

מעשי ה' ובריתו עם ישראל - לדורם ולדורות עולם

עיון בפרשת עקב (דברים, י"א, ב-ז)

(ב) וידעתם היום

כי לא את בניכם אשר לא ידעו ואשר לא ראו

את מוסר ה' אלהיכם, את גדלו, את ידו החזקה וזרעו הנטויה:

(ג) ואת אתתיו ואת מעשיו אשר עשה בתוך מצרים לפרעה מלך מצרים ולכל ארצו:

(ד) ואשר עשה לחיל מצרים, לסוסיו ולרכבו

אשר עשה את מי ים סוף על פניהם ברדפם אחרים ויאבדם ה' עד היום הזה:

(ה) ואשר עשה לכם במדבר עד באכם עד המקום הזה:

(ו) ואשר עשה לדתן ולאבירם בני אליאב בן ראובן

אשר עשה הארץ את פיה ותבלעם ואת בתיהם

ואת אהליהם ואת כל היקום אשר ברגליהם בקרב כל ישראל:

(ז) כי עיניכם הראת את כל מעשה ה' הגדל אשר עשה:

א

בקטע זה נתבעים בני הדור שיצאו ממצרים והלכו ארבעים שנה במדבר, לתת אל לבם את כל הנסים שעשה ה' עמם ממצרים ועד הנה, ואשר אותם הם ראו במו עיניהם. השורש ע-ש-ה (ע-ש-י) חוזר בקטע זה שבע פעמים, ומשמשו בו 'מלה מנחה'¹. חמש פעמים הוא מופיע כפועל ופעמיים כשם עצם, ובכל שבע הפעמים מתייחסת הופעתו אל ה'. הקטע הוא סגנון 'הפטיש', כאשר החזרות על ביטוי מסוים הולמות באוזני המאזין פעם אחר פעם, ובכך קובעות בתודעתו את המקצב של הקטע בהתאמה לנושאו המרכזי: "אשר

¹ בכל מקום שנטענת בו טענה מעין זו יש להצדיק את גבולות הקטע אשר בו נספרו הופעותיה של המלה המנחה. ששת הפסוקים שלפנינו אמנם כלולים בתוך פרשה גדולה למדי (י', יב - י"א, ט, פרשה בת עשרים פסוקים), אולם בכל זאת הם מהווים קטע מובחן היטב בתוך אותה פרשה. מבחינה תחבירית מתייחד קטע זה בכך שהוא מהווה משפט אחד בלבד, ארוך ומורכב: "וידעתם היום כי לא את בניכם... כי עיניכם הראת...". ובכך הוא נבדל מן הפסוקים הסובבים אותו המכילים יחידות תחביריות קצרות בהרבה, כפי הרגיל במקרא.

הוצאת תבונות

מכללת הרצוג

עשה... ואשר עשה... אשר הציף... ואשר עשה... ואשר עשה... אשר פצתה... אשר עשה".
על-פי בחינת הופעותיה של המלה המנחה מתקבל מבנה הקטע כמבנה כיאסטי, כאשר
בין החלקים המקבילים קיימת התפתחות בתוך ההקבלה.²

| | | | |
|-----|-----------------|----------|---|
| 2-1 | מעשי | אשר עשה | בתוך מצרים... (בניכם... לא ראו את...) |
| 3 | | ואשר עשה | לחיל מצרים לסוסיו ולרכבו, אשר הציף את מי ים סוף על פניהם... ויאבדם ה' עד היום הזה. |
| 4 | | ואשר עשה | לכם במדבר עד באכם עד המקום הזה. |
| 5 | | ואשר עשה | לדתן ולאבירים... אשר פצתה הארץ את פיה ותבלעם... בקרב כל ישראל. |
| 7-6 | כל מעשה ה' הגדל | אשר עשה | (עיינכם הראת את...) |

ההקבלה בין הופעות 2-1 ל-7-6 היא מילולית: בשתייהן "מעשה אשר עשה". יותר
מכך: בשני המקומות אין מדובר במעשה חד-פעמי, כמו אותם מעשי ה' שעליהם מדובר
בהופעות 3 ו-5, אלא במעשים רבים. (מעשי ה' אשר עשה בתוך מצרים, הם האותות
שקדמו למכות ועשר המכות עצמן.) ועוד: מעשי ה' ב-1 ו-2 מוגדרים לפני כן כ'גודלו' (פסוק
ב). בכך הם מקבילים לאמור ב-7-6 "מעשה ה' הגדל אשר עשה".
אולם בין שני המקומות קיימת גם התפתחות: בהופעות 7-6 יש משפט המסכם וכולל
את כל האמור לפני כן: "כל מעשה ה' הגדל אשר עשה" - וזה כולל הן את האמור בהופעות

מבחינה סגנונית, קטע זה פונה אל ישראל בלשון רבים, בעוד שהפסוקים שלפניו מדברים ברובם אל
ישראל בלשון יחיד (י', יב-טו¹, ושוב: י', כ - י"א, א. המעבר ללשון רבים בפסוקים י, טו-יט נובע מן
הביטוי "ויבחר בורעם אחריהם - בכס"). אף המלים הפותחות את הקטע שלנו, "וידעתם היום", רומזות
לעניין מיוחד המצריך תשומת לב (רש"י). גם הניתוח בגוף דברינו על שיטת הופעותיה של המלה המנחה
ועל סגנון 'הפטישי' השולט בקטע, הוא אות לייחודו הסגנוני.

