ד"ר ציפי ליפשיץ

# 1 ספרי נשא א: משמעות לשון "צו" במקרא

## אגדת ספרי במדבר: הקדמה כללית

בידינו שלושה חיבורים עיקריים של תנאים, המהווים את היסוד של התורה שבעל פה: המשנה, מדרשי ההלכה והתוספתא. מדרשי ההלכה, כפי ששמם מעיד עליהם, דורשים את הפסוקים העוסקים במצוות על פי הסדר בו הם מופיעים בתורה. כך, אין מדרש הלכה לספר בראשית, מכיוון שלא מופיעים בו מצוות אשר ניתנו לעם ישראל כתורה, ומדרשי ההלכה על ספר שמות מתחילים בפרק יב בספר שמות, במצווה הראשונה בה נצטוו ישראל, היא מצוות קידוש החודש. ברם, עיון ראשוני בכל מדרשי ההלכה מגלה כי בצד הדרשות ההלכתיות על מצוות רבות מופיעות גם דרשות העוסקות ברעיונות, תפיסות עולם, ענייני אמונה, פרשנות ואף מעשי חכמים הקשורים למצווה הנדונה, לפעמים בהרחבה רבה יותר מן הדרשות ההלכתיות. נוסף לכך, ישנן יחידות דרשה העוסקות בחלקים סיפוריים של התורה, אשר אין בהם היבט הלכתי כלל. הקריאה בחומר האגדי המצוי בחיבורים אלה לאורך זמן מגלה מארג של רעיונות, גישות ומוטיבים נשנים, מהם עולה השאלה: האם ניתן לזהות בהם דפוסי מחשבה אופייניים למכלול הקרוי מדרשי ההלכה התנאיים, או אף לכל אחד מהם בפני עצמו?

סדרה זו תעסוק באגדתא המופיעה במדרש ההלכה על ספר במדבר, הוא ספרי במדבר. נכיר את הסוגיות האגדיות המופיעות במדרש, את דרכי הדרשה התנאית המצויות בהן ואת היסודות המחשבתיים הכלולים בהן, תוך חיפוש אחרי מענה לשאלה שהוצגה לעיל – האם אפשר לזהות מערכת רעיונות ותפיסות האופייניים לחיבור זה.

תורתם של התנאים והאמוראים במדרשי ההלכה, במשנה, בתוספתא ובתלמודים מאופיינת בשזירה של אגדה לצד ההלכה, כישות אורגנית אחת, באופנים ובמינונים שונים.[[1]](#footnote-1) יוצאת מן הכלל היא מסכת אבות, שהיא חיבור תנאי שכולו עוסק באמונות וערכים. תהליך התגבשותם של מדרשי האגדה הארצישראליים בתקופת האמוראים ציינה את תחילתו של ז'אנר ספרותי חדש בתוך ספרות חז"ל – חיבורים שעוסקים רק באגדה, הבנויים כדרשות על פי סדר פסוקי התורה או ההפטרות. לאורך ההיסטוריה האינטלקטואלית היהודית, הפיצול בין תחומי ההלכה והאגדה הלך והעמיק. נזכיר כאן את קריאתו של הרב קוק בראשית המאה העשרים לפעול לאחד מחדש את ההלכה והאגדה כחלק מן החזון של תקומת ישראל המתחדשת. העיון וההעמקה באגדת הספרי עשויים להוסיף לבנה אחת במפעלו של הרב קוק באמצעות הניסוח של היסודות הרעיוניים המצויים בה, אשר בעתיד יוכלו להוות תרומה לצירופה מחדש עם חלקי הספרי ההלכתיים.

