

אונקלוס

יח שְׁפָטִים וְשֹׁטְרִים תִּתֶּן-לָהֶן
 בְּכָל-שְׁעָרֶיךָ אֲשֶׁר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ
 נָתַן לָךְ לְשִׁבְטֶיךָ וְשִׁפְטוֹ אֶת-
 הָעָם מִשִּׁפְט־צֶדֶק:
 טז יח דִּינִין וּפְרָעִין תִּמְנִי
 לָךְ בְּכָל קְרוֹךְ דִּי אֱלֹהֶיךָ
 יְהִיב לָךְ לְשִׁבְטָךְ, וִידִינוּן
 ית עֲמָא דִין דְקָשׁוּט.

— רש"י —

(יח) שְׁפָטִים וְשֹׁטְרִים. "שופטים" דִּינִים הפוסקים את הדין, "ושטרים" הרודין
 אֶת הָעָם אַחַר מִצְוַתָּם, שִׁמְכִין וְכֹפְתִין בְּמִקְלָ וּבְרִצּוּעָה עַד שִׁקְבַּל עָלָיו אֶת
 דִּין הַשּׁוֹפֵט (תנחומא ב):

בְּכָל שְׁעָרֶיךָ. בְּכָל עִיר וְעִיר (ספרי קמד; סנהדרין טז ע"ב):

— ביאור —

שְׁפָטִים וְשֹׁטְרִים. ניתן היה להבין
 כי התורה מצווה על הקמת שתי רשויות
 שונות להנהגת העם: הרשות השופטת
 - דיינים הפוסקים את הדין בין בעלי
 הריב, וכן דנים ומענישים את העובר על
 דיני תורה. הרשות המבצעת - שוטרים
 הממונים על הסדר החברתי על פי
 שיקול דעתם. מסביר רש"י כי אין כאן
 שתי רשויות אלא רשות אחת בלבד -
 הרשות השופטת. השוטרים הם זרועם
 הארוכה של השופטים, וכל עניינם הוא
 להוציא אל הפועל ולאכוף את הוראות
 השופטים. אין השוטרים יכולים להעניש
 על פי שיקול דעתם ואינם אלא עושי
 דברם של השופטים.
 'הרודין את העם' היינו כופים את
 העם, 'אחר מצוותם' והוראתם המפורשת
 של השופטים, ואפילו על ידי הפעלת כח
 'במקל וברצועה'¹.
 בְּכָל שְׁעָרֶיךָ. רש"י מסביר כי
 'שער' כאן אין משמעו כל שערי החצרות
 והמבואות (וכמו בפסוק 'על מזוזות ביתך
 ובשעריך'), אלא משמעו עיר. שופטי
 העיר רגילים היו לשבת בשער העיר ועל
 כן נקטה התורה לשון זו.²

1. עיין במזרחי

2. וראה להלן רש"י יז, ה

— רש"י —

לְשִׁבְטֶיךָ. מוסב על "תתן לך". "שופטים ושוטרים תתן לך לשבטיך בכל
 שְׁעָרֶיךָ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נָתַן לָךְ", מְלַמֵּד שְׁמוֹשִׁיבִין דִּינִין לְכָל שִׁבְט וְשִׁבְט
 וּבְכָל עִיר וְעִיר (שם ושם):

— ביאור —

לְשִׁבְטֶיךָ. על פי לשון הפסוק ניתן
 היה להבין כי המילה 'לשבטיך' מוסבת על
 'אשר ה' א-להיך נותן לך' ואינה מוסיפה
 פרטים על הציווי, וכוונת הפסוק לומר
 שצריך לתת שופטים ושוטרים בערים
 ('שעריך') אשר ניתנו לשבטים. מסביר
 רש"י כי יש להבין את הפסוק אחרת,
 כי מילת 'לשבטיך' מוסבת על 'תתן
 לך', ולמעשה יש כאן תוספת בכמות
 השופטים - לא די במינוי שופטים בכל
 עיר ועיר אלא יש למנות גם לכל שבט
 ושבט בית דין כללי מיוחד. על פי פירוש
 זה יש לקרוא את הפסוק באופן שונה,
 וכפי שכתב רש"י.³

— עיון —

לְשִׁבְטֶיךָ. צריך להבין מדוע נקטה התורה לשון מטעה, ולא כתבה כפי שסידר
 רש"י את לשון הפסוק! אכן צריך לומר כי באמת אין מקרא יוצא מידי פשוטו, וכוונת
 התורה לומר כי ערי ישראל ניתנו לשבטים בחסד ה'. אמנם הדגשת נתינת הערים
 לשבטים דוקא היא חריגה, שהרי הארץ ניתנה לכל העם מאת ה' אלא שנתחלקה
 לשבטים לנחלה, ולמה לא להסתפק במילים 'אשר ה' א-להיך נותן לך'? מכאן למדנו
 כי יש לראות את החלוקה לשבטים כמהותית, וכל שבט הוא יחידה בפני עצמה ולכל
 שבט ניתנו ערים בפני עצמו - ממילא למדנו מכאן כי אף לכל שבט יש לתת שופטים
 ושוטרים המיוחדים לשבט זה בלבד. חכמים לא באו לעקור כאן את ההבנה הפשוטה
 של הפסוק, אלא אדרבה, מתוך ההבנה הפשוטה מתגלה עומק חדש המחייב חיוב חדש
 - ואף אותו ניתן לגלות בפסוק.

מן הפסוק אף עולה כי חיוב מינוי השופטים הוא רק בארץ ישראל - "אשר ה'
 א-להיך נותן לך", ולכאורה קשה, וכי מינוי שופטים היא מצוה התלויה בארץ? הלא כל
 מקום שגרים בו יהודים צריך שתהיה בו חברה המושתתת על פי תורה, ומדוע לא נצטוו
 כן היהודים בכל מקום שהם?

נראה לומר כי התורה רוצה ללמדנו כאן יסוד חשוב בכל ההבנה של חיי תורה.
 "משפט צדק" אותו נדרשים השופטים והשוטרים לשפוט את העם אינו מתמצה
 בעשיית צדק לאיש זה או אחר באופן פרטי, אלא הוא תנאי לקיומה של החברה כולה.
 כל השיקולים וכל ההכרעות הציבוריות צריכים להיות על פי צדק ומשפט תורני, ורק
 כך תוכל החברה כולה להתקיים. אורח חיים כולל ומקיף שכזה יכול להתקיים רק כאשר
 ישנו שלטון יהודי כללי המקיף את כל אורחות החיים כולם, וממילא אינו יכול להתקיים
 בחו"ל תחת שלטון זר.

3. ועיין תורה תמימה אות עו

— רש"י —

וּשְׁפֹטוּ אֶת הָעָם וְגוֹמֵר. מִנֵּה דִינֵינִי מִמַּחִים וְצַדִּיקִים לְשֹׁפֹט צַדִּיק (ספרי שם):

— ביאור —

וּשְׁפֹטוּ אֶת הָעָם וְגוֹמֵר. "ושפטו משפט צדק" אינו ציווי לדיינים עצמם, שהרי בפסוק הבא מפורטים האיסורים המיועדים לדיינים על מנת שישפטו צדק ויש בזה כפילות, וכן הניסוח מתחלף מגוף שלישי נסתר ('ושפטו') לגוף שני נוכח ('לא תטה'). מסביר רש"י כי ציווי זה הוא על החברה כולה - על ידי פרנסיה ומנהיגיה - לדאוג לכך שלתפקיד השופטים יתמנו אנשים ראויים המסוגלים 'לשפוט צדק' - הן מצד הידע ההלכתי שלהם (=דיינין מומחים) והן מצד אישיותם ומידותיהם (=צדיקים).

על פי דברי רש"י כאן ובפסוקים הבאים עולה כי שלושת הפסוקים הראשונים בפרשה מצווים על אנשים שונים:

הפסוק הראשון - "ושפטו את העם משפט צדק" - ציווי לפרנסי הציבור.

הפסוק השני - "לא תטה משפט לא תכיר פנים ולא תקח שוחד" - ציווי לדיינים עצמם.

הפסוק השלישי - "צדק צדק תרדוף" - ציווי לכל אחד ואחד מישראל.

אונקלוס

יט לא תצלי דין לא תשתמודע אפין, ולא תקביל שחדא ארי שחדא מעור עיני חפימין ומקלקיל פתגמין תריצין.

יט לא תטה משפט לא תכיר פנים ולא תקח שחד כפי השחד יעור עיני חכמים ויסלף דברי צדיקים:

— רש"י —

(יט) לא תטה משפט. כמשמעו: לא תכיר פנים. אף בשעת הטענות, אזהרה לדין שלא יהא רך לזה וקשה לזה, אחר עומד ואחר יושב (תנחומא ז), לפי ששוראה זה שהדין מכבד את חברו מסתמין טענותיו (שבועות ל ע"ב):

ולא תקח שחד. אפלו לשפוט צדק (ספרי שם):

— ביאור —

לא תטה משפט. פסוק זה הוא 'אזהרה לדיין', וכפי שכתבנו לעיל. שלש האזהרות המוזכרות כאן מטרותן לאפשר לדיין לשפוט דין צדק, ורש"י מבאר כי בכל אזהרה ישנו חידוש על האזהרה שלפניה, ואף עוסקת בשלב שונה בדיון, ולכן אין כאן כפילות:

"לא תטה משפט" - 'כמשמעו', היינו בשעת הכרעת הדין אסור לו לדיין להטות דעתו לצד אחד משיקולים זרים שלא על פי האמת.

"ולא תכיר פנים" - אף בשעת הטענות, כאשר שני הצדדים עומדים לפני הדיין ושוטחים טענותיהם אסור לו לדיין להתייחס באופן שונה לאחד מבעלי הדין אלא עליו לנהוג איתם בשוויוניות גמורה. איסור זה הוא חידוש, שהרי ניתן היה לחשוב כי עיקר עניינו של הצדק הוא בהכרעת הדין ובשיקול הדעת, ואפילו אם בשלב הטענות אחד הצדדים חש מקופח לא אכפת לי - סוף סוף דבריו יישקלו ברצינות הראויה והדין יוכרע רק על פי האמת שבהן! אמרה תורה כי לא כן הדבר, מי שחש מקופח אף אינו יכול לשטוח טענותיו כראוי, וממילא השופט לא יוכל לשפוט צדק כי לא שמע בשלמות את טענות אחד הצדדים.

"ולא תקח שחד" - אסור לדיין לקבל תשלום או איזו הטבה מבעלי הדין משום שבכך הדיין כבר אינו אובייקטיבי ודעתו לא תוכל לדון דין אמת. החידוש בזה הוא לאסור לקיחת שוחד גם במקרה שודאי לו לדיין שהוא ישפוט דין צדק (כגון במקרה שההכרעה היא ברורה, או כשנוטל משני הצדדים גם יחד). קבלת שוחד אסורה אף בשלב מוקדם של הדיון, ואפילו אם קיבל הדיין מבעל הדין טובה בעבר הרחוק עליו לחשוש להטיית דעתו ולהימנע מלדון בדין זה.

— רש"י —

כִּי הִשְׁחַד יַעֲזֹר. מִשְׁקַבֵּל שְׂחָד מִמֶּנּוּ, אִי אֶפְשָׁר שְׁלֵא יִטָּה אֶת לְבוֹ אֶצְלוֹ לְהַפֹּךְ בְּזִכְרוֹתוֹ (כתובות קה ע"ב):

דְּבָרֵי צְדִיקִים. דְּבָרִים הַמְצַדְּקִים, מִשְׁפָּטֵי אֲמַת:

— ביאור —

כִּי הִשְׁחַד יַעֲזֹר. לכאורה ישנה תקבולת בפסוק: "כי השוחד: יעזור עיני חכמים / ויסלף דברי צדיקים", וה'חכמים' וה'צדיקים' הם הדיינים, ור"ל שאפילו אם יהיו הדיינים חכמים וצדיקים ביותר - אם יקחו שוחד עיניהם יתעוו ודבריהם יסולפו. אמנם רש"י אינו מסביר כך, ונראה שסבר שלא יתכן שהתורה תכנה דיינים שלקחו שוחד בתואר 'צדיקים', חכמה אינה מסתלקת בקבלת שוחד אך דין שלקח שוחד שוב אינו 'צדיק' אלא רשע.

מסביר רש"י כי 'דברי צדיקים' היינו הדברים הצודקים, הנכונים, האמיתיים. הנוטל שוחד מסלף את משפטי התורה האמיתיים.

גם אם הדיין מתכוון לשפוט צדק, אם ייטול שוחד אזי תהיה לו נגיעה בעניין, ואפילו אם ישתדל בכל כח תודעתו לשפוט צדק - 'אי אפשר שלא יטה את לבו', התורה מעידה כי כוחותיו הפנימיים התת-מודעיים יגרמו לכך שלא ישתדל בכל כוחו להפך בזכותו של כל אחד מבעלי הדין, וממילא הדין יתעוות ויחמיץ.

אונקלוס

כִּי קִשְׁטָא קִשְׁטָא תְרַדּוּף בְּדִיל דְּתִיחֵי וְתִירַת יָת אֲרַעָא דִּי אֱלֹהִיךָ יְהִיב לָךְ. צְדָק צְדָק תְרַדּוּף לְמַעַן תְּחִיָּה וִירֶשֶׁת אֶת־הָאָרֶץ אֲשֶׁר־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נָתַן לָךְ:

— רש"י —

(כ) צְדָק צְדָק תְרַדּוּף. הַלֵּךְ אַחַר בֵּית דִּין יִפְהַ (ספרי שם; סנהדרין לב ע"ב):

לְמַעַן תְּחִיָּה וִירֶשֶׁת. כְּדָאֵי הוּא מְנַוֵּי הַדִּינִין הַכְּשִׁירִים לְהַחֲיוֹת אֶת יִשְׂרָאֵל וּלְהוֹשִׁיבֵן עַל אֲדָמְתָן (ספרי שם):

— ביאור —

צְדָק צְדָק תְרַדּוּף. ציווי זה הוא אל כל יחיד ויחיד, וכפי שכתבנו לעיל סוף פסוק יח.

לְמַעַן תְּחִיָּה וִירֶשֶׁת. לכאורה ניתן היה להבין כי רדיפת הצדק תועיל לישראל לרשת את הארץ, וזוהי למעשה המטרה. ר"ל רדיפת הצדק אינה תכלית

לעצמה אלא היא אמצעי כדי לרשת את הארץ, ועשיית המצוה היא "למען תחיה וירשת". מסביר רש"י שאין הדבר כן, אלא רדיפת הצדק היא התכלית והיא המעשה הנכון והראוי, אמנם התורה מבשרת לנו כי בזכות שמירה על עניין הצדק נזכה לחיים וישיבה בארץ ישראל.

— עיון —

צְדָק צְדָק תְרַדּוּף. כאן חידשה התורה כי גם לאזרח הפשוט ישנה אחריות למשפט צדק, ולמרות שהוא אינו ממנה דיינים ואינו דן בעצמו - מכל מקום עליו להקפיד ולהביא את דינו בפני בית דין הגון ונאמן. אם כל יהודי יקפיד על כך וידרוש להידון רק בפני בית דין הגון יצליחו הפרנסים למנות דיינים ראויים, וכן הדיינים עצמם יוכלו לדון דין אמת ללא חשש.

לְמַעַן תְּחִיָּה וִירֶשֶׁת. הד לדברים אלה מצאנו בדברי הנביא ישעיהו (א, כז): "ציון במשפט תִּפְדֶּה וְשִׁבְיָהּ בְּצִדְקָה". מעניין שהגמרא במקומות שונים שאלה איזו מצוה מזכה את ישראל להתיישב על אדמתם ואיזו עבירה מחייבת אותם גלות, ונתנה תשובות וטעמים שונים. רש"י "פסק" שהטעם החשוב מכולם הוא עניין עשיית הצדק, שהרי בכל פירושו לתורה אינו מביא אלא טעם זה.

4. עיין לדוגמא שבת קיט ע"ב

אונקלוס

כא לא־תִטַּע לְךָ אֲשֶׁרָה כָּל־עֵץ
אֲצֶל מִזְבַּח יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר
תַּעֲשֶׂה־לְךָ:
כא לא תצוב לך אשירה כל עץ
כל אילן, בסטר מדבחה
דיי אלהך דתעביר לך.

— רש"י —

(כא) לא תטע לך אשירה. לחיבו עליה משעת נטיעתה, ואפילו לא עבדה
עובר בלא תעשה על נטיעתה (ספרי קמה):
לא תטע לך אשירה כל עץ אצל מזבח ה' אלהיך. אזהרה לנוטע אילן
ולבונה בית בהר הבית:

— ביאור —

לא תטע לך אשירה. אשירה
הוא סוג אילן שעובדי עבודה זרה נהגו
לעובדו כאליל. לא זו בלבד שאסרה
תורה עבודה זרה ובכללה עבודת אשירה,
אלא אף אסרה את עצם מעשה הנטיעה,
והנוטע עבר על איסור אפילו לא עבד
בפועל ממש.
לא תטע לך אשירה כל עץ אצל
מזבח ה' אלהיך. לשון הפסוק קשה.
תחילה אסרה התורה נטיעת אשירה
באופן כללי, אחר כך אסרה נטיעת כל
עץ, ולבסוף אמרה שאין האיסור אלא
סמוך למזבח ה'.
על פי דברי רש"י יש לחלק את הפסוק
לשניים, וכל חלק אוסר איסור אחר:
א. "לא תטע לך אשירה" - בכל מקום.
ב. "לא תטע... כל עץ אצל מזבח ה'"
- ליד המזבח אוסר ליטע כל סוגי
העצים.
מן הביטוי 'לא תטע כל עץ' למדו
חכמים כי לא רק נטיעת עץ בקרקע
המקדש אסורה אלא אף בנייה של מבנה
מעץ נאסרה שם.⁵

— עיון —

לא תטע לך אשירה. התורה עשתה הרחקות הרבה לעבודה זרה, וכל פעולה
שיש בה איזשהו סיוע - אפילו עקיף - לעבודה זרה, נאסרה.

5. ראה תמיד כ"ח ע"ב בענין אכסדראות של עץ ושל אבן בעזרה. ועיין רמב"ם הלכות עבודה זרה פ"ו ה"י
והלכות בית הבחירה פ"א ה"ט שאסר רק אכסדראות עץ ולא אסר אבן, ואף עץ אינו אסור אלא מדרבנן, וראה
השגות הראב"ד שם. אמנם ראיתי כי הגר"א הגיה בספרי כ"י שלו והסגיר את המילים 'בונה בית' ונראה שר"ל
שלא גרסין כן, ויתכן שהרמב"ם אף הוא לא גרס כן.

אונקלוס

כב וְלֹא־תִקִּים לְךָ מִצֵּבָה אֲשֶׁר
שָׁנָא יְהוָה אֱלֹהֶיךָ:
כב ולא תקים לך מצבה אשר
דרחיק יי אלהך.

— רש"י —

(כב) ולא תקים לך מצבה. מצבת אבן אחת להקריב עליה, אפילו לשמים:
אשר שנא. מזבח אבנים ומזבח אדמה צוה לעשות, ואת זו שנא, כי חק
היתה לכנענים, ואף על פי שהיתה אהובה לו בימי האבות, עכשו שנא
(ספרי קמו), מאחר שעשאוה אלו חק לעבודת כוכבים:

— עיון (המשך) —

לא תטע לך אשירה כל עץ אצל מזבח ה' אלהיך. אסור לטעת אשירה
בכל מקום, ואסור לטעת עץ או לבנות בית בהר הבית. מדוע ניסחה התורה את שני
האיסורים האלה במשפט אחד ולא חילקה אותם לשני פסוקים נפרדים? הרי אלו שני
איסורים שונים לחלוטין - האיסור הראשון נועד להרחיק מעבודה זרה, ואילו האיסור
השני נועד לשמור על ייחודו של המזבח במקדש, ולמנוע שלא יהיו לו 'מתחרים' בעלי
חשיבות - ומדוע נאמרו בנשימה אחת?
מכאן אנו לומדים את החשיבות הגדולה שהתורה מעניקה למקום המקדש, והצורך
הגדול לכבדו ולהופכו למרכזי בחיינו. הפיכת מקום המקדש למקום טפל וזניח הרי זו
כנטיעת אשירה ועבודה זרה ממש!
גם בזמן הזה משימתנו וחובתנו היא לדאוג לכך שבתני כנסיות ובתני מדרשות יהיו
המרכז של חיינו הקהילתיים.

— ביאור —

וְלֹא־תִקִּים לְךָ מִצֵּבָה. 'מצבה' -
עשויה מאבן אחת, 'מזבח' - עשוי מכמה
אבנים.
הקמת 'מצבה' אסורה בשום אופן,
אפילו כוונתו של הבונה אינה לשם
עבודה זרה, ואפילו אם כוונתו לשם
שמים. לעומת זאת מצאנו ציווי להקים
'מזבח', 'מזבח אבנים' (שמות כ, כ) או
'מזבח אבנים' (שם, כא).⁶ מדוע נשתנה דין
מזבח מדין מצבה? וכי מספר האבנים כל
כך משמעותי? מסביר רש"י כי דרכם של
הכנענים בעבודה זרה שלהם היה להקים

6. יש לדעת כי עד הקמת המקדש בירושלים, כל זמן שלא היה משכן מותר היה להקריב קרבנות לה' על גבי
מזבחות בכל מקום ('היתר במות'). ראה משנה מגילה סוף פרק א.

מצבות, ולא מזבחות, ועל כן הקב"ה "שונא" מצבות וציוה לאוסרן באופן מוחלט. ואל תקשה שמצאנו ביעקב אבינו שהקים מצבות ויצק עליהן שמן כמנחה ונסכים לה' (בראשית כח, יח; שם לה, יד), כי באותו הזמן מעשה זה היה

רצוי בעיני ה', והמצבה 'היתה אהובה לו בימי האבות', אך לאחר שהכנענים הפכו את המצבה לעבודה זרה העיקרית שלהם הפכה המצבה להיות שנואה בעיני המקום.

— עיון —

וְלֹא תִקְּמוּ לָךְ מִצֵּבָה. צריך להבין מה השתנה בעניינה של המצבה, וכי כל מעשה שעובדי עבודה זרה עושים בעבודתם ייאסר עלינו לעשות לשם שמים? והלא אף הם, להבדיל, מקריבים קרבנות ומנסכים שמן ויין, וכי משום כך ייאסר עלינו לעשות כן לאבינו שבשמים? אתמהה!

אמנם נראה לומר כי עניינה של המצבה בא לבטא רעיון - רעיון אשר האבות העניקו לו משמעות חיובית וקדושה, ובאו הכנענים והפכו הרעיון על פיו ועתה הוא מבטא עניין שלילי ופסול. עניינה של המצבה הוא 'אבן אחת', אבן אחת גדולה מאוד הבאה לבטא אחדות ועוצמה. האבות הקדושים הביעו בהקמת אבן זו לשם שמים את גדולתו ועוצמתו של הבורא, והיא היתה בבחינת שורש האמונה, ועל כן היתה אהובה בימי האבות. לעומתם אומות העולם ביטאו בהקמת המצבה את גדולתם ועוצמתם שלהם, 'כוחי ועוצם ידי', וכאומרים 'ראו כמה חזק ויציב העולם', ועל כן הפכה המצבה להיות שורש הכפירה בבורא עולם. בדור הבנים ישנה סכנה לנפילה ברישתה של הכפירה, על כן אין לעשות מצבה מאבן אחת גדולה, אלא מזבח המורכב מאבנים רבות, ובכך לראות בו כלי ומכשיר לעבודת ה' ולא דבר בעל חשיבות ותכלית עצמית.

אונקלוס

יז א לֹא תִבְנוּ קָדָם יי אֱלֹהֵיךָ תֹר וְאָמַר דִּיהִי בִיה מוּמָא כָּל מְדַעִם בִּישׁ, אָרִי מְרַחֵק קָדָם יי אֱלֹהֵיךָ הוּא.