מבחינת תוכנו, נושאו המיוחד של הקטע ברור, והוא ההבחנה בין הבנים שלא ידעו ולא ראו את מעשי ה'
ליוצאי מצרים עצמם שראו את נסיו בעיניהם. מבחינה זו הקטע אינו המשך ישיר של מה שלפניו, אלא
של מה שנאמר לפני-פניו במרחק שני פסוקים. הקטע בא כמאמר מוסגר, ובו הרחבה של מחציתו השנייה
של פסוק כא בפרק י': "הוא תהלתך והוא אלהיך אשר עשה אתך את הגדלות ואת הנוראת האלה אשר
ראו עיניך". המלים 'אשר עשה' 'גדלות' 'ראו עיניך' באות בשינויים גם בקטע שלנו, הבא להרחיב
משמעו של חצי פסוק זה ולהעמיקו בשתיים: לפרט מה הן הגדולות והנפלאות שראו עיניך במצרים
ובמדבר, ולהדגיש את חשיבות העובדה כי דור זה ראה בעיניו ממש את הנסים, ועל כן גדולה התביעה
ממנו.

הנושא של הפסוקים הבאים אחר-כך, ח-יב, שונה בבירור, והוא התביעה לשמור את המצוות בקשר
לטובתה המיוחדת של הארץ היעודה לישראל בעתיד. על פסקה זו דנתי בהרחבה ברשימתי המצוינת
להלן, הערה 2.

מבנה כעין זה, שבו מופיעה מלה מנחה שבע פעמים בקטע נתון ויוצרת בו מבנה כיאסטי, הראיתי בשתי
פסקאות נוספות בנאום זה בספר דברים: בפרק ח', ז-י, ובפרקנו פסוקים ח-יב. ראה מאמרי 'בין מדבר
לנהר - שחח של ארץ ישראל בפרשת עקב', שמעתין 103 [שבט תשנ"א], עמ' 19-22.

3-1 שהוא ביחס למצרים, והן את האמור בהופעות 4-5 שהוא ביחס לישראל. ועוד: הופעות 6-7 הן היחידות המתקשרות לחלק החיובי של המשפט: "כי עיניכם הראת את...". כל ההופעות הקודמות מתייחסות אל "בניכם אשר לא ידעו ואשר לא ראו את...". ההקבלה בין הופעה 3 להופעה 5 גלויה לעין: בשני הנסים הללו מדובר על פורענויות הבאות על רשעים, ואופיין דומה: היעלמות במעמקים. בהופעה 3 - היעלמות מתחת לפני הים, וב-5 היעלמות מתחת לפני האדמה.

בכך מוסבר מדוע נבחר דווקא נס הבליעה באדמה מכל נסי הפורענויות במדבר, כגון מות המרגלים והמגפות השונות שהיו בעם³: בגלל הקבלתו ודמיונו לנס איבוד המצרים בים-סוף. אולם ההבדל בין השניים גלוי אף הוא: הופעה 3 שייכת לקבוצת הנסים שנעשו במצרים ואילו הופעה 5 שייכת לקבוצת הנסים שאירעו לישראל.

במרכז - בהופעה 4 - מצוי הפסוק "ואשר עשה לכם במדבר עד באכם עד המקום הזה". ברור שמדובר בנסי המדבר המתמשכים, המן וענני הכבוד, אותם נסים שבזכותם נתקיימו ישראל במדבר ארבעים שנה עד בואם אל ארץ נושבת. מעשה ה' הזה נמצא במרכז, במוקד כל המעשים, כיוון שהוא מתייחד מן הסובב אותו בשתיים: ראשית, הוא היחיד מבין כל המעשים הנזכרים המבטא את מדת החסד והרחמים בלבד (מעשי הפורענות במצרים היו אמנם חסד לישראל, אולם דין במצרים). שנית, הוא איננו מעשה חד-פעמי (כב-3 ו-5)⁴, ואף אין הוא שרשרת מעשים נסיים שונים (כמו ב-1-2), אלא מעשי נס אשר התמידו שנות דור, ואפשרו את קיומם של בני ישראל בתנאים הבלתי אפשריים השוררים במדבר⁵.

³ הרמב"ן העלה קושי דומה בפירושו לפס' ד: "והזכיר ואשר עשה לדתן ולאבירם, ולא הזכיר קורח ועדתו שיצאה אש מלפני ה' ותאכל אותם" (שהוא באותו עניין). ותשובתו: "בעבור כי איש זר הקרב להקטיר קטורת, הוא מלאווי התורה, ולעולם הוא נענש לדורות, כאשר קרה גם לעזיזהו, על כן לא נמנו באותות המדבר" (הציטוט על-פי מהדורת הרב שעוועל). אולם לא הסביר הרמב"ן מדוע בחרה התורה דווקא אות זה מכל אותות המדבר.

⁴ אמנם גם בנס הצפת המצרים במי ים סוף, בהופעה 3, נאמר "עד היום הזה". אולם שם הכוונה להשפעתו של מעשה ה' החד-פעמי ההוא, שהיא השפעה המתמשכת 'עד היום הזה', כפירוש הרמב"ן (שם): "שאיבד סוס ורכב ממצרים בכל הדור ההוא... והייתה ממלכה שפלה בלא רכב וסוס וחיל ועיזו". נראה שזו גם כוונת רב"ע בד"ה ויאבדם: "הטעם, כי לא קמו עוד בניהם תחתיהם" (ולא כמו שנתפרשה כוונתו בדברי הרמב"ן).