ההגדרה של נושא הסדרה מהווה חידוש, שכן לא מצאנו מי שבחן את החומר האגדי בתוך מדרש ההלכה, או בספרי במדבר בפרט, כיחידה מובחנת. ההתייחסות אל האגדה כסוגה תורנית בפני עצמה קיימת כבר בפיהם של תנאים, ועובדה זו משמשת כהצדקה מתודית לתיחום המוצע.[[2]](#footnote-2) עם זאת, ההבחנה בין הלכה לאגדה אינה תמיד מובהקת, ודרשות רבות משתייכות לקו התפר בין שני מקצועות אלו של תורה. כך, קריאות שונות של פסוקי התורה מהוות תשתית לשיח ההלכתי-משפטי, שהוא־גופו שזור אמרות העוסקות בטעמי מצוות ורעיונות, הכלולים באגדה. לצורך הסדרה אנו מגדירים כל דרשה פרשנית שאינה עוסקת בפרטי דיניה של המצווה הנידונה כ"אגדה".[[3]](#footnote-3)

מעטים החכמים לאורך הדורות אשר עסקו בפרשנות הספרי. העיקריים שבהם הם: מן הראשונים – רבינו הלל; רבי דוד פרדו, בן המאה ה־18 שנולד באיטליה, שימש ברבנות בבלקן ועלה לארץ ישראל; המלבי"ם; והנצי"ב מוולוז'ין. מחברים אלה עוסקים בדרשות ההלכתיות והאגדיות.

לפני כעשור הוציא מנחם כהנא מהדורה מדעית חדשה של ספרי במדבר, אשר תשמש כבסיס הטקסטואלי של עיוננו. בסוף המבוא שלו למהדורתו, מצביע כהנא על מגבלות מהדורתו:

מיותר לציין כי אין כל אפשרות לקיים במהדורה מעין זו דיון ממצה בכל הנושאים המצרניים הקשורים אל הדרשות, כגון: בחינת טיבם של השרידים מלשון חכמים המשתקפים בכתבי היד; עיון כולל במגמתן ההלכתית והרעיונית של הדרשות, תוך מתן תשומת לב למציאות ההיסטורית בזמנם של שוני ההלכות על צדדיה הריאליים, התרבותיים והרוחניים; השוואה מקיפה של ההבדלים בין האסכולות המדרשיות של דבי ר' ישמעאל ודבי ר' עקיבא; דיון בהתפתחות ההלכה [...] בנושאים אלה ואחרים הסתפקתי, בדרך כלל, בציון לספרות מחקר ראשונית בלבד, בלא ניסיון או יומרה למצות את הדיון או את ספרות המחקר, ומתוך תקוה שהקורא יוכל להיעזר בספרות זו לשם השלמת הדיון ופיתוחו.[[4]](#footnote-4)

אנו נשתדל להמשיך מן המקום בו כהנא עצר ביחס לאגדה שבספרי.

הסדרה בנויה על פי סדר הספרי, קרי על פי סדר התורה בחומש במדבר, מפרשת נשא ועד סוף פרשת מסעי. מהלך הלימוד במסגרתה יהיה אינדוקטיבי, מן הפרט אל הכלל; כל דרשה תידון ותנותח על בסיס פרשנות הדורות וממצאי המחקר של ספרות חז"ל, תוך מגמה לגלות ולהגדיר את היסודות המחשבתיים והמשמעויות הרוחניות הטמונים בה. לאורך השיעורים יידונו שאלות כלליות הנוגעות לאגדת הספרי במקום אשר יעלו מתוך העיסוק בגופי הדרשות, ברם מלאכת צירופן של החוליות-הדרשות זו לזו תיעשה לאט ובזהירות. בדרך זו נתקדם לקראת הבנה מעמיקה יותר של הקורפוס האגדי של ספרי במדבר.

נעבור עתה לדון בדרשה הראשונה המופיעה בספרי במדבר, היא הדרשה על מצוות שילוח טמאים מן המחנה.

## ספרי נשא א: משמעות לשון ציווי

הדרישה של המשמעויות הגלומות בסגנונן של מצוות התורה היא דוגמא מובהקת לאזור דמדומים שדובר לעיל בין ההלכה והאגדה, בו ההבחנות בין מקצועותיה של תורה מאבדות מחדותן. ספרי במדבר פותח בהגדרת תוכנה של המצווה הראשונה בספר במדבר, היא מצוות שילוח טמאים מן המחנה. עיוננו יוסב על הדרשה השנייה בספרי, הוא בירור עניינה של לשון הציווי המופיעה במצווה זו. כדי להציג את הדברים בהקשרם נביא תחילה את פסוקי התורה ולאחריהם את חלקה הראשון של הדרשה בספרי נשא א:

