

# **מאסף לענייני חינוך והוראה**

**ט**

בעריכת  
חיים חמיאל

**ימים נוראים / א**

**הוותק והוכנס לאינטרנט  
[www.hebrewbooks.org](http://www.hebrewbooks.org)  
ע"י חיים תשס"ח**

ירושלים תשכ"ח  
המחלקה לחינוך ותרבות תורניים בגולה  
של ההסתדרות הציונית העולמית

**כל המאמרים מתפרסמים על אחריות כותביהם**



**כל הזכויות שמורות**

נדפס בהשכחה של הוצאת הספרים של הסוכנות  
היהודית לארץ-ישראל בדפוס מרכז, ירושלים

Printed in Israel, 1967

## התוכן

### עמוד

5	מבוא / העורך
11	ד"ר חיים חמיאל / ראש השנה ויום הכיפורים בתורה
44	קריאת התורה של ימי ראש השנה
96	יהודיה קיל / הפטרה ליום א' של ראש השנה
145	ד"ר נחמה ליבוביץ / הוראת הפטרת יום ב' של ראש השנה
171	עמוס חכם / פרשת עבودת יום הכיפורים
193	לאה פרנקל / "וירחמיו על כל מעשיו"
208	אברהם זליקין / על הוראת מזמור צו
223	יהודיה קיל / "כל העמים תקעו כף"
238	פנחס גולדוסר / "שיר המעלות ממעמקים"
241	ד"ר אברהם ארוי / ראש השנה ויום הכיפורים בדברי חז"ל
250	ד"ר יעקב רוטשילד / "אביינו מלכנו"
260	חيم צבי אנוך / "עלינו לשבח" וברכות מלכויות זכונות ושורות
302	אליעזר אלינר / "סדר העבודה" ליום הכיפורים
315	רב יששכר יעקבסון / רעיונות מנחים בתפילה נעילה

## מ ב ו א

"ימים נוראים" קראנו ל"מעינות" זה, התשייע בסידרת המאספים, המועדים לmourה ולמחנה — ובזה ייחודי. המבוקש פרקי קריאה וספרות, דברי שירה ופילוסופיה, תיאורי מנהגים ומסורת — לא נמצא את מוקשו במאסף זה. הוא יכול להיעזר ברשימה הביבליוגרפית המופיעה בסוף הכרך השני. במעינות ט' 38 חיבורם מאת אישי תורה וחינוך, המשתדרלים — כל אחד לפי דרכו — לעוזר למורה המבוקש לדעת מה ללמד, אך להורות וכיצד להסביר את ענייני הימים הנוראים. גם הורים ומחנכים ימצאו עניין בדינונים על דרכי ההשפעה, הדרכה והחינוך לקראת הימים הנוראים.

בגלל ריבוי הנושאים, גיונם וגודל ההיקף והכמות העדפנו להגיש את המאסף בשני כרכים. בכרך הראשון נכללו המאמרים הדנים בהוראת פרקי התנ"ך הקשורים בימים הנוראים, לא כהמשך לפקרים בספר שמתוכו נלקחו, אלא בהקשרם המויחד ועל רקע החידש בתכנית לימודית וחינוכית לקראת הימים הנוראים. תכנית זאת מכונת להקנות לליד רעיונות ועריכים חדשים או להעמיק את העיון ברעיונות ובעריכים ידועים לומד, כמו תשובה, מלכות ה', היחס בין ה' לרבייה ולישראל, דין ורוחמים, זכות וחובת, סלחאה וכפרה ואחרים. ח' חמיא פותח את הכרך הראשון במאמר "ראש השנה ויום הכיפורים בתורה". חיבור זה הוא המשך למאמרם על נושא החגים והמועדים במקרא, שבאו בקבצים הקודמים. הפסוקים מוחלקים לפי נושאים ובסביבם דעות פרשנויות והערות מדרכות. מאמר מיוחד מוקדש לנתח הפסוקים כא—כב בספר בראשית, הנקרים בתורה בראש השנה. הנitionה בשיטת הפרשנות האימננטית מראה את השילמות והאחדות בעניין הנידון בהם, וכן מנשה הוא לפתור בעיות פרשניות תוך עיון בפסוקים עצם או באמצעות הקבלות והצבעה על chorot, מלים מדרכות, הדgesות, דיקונים לשוניים וסמןנים ספרותיים אחרים.

במאמר הראשון מובאים דברי פרשנות גם לפסוקים מזיקרא פרק טז. אך פירוש שלם — לפי סדר הפסוקים — לפרק זה, שאנו קוראים אותו בתורה בשחרית של יה"כ, המתאר את עבדות יהה"פ, שעיקרה טיהור המקדש והעם מטומאותיו וכפרת עוון — ניתן ע"י ע' חכם. המחבר מדגיש את השאיפה

אל הקודש, שנסתמלה בעבודה כפי שנעשתה בבית המקדש, וכפי שנלמדה ותוארה ונאמרה במשר הדורות. על סדר העבודה כפי שתואר בתפלות ובפיו טים הנמצאים במחוזרים כותב א' אלינר. המחבר מתאר את הקשר בעבודת ה', הקיים בין קרבן, תפילה ווידוי, והוא מצין כי עבודת יוהכ"פ היא מקרובנות הציבור שלא נתקנה כנגד תפילה עמידה. ואפי' על-פיין הרוי סדר העבודה שאנו אמורים במסוף של יוהכ"פ הוא ביטוי להרגשת השותפות והשתתפות של כל אדם בישראל במעשה העבודה של הכהן הגדול בבית המקדש.

י' קיל מלמד את הסדר הראשון של ספר שמואל, שפטיריהם בו ביום א' של ראש השנה. מסכמו הפרשנית של קיל היא מקיפה, כוללת גם דיון בבעיות הזרה והתוכן ומקבילות לשירות האזינו ולהתפלות הימים הנוראים. דעתו חז"ל ופרשנים מכל החוקופות מובאים להoir ענייני סגנון ורעיון.

נחמה ליבובי צ' כותבת על הוראת פרק לא' בספר ירמיה, שבו מפטיריהם ביום ב' של ראש השנה. המחברת סבורה שאין אמר זה אלא צורן הנחיות, הצעות ו"עוצות טובות", הן להכנת השיעור על-ידי המורה בביתו והן לביצוע השיעור בכיתה, שambilיהן יבחר לו המורה את המתאים לרמת כיתתו, לטיב תלמידיו ולהכנית הלימודים שלפה למדו עד בואם לשיעור זה. אך מלבד ההדריכת הדידקטית הכללית בהוראת פרקי תנ"ך ומלבד העמeka הפרשנית, ימצא בו המעניין גם הדרכה מעשית ללימוד פסוקי תנ"ך בהקשר החדש של הכהנה לימים הנוראים.

לא אה פרנק מל מורה במאמרה, שענינוו של ספר יונה (הפטרת מנהה של יוה"כ) הוא לא רק להודיע את גודל כוחה של החשובה ושאין מנוס לפני ה' — אלא הריעון של "וירחמו על כל מעשיו" הוא המבריח את הספר מן הקצה אל הקצה. א' זליקין מונתה ניתוח ספרותי וריעוני-ענייני את מומור ב"ז' בתהילים, ובסיומו הוא דן בדרכי הוראותו של המומר בבית הספר היסודי והתיICON. בביורו למומר מ"ז בתהילים, דן י' קיל בסיבות אמרתו לפני התיקעות, במבחןו של המומר ובכוביתו הפרשנית. החלק המקרה של כך א' מסתומים בביור תוכנו של מומור ק"ל שבתהלים ע"י פ' גולדוסר. כאן בא אמרו של א' ארזי "ראש השנה ויום הכיפורים בדברי חז"ל". המחבר מביא דעתות חז"ל לכמה שאלות ותשובות מענייני הימים הנוראים כגון: השם ראש השנה, יום הדין, צדיק ורשע, קול שופר ווכות אבות. י' רוטשילד סותח את החלק הדן בתפלות של הימים הנוראים בניתוח התפילה "אבינו מלכנו". לדבריו עשויה תפילה זאת, בגל פשוטה הקלאסית, לסייע בידי המורה להכין אף את צעירים תלמידיו הכהנה מתאימה לימים הנוראים. משום לכך היא גם עשויה להיות בתייה-אמצעי לריגשותיהם.

הצעה DIDAKTIC להוראת "עלינו לשבח" וברכות מלכויות זכרונות ושורות לבני הנעור מביא ח"צ אנוך. הוראת שנייה יוצאה מן העין ב"עלינו", עוברת במעבר טبعי אל העין בברכות מזו"ש ומסימית בשיבת אל העמקה נספת בתפילה "עלינו". מהלך השיעור מלאה בהסברת המיתודה שאותה מציע המחבר. במאמרו של י' יעקובסון "רעיגנות מנהים בתפילה נעה" מסתומים כרך א' וו מסה פרשנית DIDAKTIC, הדגה במקורות התפילה ובמבנה הרעיון והיא מכילה הערות פרשניות.

\*

עשרים וארבעה מאמרם נכללים בכרך ב', המוקדש לדיוון בהקנית ערכים ורעיםנות יסוד של הימים הנוראים, בדרכי ההוראה ובניתויה תפילות ופיוטים. י' גולדשטייט דן בתחום המיחדים של ראש השנה ויווחכ"פ, הכלולים בתחום הרעיון ובעניניהם שבתחום המיחודי של ההוראה והמעשה החינוכי. מאמרו של א' מלכיאל "רעיגנות יסוד ביום נוראים" הוא המשך למאמרם על נושא זה במאспי "מעינות" הקודמים על הגיגים. שני המאמרים מדגישים את הרעיון והערכים הגלומיים ביום מיחדים אלה,>Show them יש להקנות באמצעות DIDAKTIC יעלילים. מלכיאל הוסיף הסבר מיוחד לנעימות התפילה של הימים הנוראים. על הוראת הלכות תשובה לרמב"ם כתוב מ' ארנד, ההוראה חשיבות מיחדת לחינוך הנעור המתבגר בלמידה מקורית שכוחם לעצב השקפה יהודית. כיון ההוראה ניתנת במאמר זה ע"ז שאלות מדריכות. במאמר שני מדריך המחבר את המורים בהוראת דינים ומנהגים.

על המיחודי שבכל אחד משני המועדים ר"ה ויה"כ ועל הרעיםנות הקשורים בהם, שבאו לידי ביטוי בתפילות, דן ע' שטינזולץ. תפילת ר"ה כולה בניית מסביב למיצות ויום בשופר ומסביב לתפילה מוסך המביא את עיזומו של התג כדי תוספת יתרה של העמקה והקדשה. עיקרו של יווחכ"פ הוא הכהרת ובסמוך לו הויזדי והתשובה וסדר עבדות המקדש. על נושאי הסlichot בכללוון כותב י' רוטשילד ובניתויה סlichot ופיוטים משתתפים י' רץabi ("ממרום קול עובי"), י"א אפרתי ("מלך עליון"), י. פרנקל ("אמנם כן"), ח' חמיאל ("אליה אל תדיני כמעלי") ווי' ולק ("צדיק ה' בכל דרכיו"). בצורתה ותוכנה הרעיון הכללי של התפילה דן פ' רוזנבליט. ש' טל וא' סמואל דנים בעמידתו המיחודה של הש"ץ ביום הימים הנוראים וביחוד ב"רשויות" המיעודות לו. הערות להוראת תפילה מוסך של ר"ה אנו מוצאים במאמרו של ש' בר-חמא. י' היינמן דן במבנה ובתוכן של מזו"ש, הברכות המיחודות את הדיבור על משמעו של היום. ב' צביiali מציע שיעור מסכם על התשובה, בצורה של שוו"ת, המבוסס

על מבחר מקורות. ח' ריביגוביץ מדריכה בהוראת הסיפור "עם כניסה הימים לעגנון. על הוראת הימים הנוראים בבייה"ס כותבים ח' י' ברור (ב"יס תיכון), ז' מלכיאל (נושאים לעבודה בכיתה) וב' אריגור שפירא (גון הילדים). א' אלינר נותן פירוש מלוקט לחפיפיות הימים הנוראים, הון להוספות בחפילה הרגילה והן לקטעים המזוהים לר'יה ולויוכ'פ'. את הכרך השני מסים י' רוטשילד בביבליוגרפיה נבחרת על נושאים שונים הקשורים בימים הנוראים. מטרת הביבליוגרפיה לעזר בהקנת תכנית הלימודים והדריכת החינוכית ל��ראת הימים הנוראים.

\*

מעינות ט', המוקדש לעיון בתכנים ובדרך ההוראה והחינוך לקראת ימי התשובה והרחמים, מופיע בימים של גודלה ותפארת לישראל, כשתפקידו של דורות רבים מפעימים לבנו בביטויים העוז והנאמן לגבורות ולנחמות, במשמעות הנפלאה המתגללה בהן בעידן היושא והפדות ובכוננות החדשנות המתלוות אליהן. נධין ישראל מתקבצים בין הגוים ונפוצתוינו מתכנסות מרבען כנפות הארץ; ירושלים עיר הקודש קמה מתחיך ההפכתה, מתענרת מכבל ישיביה והמוני בית ישראל עלולים אליה בכבי וברינה להתעטר בנזיה ולהתקדש בזורה, לנשך אבניה וללטף שרדי מוחמדיה. בימים אלה כשבדברי נביאנו ושיריו לווינו בבית מקדשו מודרים בפינו, מתייחדים אנו עם רבונם העולמים בשיר חפילה באור החדש שהair על ציון.

קיים אליהם נחלתך בידינו אתה תקום תרחם ציון כי עת לחננה כי בא מועד. כי רצוי לבדוק את אבניה ואת עפרה יחוננו. ייראו גוים את שם ה' וכל מלכי הארץ את כבודך. כי בנה ה' ציון נראה ככבודו ... בספר בציון שם ה' וחתלו בו ירושלים.

ובהתעלות הקדשה בימי הסלילה והרחמים אנו נושאים עינינו אל ה': ובכן תן כבוד ה' לעמדך, תהילה ליראריך ותקוה טוביה לדורשיך ופתחון פה למלחלים לך — שמחה לארכך ושותן לעירך וצמיחת קרן לדוד עבדך ועריכת נר לבן יש' משיחך במרתה בימינו. וממלך אתה ה' לבדוק על כל מעשיך בהר ציון משכן כבודך ובירושלים עיר קדשך.

\*

בעבודת הקובל' והשוקעה עבודה רבה של תיכנון, איסוף ועריכה, שנמשכה שנים אחדות ונתאפשרה הודות לשיתוף פעולה של עופדי המחלקה וביחוד של ר' אליעזר אלינר שהיה שותף לעריכה ומר שלמה שמידט, שהשתתף בעריכה והביא את המאסף לבית הדפוס.

## ח'ים חמיאל/ירושלים

### ראש השנה ויום הכיפורים בתורה

ראש השנה ויום הכיפורים נזכרים בספר ויקרא (כג), שבו נמנו "מועדיו ה' מקראי קחש'" ובספר במדבר (כט), שבו נמנו כל הימים שיש בהם קרבן מוסף. ראש השנה נזכר בזקראי כג, כב-כח ובבמדבר כט, א-ז, ויום הכיפורים נזכר בזקראי טז, א-לד; כג, כו-לב; ובבמדבר כט, ז-יא\*. ב"מעינות" לשלש רגלים נמנו החידושים המיחדים שבאו בחזרות על הרוגלים, שכן אין חורה על העניין, אלא אם כן נתחדש בו דבר מה השיך לאוთה פרשה. מסתברapiro ששם כך לא נזכרו מועדים אלה (ר"ה ויה"כ) במנין המועדים הנמנים בשמות (פרשת משפטים פרק כב, י-ז) ופרשת תשא פרק לד, י-כ) ובדברים (פרק טז), משום שהעליה לרוגל — "יראה כל זוכרך" — האמורה שם בשלוש הרוגלים, אינה נהגת במועדים אלה.

במאמר שלפניו מובאים פסוקי התורה לפי נושאים, וזאת כדי להקל על המורה את העיון בענייני הימים הנוראים כפי שהם כתובים בתורה ומשתקפים בדעות הפרשנימ. בהקדמה ל"מעינות" ב', בעמ' 12, צוינו האפשרויות המיתו-דיות הנתונות למורה על ידי ריכוז הפסוקים ודעתות הפרשנים סבירם. הפעם נוספו העורות מדיניות להבנת הדיויקים המיחדים שהודגו על ידי פרשנים שונים.

סידור הפסוקים לפי נושאים מתוך הצגת שאלות ובעיות מאפשר לשף את הלומדים בהסבירות דעתות הפרשנימ, בהערכת גישתם והשקבותיהם ובישוב חזרות וסתירות. החלקה לפי נושאים אפשרות בחירה — לשם ריכוז והעמקה בהבנת דברי התורה על מועדים אלה, שהם הימים הנוראים בתחום כל ימות השנה.

\* וכן בשמות ל, י : "זכפר אהרן על קרגנותיו אחת בשנה מדם חטאת הכהורים אחת בשנה יכפר עליו לדורותיכם".

## (א) ראש השנה בתורה

[א] ה תקופת  
יָקְרָא כִּי, כִּי: בְּחַדֵּשׁ הַשְׁבִּיעִי בַּאֲחָد לְחַדֵּשׁ יְהִי לְכֶם שְׁבֹתָן וְכֹרֶז תְּרוּצָה  
מִקְרָא קָדֵשׁ.  
במדבר כת, א: וּבְחַדֵּשׁ הַשְׁבִּיעִי בַּאֲחָד לְחַדֵּשׁ מִקְרָא־קָדֵשׁ יְהִי לְכֶם.

## (א) ה תקופת

מבחןת התקופה מיוחדת ממועד זה משאר המועדים בשני דברים:

- (א) שהוא חל באחד לחודש תשרי;  
(ב) שעושים אותו שני ימים גם בארץ ישראל ודנים אותו כיום אחד ארוך —  
יום אריכא.

(1) ויק"ר כת, יא: לעולם שביעי חביב. למלחה שביעית חביבה: וילון,  
רקיע, שחקים, זבול, מעון, מכון, ערבות — ישלו לרובב בערובות ביה שמו,  
(תהלים סח, ה). בארצות שביעית חביבה: ארץ, אדמה, ארקה, גיא, ציה,  
גשיה, חבל — וזהו ישפטת חבצלק' (שם, ט, ט). בדורות שביעי חביב:  
אדם, שת, אنسה, קינן, מהלאל, ירד, תנור — ייתהלך תנור את האלים'  
(בראשית ה, כד). באבות שביעי חביב: אברהם, יצחק, יעקב ולוי וקהת  
וממשה — יומשה עלה אל האלים' (שמות יט, ג). במלחים שביעי  
חביב: שאול ואיש־בושת דוד ושלמה ורחלבעם ואביה ואסא — ייקרא אסא  
אל ה' אליהו (דביה"ב, יד, י). בבניים שביעי חביב, אוצם הששי, דוד  
השביעי' (דביה"א, ב, טו): בבניים שביעית חביבה — יושבנה השביעית שבת  
שבתוν יהיה לאזר' (ויקרא כה, ד). בימים שביעי חביב — ייזברך אליהם  
את יום השביעי' (בראשית ב, ג). בחדשים שביעי חביב, 'בחדר השביעי'.  
ראב"ע: כי תחילת החשבון מניסן, כי בו יצאננו מצרים, ועוד כי אביב  
השעות מתחילה, ואחריו כן בכורי קציר חטים, ואחר כך באסף את מעשיך,  
ואלה המועדים תלויים להיוותם ביום הגנוכרים (פירוש: לכוון החשבון  
היטב שיבאו באוחם הימים הידועים).

(2) בזמן שבית המקדש היה קיים היו מקדשים את החודש עפ"י עד' ראייה  
שראו את מולד הירח. כיוון שהחששו שמא יאחרו לבוא ולהיעיד והייח' כבר נראתה  
בשלושים באלו, לכן קבעו ראש השנה ביום השלושים באלו. אם באו עדים  
באוטו יום, היו מקריבים מוספי היום — ואמ' באו אחריו הקרבת המוספים עיברו  
את החודש וקבעו את א' בתשרי למחירת אותו יום, והיו שני ימי ראש השנה.  
בירושלים "שהן מכירין זמנו של חדש" (ויק"ר כת, יב), אפשר היה לקבוע يوم  
שחל בו ראש השנה — ולפי ראיית העדים קבעו יום אחד או שניים. לא כן בשאר

[ב] שבתו נקרא כב, כדכה: בחַדֵשׁ הַשְׁבִיעִי בָאַחֲרֵי חַדֵשׁ יְהוָה לְכֶם שְׁבַתּוּ... כל-מִלְאָכָת עבורה לא תעשָׂה.

עיר הארץ ישראל, כיון שבימים טוב לא היו שלוחים יוצאים ל"גבולין", לא היו יודעין זמנו של החודש והיו עושים ראש השנה שני ימים. דין שני הימים כיום אחד לכל דין של יום טוב (חוץ מקבורת המת שנוהגין ביום שני של ראש השנה בכיכום טוב שני של גלויות). (עי' רמב"ם הל' יום טוב א, כג-כד).

וכן במשנה ראש השנה פ"יד מ"ד: בראשונה היו מקבלין עדות החודש כל היום (של שלושים באלוול ונহגו בו קדושת החג מספק, לפי שמשנכננוليل שלושים יכולים עדים לבוא כל שעה ולהודיע שראו את הירח ונמצא אותו ביום ראש השנה — אלבך) וכוכי התקינו שלא יהיו מקבלין (את העדים) אלא עד המנחה (עד זמן הקרבת החמיד של בין העربבים) ואם באו עדים מן המנחה ולמעלה, נהוגין אותו היום קודש (משלימים את היום בקדושת החג, כמו שנהנו מספק קודם שבאו העדים).

רשיש (ריה ל ע"ב): נהוגים אותו היום קודש — בראש השנה קאי דמשח שכבה ליל עשרים ותשעה נהגו בו קודש, שמא יבואו עדים מחר ויקדשו הוו בית דין ונמצא שהלילה הזה ליל יו"ט הוא, וכן לאחר כל היום עד המנחה, ואם באו עדים קודם קדום המנחה — בית דין חדשים את החודש ונודע שיפא נהגו בו קודש. ואם מן המנחה ולמעלה באו אף"י שאין בית דין מקבלין אותן לקדשו היום, ויבערו את אלו ויקדשו למחר, אף"כ גומרים אותן בקדושה ואסור במלאה דלמא ATI לוזוליה ביה לשנה הבאה ויעשו בו מלאכה כל היום ויאמרו: אשתקד נהגנו בו קודש חנם ומן המנחה ולמעלה חורנו נהגנו בו חול.

ומדוע לא קבוע שני ימים לשאר הtagים בארץ ישראל ?  
שאר הtagים חלים באמצע החודש וכיון שהעדיו עדים בראש החודש, היו יודעים בא"י מהי חל החודש וקובעים לפיו את מועד החג. ורק בחור"ל, כיון שלא ידעו עד אז אימתי קידשו בית דין את החודש, קבוע שני ימים ממש ספיקא דיום.

[ב] שבתו

(1) אונקלום: בירחא שביעאה בחד לירחא יהי לכון ניחא.  
ת"י: בתשרי דהוא ירחא שביעאה [בחד לירחא] יהא לכון יומה טבא.  
ר"ה, לב ע"א: רבוי אליעזר אומר וכוכי שבתו — זה קדושת היום (רבנו חננאל: והוא אתה בחרתנו מכל העמים) וכוכי אמר לו רבוי עקיבא: מפני מה לא נאמר 'שבתו' — שבות, שבו פתח הכתוב תחילת (רש"י: והוא בא

להזuir על המלאכה, שהוא עיקר, וכך יפה לדorous, הוואיל והוא ראשון במקרא והשביטה ראשונה לכולם) אלא 'שבתון' — קדשו בעשיית מלאכה וכך. ועי' אברבנאל בהערה 3.

ה ע ר ה : לא מצאנו "שבתון" במועדים, אלא כאן וב倡 הסוכות (ויקרא כג, לט) : "ב' יום הראשון שבתון וביום השミニי שבתון". שם מפרש אונקלוס : 'נ'יחא' וגם ת"י : 'נ'יחא'. ורמב"ן שם : "שתבחתו ותנווחו בהם". ומעיר רmb"ן כאן : "יעל דעתם (של רובוטינו) המועדות כולן הוקשו זה לזה, כי לא נאמר 'שבתון' בתבוג המצות ולא בעצרת".

רmb"ן : יהיה יומ שBITה לנוח בו. ואמרו רבותינו 'שבתון' — עשה הוא. והנה העושה מלאכה ביו"ט עבר בלאו ועשה, והשובת בו מקיים עשה... שנצטווינו מן התורה להיות לנו מנוחה ביו"ט אפילו מדברים שאינן מלאכה. לא שיטרה כל היום למדוד התובאות ולשקל הפירות והמתנות ולמלא החבויות יין ולפנות הכלים וגם האבניים מבית לבית וממקום למקום, ואם הייתה עיר מוקפת חומה ודלתות גובלות בלילה יהיו עומסים על החמורים ואף יין וענבים ותאנים וכל משא יביאו ביו"ט והוא השוק מלא לכל מחק וממכר. ותהיה החנונות פתחה והחנוני מקיף והשולחנים על שולחנם והזהו- בים לפניהם, ויהיו הפעלים משכימים למלאכם ואפילו השבת עצמה לדברים אלו וכיוצא בהם, והותרו הימים הטובים האלו ואפילו השבת עצמה שבכל זה אין בהם ממשום מלאכה. לכן אמרה תורה שבתון, יהיה יומ שביתה ומנוחה, לא יומ טורה מלאכה וכך פירוש שבתון כך הוא שתהייה לנו מנוחה מן הטורה והعمل וכו'.

והנה הווhero על המלאכות בשבת בלאו ועונש קרת ומיתה, והטרחים והعمل בעשה זו, וביו"ט המלאכה בלאו והטורח בעשה וכו'.

(2) ה ע ר ה : בשבת וביום הכיפורים נאמר : "כל מלאכה לא תשע"ו" (ויקרא כב, ג, כח) ובשאר המועדים נאמר "כל מלאכת עבודה" (שם, סטוקים ז, ח, כא, כה, לה, לו). — רשי' לפוטק לו : "כל מלאכת עבודה" — אף מלאכה שהיא עבדה לכם, שאם לא תעשו יש חסרונו כיס בדבר. לא תשע"ו — יכול אף חולו של מועד יהא אסור במלאכת עבודה, תיל 'היא'."

רmb"ן לפוטק ז : ... ויאמר 'כל מלאכת עבודה לא תשע'ו — לאסור כל מלאכה שאיננה אוكل נפש, ולהודיע שאוכל נפש מותר בהן.

ה ע ר ה : המפרשים הבינו בהבדל שבין "מלאכת עבודה" לבין "מלאכה" ואמרו, שככל הרגים שבהם אוكل נפש מותר נאמר 'כל מלאכת עבודה' ואילו בשבת וביו"כ, שבהם אף אוكل נפש אסור, כתוב 'כל מלאכה' ללא הגבלה של 'מלאכת עבודה'. עי' ראב"ע ורשבי' שמות יב, טו ולהלן הערה 3 ומעינות פסח "תב הפטחה בתורה", העורות לנושא "מקרה חדש ושביטה מלאכה".

במדבר כט, א: ... **כל-מלכת עבדה לא תעשָׂה.**

[ג] זכרון תרואה — יום תרואה

יקרא כג, כד: ... זכרוני תרואה ...

(3) ר"ה כת"ב: חנוך דבר שמואל: **כל מלכת עבודה לא תעשי — יצחה**  
תקיעת שופר ורדית הפת שהיא חכמה ואינה מלאכה.

ה ע ר ה : קודם לכך נאמר "כל מלכת עבודה לא תעשו" בפה (במדבר כה, יז) ובitem  
הביבורים (פסוק כו), ואח"כ נאמר גוספה ה בסוכות (כט, יב) ובitem השמיני (פסוק כה).  
ר ש י ל פ ס ק י ח : **"כל מלכת עבודה לא תעשי — אפלו מלאכה תזריכת לכם**  
כגון דבר האבד, המטור בחולו של מועד, אסורה ביו"ט". (ועי' רמב"ן וירא גג, ז.)

אברבנאל: .... ואין עניין שבthon איסור מלאכה לא מן התורה ולא מדרבנן,  
אבל היו שלוש המאמרים האלה 'שבthon', 'מקרה קודש', 'כל מלכת עבודה'  
לא תעשי, מפני שהוא סוג העבריות או המצוות אשר יעשה אותן האדם —  
שלשה. האחד בלב, ר"ל במחשבות וכיו' — בפה, ר"ל בדיבור ובלשון;  
והשלישי במעשה הפעולות וכיו' ולכן ציוה יתרך באלו המועדים דברים  
כנגדם. כי הנה ציוה שהיה להם 'שבthon', רוצה לומר מגונה נפשית ומרגווע  
בלבכם בביטול כל מחשבה ורעיון מענייני העולם זהה ועסקיו ומכל דאגה  
ועצבון, שכל זה יסירו מלבם באופן שהיה או בנפשם שבthon ומגונה מלשון  
'שבת וינפש'. ומפני שהאדם, כשהכיריוו לעליו לבודא לדין, יפחד ויחיד, וכך  
אמר יתרך כי ביום הזה יהיה לכם שבthon ומגונה ומרגווע נפשי עם היה  
שיהיה זכרון תרואה, שהוא ההכרזה ליום הכיפורים, שבנו נחתם המשפט,  
ולכן תשקטו ואל תיעצבו כי טוב הוא וטבא ליהו. ועל דרך זו אמר ע ר א  
(נחמהה ה, י): 'אכלו משמנים ושתו ממתקים ... ואל תעצבו כי חרות ה'  
היא מעוזכם'. וכבר יורה אמרית מה שפירשתי במלת 'שבthon' שהוא נאמר  
על המגונה הנפשית וביטול מחשבות העולם הזה, שייהיה להם ביום ההוא  
מה שאמרו בפרק קמא דראש השנה וכור. רבוי אליעזר אומר: **שבthon זה**  
**קדושת היום וכור כי הנה ייחס שבthon לקדושת היום שהוא בנפש וכור.**

[ג] זכרון תרואה — יום תרואה

פילון האלכסנדרוני ('על המצוות' ספר ב') קשור במילים "זכרון תרוי"  
עה" את הטעם לתקיעת השופר ולשם החג. הוא מונה שני טעמים לתקיעת בשופר  
אחד מיוחד לעם ישראל ואחד משותף לכל בני האדם". הטעם המיוחד לעם  
ישראל הוא, כי התקיעת היא "זכרון למעשה אדריך ונשגב בשעת מתן תורה. או  
מן השמים נשמע קול שופר חזק מאד, שנoud עד הגיעו עד ירכתי תבל, כדי שאף

אליה שלא היו באותו מעמד וגם היושבים בקצוות הארץ יחרדו בשימים על לבם, שאחותות גדולים כאלה מעידים על מעשים גדולים. וכי יש דבר מועיל לאדם יותר מאשר עיקרי המצוות שהאללים בכברתו ובעצמו הודיעם, לא ע"י שליח בשאר הארץ וות ?" והטעם המשותף לכל האנושות הוא "שהשופר כליל מללחמה הוא להסתערות על האויב בקרבתם אל המלחמה וכן לנסיגת לאחור בשעה שיש צורך להפסיק את הקרב ולהזoor לmachנה. והנה עוד מלחמה אחרת יש, מלחמה בידי שמיים, בשעה שהבריאה עושה מלחמה עם עצמה, ויסודותיה תוקפים זה את זה, והרצון לסדר נגע לפני התאה ללא סדרים. והנה שתי המלחמות ישתיו את יבול הארץ וככ" — אסונות כאלה סימן הם, לדעתינו, שהרשע במקומות אלה וככ" זורם בכל עוז. לפיכך קראה החוריה לחג הזה י'זכרן תרואה' על שם השופר כליל המלחמה וקבעה חג זה להגישי בו תודתנו לאלהים עושה השלום ומגנו וככ".

זהר : פקדוא דא לתקוע שופר בראש השנה, דהוא יומא דדינא וככ' (אמור צח).

ה ע ר ה : מפרשין רביהם עמדים על השינוי — הגראה כתיריה — בין "זכרון תרואה" לבין "יום תרואה", שכן זכרון פירושו קריית פסוקים המזכירים את התרואה, ואילו "יום תרואה" פירושו תקיעה ותרואה בשופר. תשובה לקשי זה ניתנת בשתי העזרות הבאות :

(1) רשי' : זכרונות פסוק זכרון ופסוקי שופרות לזכור להם עקיית יצחק שקרב תחתיו איל. וכן בגמרא ר"ה טו ע"ב : למה תוקען בשופר של איל ? אמר הקב"ה : תקעו לפני שופר של איל כדי שאזכור לכם עקיית יצחק בן אברהם ומעלה אני עלייכם כאילו עקדתם עצמכם לפני.

ה ע ר ה : לפרי רשי' יהיה זכרון תרואה', כלומר זכרון לפני ה' ע"י יום תרואה', הינו ע"י התקיעה בשופר. וכן רשב"ם ורמב"ן :

רשב"ם : על ידי התרואה תיזכרו למקוםCDCתיב והריעות בחצוצרות וכי נזכרותם.

רמב"ן בהתייחס לדברי רשי' : והוא צריך הרבה להביא גם פסוקי המלכות מן המדרש, שלא יתיכן שיוכיר הכתוב פסוקי הזיכרונות והשופרות ולא יזכיר המלכיות וכו', אבל יזכיר תרואה' כמו יומי תרואה' יהיה לכם". אמר שניריע ביום זהה והוא לנו לזכרון לפני השם כמו שנאמר להלן יותקעתם בחצוצרות והוא לכם לזכרון לפני ה' אלהיכם.

ובעבור שאמר שם יזכיר שמחתכם ובמועדיכם ותקעתם בחצוצרות על עולותיכם ועל זבחיהם של מיליכם, וכך ציווה בתרואה סתם במועד הוה בלבד ואחריו כן אמר זה קרבתם אשא' — הנה התרואה הזאת אינה התרואה היהיא שהיא בחצוצרות על הקרבן, וזאת אינה על הקרבן, אבל היא חובה בכל

במדבר כט, א: ... יּוֹם תְּרֻעָה יִהְיֶה לְכֶם.

ישראל והיא בשופר. כי לא ציווה עדיין לעשות חצוצרות, וסתם כל תרואה בשופר היא כמו שנאמר 'זה עברת שופר תרואה וכו'.

ספorno: זכרו תרואה מלך בה יגilio מלכם אמרו: 'הרגינו לאלהים עוננו הריעוי' וזה מפני היתו ישב או על כסא דין כמו שבא בקבלה אמרו: 'תקעו בחודש שופר בכטה ליום חגנו, כי חזק לישראל הוא משפט לאלהי יעקב'. וראוי לנו לשמות או יורת על שהוא מלכנו, שיטה כלפי חסד ויוכחה אותנו בשפטו אותנו, כאמור: 'כי ה' שופטנו ה' מוחזקנו ה' מלכנו הוא יושעינו'.

בעל ספר החינוך מדגיש את התעוררות לתפילה ואת המאמץ הדרושים להשתחרר ממחשות ענייני עולם — אלה מושגים באמצעות התקיעה:

בעת צרה צריך האדם כיון גדול בהתחננו לפניו בוראו שירחם עליו ויצילנו מצרתו. וכך נצטו בתקיעת החצוצרות בעתים אלה,lesai שהאדם מהיותו בעל חומר צריך התעוררות גדולה אל הדברים, כי הטע מעלי מעד כישן, ואין דבר יעורתו כמו קולות הניגון. מלבד התעוררות אל הכוונה יש עוד תועלת בקול החצוצרות, כי בכוח הקולות יסיר האדם מלבו מחשבתiar עסקי העולם.

בעל "הכתב והקבלה" מבחין בין "זכרון תרואה" ל"יום תרואה".

הראשון רומן לתשובה והשני על מצות התקיעה בשופר:

ונזכר לשביר את הלב ולהכניע את הרוח לפניו יוצר כל יתרון הריעונו לעשות לפניו. והוא שתירוגם אונקלוס 'זכרון תרואה' — 'זכרון יבאה' וכו'. הזכירה התורה במליה 'זכרון תרואה' החיבור ביום זה להכנעת היצר ומהשובה על רוע המעללים והיא החשובה, כפי המקובל, שהוא ראשון לימי תשובה. ולහלן אמרה תורה: 'יום תרואה לכם' והוא על מצות תקיעת שופר. וכן אמר 'זכרון תרואה' והיא מצות הכנעת הלב אל החשובה וכהונת המקרא לදעת רבותינו 'עליה אלהים בתרועה' ר"ל ביום התרועה, והוא ביום הגינוי והמשפט לכל באי עולם עולה במידת אלהים. ובkol שופר' — ר"ל על ידי אמר שופר היוצאים מפיות השבים בכל לב יבוא במידת ה' ברוך הוא, שהוא הרחמים. וכוונה זו נכללה גם כן במאמר התורה 'זכרון תרואה', רוצה לומר זכרון יום המשפט והדין בכך לשום לב אל התשובה.

(2) ת"י: يوم יבא יהא לכון לערובא סטנא (לערוב את השטן) דאי למקטרוגא לכון بكل יכבותכם.

זמנ התקיעה: 'יום תרואה יהיה לכם' — ביום ולא בלילה (שבת קלא

ע"ב, ר"ה הל' ע"א), זמנה במוסף — וכן הוא בירושלמי (ר"ה פ"ד ה"א) : "מצות היום במוסף. אמר רב חיליפא קיסריא — קרייא (הכתוב) אמר כן — יום תרואה יהיה לכם ועשיתם עוליה" (הסימך יום תרואה לעולת מוסף)."

ירושלמי ר"ה פ"ר ה"א : כתוב אחד אומר יום תרואה / כתוב אחד אומר 'זכרון תרואה' — הא כיצד ? בשעה שהוא חל בחול — יום תרואה / בשעה שהוא חל בשבת — 'זכרון תרואה', מזכירין אבל לא חוקין וכו'.  
 ויק"ר כת, יב : כתוב אחד אומר : יום תרואה יהיה לכם / כתוב אחד אומר : שבתון זכרון תרואה, 'מקרא קדש' — הא כיצד ? בזמן שהוא בא בחול יום תרואה יהיה לכם ובזמן שבא בשבת — 'זכרון תרואה מקרא קדש', מזכירין ולא חוקין. אמר רב שמעון בן יוחי : ידחה במקדש, שהן מזכירין זמננו של חדש, ואל ידחה בגבוליין, שאינן מכירין זמנו של חדש. תנאי ר' שמעון בן יוחי : יום תרואה יהיה לכם ועשיתם' (במדבר כת, א-ב) — במקומם שהקרבות קרבין.

ראב"ע : מצוה להריע (לחובת היום, כאשר אנני עושים), כי אילו היה זה הדיבור על עולת היום (ככתוב יתקעתם... על עולותיכם) למה לא הזכיר (כן) בשאר המועדים ? ועוד : כי על העולות ציווה לתקוע ולא להריע. בעל בתפ סופר כותב : יום תרואה יהיה לכם' ובפרשת אמר כתוב : זכרון תרואה. ובש"ס ר"ה מקשה אהדי ולבסוף לא תירץ כלם. ונראה לפרש, כי תרו עה מרמז על תשׁו באה כמו שכותב הרמב"ס : 'עוור ישנים'. ותרואה גנוח גנח ילווי מיליל. ולא סגי בתקיעת תרואה בלבד, אלא שיזכור בלבו לשוב לה, וגם לא סגי כשמתעורר בראש השנה, אלא שהיא לו לזכרון תמיד כל השנה. וזה שכותב יום תרואה יהיה לכם' זכרון תרואה.  
 וראה דעתו של "הכתב והקבלה" לעיל.

### מלכויות זכרונות ושופרות

(3) ראש השנה ל"ב ע"א : ומניין שאמורים מלכויות זכרונות ושופרות ?  
 רבイ אליעזר אומר דכתיב (בזקירה כג, כד) 'שבתון זכרון תרואה מקרא קודש' וכו'. זכרון — אלו זכרונות ; תרואה — אלו שופרות וכו'. אמר לו רב עקיבא וכו' זכרון — אלו זכרונות ; תרואה — אלו שופרות וכו' ;  
 מנין שאמורים מלכויות ? חניא רבינו אמר אני ה' אליהם (בסוף הפסוק הקודם, כב) ובחדר השבעי' — זו מלכות. רבינו יודי בר הודה אומר : אני צרי, הרי הוא אומר : יהיו לכם לזכרון לפני אליהם, שאין תלמוד לומר אני ה' אליהם' (רש"י : 'הוא לשון : אני אדון לכם'), ומה תלמוד לומר (עוד) אני ה' אליהם ? זה בנה אב לכל מקום שנאמר בו זכרונות — יהיו

מלכויות עמהן. (רבנו חנאנא: "הנה מצאנו מן התורה שציריך להזכיר זכרו נות שופרות ומלאכות").

ראש השנה ל"ג ע"ב: חנו רבנן מני שבשופר ? תלמוד לומר (ויקרא כה, ט) : יהערת שופר תרואה. אין לי אלא ביובל (שהרי הפסוק מדבר ביובל) — בראש השנה מני ? תלמוד לומר : בחודש השבעי, שאין תלמוד לומר 'בחודש השבעי' (שהרי מדובר שם על יום הכיפורים ויודיע שהוא בחודש השבעי), ומה תלמוד לומר 'בחודש השבעי' ? — שייהיו כל תרוועת של חודש שביעי זה כזה, ומני שפשוטה לפניה ? ת"ל : יהערת (פשוטה משמע — העברת קול אחד) שופר תרואה ? ומני שפשוטה לאחריה ? ת"ל : תעבירו שופר. (הרי העברת תחילת וסוף תרואה כתיבא ביניים) ואין לי אלא ביובל, בראש השנה מני ? ת"ל : בחודש השבעי שאין ת"ל בחודש השבעי (רש"י : דהא כתובLEN בכמה מקומות דיים היכיפוריים בחודש השבעי הוא והכא יהא כתיב), ומה ת"ל 'בחודש השבעי' ? שייהו כל תרוועות החודש השבעי זה כזה. ומני שלוש שלוש ? (רש"י : מנין דהנד — פשטה לפניה ולאחריה ותרואה באמצעותם — עבדין תלתא זימני : למלכויות חדא, ולוכרנות חדא, ולשפירות חדא ?) ת"ל : יהערת שופר תרואה (ויקרא כה, ט) 'שבתו זכרון תרואה' (ויקרא כג, כד) יום תרואה יהיה לכם' (במדבר כט, א) (רש"י : תרואה תلتא זימני, לכל אחת פשטה לפניה ופשטה לאחריה). ומני ליתן את האמור של זה וזה ושל זה בזה (שגם ביובל וגם בר"ה יש שלוש תרוועות ? ת"ל 'שביעי — שביעי' לגיירה שווה וכוי) (שביעי ביובל — והעברת שופר תרואה בחודש השבעי, ושבעי בראש השנה). וכן הוא בירוש למי ר"ה פ"ג ה"ה.

ראב"ע : אמרו המעתיקים שיום ראש השנה יומ הדין וטעם התרואה זכר למלכויות.

רמב"ן (ויקרא כג, כד) : ולא פירש הכתוב טעם המצוה הזאת : למה התרוי עה ? ולמה נצטרך זכרון לפני ה' ביום הוה יותר משאר הימים ? ולמה יצוה להיותו מקרא קודש כלל ? אבל מפני שהוא בחודשו של יום היכיפורים בראש החדש, נראה שבו יהיה דין לפני יתברך, כי אם ידין עמי : בראש השנה ישב לכיסא שופט צדק, ואחריו כן בעשרת הימים ישא לפשע עבדיו וכור. ועל דרך האמת תרואה היא שעודה לאבותינו ולנו, שנאמר : 'אשרי העם יודיע תרואה'. וכענין שכותוב תרואה מלחה, כי השם איש מלחה. אם כן יום תרואה יהיה לכם, שייהיה היום לתרואה לנו ; וכן זכרון תרואה מקרא קודש, שייהיה הזכרון בתרואה, ולפיכך הוא מקרא קודש. ולא הזכרך להזכיר שופר, כי השופר רמז ביום' והתרואה בו, והנה הוא יום הדין ברחמים, לא תרועת

מלחמה. ומפני זה הזכיר הכתוב התרועה, שכבר קבלה ביד רבותינו וכל ישראל רואים עד מפי משה רבינו, שכלי תרועה פשוטה לפני ופשוטה לאחריה. ולמה הזכיר הכתוב תרועה ולא יזכיר התקיעות כלל לא בראש השנה ולא ביום הכיפורים ? אבל התקיעה היא הזכרן והוא השופר והתרועה נשמה. ומפני שהיא כללה מן הרחמים תקעה לפני ואחריה, ולפיכך אמר ביחסו תרועה כי בצדקה ירומו כי תפארת עומו אתה.

### דין ורוחמים

ויקיר פכ"ט : אמר הקב"ה לאדם : זה סימן לבניך שם שעמדת לפני בדיון היום הזה ויצאת בדיםמוס (גזר דין של חסד), כך עתידיין בניך לעמוד לפני בדיון ביום הזה ויזאנן לפני בדיםמוס. אימתי ? בחודש השבעי באחד לחודש וכו' .

אמר הקב"ה לישראל : בני אם אתם מבקשים לזכות לפני בדיון ביום הזה תהיו מזכירים זכות אבות ואתם זוכים לפני בדיון. 'באחד' — זה אברהם, שנאמר (בראשית כב, יג) : 'זירא והנה איל' (וירא — תרועה); 'מרקרא קדש' — זה יעקב, שנאמר (ישעיה מ, יב) : 'שמע אליעקב וישראל מקוראי'. ואימתי תהיו מזכירים זכות אבות ואתם זוכים לפני בדיון ? בחודש השבעי' \*.

רבנו בחיי : מה שהוא يوم הדיון גרמו במלת 'זכרון'. כי הוא לשונו נופל על הדיון כמו 'זכורת עוז' (במדבר ה, טו). וכן לשון הפקידה מידת הדיון מלשון 'פוקד עוז אבות' (שמות כ, ה). ובפירוש אמרו חז"ל 'פקדנות הריהן כוכ' רונות' — נמצא הכתוב ביאר ברמז, כי יום הזה הוא יום הדיון. רמביין (ויקרא כג, כד) : 'בריה ישב לכיסא יושב צדק וכוכ' והנה הוא יום הדיון בرحמים וכוכ' והנה זה מבואר כי הכל תלוי בתשובה, אלא בראש השנה מתייחד במידת הדיון ומהיג עולמו וביום הכיפורים במידת הרחמים והוא מאמרם, מלך יושב על כסא דין וכוכ' — ראש השנה יום דיון בرحמים ויום הכיפורים יום רחמים בדיון וכוכ' .

אברבנאל : אמרו בפסקתא רבתיה : יהודה בר נחמני בשם ריש לקיש פתח : 'עליה אלהים בתרועה ה' בקול שופר' — בשעה שהקב"ה עולה ויושב על כסא דין הוא עולה, שנאמר 'עליה בתרועה'; ובשעה שישראל גוטlein שופר ותוקעים, הקב"ה עומד מכסא הדיון ויושב על כסא רחמים, אימתי ? בחודש השבעי וכוכ' ויצא מזה שיום תרועה אינו אלא הכנה והקדמה ליום

[ד] **מִקְרָא קֹדֶשׁ**

תיקרא כג, כד-כה: ... שְׁבַתּוֹן וְכָרְן תְּרוּעָה מִקְרָא־קֹדֶשׁ: פֶּלְמָלָאַת עֲבֹדָה  
לֹא תַּעֲשֵׂה...<sup>1</sup>

במדבר כת, א: וְבַתְּדוּשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאַחֲרֵי תְּחִדְשָׁ מִקְרָא־קֹדֶשׁ יְהִי לְכֶם...

הכיפורים וכאליו התרועה היא כרואה קרי במלחיל: כל בן ישראל יעשה תשובה להינצל מזוה הדין הכלול ביום ה'כ' הבא עליינו. והנה לא ביארה התורה שיהיה يوم תרועה יום הדין, לפ' שהتورה ניתנה לכל העם, ומה דעת זה מהדין הכלול בר'ה על כל ענייני השנה אינו מדע ראוי לכל העם, כי הוא סוד ה' ליראו פן יטעו בו השומעים שהוא כל הדברים מחוייבים כפי המערכת, لكن ציווה על תרופת הדבר שהיא התרועה ולא חשש לבאר עניין הדין.

העמק דבר (ויקרא כג, כז): .... יש להבין הא דכתיב כאן 'זכרו תרועה' ובאמת המצוה להריע בפועל כמו שתכתב בפ' מוספין 'יום תרועה' וא'כ מהו 'זכרו'? עוד יש להבין מה זה פירוש הכתוב 'תרועה' — והלא אין תרועה בין תקיעה? אלא כל זאת רמז על עניין קדושת היום ומוראו. והנה בפ' בהעלותך כתוב זבאים שמחתחם וכוי ותקעתם וכוי ובי תבאו מלחמה וכוי והרעתם וכוי' והקבלה יודעה, שאין תקיעה בלי תרועה ואין תרועה בלי תקיעה לפניה ולאחריה. אלא המקרה מרמז עיקר תכלית המצווה: דבריהם שמתה החקלאות הוא התקיעה שהוא לשמה וכוי מה שאין כן ביום דרעה של המלחמה וכדומה עיקרו התרועה והתקיעה באה עמו לצירוף שלא יתיאש מן התקווה והגאולה. ומעתה דכתיב בר'ה يوم תרועה למדנו דראוי להתעורר בו התערורות תרועה שהוא יום הדין ולא תרועה בלבד אלא זכרו תרועה, שהיא נזכר שהוא يوم תרועה ולא לחנוך הוא זה.

[ד] **מִקְרָא קֹדֶשׁ**

(1) ר'יה ל"ב ט"א: רבבי אליעזר אומר וכור' שבתון — זה קדושת היום (רבנו חננאל: והוא אתה בחרתנו מכל העמים). מקרא קודש' — קדשו בעשיית מלאכה. אמר לו עקיבא וכור' מקרא קדש' — זו קדושת היום. הע ר ה: 'מקרא קודש' נפרש בשמות יב, טז, וכאו בפסוקים ד-ח. עי' במאמר 'תג הפסח בתורה' במעינות ג', נושא משנה 'מקרא קודש' ושביתה מלאכה' הערות 2, 6. ה מכיל תא מעירה: "כבדו במأكل ובמשתה ובכשות נליה" ולפי'ו אומר רשי': 'מקרא' שם דבר, קרא אותו קודש לאכילה ושתייה וכשות". לפ' שד"ל 'מקרא קדש' עניינו חגינה ואסיפה של קדושה לכבוד ה'.

[ה] קרבן היום

ויקראו כג', מה: ... והקרבתם אֲשֶׁר לְיִזְבַּח.

במדבר כת, ב': **ועשׂתֶם**: עליה לברית ניחת לֵב פָר בָּנְצָבָקָרִי אֶחָד אַיִל אֶחָד,

וכן מפרש ר' מ' ב' ז' בפסוק ב' כאן: "ווטעם 'מ' קרא אי קדש י' יהיו ביום זה כולם קרואים ונאספים לקדש אותו, כי מצוה היא על ישראל להיקבץ בבית ה' ביום מועד לקדש היום בפרהסיא בתפילה והלל לאל בכוסות נסיה וולעשות אותו יום משתה וכו'. ואונקלוס עשו מלשון 'אשר יקרא אתכם באחריות הימים' — לשון מאורע, בכל יום שייארעו תעשו קדש, ורוצ' אל אמרו ארעם במאכל ובמשתה ובכוסות נקיה, כלומר שלא היה חוקה אצלם בחוק שאר הימים, אבל העשה להם מקרה כל קדש לשנות במאכל ובמלבוש מחול לקדש וגם זה דעת אונקלוס.

אברבנאל: ... ואמנם כנגד הפה ודבר שפתאים אמר 'מרקא קדש יהיה לכם', שבלשונם יכבדו ויקראותו קדש וכמו שאמר הגבאי 'אם תשובשבת רגל וכו' וקראת לשבת ענג'. ואפשר לפреш 'מרקא קדש יהיה לכם' שביהם זה יתפללו ויקראו אל ה' שהוא הקודש המוחלט, כיימי השבות והמועדים ניתקנו להודות לה' ולומר לשם וכו'. ואפשר לפреш שאמר 'מרקא קדש יהיה לכם', שישראל יקרו את עצם קדש, כי 'קדש ישראל לה' ראשית תבואה וכו' וכלן מפני קדושתם ומעלתם כל מלאכת עבודה לא תעשו.

הכתב והקבלה (בעקבות חריגום אונקלוס ות' הרמב"ן): ונראה לי בכוונת המתרגמים שהוא מלשון מקרה, אשר הוראותו הכהנה והזונה גם לדבר מיוחד וקבע וכו' כמו 'הקרה ה' לפני' (בראשית כז, כ) וכו'. ופירוש 'מרקא קדש' — הכהנה והזונה אל הקודש, ר' ל' שיכין האדם את לבו אל קדשות ימים אלה ויעשה ציור ורושם בנפשו מתוכן הוראותם, ויתן דעתו ומהשנתו אל היסודות, אשר עליהם הטבעו והונחו הימים הקדושים האלה וכו' (לפסוק ב').

[ה] קרבן היום

(1) רשי' : המוסיפים האמורים בחומש הפקודים (במדבר פרק כת).

(2) ויק"ר כת, יב: א"ר תחליפה קיסריא: בכל מוספין כתיב 'הקרבתם' וכן כתיב 'יעשׂתֶם' — הוא כיצד? אמר להן הקב"ה לישראל: בני, מכיו שנכנסתם לפני בדין ויצאתם בדים מעליה אני עליכם כאילו הימים נעשׂתם לפני, כאילו היום בראתי אתכם בריה חדשה וכו'.

ה ער: הדרש ועשיתם — והקרבתם מקורה בירושלים (ר' פ"ד ה"ח): 'יר' לעור כי ר' יוסה בשם ר' יוסי בר קצורתא: בכל הקרבות כתיב 'הקרבתם' וכך כתיב

כְּבָשִׂים בְּנֵי־שָׁנָה שְׁבַעַת תְּמִימִם. וּמְנֻחָתָם סְלַת בְּלֹולָה בְּשֶׁמֶן,  
שְׁלַשָּׁה עֲשָׂרָנִים לְפָרָר, שְׁנַי עֲשָׂרָנִים לְאַיִל. וּמְשֻׁרְךָ אֶחָד לְכַבֵּשׂ  
הַאֶחָד לְשְׁבַעַת הַכְּבָשִׂים. וְלֹעֲזִיר־עַזִּים אֶחָד חַטָּאת לְכַפֵּר  
עֲלֵיכֶם. מְלָבֵד עַלְתַּת הַחְדָּשָׁה, וּמְנֻחָתָה וּלְתַת הַקְּמִיד וּמְנֻחָתָה  
תַּסְכִּיכֶם, כְּמַלְאָכָתָם לְרִיחַ נִיחַח אַשָּׁה לְךָ.

'עשיותם'. אמר להן הקב"ה מכיוון שנכנסתם לדין לפני בראש השנה ויצאתם בשלום  
מעלה אני עליכם כאילו גבראתם בריה חדשה".  
ובפסוקת זו וטרתא : "וְעוֹשִׂיתָם עַוְלָה" — מלמד שככל המשמר את המועדים כראוי  
באילו געשה שותף עם הקב"ה במשיעי בראשית שנאמר : 'בַּיּוֹם שְׁעָתָה ה' אֱלֹהִים אֶרְץ  
וּשְׁמִים'. וכך נאמר בראש השנה 'עשיותם', שבתשי"י גברא העולם" .  
הדרש גסמרק אייפוא לפסוק זה 'עשיותם' בוגל הקשר האוטיאטיבי 'עשיותם' —  
'בַּיּוֹם שְׁעָתָה' .

(3) ר'אכ"ע : של ציבור וכן איל אחד (פיירוש) : של ראש השנה וכן של  
יום הכיפורים), ואינם פר כהן גדול והאל שלו. ולפי דעתינו, כי האיל הנזכר  
בפרשת אחרי מות, שלחך מן העם איננו זה, כי על אילו ואיל העם נאמר :  
יעשה את עולתו ואת עולת העם. והעד שיש תוספת שבעת כבשים. גם  
זה 'שער עזים אחד לחטא'ת' איננו משער הגורלות, על כן כתוב : 'מלבד  
חטא'ת הכהורות' הנכתבת בפרשת אחרי מות.

(4) ר'ש"י : מוספי ר'ח שהוא ביום ראש השנה.  
ה ער ה : ולכו אומרים בתפילת יומפנוי חטאינו : 'יאת מוֹסֵפֵי יֹום הַכּוֹרֵן' ובשאר  
המודדים אין אומרים "מוספי" אלא במועד של חל בשבת, שיש בו שני מוספים : של  
שבת ושל מועד. ובראה שהוא שבת מקריבים שלושה מוספים : של שבת, של ר'ח  
ומוספי הימים. וכן, 'שער עזים אחד לחטא'ת' שAKERIVIM בר'ה, הוא חז' משער החטא'ת  
של ראש חדש.

וכן הוא ברמב"ן (במדבר כה, כ) : הזכיר באחד לחודש השביעי מלבד  
עלות החדש ומנחתה' ולא הזכיר חטא'ת החודש וכור. רמב"ן שואל מדוע  
כאן הזכיר 'מלבד עלות החודש ומנחתה' ולא הזכיר 'מלבד חטא'ת החודש'  
ואילו ביו"כ הזכיר 'מלבד חטא'ת הכהורות' ולא הזכיר 'עלות הכהורות'  
(שם, כט, יא) ? והוא מסביר כי ביום הכהורות שתי העולות נצטו'ו באותו  
יום ואין הן שוות "כִּי לَا נִצְטוּ יִשְׂרָאֵל אֶלָּא אֶל לְעֹלָה (ויקרא טז,  
ה) וּבְכָאָ צִוָּה לְעֹלָה פָר וְאַיִל וּשְׁבַעַת כְּבָשִׂים (במדבר כט, ח) — אִם כֵּן  
דְּבָר בְּרוּר הָוָא שָׁאַלְוָה המוספים עַל הַנּוֹכְרִים שֵׁם" ; אבל החטא'ת שווה  
בשני המקומות (פה ובאחרי מות), לכון אפשר לטעות שמדובר במקרה

[ו] שֵׁם הַחֲגָה

וְקַרְאָה כֹּגֶן, כֹּה: ... בְּחַדְשָׁ הַשְׁבִּיעִי בְּאַחֲרֵי לְחַדְשָׁ יְהִי לְכֶם שְׁבַתּוֹן וְכָרוֹן  
תְּרוּעָה...

במדבר כת, א: ... יְום תְּרוּעָה יְהִי לְכֶם.

חטאota "כִּי אִין בַּיּוֹם אֶחָד שְׂתִּים חֲטֹאתוֹת, וְלֹכֶن הַזָּכִיר אֹתוֹ וְפִירְשׁ בּוֹ מִלְבָד  
חֲטֹאת הַכִּיפּוֹרִים", כִּי בַּאֲחֶרֶת מוֹת מִדּוֹבָר בְּחֲטֹאת הַכִּיפּוֹרִים "חֲטֹאת פְּנִימִי"  
שְׁנִשְׁרֵף מִכּפֶר עַל הַקוֹדֶשׁ מִתּוֹ�מוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּמִפְשֻׁעָיהם לְכָל חֲטֹאתָם"  
וזה (בפרשנת פינחס) חטאota חיזונגה כשאר חטאota הַבָּאים עַם הַמּוֹסְפִּים  
וכך. אבל בראש החדש השבעי היה במשמעותו מה שנאמר י'בראשי  
חֲדִישָׁיכֶם תִּקְרִיבוּ וְכֵר', יְהִי בְּשָׁאֵר הַחֲדִישִׁים כָּלֵם, אבל בחודש השבעי  
יהיה כל קרבנו הַקָּרְבָּן הַוָּה שְׁחִידָשׁ בּוֹ — וְעַל כֵּן הַזָּכָר לְוֹמֶר מִלְבָד עולת  
הַחֲדִישׁ וּמִנְחָתָה. וכיוון שהזיכר כן, כבר למדנו שככל מה שבא בפרשנת  
י'בראשי חֲדִישָׁיכֶם' הִיא מָצָה בְּכָל וְגַם הַחֲטֹאת וְלֹא הַזָּכָר לְוֹמֶר מִלְבָד  
עולת החודש וּמִנְחָתָה וּמִחְטָאתָה". ע"ש.

(5) הגסכים של הפר, האיל והכבשים של ר'ה, כי על נסכי ר'ה כבר ציהה  
(כת, יד).

הابנו לעיל (ע' 16) דעתו של פִּילּוֹן האלכסנדרוני "לפייך קראה התורה  
לחג הוה י'כָרְוֹן תְּרוּעָה' על שם השופר כלי המלחמה וקבעה חג זה להגיש בו  
חֲדִתָה נָאָתָה לְאֶלְהִים עֲשָׂה הַשְׁלָמָה וּמְגִינוֹן".

הרמב"ן דן בשאלת השם והוא כותב: 'בחודש השבעי יכול השואל להזכיר  
שות ה'יאך זה חודש השבעי, והלא בני ישראל קורין אותו ראש השנה,  
וכן קורין אותו ובוחתינו בתלמוד בכל מקום רבינו ר'ראש השנה, אלא מה' בחודש  
השביעי' — שבעי לנגאולתנו ממצרים, שכן הכתוב אומר בניסן (שמות  
יב, ב) 'ראשון הוּא לְכֶם לְחַדְשֵׁי הַשָּׁנָה', פירוש ראשון הוּא לךם, שאינו  
ראשון בשנה, אבל ראשון הוּא לנו לנגאולתנה שלנו. וכן כאן 'בחודש השבעי',  
בחודש השבעי ליציאת מצרים. וכן אמרו במקילתא (בווא): 'יה'ח'ודש הוה  
לכם, לא מנה בו אדם הראשון', כלומר: אדם הראשון, שהוא ראש ליצירה,  
שהוא היחד ועד, שתשרי הוא החדש הראשון של הארץ, לא מנאו  
ראשון, אבל אתם תעשו אותו ראשון, הראשון הוּא לכם לנגאולתכם. וכן  
תרגם יונתן בן עוזיאל (מלכימים-א, ח, ב) בירח האתנים בחג הוא החודש  
השביעי: 'בִּירָחָא דְעַתִּיקְיָא ذְרָן לְיהִי רִיחָא קְדָמָה וְכַעַן הוּא יְרָחָא  
שְׁבִיעָה' (בחודש שהראשונים היו קוראים לו ראשון — לבריתו של  
עולם — ועכשו הוא החודש השבעי — ליציאת מצרים).

במשנה ר'ה פ"א, נקרא הtag "ראש השנה" ו"יום הדין": "באחד בתשרי ראש השנה לשנים" (משנה א) (וועי שם בגמרא ח ע"א וע"ב) : "בארבעה פרקים העולם נידון וכרי בראש השנה כל בא עולם עוברים לפני בני מרון וכו'" (משנה ב), וכן בזוהר לפ' אמרו נקרא יום הדין: "פרקודא דא לתקוע שופר בר'ה דהוא יומא דיןיא". בפיוט "ונתנה תוקף" המיחס לאחד מקדושי מגנץ באתקופה מסעি הצלב נקרא ראש השנה "נורא ואוים". נראה שבסמם "ימים נוראים" השתמשו כבר הקדמונים. רבני אפרים בר יעקב מבונא (ד"א מתקן"ח — 1198), בעל האגדה הזאת, חיבר סליחה לעבר ר'ה וביה הוא קורא לר'ה "ימים נוראים" ולילוה"כ "יום הגדול" (סליחות לכל השנה, הוצאה יצחק בן אריה יוסף דב, רעדעליהים, תרמ"ד עמ' 85). השם "ימים נוראים" נמצא בספר מרדכי של ר' מרדכי בן הלל אשכוני (נרגע על קידוש השם בנירנברג ה"א נ"ח — 1298). השם נזכר גם בהגנות מימיוניות לרמב"ם הלכות סנהדרין פ"ה, ה"ט. לפי אלבויגן בספריו "תולדות העבודה והתפילה בישראל" (מהדורה ג', ע' 1931, ע' 546) השתמש בו לראשונה המהרייל (ר' יעקב בן משה הליי קט"ו — קפ"ז, 1355—1427) בספרו המנהגים שלו יש פרק "הלכות ימים נוראים" שבו הלכות לכל חדש אול. אח"כ השתמש בו ר' משה איסרליש (הרמ"א — רפ"ה — של"ב, 1525—1572) ב"דרכי משה" לטור או"ח סימן תקפא.

## (ב) יומם היכיפוריים בתורה

[א] התקופה והשם

שפתה ל, י' ויכפר אחרון על-קרנותיו אחת ב'שנה מדם חטאת הכהנים אחת ב'שנה  
יכפר עלייו לדרכיהם ...

ויקרא טז, כט: ויהיתה לך לחתת עולם; בחודש השבעי בעשור לחודש תעשׂ  
את-נפוחתיכם וככל-מלאכה לא מעשה הארץ ותגר תזר בתוככם.

ל: כי-ביום הזה יכפר עלייכם ...

לו: ויהיתה-זאת לכם לחתת עולם לכפר על-בני ישראל מכל-חטאתם אחת  
ב'שנה ...

ויקרא כג, כו: אך בעשור לחודש השבעי ביום הכהנים הוא ...

[א] התקופה והשם

(א) בעשור לחודש השבעי; (ב) יומם היכיפוריים; (ג) בתשעה לחודש עבר,

מערב עד ערב; (ד) אחת לשנה.

(1) רישי: ביום היכיפורים — הוא שנאמר באחרי מות (ויקרא טז, יח):  
ויצא אל המובח אשר לפני ה' וכפר עליו.

(2) ספרא: 'זה יהיה לכם' (ישראל) ולא לאחרים; 'לחוקת עולם' — לבית  
עולםים; 'בחודש השבעי' — יכול כלו (מלביים): "שם לא עשו בעז  
שור, יכול להשלים זה הכל' מי החודש") ת"ל: 'בעשור לחודש'.

(3) הוא החודש שבו נקבע ראש השנה ובו דובר בתורה לפני כן בפסוקים  
קד-כה.

(4) הכתב והקבלה: קרא את היום הזה בלשון כפירה ולא בלשון סלהה —  
נראה לי שבאה להורות על אופן מחייב העוננות, שייעודה התורה לנו ביום  
זה, והוא היהודי והתשובה. אשר רק בצירוף אלה ביום הקדוש הזה נשביג  
החסד העליזון למחילה ולסליחת העוננות וכמאמרים (יומה פ"ח): אין יהה"כ  
מכפר אלא עם התשובה (עי' רמב"ם פ"א מתשובה), וזה כלל בלשון  
כהיפורים וכו'. אמגמ אם נפרש לשון כיפורים כאן כבשאר מקומות לשון  
פירוש וריצוי, לשכך הensus והחימה בערך השם יתרוך לבדו, יחסר לנו  
בתורה עיקר גדול המצטרך ליהה"כ, והוא היהודי והתשובה, אשר בלהודה  
כמעט אין תועלת בעצםו של יום.

כהיפורים רבים נאמרו בו בפרק טז: כיפור מקדש הקדש ואהיל מועד והmobח והכהנים  
וכל העם.

היום עצמו מכפר וכן דרישו חז"ל: "שיכול אין לי יומם היכיפוריים מכפר אלא אם כן

נה: **וְכַל־מִלְאָכָה לֹא מֵעֶשֶׂת בַּעֲצָם הַיּוֹם הַזֶּה**, כי יום כפירים הוא... לב: ... **וְעַנְיִתֶם אֶת־נִפְשְׁתִיכֶם בְּתִשְׁעָה לְחַדֵּשׁ בְּעֶרֶב, מַעֲרֵב עַד־עַרְבִּי תְּשִׁבְתֶּנֶם שְׁבָתָכֶם.**

עשחו מקרה קדש ונתענה ולא עשה בו מלאכה — ומגיןין אפילו שלא עשו מקרה קדש ולא נתענה בו ועשה בו מלאכה שהיותם מכפר ? תלמוד לומר: יום הכהורים הוא; ; **שִׁיכְלָה אֵין לִי יוּהַכְּיָס** מכפר אלא עם הקרבנות ועם השעריים ומגיןין אף-על-פי שלא בקרבנות ושלא בשעריך היום מכפר ? תלמוד לומר: **'הַכְּפּוּרִים הַזֶּה'** (ספרא) ומיער מלביים: **'וּמָה שָׁמַר וּכְפֵל יּוֹם הַכְּפּוּרִים הַזֶּה מִקְרָא קָדֵשׁ וּכְוָ' וְכָל מִלְאָכָה לֹא עָשָׂו כִּי יּוֹם כְּפּוּרִים הַזֶּה'** מבואר שקריאת מקרא חדשה ועינוי ואיסור מלאכה נגרר מצד שהוא יוה"כ ולא בהפרך. ואף שלא עשה בו כל המעשימים — הימים מכפר. וכפי הנראה מהה שכתב כאן ב': פעמים **'יוֹם הַכְּפּוּרִים'** מרבה אף שלא נתענה וקראו מקרה קדש וכו' וכן מרבה אף שעשה בו מלאכה. וממה שכתב בפרשנות אחריו ימי ביום הזה יכפר' למד אף שאלה הביא הקרבנות וכו' דבריתא רבבי דסבירא ליה דיויה'כ מכפר על שניים שביהם וכו' ע"ש (וראה להלן ג, הערכה 17).

(5) ורובותינו דרשו מלשון 'בעצם היום הזה' דMOVUDIM UTZOMO של יום כלומר מעת צאת הכוכבים עד צאתם בלילה המחרת למעט התוספת שלמדו להוסיף (לפני יום הכהורים ואחריו) מחול על הקדש (רמב"ן ועי' יומא פא ע"א).

שלוש פעמים נאמר בפרשנה 'בעצם היום הזה' בפסוקים כת-ל. בספרא דרשו: **'יָכוֹל יְהִי חַיִּים כְּرֻת עַל הַתוֹּסְפָּה (עִנְיָנוּ וּמִלְאָכָה) ?** תלמוד לומר: יכול הנפש אשר תעשה כל מלאכה בעצם היום הזה והאבדתי — על עצם היום הזה עגונש כרת ואין עגונש כרת על תוספת מלאכה. יכול לא יהיו חifyים כרת על תוספת מלאכה אבל היה חifyים כרת על תוספת עינוי ? תלמוד לומר: וכי כל הנפש אשר לא תעונה בעצם היום הזה ונכרתת — על עצם היום הזה חifyים כרת ואין חifyים כרת על תוספת עינוי. יכול לא היה בכל עונש אבל היה בכל אזהרה ? ת"ל 'כל מלאכה לא תעשו בעצם היום הזה' על עצם היום הזה מוזהרים ואין מוזהרים על תוספת מלאכה וכו' (עי' יומא פא ע"א).

(6) העמק דבר: זה טעם על ועוניים את נפשותיכם משום דיום כיפורים הוא ועוניית סגולה לכפרה.

(7) וכי בתשעה מתענין והלא בעשרי מתענין ? אלא לומר לך כל האוכל ושוטה בתשייעי מעלה עליו הכתוב כאילו מתענה תשיעי ועשרי (ברכות ח, ב).

(8) שהיום הולך אחר הלילה, ומכאן למדו לכל המועדים וכן הוא בספרא: יעוניים את נפשותיכם בתשעה — יכול יתחיל ויתענה בתשעה ? תלמוד לומר: 'בערבי' اي בערבי יכול משתחש ? ת"ל יעוניים את נפשותיכם בתשעה — הוא כיצד ? — מתחילה ומתענה מבعد יום, שכן מוסיפים מן

בנוסף לכך, ז' ובכעשור לחדש השביבה הזה מקרוא-קדש...

[ב] מקרא קודש, עיניו ושביתה מלאכה  
ויראו טו, נס: זהיתה לךם לחקת עולם בחידש השביבה בעשור לחידש עטב את-  
נפשותיכם וככל-מלך מלאכה לא תעשו הארץ והגרי הגר בתוככם.  
לא: שבת שבתנן היא לךם ועיניהם אתה-נפשותיכם חקת עולם.

החול על הקודש. אין לי אלא מלפניו, מלאחוינו מנין? תלמוד לומר:  
מערב עד ערבה. אין לי אלא יה' כ, שבת בראשית מנין? תלמוד לומר  
'תשבור'. ימים טובים מנין? תלמוד לומר 'שבתכם'. הא כל שבתות שאתה  
שובת אתה מוסיף לה מחול על הקודש בין מלפניו בין מלאחוינו.  
(9) העמק דבר: משמעות לשון 'זהה' בא למדנו אותה שנה שתקעתם  
בראש השנה.

[ב] מקרא קודש, עיניו ושביתה מלאכה

(1) ספרא: לכם ולא לאחרים (מלבי"ם: שלא נמן מצוה זו רק לישראל).  
(2) ת"ר: 'תענו את נפשותיכם' — יכול ישב בחמה או בזנה כדי שיצץ-  
טרע? תלמוד לומר: יכול מלאכה לא תעשו — מה מלאכה שב ואל  
תעשה, אף עיניו הנפש שב ואל תעשה (הצער הוא ע"י הימנעות ממילוי  
צרכי הגוף ולא ע"י סיגוף וגרימת צער). אםא היבי דיתיב בשימוש  
וחמים ליה לא נימא ליה קום תיב בטולא (כשהוא יושב בשמש וחם לו  
לא יאמר לו קום שב באצל); יתיב בטולא וקריר ליה לא נימא ליה קום  
טוב בשימוש (כשהוא יושב בצל וקריר לו לא יאמר לו קום שב בשמש)?  
דומיא דמלאכה (בדומה למלאקה) — מה מלאכה לא חילקת בה אף עיניו  
לא חילוק בו (ריש'': מה מלאכה לא חילקת בה — בכל צדדייה אסורה,  
אף עיניו נמי שאיסורו בכל צדדיו קאמר, יצאו חמה וצינה שם ישב הרי  
הוא בעינוי ואם לא ישב אינו מצווה לישב) (יומא עד ע"ב).

ספרא: 'תענו את נפשותיכם' — עיניו שיהა בבית נפשותיכם, ואיזו זו?  
אכילה ושתייה; משום ר' ישמעאל אמרו: נאמר כאן 'תענו את נפשותיכם'  
ונאמר להלן: 'יענוך וירעיבך' — מה עיניו האמור להלן רעבון, אף עיניו  
האמור כאן רעבון. ע"י הערה 6.

(3) ספרא: אורה — זה אורה, האורה — לרבות נשי אורת.

(4) ספרא: גרא' — זה הגר, הגר — לרבות נשי גרים.

(5) ספרא: לרבות נשים ועבדים.

מייא כנ, מו-לב: אך בעשור לחודש השביעי זהה יום הכהרים הוא מקריא-קדש יהיה לכם ועיניהם את-גנטיקם והקרבתם אשא ליה. וכל- מלאכה לא תעשה... כי כל-הנפש אשר לא-תעשה בעצם היום

(6) דברי רבי ישמעאל תנא (יומא עד ע"ב): נאמר כאן עינוי ונאמר להלן (דברים ה, ג) עינוי ('ייןער ורעדיבך') מה להלן עינוי רענון אף כאן עינוי רענון (ולא טגופים אחרים כגון קור וחום, ע' העלה 2).

החינוך: מחסדי השם יתברך על בריותיו לקבוע להם יום אחד בשנה לכפר על החטאיהם עם התשובה בו וכוי ולכן נצטווינו להתענות בו, שהמאכל והמשתה ויתר הנאות המשיש יעוררו החומר להימשך אחר התאווה והחטא וכור הנפש החכמה מוחפש אחר האמת שהוא עבודת האל ומוסרו הטוב והמתוק לכל בני הדעת. ואין ראוי לעשות ביום בוואו לדין לפני אדונינו לבוא בנפש חסוכה ומעורבתת מתוך המאכל והמשתה במחשבות החומר אשר היא (הנפש) בתוכו, שאין דעתן את האדם אלא לפיה מעשי שבאותה שעה. על כן טוב להגבר נפשו החכמה ולהכנייע החומר בפניה באותו היום הנכבד, למען תהיה רואיה לקבל כפרתה ולא ימנענה.

ספרנו: אעפ"י שבשאר מקראי קדש ראוי לשמו ולחטענו גם באכילה ושתייה אמרם: 'אכלו משמנים ושתו ממתקים ושלחו מנות לאין כoon לו כי קדוש היום לאדונינו', מכל מקום בעשור לחודש הוא יום הכהרים להוציאות ולהתאונן גבר על חטאינו, ואינו יום שמחה ותעונג, אבל הוא יום עינוי כאמור: 'עונייתם את גנטיקם והקרבתם אשא' והוא עניין קרבנות כהן גדול וקרבנות ציבור הבאים לכפרה.

הכתב והקבלה: כולל עינוי הגוף והנפש. עינוי הגוף ברענון ועינוי הנפש — ממחשובות רעות, מהם קשים על נפש השכליות יותר מן העברה עצמה (הרתורי עברה קשים מעברה — יומא כת ע"א). ואם יעינה האדם את גופו בצדם ובתעניית ולא יעינה את נפשו מן ההרהורים הרעים, הוא חוטא ואין לו זכות מאותה תענית וכור (ע"ש).

(7) רבא"ע: וטעם שלא יעשו מלאכה, שלא תהיה הנפשות מתעסקות חזק מבקשת כיפור העוונות.

ספרנו: כי ראוי ביום כזה לפנות משאר עסקים تحت לב להשיג מחלוקת וכור.

רשכ"ם: בשאר ימים טובים הורתה מלאכת אוכל נפש ונארה מלאכת עבודה, אבל يوم הכהרים שהוא יום עינוי — כל מלאכה אסורה בשבת. ספרא: יכול מלאכה לא תעשו בעצם היום הזה, הרי זו אזהרה למלacula;

הזה ונכרתה מעטה. וכל-הנפש אשר תעשה כל-מלאה  
בעצם היום הזה והאבדתי את-הנפש זההיא מקרוב עמה. כל-  
מלאה לא תעשי חקמת עולם לדרתיכם בכל משכיתיכם. שפת  
שbatchony הוא לכם ועיניהם אט-נפשתיכם בחתעה להודש בערב,  
מערב עד-ערב פשטו שבתכם".  
במדבר כת', ז: ובשעור לחידש השבעי האה מקרא-קדש יזהה לכם ועיניהם אט-  
נפשתיכם כל-מלאה לא תעשו.

כל הנפש אשר תעשה כל מלאה בעצם היום הזה והאבדתי — הרי זו  
עונש למלאה; כי כל הנפש אשר לא תעונה בעצם היום ונכרתה —  
הרי זה עונש עינוי.

(8) ספרא: מה ת"ל ? לפי שהוא אומר כרת בכל מקום ואני יודע  
מהו — כשהוא אומר 'והאבדתי' לימד על הכרת שאינו אלא אבדן.  
(מלפיים: כי ה' ברחוivo חשב מחשבות כל תיכרת הנפש בהחלה, כי יש  
הבדל בין כריתת וביין אבדון: הכרות כורת העצם מרשו וקוץץ הדבר  
עצמו, והמאבד הוא שינוי מקומות וכו'. ובעל הכתוב והකלה מביא:  
''דבר הנאבד, שתרחק וחזור ונמצא וכי רחום וחנון ה' ואחר כלות  
עונש הכרת, ישב וירחם עליו''.).

(9) ריש': לעבור עליו בלאיון הרבה או להזהיר על מלאת לילה  
במלאת יום.

ראב"ע: פעם אחרת (חוור ואומר לא תעשו) להוסיף חותם עולם לדורו-  
תיכם.

(10) מגין ליה"כ שאסור ברכחיצה, בסיכה ובנעילת הסנדל ובתמשיש  
המתה ? ת"ל: 'שבתון' — שבות (יומא עד ע"א).

ספרא: ומגין שיוה"כ אסור באכילה ושתיה וכמי ? ת"ל: 'שבתון' —  
שבתות. יכול תהא שבת בראשית אסורה בכלל ? ת"ל: 'שבתון הוא לכם  
ונניתם' — הוא אסור בכלל ואין שבת בראשית אסורה בכלל.

רמב"ם (שביתת עשור א, ה) : ואין חיבין כרת (בمزיד) או קרבן (בשוגג)  
אלא על אכילה ושתיה ולא על המשא.

(11) ראב"ע: זה יום השבת לא יקרא שבת ישראל, כי אם שבת ה'  
(פירוש: יהה"כ הוא שבת שלכם כמו שכתב 'שבת שבתון הוא לכם', כי  
שבת בראשית לא יקרא שבת ישראל כי אם שבת לה' כמו שכתב שבת  
הוא לה' — כג, ג).

ה ער ה : לפוסקים ב-ג: 'אליה מועדי ה' אשר תקרואו אתם מקראי חדש אלה הם

## [ג] קרבן היום וכפירה

ויקרא טז, נ: בָּזְאתִי יַבָּא אֶתְהָרֵן אֶל־הַקָּרְבָּן בְּפֶר בְּנֵי־בָּקָר לְחַטָּאת וְאַיִל לְעַלְתָּה.

מוועדי. ששת ימים תיעשה מלאכה ובוים השבעי שבת שבתון וכו' שבת הוא לה' וכור' שואל רשי' "מה עניין שבתות אצל מוועדים?" ומшиб הגרא': "שבסדר המועדים בפרשה זו גוזרים שבעה ימים, מהם ששה (יום א' של פסח, ז' של פסח, א' של שבת עוט, א' של ר'ה, א' של סוכות ושמיני עצרת) שמוטרים במלאתם אוכל נפש, ואחד של יה' כ שאסור בכל מלאכה כמו בשבת. ולזה מחייבות התורה: "ששת ימים (מאותם שבעה ימים) תיעשה מלאכה" (מלאכת אוכל נפש וצורך החוג) וובוים השבעי (של המועדים, שהוא יה' כ') שבת שבתון" ואסור בכל מלאכה בשבת. לפי זה אין הכתוב מדבר בשבת, אלא במועדים. אבל לפי ראב"ע אי אפשר לפרש כן, שהרי בפסיק זה הכרוב "שבת הוא לה'" ואין שבת לה' אלא שבת בראשית, שייה'כ לא נקרא שבת לה' אלא "שבת לכם" (כאן נאמר 'שבת שבתון הוא לכם' וכן בויקרא טז, לא).

**רמב"ם** (שביתת עשור א, ב): כללו של דבר אין בין שבת ליה'כ בעניינים אלו, אלא שודן מלאכה בשבת בסקללה וביה'כ בכרת.

## [ג] קרבן היום וכפירה

- (1) רשי': אף זו לא בכלל עת כי אם ביום הכיפורים כמו שمفorsch בסוף הפרשה: 'בחודש השבעי בעשור לחודש' (קט).
- (2) רמב"ן: כבר הזכיר יום הכיפורים שאמר (בפ' תצוה): 'ycopר אהרן על קרבנותיו אחת בשנה מדם חטאota הכהנים בسنة', אמר כאן: ואל יבוא בשום עת אל הקדש רק בזאת, ככלומר ביום אשר יקריב הקרבנות האלה לכיפורים, ואחרי כן יפרש בפרשה במה ייכנס.
- (3) סוד 'בזאת יבוא אהרן אל הקדש' כסוד 'זאת הברית אשר הקימו' תי', ורובינו רמו בו אמרו בז'יקרא רב'ה: רבי יודן פתר קרייה בכחו גדול בכניסתו לבית קדשי הקודשים חבילות חבילות של מצוות בידו; בזכות הדרת תורה: —'זאת התורה' (דברים ד, לד); בזכות מילה —'זאת בריתך' אשר תשמרי' (בראשית י, י); בזכות שבת: —'אשרי אנש עשה זאת' (ישעה נו, ב); בזכות ירושלים: —'זאת ירושלים' (יחזקאל ה, ה); בזכות שבטים: —'זאת אשר דבר להם אביהם' (בראשית מט, כח); בזכות יהודה: —'זאת ליהודה' (דברים לג, ג); בזכות הכנסת ישראל: —'זאת קומתך דמתה לתמര' (שיה'ש ז, ח); בזכות התרומה: —'זאת התרומה' (שמות כה, ג); בזכות המעשרות: —'זבחוננו נא בזאת' (מלאכי ג, ט); בזכות הקרבנות: —'בזאת יבוא אהרן וכו'.

## (2) קודש הקדשים —

ספרא: 'אל הקדש' — מה תלמוד לומר? לפי שנאמר: 'אל הקדש אל פני

ה: פתוחת בד קדש יולבשׂ ומכונסיה בד ייחיו על־בשרו ובאנט בד ייחדר ובמצענתה בד יצוף, בגנדי־קדשי' הם ורוחן במיט' אט־בשרו ולבשם. זומאת עדת בני ישראל יikh שניע־שעיר עזם לחתאתו ואיל אחד לעלה.

הכפרת אשר על הארון. יכול אין לי אלא קדש שיש בו ארון וכפורת? שאיון בו ארון וכפורת (בבית שני) מניין? תלמוד לומר: 'אל הקדש', העשות קודש שאין בו ארון וכפורת קדוש שיש בו ארון וכפורת. (3) ספורנו: בהקדשת פר להחתאת ואיל לעולה ולבישת הבדים שאין בהם צבע ולא ציור מלאכותי וכו'.

פר בן בקר הוקרב גם להחתאת של כהן גדול (השוואה ויקרא ד, ג). (4) יומה ג, ו: הביאו לו בגדי לבן ולפי המשנה יומה ג, ג: "חמש טביות ועשרה קידושין טובל כהן גדול ומقدس בו ביום". ועי' הערכה 6.

(5) ספרא: שיינוי משל קדש. רמב"ן: וסודם כמו האיש לבוש הבדים, וכך הודיעו כי בגדי קודש הם. ובויקרא רבה: כשרות של מעלן, כך שירות של מטען: מה שירות של מעלן איש אחד בתוכם לבוש בדים, כך שירות של מטען כתונת בד חדש. ספורנו: בנסיבות ייראו המלאכים אל הנביאים, כי הם נראים או בלבושים הבדים.

ולמה איינו משמש בגדי זהב? רשי': מגיד שאינו משמש לפני שמו נגדי שהוא משמש בהם בחוץ, שיש בהם זהב לפי שאין קטיגור געשה סניגור (ר"ה כו ע"א), אלא בארבעה כהן הדיות וכולן של ברז.

(6) רשי': אותו היום טוען טבילה בכל חליפותיו. וחמש פעמים היה מחייב מעבודת פנים לעבודת חוץ ומהרץ לפנים; ומשנה מבגדיו זהב לבגדיו לבן ומגבדי לבן לבגדיו זהב, ובכל חליפה טוען טבילה ושני קדושים ידים ורגלים מן הכהיר (יומה ל ע"א).

(7) ספרא: שייאה משל ציבור. (8) ספורנו: הראשון על חטאות במקדש, והמשתלה על שאר חטא ציבור אשר לרוב טומאותו לא יאות ללבח ומطمמא משלחו.

(9) יומה ה, א: שני שעיר יום הכיפורים מצוונ שיהיו שניהם שווים במראה ובכופה ובבדים. ובלקיתחו כאחד ואעפ"י שאינן שוין כשרין (ר"ע מברטנורא: "דעתך קראי כתיבי: זומאת עדת בני ישראל יikh שני שעירים רים"; יולקה את שני השערirs; יונטו אהרן על שני השערirs, וכיון דשערirs תרי משמע מה ת"ל 'שני' 'שני' 'שני' תלתא זמני? אלא שיהיו

ו' והקריב אהרן את-פר החטא את-אשרה לו וכפר בעדו ובכעד ביתו.  
ו' ולקח את-שדי השערים והעמיד אותם לפני יי"ח פהמ אהל מועד.  
ז' ונתן אהרן על-שדי השערים נרלוותני, צרל אחד ליה וונרל אחד לעוזאלנו.  
ט' והקריב אהרן את-השעיר אשר עלה עליו הפלל לי, ועשותו חטאתי.

שווים במראה ובכונה ובבדמים" (ועי' ספרא ותוי"ט, יומא סב ע"א; שב"ז עות יג, ע"ב).

(10) ספרא: שלא יביא משל ציבור וכן ת"י: ית תורה דחתאתה דהוא מן ממונייה.

ריש': ספר החטא אשר לר האמור למעלה מלמדך כאן שמשלו הוא בא ולא משל ציבור (ועי' יומא נא ע"ב; שבאותה יד ע"א).

(11) נאמר כאן: יוכפר בעדו ובכעד ביתו ונאמר בפסוק יא: 'והקריב אהרן את פר החטא אשר לו וכפר בעדו ובכעד ביתו וככו'?

ספרא: זה יודוי דברים וכו'. נאמר כפירה בperf ונאמר כפירה בשער — מה כפירה האמור בשער יודוי דברים (שאין בה שחיטה ודם), אף כפירה האמור בperf יודוי דברים. אם נפרש לומר 'והקריב אהרן את פר החטא אשר לו וכפר בעדו ובכעד ביתו' ועדין לא נשחת הperf.

וכן מביא רשי': מתודה עליו עוננותיו ועונגנות ביתו. וכן בעל הטוריות. ראה"ע: 'והקריב אהרן את פר החטא אל פתח אהל מועד' במשפט וטעם יוכפר בעדרו, כי בו יכפר בעדו ובכעד ביתו אחר שיש חטנו; ו'יא כי העמדתו היא כפירה.

וכן רשכ"מ: ולפי המשפט יביענו בעורה כדי להקריב אותו לכפירה כמו שמאפר לפנינו 'ושחת את פר החטא אשר לו' (יא).

(12) ספרא: מעמידם בשער ניקורו.

(13) ספרא: שיהיו שווים, שלא יעשה גורל אחד גדול ואחד קטן, אחד של כסף ואחד של זהב וכו'.

(14) רשי': מעמיד אחד למין אחד לשמאלו ונוטן שתי ידיו בקפליו ונוטל גורל בימין וחבירו בשמאלו ונוטן עלייהם את שכותוב בו לשם הוא לשם ואת שכותוב בו לעוזאל משתחח לעוזאל.

פירוש עוזאל לפ' יומא סז ע"ב: "עוזאל, שיהא עז וקשה וכו' במדבר וכי קשה שבהרим". וכן בספרא: "למקום הקשה בהרים. יכולabisוב? תלמוד לומר: 'המדבריה'. ומניין שיחיה בזוק? ת"ל: 'אל ארץ גורה'. ולפי זה מביא רשי': הוא הר עז וקשה. צוק גבוה שנאמר ארץ גורה — חתוכה.

(15) ספרא: שיאמר לה' חטאתי.

וְהַשְׁעֵיר אֲשֶׁר עָלָיו הַטְּרֵל לְעֹזָול יַעֲמֹד־חִיטִּוּ לְפִנֵּי כִּי לְכֶפֶר עַלְיוֹן,  
לְשִׁלְתַּת אָתוֹ לְעֹזָול הַמְּדֻבָּרָה<sup>18</sup>.

חו"ל : 'עשה חטא' — הגורל עשו חטא ואין השם עשו חטא (יום מא ; קדושין יד, חולין כד, כריתות כח). ולפי פשוטו של מקרה (גמ) הכהן עשה חטא וכן בספרא לעיל.

רש"י : כשמניח הגורל עליו קורא לו שם ואומר לה' חטא.

ראב"ע : ועשה חטא — שיחטנה (הינו אח"כ, בפסוק ט).

ספורנו : הגורל יעשה את השער חטא כאמור ז"ל : הגורל עשה חטא ואין השם עשה חטא.

(16) ספרא : עמידתו חי ומיתתו בזוק.

רש"י : כמו יעמוד חי על ידי אחרים וכי עמידתו חי עד שישתלה, מכיוון שלשיותו למיתה.

הכתב והקבלה : שייהי נשאר כך בעמידה חיים עוד עכשו ולא יעשה בו דבר.

(17) רש"י : שיתודה עליו כדכתיב (כא) : 'וְהַתֹּודה עָלָיו וכו'.

ראב"ע : כי הכיפור יהיה עליו ופירשו (במה יכפר ?) לשלאו אותן. בעל הכתב והקבלה מוצא קשר לשוני בין 'כפра' ל'ידוי' — שניהם מובנים כחרקמת החטא — "השלכה ועיבת החטא". וכן כל לשון כפירה עניין הסרה". וידיי — לדבורי — הוא מלשון 'ידה' — השליך והרחק.

(18) רשב"מ : לפי פשוטו לשלאו אותן חי אל העוינים אשר במדבר. כמו שמצוינו בצדורי מצורע (ויקרא יד, ז) : 'ישלח את-הצטור החיה על-פני השדי' לטהרו מטומאתו, אף כאן לטהר את ישראל מעוננותיהם משלוחו אל המדבר, והוא מקום מרעה הבהמות כדכתיב (שמות ג, א) : וינגע את הצאן אחר המדבר וכי (עי' ראב"ע לפסוק ח, פירוש אחר).

משנה : קשר לשון של זהירות (צמר צבע אדום) בראש שער השער המשתלה והעמידו כנגד בית שלווה (כנגד שער שיזוציאו בו) ולנסחט כנגד בית שהיטו.

בעל הכתב והקובל מהפרש את "לעוזול" — "לבזיו גדור וחזק, להתנגן בשער מנהג חופה ובזיוון וכי דרך בזון ומגונה במדבר בארץ גויה, מקום שאין בו הגאות תועלת מאומה". הואיל ושער זה בא לעקור מנהג הבריות שהיו זובחים לשעריהם — "יהה מהרצון האلهי כי ביום זה הגדל והגורא תיעשה המצואה הזאת, אשר ענינה הוא לנחות בזה השער (המסמל עבדת אלילים) מנהג הפקר ובזיוון, בתה עליו כל צונבות בני ישראל ופשעיהם וכי כדי לטעת בלבם, שלא לעבד אלהים וולתו יתברך. ולא עוד אלא שהוא דבר שני

יא: וְהַקָּרֵבִי אֶת־פָּר הַחֲטָאת אֲשֶׁר־לֹא וְכַפֵּר בְּعֵדוֹ וּבְعֵד בִּיטּוֹן וְשַׁחַט אֶת־פָּר הַחֲטָאת אֲשֶׁר־לֹא. יב: וְלֹא כָּלָא הַמְּחַתָּה תְּחִילֵי־אֲשֶׁר מֵעַל הַמְּבֻחָה מַלְפֵי יְצֵא וְלֹא חָפְנוּ קַפְרָת סָפִים דָּקָה<sup>2</sup> וְהַבְּיאֵי מִבֵּית לְפֶרְכָּתִי.

ומשוקץ ומטמא במגע, דכתיב: 'זה המשלח את השער לעוזול יכbs בגדיו ורוח把他ו במים ואחר יבוא אל המנחה וכו' הנה להיות השוiker והחшибות יגדיל את הפחתות והבזון הבא אחריו וכבר, לכן הכנינו את שני השעריים שווים במראה ובגובה עד שאין הבדל בכלל עגיניהם, וכל אחד מהם ראוי לעלות לארון ולה' חברו. אם כן כשמתנוגדים אחר כך באחד מהם דרך בוינו, יעשה בנפש רואוי רושם יותר גודל להתחבות מעשי התועבה כאלה וכך להתרחק מן הצעור וממן הדומה לו מעבודות אלילים'.

(19) ר'א"ע: בעבר שארכו דברי השעריים הוסיף לבאר אחר שהקריב הפר ושני השעריים אלأهل מועד יהל לשוחט את הפר שלן.

(20) ספרא: שלא יביא משל ציבור.

(21) עdryין אין הוא שוחטו אלא מתוודה וידיו שני, בויזדיו וזה הוא אומר: "אנא השם חטאתי וכרי אני וביתתי ובני אהרון עם קדושיך". והעם בשימושו את השם יוצא מפני כהן גדול היו כורעים וכו' ואומרים בשכמל'ון. רשי: וידיו שני עלייו ועל אחיו הכהנים שהם כולם קרוים ביתו שנאמר (תהלים קלה) 'בית אהרן ברכו את ה' וכו' — מכאן שהכהנים מתחכרים בו. וכן כפרטן אינה אלא על טומאת מקדש וקדשו.

ספרונו: כבר בא בקבלה שתני הכפרות בעדו הן כפרת דברים בויזדי, ולפיכך הן קודם שחיטת החטא.

(22) ספרא: נותרנו (את הדם) לאחר לומר (לערבע) את דמו על הרובד הרביעי שבהיכל (שורת אבניים בעזרה) (עי' יומא מב ע"ב) כדי שלא יקרוש.

(23) ספרא: מן הלווחות, שתהא האש בטלה על גבי הגחלים.

(24) רשי: החיצון.

(25) רשי: מצד שלפני הפתח והוא מערב.

(26) ספרא: שתהא דקה מן הדקה. כיצד היה עושה? היה מפרש שלשת מנימ מערב יום הכיפורים כדי לפניו ומוחרם למכתשת כדי לקיים בה דקה מן הדקה. ועי' כריתהות ו ע"א.

(27) את הקטרת בכח שמאלו ואת האש במחתה בימינו, וכן הוא במשנה יומא ה, א: הוציאו לו את הכח ואת המחתה וחפן מלא חפינו, וננתן

יב: וַיְמִתֵּן אֶת הַקְרֵבָה עַל־הַאֲשָׁד לִפְנֵי יְהוָה, וְכֹה שָׁעָן הַקְרֵבָה אֶת־הַכְּפֹרָה אֲשֶׁר עַל־הַעֲדֹות וְלֹא יִמְתַּה.

יד: וְלֹא כָּלִם הַפְּרָר וְזֹהָה בְּאַצְבָּעוֹ עַל־פְּנֵי הַכְּפֹרָה קָרְמָה, וְלֹפְנֵי הַכְּפֹרָה מֵה שְׁבֻעָה־פְּצָמִים מִן־הַדָּם בְּאַצְבָּעוֹ.

טו: וְשַׁחַת אֶת־שְׁלֹعַר הַתְּחִטָּאת אֲשֶׁר לְעַסְׂמָךְ וְהַבְּיאָ אֶת־דָּמוֹ אֶל־מִבֵּית לְפָרְכָת, וְעַלְהָ אֶת־דָּמוֹ פְּאַשְׁר עָשָׂה לְדָם הַפְּרָר וְזֹהָה אָתוֹ עַל־הַכְּפֹרָה וְלֹפְנֵי הַכְּפֹרָה.

טז: וְכָפֵר עַל־הַקְרֵב מִשְׁמָאת בָּנֵי יִשְׂרָאֵל וּמִפְּשָׁעֵיהם לְכָל־חַטָּאתָם, וּבָנֵי יִשְׁעָה לְאַهֲלֵי מַעַדְעָה הַשְׁכֵן אָתָם בְּתוֹךְ טָמָאתָם.

寥וד הכהן וכור נטל את המחתה ביוםינו (לפי שהיה כבדה וחמה וכף הקטרת קלה הימנה) ואת הכהן בשמאלו.

(28) משגה (שם) : היה מהלך בהיכל (כנס ומלך בתוכו למערב) עד שmagua בין שתי הפרוכות המבדילות בין הקודש ובין קדר הקדושים וביר נינה אמה וכור מהלך בינהו, עד שmagua לצפון. הגיע לפצוף, הופך פניו לדרום, מהלך לשמאלו עם הפרוכת עד שהוא מגיע לארון. הגיע לארון (מקום ארון) נותן את המחתה בין שני הבדים. צבר את הקטרת על גבי גחלים ונתמלא כל הבית כולל עשן (בדבר המחלוקת בין האזכרים והפרורי שם ע"י ספרה ויומה נג; וראה מאמרנו של עמוס חכם, ע' 181 להלן). אחרי כן נטל את הדם מי שהיה מרוס בו, נכנס למקום שנכנס (בביה קודש הקדשים), למיטה וכור מצליף (שהרי לא על הכפורות נוגעים אלא לארץ נופלים — רע"ב); ועי' יומא נה.

(29) ספרא : שלא היו אחיו הכהנים מתכפרים בו. רשי" : מה שהפר מכך על הכהנים, מכפר השער על ישראל והוא השער שעלה עליו הגורל לשם.

ספרונו : אחר שהשלים לכפר בעדו בחטאתוConcern התוקששו וקושו — ועם זה נראה את פני המלך.

(30) ספרא : שהוא נכנס בו לפניו ולפניהם.

רשי" : אחת למלחה ושבע למלך.

(31) ספרא : מטומאות ולא כל טומאות וכור יוכפר על הקודש מטומאות בני ישראל — מטומאות שבקדש.

רשי" : על הנכניות למקדש בטומאה ולא נודע להם בסוטה. הכתוב והקבלה : בהזאת דם השער יסבב כפירה על כל הדברים הנוגעים

י: וכל-אדם לא-יהיה באלהל מועד בבוא לכפר בקדש עד-צאתו<sup>32</sup>, וככפר בעדו ובعد בירוי ובעד כל-קהל ישראל<sup>33</sup>.  
ו: יצא אל-המנוח אשר לפני-ים<sup>34</sup> וככפר עליי<sup>35</sup>, ולקח מדם הפר ומדם השער נתן על-קרנות המנוח סביב<sup>36</sup>.

בעניין הקודש והן טומאות מקדש וקדשו. וזה שאמר אחוריו: 'טומאות בני ישראל.'

(32) ספרא: חטאיהם דומייא דפשעים דלאו בני קרבן.

הקרבן לא בא אלא בשוגג שהיה לו ידיעה שהוא טמא בתחילת וכטוף ובאמצע היה הדבר געלם ממנה, זהו העלם ביןitem, היינו בשעה שנכנס למקדש, ואילו כאן מדובר בשוגג שידע על טומאותו בתחילת ולא ידע עליה בסוף והוא אינו מביא קרבן אלא מתכפר בדם השער.

ריש'י: אף הנכנסים מזיד בטומאה.

(33) ריש'י: כשם שהוא משניהם בפניהם אחת למעלה ושבע למטה, כך מזה על הפרוכת מבחוץ משניהם אחת למעלה ושבע למטה. וכן הוא בספרא: כשם שהוא עוזה לפני ולפנים כך הוא עוזה בהיכל וכור.

(34) ספרא: אף על פי שהם טמאים שכינה ביניהם.

(35) ספרא: בשעה שנכנס לכפר בקתוות וכור' כשנכנס לכפר בדים וכור' בביאה וביציאה.

(36) ספרא: כפרתו קודמת לכפרת ביתו וכפרת ביתו קודמת לכל ישראל.  
ראב"ע: בעדו ובعد ביתו בפר החטאנו ובعد כל קהל ישראל — בשער חטאיהם.

(37) משנה: נטל דם השער והניח דם הפר והוא מננו על הפרוכת שכונגד הארון מבחוץ (זהו יעשה לאלהל מועד) אחת למעלה ושבע למטה. עירה דם הפר לתוכן דם השער (זהו ילקח מדם הפר ומדם השער) וגנתן את המלא בריקן (וחזרו ומערבה מורך מלא תוכן הריקן כדי שיתערבו הדמים יפה יפה — רע"ב) ויצא אל המזבח אשר לפניו ה' — זה מזבח הוהב (יומא ה, ד-ה).

(38) ריש'י: ומה היא כפרתו? ילקח מדם הפר ומדם השער — מעור־בים זה לתוך זה.

(39) משנה: התחל מהטה ווירד. מהיכן הוא מתחילה? מקרן מורהית צפונית, צפונית מערבית, מערבית דרומית, דרומית מורהית (שם).

יא: וְזַהֲהָ עָלֵיו מִן־הַדָּם בְּאַצְבָּעָו שֶׁבַע פָּעִים<sup>ט</sup> וְתָהָרוּ וְקִדְשׂוּ מִשְׁמָאת בְּנֵי יִلְעָרָל<sup>טט</sup>.  
 יב: וְכֶלֶה מִפְּרָרָס אֶת־הַלְּדוֹשׁ וְאֶת־אַחַל מוֹעֵד וְאֶת־הַמּוֹבֵחַ וְהַקְּרִיבָה<sup>טטט</sup> אֶת־  
 הַשְּׁעִיר הַחַי<sup>טטטט</sup>.  
 יג: וְסֶמֶךְ אֶחָרֶן אֶת־שְׁפֵן דִּיזְזָוּ עַל־רַאשׁ הַשְׁעִיר הַחַי וְהַתְּרֵדָה עַלְיוֹ אֶת־כֶּלֶי

(40) רשי' : אחר שנთנו מתנות באצבעו על קרבנותינו, מזה שבע הזוגות על גנו.

ובספרא: והזה עלייו על טהרו ("חוותה הגחלים והאפר שבמושב הזהב הילך והילך עד שמגלה זרכו ומזה מדם התערובת — הפר והשעיר — על טהרו של מזבח" — רמב"ם — עבדות יה"כ ד, ב וע' יומא גט, טו, וח' חיים לח) מן הדם הנוכר בפטוק הקדום, של הפר והשעיר) שבע פעמים — לא שבע טיפות. שבע — שיהיה מונה שבע פעמים לא אחת ושבע.

(41) ספרא : וטהרו — לשעבר, וקדשו — לעתיד לבוא.

(42) ספרא : אם כיفر כליה — דברי ר' ע. אל"ר יהודה : מפני מה הוה אומר (אם כליה כיفر) [זיכלה מכפר], אלא ללמד שאם חסר אחת מכל המנתנות כאילו לא כיفر.

ה ער ה : בות נסתימה עבדות הכהנים בפנים ועתה פונה אל השעיר חי שעלה עלייו הגורל לעוזיאל.

(43) יקריב אליו — השווה פסוקים ו, ט, יא.

(44) ספרא : עד כאן הוא זקור לו להיות חי.

(45) כנהוג בקרבנות עליה, חטאתי, אשם ושלמים, שנעודו לשחיטה. ספרא : מלמד שהסמיכה בשתי ידייו, בנין אב לכל הסמכות שהיה בשתי ידיים.

יגונן בן עזיאל : ויסמוד אהרן את תרתוין ידיו בסטריא חדא ית ימניה על שמאליתיה (ע"י זהר בשלוח דף גז ותחילת יתרו, אמרו דף צב, נשא דף קומו על יישא אהרן את ידו — ידו כתיב דבעי לארמא ימניה על שמאי ליה).

ה ער ה : כתוב ידו והקרי ידיו ובמקומות אחרים כתוב וסמן את ידו, וע' ראב"ע ויקרא א, ד.

(46) על ראש השעיר. והגנוש : אנא ה' עוו, פשעו, חטאו לפני עמד בית ישראל וכורי עיי ספרא, ונוסח התפילה בסדר העבודה.

ענות בנו ישראל ואת-כל-פצעיהם לכל-חטאתם ותמן אתם על-ראש  
השעיר ושלוח ביד-איש עתוי המכברתי.  
כגון ואל-השעיר עליו את-כל-עונתם אל-ארץ גורהי שלוח את-השעיר  
במפרק.

(47) ראב"ע : אחר שיסרו מישראל Cainו נתונים הם על ראש השער והולכים אל מקום שלא יזכיר עוד וככ.

רמב"ן : לא נאמר בפרו של אהרן ולא בשער החטא של שם ולא בשום סמיכה שבקרבנות כלשון זהה, מפני שהקרבות לרצון על אשיה ה' והנה מרים ומכפרים, אבל זה שאינו לשם, והמקבלו אינו מכפר ולא מריצה, אינו אלא גושא עונותם ועונה אמן בעל כרחון, ובביהות ישראלי נקיים מכל חטא ופשע הוא ישא חטאיהם, כאשר בא בפסוקים רבים בתורה ובנבאיים, וזהו ינשא השער עליו וככ.

(48) גמרא : איש' להכשיר את הור, עתוי, שהוא מזומנים (רש"י : "מזוכן לכך מתמול") עתוי — ואפילו בשבת, עתוי — ואפילו בטומאה (רש"י : "בעתו ובמועדו ישתחח ולא יעבור ואפילו בשבת ובטומאה" — יומא סו).

ראב"ע : מזומנים לעתו או מנהגו לכת בככל עת בכיפורים וככ.  
רשב"ם : איש עתוי, הקי בדרכים ובמדרונות ונגיל בכל עת שלוחים אותו.

(49) משנה : מסרו למי שהיה מבעלי. הכל כשיין להוליכו אלא שעשו הכהנים קבע ולא היו מניחין את ישראל להוליכו. אמר רבי יוסי : מעשה והוליכו ערסלא (שם האיש) וישראל היה וכבש עשו לו מפני הבבליים, שהיו מתלשים בשעריו ואומרים לו : תול וצא טול וצא. (ובל תשחה עוננו תיננו אצלו עוד — רע"ב). מיקורי ירושלים היו מלפני אותו עד סוכה הראשונה. עשר סוכות מירושלים (סוכות עשו לו בדרך והוליכים בני אדם לגור שם לפני יהוה' ב' שמליון אותו מסוכה לסוכה) ועד צוק תשעים רים, שבעה וחמשה לכל מיל. על כל סוכה וסוכה אמורים לו : הרי מזון והרי מים ומליון אותו מסוכה לסוכה. חז"ן מאחרונה שבהן, שאינו מגיע עמו לצוק אלא עומד מריחוק ורואה את מעשי. מה היה עשו ? חולק לשון של והורית — חציו קשור בסלע וחציו קשור בין שתי קרנייו וחתפו לאחוריו והוא מתגלגל ויורד ולא היה מגיע לחציו הדר עד שנענשה אברים (יומא ו, ג-ז). המרחק מירושלים עד מקום השילוח שניים-עשר מיל. עד הסוכה הראשונה ומסוכה לסוכה מיל אחד, ומן הסוכה העשירה לצוק שני מיל. הלכו מיל אחד ושם עמדו והשיקפו על השילות.

## חִיִּים חַמִּיאָל

כְּנָס אֶחָד אֶל-אֶחָל מַעֲדִים וַיַּשֵּׁט אֶת-בְּגִדי הַבְּדִים אֲשֶׁר לְבָשׂ בְּבָאוֹ אֶל-  
הַקְּלָשׁ, וְזִيقְחָם שָׁמָסָא.  
כִּי רְחִץָּת-בְּשָׂרוֹ בַּמְקוּם קָדוֹשָׁא וַיְלַבֵּשׂ אֶת-בְּגִדיוֹ, וְצָאָסָא וְעָשָׂה אֶת-  
עַלְתוֹ וְאֶת-עַלְתָּה הַעַם וַיַּכְפֵּר בְּעַדּוֹ וַיַּכְפֵּר הַעַם.

(50) **רשכ"מ:** ארץ חരיבת, שאין בה שם תבואה, שהיא גורה ונכרתת מכל טוב.

גמורה: אין גורה אלא חתוכה (רש"י): "צוק חתוך בוקיפה ולא משופע כל כר") דבר אחר אין גוירה אלא דבר המתויר ויורד. דבר אחר גוירה, שמא תאמר מעשהதו הוא, ת"ל: 'אני ה' אני ה' גוורתינו ואין לך רשות להרהור בהן. עי רמב"ן לפוסוק ח' בפרקנו.

(51) **ספרא:** כל הפרשה כוללה אמרה על הסדר, חוץ מן הפסוק הזה יoba אהרן אל אהל מועד. ולמה בא? כדי להוציא את הכהן ואת המחתה.

**רישוי:** כל הפרשה כולה נאמרה על הסדר חוץ מביאה זו שהיא אחר עשיית עולתו ועולה העם (פסוק כד) והקתרת אמרוי פר ושביר שנעשים בחוץ בגדי זהוב (פסוק כה) וטובל ומקדש ופושטן ולובש בגדי לבן (פסוק כג).

(52) **רישוי:** אחר שהוציאים (את הכהן והמחתה) ולובש בגדי זהוב לחמיד של בין הערבבים וכור וסדר המקראות לפני העבודות כך הוא: ושלח את השער במדבר (כב), ורוחץ את בשרו במים וכור (כד) ואת חלב החטא (כח) וככל הפרשה עד יבוא אל המנחה (כח) ואחריו כן: ובא אהרן (כח).

(53) **ספרא:** מלמד שהם טעונים גניזה (רישוי): ולא ישמש בהם ארבעה בגדים ליום כייפורים אחר).

(54) **גמורה:** ת"ר חמיש טב利亚ות ועשרה קידושים טובל כהן גדול ומקדש בו ביום וכולן בקודש בבית הפרווה חוץ מראשונה (פסוק ד') הייתה בחול על גבי שער המים ובצד לשכחו היהת.

**ראב"ע:** במקומות קדושים, בחצר אהל מועד, וסדין היי פורשין לו.

(55) **רישוי:** שמונה בגדים שהוא עובד בהן כל ימות השנה. **ראב"ע:** שישמש בהן בכל יום (כלומר בגדיו הרגילים). ויש אומרים שהם הנזקרים, והעד שלא נכתב ולובש בגדים אחרים (כמו בפרק ו, ד).

(56) **רישוי:** מן ההיכל אל החצר שמזכה העולה שם.

(57) **ספרא:** עולתו קודמת לעולה העם וכפרתו קודמת לכפרת העם. **רישוי:** עולתו: — איל לעולה האמור למעלה (פסוק ג) 'בזאת יבוא אהרן וכור ואת עולה העם' — ואיל לעולה האמור למעלה (פסוק ה): 'זמאת עדת בני ישראל יקח וכור ואיל אחד לעולה' (ה).

כה: **וְאַתָּ חֶלֶב הַחֲטָאת<sup>55</sup>** יִקְטִיר הַמִּזְבֵּחַה.<sup>56</sup>  
 כי: **וְהַמְשִׁלְתָּן<sup>57</sup>** אֶת־הַשְׂעִיר לְעֹזֹל יְכֻבֵּס בְּגָדֵיו<sup>58</sup> וְרָחֵץ אֶת־בָּשָׂרו בְּמִים,  
**וְאַחֲרֵיכֶן יָבֹא אֶל־הַמִּזְבֵּחַ.**  
 כי: **וְאַתָּ פָּר הַחֲטָאת וְאַתָּ שְׂעִיר הַחֲטָאת** אֲשֶׁר הַבָּא אֶת־דְּךָם לְכַפֵּר בְּקָרֶשׁ  
**יְצִיאָה אֶל־מְחוֹזָן לְמִזְבֵּחַ,** **וְשָׁרֶפֶת<sup>59</sup>** בְּאֵש אֶת־עֲרָתָם **וְאַתָּ בְּשָׂרָם** **וְאַתָּ**  
**פְּרִישָׁם.**

**רָאָב<sup>60</sup> :** עלתו — הוא האיל.  
 ואיל העם — וופר העם ושבעה כבשיהם כי כן כתוב (פר בן בקר אחד,  
 איל אחד, כבשים בני שנה שבעה — במדבר כת, ח) ; ועי' יומא ע  
 ע"ב.

זו דעת רבינו בספרא וביומא שהイル האמור כאן הוא איל המוספים בפ'  
 פינחס וכן פסק הרמב"ם. וראב"ש אומר שני אילים הם, אחד אמרו כאן  
 ואחד אמר בחומש הפקודים.  
 ספורנו: אחר שכיפר בעדו בחטאתו ובعد העם בב' חטאות שגמ שעיר  
 המשתלה נקרא חטא חטא, כאמור: "שני שעריו עזים לחטאתי", ושניהם יקדמו  
 לעולת העם כמשפט כל חטא שקדמת בכל מקום לעולה כמו שבא  
 בקבלה.

(58) **רָשַׁי :** אמרוי פר ושער.  
**רָאָב<sup>61</sup> :** חלב פר החטא וחלב שער החטא, גם חלב שער העזים שהוא  
 חטא לכהן כמשפט ואינו נשרפף — וזה בפרש פינחס (שער עזים אחד  
 לחטא את מלבד חטא הכהנורים — במדבר כת, יא).

(59) **סְפִרָּא :** יקטר אֶפְרַיִם בשבת, יקטר אֶפְרַיִם בטומאה.  
 (60) **סְפִרָּא :** לא המשלח את המשלח (כלומר: לא הכהן הגדול).  
 (61) **סְפִרָּא :** כיון שיוצא חוץ לחומת ירושלים מטהם בגדים — דברי רב  
 יהודה (ולדעת אחרים — ר"י ור"ש — עד שיגיע למקום השילוח).

(62) **רָאָב<sup>62</sup> :** בציוי.  
**רַמְבָּן :** יוציא אהרן — הבנוכר — בציוי, על דעת ראב"ע. והנכון יוציא —  
 המוציא וכן ישרפו — השורפים.

(63) **רַמְבָּן :** השורפים — ואמר הכתוב השורפים בלשון רבים ללמד שאם  
 נתעסקו רבים בשရיפה: אחד מביא את האש ואחד מסדר עצי המערכת  
 ואחד מבעיר את האש — לא יטמאו בגדים אלא המצית האש בפרים  
 עצם משיציתנו ברובו. ולכן חזר ואמר בלשון יחיד: "זה שורף אותם".

מ" : וְהַשְׁרֵף אֶתְכֶם יַכְבֹּס בְּגַדְיוֹ וְרַחַץ אֶת־בְּשָׂרוֹ בְּפִים, וְאַתְּרִיכֵן יָבֹא אֶל־  
הַמִּחְנָה.

ל"ב : וְכָפֵר הַפְּתַחְיוֹ אֲשֶׁר־יִמְשַׁחְיָ אֹתוֹ וְאַשְׁר יִמְלָא אֶת־יִדּוֹ לְכַהֵן מְתַת אֲבִיוֹ  
וְלְבָשֵׂעַ אֶת־בְּגַדִּי הַבָּד בְּגַדִּי הַקָּדוֹשׁ.

ל"ג : וְכָפֵר אֶת־מִקְדָּשׁ הַקָּדוֹשׁ וְאֶת־אֹהֶל מוֹעֵד וְאֶת־הַמִּזְבֵּחַ יִכְפֵּר, וְעַל הַכֹּהֲנִים  
וְעַל־כָּל־עַם הַקָּהֵל יִכְפֵּר.

ל"ה : וְהַיְתָה־זֹאת לְכֶם לְחַקְתַּת עֲוֹלָמִי לְכַפֵּר עַל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִכְלַחְטָאתֶם אֶתְתֶּם  
בְּשָׁנָה ...

(64) ר'אכ"ע : שב עתה לפרש על כל מה שייכפר.

(65) ראש"י : כפירה זו של יה"כ אינה כשרה אלא בכהן גדול, לפי שנאמרה  
כל הפרשה באהרן, והוצרך לומר בכהן גדול הבא אחריו כמותו.

רשכ"מ : לפי שאמר 'בזאת יבוא אהרן', ואם אין אהרן, תהיה עבדות יום  
הכיפורים בכהן המשוח תחתינו.

(66) ראש"י : והם כל הכהנים גדולים שעמדו מיאשיהו ואילך.  
רמב"ז : שיכול אין לי אלא המשוחה בשמן המשחה, מרובה בגדים מנין?  
ת"ל : עשר ימלא את ידו ללבוש את הבגדים — והם כל הכהנים הגודר  
ליהם שעמדו מיאשיהו ואילך, שבימי נגונה הצלוחית של שמן המשחה —  
לשון רש"י. ואין הכוונה לרוב שלא היה במקדש כהן גדול מרובה בגדים  
אלא מיאשיהו ואילך וכי אבל בכל הזמנים אם נתרבה בגדים כשר  
לעבודה יה"כ — שהרי לעולם מתקנים כהן אחר ביה"כ ואין מוש-  
חין אותו ואם אירע פסול בכהן גדול משמש זה תחתינו שהוא כשר בריבוי  
הגדים ללא משיחת.

(67) ספרא : מלמד שהבן קודם לכל אדם וכרי בזמן שהוא מלא מקום  
של אביו הוא קודם לכל אדם. ואם אינו מלא מקום של אביו יבוא אחר  
וישמש תחתינו.

(68) ר'אכ"ע : הוא מבית לפרכת.

(69) ר'אכ"ע : עם הלוויים, כי הם לא יקראו 'הכהנים', רק כל כהן הוא  
לי ואין כל לווי כהן.

(70) ר'אכ"ע : וכבר אמר כן להוסיף 'אתה בשנה'.

(71) פפוגנו : לכפר, שהיום עצמו יכפר, אעפ"י שלא יהיה מקדש עבדה,  
כאמורם : תשובה תולה ויום הכיפורים מכפר.

(72) ראש"י : כל אכין וركין שבתורה מייעוטים — מכפר הוא לשבים ואין  
מכפר על שאינם שבים.

ויקרא כג כו: אֲקֵי בַּעֲשֹׂר לְחִדְשָׁת הַשְׁבִּיעִי הַזֶּה יוֹם הַכְּפָרִים הוּא מִקְרָא־לְדַשְׁתִּיהָ לְכֶם וְעַצְמֵיכֶם אֶת־נְפָשֹׁתֶיכֶם, וְהַקְרְבָתֶם אֲשֶׁר־יְהִי לְכֶם. וככל־מִלְאָכָה לֹא תַעֲשֶׂה בָּעֵצֶם הַיּוֹם הַזֶּה, כי יומם כְּפָרִים הוא לְכֹפֵר עַל־יְחִינֶיכֶם? לְפָנֵי יְהָוָה אֱלֹהֵיכֶם.

במדור כת', כי והקרבתם עללה ליה רית ניחום פר בָּנְךָ בָּקָר אֶחָד אֵיל אֶחָד כְּבָשִׂים בְּנֵי־שָׁנָה שְׁבֻעָה פָּמִימָם יְהִי לְכֶם. ט: ומנוחתם סלת בלוליה בשמן שלשה עשדרים לפרק שני עשדרים לאיל האחד. י: עשרון עשרון לכבש האחד לשבעת הכבשים. ז: שער-עדים אחד חטאת מלבד חטאת הכהנים ועלית תטמיד ימנוחת גנספיהם.