⁵ פירושו לפסוק זה (ה) תואם את פירוש רב"ע, האומר עליו (ד"ה ואשר עשה לכם במדבר): "דבר המן". הרמב"ן בדבריו לפסוק ב חולק על דברי רב"ע הללו וכותב: "ואיננו נכון בעיני, כי עתה ידבר רק במוסר אשר ייסר בו ה' לעוברי רצונו", ועל כן הוא מפרש שם את פסוקנו כך: "אשר עשה לכם במדבר - אשר נגף אתכם בעגל, ואש תבערה, והנחשים השרפים, וקברות התאוה, ומגפת השיטים וגזרת המרגלים, שהייתה בהם יד ה' עד בואם אל המקום הזה. וקיצר בפורענות שעשה להם".

אינני יודע מניין לרמב"ן שקטע זה מדבר רק "במוסר אשר ייסר בו ה' לעוברי רצונו" (אולי הבין שהמלים "את מוסר ה' אלהיכם" בפס' ב הן הכלל [וראויות לבוא אחריהן נקודתיים], וההמשך "את גדלו את ידו החזקה וזרעו הנטויה, ואת אתתיו ואת מעשיו אשר עשה... הוא פרטו של כלל זה. אולם אין זה הכרח). על כל פנים הניתוח המבני של הקטע המובא למעלה מחזק קצת את דברי רב"ע. בהערה זו ובהערה 3 מודגם כיצד ניתוח מבני-לשוני יכול לסייע בפתרון בעיות שנתחבטו בהם פרשינו.

ב

הקושי הבולט בקטע שלפנינו הוא בהיותו סותר את המקובל בתורה במקומות אחרים. נאמר כאן, כי התביעה האלוהית מכוונת דווקא אל הדור היוצא ממצרים וההולך במדבר, כיון ש"עיניכם הראות את כל מעשה ה' הגדל אשר עשה" (ופירוטו של מעשה זה בפסוקים שלפני כן). ואילו בניהם של אנשי אותו דור, אלו "אשר לא ידעו ואשר לא ראו" את מעשי ה' המפורטים שם, אינם אפוא בחוג התביעה, ואין אליהם טענה. וכדברי רש"י, המשלים בפירושו את המקרא החסר "כי לא את בניכם..." בהוסיפו: "אני מדבר עכשיו, שיוכלו לומר אנו לא ידענו ולא ראינו בכל זה"⁶.

רעיון זה הפוך לנאמר במקומות אחדים, כי התביעה האלוהית מופנית לכל הדורות באותה המידה, שכן מה שעבר על האבות שייך גם לבניהם אחריהם. שייכות זו לבנים היא תולדת הציווי על האבות להעביר לבניהם את מה שראו עיניהם עד שייחפך הדבר גם לקניינם של הבנים⁷. הרי זהו יסודה של מצוות ההגדה לבן שעליה חוזרת התורה כמה פעמים, וזהו המוטיב של ההגדה של פסח: "בכל דור ודור חייב אדם לראות עצמו כאילו הוא יצא ממצרים".

ולא רק ביחס ליציאת מצרים אנו מוצאים את הדרשה להעביר את החוויה ההיסטורית מדור לדור כדי שהדורות הבאים יזדהו עם האירוע כאילו הם עצמם חוו אותו; כך גם ביחס להליכה במדבר, כמוטעם ביחס למצוות הסוכה: "למען ידעו ד'רתיכם כי בסכות הושבתי את בני ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים" (ויקרא, כ"ג, מג). וכן הדבר ביחס לתהליך ההיסטורי בשלמותו, משעבוד מצרים ועד הכניסה לארץ, שכל אדם מישראל בדורות הבאים אמור לראות עצמו כשותף לאותו תהליך, כפי שהדבר בא לידי ביטוי ב'מקרא ביכורים' ש'לאמר כל איכר ישראלי בדורות שלאחר הכניסה לארץ: "הגדתי היום לה' אלהיך כי **באתי** את הארץ... ויָרָעו **אתנו** המצרים... **ונצַעק**... **ויִוצֵאנו**... **ויבִאנו** אל המקום הזה ויתן לנו את הארץ הזאת..." (דברים, כ"ו, ג-ט).

אחד האירועים ההיסטוריים הגדולים שהתורה מצווה להודיעו מדור לדור ולהעבירו מאבות לבנים ולבני הבנים, הוא מעמד הר סיני: "רק השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך ופן יסורו מלבבך כל ימי חיך, **והודעתם לבניך ולבני**

⁶ ראבי"ע מנסה לפתור בעיה זו בפירושו לפסוק ב, ד"ה "כי לא את בניכם": "התשובה היא יכי עיניכם הרואות. והטעם: כי אלה הנוראות אינם לעתיד שיראום בניכם, רק אתם ראייתם אותם". משמעות הקטע שלנו לפי דבריו היא אפוא: אינכם נתבעים להאמין מחמת הבטחות לנסים עתידיים שלא ראייתם עדיין, אלא מחמת הנסים שאירעו בעבר. הניגוד בין "בניכם אשר לא ראו" ל"עיניכם הרואות" אינו אלא הניגוד בין עתיד לבין עבר. אולם זהו פירוש דחוק, כיון שבמרכז הקטע עומד הניגוד בין הבנים **שאינם שייכים לאותו עבר**, לבין האבות השייכים אליו.