צַו אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וִישַׁלְּחוּ מִן הַמַּחֲנֶה כָּל צָרוּעַ וְכָל זָב וְכֹל טָמֵא לָנָפֶשׁ:

מִזָּכָר עַד נְקֵבָה תְּשַׁלֵּחוּ אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה תְּשַׁלְּחוּם וְלֹא יְטַמְּאוּ אֶת מַחֲנֵיהֶם אֲשֶׁר אֲנִי שֹׁכֵן בְּתוֹכָם:

וַיַּעֲשׂוּ כֵן בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיְשַׁלְּחוּ אוֹתָם אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר ה' אֶל מֹשֶׁה כֵּן עָשׂוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: (במדבר ה, א–ד)

1.

"וידבר ה' אל משה לאמר צו את בני ישראל וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש" (במדבר ה, א), למה נאמרה פרשה זו? לפי שהוא אומר: "ואיש אשר יטמא ולא יתחטא ונכרתה הנפש ההיא מתוך הקהל" (במדבר יט, יג), עונש שמענו ואזהרה לא שמענו. ת"ל, "צו את בני ישראל וישלחו" וגו', הרי זה אזהרה לטמאים שלא יכנסו למקדש בטומאה.[[5]](#footnote-5)

הדרשה קושרת בין הפסוקים בפרשת נשא לפסוקים המופיעים בסוף עניין פרה אדומה; הראשון הוא עצם האיסור, ה"אזהרה" לאדם להיכנס למקדש בעודו בטומאתו, ואילו בשני מפורט עונשו: "כָּל הַנֹּגֵעַ בְּמֵת בְּנֶפֶשׁ הָאָדָם אֲשֶׁר יָמוּת וְלֹא יִתְחַטָּא אֶת מִשְׁכַּן ה' טִמֵּא וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִיִּשְׂרָאֵל כִּי מֵי נִדָּה לֹא זֹרַק עָלָיו טָמֵא יִהְיֶה עוֹד טֻמְאָתוֹ בוֹ" (במדבר יט, ג). כהנא מצביע על קישור זה כחידושו העיקרי של הספרי כאן, ועומד על החריגה מפשוטו של מקרא בשני המקומות בהגדרת המצווה כמתייחסת למקדש בארץ ישראל ולא למחנה ישראל במדבר.[[6]](#footnote-6)

נעיין בדרשה השנייה בספרי:

2.א

"צו", הציווי מיד בשעת מעשה ולדורות. אתה אומר הציווי מיד בשעת מעשה ולדורות, או אינו אלא לאחר זמן, ת"ל "צו את בני ישראל וישלחו" וגו', "מזכר ועד נקבה תשלחו" וגו', "ויעשו כן בני ישראל וישלחו אותם אל מחוץ למחנה", הא למדנו שהציווי מיד בשעת מעשה.

ולדורות מנין? ת"ל "צו את בני ישראל ויקחו אליך שמן זית זך" וגו' (ויקרא כד, ב), "מחוץ לפרוכת העדות" וגו'. הא למדנו שהציווי מיד בשעת מעשה ולדורות מציווי הזה.

מנין לכל הצוואות שבתורה? היה ר' ישמעאל אומר: הואיל ונאמרו צוואות בתורה סתם, ופרט לך הכתוב באחת מהן שאינה אלא מיד בשעת מעשה ולדורות, אף פורטני בכל הצוואות שבתורה שלא יהו אלא מיד בשעת מעשה ולדורות.

2.ב

רבי יהודה בן בתירה אומר: אין הציווי בכל מקום אלא זירוז, שנ' "וצו את יהושע וחזקהו ואמצהו" (דברים ג, כח). לפי דרכנו למדנו שאין מחזקין אלא המוחזקין ואין מזרזין אלא למזורזין.

2.ג

רבי שמעון בן יוחי אומר: אין ציווי בכל מקום אלא חסרון כיס, שנ' "צו את בני ישראל ויקחו אליך שמן זית זך" (ויקרא כד, ב), "צו את בני ישראל וישלחו מן המחנה" (במדבר ה, ב)

"צו את בני ישראל ונתנו ללוים מנחלת אחוזתם" (במדבר לה, ב), "צו את בני ישראל ואמרת אליהם את קרבני לחמי לאשי" (במדבר כח, ב), הא אין ציווי בכל מקום אלא חסרון כיס, חוץ מאחד. ואיזה זה? זה "צו את בני ישראל ואמרת אליהם כי אתם באים אל הארץ כנען" (במדבר לד, ב), תזרזם לעניין חילוק הארץ.