רמב"ן: מביא דברי רש"י הג"ל וממשיך: "ואם כן יהיה טעם הכתוב, כי באחד לחודש יהיה לכם לכלכם יום וזכרנו תרואה שתהיינו כולכם גודנים לפניו, אך יהיה لكمצחכם בעשור לחודש הזה יום הכהנורים — והרי הוא פירושו של "אך") כתעם בלבד. וכן: שא נא חטאתי אך הפעם' וכן: הריך אך במשה' — הבלבד במשה וכו'. ועל דרך הפשט אך טעמו אכן לאמת העניין, אכן גודע הדבר, אכן כ אדם תמותו' — אכן בעשור לחודש יום הכהנורים הוא — הבטהה באמיתות העניין יאמר: באחד לחודש יום הדין, אמונם בעשור לחודש יום כיפורים, על כן תענו את נפשותיכם וכל מלאכה לא תעשו וכ"ו".

(73) ספורנו: והוא עניין קרבנות כהן גדול וקרבנות ציבור הבאים לכפרה. (74) רמב"ן: ... מפני שאמר: יעניטם את נפשותיכם והקרבתם אלה לה', ובפרשת אחרי מות תלה עד הכפירה בקרבנות ובשער המשתלת, מפני כן הוצרך לומר יכול מלאכה לא תשער בגוף היום הזה, כי יומם הכהן ריים הוא בגופו לכפר עליכם מלבד כפרת הקרבנות.

(75) ראב"ע: פירוש כי יום כיפורים עלייכם בלבד בקדכם. (76) חטאת מוספים באה אחורי חטאתי הכהנורים (מסתבר מהדוק בלבד). ראשיו: שער הנעשה בפניהם האמור באחרי מות שגם הוא חטאתי האמורה כאן, דמה נזרק על המזבח החיצון. רישי: ומלאכ עולת התמיד תעשו עלות הלו (ובשרה של החטאתי החיזונה באכל לכהנים אחורי יה"כ, ואילו בדמה של חטאת הכהנורים מכפרים על הקודש ועל קדש הקדשים, אימוריה לאשים ובשרה נשרכ מחוץ למתחנה).

## חִיִּם חַמִּיאָל / יְרוֹשָׁלַיִם

### קריאת התורה של ימי ראש השנה (בראשית פרקים כא—כב)

#### סתיחה

חו"ל<sup>1</sup> נתנו טעם לקריאת פרק כא בראש השנה: "בראש השנה נפקדה שרה, רחל ותנה, מلنן ? אמר רבי אלעזר אתיא פקידה, אתיא זכירה זכירה, כתיב ברחל<sup>2</sup>: "ויזכור אלהים את רחל" וכותיב בחנה<sup>3</sup>: "שבתונן זכרון תרועה". פקידה פקידה — זכירה זכירה מרأس השנה, דכתיב<sup>4</sup>: "שבתונן זכרון תרועה". פקידה פקידה — כתיב בחנה<sup>5</sup>: "כי פקד ה' את חנה" וכותיב בשרה<sup>6</sup>: "זה פקד את שרה". במקצת מגילה<sup>7</sup> מוטיפה הגדרא שקוראים ביום ב של ראש השנה "זה אלהים נשא את אבריהם" ורש"י נוטן טעם: "זעקה יצחק מזכירין, כדי שתזכיר לנו עקדת יצחק) היום במשפט".

יעו נספֶ בשני הפרקים<sup>8</sup> מראה זיקתם לר"ה, שכן יש בהם רחמי הקב"ה על יצוריו — על הגר וישמעאל ויצחק, ומולם גודל יראת ה' של אברהם, וגודל גפשו ותמיות אמונהו של יצחק.

הרבה פוטרים ומדרשים חבורו על נושא ה"עקידה". פיווט מסווג מיוחד הנקרה בשם "עקידה" נכלל בין הסליhot הנאמרות בימי הסליחות והרחמים, הוצאות והימים הנוראים. נזכיר מן ה"עיקיות" הנאמרות בימי הסליhot את "מפלטי אל צורי סתרי ומגני", "או בהר מור זך יונת אלם" לרבינו שלמהaben גבריאל, "איתנן למד דעת טרם לכל מודעת"; "ازורתי מעבר הנהר, אליך רץ ולא אחר"; "אם אפס רובע הקוז, האל שכנו אם רקון" לאפרים ברבי יצחק; "אל הר המור גבעת הוריה" למAIR ברבי יצחק אליעזר, ו"עת שעורי רצון להופתח", הנאמר

1 ר"ה יא, ע"א.

2 בראשית ל, כב.

3 שמואל א, יט.

4 ויקרא כג, כד.

5 שמואלא ב, כא.

6 בראשית כא, א.

7 לא ע"א.

8 בראשית כב, א.

9 שם, כא—כב.

כמעט בכל התיളות הספרדים לפני תקיעת שופר ולפי מוחזר רומה אומרים אותו בגעילה של יום הכיפורים.

גם התקיעה בשופר של איל נטלית בעקידה. אמר ר' אבהו: למה תוקען בשופר של איל? אמר הקדוש ברוך הוא: תקעו לפני בשופר של איל כדי שאוכור לכם עקידת יצחק בן אברהם ומעלה אני עליכם כאילו עקדתם עצמכם לפני<sup>10</sup>, וכן דברי המדרש בתנומא לפוסוק "וַיִּקְרָא מֶלֶךְ הָעוֹלָמִים": — — — באotta שעא אמר אברהם לפוני הקב"ה: רבון העולמים, אדם מנשה לחברו שאינו יודע מה בלבו, אבל אתה, שאתה יודע מה הלבבות הכליליות יעצוזת אתה צרייך לעשותה כי כן? אמר לו: כי עתה ידעתי כי ירא אליהם אתה. מיד פתח הקב"ה את הרקיע ואתה הערפל, ויאמר כי נשבעתי נאום ה'. אמר לו: אתה נשבעת, ואני נשבעתי, שלא ארד מן המזבח עד שאומר כל מה שאני צריך. אמר לו: אמרו! אמר לו: לא כך אמרת לי: ספר הכוכבים אם תוכל לספר אוthem מה יהיה זרעך? אמר לו: הנה! אמר לו: ממי? אמר לו: מיצחק! אמר לו: כשם שהיה בלבך מה להשיך ולומר לך: אתה מול אמרת לי כי ביצחק יקרה לך זרע עכשו אתה אומר לי יעלתו שם לעוללה' וכבותית את יצריך ולא השבתיך, כך כשהיהו בניו של יצחק חוטאין ונכנסין לזרה, תהא נוצר להן עקיידתו של יצחק ותיחסב לפניו כאילו אפריו צבור על גבי המזבח והשלח להן וחדפס מצרתן. אמר לו הקב"ה: אתה אמרת את שכך ואומר אני את של': עומדים בנוי של יצחק לחטא לפני ואני דין אתם בראש השנה, אלא אם מבקשים שאחפש להם זכות ואוכור להם עקיידת יצחק יהיו תוקען לפני בשופר של זה. אמר לו: ומה הוא השופר? אמר לו: חזור לאחוריך. מיד, יישא אברהם את עיביו וירא והנה איל אחר נאחו בסבד בקרנייך וכרי אמר לו הקב"ה: יהיו תוקען לפני בקרן איל ואושיעם ואפדם מעוננותיהם וכרי ואשבור על מלכיות מעליון ואנכם אתם בתוך ציון וכו'".

\*

להלן ניתנת ניתוח ופירוש של שני הפרקים, שראויל למדם בבית הספר לקריאת הימים הנוראים.  
הניתוח והפירוש מקיפים עניינים רבים, שיש בהם כדי להבהיר את הסתום, וזה מתוך דיקוק בכתב ומתוך הקובלות והשוואות בין הנאמר כאן ובין הנאמר בפרקם אחרים — קודמים ומאוחרים. יחד עם זאת צריך להציג את הרעיון הדתיים והמוסריים הנוראים בכתב ביחסים של בין אדם למקום ובין אדם לחברו, וכן את הלכה הנלמד ביראת ה', בדבוקות בה' ובמסירותן לקיום מצוותיו.

### א. אחר הדברים האלה

הפתיחה לפרשת העקידה בפרק כב: "וַיְהִי אַחֲרֵ הָדָבָרִים הָאֵלֶּה", מעידה על קשר הקיים בין פרשת העקידה לדברים שניתנו, לאירועים קודמים שעיגנו לגבורתם, לעין בהם ולמצוא את זיקתם ההדידית; מדוע דזקא אחר הדברים ה אל ה ניטה ה' את אברהם ? וכיון שפתיחה זו חוזרת פעמייניה בפרק זה בפסוק כ, יגדל עניינו להבין אם אכן יש לה משמעות מיוחדת ; ואם כן מה היא משמעות זאת ומה היא מוסיפה להבנת הפרשה של עקידת יצחק ?

את "הדברים האלה", שאחריהם ניטה ה' את אברהם, אנו מוצאים בפרק כא:

- (א) לידת יצחק — פסוקים א-ח;
- (ב) גירושם של הנער ובנה — פסוקים ט-כא;
- (ג) ברית אברהם עם אבימלך — פסוקים כג-לב;
- (ד) נטעת האשל בבארא-שבע — פסוק לג;
- (ה) ישיבת אברהם בארץ פלשתים ימים רבים — פסוק לד — כל זאת בפרק כא.

לא נראה כל קשר בין שני "הדברים" הראשונים לשושלת האהוריםניהם. אולם הפתיחה לדבר ג' בפסוק כב "וַיְהִי בַּעַת הַהִיא", רוממת לקשר. וכן הדבר הרבעי אינו מופרד מן השלישי, שכן מיד לאחר שנמסר על שובם של אבימלך ושר צבאו אל ארץ פלשתים — שהוא סיומו של דבר ג' — מסופר על האשל שנטע אברהם בבארא-שבע והוא חזר ומוסר על ישיבתו של אברהם בארץ פלשתים ימים רבים, שהוא תוצאה של הברית (בדבר השלישי). סיום של דבר ג') :

מִכְרֹתָה בְּרִית בְּבָאָר שְׁבֻע  
וְקַم אֶבְיָמֶלֶךְ וְסִילָל שָׂרָדְצָבָא  
רְשָׁבוֹ אֶל-אָרֶץ פְּלַשְׁתִּים (לב);

(דבר רביעי) :

וְשָׁעָר אֶל-בָּאָר שְׁבֻע  
מִקְרָא שָׁם בְּשָׁם יְהִי אֶל עֹזֶל (לו)

וחזר ומאשר (בדבר ה') שגם אברהם ישב בארץ פלשתים :

(דבר ה') :

רְנֶגֶר אֶבְרָהָם בְּאָרֶץ פְּלַשְׁתִּים יָמִים רַבִּים (לו).

והנה לאחר עיון בפרק כא ולאחר התבוננות בו בבחטיבת שילמה אחת

מתברר, כי לא זו בלבד שאחדותה הפנימית שלמה ללא פגש, אלא שפרק כב וגסיוון העקידה המתואר בו קשורים קשר אמגנתי ב"דברים האלה" בספרך כא.

### ב. אחדותו הפנימית של פרק כ א

נסקור איפוא תחילתה את אחדותו הפנימית של פרק כא, שככלו הד להבטחות ה' לאברהם — הבטחות הורע והארץ. בפסוקים א—ח מסופר על לידתו של יצחק, מילתו וגמרתו — מאורע גדול בחיותם של אברהם ושרה, בהיולדם להם היורש המובטח ע"י ה'. בשמהת שותפותם חביבים, ידידים ומוקבים. המאורע המשפחתי הובלט בחזרות ובגדgesות מיוודות ובছורת שמות ההורים.

פסוק א מוסר על קיום ההבטחה לשרה וייעש ה' לשrah כאשר דבר. ופסוק ב חזר על קיום ההבטחה לאברהם: ותהר ותילד שרה לאברהם בן לוזגנוו למועד אשר דבר אותו אליהם. גם בפסוק ג אנו מוצאים חורה באותו עניין המתיחס פעמי לאברהם ופעם לשרה: ויקרא אברהם את שם בנו הנולד לו אשר ילדה לו שרה — יצחק. בנו — הנולד לו — אשר ילדה לו — פעם הבן הנולד לאברהם ופעם אשר ילדה שרה, היינו הילד המתיחס על שניםם. וכן הוא בפסוקים ה—ז :

**בְּהַנּוֹלֵד לוֹ (לאברהם) אֶת יִצְחָק בֶּן (ה)**

שרה אומרת:

**כִּי־צִלְדָּתִי בֶן לִזְקֹנִי (ז).**

שבע פעמים חזרת תגבורת הצחוק המלווה את לידיתו של יצחק וקריאת שמו למנ ההבטחה הראשונה כשהשבטיה ה' לאברהם בן משאטו שרה ועד להכרות השמחה של שרה אחרי הלידה.

(1) בהבטחה הראשונה נאמר: **עֲלֵיכֶם עַל־פְּנֵיכֶם וַיַּצְחַק (ז, ז)** ה' אומר לו (שם, יט): אבל שרה אשתק يولדת בן וקרות את שמו יצחק, וכשהשמה שרה את בשורת המלאך: "שוב אשוב אלקיך בעת  
חיה ותנה-יבן לשרה (יח, ט), נאמר:

(2) **וַיַּצְחַק שָׂרָה בְּקָרְבָּה (יח, יב);**

(3) **לִמְהּוּ ذָחְקָה שָׂרָה? (שם, יט);**

(4) **לَا צָחְקָתִי;**

(5) לא, כי **צָחְקָתִי!** (שם, טו). ובפרקן קשור הצחוק בשם המיתן לבן הנולד. **וַיִּקְרָא אֶבְרָהָם ... יִצְחָק (ז);**

(6) **וַיֹּאמֶר שָׂרָה צָחַק עֲשָׂה לִי ...**

(7) **כל-השומע יצחק-די** (ז).

גם בחזרה בפרקנו על השם יצחק עם הzechuk (ג, ה) והפליהה (ו—ז) שומי עים מהדי הבטחות — קיום הבטחה שהוא בингוד לדורי העולם מעוררzechuk ופליהה.

פסוק ד מכיל קיום הברית, אשר בוכותה באו הבטחות. השתתפות בהתפלאות ובשמחה מובטאת בדברישרה: "מי מל לארהם וכיר" (ז) ובשמחה הגדל הנערך. מאורע בלתי רגיל ומשתה יחיד במינו, בzechukanan אמר כאן אצל שרה הוכנס מובן חדש: קודם חזקה שרה (יח, יב, יג, ט), הפעם אחרים יצחקו ויתפלאו. עד פסוק ח מובלט קיום הבטחה של המשך הזרע לאברהם, שנזכרה בפרקם טו ור'ז. מן המספר בשמונה פסוקים ראשונים שבפרק כא משתלשלים כל המאורעות המופיעים בהמשךם של שני הפרקים <sup>טיא</sup>.

### ג. כי לא יירש

פסוקים ט—ז מתארים את דרישתה של שרה להרחק את הגור ואת ישמעאל מבנה. וזאת מתוך רצוניה להבטיח זכותו של יצחק על הארץ. בפסוק ח נרומה הכוונה להבליט ולפרנסם לקבל עם ועדת את העובדה שיצחק הוא הבן. הסיבה הגדולה לדרישתה של שרה הוא zechuk כאמור:

**ונתרא שרה א-ת-בָּנַדְגָּר הַמִּצְרִית אֲשֶׁר-זִקְדָּה לְאַבְרָהָם מֵצָח** (ט).

האם יש קשר בין zechukם של אברהם ושרה לבין zechuk של ישמעאל?  
אבל אברהם נאמר:

**מֵצָח וַיֹּאמֶר בַּלְבּוֹ וּכְרִי** (יח, ז).

אבל שרה נאמר:

**וַתִּצְמַח שָׂרָה בְּקָרְבָּה** (יח, יב).

וא"ע סנהדרין פט ע"ב. הגמרא רואה את הקשר של פרשת העקדת בפסוק ח' שבפרק כא וויל: מיי "אחר"? א"ר יוחנן משום ר' יוסי בן זמורה: אחר דבריו של שטן דכתיב: "יזיגdal הילך ויגמל ויעשה אברהם משטה גדול" אמר שטן לפני הקב"ה רבש"ע, ז��ן זה חננתו למאה שנה פרי בטנו, מכלسعادة שעשה, לא היה לו חור אחד או גולן אחד להזכיר לפניו? אמר לו: כלום עשה אלא בשבייל בנו, אם אני אומר לו: זכח את בנו לפני, מיד זבחו. מיד — והאלים ניסעה את אברהם; וכן רואה ה"זורה" בפסוק ח סיבה לעקדת ולמוותה של שרה, עי' הקדמת ה"זורה" י"ב וכן בראשית רבבה נה, ד.

מסתבר שגם בפרק כא דבריה של שרה על הzechuk הם דברים שבלב וzechuk שבקרבה. שכן חסירה אמירה זו "אל" או ל' והיא מתרешת כאמירה שבלב<sup>11</sup>. ותאומר שרה צחק עלה לי.

מה פשר zechuko של ישמעאל?

ראשי מביא כמה פירושים ונימוקים לצחוק והם עפ"י חז"ל: (א) עבדות אלילים; (ב) גילוי עריות; (ג) רציחה; (ד) שהיה מריב עם יצחק על הירושה ואומר: אני בכור ונוטל פי שניים וויצאים בשדה ונוטל קשטו ווורה בו החזים. כל הדעות מובאות בבר' ושם מסיים: "אין לשון הזה של צחוק אלא לשון ירושה, שבשעה שנולד אבינו יצחק היו הכל שמחים. אמר להם ישמעאל: שוטים אתם: אני בכור ואני נוטל פי שניים, שמתשובת אמנו שרה לאברהם כי לא יירש בן האמה הזאת עם בניי" אתה למד, כי לא יירש עם בני אפילו שאיןו יצחק עם יצחק עפ"י שאינו בני, כי עם בני ועם יצחק"<sup>12</sup>.

רmb<sup>13</sup>: "והנכו בענייה זה וביום היגמל את יצחק וראתה אותו מלעיג על יצחק או על המשטה הגדול, וכך אמר הכתוב: 'את בן הגר המצרי' ולא אמר 'את ישמעאל מצחק'. וכן אמרה גרש את האמה הזאת ואת בנה, כי אמרה העבד מלעיג על אדוניו חיב הוא לאלוקתו ואני רוצה רק שתגרש אותו מatoi ולא יירש בנכיסיך וכך".

המדרש וכן רmb<sup>14</sup> רואים קשר בין השמחה ובין הצחוק; אם השמחה היא על הולדת היורש לאברהם, רואה ישמעאל את עצמו כבכור הנוטל פי שניים.

רmb<sup>15</sup> אינו מפרש טיבו ותכלנו של הלעיג על יצחק או על המשטה.

דברים ברורים ונਊזים על טיבו של הלעיג מביא פורנו: "מלך על המשטה שנעשה בבית אברהם באמרו שנתעברה מאביבלך".

וכן מלבי"ם: "יאו בעית המשטה ראתה שרה ישמעאל מצחק ומתולץע על המשטה הזאת. ולא פירש מה היה הצחוק רק ברמו מה שאמר 'אשר ילדה לאברהם', שאמר כמו ליצני הדור שמאיימליך נתעבירה שרה, ורק הוא נולד מאברהם. ושרה הכירה שלצחוק זה הסיטהוamo שהורע בעיניה מה שמכבר בז שרה על בנה, וע"ז קראו 'בן הגר המצרי' ולא קראו בשם ישמעאל, כי ראתה שאמו הסיטהו זהה".

זהו אם כן הקשר בין פוסקים ט-יג לקדומים: שרה, האם המאורשת והשמחה, רואה ששמחה אינה שלימה. בן הגר המצרי — אף הוא בנו של אברהם — צחוק לה ולשמחה, בראותו עצמו את היורש הלגיטימי.

11 עי' גמורה והמצאה למלי"ם, אילת השחר סי' שלד; ועי' רשי רות ב, ג.

12 ב"ר נג, טו ועי' חוספה סופה, ו.

אמנם ה' אמר :

ונִקְרָאת אֶת־שֵׁמוּ יִצְחָק  
וְקָמַתִ אֶת־בְּרִיתִי אֲתָה (עם יצחק) לְבָרִית עֹלָם לִזְרָעָ אַחֲרֵיו (ז', יט).

ושוב :

וְאֶת־בְּרִיתִי אֲקִים אֶת־יִצְחָק אֲשֶׁר תַּלְדֵ לְךָ שָׂרָה (שם, כא).

למה זה איפוא עומד בן הגור המצרית ומצק ?

נווכחותו פוגמת את השמה ומעכרת רוחת. ולכן היא דורשת מאברהם לגרש "האמת הזוגת ואת בנה" (הבן הוא של האמה) כי לא יירש "עם בני עם יצחק". את שמו של בן האמה לא פירשה, אך פירשה שם בנה, שנינת מאת ה' וקיבל הבטחת ה' וברכתו. שרה רוצה איפוא להדייר את ישמעאל מהזוכיות על הבטחה לירושת הארץ, ולהשאירה כוכות בלעדית ליצחק. הדרישת הנמרצת לגירוש ולסילוק נשמעת יפה בצליל המלים "גרש — לא יירש".

מה ייחסו של אברהם לשמעאל ? כשהנזכר לו לראשונה על הולדת יצחק, השיב (ז', יח) :

לו ישמעאל ייחיה לפניך.

ואו נאמר לו, שבירת עולם תקום בין אלהים ובין יצחק, ואשר לשמעאל — הנה ברכתי אותו והפריתי אותו והרביתי אותו במאי מאד וכור (ז', כ). מסתבר, כי אילו לא הוכרכה האפשרות ששרה תלד בן, היה אברהם מקבל בדבר המובן מלאין, שככל ההבטחות שנינתנו לבן מארה — יצחק ותורהו אחורי מתחוננת לשמעאל. ולעצם ההבטחה שיהיה לו בן משראה — יצחק ותמה בלבבו. אך שרה יצחק, אך בשעה שכולם צחקו לפניו שנולד יצחק, העז ישמעאל לצחוך לאחר שנולד, שהרי אברהם עדין לא הדירו מוכוותיהם. ולכן כששרה רואה אותו מצחק אין היא רואה אותו כבן אברהם ולא כבן האמה המצרית המצחיק, כבן לזרה. בדרישתה לבעצם הגירוש היא מוכירה תחילתה את האמה ולידה את בנה ואני מוכירה שלו ואף לא את ייחסו לאברהם, שהוא בנו. אלא שמן הנימוק "כי לא יירש וכור", ברור, 'שכנותה להדייר את ישמעאל מוכויות הירושה, מוכויות הבן, וע"כ ייאלץ אברהם להכיר ביצחק כירוש יחיד.

זה פשר המשתה ופשר דרישתה של שרה להזכיר בربים על יצחק שהוא בן של אברהם, הרاوي לכל הזוכיות והדוותה זכויותיו של ישמעאל, המתימר להיות הבן ומילא גם הירושה. בוכותה של האם באה הירושה לבן, וישמעאל בן אמה הוא זוז הוא.

דבר זה, שהוא נאלץ להתחחש לישמעאל היה רע מאר בעני אברהם. לא הדגישה כלפי האם מטרידה אותו; האם הריה בירושה של גברותה וכוטב בעיניה תשעה בה (השווה טו, ו), אבל הדרת בנו מוכיותו היא שהיתה רעה בעיניו, שהרי הוא עדין רואה בו את בנו.

**ברע הַקָּבָר מְאֹד בְּעִזֵּי אֲכָרֶם עַל אֹודֶת בֶּן** (פסוק יא).

아버ם העמד בפניו נסיוון קשה שהרי אם שרה תצליח בדרישתה יוכרו על כך רבים, ואברהם אינו יודע אם מותר לו להתחחש לבנו ולהרחיקו. באחת ההתגליות הראשונות נאמר לו (טו, ד): "כי אם אשר יצא ממעיך הוא יירשן"—וישמעאל מצאצאי הוא.

**ד. כי ביצחק יקרה לך זרע**

בתשובה אלהים (פסוקים יב—יד) נזכר תחילת הבן ואח"כ נזכרת האם ולא כפי שנזכרו בפה של שרה. כיוון שהיא רע לו לאברהם על אודות בנו אמר לו אליהם:

**אל־ירע בְּעִזֵּיךְ עַל־תְּנִعֵר וְעַל־אָמְתָךְ.**

שוב לא נזכר השם ואף לא זיקתו של הנער לאברהם. הנער הזה הוא בן אמרת וכבר נתבשר אברהם, שrok בנה של שרה יוכה לברית עם ה' ולירושת הברכות שניתנו לאברהם.

**כל אָשֶׁר תֹּאמֶר אֲלֵיכֶךָ שָׂרָה**

**שָׁמַע בְּקֹלֶה**

**כִּי בִּצְחָק יִקְרָא לְךָ וְרֹעֵץ.**

כל אשר תאמר — גם ביחס לאמא וגם ביחס לנער. עתה שנולד יצחק — עליו לנתק זיקתו לאמא ולבן. כי יצחק הוא הנקרא זרעו, ולזרעו זה נתוכנו הברכות והבטחות החל בפרק יב:

**לוֹרֶצֶק אָמַן אֶת־הָאָרֶץ הַזֹּאת** (יב, ז);

**כִּי אֶחָד־בָּلָהָרֶץ וּכְרִיק לְךָ אֶתְנִיחָה וְלוֹרֶצֶק עַד־עוֹלָם** (יב, טו);

**לוֹרֶצֶק נְתִפְיָה אֶת־הָאָרֶץ הַזֹּאת** (טו, יח);

**וּקְמִתִּי אֶת־בְּרִיתִי בְּנֵי יִבְנֵךְ יִבְנֵן זֶרֶצֶק אֶתְרִיךְ וּכְרִיק;**

**לוֹהִזֶּת לְךָ לְאֱלֹהִים וְלוֹרֶצֶק אֶתְרִיךְ;**

**וּתְמִתִּי לְךָ יְלוֹרֶצֶק אֶתְרִיךְ אֶת אָרֶץ מְגֻרִיךְ... וּתְמִתִּי לְהֶם לְאֱלֹהִים** (יג, ז-ח).

**וּקְמִתִּי אֶת־בְּרִיתִי אֲתָנוֹ לְבָרִית עַזְלָם לְוֹרֶעֶז אֶתְרִיךְ** (שם, יט);

הבטחות שניתנו לוראו של אברהם הן :

(א) ארץ כנען<sup>13</sup>

(ב) ריבוי הבנים

(ג) ברית עולם עם ה' להיות להם לאלהים.

הבטחות אלו נמסרות ליזחק, ואילו ההבטחה לריבוי הבנים ולהחצמות לאומיות ניתנות גם לשמעאל. וככה אמר מלך ה' לתגר :

**עֲרָבָה אֶרְכָּה אֶת-זָרָעָךְ וְלֹא יִשְׁפַּר מֶלֶב** (טו, י);

ושוב :

**גַּלְיָמָעָל שְׂמֻעָתֵיךְ הַנְּתָנָה בְּרִכְתֵּי אָתָּה וְהַקְרִיטֵי אָתָּה בְּמַאֲדָ**

**מַאֲדָ שְׁבִיטָם-עִשְׂרָה נְשָׁאָם יוֹלִיד גַּנְתְּפִיו לְנָזָר בְּדוֹל** (ח, כ).

הבטחה זו חוזרת ומתארשת כאן :

וגם את בן האמה לגוי אשmeno כי זרעך הוא (יג).

בזה נגמר ונחתם שיזחק הוא בנו יחידו של אברהם לזכות הבטחה הקשורה בארץ ולא נתיחד ישמעאל להיות זרעו של אברהם אלא לריבוי הבנים ולהחצמות לאומיות.

#### ה. כי לגויי גדול אשימנו

פסוקים יד—כא תוחמים תחומו של ישמעאל וחלקו בעולם בהיותו נגרר אחר האם, פסוק יד מתאר את שילוח האם והבן :

**וַיַּשְׁפַּט אֶבְרָהָם בְּפַקְרָבָן**

**וַיַּחַלְתֵּם וַחֲמַת מִים**

**וַיַּפְנִיאֵל-הַגָּר**

**שֶׁם צָל-שְׁכָמָה**

**וְאַתְּ-הַלְּדֵד וְשִׁלְמָךְ**

**וְתַלְךְ וַתְּתַעֲבֵד בְּמַדְבֵּר בְּאָרֶץ שְׁבָעַ.**

הפסוק מגלה את קשי הפרידה, שלא הייתה לעין רבים ולא מתווך מריבות וצעקות, אלא בשעה מוקדמת בבוקר. אברהם מציד את הנגר, היכולה לשוב למצרים, והיודעת כנראה את דרכו במדבר. הן פעם ברחה מפני שרה ומצאה

13 שבע פעמים נאמר עד כה "לזרעך" או "זרעך" בהבטחת הארץ לזרעו של אברהם ופסוק י בפרק יז אינו הבטחה אלא ציווי.

את דרכה במדבר, וישבה על עין המים במדבר שור (טו, ז), ואוֹתָה בְּאַר שֶׁמֶצָּאָה קָרְאָה בְּשֵׁם : "בְּאַר לְחִי רַאֲי" (שם, יד). מתייאור מסירת הלחם והמים ניכר אופן הפרידה, "זַיְקָח" — "זַיְתָּן" — "שֵׁם עַל שְׁכָמָה". דאג שיהיה על שכמה. "וְאַת הַיּוֹלֵד". סוף סוף רואה בו אברהם את הילד — לא "בֶּן הַגָּר", ולא בן אמה, ולא נער, אלא ילד. כחוב "וְאַת הַיּוֹלֵד" ולא נאמר מה עשה אברاهם הילד, אם לקח ונתן או שם על שכמה, והורי זה חיטור מכובן לרמוֹן, שאברהם אינו רואה במעשו ניתוק מן הילד. ובן גם נאמר "וַיִּשְׁלַחַת" ולא "וַיִּשְׁלַחַם". אך שלא בבעפם הראשונה — הגר הולכת ותועה במדבר באר-שבע. ואולי אין הגר רוצה להתרחק ממקום ולעוזב את תחום באר-שבע.

המים הם יסוד חשוב ביחסו אברהם ויצחק עם שכנתם ; על המים נאבקים, וכיבושם באր או חפירתה מעידים על היאחזות ובעלויות. אף אותה באר שנילתה הגר בבריחתה הראשונה וקראה אותה בשם, נספהה לנחלת אברהם ובה ישיב יצחק (להלן כד, סב ; כה, יא).

### מי יכול הפנים מז-החותמת ותשליך את הילד פתחת אחד השלחים (טו).

נחלת אברהם לא הובטה לשימוש, אך היו ועתיזו הרי הובטחו. סכנת כלוֹן צפואה הילד — כיצד תתקיים הבטחה : "הַרְבָּה הַרְבָּה אֶת זָרָעָךְ" וכרי "וְעַל פָּנֶיךָ כָּל אֶחָיו יִשְׁכְּנָה" (טו, י, יב), "וּנוֹתְרֵי לְגֹוי גָּדוֹלָה" (יינ, כ), "את בְּנֵי האמה לגוֹי אֲשִׁימָנוּ" (כא, יג) ?

היא עוזבת את הילד ומתרכחת ממנו "כמְתֻחָיו קַשְׁת" <sup>14</sup>. נראה שלא הפקירה אותו כליל, היא רוצה להיות בקרבת מקום כדי להגן עליו. פעמים נאמר בפסוק זה (טו) "וְתוֹשֵׁב מִנְגָּד" ; פעם ראשונה, "וְתַהֲלֵךְ וְתוֹשֵׁב לְהַמִּגְדָּל" ; ופעם שנייה : "כִּי אָמַרְתָּ אֶל אֶרְאָה בְּמֹות הַיּוֹלֵד". הצעירוף "וְתַהֲלֵךְ וְתוֹשֵׁב" מראה על מבוכתה ולבטיה של האם, המתרוצצת הלו ושוב אל הילד וממנו. היישיבה כמטחוי קשת כדי להגן עליו, או אין היא רוצה לראות במותו ולכנן היא מתרכחת ממנו. אך בפסוק הקודם נאמר שהיא השילכה את הילד תחת אחד השיחסים ולא אל תור השיחסים, אלא תחת השיחסים, שם הוא מגן מפני המשם, אך לא מפני החיות, ומהן היא תשמור עליו בהיותה יושבת הרחק כמטחוי קשת. ואולי ממנה למד גם הוא אח"כ להיות רובה קשת.

אם בפעם הראשונה לא הייתה היישיבה שלימה אלא התרוצצות — אם כדי

14 ואחר כד אמר : "זַיְהִי רַוְבָּה קַשְׁת" (כ).

לבזק את השטח בחיפה־שייה אחרי מים, או מתוך רצון להבטיח שאין סכנת  
אחרת בסביבה — הרי בעת ישבה אין עוניים מנגד ובכתה.  
כי אָמֶרֶת אַל־אֲרֹאָה בְּמוֹת הַלֵּד (טו).

פעמים נקרא יلد; חיללה בזיקה לאברהם כשהוא מוסרתו ליד הגר מתח  
חרדה לגורלו וכעת בפי הגר, כשבירה סכנת קלינוו וביטול ההבטחה שנחלמה  
בו. בשני המקרים מותואר ישמעאל — הילדruk, בלתי מסוגל להתגונן ולהושיע  
לעצמם.

**וְשִׁמְעָ אֱלֹהִים אַת־קֹל הַגָּעָר.**

שוב אין הילד מחוסר הגנה וישע ולכון הוא מכונה נער.

כלום יעלה על דעתה לפקפק בקיום ההבטחה ה'.

**מַה־לְּךָ תָּגַר?**

הגרא יראה והמלאר חורר על ההבטחה.

**כִּי־לְנָא צְדוֹל אֲשֶׁרֶב.**

גם עתה אין ישמעאל זוכה אלא בהבטחה הורגת.  
הצלה הבן תלוי במצוות מים. לנוכח עגינה של הגרא, היא רואה בארי־  
מים בקרבת בנה עד שהוא יכול להלכת ולמלא את החמת. גם הפעם הוא נקרא  
נעර, שהרי שוב איננו עוזב ומוחסן ישע, לא גילה הכתוב אם באר זו בסביבת  
בר־שבוע הייתה או במדבר הרחוק ממנה. ובא הכתוב השני לקבוע גורלו  
של הנער.

הנער נשמר ע"י אלהים כהבטחת המלאר, אך מקומו במדבר (ולא בבארה־  
שבע) וויטוקו — רובה קשת, אין הוא עובד אדמה ואין הוא חופר בה בארות  
לקנותה ולזכותה בה.

הסום: ישבתו במדבר פארן ואשותו מצרים. התרומות נוספת של זרע  
משפחת אברהם ומאץ כנען לארץ אמו — מצרים, שעל גבוליה ישכון (להלן  
כת, ייח).

#### ו. בעת ההיא

פסוקים כב—لد מתחאים את הברית בין אברהם ואבימלך "בעת ההיא". לפי  
התמשך ניתנו להבין, ש"בעת ההיא" ראו אבימלך ופיקל שני דברים באברהם:  
(א) הצלחו הכלכלה הישובית; (ב) התגכרו לבן האמה שהוא בנו,  
והרחקתו מן הארץ כדי שלא יירש אותה. מתחעורר חשש בלבם של אבימלך

ושר צבאו, שאברהם יכובש את הארץ שבה הוא יושב ויראה אותה כארצו, יתכחש לוכויות הפלשתים על הארץ ויתנה לאשר יישר בעיניו.

### **וְתִהְיֶה בַּעֲתָה הַחִיא**

היה חשש שאברהם יקח את באר שבע לעצמו ויעשה בה חפזו.

**וַיֹּאמֶר אֶבְרָהָם וְסִילֵל שָׁר־צָבָא אֶל־אֶבְרָהָם לְאָמֵר:**

**אֶלְהִים עַמְקָם בְּכָל אֲשֶׁר־אַתָּה לָשָׂה (כב).**

אבי מלך לוקח אותו את שר צבאו כדי להפגין כוחו וכדי לרמו לאברהם כי הוא השליט על הארץ, וכיון שאלהים אותו (עם אברהם) בכל אשר הוא עושה הרוי זה מהטיב והירות.

פסוק זה מגלה את סיבת התעוררותם הפתאומית :

**הַשְׁבָּעָה לֵי בְּאֱלֹהִים תָּהָה**

**אֶמְתָּהָלָקָר לֵי וְלֹנוּזָי וְלֹבְדָּי.**

**בְּחַסְד אֲשֶׁר עַשְׂתִּי עַמְקָם תִּعְשָׂה עַמְדִי**

**וְעַם הָאָרֶץ אֲשֶׁר־גַּרְתָּה בָּה (כט).**

אבי מלך רומו לו, כי אחרי המעשה שעשה להגר אשתו ולבנו נתעורר אצלו האמון בירושו של אברהם. שוב אין לסתוק עליו, שלא יגונן גם בו או בצדאו ולא יראה יראת הארץ (בברר שבע) אשר רק גר בה — ארץ שלו; אבי מלך עשה אותו חסד והגיח לו לבוא לארץ-שבע, עליו להבטיח לעצמו ולירשו, שהמקום ישאר ברשות הפלשתים והואו — אברהם — לא יעשה צעד להוציא את העיר מירושותם.

אברהם נכנע, הוא יישבע שיותף לראות בחיו את בארץ-שבע הארץ הפלשתים אשר זכותו לגור בה ולא יראנה כנחלתו.

**וַיֹּאמֶר אֶבְרָהָם אָנֹכִי אַשְׁבָּע (כד).**

לאחר ששבע, בא אברהם להוכית, שיושרו עולה על זה של אבי מלך. הוא לאלקח לעצמו את שאינו שלו ואילו עבדי אבי מלך הם שגנוו ממנה את זכויותיו.

**וְהַוְיכַּח אֶבְרָהָם אֶת־אֶבְיָמָלֵךְ**

**עַל־אֶדְרֹת בָּאָרֶץ־הַמִּתְמָם**

**אֲשֶׁר צָלָו עַבְדֵי אֶבְיָמָלֵךְ (כה).**

בתשובהו של אבימלך אין ערעור על זכותו של אברהם לשימוש בקרקעם. אך אבימלך מוכיה שהוא עולה על אברהם בירושו ובהגנותו, שכן אברהם התכחש לאשותו ولבנו מתוך ידיעה והכרה מלאה ואילו הוא לא ידע כלל על מעשה שלילת הזכות מאברהם: וזה פשר החורה "לא ידעת", "לא גנחת לי", "לא שמעתי".

**לֹא יָדַעְתִּי מַי עֲשָׂה אֶת־הַדָּבָר הַזֶּה**

**גַּם־אָתָה לֹא־הִגַּדְתִּי לִי**

**גַּם אָנֹכִי לֹא שָׁמַעְתִּי בְּלִתִּי הַיּוֹם (כו).**

הוא לא ידע, אברהם לא הגיד לו, והוא לא שמע. החורות הללו בפי אבימלך מדגישות רצונו להוכיח את נקיון כפיו ותום לבבו לעומת התנהגו של אברהם. דברים אלו מזכירים את דברי אבימלך בפרק כ פסוק ה "הלא הוא אמר לי וכרי והיא גם היא אמרה וכרי, בתם לבבי ובנקוין כפי עשיتي ואתה". אחרי תשובה זאת לא היה עוד פתוחן פה לאברהם, אם כי מן המשך נראה, שאין הוא רוחש אמון בהתחממותו של אבימלך ובירושו. להלן מתוארת הברית שלהם כורחות (פסוקים כח—כט):

**בַּעֲבוּר תְּהִקֵּה־לִי לְעֵדָה**

**כִּי חִפְרָתִי אֶת־הַבָּאָר הַזֶּה (ל).**

באך זה אין אברהם דורש עלייה כתע וזכות בניין ונחלה, אלא שימוש בזכות ישיבתו במקום. אין הוא רוצה כתע אלא להבטיח שהוא הוא אשר חפר את הבאר הזאת.

אין להמה שביימי אברהם נקראת הבאר בארכ'-שבע "כי שם נשבעו שניהם" (לא). בכוונה מצינית פה התורה סיבה זאת ולא סיבת חפירת הבאר, כי למעשה יש בה בחפירה משום זכות הקניית זכות קניין ונחלה, אך התורה מדגישה כי אברהם נשבע לא לדרש לעצמו בחינוי זכות קניין ונחלה על הבאר אעפ"י שחרפה,

זה פשר המשך והחורה "ויכרתו ברית בארכ'-שבע" (לב), לשוב ולהודיע על הברית והעדות, כי אברהם הוא שחרר הבאר בארכ'-שבע ואעפ"כ הוא מסתפק בזכות השימוש ולא בזכות קניין ונחלה.

**מִקְם אֶבְיָמֵלֶך וְפִיכָל שָׁר־צָבָאוֹ**

**מִשְׁבּו אֶל־אָרֶץ סְלִשְׁתִּים —**

הוקם השלום ביניהם. ואברהם שבדרכ כל היה עושה שני דברים כדי לקבוע

את זכותו על המקום: היה בונה מובה וקורא בשם ה'<sup>15</sup> עושה שני מעשים  
שונים מוה לגמר:

רישע אֲשֶׁל בְּבָאָרֶ-שְׁבָע  
מִקְרָא-שֵׁם בְּשֵׁם יְהִי אֶל עַזְלָם (לו).

במקום בניית מובה — נוטע אברהם אשל, כדי להוכיח זכות שימושו במקום;  
ובמקום הקרייה בשם ה', המצינית את הבעלות וקדושת המקום עפ"י מצות  
ה'<sup>16</sup> במקום שה' לא נראה אליו — הוא קורא בשם ה' אל-עולם, להודיע  
ולחכרים, שה' הוא אדון העולם וברצונו הוא נוטל מזה ונונטו לו<sup>17</sup>.  
וחזר הכתוב והודיע ש"ע"י מעשו אלה הוכיח אברהם שבאר-שבע לא נקנעה  
על ידי כנחלת לעצמו, כי עדין נשאה ארץ פלשתים והוא אך גר בה ושומר  
על שבעתו לאבימלך:

וַיַּגֵּר אֶבְרָהָם בָּאָרֶץ פְּלִשְׁתִּים  
יְמִים רַבִּים (לו).

## ז. וַיֵּשֶׁב יִצְחָק בְּגֹדר

ישיבת אברהם בבאר-שבע לא נזכרה אלא אחרי פרשת העקידה זכות  
הקניין והנחלת על באר-שבע ניתנה אח"כ ליצחק. על כך מסופר בפרקכו.  
בהתוות הרעב בארץ הולך יצחק אל אבימלך מלך פלשתים גוררת, אז נראה ה'  
ומנעו מרדת מצרים בהבטיחו לו:

כִּי-לֹךְ וַיַּרְאֵךְ אֶת-כָּל-הָאָרֶצֶת חָלָל  
וַיַּקְמֵת אֶת-הַשְׁבָּעָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתִּי לְאֶבְרָהָם אֲבִיךָ (כו, ט).

כן חזר ה' על הבטחה לריבוי הזרע ולהנחלת "כל הארץות האל" לזרעו.  
עובדת הישארותו של יצחק בגרר שהיא ארץ פלשתים — אחרי הציווי  
להישאר, מתוך ההנחה שככל הארץות האלה תינתנה לו ולזרעו — מראות,  
ארץ פלשתים זו עתידה לעבור לירושותם של יצחק וזרעו ולכך לא נאמר כאן  
"וַיַּגֵּר בְּגֹדר" כפי שנאמר אצל אברהם (כ, א) אלא:

וַיֵּשֶׁב יִצְחָק בְּגֹדר (כו, ו).

15 עי' מאמרי שם ה' נקרא עלינו', בית מקרא ג-ד (יה-יט), עמ' 122.

16 בר' יב, ח, ועי' שם.

17 עי' רשי' לפטוק הראשון של בראשית.

להדגשת מצב הורות והגרות של יצחק בארץ פלשתים בא סיפור, החומר שפעם שלישי בתורה — פעמיים אצל אברהם ופעם אצל יצחק. בשלוש המקרים בא המעשה להעיד על מצב הורות והגרות של בעל האשה, החוש מפני פגיעתם של אדוני המוקם. וכן היה בביטחוןיו הראשון של אברהם במצרים בבדחו "לודר שם" (יב, י). הוא אומר אל שרה:

**וְהִיא כִּי־רָאָה אֶתְךָ הַמִּצְרִים וְאָמַרְתָּ אֲשֶׁר־זֹאת וְהַרְבָּתְךָ אָתָּה וְאֶתְךָ יְחִיָּה. אָמַרְתָּ נָא אֶחֱתָּי אַתָּה לְפָנֵן יִטְבָּלֵי בְּעַבְרָךְ וְחִתָּה נְפָשָׁךְ בְּגִלְעָד** (שם, יב-יג).

בגלו המעשה הזה נאלץ אברהם להסתלק מהר ממצרים ולפנות לנגב, שהוא השער לארץ המובטחת לו.

וכן הוא אומר מכון בהיותו בארץ הנגב "וינגר בגיר" (כ, א). עדין לא הביטחו ה', שגרר הנמצאת בתחום ארץ פלשתים היא מהמקומות הנכללים בנחלת זורעו, כי על-כן גם לא בנה שם מזבח ולא קרא שם בשם זה. לציון זרתו וגרותו במקום, חזר והסיפור על ליקחת שרה אשתו ע"י אדוני הארץ:

"וַיֵּשֶׁלֶת אַבְימָלֵךְ מֶלֶךְ גֹּרֶר וַיַּקְחָה אֶת שָׁרָה". אברהם מנמק את צעדו: "כִּי אָמַרְתִּי רָק אַיִּינְרָאָת אֲלֵהֶם בַּמְקוּם הַזֶּה וְהַרְגוּנִי עַל־דְּבָר אַשְׁתֵּי" (שם, יא). מקום זה, שאנשיו זרים וחסרי יראת אלהים, איננו מקום נאות ליישוב בשביל אברהם וביתו. אמן אבימלך מקנה לו וכותת ישיבה:

**הַבָּה אַרְצִי לְפָנֶיךָ  
בְּטוּב בְּעִירִיךְ שָׁב** (שם, טו).

ו אברהם בחר להיות בבאר שבע (כא, לג; כב, יט) וגר בארץ פלשתים. והנה גם עתה, אחרי התבטחה המוחודשת שgem גרד נכללת בתחום נחלת התבטה, חזרו אותו סייפור, אך בשינויים ניכרים, המגלים את השינויים שהחלו בין תים והגמורים בהבטחה. שלא כבשני המקדים הקודמים, אין רבקה נלקחת לבית המלך, אדון המקום. לתהיפ, אński המקום הרואים ביצחק תושב המקום מתעניינים באשה ושותאים עליה. יצחק הוא שירא לאמר שהיא אשתו ושוב מאותה סיבה:

**פָּזְנְהָרָגְיִי אֲנָשִׁי הַמִּקְומָן עַל־רַבָּקָה פִּי־טוֹבָת מְרָאָה הִיא** (כו, ז).

הוא ירא עדין מחוסר בטחון מלא, שכן גם לו ניתנו זכויות על המקום. ומה קורה למשה? איש אינו נוגע באשתו ימים רבים עדות כתוב: "וַיְהִי כי ארכו-לו שם הימים וישקף אבימלך מלך פלשתים بعد החלון וירא והנה יצחק מצחיק את רבקה אשתו" (ח). פסק זה מגלה את יהסו הזיהיר של אבימלך

לא לפוגע ביצחק. הוא עוקב אחריו וכשיצחק מגלה לו את הסיבה להעלמתה העובدة שרבקה היא אשתו :  
**כי אמרתי פָּנָא מִות עַלְיתָךְ** (ט).

מצוה אבימלך לכל העם לומר :  
**הַנְּגֹעַ בְּאֶלְישָׁמָר תְּחַזֵּה וּבְאֶשְׁתָּו מֹת יִזְמָת** (יא).

יעי'יך מקבל יצחק מעמד מיוחד בארץ פלשתים — מעמד של אדנות ועלונות על כל העם ; מעמד מוכר על ידי שליט הארץ והמושל בעם. עתה באים מעשי של יצחק להטיבח חותם קניינו בארץ פלשתים, שהרי קיבל כוחות מיהודה מאבימלך, שאביו אברהם לא קיבל מהם מנו. יצחק וורע — עבדה זו מצינית וכות שימוש בקרקע כאברהם אביו הנוטע. והכתוב מעד (יב) :

**וַיַּרְכֹּה יְהוָה**

**בְּנִידָל הַאֲשֶׁר וַיָּלֹךְ תְּלֻךְ גַּנְדָּל עַד כִּינְדָּל מָאֵד** (יב).

**וַיַּקְנְאֵו אֹתוֹ פְּלִשְׁתִּים** (יד).

וכאן בא הכתוב להuid על ההבדל בין אחיזתו של אברהם במקום לבין אחיזתו של יצחק :  
**וְכָל־הַבָּאוֹת אֲשֶׁר חָפְרוּ עַבְדֵי אָבִיו בַּיּוֹם אֲבִרָהָם אָבִיו סָתְמִים פְּלִשְׁתִּים נִמְלָאִים צָפֵר** (טו).

אברהם הורשה לשבת בארץ פלשתים ובבאר שבע לאחר כריתת הברית שהסדרה את זכויות השימוש בבאירות. אך לאחר מותו סתמו הפלשתים את הבאירות והכתוב חורז ומדגיש : "וְכָל הַבָּאוֹת אֲשֶׁר חָפְרוּ עַבְדֵי אָבִיו (אברהם) בַּיּוֹם (בחיה) אָבִיו", כל הזכויות שניתנו לאברהם אביו בחיה ניתנו לאביו ולא לו ונלקחו ממנו, וכל הבאירות שיכלו להתרפרש ציוונים לזכויות נסתמו ונחרשו ולא ניכרו עוד.

עתה מתחילה מאבקו של יצחק לזכויות משלו, שתהיינה שונות מזכויות אביו ואף תעלינה עליון.

הknaga המעוררת את רגונם של הפלשתים מאלצת את אבימלך לסתות אל יצחק שילך מיהם (טו) :  
**"לֹךְ מִעַמְנוּ כִּי עָצְמָת מִמְנוּ מָאֵד".** יצחק הולך, אך אין הוא מסתלק מן הארץ. הוא חונה בנחל גדר (יז) :  
**וַיֵּשֶׁב שָׁם.**

לא "וינגר" אלא "וישב". יצחק איינו מותר על זכויות הקניין שלו על הארץ; הוא חונה בנחל גדר ואיןו מנתק קשריו עם אנשי גדר. עתה הוא ניגש לחדר את הבארות שחרפר אביו (יח);

**וישב יצחק תחoper את-בארות הפימים אשר חפרו בימי אברהם אבץ ויטפומים פלשתים אוחרי מות אברהם ויקרא להן שמות בשמות אשר-קרא להן אבוי.**

זה שלב ראשון במאקרו כבא מכוח אבוי, היינו מכוח המעשים שעשה אבוי להחיות את הנחלה ולהחזיק בה. משום כך הגדשה על המלה אבוי החורגת ארבע פעמים בפסוקים אלה (טו-יח) ועוד פעמיים אביך (פסוקים ג, כד) בשתי הบทוחות החורגות בפרק, וכל זאת בעבור אברהם עבדי (כד). הנסיוון לעשות בנחל כבתו נתקל בקשימם. רבים על הבאר הראשונה (יט-כ) ועל הבאר השנייה (כא). אך איינו נשאר שם וועלה שם לבאר-שבע (כג).

כאן בא המפנה החשוב — באר-שבע מתקדשת ע"י יצחק כשם ששם, בית אל וחברו נחקרו ע"י אברהם, ע"כ פוסקת באר-שבע להיות ארץ פלשתים (כא, לד). סימני ההתקדשות המובהקים הם היראות ה' ובנויות מזבח לה' (הוויה) או בנויות מזבח וקראייה בשם ה'. וכן ארון הואיל והיראות היא באיתכסיא — בלילה (כד) — עליכן יבואו שני המעשים: בניית המזבח וקראייה בשם ה', כדי ליחיד את המקום כקניין וכנהלה ליצחק ולזרעו אחוריו וכנהלת ה'.<sup>18</sup>

פסוק כד חומר רק על ההבטחת לריבוי הורע והוא מכליל גם עידוד והבטחת הגנה. ואכן כוונתו של יצחק להיאחו בbara-שבע ולהחזיק בה כנהלה אחריו הנסינות הקודמים לנשלו ממקום יישובו, טומנת בחובה סכנה של התגרות, מלחמה ופגיעה — דבר העולול לסוכן קיים הבטחת הורע. הבטחה ב"אנכי" וב"אל תירא" מצינית את ההגנה מפני כליזון הורע בשלושת האבות.

כן מצאו באברם בהתגלות ה' אליו ב"מחזה" (ובכן, גם-כן בלילה)

**אל-תירא אברהם**

**אנכי מך לך.**

הבטחה זו באה אחרי מלחמותו בארכעת המלכים, כשהיה חשש לקיומו ולקיים הבטחת הורע. כן שואל אברהם: "ה' אלקים מה תתן לי ואנו כי הולך עיררי וכי הן לי לא נתת ורע והנה בן ביתי, יורש אותה" (טו, א-ג).

וכן ביצחק בגבור הסכנה לקיומו כתוצאה מהחלהתו להחזיק בבאר-שבע  
נראה אליו ה' בלילה וואמר :

אל-תירא  
פִּידָּאַתְךָ אָנֹכִי  
וּבְרִכְתִּיךְ וּתְרִיבֵּתִיךְ אֶת-זָרָעָךְ.

וכן ביעקב, כשהוא יוצא מבאר-שבע מקום נחלה אביו יצחק בפחדו מפני  
עשיו אליו המתנצל לו להרגו, ושוב קיימת הסכנה להשמדת הורע ולביטול  
הבטחה — נראה אליו ה' בחולם והוא מבטיח את הגנתו עליו :  
וְהַהֲ אָנֹכִי עַמְקֵךְ שְׁמָרְתִּיךְ בְּכָל אָשָׁר-תְּלֻךְ וּכְךָ .

אך הבטחה העיקרית להגנה ניתנה לייעקב אחוריין ושוב בהתגלות  
ב"מראות הלילה" (מו, ב-ג) :

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים לְיַעֲרָאֵל בְּמִרְאַת הַלִּילָה וּכְךָ  
אָנֹכִי הַאֲלֹהִי אָבִיךָ  
אֶל-תִּירא מִרְדָּה מִצְרָיָם  
כִּי-לְתַנְּעֵל גָּדוֹל אֲשֶׁר-מֶלֶךְ שָׁם וּכְךָ –

ובכן שוב "אנכי" ו"אל תירא" ו"מראות לילה" והבטחת המשך הורע. אך  
המשמעות הוא שהבטחה זאת ניתנה לע יעקב, המגיע לבאר-שבע למקום נחלה  
אביו יצחק. ונאמר בפירוש : ויזבח זבחים לאלהי אביו יצחק, כי הוא, יצחק,  
ולא אברהם, הוא שקידש את המקום הזה לו לנחלה.

#### ח. ראה ראיינו כי היה ה' עמד

התנהלות יצחק בבאר-שבע מתוארת בהמשך הפרק. יצחק בונה מזבח, קורא  
בשם ה', גותה שם אהלו ועובד יצחק כורדים שם באר (כח). כפי שזו וחושש  
 יצחק מעוררים מעשיו את אבימלך ושר צבאו פיכול להופיע בביתו. אך במקום  
הפגנת הכוח שהיתה אצל אברודם ושותפיימה בנסיגה ובשבועה, רואה יצחק —  
כפי שמסתתר מן הכתובים — הפגנת ידידות ורazon טוב. האות לידידות נראה  
גם בצירופו של אחוזות<sup>19</sup> למשלחת וזה מפליא אותו :

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יִצְחָק :

19 נראה ששמות האנשים מעדים על תפוקיהם ; אבימלך, השליט ; אחוזות —  
המנונה על האחוות והנהלות, ופיריל — הגיבור שמו בפי כל (השוה טז, יב),  
או המזוודה על הכל "על פיך ישך כל עמי" (מא, מ).

מִדְעָע בְּאֶתְּמָת אֵלֶיךָ  
וְאַתָּם שְׁנָאַתֶּם אֹתִי  
וְתַּפְלִיחָנִי מִאֲתָכֶם —

משמעותה לו יסוד לחושש מפני מעשי איבת, והריהו מופתע מגילוי הידידות. כאן בא ההסבר לשינוי יחסם אליו, וממנו ניתן להבין מדוע שוניה יחסם אל יצחק מיחסם אל אברהם. כשהוא אבימלך ופיקול שר הצבא אל אברהם אמרו (כא, כב) :

**אֱלֹהִים עַמְךָ בְּכָל אָשָׁר־אַתָּה עֲשָׂה:**

וכשהם אינם אל יצחק הם אומרים :

**רָאוּ רְאֵיתָ פִּירְקָה יְהִי עַמְךָ  
וְאָמַרְתָּ תְּהִי נָא אֶלְהָ בִּינְתָּמִינָךְ  
בִּינְתָּגְבִּנָךְ  
גְּבִרְתָּה בְּרִית עַמְךָ.**

מה הם איפוא השינויים ?

(א) הרכבה של המשלחת : אצל אברהם הופיעה משלחת שהfgינה כוח ובאה לאחר מעשה שננתן להם יסוד לחושש שאברהם יתנכר להם, אעפ"י שלא עשו לו כל רע. אדרבה — לא זו בלבד שלא שלחו אותו מארצם, אלא שאחרי מעשה אבימלך ושרה, אמר לו אבימלך : "הנה ארצי לפניו בטוב בעיניך שב" (כ, טו).

המשלחת שהופיעה אצל יצחק הורכבה משלשה אנשים, המייצגים את השליט, את איש הצבא ואדם שלישי, שמו ובינויו מעדים על חפקידו האזרחי, אולי כייעץ המלך<sup>20</sup>, כמו שפיר ומסדר הוכחות על האחוות והנהלות. צירופו למשלחת מעיד על הרצון להתחפש.

(ב) תיאור בואה של המשלחת : תיאור זה חסר באברהם<sup>21</sup> ואילו ביצחק נאמר : "ואבימלך הילך אליו מוגדר וכו'" להשמענו שבאותה היה שוקול ומהושב מתוך יחס של יראת כבוד.

(ג) מהלך השיחה : אבימלך הוא הפותח בשיחה עם אברהם "ויאמר"

20 ראה הערכה הקודמת.

21 חסר תיאור בואם ולא נזכר שוכם ממנה (כא, לב) — ראה להלן. ולכן אברהם אינו משלחים ואיןנו מלווה בהסתלקם ממנה עדות הכתוב : "זִיקְרָם אֶבְיָמֵלָךְ וַיַּכְלֵל שֶׁ  
צָבָאוּ וַיִּשְׁבוּ אֶל אָרֶץ פְּלִשְׁתִּים" ואילו ביצחק נאמר : "וַיִּשְׁכְּנָמוּ בְּבּוֹקֶר וַיִּשְׁבֻּן  
אִישׁ לְאַחֲיוֹ וַיִּשְׁלַח מִצְחָק וַיְלַכֵּד מִאֲתוֹ בְּשִׁלּוֹם" (כו, לא), השווה להלן לא, כן.

כתוב, לשון יחיד, כבא בטענות ובדברים קשים, ורק אחרי שאברהם נשבע והגיעו את אבימלך, מתחילה אברהם בדברי תוכחתו. ואילו ביצחק הוא הפתוח והטוען: "ויאמר וכרי באתם וכרי ואתם וכרי ותשחוני מאתכם" — אתה ואני — הם מרגשיים שעשו לו רע, והוא אין לו סיבה להסתיר את הרע שעשו "ויחשלה חוני מאתכם" (כו). הלא הנה אמר לו אבימלך (טו): "לך מעמנו כי עצמת ממננו מאד". זאת ועוד: שלא באברהם נאמר כאן: "ויאמרו" "ונאמר", ככלם אומרים ומשבחים ומגלים רצון טוב להתפישות.

(ד) באברהם הם הדורשים שבועה שלא יפגע בהם בזכות ישיבתו כגר בארץ, והוא נשבע, והוא השוחט את הכבשות כדיישה ליעדות כי חפר את הבאר. כל הפגיעה עד לסופה עוברת מתוך מתייחסות, ואילו ביצחק הם מצדקים ומקשים אלה וברית. אין הם מוכרים את ישיבתו כגר, כי בזכות עצמו הוא יושב במקום, ובזכות הבטחת ה' ובזכות קניין שקנה ע"י המזבח והקראייה בשם ה'. הפגיעה מתנהלת מתוך יידיות והשפעת שבחים וברוכות על יצחק באוירה של משתה. אחד נשבע לשני ובסוף: "וילכו מאותו בשלום" (לא).

(ה) אברהם מופיע כיריב עד הסוף, יצחק כידיד.

(ו) יש משמעות מיוחדות לסייע הפניה של אבימלך לשניהם, לצורתה ולתוכנה, באברהם נאמר:

**ויהי בעת ההיא**

וכבר פירשנו, כי התנהגותו של אברהם עם הגר ועם ישמעאל היא שעוררה רוגם.

אבימלך אומר לאברהם: "אללים עמק בכל אשר אתה עושה", וליצחק הם אומרים: "ראו ראיינו כי היה ה' (הויה) עמר". וכן להלן (כט): "אתה עתה ברוך ה'".

יש קשר בין קריאתו של יצחק בשם ה' (הויה) בארץ פלשתים בבאר שבע ובין פניה זו בשם ה'. הזכרת שם ה' (הויה) בפייהם מוכיחה את רצונם הטוב להכיר בזכותו של יצחק על המקום שנתייחד בשם ה' המוחדר לזרעו של אברהם. ואילו באברהם לא דיברו אלא בשם אללים: "אללים עמק"; "השבעה לי באללים"; ולכן בהיפרדם מمنו קורא אברהם "בשם ה' עולם" (כא, לג) — להכריין ולהודיע, כי אם עוד לא נתיחד שם ה' במקומות זה ועוד לא ניתנה לו באר-שבע, הרי ה' שהוא אל עולם, ביזו להגבירה מרשות לרשות.

(ז) הם מוכרים ליצחק שעשו עמו "רक-טוב" ומקשים ממןו שלא יעשה עמהם רע (כט):

**אם-תפְּשַׁלֵּה עָמֵן רָעָה**

**כְּאֵשֶׁר לֹא גִּנְעָנוּךְ  
וְכְאֵשֶׁר עַשְׂלֵץ עַמְקָה רַקְ-טֻבָּוּ וּכְרָ.**

והם מבקשים אלה ובירית ביניהם על-כך, כלומר ברית המחייבת את שני הצדדים.

בפגישה עם אברהם הוא נתבע להישבע מבלי שהם מצדם יגלו נכונות להישבע לאברהם, והדרישה נאמרת בטון חריף: "ועתה השבעה לי באלהם הנה"; המלה "וננה" מדגישה את חיריפות הדרישה להישבע מיד, במקום, לתנאים, ועל כך באה תשובה של אברהם המציגת כנעה ללא תנאי:

**אָנוּכִי אֲשֶׁבָּעָוִי**

רק אחרי ההסכמה להישבע השימוש אברהם בדברי תוכחתו, והגיעו לידי בריתה ברית פורמלית, לדוקרים בשולם, ואילו ביצחק אין דברי תוכחתו וגינויו אחורי העתם לכריית ברית, אלא משתח וلينה במקום ושבועה הדדי.

(ח) עיקר ההבדל הוא בתוצאות:  
בארם נאמר (כא, לא—לד):

עַל־פָּנָים קָרָא לְמִקְומָם הַהוּא בָּאָרֶץ־שָׁבָע, כִּי שָׁם וְשָׁבָעִי שְׁעִירָם:  
מִכְרְתָח בְּרִית בָּאָרֶץ־שָׁבָע. וַיָּקָם אַבְימָלָךְ וַיַּכְלֵל שָׁרָצָבָאוּ וְשָׁבָיו אֶל־אֶרְץ  
פְּלִשְׁתִּים.

וְשָׁעָם אַשְׁלָל בָּבָאָרֶץ־שָׁבָע מִקְרָא־שָׁם בְּשָׁם יְיָ אֶל עַזְלָם.  
וְנִיר אֲבָרְקָם בָּאֶרְץ פְּלִשְׁתִּים יָמִים רַבִּים.

משתמע מן הפסוקים: (א) הסיבה לкриיאת המקום באאר שבע — כי שם נשבעו שניהם; (ב) ציריך היה تحت לאביב מלך שבע כבשות עדות שחרר את הבאר; (ג) אברהם נטע אשל בבאאר שבע; (ד) קרא בשם ה' אל עולם; (ה) הוא נשאר גור במקומו; (ו) המקום נקרא ארץ פלשתים וימים רבים ישב אברהם באאר פלשתים.

תוצאות אחרות היו אצל יצחק:

(א) מקום קרא הוא באאר שבע מלחמת קניין ונחלה במקום אחורי היראות האילו ובנייה המובחן וкриאה בשם ה' וכריית הבאר ע"י עבדי יצחק (כד—כה), שכנראה הייתה שביעית לבאות שחרפר<sup>22</sup>; (ב) לאביב מלך לא היו עוד

22 אעפ"י שבוטטו של דבר נשבעו שניהם (כא, לא) לא נתרשם הדבר בשיחת הראשונה.

23 ע"י ספוגנו, ולכנ"ו "ויראה אותה שבעה" (כו, לג).

שם טענות ותביעות על המקום לאחר שהכיר כי הנחלה באה לו מאות ה' ; (ג) המקום נתקדש ע"י יצחק ; (ד) יש הבדל בין "ויקרא שם בשם ה'" אל "עולם", הבנאר בברהם ובין "ויקרא בשם ה'" הבנאר כאן ביצחק. בקנויות הזכות על הנחלה ובקידושה נאמר אצל אברהם בבית-ישראל (יב, ח) :

**וְבָנֶיךָ שֵׁם מִזְבֵּחַ לְיִצְחָק**

ואילו באברהם ובבאר שבע לא נאמר "ויבן שם מזבח" וגם בקריאת השם נאמר : "ויקרא שם בשם ה'" אל "עולם", מעשה המציג לא קידוש המקום בשם הוייה, אלא קידוש עצמו במוקם ותחילה ללא עולם על העתיד, וכונראה הכוונה ליצחק שיבוא ויזכה במלוק ויקדשו — ואכן כך היה.

(ה) ישיבתו של יצחק בבארא-שבע הייתה ישיבת קבוע ולכך נאמר :

**חַטֵּט שֵׁם אֲהָלֹה**

מעשה המציג לבניית המזבח ולקראת בשם ה' כדי לזכות בנחלה. כפי שהייתה אצל אברהם בבית-ישראל כך היה אצל יצחק בבארא-שבע.

ב אברהם (יב, כב—כח)	ב יצחק (כו, כב—כח)
ויעתק שם הורה	ויעתק שם
ויט אלה	ויט שם אהלו
ויבן שם מזבח	ויבן שם מזבח
ויקרא בשם ה'	ויקרא בשם ה'

אלא שביצחק גוספה בבארא שבע היראות ה' בלילה, וזאת בכלל הבטחת ההגנה על זרעו כאמור.

### ט. ולקחת אשה לבניי שם

עתה ניתן גם להבין את הקשר שבפרקכו (פסוקים כג, לג) בין המספר על התנהלותו של יצחק בבארא שבע ובין פסוקים לד—לה, בהם מספר על לקיחת נשים כנעניות ע"י יצחק, אברהם מנע את נשואו יצחק עם בנות כנען בהשבינו את עבדו : "ה' אלהי השם אשר لكחני מבית אבי ומארץ מולדתי ואשר דבר-אילי ואשר נשבע-אילי לאמר לזרעך את-הארץ הזאת הוא ישלח מלאך לפניך ולקחת אשה לבניי שם" (כב, ז). השבעה והכוראה חיגנית ואת קושרת את השבעה להנחלת הארץ באיסור החיתון עם בנות כנען "לא תקח אשה לבני מבנות הכנענים". עתה, שזכה יצחק ע"י הבטחת ה' לנחלה בתוך הארץ המובטחת, מתעוררת שאלת היירושה אצל בני יצחק — מי יהיה יורשו ? בא הכתוב להעיד, כי עשו הוציאו עצמו מוכות היירושה ע"י החיתון עם בנות

כגון, כשם שלפני פרק זו בא עניין מכירת הבכורה, שאף הוא מעביר זכות החסובה בירושה מעשו לעקב. כל פרק זו הבא לאחר מכן הוא מאבק חזאי על זכות הירושה ואף הוא מסתיים בדאגתה של רבקה לקשרי נשואין אפשריים של יעקב עם בנות חת. ומיד אחריו זה פותח פרק כה בברכת יצחק לעקב, המעבירה את זכות הנחלה לעקב ובציו הקשור בברכה לקחת אשה מבנות לבן: "זוקח לך משם אשה מבנות לבן אחיך אמרך" (כח, ב)<sup>24</sup>.

### ג. ויהי אחר הדברים האלה

נתברר לנו הקשר הפנימי של פרק כא, והמשך עניינו בפרק כו. בשני הפרקים מדובר על העברת הירושה לבן הרואי לכך. המאבק על העברה זאת מתנהל סביב העיר באר-שבע. כאשר אברהם קובל בה אתמושבו הוא זוכה להכרה מאות שיטט המקומם לגור שם, ויצחק זוכה בה על-ידי הבטחתה ה', הרואתו במקום, בניהת המזבח וקריאת בשם ה' ועל-ידי השלמת השיטט עם הזכות הזואת.

אך לענייננו ראוי לשים לב בעת, שפגשאת אבימלך עם אברהם באה לאחר שילוחם של הגר וישמעאל. מעשה השילוח ביטל הרבה מן האהדה ויראת הכבוד שרחשו השכנים לאברהם ועורר חשדותם בלבם, שמא זהה צורת התה-הנוגה חדשה של אברהם להתחחש לקרוبيبشر ולילדים ולכון באה ההכרזה הפוגעת:

אם-תִּשְׁלַח לֵי זָלֶנְצִי זָלֶנְכִּי.

עתה בא פרק כב להוכית, שהתנוגות של אברהם כלפי הגר ובנה אינה פרי שיקול של אב המתאזר על בנו, או תוצאה של בנייה לאשה המקנאה בצרתה, או פרי העדפה של בן אחד האהוב עליו על בן שניו, או ביכור בן אהובה על בן שניאה. התנוגות עם הגר וישמעאל היא עפ"י דבר ה', ואם יאמר לו ה' לעשות כן או אף יותר מזה — לבנו היחיד והאהוב יצחק, לא יהסס מלקיים דבר ה'. על כן בא עתה הניסיון הנורא להראות כי אברהם כפוף למשמעות ה' וכל אשר יצוהו יעשה<sup>25</sup>. ואף אם על-ידי קיום פקודה ה' יכניס את יצחק בסכונה גדולה עד שתתבטל כל האפשרות לקיום הבטחת הורע<sup>26</sup> — ישמע ויעשה כפי אשר צווה.

24 עי' מאמרי "ברכת יצחק" "בשדי חמד" ג', תשכ"ב ומאמרי "תולדות", ספר נייגר, קריית ספר, תש"ט.

25 ומה שום כך לא נקרא הניסיון על שם יצחק אלא על שם אברהם, כי כוונת הכתוב היא לנסיון שאברהם התנסה כדי להוכיח לעולם יראתו וכפיטותו למצות ה'.

26 עי' ב"ר גו, טו: ר"י אמר: אמר (אברהם) לפניו, רבון העולם בשעה שאמרה לי

(א) וְהִי אַחֲרֵ הָדָבָרִים הָאֶלְהָה –

הנאמרים לעיל, כשהתעוררו החשדות לבב השכנים, יידיו ומכרו, בכלל התנהגותו של אברהם עם הגר וישראל בנו —

וְהִלְלָה נִשְׁתַּחַת־אֶבְרָהָם

להראות ולהוכיח, שאין הוא פועל על דעת עצמו ולא יידעת להזכיר את בנו ייחדיו אם ידרש לכך עליידי ה'. כבר הסברנו במקומות אחרים<sup>27</sup> את סיבת החלוקה של כינויי ה' בפרק זה<sup>28</sup>. כל עוד דובר בהקשרו יצחק לא נזכר שם היה; בניסוח זה גילה הכתוב שלא נועד יצחק לקרבן לה, וכן הוא בכל הפסוקים עד שהגיע לירושלה אברהם את ידו ויקח את המacula לשחות את בנו<sup>(י)</sup>. כשהניטה אברהם לראות ביצחק קרבן לה, מיד "וַיַּקְרָא אֱלֹהִים מֶלֶךְ ה'" (הויה) מן השמים<sup>"</sup>, אותו ה' אשר לו וرك לו צrisk להקרב קרבן, והוא שצrisk למונע בעדו, כי יצחק לא נועד לקרבן. "עתה יַדְעַתִּי כִּי יַרְאָ אֱלֹהִים אֶתְּנָהָה וְלֹא חִשְׁכָּתָ אֶתְּנָהָה בְּנִי יְחִידָךְ". אין זאת אלא "יראת אליהם", כי לא יתכן להזכיר את יצחק לקרבן הרצוי לה, ולא היה זה איפוא אלא נסיו מותך מגמה ברורה למונע את המשעה. אבל כשאברהם נשא את עינויו "וַיַּרְא וְתַהַנֵּה אֶל־אֶחָד נָחָז בְּקָרְנוֹי" ווואה הוילך להזכירו "לְעוֹלָה תְּחִתָּבָנָה" לא נזכר עוד שם אליהם, אלא שם ה' בכל שאר הפסוקים שבספר.

ובכן "האלים" הוא הכינוי המצוין בפרק לניטוי אברהם ומילא גילה הכתוב, שלא היה שום כוונה שיקריב את יצחק לעולה, ולא היה זה אלא נסיו בלבד, כדי להוכיח לעולם את חוסן אמונהו של אברהם בה<sup>"</sup> ויראת האלים שבו, המכוננים ומדריכים את אברהם בכל מעשו<sup>29</sup>.

הכינוי אלהים להשגת ה' הפועלת כאן, וזאת גם המקשר את הפרק הזה

"קָח נָא אֶת בָּנֶךָ אֶת יְחִידָךְ", היה לי מה להסביר לך — אठמול אמרת כי יצחק יקרא לך רוע" ועכשו" קח נא את בנה<sup>"</sup> וכו'.

27 עי' מאמרי "קרבן לה" בספר ויזיל, הוצ' קריית ספר, ירושלים תשכ"ב עמ' 28.  
28 בהקשרו קרבן לא נאמר אלהים אלא ה' (הויה) וכן נאמר בתורת: "וַיַּבְחַת לְאֲלֹהִים יְחִרְם בְּלֹתִי לְה' לְבָדָיו" (שמות כב, יט).

29 עי' ראב"ע: "וַיַּהְגֹּן (רס"ג) אמר שמלת גסה' להראות צדקתו לבני-אדם" והקשה עליו ראב"ע: "וְהִלְלָה יִדְעֵה הַגָּאוֹן כִּי בָשָׂעָה שְׁנָעַקְד בָּנו לֹא הָיו שֵׁם אֲפִילּוּ גְּנֻעִירָיו". והסביר בעל "עקדת יצחק": והנה באמות אחר שנכתב נסיו זה בתורה האלהית לעוזה וככ' כאלו נששה זה הנסיו לעוני כל ישראל וכו' אשר בזה הקביעה אמיתתו בלב בני העולם כולו" (עי' עיונים בספר בראשית ללחמה ליבובי, הוצאה המתלקה לחינוך ולתרבות תורניות בגולה ירושלים תשכ"ו עמ').

עם הפרק הקודם וביחוד מפטוק ר' "צחוק עשה לי אלהים, כל השומע יzychק ליל", שגילה את צחוק האנשים וצחוקו של ישמעאל ואח"כ דברי הקב"ה על השילוח, והיראות מלאך האלים אל הנגר ודרכי אבימלך: "אלוהים עמוק וכוכו" המתקשר עם מעשה הנסיוון.

רק אברהם קרא בשם ה' אל עולם, וזאת כהכרות התקומות נגד כוונת אבימלך, קרא אברהם בשם ה' אל עולם להודיע, שעתיד ה' (הויה) להקנות לבניו את זכות הבעלות על באר-שבע.

**ולאמר אליו: אברם!**

**ולאמר: הני!**

צורה זו של פניית אליהם או מלאך ה' וצורה זו של תשובה מצויה שלוש פעמים בתנ"ך (א) באברהם כאן ולהלן בפסוק יא בספרנו<sup>30</sup>; (ב) ביעקב (מו, ב): "ויאמר אלהים לישראל במראות הלילה ויאמר: יעקב, יעקב! ויאמר: הני!" ; (ג) במשה (שמות ג, ד): "ויקרא אליו אלהים מתוך הסנה ויאמר: משה משה! ויאמר: הני!"

הchorah על השם (אברהם, אברם; יעקב, יעקב; משה משה) בקריאת, היא אחת לגילוי חיבת או דאגה. אך בכל הנסיבות — ובתוכן גם הפניה שבפסוקנו — נקרא האדם למאץ מיוחד, לנשינו או להתגברות על היסוטיו. כן היא הקריאה אל יעקב: "אל תירא וכור אגבי ארד עמוק וכור" (בר מז, ג); אל משה: "אל תקרב וכור אגבי אלהי אביך וכור, ויסתר וכור כי ירא וכור, עתה לך ואשליך וכור" (שם ג, ה—). גם קרייתו של מלאך ה' אל אברהם כשהוא חזר על שמו פעמיים, קרייה מתוך חיבה, היא, לעזרה بعد מעשה שהוא געשה ללא היסוט<sup>31</sup>.

וזאת ועוד: בשלוש הקריאות בחזרות שם הנזכר, באה הפניה בצורת של לילה (אל!) וסוכה לה היראה.

באברהם — ויאמר: אברם, אברם! ויאמר: הני!  
ויאמר: אל תלחיך ידעך אל הנער ועל תעש לו מאומה כי אתה ידעתי כי ירא אלהים אתה וכור (יד) — מעשאו של אברהם מגלה את היראה שבו (יראת אלהים).

**ביעקב — ויאמר: יעקב, יעקב! ויאמר: הני!**

30 וגם בר' לא, יא. שם מספר יעקב מה שאמר לו מלאך האלים בחלום.  
31 בשיטוט (שם"א ג, ד) נאמר: "ויקרא ה' אל-שמעאל ויאמר: הני". שינוי תיאור הפניה מראה על מבוכתו וחוסר נסיוונו לעומת הפסוק: "ושיטוט טרם ידע את ה' וטרם יגלה אליו דבר ה'" (שם, ז).

ויאמר: (אנכי האל אלهي אביך) אל תירא וככہ. היסוסיו של יעקב מגלים יראה (מן העתיד הצפוי).

ב מ ש ה — ויאמר: משה, משה! ויאמר: הנסי!

ויאמר: אל תקרב וככֵי ויאמר: (אנכי אלהי אביך אלהי אברהם וככֵי) ויסטור משה פניו כי ירא מהביט אל האלהים — מעשאו של משה מגלה יראה (מהביט אל האלהים) (שמ' ג, ד—ו).

יצא מכלל זה הקראיה שבפסוקנו, שאין בה חורה על השם הנזכר, ומשמעה ציווי ופנינה לעשייה דחופה ובלתי נדחתית — אין בת מין החיבה ומין הדאגה, אלא מן הנסינו הטהור.

(ב) ר' אמר: קח־צָנָא אֶת־בְּנָךְ אֶת־יְחִידָךְ אֲשֶׁר־אַהֲבָתְךָ אֶת־צִצְקָה.

את בְּנָךְ — בפרק כא פסוקים יא—יב נאמר: "וירע הדבר מאד בעני אברהם על אמות בנו".

אברהם חשבו לבנו. אבל בדברי ה' לא נקרא ישמעאל בנו אלא: "ויאמר אלהים אל אברהם: אל ירע בענייך על הנער וכו'". אדרבתה, נאמר שם בהמשך הפסוק "כי ביצחק יקרה לך זרע", ובפסוק יג הוסיף "וגם את בן האמה לגוי אשימנו" — ובכן לא זו בלבד שלא קראו בן אברהם, אלא קראו בן האמה.

עתה אומר ה': קח נא את בְּנָךְ ותעשה בו מעשה הרבה יותר חמור מן המעשה שעשית לבן האמה.

את יְחִידָךְ — בפרק כא מכריזה שרה על ייחודה של יצחק (י): "גרש האמה הזאת ואת בנה כי לא יירש בן האמה הזאת עם בני יצחק". ואלהים אומר (יג): "כי ביצחק יקרה לך זרע". אברהם עושה כאשר ציוותה עליו שרה והוא משלח את האמה ואת הילד. עתה יעמוד בנסינו גדול כשייקרא לעשות לבנו ייחידה מה שלא עלה בדעת איש שיעשה לישמעאל.

אשר אהבת — אברהם אהב את שני בניו כפי שגילה באמרו: "לו ישמעאל יהיה לפניו" (י, ייח) ובפרק כא בעית השילוח. אולם מעשה השילוח ניתנן היה להחפרש בעני הבריות כמעשה מחרך שנאה — על כן יקרה עתה להוכחה, שהוא נכון לעשותות לבן האהוב מה שלא עשה לבן הנחשב לשנוא.

את יְצָחָק — יפה ביאר רשי' לפי המדרש שכשмар לו "את בְּנָךְ" — אמר לו (אברהם): שני בניים יש לך. אמר לו (ה): "את ייחידך". אמר לו (אברהם): זה ייחיד לאמו וזה ייחיד לאמו. אמר לו (ה): "אשר אהבת". אמר לו (אברהם): שניהם אני אהוב. אמר לו (ה): "את יצחך"<sup>32</sup>.

32 השווה פסוקנו לברי יב, א ורש' שם וככון. אפשר להשווות זה להו את שני הנסינות והברכה התלויה בקיומם.

נראה כי הזיקה המדרגת ביחס ובאהבתה, במצוון הנבחר לקרבון, באה להראות את גודל אמוןתו של אברהם וכוננותו למלא מצות ה' בכל זמן ובכל מקום, וכן עשה עם ישמעאל וכן ינוג בחוומורה יותר גדולה עם בנו, ייחדו, אשר אהב, עם יצחק.

ארבע הזיקות של יצחק לאברהם ולשרה (בנה, ייחדו, אשר אהבתה, את יצחק) מצאו הדגשתן בפרק הקודם לעומת ישמעאל. פעמיים אחתות חזר שם הכתוב על זיקת הבן לאברהם ולשרה, וכמה פעמיים צוין שם ייחדו של יצחק על-ידי החורה וההדגשה על בנו (בנו שלו) או הגולד לו.

(1) בָּנֶךְ

ותلد שרה לאברהם בן (ב)

את שם בנו (ג)

את יצחק בנו (ד)

את יצחק בנו (ה)

כי ילדתי בן לזקוני (ז)

עם בני (י)

(2) יְחִידָךְ

לזקוני (ב)

הנולד לו (ג)

אשר ילדה לו שרה (ג)

בהתولد לו את יצחק (ה)

כי לא יירש וכורע עם יצחק (י)

כי ביצחק יקרא לך זרע (יב)

(3) אֲשֶׁר אָהַבְתָּ

על-ומת "וירע הדבר מאד בעני אברהם על אוזות בניו" (יא), "ויתן אל הגור שם על שכמה ואת הילד וישלה" (יז) — מחשבה ומעשה שנתרפשו כחוסר אהבה.

(4) אֶת יִצְחָק

השם יצחק והפעולה — הצעוק — הקשורה בו הם שגרמו לשילוחו של ישמעאל. ואולי יחשבו השכנים כי דבר זה נעשה למען בטחונו של יצחק, שכן יידרש עתה אברהם לעשות מעשה המערער את הבטחון הזה ויוכחת, כי אך במצוות ה' מכונן אברהם את מעשייו, ובדבר ה' מובטח עתיד של יצחק.

אף השם יצחק והפעולה הקשורה בצעוק שגורם לשילוחו של ישמעאל חווורים שבע פעמים:

1. ויקרא אברהם וכרי יצחק (ג)

2. וימל אברהם את יצחק (ד)

3. בהולך לו את יצחק (ה)

4. ביום הגמל את יצחק (ח)

5. ותרא שרה וכור מzech (ט)

6. ותאמר לאברהם וכור עם יצחק

7. כי ביצחק יקרה לך זרע (יב).

**וְלֹא־לֹא אֶל־אָרֶץ הַמִּרְאֶה  
וְתַעֲלֵהוּ שֶׁם לְעֵלה  
עַל אֶחָד הַהְרִים אֲשֶׁר אָפָר אֶלְיךָ**

כבר הסבכנו שבנית מזבח והקרבת הקרבן הקשורה בו והקריאה בשם ה' מזכירים את המתישב בזוכות על הנחלה. נסיוון זה של עקידת הבן והעלאתו לעולה — גם אם הוחלף הקרבן באיל — וקריאה שם ה' על המקום (להלן ד), באו להזכיר על קדושת המקום לוראו של אברהם לדורות. הר המוריה — והוא ירושלים (עי' רש"י) — נרכש ונתקדש בעקידה זו שעד אברהם אבינו את יצחק בנו עליו, והוקם בו בית המקדש, ועתיד הוא לחזור לישראל ולהתחדש בקדושתו — "וירש ורעד את שער אובייו".

**אשר אומר אליך**

לא מצאנו לאחר מכון שאמר לו ה' את המקום ואעפ"י שחזר ואמר (ג) "ז'יקם וילך אל המקום אשר אמר לו האלהים" נאמר בפסוק ד: "ב' יום השלישי וישא אברהם את עניינו וירא את המקום מרחוק". ראיית המקום בעיניים נעשית בתוקף אמרית ה'. וחזר בפסוק ט ללשון האמרה: "ויבאו אל המקום אשר אמר לו האלהים". לאחר הקרבת האיל קורא אברהם שם המקום "ה' יראה". ראייה ואמרה הנאמרות בקשר למוקם משלבותן על ידי הסיום "ה' יראה" בראייה ובאמרה הנאמרות וחוזרות ונאמרות בעניין השה והail.

**ויאמר יצחק אל אברהם אביו;**

**ויאמר: אבוי וכור;**

**ויאמר: הנה האש והעצים וайה השה לעולה ?**

**ויאמר אברהם: אלהים יראה לו השה וכור**

**אברהם אינו ידוע את המקום, ויצחק, אינו ידוע איה השה.**

בסופו של דבר רואה אברהם את המקום כאמור: "וירא את המקום מרחוק", וכן רואה הוא את ail כאמור: "וירא והנה ail וכור".

קריאה שם המקום "ה' יראה" מזכירה לנו גם את "ה' יראה" שאמר אברהם ליצחק בקשר לשזה: "ה' יראה לו השה לעולה בני". הקשר בין האמרה

והראייה הנאמרות במקום ובשה מודגש על ידי החזרות שבע פעמים בעניין המקום והשה בלבד.

1. והעלתו שם לעולה וכרי אשר אמר אליך (ב) ;
2. וילך אל המקום אשר אמר לו האלים (ט) ;
3. וירא את המקום מרוחק (ד) ;
4. ויאמר אברהם אליהם ירא לה השה (ח) ;
5. ויבאו אל המקום אשר אמר לו האלים (ט) ;
6. וישא אברהם את עיניו וירא ותנה איל (יג) ;
7. ויקרא אברהם שם המקום ההוא כי ירא (ד).

יא. ויקם וילך אל המקום אשר אמר לו האלים פסוקים א֤ב תיארו את ציווילו של האלים. פסוקים ג—ח מתארים את ההליכה אל המקום — ואף בתיאור זה נמצאו הדימויים ורומיים לפרק כא.

(ג) **וַיֹּאמֶר אֶבְרָהָם בַּפְּקָר  
תִּתְחַבֵּשׁ אֶת־חַמְרוֹ  
וְקַח אֶת־שְׂעִירִיו אֲתָּה וְאֶת־צִדְקָהּ בְּנָךְ  
וּבְקַע עַצְיָה עַלְהָה  
מִקְמָת וַיָּלֹךְ אֶל־הַמָּקוֹם אֲשֶׁר־אָמַר לוֹ הָאֱלֹהִים.**

וישכם אברהם בברך — גם בפרק כא במעשה השילוח נאמר: "וישכם אברהם בברך". לחם ומים שם על שכמה "וישלה". מסתבר שלא חשב אברהם כי תרחק לכת וכי תחתה במדבר, שהרי כבר היה מעשה וברוחה וחזרה לאחר ששכך כעסה על שרה (פרק טז). משומך כך גם לא הרכיבה על בתמת רכיבת הרואיה לה. גם עתה השכמים אברהם בברך, ואם כי חיבש את החמור, עדין לא ידע מהו ההר שאליו יגיעו, ובסתמו של דבר השair את החמור במאצע הדרך והלך עם בנו ברgel. לא הזכיר הכתוב לחם ומים שליח אותו, כי זה לא העיקר בפרקנו. במקום "ויקח לחם וחמת מים וכרי ותנתה הילד" נאמר כאן: "ויקח את שני געריו אותו ואת יצחק בנו".

ריבוי הפעלים בפטוק: וישכם — ויחבש — ויקח — ויבקע — ויקם — וילך, מראה על זריזותו של אברהם בקיום מצוות ה' (עי' רשי'). וילך אל המקום וככו' — אעפ"י מרוחק היה. ללמד שגדול היה צערו של אברהם מצערתו של הגור; היא בשעה שיצאה לא ידעה שחתעה ולא תמצא מים, ואילו אברהם ידע שדרך ארוכה לפניו ולא נתה ממנה, אלא שהלך אל

המקום אשר אמר לו האלים, שהרי גם בות מצות ה' היא שחזקת עלייו.<sup>33</sup>

(ד) **בַּיּוֹם הַשְׁלִישִׁי**

**וְשָׂא אֶבְרָהָם אֶת־עֵינֵי  
תְּרֵא אֶת־הַמִּקְוָם מִרְחָק —**

הHALICA המושכת מוכירה את הליכתם של הנר וישראל :  
ותלך ותתע במדבר באר שבע (כא, יד);

ותלך ותשב לה מנגד כמתוח קשת וכור ותשב מנגד (שם, טז).  
ביום השלישי הגיעו לנוקזה הרוחקה מן המקום שנועד למעשה העמידה,  
אבל קרובה אליה קרבת ראייה. והיה אם אמן יעשה מעשה העמידה לא  
יעלם מעיני הנמצאים בנקודת התצפית, אשר בה השאיר אברהם את שני  
עריו.

(ה) **וְאָמַר אֶבְרָהָם אֶל־גָּעָרִיו:**

**שְׁכֹרְלָכֶם פָּה עַמְּדָה חֲמֹר  
וְאַנִּי וְהַגָּעַר נְלַכֵּה עַד־לָה  
וְשְׁתַחְנוּ וְנִשְׁבְּהָ אֶלָּכֶם.**

לא מצאנו שקראו אברהם לייחס 'גער' אלא פה, וכן להלן קראו מלאך ה'  
כנ: אל תשלח יזרך אל הנער'. בכל מקום אחר קראו אברהם 'בני'. וכן  
לא נקרא ישמעאל 'גער' אלא בפרק כא ובפי האלים או מלאכו ואח'ם גם  
ביחסה של הנר אליו: "אל ירע בעיניך על הנער וכו'" (יב), "וישמע אלהים  
את קול הנער וכו'" (יז), "כי שמע אלהים את קול הנער", "וותשך את הנער"  
(יט), "ויהי אלהים את הבער" (כ), ואילו קודם לכך, ביחסו לאברהם נקרא  
'בן' (יא), 'ילד' (יד), וכן בפיו של הנר וביחסו אליה (טו—טז). שלוש פעמים  
נקרא שם ישמעאל 'ילד' וארבע פעמים 'גער'.<sup>34</sup>

אך בשעה שישמעאל נשאר בכינוי 'גער' בפני המלאך וביחסו להר, שונה  
הכינוי ביחס לייחס שלא נזכר בכינוי 'גער' בפי של אברהם, אלא בדברו אל  
הנערים ובקריאת הראשונה של המלאך. בקריאת השניה חזר מלאך ה' לכינוי  
החביב שנזכרו בתחילת הפרק: "את בנד את ייחיך" (טו). מסתברapiro  
שאין הכינויים דבר של מקרה.

33 וכבר עמדו המפרשים על כך, לשם מה נצווה לлечת דרך רוחקה? כדי לתראות  
ש אברהם פעל מתוך יישוב הדעת (מדרש, רמב"ן ועקdot יצחק). איך שוב בולתת  
הכוונה להאכיה נאמנוו של אברהם למצות ה'.

34 פעם נקרא גם יצחק 'ילד' במצב המובן מלאיו (ח).

לפני שנתברר לו לאברהם מה גדרש מingo, כונה יצחק בכינויו החיבה (ב'). אחרי הציוויו מורידתו אברהם לדרגת נער, וכשה בא לידי ביטוי הנסיוון לנתק את הזיקה האבהית, העשויה להשפיע עליו ולהטותו מוחלטתו לעשות את מצותה (ה). יצחק שיאינו יודע את סיבת התנכרותו של אביו משתדל להזכיר אליו את אהבותו: ויאמר יצחק אל אברהם אביו ויאמר: אב יי' (ז). ואברהם אינו יכול לגלוות לבן סיבת התנכרותו ונכנע ומשיב: "הנני בני!" (שם). הניסוח והঙגנון מגלים את מאפיי התרחקות של אברהם ומאמצי הקירוב של יצחק ולבסוף היינותו של אברהם, שתשובתו נשמעת כנאמרת מפי אדם הנגעה לקריאה מרוחק: "הנני, בני", אך יחד עם זאת יש בה כדי להזכיר את האימון לבן, כלומר — עודני אביך ועוזך בני.

המלך בפנותו אחר כך לאברהם לעזרה בעוד מכנה את יצחק נער, והוא המכינוי שניתנו לו ע"י אברהם במאפייו להחיליש את יהוסי הזיקה האבהית, וחזר ומכנהו בכינויו החיבה לאחר שנתבטל הכו וננתבטלו המעשה וסיבת הריחוק והעללה אייל כתמורה. כאן חזר המלך לכינוי החיבה, ואילו בישמעאל נשאר המכינוי נער גם ביחס להגר (ותשך את הנער). זהו, אם כן, פשור שניוני הנקויים ופושר השיחה בין האב לבן הוהלכים ייחדיו ותוך כדי הליכה הם מתרחקים ומתקרבים.

(ז) לפסוק ו בפרקנו מקבילה במידה ידועה (הקבלה ניגודית) פסוק יד בפרק כא.

בהגר נאמר:  
וַיַּחֲלַקْם וְחִמְתֵּם מֵעֶם —

וכאן:

**וַיַּחֲלַק אֶבְרָהָם אֶת־עַצְיָה הַעֲלָה**

שם לקח לחם ומים, שיש בהם כדי להחיות את הגר ואת בנה, ואילו כאן לkeh עצים, שעלייהם יעללה הוא עצמו את הבן לעולה.

בהתאם נאמר:  
וַיַּמְפֹן אֶל־הָגָר שֶׁם עַל שְׂכָמָה —

וכאן:

**וַיַּחֲלַק עַל־יְצָחָק בֶּן־**

לחם ומים שם על שכמה של הגר, ואילו על יצחק בנו שנועד לעולה שם את עצי העולה

בהגר נאמר:

... וְאַתָּה מִלְּדָנֶלֶת —

וכאן:

**מֵקֶח בְּיֹדו אַת־הָאֵשׁ וְאַת־הַמְּאַכְּלָת**

את הילד מסר אברהם להגר ומסתר שלקחו בידם, ואילו כאן נתן אברהם בידיו אש ומאלת.

מה גדול הנסיך ומה נורא הוא! כדי להוציא נכונתו של אברהם המאמין, העשות לבנו מעשים העולים בקשיותם ובאכזריותם על כל מה שעשה להגר ולבנה — והכל משומש שכך נצווה ע"י האלים.

בהגר נאמר:

**וְתַלְךְ וְתַפְעֵל בְּמִדְבָּר בָּאָר שְׁבָעַ**

וכאן:

**בְּלִכְיָשִׂים יְחִזְוּ**

הרי השני בהליכתם. היא הולכת ומאנדת את ציונה, ואלה הולכים יהדיו לעקידה.

(ז) הסברנו לעיל את המסתבר מסיוםו של הפטוק הקודם ומטగנוו של פסוקנו. תיאור המצב הרגשי והמתהיה הדינאמית בין האב לבן: יצחק מתפרק בדבריו על אביו ההורק אותו ייחד, ואעפ"י מגיב האב כעונה לкриאה מרוחק וכנענה לרוגשות אבاهו:

**וַיֹּאמֶר יְצָחָק אֶל־אֶבְרָהָם אָבִי**

**וַיֹּאמֶר: ————— אָבִי!**

**וַיֹּאמֶר: ————— הַכְּנִיס בְּנִי!**

**וַיֹּאמֶר: הַגֵּת קָאשׁ וְהַעֲצִים וְאֵיתָה הַשָּׁה לְעַלְהָ?**

ארבע אמרות — שלוש מהן של יצחק ואחת של אברהם. אברהם שותק תור הילכת יהדיו סוערת ורואה, המסתברת מסיוםם של פסוקים ז ו ח:

**בְּלִכְיָשִׂים יְחִזְוּ.**

יצחק מפסיק את השטיקה והיא חווורת ביתר תוקף בסיום תשובתו הקצרה של אברהם. אי-השקט וחוסר המנוחה ביצחק מובלטים באמירות החווורות אצל יצחק (ויאמר) ובאריכות הפתיחה לאמרתו יצחק: "וַיֹּאמֶר יְצָחָק אֶל אֶבְרָהָם". ושאלתו נשמעת כתהינה וזעקה הנמשכת מתשובת אברהם:

הַבְּנִי ————— בְּנִי!  
הַבָּתָה הַאֲשֶׁר הַעֲצִים וְאֵיתָה הַשָּׁה לְעַלְלה?

מלת השאלה וαιיה היא הניגוד למלה הבנה החורגת, המציגת את הגכוונות, הווייות וההחלטיות בכל הפעולות.

(א) לкриיאת האלים (א) עונגה אברהם: הבני!

(ב) לкриיאת יצחק מшиб אברהם: הבני!

(ג) יצחק אומר: הבנה האש העצים — הכל מוכן — — —

(ד) לкриיאת מלאך ה' מшиб אברהם (יא): הבני!

(ה) כשאברהם נושא עיניו הוא רואה: והבנה איל אחר וככ.

(ו) אחורי העקידה: ויגד לאברהם לומר הבנה ילדה מלכה וככ.

שש פעמים "הנה" — ופעם "אייה".

השאלה זו איה" מבליטה איפוא את התמייה הגדולה: הרי הכל הוכן — ובכן מודיע לא הוכן השה? ואין בזה אלא שאלה ריטורית, שהרי תוק כדי שאלת ציריך להתרבר לו, שאין שהיא במדבר הרים. הוא עצמו אף מגלה זאת בהיסוסים ובההורהים שבשאלות, המובלטות ב"ויאמר" החור, ודבר זה גם נרמזו לו ליצחק בתשוכת אביו.

(ח) ויאמר אברהם:

אֱלֹהִים יַרְאָה לוּ הַשָּׁה

לְעַלְלה בְּנִי

בְּלִכְעַד שְׁנֵיכֶם יִתְחַדּוּ

יראה ניתן להתרפרש יבחר — אליהם הוא הבוחר את השה לעולמה. אליהם יבחר לו השה לעולמה את בני<sup>55</sup> — כן פירש רש"י לפ"ז: "יראה יבחר לו השה ואם אין שה — לעולמה בני, ואעפ"י שהבין יצחק שהוא הולך לישחט — וילכו שניהם יחדו לבב שווה".

אמירזה זאת, שהיא הקשה ביותר בפרק זה, הודיעת האב לבנו שהוא הולך לישחט כשה לעולמה, מטילה אה"כ את רישומה על המקום. כשהשוחט האיל והועלה לעולמה, קורא אברהם שם המקום "ה' יראה", והוא שקידש את המקום וקבעו מקום היראות לפני ה' — "בחר ה' יראה".

55 וכן "עתה ירא פרעה איש נבון וחכם" (בר' מא, לג) וכן בתרגום יונתן בן עוזיאל: "ה' יבחר ליה אמרה לעתא וככ". וברוגם ירושלמי בדברי רש"י.

יב. ויעקד את יצחק בנו

פסוקים ט—י מתארים את מעשה העקידה והם מקבילים לפסוקים טו—טו  
בפרק כא.

(ט) **תִּבְאֹ אֶל־הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אָמַר־לְךָ הָאֱלֹהִים**

**לִבְנֵךְ שֶׁם אַבְרָהָם אֲתָּה המזבח**

**מִעַרְךָ אֶת־הַעֲצִים**

**מִעַקְדָּךְ אֶת־צִחְקָךְ בֶּן**

**רְשָׁם אָתוֹ עַל־הַמְזֻבָּח מִפְּעָל לְעַצִּים.**

התיאור קצר ומוגבל למעשה העקידה בלבד. הם באו "אל המקום אשר אמר לו האלהים" — פרט זה חורף בפעם השלישייה בפרק. תחילת ב齊וי (ב) "והעלתו שם לעולה על אחד התרים אשר אומר אליך" ; פעם שנייה כשהוא יוצא עם נעריו (ג) : "ויקם וילך אל-המקום אשר לך אמר לו ה אל הים" ; ופעם שלישיית בפסוקנו כשם-გאים למקום, ושוב יש צורך ל齊ין "ויברוו אל המקום אשר לך ה אל הים". נראה שהחומר מייחס חשיבות מיוחדת לבחירת המקום אשר אמר ה. מקום זה יתקדש ע"י שתי הפעולות הרגילות — בניהת מזבח וקריאה בשם ה' —, המعتبرות את זכות הקניון על המקום לעושיהם. וכיוון שעל מזבח זה נעקד יצחק הבן, נתקדש המקום בקדושה יתרה שהנחלת את המקום לישראל לדורות וקידשאותו קדושה שאינה פוסקת לעולם.

הגר משילכה את י@email תחת אחד השיחים, מתרחקת לבב תורה במות היד ויושבת ובוכת.

ואילו אברהם מתעסק בעצמו בעקידה על המזבח מ על העצים ; עומד וודאה את בנו המוסר צווארו לשחיטה. מה גדול ונורא הנסינו.

(ו) בפסוק זה מגיע הנסיך לשיאו, האב מניף את המacula על בנו וכל התקווה להנחתת ההבטחות ליצחק עמדות להיבטל, שכן אם יצחק ימות, לא יהיה עוד יורש אחר מלבד י@email, ואעפ"כ אין אברהם גרותע :

**פְּשָׁלֵח אַבְרָהָם אֶת־יְדָו וַיַּקְה אֶת־הַמְאָכְלָת**

**?שְׁחַת אֶת־בֶּןּוֹ.**

36 שים לב, שהאנחה היא במלת "המאכלת", ולא במלת "יד" — כי שליחת היד כבר הייתה כדי לשחות. הטעמה זו מוגבירה את המתה.

"בנֵי" ו"בָנוֹ" חוררים שבע פעמים בפרשת העקדה והם מבירחים את העניין ומזהו מותחנות השובות במסע הנסيون:

- |   |  |
|---|--|
| א | 1. וַיְקִח — — — וְאֶת יִצְחָק בָנוֹ   |
|   | 2. וַיִשְׁמַע עַל יִצְחָק בָנוֹ  |
| ב | 3. וַיֹאמֶר: הַנּוּ בָנִי<br>4. אֱלֹהִים יַרְאֶה לִלְשׂוֹן עֲלֹלה בָנִי  |
| ג | 5. וַיַּעֲקֹד אֶת יִצְחָק בָנוֹ<br>6. וַיְקִח אֶת הַמְּאֵלָת לְשֻׁתָּה אֶת בָנָו<br>7. וַיַּעֲלֵהוּ לְעֹלָה תְחַת בָנָו. |

שלש תחנות בקיום מצות ה', אחת גודלה ונוראה מהברטה: (א) לקיחת הבן ושימת העצים עליו — קלה מכולן, שכן עדין לא ברור למי ולמה גועדו; (ב) הרמו שהבן הוא הקרבן; (ג) העקדה ותפישת המacula. אחרי שלושת השלבים האלה בא הריצוי והעלאת העולה המקדשת את המקום.

תחנות אלו נתנו במסגרת המוסמגה ב"בנֵר":

- (א) הפתיחה והציו — קח נא את בָנֶך אֶת יִחְיָך (ב');  
 (ב) הפיסוס והוכחה ליראת אליהם — ולא חשבת את בָנֶך אֶת יִחְיָך (יב);  
 (ג) ההבטחה — יען אשר וכר ולא חשבת את בָנֶך אֶת יִחְיָך (טז).

יג. וַיָּקֹרֶא אֱלֹהִים מֶלֶךְ ה' מִן הַשָּׁמִים

בפסוקים יא—יב מתוארת הקריאה הראשונה של מלך ה', שם ה' (חויה) מופיע כאן לראשונה בפרקנו, כישיש צורך למנוע את הבאת הקרבן ולהציגו כנסיין בלבד. בציותו של אברהם למצות ה' הוכח, כי כל מה שעשה לבניו לא עשה אלא במצוות ה', ובבלכתו להעלות את בנו לקרבן גודע כי ראה אליהם.

(יא) וַיָּקֹרֶא אֱלֹהִים מֶלֶךְ ה' מִן הַשָּׁמִים

לנאמר: אָבָרְהָם אָבָרְהָם!

לנאמר: הָנִי!

גילוי נכוונות לכל מעשה שידרש — והוא אף גדול ונורא ממה שהוא עומד לעשות.

פסוק זה והבא אחריו מקבילים לפסוק יז בפרק כא':

מִשְׁמָעָ אֱלֹהִים אֶת־קֹל הַגָּעֵר

וַיָּקֹרֶא מֶלֶךְ אֱלֹהִים אֶל־קָרְבָן מִן הַשָּׁמִים

לנאמר לה: מַה־דָּקָר הָנָר, אֶל־תִּירְאֵי

כִּי שְׁמָעָ אֱלֹהִים אֶל־קֹל הַגָּעֵר בָּאָשָׁר הוּא־שָׁם.

שם נגנה אליהם לקול הנגרה הבוכה — פה אין הירהור מצדו של יצחק אחריו רצון ה' ;

שם קורא מלאך אליהם מן השםיים — פה קורא מלאך אליהם מן השםיים ;  
שם קריאת הרגעה — פה קריאת חפזה <sup>ז'</sup> ;  
שם : "אל תיראי" — פה : "ירא אליהם אתה" . . .

(יב) וְאָמַר : אֶל־תִּשְׁלַח יְדֵךְ אֶל־הַגָּעֵר

וְאֶל־תִּפְעַל לוֹ מְאֹמֶה

כִּי עֲתָה יְדַעְתִּי פִּי־יְרָא אֱלֹהִים אַתָּה

וְלֹא חַשְׁכָּת אַת־בָּנֶךְ אַת־יְחִידָךְ מֵפַטְּךָ .

פסקוק זה מפסיק את חלקה הראשון של פרשה זו — עקידת יצחק ; (א) אל תשלח ידך ; (ב) ואל תעש לו מאומה. שני צווים הדורשים סילוק ידי אברהם מיצחק, שאברהם ניסה עד כה להתגער מהויקה האבהית אליו ולשכחה.  
כִּי עֲתָה יְדַעְתִּי פִּי־יְרָא אֱלֹהִים אַתָּה .

בזה רומו ומה שנאמר קודם בפרק כ על אבימלך. אינה דומה יראת אליהם זאת ליראת אליהם הנאמרת באבימלך. בפרק כ אומר אברהם : "כִּי אָמַרְתִּי רָק אֵין יְרָא אֱלֹהִים בָּم֘קוֹם הַזֶּה וְהַגּוֹנֵן עַל דְּבָר אֲשֶׁר" (יא). אין הוא אומר כי אכן נודע לו כי ישנה יראת אליהם במקומות. על דרך השלילה הוא אומר, כי אם אין יראת אליהם אצל אנשי אבימלך הרי הם נכונים להרוג על דבר אשא, ואמ תחיה אצל יראה זאת ימנעו מהריגת <sup>ז'</sup>.

יראת אליהם של הגויים מנוגעת מהם עשייה והיא הריגת בני אדם, ואילו יראת אליהם הנאמרת באברהם מביאה לידי עשייה ואף לידי הקרבת הבן על המותה — כשהציווי על כך בא מטה ה' .  
פסקוק זה מקבל לפוסוק ייח בפרק הקודם.

37 תחומוא : למה שתי פעמים ? שהיתה מהר והולך לשחוטו.

32א סוג זה של יראה אנו מוצאים במקומות אחרים. כשiosoף מתגנבר אל אחיו והם חושבים אותו למצרים, הוא אומר (בר' מב, יח) : "זאת עשו וחיו את האלים אני ירא" — כיון שהוא ירא אליהם לא יפגע בהם והם יחיו.

המילוחת במצרים (שמות א, כא) שלפי פשוטו של מקרא נראה שהיה מצריות, נאמר בהן : ותיראו המילדות את האלים וכוי ותחין את הילדים, ושוב (שם, כא) : "וַיֹּהִי כִּי יְרָאוּ הַמִּלְדוֹת אֶת אֱלֹהִים וַיַּעֲשׂُוּ לָהֶם בְּתִים". וואزا איפוא שיראת האלים מנעה מהם לקיים את גזירות פרעוה ולהימת את הילדים.

ושוב בדברים כה, ייח נאמר בעמלק : "אֲשֶׁר קָרָד בָּדָר וַיּוֹנֵב בְּךָ כָּל אֶנְחָשִׁים אחריך וואת עיף וינגע ולא ירא אליהם".

שם אומר מלך אלוהים (יח) :

קָדוֹם לְאַתְהַנֵּעֶר  
וְתִפְרַח אַתְדִּיד בָּוֹ

וכאן :

אַל־תִּשְׁלַח יְצָרָךְ אַל־הַגְּנֵעֶר  
וְאַל־תִּטְعֶשׂ לוֹ מִאוֹמָה

שם — נתינת היד לנער

וכאן — סילוק היד מן הנער

בשניםם מדבר על הצלת הנערים. התוספת היא בהוכחה המשتمעת מעשהם, שאין מצדוע העדפה ויתרונו לבנו יחיזו על בנו ישמעאל, וכי בשניםם אין הוא נוגג אלא לפיה מצותה כי קראו לירא אליהם.

נסיוון העקידה מסתומים במילים שבנה נפתח, הסיום חזרה לפתחה.

הפתיחה :

(א) **וַיֹּאמֶר אֲלֵיו: אֶבְרָהָם, וַיֹּאמֶר הָנָئִ!**

(ב) **קְח־נָא אַתְ-בָּנֶךְ אַתְ-יִתְדַּךְ.**

הסיום :

(יא) **וַיֹּאמֶר: אֶבְרָהָם אֶבְרָהָם! וַיֹּאמֶר: הָנָئ!**

(יב) **וְלֹא חִסְכֵת אַתְ-בָּנֶךְ אַתְ-יִתְדַּךְ מִפְנֵץ.**

כדי להביא את אברהם לידי עשייה הספיקה קריאה אחת "אברהם", ואילו כדי להוציא את אברהם משקיתו לקיים המזווה היה צריך לקרוא פעמיים "אברהם אברהם".

יד. ויעלהו לעולה תחת בנו

בפסוקים יג—יד נמסר על הקרבת הקרבן והקריאה בשם ה' — שני מעשים המוכרים את עושיהם ביכולות הבעלות והקנין על המקום, והם — הקרבת קרבן (בנייה מובהח) וקריאה בשם ה' או קריאת שם ה' על המקום<sup>38</sup>.

פסוק יג מquivיל לפסוק יט בפרק הקודם.

בפרק כא :

**וַיִּפְקַח אֱלֹהִים אַת־עִזִּיתָךְ**

38 עיין מאמרי שם ה' נקרה עליינו, "בית מקרא", גליון יח—יט, אדר תשכ"ד.

ותְּרָא בְּאַרְמִים  
וּמְלֵךְ וּכֹרֶן פְּשִׁיק אֶת־הַנְּגָעָר.

## בפרקנו

וְלֹא אֶבְרָהָם אֶת־עֲנֵיו  
בְּרָא וְתָפֵח אִיל וּכֹרֶן  
וּמְלֵךְ וּכֹרֶן תְּחִתְתֵּבָן.

באר המים מחייב את הנער והאל בא מתחת הבן. אליהם פוקח את עיביה של הגור לראות את הבאר, וכאנן גושא אברהם עיניו מעצמו. פעולת ההצלה והקרבתה התמורה נמשת בשני המקרים על ידי ההורם — שם ע"י האם וכאנן על-ידי האב.

שינוי המצב של בפטוק יא — בקריאתו של המלאך — מובלט בחזרות על הנאמר בענין העקידה:

- (א) ויאמר אליו : אברהם !  
ויאמר : הנהני !
  - (ב) ויאמר : קח נא  
את בנה את יחידך מני
  - (ג) ויקח וכור וילך אל המקום  
בנו וכור וילך אל המקום
  - (ד) ביום השלישי וישא אברהם  
את עיניו וירא את המקום מרוחק
  - (ה') ויאמר אברהם אל נעריו  
שבו לכם פה וכור  
ונשובה אליכם וכור  
וילכו שניהם יחדיו
  - (ז'ח) ויאמר יצחק אל אברהם אבי  
ויאמר אבי
- (יג) וירא והגה איל<sup>טו</sup>  
אחר וכור ויעלהו לעולה

טו לא דמסתפינה היתי רואה במלחה . . . איל ר'ת : אלהים יראה לו.

תחת בנו

ויאמר הנני בני  
ויאמר הנה האש והעצים  
ואיה השה לעולה וכור  
אליהם יראה לו השה  
לעולה בני

(ד) ויקרא אברהם שם

המקום התוא ה' יראה<sup>40</sup>

(ח) ויאמר אברהם  
אליהם יראה לו

(יב) ויאמר : אל תשלח ייך  
אל הנער ועל תעש לו מאומה.

(ט"י) ויבאו וכרי וייבן וכרי  
ויערד וכרי  
ויעקד וכרי וישם וכרי

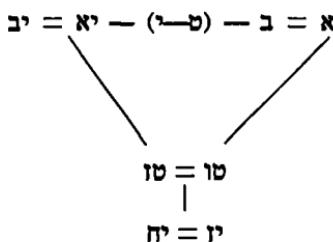
(טו) ויקרא מלאך ה' אל  
אברהם שניית מן השמים

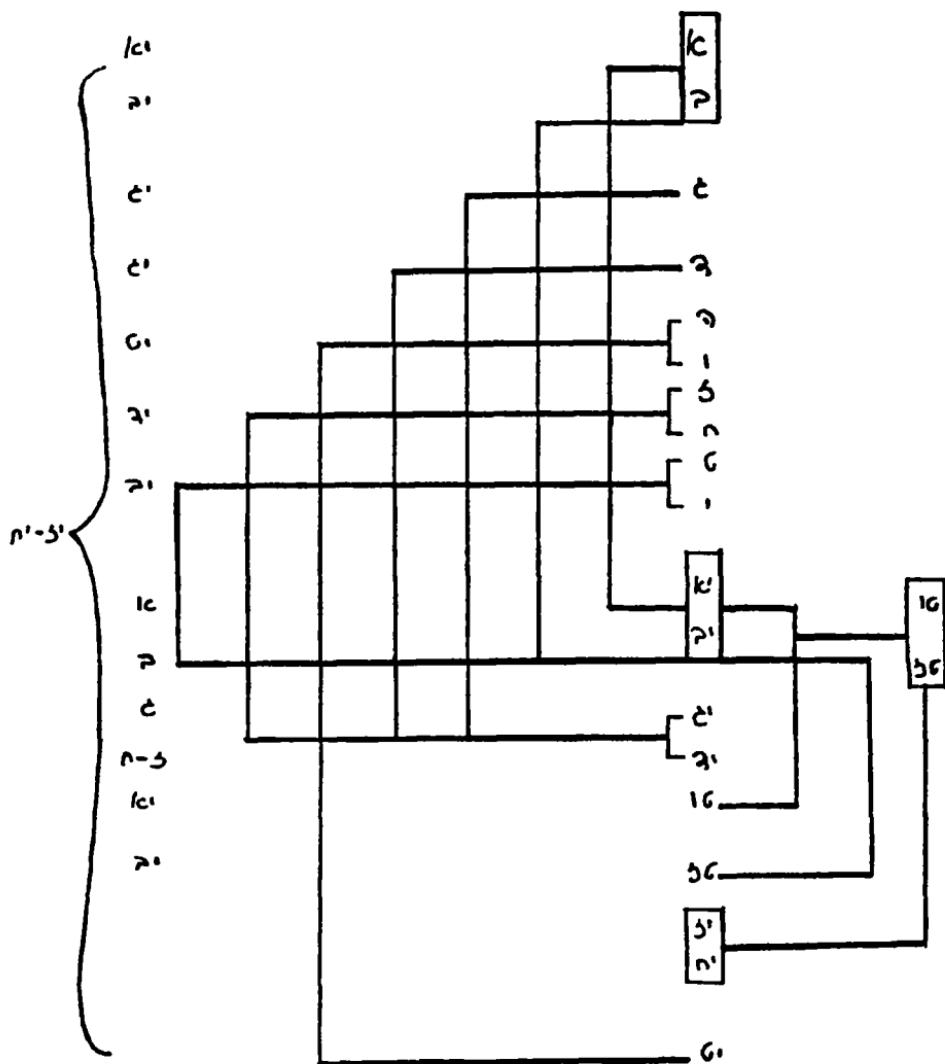
(יא) ויקרא אליו מלאך  
ה' מן השמים

(טו) ולא חשכת את  
בנך את יחידך

(יב) ולא חשכת את  
בנך את יחידך

הטבלה המובאת להלן מוסיפה את הפסוקים זה בזות. מקישור הפסוקים  
מסתבר, כי מסגרתו של הפרק, המכילה גם חמוץו של העניין, היא בפסוקים  
א-ב ; מקבילים להם בניגודם הפסוקים יא-יב, המקבילים לפסוקים טו-טו,  
ותוצאותם היא הנאמר בפסוקים יז-יח. מסגרת הפרק מתקשרת גם בצורה  
זאת :





### ה'גה-איל אחר נאחו בסבד בקרניו

**רשי' :** אחרי שאמר לו המלאך "אל תשלח ידך" ראהו כשהוא נאחו.

**ראב"ע :** והנה (ראה) איל אחר שנאחו בסבד בקרניו.

**רבפ"ג (לפי עקדת יצחק) :** הוא ראה בעל-חיים רץ ואחר שנאחו בסבד בקרניו הכיר שהוא איל.

**רשפ"ם :** אחרי כן ראה את האיל מדי עברו נאחו בסביבי העיר חשב בלבו והאי זה המלאך וכוי ווימן לי איל זה החת בני, ולכן נאחו בסבד שאוכל לקחתו ולהקריבו.

לפי רשפ"ם ראה אברהם את האיל כשהוא עבר, אחר כך ראה שהוא נאחו לפתח בסבד בקרניו ולא יכול להמשיך בדרכו, ומכאן הבין אברהם, שאל זה ועוד לקרבן במקום בנו.

וכן אברבנאל : נשא עינוי והנה איל, ר"ל, שראה אותו הולך ורועה שם, ואחריו כן ראה אותו נאחו בסבד בקרניו וכוי ולכן התבונן בעינויו וחשב שמאית ה' הייתה זאת, ומפני זה לקח את האיל ויעלהו לעולתה. וזהו אמרו "אחר נאחו" שפירשו אח ר' כך ר' והוא נאחו.

וכן מפרש בעל עקדת יצחק : נשא אברהם את עינוי וירא והנה איל, ואחר שרואהו, נאחו האיל בסבד בקרניו, ומזה התבונן שלא נודמן שם אלא להעלותו לעוללה תחת בנו וכור.

וכן שדי'יל : ראה איל, והיא הוהו אחר שראהו אברהם נאחו בסבד בקרניו. וכן ישיר : בתחילת ראה איל עוזר לפני, ואחר-כך ראה בפתח שמי עבו נאחו בסביבי העיר וכוי.

ובעל העמק דבר מסביר : לעיני אברהם ראה שהוא נאחו בסבד, והטעם לפי הפשט, שם ראה איל אותו בסבד היה לו לחוש שם אחד מעובי דרכים האחיזו שם עד שישוב. מה-ישאין-יכן כשרואה איל הולך שובב פשיטה שהוא הפקר, אבל אם-יכן היה קשה ליקח אותו, על-כן נאחו לעינוי בסבד וולך וולקהו.

**(יד) וַיָּקֹרֵא אֶבְרָהָם שֶׁם-הַמָּקוֹם תְּהִיא יְיִרְאָה  
אֲשֶׁר יָאמַר תַּיּוֹם בְּנֵר יְיִרְאָה.**

הקריאה בשם ה' (הויה) או קריאת ה' על המקום היא כאמור אחד התנאים לקידוש המקום לנחלת עולם לזרעו של אברהם אבינו.

ה' יראה — **רשי' :** ה' יבחר. אברהם קרא את המקום על פי דבריו באוטו יום עצמו: "אלְהִים יִרְאָה לוֹ", אך שם אינו קשור במאורע של אותו יום בלבד, אלא אחרי כן חזרו ואמרו שהוא החר בו יראה ה' "אשר יאמר ה' יאמ'ר ה' ימ'.

בהר ה' ייראה". אימריה זו לא פסקה מורען של אברהם אבינו מאו העקדה ועד היום.<sup>41</sup>

בהר ה' ירא — רשי' : בהר זה ייראה ה' לעמו.

