

חיים רביב

**קריאת שמע כבבואה וכהדהוד של "נאום המצוות" בספר דברים :
להבנת המבנה הרעיוני של פרשיות שמע באמצעות עיון
אינטרטקסטואלי**

מבוא

קריאת שמע היא מן התפילות המוקדמות הנזכרות במקורות תנאיים ואמוראיים,¹ ומופיעה גם בתעודות קדומות כמו פפירוס נאש ותפילין מקומראן.² תפילה זו היא הרכב של שלוש פרשיות ששתיים מהן מלוקטות מתוך ספר דברים (ו, ד-ט, "שמע ישראל"; יא, יג-כא, "והיה אם שמע"), והשלישית מתוך ספר במדבר (טו, לז-מא, "ויאמר" או "פרשת ציצית").³ הניסיון לעמוד על משמעות הקשר בין הפרשיות ולראות אותן כמבנה אורגני מאתגר,⁴ ורבים עסקו בשאלה זו.⁵ בשונה מקטעי תפילה אחרים כמו "הלל" או "פסוקי דזמרה", המבוססים על פרשיות רצופות מתוך הכתובים, קריאת שמע הינה לקט שאינו רציף, ועובדה זו היא בין הגורמים המרכזיים לניסיונות החוזרים לבקשת המשמעות. במאמר הנוכחי אסקור הצעות נבחרות, ולאחר מכן אציע קריאה חדשה המבוססת על קשר והדהוד טקסטואלי בין המקור שממנו נלקחה התפילה (דברים, במדבר) ובין המארג של פרשיות שמע, באמצעות שימוש בכלי ניתוח אינטרטקסטואליים שיפורטו להלן.

- 1 ר' אחיטוב, "התיאולוגיה של התפילה בספרות התנאים", עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ב, עמ' 96; ש' מור, "קריאה מחודשת במסכת ברכות: פרקטיקות טקסטיות היוצרות מיתוס מכונן", מדעי היהדות 44 (תשס"ז), עמ' 88 וראו גם הערה 43 באותו עמוד.
- 2 מ' ויינפלד, "עשרת הדברות וקריאת שמע: גילגוליהן של הצהרות אמונה", תל אביב 2001, עמ' 124.
- 3 במאמר הנוכחי ההתייחסות לקריאת שמע היא כאל יחידת תפילה שלמה ומוגמרת. הצעות לדרך ההתהוות ההיסטורית של הלקט ניתן למצוא אצל י"מ אלבוגן, "התפילה בישראל בהתפתחותה ההיסטורית", י' עמיר (מתרגם), י' היינמן ואחרים (עורכים), תל-אביב תשל"ב, עמ' 18-19, וכן אצל R. Kimelman, "The Shema Liturgy: From Covenant Ceremony to Coronation", *Kenishta: Studies of the Synagogue World 1* (2001), pp. 9-106.
- 4 בפרט לגבי הפרשייה השלישית. ראו קימלמן (Kimelman), שם, עמ' 16.
- 5 ראו סקירה אצל קימלמן (Kimelman), שם.

מסקנת העיון תשפוך אור גם על חלקים מתוך תפילת הכוהנים בבית המקדש כפי שהיא מתועדת במשנה במסכת תמיד.⁶ תפילה זו מורכבת מפרשיות שמע ומקטעים נוספים, והעיון יוכל לסייע בהבהרת מקומם של הקטעים המלוקטים מהמקרא.

הצעות להבנת משמעות לקט הפרשיות על פי התוכן שלהן

כבר במקורות תנאיים ואמוראיים קיימים דיונים לגבי הפשר של לקט הפרשיות. במשנה מובאת שאלתו של רבי יהושע בן קרחה:

אמר רבי יהושע בן קרחה: למה קדמה פרשת שמע לווהיה אם שמוע? כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים תחלה ואחר כך מקבל עליו עול מצות. והיה אם שמוע לויאמר? שוהיה אם שמוע נוהג בין ביום ובין בלילה, ויאמר אינו נוהג אלא ביום בלבד.⁷

רבי יהושע בן קרחה מתייחס בדבריו לסדר הפעולות במילוי החובה של המאמין. חובה זו מקיימים תחילה בנכונות לקבל את מלכות ה', ולאחר מכן בקבלת עול המצוות. שני השלבים משתקפים בשתי הפרשיות הראשונות ובסדר שלהן. לגבי הפרשייה השלישית יש בדבריו התייחסות לזמנים שבהם היא נאמרת – היא שובצה בסוף הלקט משום שתדירותה פחותה.⁸ עם זאת, לא ניתן פירוט מה תרומתה של פרשייה זו בסדר הפעולות של המאמין. כלומר, לא מוסבר איך היא משתלבת עם הפרשיות שלפניה מבחינת התוכן, ולא הובהר מה תפקידה בקבלת העול. הסבר זה מספק ארגון רעיוני רק לחלק מהלקט, והמטרה היא לנסות למצוא הסבר רעיוני לכל הלקט, ועל כן נפנה להצעות נוספות.

הצעה מלאה קיימת בדבריו של רבי שמעון בן יוחי. תחילה ניתן הסבר ראשוני והוא נדחה, ואז ניתן ההסבר הסופי:

[הסבר ראשוני:] בדין הוא שיקדים שמע לווהיה אם שמוע – שזה ללמוד וזה ללמד; והיה אם שמוע לויאמר – שזה ללמוד וזה לעשות.
[שאלה:] אטו שמע, ללמוד אית ביה, ללמד ולעשות לית ביה? והא כתיב: ושננתם, וקשרתם, וכתבתם! [= האם "שמע" כולל את מרכיב ה"ללמוד" ולא את מרכיב ה"ללמד" ו"לעשות"? והרי כתוב בה "ושננתם, וקשרתם,

6 משנה, תמיד ה, א.

7 משנה, ברכות ב, ב.

8 לגבי ההתהוות ההיסטורית של לקט התפילה ראו הערה 3.

וכתבתם!" [...]

