

פֶּרֶשֶׁת
מִשְׁפָּטִים

עם רש"י ותרגום אונקלוס
ופירוש

בעקבות רש"י
ביאור ועיון

מאת
שאול דוד בוצ'קו

עורך
אורי הולצמן

כוכב יעקב תשע"ב

כהקדמה לפירושונו לפרשת משפטים עלינו להסביר יסוד חשוב השייך לכל הדינים המובאים בפרשתנו.

יש לדעת כי בענייני עונשים פועל בית הדין בשני מישורים: עונש ע"פ הדין המוחלט, ועונש מעשי (שאינו ע"פ דין) לקיום החברה. ונבאר דברינו.

'הדין המוחלט' הוא העונש המגיע לעבריין על פי כל כללי הדין, בהתאם לאופן העבירה שעבר, ובהתאם לדיני הראיות על פיהם פועל בית הדין. במקרים שונים תיתכן אפשרות בה לא ניתן יהיה להעניש על פי דין אדם שעבר עבירה, על אף שברור לבית הדין כי הוא אשם; במקרים אלה יעניש בית הדין את העבריין שלא על פי דין כדי לשמור על החברה והציבור.

לדוגמא: עונשו של רוצח במזיד הוא מיתה בידי בית דין ועונשו של רוצח בשוגג הוא גלות. רוצח בשוגג-הקרוב-למזיד אינו גולה, כי אין גלות מכפרת לו על כך, אך גם אינו נהרג כי אינו מזיד גמור. אם כן על פי דין אי אפשר לעונשו - וכי יעלה על הדעת שבית הדין יפטרנו מעונש ויקום וילך לביתו? והרי הוא אדם מסוכן לבריות העלול לסכן חיי אדם נוספים! כאן יפעל בית הדין במישור הענישה המעשית לקיום החברה וידאג לכך שאדם זה יבוא על עונשו.

דוגמא נוספת: אין עובר עבירה נענש על ידי בית דין עד שיתרו בו שני עדים כשרים בסמוך לביצוע העבירה, והם עצמם יבואו ויעידו לאחר מכן בבית הדין על מעשהו. אך באמת מציאות שכזו רחוקה היא מאוד, שהרי רוב רוצחים ואנסים אינם מבצעים את זממם בנוכחות שני עדים כשרים, ואם יקפיד בית הדין לפעול על פי כללים אלה לא יענש אדם לעולם! אך מאידך, היאך נוכל שלא לענוש אדם זה שידוע לנו בוודאות שחטא חטא חמור שכזה כלפי אדם אחר? גם כאן יפעל בית הדין במישור הענישה המעשית לקיום החברה וידאג לכך שאדם זה יבוא על עונשו. במישור זה יעניש בית הדין גם במקרה בו אין שני עדים כשרים, ואף יסתפק בעדות של פסולי עדות כנשים או קטנים במקום שנראה לו שאכן המעשה נעשה (ראה סנהדרין פא ע"ב; רמב"ם הל' רוצח ד, ח-ט. ועיי' שו"ע חו"מ סימן ב; דרשות הר"ן דרוש יא).

ואם ישאל השואל: אם מענישים אנו גם שלא על פי דין - מדוע אם כן צריכים אנו את הדין המוחלט שכמעט ואין אנו מענישים על פיו? אף אנו נענה ונאמר כי כללי הדין המוחלט מלמדים אותנו את ערכי הצדק היסודיים. לדוגמא: מן הדין המוחלט הדורש עדות של שני עדים אנו לומדים את הצורך לסבירות הקרובה לוודאות כדי להעניש; מן הדין של התראה אנו לומדים לעשות הבחנה בין אדם שפעל מתוך דחף לא רציונאלי ורצוני לבין מעשה המתוכנן היטב.

פסוקי התורה עוסקים רק במישור הדין המוחלט, ועל הלומד לתת את דעתו ולדקדק מתי הדין הנלמד הוא אכן מה שייעשה למעשה ומתי הדין הנלמד הוא ערך ומקור להשראה.

בפירושונו נשתדל להסביר את העולם הרוחני שהוא בבסיס המשפט, ומפעם לפעם נציין כי ברובד המעשי יתכן שהדברים מתנהלים אף אחרת.

אונקלוס

כא א ואלה המשפטים אשר ׀ ואלין דינא דתסדר תשים לפניהם: קדמיהן:

— רש"י —

(א) ואלה המשפטים. כל מקום שנאמר "אלה" פסל את הראשונים, "ואלה" מוסיף על הראשונים, מה הראשונים מסיני אף אלו מסיני (מכילתא, ובר' ישמעאל; וראה תנחומא ישן משפטים ב). ולמה נסמכה פרשת דינין לפרשת מזבח, לומר לך שתשים סנהדרין אצל המזבח [י"ג: המקדש] (מכילתא סוף יתרו):

— ביאור —

לציין כי גם מערכת הדינים שבין אדם לחברו מקורה בסיני בהתגלות מן השמים (עליה סיפרה התורה לעיל בפרשת יתרו), ממש כמו הדינים שבין אדם למקום, ואינה מערכת חוקים שיצרו בני אדם. פירוש זה מסביר לנו מדוע נסמכה פרשת משפטים לפרשת יתרו, בה למדנו על התגלות הקב"ה על הר סיני. רש"י ממשיך ומסביר גם את סמיכות הפרשיות הקטנות - 'פרשת דינין' הפותחת את פרשת משפטים ו'פרשת מזבח' החותמת את פרשת יתרו ('ולא תעלה במעלות על מזבחי' וכו') - מכאן למדנו שמקום מושבם של הסנהדרין צריך שיהיה בבית המקדש בו שוכן המזבח.

ואלה המשפטים. יש פרשיות בתורה המתחילות במילה "אלה" ויש שמתחילות במילה "ואלה". המילה "אלה" מלמדת שמתחיל כאן משהו חדש המנותק ונפרד ממה שלפניו, וכמו בפסוק "אלה תולדות נח" (בראשית ו, ט) בו מתחילה תקופה חדשה הנפרדת מתקופת הרשעים שקדמה לה. המילה "ואלה" מלמדת שהדברים הבאים קשורים ושייכים לדברים שהוזכרו לפנייהם, ויש כאן המשך ישיר ללא נתק, וכמו בפסוק "ואלה תולדות יצחק" (שם כה, יט) המלמד כי יצחק ממשיך את דרכו של אביו אברהם ואין כאן נתק. במילים "ואלה המשפטים" רוצה התורה

— עיון —

בפתיחת פרשת משפטים מלמדנו רש"י שני כללים יסודיים במשפט העברי: 1. משפט זה הוא א-לוהי ולא אנושי. בע"ה בלומדנו פרשה זו נעמוד על כמה נקודות המעידות על המקור הא-לוהי של דיני התורה בענייני משפט, השונים מדינים שנקבעו על ידי בני האדם. כלומר, לא רק המצוות ה'דתיות' כשחיטה, סוכה, שופר ועוד, הן ממקור א-לוהי, אלא גם המצוות החברתיות וההגיוניות יש להן מקור א-לוהי שנותן להן צביון מיוחד.²

1 עפ"י פירוש ברטנורא לרש"י, הפירוש הראשון.

2 עיין כוזרי מאמר ג אות יא.

— רש"י —

אֲשֶׁר תִּשִּׂים לַפְּנִיָּהֶם. אמר לו הקב"ה למשה: לא תעלה על דעתך לומר: אשנה להם הפרק וההלכה ב' או ג' פעמים עד שתהא סדורה בפיהם כמשנתה, ואיני מטריח עצמי להבינם טעמי הדבר ופירושו, לכך נאמר: "אשר תשים לפניהם", כשלחן הערוך ומוכן לאכול לפני האדם (מכילתא, ובר' עקיבא):

— עיין (המשך) —

2. כדי להיות ראוי לשבת בדין צריך הדיין להיות איש דתי ומאמין, ואי אפשר להסתפק רק בידע המשפטי שלו. את זה אנו לומדים מן הדרישה להקים את הסנהדרין על יד המקדש, כלומר על הדיינים להתפלל אל א-ל כדי שיסייע בידם לפסוק על פי האמת. כי הנה ישנם שני מכשולים העשויים למנוע מן הדיין להגיע לפסיקה נכונה: א. הדיין הוא בשר ודם ויתכן וישכח הלכה מסוימת. ב. בעל הדין עלול להערים ולהטעות את הדיין. משום כך צריך הדיין שלא לסמוך על דעתו בלבד אלא להתפלל ולקוות לסייעתא דשמיא בפסיקתו.

— ביאור —

אֲשֶׁר תִּשִּׂים לַפְּנִיָּהֶם. מדוע לא נאמר בפשטות 'ואלה המשפטים אשר תאמר להם', מהו "אשר תשים לפניהם"?³ מסביר רש"י כי ביטוי זה נועד להדריך את משה היאך ילמד את דברי התורה לעם ישראל. אילו היה נאמר למשה 'אלה המשפטים אשר תאמר להם' יכול היה משה לחשוב כי עליו לשנן את הדינים באוזניהם עד שיידעו אותם ויוכלו לחזור על המילים בעצמם. באה התורה ואומרת "אשר תשים לפניהם" - אין כאן דיבורים גרידא אלא משהו ממשי שאפשר כביכול "לשים" אותו, כמו שמניחים אוכל מוכן וטעים על גבי השולחן - היינו עליך לטרוח ולעמול בהפשטת הדברים, בביאור טעמיהם, ולהציג אותם בפני השומעים בצורה ברורה ומובנת, שתהיה ללומדים הנאה וטעם טוב.⁴

— עיין —

אֲשֶׁר תִּשִּׂים לַפְּנִיָּהֶם. גם דברי רש"י אלה, בפתיחתו לפרשה, הם יסודיים ביותר. כאן למדנו על הצורך להביא את האדם הלומד להזדהות עם הדבר הנלמד. ניתן היה לחשוב שהנה ממילא אנו מחוייבים לקיים את כל מצוות התורה, בין אם אנו מבינים טעמן ובין

3 יש להעיר כי ביטוי זה כבר הופיע לעיל (יט, ז): "ויבוא משה ויקרא לזקני העם וישם לפניהם את כל הדברים האלה אשר ציווה ה'", וכן הוא בפסוק הידוע (דברים מד, ז): "וזאת התורה אשר שם משה לפני בני ישראל". וכעין זה נאמר (דברים לא, יט): "ועתה כתבו לכם את השירה הזאת ולמדה את בני ישראל שימה בפיהם".

4 הרמב"ן (לעיל יט, ז) ביאר "אשר תשים לפניהם" היינו הנח לפניהם על מנת שיבחרו האם לקיים או לא, כמו "ראה נתתי לפניכם היום את החיים ואת הטוב ואת המוות ואת הרע, ובחרת בחיים" (דברים ל, טו). רש"י, כמובן, אינו נוקט בגישה זו.

— רש"י —

לפניהם. ולא לפני גוים, ואפילו ידעת בדין אחד שהגוים דנין אותו כדיני ישראל, אל תביאהו בערכאות שלהם, שהמביא דיני ישראל לפני גוים מחלל את השם ומיקר שם עבודה זרה להחשיבה, שנאמר "כי לא כצורנו צורם ואויבינו פלילים" (דברים לב, לא), כשאויבינו פלילים זהו עדות לעילוי יראתם (תנחומא ג, ו):

— עיון (המשך) —

אם לאו, ואם כן מדוע יש לטרוח ולהבין ולהסביר את טעמי המצוות? אין הדבר כן! נכון הוא הדבר שאין הבנתנו את המצוות מעלה או מורידה את החיוב לקיימן, אך עם כל זאת נח לו לאדם לקיים את הדברים כשהוא מבין את טעמם והדברים קרובים לשכלו ולדעתו, מאשר לקיימם באבריו בלבד 'כסוס, כפרד אין הבין'. התורה מבינה לנפש האדם ויודעת שאין הוא מסוגל לכופף עצמו לעשיית דברים שאינם מובנים לו, ורוחו תבקש לה חופש מכבלים אלה המכבידים עליה - על כן הדריכה התורה את משה רבנו, ובעקבותיו את כל מלמדי התורה שבכל דור ודור, לקרב את לימוד התורה אל בני האדם, לטרוח ולעמול בהם ובטעמם, על מנת להגישם בצורה הנאה ביותר אל הלומדים. אף אנו, בחיבורנו זה, שמנו כל מגמתנו על מנת לקרב את דבר ה' ללבו ולשכלו של הלומד.

— ביאור —

לפניהם. אלמלא ביאורו של רש"י ניתן היה להבין שהביטוי "אשר תשים לפניהם" בא למעט ולהורות כי מערכת דינים זו אינה מחייבת אלא את ישראל בלבד, ואילו הגויים אינם מחויבים אליה ורשאים הם להמציא לעצמם מערכת חוקים משלהם. רש"י אינו מפרש כן, משום שלא יתכן לומר שדיני התורה אינם מתאימים לגויים, וודאי דינים אמיתיים אלה מתאימים לכל האנושות. מבאר רש"י שכוונת הפסוק להדגיש כי לפני ישראל מונחת רק מערכת חוקים אחת, ואסור להם ללכת ולרעות בשדות זרים ולהתדיין בדיניהם. מוסיף

רש"י וקובע שההולך לדון ב'ערכאות', כלומר בבתי משפט אזרחיים שאינם כפופים לחוקי התורה, הרי הוא עובר עבירה חמורה של חילול ה', שכביכול מכריז שחוקי התורה מיושנים או אינם מתאימים לעניינינו ואינם שייכים לגביו, ויש בזה התרסה כלפי מעלה על שנתן תורה שאינה מתאימה. מלבד חילול ה' שבדבר יש כאן גם כיבוד והערכה למערכת המשפט הזרה, והעדפתה על פני משפטי התורה.

ראיה לשיטתו מביא רש"י מפסוקי התוכחה שבפרשת האזינו⁵. להבנת הקשר הפסוק נעין גם בפסוקים

5 פסוקים אלה בפרשת האזינו נחלקו תנאים בספרי בפירושים. ר' יהודה דורשם כדבריהם של ישראל ביחס

— ביאור (המשך) —

צורם" - אף על פי כן אויבנו שופטים אותנו (= "ואויבנו פלילים").
 צא ולמד: הפסוק מלמדנו ששיאו של העונש על עזיבת התורה הוא הגעה למצב בו ישראל נתונים תחת משפטי הגויים! זהו מצב של שפל איום ונורא, וכי יעלה על הדעת שייךן ישראל מרצונו החופשי להישפט במשפטי הגויים? זהו מעשה חמור מאוד!
 'כשאויבנו פלילים' - כשאויבנו שופטים אותנו, 'זהו עדות לעילוי יראתם' - זוהי הוכחה לכך שאמונתם מעולה יותר, ח"ו.

הסמוכים אליו: "לו חכמו ישכילו זאת יבינו לאחריתם. איכה ירדוף אחד אלף ושנים יניסו רבבה, אם לא כי צורם מכרם וה' הסגירם. כי לא כצורנו צורם ואויבנו פלילים".
 הפסוק מתרעם על עם ישראל על שאינו חכם ואינו משכיל להבין מצרות הגלות שהקב"ה העלים עיניו מישראל, שהרי לא יתכן שאחד מן הגויים ירדוף אלף מישראל אלמלא הקב"ה 'מכר' את ישראל והסגירם לגויים. שהרי על אף שה' אלוקינו אינו כאלילים (= "לא כצורנו

— עיון —

לפניהם. יש לדעת כי איסור הליכה לערכאות קיים גם במערכות משפט מסודרות והגונות, וכל בית משפט שאינו דן על פי ההלכה נקרא 'ערכאות', ועל כן כל יהודי ירא שמים צריך להימנע בכל כוחו להישפט בבית משפט רגיל. בכל דין ודברים שיש לו עם חברו צריך היהודי לפנות לכתחילה לבית דין רבני הדן על פי הוראות חוקי התורה. רק במקרה בו בעל דינו אינו מוכן להתדיין עמו בבית דין תורני אזי מותר לפנות לערכאות, כדי שיוכל היהודי להגן על זכויותיו ולהציל את ממונו ולא ייעשק.
 לפעמים אדם עושה חשבון כמה יקבל בבית דין של תורה וכמה יקבל בבית משפט של המדינה, ולפי הערכה זו מחליט לאן לפנות. יש בחשבון זה חילול ה' גדול! אדם צריך להאמין שמה שיזכה בבית דין של תורה זו האמת וכל פרוטה נוספת שיוכל לקבל על ידי מערכת אחרת הרי זו גזילה בידו.

לגויים ור' נחמיה דורשם כדבריהם של הגויים ביחס לישראל (ראה רש"י שם לפסוק מג ד"ה וכפר אדמות, ובחזקוני שם לפסוקים כח, מב). נראה כי כאן נוקט רש"י כשיטת ר' יהודה, ועל פי שיטה זו פירשנו להלן.

אונקלוס

ב כִּי תִקְנֶה עֶבֶד עֲבָדִי שֵׁשׁ שָׁנִים
 יַעֲבֹד וּבִשְׁבַעַת יָצָא לַחֲפָשִׁי
 ב אֲרִי תִזְבֹּן עֶבְדָּא פִר
 יִשְׂרָאֵל שִׁית שָׁנִין יִפְלַח,
 וּבִשְׁבִיעִיתָא יִפּוֹק לְבֵר
 חֲנָם:
 חֲרִין מִגֵּן:

— רש"י —

(ב) כִּי תִקְנֶה עֶבֶד עֲבָדִי. עבד שהוא עברי. או אינו אלא עבדו של עברי, עבד כנעני שלקחתו מישראל, ועליו הוא אומר "שש שנים יעבוד", ומה אני מקיים "והתנחלתם אותם" (ויקרא כה, מו), בלקוח מן הגוי, אבל בלקוח מישראל יצא בשש, תלמוד לומר: "כי ימכר לך אחיך העברי" (דברים טו, יב), לא אמרתי אלא באחיך (מכילתא):

— ביאור —

למוכרה. אמנם אביה זכאי למוכרה כשהיא קטנה או נערה עד שתתבגר, וכפי שנבאר להלן.

5. כל המושג של 'עבד' הוא עניין מקומם ואינו נתפס, שהרי חירותו של אדם היא עניין בסיסי ומהותי לחייו. אף התורה רואה בשלילת חירותו של אדם מעשה חמור, וזהו שנאמר בעשרת הדברות "לא תגנוב" - וביארו חז"ל כי בגונב נפשות הכתוב מדבר, שעונשו מיתה בידי בית דין בדיוק כמו רוצח.⁶ להלן בעיונים ננסה לבאר את עניינה של העבדות עפ"י הבנת התורה.

כִּי תִקְנֶה עֶבֶד עֲבָדִי. לביטוי "עבד עברי" שתי משמעויות אפשריות:

1. עבד שהוא עצמו עברי.
2. עבד של עברי - עבד גוי הקנוי לעברי. האם הפרשיה הפותחת במילים "כי

להבנת הפסוקים הבאים נקדים הקדמה עם מספר ידיעות בסיסיות:

1. ישנם שני סוגי עבדים: עבד עברי ועבד כנעני. 'עבד עברי' הוא יהודי שנעשה עבד, ו'עבד כנעני' הוא גוי שהוא עבד.
2. עבד עברי אין גופו קנוי לאדון, והוא קנוי לעבודה לזמן קצוב. עבד כנעני גופו קנוי לאדון לעולם, ואף צאצאיו הופכים לעבדים לאדון.
3. ישנם שני סוגים של עבד עברי: מוכר עצמו - שנקלע לקושי כלכלי שאינו יכול לפרנס עצמו ומוכר עצמו לעבדות. מכרוהו בית דין בגגבתו - שחוייב לשלם בבית דין על מה שגנב ואין לו ממנה לשלם, מוכרים אותו ב"ד לעבדות ואת הכסף נותנים לנגב.
4. אשה יהודיה אינה יכולה למכור עצמה לאִמָּה ואף ב"ד אינו יכול

— ביאור (המשך) —

לומר שפסוק זה עוסק דווקא בעבד גוי הנקנה מן הגוי, אבל גוי הנקנה מישראל אפשר שיוצא בשש שנים וכנאמר כאן "עבד (של) עברי"?

אלא מצאנו פסוק נוסף העוסק בדין יציאה בשש שנים: "כי ימכר לך אחיך העברי או העבריה ועבדך שש שנים ובשנה השביעית תשלחנו חפשי מעמך" - משמע מכאן כי דווקא "אחיק העברי" הוא אשר יוצא בשש ואין גוי יוצא בשש, אם כן גם פרשייתנו עוסקת דוקא בעבד שהוא עצמו יהודי ולא בעבד גוי הקנוי מישראל.

תקנה עבד עברי" עוסקת ביהודי הקונה עבד יהודי, או שמא היא עוסקת ביהודי הקונה עבד גוי מיהודי אחר? מלבד השאלה הפרשנית ישנה כאן שאלה נוספת: האם יש מקום לחלק בין עבד גוי הנקנה מגוי לבין עבד גוי הנקנה מישראל?

לענין עבד גוי נאמר בפרשת בהר (ויקרא כה, מו): "והתנחלתם אותם לבניכם אחריכם... לעולם בהם תעבדו", ומשמע שעבד גוי עובד לעולם ואינו יוצא לחופשי אחרי שש שנים. אך אפשר

— עיון —

כִּי תִקְנֶה עֶבֶד עֶבְרִי. רק עבד עברי, "אחיק העברי", יוצא בשש שנים, אבל גוי עובד לעולם. העבד עברי אינו עבד גמור. אמנם הוא נתון ביד אדונו ומחוייב לבצע את פקודותיו, וגם עיתותיו אינם בידו אלא ביד אדונו הקובע לו מתי יעבוד ומתי ינוח ואינו יכול לסרב, אך עם כל זה אינו עבד גמור - אין אדונו יכול למוכרו לאחרים, אינו יכול להעבירו בשבת או להעבירו על שאר איסורים, ומחוייב לשחררו בסוף שש שנים ואף להעניק לו מתנות מרכושו, כנאמר בדברים טו, יג-יד: "וכי תשלחנו חופשי מעמך לא תשלחנו ריקם, העניק תעניק לו מצאנך ומגרנך ומיקבך אשר ברכך ה' אלוֹקֶיךָ תתן לו".

7 שים לב: בקריאת דברי רש"י נמשכת השאלה 'או אינו אלא' עד המילים 'אבל בלקוח מישראל יצא בשש'. בטעם הסברה לחלק בין עבד כנעני הקנוי מגוי לעבד כנעני הקנוי מישראל, ביאר המזרחי: 'משום דסתם עבד הלקוח מישראל אינו אלא אחר שקבל עול המצות ומל וטבל לשם עבדות, שחייב בכל המצוות שהאשה חייבת בהם, דאם לא כן לא היה מוכרו אלא לגוים, וכיון שכן אין ראוי שיהיה דינו כדין העבד הלקוח מן הגוי שהוא גוי גמור'.

— רש"י —

פִּי תִקְנָה. מיד בית דין שמכרוהו בגנבתו, כמו שנאמר "אם אין לו ונמכר בגנבתו" (להלן כב, ב). או אינו אלא במוכר עצמו מפני דוחקו, אבל מכרוהו בית דין לא יצא בשש, כשהוא אומר "וכי ימוך אחיך עמך ונמכר לך" (ויקרא כה, לט) הרי מוכר עצמו מפני דוחקו אמור, ומה אני מקיים "כי תקנה", בנמכר בבית דין (מכילתא, עיי"ש):

— ביאור —

דין? לכאורה יש מקום להחמיר בדינו של גנב שנמכר בגנבתו ולדונו לעבודה לזמן ממושך, ולהקל בדינו של מי שירד מנכסיו ונאלץ למכור עצמו ולשחררו לאחר שש שנים⁸.

מסביר רש"י שאנו מוכרחים לומר שהפרשיה שלנו עוסקת במכרוהו בית דין, משום שכבר כתבה התורה את דינו של מוכר עצמו בפרשת בהר - בפרשיה הפותחת במילים "וכי ימוך אחיך ונמכר לך"⁹, ואם כן צריך לומר שהפרשיה שלנו עוסקת בעבד שמכרוהו בית דין בגנבתו.¹⁰ נמצא לפי זה שהן מוכר עצמו והן מכרוהו בית דין יוצאים בשש שנים.

פִּי תִקְנָה. כפי שהקדמנו לעיל, ישנם שני סוגים של עבד עברי:

1. גנב שאין לו במה להחזיר את גנבתו נמכר על ידי בית דין והתמורה תינתן לנגנב (כמו שנלמד בהמשך הפרשה (כב, א-ג): "כי יגנוב איש... שלם ישלם, ואם אין לו ונמכר בגנבתו"). 2. אדם עני שמוכר עצמו בגלל שאין לו במה להתפרנס. דיני עבד זה נאמרו בפרשת בהר (ויקרא כה, לט): "וכי ימוך אחיך ונמכר לך... עד שנת היובל יעבוד עמך".

הפרשיה שלנו מלמדת שעבד יהודי יוצא לאחר שש שנים. באיזה עבד עוסקת הפרשה - במוכר עצמו או במכרוהו בית

— עיון —

פִּי תִקְנָה. הדגשנו לעיל בהקדמה כי חירותו של אדם היא ערך בסיסי ויסודי, וצריך להבין היאך התורה מציאות של עבדות. אמנם עבדות זו מוגבלת לשש שנים אך סוף סוף יש כאן סממני עבדות מובהקים, ואיך יתכן שאדם מישראל, שהוא עבד ה', יהיה על פי דיני תורה עבד ליהודי אחר?

8 וכעין מה שמצינו בגמרא (קידושין טו ע"א) לעניין אחר (האם ייצא העבד ביובל שהגיע קודם שנסתיימו שש שנים): "סלקא דעתך אמינא מוכר עצמו הוא דלא עבד איסורא ('דלא גנב כלום') אבל מכרוהו בית דין דעבד איסורא אימא נקנסיה ('לעבוד עד שש'), קמ"ל".

9 ומה שנאמר שם "עד שנת היובל יעבוד עמך" אינו רוצה לומר שאינו יוצא בשש ועובד עד היובל, אלא הפסוק מחדש שאם פגע בו היובל קודם שש יוצא ביובל, אבל ודאי שיוצא בשש (רש"י שם, עפ"י חז"ל). אמנם כל זה במקרה שלא התנה העבד עם אדונו כמה שנים יעבדהו, אך למעשה יכול להתנות לעבוד פחות משש או יותר משש.

10 ומה שחזרה התורה וכתבה דינו של נמכר בגנבתו בפרשת ראה (דברים טו, יב-יח): "כי ימכר לך אחיך העברי ומה העבריה ועבדך שש שנים" הוא כדי לחדש שם שני דינים, עיין רש"י שם פסוק יב.

— רש"י —

לַחֲפָשִׁי. לחירות (אונקלוס):

— עיון (המשך) —

יש לדעת כי יש דרגה חמורה ושפלה מעבדות, והיא העוני. סבל העוני וקשיי קיום בסיסי קשים הם ביותר, ויכולים להעביר את האדם על דעתו. לא לחינם קבעו רבותינו כי העני חשוב כמת, משום שחיו אינם חיים. קשה מאוד לאדם להתנהג ולהרגיש כבן תרבות וכאיש חופשי כאשר אין לו את האמצעים ואת הבסיס הכלכלי שיאפשרו לו לממש ולממן את חירותו. אדם שנקלע לקשיי קיום כאלה מוטב לו שיכניס עצמו למצב של עבדות מוגבלת שמציעה התורה, על מנת שיוכל להשיב את נפשו ולהרגיע את רוחו, ולא יצטרך לרדוף יום-אחר-יום אחר פת לחם וקורת גג לו ולבני ביתו. עבדות זו היא לו בבחינת הרע במיעוטו עד שמצבו הכלכלי יתייצב ויוכל שוב לעמוד על רגליו ולהצליח לחיות כבן חורין גמור. זוהי עבדותו של 'מוכר עצמו מחמת דוחקו'.

גנב שמכרוהו בית דין בגניבתו ראוייה לו העבדות! אדם זה השתמש בחירותו כדי להרע ולפגוע באדם אחר, ובכך פגע בחירותו של חברו. חירות של אדם אחד אסור לה שתפגע בחירותו של אדם אחר, ומשום כך ראתה התורה לנכון להגביל את חירותו של אדם זה שאינו מבין חירות מהי. אפשר להוסיף ולומר שאדם שנכנע לתאוותיו עד כדי שהלך וגנב מאדם אחר - אדם זה הוא עבד לתאוותיו ואינו בן חורין כלל, ומכירתו באה לגלות עובדה זו.

— ביאור —

לַחֲפָשִׁי. זו הפעם הראשונה שמילה זו וכמו שתרגם אונקלוס 'לבר חורין'.¹¹ מופיעה בתורה ורש"י מסביר משמעותה,

11 המדקדקים טענו כי במילה "לחופשי" יש הטיה אחת יתרה - צריך היה לומר 'לחופש' או 'חופשי', "לחופשי" עם למ"ד ויו"ד הוא תוספת לשון. רש"י שפירש 'לחירות' העדיף לומר שהלמ"ד נצרכת והיו"ד היא היתרה (עפ"י המזרחי).

אונקלוס

ג אִם-בְּגִפּוֹ יָבֵא בְּגִפּוֹ יֵצֵא אִם-
 בְּעַל אִשָּׁה הוּא וַיֵּצֵאָהּ אִשְׁתּוֹ
 בְּעִיל אֶתְתָּא הוּא וְתַפּוּק
 עֲמוֹ:
 אֶתְתִּיהַעֲמִיה:

— רש"י —

(ג) אִם-בְּגִפּוֹ יָבֵא. שלא היה נשוי אשה, כתרגומו: 'אם בלחודוהי'. ולשון בגפו, בכנפו, שלא בא אלא כמות שהוא יחידי בתוך לבושו, בכנף בגדו: בְּגִפּוֹ יֵצֵא. מגיד שאם לא היה נשוי מתחילה אין רבו מוסר לו שפחה כנענית להוליד ממנה עבדים:

אִם-בְּעַל אִשָּׁה הוּא. ישראלית (מכילתא):

— ביאור —

אִם-בְּגִפּוֹ יָבֵא. "בגפו" היינו 'בכנפו', בגף (כנף) שלו¹², והיינו שבא כמות שהוא ורק בגדו לעורו ('כנף' במשמעות בגד, כמו בפסוק "על כנפי בגדיהם" (במדבר טו, לח)). מילה זו בהשאלה משמעותה 'יחידי' - אדם זה בא לבדו, ללא אישה.¹³

אִם-בְּעַל אִשָּׁה הוּא. אפשר היה לטעות ולומר ש'אישה' זו היינו שפחה כנענית, ומשמעות הפסוק היא שאם עבר האדון ומסר לעבד הרווק שפחה כנענית (למרות שלכתחילה אסור היה לו למסור לו) הרי היא אשתו והיא תצא עמו. מסביר רש"י שאי אפשר לפרש כך, שהרי בפסוק הבא נלמד ששפחה כנענית שנמסרה לעבד אינה יוצאת עמו אלא

בְּגִפּוֹ יֵצֵא. לכאורה משמע מן הפסוק שעבד שהגיע ללא אישה אסור לו לשאת אישה כל תקופת העבדות, אך קשה לומר כן - וכי עבד פטור ממצות פריה ורבייה? היכן מצאנו שייאסר על אדם לשאת אישה?

על כן מסביר רש"י "בגפו יצא" היינו לומר שכל מה שנלמד בפסוק הבא

12 וכן הוא בארמית במשמעות כנף, כמו בפסוק: "וגפין די נשר ליה" (דניאל ז, ד).

13 עיין קידושין כ ע"א: ת"ר, אם בגפו יבוא בגפו יצא, בגופו נכנס בגופו יצא. ר' אליעזר בן יעקב אומר: יחידי נכנס יחידי יצא. וכתב שם רש"י: 'יחידי נכנס - לר' אליעזר נמי משמע ליה בגפו לשון בגופו, ומפרש ליה, לומר שאם בא בגופו יחידי יצא יחידי'. ונראה שכאן פירש רש"י באופן אחר.

— רש"י —

וַיֵּצֵאֵהָ אִשְׁתּוֹ עִמּוֹ. וכי מי הכניסה שתצא? אלא מגיד הכתוב שהקונה עבד עברי חייב במזונות אשתו ובניו (מכילתא; קידושין כב ע"א):

— ביאור (המשך) —

היא וילדיה נשארים אצל האדון! אם כן על כורחך לומר שכאן מדובר באישה ישראלית שהיתה נשואה לו כשנמכר. לפי פירוש זה הפסוק מתייחס לשתי אפשרויות מקבילות: "אם בגפו יבוא" - אם בשעה שנמכר הוא לבדו, ללא אישה. "אם בעל אשה הוא" - אם בשעה שנמכר יש לו אישה. בפסוקים הבאים יציין רש"י לאיזו אישה מתייחס הפסוק, לישראלית או לשפחה הכנענית.

וַיֵּצֵאֵהָ אִשְׁתּוֹ עִמּוֹ. הואיל והפסוק עבודתו.¹⁴

עוסק באשתו הישראלית שהיתה נשואה לו לפני שנמכר לעבדות (כפי שפירש רש"י בדיבור הקודם), אם כן מדוע צריכה התורה להודיע לנו שבשנה השביעית היא יוצאת עמו, הרי היא בת חורין ואינה שפחה כלל! 'וכי מי הכניסה שתצא?' - אין לה ממה לצאת! אלא מכאן למדנו דין מיוחד: במקרה שיהודי נמכר לעבדות כשהוא בעל משפחה - על האדון מוטלת החובה לדאוג למחייתם של אשתו ובניו, מלבד מה ששילם על קניית העבד ועל שכר

— עיין —

וַיֵּצֵאֵהָ אִשְׁתּוֹ עִמּוֹ. כלל גדול לימדה אותנו כאן התורה: שכרו של עובד צריך שיספיק לו לפרנסת משפחתו. פועל שאינו מצליח לקיים את משפחתו משכרו אינו יכול להתקיים, ומצבו גרוע משל עבד.¹⁵

14 הגמרא (קדושין כב ע"א) לומדת מפסוק זה את חוב האדון במזונות האישה, ומן הפסוק "ויצא מעמך הוא ובניו עמו" (ויקרא כה, מא) את חוב האדון במזונות הבנים ("אם הוא נמכר בניו ובנותיו מי נמכרים? מכאן שרבו חייב במזונות בניו"). רש"י התייחס כאן גם לחיוב מזונות הבנים אגב חוב מזונות האשה אע"ג שאין נלמדים מכאן (עפ"י הרמב"ן והמזרחי).

15 יתכן והם אף באים להתגורר עמו בבית האדון. ועיין רמב"ן.

אונקלוס

ד אַס־אַדְנִי יִתְנֶן־לּוֹ אִשָּׁה
וְיִלְדֶה־לּוֹ בָנִים אֹ אוֹ בָנוֹת הָאִשָּׁה
וְיִלְדֶיהָ תִּהְיֶה לְאִדְנֶיהָ וְהוּא
יֵצֵא בְּגִפּוֹ:
אם רבונה יתן ליה
אתתא ותליד ליה בנן
או בנן, אתתא ובנהא
תהי לרבונה והוא יפוק
בלחודוהי:

— רש"י —

(ד) אַס־אַדְנִי יִתְנֶן־לּוֹ אִשָּׁה. מכאן שהרשות ביד רבו למסור לו שפחה כנענית להוליד ממנה עבדים. או אינו אלא בישראלית, תלמוד לומר "האשה וילדיה תהיה לאדוניה", הא אינו מדבר אלא בכנענית (מכילתא), שהרי העבריה אף היא יוצאה בשש, ואפילו לפני שש אם הביאה סימנן יוצאה, שנאמר "אחיק העברי או העבריה" (דברים טו, יב), מלמד שאף העבריה יוצאה בשש:

— ביאור —

אֶס־אֲדָנִי יִתְנֶן־לּוֹ אִשָּׁה. התורה מחדשת שהאדון יכול לתת לעבד העברי שלו אישה בימי עבדותו¹⁶, ולכשיסיים העבד את שנות עבדותו וייצא לחופשי האישה והילדים שתלד יישארו ברשות האדון. רש"י כותב 'מכאן שהרשות ביד רבו' ללמדנו שחידוש גדול יש כאן, שהרי עבד זה הוא יהודי לכל דבר ואף הוא אסור לשאת שפחה כנענית, שנאמר (דברים כג, יח): "ולא יהיה קדש" (וכפי שביאר רש"י שם עפ"י התרגום, עיי"ש), וכאן חידשה

התורה שעבד עברי נשוי מותר לשאת שפחה כנענית.¹⁷
'או אינו אלא בישראלית' - אולי לא מדובר כאן שהאדון נותן לו שפחה כנענית אלא דווקא אישה ישראלית, ואף לעבד לא התירה התורה לשאת שפחה כנענית! אך באמת אי אפשר לפרש כך, שהרי נאמר על אישה זו "האשה וילדיה תהיה לאדוניה", ומשמע שתהיה שייכת לאדוניה לעולם, ודין מכירה לעולם שייך רק בשפחה כנענית ולא באמה עבריה,

16 ראה רש"י דברים טו, יח: "כי משנה שכר שכיר - מכאן אמרו עבד עברי עובד בין ביום ובין בלילה, וזהו כפלים שבעבודת שכירי יום. ומהי עבודתו בלילה? רבו מוסר לו שפחה כנענית והולדות לאדון".

לעיל כתב רש"י (פסוק ג, ד"ה בגפו יצא) שרק עבד שהיה נשוי מתחילה לישראלית רשאי לקבל שפחה כנענית בנוסף לאשתו, להוציא עבד שנמכר כשהוא רווק.

17 נחלקו המפרשים בדעת רש"י שכתב 'הרשות ביד רבו', אם רצונו לומר שהאדון רשאי לכוף את העבד לכך בעל כורחו וחובה על העבד להישמע לו, או שכל העניין הוא רשות ותלוי בהסכמת העבד.

— ביאור (המשך) —

שאמה עבריה שמִכָּה אביה בקטנותה סימני בגרות גופניים (= 'סימני') תצא
אינה נמכרת ליותר ממשש שנים כפי אף לפני סוף שש שנים¹⁹.
שלמדנו מן הפסוק בדברים, ואם הביאה

— עיון —

אִם-אֲדָנִיו יִתֶּן-לוֹ אִשָּׁה. קשה מאוד להבין איך יתכן שמטרתו של קשר בין איש ואישה תהיה כלכלית גרידא - להבאת ולדות לאדון - ולא תהיה בו אהבה וקדושה, וכי העבד הוא 'בית חרושת לעבדים'? רעיון זה לכאורה מזעזע ואינו ניתן להבנה! יש להזכיר כי דין מסירת שפחה כנענית לעבד עברי שייך דווקא במכרוהו בית דין בגנבתו.²⁰ נראה לומר כי יש כאן בחינה של מידה כנגד מידה - אדם שאיבד את מצפונו וצלם אדם שבו והלך וגנב מאדם אחר, וזנח את ערכיו המוסריים לתועלת כלכלית - התירה לו התורה לקחת שפחה כנענית ולהוליד ולדות לאדון, ובכך ייאלץ לזנוח את ערכיו המוסריים ולהפוך את עצמו לכלי כלכלי בלבד. אמנם, גם עניין זה לא נאמר אלא בעבד שהוא נשוי, כלומר, רק מי שיש לו אישה שאיתה הוא מקיים יחסים של אהבה, רק לו נותנים אישה אחרת לבטא את תחתית המדרגה אליה הגיע, אך אם הוא רווק אין נותנים לו שפחה כנענית, כדי שלא להפוך את כל מהותו ומציאותו להיות כלי לייצור עבדים. על אף חומרת מעשה הגנבה שעשה אין התורה רוצה לפגוע במהות הפנימית של קדושת ישראל שבו.

מאידך, קשה גם להבין את מקומה של אותה 'שפחה כנענית' המשמשת כאן ככלי לצורכי אדוניה, וניתנת לעבדו העברי להולדת ולדות. אכן, מעמדם של עבדים ושפחות כנעניים הוא מעמד נחות, ומקורו נעוץ ב'כנען' אביהם הקדמון, בנו של חם. כנען קולל על ידי נח בעבדות עולם - "ארור כנען, עבד עבדים יהיה לאחיו" - משום שגרם לכך שאביו, חם, יחטא עם נח אביו.²¹ אמנם יש להעיר כי האומה הכנענית כבר עברה מן העולם, וכמוה בטלה העבדות ביהדות, והמושג 'עבד כנעני' מייצג רעיון בלבד ואין לו משמעות מעשית.

19 ובפשטות אם ילדה ילדים כבר הביאה סימני, כי 'בנים הרי הם כסימנים' (יבמות יב ע"ב), וכבר היתה צריכה לצאת בלידה הראשונה! אלא ודאי לא מדובר בישראלית אלא בכנענית, ומשום כך הביא רש"י דין זה של יציאה בסימנים להוכיח מכאן הוכחה נוספת.

20 כך נפסק להלכה ברמב"ם עבדים ג, יב: "מוכר עצמו אסור בשפחה כנענית ומכרוהו ב"ד רבו מוסר לו שפחה כנענית".

21 ראה בראשית ט כב-כז, וברש"י שם.

אונקלוס

ה ואם מימר יימר עבדא
 רחמימנא ית רבוני ית אתתי
 וית בני, לא אפוק בר חורין:
 ויקרבניה רבניה לקדם
 דיניא ויקרבניה לות דשא
 או דלות מזוזתא, וירצע
 רבניה ית אדניה במרצעא
 ויהי ליה עבד פלח לעלם:

ה ואס-אמר יאמר העבד
 אהבתי את-אדני את-אשתי
 ואת-בני לא אצא חפשי:
 ו והגישו אדניו אל-האלהים
 והגישו אל-הדלת או אל-
 המזוזה ורצע אדניו את-אזנו
 במרצע ועבדו לעלם:

— רש"י —

(ה) את-אשתי. השפחה:

(ו) אל-האלהים. לבית דין, צריך שימלך במוכריו שמכרוהו לו (מכילתא):

— ביאור —

בפסוק זה. אי אפשר לדחוק ולומר כי מדובר כאן במשמעות הרגילה, שהרי לא שייך לגשת אל האלוהים כמו שניגשים אל הדלת או אל המזוזה, והפסוק כאן משווה את הדברים: "והגישו אדוניו אל האלהים, והגישו אל הדלת או אל המזוזה".

מדוע הרציעה צריכה להיעשות בבית דין? רש"י מסביר שמדובר כאן במי שנמכר על ידי בית דין, שלא ביוזמתו האישית, ולכן הם כביכול הממונים עליו בעבדות זו וצריך האדון להתייעץ (= להימלך) עמם בעניינו.

אין לדייק מכאן שרש"י סובר כי רק מי שמכרוהו בית דין בגנותו נרצע (כפי שפסק הרמב"ם בהלכות עבדים ג, יב), שהרי להלן (ד"ה ורצע) התייחס רש"י גם

את-אשתי. לכאורה לא ברור לאיזו אישה מתייחס העבד, שהרי יש לו שתי נשים, אחת ישראלית ואחת שפחה כנענית.

מסביר רש"י שנדאי כוונת העבד לאשתו השפחה, כי רק את האישה הזאת יפסיד העבד אם ייצא לחופשי, שהרי אשתו הישראלית נשארת עמו גם לאחר שייצא (כמו שראינו לעיל פסוק ג "ויצאה אשתו עמו").

אל-האלהים. המילה "אלהים" עניינה כח ושלטון. בדרך כלל מילה זו משמשת כאחד משמותיו של הקב"ה, אך לעיתים היא משמשת במובנים אחרים, כמו 'אלהים אחרים' במשמעות אלילים, או במשמעות 'שופטים' כמו

— ביאור (המשך) —

לעניין רציעה במוכר עצמו! אלא צריך נרצע אך אינו צריך להירצע בפני בית לומר בדעת רש"י שמוכר עצמו אף הוא דין²².

— עיון —

אֶת־אִשְׁתִּי. רואים אנו כאן כמה מסוכן קשר כלכלי עם אישה זרה, שעלול להפוך לקשר אמיתי. התורה מתארת כאן עבד שנקשר אל השפחה הכנענית ואל ילדיה, וחי איתה כבת זוג לכל דבר (בנוסף על אשתו היהודיה), מרצונו החופשי ומתוך אהבה.

אֶל־הָאֱלֹהִים. התורה אינה רואה בעין יפה את רצונו של העבד להישאר במצב עבדות לתקופה יתרה על שש שנים. עניין זה מנוגד ליסודות היהדות, כפי שיבאר רש"י להלן, ומשום כך פעולה זו אינה יכולה להיעשות בצינעא ובהיחבא, בנוכחות האדון והעבד בלבד. אין זה מעשה פרטי אלא מעשה ציבורי שצריך להיעשות בפני בית דין. מעמד זה מוכיח את היחס השלילי של התורה אל העבדות, וכי על פי התורה אין ראוי כלל להגיע למצב של עבדות, וכל שכן לא להאריך את התקופה הבסיסית של שש השנים.²³ כאשר אדם מגיע לשפל נורא כזה, שבוחר בחיי עבדות על פני חיים של בן חורין, אין זה כשלון אישי שלו בלבד אלא כשלון של כל המערכת, ומשום כך צריך מעמד זה שיהיה בפני בית הדין. בית הדין, מדרך הטבע, גם יבדוק שהחלטה זו שקיבל העבד נעשתה מרצונו החופשי ולא בכפיית האדון. הפיכת עניין זה של הארכת זמן העבדות לטקס רשמי בבית דין תמנע מהאדון להפעיל לחצים שונים על העבד.²⁴

22 על פי המזרחי.

23 השווה מעמד זה למעמד החליצה (דברים כה, ז-י), שאף הוא טקס הלכתי שנועד למי שבוחר שלא לנקוט בדרך המומלצת על פי התורה - היבום. התורה מבינה שישנם אילוצים המונעים מן האדם לבחור באפשרות המומלצת, ונותנת לו אפשרות חלופית, אך עושה זאת במעמד פומבי ובאופן שיש בו מן הביזוי.

24 מעין זה כתב הרמב"ם במורה נבוכים (ג, מ) לבאר עניין טקס עגלה ערופה, שבפרסום עניין הרצח ימצא הרוצח, עיי"ש.

— רש"י —

אֶל־הַדֶּלֶת אוֹ אֶל־הַמְּזוּזָה. יכול שתהא המזוזה כשרה לרצוע עליה, תלמוד לומר "ונתתה באזנו ובדלת" (דברים טו, יז), בדלת ולא במזוזה. הא מה תלמוד לומר או אל המזוזה, הקיש דלת למזוזה, מה מזוזה מעומד אף דלת מעומד (מכילתא):

— ביאור —

בין הפסוקים. אצלנו נאמר: "והגישו אל הדלת או אל המזוזה - ורצע אדוניו את אוזנו במרצע", ומשמע שהן הדלת והן המזוזה ראויות לבצע עליהן את הרציעה, ואילו בדברים נאמר: "ולקחת את המרצע ונתתה באזנו ובדלת", ומשמע שרציעה נעשית דווקא על דלת ולא על מזוזה!

מסביר רש"י שבאמת הפסוק בדברים הוא העיקר, ואין לרצוע על המזוזה אלא דווקא על הדלת. מה שהוזכרה כאן "מזוזה" היא כדי ללמד הלכה - רציעה על דלת היא דוקא כשהדלת זקופה ועומדת על צירה, כמו מזוזה שהיא תמיד זקופה. אין לרצוע על דלת שאינה עומדת במקומה אלא מושכבת על האדמה.

אֶל־הַדֶּלֶת אוֹ אֶל־הַמְּזוּזָה. "דלת" היינו לוח עץ החוסם את הפתח, ונפתח ונסגר.²⁵ "מזוזה" היינו המסגרת שמסביב לפתח, אחת מימין ואחת משמאל.²⁶ כאמור לעיל, פרשיה זו של עבד עברי חזרה ונשנתה בספר דברים (פרשת ראה, טו, יב-יח).

בספר דברים נאמר: "כי ימכר לך אחיך העברי או העבריה ועבדך שש שנים ובשנה השביעית תשלחנו חפשי מעמך. ...והיה כי יאמר אליך לא אצא מעמך כי אהבך ואת ביתך כי טוב לו עמך. ולקחת את המרצע ונתתה באזנו ובדלת והיה לך עבד עולם ואף לאמתך תעשה כן". בעניין פעולת הרציעה יש לכאורה סתירה

— עיון —

אֶל־הַדֶּלֶת אוֹ אֶל־הַמְּזוּזָה. ישנו הבדל מהותי בין מזוזה ובין דלת. המזוזה היא קבועה ועומדת ואילו הדלת סבה על צירה, נפתחת ונסגרת, ואף ניתן להסירה בקלות ממקומה. בפעולת הרציעה אנו מזכירים לעבד מה הוא היה צריך להיות ומה הוא ברצונו בחר להיות - הוא יכול היה לבחור להיות 'מזוזה', כלומר להיות זקוף, יציב וקבוע, אך הוא בחר להיות 'דלת', שנפתחת ונסגרת ברצון אחרים.

25 ראה רש"י בראשית יט, ט: "הדלת - דלת הסובבת לנעול ולפתוח".

26 ראה רש"י שמות יב, ז: "המזוזות - הם הזקופות, אחת מכאן לפתח ואחת מכאן".

— רש"י —

וְרִצֵּעַ אֲדָנָיו אֶת־אֲזָנוֹ בַּמִּדְעָע. הימנית. או אינו אלא של שמאל, תלמוד לומר "אזן" "אזן" לגזרה שוה: נאמר כאן "ורצע אדוניו את אזנו", ונאמר במצורע "תנוך אזן המטהר הימנית" (ויקרא יד, כה), מה להלן הימנית אף כאן הימנית (מכילתא; קידושין טו ע"א).

ומה ראה אזן לירצע מכל שאר אברים שבגוף? אמר רבן יוחנן בן זכאי: אזן זאת ששמעה על הר סיני "לא תגנוב", והלך וגנב – תרצע (מכילתא, עיי"ש). ואם מוכר עצמו, אזן ששמעה על הר סיני "כי לי בני ישראל עבדים" (ויקרא כה, נה), והלך וקנה אדון לעצמו – תרצע.

ר' שמעון היה דורש מקרא זה כמין חומר: מה נשתנו דלת ומזוזה מכל כלים שבבית? אמר הקב"ה: דלת ומזוזה שהיו עדים במצרים כשפסחתי על המשקוף ועל שתי המזוזות ואמרתי: "כי לי בני ישראל עבדים", עבדי הם ולא עבדים לעבדים, והלך זה וקנה אדון לעצמו – ירצע בפניהם (קידושין כב ע"ב):

— ביאור —

וְרִצֵּעַ אֲדָנָיו אֶת־אֲזָנוֹ בַּמִּדְעָע. דברי רש"י כאן נחלקים לשלשה חלקים:
 - בחלק הראשון מסביר רש"י שאוזנו הימנית של העבד היא האוזן הנרצעת.
 - בחלק השני נותן רש"י טעם מדוע הרציעה נעשית דווקא באוזן.
 - בחלק השלישי נותן רש"י טעם מדוע הרציעה נעשית על דלת המחוברת למזוזה.

הסבר החלק השני

ודאי עניין הרציעה הוא כעין 'אות קלון' למי שבחר בחיי עבדות ארוכים ונמנע מלצאת לחופשי לאחר שש השנים

ביאור החלק הראשון

"אוזנו" האמורה כאן בפסוק היא דוקא

27 גזירה שוה היא אחת מ"ג מידות שהתורה נדרשת בהן, והיא הלכה למשה מסיני. עניינה הוא: שתי תיבות דומות שנכתבו בתורה בשני מקומות ללמד זו על זו נכתבו (ראה קיצור כללים משלש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהן, ש"ס וילנא סוף מסכת ברכות, מז ע"ב, מידה ב).

28 המילים "תנוך אוזן המיטהר הימנית" נאמרו בפרשת מצורע (ויקרא יד) 4 פעמים! פעמיים במצורע עשיר (פסוק יד לנתינת הדם ופסוק יז לנתינת השמן) ופעמיים במצורע עני (פסוק כה לנתינת הדם ופסוק כח לנתינת השמן). הגמרא במנחות י ע"א מסבירה שהפסוקים של מצורע עני לכאורה מיותרים ומשום כך ניתן ללמוד מהם בגזירה שוה.

— ביאור (המשך) —

מוזכרים לעיל בפרשת בא, בעת יציאת ישראל ממצרים. ה' ציוה על ישראל שיניחו דם על מזוזות בתיים ובזכות כך לא פגע הקב"ה בבכורי ישראל כשהרג כל בכורי מצרים. בעקבות אירוע זה 'דלת' מסמנת את ההשתייכות לה'. הדלת והמזוזה של ישראל במצרים הן העדות לכך שישראל הם עבדיו של הקב"ה בלבד, ויהודי זה, שמעדיף להיות עבד לאדם ולא לקב"ה, עליו להירצע בפני אותם העדים. 'לדרוש כמין חומר' היינו לדרוש דרש נאה, כי המילה 'חומר' פירושה הוא: "צרור המרגליות וצרור הבושם תלוי בצואר לתכשיט" (רש"י קידושין כב ע"ב ד"ה חומר).

שקצבה לו התורה, אך מדוע מכל האברים שבגוף נבחרה דווקא האוזן לשאת עליה אות קלון זה? מסביר רש"י כי האוזן נבחרה משום שהיא רומזת לכך שאיש זה לא שמע לקול ה': גנב שנמכר בגנותו לעבדות - לא שמע קול ה' שזעק "לא תגנוב", ומתוך כך נידון לעבדות. עני שמכר עצמו לעבדות - לא שמע את דרישת ה' להיות עבדים לה' בלבד, ומתוך כך הגיע לחיי עבדות משפילים.²⁹

הסבר החלק השלישי

מדוע הרציעה נעשית דווקא "אל הדלת או אל המזוזה"? הדלת והמזוזה

— עיון —

וְרָצַע אֶדְנִי אֶת־אָזְנוֹ בַּמָּרְעָה.

על החלק הראשון

גזרה שווה היא מידה הנלמדת מן המסורת, "אין אדם דן גזרה שווה מעצמו אלא אם כן קיבלה מרבו", וזוהי מעין 'הלכה למשה מסיני' המוסרת לנו אלו שתי מילים או שני ביטויים מלמדים זה על זה. אך אם כן יש לשאול, לשם מה צריכים אנו בכלל את הלימוד הנקרא גזרה שווה, הלא די לנו אם נדע במסורת את הדין הנלמד מבלי לעבור דרך המילים הדומות, וכגון כאן, די היה לנו אילו גילתה לנו המסורת כי מדובר באזן ימין דווקא!

אלא צריך לדעת ש'גזרה שווה' נועדה ללמד על קירבה בין שני נושאים שלכאורה אינם קשורים זה בזה. כאן הגזרה שווה מלמדת אותנו על הקשר ההדוק בין המצורע והעבד שדורש להמשיך עבדותו. המצורע נחשב כמת, הוא חייב להתבודד מן החברה כעונש על 'לשון הרע' שאמר, שגרם להפריד בין בני אדם. אדם שמוותר על חירותו גם הוא נחשב קצת כמת, כי חירות האדם היא חלק ממהות האדם.

29 מפרשי רש"י נתקשו בדבריו, כי לכאורה לפי הטעמים שכתב צריכים היו לרצוע את העבד מייד כשנמכר בתחילה ולא בסוף שש השנים! אמנם לפי מה שביארנו דבריו השאלה לא מתחילה, כי רש"י לא בא להסביר מדוע העבד נרצע אלא רק לנמק את בחירת האוזן, וה' יצילני משגיאות.

— עיון (המשך) —

על החלק השני

הקשר בין הרציעה לבין יציאת מצרים הוא בשני רבדים: האחד, הקב"ה אינו רוצה שעם ישראל יהיה בעבדות ולכן הוציאו מארץ מצרים מבית עבדים, ובא יהודי זה ומתכחש לרצון הבורא, ובוחר מרצונו החופשי לחיות חיים ארוכים של עבדות. אך לכאורה אי אפשר להשוות בין הדברים, שהרי במצרים נשתעבדו ישראל בעבדות פרך ובעינויים, ומתוך כך אף היו בסכנה רוחנית חמורה - ואילו כאן עבד זה נמצא בביתו של יהודי כשר הנוהג בו ובמשפחתו ביחס של כבוד על פי הדין! על כן יש לתת את הדעת ולהוסיף רובד שני: יציאת מצרים לימדה אותנו כי לא זו בלבד שהקב"ה הוא בורא העולם אלא הוא אף משגיח ומנהיג את עולמו.³⁰ אדם הבוחר לחיות חיי עבדות הרי הוא בורח מלהתמודד עם החיים עצמם, ואינו מתמודד עם הקשיים איתם מתמודד האדם החופשי, ובכך מגלה שחסרה לו מידת הביטחון בה' יתברך. דאגתו למזונות יום המחר הביאה אותו לוותר על עצמאותו, ובכך הוכיח כי אין הוא משליך יתרו על הקב"ה שייכלכל אותו ואת משפחתו, וכביכול כופר בהשגחת הבורא על בריותיו שנתגלתה ביציאת מצרים.

על החלק השלישי

עם ישראל נחשב כבכורו של הקב"ה. "בני בכורי ישראל". כשהמצרים שיעבדו את ישראל, הרי הם כאילו פגעו בבכורו של הקב"ה ומשום כך נענשו שבכוריהם מתו, מידה כנגד מידה.³¹ העבד הזה מוותר על היותו בכורו של הקב"ה, כלומר על תפקידו בעולם לפעול למען ה', למען הכרת שמו. הוא מסתפק בחיים החומרים שנותן לו אדונו, ומעדיף לעבוד בשבילו במקום לעבוד את ה'.

משלשת החלקים בדברי רש"י נמצינו למדים, שהאיש הזה הרוצה להאריך את שנות עבדותו הרי הוא נחשב כמת כי הוא מוותר על חירותו, כופר בהשגחה פרטית, ומסתפק בחיים ארציים חומריים.

30 ראה מה שכתבנו לעיל פרשת יתרו כ. ב.

31 ראה לעיל ד, כב-כג: "ואמרת אל פרעה כה אמר ה' בני בכורי ישראל. ואומר אליך שלח את בני ויעבדני ותמאן לשלחו, הנה אנכי הורג את בנך בכורך".

— רש"י —

וְעָבְדוּ לְעֵלִים. עד היובל. או אינו אלא לעולם כמשמעו, תלמוד לומר "ואיש אל משפחתו תשובו" (ויקרא כה, י), מגיד שחמישים שנה קרויים עולם, ולא שיהא עובדו כל חמשים שנה, אלא עובדו עד היובל בין סמוך בין מופלג (מכילתא):

— ביאור —

לחופשי. זאת משום שיובל מוציא עבדים לחופשי, שנאמר בו (שם כה, י): "וקדשתם את שנת החמשים שנה, וקראתם דרוור בארץ לכל יושביה, יובל היא תהיה לכם, ושבתם איש אל אחוזתו ואיש אל משפחתו תשובו" (יובל מוציא אפילו עבד בתוך שש השנים הראשונות - רש"י שם כה, מ).

רש"י מוסיף ומבאר כי הביטוי 'עד היובל' אין משמעותו תקופה של חמישים שנה, כתקופת היובל, אלא משמעותו עד שנת היובל, בין אם עבד את רבו שנים רבות (שהיה היובל 'מופלג', רחוק) ובין אם עבד שנים מועטות בלבד (שהיה היובל 'סמוך').

— עיין —

וְעָבְדוּ לְעֵלִים. מדוע התורה אינה כותבת בצורה ברורה 'עד היובל' אלא כותבת ביטוי 'מַטְעָה' - "לעולם", ואלמלא באו חכמים וגילו לנו את כוונת התורה על פי פסוק אחר לא היינו יודעים משמעותו?!

נראה לי שהתורה רוצה להדגיש את חומרת מעשה העבד הנרצע. לכאורה ניתן היה לומר שחטאו של עבד נרצע אינו חמור כל כך, וכשם שהיה עבד למשך שש שנים, כעין שכיר, כך הוא ממשיך להיות עבד עד שנת היובל הקרובה, ורק האריך מעט את מספר השנים אך אין כאן שינוי מהותי. אך באמת אין זה נכון, אדם זה אינו אדם חופשי אלא יש אדם שמחליט בשבילו על כל צעדיו. בקושי התירה התורה מציאות של עבד למשך שש שנים, ובא עבד זה ובוחר להאריך את מצבו למספר שנים נוספות, ומוכיח שויתר על עצמאותו, והרי הוא ממש כעבד עולם.

אונקלוס

וַאֲרִי יִזְבִּין גִּבֹּר יֵת וְכִי־יִמְכֹּר אִישׁ אֶת־בִּתּוֹ לְאִמָּה
בְּרִתִּיהָ לְאִמָּהּ, לֹא תֵצֵא בְּצֵאת הָעֶבְדִּים:
תִּפּוֹק כַּמִּפְקָנוֹת עֲבָדָא:

— רש"י —

(ז) וְכִי־יִמְכֹּר אִישׁ אֶת־בִּתּוֹ לְאִמָּה. בקטנה הכתוב מדבר. יכול אפילו הביאה סימנים? אמרת קל וחומר: ומה מכורה קודם לכן יוצאה בסימנים, כמו שנאמר: "ויצאה חנם אין כסף" (להלן פסוק יא), שאנו דורשים אותו לסימני נערות, שאינה מכורה אינו דין שלא תמכר (מכילתא, עיי"ש; ערכין כט ע"ב):

— ביאור —

וְכִי־יִמְכֹּר אִישׁ אֶת־בִּתּוֹ לְאִמָּה. לפשט המשפט מן הפסוק כי אדם רשאי למכור את בתו בכל גיל שהיא, אפילו גדולה. מסביר רש"י שאין הדבר כן. זכות האב למכור את בתו מוקנית לו רק כאשר היא קטנה, אבל כשהביאה "סימנים" (= שינויים גופניים בגוף הילדה המתבגרת) שוב אינה קטנה ואין לאב זכות למוכרה (בהמשך נראה שהמטרה העיקרית של המכירה היא כדי להשיאה לקונה, אך אם נמכרה ועדיין לא נישאת תצא כשתגיעה לגיל נערות). כיצד הוא הלימוד? נסביר את דברי רש"י צעד צעד הואיל והם כתובים בסגנון משא ומתן תלמודי: בקטנה הכתוב מדבר. מה שנאמר בפסוק שאיש מוכר את בתו - היינו דווקא בתו כשהיא קטנה (= 'בת קטנה הפסוק עוסק'). כדי להוכיח קביעה זו מציג רש"י

אפשרות אחרת אך דוחה אותה ומוכיח שאי אפשר לפרש כך: יכול אפילו הביאה סימנים? אולי נאמר שהפסוק עוסק בבית כשהיא נערה שכבר הביאה סימנים? אמרת קל וחומר: ומה מכורה קודם לכן יוצאה בסימנים, כמו שנאמר ויצאה חנם אין כסף. בסוף פרשה זו נלמד כי ישנו מקרה בו האמה העבריה יוצאת 'חנם אין כסף', והסבירו חז"ל כי הכוונה היא שיוצאת מן האדון שלה בסימני נערות, אפילו אם לא עבדה עדיין שש שנים (ראה להלן פסוק יא ברש"י ובביאור שם) וכשיוצאת ממנו אינה צריכה לשלם עבור חירותה (= אין כסף). שאינה מכורה אינו דין שלא תימכר. וכך הוא הקל וחומר: אם כשהיא כבר מכורה לאדון היא פוקעת ממנו ויוצאת בסימני נערות - קל וחומר שאם עדיין אין היא מכורה וכבר הביאה סימני נערות שאי אפשר למוכרה!

— עיון —

וְכִי־יִמְכֹּר אִישׁ אֶת־בִּתּוֹ לְאִמָּה. כאמור, התורה אינה מצדדת כלל בדין עבדות, ואף צמצמה את משך שנות העבדות ואת גיל הבת הנמכרת, אך עדיין יש להבין מדוע נתנה התורה אפשרות לאב למכור את בתו הקטנה לשפחה. ונבאר זאת בע"ה בסוף הפרשייה.

— רש"י —

לא תִּצַּא כְּצֵאת הָעֶבְדִּים. כיציאת עבדים כנענים שיוצאים בשן ועין, אבל זו לא תצא בשן ועין, אלא עובדת שש, או עד היובל, או עד שתביא סימנין, וכל הקודם קודם לחירותה. ונותן לה דמי עינה או דמי שינה.

או אינו אלא "לא תצא כצאת העבדים" בשש וביובל? תלמוד לומר "כי ימכר לך אחיך העברי או העבריה" (דברים טו, יב), מקיש עבריה לעברי לכל יציאותיו, מה עברי יוצא בשש וביובל, אף עבריה יוצאה בשש וביובל, ומהו לא תצא כצאת העבדים? לא תצא בראשי אברים כעבדים כנענים. יכול העברי יוצא בראשי אברים? תלמוד לומר "העברי או העבריה" (שם), מקיש עברי לעבריה, מה העבריה אינה יוצאה בראשי אברים, אף הוא אינו יוצא בראשי אברים (מכילתא):

— ביאור —

כותב רש"י: לא תצא כצאת העבדים - כיציאת עבדים כנענים שיוצאים בשן ועין, אבל זו לא תצא בשן ועין, אלא עובדת שש, או עד היובל, או עד שתביא סימנין, וכל הקודם קודם לחירותה. ונותן לה דמי עינה או דמי שינה.

רש"י קובע כי "עבדים" היינו עבדים כנענים, וכי פסוק זה מלמדנו שאמה עבריה אינה יוצאה בשן ועין כעבד ושפחה כנענים, אלא יוצאת בשש שנים, או ביובל, או כשתביא סימנים - איזה מהם שיבוא קודם (= "וכל הקודם קודם לחירותה"). אם קרה והאדון סימא את עינה או הפיל את שינה - חייב לשלם לה את דמיהם (כדין כל מכה יהודי), אך אינה יוצאת בגין זה לחירות.

כדי להוכיח נכונותו של פירוש זה מציג רש"י את האפשרות השניה:

או אינו אלא "לא תצא כצאת העבדים" בשש וביובל? רוצה לומר: אולי "העבדים" הם עבדים עברים, וכוונת הפסוק לומר

לא תִּצַּא כְּצֵאת הָעֶבְדִּים. ישנם בתורה שני סוגי עבדים, עבד עברי ועבד כנעני, ודיניהם שונים זה מזה לעניין יציאה לחירות: עבד עברי עובד שש שנים ויוצא בסוף שש לחופשי, או שיוצא ביובל, ואילו עבד כנעני הוא עבד עולם. אמנם ישנו מקרה בו עבד ואמה כנענים יוצאים לחופשי על כורחו של האדון, והיינו אם האדון ניצל את אדנותו ופגע בהם ושבר את שינם או סימא את עינם (ראה להלן פסוקים כו-כז). בלשון חכמים דין זה נקרא "שן ועין", או "יציאה בראשי אברים". התורה אינה מציינת מה דין עבד ואמה עבריים לעניין שן ועין.