2.ד

ורבי אומר: אין ציווי בכל מקום אלא אזהרה, שנ' "ויצו ה' א-להים על האדם לאמר ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכל ממנו" (בראשית ב, טז–יז).[[7]](#footnote-7)

בדרשה ארבע מימרות של תנאים. הקביעה "אין ציווי בכל מקום אלא ..." המופיעה שלוש פעמים לאורך הדרשה בדבריהם של רבי יהודה בן בתירא, רבי שמעון ורבי, והשאלה והתשובה "מנין לכל הצוואות שבתורה ... אף פורטני בכל הצוואות שבתורה" בדרשה האנונימית הראשונה, מעמידות את ההגדרה של משמעות הציווי המופיעה בכל מקום בתורה כנושאה המרכזי של הדרשה. לפני הביאור של כל אחת מן המימרות והתובנות הרעיוניות הכלולות בה, יש לבאר מה מובנו המדויק של המטבע "אין ציווי בכל מקום אלא ...": האם הוא מבטא קביעה שיש משמעות נכונה אחת למילה "ציווי"? או שהוא מבטא עמדה רכה יותר, הסובלת משמעויות שונות?

על מנת לבאר עניין זה, נעמוד על משמעותה של התבנית "אין X בכל מקום אלא "Y. לשון זו מצויה מעט לאורך ספרות חז"ל ואופיינית במיוחד למדרשי ההלכה התנאיים. במכילתא דרבי ישמעאל בשלח מסכתא דויהי ב נדרש הפסוק "הִתְיַצְבוּ וּרְאוּ אֶת יְשׁוּעַת ה'" (שמות יד, יג) כך: "אמרו לו ישראל אימתי אמר להם משה היום שרת עליכם רוח הקדש ש**אין יציבה בכל מקום אלא רוח הקדש"**. ההתייצבות היא פעולה פיזית אשר חכמים מזהים בה משמעות רוחנית אשר אינה מובנת מאליה, והיא נגלית באמצעות דרישתם את הכתובים. רוח הקודש מהווה מימד עלום של היציבה. דוגמא נוספת היא ספרי נשא כג: **"אין נזירה בכל מקום אלא פרישה";** גם כאן הנזירות היא מצב בעל תנאים המוגדרים בתורה, אבל תמצית עניינה קשורה בפרישות – בהגבלה שאדם מגביל את עצמו מן היין, בדיבור שבאמצעותו האדם אוסר על עצמו דבר מרצונו. בשתי הדוגמאות לא שורר יחס של זהות בין שני אבריה של המטבע, והתובנה הנמסרת לגבי העצם הראשון המופיע (יציב, נזירות) אינה בלעדית, אך היא תקפה לכל מופעותיה המקראיים של המילה.[[8]](#footnote-8)

על פי הדברים אלה, אין כוונתו של המטבע "אין X בכל מקום אלא Y" שיש לפרש מילה מסוימת רק במשמעות האמורה, אלא ה בא להוסיף למילה הראשונה משמעות נוספת הכלולה בה. אם כן, הקביעה "אין ציווי בכל מקום אלא ..." בכל אחת מדרשותיהם של רבי יהודה בן בתירא, רבי שמעון ורבי מאירה פן נוסף של מושג הציווי.

שאלה נוספת שיש לשאול על מטבע הלשון "אין ציווי בכל מקום אלא..." היא לגבי כוונתם של חכמים ב"כל מקום". לכאורה מדובר בכל לשונות הציווי לאורך המקרא; ברם, העיון בדרשה מגלה כי כל הפסוקים המובאים והנידונים הינם פסוקי תורה. האם ב"בכל מקום" מתייחס רק לתורה, ולא לפסוקים מן הנביאים או הכתובים? או שמא לשון זו מתייחסת למצוות בהן מופיעה לשון ציווי?