⁷ ר"ע ספורנו (בביאורו לפסוק ז, ד"ה "כי עיניכם הרואות את כל מעשה ה'") מנסה לבטל את הקושי אצלנו, בהוסיפו מתוך ההשוואה לקטעים האחרים: "ועליכם להזהיר את הבנים שלא ראו כל אלה". לדבריו אפוא, הניגוד בין הבנים לאבות לא נאמר כאן אלא כדי להזהיר את האבות שיהיו ערים לו, ויבטלו ניגוד זה בכך ש"יזהירו את הבנים", בוודאי על-ידי שיספרו להם את כל מה שראו עיניהם. גם פתרון זה דחוק, שהרי לפי פירוש זה העיקר שאליו הקטע חותר הוא מה שהוסיף ספורנו בהשלמתו, והעיקר חסר מן הספר.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

בניד. יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בח'ב באמר ה' אלי הקהל לי את העם ואשמע את דברי אשר ילמדון ליראה אתי כל הימים... **ואת בניהם ילמדון** (דברים, ד', ט-י; הרמב"ן שם בד"ה ירק השמר' האריך בביאור מצווה זו וחשיבותה). בהמשכה של פרשת ואתחנן, בפסוקי המבוא לעשרת הדברות, בא פסוק העוסק בתקפותה של ברית סיני לדורות הבאים, והוא מנוסח בדרך כה קיצונית, עד ששאלתנו מתהפכת לכיוון המנוגד:

"ה' אלהינו כרת עמנו ברית בח'ב. לא את אבותינו כרת ה' את הברית הזאת כי אתנו אנחנו אלה פה היום פלנו חיים"
(דברים, ה', ב-ג).

נראה שבביטוי "אתנו אנחנו אלה פה... פלנו" אין הכוונה רק לשומעי דבריו של משה באותו מעמד, בני הדור העומד להיכנס לארץ, אלא הכוונה היא לכל הדורות הבאים שלא עמדו רגליהם בהר סיני. שהרי אף באותו הדור, רבים משומעיו של משה לא נכחו במעמד הר סיני אלא נולדו במדבר לאחר מכן, ורבים אחרים היו ילדים בזמן אותו המעמד. לפיכך ניתן לראות בדור זה דוגמה לכל הדורות הבאים. מובנת לנו הדגשת שייכותה של הברית לכל הדורות, כפי שנאמר בברית אחרת, זו של ערבות מואב: "ולא אתכם לבדכם אנכי פרת את הברית הזאת ואת האלה הזאת. כי את אשר ישנו פה עמנו עמד היום לפני ה' אלהינו ואת אשר איננו פה עמנו היום" (דברים, כ"ט, יג-יד). אולם כיצד אפשר לשלול את כריתת ברית סיני עם האבות יוצאי מצרים?⁸

ג

נציע בזאת פתרון אחד לשני הקשיים המנוגדים שהעלינו. אולם לשם כך עלינו להקדים ולדון בתופעה לשונית המצויה במקרא ואינה מוכרת כל צורכה.

⁸ רש"י וראב"ע בפירושו הראשון, יישבו את הקושי בהוסיפם את המלה 'בלבד' או 'לבדם' אחר המלים "לא את אבותינו". ממילא בחלקו השני של הפסוק יש להוסיף: "כי **גם** אתנו". וכך באמת מוסיף ראב"ע. בכך נוצר דמיון רב בין פסוק זה לפסוקים בדברים כ"ט, יג-יד המצוטטים למעלה. בכך ניטל גם כל הניגוד בין שני חלקי הפסוק שהאחד מכיל בתוכו שלילה והאחר - חיוב. אולם חסרונו של פירושם הוא שהמלים 'לבדם' ו'גם' אינן מצויות בפסוק (ובכך נבדל פסוק זה שבפרשת ואתחנן מן הפסוקים בפרשת ניצבים).

ראב"ע בפירושו השני, מבאר פסוק זה בדרך שונה לגמרי: "...או טעמו: לא כרת עם אבותינו **שהיו במצרים** (כלומר: אלו **שלא** יצאו ממצרים), רק אתנו כרת הברית. כי רבים יש במחנה ששמעו הברית מפי השם...". אולם כאמור למעלה, מסתבר כי 'רבים' אלו לא היו אלא מיעוט העם, ודבר זה פוגע במטרת האמירה. באופן דומה לפירוש זה של ראב"ע, פירש גם בעל אור החיים: "הכוונה בזה: שזכו ישראל [בדברים שלא הבטיחו בהם האבות] (וכוונתו לאבות האומה, שלא זכו לברית סיני שנכרתה רק עם בניהם). אולם נראה כי ההדגשה בפסוק אינה על הזכות שיש בברית, אלא על החובות שהיא מטילה, ועל כך שחובות אלה לא מכוח העבר (האבות) אלא מכוח ההווה הן באות.

⁹ הקושי האחד הוא הדגשת התורה את אי השייכות של נסי ה' במצרים ובמדבר לבנים שלא ראו אותם. השני - הדגשת התורה את שייכות ברית סיני לדור הבנים, עד כדי שלילתה מדור האבות כורתי הברית.

כבר עמדו על כך כמה חוקרים של לשון המקרא מאומות העולם, כי "כתבי הקודש מכירים ניב... שלפיו משפט שולל שבאה אחריו הודעה חיובית מנוגדת, אין השלילה אבסולוטית אלא יחסית בלבד. בהבעה אלגבראית: 'לא א אלא ב' אומר בשפת המקרא לפעמים 'לא כל כך א כמו ב'¹⁰.