יז א לֹא תִבְנוּ לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ שֹׁר וְשָׂה אֲשֶׁר יִהְיֶה בּוֹ מוֹם כָּל דְּבַר רַע כִּי תוֹעֵבֶת יִהְיֶה אֱלֹהֶיךָ הוּא:

— רש"י —

(א) לֹא תִבְנוּ וְגוֹמֵר כָּל דְּבַר רַע. אֲזַהְרֶה לְמַפְגֵּל בְּקִדְשִׁים עַל יְדֵי דְבַר רַע (שם קמז). וְעוֹד נִדְרָשׁוּ בּוֹ שְׂאֵר דְּרָשׁוֹת בִּשְׁחִיטַת קִדְשִׁים (זבחים לו ע"א-לו ע"ב):

— ביאור —

לֹא תִבְנוּ וְגוֹמֵר כָּל דְּבַר רַע. מקריאה פשוטה של הפסוק נראה כי עניינו לאסור לזבוח לה' קרבן שיש בו מום. אך באמת כבר אסרה תורה להקריב קרבנות כאלה בספר ויקרא בפרשת אמור, שם פירטה התורה את כל סוגי המומים, ולכן אין צורך לאסור זאת שנית. אמנם כאן הוסיפה התורה ואסרה "כל דבר רע", ומשמע שתוספת זו נותנת משמעות חדשה לאיסור כולו. מסביר רש"י כי פסוק זה בא לאסור במיוחד זביחת קרבנות שיש בהם 'מומים רוחניים' שאינם נראים בעין, מומים המתהווים על ידי 'דיבור רע', והיינו 'פיגול'. הביטוי "כל דבר רע" לא בא 'לרבות' אלא לבאר כי זוהי כוונת הפסוק כולו, ר"ל: 'לא

תזבח לה' בהמה בעלת מום שנוצר על ידי דיבור רע'. מהו פיגול? פיגול זוהי מחשבת פסול אותה חשב הכהן בשעה שעשה אחת מעבודות הקרבן (שחיטה, קבלה, הולכה, זריקה), והיינו שחשב לאכול את בשר הקרבן 'חוץ לזמנו' היינו לאחר הזמן המותר באכילה, או לאוכלו 'חוץ למקומו', היינו מחוץ למקום המותר באכילה. [לשיטת רש"י בתלמוד 'מחשבת פסול' היינו דיבור בפה דוקא¹, ויתכן ולמד זאת מפסוק זה]. כאן אסרה תורה על שחיטת פיגול, ובספר ויקרא פרשת קדושים אסרה על אכילתו (ראה שם יט, ה-ח)². הן השוחט והן האוכל עוברים על איסור.

1. ראה רש"י זבחים מ"א ע"ב ד"ה כגון שנתן את הקומץ במחשבה, מנחות ב' ע"ב ד"ה אבל מחשבה דמינכרא, ועוד.

2. לענין עונש כרת ישנו הבדל בין האוכל פיגול 'חוץ לזמנו' שחייב לבין האוכל פיגול 'חוץ למקומו' שפטור.

— ביאור —

מדברי רש"י עולה כי פירוש זה הוא 'פשט' הפסוק, אך יש לחכמים דרשות נוספות בזה שאינן כפשוטו. בגמרא בזבחים אליה מפנה רש"י³ דרשו ללמוד מכאן על איסור שחיטת חטאת בדרום, וכן על איסור לשחוט על מנת להכניס דמה אל הקודש⁴. רש"י אינו מקבל דרשות אלה כפשט משום שאינן

— עיון —

לא תזבח וגומר כל דבר רע. למדנו מכאן שאף פסול שאינו נראה לעין, פסול 'פיגול' הנגרם במחשבה, אף הוא נקרא 'מום'. מום אינו רק דבר הנראה לעין אלא גם דבר פנימי ונסתר. ניתן להסיק מכאן כי כוונת הלב בעבודת ה' שווה בחשיבותה למעשה, וכוונה לא רצויה נחשבת למום ממשי.

וצריך להבין מהו הפגם הגדול בפיגול? מה קלקל הכהן שחשב לאכול הקרבן חוץ לזמנו או חוץ למקומו? אלא באמת כל הרוצה להקריב קרבן שלא כמו שציוונו הקב"ה הרי הוא מחטיא את כל העניין. הקב"ה אינו זקוק למתנות ואין הקרבן מספק אצלו שום צורך, חלילה. בדיני קרבנות צריכים ציות מוחלט, וכמאמר שמואל לשאול "החפץ לה' בעולות וזבחים כשמוע בקול ה', הנה שמוע - מזבח טוב, להקשיב - מחלב אילים".

אמנם מחשבת פיגול 'חוץ לזמנו' היא החמורה ביותר, והאוכל כזית מבשר פיגול זה חייב כרת, מה שאין כן בשאר מחשבות פסול. נראה לומר כי החושב לאכול הקרבן 'חוץ לזמנו', היינו מעבר לזמן אותו התירה התורה קרבן זה באכילה, הרי הוא ככופר בכך שהקב"ה הוא יוצר הזמן והשולט בו, וטוען כביכול כי הזמן הוא הפקר והאדם יכול להחליט בעצמו באיזה זמן יאכל את הקרבן.

3. 'שחיטת קדשים' הוא כינויה של מסכת זבחים, להבדיל מ'שחיטת חולין' היינו מסכת חולין.

4. ישנן קורבנות שחובה לשחטם דוקא בצפון המזבח, ואם שחטם בדרום הרי הם פסולים. על משמעות הלכה נרחיב בע"ה בפרשיות ספר ויקרא.

5. זמן של רוב הקורבנות נזרק על גבי המזבח החיצון, מלבד קורבנות מסויימים שדמם נזרק בקודש, וביום הכיפורים אף בקודש הקודשים, ונקראים 'חטאת פנימית'. אין להזות דם של קרבן רגיל בקודש פנימה.

אונקלוס

ב ארי ישתכח בינך בחדא מן קרוך די אלהך יהיב לך, גבר או אתא דיעביד ית דביש קדם יי אלהך למעבר על קימיה.

ב כיימצא בקרבך באחד שעריך אשר יהיה אלהיך נתן לך איש או אשה אשר יעשה את הרע בעיני יהוה אלהיך לעבר בריתו:

— רש"י —

(ב) לעבר בריתו. אשר כרת ה' אתכם שלא לעבוד עבודת כוכבים:

— ביאור —

לעבר בריתו. מן הפסוק הבא משמע כי 'הרע בעיני ה' אלהיך לעבוד בריתו' היינו עבודה לאלהים אחרים. היכן מצאנו ברית בה נתחייבו ישראל שלא לעבוד עבודה זרה? שלש בריתות כרת ה' עם בני ישראל. הברית הראשונה מובאת בסוף פרשת משפטים (שמות כד, ד-ח), והיא ברית על קיום התורה והמצוות. הברית השנייה מובאת בפרשת כי תבוא (ראה דברים כח, ט), שם מצווה משה את העם על קבלת

המצוות, ואם לא יקבלו עליהם ולא ישמרו אזי, חלילה, יבואו עליהם כל הקלות הכתובות שם. הברית השלישית מתחילה בפסוק האחרון של פרשת כי תבוא (שם כט, ח) וממשיכה לאורך פרשת ניצבים (ראה שם כט, יא-יד). בברית זו מתחייבים ישראל שלא לעבוד עבודה זרה, ומופיע בה עניין הערבות ההדדית. כאן מתייחסת התורה אל אותה ברית שלישית - שלא לעבוד עבודה זרה.⁶

— עיון —

לעבר בריתו. עניינה של פרשיה זו ללמד על החיוב לבית הדין לחקור היטב על פי עדים בטרם מוציאים להורג את החוטא. נראה כי רש"י רוצה להדגיש שגם אדם הנחשד בעבירה החמורה ביותר - שעבר על הברית שלא לעבוד עבודה זרה - גם אותו צריך לשפוט במתינות ובדייקנות, ולוודא את אשמתו בצורה ברורה ומוחלטת.

6. עיין ברכות מ"ח ע"ב ברש"י ד"ה תורה ניתנה בשלש בריתות.

אונקלוס

ג וַיִּלְךָ וַיַּעֲבֹד אֱלֹהִים אֲחֵרִים
 וַיִּשְׁתַּחֲוּ לָהֶם וּלְשֶׁמֶשׁ | אֹר לַיָּרֵחַ
 אֹר לְכָל-צְבָא הַשָּׁמַיִם אֲשֶׁר לֹא-
 צְוִיתִי:
 ז ואזל ופלח לטעות
 עממא וסגיד להון,
 ולשמשא או לסיקרא
 או לכל חילי שמא דלא
 פקידית.

— רש"י —

(ג) אֲשֶׁר לֹא צְוִיתִי. לְעַבְדָם (מגילה ט ע"ב):

— ביאור —

אֲשֶׁר לֹא צְוִיתִי. מלשון זו של הפסוק ניתן היה להבין כי השמש והירח והכוכבים נבראו על כרחו של הקב"ה, וכאילו נאמר 'אשר לא צויתי שיהיו', ויבוא הטוען להוכיח מכאן כי העולם קדמון ויש בו כמה אלוהות, חלילה. על

— עיון —

אֲשֶׁר לֹא צְוִיתִי. הגמרא במסכת מגילה (ט ע"א) מספרת על תלמי המלך (מלך יווני ששלט במצרים) שאסף שבעים ושנים זקנים מחכמי ישראל, הושיב כל אחד מהם בבית נפרד, וביקש מכל אחד שיתרגם לו את התורה ליוונית. בכך רצה לוודא שהתרגום הוא מדויק ולא נעשו בו שינויים מתוכננים. אמנם כל אחד מן הזקנים הרגיש כי הוא מוכרח לעשות בתרגומו כמה שינויים מן המקור, מסיבות שונות. נעשה נס ונמצא שכל שבעים ושנים הזקנים הוציאו תחת ידם תוצאה זהה ושינו את אותם השינויים בדיוק. אחד השינויים שעשו הזקנים הוא בפסוק זה, בו הוסיפו למילים "אשר לא צויתי" את המילה 'לעובדם', מן הטעם שכתבנו בביאור.

אונקלוס

ד וַיִּתְחַוָּא לָךְ וַתִּשְׁמַע,
 וַתִּתְבַּע יָאוֹת וְהָא קִשְׁטָא
 כִּינָן פִּתְגָמָא אֲתַעְבִּידַת
 תּוֹעִיבָתָא הָדָא בְּיִשְׂרָאֵל.
 ה וַתְּפִיק יָת גְּבָרָא הֵהוּא אֹר
 יָת אֲתָתָא הֵהִיא דְעַבְדוּיָת
 פִּתְגָמָא בִּישָׂא הָדִין לְתַרְע
 בֵּית דִּינָךְ יָת גְּבָרָא אֹר יָת
 אֲתָתָא, וַתְּרַגְּמוּן בְּאַבְנֵיָא
 וַיְמוֹתוּן.
 ד והגדלך ושמעת ודרשת
 היטב והנה אמת נכון הדבר
 נעשתה התועבה הזאת
 בישראל: ה והוצאת את האיש
 ההוא או את האשה ההוא
 אשר עשו את הדבר הרע הזה
 אל-שעריך את האיש או את-
 האשה וסקלתם באבנים ומתו:

— רש"י —

(ד) נְכוּן. מְכוּן הָעֵדוּת:

(ה) וְהוֹצֵאתָ אֶת הָאִישׁ הַהוּא וְגוֹמֵר אֶל שְׁעָרֶיךָ וְגוֹמֵר. הַמְתַּרְגֵּם "אֶל שְׁעָרֶיךָ" לְתַרְע בֵּית דִּינָךְ טוֹעָה, שְׂכַן שְׁנֵינוּ, "אֶל שְׁעָרֶיךָ" זֶה שְׁעַר שְׁעָבָד בּוֹ, אֹר אֵינּוּ אֶלָּא שְׁעַר שְׁנַדוּן בּוֹ, נְאָמַר "שְׁעָרֶיךָ" לְמַטָּה וְנְאָמַר "שְׁעָרֶיךָ" לְמַעְלָה (לְעֵיל פְּסוּק ב), מָה "שְׁעָרֶיךָ" הָאָמוֹר לְמַעְלָה שְׁעַר שְׁעָבָד בּוֹ, אָף "שְׁעָרֶיךָ" הָאָמוֹר לְמַטָּה שְׁעַר שְׁעָבָד בּוֹ (ספרי קמח; כתובות מה ע"ב), וְתַרְגּוּמוֹ "לְקַרְוֶיךָ":

— ביאור —

נְכוּן. אי אפשר לפרש "והנה אמת נכון הדבר" שאכן כך באמת קרה במציאות, שהרי אין לנו אפשרות לדעת מה באמת היה, ואין לנו לפנינו אלא את דברי העדים ועליהם אנו נשענים, ואפשר שהם דוברי שקר. על כן יש לפרש הביטוי "נכון הדבר" על דברי העדים עצמם, היינו שדבריהם הגיוניים ומסתברים ומכוונים זה עם זה,

ואינם מכחישים זה את דברי חברו. ברגע שנגיע למסקנה שדברי העדים הם מכוונים - גזרה התורה כי יש לקבל את דברי העדים כאמת גמורה, ולפעול על פי דבריהם כאילו כך היה במציאות - "והנה אמת נכון הדבר נעשתה התועבה הזאת בישראל".

— ביאור (על עמוד קודם) —

וְהוֹצֵאתָ אֶת הָאִישׁ הַהוּא וְגוֹמֵר אֶל שְׁעָרֶיךָ וְגוֹמֵר. בתחילת הפרשה ציוותה התורה להושיב בתי דין "בכל שערֶיךָ", היינו בכל עיר ועיר (ראה רש"י שם). מעתה ידענו כי בכל שער עיר יושב בית דין, וממילא למילה 'שערֶיךָ' ישנן שתי משמעויות:

(א) העיר שלך. (ב) בית הדין. מעתה יש להסתפק למה נתכוונה התורה כשאמרה שאת החוטא בעבודה זרה יש להביא "אל שערֶיךָ" כדי לסוקלו: האם יש לסוקלו דוקא באותה העיר שסרח בה, או שמא בפתח בית דין כלשהו ואפילו בעיר אחרת.

— עיון (על עמוד קודם) —

וְהוֹצֵאתָ אֶת הָאִישׁ הַהוּא וְגוֹמֵר אֶל שְׁעָרֶיךָ וְגוֹמֵר. צריך להבין מה ההבדל הגדול בין שני הפירושים. מדוע יש לסקול את החוטא דווקא בעיר שחטא בה ולא בבית הדין? לפירושו של אונקלוס יש לסקול דוקא בפתח בית הדין כדי להדגיש לדיינים את גודל אחריותם. לאחר שנצטוו לדרוש היטב ולחקור את העדים עליהם לדעת כי במידה ויורשע החוטא - ייאלצו הדיינים לראות בעיניהם את הסקילה בפתח בית הדין, ובכך יבינו כי הכרעת הדין שלהם אינה סברות ופילפולים בעלמא, באופן תיאורטי, אלא הדברים יורדים אל עולם המעשה בכל כובד משקלם. לעומת זאת רש"י על פי חז"ל סבר כי ישנו שיקול חשוב יותר, והוא אחריותם של בני העיר בה נעשתה העבירה. על בני העיר להרגיש אשמה ואחריות על כך שבתוכם נעשתה עבירה חמורה שכזאת בלא שמנעו זאת, ועל כן יש לסקול את החוטא דוקא בעיר בה חטא.

אונקלוס

וְעַל-פִּי | שְׁנַיִם עֵדִים אֹ שְׁלֹשָׁה
עֵדִים יוֹמֵת הֵמָּת לֹא יוֹמֵת
עַל-פִּי עַד אֶחָד: וְ יַד הָעֵדִים
תִּהְיֶה-בּוֹ בְּרֵאשֹׁנָה לְהַמִּיתוֹ וְיַד
כָּל-הָעָם בְּאַחֲרֹנָה וּבְעֶרְתָּ הַרְעַ
מִקְרָבָךְ:
וְעַל מִימַר תִּרְיִן סְהָדִין
אוּ תִלְתָּא סְהָדִין יִתְקַטִּיל
דְּחִיב קְטוֹל, לֹא יִתְקַטִּיל
עַל מִימַר סְהָדִי חַד.
וְ יָדָא דְסְהָדִיא תִהְיֵ בֵינָה
בְּקִדְמִיתָא לְמִקְטִילָהּ וְיָדָא
דְּכָל עַמָּא, בְּבִתְרִיתָא,
וְתַפְלֵי עֵבִיד דְּבִישׁ מִבִּינָךְ.

— רש"י —

(ו) שְׁנַיִם עֵדִים אֹ שְׁלֹשָׁה. אם מתקיימת עדות בשניים, למה פָּרַט לָךְ שְׁלֹשָׁה, לְהַקִּישׁ שְׁלֹשָׁה לְשְׁנַיִם, מה שניים עדות אחת, אף שְׁלֹשָׁה עדות אחת, וְאִין נַעֲשִׂין זֹמְמִין עַד שְׁיִזְמוּ כָּלָם (מכות ה ע"ב):

— ביאור —

שהנאשמים הם 'בעלי דבר' ונוגעים בעדות ופסולים, ומן הסתם תמיד יטענו שהם חפים מפשע.
ג. אין שום הבדל בין שני עדים למאה עדים. שני עדים נחשבים ראיה גמורה ומוחלטת, וכמו שאין הבדל בין 'אין סוף' אחד לשני 'אין סוף' - כך אין הבדל בין כוחם של שני עדים לכוחם של שלשה או ארבעה עדים.
ד. אם יש שתי כתות עדים המכחישות זו את זו, כגון זוג עדים אחד מעיד שפלוגי עשה המעשה וזוג אחר מכחיש אותם ואומרים שפלוגי לא עשה את המעשה - אין אנו יכולים לקבל אף אחת מן העדויות, כי כל אחת מהן היא עדות מוכחשת, והרי שְׁנַיִם עֵדִים אֹ שְׁלֹשָׁה. כדי להבין דברי רש"י אלה עלינו להקדים ולהסביר כמה מושגים בהלכות עדות.
א. בדיני תורה יש לחלק בין טענות לבין ראיות. לכל בעל דבר העומד לדין צריכה להיות טענה, והיא צריכה להיות הגיונית ומסתברת. אחר שדנים בטענות הצדדים מגיע שלב הראיות. אחת הראיות החשובות ביותר היא 'עדים'. שני עדים שעדותם מכוונת (אחרי דרישה וחקירה) נאמנים לחלוטין, ודבריהם מתקבלים כאמת גמורה, ועל פיהם נידון הבעל דבר.
ב. שני עדים נאמנים להרשיע מספר רב של נאשמים, ואפילו אם כל הנאשמים מכחישים את דברי העדים, מפני

— ביאור —

זה כאילו אין עדים כלל. אף כאן לא יהיה הבדל אם כת אחת יש בה מאה עדים ובכת שניה רק שנים.

ה. אם הכת השניה אינה מעידה על המעשה עצמו, אבל מעידה על הכת הראשונה 'עמנו הייתם', היינו שאומרים: אין אתם יכולים להעיד על מה שהתרחש במקום פלוני, שהרי באותה השעה בדיוק עמנו הייתם במקום אחר - במקרה כזה הכת השניה נאמנת לפסול את הכת הראשונה, כי אין העדים האחרונים מכחישים את הראשונים על המעשה, אלא מעידים על גופם של העדים הראשונים, וממילא העדים הראשונים הם מעתה ה'בעל דבר', וכבר הסברנו לעיל (בסעיף א) כי עדים נאמנים כנגד 'בעלי דבר' המכחישים אותם.

ו. העדים הראשונים שנפסלו נקראים 'עדים זוממים', ולא זו בלבד שעדותן נפסלה אלא אף נענשים על עדות שקר שלהם, ועונשם הוא "ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו", היינו שנעשה להם מה שרצו לעשות

— עיון —

שְׁנַיִם עֵדִים או שְׁלֹשָׁה. צריך להבין מדוע רש"י לא תירץ את הקושיא בפשטות, שהיה יכול לומר שכאן לימדה אותנו התורה שאין הבדל בין כת של שני עדים לכת של שלשה עדים, ובמקרה של הכחשה ביניהם עדות כולם בטלה למרות שכת זו יש בה יותר עדים מן הכת השניה.

אמנם בהמשך הפרשה ישנו פסוק האומר: "לא יקום עד אחד באיש... על פי שני עדים או על פי שלשה עדים יקום דבר" (יט, טו), ובא לומר שכוחו של עד אחד הוא חלש ואינו יכול לחייב אדם בדין אלא רק מחייבו שבועה⁸, מה שאין כן שני עדים או

8. מקרה בו עד אחד מחייב שבועה: אדם תובע מחברו כסף שהלוה לו והלה מכחיש, אם התובע יביא עד אחד לחזק את דבריו לא יוכל לחייב את הנתבע לשלם, אבל יוכל לחייבו להישבע שאינו חייב ולהכחיש את דברי העד, ואם לא ירצה לישבע ישלם.

שלשה המקימים את הדבר. מפסוק זה למדנו כי שני עדים מספיקים לחייב אדם בדין, ויש להם כח מוחלט ונאמנות גמורה, וממילא ברור כי אין עדיפות לשלשה עדים או למאה עדים על פני שני עדים, ומפסוק זה אנו לומדים ששני עדים המכחישים שלשה (או יותר) עדים כל העדות מוכחשת ואין יתרון לקבוצה הגדולה יותר.

אכן, לעניין הזמה היה מקום לחשוב כי כל עד נידון בנפרד, ואם הצלחנו להזים את אחד העדים ולהוכיח כי לא ראה את המעשה עליו העיד - נעניש אותו באופן אישי כאשר זמם לעשות! על כן באה התורה וחדשה שכל זמן שלא הוזמו כל העדים כולם אין להעניש אף אחד מהם כעד זומם (למרות שעדותם בטלה).

מכאן למדנו שהתורה מתייחסת לכת עדים כקבוצה ולא כאוסף של יחידים, וממילא כדי להעניש כל אחד ואחד צריכה כל הקבוצה להיפסל בהזמה. בהמשך הפרשה נרחיב ונוסיף לבאר עניינים יסודיים בהלכות עדות, ובכך תושלם התמונה כולה.

ח כִּי יִפְלֹא מִמֶּךָ דְבַר לַמְשַׁפֵּט
בֵּין-דָּם | לְדָם בֵּין-דִּין לְדִין וּבֵין
נִגַע לְנִגַע דְּבַר רִיבַת בְּשַׁעֲרֶיךָ
וְקַמַת וְעָלִית אֶל-הַמָּקוֹם אֲשֶׁר
יִבְחַר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בּוֹ:

אונקלוס

ח אַרְי יִתְפָּרֵשׁ מִנְךָ פִּתְגָמָא
לְדִינָא בֵּין דָּם לְדָם בֵּין דִּין
לְדִין וּבֵין מִכְתָּשׁ סְגִירו
לְמִכְתָּשׁ סְגִירו פִּתְגָמִי
פְּלַגַת דִּינָא, בְּקַרְוֶךָ,
וְתַקוּם וְתַסַּק לְאַתְרָא
דִּיתְרַעִי יִי אֱלֹהֶךָ בֵּיה.

— רש"י —

(ח) כִּי יִפְלֹא [מִמֶּךָ]. כָּל הַפְּלֹאָה לְשׁוֹן הַבְּדֻלָּה וּפְרִישָׁה, שֶׁהַדְּבַר נִבְדָּל
וּמְכֻסָּה מִמֶּךָ:

בֵּין דָּם לְדָם. בֵּין דָּם טָמֵא לְדָם טָהוֹר (גדה יש"ע א):

בֵּין דִּין לְדִין. בֵּין דִּין זָכָאי לְדִין חָיִב:

וּבֵין נִגַע לְנִגַע. בֵּין נִגַע טָמֵא לְנִגַע טָהוֹר (גדה שם):

דְּבַר רִיבַת. שִׁיחֵיו חֲכָמֵי הָעִיר חוֹלְקִים בְּדְבַר (אונקלוס), זֶה מְטָמֵא וְזֶה מְטָהַר,
זֶה מְחַיֵּב וְזֶה מְזַכֵּה:

— ביאור —

שאינו ידוע ואינו מובן לאדם אף הוא
נקרא דבר מופלא. כוונת הפסוק לומר כי
כאשר הדין יפגוש בדבר שאינו מובן לו,
והוא נבדל ומכוסה ממנו, אזי עליו לעלות
אל בית הדין הגדול.