מן הפסוקים המובאים כהוכחה ביחידה 2.ב (רבי יהודה בן בתירא) "וצו את יהושע וחזקהו ואמצהו" (דברים ג, כח) וביחידה 2.ד (רבי) "ויצו ה' א-להים על האדם לאמר ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכל ממנו", שאינן מתייחסות למצוות התורה אלא לחלק הסיפורי של התורה, הכרחי לומר כי חכמים אלה סברו שהאמירה אינה נסובה רק על מצוות התורה שיש בהן לשון ציווי. גם על פי התייחסותו של רבי שמעון לציווי על חלוקת הארץ (ב.3), שאינה מצווה לדורות אלא לשעתו, כפסוק בו לשון ציווי מופיעה בו בהוראה יוצאת דופן לשיטתו, יש להסיק כי גם הוא אינו רואה בביטוי "כל מקום" התייחסות רק למצוות.[[9]](#footnote-9) לעומת זאת, נראה לומר כי תנא קמא (יחידה 2.א), שהמטבע "אין ציווי בכל מקום אלא..." לא מופיע בדבריו, אכן מתייחס רק למצוות שנאמר בהן לשון ציווי. זאת על פי תוכן דבריו, בהם הוא לומד משתי מצוות – שילוח טמאים ונר תמיד במקדש – על משמעות לשון הציווי כמציין את חלות המצווה מזמן מתן הציווי ולדורות, ולשון השאלה "מנין לכל הצוואות שבתורה?" המופיעה בהם. אם כן, אפשר לקבוע כי אצל כל התנאים אשר מופיע בדבריהם המטבע "בכל מקום", הוא נסוב על כלל פסוקי התורה או המקרא. מבין שתי אפשרויות אלה, נראה לפרש על פי הקריאה הפשוטה יותר ולהכריע כאפשרות השנייה.

## לשון ציווי – בין עשייה לזהירות

בראשית דברינו נתבאר באופן כללי כי דרשת הספרי הנידונה בנויה מארבע דרשות אשר כל אחת מהן נושאת משמעות נוספת הטמונה במושג הציווי. עתה ניגש לעמוד על משמעויות אלה.

תנא קמא מגדיר את הופעתו של הציווי כמתייחס לממד הזמן, ומציין את חלותו התמידית, בשעת אמירתו ולדורות. אפשר לקרוא את הפסוקים על שילוח הטמאים מן המחנה כסיפור על ציווי אלוקי הניתן לדור המדבר ומילויו: "וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: צַו אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וִישַׁלְּחוּ מִן הַמַּחֲנֶה כָּל צָרוּעַ וְכָל זָב וְכֹל טָמֵא לָנָפֶשׁ... וַיַּעֲשׂוּ כֵן בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיְשַׁלְּחוּ אוֹתָם אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר ה' אֶל מֹשֶׁה כֵּן עָשׂוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל" (במדבר ה, א–ד), אולם תנא קמא לומד מפסוקי הציווי על נר תמיד במקדש, "צַו אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְיִקְחוּ אֵלֶיךָ שֶׁמֶן זַיִת זָךְ כָּתִית לַמָּאוֹר לְהַעֲלֹת נֵר תָּמִיד. מִחוּץ לְפָרֹכֶת הָעֵדֻת בְּאֹהֶל מוֹעֵד יַעֲרֹךְ אֹתוֹ אַהֲרֹן מֵעֶרֶב עַד בֹּקֶר לִפְנֵי ה' תָּמִיד **חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם"** (ויקרא כד, ב–ג), על ההתחייבות בכל הזמנים.