הפסוק שלנו אומר שאמה עבריה "לא תצא כצאת העבדים" לחירות. לאלו "עבדים" מתייחס הפסוק, לעבדים עברים או לעבדים כנענים? האם הכוונה היא שאינה יוצאה בשש וביובל כעבד עברי, או שמא אינה יוצאה בשן ועין כעבד כנעני?

— ביאור (המשך) —

שאמה עבריה לא תצא בשש וביובל. תלמוד לומר "כי ימכר לך אחיך העברי או העבריה" (דברים טו, יב), מקיש עבריה לעברי לכל יציאותיו, מה עברי יוצא בשש וביובל, אף עבריה יוצאה בשש וביובל. מן הפסוק בפרשת ראה אנו לומדים שישנה השוואה גמורה (= היקש) בין דין אמה עבריה לדין עבד עברי לעניין יציאה לחירות. לשון הפסוק שם: "כי ימכר לך אחיך העברי או העבריה ועבדך שש שנים, ובשנה השביעית תשלחנו חופשי מעמך". פשט הפסוק אומר ששניהם יוצאים בשש, וההיקש מלמדנו ששניהם יוצאים ביובל³², שהרי עבד עברי שיוצא ביובל למדנו בפרשת בהר (ויקרא כה, מ). ומהו "לא תצא כצאת העבדים"? לא תצא בראשי אברים כעבדים כנענים. הואיל

והפסוק הנ"ל מלמדנו שאמה עבריה יוצאת בשש וביובל, אם כן מוכרחים אנחנו לומר כי מה שנאמר כאן "לא תצא כצאת העבדים" היינו כיציאת עבדים כנענים בראשי אברים. יכול העברי יוצא בראשי אברים? למדנו שאמה עבריה אינה יוצאה בראשי אברים, אך מה דינו של עבד עברי לעניין זה? האם עבד עברי יוצא בשן ועין? תלמוד לומר "העברי או העבריה" (שם), מקיש עברי לעבריה, מה העבריה אינה יוצאה בראשי אברים, אף הוא אינו יוצא בראשי אברים. ההשוואה (= ההיקש) בין אמה עבריה לעבד עברי היא לשני הצדדים: מעבד עברי למדנו שאמה עבריה יוצאת בשש וביובל, ומאמה עבריה למדנו שעבד עברי אינו יוצא בראשי אברים.

— עיון —

לֹא תֵצֵא כְצֵאת הָעֶבְדִּים. לכאורה יש לתמוה, היאך דינו של עבד עברי קל יותר מדין עבד עברי, שהכנעני יוצא בשן ועין מה שאין כן העברי?! ישנו הבדל מהותי בין עבד ושפחה כנענים לבין עבד ואמה עברים. עבדים כנענים הם רכושו של האדון, ושוייכים לו לעולם, ועושה בהם כרצונו. אמנם נאסר על האדון לפגוע בגופם ולחבול בהם בראשי אברים מכח היותם בני אדם. מצבו הנחות של העבד הכנעני עלול לגרום לאדון לנצל זאת לרעה, ולכן התורה חידשה דין שנועד להגנתו וקבעה כי במקרה של נזק גופני קבוע ייצא העבד לחופשי בלא שהאדון יקבל עבורו כל תמורה. לעומת זאת עבדים עברים נחשבים כשכירים של האדון, ומשום כך דינם שווה לכל שאר אחיהם בני ישראל. כאשר האדון פוגע בגופו של עבד עברי הרי הוא כאילו פגע בגופו של חברו, וחלים עליו דיני נזיקין רגילים של חובל בחברו. לא שייך להחיל עליהם דין מיוחד.

אונקלוס

ח אִסְרָעָה בְּעֵינֵי אֲדֹנֶיהָ אֲשֶׁר־
 לא (לו) יַעֲדָה וְהִפְדָּה לְעַם נָכְרִי
 לֹא־יִמְשַׁל לַמֶּכְרָה בְּבִגְדֵי־בָה:
 ח אִם בִּישָׁת בְּעֵינֵי רַבּוֹנָה
 דִּיקִימָה לִיה וְיִפְרָקְנָה,
 לְגִבֵּר אַחֲרָן לִית לִיה רִשׁוֹ
 לְזַבּוֹנָה בְּמִשְׁלָטִיה בָּה:

— רש"י —

(ח) אִסְרָעָה בְּעֵינֵי אֲדֹנֶיהָ. שלא נשאה חן בעיניו לכונסה:

אֲשֶׁר לא יַעֲדָה. שהיה לו ליעדה ולהכניסה לו לאשה, וכסף קנייתה הוא כסף קידושיה. וכאן רמז לך הכתוב שמצוה ביעוד, ורמז לך שאינה צריכה קדושין אחרים:

— ביאור —

אִסְרָעָה בְּעֵינֵי אֲדֹנֶיהָ. אֲשֶׁר לא יַעֲדָה. כאן גילה לנו הכתוב את עניינה של מכירת הבת לאמה עבריה. מדובר למעשה במסירת הבת לנישואין. ילדה זו מיועדת להיות אשתו של האדון שקנה אותה³³, וזה נקרא "יעוד". האדון קנה אותה מן האב על מנת שהאדון בהמשך יכנוס אותה להיות אשתו. זו היא מטרתה של המכירה, וכך יש לנהוג לכתחילה - 'כאן רמז לך הכתוב שמצוה ביעוד'. אך אם האדון החליט שלא לכנוס אותה, כי מסיבה כלשהי היא "רעה בעיני

אדוניה", על אף שהיה עליו ליעדה לעצמו לאישה - צריך האדון לדאוג ליציאתה לחירות על ידי פדיון³⁴. עתה עובר רש"י לפתור בעיה הלכתית. כדי לקדש אישה צריך לתת לה כסף קידושין, ואיך אפשר להפוך אמה זו לאישה בלי לתת לה כסף קידושין? מסביר רש"י כי הכסף שנתן האדון לאבי הנערה בשעת קנייתה הוא הוא כסף קדושיה, ולכן יכול כעת לומר לה 'הרי את מיועדת לי' בלי לתת לה כסף כלל.

— עיון —

אֲשֶׁר לא יַעֲדָה. כיצד יתכן שאותו הכסף שניתן לאב בשעת הקניה ישמש הן ככסף קניה והן ככסף קידושין? והרי מדובר בשני עניינים שונים - קניית הקטנה לאמה היא תשלום על מעשה ידיה, ואילו קדושיה לאישה הם מעין מענק הניתן לאב על מנת שיסכים למסור את בתו לאישה!

אמנם לפי דברי רש"י עולה כי באמת עיקר המכירה היא לשם יעוד וקידושין, אך מדובר באדון שעדיין לא החליט האם הוא מעוניין בקטנה זו לאישה, ולכן הוא לוקח תחילה את הילדה לעבודה, ואם היא תמצא חן בעיניו יישא אותה לאישה, ואם לא ירצה אזי ישחרר אותה.

מדוע האב מקבל את הכסף? נסביר זאת בע"ה בסוף הפרשיה.

33 או לבנו, כאמור להלן בפסוק הבא.

34 כך יש לקרוא את הפסוק: "אם רעה בעיני אדוניה אשר לא יעדה" (אזי) והפדה!"

— רש"י —

והפדה. יתן לה מקום להפדות ולצאת, שאף הוא מסייע בפדיונה. ומה הוא מקום שנותן לה? שמגרע מפדיונה כמספר השנים שעשתה אצלו, כאילו היא שכורה אצלו. כיצד? הרי שקנאה במנה ועשתה אצלו שתי שנים, אומרים לו: יודע היית שעתידה לצאת לסוף שש, נמצא שקנית עבודת כל שנה ושנה בששית המנה, ועשתה אצלך שתי שנים, הרי שלישית המנה, טול שני שליש המנה ותצא מאצלך:

— ביאור —

האדון וכי הוא מחוייב להסכים לו, על אף שיש לו סברות להתמקח ולטעון לחשבון אחר, או בכלל לסרב ולמנוע את שחרורה המוקדם. האדון 'מסייע בפדיונה ונותן לה מקום'.³⁵

ומהו חשבון הפדיון? אנו רואים את כסף המכירה כדמי שכירות לשש שנים, וכל שנת עבודה שווה לשישית מסכום זה. כאשר רוצה האמה לצאת אנו מחשבים כמה שנים עבדה, ושנים אלה ינוכו מן החשבון ותשלם לו את השאר.³⁶

והפדה. כאמור לעיל, אם לא עשה האדון את המצופה ממנו ולא לקחה לו לאשה - צריך הוא לתת לה את האפשרות לפדות עצמה ולצאת. לכאורה צריך היה הפסוק לומר: 'ונפדית', היינו שהיא בעצמה או על ידי אדם אחר תשלם כסף לאדון ותפדה עצמה ממנו. מן הפועל "והפדה" משמע שהאדון הוא שעושה את הפעולה ולא היא, וזה אינו מובן, כי איזו פעולה יעשה כדי להיות שותף בפדיונה? מסביר רש"י כי חישוב הפדיון כפוי על

— עיון —

והפדה. פסוק זה צווח: 'אל תשתמשו בבת ישראל כשפחה!' בת זו עיקר מכירתה הוא לייעוד ולקידושין, ואם האדון שקנה אותה משום מה אינו מייעדה אזי הוא עצמו צריך לסייע לה להיפדות ולצאת לחירות.

ובאמת גם בעבד עברי קיים דין זה, ואם הוא מוצא במה לפדות את עצמו אין האדון יכול לסרב לכך, וגם בפדיונו התשלום הוא יחסי לפי מספר השנים שכבר עבד. הטעם לכך הוא שבאמת לכתחילה אין התורה חפצה כלל במציאות של עבדות.

35 וראה להלן פסוק ד"ה ואם שלש אלה לא יעשה לה, וגם שם משמע שהאדון הוא שעושה את פעולת הפדיון. וראה מה שנכתוב שם בעז"ה בהערה.

36 המפרשים נתחבטו מדוע חשבון זה נחשב כ'כפוי' על האדון וכאילו הוא נותן מקום ומסייע בשחרורה, והרי חישוב זה הגיוני ואינו מפסיד מזכויותיו של האדון! המזרחי פירש שיכול היה לטעון שבשנים הראשונות היתה קטנה וחלשה יותר ולכן ערך השנים האחרונות גבוה יותר, ומדוע עליו לחשב את כל השנים בערך שווה?

— רש"י —

לְעַם נִכְרִי לֹא־יִמָּשַׁל לְמִכְרָה. אינו רשאי למכרה לאחר, לא האדון ולא האב:

בְּבִגְדֵי־בָהּ. אם בא לבגוד בה, שלא לקיים בה מצות ייעוד, וכן אביה, מאחר שבגד בה ומכרה לזה:

— ביאור —

את האיסור בלשון קיצונית המדגישה את חומרתו: בת זו נמכרה לשם ייעוד וקידושין לאדון זה, אם תיבטל כוונה זו אזי מכירתה לאיש אחר לשפחות הרי היא נחשבת כאילו מכרה לנכרי גמור!⁴⁰

בְּבִגְדֵי־בָהּ. ביטוי זה נותן טעם מדוע נאסר למכור בת זו פעם שניה לאדון אחר, ומסביר שבת זו נבגדה⁴¹.

רש"י ממשיך לפרש את הפסוק בשתי האפשרויות - כלפי האדון וכלפי האב.

כלפי האדון - אדון זה קנה אותה לשם ייעוד וקידושין, ועתה הוא חוזר בו ומשנה דעתו ואינו נושא אותה לאשה. זוהי בגידה! משום כך אין לו זכות בה למוכרה לאיש אחר.

כלפי האב - אב שמוכר את בתו לשפחות, אפילו שבזה מייעדה גם לקידושין, הרי הוא בוגד בה! משום כך אין לו זכות לעשות זאת פעם שניה.

לְעַם נִכְרִי לֹא־יִמָּשַׁל לְמִכְרָה. על מי נאסר למוכרה לנכרי, על האב או על האדון? מיהו נושא הפסוק?

רש"י נוקט שניתן להסביר את פשט הפסוק הן לכאן והן לכאן³⁷, ומשום כך האיסור למכור את הבת פעם שניה מוטל הן על האדון והן על האב. משמעות הפסוק היא: לאחר שנמכרה הבת פעם אחת לאדון זה לשפחות, והוא לא ייעד אותה לקידושין, שוב אין רשות למוכרה לשפחות לאדם אחר. הטעם לאיסור זה יוסבר בדיבור הבא, ואף הוא נחלק הן לאדון והן לאב.

מהו "לעם נכרי"? בפשטות נראה שמדובר על גוי, והפסוק אוסר על האדון או על האב למכור את הבת לגוי, אך אינו אוסר למוכרה לאדון יהודי שני. רש"י אינו מפרש כך. "לעם נכרי" משמעותו כאן 'לאיש אחר'³⁸, וכל קונה ייחשב לה כאיש נכרי. נראה לומר כי ודאי אין המשמעות הישירה של הביטוי "עם נכרי" - איש אחר³⁹, אבל התורה בחרה לנסח

37 לפי זה צריך לומר כי גם חלקו הראשון של הפסוק - "אם רעה בעיני אדוניה אשר לו יעדה והפדה" - אף הוא ניתן לפרש הן על האדון והן על האב. ונראה לכאורה כי הדבר תלוי בקרי ובכתיב "לא/לו" - "אשר לא יעדה" היינו האדון לא ייעד אותה. "אשר לו יעדה" היינו האב ייעד אותה לאדון - "לו יעדה".

38 וכתרגום אונקלוס 'לגבר אחרן', והוא ע"פ חז"ל.

39 ראה רמב"ן ומפרשי רש"י שהאריכו בהבנת ביטוי זה במשמעות 'איש אחר'.

40 וכך מצאתי שפירש בספר החינוך מצוה מה.

41 מצאנו בגמרא שנחלקו תנאים במשמעות המלה "בבגדו" אם היא לשון בגד/טלית, או לשון בגידה.

— עיון —

פְּבִגְדוֹ-בָּהּ. נזכיר את דברי הרמב"ם, ונראה כי מקורם מפסוק זה: "אין האב רשאי למכור את בתו אלא א"כ העני ולא נשאר לו כלום, לא קרקע ולא מטלטלין ואפילו כסות שעליו" (הל' עבדים ד, ב). כל עניין מכירתה של בת לשפחות הוא רק מתוך מצב דחוק ובדיעבד, כי מכירה זו יש בה מעין בגידה בבת. יש לעיין ולשאול, אם התורה כל כך מתנגדת למכירת הבת, ורואה בזה בגידה, מדוע התיירה מציאות כזאת?

ועוד קשה, על פי פירוש רש"י וחז"ל הביטוי "עם נכרי" אינו כפשוטו כלל, ומדוע לא כתבה התורה מפורשות את האיסור למוכרה לאיש אחר? כדי לענות על שאלות אלה יש להקדים ולומר כי בנישואין של גבר ואשה ישנם שני רבדים. הרובד האחד הוא ההתקשרות בין הגבר והאישה, והרובד השני הוא ההתקשרות בין שתי המשפחות. כל אחד מבני הזוג מביא עמו לחיי הנישואין את מורשת משפחתו, ושתי המשפחות מקבלות את בן הזוג החדש אליהם.

עצם האפשרות שיש לאב להשיא את בתו מוכיחה שאין כאן רק עניין פרטי בין איש ואישה אלא עניין משפחתי רחב יותר. אמנם אין זה בא על חשבון הרצון הפרטי של בני הזוג, ולכן לאחר שהבת התבגרה וכבר יודעת לעמוד על דעתה ועל אישיותה, שוב אין לאב רשות להשיא אותה. ויתרה מזו, גם כשהבת עודנה קטנה ומותר לו לאב להשיא כרצונו, מכל מקום יעצו חז"ל שלא לעשות כן, ואמרו (קידושין מא ע"א): "אסור לאדם לקדש את בתו כשהיא קטנה עד שתגדל ותאמר בפלוגי אני רוצה"⁴². זאת אומרת האב ישתמש בזכות זו שנתנה לו תורה רק כשהגיע לשפל כלכלי ולחוסר אונים, ובלית ברירה ימכור את בתו הקטנה כשפחה לגבר, על מנת שלאחר כמה שנים ייאות לישא אותה לאישה. לא רחוק מן הדעת לומר כי במצב כלכלי קשה שכזה, יציאתה של הבת מן הבית הדל, עם אפשרות להינשא לאדם אמיד, היא פתרון טוב גם לעלמה מסכנה זו. מכירת הבת על ידי האב עיקרה שייך לרובד התקשרות המשפחות, ומשפחה נקראת בלשון הפסוק כאן "עם", לעומת רובד ההתקשרות הפרטית הנקרא "איש", כגון בפסוק "כי יקח איש אשה... ואמר אבי הנערה אל הזקנים את בתי נתתי לאיש הזה" (דברים כב, יג-טז). לכן אומר כאן הפסוק כי לאחר שהאב מכר אותה פעם אחת למשפחה זו, ו'בגד בה' שהעדיף את הרובד המשפחתי על פני הרובד האישי שלה, שוב אינו רשאי למוכרה למשפחה אחרת - "לעם נכרי". גם האדון נקרא בוגד, כי כולנו תלינו את תקוותנו בו שיוציא ילדה זו ממסכנותה, ויחלצה מחיי העוני וישא אותה לאישה, אך הוא לא עשה זאת אלא השתמש בה רק ככח עבודה. איזו אכזבה!

42 וכן פסקו הרמב"ם (אישות ג, יט) והשו"ע (אהע"ז לז, ח), ועיין בהגהת הרמ"א שם שהסביר המנהג להשיא בנות קטנות.

אונקלוס

ט ואִם־לִבְנוֹ יִיעָדְנָה כְּמִשְׁפָּט ט ואִם לְבִרְיָה יְקִימְנָה,
הַבָּנוֹת יַעֲשֶׂה־לָּהּ: כְּהִלָּכַת בְּנֵת יִשְׂרָאֵל
יַעֲבִיד לָהּ:

— רש"י —

(ט) ואִם־לִבְנוֹ יִיעָדְנָה. האדון. מלמד שאף בנו קם תחתיו ליעדה, אם ירצה אביו. ואינו צריך לקדשה קידושין אחרים, אלא אומר לה הרי את מיועדת לי בכסף שקיבל אביך בדמיו:

כְּמִשְׁפָּט הַבָּנוֹת. שאר, כסות ועונה (מכילתא, עיי"ש):

— ביאור —

האפשרות להעביר את זכות הייעוד לבנו, ואף הבן יכול להחשיב את הכסף שנתן אביו לאביה בקנייתה ככסף קידושין, למרות שלא הוא נתן את הכסף⁴³, ובשעת הייעוד יאמר לה הבן: 'הרי את מיועדת לי בכסף שקיבל אביך בדמיך'.

כְּמִשְׁפָּט הַבָּנוֹת. ברגע שהאדון או בנו מייעדין אותה ומקדשין אותה לאשה הרי היא כאשה ישראלית לכל דבר, ושוב אין להתנהג עמה כשפחה. הזכויות שלה הן "כמשפט הבנות" - כל שאר הנשים, ומחוייב גם לה בשאר, כסות ועונה, שעניינם יתבאר בפסוק הבא.

ואִם־לִבְנוֹ יִיעָדְנָה. רש"י הסביר שהפסוק הקודם עוסק הן באדון והן באב, ולכן מדגיש כאן כי הפסוק עוסק באדון בלבד.

'ייעוד' היינו נשיאת הבת לאישה, והפיכתה משפחה לגבירה. פעולה זו נעשית על ידי אמירה מפורשת, בפני שני עדים, ובהסכמתה: 'הרי את מיועדת לי'. אמנם אין צריך לתת לה פרוטה בקידושיה, משום שאנו רואים את כסף קנייתה שניתן לאב ככסף קידושיה, וכמו שביאר רש"י בפסוק הקודם (ד"ה אשר לו יעדה).

הפסוק כאן מלמדנו כי לאדון ניתנת

— עיין —

ואִם־לִבְנוֹ יִיעָדְנָה. כפי שהסברנו לעיל, אחד הרבדים בנישואין הוא התקשרות בין שתי משפחות. משום כך יכול האדון להעביר את זכות הייעוד לבנו, משום שזוהי משפחה אחת וזהו רצון אבי הבת, שבתו תינשא למשפחה זו, אך אין רצונו שתינשא למשפחה אחרת, "לעם נכרי".

כְּמִשְׁפָּט הַבָּנוֹת. הייעוד הוא תכלית המכירה, וכל עניין 'אמה עבריה' נוצר כדי שבת זו תהיה אשתו של האדון, ולא שפחתו.

אונקלוס

י אִם אַחֲרֵנְתָא יִסָּב לִיה, י אִם-אַחֲרֵת יִקַּח-לוֹ שְׂאֵרָה
 זֵיוֹנָה בְּסוּתָה וְעִנְתָּהּ לֹא בְּסוּתָהּ וְעִנְתָּהּ לֹא יִגְרַע:
 יִמְנַע:

— רש"י —

(י) אִם-אַחֲרֵת יִקַּח-לוֹ. עליה:

שְׂאֵרָה בְּסוּתָהּ וְעִנְתָּהּ לֹא יִגְרַע. מן האמה שיעד לו כבר:

שְׂאֵרָה. מזונות:

בְּסוּתָהּ. כמשמעו:

עִנְתָּהּ. תשמיש (מכילתא, כר' יאשיה):

— ביאור —

התורה מותר היה לגבר לשאת כמה נשים) - לא יגרע מזכויותיה של האמה שייעד, ויהיה חייב בשאר כסות ועונה לשתי הנשים.

שְׂאֵרָה. בְּסוּתָהּ. עִנְתָּהּ. חכמים נחלקו במשמעות המילים "שאר", "כסות" ו"עונה". במכילתא ובגמרא (כתובות מז ע"א) מצאנו שיטות שונות בביאור ביטויים אלה, וכולם הביאו לדבריהם ראייה מפסוקים: "שאר" - מזונות, כסות או תשמיש; "כסותה" - ביגוד או מזונות; "עונתה" - תשמיש, מזונות או עניינים הקשורים לכסות (המשתנה לפי העונות). רש"י נקט כשיטה הסוברת כי "שאר" היינו מזונות, "כסות" היינו ביגוד, "עונתה" היינו חיוב תשמיש, הבא מעת לעת בזמנים מסוימים.

אִם-אַחֲרֵת יִקַּח-לוֹ. שְׂאֵרָה בְּסוּתָהּ וְעִנְתָּהּ לֹא יִגְרַע. הפסוק מתייחס למקרה שהאדון המייעד לוקח אישה אחרת לו לאישה, אך ניתן להבין את משמעויותו בשתי דרכים:

1. אם האדון ייקח לו אישה אחרת אזי האישה החדשה היא תהיה אשתו החוקית היחידה, ובה ינהג דין שארה כסותה ועונתה, ואילו הבת שהיתה שפחה ונתייעדה תפסיד את זכויותיה.
 2. גם אם האדון ייקח לו אישה אחרת - מכל מקום לא ייגרע מזכויותיה של הבת שהיתה שפחה ונתייעדה.

רש"י מפרש כאפשרות השנייה. לאחר הייעוד שפחה זו הפכה להיות אשתו החוקית לכל דבר, ושוב אינו יכול לגרוע מזכויותיה ומחובותיו כלפיה, ולכן גם אם ייקח האדון לעצמו אישה אחרת (בזמן

— עיון —

אִם-אַחֲרֵת יִקַּח-לוֹ שְׂאֵרָה בְּסוּתָהּ וְעִנְתָּהּ לֹא יִגְרַע. תהליך הייעוד הוא בלתי הפיך. ברגע שבת זו יצאה ממעמד של שפחה שוב אינה חוזרת אליו.

אונקלוס
 יֵא וְאִם־שְׁלֹש־אֱלֹה לֹא יַעֲשֶׂה לָהּ וְאִם תִּלְת אֱלִין לֹא
 וַיֵּצֵאָה חֲנָם אֵין כְּסָף: יַעֲבִיד לָהּ, וְתַפּוֹק מִגָּן
 דְּלֹא כְּסָף:

— רש"י —

(יֵא) וְאִם־שְׁלֹש־אֱלֹה לֹא יַעֲשֶׂה לָהּ. אם אחת משלש אלה לא יעשה לה, ומה הן השלש, ייעדנה לו, או לבנו, או יגרע מפדיונה ותצא, וזה לא ייעדה לא לו ולא לבנו, והיא לא היה בידה לפדות את עצמה:

— ביאור —

וְאִם־שְׁלֹש־אֱלֹה לֹא יַעֲשֶׂה לָהּ. הפסוק קובע כי אם לא עשה לה האדון שלשה דינים אלה אזי תצא האמה העבריה בסימני בגרות (כמבואר בדיבור הבא).
 מהם "שלש אלה"?
 ניתן היה לפרש כי אלה שלשת החיובים שהוזכרו בסוף הפסוק הקודם - שארה, כסותה ועונתה, ובא הפסוק לומר כי אם לאחר הייעוד לא ימלא האדון את חובותיו כלפיה - תצא הבת ממנו בסימני בגרות כדין שפחה.
 אך באמת אי אפשר לפרש כך, שהרי כבר הדגישה התורה בפסוק הקודם (עפ"י רש"י) שמייך עם הייעוד הופכת בת זו לאשת איש לכל דבר, ושוב אין לה דיני שפחה כלל, וכדי להוציאה צריך לתת לה גט.
 על כן מסביר רש"י כי "שלש אלה" הם שלשת הדרכים, שהוזכרו בפסוקים הקודמים, בהן יכולה היתה הבת לצאת מעבדות לחירות בסיוע האדון, עוד בטרם תסיים היא את תקופת שש השנים הקצובות לה⁴⁴, ואלו הן:
 1. ייעוד לאדון עצמו - כנאמר לעיל (פסוק ח): "אשר לו יעדה".
 2. ייעוד לבנו של האדון - כנאמר לעיל (פסוק ט): "ואם לבנו ייעדנה".
 3. פדיון - כנאמר לעיל (פסוק ח): "והפדה", שמשלמת לו על השנים הנותרות ויוצאת (ועיין רש"י לעיל שם⁴⁵).
 רש"י מדגיש כי אין הכוונה שלא עשה לה את כל שלשת הדרכים, שהרי בדרך אחת מן הדרכים כבר יוצאת לחירות, אלא "שלש אלה" היינו 'אחת משלש אלה'.

44 לעיל בפסוק ז (ד"ה לא תצא כצאת העבדים) לימדנו רש"י כי אמה עבריה יוצאת בשש וביובל.

45 ומכאן סיוע לדעת רש"י שם שכתב שהאדון מסייע בפדיונה, שהרי כאן משמע ששלשת הדרכים האלה תלויות במעשה האדון, שנאמר "אם שלש אלה לא יעשה לה".

— רש"י —

וַיֵּצֵאָה חֲנָם. ריבה לה יציאה לזו יותר ממה שריבה לעבדים, ומה היא היציאה? למדך שתצא בסימנין, ותשהה עמו עד שתביא סימנין. ואם הגיעו שש שנים קודם סימנין כבר למדנו שתצא, שנאמר "העברי או העבריה ועבדך שש שנים" (דברים טו, יב), ומהו האמור כאן "וַיֵּצֵאָה חֲנָם"? שאם קדמו סימנים לשש שנים תצא בהן. או אינו אומר שתצא אלא בבגרות? תלמוד לומר "אין כסף", לרבות יציאת בגרות. ואם לא נאמרו שניהם הייתי אומר "וַיֵּצֵאָה חֲנָם" זו בגרות, לכך נאמרו שניהם, שלא ליתן פתחון פה לבעל הדין לחלוק:

— ביאור —

תצא האמה העבריה לחירות "חנם אין כסף", על אף שלא נסתיימו שש השנים.

כדי להבין את המשך דברי רש"י יש להקדים הקדמה קצרה.

יש לדעת כי תקופת הנערות נמשכת ששה חודשים בלבד ולאחריהם הופכת הנערה ל'בוגרת'. 'נערה' הוא מצב ביניים פיזי בין 'קטנה' ובין 'בוגרת'⁴⁶, והוא גם מצב ביניים הלכתי. כל זמן שהבת קטנה אין היא ברשות עצמה אלא היא ברשות אביה, והוא רשאי למוכרה או לקדשה. בימי הנערות עדיין היא ברשות אביה אך היא גם ברשות עצמה, ויכול אביה לקדשה ואף היא יכולה לקדש עצמה, ויכולה לידור אך יכול האב להפר נדריה. אמנם כאשר היא 'בוגרת' יצאה מרשות אביה לגמרי והיא ברשות עצמה לכל דבר.

וַיֵּצֵאָה חֲנָם. כבר למדנו לעיל (רש"י לפסוק ז) שאמה עבריה אינה עובדת יותר משש שנים, והוא פסוק מפורש בספר דברים: "כי ימכר לך אחיך העברי או העבריה ועבדך שש שנים".

והנה כאן אומרת התורה כי יש מקרה נוסף⁴⁶ בו אמה עבריה "וַיֵּצֵאָה חֲנָם אין כסף", היינו שיכולה לקום וללכת בלי שתצטרך לשלם ולפדות את עצמה, על אף שעדיין לא סיימה את תקופת העבדות המלאה של שש שנים. מהי אם כן יציאה מיוחדת זו?

מסביר רש"י שזוהי יציאה בסימני נערות, היינו שינויים פיזיים החלים בגוף הילדה המתפתחת וגדלה, כגון שערות הצומחות באותו מקום, שדים מתפתחים, כפי שביארו חכמים⁴⁷, ובעקבות שינויים אלה הופכת הילדה להיות 'נערה'. ברגע שסימני נערות הופיעו במלואם בגופה -

46 כי לא יתכן שהתורה תחזור על דין יציאת שש שנים שכתבה במקום אחר. ועוד, אי אפשר לומר שהתורה מתייחסת כאן ליציאת שש, שהרי מלכתחילה לא נמכרה אלא לשש שנים, ומהיכן יעלה על הדעת לומר שתצטרך הבת לשלם כסף כדי להשתחרר בסוף התקופה, שצריכה התורה לחדש ולומר "וַיֵּצֵאָה חֲנָם אין כסף"? לא זו בלבד שאין היא צריכה לשלם לאדון, אלא אדרכה, האדון מחוייב להעניק לה משלו, כאמור בפרשת ראה שם!

47 ראה למשל משנה נדה מז ע"א.

48 ראה במשנה נדה שם השינויים הפיזיים בין ילדה לבין נערה לבין בוגרת.

— ביאור (המשך) —

(שמשתחרר בתום שש שנים, ביובל ועל ידי פדיון).

- **ומה היא היציאה?** - ומה היא דרך שחרור זו?

- **למדך שתצא בסימנין ותשהה עמו עד שתביא סימנים** - הפסוק מלמד שיוצאת בסימני נערות (היינו כשמתפתחים בגופה סימני התבגרות), אך כל זמן שלא הביאה סימנים נשארת עמו.

- **ואם הגיעו שש שנים קודם סימנים כבר למדנו שתצא, שנאמר "העברי או העבריה ועבדך שש שנים" -** אמנם יש אפשרות שבת זו תצא לחירות לפני שהביאה סימנים, והיינו לאחר שש שנים (במקרה שנמכרה צעירה מאוד), שהרי פסוק מפורש לימד אותנו שאמה עבריה ועבד עברי יוצאים אחרי שש שנים.

- **ומהו האמור כאן "ויצאה חנם"? שאם קדמו סימנים לשש שנים תצא בהן** - אך כאן הפסוק מתייחס למקרה בו הביאה סימנים לפני שעברו עליה שש שנים, ואף בזה היא יוצאת לחירות חנם.

- **או אינו אומר שתצא אלא בבגרות** - אולי נפרש שהפסוק אומר שתצא חנם בבגרות ולא בנערות, שהרי מסתבר יותר שתצא מן האדון בבגרות כשם שיוצאת מאביה בבגרות!

אם כן, גם בימי הנערות עדיין רשאי האב לקדשה. לפי זה היה מקום לומר, שכשם שאינה יוצאה בסימני נערות מרשות אביה ועדיין רשאי הוא לקדשה עד שתגיע לבגרות, כך לא תצא מרשות האדון בסימני נערות אלא רק כשתגיע לבגרות!

וזהו ששואל רש"י: מדוע אנו מפרשים "ויצאה חנם" היינו שיוצאת בסימני נערות, נאמר שאלו דווקא סימני בגרות?! מתרץ רש"י: בביטוי "ויצאה חנם אין כסף" ישנה כפילות, שהרי היינו "חנם" היינו "אין כסף", אלא הקפידה התורה לציין שני ביטויים זהים כדי ללמדנו שיוצאת גם בסימני נערות וגם בסימני בגרות. כלומר, אילו היה נכתב בפסוק רק ביטוי אחד, "ויצאה חנם", היינו מאחרים ומפרשים שהכוונה לסימני בגרות, כי מסתבר יותר לומר שתצא מהאדון באותו הזמן בו היא יוצאת מן האב, על כן כפלה התורה וכתבה ביטוי נוסף - "אין כסף" - כדי לומר לנו שהיא יוצאת כבר בסימני נערות.⁴⁹

כדי להקל על הלומד נפרש את דברי רש"י כלשונם משפט אחר משפט:

- **ריבה לה יציאה לזו יותר ממה שריבה לעבדים** - כאן הוסיף הכתוב לאמה עבריה דרך מיוחדת להשתחרר יותר מן הדרכים שיש לעבד עברי

49 ראה קידושין ד ע"א: "ויצאה חנם אלו ימי בגרות, אין כסף אלו ימי נערות. ולכתוב רחמנא נערות ולא בעי בגרות? אמר רבה: בא זה ולמד על זה". פירש רש"י שם: "בא זה ולימד על זה - מתוך שלא פירש נערות במקרא אלא מאיליו הוא למד, שאין לנו דבר אחר לתלות יציאתו בו, הוצרך לכתוב שניהם, דאי כתב חד הוה אמינא בגרות הוא דאשמועינן קרא אבל נערות לא מפיק לה, בא חבירו ולמד עליו, על כרחך חד מינייהו לנערות אתא".

— ביאור (המשך) —

- תלמוד לומר "אין כסף" לרבות יציאת בגרות - משום כך כפלה התורה והוסיפה על הביטוי "ויצאה חנם" את הביטוי "אין כסף", ללמדנו שיוצאת בבגרות.
- ואם לא נאמרו שניהם הייתי אומר "ויצאה חנם" זו בגרות - אילו נאמר רק "ויצאה חנם" היינו מפרשים שזוהי יציאה בבגרות, המסתברת יותר (כנ"ל).
- לכך נאמרו שניהם, שלא ליתן פתחון פה לבעל הדין לחלוק - לכן נאמר גם "ויצאה חנם" וגם "אין כסף", לומר לך שיוצאת כבר בסימני נערוּת, ואי אפשר לסתור פירוש זה.

— עיון —

וַיֵּצֵאָהּ חָנָם. לכאורה דרשה זו קשה מאוד ואינה עולה מן הפסוק כלל, שהרי היכן מוזכר כאן בכלל סימני נערוּת? כל שנאמר כאן הוא "ויצאה חנם אין כסף", ומניין למדו חז"ל שהכוונה לסימנים?

אכן, אם נעיין היטב בפשט הפסוק נוכרח לומר שפסוק זה בא לחדש יציאה חדשה, כי הרי הוא מתייחס למצב מסויים: "אם שלש אלה לא יעשה לה - ויצאה חנם", היינו אם לא נעשה בה ייעוד לאב או לבן ולא פדיון תצא לחופשי, ומשמע שתצא לחופשי מייד, בלי להמתין רגע! אך באמת לא יתכן לומר כן, כי אם כך הוא הדבר לא יהיה שום טעם לפדות אמה עבריה, שהרי גם אם לא נפדה אותה ממילא תצא מייד, "חנם אין כסף", אז מדוע לשלם כסף עבודה?

אלא ודאי מסתבר לומר כי גם אם לא ייעשה לה ייעוד ולא תיפדה עדיין לא תצא מייד. אם כן צריך להבין מהי כוונת התורה בפסוק זה? מתי נוכל לומר שהגיע הזמן של "ויצאה חנם אין כסף"?

לכן אמרו חכמים שזמן היציאה המיוחד שלה יהיה בהזדמנות הראשונה בה משתנה מעמדה המשפטי של קטנה זו, ותחנה זו היא "סימני נערוּת" המשנים את הגדרתה ההלכתית מ'קטנה' ל'נערה'. נקודת זמן זו היא האפשרות הסבירה ביותר לשמש כנקודת יציאה מיוחדת זו.

נמצא, אם כן, שדרשה זו של חז"ל אינה מנותקת מפשט הכתוב, אלא אדרבה, היא מעוגנת היטב בפסוקים ומבטאת את עומק פשוטו של מקרא.

אונקלוס

יב מִכָּה אִישׁ וְמֵת מוֹת יוֹמֶת: יב דִּימְחִי לֶאֱנֶשׁ וְיִקְטְלֵנִיה
אֶתְקַטְלָא יִתְקַטִּיל:

— רש"י —

(יב) מִכָּה אִישׁ וְמֵת. כמה כתובים נאמרו בפרשת [ס"א: במיתת] רוצחין,
ומה שבידי לפרש למה באו כולם, אפרש:

— ביאור —

מִכָּה אִישׁ וְמֵת. התורה מתייחסת במקומות שונים לעניין רציחה ודיניה, ויש מקום לבחון ולעיין מה משמעותו של כל פסוק לפרטיו, ומה כל פסוק מוסיף ומחדש מה שלא שמענו בפסוקים האחרים. למשל, כאן נאמר: "מכה איש ומת מת יומת". בסוף פרשת אמור נאמר (ויקרא כד, יז): "ואיש כי יכה כל נפש

אדם מות יומת". להלן (פסוק יד) נאמר: "וכי יזיד איש על רעהו להרגו בערמה". בפרשיה הקרובה יתייחס רש"י לשלושת הפסוקים האלה ויבאר עניינם.⁵⁰ אין כוונת רש"י לפרש מדוע לא קיצרה התורה וכתבה את כל הדינים בפסוק אחד, אלא רצונו לפרש עניינו של כל פסוק ופסוק וההלכות היוצאות ממנו.

— עיון —

מִכָּה אִישׁ וְמֵת. אין להקשות מדוע חזרה התורה על דיני רוצח במקומות שונים ולא כתבה עניינו במקום אחד בצורה תמציתית. יש לדעת כי 'לחזרות' בתורה ישנה חשיבות, כי בכך מקבל הדין החוזר דגש ועוצמה. איסור רציחה הוא מהאיסורים החמורים ביותר, ובודאי אין להתייחס אליו באיזכור קצר ותמציתי הכולל את כל ההלכות ותו לא. משום כך חוזרת התורה על איסור זה בכמה מקומות, בכמה שינויים, ומתוך השינויים נוכל ללמוד הלכות נוספות.

50 אמנם ישנם פסוקים נוספים הנוגעים לענייני רציחה, ראה במדבר לה, טז-לד; דברים יט, ב-ז, ולא התייחס אליהם רש"י כאן כי הן עוסקות בדיני רציחה בשוגג ובהגדרה מה נקרא שוגג ומי נקרא מזיד. פרשתנו עיקר ענינה הריגה במזיד אלא שמצוין בה שרק ההורג במזיד חייב מיתה ואילו ההורג בשוגג גולה, ופרטי דינים אלה בפרשות מסעי ושופטים.

— רש"י —

מִכָּה אִישׁ וְמֵת. למה נאמר? לפי שנאמר "ואיש כי יכה כל נפש אדם מות יומת" (ויקרא כד, יז), שומע אני בהכאה בלא מיתה, תלמוד לומר: "מכה איש ומת", אינו חייב אלא בהכאה של מיתה. ואם נאמר "מכה איש", ולא נאמר "ואיש כי יכה", הייתי אומר אינו חייב עד שיכה איש, הכה את האשה ואת הקטן מניין? תלמוד לומר: "כי יכה כל נפש אדם", אפילו אשה וקטן.

ועוד, אילו נאמר "מכה איש", שומע אני אפילו קטן שהכה והרג יהא חייב, תלמוד לומר: "ואיש כי יכה", ולא קטן שהכה.

ועוד, "כי יכה כל נפש אדם", אפילו נפלים במשמע, תלמוד לומר: "מכה איש", אינו חייב עד שיכה בן קיימא הראוי להיות איש (מכילתא):

— ביאור —

ומשמע דווקא שהנרצח הוא איש ולא אשה! איש ולא קטן! בא הפסוק בויקרא ואומר "כי יכה כל נפש אדם" - כל נפש אדם באשר היא, אפילו אשה ואפילו קטן.

מאידך, אין לומר ש"כל נפש אדם" היינו אפילו תינוק שנולד לפני זמנו ולא מלאו לו חודשיו שאינו יכול לחיות (= נפל)⁵¹, כי נאמר "מכה איש" שיהיה בן קיימא הראוי להיות איש.

בעניין הרוצח - כאן נאמר "מכה איש", ומשמע כל מי שמכה, אפילו אם הוא קטן, ייחשב רוצח ויתחייב מיתה! בא הפסוק בויקרא ואומר "ואיש כי יכה" - דווקא איש גדול יכול להתחייב כרוצח, ולא קטן שאינו בר דעת.

מִכָּה אִישׁ וְמֵת. ישנם שני פסוקים העוסקים במכה שחייב מיתה:

1. כאן נאמר: "מכה איש ומת מות יומת".
2. בויקרא נאמר: "ואיש כי יכה כל נפש אדם מות יומת".

וצריך להבין מה אנו לומדים מכל פסוק. בעניין רציחה יש לדון במיוחד בשלשה נושאים: 1. איכות המכה. 2. הנרצח. 3. הרוצח.

בעניין איכות המכה - הפסוק בויקרא אומר "ואיש כי יכה כל נפש אדם מות יומת", ולכאורה משמע שכל מי שמכה את חברו אפילו אם לא הרגו חייב מיתה! בא הפסוק כאן ואומר "מכה איש ומת" - דווקא מכה שגרמה למותו של האיש. בעניין הנרצח - כאן נאמר "מכה איש",

— עיון —

מִכָּה אִישׁ וְמֵת. מפירושו של רש"י אנו לומדים כי כדי שיתחייב הרוצח מיתה צריך שיתכוון לרצוח, וגם שיעשה מעשה של רציחה. משום כך קטן שרצח אינו חייב, משום

51 חז"ל התייחסו לולד שנולד לח' חודשים כמי שודאי עומד למות. אולם המציאות היום השתנתה.

— עיון (המשך) —

שאינן לו דעת שלמה להתכוון לכך, וכן מי שנתכוון לרצוח אך לא הצליח לבצע את זממו - פטור, משום שלא עשה מעשה רציחה.

כאן אנו רואים באופן מובהק כי ההלכה רואה חשיבות הן בכוונה והן במעשה, ורק בהשתלבותן יחד יתחייב האדם. אמנם ייחודו של האדם הוא בכך שהוא בן דעת ובעל מחשבות ורצונות, אבל אין הוא חי בעולם וירטואלי אלא בעולם המעשה, ורק אם עשה את המעשה בפועל יעמוד לדין, על שהוציא את מחשבתו מן הכוח אל הפועל.

אך לכאורה יש להקשות, מדוע צריכה התורה למעט קטן מדין רציחה, והרי קטן פטור מכל המצוות שבתורה, ולמה היינו חושבים שיהיה חייב ברציחה? נראה לומר כי מעשה רציחה יש בו חומרה מיוחדת, שהרי מצאנו שאף רוצח בשגגה נענש וגולה לעיר מקלט, ואם יצא מעיר מקלט רשאי גואל הדם להורגו; וכן מצאנו בתורה ביטויים חמורים על עניין רציחה, כמו: "שופך דם האדם באדם דמו ישפך כי בצלם א-להים עשה את האדם" (בראשית ט, ו); "ולארץ לא יכופר לדם אשר שופך בה כי אם בדם שופכו" (במדבר לה, לג). אם כן היה מקום לחשוב כי גם מעשה רציחה של קטן ייחשב כמעשה חמור ביותר שעונשו עונש מוות, ויהיה במיתתו מעין נקמה על דמו של הנרצח, על כן צריכה היתה התורה ללמדנו לימוד מיוחד שקטן שרצח אינו חייב מיתה. מכל מקום, על פי דרכנו למדנו כי קטן שרצח עוון גדול בידו, שבעטיו נקפדו חייו של אדם אחר, על אף שאינו חייב מיתה.

אונקלוס

יג וְאִשֶּׁר לֹא צָדָה וְהָאֱלֹהִים אָנָּה
 יי וְדִלָּא כִּמֶּן לִיה וּמִן קָדָם
 לִידּוֹ וְשִׁמְתִּי לְךָ מָקוֹם אֲשֶׁר יָנוֹס
 יי אֶתְמַסֵּר לִידֵיהּ, וְאִשְׁוִי
 לְךָ אֶתֶר דִּיעָרוֹק לְתַמָּן:
 שָׁמָּה:

— רש"י —

(יג) וְאִשֶּׁר לֹא צָדָה. לא ארב לו ולא נתכוין:

צָדָה. לשון ארב, וכן הוא אומר "ואתה צָדָה את נפשי לקחתה" (שמואל א' כד, יא). ולא יתכן לומר "צדה" לשון "הָצַד צִיד" (בראשית כז, לג), שצידת חיות אין נופל ה"א בפועל שלה, ושם דבר בה ציד, וזה שם דבר בו צדיה ופועל שלו צודה, וזה פועל שלו צד. ואומר אני פתרונו כתרגומו, 'ודלא כמן ליה'. ומנחם חיברו בחלק צד ציד, ואין אני מודה לו.

ואם יש לחברו באחת ממחלקות של צד, נחברנו בחלק "על צד תנשאו" (ישעיה סו, יב), "צָדָה אֹרְהָ" (שמואל א' כ, כ), "וּמְלִין לְצַד עֲלָאָה ימלל" (דניאל ז, כה), אף כאן "אשר לא צדה" לא צדד למצוא לו שום צד מיתה, ואף זה יש להרהר עליו. סוף דבר, לשון אורב הוא:

— ביאור —

נגזרת מן השורש צד"ה, ומשורש זה נגזרת גם המילה "צִידָה" (המופיעה בפסוק בשמואל א'). דוגמא משורש דומה: מן השורש בנ"ה נגזרות המילים בָּנָה, בִּנְיָה. משמעות השורש הוא עניין מארב מתוכנן, טמינת מלכודת ופח, וזאת המשמעות גם בפסוק "ואתה צודה את נפשי לקחתה". במשמעות זו תירגם

אונקלוס: 'ודלא כמן ליה', לא ארב לו.
 2. צי"ד/צו"ד - מנחם טוען כי המילה "צָדָה" נגזרת מן השורש צי"ד, ומשמעותה כמשמעות המילה צָד צִיד, לצוד חיות, וכוונת הפסוק לומר כי הרוצח לא צד את הנרצח כמו שצדים חיה.

וְאִשֶּׁר לֹא צָדָה. רש"י מפרש כי משמעות המילה "צדה" היא ארב, וכוונת פסוק זה לומר כי במקרה בו הרוצח לא ארב לנרצח ולא תיכנן מראש את מעשה הרציחה - היינו שלא הזיד אלא שגג - במקרה כזה לא ימות הרוצח אלא ינוס למקום מיוחד.

מהו שורש המילה "צדה"?

רש"י מציג שלש אפשרויות: 1. צד"ה (כך נוטה רש"י לפרש). 2. צי"ד (כך פירש מנחם, ורש"י חולק עליו). 3. צד"ד (רש"י מציע פירוש זה אך אינו מקבלו באופן מוחלט).

1. צד"ה - רש"י טוען כי המילה "צָדָה"

— ביאור (המשך) —

על הברכים. פעולה זו נעשית בכוונה ובמטרה מסויימת, ולכן יש לה שייכות לענייננו.

"ואני שלשת החצים צדה אורה" - יונתן מודיע לדוד כי את החצים הוא יירה לצד מסויים. אף כאן המילה צד עניינה כוונה מסויימת.

"ומלין לצד עלאה ימלל ולקדישי עליונין יבלא" - הפסוק מדבר על המלך האחרון מן המלכות הרביעית, העתיד לדבר מילים (של גנאי) כלפי מעלה (= "לצד עלאה"), ויגרום טורח ונזק לישראל. אף כאן המילה "צד" יש בה כוונה ומטרה.

נראה כי רש"י ראה לנכון להביא שלש ראיות לפירוש זה, משום שהוא נראה מעט מוקשה, היאך מילת 'צד' במשמעות רוח, כיוון, משמעותה כוונה מסויימת.

אמנם רש"י אינו דוחה פירוש זה אך הוא חוזר ואומר שהפירוש הראשון הוא הנכון יותר.

רש"י אינו מקבל פירוש זה, וטענתו היא ששורש בגיזרה כזו (נחי ע"ו) אינו מקבל ה"א בסוף הפועל (= 'שצידת חיות אין נופל ה"א בפועל שלה'), ואילו צודק מנחם צריך היה להיות כתוב כאן 'צד' ולא 'צדה'. לדוגמא: שורש קו"מ פועל שלו הוא קם ולא קמה, שורש שו"ב פועל שלו הוא שָׁב ולא שָׁבה.

3. צד"ד - רש"י מציע הצעה לפירוש נוסף, הרואה במילה "צדה" נגזרת מן השורש צד"ד, במשמעות צד, רוח, כיוון. "לא צדה" היינו לא כיון, לא פעל בכיוון או במטרה מסויימת.

רש"י מביא כמה פסוקים בהם מוזכר עניין צד במשמעות זו:

"על צד תנשאו ועל ברכים תשעשעו" - הנביא ממשיך את ישראל בזמן הגאולה לתינוק המקבל שפע וכל סובביו משתעשעים בו. את התינוק נושאים על הזרוע (= "על צד"), ומשתעשעים בו

— עיון —

וְאִשָּׁר לֹא צָדָה. הפסוק מגדיר מיהו רוצח בשגגה הגולה לעיר מקלט - מי "שלא צדה". לפי שלשת הפירושים שהביא רש"י "צדה" היינו שהיכה בכוונה להרוג, וממילא "לא צדה" - הרוצח בשגגה - הוא מי שהיכה בלא כוונה להרוג. רוצח זה אחראי למעשיו כיון שפעל ברשלנות וגרם למותו של אדם, ולכן הוא נענש וגולה. אמנם יש מי שהרג את חברו אך אין בו אשמה כלל ואינו נושא באחריות, ופטור מכלום ואינו גולה. ונבאר זאת להלן.

— רש"י —

וְהָאֱלֹהִים אָנָּה לִידּוֹ. זִמְנָן לִידּוֹ, לִשְׁוֹן "לֹא תֵאֻנָּה אֱלֹיךָ רַעָה" (תהלים צא, י),
 "לֹא יֵאֻנָּה לְצַדִּיק כָּל אֹן" (משלי יב, כא), "מֵתֵאֻנָּה הוּא לִי" (מלכים ב' ה, ז), מִזְדַּמֵּן
 לְמִצּוֹא לִי עִלָּה:

— ביאור —

עבירה (כי ה' שומר עליו).
 "מתאנה הוא לי" - מלך ארם שלח
 שליחים למלך ישראל וציוה עליו לרפא
 את נעמן שר צבאו מצרעתו. מלך ישראל
 לא מבין כיצד אפשר לעשות כן ומפחד
 מאוד, ומתלונן כי מלך מואב "מתאנה
 הוא לי", כלומר מלך מואב מחפש עילה
 ותירוץ כדי לפתוח במלחמה עם ישראל.
 רש"י רומז כי יש במילה זו גם משמעות
 של סיבה, עילה, עלילה.

וְהָאֱלֹהִים אָנָּה לִידּוֹ. רש"י מפרש את
 המילה "אנה" במשמעות אירע, זימן.
 "והאלהים אנה לידו" היינו א-להים סידר
 את הדברים וזימן אותם כך שידו של
 הרוצח תכה את הנרצח.
 "לא תאונה אליך רעה" - כך מבטיח דוד
 המלך לכל מי שבוטח בה', היינו לא יקרה
 לך ולא יזדמן לך דבר רע.
 "לא יאונה לצדיק כל און ורשעים מלאו
 רע" - היינו לא יקרה שצדיק יעבור

— עיון —

וְהָאֱלֹהִים אָנָּה לִידּוֹ. הפסוקים שרש"י מביא אינם רק מבררים את משמעות המילה
 "אנה" אלא גם מבררים את העניין המחשבתי שבדבר, בו מאריך רש"י בדיבור הבא,
 בעניין השגחת הקב"ה בעולם ומתן שכר ועונש.
 מהפסוק הראשון אנו למדים שהקב"ה שומר על חסידיו, וממילא אם אדם נפגע
 בתאונה כלשהי הרי זה בגלל שהקב"ה הסיר מעליו את השמירה.
 מהפסוק השני אנו למדים שאלוהים מגן על הצדיק מלעשות עבירה, ולכן מי שגרם
 מוות לזולתו כנראה אינו נקי מרוב, ולכן לא נמנע ממנו מלהזיק.
 שני פסוקים אלה מלמדים כי מי שהוא צדיק אינו נפגע ואינו פוגע באחרים.
 הפסוק השלישי מוכיח כי תיתכן אפשרות ש'יחפשו' את האדם כדי להזיק לו.
 כדי להבין טוב יותר את דברי רש"י יש לעיין בדבריו בדיבור הבא.

— רש"י —

והאלהים אנה לידו. ולמה תצא זאת מלפניו? הוא שאמר דוד: "כאשר יאמר משל הקדמוני מרשעים יצא רשע" (שמואל א' כד, יג), ו'משל הקדמוני' היא התורה שהיא משל הקב"ה, שהוא קדמונו של עולם. והיכן אמרה תורה "מרשעים יצא רשע"? והאלהים אנה לידו. במה הכתוב מדבר? בשני בני אדם, אחד הרג שוגג ואחד הרג מזיד, ולא היו עדים בדבר שיעידו, זה לא נהרג וזה לא גלה, והקב"ה מזמנן לפונדק אחד, זה שהרג במזיד יושב תחת הסולם, וזה שהרג שוגג עולה בסולם ונופל על זה שהרג במזיד והורגו, ועדים מעידים עליו ומחייבים אותו לגלות, נמצא זה שהרג בשוגג גולה, וזה שהרג במזיד נהרג:

— ביאור —

משמעות "מרשעים יצא רשע", ומיהו אותו "משל הקדמוני" שאמר משפט זה. מסביר רש"י כי "משל הקדמוני" הוא כינוי לתורה, הנקראת כך משום שהיא שייכת לקב"ה⁵³ שהוא 'קדמוני', שקדם לעולם. והיכן מצאנו בתורה את האמירה "מרשעים יצא רשע", הרי אין פסוק שכזה בכל התורה כולה? רעיון זה נלמד מכאן, מהפסוק האומר "והאלהים אנה לידו", שכביכול אלהים גרם לו שירצח. עכשיו צריך רש"י לענות לנו על שתי קושיות: (א) מה פתאום אלהים יגרום לאדם לרצוח אדם אחר? (ב) כיצד נכנס בפסוק זה הרעיון של "מרשעים יצא רשע", הרי אין כאן רשע אלא אדם ששגג ועשה מעשה רשע?!

מסביר רש"י כי הפסוק "והאלהים אנה לידו" מדבר על מקרה מיוחד, מקרה בו נקלעו למקום אחד שני אנשים שכל אחד מהם כבר רצח אדם בעבר, האחד רצח בשוגג והשני רצח במזיד, אלא שלא

והאלהים אנה לידו. כביכול אומר הפסוק שהקב"ה הוא שגרם לרוצח בשגגה להרוג, וכאילו דחף את ידו של הרוצח, ומדוע שיעשה זאת?

מסביר רש"י כי כאן התורה מודיעה לנו שהקב"ה משיגה על כל הנעשה בעולם, וכי אין בעולם מקריות כלל, וכאשר אדם חוטא וראוי להיענש בעולם הזה - יש פעמים שבורא עולם מגלגל סיבות על מנת שאכן יקבל את העונש הראוי לו.

כדי להבין עניין זה מזכיר רש"י פסוק קשה מאוד. בספר שמואל מסופר כי שאול המלך רדף אחרי דוד ורצה להורגו, ואף על פי כן כאשר היתה לדוד הזדמנות לקום ולהרוג את שאול הוא נמנע מלעשות כן. דוד מנמק את מעשהו זה במילים: "כאשר יאמר משל הקדמוני: מרשעים יצא רשע, וידי לא תהיה בכ", וכביכול אומר דוד אל שאול: אני לא אפגע בכ, אלא עונשך יגיע מידיו של רשע. אך עדיין הפסוק אינו מובן, ויש להסביר מהי

— ביאור (המשך) —

באו על עונשם הואיל ולא היו עדים הומה אדם, וגילגל כך שהרוצח בשגגה
 שיעידו עליהם. על מנת שכל אחד מהם יהרוג בשגגה את הרוצח במזיד - ונמצא
 יקבל את העונש המגיע לו זימן אותם שהרוצח במזיד בא על עונשו ומת בידי
 הקב"ה לפונדק (= אכסניה) אחד, מקום אדם, והרוצח בשוגג נתחייב גלות.

— עיון —

והאלהים אנה לידו.**רוצח בשגגה נקרא רשע**

מדברי רש"י עולה כי רוצח בשגגה נקרא רשע, ומעשה ההריגה בשגגה נקרא מעשה רשע. ולכאורה קשה, הרי הוא כלל לא התכוון להרוג, ומדוע נקרא רשע, ומדוע צריך להיענש ולגלות?

רש"י מלמדנו שרוצח בשגגה הוא אדם שלא חס על חיי אדם, ולא נקט בזהירות הנדרשת, ומחמת רשלנותו הרג אדם זר שכלל אינו מכירו (להבדיל מרוצח במזיד שהתכוון להרוג אדם מסויים מסיבה מסויימת). אדם המזלזל כל כך בחיי זולתו הרי הוא רשע וראוי לו שיבוא על עונשו, וסביר שיחזור ויהרוג שוב מתוך רשלנות. הקב"ה כביכול 'מנצל' את מנהגו הרשלני של זה על מנת להעניש רשע אחר החייב מיתה.

לעומת זאת, מי שנקט בכל כללי הזהירות ובכל זאת הרג אדם אחר - לאדם זה אין מגיע כלל עונש והוא אינו נקרא רשע.

בענין עונשו של הנרצח

לכאורה עולה מדברי רש"י שכל מי שנהרג כבר התחייב מיתה, אך השקפה זו אינה מתיישבת עם עיקר אחר ביהדות והוא 'הבחירה החופשית'. הקב"ה ברא את עולמו באופן בו לאדם יש אחריות על מעשיו, וביכולתו של האדם לעשות כל אשר יחפוץ באין מפריע. אם חלילה יחליט האדם להזיק ולפגוע בחברו - מי ימנע בעדו מלעשות זאת? אם כן, היאך אפשר לומר כי כל אדם שנרצח כבר היה חייב מיתה, הרי יתכן והרוצח השפל קם מיוזמתו ורצח אדם חף מפשע!

אמנם יש לשים לב שרש"י הקפיד לומר שדווקא הרוצח בשגגה הוא אשר הרג אדם שנתחייב מיתה, אבל לא אמר כן על רוצח במזיד; וזאת משום שהשוגג, על אף שלא נתכוון ולא רצה לרצוח, מכל מקום הצליח להרוג אדם, ומעשה זה לכאורה לא צריך היה לקרות, שהרי גם אדם שמנסה להרוג את חברו לא תמיד מצליח בכך. כדי 'להצליח' להרוג אדם בשוגג צריך תיזמון מיוחד מאוד, מעין 'סייעתא דשמיא', וכאילו היה רצון עליון שכיוון את הדברים וגרם לכך שאדם מסויים זה ייהרג.

— עיון (המשך) —

מידה כנגד מידה

עוד מלמדנו רש"י כאן על כלל שנטבע בבריאה והוא 'מידה כנגד מידה'. הפסוק כאן משתמש בשם 'א-להים', שם המעיד על היווצרות הטבע על ידי כוח עליון (בניגוד לשם הוי"ה שהוא הגילוי של הכוח המשגיח בעולם)⁵⁴, ורוצה לומר שהכוח שגורם לרוצח בשגגה שיהרוג את מי שנתחייב מיתה (כנ"ל) הוא כוח הטבוע בבריאה, בלי שיהיה צורך להתערבות מיוחדת של השגחת הקב"ה בעולם. הפסוק מלמדנו שהקב"ה ברא את עולמו באופן בו הטוב מביא טוב, וכן להיפך, הרע מזמין רוע נוסף. הוא ששנינו במסכת אבות (פ"ב מ"ו): 'על דאטפת אטפון, וסוף מטייפין יטופן'⁵⁵, ובאמת אנו רואים בעולם מעת לעת איך רוצחים נהרגים בצורות שונות, וכן אנשים שזילזלו בחבריהם לבסוף זילזלו בהם.

כמובן כוחות אלה אינם בלעדיים ואינם הכוחות היחידים הנוהגים בעולם⁵⁶. בורא עולם יצר עולם מורכב, עולם בו יש מקום לחירות ולהשגחה, לכוחות טבעיים הפועלים בעולם על פי סדר מסויים, לגילוי פנים ולהסתתר פנים. אין כוח באדם לתפוס ולהבין את דרכי ההשגחה, אך כאן למדנו כי אחת מן הדרכים היא מידה כנגד מידה, אך אין דרך הנהגה זו פועלת לעצמה. על פי זה מובן מדוע הסברו של רש"י אינו סותר את הכללים המוזכרים בגמרא, שאין שכר מצוות בעולם הזה⁵⁷, וכן שיש מציאות בעולם של רשע וטוב לו וצדיק ורע לו⁵⁸.

לא לחינם לימדה אותנו התורה מידה זו בפתיחת פרשת נזיקין ומשפטי ממון שבין אדם לחברו. הלכות אלה הן עמוקות ומורכבות, ועל האדם לדעת שיש בעולם שופט עליון מעל כל השופטים, וגם אם אדם העושה רע לחברו יוכל בערמוניות לחמוק משופטים בשר ודם - הוא לא יוכל לברוח ממשפטו של א-ל עליון, שברא את עולמו באופן בו הרשע בסופו של דבר נענש.

54 ראה כוזרי מאמור ד, טו לעניין היחס בין שם א-להים לשם הוי"ה.

55 "על זה שהטבעת מטביעים אותך" וראה מפרשי המשנה שם.

55* עיין כוזרי מאמור ה, כ.

56 קידושין לט ע"ב.

57 ברכות ז ע"א.

— רש"י —

וְשִׁמְתִי לָךְ מָקוֹם. אף במדבר, שינוס שמה, ואיזה מקום קולטו, זה מחנה לויה (מכות יב ע"ב; זבחים קיז ע"א):

— ביאור —

וְשִׁמְתִי לָךְ מָקוֹם. המילה "לך" נראית מיותרת, ולא ברור אל מי היא מתייחסת. במסכת זבחים (ק"ז ע"א) אמרה הגמרא: 'תניא: ושמתי לך מקום וגו', ושמתי לך - בחיך, מקום - מקומך, אשר ינוס שמה - מלמד שהיו ישראל מגלין במדבר, להיכן מגלין? למחנה לויה'. משמע שהגמרא הבינה כי המילה "לך" בפסוק מתייחסת באופן אישי למשה רבנו, וכן משמע שנדרשת לפניה ולאחריה, וכאילו נאמר: "ושמתי לך" - בחיך, "לך מקום" - מקומך. וכתב רש"י שם: 'ושמתי לך בחיך - רמז

לו הקב"ה למשה במתן תורה שיזכה למצוה זו, כדכתיב "אז יבדיל משה שלש ערים" (דברים ד, מא) בסוף ארבעים שנה. לך מקום - המקום שלך, דהיינו מחנה לויה אף הוא קולט'. על פי הגמרא ופירושו של רש"י שם נוכל להבין את דבריו של רש"י כאן: הקב"ה מודיע למשה רבנו באופן אישי כי 'המקום שלך', היינו מקום מחנה שבט לוי במדבר, יקלוט את הרוצחים בשגגה, ועל פי דרכנו למדנו שכבר בתקופת המסע במדבר שימש מחנה הלוויים (= 'מחנה לויה') כעיר מקלט לרוצחים בשגגה.

— עיון —

וְשִׁמְתִי לָךְ מָקוֹם. ערי מקלט הן מקום חינוך ותיקון לאותם שגולים אליהן, ומשום כך נבחרו דווקא ערי הלוויים לשמש כערי מקלט (ראה פרשת מסעי, במדבר לה, ו), וזאת מפני ששבט לוי אמוץ על חינוך עם ישראל, וכפי שבידך משה את שבט לוי (דברים לג, י): "יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל". כאן לימדנו רש"י כי כבר בתקופת המסעות במדבר שימש מחנה לויה כעיר מקלט לרוצחים בשגגה, תפקיד שימשיכו בו ערי הלוויים לאחר הכניסה לארץ וההתיישבות בה.

העובדה שהיה צורך לייחד ערי מקלט כבר במדבר מלמדת אותנו כי התנהלותו של עם ישראל במדבר היתה התנהלות חברתית רגילה לכל דבר, וקרו בה מקרים וכשלונות העלולים להימצא בכל חברה נורמטיבית בעולם. מסיבה זו ראה משה רבנו לנכון למנות שופטים על העם, וכפי שראינו לעיל בפרשת יתרו. ובאמת כך יהיה גם לימות המשיח (לדעת האמורא שמואל) - עולם כמנהגו נוהג. מכאן אנו למדים שהשראת שכינה בישראל אינה ערובה למצב חברתי תקין, כי אין היא נוטלת מן האדם את אחריותו ואת הבחירה החופשית שלו. דבריו אלה של רש"י באים לכאורה "לאזן" את הדברים שכתב בדיבור הקודם. "והאלהים

אונקלוס

יְד וְכִי־יִזַּד אִישׁ עַל־רַעְהוּ יְד וְאִרִי יִרְשַׁע גָּבַר עַל חֲבֵרִיה
לְהַרְגוֹ בְּעֶרְמָה מֵעַם מִזְבְּחִי לְמַקְטִילָהּ בְּנִכְלִיו, מִן מִדְבָּחִי
תִּקְחֶנּוּ לָמוֹת: תִּדְבְּרָנִיה לְמַקְטֵל:

— רש"י —

(יד) וְכִי־יִזַּד. למה נאמר, לפי שנאמר "מכה איש וגו'" (לעיל פסוק יב), שומע אני אפילו גוי, והרופא שהרג, ושליח בית דין שהמית במלקות ארבעים, והאב המכה את בנו, והרב הרודה את תלמידו, והשוגג, תלמוד לומר: וכי יזיד, ולא שוגג, על רעהו, ולא על גוי, להרגו בערמה, ולא שליח בית דין והרופא והרודה את בנו ותלמידו, שאף על פי שהם מזידין אין מערימין (מכילתא, עיי"ש):

— עיון (המשך) —

אינה לידו" - לכאורה ניתן היה לחשוב שהאדם הוא ככלי משחק בידו של א-להים ואין לו אישיות אוטונומית עצמאית - בא רש"י ומאיר את עינינו כי גם בתקופת המדבר, התקופה המופלאה בה שרתה שכינה בישראל שלא כדרך הטבע, בעמוד אש וענן, לחם מן השמים ומים מן הסלע, גם בתקופה זו היו רוצחים בשגגה וערי מקלט. גם בתקופה זו היו אנשים שזילזלו בחיי אדם וגרמו למותם ברשלנות, ומשום כך גילגל א-להים לידם הרשלנית להרוג את מי שנתחייב מיתה (כנ"ל בדיבור הקודם).