[הסבר סופי: בדין הוא שתקדם שמע לוהיה אם שמוע – שזה ללמוד וללמד ולעשות, והיה אם שמוע לויאמר – שזה יש בה ללמד ולעשות, ויאמר – אין בה אלא לעשות בלבד.⁹

ההצעה הראשונית של רבי שמעון אומרת שהסדר של לקט פרשיות שמע משקף את ההדרגתיות באופן הידיעה של עבודת ה'. השלב ההתחלתי הוא שלב הלמידה, ואז מתוכו מסתעפים השלבים הבאים של הוראה לאחרים ושל עשייה. הפרשייה הראשונה מתמקדת בלמידה וברכישה (ככל הנראה זה נלמד מהמילים "ודיברתם בם [...]"), השנייה בהוראה לאחרים ("ולמדתם אתם [...]") והשלישית בעשייה ("ועשיתם אתם [...]").¹⁰ עם זאת, בהמשך הסוגיה הדברים אינם מתקבלים משום שמרכיב העשייה מופיע בכל אחת משלוש הפרשיות, ומרכיב ההוראה קיים בשתי הפרשיות הראשונות, ואין כאן הדרגתיות. ההסבר הסופי של רבי שמעון מייחס את סדר המארג של הפרשיות למכלול המרכיבים הקיימים בכל אחת מהן. בפרשייה הראשונה מופיעים כל השלושה, בשנייה – שני מרכיבים, ואילו בשלישית – מרכיב אחד. העולה מכך הוא שהציר הרעיוני של לקט הפרשיות מדגיש יותר את כמות המרכיבים שיש בקבלת עול מלכות שמים ופחות את התוכן שלהם. דהיינו, ככל שהפרשייה מכילה יותר מרכיבים כך היא תקבל עדיפות בסדר. עיקרון זה עשוי להעלות שאלה אחרת – מה הטעם לפרט את שלושת השלבים בעבודת ה' בפרשייה הראשונה, ואז לחזור על חלק מהם בפרשיות הבאות? ההבהרה על כך לא ניתנה, ונראה שיש לחפש כיוון נוסף. הסבר אחר ללקט הפרשיות מובא בתלמוד הירושלמי על ידי רבי לוי. ההצעה מתייחסת לחובה לומר את קריאת שמע בכל יום, וממנה משתמע בעקיפין כיצד מסבירים את משמעות הלקט:

מפני מה קורין [...] בכל יום? [...] רבי לוי אמר מפני שעשרת הדברות כלולין בהן. (1) אנכי ה' אלהיך – שמע ישראל ה' אלהינו. (2) לא יהיה לך אלהים אחרים על פני – ה' אחד. (3) לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא – ואהבת את ה' אלהיך. מאן דרחים מלכא לא משתבע בשמיה ומשקר.

9 בבלי, ברכות יד ע"ב.

10 דגשים נוספים בדברי רבי שמעון ניתן למצוא אצל מ' בנוביץ, "שינון: קריאת שמע במשנתו של רבי שמעון בר יוחאי", סידרא כ (תשס"ה), עמ' 26–27.

11 המספור נוסף לנוחות העיון.

(4) זכור את יום השבת לקדשו – למען תזכרו. רבי אומר זו מצות שבת שהיא שקולה כנגד כל מצותיה של תורה דכתיב ואת שבת קדשך הודעת להם ומצות וחוקים ותורה צוית וגוי' להודיעך שהיא שקולה כנגד כל מצותיה של תורה. (5) כבד את אביך ואת אמך – למען ירבו ימיכם וימי בניכם. (6) לא תרצח – ואבדתם מהרה מאן דקטיל מתקטיל. (7) לא תנאף – לא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם. א"ר לוי ליבא ועינא תרין סרסורין דחטאה דכתיב תנה בני לבך לי ועיניך דרכי תצרנה אמר הקב"ה אי יהבת לי לבך ועיניך אנא ידע דאת לי. (8) לא תגנוב – ואספת דגנך ולא דגנו של חבירך. (9) לא תענה ברעך עד שקר – אני ה' אלהיכם וכתיב וה' אלהים אמת מהו אמת רבי אבון שהוא אלהים חיים ומלך עולם. אמר רבי לוי אמר הקב"ה אם העדת לחבירך עדות שקר מעלה אני עליך כאלו העדת עלי שלא בראתי שמים וארץ. (10) לא תחמוד בית רעך – וכתבתם על מזוזות ביתך ולא בית חבירך.¹²

בדברי רבי לוי קיימת הקבלה בין עשרת הדיברות ובין מילים וביטויים הפזורים לאורך קריאת שמע. בפרשייה הראשונה יש אזכור לארבעה דיברות (1, 2, 3, 10). בפרשייה השנייה יש אזכור לשלושה (5, 6, 8) וכך גם בשלישית (4, 7, 9). במשנה מצוין שהכהנים היו אומרים במקדש את קריאת שמע עם עשרת הדיברות: "אמר להם הממונה ברכו ברכה אחת והן ברכו קראו עשרת הדברים שמע והיה אם שמוע ויאמר ברכו את העם שלש ברכות אמת ויציב ועבודה וברכת כהנים" (משנה, תמיד ה, א). כך היה גם מחוץ למקדש, אך זה בוטל: "אמר רב יהודה אמר שמואל: אף בגבולין בקשו לקרות כן, אלא שכבר בטלום מפני תרעומת המינין" (בבלי, ברכות יב ע"א). ומבואר בירושלמי: "מפני מה אין קורין אותן? מפני טענות המינין שלא יהו אומרים אלו לבדן ניתנו לו למשה בסיני" (ירושלמי, ברכות א, ה, ג ע"ג). העולה מכאן הוא שקריאת שמע ועשרת הדיברות היו נאמרים בסמיכות מדי יום. על פי רבי לוי, יש בין קטעי תפילה אלו גם קשר תוכני, בכך שיש בקריאת שמע אזכורים והקבלות לעשרת הדיברות. עם זאת, רק חלק מההקבלות שהוא מציע נראות בכתוב בצורה גלויה, ועדיין יש לנסות ולבחון אם יש רעיון אורגני ללקט הפרשיות המבוסס על עניינים המפורשים בכתוב וגלויים בו.

12 ירושלמי, ברכות א, ה, ג ע"ג.

בדברי הראשונים ניתן למצוא התייחסות של הרמב"ם באשר לפשרה של קריאת שמע:

ומה הוא קורא? שלשה פרשיות. אלו הן: שמע והיה אם שמוע ויאמר, ומקדימין לקרות פרשת שמע מפני שיש בה ייחוד השם ואהבתו ותלמודו שהוא העיקר הגדול שהכל תלוי בו, ואחריה והיה אם שמוע שיש בה צווי על שאר כל המצוות, ואחר כך פרשת ציצית שגם היא יש בה צווי זכירת כל המצוות.¹³

לדבריו, הפרשייה הראשונה כוללת את עיקר היסודות. יש בה יסוד של ייחוד ה', של אהבתו ואף של למידת החוקים. בפרשה השנייה יש ציווי על המצוות והחוקים, והוא תלוי ביסוד הגדול של ייחוד השם מהפרשייה הראשונה. בסוף הלקט מובאת הפרשייה השלישית שעניינה זכירה של המצוות. על פי אחד ממפרשי הרמב"ם,¹⁴ הפרשייה הראשונה הוקדמה משום שיש בה עניין מיוחד של ייחוד ה'. אמנם בשתי הפרשיות הראשונות יש תכנים דומים של "אהבתו ותלמודו", אך הראשונה כוללת גם עניין מיוחד ועל כן הוקדמה. עם זאת, המכלול הרעיוני המתואר כאן מעורר קושי מסוים – אם התכנים המרכזיים של הפרשייה השנייה כלולים בראשונה, אולי היה אפשר להסתפק בראשונה בלבד. האם יש תרומה ייחודית לפרשייה השנייה?