ישר' : אלה דברי משה כותב הتورה, שברצותו לסמן המקום ולהודיעו לבני דורו אמר, שהוא ההר אשר עליו ייאמר בזמננו בהר ה' ייראה, ככלומר שכן היה רגיל ומפורט בפי החמן, שעל ההר הוא הכהה. וכן הבטיחם משה, שעליו ייראה הכהן לעולם, כאשר יבואו לא' יבחר ה' אותו המקום לשפטו, להיות בית עולם".

ואפשר לפירוש: אשר ייאמר היום (בימי משה) בהר ה' ייראה; והוא מה שאומרת התורה "יראה כל זכורך אל פנֵי האדון ה'" (שמות כג, יז; לד, כג; דברים טו, טז).<sup>42</sup>

קריאת שם המקום על הראייה מצאנו גם אצל הנגר בפרק טו (יג-יד) בברחה מפני גברתה: ותקרו שם ה' הדובר אליה אתה אל ראי כי אמרה הגם הלום ראיתי אחרי רואית. על כן קרא לבאר באר לחוי רואית וכי — לא נאמר מי קרא. לאחר זמן אנו מוצאים שם את יצחק (כד, סב; כה, יא).<sup>43</sup>

טו. ויקרא מלאך ה' אל אברהם שניית מן השמים  
פסוקים טו-ייח מכילים את הקרייה השנייה והגמר.  
(טו) **ויקרא מלאך ה' אל-אברהם שנית מן-השמים.**

שתי קרייות היו ושתי מגמות להן. הקרייה הראשונה לא באה אלא להזכיר על אברהם כירא אליהם, ולהוכיח שכל מעשיו הוא עשה לשם שמיים ועל פי ה'. הקרייה השנייה מתח/article את הגמול על המעשה. הקרייה השנייה אף היא נמשכת לפרק הקודם והוא מכילה כמה מן היסודות שנזכרו קודם לכן.

פסקוטו בפרקנו, שהוא המשכו של פסוק יא, מקביל לפסוק יז בפרק הקודם.

(טו) **ויאמר: כי נשבעתי נאם-ה'**  
**כי-ען אשר עשית את-הדבר הוה**

41 ופירוש היום — כל יום, לעולם. וכן: ואתם הדבקים בה' אליהם חיים כולכם היום (דברים ד, ד); היום זהה בהיותם בעם (שם כו, ט). עיי' שם רשי' וכן רשי' כאן: שיאמרו לימי הדורות עליו בהר זה ייראה הקב"ה לעמו.

42 וכנראה הייתה אמרה זאת רגילה בפי העם, וכך היא חוויתם גם בתורה. 43 ראה להלן, פסקה יז.

**וְלֹא חִשְׁכַּת אֶת־בָּנֶךְ אֶת־יְחִידָךְ**

בפרק הקדום נדרש אברהם ע"י אבימלך להישבע, שלא יشكור לו ולנינו ולנכדו "כחוד אשר עשית עמר תעשה עמודי ועם הארץ אשר גרת בה" (כב), אברהם הסכים להישבע והמקום נקרא באר-שבע, "כי שם נשבעו שנייהם" (לא). גם כאן באה השבועה כתגמול, כחוד :

**יעַן אֲשֶׁר עַשְׂתָּה אֶת־תְּנֻדָּבָר הַזֶּה וְכֵר  
כִּי־בָּרְךָ אֱבָרְכָךְ**

וכו להלן (יח) :

**וְהַתְּבִרְכֵי בָּרוּצָךְ פֶּל פְּנֵי הָאָרֶץ  
עַקְבָּךְ אֲשֶׁר שְׁמַעַת בְּלִילִי**

ולכן ב*יב נ ש ב ע ת י.*

יען אשר עשית את הדבר הזה (העקידה), דברים אלה מקבילים בניגודם לנאמר בפרק הקדום על דבר ישמעאל :

בפרק *כ א:* וכאן :

<b>פָּרָעַ הַדָּבָר מֵאָד</b>	<b>יעַן אֲשֶׁר עַשְׂתָּה</b>
<b>בְּעִינֵי אֱבָרִים</b>	<b>אֶת־תְּנֻדָּבָר הַזֶּה</b>
<b>עַל אֲדֹות בָּנוֹ</b>	

כלל לא היה איכפת לו לאברהם להזכיר את בנו במצותה ה', ואילו בישמעאל רע היה הדבר בעיני אברהם לשלוח את בנו ורק במצותה ה' עשה מה שעשה גם שם וגם כאן.

(טז) **וְלֹא חִשְׁכַּת אֶת־בָּנֶךְ אֶת־יְחִידָךְ**

כאן הושמטה המלה "מןני" הבאה בפסיק יב, כי ההודגה כאן היא על העשייה ועל ה"יען" — אתה עשית ועלי לעשות. אתה לא חשת את שלך — את בנק את ייחיך — אף כי יתנו את שלו.

(ז) **כִּי־בָּרְךָ אֱבָרְכָךְ**

**וְהַרְבָּה אָרְבָּה אֶת־זָרָעָךְ כְּכֹכְבֵי הַשָּׁמַיִם  
וְכַחֲול אֲשֶׁר עַל שְׁפַת הַיּוֹם  
גִּבְשׁ זָרָעָךְ אֶת שַׁעַר אַיְבוֹן.**

פסוקים יז—יח מכילים סיכון הברכות שנאמרו לאברהם ע"י ה' בהזדמנויות קדומות.

בצאתו מחרן נאמר לו (יב, ב—ג) :

וְאַעֲשֶׂךָ לְנוּן גָּדוֹל  
וְאַבְרָהָם  
וְאַנְדָּלָה שָׁמֶךָ  
וְהִיה בָּרָכה וּכְרֵי  
וְנִבְרָכוּ בָּךְ פָּל מְשֻׁפְחתַת הָאָדָם.

אחריו הפרידה מלוט נאמר לו (יג, טז) :

**שְׁלָמָתִי אֶת־יְرִעָךְ בְּעַפְרַת הָאָרֶץ וְכָרֵךְ.**

ברית בין הבתרים נאמר לו (טו, ד—ו) :

הַבְּטָה־נָא הַשְׁמִינָה וְסָפֶר הַפּוֹכְבִים אֶם־תוֹכֵל לְסָפֶר אֶתְכֶם  
רְאָמֵר לוּ : כִּי־יְהִי יְרָעָךְ.

בפרק יז, (ב) :

וְאַתָּה בָּרִיתִי בֵּין יְבִינָךְ  
וְאַרְבָּה אָתְךָ בְּמַאֲדָמָד

ושוב שם (ד—ו) :

אָנָּי הַתֵּה בָּרִיתִי אֶתְךָ  
וְקִידְתָּ לְאַב הַמָּוֹן נָעִים וּכְרֵי  
כִּי אֶבֶד־הַמָּוֹן נָעִים גַּתְתִּיךְ  
וְהַקְבִּירִי אָתְךָ בְּמַאֲדָמָד  
גַּתְתִּיךְ לְלָבָם  
וּמְלָכִים מִמֶּךָּךְ יֵצְאָו.

ושוב בפרק ייח נאמר (יח) :

וְאַבְרָהָם קָיוּה יְהִי לְנוּן גָּדוֹל וְעַצְוִם  
וְנִבְרָכוּ בָּךְ כָּל בָּנֵי הָאָרֶץ.

כל הברכות האלה מבטיחות : (1) ריבוי הורע ; (2) חוסן מדיני ; (3) אהדות העמים — והן מקבילות לנאמר בפסוקים שלנו :

**כִּי־בְּרֹךְ אֲכָרְכֶּךָ**

**וְהַרְבָּה אַרְבָּה אַתְּ־זָרָעַךָּ בְּכֻכְבֵּי הַשָּׁמַנִּים  
וְהַתְּבָרְכֵּי בָּרוּעָךָ פֶּל גַּזְוִי הָאָרֶץ.**

הבטחת הארץ אינה נזכרת בΖצורה שהובאה בפרקם הקודמים (יב, ז;  
יג, יד—טו, ז; טו, ז, ייח—כא; יז, ח) אלא כהתפשטות טריטוריאלית:  
**זָרַעַךָ וְזָרַעַךָ אֶת שַׁעַר אִיבּוּרָה,**

כלומר צפוי לו מאבק לזרע עם אויבים, אך הוא يتגבר עליהם וירש  
אתם.

והנה עיון בפרק הקודם ובפרקם שלפניו מראה לנו, שהבטחות דומות ניתנו  
גם לישמעאל. כך מבטיח האלהים להגר בפרק הקודם (יג):

**וְנִם אַתְּ־בָּן הָאָמָה לְנִי אֲשֶׁרֶת**

**כִּי־זָרָעַךָ הָאָ**

ומלאך ה' אומר להגר (יח):  
**כִּי לְנִי גָּדוֹל אֲשֶׁרֶת**

ובבשורות ה' לאברהם על הולמת יצחק נאמר (יז, כ):

**וְלִילְשָׁמְעוֹאֵל שְׁמַעְתִּיךְ**

**הַנָּה בְּרַכְתִּי אֶתְּנוֹ**

**וְסִפְרִיתִי אֶתְּנוֹ וְהַרְבִּיתִי אֶתְּנוֹ בְּמַאַד מַאַד וּכְרַ**

**גַּמְתָּיו לְנִי גָּדוֹל.**

למעשה נזכורות איפוא בישמעאל אותן הברכות הנאמרות בפרקנו: (א) גור  
וגור גדול; (ב) הנה ברכתו אותו; (ג) ריבוי בממד ממד.  
ברכה זאת זהה עם הברכות להגר שנמסרו בפרק זו כשางר ברחה מפני שרין.  
גם הן כללו: (1) ריבוי הבנים; (2) חותן; (3) התפשטות טריטוריאלית.

נאמר (יב—יב):

**וְאִמְמָר לָהּ מְלָאָךְ יְהוָה:**

1) **הַרְבָּה אַרְבָּה אַתְּ־זָרָעַךָ וְלֹא יִסְפֶּר מְלֹבָ**

2) **וְהַא יְהִי פָּרָא אָדָם יְדֹו בְּפֶל יְדֹ פֶּל בָּוּ**

3) **וְעַל־פָּנֵי כָּל־אָתָיו יִשְׁפֹּן.**

נראה איפוא שהשבר הניתן לאברהם אינו נוגע ליצחק בלבד, אלא גם לשמעאל — וזהו שנאמר כאן לאברהם "לזרעך":  
ותרבה ארבה את-זרעך...

וירש זרעך...

והתברכוי בזרעך...

זה בהתאם לנאמר בפרק הקודם:

כי ביצחק יקרא לך זרע (יב)  
ונם את בן האמה והר כי זרע הואה (יט)

ובמקביל לנאמר בפרק הקודם (ט):

כי לא ירש בэн-האמה הזאת עס-בני עם יצחק

נאמר כאן:

וירש זרע את שער איוב.

הברכות הנאמורות בפרקנו ניתנו לאברהם כשכר על ציוותו למצות ה' והודגש:

כי ינון אשר עשית את-הדבר זהה

וחור והדגיש:

ולא חלقت את-בנה את-יחידך

כלומר השבר הוא על הציוות למצות ה' המיחודת — עקידת יצחק.  
הציוות לדבר ה' הוכיח לעולם, שככל מעשיו של אברהם נעשים עפ"י ה'. וא"כ  
עליה זה את אהדת אברהם וזרעו בענייני גויי הארץ, אשר עד כה חשבו שצד  
של אברהם כלפי ישמעאל היה מתווך רוע לב. עתה ידעו כי דבר ה' הוא —  
ולכו:

והתברכוי בזרעך פל גני הארץ

עקב אשר שמעתך בקלי

והמעשה עצמו שהיה בו כדי לסכן את עתיד זרעו, יביא לתוכזאה הפוכה,  
ואוთה ברכה שחלתה כבר על ישמעאל, תחול מעטה גם על יצחק, שכן לא  
מצאננו עד כה כל הברכות והtabrot הנו"ל נאמרות בפיווש כלפי יצחק. לא  
נאמר בו ביצחק אלא הקמת הברית (יז, יט):

אבל שרה אשתקו יולדת לך בן

וְקָרָאת אֶת־שְׁמוֹ יִצְחָק

וְהַקְלָמֵתי אֶת־בְּרִיתִי אֹתוֹ לְבִרִית עֲלָם

לְוַיּוֹעַד אֶתְחָרִיו וּכְרוֹ

וְאֶת־בְּרִיתִי אֲקִים אֶת־יִצְחָק וּכְרוֹ

אכן ברית זאת כוללת כל הברכות וההבטחות שנאמרו וניתנו לאברהם לזרעו אחריו. אבל בשעה שמנה ופרט את הברכות וההבטחות החלות על ישמעאל, לא פירט אם ברכות אלוחולות גם על יצחק. עתה הצמיד את הברכות למעשה שנעשה בין היחיד שהוא יצחק, להודיע כי אליו מכוון הכתוב בדבריו על זרעו של אברהם, וכשהם שכבר זכה ישמעאל בברכות אלה יזכה בהם גם יצחק. יצחק זוכה איפואו כאן למעשה באotton הברכות שנאמרו וניתנו להגר ולישמעאל. ואכן מוצאים אנו להלן בפרקכו כשה' מברך את יצחק הוא חורף על הברכות הנאמרות כאן ומוסיף את ההבטחה המיוחדת על קיום השבועה הנאמרת כאן (ב' נשבתני) (ג-ה) :

וְאַתָּה עַמְךָ

וְאַבְרָהָם

כִּי־לֹךְ יַלְוִינְךָ אָמַן אֶת־כָּל־הָאָרֶצֶת הָאָלָ

וְהַקְלָמֵתי אֶת־הַשְׁבָּעָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתִּי לְאַבְרָהָם אֲבִיךָ

וְהַרְבִּיתִי אֶת־יִצְחָק בְּכֻכְבֵּי הַשְׁמִינִים

מִתְחַדֵּת לְוַיּוֹעַד אֶת כָּל הָאָרֶצֶת הָאָלָ

וְהַתְּהִרְכֵּל בְּוַיּוֹעַךְ כָּל פְּנֵי הָאָרֶץ.

ובכן הרי לפנינו חורה על מה שנאמר בפרקנו בעקידה :

עַקְבָּא אֲשֶׁר־שְׁמַע אַבְרָהָם בְּקָلִי

וְשִׁמְרָה מִשְׁמָרָתִי מִצּוֹתִי חֲקֹותִי וַתּוֹרָתִי –

וכל זאת לא בוכותו של יצחק אלא :

עַקְבָּא אֲשֶׁר שְׁמַע אַבְרָהָם בְּקָלִי (יח)

חוור ותלה הברכה וההבטחה לריבוי הבנים במעשה אברהם (כו, כד) :

וְבְרָכָתִיךָ

וְהַרְבִּיתִי אֶת־יִצְחָק

בְּעַבְור אַבְרָהָם עַבְרִי.

ההבטחה הכלולה בפסקוק זה לריבוי הבנים וליחסן מדיני חווורת אח"כ בברכה  
שהה נתברכה ברekaה בלבתה לחיות אשה ליצחק.

נאמר כאן:

<b>וּבְרָכָה (כד, ס):</b> <b>אָתָּה יְהִי לְאֱלֹפִי רַבָּה</b> <b>וַיִּרְשֶׁת וַיָּרֶעֶץ אֶת שַׁעַר שְׂנִיאוֹ</b>	<b>כַּי־בָּרוּךְ אָבָרְכָךְ</b> <b>וְתִרְבַּחַת אֲרָבָה אֶת־זִרְעָךְ וּכְךָ</b> <b>וַיִּרְשֶׁת וַיָּרֶעֶץ אֶת שַׁעַר אַיִבּוֹ</b>
---	---

בהבטחה "וירש ורצע את שער אובייו" נרמו שעמיד יצחק שהוא זרעו של  
אביהם לזכות בבארא-שבע. נחלתו זו תהיה אליו בתוקף הבטחת ה' ע"י בניית  
מושב (והקרבת קרבן) והקريا باسم ה' (כו, כה) ועתיד אבימלך להכير בזכות  
זו וכי שנתפרש לעיל.

הקשר בין השבועה, הברכה-ההבטחה ובין ההנמקה ע' ק ב וכור חווורת שלוש  
פעמים במקרא. ההבטחה כוללת: (1) שבועה ; (2) ברכה מאת ה' ; (3) ריבוי  
הזרע ; (4) התפשטות טריטוריאלית וחוסן מדיני ; (5) הכרת העמים בעליונות  
ישראל ; (6) הסיבה והגורם להבטחה.

(א) **כאן** (ב) **ב יצחק (כו, ג-ה)** (ג) **בספר דברים**  
**וז, יב-טו) תוליה כל**  
**הברכות לישראל כי-**  
**"עקב תשמעון":**

1. והקמתי לך את השם 1. ושמר ה' אלהיך לך  
בوعה אשר נשבעתי את הברית ואת החוי

לאברהם אביך סד אשר נשבע לאביך  
תהי

2. כי ברוך אברך 2. ואתברך וברך

3. והרבה ארבה את זריך 3. והרבך וברוך פריך בט-  
עד וכו'

3. לא יהיה לך עקר וע-  
קרה וכו'

4. וירש ורצע את שער 4. ונתתי לזרעך את כל על האדמה אשר נשא-  
אויביו הארץות האל בע לאבותיך تحت לך  
ואכלת את כל העמים  
וכו' לא תהו עיניך  
עליהם וכו'

5. והתברכו בזורען כל גויי הארץ מים.
6. עקב אשר שמעת בקולו אברהם בקולי וישמור עוז המשפטים ממשרתי מצותי חוץ וכמי קותי ותורותי

פסוק יט חזר לפסוק ה בפרקנו ולסייעו של הפרק הקודם.

כמו הליכות נאמרו בפרק :

- (1) ציוו של ה' : "וילך לך אל ארץ המוריה" (פסוק ב) ;  
 (2) "ויקם וילך אל המקום אשר אשר לו האלים" (ג) ; ואעפ"י שבאותו פסוק נאמר שלח את שני נעריו אותו ואת יצחק בנו, לא נאמרה הליכה אלא באברהם. הוא הולך והם הלכו אליו — לידי ואחריו. הם לא היו בדעתו אותו, שלא דענו כוונתו.<sup>44</sup>

ההליכה השנייה נזכרת שלוש פעמים :

- (3) ואני והנער נלכה עד כה וכמי (ה)

- (4) וילכו שניהם יחדיו (ו)

- (5) וילכו שניהם יחד (ח)

בהליכה זו מביניהם הולכים את מטרת הליכתם וכוונתם היא אחת :  
 (6) הליכה שמביאה מפנה בפרשנה :

- וילך אברהם ויקח את האיל וכמי (י) — היא דומה להליכה ראשונה, שגם בה אברהם הוא "ההולך" היחיד, אבל היא שונה בכיוונתה. שם הולך אברהם אל יצחק לעקדו — והפעם הוא הולך מיצחק ולהלאה לקחת תמורה.

(7) והליכת אחרונה המאחדת את כל הולכים בכוונה אחת :

ושב אברהם אל נעריו

ויקומו וילכו יחדו אל באר שבע (יט) —

הכוונה אחת והכוון אחד הוא : לשוב אל באר שבע.<sup>45</sup>

- שבע פעמים חוזרת איפוא ההליכה בפרקנו, מה שמעיד כי הוא אחד המועט טיבים המדרכיים בפרשנת העקדה. כיווני ההליכה וכוונת הולכים הם המאחדים ומפרידים בינם.

44 עי' אילית השחר להמלבי"ם בתחלת חומש ויקרא, סי' תקע"ט.

45 זאת אם נפרש שגם יצחק הולך אתם (עי' רד"ק), אך מפשטו של מקרא משתמש שיצחק לא הולך אותם וזה גם דעת רוז'ל ומפרשים רבים. אברבנאל מפרש שאברהם שלח את יצחק לשירה שישבה בחברון ומשום כך לא נזכר עם אברהם כשהלך לפוד לשירה "אבל הוא היה עם אמו בחברון".

- (א) ציווי ההליכה כוון לאברהם בלבד ;  
 (ב) ההליכה ראשונה בה הולכים הארבעה, אינה בכוונה אחת והכוון אינו ידוע אלא לאברהם ;  
 (ג) הילכה שנייה בה משתתפים השנאים היודעים את מטרתה וכיוננה ;  
 (ד) היליכתו של האחד שכיוונת הpora (אל האיל) ושונה מהכוון הקודם ;  
 (ה) הילכה אחרונה שבה כל הארבעה יודעים את כוונתה וכיוננה.

**ושב אברם בבאראר שבע**

לא "וינגר אלא ווישב".

פסקו והי מקביל גם לנאמר בפרק הקודם בפסוקים כ—כא בישמעאל :  
**ויהי אליהם את־הנער ויגדל רישב אברם אל־זעריו**  
**וישב במדבר ... ויקומו לילכו ניחדו אל־בָּאָר שׁבָּע**  
**וישב אברם בבאראר שבע ומקבר פארן**

חוויות מיוחדות ליישבה בבאראר שבע בכבוד ובשקט לאחר המעשה, שגילה טיבו של אברהם בעולם הסובב אותו. הוא שיישב בבאראר שבע ומקנה זו את ליצחק, ואילו יישמעאל נטל חלקו ונחלתו במדבר ובמדבר פארון.

### יז. ויהי אחרי הדברים האלה

לאחר שמצאננו הקובלות בעיקרי הדברים שנאמרו בפרקנו לנאמר בהגר ובישמעאל בפרק הקודם ובשלפנינו, ושארו עוד שני עניינים שלא נמצאה להם הקבלה עד כה והם : מעשיו של יישמעאל "ויהי רובה קשת" וכן "ויתקח לו אמו אשה מארץ מצרים".  
 והוא פשר התוספת לפפרקנו המתחילה גם היא ב"ויהי אחרי הדברים האלה" והיא שיכת לנאמר לעיל.

(כ—כ) **ויהי אחרי הדברים האלה**

**רַבֵּד ?אֶבְרָם לְאָמֵר וְכֵר**

**וּבְתַּאֲלִיל יָלֹד אֶת־רַבָּקָה וְכֵר**

כלומר עדין לא נסתירה פרשת יצחק המקובל להפרשת יישמעאל. יישמעאל לקח אשה מארץ מצרים, אך אברהם רוצה בשבייל יצחק אשה מבית אביו. והנה אחרי הדברים שאירעו ליצחק נולדה בת הזוג ליצחק. וזה הפרט הראשון המקביל.

פרט שני — "ויתקח לו אמו אשה".

פרט זה לא נתקיים ביצחק לעולם. לשם כך בא הספר הארוך על מותה של

שרה, בהיותה בת מאה ועשרים שנה ושבע שנים. מגה מס' שנותיה, שהוא דבר בלתי רגיל בתרורה למנות שנותיה של אשה, אלא להראות שמתה סמוך לעקבידה ולא יכולת לדאוג לנשואיה בנה בשם שהגר דאגה לבניה ישמעאל. ובא אחריו זה סיפורו שיגורו של עבד אברהם, הקשור במעשה זה של חילופש האשה ליצחק, המכבר למעשה שנעשה בישמעאל עד לטיסומו של פרק כה.

בשעה שישמעאל הושך תחת אחד השיחים נאמר על הגר :

וְתַלְךָ וְתַשְׁבֶּן לְהַמְּגֹדֵר וְכֵרִי

כִּי אִמְרָה אֶל־אָרָה בְּמוֹת הַיּוֹלֵד

וְתַשְׁבֶּן מְגֹדֵר

וְתַשְׁאַת־קָלָה וְתַבְּךָ.

בשעה זו קרא לה המלאך וחיזוק רוחה.

שונה מזה היה גורלה של שרה. אברהם יושב בבאר שבע ושרה מתה בחברון. לא זכתה האם לחתת אשה לבנה. ולכנן כשהובאה רבקה ע"י עבד אברהם נאמר (כד, סז) :

וַיַּבְאֵת יַצְחָק הַאֲהָלָה שָׂרָה אָמוֹ

מִקְתָּם אֶת־רֶבֶּקָה

וְתַהְיִידְלוּ לְאַשְׁתָּה

וְאַהֲבָה

וְתַחְמִם יַצְחָק אָתְּרִי אָמוֹ.

רק עתה לאחר שמצאה אשה שאהבה, מצא גם נחמה אחורי אמו שהיתה צריכה להшибאו אשה. וכך מסתירית פרשת הקבילות בין ישרעאל ליצחק. ואשר למלאכתו של ישרעאל נאמר בו (כא, כ) : וַיַּגְדֵּל וַיִּשְׁבַּט בְּמִדְבָּר וַיַּהַי רַבָּה קשחת — וביצחק נאמר (כו, יג ואילך) : וַיַּגְדֵּל הָאִישׁ וַיַּלְךְ הַלּוֹךְ וַיַּגְדֵּל עַד כִּי גָדֵל מָאֵד, וַיַּהַי לוּ מִקְנָה צָאן וּכְרִי.

#### יח. סיכום

פרשת העקידה מקבילה בפרטים רבים לנאמר בפרקיהם הקודמים על ישרעאל אם כי לעיתים הקבילה ניגודית, להראות על הניגוד או על חומרת המעשה ביצחק ממה שנעשה לישרעאל. וזה פשר "וַיַּהַי אחר הדברים האלה", שככל עיקרה של הפרשה באה להראות סיבת התנגדותו של אברהם עם בניו והוא ציוותו ללא רתיעה וכפיפותיו ללא היסוס למצות ה', ותווצאתה — ההבטחות הבינתיות לארם, שהליך מהן עבר גם לישרעאל וחילק (הבטחת הארץ) אינו עובר אלא ליצחק. אחרי מעשה העקידה עולה ערכו של אברהם גם

בענייני הגויים ונוכחותו בברא"ש בעיה היה בגדר של ישיבה קבועה ולא ישיבת גור. אולי בזה יסביר היחס בין בני חת ו אברהם, המתואר בפרטות בפרק נג, והmareah על המפנה שחל ביחס הגויים השכנים אל אברהם. אברהם אומר:

"גר ותושב אגמי עמכם" ובוניחת עוננים: "ನשייא אלהים אתה בחוכנו".

ופרט חשוב נוסף נזכר לנו תוך עיון בפרשת העקידה — זכות הקנין על הר המורה ניתנת לאברהם על ידי שני המעשים — שבhem זכה אברהם גם במקומות האחרים בארץ כנען — בניית מזבח (והקרבת קרבן) וקוראה בשם ת'. המקומם המקודש לדורות, אשר בו בחר ה' לשכן שמו שם, נתقدس במעשה העקידה, בנסיון הגדול וב מבחון הנורא שבו עמד אברהם, בוגנותו להזכיר את בנו במצוחה ה' על המזבח שבנה לשם כך ובזכות קריית שם ה' על המקום "ה' יראה אשר יאמר היום (לדורות) בתר ה' יראה".

משנסתירימה פרשת העקידה נשתייר עד פרט שנאמר בישמעאל ולא נזכר ביצחוק והוא לكيחת האשה ("ותקח לו אמו אשה מארץ מצרים"). לכן בא "ויהי אחרי הדברים האלה" בפסוק כ להודיע מקום לירתה של המיועדת לאשה ליצחוק וטייאור מותה של שרה, שלא יכולה ללקחת אשה לבניה ליצחוק ואחרי כן תיאור שיגורו של העבד והבאת האשה על ידי עד כד, טז: "ויביאה יצחק האלה שרה אמו ויקח את רבקה ותהי לו לאשה ויאתבה וינחם יצחק אחרי אמו".

## יהודה קיל/ירושלים

### הפטירה ליום א' של ראש השנה (שמואל א, א-ב, י)

א. מבנה "הסדר" הר אשון\*

לפי המסורה כלולים סיפור לידתו של שמואל, המסיים את תקופת השופטים והפתחת את תקופת המלוכה, ותפילת חנה אמן, ב"סדר" הראשון של הספר<sup>1</sup> המציגין בסגנון מיוחד.<sup>2</sup>

המסורת ממחינה ב"סדר" זה ש תי פרשיות ("סתומות") הן :

א. פרק א כולם — סיפור לידתו של שמואל<sup>3</sup>,

ב. ב, א-י — תפילת חנה.

לאΐically כללה המסורה את שתי הפרשיות ב"סדר" אחד, כי שלובות וארכוגנות הן זו בזו ע"י מספר רב של לשונות, שיש לראות בחלוקת מהן מלימ מנהות, הבאות גם במספרים החביבים על התורה ועל הנביאים כאחת. והרי כמה מלשונות אלה :

א) חנה, "גבורת" הסיפור, נזכרת ב"סדר" שתים־עשרה ה פעמים.<sup>4</sup>

\* לפי חלוקת המסורה כולם ספר שמואל לד סדרים.

1 אמן בכמה דפוסים צוין ש"סדר" מסתיים בפרק ב פסוק ט, ככלומר לפני הפסוק החותם את תפילת חנה, והדבר ציריך עיון.

2 וכבר עמדו חז"ל על ייחודה הסגנוני של הפרשיה ואמרו "כל מעשה חנה ב כ"ט - ל"י : כעסה ב כ פליים (זיכרעתה צורתה גם עצם) ; מנחה ב כ פליים ( يولחנה יתנומנה אחת אפיט') ; בכיניתה ב כ פליים (זיכלה Tabba'ah) ; ראייתה ב כ פליים ( ראה תראת') ; נדרה ב כ פליים (זיתדר גדר) — (מדרש שמואל פרשה א, ט). ולקמן בפירוש נעמוד על ייחוד סגנוני זה דבר דבר במקומו.

3 פרשה א ניתנת גם לחלוקת קטנה מפורשת יותר :

א. א-ג — אלקנה ומשפחתו.

ב. ד-ח — חנה ופנינה, סעודות הזבח בשילתה.

ג. ט-יא — תפילת חנה (הראשונה) ונדרה.

ד. יב-יח — חנה ועליה.

ה. יט-כג — לידת שמואל והיגמלו.

ו. כד-כח — שמואל 'שאל לה'.

גם פרשה ב (תפילת חנה "השנייה") ניתנת אף היא לחלוקת קטנה יותר וראתה על כד לקמן בסעיף ד של המבואה.

4 א, ב (פעמיים) ; ה (פעמיים) ; ח ; ט ; יג ; טו ; יט ; כב ; ב, א. מהעובדת

- ב) אלקנה איש גוכר ש שפעמים.<sup>5</sup>
- ג) ש פעמים גוכר ב"סדר" זה גם הכהן הגדול עלי.<sup>6</sup>
- ד) השרש 'עליה' בא בסדר ש שפעמים.<sup>5</sup>
- ה) השרש 'שאל' בא ש בע פעמים.<sup>8</sup>
- ו) וכן בא ש בע פעמים בסדר השרש 'נתן'.<sup>9</sup>
- ז) השרש 'שחיה' בא ב"סדר" שלוש פעמים (נ; יט; כח); 'זבח' בא בו ארבע פעמים (ג; ד; כא — פעמים) ואילו השרש 'פלל' בא ב"סדר" חמש פעמים (י; יב; כו; כז; ב, א). יוצא שהלשונות 'שחיה', 'זבח', ו'פלל' הקשורות לעובדות בית ה' גוכרות בפרק ש תים עשרה פעמים.<sup>10</sup>
- ח) שם ה' בא כדי פעמים בפרשה א<sup>11</sup> ועוד ט פעמים בפרשה ב<sup>12</sup> ובטה"כ גוכר שמו ל "ג' פעמים.

- שבפסוקים ייח וכג אין חנה קרויה בשם כי אם בכינוי 'האה' יש להסתיק שהמשמעות של שתים עשר ה', הרומו לשולמות עם ישראל, אינה מקרי ב"סדר" זה.
- 5 א, א ; ד ; ח ; יט ; כא ; כג. פעם אחת הוא קריי 'האיש' (ג) מבלי שיזכיר שמו.
- 6 א, ג ; ט ; יב ; יג ; יז ; כה ; וכן נמצא בפרק חמיש פעמים את הלשונות 'הנער' או 'צעיר', כמו של שמואל הגוכר בסדר פעם אחת בלבד.
- 7 א, ג ; ז ; כא ; כב (פעמים) ; כד ; ב, ג.
- 8 א, יז (פעמים) ; כ ; כו (פעמים) ; כח (פעמים).
- 9 א, ד ; ה ; יא (פעמים) ; טו ; יז ; כה.
- 10 ואם נזכר בכר נם את הלשונות יאשפן את נפשי' (טו) ש愧 הוא עניינה תפילה ואת הלשון 'ונראה את פני ה' (כב) שענינה קיום מצות ראייה בבית המקדש, יבואו בסדר ארבע-עשרה פעמים (2×7) הלשונות הקשורות בעלייה לרוגל ובvikor במקומות קדושים.
- 11 ג ; ה ; ו ; ט ; י ; א ; יב ; טו ; יט (פעמים) ; כ ; כא ; כב ; כג ; כד ; כו ; כח (פעמים). פעמים גוכר שם 'ה' צבאות' (ג; יא), פעם אחת גוכר בסדר 'אללי ישראל' (יז) ופעם אחת 'אלקי נוי' (ב, ב).
- 12 ב, א (פעמים) ; ב ; ג ; ו ; ז ; ח ; י (פעמים). חז"ל סמכו למספר זה של אוצרות את ת ש ע הברכות של מוסף ראש השנה (וראה עוד לקמן סעיף ו').
- כג בא בסדר הלשון 'בן' (או 'בני' בלשון ילדים' (א, ב) ; וכן בא הלשון 'אמתך' או 'שפחתך' בסדר חמיש פעמים (יא — שלוש פעמים ; טו ; ייח).
- גמ הלשונות 'יום', 'ימים' באים ב"סדר" חמיש פעמים (ג — פעמים ; ד ; כ ; כא).

## ב. חנה

הדמות המרכזית ב"סדר" שלנו היא חנה ולפיכך בקריאה הסדר על שמה ("מפטירין בחנה"— מגילה לא, ע"א).

השם חנה נגור מלשון חז"ג, ומצאו מלה זאת גרדפת במקרא ליווני (משליל לא, ז), לא הבה (שם ה, יא), לחסיד (אסתר ב, יז), לבבود (תהלים מד, יב; משליל יא, טז), לשכל טוב (משל ג, ד) ולחכמתה (קהלת י, יא).

אמנם אין הכתובים מספריים ביו פיה של חנה<sup>13</sup> ואף איןם מדברים במפורש בשבח כל המעלוות שנמננו פה, אשר להן גדרף המושג "חן"<sup>14</sup>, אולם מתוך התנתנותה ודיבוריה משתקפת דמות של אשה אידירת אמונה ויראת שמים המצינית בשכלה הטוב ובחכמתה, השופעת אצילות וудינות והווכחה לחסד, לאחבה ולכבוד — בתחילה מבעל ולבסוף גם מהציור. והיא מעניקה סגולות אלה גם לוותה.

ח'ז"ל מונימ את חנה בין ש בע הגיבאות שקרו בישראל (מגילה יד) וכן חטילה היא מלבד פתיחה נאה לספר גם מבוא היסטוריוסטיפ-גבוי, לא רק בספר שמואל, כי אם לכל ספרות התולדת שבמקרא (ראה על כך בסעיף הבא). מבחן סבלה כעקרה היא דומה לאמהות. גם היא — בדומה להרחל — אינה רואה באהבת הבعل פיצוי מניה את הדעת לעלובן עקרותה. ומכאן שתיקתה — שתיקה שהיא גם זעה<sup>15</sup> — לדברי היבתו של בעל המעריר עליה שפע של אהבה יהלו אנסי טוב לך מעשרה בניים (א, ח). ולא נתקorra דעתם של חז'יל עד שייחסו לחנה את מעשה שרה: "שהכנית צרה לבייתה — כיון שראתה חנה שלא ילדה, אמרה: אומר לו לבעל שכנים צרתי לביתי, ומtower זה יראה הקדוש ברוך הוא שהכנית צרתי לביתי ויפקד אותי" (פסיקתא רבתי מג).

ברם צרה זו — פנינה — צירה כדיוע את חייה יוכשתה צורתה גם כעס בעבר הרעימה<sup>16</sup> (א, ו), ובלשון חז'יל "מכבשת וחוררת ומכבשת" (מדרש שמואל, א, ח), וזה גם לדעת האמורים ש"פנינה לשם שמים נתכוונה" (ב"ב טז, ע"א).

כבר הדגישו חז'יל את העובדה המתמשה שהאמות עקרות היו — והסבירו

13. כשם שם מספריים ביופיין של האמהות (בראשית יב, יא, יד ; כד, טז ; כו, ו ; כט, יז), אלא שם הוצרך לספר ביופיין מפני המאורעות שנגרמו ע"י.

14. כי כך דרכו של מקרא למעט במתן תארים לאישיו ולא להרבבות בסיפור מעשיהם, כי מtower המעשים הנר עומדת על המעלוות והמידות של עשייהם.

15. מעין דברי רחל ליעקב 'הבה לי בניט ואם אין מטה אנסי' (בראשית ל, א).

את הדבר " מפני שהקב"ה מתואה לתפלתן של צדיקים" (יבמות ס"ד ע"א)<sup>16</sup>. ואכן תפילה תהיה של חנה<sup>17</sup> — ושתוי תפילות התפלה תגה — משמשות לנו לא רק מקור להרבה הלוות תפילה, כי אם גם אבידוגמא לעצם נסח התפלה ולכוהה, ועל כך ידובר בסעיפים הבאים.

כאן נעיר רק שחז"ל דיקו מלשון יחתפלל על ה' (פסוק י) — וראה על כך לקמן בפירוש) ואמרו ש"חנה הטיחה כלפי מעלה" (ברכות ל"א), כלומר: אם כי מתפילה תהיה יש לכאהרה לשמעו רק דברי תחוננים ושבת, הרי מתחת לרובך הגולוי לעין קיים רובך נסח שבו אזכור גם דברו "כלפי מעלה", כמשמעותו של לשון פללי שענינו משפט.

אולם לבוא ולדבר 'משפטים' עם ה' רשאים וכיוכלים רק המאמינים הגדולים ב"שופט כל הארץ" (בראשית יח, כה). רק המאמין בצדיק אתה ה' יכול ליריב' אליו ולדבר אותו אשר לבה קרוב לה' והעובדת אותו בתמיות ובגאות

ורק המאמינה הגדולה אשר באה קרוב לה' והעובדת אותו בתמיות ובגאות נות בחינת אמתתו של ה' (היא על משקל 'עバー ה') המתיחס לגבר<sup>18</sup> יכול לבקש מה' שיתן לה' בנו — על מנת שתשוב ותתנו לה'!

— ונחת לאמתך זרע אנשים  
ונתתיו לה' כל ימי חייו (שם).

או כדבירה לעלי:

יעתן ה' לי את שאלתי אשר שאלתי מעמו  
וגם אנו כי השאלתיו לה'  
כל הימים אשר היה  
הוא שאל לה' — (כו-כח)

ומבחןה זו חנה היא אשה יחידה, ולא מצאנו לה אחיות ורעה, שתקדיש את פרי בטנה — מרצונה היא — מיד עם הגמלו לה'<sup>19</sup>.

ועל רקע אמונהה הבלתי מעורערת בה' ועל רקע נאמנותה לו — יש להבין את תפילה תהיה השונות, וביחד את השניה, שהיא כל כולה הימנון אדר לה', בורא העולם וריבון ההיסטוריה כאחת.

ואכן לא נתקרה דעתו של הזוהר עד שאמר "שתי נשים הן שהיו בעולם

16 ושם בוגרנו מבירר שגם יצחק עקרו היה.

17 וחנה 'הרבתה לחתפל' לא רק באותו יום, כי על שהיתה תדירה להיות עולה ומתחפלת בכית המקדש ומתהננת לפני הקדש ב"ה — שמע תפילה ופקדה (פסקתא רבת מג).

18 הלשון 'אמתך' באה בתפילה הראשונה (יא) לא פחות מאשר שלוש פעמים!

19 אישת מנוח היורה את בנה — שםשוון — במצוות ה' וחנה קיימה בזה את נדרה.

וأمרו שירות ותשבחות להקב"ה ששם גבר בעולם לא אמר כן. וממי הן? — דברורה וחנה! (זוהר חלק ג, יט).

ג. המבנה של תפילה חנה (השניה) ומשמעותה מיחודה היא תפילה חנה בכך שענינה האישים מובלעים בשירה, ולמעשה הם רק רמזים בפתחתה ובפסקוקה ("עד עקרה ילדה שבעה"), וכל כולה היא מעין אב-דוגמא קמאי לchapitel "העמידה", או "chapitel שמונה-עשרה", היא "chapitel" בלשון חז"ל. כן אוצרה בchapitel זו ושוקעה בה תמצית ההיסטוריה והוספה"ה הנבואה על ההיסטוריה בכלל ועל תולדות ישראל בפרט. מבחינת הצורה והתוכן גם יחד כולה 'מקשה אחת', אך יש להבחן בה שלושה חלקים:

א. הריש א — והם הפסוקים א—ב

ב. המציגות א — והם הפסוקים ג—ח

ג. הסיפה א — והם הפסוקים ט—י

פתחתה של המציאת היא כעין פתיחה של הירשא:

רחב פ' על אובי (א) — — יצא עתק מפיקם (ג)

פתחתה של הסיפה היא כעין פתיחה של המציאת:

קשת גבורים חתיהם (ד) — —

כי לא בכח יגבר איש (ט)

ה' ייחתו מריביו (י)

הוא הדין ביחס לסופה של הסיפה שהוא כעין סיום של המציאת: 'כי לה' מצוקי ארץ (ח) — — ה' ידין אפסי ארץ (ו) — — בירשא מדברת חנה על 'אובי', הם אובייה האישים, ואילו בסיפה היא מדברת באובי ה' — הם מריביו (י).

סיומה של כלchapitel הוא מעין פתיחה:

'ר מה קרני בה' (א) — —

וירם קרן משיחו (י).

בירשא מביאה חנה את שמחתה על ישותה האישית, 'כי שמחתי בישועתך' (א) מבלתי פרש תוכנה של ישותה זו — כי ידועה היא מפרק א — ואת דבקותה הבלתי מעורערת בה, כשהשם הויה חזרה בה שלוש פעמים. את דבריה מסימנת חנה כאן בתיאור שבחו של מקום עליידי ציון כמה ממדותיו, כשיחומו מודגשת:

'אין קדוש כה' כי אין בלתר, ואין צור כלקיינר (ג).

(ב'אלקיינר מכלילה חנה את עצמה בתוך קהיל ישראל, שנבחר בה' לאלקינו). במציאות (ג—ח) מדברת חנה בעיליות ה', כפי שהן באות לידי ביטוי

בהתרכחות ההיסטוריות השונות. מתוך בינה בחליפות ובתמורות גורל בני אדם אתה למד פרק בהיסטוריוסופיה הנבואה על התהרכשות ההיסטורית ותכליתה.

ברישא ציינה חנה את כי ככל יכול ושאין בלחנו, ואילו כאן היא מדגישה את בעלותו הבעudit של כי על עולמו שברא:

כִּי לְהָ מַצּוֹּקִי אֶרֶץ וַיֵּשֶׁת עֲלֵיכֶם תָּבֵל' (ח).

קדם כל היא בא על עkor טעות מלבות בני אדם, החושבים שההיסטוריה היא פרי מעשי 'גברים', כפי שמרבים לדבר על כך 'גבוהה גבורה' מאז ועד היום. ולא היא, 'קשת גברים חתים' (ד) וכפי שהיא מצינת בסיפה כי לא בכח יגבר איש' (ט).

oud: אין ההיסטוריה האנושית שלשלת של מעשים חסרי משמעות, אלא קיימת תכלית לה והוא מושגת ומכוonta ע"י 'אל דעת' (ה) ולא (קרי: ולן) נתכנו עלילות' (ג).

השגחה זו מודרכת, כפי שהנץ רואה מן התפילה כולה, לפי עקרונות הקדש (אין חדש נא), הדעת (כי אל דעתה ה'), החסד והנאנות (ירגלי חסידיו ישمر), הדין והמשפט (רשעים בחושך ידmo – ה' דין אפסי ארץ).

החליפות והתמורות בחיי בני אדם, שעליון מדברת חנה בתפילה, הן שרשות אחת של מעשים הקשורים זה בזה בקשרים אוטואטיביים ותוכניים פנימיים כאחת (וראה על כך לקמן בפרקוש).

חנה מסיימת את המיצעתה מעין הפטיה, אם כי מתוך ניגוד לה:

כאן: 'קשת גברים חתים' (ד)

וכאן: 'להושיב עם נדיבים'

וכסא כבוד ינחים' (ח).

במציאות דיברה חנה בעליות ה', כפי שהן באות לידי ביטוי בהתרכחות ההיסטוריות השונות של כלל בני אום כולם כולם, והמלה 'תבל' באה בסוף חלק זה מבלי שיצוין בפירוש מהי בדיקן מידת זיקתם האמונה של בני האדם, שהם הנושאים להתרכחות אלה, לנורא עלילות'. ואילו בסיפה (ט-י) מדברת חנה במפורש על יחסו והשגתו האישית של ה' כלפי קרוביו – הם החסידים, כלומר אהוביו ה', ועל מלחמותם במריכדי-אויביו, הם הרשעים.

ירגלי חסידיו ישמר וrushim בחושך ידmo – כך שיש לראות בסיפה יסוד ושורש של כל ההיסטוריה התרבותית-גבואית: 'ה' דין אפסי ארץ' את תפילה מסיימת חנה בתפילה שהיא גבואה (וראה על כך הלהה בפירות רוש).

20 והעיר הראי יעקבשו בטטרו "חוון המקרא", כרך שני עמ' 5-354: "הרוי התפילה

ויתנו עז לעמו וירם קרן משיחו.

פתחה חנה את תפילה במלים 'עליך לבי בה' וסיימה: 'וירם קרן משיחו, כשהלשנות רום וקרן' מכוונות אף הן לרישא של תפילה: 'רמה קרני בה' (א) — — 'וירם קרן משיחו' (ט). בתפילה זו לממן עז למלכרי ולהרמת קרן משיחו יש לראות תכלית האיסטרוריה האנושית המצפה לתיקונה של מלכות המשיחית האידיאלית, מלכות שתשת-ליט עלי אדמות את מלכות ה'<sup>21</sup>.

#### ד. ה "סדר" הר aerosון והתורה

בדומה לכל דברי הנבאים הנעוצים והמעוגנים בדברי התורה — על ענייניה, הלכוטיה ולשונותיה — מעוגן ונוצע גם ה"סדר" שלנו בתורה. ורק מתוך עמידה על הקשר שבין הנבאים והتورה יש להבין את דברי הנבאים, ורק מתוך ראיית קשר זה הם מקבלים את מלאו משמעותם. באשר לשונות התורה, ענייניה והשופחות הבאים ב"סדר" זה, נעמוד להלן בפירוש — דבר דבר על מקומו. כאן ברכזונו לרכזו במקומ אחד את המקבילות הבולטות ל"תפילת חנה" משירת האוינו היא 'תשירה' — בה"א הדיעת, אשר בה אוצרה ההיסטרורי סופיה של התורה ובנה מקופלים כל תהליכי ההיסטוריה היהודית מראשית' עד אחרית' <sup>22</sup>.

כשלעצמה היא עדות לאישיות נבואה. מה אפשר היה לצפות שיימצא בתפילה מעין זו ומה נאמר בה? — העקרה נחברה בפיו בطن והחפלה היתה צריכה איטוא להיות בייטוי לשמה והכרת תודתך של אם מאושרת. אך התפילה מתרום מفعיל האישី והפרט ומתחבת לשיר המנון על החשגה האלוקית — — דומה שדווקא חוסר התאמנה שבין תוכן התפילה לבין ההזמנות שבה נאמרה עשוי לשמש הוכחה חזקה שכדרכם הנבאים להחפה. נציגו כאן על תפילת יונה ממעי הדגה (ב) שהיא תפילה החدية אחרי ההצלה, בעוד שהיתה צריכה להיות בקשה להצלחה וועורה מתוך צרה מעיקה. הנבαι — או האישיות הנבואהית — מתגבר על הצורך הקרוב, מתרום מפעיל הפרטיו הקרוב ושו א' אל הכל לי ושהאלקי הרחוק. ולכן מדובר גם יונה על אוביי ה', במקומות להיות שקט בצרתו הספרית בלבד — —.

21 בנספח שבסוף המאמר נביא את רוב המקבילות לתפילת חנה בתהלים.  
22 מכיוון שנמצטו משה לבתוב את השירה הזאת ולמדה את בני ישראל שימה (= פרשה) \* בפייהם למען תהיה לי השירה הזאת לעד לבני ישראל' (דברים לא, יט), נשוגרה השירה בפייהם של ישראל בכל הדורות — וכי לא תשכח מפי ורעו' (שם, שם, כא) ולפיכך באות ונוכחות לשונותיה כמעט בפי כל הנבאים.

\* וזהו משמעותה של לשון 'שים' בהרבה מקרים כגון שם (= פירוש) לו חוק ומשפט' (שמות טו, כה); ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם' (שמות כא, א

**שירת האזינו  
(דברים לב)**

**תפילת חנה  
(שם"ב ב)**

- |  |  |
|--|--|
| <p>ג) כי שם ה' אקרה<br/>הבו גדל לאלקינו.</p> <p>יב) ה' בזד יגחנו<br/>ואין עמו אל נכר.</p> <p>ד) ה' צור תמים פעלו —<sup>23</sup><br/>לא) כי לא כצורך צורם —<br/>טו) — ווינבל<sup>24</sup> צור ישעתו.</p> <p>ו) הלוֹא־הוּא אָבֵיךְ קָנַךְ הוּא עֲשֵׂךְ<br/>וִיכְנַךְ<br/>כו) — פָּנָא יָמְרוּ דָנָנוּ רָמָה<br/>ולא ה', פָּעֵל כָּל־זֹאת.</p> <p>כג) אספה עליימו רעות<br/>ח' צי אכליה־בם.<br/>מג) אשכיר ח' צי מדם —<br/> לט) — ואין מידי מציל.</p> <p>יג) — וויאכל תנובות שדי<br/>ויניק ה' דבש מסלע<br/>כד) — מזוי רעב ולחמי רשות<br/> לט) — מחצתי ואני ארפא —</p> | <p>א) עליך לבי בה'<br/>רימה קרני בה' — —<br/>ב) אין קדוש כה'</p> <p>ב) — כי אין בלתך — —</p> <p>א) — כי שמחתי בישועתך.<br/>ב) — ואין צור לאלקינו.</p> <p>כ) אל דעותה'<br/>ולא (ולו) נתכננו עלייה<br/>לota.</p> <p>ד) ק ש ת גברים חתים</p> <p>ה) שבעים בלחם גשכו<br/>ורעבים חדרו</p> <p>עד עקרה ילהה שבעה</p> |
|--|--|

שם רשי: "כשלון העורך") ובנין אב לכלום הוא נחמה ז, ח: 'ויקראו בספר תורה אלקים מפאר ושותם שכל וייבנו במקרא.'

23 הכוינוי 'צור' להסבירה בא בשירה גם בפסוקים ייח ('צור ילך תשוי'); ול (אם-לא כי-צורים מקרים); לו ('צור חסיו בו').

24 'וינבל — גינהו וביווהו' (רש"י).

<p><b>שירת האזינו</b></p> <p>לט) אני אמית ואחיה מחצתי ואני ארפא</p> <p>טו) ——וישמן ישרוון כד) מזע רעב ולחמי רשות</p> <p>יג) ירכבאו על במוותי ארץ כו) אמרתי אפאייהם אשביתה מאנווש זכרם</p> <p>כז) ——פָנִים יאמרו ידנו רמה</p> <p>יז) ——יסובבנהו יבוננהו יצרנהו כאישון עיננו.</p> <p>לו) לי נקם ושלם לעת תמות רגלים</p> <p>מ) כיasha אל שם ים ידי — אם שנוחו ברק חרבני ותאחו במשפט ידי אשרב נקם לצרי ולמשנאי אשלם מג) ונוקם ישיב לצריו</p> <p>לו) כי ידין ה' עמו ועל עבדיו יתנחם כי יראה כי-יאולת יד -- ואפס עצור ועוזב<sup>25</sup>  מג) ——וכפר אדמתו עמו<sup>26</sup>.</p>	<p><b>תפילת חנכה</b></p> <p>ה) ה' ממית ומחייב מוריד שאול ויעל.</p> <p>ה) ה' מורייש ומעשיך</p> <p>משפיל אף מרומים.</p> <p>ט) רגלי חסידייו ישמר ורשעים בחושך ידמו</p> <p>ה) ה' ייחתו מריבינו עלינו בשמי ירעם</p> <p>ה', ידין אפסי ארץ ויתן עוז למלכו וירם קרן משיחו</p>
	25 "ע צו ר — גושע על-ידי עוצר ומושל שיעזר בהם. ע זו ב — על-ידי עוזב — מחזוק" ר"ש").
	26 "וַיְהִי פִּסְגָּה אֶדְמֹתָו וְעַמּוֹ עַל הַצּוֹרָת שַׁעֲבָרוּ עַלְמָם וְשַׁעֲשָׂה לָהֶם הַאוֹבֵב. וְכַפֵּר — לשון ריצוי ופיטוס" (ר"ש").

- ועוד נזכיר פה את שפע ההלכות המפורשות והרמוות ב"סדר" שלנו, כגון:
- (א) מצוות עלייה לרגל
  - (ב) " ראייה
  - (ג) " תפילה
  - (ד) " נור ונדבה
  - (ה) " גזיר (יא)
  - (ו) " מנהות ונכסים (כד—כח)
  - (ז) " שחיטה (כח) ועד.

ברם לא רק הלוות מרובות מהتورה שבכתב אזכור בסדר, כי אם רמוות בו עד הלכות רבות שנתרשו בתורה שבע"פ.<sup>27</sup>

וכה שניינו בברכות לא אמר רב המנוגה כמה הלכתא גברותה (גדלות) איךה למשמעות מהני קראי דחנה" והגמרה הולכת ומונתאותן:

- (א) יוחנה היא מדברת על להבה — מכאן למ��לל ציריך שיכונן את לבו;
- (ב) ירך שפתיה גנות — מכאן למ��לל שיחתו בשפטיו;
- (ג) זוקלה לא ישמע — מכאן שאסור לתגובה קולו בחפילהו;
- (ד) ייחשבה עלי לשכורה — מכאן שישכור אסור להתפלל;
- (ה) יואמר אליה עלי עד מתי תשתכרין — מכאן לרואה בחבריו דבר שאינו הגון שציריך להוכיו;
- (ו) יעתן חנה ותאמר לא אדני וגוי — מכאן לנחשד בדבר שאין בו, שציריך להודיע;
- (ז) אל תתן את אמתך לפני פנוי בת בליעל — מכאן לשיכור שמ��לל, כאילו עבד עבודה־זורה;

27 ובעל "מדרש ילמודנו" (מובא בילוקוט שמעוני בשם"א סימן פ, ד"ה וחתפל חנה) דורש שככל י"ח הברכות שבhaftילת העמידה רמוות כבר בתפלית חנה והרי דבריו: "רומה קרני בה" — מגן אברהם; "ה' מימות וממיה" — מותיה המותים; "אין קדוש כה'" — האיל הקדוש; "כי איל דעתך ה'" — אתה חונן; "ונכשלים (בעונם) אוורו חיל" — הרוצה בתשובה; "מוריד שאל וועל" — הרמבה לטולו; "שמחתבי בישועך" — גואל ישראל; "מקימי מעפר דל" — רופא חולים; "שבעים בלחם" — מברך השנים; "רגלי חסידייו ישמור" — מלבץ נדחי עמו ישראל; "ה' דיין אפס ארץ" — אהוב צדקה ומשפט; "ורישעים בחושך ידמו" — מכנייע ודמים; "ויתן עוז למלו" — בונה ירושלים; "וירום קרן משיחו" — את צמח דוד; "ואין צור כאלקינו" — שומע תפילה; "אל תרבו תדברו בגבורה" — שאותו לך ביראה בעבד; "יצא עתק מפיים" — הטוב שמן ולך נאה להחותו; "ויתן עוז למלו" — עושה השלום. הרי שמונה עשרה ברכות. והעיר ר"מ זידל ("תפלת חנה והשפיעה", סיini ת"ש עמי תלן): "ימפליא שאינו מונה ברכות על הצדיקים"; דל = חולה (מדוע אתה ככה דל בנו האלן, שם"ב יג, ד).

- ח) 'יעין עלי' ויאמר לבני לשלום' — מכאן לחושד את תברו בדבר שאין בו, שצורך לפיסו — ולא עד, אלא שצורך לברכו שנאמר 'אלא כי ישראלי יתנו את שלתך'; ט) ובמדרש אמרו 'וחתפל חנה' — מכאן אנו למדים שנשים ח' יי' בות בתפילה, כי חנה הייתה מתפללת י"ח ברכות;
- י) ושם בגמרא (ברכות לא ע"ב) מובא גם בשם רבי אלעזר, שמהלשוון 'וישחמו את הפר ויביאו את הנער אל עלי' — משמע שימוש הורה שהשיטה כשרה בור' (אמנם "מורה הלהכה לפני רבו היה").
- יא) ושם בגמרא למד ר' ירושע בן לוי מן הפסוק 'אני האשה הנזבת עמכת בוה' — מכאן שאסור לישב בתוך ארבע אמות של תפילה.

ג. ה "סדר" הראשון כהפטרת א' דראש-השנה ב מגילה לה"א שניינו "בראש השנה — מפטירין ה'בן יקיר לי אפרים" (ירמיהו ל"א) ויש אומרים — מפטירין בחנה. והאידגא דאיכא תרי יומי (= וعصין שישנום שני ימים) יומא קמא כייש אומרים (= כלומר מפטירין בחנה). מנהג זה להפטיר בראש-השנה בחנה מחקר במסורת שבידנו ש"בראש השנה נפקדה שרה רחל וחנה" (ראש-השנה יא ע"א). ובמקום אחר (ברכות כת ע"א) למדו ש"תשע דראש השנה (= כלומר תשע הברכות שבמוסף של ראש-השנה) — כנגד תשע אוצרות (= שמota הוה) שאמרה חנה בתפילה דאמר מר : בראש-השנה נפקדה שרה רחל וחנה".

ברם נראה, שלא רק העובدة שחנה נפקדה בראש-השנה הייתה הסיבה לקביעת ה"סדר" כהפטרת א' דראש השנה, ולא רק הלקחה המופק מפרשזה זו על כוחה של תפילה — אלא שיש למזרא כאן רעיונות נוספים שתוכננו תואם את עיצומו של יום זיכרון תרועה מקרא קדש', כלומר היום שבו ה' זוכר ופקד את בריתו ודן אותו.

הרعيונות שבוטאו בהבירות ע"י רב בברכות מוסף של ראש-השנה<sup>28</sup> — "אתה זוכר מעשה עולם ופקד כל יצורי קדם — כי טוביא חוק זכרו ז' להפקד כל רוח ונפש — ובריות בו יפקדו להזכירים לחיים ולמות, מי לא נפקד כהיום הזה; כי זכר כל הצורך לפני בא — זכרנו בזיכרונו טוב לפנייך ופקדנו בפקודת ישועה וرحمם" — כולם נעוצים בתפילה חנה לפניו זכר כל הצורך לפני בא — זכרנו בזיכרונו טוב לפנייך ופקדנו בפקודת ישועה וرحمם" — כולם נעוצים בתפילה חנה אשר בה באים גם שתי הלשונות זכר ופקד: 'ויזכרה ה' (א, יט) — כי פקד ה' את חנה' (ב, כא).

עוד יותר מזה: חנה אומרת בתפילה במפורש שה' 'דין אפסי ארץ'

<sup>28</sup> גוסח הברכות הללו קרי בשם "תקיעתא דבר ר' (ירושלמי ראש-השנה, פרק א הלכה ג וע').

(ב', י) והרי ראש השנה הוא יום הדין ובוים זה מליכים ישראל את ה' למלך עליהם.<sup>29</sup> ועוד : שלוש הברכות המיוודאות לראש השנה — מלכיות, זכרונות ושופרות — רמזות בפרשת חנה. זכרונות כבר הוכרנו לעיל, ואילו "מלכיות" ו"שופרות" רמזות בפסק החותם את תפילהה (השנייה) :

זיתן עז למלכו' — הרי מלכיות

ירם קרן משיחו' — הרי שופרות.<sup>30</sup>

עיוון בתפילות המיוודאות לראש השנה מלמדנו, שמעוגנות הן בתפילת חנה, ברעינונתיה ובלשונותיה כאחת, והרי כמו דוגמאות :

א. התפילה ל贍יהת "קרן לדוד עבדך ועריכת גור לבן יש משיחך" — תואמת את תפילה-הנובאתה של חנה זיתן עז למלכו יירם קרן משיחו'.

ב. הלשון האמורה במלכיות (בפתחה "עלינו לשבח")

שהוא גוטה שמים ויוסד ארץ

— הוא אלקינו אין עוד

אמת מלכנו אפס זולתו —

תואמת לא רק את הפסוק שבתורה (דברים ד לט) המובא שם בהמשך, כי אם גם את דברי חנה :

כי לה' מזוקי הארץ

וישת עליהם חבצל

— אין קדוש כה'

כי אין בלחר

ואין צור כאלקינו.

ג. הלשון הבאה בסיפה של ברכת מלכיות 'שמנחנו בישועתך' — (וכן בכל התפילות של שבת ומועדים) תואמת את פתיחתה של תפילת חנה 'כי שמחתי בישועתך'.

ד. הלשונות בברכת "זכרוןות" : "על המדיינות בו ייאמר איזו לחרב, ואיזו לשלום, איזו לרעב ואיזו לשובע, ובריות בו ייפקדו להוציאם לחיים ולמות — מי לא נפקד כהיום הזה, כי זכר כל היצור לפניו בא, מעשה איש ופקודתו, וועלילות מצעדי גבר וגוי" — כל אלה רמזות בתפילת חנה, שהיא מדברת על החליפות והתרומות בחמי אדם פרוי השגתו יתרון, ובין השאר אומרת שם 'קשת גברים חתימים ונכשלים אورو חיל' ("אייזו לחרב ואיזו לשולם") ; 'שבעים כל חם נשכחו וגוי' ("אייזו לרעב ואיזו לשובע") ; ה' ממית ומחיה ("להוציאים לחיים ולמות") ועדת.

29 ועיקר עניינה של 'התרוועה' הוא 'תרועת מלך'.

30 גם בפתח תפילה מדברת חנה על 'קרון' : 'רמה קרבי בה' .

וכעת נعيין בפירושו של הסדר:

**শמוֹאָל אֶ**

**א. אלקנה וביתו (א-ג)**

**א. רַחוּי אֲשֶׁר אָחֵד**

מִן־הָרְמַתִּים צָפִים      מַהְרָ אַפְּרִים

שֶׁמֶן אַלְקָנָה

בְּנֵי־רְחָם      בְּנֵי־אֱלֹהָה

בְּנֵי־צָוִי      בְּנֵי־תָחָר

אַפְּרִתִּי

**ב. וְלוּ שְׁתֵּי נְשָׁמָה**

שֶׁם אַחַת חַנָּה      לְשֵׁם הַשְׁנִית פָּנָה

וְלִחְנָה אַחֲן יְלָדִים      וְלִחְנָה לְפָנָה יְלָדִים

**ג. וְעַלְהָה הָאֲשֶׁר הַהְרָא מְעִירֹו**

מִימִים יִמְמָה      לְהַשְׁתְּחִוּת וְלִזְבָּחָת

לִיְּצָבָאות בְּשָׁלה

לְשֵׁם שְׁנִי בְּנֵי־עַלִּי      חַפְנִי יִפְנַחַס      פְּתָנִים לִיְּ.

(א) וַיְהִי — מלת-פתיחה הבאה גם בראש הספרים יהושע, שופטים, רות ואסתר.<sup>1</sup>

וַיְהִי אִישׁ — — — — — מִן — — — — — וְשָׁמוֹ — — — — —' — מטבח לשון זה באנו ולקמו בפתח תולדות שאל (ט א) וכן בפתח הספרים על שם שווון (שופטים יג, ב) ומיכה (שם, יז, ב), כי "שמואל כתוב ספרו ושופטים ורות" (ב"ב יד—טו). איש — ללשון זו בהרבה מקראות משמעותם של גודלה והשיבות, כגון 'תומיך וואריך לאיש חסידך' (דברים לג, ה) ועוד.<sup>2</sup>

אחד — אף לשון זו משמעה בהרבה מקראות מיוחד וחשוב כלשון אחד ההרים' (בראשית כב, ב) שימושו המוחדר שבחרים ועוד.<sup>3</sup> יצא שהצירוף

1 ובראש ספר מלכים באה ו"יו לפניו שם עצם: 'המלך דוד זקן'.

2 "וְאִישׁ הוּא הַשְׁר שְׁלִילָם, וְהוּא אֲהֻרוֹן שְׁהִיא נְשִׁיא עַלְתָּם" (הגרא"א ב"אדרת אליהו" לפסוק זה). "אַיִן אִישׁ אֶלָּא מְשָׁה" (ספריו לזאת הברכה לה ועה). ובימי בית שני נהגו לקרוא לכמה ג' — 'אִישִׁי' (יומא א, ג).

3 ועיין אונקלוס, רשי' לבראשית כו, י 'אחד העם' ודרשו בספריו למדבר ז, טו

הלשוני 'איש אחד' ממשמעו "הגadol שבדורו" (ר"י אברבנאל בשם המדרש). הרמתם — בוצרה זו בא שם העיר רק כאן, ונראה שעייר שם המקומות היה הרמה או הרמתה<sup>4</sup>, כפי שקראו הכתובים לכאן בפסוק יט וכן בכל המקראות המספרים על מקום מגורייהם של אלקנה ובני שמואל<sup>5</sup>. וכן תרגום יונתן — רמת א' והצורה היזוגית 'רמותם' באה לו אولي בגלל הכנוי הסמוך לו צופים<sup>6</sup>. צופים — על שם מיישבו הראשוניים בני צוף, אבי משפחתו של אלקנה שנקרא בדה"א, וא גם צופי (עפ"י הרלב"ג)<sup>7</sup>. ויש מרבותינו שפירשו צופים — נביים, כמשמעותה של לשון זו ביהזקאל ג, יז<sup>8</sup>. וכן תרגום יונתן "מתלמידי הנביאים", ורש"י פירוש "שתי רמות היו שצופות ורואות זו את זו" (עפ"י מגלה יד ע"א).

מה הר אפרים — הר-אפרים הוא מונח גיאוגרפי לחבל הארץ מצפון לארץ-יהודיה, היכול גם את ארץ בנימין הצפונית (שופטים ד, ה וכן לכאן ט, ד, שמ"ב, ב, כא) וארצות אפרים ומנסה (שופטים ז, כד וראה עוד יהושע יז, טו). הכתוב ציין הר-אפרים, כי הרבה מקומות קרוים בארץ בשם רמה<sup>9</sup>, וכי להבדיל ביניהן הוסיף לרמה זו סימון נסוף.

נחתת אלקנה, שהיא ממשפחה קתת, הייתה בהר-אפרים<sup>10</sup>. ושם לו אל קנהה — לי היה ו מגילת היוחסין השלימה שלו נתרפה בדה"א

"פר אחד — שלא היה בעדרו כמוחו, איל אחד — שלא היה בעדרו כמוחו" וכן במגילה כח ע"ב "הכבד האחד — המוחיד שבדורו", ועוד.

4 השווה לצורה זו שמות המקומות של חניות ישראל בדבר: ק ה לתה, יט בתה (במדבר לג, כב, לג).

5 ב, יא ; ז, יז ; ח, ד ; טו, לד ; יט, יח-יט, כב-כב ; כח, ג.

6 אם כי מצאו במדרשי: "ר' אלעזר אמר תרתין רמיון חריון חדא חדא דשモאלא" (מדרש שמואל פרשה א).

7 ור' יוסף קרא פירוש "מאץ צוף" (שם"א ט, ה) שבת הייתה עיר רמה. וכיו"ב פירוש הר"י מטראני "הרמות שהיו בארץ צוף".

8 ואלי כוונת חז"ל ל"נויות ברמה" (שם"א יט, יח-יט ; כב-כב ; כ, א), כלומר לשכונה ליד רמה, שבה ישבו ימי שמואל תלמידיו 'בני הנביאים'.

והר"י אברבנאל פירוש "שהיה שמואל" (עצמו) ממשפחות בני הנביאים, כי היה מבני קורח אשר שרתה עליהם רוח הקדש". ומצאו גם שאחד מבני בניו של שמואל, הימן, היה "חוזה המלך" ומשורר הקדש (דה"א ו, יח ; כה, ד-ה ; תהילים פח, א).

9 כגון רמה בנהחלת אשר (יהושע יט, קט) ; רמה בנטפליה (שם שם, לו) ; רמת המצפה בנחלת נד (שם יג, כו). גם לרמות גלעד קראו הכתוב לעיתים רמה (מ"ב ח, קט ועוד).

10 עיין יהושע כא, כ זלמשפחות בני קתת הלויים הנותרים מבני קתת וייה גורלם ממטה אפרים (אברהם יוסף ורטהימר בפירושו על הר"י מטראני).

ו, יא—יב, יט—כ ושם נתייחס על קורתה. וגם בתורה (שמות ו, כד) נקרא בנו השני של קורתה — אלקנה<sup>11</sup>. אלקנה — פירוש השם: הא-יל קנה, כלומר עשה או ברא (בראשית ז, יט; כב; דברים לב, ו/orה גם בראשית ד, א)<sup>12</sup>. ריחם — נראה שפירוש השם הוא "ה' יריחמו" (= אהבהו<sup>13</sup>) ודומה לו השם יריחמאל (שם"א ל, כת; דה"א ב, כה וועוד). אליהו — ובזה"א ו, יב קורא לו הכתוב אל יא ב ושם, שם, יט גם אל יי-אל, וענינים אחד כי "אב" הוא כינוי לא-יל' ששמו היה. תחוי — ובזה"י שם גם יחת' וגם יתו' <sup>14</sup> ומשמעותו השם אינה ידועה<sup>15</sup>. צוף — נקרא בדה"י שם גם צופי<sup>16</sup> וצוף היה אבי המשפחה מבני קורת שחת' יישב בהר אפרים ולסבית עיריו קראו 'ארץ צוף' (לקמן ט, ד). אפרת-י — מוסב לאבי המשפחה — צוף. והוא כינוי לבן אפרים או לאדם שנמנה על תושבי הר-אפרים (שופטים יב, ה ; מל"א יא, כו), אבל גם לאיש שמווצא היה מבית-לחם יהודה כי 'אפרת היה בית לחם' (בראשית לה, יט ; מה, ז) ובה ישבו גם בני אפרת אשת כלב (דה"א, ב, ג). וכן מכנה הכתוב לקמן את ישיה ווד — 'אפרתוי', כי ישבו בבית לחם יהודה<sup>17</sup>. ומצאו בסוף ספר שופטים לויים שמווצאים מ בית לחם, או שיש להם קרירים משפחתיים עם תושבי בית-לחם יהודה — היושבים, או המנסים להתיישב, בהר אפרים<sup>18</sup>.

(ב) ולו שתי בשים — ומצאנו בפסקא (רבתי פ' מג) "בשביל שחונה היהתה עקרה לקח לו אשה שנייה".

11 ולחיקמת הלשון 'ושמו' לאלקנה השווה את הכלל של חוויל: "הצדיקים שטם קודמן" לעצמת "הרשעים שקדמוני לשפטם" בגונ' נבל שמו' (שם"א כה, כה).

12 והשם אלקנה משמעו נרדפת לשמות אלעלשה, עשהאל, אלפעל (מי"ז סgal).

13 ולשורש 'רחים' יש גוסוף לשמשאות הרגילה גם משמעות של "אהוב" בגונ' ארחמד ה' חזקי' (תהלים יח, ב) ונוהג בלשון חוויל לאמור רחמא-אהובי. והשווה עד את השמות רוחמה (הושע ב, ג) וrhohom (עווא, ב, ב).

14 'תו' אינו אלא חילוף מקום האותיות של ח ה.

15 ויש שפירשוו מן האכדיות תחו — ילד (מי"ז סgal).

16 ופירוש המלה 'צוף' הוא כנראה מלשון מתק 'צוף' דבר אמרי געם' (משל טז, כד ו/orה תהלים יט, יא).

17 שם"א י, יב והשווה רות א, ב וועוד.

18 כגון הנער הלוי 'מabit לחם יהודה' (שופטים יז, ח—ט) המתישב אצל מיכה בהר אפרים' ובעל הפלגש שאיש לו' היה וגר בירכת הרים אפרים', אבל פילגשו מבית-לחם יהודה הייתה. ואפשר שנדידת לוים אלה מבית-לחם יהודה להר-אפרים קשורה ברעב בתקופת השופטים (השווה למשל הרעב המספר בספר רות).

אתה — בלי ה"א הדיעה, כי שם המספר הוא ידוע עצמו, וכן גם למן יגין.

חנה — מלשון חן. וכבר הזכרנו במובא שלשון זו גרדפת בכמה מקראות ליווטי, לאhabba, לחסיד, לכבוד, לשכל טוב ולחכמה. ודומה, שתהנה נתעטרכה בכל המעלוות.

פנינה — "אולי מספר היחיד מן פנינים אף על פי שהוא בדgesch" (מ"צ סgal). וכייה לפנינה ילדים — ולא אמר זיהיר אם כי הנושא הוא: ילדים, וכך בהרבה מקראות<sup>19</sup>. ואם כי פתח הכתוב בחנה אין הוא ממשיק לספר מעשי, כי אם מעשי צרצה פניה, כי זהה מידתם של הכתובים לפתוח במה שישמו. אין ילדים — ואמר ילדים (ולא ילד) בהשפעת 'הילדים' האמורים אצל פניה.

ומכיון שהדברים המופיעים בכתוב מסעירים את הנפש, יצאו הדברים כאמור במקצת וערוכים בשcole (= כיאסמוס):

#### ולו שתי נשים

שם אחת חנה ושם השנית פנינה	<del>                </del>	והי לפנינה ילדים ולחנה אין ילדים
-------------------------------	-----------------------------	-------------------------------------

(ג) ועלה — פעולה חוזרת ונשנית, כפирשו של רשיי "לשון הוה הוא, כי היה עולה מזמן מועד למועד שלילה", ככלומר אלקנה היה רגיל עלות באורה קבוע לבית ה' אשר בשליטה.

האיש ההוא — ולא אמר 'אלקנה' אולי כדי לרמזו שרק הוא — מבין גדולי הדור, כפי שצינו זאת חז"ל — נהג לקיים מצוה זו של עלייה לרגל ההלכתה. וכמי שיוצא מהפסק הבא ומפסוק כא היה נהוג אלקנה להעלות אותו את כל ביתר ככלומר את נשוי ואת ילדיו הקטנים, כולל בנותיו, הפטורים מן התורה ממצוות ראיין.<sup>20</sup>.

מעירו — אין אנו יודעים דיווק זה 'מעירוי' מה הוא בא להמשמעות. וחוזיל אמרו "שהיה מדריך את ישראל ומעלה אותו לשילה, ולא בדרך שהיא עולה בשנה זו היה עולה בשנה אחרת". ועוד דרשו "נתעללה האיש בביתו, נתעללה

19 כבן: 'ויהי כל הנופלים' (שופטים כ, טו).

20 מדורייתא חייבים רק הזכרים להיראות בעורה בשלוש רגלים (שמות כג, יז; לד, כג; דברים טז, טז) אבל בדברים טז, יא וטו הганנו למדים, שכולם יחד שמהו 'לפני ה' אלקייך במקום אשר יבחר'. כמו כן — נצטו כולם להיראות לפני ה' בשעת הקהיל בתց הפטוכות 'מקץ שבע שנים במועד שנת השמטה' (דברים לא, יג). ורשי מטראני אמר 'בנדיר היה עליו לעלות שם בכל שנה ושנה ביום הקבוע לו'.

האיש בחצרו, נתולה בעירו, נתולה בכל ישראל וכל עיליו לא היה אלא מעצמו" (מדרש שמואל פרשה א, ז).

מ' מים ימים — זו לשון התמורה ובהא לראשונה בחוקת הפסח (שמות יג, י), ומשמעותה משנה לשנה (שופטים יא, מ; כא, יט ועוד). ופסוק ז יוכן יעשה שנה בשנה' משמע, שעה יחיד עם כל משפחתו רק פעמי אחת בשנה, אם בחג הפסח שבפרשות נזכרת לראשונה הלשון ימים ימים, (שמות יג, י) או בחג כלומר בסוכות (מ"א ח, סה). ויש מרז"ל שפירשו (מדרש שמואל א, ח) שהייתה זה בעצרת (= שביעות). ויונתן תרגם "מוזמן מועד למועד", כלומר שעה עם כל משפחתו בכל שלוש הרגלים לשילה. ובאליהו הרבה ה אמרו: "אלקנה היה עולה לשילה ד' פעמים בשנה, ג' מן המורה ואחת שקיבל עליון בנדבה".

לה שתחווות — ההשתחוויות הייתה כרוכה בדיון בתפילה על דרך הכתוב יאליך ישתחוו אלקית תפלה (ישעיה מד, יד) וכן זוממו ה"א והשתחוות להר קדרו (תהלים צט, ט) וחוז"ל אמרו: "תפילה גдолה מן הקרבנות דכתיב להשתחווות ואחר כך לובוח" (מדרש שמואל).

ולזבוח — את זבח הימים ונדרוי כפי שפרש לקמן בפסוק כא. לה' צבאות — השם 'לה' צבאות' בא בכתב זה לראשונה והוא קיצור מהלשון 'ה' אלקינו צבאות' (שם"ב ה, י; הוועג יב, ז; עמוס ג, יג ועוד). ונראה ה' אלקינו צבאות כי הוא אלקינו השמים והארץ וככל-צבאים' (בראשית ב, א). ור' יוסי אמר "שלא נקרא צבאות אלא על שם ישראל'" (שביעות לה, ע"ב), כי ישראל נקרא צבאות ה': 'את צבאות את-עמי בני ישראל' (שמות ז, ד); מעין זה הוא אומר בדה"א יז, כד ה' צבאות אלקינו ישראל.

בשילה — השם נכתב גם שילו (שופטים כא, יט). במקומם זה שיכן יהושע את האל-מועד שעשה משה (יהושע ית, א) ובו שיכן ה' את שמו 'בראשונה' (ירמיה ז, יב), ולפי מסורת חז"ל בנו שם גם בית (משנת זבחים יד, ז ושם בבבלי קי"ח) "לא היה שם תקרה, אלא בית של אבני מלמן ויריעות מלמעלן". ו"בית" זה עמד בשילה "שלש מאות ושבעים (שנה) חסר אהת" (תוספות ז' ובחים ו). מקומה המדויק של העיר מסומן בשופטים כא, יט: 'אשר מצפונה

וז יתכן שהתואר 'צבאות' בא בסיפורנו לראשונה כי הוא מדובר בשילה, בה עמד ארון ברית ה' צבאות' (לקמן ד, ד), שהיא יוצאת לעיתים בראש צבאות ישראל במדבר י' לה—לו) ובני ישראל הביאווה גם לשדה הקרב אפק (שם"א, ז).

<sup>22</sup> ומצאנו לשון 'בית ה' בשופטים יט, יח וכן לקמן בפרקנו פסוק ט 'מזוזות היכל ה' ועד. ה'בית' בשילה נחרב כנראה במלחמות אפק (שם"א ד, יד; ירמיה כו, ז, ט; תהילים עת, ס).

לubits-אל מורה המשם למלחה העולה מבית-אל ומגבת לבונגה/. שם העיר נשתר בכרך סילון ובחורבה שלו, הנמצאים כ-18 ק"מ דרום-מזרחית לזרחית לשכם החדש.

ושם — בשילה.

שנוי בני עלי יי — וודין לא סיפר לנו הכתוב דבר על עלי עצמו שהיה כהן גדול ושבט את ישראל ארבעים שנה' (שם"א ד, יח) וזה ממידתם של הכתובים שהם סותמים במקומם ומפרשיהם במקום אחר.

על יי — יתכן ששורש השם הוא 'עליה'.

חפני — פירוש השם חפני לא ידוע ואולי הוא אחד עם חופה, המשמר השלושה-עשר בכהונה (דה"א כד, יג). ופוחס — כך נקרא גם בנו של אלעזר שנולד במצרים ושימש בכהונה גדולה (שופטים כ, כח והשווה עוד יהושע כד, לג).<sup>23</sup>

כ הבנים לה' — נראה שבני עלי שימשו סגני כהנים (מצוות) ולקמן אומר שהיו 'בני בליעל לא ידעו את ה' (ב, יא—יז), אף זה ממידתם של הכתובים המספרים את הדברים קמעה<sup>24</sup>. ונראה שהזוכרים כאן, מפני שאף-על-פי שגרמו בני עלי לעלי-ידי מעשיהם להוצאה לעו על בית ה', בדברי עלי לבניו אשר אכן שמע את דבריכם רעים מאת כל העם אלה וגוי' (ב, כג—כד) — לא מנעו אלקנה וביתו את עצם מלעות בבית ה'.

ב. חנה ופניה וסעודה הזבח בשילה (ד—ח)

וַיְבִח אֶלְקָנָה	וְיַחַי הַיּוֹם
וְגַם לְפָנֶה אֲשֶׁר	וְלֹכְל־בְּנֵיה וּבְנָתָיה
מֻנוּת.	מֻנוּת.

ה. וְלִתְחַנֵּה יְמִינְךָ מִנְחָה אַחַת אַפְרִים  
כִּי אֶת־חַנָּה אַתְב  
וְסִנְרָךְ רְחַמָּה.

ו. וְכַעֲטַתָּה צְרָתָה נִמְצָבֶעָ  
בְּעֹבוֹר הַרְעֵמָה  
כִּי־סִנְרָךְ בְּעֵד רְחַמָּה.

ז. וְכַנְיַעַשְׂה שָׂחָה בְּשָׂנָה  
מִן תְּכַעַשְׂה  
וְתַבְכָּה וְלֹא תִאֵל.

23 ויש אומרים כי פינחס הוא שם מצרי פ' י-ב ח ס י, שפירשו שחחרר, כושי.  
24 ויש אומרים שבאותה שעה כשרים היו לפיכך כינה אותן הכתוב 'כהנים לה'.

ח. וַיֹּאמֶר לְהָאֵלֶנָה אִישָׁה:  
 וְלֹמַה לֹא תִּאכְלֵי  
 וְלֹמַה תְּבַכֵּי  
 וְלֹמַה יְרֻעֵל בְּבָבָק  
 הַלֹּא אָנֹכִי טוֹב לְךָ מִפְשָׂרָה בְּגַם.

(ד) וַיְהִי הַיּוֹם — הַיּוֹם הַיּוֹדָעָה, וַיְהִי הַיּוֹם שֶׁבָו הִיא רַגֵּל אַלְקָנָה לְעָלוֹת  
 עַמְּכָל בֵּיתָו לְשִׁילָה, וּמַעַן זֶה מִירְגָּמֵן יַגְנַתֵּן "וְהַוֹה יָמֵן מוֹעֵדָא" (= וְהַיּוֹם  
 יָמֵן המועֵד). וַיְהִי שְׁבָעָה בָן לוֹי דָרְשָׁ: "זֶה יָמֵנוּ שֶׁל עֲזָרָתָה" (= חַג הַשְׁבּוּעוֹת,  
 מִדרְשׁ שְׁמוֹאֵל).

וַיֹּזְבַּח — זָבֵחַ שְׁלָמִים (רַדְק' וּרְלַבְג'). צוֹרָת הַעֲתִיד המהוֹפֵך משמשת  
 בַּמְקָרָא לְהַבָּעַת פָּעֻולָה שְׁנָעַשָּׂת פָּעָם אֶחָת, וְאֵלּוּ הַצְּרוּתָה שֶׁל הַעֲבָרָה המהוֹפֵך  
 הַעֲתִיד הַפְּסֹטָה מִשְׁמָשָׁת לְתַיאָור פָּעֻולָות הנִשְׁנָה מִזְמָן לְזָמָן.<sup>25</sup>

וּבָנָת — הִיא גְּנוּגָת לְתַחַת.  
 וְלֹכֶל — וּבְגָנוֹת יָה — לְרָבּוֹת הַבְּנוֹת הַפְּטוּרָה מִעָלָה לְרַגֵּל, וְעַשָּׂה זֹאת  
 כַּדִּי לְחַנְכוּ בְּמִזְוֹתָה.  
 מִנּוֹת — לְפִי הַעֲנֵין הַכּוֹנָה לִמְנוֹת מִבְשָׂר הַזְּבָחָה וּכְنַמְשָׂעָה שֶׁל לְשׁוֹן 'מְנָה'  
 או 'מִנּוֹת' בְּהַרְבָּה מִקְרָאות.<sup>26</sup>

(ה) וְלֹחָנָה יַתְנַזֵּן — הִיא גְּנוּגָת לְתַחַת, וְלֹעֵיל אָמֵר יַגְנַתֵּן לְפָנֶינָה אֲשֶׁר וּוֹ  
 מִידָתָם של הַכְּתוּבִים הַגְּנוּגוֹת לְגֹוֹן אֶת דְּבָרֵיהֶם.  
 מִנּוֹת אֶחָת — מִנּוֹת מִיחָדָה בְּטִיבָה וּבְעַמְמָה, כְּמִשְׁמָעָתָה שֶׁל לְשׁוֹן 'אֶחָד'  
 בְּכַמָּה מִקְרָאות (רָאָה מִצְדּוֹת וּבְפִירּוֹשׁ לְפָס' אֶת הָעִרָה (3)).  
 אֶפְיִים — נַחֲלָקוּ חַכְמֵינוּ בְּפִירּוֹשָׁה שֶׁל מְלָה זוֹ. יְשַׁׂרְוֵל שְׁפִירּוֹשׁ בְּכֶפֶל -  
 יִים, כּוֹלָמָר שְׁנָתָן לְחָנָה מִנְהָה כְּפּוֹלָה (מַעַן פִּי שְׁנִים),<sup>27</sup> וַיְשַׁׂרְוֵל שְׁפִירּוֹשׁ אֶפְיִים —

25 מכיוון שהדברים המסופרים פה מסעירים את הנפש, הם יצאו כערוכים במקצת.  
 26 יוצא, שהמעשה המופיע בסוף פסוק ז' יתבכה ולא תאכל' קרה רק פעם אחת.  
 ולפיכך ניתן לפרש שכדברים המסופרים בפרשנה החל מהפסקא של פסוק ז'  
 יונתן לפניה, ועד 'כַן תְּכַעַסְנָה' הוא מעין מאמר מוסגר ("מ"צ סgal").

27 בגנו לפקמו ט, בג וכן בתורה, שמוט כט, כו ; ויקרא ז, לג ; ח, קט ועוד.  
 28 מדרש שמואל (א ח) ומעין זה פירוש גם הרלב"ג "שהיה גונתן לה מנה אחת בעלת  
 שתי פנים. כאילו תאמר שהיה גונתן לה מהgentiles השמנים מאר והgentiles שאין  
 בהם שום, כדי שתבהיר מה שתרצה לאלהיהם אותה". ומזהנו במקרא שמתן הרבה  
 מנות ומשאות (כגון בראשית מג, לד) וייחוד מנה מיחודה (כגון לפקמו ט, בג  
 ושמות כט, בג ועוד) הם בטוי לחיבת יתרה שרכוש בעל המנות למקבליה. והרי"  
 אברבנאל פריש אפס מלשונו אף — כעס ואמר שהיו לאלקנה שני "יגנות", האחד

בנפילה אפיקים, בסבר פנים יפות, להסביר אפה וכעסה (הר"י אברבנאל). ויונתן תירגם מעין הפטורש האדרון "חולק חד בחירות" — "רצונו לומר מנה הראיה להתקבל בסבר פנים יפות" (יד"ק ומעין זה רשיי<sup>20</sup>).

וה' — ר' הפסבר: אם כי ה'.

סגר רחמה — לשון צירויות לעקרות<sup>21</sup>, ולפקית העקרה קורא הכתוב יופ' — מה את רחמה' (בראשית כט, לא; ל, כב).

(1) וכעס תה — הייתה נוהגת להצעיטה, להרגיזה ולבזירה ולוורר את קנאתה כמשמעות לשון כעס בכמה מקראות (דברים לב, טו, כא; איוב ה, ב). רועין לקמן טו.

צרת תה — "אשת בעלה" (רש"י). וקרואה האשה השניה צרה (נקבה מן צר=אובי) מכיוון שהיא אויבתה של האשה הראשונה, וכיו"ב נאמר בפרשת עריות 'אשה אל אחותה לא תחק לצרר' (ויקרא יט, יח)<sup>22</sup>. ולא הוכיר הכתוב שם הצירה בהתאם להרגשותה של חנה, שמרוב כעס כאילו לא רצתה להזכיר את שמה.

גם כעס — "כעס אחר כעס תמיד" (רש"י)<sup>23</sup> ובמדרש: "מכעסת וחוזרת ומכעסת" — ובא השם אחר הפועל לתוספת הדגשה<sup>24</sup>. בעבור הרעם — כדי שתתאונן, תתרעם. "הרעם" הוא בקורס, וביחסו אל מצאנו 'רעם פנים' (כו, לה) וכן פירוש "רעם" בארמית ובסורית (ובערבית: רעם = הensus וצورو)<sup>25</sup>. והר"ש דגש פה שלא ממשפט, כדי לחזק את מבטהה הגורוני לפני הנה גורוני אחר<sup>26</sup>.

בחיות שאבב את חנה והשם סגר רחמה — והשני היה דואג, לפי שהיתה פניה המכעת לחגנה.

29 והרבב"ג פירש (כפרירוש השני) "א פים... רומו לפנים..." שהיתה ישבת לנגידו פנים כנגד השגיה בעינינה איך תאלול ולוחה הרגיש אלקנה שלא אכללה". ואבוי של הרד"ק פירש "אפיקים — כעס, כלומר בכעס היה גוטון לה מנה אחת בלבד, לפי שהשם יתברך סגר את רחמה ולא היו לה בנים שנית לה מנות כמו לבני פגינה, היה לו כעס ועצב בזיה, לפי שהיה אהוב חנה והוא מתאהווה להיות לו מנה בנים".

30 ומעין זה גם לשון 'ע策 ע策 ה' بعد כל רחמי' (בראשית כ, יח) והלשון 'כי לא סגר דלתי בטני' (איוב ג, י').

31 הלשון 'צרה' מצויה הרבה בלשון חזיל בוגן "פטורות צרותיהן" (משנת יבמות א, א), "האשה שהליך בעלה וצורתה" (שם טז, א) ועוד.

32 כל גם' במקרא בא כדיוע לרבות.

33 והשווה דבריו ישעיהו 'זה קשיב קשבי' (כא, ז) ודומיהם.

34 וח"ל אמרו שפניה לשם שמים נתקונה (כ"ב ט"ז ע"א) כדי שתחפפל לה'. 35 בפסקוק ו באה האות ר"יש חמץ פעמים ובגלל הר"יש המודגשת — היא בולת

סגר ה' בעד ר' ח מה — ובפסקוק הקודם אמר 'ה' סגר ר' ח מה' וגיוון סגנוני הוא כאמור ממידתם של הכתובים. ופירוש לשון 'بعد' הוא כבגדי (רש"י פה ובבראשית ז, טז). וכי"ב מצאנו בתורה 'כי עזר ה' בעד כל-רחם (בראשית כ, יח).

תוכן פסקוק ו הוא ניגוד לפסקוק שקדמו — ה. פסקוק ה מדובר בשפע האהבה שהשפיע אלקנה על אשתו אהובה חנה (ambil שיזכר את המלה 'אשתי' כפי שנאמר על פניה בפסקוק ד), אם כי לא זכה לבנים ממנה יה' סגר ר' ח מה' — ואילו פסקוק ו מדובר ב'כעס' הרוב שהכעיסתה ו'הרעימה' אותה צרצה — פניה, שנתקנהה בה ונכotta אولي מאהבת בעלה לאשתו העקרה — חנה, ואולי הזכירה לה כי 'סגר ה' בעד ר' ח מה'.

(ד) וכן יעשה — וכך היה אלקנה נהוג לעשות 'שנה בשנה' בחלוקת את מננות הזבח, ככלומר היה נותן לפניה ולכל בניה ובנותיה מננות ולחנה — 'מננה אחת אפס'.

mdi עלותה — בכל פעם שעלה עמו חנה בבית ה'<sup>36</sup> וכמונגןו של אלקנה כן "מננה" של פניה... כי' תכעיסנה. ות בכח — עתיד מהופך ונמשך לפסקוק דלעיל. 'זיזוח', ככלומר באחד הימים ('זהי היום') התפרצה חנה בשעת סעודת הזבח בבכרי וסירבה לאכול את המנה אחת אפס' שנתן לה 'אלקנה אישה'<sup>37</sup>.

(ח) אלקנה איש ה — התואר 'איש' ביחס לאשה עניינו אהבה ודבקות, בניגוד לתואר 'בעל', שעניינו בעלות ואדרנות<sup>38</sup>. ואת אהבותו זו לאשתו ואת חרדויה לה מביע אלקנה בסłów שאלות קצורות:

למה תחכמי?  
ולמה לא תأكلוי?  
ולמה ירע לבכרי?

למה — מי"מ בסגול שלא כרגע. יתכן שהחטף הדגש במ"מ (שלרוב ישנו

עד יותר: 'זעסטה צרצה גם כעס בעבור הרעה' כי סגר ה' בעד ר' ח מה'.

36 ולא אמר 'mdi עלות' או 'mdi עלותם', מכיוון שלא תמיד נתלו אליו שתי גשיו — אولي מטעמים שבתרה.

37 ולא הזכיר הכתוב לא כאן ולא בפסקוק הקודם, אף שם אחד מה髮שים הפעילים בפרשנה — רמז לערעור היחסים האישיים שביניהם!

38 וכי"ב אמר הרושע 'יהיה ביום ההוא נאם ה' תקראי איש ולא-תקראי לי עד בעלי' (ב, יח).

במלת השאלה "למה") ובתנוועה הקללה סגול הבאה כאן שלוש פעמים (נקוד שאין לו אוח במקרא במלת "למה") — בשני שניים אלה רוצחה המסורה להביע טון של רכות ושל חיבת. ירע לבבד — הפק מיטוב לב' (לקמן כה, לו, שמ"ב יג, כח ועד), הנדרך לשמחה (מ"א ח, סו) וענינה של שאלה זו הוא "למה יתעצב לבבר", ומעין זה במשליל לב שמח ייטיב פנים ובעצבת לב רוח נכאה (טו, יג ראה שם גם פס' טו).

טוב לך — יקר לך.

מעשרה — מספר עגול, ולאו דוקא, וכיו"ב אמר יעקב "עשרה מונינים" (בראשית לא, ז), וכן בויקרא כו,כו ועוד (עפ"י הרד"ק) ורש"י פירש עפ"י מדרש חז"ל "מעשרה בניים שלידה לו פניה". [ובאה בפסוק זה עשר פעמים האות הרכחה ל (ראה לעיל בפירש לפסוק ו)].

סיומה של פיסקה זו הוא לפי זה מעין פתיחתה 'זיהי היום ויווב אל קנה ונחתן לפניינה אשתו ולכל בניה ובנותיה המנות... ויאמר לה אל קנה אישה... הלו אנכי טוב לך מעשרה בניים'].

חנה לא קיבלה את ניחומי בעלה ספוגי האהבה ולא השיבה עליהם, כי אין בכוחה של אהבת הבעל לפצות אשפה על עקרותה. הגיעו בזאת מזאניו אצל רחל שוכתנה לאהבת יעקב (זיעבד יעקב ברחל שבע שנים וייהו עביניו כימים אחדים באחבותו אותה) (בראשית כט, כ) שאמרה לו 'habbeli בניים ואם אין מטה אנכני' (שם ל, א). ולכן כמה במר נפשה לשפוך את מרי שיתה לפני ה' (מ"ץ סגול).

ג. תפילת חנה ונדרה (ט — יא)

ט. ותקם חנה

ואחרי שתה	אחרי אכללה בשללה
על-מאות היכליך.	על-היכלן
ותקפל על-ך	ותקפל על-ך
ובכה תבקה.	ויהיא מרת נפשך.

יא. ותדר נדר ותאמר

יכ צבאות

אם-ראתה תראה בעני אמתך

תורתה לאַמְתָּחָה וְרֹעֶאָלָזָם  
גִּתְּתָּחֵי לְצִדְקָה יְמִינֵּי  
וּמְנֻרָה לְאַדְיָעָלָה עַל־דָּרָאָשׁ.

(ט) אחרי אכלה — אחרי שאכלת, ונראה שנעתרה להפזרות אלקנה אישת.

בשלה — לעיל בפסקוק ז אמר 'בבית ה', אך את זבחו שלמים אכלו בעיר שילה ובסביבתה <sup>39</sup>, ולא בבית ה' ממש.

ואחרי שת ה' — ואחרי ששתה (לפי ת"י). ורוזל (כתבותה סה ע"א וראתה שם בתוספות) פירשו 'אכלה' על חנה ושתה' על אלקנה <sup>40</sup> וסיווע לדעתם דברי חנה לעלי' זיין ושכר לא שתתי' (טו) והמלה 'בשילה' מفسיקה בין 'אכלה' לבין 'שתה'.

ועל הכהן — ועליל בפסקוק ג' דיבר בבני עלי ולא הזכיר התואר 'הכהן', כי זהוי כאמור מידותם של הכתובים המספריים קמעה קמעה. התואר 'הכהן' פירשו בהרבה מקומות הכהן-הגדול והזכוירו הכתוב כאן בمعنى אמר מוסגר וכחוצה לשיחת עלי עם חנה.

הכס א — בה"א הידיעה, כולם הכסא הידוע והמיוחד לשופט ז', ומסורתם בידי חז"ל שבאותו יום מינו את עלי לכהן גדול ושופט. על מזוזות — אצל מזוזות, כלומר ליד פתח ההיכל. והיא ה'חצר' (העוזה בלשון חז"ל).

היכל — מללה מצויה גם באקדית ומשמעה שם בית גדול, ועליל פסקוק ז קראו 'בית ה'. ובבר הזכרנו בפרשנונו לפסקוק ב, שההיכל בשילה היה בניין "של אבנים מלטנן ויריעות מלעלן" (סדר עולם פ' יד בעקבות משנה זבחים יד, ו).

(י) מרת נפש — ביטוי הנאמר על אדם שרוחו צרי' עליו (איוב ז, יא) וש'אבד' בצרתו ושןחלתו 'עוני', 'ריש' ו'עמל' (משליל לא, ו—ז) וכעין זה נאמר במקראות: נפשו ערחה עליו. חנה הייתה מרת נפש' בגל עקרותה ובגלל דברי ישחתה' ויבצעה' של פגינה (ו, ז, טו).

39 משנת מגילה א יא: שבשילה אוכלים קדשים קלים ומעשר שני בכל הרואה (= כלומר בכל השטח הנראה מחומת העיר).

40 כלומר הם מפרשים שתה כאילו התי"ו היתה קמוצה. ורוב פרשנינו פירשו ש'אכל ושתה' הם מקרו, כלומר הכוונה היא לאכילה ולשתיה של המטוביים.

41 ומצאננו 'כיסאות למשפט' בתחלימים קכט, ה) ולשון 'ישב' בא גם במשמעות של שלט ושפט בוגן' ולווט יש בשער סדרם' (בראשית יט, א) או 'עפרונו יושב בתוך בני חת' (שם כג, י).

ותתפלל — עניינו של השורש 'פלל' הוא גם שפט 'אם יחטא איש לאיש ופללו אלהים' (ב, כה) ובבנוי התפעל הוא בא במשמעות הרגילה בלשונו.

על ה' — אל ה', כמשמעותו לשון 'על' בהרבה מקראות וכן לקמן ב, יא 'וילך אלקנה הרמתה על ביתו = אל ביתו. וחוז"ל דיקו והסיקו מלשון 'על', כי 'חנה הטיחה דברים כלפי מעלה' (ברכות ל סוף ע"ב<sup>42</sup>) ולא פירסמו הכתובים תוכן תפילה זו — אבל מתוך דברי נדרה, שיתפרשו בפסוק הבא, הגנו למדים את עניינה.

ובכח תבכה — המקור בא כרגיל לחיווך הפעולה, ואילו צורת העtid, כפי שפירשנו לעיל ד, רומות להמשך הפעולה והשנותה: כלומר חנה בכחה בכיה רב וחורה וככחה<sup>43</sup>. "לפי שעורי בכיה לא גנעלו" (הר"י אברבנאל).

(יא) ותדר נדר — מצאנו בהרבה מקראות שהנדר בא עם התפילה, ובנין אב לכלום תפילה-נדרו של יעקב אבינו 'אם יהיה אלקים עmedi ושמני בדרך הזה וכוי והוא לי לאלקים וכו' (בראשית כה, כ-ככ<sup>44</sup>).

ה' צבאות — לפירוש השם הזה ראה לעיל ג. וכבר ציינו חוז"ל שהנה היהת ראהונה שקידשה את הקב"ה בתואר זה 'צבאות' ודרשו על כך דרישות הרבה.<sup>45</sup>

אם — לשון זו בא כמלת-פתיחה בנדרים, וכן פתח יעקב את נdro-תפילה. ראה תראה — כפי שפירשנו לעיל בא המקור לחיווך, צורת העtid באח על המשך הפעולה והשנותה. בענייננו צער וסבל.

וזכרתני — לשורש 'זכור' כמה משמעויות: אחת זו השגורה בלשוננו (היפוכה: שכח) ואחת במשמעות של 'פקד', כגון: 'אתה זוכך מעשה עולם ופוקד כל יצורי קדם' במוסף של ראש השנה ("תקיעתא דבי רב") — ובאה 42 חז"ל פירשו איטוא ותתפלל במשמעות הראשונית של שרש 'פלל' עניינו שפט.

43 וכן במדדו חז"ל על סגנוןיה המיחודה של הפרשה ואמרו 'על מעשה חנה בכפלים': כפסה בכפלים ('יכעתה צרצה גם כפלי'), מנוחה בכפלים (לוחנה יתנומנה אחת אפיקם'), נדרה בכפלים ('ובכח תבכה'), ראייתה בכפלים (אם ראה תראה'), נדרה בכפלים ('ויתדר נדר') (מדרש שמואל א, ט).

44 וכייב בתהילים סא, ו, יונה, ב, י' ועדח.

45 וכן בדורותיו של רב: "אמירה אם מהעלונים (= צבאות של מעלה) אני — לא אמות, וגם מן התחרותנים (= צבאות של מטה) אני — אפלה וארבבה כתחרותנים" או אמרה לפני: רבון כל העולמים מכל אוכלוסיו שיש לפניך אין אתה פוקדי בכחד מהן" (מדרש שמואל פרשה ב, ד). והובאו הדברים בפירושיהם של רש"י וורד"ק. ובלשונו 'ה' צבאות' יפתח בנה שמהאל את נבראותו בפרשタ עמלק טו ב; וראה מדרש שמואל פרשה ה.

כאן מלה זו בשתי משמעויותיה, וענינה: פקדני בבן! (וראה עוד בראשית ל, כב וכן לקמן פסוק יט).

וזכרתני ולא תשכח — צירוף לשוני זה בדרך החיוב והשלילה כאחת מצינו כבר בתורה יזכר אל חשב' (דברים ט, ז).<sup>46</sup> זרע אנים — חיל דרשו: בניים וכרים (מודרש שמואל) ואנשים, בדומה ל'איש' (ראה פירוש פסוק א), משמעתו בהרבה מקראות אנשים חשובים וגדולים.<sup>47</sup>

ובחתתו לה' — לשורתו — וכיווצא בזה נאמר בתורה בעניין הלויים כי נתנים נתנים מהה לי מתוך בני ישראל וגורי ואתנה את הלוים נתנים לאחינו, ובנינו מתוך בני ישראל לעבד את־עבדת בני ישראל באهل מועד' (במדבר ת, טו, יט וראה שם ג, ט), אך יש להגדיש שהלוים התחלפו לשרת במסכן מבן חמש ועשרים שנה ומעלה יבא לצבא צבא בעבדת האל מועד, ובבן חמשים שנה ישוב מצבא העבדה, ולא יעבד עוד' (שם ת, כד—כה, וראה שם ד, ג ובפירושו של רשי' שם). ואילו חנה נתנתנו ליכלימי חי' מאו היגמלו (כב—כג) יישב שם עד עולם' (כב = עפי' הריד').

ומורה — תער. וכיוצא בזה המלאך אל אש מנוח ימורה לא יעלה על ראשו, כי נזיר אלקים יהיה הנער מן הבطن' (שופטים יג. ה; טז, יז).

חנה הוייר את בנה לפניו שנולד על מנת לקדשו בקדושת נזיר הנושא נזיר אלקיו על ראשו וכל ימי נזרו קדש הוא לה' (במדבר ו, ז—ח).<sup>48</sup> ומצאנו בעמוס, שנזיר נרדף לנביא יואקם מבניהם לנביאים ומבחריהם לנזירים (ב, יא).<sup>49</sup>

נדירה של חנה, שבו מובלעת תפילה הנרגשת הראשונה, אמר במקצת, כשהמלה 'אמתך' חזרה בו שלוש פעמים, וזה סידורו:

46 וכן פותחת פרשה עמלק בס' דברים בלשון זכור ומשמעות בלשון לא תשכח (דברים כה, יז—יט) וכן נאמרبشر המשקים 'ולא זכר...' את יוסף וייסחהו' (בראשית מ, כב).

47 על דרך האמור בדברים א, יג 'אנשים חכמים ונבונים', וכן לקמן בשם' א, ז ב נאמר על ישי' יהאיש בימי שאל זקן בא באנסים'. גם בהעוזות חיצוניות בעניית ואחרות באות לשונות איש ואמ' שם במשמעות של גדולה וחשיבות ונדרפות לשונות אלה למלאים או לגודלי העיר וokaneיה.

48 כדעתו של ר' נהראין, שמואל היה נזיר כמשמעות נזיר נזיר ט, ז).

49 וייתכן, שבדומה לב' אם שהוקדשו ע"י ה' לשילוחם עוד לפני ירידתם בטרם אצורך בבטן ידעחיך ובטרם תצא מרחים הקדשתיים נביא לגויים נתחין' (ירמיה א, ה), והוקדשו גם נזירים ע"י הורייהם לנזירות עולם, בדומה לשמשון ושמואל, מבטן אם (וראה על כד זאב יעבץ, תולדות ישראל חלק א מזא דברכו נדר יפתח ונזירות שמשון").

ה' צבאות  
אם ראה תראה בעני אמרתך  
ווכתני ולא-יתשכח את-אמתך  
ובנתת לאמתך ורעות אנשיים —  
ובנתתתו לה' כל ימי חייו  
ומורה <sup>ט</sup> לא-יעלה על-ראשו.

ד. חנה ועלי (יב—יח)  
יב. ויהי כי הרבקה להחפץ לפניך  
על-שםך פָּתַח.  
יב. ויהי אמר אמת-סיפה.

יג. ויהי —  
היא מרבה עלי-לבך  
רק שפתי נשות  
וקולה לא שםך  
וניחשכה עלי לשכלה.

יד. ונאמר אליך עלי

עד-מתי תשתכחין,  
הסירי את ינך מצליך.

טו. ותען חנה ומאתמר :

לא אדרוני,

בן זכר לא שתית  
אשה קשחת-רווח אובי

ואשפוך את-גופש לפניך.

טו. אל-חמן אמת-אמתך  
לפניך בת-בליעל  
דברתי עד-תנה.  
בי מרבי שחי וכעסי

50 והתרגומים, ר' יוסי (מי נזיר שם עוד) ורשי פירושו 'מורה' מלשון מורה ופה  
וכוונתם אולי כפי שפרש ר' יוסף קרא "שלא יכיר פנים במשפט ולא יגור מפני  
איש".

צ. פַעַן עַלְיִ לְאָמֵר:  
לְכִי לְשָׁלוֹם  
וְאֶלְעִי יְשָׁרָאֵל

ימן אֲתִ שְׁלָמָךְ

אֲשֶׁר שְׁאַלְתָּ מֵעַמּוֹ.

צ. וְלְאָמֵר:

תִמְצָא שְׁפַחַת חַן בְּעִזִּים.  
וְתַלְגֵּה הָאָשָׁה לְדָרְכָה וְתַאֲכֵל  
וְפִגְנֵה לְאַחֲרֵיךְ עָזְדִי.

(יב) זה ה'ה — עבר פשוט מתחת ל'יה'. וביטוי כזה מצוי בהרבה מקראות, כגון ל'קמן י, ט; יז, מה ועוד. הרבתה לה תפלל — חנה האERICA בתפילה. הוסיפה תפילות שלא פיר- סמן הכתוב או שחורה על נדרה-תפילה. לפניו ה' — הלשון 'לפניהם' המשמעות מקום המקדש והmobot, כמשמעותה בהרבה מקראות. ונראה, שchnana כיונה את לבה ל"קדש הקודשים", שבו עומד ארון ברית ה' צבאות ישוב הכרובים' (ד, ד). ולעיל אמר הכתוב יחתפלל על ה'" (ג, וראה שם פירוש).

שמר את פ'יה — "היה שומר ומעיין את פיה (= כלומר מתבונן בפה) מה הייתה זאת התפילה הארוכה" (רד"ק), המשמעות שורש שמר בכמה מקרים. אותן כגון "שמര-תם וראה ישר כי אחורי לאיש שלום" (תהלים לו, לו) ועוד. ורש"י פירוש "לשון המתנה כמו יזאביו שמר את הדבר" (בראשית לו, יא).

(יג) וחבה ה'יא — וככל הכתוב את הנושא ('היא') לתוספת הדגשתו, וכיוצא בו מכאן ב תורה 'ה' אלקיך ה' עבר ל'פניך' (דברים לא, ג) ועוד. על לבה — אל לבה, על דרך שאמיר לעיל, י' יחתפלל על ה' = אל ה'. והלשון 'מדברת על לב'ה' כאן פירושה: מכוננת בלבה ומתחפלת בחשש כפי שהכתב הוליך ומפרש רק שפתיה גנות וקולה לא ישמעו. ומעין זה נאמר באילעוז' אני טרם אכללה לדבר אל לבי (בראשית כד, מה) וכן ל'קמן' ייאמר אל-לבבי (כג, א) ועוד<sup>52</sup>.

51 צורת תפילה של חנה והדו-שייח' בין לבני עלי נראים כערוכים במקצת. חנה פותחת דבריה במשפטים קצרים ההולכים ומתאריכים בסופם.  
52 לעומת זאת דברו עלי-לב ירושם וקרווא אליה' (ישעה מ, ב) וכן יינחם אולם וידבר על-לבם' (בראשית ג, כא) פירושם: לדבר דברים המתקבלים על הלב. ומכאן למדו חז"ל ש"תפילה צריכה כוונה" (ברכות לא ע"א).

רק שפתיה נעות — חז"ל למדו מכאן "لمתפלל שיתחזור בשפטיו" (בר"כות לא, ע"א).  
וקוללה לא ישמע — "מכאן למתפלל שאסור להגביה קולו בתפלתו" (שם, שם).  
ויחשבה עלי לשכורה — "כפי אכן דרך השוכר לנגע בשפטיו ואין אמר ואין דברים" (מצודות) <sup>53</sup>.

(יד) תשתרין — התפלל, כלומר תעשי מעשה שכורה. והנו"ז בסוף הפעול היא סיום קדומה, וכן ברות זכה תדב קין' (ב, ח, כא) <sup>54</sup>. והותר לעולי רגל לשחות יין ושכר לבואם לעיר המקדש יונחת הכסף בכל אשר תאה נפשך בAKER ובקץן ובצאן ובשכר... ואכלת שם לפני ה' אלקיים ושמחת אתה וביתך (דברים ד, כו). ונראה, שתיה זו גרמה לעתים לתקלות (השווה עמוס ב, ח), ולפיכך ישב עלי על הכסא' ושמר על כבוד הבית <sup>55</sup>.  
הסירה את יינך — הפיגי את יינך מעליך (עפ"י יונחת) והשבעים בתרי גומם הוטיפו פירוש "ולכי מאת פני ה'".

(טו) קשת רוח — אשה שרואה קשה עליה מרוב צרות. ובמדרש אמרו "רוחוי מתקשה בגנד ארתהי הקשה" (מדרש שמואל פרשה ב, יא). לזרועות לשוני זה אין אח במרקא, אך דומה לו הלשון 'מקזר רוח ומעבדה קשה' (שמות ו, ט). יין ושר — "יין זה חדש ושכר זה ישן, מזה ומזה לא שתתיית" (מדרש שמואל פרשה ב, יא וכן תרגום יונתן). הצירוף הלשוני יין ושכר' בא בראשונה בפרשת שתויי יין, יין ושכר אל תשת אתה ובניך אחר בבאים אל אهل מועד' (ויקרא י, ט) <sup>56</sup>.  
ואש פר אט בPsi לפבי ה' — לשון ציורית לתפילה. וכיצד בזה אמר דוד 'אשפך לפניו שיחי, צרתי לפניו אגדי' (תהלים קמג, ג) <sup>57</sup>. והמקונן אמר

53 וחוזיל למדו מכאן "שאסור לשוכר להתפלל" (שם שם).

54 יהוא יגיד לך את אשר תשין' (ג, ד), עד אשר תדעיין' (שם, יח), וכן בישיעתו 'מה תהילין' (מה, י), וכן בירימה 'עד-מתי תתחמיין' (לא, כא).

55 וחוזיל למדו מכתוב זה : "מכאן לרווחה בחבריו דבר שאין לנו צורך להזכירו" (ברכות לא סוף ע"א וראש ע"ב).

56 ועל שתיה הזהר הנזיר (במדבר ג, ג ועוד) וכן גנטוותה אשת מגוח להנוג בימי הריוונה (שופטים יג, ד, ז, יד).

57 ומצאנו גם 'בטחו בו בכל עת עם, שפכו לפניו לבבכם' (שם סב, ט וראה עוד תהילים מב, ה ; ואויב, ל, טז). ולקמן ג, ו : 'ישאבו מים וישפכו לפניו ה' ויצומו' הוא סמל לתפילה כתרגום יונתן : ושפיכו לבנון בתיוtheta (בתשובה) כמייא קדם ה'.

שפכי כמוים לבך נכח פנוי ה"י (אייכה ב, יט). ויונתן תירגם "ואמרית עלובן נפשי בצלו קדם ה'" = ואמרתי עלובן נפשי בתפילה לפני ה'. (טז) אל תחן — אל תשים, או אל תשוה, או אל תחבר בדרגה אחת. ויונתן תירגם "אל תכליהם" כולם אל תביש, ורש"י פירש "אל תמסור כמו אל תחנני בנפש צרי" (תהלים כז, יב)<sup>58</sup>. והרמב"ן פירש "אל תחשוב" ("גמר המחשבה בלבב", ביאור לפרשת 'הנה ישכילד עבדי' — ישעיהו גב). לעוני בת - בליעל — כמוות בlijל. וכן לפקון שם"ב ג, לד 'לפני בני עוליה' = כמוות בני עוליה וכן באיוב (ג, כד) מקביל הלשון 'לפני לחמי' אל 'כמים' ועד<sup>59</sup>.

בליעל — לדעת חז"ל מרכיבת מלחה זו משתית מלים: בליעול — "בני שפרקו על שמים מצוארים" (סנהדרין קי"א ע"ב). והראב"ע פירש בשם ר' יהודה הולי (لتהילים יח, ה), שלשון זו מצורפת אמונם משתית מלים, אבל משמעותה כלללה: "אל יעל". ויש שפירשו בליעל = בליעל, כולם אנשים שאין בהם כל תועלת. ובשורת דוד גרדפת לשון בליעל למות ולשואול (שם"ב כב, ה—ו = תהילים יח, ה—ו).

מרב שיחי — מרוב צרכותי, לדבריו דוד אשף לפניו שיחי, צרתי לפניו אגיד' (טהילים קמ"ב, ג)<sup>60</sup>. וכעס-י — נרדף בכמה מקראות למכאוב (קהלת א, יח; ב, כג), צרתי (טהילים לא, י), רעה (קהלת יא, י). וכן פירושו כאן, וראה לעיל פסוקים ו—ז).

דברתי עד הבנה — הארכתי בתפaltı (עפ"י ת"י) — זהה בהתאם לכתוב לעיל יב' וזהה כי הרבתה להתפלל.

(יז) ואלה ישראל — הוא הכנוי שקרוו לראשונה יעקב (בראשית לג, כ), כי ה' היה עמו. יתנו — לשון תפילה וברכה כאחת. ובדרש אמרו שהוא דברי נבואה, כלומר — בישירה שנתקבלה תפילה" (רש"י). וסיווע שפירוש זה דברי אלקנו לקמן כב' אך יקם ה' את דבריו. הלשון יתנו' תואמת לדברי חנה 'ונתת לאמתך זרע אנשים' (יא).

ש לתך — שאלתך, בהשמטה האל"פ, וכן אמרה לאה 'בגדי' שפירשו 'בא גדי' (בראשית ל, יא) וכן לפקון 'כי על יום טוב בנו' = באננו (כח, ח) ועד. והלשון

58 ויונתן תירגם — ובעיקבותיו פירשו רש"י ורד"ק — שchanha התכוונה לפניה בamarah 'bat biliel', הויל ו'כעסטה' ו'הרעימה' אותה מאה.

59 ואפשר 'לפני בת-ביבעל' — לפניה של בת-ביבעל (מפי הפروف' פ' מלצר). וראה עוד איוב ז, יג ; ט, כו ; י, א ; כא, ד ; כג, ב.

'שאלה' פירושה בהרבה מקראות בקש' כגון 'נתנו לו את העיר אשר שאל' (יהושע יט, ג), 'מים שאל חלב נתנה' (שופטים ה, כה) ועוד. ואך כאן משמעה בקש' — וכן תירוגם יונתן.

(יח) תמצא שפח תך חן בעיניך — מطبع לשון שעוניינו דברי ענוה והבעת תודה לגודול וחווב. וכיוצא בו אמרה רות לבעו 'אמצא חן בעיניך אדני כי נחמתני וכי דברת על לב שפתך' (ב, יג וראה שם, י) <sup>61</sup>. ורש"י פירש "לבקש עליה רחמים". שפח תך — ולעליל פסוק יז אמרה 'אמתך' ואין הבדל בין שתי לשונות אלה, וזה ממידתם של הכתובים המגוונים את דבריהם. והנה משנתעה זהה מדברי ברחות-תפלתו של עלי הלכה —

לדרךה — "אל מקום סעודת הזבח" (מ"צ סג') <sup>62</sup>. ותאכל — את המנה שניתנו לה אלקנה אישת עוד לפני תפילה ונוראה כי אכלת מעת בהפצצת בעלה וככשו הייטה את לבה" (רד"ק) ופנינה לא היו לה עוד — "פנים של זעם" (רש"י). או "אפין בישין" (ח"י) = פנים רעים לא היו לה עוד. כלומר פגו זעם וכעסה של חנה. ופנינה — לשון 'פנינים' נרדף באיוב ט, כו ל'שיה' וענינו שם צרה וצער ומכך אוב, ובבראשית ד, ה — וירימה ג, יב משמעות לשון 'פנינים' גם אף וקצת.

ה. לידת שמואל והיגמלו (יט—כג)

וְשַׂתְחֹו לְפִנֵּי יְהִי אֶל־בִּתְמָרְמָתָה בְּנִכְרָה יְהִי.	יְתַבְּרָכְךָ אֶת־חַנְגָּה יְדַע אֶלְקָנָה	וְשַׁכְמֵי בְּבָקָר בְּשֻׁבְיוּ יְבָאָז
--	---	--

וּמְהַר חָפָה וּמְלַד בָּן כִּי מִי שָׁאַלְתִּי.	כ. וְהִי לַתְקִפּוֹת הַיָּמִים וְתִקְרָא אֶת־שְׁמוֹ שְׁמֹאוֹל
---	--

וְכָל־בֵּיתו וְאֶת־גָּדוֹרָו.	כא. וְעַל הָאִישׁ אֶלְקָנָה לִבְנָה לְיִזְרָעֵל
----------------------------------	--

61 וראה עוד בראשית לג, טו ; מו, כה ועוד.  
 62 ואין לפירוש שהלכה לביתה, כי הרי הם הלכו לביהם רק למחורת (יט). והשביעים תירוגמו כאן "וותבו האלשתה ותאכל עם אישת ותשת", והוא תוספת הסבר לדברי הכתוב.

כב. וְחַנָּה לֹא עֲלֵתָה  
כִּי־אֶמְרָה לְאִשָּׁה:  
עַד־יִגְמַל הַגּוֹר וַהֲבִיאוֹתִיו  
וַיַּרְאָה אֶת־פָּנֶיךָ  
וַיָּשֶׁב שֶׁם עַד־עוֹלָם.

כג וַיֹּאמֶר לְהָאֱלֹקֶת אִשָּׁה:  
עַשְׂלֵי הַטּוֹב בְּעִינֶיךָ  
שְׁבֵי עַד־יִגְמַלְךָ אָתוֹ  
אָكְבָּקְמַת תִּתְדְּבָרוֹ.

וַיָּשֶׁב הָאֱלֹקֶת עַד־גָּמְלָה אָתוֹ.

וַיִּתְּנַיק אֶת־בְּנָה

(יט) וַיָּשֶׁכְמָיו בַּבָּקָר וַיִּשְׁתְּחוּוּ — כִּי מְנַהָּגָם הִיה לְחַטְפָּלָל וְלַעֲבֹד אֶת־הָאֱלֹהִים בַּהֲשִׁכָּמָת הַבָּקָר. בְּחִנָּת יְלֵגִיד בַּבָּקָר חַסְדָּךְ (תְּהָלִים צב, ג) וְעַד. וְאָמְרוּ חֹזֶל "כָּל פָּנִיה שָׁתָּה פּוֹנָה (מִן הַמִּקְדָּשׁ) יִהְיֶה בַּבָּקָר" (סְפִּירִי פָּרָשָׁת רָאָה).