— ביאור —

ניתוח בחולה על מנת להצילו ומתוך כך מת החולה; או שליח בית דין שתפקידו להלקות את חייבי המלקות; או אב שהיכה את בנו על מנת לחנכו; או רב שהיכה את תלמידו על מנת שילמד - כל אלה לכאורה נחשבים רוצחים וחייבים מיתה.

אמנם אם נדקדק בלשון הפסוק שלפנינו נמצא כי יש בו שלשה ביטויים מיוחדים: 1. וכי יזיד. 2. על רעהו 3. להרגו בערמה. 1. וכי יזיד - לא כל מכה שהרג חייב אלא דוקא אם הרגו במזיד, היינו שנתכוון

וְכִי־יִזַּד. לכאורה פסוק זה מיותר, שהרי לעיל (פסוק יב) נאמר "מכה איש ומת מות יומת", מדוע אם כן חוזרת התורה ואומרת שמי שהורג את חברו במזיד חייב מיתה?

מסביר רש"י כי פסוק זה מלמדנו דינים שונים שלא למדנו מן הפסוק הראשון. הפסוק הראשון קבע באופן פשוט: "מכה איש ומת מות יומת", היינו כל הכאה שגרמה למותו של אדם אחר נחשבת כרציחה המחייבת מיתה, אפילו אם הנרצח הוא גוי; או אם רופא עשה

— ביאור (המשך) —

- להרוג ורצה שימות במכה זו, ולא שוגג.
2. על רעהו - דווקא על הריגת יהודי חייב מיתה ולא על הריגת גוי. "רעהו" דווקא, ולא סתם "איש" כנאמר בפסוק הראשון.
3. בערמה - גם מי שהכה במתכוון את חברו וגרם בכך למותו אפשר שאינו חייב, כגון שליח בית דין שהלקה ברשות את החייב מלקות, או רופא שחבל בחולה על מנת לרפאו אך החולה מת, או אב שהכה את בנו ורב שהכה את תלמידו - כל אלה לא נתכוונו להרוג ואינם מוגדרים כמי שבאו "להרוג בערמה", במחשבה ובכוונה תחילה, אלא כדי להתחייב צריך שיתכוון המכה שימות המוכה מן המכה. מן הפסוק הראשון משמע כי כל מי שהכה את חברו וגרם למיתתו חייב מיתה.

— עיון —

וכי-יִזְד. דברי רש"י מעלים כמה תמיהות, וננסה ליישבן. ראשית, מדוע צריך ללמוד מן הפסוק שלנו שהרוצח בשוגג פטור, והרי למדנו את דין הרוצח בשוגג בפסוק לעיל: "ואשר לא צדה... ושמתו לך מקום אשר ינוס שמה!" ועוד, מפסוק זה אנו לומדים שהרוצח גוי פטור ממיתה. וכי מותר לפגוע באינו יהודי? מדוע לא יענש מי שעבר על איסור "לא תרצח" ורצח גוי? כמו כן רש"י מתייחס באותה קטגוריה ל"שליח בית דין, רופא, אב שהיכה ורב שהיכה", ולכאורה המקרים כלל אינם דומים - וכי דומה רופא הבא להציל את הנפש לשליח הבא להלקות? וכן, הייתכן שנקל ראש באב שהכה את בנו מכות רצח והרגו?

נראה לומר כי רש"י מציב לפנינו את שני הפסוקים זה לעומת זה, כאשר הפסוק הראשון הוא הפסוק המשמעותי והעקרוני - "מכה איש ומת - מות יומת!" כל מי שהכה את חברו והביא למיתתו, בין שעשה זאת בשוגג ובין שעשה זאת במזיד, בין שהיתה לו רשות להכותו ובין שלא היתה לו רשות להכותו, בין אם הרג יהודי ובין אם הרג גוי - בכל אלה המקרים זלזל הרוצח בחיי חברו והביא למיתתו, ולמה יחיה? הפסוק הראשון קובע שכל מי שגורם למותו של מי שאינו חייב מיתה, "ומת" - "מות יומת!" אך הנה בא הפסוק שלנו ומלמד, כי על אף שמעיקר הדין כל הורג חברו חייב מיתה, מכל מקום הקב"ה, שהוא רחום וחנון, חס על חיי ההורג במקרה בו יש צד להקל במידת אחריותו. הפסוק השני קובע כי חיוב מיתה יבוא רק אם הרוצח הוא רשע גמור, ולכן הרוצח בשוגג פטור ממיתה הואיל ולא נתכוון כלל להכות אדם, וכן האב והרב שהיכו פטורים ממיתה, כי על אף שפגעו וחרגו מהרשות שניתנה להם מכל מקום אינם רשעים גמורים. וכן הוא בהריגת גוי - רק מי שרצח את חברו במתכוון ודאי עשה זאת מתוך רשעות ואין למצוא במעשה זה נסיבות מקלות, אך מי שרצח את הזר אפשר שעשה זאת משום שחשש ממנו וראה בו אויב, ולא עשה זאת מתוך רשעות.

— עיון (המשך) —

ואם יבוא השואל וישאל, בעניין הריגת הגוי - היאך נשאיר את הזרים בלא הגנה, שהרי כל ההורג בהם אינו נענש!

כלל גדול בידינו בדיני עונשים של תורה, והוא שהתורה מענישה על פי מערכת כללים תיאורטית ומופשטת, שכמעט ואינה עומדת בבחינת המציאות. רצוני לומר, על פי דין תורה רוצח במזיד יתחייב מיתה רק אם הרג בפני עדים כשרים, ואף זאת רק אם התרו בו העדים סמוך מאוד לביצוע המעשה. וכי יעלה על דעתך שאדם המתכנן להרוג את חברו בכוונה תחילה יקפיד לעשות זאת בפני שני עדים, ואף יבקש מהם להתרותו?

חכמים הטיבו לבטא עניין זה ואמרו (משנה מכות פ"א מ"י) כי בית דין ההורגת פעם בשבע שנים או בשבעים שנה נקראת בית דין חובלנית, ור' טרפון ור' עקיבא אמרו שם "אילו היינו בסנהדרין לא נהרג אדם מעולם". וזאת משום שבעולם המעשה כל אותן דרישות של תורה אינן יכולות לבוא לידי ביטוי בפועל.

אך אם כך הוא הדבר, איך יפעלו בתי הדין על מנת להגן על החברה מאנשי דמים ומרמה?

כבר נפסק להלכה כי יש כח ביד בית הדין להעניש אף שלא על פי דין כאשר הם סבורים כי השעה צריכה לכך. במילים אחרות, ניתנה סמכות לחכמים להפעיל מערכת ענישה מציאותית יותר על מנת שאותם עבריינים יבואו על עונשם ותוכל החברה להתקיים.

ברם, מערכת זו כמובן אינה שרירותית, ואת כל עקרונותיה יונקת היא מן המערכת התאורטית, וכפי שקבעה הגמרא (גיטין סה ע"א): "כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון"⁵⁷.

על פי הדברים האלה ניתן לומר כי דברי רש"י כאן יש בהם חשיבות ערכית רבה. רש"י מדגיש כי העובדה שאב הרודה את בנו, רב הרודה את תלמידו וההורג גוי פטורים ואינם נהרגים - אין הם פטורים "לכתחילה", אלא מעיקר הדין אף הם היו צריכים להיהרג אלא שיש בהם צד לפטור. משום כך יכולה מערכת הענישה 'האלטרנטיבית', על פי שיקוליה, לקבוע כי במקרים מסוימים יש להעניש בחומרה מרובה את כל אלה המזלזלים בחיי הזולת, על מנת להרתיע כל עושה עוול.

לדוגמא, בני אדם המזלזלים בחיי חבריהם והורגים "בשוגג" בנסיעה פרועה שלא על פי החוק, אמנם אין הם חייבים מיתה בפועל שהרי לא הרגו אדם במזיד, אך אין זה אלא 'פטור' בלבד, והואיל והתנהגות זו הינה מסוכנת לחברה הרי שמערכת הענישה האלטרנטיבית תהיה מחויבת להעניש בחומרה כל הנוהג שלא כחוק.

וכמו כן, במקרה בו המשטרה - שהיא כשליח בית דין - חורגת מסמכותה ומכה בלי אבחנה עד כדי סכנת חיים, נעניש בחומרה את השוטרים שעשו מעשים נפשעים אלה. וכן על זה הדרך נפעל כנגד אלימות הורים ומורים, וכן אם חיי אדם, יהודי כגוי, נהפכו לזולים.

57* ועיין בהקדמה לפרשתנו (לעיל עמ' ג).

— רש"י —

מַעַם מְזַבְּחִי. אם היה כהן ורוצה לעבוד עבודה תקחנו למות (מכילתא):

— ביאור —

מַעַם מְזַבְּחִי. אלמלא פירושו של רש"י היינו מבינים כי הפסוק בא לומר כי רוצח החייב מיתה ילקח להיהרג בכל מקרה, ואפילו אם הוא עובד עבודה במזבח מפסיקים מייד את עבודתו ולוקחים אותו להיהרג. אמנם רש"י אינו מפרש כן, ודייקו המפרשים מדבריו שאין הכוונה אלא למנוע עבודה מכהן בטרם התחיל לעבוד, אך אם כבר התחיל לעבוד אין לוקחים אותו עד שיסיים. הגמרא ביומא (פה ע"א) מדייקת זאת מן המילים "מעם מזבחי - ולא מעל מזבחי", היינו אם הכהן כבר נמצא באמצע עבודתו על המזבח אין להורידו משם עד שיסיים.

— עיין —

מַעַם מְזַבְּחִי. לכאורה משמעות הכתוב הפשוטה היא לומר שאין בית המקדש ועבודתו יכולים להוות הגנה על הרוצח⁵⁸, ופירוש רש"י על פי חז"ל נראה כמהפך את משמעות הכתוב, כי לשיטתם אכן המזבח קולט את הרוצח ומגן עליו בזמן עבודתו!

נראה לענ"ד לומר שחז"ל כאן מלמדים אותנו דבר גדול: גם הפושע הגדול יכול לעבוד את ה', וכל העוולות שעשה, גם אם יהיו החמורות ביותר שישנן, אינן נועלות את הנתיב בינו לבין א-לוהים. כמובן, לא יוכל הרוצח להימלט מעונשו בחסות עבודת הבורא שהרי זהו חילול הקדושה, וודאי נבצע בו את העונש המגיע לו, אך מכל מקום נמתין לו עד שיסיים עבודתו. רעיון חשוב זה מלמדנו שאין לנו לדחות את העבריינים מקהל ה', וישראל אע"פ שחטא ישראל הוא, ואהוב הוא לפני המקום ב"ה.

אונקלוס

טו וּמִכָּה אָבִיו וְאִמּוֹ מוֹת יוֹמֶת: טו וְדִמְחֵי לְאַבּוּהִי וּלְאִמִּיה
אֶתְקַטְלָא יִתְקַטִּיל:

— רש"י —

(טו) וּמִכָּה אָבִיו וְאִמּוֹ. לפי שלמדנו על החובל בחבירו שהוא בתשלומין ולא במיתה, הוצרך לומר על החובל באביו שהוא במיתה, ואינו חייב אלא בהכאה שיש בה חבורה (מכילתא):

אָבִיו וְאִמּוֹ. או זה או זה (מכילתא, כר' יאשיה):

— ביאור —

אָבִיו וְאִמּוֹ. ניתן היה להבין שאין חיוב מיתה בהכאת ההורים עד שיכה גם את אביו וגם את אמו, ותפקידה של הוי"ו לחבר בין אביו לאמו ולומר כי רק בהכאת שניהם יחד יש חיוב מיתה.

מסביר רש"י כי כוונת הפסוק לחלק ולומר שני דינים: מכה אביו מות יומת וכן מכה אמו מות יומת. לפירוש רש"י תפקיד הוי"ו כאן אינו לחבר (כברוב המקומות) אלא לחלק ולהוסיף דין נוסף. וי"ו במשמעות זו הופיעה אף בתחילת פסוקנו - "ומכה אביו ואמו", הוי"ו מציינת שנוסף כאן דין נוסף.

וּמִכָּה אָבִיו וְאִמּוֹ. לעיל בפסוק יב נאמר: "מכה איש ומת מות יומת", וכאן נאמר "ומכה אביו ואמו מות יומת". כאן לא נאמר "ומת", ומשמע שעל הכאת אביו ואמו חייב מיתה גם אם לא גרם למותם. בחירת התורה במילה "מכה" הזוהה לפעולת הרציחה לעיל מלמדת שמדובר במכה שגורמת חבלה וחבורה. אמנם העושה חבורה באדם אינו חייב מיתה אלא רק תשלומין, וכנאמר להלן (פסוק כד) "עין תחת עין", וכן בספר ויקרא (כד, יט-כ): "ואיש כי יתן מום בעמיתו כאשר עשה כן יעשה לו, שבר תחת שבר עין תחת עין שן תחת שן", אך העושה חבורה באביו ואמו חייב מיתה.

— עין —

וּמִכָּה אָבִיו וְאִמּוֹ. לדין זה מצאנו התייחסות נוספת בדברי רש"י, בפרשת אמור. על הפסוק (ויקרא כד, כא) "ומכה בהמה ישלמנה ומכה אדם יומת", כתב רש"י: "ומכה אדם יומת - אפילו לא הרגו אלא עשה בו חבורה... ובמכה אביו ואמו דיבר הכתוב, ובא להקישו למכה בהמה... מה בהמה בחבלה, שאם אין חבלה אין תשלומין, אף מכה אביו ואמו אינו חייב עד שיעשה בהם חבורה".

רש"י, בעקבות חז"ל, מגלה לנו שמה שנאמר "ומכה אדם יומת" היינו דווקא באביו ואמו, והתורה הקישה (= עשתה השוואה) הכאת בהמה להכאת אביו ואמו - כשם

— עיין (המשך) —

שבבהמה אין חיוב תשלומין אלא אם עשה בה חבורה (ואם רק הכאיב לה אינו משלם), הוא הדין במכה אביו ואמו.

וצריך להבין מדוע ניסחה התורה דין מיוחד זה של מכה אביו ואמו במילים "מכה אדם יומת", שאלמלא קבלת חז"ל היינו טועים ומפרשים כי כל חובל בחברו חייב מיתה?! נראה לומר כי עשיית חבלה באדם היא למעשה סוג של מיתה. להבדיל מנזק לרכוש אותו אפשר לתקן או להחליף - נזק בגופו של אדם אינו ניתן לפיצוי. מי שהפך את חברו לבעל מום שוב אינו יכול להחזירו למצבו הקודם, וזהו מעשה חמור מאוד מעין רציחה. מעיקר הדין כל מכה אדם וגורם לו חבלה ראוי היה שיתחייב מיתה! אמנם באופן מעשי התורה התחשבה בחולשותיו של האדם ופטרה את המכה ממיתה והמירה את עונשו בתשלומין. אך במקרה של מכה אביו ואמו לא רצתה התורה להקל על עונשו, שהרי מעשה הכאה של הורים הוא חמור ביותר, ולכן בהכאה זו השאירה התורה את הדין העקרוני על כנו - "מכה אביו ואמו מות יומת"!

וזהו דוקא בהכאה שיש בה חבורה, שנעשה נזק אמיתי שהוא מעין מיתה כנ"ל, אך הכאה שאין בה חבורה אין בה דין מוות כלל.

אָבִיו וְאִמּוֹ. לפירוש רש"י הוי"ו משמשת כאן כעין "או" - או אביו או אמו, אך באמת צריך להבין מדוע לא השתמשה התורה כאן בפירוש במילה "או" כפי שמשתמשת בה במקומות אחרים?

התורה משתמשת במילה "או" במקרים הבאים:

- כשרוצה להדגיש דבר אחד משני דברים, כמו בפסוק "ואפנה אל ימין או אל שמאל" (בראשית כד, מט), שהרי אי אפשר לפנות לשני הצדדים כאחד.

- כשרוצה להדגיש את החידוש שבכל פרט, כמו בפסוק "ונאכל גדיש או הקמה או השדה" (להלן כב, ה), היינו שנשרף דבר קצור, או אפילו דבר מחובר, או אפילו הקרקע עצמה.

- כשמדובר ברשימה ורוצה התורה לומר דווקא אלה ולא אחרים, כמו בפסוק "וכי יגח שור את איש או את אשה" (להלן פסוק כח), ומובא אחר כך (פסוק לב) שאם נגח עבד או אמה הדין שונה. וכן בפסוק "והיה הנגע ירקרק או אדמדם" (ויקרא יג, מט), להוציא צבעים אחרים. או בפסוק "שור או כשב או עז" (שם כב, כז), להוציא בעלי חיים אחרים. כאן לגבי הכאת אב ואם אין שום הבדל בין אב לאם, ואין צורך להרחיב למקרים אחרים, וגם אין צורך להוציא שום דבר הדומה להם, על כן משתמשת התורה בוי"ו במשמעות "וכן הדין", וכפי שהסברנו בביאור.

— רש"י —

מות יומת. בחנק (מכילתא; משנה סנהדרין פד ע"ב):

— ביאור —

מות יומת. על עברות חמורות שבתורה ישנו עונש מיתה בידי בית דין. התורה מנתה ארבעה סוגי מיתות, והן שונות זו מזו. ואלו הן לפי סדר חומרתן: סקילה, שריפה, הרג וחנק.⁵⁹ "סקילה" היא החמורה מכולן, ועניינה השלכת הנידון מגובה אל מותו. "שריפה" עניינה יציקת עופרת חמה אל לועו של הנידון. "הרג" היא מיתת סיף, שמתזים את ראשו של הנידון. "חנק" שכורכין סודר על צווארו של הנידון, ומושכין זה מכאן וזה מכאן. כבר כתבנו לעיל שגם בתקופות בהן פעלה הסנהדרין מכל מקום לא היה כמעט בנמצא ביצוע עונשים אלה, וזאת בגלל התנאים המגבילים שדורשת התורה לקביעת עונשו של אדם, היינו עדים כשרים והתראה, תנאים שכמעט ולא מתקיימים לעולם. אף על פי כן חשוב שנדע מהו עונשה של כל עבירה ועל פי זה נבין את חומרת האיסור.⁶⁰ עונשו של מכה אביו ואמו הוא בחנק, ומכאן שעבירה זו נחשבת "עבירה קלה" מבין העבירות שחייבים עליהם מיתה. בעיון נשתדל להסביר בע"ה את סולם העונשים הקשור לענייננו.

— עיון —

מות יומת. לא נסביר כאן את ההבדלים בין כל העבירות, כי אין זה מעניין הבנת הפסוק, אולם נקדים כמה קיום כלליים כדי להבין את יחס החומרה בין "מקלל אביו ואמו" (להלן פסוק יז) שדינו מוות בסקילה, לעומת "מכה אביו ואמו" שנידון בחנק. העונש החמור ביותר - "סקילה" - ניתן לעובדי עבודה זרה ודומיהם, ומכאן שאיסור עבודה זרה הוא החמור מכל איסורי התורה. ביסודה של כל חברת בני אדם מושתתת האמונה בכוח עליון שברא את העולם. אמונה בבורא המשיגה על העולם היא היסוד של חיים עלי אדמות. איסורי עריות נחשבים מן העבירות החמורות ביותר, ומכונים "תועבה", והעוברים עליהם נענשים בסקילה או בשריפה. העונש החמור על איסורים אלה מלמד שהתורה

59 אמנם כבר נחלקו תנאים בסדר חומרתן (סנהדרין מט ע"ב), ולשיטת ר' שמעון סדר חומרתן כך הוא: שריפה, סקילה, חנק והרג; אך כבר נפסקה הלכה שלא כמותו. ועיין סוגיית הגמרא שם (מט ע"ב - נב ע"א)

60 נביא כאן דוגמא של העבירות לכל סוגי העונשים: סקילה: עובדי עבודה זרה, המגדף, מחלל שבת, חלק מאיסורי עריות (כגון הבא על אמו, על כלתו, על הזכר ועוד), המקלל אביו ואמו בשם.

שריפה: חלק מאיסורי עריות (כגון הבא על אישה ובתה), בת כהן שזינתה.

הרג: רוצח, אנשי עיר הנידחת (עיר שיושביה עובדים עבודה זרה).

חנק: מכה אביו ואמו, גונב נפש מישראל, נביא השקר, הבא על אשת איש ועוד.

אונקלוס

טז וְדִיגְנוּב נַפְשָׁא מִבְּנֵי טז וְגִנְבַּ אִישׁ וּמִכְרוּ וְנִמְצָא
יִשְׂרָאֵל וַיִּזְבְּנִיָּה וַיִּשְׁתַּכַּח בִּידוֹ מוֹת יוֹמָת:
בִּידֵיהָ אֶתְקַטְלָא אֶתְקַטִּיל:

— רש"י —

(טז) וְגִנְבַּ אִישׁ וּמִכְרוּ. למה נאמר? לפי שנאמר "כי ימצא איש גונב נפש מאחיו" (דברים כד, ז), אין לי אלא איש שגנב נפש, אשה או טומטום או אנדרוגינוס שגנבו מנין? תלמוד לומר: "וגונב איש ומכרו". ולפי שנאמר כאן: "וגונב איש", אין לי אלא גונב איש, גונב אשה מנין? תלמוד לומר (שם) "גונב נפש", לכך הוצרכו שניהם, מה שחסר זה גלה זה:

— עיין (המשך) —

רואה בתא המשפחתי ערך יסודי להתנהלות החברה, ואיסור עריות פוגע בו בצורה אנושה והופך את החיים המשפחתיים לחיים בהמיים. בני המשפחה חיים יחד זה בצד זה, ולכן צריך לשמור מכל משמר את סכנת הערבובייה שטמונה ביחסי קירבה אלה. התורה מחשיבה איסורי עריות בתוך המשפחה כחמורים יותר מרציחה, ולכן עריות הם בסקילה או שריפה ואילו רציחה היא בהרג.⁶¹ "מכה אביו ואמו", היינו שעושה בהם חבורה אך אינו הורגם, אינו נידון כרוצח ולכן אינו נענש בהרג אלא יורד דרגה לחנק. אך עדיין יש להבין מדוע "מקלל אביו ואמו" נידון כעובד עבודה זרה ונענש בסקילה! נתייחס לכך להלן בע"ה.

— ביאור —

וְגִנְבַּ אִישׁ וּמִכְרוּ. התורה התייחסה להגנב והוגדר כ"איש", ואילו הפסוק שם לא התייחס לזהות הגנב ("נפש מאחיו") והגנב הוא שהוגדר כ"איש". מכאן לומדים חז"ל כי הפסוקים משלימים את זה ואינם סותרים, ו"מה שחסר זה גילה זה" - הגנב יכול שיהיה איש או אישה וכן הגנב יכול שיהיה איש או אישה. הפסוק כאן לא התייחס כלל לזהות הגנב

— עיין —

וְגִנְבַּ אִישׁ וּמִכְרוּ. לכאורה אפשר לכתוב דין זה בפסוק אחד: 'גונב נפש מאחיו',

61 איסור אשת איש נחשב חמור פחות ועונשו בחנק. הגמרא מסבירה שיש באשת איש צד קל והוא שאישה זו יכולה להיות מותרת (לכשתגרש או תתאלמן), מה שאין כן קרובות אחרות.

— עיון (המשך) —

וממילא היינו לומדים שכל מי שגונב חייב, ואין זה משנה את מי הוא גנב. יתכן לומר כי התורה נקטה דווקא לשון "איש" הן בגנב והן בנגנב כדי למעט גנב קטן שאינו בר עונשין, ולמעט עובר בן ח' חודשים שנגנב שאינו נקרא איש כלל, ואילו חז"ל לא באו אלא לרבות כל סוגי הגדולים - אישה, טומטום, אנדרוגינוס. ואולי אפשר לומר כי התורה כתבה פסוק אחד בו הקורבן הוא "נפש", להורות שחייבים גם על מכירת אישה וקטן, והוסיפה וכתבה פסוק נוסף בו הקורבן הוא "איש" כדי ללמדנו שגם לאלה יש חשיבות של "איש" ואין לזלזל בשום בריה.

הקשו המפרשים, מדוע אנו צריכים לימוד מיוחד לרבות אישה שגנבה ומכרה נפש, והרי אישה חייבת בכל דיני התורה כאיש, ו"השוה הכתוב אישה לאיש לכל עונשים שבתורה" (קידושין לה ע"א)!

לעיל הסביר המלבי"ם (על פסוק יב אות נד) שיש הבדל בין המילה "איש" למילה "אדם". "אדם" הוא שם כללי לכל המין והוא כולל גם אישה וקטן, ואילו "איש" לפעמים בא למעט אישה ולפעמים בא למעט קטן. לכן אחרי שהתורה משתמשת בתואר "איש" שבא למעט יש צורך לפסוק אחר על מנת לשוב ולרבות. וגם על דבריו יש להקשות, סוף סוף מדוע להסתבך ולמעט בתחילה כדי לשוב ולרבות לבסוף?⁶²

נראה לומר כי התורה נקטה בתואר "איש" משום שאותם הסוחרים בבני אדם הם בדרך כלל אנשים חשובים שמחשיבים את עצמם כאנשים מורמים מעם, ומרגישים שיש להם רשות לעשות באחרים ככל העולה על רוחם. משום כך אומר הפסוק בכי תצא שאין מה לחשוש - "איש כי יגנוב נפש", לא משנה כמה חשוב האיש הגונב וכמה פעוט הקורבן - נדון אותו בחומרה ולא נהסס להורגו כאחרון הפושעים. להדגשת זילותו וחוסר חשיבותו כתבה התורה כאן רק "וגונב" בלי לכנותו "איש", ואילו לקורבן נתנה תואר חשיבות זה על מנת להראות כי כבודו חשוב בעינינו והוא יקבל את כל התמיכה הראויה לו.

— רש"י —

וּנְמָצָא בְּיָדוֹ. שראוהו עדים שגנבו ומכרו ונמצא בידו כבר קודם מכירה:

מוֹת יוֹמָת. בחנק. כל מיתה האמורה בתורה סתם חנק היא (מכילתא; סנהדרין נב ע"ב, עיי"ש). [והפסיק הענין וכתב "וגונב איש" בין מכה אביו ואמו למקלל אביו ואמו, ונראה לי היינו פלוגתא (סנהדרין פה ע"ב; יבמות קא ע"א) דמר סבר מקשינן הכאה לקללה ומר סבר לא מקשינן]:

— ביאור —

חז"ל הסבירו לנו את כוונת התורה, וגילו לנו את משמעות הביטויים השונים: "דמיהם בם" היינו סקילה, "נקום ינקם" היינו הרג, "מוֹת יוֹמָת" היינו חנק.

בחלק השני של דבריו (המובא בסוגריים משום שאינו מופיע בדפוס ראשון) מתייחס רש"י לשאלה מדוע התורה לא כתבה בסמיכות את הדינים של "מכה אביו ואמו" ו"מקלל אביו ואמו", והפסיקה ביניהם עם דין "גונב איש ומכרו".

רש"י מציין למחלוקת תנאים המובאת בגמרא, ושורש המחלוקת הוא האם ניתן להשוות בין דין הכאה לדין קללה וללמוד זה מזה (= להקיש ביניהם) או לא⁶³. הסברה נותנת להשוות בין הדינים, שהרי שניהם עוסקים בפגיעה באב ואם ואף מנוסחים באופן זהה, ולכאורה דעת החולק אינה מובנת! מסביר רש"י כי הסובר שלא ניתן להקיש בין הדינים טוען כי דווקא משום כך הפסיקה התורה ביניהם בדין אחר.

וּנְמָצָא בְּיָדוֹ. היאך יתכן שהגנב כבר מכר את האיש שגנב אך מכל מקום עדיין נמצא בידו?

מסביר רש"י שכוונת הפסוק לומר שהגנב הכניס את האיש הנגנב לרשותו ואחר כך מכר אותו, וזהו שכתב רש"י 'ונמצא בידו כבר קודם מכירה' - שהיה הנגנב ברשותו לפני שמכר אותו. ואם ישאל השואל היאך נדע כי כך היה? אלא מדובר שיש עדים שראו את כל חלקי המעשה: את הגנבה, את ההכנסה לרשותו, ואת המכירה, והם שנותנים לבית הדין את כל המידע.

מוֹת יוֹמָת. התורה לא פירשה באיזו מיתה נענש גונב איש וסתמה ואמרה "מוֹת יוֹמָת", והרי ישנן ארבע מיתות בית דין שונות! שאלה זו מתעוררת במקומות נוספים בהם לא ציינה התורה את סוג המיתה אלא כתבה ביטויים אחרים, כגון: "נקום ינקם", "דמיהם בם".

— עיון —

וּנְמָצָא בְּיָדוֹ. התורה לא דנה כאן במי שרק עזר לאדם אחר לקנות, וכגון שחטף

63 למחלוקת זו כמה השלכות: נחלקו האם מי שאביו רשע או כותי חייב מיתה על הכאתו, שהרי מקלל אב רשע פטור - שנאמר באיסור קללה "ונשיא בעמך לא תאור", ולמדנו משם שחייבים רק על קללת מי שעושה 'מעשה עמך', היינו שאינו רשע (סנהדרין פה ע"ב). כמו כן נחלקו בהיכה את אביו ואמו בבת אחת (שחבטן במקל בהכאה אחת), שהרי מקלל שניהם בבת אחת פטור - נלמד מקללת גבוה שאין בה שותפות (יבמות קא ע"א).

אונקלוס
 יז וּמִקְלָל אָבִיו וְאִמּוֹ מוֹת יוֹמָת: "וְדִילוּט לְאַבוּהִי וּלְאִמִּיהָ
 אֶתְקַטְלָא יִתְקַטִּיל:

— רש"י —

(יז) וּמִקְלָל אָבִיו וְאִמּוֹ. למה נאמר? לפי שהוא אומר "איש איש אשר יקלל את אביו" (ויקרא כ, ט), אין לי אלא איש שקלל את אביו, אשה שקללה את אביה מניין? תלמוד לומר "ומקלל אביו ואמו" סתם, בין איש ובין אשה (מכילתא). [אם כן למה נאמר "איש אשר יקלל" (שם), להוציא את הקטן]:

— עיון (המשך) —

מישהו בשליחות הקונה, כי במקרה כזה הקונה הוא הפושע העיקרי וזה אינו אלא מסייע בידו. כאן מדובר באדם שגונב אנשים לרשותו ועושה בהם סחורה.

מוֹת יוֹמָת. להלן נסביר כי מיתות סקילה ושריפה ניתנו לפוגע בערכים דתיים כעבודה זרה ועריות, ואילו מיתות הרג וחנק ניתנו על פגיעה בזולת. משום כך מובן מדוע "מכה אביו ואמו" שפגע בגופם נענש בחנק, ואילו "מקלל אביו ואמו" נענש בסקילה, משום שמשתמש בשם ה' כדי לפגוע במי שהעניק לו חיים וזוהי עבירה דתית, וממילא מובן מדוע חמור עונשו של המקלל מעונשו של המכה.

על פי זה גם אפשר להבין מדוע התורה לא כתבה את שני האיסורים סמוכים זה לזה והפסיקה ביניהם בדין "גונב איש ומכרו" שעונשו חנק, משום שעניינו דומה ל"מכה אביו" שאף הוא בחנק, בשונה מ"מקלל אביו" שנענש בסקילה כי מהות עניינו שונה.

— ביאור —

יומת, אביו ואמו קילל דמיו בו". בפסוק אצלנו נאמר סתם "ומקלל", היינו כל מי שיקלל - איש או אישה או קטן. בפרשת קדושים נאמר "איש איש אשר יקלל" - דווקא איש. מסביר רש"י כי אין כאן סתירה אלא הפסוק אצלנו מלמד כי מה שנאמר "איש איש" לא בא למעט אישה אלא רק למעט קטן.	וּמִקְלָל אָבִיו וְאִמּוֹ. "מקלל אביו ואמו" היינו שמבקש מה' לעשות רע להוריו. איסור מקלל הוריו מוזכר בתורה פעמיים, בשני פסוקים שונים: פסוקנו כאן - "ומקלל אביו ואמו מות יומת", ופסוק בפרשת קדושים (ויקרא כ, ט) - "כי איש איש אשר יקלל את אביו ואת אמו מות
---	--

— עיון —

וּמִקְלָל אָבִיו וְאִמּוֹ. גם כאן חוזרת ונשאלת השאלה לשם מה צריך לרבות אישה ולמעט קטן - והרי אין הבדל בין איש לאישה לכל האיסורים שבתורה, וכן קטנים פטורים מכל העונשים שבתורה!

— רש"י —

מות יומת. בסקילה, וכל מקום שנאמר "דמיו בו" בסקילה, ובנין אב לכולם "באבן ירגמו אותם דמיהם בס" (ויקרא כ, כז), ובמקלל אביו ואמו נאמר דמיו בו (ויקרא כ, ט):

— עיון (המשך) —

אלא על כרחך משמע שהיה מקום לומר שכאן אישה תהיה פטורה ואילו קטן יהיה חייב. כי הנה מקלל פוגע בכל הקדוש לנו, הוא משתמש בשם ה' כדי לפגוע במי שזיכה לו חיים. עבירה זו חמורה במיוחד ופוגעת לא רק בגוף אלא גם בנשמה, בצד הפנימי ביותר, ולכן היינו יכולים לחשוב שגם הקטן יתחייב בעונש. באה התורה ומלמדת שהקטן פטור מן העונש אך מכל מקום למדנו מכאן שעוון זה הוא חמור ביותר. מאידך היינו יכולים לחשוב שרק קללה מפי איש חשוב נחשבת קללה, ואילו קללה מפי מי שאינו "איש" אינה אלא פטפט בעלמא. מלמדת התורה כי עוון המקלל חמור ביותר בלי התייחסות למעמדו של המקלל.

— ביאור —

מות יומת. לעומת 'מכה אביו ואמו' וגונב איש ומכרו' שבהם נאמר "מות יומת" (לעיל פסוקים טו-טז) וביאר רש"י שמיתתם בחנק - 'מקלל אביו ואמו' חמור יותר ומיתתו בסקילה. עובדה זאת למדנו ממה שכתבה התורה בויקרא (כ, ט): "כי איש איש אשר יקלל את אביו ואת אמו מות יומת, אביו ואמו קילל דמיו בו". הביטוי "דמיו בו" משמעותו סקילה, ומכאן שמקלל אביו ואמו נידון בסקילה.

— עיון —

מות יומת. עונש סקילה ניתן על עוונות שביסודם כפירה בא-לוהים, ואילו העונשים הרג וחנק ניתנים על מעשים הפוגעים בגוף. משום כך רציחה וביאה על אשת איש עונשם הרג או חנק ואילו ענייני עבודה זרה או עריות בתוך התא המשפחתי נענשים בסקילה או בשריפה. על פי זה מובן ש'מכה אביו ואמו' שפוגע בגופם של הוריו נענש בחנק, ואילו המקללם נענש בסקילה. משמעות הביטוי "דמיו בו" על פי הפשט הוא שהוא גרם לעצמו להיענש ולמות וכאילו פגע בעצמו (ראה רש"י ויקרא כ, ט). ביטוי זה נצרך בכל העוונות הקשורים בעבודה

64 המפרשים נתקשו בלשון רש"י שכתב שענין זה נלמד בבנין אב, והרי מן הסוגיא בגמרא (סנהדרין נג ע"א) משמע שנלמד בגזרה שוה. אמנם נראה כי אין כוונת רש"י כאן לומר שנלמד במידה הנקראת בכל מקום "בנין אב", אלא רק רוצה לומר שכל חייבי סקילה נלמדים משם (עפ"י דברי דוד).

אונקלוס

יח וְכִי־יִרְיֹבֵן אֲנָשִׁים וְהִכָּה־אִישׁ
אֶת־רַעְיוֹהוּ בְּאַבֶּן אוֹ בְּאַגָּרֶף וְלֹא
יָמוּת וְנָפַל לְמִשְׁכָּב:
יח וְאִרִי יִנְצֹן גְּבָרִין וְיִמְחִי
גְּבָר יֵת תְּבִרִיה בְּאַבְנָא
אוּ בְּכַרְמִיזָא, וְלֹא יָמוּת
וְיִפּוֹל לְבִטְלָן:

— רש"י —

(יח) וְכִי־יִרְיֹבֵן אֲנָשִׁים. למה נאמר? לפי שנאמר "עין תחת עין" (להלן פסוק כד), לא למדנו אלא דמי אבריו, אבל שבת וריפוי לא למדנו, לכך נאמרה פרשה זו (מכילתא):

— עיון (המשך) —

זרה, כי יכול הטוען לטעון ולהצדיק עונש מיתה על עברות כמו רציחה או ביאה על אשת איש, שבהם יש פגיעה בשלמות החברה, אבל על עבירה דתית אין להרוג וכל אדם ואמונתו הוא ולא מוטל על החברה להעניש את העוברים על עברות אלה, וכביכול הממיתים הם עצמם רוצחים! על כן באה התורה ואומרת: לא! אין לך עבירה חמורה יותר מהמרידה בקב"ה, והחברה אחראית על כך שנגע זה לא יתפשט, והאדם שעבר בשאט נפש וזילזל בבוראו איבד במו ידיו את זכותו לחיות.

— ביאור —

וְכִי־יִרְיֹבֵן אֲנָשִׁים. אמרו חכמים במשנה (בבא קמא פ"ח מ"א): "החובל בחברו חייב עליו משום חמשה דברים: בנזק, בצער, בריפוי, בשבת ובושת". היינו, כל החובל בחברו צריך לשלם לו פיצוי כספי הכולל בתוכו חמשה חיובים: 1. נזק - ירדת "שוויו" של האדם בגלל נכותו. 2. צער - פיצוי על הכאבים שנגרמו לו. 3. ריפוי - תשלום לרופאים שטיפלו בו. 4. שְׁבֵט - פיצוי על הימים שלא יכול היה לעבוד ונמנעו ממנו הכנסות. 5. בּוֹשֶׁת - פיצוי על הבושה שנגרמה לו עקב החבלה. חיובים אלה למדו חכמים מן התורה, מפסוקים שונים.

את חיוב 'נזק' למדנו מן הפסוק "עין תחת עין" וכו' (להלן פסוק כד), וכפי שביארו חז"ל שאין הכוונה לעין ממש אלא לדמי עין. לכאורה היינו חושבים שחיובו של החובל יסתכם בתשלום זה, שהרי הוא משלם על הנזק שעשה לחברו - באה התורה ומלמדת כי בנוסף לתשלום ה'נזק' ישנם תשלומים נוספים: תשלום 'שבת' ותשלום 'ריפוי' (חיוב תשלום 'צער' נלמד להלן (פסוק כה), תשלום 'בושת' נלמד בפרשת כי תצא (דברים כה, יב)).

רש"י מבין כי פרשיה זו עוסקת בנחבל שלא נעשה בו מום קבוע וממילא אינו זכאי לתשלומי נזק אלא רק לתשלומים הנלווים (ועיין להלן פסוק יט ד"ה על משענתו).

— עיון —

וְכִי־יִרְיֹבֵן אֲנָשִׁים. התורה בחרה ללמד תחילה על תשלומי שבת וריפוי ודחתה את

— רש"י —

וְנִפְלַל לְמִשְׁכָּב. כתר גומו: 'ויפול לבוטלך', לחולי שמבטלו ממלאכתו:

— עיון (המשך) —

הלימוד על החיוב העיקרי - תשלום נזק - להמשך הפסוקים. נראה לומר שתשלומי 'שבת' ו'ריפוי' הם תשלומים שכיחים ומצויים יותר מאשר תשלום 'נזק', כי אלה נצרך לשלמם גם כאשר החבלה לא גרמה לאדם מום קבוע.

— ביאור —

'ויפול לבוטלך', כלומר שהמכה גרמה לו להתבטל מעבודתו.

יש לומר כי התורה נקטה "ונפל למשכב" משום שבדרך כלל מי שלא יכול לעבוד בגלל מחלה צריך לשכב.

וְנִפְלַל לְמִשְׁכָּב. משמעות הביטוי "ונפל למשכב" הוא שכתוצאה מהמכה הנפגע נאלץ לשכב במיטה. אמנם לעניין אובדן מלאכתו לא אכפת לי אם בפועל שכב במיטה או לא, אלא האם יכול היה לעבוד בתקופה זו או לא. לכן תרגם אונקלוס

אונקלוס

יט אִם יָקוּם וַיְהִיךָ בְּבָרָא
עַל בְּרִיָּיָה וַיְהִי זָכָא מְחִיָּא,
לְחוּד בְּטַלְגִּיָּה יִתֵּן וַאֲגַר
אַסְיָא יִשְׁלִים:

יט אִם-יָקוּם וַיְהִיךָ בַּחוּץ עַל-
מִשְׁעַנְתּוֹ וְנָקָה הַמֶּכֶה רַק שְׁבִתּוֹ
יִתֵּן וִרְפָּא יִרְפָּא:

— רש"י —

(יט) עַל-מִשְׁעַנְתּוֹ. על בוריו וכחו (מכילתא):

— ביאור —

אמנם רש"י אינו מפרש כן, משום שלשיטתו פרשיה זו עוסקת בנחבל שלא נגרם לו נזק קבוע ואינו זכאי לתשלומי נזק (וכפי שפירשנו לעיל), ולכן צריך לומר שהנחבל התאושש מן המכה לחלוטין ועמד על רגליו בכוחות עצמו ללא צורך בסיוע חיצוני. 'בוריו' היינו בריאותו.
לפי זה "משענתו" היינו שהולך ונשען על כוחו העצמי בלבד והרי הוא כמי שיש לו משענת.⁶⁶

עַל-מִשְׁעַנְתּוֹ. "משענת" היינו מקל המסייע להליכה, בדרך כלל לזקנים, וכמאמר הכתוב: "עוד יישבו זקנים וזקנות ברחובות ירושלים ואיש משענתו בידו מרוב ימים" (זכריה ח, ד). לכאורה משמעות הפסוק היא לומר שאם יכול הנפגע לקום וללכת בחוץ, אפילו אם עדיין זקוק הוא למקל הליכה להישען עליו - פטור המכה מדין רציחה (גם אם מייד אחר כך יתדרדר מצבו של הפצוע עד שימות) ואין הוא חייב לשלם אלא דמי שבת ובושת.⁶⁵

— עיין —

עַל-מִשְׁעַנְתּוֹ. עיין בעיין הבא שם נסביר בעז"ה מדוע השתמשה התורה בביטוי דו-משמעי זה.

65 ואמנם כך פירש הרמב"ן, עיי"ש.

66 וכן מצאנו בברייתא דל"ב מדות לרבי אליעזר, מדה כ"ו (נדפס בש"ס בבלי סוף מסכת ברכות): "מלמד שקרא הכתוב משענת גופו כאילו נשען על מקלו". והשווה ללשון הרמב"ם הלכות רוצח פ"ד ה"ד: "...לא נאמר משענתו אלא שיהיה מהלך על משענת כוחו ולא יהיה צריך כח אחר להישען עליו".

— רש"י —

וְנִקָּה הַמֶּכָּה. וכי תעלה על דעתך שיהרג זה שלא הרג? אלא למדך כאן שחובשים אותו עד שנראה אם יתרפא זה (כתובות לג ע"ב; סנהדרין עח ע"ב), וכן משמעו: כשקם זה והולך על משענתו אז נקה המכה, אבל עד שלא יקום זה לא נקה המכה:

— ביאור —

מסביר רש"י: מכאן למדנו שכל זמן שמצבו של המוכה אינו ברור מחזיקים את המכה חבוש בבית הסוהר כדי לראות מה יילד יום: אם ח"ו המוכה ימות בעקבות המכה ייחשב המכה כרוצח, ואם יתאושש ויחלים לחלוטין ייפטר המכה מאשמת רצח. על פי רש"י פירוש המילים "ונקה המכה" אין כוונתו לומר נקי מדין רציחה אלא נקי מעונש המאסר שהוטל עליו לאחר ההכאה, וברגע שיוברר שהפצוה התאושש - המכה משתחרר ממאסרו.

וְנִקָּה הַמֶּכָּה. משמעות המילים "אם יקום והתהלך בחוץ על משענתו ונקה המכה, רק שבתו יתן ורפוא ירפא" היינו אם המוכה יתאושש ויילך על רגליו בכוחות עצמו - אזי לא ייחשב המכה כרוצח, והרי הוא 'נקי' מאשמת רציחה, אמנם חייב הוא בתשלומי שבת וריפוי. ולכאורה אינו ברור מה בא הפסוק לחדש, וכי יעלה על דעת מישהו לומר שנדון את המכה כרוצח על אף שהמוכה התאושש מן המכה?

— עיון —

וְנִקָּה הַמֶּכָּה. פסוק זה מלמדנו שני דינים: האחד, החובל בחברו ולא עשה בו מום קבוע - פטור מתשלומי נזק אבל חייב בתשלומי שבת וריפוי. השני, אם הנחבל התאושש פטור המכה מדין רציחה ומאסר. עתה נוכל להבין מדוע השתמשה התורה בביטוי "על משענתו" שהוא ביטוי דו-משמעי. הנה לעניין פטור ממיתה ומאסר - ברגע שהמוכה התאושש ויצא מכלל סכנה, המכה שוב אינו נחשב כרוצח, ולזה די לנו שיילך בחוץ אפילו בסיוע משענת, אך סוף סוף הוא בתהליך התאוששות ואינו בסכנת חיים. אך לעניין פטור מתשלומי נזק רק אם יתאושש לחלוטין ויילך בכוחות עצמו נזק לומר כי לא נגרם לו מום קבוע. משום כך השתמשה התורה בביטוי "על משענתו" - לפטור את המכה מנזק צריך שיילך הנחבל על בוריו וכוחו, אך כדי לנקות את המכה מחשש רציחה די לנו שיילך הנחבל על משענתו.

— רש"י —

רַק שְׁבַתוֹ. בטול מלאכתו מחמת החולי. אם קטע ידו או רגלו, רואין בטול מלאכתו מחמת החולי כאילו הוא שומר קשואין, שהרי אף לאחר החולי אינו ראוי למלאכת יד ורגל, והוא כבר נתן לו מחמת נזקו דמי ידו ורגלו שנאמר (להלן פסוק כד) "יד תחת יד רגל תחת רגל":

וְרִפָּא יִרְפָּא. כתרגומו, ישלם שכר הרופא:

— ביאור —

שיכול היה לעבוד לאחר הפציעה, וכך לא יחוייב החובל לשלם פעמיים. לדוגמא, חבלה שגרמה לקטיעת ידו של הנחבל הורידה את ערכו בשוק העבודה, ובית הדין שמין כמה היה שווה לפני שנפצע וכמה שווה עתה לאחר שנקטעה ידו, וכל זה נכלל בתשלומי 'נזק'. בנוסף צריך החובל לפצות את הנחבל על אותם הימים בהם לא עבד כלל מחמת הפציעה, והתעריך שישלם לו יהיה על פי עבודה בה הוא מסוגל לעבוד כעת, וכגון שומר קישואים שהיא מלאכה קלה שיכול לעשותה גם מי שנקטעה ידו.

וְרִפָּא יִרְפָּא. לכאורה משמע שהמכה עצמו הוא ירפא את הנחבל. מסביר רש"י שודאי לא זו הכוונה אלא החובל צריך לשלם את שכרו של הרופא. והיינו כמו שתרגם אונקלוס: 'ואגר אסיא ישרים'.

— עין —

רַק שְׁבַתוֹ. לכאורה אפשר היה להעריך באופן אחר את הפיצוי למוכה - נעשה חישוב כמה היה מרוויח עד סוף חייו אם היה ממשיך את עבודתו הנוכחית, וכמה ירוויח בעבודתו החדשה, ואת ההפרש ישלם החובל - וכמובן על פי הערכה זו ישלם החובל הרבה יותר.

אמנם חישוב כזה אינו צודק, כי מי יאמר לנו כמה זמן יכול היה הלה להמשיך בעבודתו הקודמת, אולי סיבה אחרת היתה גורמת לו שיימנע מלהמשיך בעבודתו. משום כך

רַק שְׁבַתוֹ. דברי רש"י בדיבור זה נחלקים לשנים. תחילה ביאר המילה "שבתו", והיינו שמשלם לו על מה שבטל ממלאכה ולא עבד באותם הימים שהיה חולה.

לאחר מכן מסביר רש"י כיצד מעריכים את תשלום זמן הבטלה.

לכאורה היינו חושבים שכל נחבל יקבל פיצוי כפי מקצועו, ואילו היה הנחבל פועל בניין אזי זכאי הוא לפיצוי על אובדן הכנסה כפי מספר הימים שלא עבד בהם כפועל בניין.

מסביר רש"י שאין הדבר כן. במקרה בו נגרם לנחבל נזק קבוע ממילא ירד ערכו בשוק העבודה ובדרך כלל אינו יכול לעבוד בעבודתו הקודמת. הפיצוי על אובדן ערכו כלול בתשלום ה'נזק', אותו למדנו מן הפסוק "יד תחת יד רגל תחת רגל", ואותו משלם החובל בנפרד. מה שצריך לשלם 'שבת' על ימי עבודה שהפסיד היינו כפי

אונקלוס

כ וַאֲרִי יִמְחִי גִבֹּר יָת שֵׁנִי כ וְכִי־יִכָּה אִישׁ אֶת־עַבְדּוֹ אוֹ
 עַבְדָּהּ אוֹ יָת אֲמָתֶיהָ אֶת־אֲמָתוֹ בַּשֶּׁבֶט וּמֵת תַּחַת יָדוֹ
 בְּשִׁלְטָן וַיָּמוּת תַּחֲתֵי
 יָדֶיהָ, אֶתְדָּנָא יִתְרָן:
 נָקָם יִנָּקֶם:

— רש"י —

(כ) וְכִי־יִכָּה אִישׁ אֶת־עַבְדּוֹ אוֹ אֶת־אֲמָתוֹ. בעבד כנעני הכתוב מדבר. או אינו אלא בעברי, תלמוד לומר: "כי כספו הוא" (להלן פסוק כא), מה כספו קנוי לו עולמית אף עבד הקנוי לו עולמית. והרי היה בכלל "מכה איש ומת" (לעיל פסוק יב), אלא בא הכתוב והוציאו מן הכלל, להיות נדון בדין יום או יומים, שאם לא מת תחת ידו ושהה מעת לעת פטור (מכילתא, כר' ישמעאל):

— עיין (המשך) —

קבעה התורה שמשלמים לו רק על ירידת ערכו בשוק, כי השוק לוקח בחשבון את הסיכונים, ובנוסף משלם לו את הימים בהם לא עבד בפועל בגלל המכה, כפי ערך עבודתו שלאחר הפציעה.

— ביאור —

וְכִי־יִכָּה אִישׁ אֶת־עַבְדּוֹ אוֹ אֶת־אֲמָתוֹ. כאן אנו פוגשים לראשונה את המושג 'עבד כנעני' ו'אמה כנענית'. בתחילת הפרשה למדנו על עבד עברי, שהוא כעין שכיר לזמן קצוב אך אין גופו קנוי ממש לאדון. לעומתו עבד כנעני הרי הוא רכושו של אדונו, ואף עובר בירושה לבניו. ברם אין הוא רכוש ממש - זיקתו לאדונו היהודי גורמת לכך שהעבד ישתייך לעם היהודי, ומייד כשנכנס לחסות אדונו היהודי הרי הוא נימול ומתחייב במצוות כאישה, היינו מתחייב בכל מצוות העשה מלבד מצוות עשה שהזמן גרמן. עבד עברי הרי הוא יהודי לכל דבר, וכל פגיעה בו - בין על ידי אדונו בין על ידי

אחר - הרי היא כפגיעה ביהודי רגיל. לעומת זאת פגיעה בעבד כנעני, על אף חיובו במצוות כאישה, אינה זהה בחומרתה לפגיעה ביהודי, ופסוקים אלה באו ללמד שחומרת הענישה יורדת דרגה. היה מקום לומר כי פגיעה בעבד כנעני על ידי האדון הרי היא כפגיעה בכל אדם אחר, וכבר נאמר לעיל "מכה איש ומת מות יומת". בא פסוק זה ללמדנו שישנו הבדל בזה: במקרה שהאדון היכה את עבדו והעבד לא מת מייד אלא שהה יממה שלמה בחיים - האדון אינו נענש עליו. אמנם אם העבד מת בתוך יממה האדון חייב כרוצח רגיל. דין זה נקרא 'דין יום או יומיים'.

— עיין —

וְכִי־יִכָּה אִישׁ אֶת־עַבְדּוֹ אוֹ אֶת־אֲמָתוֹ. דין זה הוא חריג. ברוב הדינים זכאי העבד הכנעני לכל הזכויות ככל יהודי, וגם לעניין רציחה, אם אדם אחר (שאינו אדונו) הורגו

— רש"י —

בְּשִׁבְטִי. כשיש בו כדי להמית הכתוב מדבר. או אפילו אין בו כדי להמית, תלמוד לומר בישראל: "ואם באבן יד אשר ימות בה הכהו" (במדבר לה, יז), והלא דברים קל וחומר: מה ישראל חמור אין חייב עליו אלא אם כן הכהו בדבר שיש בו כדי להמית, ועל אבר שהוא כדי למות בהכאה זו, עבד הקל לא כל שכן:

— עיון (המשך) —

הרי הוא נהרג עליו ככל יהודי אחר גם אם שהה יום או יומיים. ואף האדון עצמו אין לו הקלה של 'יום או יומיים' אלא אם כן הכהו בכלי השייך לתפקידו כאדון שמכה עבד שאינו רוצה לעבוד (כמבואר להלן בדיבור הבא). מכאן אנו למדים כי דין זה הוא דין מיוחד, וניתנה לאדון אפשרות לכפות את העבד לעבוד על ידי מכות, ובלבד שלא יתכוון להמיתו.⁶⁷ יש לדעת כי יש כאן חידוש עצום בהתנהגות כלפי עבדים ביחס לזמן העתיק, והתורה נתנה הגנה לעבד וחייבה כל ההורגו מיתה כהריגת אזורח רגיל.

— ביאור —

בְּשִׁבְטִי. "שבט" היינו מקל, ומשמש להכאה, וכמו שנאמר "חושך שבטו שונא בנו" (משלי יג, כד). מסביר רש"י שמכה עבדו והרגו יתחייב עליו רק אם הכהו בכלי שיש בו כדי להמית, היינו שמדובר בכלי שמסוגל להמית בן אדם במכה. כך הוא הדין בכל מעשה רציחה, כפי שלומדים זאת מן הפסוק בפרשת מסעי: "באבן יד אשר ימות בה הכהו", בית הדין בודק האם כלי הרציחה ראוי היה להמית את האדם, כי רק במקרה כזה אחריות המכה מלאה. מדגיש רש"י שגם בהריגת עבד אנו צריכים לבדוק האם כלי ההריגה יש בו כדי להרוג, על אף שלא נכתב עניין זה כאן בפירוש, כי ודאי דינו של עבד כנעני לא יהיה חמור יותר מדין ישראל רגיל, שהרי מצאנו בעבד כנעני צד קל במקרה שאדונו היכהו ושהה יום שלם שאין אדונו נהרג עליו.

— עיון —

בְּשִׁבְטִי. מדוע, אם כן, התורה השתמשה דווקא במילה שבט? נביא כאן את דברי הרמב"ם בעניין זה (הלכות רוצח ושמירת נפש פ"ב ה"ד): "יראה לי שהמכה את עבדו בסכין וסייף או באבן ואגרורף וכיוצא בהן ואמדהו למיתה ומת אינו בדין יום או יומים, אלא אפילו מת לאחר שנה נהרג עליו, לכך נאמר "בשבט", שלא נתנה תורה רשות להכותו אלא בשבט ומקל ורצועה וכיוצא בהן ולא בהכאת רציחה".

— רש"י —

נָקָם יִנָּקֶם. מיתת סייף, וכן הוא אומר "חרב נוקמת נקם ברית" (ויקרא כו, כה).
(מכילתא; סנהדרין נב ע"ב):

— עיון (המשך) —

הרמב"ם מדגיש שדין 'יום או יומיים' נאמר דווקא אם האדון הכה את עבדו במקל או ברצועה, שהם כלים המשמשים את האדון לייסור את עבדו העצלן והסרבן, אבל אם הכהו בכלי המיועד להריגה הוא יתחייב על הריגתו אפילו אם העבד שרד זמן רב עד שמת.

— ביאור —

נָקָם יִנָּקֶם. רוצח עבד דינו כרוצח רגיל והרי הוא חייב מיתה, אפילו אם הכהו בשבט ולא בכלי נשק רגיל (ובלבד שהעבד מת מהמכה בתוך יממה אחת).
התורה לא ציינה איזו מיתה חייב הרוצח

— עיון —

נָקָם יִנָּקֶם. יש לשאול מדוע לא כתבה התורה בפירוש שעונשו מיתה, ואף מדוע רק רמזה לסוג המיתה ולא ציינה זאת בפירוש? ומה עניין נקמה לכאן?
בפרשת בראשית, מייד לאחר הרצח הראשון, אומר א-להים לרוצח: "קול דמי אחיך צועקים אלי מן האדמה" (ד, י), כלומר, עונו של רוצח שונה משאר עוונות וממילא גם עונשו שונה משאר חייבי מיתות. בשאר חייבי מיתה - עונש המוות הוטל עליהם משום שלאחר החטא שחטאו שוב אינם זכאים לחיות. הקב"ה הוא שנותן את החיים לבריותיו, וכל מי שעובר על רצונו בצורה קיצונית הרי הוא מאבד את זכות הקיום בעולמו של הקב"ה. לעומת זאת הרוצח אינו נענש רק משום שעבר ועשה מעשה חמור, אלא עונש המוות מוטל עליו מכח דרישת הצדק - היאך אדם זה זכאי להמשיך לחיות לאחר שבמו ידיו הרג את חברו? הרוצח אינו נהרג בגלל רשעותו אלא בגלל שהרג אדם אחר ושלל ממנו את חייו ובכך איבד את זכותו לחיות בעולם.
ואכן, כל הרוצחים נענשים במיתת סייף ולא רק ההורג עבד⁶⁸. אמנם התורה בחרה לכתוב עונש זה דווקא אצל הורג עבד, משום שהעבד אין לו משפחה שתוכל להגן עליו ולגאול את דמו, ודרישת הנקמה כאן היא זעקה לצדק בעולם, והיא היא הנקמה האמיתית.

68 ראה סנהדרין נב ע"ב: 'אשכחן דקטל עבדא (שעונשו בסיף) - בר חורין מנא לן (שנהרג בסיף)?'

אונקלוס

כא אַךְ אֲסִיּוֹם אֹ יוֹמִים יַעֲמֵד כא פִּס אִם יוֹמָא אֹ תִרִין
לֹא יִקָּם בִּי כִסְפוֹ הוּא: יוֹמִין יִתְקַן, לֹא יִתְדֹן
אַרִי כִסְפִּיהָ הוּא:

— רש"י —

(כא) אַךְ אֲסִיּוֹם אֹ יוֹמִים יַעֲמֵד לֹא יִקָּם. אם על יום אחד הוא פטור, על יומים לא כל שכן! אלא יום שהוא כיומים, ואיזה? זה מעת לעת (מכילתא):
לֹא יִקָּם בִּי כִסְפוֹ הוּא. הא אחר שהכהו, אף על פי ששהה מעת לעת קודם שמת, חייב (מכילתא):

— ביאור —

אַךְ אֲסִיּוֹם אֹ יוֹמִים יַעֲמֵד לֹא יִקָּם. הביטוי "יום או יומים" אינו מוגדר ומוחלט. יום או יומיים? אם יום אחד מספיק כדי לפטור את האדון מה עניין ה"יומיים"?
מסביר רש"י שביטוי זה כוונתו יממה שלמה של 24 שעות (= 'מעת לעת'), שמתחילה ביום אחד ומסתיימת למחרת.⁶⁹

— עיין —

לֹא יִקָּם בִּי כִסְפוֹ הוּא. במכילתא מוסבר שאלמלא הפסוק היה מקום לומר שדין אדון יהיה שווה לדין אדם אחר, שהרי בדין שור שנגח עבד (להלן פסוק לב) אין הבדל בין אם שורו של האדון נגח את העבד לבין אם שור של אדם אחר נגח את העבד - משום כך בא פסוקנו לחדש שבדין הריגה בידיים שונה דינו של אדון שהרג את עבדו מדין אדם אחר שהרג את העבד.

69 בהלכה ישנו כלל ש'מקצת היום ככולו', ואין צורך ביום שלם. למשל, ברית מילה היא ביום השמיני, אך אין צורך שיעברו על הילד שמונה ימים שלמים, ואפשר שנולד ביום ראשון 4 אחה"צ וימול ביום ראשון שלאחריו 7 בבוקר. כאן דורשת התורה יום שלם מעת לעת, היינו אם הכה את עבדו 4 אחה"צ כדי שייפטר על הריגתו צריך שיחיה העבד לאחר 4 אחה"צ ביום למחרת.

אונקלוס

כב וְאִרִי יִנְצוֹן גְּבָרִין וַיִּמְחוּן
 אֶתְתָא מְעַדְיָא וַיִּפְקוּן
 וְלִדְהָא וְלֹא יְהִי מוֹתָא,
 אֶתְגַּבָּאָה יִתְגַּבִּי כְּמָא דִישׁוּי
 עֲלוּהִי בַעֲלָה דְאֶתְתָא וַיִּתֵּן
 מִמִּימַר דִּינִיָּא:

כב וְכִי־יִנְצוּ אֲנָשִׁים וַיִּמְחוּ
 אִשָּׁה הָרָה וַיֵּצְאוּ יִלְדֶיהָ וְלֹא
 יִהְיֶה אֶסּוֹן עָנוּשׁ יַעֲנֹשׁ בְּאִשֶּׁר
 יִשִּׁית עָלָיו בַּעַל הָאִשָּׁה וְנָתַן
 בְּפִלְלִים:

— רש"י —

(כב) וְכִי־יִנְצוּ אֲנָשִׁים. זה עם זה, ונתכוין להכות את חברו והכה את האשה (מכילתא):

— ביאור —

וְכִי־יִנְצוּ אֲנָשִׁים. כדי להבין את דברי רש"י עלינו להבין תחילה את עניינה של פרשיה זו.

פרשיה זו עוסקת בשני אנשים שרבו זה עם זה ("ינצו" = יריבו. ראה לעיל ב, יג "שני אנשים עברים נצים", ופירש רש"י: 'נצים. מריבים') וניסו להרוג זה את זה⁷⁰, ומתוך המריבה פגע אחד מהם באישה הרה ועובריה מתו.

הפסוקים מתייחסים לשני מקרים:

1. "ולא יהיה אסון" - האישה עצמה לא מתה. במקרה זה דינו של הפוגע הוא כספי - "ענוש יענוש", ומשלם את דמי ולדות לאבי הילדים.
2. "ואם אסון יהיה" - האישה נהרגה. ועל כך נאמר "ונתת נפש תחת נפש". להלן יציין רש"י שנחלקו חכמים האם

הורג האישה נהרג עליה ממש או רק משלם ממון.

מסביר רש"י כאן שפרשיה זו עוסקת בסוג פגיעה מיוחד - הפוגע התכוון לפגוע ולהרוג, אך לא התכוון לפגוע בנפגע זה (באישה) אלא באדם אחר. אין זה מזיד רגיל⁷¹ ונחלקו חכמים האם אדם אלים זה נידון כרוצח ונהרג, שהרי התכוון להרוג, או נידון בממון בלבד משום שסוף סוף הרג אדם זה בלא כוונה.

מלשון הפסוק אפשר היה להבין כי מדובר בשני אנשים שרבו עם אישה הרה ושניהם הקו אותה⁷². מסביר רש"י שאין זו כוונת הפסוק, אלא מדובר בשני אנשים שרבים זה עם זה ופגע אחד מהם באישה בלא כוונה.

70 'במצות שבמיתה הכתוב מדבר' - שהוא מתכוין להרוג את חברו והכה את האישה הכתוב מדבר (סנהדרין עד ע"א, וברש"י שם).

71 את דינו של המזיד למדנו לעיל (פסוקים ב, יד): "מכה איש ומות מות יומת... וכי יזיד איש על רעהו להורגו בערמה מעם מזבחי תקחנו למוות", עיין שם.

72 על פי המזרחי.

— רש"י —

וְנִגְפּוֹ. אין נגיפה אלא לשון דחיפה והכאה, כמו "פן תגוף באבן רגלך" (תהלים צא, יב), "ובטרם יתנגפו רגליכם" (ירמיה יג, טז), "ולאבן נגף" (ישעיה ח, יד):

— ביאור (המשך) —

לפירוש זה "נגפו" היינו נגף אחד שרק אדם אחד משלם: "כאשר ישית מהם, או זה או זה⁷³. ומוכרחים לומר עליו... ונתן", ומן הסתם מי שפגע הוא כן שהרי בהמשך הפסוק משמע המשלם.

— עיין (על עמוד קודם) —

וְכִי־יִנָּצוּ אֲנָשִׁים. מדוע כתבה התורה "ונגפו" בלשון רבים ולא 'ונגף'? נראה לומר שלמרות שרק אחד מן הניצים פגע באישה מכל מקום האחריות המוסרית מוטלת על שניהם.

— ביאור —

וְנִגְפּוֹ. רש"י מחדש שמשמעות המילה 'נגיפה' אינה מיתה אלא הכאה או דחיפה, וכן כתב לעיל בפרשת וארא (ז, כז): 'וכן כל לשון מגפה אינה לשון מיתה אלא לשון מכה, וכן "ונגפו אשה הרה" אינו מיתה'. מן העובדה שרש"י בחר לציין בביאורו שם לפסוק שלנו משמע שהיה מקום לומר שנגיפה כאן היא מיתה, ולכן מדגיש רש"י בדבריו שם וכאן שאין הדבר כן.⁷⁴ רש"י (כאן, ולעיל בפרשת וארא) מביא שלש ראיות מפסוקים בהם מוכרחים לומר שנגיפה היא הכאה בלא הריגה: 1. "על כפים ישאונך פן תגוף באבן רגלך" - היינו ישאו אותך על הידיים כדי שלא תקבל מכה ברגל מאבן. אין כלל ספק שלא מדובר כאן במשמעות הריגה.