רבי דוד פרדו פירש את דבריו של רבי יהודה בן בתירא כמתייחסים לכפל הציווי המופיע בכתובים בעניין זה, בבמדבר כז, יח–יט: "וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה קַח לְךָ אֶת יְהוֹשֻׁעַ בִּן נוּן... וְהַעֲמַדְתָּ אֹתוֹ לִפְנֵי אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן וְלִפְנֵי כָּל הָעֵדָה וְצִוִּיתָה אֹתוֹ לְעֵינֵיהֶם", ובפסוק המובא בדרשה: "וְצַו אֶת יְהוֹשֻׁעַ וְחַזְּקֵהוּ וְאַמְּצֵהוּ כִּי הוּא יַעֲבֹר לִפְנֵי הָעָם הַזֶּה וְהוּא יַנְחִיל אוֹתָם אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר תִּרְאֶה" (דברים ג, כח), אולם הוא עצמו הגדיר פירוש זה כדוחק. הסברו השני, שיש להבין את הזירוז לעניין תלמוד תורה, רחוק מאוד מפשטי הפסוקים. המלבי"ם רואה את מהות הזירוז לא כאמירה הבאה להמריץ את האדם לפעולה, אלא כברכת שמים: "ששפע הא-להי תחול כפי ההכנה". אפשר להציע כי דבריו של רבי יהודה בן בתירא מכוונים כנגד קושיו של הדבר המצֻווה, שתפקידו המיועד של יהושע כמי שעתיד להכניס את ישראל הוא דוגמא מובהקת לו. גם דבריו של רבי שמעון בר יוחאי בהמשך הדרשה, בהם הוא מודה שיש לפרש את לשון הציווי על ההתנחלות בארץ המופיעה בבמדבר לד, ב בהוראה של זירוז, תומכים בפרשנות זו, בגלל הקשיים הרבים הכלולים בביצועה הלכה למעשה.

מלשון האמירה בשלהי דרשתו של רבי יהודה בן בתירא "לפי דרכנו למדנו שאין מחזקין אלא המוחזקין ואין מזרזין אלא למזורזין" יש להסתפק אם אלו דבריו, ולא נכון לראותה כתוספת של עורך הספרי.[[10]](#footnote-10) כך או כך, משתמעת ממנה משמעות נוספת של לשון הציווי כמתייחסת לאופיו של המצֻווה – "שאין מזרזין אלא למזורזין".

רבי שמעון מוכיח מארבע מצוות בהן נאמרת לשון ציווי כי היא מורה על אופי המצווה האמורה, בהיותה כרוכה בהוצאה כספית ניכרת. רבי דוד פרדו מפרט כיצד דבר זה בא לידי ביטוי בכל אחת מן המצוות הנמנות על ידו: לגבי מצוות נר תמיד, שמן זית הוא מצרך יקר; אדם המשתלח מן המחנה צריך לעיתים לעזוב את מקומו ולהתבטל מעסקיו, ואינו יכול לשמור על רכושו שלא יאבד או יינזק; מתן הערים ללויים משמעותה ויתור על קרקע, והדאגה לכבשים עבור קרבן התמיד כרוכה אף היא בדמים מרובים.[[11]](#footnote-11) הקטגוריה שמציע רבי שמעון מתייחסת לתוכן הציווי, ולחולשת אנוש של רכושנות וחמדת ממון העלולים להוות מכשול עבור האדם בקיום המצווה.[[12]](#footnote-12)

רבי יהודה הנשיא רואה בלשון הציווי "אזהרה", שהיא כלשונו של הנצי"ב בפירושו "עמק הנצי"ב" "אזהרה חמורה שהזהיר הקב"ה על זה יותר".[[13]](#footnote-13) מפרשי הספרי עמדו בהרחבה על אופי הזיקה בין הדרשות ובין הפסוקים המובאים בכל אחת מהן. כולם רואים קירבה רעיונית בין המימרה של רבי יהודה בן בתירה (2.ב ציווי-זירוז) למימרה של רבי שמעון (2.ג ציווי-חסרון כיס), המהווה קטגוריה ספציפית של מצבים הצריכים זירוז; כמעט כולם רואים את המימרה של רבי (2.ד ציווי-אזהרה) כעומדת לכשעצמה.[[14]](#footnote-14) בהמשך לדבריהם, יש לומר כי שלוש המשמעויות הראשונות הניתנות לציווי – חלות הציווי בזמן מרגע נתינתה, זירוז וחסרון כיס, מתייחסות לעשייה עצמה, ולעומתם רבי יהודה הנשיא מעביר את מוקד הדיון אל הזהירות, היא המודעות המלווה את העשייה או ההימנעות ממנה, והקובעת את איכותה. לפי רבי, הקושי הגדול עבור האדם אינו הפעילות, הדורשת ממנו השקעה במישורים של כסף, כוחות גוף וכוחות נפש, אלא ההימנעות מפעולה או עידונה, אשר דורשת מן האדם לעצור משטף חיוניותו, תאוותו ורצונותיו. אב-הטיפוס של תביעה זו הוא הציווי הגן-עדני לא לאכול מעץ הדעת, והוא הפסוק המובא כהוכחה לשיטתו.