לְפָנֵי ה' — הַוָּאוֹ מָקוֹם הַמּוֹבֵחַ וְהַמִּקְדָּשׁ, כְּפִירּוֹשׁ לְעַיל פָּסּוֹק יב. וַיַּדְעַ — וַיָּקָרֵב אֲלֵיהֶם — וּמִשְׁמֻוֹתָה שֶׁל לְשׁוֹן יִדְעָעָה בְּהָרְבָה מִקְרָאות הַוָּאוֹ אֶחָב, וּכְנַיְזָה אֶת חֹתֶה אַשְׁתָּוֹר (ברָאִישִׁית ד, א) וּכְנַיְזָה אֶת יִדְעָתִי הָאָמָר בְּאַבְרָהָם (שֵׁם יְה, יט) שְׁעִנְיָנוּ חִיבָה, אֶחָבָה וְקָרְבָה וְעַד. וַיַּזְכֵּרֶה ה' — וַיִּפְקֹדֶה, וְהַלְשׁוֹן יִזְכֹּרֶה ה' חִוּרָת לְתִפְלִיתָה-גִּדְרָה יוֹצְרָה-תְּנִי (יא).

(כ) לְתִקְוֹפָת הַיָּמִים — דּוֹמָה לְשׁוֹן זוֹ לְלִשׁוֹן הַתּוֹרָה 'תִּקְוֹפָת הַשָּׁנָה', הַגּוֹרָת בְּקָשָׁר לְ'חַג האַסִּיף' (שְׁמוֹת לד, כב) וּעֲנֵינָה "הַיקָּף זָמָן וַהֲשִׁלְמָתָה"<sup>๔</sup>. וְהַכוֹּונה כְּנַרְאָה לִימֵי הַרְיוֹנָה שְׁנַשְּׁלָמוּ סְמוֹךְ לַרְגֵּל, שֶׁבָה גַּהְנוּ אֱלֹקֶת וּבִיתָוּ לְעַלְוָת לְשִׁילָה.

וְתַהְרָה — הָרָתָה מִיד לְאַחֲר שׁוּבָם מִשְׁילָה לְבִתְמָם (עֲפָ"י הַרְדִּיק'). וְתַלְדֵּבָן — לְתִקְוֹפָת הַיָּמִים.

שְׁמוֹאֵל — שֵׁם יְדוֹעַ מִימֵי הַמִּדְבָּר וְהָוָא שְׁמוֹ שֶׁל נְשִׁיאָה שְׁמַעַון מִגּוֹחָלי הָאָרֶץ (בַּמִּדְבָּר לד, כ). חָנָה קָרָא לְבָנָה בְּשֵׁם זוֹ "עַל שֵׁם אֵל וְעַל שֵׁם הַמְּעָשָׂה הָוָא

נקרא כי ממנו שאלתו"ו (רש"י) והוא מנהג קדמונים לדרוש את השם על שם המאורע. ובשם שמואל מצוית האותיות של "שאלת מאל" ושל "שמו אל"<sup>44</sup>. כי — לשון קצחה במקומות כי אמרה' וכן בבראשית ד כה כי שת ל' ... זרע אחר גור' = כי אמרה: שת ל' גור'.

ש לא ת יו — שאלתו כלומר בקשתיו, כפי שהיא מפרשת לקמן בו יציתנו ה' ל' את שאלתי אשר שאלתי מעמו<sup>45</sup>.

(כא) ויעל — מביתו לשילה.  
ה איש — ראה לעיל בפירוש לפס' א, דבר המתחילה איש'.  
וכל ביתו — כל משפטו. ואם כי 'חנה לא עלה' אמר יוכל כי 'רובו ככלול'.

זבח הימים — הוא הזבח השני אליהו אלקנה רגיל להקריב כשללה עם כל ביתו מימים ימימה' (א, ג; ב, יט; כ, ו). ויונתן תירגם: "ית דבחת מועדייא" = את זבח החג<sup>46</sup>.  
ו את נדרו — נדרים שנדר בין רجل לרجل היה מקריב ברgel' וכך צוותה התורה יהי המקום אשר יבחר ה' אליכם בו לשכנו שמו שם, שמה תביאו את כל אשר אנכי מצוה אתכם, עלותיכם ובחיכם מעשרותיכם ותרומות ידיכם וכל מבחר נדריכם אשר תדרו לה' (דברים יב, יא).

(כב) לא איש ה — ראה את הפירוש לעיל פטוק ח'אלקנה אישה'.  
עד — עד אשר או כאשר, כמשמעותו ו בשופטים טו, ב, וייתכן שכנו לשון קצחה מעין: "לא עלה ואשב עד", ואלקנה מшиб לה בפסק הבא 'שב' עד גמלך אותו.

64 כבוד זהה קראה לבנה בכוורת קין על שם המאורע 'קנתי איש את ה' ומכאן קראת לבנה השלישי שת' כי שת לי אלקים ורע אחר תחת הבל כי הרגו קין' (בראשית ד, כה). לא תמיד נגנו לחוש שמות, כי אם ללחוט מאזור השמות הנගוג בסביבתם, אלא שחוירו ודרשו ע"ש המאורע. ועייר ממשמעו של השם הוא שמי'אל או שמי'אל (ייז' וויז' מתחלהות זו בז') מעין ואברכה זאמורה בדברים כת', י' וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נ' קר א' עלייך ויראו ממך.

וידי' אברבנאל פירוש כי כל הדברים האלקיים יקראו בשם הקב"ה, כמו שקרא לモכח 'אל אלקי ישראל' (בראשית לג, כ), והגביא אמר יוקרא שמו פלא יועץ אל גבור גור' — ישעיהו ט, ה". ור' משה יצחק אשכנזי (בעל "ஹואיל משה"), מתלמידיו של שד"ל) פירוש: שמואל — שמו אל, כלומר האל שמו וננתנו לי תחת השאלה אשר שאלתי מעמו — ושורש 'שלום' ו'נתן' מתחלהים זה בזזה.

65 לקמן בפסק כה יבוא "השאלתיו" ומיצאנו את הפועל 'שאל' עם כינויים גם בkel וגם בהפעיל כשהאל"ף חרקה כגון שופטים יג, 'שאלתיו'.

66 ורד"ק פירש, שאלקנה גדר קרבן על בניו.

יגמל — "תנו רבנן: יונק תינוק והולך עד עשרים וארבעה חדש" (כתובות ס ע"א).<sup>67</sup>

הנער — הלשון 'גער' באה במקרא בכמה משמעויות ומהן: 1) יל ד' יתפתח ותראהו את הילד והגנה גער בוכה' (שמות ב, ז); 'לנער היולד' (שופטים יג, ח) ועוד. 2) משרות ועבד ימשרתתו יהושע בן נון גער לא מיש מתוך האלה' (שמות לג, יא ועוד). ונראה, שתנה אמרה 'הגער' ולא הילד, משום שהשאילתתו הייתה 'משרת את ה'" (ב, יא).

זבר אה — נפעל עבר מהופך, ככלומר "יראה הנער", על דרך יראה כל זכור את פני האדון ה' אלקי ישראל — בעלותך לראות את פני ה' אלקיך — (שמות לד, כג—כד).

את פני — לפני, וכן לכאן מתוך הקבלת ב, יא לג, א' את פני עלי הכהן' = לפני עלי.<sup>68</sup>

עד עולם — לאו דווקא, אלא כפי שפירשו חז"ל "יובל שנים", כמשמעותו של לשון 'עולם' בעבר הנטצע (שמות כא, ז) שהוא עד היבול (ויקרא כה, מ), ועלם של הלויים חמשים שנה שנאמר (במדבר ח, כה) יםבען חמשים שנה ישוב מצבא העבודה" (לפי רש"י).<sup>69</sup>

(בג) אל קנה איש ה — ראה לעיל ח.

יקם ה' — יקיים ה' (ת"י) והוא "על דרך תפלה" (רלבג').

יקם ה' את דברו — "את שאלתך ממנה זרע אנשים ועלי בישך ברוח הקודש, אלקי ישראל יתן את שلتך" (רש"י), וכן רד"ק כי מה שאמר עלי יתן ה' את שلتך' דרך נבואה אמר".<sup>70</sup>

77 אבל לדעת ר' יהושע שם "אפיקו ארבע וחמש שנים".

68 וכן לכאן כב, ד' יונח את פני מלך מואבי — לפני מלך מואב. וכן משמעות לשון זו בבראשית יט, יג, יג, ייח וכן שמות לד, כג—כד ועוד.

69 ורז"ל למדיו מכאן שמי של שמואל היו המשימים ושתיים שנה, ככלומר שנתיים עד היגמול ועד 'עולם' שהוא חמשים שנה. ובקטע שנתחמר מגילה לתמואל שנמצאה בມערות קומראן כתוב 'ישב לפני' — תחיתו עד נזיר עד עולם כל ימי — — ונראה שכותבי מגילה זו פירשו כדעת ר' גהורי, שתנה הקדישה את שמואל לנזיר (מ' נזיר ט, ה) והלשון "נזיר עולם" מצוי שם במשנה א, ב" נזיר עולם — הכביד שعرو מקל בתער וגוי" (וראה שם"ר יד, כו).

70 "זר" יರמיהו בשם ר' שמואל בר רב יצחק דרש בכל יום ויום היהת בת קול יוצאת ומפרצצת בכל העולם כולם ואומרת: עתיד אחד לעמד ושמו שמואל. כל אלה שהיתה يولדה בין היותה קוראהשמו שמואל. וכמיין שהיה רואין את מעשייו היו אומרים: זה שמואל? אין זה אותו שמואל. וכמיין שנולד זה וראו מעשייו אמרו: דומה שהוא, וזה שאומר 'אך יקים ה' את דברו" (מדרש שמואל פרשה

ג. שמואל — 'שאול לה' (כד-כח)  
 כד. ותַּעֲלֵהוּ עָמָה בְּאַשְׁר גַּמְלֹתֶךָ  
 בְּפִרְיִם שְׁלֹשָׁה  
 וְאִיפָּה אַחַת קָמָח  
 גַּנְבֵּל תַּזְצִין  
 וְתַּבְיאֵהוּ בֵּית־יְהוָה שֶׁלְךָ  
 הַנְּגָעֵר נָעֵר.

כה. וְשַׁחַטְתִּי אֶת־הַפָּר  
 תַּבְאוּ אֶת־הַגְּזַעַר אֶל־צָלֵל.

כו. וְתַּאֲמֵר :

בַּי אָדָני  
 תַּי נִפְשַׁךְ אָדָני  
 אָנָי הָאָשָׁה הַגְּזַבָּת עַמְקָה בָּהּ  
 לְהַתְּפִלֵּל אֶל־יְהוָה.

כז. אֶל־הַגְּעָר הַזֶּה הַתְּפִלְלָתִי  
 בַּמְּמַן תַּי לִי אֶת־שְׁאָלָתִי  
 אֲשֶׁר שְׁאָלָתִי מֵעַמוֹ.

כח. וְגַם אָנֹכִי הַשְּׁאָלָתִיהוּ לִי  
 כָּל־הַקְּמִים אֲשֶׁר קָרָא  
 הָרָא שָׁאָל לִי  
 וְשִׁתְחוֹ שֶׁם לִי.

(כד) וְתַּעֲלֵהוּ עָמָה — כشعלה עם אלקנה אישה (ב, יא) 'לובח הימים'.  
 ב פרים של השה — "מהם לאכול ומהם לובוח לה" (רד"ק) ונראה שאחד

שלישית ד). ובמגילות קומראן כתוב, — — — ה היוצא מפרק', כלומר פירשו  
 'דברו' — דברך וכן תרגומו השבעים 'היוצא מפרק' והפרשטייה 'דברך'.

מהם היה לעולה והוא אولي 'הפר' הנזכר בפסוק הבא, והשניים היו לובחי שלמים שהקיבו "מרוב שמחה" (רלבג<sup>21</sup>).

ואיפה אחת — כמה מנהחות<sup>22</sup>.

קמץ — הוא סולת כמו 'שלש סאים קמץ סלת' (בראשית יח, ור"י מטראני), כדי המנתה יזהריב על בון-בקר מנהה סלת' (במדבר טו, ט; כת, יב) ורש"י פירש שמן הקמץ הוציאו את הסלת'.

ונבל יין — kali עשו חרס ומצאו נבל חרש' (איכה ד, ב) או נבל יוץ רים' (ישעיהו ל, ז), ויש שפירשו שהוא נאד של עוזר.

והבער בער — 'ורבייא (= הנער) הוא יניך" (ת"י) כלומר צער ורד, וייתכן שהמלה 'הנער' באה בכחוב במשמעות' מרשת' (ראה לעיל כב), ואילו המלה 'צעיר' במשמעות צער, ככלומר שמואל, שנודע ע"י אמרו להיות 'מרשת' בית ה' נכנס לשירותו בהיותו ילד קטן.

(כח) וַיָּשֶׁתְו — השוחטים. ולא פירש הכתוב מי היו<sup>23</sup>.

הפר — הוא יביח הימים' (כא), או יהיה עניינו הפר לעולה, או הפר שזובחו לשם הנער. ובעל המצדות פירש 'הפר' — "הפר הראשון".

ויביאו — חנה ואלקנה אישתא.

את הַנָּעַר אֶל־עַל י' — "שיתחן אותו לכל תורה ומצוות" (רד"ק) ורש"י פירש "לראות שנטקימה נבאותו".

(כו) בִּי אֲדֹנֵי — מطبع לשון נמוסין הבאה כפתיחה לבקשת (בראשית מג, כ עוד). 'בִּי' יש שפירשו כקיצור מן ב ע' שפירושה — בבקשת מך; ויש

7 ומצאו אצל שאל שלושה אנשים שעלו 'אל האלים' בית אל : אחד נשא שלושה גדיים, ואחד נשא ככורות לחם, ואחד נשא נבל יין (שמ"א י, ג). והשבעים שנתקשו מה ראתה חנה להעלות שלושה פרים, תירגמו "בפר משולש וללחם ואיפה סולת" וכן תרגמה גם הפשיטה, ומפני פירש זה המצוי גם בקטע מגילת שמואל שנמצא במערות קומראן — — בקר משולש וללחם — —, ככלומר בברker בו שלוש שנבים ופירשו 'לחם', כי סברו שפר זה הקרב כשלמי תהה שבא עמו לחם (ויקרא ז, יב).

7 ובאיפה עשרה 'עשרונים' : יג' פרים צרילים ט' 'עשרונים' (הור"י מטראני), כפי מצוות התורה במדבר טו, ח ; כת, יב. וה'עשרוני' העשיiri — "לאכול" (רד"ק), ורש"י פירש איפה כמה לכל פר ופי.

7 ורכותינו דרשו שםיאל היניך תורה כאן אלכה ש"שחיטה כשרה בוריהם ובנשים ובבגדים — אפילו בקשי קדשים" (מדרש שמואל עפי ברכות לא ע"ב), ואינו השחיטה מסורתה לכהנים דהוא.

אומרים שמשמעותו של שון זה הוושט הפועל כגון "ראה ב'", "פנה ב'". והראב"ע פירש: "שאף הוא דרך קצורה כמו 'בי אדני העוז'"<sup>44</sup>.

חי נפשך — לשון שבואה, כלומר נשבעתי בנפשך-בחיך. עמכה — כתיב מלא במקום עמק. וכתיב מלא כעין זה מצוי גם במלראות אחרים.

בזה — במקומות הזה וכן לכאן ט, יא' היש בזה הרואה/. להתפלל אל ה' — ולעל בפסוק י כתוב יתתפלל על ה', ובפסוק י כתוב להתפלל לפני ה' ("וראה שם פירושו). והעיר הר' יעקבsson בשם הרב ר' קרלייך ז"ל: "ופשר השוני יתכן בכך: תפילה, תלונה, בקשה עזרות כאלו שלושה שלבים. מתחילה בכוון מריד (כפי שציין תלמידו יפה נימה של תלונה בכינוי ה' צבאות) — קודם כל על המתפלל לתפת פורקן למרירות גוףו — על ה'. אחריו כן, בעמדתו לפניו ה' הוא מגיע להכרה ערך עצמו וbegודולת הבורא הוא כבר מתפלל לפניו ה', והוא יודע לפניו מי הוא עומד ושופך את לבו, ואו מזדכך הלב והחטיפה הצרופה נארמת בשעה שהאדם מתפלל אל ה' והוא נהדף ממתלונן לבן השואל את צרכיו מאביו שבשמיים" (חוון המקרא, ב' 355—356)".

(כח) וגם — גם ההתחאה, כלומר "ובגונגע לי" — מעשי יהיה בהתאם למעשה ה'" (מ"ץ סgal), וכן בבראשית כ, ה—ו' ולכאן כה, כב ועד. ה ש אל ת יהו — בבניין הפעיל השאלתיו, והשתמשה תנה בלשון נופל על לשון: ה' נתנו את שאלתך אשר שאלתך היא השאלתו לה' ("וראה לעיל הערכה לפסוק כ").

א ש ר היה — כמו יהיה (רד"ק) ויונתן תירגם "ויהוא קים" וכן פירש ר' מטראני "יהיה תי".

הו א ש או ל — נתנו ומסור לעבדת ה'. השורש 'שאל' בא בפרשנו ש ב ע פעמים<sup>45</sup>.

ו יש תחו — נחלקו פרשנינו מי השתחווה כאן. ר' ש"י פירש: "שםואל ורש אומרים אלקנה", ור' יוסף קרא והרב"ג פירשו — עלי<sup>46</sup>. והסימכה תנה להשתחוויה זו תפילה.

47 וחוויל דרושו מכאן שחנה ביקשה רחמים, מכיוון שםואל נחחיב מיתה על שחורה הלהקה בטני רבו.

25 ובבעל המדרש דרשו "באותה שעה נצנצה בה רוח הקודש, כל הימים שםואל קים — שאל קים" (מדרש שםואל ורואה שם"א כח, ג).

26 ו יש כתבייד גגורים ו יש תחו — כלומר אלקנה ותנה ושםואל בנים, ומעין זה תירגם התרגומים הלועזיים.

ג. תפילה חנה ("השניה"; ב, א-ב)

א. ותתפלל חנה ותאמר:

עליך לבי בפי רמה קרני בפי

ರחוב פי על-איובי פירשנחתה ברושעטה.

ב. אין-קדוש בפי פיראן בלחש

ואין צור באלהנית.

ג. אל-תרבו תדברו נבהה נבהה גבהה  
כפי אל דעתך זי

וילא (ולו קרי) נתפנץ עליות.

ד. קשת גברים חתמים שבחם נשברו  
תבשילים אצורי חיל.

ה. שביעים בלחם נשברו  
וירעבים חדרלו.

ו. ורבת בנים אמללה.  
עד עקרנה יולדת שבעה

מזרד שאול רעל.

משפיט אפק-מרומים.

מאנשפת ירים אבינו  
וכסא בכוד ינחלם

בישת עליהםם מבל.  
כפי לית מקראי ארץ

ט. רגלי חסידיו (חסידי קרי) ישמר  
ורשותם בחשך ידענו  
כפי לא בכח יגבר איש.

י. כי יחתטו מריביו (מריביו קרי)  
עלזו (עליו קרי) בשמיים ירעם  
אי ידרין אפסיד-ארץ

וירם קרען משיחו.

ויתן-עו למלכו

(א) ותתפלל חנה — התפילה היא בחינת סוד שיח בין המתפלל לבין  
קונו וענינה לא רק בקשה לה, כי אם גם תודה, דיבורו בשבוחו של מקום, דברי  
הגות ולחות, כמשמעות של לשון תפילה הבאה בראש כמה מומרים זי, וכזאת  
היתה גם תפילה של חנה. בראש — תודה, במציאות — דברי הגות על  
השגת ה' בעולם ועל ההיסטוריה, ואילו בסיפה — תפילה, במשמעות  
בקשה, למלכות המשיחית.  
וינונן תירגם שחנה התפילה ברוח נבואה ופירש את כל תפילה, ולא רק

זה כגן תהלים ז, א וכן יונה ב, ב וחבקוק ג, א.

את הסיפה שלה, כדברי נבואה המקיפים בתוכם רמזים למעשים שאירעו מימי שמואל בנה ששיחרר את ישראל מעול הפלשתים, ועד למלחמה גוג ומוגוג בימות המשיח לעתיד לבוא<sup>82</sup>.

על א' — נרדף לעלי' ולעלס<sup>83</sup> וענינו לשם שמחה עצומה. ושמה זו יש להבין על רקע של עקרות, עלבון, כעס וצער של אשה קשת רוח ורמת נפש.

ב' — "שהיה בעורי" (רד"ק), ופעמים תחוור חנה בכחוב על לשון זו (ופעם על לשון בישועתך), כי עניינה להביע את דבקותה בה.

ר' מה קרני — עניינו גבורתי וחזק. ומליצה זו שאללה מראם המגנג בקרני את אויביו כאמור בתורה זכרני ראמ קרני בהם עמים יונגה' (דברים לג, יז וראה עוד תהילים צב, יא).

רח' ב פ' — עניינו הבעת צחוק ולעג על מפלת אויב כאמור על ידי דוד יירחיבו עליהם פיהם האח ראתה עיננו (תהלים לה, כא וראה ישעיהו נז, ד). ובועל המצדדות פירש: "כ' עד הנה הייתה כשהנאלה לא תפתח פיה ועתה רחוב פ' על אויבי להшиб אמרים".

או' ב' — ואמרה בלשון רבים, כי התכוונה לפניה "ועל המכעים אותה בהיותה עקרה" (רד"ק). וייתכן, שאמרה בלשון רבים כמהנים של משוריין הקודש שבתפתיותיהם האישיות הם ממשמשים פה לכל האומה.

ב' ישותך — "שהושעת לי מצרכי וננתת לי בן" (רד"ק). וייתכן שלשון ישועה כאן פירושה משפט<sup>84</sup>. ולפי פירוש זה תקין ללשון זו הפטירה של התפילה 'ה' ידין אפסי ארץ<sup>85</sup>. ומכאן שלשון ישועה נרדף גם לחסד<sup>82</sup>.

(ב) קדוש — אחד מכינויי ה'. ור' יהודה הלוי פירש, שימושתו של כינוי זה "שהוא נקדש ומרומם משתאות לו מידה ממידות הברואים, ואם יקרא בהם — הוא דרך העברה" (הכוורי, מאמר רביעי ג); וכן אמר ישעיהו: זאל מי תדמיוני ואשתה, יאמר קדוש' (מ, כה). "ובכל מקום שננו מוצאים קדשו של ה' כשהוא לעצמו, שם אנו מוצאים גם את המושגים של צדקה ומשפט

82 ומן האחرونים פירש גם הגרא"א את התפילה יכולה לנבואה שבה רמזים מעשים מימי האבות ועד ימות המשיח.

83 שם"ב א, ב, תהילים כת, ז ועוד. לשורש עלס — ראה משלוי ז, יח; איוב כ, יח ועוד.

84 ולפיכך מכונים השופטים בסת' שופטים מו שיעים, כי תפקיים היה להושיע את העשוק (כולל ישראל העם) מיד וושקיו.

85 עוד מצאו בכמה מקראות, שהלשון 'ישועה' נרדפת לנבואה ולרות הקדש ('... ורוח קדשך אל תחק מגני השיבה לי ש שון יש עך ...') (תהלים נא, יג—ד).

82 שם"ב בא, נא: מגדור ישוות מלכו ועשה חסד למשיחו.

שייגבה ה' צבאות במשפט הahl הקדוש נקודש בצדקה' (שם, ה, טו)<sup>83</sup>. והahl הקדוש קרוב לשפליים ולנדכאים כי כה אמר רם ונשא שוכן עד וקדוש שמו, מרום וקדוש אשכנז, ואת דכא ושפלו רוח להחיות רוח שפליים ולהחיות לב גנדכאים' (שם, גז, טו)<sup>84</sup>. ונראה שכינתה אותו חנה בכינוי זה כי עשה משפטה חינה ושימה אותה בישועתו.

כי — "אין קדוש כה' מאחר שאין אלה מלעדיו" (הואיל משה"). ושה"ל פירש שמשמעותה של כי כאן — הן.

בלחץ — בלעדיך, זולתך. וכיוצא בוזה אמר דוד : כי מי אל מלעדי ה' ומני צור מלעדי אלקינו (שמ"ב כב, לב)<sup>85</sup>. ואמרה חנה כי אין בלחש' כי כל ההופעות השונות זו מזו, כל הניגודים שבחיים, מקורם אינו בכחוות שונות הגלחים וזה בונה ומתגচים זה עם זה, אלא כולם מקור אחד יהלון, מאת ה' שאין כמותו" (דר מ' זידל, "סיני", ת"ש). פתחה חנה בלשון נסתור 'אין קדוש כה' ועבירה לדבר בלשון נוכח כי אין בלחש', כי צורת הנסתור מעידה על מרחק מסוימים הקיים בין המשוחחים, ואילו צורת הנונח רומר על קירבה הקיימת בינם. וזה ממידתם של החסדים הדבקים בה, שבסוד שיש שביניהם לבין קונים משתמשים הם בשתי הצורות כאחת. וכן פתח דוד במזמור כב בלשון נסתור 'בנאות דשא ירביצני... יגהלני... ישובב ינחני' וסיים בלשון נוכח ... כי אתה עמי... שבטך ומשענך ... תערוך ... לפבי... דשנת... (וראה למשל גם תהלים קמה, ב-ג ועוד הרובה)<sup>86</sup>. צור — אף הוא כינוי לה' על שהוא משמש מעוז, עוז ומתחה לצדיקים 'צור עז' מהשי באלאקים' ( תהלים סב, ח ועוד). וכינוי זה לה' בא לראשונה בשירת האזינו 'הצור חמים פעלן כי כל דרכיו משפט, אל אמונה ואין על צדק וישר הווא' (דברים לב, ד). והרד"ק פריש "אין חזק כאלקינו, שהופך הטבעים כרצונו, כי הייתה עקרה ולא הייתה טבעי לדחת" (רד"ק). ונראה שההשפעת שני הפס-

83 עפי' ח' רות "ההידמות לאל ורעיון הקדוש" ("ילקוט עיקרי היהדות" בעריכתו של י' בנטוואץ) וואה מסתו של הרב י' יעקובסון "חוון המקרא" ח"א עמ' 184—191, והשווה גם תהלים קיא, זט ועוד.

84 יש בכינוי 'קדוש' גם מיסוד הפרישה המוחלטת מתפישת האדם וממושגיו וגם מיסוד הקירבה לאדם וסבלו — אחת. ועוד : על קדושתו יתברך מboseת גם תבי' עתו אל האדם מישראל להידמות אליו יהיitem קדושים, כי קדוש אני' (ויקרא יא, מה ועוד).

85 ובפסקוק המקביל בתהילים יט, לב נאמר כי מי אילוה מלעדי ה' ומני צור זולת' אלקינו'.

86 והוא גם מידתם של מטבחות הברכה שטבעו חז"ל 'ברוך אתה ה' ... שהכל נהיה בדרכו' וכד'.

קיים של תפילה חנה אמר דוד 'חי ה' וברוך צורי וירם אלקי צור ישעיה (שם'ב כב, מז) <sup>87</sup>.

כאלקי ישראל. וגם בסוף תפילה לא אמרה במפורש 'ישראל', אלא נחכוונה במלות 'מלך' ומשיחו למלכם ומشيخם של ישראל. וזהו גם מזידתו של תפילות היחד בישראל, שבחן המתפלל משמש בתפילהו האישית פה לציבור כולם.

(ג) אל תרבו תרבו — אל תרבו לדבר. ונראה שהצורה 'תדברו' בא בהשפעת 'תרבו'. ואחותו של פעלים (במקום שעבוד המקור לפועל) מצוי בהרבה מקראות.

גביה גבהה — דברי גאות ורבות (למללא רברבין — יונתן). צורתה הנΚבאה רומות לסתמיות והכפל בא לחיזוק ולהפלגה (כמו במשליכ, יד ועדח). זאת — המלה 'אל' שנאמרה בראש הכתוב נשכת גם לכואן ושיעור הכתוב אל יצא עתק מפיקם'.

עתק — הוראת הרשות בעברית (וגם בערבית) היא הינתק ממוקומו, התקדם וגמ השחרר. ובהוראה מושאלת — דברו גאותני שחצני חסר רון ('גדר פין' — יונתן) וכן אמר דוד 'תאלמנה שפתוי שקר הדוברות על צדיק עתק בגאותה ובווע' (תהלים לא, יט). וכן אמר אסף (אולי בהשפעת דברי חנה): 'אל תריםו קרנכם תדברו בזואר עתק' (שם עה, 1).

אל דעתך — 'ידע מה שבלבבכם' (ריש'י) או 'הכל יידע הוא ואין נסתור ממוני' (רד'ק). ואמרה 'דעתך' לשון רבים, ככלומר כל דעתות בני אדם ... כמו שאמר 'היציר ייחד לכם המבין אל כל מעשיהם' (תהלים לג, טו) (רד'ק). וייתכן שצורתה הרובים 'דעתך' בא להשם הפשתה, וכוכנות הכתוב היא לאמר שה הוא 'אל דעתך' <sup>88</sup> במשמעות דבריו של ירמיהו, גודול העצה ורב העיליה (לב, יט). ולא (קרי ולו) נתחנו עלilot (= מעשי) בני אדם אם לא יחווץ האל (רד'ק), או 'שהוא לבד יכול על כל אשר יחווץ' (רלב'ג <sup>89</sup>; ואילו משמעותו של הקרי הוא 'כל מעשי האדם נמנין לפניו' (ריש'י) <sup>90</sup>.

87 ובפסקוק המקובל בתהילים יה, מו בא 'צורי' פעם אחת בלבד. ורוזל דרשו 'אין צור כאלקינו' — אין ציר סאלקין ואמרו 'בשר דם אינו יכול לצור צורה בתוך צורה והקב"ה צר את האדם במעי אמו וכו' (מדרש שמואל ה, 1).

88 וכן תירגם השבעים וכן כתוב ב"מגלה שמואל" שנמצאה במערת קומראן. ונראה שם חוויל דראו בקרי את פשטוטו של מקרה באמרים: 'אינו אנו ידעים אם לו נחכו עליות, אם עליות שאינן מכונות לו. תלמוד לנו': ידיע דרכיו למשה, לבני ישראל עליותיו' (תהלים קג, ז — מדרש שמואל).

89 ובעל 'דעת טופרים' פירוש את הקרי והכתב כך: 'כי הכוונה כפולה: לא נחכו

ב' תכנו — נפעל משורש 'תכן' ועניןן הערד, השקל, המנות<sup>91</sup>. ומתווך סמיכות הכתוב ל'קשת גברים חתמי' גראה, שchanה אמרה דבר זה לאלה המדברים בגאוות ושהצנאות כלפי ה' ומאפרים עלילות הגברים, המיחי' סים לכוחם ועוזם ידם את התחרשות ההיסטורית. וכיוצא בזה אמר ישיעיו כלפי סנהריב: 'את מי חרפת וגדיות ועל מי הרים קול...' ואמיר בר רב רכבי אני עליית מרים הרמים וככ'...), ואילו לאמיהו של דבר אין סנהריב אלא כל שרת בידי ה' המבצע את התכנינה האלקטית שנקבעה עוד מימי קדם 'הלא שמעת למרחוק אותה עשייתך מימי קדם ויצירתה, עתה הבאתיה' (ישעהו לו, כו; מ"ב, יט, כה)<sup>92</sup>.

ונראה שאחריו שסימנה את דבריה בפסוק הקודם בלשון 'עלילות', זכרה את העיליות הווכות לפירוטם רב בין הבריות — והן עלילות הגברים — ואמרה 'קשת גברים חתימים'<sup>93</sup>.

(ד) חתים — חתה, וענינו של השורש 'חתה' הוא שבירה (גופנית וגם מוסרית-רווחנית), וכן בירמיה (נא, גו), 'ונכלכו גבורייה חתחה קשתותם'. ואמרה 'חתים' בלשון רבים בהשפעת הסומך 'גברים'.

והרי מטראני פירש את הכתוב כ"מקרא מסורס" וענינו "גבורי קשת חתים", כלומר: הגברים הבתוחים בקשתם מתמלאים מורך ופחד ונשברים. ובכ舍לים — רפי הכוח, הנכשלים ונופלים מרוב חולשה. אזרו חיל — "החיל והכח הוא אзорם" (רד"ק), וכיוצא בזה אמר דוד: יתורוני (בתהלים: יותאזרני) חיל למלחמה, תכريع קמי תחתני (שם"ב כב, מ = תהלים ית, מ). "כך אמנותו של הקב"ה: מתייש את הגברים ומתווך את החלשים, משביע את הרובים ומרעיב את השבעים" (רש"י).

(ה) מכיוון שלשון 'חיל' שבאה חנה את דיבורה בפסוק הקודם שתימשמעות: אחת גופנית 'גבורי חיל', ואחת כלכלית ('אנשי חיל') (שמות

עלילות, ואין גבול וקץ לדריכים שבהם ה' מוביל את האדם ויש מדחה ומספר גם לצער ולסבל').

91 והשווה 'תכננת הלבנים' (שמות ה, ח); 'ושמים בורת תכן' — ישעהו מ, יב ועוד.

92 והרד"ק פירש שדייבור זה אמרה חנה "כגנד פניה וכגנד המכעיסים אותה". 93 ועל הקשיים האסוציאטיביים בדברי וביאים ראה למשל פירושו של רשות" לישעהו ה, ז: "ולפי שהוא לשון נופל על הלשון — בקריאתו דומה משפט למשפט וכן צעקה לצדקה — נפל בו רוח הקודש בפי הנביה".

ית, כא) או גיבור חיל' רות ב, א' ועוד<sup>94</sup>, זכרה גם את התמורה החלות במצבם של 'גבורי חיל' – העשירים, ואמרה :

שבעים בלחם – העשירים, השבעים בלחם.

נשכרו – נאלצו לעבדו שכורי יום بعد פת לחם<sup>95</sup>.

ורעים – "שהיו טוחנים ויגעים על מונחת" (רש"י).

חדרלו – "מטרחם" (רש"י) או "מרעבונם" (הר"י מטראני). ואפשר שתלשון 'לחם' העלה על לבה את האסוציאציה למשמעותה השנייה של 'לחם' והיא א ש כ<sup>96</sup> לפיכך המשיכה ואמרה : 'עד עקרה ילדה שבעה וגוי'<sup>97</sup>.

עד – "בעוד" (רש"י).

ש בעה – רבים. וכן פירוש הרד"ק : "אינו דוקא, אבל הוא רק חשבון, כי כן דרך הכתוב כشيرצה לומר רבים יאמר 'שבע' כמו 'ומללהiol'ת השבעה' (ירמיה טו, ט) 'שבע על חתוואיכם' (ויקרא כו, ייח וועוד)". ועל עצמה אמרה תנה – אם כי ילדה רק חמשה בניים (ב, כא) (רש"י, רד"ק ועוד). והר"י מטראני פירש : "ולא על עצמה דיברה אלא על כל העקרות שמולדת הבורא"<sup>98</sup>.

אם מלה – "נכורתה ונופקה מלהוליד ולהצלה ומה שלידה יכרת ויאבד" (רד"ק). ולא פירושה כיצד תיעשה 'רבת הבנים' אומללה ועל ידי מי תיעשה אומללה, לפיכך אמרה : ה' ממי תומחה וגוי. ופירש הר"י אברבנאל "הנה שלושה הדברים האלה שתראו בהם עולם הפור, דעו וראו נא שאינם במקורה, אבל סבכם היא האלה יתברך כי אין עוד מלבדו".

(1) מורייד ש אול – פירוש לה' מימות<sup>99</sup>.  
ש אול – כינוי לבור תחתית, שחת ואבדון המשמש משכן למתים עולם (מנדל-קרן).

94 ראה פירושו של רש"י לאנשי חיל' "עשירים שאין צריכים להחניף ולהזכיר פנים".

95 אפשר אפילו לפירוש דבר זה בשתי פנים :  
שבעים בלחם – נשכו

או שבעים – בלחם נשכו (זה דומה לנאמר להלן בפס' לו).

96 ראה פירוש רש"י לדברי יוסף כי אם הלחם אשר הוא אוכלי' (בראשית לט, ו) "הוא אשתו, אלא שדבר לשון נקיה".

97 וחוץ' פירושו 'שבעים בלחם', שהיתה שבעה בניים, ורעים, שהיה רעה לבנים, ודרשו את הכתוב על רחל ולאה (מדרש שמואל פרשה ה, יא).

98 ויש אומרים ש ב עה בגימטריה כמנין ש מ ו אל (רש"י עפ"י המדרש).  
99 וכן תירגם יונתן. ורב"ג פירש "כאן נתנבאה על תחיית המתים בביואר להיות עניינו בחכילת הפלא".

וְעַל — פירוש למחרה<sup>100</sup>.  
וכן אמרה תורה בשירת האזינו 'אני אמית ואתיה, מתחמי ואני ארפא, ואין  
מידי מציל' (דברים ל, ב, לט), ויש בדיור זה משום הדגשת האמונה בתחית  
המתים לעתיד לבוא (וראה עוד ישעיהו כו, יט; דניאל יב, ב וע').

(ג) ה' מורייש — משורש ירש=ריש ופירושו מרוש ש, ודיבור זה חור  
לדיבורה לעיל שבעים בלחם נScar.

ומעשיר — בהתאם לאמור ירעבים חדר<sup>101</sup>.  
משפיל — גם הוא בהתאם לאמור 'קשת גבריהם חתים'.  
אף מרומם — כנ"ל יונכשלים אزو רחיל.

(ה) והוא חזרות ומפרשת דיבורה الآخرון:  
מקים מעפר דל מאשפת ירים אביוון — חור לה' מורייש' ושתי  
הצלעות מקבילות זו לזו.

מאשפת — "גיל האשפה מחוץ לעיר שעליו ישבו האבונים והוא מספר יחיד  
ועיקרו: אשפה משורש 'שפת', משימוש הזבל והאשפה לדלק בשビル בישול  
(יחזקאל כד, ג; מ"ב ד, לח) עם אל"ף תחילתית" (מ"ץ סgal)<sup>102</sup>. והלשון  
"מאשפת" נרדפת ל'מעפר', הלשון "ירום" ל'מקים', ו'אביון' לדל'<sup>103</sup>.  
להיות דומה להם".

נדיבים — שרים והן נדיבי עם' (במדבר כא, ייח). ונראתה שבhashfut דיבור  
זה אמר המשורר בתהילים 'מקימי מעפר דל, מאשפות ירים אביוון; להושבי עם  
נדיבים, עם נדיבי עמו' (קיג, ו-ז).  
וכסא כבוד — לשון מלכות וגודלה. וכירזא בו אמר פרעה ל יוסף זך  
הכסא אגדל מך' (בראשית מא, ד) וכן בסאנק היה נכון עד עולם' (שם' ב, ז,  
טז)<sup>104</sup>.

100 ויש כאן אולי רמז בדבריה לשמואל בנה שעלה מניהארץ' וניבא אחרי מותו  
(שמ"א, כח).

101 ומכאן "אין ראוי שיתגאה העשיר על עושרו ורוממותו, ולא שידאג מאי על  
שפלותו הפלפל, ועל עוגנו העgni" (רלב"ג).

102 ומזה מספר רבם "אשפות" ונתקצר בדברי חז"ל לאשפה", ואילו במקרא  
משמשת 'אשפה' בלבד ייחיד במשמעות כל שמחזקים בו את החצים.

103 יוצא שחנה זכרה את התמורה הכלכליות בחוי אדם שלוש פעמים (ה, ז וכאנו),  
כי תמורה אלה הן המצוויות ביטור והידעות לכל אדם.

104 ויתכן שהנה ניבאה כאן על דוד, שאמר על עצמו 'ונכני איש רשות נגלה' (שם' א  
ית, כג) — ובמדרש דרשו דברו זה על יוסף.

מצקי ארץ — עמודי הארץ (ר' אברבנאל)<sup>105</sup> וכיווץ בזה אמרasca 'אנכי תכוני עמודיה' (תהלים עה, ד). וכן אמרו חז"ל "הארץ על מה היא עומדת ? — על העמודים" (חגיגה יב, ע"ב). ושדי"ל תירוגם: מצוקי ארץ — קשי יום (ע"ד 'איש מצוק' — שם"א כב, ב) "שהקב"ה יזפק מצבם ויהיו קציניהם בעם וסומו" כיו" (יהואיל משה").

(ט) ומתיior ההשגחה הכללית על עולם ומילאו — אל ההשגחה הפרטית: רגלי חסידו (קרי חסידיו) ישמר — וכיוצא בו הבטיח ה' לעקב ששמורתך בכל אשר תלך' (בראשית כה, טו) ויעקב אמר שם 'שומרני בדרך הזה' — ועוד<sup>106</sup>.

רגלי — דרכי, מצינו בכמה מקראות שלשון רגלי גם משמעות של 'דריך'<sup>107</sup>, וכן נאמר במשל ב, ח, המקביל לפוסקנו גם בכתב וגם בקרי: 'ידך חסידו ישמר'.

חסידו — עיקר משמעו של 'חסיד' הוא אהוב ה' ודבק בה' כמשמעות לשון חד בהרבה מקראות. ובנין אב לכולם 'יכרתني לך חסד גנויריך אהבת כלולותיך' (ירמיה ב, ב). והتورה תיארה את החסיד ואמרה עליו 'אשר נסיתנו במסה, תריבחו על מי מריבה'. האומר לאביו ולאמו לא ראייתיו ואת-אתיו לא הכיר ואת-בנו לא ידע כי שמרו אמרתך ובריתך ינצחורי (דברים לג, ט)<sup>108</sup>. ובכתובנו הכתיב חסידו והקרוי חסידיו והענין אחד "כבי יוזד הרבו תפול לפעים" (רד"ק). ורש"י פירוש "בין יחיד ובין רבים".

ב ח ס ד — "אדם שהולך בחושך שיטול" (רד"ק).

יד מו — "ישתקו מרגשים ורשעתם או פירושו יכרתו" (רד"ק)<sup>109</sup>, כשהי ההוראות של השורש 'ידם'. ולא אמר בפירוש שה' מכרית את הרשעים, אלא רשותם היה המביאתם לאבדון<sup>110</sup>.

105 ונראה שהשון 'מצקי' נגור משוש 'יצק', וכוננת הכתוב לעמדים היוצקים ממחכתה.

106 והשווה את האמור בפרק א' בתהילים 'כפי יהודע ה' דרך צדיקים' ואת דברי דוד בשירתו ייזהן חיים דרכי מושה רגלי, כאלוות' (שם"ב כב, לג—לד = תהילים יח, לג—לד).

107 המשווה יתפורי את דרכיך לזרים מתוך כל עץ רענן' (ירמיה ג, יג), שהוא כמו יתופשי את רגלייך לכל עובי' (יחזקאל טז, כה). וכן מפרש רש"י שם 'יתפורי את דרכיך — פישוק רגלים' (ר' מ' זידל, סני ת"ש עמי' תהה—תלט).

108 ושם גם הדיבורו היחידיאי 'וללי אמר' למדרש השם שדרשה להאה: 'הפעם ילווה אishi איל' (מפני הפהוף פ' מלצר).

109 למירשו הראשון של הרדו'ק השווה 'ידמו אבבו' (שמות טו, טז ועוד). ואילו לפירושו השני השווה 'אל תדמו' (= תכרתו) בעונגה' (ירמיה נא, ו) ועוד.

110 וכן אמר בפרשה א' בתהילים 'כפי יהודע ה' דרך צדיקים (הנושא הוא ה') ודרך

כִּי לֹא בְכָח יַגְבֵּר אִישׁ — חֹזֶר לְאמֹר לְעַיל 'קַשְׁת גְּבוּרִים חֲתִימִים', וְאַפָּן פִּירֹושׁ 'אִישׁ' לְשׂוֹן גְּדוֹלָה, כְּמַשְׁמֻעָה שֶׁל לְשׂוֹן זוּ וּבְהַרְבָּה מִקְרָאּות (וּרְאָה לְעַיל פִּירֹושׁ א, א). וּמְעַין זה אָמַר זָכְרִיה 'לֹא בְחִיל וְלֹא בְכָח כִּי אָם בְּרוּחִי' (ד, ז).

(י) ה' יִחְתֹּו מְרִיבָיו (מְרִיבָיו קָרִי) — מְרִיבִי ה' יִחְתֹּו. וּהַקְדִּימָה אֶת ה' בַּרְאָשׁ הַמִּשְׁפְּט כִּדְיַע להַדְגִּישׁ וְלַהֲתִיעַם אֶת שְׁמוֹ יִתְבְּרֹךְ. וּדְיִבּוּר זה הָוָא מְעַין תּוֹסְפָת הַסְּבָר לְיִוּשָׁעִים בְּחַשְׁקִין יִדְמֹר' כַּשְׁלָשָׁן 'יִחְתֹּו' חֹזֶר אֶל הָאָמָר בְּרִישָׁא שֶׁל תְּפִילָה 'קַשְׁת גְּבוּרִים חֲתִימִים'.

יִחְתֹּו — יִשְׁבְּרוּ (שׁוֹרֵשׁ "חַתָּה" בְּגַנְיַן נִפְעָל).

מְרִיבָיו — וּהַקְרִי מְרִיבָיו, כְּלָמָרְמִיבִי ה' וּהַרְדֵּק פִּירֶשׁ "וּמְרִיבִי הַצְדִּיקִים הָם מְרִיבָיו" וְגַם אֹוְבִי יִשְׂרָאֵל הָם שְׁוֹנוֹאֵי (דְבָרִים לְבָב, מָא וְעוֹד<sup>111</sup>). עַל ו' — וּהַקְרִי עַלְיוֹן — "עַל כָּל אֶחָד מְרִיבָיו" (רַדְק). וַיֵּשׁ מִפְרָשִׁים 'עַלְיוֹן' כַּשְׁמַת צָוָר עַל מִשְׁקָל עֲנוֹן (ח' שְׁלִי) וַיְהִי פִּירֶשׁ שֶׁל 'עַלְיוֹן' = עַלְיוֹן, וְלְשׂוֹן זוּ מִקְבִּילָה אִיפּוֹא לְה' הָאָמָר בְּרִישָׁא שֶׁל הַצָּלָע הַרְאָשׁוֹנָה, שְׁאַלְיוֹן מִקְבִּילָה צָלָע זוּ. נְרָא שֶׁכָּךְ פִּירֶשׁ כָּבֵר בְּעַלְיוֹן הַמְּדָרֵשׁ בְּאָמָרָם "עַלְיוֹן בְּשָׁמִים יְרֻעָם", וְכֹן הוּא אָמָר: 'יְרֻעָם מִן שָׁמִים ה' וּעַלְיוֹן יִתְן קוֹלֵר' (שְׁמָבָב כָּב, יִד = תְּהִלִּים יִתְהַלֵּל).

בְּשָׁמִים — "מִן הַשָּׁמִים" — יִعָשֶה רָעָם בְּשָׁמִים לְהַשְׁמִיעָם וְלִבְהָלָם" (רַדְק'). יִרְעָם — עַתִּיד מִקּוֹצֵר תְּחַת יְרֻעָם וּמְעַין זה אָמַר דָוד 'יְרֻעָם מִן שָׁמִים ה' וּעַלְיוֹן יִתְן קוֹלֵנוּ. וַיְשַׁלֵּחַ הַצִּים וַיְפִיצֵם בָּרָק וַיְהִי (= וַיְהִי קָרִי) — (שְׁמָבָב, יִד—טָו)<sup>112</sup>.

ה' יִדְיָוָן — "שׁוֹפְטָן וּמִיסְרָן" (רַשְׁיָי). וְהַשְׁגַּחֲתוֹ זוּ שֶׁל ה' מִבּוּסָתָה עַל

רְשָׁעִים תָּאָכֵל" (הַגּוֹשָׁא הָוָא דָרָךְ). וּכְיַוְבָּא לֵא יַחַד בִּתְהִלָּה לְדוֹחָ) (קְמָה ה' שֶׁם ה') בְּמִפּוֹרֵשׁ עַל אֶבֶדֶן הַרְשָׁעִים 'שָׁמָר' ה' אֶת כָּל אֶהָבָיו וְאֶת כָּל הַרְשָׁעִים יִשְׁמַדֵּד'. כִּי אֵין הַקְבִּיה מִיחִיד שְׁמוֹ עַל הַרְעָה אֶלָּא עַל הַטוֹּבה" (בְּרִד ג, ח) וְעַד. וּבְנִינִין אֲבָל לְכָלְלָה זוּ הָוָא חַכְמָה בְּפִרְשָׁת הַבְּרִיאָה יוֹקְרָא אֶל קְיִם לְאוֹר יּוֹם וְלַחֲשָׁן קְרָא לִילָה).

111 וַיְתַחַנוּ שְׁמָרִיבָיו 'הַמָּה הַגְּבוּרִים אֲשֶׁר מְעוּולָם אֱנָשֵׁי הַשֵּׁם' (בְּרָאָשָׁת ו', ד וּרְאָה רַשְׁיָי שֶׁם וּרְאָה עַד שֶׁם י, ח—ט). וּהַרְרִי אַבְרָבָנָאֵל פִּירֶשׁ דִּיבּוּר זה עַל שְׁמוּאֵל וְאָמָר "ה' בְּחַסְדָךְ שִׁיחָתוֹ הַמְּרִיבִים עַם שְׁמוּאֵל שֵׁם הַפְּלִשְׁתִּים, עַלְיוֹן בְּשָׁמִים יְרֻעָם — בַּעֲבוּר שְׁמוּאֵל וּעַלְיוֹן הַאל יִתְבְּרֹךְ יְרֻעָם בְּשָׁמִים, וְכֹן הַיִּה, וְזֹה נַתְקִים כִּמְשׁ 'יְרֻעָם ה' בְּקוֹל גְּדוֹלָה עַל פְּלִשְׁתִּים' (שְׁמָיָא ז, י), וְשַׁהְאָל יִתְבְּרֹךְ בַּעֲבוּר נַתְן קוֹלָת וּרְעָמִים מִן הַשָּׁמִים ('הַלָּא קָצֵר חָתִים הַיּוֹם אָקְרָא אֶל ה' וַיַּתְן קוֹלָת וְגוּ' יִב, יִח").

112 בְּפָסוֹק הַמִּקְבִּיל בְּתְהִלִּים יִתְהַלֵּל, יִד גַּתְוּסְפּוֹ אַחֲרֵי 'יִתְן קוֹלֵר' הַמְלִים 'בָּרְדָגְתִּילְאָשָׁן'.

משפט. והראשון שקרהו 'שופט כל הארץ' היה אברהם (בראשית יח, כה). וכן אמר ה' לאברהם בפרשת ברית בין הבתרים יגמ את הגוי אשר יעבדו דין אנכי (שם טו, יד).

אפסי' ארץ — "במקום שאפסה הארץ, קצוח הארץ, מקצה הארץ ומד קצחה" (מ"צ סgal). כי הוא לקזות הארץ בית תחת כל' השמים יראה' (איוב כה, כד)<sup>113</sup>.

ויתן עוז מלכו — דברו זה הוא תפילה ונבואה — כנראה על שני המלכים שעתיד שמואל בנה למשוח (עמ"י הר"י מטראני)<sup>114</sup>. וכברה את המלך המשיח, כי הוא עתיד להושיע את ישראל מיד מריביו בסיעיטה דשמיא<sup>115</sup>.

וז — נרדף לכוח וגבורה (תhalim סח, לד—לו) ולכבוד (שם, כת, א). וمعنى זה אמר דוד יה' בעזק ישמה מלך ובישועת מה יגאל מאיד' (שם, כא, ב).

למלךו — של ישראל. ואפשר לפรส 'מלךו של ה' כי ה' המליכו על ישראל:

יעאנני נסכתני מלכי על ציון הר קדשי' (שם, ב, ו)<sup>116</sup>. וירם קרן משיחו — מקביל לצלע הקדמתה. ובסגנון צלע זו, האחוריונה של התפילה, יש מעין סגנון הרישא 'ר מה קרבי בה'<sup>117</sup>.

קרן — ראה פירוש לעיל א.

משיחו — נרדף למלך וקראוו 'משיחו' כי גמשח ע"י ה' (כלומר ע"י שלחו — הנביא) — זיאמר הלווא כי משחר ה' על נחלתו לנגיד' (שם"א, ג). ואין ספק שהיו ישראל יודעים מה שצotta תורה בהקמת מלך (ר"י אברבנאל). ולא פירשה חנה על מי התפללה והתנבהה ובא דוד ופירשו מגדייל (= קרי מגודל) ישועת מלכו ועשה חסד למשיחו לדוד ולזרעו עד עולם' (שם"ב כב, נא = תhalim יח, נא)<sup>118</sup>.

113 ור"י אברבנאל פירש כתוב זה ג"כ על שמואל "בחסדר שמואל ידין אפסי ארץ". 114 ויש מפרשינו שהבחינו בין 'מלך' לבין 'משיחו', ופירשו 'מלך' על שאלה 'משיח' על דוד (ר"י אברבנאל).

115 וכי"ב אמר ה' לשמאל על שאלה יהושיע את עמי מיד פלשתים כי ראויתי את עמי כי באח צעקתו אליל' (שם"א ט, טז). ובעל "הוואיל משה" פירש גם את הלשוניות 'מלך' ו'משיח' על שמואל, וקראוו מלך כמו שקרה תורה מלך למשה לפני מלך מלך' ומצעינו משיחה גם אצל נביא (מ"א יט, טז).

116 כן פירש ר' באב"ע בוכריה יד, טז : למלך ה' צבאי' = למלך של הארץ, הינו למשיח. 117 הדא הוא דכתיב יכול קרני רשותם אגדע תורומנה קרנות צדיק' (תhalim עה, יא), ותורומנה אותן הקרנות שנצע צדיקו של עולם, ואימתי הקדוש ברוך הוא מחוירין למקומן ? לכשרו רם קרנו של מלך המשיח דכתיב ייתן עוז למלך וירם קרנו משיחי' (מדרש שמואל סוף פרשה ה).

118 והמלכות הובטהה לדוד וביתו 'עד עולם' ע"י נתן (שם"ב ב = דה"א יז) והשוואה תhalim קלב, יז 'שם אצמיה קרנו לדוד ערבתי נר למשיחי' ועוד.

## נספח

## תפילת חנה ומקבילותיה בתהילים

ב"סיני", שנה ג', ת"ש, עמי תלוז—תנ"א פירוט ד"ר מ' זידל מחקר מעמיק על "תפילת חנה והשפעתה". מן המחקר הזה נעתיק מספר מקבילות לתפילת חנה מספר תהלים המעודת על השפעתה על כמה וכמה ממזמוריו.

- (1) תפילת חנה ופרשה א שבתהלים
- |  |          |                 |
|--|----------|-----------------|
| ישוב בשמי ישחק ה'                          | ילעג למו | ה' יחתנו מריבנו |
| או ידבר אלימו באפו ובחרונו                 |          |                 |
| יבהלמו עלו בשמי ירעם                       |          |                 |
| ואני נסכתני מלכי על ציון תר                |          |                 |
| קדשי... ה' ידין אפסי ארץ                   |          |                 |
| שאל מני ואתנה גוים נחלתך                   |          |                 |
| ואחיזתך אפסי ארץ                           |          |                 |
| תרעם בשבט ברזל כלוי יוצר                   |          |                 |
| תנפצם... נשקו בר... וירם קרן משיחו (פס' י) |          |                 |

## (2) תפילת חנה ומזמור י"ח (= ש"ב) (כב)

- |                           |                                       |
|---------------------------|---------------------------------------|
| תפילת חנה                 | מזמור י"ח                             |
| רמה קרני בה'... כי שמחתי  | ה'... מגני וקרן ישעי —                |
| בישועתך (א)               | (ג)                                   |
| ה' יחתנו מריבנו עלו בשמי  | וירעם בשמי ה' ועליו... יתנו קלו — (ד) |
| ירעם (י)                  | ... ויגלו מושדות תבל — (ט)            |
| ... כי לה' מצוקי ארץ וישת | יצילני מאובי עז ומשונאי כי אמצו       |
| עליהם תבל                 | מנני (יח)                             |
| ... כי לא בכח יגבר איש    | עם חסיד תתחדר...                      |
| רגלי חסידו ישרם           | ועם עקש תתפתל.                        |
| ורשעים בחושך ידמו — (ח-ט) | כי אתה עם עני תושיע                   |
| מקים מעפר דל מאשפת        |                                       |
| ירדים אביוון (ח)          |                                       |

ה' מורייש ומעשיר משפט אל  
מרומם (ז) ... רמה קרני בה' — (א)  
אין קדוש כה', כי אין בלחן,  
ואין צור כאלהנו...  
...ונכשלים אורו חיל (ג-ד)

רגלי חסידיו ישרו — (ט)  
קשת גברים חתימים — (ד)

ה' ייחתו מריביו — (י)  
...רמה קרני בה' רחוב פיי על  
אויבי — (א)

— ויתן עוז למלוּכוּ — וירם קרן  
משיחו (י)

ומה שנשאר סתום בתפילה חנה ובפרשה א' של תהילים נתרפרש בשיטת דוד:  
משיח ה' הוא דוד!

ועינים רמות תשפיל.

כי אתה תאיר גרי... (כו-כט)  
כי מי אלה מבלעדי ה'  
ומי צור זולתי אלהינו  
האל המازוני חיל  
ויתנו תמים דרכי  
משמעות רגלי באלות...  
ונחתה קשת נחשוה זרועתי  
(לב-לה)

תפלטני מריבי עם — (מד)  
מפלטי מאובי אף מן קמי<sup>1</sup>  
תרומני — (מט)

מגדל ישועות מלכו ועשה חסד  
למשיחו  
לדוד ולזרעו עד עולם (נא)

## (3) תפילה חנה ומזמור ע"ה

<p>תפילה חנה — רמה קרני בה' רחוב פיי על אויבי כי שמחתי בישועתך (א). אל תרבו תדברו גבואה גבואה יצא עתק מפיקם — (ג) ה' מורייש ומעשיר משפט אל מרומם (ז). — וירושעים בחשך ידמו...(ט)</p>	<p>מזמור ע"ה אמרתי להולמים אל תהלו ולרשעים אל תרימו קרון.  אל תרימו למרום קרנכם תדברו בצוואר עתק (ה-יו) — — כי אלהים שפט זה ישפט וזה ירום כי כוס ביד ה'... אך שמריה ימצאו ישתו כל רשי הארץ (ה-ט).</p>
--	---

## (4) תפילה חנה ומזמור קי"ג

תפילה חנה	מזמור קי"ג
אין קדוש כה', כי אין בלהך, ואין צור כאלהינו (ב)	מי כה' אלהינו — המגביה לשבד.
ה' מורייש ומעשיר, משפטך אף מרומם.	המשפילי לראות — בשמי וארץ
מקים מעפר דל, מאשפות ירים אביוין	מקימי מעפר דל, מאשפות ירים אביוין
להושיב עם נדיבים, וכסא כבוד ינחלים (ז-ח) — עד עקרה ילדה שבעה ורבת בנים אומללה (ה).	להושיבי עם נדיבים, עם נדיבי עמו מושיבי עקרת הבית אם הבניים שמחה —

## נחמה ליבוביץ / אוניברסיטת ת"א

### הוראת הפטרת יום ב' של ראש השנה (עצות והנחיות ללימוד פרק בנביים אחרונים בביב"ס התיכון\*)

מאמר זה אינו ניתוח פרשני של פרק בנביים ואינו "שיעור לדוגמא". אין הוא ניתוח פרשני, שכן כמו וכמה פסוקים מתוך פרקנו לא נתפשו בו וכמה בעיות פרשניות שבו — העלמן עין מהן. ואינו מערך לשיעור, שכן לא כל צעד בשיעור יש בו, והרבה יותר משניתן לחתם בגבולות הזמן המוקצב להפטרה זו בביב"ס (שעתים-שלש לכל היותר) — ניתן בו. ואין מאמר זה אלא צורן הנחיות. הצעות ו"עצות טובות", הן להכנות השיעור על-ידי המורה בביתו, והן לביצוע השיעור בביתה, שambilנוו (לא בהן) יבחר לו המורה את המתאים למלת כיתתו, לטיב תלמידיו ולתוכננת הלימודים שליפה למדו עד בואו לשיעור זה. ואין זה אלא אחד המכתבים שנוהגת אני לכתוב לחברים השואלים: "כיצד אלמד פרק פלוני?".

כל גדול הו: לעולם תھא הנקהך קראת הוראת פרק במקרא (זהו הדין לגבי כל חומר גלם) בת שלושה חלקים. תחיליה תלמד אותו כשלעצמם. אל תפנה לבך למחשה על דרכי ההוראה, על שאלות של "מה טוב לתלמידי?", "איך אבנה את שיעורי?", אל החשוב על ה"איך" של הגשת החומר, אלא למד קודם כל את ה"מה" של החומר עצמו. קודם: "זהו הדברים האלה על לבך", ורק אחר כך: "וشنנתם לבניך".

לשם לימוד הפרק לעצמך אין דרך אחרת מאשר קריאה אחת ושתיים ושלוש. התרשם רושם כליל מתוך קרייתך, אחר כך תרד מן הכלל אל הפרטים, אל חלקי הפרק, אל פסוקיו — אגב עיון בפירושים<sup>1</sup> והסתכלות במדרשי — ותחזור שוב אל הכלל כולה.

רק לאחר שקנית אותו לך והוא כולל שלך, יבוא החלק השני של הנקהך והוא השיקולים הבאים: מהי מטרת שיעורי הפעם? מה אביא בשיעורי זה מכל המשוקע בפרק ומכל המשתמע מתוכו, מכל החומר הרב שקנית לי, מה אביא בפנוי תלמידי? ועל מה עלי לוותר — מפני חוסר זמן, או מפני שאינם מתאים

\* המעניין יקרה נא מאמר זה כספר התגניך פתוח לפניו.

1. מתוך ספרי עוז חדשים עיין בספריו של א' נחר "ירמיה" בפרק היפה על גבאות הנחמה. הספר הופיע ב-1960 בפאריס, בהוצאה פלון.

לרמת כיתה, או מפניהם שעשו לעזרה למטרת השיעור ועלול אף להסתו  
אותנו לעניינים אחרים, או מפניהם שכבר דבר בו כל צרכו בהודמנויות אחרות ?  
ורק עתה יבוא החלק השלישי של הכנה השיעור.

חשוב על דרכי הביצוע : על תחבולות כדי להפעיל הלמידין, על הפעילות  
השונות שבשיעור שתדרשו אונן מתלמידיך וכד' . (לא כל טכסי טוב לשעה  
זו, לפיק זה, לכיתה זו), ובחירה את אשר עשו לפקווח את עיניהם לראות,  
וأتם לבם להבין. כל זה לגבי הכנה כל פרק במרקא. — ומעתה נפנה לפרקינו.

## א

נפתח איפוא בקריאה הפרק ל"א (ביתר דיוק : חלקו הראשון המשמש הפטרה,  
mpsok א עד יט). אתה המורהאמין מכיר אותו (מכמה ראש שנים, אולי אף  
ליימוד אותו במחזורים אחדים של תלמידים), אך נסה לקרוא בו קריאה כבר קמות  
"ויהיו בעניך חדשים". והנה אחרי הקריאה וחוץ כדי קריאה כבר קמות  
וניצבות לפניך דמויות שוניות : "שרידי הרב", בתולה עדותות תופים  
היווצאת במחול, שומרי כרמים הקוראים לעליה לרגל, דמות קהן גדול של שני  
גולת וביהם דוויים וסחופים, דמות רחל אמננו באבלה, דמות אפרים המתונך.  
וירושט שהתרשםת הוא של בכי ושל שמחה. קרא שנית ותראה שקולות  
השמה גוברים ועולים על קולות הבכי : ושוב וקרא — ותבחן בזמנים שונים  
העוביים ומתחלפים, עבר רחוק, עבר קרוב, הווה, עתיד. מקומות העלילה משת-  
נים בעלה במאמה מתחלפת : המדבר, כרמי שומרון, ציון ובית המקדש כמשאת  
נפש, האים הרחוקים, הדרך המוליכה הארץ ישראל, שדות וכרים וגנות,  
הרמה אשר בקרבת ירושלים. אך אחרי התרששות-התרוגנות זו מן המראה  
 והקולות, אחרי גש הרעננות של נחלים ושל גן רוח, נשוב עתה לקריאה  
 איטית ומדוקדקת, לעבדות ההבנה לפרטים ולפרטים פרטים.  
 כאמור לא ניתן עתה את כל סדר עבודתנו בחalk הראשון ולא נפרש את  
 פסוקי הפרק כולו. ספרי המפרשים פתוחים לפניך, תעיין ותשוגג דעתיהם,  
 ותברור ותכיריע. נעמיד אוטר רק על השאלות השונות שעליך לשאל את  
 עצמן ולהתו לפתרונו בהכנות העצמיות :

**קשיים הם שני הפסוקים הראשונים של הפרקנו.**

2 לעניין הפעולות השונות של תלמיד בשעות לימוד המקרא ראה את דבריו  
 המאלפיים של ח"צ אנוך בספריו "פרק עמוס" "פרק שמואל ב'" (שניהם מטעם  
 משרד החינוך והתרבות, המוכרות הפגוגנית) במבואות, וביחד מבואו לעיבוד  
 קויים עיקריים לנזינות מהותו של חומר הלימוד בגבאים אחרים. ועיין יפה  
 "בפתח לעניינים מתודיים" המדגים את ריבוי הפעולות האפשריות והגדרות  
 בלימוד נבאים אחרים.

א: מצא חן במדבר עם שרידי חרב מי הוא "עם שרידי חרב" זה ש"מצא חן במדבר"? האם לפניו זכרון קדו-מים והכוונה לדור יוצאי מצרים (זו דעתם של רש"י, ר' יוסף קרא, רד"ק, ר' ישעיה מטראני, ועוד) או האם לפניו דברי נחמה לעתיד הקרוב (על כן לשון עבר) והכוונה לגולי עשרת השבטים אשר באשר או לגולי ירושלים אשר בבבל (זו דעת שד"ל ואהרליך ונהר וכמה מהחמי אומות העולם)? ונשקל דעותיהם זו לעומת זו. לדעת האומרים: זכר ליציאת מצרים לפניו, קשה לכנות את היוצאים ממצרים ביד רמה ועוברים את הים בחרבה "עם שרידי חרב"; לדעת האומרים: גולי שומרון או ירושלים — הלא אין הם "במדבר".

ומיד יתברר לך, שאלתנו קשורה בשאלת שנייה והיא: "מדבר" זה מה? האם הוא כמשמעותו "המדבר הגדול והנורא" אשר עברו בו, או לשון מטפורית היא.<sup>3</sup> ושוב, אם מטפורה לפניו, האם "מדבר" זה כינויו הוא למקום צרות ולגלוות (והוא קיבל את כינויו המלא ביחסו אל "מדבר עמים"<sup>4</sup>), או אם זכר הוא למקום אהבתה ההדרית בין ישראל ובין ה' המוליכו במדבר זה ושומרו שם מכל רע? ואם נבוא לחפש לנו עוזה ממוקם אחר בירמיהו, ודאי תעללה האסורה-יציאה של פרק ב פסוק א' "זכרתי לך חסד נעוריך... לכתך אחריו במדבר" והיא חיזוק גדול לדעה האחרונה. כי כאן המדבר הוא מקום התגלות ה' לעמו, השגוי התלוות להולכה במדבר הון מן השלvio והוצאה מים מן הסלע, וחווים שאין לפגעי הטבע ולהשפעת הזמן שליטה עליהם ("שמתחד לא בלחמה מעילך"). ואולם מיד יבוא כתוב שני והוא באוטו פרק "המדבר הימי ליישראל או הארץ מאפטליה" והוא יעד לטובת הדעה המנוגדת, כי כאן "המדבר סמל הוא לפגוי-עות רעות והוא זכר ל"מדבר"... מקום נחש שרכ ועקרב וצמאן אשר אין מים" (דברים ח, טו) ועליך להזכיר לפפי הבנתך.

נשובה אל פסוקנו ונעיין במחציתו השנייה: "הלוך להרגינו יישראל". מי הנושא? מה משמעו של המקור כאן, אשר כדיוע "ישמש בכל הומנים" (רד"ק)? האם ההולך הוא ישראל הכתוב בסוף הפסוק והמקור בא בהוראת העבר, וכוכנת המשפט היא: בכלת ישראל למקומות מרגוועו (בדעת ר' וולף

<sup>3</sup> משה מסקי אשכוני "הוואיל משה": התיבה ("מדבר"), דרך משל, שבגולות כל העולם לא היה לישראל מקום ישוב, רק מקום מדבר.

הידינהים בפירושו למחוזר ואולי רשיי<sup>4</sup> וכן רוב המתרגם ללוועית<sup>5</sup>. ואנו יקשה "להרגיעו" כפועל עומד עם כינויו, והן אנו רגילים ב"הריגיע" כפועל יוצא. או האם הנושא הוא ה' אשר אמנם לא הוכר בכתובים עד הנה, אך ה' הוא הוא אשר בעינינו מצא חן "עם שרידי חרב", והוא אם כן הホールך או אשר החלך "הריגיעו" — את ישראל<sup>6</sup> (על דרך שמות ב', ו: "ויתראה את הילד"), להביא את ישראל למקום מרגועו? או אולי משמש המקור כאן לשון צווי (על דרך "זכור ושמור") והם דברי ה' אל עצמו כדעת שד": "ראוי לי שאליך להוציאו מן המדבר להביאו אל המנוחה"?

בפסק הבא: "מרחוק ה' נראה לי ואהבת עולם האבתיק" יש להת את הדעת על השאלה: מי המדבר? שהרי רואים אנו כאן שמדובר על ישראל (בנטטר) בפס' א' ומדובר אל ישראל (בנוכח) בסוף פס' ב' ויתברר שיש לפניו קובלות דו-שיח בין הכנסת ישראל להקב'ה: במחילת הפסוק הכנסת ישראל פוניכ' קובלות בגנות על ההתרחקות ומלה "מרחוק" יתכן שכונתה כאן לרחוק זמני<sup>8</sup> — מלפני זמן רחוק נראה לי ה', ויתכן שכונתה כאן ליריחוק מקומי<sup>9</sup>, ויתכן שכונתה מלאה זו במשנה הוראה לכלול את שני הרוחיקות האלה יחד — ומשיב לה הקב'ה באהבה שאין לה גבולות לא לעבר ולא לעתיד.

כאמור אין ברצוני לפרש לך פסוקים, אלא להגדים לפניך שיקולים בשעת הלימוד העצמי שלך. ככלות שני פסוקים ראשונים אלה אשר רבבו במ' קשיים, יבואו פסוקים "אשר ירוץ קורא בהם" — אך אל נא תמהר לרווח. אמנם התמורות העולות לפניך בדורות, פלטויות; אמנם בפסוקים הבאים רבו הניבים השגורים על פינו: "מורה ישראל יקbezנו" — "מוריה" = שנת גירוש ספרד, "כי פודה ה' את יעקב" מוכר מן הברכה שלאחר קריית שמע של ערבית,

4 קשה לדעת מהי דעת רשיי כאן, כאשר בדפוסים השונים יש שינוי בגירסתא. יש דפוסים שבהם נאמר "בכהלו" והידינהים מסתמא על גירסתא זו. ויש דפוסים שבם נאמר "בஹוליכו", ואם כן סבר רשיי שה' הוא המוליך להרגיע את ישראל.

5 .Revised Standard Version : When Israel sought for rest

.Skinner : While Israel marched to his rest

.King James : When I went to cause him to rest

אבל דד"ק: "הלוּר" מקור במקומות עבר כמו (ירמיהו ז', ה) "ילדה ועוזב" — כלומר: האל הלך לפניהם במדבר והמציא להם מרגוע, כמו שנאמר (במדבר י', לג) — "יתהו להם מנוחה".

6 Amenם מצאנו "הריגיע" כפועל עומד: (דברים כח, סה) "זבוגנים הם לא תרגיע", וכן (ישעיה לד, ז') "שם הריגעה לילית" — אך אין שם כינוי, וקשה עוד יותר לקבל שלפנינו מקור עם כינוי ה פ' ו ע'.

7 ובdomה שמות יג, כא: "זה הולך לפניהם . . . לנחותם הדרך".

8 על דרך יחזקאל כב, ה: "לימים רבים ולעתים רוחקות".

9 על דרך (אייכה א, טז) : "כי רחך מגני מנהם".

והפסוקים "עוד תטעי כרמים", "ושבו בניהם לגבולם" מושרים בפי דור שזכה לראות במחילת התגשותה השיבת הארץ, ואין צורך לומר שהפסוק "הבן יקير לי" מתגנן מלאיו בפינוו בניגון של ימים נוראים. אך כל זה — קירבה זו לכתוב, שגירות זו נשתגוררו הפסוקים בפינוו — עלולים להטעתו, לבן נראה קשיים לשוניים ועניניים ולבל גרגיש בחחחים. וניסחף בקריאת הנדרת מפסיק מוכך לפסוק מוכך ולא נרגיש אף בקשישים בפסוקים הפחות שגורים ופחות ידועים. נצבי רך על אחדים מהם: מה מקומם של "עוור ופיטח" (פס' ז) בתוך דברי נבואה מעודדים ומוחמים אלה ? ומה סיבת הבכי הבקע ועליה כאן (ח) בין קולות הרון שלפננו (ז) ובין הרנהה שלאחריו (יא) ? ומה עניין הכאב של רחל כאן (יד) אחריו פסוקי השמההiae—יב ? וביתר יש לתמוה על דברי אפרים כי' אחריו שובי נחמתי" — והלא הנחמה-החרטה תבוא כשלב ראשון של התשובה ולא כשלב אחרון. ושאלת זו קשורה בגדרלה ממנה והוא ריבוי משמי עויתיו של سورש "שוב" בפרקנו.

ונניח שעברת על כל פסוקי פרקנו ודיקת ודקקת בפרטיו, תשוב עתה לעין בפרק כולם, להסתכל במבנהו, בסדר הפסוקים בפרק ובסדר המלים בהור הפסוקים, כגון: בפס' ג—ד "עוד" בראש כל משפט לפני נשוא ונושא — ובפס' יא ובפס' יט "עוד" בסוף המשפט אחריו נשוא ונושא. ומה היא המשמעות בשינוי זה ובחזרות על אותן מילים כאן (טו) "ושבו ארץ אויב", (טו) "ושבו בניהם לגבולם", ובדמותם ובמטפורות, במובאות בדיבור ישיר, וכאליה רבות ? ואם הנך לומד את פרקנו במסגרת הספר כולה,שים לב לקוים אופייניים לסוגנו של ירמיהו כגון: פעולה ותווצאתה גוראות מאותו سورש: "אבן ונברנית", "יסתרתני ואוסר", וכבר נגשתח בדומים לו (פרק יא, פס' יח): "זהי' הויה' הוודעני ואדעיה", (יז, זד): "רפהני וארפאה", (כ, ז) : "פתתני ואפת". ותמיד הפעולה פעלת ה', על כן התווצאה מידית ומושלמת. וכן תמצא בפרקנו (בפס' יט) את השאלה הריטורית הכפולה, האהובה כל כך על ירמיהו: "הבן יקיר לי... אם ילד... ? כמו (ב, לא) : "המדבר היהתי לישראל אם ארץ מאפליה ?" (ב, יד) : "העבד ישראל אם ליד בית הוא ?" (ח, כב) : "הצרי אין בגלעד אם רופא אין שם ?" (זד, יט) : "המאוס מסת את יהודה אם בזיון געה נפשך ?". ובניגוד דיאטראלי בתוכנו לפסוקנו: "הבן יקיר", אבל בבדיקה לפי אותו מבנה תחבירי (כב, כח): "העצב נבזה נפוץ האיש הזה... אם כל' אין חפץ בו ?". עוד תעמוד לנגד עיניך השאלה הכללית הנוגעת לכל פרקנו: מתי נאמרה גבואה זו — אם בימי ראש נבאותו של ירמיהו (על סמך דמיונות לפרק ב ולפרק ג, פס' יב), אם אחר גלות יהויכין, או אחרי חורבן הבית ? ובקשר לשאלת זו השאלה החשובה יותר: כנגד מי אמר ירמיהו דבריו — האם כנגד עשרה השבטים אשר גלו לפני כ-150 שנה, ואפרים שבפרקנו הוא נציג,

או כנגד הגולים עתה בזמנו, אשר הגלת מלך בבל (בראשונה בימי יהויקים), בשניה בימי יהויכין או בשלישית בימי צדקהו ? ו王某 דברי נחמה אלה מתייחסים לאלה ולאלה, לכל הגולים אשר גלו והעתידים לחזור וכפי שנאמר בפרק ל פס' כה (שבdotsים רבים רשום כסוף ראשון של פרקנו, ויש רואים בו פתיחת נבואהנו, אם כי לא כללו מסדרי הפתורות בהפרתנו) : "אהיה לאלהים לכ' משפחות ישראל ההם יהיו לי לעם" ?  
 כל אלה ורבות אחרות שאלות הן אשר תשתול לפתרן או לפחות להרהר בהן ולראות את צדי הספק.  
 ועתה — למדת את הפרק, קנית אותו לך, נפנה לחלוקת השני של הכנה השיעור.

## ב

מה מכל העשור הרב הזה תנתן לכיתך בזמן המועט ? — והוא לעולם מועט ומוצמצם והיום קצר ומלאתך מרובה.  
 וכאן נקדמים הערה עקרונית :

שיעור הניתן בכיתה — בניגוד לשיעור דמיוני הניתן בספר DIDACTI — לעולם אינו עומד בפני עצמו, בבחל ריק, מבלי שקדמו לו שיעורים רבים באוטו מקצוע המכשרים את התלמיד לקרהו, ובבלתי שיבואו שיעורים אחרים אחריו, אשר על המורה להדריך את התלמידים לקרהם.  
 לשון אחרת : כל שיעור עומד בתחום הקשר רעיוני ולימודי מסוימים. אם כן — שונה יהיה שיעור בירמיהו פ' ל"א הניתן בתחום לימוד ספר ירמיהו וקדמו לו כמו וכמה מגבאותיו מתוך הפרקים א עד ל"א, ואחר יהה אם ינתן בתחום מסגרת של לימוד "פרק נחמה" מתוך נביאים שונים <sup>10</sup>. ושוב אחר יהה אם ינתן כהפטורה של יום שני של ראש השנה בתחום הכנה לימודית וחיה-nocheit לקרה ימים נוראים, וכבר קדם לשיעור זה לימוד ברכות מלכויות זכווי נות ושורות, וביחד אחר שפתחת את לב התלמידים להרגיש בדברי היחס שבין ה' לעולמו בכלל, לישראל בפרט, וכברון אבות וברית אבות ועקיית יצחק ואפרים בכוויהם בפסוקי זכרוננו. עתה אין פרק ל"א חוליה בגבאות ירמיהו, אפילו לא חלק מתוך "ספר" הנחות אשר נצטווה לכתוב (והוא מكيف לפחות את פרקי ל—לא ואולי גם את לב ולג). אכן, אנו עושים כאן מעשה בלתי-אורגני, בהוציאנו את פסוקי הפתורה מתוך הקשרם, בחתכנו נתח מתוך ריקמה

10 ואין ללמידה מתוך דברי אלה, שאני ממליצה על לימוד "נושאים" במקומות לימודיים ספריים, — אני מתנגדת לו מטעמים שלא כאן המקום להסבירם, אך מכיוון שפשת באופנה ללמידה כזו, צריך היה להזכירו כאן.

שלימה. אך נשמעים אנו כאן לדעת רבותינו ז"ל שקבעו פסוקים אלה כהפטרת לשני של ראש השנה<sup>11</sup>.

omid אתה רואה, שככל השאלות שאלנו בסוף החלק הראשון על פרטי בעיות לשון וסגנון, וכן שאלות לקשר שבין פרקנו לנבאות אחרותם בירמייהו, קשר ענייני או לשוני — ממנה וללאו. ומכל שכן שאין לנו לעסוק בשיעור כזה ברקע ההיסטורי של הנבואה, לא בשאלת מהי נאמרו ולא בשאלת מי נאמרו: אם לגולי שומרון או לגולוי ירושלים, כי לומדים אנו את הפסוקים בקשר לתפילה מוסף ולפסוק זכרונות, ולקראת עמדנו בתפילה ביום הוכרון הזה. וכן חותך המורה, למד פסוקים אלה כדברים בנו כום, ולא רק מפני שמצוים אנו על כך גם מפי הנביא עצמו. כי הנביא מדבר אמן לדרכו מזיך צורך שעמו ואלה שעה, אך דבר ה' אשר בפי כוחו וחילתו הם מעבר למגנו ולזרעו ולמצבו החד-פעמי. שאלמלא כך — שאללו היה דברו רק לאלה שעה ולאלה דור — מה צורך לנו בנבואות? הן השעה ההיא חלפה והדור הוא מת. (זו כוונת ז"ל באמրת: "נבואה שהזוכה לדורות נכתבה, ושלא הזוכה לא נכתבת" — מגילה יד).

ואם כבר למדו התלמידים את תפילה מוסף של ראש השנה, יש להניח שקראו את הקטע בספר העיקרים (א, ד) המפרש את מלכויות זכרונות ושובירת כביטוי שירי נשבג לשלוות העיקרים, שהם לדעתו שורשים ויסודות לתורת האלקים והכרחים לה: מלכויות כנגד עיקר מציאות ה', זכרונות כנגד השגהה ושכר ועונש, ושוררות כנגד מתן תורה. אך גראה לי, שייתר מתאים קרע ללימוד פרקנו בקשר לזכונותם דברי הרמן כהן<sup>12</sup> המפרש את שלושת

11 מגילה לא: לאחר (כלומר עתה שעושים שני ימים "למהר" ביום השני) קורין "יהאלוקים נשא את אברהם" ומפטירין "הבן יקיר". ודוק, שלא קבעו להפטרתו התחלת וסוף והוכירו רק את הפסוק אשר קשור אוטומטי לו ("זכונות"), וכדברי רש"י שם ד"ה הבן יקיר (לפי הגנת הב"ח): "משמעות דכתיב בה זכור וכו' ארכמנון דקמירי בזכונות".

12 משום שאין הספר מבז, נביא את דבריו המתיחסים לזכונות: "סדר העולם המורシリ של מלכות האלוקים (= שמאז ביטויו במלאכות) במלכות העולם דרש משפט העולם הוא או בדין העולם וכלי יונו, אולם שלטן העולם (עי' אלוהים) מרחק בהכרח ריעו זה של כלין העולם... אלוהים כבר ברית עם נח שלא יבוא עוד מבול, ולאות ולזכר הברית נקבעה הקשת ברקע השמים. ומתחוד כך נעשה ראש השנה — שהוא חג היציאה — ליזום זכרון". ("זכונות" מתארים את ידעת הבוא, "ובכל גלוי וידוע לפניך צופה ומביט עד סוף כל הדורות"). הזכרון נעשה מעתה משפט העולם.

המשפט אינו חל על מעשי אדם בלבד אלא גם על "מחשבות אדם ותחבולותיו

חלקי מוסף באופן שונה: מלכויות כנגד שלטון העולם, זכרונות — משפט העולם, ושופרות כנגד גאות העולם (= ימות המשיח).  
עלינו ללמד את הפרק על רקע זה, ונקרות הcobד בשיעור יהיו הפסוקים המבלייטים את יחסו של כי לעמו, אהבתנו לעמו. והוא אומר: כל פרט לנוני ופרשני — ואף מדורי — העשי לפקוח את העיניים ולמחוץ את הלב לראות ולהרגיש באהבתה כי את עמו ובזכרו שיזכרנו "עוד", חשוב הוא לשערנו.

והרבה עניינים חשוביים כשלעצמם, והרבה בעיות פרשנות אשר מקומן בלמידה פרק ל"א שבירמיה, נתעלם מהם מזודע בלמדנו את הפטרת יום שני של ראש השנה.

## ג

ועתה נבוֹא אל החלק השלישי של הכתנו — לשאלת הביצוע: איך? ושוב נפתח בהערה עקרונית:

שמע מהשווים אתה, המורה: עכשו שליט אני בחומר שעלי ללמידה, ומשתי סדרה לפניי, ומתוך שידע אני את הכלל ימешת מרובה לא תשכח, גם ברותי לי מתוך החומר אותו עניינים היפטים לשעורי ולקהל תלמידי — עכשו אין לי אלא לבוא לפניהם ולומר את כל הדברים אשר רכשתי לי בעבודה ובגיעה, וכما אמר ר' יוסף ابن בספי "וואtan להם בחינם אשר קניתי לי בדים יקרים" — דע, שאין זו מחשבה נכונה, ולא זו הדרך אשר מוביל אותך למטרה.  
אני הרצאת הדברים לפני התלמידים — גם אם תהיה סדרה ובנוייה כהלה — דרך הוראה אמיתית. השמעת דברים לאוני השומעים איננה הדרך לפיקחת עניינים ולפתיחה הליבורת לקרה הדברים הנאמרים בכובב.

כבר הורו גודלי מלחניים וחورو ושיננו לנו, שאין אדם לומד מתוך שמיעה, מתוך מצב של סבילות, מתוך שימושים לו דבר בקנה, ואין לימוד ממש אלא מתוך פעילות, מתוך יגיעה, מתוך אימוץ חושים ואמוץ כוחות הרוח והנפש. ולכן: על תשאל בהכתנו: איך אומר להם את אשר יש בידיעתי ובלבבי לאמרו? אלא זו השאלה אשר תעמיד לפניך: איך אובילים ואדריכים עד אשר יאמרו הם את אשר יש לאמרו? ולכן עליינו ללכת בדרך עקיפה ולהשתמש בתחכחות ובטכניות הוראה על מנת להביאם לך, שיגלו בכוחותיהם הם את

ויצרי מעלי איש". אבל הנה עולה זכרונו של זה ועמו מתקשר זכרון הברית עם אברהם, יצחק ויוסףabis דברי הוכrho של הגבאי הנלבבים והעמלים ביותר: "זכרתי לך חסן גוריך... והקימותי לך ברית עולם..." וכן נעשה פתאום משפט העולם לזכרו העולם על דבר הברית, שכורת אלהים פעמים הרבה עם עולמו. שופט העולמות נעשה בעל בריתו של האדם".  
(הרמן כהן, דת התבונה מתוך מקורות היהדות, פרק "התפילה". תרגום ויסלבסקי).

אשר יכולנו לומר להם בזמן קצר. ואף על פי ששעטנו דוחקה ועל הרבה ענייני נים שבתוכן הלימודי עליינו לזהר, על צורה לימוד עקיפה זו לא נוכל לוותר.

#### ועתה לגבי העשיות המשויות בשיעור :

שלב ראשון בלמידה פרק חדש — קראתו של הפרק. וכך עליך לשקל ולחתלים : האם תקרא לפניהם את הפרק בתחילת שיעורך בהבלטה הכליל הנפש, בשינוי קוֹל בהתאם לשינוי המצבים שבו, בהבלטה העזר והשמה, החולשה והעוז, הגעוגעים וההרגהעה — וחיה פגישתם הראושונה עם הפרק פגישה רבת רושם, שובה את לבם שוד לפניהם שיבינחו בשכלם — או שתTEL עלייהם "להchein" את הפרק בבירות לעוני שיעורך, כדי שכבר תהיה להם היכרות מה בעניינו ולא ייה זו ומוור להם בשמיעה ראשונה ? ואם תבחר בדרך השניה, שוב תעמד לפניך השאלה : האם חסתפק בכך שתדרוש מהם "כעבותה בית" את קראת הפסוקים וחיטפוש פירוש מילים בפירושים "משמעותם" (כגון : מקרא מפורש או הרטום) או געיזו בתרגום לעונ, או שתסתREL עליהם יחד עם קראיה ראשונה גם להסתREL בפסוקים מגנוקה ראות מסוימות ולהחפש תשובה לשאלות אשר תעמיד להם, כדי שלא רק יקראו אלא גם יעסקו בו, וימשו בתיבוריו תיו — ובין שיבינחו למחזה או לשיליש או רק לרבייע, כבר יבוואו לשיעורך לאחר שפעמו מkeit טעם ?

נראה לי שם זה להם לימוד ראשון של הפרק <sup>13</sup>, אין לנו אלא ללבת בדרך אחד רוגנה. כי אם אמן גראית הדרך הראשונה יפה ומרשימה בגל רענוןחה ובלתי אמצעיותה — הנה בכל זאת לא תוליך למיטה, כי תלמידיך יהיה כמו שטעע צללים בלבד ואינו תופש כל משמעויות. כשם שצלילי קטע של מוסיקה קלאסית אינם מביעים כלל לשמעו הרגלי, הבלתי-מקצועי, אלא אם כן כבר שמע ציריה ומשמעותן חווורות וכבר מתנגנים בכלו לפחות המוטיבים העיקריים — אז אין דברי הנבאים נשמעים לו עד שיקראם פעמיים ושלוש הן בשלמותם, הון במקוטע, סוף פסק. אולם אין הדרישה הזאת לקרייה חווות ומשולשת מתוך "הגענה" מספיקה לתלמיד, אם לא יוטל עליו "חפץ", אם לא תועמד לפניו שאלה, אשר לפרטונה דרושה אמן קרייה שנייה ושלשית. ועלין איפוא להמציא לו שאלה (או שאלות) אשר אין לפרטנה בקרייה אחת בלבד, אלא רק בעזינו מזוקדק בכתוב. ומילא אין צורך לדרש או לבקש שיקרא פעמיים ושלוש ושחלילה לו להסתפק בקרייה אחת בלבד.

אשר לעשיות המשויות בלימוד פרקנו : בגל אופיו הדרמטי תוכל דרך של להטיל על התלמיד למצוין מי הם הדברים השונים בפסוקים אלה, מה תחום הדברים המושגים במילים (מה המלא הראשונה והאחרונה) ? אל מי מופנים הדברים המובאים בדיורו ישר ? כיצד הם מובאים בפרקנו : ברציפות או לטיוגין ? בתחילת הפרק או באמצעיתו או בסופו ? איך מקשר הנביא בין הדברים המובאים בדיורו ישר ? וכיוצא באלה — כולם תפקדים לא קשים לתלמיד בינווניו.

<sup>13</sup> לא יתכן מצב כזה בכיתה י"א או י"ב בארץ, שהרי פרק זה כבר נלמד לראשונה בכיתה ז' של בית"ס היסודי ונלמד שנית בת' או ב' בתיכון. אבל בחו"ל עם מיעוטם לימוד נבאים אחרים, אפילו בבי"ס יומי עברי יתכן דבר כזה.

ונוכר: אין תכלית העבודה הזאת מציית התשובה הנכונות, אלא החיפוש אחריהן, עצם העיסוק בפרק ובסוקו. חיפוש זה אמן מצדך קריאה פעמים אחדות, שהרי לא תמיד באה כאן לפניו הדיבור הישיר המוגרת המקרא אית הרגילה של "ויאמר פלוני". לנוכח יבגנו כולם שהפסוקים טו וטן תשובה הם לדברי רחל שלא הובאו בדבריו ישיר, אך לא כלם יבגנו שפט' ט הוא דברו ה' עם עצמו אחרי שמייעת דברי אפרים בזיו ובית. ובודאי רק מיעות קטן — וואלי אף זה לא — יבגנו שבפסוק בחזיו הראשון הוא דברי נססת ישראל, והציו השני תשובה הקב"ה.

ואין העובדה, שהتلמידים לא מצאו, כשלון של המורה או הוכחה שהדרישה לא הייתה במקומה, כי כאמור: עצם החיפוש היה תכליתנו, ואם תראה לתלמידך אחר ר' חיפושיו את אשר לא מצא, תהיה שמייתו אחרית מאשר אם היתה ממציא לו את אשר לא חיפש כלל.

ועתה יפתח השיעור לא בבדיקה העבודה שהוכנה בבית, כי אם בקריאת המורה את כל ההפטרה; ואולם עתה ישמע לאוניהם כבר פסוקים המוכרים להם בעמטע.

אחרי הקראיה יבאו עתה התלמידים לפני המורה מתחזאות עבורתם. יתרור שנוטף על דברי הנביא (ואל מבחין בין דבר ה' לדבר הנביא כאן, כי השילוח דבר לעיתים מרובות בלשון שלוחו) מובאים בפרקנו דבריהם של נססת ישראל, של "הנוצרים" הקוראים לעליה לדרגל, של "הגויים" וrostovi איטים רוחקים ושל אפרים. יתרור בשיטה מה מקומו של כל אחד ומה ההקשר שבו באו דבריו.

בתוך דיוון זה מבליים אנו פירושי מלים בהזדמנות זורת לתלמיד<sup>14</sup>. אמרתי "מבלי-עיס" כי אין לימוד "המלים הקשות" בנפרד מלימוד הפרק בהסברת שורה של מילים ירות באופן מלוני מבלי שידע התלמיד מה תפקדן בטקסט ולשם מה באו!

בתוך בירור השאלה האלה: מי המדברים? אל מי ועל מי הם מדברים, כלו-מר: אל מי הם פונים בnocה ועל מי מדברים בוגוף נסורת? — יקראו פסוקים שונים מתוך הפרק. אחד ידגים דבריו ע"י פסוק, שני יביא הוכחה לדעתו מפסיק אחר, בינוינו נשמעים פסוקי פרקנו בכיתה גם פה גם שם פעמיים רבות; עדין לא יהיו שגורים בפיהם, אך בינוינו נעשים הם קרוביים ללבם. אבל כל זה אינו עוד לימוד ממש של פרקנו. ואין שאלות אלה אלא אמצעי "כדי להכנס עמם בדברים". אחריו שנקרואו פסוקים בחודשים ומפורטים בפרק, תבוא שוב קראיה של הפרק כולו כדי לכנס את פוזרו. עתה תחיל לימוד

14 דרכי הוראת "המלים הקשות" בגיבאים אחוונים ובכתובים (בתורה ובבנ"ד אין השאלה סוכה כל כך) מצריכות תחבולות רבות ו מגוונות, כדי שלא יאפשר עסוק זה על והרו של הכתוב, אך לא כאן המקום לעסוק בשאלת זו במלוא היקפה.

שיטתי של הפרק, וכך יש שוב להקדים הערה עקרונית שכוחה יפה לגבי כל פרק במקרא.

משתוי סכנות עילית להיזהר בבואר לפרש פסק כתידרו : א) הסכנה שתלמוד כל פסוק בפני עצמו מבונתק מהקשרו, עד שמרוב עיסוק בפסוקים בחדים לא תיראה הנבואה כולה ומרוב השתקעות בפרטים יאבד הכלל ; ב) הסכנה שבבואר לפרש את הפסוקים תנתן פרפהיה לפסוק ועל ד' כך תרגם אותו מלשונו של עברית "קהל", היינו תפrik אותו מזרותו שניתנה לו, שהיא איננה רק לבוש לדבר הנביא, לא קליפה לגערzion, אלא היא גם עצם מהותו, והונגע בה גזע בבבב עינו של הכתוב העתק הפסוק מסדר תיבותיו, מניביו, מתמגנוו דוידיומי, מלשונו קדרה או כפולה לשונו א' ר' ת', לבננה משפט א' ר', למכח מלמים אחר א' ג'נו פ' ר'ו ש'. ובזה מתגנים את לטעתית טעםו של הפסוק, להבנה אמיתית, אלא היא "ונחליף" קלוש. והולם מהתגנים את הלומד לחשוב, שמחבר המלים וסידורו ללשון פיגורטיבית ודמייה והזורה על מלמים או על פסוקים וכי' אינם אלא שימושי נוי לדבורי נבואה, ואם הווער על כל אלה, לא ישתנה מהותה הנבואה דבר — ואין לך טעות גדולה מזו.<sup>16</sup>

כדי להימנע מן הסכנה הריאשונה ניתנן לתלמידים התקפид הראשון, שדרש הסתכלות בפרק כולו — אם כי הסתכלות שטחית. ועתה בבאונו לפרשו פסוק, נעמיד שוב שאלה לפניו הדורשת לראות את הפרק בשלמותו. והוא : כיצד מתואר יחס ה' לעמו בפרקנו או כיצד הולך הוא ומשתנה מפסק א' עד פסק ט' ?

והתלמידים ייענו שוב בפסוקים לאור שאלה כללית זו שנשאה וירשמו את התרשימיותיהם. עדין לא נדבר בהם, אלא נשאים לסוף שיעורנו, כי עכשו הנגעה שעתם של פירושי שני הפסוקים הראשונים, אשר ראינו כמה קשיים הם. שתי דרכים לפניך בבואר לפרש פסוקים שדעתם המפרשים מחולקות בהם :

א. יכול אתה להביא את הדעות השונות לפניים (אם בלשון המפרשים עצם, אם במשמעות דבריהם — הדבר תלוי ברמת היכיתה) ולהוציאם לדין ולשקל בהבדלים, במעלוותיהם ובחולשותיהם של הפירושים מבחינת דקדוק הלשון, מבחינת ההקשר המצוומצם של הפסוקים הקרובים והקשר הרחב של האיכות כולה, מבחינת הלהר' הרוח הנוסף על פני הדברים וכו'. והכיתה מתחלקת מכך למחנות וכל אחת נבחנת באחת מן הדעות ומשתמלת להביא סמכין מן הכתוב וממן ההגיוון הפנימי.<sup>17</sup>

ב. יכול המורה להחליט על דעת עצמו איךו מן הפירושים נראה לו ולהביא רק דעה זו לכיתתו מבלי להראות לתלמידים את האפשרויות האחרות להבנת הפסוק.

ברור שכל אחת מן הדרכים טובה למתורה אחרת. מטרת הדריך הריאשונה היא להציג את התלמידים לשcool, לבנו בעיה פרשנית, לבדוק אחר דעתו עין מודוקדק

15. דברים חשובים בעניין זה תמצא בספריו של מ. ויס "מקרא כדמות", 19—22.

16. בדרך הריאשונה דנתי בפרטוט במאמרי : להוואת התבך בנסיבות גבורות, מעינות א', הוצאה מה' לחינוך ולתרבות תורניים בגולה, ירושלים תש"ב, עמ'

בכחותו. לא לימוד הפסוק כשלעצמו הוא כאן המטרה העיקרית, אלא הרוחבת דעתו של התלמיד, הקניתה דרכיו לימוד ודרך חשיבה. דרך אגב ובלי ממש תושג גם מטרה אחרת – חשوبة מן הראשונה – והיא הרמת קרנו של הכתובים בעיני התלמידים, ומתוך העיסוק האינטנסיבי בהם אויל גם תצמיח ראיית אהבה אליהם.

מטרת הדרך השנייה היא לימוד הפסוק עצמו, HISCUON בזמנם, וכיור הדרך לкриיאת עניינים החשובים אלו יותר במקרים מסוימים מאשר התפקידות ממשכת בפסוק הנידון. הכל לפי העניין והכיתה והמטרה שהשעה צריכה לה.

כבר הזכרנו בחלק השני של עיונו זה, שלא נ逋וק בשאלת גלות שומרון או גולי ירושלים, אך עדין לא הזכירנו בשאלת הקדמתה לה, האם מציאות חז' במדבר של עם שרידיו חרב הווא זכרון קדומים ליווצאי-מצרים או נבואה נחמה ויעידן לעתיד לבוא לשביגולה ? ואם כי אין בעדתי בזה לכוף עלייך דעתך פרשניות, והדבר ניתן לשיקול, בכל זאת אהווה כאן דעתך : על אף דעתם של כמה פרשנים הן משלנו, הן مثل אומות העולם, נראה לנו – בעיקר מטעמי ההקשר – כדעת האומרים : לא זכר קדומים לפניו אלא הבטהה, עידוד לישובי גוללה בזמננו של הנביא (וממלא לכל ישבי גליות). ואם בכל זאת לא נוכל להתעלם מן האסוציאציות של יציאת מצרים, הנגרמות לנו על ידי לשונו הכתב – לא נאמר שהדבר "מרקחה" הוא, או שזו טעות אופטית מצדנו, אלא נאמר שככל גאולה עתידה היא מעין חורה – חורה מרווחת ומובגרת <sup>17</sup> – אך ככל וחורה היא, ויציאת מצרים אב היא לכולן, ומכאן הדמיון בלשון, ולכך רמזו הלשון, על כן האסוציאציות ליציאת מצרים – מדי ידבר הנביא על גאולה עתידה.

לגביו פסוק ב : אל תתן הסברים, אל תתרגם את הפסוק על שלושת משפטיו הקצרים (של ארבע ושל שלוש מילים) לדיבורים מרובים המשטחים את עומקו, אלא כהוב את אחת עשרה המלים על הלות, בשתי שורות מקבילות מרחוק ה' נראה לי

ואהבת עולם אהבתיך – על כן משכתייך חסד –

ודרוש מון התלמידים לפסק אותו בסימני פיסוק שלנו כוים. ואם יפסקו את פסוק כרשום פה, הרי הבינו :

– "מרחוק ה' נראה לי"

– "ואהבת עולם אהבתיך ..."

<sup>17</sup> – כי "לא יאמר עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים. כי אם חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ אפון ומכל הארץות" (ירמיה טו, יד – טו וגם שם כי, ז – ח) ועוד : "לא כברית אשר ברתني ... . ביום החזקי בידם להוציאם מארץ מצרים ... כי זאת הברית אשר אכרת ... . אחרי הימים ההם ..." (בפרקנו פס'

ואולם אחורי הבנה פורמלית זו לא געוזב את הפסוק, אלא נשתחה קצר בתלבוננותו באותו ביטוי "המלך על כל גודתו" רגשי-קודש : "ואהבת עולם אהבתיך", אהבה שהיא מעולם ועד עולם.

ואם יש שهوات למורת, ותלמידיו יודיעו תפילה הם, יוכיר להם את ברכות קריאת-שם של שחורת וערבית וישראל קצר על ההבדל בין הbijoyim "אהבה רבה" ו"אהבת עולם" ויוציאו לו דברי סדרי אליהו רבה פרק :

משכני אחריך נרוצה – הביאני המליך חדריו. וזהו כנסת ישראל שנשכה אחר הקב"ה, שני "מרחוק ה' נאה לי" (פירשו) – קובלת בנטה ישראל : כבר ארוכי מאד הימים שנראית לי, ומאו אני בהסתתר פנוי. וישיב לה הקב"ה : "ואהבת עולם אהבתיך, על כן משכתיך חסד" – "אהבה רבה" לא נאמר (אילו נאמר אהבה רבה – כבר יכולות לחשב שנפסקה) אלא "אהבת עולם אהבתיך". שמא תאמר : אהבת הקב"ה שלוש שנים או אהבת עשר שנים או אהבת מאה שנה ? לכן נאמר "אהבת עולם אהבתיך". (ובנוסף ספר פותחת הברכה "אהבת עולם" גם בערבית וגם בשורתה).

המדרש מפרש את דברי ישראל ואת דברי ה'eanitzoth : טענה, קובלנה מצד ישראל, ארגעה ונחמה מצד ה' ; אך יתכן לפרש את שניהם לא כדיבורים מנוגדים, אלא כדיבורים ממשיים זה את זה. כנסת ישראל רואה את הקב"ה בא מרוחקים (ולפי פירוש זה "מרחוק" אינו מרחק ומני אלא מקום) ומתקרב לאט לאט וה' מכירין על קירבתו אליהם שהיתה ותהייה לעולמים. וכדברי ש"ל אם כי לא קיבל את דעתו, שהמדבר הוא הנביא ולא כנסת ישראל, בגלל לשון נקבה שבמללה "אהבתיך") :

אני רואה את ה' בא מקום רחוק . . . את ה' בא מארצוות הגלות להשיב ישראל לארכיהם. והנביא מציר את ה' מדבר עם האומה אשר אהב דברי אהבה, ובכלל דבריו אומר לה : "ואהבת עולם אהבתיך . . ." . והסתכל בויזי שבתחלת הדיבור, כי נרמז בה, כי כמה אמרים אחרים של אהבה וחסד דיבר ה' לאומה מלבד הדברים כאן, אלא שהנביא לא שמע רק סוף הדברים, אחר שתקרב אליו ה' ויישרל השבטים ארץ הארץ רוחקה.

שני הפסוקים הבאים אינם מצריכים פירושים רבים, אך למען יתגנוו לב התלמידים, טוב להשתמש בתחבוללה פשוטה. כתובם על הלוח בצורה כזאת :

עוד אבן ובניית בתולת ישראל  
עוד תעדי תופך ויצאת במחול משחקים  
עוד תטי כרמים בהרי שומרון  
נתפו נוטעים וחילו.

והזמן שלושה תלמידים שיקראו כל אחד מהם את אחד משלשות המשפטים הפותחים ב"עד", והכיתה כולה כמקהלה תהסיים בחילך הרביי – למען לא רק יבינו את האנפורה, אלא בעיניהם יראו ובຄולם ישמעו ובאזוריהם ישמעו.

ואחרי שישבו חושיהם, אולי יוכל גם להביע באופן מושג, מה משמעותה של אנפורה זו.

תפונה תשומת לב תלמידיך לעוד זה שבתחילת המשפט מולו "עד" שב-  
סיומי הפסוקים יא וידיט, נראה שהראשון יבוא לפני פוללה שנפסקה בהווה  
ועוד החודש בעתיד, ואילו השני יעד על פוללה הנמשכת מן העבר ותלוּן  
ותימשך עוד בעתיד.

למען יובן סוף הפסוק "נטעו נוטעים וחילו" תוכל לקרוא אתם בדברים כו':  
"פָּנִים יְמֹתָה בַּמְּלָחָמָה וְאֶשְׁתָּאֵשׁ יְחִילָנוּ" וכברך כה, לו בתוכחה: "כְּרָם תְּטֻעֵבָה  
וְלֹא תְּחִילָנוּ" וכניגוד לפוסקים אלה תעמיד את ישעיהו סב, חט: "נִשְׁבַּע ה'  
בִּימֵינוּ... אִם אַתְּנָא תְּגַנֵּר עַד מַאֲכֵל לְאַיִבְיךָ וְאִם יִשְׁתַּוו בְּנֵי נְכָר תִּירְשֹׁר  
אֲשֶׁר יִגְעַת בָּוּ. כִּי מַאֲסֵפוּ יִאֲכְלֻהוּ וְהַלְלוּ אֶת ה' וּמַקְבִּצִּוּ יִשְׁתַּחוּ בְּחִזְרוֹת  
קְדָשֵׁי"<sup>18</sup>.

ואחרי שטיילנו על פני מקומות שונים במקרא ניתן לתלמידים הדרנות  
לשוב ולהתרכו בפרקנו, כדי להינצלן מן הסכנה של פיצול הגבואה לפוסקים  
נאמר להם: "מעתה חילקו את הפסוקים הבאים החל מפס' ו עד סוף ה הפרטה  
לבתים — בכתב? (ויהא עתה כל אחד יושב על ספרו וקורא את הפרק כלו  
בקרא דומה).

בדרכו כלל תטיל את התפקיד של חילוק הפרק בתחילת לימודו, אך כאן  
מתאיימה הדרישת לחילוק הפרק דווקא לאחר שגמרנו את עיוגנו באربعת  
הפסוקים הראשונים, כי על ידי כך תוכל לבדוק, אם הבינו תמים תקין שפסוק ה

18 ואין הפרש אם פריש "וחילו" כפירושו הראשון של הרמב"ן בדברים כ "כי  
המנוג בכרם בבאו תבאוו, ש יחולו שם (= יצאו במוחל) וילכו בחיללים",  
(וכן ר' בא"ע וחוקני שם: "לשונן חיללים, וכבר היה מנתג לחול בכרמים כמו  
שמצינו בבנות שילה וכן "נטעו נוטעים וחילו"), — או אם פרישו כפירושו השני  
של הרמב"ן ורש"י, "שיעשוו חולין והוא הפדיון".

19 הטלת עבדה שתקה באמצעות השיעור ברכה רבבה. הדין והוכחה והשיה  
ההימורית — אפילו יהיו עריכים וחויים — לעולם אין מתחfine את כל התלמידים;  
השתפות מכך היא היכתה באוטן פעיל בדיוון היא מצב טוב מאד ונדר. גם אין  
המתוח של דיון בע"פ נ麝 שעה שלמה. לאט לאט פוננים התלמידים לצדדים, המה-  
שבות נזדדות, המבט געשה בוהת, אהדים עוד משוחחים ועוקבים אחריו דברי  
המורה — הרוב כבר חול להזהות. ואם עתה תטיל עליהם לפטור בעית מסויימת  
בכתב, יתרכו שוב כולם בעניין הנגידו וכל התלמידים ישבו לסדריהם ויתחלו  
לישם את גנדשה מהם. רצוי ששבירה כזו לא תדרוש אלא כתיבת מילים מעטות,  
כדי שיוכל המורה במעט עין לסקור את הנעשה, ושלא תפיסק את הדיון אלא  
ל-10 דקות.

אחרון הוא לבית ראשון, ולא ראשון לבית שני. אם הבינו, ידעו גם לנמק חלו-קתם: הבניין והשמה בתופים ובמחלות והיבול הטוב אינם סוף ותכלית גואלם, אלא קרבתה ה' היא התכליות, והיא מסומלת כאן בקריאה לעליה לרוגל. כאמור: לא רק לבתים ("עוד אביך ונבנית") ישובי, ולא רק אל כרמיים ("עד תטי כרמי") אלא ישבו "אל ה' אלהינו".

ומכאן והלאה אין כל קושי בחולקה ואין כמעט יכולת לטעות<sup>20</sup>: ו-ח; ט-יג; יד-טז; יז-יט; בשלשה מן הבטים ייכרו עפ"י סימן חיצוני, עפ"י הסימן של "נאות ה'". ובבית הראשון על פי המשפט המסכם את היחס בין ה' לעמו או את יחס האב לבן הבכור.

הנושא ישראל כבנו הבכור של ה' — אשר כל העמים בניו — קבוע ברכה לעצמו. יתרון שכבר הקודש לו שיעור שלם בלימוד שמות פרק ד. יתכן שעמדו עליו לימודיות מן תורה ברעיון "סגוליה מכל העמים", — ויש לעמוד עליו במסגרת ההכנה לימים נוראים כשלמדו מומר מו.<sup>21</sup> בפרקנו לא געטוק בנושא זה, שהרי הוא עשוי "לבולע" את כל שיעורנו, ואת כל דברי הנבואה.

אחריו שיציעו התלמידים את חלוקתם וינמקו, בראה המורה את כל היומי והאור הנסוך על פני השיבה הארץ. ואולם על שני דברים צריכים לתלמידים להקשות, — ואם אינם מתקשים<sup>22</sup> יעמידם המורה על כך — שיש כאן בתוך תיאור השיטה הכללי שהוא דיסהרכמוני. ואם עדין לא ירגשו בורותם של "עור ופסח" בתוך תיאור שטוף אור זה, תפנהו אותם לישעה לה, ה-ו: "או תפקתנה עיני עורדים ואוני חרסים תפתחנה. אז ידלג כאיל פטח ותרון לשון אלם".

20 זה כמו בן מורה מערכו הלימודי של התרגיל. יש בדרך כלל להטיל הפקיד של חלוקה על תלמידים בכיוות גבוחות בפרקם שאין סימנים חזוצניים מעדים על התחלת הבית וסופו.

21 בדברים חשובים ביותר ימצא המורה על מומר זה ועל רצין בכורתו של ישראל כאמור מ' וויס, פרק התקיעות, חוברת "אמנה", משרד החינוך — המחלקה לתורה-בוחת תורנית, ירושלים תשס"ז.

22 יותר חשוב בלימוד המקרא ובכל לימוד, שיידע התלמיד לשאול מעצמו מאשר שיבשנה שנותנה לו — שירגש בקשרי, שהיה עיר לכל בלילה ווין וחיריג בכחוב, שייתקל בכתבواب ולא ירפרף עליו. אם שואלים התלמידים או אם מקבלים הם כל דבר תמהה בILI לתמהה — דבר זה תלו依 רק בדרבי ההוראה, בחינוך לערנות, במידה שבה ידעת המורה לרسن עצמו מעילות יתרה ולהפעיל את תלמידיו.

על חשיבות ה-היתקלות בקשרי, וההעוררות לתמיהה כשלב ראשוני בכל למידה, ואיתור הקשרי או הציגו השאלה המדעית כשלב שני בלמידה, זה בעבודה הפרשנית של סקסט, הון במדעי הטבע — ראה בספרים הבאים: Dewey: How we think. Kerschensteiner: Wesen u. Wert des naturwissenschaftlichen Unterrichts

ועתה יבינו, שלאvr כרך היא נבואננו, לא על ריפויים של בעלי מום תדבר, כי אם על הימצאים בתוך קהל החורדים. ומה נחמה בכך? וכתשובה לשאלתך וו תפנה את תשומת לבם לכך, שלא הגברים ולא אנשי החיל בלבד, לא בחירות העם יוכלו לשוב, אלא בדברי ישעיה (ס, ד) "שאי סביב עיניך ואוי כולם נקבצו באו לך". וראו לכתוב על הלוח את הכתוב בדברים ל, ג—ד. (וכאן לפניו הזרמנויות לחת עבדות בית קלה וקשרורה בענייני דיום): מה שנאמר כאן כהבטחה לעתיד, נאמר בתפלת מוסף בבקשה. מצא את המקום בתפילה").

ועכשיו יעדנו התלמידים לפני השאלה למשמעות הבכי הוה העולה מתחד גלי השמחה והרינה ויענו זה בכח זה בכח: בכ"י של שמחה וניל, בכ"י של צער על כל השנים שעברו בגלוות ובצרות, בכ"י על אלה שלא זכו, בכ"י של בושה וחרטה על חטא שחטאנו, מהי התשובה הנכונה? מתחך הדין יתברר לתלמידים שאין לפטור חידת לבו של אדם כפרטן חידה מתמטית באורה חד-משמעי, שהרי יכולות להיות דמויות שמחה ותונה וחרטה ובושה והכרת טوبة מהולות כולם יחד. הלב המודה על חסדים עשוי להודות על שגותיו.

שאלה קשה מאשר משמעות הבכי היא השאלה למשמעות ה"תחנונים". כאן תלמד את תלמידיך דרך פתרון ממשמעות הכתוב מתחווו התחבירי. נכ"ז טוב את המשפטים המוחברים בפסקונו על הלוח בצורה כזאת:

בבכי יבואו אוליכם אל...

ובתחנונים אובילים אל...

המבנה התחבירי של שני המשפטים הראשונים שווה: תיאור האופן — נושא — נושא. אך זהותו של הנושא בשני המשפטים שונה. נושא של משפט ראשון מי הוא? ישראל. של משפט שני? ה"אני" המדבר. ונראה לפיו זה, שאת ה"תחנונים" אין לפреш — כדעת רבים — כתיאור האופן של פעולת ישראל — אלא כתיאור האופן של פעולה זו. ועל כן נראה שיש לקבל את פירושו של רד"ק שענין "תחנונים" הוא חמלת וرحمות.<sup>23</sup>

מבחן שחייב לו המורה לאוthon שיעור בהתאם לנסיבות ולשעתה, היינו טבנה למטרה שחייב לו המורה לאוthon שיעור בהתאם לצריכי אותה באותה שעה. ואלו הן: יכול אתה לומר לתלמידיך: "כך וכך פירש רד"ק. התוכל למצוא סיווג לשלון הכתוב: הרני כותב לך את הפסק על הלוח בהבלטה מבנהו התחבירי". וכייל אתה להפוך את הסדר ולומר: "הרני לפניך הכתוב על הלוח בכתיבתו המשקפת את מבנהו התחבירי. התוכל לפני זה להסביר מה עניין "תחנונים" כאן? תחנונים של מי

23 רד"ק ד"ה ובתחנונים: עניין חמלת וرحمות כמו (יושע יא, כ) "לבلت היות להם תחינה"; (עורא ט, ח): "היתה תחינה מאות ה' אלהינו" והדומים להם — עניין חמלת וرحمות.

ם ? ולאחר שיביעו דעתיהם, תביא לפניהם את דברי הפרשנים כאישור לדבריהם וכહודהה שכיוונו לדעת גודלים.

וכדי להילץ שוב מסכנת התפוררות הפרק לפוסקים בחודים תדרוש מן התלמידים עתה לעין עיוון שקט בשוני הבתים ו-ח; ט-יג, ולכתוב במלים מט ות מה ביניהם.<sup>24</sup> התשובה הרצiosa כאן: "בדרך — בארץ". או "בהלי כהם הביתה — בשובם לביהם". וכוהוכחה לכך שהוא ההבדל בעניינים של שני הבתים תשמש השוואה בין שני פסוקים מתוך שני הפסוקים פות' חיים בקריה להגדה ולהכהזה:

פס' ו': (הש銅ו הלו ואמרו) הווע ה' את עמר.

פס' י': (הגידו באים...) ואמרו...). כי פדה ה' את יעקב.

מהו ביניהם ? בראשון הפניה לה' והיא בקשה בלשון צווי: עד לא נסתימה הישועה. בשני הפניה היא לעולם ובלשון עבר: כבר בא הדבר, כבר פדה ונגן. ואם יתමול מזולק<sup>25</sup> ויתעורר תלמיד לשאול (והיא שאלה שנשאלת לא אחת על ידי חכמיינו, וביותר נשאלת כשאלת התקפה עיי' מאמני דת אהרת בימים קדומים): " וכי טוב ה' אשר אליו יבואו ביום הטובים ההם אינו אלא

24 הדרישת תשובה כזו ניתנת במלים ספורות חשובה היא ביותר, בכלל הסכנה השניתה שדיברנו עליה לעיל. אם לא עמוק על כך, שינתן הבדל בין שני קטעים או בין שני נבראות בשתיים-שלוש מילים בלבד, נגרום בעצםנו לאוთה פרפהיה טפליה, לאוთה הפיכה של שירה הנחרת לפירוה קלישה, אשר כביכול אומרת היא "אותו דבר" במלים אחרות, ולאmittio של דבר אין היא כלל וכלל ויכנס לעגנון

25 אם לא תתעורר השאלה אצל התלמידים, אל תעמידה לפניהם ועל תיכנס לעגנון זה. ובמקרה זה אל תהיה כמי שנזונת רפואה למי שאינו מרגש במקה. 26 ראה דברי א בר ב נ אל בהקדמתו לתוכה בבחוקותיו: "למה זה היו יעדוי התורה ושכלה כולם דברים גשמיים שוכרו בברית הוה, ולא יעדה בשלמות הנפש... ושבך הנחמה אחר המות באשר הוא סוף כל האדם והצלתו האמתית. וכבר שוטו האויבים עם הכתוב הזה וכחשו היה לישראל שבר נפשי אחר המות ?"

ובדומה לו שואל ר' יץ ח ק ער מה הבספרו "עקדת יצחק" פ' בחקותיו: "בעל הדות המאמינים בשכר ועונש מאת ה' לעושר רצונו ומכיסיו ישיבו על תורנתנו: אחר שהבר הרוחני הוא העיקר המכובד מהתורה, איך שתקה תורה מנגנו ויעודה השכר הגוף הכליה ואבד שמתהו לחייב לאנשים במעשים התרויים ?" ואחריהם ר' יוס פ' אל ב ו' בספר העיקרים" מאמר ד פרק לט: "הטסק אשר לא סרו הראשונים והאחרונים מלטסק בו והוא: ומה לא נזכר בתורת היעוד הרוחני בפירוש, כמו שנזכרו היעדים הגשמיים ? ... והיו יותר קשה בכל זה הוא: כי אחר שלא הוביל היעדים הרוחניים, שם עיקר השכר, ומה הוביל היעדים הגשמיים שאינם עיקר השכר ?"

טוב ארכץ של דגן ותירוש ויצהר ובני צאן ובקר ? וכי זהו סוף ותכלית כל מאויי הנפש הכמהה לאוכלוה ולפדות ?".

וכאן עליינו לחזור בעל כרחנו ממסגרת ההפטירה ולהראות את שני מיני הטוב המובייטים בנבואה זו : בתחילת הנבואה הטוב הארכץ, אשר לעולם אין המקרא מזולג בו, מתנות שדה וכרכט הון מברכתו בכל מקום, ובהמשך הנבואה הטוב אשר אין טוב למעלה הימנו והוא (פסוק לג) : "ולא ילמדו עוד איש את רעהו ואיש את אחיו לאמר דעו את ה', כי כולם ידעו אותו למקטנם ועד גדורלם".

ואם הנסיבות היא אינטיליגנטית, אפשר אולי להרחיב את הדיבור — וכאן תדבר אליהם ישירות — תסביר, שאין במקרא אותה חילקה ערכית היוזעה לנו מספרי מוסר מאוחרים, אותה הבחנה בין גוף לנשמה, בין טוב ארכץ, גופני, מעוט-ערך ובו-וי — ובין טוב שמי-ירוחני אשר רק הוא בעל ערך. לאvr כך הוא במקרא. כאן כל דגן ותירוש ויצהר ומעינות ותחומות יוצאים בבלעה ובהר — ערכם רב מאד, אם רואה האדם אותם "כטוב ה'", כמתניתיה, כי אז הם מעבר למציאות הקונקרטית גם ביטוי לברכת ה' ולקרבתו — ואיך יוכל להיות הכל ורעות רוח ?

ונשוב אל פסוקנו : המים — הגנס היקר הזה, המשמש כמשמעו וכסכם להבעת כל מרענן ונזהן חיות, הופיעו בסוף הבית הקודם כמלויים את העולמים ; כאן במקומות תוצאותיו הברוכות של שפע המים לפניו : הטוב החקלאי הזה של דגן ותירוש ויצהר היזוע לנו מתחוך קריית שמע — אותו טוב עומד כאן מול השבים והגהרים אליו (רש"י : "יאספו כמו נהר"). והנה משתלחת התמונה העומדת מולם כל כך, עד שהנפש עצמה הופכת לטוב כזה, והוא עצמה תהיה "כגן רוח" — תמונה הנוגדת את כל אימוי הבצורת "שמות כבrozל והארץ כנחושה" — כאן הנפש עצמה כל תחליה רוח, כאן ברכת המים המחיים ומרוחים אינה עוד לצדדים, על ידם, ממולם, אלא בתודת תוכם.