תופעה לשונית זו נידונה בפירוט בידי חז"ל (ודבר זה נעלם, כמובן, מעיני החוקרים הללו). בברייתא המובאת בבבלי בסוף הפרק הראשון של מסכת ברכות (יב, ע"ב - יג, ע"א, ומקבילה בתוספתא ברכות, א', יב) נידונה מחלוקת בן-זומא וחכמים בדרשת הפסוק "למען תזכר את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיידך" (דברים, ט"ז, ג). חכמים (במשנה, שם) דורשים: "ימי חיידך - העולם הזה. כל - להביא לימות המשיח". ועל כך מובא בברייתא:

"תניא: אמר להם בן-זומא לחכמים: וכי מזכירין יציאת מצרים לימות המשיח? והלא כבר נאמר: "הנה ימים באים נאם ה' ולא יאמרו עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים. כי אם חי ה' אשר העלה ואשר הביא את זרע בית ישראל מארץ צפונה ומכל הארצות אשר הדחתים שם" (ירמיהו, כ"ג, ז-ח)¹¹. אמרו לו: **לא שתיעקר יציאת מצרים ממקומה, אלא שתהא שעבוד מלכויות עיקר, ויציאת מצרים טפל לו**. כיוצא בו אתה אומר: 'לא יקרא שמך עוד יעקב כי אם ישראל יהיה שמך' (בראשית, ל"ה, ז)¹², **לא שיעקר יעקב ממקומו¹³, אלא ישראל עיקר ויעקב טפל לו**".

בתשובתם לבן-זומא, העמידוהו חכמים על כך שהניב 'לא א כי אם ב', אין פירושו שלילה מוחלטת של א (כפי שסבר בן-זומא), אלא העמדתו **כטפל** ל-ב. ההשוואה שהם עושים לפסוק בבראשית היא דוגמה נוספת להופעת הניב 'לא א כי אם ב' במשמעות זו, ושם הכרח הוא לפרש כך¹⁴.

¹⁰ מאמר מקיף על כך כתב היינץ קרוזה מטוקיו (H. Kruse, 'Dialektische Negation als semitisches Idiom', *Vetus Testamentum* IV, 1954, pp. 385-400 - "שלילה דיאלקטית כניב שמי"). המחבר מצטט במאמרו חוקרים אחדים שקדמוהו בתפיסה זו. הציטוט שלמעלה, המובא מתוך מאמר זה, הוא משל החוקר האיטלקי ואקארי (A. Vacari, *Biblica* 14, 1933). במאמרו של קרוזה מובאות כמה עשרות דוגמאות מן המקרא לאישוש טענתו המרכזית.

תמצית המאמר בעברית עם דוגמאות אחדות הביאה פרופ' נחמה ליבוביץ בספרה 'יעוונים בפרשת השבוע' סדרה שישית תש"ד, בעיון לפרשות ויקרא-צו, 'הנביאים ותורת הקרבנות', על הפרשת פרשת צו (ירמיהו ז'), עמ' 112-113, הערה 3. בין הדוגמאות המובאות בדבריה (מתוך המאמר הנ"ל), הוא הפסוק בדברים, ה', ג: "לא את אבותינו כרת ה' את הברית הזאת כי אתנו אנחנו...". הגב' לאה חנוך תרגמה למעני את מאמרו של קרוזה מגרמנית, ותודתי לה על כך.

¹¹ פסוק מקביל בירמיה, ט"ז, יד-טו.

¹² פסוק מקביל בבראשית, ל"ב, כח, ועיין היטב בדברי רש"י שם.

¹³ רש"י: שהרי מצינו שקראו הקב"ה יעקב אחר זאת ברדתו למצרים (בראשית, מ"ו, ב).

¹⁴ כעולה מדברי רש"י בהערה הקודמת.

הוצאת תבונות

מכללת הרצוג

בהמשך אותה סוגיה (יג, ע"א) מובאת ברייתא זו: "תני בר-קפרא: כל הקורא לאברהם אברם עובר בעשה, שנאמר: 'והיה שמך אברהם' (בראשית, י"ז, ה). ר' אליעזר אומר: עובר בלאו, שנאמר 'ולא יקרא עוד את שמך אברם' (שם)". במה שונה שינוי שמו של יעקב (שאין בו לאו ועשה) משינוי שמו של אברהם?¹⁵ התשובה לכך היא, שהם נבדלים כטיב הזיקה הלשונית שבין צד השלילה לצד החיוב, במשפט שבו מובע שינוי שמם:

| אברהם | יעקב | שלילה: |
|--------------------------|----------------------|--------|
| ולא יקרא עוד את שמך אברם | לא יקרא שמך עוד יעקב | כי אם |
| והיה שמך אברהם. | ישראל יהיה שמך. | חיוב: |

למדנו מכאן, כי המלים 'כי אם' (המצויות אכן **בשני** הפסוקים שהביאו חכמים בברייתא שבה חלקו עם בן-זומא, וכן במקביליהם של פסוקים אלו המצוינים בהערות 12-11), הן שורש הביאור של חכמים לניב זה. בנקודה זו נראה ביאורם של חז"ל לניב האמור שונה מזה של קרוזה¹⁶ וקודמיו. קרוזה לא ניסה כלל לבאר את התופעה הלשונית שעמד עליה ביאור לשוני הגיוני. אדרבא, במבוא למאמרו הוא טוען שבעברית אין צורך להעביר כל ביטוי לשוני תחת המבחן ההגיוני הממושע של הקלסיקה היוונית-הלטינית ו"דווקא השפות השמיות, בדלות הצורות שלהן, מורכבות הרבה יותר ממוטיבים פסיכולוגיים מאשר ממוטיבים הגיוניים, ודורשות להבנתן הרבה יותר אמפטיה אינטואיטיבית מאשר שכל מנתח". ואכן במהלך מאמרו הוא מתיחס לניב זה התייחסות פסיכולוגית (עמ' 390-389). לפיכך לא בירר את השאלה מה טיב הזיקה הלשונית בין חלק השלילה לחלק החיוב לניב האמור.