הצעות להבנת משמעות הלקט על פי מבנה התפילה של ברכות קריאת שמע

הצעות נוספות להבין את הרעיון המאגד את לקט הפרשיות מבוססות על ההקשר של קריאת שמע עם ברכות קריאת שמע. הצעה אחת הועלתה על ידי שביד,¹⁵ כחלק מדיון על משמעות ברכות יוצר וברכת אהבה (אהבת עולם / אהבה רבה) המקדימות את שמע. על פי ההסבר שלו, בברכת יוצר המתפלל מבטא את אמונתו בכך שהאל ברא את היקום ונותן סדרים וזמנים בעולם באמצעות המאורות. תוכן זה משקף את אהבת ה' אל כלל הבריאה. בברכה הבאה, ברכת האהבה, המתפלל מבטא את אהבת ה' אל עמו, והיא אהבה ממוקדת יותר ואינטימית יותר. מתוך הקשר זה של יחסי האהבה בין ה' וישראל

13 רמב"ם, משנה תורה, הלכות קריאת שמע א, ב, על פי מהדורת י" שילת, מכון מעלות, ירושלים תשס"ו. דיון מפורט על עניין סדר הפרשיות ראו גם במהדורת קאפח.

14 "מעשה רבי" על אתר, בתוך משנה תורה, מהדורת כאלאץ, יונין וירושלמסקי, ירושלים תשס"ז.

15 א' שביד, סידור התפילה: פילוסופיה, שירה ומסתורין, תל-אביב 2009, עמ' 140–159.

הסביר שביד את הרעיון של קריאת שמע.¹⁶ בפרשייה הראשונה מדגישים את המחויבות לאהוב את ה' ("ואהבת") על דרך מצוות עשה. בפרשייה השנייה מדגישים את האהבה על דרך מצוות לא תעשה ("השמרו לכם פן יפתה לבבכם"). בפרשייה השלישית מביאים את האהבה לידי ביטוי על ידי עולם המעשה, באמצעות מצווה שיש לה נוכחות תמידית על הגוף, והיא הציצית.

הצעה אחרת פורטה על ידי קימלמן,¹⁷ אך הוא מסייג אותה בכך שיש לה פן הקשור לליטורגיקה ולסדרי התפילה, ואין היא מתיימרת לעמוד באופן מלא על הרעיון שמאחורי הלקט כשלעצמו.¹⁸ לברכות של קריאת שמע יש סדר של שלושה עניינים: יצירה (יוצר), התגלות (אהבת עולם / אהבה רבה) וגאולה (גאל ישראל – גאולת מצרים). על פי הצעתו,¹⁹ ברכות אלו מקבילות לפרשיות של שמע באופן הבא:

ברכה	קריאת שמע	ברכה
	שמע ישראל	יוצר המאורות
	והיה אם שמע	אהבת עולם / אהבה רבה
גאל ישראל	ויאמר	

בברכה הראשונה מודגש הרעיון שה' הוא היוצר, ומכוח זה אנו אוהבים אותו, וזוהי האהבה המדוברת בפרשייה הראשונה ("ואהבת [...]"). בברכה השנייה מודגש המוטיב של הבחירה בישראל ואהבת ישראל, והיא האהבה המוזכרת בפרשייה השנייה ("לאהבה את [...]"). בברכה השלישית, הנאמרת אחרי קריאת שמע, יש רעיון מרכזי של גאולה, והוא נמצא גם בפרשייה השלישית ("[...] אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים").

כאשר בוחנים לעומק את כלל ההצעות שהוזכרו, החל מהמשנה וכלה בהוגי זמננו, ניכר שהמציעים התמקדו במוטיב מסוים של תוכן ובנו סביבו חוט מקשר. עם זאת, הם לא התייחסו למוטיבים אחרים הקיימים באותן פרשיות. ניתן

16 שם, עמ' 152–153.

17 קימלמן (Kimelman, לעיל הערה 3), עמ' 25–91.

18 שם, עמ' 25.

19 שם, עמ' 57.

להמחיש את הקושי על ידי סיכום של כלל ההצעות. להלן ריכוז של המוטיבים שהוצעו לכל אחת מהפרשיות:

פרשייה ראשונה: קבלת עול מלכות שמים, אהבה, למידה, הוראה ועשייה;
פרשייה שנייה: קבלת עול מצוות, הוראה, עשייה, למידה ואהבה;
פרשייה שלישית: עשייה, זכירה וגאולה.

ריבוי המוטיבים מעיד שקיימות דרכים רבות למצוא קשרי תוכן בין הפרשיות כדי לתת משמעות ללקט, אך בהכרח בחירה במוטיב אחד מתעלמת משאר המוטיבים. ניתן להיווכח אפוא, שקשה למצוא בסיס קוהרנטי להבנת הרעיון של לקט הפרשיות אם מסתפקים רק בתוכן, וראוי לנסות לבחון הסתייגות באמצעים אחרים. להלן אציע להשתמש בקשר הקיים בין שלוש פרשיות שמע ובין המקורות שמהם נלקחו (דברים, במדבר). הקשרים מבוססים על מבנה, תוכן ולשון. חקר הקשרים בין "טקסט תשתיתי" (במקרה שלנו – דברים, במדבר) ו"טקסט תוצרי" (במקרה זה – קריאת שמע) הורחב ופותח במסגרת הגישה העיונית-ספרותית האינטרטקסטואלית (בין-טקסטואלית).

על אינטרטקסטואליות

אינטרטקסטואליות היא גישה ספרותית לניתוח טקסטים הנשענת על היחס בינם לבין טקסטים אחרים המקיימים איתם דיאלוג, או על היחס בינם לבין הקשרים שונים שאינם בהכרח טקסט כמו רקעים תרבותיים, ביוגרפיות או עולמות פסיכולוגיים אישיים.²⁰ גישה זו אומצה בידי חוקרי דקדוק הטקסט, באופן שכלי המחקר שלה נוספו לארגז הכלים לניתוח טקסט.²¹

הדיאלוג הטקסטואלי מתקיים בין טקסט עילי (hypertext), שהוא טקסט תוצרי, לבין טקסט תשתיתי (hypotext) שהיווה בעבורו מקור השראה ויצירה.²² אחת מנקודות החידוש של גישה זו היא שבטקסט משתקפים טקסטים אחרים,

20 צ' שראל, "סיפור שמשון וזיקותיו הבין-טקסטואליות: עיון בתורתו הדיאלוגית של מיכאל בחטין", מים מדליו 15 (תשס"ד), עמ' 233–254; א' אזולאי, "קריאה אינטרטקסטואלית כמאפשרת למידה משמעותית", לקסי-קיי 2 (2014), עמ' 24–25.