ונעבור עתה לבית המדבר על רחל אמרנו הובכיה. מה קשר בין פסוקים אלה לקודמיים ? מה לנחי וללבבי לאחר תיאור השמחה והרננה ?

אמנם יש אומרים שבאמת אין כל קשר בין הפסוקים, וזה נבואה נפרדת ואינה כל המשכו של הבית הקודם. אך גדמה לי, שאלה הקובעים שלא יוכל פסוקי קינת רחל לבוא כהמשכם של פסוקים קודמים, שוכחים שאין לפנינו לא דין וחשבון ענייני, ולא סיפור היסטורי, ולא מסה הערוכה שלבים-שלבים בסדר עיוני או כرونולוגי, ואין דרישתם לדסדר הגינוי או שיטתי או כرونולוגי דרישת לגיטימית. כי זה מדרכי השירה : להחדיר את האבל של העבר וההווה

לתוך תומנת העתיד המוקהה, אשר בו יהפק האבל לשון והיגון לשמהה. ויתכן מאה, שהגורם להזורה אל העצב, אל הבכי על בניים שגלו, לאחר תיאור שמחת השיבה — הוא בקשר האוטו-אטיבי לבכיים של השבים. בכיו זה, שמחה ועצב מהילים בו, הוא שמעלה את זכר הבכי ההוא — אם כי יש פסוקים המפרידים ביניהם. יותר גראה לי שהמלים "ולא יוסיפו לדבאה עוז" <sup>27</sup> הן הן שגרמו לקשר עם הבא, כי יותר משהן שולות את הדבאה של מכאן ולהבא, הרבה יותר הן מעלות את זכר הדבאה של עד עכשוו. וכבר לימדנו ל"א שטר אוס להרגיש בכוו של ה"לא" השירי, שייתר משזהו מרחיק את המשולל הוּא מעלה אותו בתודעה.<sup>28</sup> הדבאה חזרה אף דרך הפסוקים הבאים (וגם שם מועדיים זכר "אבלם ויגונם") עד לשמיעת קולה של רחל.

ומקישורם של הפסוקים יש לעבור להסתכלות בפרק עצמו. ואל איתור שמו של בעל הקול והבכי בפסקוק: "קול ברמה נשמע, נהי בכיכי תמרורים — רחל מבכה על בניה". ודוק: תחילתה נשמע קול, לאחר זה מתברר שאינו אלא קול של בכיכי נהיה, ורק עתה כאילו הוסר הלוט, או כאילו הלכת בעקבות הקול והתקרבת אליו עד עמדך מול הבוכה עצמו: רחל מבכה על בניה (ודומה לה בירימה ג, כא וכן ד לא: התבהרות אטית של התמונה אחורי אשר בתחילת רק הקול יישמע). ואחר התברר זהות הבוכה מתבררת גם סיבת הבכי ומשמעותו. ובאן הגיע תרוו של השימוש באגדת חז"ל כעוזרה להקנית הפסוק. ולכ"ז

#### הערה עקרונית:

מדרשי חז"ל שונים מאד זה מהذا בצורות הספרותית, בזיקתם לפסק, בתכליתם. יש כאן השוברים לריסיטם את מבנהו התחריר של הפסוק ובוניהם מן הריסיטם של עולם חרב זה עולם חדש ומופלא (מה שמכנה פרופ' יצחק היינמן ויל בספרו "דרכי האגדה" "شبירת הלוגוס") — והם יפים ונפלאים גם בכוח ההפתעה הנגרמת — אך אין הם עוז ללימוד הפסוק, אשר בכוונה התרחקו ממןנו. ויש שאינם נוגדים כלל את לשון הפסוק והם הולמים את סדר תיבתו ואת מבנהו התחריר, אך נוגדים הם את הפסוקים הבאים לפניו ואחריו או אינם מתחבצים בתחום הקשרם. הם טובים ויפים ומאירים את הפסוק המבחן והמנתק מהקשרו באור חדש אשר לא ראיינוו; אך גם אלה אינם טובים כעזר ללימוד המקרא, הרוצה להבין כל פסק בתוך מסגרתו ומתווך

27 ועיין בנאמר לעיל על "עד" שבסוף הפסוק.

28 "בדיבורו שאינו שירי באה השיליה להרחיק מושג מסוים, להכחישו, ועל ידי כך לפנות דרך למושג המחויב. השיליה שבסיר מעמידה את המושג המשולל מול המושג המחויב בגוונו של השיר כחלק לא נפרד ממנו... לו ביחס המשורר למסור... (את החיווי) שבתוכו המלים כפשותו ההיגוני גם בדמותו האמנותית של השיר, היה עליו להמנע מלזהיר (את המשולל) בשלילתו אין הוא מריחקו מדרכו, כדרך הדיבור שאינו שירי, אדרבא, הוא מעורר בנו את זכרו (של המשולל) ומחזק את הזכר הזה בדמיונו של לא ישכח" ("בדרכי הספרות", מוסד ביאליק, ירושלים תש"ט; "פרק תהילים", ע' 74).

הקשרו כחלק ארגани של נבואה שלמה. ואולם יש מדרשים אשר מתחילה בראיות לא נאמרו אלא לשורת הוראת הפרשה, הסיפור הנבואי, ולהעמק לראות את הנאמור בשיטין ובין השיטין, וביחד לעזר לקורא להשלים בדמיונו את לשונו הקצרה המצומת, המופגמת ומכונסת כולה, הנדרשת לעתים אבירי נוי ומתרגרת באמצעותם ריטו-רים רבים לערר רגשי השומע – ע"י סיפור קטו אנקדוטי, על ידי משל, ע"י דרישת העושם את המופשט למוחשי, את הסתמי למוחיד, את הכללי לאינטימי. ואנו רואים כאן האמצעי הטוב להוראת המקרא, ביחוד כמשמעותו אתה לא רק בהבנה מושגית, אלא גם בהודאות רגשית.

המוטיב של רחל אמן המתאבלת, הטעונה כלפי הקב"ה – ואשר היא, ודוקא היא בטעונותיה, באבלה וביגונה קורעת את רוע הגורה – חזר בצו רות שונות במדרשיינו. יכול אתה לקחתו מן הפתיחה של איכה רבה (فتיתה כד בסוף)<sup>20</sup>, המביאה בצורה דרמתית את טענותיו של כל אחד מן האבות – ולא הוועלו, עד שקפיצה רחל אמן וטענה טעונותיה והקב"ה מקבל דבריה ועונה לה בפסוקים טו–טו פרנקנו.

יכול אתה לקח את המדרש על תכלית מקום קבורתה של רחל המבחד, שלא במערת המכפלה, המובא בבראשית רבה (פ"ב, י) או בלשון מפורט יותר בפסקת רבתיה פרק ג (יא) או – ונדמה לי שהוא הטוב ביותר – בלשונו של רש"י לבראשית מה, ז"ה ואני בבואי, והם מסתימים שם בפסוקי פרנקנו טו–טו.

רצוי שקריאה האגדה או האגדות TABOA בסוף השיעור וכסיומו, לבל יבואו דיבורים והסבירים ויטשטשו את הרושם אשר נוצר. (אגודות ספוגות רגשות אלה הן מן הטעסטים אשר הנימוח עלול "להמיתם"). ואין בכך עיונות דידקטית אם נסימן את שיעורנו שלא עם סיום הבית, כי ככל אופן علينا לפתח את השיעור הבא בקריה – אם לא של הפרק כולם, לפחות של הבית הזה, החל מפס' יד.

עודدين לא יצאו חותמת הפסוקים טו–טו, תשובה ה', כי יש עוד לעמוד על מהותה של "הפעולה" שלה יש שכר. והנה שלוש דעתות:  
ד"ק: לפועלות בנין שסבירו הגלות כמה שנים, ולא שכחו את שמי ולא עברו על בריתני.

רבנן: הפעולה היא הבכי והנהי שעשתה על בנייתם.  
הכוורת (וכן רבים מחכמי אורה"ע): הפעולה היא שטיפה ונידלה בניתה וסבירה עליהם כל צער גידול בנים.

29 ואם גוח לך יותר, קתנו מספר האגדה של ביאליק-ריבניצקי, חלק ראשון, פרק ז,  
סעיף ו : אבל האבות.

הפעם איעצץ ללכת בדרך זו שדוחינה בפעמים הקודמות: לא תבחר לך את אחד הפירושים אלא תציגו שלושתם לפני תלמידיך, כדי שיבחרו מתוך שיקול הדעת איזה מהם הקרוב ביותר לפשטוטו של מקרה? גראה לי, שכאן כדאי ללכת בדרך זו, מפני שיש בה אפשרות — והיא לא רתוקה — להציג על ידי שיקול גבון לדעה הסבירה ביותר:

שים לב: תלמידים בדרך כלל אינם נאנסים לפירוש ע"פ בדיקה והירה של מידת התאמתו לכתוב, אלא גוטים הם להתייחס באופן ספונטני לפירוש היפה כשל ע"כ ו, מבלי לשאול עצם, האם דבר יפה זה הוא באמת אשר אליו כיוון הכתוב? אבל עלי פ' איזה חוק פיסיולוגי (הוא שיקד לדרך של מה שקרווי היום "דין גימקה בקבוץ תית"), השורר בתוך קבוצת העcosa שיקול רעוני במשמעות, תיתעורר תמיד לכל דעה הנאמרת ע"י ראובן התנוגדות מצד שמעון, וככל שאין רואון עשויל לראות את חולשת הפירוש שבחור בו ספונטנית, כן חריף הוא לראות את חולשת הפירוש שבחור בו שמעון — וכן להאר. ומגניה וביה יקום ויכוח ויתלבנו בדבריהם, ואתה המורה רשאי כמובן להיכנס לויכוח, אך השתדל להזות את חווות דעתך עד אשר ירד קצב הויכוח בין התלמידים לבין עצם, כאשר יתחלו התלמידים לחזור על טענות וטענות־גינגד שכבר הושמו בcit.

זה השיקול: לפי פירושו של רד"ק עליינו יותר ב邏輯ית על תומנת האם הבוכיה ולפקח מן הסמל אל המשסמל, מרחיל אל בניה אשר שמרו אמוניים וכו'. ואין זה נראת, שהרי גם בפסקו הבא, בדבורי ה', עדין יש התייחסות לאם ומגניה אליה ולא לבניה. לפי הפירוש האחרון אמן התמונה נפגמת, ואדרבא יפה זכר צער גידול בנים לאם המבכה בניה בבדיקה "אשר טפחתי ורביתו אויבי כלם", אך אין פירוש זה נצמד יפה לדבריו הפסוקים, כי לא נזכר ולא נרמז עניין גידול הבנים בפסק, ואין רחל מופיעה כאן כמחנהת ומגדלת את בניה, כי אם רק כמתאבלת וממרת בבל. לכן נראה שرك פירושו של אברבנאל ל"פעלתה" הוא המugen בלשון הפסוק.

יתכן שנגד פירוש זה חישם דעה בכיתה: האם באמת אפשר להעלות על הדעת שהכבי והנחי ייוחס להם ערך של "פעלת"? (והלוואי שתישאל השאלה ושתקום התנגדות) <sup>zo</sup>. אז תינתן לך הזרמנות טובה — ואם איןך רוצה להפ-

zo מתחז נסיוון רב־שנים יכול לומר לך: הנכס לכיתתו מתחז תקווה: "הלוואי שלא ישאלוני שאלה פלונית" ומתוך תפלה: "חס ושלום שלא תתעורר בעיה פלונית ועל יעדך מול טענה פלונית", מובהך לו שתפקידו מתකבל ומון השמיים סייעך עווהו שכיתתו חישן שנת ישרים ביל' שאלות ובלי קושיות ובעיות. ואילו המורה המקואה: "הלוואי שיקומו או שיקום לפחות אחד וידרשו מני עלבונו של דבר א'" ויקשה קושיה ב', ויצעק חמס על עניין ב', ויטען טענות נגד דברי בעניין ד''' — מובהך לו שבמחד זמו חנכו את כיתתו יתרבו המקושים והטוענים והותבעים מן המורה: ה' ב לנו הסברים ויישובים מודעתך או מדעת חכמים וגודלים שחשבו על כך — והשיעורים יהיו מאירים ושמחים.

סיק את רציפות הפרק, תורתה תשובה לשיעור הבא — להסביר מה כוחו ומה עוצמתו של אבל אומה על חורבנה, של איה-השלמה, של "מאגנה הנחמת"; הלא היא — איה-השלמה זו — כבר נשאת בחובנה את התקווה לאחריתה. וכן יש להבין את דברי חז"ל (תענית ל) "כל המתאבל על ירושלים זוכה ורואה בשם-חתה" (ואם הנר גם מורה לסתירות עברית, היוצר בביבליות "תיקון חותות"). (ואולי בכך זה של רחל הוא שהביא לבכיהם השונה מבכיהם של הקהיל הגדול אשר ישבו בגהה).

ומן האם אל הבן, אל הבית האחרון. שוב נשמע קול. ואולם לא כולה של רחל, שהוא קול ללא מילים, הקול המדובר במלים מפורשות, והן רוויות דוד-משמעות. יש במליה "יסרטני" מן היסורים ומן המוסר, ושניהם קשורים בה זה בזה. אין במלת "יסר" (פרט למלכים א, יב) גירמת צער ומכאבים לולות, ללא תכילת ולא טובת מקבל היסורים. היא פעללה גורמת צער על מנת להטיב ולהתקן. אשר על כן הגושא — המיסיר — הוא כמעט תמיד במקרא ה', האב או המורה. הצורה "יסרטני ואוסר" — כבר הוכנעה — היא צורה אהובה על ירמיהו: פעללה וחוצאתה בצדיה גוררות מאותו שורש. אך האם הכוונה כאן לתוצאה אוטומטית שלא מרצונו מקבל הפעולה ומתוך סבירות גמורה מצדיו (כדוגמת "פאנני וארטא") או האם הכוונה לשיטוף פעולה של הפועל והганפל ? כלומר: יסרתני וקיבلتني את היסורים ?

אך אם הפירוש הזה כולל גם: הבנתי למורץ הצפון בהם, יקשה להבין את המשכו של הפסוק: מהו הדימוי של "עגל לא לומד"?怎能 אם הבנתי וקיבلتني מוסרך, שב אני עגל לא לומד? הרגיש בזה רשי' ועל כן ניסת להפריד בין הדימוי ובין הפעולה הסמוכה אליו ופירש: "והיתה בת חיל לה כעגל לא לומד, لكن חטאתי לך". אבל יותר נראים דברי רד"ק המשאיר את הדימוי כתיאור האופן לפעולות של "יסרטני ואוסר": "כעגל": שלא לימדו אותו למשוך בעול ולא למד עד שמכין אותו ומרגילין אותו עד שיילמד...".

ואולם ה א לש יך פטר סתריה זו בין "ואוסר" ובין הדימוי של "עגל לא לומד" על-ידי שהוא מפרש "ואוסר" כפעולה פסיבית לנוראי, שאין עמה התקומות כלל: "לא לומד בעול וישמותו עליו לחרוש ולמשוך בקרונו, שהוא מסרב ומפקץ, וכל עוד שמכים אותו, עד מתאמץ, מdalג ומפקץ ומתחזק, עד יוכה פעמים אין מספר והוא אינו מבני שכך גזרו".

ונראה לי פירושו, שהרי אפרים במחציתו הראשונה של פוסוק זה (יו) עדיין אינו מדבר על מצב שבו הבני והשכיל, ורק בחציו השני של הפסוק מבקש הוא סיוע נוספת, כדי להдол מהיות "עגל לא לומד": "השיבו ואשובה כי אתה ה' אלהי".

## השיבני ואשובה

שוב לפניו אותה צורה של פועל בצורה אקטיבית ואחריו תוצאתו גורלה מאותו שורש. ואולם כאן אין ספק שאין התוצאה אוטומטית, שהפעולה נעשית אקטיבית משני הצדדים. על תלמידינו להבין עניין זה, שהוא בעל חשיבות גדולה לתפישתנו הדתית: יכולת הבהיר המוחלטת של האדם לחזור בו מדרךו מצד אחד, והיותו זוקק עם זה לעזרה מן השמים שישיעו והו לב חור בדרכו וזהו של חזורה. כדי שיבינו את הפרדוקס הזה, כתוב להם על הלוח שני צמדי פסוקים:

(דברים י, טז) ; "ומלחת את ערלת לבבכם".

(דברים ל, ו) ; ומלו' ה' אלקיך את לבך"

וכן הצמד מתוך יחזקאל

(יח, לא) : "השליכו מעליכם את כל פשעיכם אשר פשעתם בהם ועשו לכם לב חדש ורוח חדשה".

(לו, כו) : "ונתתי לכם לב חדש ורוח חדשה אותו בקרובכם".

על התלמידים להבין כיצד יתקיימו אלה בצד אלה, ובינו לשיתוף הפעולה. וייתכן שישאלו: איזהו הצד הראשון? ויש לומר, שאין כאן פועל ונפעל או משיב ושב, אלא שניהם פעולים בהדיות גמורה. ויפים לעניין זה דברי הרמב"ם בהלכות תשובה פרק ה הל' א-ב ופרק ו הל' ת. קראם לפני תלמידיך — הלא בהכנה לימי תשובה אנו עומדים?

אחרי שהסביר הרמב"ם שם בצורה החריפה ביותר בפרק ה את הבחירה החופשית המוחלטת שניתנה לאדם בעולם: "אם רצתה להטוט עצמה לדרך טוביה ולהיות דעתך — הרשות (= היכולות) בידך, ואם רצתה להטוט עצמה לדרך רעה ולהיות רשע — הרשות בידך.... ואין לו מי שיבכהו ולא גור עליו ולא מי שמשוככו לאחד משני הדרכים — אלא הוא מעצמו ומדעתו גוטה לאיזו דרך שירצה" — מביא הוא את הפסוקים הנוראים כעומדים בסתריה לעצמאות הגמורה הוא שניתנה לאדם.

פרק ו, ה"ה: "ומה זו שהוא אמר דוד (תהלים כה) 'טוב וישר ה' על כל יורה חטאיהם בדרך; ודרך ענויים במשפט' זה שליח נביים להם מודיעים דרכי ה' ומהזיריים אותם בתשובה. ועוד שניתן בהם כח ללמידה ולהבין, שמה זה בכל אדם: שככל זמן שהוא נמשך בדרכי החכמה והצדקה — מתואה להם ורודף אותם. והוא מה שאמרו רבותינו ז"ל: (יומא לח) 'בא לטהר מטיעין אותה', כלומר: ימצא עצמו נער על הדבר"<sup>18</sup>.

18. ובכיתה נבונה ומכינה תוכל להוסיף עוד מובאה מדברי הוגה דעתות בני זמנו המשביר את שיטת הפילוסוף הרמן כהן, אשר מצא בשיתוף פעולה" זה אחד מן הקווים

קשה יותר הוא השימוש בשורש "שוב" בפסוק הבא: "כי אחרי שובי נחמתי" וכבר העמדנו על הקושי הזה בחילק א.<sup>32</sup>

וכאן מגייע שוב תורה של עבודה שתוקה, אשר על ערכיה הדידקטית כבר דיברנו לעיל. יידרשו התלמידים לעבור שוב על פרקו וاتفاق לחרוג מסגרת הפטירה ולעין עד פסוק כא ולהנטיק את כל המיקומות שבהם מופיע השורש

"שוב" בצורותיו השונות, כזה:

טו: ו שבו מארץ איבר,

טז: ו שבו בנימ לגבולם,

יז: ה שיבני וואה שב כי אתה ה אלוקי,

יח: כי אחרי שובי נחמתי,

כ: שובי בתולת ישראל שובי אל עירך,

כא: הבית השובבה ...<sup>33</sup>.

האופניים לדת ישראל: "תורת המידות החילונית לא יצרה את מושג הגאולה ואינה מכירה אותו. אין לה הסמכות ואין לה האמצעי לשחרר את האדם מן החטא. רק מבחינת הדת יכול האדם לבקש סליחה מאת אלוהיו ולהתגאל על ידו ולהתירום ע"י כך לרמתה האני" שעוננותו נתפרקו ונחלתו... מושג הגאולה הוא מושג מצטרף (קורולטיבי): הוא מתייחס לאדם ולאל. הגאולה היא מעשה האדם ומעשה האל גם יחד. הרמן כהן מתרחק גם כאן מן הפרטנסטניות הרואה את הסליחה כחסד אל בלבד, וגם מן הדעה הקיצונית השונית, שהויתה חפזה לראות בתשובה ובטלילה מעשה אוטונומי של האדם בלבד. שני פוסקים שביחסו קאל מסבירים יפה את השפעת הגומלי בין מעשה אדם ומעשה אלוהים. בפרק י"ח, לא נאמר: "יונתני לכם לב חדש ורוח חדשה". אלהים נושא את פשע האדם. האדם ציריך לנול מעליות את פשעו ואין הוא יודע אם צלחה בונה. אבל אין יכולות להטיל על האדם תפקיד שיתה בבחינת עבדות סיופוס. (זאת היא דעתו מן האגדה היונית: מלך שנגען לגולן אבן עצומה במעלה ההר ואולם נגור עליו שmedi העלוות את האבן לפיסגה, תשוב ותתגולל אל תחתית הורה. כאמור: עבדה מפרקת, שאין עמה כל סיכוי לצלחה, שנידונה לאי הצלחה לנצח). וכך נייחו לאדם סיע מנ השמיים שצילה בעבודה אשר היא בכ"י עבדות, תפקידו שלו, הchorה בתשובה בה". (מחוך ש"ה ברגן "הוגי הדור", ת"א תרצ"ה, בפרק: "ספר הזקנים של הרמן כהן", ע' 229).

33 אם למדו התלמידים את ספר ירמיהו או למדו את חילוק הראשון, כבר היה להם הודמנויות לתרגיל כוה בפרק ג ואף שם בשורש "שוב" שבפוסקים הבאים:

א: ... ה ישוב אליה עד... . ואת זנית רעים רבים ושוב אליו... ;

ב: הראית אשר עשתה משוב הישראל... ;

ג: ואומר אחרי עשותה את כל אלה: אליו תשוב ולא שב;

ד: יוגם בכל זאת לא שב באלי בגודלה אחותה יהודה;

יב: שובי, משובי הארץ;

יד: שובי, בנימ שובי בים.

ראי "גליונות" לעיון בספר ירמיהו, הוצאה מה' לחינוך ותרבות תורניים בגולגולת גליון יג.

וירשו מאחרי הכינם את הטבלה הזאת, מהן הן המשמעות השונות שבנה משמש השורש "שוב" במקומות השונים: יתרור לתלמידים — לטובי שבין ניהם (אלא שבינתיים עינו בפרק גם החלשים) — שיש לפניינו שיבת הארץ ושיבת לה; יש שיבת בחורה אליו מלשון תשובה, ויש שיבת מאחריו מלשון משובח ושובות<sup>34</sup>. וכן מפרש בעל "הוואל משה" את פסוקנו: "אחרי שובי מאחריך"<sup>35</sup>.

הגענו לתשובה ה' ועם זה הגיענו לפסק האחרון: ה' הוא המדבר והוא מדבר עם עצמו. הוא פתוח בשאלת רטורית כפולה (וכבר אמרנו שהאהובה על ירמיהו) כשמשתוכם על עצמו. ונסתכל עתה בכינויים שבהם מכונה ישראל בפרקנו ובזה חזרנו אל השאלה שהעמדנו בראש שיעורנו: אל השינוי ביחס ה' לישראל מפסק עד הנה: מי שנקרא תחילת בכינוי "עמ", ואח'כ "בתולות בת ציון", ואח'כ "עמו", ואח'כ "בכור" — נקרא כאן ברך שכינויים: "בן יקיר" ו"ילד שעשויים".

ואולם גם כאן עליינו עוד לדיק בכתוב: "mdi דברי בו זכר אזכרנו" — מה ממשע? היתכן לדבר במשמעותו מבלתי שתזכרנו? אלא שאין לפרש כדעת רוב הפרשנים: "בכל פעם שאתחיל לדבר על אפרים אזכרנו", אלא כפירוש המלבינים: "דבר' אחריו ב'ית הוא לגנאי" [ונזכיר את "ותדבר מרים ו Aharon במשה" (במדבר יב) וכן "חתאננו כי דברנו בה" וכך] (במדבר כא). מי הם הנאבקים זה עם זה? הלא היא מידת הדין ומידת הרחמים. מידת הדין רוצה

34 עיין ירמיהו ת, ד—ח: אם ישוב ולא ישוב. מדוע שובבה העם הזה ירושלים משובה נצח החזקתו בתרמית מאנו לשוב.

35 מן המתרגמים נראה שرك היהודים הרגינו בקשיינו והינו להתגבר עליו. ואולם גם הם רוכבים ככלם לא שמרו על הקשר הגורוני שבין "הшибני ואשובה" ובין "אחרי שובי", פרט לבוגר אשר פריש מהם את הפעל "שוב" בשני הפסוקים בשתי ה/orאות שנותן (שוב אל, שוב מאחריו) — עם זה שמר על הקשר הגורוני ביניהם: King James Version v. 18: turn thou me and I shall be turned v. 19: Surely after I was turned I repented.

*Version Synodale* v. 19: Après être revenu à toi, je me repentirai.

*Luther* v. 19: Da ich bekehrt ward, tat ich Busse.

אם כן לשלהם אין "הנחמה" כשלב הראשון של התשובה, ואין התשובה תוצאה המאמץ האנושי — פרי הנחמה. לעומת זאת המתרגמים מבני עמנו: ב'יאור (קראט אשין תר"א) יה: גנו לאס מיך וויזיד ער קעה רן, אויף דאס איך צו דיר וויזדרקעהרע... יט: נאכדען איך מיך פאן דיר האטטע א בעו עונד עט, האבע איך עס ווואלה בערייעט ולעומתו:

*Buber* v. 18: Kehren lasse mich nun dass ich umkehren kann...

v. 19: Ja, nach meiner Abkehr habe ichs mir leidsein lassen.

לדבר ב' — בגנותו, ואולם באה מידת הרחמים ואומרת: זכר אזכרנו עוד, על כן הם מעי לו רחם ארחמננו.

במללה "זכר" הגענו אל ראשית דרכנו, אל "זוכרונות". נזכיר את דברי הרמן כהן המסביר "זוכרון" כה שחתיפות ה' עם האדם; בראשון שה' וברו הוא נח וכרת עמו ברית. ונפתח עתה את המחוור ונעים בפסוקי המקרא שהובאו בזכרונות, אשר האחרון בהם הוא פסוקנו: זכירת גת, זכירת ישראל במצרים, זכירת ברית אבות בגולה, אחריו הגשמת כל דברי התוכחה — אלה הם שלושת פסוקי הזוכרונות בתורה. שלושת פסוקי הזוכרונות מתוך ספרי הכתובים — הרראשון מדבר בזוכר האדם באשר הוא אדם, השני מדבר בזוכר בני אדם מיוחדים, יראי ה', שלישי — בזוכר הברית אשר כרת עם ישראל עמו. והשלשה מדברי הנבאים: הרראשון מעלה את זכר יציאת מצרים, השני מקשר זכר עבר לעתיך, השלישי הוא פסוקנו והוא זכר המביא לרחמים.

\*

כאמור אין זה שיעור לדוגמא, והחומר הנitinן לך בזה רב הוא מדי. לא רק שלא בכלל, אלא אף לא גרצה כלל להזכיר את כל העניינים ללימוד פרק אחד — אפילו אילו עמדו לרשותנו שעות מרובות מאד. כי אם תדוע בכל העניינים שנذנו כאן — וביניהם גושאים גדולים ונכבדים — בתחום הוראת פרק אחד, יובילו זה בזה ולא יעשו את הרושם הרצוי בלב שומען. מוטב שנלמד רבים מעניינים אלה בהודמנויות של לימודי פרקים אחרים, וייה לך אחד מן הנושאים קבוע ברכה לעצמו. אתה בחור לך מכל הנ"ל אחדים, ומוטב שתחדרם בהם בהרחבה, מאשר תדוע בקיצור ברבים מהם.

אך שים נא לב לירבי העשיות השונות בכיתה, שבahn — בגיוונן ובריבויו — תלوية הצלחת השיעור. ואלה מקצתן: קריאה קולית וקריאת שתוקה; קריאת הפרק כולו וקריאת פסוקים בחדים; עיון מודדק בפסוק בחדד ובחיטה סוקרת בפסוקים הרבה; ויכוח פרשני בכיתה לגבי פסוק בחדד, ודיוון עמוק בבעיה הנוגעת לכל פרקנו ולמקומות במקרא שמעבר לפרקנו; השוואת פסוקים בתחום פרקנו והשוואת פסוקים מתוך פרקנו לפסוקי נבואות אחרות ונביאים אחרים; השוואות לשם ראיית המשותף והשוואות לשם הכרת השוני; כתיבה על הלווח לשם הבלתי אופטית וכתיבה במחברות תוך עבודה שתוקה לפתIRON בעיות, לחילוקת פרק; קריאה בטכטים גוספים של הוגי דעתות לשם העמקט הבנה, וקריאה במדרשין חז"ל לשם פחיתה הלב. דברים מלאה שמנתי לך לא מניתי כאן. לא בכל שיעור חידשנה כל העשיות האלה, לא כל חומר נלמד דורש מכך שימוש בכל אמצעי־העור הללו, כל אחד מהם טוב לשעתו, לפניו ולסוגו לומדיו. הבאגו כאן רביט מהם, כדי להראותך את ריבוי האפשרויות הקיימות ואתה בחור לך את המתאים לצריך.

## עמוס חכם/ירושלים

### פרשת עבودת יום הכהיפורים (ויקרא פרק טז)

#### מול הקודש

פרק טז בספר ויקרא הוא הפרשה, הנקרה בתורה בשחרית של יום הכהיפורים. פרק זה עוסק בתיאור העבודה המיחודה ליום הכהיפורים. עבודה זאת, כפי הנאמר בכתב, נערכה לראשונה על ידי אהרן במשכןähל מועד שבמדבר, ולפיה — בשינויים המתאימים — נערכה העבודה הזאת בבית המקדש שבירוחם של ימים. בימי שני, כפי שידועים לנו מהתיאורים שבמשנה, הייתה עבודה זאת מושכת אליה קהל רב מישראל, שהיו באים אל המקדש לחווות באותו הטכסים, שמותר לוודם לראותם. ואף על פי סיום הכהיפורים איןנו מן המועדים שבhem חיבטים לעלות לרגל, מסורת המשנה (מסכת יoma, סוף פרק א) : "ולא הייתה קריאת הגבר מגעת" (כלומר עד לפני עלות השחר) "עד שהיתה עורה מלאה מישראל". הקהל הצופה בעבודה היה זוכה לרגע המרומם ביותר, כשהיה שומע "את השם מפורש יוציא מפני כהן גדול בקדושה ובטהרה". או היו כורעים ומשתחווים ונופלים על פניהם, ומיד שומעים מפני כהן גדול את המלה "תטהרו". ואף בימינו, בסדר התפילה שבבית הכנסת, בשעה שנאמר "סדר העבודה" וכשמניגעים אל תיאור המשעה הזה, מרגיש עצמו המשתחף בתפילה לה, שהוא זוכה ל"חיה" נסגהה ביותר של קדושה. כמו אותן צדיקים שבדור רות הקדמוניות ההם, שמעו הוא במחשבתו מפורש את שם הקדש בהיותו ובעצמותו בעלי כינויים — ויחד עם הכהן הגדול שבאותם הימים הרחוקים, נכנס הוא בדמיונו לפניו ולפניהם ועומד מול הקדש פנים אל פנים בעלי מסך מבידיל. וכך אותו חסידים הראשונים ("אשר עין ראתה אלה"), שומע הוא את המלה "תטהרו", המטהרת אותו מכל חטא ופגם ומכושרתו להיות דבק בקדושה ולשמור אותה גם לאחר יום הכהיפורים, ממשך כל ימות השנה.

#### שאייפה אל הקודש

זהו משמעותה וזה סמלה של העבודה ביום הכהיפורים : להכניס את האדם אל הקודש פניה וلتהרו לשינוי את הקדש בעלי כינויים ולראותו בעלי מסכים. וכן דרך תורה ישראל, המבטאת את סמליה במעשים ממשיים, גם עבודה זו

עבודת קרבנות היא — מעשים הנעשים בבשר, בدم, באש ובקטורת. ומעשים אלה, הם שמדובר עליהם בפרק זה. אולי יש גם בכך מן הסמליות, שייתור ממה שעשו בני ישראל בפועל ממש את העבודה הזאת, הרבו להגות בה ולתארה. שהרי כבר יצאו יותר שנים שבית המקדש חרב, מספר השנים יהיה קיים. ועוד: אף בזמן שבית המקדש היה קיים, לא כל הדורות זכו להנוגן גודלים הרואים לשם, שעשו את כל סדר העבודה לכל דקדוקיו בכוננות הלב הטהורה הרואיה לעובודה זו. נמצא איפוא, שביקירה עבودת יום הכיפורים משאת נפש היא, שאיפה אל הקדוש — שאיפה, שמעטים מאריך זוכים להוציאה אל הפעול. כאמור, הרבו חכמי הדורות לעסוק בתיאור עבودת יום הכיפורים. ורבים הם הספרים והחיבורים העוסקים בכך: מדרשי ההלכה והאגדה, משנה ובריתא, התלמודים והפוסקים, פיטנים ומחברי תפילות — כל אלה והפרשנים המפרשים אותם, ומלבדם מפרשי התורה כל זרמיהם וכיונויהם. ואחרי כל אלה, יש לומר שנשארו פרטיהם רבים בחלוקתם בל הכרעה. אולם פרטיהם אלה, עד כמה שהם חשובים (ועל כמה מהמחלוקות יכול לעמוד מי שימושה את שתי הנוטחות של סדרי ה"עבודה", הנפוצים ביותר בימינו, "אמיץ כוח" ו"אתה כוננת"), אינם משנה את התמונה הכללית של חלק העבודה, כפי שהיא משתקפת בקרבא את הפרשה הזאת בתורה.

בפירושנו זה נפרש ראיית כל את הפשט הפשט של המלים, ולא ניכנס לפרטיהם של הלוויות, המציגים ידיעת יסודית במדרשי ההלכה ובספרות חז"ל. ונעיר רק על הדברים הבולטים שבhalacha, שהתביעו את חותמת במחשבת הדורות, ונשתדל לעמוד על הסמליות שבדברים — הן בדברי הכותבים ההן בדברי חז"ל.

המתעניין ורוצה להעמיק ולהרבות את ידיעותינו בסדר עבorthת יום הכיפורים, בפרט הלכotta, ובדרך מדרש ההלכה לכתובים, טוב יעשה אם ילמד את המקורות לפי הסדר הבא (שהוא הסדר הנראה לנו בסדר עולה מן הקל אל ההפוך):

- א. 'עבודת יום הכיפורים' בספר האגדה [סעיף יט בפרק ט בפרק הראשון].
- ב. סדר העבודה 'אתה כוננת' (במחזור 'ספרד').
- ג. פירוש רשי' לפרשנו.
- ד. סדר העבודה 'אמיץ כח' (במחזור 'אשכנז').
- ה. הלכות עבorthת יום הכיפורים במשנה תורה לרמב"ם.
- ו. מסכת יומא [משנה] עם מפרשיה.
- ז. ולמשתלמים, מדרש ספרא ('تورת הנוגן') על פרשנו.

### מבנה המקדש והעבודה בו

נקדים תיאור קצר של מבנה המקדש ושל העבודה בו: המשכן (וכמתוכנו בית המקדש) היה מחולק לשלווה אחורית : (א) ה"עו"ר רה" בלבו חיז"ל, הוא "פתח אהל מועד" בלשון המקרא ; (ב) "ההיכל", הוא נקרא בתורה לפעמים "קדוש" ולפעמים "אهل מועד" בסתם ; (ג) "קדש הכהנים", בלבו חיז"ל נקרא לפעמים "לפניהם ולפניהם".

ב"עורה" היה ה"מונח" סתום, הנקרא גם "מזבח העולה" וגם "מזבח הנחוח" שת". עליו היו מזינים את דם הקרבנות ושורפים את הקרבנות. עד מקום מסוים בעורה היו ישראים (שאינם כהנים) רשאים להיכנס.

ב"קדש" היה "מזבח הקטורת" הנקרא גם "מזבח הזובב". עליו היו מקטירים קטורת פעמים ביום, בבוקר ובערב. היו בו "קדש" גם "שולחן לחם הפנים" וגם ה"מנורה". שני אלה אינם נזכרים בפרק שלנו. אל הקודש היו רשאים להיכנס הכהנים בלבד.

ב"קודש הקודשים" היה "ארון הברית" ובו "לוחות העדות". את הארון הייתה מכסה "כפרות" ("כמין טס של זהב ועובי טפח" לדברי חז"ל). על הכפרות היו ה"כרובים". ועל הכרובים — או בינהם — הייתה השכינה שורה. בין ה"קדש" ובין "קדש הקודשים" הייתה מבדילה פרוכת. מן הארון היו יוצאים "בדים" (כמו מוטות שהיו משמשים לבשיהם). ולפי התיאור הפיוטי-סමלי של חז"ל, היו הבדים נוגעים בפרק זה ויצרים בה בליתות "כמין שדים". ועל זה נאמר "בין שדי ילין" (שיר השירים א, ג).

לקודש הקדושים לא היה כניסה שום אדם, אלא הכהן הגדל בעת עבודה יומם הכיפורים, כפי שמתואר בפרקנו. הוא לבודו היה נכנס לשם ועומד בין שני בדי הארץ.

אף זו היא סמליות יותר מאשר מציאות. בימי בית שני (ואולי אף בסוף ימי בית ראשון) נגנו הארץ (איך ומתי, זהה בעיה בפני עצמה, שלא יוכל לדון בה כאן) ובמקום הארץ הייתה "אבן שתיה". והיא סימלה את "יסוד העולם" ואת מקום שרית השכינה. ולפי המסורת הנפוצה בעם זהה האבן המצויה בתוך המסגד המכונה 'מסגד כיפת הסלע'.

עתה נבהיר את הפסוקים אחד לאחר:

(א) אחורי מות שני בני אהרן — רומו למסופר לעיל (פרק י, א-ב), שבני אהרן הקריבו "אש זורה" ומתו בקדש בಗל זה. במהות החטא של נדב ואביהו נחלקו המפרשים מימות חז"ל ועד היום. אבל נראה, מהゾרת מותם בפתיחה הפרשה הזאת, שהם נכנסו אל קדש הקודשים והקティרו שם קטרות, מעין אותה העבודה שעליה נצטווה אהרן בפרשה זו. אלא שהם עשו זאת בלי מצווה מפור-

רשות, ולא על פי הסדר הראוי, ולפיכך גענשו ומתו — לפני שעבדה כזאת, הנוגעת לקדושת הקדשים, מחייבת הקפדה יתרה ודיוק בפרטיו פרטיים וכל סטייה קלה מהראוי מסוכנת מאד. הקדושה היא כוח עצום המתרץ ומכללה את מי שאיינו גוזר בו כראוי, לכן נאמר כאן לאהרן שייזהר שלא יארע לו מה שאירע לבניין.

אחרי מות... בקרבתם לפני ה' יומתו — זהו סגנון שאינו מצוי במקרא, והכוונה: "אחרי מות שני בני אהרן, אשר מתו בקרבתם לפני ה'". נראה שגנ-  
נון זה, המשים את הפסיק במללה "וימתו" בא להציג את סכנת המות הצפואה  
לקרב לפני ה' שלא בסדר הראוי.

(ב) ויאמר ה' אל משה — הנוטחה הרגילה לפתיחה דבר ה' היא: "וידבר  
ה' אל משה לאמר", אבל כאן, לפי שהאריך בינתיהם בציון הזמן, הוצרך לחזור  
ולומר "וידבר ה' אל משה... ואמר ה' אל משה".

דבר אל אהרן אחד — נראה שבא כאן התואר "אחד" לציין, שאף על פי  
שהוא אחד, אל יחשוב שמותר לו לחתוך לקודש בלי ההכהנה הראوية,  
שאין משוא פנים בדבר.

ואל יבוא — ויאנו של "ואל" פותחת את לשון הציווי הבא בלשון עקיפה  
והוא כמו בלשוננו "ש": דבר אל אהרן שלא יבוא וכו'.

ואל יבוא בכלל עת — אלא בעית הראوية לכר, והוא העת שבה יעשה את כל  
סדר העבודה האמורה בפרשתה, היינו ביום הכהנופרים, שאנו הוא החיב לעשות  
את כל הסדר הזה, כמו שתכתוב בסוף הפרשה (מת וחלאה): "בחדר השבעי  
בעשרו לחדר" וכו'. אבל יש מפרשין, שאמנם ביום הכהנופרים מוטלת חובה  
לעשות בכלל הסדר הזה, אך גם בשאר ימות השנה — אם היה צורך להיכנס אל  
קדוש הקדשים (כגון שהיתה עת צרה ורצה הכהן להתפלל במקום הקדוש  
ביוור) — היה הכהן הגדול רשאי להיכנס, בתנאי שיעשה את הסדר האמור  
בפרשתה. אסמכתה לפירוש זה היא, שבכל העניין לא נזכר התאריך של יום  
הכהנופרים אלא בסוף. נמצא, שמעיקרו אין הסדר הזה תלוי בתאריך מסוים.  
אל הקודש מבית פרوتת — אל הקודש, אשר מצדה הפנימי של הפרכת.

כלומר אל קודש הקדשים.

אל פני הכהנופר אשור על הארץ — בא לבאר מפני מה אסור לו להיכנס אל  
קדוש הקדשים: משום שם נכנס שמה, נמצא עומדת נגד הפרוכת אשור על  
הארון, ושם השכינה שורה, והרי הוא בסכנת מיתה... כי בענין אראה על הכהרת —  
ימות. ובבא ר' עוד מהי סכנת המיתה... כי בענין אראה על הכהרת —  
הרואה את אלהים פנים אל פנים צפוי למיתה מהירות, כמו שאמר מגנו  
לאשתו: "מות גנות כי אלהים ראיינו" (שופטים כ, כב). ולמדנו מכתב זה,  
שהשכינה נראית על הכהנופר כדמות ענן (וכעין זה ברשב"מ), ורמזו הוא זה

שאפילו המתרץ ומעו להבט אל הקודש, אינו רואה מראה ברור אלא ענן, ואף על פי כן מסוכנת מאד התפרטויות זוות.— על פי ההלכה "ולא ימות" הוא עונש: שהנכננס אל קודש הקודשים חייב מיתה (בידי שמים). מסתבר שהמלים "ולא ימות" מסימנות את הציווי "ואל יבו", ופיסוק המשפט כך הוא: "ואל יבא בכל עת אל הקדש מבית לפרקתו, אל פניו הכפרת אשר על הארון, ולא ימות". ולפי זה היה האתנה אצל "לפרקתו", ועשו את המלים "אל פניו הכפרת העמים" שמו את האתנה אצל "לפרקתו", ועשו את המלים "אל פניו הכפרת אשר על הארון ולא ימות" למשפט בפני עצמו. ולפי דעתם נראה שהוא דרכ סגנון מורה ושיעورو הפוך: "ולא ימות אל פניו הכפרת אשר על הארון" (על דרך שביארנו בפסוק א "בקרבתם לפני ה' ימותו"). ונראה שפירשו כך בשבייל מדרש הלהכה, שאינו חייב מיתה אלא אם נכנס אל פניו הכפרות.

(ג) בזאת — הוא כינוי סתמי ורומו לכל הסדר האמור למיטה, ואני מוסב על הפר והאל הנזכרים בפסוק, שהיה לו לומר "באללה". והביה"ת של "בזאת" היא ב"ית התנאי, ופירשו: בתנאי שתיעשה כל זאת.

אל הקדש — פירשו: אל הקדש מבית לפרקתו, כמו שאמר בפסוק הקודם, וכיידר כאן בלשונו.

כפר וכרי — בתנאי שיהיו ברשותו פר וכרי.

פר בן בקר — פר משפחת הבקר.

לחטאת — שם של אחד מסוגי הקרבנות, ונקרא כך על שם שהוא בא לכפר על חטא, או על שם שהוא מהטה את הטמאים מתומאתם. זайл לעולה — שם של קרבן הנקרא כך על שם שהוא עולה כולה על גבי המזבח, מה שאין כןשר סוגי הקרבנות.

(ד) כתנת-יבד קודש וכרי — אף זו מתנאי העבדה ביום הזה, שהיא נעשית בבגדים מיוחדים.

עתננת — כן ניקודה של מלה זאת כשהיא בסמכות, וכשהיא בנפרד מנוקדת בפתח.

כתנת-יבד קודש — שייערו כתנת-קדש העשויה בד. ומשמעות לכך חיבורו בעלי הטעמים "כתנת-יבד" במקפת, שלא תפרש ש"קדש" מחובר אל "יבד".

בד בלשון מקרא הוא ארג של פשanton.

כתנת... ומכensi... ואבנט... ובמאנפת — הם ארבעת בגדי כהונה, המבוירים בפרטיהם בפרש תצוה (שמות פרק כה). ושם מבואר, שallow הם בגדי בני אהרן ("כהנים הדיוות" בלשון חז"ל); אבל לאחרן עצמו ("כהן גדול") יש עד ארבעה בגדים נוספים על אלה והם: חושן ואפוד ומעיל וציצ. ופשט הכתוב הוא (וכן ההלכה), שבעבדות הקדש של יום הכיפורים אין הכהן הגדול לובש את הבגדים המיוחדים לו (הנקראים בלשון חז"ל "בגדי זהב") והමורים

על גודלו המיחודה, אלא לובש את הבגדים (בלשון חז"ל "בגדי בן") המשוּתפים לכל אחדיו הכהנים. ומודרש אגדה אמר: *לפי שאין קטיגור נעשה סניגור*:قولمر שבגדים המיחודיים לכחן הגדול היה זהב, והוא מזכיר את חטא עגל הזהב. ואפשר שיש עוד כונה במדרש זהה, שהזוהב הוא סמל החטאיהם בעושק, שיש לפרש מהם ביום היכופורים, כמו שאנו מתפללים בתפילה נעליה: "למען נחדר מעושק ידינו". ונראה שיש עוד סמל בכך והוא, שהעומד לבוא אל הקדש פנימה חייב להשליך מעליו כל סימן של התנסאות וגאווה. לפיכך הכהן הגדול נכנס לפני ולפנים בבגדים המראים שהוא אחד מאחיזו הכהנים — ולא בגין דים המראים על מעלהו המיחודה לו.

**בד** — חור אורצֵל כל בגד ובגד, לומר לך: דווקא בד ולא חומר אחר. קודש — מוסף על כל הבגדים, אלא שכותב אצל הכותנות, וסמק על הקורה. ומחייב בד יהו על בשרו — המכונסים על הבשר, ועליהם הכותנות. ועל הכותנות האבות (כעין איזור או חגורה) ועל הראש המצנפת. שים לב, שלגביה כל בגד מרובעת הבגדים משתמש הכתוב בפועל אחר: כתנת — ילבש, מנכדים — יהיו, אבנט — ייחגר, מצנפת — יצנוף.

בגדי קודש הם — הוא טעם לציוויו שבא אחריו: "ורחץ".

ורחץ — ויו של "ורחץ" פירושה "לפייך": בגדי קודש הם ולפייך עלייך לרחוץ תחילתה את בשרו במים, שהבא ללבוש בגדי קודש חייב להיות טהור תחילתה. והנה סדר הציויים בשני הפסוקים האלה הולך מן החוץ פנימה: תחילת ציווה על הבاهמות שנן בראשותו, אחר כך ציווה על הבגדים שיהא לובש, ולבסורף ציווה על רחיצת גופו. ומובן שבסדר המעשה באה תחילת רחיצה, ולאחר כך לבישה. — והנה על פי ההלכה כל רחיצה במים שנאמרה בתורה, היא טבילה במקווה. ועוד פסקה ההלכה בהסתמכת על פסוקים כג-כד (כעין שם), שהבגדים המיחודיים האלה ("בגדי בן") לובשים הכהן הגדול רק בעת העבודות המיחודות לשם הכנסה לקודש הקדשים. אבל בעת העבודות הרגילות, הנעשות בהיכל ובזורה (התמידין, המוספין, הקטורת, הנרות וכדומה), לובש את הבגדים הרגילים של כהן גדול — "בגדי זהב". והואיל וכך, נמצא שמלחיף הכהן את בגדי פעמים אחדות ביום זהו. ועוד קבועה ההלכה שככל שינוי מבגדים לבגדים טעון טבילה בפני עצמה, ולאחרי לבישת הבגדים ולפני פשיטם צריך הכהן לרחוץ ידיו ורגליו (קידוש ידיים ורגליים). בסך הכל עולה מספר הטבידיות שתובל כהן גדול ביום זהה לחמש, ומספר הקידושים — לעשרה. והוא סמל בפני עצמו: חמיש טבילות ועשרה קידושים עשוה הכהן הגדול בעבודות יום היכופורים, וככה מיתהר הוא וכל ישראל אותו. ואף על פי שרחיצה אסורה ביום היכופורים, כאחד מחמשת העינויים, טבילות וקידושים אלו הם לצורך העבודה ואינם נחשים כהנתה הגוף.

(ה) ומאת עדת בני ישראל וכו' — אחרי שביאר לעיל מה נדרש מהכהן הגדול בעצמו, מוסיף בפסק זה, ש גם עדת ישראל חייבת לחת את חלקה בעבדת היום הזה. ואף בזה יש משום סמל: שהכהן הגדל הרוצה להיכנס אל קדש הקדשים, אינו יכול להיכנס שם מעצמו ולעצמו, אלא עליו לשתח את העם עמו. שני שעריו טים לחטא ויאל אחד לעולה — העולה של העם שווה לעולת הכהן הגדל — איל — אבל חטאיהם פחותה: שם פר, וכאן שעירם. וסמל בדבר: הכהן הגדל, שמעלתו רמה על מעלה העם, גם חטאיהם חמורה יותר וזקוקה לכפרה מרובה יותר מחטא העם. אבל בקרבון עולה המסלל את ההכנה לאלהים והשאיפה להתקrab אליו, אין הכהן הגדל רשאי להתנסה על העם ולהביא קרבן יותר חשוב מקרבן העם.

(ו) והקריב וכו' — פסוק זה חזר מללה במללה לקמן בפסוק יא, ושם מדובר על הקربת הקרבן ממש. על כרחנו, שפסק זה אינו עוסק עוד בשיחתו של הקרבן. נראה לבהיר על פי הפשט שאחרי שהזכיר בפסוקים הקודמים את הבהמות שיש להכין לצורכי עבודה היום, חזר כאן לבהיר לשם מה הוא באות ומה יעשה בכלל אותה מהן. ובפירושו, ובפסוקים הבאים מבאר מה יעשה בשני השיעורים. — ואולם מדרש הלכה הוא, שמקאן מתייחס ספרו סדר העבודה, ולפי זה "והקריב" כאן פירושו — "יישש", כמו שמצוינו בפרק א, ג: "אל פחת אהל מועד יקריב אותו" — יגיש אותו. ועל "וכפר" דרישו בהלכה, שזו היא כפרת דברים, ככלmr אותו — בכתוב לא נזכר במשמעותו, אלא פעם אחת בלבד, בשער המשתלה — וידיו. בכתוב לא נזכר במשמעותו, אלא פעם אחת בלבד, בשער המשתלה — וההלכה קבעה, שלושה ודיויים הם, וזה הויזדי הראשון. ואף בזאת יש סמל, שההלכה מרובה בויזדיים בפה וקובעת שביהם תלויות הכהנרת. רמז הוא לזמן זה שאין לנו קרבנות, אבל כפרתנו מצויה על ידי וידי בפה. והנה בנוסח הויזדי היה הכהן הגדל מוציא שלוש פעמים את השם המפורש. מצאו כל אוצרות השם בויזדיים תשע: שלוש פעמים שלוש; ועוד פעם אחת היה מוציא את השם כשםר "לה" חטא" (עיין להלן פסק ט). נמצוא מספר הפעמים, שהכהן הגדל מוציא את השם המפורש בעבודת היום, הוא עשר — ואף זה עניין בסיסל.

בעדו ובעד ביתו — אף זה סמל: תיקון החטא מתחילה באדם עצמו, אחר כך יכול לכפר על ביתו, ורק אחר כך על אחרים, וכבר למדנו חז"ל מכאן: "קשוט עצמן תחילה ואחר כך קשות אחרים".

ביתו — משפטתו, ומדרשו הלכה "אשתו". ולמדו מכאן שהכהן ג' צריך להיות נשוי. והמוסר העולה מכאן הוא, שהחותורה מקדשת ומחייבת את חי המשפחה ושוללת את הפרישות — עד כדי כך, שמי שפורך מסאה פסול לכהונה גדולה. וסמל הוא שדרך הפרישה מאישות אינה הדרך המוליכה אל הקודש.

(ז) ולקח את שני השעריים — אחרי שביאר מה יעשה בפרט החטא, מבאר כאן מה יעשה בשני שעריו החטא.

לפניהם ה' פתח אוחל מועד — מצפון למזבח העולה, כמו שנאמר: "וַיִּשְׁתַּחַט אֹתוֹ עַל יָד המזבח צפונה לפני ה'" (עליל א, יא ועוד). צד צפון של המזבח מסמל קדושה יתרה, והר ציון נקרא בלשון פיות "ירכת צפון" (זהלים מה, ג, ועין גם ישעה יד, יג) — והכוונה, שהכרצה הגורל המפורשת בפסוק שלאחר מכן, יוצאה ממקום קדוש, ואינה נופלת במרקחה.

(ח) וננו אחוריו על שני השעריים גורלות — על כל שער יתן גורל אחד. הגורלות הם כעין פתקים (ולפי המשנה של עץ היו בתחילת, ואחר כך עשאים של זהב). על אחד כתוב "לשם" ועל השני כתוב "לעוזאל". ושני השעריים שווים במראים, ורק הגורל מכיריע מי לשם וממי לעוזאל. והענין הוא, שהשם בעצמו בוחר לו את קרבנו הרצוי לפניו. הסמל שבדבר הוא עמוק ואיתם, שיש שני אנשים שווים למראה עיניים בכל מעשיהם, והולכים באותה הדרך עצמה, ובכל זאת, האחד מגיע בסופו של דבר לשם, והשני מגיע לעוזאל. רק השם לבודו, היודיע נסתירות, מבין מודע לזה עלהה כך ולזה עלהה כך.

לעוזאל — שם זה נזכר רק בפרשה זו, והביאורים עליו (ועל העניין הזה) נחלקים לשלווה כיוונים: (1) כיון ההלכה; (2) כיון המסתורין; (3) כיון הפשט. נביא כאן את הביאורים לפי שלושת הכוונים האלה:

(1) כיון ההלכה: לפי הידע מן המשנה (ומפיוט ה"עובדיה") היו מוליכים את השער אל צוק סלע שבראש הדר במדבר יהודה, והוא דוחפים אותו מראש ההר למטה, "וילא היה מגיע לחצי ההר עד שנעשה אברים ארבים" (לשון המשנה יומה ו, ז). ואומר: "כך ימחו עוננות עמד בית ישראל" (לשון סדר עבודה "אתה כוננת"). לפי זה "עוזאל" הוא כינוי לצוק סלע שבמדבר. בביאור פירוש זה אמרו בגמרה (יומה טז ע"ב): "הו עוזאל? — תנני חדא שיחא עז וקשה". משמע, שדורשים "עוזאל" משורש "עזוז", שפירושו חזק. ויתכן לומר לפי זה (על פי ابن עזרא בפירושו לכותבño בשם הגאון), שף הסימות 'אל' גורשת לשון תוקף וחוזק, כמו "הררי אל" — הרים חזקים. ואף על פי שהאל"ך כתובה בין שתי הויי'נים, אולי נעשה זאת בשביל שלא יטעו להшиб ש"אל" הוא לשון אלהות ממש. ועוד אפשר לומר, שהל' נספח למשקל, דרך השמות "כרמל" — משורש "כרם", ו"ערפל" — משורש "ערף". על כל פנים "עוזאל", לפי פירוש זה, הוא כינוי לסלעי הרי המדבר.

(2) כיון המסורת: לפי כמה מדרשים שאחדים מהם הביא הרמב"ן, "עוזאל" הוא שם של אחד מלacci חבל, שד, או רוח רעה, והוא אחד מ"בני האלים", שחטאו בימי המבול (כמרומו בראשית ו, ב). "עוזאל" זה סמל הארץ ומקור החטאים שהוთאים בני אדם. לכן ביום הכהפורים נותנים לו — כעין

שותד — את שלו. הוא מחתיא את ישראל ובני ישראל שולחים אליו את חטאוי תיהם. ומאבר הרמב"ן שאין לראות בזאת שmach של עבודה זרה חס ושלום, לפי שהדבר נעשה במצב השם. והשם הוא השולח את השער לעוזול אחורי שעמד השער לפניו שם — והרי זה מלך השולח מתנה לעבדו.

(3) כיוזו הפשט: הרשב"ם, הדוע בנטיתו לפשת, כתוב: "ילשלח אותו לעוזול המדברה' לפי פשטו, לשלח אותו כי אל העזים אשר במדבר, כמו שמצינו בצפורי מצורע: ישלח את הצפורה החיה על פני השדה' (עליל ד, ז) לטהרו מטומאתו; אף כאן לטהר את ישראל את העזים אשר במדבר, והוא מקום מרעה הבהמות כדכתיב: 'זינהג את הצאן אחר המדבר' (שמות ג, א)". לפי פירוש זה "עוזול" הוא מלשון עז, ואת שער העזים של-חים אל מקום העזים. אולם הרשב"ם לא ביאר ביאור מתבל על הדעת את הצורה "עוזול". טור-סיני ("ילשונו והספר", כרך 'האמנות והדעות', עמ' 155) מביא, שבacadith "אול" הם צבאים, אילים, יעלים ועוזי הבר. לפי זה "עוזול" מורכב משתי מילים: "עוז-אול" ופירשו "עוזי הבר" — והשליח לעוזול מסמל הרחקת החטאים מן היישוב ושליחתם למדבר. וכך שמצינו במליצה (בסוף מיכה) "ותשליך במצולות ים כל חטאיהם", כן נעשית כאן פעללה סמלית המע-בירה באמצעות השער את החטאיהם אל המדבר.

(ט) והקריב אהרן וכח — על דרך שביארנו לעיל בפסוק ו אין פסוק זה אומר שעתה יקריב אהרן את העיר, אלא לפי שלמעלה אמר, שיתנו גורלות על שני השערים, פירש כאן, מה ייעשה בהם. ואמר בפסוק זה, שעתיד אהרן להקריב אותו לקרבן חטא. ובהלכה דרשו: "וועשה חטא" שיעשו בדיור חטא, כלומר שיקרא בקהל רם "לשם חטא". והיא אחת האוצרות שכחן גدول מוכיר את השם המפורש ביום זה — כמו שאמרנו לעיל.

(י) יעדמ"ז — ניקוד י"עמד" מראה שהוא בניין "הופעל" שהוא מקבל הפעולה (סביל — פסיב), כלומר יעדמו אותו. העי"ן בחטא-קמצ' ויש להיזהר שלא להגותה כחטא פתה. והקמצ' שביו"ד מעיקרו היה קמצ' קטן, ונפתחה הברתו בגל העי"ן הגורנית, והגיתו כהגיית קמצ' גдол).

לפנוי ה' — עיין לעיל פסוק ז. אבל בהלכה אמרו, שמעמידים אותו בשער המזרחה שמשם עתדים לשלחו. משמע שפירשו שכל העזра נקראת "לפנוי ה'".

ובכל כתוב מתפרש "לפנוי ה'" לפי עניינו.

לכפר עליו — בכל מקום "לכפר עליו" פירשו: "לכפר על חטאותיו", אולם כאן "לכפר עליו" פירשו לעשות עליו את פעולות הכפירה, והכוונה לסמיכה ולויזדי הנעשים עליו (לקמן פסוק כא).

לשלח אותו — זו פעללה שנייה שיעשו בו, לשלח אותו. וכאללו אמר: לכפר עליו ולשלח אותו.

לשלה — ב"פעיל" פירשו לגורום לו שילך, כלומר לגרשו. (יא) והקריב וכו' — עיין לעיל פסוק ג. ולפי פשטו מתחילה מכאן סדר העבודה, ואומר שהחילה חייב אהרן להקריב את פר החטאת אשר לו ומබאר, כיצד סדר הקربה זו : שוחטו, ואחרי השחיטה יניח את הפר ויעסוק במחטה, כמו שմבאר בפסוק הבא. ומדרש הלכה מוצא בזכר בעדו ובכע ביתו" האמור כאן מצווה של יודוי שני, ולפי זה אין משמעות "ביתו" כאן כמשמעותו "ביתו" לעיל בפסוק ג. שם פירשו "ביתו" — זו אשתו" וכאן פירשו ביתו — כל אחד הכהנים, שמצאננו בכמה מקרים בתהלים, שכל הכהנים נקראו "בית אהרן". וכן הנוסח של הויזדי הזה : 'חטאתי, עויתני, פשעתני לפניך אני וביתי ובני אהרן עם קדושיך'.

(יב) ולקח מלאו המחתה — כל הקרבנות אחרי ששהותם אוטם מזים את דםם, אבל כאן צריך הוא להכניס מדם הפר אל קדש הקדשים להזותו שם ואינו יכול להיכנס להזות את הדם לפני שיכסה את הכפורת בענן הקטורת. לפיכך מפסיק הוא בין שחיטה להזאה בהכנסת הקטורת.

מלאו המחתה — הוא כמו בלשונו 'מחטה מלאה'. מהחתה — הוא הכללי שבו גותנים גחלים.

גחלים אש — כלומר גחלים בוערות.

מעל המזבח מלפני ה' — לפי הפשט אפשר היה לפרש מעל מזבח הזבח העומד בהיכל, כמו שמצאננו בפסוק י. אבל מדרש הלכה הוא, שזה מזבח החיצון — מזבח העולה — ופירשו "מלפני ה'", מאותו הצד במזבח הקרוב לפני ה', והוא צד מערבי של המזבח הקרוב יותר לפתח היכל. נראה הטעם לדרשה זו, לפי שהכהן נמצא עתה, אחרי שחיטתת פר החטאת, סמוך למזבח העולה, וכך רואין שיקח ממש את הגחלים. ועוד שעל מזבח הקטורת לא היו הרבה גחלים.

ומלאו חופניו — "חופניים" הוא בית הקיבול הנוצר בין שתי הידים, כשהן סמכות זו לזו. וציווה הכתוב שימלא את חפניו קטרת — נמצא שאין שיורה של הקטורת שווה בכל השנים. אלא משתנה לפי מידת חופניו של הכהן. אך בזה אפשר למצוא סמל לעומד לבוא אל הקודש, שיעשה את מעשיו במלוא כוחותיו שלו ולפי מידתו שלו — ולא של אחרים.

והביא מבית לפרקת — את המחתה ואת הקטורת. וכיוצא מביא את המחתה, והלא חופניו מלאות קטורת ? — אמרו במשנה, שאחרי שימלא את חופניו קטורת נתן את הקטורת לתוד כף, ונוטל את המחתה בימינו ואת הכף בשמאלו וכך נכנס מבית לפרקת. זאת היא ההלכה של סדר עובדה זו, ובגעין זה

נفالה מחלוקת בין הפרושים ובין הצדוקים, כמו שנבאר בפסוק הבא. דקה — כדיין הקטורת : "ושחתת ממנה הדק" (שמות ל, לו). ובהלכה דרש,

שاماוחר שחזור הכתוב כאן על "דקה" ולא סמך על מה שנאמר שם, צריכה קטורת זאת להיות "דקה מן הדקה". וזהו שנאמר בבריתא של "pitom הקטורת": "יושלשה מבנים יתרים, שהמן מכנים כהן גדול מלא חפניו ביום היכירום ומהזירם למכחת בערב יום היכירורים ושוחקן יפה יפה, כדי שתהא דקה מן הדקה" (כн הוא בסידורי ה"אשכנזים", ובסידורי ה"ספרדים" שונה הנוסח קצת, והענין אחד).

(יג) ונתן את הקטורת על האש לפני ה' — לפי ההלכה הכהן נכנס לקודש הקדשים כשבימינו המתחה ובשמallow הכהן, מניח את המחתה במקום הנחתה (ביןanzi הארון או על אבן השתיה), חזר וחופן מלא חפניו קטורת מן הכהן, עד שמרוקן את הכהן מן הקטורת שהיתה בה. (עבודה זאת הייתה מן "העובדות הקשות שבמקדש", לפי שהכהן היה צריך לאחזר את הכהן, ובו בזמנם מלא את חפניו ממנה. לשם כך היה עליו לחת את הכהן תחת זרועו או אף לאחזר אותה בין שנייו) ואחר כך נתן את הקטורת שבחופן על הגחלים שבמחתה. כל זה לפי סדר ההלכה שנתקבלה לפי דעת הפרושים. והצדוקים חלקו על כך וסבירו, שעוז בהיותו בחוץ שם הכהן את הקטורת במחתה ונכנס אל קודש הקדשים כשבידו המחתה, שמננה עולה עשון הקטורת. כתוצאה ממחלוקת זו את פסלן הפרושים את עבודתם של הכהנים הצדוקים והיו משביעים לפני יום היכירורים את הכהן שינגן לפי ההלכה ולא ישנה דבר. ומספרת המשנה, שאחרי שבועה זו "הוא פורש וובכה והם פורשים וובוכים". הפירוש הרגייל הוא שהבכיה שלו (של הכהן) הייתה על שחשדוו, והבכיה שליהם (של המשביעים) הייתה, שמא חשו בכניםם. אבל ודאי, שיש טעם עמוק יותר לכך: על הפילוג שנתרחש בישראל בין היכרותה שעהג עdeep עד כדי כך, שעבודת הקודש ביום היכירורים, המਸמל את השלום וההרעות והאהבה, ובkowskiוד הקדשים, המקום של ישראל פונמים אליו, והמסמל את אחדותם עם ישראל כולם — שדווקא עבודה זו נהפכה לסמל פרידת הלבבות ופילוג היכרותם בישראל. על דבר זה בוחדי ובוחדי יש לבכות.

מהו מקור המחלוקת שבין הפרושים ובין הצדוקים בשאלת זו ? הדעה הרווחת היא, שנחלקו בפירושי הכתובים: הצדוקים פירשו "כי בענן אראה על הכפרת" — בעת שיבוא הכהן אל קודש הקדשים לראותני, יהא שם כבר ענן הקטורת. נמצא שהכהן חייב להיכנס אל קודש הקדשים כשבידו מחתה מעלה ענן קטורת. ואילו הפרושים דיקו מהכתוב "ונתן את הקטורת על האש לפני ה'", שהנתינה (של הקטורת על האש) צריכה להיות לפני ה', ככלומר בקודש הקדשים. אחרי נתינה זו נאמר "ויכסה ענן הקטורת את הכפרת", משמע שכוניסתו של הכהן לא הייתה ענן הקטורת. אבל נראה, שדיוקים בכתובים-shell עצם אין די בהם בשביילקיימים מחלוקת כזאת; וביחוד, שהכתובים

ניתנים להידרש בפנים שונות ורבות. לכן יש לומר, שמקור המחלוקת הוא בתפיסה שונה של עצם העבודה הזאת. שהרי לפי הצדוקים הכהן נכנס עם הענן, נמצא שהוא נכנס כMASTER את עצמו, ואף אינו יכול להבית אפילו רגע אחד אל מקום השכינה. ואילו לפי הפרושים הכהן נכנס בಗלי אל קדש הקודש, ותהייה (באפלולית שבקדש הקדשים ובאוור וקלש של הגהלים הללו) שות, יכול הוא להבית אל השכינה, וננים אל פנים מול השכינה בכיכול עוזה הוא את "העבודה הקשה שבמקדש". רק משיטים עבודה זו עליה ענן הקטורת החוצץ ביןינו ובין השכינה. הסמלויות שבדבר זה היא רבה ועומקה. מכאן שהמה-ליקת בפרט הלכתית בין הצדוקים ובין הפרושים מסמלת מחלוקת בתפיסת הדרך של גישה אל הקודש ועובדות אליהם והתגלותו.

על העדות — הארון שבוلوحות העדות,لوحות הברית.

ולא ימות — לפי הפשט, הענן מגן עליו מפני מיתה הצפואה לרואים את פני האלים. ועל פי ההלכה: אם לא עשה את העבודה הזאת כהכלתה חייב מיתה בידי שמים.

(יד) ולכך מדם הפר — חזר לפסוק יב, שסיטים "ושחת את פר החטה את לרו". עכשו שהכפורת מכוסה בענן יכול הוא כבר להזות שם מדם הפר. וכן קיצר הכתוב במה שמובן מלאיו. שהרי הכהן עומד עתה בקדש הקדשים ודם הפר הוא בעורה, נמצא שציריך הוא לצאת מן הקודש אל העוזה ליטול ממש את דם הפר ולהזoor ולהיכנס שניית אל קדש הקדשים. על פי ההלכה מתיין הכהן בקדש הקדשים עד שיכסה הענן את הכפורות, פועל לאחריו ויוצא, ומתחפל בהיכל תפילה קצחה, יוצא אל העוזה ונוטל את הכליל (המזרק) שבו נמצא דם הפר, וחזר ונכנס אל קודש הקדשים, טובל אצבעו בדם ומזה.

באצבעו — שלא יזה באיזוב או בכלי, כמו שמצוינו בפסח (שםות יב) וכדומה, ההזאה באצבע ממש מסמלת קרבנה אל הקודש בלי חיצזה ואמצעי. על פני הכפורת קרמה — הארון בתוך קודש הקדשים והכהן נכנס מזורה. נמצא עומד ונפנוי לצד המערב מול מורה הכפורת, וכשהוא מוה יש לו להזות באופן כזה שתפקיד ההזאה באצד מורה של הכפורת, וזהו קד מה, ש"קדם" בלשון מקרא פירושו "מורה".

ולפנוי הכפורת יזה שבע פעמיים — אין הכרע בלשון הפסוק, אם פירושו הוא שיזה שבע הזרות על פני הכפרה ושבע לפני הכפורת, או הזרה אחת בלבד על פני הכפורת ושבע לפני הכפורת. ההלכה היא שモזה הזרה אחת בלבד על פני הכפורת ושבע הזרות לפני הכפורת. לפי זה שמו בעלי הטעמים את הaterno ב"קדמה" (לפי הפירוש האחר היה ראוי להיות האתנה ב"הכפרת" השנייה). והרעיון הצעון בהלכה זו הוא, ש"על פני הכפרת" הוא המקום המקודש ביותר, מקום מושב השכינה, ובשר דם האנוס על פי הדיבור לפגוע שם בהזאותו —

דיו בהזאה אחת בלבד. ועד קבעה ההלכה, שאין טיפות הדם גופלוות לא על פני הכפורת ולא בצדיה של הכפורת. אלא כולן נופלוות על הרכע סמוך לארון (או סמוך לאבן שתיה) ומה שנאמר "על פני הכפרת" "ולפניהם הכפרת" פירושו, שיריות את אצבעו בכיוון הרכע. והמשילו את תנועת ידו של הכהן בהזאה זו לתנועת ידו של המרים שוט ומרידו בהכאה. וזהו שאמרו במשנה — וחוזר כמה פעמים ב"סדר העבודה" — "ולא היה מתחווין להוות לא למעלה ולא למטה, אלא כמצלייתך" את הכוונה שבhalbכה זו אפשר להסביר בפשטות — שלא להכתים את הכפרות בדם. אבל ודאי שיש רמז בדבר, למדנו שלא הדם כחומר מטהר, אלא הכוונה של הכהן. יש בכך גם סמל עמוק, שהאדם שואף אל הקדש ומכוונו את מעשיו למולו, אבל אינו נגע בו.

(טו) ורחת את שער החטאת אשר לעט — זה השער שעלה עליו הגורל לה' (עיין פסוק ט). ואך כאן כיוצר הכתוב ולא הוכיר שיצא מקודש הקדשים אל העורה (עיין פסוק ז). אחרי שסיטים את הכפרה בחטאיהם יכול הוא לכפר בחטאיהם.

והביא וכור — כלומר: סדר ההזאות שווה לסדר הקודם, וכאן כיוצר הכתוב בלשונו, ולפייך "על הכפרת" כוונתו "על פני הכפרת". נמצא, שלוש פעמים נכנס הכהן אל קודש הקודשים: פעם ראשונה להנינים קטרות, פעם שנייה להוות מדם הפר, ופעם שלישייה להוות מדם השער. — על פי ההלכה יש לו להיכנס עד פעם רביעית (עיין להלן פסוק כג).

(טז) וכפר על הקודש — אין זאת פעללה נוספת, אלא סיכון ונtinyת טעם לכל סדר ההזאות האמור לעיל: בהזיות אלה יכפר הכהן על הקודש. משמעות המילים "לכפר על הקודש" היא שהקודש עצמו זוקק לכפרה "מתומות בני ישראל", ככלומר, שבני ישראל בחטאיהם גורמים טומאה לקודש ופוגמים בו, והקדש זוקק לכפרה, לתיקון הפוגם. "הקדש" כאן פירושו קודש הקדשים כמו בפסוק ב: "בבאות יבא אהרן אל הקדש".

טומאות בני ישראל וכו' — פתח הכתוב בטומאה וסימן בפשע וחטא. שום-עim אנו מכאן, שעיקר הכפירה הזאת היא לכפר על טומאת הקודש. אפשר לפרש במבון המוצמצם ההלכתי של מושג הטומאה, כי אילו שחשש שאנשים מישראל לא נזהרו בראוי בקיום כל דין הטומאה והטהרה ונכנסו למקדש כשהם טמאים — וטימאוו בכך. ומסיום הפסוק "השוכן אתם בתוך טומאות" נלמד שלא זו בלבד שהמקדש נפגם אם נכנסו בו כשהם טמאים, אלא אף אם הם טמאים ובאים משתדלים להיטהר במקום שהם נמצאים שם — הם גורמים טומאה למקדש השוכן בהם. התפיסה המשתמעת מכאן היא, כמו שהקדשה יוצאה מקודש הקדשים, ומתחפשת כביבול מן המרכז אל ההיקף, על העם החונים מסביב

למקדש, וכן הטומאה מתפשטה מן התייקף אל המרכז וועוברת מן העם אל המקדש שבתוכם. — וכך גדרש בהלכה, שחתאות אלה (הפר והשעיר לה') מכפרים על טומאת מקדש וקדשו. אבל מהזורת "פשייהם לכל חטאתם" סמוך ל"טומאות" לומדים אנו, שהמושג "טומאה" חורגת כאן מהמשמעות ההלכתית המצוומצת ומתקבל משמעות רחבה וסמלית. כל פשע וחטא מטמאים את החוטא, ועל ידי כך גם את המקדש. ומכאן לימוד מוסר עמוק מאד: כל חטא שהאדם חוטא עושה רושם בקדש ופגום בו, והקדש זוקק כביכול לטיהור ולכפרה.

ומפשיעים לכל חטאיהם — פשע וחטא (או חטא) הם שמות נרדפים. ולענין ייננו כאן אין צורך להיכנס בבירור ההבדלים שביניהם, כי הצירוף יומפשיעיהם לכל חטאיהם כוונתו פשעים וחטאות מכלמין וסוג.

וכן יעשה לאוהל מועד — זו מצוה נוספת: אחרי שכפר את קודש הקדשים עליו לכפר באותו דרכו גם על "אהל מועד". "אהל מועד" יש לו ממשמעות רבות, אבל נראה מהענין שכונתו כאן להיכל, שאליו יוצא הכהן מקודש הקדשים. משמעו שגם בהיכל חייב הכהן לכפר על ידי הוצאות אחת למעלה ושבע למטה. בכתבוב לא פורש היכן יעשה זאת, ובהלכה אמרו שהוא מורה מול הפרוכת בין שני בדי הארון הבולטים "כמיון שדים". נמצא שאף כאן מכונות הוצאות כנגד הכפורת, בדרך שהיא בפניהם. וכך כאן מזה פעמים, פעמיים ראיונה מדם הפר אחת ושבע, ופעם שנייה מדם השעריך אחת ושבע. נמצא מספר כל הוצאות כולם שלושים ושתיים הוצאות, והוא מן המספרים בעלי ממשמעות סמלית (החזקקה החמישית של שתיים; "שלושים ושתיים נתיבות חכמה").

השוכן אתם — מוסף על פי הדקדוק על "אהל מועד". אבל בדרך כלל נאמר לשון "שוכן" על מי שנמצא באוהל ולא על האוהל עצמו. על כן נראה, שהוא מקרא קצר וכונתו לאוהל מועד, אשר בו ה' השוכן וכו'. אלא שאין זו לשון כבוד לומר שה' שוכן בטומאה, לפיכך קצר הכתוב ורמן.

(ז) וכל אדם וכו' — מעשה הכהירה הזאת הנעה בקדש הקדשים צרייך להיעשות על ידי הכהן הגדול בלבד — האיש המקודש ביותר בישראל — ואין לשום אדם רשות לסייע בידו או אפילו לראותו. ואפשר שיש בזה עוד כוונת, שקדושת המעשה זהה מהחייבת שייעשה בסודיות מוחלטת. עוד אפשר שהכהן בהיותו במקום הקודש שורה עליו השכינה, ואסור להסתכל בו בדרך שאין אנחנו מסתכלים בכהנים בעת נשיאת כפיהם. ובדרך המוסר אפשר לומר, שהכהן בעבודתו זאת חייב לכזון את מחשבתו לעניינים שבקדושה ואסור להטרידו. ועוד: שהמעשה הזה המכפר על פשעי ישראל צרייך להיות בסוד, משום ש"על כל פשעים חכשה אהבה". — והנה על פי הפשט אפשר היה לומר, שהאיסור חל על כל שטח אוהל מועד ממשמעות הרחבה ביותר, כמו למשל גם על

העוזרת. אולם ההלכה אומرت, שהאיסור חל רק מן המזבח ולפניהם. והויאל ושם אסור בכלל לזרים להיכנס, נמצא שלמעשה לא חל האיסור אלא על הכהנים. אבל בעורה עומד כל הכהן ומਮתוין לכחן שיצא ממקום הקדש. — ומפני שנאמר בכתב "כל אדם" דרישו: "אפילו מלacci השרת שדמות פניהם דמות אדם", וכונת מדרש זה להציגו בכל עבדות הקודש מכוננת רק לה' לבדו, ואין משתפים בעבודה זו שום מצוי אחר מהמצויים العليונים. אולי נחוצה הדגשה זו דוקא ביום הכהנורים, משום שיש מקום לטעות בעניין השער לעוזול כמו שביארנו לעלה.

**בבאו לכפר בקדוש עד צאתו** — ככלומר משעה שנכנס אל קודש הקדשים עד צאתו ממש.

וכפר בעדו ובعد ביתו ובعد כל קהיל ישראלי — דבר זה הוא סיום החצי הראשון של פסוק טז: "וכפר על הקדש מטמאות בני ישראל ומפשעיםם לכל חטאיהם" (אלא שהפסיק באמצע בשני ציווים: "וכן יעשה לאهل מועד", "וכל אדם לא יהיה"). והוסיף כאן שני דברים: ראשית, ביאר שהכפירה על הקודש היא מミלא גם כפירה על ישראל, והענין הוא כמו שביארנו לעלה, שהחטא עשויה בחטא רושם בקדוש, והרשות הזה הוא שמוציאר את החטא, וכמשמעותם את הקודש ומוחקים ממש את רושמו של החטא ממילא מתכפר גם החטא. ושנית, ביאר שהכפירה היא بعد הכהן עצמו וביתו (בפר') ובعد כל קהיל ישראלי (בשער).

(יח) **ויצא** — הוא עומד בהיכל סמור לפוכת, ועתה הולך בכיוון היציאה ופוגע בדרךו במזבח הותוב — הוא הנקרא כאן "המזבח אשר לפני ה'".

**וכפר עליו** — יעשה עליו פעולה כפירה (עיין לעיל פסוק י) ומה היא כפירה זו — מבאר להלן.

ולקח מדם הפר ומדם השער — בהלכה אמרו שמערב דם הפר ודם השער בכל אחד, ומדם התערובת הוא נוטן על הקרןנות. יש לראות בדבר סמל: שבתחלת מעשה הכפירה בא הכהן הגדל בכפירה בפני עצמו וקהל ישראל בכפירה בפני עצמו, אבל עתה, בסיוומו של מעשה הכפירה, מתחמזה כפורייהם של הכהן ושל העם באחדות גמורה ואין להפריד ביניהם.

**על קרנות המזבח סביב** — נוטן באצבעו על כל אחת מאربע הקרןנות ונמצא מكيف את המזבח סביב.

(יט) **זהה** — אחרי שנtran על קרנות המזבח חורר ומזהה על המזבח שבע פעמים, ואף זו מדם התערובת.

**ופחרו וקידשו** — סיכום וביאור לאמור לעיל: במתן הדם על הקרןנות ובזהות על המזבח גופו מטהר ומקדש הכהן את המזבח. ובಹלכה דרישו שמהה על טהרו של המזבח, ככלומר מפני באמצעות מגחלים וקטורת ומוות שם.

(כ) ובלה וכח — סדר הכהרות הולך מן הפנימי אל החיצון: תחילת קודש הקדשים, שני לו אهل מועד (הפרוכת), שלישי מבנה הקטורת. אלו שלוש הכהרות הנעשות לפנים מפתח היכל. ועתה באה כפירה רבעית הנעשית בעורה, תחת כיפת השמיים — וכוננתה לטהר את העם כולו ולמחוק כל רושם של חטא אף מחוץ להיכל כמו שנמהה כבר בפנים.

והקריב — יגיש אליו (עיין לעיל פסוק ו).

השער החז — עיין לעיל פסוק י.

(כא) וסמכר וכח — מעשה סמלי כאילו הוא מניח את חטאות העם על ראש העיר.

וחתונודה עליו — הכהן עומד אצל השער וידיו על ראשו ובאותה שעה הוא מתוודה. נמצאו שהכהן כפוף על גבי השער, ובדברי הוויידי היוצאים מפי הכהן כאילו יורדים על ראש השער ונחחים שם.

עונגנות בני ישראל ואת כל פשעיהם לכל חטאיהם (עיין לעיל פסוק טז) — הפרשנים ובעלי ההלכה דיקו כאן בהבדלים שבין עון לפשע ולהטה, ומידוקים אלה נולדו גם ממעשה לניןין "סדר העבודה" שאנו נחנו אומרים ביום היפורים, ולסדר הוויידי שאנו מתוודים: מהו הנוסח המדויק שצרכיך לומר. לעניינינו כאן אין צורך להיכנס לפרטים אלה, כי עיקר הכוונה שיתוודה על כל העבירות הכולן.

ונתן אוטם — במעשה הסמלי שהוא עושה. זה הוויידי האחד שנזכר בפירוש בכתב, והוא הוויידי השלישית לפי ההלכה. רשלח — עיין לעיל פסוק י.

עטי — מלחה ייחידה במקרא, ולא נתרבר עניינה בירור גמור. והטוב שבפני רושים הוא: איש שיהא מוכן מראש לעת זאת. הכוונה היא, שאחרי הוויידי ישלחונו מיד ולא יעכב את השער המלא עוגנות.

המדרבה — במשמעותה זה מדבר סיני, ובძקן בירושלים — מדבר יהודה (עיין לעיל פסוק ח).

(כב) ונשא השער עליו וכח — הוא ביאור המשמעות הסמלית שיש לשילוח השער: השער נשא עליו (ב.fxml) את עוננות בני ישראל אל מקום רחוק מהיישוב, וזהו כמו "ותשליך במצולות ים כל חטאיהם" (עיין מה שכתבנו לעיל בפסוק ח).

ארץ גזרה — אף זה ביטוי ייחידי במקרא ונראה שפירושו ארץ מנוקת (גוזרה וחתוכה מיישוב). ומדרש אגדה: גוזרה גוזרתי ואין אתה רשאי לתרהר אחריה. ונראה שמדובר זה מכיוון כתשובה לאלה, שפירושו "שער לעוזאל" כשובך לכוח הרע, ומצאו בזה פגם מעין עבודה זרה.

רשלח את השער במדבר — חורר אל סוף הפסוק הקודם "ושלח (הכהן) ביד

איש עתי המדברה": ומצווה על האיש העתי שישלח את השער במדבר, ככלומר בתוך המדבר, שלא יחוור עוד אל היישוב. על פי ההלכה מミית את השער שם (עיין לעיל פסוק ח).

(כג) ובא אהרן ובci — מדרש ההלכה וכל הפרשנים התקשו מאד בפסוק זה, שנראה ממנה באילו ציריך אהרן לבוא אל ההיכל ולהתפשט שם ערום (עיין בפירוש פסוק זה בדברי הרמב"ן). ועל פי פשטונו של מקרה נראה לבאר, ש"אהל מועד" בא כאן במשמעות רחבה, והכוונה לאחת מלשכות הקודש העשויה לכاهנים להחליף את בגדיים שם, לפי שהגדים האלה בגדי קודש הם, אין לצאת בהם מחוץ לשטח המקדש (עיין יחזקאל מד, יט). והענין הוא בשימוש השער למדבר נסתימנו בעבודות החיטוי המיעודות ליום הזה, שראוי שיתון בקניטה לקודש הקדשים (כמו שביארנו לעיל), שבשבילה לבש הכהן את בגדי הקודש המיעודים (עיין לעיל פסוק ד), ואת שאר עבירות היום עליו לעשות בגדיים הרגילים, בגדי זהב. לפיכך עליו לבוא אל לשכת הקודש ולהחליף שם את בגדיים. — ובהלכה דרשו, שהמלים "ובא אהרן אל אהל מועד" אינן מחוברות למלה שכותב הלאה, אלא הן ציווי בפני עצמו, שאהרן ציריך לבוא אל אהל מועד — ופירשו לפי זה שהאל מועד האמור כאן הוא קודש הקדשים. נמצא שמלבד שלוש הפעמים הנזכורות לעיל, חייב הוא לבוא עוד פעמי רביעית אל קודש הקדשים ומטרתה של ביאה זו היא להוציא את הכהן והמחתה. שהרי הנית, כמו שביארנו לעיל, את המתחה ובנה הגחלים בין בדי הארון (או על אבן השתיה) והקטיר בה את הקטורת, ואם לא יוציא אותה ממשם, נמצא שככל שנה יכנס לשם מהתה חדשה וישאירנה שם, וייהו מונחות שם מהותה רבות כמספר ימי הכהנופורים שעברו במקדש — וזה דבר שאינו מתבל על הדעת. לפיכך נצטווה הכהן להיכנס פעם נוספת להוציא את המתחה. (זה בעניין המתחה — אבל בעניין הכהן לא נתברר לי, מפני מה אינו גוטלה עמו אחריו שנתרוקנה מן הקטורת. ואפשר שהכהן והמחתה נחשות לצמד של כל שרת שאין להפריד ביניהן. אבל לא ראייתי מי שיבאר היכן מניין הוא בקדוש הקדשים את הכהן אחריו שרוקנה מהקטורת, והדבר ציריך עיון נוספת.) ועוד אמרו בהלכה, שהכהן אינו אמור על הסדר, ככלומר שביאה זו להוציא את הכהן והמחתה אינה מיד אחורי שילוחו של השער, אלא מאוחר יותר (ונחלקו הפסקים והפייטנים מדבריו ה"עובדות" מתי זמנה). על יד זה שנדחתה ביאה זו לשעה מאוחרת יותר ונתחייב הכהן להחליף את בגדיים פעם נוספת, ונמצא טובל המש טבילות ועשרה קידושים — כמו שביארנו לעיל.

הניהם שם — לפי פשטונו: שינויו בשטח המקדש ולא יוצאים החוצה. ולפי מדרש ההלכה: שייגנוו שם ולא ישתמשו בהם עוד — וזה מגדיל את ערך קדושתם.

(כד) ורחין את בשרו — עיין לעיל (פסוק ד), שכל שניינו בגדים טען טבילה. במקום קירוש — שאף המקווה שבו הוא טובל יהיה בשטח המקדש, שלא יצא אל מחוץ לקודש באמצע עבותות היום. ולבש את בגדיו — בגדי הכהן הגדול (שמונת הבגדים — בגדי יבב).

ויצא — מהמקום שבו לבש את בגדיו — אל המזבח החיצון. ועשה את עלתו — איל לעולה (פסוק ג). ואת עולת העפ — אף היא איל לעולה (פסוק ד).

וכפר וכור — אף העולה מכפרת, אף על פי שכבר נתקברו בחטאות. ונראה לפि הפשט שכפרת החטא משמעה מחקת החטאיהם, וכפרת העולה משמעה הטיתת חסד אלהים על המקריב. וחוז"ל אמרו "עלמה מכפרת על הרהור הלב". (כה) ואת חלב החטא — של הפר והשער שהיוה את דם בפניהם. בפסוק הקודם דיבר על העולות המוקטרות כליל על המזבח, ועתה הוסיף שהחיב הווא גם להקטיר את חלב החטא, כדי כל חטא, שאת חלבת מקטירים על המזבח. מה יעשה בבבשון של חטאות אלה מבואר בפסוקכו. — וכן נסתהים כל סדר העבודה המוטלת על הכהן הגדול. בשני הפסוקים הבאים, יוסיף פרטיהם השיעיכים לאנשי אחרים, הנוטלים חלק בעבודה זו.

(כו) והמשלח — פתח בדיינו של המשלח (עיין בדברינו בסוף הפסוק הקודם), לפי שכבר הוכירו לעיל (בפסוק כא) : "איש עתיה". יכobs בגדיו ופכו — שהשעיר לעוזול מטה מאת המשלח אותו ועליו להיטהר כדיין הנושא דברים טמאים (ויקרא יא, כה ; טו, י ווזד). ומסתבר שהטעם לוטמאה זו, לפי שהשעיר נושא עליו את כל העוננות והטמאות. (כז) עתה מבאר דין השיך לאיש שעוד לא הוחכר בפרשא — וחזרה כאן אל פסוק כה. שם ביאר מה יעשה בחלב החטא, וכך ממשלים מה יעשה בבבשון של החטאות.

הובא את דםם — ביחס פועל אחרי פועל סביר, ושיעורו : "הביא (מי שהביא) את דםם". וכן "ויגוד לרבקה את דברי עשו" (בראשית כו, מב), שפירושו "ויגיד (מי שהגיד) לרבקה את דברי עשו". ועוד כיוצא באלה.

לכפר בקורדש — להזות בקדש הקדשים.

ויצויא — מי שיוציא ולא הקפיד הכתוב לפרש מי.

אל מחוץ למחנה — זה נאמר לפי תנאי המשכן שבמדבר סיני, ובמקדש שבירושלים היו מוצאים אל מחוץ לירושלים. ושרפו — מי שיישרפו ולא פירש מי, כמו אצל "ויצויא". ומהשנווי "ויצויא" בלשון יחיד, ו"שרפו" בלשון רבים, יש ללמד שאין חובהשמי שיוציא הוא שישרוף, אלא יכולים להיות אחרים.

ושרפו באש וכו' —بشر שאר החטאות (שלא הובא דמן אל הקודש) נאכל לכוהנים אחרי שהלبن הוקטר על המזבח. אבל אלו, שנכנסו דמן פנימה, נתקדשו בקדושה יתירה ואינם ראויים עוד למאכל אדם, ונשרפות כליל. וקדושתן חמורה, עד שיש לשורף את כל מה שהיה בגוףן אפלו העור והפרש (הגיללים) — שלא כמו בעולה, שהעור ניתן לכוהנים ומותר להשתמש בו, והפרש נשטף במים. ובשריפה מוחוץ למתחנה יש לזראות סמל לביעור העוננות, הנמצאים מוחוץ ליישוב ויש לראותה בה השלהמה והקבלה להזאה שבפניהם. כך מסימנת החטא את שורת פעולות הכהריה: דמה כייר במקומ הפנימי ביוור, ובשרה מכפר במקום החיצוני ביתר. — ובעל המשטורין רואים בשရיפה בחוץ שוחרד לכוחות הרע, ותוספת לשער לעוזאול לפי תפיסתם את עניין השער.

(כח) והשורה אותם וכח — אף השורף טמא, כמו המשלח את השער. ואפשר שטומאה זאת היא בגלל זה, שגם החטאות הנשרפות נרשאות עליהם את הטומאות שנתכורו בהן. ואפשר לומר שטומאה זאת היא בגלל קדושתו התייריה, שהקדשה והטומאה הן שני הפלמים, הגורמים לאדם הנוגע בהן אותה השפעה עצמה — ואף בכך יש ממש סמל עמוק ואיום. עד כאן דבר על הנעשה במקדש. מכאן ואילך מדובר על מה שייעשה ביום זהה מוחוץ למקדש.

(כט) והויה זאת לכם וכח — בעלי הטעמים התחליו כאו פסוק חדש (ולא במלים שלහן "בחדש השבעי"), לרומו שהזום בחודש השבעי הוא "חוקת עולם", אבל סדר העבודה המבוואר למעלה אינו חוקת עולם, שהרי המקדש עתיד ליותרם.

בחודש השבעי — לפי דרך התורה למנות את החדשים מנינן, והוא חודש תשרי.

בעשור — ביום העשורי.

תענו את נפשותיכם — ההלכה, ש"עינוי נפש" הוא צום (כלומר הימנעות מאכילה ושתייה) מיסודת עלי אחת ההוראות העתיקות של המלה "נפש" והיא צואר וגרון בבית הבליעת. כמו "הרוחיבה שאל נפשה" ("ישע" ה, יד) = פתחה את גרונה לרועתה, כמו התקובלות שם "ופערת פיה לבלי חק" ועוד כיוצאת באלה. לפי זה "תענו את נפשותיכם" פירושו תמנעו מגורנכם את הנאתו — והוא המאכל והמשתה. ובHALCA הוסיפו עד עינויים באיברים, הדומים במקצת לעינוי הגוף מהנתנו המיוחדת לו, וכך יש שביום טוב שאינו שבת מותרת מלאת אוכל נפש — ביום הכהנופורים, שאין אוכלים בו, אין מקום להיתר זה.

האורח — כלומר בן ישראל מלידה.

והגר הגר בתוכיכם — על פי ההלכה זה גר צדק.

(ל) כי ביום זהה — הוא טעם למזוודה האמורה בפסקוק הקודם : מושום שביהם הוא יכפר עליהם הייבטים אתם מצדכם להchein עצמכם בזום ושביתת מלאכה להיות ראויים לכפרה זאת.

יכפר — לא פירש מי המכפר, ונראה שרמו יש בדבר, שכואורה הכהן הוא המכפר כמו שקראנו בכל הפרשה זוatta, אבל באמת משמש הכהן רק שליח העשות את רצון ה', וה' לבדו הוא שמכפר. וכך תשובה למיניהם, המוננים את ישראל ואומרים להם, שמ שנחרב המקדש חס ושלום אין להם עוד כפרה. ואין הדבר כן, שלא נאמר "יכפר הכהן" אלא "יכפר" סתם. ואם אין כהן — ה' בעצמו מכפר ביום זה.

מכל חטאיכם — אין הכרע, אם המלים "מכל חטאיכם" גמישות למעלה או למטה, אלא שבעל הטעמיים משכו אותן למטה, ושיעור הכתוב : "לפניהם תטהרו מכל חטאיכם". והוא חיזוק הטעם לצום ולשביתה : ביום זהה, שאות בטהרין מכל חטאיכם לפני ה', ראוי לכם להchein עצמכם בשביתה ובזום. והפסקוק ערוך בתקבולה א-ב, א-ב :

יכפר עליכם      לטהר אתכם

מכל חטאיכם      לפניהם תטהרו

לפניהם תטהרו — נאמר שישראלי מיתריהם לפני ה'. אבל גם כאן לא נאמר מי הוא המטהר, כמו שלא נאמר זה בחילך הראושן של הפסקוק, עצם הדבר, שהتورה אומרת שישראלי מיתריהם לפני ה', עורר שמחה עצומה לבבו של ר' עקיבא וקרא : "אשריכם ישראל, לפני מי אתם מיתריהם ומיטהר אתכם" (בסוף מנחת יומא). "לפניהם מי אתם מיתריהם" — כיוזן הפסקוק שלנו. "ומי מיטהר אתכם" כיוזן לפוסקים אחרים, כמו שימושה שם המשנה. ועוד שם במשנה דרישה ידועה מад של ר' אלעזר בן עורייה : "עבירות שבין אדם למקומם ביום הcliffeורים מכפר, עבירות שבין אדם לחבריו אין ביום הcliffeורים מכפר — עד שיריצה את חברו". ועם כל המוסר שבדורשה זו, חובה علينا לציין שאינה מענין פשטוט של הכתוב, ואף אינה לפי חלוקת בעלי הטעמיים שהטעינו : מכל חטאיכם לפני יי' תטהרו (= מכל חטאיכם לפני ה' תטהרו!). ואילו לפיה הדרשה היה ראוי להטעין :

מכל חטאיכם לפני יי' תטהרו (= מכל חטאיכם לפני ה' — תטהרו). (לא) שבת וכח — אחרי הטעם האמור בפסקוק לחזר בפסקוק זה על המזוודה

האמורה בפסקוק כת. נמצא, שאמר את המזוודה לפני נתינת הטעם וחזר ואמרה אחרת נתינת הטעם — והכל לגודל חשיבותה של המזוודה.

שבת שבתוון — הכפל מורה על חיוך, כמו "חדש הקדושים" וודומות. וה'

פירוש : שביתה גמורה כמו ביום השבעי (שמות לא, טו ועד).

(לב) וכפר הכהן וכו' — לפי שישים בפסקוק הקודם "חוקת עולם", וכל סדר

העבודה נאמר לאהרן עצמו — הוסיף כאן לבאר מה יהיה בדורות הבאים אחריו אהרן. ואמר, שבמקומות אחרים יבוא ויכפר "הכהן אשר ימשח אותו", כלומר הכהן המתמנה לכיהנה גדולה על ידי משיחתה בשמן הקודש. ובאמרו "אשר ימשח אותו" לא אמר מי המשוח, לפי שלא בא כאן ללמד סדר מינוי הכהנים הגדויים להם. ושיעורו כאילו אמר בפועל סביל: "אשר ימשח".

ואשר י מלא את ידו — "מילוי יד" הוא לשון מינוי למשרה, אולי משום שהיו גותנים בידי המתמנה חוץ סמלי השירק למשרתו (כגון מטה או מפתח), אבל כאן אצל הכהן היא מлицאה מאובנת. וההלהכה מצאה כאן אפשרות למינוי הכהנים גדולים גם שלא בשמן המשחה, לפי שמן המשחה נגנו עם הארון. ולפי פירוש ההלכתה, וינו של "אשר" משמשת במקום "או".

לכהן תחת אבי — מכאן, שכיהונה גדולה עוברת בירושה. ואמנם אין זאת חובה מוחלטת, אלא זכות קדימה יש לבן.

ולבש — נמדד אל "וכפר" שבראש הפסוק. הכהן הגדל יכפר בתנאי שילבש כמו שנצטו אהרן (בפסוק ד').

(לג) וכפר — פסוק זה חזר בקיומו על כל סדר הכפות המבואר בפרשנה. והגיד כאן שהכהן הגדל בדורות הבאים חייב לעשות ככל הסדר שנאמר לאהרן

מקדש הקודש — זה קדש הקודשים.

ועל הכהנים — במקום "بعد ביתו" שנאמר בפרשנה על אהרן, לפי שבימי אהרן אין כהנים אחרים וlothai "בית אהרן", אבל בדורות הבאים יהיו גם הכהנים מbutים אחרים שאינם שייכים לבית הכהן הגדל, ולפיכך אמר: "ועל הכהנים".

ועל כל עם הכהל — כל קהיל ישראל שבפסוק (לד)

והיתה זאת לכם — לפי שבכל הפרשה הוטלה המזווה על אהרן ועל הכהן הגדל, סיים כאן "לכם", שמצוה על קהיל ישראל לדאוג לכך שתהיירך הכפירה בסדרה, אחת בשנה. ואף כאן נאמר "לחוקת עולם". וגם מכאן נלמד, שאין הדבר תלוי במקדש ובכהנים. וכשאין מקדש ואין כהן גדול, ערכות הכנסת ישראל את עבודות יום הכהיפוריים בכתבי הכנסיות ובתפילות. וכך היה מתכפרת "אתחת בשנה".

ויעש — מגיד שהפרשה לא נאמרה לשם עיון בלבד, אלא נתקיממה למעשה על ידי אהרן.

פרשה זו, הכוללת את סדר עבודות יום הכהיפוריים שעיקרה טיהור המקדש והעם מטומאותיו, מסיימת חטיבה מיוחדת בספר "ויקרא", חטיבה העוסקת בדיני טומאה וטהרה. דיןיהם אלו מתחילה בתחילת פרק יא ונמשכים עד סוף פרקנו, פרק טז. פרק יא עוסק בהחותות ובעלי חיים טמאים וטהורים; פרק יב

בטומאת يولדה ; פרק יג ויד בטומאת צרעת ; פרק טו בזב זובה ; ופרק טז בטהרה כללית מכל הטומאות. אף זה מתייעץ לטירוש שכתנו במקומו, שעבודת יום הכהיפורים באה מעיקרה לטהר את המקדש מטומאותו. והנה, פרשה זו פותחת בהזכרת מיתה שניי בני אהרן, וענין זה מסופר בספר ויקרא בפרשיות שלפני החטיבה העוסקת בדיני טומאה וטהרה. גם זה מסימני שלימוחת החטיבה שאנו עומדים בה, שבסיוונה חזוריים למקום שעמדנו בפתחתה.

אין התורה מפרשת מפני מה קודש התאריך הזה של יום העשiri בחודש השבעי ליום הכהיפורים. מדרשים ואגדות שונות ייחסו לתאריך זה מאורעות היסטוריים-סמליים, כגון הסlichtה הגמורה לעם אחרי מעשה העגל, מכירת יוסף, עקדת יצחק, מילת אברהם אבינו. — מלבד אלה כדי להזכיר שלושה נימוקים, הערכוים משלוש נקודות השקפה שונות, לבחירתו של תאריך זה. (א) בתאריך זה מוחברים המספרים שבע ועשר : יום העשiri לחודש השבעי. מספרים אלו הם בעלי ערך סמלי רב ותוספים מקום חשוב בעובדת הקרבנות שפרטיה עשירים בסמלים.

(ב) היום הזה מסיים את עשרה ימי התשובה המתחלים באחד בתשרי — הוא ראש השנה.

(ג) עיקר עבוזת يوم הכהיפורים הוא לחטא את המקדש ולטהרו לקראת חג הסוכות, הוא הומן שבו עלולים המונחים לראות את פני ה' במקדש. סוכות חל בחמשה עשר לחודש, ואת התורה המכינה לו עושים בעשרי לחודש. ודומה להזה מצאנו בחג המצאות, שההכנה לחג המתיחיל בחמשה עשר עושים בעשרי בלקיחת השה (שמות יב).

אין שלישת הנימוקים האלה סותרים זה את זה, אלא משלימים זה את זה. וכן יש לומר על כל הסמלים שמצאנו בולמודנו את סדר העבזה ביום הזה, שאינם בבחינת דרישות כפויות על הכתוב, אלא רעיונות המקופלים בעצם המעשים המפורשים בכתב. וזאת היא דרך וזה הוא טבעה של כל עבזה אליהם, שהיא מתבטאת במעשיים, שבעצם היישותם הופכים לסמליים בעלי משמעות ורעיוןות עמוקים מאד. וכך ראננו שיום הכהיפורים, שמאז אחד הוא יום טיהור המקדש מטומאה, הרי הוא יום, שבו יכול כל אדם מישראל, המשף עצמו בעבודת הקודש, להיטהר מכל חטא ועוון אף بلا כהן ובית מקדש ולהיכנס פנימה אל קודש הקודש.

## לאה פרנקל / ירושלים

### ורחמיו על כל מעשו (למשמעותו של ספר יונה\*)

הפטרת מנהה ביום הכהפורים היא היחידה מהפטרות מנהה, שהזיל לא רק הורו את עצם קריאתה, אלא גם קבעו עליה כי היא ספר יונה<sup>1</sup>. חכמינו לא פירשו את הטעם לкриיאת הפטרת, מסתבר מפניהם שהטעם ידוע היה. גם רשי<sup>2</sup>, "פרשנדתא", אינו נتون טעם לדבר. ואולם תלמידו, ר' שמחה בן שמואל (במחצית השנייה של המאה הי"א), מנמק את קריאתו של ספר יונה כהפטרת במנחת יום הכהפורים, בהצביעו על רעיון החשובה המתבטא בספר: "והשלישי מפטר בינה משום חשיבות אנשי נינה"<sup>3</sup>. אכן והוא הטעם המקובל על העם. קים: "לפי שיש בו גודל כוח החשובה"<sup>4</sup>, והוא גם הטעם המקובל על העם. בספר "אבודר罕ם" מוזכר טעם נוסף: "ללמד לבני העולם שאין אדם יכול לברווח מפני השם"<sup>5</sup>. נימוק זה מובא גם ע"י אחדים מחכמי halacha המאו"ר ובענין, לפ"ז בעלי halacha מתכוונת קריאתו של ספר יונה ביום הכהפורים חריטם<sup>6</sup>. ובכן, לא בטל ההלכה מתקנות קריאתו של ספר יונה ביום הכהפורים לשמש הדרכה לאדם מישראל בהליכותיו: לדעת אחדים כתבטחה, לדעת אחרים כאזהרה.

שונה היא הפטרתו של ר' יהושעaben שועיב (במחצית הראשונה של המאה הי"ד). בהיותו איש האגדות — שהן מצד אחד עינונו של מקרה, ומצד אחר הן מבינות אל פעולות ה' ומקדשות שמו של הקב"ה בהן — סבור הוא, כי "באה נבותא יונה בן אמרית להורות", כי השם יתעלת, רחמיו על כל מעשיו, ואפיקו על אומות העולם, כל שכן בישראל; ולכנן אנו מפטרין אותה בווה הימים פרופ' מ. ויס הואריל לקרא את ניטחו הראישון של מאמר זה והעיר לי הערות החשובות. גם כאן תובע חזותי למורי.

1. "ובמנחנה קורין בערויות ומפטרין בינוי" ( מגילה לא ע"א).

2. מחוזר וייטרי ( לרבענו שמחה בן שמואל ), מהדורות ש. הורוויץ, ברלין תרנ"ג, עמ' 394-293.

3. עיין "בית יוסף" לטור אורח חיים, הלכות יום הכהפורים, סימן تركב; וכן ה"לבוש" (ר' מרדיין בן אברהם יפה, 1510-1612).

4. אבודר罕ם השלם, (רש"א ורטהימר), ירושלם תש"ט, עמ' רפז.

5. אורח חיים שם, שם: "באר היטב" ו"משנה ברורה".

בשעת מנהה שהוא שעיה רצוייה, כמו שאמרו חז"ל (ברכות ו ע"ב) "לעלום  
זה אדם והיר בתפילה המנהה, שהרי אלהו לא גענה אלא בתפילה המנהה  
שנאמר 'יזה בעלות המנהה ויגש אליו...'" (מל"א ייח, לו). תפיסתו של  
ר' יהושע ابن שועיב את ספר יונה, כמלמד כי רחמי ה' על כל מעשיו, אין  
כמעט רישומה ניכר בספרות, אך "פע" שעמך פשטו של ספר יונה מסיעמה.  
ניתן אמג' ביטוי מובהק בספר יונה, הן לרעיון כי גדול הוא כוחה של התשוא'  
בה, והן לרעיון כי אין מנוס מלפני ה', אך לא זה והוא הנושא לרוב  
ענינו ורוב בניינו של הספר. ואילו הרעיון, כי רחמי ה' חופפים על כל  
מעשיו, הוא המבריח את ספר יונה מקצה אל קצה והוא המוצב במבנה תורתו.  
ר' יהושע ابن שועיב פריש את דעתו לפניו עדתו בדרכה. וזו עברת בעל  
פני גשר מרחמי ה' המתוארים בספר יונה אל גילוייהם שמחוזת לו, ומגיעה  
בדרכ' של קל וחומר מרחמי ה' על כל מעשיו לנוגד רחמי על נזר מטעין,  
מעשה ידיו להתפאר. גם מתרת קריאנטו בספר יונה היא להבטיח אל קצה  
מידת רחמיו של ה', אבל לא ע"י הבטה מתהן הספר אל מעבר לו, אלא ע"י  
התבוננות בספר בלבד. בדרך זאת מוכיחו עיננו לנאות ולהגיא אל תשובות  
לשאלות: על מי נגלה מידתו של ה' בספר יונה, וכי怎 מtgtה בכתוב בספרנו  
כי טוב ה' לכל ורחמיו על כל מעשיו.

## — א —

די בקריאה ראשונה כדי לעמוד על כך, שבספר יונה נודע ה' במידת רחמייו  
לכל בריותיו, לרבות בהמה, הבהר והצאן, שפורענות נשקפה אף להם.  
ב"בהמה הרבה", שגם עליה ייחס ה', מסתויים והספר. דוגמה היה הוא ספרנו לדבר  
התהילה של בעל מזמור לו: "אדם ובהמה תושיע ה'". אכן "אדם ובהמה  
תושיע ה'". אף במסופר בספר יונה קודם האדם להבמה. כדי להיווכח בטיב  
מידתו של ה' יש לעקוב ביחיד אחר התגלות רחמיו לאדם.

\*

פרק א' של ספר יונה מספר, כי חס ה' על אנשי הספינה ולא אבדם בים  
הסוער. ואמג' חפים היו הם מפשע, כהוזאתו המפורשת של האיש האחד,  
היחיד לעומת המתים: "כי יודע אני כי בשלבי הסער הגדול הזה עלייכם"

6 ר' יהושע בן שועיב, דרש ליום הכיפורים ב"דרשות על התורה", קרaka שנת  
של"ג, דף צג. ובדומה שם, בסיום דבריו על הapterה: "למנדו מוה העני כי  
השם מלא רחמים, ואפללו שהיו גויים, וועשיון חמס גדול, קיבל השם תשובת... ". וראה המובאה  
שכנן אנו עם מרעיתו וצאנ' ידו שיחמoil ויקבל אותנו בתשובה... ". וראה המובאה  
שבענומ' בשינויים קטנים אצל רשי' ענונו "ימים נוראים", מהדורה שלישית,  
ירושלים—ניו-יורק תש"ז, עמ' שנד.

(פס' יב). גדולה מזו. לא רק על שום שאינם עושים רע ראויים הם לרחמי הבורא, אלא גם וחזקא על שום עשותם את הטוב. הנוגעת הרציה, הטובה, מתבטאת בוקחתם לאליהם ולאדם כאחד.

לאלהים כיצד? האטרה שפקדה אותם בגל יונה ביזונה את דרכם אל האל שיזונה ברוח לפניו. אם תחיללה נאמר עליהם: "ויעקוך איש אל אלהיו" (ה), הנה בהמשך נאמר: "ויקראו אל ה'... אנה ת... כי אתה ה' כאשר חפצת עשית" (יד). וביתר ניכרת התקרובות אל ה' בהתפתחות יראתם:

(ה): "ויראו המלחים"

(ו): "ויראו האנשים ירא גדולה "

(ז): "ויראו האנשים ירא גדולה את ה'"

בדמות הכתוב משתקף עניינו. המשפטים המתורבתים והולכים, שכל אחד מהם מוסיף על קודמו, ממחישים את התמורה אשר חלה בעולם הפנימי של האנשים. על פרוץ הסער הם מגיבים ב'ויראו'; בשועם על בריחת יונה מלפני ה' גברות יראתם עד כדי "יראה גדולה"; ובראותם כי עמד הים מזעופ, עליה יראתם עד היותה "יראה גדולה את ה'". הנה כי גדולה יראת האנשים בשעה שהם נצילים מן המות מיראות בשעה שהמויות מאיים עליהם. ואולם אף בזמן שהם נתקנת נפשות מקוינן האנשים כי אולי יצילם אלהים. וכדברו של רב החובל אל יונה: "אולי יתעשה האלים לנו ולא נאבד?" (ז).

ולאדם כיצד? אך פשנודע לאנשים ע"י הגורל בשלמי הרעה, וاع"פ שאותו איש הגיד להם כי מלפני ה' הוא בורה,Auf<sup>ב</sup> אין הרבים פוננים אל האיש האחד בחימה. בהתגבר הסער הם מבקשים ממנה עצה: "מה נעשה לך וישתק הים מעלינו" (יא). ואולם אחריו שיזונה מшиб להם תשובה מופרשת: "שאוני והטילוני אל הים וישתק הים מעליכם" (יב), שוב אינם רוצחים לשםעו לו לעשות לו כאשר אמר, אלא: "ויתחרטו האנשים להшиб אל היבשה...". (יג). רק אחריו שככל מאמצייהם עלו בתהוו — "ולא יכלו כי הים הולך וסער עליהם" (יג), הם נגענים לעצת יונה; וגם אז רק אחריו שהם מתפללים אל ה': "ויקראו

7. "להшиб אל היבשה" — מהו מושא פועלות ההשבה? מסתמא הספרינה, כפירוש רד"ק: "החויקו במשותות להוציא הספינה אל היבשה". אך מושא זה אינו מפורש בכתב. וrama העלימו הכתוב מתוך שהירhor גם במושא אחר אשר על ידו תבהיר עוד יותר חסידותם של אנשי הספרינה: "להшиб אותו אל היבשה שלא לך עם ולא יברוח מלפני ה', כי בכך סכרו לתקון עיות בריחתו ויתרצה להם המקום" (ר' אליעזר מבلغנצי, פירוש על יחזקאל ותרי עשר, הוציאו לאור ש. א. פאונאנסקי, ואראשא תרע"ג).

אל ה' ויאמרו אנא ה' אל נא נאבדה בנפש האיש הזה ועל תנתן לנו דם נקייא כי אתה ה' כאשר חפץ עשית" (יד). על כן נראה לו למי שאליו קראו בצל להם, כי יוציאם ממצוקותיהם ויהפוך הסערה לדממה — "ויעמד הים מזעפו" (טו). אף להם נראה כי יודו לה' חסדו — "יעובחו זבח לך וידרו גדריהם" (טו).

## — ב —

ושוב מגלים רחמי ה', על ברוריו בהינכם ה' על הרעה אשר דבר לעשوت לאנשי נינה ולא עשה. אמנם מלאה העיר חמס (ע"פ ג, ח), אף כבר עתה רעת יושביה לפני ה' (א, ב). אבל אחריו שגוריית החורבן נשמעת בעיר: "עוד ארבעים יום ונינה נהפכת" (ג, ד) מתעוררים האנשים ומתחבלים מהכרות העצמית. "קדום אזהרת המלך עשו תשובה מעצם והחענו ולבשו שקים"<sup>8</sup>. ואף מלכם מעביר מעליו בגדי מלכותו ומתחבל עם עמו. באזעתו הוא מפזר בעמו לעוזב דרך רשות: "וישבו איש מדרכו הרעה ומן החמס אשר בכפיהם" (ח). ואזעתו לא היתה לשואה: "וירא האלים את מעשיהם כי שבו מדררכם הרעה...".<sup>9</sup> קיבל אלהים את תשובתם של אנשי נינה כי כנה היתה תשובתם; כי לא לפניו חנק יבוא.<sup>10</sup> וכפירוש הנition בפי הוקן האומר בדברי כבושים בימי תענית: "אחיננו, לא שק ולא תענית גורמים, אלא תשובה ומעשים טובים גורמים, שכן מצינו באנשי נינה שלא נאמר בהם: וירא אלהים את שkm ואת תעניתם, אלא: וירא האלים את מעשיהם כי שבו מדררכם הרעה..."<sup>10</sup>.

על כן בתגליה ה' במידת טובו לאנשי נינה: "וינחים האלים על הרעה אשר דבר לעשوت להם ולא עשה" (י). ואולם בדומה לאנשי הספינה שיברו לאלהים בעצם שעת צרתם, כן ייחלו אנשי נינה, אף בזמן שאימת הדין ריחפה על העיר, כי אולי ("מי יודע?") יחווס עליהם אלהים. באופן זה עוזדים מלכם לשוב מדררכם הרעה: "מי יודע ישב ונחם האלים ושב מחרונו אף ולא נאבד?" (ט).

לא כאליה הן מחשבות יוננה על ייחסו של ה' כלפי נינה. יוננה אינו מדבר על

8 רד"ק לפס' ה ד"ה "זיקראן צום" — נגד ר' בא"ע לפס' ו ד"ה "זיגע".

9 ההערכה שבירושלמי תענית פרק ב ה"א המגדירה את תשובתם של אנשי נינה כתשובה של רמיות, אינה מכונה לפשט הכתוב בספר יונה. להבנת ההערכה השילilitה הנוגדת זאת זו שבמנחה ובכבלוי, עיין א. א. אורבר, "תשובה אנשי נינה והוכחות היהודין-נוצרי", ספר היובל לכבוד י. ג. הלוי אפשטיין (תביבץ כ),

ירושלים תש"ג, עמ' 118—122.

10 בבלי תענית טו ע"א.

מידות רחמיו של ה' כמסופק, בחינתה "מי יודע"; יונה מזכירו בוחדות, "כי ידעת". כאשר חורה לינגה כי ה' לא קיים את גוירתו בנינה (ד, א-ב), אומר הוא לה' כי בಗל אותן המידות האלוהיות קדם לבrhoת תרשישא: "כי יד עתיך כי אתה אל חנון ורchrom ארך אפים ורב חסד וגחם על הרעה". מהיכן ידע זאת יונה?

על שאלה זו אפשר לכaura להסביר, כי מעודו ידע יונה שה' הוא אל רחום וחנון, מאז הודיעו ה' את מידותיו בעולם כאשר קראן בעברו על פניו משה (שמות לד, ו-ז; ועיין להלן). ברם אם כך, בזודאי קשה "כי ידעת". מה טעם "כי ידעת" מפי יונה, כשאותה הידיעה היא נחלת הכלל? אילו לאותה הידיעה מימי קדם התכוון יונה, כלום לא ראוי היה לו להזכיר את מידותיו של ה' באורח בלתי תלוי בו בעצמו, באורה מוחלט, בלי "כי ידעת", הינו: על כן קדמתי לבrhoת תרשישא — כי אתה אל חנון ורchrom...? אלא מן המשפט המנוקך "כי ידעת" עולה ונשמעת נימה אישית: כי אני ידעת. מדובר בידיעה שדווקא יונה הוא נושא בו.

ב"כי ידעת" מעיד יונה על עצמו כי סוף מעשה כמחשבתו תחילת. ידע יונה על תוכנותיו של ה' כחנון ורchrom מעת שהיא אליו דבר ה' בשליחות אל גינויו — "עד היומי על אדמותי". כבר אז ידע על התוכנות שבכוח אשר לא נתגלו או בפועל. וכן היה הדבר. ה' ציווה את יונה: "קום לך אל גינויו העיר הגדולה וקרא עליה...". (א, ב). הקריה מפורשת בפרק ג, ד<sup>11</sup>: "עוד ארבעים יום ונגינה נהפטת". והוא דברו של אל-עורך-דין לוחטאיהם. אכן בדבריו המפורש אל יונה נודע ה' כאלהי המשפט. אך למרות שה' ציווה את יונה

11 בכר הגיש ראשונה המדרש. וזו נוסחת ילקוט שמעוני ח"ב סימן תק"ג על סיבת בירתתו של יונה: "וילמה ברת ? שפעם ראשונה שלחו להסביר את ערי ישראל ועמדו דבריו שנ' 'הוא השיב את גבול ישראל... כדבר ה' אלהי ישראל אשר דבר ביד עבדיו יונה בן אמתני הנביא אשר מגת החפר' (מל"ב יד, כה). פעם שנית שילחו על ירושלים להחריבה. כיון שעשו תשובה, עשה הקב"ה ברוב רחמיו וגחם על הרעה ולא החריבה, וקראו אותו נביא השק. פעם שלישיית שלחו על גינויו להחריבה....". לפעם השנייה, היא שליחותו של יונה אל ירושלים שאינה נזכרת כלל במקרא, מעיר הרדייל (ר' דוד לוריא, 1798—1855) בפירושו לפרקי דר' אליעזר פרק י' אות ג: "נראה דדרש מ"ש (יונה ד) 'הלווא זה דברי עד היותי על אדמותי וגנו' כי ידעת וכו'...". דפירוש על ירושלים וכשעשו תשובה לא עמדו ירושלים ור' לממה שדברתי בשמך להתגנבא על ירושלים וכשעשו תשובה לא עמדו דברי, יד עתיך אני כי אתה רב חסד וגחם על הרעה".

12 בפירוש רדייל לד"ה "קום לך אל גינויו": וקרא עליה, כי עלתה רעtam לפני; ולא כתוב מה יקרא עליה. אלא ממה שקרה עליה בסוף "ונגינה נהפטת" למדנו כי זאת הקריה אמר לו שיקרה עליה.