כִּי יִפְלֹא דבר 'פלא' הוא דבר
שמתפלאים ממנו בגלל שהוא חריג
וייחודי - אם נפרש כך גם בפסוק זה אין
לדברים מובן. על כן פירש רש"י כי כל
מקום שמוזכר עניין 'הפלאה' היינו דבר
מובדל, שונה ומופרש. על פי זה גם דבר

— ביאור —

בֵּין דָּם לְדָם. רש"י מסביר משמעות
כל ביטוי המובא בפסוק:
בֵּין דָּם לְדָם. אין הכוונה לדיני
שפירות דמים אלא בשאלות הלכתיות
בדיני מראות דמים. אשה בעת ויסתה
רואה דם ודם זה מטמא אותה, כלומר
היא אינה יכולה להכנס למקדש וכן
נאסרת לבעלה במגע עד שתטהר. דם
זה נקרא 'דם נדה', והוא מופיע אצל
אשה בשנות פוריותה כאשר הביצית
שהיא מפרישה כל חודש לא הופרתה
מזרעוני הבעל. לעומת זאת אשה יכולה
לראות דם שאינו מטמא אותה והיינו
'דם טהור', כגון אשה אחר לידה כל הדם
שתראה במשך זמן מסויים⁹ מן התורה
אינו מטמא, וכל דם שתראה בימים אלה
נקרא 'דמי טהרה' או 'דם טהור'¹⁰. כמו
כן יתכן והאשה תיחבל באותו מקום
ותראה דם מן המכה, וכמובן דם כזה אינו
מטמא. על הדין לדעת להבחין איזהו דם
טמא ואיזהו דם טהור.
בֵּין דִּין לְדִין. כל הדינים עליהם בית

הדין מעניש, אם דין מיתה, אם דין
מלקות, אם דין ממון, בכל המקרים האלה
על בית הדין להכריע אם פלוני חייב או
זכאי, וכן בדיני ממונות כאשר נחלקים
שני אנשים בעניין ממוני על בית דין
לפסוק מיהו החייב ומיהו הזכאי.

בֵּין נִגַע לְנִגַע. נגעים היינו דיני צרעת
השונים, כפי שמובאים בפרשת תזריע,
יש מראות נגעים טמאים ויש מראות
טהורים. על הדין לדעת להבחין איזהו
נגע טמא ואיזהו נגע טהור.

דְּבַר רִיבַת. אין הכוונה לריב וסכסוך
בין בעלי דין, אלא וויכוח ענייני ואי
הסכמה בין הדיינים לגבי הנושאים
המובאים בפסוק זה: בין דין לדין - 'זה
מחייב וזה מזכה', בין נגע לנגע - 'זה
מטמא וזה מטהר'.

נמצאנו למדים כי ישנן שתי סיבות
לעלות ולבקש דעת הסנהדרין:
א) כשלא יודעים כלל את ההלכה.
ב) כשיש מחלוקת בין הדיינים.

— עיון —

בֵּין דָּם לְדָם. קשה להבין מדוע נקט הפסוק דווקא דיני ענישה, דמים ונגעים, ולא
הזכיר ענייני איסור והיתר, כמו ספיקות בהלכות שבת, כשרות וכדומה.
ואולי צריך לומר שמה שפירש רש"י 'בין דין לדין - בין דין זכאי ודין חייב', בא
לכלול את כל המצוות כולן, כי כל העובר עליהן נענש, ולכן צריך בית הדין לדעת אותם
היטב כדי לדעת מי ייענש ומי ייפטר.
עוד צריך להבין מדוע חילקה התורה בין דיני דמים ודיני נגעים, שהרי דינים אלה
דומים מאוד ועוסקים בדיני טומאה וטהרה ומדוע טרחה התורה לחלק ביניהם ולציין
את שניהם?

9 ראה תחילת פרשת תזריע

10 אמנם להלכה למעשה אסרו חכמים כל דם שתראה, ואין אנו יודעים להבחין בין דם טהור לדם נדה.

— רש"י —

וְקַמְתָּ וְעָלִיתָ. מְלַמֵּד שְׁבִית הַמִּקְדָּשׁ גְּבוּהָ מִכָּל הַמְּקוֹמוֹת (ספרי קנב; סנהדרין פו ע"א):

— עיון (המשך עמוד קודם) —

נראה לומר כי הן דיני דמים והן דיני נגעים הם מורכבים ביותר, וישנו קושי גדול להבחין בין דם טמא לדם טהור, וכן להבחין בין סוגי הנגעים וגווניהם. מלבד מורכבותם של דינים אלה יש להם השלכות חמורות על חייו של האדם הפרטי, אם בשאלות נידה להתיר אשה לחיי אישות לבעלה, ואם בשאלות נגעים המטמאים ומרחיקים את הנגוע מכל החברה וגוזרים עליו חיים של בדידות. התורה מזהירה כאן את השופטים לעיין היטב בדינים אלו משום מורכבותם ומשום השלכותיהם הקשות, ואין להכריע בהם כלאחר יד.

— ביאור —

וְקַמְתָּ וְעָלִיתָ. מדוע הכתוב אינו אומר 'והלכת' אלא 'וקמת ועלית'? ללמדנו שמקום המקדש הוא גבוה יותר מכל המקומות בעולם. כמוכן אין הכוונה לגובה במשמעות הפיזית של המילה, שהרי ישנם מקומות גבוהים יותר בעולם, ובכלל, אין שום חשיבות ותוספת קדושה לגובהו של ההר. אלא הכוונה לומר שמקום המקדש הוא המקום הנעלה ביותר בעולם, מקום חיבור שמים וארץ, עליונים ותחתונים, שם שוכנת השכינה תדיר. כדי להגיע למקום כזה צריך 'לקום ולעלות', כלומר יש להתכונן ולהתעלות רוחנית כדי לעלות אל המקום הקדוש.

— עיון —

וְקַמְתָּ וְעָלִיתָ. בית הדין הגדול - הסנהדרין - יושבים סמוך לבית המקדש. מכאן למדנו כי לא די לו לדיין להיות חכם ובקי ונבון, אלא חלק נכבד מן הדין והמשפט התורני הוא הרמה הרוחנית של הדיין, ובזה יש השפעה רבה למקום בו יושב הדיין. כל שופט עלול לטעות, שהרי הוא בן אנוש והשגתו מוגבלת, ולעיתים אינו מכווין אל האמת. על כן דורשת התורה כי בית הדין הגדול יישב בסמוך למקום המקדש על מנת שיזכה לשפע רוחני ולסייעתא דשמיא. הקמת הערכאה השיפוטית הגבוהה ביותר סמוך למקדש מציינת את האמונה המושרשת בישראל 'כי המשפט לאלהים הוא', וכי גם הדיין החכם ביותר זקוק להשראה עליונה כדי שיזכה לכווין לאמת ולדעת עליון.

אונקלוס

ט וְתִיתִי לְוַת כְּהֵנִיא לִינְאִי וְלֹת דִּנְא דִּיהִי בְיוֹמֵינִיא הָאֲנוּן, וְתִתְבַּע וִיחֻוֹן לְךָ יַת פְּתַגְמָא דְדִּינְא. וְתַעֲבִיד עַל מִימַר פְּתַגְמָא דִּיחֻוֹן לְךָ מִן אַתְרָא הַהוּא דִּיתְרַעִי יי, וְתִטֵּר לְמַעַבְד כָּכֵל דִּילְפוּנְךָ.

ט וּבָאתְ אֶל-הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם וְאֶל-הַשֹּׁפֵט אֲשֶׁר יִהְיֶה בַיָּמִים הָהֵם וְדַרְשֶׁת וְהִגִּידוּ לְךָ אֵת דְּבַר הַמִּשְׁפָּט: וְעָשִׂיתָ עַל-פִּי הַדָּבָר אֲשֶׁר יִגִּידוּ לְךָ מִן-הַמָּקוֹם הַהוּא אֲשֶׁר יִבְחַר יְהוָה וְשִׁמְרַתְּ לַעֲשׂוֹת כְּכֹל אֲשֶׁר יֹרֶוךָ:

— רש"י —

(ט) הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם. הַכֹּהֲנִים שִׁינְאוּ מִשְׁבֵּט לְוִי (תרגום יונתן):

— ביאור —

הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם. לכאורה בא הפסוק לבוא אל הכהנים, אותם כהנים שהם לומר כי יש לבוא אל הכהנים ואל הלויים. משבט לוי.¹¹ מסביר רש"י כי אין הדבר כן אלא הכוונה

— עיון —

הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם. מדוע התורה מדגישה כי הכהנים הם משבט לוי, הלא זהו דבר פשוט וידוע! הנה לשבט לוי ניתנו שני תפקידים: א) לעבוד את עבודת המקדש והקרבת. ב) ללמד תורה לעם, וכפי שברך אותם משה: "יורו משפטך ליעקב ותורתך לישראל" (דברים לג, י). שבט לוי אף לא שועבד בשעבוד מצרים וזכו לעבוד את ה' וללמוד תורה, וכן לא חטאו בעגל. זכויותיו של שבט לוי הן מרובות, ומתוך הלויים נבחרו הכהנים להיות המשמשים בקודש פנימה, ומורי ההוראה. אך יש לזכור כי זכותם של הכהנים היא בגלל השתייכותם לשבט לוי.

11. וראה יבמות פו ע"ב: "בעשרים וארבעה מקומות נקראו כהנים לויים".

— רש"י —

וְאֵל הַשֹּׁפֵט אֲשֶׁר יִהְיֶה בַּיָּמִים הָהֵם. אֶפְלוּ אֵינּוּ כְּשֹׁאֵר שׁוֹפְטִים שֶׁהָיוּ לְפָנָיו אֶתְּהָ צָרִיךְ לְשָׁמַע לוֹ, אֵינּוּ לָךְ אֶלָּא שׁוֹפֵט שְׁבִימִיךְ (ספרי קנג; ר"ה כה ע"ב):

— ביאור —

וְאֵל הַשֹּׁפֵט אֲשֶׁר יִהְיֶה בַּיָּמִים הָהֵם. הַנִּיסוּחַ אֵינּוּ בְרוּר - "וכי תעלה על דעתך שאדם הולך אצל שופט שלא היה בימיו?"¹², הרי ודאי אין אפשרות לבוא לפני שופט מן הדור הקודם! אלא כוונת הפסוק לומר כי יש חובה לציית לשופט אפילו אם נראה שרמתו האישית נמוכה יותר משופטים שהיו לפניו.

— עיון —

וְאֵל הַשֹּׁפֵט אֲשֶׁר יִהְיֶה בַּיָּמִים הָהֵם. כאן מדגישה התורה את החובה לציית לשופטים. לעיתים עולה הטענה כי השופט אינו ראוי, ובזה יש להיזהר, כי טענה כזו עשויה לבוא מצד מי שהפסיד בדין, ומשוכנע כי הצדק עמו, וינסה לקעקע את סמכותו של השופט. אמנם אפשר והשופט באמת אינו ראוי, ומחמת קטנות דעתו עשוי לטעות, אך התורה גזרה לשמוע בקולו, כי כל מערכת המשפט מבוססת על קבלתם של השופטים, ואם יהיה בזה הפקרות וכל אחד יוכל לפסול שופטים כראות עיניו - לא יהיה משפט כלל ואיש הישר בעיניו יעשה.

— אונקלוס —

עַל מִימַר אֹרִיתָא דִּילְפוּנְךָ וְעַל דִּינָא דִּימְרוּן לָךְ תַּעֲבִיד, לָא תַסְטִי מִן פִּתְגָמָא דִּיחֻוּן לָךְ לִימִינָא וְלִסְמָאלָא. יֵאֵל-פִּי הַתּוֹרָה אֲשֶׁר יוֹרוּךְ וְעַל-הַמְּשַׁפֵּט אֲשֶׁר-יֹאמְרוּ לָךְ תַּעֲשֶׂה לָא תִסּוֹר מִן-הַדְּבָר אֲשֶׁר-יִגִּידוּ לָךְ יָמִין וְשְׂמָאל:

— רש"י —

(יא) יָמִין וְשְׂמָאל. אֶפְלוּ אֹמֵר לָךְ עַל יָמִין שֶׁהוּא שְׂמָאל וְעַל שְׂמָאל שֶׁהוּא יָמִין, וְכָל שֶׁכֵּן שֶׁאֹמֵר לָךְ עַל יָמִין יָמִין וְעַל שְׂמָאל שְׂמָאל (ספרי קנד):

— ביאור —

יָמִין וְשְׂמָאל. די היה אם אמר הפסוק "לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך" כדי ללמדנו כי יש לציית לכל דברי בית הדין הגדול, מדוע הוסיפה התורה לומר "ימין ושמאל"? נראה כי התורה באה להדגיש כי כל סטיה מדברי בית הדין אסורה, אפילו סטיה קטנה ביותר. מכאן למדנו שאין להתווכח כלל עם דברי בית הדין, ועל האדם לכוף עצמו ולבטל דעתו בפני דבריהם. ממילא אפילו ייראה לך שטעו ואמרו על ימין שהוא שמאל

ועל שמאל שהוא ימין - יש לשמוע להם, כי באמת הטעות היא שלך ולא שלהם, ולמעשה הם אומרים על ימין שהוא ימין ועל שמאל שהוא שמאל, אך בעל הדבר חשוד לילך אחר נטיית לבו ולא אחר האמת ויתלה בבית הדין את סילוף האמת. פסוק זה עוסק גם בשופט שפנה לסנהדרין שחייב הוא לשמוע בקול פסיקתם, ואם לא יעשה כן הרי הוא 'זקן ממרא' וחייב מיתה כפי שמבואר בפסוק הבא.

— עיון —

יָמִין וְשְׂמָאל. האם כאן נתנה התורה לבית הדין כח בלתי מוגבל עד כדי סילוף המציאות? אם יכולים הם להגיד על ימין שהוא שמאל יכולים הם אף להתיר חילול שבת ועבודה זרה, חלילה, האם גם אז מצווים אנו לציית להם באופן עיוור? כמובן שלא. עניין 'ימין שהוא שמאל ושמאל שהוא ימין' בא לבטא דבר שהוא יחסי, וכגון ימין של האדם העומד מולי היא למעשה בצד שמאל שלי. בדברים היחסיים שהם אינם עיוות גמור של ההגיון והמציאות - בזה ניתנה לבית הדין הזכות להכריע ולפסוק. דין זה הוא יסודי מאד ותכליתו היא למנוע הפיכת התורה לשתי תורות. ציות מוחלט לסמכות שיפוטית עליונה השואבת את כוחה מציווי התורה היא הערובה לשמירה על אחדות הלכתית.¹³

13. עיין רמב"ן.

12. ראה ספרי קנג, ראש השנה כה ע"ב, סנהדרין כה ע"ב.

אונקלוס

יב וגברא דיעביד ברשע בדיל דלא לקבלא מן כהנא דקאים לשמשא תמן קדם יי אלהך או מן דינא ויתקטיל גברא ההוא ותפלי עביד דביש מישראל. יג וכל עמא ישמעון וידחלו, ולא ירשעון עוד. יד ארי תיעול לארעא דיי אלהך יהיב לך ותירתה ותתיב בה, ותימר אמני עלי מלכא ככל עממיא דבסחרני.

יב והאיש אשר יעשה בזדון לבלתי שמע אל-הכהן העמד לשרת שם את-יהוה אלהיך או אל-השפט ומת האיש ההוא ובערת הרע מישראל: יג וכל-העם ישמעו ויראו ולא יזידון עוד: יד כִּי-תבא אל-הארץ אשר יהוה אלהיך נתן לך וירשתה וישבתה בה ואמרת אשימה עלי מלך בכל-הגוים אשר סביבתי:

— רש"י —

(יג) וכל העם ישמעו. מפאן שממתינין לו עד הרגל וממיתין אותו ברגל (סנהדרין פט ע"א):

— ביאור —

מנת להבטיח כי השמועה על הריגתו בבית הדין תגיע לאוזני כל העם, ובכך יתחזק מעמדו של בית הדין ושל התורה שבעל פה. המעמד הפומבי ביותר הוא התכנסותן של ישראל בירושלים בימי הרגל. כמובן אין ממיתין ביום טוב עצמו אלא באחד מימי המועד.

וְכָל הָעָם יִשְׁמְעוּ. אפשר היה לומר כי עצם הריגתו של אותו 'זקן ממרא', שהוא דיין ותלמיד חכם גדול¹⁴, תתפרסם בכל ישראל ומתוך כך 'ישמעו ויראו'. רש"י מלמדנו ש"וכל העם ישמעו ויראו" הוא ציווי, ואין לסמוך בעניין זה רק על פרסום מפה לאוזן, אלא יש לפעול בהריגתו שתהיה באופן פומבי ביותר על

14. ראה רמב"ם הלכות ממרים פ"ג הל' ד-ה.

אונקלוס

טו מנאָה תמני עלך מלכא דיתרעי יי אלהך ביה, מגו אַחַד תמני עלך מלכא לית לך רשו למנאָה עלך גבר נכראי דלא אַחודך הוא. טז לחוד לא יסגי ליה סוסון ולא יתיב ית עמא למצרים בדיל לאסגאָה סוסון, ויי אַמר לכון לא תיספון למתב באורחא הדא עוד.

טו שום תשים עליך מלך אשר יבחר יהוה אלהיך בו מקרב אחיך תשים עליך מלך לא תוכל לתת עליך איש נכרי אשר לא-אחיקך הוא: טז רק לא ירבה-לו סוסים ולא-ישיב את-העם מצרימה למען הרבות סוס ויהוה אִמַר לָכֵם לֹא תִסְפוּן לָשׁוּב בְּדֶרֶךְ הַזֶּה עוֹד:

— רש"י —

(טז) לא ירבה לו סוסים. אלא כדי מרכבתו (סנהדרין כא ע"ב), ש"לא ישיב את העם מצרימה" שהסוסים באים משם, כמה שנאמר בשלמה "ותעלה ותצא מרכבה ממצרים בשש מאות כסף וסוס בחמשים ומאה" (מלכים א' י:כט):

— ביאור —

לֹא יִרְבֶּה לוֹ סוּסִים. מלשון הפסוק משמע שמותר למלך להחזיק סוסים אבל אסור לו להרבות סוסים. בכמה סוסים יכול המלך להשתמש בלא שיהיה נקרא ריבוי? מסביר רש"י שמוותר למלך לקחת מה שצריך למילוי תפקידו

(= 'כדי מרכבתו'), אך יותר מכך אסור. עוד מבאר רש"י כי המילים "ולא ישיב את העם מצרימה" אינם באים לאסור איסור חדש על המלך, אלא באות לנמק מדוע אסור למלך להרבות סוסים¹⁵.

— עיין —

לֹא יִרְבֶּה לוֹ סוּסִים. כאן מדגישה התורה כי תפקיד ממלכתי נועד לטובת הציבור ולא לתועלת האדם הנושא בתפקיד. אסור למלך לקבל הנאה אישית מתפקידו, ומוכרח הוא להוציא הוצאות הנחוצות לו למילוי משימתו בלבד. תפקידו של המלך הוא לשרת את העם ולא את עצמו.

15. עפ"י המזרחי

אונקלוס

י' וְלֹא יִרְבֶּה-לוֹ נָשִׁים וְלֹא יִסּוּר
 לְבָבוֹ וְכֶסֶף וְזָהָב לֹא יִרְבֶּה-לוֹ
 וְלֹא יִסְגִּי לִיה נָשִׁין
 וְלֹא יִטְעִי לְבִיָּהּ, וְכֶסֶף
 וְזָהָב לֹא יִסְגִּי לִיה
 לְחֻדָּא.

— רש"י —

(יז) וְלֹא יִרְבֶּה לוֹ נָשִׁים. אֵלֶּא י"ח, שְׂמַצִּינוּ שְׁהִינוּ לוֹ לְדוֹד שֵׁשׁ נָשִׁים (שמואל ב' ג:ג-ה) וְנֶאמַר לוֹ "וְאִם מֵעַט וְאִסִּיפָה לְךָ כְּהֵנָּה וְכֵהֵנָּה" (שם יב:ח; סנהדרין כא ע"א):

— ביאור —

וְלֹא יִרְבֶּה לוֹ נָשִׁים. הלכה זו מעוררת קושיא. הנה לשון התורה באיסור ריבוי זהה לגבי סוסים, כסף וזהב מצד אחד ונשים מצד שני, ובכולם נאמר "לא ירבה לו". אך בעוד שלגבי סוסים וכסף וזהב - 'ריבוי' היינו יותר ממה שצריך במסגרת תפקידו, הרי בנשים הריבוי הוא הרבה מעבר למה שצריך אדם בשביל לחיות, שהרי די לו לאדם באשה אחת לחיות עמה¹⁶, ושמונה עשרה נשים שהותרו לו זהו ריבוי גדול מאוד! מדוע התירה התורה למלך לשאת כל כך הרבה נשים?

אך באמת יש להבדיל בין סוסים וכסף וזהב לבין נשים. סוסים וכסף וזהב אלו הוצאות המוטלות על הקופה הציבורית, וכל מה שייקח המלך ללא צורך הרי זהו

16. עיין שו"ע אבן העזר סימן ע"ו סעיף ז': "נושא אדם כמה נשים, אפילו מאה... והוא שיהיה יכול לתת שאר כסות ועונה לכל אחת ואחת... ציוו חכמים שלא ישא אדם יותר על ארבע נשים, אע"פ שיש לו ממון הרבה, כדי שתגיע להן עונה פעם אחת בחודש".

— רש"י —

וְכֶסֶף וְזָהָב לֹא יִרְבֶּה לוֹ מְאֹד. אֵלֶּא כְּדִי לְתַן לְאַכְסֵנְיָא [סְפָרִים אַחֲרִים:
 לְאַפְסֵנְיָא] (ספרי קנט; סנהדרין כא ע"ב):

— ביאור (המשך מעמוד קודם) —

מדוע לקחת את בת-שבע אשת אוריה החיתית? 'אוסף לך כהנה וכהנה' - היינו חוץ ממה שיש לך (6) אוסף לך 'כהנה' (6) ועוד 'כהנה' (6), סך הכל שמונה עשרה.¹⁷ [הפסוק מספר שמואל אותו מביא רש"י כהוכחה הוא אסמכתא, ולמעשה המספר 'שמונה עשרה נשים' נלמד מהלכה

למשה מסיני, וכלל הוא בידינו שכל המצוות כלליהם ופרטיהם ניתנו למשה מסיני, ומה שלא כתוב בתורה מפורשות או ברמז הוא הלכה למשה מסיני. הפסוק משמואל אינו מקור לדין זה אלא הוכחה על מסורת זו.]

— עיון (על עמוד קודם) —

וְלֹא יִרְבֶּה לוֹ נָשִׁים. מנהיג בא לשרת את העם ולא לשרת את עצמו. את איסור ריבוי נשים למדו חז"ל מחטאו של דוד המלך, שהרי דוד השתמש בסמכויותיו כמלך לקחת אשה שאינה שלו, ולגרום למותו של אוריה במלחמה שלא לצורך המלחמה אלא לצורכו האישי. זוהי השחתת השלטון, והתורה במצוותיה רוצה למנוע מצב שכזה.

— ביאור —

וְכֶסֶף וְזָהָב לֹא יִרְבֶּה לוֹ מְאֹד. אֵלֶּא בְּזֵה, כְּמוֹ לְעִיל גְּבִי סוּסִים, לֹא הוֹתֵר לְמֶלֶךְ לְנַהֵל אוֹרַח חַיִּים רְאוּתָנִי אֵלֶּא כְּפִי הַצּוֹרֵךְ לְנִיהוּל בֵּיתוֹ, צְבֹאוֹ וּמַמְשַׁלְתּוֹ. 'אכסניא' לשון מגורים, היינו צורכי מגוריו וחיינו. במשנה (סנהדרין כא ע"ב) הגירסא היא 'אכסניא' או 'אספניא', ושם פירש רש"י:

'שכר חיילות מדי שנה בשנה הנכנסין והיוצאים עמו כל השנה'. בין אם נפרש כך או כך הכוונה היא שישתמש בכסף המדובר לצורכי הנהגת מלכותו בלבד, וכל נטילת כסף לצרכיו האישיים תיחשב עבירה על האיסור "לא ירבה".