2. "תנו לה' אלוקיכם כבוד בטרם יחשיך, ובטרם יתנגפו רגליכם על הרי נשף" - הפסוק בירמיה עוסק בנבואות זעם על ישראל שאם חלילה לא ישמעו בקולו אזי ייגלו ובדרך "יתנגפו רגליהם" על הרי חושך ממכשולי הדרך.

3. "את ה' צב-אות אותו תקדישו והוא מוראכם והוא מעריצכם. והיה למקדש, ולאבן נגף ולצור מכשול" - ישעיהו מחזק את העם שלא לפחד ולא להאמין לשמועות אלא לבטוח בה', ועל ידי כך יהיה ה' להם למקדש ולאחרים יהיה למכשול ולפורענות. "לאבן נגף ולצור מכשול", כלומר הנלחמים נגד ה' והמקדש ייכשלו ויפולו.

— עיין —

וְנִגְפּוֹ. מדוע רש"י כאן חוזר ומפרש מה שכבר פירש לעיל בפרשת וארא, ואף חוזר ומביא את אותם הפסוקים שהביא שם כראיה לפירושו?!

73 ראה אבן עזרא.

74 רש"י הדגיש עניין זה גם להלן פסוק לה לעניין "וכי יגוף שור".

במאמר מוסגר נציין שישנה מחלוקת בין מנחם ובין רש"י לעניין שורש המילה "ונגפו". מנחם במחברתו ציין את המילים: יגוף, ניגפים, יגוף, יתנגפו כולם בערך ג"ף, אך רש"י סובר שהשורש הוא נג"ף, שכן כתב בבראשית (מט, י'): "יקהת עמם. שהיו"ד עיקר היא ביסוד... ופעמים שנופלת ממנו, וכמה אותיות משמשות בלשון זה והם נקראים עיקר נופל, כגון נו"ן של נוגף ושל נושך...".

— רש"י —

וְלֹא יִהְיֶה אֶסּוֹן. באשה (מכילתא):

— עיין (המשך) —

נראה שרש"י צריך לחזור גם כאן על פירושו משום שמשמעות נגיפה בפסוק שלנו אינה ברורה, ולכאורה היה מקום לומר שנגיפה כאן היא מיתה - מיתת הולדות: "ונגפו אשה הרה ויצאו ילדיה" היינו הכו מכת מוות לאישה הרה והרגו את ולדותיה. על כן רואה רש"י לנכון להדגיש כי נגיפה כאן אינה אלא הכאה, ומיתת הולדות אינה נחשבת הריגה.

מדוע מביא רש"י שלושה פסוקים כראיה לפירושו?

נראה כי עושה זאת כדי לתת לנו להבין את מורכבותה של המילה, שמצד אחד מתארת מכה קלה ברגל (פסוק ראשון), אבל מצד שני מדובר במכה שהיא קרובה להריגה (פסוק שני), ושיש אחריות למכה (פסוק שלישי).⁷⁵

— ביאור —

וְלֹא יִהְיֶה אֶסּוֹן. "אסון" הוא לשון מיתה פתאומית (ראה בראשית מב, ד "פן יקראנו אסון").

יתכן שדין הורג ולדות חמור מהורג אישה?
אי אפשר לומר שלא אירע אסון לאחד הניצים (כלומר הולדות מתו אך הניצים לא נפגעו), כי אם נפרש כן נצטרך לפרש גם להלן "ואם אסון יהיה" היינו לאחד הניצים, וזה לא יתכן, כי משמע מן הפסוק בפירוש שבמקרה כזה פטור הרוצח מתשלומי ולדות, אך באמת זוהי מחלוקת בחז"ל במקרה שחייב מיתה ותשלומין לשני בני אדם שונים האם מחייבים אותו בשניהם.⁷⁶
אלא מסביר רש"י שלא אירע אסון לאישה אלא רק הולדות מתו.

הפסוק מתייחס למקרה בו לא אירע אסון, אך לא ברור על מי הכוונה, ויש לכאורה כמה אפשרויות: לא אירע אסון לאישה, לאחד מן הניצים,⁷⁷ לאף אחד (רוצה לומר שגם הולדות לא נפגעו).
אי אפשר לומר שלא אירע אסון לאף אחד, כי אם כן על מה צריך המכה לשלם כאשר ישית עליו בעל האישה?⁷⁸
אי אפשר לומר שלא אירע אסון בולדות אבל האישה מתה, כי אם כן מה הכוונה להלן במקרה של "ואם אסון יהיה", וכי

— עיין —

וְלֹא יִהְיֶה אֶסּוֹן. שני חידושים יש בפסוק: 1. על ולדות שמתו ישנו חיוב ממון בלבד, כמבואר להלן. 2. במקרה שאדם גם הרג וגם התחייב ממון אין הוא נידון על הממון אלא רק על ההריגה. רק במקרה שלא היתה הריגה הרי הוא נידון על הממון.

75 עיין בספר 'לפשוטו של רש"י' שם ביאר ששני הפסוקים הראשונים מתייחסים לנגיפה רק בהקשר של רגלים ובודאי אין שם משמעות הריגה, ואילו הפסוק השלישי מחדש שגם נגיפה על כל גופו של האדם אין במשמעותה הריגה, והנראה לענ"ד כתבתי.

76 עיין פירוש הברטנורא.

77 אדרבה, במכילתא מובאת הטענה שבמקרה בו לא קרה שום נזק הבעל הוא שצריך לשלם למכה על שחסך לו דמי מיילדת...

78 עפ"י הברטנורא שם.

— רש"י —

עֲנוֹשׁ יַעֲנֵשׁ. לשלם דמי ולדות לבעל. שמין אותה כמה היתה ראויה לימכר בשוק להעלות בדמיה בשביל הריונה:

עֲנוֹשׁ יַעֲנֵשׁ. יגבו ממון ממנו, כמו "וענשו אותו מאה כסף" (דברים כב, יט):
כַּאֲשֶׁר יִשִּׁית עָלָיו וגו'. כשיתבענו הבעל בבית דין להשית עליו עונש על כך:
וְנָתַן. המכה דמי ולדות:
בְּפִלִּים. על פי הדיינים:

— ביאור —

עֲנוֹשׁ יַעֲנֵשׁ כַּאֲשֶׁר יִשִּׁית עָלָיו וגו'. נבאר חמשה דיבורים אלה יחד משום שהם מהווים יחידה אחת:
הפסוק עוסק במקרה בו אחד הניצים פגע שלא במתכוון באישה הרה, העוברים יצאו ומתו אך האישה לא נפגעה. מה דינו של הפוגע? לשון הפסוק קשה להבנה ורב בה הנסתר על הנגלה. מודגש שהמכה נענש אך לא ברור מה עונשו, ולכאורה משמע שמידת העונש תלויה בבעלה של האישה והוא אשר מחליט על חומרתו! גם הביטוי "ונתן בפלילים" קשה ואינו מובן.
מסביר רשי את הדברים אחד לאחד: ה"עונש" הוא תשלום כספי, משום שולדות אינם נחשבים כנפש חיה לעניין

דין הריגה. את התשלום שמין לא על פי ערך הולדות עצמם, אלא על פי ערכה של האישה - כמה היתה שווה כשהיא הרה וכמה היא שווה עתה. "כאשר ישית עליו בעל האשה" אין משמעותו שהבעל מחליט על גובה התשלום, אלא הכוונה היא שהבעל (אבי הולדות) הוא התובע, ולא האישה, ויתכן שיגיע עמו לפשרה מחוץ לבית הדין. אך כאשר הבעל יפנה בתביעה לבית הדין אז "ונתן בפלילים" - היינו המִכָּה ישלם את הכסף על פי שומת הדיינים.
"פלילים" היינו משפט, ועל הדיינים מוטל להעריך את התשלום על פי הדין והצדק, בלי לערב שיקולים אחרים.

— עיון —

עֲנוֹשׁ יַעֲנֵשׁ כַּאֲשֶׁר יִשִּׁית עָלָיו וגו'. פסוק זה מעורר כמה תמיהות.
ראשית צריך להבין מדוע העונש הוא רק ממון, והלא אין זה נזק לרכוש אלא נהרגו כאן עוברים חיים!
ומדוע התשלום הוא לבעל, והרי האישה היא זו שנפגעה!
מדוע התשלום מוערך על פי ירידת ערכה של האישה ואינו נמדד על פי ערכם של העוברים עצמם?
למה הפסוק נותן לנו להבין שהבעל הוא שמחליט על גובה התשלום, ואחר כך כביכול מתקן הפסוק ואומר שהשופטים הם שקובעים את גובה הנזק?

אונקלוס

כג וְאִם מוֹתָא יְהִי, וְתִתִּין כג וְאִם-אָסוֹן יִהְיֶה וְנִתְּתָה נַפְשׁ
נַפְשָׁא חֵלְף נַפְשָׁא: תַּחַת נַפְשׁ:

— רש"י —

(כג) וְאִם-אָסוֹן יִהְיֶה. באשה (מכילתא):

— עיון (המשך) —

להסביר כל זאת צריך להדגיש תחילה שודאי האשה שנפגעה מקבלת פיצוי כמו שמקבל כל ניזוק אחר, ולכן על חבלתה צריך החובל לשלם תשלומי נזק (אם נפגעה לטווח הארוך), תשלומי צער, תשלומי ריפוי, תשלום שבת על הימים שלא יכלה לעבוד, וכן תשלומי בושת - פיצוי על הנזק הנפשי שנגרם לה. פסוק זה לא בא ללמדנו אלא את דין העוברים, שמצד אחד אינם נידונים כבני אדם, אין להם דין של 'נפש' ואין להחשיב את המכה לרוצח, אך מצד שני מיתתם אינה נחשבת כנזק שנעשה לאשה אלא כנזק שנעשה למשפחה כולה. העוברים מייצגים את העתיד ואת התקווה של המשפחה, וזו מיוצגת על ידי הבעל.

משום כך השתמשה התורה במילה "עונש", כי התשלום פה אינו מהווה פיצוי רגיל, אותו מקבלת האשה בלאו הכי, אלא זהו עונש נוסף. משום כך גם הדגישה התורה את עניינו של הבעל בזה, וזאת כדי להמחיש שמדובר באיבוד התקווה של עתיד המשפחה, ואף אמנם שלמעשה השופטים הם אשר קובעים את גובה התשלום מכל מקום הבעל מקבל כאן חשיבות. אובדן העתיד והתקווה בא לידי ביטוי גם באופן השומה - מהו ערך האשה עם העוברים ומהו ערך האשה מבלעדיהם - זוהי בדיוק ההסתכלות של אובדן התקווה.

— ביאור —

וְאִם-אָסוֹן יִהְיֶה. הפסוק הקודם שביארנו) אלא רק הולדות מתו, וכאן דן במקרה בו לא היה אסון באישה, היינו שהאשה לא מתה (ראה שם מה מדובר במקרה בו גם האשה מתה כתוצאה מהמכה שקיבלה.

— רש"י —

וְנִתְּתָה נֶפֶשׁ תַּחַת נֶפֶשׁ. רבותינו חולקין בדבר (מכילתא; סנהדרין עט ע"א), יש אומרים נפש ממש, ויש אומרים ממון אבל לא נפש ממש, שהמתכוון להרוג את זה והרג את זה פטור ממיתה, ומשלם ליורשיו דמיו כמו שהיה נמכר בשוק:

— ביאור —

וְנִתְּתָה נֶפֶשׁ תַּחַת נֶפֶשׁ. האישה מתה מהמכה והתורה אומרת "ונתתה נפש תחת נפש", ולכאורה המשמעות היא שעל המכה למות בגלל שנטל את נפשה של האישה. אמנם בהמשך הפסוקים נאמר "עין תחת עין, שן תחת שן" וכו', ושם מוסכם על כולם שמדובר בתשלומי ממון בלבד (כמבואר להלן), אז אולי גם כאן הביטוי "נפש תחת נפש" אינו כפשוטו ומשמעו ממון בלבד? מסביר רש"י שאכן נחלקו חכמים במקרה של רצח מיוחד שכזה, שנתכוון להרוג אדם אחד במכה - ובשוגג פגע באדם אחר והרגו. יש אומרים שחייב מיתה, כי על אף שלא נתכוון להרוג אדם זה מכל מקום סוף סוף נתכוון להרוג, ויש אומרים שאי אפשר לחייבו מיתה כי אין זה נחשב מזיד גמור, ואינו חייב אלא תשלומין. מוסיף רש"י שאת התשלום צריך לשלם ליורשי המת (במקרה של האישה ישלם ליורשי האישה), ושמן את הנרצח כמה היה שווה להימכר בשוק כעבד.

— עין —

וְנִתְּתָה נֶפֶשׁ תַּחַת נֶפֶשׁ. יש לשאול, אם למעשה גם במקרה בו האישה נהרגה אין המכה חייב אלא בתשלומים - אם כן אין הבדל בין הורג את העוברים בלבד לבין הורג את האישה, ומדוע אם כן חילקה התורה בין המקרים וציינה מה הדין במקרה של "ולא יהיה אסון" ומה הדין במקרה של "ואם אסון יהיה", הרי בשניהם משלם ממון והולך לו!

ומאידך, אם כוונת התורה היא שהורג האישה חייב מיתה, מדוע השתמשה בביטוי "נפש תחת נפש" הדומה להפליא לביטויים "עין תחת עין" וכו' שענינם ממון? נראה שגם כאן, כפי שהסברנו בהקדמה לפרשה, התורה רוצה לבטא ערך מוחלט וחד משמעי, גם אם בבואו לעולם המימוש המעשי הוא מאבד את משמעותו המקורית. מהו אם כן הערך אותו משמיעה כאן התורה?

הנה פרשיה זו דנה בשלש פגיעות שונות: הריגת העוברים, הריגת האישה, פציעה. מסדר הפסוקים עולה בבירור שהתורה רואה במקרה של הריגת האישה את המקרה החמור ביותר, ואת הריגת העוברים כמקרה פחות חמור. מקרה הפציעה הוא מקרה ביניים, שאינו חמור כהריגה אך חמור יותר מהריגת עוברים. משום כך לגבי הריגת האישה נאמר "ונתתה נפש תחת נפש", שהוראתו המילולית היא עונש מוות, לגבי הריגת העוברים נאמר רק "ענוש יענוש... ונתן בפלילים", שמשמעותו פיצוי ותשלומים,

אונקלוס

כד עֵינָא חֲלָף עֵינָא שְׁנָא כד עֵין תַּחַת עֵין שֵׁן תַּחַת שֵׁן יָד
חֲלָף שְׁנָא, יָדָא חֲלָף יָדָא תַּחַת יָד רָגַל תַּחַת רָגַל:
רָגַלָא חֲלָף רָגַלָא:

— רש"י —

(כד) עֵין תַּחַת עֵין. סימא עין חבירו נותן לו דמי עינו כמה שפחתו דמיו למכור בשוק, וכן כולם, ולא נטילת אבר ממש, כמו שדרשו רבותינו בפרק החובל (בבא קמא פד ע"א):

— עיין (המשך) —

ואילו למקרה של פציעה הניסוח הוא "עין תחת עין" וכו', שמשמעותו המילולית היא שצריך לנקום את פציעתו של זה על ידי גרימת נזק זהה לפוגע. נמצינו למדים שהריגת אדם או פציעתו אינה ניתנת להערכה כספית. אדם שנהרג אין זה נזק ממוני אלא איבוד נשמה ללא תחליף, וכן להפוך אדם לבעל מום למשך כל חייו הוא מעשה שאין עליו פיצוי כספי. לעומת זאת פגיעה בעוברים, עם כל חומרתה והצער הנלוו אליה, הרי זו פגיעה במי שעדיין לא זכה לחיים, ואין כאן אלא פגיעה בתקווה של ההורים, וכפי שהסברנו למעלה. יש להדגיש שהעובדה שהתורה חייבה תשלומי ממון על פגיעה בעוברים בנוסף על תשלומי הנזק לאישה, על אף שעניין פגיעה בעוברים קל מהריגה או אפילו מפציעת אדם, מלמדת שאין לזלזל כלל בתקוות חיים. אמנם באופן מעשי אין אנו מטילים מום במי שהטיל מום בחברו, כי עונש כזה אינו מועיל לאיש ואינו מקדם דבר, ועל אף שמבחינת הצדק המוחלט ראוי היה לעשות כן מכל מקום בעולם המעשי מסתבר שפיצוי כספי לניזק מועיל הרבה יותר. הוא הדין לאותו רוצח שהתכוון להרוג אדם אחד והרג 'בטעות' אדם אחר - מצד האמת חייב הוא מיתה, שהרי התכוון לרצוח ואף עשה מעשה של רציחה, אך מאידך סוף סוף הרג אדם זה בשוגג ובטעות והרי זו מעין תאונה. משום כך קבעה התורה כי מעשהו חמור ביותר והרי הוא כמי שחייב מיתה, הואיל ונתכוון להרוג אין הוא זכאי לחיים, אך הלכה למעשה (לשיטת המקילים) אין הוא חייב אלא תשלומים.

— ביאור —

עֵין תַּחַת עֵין. רש"י, בעקבות חז"ל, מסביר את התשלום מעריכים על פי ההפרש בין
כי "עין תחת עין" אין פירושו שנוציא עין שוויו להימכר כעבד לפני שנפגע לשוויו
למסמא עין חברו, אלא שנותן לו דמי אחר שנפגע (וראה מה שכתב רש"י לעיל
עינו, וכן הדין בכל שאר אברים שנפגעו. פסוק יט ד"ה רק שבתו).

— עיין —

עֵין תַּחַת עֵין. כידוע לכל בר בי רב, בעניין זה נשתברו קולמוסין רבים להצדיק

אונקלוס

כֹּה כָּוִיָּה תַּחַת כָּוִיָּה פִּצֵּעַ תַּחַת כֹּה כָּוִיָּה חֲלָף כָּוִיָּה פִּדְעָא
 חֲלָף פִּדְעָא, מִשְׁקוּפֵי חֲלָף
 מִשְׁקוּפֵי:

— רש"י —

(כה) כָּוִיָּה תַּחַת כָּוִיָּה. "מְכֹת אֵשׁ" (ויקרא יג, כד). ועד עכשיו דיבר בחבלה שיש בה פחת דמים, ועכשיו בשאין בה פחת דמים אלא צער, כגון כוואו בשפוד על צפורנו (מכילתא), אומדים כמה אדם כיוצא בזה רוצה ליטול להיות מצטער כך (משנה בבא קמא פג ע"ב):

— עיון (המשך) —

ולהוכיח את אמיתות תורה שבעל פה בפירושה "עין תחת עין - ממון", וכבר האריכה בזה הגמרא והראשונים והאחרונים, ולא באנו כאן לחזור ולכפול את הדברים שכבר נאמרו.

אמנם הסברנו לעיל כי התורה בחרה להשתמש בביטוי מטעה שכזה כדי ללמדנו כי באמת מן הדין היה שיעשו למפגע בדיוק מה שעשה לחברו, וזוהי דרישת הצדק בעולם, ושום תשלום כספי לא יוכל לפצות את האבר שאיבד הנפגע. התשלום המוטל עליו אינו העונש האידיאלי אלא הוא התפשרות עם עולם המעשה, אך על הפוגע לדעת כמה חמור מה שעשה, וכי גרם לכך שיש אדם בעולם שהוא מחוסר אבר ושוב אינו אדם שלם. התורה כביכול זועקת על העוול שנגרם לנפגע שאינו יכול לבוא לידי תיקון הולם.

— ביאור —

כָּוִיָּה תַּחַת כָּוִיָּה. "כויה" היא חבלה הנגרמת על ידי האש, וכמו שמצאנו בפרשת תזריע את הביטוי "מכות אש" המזהה את הכויה עם האש. לכאורה פסוק זה ממשיך את הפסוק הקודם ומפרט סוגים שונים של פציעות וחבלות. מסביר רש"י כי ישנו הבדל עקרוני בין שני הפסוקים. הפסוק הראשון - "עין תחת עין, שן תחת שן, יד תחת יד, רגל תחת רגל" - עוסק בחבלה חמורה הגורמת לנחבל להיות בעל מום קבוע ומתוך כך יורד ערכו להימכר בשוק, ופחת זה מחושב בתשלום הנקרא 'נזק'.⁷⁹ לעומתו הפסוק השני - "כויה תחת כויה, פצע תחת פצע, חבורה תחת חבורה" - עוסק בחבלה שחובל אדם בחברו ואין היא משאירה בו מום ואינה מפחיתה מערכו, אלא רק גורמת לו צער וכאב. <

— ביאור (המשך) —

בשעת המכה⁸⁰, כגון שפגע בו עם שיפוד חם על ציפורנו, פגיעה שאינה משאירה שום רושם אלא מכאיבה בלבד.⁸¹ להלן יפרש רש"י מה אנו לומדים מ"פצע" ומ"חבורה".

כיצד אפשר לחשב צערו של אדם מבחינה כספית? הרי כאן לא שייך לשום זאת על פי ערכו להימכר בשוק, שהרי הצער שהיה לו לא הפחית את ערכו! מסביר רש"י, על פי המשנה, שבודקים זאת באומדן על פי אדם 'כיוצא בזה', היינו אדם מפונק ומעונג כמותו⁸², כמה כסף היה מוכן לקבל כדי שיסכים שיעשו לו צער שכזה⁸³.

פסוק זה מחדש את חיוב תשלום 'צער' (ראה רש"י לעיל פסוק יח), ומחלק בין שני מקרים: "כויה תחת כויה" עוסק במקרה של 'צער שלא במקום נזק', היינו שלא נגרם לנחבל נזק קבוע ולכן התשלום הוא על הצער בלבד; "פצע תחת פצע" עוסק במקרה של 'צער במקום נזק', וכפי שיבאר רש"י להלן (ד"ה פצע).

הפסוק מונה שלשה סוגים של חבלות שאין בהם מום אלא צער בלבד:

1. כויה. 2. פצע. 3. חבורה.
מסביר רש"י כי מ"כויה" למדנו על חיוב צער גם במקרה בו לא נשאר בגוף הנחבל שום רושם, ולא היה שם צער וסבל אלא

80 על פי רש"י בבא קמא פג ע"ב ד"ה במסמר.

81 להלכה למדו חכמים מכאן על סוגי צער שונים שאינם משאירים רושם, כגון טענו אבנים וציערו, הטיל שלג על ראשו וציננו, הכהו במסמר על ציפורנו, אך רש"י הקפיד להביא דוגמא דווקא של אש, כפי הוראתו הישירה של הפסוק.

82 'לפי מה שהוא מעונג רב צערו וכאבו'. לשון רש"י בבא קמא פג ע"ב. אמנם הרמב"ם (הלכות חובל ב, ט) כתב: "כמה הוא הצער? הכל הוא לפי הניזק, יש אדם שהוא רך וענוג מאוד ובעל ממון ואילו נתנו לו ממון הרבה לא היה מצטער מעט, ויש אדם שהוא עמלן וחזק ועני ומפני זוז אחד מצטער צער הרבה ועל פי הדברים האלה אומדין ופוסקין הצער". וכתב הרש"י שרש"י חולק על הרמב"ם, ולשיטתו אין הדבר תלוי בממונו של הניזק אלא רק לפי רוב עינוגו.

83 רש"י העתיק דברי המשנה ולא פירש לנו דעתו המדויקת בעניין זה. וראה ברא"ש על המשנה שם שני פירושים לדרך השומה.

— רש"י —

פָּצַע. היא מכה המוציאה דם, שפצע את בשרו, נברור"א בלעז; הכל לפי מה שהוא, אם יש בו פחת דמים נותן נזק, ואם נפל למשכב נותן שבת וריפוי ובושת וצער. ומקרא זה יתר הוא, ובהחובל (בבא קמא פה ע"ב) דרשוהו רבותינו לחייב על הצער אפילו במקום נזק, שאף על פי שנותן לו דמי ידו אין פוטרין אותו מן הצער לומר: הואיל וקנה ידו יש עליו לחתכה בכל מה שירצה, אלא אומרים: יש לו לחתכה בסם שאינו מצטער כל כך, וזה חתכה בברזל וציערו:

— ביאור —

פָּצַע. ההבדל בן "פצע" לבין "חבורה" הוא שפצע היא מכה שיצא ממנה דם וחבורה היא מכה שהדם נצרר בה אבל לא יצא מן הגוף, 'מכה יבשה'. אך כמו שביארנו לעיל, פסוק זה דן במקרה בו לא הפך הנחבל לבעל מום ולא ירד מערכו כלום, ובין "פצע" ובין "חבורה" היינו מכה המגלדה ולא מותירה בנחבל נכות. כאמור לעיל, מ"כויח תחת כויח" כבר למדנו צער במקום שאין בו נזק, ומדוע אם כן צריכה התורה להוסיף ולכתוב

עניין צער בפציעה שיש בה דם? מה עניין ירידת דם לתוספת צער? מסביר רש"י שאכן אין כאן תוספת הבנה לעניין צער במקום שאין בו נזק, ולכן למדו חכמים מכאן שיש תשלום צער בפני עצמו גם במקום שיש נזק. ויש בזה חידוש, כי היה אפשר לחשוב שתשלום הנזק מכסה את ערך הפציעה, והפציעה כוללת בתוכה גם את הצער הכרוך בה, על כן באה התורה ומלמדת שיש לשלם על הצער כתשלום בפני עצמו.

— רש"י —

חֲבוּרָה. היא מכה שהדם נצרר בה ואינו יוצא אלא שמאדים הבשר כנגדו. [ולשון חבורה ט"א בלעז [כתס]], כמו "ונמר חברברותיו" (ירמיה יג, כג); ותרגומו 'משקופי', לשון חבטה, בטדור"א בלעז [מכה]; וכן "ושדופות קדים" (בראשית מא, ו), 'שקיפן קידום', חבוטות ברוח; וכן "ועל המשקוף" (לעיל יב, ז), על שם שהדלת נוקש עליו:

— ביאור —

מכה, והיא מתאימה לפירושו של רש"י למילה זו. לבאר את דברי אונקלוס מביא רש"י שתי ראיות לכך ששורש שק"ף משמעותו חבטה, הראשונה מאונקלוס עצמו והשניה מלשון התורה:

ראיה ראשונה מן הפסוק "והנה שבע שבולים דקות ושדופות קדים צומחות אחריהן", ותירגם אונקלוס "שדופות" - 'שקיפן קידום', היינו שחבטתן הרוח (רוח מזרחית נקראת 'קדם'). אף כאן שקיפן = חבטה.

ראיה שניה מן הפסוק "על המשקוף", ומסביר רש"י כי החלק העליון של מסגרת הדלת נקרא 'משקוף' מפני שהדלת חובטת בו ומכה בו כשנסגרת (ועיין רש"י לעיל שם שהוכיח משמעות זו מן התרגום בפסוקנו).

חֲבוּרָה. להבדיל מ"פצע" שהוא מכה המוציאה דם "חבורה" היא מכה שאינה מוציאה דם, 'מכה יבשה' בלשוננו, אלא שהפציעה היא פנימית, תחת העור, ומשאירה סימן חבלה אדום על הבשר.

ראיה לכך ש"חבורה" אינה מוציאה דם אלא היא רק רושם חיצוני על הבשר מביא רש"י מן הפסוק "היהפוך כושי עורו ונמר חברבורותיו", שם מודיע הנביא ירמיה כי כשם שכושי אינו יכול לשנות את צבע עורו וכשם שנמר אינו יכול לשנות את צורת הכתמים השחורים (= חברבורות) שעל גופו, כך לא יוכלו ישראל להפסיק את מעשיהם הרעים, חלילה.

אונקלוס כאן תירגם "חבורה" - 'משקופי', ומילה זו משמעה חבטה,

— עיון —

חֲבוּרָה. מ"כויה תחת כויה" למדנו חיוב צער גם במקום שאין נזק ואין חבלה. מ"פצע תחת פצע" למדנו חיוב צער במקום נזק (ראה בביאור בפנים כיצד הוא הלימוד). מ"חבורה תחת חבורה" למדנו חיוב צער במקרה של חבלה שלא גרמה נזק. תשלום על 'צער' הוא חידוש ואינו מובן מאליו, שהרי אין בו פגיעה ממונית או ירידת ערך. כאן למדנו שיש לשלם תשלומי צער בכל מקרה בו אדם חבל בחברו וציערו, בין אם גרם לו נזק ועשאו בעל מום (והחידוש הוא שאין הצער כלול כבר בתשלומי הנזק), בין אם חבל ועשה רושם בגופו בלי שגרם לו נזק, ובין אם רק ציער אותו בלא שהשאיר בגופו שום רושם. אנו למדים מכאן שכאב נחשב על ידי התורה כפגיעה של ממש שיש להתחשב בה, ויתכן כי מכאן ראו חז"ל לנכון לעיתים להתיר איסורי דרבנן כדי למנוע כאב, וכלשון הגמרא: "במקום צער לא גזרו רבנן"⁸⁴.

אונקלוס

כו וְכִי־יִכָּה אִישׁ אֶת־עֵין עֶבְדּוֹ כו וְאִרִי יִמְחִי גְבֵר יֵת עֲנָא
אֶת־אֶת־עֵין אִמָּתּוֹ וְשַׁחֲתָה דְעֶבְדִּיהּ אוּ יֵת עֲנָא
לַחֲפָשִׁי יִשְׁלַחְנוּ תַּחַת עֵינוֹ: דְּאִמָּתִיהּ וְיַחְבְּלָנָהּ, לְבַר
חֹרִין יִפְטָרְנָהּ חֶלֶף עֵינֶיהָ:

— רש"י —

(כו) אֶת־עֵין עֶבְדּוֹ. כנעני, אבל עברי אינו יוצא בשן ועין, כמו שאמרנו אצל
"לא תצא כצאת העבדים" (לעיל פסוק ז):

— ביאור —

אֶת־עֵין עֶבְדּוֹ. כל מקום שמוזכרת לחופשי. מסביר רש"י שדין זה נאמר דווקא
המילה "עבד" צריך לברר האם מדובר בעבד כנעני, אבל בעבד עברי לא שייך כלל
בעבד עברי או בעבד כנעני. דין זה. לעיל בפסוק ז הסביר רש"י שאין
פרשיה זו מחדשת שמי שהפיל לעבדו אמה עבריה יוצאת בשן ועין, ולמדנו לעניין
או לאמתו שן או עין הרי הוא יוצא בכך זה עבד עברי מאמה עבריה, עיין שם.

— עין —

אֶת־עֵין עֶבְדּוֹ. להבדיל מעבד כנעני, עבד עברי אינו רכושו של האדון ואסור לאדון
להכות אותו, וממילא כל נזק שיעשה האדון לעבדו העברי יש לדון אותו כנזק שעשה
יהודי לחברו, וישלם החובל לנפגע את כל התשלומים שהתורה חייבה אותו בהם.
כאן חידשה התורה שעל אף שעבד כנעני הוא רכושו של האדון ומותר לו להכותו
ולייסרו (ראה לעיל פסוק כ ומה שכתבנו שם), מכל מקום אסור לו להתאכזר אליו
בלא הגבלה, ואם גרם לו במכותיו לאבד אחד מאבריו שוב אינו רשאי להמשיך
ולהחזיק בו.

— רש"י —

תַּחַת עֵינוּ. וכן בכ"ד ראשי אברים: אצבעות הידים והרגלים, ושתי אזנים, והחוטם, וראש הגויה שהוא גיד האמה (קידושין כה ע"א). ולמה נאמר שן ועין? שאם נאמר עין ולא נאמר שן, הייתי אומר מה עין שנברא עמו אף כל שנברא עמו, והרי שן לא נברא עמו, ועם נאמר שן ולא נאמר עין, הייתי אומר אפילו שן תינוק שיש לה חליפין, לכך נאמר עין (מכילתא; קידושין כד ע"א):

— ביאור —

תַּחַת עֵינוּ. על אף שדין יציאת עבד בפציעה נאמר דווקא לעניין שן ועין מכל מקום דין זה נוהג גם בשאר כ"ד ראשי האברים שבגוף האדם, אותם פירט רש"י. שן ועין הן דוגמאות בלבד לראשי אברים, ונבחרו משום עניין המיוחד אותן: העין נבראת עם האדם ואינה מתחלפת, השן לא נבראת עם האדם אלא צמחה לו בגיל מאוחר יותר, אחרי שקדמה לה שן תינוק

(שן חלב) שנפלה והוחלפה על ידי שן זו. אילו היה נאמר רק "עין" היה מקום לומר שדין זה ינהג רק באברים שנבראו עמו אך לא בשיניים. אילו היה נאמר רק "שן" היה מקום לומר שדין זה ינהג אף בשן תינוק שממילא עשויה להתחלף. עכשיו שנאמר גם "עין" וגם "שן" למדנו שגם שן נכללת בכלל כל האברים בדין זה, אך דווקא שן ששוב אינה מתחלפת.

— עין —

תַּחַת עֵינוּ. אילו התורה היתה מציינת רק איבר אחד היינו מבינים כי רק באיברים הדומים לזה שייך דין זה, לכן צריכה היתה התורה לתת שתי דוגמאות, וכדי שלא נחשוב שדין זה חל דווקא בשתי הדוגמאות הללו ותו לא (ויהיו 'שני כתובים הבאים כאחד ואינם מלמדים') לכן בחרה התורה שתי דוגמאות מיוחדות שיש בזו מה שאין בזו, על מנת שנלמד מהן ב'בניין אב' לשאר כל האיברים.

אונקלוס

כז ואם שָׁנָא דְּעַבְדִּיהּ אוּ שְׁנָא
דְּאַמְתִּיהּ יִפִּיל, לְבַר חוֹרִין
יִפְטָרְנֶיהּ חֻלְף שְׁנִיהּ:

כח וְאֵרִי יִגַּח תּוֹרָא יֵת
גְּבָרָא אוּ יֵת אֶתְתָּא וַיְמוּת,
אֶתְרַגְמָא יִתְרַגִּים תּוֹרָא
וְלֹא יִתְאַכִּיל יֵת בְּסֶרִיָּה
וּמְרִיהּ דְּתוֹרָא יְהִי זָכָא:

כז וְאִם-שָׁנָא עַבְדּוֹ אוֹ-שָׁנָא אִמָּתוֹ
יִפֹּל לַחֲפָשִׁי יִשְׁלַחְנוּ תַּחַת
שָׁנוֹ:

כח וְכִי-יִגַּח שׂוֹר אֶת-אִישׁ אוּ
אֶת-אִשָּׁה וַיָּמָת סָקוֹל יִסְקֹל
הַשׂוֹר וְלֹא יֵאָכֵל אֶת-בְּשָׂרוֹ
וּבָעַל הַשׂוֹר נָקִי:

— רש"י —

(כח) וְכִי-יִגַּח שׂוֹר. אחד שור ואחד כל בהמה וחיה ועוף, אלא שדיבר הכתוב בהווה (תוספתא בבא קמא פ"ו ה"ז [המקור מן התוספתא אינו מוחלט משום שלא נאמרה שם התוספתא "אלא שדבר הכתוב בהווה", ואילו במשנה בבבא קמא נד ע"ב מפורטים כמה דינים בהם נאמר שור או חמור וחלים בכל בהמה חיה ועוף, אך שם לא נאמר זאת לעניין מזיקין. והאריכו בכך נושאי כליו של רש"י, ואף הרמב"ם (תחילת הלכות נזקי ממון) כתב כרש"י ועיין גם בנושאי כליו.]:

— ביאור —

וְכִי-יִגַּח שׂוֹר. חכמים למדו כי על
אף שבדינים רבים נאמר רק "שור" או
"חמור" מכל מקום אין זאת אלא דוגמא
בלבד, ודין התורה חל בכל בעלי החיים,
בהמה, חיה ועוף.⁸⁵

'דיבר הכתוב בהווה' היינו הפסוק בחר את
הדוגמא השכיחה ביותר לאותו עניין, ולעניין
היזק השור הוא דוגמא מובהקת לבעל חיים
הנמצא באחריותו של האדם ובשימוש
והוא עלול להזיק לסובבים אותו.⁸⁶

— עיון —

וְכִי-יִגַּח שׂוֹר. דרשה זו הגיונית מאוד, כי אין סברא לומר שרק על נזקי שורו יתחייב
אדם ולא על שאר נזקים שהזיק רכושו, ומה לי שור מה לי חמור מה לי שאר בעלי
חיים שתחת אחריותו.

85 כך הוא לעניין נזקי בור ("ונפל שמה שור או חמור"), לעניין תשלומי כפל ("משור עד חמור עד שה"), לעניין
השבת אבדה ("לא תראה את שור אחיך או את שיו נדחים... וכן תעשה לחמורו), ועוד. בכל אלה מציינת
התורה בעל חיים מסויים אך באמת הדין חל בכל סוגי בעלי החיים. גם לעניין שור שנגח אין הכוונה רק
לשור אלא כל בעל חיים הנמצא באחריותו של האדם חייב בעליו באחריות נזקין.

86 במכילתא מבואר שלומדים דין שור הכתוב בדינו מדין שור וחמור האמורים בעשרת הדברות לגבי איסור
מלאכה בשבת, שבדיברות ראשונות נאמר "אתה ובנך ובתך... ובהמתך", ובדיברות שניות נאמר "אתה ובנך
ובתך ושורך וחמורך וכל בהמתך", והקישו שור וחמור לכל בהמה, כשם שבשבת נאמר "שור וחמור" אך
הדין נוהג בכל בהמה ובע"ח, כך בכל מקום שנאמר בו שור או חמור הכוונה לכל בהמה חיה ועוף.

— רש"י —

וְלֹא יֹאכַל אֶת־בֶּשָׂרוֹ. ממשמע שנאמר "סקול יסקל השור", איני יודע שהוא נבלה, ונבלה אסורה באכילה? אלא מה תלמוד לומר "ולא יאכל את בשרו", שאפילו שחטו לאחר שנגמר דינו אסור באכילה.

בהנאה מנין, תלמוד לומר ובעל השור נקי, כאדם האומר לחבירו יצא פלוני נקי מנכסיו ואין לו בהם הנאה של כלום. זהו מדרשו. ופשוטו, כמשמעו: לפי שנאמר במועד "וגם בעליו יומת" (פסוק כט), הוצרך לומר בתם "ובעל השור נקי" (מכילתא; בבא קמא מא ע"א):

— ביאור —

והתרוקן מבעלותו על השור ולא נשאר לו בו מאומה. "נקי" היינו כמו שהוא, ללא שום תוספת. אף בעל השור נשאר "נקי" ללא שורו.

אמנם רש"י אומר שאין זהו פשוטו של מקרא.

ראשית, אין זו ההוראה הפשוטה של המילה "נקי", שמשמעותה בכל מקום זיכוי בדין, כמו "ונקה לא ינקה" (לקמן לה, ז), "ולא ישפך דם נקי בקרב ארצך" (דברים יט, י), "ואם לא יתנו לך והיית נקי מאלתי" (בראשית כד, מא).

שנית, רש"י משווה את הפסוק הזה לפסוק הבא ומוכיח כי פסוקנו אף הוא צריך להתייחס לדינו של הבעלים, וכמו שבפסוק הבא סיום הפסוק "וגם בעליו יומת" מתייחס לבעלים, אף כאן סיום הפסוק "ובעל השור נקי" מתייחס לדינו של הבעלים. התורה מחדשת כי בעליו של שור שהרג אינו נחשב כרוצח על אף רשלנותו, והוא נקי מעונש רציחה ואינו נהרג.

ומדוע נטו חכמים מפשוטו של מקרא והעדיפו לפרש הביטוי לעניין איסור הנאה מן השור?

וְלֹא יֹאכַל אֶת־בֶּשָׂרוֹ. דברי רש"י בדיבור זה נחלקים לשנים. תחילה מבאר הוא את המילים "ולא יאכל את בשרו", ואחר כך מבאר את הביטוי "ובעל השור נקי", תחילה על פי מדרשו ואחר כך על פי פשוטו:

"סקול יסקל השור ולא יאכל את בשרו" - כל יהודי יודע כי מותר לאכול חיה ובהמה טהורה רק לאחר שנשחטה כדת וכדין, אם כן שור זה שמת בסקילה הרי הוא נבלה גמורה ובשרו אסור באכילה, ומדוע צריכה התורה להוסיף כאן את המילים "ולא יאכל את בשרו"?

מתרץ רש"י שהתורה חידשה כאן שהשור נאסר באכילה משעה שנגמר דינו להיסקל עוד בטרם נסקל, ואפילו אם יעבור אדם ויקחנו לשחיטה אסור לאכול את בשרו. "ובעל השור נקי" - על פי מדרש חז"ל ביטוי זה מתייחס אל דינו של השור, כשאר הביטויים שלפניו, ומשמעות הפסוק היא: השור ייסקל, בשרו אסור באכילה, והוא אף אסור בהנאה.

איסור הנאה מקופל בביטוי "בעל השור נקי", שמשמעותו היא: בעל השור איבד את כל השור שהיה לו, וכביכול התנקה

— ביאור (המשך) —

נראה לומר כי הביטוי כפשוטו קשה אף הוא - וכי בעל השור נקי ופטור מכלום? והלא שור שהיה באחריותו הרג אדם! וכי נוכל לומר שאדם זה חף מפשע ו'נקי'? והלא במקרה ששורו גרם נזק בלבד חייב בעליו לשלם ואינו פטור מאחריות - על אחת

כמה וכמה כאשר שורו הרג נפש אדם! ועוד קשה על פשוטו של מקרא, מה הוסיף לי ביטוי זה, הרי אם היה כתוב רק "סקול יסקל השור ולא יאכל את בשרו" היינו מבינים שבעל השור פטור, ומהיכן נבוא לחייבו?

— עיון —

וְלֹא יֹאכַל אֶת־בְּשָׂרוֹ.
"ולא יאכל את בשרו"

מדוע שור שנגח והמית אדם נאסר באכילה? נראה כי איסור זה בא ללמדנו לתעב כל מעשה רציחה. אל לנו ליהנות מרכוש שגרם מוות, עלינו לסלוד ממנו ולהרחיקו. איסור זה אינו נכלל בדיני כשרות, ואפילו אם יישחט השור כהלכה עדיין יהיה אסור לאוכלו.

"ובעל השור נקי"

על פי מה שביארנו בביאור נראה שדרשת חכמים אינה רחוקה מן הפשט, ואדרבה, הפשט והדרש משלימים זה את זה! על פי הפשט למדנו שהבעלים אינו חייב מיתה, וממילא עונשו היחיד הוא שמפסיד את השור - "סקול יסקל השור ולא יאכל את בשרו", ובזה מסתכם עונשו של הבעלים. באה התורה שבעל פה ולומדת מכאן שהבעלים ייענש ויאבד את כל זכותו בשור, הן לעניין אכילה והן לעניין הנאה, ולא יוכל ליהנות ממנו בשום דרך, בין לפני סקילה בין לאחריה. על פי זה "לא יאכל את בשרו" אינו במשמעות שהבשר אינו כשר, אלא שאיסור האכילה הוא עונש לבעלים על מעשה הרציחה של השור - אסור לבעלים לאכול את הבשר כדי שלא ייהנה מן השור, וממילא כל ההנאות אסורות לו.

אונקלוס

כט וְאִם תֹּרֵגַח הוּא מֵאֲתָמְלִי
וּמִקְמוֹהִי וְאֶתְסַהֵד בְּמִרְיָה
וְלֹא נִטְרִיָּה וְיִקְטֹל גִּבֹּר אוֹ
אֶתָּא, תֹּרָא יִתְרַגֵּים וְאִף
מִרְיָה יִתְקַטִּיל:

כט וְאִם שׁוֹר נִגַּח הוּא מִתְמַל
שְׁלֹשׁ וְהוּעֵד בְּבַעְלִיו וְלֹא
יִשְׁמְרֵנוּ וְהַמִּית אִישׁ אוֹ אִשָּׁה
הַשׁוֹר יִסְקַל וְגַם בְּעַלְיוֹ יוּמָת:

— רש"י —

(כט) מִתְמַל שְׁלֹשׁ. הרי שלש נגיחות:
וְהוּעֵד בְּבַעְלִיו. לשון התראה בעדים, כמו "העד העיד בנו האיש" (בראשית מג, ג):

— ביאור —

מִתְמַל שְׁלֹשׁ. וְהוּעֵד בְּבַעְלִיו. הפסוק הקודם עסק בדין שור תם שנגח והרג אדם ואילו פסוק זה עוסק בשור מועד (כך כתב רש"י בסוף הפסוק הקודם). על שור תם נאמר שדינו סקילה אך בעל השור נקי ואינו נחשב רוצח, ואילו על שור תם נאמר שחייב סקילה וגם בעליו יומת. מהו שור מועד?

מסביר רש"י כי "מועד" הוא מלשון עדות, ועניינו התראה ואזהרה שנעשית בפני עדים, היינו שבאו עדים והתרו בבעליו של השור על כך ששורו נגח. כך המשמעות גם בדברי יהודה ליעקב: "העד העיד בנו האיש לאמר לא תראו פני בלתי אחיכם איתכם", היינו האיש התרה בנו בפני עדים שלא נעז לשוב ולבוא לקנות אוכל בלי להביא איתנו את בנימין (וראה רש"י שם).

לאחר כמה נגיחות והתראות עדים הופך שור תם להיות שור מועד?
מדברי רש"י משמע שאחר שלש נגיחות והתראות השור הופך להיות מועד, אך רק אם ייגח נגיחה רביעית בלא שמירת הבעלים יידון כמועד ובעליו ייחשב כרוצח.
הביטוי "מתמול שלשום" מתייחס לשתי נגיחות, אחת שהיתה אתמול ואחת שהיתה שלשום, בנוסף לנגיחה שנגח היום והוזכרה בפסוק הקודם - הרי שלש נגיחות: היום, אתמול, שלשום (וכן כתב רש"י להלן פסוק לו).
על פי רש"י יש לפרש את הפסוק כך: אם אחר שלש נגיחות שהעידו והתרו בבעליו בכל זאת לא שמרוהו וחזר השור ונגח פעם נוספת (ברביעית!) והמית איש או אשה - אזי השור יסקל וגם בעליו יומת.

— עיון —

מִתְמַל שְׁלֹשׁ. וְהוּעֵד בְּבַעְלִיו. רש"י אינו רוצה לפרש שהשור נעשה מועד כבר בנגיחה השלישית, ונדון את השור כמועד ובעליו כרוצח כבר על ההריגה השלישית,

— רש"י —

וְהָמִית אִישׁ וגו'. לפי שנאמר "וכי יגח" (פסוק כח), אין לי אלא שהמיתו בנגיחה, המיתו בנשיכה, דחיפה, רביצה, בעיטה, מניין? תלמוד לומר "והמית" [מכל מקום] (עיין מכילתא ומכילתא דרשב"י):

וְגַם בְּעָלָיו יוּמָת. בידי שמים. יכול בידי אדם? תלמוד לומר "מות יומת המכה רוצח הוא" (במדבר לה, כא), על רציחתו אתה הורגו ואי אתה הורגו על רציחת שורו (סנהדרין טו ע"א):

— עיון (המשך) —

משום שלפי פירוש זה המילים "והמית איש או אשה" בפסוקנו אינן מתייחסות לנגיחה חדשה אלא לנגיחה שהוזכרה כבר לפני כן, ויש כאן ייתור לשון. משום כך מסביר רש"י שחלקו הראשון של הפסוק מסביר היאך הופך השור להיות מועד בשלש נגיחות, ובחלקו השני מתייחס הפסוק לדינה של הנגיחה שתבוא לאחר מכן.

— ביאור —

מועד, שבשור תם נאמר "ובעל השור נקי" הואיל ולא התרשל, ועונשו הוא ממוני שהפסיד את דמי השור, ואילו בשור מועד שלא שמרו בעליו גם אחרי ההתראות נאמר "וגם בעליו יומת", היה מקום לחשוב שהדברים כפשוטם והרי הוא נידון כרוצח לכל דבר! מסביר רש"י שאין הדבר כן. אין בעל השור נידון כרוצח רגיל ואינו נהרג בבית דין, שאין רוצח נהרג אלא על רצח שעשה בעצמו, במזיד, בכוונה תחילה וביועין. בעל השור, עם כל רשלנותו ופשיעתו, אינו רוצח בידיים, אך מעשהו חמור ביותר ועל כן חייב הוא מיתה בידי שמים.

וְהָמִית אִישׁ וגו'. הפרשיה פתחה במילים "כי יגח שור את איש... ומת", ומשמע לכאורה שאנו דנים כאן דווקא במקרה בו השור פגע באדם בדרך נגיחה, אבל אם השור הרג אדם בגופו באופן אחר, כגון בנשיכה או בדחיפה או שרביץ עליו או בבעיטה, ישתנה דינו! מלמדנו רש"י: מכך שהתורה שינתה לשונה וכתבה כאן "והמית איש" ולא כתבה שהיה זה בדרך נגיחה, משמע שנגיחה היא דוגמא בלבד, ומן הדין הבעלים אחראי על כל פגיעה שיפגע השור בגופו.

וְגַם בְּעָלָיו יוּמָת. מכך שחילקה התורה בדין הבעלים בין שור תם לשור

— עיון —

וְהָמִית אִישׁ וגו'. התורה בחרה לנסח את דיניה בדרך סיפור ולא בדרך כללים וחוקים, ובכל מקום צריכים אנו לדון האם לשון הסיפור הוא בדווקא או שזו דוגמא בעלמא (ועיין לעיל פסוק כח ד"ה וכי יגח שור, לעניין דיבר הכתוב בהווה).

אונקלוס

— רש"י —

ל אִם מָמוֹן יִשְׁוֹן עֲלוֹהֵי, ל אִם-כֶּפֶר יוֹשֶׁת עָלָיו וְנָתַן פְּדִין
וַיִּתֵּן פָּרְקָן נַפְשִׁיהָ כָּכָל נַפְשׁוֹ כָּכָל אֲשֶׁר-יוֹשֶׁת עָלָיו:
דִּישְׁוֹן עֲלוֹהֵי:

— רש"י —

(ל) אִם-כֶּפֶר יוֹשֶׁת עָלָיו. "אם" זה אינו תלוי, והרי הוא כמו "אם כסף תלוה" (להלן כב, כד), לשון אשר, זה משפטו, שישייתו עליו בית דין כופר:

— ביאור —

כופר אזי ישלם כפי המתחייב, לפי זהות האדם שנהרג ע"י השור: בן, בת, עבד או אמה.

רש"י מביא ראייה מפסוק לכך שהתורה משתמש במילה "אם" גם במקרים של חובה ללא אפשרות אחרת, במשמעות 'אשר', 'כאשר' - "אם כסף תלוה את עמי את העני עמך לא תהיה לו כנושה". אין כוונת הפסוק לומר שההלוואה תלויה ברצונו של המלוה, אלא הכוונה לומר שכל מי שמלוה כסף צריך ליהדר שלא להתנהג כנושה, ומשמעות הפסוק היא: כאשר תלוה כסף לעני לא תהיה לו כנושה.⁸⁷

אִם-כֶּפֶר יוֹשֶׁת עָלָיו. לכאורה כוונת התורה לומר שבעל השור חייב מיתה, אך אם ירצה יוכל להמיר את עונש המוות בתשלום כופר, שהוא מעין פיצוי למשפחת הקורבן, הואיל ואין הוא נחשב רוצח במזיד, ותשלום זה ישמש ככפרה על עונו.

מדגיש רש"י שתשלום זה אינו מוגדר כאפשרות הנתונה לשיקול דעתו של בעל השור (= 'תלוי'), אלא כך הוא הדין המוחלט - שור מועד שהרג אדם בית הדין מטיל על בעליו כופר. "אם" בא בפסוק זה במשמעות 'כאשר', שודאי יקרה - כאשר בית הדין יטיל עליו לשלם

— עיון —

אִם-כֶּפֶר יוֹשֶׁת עָלָיו. מדברי רש"י עולה שהבעלים חייב שני עונשים: 1. מיתה בידי שמים. 2. מוטל עליו תשלום כספי, פיצוי למשפחת ההרוג. לא מפורש בדברי רש"י שהתשלום מהווה כפרה על עונש המיתה בידי שמים. אך מאידך, הביטויים "כופר", "פדיון נפשו", מרמזים שיש כאן מעין כפרה.

נראה לי לומר שבאמת העניין תלוי בגישתו של הנאשם: אם הוא משלם תשלום זה ברצון כי רוצה לעשות תשובה על מעשיו הרעים - תשלום זה יכפר על עונו. אך אם אינו חוזר בתשובה ומשלם מתוך כפיית בית דין - אין תשלום זה מכפר ועדיין הוא מחוייב מיתה בידי שמים.

⁸⁷ בדין ההלוואה יש חובה להלוות, ואף כאן חובה על בית הדין להטיל עליו תשלום כופר. אמנם רש"י לא הזכיר "אם" זה כחובה (בפירושו לעיל כ, כב ולהלן כב, כד), וזאת משום שחובה זו אינה מוטלת על אדם אלא רק אם נקלע למצב ביש זה ששורו נגח (ומעין מצות עשה שבאה רק אחרי שעבר לאו, כמו והשיב את הגזלה אשר גזל וכדומה), ועיין תורה תמימה אות רכח. כאן לא בא רש"י אלא לבאר שאף כאן המילה "אם" אינה תלויה אלא משמשת בלשון כאשר.

— רש"י —

וְנָתַן פְּדִין נַפְשׁוֹ. דמי נזק, דברי רבי ישמעאל. רבי עקיבא אומר, דמי מזיק (מכילתא):

— ביאור —

וְנָתַן פְּדִין נַפְשׁוֹ. תשלום זה הוא "פדיון נפש", אך לא ברור איזו נפש יש לפדות: של המזיק - והתשלום נועד לכפר על עווננו, או של הנזק - והתשלום נועד לפצות את יורשיו של ההרוג. רש"י מציין שנחלקו בכך רבי ישמעאל ורבי עקיבא. רבי ישמעאל סבור שעל ידי פיצוי משפחת ההרוג יכופר בעל השור, ולכן יש להעריך את שוויו של ההרוג. לעומתו סבור רבי עקיבא שהתשלום נועד לכפר על נפשו של המזיק שחייב מיתה בידי שמים, והוא פודה כאן את עצמו, ולכן יש לו לשלם על פי ערך עצמו.

אונקלוס

לא או לְבַר יִשְׂרָאֵל יִגַּח תִּזְרָא לא אוֹ-בֶן יִגַּח אוֹ-בֶת יִגַּח
 או לְבַת יִשְׂרָאֵל יִגַּח, כְּדִינָא כְּמִשְׁפֵּט הַזֶּה יַעֲשֶׂה לוֹ:
 הָדִין יִתְעַבֵּיד לִיהּ:

— רש"י —

(לא) אוֹ-בֶן יִגַּח. בן שהוא קטן:

אוֹ-בֶת. שהיא קטנה. לפי שנאמר "והמית איש או אשה" (לעיל פסוק כט),
 יכול אינו חייב אלא על הגדולים? תלמוד לומר: או בן יגח וגו', לחייב על
 הקטנים כגדולים (מכילתא):

— ביאור —

אוֹ-בֶן יִגַּח. אוֹ-בֶת. כל אדם הוא בן או מסביר רש"י ש"בן" ו"בת" היינו קטן
 בת של הוריו, ומה מוסיף פסוק "או בן יגח וקטנה, והפסוק מלמדנו שדין שור שנגח
 או בת יגח כמשפט הזה יעשה לו" על מה והמית שייך בין אם המית גדולים ובין
 שכבר נאמר לעיל "והמית איש או אשה"? אם המית קטנים.

— עיון —

אוֹ-בֶן יִגַּח. אוֹ-בֶת. היה מקום לומר שקטנים הם חלשים יותר ומתים אף ממכה קלה
 יחסית, ואולי יש מקום לפטור את בעל השור במקרה שכזה.⁸⁸

אונקלוס

לִב אִם-עֶבֶד יִגַח הַשּׁוֹר אוֹ אִמָּה
כְּסָף | שְׁלֹשִׁים שְׁקָלִים יִתֵּן
לְאֵדָנָיו וְהַשּׁוֹר יִסְקָל:
לִב אִם לְעֶבֶד יִגַח תּוֹרָא
אוֹ לְאִמָּתָא, כְּסָפָא
תְּלָתִין סָלְעִין יִתֵּן
לְרַבּוּנֵיהּ וְתּוֹרָא יִתְּרָגִים:

— רש"י —

(לב) אִם-עֶבֶד אוֹ אִמָּה. כנעניים (מכילתא):

שְׁלֹשִׁים שְׁקָלִים יִתֵּן. גזירת הכתוב הוא, בין שהוא שוה אלף זוז בין שאינו שוה אלא דינר (משנה בבא קמא מא ע"א; משנה ערכין יד ע"ב). והשקל משקלו ארבעה זהובים, שהם חצי אונקיא למשקל הישר של קולוניי"א:

— ביאור —

אִם-עֶבֶד אוֹ אִמָּה. כמבואר לעיל, עבד עברי ואמה העבריה אינם אלא עובדים שכירים אצל האדון והרי הם ישראלים גמורים, ודינם לעניין נזיקין זהה לדין כל יהודי אחר, ולכן בכל מקום בו מצאנו בענייני נזיקין הבדל בין עבד לאדם רגיל על כרחנו לומר שמדובר בעבד או אמה כנענים.

שְׁלֹשִׁים שְׁקָלִים יִתֵּן. עבד שנהרג על ידי שור ישלם בעל השור לבעל העבד

— עיין —

אִם-עֶבֶד אוֹ אִמָּה. היה מקום לומר שאילו היה מדובר כאן בעבדים כנעניים היה התשלום על פי ערכם בשוק, אבל בעבדים עברים שאינם נמכרים בשוק קבעה התורה קנס קבוע של שלשים שקלים, שהוא הערך הממוצע של אדם בפרשת ערכין, משום כך הדגיש רש"י כי מדובר בעבדים כנענים וגזרת הכתוב שלא ישלם להם על פי ערכם בשוק (כמבואר להלן)⁸⁹.

שְׁלֹשִׁים שְׁקָלִים יִתֵּן. מדוע קבעה כאן התורה תשלום אחיד בלי להתייחס לשוויו האמיתי של העבד ההרוג? הרי סוף סוף יש כאן נזק לרכוש אדונו של העבד, ומדוע לא יקבל האדון פיצוי הוגן על מה שהפסיד לו בעל השור?



— עיין (המשך) —

נראה כי מכאן שאוב מקור הדברים שכתב הרב קוק בעין איה על מסכת ברכות. הגמרא (טז ע"ב) קובעת כי אין מספידין עבדים שמתו, והמנחמים יאמרו לאדון העבד 'המקום ימלא חסרונך' כדרך שאומרים למי שמת לו שורו או חמורו. מסביר הרב קוק שאמנם ודאי אין להשוות בין אדם לבעל חיים, אך הואיל ולצערנו רגש האדם קהה בפועליו ובעבדיו עד כדי כך שאינו רואה בהם חשיבות כלל, וכסבור הוא שאם הפועל יינזק ולא יוכל לעבוד מייד יבוא אחר תחתיו שיעבוד במקומו תמורת תשלום, ואם כן אין הוא צריך לדאוג כלל לשלומם ולרווחתם של פועליו - על כן באה הגמרא ומודיעה שכדאי לו לאדון להתייחס לפועליו ולעבדיו לפחות כמו שמתייחס לשאר רכושו, שדואג לקיומו ולהישארותו ככל שניתן, ואם יפנים זאת ישתפר מצבם של הפועלים. אמנם, מעיר הרב, ודאי שאין זה המצב האידיאלי, ולכתחילה צריך שיתייחסו לכל בני האדם כשווים. נראה לומר כי זהו בדיוק המסר של התורה בעניין שלשים כסף של עבד - הפיצוי על מיתת עבד הוא תשלום זהה, בלי להתייחס ל'ערכו של העבד בשוק', כדי ללמד שאין מדובר כאן בסחורה בלבד אלא בבשר ודם.

אמנם יש לזכור עניינו ומהותו של עבד כנעני. עבד כנעני אינו נחשב 'גוי' רגיל, משום שבשעה שנכנס לעבודה אצל ישראל מחוייב אדונו למולו והוא מתחייב במצוות כאישה (פטור ממצוות עשה שהזמן גרמן). על אף מעלתו זו אין הוא אלא רכושו של האדון, והתורה אף מצווה את האדון שלא לשחררו אלא "לעולם בהם תעבדו". נראה לומר שיש בדין זה רעיון מחשבתי חשוב: כנען, שהוא מבני בניו של חם, נתקלל על ידי נח: "עבד עבדים יהיה לאחיו". כנען מייצג את הצד החומרי, הארצי והייצרי שבאדם. אילו ניתן היה ליצר ולחומריות לפעול בחופשיות ללא עול אזי היו הם מסכנים את קיום האדם והעולם כולו. אמנם כאשר הם משרתים את האדון, שהוא יהודי אמיתי שרוח א-להים מפעמת בקרבו, אזי יכולים הם להתעלות עמו ולהגיע לדרגתו של אליעזר עבד אברהם.

הרש"ר הירש מזכיר לנו שתשלום זה של שלשים כסף זהה לערך האישה הגבוה ביותר המוזכר בפרשת בחוקותי (ויקרא כז, ד), שהרי העבד מחוייב במצוות כאישה - הרי לנו ראייה נוספת לכך שתשלום זה מבטא כי ערכו של עבד הוא בכך שהוא משרת את הקדושה.

אונקלוס

לג וְכִי־יִפְתָּח אִישׁ בּוֹר אֹ אוֹ כִי־
יִכְרֶה אִישׁ בָּר וְלֹא יִכְסֶּנוּ וְנִפְלֶ-
שָׁמָּה שׁוֹר אוֹ חֲמֹר:
תֹּרָא אוֹ חֲמָרָא:
לג וְאֲרִי יִפְתָּח גְּבֵר גּוֹב
אוֹ אֲרִי יִכְרֵי גְבֵר גּוֹב
וְלֹא יִכְסִינִיה, וְיִפּוֹל תִּמָּן

— רש"י —

(לג) וְכִי־יִפְתָּח אִישׁ בּוֹר. שהיה מכוסה וגלהו:
אוֹ כִי־יִכְרֶה. למה נאמר, אם על הפתיחה חייב על הכרייה לא כל שכן, אלא
להביא כורה אחר כורה שהוא חייב (בבא קמא נא ע"א):

— ביאור —

וְכִי־יִפְתָּח אִישׁ בּוֹר. אוֹ כִי־יִכְרֶה. שואל רש"י: אם פותח בור שלא יצר
את הבור אלא רק גילהו חייב בנזקיו, קל
וחומר הוא שכורה בור חדש יהיה חייב,
ומדוע צריכה התורה לכתוב את שני
הדינים?
מסביר רש"י שהחידוש כאן הוא במקרה
של 'כורה אחר כורה', היינו שכבר היה בור
כרוי ובא אדם זה והעמיק את הבור. היה
מקום לומר שגם אלמלא מעשיו של זה
כבר היה הבור קיים ומזיק את העוברים
שם, ואין להאשים את הכורה השני יותר
מן הכורה הראשון - כאן למדנו שהכורה
השני שהוסיף עומק לבור הפך להיות
בעל הבור וחייב בכל נזקיו.⁹⁰

וְכִי־יִפְתָּח אִישׁ בּוֹר. אוֹ כִי־יִכְרֶה. הפסוק מתייחס לשני מקרים בהם אדם
מתחייב על נזקי בורו:
1. "כי יפתח" - הבור כבר היה קיים (אדם
אחר כרה אותו) אלא שהיה מכוסה, ובא
אדם זה והסיר את הכיסוי ופתח את
הבור.
2. "כי יכרה" - אדם זה הוא אשר כרה
(= חפר) את הבור.
החידוש הוא בדין הראשון - אדם זה לא
חפר את הבור ולא יצר את הנזק אלא רק
גרם את הנזק בכך שהסיר את הכיסוי,
ואף על פי כן התורה מטילה עליו את כל
האחריות על תוצאות מעשהו.

— עין —

וְכִי־יִפְתָּח אִישׁ בּוֹר. אוֹ כִי־יִכְרֶה. עד כאן למדנו על נזקים שהאדם עושה בגופו,
שהורג או פוצע אדם אחר, או שמזיק על ידי בהמתו הנמצאת באחריותו. כאן אנו
לומדים על נזק 'בור' בו אדם מתחייב על נזקים שגרם להם שלא באופן ישיר.

90 נושאי כליו של רש"י תמחו מדוע פירש רש"י על פי דעה שנדחתה בגמרא. עיין מזרחי וגור אריה.

— רש"י —

וְלֹא יִכְסְנוּ. הָא אַם כִּסְהוּ פִּטוּר (מכילתא; משנה בבא קמא נב ע"א). וּבְחוּפֵר בְּרִשּׁוֹת הָרַבִּים דִּיבֵר הַכְּתוּב (בבא קמא כט ע"ב):

— ביאור —

'בְּחוּפֵר בְּרִשּׁוֹת הָרַבִּים דִּיבֵר הַכְּתוּב' - מַסְבִּיר רש"י כִּי לֹא מְדוּבֵר כֵּאן בְּבוֹר שֶׁחָפֵר אָדָם בְּרִשּׁוֹתוֹ הַפְּרִטִּית, שֶׁהִרִי אִם יִכְנַס אָדָם זֶר לַחֲצָרוֹ שֶׁלֹּא בְּרִשּׁוֹת וַיִּפּוֹל לְבוֹר יוּכַל בְּעַל הַחֲצֵר לִטְעוֹן 'מָה מַעֲשִׂיךְ בְּרִשּׁוֹתֵי?'; אֲלֵא "בוֹר" שְׁדִיבְרָה בּוֹ תוֹרָה הוּא בּוֹר שֶׁנֶּחֱפֵר בְּרִשּׁוֹת הָרַבִּים, וְחִידוּשׁ גָּדוֹל יֵשׁ כֵּאן, שֶׁאֵף עַל פִּי שְׁאִין הַבוֹר נִמְצָא בְּרִשּׁוֹתוֹ וְהִרִי הוּא הַפֶּקֶר - מִכָּל מָקוֹם הִרִי הוּא אַחֲרָאֵי עַל נִזְקֵיו כֵּאִילוֹ הוּא בְּעַלְיו.⁹² אֲמַנָּם אִם חָפֵר אָדָם בּוֹר בַּחֲצָרוֹ וְנָתַן רִשּׁוֹת לְאַחֲרִים לְהִיכַנֵּס אֵלֶיהָ וְדָאֵי יִהְיֶה חַיִּיב, שֶׁהִרִי כֵּאן אַחֲרִיתוֹ גְּדוּלָּה יוֹתֵר.