בגירות פורענות, בכל זאת ידע יונה כבר אז — "עד היומי על אדמותי... כי אתה אל חנון ורחום...". יונה לא ידע זאת ממש שפה מראש בכיוול כי עתיד ה' לרhom על אנשי נינהו אם ישבו מדרcum הרעה. רחמי ה' אינם מתוארים בדברי יונה כמידה צפיה העומדת להתגלות; יונה אינו אומר: כי ידעת כי תשוב ותחנו ותרחם את נינהו. יונה אומר: "כי אתה אל חנון ורחום" — בכל עת, לעולם, כבר נודע ה' כאל חנון ורחום. הרוי ע"י דבריו אל אנשי נינהו: "עוד אר- בעים יום ונינהה נהפקת" פותח ה' להם פתח לשוב מדרcum הרעה! הרי זהה תכלית השילוחת אל נינהה ארבעים יום לפני תחולתו של גור הדין! והוא חפזו של ה' שאלי מתחנו יונה בדבריו "כי ידעת". מכאן צא וראה עד היכן מגיעים רחמי עעל כל מעשי. לא רק בשעה שבו אנשי נינהה מדרcum הרעה רחם עליהם יוצרם (ג, י) אלא כבר מאז רחם עליהם, אף בשעה שעלה רעתם לפניו (א, ב). בעצם דבר המשפט על נינהה חבוייה גנוזה המידה הטובה. כך עולה והורת מידת רחמי של ה' מיד בפתח הספר. ומסימונו של הספר תשוב ותקרין אותה המידה על נינהה. אך עד שנוטף ונראת כיצד מידתו של ה' לנינהה, עלינו לראות את גילוייה תוך תשומת לב לדרכו של יונה.

## — ג —

יונה עמד על מידת רחמי של ה' מיד כשהיה אליו דבר ה' על נינהה, בעת שאotta מידת לא נתגלתה עדין במציאות. באותו עמד נתרבר לjonah, כי יותר משדבר ה' על נינהה משמע את חומר קולה של מידת הדין, הוא רומו בחשאי למידת הרחמים. ומשמידת הרחמים יוצאה מן הכוח אל הפועל, כשנים אליהם על הרעה אשר דבר לעשות لأنשי נינהה ולא עשה, ונתמנסה איפוא ידיעתו המוקדמת של יונה —

ברע אל-זנה רעה גדוֹלה יחר ל. רתפלל אל-י' לאמיר אַתָּה יְהִלְוָא-זָה דְּבָרִ עַד-הַזּוֹמֵן עַל-אֶדְמָתִי עַל-בָּנֵן קָדְמָתִי לְבָרוֹת פְּרִשְׁתָּה כִּי דָעַתִּי כִּי אַתָּה אֲל-חַפְּצֵן וּרְחוּם אֲרֻךְ אֲפִים וּרְבָּחָסֵד וְתַּחַם עַל-הַרְעָה. וְעַתָּה יְהִי קָה-בָּא אַתָּה נְפָשֵׁךְ מְפָשֵׁיךְ כִּי טֹב מָותֵי מַחְיֵי (ד, א-ט).

התיכון דרכו של יונה? כלום זו תגובתו להתגלות רחמי הבורא, עד שאotta הרעה אשר עליה ניחם אלהים ולא עשה, היא היא המגלגת ר' עה גדוֹלה אל יונה? וביותר מתמייה עמדו יונה בהוכירה Umduot של נבי אחר במצב דומה.

הלא כפי שה' נתגלה במידת טבו לאנשי נינה, כן נתגלה בעבר לעמו אחריו מעשה העגל:

...וַיְבָחַם הָאֱלֹהִים עַל־הָרָעָה  
אֲשֶׁר־דִּבֶּר לְעֵשֶׂת־לְקָהֶם...  
(ז'ת' ג, י)

-לִיזְבָּחָם יְיָ עַל־הָרָעָה  
אֲשֶׁר דִּבֶּר לְעֵשֶׂת לְעַמּוֹן  
(שמות לב, יד)

שם ביחס ה' על הרעה אשר דיבר לעשות לעמו בזכות משה בחיריו שעד בפרש לפני. בספר יונה ניחם אליהם על הרעה אשר דיבר לעשות לאנשי נינה בזכות מעשיהם כי שבו מדריכם הרעה. כאן לא עמד נביאו של ה' בפרש לבקש לפניו על נינה. להיפך. בתפילתו אל ה' אמרנו מוכיר יונה את הראשונות מי"ג מידות רחמיו של ה'. ואולם אותן המידות שמשה בבקשתו ב"הראנני נא את כבודך", הון השינה טווען כנגדו. והתקונה התיא המיחוד אשר עבורה חילה משה את פני ה' אלהיו ביחס: "וַיְהִנְחַם עַל־הָרָעָה לְעַמּוֹן!" (שמות לב, יב), היא היא הגורמת רעה ליונה ביחס: "וַיְהִנְחַם הָאֱלֹהִים עַל־הָרָעָה אשר דיבר לעשות להם ולא עשה. וירע אל יונה רעה גדולה וחזר לו" (ג, י-ג, א). משום כך מוכיר יונה דוקא מידת זאת "וַיְהִנְחַם עַל־הָרָעָה" שה' לא הזכירה בהעכירות את טבו על פני משה. המידה באה בדברי יונה במקומן מידת האמת בקריאת ה', שכן אין עניינו של יונה באויה השעה אלא במידת הרוחמים. על כן:

...יְיָ אֱלֹהִים וְחַפְּצָן  
אֲרָךְ אֲפִים וּרְבָּחָסְד  
וְגַנְחָם עַל־הָרָעָה  
וְאֶמְתָּה  
(ז'ת' ד, ב-ו)

...יְיָ אֱלֹהִים וְחַפְּצָן  
אֲרָךְ אֲפִים וּרְבָּחָסְד  
וְגַנְחָם עַל־הָרָעָה  
וְאֶמְתָּה  
(שמות לד, ו)

אך דבר יונה אל ה' אינו עומד בסתרה לתפילות משה אחריו מעשה העגל בלבד. בכל עת נכספו נביאים ומשוררים, מייצגי העם, למידות טבו של ה' י': ואילו יונת, בעדות פיו, חשש להתגלוותן מתחילה: "הַלֹּא וְהִנֵּה עַד  
הַיּוֹם עַל אֲדָמָתִי עַל כֵּן קְדֻמָּתִי לְרוֹחָה תְּרִשְׁישָׁה...!" ואולם עתה היה החשש להרzon גדול. "הַלֹּא וְהִנֵּה דָּבָר יְהִי עַד הַיּוֹם עַל אֲדָמָתִי...". דבר יונה אל ה' עירוך כנגדו "וַיְהִי דָּבָר ה' אֶל־יְהוָה" מתחילה, הוא דבר השליחות אל נינה, אשר

13 ההבדל שבקדמתו "חִנּוּן" ל"רוחם" בדברי יונה — וכן עוד שבע פעמים במקרא — מתברר ע"י בניית המתפלל המאוחר להתייחס אל המעדן הקוזם שבו הושמעו מידותיו של ה' לראשונה. למשמעות זאת של סדר CISSTI עיין מ. ויס, המקרא כדמותו, ירושלים תשכ"ב, עמ' 60 וההערות.

14 כגון: במדבר יד, י"ח ; יואל ב, יג ; תהילים פו, טו ; קג, ח ; קמת, ח ; נחמה ט, יז.

"על כן קדמתי לבסוף תרשישה ?" הנה כי דבר adam עירוך כנגד דבר אליהם ? מה חרידה הגדול הזה של יונה ?

דומה שכאן מגלת הספר את אשר העלים מאתנו פרקו הראשון. בפרק א' שמענו : "וַיֹּאמֶר יְהוָה אֱלֹהִים בָּנֵן יְהוָה בָּנֵן יְהוָה בָּנֵן יְהוָה הַגָּדוֹלָה וְקָרָא עֲלֵיה כִּי עַלְתָּה כִּי עַלְתָּה רָצַח לִפְנֵי וַיַּקְרֵב יְהוָה לְבָרוּךְ תְּרִשְׁישָׁה מִלְּפָנֵי הָרָא... ." (א, א-ג). יונה סירב לשולחו באין אומר ואין דבריהם. הוא לא ענה אלא ע"י מעשים : "וַיַּקְרֵב יְהוָה לְבָרוּךְ יְהוָה לְבָרוּךְ יְהוָה לְבָרוּךְ יְהוָה... ." ויתן שכבה ...".

ואמנם גודלה החמיה על יונה מתחילה. מה ראה יונה להגביך כך על דבר ה' ? בהיוודע לנבי האישון כי זעקה סדום ועמורה באת אל ה', עומד הוא לפני אלהיו וمبקש כי ה' ישא למקומם ולא ישחיתו. בשמו יונה כי עלתה רעת נינה לפניו ה' — "וַיַּקְרֵב יְהוָה לְבָרוּךְ תְּרִשְׁישָׁה מִלְּפָנֵי הָרָא... ." האמן תיתכן דרכו של יונה ?

בפרקו הראשון של הספר מחריש הכתוב, מכסהה על שתיקת הבורת. רק עתה, בפרקו השני של הספר, ניתנת חשבה על הפליאה. יונה עצמו המשיב; לוונה פתרונים : "על כן קדמתי לבסוף תרשישה כי ידעת כי אתה אל חנן ורוחם... ." ברם מה טיבה של תשובה זאת ? כלום תחקל על הדעת ? הלו בא בואה לגלות טפח היא מכסה טפחים. ובויתר היא סתומה בהישמע עתה משאלתו של יונה : "ז'עתה ה' קח נא את נפשי מנני כי טוב מותי מחיי". באורת דומה מבקש הנביא אליו כי ה' ישים קץ לחיו : "והוא הילך במדבר דרך ים ויבא וישב חחת רותם אחת וישאל את נפשו למות ויאמר רב עתה ה' קח את נפשי כי לא טוב אנכי מאבתי" (מל"א יט, ד). אך דוקא ע"י הדמיון בלשונו בולט ההבדל בעניינו. עיוון בהקשר אשר בו אמרה משאלתו של אליו יעלה, כי אליו מבקש את מותו משום שנוכח כי בית המלך עדיין עומד בראשו. ואילו יונה מבקש את מותו משום שנוכח כי אנשי נינהו אמנים שבבו מדרכם הרעה. אליו מבקש את מותו מפני שליחותו לא נשאה את הפרי המבוקש. יונה מבקש את מותו מפני שליחותו נשאה את הפרי המבוקש, והנכוף ביותר ע"י נבאי ישראל : אנשי העיר שאליה נשלח חזרו בתשובה ועל כן נחם אלהים על הרעה אשר דבר לעשות להם ולא עשה.

אכן נפלאת היא מאתנו דרכו של יונה. כיוון שידע כי ה' הוא "אל חנן ורוחם ארך אפים ורב חסד ונחם על הרעה", על כן גם לבסוף תרשישה מילפני ה' ! ואמנם זה עצמו דברו של יונה. מידות רחמייו של ה' הן הן הסיבה לכך שיוניה התנגד לקים את שליחות ה' אל נינהו.

בעלי מדרש, פרשנים וחוקרים, ראשונים ואחרונים כאחד, מתחקים על שורשי הסיבה לביריהת הנבניה מילפני ה'. בהסבירים השונים שהוצאו יש להבחין

בעיקר בין גורמים לאומיים<sup>15</sup> ובין גורמים אישיים<sup>16</sup> שבגללם ביקש יונה להשתמט מൻ השלחנות שהוטלה עליו. אלא שספר יונה עצמו אינו מזכיר אף אחד מאותם הגורמים. ואמן מובן הדבר בהתחשב בכונתו הראשית של הספר להמחיש את רחמי ה', על כל מעשיו, ובאופן זה ללמד את בני האדם להידבק בדרכיו ה', במידות רחמיו<sup>17</sup>. לפיכך די לו לספר בעובדה שиона רצתה באבדון העיר הגדולה. על רצון זה עצמוIOC Ichōno ha. מדוע דחה יונה את מידות רחמיו של ה', מפנוי מה רצתה שהיא יקיים את גורתו בניגינה, האם משומש שחשש שהוא ייפגע שלום של עם ישראל או כבודו, או משומש שחשש שהוא יראה הוא עצמו בעיני אחרים או עבini עצמו נגניה שקר — שוב אין זה עניינו של הספר; אפילו תהיה אותה הסיבה שלעצמה חייבת.

ואולם ה' יורה את יונה לנוטש את כל מה שиона תבעו ב"הלו זה דברי" ולקבל במקומו את דבר ה'. כיצד ייזוכת יונה כי דרך ה' עם נינה ישנה, כי טוביה מידות רחמיו על העיר הגדולה?

**וַיֹּאמֶר יְהוָה:** תִּהְעַט חֲרֵה לְךָ וַיַּצֵּא יוֹנָה מִן־הַעִיר וַיֵּשֶׁב מִקֶּדֶם לְעִיר מִצְשָׁה שֶׁם סָכָה בַּשְּׁבָב פְּתַחְתָּה בְּצֶל עַד אֲשֶׁר יָרָא מִזְיָה בָּעֵיר (ד, ד-ה).

לשאלתו של ה': "ההיטב חרה לך?" עונה יונה ב"יזיצא יונה מן העיר וישב מקדם לעיר" וגוי. גם הפעם אין יונה משיב אלא תשובת מעשים. הוא יוצא מן העיר אך אינו מתרחק ממנה הרבה — "וישב מקדם לעיר", כדי להשקייף מקומו המוסכר, המוגן — "עד אשר יראה מה יהיה בעיר". עדין עומד יונה על שלו. עדין הוא מוחכה לפורענות שתפקוד את העיר. יונה לא שעה אל התוכחה הקבועה שבסאלתו: "ההיטב חרה לך?" שוב אין כאן מקום למוסר השכל במילים. יונה לא היה מסוגל לעמוד על חפזו של ה'

15. כגון מכילתא פתיחתה פרשת בא, ייל"ש ח"ב מקמ"ט, רשי' לפרק א, ג, ראב"ע, רדייך, אברכנאל, מלכרים.

16. כגון פרקי דר' אליעזר פרק י, מדרש יונה ב"בית המדרש" של א. יעלינעך, ח"א עמ' 98, ייל"ש ח"ב תק"ג, רשי' לפרק ד, א-ב ופרשנים חדשים.

17. עיין סוטה יד ע"א: מאין דכתיב "אחרי ה' אלהיכם תלכו" וכי אפשר לו לאדם להלך אחר שכינה? והלא כבר נאמר: "כǐ ה' אלהיך אש אוכלה הוּא!" אלא להלך אחר מידותיו של הקב"ה וכו' עי"ש; ובdomה ספרי לדברים יא, כב ד"ה "ללכת בכל דרכיו"; אלו דרכי הקב"ה שנאמר ה' ה' אל רחום וחנון ארך אפים ורב חסד ואמת. נוצר חד לאלפים גושא עון ופשע וחטא ונכח... . וכי היאך אפשר לו לאדם ליקרא בשם של הקב"ה? אלא מה המקום נקרא רחום וחנון אף אתה הוי רחום וחנון וכו'. עי"ש.

בנינה כל עוד לא ייוכח כי אף הוא, האדם המצפה למידת הדין, מצטרע על אבדון דבר חביב ויקר לו מאוד. עליו לחזות מבשרו בכאב הנגרם ע"י אבדה. ע"פם י"א אליהם קיין נעל מעל ליונה להיות צל על-ראשו להציל לו מרטעו ולחמם יונה על מקיין למחה גורלה: רמן האלים תולעת בעלות השחר למחחה ונתק את-הקיין ויבש: ויהי כורת היטש ומן אליהם רוח קדים תירישת ונתק היטש על-ראש יונה וחתכלף ושאל אל-נסע למות ראמר טוב מותי מה? ראמר אליהם אל-יונה ההיטב קרה-לך על-הקיין? ראמר היטב קרה-לך עד-מוות (ד, וט).

החויה הנחוצה הושגה ע"י קיינו. הצמה ששימחה את יונה שמחה גודלה הוכה ויבש. אבדן קיינו חורה ליונה עד מוות, כשם שחרה לו על אי אבדנה של נינה. והנה ניכר שינוי בינה. לשאלתו של ה': "היטב חורה לך על הקיין?" הוא עונה בפעם הזאת בדיבור מפורש: "היטב חורה לי עד מוות". עתה, אחרי שעבר על יונה החלוקה הראשון של הלקה, זה שנגע ברגשותינו, בואה חלקו השני, הסופי, וזה שיגע בתבונתו:

יע' אמר י': אפה חסת על-הקיין אֲשֶׁר לְאַעֲמִלָּת בֹּו וְלֹא גַּדְלוּו שְׁבָנִים לֵילָה נְהִי וּבְנִילָה אָבָד; וְאֵי לְאָחָוס עַל-צִוְּהָה הַצִּיר נְגַדְּלָה אֲשֶׁר לְשָׁבָה הַרְבָּה מְשֻׁטִּים-עַלְלה רְבוּ אָדָם אֲשֶׁר לְאַיְצָע בְּזִימִינָו לְשָׁמָלוֹ זְבַּחַת רְבָה-י (ד, י"א).

דבר ה' עורק השוואة בין האדם לבין האל: "אתה... ואני...."  
השוון הוא בהרוגשה אשר ביטויו בלשונו הוא פעל-נסוא משותף לאדם ולאל:  
"חסות... אחוס...". בדרך אינועש מקבל הכתוב את רגשי אליהם לרגשי  
האדם:

"אתה חסת... וואני לא אחוס...?!"

השורש חוי"ס משמש כאן בהוראות הביסטיות. "נראה כי תחילת הוראת שורש חוי"ס כענין חוי"ש וחש"ש בלשון חכמים שענינו כאב והרגשה"<sup>18</sup>. בהוראה זאת משמש השורש חוי"ס פעמים אחדות במקרא (עיין לדוגמה בראשית מה, כ; יחזקאל טו, ה ; תהילים עב, יג<sup>19</sup>). וכן כוונת הכתוב במקומנו: אתה מצר<sup>20</sup>

18 מפירוש שדי' לבראשית מה, כ "זעינכם אל חתום על כליכם".

19 בשונה מהוראות המיחודה והשכיחה של השורש חוי"ס: הימנעות מפגיעה לרעה מתוך רגש חמלת, כגון דברים יג, ס, וכן עד בספר; ישעה יג, ייח; רמיה כא, ז; יהוקאל ה, יא ; וכן עוד בספר. במקומנו לא ניתן ליחס את הוראות המצוומצמת

על הקיקיון... ואני לא אוצר על נינהה... ?<sup>21</sup> עגמת הנפש היא הבסיס המשני של ההשואה. מלבד "חסת... אחוס...", אין צד שווה לשני הפסוקים. אך אין מקבילה ניגודית בפסוק יא למשפט הזיקה בפסוק י : "אשר לא عملת בו ולא גדרתו". אבל מה שנראה לאכורה כפוגם במבנה השוויוןינו אלא ביטוי של שלימות. אילו נקט הכתוב בהיגן מקביל לעומת היגיד : "אתה חסת על הקיקיון אשר לא عملת בו ולא גדרתו", היינו : ואני לא אחוס על נינהה העיר הגדולה אשר עמלת בה וגדלתה — כי אז היה הפסוק המסייע מבادر את מיטב כוחו הנוקב. ולא רק מפני שאותו המשפט החסר בכיוול, המדוייק מבהינה "הגינוית", הוא מבורר בכך אומר, שכן נינהה נתפסת באורח מובן מעצמו כמעשי דייו של ה'. הרי המשפט אשר عملתי בה וגדרתיה' היה מטעים את זכותו של ה' על העיר. ואולם המשפט הכתוב בספר מטעים את זכותה של העיר בלבד, את זכותה של נינהה בתרות "העיר הגדולה אשר יש בה...". דוקאabei הזורת זכותו של ה' גלום ככוחו של המאמר. בוא וראה כי לא חס ה' על נינהה בגין, בהיותה פרי מעשי, אלא הוא חס עליה בגין, בהיותה "העיר הגדולה אשר יש בה הרבה משתים עשרה רבעוא אדם... ובמהמה רבה". לא את חלקו הוא בעיר הגדולה מוכיר ה', אלא אך ורק את חלకם של בני האדם ובಹמתם ! אף זה טיבה של מידת רחמיו על כל מעשו.

ואולי צפונה כונגה נספח בהימנעות מהיגד שהיא מקביל הקבלה ניגודית להיגד "אשר לא عملת בו ולא גדרתו". נינהה מתוארת בדבר ה' כעיר "אשר יש בה הרבה משתים עשרה רבעוא אדם אשר לא ידוע בין ימינם לשמאלו..." הכוונה לבני אדם קטנים, עזירים, אשר על כן לא ידועו בין ימינם לשמאלם.<sup>22</sup> בתאר ה' לиона את נינהה כעיר אשר יש בה המון בני אדם בגיל רך, הלא הוא רומי לиона כי העיר עדין צריכה לעמל ולגידול. הקטנים הרבים שעביר, יוצרים נטולי עצמאות, אשר חיים ועתדים לפניהם, זוקקים למלאו דאגתו

של ח'וס אלא לפסוק יא : "ואני לא אחוס... ?". ומאתר שהשורש האחד משמש כמכנה המשותף של שני פסוקי ההשואה (י-יא), הרי שהוראותו במקומו היא ההוראה היסדיות יותר רחבה, כג'ל.

20 אתה מצר — עכשו, בתוות. "חסת" שצורתו הדקדוקית היא צורת עבר מתכוון להוות : אתה חס. וכן מדי פעם במקרא, כגון : "עשה לי מטעמים כאשר אה בתاي" (בראשית כו, ד) ; "זכרנו את הדגה" (במדבר יא, ה) ; "ש בעתי يولות אילים" (ישעיה א, יא) ; וכן בסיום ספרנו : "אשר לא ידוע בין ימינו לשמאלו...".

21 וזהי ההוראה המשתקפת באמצעות התרגומים המקפידים לתרגום, מתוך דיביקות במקור, את הופעתו הכתולית של הפועל ח'וס בהופעתו הכתולית של פועל אחד בלבד בשושן התרגום.

22 רשי', רד'ק ואחרים.

האהבהית של ה'. אף מושם כך לא יפורש משפט כגון 'אשר עמלתי בה וגדלתיה', משפט שהה מדבר על פעולות אשר כבר נעשו, שכן ה' כביכול אך החל בגידול העיר הגדולה.

אי השווין שבשוון מתבטא גם ע"י קל וחומר שנרמו בכתב. שהרי אם יוננה חס על הקיקיון, על אחת כמה וכמה אלף פעמים יהו 'ה' על נינוחה. יוננה חס על הקיקיון, על צמח בודד; ה' ייחוס על "העיר הגדולה אשר יש בה הרבה משרות עשרה רבו אדם... ובה מה רבה". יוננה חס על הקיקיון אשר לא עמל בו ולא גדלו; ה' ייחס על העיר הגדולה אשר הוא יוצרה וועשה, הוא כוננה. יוננה חס על הקיקיון שלא בא עמו בקשרי קרבה מפני "שבן ליליה היה ובן ליליה אבד"; ה' ייחס על העיר הגדולה הבנויה על תילת מימים קדומים.<sup>23</sup> כל אותן ניגודים הבולטים על יסוד הנקודה המשותפת שבמושואה ("חסת... אהום...") מצטרפים למוטר ההשכל שה' מגידו ליוננה במפורש בדבריו הסופי.

אלא שדבר זה אינו נכון. המוטר הנitinן ליוננה בדבר ה' אינו מוסר מפורש. ה' פותח "אתה חסת על הקיקיון...". אך לא כך היה: לא על הקיקיון הצטער יוננה אלא על עצמו הצטער, על עצמו הוא חס! יוננה אינו מבקש שה' ישוב ייחיה את הקיקיון שנבל. רק על עצמו הוא מבקש: "ויאמר טוב מותי מחיי".Auf<sup>24</sup> אמר ה': "אתה חסת על הקיקיון...". לאור עיון ראשון מתבקש דיבור זה מן המושואה. את המושואה לחמלת ה' (ニニホ) יש לעמota עם משה הולם לחמלת האדם (קיקיון), בכל אופן עם משה שאינו זהה עם נושא החמלת (יוננה). אבל עיון שני יבהיר כוונה נוספת. הלווא דבר ה' חושך את יוננה מתוכחה גלויה. במקום הדיבור שהוא מבטא את מה שאירוע: אתה חסת על עצמן — אומר ה' ליוננה: "אתה חסת על הקיקיון...". ובגישה זו של הבלגה על חולשת האדם, במידה זו של התפקיד, צפונה סגולתה של התוכחה האלהית. אכן לא רק, כמו בעב בפסק בפירוש, ה' חס על העיר הגדולה המאוכלשת אדים ובהמה, אלא ה' חס גם, כמו בעב בפסק באין דברים, על מי שטען כנגד הנחתתו את עולמו.

הנה מתברר כי גם עם יוננה, וביחaud עם יוננה, נוהג ה' בחסדו. האיש הדורש את ממשלת מידת הדין, דווקא עליו לא יקפיד ה' בחומרת הדין. כבר מעת התחלת השילוחות אל כוונה ה' הוא אריך אפיקים לפני יוננה. "יתברך וישתחהשמו של מלך מלכי המלכים הקב"ה שרחמיו מרובים על כל מעשייו, שבשעה שהיגר יוננה אל כוונה להתגנבות עלייה, לא נזדמן לו אלא במידת רחמים"<sup>25</sup>.

23 בראשית י, יא—יב.

24 מדרש יוננה, שם, עמ' 96. לפי המדרש נזדמן הקב"ה ליוננה במידת רחמים "כדי להודיעו כחו וגבורתו ביום", ע"ש.

ה' נודע ליוונה כל חנון ורוחם אחריו שנשי הספינה נאלצו להטיל אל הים את האיש שברח מלפני אלהיון. ואולם אלהיו של זה לא אבדו במשברי מים רבים בלבב ימים. "וימן ה' דג גדול לבלו עת יוונה ויהי יוונה במעי הדג שלשה ימים ושלשהليلות" (ב, א). ואחריו שיוונה מתפלל אל ה' אלהיו ממעי הדגה — "ויאמר ה' לדג ויקא את יוונה אל היבשה" (ב, יא). ושוב מתגלים חסדי ה' עם יוונה בהיות דבר ה' אל יוונה שניית. ה' איננו מוכיר ליוונה בדיור מופרש את איזיותו בראשונה. אבל אף אחרי שיוונה טعن במו פיו כנגד דרכו של ה' עם גינויו, ייחסו עליו אלהיון. אמן גנתן ה' ליוונה לטעם המר של אובידה. אך בשעת הטפת המוסר הסופית שוב יאיר ה' את פניו אל יוונה. כך כבשו רחמיו של ה' את חרונו של האיש שטען כנגד אותה ה' מידת האלהית, כי על כן במידה רחמים הוכיח ה' את דבריו.

נזכрон דבר ה' את דבר האדם מעצב בסגנון. לא משפט חיוי עומד בסוף תוכחת ה' ליוונה, כגון: אתה חסת על הקיקיון... כו' אהוס אנכי על ניגונך... סופה של תוכחת ה' היא פניה אל יוונה בשאלת: "וأنني لا أهوس... ?" <sup>25</sup>. מבנית צורתה תובעת השאלה תשובה מינונה. אך יוונה הבין עניינה אל ניגון, שכן התשובה האחת, היחידה, כוללה בתוך השאלת, שוב אין הוא עונה מטופ ועד רע. שתיקתו ממשיעת הودאה. בדבר השאלה המכרצה מפני ה' מסתירים הספר.

## \*

משמעותו של דבר ה' הsofar אל יוונה תחברו ביותר, כאשר ייקרא הפסוק המסייע את פרקו הרביעי של הספר על רקע הפסיק המסייע את פרקו השלישי. קרייה זו עשויה לעורר תמייה. אברבנאל היה כנראה הראשון מבין פרשנינו שהחל לנוכח אותה תמייה בשאלתו החמשית לפרק ג—ד: "במאמר יתרדר ליוונה זאנני לא אהוס על ניגונה העיר הגודלה אשר יש בה הרבה משתלים עשרה רבו אדם אשר לא ידע בין ימינו לשמאלו ובמה רבבה' וזה, כי היה לו להקב"ה להסביר את יוונה: ואיך לא אהוס על האנשים אשר שבו אליו בכל לבכם ובכל נפשם, ומשורת הדין מודעה ועווב ירוחם, ואיך לא זכר לו זאת הטענה החזקה, וכור החולשה מהגערים ובמה רבבה אשר לא ידעו בין ימינם לשמאלם ? וידוע שמנני תשובה ניחם ה' על הרעה ולא מפני הגערים והבהתות".

אברבנאל מנסה על היחס בין סוף פרק ג' לסוף פרק ד'. ואמן דומה שכאן

25 השאלה ההיסטורית רבת כוח ביחס כשהיא מסימנת וכוחה, כבמקומנו; ראה עוד, למשל, דברי שמעון ולוי אל אביהם: "הכזונה יעשה את אחותנו ?!" (בראשית לד, לא) או דברי איוב אל אשתו: "... גם את הטוב נקבל מאות האלים ואת הרע לא נקבל ? ?" (איוב ב, י).

לפנינו שני כתובים המכחישים זה את זה, וככתוב שלישי שיכריע — אין. מפני מה שינה ה' את דברו על נינה: האם — כמסופר בסוף פרק ג' — מפני שהאנשים שבו מדרכים הרעה, או האם — כמסופר בסוף פרק ד' — מפני שיש בנינה הרבה משתים עשרה רבו אדם אשר לא דע בני ימינו לשלמלו ובהמתה רבה? החזר בו ה' בוכות מעשיהם של אנשי נינה, או שוחררו בו באופן בלתי תלוי במשייםם, בגל עצם קיומם של המון טף ובהמה רבה, בגל עצם חפזו

בחיי בריאות? מהו הנימוק ה"אמיתי" לכך שה' לא הפך את העיר?<sup>26</sup> התבוננות מחודשת בספר יונה תعلاה כי הנימוק האמתי הוא כל אחד מן השניים, איש איש במקומו. ההນאה השונה היא תוצאה כוונתו השונת של הכתוב בפרק ג' מוה ובפרק ד' מוה. סוף פרק ג' מסביר לקורא ולשומע מה חליקם של אנשי נינה בשינוי עצתו של ה' על העיר. תשובה האנשים מדרכים הרעה גורמה לכך שה' נחם על הרעה אשר דבר לעשות להם. אכן זה כוחה של תשובה. וכדבר ה' בפי ירמיה: "רגע אדבר על גוי ועל מלכה לנחות ולנהוץ ולהאביד; ושב הגוי ההוא מרעתו אשר דברתי עליו ונחמתי על הרעה אשר חשבתי לעשות לו" (ירמי' יח, ז-ח).

ואולם פרקו האחרון של ספרנו אינו פרק ג'. לו הסתיים הספר בסוף פרק ג', כי אז אמם היה ל��חו הראשי של ספר יונה — כוחה של תשובה. את מבנה אותו ספר בן שלושה פרקים אפשר היה לתאר בקו שואף כלפי מעלה שייאו בסופו. אך פרקו האחרון של ספרנו חוזר אל יונה. יונה לא כפר בזכות אנשי נינה, הוא לא טען שהשינוי במשייםם אינו מצדיק שינוי בעצת ה'. טענותיו של יונה אינן פונות נגד אנשי נינה כל עיקר; טענותיו פונות נגד ה'. יונה מנסה על מידותיו של ה'perial חנון ורחום. מדוע בכלל חוץ ה' בתשובותם של אנשי נינה, מפני מה סייעם בפתחו להם פתח להימלט מן הגזירה על ידי כך שהודיעם את הפורענות הצפואה להם? "הלא זה דברי עד היותי על אדמתך" (עוד לפני שאנשי נינה ידעו על גזירת אליהם!) — "על כן קדמתי לברוח בראשית כי ידעת כי אתה אל חנון ורחום..." — הרי כבר בשעה נצטווה ראשונה אל נינה נתגלה ה' כאלו חנון ורחום.<sup>27</sup> זו קושיותו של יונה, זה דברו. שםvr כרך היה על יונה להיווכת, כי יש לו לה' להנהייג עולמו במידת רחמייו ונאה הוא לשמו שיגלגל מידתו על

26 לדעת אברכנאל הנימוק האמתי ה"ידוע", הוא זה הנזכר בפרק ג': "וַיַּדְעֵשׁ שָׁמְפִנִי תְּשׂוּבָתָם נִיחַם ה' עַל הָרָעָה וְאֶל שָׁמְפִנִי הַגְּעֻרִים וְהַבְּהֻמּוֹת". ואמנם כן הוא לאור הכתוב בפרק ג'. ואילו לאור הכתוב בפרק ד' ידוע באותה מידת השה' חס על העיר

שָׁמְפִנִי הַגְּעֻרִים וְהַבְּהֻמּוֹת.

27 עיין לעיל עמ' 197.

גינואה מתחילה<sup>28</sup>. מכאן הנימוק שאינו תלוי כלל בנסיבות של אנשי גינואה, בין טובים בין רעים, שאינו אלא מעורר ומצידיק רחמים, הלווא הוא הנימוק המפורש בסוף פרק ד', אשר בಗלו שלח ה' את שליחו אל העיר הגדולה<sup>29</sup>: קיומה של העיר הגדולה "אשר יש בה הרבה משתים עשרה רבים אשר לא יידע בין ימינו לשמאלו ובכמה רבתה". הנה כי פסוקו האחרון של הספר חוזר ונוגע בפסוקו הראשון, וכך נשלם מעגל הכתוב. מידתו של ה' מאירה והולכת מראש הספר עד סופו.

28 והשווה מדרש יונה לסופ' הספר, שם, עמ' 102: באותו שעה נפל על פניו ואמר, הגה עולם במידת רחמים דכתיב "ללה' אלהינו רחמים והסליחות" (דבנאט ט, ט).

29 על כן זה כינויו של גינואה בספר יונה — העיר הגדולה. הספר פותח בדבר ה' אל יונה, כי יליך ויזהיר את "гинואה העיר הגדולה"; שנית היה דבר ה' אל יונה בראש חלקו השני של הספר לקרה אל "гинואה העיר הגדולה"; וספר יונה מסתימים בדבר ה' המשף את יונה בחמלת ה' על "гинואה העיר הגדולה".

## אברהם זלקיין / ירושלים

### על הוראת מזמור כז

(לדוח, ה' אורי וישע)

(א)

פרק כז בתחוםים, הנאמר בכתבי הכנסת של הספרדים עם פרקי תהילים אחרים בין מנהה לערבית בכל יום, נתיחד בקהלות האשכנזים לימי הרחמים והסליחות: מראש חדש אלול עד להושענא-דרבא<sup>1</sup>, מעין "שיר של יום", והוא נאמר פעמיים בכל יום לאחר התפילת, בשחרית ובמנחה או בערבית. כתעם אמרתו של פרק זה, מצין קיצור שולחן ערוך (סימן קכח סעיף ב) "זהו עפ"י המדרש: ה' אורי — בר"ה, וישע — ביהוכ"<sup>2</sup>, כי יצפננו בסוכו — רמו לsuccoth".<sup>3</sup>

שי"י עגנון מביא ב"ימים גוראים" (עמוד כב) את האמור בסידור ר' שבתאי מראשוב (לעומברג תרכ"ו): "מזמור זה יש בו י"ג שמות הי"ה וכלך אמורים אותו מראש חדש אלול. שמראש חדש אלול נפתחים י"ג מכילין (=מידות) של רחמים, והם מתגלים ומארים למטה, ועל-ידי אמרת המזמור יכולין לבטל מעלינו כל המקטרנים לפני בית דין של מעלה".  
לכשנבדוק נמצוא, שפעם אחת בלבד בא שם אלותות בפרק, והוא "אלהי-ישע" שבסוכו ט, המכibil ל"ה" אורי וישע" שבראש הפרק. לשון זו, ממש, מעה מידת הדין, توאמת את התביעה למשפט צדק, כמו בא במדרש — "זהווציא כאור צדק ומשפטן כצරים" (תהלים לו,). י"ג פעמיים מצוי שם הויה בפרק כמותיב עיקרי, בבקשת רחמים גוזלה. לא בבקשת רחמים במצווק, ולא בבקשת פרנסה ורפואה, אלא בבקשת רחמים שיסודה — "כאור פני מלך".

1. "משנה ברורה" סימן תקפא: "יונגןין במדינתנו מר"ח אלול עד יהוכ"פ לומר בכל יום אחר גמר התפילה מזמור 'לדוח ה' אורי' — בוקר וערב. ואנו נוהגין עד שמני עזרת ועד בכלל".

2. ויקרא רבה כו, ד, וכן פסיקתא 'אחרי מוות' קסב: יורבנן פרתרין קרייה בראש השנה ויום הכיפורים: אורי בר"ה וישע' ביהוכ"פ. שוחר טוב כא (ד): "אורי בראש השנה, שהוא יום הדין שנאמר: 'זהווציא כאור צדק ומשפטן כצරים' (תהלים לו, ו), וישע' ביום הכיפורים — שיושענו וימחול לנו על כל עונונתינו" — והמדרשו רומו שהחטא גורם, וישועת אדם היא המחללה.

3. אינו מצוי במדרשים כלל.

חיים" (משל טו, טו), ו... "להתהלך לפני אליהם באור-החיים" (תהלים גו, ז). בקשת החיים הגדולה הוו, שי"ג מכילין של רחמים באים לחזקה, אין לקבל בדיין.

הבקשה של פרק כו והשאלה שבו אחת היא: "את שאלתי מאתה  
אותה אבקש".

לבקש פניו, ולחזור לבקש פניו, ללא הסחר פנים, לבתני היה גטוי ונוטש, לראות בטוב ה', בארץ חיים ול��ות אליו קיויו<sup>4</sup>, כמחלית ולא כאמצעי — זו הבקשה במידת הרחמים. בקשת הפנים המהמدة טעונה חיזוק הלב, והוא עצמה תוצאה של חיזוק הלב על ידי האדם כפעולה מקדימה, ואימצאו על-ידי הקב"ה. כפעולה משילימה.

בקשת החיים הגדולה, שי"ג מכילין של רחמים באים לחזקה, אין לבקש ולקיים בדיין. בימי הרחמים והסליחות מבקש האדם בקשות גדולות וקטנות. מהן הקשות בפרנסתו ופרנסת אנשי ביתו, בבריאותו ובבריאותו אנשי ביתו. תכלית האמרה של פרק כו אמר וחזור ואמור, באה לעורר בקשוטינו לבקשה גדולה, שמעבר לה אין עוד :

**את שאלתי מאתה אחותה אבקש:**

**שבתי בביתך כל-יום חמץ**

**לחותות בעטם-יך ולבקר בתיכלך.**

(ב)

כל דבר שאדם אמרו וחזרו ואמרו בסכנת שגרה הוא עומד. האמרה עשויה ליהפוך לתכלית: אמירת שפתים ולא אמרת-לב. חינוך מתמיד לאמירת-לב — "לך אמר לבי" (פס' ח) — וחינוך מתמיד להירהור הלב חדש בה דבר, עשויים למעט את סכנת השיגורה. מוסף: עליהם נילוי משמעו של הפרק כייחידה אחת — תפיסת התוכן והצורה של. להלן נציגיע על דרכיהם המכוננות להורות את הפרק מתוך תפיסות שונות, בהתאם לרמת התפתחותם של הילדים, ליכולת הקישור הלשוני והערוינית שלהם (אסתוציאציות חיצונית ופנימיות).

ליוכלתם להסיק מסקנות ולהפנות למודיהם.

4 מלבי"ם למומרנו פסוק יד — "בקו לולתו אין התקווה תכלית לעצמה, רק תכלית הקיוי היא שמצוין מבקשנו — וא"כ תכלית הקיוי הוא שלא יקווה עד ר"ל שישיג תקוותו ולא יצטרך עוד ל��ות. אבל הקיוי להקב"ה היא תכלית לעצמה, עד שתכלית הקיוי היא שיחזק לבו ויחזור ויקווה".

5 ראב"ע ואחרים מפרשים "ויאמץ לבך" כפעול יווצר : השם יאמץ את לבך. הרטוט מפרשנו כפועל עמד : יהיה לך אמריך, וכך 'זקוק' ויאמץ לבבכם כל המהלים לה" (תהלים לא, כה).

בדברי תורה קיים הכלל, שככל שלמד אדם יותר, יכול הוא ללמידה יותר. ההבנה מתפתחת וمفחתת. ככל שילמדו התלמידים יותר, כן תופרת מחשבתם בקשרו הרעיגנות שבפרק עם הדומים שלהם במקומות אחרים, ותחפה יכולתם "לגלות פנים" — לחידש ולהתחדש עמה.<sup>6</sup> היכולת לארגן מחדש את הרעיגנות שבפרק — מתוך הניסיון העיני החולך ומצברב — על הקשווי השונים ומתוך הניסיון האישני בחיי יומיהם, עשויה להאהיב על התלמידים את הדברים ולחנכם ל"לך אמר לב"י" לא מתוך תמיינות בלבד. שער תורת ושעריו בינה המכוניות זה לזה, סגולהם לפתחה שעריה הלב. ושעריה הלב שנפתחו, סגולהם הם לצימצום שיגורה ולחיזוק כוונתה. מכאן הצורך לחזור ולשוב אל הפרק וללמודו פעמים אחדות במחוזרים הוהלכים ומרתחים, הולכים ומעזים.

## (ג)

פרק צו, שבו אנו עוסקים, אינו משועב בעיות פרשניות ותחביריות קשות. אםabanו להזכירן, איןן אלא מעטות:

"בזאת אני בוטח" (ג) למה הוא רומו ? ומה שלפנוי ? או מה שלאחריו ? בהרגשת הביטחון שלמכחילה היא געוצה או עצם היכולת לשאול ולבקש את קרבת ה' ? ושם באיתון קונקרטי זה, שאפשר ממש להציג עליו באצבע, הוא תוצאה וסיבה גם ייחד ? חולית-חיבור בין הביטחון הממשי-המוחשי שלפנוי לבין המשאלת הברורה והሚוחלת שלאחריו — כמסרת עצמו ואחר עמו ?

→ "בזאת אני בוטח" / "בזאת אני בוטח" ←

או מהו "לך אמר לב"י בקשו פני, את פניך ה' אבקש" (ח) ? לך — בעבורך, בשפטך, בשליחותך<sup>7</sup> אמר לב"י לאחרים : בקשו פנו ! ומתווד הודהות מוחלטת עם הציווי — "בקשו פני"<sup>8</sup> בשליחותך — אני חזר אליך :

9 שוחר טוב צו, ב : "נ"ר לרגלי דברך ואור לנתייתך" (קיט, קה) — אם נר מהו אור ואור למה נר ? אלא אמר דוד : כשאני מתהיל בדברי תורה, מעט אני מתהיל בחון — וזה גובען ; וכשאני נכנס לתוכה — נפתחים לי שעריהם הרבה, לך נאמר נר לרגלי ... ואור לנתייתך".

7 רשי"י : بما שאמր למעלה "ה' מעוז חיין", וכן רדי"ק ומצודות.

8 ראב"ע : עיש אומרים כי 'בזאת' היא השאלה הנזכרת אחר כן".

9 כן רס"ג, רשי"י, רדי"ק, ראב"ע ואחרים.

10 ראב"ע : "ויהלטם אני אומר מה שצווית לנו ביד שליחיך ואמרת לנו 'בקשו פני' — על כן את פניך ה' אבקש" ; וכן הרטוט : "אחדותיך לב"י אומר לי שאתה קורא : 'בקשו פני' ואני שומע לדברי לב"י ומבקש את פניך". — לא כן רס"ג — ע"פ ביאורו של הרב קאפק — "לב"י אומר לך : הוי, פני בקשות" (ויהי בקשו באילו

"את פניך ה' אבקש" : ממד אליהם ומהם אלך, כשליח אל הציבור וכשליח מו הציבור, כמו שעומר בתוויך, או שהוא כמו שעומד מדור עימות כפוף — תחילת של האיש ושל ליבו עם אלהיו, ולאחר מכן מדור הוזגות מוחלתת עם הלב — עד שהאדם יוכל איינו עוד אלא פני־לבו ? "לך אמר לב"י" מכרינו האדם כלפי אלהיו בעימות מהותית זו והלב ממשיך ואומר מדור גוליתו של הגוף כלו : "בקשו פני", והוא הלב הפנים מסים : "את פניך ה' אבקש".

"לך אמר לב"י ?"

או : מהו "כִּי אָבִי וְאָמֵי עַזְבוֹנִי, וְהִי יַאֲסִפְנוּ"(<sup>א</sup>) אצל דוד ? הרי "רחוב הוא שיתרעם דוד מאביו ואמו שעזבונו ומקש מהשם יתרברך שיאספו, כי אין מסף אליו.ומי יתן כל יתומי עם ה' כמוهو". (עקדת יצחק). — בקשתי היותם והא Sofi העוזב למשה ? או בקשתי "התולה" הממדה בנפשו שהוא עוזב ואין מסף ? או שהוא בקשתי האדם המבוגר, העצמאי, הבוגד והמבוגד מאביו ואמו בחיותם בכורה יהודו־עימתו עם לבו ? ושניהם, כשהם מואחדים, בעימותם עם האלים — לא אל־זעם, רואה, מפקח ומצווה בלבד, אלא אלהי. "ברוך אתה" ! שומע ומאין לקול הקראו לחניה ולמענה, אורו וישעו של אדם, מעוז חיין, שעם נטישת־עבדו ועיבת־עבדו, בחרון אף, לא נשאר עוד דבר ?

מי הם השורדים(<sup>א'</sup>), הזרים, ערי שקר וഫיחי חםם (<sup>ב'</sup>) בעלי נפש מתאותה, שלמענם ובגללם מבקש דוד "הוריני ה' דרכך וננתני באורה מישור" ?(ב) האם זו ישות פיסית קונקריטית דוגמת המרים והזרים שבראשית הפרק או שהוא על דרך משל שריריו לבו של אדם הם — "כִּי בָּשְׁרִירֹת לְבִי אֶלְךָ" (דברים כת, יח) — שבדיהם החומסות והמשкорות הוא מטור לא דרך־מישור, ללא מדריך — עזוב וננטוש ? המזומניםanno לדודך אף כאן אחר משמעותן הפשי טנית של המלים או שהוא רשאים־חיכים anno אף לגולות גורמי־רעתו המהו ?

נקוד בחולם ומוטב כלפי מעלה — בקשׁו). ו殊ונה במהותו פירוש המאירי : "כשאני מבקש כבוד ושרה מאת העם עד שאני אומר להם שיבקשו פני ויבקרוני תמיד, אין זה כובה ממני לשרת עצמי ובקשת כבודי, אבל לב"י" — רוצה לומר תכלית כוונתי ומחשבתי, כדי שתהא אימתי עליהם, עד שאבאים לבקש את פניך ולקיים דברי תורהך".

11 הרטום למונור ה פס' ט : "שורר מיוחד לספר תהילים והוא בא תמיד עם כינוי לmdbim. כנראה הוא נגור מן השורש שור (בנוני פול), בינוי בהשפט האות מ"ם) בהורתה : ראה באיבה, בעין רעה". — ולשיטה זו שמא פשט הכתוב לא למען השורדים כי, אלא למען עניין, השוררות וכו' גם בכתבוב — "ה' נחני בצדקהך למען שורי הישר לפנוי דרכך" (שם, שם). תרגום יונתן בשני המקראות (ה, ט ; כו, יא) מתרגם "למען שורי" — מטלול תושבעתני", מלשון שירה, על דרך "למען יומך כביה".

תמים של אדם, "עדי שקר ויפח חמס", שבגופו הוא? עדי שקר ויפח חמס — שמבפניהם או מבחוץ — הקמים באדם בהעדרה של האמונה.

ומכאן אל המאמר הסתום "וללא האמנתי לראות טוב ה' בארץ חיים" (יג) — הקשור הוא בשלפנוי?<sup>12</sup> בין אם יובן הביטוי כביטוי לעתיד לבוא, לעולם הבא, לימوت המשיח או לתהות הטוב המוחלט, שניתן להשיגו רק "ארץ החיים" — "בארצות-ה חיים" במקום שכינה אל, ביתו ונעומו<sup>13</sup>.

"וללא האמנתי..." או שמא אמר גוזם הוא ולהשלמה הוא צריך: "וללא האמנתי..." כי אז לא נותר לי בעצם דבר. והעדר זה ניתן להגדירו במונחים שליליים, מתחז חורה על החוב שברך, ובמונחים חיוביים מתחז חורה על השלילה שברך — על כן גם הכתוב ולא פירש:

"וללא האמנתי לראות טוב ה' בארץ חיים..."

ושמא טוענת עמה התיבה "וללא" כל אותם משלימים, שהמקרה פתוח אותו במלה זו: "וללי ה' שהיה לנו, בקום עליינו אדם, אווי חיים בלבינו (טה- לים كذلك, ב) "וללי ה' עורתה לי כמעט שכנה דומה נפשי" (שם אד, יז).

"וללי תורח שעשועי או אבדתי בעניין" (שם קיט, צב) ועוד ועוד. ובכלום חשש האבדון — דומה — "וללא ה' שהיה לנו" — במהותו הייחודית, בטובו המוחלט, בעורתו ובורתו. — והרי זה מין "גזרה שווה" פרשנית, הרומות להשלמה שככל התיבות של המלה "וללא" שבתהליכים<sup>14</sup>. "וללא האמנתי לראות טוב ה' בארץ חיים" נקוד ע"פ המסורת<sup>15</sup>. ושם להשלמה זו רומו הניקוד.

כדוגמתו מושכת אליה המלה עבד שברקנו, "עבדך" שבסוק ט, את חמוןת העבד בן האמה שבתהליכים קטן, טז: "אניה ה' כי אני עבדך. אני עבדך בן אמרתך...". שניהם משוחררים ממוסרות, שניהם זוכחים ובחיה תהה וחוויה תורעה, שניהם שואפים ל"ארץ חיים" "בארצות החיים" ושניהם מרומים שמקור חיים הם חצרות בית ה'. בתוככי ירושלים:

12 רשי': "אם לא שהאמנתי בהקב"ה, כבר כמו כי אותך עדי שקר וכלוני — וכן ר"ך ורב"ע קורשו לפניו ולאחריו: "זה קשור באשר לפניו — כמעט יימשו כי שונאי לולא האמנתי בשם, ואמרתי לנפשי קוה אל ה'..."

13 ספרנו: "ארץ חיים" — ארץ ישראל".

14 אכן שכל התיבות שבתהליכים, פרט לפסוקו, כתיבן לולי ביד ולא באלא. 15 בבל, ברכות ד, ע"א ושוחר סוב כו, ז: "תני משמעה דברי יosi: למה נקוד על לולא? אמר דוד לפניו התקב"ה: רבונו של עולם, מובטח אני בר שאחה משלם שבר סוב לצדיקם לעתיד לבוא, אבל אני ידע אם יש לי חלק בניות או לאו, שמא יגרום החטא".

"אתהלך לפני' בארכוזות החיים" (קטן, ט) ;  
 "האמנתני כי אדבר אני עניתי מאד" (שם, י) ;  
 "בחצרות בית ה' בתוככי ירושלים הלויה" (שם, יט)  
 "הווו לה' כי טוב כי לעולם חסדו" (קית, כט).  
 ובכל אלה אין "הعبد" הבוי והשלל "בן האמה" ישוט פרטוגנאלית, אלא  
 ישוט לאומיות : העבד שיצא מבית עבדים, העבד שהו צ א מבית עבדים כדי  
 להישאר גם להבא עבד — עבדו של מקום ולא עבד לעבדים — כי לי בני  
 ישראל עבדים". כל מה שאומר דוד ככל מה שהוא הש אינו בכוון ישומו  
 הפרטוגנאלית בלבד, אלא מכוח ישותו הלאומית הוא בא.  
 ודי שתיבת "עבדך" שבפסקוק (ט) מושכת אליה (ונמשכת ממנה) תמונה  
 הארכיטיטופ של "עבד ה'" שבמקרא, בכניוו בגוף ראשון — "עבדי משה".  
 וכמזה עבד ה' שוכנה בקרני הרים, באור פניו ה', מבקש גם דוד בלשון  
 ה-קרובה לשון משה.  
 משה אמר : "הודיעני נא את דרכך ואדער" (שמות לג, יג), ודוד אומר :  
 "הוריני ה' דרכך ונחני באורך מישור..." (יא). אין הוא מעו לבקש ממשה :  
 "הרани נא את כבודך" (שם, שם, יח), אך רומו הוא לתשובה שניתנה שם :  
 "אני עברי כל טוב י על פניך" (שם, שם, יט) בדבריו הסתוםים :

-ליזלא האנטוי לראות בטוב זיין באָרץ ח'ימן.

אף דוד מבקש ומוסיף ומבקש ממשה. פותח הוא אמן בשאלת שאותה  
 הוא מבקש, אך מוסיף הואה עליה בפרקנו שתים :  
 "אחד שאלתי מאה ה' אותה אבקש" (ד) ;  
 "שמע ה' קולי אקרא וחנני" (ז) ;  
 "הוריני ה' דרכך ונחני באורך מישור" (יא).  
 אחת או שלוש ? או שמא שלוש שזו אחת, בעוצמת ההתפתחות הפנימית —  
 עד לפיגת הבקשה האפשרית ?  
 ביסודה השאלה — הבקשה היא היכולת לקבל ולהנות מן האור הגדול  
 הצעפון ונסתור בסתר האוול (ה) — בניגוד לאهل מועד של משה, שכל העם  
 ראה את עמוד הענן העומד בפתחו.  
 בהמשכה הבקשה היא להנות מן המאמץ האקטיבי של בקשתי-הפנים  
 (ח-ט) — בניגוד למשה המדבר פנים אל פנים. להיות אמן בסתר מקום, אך  
 לא בהסתר פנים.

-יסטרני בסתר אהלו' — — "אל-תסתור פניך מפניך".

מרומם בצורך, עוזר מאובייבו, עוזוב בכורח'-החיים מאובי ואמו, אך לא עוזוב על-ידי אלהי ישע — זו בקשו :  
"אל חטשני ועל תזונני אלהי ישע — כי אבי ואמי עזובני וזה יאשפני  
(ט—).

ומבקשה זו אל הבקשה הגדולה — ליהנות ממתנת ההנחתה.  
מן "וְחִנְנֵי" אל "וְחַנֵּנִי", ממתנת חן לממתנת ההנחתה.  
כשם שמצאו אצל משה : "וְעַתָּה"<sup>16</sup> — אם נא מצאת חן בעיניך הודיעני  
נא את דרכך . . .".

ויאמר : פני ילכו והנחתי לך" (שמות לג, יג—יד).  
שירות הביטחון האישית-הఆינטימית והמכונסת של דוד, מתפרשת ונמשכת  
לאמרת משה הגדולה אל ה' : משה מדבר והאללים יענוו ודוד זעק :

שמע נ' קולי אקררא —

ולא קם עד כמשה.  
תמונה העבד, שבה התחלו את עיונו, יצא מהחוקת פי שלושה : "העבד",  
האיש, "העבד" הלאומי ו"עבד ה'" — כדבר הדור. את זעקו וזעקה עמו  
זעקו כדבר לעמו, ממשיע דוד בקולו הקורא.  
בתחושת דוד מופגמת תחושת העבר של העם ותחושת ההווה הנמשך,  
בחמון עבד ה' וגורלו :  
"בקרב עלי מרעים לאכל את בשרי  
צרי ואובי לי  
המה כשלו ונפלרו" (ב).  
"אל תחני בנפש צרי,  
כי כמו بي עדי שקר ויפת חמס" (יב).

#### (ד)

לשאים אנו לדון במבנה הפרק, על המשמעות הרעיוןית שמבנה זה מעורר,  
ניתן לחלקו לשני חלקים עיקריים, וכל אחד מהם לשני חלקים משנהים<sup>17</sup>  
חלק א' : פסוקים א—ג      חלק ב' : פסוקים ז—ט.

16 ובספרינו : "וְעַתָּה יְרֹום רַאשֵּׁי" (ז).

17 סgal בפירושו מחלק את הפרק לשולש : (1) בפתחו המשורר בה' : א—ג ;  
(2) שאלתו האחת : ד—ג ; (3) בקשה נגד אובי : ז—ט. וכן הרטום בפירושו :  
(1) שמחת המשורר ובטהונו בה' : א—ג ; (2) המשורר רוצה לשבת בבית ה' ולומר  
לו : ד—ג ; (3) תפילה לעתיד : ז—ט.

נקבל את שני החלקים זה אצל זה :

ל ד ו ז

<b>פסוק א :</b> <i>יְ אֹרֶה וַשְׁעֵי</i> <hr/> <hr/> <hr/> <hr/>	<b>פסוק ז :</b> <i>שָׁמַע יְ קֹלִי אֲקָרָא</i> <hr/> <hr/> <hr/> <hr/>
---	---

**פסוק ז :** *אֲשִׁירָה וְאָוּרָה לִי*  
**פסוק יד :** *קוֹה אֶל יְ, חֹזֶק וְאָמֵץ לְבָךְ*  
*קוֹה אֶל יְ!*

שתי פעמים שם הו"ה בראש חלק א' בראש הפרק, ושתי פעמים שם הו"ה בסוף חלק ב' בסוף הפרק. פעם אחת שם הו"ה בסוף חלק א', ופעם אחת בראש חלק ב'. ובכתיותם סמכים זה אצל זה :

**פסוק ו' .... אֲשִׁירָה וְאָוּרָה לִי**      **ופסוק ז' ... שָׁמַע יְ ... -**

הרי לפנינו סימנת ופתיחה כאחד דהינו שלושה זוגות של שם הו"ה בראש המומור, בסופו, ובמעבר שבין חלק לחלק :

**בקראת הבטחון :** *יְ אֹרֶה וַשְׁעֵי*  
*יְ מַעַח חַי*

**בקראת התפילה :** *אֲשִׁירָה וְאָוּרָה לִי*  
*שָׁמַע יְ קֹלִי אֲקָרָא*

**בקראת התקווה :** *קוֹה אֶל יְ, חֹזֶק וְאָמֵץ לְבָךְ*  
*קוֹה אֶל יְ!*

הזרה הכפולה בסוף הפרק מוליכה להרגעה ולסיום. קראת ה' ה' <sup>18</sup> שבראש הפרק מרמות בבירור למעמד הגודל של "הנה מקום ATI", שאצל משה (שמות לג, כא ואילך) והיא מעין הזכרות כל מידותיו של הקב"ה, שהוא קרא באונתו מעמד בגליו כלפי אדם :

18 ויש בכך סיווג לשיטת רבנו שם — ראש השנה יז תוספות ד"ה שלוש עשרה מידות : "דשני שמות הראשונים הם שני מידות" — ולא כדרת רבנו גסים במגילת סתרים, שאינו מונה השם הראשון.

"ה'" שפירושו-תרגםו: אורי וישע;

"ה'" שפירושו-תרגםו: מעוז חי.

כבר הזכרנו את י"ג מכילין דرحمין שבפרקנו. סוף חלק א — "אשירה ואומרת לה" מרמו לשירות הים ולשירות דברה — שיר היל ותחודה לה' הנלחם לישראל באובייו — שם אויבי ה' — כשהעולם כולם על איתנו חל מפניו. סיוםו של חלק א' הופך אותו לשיר מזמור. מקומו לפניו חלק ב' לפניו פסוקי התפילה. נתבונן עתה בחלקי המשנה של חלק א':

## 18

פס' א — יי אורי וישע ממי אירא ?

יי מעוז חי ממי אפחד

פס' ג — ... עלי מחנה לא יירא לב'

... בזאת אני בותח

פס' ב — בקרוב עלי מרים ...

.... המה כשלו ונפלו



## 19

פס' ד — אחת שאלתי מאת יי ...

שבתاي בבית יי ....

לחחות בנוועם יי ....

פס' ו — ירום ראשוי על אויבי ...

... ואובחתה באהלו ....

אשירה ואומרת לי

פס' ה — כי יצפנני ...

יסתרני ...

בצור ירוםמוני



בפסוקים א ויד מודגש מקור הבטחון: "ה' אורי וישע... לחחות בנועם נ'", בפסוקים ב ויה מודגשתות התוצאות: "המה כשלו ונפלו... יסתירני בסתר האהלו", בפסוקים ג ויד מודגש הקשר שבין התוצאות, האירועים למקור הבטחון:

אם מחנה עלי מחה... - בזאת אני בותח

ונעטה ירום בראש... אָשִׁרָה וְאֹמֶרֶת לֵי.

הזרה הכהולה של אן באן — מתוך הרוחבה, ממשקל שני למשקל שלישי — להדגשה היא באה, כקראה הכהולה של שם ה' בראש הפרק, באמצעותו ובסופו. יש גם דירוג כפול של זמן ומהות, בין שני חלקי המשנה אן ו-אן.

**דירוג שבעזם:** תוצאות הבטחון בעבר, בהווה ובעתיד:

ב עבר: בקרוב עלי מרעים... מהה כשלו ובפלו  
 א 1      } בהווה: אם תחנה עלי מchner לא יירא לבוי  
 אם תקום עלי מלחמה בזאת אני בוטח

א 2      **בעתיד:** כי יצפנני... יסתורני... יירומני.

**דירוג שבעמאות:** מתחושת הבטחון אל מקור הבטחון: אל עבדת השם במקומות הנבחר ובריך הרציה.

א 1      **הכרזת המתחושה:** כי אוורי וישע... כי מעוז חמי  
 ב קשת המקור: שבתי בבית... בנוועם כי  
 ואובהה באלהו זבחו תרעה  
 א 2      } אשירה ואומרה לי.

כל חלק כשלעצמם — ושניהם כאחד — מבליטים, כי הבטחון המוצחר ומורגן אינו יליד גסינותו, סיבת הוא ולא תוצאה. לא מפני שדוד מכח את אויביו הוא בטח באלהו, הוא בוטח ומאמין — וזה עמו.

... בזאת אני בוטח  
 לולא האמנתי ... "

נתבונן עתה בחלקי המשנה של חלק ב' שבפרקנו:

## כז

**פסוק ז:** שמע כי קולי אקרא...      **פסוק יא:** הורני כי דרך...

**פסוק י:** ... כי יאספני      **פסוק יד:** ... וקוה אל כי

כל חלק פותח בבקשתה מאות השם בגוף שני, מתווך עימות שבתפילה.

ב 1 מסתומים בגוף שלישי — וזה יאספני,

ב 2 מסתומים בגוף שני — וקוה אל ה' — או כמדבר אל עצמו.<sup>19</sup>

הסיום בגוף שלישי של ב 1 משייכו אל החלק שלפניו א, 2, האמור בגוף

19 ולדעת הרטום (שם במכוא) הוא פונה אל עצמו בקריאה לבטווח בה.

שלישי, והוא "מעין תפילה" — תפילה שתתקבל התפילה, והקדמה לתפילה עצמה.

בסיום בוגוף שני שבסוף הפרק מorghשת השלכת הדברים כלפי כל אדם הוא המעביר מן העימות עם המקום אל העימות עם האדם ועם העדה: "חזקו ויאמץ לבכם כל המיחלים לה" (לא, כה).

עיקרה של התפילה — "הורני ה' דרכך...", אך יש בה, כדרך התפילה, שלפניה ושלאחריה. חלק ב'-1 הוא מעין הקדמה שתיקנו לאחר מכון לשליה ציבור לפני התפילה שבלחש ובראשיתה של חורת הש"ז<sup>20</sup>, בקשה שתתקבל התפילה, בקשה לחגינה ולהיענות, לסייע המכשולים — כגון אמירה לא כוונה:

"לך אמר לבי . . ."

או לחטא ועוזן המביאים חרוץ אף ומיטלקים את השכינה

"אל מסתר פניך ממוני

"אל תט באף עבדך . . ."

לאחר בקשה התפילה "הורני ה' דרכך . . ." מתפלל דוד על שאר התפילה: על הצלחה על האמונה ועל התקווה.

חקליק הפרק השונים בויקתם זה אל זה ייראו אפוא כך:

(1) א — מומור שיר

ב — תפילה

(2) א 1 } פסוקי זומרה  
א 2 }

ב 1 תפילה על קבלת התפילה

ב 2 התפילה

(3) א 1 } פסוקי זומרה  
א 2 }

ב 1 שביחה זמורה<sup>21</sup>

תפילת "הורני ונחני"

ב 2 שאירת התפילה

<sup>20</sup> כדוגמת "הנני העוני ממעש", "אימיך נשatoi חזין בערבי" וככ'.

ונראה את פירושו המפורט והעמيق של בעל "עקידת יצחק" ב"מבוא-شعرיהם", המתבסס כולו על פרקנו. ושם בין השאר הונגשת השאלה האם דוד "שבכל מששי ומלוחותיו יש לו השקפה תמידית אליו יתברך". "וואר שהקדמים זאת הכוונה הנפלאה, ערך לפניו יתברך תפילתו המיחודה אליו להצלחה נפשו". עיקר התפילה מכוונת להשגת הבורא יתברך, וכיוון שהשגה זו היא עמוקה ממד עצמה — ר"ל "עומק המושג" — ומצד האדם אשר ירצה להשגה — שהוא "קוצר

בשלוש חמנויות מתגלה בפרקנו: דוד הבוטח, דוד הנוץח, ודוד המתפלל. בשתי מערכות מתגלות תחמנויות אלו: (א) דוד הבוטח והנוץח, (ב) דוד המתפלל — והמאבקים שבפרק אינם המאבקים החיצוניים, אלא הפנימיים. במאבק החיצוני והטוער מופיע רוד בהשקט ובטהה: "בזאת אני בוטח".

וזוoka בחים הפנימיים, הנחמכים בביטחון ובאמונה ומשוחררים על ידי כן מצר ואויב, מתגלים סערה ואי שקט בתפילה דוד, במאבק הגדול של דוד להשגת הערכים האמיתיים — סערה אמיתית ולא סערה מדומה. זאת תחמנות האיש במאקו על עצמו.

"הורני ה' דורך ונחני באורה מישור למען שוררי".

דמיון רב לתפילה שבפרק ולמطبع שקבעו חכמים בתפילה, כגון: "שמע ה' קולי אקרא" — "שמע קולנו", "זחני זענני" — (תפילה "עגנו" בשם קולנו) "... אל תסתר פניך מני" — "אל תסתור פניך מני". וכן גם בלשונות אחרים המפורטים בפרק וצדgotותם מצוים במטבע של תפילה: בברכת הוד אה — "מגן ישענו" — כנגד "אליה ישע'", "הטוב שמן" — כנגד "בטוב ה'", בברכת שלום — "חאים", "תורת חיים" "וחיים ושלום" — כנגד "בארץ חיים" שבפרקנו.

לאו מאמין מיוחד אפשר למצוא בפרקנו גם רמזים לברכת המינים, על הבדיקה, ולירושלים עירך, את צמח דוד וככ' <sup>22</sup>.

המשיג" — התפלל תחילתו על הראשונה: "אל תסתור פניך מני", ועל השניה "אל תט באף עבדך".

בזהורת שם ה' שבתפילה רואה "בעל העקידה" הכללת האל הגדול הגבור והנורא "יחד בלי ספק", כי הכל נוצר דרך כלל. אמנים ירטם ויוכלים אחרי כן אחת לאחת ואם שינה את סדרן".

עיקר התפילה: "יבקש מלפני יתברך שיראוו התכלית הגנוו וגם הווא ינוח באורה מישור (=אמצעים) להגעה אליו מבלי שיטה אל הימין או השמאלו". עדרי שקר ויפחהחטם — הם "משפטיו הדמיון בדברים הכווים", והגורות המופתית המכוביות האמת והחותמות אותו" (וראה דוגמאות המבוססות על דברי המורה פ' צ"ג ח"א ומאמרי חז"ל תמהותם שפירשו יפה, שם) והוא מסיים: "אמנים לורו על חזוק זווא החשוכה וההשקפה בה תמיד, כפי שיתקומו וגם יוכל כנגד שני המונעים שוכרנו, אם מיקור המושג ואם מכובד וווחק מציאותו, חתום ואמר: קוה... ויאמץ וכו'; ואמר כי כשישים תכליתו התקווה בהשגה וההתקbek אליו בתכלית החירות, שני המונעים ההמה לא יעדמו לפניו".

<sup>22</sup> מגילה יח ע"א: "ויכוון שבא דוד באתה תפילה שנאמר: 'והביאותם אל הור קדש' ושמחותם בבית תפילה'".

כשנבדוק, נמצא שהבריתא במגילה יי על הסדר שמונה עשרה מסתיימת הרבה במומורי דוד לקביעת תוכני האמרה: "מניין שאומרים"? כגון: מניין

שבע פעמים נמצא שם הו"ה בחלק ב' של פרקנו — התפילה. שלוש פעמים בב' 1, בהקדמה לחתילה, וארבע פעמים בב' 2, בחתילה עצמה. וכבר הזכרנו שפרק כולם — תפילה על הסדר; פסוקידומה; שבחיה דמירות; ותפילה — נזכר שם הו"ה י"ג פעמים.

## (ה)

פרקכו שבתחים כליל בראשית הפרקים הנלמדים בכיתה ח' של בית-הספר היסודי הממלכתי-דתי והוא כולל כאמור גם בפרק הבחירה הנלמדים בכיתה י"ב של בית הספר התיכון הדתי בישראל. וכן בחוץ-ארץ בין אם ילמדוו יופרשו בו לועזית ובין אם ילמדוו ברמה המתאימה בעברית. וזאת שיש לנוהג בפרק בדרך של ניצול הגורם המזמין ולהסביר את הוראותו לחודש אלול. לימודו בימים שהוא נאמר בבית הכנסת מחזק את ההנעה (מוטיבציה) ללימוד הפרק, כשהכל שואלים: מהו הטעם לאמרות הפרק בימים אלה דווקא? אמרתו בבית-הכנסת, לאחר לימודו בכיתה, מחזקת את המנייעים להפנתם החכמים שפזרו והובנו. נמצא זה מסייע את זה: האמרה את הנכונות ללמידה, ולימודן את הנכונות לומר — ושניהם את הנכונות לעשות מה שנאמר ומה שנלמד.

את הפרק יש להציג למד שלש פעמים לפחות בבית הספר היסודי והטיכון: בכיתות ו'-ז' בכיתות ח'-ט', ובכיתות י"א-י"ב.

בכיתות ו'-ז' יהיה הלימוד חוותית בעיקרו, לימוד המבוסס על הזדהות עם הגיבורים הפעילים. הפעולות המתאימה לגיל זה, בפרקכו שלנו, היא: פעילות הפינוח של המאורעות הנזקרים בפרק — ובלשונו ח"ל במדרש: "במאי פתר קרא?"<sup>23</sup>. מן השיטות השונות של הפינוח המדורי נבחר ודאי את זיהוי המאורעות עם קורות דוד בפלשתים או בעמלק. הביטוס הפסיכולוגי לגישה זו נוצע בחוסר היכולת של הילדים להזדהות הזדהות בלתי פרטוגנאלית. כל יכול של השיעור הוא אפוא הזדהות אישית עם דוד הגיבור, הפועל — וכך לא בחץ ובחנית ולא בcpf הקלע. יכולת הפינוח — היסוד המטראלי: שליטה של הילדים בידעות רבות ככל האפשר מחיי דוד, שנלמדו פעמיים אבות, גברות וקדשות — וכולם נстиינו במומור כת שבתחים —

"מומור לדוד הבו לה' וגוי" והוא הדין בס' ד' אמרה: ומה ראו לומר תשובה

אחר בינה? וכך". ובמהלך הגמרא שם מובא מומור קג: "لدוד ברבי ונPsi את ה'",

וממנו מצטט הגמרא: "הסלח לכל עונci, הרוטא לכל תחלואci הוגאל משחת חייכי".

העליה מן הדברים: תפילות דוד שמשו כבר בימים קדומים מוכני תפילה ומסגרת לתפילה — "מטבע" בלשון חכמים. ועומקה היא מלצת חכמים: "כיוון

שבא דוד באתה תפילה".

23 הערכה נדפסה בעמוד 222.

והובלטו שנייה לקראת השיעור. היסוד הדידקטי — השעושע הרוחני שנגرس בעצם פעולה הפינונה של המאரעות, גילוי רמזים וביסוסם, פעולה הכלכללה העיונית וקביעת קритריונים להכרעה בשעת הפינונה. פרשנים מרוחבים כגון פירשו של ספרנו<sup>24</sup> ייקלו על המורה את הכוונת "המגילם" — ייקלו אך לא יקדים ולא יבואו במקומות. פתיחת השיעור במדרשה או בפירוש ספרנו עשויה לקבוע את גוף השיעור כולו.

בהוראה במחזור השני יישעה נסיוון להזדהות לא-פרטונאלית באפ' שרות של פתרון המקרא "בם" — ככלומר במאורע ההיסטורי הנורלי של העם, שיפתח בו את התודעה של אמונה בה' ובטהון בו כנחלת אישית וכנחלת לאומיyah אחת. עם פיתוחה של יכולת שפיטה ונקיות עדמה בגיל זה, יעמוק הנסיוון להבנת הגישות השונות בפינונה הפרק ולהעמקת ההכרה, שתיתיכנה גישות שונות ואין הכרעה חד-משמעות. גם ההבנה שנפשו של אדם מרכיבת מנפש עצמו ומונפש עמו טובן או זורר. לצד הפינונה יישעה גם הנסיוון לעמוד על האידיאות בספרך, כגון זו שהבטחון הוא ראשוני — סיבתי ולא משני-תוצאי (המטרה החינוכית). יש מקום בגיל זה גם ל"גilioy" מבניה-הפרק על פי מסגרתו החיצונית והפנימית ולגילוי אופיו הכלול.

במחזור השלישי יש לחת את הדעת בעיקר לטיפול בחפישה הכללית של הפרק מתוך תוכנו וצורתו. אם לא יביא העין לכל האחדה של הדברים, יימצאו התלמידים מפסידים אף אם ישתכרו בשאלות פרשניות וענין-ינויות. דוגמאות לחשיפה כוללת זו נתנו לעיל בעצם הניתוח של הפרק. הקבלת גישות — כגון זו של בעל העקידה ב"מבוא שערים", של בעל המדרש שפתר קרא בר"ה, ועוד — תרחיב גם את אופקיך הדעת ותבליט את אופני־הדע של גילוי וכיסוי, ושל צרכי־הדע בכל דור וכל דור ודור.

24 ספרנו (וינציאה שמץ', לנדוון תש"ג) :

אורו — במשחו אותו עיי' שמואל.

וישע — מן הארי והדוב גולית,

צרי ואובי — פלשתים זומלים,

יסתירני — בבוא עמלק על צקלג,

ירום ראשיו — על הגשורו והעמלקי ותגריזי,

כוי אבי ואמי עזובני — אחר הנערומים,

הה' יאספני — אליו לחסותו תחת כנפיו כאב את בן ירצה,

בנפש צרי — המסתית את שואל עלי,

עד שקר — שאמרו הנה דוד מבקש רעתר,

ויפח חמס — ושאל ביחסים היה נתן פח לרוגלי ולוכד אותו בו באומו "שוב בני

כוי לא ארץ לך"

בארץ חיים — בארץ ישראל.

ר' שמואל [אלעוז] סתר  
ב' ים

ה' אורי — ויאיר את הלילה  
וישעיהו — התיצבו וראו את ישועת  
ה'

ממי אירא — ויאמר משה: אל  
תיראו  
ה' מעוז חי — עז ומרות יה  
ממי אפח — חפול עליהם אימתה  
ופחד

בקרוב עלי מרעים — ופרעה הקריב  
שנאמר: וגוש הפלשתי השכם וה'  
ערב  
לאכול את בשורי — ואותה את  
נשבו  
בשער לעוף השמים.  
צרי ואובי לי — ויכם דוד מן  
הנפש ועד הארץ.

מכאן ואילך אמר דוד:  
ישראל:  
אם מחנה עלי מחנה — של מצרים

לא יירא לבני  
אם תקום עלי מלחמה — של מצרים  
תים.  
בזאת אני בוטח — בזאת שהכתיב  
לנו משה בתורה:  
וזאת ליהודה (דהיינו: שמע ה')  
קול יהודת... ועור מצרי תהיה.

זוקרא רבה פרשה פא א-ד: במאוי פתר קראז  
ר' שמואל [שמואל] בר נחמן סתר  
רבי יהושע בן לוי סתר  
ב عمل ק  
בפלשתים

רבנן מחרין  
בראש השנה ויווכחים  
אורי — בראש השנה  
וישעיהו — ביום הקפורים

ה' מעוז חי — עז ומרות יה

בקרוב עלי מרעים — אלו שר  
אומות העולם באין ומקטרגין עלי  
ישראל וכו'.

צרי ואובי לי — בימות החמה  
שס"ה יום "השטן" גימטריה שס"ד,  
של ימות השנה השטן מקטרג וב'  
יום הכלפירים איןו מקטרג.

אמרו ישראל לפניו  
הקב"ה:  
אם מחנה עלי מחנה — של סMAIL

לא יירא לבני...  
בזאת אני בוטח — שהבטיחנו:  
בזאת אני בוטח — בזאת שהכתיב  
לנו משה בתורה:

בקרוב עלי מרעים — זה גלית  
שנאמר: וגוש הפלשתי השכם וה'  
ואל צילג  
לאכול את בשורי — ושותי נשי דוד  
נשבו  
בשער לעוף השמים.  
צרי ואובי לי — ויכם דוד מן  
הנפש ועד הארץ.

מכאן ואילך אמר דוד:  
אם מחנה עלי מחנה — של פלש-  
רים  
תים

לא יירא לבני  
אם תקום עלי מלחמה — של פלש-  
רים  
בזאת אני בוטח — בזאת שהכתיב  
לנו משה בתורה:  
וזאת ליהודה (דהיינו: שמע ה')  
קול יהודת... ועור מצרי תהיה.

## יהודיה קיל / ירושלים

### כל העמים תקעו כף (תהלים מז)

א. למנצח לבני-קלרה מומור.

היריצו לאלהים בקהל רעה.  
מלך גודול על-כל-הארץ.  
ילאמים פחח רגילה.  
את און יצקב אשר-אהב סלה.

י בקהל שופר.  
זמרו למלכני זמרו.  
זמרי משליכל.

אליהם שב על-כפה קדרש.  
עם אלהי אברחים.  
סאוד נעללה.

א. ב. כל-העמים תקעו כף

ג. פידת צליזן נרא

ד. נדבר עמים תחתית

ה. יבחר-לן את-נחלתך

ב. ו. עליה אלהים בחריעה

ז. זמרו אלהים זמרו

ח. כי מלך כל-הארץ אלהים

ט. מלך אלהים על-פיהם

י. נדבר עמים נאסכח

כי לאלהים מניר-ארץ

א. 'ובראש השנה אומר':

שינוי במסכת סופרים (פרק יט הלכה ב) : ובראש השנה אומר 'כל העמים תקעו כף'. ומכאן נראה מקורה של המנהג שנוהג רוב ישראל לומר מומר זה שבע פעמים לפני התקיעות בראש השנה<sup>1</sup>.

1. אלא שבמסכת סופרים מדובר על שיר של יום.  
ובעל 'מטה אפרים' מער : 'שבע פעמים שאומרים מומר זה כנגד שבעה רקיעים  
שברא הקב"ה'. ובעל 'לקוטי צבי' מוסיף שיש לכון, כי יש בו שבע פעמים אלהים,  
(מלבד הסמיכות "אליהי") ועל ידי התקיעות ימתקם.  
ומצא לנכון בעל 'ערוך השולחן' (אורות חיים חלק ג סימן חקפות, ד) להעיר :

ונשאלת השאלה מה ראו לקבוע אמרית מומור זה (ועוד שבע פעמים!) לפניו מזויות היום הגדול והגורא והוא תקיעת שופר? אומנם לכארה אפשר להסביר שקול התירועה והשפיר ועניניה של מלכות ה' החזרים ונוכרים במומור זה הם הם שגרמו לקביעת מנהג זה. ברם אפשר לשוב ולשאול: למה זה איפוא נבחר מומור זה יותר מאשר מושרים שגם בהם נזכר עניינה של מלכות ה', כגון קבוצת המומוריים צו—צט וכיווץ בהם. וביחוד מומור פא, שבו רומו בפירוש עניינו של היום:

תקעו בחודש שופר

בכשת ליום חגנו.

אין זאת אלא שמצוים במומורנו עניינים נוספים — ואם כן מה הם?

**ב. על מבנה המומור וחלקיו**

ופה עליינו להקדים ולהבהיר כלל אחד, היפה לבירורן של פרשיות במקרא — והוא: החובה לעמוד על 'ברה' — כלומר על המבנה הצורני של הפרשה — ועל 'תוכה' כאחת. ועמידה על 'ברה' של הפרשה מכניסה אותנו לטרקלינו של 'תוכה', יוטכו בברור. נתבונן איפוא בברוי של המומור. עיון קל יוכיח שאפשר להבחין במומור שלושה חלקים ("בתים")<sup>2</sup>, ואלה הם:

א. ב—ה (ארבע פסוקות — "שורות")

ב. ו—ח (שלוש פסוקות — "שורות")

ג. ט—י (שלוש פסוקות — "שורות")

חלק א פותח בקריאת-פניה לכל העמים' לתקוע כף ולהריע לה' והוא מסתומים בסלה, מונח מוסיקלי הבא כרגיל בסומו של קטע "טבעי" ועניני במומור.

חלק ב הוא כלו תביעה וקריאת לנולים — מבלי לפרש בשמותיהם — לומר לה', אלא שב��ופו של הקטע באה קריאת-פניה מיוחדת למשיכיל: זמרו משיכיל.

חלק ג' מדובר בו על אסיפת 'נדיבי עמים', אבל אין שומעים בו עוד קריאות פניות, לא קולות תרועה ולא קולות שופר, לא קולות רינה ולא קולות זמרת.

ויש מעמי הארץ שכשלא השלימו ז' פעמים אומרים בעת התקיעות וצריך להודיע להם שאסור לעשות כן ומהווים לשימוש התקיעות ולא לומר שום דבר בעת התקיעות, כי 'למנצח' אינו מדינה (כי אם מנהג, י' ק'). ויש מקומות שאין אומרים אותו כל מפנוי קלקל זה (והגר"א נהג לא לאמרו, י' ק').

2 האולאה לשולשה המוצעת כאן אינה תואמת את דעת הפרשנים המחלקים את המומור לשני חלקים בלבד: ב—ה; ו—י. ועיין עוד לכאן בפנים.

כאן שליטה בכיקול "דומיה מוחלטת". דבר זה עצמו דיו להבליט את יהודו של חלק הזה במזמור.<sup>3</sup>

הפסוקה (=השורה) הראשונה מקבלת בצורה כיאטית לפסוקה הראשונה של ב':

~~הרייך לאלהים בקול רנה  
עליה אלהים בתרועה כף  
ה' בקול שופר.~~

ואילו הקריאה-הפניה הבאה בסיפה של א' — כל העמים תקעו כף' — מקבלת לкриאה-הפניה הבאה בסיפה של ב': זמור משכיל.<sup>4</sup> ג' מקביל מבחינת חכנו לא'. בא' מומנים כל העמים לתקוע כף' ולהרייך לפני ה', ואילו ב' מדובר על אסיפה 'נדיבי העמים'. בא' קבלת עול מלכות ה' על ידי כל העמים' היא בחינת משאלת וחוזן לעתיד, ואילו ב' היא כבר עובדה: מלך אלהים על גויים

... י' ש ב' על כסא קדשו —

והרי 'קדוש' מקביל ל'גורא' האמור בא': 'קדוש ונורא שמוי' (תהלים קיא, ט). בא' נזכר י' ע' ב' 'בחירות האבות' (ד), ובג' נזכר אבינוו הראשון — אברהם (י'). רק בשני אלה (אי' וגו') נזכרים 'עמים', 'לאומנים' או 'גויים'. שלושה חלקים אלה של המזמור מחוברים זה לזה גם על ידי לשונות מנחות, השווות את כל החלקים המזמור למסכת ריעונית וצורתית אחת. השם 'אלקים'<sup>5</sup>, חורז ונזכר במזמור ש בע פעמיים,<sup>6</sup> ומahan פעם אחד בא' ושלוש שלוש פעמיים בב' וגו'. בנגדן באות במזמור (בא' וב') שבע פעמים לשונות פנימית לתקיעה, לתרועה ולזומרה. מלכוותו של ה' החורת בכל אחד מחלקי המזמור:

מלך גדור על כל הארץ (ג)

כי מלך כל הארץ אלהים' (ח)

מלך אלהים על גויים (ט).

3 ב' וג' מסתיימים בצלעות קצרות מן הרגיל בננות שתי מילים בלבד: זמור משכיל (ח); מאד נעה (י).

4 השם 'אלקים' מצין כדיוע את מידת הדין שלו יתרוך ואין 'אליהם' אלא לשון שופט כמו: 'זהגשו אדוני אל האלים' (שמות כא, ו); 'זונך בעל הבית אל האלים' (שם כב, ז) ועוד, והמשמעות גם היא מתפקידו העיקריים של המלך. מלכי ישראל שפטו בפועל: שאל, דוד, שלמה וכו'; והשווה עוד: 'כסאות למשפט — כסאות לבית דוד' (תהלים קכב, ה ועוד הרבה) — מכאן הכינוי, 'השופט כל הארץ' למלך מלכי המלכים בפיו של אברהם אבינו.

5 המספר שבעה הוא מן החביבים שבמקרא והוא רומו לשילוחו של העולם שנברא בשבעה ימים וכן אמרו: 'השביעי לעולם נבחר; והמתה"ל כתוב: 'מספר שבעה מורה על המדרגה העליונה'.

אלא שבאי נזכרת מלכות ה' ברישא, בב' בסיפה, ובג' שוב ברישא.  
בא' קרווי ה' עליון<sup>(ג)</sup>; בפתחה לב' נאמר: על האלים<sup>(ח)</sup>, וגו'  
מסתומים מארך בעלה<sup>(ט)</sup>.  
כיווץ בו נזכרת הלשון 'ארץ' בכל אחד מחלקי המומר: בא' על כל  
הארץ<sup>(ג)</sup>; בב': כי מלך כל הארץ<sup>(ח)</sup>; בג': כי לאלהם מגני הארץ<sup>(ט)</sup>.  
התיבה 'כי' באהה בכל אחד מן החלקים וכנראה שהיא משמשת כאן פתיחה  
לנושא הרינה או השירה<sup>6</sup>. בא' משמשת 'כי' (ג) כפתיחה להסבר לкриיאת  
פניה לכל העמים (כי ה' עליון גורא וכור). בב' משמשת 'כי' (ח) כפתיחה  
לקביעת עובדת מלכות אליהם, שהאמונה בה היא לפה ריק נחלת ישראל  
('זמרו למלכנו זמרו') וכל 'משכילי' ('זמרו משכילי'). בג' משמשת 'כי' (ט)  
כפתיחה לקביעת העובדה ש'נדיבי עמים' ('רמגני הארץ') הם כבר ל'אלותים'  
(וראה על כך עוד ליקמן).

## ג. הבעיות הפרשניות

הוכחנו איפוא שמדוברנו הוא מבחינת 'בריך רתוכר כלו' 'מקשה אחת'. ברם,  
תוכר טמון בחובו בעיות פרשניות קשות והורי כמה מהן:  
(א) מדוע פנה המשורר לכל העמים' דוקא בלשון 'תקעו כי' ו'הריעו'?  
(ב) האם על הגויים לקבל את עול מלכותו מוחך יראה בלבד (כי ה' עליון  
גורא)?  
(ג) מה אפשר ההנחה הניתנת ע"י המשורר לקבלת עול מלכות ה':

יד בר' עמים תחתינו

ולאוימים תחת רגlinנו

יבחר לנו את נחלתנו

את גאון יעקב אשר אהב סלה (ד-ה).

כלום התרחשות היסטורית זו חייבות למלא את לבם של הגויים שמהה?

כלום אין מקום לשאול מבחינתם הם: לשם מה זו עשו?

(ד) מה משמעותה של לשון 'עליה' הבאה בראש ב'?

(ה) מה משמעותו של 'לשון' 'משכילי' הבאה בסיוםה של ב'?

6 וכן פירש את 'כי' הראשון הראב"ע: זה קול הרנה.

7 יש אמנים שפירשו 'ידבר' = יג היג, מלשון 'דבר', מקום בו רועים הגואו  
והבקר, אבל הלשונות 'תחתיינו' ו'רגלינו' אין סובלו פירוש זה (השוויה עד  
ברכת משה: 'יאתָה עַל בְּמִתְחִימָה תְּדֹרֹךְ' (דברים לג, בט). 'ידבר' כפירושו של  
הכתוב כאן משמעו השタル, כבש כמו: 'האל הנוטן נקמות לי' ו'יד בר' עמים  
תחתוי' (תהלים ייח, מה והשווה שם' ב' כב, כה). גם 'נחלתנו' היה ודאי הינה  
שהחזיקו בה העמים הכבושים.

- (1) מה הם 'נדיבי עמים' הנאספים (והיכן הם נאספים?) ומדוע נקרא  
אברהם על שמו?  
(2) מה פשר הדמייה השוררת בכינול בנו?

### ו Hari התשובות המוצעות

'תקעו כף':

נראה שאין עניינו של 'תקעו כף' כאן רק שמחה בלבד, כמו: "כל שמעי  
שמע תקעו כף עלייך" (נחום ג, יט)<sup>8</sup>, אם כי שמחה זו אינה געדרת כאן כלל.  
ברם עיקר עניינה של לשון זו כאן ושל חבורותיה 'הריעו' יומרו וקול שופר—  
מכוון לטפסים ולניגונים הקשורים בהמלכת מלך, בחינת 'תרועת מלך' בר  
(במדבר בג, כא)<sup>9</sup> ודברה תורה בלשון בני אדם, ומלהota דركיעת מתוארת  
בסמלים ובלשונות הלקחים מלכחות דארעא, ומדמים את היוצר מתוך  
הצורות שיצר ואת הגוטע מגיטאותיו שנטע, כי 'משמעין את האון מה שיכולה  
לשmove ומראיין את העין מה שכילה לראות' (מדרש שוחר טוב א, ד).

'אל - על יון'

اللسان 'עליוון' ניתנת להתפרש גם ככינוי וכגשוֹא במשפט: ה' הוא עליוון,  
אבל גם כשם: 'עליוון' הוא ה'. הלسان 'עליוון' באה לראשונה בדברי מלכי צדק  
מלך שלם, שהיה כהן לאל עליוון, אל אברהם: 'ברוך אברם לאל עליוון קונה  
שמים הארץ. וברוך אל עליוון אשר מגן צדיק בידך' (בראשית יד, ייח-כ). אבל  
מכיוון שבמעמד והשתתף גם מלך סודם והכנעני (וזואלי גם מלכים אחרים)<sup>10</sup>,

8 בן פריש גם בעל המצדות. ורש"י פירש: התערבו יחד זה עם זה להרייע לאלהיהם  
בקול רינה. והמלבי"ם פירש: יתקעו כף — זה לזה לעשות שלום ביןיהם.  
והאמורי פירש: תקש כף — צעין מחהזו כף (תהלים צח, ח).

9 עיקר עניינה של ההרעה היא צקה המוגנית לשמחה, למלחמה וכירוב — ביחס  
המשמעות קול שופר וחצוצרות, שכן נאמר: 'בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני  
מלך ה' (תהלים צח, ו/orה ש"ג גוטסיין), ספר המעודדים, ראש השנה בתב"ך).  
10 א. וכן מצאו שבשבוע משיחית יושב הנקחים בכף: 'יעכו—כף ויאמרו יחי  
המלך' (מ"ב יא, יב). תקעת שופר מצאו בשעת המלחמת אבשלום (ש"ב טו, י)  
שלמה (מ"א א, לד; לט) ויהו (מ"ב ט, יג). בן נזכר ומרת העם ושירותו  
בשבוע הכתרת שלמה (מ"א א, מ). ואילו 'היישבה' על כסא המלך סימלה את  
השלב הסופי בטוכס הכתורה (ראה מ"א א, לה).

ב. אפשר שהשימוש בלשון 'ומרוי' בכב' (חמש פעמים) מכוון לשירת היהודים שבכל  
הימים (וראה לקמן בפירוש הלשון 'משכיל') ורש"י פירש: זמר אינו מלת  
השיר, אלא הלחן והשיר, כל השמחה אשר בקשרו של אדם.  
11 ובבב"ר מג אמרו: שם השוו כל אומות העולם וקצתו ארויים ועשו במא גודלה,  
והושיבו אותו למעלה והוא מקלסין לפניו ואומרים לו: שמעני איזני.

שהיה ודאי עובד עבודה זורה וידע אולי את השם 'עליזו' או 'אל עליזו' ככינוי של ראש האלים בפנתיאון הכנעני — מוצא אברהם לנכון — כדי להוציא כל ספק — להדגиш ולומר :

ה' אל עליזו קונה שמים וארץ .

כלומר רק ה' הוא אל עליזו והוא שקנה (ברא) שמים וארץ.<sup>12</sup>

נראהapiroא שכ' הפרשה הזאת — (לרובות הפרשה הסמוכה לה, 'ברית בין הבתרים') — רחפה נגד עיני המשורר, והבינה בה מסייעת לפרש גם מזמורנו.

#### 'נורא'

'נורא' הוא כידוע מתאריו של הקב"ה : 'כי ה' אלהיכם הוא אלהי האלים ואדרני האדים האל הגדול הגיבור והנורא' (דברים י, יז), ובסמוך לו נאמר (יח) : 'עשה משפט יתום ואלמנה ואותב גור לחתת לו לחם ושמלה'. משמע שאין לפרש 'נורא' רק מלשון יראה בלבד כי יראה זו מהולה באהבה והאל הנורא גםओוב גור וכו'.

וכבר פירש ר' שמישון רפאל הירש : מזינה זו (=של ה), שהוא מדת הרחמים, 'ונורא' נובעת מיסודות האמונה של ישראל. ה' שהוא מידת הרחמים, הוא גם עליזו נורא, רם ונישא ומחייב יראת השם שהוא קרוב ונמצא חונן אהבה. ובמה שכתב ר' הירש : רצינות החיים (=נורא) וחידדות החיים (=מידת הרחמים) נובעות ממקור אחד וממנו בלבד.

והעמיק בליבון סוגיה זו ד"ר מאיר וויס והביא ראיות נוספות שאין משמעות יראה כמו פחד, בשפנתנו המודוברת. ובין השאר העיר על יעקב שנאמר בו למשל : 'יזירא ויאמר : מה נורא המקום הזה' (בראשית כה, יז), אבל יחד עם זה מעיד עליו הכתוב באותו מעמד : 'יזידר יעקב נדר לאמר : אם יהיה אליהם עמדוי ושרמוני בדרך הזה וככו' (שם כ—כב). משמע שאין היראה מביאה את יעקב לידי רצון להתרחק מן האל הנורא, כי אם להיפך : הוא מבקש שהיראה אליהם עמדן. וכן בדברי משה : אל תיראו, כי לבבBOR נסota אתכם בא האלים ובעבור תהיה יראתו על פניכם לבתי תחטאו (שמות כ, יז). משמע שיש ניגוד בין הרגשת הפחד לבין מורה שמים אמרתי. ואין במורה שמים מן המפחיד בלבד, אלא יותר מן המושך לקבלת על מצוותיו.

אמרו : לו מלך את(ה) עלינו, נשיא את(ה) עלינו, אלה את(ה) עלינו, אמר להם : אל ייחסר העולם מלכו ואל ייחסר אלתו. ועיין 'יתורה שלמה' להר"ם כשר בהערות לבראשית יד עמי תרי"ב—יג.

12 אין שחר לדעת כמה מן החדשים שלרכי צדק לא היה מייחד — שאלמלא כן ודאי לא היה נזון לו אברהם 'מעשר מכל'.

בשים: המלה "יראה" מבטאה איפוא את היות האמביולגטי של הרתעה ומשיכה, וככל שמראו עלייך, כן תשוכתך אליו.

זה — נורא, כי פעולותיו מופלאות ורוחיקות מבינתו של אדם: כי גבשו שמים מארץ, כן גבשו דרכי מדריכים ומחשובותי ממחשובותיכם (ישעה נה, ט), ולפיכך הוא רוחק מארם מהאדם והרגשת מרחק זו מולדודה חרדה בתודעתו של האדם, אבל בכל המקום שאתה מוצא את גדלותו ונוראותיו, שם אתה מוצא גם את עונתנותו והתקרבותו לאדם.

הנושא השני שבפסוקה: מלך גדול על כל הארץ<sup>13</sup>, מקבל לנשואו הראשון שבפסוקה: 'נורא', כאמור: בגוראותיו, בכוחו זה הוא מלך!<sup>14</sup> ועוד. 'נורא' בא בהרבה מקומות צמוד ל'קדוש', כגון: 'מי מכמה נادر בקדש, נורא תהളות' (שמות טו, יא); 'יהדו שمرק גדול ונורא וקדוש הוא' (תהלים צט, ג). וקדושתו מתגלית בעולם ביחיד בעשיות צדקה ומשפט:

'יגבה ה' צבאות במשפט'

והאל הקדוש נקדש בצדקה<sup>15</sup> (ישעיהו ה, טו).

'ידבר עמים תחתינו'

וכעת מהי הוכחה למלכותו:

—'ידבר עמים תחתינו'

ולאוימים תחת רגילנו וכך<sup>16</sup>.

כלומר ההתרחשויות ההיסטוריות בחיה ישראל הן העדות למלכות ה' (אתם עדים!) ולקייםה של תכנית אלקטה להתחזותה של ההיסטוריה האנושית מראשת עד אחראית לקראות תיקונו של העולם כולם במלכות ה', ביעידן המשיחי<sup>17</sup>. ולפיכך באה בסופה של 'שירת הים' שנאמרה על משפט ה' על מצרים ועל ישועת ישראל מידייהם, ההכרזה האמונהית:

'ה' מלך לעולם ועד'

13 התואר 'מלך גדול' נאה כמוון מלך מלכי המלכים והוא תואם את הכינוי שנקבענו בו קוסמוקרטיס כמו מלך אשור (ישעיהו לו, ד; מ"ב יח, יט).

14 ראה ד"ר מ' וויס, פרק התקינות, "אמנה", ב拙<sup>18</sup> משרד החינוך והתרבות — המתו' לתרבותות תורנית, ערך תשכ"ז עמ' 14–15. ושם הביא ד"ר וויס גם את דבריו של הרשכ'ג מכתיר מלכות: 'זאת תבקש לעוני, אברך מך — אליך / ואתכסה מהמתך בצלר'.

15 ראה ח' רות 'ההידמות לאל ורעיון הקדושה' בליקוט עיקרי היהדות, בעריכתו של י' בנטאייז, ואת מסתו של הר' יעקבטון 'הערות למஹת הקדושה לפני המקרא', חזון המקרא.

16 והשות דברי משה: 'מי כמוך עם נשוע בה' מגן עוזך ואשר חרב גאותך וכו' (דברים לג, כט), 'כי אלהי ישראל נלחם לישראל' (hoshe'u י, מב) ועוד.

17 והרחיבנו את הדיבור על כך במאמר 'על היסטורייה והגות במקרא', ניב המדרשית,

והכרזה זו על מלכות ה' (הראשונה במקרא!) באה לאחר הדיון:  
 'תביאמו וחתפמו בהר נחלתך  
 מכון לשבתך פעלת ה'  
 מקדש איד-ני כוננו ידיך' (שמות טו, יז—יח).

ויהר נחלתו' זה כבר הוועד לישראל בראשית, מיד לאחר המבול, כנאמר בשירת האוני:

'בנהנאל על ילוּן גוּים  
 בהפרידו בני אדם  
 יצְבָּב גִּבּוֹלֹת עַמִּים  
 לְמִסְפָּר בְּנֵי יִשְׂרָאֵל  
 כִּי חָלַק ה' עָמוֹ  
 יַעֲקֹב חָבֵל נְחַלְתּוֹ' (דברים לב, ח—ט)<sup>19</sup>

'גָאוֹן יַעֲקֹב'

הדיון 'גאוֹן יַעֲקֹב אשר אהבי' — אפשר לפניו או על ירושלים, היא שלם (תהלים עו, ג), שבה נערכת הפגישה בין אברהם ולכל צדק<sup>20</sup>, היא העיר שעיליה נאמר: 'אהוב ה' שעריו ציוו' (תהלים פז, ב') ועוד כי בחר ה' ב Zion אותה למושב לר' (שם קלב, יג וראה עוד מ"ב כג, כו) או על 'בית המקדש' (דר' ק) שנבנה בה.<sup>21</sup>.

משמעות לכיבוש הארץ — ונראה שהמשורר רומו كانوا לכיבושו של יהושע בן נון — והקמת בית המקדש הם מהדרכיהם המעידים על מלכות ה' והשראת

גלוּן חורף תשכ"ד, וראה מאמרו של פרוט' יהודה אליצ'ור 'ירוחאים על ההגות ההיסטורית של המקרא', שנתרפסם בדעתם' עלון ב', תשכ"ב וב'אמנה' ב', תמו תשכ'ב.

18 יועל שכן נזכרים גם השם 'עלון' וגם הלשונות 'עמי', 'יעקב נחלתו' — ונראה שגם דברי שירה זו רחפה לנגד עני המשורר.

19 והרי אברהם נפגש עם מלכי צדק לאחר נצחונו על ארבעת המלכים שהיכו את גויי עבר הירדן וחלק מגוינו ארץ לנו. יוצא שנצחונו זה של אברהם מהותו מעין כיבושה של הארץ נתינתה אמן אח'כ ל'מורשה' לבני. ואכן בפרש בירת בini הבתרים נסורת הארץ לבני ושם מונים עשרה ע מ' מ', מספר הרומו לשורה המלכים הנזכרים בפרק ד (ארבעת מלכי הツפונ, חמשת מלכי הכהר וממלך שלם). היובטי הוא העם שישב בירושלם, וראה עוד מאמרי: נאום הפתיחה של משה והערות להוראותו, בשודה חמ"ד, תשכ"ז עמ' 171.

20 ללשון 'גאוֹן יַעֲקֹב' השווה ויקרה לו, יט: 'ושברתי את גאוֹן עוזכם' והפירושים שנאמרו שם ואת דברי יוחזקאל: 'את מקדשי גאוֹן עוזכם' (כד, כא).

שכינתו בתוך בני ישראל. ולפיכך עצם קיומה של תכנית אלקטה על מהלך ההיסטוריה האנושית המבצעת באמצעות ישראל מן הדין שתמלא שמה את כל מי שմבקש לתוכיתה ולמשמעותה של ההיסטוריה.

ואמנם מצאנו מעין רעיון זה גם ב'שירת':

'הַרְבִּינוּ (שבחו) גוֹים עָמוֹ'

כי דם עבדיו יקום

ונקם ישיב לאריו

וכפר אדומו עמי' (דברים לב, מג).

וכן בפרק ההלל:

'הַלְלוּ אֶת ה' כָּל גוֹים

שְׁבָחוּוּ כָּל הָאּוֹמִים

כִּי גָּבָר עֲלֵינוּ חָסִידוֹ

וְאַמְתָּה ה' לְעוֹלָם הַלְלוִיה' (תהלים קיו).

סוף דבר בנקודה זו: כל מקום שאתה מזא שקרן ישראל מתרוממת, שם גם מתגדר ומתקדששמו יתברך ומלכותו בעולם.

קדוש זה כבר התקיים בימי אברהם לאחר נצחונו הגדול בעמק המלך ליד שלם היא ירושלים. במעמד זה מתקיים באברהם ברכת ה' יאברהך' (ברוך אברהם לאל עליון וברוך אל עליון וכו'); קדוש מעין זה התקיים גם ביום משה ויהושע בן נון: 'ברוך ה' אשר הצל אתכם מץ מצרים וכו' — עתה ידעתני כי גדול ה' מכל האלים וכו' (שמות יח, י-יא); וכי ה' אלהיכם הוא אלהים בשמיים ממעל ועל הארץ מתחתי' (יהושע ב, יא) וכיוצא בהם.<sup>21</sup>

וקדוש מעין זה היה לעתיד לבוא ביום המשיח:

זה יהיה היר בית ה' בראש ההרים ונשא מגבעות,

ונהרו אליו כל הגוים.

והלכו עמם רבים ואמרו: לכו ונעלה אל-הריה'

אל בית אלהי יעקב

וירנו מדרכיו וナルכה באורחותיו,

כי מצוין תצא תורה ודבר ה' מירושלים' (ישעיהו ב, ב-ג).

21 קדוש ה' יש כמובן בברכת בלעם שבירך, אמן בעל כrhoו, את ישראל לאחר

כיבוש עבריה-ירדן.

'בָּיִם הַהוּא יְהִי יִשְׂרָאֵל שְׁלִישִׁית לְמִצְרָיִם וְלֹא־סָור,  
בְּרֶכֶת בְּקָרְבֵּן הָרֶץ'.

אשר ברכו ה' צבאות לאמור :  
ברוך עמי מצרים ומעשה ידי אשור  
ונחלתי ישראל' (שם יט, כד—כה) ועד ועד.

אבל מהו המזב' 'רגע', בהווה ? — על כך מדובר המשורר בבית השני.

### 'עליה אל הימים'

אין כל ספק שהתרועה כאן היא 'תרועת מלך' (במדבר כג, כא), ונראה שהלשון 'עליה' מכוונת לעלייה ה' על כסא קדשו, הנוכחת לקמן בפסוק ט, לאחר שנתגלתה מלכותו בלחמו למען ישראל עמו — כי ה' אלהי ישראל נלחם לישראל' (יהושע י, מב). ונראה ש'עליה' זו רומות לא רק לתוקף מלכותו ועוצמתה אלא לתפקידו כ'שופט כל הארץ' היושב ביום הדין' לשופט את כל בני הארץ. יום דין זה מכונה כיצד בתורה בשם 'צרכון תרועה' (ויקרא כג, כד) שבו זכרו ה' מעשי עולם ופוך כל יצורי קדם.<sup>22</sup>

### 'זמרו משכילים'

הבית השני מדבר כאמור בהווה — בשלב הקדם לעידן המשיחי. בשלב זה נתבעים אמנים הכל לומר לאלהים, אך את מלכותו מקבלים לפני שעה רק ישראל בלבד. וכך פריש הרד"ק : 'זמרו למלכנו זמרו כי בנו נתיחך samo בעולם והוא מלכנו מazz, אבל ביום ההוא יהיה מלך על כל הארץ' (זכריה יד, ט). ובאשר לפירושה של הלשון 'משכילים' — יש שפירושה על תוכן ה'זמרי' שהמשורר מבקש וחוויא ומבקש שיזמوروו (הלשון, זמריו חוויא בבית זה חמיש פעמים). האורייתי תרגמו, 'שבכל טוב' (=בכל טוב) וכיצא בזה פירשו

22 נראה שהפטוסקה 'עליה אלהים בתרועה ה' בקהל שופר' רומות גם להתגלותו הפומבית לעיני כל ישראל במעמד הר סיני : 'ויהי קול השופר הולך וחוזק מאד' (שמות כ, יט). באשר ללשון 'עליה אלהים' יש להבהיר את דברי הרמב"ם בМО"ג ח"א פרק י : 'זקראה שרota הנבואה על הנביא או שכון השכינה במקומות ירידיה' וקרו העלוות ענין הנבואה היה מן האיש או סור השכינה מן המקום 'עליה'. אם פירושו של 'עליה' כאן הוא 'سور' השכינה מן המ מקום יובן סילוק זה לשם לאחר שה'נתגלת' כלחום למען ישראל, שעל כך דובר בשתי הפטוסקות הקדומות (ד-ה). יש שפירשו 'עליה אלהים' מוסב על הארון שהועלה בימי דוד מקרית-יערים לירושלים : 'ודוד וכל בית ישראל מעילם את ארון ה' בתרועה ובקהל שופר' (שם יב, טו) ברם את מומרנו יש לפреш כאמור על ימיה המשיח, וספק רב אם העלוות הארון בימי דוד רמותה כאן.

המאירי ('זמר מעורר לב ונוטן כל לשומים') ובעל המצוודות ('זמר העשי בהשכל'). אעפ"כ גראה שפסותו של הכותב מכוון לא לנושא 'המומרי' כי אם למזמורנו. כך פירש הראב"ע: זמרו — זה כל משכיל ומשכיל — בין בישראל ובין באומות העולם.<sup>23</sup>

משכילים כאלה בין אומות העולם היו בתקופות שונות. כגון: מלכי צדק מלך שלם בימי אברהם; יתרו כהן מדין בימי משה ודומיהם גרי צדק בכל הזמנים.<sup>24</sup>

### 'מלך אלהים'

בג' בא המשורר לתאר את העידן המשיחי. ה' כבר מלך, ה' כבר ישב על כסא קדשו, שתי הלשונות אמרות בלשון עבר, החון המשיחי הפק איפוא למצוות.

'סא' אמרו לראשונה בסמוך למלחמה עמלק: כייד על-כס ייה מלחמה לה' בעמלק מדור דור' (שמות יז, טז), וכעת — בעידן המשיח — 'חכסא שלם' (רש"י).<sup>25</sup>

נראה שהלשון 'קדשו' מכונת ל'גרא' הנזכר בבית א, כי מצאנו בהרבה מקרים קדוש וגורא' באים צמודים זה לזה. יש להניחס שישיבת המלך' על 'כס קדשו' באה גם לומר לנו שהוא בא לשפט אותנו, את האנושות כולה — צדק ומשפט מכון כסא' (תהלים פט, טו; צז, ב).<sup>26</sup>

23 המלבים פירש: שאו ישכלו כולם מלכות ה' ויגדלווהו. והשוו דברי רש"י לדברים ו, ד: ה' שהוא אלהינו עתה ולא אלהי האומות ע"א, הוא עדכ' להיות ה' אחד.

24 הלשון 'זמרו לאלהים זמרו' יכול להתרפרש, בהתאם לצלע המקבילה, כמו זמרו לאלהים. ברם מכיוון שלמד' זו אינה אמרה נראת פירושו של בעל ה'אור': זמרו מומר שוכן עניינו הוא אל ה'ם, או כפירושו של ד"ר מאיר וויס: תהיה מורתכם אליו: 'אלהים'. זאת אומרת: הוזרו שהוא אלהים! והודאה וזה הכרזה הכרזה עליו שהוא מלככם. ולמי תומרו, אלהים? — למי שהוא מלכנו.

25 השווה עוד תהלים צג, ב ואיכה ה, יט.  
26 למשמעות לשון 'ישיבה' ביחס להקב"ה השווה עד דברי הרכבים במוג' חילק א, פרק יא: הנצחי העומד, אשר לא ישתנה בפניהם מאפניו השינוי, לא שניי עצם, ואין לו שום עניין וולת עצמו שישתנה בו, ולא ישתנה יחס לוולתו, כי אין יחס ביןו בין זולתו שישתנה ביחס ההוא. ובזה ישלם הייתו בלתי משתנה כלל ולא בשום פנים, כמו שבאר ואמר: כי אני ה' לא שניתתי (מלאכתי ג, ו), אין בי שינוי כל עיקר.

'נדיבי עמים נאמפו'

כדבריו זה מעלה על לבנו זכרון אספה' אחרת, הוא מעמד הריסני:

אף חובב עמים	כל קדשו בידיך
וזה מוכו לרוגר	ישא מדברותיך
תורה צהה לנו משה	מורשה קהילת יעקב
בְּהַתִּסְפֵּר רָאשֵׁי עַם	וַיְהִי בִּישְׁרוֹן מֶלֶךְ
יחוד שבטי ישראל' (דברים לג, ג—ה).	

ברם נראה שצדקו הפרשנים הסוברים ש'נדיבי עמים' במומרנו איננו כינוי לראש שבטי ישראל, כי אם למלך כל הגויים שהחלטו לקבל על עצם עול מלכותו יתברך, כפיוoso של הראב"ע—הם הנכבדים מ העמים או מלכיהם וגדולייהם, כפיוoso של המאירי. <sup>27</sup>עפ"כ משמש מעמד סיני דוגמא לאספת 'נדיבי עמים'. <sup>28</sup>נדיבי עמים אלה מתכוונים כאן עם אלהי אברהם, כי אברהם הייתה 'נדיב לב רב ראשון' (רש"י) נחברך להיות 'אב המונ גוים' (בראשית יז, ה) והיה תחילת לגרים (ילקוט המכרי) והוציאו בעבר הנפש שעשה בחורן וקרא בכל מקום בשם ה' (ראב"ע).

' מגני ארץ '

נראה שמנגני ארץ הם הם 'נדיבי העמים' שוכרים המשורר בפסוקה הקודמת. וכן פירש ראב"ע: מגני הארץ — הם המלכים. וכן נקרא המלך ומשיח בתהילים פר, י' מגננו ראה אליהם והבט פניו משיחך; וכן שם פט, יט מגננו בא בהקלה למלכני (רש"ר הירש), וראה עד הוועד ד, יח<sup>29</sup>. הלמד של 'אליהם' מורה על השתייכותם של מגני הארץ לאלהים, ומשתמע מהדבר שמנגני ארץ אלה מתמפרים לה' מתוך אהבה, בחינתן 'אני לדודי ודוחי לי' (שה"ש, ג) ובוחנת: 'זה יאמר לך אני... וזה יكتب ידו לה' (ישעיהו מד, ה). וכן יוער שהלשון ' מגני ארץ' מעלה על לבנו שוב זכרון אותה פגישה היסטורית בין אברהם והמלכים בעמק המלך' ליד שלם היא ירושלים. שם אמר מלכי צדק לאברהם: 'זברוך אל עליון אשר מגן ציריך בידיך... ובסמוך לפرشה זו והבטיח ה' לאברהם: 'אנכי מגן לך' (בראשית יד, כ; טו, א) ומעשי

27 בצל ה'בואר' סובר שאסיפות 'נדיבי עמים' מעלה על לבנו אסוציאציה של מעין פAMILIA של מעלה. וללשון נדיבי עמים = שרים השווה במידבר כא, יח: 'באар חפורה שרים כrhoה נדיבי העם'.

28 וראה גם פירושו של רש"י: עתה נודע כי לאלהים מגני ארץ — היכולת בידו להיות מגן על כל הבוטחים בו. והמלכ"ים פירש: כל הצדיקים והחסידים שהם מגני ארץ.

אבות סימן לבנים'. וכך י'ש לעמוד על השינוי שבין הירاشית' לבין ה'אהרית'. שם ברך מלכי צדק את 'אל עליון' מתחוך יראה ופחד מהדר גוראותיו ('אשר מגן צרייך בידיך'). כאן מתוך אהבה, כי לאלהים מגני ארץ... זהה יאמר לה' אני... .

## 'מאד נעל'ה'

הכרזה קצרה זו בת שני מילים, המוכירה בקיומה את חתימתו של הבית השני י'מו רמו משכיל' — חותמת את שירתם של 'נדיבי עמים = מגני ארץ' המשורר כאחד. ונראה שהוא גם מכונת לפתחה של הבית השני: 'על האלים בתרועה'. משמעותה של הכרזה זו היא כפирושו של הרד'ק: 'ב'יום ההוא יהיה מאד נעל'ה על הכל כי לה' המלוכה לעולם ועד<sup>29</sup>, או כפирושו של בעל המצדות: 'הוא מאד מעולה ומרומם וכל אשר יחפץ יעשה'.

וכאן יש לשאול עוד מספר שאלות: היכן נאספים 'נדיבי עמים' רמנגי ארץ? אם כוונת הכתוב למלכי העמים מדוע לא קרא להם במפורש כך? ומה פשר העדר הקולות בבייה זה? — אין כל ספק שהאסיפה נערכת בירושלים, הוא מקום אסיפות המלכים הראשונה שברוכה את ה' אל עליון' (עמק המלך ליד שלם), והוא גם יגאון יעקב אשר אהב האמור בא', והוא המקום עלי אדמות הקוריי כסא ה': 'יקראו לירושלים כסא ה' (ירמיהו ג, יז; וראה שם יד, כא; יז, יב). ואלו מכוון מקדשו-כסאו ששבשים (ישעיהו, א; סו, א; תהילים יא, ד; קג, יט).<sup>30</sup>

מסתבר שהעדיר המכינוי המפורש 'מלכים' מקורו בתחוות המשורר שבמעמדו של מלך כל-הארץ, היושב על כסא בבודו אין מלכות לבשורה — ובאשר לעניין הדומיה השוררת במעמד זה, בראצונו להביא את דברי חז"ל על מעמד הר סיני:

'אמר ר' אבינו בשם ר' יוחנן: נשנתן הקב"ה את התורה צפור לא צץ, עופ לא פרח, שור לא געה, אופנים לא עופ, שרפים לא אמרו קדוש, הים לא נודעוע, הבריות לא דברו, אלא העולם שותק ומחריש ויצא הקול: אונci ה' אלהיך' (שמות ר' רבבה כת). ולפיכך אין מקום במעמד זה, קול דמהה דקה (מ"א יט, יב), יהס כל בשער מפני ה" (וכיריה ב, יז), ולפיכך כנראה אף קיצור המשורר בדיורו האחרון (עפ"י ד"ר מאיר וויס), כי לו 'דומיה תהיילה' (תהלים סה, ב).<sup>31</sup>

29 המלבאים פירש: יתעלה בהנחתתו תמיד מעלה מעלה בנסים חדשים ואותות ונפלאות אשר לא נבראו.

30 על כסא ה' ראה עוד יוחאלא א, כו; מ"א כב, יט (=דהי"ב ית, יח).

31 'הנה כיון המשורר לסיטים את מזומו כאן בפתחותיו, במעמד דום לפני הדר התמונה הנראית לעיננו, וכל המוסף גורע' (מאיר וויס, שם עמ' 19).

## ד. אחריות דבר

במזרונו יש איפוא תיאור מחלוקת האנושות כולה — כישראל 'הלב שבעם' נמצא במרכזה — לקראת העידן המשיחי<sup>32</sup> ו'אחרית' זו כבר נועזה בראשית'.

כל אחד משלושת החלקים שבמזרונו דן בשלב אחר של תהליך היסטורי זה. בראשית' — ברישא של המזמור — באה הקריאה 'לכל העמים' קיבל על עצם מלכותה'.

ב'הווה' — במציאותו של המזמור — מלכות ה' היא נחלת ישראל בלבד ('זמרו למלכנו זמרו')<sup>33</sup> ורך משכילי כל העמים נתבעים: 'זמרו משכילים'.

ב'אחרית' — בסיפה של המזמור — 'עדיבי עמים' ומגני ארץ' נאספים לד' כסא חדש, המכון לגאון יעקב אשר אהב', ומקבלים על עצם על מלכות ה' — לה' מגני ארץ מאד נעללה'.

רעיוןו אלה תואמים את רעיונות היסוד של ראש-השנה, המפרשים בתפילהינו:

'ובכן תן פחדך ה' אלהינו על כל מעשיך — —  
ויעשו כלם אגדה אחת לעשות רצונך בלבב שלם — —  
ותמלוך אתה ה' לבודך על כל מעשיך  
בהר ציון משכנך כבודך — —<sup>34</sup>  
ויאמר כל אשר נשם באפו:  
ה' אליה יישראל מלך ומלותו בכל ממשלה — —  
ועל כן נקוה ה' אלהינו  
לראות מהרה בחתפות עוזך — — —  
לחקן עולם במלכות שדי  
וכל בניبشر יקרוו בשמן'.

זה דורנו לראות הן את 'נוראותיו' והן את ישותו, את 'ראשית' צמיחת גואלתנו' כאחת ונתקיים לעינינו: 'ידבר עמים תחתינו ולאומים תחת רגליינו'. ואחרון אהרון חביב ונכבד: מקום גאון יעקב אשר אהב סלה' נמצאשוב (לאחר כ-1900 שנה!) תחת שלטונו יישראל.

32 והוא בהתאם לפירושיהם של הרא"ע והרד"ק, ועוד המפרשים את מזרונו כמכoon לימות המשיח.

33 כלומר שנודע לנו לבדנו (הרא"ע).

34 הוא 'גאון יעקב אשר אהב'. יש לשים לב שוגם בעידן המשיחי אין מתupeה מעמדו הסגולי של ישראל במסורת האנושות כולה. ולפיכך אנו מתפללים: 'תנו כבוד ה' לעמך, שמחה לארצך וששון לעירך וצמיחת קרן לדוד צבדך — במהרה בימינו'.

מי יתן ונוכה ב מהרה בימינו ל גאולה השלה ויחד עם כל גדיבי עמים  
נאמר ונחזר ונאמר :

כִּי לְאֱלֹהִים מַגְנִי אֶרֶץ  
מֵאָד גַּעֲלָה ?  
הִי מֶלֶךְ, הִי מֶלֶךְ,  
הִי יָמֹלֵךְ לְעוֹלָם וְעַד<sup>ז</sup>.

35 או ורק אז ת מלא כל הארץ שמחה ושירת, כי הארץ ה' הולכת בד בבד עם מלאו  
השמחה (רש"ר הירש); כי קדוש היום לאדוןנו . . . כי חמות ה' היא מעוכם'  
(נחמיה ח, י').

## פינחס גולדוסר / ירושלים

### שיר המעלות ממוקמים (מוזמור קל)

פרק זה הוא אחד מחמשה עשר פרקי "שיר המעלות" שבספר תהילים (קכ'—קלד) ולפי דברי רשי' בעקבות המשנה<sup>1</sup> אמרו אוטם הלוים על חמש עשרה מעלות העולות מעורת נשים לעורת ישראל בבית המקדש<sup>2</sup>. ארבעה הם גושאי השירים הללו:

א. צרה וגלות — כגון: "אויה לי כי גרתי משך" (קכו) ... "רבת שבעה לה נפשנו הלעג" (קכג) ... "על גבי חרשו חורשים הארכו למעניתם (קכט) ... ועוד.

ב. תפילה, תקווה ובתחון — כגון: "עורי מעם די" (קכא) ... "לולי ד שהיה לנו... אוי המים שטפונו" (קכד) ... "אם די לא ישמר עיר שוא שקד שומר" (קכו) ... "מממעמקים קראתיך" (קל) ... "גבואה למש" כנותיו נשתחוה להודם רגליו" (קלב) ... ועוד.

ג. המלכות, בית המקדש וירושלים — כגון: "שאלו שלום ירושלים" (קכב) ... "כחר צוין לא ימות" (קכה) ... "בשוב די את שיבת ציון הינו חולמים" (קכו) ... ועוד.