17. ועיין הסוגיא בסנהדרין כא ע"א.

אונקלוס

יח וְהָיָה כְּשִׁבְתּוֹ עַל פְּסָא מִמְּלַכְתּוֹ
 וְכָתַב לוֹ אֶת־מִשְׁנֵה הַתּוֹרָה
 הַזֹּאת עַל־סֵפֶר מִלְּפָנַי הַכְּהֻנִּים
 הַלְוִיִּם:
 יח וְיִהְיֶה כְּמַתְבִּיָּה עַל כְּרִסֵּי
 מַלְכוּתֶיהָ וְיִכְתּוֹב לִיהָ יֵת
 פְּרָשָׁן אֲוֶרֶיָתָא הָדָא עַל
 סְפָרָא מִן קָדָם כְּהֻנְיָא
 לִיוָאֵי.

— רש"י —

(יח) וְהָיָה כְּשִׁבְתּוֹ. אִם עָשָׂה כֵּן, כְּדָאֵי הוּא שְׁתַּתְקִים מְלַכּוּתוֹ (ספרי קס):

אֶת מִשְׁנֵה הַתּוֹרָה. שְׁתֵּי סְפָרֵי תּוֹרָה, אַחַת שֶׁהִיא מְנַחַת בְּבֵית גְּנְזִיּוֹ וְאַחַת
 שֶׁנִּכְנְסֶת וְיוֹצֵאת עִמּוֹ (סנהדרין שם) וְאוֹנְקֵלוֹס תַּרְגָּם "פְּתִישָׁן", פְּתַר "מִשְׁנֵה"
 לְשׁוֹן שְׁנֵי וְדַבּוּר:

— ביאור —

וְהָיָה כְּשִׁבְתּוֹ. ניתן היה לפרש את
 המילים "והיה כשבתו על כסא" בהקשר
 להמשך הפסוק, היינו כציון נקודת זמן
 בה צריך המלך להתחיל בכתיבת התורה.
 רש"י אינו מפרש כך, ונראה שהוא סבור
 כי בהקשר זה ציון "והיה כשבתו" מיותר

— עיון —

וְהָיָה כְּשִׁבְתּוֹ. על פי ביאור זה של רש"י התורה מודיעה למלך שתתקיים מלכותו
 עוד לפני הציווי על כתיבת משנה התורה!

נראה לומר כי התורה מדגישה שהצלחתו של המלך תלויה בראש ובראשונה בכך
 שיקדים את טובת עמו לטובת עצמו, ואם ישתמש במלכות להנאתו עתיד להיכשל,
 ואם יקפיד לראות את טובת עמו אזי יצליח. אמנם כדי שיתקיים בו אף הנאמר להלן:
 "למען יאריך ימים הוא ובניו בקרב ישראל" צריך הוא להנהיג את העם על פי מצוות ה',
 וזאת היא מלכות ישראל בגדלותה ובשלמותה.

— ביאור —

אֶת מִשְׁנֵה הַתּוֹרָה. מהו "משנה
 תורה"? רש"י מציע שני הסברים:
 (1) מהמילה שנים. המלך צריך לכתוב
 לעצמו שני ספרי תורה, אחד המונח
 בביתו (ככל איש ישראל החייב לכתוב
 לעצמו ספר תורה), ואחד היוצא עמו

והמלווה אותו בכל מקום.
 (2) לשון שינון, כמו בפסוק "ושננתם
 לבניך", ומשמעותו דיבור. על פי
 פירוש זה הציווי למלך הוא לכתוב את

דברי התורה כפי שהוא לומד ומדבר
 בהם ולא העתקה רגילה. כך למד
 רש"י מתרגומו של אונקלוס 'פתשגן'
 שמשמעו פירוש, ביאור ומשמעות.

— עיון —

אֶת מִשְׁנֵה הַתּוֹרָה. לפירוש הראשון צריך להבין מדוע צריך המלך שני ספרי
 תורה? מדוע אינו יכול להסתפק בספר אחד שילווה אותו בכל מקום, וצריך שיהיה לו
 ספר נוסף בביתו? אלא באמת למלך ישנם 'חיים כפולים'. הוא גם אדם פרטי שיש
 לו אשה וילדים ככל יהודי רגיל המחוייב במצוות, ובנוסף נושא הוא בתפקיד ציבורי
 רם מעלה - מלך ישראל. ניתן לשער כי יהיה מי שיעדיף לכבד את התורה בתפקידו
 הציבורי כפי המתחייב אך בחייו הפרטיים יתנער ממנה ולא יהיה כפוף לה, ומאידך יהיה
 מי שיקפיד על שמירת התורה בחייו הפרטיים אך בהנהגת הממלכה יפעל על פי קודים
 מוסריים שאינם על פי תורה, וירגיש שכביכול בהנהגה מדינית ובתכסיסים פוליטיים
 אין לתורה מה להציע. כדי שהמלך לא ייפול בטעות זו - לא לכאן ולא לכאן - צריך הוא
 שני ספרי תורה, אחד שידריך אותו בהנהגת ביתו הפרטי ובחייו האישיים כאדם, והשני
 שילווה אותו בכל הנהגותיו המדיניות כדי שיפעל בכל דרכיו על פי דרישות התורה.
 הפירוש השני בא להדגיש כי אין התורה משמשת כ'קמיע' וסגולה לשמירה והצלה,
 אלא הגנת התורה תועיל רק במידה שקוראים בה ומבינים את הדרכתה.

אונקלוס

יט וְהִיתָה עִמּוֹ וְקָרָא בּוֹ כָּל-יָמָיו
 תִּיּוֹ לְמַעַן יִלְמַד לִירְאֵה אֶת-
 יְהוָה אֱלֹהָיו לְשֹׁמֵר אֶת-כָּל-
 דְּבָרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת וְאֶת-הַחֻקִּים
 הָאֵלֶּה לַעֲשֹׂתָם: כ לְבַלְתִּי רוּס-
 לְבָבוֹ מֵאֲחִיו וּלְבַלְתִּי סוּר מִן-
 הַמִּצְוָה יָמִין וּשְׂמֹאל לְמַעַן
 יֵאָרֶיךָ יָמִים עַל-מַמְלַכְתּוֹ הוּא
 וּבְנָיו בְּקֶרֶב יִשְׂרָאֵל:

— רש"י —

(יט) דְּבָרֵי הַתּוֹרָה. כְּמִשְׁמָעוֹ:

— ביאור —

דְּבָרֵי הַתּוֹרָה. כבר נצטווה המלך
 בפסוק יט "לשמור את כל דברי התורה
 הזאת", ואם כן מה כוונת הפסוק "לבלתי
 סור מן המצוה ימין ושמאל"? האם יש
 הבדל בין הביטוי 'דברי התורה' לבין
 'המצוה'?
 את הביטוי 'דברי התורה' פירש רש"י
 'כמשמעו', היינו אין כאן ציווי על מצוות

— עיון —

דְּבָרֵי הַתּוֹרָה. דברי רש"י אלה הם למעשה כוונת פשט הפסוקים, שהרי המלך
 נצטווה לכתוב את משנה התורה "מלפני הכהנים הלויים", היינו שיהיה כפוף בהבנת
 דברי התורה ובפרשנותם להוראת 'הכהנים הלויים' - בית הדין הגדול (ראה לעיל פסוק
 ט). ממילא מובן שכאשר נצטווה לא לסור מן המצוה ימין ושמאל הכוונה היא גם
 להוראת הנביא והחכמים. גם הביטוי 'לא לסור ימין ושמאל' מתייחס לדברי בית הדין
 הגדול כפי שראינו בפרשיה הקודמת (פסוק יא).

— רש"י —

כ) וּלְבַלְתִּי סוּר מִן הַמִּצְוָה. אָפְלוּ מִצְוָה קְלָה שֶׁל נְבִיא:
 לְמַעַן יֵאָרֶיךָ יָמִים. מְכַלֵּל הֵן אֶתְּהָ שׁוֹמֵעַ לֹא, וְכֵן מְצִינֵנוּ בְּשֹׂאוֹל שְׂאֵמֵר לוֹ
 שְׂמוּאֵל "שְׁבַעַת יָמִים תּוֹחַל עַד בּוֹאֵי אֵלֶיךָ לְהַעֲלוֹת עוֹלוֹת" (שמואל א' יח),
 וּכְתִיב (שם יג:ח) "וַיּוֹחַל שְׁבַעַת יָמִים", וְלֹא שְׂמֵר הַבְּטָחָתוֹ לְשֹׁמֵר כָּל הַיּוֹם, וְלֹא
 הַסְפִּיק לְהַעֲלוֹת הָעוֹלָה עַד שֶׁבָּא שְׂמוּאֵל וְאָמַר לוֹ "נִסְפַּלְתָּ לֹא שְׂמֵרְתָּ וְגוֹמֵר
 וְעַתָּה מִמְּלַכְתְּךָ לֹא תִקּוּם" (שם יג:יג-יד), הָא לְמִדַּת שְׁבִשְׁבִיל מִצְוָה קְלָה שֶׁל
 נְבִיא נֶעֱנֵשׁ:

— ביאור —

לְמַעַן יֵאָרֶיךָ יָמִים. התורה מודיעה
 שאם ישמור המלך את דברי התורה ולא
 יסור ממצוות הנביא אזי יאריך ימים על
 ממלכתו. מדיוק הפסוק אפשר ללמוד
 מה יקרה במקרה ההפוך (=מכלל הן
 אתה שומע לאו'), היינו אם המלך לא
 ישמור ולא יציית אזי חלילה לא יאריך
 ימים על ממלכתו.
 רש"י מוכיח משאול שגם עבירה
 על מצוה קלה של נביא יכולה להביא
 לאיבוד הממלכה, למרות שלא עבר על
 דברי תורה. שאול נצטווה על ידי שמואל
 להמתין לבואו של שמואל ולא להקריב
 הקורבן קודם שיבוא. שמואל איחר
 ושאול לא המתין, ומייד הודיע לו שמואל
 שממלכתו לא תתקיים.

— עיון —

לְמַעַן יֵאָרֶיךָ יָמִים. הנה ידוע כי שאול איבד את מלכותו בגלל שלא קיים במלואו
 את הציווי למחות את זכר עמלק, שהוא ציווי מן התורה, ולא משום שלא שמע למצוה
 קלה של שמואל. אך נראה כי זהו בדיוק מה שרוצה שמואל ללמדנו: מי שלא מציית
 ל'מצוה קלה' של נביא - סופו שאינו מציית לדבר ה'.
 על פי זה נוכל להבין אף את הפסוקים בפרשת המלך. התורה לא כתבה בפירוש
 את החיוב לשמוע לקול מצוה קלה של נביא, ומקריאה פשוטה לא משמע כי על
 כך יכול המלך לאבד את מלכותו אלא רק אם עבר על דברי תורה ממש. אמנם על
 פי האמת כך הוא, רק מי שעובר על דברי תורה מאבד המלוכה, אך מי שלא מכפיף
 עצמו להוראת נביא וחכמים, ועובר על מצוה קלה שלהם - סופו שיעבור על ציוויים
 מפורשים שבתורה, וכפי שמצאנו שקרה עם שאול.

— רש"י —

הוא ובניו. מגיד שאם בנו הגון למלכות הוא קודם לכל אדם (ספרי קסב, תוספתא שקלים ב:טו; הוריות יא ע"ב):

— ביאור —

הוא ובניו. התורה מתייחסת לבניו של המלך כממשיכים למלוך תחתיו, משמע שבן יורש את המלוכה אחרי אביו. מחדש רש"י כי ירושה זו מותנית בכך שהבן יהיה 'הגון למלכות' וראוי למלוכה. תנאי זה אינו מפורש בפסוק, ונראה לומר שהוא נלמד מסברה, שהרי

כבר ראינו לעיל כי המלכות אינה כלי ביד המלך לעשות ככל אוות נפשו, אלא תפקידה היא לשרת את העם, ממילא ברור שאם הבן אינו ראוי למלוך אין הוא זוכה במלוכה כמתנה, וטובת העם דורשת כי לא הוא ימונה למלך אלא רעהו הטוב ממנו.

— עיון —

הוא ובניו. אם באמת מלכות היא שירות העם ואינה פריבילגיה - מדוע אם כן המלכות עוברת בירושה? נניח שהבן ראוי למלוכה, מדוע הוא קודם לכל אדם? מדוע לא נחפש את המועמד הראוי ביותר? נראה לומר כי שלטון העובר בירושה הוא שלטון יציב יותר מאשר שלטון מתחלף. כמו כן אפשר לומר כי אדם שנתמנה למלך הרי הוא ראוי מצד עצמו, וניתנה לו הזכות האישית שיהיו צאצאיו קודמים למלוך כל זמן שיהיו ראויים לזה.

אונקלוס

יח א לא יהי לכהניא ליואי
 כל שבטא דלוי חולק
 ואחסנא עם ישראל,
 קרבניא דיי ואחסנתיה
 ייכלון. ב ואחסנא לא יהי
 ליה בגו אחוהי, מתנג דיהב
 ליה יי אנין אחסנתיה כמא
 דמליל ליה.

יח א לא יהיה לכהנים הלויים
 כל-שבט לוי חלק ונחלה עם-
 ישראל אשי יהוה ונחלתו
 יאכלון: ב ונחלה לא-יהיה-לו
 בקרב אחיו יהוה הוא נחלתו
 באשר דבר-לו:

— רש"י —

(א-ב) כל שבט לוי. בין תמימין בין בעלי מומין (ספרי קסג):

— ביאור —

כל שבט לוי. בשני פסוקים אלה מצווה התורה על מעמדם הכלכלי של הכהנים והלויים ביחס לשאר ישראל. מחד, אין להם נחלה בארץ ואף לא חולקים בביזה כשאר ישראל, ומאידך, זכאים לקבל מתנות כהונה כגון קדשים ותרומות ומעשרות.

מה דינם של כהנים בעלי מומים? האם בענייני הממון דינם ככהנים לכל דבר, או שמא הם כישראל. בפרשת אמור בספר ויקרא (כא, טז-כד) למדנו שכהן בעל

מום אינו יכול לעבוד במקדש, ולכאורה היינו חושבים כי בעלי מום אינם נחשבים ככהנים כלל. כאן באה התורה ומדגישה "לכהנים הלויים כל שבט לוי", ומסביר רש"י כי בכך התורה מלמדת כי אף בעלי מומים נכללים בכל הדינים המוזכרים כאן. דין נחלה הוא דין 'השבט', ואינו ניתן לכהן כאישיות אינדיבידואלית, ועל כן גם מי שפסול לעבודה - מכל מקום עדיין הוא חלק מן השבט.¹

1. ב'שפתי חכמים' כאן הקשה על רש"י, שהרי הוא עצמו כתב בפרשת צו לעניין המנחות (ויקרא ו, יא): "כל זכר בבני אהרן יאכלנה - אפילו בעל מום", ואם כן כבר למדנו כי אין מניעה שאכלו מן הקדשים, ועוד קשה, שהואיל וזוכים בחלק מן הקדשים על כרחך לא ינחלו בארץ, שהרי חלקם בקרבנות ניתן להם כנגד מה שלא נוחלים בארץ. ועיין שם מה שתיירץ.

ונלע"ד לתרץ קושיותיו בשתי דרכים. ראשית, וכי מצוה זו היא היחידה שנכתבה בתורה וחזרה ונשנתה בספר דברים? אין דרכו של רש"י להסביר כפילויות אלה. כמו כן ההתייחסות שם היא לקורבן מסויים וכאן התורה דנה בכלל מתנות הכהונה ובכללם הקורבנות. שנית, עצם אכילת הקרבן אינה מלמדת על זכויות יתר, שהרי אף ישראל טהור יכול לאכול מקורבנות מסויימים שמביא, ולכן אפשר היה לומר כי מה שכהן בעל מום אוכל אינו בגלל כהונתו אלא מסיבות אחרות, ועל כן יש צורך לומר כי זכות הכהנים במתנות היא זכות מכח היותם שייכים לשבט לוי ולא בגלל זכות פרטית.

— רש"י —

חֶלֶק. בְּבִזָּה (ש):

וְנַחֲלָה. בְּאַרְץ (ש):

אֲשֵׁי ה'. קְדָשֵׁי הַמִּקְדָּשׁ (ש):

וְנַחֲלָתוֹ. אֱלוֹ קְדָשֵׁי הַגְּבוּל (ש), תְּרוּמוֹת וּמַעֲשָׂרוֹת, אֲבָל "נַחֲלָה" גְּמוּרָה "לֹא יִהְיֶה לוֹ בְּקֶרֶב אַחִיו". וּבְסִפְרֵי (ש) דָּרְשׁוּ "וְנַחֲלָה לֹא יִהְיֶה לוֹ, זֶה נַחֲלַת שָׂאֵר. בְּקֶרֶב אַחִיו, זֶה נַחֲלַת חֲמֹשֶׁה". וְאֵינִי יוֹדֵעַ מֵהָיָא. וְנִרְאֶה לִי שְׂאֵרִים כְּנֻעִים שֶׁמִּעֲבַר הִירְדֵן וְאֵילָף נִקְרָאת אֶרֶץ חֲמֹשֶׁה עַמְמִים, וְשֶׁל סִיחֹן וְעוֹג שְׁנֵי עַמְמִים, אֲמֹרִי וְכַנְעָנִי, וְנַחֲלַת שָׂאֵר לְרַבּוֹת קִינִי וְקַנְזִי וְקַדְמוֹנִי. וְכֵן דּוֹרֵשׁ בְּפֶרֶשׁת מִתְּנֻחַת שְׂנֵאֲמָרוֹ לְאַהֲרֹן "עַל כֵּן לֹא יִהְיֶה לְלוֹי וְגוֹמֵר" (לעיל י:ט), לְהַזְהִיר עַל קִינִי וְקַנְזִי וְקַדְמוֹנִי (סִפְרֵי קֶרַח קִיט). שׁוֹב נִמְצָא בְּדִבְרֵי רַבְּנֵי קְלוּנִימוֹס, הַכִּי גֵרְסִינָן בְּסִפְרֵי "וְנַחֲלָה לֹא יִהְיֶה לוֹ, אֱלוֹ נַחֲלַת חֲמֹשֶׁה. בְּקֶרֶב אַחִיו, אֱלוֹ נַחֲלַת שְׂבָעָה", נַחֲלַת חֲמֹשֶׁה שְׂבָעִים וְנַחֲלַת שְׂבָעָה שְׂבָעִים. וּמִתּוֹךְ שְׂמֹשֶׁה וִיהוֹשֻׁעַ לֹא חִלְקוּ נַחֲלָה אֲלָא לְחֲמֹשֶׁה שְׂבָעִים בְּלִבָּד, שְׂכָן מֹשֶׁה הִנְחִיל לְרֵאשִׁיט וְגַד וְחֲצִי שְׂבָעִים מִנִּשְׂאָה, וִיהוֹשֻׁעַ הִנְחִיל לִיהוֹדָה וְאַפְרַיִם וְלְחֲצִי שְׂבָעִים מִנִּשְׂאָה, וְשְׂבָעָה הָאַחֲרִים נִטְלוּ מֵאַלְיָהֶן אַחֲרֵי מוֹת יְהוֹשֻׁעַ, מִתּוֹךְ כִּד הַזְּכוּר חֲמֹשֶׁה לְבָד וְשְׂבָעָה לְבָד:

— עיון (על עמוד קודם) —

כָּל שְׂבָעִים לְוִי. כִּשְׁם שֶׁכָּל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל קְרוּיִים יִשְׂרָאֵל גַּם אִם אֵינָם מִמְּלֵאכִים אֵת כָּל הַחֹבוֹת הַנוֹבְעוֹת מִכֶּךָ, כִּךְ גַּם בְּשִׁבְט לְוִי כָל הַשִּׁיבְטִים לְשִׁבְט נִקְרָא כֶּהֵן אִם לְוִי אִפְּלוֹ אִם אֵינִי יוֹכֵל לְקַיֵּם אֵת הַנְּדָרִים מִמֶּנּוּ. שִׁבְט לְוִי הוּא מֵעִין עִם קֶטֶן בְּתוֹךְ עַם יִשְׂרָאֵל הַגְּדוֹל.

— ביאור —

חֶלֶק. לְשִׁבְט לְוִי לֹא יִהְיֶה חֶלֶק עִם יִשְׂרָאֵל מִן הַמְּנוּצָחִים בְּמִלְחָמָה, וְכֵן בְּחֻלּוֹקַת הַבִּיזָּה וְהַשְּׁלָל אֲשֶׁר יִגִּיעַ לְיָדֵי לֹא יִהְיֶה לְשִׁבְט לְוִי נַחֲלָה בְּאַרְץ יִשְׂרָאֵל.

— עיון —

חֶלֶק. נִרְאֶה לֹמֵר כִּי הַדְּבָרִים תְּלוּיִים זֶה בְּזֶה: הוּאִיל וּלְשִׁבְט לְוִי אֵין נַחֲלָה בְּאַרְץ (אֲלֹא קִיבֵל מִסִּפְר עֵרִים בְּנַחֲלָה שֶׁל שְׂבָעִים אַחֲרִים) עַל כֵּן אֵין הוּא מִשְׁתַּתֵּף בְּמִלְחָמָה כִּיבוֹשׁ הָאָרֶץ, וּבְגַלֵּל שְׂאֵינוֹ מִשְׁתַּתֵּף בְּמִלְחָמָה עַל כֵּן אֵינוֹ חוֹלֵק בְּשִׁלָּל וּבְבִיזָּה.

— ביאור —

אֲשֵׁי ה'. דְּבָרֵי רִש"י נַחֲלָקִים לְשִׁלְשָׁה חֲלָקִים:

1. פִּירוּשׁ הַפְּסוּקִים (א-ב) עַל פִּי הַפְּשׁוּט.
2. בִּיאוֹר פְּסוּק ב עַל פִּי הַסִּפְרִי.
3. גִּירְסַת רַבִּי קְלוּנִימוֹס בְּסִפְרִי.