21 N. Fairclough, "Discourse and text: Linguistic and intertextual analysis within discourse analysis", *Discourse & Society*, 3(2) (1992), pp. 193–217. יש אף שמשמשים בכלים אלו להעשרה קוגניטיבית. ראו ש' איזיקיאל, "אינטרטקסטואליות ככלי לטיפול חשיבה ביקורתית", במעגלי חינוך: מחקר עיון ויצירה 2 (2012), עמ' 40–51.

22 א' אלקד-להמן וחי' גרינספלד, "אינטרטקסטואליות כשיטה פרשנית במחקר האיכותני", דפים 46 (תשס"ח), עמ' 117–158; איזיקיאל (שם), עמ' 41.

כתובים ושאינם כתובים,²³ וכי ביצירה הטקסטואלית הטקסט הוא מקטע בתוך רשת גדולה ובלתי נגמרת של טקסטים.²⁴

על פי הגישה האינטרטקסטואלית, ניתוח הטקסט יכול להיעשות בציר אנכי (vertical axis) או בציר אופקי (horizontal axis).²⁵ הציר האנכי הוא בדרך כלל ציר דיאכרוני של התקדמות בזמן, ואילו הציר האופקי הוא בעל אופי סינכרוני. בניתוח טקסט המבוסס על הציר האנכי, הטקסט הנידון הוא הטקסט העילי, וטקסט התשתית הוא יצירה ספרותית שקדמה לו או מטען תרבותי שהתגבש. אם ניקח דוגמה מהיצירה היהודית, והטקסט העילי הנדון יהיה היצירה "ציון הלא תשעל" של רבי יהודה הלוי, נוכל למצוא בה קשרים עם טקסט תשתית כדוגמת התנ"ך.²⁶ הציר האנכי עשוי להמשיך ולהתפתח באופן שהטקסט העילי יהפוך להיות טקסט תשתית לטקסט העילי הבא. למשל, נעמי שמר בשירה המפורסם "ירושלים של זהב" כתבה: "הלא לְכָל שִׁירֶיךָ אֶנִי כְּנֹר" על פי המשפט מתוך שירו של רבי יהודה הלוי הנ"ל: "אֶנִי כְּנֹר לְשִׁירֶיךָ", ובכך הפכה את שירו של הלוי לטקסט תשתית לשירה.²⁷

הציר האופקי, בשונה מקודמו, מתייחס למפגש של הקורא עם הטקסט. לכל קורא יש עולם מושגים אישי המבוסס, בין היתר, על ניסיון חייו. לעולם זה ניתן לקרוא "הטקסט המנטלי" של הקורא. כל קורא הנפגש עם טקסט יוצר למעשה מפגש בין ה"הטקסט המנטלי" שלו לטקסט הממשי, וזהו מפגש חד-פעמי וייחודי, ושונה בהכרח מקוראים אחרים. הקריאה נתפסת כאן כתהליכי קישור בין טקסט כתוב למטענו האישי של הקורא הכולל את ידע העולם שלו, את התרבות ואת הניסיון שצבר בחייו. כאמור, תהליכי קישור אלה משתנים מקורא לקורא.²⁸ אם נמשיך עם הדוגמה הנזכרת, קוראים שונים שיקראו את היצירה "ציון הלא תשעל" יעניקו לה ממדי פרשנות מגוונים בהתאם לעולם האישי שלהם. הבסיס של הציר האופקי הוא פוסט-מודרניסטי בהעניקו משקל לגיטימי לריבוי קולות של פרשנות.

23 שראל (לעיל הערה 20), שם.

24 J. Kristeva, *The kristeva reader*, T. Moi, (ed.), Oxford 1986, p. 37.

25 שראל (לעיל הערה 20), שם.

26 "לוי, יהודה הלוי: שירים (תור הזהב בספרד), תל-אביב תשס"ז, עמ' 257-260.

27 אני מודה לעורך הלשון על ההפניה לדוגמה זו.

28 א' אלקד-להמן, הקסם שבקשר: אינטרטקסט, קריאה ופיתוח חשיבה, (תמה: תיאוריה ומעשה בהכשרת מורים), תל-אביב תשס"ו, עמ' 22-23.

בעיון הנוכחי, טקסט התשתית הוא שני הספרים דברים ובמדבר. מתוכם נלקטו פרשיות שמע והפכו להיות יחידה עצמאית. לקט זה ייקרא להלן הטקסט העילי.

טקסט התשתית הראשון: ספר דברים ונאום המצוות

ספר דברים בנוי ברובו מכמה נאומים,²⁹ והמרכזי שבהם הוא נאום המצוות או נאום החוקים. נאום זה כולל חזרה על המצוות והחוקים שנאמרו בחומשים הראשונים, והוא מקיף מצוות הקשורות ליחסי חברה, למוסדות שלטוניים שונים ואף לאדם הפרטי מול האל. על פי כמה שיטות,³⁰ נאום המצוות מתחיל בפרק ד פסוק מד. הוא נפתח בסדרה של דברי זירוז ומוסר הנמשכים עד סוף פרק יא, וכל היחידה הזו היא פתיחה לנאום המצוות. הפתיחה הארוכה נחלקת אף היא לשני חלקים בעלי מובחנות לשונית ותוכנית. מתחילתה ועד סוף פרק ה מופיע מבוא היסטורי של אירועי עבר, ויש בו חזרה על מעמד עשרת הדיברות והאירועים הנלווים לו. כמו כן, המבוא כולו נאמר בלשון עבר. החלק השני של הפתיחה, והעיקרי, הוא דברי הזירוז והמוסר של משה הנאמרים בפרקים ו-יא, ואכן גם הלשון משתנה שם לזמן עתיד וציווי, כי הדברים מכוונים להמשך, לכשייכנסו לארץ. גוף הנאום משתרע עד פרק כו, והוא סוקר מצוות שונות. חלקי הנאום הם אפוא: מבוא היסטורי, פתיחה וגוף (ראו את החלוקה בתרשים 1). מתוך הנאום הזה לוקטו שתי פרשיות לתוך תפילת קריאת שמע.