ד. טוהר מוסרי ואושר איש — כגון: "יגיע כפיך כי תאכל'" (קכת) ... "לא גבה לבני ולא רמו עיני" (קלא) ... "מה טוב ומה נעים שבת אחים" (קלג) ... "shaw yidkim kodesh" (קלד) ... ועוד.

אבן עוזא בשם הגאון<sup>3</sup> מפרש, כי שירים אלה שרנו בכל נגינה בקול עליון—גבוה — וכסימן לגובה הקול ולדרך הביצוע של המנצח בנגינות, שימושה המלאה "המעלות" כולמר הטנים הגבוהים במקהלה כדוגמת שאר לשונות של זמר שבראשי המזמורים בספר תהילים<sup>4</sup>. לפי דברי חז"ל העלה דויד את 1 סוכה נא ; בבלי, "זהולאים בכוננות בנבלים ובמצחחות ובchezcurות ובכל שיר בא מסטר על חמיש עשרה מעלות היורדות מעורת ישראל לעורת נשים, כנגד חמיש עשרה שירי המעלות שבתהילים".

2 מדורות ב. ה. "וחמש עשרה מעלות עולות מתוכה לעורת ישראל".

3 לתהילים קכ, א.

4 פסחים קין : "יזאמר ריב"ל בעשרה מאמרות של שבך נאמר ספר תהילים : בניותם, בגיגון, במשכיל, במזמור, בשיר, באשרי, בתהילה, בחפילה, בהודאה, בהלളה".

התהום בשירים אלה<sup>5</sup>, וכן תרגום בארמית "שירא דאיתמר על מסקין דתהומא" — שיר הנאמר על העלאת התהום.

את "שיר המעלות ממוקמים" אנו מוצאים כתפילה במשנת תענית (פרק ג' משנה ג') כתופס של אחת הרכבות הנוספות בתפילה בתענית גשימים: "יומוסיף עליון עד שש, ואלו הן: זכרונות ושוברות, אל ד' בצרחה לי קראתי ויעני (זמור קכ'), אשה עני אל ההרים (קכא), ממוקמים קראתיך (קל)... וכן ברםב'ם הלוות תעניות (פ"ד ה"ה).

מדובר זה הדבר בתשובה, יפה הוא לתחפילת התענית, שכן עיקרו של "זום אברדרהו" הוא "קרעו לבכם ואל בגדייכם", "ממוקמים" — הכוונה לפ' זה מעוקם הלב, מצוקת הנפש או מצרה, דלות, דכאון, והשללה — בחינתם "חשב אונש עד דכא". ההוראה הראשונה, המוחשית של 'ממוקמים' היא — מקום גמור, דבררי ר' יוסי ב"ר חנינא משומ ר' אליעזר בן יעקב (ברכות י, ב): אל יעד אדם במקום גביה ויתפלל, אלא במקום נמוד ויתפלל, שנאמר "ממוקמים קראתיך". ובמומרנו הועברה המלאמן המופשט: למק

הנפש והלב, לפי שאין גבהות לפני המקום (לשון התוספתא). פירושים מיסטיים שונים לפרק זה נמצאים בזוהר פרשת בשלת, המדברים על עמייניות הברכה והשפע הרב שבידי האדם למשורן המעינות העליונים לעולמות התהומות.

### תוכנו של המזמור

לפנינו דו-שיח בין האדם ה ש ב', המרגיש את עומק ירידתו, דכאו נפשי, חסר מפלט, ואולי גם יסורים והשללה מבחוץ — לבין אליהו, הכל יכול, הרופא לשברי לב, והרבה עמו פדות. הפסוקים א-ו מתחילה בקריאת נרגשות: "ממוקמים... שמעה בקולי...", העוברת לייוש "אם עוננות תשמור יה... מי יעד...". ומיאוש לתקווה כי קראיתו תתקבל "קויתי ד' קותה נשפי ולבדרו הווחתלי". בפסוקים ז-ח — התשובה המיוחתת, הפודה את המתענה אחריו שנתקבלה קריאתו.

ישנן הקבלות רבות בשמונה הפסוקים הקצרים של הפרק בשאלת וบทשובה. שני הפסוקים האחרונים עונים בשילומיות לשאלות ולספקות שהביע השב בששת הפסוקים הראשונים.

5. סוכה גג: "אמר ליה ר' חסדא להאי מדרבנן דהו כי מסדר אגדתא קמייה, אליל: שמייע לך הגי חמיש עשרה מעילות כנגד מי אמרם דוד ? אליל : הכי אמר ר' יוחנן: בשעה שכראה דוד שיתין, קפא תהומה ובעי למשטפא עלמא, אמר דוד חמיש עשרה מעילות והוירידן".

## בשאלת:

- |                            |                       |
|----------------------------|-----------------------|
| הרבבה עמו פדות (ז)         | ממעמקים קראתיך ה' (א) |
| יפדה... מכל עונונותינו (ח) | אם עוננות תשמור (ג)   |
| כ' עם ד' החסד (ז)          | כ' עמך הסליחה (ד)     |
| ולדברו הוחלתי (ז)          | יחל ישראל (ה)         |

ולבסוף נמצוא שתי פעמים שם הויה בשאלות בפסוקים א ו-ה, וכנגדם שתי פעמים אותו השם בתשובה בפסוק ז.

עתה נשאר לנו עוד לברור את הפסוקים כסדרם וכפושטם:  
א — מעומק הלב, מגילות או עוני.

ב — שמעה בקול, הרוי בידך להקשיב גם מרוחק לתהנוני.

ג — אם לא תזין ולא תסלח לעוני — מי יכול להחזיק מעמד במצוות לב זו?

ד — למען תורתך, זו גודלך ויראתך, הרבה חוטאים ישבו ויראות תתרבה.

ה — קווינה נפשי, רק לך נפשי מקווה ומיחילת.

ו — כשותרים המחכים לבוקר, לנוכח מאימת הלילה האורוך והחשוך.

ז-ח — תשובה למשאלות-קריאות: כדי לך ליהיל במצוותך הפרטית היא-

שית, או האומית. "יחל ישראל... כ' עם ד' החסד... יפדה

את ישראל מכל עונונתו" — כשם שביקשת.

\* \* \*

שיר זה נתקבל בקהילות רבות לחפילת עשרה ימי תשובה, בין ישתחב ליזעד אור, אומרים אותו פסוק ה"ז והקהל בכוננה מרובה, ויש בו לעורר את הלב לשובה. נמצא מפורש בזוהר פרשת אחרי, בזוז הלשון: "אמר ר' חזקיה: שיר המעלות סתום ולא פירש מאן אמרו? אלא שיר המעלות דזמין האי שיר לימיRNA שלמי. ומאי הוא? ממעמקים קראתיך. דהכי ana: כל מאן דמצלי צלואה קמי מלכא קדישא בעי למבעי בעותיה ולצלאה מעמקא דלביה בגין דASHACHAH לביה שלים בקדושא בריך הוא". תרגום: "אמר ר' חזקיה המעלות סתום ולא פירש מי אמרו? אלא שיר המעלות, מזומן אותו שיר להיאמר על ידי באי עולם. ומהו? ממעמקים קראתיך. שכך שניינו: כל מי שמתפלל תפילה לפני המלך הקדוש צריך לבקש בקשו ולהתפלל עמוק הלב, כדי שימצא לבו שלם עם הקב"ה".

## אברהם ארזי / ירושלים

# ראש השנה ויום הכיפורים בדברי חז"ל

### ה שם — ראש השנה

השם "ראש השנה" לא נזכר כלל בתורה, שם נקרא היום "זכרון תרואה" ו"יום תרואה", וכן כתוב בפרשת אמרות (ויקרא כג, כד) : "בחודש השבעיע באחד לחישד יהיה לכם יום שבתון זכרון תרואה מקרא חדש", ובפרשת פינחס (במדבר כט, א) : "ובחודש השבעיע באחד לחישד... يوم תרואה יהיה לכם". אף בתקילה, בקידוש וברכת הנטלה אין מזכירים אלא "יום הזכרון", אבל חכמינו השתמשו תמיד בשם "ראש השנה"\*, ומהשנה הראשונה במסכת ראש השנה אומרת: "באחד בתשרי ראש השנה לשנים". וכן שנה רבי אליעזר (ראש השנה י ע"ב) : בתשרי נבראו העולם — וממנו מתייחל מנין הימים של הדורות. לדבריו הכתוב במבול "בשנת ש ש מאות שנה לחיי נח בחודש השני" (בראשית ז, יא), מתכוון למרחzon שכן השנה מתחילה בתשרי.

לפי זה תשרי הוא החודש הראשון, ואילו בתורה נאמר "בחודש השביעי", ומתעורר השאלה: כיצד להבין קבלת חכמינו ש"בחודש השביעי" הכוונה לתשרי?

שאלה זו מוצאת פתרונה כשהנבחין בין שתי תקופות: האחת — קודם ליציאת מצרים, והשנייה — לאחר יציאת מצרים. לפניו יציאת מצרים היה תשרי החודש הראשון, שכן הוא ראשית השנה החקלאית, אבל משיצאו בני ישראל ממצרים בניסן, נאמר למשה: "החודש הזה לכם ראש חדשים", ראשון הווא لكم לחדיי השנה\*. מאו נשתנה מנין חודשי השנה, וניסן הועלה למקום הראשון. מכאן שהחודש השביעי בספר ויקרא ובמדבר הכוונה לחודש תשרי, וכן נאמר בספר מלכים א, ח, ב: "בירת האיתנים הוא החודש השביעי", ויונתן בתרגוםיו אומר: בחודש שהקדמונים קראו לו החודש הראשון, וכעת הווא החודש השביעי.

\* ומצו בדברי חז"ל השם "יום טוב של ראש השנה" כגון במשנת עירובין ג, ט, ראש השנה ד, א ועד.

עובדיה זו, שנין נעשה לחודש הראשון רק מזמן יציאת מצרים, אבל קודם לכך לא מנו חודשים מניםן, מודגשת במקילה דרבי ישמעאל (בא, פרשה א) : החודש הזה לכם — לא מנה בו אדם הראשון. אתה אומר לכם ולא מנה בו אדם הראשון, או אינו אלא "לכם" ולא לגויים ? כשהוא אומר "ראשון הוא לכם", הרי לכם ולא לגויים אמר, הא מה תלמוד לומר "לכם" ? לא מנה בו אדם הראשון.

באופן מפורט יותר נאמר הדבר במקילה דרבי שמעון בן יוחאי. זהה לשונה (עמוד 8) : "החודש הזה לכם — לא מנו בו אבות הראונונים. יכול לא מנו בו אבות הראונונים, שהרי לא ניתנה תורה בימייהם, אבל משניתה תורה ואילך יהו בא בראשית מונין בו ? תלמוד לומר : לכם — אתם מונין בו, ואין בא בראשית מונין בו. ראש — יכול ראש לשנים ולשמיטים וליבולות ? תלמוד לומר ראש חדשים, לה חדשים הוא ראש, ואינו ראש לא לשנים ולא לשמשיטים ולא ליבולות".

### יום הדין

מיד אחר המשנה הראונה הקובעת את האחד בתשורי בראש השנה לשנים, באה המשנה השנייה ומגדירה את מהותו ביום הדין. וזה לשון המשנה : "בראש השנה כל בא העולם עכברים לפניו — לפני הקדוש ברוך הוא — לבני מרום, שנאמר (תהילים לג, טו) : "הווצר יחד לבם, המבין אל כל מעשיהם". יום דין זה מתואר בדברי חז"ל בΖורת מוחשית, שבת המשפט מתנהלה בבית דין של מעלה כמו בכיתה דין של מטה. והרי שתי תמנונות :

א. אמרו בית-ידיון : היום ראש השנה, הקדוש ברוך הוא אומר למלאכי השרת : העמיד בימה, יעדדו סניגורין, יעדדו קטינורין — שאמרו בני :

היום ראש השנה" (ירושלמי ראש השנה א, ג).

ב. אמר רבי יוחנן : שלושה ספרים נפתחים בראש השנה : אחד של רשעים גמורים, ואחד של צדיקים גמורים, ואחד של בוגנוניים. צדיקים גמורים נכתבים ונחתמים לאלטר לחיים ; רשעים גמורים נכתבים ונחתמים לאלטר לימותה ; בינויים תלויים ועומדים מראש השנה ועד ליום היכפורים — זכו נכתבים לחיים, לא זכו נכתבים לימותה" (ראש השנה טז, ע"ב), ובלשון הירושלמי : "אם עשו תשובה — נכתבים עם הצדיקים, ואם לאו — נכתבים עם הרשעים".

### צדיק ורשע

המונחים "צדיק גמור", "רשע גמור", שבם משתמש רבי יוחנן, מעוררים תמייהה. וכי יש צדיק גמור או רשע גמור ? הרמב"ם בהלכות תשובה (פרק ג', הלכה ג') מביא את דברי רבי יוחנן, והוא משמש את התואר "גמור". וו לשונו שם : "... בכל שנה ושנה שוקלים עוננות כל אחד מבאי העולם עם

זכויותיו ביום טוב של ראש השנה: מי שנמצא צדיק — נחטם לחיים,ומי שנמצא רשע — נחטם למותה, והבוגני — חולמים לו עד יום היכיפורים: אם עשה תשובה, נחטם לחיים — ואם לאו, נחטם למותה". הרמב"ם מניח מראש, שלכל אדם יש עונות ואף לצדיק, ומושם כך אין טעם לומר צדיק גמור, והוא מדובר על צדיק בלבד.

ועדיין נשאלת השאלה: הלא עינינו הרואות, שישנם רשיעים שעונותיהם מרובים, והם חיים ומאricsים ימים, וצדיקים שזכויותיהם מרובות — מתיים?! על שאלה זו עמדו כבר מפרשיו הרמב"ם, וכל אחד השיב תשובה משלו. אבל אם נגיד היטיב מיהו צדיק ומיהו רשע, יתרברר שאין מקום לשאלת, וזאת עשה הרמב"ם עצמו בשתי הحلכות בתחילת הפרק. וזה לשונו (בHALCA א): "כל אחד ואחד מבני האדם, יש לו זכויות ועונות. מי שזכויותו יתרוות על עונותיו — צדיק, וכי שעונותיו יתרוות על זכויותיו — רשע, מחזה לממחזה — ביגנו". ובHALCA ב' הוא כתוב: "ושיקול זה אינו לפי מנין הזכויות והעונות, אלא לפי גודלם. יש זכות שהיא כנגד כמה עונות, שנאמר (מלכים א, יד, יג): יען נמצא בו דבר טוב, ויש עון שהוא כנגד כמה זכויות, שנאמר (קהלת ט, ייח): יוחטא אחד יאבד טובת הארץ". ואין שוקלים אלא בדעתו של אל דעתו, והוא היחיד אכן עורכים הוכחות כנגד העונות".

#### מה טעם נקבע אחד בתשרי ביום הדין?

בתפילת מוסף של ראש השנה אנו אומרים: "זה היום תחילת מעשיך, זכרון ליום ראשון — כי חוק לישראל הוא משפט לאלקי יעקב. ועל המדינות בו יאמר: איזו לחרב, ואיזו לשлом, איזו לרעב, ואיזו לשובע, ובריות בו יפקדו להוכרים לחיים ולמוות".

תפילה זו יסיד רב (ראש ואישן לאמוראי בבל), כפי שמובא בירושלמי ראש השנה א, ג. לפי דבריו יוצא, ראש השנה נקבע באחד בתשרי כזכור ליום שב בברא העולם, כדעת רב אליעזר. וכן אמר הבעל: "כמה מצלינו האידנא היה היום תחילת מעשיך זכרון ליום ראשוני? כרבבי אליעזר, דאמר: בתשרי נברא העולם (ר'יה כז, ע"א). אבל עדיין אין זה מסביר מדוע נקבע אחד בתשרי ביום הדין? מהו קשר בין תאrik בריאת העולם ליום הדין? תשובה לשאלת אנו מוצאים במדרש (ויקרא ר'בה פרשה כט). המדרש פותח בפסוק 'בחודש השבעי באחד לחודש' וממשיך: "הרא הוא דכתיב (מהלט קיט, פט): 'עלולם ה' דברך נצב בשמיים, וההמשך' ... כוננת ארץ ותעמדו; למשפטיך עמדו הימים, כי הכל עבדך". המדרש מביא את תפילה המוסף של רב והוא מוסיף: "נמצאת אתה דורש: ביום ראש השנה בשעה ראשונה עלה במחשבה (לברוא את אדם הראשון) ... בששית עשו גולם,

בשביעית נפק בו נשמה, בשמינית הכנסו לגן, בתשיעית נצotta, בעשרית עבר, באחת עשרה נידון, בשתי עשרה יצא בדימום (פטור). אמר הקדוש ברוך-הוא לאדם: זה סימן לבניך: כמה שעמדת לפני דין היום הזה ויצאת בדימום, כך עתידין בניך לעמוד לפני דין ביום הות, ויוצאי לפני בדימום. אימתי? בחודש השבעי באחד לחודש".

מדרש זה מעתק את ראש השנה כיום הדין ליום שבו נברא אדם הראשון ובו יום חטא והועמד לדין. לפי זה החטא ודינו נבראו יחד עם האדם, והם חלק אינטגרלי של הבריאה, ומכיון שגם אדם הראשון נברא באחד בתשרי ובו ביום עמד לדין — נקבע יום זה ליום הדין לכל הדורות.

### קול שופר

בתורה שבעל-פה ובתורת העם קנה לו ראש השנה מקום מיוחד כיום הדין, אבל בתורהינו אין אלא יום תרועה, והמייחד אותו מכל המועדות הוא קול השופר. ונשאלת השאלה: מה הקשר בין תקיעת השופר ליום הדין? וזהו שתי תשובות באוטו מדרש (תנומא, סוף פרשת וירא) השונות זו מזו: "וזיאמר כי נשבעתי נאום ה" — אמר לו (אברהם): אתה נשבעת ואני נשבעתי שלא ארד מן המובה עד שאומר כל מה שניי צריך. אמר לו: אמורו! אמר לו אברהם: לא כך אמרת לי שפ/or הכוכבים אם תוכל לשפ/or אותם כה יהיה זרעך? אמר לו: הנה. אמר לו: מי? אמר לו: מיצחך. אמר לו: כשם שהיה בלבך מה להסביר ולומר לך: אתה מאמין לי כי בצחוך יקרה לך זרע, עכשו אתה אומר לי יהללו שם לעוללה, וכברשתי את יצרי ולא השבחין — כך כשיהיו בניו של יצחק חוטאין ונגנסין לצרה, תהא נזכר להן עקידתו של יצחק ותיחסב לפניו כאילו אפריו צבור על גבי המובה וחסלח להן וחפדים מצratherן. אמר לו הקדוש-ברוך-הוא: אתה אמרת את שלך ואומר אני את שלך. עתידין בניו של יצחק לחטוא לפני ואני זו אתם בראש השנה. אלא אם מבקשים שאחפש להן זכות, ואוכור להן עקידת יצחק, יהיו תוקעין לפני בשופר של זה. אמר לו: ומה הוא השופר? אמר לו: חזר לאחריך! מיד זישא אברהם את עיניו וירא והנה איל אחר נאחז בסבך בקרניו".

### זכות אבות

מדדש זה קשור את קול השופר עם עקידת יצחק. עניינו של השופר הוא, שהוא מזכיר זכות אבות, ועל-ידי כך הוא מעורר רחמי ה' על בנייהם וכן פתח (ויקרא רבה כט, ו) רבוי לוי בשם רבבי חמא ברבי חנינא: "משל לבן מלכים שהיה לו דין בפני אביו... כך אמר הקדוש-ברוך-הוא לישראל: בני, אם אתם מבקשים לזכות לפני בדין ביום הות, תהיו מוכרים זכות אבות,

אתם זוכים לפני בדין". באחד לחודש... זכרון תרועה, מקרה חדש. באחד — זה אברהם, שנאמר (חזקאל לג, כד): 'אחד היה אברהם'; זכרון תרועה — זה יצחק, שנאמר (בראשית כב, יג): 'יעיר ואנה איל'; מקרה חדש — זה יעקב, שנאמר (ישעיה מה, יב): 'שמע אליו יעקב וישראל מקוראי'. ואיתמי תהיו מזכירים זכות אבות, ואתם זוכים לפני דין? בחודש השבעי".

### זכות עצמו

לעומת דעה זו מביא המדרש דעה אחרת, אשר לפיה תפקידו של השופר הוא לזרע את האדם, לעורו לחזור בתשובה, ולזכות בדיון בכוחותיו הו. מה לשון המדרש (תנחות מא וישלח ב'): "זה נתן קולו לפני חילו... כי גדול יום ה' וגורה מאד וכיילנו. וגם עתה נאום ה' שובו עדי בכל לבבכם (יואל ב, יא-יב) — וזה נתן קולו — זה ראש השנה, שבו תקיעת שופר; לפני חילו — אלו ישראל, שהן מזועזין וחדרין מkol השופר וחורין בתשובה כדי לזכות בדיון ביום הכיפורים; כי גדול יום ה' וגורה מאד וכיילנו — זה יום הכיפורים, שבו ספרי חיים וספרי מותים נחתמים".

וכן פתח רבי ברכיה בפרשנה לראש השנה (יקרא רבה פרשנת כת, ה): "תחקעו בחודש שופר" — בחודש זה תחדשו מעשיכם, בשופר — בחודש הזה שפרו מעשיכם. אמר להם הקדוש ברוך הוא לישראל: אם שפרתם מעשיכם, הריני נעשה לכם כשובר הזה: מה שופר זה מכניס בזו ומוציא בזו, כך אני עומד מכסא הדין וושוב על כסא רחמים, והופך לכם מידת הדין למידת الرحמים. אימתי? בחודש השבעי".

משמעות זו של השופר, שבא לעורר את האדם לשפר מעשייו, כדי שיוכה בכוחות עצמו, עדיפה מזו של זכות אבות, והיא נתקבלה על-ידי הרמב"ם, שכן הוא כותב (הלכות תשובה ג, ד): "אף-על-פי שחיקעת שופר בראש השנה גוירות הכתוב, רמז יש בו, כלומר: עוזו ישנים משנתכם, ונרדמים הקיצו מתרדמתכם, וחופו במעשיכם וחזרו בתשובה, וזכרו בוראכם, אלו השוכחים את האמת בהבלוי הזמן ושותים כל שנותם בהבל וריק אשר לא יועיל ולא יציל — הביטו לנפשותיכם והיטיבו דרכיכם ומעליכם...".

### תשובה, חפילה וצדקה

kol השופר, המחריד את האדם משלוותו ומעורר אותו לחזור בתשובה, הוא המוטיב המרכזי בchapitel ראש השנה ובמיוחד בתפילת מוסף, המגיע לשיאו בפיוט "ונתנה תוקף" וברשימת מפורשת של מיתות משובות, הצפויות לאדם במשך השנה, ואחריהן הכרזה בקול רם של כל קהל המתפללים: "ויתשובה ותפילה וצדקה מעבירין את רוע הגירה". זהו מאמנו של רבי לעזר בירושלמי

(תענית ב, א) : "שלשה דברים מבטלים את הגיירה קשה, ואלו הן: חפילה וצדקה ותשובה". ונשאלת שאלה עתיקה: כיצד יכולה תשובה לכפר על החטא ולהעביר את רוע הגיירה ? הלא את מעשה החטא שנעשה אין להшиб, ומה תשועיל התשובה ? !

בבביה זו דנו כבר הקדמונים שהעמיקו לחקר בה, ואת מסקנות ניסחו כך: ""על כן יורה חטאיהם בדרך" (מהלים כה, ח) — שמורה דרך חשובה. שאלו לחכמה: חוטא מהו עונשו ? אמרה להם: חטאיהם תורף רעה. שאלו ללבואה: חוטא מהו עונשו ? אמרה להם: הנפש החוטאת היא תמות. שאלו לתורה: חוטא מהו עונשו ? אמרה להם: יביא אשם ויתכפר לו. שאלו להקדוש ברוך-הוא: חוטא מהו עונשו ? אמר להם: יעשה תשובה ויתכפר לו, זהו שנאמר: על כן יורה חטאיהם בדרך — יורה לחטאיהם דרך לעשות תשובה" (ירושלמי מכות ב, ו; ילקוט שמעוני תהילים כה).

מכל הבחינות — מבחינה היגיונית, משפטית ומוסרית — החטא ועונשו ברוכים זה בזה, ואין חטא בלי עונש. החטא גופו מעניש את החוטא, רודף אחריו, גוזל מנוחתו ומביא עליו כלוון. החטא השקווע בטומאת החטא המטמת את הלב, איינו מסוגל בדרך הטע להיחיל בכוחות עצמו מהבז' ולמצוא את הדרך לשוב למושב. התשובה היא מעשה חסד של הקדוש ברוך-הוא, שمرאה לחוטא את הדרך לתשובה ומושיט לו יד העזרה לו להשתחרר מכבי החטא. "אתה נותן יד לפושעים וימינך פשוטה לקבל שבים". ועדין השאלה במקומה עומדת: כיצד מסוגלת התשובה למבחן את העבר ולטהר את החטא ולעשות את מעשה החטא נאילו לא נעה ? ! את הפטرون אנו מוצאים בדברי חז"ל (ויקרא רבה, פרשה ל).

### בריה חדשה

"פנה אל חפילת העරער ולא בזה את תפילתם. מתכתב זאת לדור אחרון, ועם נברא הילל יה" תכתבה זאת לדור אחרון" — מכאן שהקב"ה מקבל השבים. יעמ נברא הילל יה' — שהקדוש ברוך-הוא בורא אותן ברייה חדשה ". וביתר דיווק בירושלמי (ראש השנה ד, ח): "בכל הקרבנות כתיב 'וה קרבתם', וככאן (במוסוף של ראש השנה) כתיב 'ו עשיתם' — אמר הקדוש ברוך-הוא: מכיוון שנכנסתם לידי לפני בראש השנה ויצאתם בשלום, מעלה אני עליכם, נבראות בריה חדשה". כאן טמון סוד המיתמורפו של בעל תשובה, שה"אני" הקודם שבוי מות ו עבר מן העולם ובמקומו קם אדם אחר, נבראה בריה חדשה. אמונה הידים והרגליים ויתר האיברים נשארו כמו שהיה, אבל הנפש המפעילה את האיברים האלה והמדריכה אותם היא אחרת.

וכך מתאר הרמב"ם את בעל התשובה (הלכות תשובה פרק שני, הלכות ב,

ד) : "ומה היא התשובה ? הוא שיעזוב החטא חטאו ויסרו ממחשבתו ויגמור בלבו שלא יעשחו עוד ... וכן יתנהם על שuber ... ויעיד עליו יודע חלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם ... מדררכי התשובה להיות השב צוקח תמיד לפני השם בכבי ובתחנונים ועשה צדקה כפי כוחו ומתרחק הרבה מן הדבר שחתא בו ומשנה שמו, ככלומר אני אחר, ואני אותו האיש שעשה אותם המעים...".

לפי הגדירה זו של הרמב"ם כוללת התשובה השלימה והמקיפה גם תשובה במובנה המצומצם, לעזוב את החטא ולהתרחק ממנו, וגם תפילה וצדקה, שכוכו כולם לקרוע גור דין של אדם.

### כוחה של תשובה

על כוחה של תשובה מעיד ר' יוחנן, שאמר (ראש השנה יז, ע"ב) : "גדולה תשובה שמקראת גור דין של אדם" (מקראת — בניין פועל, קריעה לפיסות קטנטנות). וריש לקיש תלמידו והברור מרתקיך לכת עוז יותר ואומר : "גדולה תשובה שודגנות נעשות לו כוכיות" (יומא פו, ע"ב).

עד היכן מגיע כוחה של תשובה ייעיד מה שמוספר במסכת עבדה זורה יז, ע"א, על אליעזר בן דודיא החוטא הגדול, אשר הלק וישב בין שני הרימ וגבאות ... הנגיה ראשו בין ברכייו וגהה ברכיה עד שיצחה נשמהו. יצאה בת קול ואמרה : רבי אליעזר בן דודיא מזומן לחחי עולם הבא. בכה רבי ואמר : יש קונה עולמו בכמה שנים ויש קונה עולמו בשעה אחת. ואמר רבי : לא דיים לבuali תשובה שמקבלים אותם, אלא שקוראים אותם רבי".

### כוחה של תפילה

על כוחה של תפילה מעיד המשורר בספר החללים במקומות רבים, כגון (נה, יז) : "אני אל אליהם אקרא והי יושענני" או (קו, יט) : "ויזעקו על הי בצר להם מצוקותיהם יושעם" ומפי הקדוש ברוך הוא אנו שומעים, שכוחה גדול מכל הקרבנות, שכן אמר לישראל : "הו זהירם בתפילה, שאין מידה אחרת יפה הימנה, והיא גדולה מכל הקרבנות... ואՓילו אין אדם כדי לעינותו בתפילה ולעשות חסד עמו, כיון שמתפלל ומרבה בתחנונים, אני עושה חסד עמו..." (תנחותמא וירא, א).

### כוחה של צדקה

על כוחה של צדקה להצליל ממות מסוימר רבות בדברי חז"ל, והרי דוגמה אחת : "אמרו עליו על בניין הצדיק, שהיה ממונה על קופת צדקה. פעם אחת באה אשא לפניו בשני בcourt. אמרה לו : רבי, פרנסני ! אמר לה : העבודה,

שאין בקופה של צדקה כלום. אמרה לו : רבי, אם אין אתה מפארנסני, הרי אתה ושבעה בניים : עמד ופירנזה משלו, לימים חלה ונטה למות. אמרו מלאכי השרת לפני הקדוש ברוך הוא : רבונו של עולם, אתה אמרת : כל המקדים נפש אחת מישראל כאילו קיים עולם מלא, ובגימין הצדיק, שהחיה אשה ושבעה בנייה, ימות בשנים מועטות הללו ?! מיד קראו לו גור דיןנו. שנו : הוסיף לו עשרים ושתיים שנה על שנותיו" (בבא בתרא יא, ע"א).

### יום הכהפורים

מסע התשובה, המתחילה בראש השנה והולך ומתגבר במשך עשרה ימי התשובה, מגיע לשיאו ביום שעליו אמרו חז"ל (תנחומה וישלח ב') : "כִּי גָדוֹל יֹם ה' וְנוֹרָא מָאוֹד וְמַיְכְּלֵנוּ (יואל ב, יא), זה יום הכהפורים, שבו ספרי חיים וספרי מותם נח תמים".

את מהותו של יום זה מגדרה החורה בכתוב (ויקרא טז, ל) : "כִּי בַּיּוֹם הַזֶּה יִכְפֶּר עֲלֵיכֶם לְטַהֲר אֶתְכֶם מִכָּל חֲטָאתֵיכֶם לִפְנֵי ה' תְּתַהֲרוּ". יום זה אחד ומיחוד הוא ואין דומה לו בכל ימות השנה, שכן עצם היום מחונן בכוח לטהר ולכפר. וזה לשון הספרא : "וּמִנֵּין שָׁאָף-עַל-פִּי שָׁאַן קְרֻבּוֹת וְאַיִן שְׁעִיר הַיּוֹם מְכַפֵּר ? תַּלְמוֹד לֹומֶר : 'כִּי בַּיּוֹם הַזֶּה יִכְפֶּר'". וכן דעתו אף לגבי הוצאות, שאיפלו לא עצם יום הכהפורים מכפר, שכן כתוב בתורה (ויקרא כג, כו-כח) : "אֵך בַּעֲשֹׂר לְחַדֵּשׁ הַשְׁבִּיעִי הַזֶּה יוֹם הַכְּפּוֹרִים הוּא, מִקְרָא קּוֹדֶשׁ יִהְיֶה לִכְמָם, וְעַנְתָּם אֶת נְפֹשֹׁתֵיכֶם... כִּי יוֹם כְּפּוֹרִים הוּא לְכַפֵּר עֲלֵיכֶם לִפְנֵי ה' אֱלֹהֵיכֶם". משמעו שיטים כהפורים הוא, על כן חייבים לצום וمبיאים קרבנות, אלא להיפך : משום שיטים כהפורים הוא, על כן חייבים לצום ולהקריב קרבנות. מכון דעת הספרא : "יוֹם הַכְּפּוֹרִים הוּא וְעַנְתָּם אֶת נְפֹשׁוֹתֵיכֶם וְכָל מְלָאכָה לֹא תַעֲשׂו כִּי יוֹם כְּיֹופּוֹרִים... — שיכול אין לי יום הכהפורים מכפר, אלא אם כן עשו מקרה קודש ונתקעה ולא עשה בו מלאכה. ומפני איפלו שלא עשו מקרה קודש, ולא נתענה בו, ועשה בו מלאכה, ש ה' יומם מכפר ? תلمוד לומד : 'יוֹם הַכְּפּוֹרִים הוּא'. שיכול אין לי יום הכהפורים מכפר אלא עם הקרבנות ועם השעריות. ומניין אָפָעָל-פִּי שְׁלָא בְּקָרְבּוֹת וְשְׁלָא בְּשִׁעְרֵי הַיּוֹם מְכַפֵּר ? תلمוד לומד : 'יומם הכהפורים הוא'. יכול לכפר על השבעים ועל שאיןם שבים ? ... תلمוד לומד 'אָרְךָ' — הא איןנו מכפר אלא על השבעים".

ביום זה איפלו השטן, המטרג על אדם בכל עת ובכל שעה, חסר אוגנים הוא, ואין לו רשות לקטרג. זה נאמר בשם אליהו הנביא (יומא כ, ע"א), ורומי בר חמא מוסיף סימן ואומר : "השטן — בגימטריה שלש מאות וששים וארבעה, כמוין ימות השנה חסר אחד : כל ימות השנה יש לו רשות להשתין — ביום הכהפורים אין לו רשות להשתין".

למה נקבע יום עשרה בתשרי ליום סליחה וכפרה? על שאלה זו עונגה רבי יהודה בר שלום (תנומא כי תשא לא) : "...וישכם משה בבוקר ויעיל' — עשה שם אלול כולם ועשרה מתרשי וירד בעשור. והיו ישראל שרים בחפילה ובתגענות (בגkol החטא העגל), ובו ביום נאמר לו למשה 'שלחתי לך' כדבריך', וקבעו הקדוש-ברוך-הוא יום סליחה ומיחילה לדורות שנאמר: 'כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר'".

יום זה הCallableו להסיר מן האדם מישראל את הווהמתה שדבקה בו כל ימות השנה ולהשלים ביןו לבין אביו שבשמים. מכאן שמחה רבה לא רק לאדם בלבד, אלא אף להקדש-ברוך-הוא, המשתק בשמחתו את הבריה כולה.

וכן אמרו (תנאג דבי אליהו רבא, פרק א) : "ימים יוצרו ולא אחד בהם" (טהילים קלט, טז) — זה יום הכיפורים לישראל. לפי שהיתה שמחה גודלה לפני הקדוש-ברוך-הוא, שנתנו באהבה רבה לישראל. משלו משל למה הדבר דומה? למלאך בשור ודם, שהיה עבדיו ובני ביתו מוציאים את הנבלים... וכשהמלך יוצא ורואה את הנבלים הוא שמח שמחה גודלה. לכן נדמה יום הכיפורים, שנתנו הקדוש-ברוך-הוא באהבה רבה ובשמחה... ולא זו בלבד, אלא בשעה שהוא מוחל לעונותיהם של ישראל אין מתעצב בלבו, אלא שמחה גודלה".

על השמחה הגדולה ביום הכיפורים, שהקיפה את העם כולם, מעיד מאמרו של רבנן שמעון בן גמליאל במסנה, (סוף תענית) שאמר: "לא היו ימים טובים לישראל כחמשה עשר באב וכיום הכיפורים, שבזמן בנות ירושלים יוצאות בכליהם לבן שואלים, שלא לבייש את מי שאין לו". שמחה זו נובעת מהתפישות אדם עם קונו, הנותנת שלוה ומנוחה לנפש השסועה והקרועה, לאחר שטוהרה מווהמת החטא המרחיק את האדם מקומו מחצבותו.

### וזרקתי עליכם מים טהורין

טבילה זו, פעם בשנה, בمعיין הטהרה של יום הכיפורים, חיונית היא לאדם, שכן החטא הוא בעצם טבעו שלبشر ודם, כתוב: "יכול יצר מחשבות לבו רק רע כל היום" (בראשית ו, ה) ולולא היום הקדוש הזה, המציג אותו ממערבלות הטומאה ו מביא פדות וגאותה לנפשו, היה אדם נחנק בתוך הרפש והבוץ של החטא. וכן אמרו (פרק דרבי אליעזר פרק מ"ו) : "ואילולי יום הכיפורים לא היה העולם עומד, שיום הכיפורים מכפר בעולם הזה ובעולם הבא, ואפילו כל מועדים עוברים, יום הכיפורים אינו עבר".

## אבינו מלכנו

במסגרת קובץ על "הימים הנוראים" הדן בנושא זה לא רק מבחינה עיונית-למדנית ומדעית, אלא מעמיד לעצמו כמטרה להיות אמצעי-עוז בידי המורה והמדריך הדתי, קובעת לעצמה תפילת "אבינו מלכנו" מקום חשוב ביותר בידיו על חפילות הימים הנוראים.

מן המפורסמות, שהחפילות העיקריות של הימים הנוראים — ולא רק הפיזיות והסליחות, אלא גם תפילות היסוד והמיוחדות: ברכבת קדרות היום ומלאכות זכרונות ושופרות בעלות התוכן והביטוי הנשגבנים — מקשות לא מעט על הצערירים מבין תלמידים ואינן מתਆימות ממש כך להוראה בגיל הצעיר ובוחדי לא לתלמיד שאין העברית שפת אמו.

שונה הדבר לגבי "אבינו מלכנו". אין אולי בכלל המחוור של הימים הנוראים קטע דומה של תפילה, העשו בغالל פשטותו הקלאסית לסייע בידי המורה להזכיר אף את צעררי תלמידיו המכנה מתאימה לימים הנוראים והעשה ממש כך גם להיות ביטוי בלתי-אמצעי לרגשותיהם.

אדנים את האמור כאן על-ידי סייפור מראשית העבודה החינוכית עוד בח'ול. פגשתי ביום ראשון של ראש השנה אחרי התפילה תלמיד צעיר, בן שש או שבע, אשר אמר שכבה חדשים רבים חוליה במללה קשה במוסד רפואו הרחוק מן הבית. הילד, אשר בודאי רגשי געגועיו לאמו גברו בימים אלה ביותר, אמר לי: "מורי, אמרתני היום את השורה 'אבינו מלכנו שלח רפואה שלמה לחולי עמק' פעמים". אם נכח בחשבון שהעברית לא הייתה שפת אמו המתבטאת אצל עלי-ידי הכפלת המילים.

תפילת "אבינו מלכנו" שיכת לסוג הליטאניה<sup>1</sup>, ככלומר תפילה העשויה חוליות של קריות-בקשות קצרות, שבסוף כל אחת מהן בא מענה בלתי משתנה מפי הציבור.<sup>2</sup> צורת-תפילה זאת עתיקה היא מאוד ונובעת מכך שהעדת

<sup>1</sup> היינמן: החפילה בתקופת התנאים והאמוראים, עמ' 91.

המחללת — בעת-צורה העיקרי — אינה מסתפקת בהבעה חד-פעמית של הבקשה, אלא היא חשה בצורך לחזור עלייה ועל ניטוחים דומים פעמים רבות פעם אחרי פעם, כדי שייענו. בליטאניה נאמר ה"בית", נאמרת ה"חוליה" על-ידי יחיד, שליח הציבור, והקהל עוגנה במענה החזר. שונת צורה זו מתפילה בבית-הכנסת הקלאסית הגאנרטה על-ידי הקהל מלאה במלה עם שליח הציבור. יש, איפוא, יסוד מוצק להשערה של היינמן<sup>2</sup> שמקורו של חטיפות אלה הוא בבית המקדש, שם היהת ואת הדר היחידה לשתחף את הציבור שתויף פעיל בעובודה שבוצעה רק ע"י הכהנים ואף התפילה נהלה ע"י "מומונה" והקהל ענה רק במענה חזר. כידוע היה נקרא ההלל בוצרת ליטאניה והקהל עונה על כל דבר "הלויה".<sup>3</sup> אמנם הדוגמה הקלאסית של הליטאניה, שבה היינמן עוסק במפורש, הן הושענות לחג הסוכות שמקורו בתקולכה בבית המקדש, אך הוא עצמו טוען ש"אין להטיל ספק, ש מבחינת מוצאן ושימושן המקורי יש קירבה יתרה בין הווענות וסליחות; ועל כן אין לפkapk שגם בין הსlichoth הנזכרות נשתרמו בוודאי מן המתכוונות הקודומות של הליטאניות שהיו נהוגות בבית-המקדש בשעתו".<sup>4</sup> ואכן בין הסlichoth והחטיפות ל'מים נוראים בכל העדות נשמרו דוגמאות רבות של ליטאניות כאלה, כמו "עננו ה' עננו", עננו אלינו עננו, עננו אבינו עננו", מי שענה ל... הוא יעננו" בסוף הסlichoth נוסח אשכנז, או "ירחמנא אידבר לן... בדיל ויעבר" בסlichoth ליום כיפור קטן, ובנוסח ספרד בסדר לכל ימי הסlichoth, "אדון הסlichoth, בוחן בכבות, גולה עמווקות" החותם בכל חוליה "חטאנו לפניך רחם עליינו" וכגון: "אלינו שבשמיים" הנמצאת כבר בסידור רב עמרם גאון והנאמרות אצל עדות המורה (סליחה זו מכילה רבות מבקשות "אבינו מלכנו").

מנגagi הספרדים ועדות המורה שמרו על מקומן המכובד של ליטאניות אלה, המכילות ישחות עתיקים, והן נאמרות עד היום מתוך התעוררות והתרגשות רבה — ואילו בסlichoth אשכנז הן נדחקו בחלקו לסופו הסדר היומי ונאמרות לאבוננו מתוך מהירות רשלנית, באשר השעה דוחקת כבר לסיום הסlichoth. אך מחד ל'היצירות האלה כבשה לעצמה תפילה "אבינו מלכנו" מקום מיוחד בכל העדות. היא געקרה ממסגרת הליטאניות אשר מקומן במערכת הסlichoth וצורפה לתחפילה הקבע בראש השנה, ביום הכיפורים, בעשרות ימי תשובה — ולפי כמה מנהיגים גם בתעניינות ציבור. הסיבה למטעם מיוחד זה

<sup>2</sup> היינמן, שם, עמ' .92.

<sup>3</sup> סוכה בבלי ליה, ירושלמי ברכות פ"ח ה"ז, וmb"ס הלכות אנוכה פ"ג, הלכה יב והלאה.

<sup>4</sup> היינמן, שם, עמ' .96.

היא בודאי במסורת על קדמונו של גרעין תפילה זו ועל ייחוס יסודה לרב עקיבא. שכך מסופר בתלמוד הבבלי, במסכת תענית כ"ה ע"ב:

מעשה בר' אליעזר שירד לפני התיבה ואמר עשרים וארבע ברכות (= של העמידה בתענית נשים — לפי משנה תענית פרק ב, מ"ב—מ"ד) ולא בענה, ירד רבי עקיבא אחוריו ואמר "אבינו מלכנו אין לנו מלך אלא אתה, אבינו מלכנו למאנך רחם עליינו" וירדו גשםים.

לפי גירושת רבינו חננאל ו"עין יעקב" הייתה תפילה זו של ר' עקיבא: "אבינו מלכנו אבינו אתה, אבינו מלכנו אין לנו מלך אלא אתה, אבינו מלכנו חטאנו לפניו, אבינו מלכנו למאנך רחם עליינו, אבינו מלכנו עשה עמו לנו למען שמר". על היסוד הזה, שנעשה מחדש בಗל מחבריו ובגלל הנסיבות המופלאות

שבהן חוברו הבקשות, נספו כבר בזמן קדום בקשנות נוספת. מהוחר ויטרי עמד כבר על עובדת ההרחה על-ידי הוספות במשך הזמן, בהוסיפו לדברי התלמוד הנ"ל: "כשראו שנענה בתפילה זו והוסיפו עליהם מדי יומ-ימים (= בכל הזדמנויות מתחילה) וקבעו לימי תשובה". בסידור ר' ערמים גאון הגיע מספר הบทים ל-25, ובמחזר ויטרי ל-35, במנハgas חסנין-טולין-היום מספר הบทים שונה: במנハgas מערב אשכנז — 38, במנハgas אשכנז-טולין — 44, במנחgas ספרד — 31. על שאלות המבנה שבקבוצות הוספות האלה נעמדו להלן.

טור או"ח סי' תר"א מזכיר חרוזי "אבינו מלכנו" המסתדרים בסדר האלף-בית אבל אצלנו דבר כזה אינו ידוע כלל.

את קביעת "אבינו מלכנו" אחרי תפילה שבע בראש השנה מנמק בעל "שבילי הלקט" בזה שהוא בא במקום ה"היל" שאינו נאמר בראש השנה, בוגל הטעם האמור במס' ראש השנה (לב ע"ב): "אפשר מלך יושב על כסא דין וספרי חיים וספרי מותים פתוחים לפניו, וישראאל אומרם שירה?". ה"לבוש" מנמק את טעם קביעתו אחרי תפילה שבע (או שמונה עשרה), מפני שרבות מן ההוספות לקוחות מתפילת שמונה עשרה ומאתו הטעם נאמרת התפילה בעמידה ומתחוך כוונה מיוחדת.

אר אין ספק, שיש עוד ממשו בתפילה שבאה אנו עוסקים, שהענק לה את מעמדה המיוחד — וזהי הפניה החוזרת "אבינו מלכנו". הצמדה זו של שתי גישות-פנויות היסוד שלנו אל ה' אינה נמצאת במקרא, ואף לא במנגילות הגנות. בספר ישעיהו נמצאות שתי הפניות: "כי אתה אבינו כי אברהם לא ידענו וישראל לא ייכרנו אתה ה' אבינו גואלנו מעולם שמר" (סג, טז),

5 מחזר ויטרי, מהדר הורוביץ, ס' שמוי (עמ' 384).

6 ס' רפ"ג.

7 ס' תקפ"ד.

"ועתה ה' אבינו אתה אנחנו החומר ואתת יוצרנו ומעשה ידך כלנו" (סיד ז), וגם: "כוי ה' שופטנו, ה' מחוקקנו, ה' מלכנו הוא יושענו" (לג, כב). אך הצירוף הזה של פניה אל ה' כאב המרham על בניו וכמלך בהוד מלכותו כאחת היא יצירתו של ר' עקיבא וכבר עמדו קדמוניים על חידוש זה ומזיגת שני היסודות: "אבינו — ע"ש 'הוא אבינו וגוי' ומלכנו ע"ש 'יהי בישורון מלך וגוי' — ועל דרך זה יסיד הפייטן: אם לבנים — רחמננו כرحم אב וכרי ואמ כעבדים וכו'" (חידושים אגדות מהרש"א למס' תענית כה). בהערה קזרה זו עומד המהרש"א על כך שפניה כפולה זו אל ה' כאב וכמלך מצאה את ביטוייה גם בפיות הנאמר בראש השנה אחרי התקיעות דמעומד:

היום הרת עולם

היום יעמיד במשפט כל יצורי עולמים

אם לבנים אם כעבדים:

אם לבנים — רחמננו כرحم אב על בניים

אם כעבדים — עינינו לך תלויות עד שתחננו

ותוציאו כאור משפטנו אום קדוש.

בזוג זה של פניות מתבטאת איפוא קטבויות יחסנו אל ה' בכלל — ריחוק וקרבה<sup>8</sup>, החפנקות והתחטאות של ילד לפני אביו<sup>9</sup>, ומאידך רתיעה מתוק ירתת רוממותו של מלך מלכי המלכים.  
 הדגשה זו של קירבה ומרחיק אנו מוצאים במקומות רבים בתפילות היסוד (ולא רק בפיות כפי שמדוברים מהרש"א), כגון בעמידה, ודואק בברכות תשובה וסליחה:

"השיבו אבינו לתוורתו ורבבו מלכנו לעבדתך".

"סלח לנו אבינו כי חטאנו מחל לנו מלכנו כי פשענו".

ובקדושת מוסף של שבת וחג:

"הוא אבינו הוא מלכנו".

בכינוי כפול זה מתבטאת מה שקרה אליו ברקוביץ<sup>10</sup> פרדוכס הפגישה (the paradox of encounter) בין ה' לבין האדם. "מנוחותיו שופעים בטחון ופחד גם יחד. הוא מלך והוא אב... עבودת ה' של היהודי היא משומך מחד מתחן יראה ואהבה, או לפה דברי תהילים (ב, יא) "עבדו את ה' ביראה וגילו

8. הרב יששכר יעקבסון, נתיב בינה, עמ' 62.

9. וכן הם דברי שמעון בו שטח לחוני המугл: "מה עשה לך שאתה מתחטא בתפילתך לפני המקומ ועשה לך רצונך, כבן שמתחטא לפני אביו ועשה לו רצונו (תענית יט, ע"א).

10. Eliezer Berkovitz: God, man and history, 2nd ed., 1965, p. 73

ברעדה"<sup>11</sup>. שניות זו מתחבא בחrifיות רבה בדברי ר' יוחנן: "כל מקום שאתה מוצא גבורתו של הקב"ה שם אתה מוצא עגנותו. דבר זה כתוב בתורה ושינוי בנబאים ומשולש בכתובים. כתוב בתורה: כי ה' אלהיכם הוא אלהי האלהים ואדוני האדונים האל הגדול הגבור והגורא אשר לא ישא פנים ולא יקח שוחד. וכתיב בתורה: עוזה משפט יתום ולא מננה ואהבת גור לחת לו לחם ושמלה (דברים י, יז); שניינו בנబאים דכתיב: כי כה אמר רם ונש א שוכן עד וקדוש שמו מרום וקדוש אשכון וכתיב בתורה: ואת דכא ושפֶל-רֹוח, להחיות רוח שפלים ולהחיות לב נדכאים (ישעיהו נז, טו); משולש בכתובים דכתיב: זמרו שמו סולו לרובב בערובות כי שמו ועלו לפניו, וכתיב בתורה: אבי יתומים ודין אלמנות (תהלים סח, ה—ו)<sup>12</sup>.

אין לדעת בזדאות גמורה, אם קביעת הנוסחה 'אבינו מלכנו' היא יצירתו הספונטנית של ר' עקיבא ברגע זה של תענית גשמי, או אם קדם לו ניסות דומה במקומות השונים של העמידה, אך אין ספק שפניה כפולה זו על כל המתח שבה העניקה לתפילה זו את מקומה המכובד בין תפילות הימים הנוראים.

ראינו שכבר הראשונים (מחוזר ויטרי ושבלי הלקט) העירו על כך שלתפילת "אבינו מלכנו", שבירודה הורכבה על-ידי ר' עקיבא משורות אחרות, והסיטו דורות מאוחרים יותר בקשوت נוספות לרוב.

אפשר להבהיר אף בעניין הברכות האמצעיות של העמידה. לגבי מספר שורות בקשوت נוספות אלה הן הברכות האמצעיות של העמידה. לגבי מספר שורות ימצאו את הקובלות, באשר הנוסחה זהה:

סלח לנו	סלח ומחל לכל עונתינו
השיבנו	החוירנו בתשובה שלמה לפניך
רפאנו	שלח רפואה שלמה לחולי עמד
את צמח	הצמח לנו ישועה בקרוב
הרים קרן משיחך	הרם קרן משיחך
שמע קולנו	שמע קולנו
קבל ברחמים ובברצון את תפילתנו	שמע קולנו

ה:right הרוחיק לכת הלבוש <sup>13</sup> המציביע, לא בלי דוחק מסויים, לכל אחת משש עשרה הברכות האמצעיות על הקבלה בחרוזי "אבינו מלכנו". ואלה הם דבריו:

11 ברקוביץ, שם.

12 מגילה לא, ע"א.

13 סי' תקפ"ד.

"שלש הראשונות ושלוש האחרונות" כבר אמרנו (בעמידה של שחרית) ואלו הם נגד האמצעיות:

- (1) חונן הדעתה (1) — חונן בנו מעשים
- (2) החזירנו בתשובה שלמה לפניך — הרוצה בתשובה
- (3) סלח ומחל לכל עוננותינו — סלח לנו
- (4) כתבנו בספר גאולה — גואל ישראל
- (5) שלח רפואה שלמה לחולי עמק — רפאנו
- (6) חדש עליינו שנה טובה — ברך עליינו
- (7) הרם קרן... .
- (8) בטל מעליינו... .
- (9) כליה כל צר ומשטין — שובר אויבים
- (10) מחוק בר חמייך הרבים — יהמו רחמייך (1)
- (11) הרם קרן משיחך — בונה ירושלים
- (12) הצמח לנו ישועה — מצמיה קרן ישועה
- (13) שמע קולנו — שומע תפילה".

הקבילות אלה בין בעשות העמידה לבין בקשות "א בינו מ לכנו" הן הסיבה לכך שאין אמורים אותה בשบท; בחילוקי המנהיגים בעניין זה נעיין להלן. לעומת זאת קשה מאד לקבוע סדר ועריכה לפי קבוצות של מוטיבים, באשר לא רק התוכן והנרטיב של הבקשות שונים מאוד במנהיגים השונים, אלא עוד יותר גודל השוני בסדר הבקשות. המבנה השקוף ביותר החזרוים וארגו נס לקבוצות נמצא לדעתו במנהיג אשכנזי הקדום (המערבי) והוא נראה לי כך:

- (1) קבוצת המבוֹא מיפורו של ר' עקיבא:  
חטאנו לפניך,  
איו לנו מלך אלא אתה,  
עשה עמנו למן שמן;
- (2) בקשה אשר ימי ראש השנה דורשים אותה:  
חדש עליינו שנה טובה;
- (3) בקשות טל ביטול גזירות: — (כגראה שכבת הוספות הראשונה שתווננה לרוגל גזירות על הציבור):  
בטל מעליינו כל גזירות קשות,  
בטל מחשבות שונותינו,

הפר עצת אויבינו,  
כליה כל צר ומשתו מעלינו,  
(סתום פיות משטיניגו ומקטריגינו — מנהג פולין) ;

(4) **מניעת יפורי הגנו:**  
כליה דבר וחרב ורعب ושבוי ומשחית (ומגפה) מבני בריתך,  
מנע מגפה מנהלתך,  
שלוח רפואה שלמה לחולי עמד;

(5) **בקשות הצלחה:**  
החויזרנו בתשובה שלמה לפניה,  
סלוח ומחל לכל עונותינו,  
מחה והעבר פשעינו מנגד עיניך,  
קרע גור דיןנו,  
מוחוק ברחמייך הרבים כל שטריך חובותינו;

(6) **זכירה, כתיבה וחתיימה בימי הדין:**

זכור כי עפר אנחנו,  
זכרנו בזכרון טוב לפניך,  
כתבנו בספר חיים טובים,  
כתבנו בספר זכיות,  
כתבנו בספר פרנסתנו וככללה,  
כתבנו בספר גאולה וישועה,  
כתבנו בספר סליחה ומילאה;

(7) **בקשות שנשוג ויזועה:**  
הצמיח לנו ישועה בקרוב,  
הרם קרן ישראאל עמד,  
הרם קרן משיחך,  
מלא ידינו מכרכחותיך,  
מלא אסמו שבע;

(8) **בקשות קבלת התפילה:**

שמע קולנו קבל ברחמים וברצון את תפילתנו,  
תחת שעריו שמיים לתפילה תנו,  
נא אל תשיבנו ריקם מלפניך,  
תהא השעה הזאת שעת רחמים ועת רצון מלפניך,  
חמול עלינו ועל עולינו וטפנו;

(9) הוכרת זכותם של ההרוגים על קידוש השם (קבוצה זו קיימת רק

בגוסח אשכנו ונחותה כנראה מتوز חווית גוירות תנתנו) :

עשה למען הרוגים על שם חדש,

עשה למען טבוחים על יחוּדָה,

עשה למען בא' באש ובמים על קידוש שמה,

נקום לעינינו נקמתם גם עבידך השפוד ;

(10) חרוי טיכום : עשה למעןך (אם אין שם זכות אנוש — ואף לא

של ההרוגים על קידוש ה') :

עשה למעןך אם לא לעוננו,

עשה למעןך והושענו,

עשה למעןך רחמייך הרבים,

עשה למעןך שמי הגדול ... ,

חגנו ועוננו ;

לקבוצה האחרונה השווה את הנאמר בילוקט שמואל א, יב, כב :  
"אמר רבבי שמואל בר נחמני : פעמים שהוא בעבור שמו הגדל ופעמים  
שהוא עוזה בעבור עמו ונחלתו".

במחזר ויטרי מובאת האימרה "אמר שמואל : כל הוזיר בארבעה דברים  
הלו זוכה ומתקבל פניו הscrinya : עשה למען שמו, עשה למען ימינו, עשה  
למען תורה, עשה למען מישיח צדקך" — אמר שאינו נמצא בשום מקום  
במדרש — תיכף אחרי "אבינו מלכנו", ולא כמו בספר המנהיג (ס"י סב),  
שם מובאת אותה אימרה בשינוי מה בסיום העמידה : "כל האומר אחري  
תפלתו אלו ג' דברים ; עשה למען שמו, עשה למען ימינו עשה למען מישיח  
צדך". אם כי קשה לקבוע אם המאמר מכון מעיקרא לקבוצה האחרונה של  
בלשות "אבינו מלכנו" או לסוף העמידה שבאה לאחר מכן מבקשים אותן הבקשות,  
הרי ברור שקיימת הקבלה בין הבקשות בתוך הקטע "אלهي נצור" לבין סיום  
"אבינו מלכנו".

הshoreה האחרונה מהוות מעבר טבעי לתחנון ונאמרת לפיה מנהג אשכנו —  
כמו התחנון — בלחש, וכבר המשיל מושל המשלים, ר' יעקב קרנץ, המגיד מזרבנה  
את העניין ל Kohut שבא' לknutot סטורה רכה ותובע אותה בקול רם ורק כאשר  
הוא מתבקש לשלם את חמורתה הוא מודה בקול רפה שאין לו מזומנים וمبקש  
לחת לו בהופה ; אך אנו מגישים לה' רשימה ארוכה ארוכה של בקשות, אך  
לבסוף אנו מודיעים בלחש "אין לנו מעשים עשה עמו צדקה". אך בעקבות  
המנגינה שנתקבלה בתוכנו הולך מנהג זה ונשכח, דואק שירה אידידה של  
"עשה עמו צדקה וחסד והושענו" מהוות סיום הולם לתפקידו החשובה זו.

### "אבינו מלכנו" בראש השנה

תפילה "אבינו מלכנו" יוצאה דופן במידה מסוימת במסגרת תפילות ראש השנה, שבהן לא האדם הבודד וצריו ובקשותיו עומדים במרכזי, אלא הן מפארחות את ה', את שבתו על כסא מלכוו והן כולן תיאוונטריות — ואם הן מכילות בקשות, הרי אלו הן בקשות של הכלל. בעיקר אין מקום ביום המלכת ה' לויידי, המהווה את אחד היסודות העיקריים של תפילת יום הכיפורים ושל הסלחנות בכל המנהיגים. ואכן מביע ה"בית יוסף" לטרור שוו"ע (ס"י תקף) ספקות לגבי אמרית החזן הראשון "חטנו לפניך" וכך נוהגים הספרדים עד היום שלא לאומרו, ואילו מנהג אשכנז הוא לאמרו על דרך הרצאה ההיסטוריה — וכך אמר ה"מגן אברהם" (שם ס"ק ב): "ובפיorsch המחוור ראייתי שמאפרש א"ם חטנו לפניך, כלומר אבותינו חטאו שעבדו עבודת אלילים ואנו לנו מלך אלא אתה לנו עשה עמננו למן שマー". ולכן המנהג הוא שלא להזכיר באגורה על הלב בדרך המתודים. מטעם זה מدلגים הספרדים גם על החזרות "טלחה ומחל", "מחוק ברוחם הרבים", "מהה והעבר פשעינו", "כתבנו בספר סליחה ומיחילה". נראה שבגלל מקורה הקדום של התפילה התגברו על הספקות לגבי אמרית בקשות בר"ה, ו"אבינו מלכנו" נאמרת היום בר"ה בכל העדות, על אף הידיעה המתמשחה של ה"מנהיג"<sup>14</sup> שלא נוהג לאמרה כלל בספרד, ידועה המתארת על-ידי העובדה שלא הרמב"ם מביאה בסידור התפילה שלו וגם אחדריהם אינם מוכיריה. לא ידוע מתי חדרה תפילה "אבינו מלכנו" למנהג ספרדי.

### "אבינו מלכנו" בשבת

בעניין זה מנהג אשכנז כioms אחד שלא לאמרה: מפני ש מרבית חוויה בנוים לפי הברכות האמציאות של העמידה של חול (ראה לעיל), והרי בשבת לא יתבע האדם את צרכי. רק ביום הכיפורים שחול להיות בשבת אומרים אותה בתפילה נעה, מפני שזהו שעת גמר הדין ועל יסוד דעתו של הר"ן בסוף מס' ראש השנה "שם לא עכשו אימתי". טעם אחר מביא הלבוש — שכבר עברה השבת.

בין קהילות הספרדים ועדות המזרח קיימים חמישה מנהגים:

- (1) שלא לאמרה כלל בשבת (חוץ מנעליה ביום"כ שחול בשבת),
- (2) שלא לאמרה אף בתפילה נעה של יה"כ שחול להיות בשבת,
- (3) לאמרה ביום"כ שחול להיות בשבת בכל התפילות (הר"ג, תשובות הרשב"ץ, ח"ג פ"ו, בית יוסף או"ח ס"י תרכב).

<sup>14</sup> הלכות ראש השנה ס"י ו.

- (4) לאמרה ה'ן בראש השנה ה'ן ביה'כ וה'ן בשבת שובה (תניא עח),  
 (5) לאמרה בשבת מתוך דילוג על חרוזי הוועדי שהחרנו (סידור המקות  
 בlijm ע"פ כוונת האר"י שסודר על-ידי ר' שלום שרעבי).
- ומסתם "כח חיים" לש"ע או"ח סי' תקף ס"ק ח: "ונמצא דמנג' אשכנז  
 הוא כדברי מורה"ם ז"ל (= הרמ"א) שלא לאמרו בשבת, ומנהג בני ספרד יש  
 כך ויש כך ונဟרא נהרא ופשטיה".

### "אבינו מלכנו" בתענית צייבור

אף-על-פי שתפילה נסודה להפילה תענית — ולתענית גשמי בפרט — היא  
 הפכה ברוב המנהגים לחלק של תפילת הימים הנוראים ועתרת ימי תשובה  
 באופן בלעדי. וכך נאמר בסידור רשי ובחזור ויטרי<sup>15</sup>: "וקבעם לימי  
 תשובה". ורק במנג' אשכנז-פולין נאמרת תפילה "אבינו מלכנו" גם ביום  
 תענית ציבור, ואף נוהגים לאמרה ביום צרה לפי קביעת הרבנות. מנהג זה  
 המחויר את "אבינו מלכנו" למקום מוצאו הוא מאוחר למדרי ואנו  
 מוצאים אותו מזכיר דרכ' אגב בהלכות תפילה תענית ציבור: "למען אמידך  
 ועננו ואבינו מלכנו — אין לומר אלא לאחר התפילה" (= ולא בברכת  
 שלח לנו' בחורת שליח ציבור כמו הסליחות) (באר היטב או"ח סי' תקסו  
 ט"ק ה, בשם אהרוןים); וכן מבא ב"ערוך השולחן" לאו"ח סי' תקסו סעיף ח:  
 "ואחר התפילה אומרים אבינו מלכנו". יסודו של מנהג זה הוא כנראה בחוגי  
 הלמדנים שעיל ידי כך החזירנו, כאמור, תפילה זו למקור אשר ממנו היא  
 נוצרה.<sup>16</sup>

15 ראה העירה מס' 5.

16 הני מודה לדיר ד' גולדשטייט על הערותיו הארותיו בעניין זה.

ח"צ אנווד / תל-אביב

## "עלינו לשבח" וברכות מלכויות זכרונות ושופרות

(הצעה DIDAKTIT להוראת הנושא לבני הנוער)

### הקדמה

- (1) נושא הלימוד המעובד בהצעה DIDAKTIT זאת כולל שני פרקים עיקריים:  
(א) את תפילת "עלינו לשבח" בשני פרקים;  
(ב) את ברכות מלכויות זכרונות ושופרות (=מו"ש) שבמוסף ראש השנה.
- הוראת שני העניינים האלה יוצאת מן העיון ב"עלינו", עוברת במעבר טبعי אל העיון בברכות מו"ש, ומסיממת בשיבת אל העמקה נספה בתפילה "עלינו".
- (2) ייחידת הוראה זו, היוצרת מעין תשלובת דיניות על הנושאים העיקריים הנ"ל עם נושאים צדדיים מתווך פרקי תנ"ך אחים, תקיף שיחות לימוד אחדות. כל מורה יכירע בעצמו לפि האפשרויות שלו: אם לדלג על חלקים מסוימים או להטיל חלקים כשיעור בית על התלמידים.
- (3) יש להשתדל ללמד את הנושא זהה לקוראת ראש השנה בחודש אלול — וככל האפשר יש לבצע את ההוראה הזאת ב"מנות" קטנות. למשל, בתור לימוד יומי בחודש אלול בחלקו שיעורים של כרבע שעה בכל פעם. במקומות שאין בהם לימודי רצופים במקצועות היהדות, תוקף מחציון כל ייחידת לימוד שבועית בחודש אלול לנושא זהה. ברור שבקשה כזו יקוצר כל המצע על ידי דילוגים או על ידי הבעת תמציאות עניינים אחדים מפני המורה — ודיון מפורט ורחוב יתקיים רק על מספר קטן של עניינים נבחרים, לפי ראות עיניו של המורה.
- (4) ביסוד שיקול הדעת הדידקטיבי על הוראת נושא זה מונחים הנחות-רעויות-גות-עקרונות אלה:  
(א) חומר לימודי מתווך סידור התפילה אין בו מעיקרו כוח משיכה לגבי רוח הלומדים הצעיריים, מסיבת העדר כל "דרמטיות" ואקטואליות בוי.  
(ב) הלאי מחשבה מסוימים — בלתי אקטואליים כנ"ל — חווים בחורות רבות ולא גיוון ניכר בכל הטכסטים הנציגונים. וריבוי חזרות הוא

"אבי השעום" בהוראה, אם גם החזרה היא "אם כל ידיעת!"

(ג) דיעת החומר הזה שייכת לנכסי צאן ברזל של התודעה היהודית, אפילו של אדם מישראל בעל הכרה יהודית שאיננו מגיד את עצמו כ"דתי". על אחת כמה וכמה חיבטים המורים-המחנים לשאוף אל העמכת היחס והרגש י-הגותי אל חומר- תפילה זה לגביו הנער הבא להתפלל בבית הספר אשר סכתן "מצוות אנשים מלומדים" קרובה מאוד לדתיהם!

(ד) המעניין בהצעת השיעור בשני מדרורי (מהלך השיחה והסברת המיתודה) יראה בודאי שהמאזץ הדיאקטטי כוון אל הפעלה אינטנסיבי ורב-גוניות של הפעילות הרוחנית של הלומדים, עד שהתרשה עליהם אוירה של "חוקרם" ומגלי תגליות. ואויראה זו היא יסוד מוסד לקיום מצוות "עיזון תפילה".

\* \* \*

לימוד של עיון בפרק תפילה זה יהיה פורה רק לבני תלמידים בגיל מתקדם (החל ב-15); לעומת זאת למחד לשם בקיאות אינפורטאטיבית אפשרי כਮובן בכל הגלים: ידיעת התוכן של שבח ותודה, העמדת אמונה עם ישראל מול אמונה הגויים, הבעת התקווה והבקשה לתקן עולם באמונה באלה שדי (בקטוע "על כן נקוה") וכו'. גם סדר שני הפרקים "עלינו" וועל כן נקוה" ניתן להסביר פשוטה.

הצעת השיעור הזאת מכוונת אל גיל כשר לעיון תפילה"

#### הסברת המיתודה

בכל לימוד של כל מקצוע, ובפרט בנוסחא המכיב פרשנות בטכسط, מתרחשת תפיסת מה שני סוגים: (1) התפיסה "השתתף" חיית — קליטת הנתונים הקיימים על פניו שטח הטכسط: תוכן המשפטים והגဉ'ם בהם כפי שהוא עולה משמעת המלים שבמשפטים; (2) התפיסה "העם י"ק ה" — גילוי קשרים בין לשונות הטכسط וכן גילוי ייחודה של סגנון. לימודי של "עיזון תפילה" מקדימים את התפיסה השתתפית" מתוך הקלה מכ-סימאלית על התלמידים ("מגשים" להם הטכسط. המורה מתערב בפעולה כוון רק כאשר חברי הכיתה אינם מצליחים בה,

#### מהלך השיחה

התלמידים נדרשים לקרוא את שני הפרקיים "עלינו לשבח" — "על כן נקוה" כדי לסכם את תוכנם בקיצור נמרץ (קשיי לשון לבני תלמידים בחוויל ישולקו ע"י תרגום ללא התעכבות על הסברים לשוזניים).

אם תלמיד יטעה בנקודת כלשהו בסכמו את התוכן, או אם יחשיר נקודה מתחוץ מכלול העניינים — יתקנו וישלמו חבריו אחרי הצבעה ומתווך הסמכות על לשון הטענה. המורה מתערב בפעולה כוון רק כאשר חברי הכיתה אינם מצליחים בה,

### הסברת המיתודה

וידיעות אינפורמאנטיביות אחרות הנ-  
חוות לתחפה השטחת). על ידי כ-  
מנוגים מון הלומדים את "התעריף  
פומת הרוח" הנגרמת ע"י התעסקות  
מושכת בשאלות לשון וכיווץ בוה.

### מהלך השיחה

או כאשר הם מתעכבים יותר מדי זמן  
בפעולה זו.

פתחה זו לעיון בחומר מנומתק בינו-  
קם דידاكتיים אחדים: (1) העיון  
ב"עלינו לשבח" הוא נושא של הגות  
ובתוור כוה הנحو מופשט. כאן כאשר ה-  
הגות היא בתחום האמונה הדתית, תגבר  
מידת המופשטות עוד יותר! רכבים מכני-  
בני גיל "המתפלס" (בגיל ההתבגרות)  
אינם גוטים למכחילה אל נושא הגותי  
מסוגי הנושאים שבຕדור — لكن רצוי  
מאוד לה אהיין ככל האפשר את  
הנושא בהקשרים ריאליים, המושכים את  
תשומת הלב (בדראמיות או בזרות  
שבהם). (2) לעולם ישתדל המורה ל-  
"ספח" לימודי "אגב" אל הלימוד של  
הנושא הראשי — "לימודי-ספח" אלה  
מחזקים את תפיסת הנושא הראשי על  
ידי יצירת א-סוציא-ציות צדדיות  
(במקרה דנן מתחום תולדות ישראל וגד-  
אות גורפתיה), וגם נקנות בעלי משים ידועות  
בעלות ערך הכלולות באסוציאציות אלה.  
ידיעות אלה עשוות להוות — במרוצת  
הזמן של לימודי נושאים ראיים רביים  
— מעין מסכת מקיפה של השכלה (יהו-  
דית) כללית. מסכת כואת מצידה היא  
عروבה פובה לפיתוח ההתוניגנות בהashed  
לימודי היהדות (באמצעות ספרים, שמי-  
עת הרצאות, השתתפות בשיעורים וקורס  
סימן וכו').

המורה מעד לתלמידים: על הפלית  
"עלינו לשבח" מצויים בידנו סיפורים  
אחדים מתוך תולדות עמו. שמעו עת  
סיפור היספני אחד, והתייחסו מיד אליו  
לפי הבנתכם:

לפני כ-400 שנה חיבר רופא יהודי,  
יוסף הכהן, ספר על תולדות ישראל,  
אשר קרא לו "עמק הבקא" (המורה  
יתרנו — לפי הצורך — את הביטוי  
זהה). על איזה סוג ארורים מתעכבות  
המחבר יוסף הכהן?

תלמידים ממשיעים דעתם וمبיאים דוגמאות אפשרויות לתוכן של ספר זה (החל בחורבו בבית). ובעוודם על תקופת  
חייו של המחבר (סביבה 1550) ידעו  
להעלות גם מאורעות מן הזמנים הקורי-  
בים לומנו (גירוש ספרד 1492, ו搬家ות  
הצלב במסות שקדמו). המורה גם יכון  
בහערות משלימות, למשל: הוריו של  
יוסף הכהן גרו בספרד, בשנות 1492 נדדו  
לאבנינו שבערפת ושם נולד יוסף. בשנות  
1501 הגיעו מושבם באיטליה — פעמים  
אתודות גורשו מן העיר אחורי שיבתם  
החוורת — הרי לכם "עמק הבקא".  
ואם אומר לכם שהיו קהילות באיטליה  
שהוניבו בבית הכנסת קריאה מתוך ספר  
"עמק הבקא", תדעו בלי ספק לקבוע

### הסברת המיתודה

(3) דברי המורה מנוסחים כר', שתתעורר סקרנות התלמידים ("מגלה טفح ומכתה טפחים") — לפחותיים גם ביחס הפורק) וכן משלבות פניו מצד המורה אל תלמידים גם חוץ העת-ההרא' צאת דברים שלו, כדי לשחף את התל-

מידם "בבנייה" הדיעאה!

(דוגמא לדייעת ספח אפשרית גוספתה: הניב "עמק הבכא" מושאל מתהלים פד, נ' ("עובר בעמק הבכא — מעין ישתחו") ומובנו כנראה שם מקום על שם עצי בכאים (=חותות); המילון של בן יהודה מביא גם ציטטה מסיפוריו מאטו: עמק הבכא = העולם שבו אנו חיים. גם בלא שנות אירופיות קיים ביטוי זה במובן פסימיסטי זה. נמצאות לפחותים קבוצות תלמידים או לפחות תלמידים בודדים, הגנים מADOW מהסברים "במקומני" לשונן, ומן הרואין להראות להם בשיחת פרטית דוגמאות כאלה של גלגולים ממשימות בניבי פסוק).

הרי דוגמא "לניסוח מסקרן": הוגשו שני עניינים, זרים זה לזה, בטור מחיצה אחת!

יש להרגיל את התלמידים להגיב מיד כאשר תעה בדעתם "קושיה", מבלתי לחכות לפניה בשאלת מפי המורה. כיצד מרגילים לכך? מודיעים לתלמידים פעמיים מספר בהזדמנויות מתאימות את ה"כללי" הזה, וגם מדגימים לפנייהם את ההתנהנות המבוקשת הזאת! המורה אומר: אני מתפלל שאין מי שמעיר, שואל, מציע וכו'. אני במקומכם הייתי מיד

### מהלך השיחה

באיזה יום בשנה היהודית שימש ספר זה לעיון בבית הכנסת?

תלמידים יסבירו: יום ט' באב, וישו את "עמק הבכא" עם ספר הקינות.

את הביטוי "עמק הבכא" יגידו התלמידים גם בשיר "לכמה דודו" ("קומי צאי...").

רב לך שבת בעמק הבכא").

המורה מסיים את דבריו פתיחתו: והנה בטור ספר זה "עמק הבכא", המתרץ צורות ורדיפות של יהודים, מביא ר' יוסף טיפור קצר הקשור לתפילת "עלינו לשבח".

האם תדעו לשער: بما גרמה תפילה "עלינו" לצרות ורדיפות?

התלמידים מביעים השערות ויורגלו ע"י המורה להציג תמיד "סמכון" להשערות מסתבר, שהتلמידים יעיננו בטכסט וربים יעדמו בנקול על אפשרות ל"צרות"

### הסבירת המיתודה

קופץ לשאול, להתנגד, להביא דוגמא  
וכור. או: כאשר תלמיד הניב באופן ספונטני,  
טאנגי, יבליט המורה באוונטי היכיתה התי-  
נהגות זו לਮופת!

ו' כוח חומשי בין תלמידים "MRI"  
ענו" את אוריית הלימוד ומבחן יפה,  
בתנאי שיצטין בתכונות אלה:  
(1) חייב הוא להיות קצץ, כיסוד  
בלתי בולט ומשולב במהלך השיעור בו-  
תוך פעולות ההדרכה של המורה (=שא-  
לוט המורה, העורתיו, תיאוריו, סיפוריו  
וכור)

(2) המורה "יפתח" על מהלך הוויכוח  
החפרי: מחוירו לפי הצורך אל מסלולו  
התקין, מפסיקו כאשר הדיון חזר על  
עצמם.

(3) המורה יציג — ע"י פניה מפורשת  
או רמותה — לשיתוף תלמידים רבים  
בויוכחות, הגותה להתפתח לעיתים קרובות  
לדדיות משענמת בין 2-3 חברים היכיתה!

(4) המורה יקפיד על כך שהחוללה-  
מידים המתווכחים יבסטו את טענותיהם  
או יבקשו עוראה לזה מצד חבריהם או  
מצד המורה או בר-סמכא אחר. כמו כן,  
אל יותר המורה לעולם על צורה תרבות-  
תית של הויכוח: האונגה הדידית של  
התלמידים לדברי חבריהם עד גמרא,  
נכונות להזות בטעות, והבעה בפה מלא  
של הכרת זדקתו של חבר לויכוח, וכיוצא  
בו.

### מהלך השיחה

בגלל רענוןת ואמרות מעין: "ש לא  
עשו כגוויי הארץ... שלא  
שם חילקו בhem... וכו'".

"הבו" לגויים גרם לשנאותם אל יהודים.

המורה יתנו לשיחת התלמידים להסתמה  
זמנ מה באופן חופשי בזורה של ויכוח,  
אשר בו יופיעו סיועם דברים וטיפולין  
שכנגד, הדגמות מנוטין לתלמידים והצעות  
لتיקון התנהגות ול"תיקון עולם" וכו'.  
עם חום ויכוח התלמידים (כעבורי 1-2  
דקות) מתעורר המורה בהערה:

להפלית "עלינו לשבח" יש באמת נסח  
מלא יותר, היה קיים בנוסח זהה משפט,  
שהושם ממנו: "... שלא שם חיל-  
קו... כל המונם, שם מ-  
תחווים להבל וריך ומתפ-  
ללים אל אל לא יושיע. ואנתנו  
כורעים... לפנינו... הקדוש ברוך  
הוא". המורה כותב את הנוסח המלא על  
ולוח (מסביר את לשונו לפי הצורך).  
ע"י קריאה מושעת מפי המורה יעדמו  
התלמידים על הרץ התגוני יותר של  
הנוסח המלא לפומת הנוסח המזוין  
(... "ז'אנתנו = אבל אנחנו").

התלמידים יתו דעתם: שהנוסח המקורי  
קשה-חמור יותר. ועל שאלת תלמיד  
לטיבת ההשמטה (מי השמייט, מתי  
השמייטו, מדוע השמייטו) יענה אולי  
חבר: שקשיותה היתירה של הנוסחה  
గורמת לצרות "ויהרבעות" החליטה אז  
לרכך וכו'.

### הספרת המיתודה

בשיטה קלה מעין זו, שיש בה משותפּוֹת פועלות רוחניות משעשעת (חידון ומשחק גימטריא מופיעים בה), מתקשרים התלויים יוטר ו יותר אל הטעסט וגם יהיו נוכנים לחזר ולעוזן בו מחר ציפיה ל"הפתעות" נוספות.

בדרכּ כל מהות חזרות מכשול בתהליכי ההוראה: הוא מעיפות את הרות, אך הוא נחוצות לצורך השרש ת הדיעת, אשר בילדיה לא תשיג ההוראה את אחת

**משמעותה העיקרית!**

### מהלך השיחה

המורה המשבח את התלמידים בעירו, שהיכוח מתנהל בנティיב נכוון! והוא מביא כעדות לדבריו את הפטרים הבאים: בשנת 1399 העיד יהודי מומר (שהמיר את דתו לנצרות) באונני מנהיגי הכהן סיה הנוצרי, שהיהודים מבזים בחפילה "עלינו" את ישו הנוצרי בכנותו אותו "רייק"! — הলיך? חפשו נא באותו משפט השנווּ כל כך על שוני היהודים!

התלמידים מוצאים את הביטוי "...משתחווים להבל ורייק...". ויהיו תלמידים המעורבים את השאלה: מנין להם ולאותו מומר שהכוונה דזוקא אל ישו?

המורה מעיר באירופה על אותו מומר: הלא היה לאותו רשות "ראש יהודיה"? והוא הסביר שלא במפורש נאמר דבר הביוון, אלא ברומי של "גימטריא". בעזרת המורה יגולו התלויים את "חכמת הגימטריא" (ישו = ורייק = 316) ויבקשו לעתם, אם באמת לשם כך נבחרה ונקבעה המלה "ויריק"?

מציאות לידע התלמידים נתונים ממן קורות נוספות, כדי לאפשר להם העלאת פירושים "מקוריים" משליהם: הרגשה זו של מקורות המחשבה משמשת "מווטר" בציה"חoka לתלמיד להמשיך בלימוד עמוקיק "זיהוקרני".

המורה מודיע לתלמידים, שהbijוטי "הבל ורייק" נאמר עיי' הנביא ישעה (ל, ז), כאשר הוא גוער בעם ישראל המבקשים בעת צרה עורה אצל מצרים במקומות לבתוں בעורת ה': "מצרים הבל ורייק יעוזרו", זהו עם . . . לא לעוזר ולא להוציאו! (שם טט' ה) — ובאיilo הנביא אומר: אתם נתישמתם (מצרים) כאילו הם כוח חול, מעו ותשועה — אך דומים

## הסבירת המיתודה

## מהלך השיחה

הם לכודר נפוח המרשימים בוניפחו  
הגдол... והמורה מציע לתלמידים  
להשלים את המשל: ... הcador מתנפץ  
בנקל ומtgtalgla בו ה"בל" (אויר מתנדף!  
וחסר משמעות) ויראה ה"ליק" מתוכן!

המורה מסכם: "הבל וליק" נאמר, כאשר  
מגיעים ממצב התרשות על קיום כוח  
ונבראה אל האזובה בכלל חומר  
ערך וחומר ישע!  
קרווא נא שוב את כל המשפט המושמט  
ההוּא!

התלמידים תופסים מיד את הקשר של  
גורם ונגרם שבין שני חלקי המשפט: ...  
"ה בל וליק" ולכן "אל לא יושיע";  
הערה נוספת מפי המורה על מבנה של  
המילה "אל" = כו"ח, תביא את התלמידי  
דים להבhorת המשפט: "אל" =  
מי שעשה רושם כבעל כוח ו'  
חושעה" מתגללה כ"לא אל" ו"לא יו"  
שייע!

המורה מבקש מן התלמידים לסקם  
בקצורה בעל פה את תוכן התפקידיה כפי  
שנתפס על יסוד השיחה שהתחילה עד  
כה ובהתאם לטפסת מן "עלינו" עד "אל  
לא יושיע",

כאשר שיחה לימודית מתפשטת ועוסקת  
גם באגדדים שمحוץ לנושא המצוומם,  
חייב המורה לדאוג לה חזורת דעם  
של תלמידיו, גם בשלב מוקדם של ה-  
לימוד.  
 בסיכום יביעו התלמידים — אם נחוץ,  
 ובהנחות המורה — בסגנון שלא מן  
התפקידיה: עם ישראל מודה על כך שהוא  
שונה מן הגויים באמונתו, כי הגויים  
מאמינים ב"אל" לא אל", אשר רק לפני  
התרשםות המוטעית הוא נראה להם

## הסברת המיתודה

הليمוד בדרכו זו הוא רצוף מצבים של "תגליות" מצד התלמידים הקשורות אותו עם הנושא, גם כאשר זה כשלעצמם איננו עשוי לעורר התעניינות מיוחדת!

הערות המורה מנוטות בסגנון "סתום" אבל מעורר סקרנות אל הבאות! תוך כדי כך יתעורר בתלמידים הרצון לחזור על החומר wieder, כדי למצוות בו את החי -

## דוש המובטח!

## מהלך השיטה

כמושיע, אך באמת הוא "הבל וריק". המורה "מחזיר" את התלמידים לשאלו-תיהם: חוו דעתכם, האם קיבלתם תשובה על שאלותיכם? האם המלה "ריק" מכונה לישו? מי גילה לנוצרים והסביר את התפילה היהודית?).

ותלמידים יטענו בחוזאי, שהביטוי "הבל וריק" נאמר ע"י ישעה זמן רב לפני קיום הדת הנוצרית; ותלמידים אחרים יטענו כנגד זה, שבכל זאת אפשר שמסדר ריא לשון התפילה בחזרה בכוכנה בכינוי זה מן התבך' וחשבו על ישו וכו' — והשאלה לא נפתחה ...

המורה שנשאר "פאסיבי" ביןתיים, יתר ערב עתה: התחלתם יפה בחקירת התפקיד והביקורת לשונה. בהמשך לכך, פילה ובביקורת לשונה, שהיה נער חשבו נא על שמו של ישו, שהיה נער יהודי בעל שם יהודי! והתלמידים מגירים עם אל התגליות: ישו=יהושע (המילה תיכתב על הלוח) — ותחזק כל "תגליות" גוספת (אולי אחרי שהופנו התלמידים שוב אל המשפט "אל לא יושיע"): המשפט "ומתפללים אל אל לא יושיע" יכול גם הוא להזכיר רמזו אל ישו=יהושע וכו'.

המורה שוב מפתיע את התלמידים בעלי התגליות בהצעתו: עתה הגיע הרגע בו "מתקרכם" לפנות אל פרק אחר בדברי ישעה, אשר מתוכו נקרה בדיביקנות רבה פסוקים אחדים! אך מוקדם נקרה עוד פעם את שני הפסוקים של הפילת "עלידי נו", ומהינה לכם אחרי שמיית דברי ישעה העrozת רבות וחוובות!

## הסברת המיתודה

תודעת התלמידים הוכשרה בשיטה הקור דמת אל התרשחות מידית מן הרעיון והביטויים המתאימים שבוחמר חנכי זה.

לפי הצורך ישלב המורה הסברים קצריים, בוגראפיים-היסטוריהים, בקשר עם ה- שמות המוכרים. לימוד צדי כזה, שאיננו מסיח את הדעת מן העיקר, עשוי לענן וגם מוסיף "ידיעות ספח" בעלות ערך.

## מהלך השיחה

התלמידים קוראים את פרקי "עלינו" ולאחר מכן יפתחו את ספרי התangen'ך (מקבילים העתקי הפסוקים הדרושים, או המורה יכתוב על הלוח את הפסוקים) : ישעה מה, ו : "למען ידעו ממורה שי מש... כי אף בלעדי אני ה' ואין עוד"; שם ייב : "אנכי עשיתי ארץ... אני — צדי נתנו שמים..."; שם טו : "אכן אתה אל מסתהר, אלהי ישראל מושיע"; שם יח : "כ כי אמר ה' בורה השמים הוא האלים יוצר הארץ ועשה... אני ה' ואין עוד"; שם כג : "ב כי נשבעתי... כי לי תכרע כל ברך תשבע כל לשון".

פירוש הפסוקים במקומות קשים יינתן מיד ע"י המורה, והתלמידים פונים אל השוואת דבריו הנביא עם תפילת "עלינו". התלמידים מעלים את השווין בין "עלינו" לדברי הנביא : תחילת הם פונים אל השווון הלשוני (موظב שימתחו קווים מתחת לניביהם המתאיםים שבפ' סוקים) ולאחר מכן אל זהות הרעיונות בשני הטעסטים.

המורה מציע קידמה את דיון התלמידים בהערכתו : הובעו סברות אחודות על ומונחים של התפילה ועל האישים המתבררים. דעה אחת אומרת : יהושע חיבר את התפילה ; דעה אחרת : אנשי כנסת הגדולה ; משה מנדרסוז טרי בר : בזמנו בית המקדש נחתרכה, ואמרו אותה בשעה שבו כורעים ומש' תחווים בבית המקדש.

## הסברת המיתודה

## מהלך השיחה

נתבונן עתה בכלל הידיעות שאספנו (ה-)

מורה רושם על הלוח) :

(1) רעיגותיה ורבות מלשנותיה של

התמילה קראנו אצל הגביה ישעה ;

(2) הובעו סברות על קדמאות התפילה

(מיי יהושע בן נון) ;

(3) הובעו טענות שהתפילה מקונת נגד

הנוצרים.

סיכום ערוך בכתב כנ"ל מעורר ומכוון

את התלמידים אל שיקול דעת מכריע,

אשר בו ישתלב גם המורה מפעם לפעם,

אך רק כדי להביאו אל "גמר טוב" :

רעינה העיקרי של תפילה "עלינו" הוא

עתיק יומין, הוא מוביל בתנ"ך ! זה ה-

רעין של "אמונה אמת" באחד שהוא

בורא העולם, וכל אמונה אחרית היא

אמונת שוא. בעלי אמונה השואו ("גויי"

הארצות") גדרשים להגיעו — ואף יגיעו —

אל אמונה האמת (אמונה ישראל), וככל

שאמונת הנוצרים סופה מאמונה ישראל

באל אחד ("אני ה' ואין עוד !") חל תום

התפילה וחלים דברי התנ"ך, כמו כן גם

עליה !

אל סיכום מעין זה יגיעו התלמידים —

אם נחוץ — בעזות שאלות והערות מד'

ריכוח מצד המורה, המפנות אותו שוב

ושוב אל שלושת משפטיו המעריך של

הלו ואל ניבי הפסוקים המתאים ש-

בתנ"ך ובסידור ! לאחר מכן מעורר

המורה את תשומת לבם של התלמידים

אל תופעה שכיחה מאד בתולדות ישראל

והקימה גם בהוו שלנו : "שמעתם

וקראתם בוזדי על השאייה של רבים

### הסבירת המיתודה

הנושא זהה — האקטואלי בכל התקופות ובכל המקומות — יהיה נידון באופו "ענינני" וכיאל רך מתוך ניתוח ודיון אובייקטיבי בתופעה "ההיסטוריה וחבי רתית".

התרשומות האמוֹזִינָליות של התלמידים תהיה חזקה, גם (וואלי דזוקא) אם היא מורה לא ינסה את דבריו בסגנון של "חוּטֶם" ומטייף שכגンド! מוטב שה מורה יתן לתלמידיו להרגיש בשעת השי' מעת דיבורו על נושא כזה את הזדהותו הרגשית המלאה עם תוכן דבריו!

### מהלך השיחה

ממנהגי הדות הנוצריות להתקשר עם יהודים כדי לקרבם ולהעבירם אל הדת הנוצרית!

התלמידים מעלים ידיעות וסיפורי מעשה בניידון, ומוכרים בוודאי גם את המונח "מייסון": המורה מסביר את המשוב גם מבחינה מיולית (=שליחות) גם מב' חינת תוכנו הרעוני (הרגשת החובה או "קיבלה מה צו"ה" לעשות נפשות לדת הנוצרית מבין "הלא-אמינים" וכו').

התלמידים מזומנים להזכיר את האמצעים שבהם השתמשו בעבר למטרת זו, וגם יזכירו או ישמעו מפי המורה על האמצעים שבזמננו: נוסף על הפעלת "ספרות הסבראה" נוצרית, ניתנות הسابות חומריות, לימוד חיגם במוסדות-חינוך, זיכרי בתעדות מיהדות ובמלגות וכו'.

ומורה מוסיף: לפנים — וגם עד היום — היו מצויים מומרים שהתרבו בלי קושי בתוך הקהיל היהודית, ואפלו בכית הכנסת, ניהלו שיחות "יידיזיות" עם בוחדים, והשミニו בתחילה רק "הערות של מה בכר" על הגורל הקשה של יהודים בעולם, ועל זעם אלקלים לפני ישראלי, לעומת זאת ברכטו אל הגויים הנוצרים המצלחים וכו' . . . — ואחרי שתלמידים בקיאים יוסיפו וירחיבו תיאורים וסיפור ריים דומים, יסימם המורה פרק דין קוצר זה בהערה: וכל מה ששוחחנו כתעת על "המייסון" — העלינו בקשר עם אמרת "עלינו" בבית הכנסת!

תלמידים רבים ידעו לקשר — מתוך ניסוחים שונים של דבריהם — את תוכן

### הסברת המיתודה

### מהלך השיחה

התפילה עם הפעולה המיסיונרית: ש-  
תפילה זו באה כתritis בפני המיסיון ול-  
חיזוק היהודים באמונתם.

עתה יעלה תלמיד (או המורה) בשיחה זו את הרעיון שתפילת "עלינו" נראית אולי כעין ביטוי לשילוח יהודית ל"מיס" יון יהודיה בין הגויים. יעדד המורה את התלמידים לדון על כך מתוך מחשבה על הנאמר בפרק "על כן נקוה לך", ועל פי זה יעמדו התלמידים על ההבדל העקי-רוני בין יהדותם לדתות אחרות (ובפרט הנצרות) בעניין "צד נפשות": גם בפרק "על כן נקוה" מובע הרעיון של תכלית, אחריות הימים "... לך תכרע כל ברך... והיה ביום ההוא ... אמונה אה ת... אמונה באלה ישראאל תשלוט בעולם! והמורה מעיר לתלמידים, שמי לוט הפתיחה בפרק זה מרומות יפה על הדור וה"אמצעים" שבהם יגיעו "כ' כל יושבי תבל" אל אמונה האמת!

ככל שתלמיד מרגיש וראה את עצמו כמנגלה וממציא רעיון וכ"מנסח השקפה", כן הוא גוסטה יותר להשתכנע באמונות דבריו!

תלמידים בעלי חשיבה עריה יגלו את המובן של המשפטים "על כן ב קוה לך... לך לראות... להעיבר גולדים... להפנות אליך...". ועל שאלה וניסוח "פרובוקטיביים" של המורה: מי הוא כביכול ה"מיסיונר" למען אמונה ישראאל זוכות בה את הגויים? — ידעו התלמידים להסביר ברוח הדברים "נקוה לך ה' אלקינו...". יד' ה' תפעל ותשיב ולא יידיג, ידי אדם!

והשלמת הדיוון הווה ע"י הצבעת המורה (או מצד תלמידים בקיאים) על מניצת

### הסברת המיתודה

בקשר לכך אפשר לשלב בתוך הלימוד פרקים אחרים מתחום הסידור, שיש להם רקע או כוונה דומות (ברכת "למלשי נים"; ברכות הפטורה; בריך שמייה שם אפשר ליחס למילים "לא על בר- אלהין" ממשמעות כפולה: גם "חוֹזֵם אלהים" וגם "בָּן אֱלֹהִים").

### מהלך השיחה

גירור כל האפשר לפि דיני היהדות, יעמיק עוד יותר את ההכרה בהבדל הד- עקרוני בין יהדות לנצרות !

המורה מוזמן עתה את התלמידים לבדוק היטבת את לשון התפילת כדי להוכיחו: חפילת "עלינו" מכוונת לחיזוק אמר- נתנו בקרב היהודים עצם, למען לא ייכשלו החילשים ו"קטני אמונה", הנור- טים אולי להתרשם מהצלחתן של דתות אחרות !

התלמידים המעניינים ידיקו בתפישת המשמעות של ניבים כגון: "עלינו לשבח — לא... כינוי הארי- צות... כלל המונם...". הביטויים ה- האלה משמשים את מעמד הניגוד שלנו אל דת הגויים. המורה יציע לחפש (ולר- שום) את הביטויים המציגים את תוכן האמונה היהודית. והתלמידים מעיניהם שוב ומוצאים: "אדון הכל... יוצר בראשית... מלך מלכי... הק- דוש... נטעה שמיים וויאד ארץ... הוא אלהינו אין עוד... אמת... אפס זולתו".

המורה מבקש מן התלמידים הממצטטים ניבים אלה לנסות להסביר אותם כבוי- טוים הבאים לשולול דעתות הפוכות הקיימות או שהתקיימו בדתות הגויים !

חוורות "משלבות" על נושא לימוד קודמים מחותיקות את זכרת הנושא

לפי הצורך משלב המורה דברים משלו לשם הרחבת הסברים שהובאו על ידי התלמידים או להשמעת הסברים בלתי- ידועים לתלמידים (למשל: "אדון הכל"

### הסבירת המיתודה

החדש וגם מרששות את החומר הישן  
ע"י קישורו הנוסף.

דוגמא להקניית ידיעת "ספח".

התלמידים ידגימו את המרומו במספרים  
אליה (לפי טיב הדותות השונות).

### מהלך השיטה

= יוצר אור ובורה חושך עושה שלום  
ובורה רע — אני ה' עושה כל אלה  
— ישעה מה, ז) ; והלכה הנובעת  
קמסקנה מכך: "חייב אדם לבוך על  
הרעה כשם שהוא מביך על הטובה"  
(משנה ברכות פ"ט מ"ה); "אפס זולתי"  
= אין באמונה היהודית מקום ל"יכיות"  
אלוהים לא במספר של שרות  
("אלים ואלות") ולא במספר של לוש  
ולא במספר שגאים. *המספר* באמור  
נת היהדות הוא "אחד"!

אם התלמידים למדו כבר בסידור על  
קריאה שמע וברכותיה, יעלו על פי  
רמזו קל מצד המורה את קישור העניינים  
עם כל הניל (מעבר יום ולילה, או ר  
וחושר), שהברכות של קריאת שמע הן  
ਪתיחה לרעיון של שם ישראל...  
ה' אחד!».

חויק הידיעה החדשה והתחזוקת הידיעה  
הישנה — נnil.

מורה העיר: בليمוננו מצאנו את  
רעונות התפילה "עלינו" כבר בתנ"ר,  
למשל אצל הגבאי ישעה, ואתם מודיע  
לצטט — אולי אפילו בעלפה — לשור-  
נות התפילה הלוקחות בדברי הגבאי!  
(תלמידים אחדים עושים כן).

ספר ישעה הוא בחלק "גבאים", הוא  
החלק השני של תנ"ר. עיננו נא כתעת בפ'  
רק הראשון של התפילה כדי לדעת אם  
יש לתפילה "עלינו" מקור עוד יותר  
מוקדם, מקור המקורות?

התלמידים יסבירו את שאלת המורה  
(מקור המקורות=תורה), ואחריו קרי-  
אה נוספת בתפילה יعلו את הצעתה:

### הסבירת המיתודה

פעולות "העמeka" בפרשנות פסוק (או כל סכسط) מרשימה ביותר שאט, את התלמיד המעמיק, כאשר היא נעשית בפסוק "קל", אשר אינו מחייב העמלה לכאורה.

### מהלך השיחה

"יככטוב בתורתו: וידעת היום וה' שבות אל לבך כי ה' הוא האלהים בשמי מים מעעל ועל הארץ מתחת אין עוד", ויפרשו את הקבלה בפסוקים של התורה

ושל ישעה — הקבלת תוכן וסגנון. המורה מציע לתלמידים להעמיק יותר בהבנת פסוק התורה מתוך הכרת ההקשר של פסוק זה בספר דברים (פרק ד מפסוק כה: "כי תולד בנים . . .").

ואלה הפסוקים שיוצעו לעיון לפני התלמידים (אם בתוך הספר או על גלגולות או על הלוח):

ד, כה: כי תולד בנים . . . ונושנתם בארץ והשחתם . . . פסל תמוןת כל . . . והפיץ ה' אתכם בעמים . . .  
כח: ועבדתם שם אליהם מעשה ידי אדם  
עץ ואבן אשר לא . . .

ל: . . . ושבת עד ה' אלהיך . . .  
לד: או הנפה אליהם לבוא לקחת . . .  
במסות באחותות ובמופתים . . .  
לה: אתה ראת לדעת כי ה'  
הוא האלהים אין עוד מל' בדוע!

לו: מן השמים . . . ועל הארץ . . .  
לט: וידעת היום והשבות אל לבך כי ה' . . . בשמי . . . ועל הארץ . . . אין עוד!

על פי הומנת המורה ידעו התלמידים להעמיד מול "פסוקי תיאור הכה" האלה את התיאורים המגלגים על אלילים, בפסוק כה: "אליהם מעשה ידי אדם — עץ ואבן אשר לא . . . ולא . . .

### הסברת המיתודה

ושוב תבhair הקריאה המוטענת את הרעיון המכונן.

### מהלך השיחה

ולא... ולא..."; המורה יכטב בצוותה מבליטה (כדוע) אתنبي ה' פסוק האלה על הלוות, והתלמידים מסכימים את הרעיון העולה מכאן: שיטמו היכר של אלה הגויים הוא ה"לא"; ובזהדנות זו, כדי להשמע לתלמידים הצעות פירוש שונות למלה אליל (=אליל) ה"לא כלום" — מן השרש אל ל, או ה ח ל ש, או ביטוי לגelog של ה כתנה מן "אל"); ועל כל פנים ידעו התלמידים להעלות מן הפרק "עלינו" את הביאו טוי הקולע ביותר אל משמעות אליל, את הניב "הבל וריק".

המורה: משה רבנו מצביע בדבריו שם על סיבה חשובה המביאה יהודים אל שכחת דתם ואמנותם ב" כוח העליון" ! אחרי עיון קצר יעדמו התלמידים על כוונת המילים בפסוק הפתיחה כה: "כי תולד בנים ובנין בניים, וגנו שנתם בא רץ" — הרי שיכחה, שהומן גרמה"; הבנים ובני הבנים אינם עוד "עדי ראייה" למשעי הכוח של ה"קב"ה, ומאייד יש עליהם בוחדי השפעה בדעות זרות ובהתנגדות זרה (וירושת) מצד הסביבה. רעיונות כאלה יועלו ע"י התלמידים בעורת שי לוב הערות מתאימות מפי המורה לפי המצב בשיחה.

הדגמא להקניית ידיעת חזובה "בדרכן אגב". ניסוח פנית המורה בלשון "בי" וודאי תדעו...". עשויה להמריץ את התלמידים, ובפרט כאשר יש לחושש לריפויו הקשר במרוצת השיעור.

המורה: ובוחדי תדעו עתה לנמק, מודיע בחזרה חכמי ישראל דוקא בפסוק לה להכניסו בסדר התפילות ולומר אותו בקורס רם וב倡גיגות עד שיזיע אותו בע"ט כל יהודי מתפלל !

## הסבירת המיתודה

מתבצעות חזרות רבות מאוד מחד על הטעסט המרוכז, אבל תמיד מתוך נקודות ראות

חדשה!

## מהלך השיחה

התלמידים יסבירו: "אתה הראית לדעת (עד ראייה) כי ה' הוא ה' אלהים, אין עוד מלבדו".

המורה: אפשר לומר בהתאם לפירושכם, שמשמעות התפילה השתদלו לה-

קים "תריס הגנה"?

התלמידים מתיחסים אל ניסוח זה של דברי המורה: תריס בפני השיבחה ותריס בפני השפעה זרה.

המורה: ומה דעתכם על תפילה "עלינו"?

התלמידים משמשים את דעתם בכיוון שנחכבר לעיל, שתפילה זו היא מעין "תריס" — וכל תלמיד מהומה את דעתו יחזק את דבריו בצדוט משפטים וניבים מתוך התפילה. בודאי ירבו התלמידים להעלות גם את הפסק מקורתה המובא בתפילה: "זידעת היום והשובה אל לבב... אין עוד". המורה כותב על הלוח את המלים "והשובה אל לבב", ואחרי תפיסת המובן המדוייק של הניב על פי תשומת לב לשורש "שוב", יגלו התלמידים פירוש הממצאה את כל תוכן שיחתם الأخيرة: שיש שוב ושוב להוציא ולזכור, מה שעומד להיין שכח ולהזכיר אותו לב, כדי שיתודר גם ליריעה ("זידעת היום").

המורה מאשר ומשבח את הפרוש הזה ומציין לתלמידים למצואו לו הוכחה מלאה מתוך התורה בפסוק אחר. באותו פרק ב'

פסוק ט (נראה בספר או מן הלות): "רק השמר לך ושמור נפשך מאך פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך ופניהם יסورو מלבדך כל

דיוקים לשוניים מטוג זה מתוך מילים שכיחות ו"נדשות", מפתחים במרוצת הזמן בתלמידים את "תודעת הלשון" באופן כללי, ואת תודעת "חקר הלשון" בסגנון המקרא בפרט!

הסברת המיתודה

מהלך השיחה

ימי חייך והודעתם לבנייך ולבני  
בנייך ! !  
מסתבר שتلמידים רבים יגלו, בלי הד'  
רכה מיוحدת מצד המורה את "הסימטריה  
הreuינונית" וההקבלה הלשונית בין פסוק  
זה לפרשת "כי תולד בנים" — ובמהי  
שר לכך לתפלת "עלינו" (למשל : "והרי"  
דעתם לבנייך ולבני בנייך" — "כי תולד  
בנים ובני בנים") ובפרט תענין ההש'  
וואה בין הניבים "פָן יִסּוּרָוּ מִלְּבָנֶךָ" — "זה השבות אל לב  
ברך" —

המורה : הפטוק "זה השבות אל לבך . . ."  
ליימד אותנו, שמן הראי הוא לייחדי  
המתפלל לשוב ולשוב אל תפילה "עליך  
גו" ! התלמידים מנמקים את הטענה הזאת  
ברוח השיחה דלעיל, והבקאים יודעו  
על מספר הפעמים שהתפילה נאמרת  
בכל יום ובהזמנויות אחרות.

דיון זה מוגדים התחנוגות רצוייה בהוראה:  
יצירת מעבר "טבעי" מושא אחד לנושא  
שני (כאן : מתפלל "עלינו" למוסך של  
ר"ה, ובעיקר לדיוון על "מלכיות-זכי-  
רונות-שוררות"). ב"מעבר" הטוב מביא  
חינוך DIDAKTISCH נכלל : העלתת תמצית  
בעיה-תמייה הפותחת את הדיוון בנושא  
החדש.

המורה מעיר : ובוודאי בחרו וקבעו  
מסדרי התפלות מקום מיוחד בסדר  
התפלות, אולי דוקא בראש התפילה,  
אולי בא מצע, אולי בסיום ?!  
התלמידים מנמקים את הבחירה אחרי  
שקבעו שהיא תפילה מס' יימת (כדי  
לחזק ולשמור את זכר האמונה היהודית  
גם אחר תום התפילה וכד').

ואם תלמידים מציעים כמקום "יותר  
נאה" בפתחת התפלות, אפשר לכוון  
איהם אל עיון בפרק הפתיחה השונים  
למי נסחי הסדר אצלם (למשל : "אדון  
עולם . . . נעשה בחפץ כל . . ." ; "ברוד

### הסבירת המיתוזה

### מהלך השיחה

שאמר והיה העולם...". "ברכו את ה'... יוצר אור") אשר כולן מביעים את הרעיון האחד של אמונה ב"ה' אחד"! —

המורה: ועתה תתפללו לראות שתפילה "עלינו" מופיעה ונאמרת פעמי אחת בשנה, דוקא משולבת בתוך אחת מתפילות אותו יום! התלמידים יפתחו בטידור במוסך של ראש השנה וידפדו בראשית התפילה עד שימצאו את תפילה "עלינו". לאחר מכן הם נדרשים לקבוע באיזו ברכה במספר הברכות של התפילה משולבת "עלינו". הם ימצאו על יסוד הסימן של חתימות הברכות, שוויה הברכה הרבעית. המורה מודיע (וכותבת על הלוח): בתפילה נוספת של ראש השנה תשע ברכות ושמותיהן הם:

1. אבות

2. גבורות

3. קדושת השם

הברכות הראשונות

4. קדושת היום ומילכויות

5. זכרונות

6. שופרות

הברכות האמצעיות

7. עבודה

8. הودאה

9. שים שלום

הברכות האחרונות

התלמידים שלמדו בשיעורים קודמים על תפילת העמידה ומבנה יסבירו בקצרה:

חומר לימוד רב ההיקף וערוך — על פי מבט ראשון — ללא עיקרונו רעיון היגוי תי, אלא לכואורה מתוך "צבירת כתות" (פסוקים) בלבד (כעדות הסגנון "ונאמר", "ובדברי", "ועל ידי עבדיך"). חומר כזה מכבי מלבת הפתיחה על התהות מוטיבציה בלומד לעסוק בו — לכזו חשובה מאוד פעלות הפתיחה של "אר" גון" החומר, היוצר בלומד הרגשה של סיפוק — הודות לשקיופות ולסבסירות התగיונית שהושגה כמצוע כאן. מובן מליין, שgem זכירות החומר המורכב והר' מרובה מתאפשר רק ע"י "ארגונו" בדרך הנ"ל.

הסברת המיתזה

מהלך השיטה

א) את שמות הברכות הקבועות  
(ראשונות ואחרונות).

ב) את כוונת הרישום בצורה הניל  
(בשלוש קבוצות נפרדות).

המורה: רואים אחות, שכל אחת מזו  
הברכות האמצעיות מקיפה פרקים אחד-  
דים, וכך לנו ללמוד להתמצא בהיקפה  
של כל ברכה וברכה! עיינו וקבעו את  
פתיחה כל ברכה ואת חתימתה! התל-  
מידים מוצאים אחרי עיון (אולי ב"זוז"  
גות" תלמידים) את המבוקש, רושמים  
במחברות ומצטטים בעל-פה.

המורה כותב על הלוח על פי שמיית  
גוסח החתימות מפי התלמידים המציג-

טטים:

"מלך.... מקדש...."

"זוכר....."

"שמע קול תרועת..."

התלמידים יהיו עתה מוכנים לנמק  
את בחירת השמות שנקבעו לברכות  
האמצעיות; הם יקראו מתוך הסידור  
את הגוסח המלא מתוך הדגשת "מלות  
המפתח" הרשומות.

הבנת המבנה של החומר נעשית צעד-  
צד, מתוך פעילות עצמית רבה של  
התלמידים.

המורה: אפשר להזכיר מיד, שככל אחת  
משלוש הברכות האמצעיות (מו"ש),  
קבעו מסדרי התפילה לפני אמרית "ברוך  
אתה ה'" פרק סיום הנפתה בפנייה אל  
ה' באוון הימים בכל אחת מן הברכות!

אחרי עיון מוצאים התלמידים את פרקי

## הסבירת המיתודה

## מהלך השיחה

הסימן "אליהנו ואלהי אבותינו" ועל פי הצעת המורה יקרו גם את המשפט הקצר הראשון אחרי נוסחת "אליהנו" כדי להשווות תוכן משפט זה עם תוכן החתימה של אותה ברכה. התלמידים יגלו את ההקבלה בתכנים אלה וגם ידעו לרשום בצורה הולמת את ההקבלה האלה.

למשל :

"... מלוך על כל העולם  
כלו ..."

"מלך על כל הארץ"

"זכרכנו בזכרכון טוב"  
"(2) זוכך .....

"תקע בשופר ....."  
(3) "שמע קול תרועת ....."

המורה : והנה מצאתי את תפילה "עלינו" בתוך הברכה הנקראת "מלך יות, ודודיך א בברכה זו ולא ב"יצרי רוגנות" או ב"שופרות" קבעו אותה !

בטרם תנסו להסביר את הדבר, איעץ לכם לעיין היטב בכל פרק הסימן של ברכה זו "אליה" ואלהי אב' מלוך על כל העולם כלו ...". — ואל תשכחו בשעת עיונכם שכונתנו להסביר את מקומה של תפילה "עלינו" בתוך הברכה זאת !

התלמידים פונים אל הטעסט, מגילים בಗיל את זהות הרעיון המובע בשני חלקיו התפילה במלים שונות או כמעט שות :

## הסברת המיתודה

## מהלך השיחה

"כל בניبشر יקראו בשםך" —  
 "ויאמר כל אשר נשמה באפו — ה' ...  
 מלך"  
 ובמקביל לכך: "יכירו וידעו כל יושבי  
 תבל" —  
 "והופע ... על כל יושבי תבל וכד".

תרגיל עיון מודרך בטכסט מפתח תור  
 דעת "חקר סגנון" ומהנה את העוסקים  
 בו.

המורה: ומעניין למצוא בתוך קטע  
 סיום זה "או"א מלוך" ... מלאה קטנה  
 אחת, החזרת בכל משפט קוצר פעםים  
**אחדות בתכיפות!**

אחרי עיון מගלים תלמידים את המלה  
 "כל": "מלך על כל ... כולם ...  
 והינשא על כל ... והופע ... על  
 כל ... וידע כל ... ויבין כל ...  
 ויאמר כל ... ומלכוו בכל ..."  
 וינמקו את השימוש המרובה הווה:

האמונה ביה' אלהי ישרא אל תתפשת  
 על כל העמים (המוראה כתוב תור:  
 כדי הסברם של התלמידים על הלוח:  
 עם ישראאל — כל עמי העולם).

פעולת סיכום המગונת את אותו החוראה  
 על החומר.

המוראה: נקרא בעת את כל הפרק הזה  
 ונטעים ברاءו את המלה "כל" (לפי  
 הצורך יציג המורה קריאה מוטעמת  
 כזאת). ביחוז גבליות ונוכור בעליפה  
 אותו משפט המשמש בכירור, שאמונה  
 ישראל תהיה נחלת כל הגויים, ואפשר  
 לומר שנחלת הרט תהיה נחלת  
**הכל :**

התלמידים מעלים את המשפט. "ויאמר

## הסברת המיתודה

## מהלך השיחה

כל אשר נשמה באפו ה' אל ה' י יש  
ר אל מלך ומלכותו בכל משלחה !!'

שילוב מונח לועזי פעם בפעם  
בתוך השיעור "מרענן" ונוטן סיפוק  
לייחסורים" הצעיריים.

ועל פי בקשת המורה יסבירו תלמידים  
את הניסוח הנ"ל : "נחלת ה פרט —  
נחלת הכלל" (בקשר זה קיימת  
הזהירות טבעית להשמעת מונחיםロー  
עויים מקובלים "פרטיקולריות — אונייה  
ברטאליות", האמונה שהיתה קניין פרט  
טיקולרי תחתית לקניין אוניברסלי).

המורה : מכיוון שהבינונו יפה את  
את הרעיון הזה של אמונה ישראל  
שהיא עצמי נחלת ה פרט ועתידה  
להיות נחלת הכלל, יתבהיר לנו  
עד יותר היחס בין שני הפרקים של  
תפילת "עלינו", התלמידים יעמדו מהר  
על התאמת הנוסחא הנ"ל אל סדר  
הפרקים וותכנם של : "עלינו... שלא...  
כגויי ה אר צו ת", לעומת הנאמר בע"ל  
כז נקוה : "יתחxon עולם... וככל בני  
ב ש ר... וידעו כל יושבי תבל...  
ויקבלו כולם....".

ב חזורה זו מתקיים "יישום" (אפליה-  
קציה) של רעיון נקלט על חומר לימוד  
חדש או על חומר לימוד ישן הנראה  
באור חדש.

המורה : נבחר לנו מתוך המשפט  
הוכור לנו בעל פה : "ויאמר כל אשר  
נשמע באפו...". ניב אחד שישמש  
מעין כותרת של הפרק הראשון של  
"עלינו", ובניב אחר מתוך משפט  
שישמש מעין כותרת (או ביטוי תמציתי)  
לפרק השני "על כז נקוה". התלמידים  
יציעו : "ה' אלהי ישראל מלך" —  
ל"על ייבו" "ומלךו בכל משלחה" —  
ל"על כז... ויקבלו כולם את צול

## הסברת המיתודה

## מהלך השיחה

מלכתך" (דברים ייכבו בצורה זאת על הלוח ובתוכו המחברת).

המורה: את אמונה ישראל ב"יה' אחד" קיבל באחריות הימים כל האנושות ואנו יהיה העולם מושלם. כל עוד קיימות אמונהות תפולות — נחשב העולם פגום, וצריך "לתקן את העולם". המורה כותב את הביטוי הזה על הלוח. עיינו בקשר לכך בפרק "על כן נקוה...". התלמידים מעלים את הביטוי "לחקן עולם במלכות שדי" ומבארים אותו (בעזרת המורה לפי הצורך). ועל פי הפניית המורה אל סוף הפרק ימצאו גם את הביטוי "ויקבלו... על מלכותך" (גם ביטוי זה יכתב על הלוח). החל מידיים יומנו לפרש את הביטוי מתוך תשומת לב לציוריותו ("על"), והמורה יחוק את דברי הסברים של התלמידים בהודיעו, שבכמה אחדים בתנ"ך מתואר שלטונו של מלך כהשתת "על" צווארី העם הנשלט: ירמיה פרקים כו ור' כה; "על מלך בבל" (רצו מאד לקרוא עם התלמידים את שני הפרקים, שהם קלים לתפיסה ומושכים בדרמטיות שבהם (ביחד פרק כה), ומתוכם השוב לידיית תולדות ישראל). כן יופנו התלמידים אל הסיפור במלכים א' פרק יב על המלך רחבעם הנוצע עם יועציו בדבר הטלת "על" המלך (גם פרק זה הוא "בטיסי" ליזיון תולדות ישראל בתאריו את ההפרדה לשתי מלכות, וכדי לחזור אליו עם התלמידים כל אימת שתזדמנו לכך הזדמנות טبيعית!).

דוגמא לפיתוחו "חוופה לשונ".

דוגמא ללימוד "טפה" המבהיר את הנושא העיקרי. והחומר הנשפח מתהבר על ידי קישורו עם הנושא העיקרי.

## הסברת המיתודה

## מהלך השיטה

גם בtherapy הובטחה לעשו הקלה במליצה (בראשית כו, מ) "וַיֹּרֶקְתִּי עֲוָלָיו מֵעַל צְאוֹרָיו", ובתווכחה (דברים כה, מה) האויב יתן "עַוְלָ בְּרוֹלָ עַל צְאוֹרָיו".

המורה ישרר את התלמידים המונוניינים בחקרות נספנות לברר את כוונת המושג "עַוְלָ הַמֶּלֶךְ" מתחזק עיון בפרק המספר על "משפט המלך": שמואל א' ח, יא: "... זה יהיה משפט המלך...". הפ"ר רטים באותו פרק על המשמעות המשנית של "עַוְלָ הַמֶּלֶךְ" בחיה יום יום של "נתיניו" מרשימים מאד, הם מתארים את המלך כאדון מוחלט על "הנפש והרכוש" של שעבדיו! תיאור חי ומפורט זה שבפסוקים יא עד יז אפשר לסכם בביטוי המגדיר: "מלך" = "קונה הכל".

המילה "מלך" בתור כינוי לאלהים נתפסת בדרך כלל בצורה סתמית ושותחתית – כביטוי מושאל, פחות או יותר מקרי. לכן רצוי לפתח בהודנות מטאימה, כמו באו, את ההכרה של המשמעות המוחותית הטמונה במללה מלך בתור "מנונה" הדkulע אל התוכנה העיקרית של "המושג" המכון = "קונה הכל", ובפרט החשוב הוא, שהמתפלל המרבה לקרוא ולהשתמש לאזניו את המילה "מלך", יהיה מסוגל לקשור עמה הילך-מחשבה רציני!

גם אם לא בוצעה קריית הפרק החשוב הניל', יביא המורה על-ידי שיחה קזרה את התלמידים לידי הבנת מעמד המלך במובן המקוורי של התואר זהה: אפשר להציג דוגמאות של מלוכה מדגרנית מול המלוכות האבסולוטיות שהיו קיימות (ועודין קיימות ככל בעמים פרימיטיביים), ואשר הגדרתן חבוטא בנוסחה "מלך" = קונה הכל" (והתלמידים ישמעו בעניין רב מפני המורה את מה שמצו כחות במיילו מדעי בתור פירוש לשורש "מלך": "ל להיות אדון על רכוש" (עיין גוניות); ובמיילו בני-יהודה נאמר בהערה לשורש "מלך"; "שורש משותף בכל

## הסברת המיתודה

## מהלך השיחה

הלשונות השמיות. משמעו הראשונה הייתה אולי — מה שהוא של אדם ואני לוולט רשות עליו... ומזה נסתעף המושג של שליט עליון שלפי המשוגם הקדמונים הכל היה שלו".

המוראה: היו מלכים שכינו את עצם (או עמיהם כינו אותם) בשם "מלך מלכי מלכיים"; מן הרاوي הוא לפреш תואר זה, ואל נשכח בפירושנו את ההגדלה למלה "מלך"! התלמידים יعتمדו אولي בדבריהם על הקושי התגויוני בתואר "מלך מלכיים" האומר באופן מדויק "קונגה הכל" העולה על שאר "קונגי הכל" וכו', ויסבירו בכך כזה: בעודם רק גראים כ"קונגי הכל", הרי האחד הוא באמת "קונגה הכל". אחרי השמעת הסבר כזה, יופנו התלמידים שוב אל הטכסט של "עלינו" ויישימו לב למשפט: "ואנחנו כורעים... לפני מלך מלכי המלכיים", אשר אורבת לו סכנה קרובה להיות שחוק ומרוקן מכל חוכן!

"ע"י השיחה דלעיל הוכנו התלמידים לגילות רעיון בתוך מすべע לשון כזה ("מלך מלכי המלכיים"), אשר אורבת לו סכנה קרובה להיות שחוק ומרוקן מכל חוכן!

המורה מציע להם לכלול בהסבירם על "מלך מלכי המלכיים" גם את המשפט הנסימך אליו: "שהוא גוטה שמיט ו יוד ארכץ", וכן את משפט הפתיחה של התפילה "עלינו לשבח לאדרון ה כל", והתלמידים יבינו את המשפטים האלה כמשפטים ביואר ונימוק לתואר "מלך מלכי המלכיים = אדון הכל", "קונגה שמיט וארכץ".

המורה: עמדתם יפה על כוונת הביטוי

## הסברת המיתודה

המושג "על מלכות שמים" מתבאר והולך ע"י הדיוון הנitinן לכל אחת מן המללים המרכיבות את הניב החשוב הזה. אבל אין להת ביאור בצורת הגדרה או תרגום מילולי, אלא יש לדאוג לתħalik של הת-  
באותות" איטית.