ביאור החלק הראשון

תְּחִילָה נִבְאָר אֵת הַמִּילִים 'קוֹדֵשִׁי הַמִּקְדָּשׁ' וְ'קוֹדֵשִׁי הַגְּבוּל': 'קוֹדֵשִׁי הַמִּקְדָּשׁ' הֵם הַקֶּרְבָּנוֹת, וּבִשְׂרָם נֹאכַל בְּמִקּוֹם קְדוֹשׁ, בְּמִקְדָּשׁ. 'קוֹדֵשִׁי הַגְּבוּל' הֵם מֵה שְׂמִפְרִישִׁים יִשְׂרָאֵל לְכַהֲנִים וְלְלוּוִיִּים מִפִּירוֹתֵיהֶם וּבַהֲמוֹתֵיהֶם, וְאוֹתָם אִפְשָׁר לֵאכּוֹל בְּכָל מִקּוֹם. קוֹדֵשִׁי הַמִּקְדָּשׁ נִקְרָאִים גַּם "אֲשֵׁי ה'" מִשּׁוּם שֶׁחֶלֶק מֵהֶם נִשְׂרָף בְּאֵשׁ הַמִּזְבֵּחַ. חֶלֶק מִן הַקֶּרְבָּנוֹת אֵינוֹ נִשְׂרָף כְּלִיל לֵה', אֲלֹא חֶלְקוֹ מוֹקְטָר עַל הַמִּזְבֵּחַ וְהַשָּׂאֵר נֹאכַל לְכַהֲנִים. חֲלָקִים אֵלֶּה נִקְרָאִים 'קוֹדֵשִׁים' וּמוֹתָרִים בְּאִכִּילָה בְּטַהֲרָה בְּמִקּוֹם קְדוֹשׁ. הַלוּוִיִּים אֵינָם אוֹכְלִים מִן הַקְּדוֹשִׁים אֲלֹא הַכַּהֲנִים בְּלִבָּד. הַמִּילָה 'נַחֲלָה' מוֹפִיעָה בְּשֵׁנֵי פְּסוּקִים אֵלֶּה אַרְבַּע פְּעָמִים, וּמוֹכְרָחִים אֲנוֹ לֹמֵר כִּי יֵשׁ לְמִילָה זֶה לְפָחוֹת שְׁתֵּי מִשְׁמַעוּיּוֹת כֹּאן. בְּתַחֲלִילָה אִמֵּר הַפְּסוּק "לֹא יִהְיֶה לְכַהֲנִים הַלוּוִיִּים חֶלֶק וְנַחֲלָה עִם יִשְׂרָאֵל", וּמִיָּד אַחַר כֵּךְ אִמֵּר "אֲשֵׁי ה' וְנַחֲלָתוֹ יֵאכְלוּן" מִשְׁמַע שִׁישׁ לֵהֶם נַחֲלָה, וּמִיָּד אַחַר כֵּךְ חוֹזֵר וְאוֹמֵר הַתּוֹרָה: "וְנַחֲלָה לֹא יִהְיֶה לוֹ". מִסְבִּיר רִש"י כִּי הַנַּחֲלָה הַמוֹזְכֵּר תְּחִילָה וְסוֹף הִיא 'נַחֲלָה בְּאַרְץ' הֵינּוּ קִבְלַת שְׂטַח מִשְׁטַחֵי אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל הַשִּׁיבְטִים בְּלַעֲדִית לְשִׁבְט זֶה, וּלְשִׁבְט לְוִי לֹא תִּהְיֶה נַחֲלָה גְּמוּרָה שְׂכֻזָּתָה, אֲךָ הַבִּיטוּי "וְנַחֲלָתוֹ יֵאכְלוּן" מִשְׁמַעוֹתוֹ 'קוֹדֵשִׁי

הַגְּבוּל', הֵינּוּ הַתְּרוּמוֹת וְהַמַּעֲשָׂרוֹת, וְאוֹתָם יִקְבְּלוּ הַכַּהֲנִים וְהַלוּוִיִּים מִיִּשְׂרָאֵל. תְּרוּמוֹת וּמַעֲשָׂרוֹת אֵלֶּה נִקְרָאִים 'קוֹדֵשִׁי הַגְּבוּל' מִשּׁוּם שֶׁאִפְשָׁר לֵאכּוֹל בְּכָל מִקּוֹם, לְהַבְדִּיל מִ'קוֹדֵשִׁי הַמִּקְדָּשׁ' שְׂאֵינָם נֹאכְלִים אֲלֹא בְּמִקְדָּשׁ אוֹ בִירוּשָׁלַיִם.

קוֹדֵשִׁי הַגְּבוּל נִקְרָאִים 'נַחֲלָתוֹ' שֶׁל הַקֶּב"ה, וּמִכֵּךְ נוֹכַח לְהַבִּין כִּי בְּהַפְרָשַׁתָּן מִן הַפִּירוֹת הַחוּצָה הַתְּרוּמוֹת וְהַמַּעֲשָׂרוֹת לִהְיוֹת שִׁיכִים לְקַב"ה, אֲלֹא שְׂצִיּוֹה אֹתָנוּ לְתַת אֹתָם לְכַהֲנִים וְלוּוִיִּים, וְלַמַּעֲשָׂה הֵם זוֹכִים מִן הַקֶּב"ה וְלֹא מִן הַיִּשְׂרָאֵל. לְפִירוּשׁ זֶה הַפְּסוּק מִלְמַדְנוּ כִּי רַק הַכַּהֲנִים אוֹכְלִים מִקְדוֹשֵׁי הַמִּקְדָּשׁ וּמִקְדוֹשֵׁי הַגְּבוּל.

ביאור החלק השני

אֵת הַפְּסוּק "וְנַחֲלָה לֹא יִהְיֶה לוֹ בְּקֶרֶב אַחִיו" מַחֲלֵק הַסִּפְרִי לְשָׁנַיִם: (א) "נַחֲלָה לֹא יִהְיֶה לוֹ" - נַחֲלַת שָׂאֵר. (ב) "בְּקֶרֶב אַחִיו" - נַחֲלַת חֲמֹשֶׁה. לְכַאוּרָה דִּי הִיא לְכַתּוּב "וְנַחֲלָה לֹא יִהְיֶה לוֹ", וְהֵינּוּ מִבִּינִים שֶׁלֹּא יִקְבְּלוּ הַכַּהֲנִים חֶלֶק בִּירוּשָׁת הָאָרֶץ. מִדּוּעַ הוֹסִיפָה הַתּוֹרָה "בְּקֶרֶב אַחִיו"? עַל כִּרְחֹךְ בֹּא זֶה לְלַמְדְנוּ שֶׁלֹּא יִהְיֶה לֵהֶם חֶלֶק וְנַחֲלָה בְּשׁוּם מִקּוֹם, וְאִפְּלוֹ "בְּקֶרֶב אַחִיו", וּמִמִּילָא לְמַדְנוּ שִׁישׁ שְׁנֵי חֲלָקִים לְנַחֲלָה. הַסִּפְרִי מַכְנֶה חֲלָקִים אֵלֶּה בְּשִׁמּוֹת 'נַחֲלַת שָׂאֵר', 'נַחֲלַת חֲמֹשֶׁה', אוֹלָם פִּירוּשׁוֹ סְתוּם וְחֲתוּם וְאֵינוֹ מוּבָן כִּלְל - מֵה זֶה 'שָׂאֵר', מֵה זֶה 'חֲמֹשֶׁה'? גַּם רִש"י מַצְהִיר: 'אֵינִי יוֹדֵעַ מֵהָיָא', וְלֹא שְׁמַע בִּיאוֹר לְזֶה מִרְבוּתֵיו. רִש"י מַצִּיעַ הַצָּעָה לְפַתְרוֹן הַחִידָה.

הוא מניח כי הספרי מתייחס לעממים (אומות) שגרו בארץ כנען לפני כיבוש הארץ (ראה דברים ז, א ועוד). 'חמשה' היינו העממים הנמצאים בעבר הירדן המערבי (חתי, גרגשי, פריזי, חוי, יבוסים). [משה אינו מתייחס בדבריו עתה לעבר הירדן המזרחי - ארצות סיחון ועוג (הכנעני והאמורי) - שהרי ארצות אלה כבר נכבשו על ידי עם ישראל והובטחו לשבטי ראובן, גד וחצי המנשה]. 'שאר' היינו שלשה עמים נוספים ('שאר העמים') שהוזכרו בהבטחת הקב"ה לאברהם בברית בין הבתרים - הקיני הקניזי והקדמוני (עיין בראשית טו, יח-כא).

על פי הצעתו של רש"י כוונת הספרי לומר כי לא תהיה לשבט לוי נחלה אפילו כשתיכבש ארץ שלשת העמים לעתיד לבוא - "לא יהיה". ואפילו עכשיו כשיכבוש יהושע את עבר הירדן המערבי, לא יקבלו הלויים נחלה בארץ - "בקרוב אחיו". זאת אומרת, רמה רוחנית גבוהה זו הדורשת מן הכהנים לוותר על נחלה, אינה דרישה רק לעתיד לבוא בעולם מתוקן, אלא גם בעולמנו זה - שאינו מושלם - כבר עתה נבדלים הכהנים מכלל ישראל ואינם מקבלים נחלה.

— עיון —

אָשִׁי ה'. עיון בחלק הראשון

רש"י עושה הבחנה בין 'נחלה' ובין 'נחלתו'. 'נחלה' אין ללויים, אבל הם מקבלים את 'נחלתו' - נחלת ה', כי הם עצמם חלק מה' יתברך, כביכול. רמתם הרוחנית של הלויים גבוהה יותר משאר העם ולכן אין להם נחלה ארצית כשאר ישראל. אמנם אף הם בני

ביאור החלק השלישי

רבי קלונימוס גרס בספרי באופן אחר: **"נחלה לא יהיה לו. זו נחלת חמשה. בקרב אחיו. זו נחלת שבעה"**.

גם גירסה זו סתומה, ורש"י מציע לומר כי 'נחלת חמשה' היינו נחלת חמשה שבטים שקיבלו את חלקם בחלוקת הארץ ישירות מידי משה ויהושע², ואילו 'נחלת שבעה' היינו הנחלה שנחלו שבעת השבטים הנוותרים³, אשר נטלו את חלקם באופן עצמאי לאחר מותו של יהושע בן נון (עיין יהושע יח שם משמע שיהושע עצמו חילק לשבעת השבטים את הארץ! ונראה כי כוונת רש"י לומר כי נחלת שבעת השבטים שונה מנחלת חמשת השבטים הראשונים בכך שלשבעה לא נלחם יהושע עימם אלא רק זירז אותם לכבוש, ועל כן נחשב הדבר שקיבלו את הארץ אחרי מותו).

על פי פירוש זה בספרי בא הפסוק לומר כי הלויים לא יקבלו נחלה בחלוקה הראשונה, הרשמית, הניתנת על ידי המנהיג, וגם בחלוקה השנייה, בה בני ישראל לקחו את חלקם מעצמם, גם אז לא יורשו הכהנים ליטול נחלה.

— רש"י —

כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר לוֹ. "בְּאַרְצָם לֹא תִנְחַל וְגוֹמֵר אֲנִי חֶלְקָה" (במדבר יח:כ):

— עיון (המשך מעמוד קודם) —

אדם גשמיים וצריכים הם להתפרנס, אך מפאת קדושתם זוכים לקבל בשר קודש, וכן תרומות ומעשרות - קודשי הגבול - שגם אכילתם במדרגה עליונה.

עיון בחלק השני

על פי פירוש הספרי התורה מדגישה כאן שבחירתו של שבט לוי אינה זמנית אלא היא נצחית, בין בזמן הזה ובין לעתיד לבוא כשמשיח יבוא. גם בזה אנו רואים ששבט לוי נחשב כעם בתוך עם.

עיון בחלק השלישי

קשה להבין, מדוע יש עניין להדגיש את ההבדל בין נחלת חמשה לנחלת שבעה? בביאור הסברנו שהתורה מדגישה שלכהנים אין חלק אפילו במה שהשבטים לקחו מעצמם. ואפשר להוסיף שבהדגשה זו רוצה התורה לכבד ולהוקיר את חמשת השבטים שהזדרזו לכבוש את הארץ ולא המתינו לסוף חייו של יהושע.

— ביאור —

כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר לוֹ. הפסוק מציין כי אהרן, בארצם לא תנחל וחלק לא יהיה הדברים כבר נאמרו בעבר לשבט לוי. לך בתוכם, אני חלקך ונחלתך בתוך בני רש"י מפנה אותנו לדברים שנאמרו ישראל". לאהרן הכהן בפרשת קורח: "ויאמר ה' אל

— עיון —

כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר לוֹ. פסוק זה נאמר לאהרן אחרי המחלוקת הגדולה שעורר קורח תוך ערעור על מינויו של אהרן ובניו לכהנים. כאן הדברים מובאים במסגרת פרשה העוסקת בארגון ההנהגה החברתית בעם ישראל. תחילה עסקה הפרשה במערכת המשפט, אחר כך במשפט המלך, ולבסוף בשכבת הכהנים-הלויים שהם מעמד חברתי עליון בעם. במסגרת זו היה צורך לחזור על הציווי הנ"ל, שנאמר בזמנו כציווי פרטי לאהרן, לביסוס מעמדם של הכהנים.

2. החלוקה של משה - ראובן, גד, חצי המנשה - ראה יהושע פרק יג פסוקים טו, כד, כט (שים לב לפסוקים יד, לג), והמימוש למעשה בפרק כב. החלוקה של יהושע - יהודה, אפרים, חצי מנשה - ראה שם פסוקים טו (נחלת יהודה), טז (נחלת מנשה ואפרים).

3. עיין יהושע יח, ב: "ויותרו בבני ישראל אשר לא חלקו את נחלתם, שבעה שבטים".

אונקלוס

וְזֶה יְהִי מִשְׁפֹּט הַכְּהֻנִּים מֵאֵת
הָעַם מֵאֵת זִבְחֵי הַזֶּבַח אִם-
שׂוֹר אִם-שֶׁה וְנָתַן לַכֹּהֵן הַזֶּרַע
וְהַלְחִיִּים וְהַקְּבָה:
וְדִין יְהִי דְחֹזֵי לְכַהֲנֵי
מִן עַמָּא מִן נְכֹסֵי נְכֹסְתָא
אִם תּוֹר אִם אִמֵּר, וְיִתִּין
לְכַהֲנָא דְרַעָא וְלוֹעָא
וְקִיבְתָא.

— רש"י —

(ג) מֵאֵת הָעַם. וְלֹא מֵאֵת הַכְּהֻנִּים (ספרי קסה):

אִם שׂוֹר אִם שֶׁה. פָּרַט לְחִיָּה (מדרש תנאים):

— ביאור —

מֵאֵת הָעַם. בפסוק ישנה כפילות:
"מֵאֵת הָעַם, מֵאֵת זִבְחֵי הַזֶּבַח". מסביר
רש"י כי הביטוי "מֵאֵת הָעַם" בא למעט,
ור"ל לא כל זֶבַח זָבַח מֵאֵת זָרָע
לחיים וקיבה אלא רק מי שהוא 'מִן הָעַם',
היינו שאינו כהן, אבל אם כהן שוחט
בהמה לצורכו הרי הוא פטור מנתינת
מתנות אלה.

— עיון —

מֵאֵת הָעַם. נשים לב, כהן השוחט בהמה לצורכו אינו זוכה במתנות לעצמו ובכך
'נפטר' מן החיוב, אלא הוא כלל אינו מתחייב ואינו צריך להפריש. להבדיל מחיוב
תרומות ומעשרות שם הפירות אסורים באכילה מדין 'טבל' עד שלא הופרשו, כאן אין
איסור אכילה לפני הנתינה אלא רק מצות נתינה לכהן, וממילא אין הכהן צריך להפריש
לעצמו.

— ביאור —

אִם שׂוֹר אִם שֶׁה. התורה ציינה
שני סוגי בעלי חיים בלבד - שור ושה,
ולכאורה אין דין מתנות נוהג אלא בהן.
מסביר רש"י כי שור ושה הן דוגמאות
לכלל המין החייב במתנות, ולמעשה כל

4. המשנה בחולין (קל"ה ע"א) למדה מכאן חיוב לשני סוגי הבהמות: בקר (שור) וצאן (שה).

— רש"י —

הַזֶּרַע. מִן הַפָּרָק שֶׁל אֲרֻכְבָּה עַד כַּף שֶׁל יָד (חולין קלד ע"ב) שְׁקוֹרִין אֶשְׁפֹּלְדוּן:

— עיון (על עמוד קודם) —

אִם שׂוֹר אִם שֶׁה. מדוע חייבה התורה נתינת מתנות רק בבהמה ולא בחיה?
בפשטות נראה כי עיקר אכילת בני אדם הוא מן הבהמות ולא מן החיות, על כן חייבה
התורה במצוי. אמנם אחר העיון נראה לומר כי לא לחינם ציינה התורה דוקא 'שור'
ו'שה', שהם מן הבהמות העולות על גבי המזבח, ובאה לרמוז כי בנתינת המתנות
לכהן מתקדש המאכל, ואינו משמש להנאת האדם בלבד אלא אף מסייע לקיומם של
הכהנים שהם נחלת ה', ויש בו בחינה מסויימת כדוגמת הבהמות העולות על המזבח.

— ביאור —

הַזֶּרַע. לבהמה ארבע רגלים. הרגלים
הקדמיות של הבהמה נקראות 'ידיים', וכל
הרגל כולה נקראת 'יד', מחיבורה לשידרת
הבהמה ועד לחלק הנוגע בקרקע. הרגל
נחלקת לארבעה חלקים עיקריים, ואלו
הן (מלמעלה למטה):
א) שְׂכָם (נקרא EPAULE בלעז).
ב) עצם אמצעית המחוברת לשכם -
מקום החיבור נקרא 'כף היד'.
ג) עצם אמצעית המחוברת לעצם
שמעליה - מקום החיבור נקרא
'צומת הגידים'.
ד) העצם התחתונה הדורכת על הארץ,
ומחוברת לעצם שמעליה - מקום
החיבור נקרא 'ארכובה' שהוא מפרק
(מעין ברך או מרפק שבאדם), ובלשון
רש"י 'פרק של ארכובה'.
"זרוע" היינו שתי העצמות האמצעיות -
"מן הפרק של ארכובה עד כף של יד",
של רגל קדמית ימנית.⁵

5. עיין חולין משנה אחרונה בפרק עשירי (קל"ד ע"ב). לתוספת עיון ראה אנציקלופדיה תלמודית כרך י"ב עמ'
שפט-שצ. וצ"ע למה רש"י לא פירש ביטוי זה בפרשת נזיר (במדבר ו, יט) שם הופיע לראשונה? ונראה לומר
שהוא מפני שפרשת נזיר אינה מעשית בזמן הזה ועל כן לא טרח רש"י להסביר מהי הזרוע בדיוק, אבל מצווה
זו חלה גם בזמן הזה ולכן טרח רש"י להסביר בדיוק איזה חלק אנו מחוייבים ליתן לכהן].

— רש"י —

והלחיים. עם הלשון (שם). דורשי רשומות היו אומרים, "זרוע" תחת יד, שְׁנַאֲמַר "ויקח רמח בידו" (במדבר כה:ז). "לחיים" תחת תפלה, שְׁנַאֲמַר "ויעמד פינחס ויפלל" (תהלים קו:ל). "והקבה" תחת "האשה אל קבתה" (במדבר כה: ח; ספרי שם; חולין שם):

— ביאור —

שהיה נשיא בית אב - בשעה שהזדווג עם האשה המדיינית (ראה במדבר כה). 'זרוע' - כנגד ידו של פנחס שאחזה ברומח, וכאמור רגלה הקדמית של הבהמה קרויה 'יד'. 'קיבה' - כיון שפגע בקיבתה של האשה כפי שמפורש שם בפסוק, 'לחיים' - כנגד התפילה שהתפלל פנחס לפני שעשה המעשה, כפי שביארו חז"ל את הפסוקים בתהלים "ויצמדו לבעל פעור... ויעמוד פנחס ויפלל ותעצר המגפה". אכן, לא התפילה עצרה את המגפה אלא המעשה הנועז שעשה פנחס, אך מכאן למדנו שפנחס התפלל לפני שפעל וכוונתו היתה לשם שמים. בשכר מעשהו של פנחס זכה הוא עצמו לכהונה לו ולזרעו, וכל הכהנים כולם זכו אף הם מכח מעשה זה לקבל את הזרוע לחיים וקיבה מבהמות ישראל.

— עיון —

והלחיים. מכך שהכהנים זכו במתנות בזכות מעשהו של פנחס נוכל ללמוד כי מעשה זה הוא תמצית תפקידו וייעודו של הכהן. הזרוע מעידה כי על הכהן להיות אמיץ לב ובעל כושר מנהיגות. הקיבה מעידה כי על הכהנים לדאוג ולהשגיח על רמת

6. עיין אנצ"ת הנ"ל.

7. במשמעות ביטוי זה מצאנו ברש"י עצמו מספר פירושים, ראה ברכות כ"ד ע"א, בבא קמא פ"ב ע"א, סנהדרין ק"ד ע"ב, משלי א, ו. את המילה 'רשומות' ניתן לפרש לשון כתיבה, או לשון רמיזה, רשימו, או לשון סתום וחתום.

אונקלוס

ד ריש עבורך חמרך ד ראשית דגנך תירשך ויצהרך ומשחך וריש גזת ענך וראשית גז צאנך תתן-לו: תתין ליה.

— רש"י —

(ד) ראשית דגנך. זו תרומה (מדרש תנאים), ולא פרש בה שעור, אבל רבותינו נתנו בה שעור, עין יפה אחד מארבעים, עין רעה אחד מששים, בינונית אחד מחמשים (תרומות ד:ג). וסמכו על המקרא שלא לפחת מאחד מששים, שְׁנַאֲמַר "ששית האיפה מחמר החטים" (יחזקאל מה:ג), ששית האיפה חצי סאה, כשאתה נותן חצי סאה לכור, הרי אחד מששים, שהכור שלשים סאין (ירושלמי תרומות ד:ג):

— עיון (המשך מעמוד קודם) —

הקדושה בעם, ורומזת על מקום החיבור בין האיש והאשה. הלחיים ('עם הלשון!') מעידות כי כל הצלחת האדם תלויה בקב"ה, ורומזות על פעולת התפילה.

— ביאור —

ישראל את המעשר... והרמות ממנו תרומת ה' מעשר מן המעשר".
4) מעשר שני - הבעלים אוכלו בטהרה בירושלים. שיעורו: עשירית מן הנותר ביד ישראל (ראה דברים יד, כב: עשר תעשר את כל תבואת זרעך... ואכלת לפני ה' א-להיך במקום אשר יבחר). מעשר שני ניתן בשנים אבד"ה לשמיטה. בשנים ג'ו ניתן מעשר זה לעניים ונקרא 'מעשר עני' (ראה שם כח-כט: 'מקצה שלש שנים תוציא את כל מעשר תבואתך בשנה ההיא... ובא הלוי והגר והיתום והאלמנה... ואכלו ושבעו').
תרומה גדולה נקראת 'ראשית', והיא המתנה הראשונה אותה יש להפריש.

ראשית דגנך. מן התורה, כל המגדל בארץ ישראל 'דגן תירוש ויצהר', היינו תבואה, ענבים וזיתים, חייב להפריש מן הפירות ארבע מתנות: תרומה, מעשר ראשון, תרומת מעשר, מעשר שני/עני.
1) תרומה - ניתנת לכהן. נקראת גם 'תרומה גדולה'.
2) מעשר ראשון - ניתן ללוי (ראה במדבר יח, כא: 'ולבני לוי הנה נתתי כל מעשר בני ישראל'). שיעורו: עשירית מן התבואה (ממה שנשאר אחר הפרשת התרומה).
3) תרומת מעשר - ניתן לכהן מיד הלוי. שיעורו: עשירית מן המעשר שקיבל הלוי מן ישראל (ראה שם כו: 'ואל הלויים תדבר... כי תקחו מאת בני

אמנם בתרומה, בניגוד לשאר החיובים, לא אמרה התורה מהו שיעור הפרשה המחוייב, וממילא למדנו כי מן התורה אין שיעור לתרומה, ושיעורה אפילו 'כלשהו', וכלשון הגמרא (קדושין נ"ח ע"ב): 'חיטה אחת פוטרת את הכרי', ר"ל אם נתן חיטה אחת מכל ערימת החיטים - נפטרו כל החיטים מן החיוב ואין בהם איסור תרומה.

אולם חכמים אמרו שאינו מן הראוי לתת כל כך מעט, ועל כן קבעו שיעור: לכל הפחות יש לתת 1/60, ומי שמסתפק בנתינה זו נקרא בעל 'עין רעה'. לכל

— עיון —

ראשית דגןך. מדוע לכל הפרשות מן הפירות נתנה התורה שיעור, ולהפרשת תרומה לא נתנה שיעור?
נראה שיש לתרומה תכלית שונה מלשאר המתנות. שאר המתנות עיקר מטרתן לפרנס את מקבליהן - מעשר ראשון נועד לפרנס את הלוי, תרומת מעשר נועדה לפרנס את הכהן, מעשר עני נועד להאכיל את העניים. מעשר שני נועד לקרב את ישראל למקור הקדשה בירושלים. לעומתן מטרת נתינת התרומה היא עצם הפרשה - לדעת כי הכל מן הקב"ה, וממילא אין חשיבות לכמות אלא לעצם הפרשה והנתינה המודיעה לכל שהכל שייך לקב"ה.

— רש"י —

וראשית גז צאנך. כשאתה גוזז צאנך בכל שנה תן ממנה ראשית לפהך, ולא פירש בה שיעור. ורבותינו נתנו בה שיעור אחד מששים (חולין קל"ז ע"ב), וכמה צאן חייבות בראשית הגז, חמש רחלות, שנאמר "וחמש צאן עשויות" (שמואל א' כה"ח). רבי עקיבא אומר, "ראשית גז", שתיים. "צאנך" ארבעה. "תתן לו" הרי חמשה (ספרי קס"ו):

— ביאור —

וראשית גז צאנך. המילה 'גז' היא מן השורש גז"ז, ומשמעותו לחתוך את הצמר מגוף הבהמה. אף בגזיזת הצאן מחוייבים אנו לתת את ה'ראשית' לכהן, ואף כאן לא נתנה התורה שיעור. מסביר רש"י כי חיוב נתינת ראשית הגז לכהן מתחדש בכל שנה ושנה, ואף בזה נתנו חכמים שיעור 'אחד מששים' מכל הצמר הנגזז.