29 א' מירסקי, ספר דברים עם פירוש דעת מקרא, ירושלים תשס"ז, עמ' 17; מ"צ סגל, תורה נביאים וכתובים מהדורה ספרותית, ספר דברים, תל-אביב תש"ך (הדפסה רביעית, ללא ציון שנה), עמ' א, יב, נג, ס; מ' וינפלד וד' כהן-צמח (עורכים), עולם התנ"ך, דברים, תל-אביב 2002, עמ' 8-9; י"ח טיגאי, מקרא לישראל: פירוש מדעי למקרא, דברים, א, תל-אביב וירושלים תשע"ו, עמ' 8-9.

30 מירסקי (שם); סגל (שם) עמ' יב; טיגאי (שם), עמ' 8. וינפלד וכהן-צמח רואים את פרקים א-יא כפרקי מבוא. עם זאת הם מדגישים שהחל מ-ד, מד מתחילה יחידה רעיונית חדשה בתוך המבוא. בספרו של מ' גודמן (הנאום האחרון של משה, אור יהודה תשע"ד) קיימת התייחסות אל כלל הנאומים כנאום אחד בעל מטרות דתיות וחברתיות המפורטות בעמ' 96-97. זוהי התייחסות פילוסופית לרעיונות של משה הפזורים בכל הנאומים, ולא ניתוח ספרותי עצמאי של כל נאום, ועל כן היא אינה רלוונטית לדיון הנוכחי.

מה עניינו של נאום המצוות?

תפקידו של נאום המצוות במארג הכללי של ספר דברים יובן על פי הריאליה של התקופה. בספר זה כלולים נאומי משה, ולכל אחד יש ייחודיות משלו. הנאום הראשון כולל מבוא היסטורי ולקח מוסרי, הנאום השני מפרט את המצוות, והנאום השלישי כולל כריתת ברית ומעמד של ברכות וקללות.³¹ יש הרואים³² במבנה זה רמז למבנה הברית בין מלך לנתיניו כפי שהיה מקובל בימי התנ"ך. מסמך הברית הכיל כמה מרכיבים קבועים ובהם מבוא היסטורי, תנאים וחוקים שמציב המלך לנתיניו, וכן התחייבות הדדית עם ברכות וקללות. אלו הם גם החלקים של ספר דברים: הנאום הראשון בנוי כמבוא היסטורי, החלק הבא הוא נאום המצוות והחוקים שה' מציב לישראל, והשלישי הוא כריתת הברית וברכות וקללות. ספר דברים, המשקף את הברית המחודשת בין ה' וישראל ערב הכניסה לארץ, בנוי כעין תבנית קיימת ומוכרת של ברית. נאום המצוות מקביל אפוא לפרק ה"התחייבות" בברית, ומתוכו נבחרו שתי פרשיות לציון את קבלת ההתחייבות: פרשיית "שמע" ופרשיית "והיה אם שמע".

האם ניתן למצוא מניע לבחירה בשתי פרשיות אלו מכל האחרות? התשובה היא שאפשר להצביע על לפחות שלושה יסודות העשויים לעמוד על המניע: יסוד תוכני, יסוד מבני-רטורי ויסוד לשוני. שלושת היסודות נעוצים זה בזה. נפתח ביסוד התוכני. לשתי הפרשיות יש תוכן כמעט זהה, והוא מגדיר את אופן קבלת ה"התחייבות" ("עול מלכות שמיים") ואת היקפה: הקבלה צריכה להיות מתוך אהבה ומתוך התמסרות כוללת. כמו כן, על המקבל להנחיל זאת לדור הבא.³³

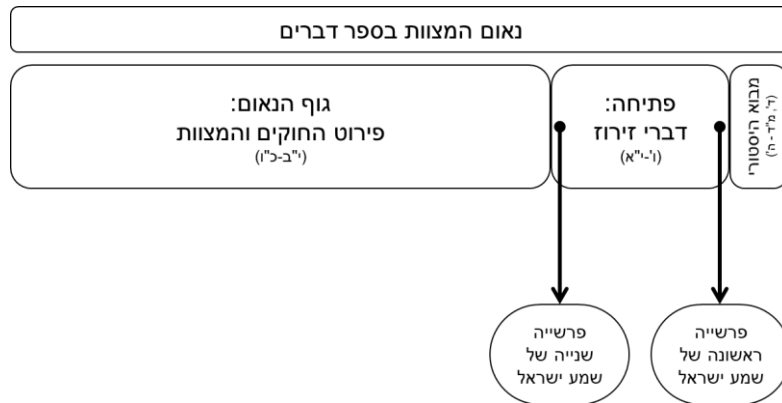
לשתי הפרשיות יש גם קשר מבחינה מבנית-רטורית. כפי שהוזכר לעיל, לנאום המצוות יש מבנה של פתיחה וגוף. שתי הפרשיות המדוברות לקוחות מתוך שתי נקודות בעלות משמעות רבה מבחינת המבנה: הפרשייה הראשונה היא ההתחלה של הפתיחה לנאום, והפרשייה השנייה היא סיום הפתיחה (ראו תרשים 1). אם נצרף את העובדה שלשתי הפרשיות יש גם תוכן כמעט זהה, נוכל לשים לב שלפתיחת הנאום יש מבנה מעגלי שבו הסיום חוזר על ההתחלה, וזהו

31 סגל (שם); טיגאי (שם); וינפלד וכהן-צמח (שם).

32 וינפלד וכהן-צמח (שם), עמ' 8; טיגאי (שם), עמ' 12.

33 ויינפלד (לעיל הערה 2), עמ' 155.

מבנה רטורי המעצים את המסר.³⁴ נקודות ההתחלה והסיום ידועות בכוחן הרטורי-שכנועי גם בפסיכולוגיה חברתית, וההשפעה שלהן מכונה "אפקט הראשוניות" ו"אפקט האחרונות".³⁵ ייתכן שהדים לתפיסות אלה ניתן למצוא גם בדברי התלמוד "הכל הולך אחר החתום" (בבלי, ברכות יב ע"א). במילים אחרות, שתי הפרשיות הנידונות הן המעטפת החיצונית של חלק הפתיחה, והן נושאות את מטען התוכן המרכזי של חלק זה.



תרשים 1: לנאום החוקים יש שני חלקים, הפתיחה והגוף. הפתיחה ערוכה במבנה רטורי מעגלי של סיום החוזר על ההתחלה, ושתי הפרשיות הראשונות של "שמע ישראל" לקוחות מתוך ההתחלה והסיום של אותה פתיחה.