אולם מדברי חז"ל נראה כי הניב "לא א כי אם ב" אינו אלא משפט תנאי: א אינו אמת אם לא יתקיים ב. 'כי-אם' פירושו אפוא 'אלא אם'. מטרת הניסוח השלילי בחלקו הראשון של המשפט ("לא א") היא להבהיר את היות ההתניה של א ב-ב התניה הכרחית: לא תתואר אמיתות קיומו של א בשום פנים ואופן, אם לא יהא ב. ברור אם כן שאין הביטוי הזה בא לעקור את א ממקומו, וממילא יוצא, שעיקר החשיבות היא ב-ב המְתַנֶּה, ואילו א המותנה בו אינו אלא **טפל** ל-ב שהוא העיקר המסתתר מאחוריו¹⁷.

¹⁵ זו שאלת הגמרא בהמשך: "אלא מעתה הקורא ליעקב יעקב הכא נמי?" [=יעבור גם הוא בלא-תעשה?]. תשובת הגמרא - "שאני התם דהדר אהדריה קרא [שונה הדבר שם, שהכתוב החזירו], דכתיב: ויאמר אלהים לישראל במראות הלילה ויאמר יעקב יעקב" - היא תשובה פורמלית בלבד, שנועדה להכריח את ההסבר העקרוני הבלבד שבין הפסוקים. הבדל זה נובע מן הברייתא הקודמת המבארת את משמעו של הניב 'לא א כי אם ב', וכמו שמוסבר בהמשך הדברים למעלה.

¹⁶ ראה לעיל, הערה 10.

¹⁷ לפי זה, כוונת חכמים בברייתא המובאת לעיל היא לבאר את הפסוקים הנידונים שם כך: א. אמנם ימשיכו להישבע בימות המשיח במטבע השבועה המקובל "חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים", אולם זאת רק בתנאי שהנשבע יכוון בשבועתו למשמעות נוספת ועיקרית, והיא הממד האקטואלי של שבועה זו: שה' אשר העלה **בעבר** את בני ישראל ממצרים הוא "אשר העלה ואשר הביא

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

כל האמור כאן, מנוסח בבהירות בדברי המלבי"ם בספר כלליו 'איילת השחר', כללים רכ"ט-ר"ל¹⁸:

"כל מקום שבא להטיל תנאי בשלילה הקודמת, יציין התנאי במלת 'כי אם' (ולא 'אלא' כי אם ברכתני)... שבכל מקום שבא להטיל תנאי בשלילה הקודמת, שלא יהיה הדבר בשום אופן רק באופן זה, בא מלות 'כי אם'. שמלת 'אם' משמש על התנאי. ולרוב יפורש: לא יהיה הדבר, רק אם יהיה בו תנאי זה. כמו 'לא יאכל מן הקדשים כי אם רחץ בשרו במים' (יאכל). וגם במקום שלא נזכר בבירור, הוא בכוח המאמר. 'לא יירשך זה כי אם אשר יצא ממעיך' (בראשית, ט"ו, ד) ר"ל: לא יצויר ירושה באופן אחר"¹⁹.

על-פי האמור עד כאן, יהא פירושו של ניב שצורתו 'לא א כי ב (בחסרון התיבה 'אם'), שלילה מוחלטת של א לעומת חיובו של ב, שהרי התיבה 'כי' תתפרש בדרך כלל במשמעות 'אלא', ואין כאן תנאי אלא ניגוד רגיל. אכן, בדיקתן של דוגמאות רבות, מאשרת זאת. כך גם כותב המלבי"ם (שם, כלל ר"ל): "יש הבדל בין מלת 'כי' (כשמשמש בלשון אלא) למלת 'כי אם'. [וכאן הוא מבאר את ההתניה שיש ב'כי אם' ודבריו הובאו לעיל]. ... אבל מילת 'כי' אינו מקושר עם הקודם" [בקשר של תנאי, אלא מהווה ניגוד לקודם]²⁰.

אולם מה נעשה, ובפסוקים אחדים מופיע הניב 'לא א כי ב', וההקשר מחייב לפרשם בדרכו של קרוזה וקודמיו כשלילה יחסית. להלן מספר דוגמאות:

לא אתם שלחתם אתי הַנְּהָ כִּי האלהים (בראשית, מ"ה, ח).
לא עלינו תִּלְנְתִּיכֶם כִּי על ה' (שמות, ט"ז, ח).
כי לא אתך מאסו כִּי אתי מאסו ממלך עליהם (שמו"א, ח, ז; והשווה לפסוק הבא:
... כן המה עשים גם לך).

את זרע בית ישראל מארץ צפונה... "בעת הזאת. ומוכן שאין כל ניגוד בין שתי השבועות הללו, שהרי "כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות" (מיכה, ז', טו).

ב. אמנם ימשיכו לקרוא את שמך "יעקב", אולם לא עוד בכוונה המקורית של שם זה המבטא עקיבה מתוך מרמה, אלא בכוונת לב חדשה והפוכה: עקיבתך לא ב'עקבה' באה לך, אלא מתוך שְׂרִייה ומאבק, "כי שרית עם אלהים ועם אנשים ותוכל" (בראשית, ל"ב, כח). שמך יִקְרָא יעקב רק אם יהיה ישראל.