נסכם את ההיבטים שונים של מושג הציווי אשר עלו מתוך עיוננו בדרשות הספרי: חלות הציווי (תנא קמא), תוכן הציווי (רבי יהודה בן בתירא, רשב"י), זהותו של המצֻווה (רבי יהודה בן בתירא) וחומרתו (רבי) – אשר בנויים על שני צירים, ציר העשייה וציר הזהירות. ממרחק של זמן, צופים אנו בשני הפרקים הראשונים של מסילת ישרים לרמח"ל – הזהירות והזריזות, הבנויים על מאמרו של התנא רבי פנחס בן יאיר, חברו של רבי וחתנו של רבי שמעון בר יוחאי: "תורה מביאה לידי זהירות, זהירות מביאה לידי זריזות...",[[15]](#footnote-15) ומוצאים אנו הד להם במדרש ההלכה שלפנינו.

## ציווי – בין דרשות תנאים לפשט

לסיום, נתבונן במילה הנדרשת – ציווי. הציווי מבטא אמירה שיש בה מצַווה ומצֻווה אשר מתקיימים ביניהם יחס, הכולל יראה, שעבוד וסמכות. נבחן את ארבע ההגדרות ואת הרעיונות הנישאים על ידן, כפי שהסברנו, לאור משמעות זו. תנא קמא עומד על ייחודו של הציווי כמאפיין מצוות אשר יש בהן הכרח כולִי, אשר מן הרגע בו הן ניתנות, האדם נתבע להן באורח תמידי, כלומר, מידת השעבוד הבאה לידי ביטוי בהן היא מוחלטת. לפי האופן בו הסברנו את דבריו של רבי יהודה בן בתירה, שציווי הוא זירוז על דבר קשה לביצוע, עניין זה עולה יפה. יש מקרים בהם האדם זקוק לציווי; דרישה קשה מצריכה הוראה לא מתפשרת, נוקבת, ממקור של סמכות. הדבר נכון גם עבור מצב של מצווה הדורשת השקעה כלכלית. שיטתו של רבי, המורה על חשיבות הציווי וחומרתו, מתאימה התאמה מלאה להגדרה הפשוטה של הציווי, באשר היא מטעימה את מימד היראה, הצורך המוחלט בשעבוד של האדם למי שמצווהו, והזהירות הנגזרת מכך. כך, דרשות התנאים חוזרות ומעשירות את המילה הנדרשת, תוך גילוי והתפרטות של המשמעויות הטמונות בה.

מערכת הרעיונות אשר עלו מן העיון בדרשות הספרי בנויה על פסוקי תורה בהם מופיעה לשון ציווי; צירופם של הפסוקים אלה באלו חושף מערכת קשרים ומשמעויות עשירה המנהירה את המושג הנדרש. זוהי כוחה של הדרשה – בחריזה של מילותיה של התורה לכדי תמונת עומק של השפה ומבנה המציאות.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| \* | \*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\* | \* |
| \* \* \* \* \* \* \*  | כל הזכויות שמורות לישיבת הר עציון ולד"ר ציפי ליפשיץעורך: נדב גרשון, תשפ"ב\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*בית המדרש הוירטואלי מיסודו של The Israel Koschitzky Virtual Beit Midrashהאתר בעברית: <http://vbm.etzion.org.il>האתר באנגלית: <http://www.vbm-torah.org>משרדי בית המדרש הוירטואלי: 02-9937300 שלוחה 5 דוא"ל: office@etzion.org.il | \* \* \* \* \* \* \*  |