34 צ' שראל, "דגם רטורי, מבנה רטורי" בתוך "לקסיקון שראל למונחי טקסט, עריכה, שיח וסגנון", 2016. נדלה מהאתר http://assif-pub.blogspot.co.il/2016/11/rhetorical-structure-rhetorical-pattern_13.html; ראו גם: W. C. Mann & S. A. Thompson, "Rhetorical structure theory: Toward a functional theory of text organization", *Text: an Interdisciplinary Journal for the Study of Discourse* 8(3) (1988), pp. 243–281.

35 King, Paul E., and Ralph R. Behnke, "The effect of time-compressed speech on comprehensive, interpretive, and short-term listening", *Human Communication Research* 15(3) (1989), pp. 428–443; H. A. Demaree, B. V. Shenal, D. E. Everhart & J.L. Robinson, "Primacy and recency effects found using affective word lists", *Cognitive and Behavioral Neurology* 17(2) (2004), pp. 102–108.

ההתייחסות ליסוד המבני-רטורי עשויה לספק הסבר מדוע נבחרו ההתחלה והסיום של הפתיחה כמקור ליצירת הלקט, אך אין היא מספקת הסבר מדוע חלקים מסוימים מתוך הסיום (פסוקים יג עד כא בלבד) ומתוך ההתחלה (פסוקים ד עד ט בלבד) נכללו בלקט ולא כל דברי ההתחלה או כל דברי הסיום. לשם כך יש להתבונן ביסוד הנוסף, הוא היסוד הלשוני. בכל אחת משתי הפרשיות נמצאים מטבעות לשון חופפים (ראו גם תרשים 2):

הפרשייה הראשונה: שמע / ואהבת / בכל לבבך ובכל נפשך / אשר אנכי מצוך היום / וקשרתם לאות על ידך / והיו לטטפת בין עיניך / וכתבתם על מזוזות ביתך ובשעריך.

הפרשייה השנייה: אם שמע תשמעו / לאהבה / אשר אנוכי מצוה אתכם היום / בכל לבבכם ובכל נפשכם / וקשרתם אתם לאות על ידכם / והיו לטוטפת בין עיניכם / וכתבתם על מזוזות ביתך ובשעריך.

מטבעות לשון חופפים בין שתי הפרשיות הראשונות

יג וְהָיָה, אִם שָׁמַע תִּשְׁמְעוּ אֶל מְצוֹתַי, אֲשֶׁר אֲנִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם, הַיּוֹם לְאַהֲבָה אֶת ה' אֱלֹהֵיכֶם, וּלְעֲבֹדוֹ, בְּכָל לִבְבְּכֶם, וּבְכָל נַפְשְׁכֶם. יד וְנָתַתִּי מִטֶּר אֲרָצְכֶם בְּעֵתוֹ, יוֹרֵה וּמְלַקוֹשׁ; וְאִסַּפְתִּי דָגְנְךָ, וְתִירְשֶׁךָ וְיִצְהָרְךָ. טו וְנָתַתִּי עֵשֶׂב בְּשָׂדֶךָ, לְבְהֵמְתֶךָ; וְאִכְלַתְּ, וְשָׂבַעְתָּ. טז הַשְּׁמֵרוֹ לְכֶם, כֹּן יִפְתָּה לְבַבְכֶם; וְסָרְתֶם, וְעַבַּדְתֶּם אֱלֹהִים אֲחֵרִים, וְהִשְׁתַּחֲוִיתֶם, לָהֶם. יז וְחָרָה אַף ה' בְּכֶם, וְעָצַר אֶת הַשָּׁמַיִם וְלֹא יִהְיֶה מָטָר, וְהִאֲדָמָה, לֹא תִתֵּן אֶת יְבוּלָהּ; וְאֲבַדְתֶּם מְהֵרָה, מֵעַל הָאָרֶץ הַטֹּבָה, אֲשֶׁר ה', נָתַן לְכֶם. יח וְשָׁמַתֶם אֶת דְּבָרֵי אֱלֹהֵי, עַל לְבַבְכֶם וְעַל נַפְשְׁכֶם; וְקִשְׂרֶתֶם אֹתָם לְאוֹת עַל יְדְכֶם, וְהָיוּ לְטוֹטְפֹת בֵּין עֵינֵיכֶם. יט וּלְמַדְתֶּם אֹתָם אֶת בְּנֵיכֶם, לְדַבֵּר בָּם, בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתְךָ, וּבְלִקְחֶךָ בְּדֶרֶךְ, וּבְשָׂכְבְךָ וּבְקוּמְךָ. כ וְכָתַבְתֶּם עַל מְזוּזוֹת בְּיַתְדְּךָ, וּבְשַׁעְרֶיךָ. כא לְמַעַן יִרְבוּ יְמֵיכֶם, וְיָמֵי בְנֵיכֶם, עַל הָאֲדָמָה, אֲשֶׁר נִשְׁבַּע ה' לְאַבְתֵּיכֶם לֵתֵת לָהֶם כִּימֵי הַשָּׁמַיִם, עַל הָאָרֶץ.

ד שָׁמַע, וְיִשְׂרָאֵל: ה' אֱלֹהֵינוּ, ה' אֱחָד. ה וְאַהֲבָה, אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ, בְּכָל לִבְבְךָ וּבְכָל נַפְשְׁךָ, וּבְכָל מְאֹדְךָ. ו וְהָיוּ הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה, אֲשֶׁר אֲנִי מְצַוֶּה הַיּוֹם עַל לְבַבְךָ. ז וְשָׁמַתֶם לְבְנֵיךָ, וְדַבַּרְתֶּם בָּם, בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתְךָ וּבְלִקְחֶךָ בְּדֶרֶךְ, וּבְשָׂכְבְךָ וּבְקוּמְךָ. ח וְקִשְׂרֶתֶם לְאוֹת, עַל יְדְךָ; וְהָיוּ לְטוֹטְפֹת, בֵּין עֵינֵיךָ. ט וְכָתַבְתֶּם עַל מְזוּזוֹת בְּיַתְדְּךָ, וּבְשַׁעְרֶיךָ.

תרשים 2: לשתי הפרשיות הראשונות של "שמע ישראל" יש מטבעות לשון חופפים המשקפים את המבנה הרטורי המעגלי של סיום החוזר על ההתחלה.

החפיפה הלשונית קושרת את הפרשיות הנידונות באופן הדוק, ומתוך כלל קטעי ההתחלה והסיום הן המתאימות להיכלל בלקט. שאר הקטעים

המשולבים בדברי הסיום או ההתחלה אינם בעלי זיקה ברורה, ואולי בשל כך הם לא נכללו.