ספר כללים זה נדפס כמבוא לפירוש המלבי"ם לספר ויקרא (ולמדור הספרא). הציטוט המובא למעלה הוא בעמ' 471-472 במהדורת 'אוצר הפירושים', הוצאת פרדס, ירושלים, תשט"ז.¹⁸

כוונתו: גם במקום שלא נזכר בבירור העניין המתחייב על-פי התנאי, הוא נובע מכלל המשפט, כמסקנה בפסוק המובא, העניין הוא ירושתו של אברהם (ולא קבלתה על-ידי עבדו). יצוין, שבצד פסוקים רבים שביאור זה בהם הוא נהיר ופשוט, ישנם פסוקים שביאורם בדרך זו הוא חידוש מאיר עיניים הפותר בעיות פרשניות וענייניות (נצביע למשל על הפסוק "לא בחיל ולא בכח כִּי אם ברוחי אמר ה'" [זכריה, ד', ו]). אולם ישנם גם פסוקים שאינם מתבארים על-פי כלל זה (ולכן כתב המלבי"ם "לרוב יפורש..."). אין זה המקום להרחיב את היריעה, וראוי הנושא למאמר בפני עצמו.¹⁹

בעת כתבי דברים אלו, נתברר לי כי המלבי"ם הרחיב דבריו בעניין ההבחנה בין 'כי אם' ל'כי' בפירושו לספרא פרשת אחרי, ס"י לה, ושם הביא דוגמאות נוספות לכל סוג של משפט וגם ניתח את הסוגיה בברכות בדומה לאמור לעיל.²⁰

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

כי לא בחרבם ירשו ארץ זרועם לא הושיעה למו **כי** ימינך זרועך ואור פניך כי רציתם (תהילים, מ"ד, ד).²¹

כי לא על הלחם לבדו²² יחיה האדם, **כי** על כל מוצא פי ה' יחיה האדם (דברים, ח', ג). אין חפץ למלך במהר **כי** במאה ערלות פלשתים (שמו"א, י"ח, כה). לא לנו ה' לא לנו **כי** לשמך תן כבוד (תהילים, קט"ו, א ; ראה הפסוק הבא שם). כי לא לאדם תשפטו **כי** לה' (דבה"ב, י"ט, ו).²³

אמנם, לעומת דוגמאות אלו ישנן יותר דוגמאות בהן יש לבאר את המשפט 'לא א כי ב' כמשפט השולל את א שלילה מוחלטת²⁴. מכאן עלינו להסיק, כי המשפט 'לא א כי ב' משמש לעתים כמשפט תנאי, וכאילו היה כתוב בו 'כי אם', ולעתים כמשפט שבו השלילה היא גמורה ורגילה. את ההבחנה ביניהם יש לעשות על-פי העניין או על-פי ההקשר.²⁵

21 הדוגמאות עד כאן הובאו בידי נחמה ליבוביץ מתוך מאמרו של קרוזה (לעיל, הערה 10). בנוסף להן הובא שם גם הפסוק "לא את אבותינו... כי אתנו..." (דברים, ה' ג), שבו אנו עוסקים. כמו כן הובא שם הפסוק המעניין בהושע, ו', ו: "כי חסד חפצתי ולא זבח / ודעת אלהים מעלות". התקבלת בפסוק זה מעידה על כך שהשלילה "ולא זבח" אינה מוחלטת אלא יחסית ל"חסד". בשל כך אכן הרחיב קרוזה את הדיון בפסוק זה. אולם לפסוק זה ייחוד נוסף: הקדמת צד החיוב במשפט לצד השלילה. מבחינתו של קרוזה אין עניין זה רלוונטי, אך לפירושו הלהן, שלעיתים יש לבאר גם את 'לא א כי ב' כמשפט תנאי וכאילו היה כתוב 'כי אם', הוא מהווה בעיה. אולם כיוון שמדובר כאן בסגנון השירה התקבולתית, שבה לעתים מתחלף סדר הביטויים בפסוק מחמת ההקבלה שלא בהתאמה להיגיון ולתחביר - אפשר שאין הקושי כה גדול.

22 נראה שאין לפרש חציו זה של הפסוק כאילו נאמר 'לא רק על הלחם יחיה האדם' (וממילא להוסיף בחציו השני 'כי גם על מוצא פי ה' יחיה האדם'). פירוש זה מחטיא את מטרת האמירה, בכך שהוא מקנה ללחם חשיבות עיקרית ולמוצא פי ה' חשיבות משנית, וברור שכוונת הפסוק היא הפוכה. לפיכך יש לבאר את חציו הראשון של פסוקנו כך: 'לא על הלחם כשלעצמו יחיה האדם' - וההמשך: 'אלא אם הוא נוהג (באכילתו לחם זה) על-פי מוצא פי ה''. יש לשים לב, שפסוק זה נאמר על המן, שאכילתו נתאפשרה רק בתנאים ובהגבלות שיצאו מפי ה'. אי ציות למוצא פי ה' מנע את אפשרות ההתפרנסות מן המן. בהארה חוזרת, יש לדון שוב על הפסוקים "ולא אתכם לבדכם אנכי פרת את הברית הזאת... כי את אשר ישנו פה עמנו... ואת אשר איננו פה עמנו היום" (דברים, כ"ט, יג-יד). גם כאן אין הכוונה לומר 'לא רק אתכם, אלא גם עם אשר איננו פה', אלא: 'לא אתכם כשלעצמכם אנכי כורת את הברית, אלא עם הנוכחים כאן ושאינם נוכחים כאן'. ממילא משמע ש'אתם' הנוכחים כאן, מייצגים את שאינם נוכחים. פירוש זה שונה מן הפירוש המשתמע לפסוק זה בהערה 8, ומצרפו לרשימה שלמעלה, שבה 'לא א כי ב' מבטא שלילה יחסית של א בהשוואה ל-ב.