## מהלך השיחה

"ועל" מלכות. ראיינו שיטול גמל כבד על שכם, על צואריםם של נתוני המלך והמלוכות. האם אין זה תמורה בעיניכם, שתושבי המדינות היישבים במלוכות הארץ השונות, השלימו וישלימו עם בשיאת על מלכות הארץ זואת? התלמידים מגיבים בהעלאת רעיונות שונים המבוססים על ידיעות בהיסטוריה ובתרבות העמים: עמים שעבדו בכוח ובחלפת פחד, עמים האמינו בסמכות "על-טבעית" של מלכיהם וכו', עמים גם ניסו למרוד ונם הצליחו לפרק על וכו' — והמורה מסכם את דברי התלוי מידים מתוך הערה משלימה: צדקתם בהסבירתכם שברוב המקרים שעבדו תושבי הארץ בכות, "ועל מלכות הארץ" هو טל עליהם בעל כורחם! אבל יש מלכים ולמלךיות, במיחוד בזמניהם המורדרניים, אשר יחס תושבי הארץ אליהם הוא של אהדים ואפלו של אויבים! התלמידים מעלים דוגמאות על פי מה他们会, קראו בעטנות, ראו בתמונות וסרטים וכו'.

המורה משלב הערתו בדבר הכנויים הניגנים לעיתים קרובות למלכים כאלה "אָבִי האומה (או הארץ)" או "עוֹבֵד המדינה (או הממלכה) הראשון בשורה" (מלים אלה "אבי", "עובד", "עבד" תציגנה מול הביטויים "אדון", "קונה" ...).

התלמידים יביעו את התפיסות המנוגדות האפשרות של פעלות השליט: נורוג

הסברת המיתודה

מהלך השיתה

הוא לפעול ולנצל לטובות עצמו וביתו,  
או לפעול למען העם, למען "בני"  
אומתו.

ובהמשך לדברים אלה של התלמידים,  
יעיר המורה: נדמה שלגביו מלכות כואת  
של מלך — אב המלוכה" לא יתאים  
לומר: הטלת על מלכות, אפיק-על-פי  
שקיים כМОבן על (משמעות, צבא, חוקים  
וכו').

והתלמידים ימשיכו במחשבה זו ויגשו  
להבעת הרעיון: שהעם מקבל מרי-  
צנו — גם באחדת, ואולי באחבה —  
את "על מלכות" זה.

(ומלים "הטלת על" — "קבלת  
על" תיכתבנה תוך כדי השימוש על  
הloth).

המורה: בקשר עם שיחתנו נפנה שוב  
אל תפילה "עלינו", אל הפרק "על כו  
ונקה".

התלמידים יעדכו אחורי עיון קצר על  
הביטוי בסיום הפרק "ויקבלו כולם  
את על מלכותך", ויבאו את משמעותו  
ברוח הדברים הניל (קבלת על —  
מול הטלת על).

ועל שאלה המורה: מדוע בענייני אמר  
גה אין "להטיל" על, אלא יש לחתור  
אל "קבלת" על ? — יגיבו התלמידים  
בכיוון זה: אמונה היא דבר המסור לב,

## הסברת המיתודה

## מהלך השיחה

לרגש וכו' וכפיה לא תיצור אותה וכו'.

ב"פיתוח" רעיונות — כדוגמת הבדיקה זו בין "מלכות ארץ" לבין "מלכות שמים" — צדיך המורה להגיש "נקודות עור" כדי שהתלמידים יהיו מוכנים לחשוב ולא לנחש בצורה מקרית. (השווה את ניסוח דבריו של המורה, כמו צען !)

המורה מודיע לתלמידים (או גונן להם) למצואו בעצמו בסידור בטכسط של ברכת יוצר אור) את השם "על מלכות שמים", והתלמידים מסבירים את הביטוי, הבא להבחן בין מלכות הארץ לבין מלכות השם, מלכות שמיים. והמורה מציע לתלמידים לשקל בדעתם: אולי אפשר למצואו בביטויי "מלכות הארץ" רמז לכך, שושבי הארץ משתמשים מהר לכוח השילט, למלכות הארץ ולועל שלה ?

ולעומת זה: בביטוי מלכות שמיים נרמן, שבני אדם אינם ממהרים ואין נוטם בקלות לתת את צוארם תחת עולה של זו !

וימצאו תלמידים המכוננים אל דעתו של המורה: בעוד שליט הארץ קרובים ומוכרים לבני ארץם וכוחם המאיים גלי לעיניהם, הרי השם הוא נסתר וכאיו רחוק בשמיים וכו'.

ועל פי בקשת המורה ייחזו שוב התלה מדיהם את המלה "קבלת" על מלכות שמיים אל הייחוד שבמלכות זו, הפונה אל לבו ועל רצונו של האדם.

זוגמא נוספת של "משפט מעבר" נושא אל נושא, סעיף אחד אל סעיף אחר בנושא הכללי.

המורה: מעתה ברור לנו היטב שתפקידת "עלינו" מתאימה יפה מאוד לאותו פרק התפילה במוסך של ראש השנה הנקרה "מלכויות" !

### הסברת המיתודה

### מהלך השיחה

התלמידים מנחים, ובגהיגיות המורה יעדזו על מבנה כל הפרק הזה וסדר הפסוקים שבו, שהם פסוקי "מלך" ומלוכות" משלשת חלקי התנ"ר: שלשה מן התורה, שלשה מן הכתובים, שלשה מן הנבאים ופסוק מסיים אחד מן התורה.

והמורה מבחר ומשריש את ידיעת המבנה זהה בעזרת תרשימים פשוט על הלוח (שיוותק למחברת) :

### מלכויות

התלמידים בודאי ישאלו לסתיבת הסדר (תורה — כתובים — נביאים — תורה מסימנת), וישמעו מפי המורה הסבר או ישמעו קריית ההסבר מפי המורה מתוך משנת ראש השנה ומפרשיה (פ"ד מ"ז) עיין תוספות יו"ט.

א. פיסקת מבוא . . .

ב. פסוקי מלך ומלוכות

3 מן התורה :

("ככתוב בתורתך")

3 מן הכתובים :

(ז'בדברי קדש כתוב")

3 מן הנביאים :

("ועל ידי עבדיך")

1 מן התורה .

ג. פיסקת סיום עם הברכה החותמת. ("מלך על כל הארץ מקדש וכו'").

התרשימים יתملאו בפעולה משותפת של תלמידי היכיתה וכדוגמתו יעשו התלמידים בעבודה עצמית גם לבני סדרי "זכרון" ו"שופרות".

המורה : את פרקי התפילה האלה מכנים

בשם "סדר" :

— סדר מלכויות

סדר זכרונות

סדר שופרות

## הסברת המיתודה

ניסוח בלשון חידה פעם בפעם "מרענן"  
ומメリץ.

פעולות חיפוש לפי הגדילה נוחה (כאן):  
סימן ההיכר הוא המלה "מלך" וכוכו)  
היא פשוטה מאד, ובתוור כואת היא  
מהוות מעין הפסקה רצוייה לנבי פעולה  
חשיבה מעיינית רצופה!

**מהלך השיחה**  
והתלמידים מנמקים על פי חרגולי  
התרשימים הנ"ל את השם "סדר". והמורה  
מעיר בהמשך לכך: הסברתם את השם  
"סדר" לגביו כל אחד משלושת הפרקים  
"מוז'ש". וכך עת אני חשב שתתרצו לשאול  
ולהתענין בדבר "טידור הסדרים"!  
תל-  
מידים יבינו את רומיות המורה אל  
השאלה: מדוע נקבע דוקא סדר זה  
של "מלכיות" בראשונה וכו' — וinessו  
להסביר או יבקשו לדעת את תובכון  
הפסוקים כדי להגיע לתשובה מבוססת?

המורה מציע לתלמידים לבדוק ולהוכיח  
על-ידי ציטוט הביטוי הקובל שבסכל  
הפסוקים המובאים משלושת חלקי התנ"ך,  
את הקשר עם רעיון "ה מלכיות"  
(למשל: ... "ה אלקי עמו ותורעת  
מלך בו! כי לה' המלך והמושל  
בגוים וכו') — ובסיום פעולה זו יתבקשו  
התלמידים להעלות ניסוח מוצא לתוכו  
העיקרי של כל הפסוקים. לשם הקלה  
על התלמידים יציע להם המורה להיעזר  
במלות החתימה של הברכה,  
והתלמידים יציעו: "ה מלך על  
כל הארץ".

ניסוח בלשון "חידה", כנ"ל.

המורה: אולי לא שמננו לב עד עכשווין,  
שאנו מכירים על רעיון זה בכל  
יום, ופעמים רבות, ואפלו שלא  
בשעת התפילה של ערבית-שחרית-  
מנחה!

התלמידים תוהים ומתחשים "טירון  
החידה", וימצאו (אם נחוץ על-ידי

### הסבירת המיתודה

### מהלך השיחה

הנחתה פשוטה מצד המורה : יהודי רוצה לאכול, לשותה וכו' ...). שיכל ברכות הנגןין והמצאות אנו פותחים : "ברוד אמרה ה' . . . מלך העולם . . .".

יש לפתח בתלמידים רצון וכושר לה - צייר שאלות על חומר הלימוד !

והמורה מעיר : אני חושב שעתה צריכה לעלות שאלתם על דעתכם בדבר יום ראש השנה ! וימצאו תלמידים שיבינו תמייה זו : מדוע בראש השנה מרבים כל כך להזכיר "מלך", "מלכות", הרי בכל יום אנו "מלךים" ? וימצאו תלמידים שונים שייצרו תשובות שונות על שאלה זו : ראש השנה يوم הדין, והמלך יושב בדין.

מן הרואי להפנות את דעת התלמידים גם אל מנהגי החוגים בקשר למילה "מלך" בתפקיד " נשמה" ולפיוטי המלך בתפקיד ראש השנה.

רא ש השנה — הוא מעין יום הCAT הchgiah ( כדי להזכיר מלכות ה') ולהשריש את היזעה לאורך כל השנה ! — והמורה ישבח את מצאי הסבירות השונות ויריע על התאמונו לדברי חוץ בעניין !

המורה : בודאי תדעו למצבוא את הקשר בין שתי התוכנות המיוחסות ליום ראש השנה :

- (א) שהוא "ראש" — התחלה.
- (ב) שמדובר הוא היום יום דין ומשפט לעולם !

תלמידים ממשיכים את דעתם והמורה מביא לפניהם (גם על הלוח) ציטטה מן המחוור : "היום הרת עולם, היום יעמיד במשפט . . .".

ואחריו פירוש המלה "הרת" יבהירו תלי-

## הסבירת המיתודה

## מהלך השיחה

מידים את הרעיון: ראש השנה — יום זכר לבריאות העולם, ראש השנה — יום דין לברואי העוזר!

רישום הדברים בשני המשפטים על הלוח יביא בזואדי אל "גilioy" הרעיון המבוקש (גם לגבי תלמידים פחות זורעים במת' שבתת !)

המורה: ומעניין להיוודע שניתן לראש השנה שם אחר לגמרי בברכות התפילה, תמצאו שם זה בחתימת הברכה שה' מל' כוית' !

התלמידים מוצאים את השם "יום הוכרון". ואם לא ייגיבו באופן ספונטאני כי נסיוון להסביר את השם הזה מתוך קשר עם הנאמר קודם על שתי חכונות היום — עיר המורה, אולי מתוך הרהור: מוכrhoת להיות קשור בין זה (מצביע על שני המשפטים שעל הלוח "ברואה" — ברואים") לבין השם "יום הוכרון" !

דוגמא לחקסים הבא לעורר תלמידים לשאול באופן ספונטאני.

קריאה התלמידים מתבצעת מתוך ملي "תפקיד" מחשבתי: מציאת רעיון מסוים. יים. קריאה "תכליתית" כזו — בוגיון לקריאה מכאנית לשם אימון קריאה או זיכרת טכסט עליפה — מעוררת עניין ומגנה בקיאות בטכסט !

תוך נסיוונים של תלמידים להסביר את הקשר, ינחה אותן המורה אל קריאת הפרק "אתה זכר מעשה עולם", אשר מתכוו יועלו (גם בכתב) ניבי לשון המת' ביעים בbahiorot את הרעיון של "הוכריה לשם דין על ברואי העוזר בימים הוכרון לבריאות העולם ! (למשל: ... ופוקד כל יצורי קדם ... נסתורות שם בראשית ... זה היום תחילת מעשיך זכרון ליום רב א-שוו ... ועל המדיניות בו יאמר: איינו לחרב ... ובריות בו יפקדו להוז-

הסברת המיתודה

מהלך השיחה

כירים לחיים ולמות... כי זכר כל היצור לפניו בא... אתה דור שעשה כלם...").

תלמידים רבים ישתתפו בהעלת הניבים הנ"ל.

המורה: מטבר שלמה "זכרון" בשם "יום הזכרון" יש כוננות אחדות! חוו דעתכם על כך והסתמכו על מה שנאמר בפרק התפילה "אתה זכר"! תלמידים יעדו על גוני המשמעות הכרוכים בשם "יום הזכרון" ("זכרון ליום ראי-שון..."). יומם "הזכר מעשים רבים...". "מידנות ובריות בו יפקדו לה זכירים...").

ושוב קרייה בודקת המונחית ע"י תכילת מחשבתי!

המורה: ואחריו שיערוני פעמים אחדות בפסוקים של "זכרון" שנבחרו מן התור רה ומן הכתובים וממן הנביאים, מצאי שנבחרו כולם בגלל צד שווה שביהם! תלמידים יקרו את הפסוקים לפי קבורי צותיהם שבחלקי התנ"ך והמורה יكتب על הלוח לשם הבלטה אחדים מן הניבים האופייניים:

"זוכה לך את נח... וישכו הארץ מים."

תורה

"זוכה לך את בריתו..."  
"זוכratio את בריתך..."

כתובים  
"זכה עשה... חבון ורחותם ה'"  
"... זכור לעולם בריתתו..."

"זוכה להם בריתו ויונחים..."  
"זוכה לך חסד בעוריך..."

"זוכratio אני את בריתך אותו..." נבאים

"זוכר אזכרנו... רחם ארץ מנו..."  
"זוכratio להם ברית ראשונים..."

ועל פי הערת המורה שפסוקים נוספים

## הסברת המיתודה

## מהלך השיחה

רבים של "זכרוןות" נמצאים בתנ"ר, ורק אלה הנזכרים פה נכנסו לתפילה, יוכחו תלמידים לדעת את כוונת המחבר של מסוקי זכרונות לטובה !

המורה יציע להם לאשר את סברתם מתוך הטכסט של פרק הסיום של "זכרוןות": "או"א זכרנו בזכרנו טוב לפניך . . . בטקודה ישועה ור' חמימים . . . זכר לנו . . . את ה ברית ואת החסד . . ." וחתימת הברכה תuid: "... היום ברחמים תז' כור, ברוך אתה ה' זכרך הב' רית".

ניסוח משפט מעבר מביא אל סעיפים דיוין חדש: אל הרעיון של "זכות אבות" ביום דין.

המורה: הנה מצאנו בليمודנו שהשם "יום הזיכרון", הנתינו לראש השנה, עלול לשעור בלב המתפללים גם חשש ופחד, אבל גם פושי הוא לעורר בו תקווה טובה !

תלמידים יגיבו על יסוד השיחה דלעיל: זכרון מעשים רעים, אבל גם זכרון ה' ברית וכו' — והמורה מפנה את תשוא' מת לב התלמידים במיוחד אל ה"זכירה" שלפני חתימת הברכה "זעקת יצ' חק לזרעו היום ברחמים תז' כור".

המורה מוסיף הערה: לעיתים קרובות קורה בבית ומשפט שהגאנשט אינו יודע להזדקק בשום הצדקה — ואוי נורתה לו רק דרך אחת לרכך את דיןנו. והתלמידים יעלו על פי סבריה (ויזדיעה מן העתוגנות) שהגאנשט או סיגורו מבק' שם רחמים, וחומר שיטוח בקשה כואת מוכרים את העבר הטוב של הבן-אשם וכו' — והמורה כותב על הלוח בק'

### הסברת המיתודה

#### מהלך השיחה

שר לדברי ההסביר של התלמידים ("עקדת יצחק לזרעו... תוכור") את הבירטי "זכות אבות" והתלמידים יבהירו את מובנו.

- המורה: כל הרעיונות האלה אפשר למצוא להם רמייה במלחה האחת "זכרון":  
 1. לזכור את אדונן עולם ביום זכרון הרת עולם;  
 2. אדונן עולם שופט עולם בו העלתו זכרון מעשי הברור;  
 אים;  
 3. הבראים מבקשים רחמים במשפט הזכרים "זכות אבות".

המורה: אפשר לומר שהשם "יום הז'רפון" הוא הרבה יותר עשיר מן השם "ראש השנה"! התלמידים מהר' הרים בהערה זו ויידעו להסביר את כוונת נמה ברוח הדברים הניל (הביתוי "ראש השנה" אינו אלא צין חיזוני, ביתוי סכני לגבי לוח השנה!). והמורה מציע לתלמידים לחפש בתורה: באיזה שם היא משתמשת לגבי היום הזה? (ויקרא כג, כד) והתלמידים מוצאים את הביתוי "זכרון תרואה", וכן בבמדבר (כת, א) "יום תרואה". ע"י פסוקים אלה יופנה הדעת אל עניין תקיעת שופר והתלמידים יעלו סברותיהם בדבר כוונת "התרואה" הזאת.

אפשר להעלות גם דוגמא מנהגי הגויים בימי ראש השנה שלהם, הנוהגים גם להריע בחצזרות רועשות, סימן לפתיחה "הילולות פראיות" — ויתכן שהתרעה התחכונה גם כבוד

באופן טבעי יוצאו גם הסברים בכיוונים הכלא: קול תרואה — אות חגיגי בהופעת מרד, קול תרואה — קריאה למפקד, ואם לא יצליחו התלמידים מלאיהם לה'

### הסברת המיתודה

"קְול עֲנוּתָה כֹהֵן, שְׁהִיָּה מַקְבֵּל אֶגְלָה  
הָעָם בְכָל הַדּוֹרוֹת בְשֻׁתְחַגִּינְגְּתֵיכֶם,  
וְעַזְיָן שְׁמוֹת לְבָב, יוֹיְחַ וַיְשַׁמֵּעַ . . . אֲתָא  
קְול הַעַם "בְּרַעַת" (תְּרוּעָה) . . . קְול  
עֲנוּתָה . . . וּבְאהַתְוָה לְקָדְשָׁךְ וְלָעַדְךְ אֲתָא  
מִנְהָגָה תְּרוּעָה!

### מהלך השיחה

עלות רעיונות כאלה, יביא המורה לכך  
ע"י הזכרת חופשות מתאמיות הידיעות  
لتלמידים מנסינון או מקריאה ומחוזות  
וכדי ועל פי דיוין זה יתבקשו התלמידים  
לקשר את שני השמות "יום הזכרון" —  
"יום תְּרוּעָה" המתאחדים לבסוף בשם  
המורח והמחזק את המשמעות המכובנת  
"יום זָכְרוֹן תְּרוּעָה".

המורה: ועתה נעיין בסדר התפלילות של  
מוסף ר"ה בפרק השלישי הגקרא "סדר  
שופרות" (על הלוח). ושוב יכירו  
התלמידים בנקל את המבנה של כל  
הסדר (ויערכו אותו בכתב כדוגמת הד'  
קדומים), וימצאו אישור לרעיונות האנ"ל:  
"...bahgalotek malceno ul her sinai  
bahatzorot vekol shofar haruiyu  
lafeni ham le'ah'." "תתקעו בתחדש שוי'  
פר... כי חק לישראל הוא משפט  
...". "... הללווה בתקע שופר...  
הללווה בצלילי תרעה...".

תלמידים ייהנו מחקרתם כאשר יגלו  
"הקבילות" במתכונת הרעיוןנית של פרקי  
טכסט שונים.

המורה: ובלי ספק נרגיש כולם מיד  
בכיוון המיחודה שיש לפטוקים  
של שופרות, בפרש בפיסקה של פסוקי  
הנבאים ("... וְעַל יְדֵי עֲבָדֵיךְ הַנּוּבָאים  
... כֹּנֶשֶׁא נָס הָרִים תְּרָא וְכַתְקוֹעַ שׁוֹפֵר  
תַּשְׁמְעוּ... וְהִיָּה בַיּוֹם הַהוּא יַתַּקֵּעַ בְשׂוּרִ  
פָּר גָּדוֹל... וְה' אֶלְקָ' בְשׁוֹפֵר יַתַּקֵּעַ...  
יגן עליהם").

התלמידים יעדכו על הרעיון: חקיעת  
שופר — אות לגאולה ולמשיח,  
ויאשרו את דבריהם בטכסט של פיסקת  
סיום השופרות: "או"יא תקע בשופר  
גדול לחרותנו...". ובסוף פרק זה

## הסברת המיתודה

## מהלך השיחה

ובחתימת הברכה "כי אתה שומע קול שופר... ברוך אתה... שומע... ב... ר... ח מ...ם" ובבודאי יعلו את הakkבלה עם הילך המחשבה ב"סדר מלכויות" (זכרון זכות אבות והברית הוא "זכרון בזק" רוזן טוב לפניו" — ובתקבלה לכך בשופרות: "תקע בשופר גחל ל... ר... ר... ר... ר... ר...")

המורה: לא יכבד עליינו — אחרי כל העינויים הללו — לנמק את העריכה שקבעו חז"ל בתפילת מוסף של ר'יה: בראשונה — סדר מלכויות, דוקא בראשונה; בשניה — סדר זכרון גנות; ובחזרונה — סדר שופרות. תלמידים רבים יהיו מוכנים לנמק מעין דברי הגמרא (ר'יה ט"ז): "אמרו לפני מלכויות — כדי שתמלחיכוני עליהם, וכי רוגנות — כדי שיעלה זכרונכם לפני טוביה, ובמה? — בשופר" (ותוספות יום טוב בפירושו למושנה ר'יה (פ"ד מה) מער: "כי קודם ראי שמנליך מלך עליינו ואחריו כנעלה זכרוננו לפני. ובמה? — בשופר").

המורה: יצא לכם, להמציא לעצמכם טימן יפה לזכירות התוכן של שלבי שת הסדרים מז"ש. אם תعيינו היטב בברכה הראשונה של כל "שםונה עשרה" מתמצאו תארים של הקב"ה המקבילים: למלכות = אדון הכל, לזכרון = זכר זכות אבות, ולשופר = תקיעה לחורתנו, לגאותנו!

יש בכך משום "תגלית מפתחה" המהינה, העוררת לוכן ולהשריש את כל החומר הרבה שנקלט.

ואהורי עיון קצר יגלו התלמידים את רמי זה התוכן של הרזונות וסדרו המקביל למז"ש במילות הברכה:

## הסברת המיתודה

## מהלך השיחה

"זקונה הכל . . .  
ווכר חסדי אבות . . .  
ומביא גואל לבני בניהם".

פעולות "הגות" מופשטת במידה מה — יש להאתייה ככל האפשר בנתונים ממשיים.

המורה: אפשר לדמות את סדר מזו"ש לבניין, אשר בו קיימ יסוד ועליו נבנו קומות ! (התלמידים מבארים את המשל, אשר לפיו יכונה סדר מלכויות "יסוד הבניין"). ואם תعيינו בסידור, תמצאו לאחרון פסקוי המלכויות, פסקוק הידוע לנו מאו ומתחמץ כיסוד הישודות של אמונה היהודית !

התלמידים מחפשים ומוסאים — לפני פיר הסיום של המלכויות את הפסקוק: "שמע ישראל . . . ה' אחד" ! והם יסבירו על פי דיעותם קודמות את משקלו המ' ייחודי של פסקוק זה.

המורה מנוחה להעמקה נוספת: הלא נוכל לציין בפסקוק זהו שלושה חלקים !

והתלמידים יבתינו :

שמע ישראל  
ה' — אלהינו  
ה' — אחד !

ומסבירים כייכולתם את החלוקה ואת חיבור החלקים.

המורה מניחה ע"י כתיבה מסמנת על הלוח :

פָנִיתְתָ מֹשֶׁה ( = התורה ) : שְׁמַע  
יִשְׂרָאֵל !

ה צ ה ר ת מֹשֶׁה ( = התורה ) : ה'  
אֱלֹהֵינו

שָׁאלַת יִשְׂרָאֵל : ?  
תְּשֻׁבַת מֹשֶׁה ( = התורה ) : ה' —  
אָחָד !

### הסברת המיתודה

### מהלך השיחה

וימצאו תלמידים רבים הומופטים "ני" תוח" אפשרי כוה של הפסוק בתור ה כרזזה - הצהרה הגיגית, אשר בה נאמרה מעין הגדרה לשם ה', כאילו בתור תשובה על שאלת השואלים (בפועל או בכוון) : מי הוא ה' ? - ה' אחד !

אפשר גם "להציג" בעורת "קריאה בתפקדים" את פיתוח הרעיון ה' מבוקש הזה.

המורה : בודאי שמעתם על כך, שרבים רבים מבני עמנו שעונו עד מות בזמנם העתיק, ובמי הביניים ובומננו אנו — הוציאו את נשמהם מתוך קריאה וועקה של המילים האלה : "שמע ישראל ... ה'" אחד". בפסוק זה דורך א' מן התורה נפרדו מן העולם ! גם הנוטה למות אחרי שהתוודה קורא "פסוק ייחודי" ה' מתחלים "שמע ישראל" והעומדים עליו קוראים את הפסוק הזה בסוף הגיטטה, כדי שבו ייפטר מן העולם. גם הסמל של השאה (נדפס גם על גבי בול ישראלי) הוא ציר לשונות אש המהוות את המ' לים "שמע ישראל".

תלמידים יסבירו את הדבר ברוח הנайл, וכן יידעו אחדים מהם לספר על היידוע להם בנידון זה מתוך ספרי ההיסטוריה יהודית וספרות אחרת.

המורה : ובמילים של פסוק זה ניכר הרי שב, שאמונה טהורה זו לא סייג באלאן, היא אמונה ישראאל בלבד :

התלמידים מוכרים : "שמע ישראל".

המורה ממשיך : אבל כבר לדגנו מתוך חפילת "עלינו" בפרק "על לנו נקוה ..." על משאלת גודלה בוגגע לכ' כל העמים !

## הסברת המיתודה

הצעת פירוש לפטוק הולשה במקצתה היא אמר: "ביום ההוא יהיה ה' אחד...". והרי ה' הוא אחד מאו ומעולם! — ויתרוכן שתלמידים יקשו קושיה זו על דברי הפסוק. והתלמידים יתפסו את כוונת הפסוק: כמו שה' אחד" מעולם ועד עולם — ולא רק "ביום ההוא", כי יכירו בו — בשמו אחד — כל העמים, אך רק "ביום ההוא".

## מהלך השיחה

התלמידים מוכרים את תוכן הפרק ורעיון "תיקון עולם במלכות שדי". והמורה מוסיף: וזה יקרה "ביום ההוא" — באחרית הימים, כאשר ישאל השואל מבני הגויים שאלת זו: מה שמו של אלהיך? הוא יענה במללה א' ח'! — והתלמידים משלימים: "האחד" או "ה'". ועל פי הזמנת המורה ימצאו את הפסוק (לפני הפסוק "שמע ישראל") "זה יהיה ה'... ביום ההוא יהיה ה'... ושם אחד"?.

המורה: וכאילו מקופלים בתוך מילים אלה "ה'" אחד ושם אחד" גם זכרו של "שמע ישראל..." וגם תוכנו של הפרק "על כל נקוה לך...". והתלמידים מאמתים את הדבר: "ה' אחד" = "שמע ישראל". "שם אחד" = "לבבוד שمد יקר יתנו...". המורה: עולה על הדעת לבדוק ולעין: מצאנו שביטוי הזה "ושמו אחד" מתכוון לכל הנאמר בפרק השני של תפילה "עלינו" — האם תיציעו הצעה לגביה הביטוי "ה' אחד" ביחסו אל תפילה "עלינו"?

וימצאו תלמידים שייערכו את הקבלה עם כל הנאמר בפרק הראשון "עלינו" ("... הוא אלהינו — אין עוד — שמע ישראל — ה' אחד").

המורה: בלימודנו נודע לנו באופן ברור מהו תובנה של תפילה "עלינו" בשני פרקייה, וגם ראיינו שמקום ה' של תפילה זו הוא בפתחת סדר ה' מלכויות של מוסף ר'ה — נותר

### הסברת המיתודה

### מהלך השיחה

לנו עוד פעם להשיב על שאלת דבר  
המקום הנוסף שנקבע לתפילה זו : התלו-  
מידים מנסחים את השאלה : מדוע נקבעה  
התפילה כסימן התפלות בכל יום ? וגם  
פה יידעו רבים מן התלמידים להציג  
הסביר קרוב כזה : שבוטף התפלות מכ-  
רייזם—מצהירים עוד פעם על העיקר של  
אמונת ישראל : ה' אחד ! (ואולי יתרקש  
גם היקש עם הפסוק "שמע ישראל"  
הנאמר ע"י היהודי כפסוק אחרון בחיו).

המורה : את שיחותינו על "עלינו"פתחנו  
בשםיעת דברים מתוך הספר "עמק הבי-  
יכא". לכן אביא לכם גם בסימן השיחות  
דברים נוספים מתוך אותו ספר : בשנת  
1171 בצרפת, כאשר גנרו פירדים על  
המודד קרה הדבר : וכי בועלות הלחן  
וישאו קולם מה אחד וירונו. ויאמרו  
הערלים : שמענו שירים (מנגיניהם) ולא  
ידענו מהו, ולא שמענו ממנו עד היום.  
והשיר ההוא של הקדושים אשר שמעו  
הערלים — "עלינו לשבח" היה.

סיפור קצר זה "מעגל" יפה את כל  
עבודת הלימוד "החוקרני" של התלמידי-  
דים, ושמייתו עשויה להשרות אוירה  
הגיגית קמעא בהודעת התלמידים ול-  
הבטיח יחס ריגושי רצוי אל תפילה  
"עלינו" בשעת אמרתה !

א' אלינגר / ירושלים

## "סדר העבודה" ליום ה'כיפורים

### שלлом שפטים

"ונשלמה פרים שפתינו" — עצה זאת שיעץ הוועד הנביא לבני תושבה לומר לפני הקב"ה — שמענו אותה בהפרת שבת "שובה ישראל". החורדים בתשובה צריכים לקחת עליהם דברים בשובם אל ד', ובדברים אמיתיים, היוציאים מן הלב, יכולים לשלם את כל חובותיהם שהם חייבים להקב"ה שחתאו כלפיו.

### מצות וידוי

שיולם דברי שפטים אחרים החטא הוא מצות עשה מן התורה, וכן פתח הרמב"ם את "הלכות תשובה" המkipות עשרה פרקים בספר הראשון של חיבורו הגדול: "מצות עשה אחת — והוא שישוב החטא מהחטא לפני ה' ויתווד ה'" ומיד הוא מפרט: "כל מצות שבתורה בין עשה בין לא-תעשה — אם עבר אדם על אחת מהן, בין בזדון בין בשגגה, כדיישה תשובה וישוב מהחטא חייב להתוודות לפני הא' ברוך הוא... וכן בעלי חטאות ואשומות בעת שמביין קרבנותיהם על שוגנתן או על זדון — אין מתכפר להן בקרבתם עד שייעשו תשובה ויתודו וידוי דברים... וכן כל מהויבני מיתות בית דין ומהויבני מלכות — אין מתכפר להן במיתתן או בליךיתן עד שייעשו תשובה ויתוודו".

### עיקר הוידוי

VIDOI דברים זה הרמב"ם מגיחו שם לומר: "כיצד מתווידין? אומר: אני השם חטאתי עויתי פשעתי לפניך ועשיתי לך וכך, והרי ניחמתי ובושתי במעשה לעולם אני חזר לדבר זה".

התנגדות הנביאים לקרבנות בלי וידוי אמיתי  
במוכן זה דיברו הנביאים כולם נגד הבאת קרבנות כשאיןם מלווים דברי  
VIDOI הבאים באמת מעומק הלב, מחרטה אמיתי עם עזיבת החטא ומקבלת

אמתית להטיב התנהגו עד ש"יעיד עליו ידוע תעלומות שלא ישוב להז החטא לעולמי". על זה אומר ישעיהו הנביא<sup>2</sup>: "למה לי רוב זבחיכם יאמר ד' ? ... זדם פרים ועתודים לא חפצתי ... מי בקש זאת מידכם ? ... קטורת תועבה היא לי ... היו עלי לטורה וכו'". דרישתו של ישעיהו היא<sup>3</sup>: "רחצנו הוכו הסיוו רוע מעליכם מגן עיני, חללו הארץ". דברים ברוח זו נמצאו גם אצל נביאים אחרים בgentות הקרבנות, כאשר חסר בהם העיקר: הדברים היוצאים מן הלב.

### תפילותות בלב קרבנו

עצחו של הוושע "קחו עמכם דברים ושובו אל ה'" נתקבלה על לבם של הטובים שבאותה גם שלא בקשר לקרבנות הבאים בגל החטא, וגם עוד זמן רב לפניו זמננו של הוושע. בעצם זה עניינה של התפילה בכלל, שמייה כימי עולם, שכבר ראשוני האנושות והאומה באו בה לפני ד', הוא לשם בקשה, הוא לשם הודיעיה, הוא לשם שבח ושפיכת רחשי הלב בכלל.

### תפילותות נגד הקרבנות

אבל ביותר מתחבקת התפילה ושפיכת הלב בקשר לקרבנות, גם אם אינם באים על החטא, כגון קרבנות-חווכה קבועים כמו תמידים ומוספים. לדוגמה: בכמה מקומות בטהילים קשור דויד המלך את שפיכת שיתו בקרבנות הקרים על המזבח אשר לפניו ארון ד': "תכון תפילתי קטורה לפניך, משאת כפי מנוח ערבי", "בוקר אערוך לך ואצפה"<sup>4</sup>.

### המודדות

לשם זה תקנו נביאים הראשונים עשרים וארבעה מעמדות בישראל, שאמרו: כתוב "את קרבני לחמי לאשי ... תשמרו להקריב ל'" — וכי היאך קרבנו של אדם קרב והוא אין עומד על גביו? התקינו עשרים וארבעה מעמדות כנגד עשרים וארבעה ממשבות של כהנים ולויים שהיו עולמים לפי תורת השבע אחד לירושלים לעשوت את עבודת המקדש. חלק מאנשי המועד היו ישראלים מתושבי ירושלים, והם היו עומדים בשעת הקרבנות קרבנות הציבור בשם כל הציבור כולו, ושאר אנשי המועד היו מתכנסים בעיריהם, קבועים להם תעניות ומרכיבים בתפילה וקוראים בתורה בכלל ביום במעשה בראשית.

1. לשון הרמב"ם בפרק ב' מהלכות תשובה הלכה ב'.

2. פרק א, פסוק יא-יד.

3. שם פסוק טו.

4. תהילים קמא, ב; ה, ד.

הchapilot הקבועות — וגם שאר כל ישראל — גם אלה שלא הגיע עתה תורם להיות במעמד — קבועים זמני תפילה בכל יום באותו שעתו, שבתון הכהנים עומדים במקדש בקרבתם הציבור. והכל מפניהם את פניהם לירושלים ולבית המקדש ומצלפים את תפילתם אל קרבנות האשים — "ויאשי ישראל ותפילהם באהבה התקבל ברצון". תפילות ציבור קבעות כאלה נקבעו בשלושה ומיניהם בכל יום: תפילה שחרית — כנגד חמיד של שחר, תפילה מנוחה — כנגד חמיד של בין הערים, ותפילה ערבית — כנגד הקטורת איברים ופדרים הנעשית במשך הלילה.<sup>5</sup> בימים שבהם הכהנים מקריבים בבית המקדש קרבן מוסף<sup>6</sup>, מתפללים הציבור בכל מקום שהם תפילה נוספת, תפילה מוסף, שזמנה הוא באותו הימים אחרי תפילת שחרית.

**קרבנות ציבור שאין כגדם תפילה**  
ישנם עוד קרבנות הקרים במקדש مثل ציבור, אשר כגדם לא נתנו תפילות קבועות. כאלה הם קרבנות הציבור שלא קבוע להן זמן<sup>7</sup> וכל קרבנות הציבור הנזכרים בפרשת אמרו.<sup>8</sup>

**תפילות שאין קבועות עם קרבן היחיד**  
כשהאדם היחיד מקריב קרבנו — בנדר או בנדבה או על חטא שבשגגה — הרי הוא בא למקדש ועומד בעוריה בשעת הקربת קרבנו ("היאך קרבנו של אדם קרב והוא אין עומד על גביו?"), ורק בקרים שאי אפשר לו לבוא לעוריה הוא "שליח קרבנותיו בידי אחר" — וזה הוא בוודאי מכוען עצמו כנגד שעת הקربת קרבנו ושופך לבו בתפילה לפני ד', ואם בא הקרבן על חטא, ודאי הוא מקיים בשעת ההקרבה את המצווה המוטלת עליו: לשוב מהטא לפני ה' ולהתווות ולומר בשפתיו עניינות של וידוי ושל חריטה ושל קבלה לעתיד שגמר בלבבו — אף על פי שבנוסחאות התפילה שתיקנו אנשי הכנסת הגדולה בתחילתימי הבית השני לא נמצאו נוסחים מוכנים לקרים כאלה.

5. היא עולה על מוקדה על המזבח כל הלילה — ויקרא ז, ב.

6. הם מנוניים כולם בפרשת פינחס פרק כח וכט.

7. פר העלם דבר של ציבור — ויקרא ד, יג וhalbata, פר לעולה ושביר לחטא על עבודה זורה של ציבור — במדבר טו, כב—כו.

8. והם: עומר התנופה שבזום ב', של פסח עם הכבש הקרב אותו — ויקרא כג יב—יג, שתי הלחים שבזום טוב של שבועות עם הבהמות הקרבות עם הלחים — ויקרא שם יז—כ, וקרבנות הציבור שמקריב כהן גוזל ביום היכיפורים — ויקרא טו.

תפילות שאינן קבועות עם קרבנות הzcיבור ובדומה זו אין לפkap בכר, שם גוזמן שנתחביבו הציבור בחטא התבהה על כל המצוות או בעולה וחטא על שגגה עבודה זורה, הרי כל הציבור — בין העומדים במקדש ובין הנמצאים מחוץ לו — מכוננים את לבם בתפילה ובוудויו באותה שעה (ומן הסתם גוררים תענית ציבור באלו יום), בשעה שזקוני העדה סומכים את ידיהם על ראש הקרבן (ויקרא ד, טו) ומתחודים על החטא בשם כל הציבור ואחר כך הכהן המשיח מקריב את קרבן הציבור.

### עובדת היום על ידי כהן גדול

ואחת בשנה — בעשור לחודש השבעיע, ביום הכיפורים — נעשית בבית המקדש עבודה מיוחדת: מלבד עבודת התמיד והקטורת בכל יום, ומלבד קרבנות המוסף המיוחדים ליום טוב זה (במדבר כט, ז—יא) — מלבד כל אלה מקריבים קרבנות מיוחדים (והם מפורטים בפרשת אחורי מות, ויקרא טז) הקשורים בכפרה שהקב"ה מכפר ביום זה עם ישראל ("כי ביום הזה יכפר עליהם" — שם פסוק ל), ובמהלך העבודה הזאת הכהן הגדל נכנס אל קודש הקודש להקטיר שם קטרות ולהזות שם מדם פר החטא ומדם שעיר החטא.

כל העבודות במקדש ביום זה נעשות על ידי הכהן הגדל בלבד — בין העבודות הנשות בכל יום (כגון קרבנות התמיד) ובין העבודות המיוחדות ליום זה. אלא שבუשיות העבודות הרגילות הוא לובש בגדי כהן גדול,<sup>9</sup> ואילו לשם העבודה בקדש הקדשים הוא לובש רק ארבעה בגדים בלבד לבן: מכנסים וכותנות ומצנפת ואבנט (ויקרא טז ד).

### חלקו של הציבור בעבודת יום הzcיבורים

יום הכיפורים איננו يوم של עלייה לרגל ולא חובה לבוא למקדש ביום זה ולהיראות בעורה. כל אדם נשאר בבתו ובמקומו ושם הוא מקיים מצות הימים: מצות עניין ומצות שביתה מלאכתה. אף על פי כן גם הוא שותף בעבודה הנעשית באותו יום על ידי הכהן הגדל במקדש, כי קרבנות הציבור הקרים באותו יום נקבעו גם מכספו: הם נקונים מכספי הציבור, מן השקלים שגובים אותם מכל ישראל — ממי לא חל גם על הקרבנות האלה הכלל: "היאך קרבנו של אדם קרב והוא אינו עומד על גביו?". לכן מתחננים בני ישראל בכל מקום

<sup>9</sup> שמונה בגדים, שבהם גם מעיל ואפוד וחושן וציצ' — והם עשויים זהב ותכלת וארגמן וכו', כمفופר בשמות פרק כה.

שהם בכתבי כנסיות, עומדים יחפים ועטופי לובן ומרבים בתפלות — ובעיקר בויזדיי — כי הקרבות של היום קרבנות כפורה הם ("כי ביום זה יכפר עליהם וכו'"), ועליהם הכהן הגדול מתווודה בסמיכת שת ידיו על ראש הקרבן בשם כל ישראל.

והנמצאים בירושלים עומדים בעזורה וכשהיו שומעים את השם הנכבד והנורא מפורש יוצא מפי כהן גדול בקדושה ובטהרה, היו כורעים ומשתחווים ונופלים על פניהם ואומרים "ברוך שם כבוד מלכנו לעולם ועד" — ובאשר הזמן היו בודאי מתפללים שם ב齊יבור את תפילות היום הקבועות, ובעיקר מרבים בויזדיים.

#### וידוי יום הכיפורים

הויזדי ביום הכיפורים של כל מתחפלל — המctrף בזה אל הויזדי שמתווודה כהן גדול בשם כל ישראל — הוא חלק מהותי והשוב של כל תפילות הימים<sup>10</sup>. מנהגנו הוא להתווות אחר התפילה עוד במנחה של ערב יום הכיפורים ואחרי כן בתפילות היום עצמו: בסוף העמידה של ערבית ובסליחות שלאחרית, ובתפילות שביעות: שחרית, מוסף מנחה ונעילה — בסוף כל עמידה בלחש ובתוך הברכה הר比יעית בחזרות הש"ץ. נמצא שעשר פעמים אנחנו אומרים את סדר הויזדי ביום הכיפורים, חוץ מן הפעם האחת במנחה שלפניו.

אף על פי שיעיר הויזדי הוא להזות על החטא, להחרט ולהבטיח שלא לשוב עוד לחטא — היו נהוגין מימים קדמונים להאריך בויזדי יום הכיפורים עד שאמרו על אריכות מופלת בתפילה: "אפילו סדר ויזדי של יום

הכיפורים" (ברכות לא).

לכן הויזדי כולל את המילימ העיקריות "אבל אנחנו חטאנו" ואחריהן עוד מילים מאותו תוכן על פי סדר א"ב ("אשmeno, בגדנו וכרכ"), "סרגנו ממצוותך וכו'", הבעת החרטה ("וילא שוה לנו") — ואחריו זה ישנו עוד סדר ארוך של בקשת סליחה עם פירות אלפבית של החטאיהם שעלייהם אנחנו מבקשים סליחה ("על חטא שחטאנו... ועל חטא... ועל כולם... סלח לנו וכרכ"), ועליהם עוד נוספו במנהגים שונים פיטוטים ותחינות המרחיבים ומאריכים בנושאים השונים של הויזדי.

#### אמירת "סדר עובדה"

כאמור לעיל, עבודות يوم הכיפורים היא מקרבותן הציבור שלא גתקנה כגדם תפילת עמידה, אף על פי כן הייתה הרגשת השותפות של כל אדם

<sup>10</sup> עי' הפרוש לויזדי בכרך השני של קובץ זה.

ישראל בעבודה זאת חוכה כל כר, שעד בזמנים קדומים מאוד נהגו להשתתף עם הכהן הגדול העושה את העבודה ממש בבית המקדש על דרך "ונשלמה פרים שפטינו", על ידי הזכרותם בפה של כל המעשים הנעשים במקדש — לא רק היהודי ובקשת הכפרה, ולא רק על ידי הכהנים והעם העומדים בעורה שהם רואים ושותפים את כל סדר העבודה, אלא כל ציבור ישראל (אויל גם כל יחיד) אומר בפיו את מעשי העבודה זאת, אף על פי שהם אינם כוללים בתוך תפילה עמידה.

### סדרי עבודה קדומים

אין בידינו סידורים ומוחזרים מזמן קדום כל כר, ועל כן אין אנו יכולים לראות ולדעתי מה היו אמורים וכיצד היו אמורים, אבל נשתרמו במקה רמזים בהגדים, שלפיהם נוכל לשער שכבר בזמנים קדומים מאד היו הרחוקים מן המקדש אמורים בפה את סדר העבודה בצורה דומה מאוד למה שנוהג בימינו. בגמרה במסכת יומא מסופר פעמיים (בדף לו ע"ב ובדף נו ע"ב) בדרך כלל על שליחי ציבור שעברו לפני התיבה ביום הכהנויות לפני רבה ולפניהם רבא <sup>11</sup> ואמרו את סדר העבודה يوم הכהנויות, וראש היישיבה העיר להם על איזה פרט בתיאורם שלא היה מודיעק לפיעודתו.

ולא רק בדורות האמוראים שאחרי ההורבן היו נהוגים לומר בפה סדר העבודה כהן גדול ביום הכהנויות, אלא כנראה עוד בזמן שבית המקדש היה קיים היו הרחוקים מירושלים מתחתפם בעבודת היום על ידי הרצאת הדברים הנעשים במקדש. כי בין המגילות שנמצאו במערות קומראן ליד ים-המלח <sup>12</sup> נמצא כתע אחד שהוא חלק מסדר העבודה שהיו אמורים ביום הכהנויות.

מעתה לא ייפלא שבגניות קהיר (שם נמצאו ספרים ודפים בלויים מזמן קדומים — גם מתיקות הגאנונים) נמצאים כתעים פיויטיים הדומים מאוד לסדרי העבודה המצוים במחוזרינו, ושרב סעדיה גאון (שנפטר לפני יותר מאלף שנים) מעתיק בסידורו שלושה פיויטים של סדר העבודה; את אחד הוא מיחס לヨוסי בן יוסי <sup>13</sup>, השני הוא לכל חכמי ישראל, ואת השלישי חיבר רב סעדיה עצמו, והוא מספר: "וכבר חיבורתי כמה פיויטים (של סדר העבודה), אלא שהם גדולים, ואני רואה לרשום כאן דבר מהם, אלא את זה משומם קטנותו".

<sup>11</sup> שנייהם מגדולי אמוראי בבל, ראש ישיבות בפומבדיתא ובמחוזא, בדרך השלישי ובדרך הרביעי, במאה ה-4 לספירה הנהוגה.

<sup>12</sup> הן נכתבו כ-100 שנים לפני חורבן בית שני — ונתחברו עוד לפני כן.

<sup>13</sup> פיטון ארץ-ישראלקי קדום מאד, שרבים מפיוטיו נמצאים גם במחוזרינו.

### סדרי העבודה שלנו

המחזורים הנפוצים היום, יש גם בהם נוסחים שונים של סדרי עבודה יום הכה/orים, שנתחברו ע"י פיטננים שונים — אבל התוכן שלהם הוא אחד. הפיטן פותח בדרך כלל בבריאת העולם ומספר על אדם הראשון ועל חטאו וחשובתו, מזכיר את נח ואת המבול, את אברהם ודור הפלגה, את יצחק ויעקב ושנים עשר השבטים שיצאו ממנו, מהם נבחר שבט לוי, ומתוכו נבחר אהרון לשרת בקדש ונצטווה לבוש בגדיו קודש לכבוד ולתפארת — והקטע הזה מסתיים בפסוק (ויקרא ת, לד) : "כאשר עשה ביום זהה (בתחלת שבת ימי המלאות) צוה ד' לעשות לכפר עליכם" — שממנו דרכו חז"ל שלפנינו כל יום כיפורים מפרישים את הכהן הגדול לשבעה ימים מביתו לשכחה שבבית המקדש.

אחריו כן מסופר בפיוט על מעשה שבת ימי ההפרשה, על ערב יום הכה/orים ועלليل יום הכה/orים שכחן גדול ישב עיר כל הלילה ודורש, ותלמידי חכמים דורשים לפניו ומעסיקים אותו עד שיגיע זמן שחיטת תמיד של שחר (כל זה לפי המשנה בפרק א של יומא).

### טבילה ראשונה וקידוש ידים ורגליים

אחרי כל זה מתחיל סדר עבודה היום : טבילה ראשונה וקידוש ידיים ורגליים ללבישת בגדי זהב כדי לעשות את עבודה התמיד וכל השיך ליה ועבודת הקטורת והטבת הנרות והקרבת חלק מן המוספים המפורטים בפרשת פינחס.

בסך הכל שוחטים ביום זה לקרבן חמיש-עשרה בהמות : פרים ואילים וכבשים ושערים (ואם חל יום הכה/orים בשבת מוסיפים עוד שני כבשים בני שנה : תמים) — וכל אחד מלאה כל עבודתיו נעשו על ידי הכהן הגדול עצמו : גם השחיטה, גם קבלת הדם (לכו הכהן הגדול עושה רק את עיקר השחיטה ומוסר לאחר למגורו אותה, והוא עצמו ממהר ללקחת את המורק ולקבל את הדם היוצא ממקום השחיטה), הולכת הדם למזבח וזריקתו (וזריקה של דם העולה נועשית בשתי זוויות המובח הנמצאות באלבsson זו מזו, וצריך ללקת מהחת לשנייה קרוב ל-70 אמה ; ומtan הדם של חטאת הוא בקרנות בראש המזבח וצריך לשם זה לעלות חמוץ בכבש של המזבח שארכו יותר מ-30 אמה וצריך להקיף מסביב למערכה כמאה אמות). גם העלאת האיברים והמנחות הנשרפטים על המזבח נעשית רק על ידי הכהן הגדול, אף על פי שבכל יום מחלקים את העלאת איברי הכבש לתשעה כהנים, את איברי האיל לאחד עשר ואת איברי הפר לעשרים וארבעה. והיום את כל הعلاות האלה עשו

הכהן הגדול בלבד, ובכל פעם צריך להעלות את המשא — שלפעמים הוא די כבד — לגובה של תשע אמות על פניו הכסוף הארוך יותר מ-30 אמה. יש להכהן הגדול קצת הקללה בעניין זה, שבעל יום כהנים עולם במורחו של כבש, מקיפים את המערה ויורדים ממערבה של כבש — והיום הכהן הגדול עולה באמצעות וירוד באמצעות הקללה בזיה היא רק חלקית ועיקרת משומן כבודו של כהן גדול. לכן מובן שהקרבת הקרבנות האלה והעלאתם נמשכת שעות רבות ודורות שמאז גופני רב, ונדריך להתחשב בחולשת הכהן הגדול ביום החזות.

### שיתוף בית האב של אותו יום

לפי זה לא בשאר שום תפקיד של עבודת-הקדש לאומו בית אב שהוא תורן ביום זה של השבוע שבסמרו חל יום הכהפורים. כדי לפיסס את בית האב נמסרות לכוהנים שבו עבדות עזר שונות, כגון מירוק השחיטה, הגשת הכלים לכהן, הוצאה הכהף והמחטה, המירוס בדם שלא יקרש עד שעת ההזאה, ניתוח אברי העולות, הוצאה הקרבנות הנשרפים אל מוזץ לעיר וכד'. וכשהכהן הגדול הולך להגריל על שני השעריים (עי' להלן) מלווים אותו שניים: מימינו הסגנון שהוא שני לכاهן גדול במקדש, ומשמאלו ראש בית אב, שמשרתנו נמוכה הרבה יותר, כי הוא מנונה רק על חלק שני מן המשמר של השבוע.

### טבילה שנייה וקידוש ב' וג'

עלשו מגיעו הומנו לעשות את העבודות המיוחדות ליום הכהפורים, הנעשות בתוך ההיכל ובקדש הקדשים ונעשה בגדי לבן. הכהן הולך אל בית הטבילה המיוחד שהיה בקדש על בית הפרווה, שוכן פורטס סדיון של בוץ בין לבני העם, לפניו פשיטה בגדי הזהב קידש ידיו ורגליו מקיתון של זהב, פשט בגדיו וירד וטבל, עלה ונסתפג ולבש בגדי לבן<sup>14</sup> ושוכן קידש ידיו ורגליו. עכשו יתחל בוידויים: בא לו אצל פרו וסומך שתיהם ידיו עלייו ומתחודה על עצמו ועל בני ביתו<sup>15</sup>; חטאתי עויתני ופשעתי לפני אמי וביתי. ובכל ידיו הוא מזכיר שלוש פעמים את השם: פותח ב"אגא השם", אחריו היהודי מבקש "אגא בשם כפר נא" ומשים בפסוק "כי ביום הזה יכפר עליכם... לפניו השם תטהרו". נמצא שבשלשה יהודים הוא מזכיר את השם המפורש תשע פעמים, ועוד פעם אחת בשעת הגרילה על שני השעריים הוא מזכיר "להשם חטאתי" הרי כאן עשר אוכרות, והכהנים והעם העומדים בעזורה כשהיו שומעים את

14 ויקרא טז, פסוק ד.

15 שם, פס' ג.

השם מפני כהן גדול היו כורעים ומשתחווים ואומרים "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד".

### השתתפותנו במעשי ה עבודה

כאן יש לנו, המתפללים בבית הכנסת, הודמנות לא רק לספר את אשר היה נעשה במקדש, כי אם גם לעשות בפועל ממש מה שהיה עשה הכהן הגדול ומה שהוא עושם העם העומדים בעורה: אנחנו קוראים יחד עם החזן מללה את היהודי שהיה הכהן הגדל מתודעה בעדו ובعد ביתו (וכן את שני הויידאים האחרוניים) וכשאנו מגייעים לספר הכרעה וההשתחויה של הכהנים והעם, גם אנחנו כורעים ומשתחווים בפועל ממש — אלה הן נקודות השיא של סדר העבודה.

נקודות שיא אחרת היא, כשהאנחנו מחקים את מעשי הכהן הגדל כאשר הוא מונה את הוצאות הדם לכפרה: "וְכָךְ הִיא מוֹנֶה: אַחֲת, אַחֲת וְשְׁתִים וּכְוּ". גם פה אנחנו קוראים יחד עם החזן מללה במללה את הספירה הזאת, אשר כלעצמה אין בה תוכן מעורר רגש, אבל היא נעשית בטפס רב, מפני שבאה אנחנו עושים ממש מה שהיה עשה כהן גדול במקדש.

המשך העבודה והכניתה לקודש הקדשים אחר שהחומרה הכהן הגדל על עצמו ועל ביתו הוא הולך להגביר על שני העשורים<sup>16</sup> — ובכלתו שני הכהנים מליטים אותו: סגן הכהן הגדל הולך ביוםינו וראש בית האב של אותו יום — בשמאלתו. הוציא הכהן בשתי ידייו את הגורלות מן הקלפי בהם מונחים בו ונתן אותן על שני השעריים והכריז "להשם חטא"<sup>17</sup> — וגם פה הכהנים והעם כורעים ומשתחווים בשמעם את השם ואומרים: "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד".

עכשו הגיע הזמן להכין את הכל לקראת הכהנית אל קודש הקדשים. הכהן בא פעמי שנייה אצל פר החטא אשר לו ומתחודה עליו בעדו ובعد ביתו ובעד כל אחיו הכהנים<sup>18</sup> — (ושוב הוא מזכיר בזיהוי שלוש פעמים את השם המפורש והכהנים והעם כורעים ומשתחווים), והוא הולך להכין את הקטורת: נטל מלאה המחתה גחליל אש מעל המזבח ומלוא הפניו קטורת דקה מן הדקה בתוך הכהף<sup>19</sup>, וכששני הכלים בשתי ידייו הוא נכנס אל קודש הקדשים, שבו היה עומד (רק בבית הראשון) ארון העדות שעשה משה ובתוכו שני לוחות הברית שקיבל בהר סיני.

16 שם, פס' ח. 17 שם, פס' ט.

18 שם, פס' יא (הפעם "ביתו" פירושו "בית אהרן" — כל שבת הכהנים).

19 שם, פס' יג.

באותה שעה הכל פורשים מן ההיכל ומתרחקים מסביבתו, ועומדים באימה וביראה ובציפייה מותה מרוחק. בתוך קודש הקדושים שם הכהן הגדול את הקטורת על הغانלים<sup>20</sup> עד שהביתה מלא עשן, והוא יוצא בפסעה אחרונית ומתקפל בוצאתו תפילה קצרה לשולם ולהצלחתם של ישראל.

הכניסה אל קודש הקדושים נמשכת. הכהן גוטל את דם הפר ששהת אותו קודם, נכנס למקום שנכנס קודם, עומד במקום שעמד קודם — ובתוך הבית המלא עשן הוא מזהן הדם שמוניה הزادות: אחת על פני הכפורת קדמה (כלומר לצד מעלה) ושבע הزادות לפני הכפורת (כלומר לצד מטה)<sup>21</sup> ואוֹתן הוא מונה בקול רם: אחת ואחת וכיו' עד אחת ושבע.

אחרי שנעשתה הכפירה בקדש הקדשים בדם הפר (שהוא קרבן הכהן הגדול ואחיו הכהנים) צריכה עוד להעשות שם הכפירה בקרבנם של כל ישראל. לכן הכהן הגדול יוציא, שוחט את שער החטא את אשר לעם, וכشمורק הדם בידיו הוא נכנס בפעם השלישית למקום שנכנס, עומד במקום שעמד, ומזה שוב שמוניה הزادות<sup>22</sup> וסופר אותן בקול רם. בזה נסתימנו לשעה זאת כניסותיו של הכהן הגדול אל קודש הקדשים. עכשו צריכה עוד להעשות הכפירה בהיכל מהוזע לקודש הקדשים, הכהן גוטל שוב את דם הפר ומזה מנגו שמוניה הزادות כמקודם לפני הפרוכת מהוזע לקודש הקדשים ומידי אחורי זה הוא מזה עד שמוניה הزادות כאלה מד השער של כל ישראל<sup>23</sup>. עכשו הוא מערב את שני הדמים יחד ויוצא אל המזבח אשר לפני י' <sup>24</sup>, והוא מזבח הזהב שבהיכל, ומזה ארבעה הزادות על ארבע קרגנותיו ועוד שבע הزادות על גנו של המזבח<sup>25</sup>. נמצא שבסק הכל היה 43 הزادות בפנים מדם הפר ומדם השער. בשרים של שתי חטאות אלה אינו נאכל, אלא אחר כך יוציאו אותן אל מחוץ לעיר ויסרטו אותן בבית החדש<sup>26</sup>.

אחרי שכiper הכהן הגדול את הקודש ואת ההיכל ואת המזבח מגיע הזמן להתוודות על כל עם הכהל ולבקש כפרת עונותיהם. הכהן הולך אל השער המשתלה, סומר שני ידייו עלייו ואומר: אני השם חטאנו עוו פשעו עמד בית ישראל לפניך. أنا בשם, כפר נא וכיו' כתוב בתורת משה עבדך: כי ביום זה הוא יכפר עליכם וכיו'. וזה היהודי החשוב והנרגש ביותר במשך כל היום,

20 שם, פס' יג.

21 שם, פס' יד.

22 שם, פס' טו.

23 שם, פס' טז.

24 שם, פס' יט.

25 שם, פס' יט.

26 שם, פס' צז.

שהוא נאמר על שם כל ישראל ובו הכהן משלים את עשר האוצרות שהוא משמש ביום זה.<sup>27</sup>

### קריאת התורה

עכשו הכהן הגדל עושה בפעם הראשונה הפסקה בעבודות הרצופות והמעיינות שעסוק בהן עד כה. את השער החי מסר בידי המלך אותו במדבר.<sup>28</sup> קבוצות מיקרי ירושלים יצאו ללוות את המשלה עד סוף התחום — והכהן הגדל אינו ממשיך בעבודה עד שיתקבל האות שהגיע השער למדבר. ברגע שהשער נדחה מז הזוק מליבנים הלשונות של זורות, וזה סימן לכפרה: "אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג יליבינו".

הקהל מתאסף מסביב לכהן הגדל בעוזרה, מבאים לו את ספר התורה והוא קורא מתוכו את פרשיות יום הכיפורים בספר ויקרא: כל פרק טז ("אחרי מוות") והפסוקיםכו—לב פרק כג ("אך בעשור") ומוסיף עליהם את פסוקי המוסף (במדבר כת, ז—יא). ולאחר קריאת הווא מבורך שמונה ברכות: ברכות התורה שלאחר קריאת הווא ועוד שבע ברכות: על העבודה ("ריצה"), וברכת הودאה ("מודים"), ועל מחילת העון, ועל המקדש ועל ישראל ועל ירושלים ועל הכהנים וכו'.

### טבילה שלישית וקידוש ד' וה'

בזה נגמר סדר עבודות يوم הכהנים והכהן ציריך עוד להמשיך בעבודות היום הרגילה ובשארית המוספים והונושים בעוזרה, שכן הולך הוא שוב לבית הטבילה שבקדש, מקדש ידיו ורגליו, פושט בגדי הבד הלבן<sup>29</sup>, יורד וטובל ומסתגן, לובש שמונת בגדי כהן גדול (בגדי הזהב) ושוב מקדש ידיו ורגליו ובא לעשות את עולתו ועולה העם<sup>30</sup> ושאר המוספים שנשארו עוד — אך אינו גומר עוד את כל העבודה הרגילה בכל יום, אלא מפסיק במאצע, כדי להכנס ביום זה עוד פעם לקודש הקדשים כאילו לשם פרידה.

### טבילה רביעית וקידוש ו' וו'

לכן הכהן הולך אחר הצהרים עוד פעמיים לבית הטבילה, מקדש ופושט בגדי הזהב, טובל ולובש בגדי לבן חדשים ומקדש ידיו ורגליו. עכשו כמה בודאי התעוררות מחודשת בתוך שעות העייפות של יום הczom גם בלב הכהן הגדל,

27 שם, פס' כא.

28 שם, פס, כג.

29 שם, פס' כד.

גם בלב הכהנים והעם העומדים בעוראה: עכשיו הוא נכנס עוד פעם — פעם רבעית היום — לפני ולפנים.שוב נכנס הוא למקום שנכנס ועמד במקום שעמד, ולקח ממש את הכהן והמחתה שתביאו שמה בוקר. המחתה העלה כל הזמן את עשן הקטורת, ועכשו בחאי כבר כבו הגחלים אשר בה. הכהן יוצא ומוסר את הכהן והמחתה לאחד מכהני בית האב והולך להמשיך בעבודת היום הרגילה. בגדי הבד שביהם נכנס לקודש הקדושים גגנוזים, ולא ישמשו בהם עוד.

### טבילה חמישית וקידוש ח' וט'

פשיטת בגדי הלבן נעשית שוב בבית הטבילה שלו מאחורי סדין של בוץ ואחרי קידוש ידים ורגליים. הוא טובל טבילהו האחורה ליום זה, לבש בגדי זהב ומقدس ידיו ורגליו ויוצא לסימן את עבותות היום הרגילה: להזכיר את התמיד של בין העربים (ושוב צריך לזכור שהעלאת איבריו למזבח נעשית בכל יום על ידי אחד-עשר כהנים, והיום הכהן הגדל עשו את הכל לבדו) וכל השיקר לזה, להקטיר את הקטורת ולהדליק את הנרות ובזה תמה עבודה היהם.

### קידוש י' וסיום היום

לפני שיפשות את בגדי הוהב הכהן מקדש ידיו ורגליו ומשלים בזה עשרה קידושים. עכשו הוא לבש בגדי עצמו ויוצא מן המקדש לכלת לביתו. אבל — כפי שמספרים לנו עדים מומנו הבית — אין הוא יכול לעשות זאת כל כך מהר, כי הרוחבות מלאים בני אדם, וכל אחד נדחק לנשך ידי הכהן הגדל או לפחות להתקrab אליו, לגעת בבגדיו ולומר לו דברי תהודה וחיזוק. ביןתיים כבר יצאו הכהנים והאנשים שברחוב מחזקים גרות לבנים בידייהם וכל החלונות מוארים בגורות רבים ומקושטים בשטיחים. פעמים רבות לא הגע הכהן לביתו אלא סמוך לחצות, ואיש מן המהჩים לו לא מיהר הביתה כדי להבדיל ולאכול, אף על פי שצמו מערב יום הקדוש.

ויום טוב גדול היה עשה הכהן גדול לכל אהבו וידיו ולכהנים שערו לו — ביום המחרת. גם המשלח את השער במדבר חור למחרת לירושלים והתייצב לפני הכהן הגדל.

### סיום הפירות — "מראה כהן"

את כל המצעדים המתוארים לעלה מספרים "סדרי העבהה" שבמחזרינו בצוואה פיוית, לפעמים בארכיות לפעמים בקצרה, לפעמים במלים פשוטות ולפעמים במליצות מעורפלות — אך בשיאים של הוידיומים, של כריית הכהנים

העם ושל מניין ההזאות אחת למעלה ושבע למטה, כולם שוים בביטוייהם הפשוטים הלקווים מלשון המשנה.

אחרי סדר העבודה נמצא במחוזרים פיטר של שבת להופעתו של הכהן הגדול, שכל חרצו שבו מסתירים במלים "مرאה כהן". הפיטר הזה קדום מאד — כנראה מתקופת הפליטונים הקדומים — אבל מעניין הוא שדוגמתו נמצא עתה עד תקופה הרבה יותר קדומה: הפיטר הזה הוא בלי ספק חיקוי למה שכותב בן סירא — כמעט בתחילת בית שני, אחרי חתימת כתבי הקודש — שבספריו כלל שיר שבת על הכהן הגדול שהיה בימיו, הוא שמעון הצדיק, שהיה משيري הכנסת הגדולה ונזכר בתחלת הפרק הראשון של מסכת אבות. בניסירא מספר על שמעון הצדיק (שלא בקשר לעבדות ים היכפורים) ובתיאור חיצוניותו הוא כותב:

יבְּצָאתוֹ מִבֵּית הַפְּלַכְתָּה,	וְשָׁמַחַת בְּתַשְׁבִּיחוֹ מִאָתָל
וְכִירֵת מֶלֶא בִּימֵי מוֹעֵד,	כְּכֻכְבָּאָר מִבֵּין עֲבִים
וְכַקְשֵׁת נְרָאתה בְּעֵת,	כְּשָׁמֵשׁ מִשְׁרָקָת אֶל הַיְּכִילָה-הַמְּלָךְ
וְכַשְׂפֵּן עַל יְבָלִי-מִים,	כְּגַן בְּעַנְפִּים בִּימֵי מוֹעֵד
וְכַאֲשָׁלְבוֹנָה עַל הַמְּנַחָה...	כְּסָרֶחֶת לְבָנוֹ בִּימֵי גַּיִץ
וְהַתְּלִבְשׁוֹ בְּגַדִּי תְּסָאָרָת,	בְּעַטְוֹנוֹ בְּגַדִּי-כְּבָוד
וְתִּהְדֹּר טָרָת מִקְדָּשׁ,	בְּעַלְוֹתוֹ עַל מִזְבֵּחַ הַזֶּה
וְהַאֲגַבֵּעַ עַל מִעֲרָכּוֹת... וּ...	בְּקַבְּלָוֹ נְתִיחָה מִיד אָחִזָּה

אין שום ספק, שהפייטן שכתב את השיר הנמצא במחוזרינו ("כאוהל הנחתה בדרי מעלה מראה כהן") ראה את שירו של בניסירא וכותב את חרוזיו מתוך חיקוי לשיר הקדמון התהוא. יכול אפילו להגיד, ששירו של בן סירא המתאר את הכהן הגדול שבימיו, היה נאמר מתוך סדר העבודה שלפני זמנו של הפייטן הקדום שכתב את השיר שבמחוזרינו.

הקיןנות על החורבן ועל ביטול העבודה אחריו גמר סדר העבודה נמצאת ברוב המחוורים שורה ארוכה של קינות על מה שאבד לנו בחורבן בית המקדש. קינות אלה הן קצורות, מסודרות על פי א"ב ישר או הפה (חש"ק) או צירוף שניים (א"ת ב"ש) ואינו בהן סימן לשם המחבר, אבל סגןונו מוכיחה עלייהן שהן כולן קומות מאה. במחוורים האש"י כנויים ישנן לא פחות משמתיים עשרה קינות קטנות כאלה. הן מעברות אל הסליחות והוודוי הנאמרים במוסף כמו בכל שאר תפילהות ים היכפורים.

יששכר יעקבסון / תל-אביב

## רعيונות מנהחים בתפילה נעילה

### מסה פרשנית ודידקטית

בוחאי יש להניחס, שחוז"ל ידעו לנסה את סיום תפילה נעילה כך שהקטע יכלול את המאור של היום הקדוש, ויסכם וידריך אותנו גם בתפקיד שיש ליום זה בשבייל תיקון מעשינו לקראת הבאות. מתוך התנחה שהamar ישמש גם למורה ולמדריך — אנו מציעים את הסדר הבא של הגשת החומר: א) מבוא, ב) מבנה הרעיון, ג) הערות פרשניות.

#### (א) מבוא

המונה של תפילה "נעילה" מופיע במסנה (מסכת תענית פ"ד מ"א): "בשלושה פרקים בשנה כהנים נושאין את כפיהן ארבע פעמים ביום — בשחרית, במנוף ובמנחה ובנעילה שערם — בתעניות ובמעמדות וביום הכהנים". (ענין תעניות של גשמי וענין מעמדות מפורש באotta מסכתא ובפרשיה). על נשיאת כפים ביום הכיפורים כתוב שם ר' עובדיה ברטנורא: "ויש يوم אחד באלו הפרקם שנושאים כפיהם ארבע פעמים ביום — והוא יום הכהנורים, ומתניתין רבוי מאיר היא דאמר יש נשיאות כפיהם במנחה, בתעניות ובמעמדות". בתلمוד ירושלמי (תענית פרק ד הלכה א וגם בברכות פרק ד הלכה א) מבחינים בין שני סוגים של "נעילה" והם: נעילת שערי היכל ונעלת שערי שמיים.

הרמב"ם פוסק בהלכות תפילה, פרק א הלכה ז: "וכן תיקנו תפילה אחר תפילה מנהחה סמוך לשקיעת החמה ביום התענית בלבד (הערת הרב ש"ת רובינשטיין: כמו يوم צום כיפור ושאר תעניות ציבור שגורים בית דין על כל צרה שלא תבוא כגון על עצירת גשמי וכדומה, אבל לא בט' באב ובכ"ז בתומו שהם רק זכר למאורעות שאירעו בהם לפנים), כדי להוסיף תחינה ובקשה מפני התענית — וזה היא התפילה הנקרהת לתפילה נעילה, כלומר ננעלו שערי שמיים بعد השימוש ונסתרה; לפי שאין מתפלליין אותה אלא טהור לשקיעת החמה".

בירושלמי ברכות, פרק ד הלכה א נאמר על המקור לתפילה נעילה: "מנין לענילה? אמר ר' לוי (ישעה א, טו): גם כי תרבו תפלה — מכאן שכ'

הרבבה בתפילה נענה" (עיין גם ירושלמי תענית פרק ד הלכה א). בהלמוד בבלאי יומא פז ע"ב) מובאת בריתא (מן התוספתא פרק ד) על הויידי בתפילות יום הכיפורים: "וואר על פי שהתוודה ערבית — יתווודה שחרית, שחרית — יתווודה במוסף, במוסף — יתווודה במגחה, במגחה — יתווודה בנעילה". והלאה שם בגמרא שואלים: "מאי געלית שעירין? רב אמר צלחתא יתירთא (רש"י: מתפלל שבע כשאר התפילות) ושמואל אמר: מה אנו מה חיינו (רש"י: אומר ואני מתפלל)... עולא בר נחית [=ירך לפני התיבה] קמיה דרבא, פתח באתחה בחרטנוי וסיטם בימה אנו מה חיינו ושבחיה". במסכת ברכות (יו ע"א) מובאת תחינה שאמורא אחד היה גוהג לאומרה כל יום אחריו העמידה, אשר נתקבלה על ידי אמורא אחר כוויידי ליום הכיפורים: "רבא בתר צלחתיה אמר הכי: אלהי, עד שלא נוצרתי אני כדאי, וכשאני שנוצרתי כאילו לא נוצרתי. עפר אני בחווי, קל וחומר בmittati. הרי אני לפניך כלבי מלא בושה וכליימה. יהיו רצון מלפניך כי אלהי שלא אהטה עוד, ומה שחטאתי לפניך מך ברחמייך הרבים — אבל לא על ידי יסוריין וחלאים רעים. והיינו וידוי דבר המגנו ואוטא ביום דכיפורין".

כעת עליינו לעיין בסידורים עתיקים ומגזרים שונים, מהי צורת תפילה נעילה.

(א) סדר רב עמרם השלם: "ובתפילת הנעילה פוחת באשרי, ובא ל贊ו גואל, ואני זאת בריתך ואתה קדוש... ובסוף ישם' אמר: 'בספר חיים וברכה שלום ופרנסת טובה ויושעה ונחמה נזכר ונפקד ובחתם לפניך אנו וכל עמך ישראל בשלום. (בא"י: 'המברך את עמו ישראל בשלום אמן'), אלהינו ואלהי אבותינו תבאו לפניך תפילתנו כר מה נאמר לפניך ישב מרום, ומה נספר לפניך שכונן שחיקם — הלא כל הנסתירות והנגנות אתה יודע. אתה נתן יד לפושעים וימינך פשוטה לקבל שבים ותלמדנו להתוודות לפניך על כל עונונינו... מה אנו מה חיינו... ומותר האדם מן הבהמה אין, כי הכל הבל. אתה הבדלה אנוש מראש... אלהי עד שלא נוצרתי וכו'." (הוצאת פרומקין, חלק ב עמ' 355—356).

(ב) סידור רב סעדיה גאון: "וצרך להתפלל ביום זהה חמיש תפילות, ג' התדיירות במשפט יום חול ומוסף כמשפט כל יום קודש ותפילה נוספת נספtha אחריו מנחה הנקראת נעילה כלומר חתימת היום... אלא שבויידי בעילה אחריה התפילה אין אמורים אתה יודע רوى עולם, אלא אמורים במקומו: 'מה נאמר לפניך ישב במרים, ומה נספר לפניך שכונן שחיקם... מה אנו ומה חיינו... ומותר האדם מן הבהמה אין כי הכל הבל. ואתה הבדלה אנוש מראש ותכירו על לעמוד לפניך, כי מי יאמר לך מה מפעל ומה יתאונן אדם חי גבר על חטאינו. ותתן לנו...' [שונה הוא סדר הפסוקים מזה המובא במקרה:]

א) יחזקאל ית, כג: 'יחזקץ אחפץ מות הרשע נאם ה' אלהים, הלא בשובנו מדרכו וחייה; ב) שם ית, לב: 'כִּי לֹא אַחֲפֵץ בְּמוֹת הַמֶּת נָאֵם ה' אֱלֹהִים וְהַשְׁבֵּנוּ וְחוֹרֵי'; ג) שם, לג, יא: 'אמֶר אֱלֹהִים חִי אָנָּי נָאֵם ה' אֱלֹהִים אָמַחֲפֵץ בְּמוֹת הַרְשָׁע, כִּי אָמַת בְּשׁוֹב רְשֵׁע מַדְרָכו וְחוֹיָה, שׁוֹבוּ שׁוֹבוּ מַדְרָיכֶם הַרְעִים וְלֹמַה תִּמְתוּ בֵּית יִשְׂרָאֵל' — (הוצאת מקצי גורדמים עמי רנה, רסב.).

(ג) מחוזר ויטרי (עמ' 395) מביא כבונוסח אשכנזי וסדר הפסוקים מספר יחזקאל הוא לא לפוי סדר הפקים; בעה רות גנסה ליישב את הסדר הזזה.

(ד) הרמב"ם: "בעיליה מתוויה סדר זהה: אומר מה נאמר לפניו יושב מרום מה נספר לפניו שכנים כי עונתינו רבו מלמנות וחטאינו עצמנו מלספר. מה אנו, מה חיינו, מה חסידינו, מה צדיקינו, מה מעשינו, מה נאמר לפניו. הלא כל הגבורים כאן לפניו, ואנשי השם כלא היו, וחכמים כבלי

מדוע, ונבונים כבלי השכל, כי כל מעשינו תוהו וימי חיינו הבל לפניו (ככתוב בדברי קדשך [קהלת ג, יט]): יומת האדם מן הבהמה אין כי הכל הבל.

(אבל) אתה הבדלה אנוש מראשו ותכירהו לעמוד לפניו, כי מי יאמר לך מה עשה, ואם יצדך מה יתנו לך. ותנתן לנו יי אלהינו את יום (צום) היכופרים הזה קץ מהילה לכל חטאינו למען נחדל מעושך ידינו ונשוב לעשות חוקי רצונך בלבב שלם, בדבר שנאמר (ישעה נה, ו-ז): 'דרשו יי בהמצאו קראותך בהיותו קרוב, יעוזב רשות דרכו ואיש און מחשבותיו, וישוב אל יי וירחמו, ואל אלהינו כי ירבה לסלותה'. ואתה אלהות סליחות טוב ומטיב חנון וرحمות ארך אפים ורב חסד ואמת, מרבה להטיב רוץת בתשובהך של רשעים ואין אתה חפץ בmittan, שנאמר (חזקאל לג, יא): 'חי אני נאם יי אלהים אם אהפוץ במות הרשע, כי אם בשוב רשות מדרכו וחייה. שׁוֹבוּ שׁוֹבוּ מַדְרָיכֶם הַרְעִים וְלֹמַה תִּמְתוּ בֵּית יִשְׂרָאֵל' [שני הפסוקים האחרונים מספר יחזקאל חסרם]. השיבנו וקבענו לנו וסלה כבודל חסוך. יהיו לרצונך אמרי פי'.' (סדר התפילה

של הרמב"ם ע"פ כתוב יד אוקספורד, הוצאה ע"י ד' גולדשטייט, הוצאה שוקן, ירושלים, עמי (211).

(ה) גנוס התימנים הוא כמו שבאנו מהרמב"ם; גם גנוס ספרד מתחילה כרמב"ם במלים "מה נאמר לפניו", אך כמו בנוסח אשכנזי מביא הוא את

שלושת הפסוקים מחזקאל שלא בסדרם בספר: תחילתה לב, יא, את"כ ית, כג ובסוף ית, לב.

ולסיום המבוא נביא מירטה חסידית על מהות תפילה נעילה. שי' עגנון בספרו "ימים נוראים" עמי' שבב מביא מתוך הספר "זרע קודש" מאות הר'

נפתלי צבי הורוויץ מרפאשיך את המשל הבא: "עניןין יום היכופרים ונעליה... הוא דוגמת משל, כשבועין תיבה וארון — וכשכבר נגמר עושין לו מנעול

כדי שישתמר מה שבקרו".

## (ב) המבנה הרעיון

(א) ה' מוכן בכל עת לעוזר לאדם לשוב אליו בתשובה: "אתה נותן יד לפרשימים . . .".

(ב) אחת מציאות התורה היא חובת הוויידי: "ותלמදנו ה' אלתינו להתוור דות לפניך על עונותינו".

(ג) המטריה של התשובה והוויידי בפרט, ושל יום הכיפורים בכלל, הוא תיקון היחסים ביןינו ובין בני אדם במשמעות כל חמס: "למען נחדר מעושק ידינו". לכואורה נדמה, כאילו יום הכיפורים כולם מוקדש למטרה אחת ויחידה: להחפלו אל ה' ולהתווות לפניו, לומר תיקון היחסים בין אדם לבוראו, אבל גמצינו תמיד, כי המשימה שהיומם המקודש ביותר מטילה علينا היא דוקא בספרה שבין אדם לחברו — כדרישה מינימאלית רק "סור מרע".

(ד) התשובה השלימה מועילה לכפר על העונות כמו הקרבת קרבנות, ולכן יותקבלנו בתשובה שלמה לפניך אישים וכנichותם, למען דבריך אשר אמרת...". בעשרות נסבירות אל אילו פסוקים מהמקרא רומות המלים "למען דבריך אשר אמרת".

(ה) אילו הייתה היהום אפשרות להקריב קרבנות, היה לנו להקריב מספר אין-סופי של חטאות ואמותות: "אין קץ לאשי חבותינו, ואין מספר לניחוח אשמותינו".

(ו) הסליחה נובעת מחסדי ה' — הוא זכר את אחורייתנו "רימה וחולעה", וכן "הרבה סלחנתנו".

(ז) אפסות האדם: כל ערכיו והשגייו הם כאפס וכאין. שבע פעמים באה פה המלה "מה" בצירוף לערך אנושי — לשם הדגשת האפסות: "מה אנחנו, מה חיינו, מה חסכנו . . .", וכן אין בעצם מלא בפינו שיהיה בה טעם ונימוק: "מה נאמר לפניך ה' אלהינו ואלהי אבותינו?". כל האנשים שהצטינו והם מפורסמים בחברה, הלא כאפס הם לפניך, ומנסחה התפילה מונה ארבעה סוגים: (א) גברים, (ב) אנשי שם, (ג) חכמים, ו(ד) נבונים. אך אם גם יתרונוטינו והאנשים המפורסמים שבחברה הם אפס, על אחת כמה וכמה אנחנו האנשים הפשוטים, הzcיריכים לדעת כי "רוב מעשיהם (להוציא אולי המצוות שקיימו) תוהו, וכי חיים הבל לפניך" — אין טעם ואין ערך מוחלט בתבל. הקטע מסתיים במשפט הערכה שלילי, הלקוח מדברי קהילת (ג, יט): "וモתר האדם מן הבהמה אין, כי הכל הבל".

(ח) אך אין התהינה מסתירות בהכרה והערכה פסימית זאת, אלא היא יודעת גם להעניק טעם וערך לחוי אנוש עלי אדמה — שכן מסתברת ביותר נוסחת הרמב"ם שלפיה הקטע הבא מתחילה במלים: "אבל אתה הבדלת אנוש

ראש". ערכים נפסדים, ארציים גריידא, אין להם טעם ומשמעות — אך ניתן לאם מאת הבורא התפקיד "לעמדו" לפניו, ובזה הוא מובדל מכל הבריאה ואפשר לו להיכנס לספרה הנצחית של עבודה השם יתברך.

(ט) להבנת האבחנה בין ערכים יהיסים ונפסדים ובין ערך אחד מוחלט מובאים דברי קהילת (ח, ג-ד): "... כי כל אשר יתפוץ יעשה... ומיאמר לו מה תעשה". את רצונו זה של הקדוש ברוך הוא מביע המתפלל במלים "כי מי יאמר לך מה תפעל".

(י) יום ארוך של צום ועינויים כמעט עבר, היהודי נתן מדמותו וחלבו לה', התעללה על מדרגת האדם והגיע לדרגת המלאכים, אך אל יתרוגה בסתר נפשו: הנה היום פועלתי משחו לבכוד השם יתברך. כדי להוציא בבחירה מלבד הטעם והמתחרת את הדעה הנפסדת הזאת, באות מילים אחדות רבות-המשמעות. מבאים בתפילה נעילה את דברי אליהו המוכחה את איוב (לה, ו-ח): "אם חטאתי מה תפעל בו ורבו פשיך מה תעשה לו. אם צדקה מה תנתן לו או מה מידך יקח. לאיש כמוך רשעך ובן אדם צדקך". מסדרי החפילה ניסחו לפאי דרכם בגוף שני ואמרו: "ואם יצדך מה יתנו לך". לא בלבד התהנתנות בין אדם למקום, אלא אפילו סידור היחסים בין אדם לתבירו, — איפילו יגיע האדם לדרגה גבוהה יותר ויתגבר על כל צורות ה"עושק" — הועיל לעצמו, ואל ישלה את עצמו כאייל בכל תמותה אפסי לחתול לאלוקות הנעללה, כפי שmobע שם באיוב (פס' ה): "הבט שמיים וראה, ושור שחקים גבשו מך".

(יא) הודיעה על מתן יום הכהנופרים ביום "מחילה וסליחה על כל עוננותינו" וציוון המטרה הכפולת של יום זה: (א) "למען נזהל מעושק ידינו", חורה לשם הדגשה על מה שכבר נאמר לעלה (נקודה ג), (ב) קיום כל המצוות לרבות ה"חוקים", המזויות "המשמעות", מתוך כוונה נכונה ומוסרות רואיה לשמה "בלבב שלם".

(יב) תחינה לרחמי שמיים: "ואותה ברחמי הרבים רחם עליינו" והגמeka: "כי לא תחפו בחשחת עולם", בהסתמכת על פסוק מישעיה (נה, ו): "דרשו כי בהמצאו, קראווה בהתו קרוב". לפי התלמוד (ר"ה ייח ע"א) מתייחס הפסוק הזה, וביחסו המלה "בהמצאו", ל"עשרה ימים שבין ר"ה ליום הכהנופרים".

(יג) מבאים את הפסוק שאחריו (ישעיה נה, ז), שזעיבת הדרך הרעה, לרבות מחשבות רעות וביצירוף לחשובה שלימה — כל אלה מועלים: "כי הרבה לסלוח".

(יד) פניה אל ה' מתחור הכרה שהוא "אלוה סלחונות, חנון ורחום, אך אפים ורב חסד ורבה להיטיב" מתחוק הדגשת העובדה, שאלקים רוצח בתשובה האדם ולא במיתתו. לسعد דעה זו מובאים שלשה פסוקים מספר יחזקאל: לג, יא; ייח, כג; ייח, לב.

(טו) הנימוק שה' יונק לנו סליחה הוא כפول: (א) כי אתה שלחן לישראל ומחלן לשכתי ישורון בכל דור ודור", (ב) אין עוד אל מי לפנות: "זומבלעדיך אין לנו מלך מוחל וסולח".

(טז) הצהרת האדם היהודי, שעומת הקב"ה אין לו שום ערך — לא לפניו יצירתו ולא בזמן שהוא חי וגם לאחר פטירתו: "הרי אני לפניך ככלי מלא ברושה וככלמה".

(יז) הסיום של התפילה הוא בקשה כפולה: (א) שה' יוכה אותה שלא "אחתה עוד"; (ב) יודע האדם שהוא ראוי לעונש העשי למרק ולטהר את האדם, אך הוא מבקש ומתחנן: "ומה שחטאתי לפניך, מך ברחמיך הרבה, אבל לא על ידי יסורים וחילים רעים".

#### הערה מסכמת למבנה:

מה שימושו לכל הקטעים האלה הדגשת ותוקף, והוא עניין סגנוני, והוא: תמיד מדברים אל השם יתברך בלשון נוכח חוץ מלשון הפסוקים, שעתים מדברים בגוף נסתור כמו: "בַּהֲמִצָּאוֹ... בְּהִיּוֹתָו קָרוֹב... וַיַּרְחַמֵּהוּ..."

#### (ג) הערות פרשניות

(א) פירושים שונים למשפט העידוד: "אתה נותן יד לפושעים וימינך פשוטה לקבל שבבים".

(א) פרקי דרבי אילעוז (פרק מג): תשובה ומעשים טובים כתריס בפני הפורענות. ר' עקיבא אומר: גבראת התשובה, וימין הקב"ה פשוטה לקבל שבבים....

(ב) פרשן קדמוני מדורו של רשי: "יד — מקום כמו (דברים כג, יג): יד תהיה לך מחוץ למחנה; נותן להם מקום לחזור בתשובה, אף על פי שאין מידת הדין נתנתן כן..."

(ג) ר' יצחק בער ב"סדר עבודת ישראל": "תשיע להם יד לקללם בתשובה יימינך פשוטה" משלו נ' פשט פלשתים (שם"א כג, כז), רוצה לומר פרושה היא ורחבה (וכך באמת הנוסחה במחוור רומי: וימין פרושה)."

(ד) "אוצר התפלות": "יד — מקום לדעתך הביאור דחוק ומלה יימינך" המקבילה למלה יד מוכיחה שביאורו יד שמאל' כמו שאמרו במכילתא (פרשת "שירת") : 'כישראל עושים רצונו של מקום הן עושין שמאל ימין' — יד בכל מקום אינו אלא שמאל, והכוונה שהקדוש ברוך הוא נותן יד' (שמאלו) — כלומר נותן יכולת — לפושעים לפשוע, כמו שאמרו חז"ל (יומא לח ע"ב): 'haba liitema potchin lo', אולם לחטא אין נותן רק יד ש мал', אבל לשבים פשוט ימיןו לסייע אותם כמו שאמרו חז"ל (שם): 'haba liitar misiyuin' אותו, לפי שמידה טובה מרובה מידת פורענות".

(ה) ר' זאב יעבץ בסידור "עבודת הלבבות": "זימינך פשוטה לקבל שבים" (ישעה סה, ב): "פרשתי ידי כל היום אל עם טורר" — כדי לקבלם בתשובה (רש"י), ובדרך הרומו אמרו רבוותינו (פסחים קיט ע"א). "מאי דכתיב (יחזקאל א, ח): 'זידי אדם מתחה כנפיים' — ידר כתיב, זו ידו של הקב"ה שפרוסה תחת כנפי החיות כדי לקבל בעלי תשובה מיד מידת הדין".

(2) "ותלמדנו ה' אלהינו להתוודות לפניו על כל עונונתינו" איפה נאמר במקרא ומהי חשיבות המשפט?

(א) ר' יצחק בער "סדר עבודת ישראל": כמו שכותב (במדבר ה, ז): "התודו את חטאכם אשר עשו וככתוב (משל כת, יג): 'מכסה פשעיו לא יצליה ומודה וועזב ירוחם'."

(ב) ר' זאב יעבץ מביא פסוק נוספת בסידור "עבודת הלבבות" (עמ' 333): "(ויקרא טז, כא): 'ויהתו זהב עליון את כל עוננות בני ישראל'.

(ג) רמב"ם הלכות תשובה, פרק א הלכה א: "כל מצוות שבתורה, בין עשה בין לא-תעשה — אם עבר אדם על אחת מהן, בין בזדון בין בשגגה —CSIUSAה תשובה וישראל מחתאו חייב להתוודות לפני האל ברוך הוא שנאמר (במדבר ה, ו—ז): 'איש או אשה כי יעשו מכל חטאות האדם... והתודו את חטאיהם אשר עשו — זה וידוי דברים. וידוי זה — מצוות עשה. כיצד מתודין? אומר: אני השם, חטאתי עיתתי פשעתי לפניך ועשיתי לך וכך והרי גחמתי וובשתי בעשי, ולעולם אני חור לדבר זה — וזה עיקרו של וידוי. וכל המרבה להתוודות ומאריך בעניין זה — הרי זה משובה".

שם פרק ב' הלכות ז ו ח: "יום היכיפורים הוא ומון תשובה לכל, ליחיד ולרבבים, והוא קץ מחלוקת וסליחה לישראל. לפיכך חייבים הכל לעשות תשובה ולהתוודות ביום היכיפורים. ומצות וידוי יום היכיפורים שיתחיל מערב היום קודם שייכל — שמאי יוחנק בסעודת קודם שיתודה; ואף על פי שהתוודה קודם שייכל, חזר ומתוודה ביום היכיפורים ערבית, וחזר ומתוודה בשחרית ובמוסך ובמנחה ובנעליה. והיכן מתודה? יחיד — אחר תפילה, ושליח-ציבור — באמצעות תפילה —תו בברכה רביעית. הווידוי שנגנו בו כל-ישראל: 'אבל אנחנו חטאנו' — והוא עיקר הווידוי. עבירות שהתוודה עליהם ביום היכיפורים זה חזר ומתוודה עליהם ביום היכיפורים אחר, אף על פי שהוא עומד בתשובהו, שנאמר (תהלים נא, ה): 'כי פשעי אני אדע וחטאתי נגדי תמיד'.

(3) חשיבות מטרת יום היכיפורים: "למען נחдел מעושק ידנו".

(א) ר' זאב יעבץ בסידורי הג"ל: "(יונה ג, ח): 'וישובו איש מדרכו הרעה ומון החמס אשר בכפיהם'. (ואנו נסיף את האמור במסנות תענית ב, א: "אחיננו, לא נאמר באנשי נינה: 'ירא האלים את שכם ותעניהם' אלא: 'ירא האלים את מעשיהם כי שבו מדריכם הרעה'").

(ב) פירוש "עַז יוֹסֵף" בסידור "אוצר החפותות": אם יודע בעצמו איזה גנדנו גול חס ושלום שיש תחת ידו יתרה עזה בתשובה שלימה ויקבל על עצמו קבלה אמיתי, שתיכף אחר יום כיפורים יתכן עזון זה וישיב את הגולה אשר גול לאשר לו או יפיט אותו. וכבר הארכיו הספרים מעוזן החמור הזה. ודע וראה חומר עזון זה שהוכירו אנשי הכנסת הגדולה בתפלת געליה בפרוטו-רוט למן נחדר מושך ידינו ושאר עברים הוכירו דרך כלל: "להתוחות לפניך על כל עוננותינו". גם לא נחתם גור דין של דור המבול אלא על הגול [ענין שנחרין כח ע"א: אמר רבי יוחנן: בא וראה כמה גדול כחה של חמס, שהר דיור המבול עברו על הכל, ולא נחתם עליהם גור דין, עד שפשטו ידיהם בגול]. גם בעזון גול רחמנא ליצלן אין מקבלין תפילה בוUlם העליון והווין כל התפלות שלו חזק לפגוד ...

ה ערה: עוד פעם נציג, שמרתת היום הקדוש וה المقدس ביותר של כל השנה, אינה אלא הדאגה לתיקון החברה ב"סור מרע", בזו שחדלים מלעשות עושק; ואתה ועוד: העניין של "עובד" כה חשוב מבחינה מבט מנשי הפליה זאת, שחוירו עלייך עד פעם בקטעה "אתה הבדלת אנטש מראס" לשם חיקוק יסוד מסורי זה שבו תלוי קיום חברה תקינה.

(4) הרעיון שתשובה חשובה לקרבות. מה מקור המילים: "וַתִּכְלְנוּ בְתָשׁוּבָה" פה שלימה לפניך כאשים וכניהם, למן דבריך אשר אמרת? אוסף גדול של פסוקים הנוגעים לעניין נמצא בפירושו של ר' יעקב עמדין בסידור בית יעקב: אם היינו מוכרים להקריב אשימים דוקא, לא היה קץ ומספר להם דבר הנביא (מיכה ג, ו-ז): "במה אקדם ה', אף לא לאלهي מרום. האקדמוני בעולות בעגלים בני שנה, היריצה ה' באלפי אילים ברבות נחלים שמן...", ואמר המשורר (תהלים ג, ט-י): "לא אקח מביתך פר ממכלאותיך עתודים, כי לי כל חיתוי עיר", ואמר הנביא (ישעיה מ, טז): "ילבנון אין די בער וחיתו אין די עולה", עד כתוב (קהלת ד, יז): "יקרוב לשמעו מתח הכתלים זבח", ואומר (תהלים נא, יח-יט): "כי לא תחפש זבח ואתנה, עולה לא תרצה, זבח אלהים רוח נשברה", ואומר (תהלים ג, ח): "לא על זבחיך אוכיחך וגור, וישעיה אמר (א, יא): 'למה לי רב-זבחיכם, וירימה אמר (ו, כ): 'למה זה לי לבונה משבא תבוא', ואמר (שם ז, כב): 'כי לא דברתי את אבותיכם ולא צויתם ביום הוציאי אותם מארץ מצרים על דברי עולה זבח', והושע אמר (ו, ו): 'כי חסד חפצתי ולא זבח ודעת אליהם מעולות', ואומר (שם יד, ג): 'קחו עמכם דברים ושובו אל ה'... ונשלמה פרים שפטינו'. — והוא 'הרבית סלחנתנו' — שאתה מתרצה בפitos דברים.

(5) מקור לדברי התפילה: "זאתה יודע שאחריתנו רמה ותולעת, לפיכך הרבית סלחנתנו".

ר' זאב יעבץ מפנה אל הפסוקים בתקילים קג, יב—יד: 'כרחוק מזרחה מערב הרחיק ממנה את פשעינו. כرحم אב על בני רחם ה' על יראיו. כי הוא ידע יצרנו זכרו כי עפר אנחני.'

(6) "מה אנחנו, מה חינו וכיו'" הקטע מבטא ביטול כל יתרונות האדם. לכך מביא אבודהרם ורמיות מפסיק המקרא בפירושו לסידור ('על רפה—REFET') : 'מה אנו — על שם (זהי א, יז, טו) : 'מי אני'; מה חיוני — על שם (תקילים פט, ד) : 'יהי לשאול הגיעור'; מה חסנור — על שם (הושע ז, ד) : 'יחסכם כענו בקר'; מה צדקה — על שם (ישעה סה, ח) : 'יבגד עדים כל צדקתיו — ואין לומר מה ישענו, כי השם הגדול והנורא הוא ישענו — מה מעשינו — על שם (קהלת ה, ה) : 'יחבל את מעשייך'; מה כחוני — על שם (איוב ז, יא) : 'מה חי כי איחל'; מה גבורתו — על שם (ירמיה ט, כב) : 'יאל תהלה הגיבור בגבורתו'; מה נאמר לפניו ה' אלהינו הלא כל הגבורים כאין לפניו' — על שם (ישעה מ, כג) : 'הנותן רזונות לאין, שפט ארץ כתהו עשה'; ولكח לשון גבורים', לפי שאמר מה גבורתו. ולפי שאמר הגבורים, אמר אחר כך יואנשי השם כלא היר — על שם (בראשית ג, ד) : 'ימה הגבוריים אשר מעולם אנשי השם' וככתוב בתורה (שם שם, ז) צי אמר ה' אמחה את האדם, והוא כלא היר, והוא על שם (עובדיה טו) : 'יהיו כלא היר'; יוחכמים בעלי מודיע' — על שם (ישעה מד, כה) : 'משיב חכמים אחר ודעתם יסכל' וככתוב (ירמיה ט, כב) : 'אל תהלה חכם בחכמתו; יונבונים בעלי השכל' — על שם (ישעה ה, כא) : 'הוא תכמים בעיניהם ונגד פניהם נבונים'; כי כל מעשינו תהר — על שם (שם מ, כג) : 'שפוטי ארץ כתהו עשה', ימי חיינו הבל לפניו — על שם (תקילים ז, ד) : 'כי אלף שנים בעיניך ביום אתה מולי' ועל שם (איוב ח, ט) : 'כי צל ימין עלי ארץ' וכן (תקילים ז, ט) : 'כי כל ימין פנו בעברתך', ولكח לשון 'בעל' על שם (קהלת ג, יט) : 'כי הכל בעל'; ימושת האדם מן הבמה אין כי הכל בעל' — פטוק הוא (שם).

(7) הניגוד בין "iomoter האדם מן הבמה אין" ובין "אתה הבדלת אנוש

מראש" בחשואה לאותו קטע בברכות השחר :

השימוש בפסוקים מן המקרא אינו הוכחה בלבד, אלא לעיתים כאלו יש פולמוס בין מנחת התפילה לבין גישת הפסוק. כדי להבין את ההערכה של קהילת עליינו לדעת, שמגילה זו רוצחה להעריך את ערכי החיים היחסיים "תחת המשם", לא בתורת חלק של הכלל, של האומה, אלא כיחיד המכיר רק את עצמו\*. החתימה של מגילת קהילת מלמדת, שיש הערכה של המוחלט והקדוש

\* עיין מה שכתבנו במאמרנו: "הגבינו הדוי של מגילת קהילת" בספר "לבעית הגמול במקרא", עמ' 59–71.

העומדת בוגיגוד להערכת יהישית, ושם נאמר: 'סוף דבר הכל נשמע את האלים ירא ואת מצוחיו שמור כי זה כל האדם'. אם כן העמידו בצדך מונחי הסידור לעומת 'ומותר האדם מן הבמה אין כי הכל הבל' בברכות השחר את בחירתם עם ישראל: "אבל אנחנו עמד בני בריתך ..... שמאהבתך שאהבת אותו ומשמחתך ששמחת בו [ביעקב] קראת את שמו ישראל וישرون". אף כאן, בתפילה נעליה, באה לפי גוסח הרמב"ם שהזכיר לנו לעיל המלה "אבל"—אך אין מדברים על ישראל במיחוד כעם נבחר, אלא על המשימה המוטלת על כל אדם "לעמדו לפניך".

(8) פירוש המשפט "אתה הבדלה אנוש מרأس ותכיריו לעמדו לפניך".  
 (א) אבודרham (עמ' רפט): בעבר שחתא אדם הראשון נטרד מגן עדן, שנאמר (בראשית ג, כג): יישלחו ה' אליהם מגן-עדן, ואמר "הבדלה" על שם (דברים כת, כ): יהבדלו ה' לרעה, ואמר "אנוש" בעבר שחתא על שם (תהלים י, יח): "לערץ אנוש מן הארץ" וכתיב (שם ט, כא): ידעו גויים אנוש מהנה סלה. "ותכיריו לעמדו לפניך"—בעבר שנתחרט אדם הראשון לא גירשו מכל וכל, אלא השכנינו מקדם לגן עדן לעמדו לפניו, והוא על שם (ירמיהו טו, יט): 'אם תשוב ואשיבך לפניו תעמוד'. "ותכיריה"—כלומר, הכרתו ולא התגנרטה, אף על פי שחתא והיה לעשות לו רע.

(ב) ר' יצחק בעיר "סדר עבדות ישראל" (עמ' 437)—ביקורת פירוש אבודרham והצעת פשט: וגודל הדוחק בפירוש הזה נראה לעיניים, אמנם הפשט והברור מצאתי בפירוש נדפס על גליון מחוזר ישן וזה לשונו: 'הבדלה אנוש—פירושו הבדלה אותו לבעודתך והכרת אותו לדבר זה, שיימודו ושורתך ויתקיים לפניו על ידי תשובה וצדקה, וכל זה עשייה בהסדר לטובת האדם — עד כאן לשונו. ובזה עולגה גם כן יפה חיבור הלשון עם מה שקדם לה', רוצה לומר: אף על פי שהאדם הבל וחלדו אין גדר, בכל זאת נודה לך כי הבדלו מראשית היוצרת מכל שאר הברואים בתוך לו נשמה ויעדרו לעשותמצוותיך, והנה הלשון בעניינו על דרך לשון הכתוב (תהלים ח, ה-ו): מה אנו כי תוכרנו ובן אדם כי תפקנו, ותחסרנו מעט מלאהיהם'.

(ג) ר' זאב יעבץ בסדור עבדות הלביבות: "כי ראוי הוא לעמדו לפניך".  
 (ד) ר' יעקב צבי מקלבורג בפירושו "עיוון תפלה": 'אתה הבדלה' — לשון הפרשה ובחירה לעילי ולחשיבות, כמו (דהי"א כג, יג): ייבדל אחרן להקדישו, (במדבר טז, ט): 'כי הבדיל אלהי ישראל אתכם'. "אנוש"—הוא תואר לאדם לחולשת כוחו, כי מטבחו לבו אנוש וחולש בקרבו וכמעט קט נופל בראש התאותה והיצר. "מראש"—ראשית הבריאה היה דעתך על האדם, שהוא בתכליות חולשת המזג, להיותו הוא תכליות וסוף מעשה בראשית, כי סוף מעשה במחשבה תחילתה. "ותכיריה"—הוא לשון נתינה כבוד ויתרונו

המעלה כמו (דברים א, יז) : "לא תכירו פנים", (איוב לד, יט) : "אל נכר שוע לפני דל", "לעמדו לפניך" — לשרת אותו ולעמדו על משמרת התורה והעובדת, כי כל לשון עמידה המקשור עם "פנים" יורה על עמידת השירות ובעבודות כמו אמרינו בברכת "אשר יציר".

(9) פירוש המליצה "מי יאמר לך מה תפעל".

(א) אבודרham (עמ' רפט) : על שם (קהלת ח, ד) : 'באשר דבר מלך שלטונו, מי יאמר לו מה תעשה.

(ב) ר' יעקב צבי מקלנבורג, שם : "כי מי יאמר לך מה תפעל" הוא נגד "אתה הבדלת אונש מראש" — יאמר מי מכל הנבראים היוור החשובים במעלהם היה יכול לומר לך מה תפעל?"

(10) המקור שבמקרא וחסיבות הרועין של "ואם יצדק מה יתנו לך".

(א) בספר איוב לה, ו— טען אליהו : "אם חטאתי מה תפעל בו, ורכבו פשעך מה תעשה לו, אם צדקתי מה תנתן לו או מה יצדך יקח".

(ב) ר' יעקב צבי מקלנבורג, שם : "נגד ותכירתו לעמדו לפניך" יאמר : ולמה וה הכרת לחת כבוד ויתרונו חסיבות לאנוש עלי ארץ, שהוא בין כל צבא מרום יעמדו לפניך, ויעבוד אותך בתורה ומצוות [ובן אדם כי תפקדנו, תנתן לו פקדונים ומצוות] ? הלא עם כל זכות מעשי, לא יתנו ולא יוסיף על מה שהיא לד מבעלגן.

(ג) הערות : (1) במחוזר ויטרי ובמחוזר רומה נוספת "ואם יצדק מה יתנו לך" הפסוק (איכה ג, לט) : "מה יתאונן אדם חי גבר על חטאיו; (2) זהה כמדומנו הפעם היהודית שמזכירים בסידור את העובדה היסודית, שאנו הקב"ה מקבל שום דבר מן האדם-היהודי בהיותו צדיק. אולי דווקא בסוף צום ארוך, אחרי שמייעט אדם מחלבו ודמו, והתענה בחמשת העינויים שהמצוות היום, יכולה להתעורר הדעה והתחילה. ישנו בספרות לגודלות השם בדברים שנמנעו מהם וברכיבי התפלילות-התחילה. האגדה גם מאמריהם המבוקעים גישה אחרת, כאילו "הקב"ה מתואוה לתפליתן של צדיקים" (יבמות סד ע"א), אך בשעה זו של פרידה מן היום הקדוש, התכוונו מנשיכי תפלתנו להציג את הניגוד : "ואם יצדק מה יתנו לך!" (3) את הרועין שהמצוות הן לטובתנו בלבד, מדוגישה התורה בכמה מקומות : בספר דברים ו, ב : "עשמעת ישראל ושמרת לעשנות אשר ייטב לך...", ושם, כד — כה : "ויצנו לך לעשות את כל החוקים האלה ליראה את ה' אלהינו לטוב לנו כל הימים לחיותנו כהיום הזה. וצדקה תהיה לנו כי נשמר לעשנות את כל המצוות הזאת לפני ה' אלהינו כאשר צונח". (4) ידועה ומפורסמת היא המירה של חז"ל : רב אמר : לא ניתנו מצות לישראל אלא לצרף בהן את הבריות (ויקרא רבba פרשה יג, ג).

(11) הקשר בין ציון יום ה啻ורום כ"קץ ומחילה וסליחה על כל עונותינו" ומשפט הnimok: "למען נחדר מעושק ידינו ונשוב אליך לעשות חקי רצונך בלבב שלט".

אבודרham (עמ' רפט): "כלומר אינו זו אוננו בכל שעה שאנו חוטאים, אלא הוא ממתין לנו עד יום ה啻ורום, אולי נשוב בינו לביןים. ה ערא: כמו כן הוא שמנוח החפה הבליטו שוב את המלים "למען נחדר מעושק ידינו" לפני המצוות שבין אדם למקום הנקראות "חוקי רצונך".

(12) מדוע מובאים ברוב הנוסחים הפסוקים מספר יחזקאל לא לפה סדרם במקרא ?

לדעתי נבין את הסטייה מן הסדר שבמקרא אם נשווה את סימוי הפסוקים, כי אז נמצא בעצם כעין דירוג מלמטה למעלה: הפסוק הראשון (lag, יא) מסתהים בשאלת ריתורית: זילמה תמותו בית ישראל ?' השני (יח, גג) כבר מגדיש את ערך התשובה שהיא מעניקה חיים: 'הלא בשובו מדרכו וחיה, אך השלישי (יח, לב) אינו מסתפק עוד בדרישת התשובה מן החטא, אלא דורש גם השפעה מוסרית-ידית על אחרים שישבו גם הם: 'וְהשִׁיבוּ וְחִי. רשי' בפירושו לדברי הפסוק 'שובו והשיבו מכל פשעיכם' (יח, ל) אומר: "שובו אתם והשיבו אחרים".

(13) ביאור לתמייה שפעם הסדר הוא: "כי אתה שלחן לישראל ומחלין לשפט ישرون" ופעם: "אין לנו מלך מוחל וסולח".

רי"צ מקלנבורג בעין תפלה" (עמ' 463): "שלחן ומחלין"—יאמרו, כי מחילה גדולה מסליחה. סליחה איננה רק הרחבת זמן, ומחילה ממשע שמוחל על כל פנים קצר. ואמר "שלחן ומחלין" בנוין להורות שהוא תואר הקבעות תמיד — ויתחייב מן התקל: לא בלבד "שלחן" כי אף "מחלין" אתה. — "ומבלעדך אין לנו מוחל וסולח" — לא בלבד שלחן ומחלין בדרך קבוע, כי אף בהווה ומקרה להיות מוחל וסולח אין לנו. ולא בלבד המכילה, כי אף הסליחה שהויא קטנה ממנה אין לנו תקופה מבעלדי. ה ערא: בפירושנו לסידור בספר נתיב בינה" בפירוש לברכת "שלח לנו" (עמ' 315) הבנו דעתו של הרב רשי"ר הירש הכותב: "שליחת הוא עניין אישי, שינוי יחס הגובל כלפי המעליב, אך 'מחילה' משחו יותר מרוחיק לכת — וויתור על העונש הראווי".

(14) הרעיון המבוטא במשפט: "עד שלא נוצרתי אני כדי, וככשיו שנוצרתי כאילו לא נוצרת".

מן הראייה קוק בסידורו "עלת ראייה" (חלק ב', עמ' שנו): "לפני שנוצרת", כל אותו הזמן הבלתי מוגבל שמעולם עד שנוצרת, וזה לא היה דבר בעולם שהוא צריך לי. כי אם הייתי חסר בשבייל אייזו תכלית והשלמה הייתה נוצרת, וכיון שלא נוצרתי עד אותו הזמן הוא אותן, שלא הייתי כדי עד אז להבראות,

ולא היה כי צריך כי אם לעת כזאת שנבראותי, מפני שהגיעה השעה שנייה ציריך למלא איזה דבר להשלמת המציאות. ואילו הייתה מייחד מעשי אל תכילת בריאתי הנני עכשו כמובן, אבל כיוון שאין מעשי מכוונים לטוב התכילת הרי לא הגעת אל תכילת בריאתי ואני עדרין כמובן כמו קודם לכני". בקטע זהה מתבטאת חידוש רעיון, שאדם נולד בתקופה מסוימת, שرك בה יש לו ייעוד רוחנית-דתי, ואם אינו יודע לבצע אותו, הרינו כאלו לא כדי שיצא לאור העולם.

(15) הzcיריך "ככל מלא בושה וכלהמה".

בדברי מרן הרב קוק (שם) : "אין כי שום שלימות עצמית כלל, רק מה שאנו מקבל כworthiness החיים מחסיד עליון, והנני ככלי ולא כמו חיות עצם. ואם לכל הפחות באלה הכותות שאינם עצמים של היות משמש במעלות, היותי דומה לכלי של מלאים אותו הוד ודברי חוץ, שאף על פי שאין לו שבח מצד עצמו, הרי בנסיבות הוא מחזיק שבת. אבל אם מלבד שלילת ערך מציאותו בעצמו מלא הוא דברים שרואו הוא להתחבוש בהם, הנסיבות היא כפולה....".

(16) "ומה שחתטאתי לפניו מך ברחמים הרבים, אבל לא על ידי יסורים וחלים רעים".

מרן הרב קוק בסידורו (שם, שנו) מביא הסברعمוק, שאינו מביא אותו פחד מגוירה קשה של יסורים וחלים, אלא משחו געליה יותר :

"אף על פי שיפה לנו דליתוך רחמנא עליון (שיכעס הי' עליינו — עיין ראש השנה לב ע"ב), ועל ידי יסורים נהייה טהורים וגדולים במעלה, אבל באמת כל הלויקי כפרה (עיין יומא פ"ז ע"א), שאמרו שיש בהם שERICIM יסורים, הם דוקא בתשובה מראה שהוזנוגות נעשו כשוגות וצריכים כפרה, אך בגין שב מה אהבה, שזונוגות נעשו כזוכיות, נראה שאין צורך יסורים. ובזה ניתן מה שכחטו הפסיקים דתלמידי חכמים אינם צריכים SIGOFIM, דהיינו משום שאי אפשר לזכות לאהבת הי' יתרחק כי אם על ידי התורה, וכמו שכחוב בספרי : ואהבת את הי' אלהיך' — כיצד ? יהיו הדברים האלה וכרכ' — על זה אנו מבקשים שייזכנו שם יתרחק לחשובה מהאהבת, שלא נצטרך ליסורים וחלים רעים בר מינן. ואם כן המתפלל אל יתברך יתרחק שיבעיר חטאיו ללא יסורים, אין כי אם שמתפלל שייזכה הי' יתרחק לחשובה מהאהבת, והדבר העיקרי שבתפלתו הוא ההתרומות הגדולה שיזכה לאהבת הי', ובתמורה طفل שלא יהיה לו יסורים.

הערה : אם נתרומם לקבל עליינו את התפיסה הזאת, הלא משפט הסיום של תפילה ביום הכיפורים מביא אותנו לדרגה הגדולה ביותר של תשובה מהאהבה.

## נספח

## על פסוקי ייחוד שנוהגים לומר בסיום תפילה נעילה

תפילה נעילה עצמה עתיקה היא, ושם נמצאת במשנה ונוסחתה הובאה בסייעורים הקדומים ביותר של רב עמרם גאון ורב סעדיה גאון, אך כפי שעוד נוכית, אמרית הפסוקים האלה היא מאוחרת יותר. מבחינה רعنונית משלימה היא את מסכת הרעינות של התפילה עצמה. מגמת התפילה והוכנה מכונת אל האדם, אל היהודי העומד בפניו בוראו, כדי שידע ויבטה מדוענית לו הימים הקדושים, מה עליו להחליט לעתיד, כיצד יכוון את מעשיו ואת דרכיו מחשבתו. אך המנהג מצא בעומק ועדינות ההרגשה הדתית של קובלען, שיש עוד צורך במשהו אחר, יותר עמוק, שבו יסיטם היהודי את הימים הוה בהצהרת, בקריאה שהוא מוכן ממש "למסור עצמו על קדושת השם" ("מתה משה" מאת ר' משה אב"ד פרעםסל — מובא ב"ימים נוראים" לש"י עגנון, עם שחה). ולכן גם נהגו שאמרו פסוקים אלה כל יהודי ויודעה היודעים שהגעיע רגע פרידתם מן החיים, או העומדים עליהם בשעת גסיסה.

בימים המכיפורים אנו עומדים בחיים כאילו כבר נקראנו להופיע בפני כסא ה' ולמסור את נשמננו למי שהפקידה לנו כקדוזן. כך רוצה פרונק רונצזוויג (בספרו "כוכב הנגולה") להסביר את המנהג לבישת ה"קייטל" הלבן הדומה לתחריכין של מת, שנางו באשכנז לבשו ביום היכיפוריים (וכן נוהגים יהודים גם בארץ ישראל): "כאשר ישפטו אותו הקב"ה רק לפני מעשו הוא, לפני מערכיו לבו הוא, ולא ישאל אותו על אחרים שמסביבו... כך הוא ניגש בבדיזות גמורה — כמת' בעודו בחיים — יחד עם כל האחרים שהם כבר כאילו אחורי קבורה, הוא עומד בפניינו עינו הפוכה של השופט העליזן" (תרגם חפשי חלק ג', ספר א' עמ' 409).

נביא עתה חלק מממה שנאמר על קריאת פסוקים אלה במקורות. במחוזר ויטרי (עמ' 395—396) : "זאתך אומר 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד' פעמי אחת, ויש אומרים אותו ג' פעמים — וטעם שניהם לא שמעתי. וברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד' פעמי אחת, ויש אומרים ג'. הכל יאמרו בקול רם ונעים זמירות ישראל, ואני כאמור מודים מודים 'שמע מע' דכיוון דכתיב בקרוא 'הוא האללים, ה' הוא האללים' בפרשת אליהו [מל"א ית, לט] אין לחוש".

התוספות בברכות לד ע"א ד"ה אמר פסוקא בקשר ל"כל האומר 'שמע שמע' כאמור 'שודים מודים'" : ... ואוthon בני אדם שאומרים ב' או ג' פעמים 'שמע שמע' ישראלי' ביום הכיפורים משתקים אותם לפירוש רשי', ולפירוש רבנו חננאל מגונה מיהא הו, או שמא אין לחוש רק כשקוריא קריית שמע בעונתה ומתקבל עליו על מלכות שמים. ומכל מלקום טוב שלא לומר, אך מה שאומרים 'ה' הוא האלהים' ז' פעמים ביום הכיפורים ויום ערבה [=הושענא רבה] ... מנהג כשר הוא. וגם מצינו בקרא שתי פעמים 'ה' הוא האלהים' גבי אליהו". ולפי זה פסק הרא"ש (שם טו).

מהרייל כתוב: "אחר הפזמוןים בנעילה אומר במנגנון 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד' פעם אחת והציבור עוננים אחריו פעם אחת, ואמר מהרייל דמנגין יפה זה ... והוא דיש אומרים 'ה' הוא האלהים' ז' פעמים אין לחוש דהא לשון קריא. ועוד אין לחוש לכדפס הסמ'ק שהוא סימן לسلوك השכינה שמסתלקת ועולה למלחה מז' רקיעים שנאמר 'עליה אלהים בתרוועה ה' בקול שופר'. אלמא אחר השופר עלייה וסילוק. אחר שאמר 'שמע ישראל' אומר ש"ץ בקהל רם: ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ונור' וציבורו אהורי ומשלוני, ש"ץ: 'ה' הוא האלהים' וציבור אחריו, והולך ומרם בכל פעם קולו יותר מבראונה עד ז' פעמים לש"ץ ז' פעמים לציבור ..." (ספר מהרייל, וארשא תרל"ד, עמ' ג).

הרמ"א מדבר בשני מקומות על קריית פסוקי יחד במצאי יום הכיפורים. ב"דרכי משה" לטור תרכד הוא כתוב: "ויש מקדמין (את התקיעת) אף קודם קדיש מיד שאמרו 'ה' הוא האלהים' על שם: 'עליה אלהים בתרוועה, כי אומר ז' פעמים 'ה' הוא האלהים' בנגד ז' רקיין שהשכינה עולה ... ושמעתה שכן הוא מנהג אשכנז'. ובשולחן ערוך סימן תרכג סעיף ו מביא המחבר: "בסוף הסליחות אומרים ז' פעמים 'ה' הוא האלהים" והרמ"א מוסיף בהגהה: "ופעם אחת 'שמע ישראל' וג' פעמים 'ברוך שם כבוד מלכותה מגניהו. ועיין לעיל סימן סא, סעיף יא".

ב"ערוך השולחן" (לר' יהיאל מיכל אפשתין שנפטר בשנת תרס"ה) נמצאת הסברה מעניתה: "וואר גמר התפילה אמרים 'שמע ישראל' בקהל רם וכן 'ברוך שם כבוד מלכותך ג' פעמים, ז' פעמים 'ה' הוא האלהים', להורות כי הטבע שהוא תחת הזמן המוקף משבעה ימים ז' וכוכבי לכת — הכל הוא תחת השגחותו יתברך, ואם יטיר השגחותו אף רגע יחוור העולם לתווה ובוהו".

גם בשולחן ערוך של הרב (לר' שניואר זלמן מאדי) נמצא למנהג אמרות הפסוקים הסבר עמוק ויפה: "בסוף הסליחות אומרים 'שמע ישראל' פעם אחת, וג' פעמים 'ברוך שם כבוד מלכותך', ואחר כך אומרים שבע פעמים 'ה' הוא האלהים' — ללוות השכינה שתעליה ותשתקל עכשו למלחה מז' רקיעים, שבצתת

החפילה הייתה השכינה שרויה בינו וועלוי תעלת למקומה" (תרכג הלכה י)\* במנוגים אחרים — חז' ממנה אשכנו — אין פסוקים בסוף נעילה נמצאים כלל או נאמרים פסוקים אחרים אך ב"מחוזר ליום כפור כמנהג ק"ק ספרדים" (הוצאת "סיני", תשכ"ב, עמ' 157) מובא הפסוק 'שמע ישראל' פעמי אחד, ברוך שם כבוד מלכותו פעמי אחת, שבע פעמים הפסוק (מהליכים קיט, קמה) : קראתי בכל לב עני ה' חיק אצרא, ולבסוף יה' הוא האלhim ארבע עשרה פעם.

\* לא הבנו פירושים לפוסקי היחיד (שקוראים להם גם "שמות"), כי בספרנו "נתיב בינה — פרקי מבוא, פירושים ועינויים בסידור" הבנו בשני מקומות פירושים שונים הוו לפוסק ראשון של קרייה שמע והוו למנה' ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועוד, עיין שם פרק א' עמ' 63—67, 244—246. ועל הנאמר בספר מל"א ית, לט אין להוסיף פירושים, אלא הפסוק נבחר למטרת הזדהות גמורה עם אותו דור, הנש שפועל אליו בעורת הבורא, נעשה לנו לחוויה בסיום יום היכיפורים, בו שוללים כל ערך אחר, ומקבלים עליו מה חדש את בלעדיות ה' האלקים כהדרכה לכל ימי חיינו.