היסוד המבני-רטורי, היסוד התוכני והיסוד הלשוני אחוזים זה בזה, וכדרכו של המקרא במקומות רבים, תחילתה של יחידה טקסטואלית מנוסחת באופן חופף עם סוף היחידה.³⁶ כך גם כאן להתחלה ולסיום של הפתיחה יש ניסוחים חופפים, והם המתאימים להתחבר כלקט. שתי הפרשיות אינן לקט אקראי. הן מתכתבות עם המקור שממנו נלקחו באופן שהוא מהדהד בהן. הן התמצית של כל דברי המוסר והזירוז שבפתיחה לנאום.

כאן ראוי לתת את הדעת על ההצעה שהעלה רבי שמעון בן יוחי להבנת הלקט. כזכור, הצעתו נתקלה בקושי משום שהרעיונות של הפרשייה הראשונה חוזרים בפרשה השנייה, וזה אינו תומך בהצעה לראות הדרגתיות רעיונית במבנה הפרשיות. נראה שדחייה זו מוסיפה תמיכה להצעה החדשה המפורטת כאן. הכפילות הרעיונית שעליה הצביעו בעלי הקושיה היא דרך מדרכו הרטורית של המקרא כאשר מדובר בפתיחה וסיום של יחידה שלמה. הן רבי שמעון בהצעתו הסופית הן בעלי הקושיה מזהים יסוד של חזרתיות בין שתי הפרשיות, ודבריהם מחזקים את ההצעה לראות את שתי הפרשיות כפתיחה וסיום של יחידה גדולה, ואשר הסיום נעוץ בפתיחה.

טקסט התשתית השני: פרשת ציצית (ספר במדבר)

הפרשייה השלישית והאחרונה בקריאת שמע היא פרשת ציצית. מסתבר שיש לה תפקיד המשלים את שתי הפרשיות הראשונות. בעוד שלשתיים הראשונות יש הדהוד של הפתיחה של נאום המצוות, נראה שהפרשייה השלישית מתכתבת עם גוף הנאום. הגוף של נאום החוקים מכיל פירוט של כמאתיים מצוות וחוקים שונים המתייחסים ליחסי חברה, למוסדות שלטוניים ולענייני הפרט עם האל. לכאורה, פירוט מרובה זה מעמיד בספק את הטענה שלפרשייה זו יש דיאלוג עם גוף הנאום, משום שהיא מתייחסת רק למצווה אחת, מצוות ציצית, ולא לקבוצה גדולה של מצוות. אכן, הדיאלוג המוצע כאן

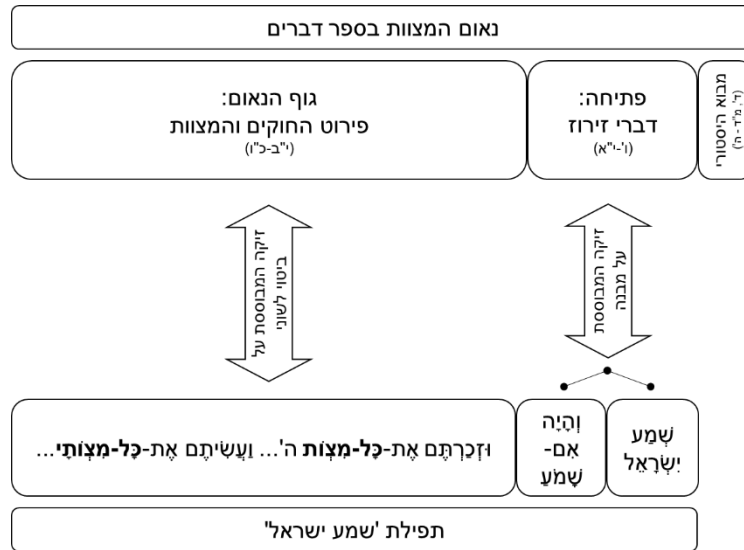
36 י' יעקבס, מידה כנגד מידה בסיפור המקראי, אלון שבות תשס"ו, עמ' 187; א' עסיס, אהבת עולם אהבתיך: קריאה חדשה בשיר השירים, תל-אביב 2009, עמ' 144; נ' וזאנה, כל גבולות ארץ: גבולות הארץ המובטחת במחשבת המקרא על רקע המזרח הקדום, ירושלים תשס"ח, עמ' 174.

אינו מבוסס רק על תוכן הפרשייה אלא גם על ביטוי לשוני המופיע בה פעמיים, ואינו נזכר עם שום חוק או מצווה אחרת בתורה. אלו הם הביטויים (במדבר טו):

לט: "[...] וְרָאִיתֶם אֹתוֹ וְזָכַרְתֶּם אֶת-כָּל-מִצְוֹת ה', וְעָשִׂיתֶם אֹתָם"
 מ: "[...] לְמַעַן תִּזְכְּרוּ, וְעָשִׂיתֶם אֶת-כָּל-מִצְוֹתַי". [ההדגשות שלי. ח"ר]
 אמנם הפרשייה השלישית מתמקדת במצווה אחת בלבד, אך היא היחידה המתייחסת אל כלל החוקים ומאזכרת אותם כיחידה אחת באמצעות ביטוי מפורש "כל המצוות". לפי הפסוקים, למצוות הציצית יש זיקה אל כלל המצוות משום שהגדילים הנקשרים אל הבגד מעוררים את המאמין ומזכירים לו את ההתחייבות לכל המצוות. ראינו לעיל שיסוד ה"התחייבות" הינו חלק מהיסוד הרעיוני של מבנה ספר דברים, הבנוי בתבנית של ברית בין מלך לנתין, ובכך הוא קושר את הפרשה השלישית עם השתיים הראשונות. הוא מבטא את מימוש ההתחייבות באמצעות מעשים. הפרשייה השלישית היא מעין "מעט המחזיק את המרובה": יש בה מצווה אחת המחזיקה את כלל המצוות, הן בתוכן הן בלשון.

הטקסט העילי המלא: קריאת שמע כדגם מוקטן של נאום המצוות

נחבר כעת את מכלול הקשרים הטקסטואליים שנידונו לעיל, ונראה את המבנה המלא. שתי הפרשיות הראשונות הן הדהוד של הפתיחה לנאום המצוות, והפרשייה השלישית היא הדהוד של גוף הנאום. שלוש הפרשיות יחד הן הדהוד של הנאום כולו. ניתן לומר שהטקסט העילי, תפילת "שמע ישראל", הינו דגם מוקטן של נאום המצוות המלא. בין הטקסט העילי וטקסט התשתית קיימת התכתבות בהיבטים שונים של מבנה, תוכן ולשון. הדיאלוג של שתי הפרשיות הראשונות הוא בעיקר של מבנה (התחלה וסיום), ושל הפרשייה השלישית הוא בעיקר לשוני (הביטוי "כל המצוות"). ראו תרשים 3.