וְלֹא יִכְסְנוּ. הִיָּה מָקוֹם לוֹמֵר שֶׁאָדָם הַכוּרָה בּוֹר יִהְיֶה חַיִּיב עַל כָּל נִזְקֵיו עַד שִׁמְלָא אוֹתוֹ עֶפֶר וַיִּסְתַּמְּנוּ כְּבַתְחִילָה, וְאִפִּילוֹ אִם כִּסְהוּ בַּמַּכְסָּה יִהְיֶה חַיִּיב שֶׁהִיָּה עַלְיוֹ לַחֲשׁוֹשׁ שֶׁמָּא יִבּוֹא אָדָם וַיִּפְשַׁע וַיִּפְתַּחנּוּ, וְהִרִי שְׁנֵיהֶם שׁוֹתֵפִים בְּנִזְק, שֶׁהִרִי אֲלִמְלָא כִּרָּה אֶת הַבוֹר מִתְחִילָה לֹא הִיָּה קוֹרָה כָּלּוּם!

אוֹמֵר לָנוּ רש"י שְׁאִין הַדִּין כֵּךְ אֲלֵא בְּרַגַּע שֶׁחֹפֵר הַבוֹר כִּסְהוּ בַּמַּכְסָּה הִרִי הוּא פִּטוּר מִנִּזְקֵיו, וְאִם לְאַחֵר מִכֵּן יִפְתַּח הַבוֹר שׁוֹב אֵין זֶה אַחֲרִיתוֹ שֶׁל כוֹרָה הַבוֹר אֲלֵא זֶהוּ נִזְק שְׁאִינוּ יִשִּׁיר. לֹא חַיִּיבָה הַתּוֹרָה אֲלֵא חוּפֵר בּוֹר חֲדָשׁ אוֹ פוֹתַח בּוֹר וּמִשְׁאִירוֹ לֹא מַכּוּסָּה.⁹¹

— עיין —

וְלֹא יִכְסְנוּ. לְהַבְנִית דְּבַרִי רש"י אֵלֶּה עֵיין מָה שֶׁכָּתַבְנוּ לְהֵלֶן פֶּסוּק לֵד בַּעֲיוֹן.

91 בגמרא בבא קמא נה ע"ב כתב רש"י שכיסוי הבור הפוטר היינו שכיסהו מעט ואינו צריך לסתום ולמלא אותו עפר. והסבירו שם תוס' שסברא היא: אם הפותח בור קיים חייב בהסרת כיסוי ממילא יחזור ויפטר בהחזרת כיסוי.

92 בלשון הגמרא: 'אינו ברשותו ועשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו'.

— רש"י —

שור או חמור. הוא הדין לכל בהמה וחיה, שבכל מקום שנאמר "שור" או "חמור" אנו למדין אותו 'שור שור' משבת, שנאמר "למען ינוח שורך וחמורך" (להלן כג, יב), מה להלן כל בהמה וחיה כשור, שהרי נאמר במקום אחר "וכל בהמתך" (דברים ה, יג), אף כאן כל בהמה וחיה כשור (בבא קמא נד ע"ב, עיי"ש), ולא נאמר "שור" ו"חמור" אלא: "שור" ולא אדם, "חמור" ולא כלים (שם נג ע"ב):

— ביאור —

מנוחת השור והחמור! אמנם בעשרת הדברות בואתחנן נאמר: "לא תעשה כל מלאכה אתה... ושורך וחמורך וכל בהמתך", ומשמע שמנוחת שבת נוהגת בכל בהמה וחיה השייכים לאדם. מכאן למדנו כלל: כל מקום בו התורה מציינת שור או חמור כוונתה לומר שהדין נוהג בכל בהמה וחיה, והוא הדין כאן בדין בור - על אף שנאמר "שור או חמור" הכוונה היא לכל בהמה וחיה.⁹³

אך עדיין לא ברור, מדוע ציינה התורה כאן גם שור וגם חמור ולא הסתפקה באחד מהם? אלא על כרחך שיש לנו ללמוד לימוד נוסף מ"שור" ומ"חמור": "שור" - ולא אדם, היינו רק על נזקי בהמה וחיה חייב בעל הבור אך לא על מיתת אדם (אמנם על נזקי אדם חייב). "חמור" - ולא כלים, היינו אין בעל הבור חייב על נזקי כלים שנפלו לבור ונשברו אלא על נזקי הבהמה בלבד.

— עיון —

שור או חמור. עד כה למדנו על נזקים שמזיק האדם באופן ישיר בגופו, כגון הורג או חובל, וכן על נזקים שהזיק בעל חיים השייך לאדם ונמצא באחריותו. בכל

שור או חמור. כבר הסביר לנו רש"י (לעיל פסוק כה, ד"ה "כי יגח שור") שכאשר התורה מציינת בדין מסויים פרט בודד אין הכוונה שהדין חל רק באותו הפרט, אלא הוא דוגמא בלבד והוא הדין בכל הדומה לו, ולכן כשאמרה התורה "כי יגח שור" - הוא הדין בכל סוגי הבהמה, החיה והעוף שברשותו של אדם שהזיקו. אך כאן מופיעות שתי דוגמאות - "שור או חמור" - ולכאורה במקרה כזה היה מקום לומר שכוונת התורה לצמצם את הדין ולקבוע שהדין חל דווקא בשני מינים אלה ולא באחרים! מסביר רש"י שאין הדבר כן אלא אין בור נוהג בכל סוג בהמה או חיה שנפלו בו, ובעל הבור חייב בנזקיהן.

כיצד לומד זאת רש"י? מצות שבת נאמרה כמה פעמים בתורה. להלן בפרשת משפטים נאמר "למען ינוח שורך וחמורך", ולכאורה לא נצטוונו אלא על

93 יש להדגיש שרש"י שינה מן הלימוד המופיע בתוספתא (ב"ק פ"ו ה"ז) ובגמרא (ב"ק נד ע"ב), שם למדו לימוד זה מן ההשוואה בין הדברות הראשונות בהן נאמר "לא תעשה מלאכה אתה... ובהמתך" לבין דברות אחרונות בהן נאמר: "לא תעשה כל מלאכה אתה... ושורך וחמורך וכל בהמתך". רש"י הפך את הדברים: את "שור וחמור" הביא מפסוק אחר בפרשת משפטים, ואילו מואתחנן לקח את הביטוי "וכל בהמתך", ולפלא שלא מצאתי בנושאי כליו המובהקים של רש"י התייחסות לכך. וראה מה שכתב ב'לפשוטו של רש"י' בעניין זה. [הערת העורך]

אונקלוס

לִדְ מְרִיָּה דְגָבָא יִשְׁלִים לִדְ בְּעַל הַבּוֹר יִשְׁלִים כְּסָף יִשְׁיב
כְּסָפָא יִתִּיב לְמָרוּהִי, לְבַעְלֵיו וְהֵמֶת יִהְיֶה-לּוֹ:
וּמִיתָא יְהִי דִילֵיהּ:

— דש"י —

(לד) **בְּעַל הַבּוֹר**. בעל התקלה, אף על פי שאין הבור שלו, שעשאו ברשות הרבים, עשאו הכתוב בעליו להתחייב עליו בנזקין:

— עיון (המשך) —

אלה האדם חייב באחריות ובתשלום הנזקים. אמנם ראינו שישנו הבדל בין אדם החובל בעצמו לבין בהמתו שחבלה, שאדם החובל משלם פיצויים נוספים מלבד הנזק הישיר, היינו שמשלם ארבעה תשלומים נוספים מלבד תשלומי הנזק (תשלומי צער, ריפוי, שבת, בושת), ואילו בהמה שחבלה באחריות הבעלים יורדת בדרגה ואין הוא משלם אלא על הנזק עצמו, וכן אינו נהרג אם בהמתו הרגה אדם.

כאן אנו לומדים על סוג נזק חדש, נזק שנעשה על ידי העמדת מכוול בדרך. נזק זה אינו נעשה באופן ישיר על ידי האדם ואפילו לא על ידי רכושו, ואף על פי כן חידשה התורה שאדם הגורם ליצירת נזק עליו לשאת באחריות ולשלם את נזקיו. אך גם כאן יש ירידת מדרגה באחריות - בעל הבור חייב רק על מה שניזוק ישירות מן הבור, היינו שמכוח הליכתו נפל אליו, אבל לא על כלים שאינם יכולים ליפול מעצמם אל הבור.

ניתן לראות שישנו יחס ישיר בין רמת המעורבות של האדם בנזק לבין אחריותו, וככל שהנזק עקיף יותר כך יורדת מידת האחריות של המזיק. אדם המזיק בגופו חייב באחריות הגדולה ביותר, למטה ממנו בעל חיים של אדם המזיק, ולמטה מהן מכוולים שיצר והזיקו.

— ביאור —

בְּעַל הַבּוֹר. הביטוי "בעל הבור" מלמד שהבור שייך למי שחפר אותו, ולכאורה היינו דווקא אם חפר אותו ברשותו הפרטית, שהרי אם חפר בור ברשות הרבים אין הבור שייך לו ואין הוא נחשב 'בעלים' של הבור! אך קשה לומר שמדובר בבור שחפר ברשותו הפרטית, כי מדוע נחייב אותו על נזק שנגרם למי

שנכנס לרשותו הפרטית בלי רשות? מסביר רש"י שבור האמור כאן הוא בור שנחפר ברשות הרבים, וחופר הבור הוא האחראי על התקלה שיצר ולכן הוא מכונה "בעל הבור", ואין הכוונה שהבור נקנה לו והפך להיות שלו אלא רק לומר שהוא חייב באחריות נזקיו כאילו הוא בעליו ממש.

— עיון —

בְּעַל הַבּוֹר. ישנן שתי דרכים להסביר מהו מקור החיוב בנזיקין. דרך אחת רואה ברצון להזיק או ברשלנות את מקור החיוב. אדם שהזיק מרצונו או שהתרשל ולא השגיח

— רש"י —

כֶּסֶף יָשִׁיב לְבַעַלְיוֹ. "ישיב", לרבות שוה כסף, ואפילו סובין (בבא קמא ז ע"א):

— עיון (המשך) —

צריך להיענש. דרך אחרת גורסת שמקור החיוב הוא באחריות שיש לאדם לכל נזק הנגרם ממנו. לפי גישה זו אדם יתחייב על כל נזק הנגרם ממנו גם אם לא היה לו רצון להזיק וגם אם לא נתרשל, אולם מאידך החיוב מצומצם רק לנזק שנגרם כתוצאה ישירה ממעשי של האדם או על ידי רכוש.

מדברי רש"י כאן משמע שהמקור העיקרי לחיוב על נזקים הוא האחריות שיש לאדם על עצמו ועל רכוש. על פי זה היה מקום לפטור את הפותח בור ברשות הרבים משום שהבור אינו שלו, אלא שחידשה התורה שמכל מקום חייב גם בזה, והחשיבה את כורה הבור כבעליו לעניין אחריות. הטעם לכך הוא משום שאדם זה התנהג ברשות הרבים כברשות שלו והרשה לעצמו לחפור במקום שאינו שלו, לכן אף אנו ניתן תוקף משפטי למעשהו ונחשיב אותו כבעל הבור ונחייב אותו על נזקיו.

— ביאור —

כֶּסֶף יָשִׁיב לְבַעַלְיוֹ. לכאורה משמע שצריך המזיק לתת לבעלים דווקא "כסף", וזאת כדי להקל על הניזק שיקבל לידיו כסף מזומן נוח לשימוש. מסביר רש"י שאין זאת הכוונה, כי אם כן היה צריך לומר 'בעל הבור ישלם כסף לבעליו' ומדוע להוסיף את המילה "ישיב"? אלא מכאן שהמזיק יכול לשלם לניזק גם בשווה כסף וגם בכך מתקיימת 'השבה'⁹⁴.

— עיון —

כֶּסֶף יָשִׁיב לְבַעַלְיוֹ. דין זה נראה תמוה ביותר, כי יש כאן רחמים והתחשבות במזיק יותר מאשר בניזק. סימנים לכך אנו מוצאים לאורך כל דיני נזיקין, כמו פטור לבעל הבור על נזקי כלים, פטור לשור ובור מתשלומי הנזק העקיפים כגון צער, ריפוי, שבת ובושת. וצריך להבין מדוע התורה מקלה עם המזיק?

דע שחיובי נזיקין אינם עונש על רשעות או על רצון להזיק, אלא הם נובעים מן האחריות שיש לאדם על מעשיו. התורה יודעת שהאדם אינו מושלם ואפשר ויקרו לו תאונות שונות שלא במתכוין ויגרום לנזקים. מה גם שתאונות רבות קורות שלא באשמת האדם כלל אלא מכח עליון. מצד שני, אי אפשר לפטור את האדם בטיעון של תאונה ושגגה כדי שלא יבוא לזלזל ולהתרשל ברכושם ובגופם של אחרים. משום כך בחרה התורה לחנך את האדם לקחת אחריות על מעשיו, אך מאידך עירבה עם הדין גם את מידת הרחמים הואיל ובמקרים רבים אין אשמת האדם מוחלטת. אך לכאורה נראה כי דווקא בור אינו יכול להיחשב כתאונה אלא כמעשה ונדליזם חסר

— רש"י —

וְהֵמֶת יְהִי־לֹ. לניזק, שמין את הנבלה ונוטלה בדמים ומשלם לו המזיק עליה תשלומי נזקו (מכילתא):

— עיון (המשך) —

אחריות של יצירת נזק ברשות הרבים שכל עניינו הוא להזיק, ומדוע לא נחייב את יוצר הנזק בכל חומר הדין?

אך באמת אין הדבר כן. נשים לב שהתורה פתחה בפתיחת בור קיים - "כי יפתח איש בור", ואחר כך המשיכה בכרייה - "או כי יכרה איש בור". נראה כי מדובר בבור ששואבים ממנו מים, באדם למלאות את כדו ופתח את הבור אך שכח לסגור. אין כאן ונדליזם וכוונה להזיק. וכן לעניין כרייה, כבר לימדנו רש"י כי מדובר בבא להוסיף על עומק הבור, אם כן גם כאן מדובר בבור קיים שמשרת את הרבים ובא זה להוסיף על עומקו ובכך התכוון לשרת את הציבור, אלא שלא שת אל ליבו להבין שיש בבור זה גם סכנה לעוברים ושבים. אם כן אין כאן כוונה להרע ולכן אמרה התורה לחייבו אבל במידה וברחמים.

כמובן, אם יראו דייני הדור שאנשים מזלזלים בזולת ושמים מכשולים במתכוון על מנת להזיק אזי יתקנו תקנות ויעשו כל שבכוחם להעניש עונשים כבדים יותר (וראה מה שהסברנו בפתיחה לפרשה).

— ביאור —

וְהֵמֶת יְהִי־לֹ. למי שייך השור המת? לבעל הבור - המזיק, או לבעל השור - הניזק? זאת אומרת האם המזיק מקבל את הנבלה וצריך לשלם לניזק דמי שור חי שלם, או שמא הניזק מקבל את הנבלה וצריך המזיק לשלם לו את ההפרש. מסביר רש"י שהשור המת (= נבלת השור) שייך לניזק, היינו לבעל השור, וכאילו מעולם לא יצא השור מרשותו, ונמצא שהנזק אותו צריך בעל הבור לשלם הוא נזק ההריגה עצמה, היינו ההפרש בין ערך השור כשהוא חי לבין ערכו כשהוא מת (= שווי הנבלה). כדי לדעת מהו ההפרש 'שמין את הנבלה', היינו מעריכים את שווי נבלת השור כמה היתה שווה בשעת מיתה (למרות שייתכן וערכה פחת לאחר מכן) - ההפרש בין שווי שור חי לבין שווי הנבלה הוא ערך הנזק.

— עיון —

וְהֵמֶת יְהִי־לֹ. גם הלכה זו היא לטובת המזיק, כי אם הנבלה שייכת לבעל השור אזי עליו מוטל להוציא את נבלת השור מן הבור, וכן 'פחת הנבלה', היינו מה שירד מערך הנבלה משעת מיתה ועד שעת תשלומין, הוא על חשבון הניזק, אפילו אם הבעלים לא נתרשלו כלל בהוצאת הנבלה מן הבור, וכן אם נגנבה הנבלה או נאנסה. עיקרון זה מתאים למה שכבר כתבנו בעיון הקודם, והוא שאחריותו של בעל הבור מצומצמת ואין הוא מתחייב על כל הנזק שנעשה אלא רק למה שבורו גרם באופן ישיר.

אונקלוס

לֵה וְכִי־יִגָּף שׁוֹר־אִישׁ אֶת־שׁוֹר
רָעָהוּ וּמָת וּמָכְרוּ אֶת־הַשׁוֹר הַחֵלִי
וְחָצְו אֶת־כֶּסֶּפוֹ וְגַם אֶת־הַמֶּת
יַחֲצִיּוֹן:
לֵה וְאִי יִגּוֹף תּוֹר דְּגִבֵּר
יֵת תּוֹרָא דְחִבְרִיָּה וַיְמוֹת,
וַיִּזְבְּנוּ יֵת תּוֹרָא חִיָּא
וַיִּפְלְגוּן יֵת כֶּסְפִּיָּה וְאַף
יֵת דְּמִי מִיתָא יִפְלְגוּן:

— רש"י —

(לה) וְכִי־יִגָּף. ידחוף, בין בקרניו בין בגופו בין ברגלו בין שנשכו בשניו, כולן בכלל נגיפה הם, שאין נגיפה אלא לשון מכה:

שׁוֹר־אִישׁ. שור של איש:

— ביאור —

היא אחת הדוגמאות למכה שמכה השור, אך אפשר שיחבול גם באמצעות נגיחה בקרניו, או בעיטה רגליו, או נשיכה בשיניו.

שׁוֹר־אִישׁ. אפשר היה להבין "כי יגוף שור איש" במשמעות כי יגוף שור את איש. אך באמת אי אפשר לפרש כך בגלל המשך המשפט: "את שור רעהו". לכן ברור שהפסוק אינו עוסק בשור שהזיק אדם אלא בשור שהזיק שור אחר.⁹⁵

וְכִי־יִגָּף. פרשיה זו עוסקת בנזקים שהזיק השור שור אחר באמצעות גופו ונתכוון להזיק. לא מדובר בהליכה רגילה של בהמה שגרמה בלא כוונה להזיק, או שאכלה לפי תומה פירות שניקרו בדרכה, אלא מדובר בבהמה כועסת שנתכוונה להזיק.

'נגיפה' היא לשון דחיפה ומכה (וכבר האריך רש"י בזה לעיל פסוק כב ד"ה ונגפו, עיין שם), ולכן "כי יגוף שור" היינו שהיכה וחבל בהמה אחרת בכוח גופו. דחיפה

95 ראה דברי רש"י לעיל פסוק ב ד"ה כי תקנה עבד עברי. שם הביטוי "עבד עברי" אין משמעותו עבד של עברי, ואילו כאן "שור איש" היינו שור של איש. נראה לומר שרש"י נזקק לפרש כאן 'שור של איש' בגלל מה שפירש לעיל בעניין עבד.

— רש"י —

וּמְכָרוּ אֶת־הַשּׁוֹר וגו'. בשוים הכתוב מדבר: שור שוה מאתיים שהמית שור שוה מאתיים, בין שהנבלה שוה הרבה בין שהיא שוה מעט, כשנוטל זה חצי החי וחצי המת וזה חצי החי וחצי המת, נמצא כל אחד מפסיד חצי נזק שהזיקה המיתה. למדנו שהתם משלם חצי נזק, שמן השוין אתה למד לשאינן שוין, כי דין התם לשלם חצי נזק לא פחות ולא יותר.

או יכול אף בשאינן שוין בדמיהן כשהן חיים אמר הכתוב יחצו את שניהם, אם אמרת כן, פעמים שמזיק משתכר הרבה כשהנבלה שוה לימכר לנכרים הרבה יותר מדמי שור המזיק, ואי אפשר שיאמר הכתוב שיהא המזיק נשכר. או פעמים שהניזק נוטל הרבה יותר מדמי נזק שלם, שחצי דמי שור המזיק שוין יותר מכל דמי שור הניזק, ואם אמרת כן, הרי תם חמור ממועד, על כרחך לא דיבר הכתוב אלא בשוין, ולמדך שהתם משלם חצי נזק.

ומן השוין תלמד לשאינן שוין, שהמשתלם חצי נזקו שמין לו את הנבלה, ומה שפחתו דמיו בשביל המיתה נוטל חצי הפחת והולך. ולמה אמר הכתוב בלשון הזה ולא אמר 'שלם חציו'? ללמד שאין התם משלם אלא מגופו, ואם נגח ומת אין ניזק נוטל אלא הנבלה, ואם אינה מגעת לחצי נזקו, יפסיד. או שור שוה מנה שנגח שור שוה חמש מאות זוז, אינו נוטל אלא את השור, שלא נתחייב התם לחייב את בעליו לשלם מן העליה:

— ביאור —

יצטרך לשלם יותר מאשר שווי השור המזיק.

ביאור דברי רש"י:

מה שאמרה התורה "ומכרו את השור החי וחצו את כספו וגם את המת יחצון" היינו דווקא במקרה בו שני השוורים שווים בערכן, כגון ששניהם שווים 200. במקרה כזה המזיק משלם חצי נזק והניזק 'סופג' חצי נזק. לדוגמא: נניח שלאחר הנגיחה הנבלה שווה 50 (הנזק הוא 150). על פי הפסוק כל אחד מהצדדים מקבל חצי משווי השור החי (100 לכל אחד) וחצי

וּמְכָרוּ אֶת־הַשּׁוֹר וגו'. נסביר תחילה את דבריו של רש"י באופן כללי ואחר כך נסביר את מהלך דבריו.

דין שור המזיק נחלק ל'שור תם' ול'שור מועד'. דין 'שור תם' חל בשלושת הפעמים הראשונות שהזיק, דין 'שור מועד' מן הנזק הרביעי ואילך.

לפי רש"י פסוק זה עוסק בדין 'שור תם', ובא ללמדנו שני דינים חשובים בעניינו:

1. בעל השור משלם רק חצי נזק.
2. את החצי נזק משלם בעל השור דווקא מגופו של השור שהזיק ולא מנכסים אחרים שיש לו, ולכן בשום מקרה לא

— ביאור (המשך) —

שילם 490, יותר מפי 16 מנזק שלם! לא יתכן ש'שור תם' ישלם יותר מנזק שלם שמשלם 'שור מועד'!

אלא מוכרחים לומר שהפסוק האומר לחצות את השור החי ואת השור המת עוסק דווקא כששניהם שווים, ובא ללמדנו דין חצי נזק ב'שור תם', ומכאן נלמד לכל 'שור תם' שמשלם רק חצי נזק. וזהו פירוש הביטוי 'מן השווין אתה למד לשאינן שווין'.

למה התורה לא אמרה בפשטות שבעל השור המזיק ישלם חציו של השור המת? למה האריכה במין חשבון מסובך של חצי השור החי וחצי השור המת? מסביר רש"י שפסוק זה בא ללמד ש'שור תם' משלם רק 'מגופו', היינו מן השור עצמו, ואפילו אם השור המזיק מת ושווה עתה פחות מחצי הנזק - אין לו לניזק אלא נבלת השור המזיק (נבלת השור הניזק שייכת לניזק, כאמור לעיל סוף פסוק לד). וכן במקרה בו שור שווה 100 (= מנה) נגח שור השווה 500, והנבלה שווה 200 (הנזק הוא 300) - אין מצריכין את המזיק לשלם חצי נזק (150) משום שערך שורו הוא 100 בלבד ואין 'שור תם' משלם אלא מגופו, אלא הניזק נוטל את השור בלבד.

משווי הנבלה (25 כל אחד) - סך הכל יקבל כל אחד 125, ונמצא שכל אחד הפסיד 75. הואיל והנזק השלם הוא 150 לכן 75 הוא חצי הנזק.

מכאן למדנו ש'שור תם' משלם בכל מקרה רק חצי נזק.

ממשיך רש"י ומוכיח שהחשבון הנ"ל שייך דווקא כששני השוורים שווים, כי אילו היינו חוצים את החי והמת ביניהם גם כשאינם שווים היתה מידת הדין לוקה, ופעמים שהמזיק היה מרוויח ממעשה הנזק, או פעמים שהמזיק היה מפסיד והניזק מקבל הרבה יותר מערך שורו שניזק.

לדוגמא: אם השור המזיק שווה 50 והשור הניזק שווה 1000, והנבלה שווה 500 (הנזק הוא 500). לפי הפסוק כל אחד יקבל חצי משווי השור החי (25 לכל אחד) וחצי משווי הנבלה (250 לכל אחד) - סך הכל יקבל כל אחד 275. נמצא שהמזיק ששורו שווה רק 50 ירוויח כתוצאה מכך ששורו הזיק סכום גבוה.

או להיפך: אם השור המזיק שווה 1000 והשור הניזק שווה 50, והנבלה שווה 20 (הנזק הוא 30). לפי הפסוק כל אחד יקבל חצי משווי השור החי (500 לכל אחד) וחצי משווי הנבלה (10 לכל אחד) - סך הכל יקבל כל אחד 510. נמצא שהמזיק

— עיון —

וּמָכְרוּ אֶת-הַשּׁוֹר וְגו'. מדוע 'שור תם' משלם רק חצי נזק, ומדוע אינו משלם יותר מערך השור שלו?

בעל השור משלם חצי נזק משום שאחריותו פחותה מאחר ומעשה השור היה בלתי צפוי והוא כעין תאונה וכוח עליון. אמנם אי אפשר לפטור את הבעלים לחלוטין, כדי שהבעלים ישמרו על בהמתם וימנעו מלזלזל ברכושם של אחרים, ולכן חייבה התורה את בעל השור לשלם חצי נזק, וכאילו המזיק והנזק שותפים במעשה הנזק.

אונקלוס

לו או אַתִּידַע אַרִי תֹר נֶגַח
 הוּא מֵאֲתַמְלִי וּמִדְקֻמוֹהִי
 וְלֹא נִטְרִיה מְרִיה, שְׁלָמָא
 יִשְׁלִים תֹּרָא חֶלֶף תֹּרָא
 וּמִיתָא יְהִי דִילִיה:
 לו או נודע כִּי שֹׁר נֶגַח הוּא
 מִתְמֹל שְׁלָשׁ וְלֹא יִשְׁמְרֵנוּ
 בְּעֵלָיו שְׁלָם יִשְׁלָם שֹׁר תַּחַת
 הַשֹּׁר וְהַמֵּת יִהְיֶהֱלֹ:

— רש"י —

(לו) או נודע. או לא היה תם, אלא נודע כי שור נגח הוא. היום, ומתמול שלשום, הרי שלש נגיחות (מכילתא):

— עיין (המשך) —

תפיסה זו של המזיק והניזק כשותפים בנזק תסביר לנו גם מדוע הם מתחלקים ביניהם שווה בשווה בשור החי ובשור המת, והרי הם כבעלים משותפים לשני השוורים. שותפות זו אינה כללית אלא היא מוגבלת רק לאירוע זה ולשוורים אלה, ולכן אין אחריות לשלם מעל לערכם של בעלי החיים המעורבים בכך. הניזק צריך להבין שכשם שאירע לו ששור חבריו הזיק לשורו, כך יכול היה באותה המידה לקרות ששורו שלו יזיק את שור חבריו, ולכן רואה אותם התורה כשותפים ושניהם משתתפים ומחלקים ביניהם בנזק שנגרם.

— ביאור —

או נודע. בדרך כלל משתמשים במילה 'או' לרשימה של מקרים עם דין שווה לכולם. כאן שונה הדבר, אומר רש"י. מדובר במקרה אחר ולכן גם הדין שונה. הפסוק הקודם עסק ב'שור תם' ואילו פסוק זה מתייחס ל'שור מועד'. יש לקרוא את הביטוי "או נודע" באופן מקוטע: 'או, אם לא מדובר בשור תם, אלא במועד שנודע כי שור נגח הוא, הדין יהיה כך.

מועד היינו שנגח שלש נגיחות. רש"י לומד זאת כך: השור הזה שנגח עכשיו נודע שכבר נגח היום, וגם אתמול, וגם שלשום - הרי שלש נגיחות קודמות חוץ מהנגיחה הזאת (ועיין רש"י לעיל פסוק כט). שור שכבר נגח שלש פעמים הוא מסוכן לכך, והיה על הבעלים לשומרו שמירה מעולה ולהשגיח שלא יזיק, והואיל ולא עשו כן עליהם לשלם נזק שלם.

— עיין —

או נודע. מדוע ממתינים שהשור ייגח שלש פעמים כדי לדרוש מהבעלים לשמור אותו שמירה מעולה? הרי כבר אחרי נגיחה אחת מתברר ששור זה הוא שור מסוכן,

— רש"י —

שְׁלֹם יִשְׁלַם שׁוֹר תַּחַת הַשּׁוֹר. נזק שלם (מכילתא דרשב"י):

וְהֵמֶת יִהְיֶה-לוֹ. לניזק, ועליו ישלם המזיק עד שישתלם ניזק כל נזקו:

— עיון (המשך) —

ולמה ישלם בעליו רק תשלום חצי נזק בנגיחה השניה והשלישית? (שאלה זו שייכת דוקא בשור שנגח בהמה, שהרי שור שהרג אדם נהרג מייד).

אלא באמת כלל גדול מלמדת אותנו כאן התורה, והוא תורת האיזונים. מצד אחד הרועים שמטפלים בבהמות צריכים לדאוג שלא יזיקו, אבל מצד שני צריך לתת להם לעסוק במקצועם בחופשיות שהרי הוא נחוץ לכולם. הכל זקוקים לשוורים כדי להוליך המחרישה וגם כדי לאכול מבשרם. אם נטיל על בעל השור אחריות מוגזמת הוא כבר לא יוכל לעסוק במקצועו, כי יצטרך כל הזמן לדאוג שמא השור יתעצבן ויזיק לשור אחר.

שיקול דומה אנו רואים בעולם בעניין העסקת עובדים. מצד אחד צריך לדאוג לזכויותיהם של העובדים, אבל מצד שני אם מגזימים בדרישות אין לך אדם שיהיה מוכן להסתכן ולקחת פועלים לעבודתו. לכן תורתנו הקדושה דאגה לאיזונים הנכונים: כדי לדרבן את האדם לשמור את השוורים שלו כראוי היא חייבה את בעל השור בחצי נזק בשלוש פעמים הראשונות, אבל כדי לא להכביד עליו יתר על המידה היא פטרה אותו מתשלום נזק שלם עד הנגיחה הרביעית.

— ביאור —

שְׁלֹם יִשְׁלַם שׁוֹר תַּחַת הַשּׁוֹר. הנבלה שייכת לניזק, ועל המזיק לשלם וְהֵמֶת יִהְיֶה-לוֹ. אין הכוונה שהמזיק ישמור את השור המת לעצמו ויתן שור חי לניזק, אלא הכוונה שהמזיק ישלם את כל הנזק.

— עיון —

שְׁלֹם יִשְׁלַם שׁוֹר תַּחַת הַשּׁוֹר. וְהֵמֶת יִהְיֶה-לוֹ. הניזק שהיה בעליו של השור החי הוא עתה בעליה של הנבלה, ומעולם לא יצאה מרשותו. משום כך הוא יספוג את ירידת ערך הנבלה בחלוף הזמן משעת הנגיחה ועד מכירתה. המזיק משלם רק על ירידת הערך משור חי לשור מת אך לא על מה שקורה לנבלה לאחר הנגיחה שהוא נזק עקיף. בטעם דין זה ראה מה שכתבנו לעיל בפסוק לד.

אונקלוס

לו אַרִי יִגְנוֹב גְּבֵר תּוֹר אוֹ
אִמֵּר וַיִּכְסֶּנִּיה אוֹ וַיִּבְנֶנִּיה,
חֲמִשָּׁה תּוֹרִין יִשְׁלִים חֲלָף
תּוֹרָא וְאַרְבַּע עָנָא חֲלָף
אִמְרָא:

לו כִּי יִגְנוֹב־אִישׁ שׁוֹר אוֹ-שֶׁה
וַיִּבְחֹ אוֹ מִכָּרוֹ חֲמִשָּׁה בָּקָר
יִשְׁלֵם תַּחַת הַשׁוֹר וְאַרְבַּע־צֶאֱן
תַּחַת הַשֶּׁה:

— רש"י —

(לו) חֲמִשָּׁה בָּקָר וגו'. אמר רבן יוחנן בן זכאי: חס המקום על כבודן של בריות, שור שהולך ברגליו ולא נתבזה בו הגנב לנושאו על כתפו – משלם חמישה, שה שנסאו על כתפו – משלם ארבעה הואיל ונתבזה בו. אמר רבי מאיר: בא וראה כמה גדולה כוחה של מלאכה, שור שבטלו ממלאכתו – משלם חמשה, שה שלא בטלו ממלאכתו – ארבעה (מכילתא; בבא קמא עט ע"ב):

— ביאור —

חֲמִשָּׁה בָּקָר וגו'. הפסוק דן במי שגנב שור או שה ושחט אותו או מכר אותו. דינו של אדם זה לשלם פי חמשה מערך השור ופי ארבעה מערך השה (בלשון חז"ל נקרא דין זה 'תשלומי ארבעה וחמשה'). דין זה תמוה ושונה מכל מה שראינו עד עכשיו. בכל מקום התשלום היה פיצוי ואילו כאן התשלום הוא מעל ומעבר לנזק שנעשה. רש"י לא מתייחס לשאלה זו בצורה ישירה אלא מתייחס לפליאה אחרת, והיא ההבדל בין גניבת שה לגניבת שור.

רש"י מביא כאן שתי דעות שונות. רבן יוחנן בן זכאי סובר שההבדל מבוסס על טורח הגנב ובזיונו, והואיל ואת השה נאלץ הגנב לשאתו על כתפיו ונתבזה בכך לכן ישלם פעם אחת פחות מאשר גונב שור שלא התבזה בנטילתו. לעומתו רבי מאיר סבור שההבדל נמדד לפי הנזק שנגרם לבעלים, ומאחר והשור משמש את הבעלים לעבודה על כן נגרם לו נזק רב יותר בגנבתו.

— עיון —

חֲמִשָּׁה בָּקָר וגו'. תשלומי ארבעה וחמשה הם קנס, היינו שאינם פיצוי מדויק לנזק שגרם הפושע אלא יותר מכך⁹⁶.

רבן יוחנן קושר את גובה הקנס לגנב עצמו, ואילו רבי מאיר סבור שהקנס בא לפצות את הנזק על הפסדים עקיפים שנגרמו לו בעקבות הגנבה. אמנם לא באו חכמים למצוא

96 'קנס' הוא אחד משתי הגדרות: (1) סכום קצוב שקצבה התורה (כגון שלושים של עבד, חמישים של אונס ומפתה, מאה של מוציא שם רע). (2) שמשלם יותר על מה שהזיק (כגון כפל, תשלומי ארבעה וחמשה). (עפ"י רש"י בבא קמא ה ע"א ד"ה עדים זוממין).

— רש"י —

תַּחַת הַשּׁוֹר תַּחַת הַשֶּׁה. שנאן הכתוב, לומר שאין מידת תשלומי ארבעה וחמשה נוהגת אלא בשור ושה בלבד (משנה בבא קמא סב ע"ב):

— עיון (המשך) —

טעם מציאותי לקנס, שהרי אפשר והגנב כלל לא טרח ולא נתבזה בשה, כגון שלקח אותו על גבי עגלה, ואילו דווקא בשור נאלץ לטרוח ולהתבזות. וכן אפשר שגנב שור זקן שאינו ראוי לעבודה, ואילו השה הגנוב שימש לפרנסתו של בעליו במידה רבה. אלא מסתבר לומר שחז"ל, ובעקבותיהם רש"י, רצו ללמד אותנו יסודות אמוניים חשובים:

1. ערך העמל. עלינו להעריך בני אדם שמוסרים את נפשם לפרנס את משפחתם בעבודות שנראות בזויות. ככל שהטרחה גדולה יותר הזכות גדול יותר.
2. התורה רואה חשיבות באפשרות שיש לאדם להתפרנס ממעשה ידיו, ואנו צריכים להעריך את האנשים שמתפרנסים בעצמם, ולפעמים גם מפרנסים אחרים על ידי הקמת מפעלים וכדומה.

— ביאור —

תַּחַת הַשּׁוֹר תַּחַת הַשֶּׁה. היה מקום לומר, על פי דוגמאות שלמדנו לעיל⁹⁷, ש"שור או שה" הם דוגמאות לכל מיני בקר וצאן, כש"שור" הוא דוגמא לבקר ו"שה" הוא דוגמא לצאן, ולא ציין הכתוב מינים אלה בדווקא. מסביר רש"י כי

כאן לא מדובר בדוגמאות, ודין ארבעה וחמשה נוהג בשור ושה בלבד. לומדים זאת מכך שהכתוב חזר ושנה פעמיים את המילים 'שור' ו'שה'⁹⁸, ללמדך שדין זה הוא ייחודי לשור ושה בלבד.

— עיון —

תַּחַת הַשּׁוֹר תַּחַת הַשֶּׁה. צריך להבין מדוע נתייחד דין זה לשור ושה בלבד ולא בשאר בהמות. גם ההסברים שכתב רש"י בדיבור הקודם לא באו אלא להסביר מדוע התשלום בשור שונה מן התשלום בשה, אך לא הסבירו מדוע לא חל דין זה בשאר בהמות.

אכן, דין זה יוצא מן הגדר הכללי של ענייני נזיקין והוא מעין מצוה דתית שיש בה ערכים חשובים. במכילתא מוסבר כי השור והשה נבחרו משום שהם סוג הבהמות העיקרי העולה על גבי המזבח כקורבן. בהמות אלה מייצגות משהו קדוש ונעלה ודווקא בהן עשה הגנב מעשה נבלה.

נראה לומר שהתורה רוצה ללמד אותנו בדין זה את חומרתו של מעשה הגנבה (מעשה שנקבע סופית במקרים של טביחה או מכירה והופך לבלתי הפיך ואינו ניתן עוד

97 ראה לעיל פסוק כו: לעניין שן ועין; כח: "כי יגח שור"; לג: "שור או חמור".

98 מסקנת הגמרא היא שהמיותרים הם השור השני והשה הראשון, עיין שם (בבא קמא סז ע"א)

— עיון (המשך) —

להשבה). מה יכול אדם לעשות ברכושו? הוא יכול להשתמש בו לצורכו ולהנאתו, והוא אף יכול להקדישם לגבוה ולהקריבם על גבי המזבח, ובכך לעבוד את בוראו ולהכיר לו תודה. גנב הלוקח מן הבעלים את רכושם פוגע בהם פגיעה מכאיבה ביותר, ומונע מהם להשתמש ברכושם כראות עיניהם. פגיעה זו היא מעל ומעבר להיזק הכספי, וגנב הגונב בכוונה תחילה (להבדיל ממזיק שהזיק שלא בכוונה) פוגע בחברו פגיעה אנושה. בדרך כלל התורה אינה ממצה את הדין עם הגזלן והגנב, ואינה מטילה עליהם את כל חומר הדין, וזאת כדי שיוכלו לחזור בהם ממעשיהם ולא יירתעו מגובה הקנס המוטל עליהם. אמנם כאן, בדין ארבעה וחמשה, ראתה התורה לנכון להדגים ולהדגיש את חומרת מעשה הגניבה, כדי שלא נשכח עד כמה פגיעה זו חמורה וקשה, מעבר להפסד הממוני הישיר.

אונקלוס

כב א אִם־בְּמַחְתֶּרֶת יִמָּצֵא הַגֵּנֶב אִם בְּמַחְתֶּרֶתָּא יִשְׁתַּכַּח
וְהִכָּה וְמַת אֵין לוֹ דָּמִים: גֵּנְבָא וְיִתְמַחֵי וַיְמוּת, לִית
לִיה דָּם:

— רש"י —

(א) אִם־בְּמַחְתֶּרֶת. כשהיה חותר את הבית:

אֵין לוֹ דָּמִים. אין זו רציחה, הרי הוא כמת מעיקרו. כאן למדתך תורה:
אם בא להרגך השכם להרגו, וזה להורגך בא, שהרי יודע הוא שאין אדם
מעמיד עצמו ורואה שנוטלין ממונו בפניו ושותק, לפיכך על מנת כן בא,
שאם יעמוד בעל הממון כנגדו יהרגנו (סנהדרין עב ע"א):

— ביאור —

כביכול אינו נחשב אדם חי שדם זורם
בעורקיו אלא הוא התיר את דמו והוא
חשוב כמת ומשום כך ההורגו פטור.
התורה קובעת כי פריצה לבית אינה אירוע
ממוני בלבד. גנב שמכניס עצמו לביתו
של אדם אחר יודע בוודאות שהוא נכנס
למצב של סכנת נפשות והוא בא להרוג או
ליהרג, שהרי שום אדם לא מוכן שייטלו
את ממונו מביתו, וכשיראה פורץ הוא
בהכרח ינסה לפגוע בו. הגנב יודע זאת
ואף הוא מכין עצמו למקרה בו יפגוש את
בעל הבית וייכנס עימו לעימות ויאלץ
להרוג אותו. הואיל והגנב מוכן להרוג את
בעל הבית הרי הוא בחזקת רוצח, ומותר
לבעל הבית להתגונן ולשמור על עצמו
ולהקדים (= להשכים) ולהרוג את הגנב עוד
לפני שהגיעו לעימות ישיר ביניהם.

אִם־בְּמַחְתֶּרֶת. הפסוק הקודם עסק
בגנב שהצליח להעלים את הגנבה מן
הבעלים על ידי מכירה או שחיטה.
בפסוק זה אנו עוסקים בגנב שנתפס 'על
חם' בשעה שבא לגנוב.
לכאורה "מחותרת" הוא שם מקום, היינו
מחילה או חפירה תחת הבית. מסביר רש"י
שאין מדובר כאן במקום מסויים, ואין
הכוונה שהגנב נמצא דווקא בחפירה שכזו,
אלא מדובר בפעולת חתירה, היינו שנמצא
הגנב בשעה שעשה פעולה על מנת להיכנס
לרשותו של בעל הבית שלא ברשות¹.

אֵין לוֹ דָּמִים. אם בעל הבית הרג את
הגנב בשעה שזה ניסה לפרוץ לביתו
- אין לבעל הבית דין רוצח ואינו חייב
מיתה על כך. לגנב "אין דמים", היינו

— עיין —

אִם־בְּמַחְתֶּרֶת. רש"י מלמדנו שמותר להרוג החותר רק בשעה שהוא חותר, אבל אם
נמצא הגנב נחבא באיזשהו מקום אסור להורגו.

1 עפ"י המזרחי. וראה דברי דוד שגם אם היתה מחותרת חתורה כבר, חייב הגנב אם ניסה להיכנס דרכה אל הבית.

אונקלוס

ב אם עִינָא דְסִהְרָא ב אֶסְזִרְחָה הַשֶּׁמֶשׁ עָלָיו דְּמִים
נְפִלַת עֲלוֹהֵי דְמָא לִיה, לֹא שְׁלָם יִשְׁלָם אֶסְאִין לוֹ וְנִמְכָּר
שְׁלָמָא יִשְׁלָם אֶס לִית בְּגִנְבָתוֹ:
לִיה וְיִזְדָּבֵן בְּגִנְבָתִיה:

— דש"י —

(ב) אֶסְזִרְחָה הַשֶּׁמֶשׁ עָלָיו. אין זה אלא כמין משל: אם ברור לך הדבר שיש לו שלום עמך כשמש הזה שהוא שלום בעולם, כך פשוט לך שאינו בא להרוג אפילו יעמוד בעל הממון כנגדו (מכילתא), כגון אב החותר לגנוב ממון הבן, בידוע שרחמי האב על הבן ואינו בא על עסקי נפשות (סנהדרין עב ע"א-ע"ב):

— עיון (על עמוד קודם) —

אִין לוֹ דְּמִים. כאן לימדה אותנו התורה כלל גדול והוא החובה להגנה עצמית. כלל זה הורחב והתיר להרוג כל מי שמתקיף אותך ורוצה להרוג, ואף להקדים לעשות זאת לפני שיספיק לתקוף (= הבא להורגך השכם להורגו). כמו כן הורחב עניין זה גם על מי שכוונתו העיקרית היא רק לקיחת ממון, מתוך הבנה שתקרית זו עלולה להתפתח לאירוע אלים.

הגנב נקרא 'מת מעיקרו' משום שמי שמוכן לפגוע בחיי חברו נחשב כמת ונטל מעצמו ההגדרה של איש חי.

— ביאור —

אֶסְזִרְחָה הַשֶּׁמֶשׁ עָלָיו. הביטוי "אם זרחה השמש עליו" הוא בניגוד לביטוי שבפסוק הקודם "אם במחתרת ימצא הגנב".

על פי פשט הכתוב נראה היה לפרש ש"מחתרת" הוא מקום חשוך בו הגנב מנסה לחתור ולהיכנס אל הבית, ולעומתו "אם זרחה השמש עליו" הינו שכבר יצא מן הבית ומן המחשכים והוא נמלט מן המקום, והואיל וכן ממילא שוב אין כאן סכנת נפשות ואסור להורגו.²

חז"ל ראו בפסוק עומק נוסף, ופירושווהו כמין משל הבא לסייג את ההיתר להרוג את הגנב הבא במחתרת. הואיל וההיתר להרוג את הגנב נשען על ההשערה הברורה שהגנב בא להרוג או ליהרג אם יעמוד בעל הבית כנגדו (כמבואר בפסוק לעיל), ממילא אם ישנו מצב בו השערה זו ודאי אינה נכונה אזי שוב אין היתר לבעל הבית להרוג את הגנב.

רעיון זה טמון במילים "אם זרחה עליו השמש", כלומר, אם מציאות השלום במקרה זה ברורה כשמש וידוע לבעל הבית שאין שום סכנה נשקפת לו מן הגנב

הבית שאין שום סכנה נשקפת לו מן הגנב

— רש"י —

דְּמִים לוֹ. כחי הוא חשוב, ורציחה היא אם יהרגנו בעל הבית:

— ביאור (המשך) —

אזי "דמים לו", לגנב, וחייב הוא על הריגתו. הדוגמא המובהקת למצב כזה היא במקרה בו הגנב הוא אביו של בעל הבית, וכלל ידוע הוא שאב אינו הורג את בנו משום 'שרחמי האב על הבן', ולכן אם בעל הבית מתכוון בשום מקרה להרוג.

— עיין (על עמוד קודם) —

אִם-זִרְחָה הַשֹּׁמֵשׁ עָלָיו. ממקרה מיוחד זה בו האב בא לגנוב במחתרת מן הבן למדנו דין מפתיע: מותר לבן להגן על רכושו גם כנגד אביו (אע"פ שודאי לא בא להורגו) ואין הוא מחוייב מצד כיבוד אב להניח לאב לקחת את ממונו. למדנו מכאן שמצות כיבוד אב ואם גבול יש לה.³

— ביאור —

דְּמִים לוֹ. בניגוד לגנב הבא במחתרת, שעליו נאמר בפסוק הקודם "אין לו דמים" ומותר להורגו (ראה מה שביארנו שם), לגנב זה שלא בא על מנת להרוג 'יש דמים' ואסור להורגו. גנב זה לא התיר את עצמו

— עיין —

דְּמִים לוֹ. לגנב אין עונש מוות, למרות חטאו הכבד וחוצפתו הגדולה להיכנס ללא היתר לרשותו של אדם אחר בעודו שם, ולכן אם גנב זה הגביל את עצמו וברור שאין כאן סכנת נפשות אסור להורגו.

3 וכשיטת תוספות קידושין לב ע"א ד"ה רב, שאין מצות כיבוד כשהאב הוא רשע, ואב שמאבד ממון בנו נחשב רשע.

— רש"י —

שְׁלָם יִשְׁלָם. הגנב ממון שגנב, ואינו חייב מיתה. ואונקלוס שתירגם: 'אם עינא דסהדיא נפלת עלוהי', לקח לו שטה אחרת, לומר: שאם מצאוהו עדים קודם שבא בעל הבית, וכשבא בעל הבית נגדו התרו בו שלא יהרגו, דמים לו, חייב עליו אם הרגו, שאחר שיש רואים לו אין הגנב הזה בא על עסקי נפשות ולא יהרוג את בעל הממון:

— ביאור —

שְׁלָם יִשְׁלָם. דברי רש"י כאן נחלקים לשני חלקים. תחילה מבאר רש"י את הביטוי "שלם ישלם", ואחר כך מביא את פירושו של אונקלוס לביטוי "אם זרחה השמש עליו" שבתחילת הפסוק.

הסבר החלק השני:

אונקלוס תירגם את הביטוי "אם זרחה עליו השמש" - אם עיני העדים נפלו עליו. במקרה כזה, שיש עדים שראו את הגנב נכנס לבית, ודאי לא יהרוג הגנב את בעל הבית, כי אין הוא רוצה להיות רוצח בעדים, ולכן אסור לבעל הבית הרואה אף הוא את העדים להרוג את הגנב. לפירוש אונקלוס 'זריחת השמש' משמעותה שהדברים לא נעשו בגנבה ובאין רואה אלא נעשו לעיני כל, וכאילו נעשו באור יום לעין השמש. רש"י טוען כי אונקלוס 'לקח לו שיטה אחרת', היינו בחר לפרש את הביטוי באופן אחר וממילא גם הדין השתנה.⁴

— עיין —

שְׁלָם יִשְׁלָם. באופן מהותי אין הבדל בין פירוש רש"י לפירוש אונקלוס. לפי שניהם אם ברור לנו שהגנב לא עלול לרצוח אזי אין היתר להורגו. ההבדל ביניהם הוא בטיב הברור. לרש"י מדובר בזהותו של הגנב שידוע שלא ירצח, ולאונקלוס מדובר בסיטואציה מאוד מסויימת בה יש עדים למעשה הגנבה.

4 כאשר הגנב בא במחתרת ואין לו דמים ומוותר להורגו אזי פטור הוא מתשלומין אם הזיק ממון, אבל כשיש לו דמים חייב על כל תשלומי הנזיקין (סנהדרין עב ע"א). נראה שאף כאן רש"י תולה את חיוב הממון בכך שאינו חייב מיתה, כי אילו היה חייב הגנב מיתה לא היה צריך לשלם.

5 אמנם לעניין הביטוי "דמים לו" נראה שאין הבדל בין רש"י לאונקלוס, ולשניהם הכוונה היא לגנב, והואיל ויש לגנב דמים ממילא מתחייב בעל הבית על רציחתו.

אונקלוס

ג אִם-הַמָּצָא תִּמְצָא בִּידּוֹ הַגִּנְבָּה
 מְשׁוֹר עַד-חֲמֹר עַד-שָׁה חַיִּים
 אִם אֲשַׁתְּכָתָא תִּשְׁתַּכַּח
 בִּידֵיהּ גִּנְבָתָא מְתוֹר עַד
 חֲמֹר עַד אֲמַר אֲנֹנ חַיִּין,
 עַל חַד תִּירִין יִשְׁלִים:

— רש"י —

(ג) אִם-הַמָּצָא תִּמְצָא בִּידּוֹ. ברשותו (מכילתא; בבא מציעא נו ע"ב), שלא טבח ולא מכר:

מְשׁוֹר עַד-חֲמֹר. כל דבר בכלל תשלומי כפל, בין שיש בו רוח חיים בין שאין בו רוח חיים, שהרי נאמר מקרא אחר (להלן פסוק ח): "על שֶׁהָעֵל שְׁלֵמָה על כל אבדה וגו' יִשְׁלֵם שְׁנִים לְרַעְהוּ":

— ביאור —

מדגיש רש"י כי דין תשלומי כפל המופיע כאן ("שנים יִשְׁלֵם") חל בכל מקרה של גניבה, בין בבעלי חיים ('שֶׁישׁ בוֹ רוּחַ חַיִּים') בין במיטלטלין ('שֶׁאֵין בוֹ רוּחַ חַיִּים').

מנין לומד זאת רש"י, הרי לכאורה דבריו הם נגד הפשט!

כראיה לדבריו מביא רש"י פסוק להלן, העוסק בשומר חנם ה'טוען טענת גנב' (היינו שטוען שהחפץ נגנב ממנו, ונשבע על כך בבית דין, ולבסוף התברר שהוא עצמו מחזיק את החפץ בביתו). דינו של שומר זה שמשלם כפל לבעל החפץ, והתורה מדגישה שם שדין זה חל על כל סוגי החפצים: "על כל דבר פשע על שור על חמור על שֶׁהָעֵל שְׁלֵמָה על כל אבדה" - משמע שדין כפל חל הן על בעלי חיים כשור, חמור ושה, והן על שאר מיטלטלין כשלמה.

אִם-הַמָּצָא תִּמְצָא בִּידּוֹ. אין להבין את המילה "בידו" כמשמעה הפשוט 'יד' ממש, אלא הכוונה שהחפץ נמצא ברשותו בשלמותו ואפשר עדיין להחזיר את החפץ עצמו.

רש"י מסביר שפסוק זה הוא המשך ישיר לפסוק לז בסוף הפרק הקודם: "כי יגנוב איש שור או שה וטבח או מכרו חמשה בקר יִשְׁלֵם תחת השור וארבע צאן תחת השה" - אבל אם לא טבח ולא מכר אלא "המצא תמצא בידו הגנבה", דינו לשלם תשלומי כפל (כמבואר להלן) ולא תשלומי ארבעה וחמשה.

מְשׁוֹר עַד-חֲמֹר. על אף שפסוק זה הוא המשך לדין גניבת שור ושה (כמו שביארנו לעיל בסמוך), ועל אף שנאמר גם בפסוק זה "משור עד חמור עד שֶׁהָעֵל שְׁלֵם", מכל מקום

— עיין —

מְשׁוֹר עַד-חֲמֹר. גנב משלם תשלומי כפל, הינו מלבד מה שמחזיר את הגנבה שגנב (הקרן) הוא נענש מידה כנגד מידה, ומשלם מכיסו את ערך הגנבה שרצה להפסיד את חברו.

— רש"י —

חַיִּים שְׁנַיִם יִשְׁלָם. ולא ישלם לו מתים (מכילתא), אלא חיים או דמי חיים:

— עיון (המשך) —

אחרי שעסקנו בדיני נזיקין שם המזיק משלם על מה שהזיק בלא כוונה, אנו עוברים עתה לדיני גנבה בה יש רצון להזיק ולהפסיד את חברו. רצון זה גורם לכך שהתורה תחמיר על הגנב יותר מאשר היא מחמירה על המזיק, ומלבד הפיצוי על ההפסד מוטל על הגנב עונש נוסף.

— ביאור —

היה מקום לומר (וכפי שמצאנו לעיל בנזקי שור ובור) שבמקרה בו בהמה שנגנבה מתה, או כלי שנגנב נשבר, אזי רואים את הנבילה והשברים כשייכים לבעלים, ויחזיר להם הגנב את הנבילה או השברים ויוסיף עליהם את ההפרש, ואף מה שנפחת מערך הנבלה נפחת לבעלים. חידשה התורה שבגניבה הדין אינו כך. בגניבה צריך הגנב לשלם או את הגנבה עצמה, אם היא קיימת בשלמותה, או את דמיה המלאים והשברים יישארו ביד הגנב. בתשלומי גניבה לא חל הכלל של "כסף ישיב - לרבות שוה כסף ואפילו סובין" שלמדנו לעיל (כא, לד). בלשון הגמרא נקרא דין זה: 'אין שמין לא לגנב ולא לגזלן אלא לנזקין' (בבא קמא יא ע"א).

חַיִּים שְׁנַיִם יִשְׁלָם. על פי הפשט נראה היה לפרש כי המילה "חיים" שייכת לחלקו הראשון של הפסוק (וכן מוכיחים הטעמים), ומשמעות הפסוק היא לומר שאם הגנב לא טבח ומכר את הבהמה הגנובה אלא היא נמצאת בידו (שלא מכרה) בעודה בחיים (שלא טבחה) - אזי ישלם כפל.

רש"י ראה לנכון שלא לפרש כך, משום שלפירוש זה לכאורה משמע שגם אם הבהמה מתה בידו מסיבה אחרת (שלא טבחה, וכגון שחלתה ומתה) ייפטר הגנב מתשלומי כפל, ולא מסתבר לומר כן. על כן מסביר רש"י כי המילה "חיים" מתפרשת לאחריה, עם המילים "שנים ישלם", והפסוק בא ללמדנו היאך מעריכים את שווי הגנבה.

6 רש"י שם: 'שאם גנב וגזל בהמה או כלים ונפחתו אצלו אין שמין הנבילה והשברים לבעלים שיחזיר גנב הפחת, אלא ישלם בהמה וכלים מעולים והשברים שלו'. וראה שם תוס' ד"ה אין שמין שהאריכו בביאור דברי רש"י וציינו לירושלמי הלומד דין זה מן הפסוק "חיים שנים ישלם - ולא מתים".

אונקלוס

שלישי ד כִּי יִבְעַר-אִישׁ שְׂדֵה אֹר-
כָּרֶם וְשִׁלַּח אֶת-בְּעִירָהּ וּבְעַר
בְּשֵׂדָה אַחֵר מִיֵּטֵב שְׂדֵהוּ וּמִיֵּטֵב
כָּרְמוֹ יִשְׁלֵם:
ד אֲרִי יוֹכִיל גָּבֵר, חֲקַל אוֹ
כָּרֶם, וְיִשְׁלַח יֵת בְּעִירָהּ,
וְיִיכֹל בְּחֲקַל אַחֲרָן שְׂפָר
חֲקָלֶיהָ וּשְׂפָר כָּרְמֶיהָ,
יִשְׁלֵם.

— רש"י —

(ד) כִּי יִבְעַר, אֶת-בְּעִירָהּ וּבְעַר. כולם לשון בהמה, כמו "אנחנו ובעירנו" (במדבר כ, ד):

כִּי יִבְעַר. יוליך בהמותיו בשדה או בכרם של חבירו ויזיק אותו באחת משתי אלה: או בשילוח בעירו, או בביעור. ופירשו רבותינו: שילוח הוא נזקי מדרך כף רגל, וביעור הוא נזקי שן האוכלת ומבערת: בְּשֵׂדָה אַחֵר. בשדה של איש אחר:

— ביאור —

גרמה לנזק לתבואה ולפירות (נזקי 'רגל').
"וביעור בשדה אחר" - הבהמה אכלה את התבואה או הפירות (נזקי 'שן') בשדה השייך לאדם אחר.
רש"י מחדש שהמילים "ושילח את בעירו" אינן נקראות בנשימה אחת עם המשך הפסוק, היינו ששילח את בהמתו ואכלה בשדה אחר, אלא מילים אלה הן לעצמן, ומתארות נזק מיוחד בפני עצמו - נזק 'רגל'.

"שדה אחר" - לכאורה היינו השדה המוזכר בתחילת הפסוק "כי יבער איש שדה", ומדוע צריך לשוב ולהזכירו, אפשר היה לומר 'וביערה'? אלא כאן בתיאור הנזק שעשתה הבהמה התורה מדגישה כי מדובר ברשות היחיד.

כִּי יִבְעַר, אֶת-בְּעִירָהּ וּבְעַר. שורש בע"ר בדרך כלל משמש במשמעות אש ודליקה, וכן הוא בפסוק הבא "שלם ישלם המבעיר את הבערה", אך בפסוק זה אי אפשר לפרש במשמעות זאת כי לא שייך לומר על אש "ושילח את בעירה"⁷.
על כן מפרש רש"י כי כאן מופיע שורש בע"ר במשמעות 'בהמה', וכמו שמצאנו בדברי בני ישראל למשה בפרשת חוקת: "ולמה הבאתם את קהל ה' אל המדבר הזה למות שם אנחנו ובעירנו", "בעירנו" היינו בהמותינו.⁸

על פי הבנה זו יש לפרש את הפסוק כך: "כי יבער איש שדה או כרם" - הוליק את בהמותיו בשדה או בכרם של חבירו. "ושילח את בעירו" - עצם הליכת הבהמה

— עיון —

כִּי יִבְעַר. חכמים למדו מפסוק זה שני סוגי נזקים שונים: רגל ושן. נזקים אלה שונים

7 בעיון כתבו טעמים נוספים מדוע אי אפשר לפרש פסוק זה על נזקי אש.

8 על הפסוק "טענו את בעירכם" (בראשית מה, יז) פירש רש"י: תבואה.

— עיון (המשך) —

מנזקי שור שלמדנו לעיל, שם הזיק השור בגופו מתוך כעסו ונתכוון להזיק (נזקי 'קרן'). ההבדלים בין שן ורגל לבין קרן מתבטאים בשני תחומים: א) מידת התשלום. ב) היכן קרה ההיזק?

מאחר והתנהגות של כעס מצד השור אינה שכיחה ואינה צפויה לכן הקלה התורה בדין הבעלים, ולא נתחייבו לשלם בתחילה אלא רק חצי נזק. מאידך, בקרן לא חילקה התורה בין רשות היחיד לרשות הרבים, הואיל ונזק זה אינו צפוי, ולכן משלמים הבעלים בכל מקום שהזיק.

לעומת זאת שן ורגל הם נזקים הנגרמים כתוצאה מהתנהגות רגילה של הבהמה - כל הבהמות הולכות כדרךן ואוכלות מה שלפניהם. משום כך לא נחייב את בעל השור על נזקים שגרם השור לפירות ברשות הרבים, כי לא היה לו לניזק להניח פירותיו ברשות הרבים מקום בו עוברות בהמות בהיתר. מאידך, אם ניח אדם לבהמתו להיכנס לרשות פרטית של אדם אחר הרי הוא פושע, ויתחייב לשלם על כל מה שתזיק במקום פרטי זה.

מדוע לא פירש רש"י שפסוק זה עוסק בנזקי אש, ו"כי יבער איש שדה או כרם" היינו ששורף שדה או כרם? כמו כן צריך להבין מדוע הפסוק מגלה לנו שמדובר בשדה של חבירו רק בסוף הפסוק?

נראה לומר שאם היה מדובר כאן בנזקי אש אזי מספיק היה לכתוב "כי יבער איש שדה או כרם" ולא צריך להוסיף דבר. זהו הנזק עצמו! לשם מה להוסיף "ושילח את בעירו וביער בשדה אחר"?

אך מעבר לזה יש לומר עניין בסיסי יותר. יסוד חיובי נזיקין עומד על רשלנותו של האדם, שלא השגיח על גופו ועל רכושו והזיק. אם נעמיד שמדובר במצית שדה חבירו במזיד אין זה תואם את כל דיני נזיקין שלמדנו עד כה ושלמד בהמשך. משום כך נראה שמוכרחים אנו לפרש פסוק זה לעניין נזקי רגל ושן ולא לעניין אש.

זאת גם הסיבה לכך שהתורה פתחה במילים "כי יבער איש שדה או כרם" ורק לבסוף הודיעה שנגרם נזק ל"שדה אחר", כדי להדגיש שזק זה לא נעשה במזיד, ובאמת אדם זה הכניס את בהמתו לשדה שלו על מנת שתאכל את התבואה שם ותבער את שלו, אלא שיצאה הבהמה משדהו ועברה לשדה של אדם אחר והזיקה שם⁹. אדם המכניס בהמותיו במזיד לשדה של אדם אחר על מנת שיזיקו שם עושה מעשה חמור ביותר השונה באופן מהותי מכל מה שדיברנו עליו כאן, והתורה כלל לא התייחסה למקרה שכזה, ובאמת יש לענוש אותו בחומרה (על פי הכח שניתן לחכמים לתקן כפי הצורך, וכפי שביארנו לעיל בהקדמה לפרשה).

אמנם הביטוי "ושילח את בעירו", אותו פירש רש"י שהזיקה הבהמה כדרכה בדרך הילוכה, מנוסח באופן שמשמע ממנו שבעל הבהמה עשה זאת במתכוון ושילח את הבהמה כדי שתלך בשדה של אחר ותאכל שם. נראה לומר כי התורה רוצה לומר כי

9 כן ביאר ספורנו, ונראה שאף רש"י קרוב לזה.

— רש"י —

מִיטֵב שְׂדֵהוּ, יִשְׁלַם. שמין את הנזק, ואם בא לשלם לו קרקע דמי נזקו ישלם לו ממיטב שדותיו, אם היה נזקו סלע יתן לו שוה סלע מעידית שיש לו. לימדרך הכתוב שהנזקין שמין להם בעידית:

— עיון (המשך) —

על אף שאנו עוסקים כאן ברשלנות ובנזקים שלא נעשו בזדון, מכל מקום יש לדעת כי רשלנות היא דבר חמור, ולבעלים יש אחריות גם על חוסר השגחה כאילו עשה זאת מרצונו לכתחילה.

— ביאור —

והביקוש להן הוא גבוה. עתה נבאר את דברי רש"י: לכאורה אפשר היה להבין כי המזיק נענש ונקנס וצריך שייתן את השדה הטובה ביותר שלו לניזק, בלי להתייחס לערך הנזק ושווי! מסביר רש"י כי כמוהו אין הדבר כן. תחילה יש לשום ולהעריך את גובה הנזק ולדעת בדיוק מה שוויו, ואין המזיק משלם יותר ממה שהזיק. לאחר שידענו מה שווי הנזק ניתנת למזיק אפשרות בחירה כיצד הוא רוצה לשלם - בכסף מזומן, במטלטלין או בקרקע. במידה והמזיק יבחר לשלם בקרקע (= 'ואם בא לשלם לו קרקע דמי נזקו') - עליו לשלם בקרקע הטובה ביותר שיש לו. לפי פירוש זה הביטוי "מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם" אינו מתייחס לשדה או לכרם שניזקו, אלא לקרקע של המזיק, ועליו לשלם מהשדה או מהכרם המשובחים ביותר שיש לו.

מִיטֵב שְׂדֵהוּ, יִשְׁלַם. כדי להבין את דברי רש"י יש להקדים שתי הקדמות: - ניתן לשלם חוב בשתי דרכים: כסף או שווה כסף. הדרך הפשוטה היא לשלם בכסף מזומן המאפשר למקבל להשתמש בו לצרכיו. אם אין באפשרותו של החייב לשלם כסף לבעל החוב הוא יכול לשלם גם בשווה כסף, היינו במטלטלין או בקרקעות, והמקבל ישתמש במה שקיבל או ימכור אותם בשוק. - הקרקעות מחולקות לשלושה סוגים: זיבורית, בינונית ועידית. זיבורית היא קרקע שאיכותה גרועה ולכן גם ערכה נמוך, בינונית כשמה כן היא, ועידית היא קרקע איכותית ויקרה יותר. תמורת סכום כסף מסוים ניתן לקנות קרקע עידית קטנה או קרקע זיבורית גדולה יותר. אדם מעדיף לקבל קרקע עידית קטנה מאשר קרקע בינונית או קרקע זיבורית גדולה יותר, על אף שערכן בשוק שווה, משום שקל יותר למכור קרקעות עידית

— עיון —

מִיטֵב שְׂדֵהוּ, יִשְׁלַם. לא את כל החובות חייבים לשלם בעידית (במידה ואינו משלם במזומן או במטלטלין). דין זה נאמר דווקא לעניין תשלום נזק, אבל החזר הלוואה נעשה בבינונית, ואילו תשלום כתובה בזיבורית.