1. לקריאה נוספת בנושא זה ראו Kadushin, M., *A Conceptual Approach to the Mekilta*, NY 1969, pp. 13-16; יונה פרנקל, **דרכי האגדה והמדרש** (יד לתלמוד), כרך ב, תל אביב 1996, עמ' 481–487. [↑](#footnote-ref-1)
2. ראו ספרי עקב מט: "דורשי הגדות אומרים רצונך להכיר את מי שאמר והיה העולם למוד הגדה..."; מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי טז, לא: "רבי אלעזר המודעי אומר למה הוא [= המן] דומה? לדבר אגדה שהוא מושך את לב האדם". כמו כן ראו דבריו של רבי אלעזר בן עזריה לרבי עקיבא בשעה שרבי עקיבא דרש באגדה: "עקיבא, מה לך אצל הגדה..." בבבלי חגיגה יא ע"א; סנהדרין לח ע"ב; שם ס ע"ב. [↑](#footnote-ref-2)
3. קולמוסים רבים נשתברו בניסיון להגדיר את המושג "אגדה", כאשר בסופו של דבר נתקבלה ההבחנה האינטואיטיבית בין ההלכה – גדרי החיוב של מעשה המצוות ודיניהן, לכל תחומי התורה האחרים, העוסקים ברעיונות, מידות, הדרכה חינוכית, פרשנות ועוד – הנקראים "אגדה". ראו יונה פרנקל, **מדרש ואגדה**, כא, תל אביב, תשנ"ז, עמ' 20–23; Moshe Simon-Shoshan, *Stories of the Law: Narrative Discourse and the Construction of Authority in the Midrash*, New York, 2012, p. 2-4. [↑](#footnote-ref-3)
4. מנחם כהנא, **ספרי במדבר: מהדורה מבוארת**, ח"א, ירושלים, תשע"א, עמ' כה. [↑](#footnote-ref-4)
5. כהנא, שם, עמ' 1. [↑](#footnote-ref-5)
6. ראו כהנא, שם, עמ' 1–2 והערותיו שם. [↑](#footnote-ref-6)
7. שם. [↑](#footnote-ref-7)
8. גם הצורה "אין X אלא Y", הנפוצה במדרשי ההלכה התנאיים, איננה באה להצביע על זהות בין שני הדברים, אלא לומר שהכוונה ב-X בעניין או בפסוק הנדון היא כך ולא כך. בניגוד לצורה הנידונה, זו אמירה מקראית־פרשנית מקומית ולא כללית. ראו לדוגמא מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי כא, לז "**אין משלם אלא דמים"**; ספרי קרח קיט "אין חלום אלא שיש לו פתרון". [↑](#footnote-ref-8)
9. אלא אם כן רבי שמעון סבר כרמב"ן, שכיבוש וחלוקת הארץ זו מצווה לדורות, ואכמ"ל. [↑](#footnote-ref-9)
10. לנושא עריכתו של הספרי וזהותם של עורכיו נקדיש מקום באחד השיעורים הקרובים. [↑](#footnote-ref-10)
11. בתורה יש חמש מצוות שמופיעה בהן לשון ציווי: ציוויי הקרבנות לכהנים (ויקרא ו, ב), נר תמיד במקדש (ויקרא כד, ב), שילוח טמאים (במדבר ה, ב–ד), קרבן תמיד (במדבר כח, ב), וערי הלויים (במדבר לה, ב). מביניהן, רבי שמעון בר יוחאי אינו מביא ראיה מציוויי הקרבנות לכהנים, אולי מכיוון שמצווה זו אינה מופנית לעם אלא לכהנים. [↑](#footnote-ref-11)
12. ההתייחסות לכסף כגורם המפריע בעבודת ה' מופיעה בדבריו של רבי שמעון בר יוחאי במקורות נוספים, ראו לדוגמא ספרי בלק קלא. [↑](#footnote-ref-12)
13. ספרי עם פירוש עמק הנצי"ב, ח"א, ירושלים, תשל"ז, עמ' ג. [↑](#footnote-ref-13)
14. המלבי"ם על הפסוק בבמדבר ה, ב מסביר גם את דעתו של רבי כמתייחסת לזירוז, שמזרז את האדם להיזהר. [↑](#footnote-ref-14)
15. בבלי עבודה זרה כ ע"ב. יש לציין שנוסחן של המקבילות הארצישראליות הוא אחר, ולא מופיעה בהן הזהירות: "זריזות מביאה לידי נקיות..." (ירושלמי שקלים ג, ג), ואכמ"ל. [↑](#footnote-ref-15)