הפסוק מחייב 'צאן' בראשית הגז, ומשמע שכבשה יחידה אינה חייבת, אך יש להגדיר מהו מספר הכבשים המינימאלי שהופך כבשים בודדות להיות נקראות 'צאן'. מסביר רש"י כי חמש כבשים ('רחלות') כבר נקראות 'צאן', ומביא לכך ראיה מפסוק בספר שמואל, שם מסופר שאביגיל אשתו של

נבל הכרמלי ניסתה לפייס את דוד (לפני שהומלך על ישראל) על מעשה הזלזול שזילזל נבל בדוד, ושלחה אליו אוכל רב כמנחת פיוס, ובין השאר היו שם "חמש צאן עשויות", היינו חמש כבשים מבושלות ומוכנות לאכילה. הכתוב קורא לחמש כבשים - 'חמש צאן', ומכאן שחמש בהמות נקראות צאן.

רבי עקיבא לומד את המספר חמש מן הפסוק שלנו עצמו. אמנם דרך הלימוד כאן קשה להבנה, כי בדרך כלל לימוד חז"ל מפסוקים מתבסס על מילים ותוספות יתרות. על פי גירסת הגר"א בספרי (קס"ו) נראה כי דרך הלימוד הוא ממניין התיבות, היינו 'וראשית גז' - שתיים, 'צאנך' - אחד, 'תתן לו' - שתיים.

— עיון —

וראשית גז צאנך. בין אם נלמד את המספר חמש מהפסוק בשמואל, ובין אם נלמד אותו ממניין התיבות בפסוק שלנו, נראה כי מספר זה תואם את פשט הפסוק, כי נראה לומר שהביטוי 'צאן' זהה במשמעותו לביטוי 'עדר', ופחות מחמש בהמות אין זו קבוצה גדולה דיה כדי להיקרא בשם זה.

הפסוק מצווה הן על תרומה והן על ראשית הגז, ובשניהם אינו מציין את שיעור הנתינה, אך הוא מבדיל ביניהם הבדל בולט: בתרומה אין שיעור מינימלי לכמות הפירות החייבת בתרומה, וכל חלקיק מן הפירות חייב בתרומה, מה שאין כן בראשית הגז שם החיוב מתחיל רק אם ישנן לאדם אחד חמש בהמות.

כמו כן אנו יודעים כי בתבואה ופירות ישנן מתנות רבות נוספות, כאמור לעיל, מה

אונקלוס

ה כִּי בּוֹ בָחַר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ מִכָּל־
 שְׁבֻטֶיךָ לְעַמֹּד לְשֵׁרֵת בְּשֵׁם־יְהוָה
 הוּא וּבָנָיו כָּל־הַיָּמִים:
 ה אָרִי בִּיה אֲתָרְעִי יִי
 אֱלֹהֶךָ מִכָּל שְׁבֻטֶךָ, לְמָקָם
 לְשִׁמְשָׂא בְּשִׁמָּא דִּי הוּא
 וּבְנוּהֵי כָּל יוֹמֵיָא.

— רש"י —

(ה) לְעַמֹּד לְשֵׁרֵת. מִכָּאן שָׂאִין שְׁרוּת אֱלָא מְעַמֵּד (שם קסז; סוטה לח ע"א):

— עיון (המשך מעמוד קודם) —

שאין כן בבהמות שם נתחייבנו במעשר בהמה ובראשית הגז בלבד.⁸ נראה אולי לומר כי התורה מבחינה בין עבודת אדמה לבין רעיית מקנה.⁹ בעבודת האדמה האדם מרגיש הרגשות בעלות. הקרקע הקבועה והנצחית היא בבעלותו, והוא עושה בה כרצונו, והרי הוא שליט על חלק מן העולם. לעומת זאת בעבודת הצאן והמקנה ישנה הרגשות ארעיות, שהרי הבהמות עצמן הן בנות-תמותה וכל תועלתן היא זמנית וקצובה, וכן שטחי המרעה אינם קבועים, ואף יש הנוודים עם צאנם ממקום למקום. הואיל וכן, ראתה התורה כי בעבודת האדמה טמונה סכנה רוחנית גדולה שמא ישכח האדם את מקומו ואת ריבונו של עולם, ועל כן מייד כשהצליח להפיק משהו מן האדמה מייד מתחייב הוא בכל המצוות השייכות בפירות הארץ. בבהמות הסכנה יכולה להתחיל רק כאשר יש לאדם מספר בהמות, והוא מתחיל להתעשר ולהשמין, ולכן בבהמות בודדות אינו מחוייב כלל, בחמש בהמות מתחייב בראשית הגז, ורק בעשר בהמות מתחייב במעשר בהמה.

— ביאור —

לְעַמֵּד לְשֵׁרֵת. המילה "לעמוד" מילה זו באה ללמדנו שהכהן חייב לעמוד נראית כמיותרת, על כן אומר רש"י כי בזמן שהוא משרת, במשכן או במקדש.

— עיון —

לְעַמֵּד לְשֵׁרֵת. שירות היא עמידה בפני ה' ונכונות לעשות כמצוותו, כעמידת חייל בפני מפקדו. ואכן למדנו כלל בהלכות ברכות הקובע שכל 'ברכת המצוות', היינו ברכות שאנו מברכים קודם לעשיית המצוה, תיאמרה בעמידה, וכן אף רוב המצוות חובתן

8. בעניין מצות הקדשת בכור עיין מה שכתבנו במשמעות מצווה זו בסוף פרשת בא, ונראה שמצווה זו אין עיקרה מתנת כהונה אלא זיכרון יציאת מצרים.

9. וראה מה שכתבנו בפרשת בראשית בעניין קין והבל.

אונקלוס

ו וְאָרִי יִיתִי לִיּוֹאֵה מִחֲדָא
 מִקְרֹךְ מִכָּל יִשְׂרָאֵל דְּהוּא
 דָּר תַּמּוֹ, וְיִיתִי בְּכָל רְעוּת
 נַפְשִׂיהָ לְאַתְרָא דִּיתְרְעִי
 יִי. וְיִשְׁמִישׁ בְּשִׁמָּא דִּי
 אֱלֹהֵיהָ כְּכָל אַחוּהֵי לִיּוֹאֵי
 דְּמִשְׁמִשִּׁין תַּמּוֹ קָדָם יִי.
 ו וְכִי־יָבֵא הַלְוִי מֵאַחַד שְׁעָרֶיךָ
 מִכָּל־יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר־הוּא גָר שָׁם
 וּבָא בְּכָל־אֹת נַפְשׁוֹ אֶל־הַמָּקוֹם
 אֲשֶׁר־יִבְחַר יְהוָה: וְשֵׁרֵת בְּשֵׁם
 יְהוָה אֱלֹהֵיו כְּכָל־אָחָיו הַלְוִיִּם
 הָעֹמְדִים שָׁם לִפְנֵי יְהוָה:

— רש"י —

(ו-ז) וְכִי יָבֵא הַלְוִי. יכול בכך לוי ודאי הכתוב מדבר, תלמוד לומר "ושרת", יצאו לויים שאין ראויין לשרות (ספרי קסח):

— עיון (המשך מעמוד קודם) —

שיעשו בעמידה, כגון נטילת לולב, ספירת העומר. דגש מיוחד מצאנו במי שעושה מצווה בשביל הציבור, ובזה משרת הוא אף את הציבור, כגון קריאת התורה, קריאת המגילה, תקיעת שופר, בעל תפילה. ענין העמידה מעיד על יראה ועל נכונות לעשות את רצון ה'.

— ביאור —

וְכִי יָבֵא הַלְוִי. למרות שהפסוק הכוונה ללוי אלא לכהן, שהרי רק כהן מתייחס אל 'הלוי', מסביר רש"י כי אין ראוי ל'שירות', היינו עבודת הקרבנות.

— עיון —

וְכִי יָבֵא הַלְוִי. אם הפסוק מדבר על כהן מדוע הוא קורא לו 'הלוי'? ובכלל בכל הפרשה ישנו טשטוש מושגים בין כהנים ולויים!

יש לזכור כי 'כהנים' אינם שבט בפני עצמו בעם ישראל אלא הם חלק משבט לוי. להבדיל משבט יוסף שנחלק לשני שבטים (מנשה ואפרים) שבט לוי נשאר שבט אחד שלם, אך הוא מורכב משתי קבוצות - כהנים ולויים. שבט לוי התייחד עוד בגלות מצרים, ועל פי מסורת חז"ל לא נשתעבד בעבודת הפרך עם שאר העם. כמו כן מעיד הכתוב על שבט לוי שלא חטא בחטא העגל. שבט לוי הגדול קיבל את תפקיד ההנהגה הרוחנית ואת עבודת המקדש - "וירו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל, ישימו קטורה באפך וכליל על מזבחך" (מתוך ברכת משה לשבט לוי, דברים לג, י). אמנם בחלוקת

— רש"י —

וְבָא בְּכָל אוֹת נַפְשׁוֹ וגוֹמֵר וְשֹׁרֵת. לַמַּד עַל הַכְהֵן שְׂבֵא וּמְקָרִיב קְרִבְנוֹת נִדְבָתוֹ אוֹ חֻבָּתוֹ, וְאַפְלוּ בְּמִשְׁמֵר שְׁאִינוֹ שְׁלוֹ (ב"ק קט ע"ב; ספרי שם) [דָּבַר אַחֵר], עוֹד לַמַּד עַל הַכְהֵנִים הַבָּאִים לָרֵגֶל שְׂמַקְרִיבִין [בְּמִשְׁמֵר] וְעוֹבְדִין בְּקְרִבְנוֹת הַבָּאוֹת מִחֻמַּת הָרֵגֶל, כְּגוֹן מוֹסְפֵי הָרֵגֶל, וְאַף עַל פִּי שְׂאִין הַמִּשְׁמֵר שֶׁלֹּהֶם (ספרי שם; סוכה נה ע"ב):

— עיון (המשך מעמוד קודם) —

העבודה הפנימית בשבת נבחרו הכהנים לשמש בפועל בעבודת המקדש, אך התורה מכנה אותם פעמים רבות 'הכהנים הלויים' כדי להדגיש כי הכהנים הם חלק בלתי נפרד משבת לוי, וכי למרות שהכהנים הם העובדים בפועל במקדש מכל מקום כוחם הרוחני נובע מתפקידו של שבת לוי כמנהיג רוחני בעם ישראל.

— ביאור —

בהקרבנות הקרבנות זוכים לקבל חלק מן העורות המופשטים מכל הבהמות, וכן חלק מן הבשר שאינו עולה על המזבח ומותר באכילה לכהנים. על פי זה עולה לכאורה כי אין כהן יכול לעבוד בבית המקדש אלא רק בשבוע המיועד ל'משמר' שלו, ורק ביום המיועד ל'בית אב' שלו.

מסביר רש"י כי פסוק זה בא ומלמדנו שכהן יכול לבוא 'בכל אות נפשו' ולשרת במקדש ולהקריב קרבנות. לפי הפירוש הראשון הוא יכול להקריב את הקרבנות הפרטיים שלו, חובה או נדבה. לפי הפירוש השני הוא יכול להקריב ברגלים את קרבנות המוסף שהם קרבנות ציבור.

— עיון —

וְבָא בְּכָל אוֹת נַפְשׁוֹ וגוֹמֵר וְשֹׁרֵת. הפירוש הראשון מתאים יותר לפשט הפסוק, שהרי נאמר 'ובא בכל אות נפשו', היינו מתי שירצה ולא רק ברגלים. אמנם הפירוש השני מתייחס אף לפסוק הבא, שם נאמר "חלק כחלק יאכלו" משמע שהכהנים מתחלקים בקרבנות שהוקרבו שווה בשווה, והיינו בקרבנות השייכים לכולם ואינם פרטיים.

אונקלוס

ח חוֹלֵק כְּחוֹלֵק יִיכְלוֹן בָּרַ מִמְטְרֵתָא דִּיתָה שְׂבִתָּא דִּכִּין אֶתְקִינוּ אֲבֵהָתָא. ט אָרִי אֶתְ עֵלִיל לְאָרְעָא דַּיִי אֶלְהָךְ יֵהִיב לָךְ לְא תִילַף לְמַעַבֵּד כְּתוּעֵבַת עַמְמֵיָא הָאָנוּן.

— רש"י —

ח חֶלֶק כְּחֶלֶק יֹאכְלוּ לְבַד מִמִּכְרִיו עַל-הָאֲבוֹת: ט כִּי אֵתָה בָּא אֶל-הָאָרֶץ אֲשֶׁר-יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נָתַן לָךְ לְאֶת-לִמְדָה לַעֲשׂוֹת כְּתוּעֵבַת הַגּוֹיִם הַהֵם:

(ח) חלק כחלק יאכלו. מלמד שחולקין בעורות ובבשר שעירי חטאות. יכול אף בדברים הבאים שלא מחמת הרגל, כגון תמידיים ומוספי שבת ונדריים ונדבות, תלמוד לומר "לבד ממכריו על האבות", חוץ ממה שמכרו האבות, בימי דוד ושמואל שנקבעו המשמרות ומכרו זה לזה, טול אתה שבתך ואני אטול שבתך (ספרי קסט; סוכה נה ע"ב-נו ע"א):

— ביאור —

חֶלֶק כְּחֶלֶק יֹאכְלוּ. על פי רש"י פסוק זה הוא המשכו של הפסוק הקודם, ובא לומר כי אותם הכהנים אשר באו ברגלים לעבוד במקדש שלא בזמן משמרתם, מכל מקום זכאים הם לקבל חלק שווה בעורות הבהמות שנשחטו באותו היום מחמת הרגל, ובבשר הקרבנות הנאכל לכהנים. אמנם אין הם מקבלים כלל מן הקרבנות הקבועים שאינם באים מחמת הרגל, שהרי חלק זה שייך בלעדית למשמר הקבוע של אותו שבוע. חלוקת המשמרות שנעשתה בימי דוד ושמואל היא מעין 'ממכר', בו כביכול מכרו משמרות הכהנים אלו לאלו את חלוקת הקרבנות. ולכאורה קשה, וכי יתכן שהפסוק

האומר "לבד ממכריו על האבות" מתייחס לדוד ולשמואל? והלא התורה ניתנה לישראל שנים רבות לפני מלכותו של דוד המלך! אלא כך היא משמעות הדברים: התורה לימדה אותנו כאן כי ישנו חיוב לסדר את עבודת המקדש באופן קבוע, ולחלק את העבודה בין הכהנים באופן שווה. אמנם לא קבעה התורה היאך תיעשה החלוקה, לכמה משמרות יש לחלק את הכהנים, כמה זמן יעבוד כל משמר, וכיצא בזה שאלות ארגוניות נוספות. התורה קבעה את העיקרון, ומן הסתם במשך כל הדורות נעשתה חלוקה כזו או אחרת, עד שבאו דוד ושמואל וחילקו את המשמרות באופן קבוע לדורות, וזוהי החלוקה האחרונה הידועה לנו.

— רש"י —

(ט) לא תלמד לעשות. אבל אתה למד להבין ולהורות (ספרי קע), כלומר להבין מעשיהם כמה הם מקלקלין ולהורות לבניך לא תעשה כד וכד, שזה הוא חק העובדי כוכבים:

— עיון (מעמוד קודם) —

חלק בחלק יאכלו. רש"י מציין בדבריו כי אף נדרים ונדבות המובאים ברגלים שייכים למשמר הקבוע, ואינם ניתנים לחלוקה לשאר הכהנים. לכאורה נראה שאין החלוקה שווה, שהרי ברגלים מוקרבים נדרים ונדבות רבים מאוד שהרי בימים אלה עם ישראל כולו עולה לבית המקדש, ומן הסתם מנצל את בואו להקריב כל מה שנתחייב. וצריך לומר כי אכן אין כאן חלוקה כמותית אלא מהותית, והואיל והמשמר הקבוע זוכה בכל הקרבנות שאינם באים מחמת החג הרי הוא זוכה אף בנדרים ונדבות.¹⁰

— ביאור —

לא תלמד לעשות. ניתן היה להבין כי הפסוק בא לאסור רק לימוד תועבות באופן פרטני העלול להביא לידי מעשה, אך אינו אוסר לימוד כללי מתוך התעניינות וסקרנות. רש"י מלמדנו כי הפסוק אוסר את כל אופני הלימוד באופן מוחלט ואינו מתיר אף סקרנות בנושאים אלה. ואם תאמר, אם כן מדוע לא כתבה התורה באופן נחרץ: 'לא תלמד את חוקות הגויים'?! על כך מתרץ רש"י כי באמת ישנו סוג אחד של לימוד שהוא מותר, והיינו לימוד המסוגל להרחיק את האדם מן המעשה, ובאמצעותו יוכל להבין כמה מעשים אלה הם מקולקלים ומזיקים.

— עיון —

לא תלמד לעשות. חוקות הגויים ותועבותיהם אינם בגדר נושא לימודי, והעיון והמחקר בהם אסורים בתכלית האיסור. לימוד עניינים אלה פוגם בנפש הלומד אפילו אם אינו אלא מעיין בלבד. ועיין מה שכתב הרמב"ם בהלכות עבודה זרה פ"ב הלכות א-ג, עד כמה עניין זה חמור.

10. על פי זה נראה לומר כי קרבנות חגיגה הבאים מחמת הרגל יחולקו בין כל הכהנים העובדים באופן שווה, אך קרבנות שמחה שאדם יוצא בהן ידי חובה כשמביא נדרים ונדבות הרי הם למשמר הקבוע.

אונקלוס

· לא ישתכח בך מעבר · לא ימצא בך מעביר בנו ובתו
 בריה וברתיה בנורא באש קסם קסמים מעונן ומנחש
 קסים קסמין מענין ומכישף:
 ומנחיש וחרש.

— רש"י —

(י) מעביר בנו ובתו באש. היא עבודת המלך, עושה מדורות אש מכאן ומכאן ומעבירו בין שתיקהם (ספרי קעא; סנהדרין סד ע"ב):
 קסם קסמים. איזהו קוסם האוחז את מקלו ואומר אם אלך אם לא אלך. וכן הוא אומר "עמי בעצו ישאל ומקלו יגיד לו" (הושע ד:יב; ספרי שם):

— ביאור —

מעביר בנו ובתו באש. רש"י שרפו ילדים). התורה אסרה אף פעולה סבור שעבודת המולך אינה כרוכה טקסית שכזו, והיא נקראת בכל מקום בשריפת הבן או הבת ממש, אלא מדובר בהעברה בסמוך לאש בלבד וללא סכנת חיים (להבדיל מעבודה זרה אחרת בה

— עיון —

מעביר בנו ובתו באש. להלכה אין חיוב מיתה אלא רק אם מעביר את בנו למולך באופן מסויים, ורק חלק מזרעו ולא כולם, ודוקא למולך ולא לשם עבודה זרה אחרת, ועוד הגבלות שונות (עיין רמב"ם עבודה זרה פ"ו ה"ג-ה). אמנם למעשה עלינו ללמוד מכאן שצריך לנהוג במשנה זהירות בכל הקשור להשתתפות בטקסים למיניהם של ארגונים וכתות שונים, הפועלים מתוך אידיאולוגיה ומעוניינים להשפיע על זולתם. לעם ישראל ישנה אידיאולוגיה ומטרה ברורה בעולם והיא עבודת ה' באמצעות מצוות התורה הקדושה, ואין לנו צורך בשום 'אידיאליים' אחרים.

— רש"י —

מְעוֹנָן. רַבִּי עֲקִיבָא אֹמֵר, אֵלּוּ נֹתְנֵי עֹנֹת, שְׂאוּמְרִים עֹנָה פְּלוֹנִית יָפָה לְהַתְחִיל וְחֲכָמִים אֹמְרִים, אֵלּוּ אוֹחְזֵי הָעֵינָיִם (ספרי שם):

מְנַחֵשׁ. פָּתוּ נַפְלָה מִפִּי, צְבִי הַפְּסִיקוּ בְּדַרְךְ, מִקְלוֹ נָפַל מִיָּדוֹ (שם):

— ביאור —

קֶסֶם קֶסָמִים. רש"י מביא דברי חז"ל המסבירים מהו קוסם, ואמנם אין זו אלא דוגמא אחת מיני רבות. הרמב"ם¹¹ מתאר פעולה זו כהכאה עם מקל באדמה מספר פעמים תוך צעקות, עד שנכנס הקוסם למצב תודעתי מסויים (אקסטזה) ומתחיל לדבר ללא מחשבה, וכביכול נכנסה בו רוח ומדברת מגרונו ואומרת מה יהיה בעתיד ומה יש לעשות. ועיין ברמב"ם שהביא דוגמאות נוספות למעשי הקוסמים. [היום אנו קוראים 'קוסם' לאדם העושה להטוטים ותרגילי אחיזת עיניים, ואין זה שייך באיסור זה, וראה להלן בד"ה הסמוך.]

רש"י מביא פסוק מספר הושע שם לכאורה מתואר מנהג רווח של נטילת עצות והדרכות מעצים ומקלות, והכוונה לפעולת קוסמות כנ"ל.

— עיון —

מְעוֹנָן. עיון בשיטת רבי עקיבא

לכאורה יש לשאול, שהרי מצאנו גם בהלכה הוראות להימנע מפעולות מסויימות בזמנים מסויימים, וכן להיפך, כגון: משנכנס אב יש להימנע מלדון עם גויים, ועדיף לדון עמהם בחודש אדר (ראה תענית כ"ט ע"ב).

אמנם צריך להבדיל הבדל מהותי בשורשם של הדברים. עניינם של חודש אב וחודש אדר מעוגן בהסטוריה של עם ישראל. חודש אב הוא הזמן בו התרחשו מאורעות קשים ביותר לעם ישראל, בו היה חטא המרגלים במדבר, ובו אירעו חורבנות בתי המקדש,

11. ספר המצוות ל"ת לא; עבודה זרה פי"א ה"ו

ולפי חז"ל אכן אין זה מקרה שהמקדש חרב בתקופה זו מאחר ושורשיו של החורבן נעוצים עוד באותו החטא. לעומתו חודש אדר הוא חודש בו נעשתה תשועה גדולה לעם ישראל, תשועה שבאה בעקבות תשובה ותפילה, תוך התכנסות ואחדות וקבלת עול מצוות ותורה שבעל פה. עשיית מעשים מסויימים בחודשים אלה תוך התבוננות במשמעות הימים זוהי התחברות עם ההסטוריה היהודית ועם האמונה בריבוננו של עולם המנהיג ומשגיח. לעומת זאת מי שבודה מליבו תקופות וזמנים חיוביים ושליליים ומכוון את פעולותיו על פיהם, הרי הוא מכחיש את העובדה שהקב"ה הוא המנהיג ומשגיח בעולם, וכי משמים ייגזר אם יצליח במעשיו אם לאו.¹²

גם היום ישנם אנשים המחפשים קיצורי דרך לזכות בברכת ה', כגון על ידי קריאה במזוזות ובכתובות. יש לדעת כי אין זו דרכו של המאמין. האדם המאמין פועל בכל ענייניו כפי שמתחייב על פי השולחן ערוך, והוא הדין לעניין בדיקת מזוזותיו, ויודע שברכת ה' תלויה אך ורק ברצון ה', והדרך לזכות בברכות ובשפע הא-לוקי היא ללכת בדרכיו, לקיים מצוותיו ולהגות בתורתו. אכן, דרך זו קשה יותר מכל התחבולות האחרות, אך זו היא הדרך היחידה.

עיון בשיטת חכמים

לא ברור מדוע התורה מחמירה כל כך בעניין אדם אוחז עיניים, מה נזק גורם אדם שעושה 'טריקים' ומשעשע את הצופים?