תרשים 3: הפרשייה השלישית של "שמע ישראל" יוצרת זיקה דיאלוגית עם גוף הנאום באמצעות הביטויים היחידניים "כל מצוות ה' ו"כל מצותי". זוהי זיקה המבוססת על ביטוי לשוני. לשתי הפרשיות הראשונות יש זיקה לפתיחה של הנאום, והיא מבוססת על המבנה הרטורי. בכך מומחשת הטענה שלקט הפרשיות הינו דגם מוקטן של נאום החוקים.

הקורא את שמע בכל יום חוזר על החלקים העיקריים בנאום המצוות באופן שרוח הנאום מהדהדת בהם. הוא חוזר על פרק ההתחייבות בברית, ומקבל עליו את העול. בכך, מקבלות המילים של רבי יהושע בן קרחה משמעות מורחבת ומעמיקה: "למה קדמה פרשת שמע לזהיה אם שמוע? כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים תחלה ואחר כך מקבל עליו עול מצות" (בבלי, ברכות יג ע"א). נאום המצוות הוא פרק קבלת העול וההתחייבות במכלול הרעיוני השלם של ספר דברים, והוא מהדהד בתוך לקט פרשיות שמע.

קריאת שמע ותפילת הכוהנים³⁷ במקדש

עתה, משהושלמה ההצעה לתת משמעות רעיונית ללקט הפרשיות בקריאת שמע, יתכן שנסללת הדרך להציע הבנה מחודשת גם באשר ללקט הפרשיות המרכיבות את תפילת הכוהנים במקדש. כך נאמר על תפילה זו: "אמר להם הממונה ברכו ברכה אחת והן ברכו, קראו עשרת הדברים, שמע, והיה אם שמע, ויאמר, ברכו את העם שלש ברכות אמות ויציב ועבודה וברכת כהנים" (משנה, תמיד ה, א). בתפילה זו יש ארבעה קטעים מלוקטים מהמקרא: "עשרת הדברים, שמע, והיה אם שמע, ויאמר". גם בפפירוס נאש נמצאה סמיכות בין עשרת הדיברות ל"שמע", וכן בתעודות מקומראן.³⁸ מה עשוי להיות הרעיון בחיבור עשרת הדיברות עם שמע? יש מסבירים זאת בכך ששתי יחידות אלו הן בבחינת "שני מרכיבים משלימים של 'אני מאמין' אחד".³⁹ ויש האומרים שיש בהן ערך רוחני רב⁴⁰ ביסודות האמונה, והן מתאימות להיות מכונסות יחד ולהיות חלק מהתפילה ומעבודת ה'.

מכל מקום, עיון בספר דברים מראה שלא רק קרבה רעיונית יש בין השתיים אלא גם שייכות ספרותית. עשרת הדיברות ופרשיות "שמע" ו"והיה אם שמע" הן חלק מיחידה ספרותית שלמה בספר דברים. יחידה זו היא נאום המצוות, הנמצא במוקד העיון הנוכחי, וכל שלוש הפרשיות המדוברות משובצות בה. כנאמר לעיל, יחידת נאום המצוות מכילה שלושה חלקים: המבוא, הפתיחה והגוף. אפשר לראות את לקט תפילת הכוהנים כך שכל פרשייה בו מייצגת חלק אחר מנאום המצוות המלא. בחלק הראשון, במבוא של הנאום, משובצת פרשיית עשרת הדיברות, והיא זו המייצגת אותו בתפילת הכוהנים. בחלק השני, בפתיחה של הנאום, משובצות שתי הפרשיות הראשונות של שמע, והן מייצגות אותה בתפילת הכוהנים. ללקט זה נוספה פרשיית ציצית והיא מייצגת את גוף הנאום. ניתן לראות שיש כאן הדהוד והתכתבות בין טקסטים. טקסט התשתית

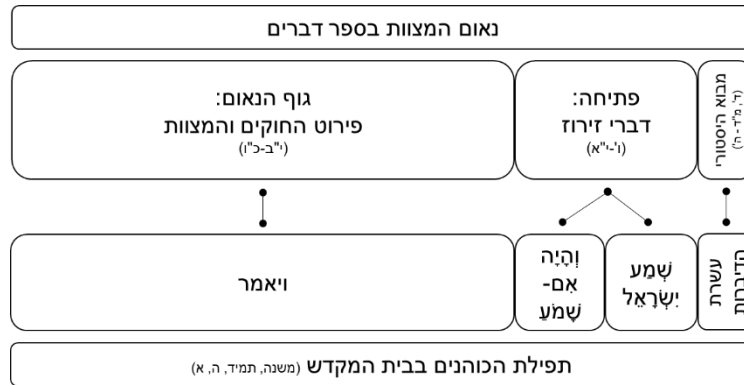
37 לבירור עניין הכוהנים בתפילה זו ראו א' רגב, "בית המקדש כערש תפילת הקבע בישראל: גורמים ותהליכים בהתפתחות התפילה בימי הבית השני", ציון ע, א (תשס"ה), עמ' 6.

38 מ"צ סגל, "הגמא של נש", מסורת וביקורת: אסופת מאמרים בחקר המקרא, ירושלים 1957, עמ' 227-236. עשרת הדיברות המתועדים שם הם מיווג של הנוסחים של שמות ודברים. ראו "4QDeut": a Text that has Undergone Harmonistic Editing", *Hebrew Union College Annual* 62 (1991), pp. 117-154.

39 ויינפלד (לעיל הערה 2), עמ' 160.

40 ח' מאק, תפילה ותפילות, ירושלים תשס"ח, עמ' 98.

שהוא נאום המצוות (מבוא, פתיחה וגוף) משתקף כולו בתוך הטקסט העילי שהוא תפילת הכוהנים (ראו תרשים 4). במילים אחרות, תפילת הכוהנים היא בבואה של נאום המצוות, ושוב רואים שאין זה לקט אקראי.



תרשים 4: החלקים המרכזיים של נאום המצוות מהדהדים בלקט התפילה שנאמרה במקדש. בלקט יש ארבע פרשיות מתוך המקרא, וכולן מייצגות חלק שונה מתוך נאום המצוות. באופן זה כל חלק בנאום מקבל ייצוג מתאים בלקט הפרשיות.

בתפילה זו הנאמרת מדי יום, חוזרים על חלקים מרכזיים מנאום המצוות באופן שרוח הנאום מהדהדת בהם, וכמו שהוצע לעיל, זוהי חזרה קבועה על פרק "ההתחייבות" בברית עם ה'. רבי לוי הציע בתלמוד הירושלמי (ראו לעיל) לראות קשר של תוכן בין עשרת הדיברות לפרשיות שמע, וכאן ניתן להשלים את ההצעה שלו ולראות שקיים גם קשר של מבנה הטקסט.