— עיון (המשך) —

ננסה להסביר מה הסברות בזה - מדוע נזקים נפרעים מעידית, הלוואות מבינונית וכתובת אישה מזיבורית?

נראה לומר כי נקודת המוצא היא שבעל החוב רשאי לבחור באיזה אמצעי תשלום לשלם, ובלבד שישלם את כל חובו ובעל חובו יקבל את כל המגיע לו. על פי הנחה זו בתשלום בקרקע 'ברירת המחדל' היא זיבורית (כמובן, אם ירצה החייב יוכל לתת קרקע טובה מזו אך אין אנו דורשים זאת ממנו). אם כן, מה שתיקנו כתובת אישה בזיבורית נראה מובן בהחלט, וצריך להבין מדוע הלוואה בבינונית ומזיק בעידית. בתשלום החזר הלוואה תיקנו חכמים תקנה מיוחדת וחייבו לשלם בבינונית ולא בזיבורית, וזאת כדי לעודד אנשים להלוות לנזקים. בלשון חכמים: 'כדי שלא תנעול דלת בפני לווי'. אם המלוה יידע שיוכל לגבות את חובו מקרקע בינונית אזי תהיה לו יותר נכונות להלוות את כספו.

בנזקים חידשה התורה עצמה שהמזיק אינו יכול להסתפק בתשלום בזיבורית אלא עליו לשלם דווקא מעידית. יש בזה מסר ברור על האחריות שכל מזיק צריך לקחת על עצמו ולדאוג לניזק.

ואם ישאל השואל, הרי אם יבחר המזיק לשלם במיטלטלין הוא יוכל לשלם בשווה כסף ואפילו בסובין (כמו שלימדנו רש"י בפרק הקודם בפסוק לד), ובלבד שישלם - ולכאורה באנו בזה לטובת המזיק!

אכן, יש כאן איזון מחושב של התורה. מצד אחד הקלה התורה על המזיק שלא יצטרך למכור מנכסיו ומחפציו כדי לשלם לניזק במזומן, אך מאידך, אם יש ברשותו קרקעות והוא רוצה לשלם בהן עליו לשלם מן הקרקע האיכותית ביותר שברשותו. בכך התורה מלמדת אותנו על האיזון שצריך למצוא בין זכות הניזק לקבל את כספו בצורה המתאימה ביותר, לבין ההבנה שאין להכביד על המזיק יתר על המידה, שהרי גם אם נלחץ אותו תמיד יוכל להתחמק ולומר שלא הצליח למכור את חפציו. לכן אמרה התורה שישלם המזיק בשווה כסף, מיטלטלין או קרקעות, אך צריך הוא לבוא לקראת הניזק ולתת לו נכסים שקל לסחור בהם (חכמים קבעו כי במיטלטלין אין עדיפות, ו"כל מילי מיטב הוא", היינו כל חפץ נחשב מיטב משום שהוא סחיר וקל למוכרו בשוק).

אונקלוס

ה כִּי־תֵצֵא אֶשׁ וּמִצָּאָה קִצִּים
וְנֶאֱכַל גְּדִישׁ אוֹ הַקֶּמֶה אוֹ
הַשְּׂדֵה שֶׁלֹּם יִשְׁלֹם הַמִּבְעָר אֶת־
הַבְּעָרָה:
ה אֲרִי יִתְפַּק נֹר וַיִּשְׂכַּח
כָּבִין וַיִּיכֹל גְּדִישִׁין אוֹ
קָמָא אוֹ חֶקֶל, שְׁלָמָא
יִשְׁלִים דְּאֲדִלִּיק יֵת
דְּלִיקָתָא:

— רש"י —

(ה) כִּי־תֵצֵא אֶשׁ. אפילו מעצמה (בבא קמא כב ע"ב):

וּמִצָּאָה קִצִּים. קרדונ"ש בלעז [קוצים]:

וְנֶאֱכַל גְּדִישׁ. שליחכה בקוצים עד שהגיעה לגדיש, או לקמה המחוברת לקרקע:

או הַשְּׂדֵה. שליחכה את נירו וצריך לניר אותה פעם שנייה:

— ביאור —

שהיו בה (שהם לעצמם חסרי ערך) עד שהגיעה אל הגדיש, היינו תבואה שכבר נקצרה ונאספה בערימה, או אל הקמה, היינו תבואה שעדיין מחוברת לקרקע, או השדה, היינו שלא שרפה תבואה או רכוש אבל השחיתה את האדמה עצמה בכך שליחכה את שטח האדמה המוכן לזריעה (= ניר).

אילו היה נאמר רק "השדה" היינו מפרשים שהכוונה לגידולי השדה או לרכוש הנמצא בה, אך אחר שכבר נאמר "גדיש או הקמה" צריך לפרש כי "השדה" היינו סוג נזק שאין בו כליון של רכוש אלא של הקרקע עצמה.

כִּי־תֵצֵא אֶשׁ. לא מדובר כאן באדם שהבעיר אש בשדה חברו במזיד אלא באדם שהדליק אש בתוך שדהו לצורכו, והאש יצאה משליטה והתפשטה ועברה לשדה של אדם אחר. "כי תצא אש" - האש יצאה מעצמה.

וּמִצָּאָה קִצִּים. וְנֶאֱכַל גְּדִישׁ. או הַשְּׂדֵה. מה בדיוק שרפה האש? קוצים? גדיש? קמה? שדה? מסביר רש"י שהפסוק מתאר מקרה של התפשטות דליקה: האש יצאה מעצמה משדה אחד ועברה לשדה אחר, שם המשיכה להתפשט ע"י שריפת קוצים

— עיון —

כִּי־תֵצֵא אֶשׁ. כבר כתבנו לעיל בהקדמה לפרשה שדיני נזיקין מדיגשים את אחריותם של בני האדם, שאף במקרה שלא הזיקו בכוונה הם צריכים לשאת בתוצאות. אמנם אלו המזיקים בכוונה צריכים להיענש בחומרה כדי להגן על הציבור, אך אין התורה

— רש"י —

שְׁלָם יִשְׁלָם הַמִּבְעֵר. אף על פי שהדליק בתוך שלו והיא יצאה מעצמה על ידי קוצים שמצאה, חייב לשלם, לפי שלא שמר את גחלתו שלא תצא ותזיק:

— עיון (המשך) —

עוסקת בעונשים אלה, ונתנה לחכמים את הסמכות להעריך את העונש לפי הזמן והחומרה של המעשה.

וּמִצָּאָה קָצִים. וְנֹאכַל גְּדִישׁ. אוֹ הַשָּׂדֶה. רש"י מסביר את ההבדל בין שלושה סוגי נזק הנגרמים על ידי האש: שריפת רכוש שאינו מחובר לקרקע - "גדיש", שריפת מה שמחובר לקרקע ועתיד להיקצץ - "הקמה", הקרקע עצמה שניזוקה על ידי האש גם בלא הפסד רכוש - "השדה".

בחיוב על הקרקע עצמה ישנו חידוש שהרי האש אינה מכלה אותה אלא רק מלכחת ומשחירה אותה, והיה מקום לומר שאין כאן נזק המצריך תשלום, לכן מדגיש רש"י כי אף על נזק זה ישנה אחריות למבעיר.

— ביאור —

שְׁלָם יִשְׁלָם הַמִּבְעֵר. הואיל והאש יצאה מעצמה, וכפי שביאר רש"י אף האדם שהדליק את האש בתוך רשותו בתחילת הפסוק, היאך יתכן לחייב את "המבעיר" בתשלומים, הרי אין מבעיר! והוא משלם על התרשלותו שגרמה לנזק.

— עיון —

שְׁלָם יִשְׁלָם הַמִּבְעֵר. אף כאן מלמדת אותנו התורה את חובת ההשגחה והזהירות על רכושנו, ומי שלא נזהר מספיק וגרם לנזק צריך להרגיש שהוא אחראי על מה שקרה כאילו הזיק בכוונה.

— עיון —

הקדמה לפרשיות השומרים:

'שומר' היינו מי שהבעלים של החפץ מסרו בידו את רכושם, ומעתה החפץ יצא מתחת יד הבעלים ונכנס לרשותו של אדם זה. מהי מידת אחריותו של אדם זה על החפץ? באלו מקרים יתחייב לשלם ובאלו ייפטר? מתוך הפסוקים למדו חז"ל שישנם ארבעה סוגים של אנשים המקבלים לידם חפץ של אדם אחר:

שומר חנם - אדם העושה טובה לחברו ומסכים לשמור על רכושו ללא כל תמורה.
שומר שכר - אדם המסכים לשמור על רכושו של חברו תמורת תשלום מסוים.
 לשומר חנם ולשומר שכר אין רשות שימוש בחפץ עליו הם שומרים, ושימוש בו בלא רשות נקרא 'שליחות יד' והרי הם כגנבים.
שוכר - מבקש להשתמש בחפץ של חברו ומשלם על כך.
שואל - מבקש להשתמש בחפץ של חברו ואינו משלם על כך.
 על אף ששוכר ושואל לא קיבלו את החפץ על מנת לשמור עליו אלא על מנת שישתמשו בו, מכל מקום הואיל והחפץ נמצא ברשותם הרי הם אחראים על שמירתו.

התורה עוסקת בארבעה סוגי מקרים העלולים לקרות לחפץ השמור ולפגוע בו:

- ה'שומר' עצמו גנב אותו.
- השומר התרשל בשמירה (= פשיעה) ועקב כך התקלקל החפץ או שאבד.
- השומר לא פשע אך גם לא שמר שמירה מעולה ועקב כך נגנב החפץ או שאבד (= גניבה ואבידה).
- על אף שהשומר שמר שמירה מעולה, בהשפעת כוח עליון התקלקל החפץ או נלקח בכוח (= אונס).

שומר חנם פטור מגניבה ואבידה, וכל שכן שפטור באונס, שהואיל ועושה טובה לבעל הבית אין לחייבו במקרים אלה. אמנם בפשיעה חייב, שהרי נתרשל ולא ביצע את מה שנתבקש לעשות ודומה הוא למזיק רכוש חברו¹⁰.

שומר שכר חייב בפשיעה וגם בגניבה ואבידה, שהואיל וקיבל שכר היה עליו לשמור שמירה מעולה. אמנם באונס פטור כי מה יכול היה לעשות?

שואל חייב בפשיעה, בגניבה ואבידה, ואפילו באונס. אמנם אין זו אשמתו, אך היות והוא נהנה מן החפץ ללא שום תמורה הרי הוא לעניין זה כבעליו של החפץ, ואם החפץ ניזוק הוא יהיה המפסיד.

שוכר פטור מאונס, הואיל ומשלם שכר על שימוש בחפץ אין הוא נחשב כבעלים. נחלקו תנאים האם דינו כשומר שכר וחייב בגנבה ואבידה או כשומר חנם ופטור מגניבה ואבידה.

עתה נבאר את העולה מן הפסוקים.

10 על פי דברי הרמב"ם הלכות שכירות פ"ב ה"ג.

אונקלוס

וְאִרִּי יִתֵּן גְּבֵר לְחִבְרִיָּה כֶּסֶף
 אוּ מִנִּין לְמִטֶּר וְיִתְגַּנְבוּן
 מִבֵּית גְּבֵרָא, אִם יִשְׁתַּכַּח
 גְּנָבָא יִשְׁלִים עַל חֹד תִּרְיִן:
 וּכְיִיתָן אִישׁ אֶל־רֵעֵהוּ כֶּסֶף אוֹ־
 כִּלִּים לְשֹׁמֵר וְגִנֵּב מִבֵּית הָאִישׁ
 אִם־יִמְצָא הַגֵּנֵב יִשְׁלֵם שְׁנַיִם:

— רש"י —

(ו) וְגִנֵּב מִבֵּית הָאִישׁ. לפי דבריו:

אִם־יִמְצָא הַגֵּנֵב יִשְׁלֵם הַגֵּנֵב שְׁנַיִם לְבַעֲלִים:

— ביאור —

המצהיר כי החפץ איננו נמצא בביתו אלא
 נגנב ממנו.

על פי פירוש זה הסתעפות המקרים עתה
 היא כזו: 1. החפץ אכן נגנב והגנב נמצא.
 2. השומר נשבע ומתברר ששיקר והוא
 עצמו גנב את הפיקדון (וכמבואר להלן).

אִם־יִמְצָא הַגֵּנֵב יִשְׁלֵם שְׁנַיִם. מדובר
 כאן במקרה בו התברר שאכן החפץ נגנב
 על ידי גנב (ולא על ידי השומר עצמו)
 והגנב נתפס. במקרה כזה הגנב משלם
 תשלומי כפל למפקיד בעל החפץ (ולא
 לשומר).

וְגִנֵּב מִבֵּית הָאִישׁ. חז"ל ביארו לנו
 כי פרשיה זו עוסקת בשומר חינו, וכפי
 שכתב רש"י להלן פסוק ט¹¹.

התורה מתארת מקרה בו אדם מפקיד
 אצל חבירו כסף או כלים והפיקדון נגנב.
 מקרה זה מסתעף לשני מקרים: 1. אם
 ימצא הגנב - הגנב ישלם שנים. 2. אם
 לא ימצא הגנב - השומר צריך להישבע
 שהוא לא שלח בו יד.

מסביר רש"י שמה שנאמר "וגונב מבית
 האיש" אין הכוונה שכך אכן קרה, כי אם
 העובדות ידועות אין צורך כלל להשביע
 את השומר, אלא זוהי טענתו של השומר

— עיון —

אִם־יִמְצָא הַגֵּנֵב יִשְׁלֵם שְׁנַיִם. תשלומי הכפל הם כדין כל גנב המשלם כפל, כפי
 שלמדנו לעיל בפסוק ג.

למרות שהחפץ לא נגנב מבעל החפץ אלא מהשומר, מכל מקום בעל החפץ נחשב
 כבעלים הגמור ולכן תשלומי הכפל מגיעים לו.

11 'פרשה ראשונה נאמרה בשומר חינו', וראה בהקדמה לעיל ביאור בעניין שומר חינו. אמנם עיין רשב"ם
 כאן מה שכתב על פי פשוטו של מקרא.

אונקלוס

ז אִם-לֹא יִמָּצֵא הַגָּנֵב וְנִקְרַב
 בְּעַל-הַבַּיִת אֶל-הָאֱלֹהִים אִם-
 לֹא שָׁלַח יָדוֹ בְּמִלְאֶכֶת רַעְהוּ:
 ז אִם לֹא יִשְׁתַּכַּח גָּנְבָא
 וַיִּתְקַרֵּב מֵרִיחַ דְּבֵיתָא לְקֹדֶם
 דְּיִנְיָא, אִם לֹא אוֹשִׁיט יָדִיהּ
 בְּמָא דְּמָסַר לִיהּ חֲבֵרִיהּ:

— רש"י —

(ז) אִם-לֹא יִמָּצֵא הַגָּנֵב. ובא השומר הזה שהוא בעל הבית:
 וְנִקְרַב. אל הדיינין לדון עם זה ולישבע לו שלא שלח ידו בשלו:

— ביאור —

אִם-לֹא יִמָּצֵא הַגָּנֵב. וְנִקְרַב. במקרה
 בו לא נמצא גנב ואין אנו יודעים מה
 בעצם אירע והיכן נמצא החפץ, מתעורר
 החשד שמא השומר נתן עיניו בחפץ
 ומסתירו אצלו, ולכן צריך השומר (= "בעל
 הבית") להישבע בפני בית דין (= "האלהים")
 ובפני הבעלים שטענתו אמיתית והוא
 עצמו לא שלח יד בחפץ. להלן בפסוק
 הבא יסביר רש"י מדוע מוכרחים לפרש
 שהביטוי "ונקרב בעל הבית אל האלהים"
 אם לא שלח ידו במלאכת רעהו"
 משמעותו שצריך להישבע ולא מדובר
 בדיון משפטי רגיל.
 שים לב: רש"י מפרש את פסוקנו
 כהמשך סיפור המעשה ולא כהכרעת
 דין, רוצה לומר הסיפור מהפסוק הקודם
 ממשיך: אדם הפקיד אצל חברו כסף
 או כלים לשמור, השומר טוען שנגנבו
 מביתו, הגנב לא נמצא והשומר הגיע

— עיון —

וְנִקְרַב. יש להבין מהו עניינה של שבועה ואיזו ראיה תהיה לבית הדין אם השומר
 יישבע, שהרי ממה נפשך, אם השומר הוא אדם ישר ואינו גנב - מה טעם להשיבעו? <

12 ומילת "אם" שבתחילת הפסוק מתייחסת לכל הפסוק: אם לא נמצא הגנב ובעל הבית נקרב לשבועה ונמצא
 שפשע ושיקר בשבועתו ועדים מעידים שנמצא בידו וירשיעוהו הדיינים (כמבואר להלן בפסוק הבא) - אז
 ישלם שנים לרעהו (על פי באר יצחק (הורוויץ), וכן משמע מדברי הרשב"ם כאן בדעת רבותינו).

13 וכן תירגם אונקלוס: 'אל האלהים - לקדם דייניא', ועיין רש"י לעיל כא, ו, על הפסוק "ונקרב בעל הבית אל
 האלהים".

אונקלוס

ח על כל פתגם דחוב על תור על חמר על אמר על כסו על כל אבידתא דיימר ארי הוא דין לקדם דינא ייעול דין תרויהון, דיחבון דינא ישלים על חר תרין לחבריה:

ח על כל דבר פשע על שור על חמר על אמר על כל אבידתא דיימר ארי הוא דין לקדם דינא ייעול דין תרויהון, דיחבון דינא ישלים על חר תרין לחבריה:

— רש"י —

(ח) על כל דבר פשע. שימצא שקרן בשבועתו, שיעידו עדים שהוא עצמו גנבו, וירשיעוהו אלהים על פי העדים:

— עיון (המשך) —

ואם הוא עצמו גנב את החפץ - נחשוש שהוא מסוגל גם להישבע לשקר! הגמרא¹⁴ מסבירה כי יש לשבועה תועלת אף כנגד גנב, ויש אנשים שעל אף שהתירו לעצמם לגנוב מכל מקום לא יישבעו לשקר, וישנו סיכוי טוב שחיוב שבועה בבית דין יגרום להם להודות במעשה הגנבה ולהחזירה. יש להוסיף ולומר כי על בעל החפץ, שהפקיד את החפץ אצל השומר ונתן בו את אמונו, מוטל גם להאמין לדברי השומר ולקבל את טענתו כשיישבע עליה, למרות שאכן השבועה אינה ראייה מוחלטת לצדקת טענתו. האמון שנתן בו בנתינת החפץ בידי מכריח גם להאמין לטענותיו במקרה בו אינו מחזיר את החפץ. אמנם אין השומר יכול לצאת מן העניין בטענה בדיבור בלבד, שהרי קיבל על עצמו אחריות ולא עמד בה, ולכן דורשת התורה שיעמוד בבית דין ויישבע שהוא עצמו לא השתמש בחפץ של חברו.

— ביאור —

על כל דבר פשע. ניתן היה להבין כי הפסוק בא ללמד דין מיוחד בשומרים: על כל פשיעה של השומר בתפקידו שבעקבותיה נגנב רכושו של הבעלים, על שור על חמור וכו', אם יתברר בדיינים שהשומר אשם דינו לשלם שניים - כפל!

רש"י אינו מפרש כן, כי לא יתכן לומר שפושע ומתרשל חמור יותר ממזיק המשלם כפיצוי את הקרן בלבד¹⁵. רק גנב משלם כפל ואין סברה להחמיר בשומר מתרשל כגנב. רש"י ממשיך את פירושו מן הפסוקים

14 בבא מציעא ו ע"א.

15 עיין רמב"ם הלכות שכירות פ"ב ה"ג שמדמה פושע למזיק (הובא לעיל בהערה 10).

— רש"י —

יְשַׁלֵּם שְׁנִים לְרֵעֵהוּ. למדך הכתוב, שהטוען בפקדון לומר נגנב הימנו ונמצא שהוא עצמו גנבו, משלם כפל. ואימתי, בזמן שנשבע ואחר כך באו עדים, שכך דרשו רבותינו: "ונקרב בעל הבית אל האלהים" (לעיל פסוק ז), קריבה זו שבועה היא. אתה אומר לשבועה, או אינו אלא לדין, שכיון שבא לדין עמו וכפר לומר נגנבה מיד יתחייב כפל אם באו עדים שהוא בידו – נאמר כאן שליחות יד, ונאמר למטה (להלן פסוק י) שליחות יד: "שבועת ה' תהיה בין שניהם אם לא שלח ידו", מה להלן שבועה אף כאן שבועה (מכילתא; בבא קמא סג ע"ב):

— ביאור (המשך) —

הקודמים ומסביר שזהו סיפור אחד ארוך: אותו השומר שטען לעיל שהחפץ נגנב מביתו וכשלא נמצא הגנב הוא בא לבית הדין ונשבע על כך – התברר עתה בבית דין (על ידי עדים שראו החפץ בידו) ששבועתו היתה שקרית, והדיינים

ירשעו אותו בגניבה - ישלם שנים לבעלים, כדין גנב רגיל¹⁶.
"דבר פשע" - מעשה הפשע כאן הוא המעילה של השומר באמון שנתן בו בעל החפץ ומסר בידו את רכושו כפיקדון, ובא הלה והחליט שלא להשיבו לבעליו.

— ביאור —

יְשַׁלֵּם שְׁנִים לְרֵעֵהוּ. כאן מסתיים הסיפור הארוך: אותו שומר שטען (בפסוק ו) שהפיקדון נגנב מביתו, והוא אף נשבע על כך בבית דין (בפסוק ז), אם אחר כך התברר בעדים שהוא עצמו גנבו - משלם תשלומי כפל.

דין זה הוא דין מיוחד בשומר חנם ונקרא 'טוען טענת גנב'¹⁷. כדי ששומר חנם יתחייב בתשלומי כפל כגנב - על אף שאין הוא גנב רגיל שהרי הבעלים מסר לו את החפץ מרצונו - צריכים להתקיים כמה תנאים:

1. השומר צריך לטעון שהחפץ נגנב. אם יטען שאבד או נאנס דין 'טוען טענת גנב' לא חל.
2. השומר נשבע על טענתו בבית דין¹⁸.
3. לאחר שהשומר נשבע באו עדים והעידו בבית הדין שהחפץ נמצא בידו וכי הוא עצמו גנבו.
כיצד יודע רש"י שמדובר שכבר נשבע השומר, הרי בפסוקים אלה כלל לא נזכר עניין שבועה! אולי מדובר שהגיעו עדים לפני שנשבע והעידו שהוא הגנב ולכן ישלם כפל (= 'לדין'¹⁹)!

16 כאן פירש רש"י בפשטות שהדיינים מרשעים את השומר. להלן ייתן רש"י אפשרות נוספת: העדים נחקרו ונמצאו זוממים והדיינים הרשעו אותם וחייבו אותם לשלם כפל - לשומר, מדין עדים זוממים.

17 דין זה שייך רק בשומר חנם משום שהוא היחיד שפטור בטענת גנבה בשבועה. שאר שומרים שטוענים טענת גנבה מתחייבים מייד בתשלום.

18 נשבע שהחפץ נגנב והוא עצמו לא שלח בו יד (כך ביאר המזרחי בדעת רש"י והביא ראיות לכך מן הגמרא, ונראים דבריו).

19 ומשמעות המילים: 'אתה אומר לשבועה או אינו אלא לדין' - מניין שהשומר מגיע לבית הדין כדי להישבע, אולי הוא מגיע לבית הדין משום שהעידו בו עדים שגנב ונתחייב לשלם כפל.

— ביאור (המשך) —

מסביר רש"י את הלימוד: אמנם בפסוקים כאן לא הוזכרה שבועה בפירוש, אך נאמר כאן (בפסוק ז) "ונקרב בעל הבית אל האלהים אם לא שלח ידו", ונאמר בפרשיה העוסקת בשומר שכר: "שבועת ה' תהיה בין שניהם אם לא שלח ידו" - מה להלן הביטוי "אם לא שלח ידו" עוסק במפורש בעניין שבועה, אף כאן הביטוי "אם לא שלח ידו" עוסק בעניין שבועה.

— עיון —

יְשַׁלֵּם שְׁנֵים לְרַעְהוּ. כאמור, 'טוען טענת גנב' שחייב כפל הוא דין מחודש, שהרי אין הוא גנב רגיל המתגנב לביתו של אדם ולוקח משם רכוש שלא ברשות, אלא זהו אדם שקיבל לידיו את הרכוש מיד הבעלים מרצונם החופשי. משום כך אין הוא חייב כפל כגנב אלא רק אם עמד בכל התנאים: טען שנגנב ממנו, נשבע על כך בבית דין, ובאו עדים והעידו שהחפץ בידו.

כאשר השומר משתרש בחטא הגנבה ונשבע עליה לשקר אזי מגיעה חומרת מעשיו לחומרה של גנבה רגילה ומתחייב בכפל. אילו לא היה נשבע על כך ובאו עדים להכחיש דבריו יכול היה בקלות להסביר מדוע טען כך, ולומר כי מצא את החפץ עתה והוא רוצה להחזירו. השבועה מאשרת ומחזקת את העובדה שרצה לגנוב החפץ לעצמו וכי היה מוכן אף לשקר על כך בבית הדין.

יש לשאול מדוע לא אמרה אף כאן התורה בפשטות "שבועת ה' תהיה בין שניהם"? למה נזקקנו ללמוד זאת בגזרה שווה?

יתכן והתורה רוצה ללמדנו שמן הראוי היה לשפוט את השומר בחומרה כבר מן הרגע שטען טענה שקרית בבית דין והוכחש, שהרי עמידה בפני בית דין היא כעמידה בפני א-להים ממש. אמנם למעשה השומר מתחייב בכפל רק כשכבר השתרש בחטא ונשבע, כנ"ל, אך מצד האמת עצם טענתו השקרית בבית הדין חמורה דיה.

עוד יש לשאול, מדוע במקרה בו טוען השומר שהחפץ אבד או נאנס והוכחש בעדים הוא פטור מן הכפל, ואינו חייב אלא רק אם טען שנגנב, הרי חומרת המעשה בשני המקרים היא זהה - גם כאן וגם כאן טען טענה שקרית בבית דין ונשבע עליה לשקר! כדי להבין זאת צריכים אנו לזכור שדין תשלומי כפל הוא דין יוצא מן הכלל והוא דין מיוחד בגנב. הנה גם מזיק וגם גזלן²⁰, שאף הם הפסידו את רכושו של הבעלים, אינם משלמים כפל אלא רק קרן, וכן כל מי שלא משלם מה שמחויב לשלם, כגון מעסיק שלא שילם שכר עבודה, או לווה שלא החזיר הלוואתו, או קונה בהקפה שאינו משלם כפי המוסכם, כל אלה שלמעשה גונבים את הזולת מכל מקום אינם משלמים כפל אלא רק קרן.

— רש"י —

אֲשֶׁר יֹאמַר כִּי־הוּא זֶה. לפי פשוטו: **אֲשֶׁר יֹאמַר הָעֵד כִּי הוּא זֶה** שנשבעת עליו הרי הוא אצלך. **עַד הַדֵּינִין יָבֹא דְבַר שְׁנֵיהֶם** ויחקרו את העדים, ואם כשרים הם וירשיעוהו לשומר זה, **יִשְׁלַם שְׁנִים**, ואם ירשיעו את העדים, שנמצאו זוממין, ישלמו הם שנים לשומר.

ורבותינו ז"ל דרשו (בבא קמא קו ע"ב, כר' חייא בר אבא): **כִּי הוּא זֶה**, ללמד שאין מחייבין אותו שבועה אלא אם כן הודה במקצת לומר כך וכך אני חייב לך, והמותר נגנב ממני:

— עיון (המשך) —

אכן, אם היינו באים לדמות שומר שקיבל לידיו חפץ מן הבעלים ואינו מחזירו - היינו מדמים זאת לכל אותם שפוגעים ומחסרים ממון מחבריהם, ולא היינו אומרים שדומה הוא לגנב ולא היינו מחייבים אותו כפל. כאן באה התורה וחידשה שמי שטוען שיש בעולם מישהו שגנב את החפץ הזה, הרי הוא עצמו יצר עתה אפשרות תיאורטית של חיוב כפל, ולבסוף אם יתברר שהוא הוא הגנב אזי חוזרת האפשרות התיאורטית אליו ומתגשמת בו - הנה הגנב שאתה עצמך טענת וגילית לנו על קיומו! על דרך המוסר ניתן ללמוד מכאן כי דיבורו של אדם יוצר מציאות ודבריו אינם שבים ריקם, וכמה יש להיזהר מלהוציא מפינו דבר שקר.

— ביאור —

אֲשֶׁר יֹאמַר כִּי־הוּא זֶה. רש"י מפרש את הפסוק בשתי דרכים, על פי פשוטו ועל פי רבותינו, ונבאר הפסוק על פי כל אחת מהדרכים.

פירוש הפסוק לפי פשוטו:

"עד האלהים" - צריכים לבוא ולהתייצב לפני הדיינים.

"יבוא דבר שניהם" - שני הצדדים

המכחישים, שודאי אחד מהם משקר -

העדים מצד אחד והשומר מצד שני.

"אשר ירשיעון אלהים ישלם שנים לרעהו"

- חוקרים היטב את העדים, וכאן יש

שתי אפשרויות: א) העדים כשרים ובית

הדין מרשיע את השומר ומחייבו לשלם

תשלומי כפל (דין מיוחד בשומר חנם

שטוען טענת גנב ונשבע על כך ומעידים

עליו עדים שנמצא בידו, וכנ"ל. ב)

העדים נמצאו זוממין²¹ ובית הדין מרשיע

"אשר יאמר" - 'העד', היינו שני עדים

המכחישים את השומר ומעידים שהחפץ

אצלו. ואל תתמה ששני עדים אלה מכונים

בפסוק בלשון יחיד ("אשר יאמר"), כי בכל

מקום התורה מתייחסת לכת עדים בלשון

יחיד - "עד"²². "יאמר" היינו יעידו.

"כי הוא זה" - דברי העדים: זהו החפץ

עליו נשבעת שנגנב הנה הוא אצלך.

21 ראה רש"י פרשת שופטים (כ, טו): "כל 'עד' שבתורה שנים אלא אם כן פרט לך בו אחד".

22 זוממין היינו שבאו עדים אחרים והעידו "עימנו הייתם במקום פלוני", ולא ייתכן שראיתם באותו הזמן את מה שאתם מעידים עליו. עונשם של עדים זוממין הוא אותו העונש אותו היו מחייבים את הנאשם עליו העידו - "ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו". על כל דין עדים זוממין עין פרשת שופטים (דברים כ, טו-כ) ומה שכתבנו שם.

— ביאור (המשך) —

אותם כדין 'אשר זמם' ומחייב אותם לשלם תשלומי כפל לשומר. פירוש זה נקרא פשט כי הוא משתלב עם ההקשר לפסוקים שלפניו וממשיך ללמד את דינו של שומר שגנב בעצמו את החפץ שמשלם כפל. אך באמת הדברים לא כתובים מפורשות ולכן ראו חז"ל להבין שיש כאן עוד משמעות נסתרת.

פירוש הפסוק לפי הדרש:
"אשר יאמר" - השומר עצמו.
"כי הוא זה" - רק חלק מן הפיקדון נמצא אצלי וכל השאר נגנב. רק במקרה כזה שייך ההמשך:
"עוד האלהים" - השומר צריך להתייצב

בפני הדיינים ולהישבע. **"יבוא דבר שניהם"** - השומר ובעל הפיקדון מתדיינים בבית הדין. **"אשר ירשיעון אלהים ישלם שנים לרעהו"** - אם יתברר שהשומר נשבע לשקר אזי יורשע על ידי בית הדין כגנב וישלם תשלומי כפל לבעל הפיקדון. לפירוש זה נושא הפסוק הוא השומר, והוא היחיד העומד לדין - או שיוורשע או שייצא זכאי. הפסוק מלמד כי רק במקרה של הודאה במקצת ישנו חיוב שבועה. לפירוש הראשון נושא הפסוק הוא העדים, ובפני הדיינים עומדים גם העדים וגם השומר, ובית הדין יכריע מי דובר אמת ומי משקר.

— עיון —

לדעת רבותינו שומר מתחייב שבועה רק אם הודה במקצת ועל השאר טען את טענתו. מה הטעם לכך?

נראה לומר שברגע שהמפקיד הפקיד את חפציו אצל השומר הוא נותן בו אימון מלא ולכן והוא חייב להאמין לו אם טוען שהחפץ נגנב, אף בלא שבועה. אמנם כשמודה במקצת וטוען שחלק מן החפצים נמצא וחלק מהם נגנב אזי ההודאה החלקית מעוררת חשד. ייתכן ואדם זה מתמודד בתוך עצמו בין הרצון לגנוב לבין הפחד לשקר, ומצא לעצמו איזו דרך ביניים בה הוא מודה במקצת ומשקר במקצת, והטענה החצויה הזו מעידה על מלחמתו הפנימית. משום כך חייבה אותו התורה שבועה כדי שיתעשת ויחזור בו לגמרי מכוונותיו הלא טובות.²³

אמנם על פי הפשט אין דרישה כזו, וחיוב השבועה הוא גם בשומר שטוען שכל החפץ נגנב. לפי זה חיוב השבועה נועד שלא לפטור את האדם מאחריות בטענה בלבד אלא באמירה משמעותית יותר, וכפי שביארנו לעיל.

"עירוב פרשיות כתוב כאן"

שלא כשיטת רש"י כאן, להלכה נפסק כי שומר מתחייב שבועה גם אם לא הודה במקצת אלא טען שכל הפיקדון נגנב או אבד או נאנס. שיטה זו נשענת על ההבנה שהביטוי שעניינו הודאה במקצת הטענה - **"אשר יאמר כי הוא זה"** - אין מקומו כאן

— עיון (המשך) —

בפרשת שומרים אלא מקומו בפרשת הלוואה ("אם כסף תלווה את עמי", להלן פסוק כד). לפי זה רק בהלוואה ישנו חיוב שבועה בהודאה במקצת הטענה, והיינו כאשר הלווה מודה במקצת ההלוואה (שטוען שקיבל רק חלק מהסכום אותו תובע המלוה), ואילו לווה שכופר הכל (היינו שטוען כי מעולם לא היתה הלוואה, או שאמנם היתה הלוואה אך כבר החזיר את הכסף למלוה) אינו חייב שבועה מן התורה. לשיטה זו "עירוב פרשיות כתוב כאן", היינו שהביטוי "כי הוא זה" שמופיע כאן אין מקומו כאן אלא הוא שייך לפרשיה אחרת.

ולכאורה תמוה, וכן תמהו כל המפרשים, איך אפשר לומר שביטוי מסויים השתרבב ממקומו ונכתב במקום אחר? איך נתערבו פרשיית שומרים ופרשיית הלוואה? אמנם לפי מה שכתבנו בביאור הדברים מובנים: כאשר התביעה אינה מבוססת על עובדות אלא רק על טענת התובע אי אפשר לחייב שבועה - וכי יכול אדם לבוא לחברו ולטעון כי הוא חייב לו כסף ואין לו עדים על כך, והלה כופר ומכחיש, ולחייבו? באיזו זכות נסמוך על דבריו של זה כנגד דבריו של זה?

לעומת זאת בשומרים יש אחיזה לתביעה, שהרי השומר מודה שקיבל פיקדון מן המפקיד ונתחייב באחריותו, אלא שבא וטוען טענה להיפטר מן האחריות - בזה אינו יכול להיפטר בדיבור בלבד ולכן מתחייב שבועה.

קרוב לזה הוא עניין הודאה במקצת הלוואה. הואיל והלווה מודה שקיבל הלוואה מן המלוה ונתחייב בהחזרתה אלא שטוען טענה להיפטר מתשלום מלא - אין הוא יכול לפטור עצמו בדיבור בלבד ולכן מתחייב שבועה.

עיקרון זה של הבחנה בין טענה כנגד תביעה מבוססת לטענה כנגד תביעה שאינה מבוססת למדנו משבועת השומרים, ולכן קוראת לזה הגמרא "עירוב פרשיות יש כאן", כלומר את העיקרון שלמדנו בשומרים אנו מחילים גם על דין הלוואה.

אונקלוס

ט אַרִי יִתֵּן גָּבֵר לְחִבְרִיהּ ט כִּי־יִתֵּן אִישׁ אֶל־רֵעֵהוּ חֲמוֹר
 חָמֵר אוֹ תוֹר אוֹ אִמֵּר אוֹ־שׂוֹר אוֹ־שָׂה וְכָל־בְּהֵמָה
 וְכָל בְּעִירָא לְמִטָּר, וּמִית לְשֹׁמֵר וּמֵת אוֹ־נִשְׁבֵּר אוֹ־נִשְׁבָּה
 אוֹ אֶתְבֵּר אוֹ אֶשְׁתְּבִי אֵין רֵאָה:
 לִית דְּחֹזִי:

— רש"י —

(ט) כִּי־יִתֵּן אִישׁ אֶל־רֵעֵהוּ חֲמוֹר אוֹ־שׂוֹר. פרשה ראשונה נאמרה בשומר חנם, לפיכך פטר בו את הגנבה, כמו שנאמר (לעיל פסוקים ו-ז) "וגונב מבית האיש... אם לא ימצא הגנב ונקרב בעל הבית", לשבועה, למדת שפוטר עצמו בשבועה זו. ופרשה זו אמורה בשומר שכר, לפיכך אינו פטור אם נגנבה, כמו שכתוב (פסוק יא) "אם גנוב יגנב מעמו ישלם". אבל על האונס, כגון מת מעצמו, או נשבר, או נשבה בחזקה על ידי לסטים, ואין רואה שיעיד בדבר:

— ביאור —

בתפקידו, ולכן פטור במקרה של גנבה. פרשה שנייה (= 'פרשה זו') עוסקת בשומר שכר, שהואיל ומקבל תשלום על השמירה הרי הוא חייב בשמירה מעולה יותר, ולכן מתחייב גם במקרה של גנבה ופטור דווקא אם נאבד באונס. בפסקא האחרונה בדבריו (במילים 'אבל על האונס' וכו') מבאר רש"י את המשך הפסוק: "ומת או נשבר או נשבה אין רואה", ומסביר כי יש כאן תיאור של מקרי אונס שונים: מת מעצמו (מיתה פתאומית), או נשבר (שבר יד או רגל, למרות שהבעלים טיפלו בה כראוי), או נלקח בכוח על ידי שודדים מזויינים

כִּי־יִתֵּן אִישׁ אֶל־רֵעֵהוּ חֲמוֹר אוֹ־שׂוֹר. יש לפנינו שתי פרשיות העוסקות בשומרים: הראשונה פותחת במילים "כי יתן איש אל רעהו כסף או כלים לשמור" ואם נגנב החפץ השומר פטור מתשלום ומתחייב שבועה בלבד (ו-ח), והשניה פותחת במילים: "כי יתן איש אל רעהו חמור או שור או שה וכל בהמה לשמור" ואם נגנב ממנו השומר חייב לשלם (ט-יב), וצריך להבין מה טעם ההבדל ביניהן.²⁴ מסביר רש"י, על פי חז"ל, שפרשה ראשונה עוסקת בשומר חנם, שהואיל ועושה טובה למפקיד הוא פטור מתשלומין כל זמן שלא נתרשל ומעל

24 ראה רשב"ם שפירש על פי פשוטו של מקרא לחלק בין מפקיד כלים לבין מפקיד בהמה, וראה מה שכתבנו בעיון.

אונקלוס

יִשְׁבַּעַת יְהוָה תְּהִיָּה בֵּין שְׁנֵיהֶם
אִם-לֹא שָׁלַח יָדוֹ בְּמִלְאֶכֶת
רַעְהוּ וְלָקַח בְּעָלָיו וְלֹא יִשְׁלָם:
מוֹמְתָא דִּי תְּהִי בֵּין
תְּרֻיָּהוֹן אִם לֹא אוֹשִׁיט
יָדֵיהּ בְּמָא דְּמָסַר לִיהּ
חֲבֵרִיהּ, וְיִקְבִּיל מָרִיהּ מִנִּיהּ
מוֹמְתָא וְלֹא יִשְׁלָם:

— רש"י —

(י) שְׁבַעַת ה' תְּהִיָּה. ישבע שכן הוא כדבריו, והוא לא שלח בה יד להשתמש בה לעצמו, שאם שלח בה יד ואחר כך נאנסה חייב באונסיה:

— ביאור (המשך) —

שאין לשומר אפשרות להתנגד להם. על כך - "אין רואה". ממשיך פסוק הבא אמנם על כל המקרים האלה ידענו רק ומלמד כי במקרה כזה צריך השומר על פי טענת השומר, אך אין מי שיעיד להישבע על טענתו כדי להיפטר.

— עיון (על עמוד קודם) —

בִּי־יָתֵן אִישׁ אֶל-רַעְהוּ חֲמוֹר אוֹ-שׁוֹר. מניין לרש"י שפרשה ראשונה עוסקת בשומר חנם ופרשה שנייה בשומר שכר? נראה לומר כי ניתן ללמוד זאת מן הפסוקים עצמם: פרשה ראשונה עוסקת בהפקדת חפצים והשנייה עוסקת בהפקדת בעלי חיים - דרך בני אדם להסכים לשמור חפצים בחנם, כי אין בהם טירחה, מה שאין כן בבעלי חיים הצריכים טיפול דרך העולם להסכים ולשמור עליהם בשכר בלבד.²⁵

— ביאור —

שְׁבַעַת ה' תְּהִיָּה. ניתן היה לפרש שהשומר צריך להישבע שבועה אחת, והיא: "שבועה שלא שלח ידו במלאכת רעהו", היינו שלא גנב את בהמת חברו. מסביר רש"י כי יש כאן למעשה שתי שבועות: האחת, שהבהמה אכן נאנסה כמו שטען, והשנייה, שהוא לא השתמש בבהמה לצורך עצמו, כי אם השתמש בה לצורך עצמו כבר נתחייב עליה כגנב וחייב

באחריותה אפילו אם נאנסה. לפי זה המילים "שבועת ה' תהיה בין שניהם" מתייחסות גם לפסוק הקודם וגם להמשך פסוק זה - הפסוק הקודם התייחס לטענת השומר שנאנסה אך אין עדים, ולכן צריך שישבע על טענתו. כמו כן צריך להישבע "שלא שלח ידו במלאכת רעהו", כי אם אכן שלח ידו והשתמש בבהמה דינו משתנה וחייב.

25 על פי רמב"ן (פסוק ו) וספורנו (פסוקים ו, ט); וכן כתבו תוס' בבא מציעא מא ע"ב ד"ה קרנא, בשם רשב"ם.

— רש"י —

וּלְקַח בְּעָלָיו. השבועה (תרגום אונקלוס):
וְלֹא יִשְׁלַם. לוֹ הַשּׁוֹמֵר כָּלוּם:

— עיון (על עמוד קודם) —

שְׁבַעַת ה' תְּהִיָּה. 'שליחות יד' אין הכוונה שגנב את הבהמה ולקחה לעצמו, אלא מספיק שהשתמש בה פעם אחת לצורכו כבר מתחייב עליה כגנב, וחייב באחריותה אפילו אם אחר כך נאנסה.

פירושו של רש"י לחייב את השומר שכר שתי שבועות, ולפרש את הביטוי "שבועת ה' תהי"ה" כמתחייב גם לפסוק הקודם וגם לפסוק זה, נראה לכאורה רחוק מן הפשט. אמנם כבר ביארנו לעיל שרצון התורה הוא שלא ייפטר השומר מאחריותו בדברים בלבד, ועל כל טענה שרוצה להיפטר צריך להישבע עליה, ולכן ודאי שומר הטוען שהבהמה נאנסה צריך להישבע על כך. השבועה שלא שלח בה יד היא ודאי שבועה נוספת ולא השבועה העיקרית.

אם כך, מדוע לא כתבה התורה בפירוש כי השבועה היא גם על טענת האונס? משום שבמידה וטענתו שנאנסה היא שקר הרי הוא ממש כשולח יד, כי אם על פי האמת הוא חייב לשלם ובטענתו מנסה להיפטר הרי הוא כגונב את הבהמה מן הבעלים.

— ביאור —

וּלְקַח בְּעָלָיו. וְלֹא יִשְׁלַם. הביטוי "ולקח בעליו" תמוה, כי לא נאמר בתורה מה לקח הבעלים ומה בכלל יש כאן לקחת? וכן הביטוי "ולא ישלם" לא ברור על מי הוא מוסב, על הבעלים (עליו מוסב הפועל "ולקח" הסמוך) או על השומר?

מסביר רש"י שכוונת הפסוק לומר ששבועת השומר נחשבת לו כתשלומין, ובעל הפיקדון כביכול מקבל מן השומר את השבועה ובכך השומר נפטר ואינו משלם כלום.

— עיון —

וּלְקַח בְּעָלָיו. וְלֹא יִשְׁלַם. כפי שביארנו לעיל, הנותן חפציו לשומר חייב לתת בו אימון ולקבל שבועתו, וזהו בדיוק מה שנאמר כאן בפסוקנו! בביטוי "ולקח בעליו" טמון הרעיון שלאחר שנשבע השומר אסור לבעלים לחשוד בו ואף לא לראות בו אחראי על הנזק שנגרם לו. הבעלים צריך לקבל בלב שלם את השבועה ולראות את השומר כאדם שמילא אל כל התחייבויותיו.

אונקלוס

יא וְאִם-גָּנַב יִגְנַב מֵעַמּוֹ יִשְׁלַם
 לְבָעָלָיו: יב אִם-טָרַף יִטָּרֵף
 יִבְאֶהוּ עַד הַטִּרְפָּה לֹא יִשְׁלַם:
 יא וְאִם אֶתְגָּנַב יִתְגָּנִיב
 מֵעַמִּיהָ, יִשְׁלַם לְמִרְוֵהִי:
 יב אִם אֶתְבָּרַא יִתְבַּר יִיתִי
 סְהָדִין, דְּתַבִּיר לֹא יִשְׁלַם:

— רש"י —

(יב) אִם-טָרַף יִטָּרֵף. על ידי חיה רעה:
 יִבְאֶהוּ עַד. יביא עדים שנטרפה באונס, ופטור:

— ביאור —

אִם-טָרַף יִטָּרֵף. יִבְאֶהוּ עַד. במקרה
 בו הבהמה נטרפה על ידי חיה רעה, אם
 יביא השומר עדים על כך שהיה זה
 באונס יפטור אף משבועה. אם יש עדים
 אמנם התורה כתבה "עד" בלשון יחיד,
 אך כלל נקוט בידינו שכל מקום שהתורה
 כתבה "עד" כוונתה לכת עדים המעידים
 כאחד²⁶, אך עד אחד בלבד אינו עוזר לנו
 לקבוע עובדה.

— עיין —

אִם-טָרַף יִטָּרֵף. יִבְאֶהוּ עַד. לכאורה חוזרת התורה כאן על דין אונס, ומתארת
 מקרה בו נטרפה הבהמה על ידי חיה רעה שאי אפשר היה להתגונן בפניה (כמבואר
 ברש"י להלן), והיינו מעין מקרי האונס שנמנו לעיל (פסוק ט): "ומת או נשבר או נשבה
 אין רואה". וקשה, הרי כבר אמרה התורה שבאונס צריך השומר להישבע ונפטור, ומדוע
 כאן הוא נדרש להביא עדים?

אלא כאן מדובר במקרה אונס שסביר להניח שיש עליו עדים, כי כאשר מגיעה חיה
 רעה השומר מזעיק עזרה ואנשים יודעים על כך ויש לדבר קול, מה שאין כן במקרה בו
 הבהמה מתה מעצמה או שוברת רגל וכדומה בלי עדים כלל²⁷. התורה קובעת כי באונס
 שאין בו עדים (= "אין רואה") השומר צריך להישבע ולא לשלם, אך במקרה שיש עדים
 אין צורך בשבועה, כי העדות מבררת את המציאות ושוב אין צורך בשבועתו.

ולכאורה קשה, הרי ראינו לעיל שהשומר נשבע שתי שבועות - אחת שנאנסה ואחת
 שלא שלח בה יד (שלא השתמש בה לצורכו), ואם כן מדוע במקרה שיש עדים על
 האונס נפטור השומר לגמרי משבועה, הרי העדים מעידים רק על האונס ואינם יודעים
 אם שלח בה יד או לא!



26 וכפי שכתבנו לעיל פסוק ח.

27 על פי הרמב"ן.

— רש"י —

הַטְרַפָּה לֹא יִשְׁלָם. אינו אומר טרפה לא ישלם, אלא "הטרפה", יש טרפה שהוא משלם ויש טרפה שאינו משלם. טרפת חתול ושועל ונמיה משלם, טרפת זאב, ארי ודוב ונחש אינו משלם. ומי לחשך לדון כן? שהרי כתוב "ומת או נשבר או נשבה" (לעיל פסוק ט), מה מיתה שאין יכול להציל, אף שבר ושביה שאין יכול להציל:

— עיון (המשך) —

כפי שהסברנו לעיל, עניינה של השבועה הוא שלא ייפטר השומר מאחריותו באמירת טענתו בלבד ולכן משביעים אותו עליה, והואיל וכבר נשבע משביעים אותו גם שלא שלח בה יד; אבל במקרה בו יש עדים ואנו יודעים מה קרה לבהמה ללא צורך בטענת השומר, שוב אין לנו צורך בשבועתו כלל, ואין אנו חושדים בו שפעל שלא כהוגן והשתמש בבהמה לצורכו. לעומת זאת בשומר חינום שטוען שהבהמה נגנבה, ואין לנו שום ראיה על טענתו ועל תעלומת היעלמות החפץ, השבועה שהבהמה לא נגנבה על ידו היא השבועה העיקרית.

— ביאור —

זה אונס, מפני שיכול היה להציל. הלימוד הוא בדרך היקש: בדוגמאות האונס נאמר לעיל "ומת או נשבר או נשבה" - מה מקרה של מיתה הוא אונס גמור שאין לשומר אפשרות להציל אף שאר מקרי האונס הינם דווקא במקרה שאי אפשר להציל.	הַטְרַפָּה לֹא יִשְׁלָם. לכאורה היה מקום להבין כי בכל פעם בה הבהמה נטרפת על ידי בעל חיים הרי זה אונס ופטור השומר. מסביר רש"י כי רק חיה רעה שאין השומר יכול להתגונן מפניה בעצמו הרי זה אונס, אבל חיות קטנות יותר שפוחדות מבני אדם - כגון חתול, שועל ונמיה - אם טרפו את הבהמה אין
---	--

אונקלוס

יג וְכִי־יִשְׁאַל אִישׁ מֵעַם רַעְהוּ וַיִּשְׁאַל גִּבֹּר מִן חֲבֵרִיהּ
וַיִּתְּבֵר אוֹ יְמוֹת, מְרִיהּ לִית
עֲמִיה שְׁלָמָא יְשָׁלִים:
עֲמוֹ שְׁלָם יְשָׁלִים:

— רש"י —

(יג) וְכִי־יִשְׁאַל. בא ללמד על השואל שחייב באונסין:

בְּעָלֵיו אֵין־עֲמוֹ. אם בעליו של שור אינו עם השואל במלאכתו:

— ביאור —

בְּעָלֵיו אֵין־עֲמוֹ. רש"י מוסיף את המילה 'אם' למילים "בעליו אין עמו", ובכך משייך פסוק זה לפסוק הבא, ולפי זה יש לקרוא אותם כהמשך אחד: 'אם בעליו אין עמו - שלם ישלם. אם אין בעליו עמו - לא ישלם'.

כמו כן מפרש רש"י שמדובר כאן בשאילת שור, כמו שפרשיה קודמת עסקה בשומר שכר על בעל חיים. נראה כי רש"י נקט שור משום שהוא הבהמה הרגילה להישאל למלאכה.

"בעליו" היינו 'בעליו של השור', "עמו" היינו עם השואל במלאכתו.²⁸ לגבי פרטי דין 'בעליו עמו' ראה בדיבור הבא.

— עיון —

וְכִי־יִשְׁאַל. דין זה הוא חידוש גדול, שהרי אונס עלול להתרחש על אף שהשואל שמר שמירה מעולה וכלל אינו אשם במה שקרה, ומדוע חייב באונסין? כבר הסברנו לאורך כל הפרשה שרוב חיובי התשלום מקורם באחריות שיש לאדם על עצמו ועל רכושו. גם חיוב שומרים בתשלום נגזר מגודל האחריות שלוקח השומר על עצמו, כל שומר על פי האחריות שקיבל. שומר שכר חייב בגניבה ואבידה הואיל והתשלום שמקבל עבור שמירתו מטיל עליו אחריות גדולה יותר מאשר אחריותו של שומר חנם. וכן הוא בשואל, האחריות שקיבל גדולה יותר הואיל והוא נהנה מהחפץ ואינו משלם כלום תמורת הנאה זו. אחריותו היא כה גדולה עד שהתורה רואה בו כאילו

אונקלוס

יֵד אִם מְרִיה עֲמִיה לֹא יֵד אִם־בְּעָלָיו עֲמוֹ לֹא יִשְׁלַם אִם־
 יִשְׁלִים, אִם אֲגִירָא הוּא שְׂכִיר הוּא בָּא בְּשִׁכְרוֹ:
 עָאֵל בְּאֲגִרְיָה:

— רש"י —

(יד) אִם־בְּעָלָיו עֲמוֹ. בין שהוא באותה מלאכה בין שהוא במלאכה אחרת,
 היה עמו בשעת שאלה אינו צריך להיות עמו בשעת שבירה ומיתה:

— עיון (המשך) —

הוא הבעלים לתקופת ההשאלה. כשם שבעליו של חפץ שנשבר באונס הפסידו את
 שווי על אף שאין זו אשמתם, כך גם השואל. השואל נכנס תחת הבעלים לכל עניין
 ולכן סופג את ההפסד אפילו אם היה באונס. הבנה זו תמריץ ותדרבן את השואל לדאוג
 לחפץ השואל בצורה הטובה ביותר, מאחר והוא יודע שכל נזק שייגרם לחפץ יישא הוא
 בהפסד, ומתוך כך ידאג וישמור על החפץ כמו אדם הדואג לחפציו שלו.

— ביאור —

אִם־בְּעָלָיו עֲמוֹ. כהמשך לדיבור הקודם, כך היא הבנת הפסוקים על פי רש"י:
 'אם בעליו של השור אינו עם השואל במלאכתו - שלם ישלם. אם בעליו של
 השור עם השואל במלאכתו - לא ישלם'.

ופירוש הדבר: אם המשאיל עצמו עובד עבור השואל אזי השואל פטור מתשלומין.

אלמלא הסבר זה ניתן היה להבין את משמעות הפסוקים כך: "עמו" היינו עם החפץ/בעל החיים השואל, ופירוש הפסוק הוא שרק אם המשאיל אינו נוכח בשעת האונס אז השואל צריך לשלם, אבל אם המשאיל נוכח בשעת האונס לא ישלם, והיינו מסבירים כי במקרה בו המשאיל עצמו נוכח בשעת האונס, האחריות עדיין מוטלת על המשאיל ולא על השואל. אך נראה שרש"י לא רצה לפרש כך, כי לא הוזכר החפץ השואל

בפירוש ולכן לא מסתבר לומר ש"עמו" מתייחס אליו. כמו כן לא מסתבר לומר שהתורה תתייחס למקרה רחוק מן המציאות כזה שהמשאיל יהיה במקרה נוכח בשעת האונס.

כאן מסביר רש"י איזו עבודה עובד המשאיל עבור השואל, ומה הוא השלב הקובע לדין זה - שעת השאלה (הרגע בו מכניס השואל את השור לרשותו) או שעת האונס (= 'שעת שבירה ומיתה').

- באיזו מלאכה צריך שיעבוד המשאיל עבור השואל? בין שיעבוד עבורו באותה מלאכה בה עובד השואל עם השור השואל, ובין שיעבוד עבורו במלאכה אחרת.

- מהו השלב הקובע לדין זה? שעת השאלה היא השעה הקובעת, ואם היה המשאיל עמו במלאכתו בשעת שאלה

— ביאור (המשך) —

פטור השואל מכל התשלומין, אפילו שביירה ומיתה'. אבל אם בשעת שאלה אם המשאיל הפסיק לעבוד עבורו לפני שאירע נזק לבהמה - 'היה עמו בשעת שאלה אינו צריך להיות עמו בשעת האונס היה המשאיל עמו במלאכתו.

— עיין (על עמוד קודם) —

אם בעליו עמו. דין זה נראה תמוה ביותר ואף נוטה מאוד מן הצדק - וכי בגלל שבעל החפץ עובד בשביל השואל אין השואל צריך לשלם עבור הכלי ששאל ואיבדו? הנה יש לדעת כי מבחינה משפטית יש למשאיל ולשואל אפשרות להגיע להסכם פרטי ביניהם, שהרי בדיני ממונות רשאים שני הצדדים להתנות ביניהם מה שירצו, ולכן לכאורה יכולים השואל והמשאיל להתנות ביניהם ש'דין שואל' לא יחול עליהם. אך עדיין קשה: גם אם נניח שמבחינה משפטית אפשר 'לעקוף' את דיני שואל ומשאיל, מדוע התורה בכלל מתייחסת לדין הזה?

כבר הסברנו לעיל ששואל חייב באונסים משום שהוא נחשב כבעליו של החפץ. לבעל החפץ המקורי אין שום דאגה על חפצו המושאל, שהרי על כל מה שיקרה לחפץ - השואל יישא בהוצאות ולא הוא. נמצא שהשואל הוא האחראי על החפץ ולא הבעלים, ולמעשה השואל עדיף לעניין זה על הבעלים והוא במדרגה גבוהה ממנו. כמו כן אדם שעובד עבור חבירו הרי הוא נותן לו מעין בעלות עליו, ומכפיף את עצמו אליו. מעתה יוכל המעסיק להחליט איזו עבודה יעשה העובד, מתי, באלו תנאים, וכדומה. המעסיק הוא במדרגה גבוהה מן העובד.

אם כן, אדם שהשאיל את חפציו לאחר וגם השאיל את עצמו לו, הפך עצמו לנחות ביחס אליו - השואל הוא גם אחראי על החפץ וגם אחראי עליו עצמו. שניהם כביכול בבעלות השואל.

התורה רוצה ללמדנו שמצב זה אינו ראוי. לא ראוי שאדם ישאיל את חפציו לאחר וגם ייהפך להיות עובד שלו, ולכן התורה קובעת כי במקרה כזה חוזרת האחריות לבעלים המקורי! התורה לא מוכנה שאדם זה יאבד את עצמאותו ולכן פוטרת את השואל מאחריות ומתשלום ומחזירה את החשיבות והאחריות לבעלים המקורי. הוא האיש החשוב כאן והחפצים הם שלו והראיה לכך היא שהוא יישא באחריות לאובדן חפציו.²⁹ למדנו מכאן יסוד מוסרי גדול: להתחייב בתשלומים פירושו לקחת אחריות ולהיות אדם באמת. מי שמנסה להתחמק ולהטיל על אחרים את האחריות אינו אדם שלם!

— רש"י —

אִם-שָׂכִיר הוּא. אם השור אינו שאול אלא שכור, בא בשכרו ליד השוכר הזה ולא בשאלה, ואין כל הנאה שלו שהרי על ידי שכרו נשתמש, ואין לו משפט שואל להתחייב באונסין. ולא פירש מה דינו אם כשומר חנם או כשומר שכר, לפיכך נחלקו בו חכמי ישראל (בבא מציעא פ ע"ב): שוכר כיצד משלם, רבי מאיר אומר כשומר חנם, רבי יהודה אומר כשומר שכר:

— ביאור —

אִם-שָׂכִיר הוּא. ביטוי זה קשה: מהו הנושא של הפסוק? מיהו השכיר? וכן הביטוי "בא בשכרו" אינו מובן: מהו דין השכיר? להיכן הוא "בא"? פסוק זה מתייחס לסוג שומר חדש - 'שוכר', היינו שמשלם עבור זכות שימוש בחפץ (להבדיל משואל שמשתמש בחפץ בלא תשלום, ולהבדיל משומר חנם ושומר שכר שאינם רשאים להשתמש בחפץ כלל), אך ניסוח הפסוק הוא קשה.

רש"י מפרש פירוש מפתיע. לדבריו הביטוי כולו מוסב על החפץ השואל ('השור') ולא על האדם השומר, ולפי זה נמצא שהפסוק השמיט את הדין! כלומר, משמעות הפסוק היא: 'אם החפץ

הוא שכור והשוכר משלם עליו דמי שימוש' - אך לא כתוב מה הדין, ולכן נחלקו בו חכמי ישראל אם דינו כשומר חנם שפטור מגנבה ואבדה, או כשומר שכר שחייב בהן.

"שכיר הוא" - החפץ שכור ביד השומר (ולא שאול).

"בא בשכרו" - הגיע לידי תמורת שכר ששילם לבעלים (ולא ניתן לו בהשאלה בחינם).

רש"י מבין שהפסוק מדגיש שדין שוכר צריך להיות שונה מדין שואל, כי שואל כל הנאה שלו ואילו שוכר משלם עבור השימוש ולכן צריך שיהיה פטור מאונסין. בכך מסביר רש"י מדוע דין שוכר נכתב באותו פסוק בסמוך לדין שואל.

— עיון —

אִם-שָׂכִיר הוּא. רבי מאיר ורבי יהודה נחלקו האם שוכר הוא כשומר חנם או כשומר שכר.

נראה לבאר שיש בשוכר צדדים לכאן ולכאן, ולכן נחלקו בו: שוכר דומה לשומר שכר - גם בשומר שכר וגם בשוכר שני הצדדים נהנים מהעסקה. שומר שכר נהנה כי הוא מקבל שכר והבעלים נהנה כי חפצו נשמר היטב. שוכר נהנה מהשימוש בחפץ והמשכיר נהנה כי הוא מקבל תמורה. שוכר דומה לשומר חנם - מלבד השימוש בחפץ (עליו הוא משלם) מוטל על השוכר תפקיד נוסף והוא השמירה על החפץ. על השמירה עצמה השוכר אינו מקבל תמורה ולכן יש לראותו כשומר חנם.³⁰

אונקלוס

טו וְכִי־יִפְתָּה אִישׁ בְּתוּלָה אֲשֶׁר
 לֹא־אֲרָשָׁה וְשָׁכַב עִמָּה מֶהָר
 יִמְהַרְנָה לוֹ לְאִשָּׁה:
 טו וְאֲרִי יִשְׁדִּיל גִּבֹּר
 בְּתוּלָתָא דְלֹא מְאַרְסָא
 וְיִשְׁכּוּב עִמָּה, קִימָא
 יְקִימְנָה לִיה לְאִתּוּ:

— רש"י —

(טו) וְכִי־יִפְתָּה. מדבר על לבה עד ששומעת לו, וכן תרגומו: 'וארי ישדל'.
 שידול בלשון ארמי כפיתוי בלשון עברי:

— עיון (המשך) —

יסוד המחלוקת נעוץ בהבנה מדוע שומר חנם פטור בגנבה ואבדה:
 אם הפטור הוא מפני שהוא עושה לבעלים טובה בשמירתו - שוכר אינו עושה טובה
 לאיש ולכן יתחייב.

אם הפטור הוא מפני שמעיקר הדין אין לחייב שום אדם בגנבה ואבדה, כי נזק מעין זה
 הוא נזק עקיף, ואין לחייב אלא על פשיעה שהיא כמזיק בידיים. ומה ששומר שכר חייב
 בגנבה ואבדה הוא מפני שהתחייב וקיבל על עצמו אחריות גם במקרים של נזק עקיף,
 והוא כעין תשלום ביטוח - שוכר שאינו מקבל שכר על השמירה ולא קיבל אחריות
 מיוחדת צריך להיפטור בגנבה ואבדה.

מדוע לא כתבה התורה את דין השוכר בפירוש?

כי באמת שני הצדדים שהוזכרו הם נכונים ובכל אחד סברה הגיונית ואמיתית. מה שברור
 ומוחלט הוא שאין דינו כשואל ואינו חייב באונסין, אך אם חייב בגנבה ואבדה או לא אין
 הדבר מוחלט. למעשה נפסקה הלכה כרבי יהודה ששוכר דינו כשומר שכר, אך אין זאת
 מפני שסברת רבי מאיר אינה נכונה, אלא סוף סוף עלינו להכריע הנהגה למעשה, אך
 באמת שתי הסברות לגיטימיות ויש בהן צד אמת ואין לטשטש לגיטימיות זו.

— ביאור —

וְכִי־יִפְתָּה. מילה זו ושורש זה מופיעים
 כאן לראשונה בתורה. רש"י מפרש
 שפיתוי עניינו שכנוע בדברים עד שהצד
 השני נענה ומתרצה. מעיר רש"י ששידול
 בארמית עניינו זהה לפיתוי בעברית.

— עיון —

וְכִי־יִפְתָּה. רש"י מדגיש שמעשה זה נעשה בהסכמה ולא בכפייה, אך עם כל זאת
 מעשה זה נחשב חמור הואיל ודעתה של נערה אינה שלמה והיא קלה לפיתוי, ואין
 הסכמתה נחשבת הסכמה גמורה.

אמנם יש לשים לב שמעשה זה אינו נחשב כאונס ממש, שהוא מעשה חמור יותר,
 וראה להלן.

— רש"י —

מָהֹר יִמְהָרְנָה. יפסוק לה מוהר כמשפט איש לאשתו שכותב לה כתובה וישאנה:

— ביאור —

מָהֹר יִמְהָרְנָה. "מוהר" היינו כתובה³¹, היינו סכום שמתחייב אדם לתת לאשתו במידה ויגרשנה או ימות תחתיה. עונשו של המפתה תלוי בהסכמת הנערה ואביה: אם הם מסכימים - צריך המפתה לשאת את הנערה לאשה, ומתחייב לה סכום כתובתה. אם אינם מסכימים - על המפתה לשלם להם כעת את הסכום כאילו גירש אותה (כמבואר בפסוק הבא).

— עיון —

מָהֹר יִמְהָרְנָה. שונה דין 'מפתה' מדין 'אונס' (המופיע בפרשת כי תצא³²) בכמה דינים. כאן אנו רואים שהמפתה צריך לשאת את הנערה רק אם ישנה הסכמה הדדית לכך³³, לעומת אונס שחייב לשאת אותה על כורחו (בהסכמתה) לכל ימיו. חיוב התשלום של מפתה מלמדנו שאדם צריך לקחת אחריות על מעשיו. הוא שכב עם נערה כאיש השוכב עם אשתו ולכן הוא צריך להחשיב אותה כאשתו ולשאת בתוצאות - אם יישא אותה יתחייב בכתובתה, ואם לא יישא אותה ישלם את הקנס כאילו גירש את אשתו.

31 וכן פירש רש"י על הפסוק "הרבו עליי מוהר ומתן ואתנה" (בראשית לד, יב).