אך באמת אם נתבונן נמצא כי יש במעשה זה שתי רעות: ראשית, אדם הגורם לאחרים להאמין כי בכוחו לעשות פלאות ולשנות סדרי הטבע הרי הוא כמכחיש פמליה של מעלה. שנית, האוחז עיניים חי בעולם של שקר, והקב"ה שונא את השקרים. על פי זה נראה לומר כי יש לחלק בין שני סוגים של 'קוסמים' ואוחזי עיניים. אדם שמדגיש כי אין לו כוחות 'על טבעיים', וכולם יודעים זאת, ואין זה אלא משחק משעשע תוך נסיון לגלות היאך הוא עושה את מעשיו - נראה שאין בזה איסור, שהרי אינו מכחיש פמליה של מעלה ואף אינו משקר, וכן הוא מנהג העולם. לעומת זאת אדם הטוען כי הוא בעל כוחות, וגורם לצופים להאמין בכך - לשיטת חכמים זהו איסור תורה ממש.

— ביאור —

מְנַחֵשׁ. 'מנחש' היינו שמייחס משמעות למקרים מסויימים שקרו לו, ותולה בהם שהם 'סימן רע' לבאות. דוגמא לדבר: אם תוך כדי אכילה נפלה

פתו מפיו, או אם צבי חצה את מסלול הליכתו, ובעקבות כך מסיק האדם כי אות הוא שיארע לו היום דבר היזק, וכדומה (ראה רש"י סנהדרין שם).

12. אמנם גם בעניין חודשים אב ואדר, אין כוונת ההלכה להשבית כל פעולה בחודש אב ולדחות את כל המעשים לחודש אדר, אלא יש עניין להשתדל להתנהג באופן בו נוכל להרגיש את הקשר לעם ישראל ולתורת ישראל.

— עיון —

מְנַחֵשׁ. בנושא זה יש להאריך מעט משום שנוגע לקבלת החלטות של האדם בחיי יום-יום, ובאמת יש בזה דברים המותרים ויש האסורים מן התורה, ורבים נבוכים בזה. השולחן ערוך בהלכות מעונן ומכשף (יורה דעה סימן קע"ט) דן בנושא זה, ויש לעיין שם היטב. נדון כאן בדברים אחדים.

בסעיף ג' שם פוסק השו"ע: 'האומר פתי נפלה מפני, או בני קורא לי מאחרי, או שצבי הפסיקו בדרך, או שעבר נחש מימינו או שועל משמאלו, ולמי שאירע לו אחד מאלו עושה ממנו ניחוש **שלא לצאת לדרך או שלא להתחיל במלאכה...** אסור'. אך מיד בסעיף ד' כותב: 'בית תינוק ואשה - אף על פי שאין ניחוש יש סימן'. והוא מן הגמרא בחולין צ"ה ע"ב, ופירש רש"י שם: 'בנה בית או נולד לו בן או נשא אשה. יש סימן. סימנא בעלמא הוי מיהא, דאי מצלח בסחורה ראשונה אחר שבנה בית או נולד התינוק או שנשא אשה - סימן הוא שהולך ומצליח, ואי לא - אל ירגיל לצאת יותר מדאי שיש לחוש שלא יצליח'.

ולכאורה יש כאן סתירה, כי בתחילה אמר שאין לסמוך על סימנים שונים להצלחה או כישלון, ומיד בסמוך אמר שאם אדם עושה פעולות ומצליח אזי יכול הוא לראות בזה סימן טוב ולהמשיך, ואם עושה פעולות ואינו מצליח ויש לו כל מיני עיכובים - צריך להפסיק ולחוש שאינו יכול להצליח. אם כן, **מתי אפשר לסמוך על סימנים ומתי לא?**

התשובה לכך טמונה במהות הסימנים, ר"ל האם יש לסימנים משמעות וקשר אמיתי לעניין המבוקש או לא. אכן, מנפילת פת מהפה תוך כדי אכילה אין להוכיח מאומה על העתיד להתרחש, וכן משאר הדוגמאות שם. מי שנותן משמעות לאירועים סתמיים אלה ופועל על פיהם מראה עצמו כמאמין בכוחות חיצוניים. לעומת זאת אדם העומד לעשות מעשה מסויים ומסתפק אם נכון הדבר אם לאו, וכשבא לעשותו מרגיש כי יש עיכובים בדרכו - רשאי הוא לפרש עיכובים אלה כסימן מן השמים לכך שעליו להימנע ממעשיו, וכעין מה שמצאנו בעניינו של בלעם שמן השמים עיכבו בעדו בכל מיני מכשולים.

עוד פסק שם הרמ"א: 'מותר לומר לתינוק פסוק לי פסוק'. היינו ששואל ילד איזה פסוק למד לאחרונה, ועל פי הפסוק שאומר מסיק כיצד עליו לפעול. ולכאורה גם זה נראה כניחוש, ומדוע התירו לפעול על סמך בדיקה זו? אמנם צ"ל גם בזה, כי מאחר וישנם בתנ"ך פסוקים רבים בנושאים שונים, ורבים מהם חסרי משמעות לשאלה המסויימת העומדת בפניו - אם יקלע הילד אל פסוק המתאים לאותו עניין נראה כי זהו סימן מן השמים ומעין נבואה (כמובא בבית יוסף בשם הסמ"ג).

אמנם יש לדעת כי כאשר האדם עומד לעשות מצוה או מעשה שודאי מן הראוי שיעשה, גם אם יתקל במכשולים וסיכוכים אל יאמר נואש וכביכול מן השמים מעכבים. אדרבה, מכשולים אלה אינם אלא נסיונות, וכעין המכשלות בהם נתקל אברהם אבינו בדרכו לעקוד את יצחק בנו, כמובא במדרשים. מכשולות אלה אל להם להחליש את

» וְרַטִּין רֶטֶן, וְשָׂאִיל יא וְחֵבֶר חֶבֶר וְשָׂאֵל אוב וְיִדְעָנִי
בְּבִדִין וּבְזִכְרוֹ וְתַבֵּעַ מִן וְדַרְשׁ אֶל-הַמֵּתִים:
מִיתָא.

— רש"י —

(יא) וְחֵבֶר חֶבֶר. שְׂמֶצֶרֶף נְחָשִׁים וְעֶקְרָבִים או שְׂאָר חַיּוֹת לְמָקוֹם אֶחָד (שם קעב):

— עיון —

האדם, אלא יש לראות בהם עיכובים המבקשים למונעו ממעשיו הטובים, ויתחזק ויוסיף אומץ ויעשה ויצליח, ולפום צערא אגרא.

מאידך אם מרגיש כי המעשה שלפניו אינו ראוי, אל ינסה לאמץ את רוחו ולהכשיר מעשיו על ידי 'פסוק לי פסוק' וכדומה, ואין זה אלא הבל ורעות רוח. וכי יעלה על הדעת כי רופא הבא לטפל בחולה שלפניו, ויודע מה צריך לעשות כדי לרפאותו, יבוא ויסתמך על נסיונות ותרגילים שכאלה?

לסיכום נראה לומר כי מעשיו של אדם נחלקים לשלוש:

- (1) עשיית דבר מצוה או מעשה חיובי אחר - בזה אין לחוש מן המכשולים והסימנים.
- (2) עשיית דבר שאינו ראוי לעשותו - אין להתלות בסימנים שונים כדי לעשותו.
- (3) מעשה 'נייטרלי' שאינו מצוה ואינו אסור, והאדם מתלבט אם לעשותו - אם כשעושה מרגיש עיכובים רשאי להימנע ממנו, וכן להיפך.

— ביאור —

שונות (עיין סנהדרין ס"ה ע"א וברש"י שם ד"ה וְחֵבֶר חֶבֶר. רש"י מפרש כי הביטוי 'חובר חבר' משמעותו לצרף ולחבר, והתורה אמרה)¹³. אמונה בכוחות מסתוריים ומדובר בחיבור וכינוס בעלי חיים למקום אחד על ידי לחשים, היינו אמירת מילים ושימוש בהם בפועל אסורים, ויש בכך הכחשה באמונה בבורא העולם ומנהיגו.

— עיון —

וְחֵבֶר חֶבֶר. לכאורה יש להבין, אם ישנם בעולם כוחות המסוגלים לפעול, ואף ישנם אנשים היודעים כיצד להשתמש באותם הכוחות - מדוע אסרה התורה להשתמש בהם למטרות טובות? וכי מה בין זה לבין המדע המתפתח בכל דור, אשר מגלה את כוחות הטבע המופלאים ומשתמש בהם לטובת העולם והאנושות?

13. הרמב"ם פירש באופן שונה, עיין הלכות עבודה זרה פי"א ה"י.

— רש"י —

וְשֹׂאֵל אוֹב. זֶה מְכַשְׁפוֹת שְׁשֵׁמוֹ פִּיתוֹם וּמְדַבֵּר מִשְׁחִיו וּמַעֲלָה אֶת הַמֵּת בְּבֵית הַשָּׁחִי שְׁלוֹ (שם):

וַיִּדְעֵנִי. מְכַנְּיָם עֵצִים חָיָה שֶׁשְׁמָהּ יִדְוֶע לְתוֹךְ פִּי, וּמְדַבֵּר הָעֵצִים עַל יְדֵי מְכַשְׁפוֹת (שם):

— עיון (המשך מעמוד קודם) —

אמנם לשיטת הרמב"ם השאלה אינה מתחילה, כי לדעתו אין בעולם כוחות על-טבעיים, ואין זה אלא שקר שבני אדם בטפשותם הולכים אחריו, ובאה התורה להזהיר אותנו לבל נלך כסומים אחר אנשים אלה המטעים את הבריות.

אך מאידך יש המאמינים במציאותם של כוחות כאלה בעולם, ולשיטתם צריך להסביר מהו ההבדל בין שימוש בכוחות אלה לבין המדע.

נראה לומר כי ההבדל נעוץ בפרסום הדברים וחשיפתם. חכמת המדע גלויה לכל החפץ בה, וכל הרוצה ללמוד יכול להגיע אל כל הידיעות כולן, להשתלם בחכמה זו ולפעול על פיה. אין שם סודות ודברים מסתוריים, ודרך פעולתן הגיונית וברורה אם גם מופלאה ומרתקת, וממילא מובן כי כוחות הטבע נבראו על מנת שבני האדם יוכלו להשתמש ולהיעזר בהם. לעומת זאת שימוש ב'כוחות על-טבעיים' אינו ראוי לכל אדם, ואף אין אפשרות להבין את דרך פעולתן. שימוש בכוחות אלה עלול להביא את בני האדם להאמין כי ישנם כוחות בעולם שכביכול אינם עומדים תחת השגחת הא-ל.

— ביאור —

וְשֹׂאֵל אוֹב. לשאול ב'אוב' היינו לדבר עם המתים על ידי כישוף, והאדם העושה זאת נקרא בלשון משנה 'פיתום'¹⁴. דרך הפעולה היתה בהנחת גולגולת המת תחת בית השחי, והיה הקול בוקע משם כאילו המת עצמו מדבר¹⁵. נראה לומר כי המילה 'אוב' פירושה עצם.¹⁶

14. בספר שמואל מוזכרת 'בעלת האוב' שכביכול דיברה עם שמואל הנביא לאחר שמת (עין שמואל א פרק כח).

15. עין סנהדרין ס"ה ע"ב, רמב"ם הלכות עבודה זרה פ"ו ה"א.

16. 'נחלת יעקב' על פי הגמרא ברכות נ"ט ע"ב 'אובא טמיא', עיי"ש.

— רש"י —

וְדִרְשׁ אֶל הַמֵּתִים. כְּגוֹן הַמַּעֲלָה בְּזִכְרוֹתָו וְהַנְּשֹׂאֵל בְּגִלְגָּלַת (ספרי שם):

— ביאור —

וְדִרְשׁ אֶל הַמֵּתִים. מעלה בזכורו - 'מעלה ומושיב את המת על זכרותו ששואלין אותה על ידי כישוף' (על פי רש"י סנהדרין ס"ה ע"ב).¹⁷ נשאל בגלגולת - 'גולגולת

— עיון —

וְדִרְשׁ אֶל הַמֵּתִים. צריך להבין מדוע האריכה התורה ופירטה לנו סוגים שונים של כשפים וקסמים? מדוע לא אסרה באופן כללי כל דרישה מסוג זה? דע כי האדם בטבעו להוט אחר כשפים, ורוצה הוא להאמין כי גורלו צפוי לו מראש וממילא שואף לדעת ולגלות מה צופן לו העתיד. תפיסה זו סותרת את עיקרי האמונה, ובראשם האמונה בשכר ועונש האומרת כי האדם נידון על פי מעשיו. על פי התורה, אדם הרוצה להשפיע על עתידו האישי ולשנות את 'גורלו' צריך הוא לשפר מעשיו ולקחת אחריות על עצמו. רעיון זה קשה לו לאדם לקבלו, שהרי על פי הבנה זו מוטלת על האדם אחריות כבדה, ואין הדבר תלוי אלא בו.

יש לדעת כי האמונה ש'הכל בידי שמים' ו'האדם נידון על פי מעשיו' אינה מסתיימת באיסורים אלה, אלא מחייבת את האדם להתייחס לכל הקורות אותו כאיתות מן השמים. אדם שחלה, חלילה, והרי הוא מתייסר וחושש על נפשו - יפשפש במעשיו, ימצא את הצריך תיקון ויעשה תשובה. כמוכן שמי שעושה כך צריך במקביל לפנות לרופאים ולהשתדל ברפואות, ואם ירצה ה' את תשובתו יהיו הרופאים שליחים נאמנים ויצליח להבריא.

הזכרנו לעיל את שיטת הרמב"ם הסובר כי כל מעשים אלה של הקוסמים והמכשפים אינם אלא אחיזת עיניים ומרמה ואין בהם ממש כלל, אך התורה אסרה אף אותם כדי שלא יבואו אנשים להאמין בכוחות על טבעיים. אמנם יש מן הראשונים שחלקו על הרמב"ם וסוברים שיש ממש במעשים אלה ועל כן אסרה אותם התורה. בין כך ובין כך, היסוד שלמדנו מכאן הוא שעל האדם מוטלת החובה לדאוג לעתידו, וזאת יוכל לעשות אם יילך על פי דבר ה' ורצונו, ולא יפקיר עצמו וגורלו להבלים ולמקרים.

17. בספרי הסביר כי שואל אוב הוא פיתום המדבר משחיו ודורש אל המתים היינו מעלה בזכורו או נשאל בגולגולתו. הגמרא בסנהדרין גרסה כי שואל אוב היינו מעלה בזכרותו ונשאל בגולגולתו, ועל כן שאלה 'שואל אוב היינו ודורש אל המתים' ופירושה דורש אל המתים לעניין אחר. רש"י כאן פירש על פי הספרי ולא על פי הגמרא.

אונקלוס

יב כִּי־תוֹעֵבֶת יְהוָה כָּל־עֲשֵׂה אֱלֹהֵי וּבְגִלְלֵי הַתּוֹעֵבֶת הָאֵלֹהֵי יְהוָה אֱלֹהֵיךָ מוֹרִישׁ אוֹתָם מִפְּנֵיךָ: תַּמִּים תִּהְיֶה עִם יְהוָה אֱלֹהֵיךָ: יי אַרְי מִרְחַק קָדָם יי כָּל עֶבֶד אֱלֹהֵי, וּבְדִיל תּוֹעִיבְתָא הָאֵלֵי יי אֱלֹהֵי מִתְרִיד יְתַהוֹן מִן קֳדָמְךָ. יי שְׁלִים תִּהְיֵי בְּדַחְלָתָא דִּי אֱלֹהֵי.

— רש"י —

(יב) כָּל עֲשֵׂה אֱלֹהֵי. עוֹשֶׂה כָּל אֱלֹהֵי לֹא נֶאֱמַר אֱלֹהֵי "כָּל עֲשֵׂה אֱלֹהֵי", אֶפְלוּ אַחַת מֵהֶן (ספרי קעג; מכות כד ע"א):

(יג) תַּמִּים תִּהְיֶה עִם ה' אֱלֹהֵיךָ. הַתְּהַלֵּךְ עִמּוֹ בַתְּמִימוֹת וּתְצַפֶּה לוֹ וְלֹא תַחְקוֹר אַחֵר הַעֲתִידוֹת, אֱלֹהֵי כָּל מֵה שְׁיָבֵא עֲלֶיךָ קִבְּלֵה בַתְּמִימוֹת, וְאִז תִּהְיֶה עִמּוֹ וְלַחֲלָקוֹ (ספרי שם):

— ביאור —

כָּל עֲשֵׂה אֱלֹהֵי. בקריאה ללא דקדוק ניתן היה להבין כי "אלה" היינו כל רשימת העבודות שהוזכרו, והפסוק מתייחס רק אל מי שעושה את כל סוגי העבודות המנויות לעיל. רש"י מדגיש כי אין להבין כך, אלא כל מי שעובד אפילו עבודה אחת הרי הוא עושה תועבת ה'.

תַּמִּים תִּהְיֶה עִם ה' אֱלֹהֵיךָ. 'תמים' פירושו שלם. בהשאלה, בהמה שאין בה מום נקראת 'בהמה תמימה'.

— עיון —

תַּמִּים תִּהְיֶה עִם ה' אֱלֹהֵיךָ. הנה אחר שאסרה התורה כל הליכה אחר כישופים וקסמים, ואין האדם יכול להשפיע על עתידו, ואף אינו יכול לדעת מה יהיה כדי שידע היאך עליו לפעול, היינו מצפים לקבל איזו הבטחה או ברכה כי כל ההולך בדרך ה' יצליח ויזכה לכל טוב. התורה אינה מבטיחה דבר. התורה דורשת מן האדם להגיע למדרגה הגבוהה של 'תמימות' בטחון מוחלט בהנהגתו של הקב"ה בלא להבטיח דבר. אדם המגיע למדרגה זו הרי הוא שלם גמור.

אונקלוס

יד אַרְי עִמְמִיָּא הָאֵלֵי דְאֵת יְרִית יְתַהוֹן מִן מְעַנְנִיָּא וּמִן קֳסַמִּיָּא שְׁמַעִין, וְאֵת לֹא כִּין יְהֵב לָךְ יי אֱלֹהֵי. יד כִּי | הַגּוֹיִם הָאֵלֹהֵי אֲשֶׁר אֲתָהּ יוֹרֵשׁ אוֹתָם אֶל־מְעַנְנִים וְאֶל־קֳסַמִּים יִשְׁמַעוּ וְאֲתָהּ לֹא כִּין נִתֵּן לָךְ יְהוָה אֱלֹהֵיךָ:

— רש"י —

(יד) לֹא כִּין נִתֵּן לָךְ ה' אֱלֹהֵיךָ. לְשִׁמְעֵךְ אֶל מְעוֹנָנִים וְאֶל קֳסַמִּים, שֶׁהֲרִי הַשָּׂרָה שְׂכִינָה עַל הַנְּבִיאִים וְאוֹרִים וְתַמִּים (תרגום יונתן):

— ביאור —

לֹא כִּין נִתֵּן לָךְ ה' אֱלֹהֵיךָ. משפט זה מתייחס לתחילת הפסוק: "כי הגוים האלה אשר אתה יורש אותם אל מעוננים ואל קוסמים ישמעו", ועל כך אומר "ואתה, לא כן נתן לך ה'". אך באמת כוונת משפט זה אינה ברורה, כי לכאורה צריך היה לומר 'ואתה אל תעשה כמותם'. מן הניסוח "לא כן נתן לך" הבין רש"י כי משמעות הפסוק לומר 'לא כזה נתן לך ה' אלא משהו אחר', ופירש "לא כן" - לא נתן לך הקב"ה לשמוע אל מעוננים וקוסמים, שהרי הציל אותך מלטעות אחריהם בכך שהשרה שכינתו על הנביאים ואורים ותומים. הנביאים בנבואתם יכלו לנבא הצלחה או כישלון במלחמות, וכן יכלו לעזור ליחידים בפתרון בעיותיהם האישיות. ה'אורים ותומים' היו חלק מן החושן שלבש הכהן הגדול, עליו חקוקים היו שמות שבטי ישראל, והכהן הגדול יכול היה לשאול שאלות מאת ה' והתשובה ניתנה לו על ידי האותיות החקוקות על אבני החושן (ראה יומא ע"ג ע"א-ע"ב).

— עיון —

לֹא כִּין נִתֵּן לָךְ ה' אֱלֹהֵיךָ. לכאורה פסוק זה סותר את מה שאך למדנו בפסוק הקודם. לעיל לימדנו רש"י כי אין לחקור אחר העתידות וכי יש ללכת בתמימות, וכאן מתברר שאף אנו עושים זאת, אלא שדרכנו מעולה יותר ומדוייקת יותר מדרכן של האומות. אתמהה!

דע קורא יקר, כי קיים הבדל עצום בין 'נבואות' עובדי עבודה זרה לבין נבואות ישראל. ההבדל אינו מתבטא רק באמיתות הנבואות והתגשמותם (כפי שנראה להלן בפסוק כב), אלא ההבדל הוא מהותי ביותר. נבואות ישראל מביאות את דבר ה' לעולם, מורות את הדרך בה על האדם ללכת, ומלמדות מהי אמת ומהו שקר. אם נעקוב אחר ציווי

התורה ניווכח כי בד בבד עם ציווי המצוות מדריכה אותנו התורה על העתיד, ומתרה בנו ללכת בדרך ה'. אף דברי הנביאים עיקרן הוא שהליכה בדרך ה' ברכה יש בה, ומרידה בה' קללה יש בה. העיקר ביהדות הוא הציווי והמעשה, וכל עניינן של ה'עתידות' הוא לחזק את המעשים הטובים ולאמץ את ליבם של המהססים. כל נביאי ישראל לא באו לספר לנו מה יקרה אלא באו להתרות על קיום המצוות ולהודיע כי כל ההולך בדרך ה' יזכה לטוב, והמורדים עתידים להיענש. גם הנביא מלאכי, שהיה אחרון הנביאים, בסיכום דבריו - שהם למעשה סיכום דברי כל הנביאים - אמר: "זכרו תורת משה עבדי" (מלאכי ג, כב).

אנו, שאין לנו היום נביאים, ממשיכים להאמין בנבואות הנביאים בעבר, וכבר נוכחנו לדעת כי "לא כן נתן לך ה'". אנו נבדלים מהותית מדרכם של האומות.

אונקלוס

טו נְבִיאַ מְבִינְךָ מֵאַחֶךָ
 כּוֹתֵי יָקִים לְךָ יי אֱלֹהֶךָ,
 מְנִיחַ תִּקְבְּלוֹן. טו כְּכֹל
 דְּשִׂאִילְתָּא מִן קָדָם יי
 אֱלֹהֶךָ בְּחֹרֵב בְּיוֹמָא
 דְּקִהְלָא לְמִימַר, לֹא
 אוֹסִיף לְמִשְׁמַע יְתָ קַל
 מִימְרָא דִּי אֱלֹהֵי וְיְתָ
 אִישְׁתָּא רַבְתָּא הָדָא לֹא
 אַחְזִי עוֹד וְלֹא אָמוֹת.
 יי וְאָמַר יי לִי, אֶתְקִינֵנוּ
 דְּמִלִּילֵנוּ.

טו נְבִיאַ מְקַרְבְּךָ מֵאַחֶיךָ כְּמִנִּי
 יָקִים לְךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֵלָיו
 תִּשְׁמָעוֹן: טו כְּכֹל אֲשֶׁר־שִׂאֵלְתָּ
 מֵעַם יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בְּחֹרֵב בְּיוֹם
 הַקְּהֵל לֵאמֹר לֹא אִסַּף לִשְׁמַעַ
 אֶת־קוֹל יְהוָה אֱלֹהֵי וְאֶת־הָאִישׁ
 הַגְּדֹלָה הַזֹּאת לֹא־אֶרְאֶה עוֹד
 וְלֹא אָמוֹת: יי וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלָי
 הִיטִיבוּ אֲשֶׁר דִּבַּרְוּ:

— דש"י —

(טו) מקרְבְּךָ מאַחֶיךָ כְּמִנִּי. כמו שאני מקרְבְּךָ מאַחֶיךָ "יקים לך" תחתני, וכן מנְבִיאַ לְנְבִיאַ:

— ביאור —

מקְרְבְּךָ מֵאַחֶיךָ כְּמִנִּי. מניסוח הפסוק ניתן היה להבין כי הנבאים צריכים שיהיו בדרגת נבואתו של משה, אך זה לא יתכן שהרי להלן אמרה התורה "ולא קם נביא עוד בישראל כמשה" (לה, ז). על כן פירש רש"י כי המילה "כמוני"

מתייחסת אל "מקרבך מאחריך", ובא לומר כי הנביא צריך שיהיה מקרב ישראל. ואין הכוונה לנביא מסויים אלא כל נביא ונביא שיעמוד לישראל צריך שיהיה מקרב ישראל.