23 דומה לפסוק זה, הפסוק "כי לא לאדם הבירה כי לה' אלהים" (דבה"א, כ"ט, א).
24 ראה לדוגמה: בראשית, כ"ד, ג-ד; שם, מ"ח, יח; שמות, כ"ג, כד; במדבר, ל"ו, ז; שם, ל"ו, ט; דברים, י"ג, ט-י; שם, ט"ו, ז-ח; שם, כ', טו-יז; ישעיה, ס"ב, ד; תהילים, קי"ח, יז; אסתר, ו', יג; ועוד רבים.
25 בסוגיית הגמרא בברכות שם נידון גם שינוי שמה של שרה. מבחינה לשונית הפסוק של שרה הוא בין זה של יעקב (כי אם) לזה של אברהם (שלילה וחיוב שאין ביניהן כל זיקה לשונית). "שרי אשתך לא תקרא את שמה שרי, כי שרה שמה" (בראשית, י"ז, טו). הגמרא שואלת גם כאן, בעקבות הברייתא האוסרת לקרוא לאברהם אברם: "אלא מעתה הקורא לשרה שרי הכא נמי?" [=יעבור גם הוא על הפסוק המצוטט]. לפי דברינו אפשר היה לכאורה לענות שזהו משפט תנאי כמו זה של יעקב, ולא שייקרק השם שרי ממקומו, אלא שרה עיקר ושרי טפל לו. אולם תירוץ זה היה דחוק, משום שלא נאמר בשרה 'כי אם' ואין כל הכרח לפרש פסוק זה כאילו כך היה כתוב. לפיכך מתרצת הגמרא: "התם קודשא בריך הוא אמר לאברהם: שרי אשתך לא תקרא [אתה, אברהם] את שמה שרי", וממילא אין איסור זה חל על שאר בני האדם. משמע, אם כן, שהגמרא תפסה את השלילה כאן כשלילה גמורה, אלא שהיא חלה רק ביחס לאברהם.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

ד

כאן אנו חוזרים לפסוקים העומדים במרכז דיונונו: שניהם שייכים לסוג משפטי הניגוד 'לא א כי ב', ובשניהם קשה לבאר את שלילת א כשלילה גמורה, מן הטעמים שצוינו במקומם. לפיכך מוצע לראות את שניהם כשייכים לקבוצת הפסוקים 'לא א כי ב' המתפרשים כמשפטי תנאי 'לא א כי אס ב'²⁶.

נבאר עתה את משמעותם של הפסוקים לפי הצעתנו: ברית סיני נכרתה **ביסודה** עם כל הדורות, ואילו האבות אינם אלא מייצגי הדורות הבאים כולם. פירוש הפסוק הוא אפוא: אמנם הברית נכרתה עם אבותינו, אולם רק בתור מייצגים של הנוכחים (הבלתי נראים) שבכל דור ודור. כריתת הברית עם האבות כאירוע היסטורי טפלה היא למהותה של הברית, הכרותה עם כל הדורות כולם²⁷.

עתה נבאר את הקטע שבפרשת עקב: "לא את בניכם" משמעו: **אכן** אני פונה אל בניכם אשר לא ראו ולא ידעו את כל מעשה ה', אולם זאת בגלל ש"עיניכם הרא'ת את כל מעשה ה'...". היינו 'לא את בניכם... כי (אם) [=אלא אם] עיניכם הרואות'. במלים אחרות: עיניכם הרואות הן העיקר, ובגלל שאתם ראיתם בעיניכם, יש במה לבוא אל בניכם בתביעה. רשימת מעשי ה' המפורטת כאן משמעותית ביחס לבנים רק בזכות האבות שראו כל זאת בעיניהם והעבירו לבניהם²⁸.

בכך שונה 'הברית' הנידונה בפרשת ואתחנן מ'מעשי ה'' הנידונים בפרשת עקב: הברית היא בעיקרה מעשה א-היסטורי, והיותה נתונה בדור מסוים הוא דבר טפל לעיקר אופייה זה²⁹. אולם מעשי ה' ונסיו - במצרים, על הים ובמדבר - הם היסטוריים. עיקרם בדור שבו נעשו, **ורק מכוחו של דור זה** הם הופכים גם לנחלת הדורות הבאים. נמצא ששני הפסוקים הנידונים באים לחייב את הדורות הבאים כמו את הדור הראשון, וההבדל ביניהם הוא רק ביחס שבין הדור הראשון לדורות הבאים, מי עיקר ומי טפל. ההיפוך שבין הפסוקים מבחינת העיקר והטפל מתחייב, כאמור, מאופיים של הנושאים הנידונים בכל מקום.

²⁶ כאמור, הפסוק מפרשת ואתחנן הובא על ידי קרוזה כדוגמה לניב שעליו הוא מדבר.

²⁷ בכך דומה פסוק זה לפסוק בפרשת ניצבים ביחס לברית ערבות מואב, כפי שפירשנוהו במחצית השנייה של הערה 22.

²⁸ ר"ע ספורנו פירש כעין זאת את הפסוקים הללו; עיין בהערה 6. אלא שלפי פירושו משמעות זו **נוספת** על ידו לקטע, ואילו לפי מה שאנו מבארים משמעות זו מצויה בקטע מינייה וביה.

²⁹ המתח בין היות הברית מעשה הנתון במסגרת היסטורית לבין היותה בעלת משמעות א-היסטורית מובע יפה בשני הפירושים - הנראים כסותרים - לפסוק "קול גדול ולא יסף" (דברים, ה', יט), המובאים ברש"י: "מתרגמינן ו'לא פסק', כי קולו חזק וקיים לעולם. ד"א: ולא יסף - ולא הוסיף להיראות באתו פומביו".