32 דברים כב, כח-כט, שם נאמר בעונשו של האונס: "ונתן האיש השוכב עמה לאבי הנערה חמשים כסף, ולו תהיה לאשה תחת אשר עינה לא יוכל לשלוח כל ימיו".

33 ואף אם הוא אינו רוצה לשאת אותה אין כופין אותו, על פי כתובות לט ע"ב ומ ע"א, ועיין אבן העזר סימן קעז ובנושאי כלים שם.

אונקלוס

טז אִם־מֵאֵן יִמָּאֵן אָבִיהָ לְתַתָּהּ אִם מִצָּבָא לָא יִצְבִּי
 לוֹ כֶּסֶף יִשְׁלַל כְּמֹהֵר הַבְּתוּלָה: אַבּוּהָא לְמִתְנָה לִיה, כֶּסֶפָא
 יִתְקוּל כְּמֹהֲרִי בְּתוּלָתָא:

— רש"י —

(טז) כְּמֹהֵר הַבְּתוּלָה. שהוא קצוב חמשים כסף אצל התופס את הבתולה ושובב עמה באונס, שנאמר (דברים כב, כט): "ונתן האיש השוכב עמה לאבי הנערה חמשים כסף" (מכילתא):

— ביאור —

כְּמֹהֵר הַבְּתוּלָה. כאמור לעיל, "מוהר" אבל כמה הוא "מוהר הבתולות" הזה? היינו כתובה, כלומר הסכום שמתחייב בעל כשנושא אשה. התורה מתייחסת לסכום כדבר ידוע - "כמוהר הבתולות", לומדים מהקנס שמשלם האונס את הבתולה, וזהו "מוהר הבתולות".

— עיין —

כְּמֹהֵר הַבְּתוּלָה. מכאן אנו לומדים שהתורה מחשיבה את מי שמשדל נערה על ידי כל מיני פיתויים לשכב עמו כאונס, ומחייבת אותו בתשלום קנס זהה, כי הסכמת הנערה היא הסכמה של ילדה שעדיין לא בגרה ואין להחשיב את הסכמתה כרצון גמור. מאידך, התורה אינה מציגה את התשלום בצורה זהה. כאן במפתה כתוב "מהר ימהרנה", כלומר הדגש הוא על תשלום הכתובה, ואילו באונס נאמר "ונתן..." לאבי הנערה חמשים כסף - הדגש על תשלום הקנס. ובאמת האונס מתחייב בקנס מיד, בין אם נושא את האשה ובין אם לא נושא אותה בגלל התנגדותה והתנגדות אביה. במפתה הדגש הוא שהוא חייב לשאת אותה, ואילו באונס הוא משלם קנס לאבי הנערה. על אף שהתורה מחשיבה את הפיתוי כאונס, אולם סוף סוף הנערה הסכימה להצעותיו ואין לראות בו לגמרי אונס. מה שדורשים ממנו זה לקחת אחריות. הוא התנהג עם אישה זו כאילו היא אשתו, אז הוא צריך לקחת אחריות כאילו היא אשתו. צריך להוסיף ולהסביר שהתשלום הזה הוא בנוסף לצער, בושת ופגם שגרם למשפחה. כלומר התורה מלמדנו שלשכב עם אישה אין להחשיב את זה כנזק רגיל שאדם עושה לחבירו אלא יש בכך פגיעה נוספת בקדושת המשפחה וגם על זה צריך לתת את הדין. משום כך סכום זה הוא לכול אישה, כי אינו פיצוי למה שנעשה לה, כי על זה יש תשלומים אחרים, אלא הוא ביטוי לסלידת היהדות מפגיעה בערכי המוסר.

אונקלוס

יז חרשא לא תחיה:

יז מכשפה לא תחיה:

— רש"י —

(יז) מכשפה לא תחיה. אלא תומת בבית דין, ואחד זכרים ואחד נקבות, אלא שדיבר הכתוב בהווה שהנשים מצויות מכשפות (סנהדרין סז ע"א):

— ביאור —

מכשפה לא תחיה. למילה "תחיה" שתי משמעויות: א) לעזור לאדם לחיות על ידי אספקת מזון ומים וכדומה³⁴. ב) לא להרוג אלא להשאיר בחיים. רש"י מבאר כי כאן יש לפרש כמשמעות השניה, והאיסור הוא שלא להשאיר את המכשפה בחיים אלא להרוג אותה. אמנם אין הכוונה שכל אחד ואחד יהרוג כל מכשפה הנקראת בדרכו אלא הכוונה היא שיש להורגה בבית דין. מוסיף רש"י ומבאר כי מה שנאמר כאן "מכשפה" בלשון נקבה אין הכוונה למעט מדין זה מכשפים זכרים אלא זוהי דוגמא בלבד, ובחירה התורה לומר דין זה בלשון נקבה הואיל ומציאות הכישוף מצויה בנשים יותר מאשר בגברים. 'דיבר הכתוב בהווה' היינו התורה השתמשה בדוגמא השכיחה³⁵.

— עיון —

מכשפה לא תחיה. מדוע לא פירש רש"י כמשמעות הראשונה: "לא תחיה" היינו לא תסייע לה לחיות? משום שלא מצאנו בתורה עונש של מניעת עזרה. התורה לא מענישה באופן פאסיבי אלא נוקטת עמדה - אם מדובר במעשה רשע יש להעניש באופן מעשי ולא רק להימנע מסיוע.

מכשף ומכשפה עונשם בסקילה, שהיא המיתה החמורה ביותר! כבר הסברנו בפרק הקודם שהעונש החמור ביותר ניתן לעבירות שפוגעות באמונה בא"ל, ואף המכשף - שמשתמש בכוחות מסתורין - מחליש, כביכול, פמליא של מעלה, ולכן נידון בעונש החמור ביותר.

התורה לא פירשה מהי המיתה בה יש להרוג את המכשפה אלא רק כתבה "לא תחיה", וזאת כדי להדגיש שאין לנו עניין להעניש את המכשפה כשאר עוברי עבירה אלא העיקר הוא למנוע את השפעתה הרעה, ולכן העיקר הוא שלא תחיה.

34 ראה לעיל א, יז "ותחיינה את הילדים", ופירש רש"י שם: 'מספקות להם מים ומזון'.

35 ראה עוד רש"י בפרשתנו לעיל כא, כח; להלן פסוק כא, כב, כא.

אונקלוס

יח כָּל-שֹׁכֵב עַם-בְּהֵמָה מוֹת יוֹמָת. יח כָּל דִּישְׁכּוֹב עִם בְּעִירָא
 יוֹמָת: אַתְקַטְלָא יַתְקַטִּיל:

— רש"י —

[יח) כָּל-שֹׁכֵב עַם-בְּהֵמָה מוֹת יוֹמָת. בסקילה (מכילתא), רובע כנרבעת,
 שכתוב בהם "דמיהם בס" (ויקרא כ, טז): [פיסקא זו ברש"י אינה מופיעה בכתבי יד רבים
 ובדפוס ראשון.]

— ביאור —

כָּל-שֹׁכֵב עַם-בְּהֵמָה מוֹת יוֹמָת. לא נאמר כאן מהי מיתתו של שוכב עם
 בהמה (= 'רובע') אלא נאמר בפשטות
 "מות יומת". אך אמנם מצאנו איסור זה
 גם בפרשת קדושים, שם נאמר (ויקרא כ,
 טו-טז): "ואיש אשר יתן שכבתו בבהמה
 מות יומת ואת הבהמה תהרגו. ואשה
 אשר תקרב אל כל בהמה לרבעה אותה
 והרגת את האשה ואת הבהמה, מות
 יומתו דמיהם בס". כבר כתב רש"י לעיל
 (כא, יז) כי כל מקום שנאמר "דמיו בו"
 הוא בסקילה, ומשמע מן הפסוקים שם
 שדין סקילה מוסב בין על איש הרובע
 בהמה ובין על אשה הנרבעת לבהמה.

— עיין —

כָּל-שֹׁכֵב עַם-בְּהֵמָה מוֹת יוֹמָת. סקילה היא מיתת בית דין החמורה ביותר, והיא
 באה בין השאר על איסורי עריות חמורים. התורה מלמדת אותנו שאיסורי עריות -
 היינו מגע מיני בין בני משפחה קרובים, או בין גברים, או בין אדם לבהמה - הופכים
 את המיניות של האדם ליצריות ולבהמיות. אדם שנברא עם שכל ונשמה א-לוהית
 אינו יכול לבחור את "בן זוגו" על פי אמות מידות יצריות בלבד אלא גופו צריך להיות
 משועבד לנשמתו. כאשר המיניות שבו נובעת רק מדחפים יצריים אזי היא מביאה את
 האדם ליצירת קשרים שאינם מתאימים, ויש בזה כפירה בא-לוהיות של האדם ובצלם
 א-להים שבו. משום כך עונשת התורה על עריות כשם שעונשת על עבירות של עבודה
 זרה, משום שביסוד הדברים יש בשניהם שורש כפירה.

אונקלוס

יֵט דִּידְבַח לְטַעוֹת עֲמֻמָּא יֵט זִבְחָ לְאֱלֹהִים יַחֲרַם בְּלִתִּי
 יִתְקַטִּיל, אֱלֹהִין לְשִׁמָּא לִיהוָה לְבַדּוֹ:
 דִּי בְלַחֲדוּהִי:

— רש"י —

(יט) לְאֱלֹהִים. לעבודה זרה. אילו היה נקוד לאלהים היה צריך לפרש ולכתוב 'אחרים', עכשיו שאמר לאלהים אין צריך לפרש 'אחרים', שכל למ"ד ובי"ת המשמשות בראש התיבה, אם נקודה בחטף, כגון: לְמֶלֶךְ, לְמַדְבֵּר, לְעִיר, צריך לפרש לאיזה מלך, לאיזה מדבר, לאיזו עיר; וכן: לְמַלְכִּים, לְרַגְלִים, צריך לפרש לאיזה, ואם אינו מפרש כל מלכים במשמע; וכן לְאֱלֹהִים, כל אלהים במשמע אפילו קודש. אבל כשהיא נקודה פת"ח, כמו לְמֶלֶךְ, לְמַדְבֵּר, לְעִיר, נודע באיזה מלך, באיזה מדבר, ובאיזו עיר מדבר; וכן: לְאֱלֹהִים, לאותן שהוזהרתם עליהם במקום אחר. כיוצא בו: "אין כמוך באלהים" (תהלים פו, ח), לפי שלא פירש הוצרך לינקד פת"ח:

— ביאור —

לְאֱלֹהִים. פשט הפסוק מעורר קושי: היתכן שמי שזובח לא-להים ייענש? והלא מצוה עלינו לעובדו ולזבוח לו! אלא ודאי אין הכוונה לעבודת ה' אלא יש כאן איסור על עבודת אלהים אחרים. מנין יודע זאת רש"י? כדי לבאר זאת מאריך רש"י בביאור כלל דקדוקי חשוב, וננסה לבאר דבריו. בעברית ישנה אפשרות להתייחס לאובייקט מסויים כאל דבר ידוע ומוכר,

כגון 'המלך' הידוע, או כאל דבר סתמי שאינו ידוע ומוכר, כגון 'מלך' כלשהו. גם כאשר מצרפים למילה אותיות שימוש כמו למ"ד או בי"ת או ה"א³⁶ נשמר ההבדל בין הדבר הידוע לבין הדבר שאינו ידוע, וזאת באמצעות הניקוד: לפני הדבר הידוע אות השימוש תנוקד בפת"ח³⁷, כגון 'לְמֶלֶךְ', ואילו לפני הדבר שאינו ידוע תנוקד אות השימוש בחט"ף (= שווא"א)³⁸, כגון 'לְמֶלֶךְ'.

36 ע"פ רש"י לבראשית כד, כז, שם כתב: 'בְּדָךְ' - דרך המזומן, דרך הישר, באותו דרך שהייתי צריך. וכן כל בי"ת ולמ"ד וה"א המשמשות בראש התיבה ונקודים בפת"ח מדברים בדבר הפשוט שנזכר כבר במקום אחר או שהוא מבורר וניכר באיזו הוא מדבר'.

37 אות השימוש לפני הדבר הידוע תנוקד בדרך כלל פת"ח ולאחריו דגש חזק (כמו במילה הַמֶּלֶךְ), אך במקרה בו האות הראשונה של המילה אינה מקבלת דגש תנוקד אות השימוש בקמ"ץ (כמו במילה הָאֶבֶן).

38 במקרה בו האות הראשונה של המילה מנוקדת בשווא"א תנוקד אות השימוש בחידי"ק במקום שווא"א (כמו במילה לְמַלְכִּים), משום שאין שני שווא"אים רצופים.

— רש"י —

יחרם. יומת. ולמה נאמר יחרם, והלא כבר נאמרה בו מיתה במקום אחר: "והוצאת את האיש ההוא או את האשה ההיא" וגו' (דברים יז, ה), אלא לפי שלא פירש על איזו עבודה חייב מיתה, שלא תאמר כל עבודות במיתה, בא ופירש לך כאן "זובח לאלהים יחרם", לומר לך, מה זביחה עבודה הנעשית בפנים לשמים, אף אני מרבה המקטיר והמנסך [והמשתחוה] שהן עבודות בפנים וחייבים עליהם לכל עבודה זרה, בין שדרכה לעבדה בכך בין שאין דרכה לעבדה בכך, אבל שאר עבודות, כגון מכבד והמרבץ והמגפף והמנשק, אינו במיתה [אלא באזהרה]: [במהדורות מדוייקות תוספת זו איננה, ויתכן שהיא מאוחרת ונועדה לפרש את דברי רש"י].

— ביאור (המשך) —

המילה "לאלהים" - אילו היתה מנוקדת 'לֵאלֹהִים'³⁹ היה משמעה אלהים שאינו ידוע ומבורר, והיה צורך להוסיף שם תואר המסביר לאיזה אלהים הכוונה. המילה שלפנינו מנוקדת בקמ"ץ - "לֵאלֹהִים" - ומשמע שעוסקת באלהים ידוע ומבורר שכבר הוזכר בעניין דומה במקום אחר, והיינו 'אלהים אחרים' שהזהרנו בהר סיני מלעבוד להם, כמו שנאמר (לעיל כ, ב): "לא יהיה לך אלהים אחרים על פני".

— ביאור —

יחרם. המילה "יחרם" משמעותה מיתה, ועונשו של עובד עבודה זרה הוא מיתה. אך קשה, שהרי כבר נאמר בפרשת שופטים⁴⁰ שעונשו של עובד עבודה זרה במיתה - "וסקלתם באבנים ומתו", ומדוע צריכים שני פסוקים ללמדנו על עונש מיתה לעובדי עבודה זרה? מסביר רש"י כי בעבודה זרה יש לחלק בין שני סוגי עבודות: 1. עבודות הדומות לעבודת ה' במקדש, כמו זביחה (שחיטה), הקטרה (העלאת האיברים ע"ג המזבח), ניסוך (יין או מים ע"ג המזבח), השתחוויה - עליהן נאמר כאן "בלתי לה' לבדו"⁴¹. 2. עבודות שאינן דומות לעבודת ה' במקדש, כמו מכבד (מטאטא את המקום), מרבץ (מנקה במים את המקום), מגפף (מחבק) ומנשק. הפסוק "זובח לאלהים יחרם" בא ללמדנו כי עבודות שכמותן נעשות במקדש, כמו זביחה וכדומה, אם עשה אותן לעבודה

39 על פי הכללים שקבע רש"י צריכה היתה המילה לקבל שו"א, אך הואיל ובמילה 'אלהים' האל"ף נחה ואינה מנוקדת הופך השו"א לצירי"ה.

40 דברים יז, ב-ה: "כי ימצא בקרבך... איש או אשה... וילך ויעבוד אלהים אחרים וישתחו להם... והוצאת את האיש ההוא או את האשה ההיא אשר עשו את הדבר הרע הזה... וסקלתם באבנים ומתו".

41 עפ"י דברי רש"י בפרשת ראה, הבאנוס להלן בהערה הבאה.

— ביאור (המשך) —

זרה יש עליהן תמיד חיוב מיתה, אפילו אם אין זו דרך העבודה הרגילה של עבודה זרה זו (= 'אין דרכה לעבדה בכך'). אבל עבודות שאין כמותן נעשות במקדש, כמו מכבד ומרביץ וכדומה, שעשאו לעבודה זרה אין עליהן עונש מיתה (אלא אם כן זו היא דרך העבודה המקובלת לעבודה זרה זו (= 'דרכה לעבדה בכך')).

אמנם יש כאן איסור דאורייתא ואם עבר על עבודות אלה - לוקה (= 'אין במיתה אלא באזהרה').

סיכום דבריו: אדם העובד עבודה זרה חייב מיתה אם אחד משני התנאים מתקיים: או שעבד העבודה זרה כדרך שרגילים לעובדה, או שעשה לה מלאכות הנעשות לעבודת ה'.⁴²

— עיון (על עמוד קודם) —

יחזקאל. נראה לענ"ד לומר כי רש"י למד דבריו מן המכילתא כאן, שם הובא הפסוק מעשרת הדברות כאזהרה לאיסור זה ('אזהרה' היינו הפסוק האוסר את המעשה, שאחריו יבוא פסוק אחר וילמד מהו העונש על מעשה זה): "לא תשתחוה להם ולא תעבדם". נראה כי רש"י הבין שיש כאן שני לאוין (= איסורים) שונים: 1. "לא תשתחוה" - היינו לא לעבוד עבודה זרה כדרכה או בעבודות המיוחדות לעבודת ה', והעובר על לאו זה עונשו מיתה, כמבואר בפסוקנו.

2. "לא תעבדם" - היינו שלא לעבוד עבודה זרה גם בשאר עבודות, ועל כך אין חיוב מיתה אלא אזהרה לאו בלבד.⁴³

מדוע העובד עבודה זרה שלא כדרכה אינו נענש בחומרה?

נראה לומר כי כשאדם עובד את העבודה זרה שלא כדרכה הוא לא ממש עובד עבודה זרה אלא הרי הוא כעושה מעשה שטות ולכן זה פחות חמור. אולם אם עבד אותה בדרך המיועדת והרגילה לה, גם אם פעולה זו נראית כלפי חוץ כפעולת ביזיון (כמו זורק אבן למרקוליס או פוער עצמו לבעל פעור) מכל מקום הוא הפך אותה לחשובה בעיניו והרי זו עבודה זרה ממש ויש להענישו בחומרה.

42 בפרשת ראה כתב רש"י (דברים יב, ל): "איכה יעבדו - לפי שלא ענש על עבודת אלילים אלא על זיבוח וקיסור וניסוך והשתחואה, כמו שכתוב (שמות כב, יט) "בלתי לה' לבדו", דברים הנעשים לגבוה, בא ולימדך כאן שאם דרכה של עבודה זרה לעבדה בדבר אחר, כגון פוער לפעור, וזורק אבן למרקוליס, זו היא עבודתה וחייב. אבל זיבוח וקיסור וניסוך והשתחואה, אפילו שלא כדרכה חייב".

43 כך נראה לענ"ד בשיטת רש"י על פי המכילתא. אמנם הרמב"ם סובר שיש כאן לאו אחד בלבד, והעובד ע"ז בעבודה שאינה כדרכה וגם אינה מן העבודות המיוחדות לעבודת ה' פטור לגמרי מעונש. עיין ספר המצוות לרמב"ם, לאו ה' ולא ו, ובהלכות עבודה זרה פרק ב.

אונקלוס

כ וגר לא־תִּוְנֶה וְלֹא תִלְחָצְנֹו כִּי־
גֵרִים הֵייתָם בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם:
כ ולְגִיזְרָא לֹא תוֹנוֹן וְלֹא
תַעֲיִקוֹן, אֲרִי דִירִין הֲוִיתוֹן
בְּאֶרְעָא דְּמִצְרַיִם:

— רש"י —

(כ) וגר לא־תִּוְנֶה. אונאת דברים (בבא מציעא נח ע"ב; מכילתא), קונטרליי"ר בלעז [=לקנטר], וכן: "והאכלתי את מוניך את בשרם" (ישעיה מט, כו):
וְלֹא תִלְחָצְנֹו. בגזילת ממון (מכילתא):

— ביאור —

וְגֵר לֹא־תִוְנֶה וְלֹא תִלְחָצְנֹו. הפסוק מונה שני איסורים כלפי גר: 1. "לא תונה". 2. "לא תלחצנו". מה ההבדל ביניהם?
רש"י מסביר את האיסור הראשון כאיסור אונאת דברים, היינו שלא לפגוע ברגשותיו של הגר, ואת האיסור השני כאיסור גזילת ממון, היינו שלא לנצל אותו מבחינה ממונית, כגון שלא לשלם לו את שכר עבודתו, וכדומה.
ואין להקשות שבמילה "לא תונה" נשמטה האות א, כי כן הוא דרכה של

מילה זו, כמו בפסוק "והאכלתי את מוניך את בשרם". בפסוק זה הקב"ה מבטיח לישראל שיאכיל לבעלי חיים את בשרם של אלה שאִינו אותם. פסוק זה מובא גם כדי להדגיש את חומרת אונאת הדברים שעל עוון זה נענשו קשות אויבי ישראל.
חז"ל מדגימים מהי פגיעה ברגשי הגר: "אם היה גר ובא ללמוד תורה, אל יאמר לו: פה שאכל נבילות וטריפות, שקצים ורמשים, בא ללמוד תורה שנאמרה מפִי הגבורה?" (בבא מציעא נח ע"ב).

— עיון —

וְגֵר לֹא־תִוְנֶה וְלֹא תִלְחָצְנֹו. אמנם שני איסורים אלה, אונאת דברים וגזילת ממון, שייכים בכל איש מישראל ואינם מיוחדים דווקא בגרים, אך התורה הזהירה זאת במיוחד לעניין הגר משום שאין לו מי שיגן עליו והוא עלול ליפול בידי אנשים לא הגונים. מבחינה חברתית הגר נמצא במצב פגיע ביותר, הוא אינו גוי וכבר התנתק ממשפחתו ומחברתו הטבעית, ולחברה החדשה עדיין לא התקבל בצורה מלאה, והוא מרגיש מנותק ומבודד, ומשום כך הזהירה התורה עליו באופן מיוחד.

— רש"י —

פִּי־גֵרִים הָיִיתָם. אם הוניתו אף הוא יכול להונותך ולומר לך: אף אתה מגרים באת, מוס שבך אל תאמר לחברך (בבא מציעא נט ע"ב; מכילתא). כל לשון 'גר' – אדם שלא נולד באותה מדינה אלא בא ממדינה אחרת לגור שם:

— ביאור —

נימוק, ומדוע, אם כן, רואה כאן התורה צורך לנמק איסור הונאת גר? עוד יש לעיין בנימוק עצמו, לכאורה נראה היה לפרש שהואיל ועם ישראל היה בעברו גר בעצמו ממילא הוא מודע לפגיעותו הרבה של הגר מבחינה חברתית (וכפי שביארנו לעיל) ולכן עליו להיזהר שלא להונות את הגרים.

אמנם רש"י אינו מפרש כך.

רש"י מחדש ומסביר שלמעשה אין כאן נימוק לעצם האיסור, אלא יש כאן הדרכה כיצד לקבוע בליבנו את היחס הנכון אל הגר. על פי רש"י כאן מחנכת אותנו התורה לראות באיש הזר אדם השווה לנו, כי באמת אין הבדל ערכי ומהותי בינינו, אלא זהו רק מצב זמני חולף שעלול לקרות לכל אדם. אל תונה את הגר, לא בגלל שהוא מסכן ופגיע, אלא להיפך, בגלל שאתה והוא שווים!

פִּי־גֵרִים הָיִיתָם. נבאר תחילה את סוף דבריו של רש"י: 'כל לשון גר – אדם שלא נולד באותה מדינה אלא בא ממדינה אחרת לגור שם'.

המילה "גר" בלשון חכמים (ואף בלשוננו) משמעותה גוי שעבר תהליך 'גיור' והפך ליהודי. רש"י מדגיש כאן בדבריו שבלשון התורה משמעות המילה "גר" אינה תמיד כן אלא עניינה הוא אדם זר, שנולד במדינה אחרת ובא לגור כאן, ואין במילה זו בהכרח התייחסות לאמונתו ודתו.

עתה נבוא לבאר את תחילת דבריו של רש"י.

לכאורה אינו מובן, מדוע התורה צריכה לתת טעם ונימוק לאיסור כל כך אנושי ומובן שלא להונות גר? הנה, לדוגמא, בפרשת בהר נאמר (ויקרא כה, יד) "אל תונו איש את אחיו", ללא טעם וללא

— עיון —

פִּי־גֵרִים הָיִיתָם. כאן לימדה אותנו התורה כלל גדול ביחסינו עם הבריות. אסור שהתנהגותנו הטובה תנבע מתחושת עליונות והתנשאות, שכביכול אומרת: הוא חסר ערך ואני אדם איכותי ולכן אני צריך לרחם עליו ולעזור לו. חלילה! היחסים עם הבריות צריכים להתבסס על ענווה גדולה, ומתוך הבנה שכל מה שזכינו לו הוא הודות לברכת ה', ואם הקב"ה העניק לי שפע ברכה אני מחוייב להשתדל ולהעניק גם לאחרים. מחשבה כזו מביאה לכך שהיחס עם הגר הוא באמת יחס של כבוד ולא של זלזול.

אונקלוס

כא כָּל-אַלְמָנָה וַיְתוֹם לֹא תַעֲנֹן: כא כָּל אֶרְמְלָא וַיִּיתֵם לֹא תַעֲנֹן:

— רש"י —

(כא) כָּל-אַלְמָנָה וַיְתוֹם לֹא תַעֲנֹן. הוא הדין לכל אדם, אלא שדיבר הכתוב בהווה, לפי שהם תשושי כח ודבר מצוי לענותם (מכילתא פי"ח, עיין שם):

— ביאור —

כָּל-אַלְמָנָה וַיְתוֹם לֹא תַעֲנֹן. איסור אונאה בדברים ולחץ בממון (המוזכרים בפסוק הקודם) אסורים בכל אדם⁴⁴, והוזכרו באופן מיוחד גם בגר, כדי לעבור עליו בכמה לאוים⁴⁵. לעומת זאת איסור עינוי הגוף מופיע רק לעניין אלמנה ויתום ולא נאמר לגבי כל אדם.

מסביר רש"י כי למדות שאיסור עינוי נאמר בתורה במפורש רק לעניין אלמנה ויתום, מכל מקום איסור זה שייך בכל אדם, אך התורה בחרה לנסח את האיסור דווקא בהם משום שהם חלשים ואין להם מושיע ודבר מצוי הוא שנטפלים אליהם בני בליעל לענותם.

— עיון —

כָּל-אַלְמָנָה וַיְתוֹם לֹא תַעֲנֹן. מנין למדו חז"ל להרחיב דין זה לכל אדם? אפשר לומר שלמדו כן מסברא פשוטה, שודאי אין התורה רוצה שאדם אחד יענה אדם אחר. אך יתכן גם לומר כי למדו כן מהמילה "כל", שנראית כמיותרת - "כל אלמנה ויתום לא תענון", ורוצה לומר: אדם הנתון תחת יד אדם אחר המסוגל לענותו הרי הוא באותו זמן חסר הגנה כאלמנה ויתום.

על פי זה ניתן להסביר מדוע לא נכתב ביתום ואלמנה איסור מיוחד של אונאה ולחץ כמו שנכתב בגר. הנה לעניין אונאת דברים - מי שיש לו ביטחון עצמי אינו נפגע ולא שת לבו לשטויות הנאמרות עליו, אך גר בטחונו העצמי מעורער. וכן לעניין לחץ ממוני - אנשים רגילים יודעים כיצד לקבל בחזרה את אשר מגיע להם בדין, אך גר אינו יודע להגן על זכויותיו הממוניות. אבל לעניין עינוי הגוף כל בני האדם שווים, וסבלו הגופני של האזרח החשוב זהה לסבלם הגופני של היתום, האלמנה או הגר.

44 אונאה - "ולא תנונו איש את עמיתו" (ויקרא כה, יז). לחץ - "לא תהיה לו כנושה" (להלן פסוק כד).

45 ראה בבא מציעא נט ע"ב: "המאנה את הגר עובר בשלשה לאוין והלוחצו עובר בשנים", עיין שם.

אונקלוס

כב אַם עֲנָאָה תַעֲנִי יְתִיָּה, כב אַם-עֲנָה תַעֲנֶה אֶתּוֹ כִּי אִם-
 אָרִי אִם מִקְבֵּל יִקְבֵּל צַעֲקָא יִצְעֲקָא אֱלִי שְׁמַע אֲשַׁמַּע
 קִדְמִי קִבְּלָא אֶקְבִּיל צַעֲקָתוֹ:
 קְבִילִיתִיה:

— רש"י —

(כב) אַם-עֲנָה תַעֲנֶה אֶתּוֹ. הרי זה מקרא קצר, גזם ולא פירש עונשו, כמו:
 "לכן כל הורג קין" (בראשית ד, טו), גזם ולא פירש עונשו, אף כאן אִם עֲנָה
 תַעֲנֶה אֶתּוֹ, לשון גזום, כלומר סופך ליטול את שלך, למה? כי אִם צַעֲקָא
 יִצְעֲקָא אֱלִי וגו':

— ביאור —

של המענה - "אם ענה תענה אותו",
 והעונש אינו מפורש, והחלק השני מודיע
 כי הקב"ה קשוב לצעקתם של המעונים,
 וחלק זה נותן טעם מדוע עונשו של
 המענה חמור.

מהו אם כן עונשו של המענה? מסביר
 רש"י כי העונש לא נכתב בפירוש,
 והרי זה 'מקרא קצר' בו נראה שהכתוב
 עומד לכתוב את עונשו של החוטא אך
 למעשה לא כותב זאת בפירוש אלא רק
 רומז: דע לך החוטא כי המעשה שעשית
 הוא חמור ביותר ותיענש על כך בחומרה
 וסופך לקבל את שלך.⁴⁶

דוגמא לפסוק בו יש איום לעונש ('גזום')
 אך העונש אינו מפורש, מביא רש"י
 מן הפסוק "לכן כל הורג קין שבעתים

אַם-עֲנָה תַעֲנֶה אֶתּוֹ. 'מקרא קצר'
 פירושו שהמשפט חסר ואינו שלם
 וכאילו נשמט ממנו חלק, והחלק החסר
 ניתן להשלמה מסברא.⁴⁶ 'גזם' היינו לשון
 איום והפחדה, כאומר: אל תעשה כך וכך
 פן תיענש בחומרה.

מהו עונשו של המענה? לכאורה ניתן
 היה לפרש את הפסוק כך: "אם ענה
 תענה אותו - כי אם צעוק יצעק אלי
 שמוע אשמע צעקתו", היינו העונש של
 המענה יהיה שהקב"ה ישמע את צעקתו
 של המעונה. רש"י אינו מפרש כך, משום
 שלא יתכן לומר שעונשו של המענה
 תלוי בצעקתו של המעונה, ומה יקרה
 אם הוא לא יצעק?

לכן מסביר רש"י שהפסוק נחלק לשני
 חלקים: החלק הראשון מתייחס לעונשו

46 ראה ברייתא דל"ב מידות, מידה ט.

47 העונש האמור בפסוק הבא "וחרה אפי והרגתי אתכם בחרב" וכו', נראה כי הוא מוסב רק על מקרה בו
 המעונה צועק ואז הקב"ה שומע צעקתו ומעניש בחומרה רבה יותר, אך אם אינו צועק אין העונש חמור
 עד כדי כך. ועיין רש"י דברים כד, טו על הפסוק "ולא יקרא עליך אל ה' והיה בך חטא" - 'מכל מקום, אלא
 שנמזהרין ליפרע על ידי הקורא', היינו שכאשר העשוק קורא אל ה' הפורענות מגיעה לעושק באופן שונה.

אונקלוס

כג וַחֲרָה אֲפִי וְהָרַגְתִּי אֶתְכֶם כג וַיִּתְקַף רָגְזִי וְאַקְטוּל
בַּחֶרֶב וְהָיוּ נְשִׁיכֶם אֱלֻמָּנוֹת יִתְכוֹן בַּחֶרֶבָא, וַיְהוּן
נְשִׁיכוֹן אֶרְמָלָן וּבְנִיכוֹן
יִתְמִין:

— רש"י —

(כג) וְהָיוּ נְשִׁיכֶם אֱלֻמָּנוֹת. ממשמע שנאמר והרגתי אתכם, אני יודע שנשיכם אלמנות ובניכם יתומים? אלא הרי זו קללה אחרת: שיהיו הנשים צרורות כאלמנות חיות, שלא יהיו עדים למיתת בעליהן ותהיינה אסורות להנשא, והבנים יהיו יתומים, שלא יניחום בית דין לירד לנכסי אביהם, לפי שאין יודעים אם מתו אם נשבו (בבא מציעא לח ע"ב; מכילתא):

— ביאור (המשך) —

יוקם⁴⁸, ואין מפורש בפסוק מה יהיה לאיים ולומר שמי שיהרוג את קין ייענש עונשו של הורג קין, אלא כוונת הפסוק בחומרה.

— עיון (על עמוד קודם) —

אִם-עֲנֶה תִּעָנֶה אֹתוֹ. על פי פירושו של רש"י, העובדה שה' ישמע את צעקתו של המעונה מוכיחה על חומרת העברה של המענה, ומצדיקה את העונש החמור שיקבל. הקב"ה הוא אביהם של יתומים ודיין אלמנות והוא בכבודו ובעצמו מגן עליהן, הואיל ואין להם מושיע אחר, ולכן כל מי שמתאנה להם נחשב כמתגרה בקב"ה.

— ביאור —

וְהָיוּ נְשִׁיכֶם אֱלֻמָּנוֹת. לכאורה המילים "והיו נשיכם אלמנות ובניכם יתומים" נועדו לזעזע את הקורא ולהגביר את האיום והפחד מן העונש, אך אין בהם תוספת מידע על מה שכבר נאמר "והרגתי אתכם בחרב". רש"י אינו מפרש כן, משום שלשיטתו אין מילים מיותרות בתורה, והתורה לא מנסחת את דבריה כסגנון דרשנים ובעלי מוסר, ועל כרחך מילים אלה יש בהן תוספת משמעות. לכן מסביר רש"י שמילים אלה מוסיפות

חומרה לעונש המיתה - לא זו בלבד שתמותו בחרב ויצטערו עליכם קרוביכם, אלא ענין מותכם לא יהיה ידוע בוודאות, ומתוך כך האנשים הקרובים לכם לא 'ייהנו' ממותכם: אלמנותיכם לא תוכלנה להינשא לאחרים, כי לא תהיה עדות ברורה על מות בעליהם והן תישארנה עגונות, ואף בניכם לא יזכו לקבל את חלקם בירושה שמא אביהם עדיין חי. 'לירד לנכסי אביהם' היינו להפוך לבעלים של הנכסים.

48 שם פירש רש"י כי "שבעתים יוקם" אינו מוסב על הורגו של קין אלא על קין עצמו, והיינו שלא ייענש קין אלא לסוף שבעה דורות (וכפי שמבואר בהמשך שם (ד, כד) "כי שבעתים יוקם קין").

אונקלוס

כד אַם כִּסְפָּא תּוֹזִיף בְּעַמִּי | כד אַם-כִּסְפָּא | תִּלְוָה אֶת-עַמִּי
 לְעַנְיָא דְעַמָּךְ לֹא תְהִי לִיה | אֶת-הָעָנִי עַמָּךְ לֹא-תִהְיֶה לוֹ
 כְּרִשְׁיָא, לֹא תִשְׁוֹן עֲלוֹהִי | בְּנִשָּׁה לֹא-תִשְׁמֹן עָלָיו נֶשֶׁךְ:
 חִיבְלִיא:

— רש"י —

(כד) אַם-כִּסְפָּא תִּלְוָה אֶת-עַמִּי. רבי ישמעאל אומר כל "אם" "ואם" שבתורה רשות, חוץ משלושה, וזה אחד מהן (מכילתא פי"ט):

— ביאור —

אֶם-כִּסְפָּא תִּלְוָה אֶת-עַמִּי. לכאורה כוונת הפסוק לומר: במידה ותחליט להלוות מכסף לעני - התנהג עמו באנושיות ואל תהיה לו כנושה אם אינו מצליח להחזיר ההלוואה בזמן. רש"י מוסיף משמעות לפסוק ומסביר שמדובר כאן במצוה המוטלת כחובה, ואדם שיש לו אפשרות להלוות חייב להלוות מכספו לעני המבקש זאת (כפי שמבואר בפרשת ראה (דברים טו, ז-ח)). לפירושו משמעות המילה "אם" כאן היא לא במשמעות 'והיה אם', כלשון שאינה מחייבת, אלא במשמעות 'כאשר', היינו בשעה שתקיים את המוטל עליך.

רש"י רומז שישנם עוד שני מקומות בתורה בהם מופיעה המילה "אם" במשמעות חובה ולא כרשות, אך אינו מציין אותם במפורש. אמנם בסוף פרשת יתרו (לעיל כ, כא) האריך רש"י בעניין זה והביא את שלשת הפסוקים⁴⁹, ועיין בביאורנו שם בארוכה⁵⁰. אמנם ישנם פסוקים נוספים בתורה בהם המילה "אם" באה במשמעות 'כאשר'⁵¹, רבי ישמעאל מנה את שלושת הפסוקים בהם מוזכר מעשה שהוא חובה, אך אין זה הפסוק המחייב אותו אלא כבר הוזכר חיובו במקום אחר (עיין בביאורנו הנ"ל).

— עיון —

אֶם-כִּסְפָּא תִּלְוָה אֶת-עַמִּי. מדוע השתמשה התורה במילה "אם", שמשמעותה הרגילה היא רשות ואינה חובה, ולא ציינה בפירוש את עניין החובה שבדבר? נראה לומר שזאת משום שהחובה להלוות אינה חלה על כל אדם אלא רק על מי שביכולתו הכלכלית לעשות כן, ואף הוא אינו חייב אלא רק אם פונים אליו בבקשת הלוואה ומתחייבים לעמוד בתנאי ההחזרה וכו'.

החובה להלוות מייחדת את המשפט העברי שכולל בתוכו את החיוב לעזור לזולת. עזרה לאדם אחר אינה אופציה התלויה ברצונו הטוב של האדם אלא היא חיוב של ממש. נפסק להלכה שיש סמכות לבית דין לתקן ענייני צדקה ולהכריח את העשירים לתת מממונם צדקה לעניים.

49 שני הפסוקים הנוספים הם: "אם מזבח אבנים תעשה לי" (לעיל כ, כא); "ואם תקריב מנחת ביכורים" (ויקרא ב, יד).

50 שם הסברנו שלשון "אם" שהיא 'חובה' באה רק כאשר החובה חלה אם קדמו לה תנאים מסויימים המאפשרים את קיומה, וראה מה שכתבנו כאן בעיון.

51 עיין לדוגמא לעיל כא, ל "אם כופר יושת עליו" ובפירושונו שם.

— רש"י —

אֶת־עַמִּי. עמי וגוי, עמי קודם. עני ועשיר, עני קודם. ענייך ועניי עירך, ענייך קודמין. עניי עירך ועניי עיר אחרת, עניי עירך קודמין. וזה משמעו: אם כסף תלוה, את עמי תלוהו, ולא לגוי. ולאיזה מעמי, את העני. ולאיזה עני, לאותו שעמך (בבא מציעא מא ע"א; מכילתא פ"ט):

[דבר אחר, **אֶת־עַמִּי.** שלא תנהג בו מנהג בזיון בהלוואה, שהוא עמי (תנחומא טו): **אֶת־הָעֲנִי עֲמָךְ.** הוי מסתכל בעצמך כאילו אתה העני (תנחומא טו): [אינו מופיע בדפוסים ראשונים].]

— ביאור —

אֶת־עַמִּי. החיוב לעזור הוא כללי - מצוה לעזור לכל אדם, בין יהודי ובין שאינו יהודי, בין עני ובין עשיר שנקלע למצוקה, בין שכן שלך ובין גר במקום אחר. אמנם יש בחיוב זה סולם עדיפויות: יהודי קודם לגוי; עני קודם לעשיר; עני העיר שלך קודמים לעני עיר אחרת; עניים שבקירבתך ובאחריותך קודמים לעניים אחרים שבאותה העיר.⁵²

אֶת־עַמִּי. אֶת־הָעֲנִי עֲמָךְ. הפירוש הראשון התייחס לסדר הקדימויות: "עמי", יהודי, קודם לשאינו יהודי. "העני

עמך" קודם לעשיר או לעני מעיר אחרת. הפירוש השני אינו מתייחס לזהותו של העני אלא לאופן בו יש לנהוג בו. "את עמי". התורה קוראת כאן לעני "עמי", היינו עני שהוא חלק מהעם שלי (של הקב"ה). כינוי זה מראה על חיבתו של הקב"ה לעמו ולעני עמו, ומכאן אנו למדים כי גם עלינו להתייחס אל העני בכבוד ובחיבה ולא במנהג בזיון. "את העני עמך". גם כאן מוסיפה התורה מילה שיש בה מעין חיבה, "העני עמך". עליך להתייחס אל העני כשווה לך, עמך במעמדך.

— עיון —

אֶת־עַמִּי. לכאורה 'סולם עדיפויות' זה הוא שיקול הגיוני, הטוען שאחריותו של אדם מוטלת תחילה על הקרובים לו ועל אותם הזקוקים יותר לעזרה.⁵³ כאן למדנו שלא רק סברא הגיונית יש כאן אלא חובה, כלומר, אין לאדם זכות להחליט על פי שיקול דעתו למי הוא מעוניין לתת את כספו אלא ההלכה קובעת לו זאת. האדם כביכול אינו אדון על כספו לעניין זה.

אֶת־עַמִּי. אֶת־הָעֲנִי עֲמָךְ. גישתו של האדם למעשי צדקה וחסד תלויה במחשבת ליבו. אם אדם רוצה לעשות חסד אמיתי הוא צריך להרגיש את הענווה שהעני מרגיש מכורח מציאות חיו, להגיע להבנה העמוקה שבאמת אין לו שום דבר משלו אלא הקב"ה הפקיד בידו ממון כדי לנצל אותו לטובה.⁵⁴

52 וראה רש"י דברים טו, ז: "כי יהיה בך אביון - התאב תאב קודם. מאחד אחיך - אחיך מאביך קודם לאחיך מאמר. שערך - עניי עירך קודמים לעניי עיר אחרת".

53 אמנם עיון תורה תמימה אות ר שהיתה לכאורה סברא להקדים צדקה לעשיר משום שבושתו רבה, עיון שם.

54 וראה מה שכתבנו בעיון לעיל פסוק כ ד"ה כי גרים הייתם.

— רש"י —

לֹא־תִהְיֶה לוֹ כְּנִשָּׁה. לא תתבענו בחזקה, אם אתה יודע שאין לו אל תהי דומה עליו כאילו הליותו אלא כאילו לא הליותו, כלומר לא תכלימהו (בבא מציעא עה ע"ב; תנחומא טו):

נִשְׁךְ. רבית שהיא כנשיכת נחש, שנושך חבורה קטנה ברגלו ואינו מרגיש, ופתאום הוא מבצבץ ונופח עד קדקדו, כך רבית אינו מרגיש ואינו ניכר עד שהרבית עולה ומחסרו ממון הרבה:

— ביאור —

לֹא־תִהְיֶה לוֹ כְּנִשָּׁה. "נושה" היינו מלוה, ואם כן היאך שייך לדרוש מן המלוה שלא יהיה מלוה? כיצד זה אפשרי בכלל?

מסביר רש"י שבמקרה בו המלוה יודע שללוה אין אפשרות כרגע להחזיר את ההלוואה אזי אסור לו להתנהג כמו מלוה רגיל, שמנהגו לתבוע את ממונו בחוזקה כאשר הגיע מועד הפירעון, אלא המלוה

נדרש להתנהג באצילות כאילו לא הלוה לו כסף מעולם.⁵⁵ הטעם לאיסור הוא שלא להכלים ולבייש את הלווה העני והדחוק.

נִשְׁךְ. ריבית נקראת "נשך" משום שיש בה דמיון מסויים לנשיכת נחש, וגם היא תחילתה אינה מורגשת עד שהיא גדלה וגדלה.

— עיון —

נִשְׁךְ. איסור ריבית צריך טעם, כי לכאורה מדוע לא יוכל המלוה לדרוש כסף על הלוואתו? מדוע לא נתייחס לסכום ההלוואה כהשכרה, ונאמר שהמלוה משכיר ללווה את כסף ההלוואה לתקופה מסויימת תמורת סכום כסף מסויים, בדיוק כמו שמשכיר לו רכב או כל חפץ אחר תמורת תשלום?

רש"י מסביר לנו כאן שריבית אינה יכולה להיחשב כשכירות, וזאת משום שכסף אינו נחשב כחפץ. בחפץ שכור משתמש השוכר בגוף החפץ, ומשלם עבור השימוש בו ועבור התבלותו של החפץ. לעומת זאת כסף הוא לא דבר שמשתמשים בגופו, הכסף נועד להוצאה, לתשלום חובות או לקניית דברים או להשקעה, ואין הוא נשאר בידיו של הלווה (ראיה לכך היא שאין המלוה מקפיד שיחזיר לו את אותן המעות שהלוה לו אלא הוא יקבל בברכה כל מעות שהן).

נמצא לפי זה שהכסף הוא בעצם משהו ערטילאי, מעין חלום שאפשר להפוך אותו למציאות ואפשר גם להפסיד אותו. מי ש'משכיר' את כספו לוקח משהו שאין לו ערך בטוח והופך אותו מבחינתו לחפץ, ולמעשה מעביר אל הלווה את כל הסכנות הכרוכות בהתנהלות עם הכסף. וזוהי הנשיכה - המקבל את הכסף מקבל חלום אבל צריך להחזיר עמל.

אונקלוס

כה אֶסְחָבֵל תַּחְבֵּל שְׁלֵמַת רַעְךָ אִם מְשֻׁכָּנָא תִּסָּב
 עַד־בֹּא הַשֶּׁמֶשׁ תִּשְׁיַבְנוּ לוֹ: כְּסוּתָא דְחִבְרָךְ, עַד מִיעַל
 שְׁמָשָׁא תַתִּיבְנִיה לִיה:

— רש"י —

(כה) אֶסְחָבֵל תַּחְבֵּל. כל לשון חבלה אינו משכון בשעת הלואה, אלא שממשכנין את הלואה כשמגיע הזמן ואינו פורע (בבא מציעא קיד ע"ב):

— ביאור —

אֶסְחָבֵל תַּחְבֵּל. פסוק זה עוסק ב'משכון' שנוטל המלוה מן הלווה על מנת להבטיח את פירעון ההלוואה, ויש למשכון זה הלכות מיוחדות של החזרה מדי יום וכפי שיתבאר להלן. באיזה סוג משכון עוסק הפסוק?

ישנם שני סוגי משכונות: 1. משכון בשעת הלואה - בשעת ההלוואה נותן הלווה למלוה חפץ יקר המשמש עירבון לפירעון ההלוואה, תוך הסכמה כי במידה והלווה לא יוכל לפרוע את החוב יוכל המלוה למכור את המשכון ולהיפרע מדמיו (בדרך כלל ערך המשכון גבוה יותר מערך ההלוואה על מנת להפיס את דעתו של המלוה ולהמריץ את הלווה לפרוע).

2. משכון שלא בשעת הלואה - כאשר הלווה אינו פורע את המלוה בתאריך הנקוב והמוסכם, בא המלוה הכועס אל בית הלווה (עם שליח בית הדין) ונוטל מן הלווה משכון. משכון זה אינו ניתן בהסכמה גמורה אלא בעל כורחו של הלווה המאחר בתשלום.

רש"י מבאר שדיני החזרת משכון שייכים דווקא במשכון שלא בשעת הלואה, ולומד זאת מן הלשון "חבול תחבול"¹⁵⁴.

— רש"י —

[חָבַל תַּחְבֹּל. כפל לך בחבלה עד כמה פעמים. אמר הקב"ה: כמה אתה חייב לי, והרי נפשך עולה אצלי כל אמש ואמש ונותנת דין וחשבון ומתחייבת לפני, ואני מחזירה לך, אף אתה טול והשב, טול והשב (תנחומא אות ט):] [המובא בסוגריים אינו מופיע בדפוסים ראשונים].

— ביאור —

לכאורה יכול המלוה לטעון שדין זה אינו הוגן, שהרי הלווה הזה חייב לו כסף ולא פרע את חובו בזמן, ואם הוא אינו מכבד אותי מדוע אני צריך להוריד מכבודי ולכבד אותו?

על כך עונה רש"י בדברי המדרש: הרי רוב בני האדם מתחייבים בנפשם על מעשיהם הרעים, ומכל מקום מפקידים הם את נשמתם בלילה ביד הבורא בשעה שהולכים לישון (ושינה יש בה אחד משישים במיתה) והקב"ה עושה עמהם חסד ומחזיר להם את נשמתם בבוקר. אם כן אף מאיתנו נדרש שלא להקפיד בענייני פיקדונות ומשכונות הנמצאים בידינו אלא להחזירם לנזקקים להם.

חָבַל תַּחְבֹּל. הפסוק מלמדנו שאם המלוה לקח מן הלווה את בגדו היחיד כמשכון שלא בשעת הלוואה - עליו להשיב לו אותו בכל יום. הטעם לכך נאמר בפסוק הבא: "כי היא כסותה לבדה היא שמלתו לעורו במה ישכב", היינו אם המשכון שנלקח הוא חפץ בסיסי ויסודי המשמש את הלווה לחיי נפש, כמו בגד או שמיכה, חייב המלוה להתחשב במצבו של הלווה ולתת לו את האפשרות להשתמש בחפץ הזה בזמן שימוש⁵⁶.

משום כך נאמר "חבול תחבול" בלשון כפולה, להורות שפעולת נטילת החפץ והשבתו יתכן ותחזור על עצמה בכל יום.

— עיון —

חָבַל תַּחְבֹּל. מעין מדרש זה מצאנו בזוהר (פרשת במדבר קיט, א) אזהרה שלא יחזיק אדם פיקדון שבא לידו על מנת לתבוע כנגדו חוב אחר שחייב לו המפקיד, ומי שנוהג כן יבדקו אחריו שודאי אינו מזרע ישראל הקדושים.⁵⁷

56 וראה איסור נוסף בדברים כד, ו: "לא יחבול רחיים ורכב כי נפש הוא חובל - אם בא למשכנו על חובו בבית דין לא ימשכנו בדברים שעושים בהן אוכל נפש" (רש"י שם).

57 ראה קצות החושן סימן ד, ובפתחי תשובה שם בשם הרמ"ע מפאנו.

— רש"י —

עַד־בֹּא הַשֶּׁמֶשׁ תִּשְׁיָבְנוּ לוֹ. כל היום תשיבנו לו עד בא השמש, וכבא השמש תחזור ותטלנו עד שיבא בקר של מחר, ובכסות יום הכתוב מדבר, שאין צריך לה בלילה (מכילתא; בבא מציעא קיד ע"ב):

— ביאור —

השמש ושכב בשלמתו וברכך". מדוע חוזרת התורה על אותו הדין פעמיים? אמנם אם נעיין היטב נראה שיש הבדל בין הפסוקים.

לפי הפסוק בדברים צריך להחזיר את השלמה בדיוק "כבוא השמש" (= בשקיעה), ואילו אצלנו נאמר "עד בוא השמש", היינו לפני סוף היום. מה פשר הבדל זה? ומדוע יעלה על הדעת להחזיר לפני הזמן המדויק?

הבדל נוסף בין הפסוקים: אצלנו נאמר "כי היא כסותה לבדה", משמע ודאי שזהו הבגד שלובש ביום⁵⁸.

מסביר רש"י, על פי חז"ל, ששני הפסוקים עוסקים במקרים שונים: הפסוק בדברים עוסק ב'כסות לילה', ואותה יש להחזיר ללווה בתחילת הלילה - כבוא השמש. לעומת זאת הפסוק שלנו עוסק ב'כסות יום', ואותה יש להחזיר מייד בתחילת היום - בזריחה. אמנם אם לא החזיר את הבגד מייד בתחילת היום עדיין יכול להחזירו כל שעות היום - עד בוא השמש. "עד בוא השמש תשיבנו לו" - תדאג שבמשך שעות היום הבגד יהיה מושב לו.

עַד־בֹּא הַשֶּׁמֶשׁ תִּשְׁיָבְנוּ לוֹ. התורה מודיעה כי יש להשיב ללווה את השלמה עד בוא השמש (= עד השקיעה).

לכאורה משמע מכאן שמדובר בבגד שמשתמשים בו בלילה (= 'כסות לילה') ולכן צריך להחזיר אותו ללווה לפני השקיעה כדי שיוכל להשתמש בו כל הלילה כולו. ולכאורה ראייה חזקה לכך מהפסוק הבא, שם נאמר: "כי היא כסותה לבדה היא שמלתו לעורו במה ישכב", היינו לשכב בו בלילה.

אולם רש"י לא מסביר כך, ומעמיד את הפסוק בבגד ששימושו ביום (= 'כסות יום'), ומשמעות הפסוק היא: הואיל ומדובר בבגד ששימושו ביום מוטל על המלוה להחזיר את הבגד במשך כל שעות היום, עד השקיעה.

מדוע לא פירש רש"י באופן פשוט שמדובר בכסות לילה כנ"ל? נראה שלא רצה לפרש כן מכמה טעמים:

ראשית, עניין 'החזרת העבוט' מופיע גם בפרשת כי תצא, שם נאמר (דברים כד, יב-יג): "ואם איש עני הוא לא תשכב בעבוטו. השב תשיב לו את העבוט כבוא

— עיון —

עַד־בֹּא הַשֶּׁמֶשׁ תִּשְׁיָבְנוּ לוֹ. ומה שכתוב בפסוק הבא "במה ישכב" אינו מתייחס לשלמה של תחילת הפרשיה אלא הוא ענין בפני עצמו, וכפי שיבאר רש"י בהמשך.

אונקלוס

כו אַרִי הִיא כְּסוּתִיהָ בְּלַחֲוֹדָה הִיא תִּתְּבִיָּה לְמִשְׁפִּיָּה, בְּמָא יִשְׁכּוּב וִיְהִי אַרִי יִקְבֹּל קִדְמִי וְאַקְבִּיל קְבִילַתִּיהָ אַרִי חֲנָנָא אֲנָא:

— רש"י —

(כו) כִּי הוּא כְּסוּתָהּ לְבִדָּה. זו טלית: שְׂמָלָתוֹ. זו חלוק: בְּמָה יִשְׁכָּב. לרבות את המצע (מכילתא):

— ביאור —

התורה אינה חוזרת על מילים וביטויים רק ליופי סגנוני ולתפארת המליצה, ואם התורה הוסיפה כאן את המילה 'כסות' מוכרחים אנו לומר שהתורה מרחיבה את האיסור, ואינה מצמצמת אותו לבגד תחתון בלבד אלא דורשת להחזיר ללווה גם את הבגד העליון.

מצע. על אף שכתב רש"י לעיל שפסוק זה עוסק ב'כסות יום', כאן מדובר בחפץ ששימושו בלילה ודינו לכאורה כשאר דיני 'כסות לילה' המוזכרים בפרשת כי-תצא שהוזכרו בביאור בפסוק הקודם⁵⁹.

כִּי הוּא כְּסוּתָהּ לְבִדָּה. "כסות" היא טלית, היינו בגד עליון. היום אנו קוראים לזה מעיל.

"שמלה" היא חלוק, היינו חולצה, הבגד שאדם לובש על גופו ממש. "מצע" היינו סדין שאדם מתכסה בו בלילה.

אלמלא פירושו של רש"י היינו מבינים ש'כסות' ו'שמלה' הן מילים נרדפות, ושתיהן מתייחסות ל'שלמת רעך' המוזכרת בפסוק הקודם (ו'שלמה' ו'שמלה' הן מילים זהות באותיות מתחלפות). רש"י לא רצה לפרש כך, כי לשיטתו

— עיין —

כִּי הוּא כְּסוּתָהּ לְבִדָּה. ואם תשאל, הרי דין 'כסות לילה' כבר מובא בפרשת כי-תצא ומדוע לכפול הדברים ולהתייחס כאן גם ל"מצע" ששימושו בלילה? נראה לומר שהחידוש כאן הוא שדין החזרת העבוט לא נאמר רק לעניין בגדים, כפי שמשמע בפרשת כי-תצא, אלא הוא שייך גם בסדין בו אדם שוכב בלילה. על הצורך לכתוב גם דין 'כסות יום' וגם דין 'כסות לילה' עיין מה שכתבנו בפירושונו לפרשת כי-תצא.

59 במדבר ובמפרשי רש"י נוספים כתבו שה'מצע' הוא בגד יום שיושבים עליו ביום, בשעת אכילה וכדומה, ו'ישכב' כאן פירושו לשבת. פירוש זה נראה לענ"ד דחוק ולכן העדפתי להסביר בפנים על פי המושב זקנים, המלבי"ם ועוד.

אונקלוס
 רביעי כז אֱלֹהִים לֹא תִקְלַל וְנָשִׂיא כז דִּינָא לֹא תִקִּיל, וְרָבָא
 בְּעַמְךָ לֹא תֵאָר: בְּעַמְךָ לֹא תִלּוּט:

— רש"י —

(כז) אֱלֹהִים לֹא תִקְלַל. הרי זו אזהרה לברכת השם, ואזהרה לקללת דיין
 (סנהדרין סו ע"א; מכילתא פי"ט):

— ביאור —

מלקות⁶² אם לא נכתב אחרת.
 ישנם איסורים שהתורה מציינת להם
 עונש מיוחד, כגון מיתה מסויימת.
 איסורים אלה מופיעים כך: כל העושה כך
 וכך מות יומת. זהו 'עונש' - אם תעשה
 כך וכך תיענש באופן כזה. ל'עונש' צריכה
 שתקדם אזהרה, שהרי תחילה יש לומר
 'אל תעשה כך וכך' ורק אחר כך אפשר
 לומר 'אם תעשה כך וכך תיענש באופן
 כזה'. זהו למעשה הכלל הידוע המנוסח
 בלשון חז"ל: 'אין עונשין אלא אם כן
 מזהירין'.

הפסוק שלנו משמש כאזהרה לשני
 איסורים - איסור 'ברכת' ה' ואיסור קללת
 דיין, אך עונשם של איסורים אלה שונה זה
 מזה: המקלל דיין עונשו מלקות⁶³, ואזהרתו
 נלמדת מפסוקנו, אבל 'המברך את ה'
 עונשו מיתה, שנאמר (ויקרא כד, טז): "ונקב
 שם ה' מות יומת". הפסוק בויקרא הוא
 ה'עונש' והפסוק שלנו הוא ה'אזהרה'.

— עיין —

אֱלֹהִים לֹא תִקְלַל. קשה מאוד להבין היאך יכולה התורה להשתמש באותה המילה

אֱלֹהִים לֹא תִקְלַל. רש"י מפרש, על פי
 הגמרא, שהפסוק מתייחס לשני איסורים
 במקביל: 1. איסור ברכת ה' (בלשון סגי
 נהור, והיינו איסור קללה כלפי מעלה). 2.
 איסור קללת דיין.

לפי זה צריך לומר שהמילה "אלהים"
 מופיעה בפסוק גם במשמעות קודש וגם
 במשמעות חול⁶⁰. ואין לתמוה על הופעת
 "אלהים" במשמעות 'דיינים', שהרי כבר
 ראינו זאת כמה פעמים בפרשה זו, כגון:
 "והגישו אדוניו אל האלהים" (כא, ו);
 "ונקרב בעל הבית אל האלהים" (כב, ז);
 "עד האלהים יבוא דבר שניהם" (כב, ח).⁶¹

כאן המקום להסביר את המושג 'אזהרה'
 לעומת 'עונש'.

רוב איסורי התורה מופיעים כך: אל
 תעשה כך וכך. זוהי 'אזהרה' - אסור
 לעשות כך וכך, וכך מופיעים רוב הלאוים.
 העונש הרגיל על איסורים אלה הוא עונש

60 עיין בגמרא סנהדרין שם.

61 מאידך בפרשה גם הופיע "אלהים" במשמעות קודש, כגון: "והאלהים אינה לידו" (כא, יג); וגם במשמעות
 ע"ז: "זובח לאלהים יחרם" (כב, יט), ולכן אי אפשר להסיק מכאן את משמעותה המיידית של מילה זו כאן.

62 ישנם כללים ברורים בהלכה על אלו איסורים לוקים ועל אלו איסורים לא לוקים. למשל: לאו שאין בו מעשה
 אין לוקין עליו, לאו הניתן לתשלומין אין לוקין עליו, ועוד.

63 לוקה פעמיים, כי אסור לקלל כל איש מישראל, שנאמר "לא תקלל חרש" (ראה רמב"ם הלכות סנהדרין כו,
 א-ב).

אונקלוס

כח בְּכֹרֶךְ וְדַמְעָךְ לֹא כח מְלֹאֲתֶךְ וְדַמְעָךְ לֹא תֵּאֲחָר
תֵּאֲחָר, בְּכָרָא דְבִנְךָ בְּכֹר בְּנֶיךָ תִּתֶּן-לִי:
תִּפְרִישׁ קֶדְמִי:

— רש"י —

(כח) מְלֹאֲתֶךְ. חובה המוטלת עליך כשתתמלא תבואתך להתבשל, והם בכורים (מכילתא פ"ט):
וְדַמְעָךְ. התרומה (מכילתא פ"ט). ואיני יודע מהו לשון דמע:

— עיון (המשך) —

עצמה הן במשמעות הבורא יתברך והן במשמעות דיין, הרי את הבורא אי אפשר להשיג ואין להשוותו כלל לבן אנוש!
אולי עובדה זו מסייעת ומחזקת את מאמרו חז"ל על הפסוק "אלוהים ניצב בעדת א-ל", משם לומדים שהקב"ה מסייע לדיינים כדי שייצא משפטם אמת⁶⁴, שכביכול ישנה שייכות בין הדיינים ובין ה' יתברך.
מדוע אין עונשים אלא אם כן מזהירים? מסביר בעל ספר החינוך שאם היה כתוב רק את העונש היינו אומרים שאם האדם מוכן לשאת בתוצאות מעשיו יהיה מותר לו לעשות את העבירה. מלמדת אותנו התורה כי לא כן הוא! אין לנו להימנע מעבירה רק בגלל העונש אלא ראשית עלינו להימנע ממנה מפני שהיא דבר רע בעצם, ומלבד זאת אדם שעבר עבירה מגיע לו עונש.

— ביאור —

מְלֹאֲתֶךְ וְדַמְעָךְ. "מלאה" היינו מוטלת על האדם מצוה והיא מצות לשון מילוי, תבואה שנתמלאה ונסתיים הביכורים⁶⁵. "דמעך" היינו התרומה אותה גידולה⁶⁶. מייד כאשר התבואה מבשילה

64 ראה סנהדרין ו ע"ב-ז ע"א.

65 וכן כתב רש"י על הפסוק "ונמלאה מן היקב - מלאה, לשון בישול, תבואה שנתמלאה" (במדבר יח, כז).

66 מצות הביכורים היא להפריש את הפירות הראשונים משבעת המינים שגדלו בשדה, להביאם לבית המקדש ולהודות לקב"ה על הארץ הטובה אשר נתן לנו (ראה תחילת פרשת כי תבוא). הפירות ניתנים לכהן ויש בהם קדושה וצריך הכהן לאכול אותם בירושלים בטהרה. למצות ביכורים אין שיעור מן התורה וגם חכמים לא נתנו להם שיעור. הביכורים נקראים "ראשית" - "ראשית ביכורי אדמתך תביא בית ה' אלוך" (שמות כג, יט; לד, כו).

67 מצות תרומה היינו להפריש ולתת לכהן חלק מן התבואה (מן התורה חייבים בתרומה רק גידולי דגן תירוש ויצהר). בפירות התרומה יש קדושה וצריך הכהן לאוכלם בטהרה, אך יכול לאוכלם בכל מקום. מן התורה אין שיעור לתרומה אך חכמים קבעו שיעור: 'אחד מארבעים' - עין טובה, אחד מחמישים - עין בינונית, אחד משישים - עין רעה. גם תרומה נקראת ראשית - "ראשית דגןך תירושך ויצהרך" (דברים יח, ד).

— רש"י —

לֹא תֵאָחֵר. לא תשנה סדר הפרשתן, לאחר את המוקדם ולהקדים את המאוחר, שלא יקדים תרומה לבכורים ומעשר לתרומה (תרומות פרק ג משנה ו, מכילתא פי"ט):

— ביאור (המשך) —

יודע מדוע 'תרומה' מכונה בתורה בלשון שהיתה בידם. 'דמע', אך כך פירשו חז"ל על פי מסורת

— עיין (על עמוד קודם) —

מִלֵּאֲתָךְ וְדַמְעָךְ. הן מצות ביכורים והן מצות תרומה מוזכרות בתורה בשם "ראשית", אך כאן הואיל ונזכרו יחד מכונה כל מצוה בשם אחר כדי להבדילה מחברתה. יש להבין מדוע נקראו שתי מצוות אלה 'ראשית', ומהו ההבדל המהותי ביניהן. זמן החיוב של מצות ביכורים אינו זהה לזמן חיוב התרומה. חיוב הפרשת הביכורים הוא עוד לפני 'גמר מלאכה', כלומר לפני שנגמרה מלאכת הפירות ולפני שהם מוכנים לשימוש האדם. את הביכורים מפרישים ומסמנים עוד בטרם נקצרו. כמו כן אין בהם דין טבל, ומותר לאכול מן הפירות לפני שהופרשו מהם הביכורים. לעומת זאת בתרומה החיוב מתחיל רק עם 'גמר מלאכה', ובאותו רגע חל על הפירות שם טבל ואסור לאוכלם עד שיפרישו מהם תרומה ומעשר. על פי זה אפשר לומר שביכורים היא המצוה הראשונה בפירות המחוברים, ותרומה היא המצוה הראשונה משעת 'גמר מלאכה' של הפירות, ולכן שתיהן נקראו 'ראשית'.

— ביאור —

לֹא תֵאָחֵר. לכאורה נראה לפרש את האיסור "לא תאחר" שאין לעכב ולאחר את זמן הפרשת הביכורים וזמן הפרשת התרומה, אלא מייד כאשר ניתן להפרישם יש לעשות זאת ללא שהות. מדוע, אם כן, רש"י אינו מפרש כך אלא מסביר שכוונת האיסור שלא לשנות את סדר ההפרשה? אך באמת זהו בדיק אותו הדבר והיא היא! כל מצוות ההפרשה יש להן זמן

מוגדר לתחילת חיובן: ביכורים זמנה בעת הבשלת הפרי על העץ, ותרומה זמנה ב'גמר מלאכה'.⁶⁸ אם כן, מי שלא הפריש את הביכורים בזמן המתאים כבר מגיע לזמן חיוב התרומה. כמו כן מצוֹת מעשר ראשון זמנה לאחר הפרשת התרומה, ואם לא יפריש תרומה בזמנה הרי הוא מקלקל את כל הסדר. נמצא שדברי רש"י מתיישבים היטב גם על פי פשט הכתוב.