— עיון —

מקְרְבְּךָ מֵאַחֶיךָ כְּמִנִּי. כאן למדנו שאין הגוים יכולים להגיע לנבואה, ודרגה גבוהה זו נתייחדה לעם ישראל. נבואה היא מתנה שניתנה לעם ישראל, וכפי שביקש משה רבינו מן הקב"ה: "ונפלינו אני ועמך מכל העם אשר על פני האדמה" (שמות לג, טז), ופירש רש"י שם: 'ועוד דבר אחר אני שואל ממך, שלא תשרה שכינך עוד על אומות העולם, ונהיה מובדלים בדבר הזה מכל העם'.

אונקלוס

יח נְבִיא אֲקִים לָהֶם מִקְרֵב אַחֵיהֶם
 כְּמוֹד וְנִתְּתִי דְבָרִי בְּפִי וְדַבֵּר
 אֵלֵיהֶם אֵת כָּל-אֲשֶׁר אֶצְוֶנוּ:
 יט וְהָיָה הָאִישׁ אֲשֶׁר לֹא-יִשְׁמַע
 אֶל-דְּבָרֵי אֲשֶׁר יְדַבֵּר בְּשִׁמִּי
 אֲנֹכִי אֲדַרְשׁ מֵעַמוֹ: כ אַךְ הַנְּבִיא
 אֲשֶׁר יִזִּיד לְדַבֵּר דְּבָר בְּשִׁמִּי אֵת
 אֲשֶׁר לֹא-צִוִּיתִיו לְדַבֵּר וְאֲשֶׁר
 יְדַבֵּר בְּשֵׁם אֱלֹהִים אַחֲרָיִם וּמֵת
 הַנְּבִיא הֵהוּא:

יח נביא אקים להם מקרב אחיהם
 כמוד ונתתי דברי בפיו ודבר
 אליהם את כל-אשר אצונו:
 יט והיה האיש אשר לא-ישמע
 אל-דברי אשר ידבר בשמי
 אנכי אדרש מעמו: כ אך הנביא
 אשר יזיד לדבר דבר בשמי את
 אשר לא-צויתיו לדבר ואשר
 ידבר בשם אלהים אחרים ומת
 הנביא ההוא.

— רש"י —

(כ) אֲשֶׁר לֹא צִוִּיתִיו לְדַבֵּר. אֲבָל צִוִּיתִיו לְחַבְרוֹ (ספרי קעז; סנהדרין פט ע"א):

— ביאור —

אֲשֶׁר לֹא צִוִּיתִיו לְדַבֵּר. ניתן היה
 להבין כי הפסוק מתייחס לנביא שקר
 הבודה דבר מליבו, וממציא ואומר דברים
 בשם ה' שלא היו ולא נבראו. רש"י
 מסביר כי כוונת הפסוק לכלול אף נבואה
 שמקורה מן השמים, ואמיתית היא, אלא

שנאמרה לנביא אחר ובא זה ואמרה
 כאילו נאמרה לו עצמו. הדיוק הוא מכך
 שלא נאמר 'לא צויתני' כלל, אלא 'לא
 צויתיו', לאדם זה לא צויתי אך יתכן
 וצויתי לאדם אחר.

— עיון —

אֲשֶׁר לֹא צִוִּיתִיו לְדַבֵּר. דברי רש"י אלה הינם מפתיעים, שהרי אם הנבואה
 היא אמיתית ומקורה מגילוי שכינה - מדוע אדם האומרה יהיה דינו כנביא שקר וחייב
 מיתה? וכי שווים מעשיו לאדם הבודה נבואה מליבו?

— רש"י —

וְאֲשֶׁר יְדַבֵּר בְּשֵׁם אֱלֹהִים אַחֲרָיִם. אֶפְלוּ כִּוֵּן אֵת הַהִלְכָה לְאֲסוֹר אֵת הָאֲסוֹר
 וּלְהַתִּיר אֵת הַמִּתָּר (שם ושם):

וּמֵת. בְּחֻנֵּק (ספרי קעח ע"ב; סנהדרין שם). שְׁלִשָּׁה מִיתָתָן בְּיַד אָדָם, הַמִּתְנַבֵּא
 מֵה שְׁלֹא שָׁמַע, וּמֵה שְׁלֹא נֶאֱמַר לוֹ וְנֶאֱמַר לְחַבְרוֹ, וְהַמִּתְנַבֵּא בְּשֵׁם עֲבוֹדַת
 כּוֹכָבִים. אֲבָל הַכּוֹבֵשׁ אֵת נְבוֹאָתוֹ וְהַעוֹבֵר עַל דְּבָרֵי נְבִיא וְהַעוֹבֵר עַל דְּבָרֵי
 עֲצָמוֹ, מִיתָתָן בְּיַד שָׁמַיִם, שְׁנֵאֲמַר "אֲנֹכִי אֲדַרְשׁ מֵעַמוֹ" (להלן פסוק יט; ספרי
 קעז; סנהדרין שם):

— עיון —

אמנם כאן אנו לומדים שחשיבות הנבואה אינה נובעת רק מתוכן הדברים, אלא
 ישנה חשיבות רבה אף ל'צינור' דרכו הדברים מגיעים. אדם הנושא את דבר ה' מאמת
 את הדברים בכל אורחות חייו, בהתנהגותו ובכל מהלכיו. אדם זה אף משמש השראה
 לכל אנשי דורו. דברי אמת לא ייאמרו על ידי דוברי שקרים כי סופם לעקם ולעוות
 חלילה את דבר ה'.

— ביאור —

וְאֲשֶׁר יְדַבֵּר בְּשֵׁם אֱלֹהִים
 אַחֲרָיִם. לכאורה ציווי זה מיותר, שהרי
 כבר למדנו דינו של הבודה נבואה מליבו,
 ומדוע צריך לבוא ולאסור אף המתנבא
 בשם אלילים? מסביר רש"י כי הפסוק

בא לחדש שאפילו אם הדברים הנאמרים
 בשם האליל הם טובים ונכוחים, דברי
 מוסר ודרך ארץ, מכל מקום אסור
 לאומרם כי בכך הרי הוא מרומם שמו
 של האליל.

— עיון —

וְאֲשֶׁר יְדַבֵּר בְּשֵׁם אֱלֹהִים אַחֲרָיִם. בכל הקשור להדרכות התנהגות ולדרך חיים
 אין לנו אלא מקור אחד - דבר ה'. מן הגויים ניקח חכמה בענייני מדע וטכנולוגיה, אך
 לא בשאלות מוסר והנהגות.

— ביאור —

וּמֵת. התורה אמרה "ומת הנביא
 ההוא" אך לא ציינה באיזו מיתה יש
 להורגו. חז"ל למדו כי כל מקום שנאמרה
 בתורה 'מיתה סתם' היינו מיתת חנק בידי

בית דין. הטעם, משום שהיא המיתה
 הקלה ביותר מבין ארבע מיתות בית דין,
 ואין אנו רשאים להחמיר על החוטא (עין
 סנהדרין נ"ב ע"ב)¹⁸.

18. עיין שם בגמרא כיצד למד זאת מי שסובר שמיתת חנק אינה המיתה הקלה ביותר.

אונקלוס

כא וְאָרִי תִימַר בְּלִבְךָ, כא וְכִי תֹאמַר בְּלִבְךָ אֵיכָה
 אֵיכָדִין נִדַע יְת פִּתְגָמָא נִדַע אֶת־הַדָּבָר אֲשֶׁר לֹא־דָבָר
 דְּלֹא מְלִילִיה יִי. יְהוָה:

— רש"י —

(כא) וְכִי תֹאמַר בְּלִבְךָ. עֲתִידִין אֲתָם לֹמַר, כְּשֵׁיבֹא חֲנַנְיָה בֶן עֲזוּר וּמִתְנַבֵּא
 "הֲנֵה כְּלֵי בַיִת ה' מוֹשְׁבִים מִבְּבֵלָה עֲתָה מְהֵרָה" (ירמיה כו:טז), וְיִרְמְיָהוּ עוֹמֵד
 וְצוּחַ אֶל הָעַמּוּדִים וְעַל הַיָּם וְעַל יַתֵּר הַכְּלִים שְׁלֹא גָלוּ עִם יְכָנְיָה, "בְּבֵלָה
 יוֹבֵאוּ" (שם כב) עִם גְּלוֹת צְדָקְיָהוּ (ספרי קעח):

— ביאור —

וְכִי תֹאמַר בְּלִבְךָ. אלמלי דברי רש"י המאירים את דרכנו היינו מפרשים הפסוק במשמעות שמא ואולי, ור"ל כביכול התורה מעלה אפשרות תאורטית לשאלה שיתכן ויום יבוא ותעלה בליבו של מישהו. רש"י רואה בפסוק זה מעין נבואה וקביעה האומרת כי אכן עתידה לבוא בעם ישראל תקופה בה תהיה התמודדות קשה בין נביאי האמת לנביאי השקר, ורש"י אף מציין לנו את המאורע אליו מתייחס פסוק זה. בסוף תקופת בית ראשון, לאחר שכבר גלתה מלכות ישראל, ואף גלה יכניה מלך יהודה לבבל עם כלי המקדש, נשארה שארית הממלכה בירושלים במצב קשה מאוד.

העם המיואש היה נכון לשמוע כל אמירה שיש בה שביב של תקווה, ועל כן כאשר בא חנניה בן עזור ובדה מליבו נבואות בשם ה' המבשרות על ישועה קרובה זכה להיענות מצד הציבור המיוסר. לעומתו ירמיה הנביא שהמשיך לנבא על החורבן הקרב הושפל ובוזה על ידי ההמון. חנניה הבטיח כי כלי המקדש שגלו עתידין לחזור יחד עם כל הגולים, ואף עודד את העם למרוד במלכות בבל, ולעומתו עמד ירמיהו וצווח כי לא רק שאין הם עתידין לחזור אלא אף שאר כל הכלים שלא גלו עתידין לגלות לבבל ולהשאר שם לאורך ימים רבים. אין צריך לומר כי ההסטוריה הוכיחה את צדקתו של ירמיהו.

— עיון —

וְכִי תֹאמַר בְּלִבְךָ. רש"י מלמדנו כי הברור מיהו נביא אמת ומיהו נביא שקר היא שאלה המוכרח להשאל, ועל כן יש לפרש כאן "כי" במשמעות 'כאשר', וכפי שמצאנו בכמה מקומות בתורה. אמנם רש"י מציין כאן אירוע הסטורי מסויים בו התמודדו נבואות אמת ונבואות שקר זו כנגד זו, אך אין כוונתו לומר כי שאלה זו התעוררה פעם אחת בלבד, אלא מביא משם ראיה לכך ששאלה זו מוכרחה להשאל.

דברי נביא, העובר על דברי עצמו. על אלה נאמר "אנכי אדרוש מעמו", ר"ל אין מיתתו בידי אדם אלא בידי שמים.

מנין למדו חז"ל מיהם הנכללים בכל קבוצה? הרכב הקבוצה השניה מתאים לפשט הפסוק: "לדבר בשמי את אשר לא צויתיו לדבר" משמעו מי שבודה דברים מליבו ואומרם בשם ה', וכן כולל מי שאומר דברי ה' שנאמרו לנביא אחר ולא לו (כפי שביארנו לעיל בד"ה אשר לא צויתיו לדבר), "ואשר ידבר בשם אלהים אחרים" היינו מתנבא בשם עבודה זרה.

בקבוצה הראשונה ישנו חידוש. פשט הפסוק "אשר לא ישמע את דברי אשר ידבר בשמי" עוסק לכאורה במי שאינו מציית לדברי הנביא, אך רש"י מוסיף אף הכובש נבואתו והעובר על דברי עצמו, ומנין לו זאת? נראה לומר כי הדיוק הוא מלשון הפסוק "את דברי אשר ידבר בשמי", ר"ל התורה מדגישה כי הדברים אותם קיבל הנביא בנבואה אינם 'שלו', ואין ביכולתו להחליט אם לאומרם או לא, וכן אין לו זכות שלא לציית בעצמו לדברים. הנביא הוא כלי ו'צינור' להביא את דברי ה' אל העולם, אך הדברים הם דברי ה' ולא דבריו של הנביא.²⁰

בפסוק יח ציותה התורה על נביא המקבל נבואה למסור אותה לישראל - "ונתתי דברי בפיו, ודבר אליהם את כל אשר אצוונו". אדם שנבחר להודיע את דבר ה' מחוייב לעשות זאת, ואם לא יעשה כן ייענש. אמנם התורה חילקה את חטאי הנביאים לשתי קבוצות, קבוצה ראשונה בפסוק יט וקבוצה שניה בפסוק כ, ועונשה של הקבוצה השניה ("ומת הנביא ההוא") שונה מעונשה של הקבוצה הראשונה ("אנכי אדרוש מעמו"). כדי להבין אלו חטאים שייכים לכל קבוצה יש לעיין בלשון הפסוקים:¹⁹

פסוק כ - קבוצה שנייה: "הנביא אשר יזיד לדבר דבר בשמי את אשר לא צויתיו לדבר, ואשר ידבר בשם אלהים אחרים". מסביר רש"י כי בקבוצה זו נכללים שלשה: המתנבא מה שלא שמע, המתנבא מה שלא נאמר לו ונאמר לחבירו, המתנבא בשם עבודה זרה. על אלה נאמר "ומת הנביא ההוא", וסתם מיתה היינו חנק כנ"ל.

פסוק יט - קבוצה ראשונה: "האיש אשר לא ישמע את דברי אשר ידבר בשמי". אף כאן נכללים שלשה: הכובש את נבואתו (=שלא אומרה), העובר על

19. נסדר הפסוקים בסדר הפוך כפי שעשה זאת רש"י, עפ"י המשנה בסנהדרין פ"ט ע"א והגמרא שם.

20. בגמרא שם דרשו 'והאיש אשר לא ישמע - קרי ביה לא ישמע (היינו כובש נבואתו) וקרי ביה לא ישמע (שאינו נשמע, ועובר על דברי עצמו)'. נראה לי כי על פי מה שביארתי בפנים עולה כי דרשת חז"ל מתאימה לעומק פשוטו של מקרא, וכפי שהוכחנו במקומות רבים.

אונקלוס

כב אֲשֶׁר יִדְבַר הַנְּבִיא בְּשֵׁם יְהוָה
 וְלֹא יִהְיֶה הַדְּבָר וְלֹא יֵבֵא הוּא
 הַדְּבָר אֲשֶׁר לֹא דִבְרוּ יְהוָה בְּזִדּוֹן
 דְּבָרוּ הַנְּבִיא לֹא תִגּוֹר מִמֶּנּוּ:

— רש"י —

(כב) אֲשֶׁר יִדְבַר הַנְּבִיא. וַיֹּאמֶר, דְּבַר זֶה עֲתִיד לְבוֹא עֲלֵיכֶם, וְתִרְאוּ שְׂלֵא יְבוֹא, "הוּא הַדְּבָר אֲשֶׁר לֹא דִבְרוּ ה'" וְהָרוּג אוֹתוֹ. וְאִם תֹּאמַר, זֶה בְּמִתְנַבֵּא עַל הָעֲתִידוֹת, הֲרֵי שָׂבָא וְאָמַר עָשׂוּ כֵךְ וְכֵךְ וּמִפִּי הַקֶּבֶ"ה אָנִי אוֹמֵר, כִּבְר נִצְטוּוּ שְׂאֵם בָּא לְהַדִּיחֵךְ מֵאַחַת מִכָּל הַמְצוּוֹת לֹא תִשְׁמַע לוֹ (דברים יג:ד), אֲלֵא אִם כֵּן מִמְחָה הוּא לֵךְ שֶׁהוּא צָדִיק גָּמוֹר, כְּגוֹן אֵלֶיהוּ בְּהַר הַכְּרָמֶל שֶׁהַקְּרִיב בְּבִמָּה בְּשַׁעַת אֲסוּר הַבְּמוֹת כְּדִי לְגַדּוֹר אֶת יִשְׂרָאֵל, הַכֹּל לְפִי צוּרְךָ שְׁעָה וְסִיג הַפְּרָצָה, לִכְךָ נֹאמֵר "אֵלֶי תִשְׁמָעוּן" (לעיל פסוק טו; יבמות ז ע"ב):

— ביאור —

לעבוד עבודה זרה, ואף עשה אות ומופת לאמת דבריו, ונצטוונו לא לשמוע אליו ולהורגו, כי לא יתכן אחר מתן תורה שיבוא נביא ויסתור את דבריה, וכל נביא המכחיש את דברי תורה הנצחיים בדוק הוא לנו כנביא שקר, אפילו יעשה אותות ומופתים נפלאים.

אמנם יש בזה יוצא מן הכלל, וישנה אפשרות לנביא לבטל מצווה בהוראת שעה כדי לחזק האמונה, וכמו שעשה אליהו הנביא בהר הכרמל שהקריב קרבן לקב"ה שלא במקום המזבח, ועבר על איסור 'שחוטי חוץ'²¹, כדי להוכיח לכל העם שנביאי הבעל נביאי שקר הם. מקרים

אֲשֶׁר יִדְבַר הַנְּבִיא. התורה נותנת לנו כאן נוסחה לבדיקת מהימנותו של הנביא, וקובעת כי כאשר יבא על דבר שיתרחש בעתיד ולא התרחש הדבר - סימן בדוק הוא שזהו נביא שקר והרי הוא חייב מיתה בחנק. אך הנה כבר ראינו לעיל כי ישנם שני תפקידים לנביא, האחד לנבא את העתידות, והשני להעביר אל העם את דבר ה', ואם כן נוסחת בדיקה זו אינה מועילה אלא במנבא על העתיד, אך בנביא המורה לנו בשם ה' לעשות כך וכך, היא נדע אם הוא נביא אמת? עונה רש"י כי על כך כבר למדנו בפרשיה אחרת לעיל, שם בא נביא והורה בשם ה'

21. היינו איסור לשחוט קורבן מחוץ למקום המזבח.

אלה הם חריגים, ומוגבלים בכך שיכולים להיעשות רק על ידי מי שהוא מוחזק לנו (=מומחה) כצדיק וכנביא אמת, רק בהתאמה ל'צורך השעה ולסייג הפירצה' היינו שיהיה ניכר שמעשה זה נעשה כדי לפתור עניין מסויים, וכן שיהיה ההיתר לזמן מסויים (=הוראת שעה) בלבד ולא כהיתר קבוע. במקרים אלה חובה לשמוע

— עיין —

אֲשֶׁר יִדְבַר הַנְּבִיא. ההיתר שניתן לנביא לעבור על דברי תורה סותר לכאורה את הכלל האומר כי אסור לנביא לחדש דבר. כדי להבין זאת יש להוסיף ולשאול ביתר חריפות: כיצד יתכן שתורה שניתנה לפני למעלה משלושת אלפים שנה הינה נצחית ורלוונטית אף בדורות מודרניים אלה? היתכן כי חוקים שהתאימו באותו דור שניתנו יתאימו לכל הדורות כולם? התשובה לכך היא שהתורה היא אכן נצחית, וכל הנהגות והיסודות שנאמרו בה מתאימים לאדם ולמהותו, ובדברים יסודיים שכאלה לא יכול לחול שינוי. אמנם אופן יישומם של הנהגות מסויימות עשוי להשתנות במהלך הדורות, ומשום כך יצרה התורה עצמה מנגנונים שונים המאפשרים להשאר נאמנים למקור באופן מוחלט אך מאידך נותנים אפשרות של התאמה לתנאים המשתנים. אחת הדוגמאות להתמודדות עם המורכבות הזאת נמצאת כאן בהלכה שלפנינו. מחד, אין הנביא יכול לגעת בחוקי התורה ולשנותם כמלוא הנימה, אך מאידך, נפתח לו פתח להתיר איסור לפי שעה כדי לחזק את דברי התורה בכללותם, ובכך לייצב את נצחיותה של התורה בעולם בחיי המעשה.

— רש"י —

לֹא תִגּוֹר מִמֶּנּוּ. לֹא תִמְנַע עֲצָמְךָ מִלְלַמֵּד עָלָיו חוֹבָה (ספרי שם), וְלֹא תִירָא לְעֵנֶשׁ עָלָיו:

— ביאור —

לֹא תִגּוֹר מִמֶּנּוּ. נראה שרש"י אינו מפרש "תגור" משורש גו"ר, ובמשמעות פחד ומורא כמו שתירגם אונקלוס, אלא מפרש "תגור" משורש אג"ר, במשמעות לאסוף ולכנוס (כמו שפירש לעיל א, יז בפירוש השני), ורוצה לומר אל תאסוף את דבריך ותמנע עצמך מללמד עליו חובה. מפירוש זה עולה כי ציווי זה הוא על הדיין היושב בדינו של נביא-השקר, וכאן חידשה התורה כי יש לנהוג בדינו של נביא-שקר באופן שונה משאר נידונים, ואין לנהוג בו הקלות שונות הנוהגות בנידונים אחרים²² המונעות את הדיינים לעיתים מלימוד חובה, אלא כאן ילמדו חובה בכל עת ללא שום הקלות.²³ המשך דבריו של רש"י - 'ולא תירא ליענש עליו' - נועד להסביר שבאמת ציווי זה הוא נגד טבעו של אדם, שהרי מדרך הטבע אותו 'נביא'

הוא אדם רוחני שיש לו מאמינים רבים, ומן הסתם ירא הדיין להשתדל ולהורגו בבית הדין שמא יארע לו נזק מכך, ואף על פי כן ציוותה התורה להחמיר בדינו. רש"י לא רצה לפרש "לא תגור" במשמעות אל תפחד מנזק שיתגלגל עליך מאדם זה ומאמיניו, כי כבר ציוותה התורה על הדיין לעיל (א, יז) "לא תגורו מפני איש", ואל לו לדיין לפחד מרוצחים ושאר פושעים, ולמה צריך להזהיר הדיין באופן מיוחד על נביא-שקר? אמנם יש שכתבו שרש"י פירש את שני הפירושים, תחילה פירש מלשון לאסוף ולכנוס ואחר כך פירש מלשון פחד ומורא, וכאילו כתב 'דבר אחר, לא תירא ליענש עליו' (כמו שפירש שניהם לעיל א, יז). והלומד יבחר.

— עיון —

לֹא תִגּוֹר מִמֶּנּוּ. לפי מה שפירשנו בפנים דינו של נביא-שקר שונה משאר נידונים, ויש להחמיר בו, וכמו שמצאנו לעיל בדינו של מסית חבירו לעבוד עבודה זרה שעליו נאמר (יג, ט): "ולא תחמול ולא תכסה עליו", עיין רש"י שם.²⁴ נראה לומר כי התורה רואה במעשיהם של נביאי השקר והמסיתים סכנה גדולה לחברה בכללותה. אין כאן עבירה פרטית של אדם פרטי בלבד אלא מעשה העלול לגרום לנזק כללי, ועל כן יש למהר ולגדוע אותו ולמנוע התפשטותו. אך שים לב, אין כאן ביצוע גזר דין בלא משפט אלא המשפט יתנהל בלא שום הקלות.

21. מן הפסוקים "ושפטו העדה... והצילו העדה" (במדבר לה, כד-כה) למדו חז"ל כי על הדיינים להקל במהלך הדין של נידונים למוות, כגון אם יצא זכאי בדין אסור לחזור ולדון וללמד חובה, מה שאין כן אם יצא חייב ניתן לשוב וללמד זכות. וכן אם תלמיד היושב לפני הדיינים יודע ללמד זכות רשאי לדבר, אך אם רוצה ללמד חובה אינו רשאי.

22. על פי פירוש תולדות אדם (על הספרי).

23. ועיין מה שכתבנו בפרשת בראשית ג, יד.