— עיין —

לֹא תֵאָחֵר. ננסה להסביר את ההגיון העומד מאחורי סדר המתנות: ביכורים, תרומה, מעשר ראשון, מעשר שני/עני.



— עיון (המשך) —

ביכורים - מהות המצוה היא הודאה לקב"ה על שנתן את ארץ ישראל לעם ישראל. הודאה זו אינה תלויה בעבודת האדם ובגמר מלאכה אלא היא מתייחסת לבריאת העולם ולנתינת הארץ, ולכן חיובה מתחיל לפני הקצירה.

תרומה - אין לה שיעור, כי עניינה לא לדאוג לפרנסתו של הכהן אלא להורות לאדם שכל מעשיו יופנו לקדושה. משום כך כל הפירות אסורים באכילה עד שיפרישו מהם תרומה ואז הופכים הפירות הנותרים למעין 'שיירי מצוה', שיירים של קדושה (על אף שהם הרוב).

מעשר ראשון - הוא חלף עבודת הלוויים במקדש, ומשום כך יש לו שיעור קבוע - מעשר, היינו עשירית מהיבול.

תרומה קודמת למעשר משום שקודם עלינו להפנים את הרעיון שמטרתנו בחיים היא הקדושה, ורק אחר כך יכולים אנו לדאוג למאכלנו. בהתייחס למאכל יש להקדים את הלוויים, שהם המשמשים בקודש ומשרתים את העם על ידי הוראה וחינוך על מנת להעלות את רמתם הרוחנית.

תרומת מעשר - הלוי נותן מן המעשר שקיבל עשירית (מעשר מן המעשר) ונותן לכהן. הכהנים הם ה'לוויים שבלוויים', הם נבחרו מתוך שבט לוי לעבודת המקדש והקורבנות, והלוויים משלמים לכהנים חלף עבודתם. תרומת מעשר יש בה קדושה כתרומה משום שהיא מיוחדת לכהנים שהם הקדושים שבעם ישראל.

מעשר שני - בשנים א, ב, ד, ה, מפריש ישראל עשירית מן היבול למעשר שני, ומעלה את הפירות לירושלים ואוכלם שם בין החומות. מצוה זו מקרבת את עם ישראל למקום המקדש שמשם יוצאת תורה לישראל.

מעשר עני - בשנים ג, ו, מפריש ישראל עשירית מן היבול ונותנו לעניים (במקום להעלות לירושלים כמעשר שני). לעניים קבעה התורה מתנות נוספות כי צריך לדאוג לחייהם של העניים כל השנים.

מעשר עני שניתן במקום מעשר שני מלמדנו שכל עזרה לעני הרי היא כהקרבת קורבנות ויש בה ערך מקודש.

בפסוק שלנו מוזכרים רק תרומה וביכורים לעניין סדר ההפרשה ("מלאתך ודמעך לא תאחר"), אולם חז"ל למדו שחשיבות סדר ההפרשה נכונה בכל המתנות, ולפי מה שהסברנו יש לכל מתנה משמעות וערך המיוחדים לה. ביכורים ותרומה הם דוגמא לכל ההפרשות שאדם צריך להפריש מן התבואה.

— רש"י —

בְּכוֹר בְּנֵיךָ תִּתֶּן-לִי. לפדותו בחמש סלעים מן הכהן. והלא כבר ציוה עליו במקום אחר (לעיל יג, ג; במדבר יח, טו-טז), אלא כדי לסמוך לו: "כן תעשה לשורך" (פסוק הבא), מה בכור אדם לאחר שלשים יום פודהו, שנאמר "ופדיו מבן חדש תפדה (במדבר יח, טז), אף בכור בהמה דקה מטפל בו שלשים יום ואחר כך נותנו לכהן (בכורות כו ע"ב, מכילתא פי"ט):

— ביאור —

מתוך רש"י שפסוק זה בא ללמדנו הלכה בעניין דין בכור בהמה⁶⁹, המובא להלן בפסוק הסמוך: "כן תעשה לשורך לצאנך", התורה עושה השוואה בין בכור בהמה לבכור אדם, אך לא ברור מה הוא הדין השווה ביניהם? מסביר רש"י שבכור אדם ובהמה הושוו לעניין שלשים יום - כשם שבכור אדם נפדה רק כשהוא בן שלשים יום (כך מבואר בפסוק בפרשת קורח), כך בכור בהמה יינתן לכהן רק כשהוא בן שלשים יום⁷⁰.

גם על פי הפשט נראה שהפסוק הבא מחובר עם פסוק זה, שנאמר שם "כן תעשה", וכן האתנחתא לאחר "כן תעשה לשורך לצאנך" מחלקת את הפסוק ומחברת את חלקו הראשון לפסוק שלפניו.

— עיון —

בְּכוֹר בְּנֵיךָ תִּתֶּן-לִי. בבכור אדם ההמתנה של שלשים יום היא כדי לוודא שהולד יצא מחזקת 'נפל', והוא בריא וחזק ופדיונו הוא ודאי. באופן כזה התורה מונעת מצב בו יהיה פדיון בטעות ואחר כך יתברר שהולד לא היה יכול לחיות ויצטרך הכהן להחזיר את הכסף לאב. התורה דורשת נתינה ודאית וזהו כבודו של הכהן. והוא הדין והוא הטעם בבכור בהמה, המתנה צריכה שתהיה מכובדת בלי שיתווסף לה עול של טיפול בבהמה קטנטונת⁷¹.

69 דיני בכור אף הם כתובים בפרשת קורח (במדבר יח, טו-יח). בכור בהמה טהורה ניתן לכהן, והכהן מקריבו על המזבח כקורבן שלמים ואוכל את בשרו.

70 הישראל מטפל בבהמה עד שלשים יום, ורק כשהיא חזקה וראויה יותר להקרבה הוא נותנה לכהן. הגמרא מחלקת בין בהמה דקה (צאן) הנמסרת לאחר שלשים יום לבין בהמה גסה (בקר) הנמסרת לאחר חמישים יום, ועיין ב'תורה תמימה' מה שכתב בעניין זה.

71 וזה לשון הרמב"ם (הלכות בכורות פ"א ה"ד): אין נותנין את הבכור לכהן כשיולד שאין זו גדולה לכהן, אלא יטפל בו בעליו מעט עד שיגדיל מעט ויתנונו לכהן. ועד כמה ישראל חייבין להיטפל בבכור? בהמה דקה שלשים יום ובגסה חמישים יום.

אונקלוס

כט בין תַעֲבִיד לְתוֹרָךְ כט כִּן־תַּעֲשֶׂה לְשִׁרְךָ לְצִאֲנֶךָ
 לְעֶנְךָ, שְׁבַעַת יוֹמִין יְהִי שְׁבַעַת יָמִים יְהִי עִם־אֱמוֹ בְּיוֹם
 עִם אֲמִיה בְּיוֹמָא תְּמִינָאָה הַשְּׁמִינִי תִתְּנוּ־לִי:
 תִּפְרֹשְׁנִיה קֳדָמִי:

— רש"י —

(כט) שְׁבַעַת יָמִים יְהִי עִם־אֱמוֹ. זו אזהרה לכהן, שאם בא למחר הקרבנות
 לא ימהר קודם שמונה, לפי שהוא מחוסר זמן (מכילתא פ"ט):

— ביאור —

שְׁבַעַת יָמִים יְהִי עִם־אֱמוֹ. אפשר
 היה להבין שהפסוק מתייחס אל הישראל
 בעליו של הבכור, ומצווה עליו שיתן את
 הבכור לכהן ביום השמיני ללידתו אך לא
 לפני כן. רש"י אינו מפרש כן, שהרי לעיל
 בסמוך למדנו שאין לתת את הבכור לכהן
 עד שלשים יום (בבהמה דקה).⁷²
 משום כך מבאר רש"י שפסוק זה מתייחס
 לכהן שהוא בעליו המקורי של הבכור,
 וכגון שנולד לכהן בכור בהמה בעדרו, או
 אפילו אם ניתן לו בכור מישראל שלא
 כדין קודם שלשים יום, ועל כהן זה
 מצווה התורה להמתין עד היום השמיני
 מלהקריב את הבכור על גבי המזבח, ואם
 הקריבו קודם יום שמיני פסול הקרבן
 מפני שהוא "מחוסר זמן".

— עיון —

שְׁבַעַת יָמִים יְהִי עִם־אֱמוֹ. אסור לישראל לתת את הבכור לכהן בתוך שלשים יום
 אפילו אם הכהן מתרצה ומסכים לכך, כי אנו חוששים שבכך הכהן משכנע את הבעלים
 לתת דווקא לו את המתנות מכל שאר הכהנים, ומסכים לשם כך לטרוח בגידול הבהמה
 ולפטור את הבעלים ממזונותיה, ונמצא שאין הישראל נותן מתנה גמורה לכהן אלא
 הכהן טורח עבור זה והישראל נהנה. בלשון חכמים נקרא איסור זה 'כהן המסייע בבית
 הגרנות' (עיין בכורות כו ע"ב).

72 ומשמע שאיסור זה הוא מן התורה, ונתינה לכהן תוך שלשים יום לא תועיל כמו שאינו מועיל פדיון הבן תוך
 שלשים (תוספות השלם בשם מהר"ח).

— רש"י —

בְּיוֹם הַשְּׁמִינִי תִתְּנוּ-לִי. יכול יהא חובה לבו ביום, נאמר כאן "שמיני", ונאמר להלן "ומיום השמיני והלאה ירצה" (ויקרא כב, כז), מה שמיני האמור להלן להכשיר משמיני ולהלן אף שמיני האמור כאן להכשיר משמיני ולהלן (מכילתא פ"ט). וכן משמעו: וביום השמיני אתה רשאי ליתנו לו:

— ביאור —

לומדים זאת בגזירה שווה מפסוק אחר שנאמר לגבי כל הקורבנות: "שור או כשב או עז כי יולד והיה שבעת ימים תחת אמו, ומיום השמיני והלאה ירצה לקרבן אשה לה". ביטוי זה ודאי משמעו להכשיר גם את הימים שלאחר היום השמיני, ואם כן גם "ביום השמיני" שבפסוק שלנו משמעותו זהה.

רש"י מוסיף שאפשר גם לומר שזוהי משמעות הפסוק הפשוטה: "ביום השמיני תתנו לי" - אין הכרח לפרש שזוהי לשון חובה אלא לשון רשות, אתה רשאי לתת לי באותו היום.

בְּיוֹם הַשְּׁמִינִי תִתְּנוּ-לִי. לכאורה משמע מכאן שזמן הקרבתו של הבכור הוא ביום השמיני דווקא, בדומה לברית מילה שמצוותה לכתחילה ביום השמיני ולאחר מכן נקראת מצוה שלא בזמנה. אך אי אפשר לומר כן, שהרי כבר למדנו לעיל שזמן נתינת הבכור לכהן הוא לאחר שלשים יום!

מסביר רש"י שכוונת הפסוק לומר שזמן ההקרבה מתחיל ביום השמיני, אך אין עניין להקריבו דווקא באותו היום אלא מיום השמיני ואילך יכול להקריבו מתי שירצה.⁷³

— עיון —

בְּיוֹם הַשְּׁמִינִי תִתְּנוּ-לִי. בעניין נתינת הבכור יש להבחין בין שני עניינים - החיוב הממוני לכהן ודיני הקורבן. מצד דיני הקורבן מותר להקריב את הבהמה למזבח מיום השמיני והלאה. מצד החיוב הממוני לכהן צריך ישראל לגדל את הבהמה ולטפל בה עד שלשים יום כדי לכבד את הכהן. אין סתירה בין עניינים אלה, וההבדל יבוא לידי ביטוי בבהמת הכהן עצמו, וכפי שביארנו בפנים.

אך עדיין יש לתמוה על הדרך בה בחרה התורה לסדר את הדברים ולנסח אותם, ויש בפסוקים אלה קשיים רבים, למשל: את האיסור שלא לשנות את סדר ההפרשה אמרה התורה בלשון עקיפה "לא תאחר", את דין בכור אדם הזכירה כאן רק כדי ללמוד ממנו עניין שלשים יום בבכור בהמה, אך בבכור בהמה עצמה אמרה "ביום השמיני תתנו לי" והוצרכנו לפרשו דווקא בבכור כהן! מדוע לא כתבה התורה את הדברים בצורה ברורה בלי קשיים?

73 אמנם כתב הרמב"ם (הלכות מעשה הקרבנות פ"א ה"ב): אע"פ שכל הבהמות כשרים מיום השמיני והלאה, אין מקריבין לכתחילה אלא מיום שלשים והלאה, חוץ מן הבכור ומן הפסח ומן המעשר שאם רצה להקריבן בשמיני לכתחילה מקריב.

— עיון (המשך) —

נראה לומר שכל עניינה של הפרשיה הזו הוא עניין ה'ראשית'. ראשיתו של כל דבר שייך לה'.

הפרשיה פותחת בחיוב לכבד את הדיין והנשיא שהם ה'ראשית' בהנהגת העם - "אלהים לא תקלל ונשיא בעמך לא תאור". התורה רמזה לכך כשבחרה לכנות את הדיין בתואר 'אלהים', על אף שאי אפשר להשוות בין דיין לבין הבורא. שיתוף השם מלמדנו שהראשית שייכת לה'. הדיין, שהוא המנהיג המשפטי, וכן הנשיא, המנהיג החומרי של העם, שניהם מקבלים את השראתם מאת ה' ולכן אסור לזלזל בהם.

לאחר מכן באות שתי מצוות ה'ראשית' - ביכורים ותרומה - "מלאתך ודמעך לא תאחר", כמבואר לעיל. כדי להמחיש שהראשית שייכת לה' אמרה התורה "לא תאחר", תקפיד על עניין ה'ראשית' ואל תאחר אותה, על אף שהתרגום המעשי הוא 'אל תשנה את הסדר'.

התורה ממשיכה ללמדנו על עניין 'ראשית' בכור אדם ובבכור בהמה שאף הם שייכים לה' - בכור בניך תתן לי. כן תעשה לשורך לצאנך". אמנם למעשה לא נותנים את בכור האדם לכהן אלא פודים אותו, אבל במהות הוא שייך לה'. זהו עומק הטעם לכך שדין זה נכתב כאן.

מבחינה מעשית אנו דוחים את פדיון הבן ליום שלשים כדי שייצא מספק נפל ויהיה בן ישראל ודאי. והוא הדין בבהמות - בכור בהמה יש בו קדושה משעה שיצא ממעי אמו, ומייד לאחר שבעה ימים בהם הוא תחת אמו אפשר להקריבו כשאר קרבנות, אך מכל מקום למעשה דוחים את נתינתו לכהן עד שלשים יום כשם שדוחים את פדיון בכור האדם, וזאת כדי לתת לכהן מתנה ברורה וחשובה.

הואיל ומבחינה מהותית יש מקום להקריב את הבכור מייד לכן כתבה התורה "שבעת ימים יהיה עם אמו ביום השמיני תתנו לי". מבחינה מהותית הוא שייך מייד לה', שהרי הוא ראשית, אך חכמים הסבירו לנו היאך יש ליישב את הפסוקים במציאות, הלכה למעשה.

אונקלוס

לִּי וְאַנְשֵׁי־קֹדֶשׁ תִּהְיוּ לִי וּבָשָׂר
בַּשָּׂדֶה טֵרֶפָה לֹא תֹאכְלוּ לְכָל־בָּשָׂר
תִּשְׁלַכּוּ אֹתָם:
וְאַנְשֵׁי־קֹדֶשׁ תִּהְיוּ לִי. אִם אַתֶּם קְדוֹשִׁים וּפְרוּשִׁים מִשְׁקוּצֵי נִבְלוֹת
וְטֵרֶפוֹת הֲרִי אֶתֶם שְׁלִי, וְאִם לֹא אֵינֶכֶם שְׁלִי (מכילתא פ"ב):

— רש"י —

— ביאור —

מצווה עלינו להיות "אנשי קודש", כמו
בפסוקים דומים: "קדושים תהיו" (ויקרא
יט, ב), או "והתקדשתם והייתם קדושים"
(שם יא, מד).

אמנם רש"י אינו מפרש כן, משום שנאמר
כאן "תהיו לי", ולא יתכן לפרש 'תהיו
אנשי קודש בשבילי' או 'לכבודי', שהרי
המצוות ניתנו לטובת האדם ולא עבור
הקב"ה. אלא צריך לומר שיש בפסוק זה
מעין תנאי: 'אם תהיו אנשי קודש אזי
תהיו שלי'⁷⁴, וסיום הפסוק מבאר את
התנאי - איך תהיו אנשי קודש? על ידי
כך שלא תאכלו טרפה.

וְאַנְשֵׁי־קֹדֶשׁ תִּהְיוּ לִי. הפסוק אוסר
באיסור אכילת בשר טרפה, ורש"י
מרחיב ומתייחס גם לאיסור נבלה. 'נבלה'
היינו בעל חיים שמת בלא שנשחט כדין,
ו'טרפה' היינו בעל חיים שהוא עדיין
חי אך נפגע באחד מאיבריו הפנימיים
ובודאי לא יוכל לחיות יותר משנה אחת
משעת הפגיעה. בעל חיים כזה אסור
באכילה גם אם נשחט כדין. אם טרפה
נאסרה, על אף שנשחטה כדין, כל שכן
נבלה.

בפשטות ניתן היה להבין שאין קשר בין
תחילת הפסוק לסופו, ותחילת הפסוק

— עיון —

וְאַנְשֵׁי־קֹדֶשׁ תִּהְיוּ לִי. עם ישראל הוא בנו בכורו של ה' יתברך, "בני בכורי ישראל",
אף הוא נקרא 'ראשית', ומתוך שייכות זו הוא צריך להתנהג בקדושה. אולם להבדיל
משאר 'ראשיות' השתייכותו של עם ישראל לה' מותנית בהתנהגות המתאימה לאנשי
קודש. רק אם מקיימים ישראל את הייעוד אזי הם שייכים לה' יתברך.

כדי להגיע לקדושה יש כמה סייגים וגדרים שצריך לעמוד בהם, והם מבוארים במקומות
שונים. כאן מתייחסת התורה לעניין התרחקות מטריפות וכל שכן מנבילות. חיה ובהמה
אוכלות מכל הבא לידן בשדה, אם חיה מוצאת נבלה היא אוכלת אותה, או שטורפת

— רש"י —

וּבֶשֶׁר בְּשָׂדֶה טְרֵפָה. אף בבית כן, אלא שדיבר הכתוב בהווה, מקום שדרך בהמות ליטרף (מכילתא). וכן "כי בשדה מצאה" (דברים כב, כז), וכן "אשר לא יהיה טהור מקרה לילה" (שם כג, יא), הוא הדין מקרה יום אלא שדיבר הכתוב בהווה (מכילתא פ"כ; ברייתא דל"ב מידות, מידה יח).
ואונקלוס תרגם: 'ובשר תליש מן חיוא חיא', בשר שנתלש על ידי טרפות זאב או ארי, מן חיה כשרה או מבהמה כשרה בחייה:

— עיין (המשך) —

בעלי חיים אחרים להשקיט רעבונה. לא כן אנשי קודש. הם אוכלים בעלי חיים שטיפלו בהם ונשחטו בקדושה.
המזרחי תמה על כך שבמקומות אחרים רש"י הסביר "קדושים תהיו - תהיו פרושים מן העריות" ואילו כאן הקדושה היא פרישה מן הטריפות! אמנם ראיתי שהזהר הקדוש⁷⁵ מבחין בין "קדושים תהיו" ל"אנשי קודש תהיו", שאנשי קודש היא רמת קדושה גבוהה יותר. ובזה מובן שמ"קדושים תהיו" לומדים לפרוש מן העריות, אבל מאנשי קודש מבקשים רמה גבוהה יותר, שאפילו מי שנמצא בשדה וקשה לו למצוא אוכל יפריש עצמו מבשר טריפה. ההבדל בין האיסורים הוא שעריות הם דברים שהשכל האנושי מבין את איסורם אלא שיצר האדם מסית אותו לעבור עליהם, ועם קדוש שומר את עצמו מנפילה כזאת, אבל איסור טרפה הוא דבר שהשכל האנושי אינו מבין את טעמו, הוא דרישה אצילית יותר והיא מתאימה דווקא לאנשי קודש.

— ביאור —

"כי בשדה מצאה" - בדין אונס בפרשת כי תצא מסבירה התורה שהנערה פטורה מעונש משום שהמקרה אירע בשדה ואף אחד לא שמע את צעקותיה. לכאורה היה מקום לומר שדין זה שייך רק בשדה אבל בעיר גם הנערה הנאנסת תתחייב מיתה. אך באמת אין הדין כן, ונערה שנאנסה פטורה מעונש גם אם נאנסה בעיר, אלא שהמציאות היא שבדרך כלל אונס מתרחש במקום מבודד, כגון בשדה מחוץ לעיר.

וּבֶשֶׁר בְּשָׂדֶה טְרֵפָה. לכאורה הפסוק אוסר בשר טרפה רק בשדה. מסביר רש"י שאין הדבר כן ובודאי האיסור הוא בכל מקום, בין בבית ובין בשדה, אלא התורה דיברה במקרה מציאותי יותר ושכיח בו אדם נתקל בטרפה והיינו כשנמצא בשדה.
רש"י מביא דוגמאות נוספות למקרים בהם התורה לכאורה מצמצמת את הדין, אך באמת גם שם אין זה צמצום אלא דוגמא מן המציאות:

— ביאור (המשך) —

"אשר לא יהיה טהור מקרה לילה" - באותה פרשה מבואר שמי שיצאה ממנו שכבת זרע, בין באונס בין ברצון, צריך לצאת ממחנה שכינה. התורה מכנה את שכבת הזרע "מקרה לילה", אך אין לומר ששכבת זרע מטמאה רק בלילה ולא ביום, אלא התורה כתבה כן משום שבדרך כלל אדם רואה קרי בלילה ולא ביום. את דברי אונקלוס מביא רש"י כדי לתת משמעות נוספת למילה טרפה, משמעות

שונה ממסורת חז"ל אך היא מתאימה יותר לפשט המילים ומשום כך הביאה רש"י. לפירוש אונקלוס טרפה היינו 'בשר שנתלש מבעל חיים בעודו חי', זאת אומרת שבעל חיים טורף (כגון זאב או אריה) תלש מבהמה או מחיה בשר מבשרה בעודה בחיים. על פי ההלכה זהו איסור 'אבר מן החי' ולא איסור טרפה, אך כאמור רש"י סבר שפירוש זה מתיישב על פי פשט המילה "טרפה".

— עיון (על עמוד קודם) —

וּבִשְׂרֵי בִשְׂדֵה טְרֵפָה. אף הדוגמאות אותם הביא רש"י לעניין 'דיבר הכתוב בהווה' עניינם תוספת קדושה: הפסוק הראשון מלמד שלא ראוי לאשה להימצא בשדה או במקום מבודד, שלא תגיע לידי אונס. הפסוק השני מלמד שדרך ישראל קדושים שלא להיזקק לנשותיהם אלא בלילה. מן הפסוק שלנו אפשר ללמוד שאין ראוי לחיות חיי פרא בשדות וביערות, כי בכך יגיע האדם לאכילת נבלות וטרפות.

— רש"י —

לִכְלָב תִּשְׁלַחֵן אֹתוֹ. אף הגוי ככלב. או אינו אלא כלב כמשמעו, תלמוד לומר בנבלה "או מכור לנכרי" (דברים יד, כא), קל וחומר לטרפה שמותרת בכל הנאות. אם כן מה תלמוד לומר "לכלב", ללמדך שהכלב נכבד ממנו, ולמדך הכתוב שאין הקב"ה מקפח שכר כל בריה, שנאמר "ולכל בני ישראל לא יחרץ כלב לשונו" (שמות יא, ז), אמר הקב"ה: תנו לו שכרו:

— ביאור —

ואילו טרפה שנשחטה כראוי אינה מטמאה ואין בה שום איסור מלבד איסור אכילה. אם את הנבלה מותר למכור לגוי - כל שכן שגם את הטרפה מותר! אם כן, יש לשאול מדוע התורה נקטה דווקא ההיתר לתת לכלב?

שתי תשובות בדבר: האחת, הגוי עליו מדובר כאן הוא עובד עבודה זרה, אדם גס ומסוכן, ואין לעזור לו כלל וכלל, ובבחינה זו הכלב טוב ממנו. שנית, בכך התורה משלמת את שכר הכלבים שלא נבחו בשעת מכת בכורות, כמבואר בפרשת בא. להבנת תירוץ זה עיין מה שכתבנו בעיון.

לִכְלָב תִּשְׁלַחֵן אֹתוֹ. רש"י מדגיש שאף כאן לא באה התורה לקבוע בדיוק מה לעשות עם הטרפה, ולא הכריחה לתת אותה דווקא לכלב, אלא נתנה דוגמא מן המציאות ומן הרגילות מה עושים עם בשר שאסור באכילה אך מותר בהנאה. הואיל ובשר זה מותר בהנאה אפשר איפוא ליתן ממנו גם לגוי.

רש"י מוכיח שמותר לתת בשר טרפה לגוי ממה שמצאנו לגבי נבלה פסוק מפורש המתיר למוכרה לגוי, והרי איסור נבלה חמור מאיסור טרפה, כי נבלה שמתה בלא שחיטה יש בה טומאה (ומי שנגע בה אסור להיכנס למקדש ולאכול קדשים)

— עיון —

לִכְלָב תִּשְׁלַחֵן אֹתוֹ. במכילתא, שהיא המקור לדברי רש"י, למדו מכאן מוסר השכל: והלא דברים קל וחומר, ומה אם חיה כך (שאין לה בחירה ומכל מקום לא מקפח הקב"ה את שכרה) - אדם לא כל שכן שאינו מקפח שכרו! זאת אומרת יש עניין להכיר טובה גם לבעלי חיים שאין להם בחירה, וכל שכן לבני אדם שעושים טובה מדעת ורצון. אם כן מה שנקטה התורה נתינת טרפה לכלבים דווקא - "לכלב תשליכון אותו" - מעין מצוה, ללמדנו שהשלכה זו יש בה עניין חיובי. לא כהשלכת פסולת שבמקום לזרוק לאשפה תזרוק לכלב, אלא כנתינה לכתחילה לבעל חיים נאמן.

אונקלוס

כג א לֹא תִשָּׂא שְׁמַע שְׂוֹא אֶל-
 תַּנֶּשֶׁת יָדְךָ עַסְרָשָׁע לַהֲיִת עֵד
 א לֹא תִקְבִּיל שִׁמְעַ דְּשִׁקְרָא,
 לֹא תִשְׂוִי יָדְךָ עִם חֵיבָא
 לְמַהוּי לִיָּה סְהִיד שִׁקְרָא:
 חֲמִס:

— רש"י —

(א) לֹא תִשָּׂא שְׁמַע שְׂוֹא. כתרגומו 'לא תקבל שמע דשקר'. אזהרה למקבל לשון הרע, ולדיין, שלא ישמע דברי בעל דין עד שיבוא בעל דין חבירו (מכילתא, עיי"ש):

— ביאור —

לֹא תִשָּׂא שְׁמַע שְׂוֹא. ביטוי זה קשה: מה משמעות "לא תשא"? מצאנו ביטוי זה בעשרת הדברות: "לא תשא את שם ה' אלקיך לשוא", במשמעות לא תדבר ותעלה על שפתיך, האם גם כאן זוהי המשמעות? גם המילה "שוא" אינה ברורה, שהרי פעמים רבות משמעותה לחינם, להבל. משום כך מביא רש"י את תרגום אונקלוס כדי לבאר את כל מילות הביטוי: "לא תשא" היינו לא תקבל, לא תשמע. השומע כביכול מקבל את הדברים מהמספר ונושא אותם על עצמו.¹ "שמע שוא" היינו שמועת שקר.

אם כן, משמעות הביטוי כולו על פי התרגום היא: 'אל תקבל דברי שקר'. רש"י מלמדנו שיש כאן שתי אזהרות (שני איסורים שונים): אחת, אזהרה לכל אדם, שלא לקבל לשון הרע. שניה, אזהרה לדיין, שלא לשמוע את טענותיו של אחד מבעלי הדין ללא נוכחות בעל הדין השני. בדרך כלל בעלי הדין מציירים את המציאות באופן הנוטה לטובתם, תוך התעלמות מכל מה שאינו נראה טוב בעיניהם, ולכן טענותיהם נחשבות כשקר.²

— עיון —

לֹא תִשָּׂא שְׁמַע שְׂוֹא. חידוש גדול מחדשת לנו כאן התורה. אדם יכול לחטוא בלי לעשות שום מעשה, די בכך שיקשיב לדברים הנאמרים לו כדי לעבור על איסור חמור. רעיון נוסף חבוי כאן. התורה בחרה ללמד אותנו שתי הלכות שונות באותו ביטוי עצמו, אחת שייכת לכל אדם פרטי ואילו השניה שייכת דווקא לדיין. מה אנחנו יכולים ללמוד מכך?

1 וראה דברי רש"י בתחילת פרשת כי תשא (להלן ל, יב): "כי תשא - לשון קבלה, כתרגומו", עיין שם.
 2 זהו עומק דברי רש"י בשבועות לא ע"א: "שמע שוא - שהמטעים דבריו שלא בפני בעל דינו אינו בוש מדברי שקר".

— רש"י —

אַל-תִּשֶׁת יָדְךָ עַם-רִשָּׁע. הטוען את חבריו תביעת שקר, שתבטיחהו להיות לו ער חמס:

— עיון (המשך) —

נראה שהתורה רוצה לרמוז לנו כאן רמז כפול. ראשית, כל אדם יכול 'לחרוץ את דינו של חברו' בכך שהוא שומע ומאמין לדברים הנאמרים על חברו בלא שהלה יכול להתגונן ולהסביר את הדברים. האדם הפרטי הוא מעין דיין לעצמו, וכשהוא שומע דברים על חברו ומאמין לכל אשר שומע, דעתו על חברו משתנה. שנית, לדיין הותר לשמוע טענות של אדם על חברו על מנת לשפוט צדק, אך הדיין גם הוא אדם, וכששומע דברים חמורים על אדם אחר הוא עלול להיכשל באיסור לשון הרע ולהאמין לדברים ששומע, ומלבד האיסור שלו כאדם פרטי גם עלול להטות את הדין שלא על פי הצדק, ולכן עליו להיזהר ולהישמר שלא ישכח את תפקידו בעניין, ויקפיד מאוד על סדרי הדין.

— ביאור —

אַל-תִּשֶׁת יָדְךָ עַם-רִשָּׁע. המילה "תשת" היא משורש שי"ת, שמשמעותו לשים, להניח, להטיל על.³ "אל תשת ירך" היינו אל תתן ירך, אל תסייע, אל תתחבר ל"רשע". "רשע" כאן הוא אדם התובע את חברו בבית דין ממון בטענה שיקרית, ועלינו מוטל האיסור שלא לסייע לו בעניין זה על ידי כך שנבטיח להעיד עדות שקר לטובתו בבית הדין. עצם ההבטחה להעיד לו היא עצמה נחשבת כבר עכשיו כסיוע, גם אם ההבטחה בסופו של דבר לא תמומש, והיא מדרבנת את הרשע להמשיך ולפעול בדרכו הרעה. פירוש האיסור על פי רש"י: אל תתחבר ותעזור לאדם המתכנן לטעון נגד חברו תביעת שקר בכך שתבטיח לו להעיד לשקר.

— עיון —

אַל-תִּשֶׁת יָדְךָ עַם-רִשָּׁע. בפסוק זה התורה מחייבת את האדם להימנע מכל עזרה לרשע.

בחלקו הראשון של הפסוק אסרה לשמוע לשון הרע אף שאין השומע עושה מאום, ובחלקו השני אסרה להנהיג לעושי רשע ולתת להם תחושה שאתה לטובתם, אלא נדרש מן האדם לומר לרשע בצורה ברורה ומוחלטת שיימנע ממזימותיו משום שאף אחד לא יעמוד לצידו ויסייע לו בכך.

3 "ואיבה אשית בינך ובין האשה" (בראשית ג, טו); "ויוסף ישית ידו על עיניך" (שם מו, ד); "אם כופר יושת עליו" (לעיל כא, ל); "ולא שתו איש עדיו עליו" (להלן לג, ד).

אונקלוס

ב לֹא־תִהְיֶה אַחֲרֵי־רַבִּים לְדַעַת
וְלֹא־תַעֲנֶה עַל־רֹב לְנֹטָת אַחֲרֵי
רַבִּים לְהִטָּת:
ב לֹא תִהְיֶה בְּתֵר סְגִיאי
לְאַבְאָשָׁא, וְלֹא תִתְּמַנֶּע
מִלְּאַלְפָּא מָא דְּבַעֲיִנְךָ עַל
דִּינָא בְּתֵר סְגִיאי שְׁלִים
דִּינָא:

— רש"י —

(ב) לֹא־תִהְיֶה אַחֲרֵי־רַבִּים לְדַעַת. יש במקרא הזה מדרשי חכמי ישראל, אבל אין לשון המקרא מיושב בהן על אופניו. מכאן דרשו שאין מטין לחובה בהכרעת דיין אחד. וסוף המקרא דרשו: אַחֲרֵי רַבִּים לְהִטָּת, שאם יש שנים מחייבין יותר על המזכין הטה הדין על פיהם לחובה, ובדיני נפשות הכתוב מדבר. ואמצע המקרא דרשו: וְלֹא־תַעֲנֶה עַל־רֹב, על רב, שאין חולקין על מופלא שבבית דין, לפיכך מתחילין בדיני נפשות מן הצד, לקטנים שבהן שואלין תחילה שיאמרו את דעתם (סנהדרין לו ע"א).

ולפי דברי רבותינו כך פתרון המקרא: לֹא־תִהְיֶה אַחֲרֵי־רַבִּים לְדַעַת לחייב מיתה בשביל דיין אחד שירבו מחייבין על המזכין, וְלֹא־תַעֲנֶה עַל הַרֹב לְנֹטָת מדבריו, ולפי שהוא חסר יו"ד דרשו בו כן. אַחֲרֵי רַבִּים לְהִטָּת. יש רבים שאתה נוטה אחריהם, ואימתי, בזמן שהן שנים המכריעין במחייבין יותר מן המזכין, וממשמע שנאמר: לֹא־תִהְיֶה אַחֲרֵי־רַבִּים לְדַעַת, שומע אני אבל היה עמהם לטובה, מכאן אמרו (סנהדרין לב ע"א): דיני נפשות מטין על פי אחד לזכות ועל פי שנים לחובה.

ואונקלוס תרגם: 'לא תתמנע מלאלפא מה דמתבעי לך על דינא'. ולשון העברי לפי התרגום כך הוא נדרש: וְלֹא־תַעֲנֶה עַל־רֹב לְנֹטָת, אם ישאלך דבר משפט, לא תענה לנטות לצד אחד ולסלק עצמך מן הריב, אלא הוי דן אותו לאמיתו.

ואני אומר לישבו על אופניו כפשוטו, כך פתרונו: לֹא־תִהְיֶה אַחֲרֵי־רַבִּים לְדַעַת. אם ראית רשעים מטין משפט לא תאמר הואיל ורבים הם הנני נוטה אחריהם: וְלֹא־תַעֲנֶה עַל־רֹב לְנֹטָת וגו'. ואם ישאל הנדון על אותו המשפט אל תעננו על הריב דבר הנוטה אחרי אותן רבים להטות את המשפט מאמיתו, אלא אמור את המשפט כאשר הוא, וקולר יהא תלוי בצואר הרבים:

— ביאור —

דברי גדול לנטות מדבריו. 'גדול' היינו אב בית דין (= 'מופלא שבבית דין'). אין הכוונה ששומעים רק את דעתו של הגדול בבית הדין ולא שומעים את דעת שאר הדיינים, כי אם כן אין בהם כלל צורך. מסביר רש"י שאיסור זה קובע ששומעים תחילה את דעת ה'קטנים', היינו הדיינים הצעירים ושמעמדם נחשב פחות מן השאר, ואחר כך עוברים לדעת הגדולים יותר, ועל ידי כך יוכלו הראשונים לומר את דעתם בחופשיות בלי להיות מושפעים מדעתם של גדולים מהם. 'מתחילים מן הצד' - סדר הישיבה בבית הדין היה לפי סדר החשיבות, כאשר הקטנים יושבים בקצה השורה והגדולים במרכז השורה.

3. "אחרי רבים להטות". בדיני נפשות מכריעים לחובה רק כאשר יש רוב ברור של שני דיינים (או יותר).

מדוע טוען רש"י שפירוש זה איננו מתיישב עם פשוטו של מקרא? ראשית, הביטוי "אחרי רבים" מתפרש באותו פסוק בשתי משמעויות שונות, תחילה במשמעות רוב פשוט של אחד ולבסוף במשמעות רוב ברור של שניים. שנית, המילה "ריב" מתפרשת שלא על פי הניקוד ומשנה את משמעות המילה.

פירוש אונקלוס

"לא תענה על ריב לנטות" - 'לא תתמנע מלאלפא מה דמתבעי לך' (יש גורסים: מה דבעינך) על דינא'. בתרגום חוזר מארמית לעברית: 'אל תימנע מללמד (= מלומר)

לֹא־תִהְיֶה אַחֲרֵי־רִבִּים לְרָעָתָא. רש"י מביא שלשה פירושים שונים לפסוק: הראשון על פי דרשת חכמים, השני על פי תרגום אונקלוס (לחלק האמצעי של הפסוק בלבד), שמתרגם הפסוק ככתבו בלי שינוי משמעות המילים, והשלישי הוא פירושו של רש"י עצמו - 'כפשוטו'. רש"י מביא תחילה את דרשת חכמים לפסוק אך מדגיש שאין זהו פשוטו של מקרא ואין לשון הפסוק מבוארת בו היטב.

מדרש רבותינו:

על פי המדרש פסוק זה נחלק לשלשה חלקים:

1. "לא תהיה אחרי רבים לרעות".

2. "לא תענה על רב לנטות".

3. "אחרי רבים להטות".

כל הפסוק עוסק בענייני בית דין, היאך מתנהל הדין והיאך נפסק הדין:

1. "לא תהיה אחרי רבים לרעות".

"לרעות" היינו לחייב מיתה. משמעות המשפט: כאשר עוסקים בדיני נפשות לא מכריעים את הדין לחובה ברוב פשוט של דיין אחד (להבדיל מהכרעה בעניינים אחרים שם מועיל רוב פשוט). לעומת זאת הטיה לזכות יכולה שתיעשה ברוב של דיין יחיד (= 'מכאן אמרו: דיני נפשות מטין על פי אחד לזכות ועל פי שנים לחובה').

2. "לא תענה על רב לנטות". על פי

המדרש יש לקרוא "רב" (= גדול) ולא "ריב" (= 'ולפי שהוא חסר יו"ד דרשו בו כן'). 'לענות' היינו לדבר כנגד, לחלוק. משמעות המשפט: אין חולקין על

— ביאור (המשך) —

אתה רואה רשעים שמטין את הדין אל תיטה אחריהם. כלומר, יש איסור ללכת אחר הרבים כשהם עוברים עבירה. "לרעות" היינו להטות את הכרעת הדין שלא על פי האמת.

2. "ולא תענה על ריב לנטות אחרי רבים להטות". משפט זה ממשיך את חלקו הראשון של הפסוק: אם ישאלו אותך לדעתך בעניין אותו הדיון שהרבים (הרשעים) נוטים לצד אחד - אל תענה בעניין הריב הזה כדעת אותם הרבים המטים את הדין ברעה, אלא עליך "להטות", כלומר לנסות ולשנות את דעת הרבים ולהביאם אל האמת.

במילים אחרות: בפסוק כתוב תחילה מה לא לעשות, שלא ליטות אחרי רשעים המטים את הדין, ובסופו יש הוראה מה על הדיין לעשות? להטות! 'אמור את המשפט כאשר הוא' - עליך לדון דין אמת לאמיתו בלא להתחשב בדעות אחרות.

מה ששואלים אותך (לגירסא: מה שנראה בעיניך) בעניין הדין, ופירושו: כאשר אתה נשאל לדעתך בדבר משפט אל תתחמק ותענה תשובה שאינה אמיתית, ובכך תסתלק ותציל עצמך מהויכוח, אלא עליך להיכנס לעובי הקורה, לחוות את דעתך ולדון את הדין לאמיתו.⁴ פירוש זה עונה להגדרת 'פשט' כי הוא לא משנה ממשמעותן של המילים. את שאר חלקי הפסוק תירגם אונקלוס מילולית ומשום כך אי אפשר ללמוד מדבריו הבנה חדשה בפסוק, ולכן רש"י לא מביא את דבריו עליהם.

פירוש רש"י - 'כפשוטו'

רש"י מחלק את הפסוק לשני חלקים בלבד:

1. "לא תהיה אחרי רבים לרעות".
 2. "ולא תענה על ריב לנטות אחרי רבים להטות".
- ומפרש אותו כאזהרה לדיין:
1. "לא תהיה אחרי רבים לרעות". אם

— עיון —

לֹא־תִהְיֶה אַחֲרֵי־רַבִּים לְרָעָתָא. רש"י מכבד את דרשת חכמים להבנת הפסוק ומאריך בפירושה, ואף מקדימה לשאר הפירושים, אך הוא סבור שאין זהו פשוטו של מקרא. מדוע, אם כן, רש"י מביא את פירוש המדרש? רוב פירושיו של רש"י מבוססים על הפשט. רש"י מבסס פירושו על דברי חז"ל ולוקח מחז"ל את הפירוש המתאים לפשט, אך כאן לא מצא פירוש כזה. משום כך הביא תחילה את דברי חז"ל לפסוק ואחר כך כתב את פירושו כדי לפרש את הפסוק גם לפי הפשט.

רש"י אינו דוחה את האגדה, כי היא קריאה לגיטימית שלמדנו במסורת והנלמד ממנה כולו אמת, אך רש"י לקח על עצמו להסביר את הפסוקים גם לפי רובד הפשט.

4 אמנם ראה גור אריה שפירש דברי אונקלוס באופן אחר, שלא כהבנת רש"י.

אונקלוס

ג וְעַל מִסְפִּינָא לֹא תִרְחִים ג וְדָל לֹא תִהְדָּר בְּרִיבּוֹ: ד פִּי
 בְּדִינָיָה: ד אַרִי תַעֲרַע תִּפְגַּע שׁוֹר אִיבָךְ אוֹ חֲמָרוֹ תַעֲרַע
 תּוֹרָא דְסָנְאָךְ אוֹ חֲמָרִיָּה הִשָּׁב תְּשִׁיבֵנוּ לוֹ:
 דְטַעֲי, אַתָּבָא תְּתִיבָנִיָּה לִיָּה:

— רש"י —

(ג) לֹא תִהְדָּר. לא תחלוק לו כבוד לזכותו בדין ולומר: דל הוא, אזכנו ואכבדנו:

— עיון (המשך) —

במקרה זה פירושו של רש"י הוא לכאורה ההיפך מדרשת חז"ל! לפי חז"ל פסוק זה מלמדנו כלל גדול והוא שהולכים אחרי הרוב. הרוב קובע! ואילו לפירוש רש"י פסוק זה טוען ההיפך: הרוב אינו קובע! האמת אינה נמצאת בהכרח עם הרבים ולפעמים הרבים יטו את האמת.

אכן למעשה שני הרעיונות נכונים. בבית הדין הולכים אחר הרוב וכך יש להכריע את הדין, אבל האדם הפרטי אסור לו שיבטל דעתו כנגד הרבים העושים רע. דמויות המופת בהסטוריה, כגון נח ואברהם, גדלותם וזכותם היתה בכך שעמדו על דעתם ולא נגררו אחר הרוב.

התורה קבעה שההלכה נפסקת בבית הדין על פי הרוב. בלא עיקרון הליכה אחר הרוב אין אפשרות לקבל הכרעות, כי אי אפשר לתת לכל אחד לפעול על פי האמת שלו. כמו כן, אם תמיד נחשוש לדעת המיעוט לא נוכל לעשות מאומה. לא רק בבית הדין, גם בהנהגה של ציבור הולכים אחר הרוב, כגון בהנהגת עיר קבעו חכמים שיש ללכת אחר דעת הרוב. אין בזה החלטה שהרוב אכן צודק והמיעוט טועה, ויתכן שהאמת דווקא עם הדין שבמיעוט, אך הואיל וצריך להכריע ולקבל החלטה נקבע שהולכים אחר הרוב, גם ברוב זעום. אמנם כאשר אין שני צדדים זה כנגד זה, אלא יש כאן נידון אחד על עבירה שעשה שעונשו מיתה, בזה אמרה תורה שלא להסתפק ברוב פשוט וזעום של קול אחד, שלפעמים הוא רוב מקרי, להרוג אדם, אלא צריך שיהיה רוב מוצק יותר וברור.

— ביאור —

לֹא תִהְדָּר. הדר הוא עניין של כבוד, התובע ובין אם הוא הנתבע) רק כדי היפך הבושה. כאשר מגיע עני (= דל) לכבדו ולמנוע ממנו הפסד ובזיון נוסף. לבית הדין מול אדם עשיר אסור לו לדין הדיון חייב לפסוק אך ורק על פי האמת לפסוק לטובת העני (בין אם העני הוא המוחלטת בדין שלפניו.

— עיון —

לֹא תִהְדָּר. כאשר מופיעים בבית הדין עשיר ועני זה כנגד זה, כל דיון, על פי תכונותיו ורגשותיו, נוטה באופן טבעי לאחד מן הצדדים: יש שייטו לטובת העשיר משום כוחו,

אונקלוס

ה כִּי־תִרְאֶה חֲמוֹר שְׂנֵאָךְ רֹבֵץ
תַּחַת מִשְׁאוֹ וְחִדַּלְתָּ מֵעֶזֶב לוֹ
עֶזֶב תַּעֲזֹב עִמּוֹ:
ה אֲרִי תַחְזִי חֲמָרָא דְסִנְאָךְ
רִבִּיעַ תַּחֲתֵּי טַעְנִיָּה
וְתִתְּמַנַּע מִלְּמִשְׁקַל לִיָּה,
מִשְׁבָּק תִּשְׁבּוֹק מָא דְבִלְבָּךְ
עֲלוּהִי וְתִפְרִיק עִמֶּיהָ:

— רש"י —

(ה) כִּי־תִרְאֶה חֲמוֹר שְׂנֵאָךְ וגו'. הרי "כי" משמש בלשון 'דלמא', שהוא מארבע לשונות של שמושי "כי", וכה פתרונו: שמא תראה חמורו רובץ תחת משאו, וחידלת מעזב לו. בתמיה:

— עיון (המשך) —

עוצמתו והשפעתו, ורצון כמוס למצוא חן בעיניו; ויש שייטו לטובת העני, מתוך רצון לעזור לחלש כנגד החזק. התורה מצווה על הדיין שלא ללכת אחר נטיות לבו, לא לטובת העני ולא לטובת העשיר, אלא לדון דין אמת לאמיתו. וראה ביתר הרחבה בפסוק בפרשת קדושים (ויקרא יט, טו): "לא תעשו עוול במשפט, לא תשא פני דל ולא תהדר פני גדול, בצדק תשפוט עמיתך", ופירש רש"י שם: "לא תשא פני דל. שלא תאמר: עני הוא זה והעשיר חייב לפרנסו, אזכנו בדין, ונמצא מתפרנס בנקיות: ולא תהדר פני גדול. שלא תאמר: עשיר הוא זה, בן גדולים הוא זה, היאך אביישנו ואראה בבושתו, עונש יש בדבר, לכך נאמר ולא תהדר פני גדול".

— ביאור —

כִּי־תִרְאֶה חֲמוֹר שְׂנֵאָךְ וגו'. בקריאה פשוטה של הפסוק אין לו מובן. לכאורה נאמר בו: כאשר תראה את חמור שונאך רובץ תחת משאו אל תעזור לו! אך מייד כתוב להיפך: "עזוב תעזוב עמו" - כן תעזור לו! כיצד אפשר להסביר יחדיו את שני חלקי הפסוק? מסביר רש"י שהחלק הראשון של הפסוק מנוסח בלשון 'דלמא' - שמא, ובסופו יש סימן שאלה (= 'בתמיה'): היתכן שתראה חמור שונאך רובץ תחת משאו ולא תעזור לו? ודאי שלא, אלא "עזוב תעזוב עמו"!
"כי" משמש בארבע לשונות, היינו יש ארבע משמעויות למילה 'כי' - אי ('אם' או 'כאשר'), דילמא ('שמא', 'פן' או 'אולי'), אלא (שסותר דיבור שלפניו), דהא ('בגלל ש', 'שהרי'). וראה רש"י לבראשית יח, טו, ובביאורנו שם באריכות.

— רש"י —

עָזַב תְּעֹזֵב עָמוּ. עזיבה זו לשון עזרה, וכן "עצור ועזוב" (דברים לב, לו), וכן "ויעזבו ירושלם עד החומה" (נחמיה ג, ח), מלאוה עפר לעזוב ולסייע את חוזק החומה. כיוצא בו: "כי תאמר בלבבך רבים הגוים האלה ממני וגו'" (דברים ו, יז), שמא תאמר כן, בתמיה, "לא תירא מהם" (שם, יח). ומדרשו, כך דרשו רבותינו: כי תראה, וחדלת. פעמים שאתה חדל ופעמים שאתה עוזר. הא כיצד? זקן ואינו לפי כבודו, "וחדלת" (מכילתא דרשב"י, עיי"ש), או בהמת גוי ומשאוי ישראל, "וחדלת" (מכילתא, עיי"ש):

— ביאור —

לאחר שהסביר את השורש עז"ב והביא לו שתי ראיות מפסוקים, חוזר רש"י להתייחס למבנה המיוחד של הפסוק, שמנוסח בלשון "כי" במשמעות 'שמא' ומסתיים בתמיהה (וכפי שביאר רש"י בדיבור הקודם), ולאחר התמיהה מגיע ציווי שסותר את התמיהה ומיישב אותה - "עזוב תעזוב עמו!". רש"י מביא פסוק בעל מבנה זהה - "כי" במשמעות שמא, תמיהה וציווי: "כי תאמר בלבבך רבים הגוים האלה ממני איכה אוכל להורישם" - אף כאן "כי" במשמעות 'שמא' (שהרי אי אפשר לפרש במשמעות 'כאשר' משום שאסור לומר כן), והפסוק מסתיים בתמיהה: שמא תאמר כן? לא ולא - "לא תירא מהם!".

בסוף דבריו מביא רש"י את מדרש חז"ל לפסוק, ויש בו הבנה ופירוש אחר של הפסוק. לפירוש זה המילה "כי" באה במשמעות הרגילה 'כאשר', ואין בפסוק תמיהה אלא תיאור מצב: 'כאשר תראה את חמור שונאך רובץ תחת משאו פעמים

עָזַב תְּעֹזֵב עָמוּ. שורש עז"ב, ברוב המקומות, משמעותו להניח, להשאיר, להיפרד (כשימוש הרגיל גם בעברית של ימינו). ברם בביטוי "עזב תעזוב עמו" ודאי אי אפשר לפרש כן, אלא אדרבה, נראה שביטוי זה בא במשמעות הפוכה: אל תלך ותשאיר את החמור ובעליו לנפשם אלא תישאר ותעזור. על כן יש למצוא משמעות אחרת לשורש עז"ב. ואכן, מצאנו ראיות לכך ששורש עז"ב משמעותו גם לשון עזרה וחיזוק. רש"י מביא שתי ראיות לכך:

1. "כי יראה כי אזלת יד ואפס עצור ועזוב" - כאשר הקב"ה יראה שעם ישראל חסר אונים כנגד האוייב ואין לו מי שינהיג ויחזק אותו.
2. בספר נחמיה מסופר על חידוש הבניה בירושלים ועל בניית החומה. נאמר שם "ויעזבו ירושלים עד החומה הרחבה", כלומר, מילאו עפר לחזק את החומות עד החומה הרחבה. פעולת חיזוק החומה באה לידי ביטוי במילוי העפר⁵.

5 שורש זה שימש בלשון חכמים למילה 'מעזיבה' שפירושה שכבת עפר וטיט בין קורות התיקרה (ראה משנה סוכה פ"א מ"ז).

6 וראה מה שכתב רש"י שם.

— רש"י —

עֶזֶב תַּעֲזֹב עִמּוֹ. לפרק המשא (מכילתא), 'מלמשקל ליה' (אונקלוס), מליטול משאוי ממנו:

— ביאור (המשך) —

שתימנע מלעזור לו', ומבארים חז"ל כי מדובר במקרים מיוחדים, כגון: אדם מכובד שאין זה מכבודו לפרוק ולטעון משא מבהמה, או אם הבהמה שייכת לגוי'. פירוש זה אינו פשוטו של מקרא, שהרי בסוף הפסוק נאמר "עזוב תעזוב עמו", ואם כן כוונת הפסוק לחייב עזרה ולא לפטור ממנה.

— עיון (על עמוד קודם) —

עֶזֶב תַּעֲזֹב עִמּוֹ. השימוש בשורש עז"ב למשמעות עזרה נראה תמוה, ומצאתי פירוש נאה לכך בפירושו של הרש"ר הירש. הוא מסביר שעזרה טובה היא כזו שהנעזר שוב לא צריך עזרה יותר, וממילא אפשר כבר לעזוב. התורה פוסלת 'זקן ואינה לפי כבודו' משום שאדם אינו חייב לעשות עבור אדם אחר מה שלא היה עושה עבור עצמו. אמנם הרמב"ם מביא כלל זה, אך מוסיף שמן הראוי להיות חסיד בזה ולעשות לפנים משורת הדין כדי לעזור לחברו, כי זהו הכבוד האמיתי - "אפילו היה הנשיא הגדול וראה בהמת חברו רובצת תחת משאה של תבן או קנים וכיו"ב פורק וטוען עמו" (הלכות רוצח פי"ג ה"ד).

— ביאור —

עֶזֶב תַּעֲזֹב עִמּוֹ. לא מובן מלשון הפסוק איזה סוג עזרה צריכים החמור ובעליו. נאמר כאן "כי תראה חמור שונאך רובץ תחת משאו" - מהו הפתרון? לפרוק ממנו את המשא או לטעון את המשא מחדש? מסביר רש"י שכוונת הפסוק לצוות על פריקת המשא מעל החמור ולא על טעינה. לראיה מביא רש"י את דברי התרגום על המילים "וחדלת מעזוב לו" - 'ותתמנע מלמשקל ליה', היינו 'ותימנע מלהסיר ממנו' את המשא.

— עיון —

עֶזֶב תַּעֲזֹב עִמּוֹ. בתרגום שלפנינו מופיעה גירסא אחרת: 'ותתמנע מלמשבק ליה, משבק תשבוק מה דבלבך עלוהי ותפריק עמיה', ולכאורה מתרגם את השורש עז"ב

— עיון (המשך) —

כמשמעותו הרגילה, אלא שמפרש זאת על עניין רגש השנאה: 'עזוב את רגש השנאה שיש בליבך על איש זה ותסייע לו', כלומר, התורה דורשת שלא ננהג כפי היצר הטבעי שלא לעזור לשונא, אלא אדרבה, עליך להניח את רגשותיך ולסייע לו. רש"י לא פירש כך כי לפירוש זה אין מובן למילה "עמו".

כפי שביארנו בפנים, כאן מִצְוָה התורה על מצות 'פריקה' ובספר דברים מִצְוָה על מצות 'טעינה'. בהשוואה בין דברי רש"י במצות פריקה לדבריו במצות טעינה מתעוררת קושיא. כאן בדין פריקה הביא רש"י את הדרשה הפוטרת 'זקן ואינה לפי כבודו' מן המצוה, שנאמר "כי תראה... וחדלת", אך במצות טעינה לא כתב כן על אף שגם בה נאמר "והתעלמת"⁸. וכן יש להקשות להיפך: במצות טעינה כתב רש"י כי החיוב לטעון הוא רק אם הבעלים מסייע בידו, שנאמר "הקם תקים עמו", ואילו במצות פריקה שגם בה נאמר "עזוב תעזוב עמו" לא כתב דין זה. לא מצאנו שחז"ל חילקו בדרשות אלה בין מצות פריקה למצות טעינה, ואילו מדברי רש"י נראה שחילק!

נראה לומר שרש"י רצה ללמדנו עיקרון חשוב. במצות 'פריקה' ישנו גם עניין של צער הבהמה כל זמן שהמשאוי מונח על גופה, מה שאין כן במצות טעינה. אמנם עיקר מצות פריקה אינו מפני טעם זה, כנ"ל, אך סוף סוף יש לתורה עניין למנוע צער מן הבהמה.⁹ משום כך העדיף רש"י שלא לכתוב במצות פריקה את הפטור במקרה שהבעלים עומד מן הצד ואינו מסייע, כי אמנם אינו חייב לפרוק לבדו אך מכל מקום טוב שיעשה כן מפני צערה של הבהמה. מאידך, ראה רש"י לנכון לכתוב דוקא במצות פריקה את הפטור של 'זקן ואינה לפי כבודו' - ללמדך שהתורה הקפידה לשמור על כבוד האדם גם במקום שיש צער לבהמה!

8 הפסוק של מצות טעינה מנוסח באופן זהה לפסוק של מצות השבת אבדה (שם פסוק א): "לא תראה את שור אחיך או את שיו נידחים והתעלמת מהם - השב תשיבם לאחריך". מהמילה "והתעלמת" בהשבת אבדה דרשו חז"ל: 'פעמים שאתה מתעלם - כגון זקן ואינה לפי כבודו', וכתבה רש"י, מדוע אם כן במצות טעינה לא כתב כן?

9 גם מי שסובר ש'צער בעלי חיים' אינו מדאורייתא מודה שהוא מדרבנן! וכבר כתבתי באריכות במקום אחר בשם אמו"ר זצ"ל שגם 'איסור דרבנן' פעמים רבות הוא מן התורה ממש, אך הואיל ואין לו תוקף וחיוב גמור על כן הוא נקרא 'דרבנן'.

אונקלוס

חמישי ו' לא תטה משפט אבינך , לא תצלי דין מספיןך
בריו: בריו:

— רש"י —

(ו) אבינך. לשון אובה, שהוא מדולדל ותאב לכל טובה:

— ביאור —

אבינך. אביון הוא עני שבעניים¹⁰, והואיל 'לשון אובה', שורש אב"ה משמעותו ואין לו שום דבר משל עצמו הרי הוא רצון, חמדה. האביון תאב ומשתוקק לכל מתאוה גם לדברים הבסיסיים ביותר. דבר.

— עיון —

אבינך. בפסוק זה חוזרת התורה ופונה אל הדיין. לעיל בפסוק ג התייחסה התורה אל "דל" - "ודל לא תהדר בריבו", ואילו כאן מתייחסת ל"אביון" - לא תטה משפט אביוןך בריבו". מה ההבדל בין הפסוקים? נראה לומר כי יש לחלק בין עני רגיל לבין אביון. 'דל', היינו עני רגיל, הרי הוא ככל אדם, רק שאין לו די מחייתו והוא זקוק לסיוע ולנדיבות בני אדם. אדם כזה צריך לקבל בבית הדין יחס זהה לשאר בני האדם - לא יחס אוהד ומרחם אך גם לא יחס מזלזל. לעומת זאת 'אביון' הוא מדולדל ביותר לא רק מבחינה כספית אלא אין לו כח עמידה בפני עצמו, הוא מיואש וחסר כל, ואין לו בעולמו אלא המחשבה מה יאכל. אדם כזה כאשר יבוא לבית הדין לא יידע היאך להגן על עצמו כנגד בעל דינו. במקרה כזה מוטל על הדיין לסייע לו להתבטא ולשמור על זכויותיו בבית הדין כדי שלא יפסיד בדין מסיבות לא ענייניות, מה שאסור לדיין לעשות במקרים רגילים. חז"ל כינו סיוע זה בלשון הפסוק "פתח פיך לאילם", שפעמים וחובה על הדיין לעזור לתובע לטעון את טענותיו כאשר הוא אינו מסוגל לעשות זאת בעצמו. רק בצורה כזו אפשר יהיה לדון דין אמת לאמיתו.

אונקלוס

מִפִּתְגָּמָא דְשִׁקְרָא הוּא ז מִדְּבַר־שִׁקְרָא תִּרְחֹק וְנָקִי וְצַדִּיק
 רַחִיק, וְדוֹכִי וְדִנְפֶּק דְּכִי אֶל־תִּהְרֹג כִּי לֹא־אֶצְדִּיק רָשָׁע:
 מִן דִּינָא לֹא תִקְטוֹל אֲרִי לֹא אֲזַכִּי חֵיבָא:
 לֹא אֲזַכִּי חֵיבָא:

— רש"י —

(ז) וְנָקִי וְצַדִּיק אֶל־תִּהְרֹג. מנין ליוצא מבית דין חייב ואמר אחד: יש לי ללמד עליו זכות, שמחזירין אותו, תלמוד לומר: "ונקי אל תהרג", וזה אף על פי שאינו צדיק, שלא נצטדק בבית דין, מכל מקום נקי הוא מדין מיתה, שהרי יש לך לזכותו. ומנין ליוצא מבית דין זכאי ואמר אחד: יש לי ללמד עליו חובה, שאין מחזירין אותו לבית דין לחייבו, תלמוד לומר: "וצדיק אל תהרוג", וזה צדיק הוא, שנצטדק בבית דין:
 כִּי לֹא־אֶצְדִּיק רָשָׁע. אין עליך להחזירו, כי אני לא אצדיקנו בדיני, אם יצא מידך זכאי יש לי שלוחים הרבה להמיתו במיתה שנתחייב בה:

— ביאור —

"נקי" הוא אדם שחייבוהו בית דין מיתה על חטא מסויים, אך מצד האמת אין הוא חייב מיתה. הוא "נקי" מן החטא וחייבו היה בטעות.

"צדיק" הוא אדם שזיכהו בית הדין מן העונש, אך מצד האמת הוא אשם וחייב מיתה. הוא נקרא "צדיק" כי בית הדין 'הצדיק' אותו, אך אין הוא 'צדיק' במשמעות הרגילה והשגורה.

התורה אוסרת להרוג את שניהם - לא את ה"נקי" שכבר נתחייב בדין אך יש טענה חזקה שהתעוררה לזכותו, ולכן יש להחזירו לבית הדין ולדון שוב בעניינו, ולא את ה"צדיק" שכבר זוכה מן הדין אך יש טענה חזקה שהתעוררה לחובתו, והוא יילך לביתו ולא יוחזר לבית הדין.

כאן מתעוררת תמיהה: מדוע אדם שזוכה בבית הדין לא יוחזר לחידוש

וְנָקִי וְצַדִּיק אֶל־תִּהְרֹג. אלמלא דבריו המאירים של רש"י היינו מפרשים "נקי וצדיק" כשתי מילים נרדפות, והפסוק דורש שנשתדל שלא להרוג בטעות בבית הדין אדם חף מפשע.

רש"י אינו מפרש כך, כי לשיטתו התורה אינה מוסיפה מילים נרדפות לתפארת המליצה, ולכל מילה בתורה יש משמעות עצמאית. ובכלל, ודאי שאסור להרוג חף מפשע, וכבר צייתה התורה שלא להטות דין, וכי צריך ציווי מיוחד לבית דין שלא לרצוח? וגם סיום הפסוק "כי לא אצדיק רשע" אינו מובן לפירוש זה, כי אין זה נימוק לאיסור הריגת זכאי.

משום כך מסביר רש"י ש"נקי" ו"צדיק" הם שני סוגי אנשים שונים, ויש כאן שני ציוויים: "נקי אל תהרוג", "צדיק אל תהרוג".

— ביאור (המשך) —

הדין בעניינו כאשר נתעוררה טענה "כי לא אצדיק רשע" - אל דאגה, אדם חדשה לחייבו? הרי אין זה צודק שאדם זה עתיד לקבל את עונשו כי אני ה' לא כזה ינוקה מעוון! על כך אומרת התורה: אתן לו להימלט בלא עונש.

— עיון —

וְנָקִי וְצַדִּיק אֶל־תִּהְיֶה. הפסוק פותח במילים "מדבר שקר תרחק", אך לכאורה פירושו של רש"י אינו עומד בדרישה זאת, שהרי על פי פירושו דינו של ה"צדיק" הוא שקר! כיצד יתכן שאנו משחררים לביתו אדם שכנראה חייב בדין, ולא מחזירים אותו לבית הדין למשפט חוזר?! אמנם התורה מרגיעה ואומרת שאדם זה עתיד להיענש בידי שמים, אך סוף סוף מוטל עלינו בני האדם לדאוג לאמת וצדק במשפט, ולא לסמוך על דיני שמים!

אולי צריך לומר שהמילים "מדבר שקר תרחק" מסבירות את דינו של ה"נקי" בלבד - יש להחזיר את הנאשם המורשע לבית הדין ולא להרוג אותו אם נתעוררה טענה לזכותו, ואילו סוף הפסוק בא להסביר מדוע אין לחשוש מלשחרר לביתו את ה"צדיק", וכפי שיבואר להלן.

בהוראתה לדין נקטה התורה לשון "מדבר שקר תרחק", ולא כתבה 'אל תשקר', כי גם הדין ההגון ביותר אינו יכול להיות בטוח שהפסק היוצא מתחת ידו אמת הוא, שהרי יתכן שהעלימו ממנו עובדות או עדים, ואין לו לדין אלא מה שעניו רואות. בדיני ממונות הדברים לכאורה פשוטים יותר, זה תובע וזה נתבע, וגם אם נפלה טעות בדרך-כלל אפשר להשיב את הגלגל לאחור ולתקן את הטעות, ולהוציא מזה ולתת לזה ולהחזיר ממון לבעליו. אך כאשר מדובר בדיני נפשות העניין חמור יותר. אין כאן תובע ונתבע, הנידון עומד לבדו מול הדיינים ועליהם להכריע את דינו. הואיל ואין להרוג מספק לכן אמרה תורה שצריך להחזיר את ה"נקי" לבית הדין על מנת לדון בטענה החדשה לזכותו. אך בעניין ה"צדיק" שכבר יצא זכאי בדין אין להחזירו, שהואיל ואין שום ודאות שהטענה החדשה אכן תרשיע אותו יש כאן עוול מסוים, לאחר שנפטר אדם זה בבית דין ממוות והלך לביתו אין לחדש את הדיון מספק ולהוליד בלבו של הנאשם חרדה חדשה. הרי יתכן מצב שבכל פעם שייפטר שוב יחשוב אחד הדיינים על טענה חדשה ויסתור את הדין, ולכן אין לפתוח את התיק מחדש. ואם תעלה על לבך חשש שיש כאן עוול כלפי הצדק - אל דאגה. ראשית, שום אדם לא ניזוק שהרי זה בינו לבין הקב"ה. שנית, סמוך על ריבונו של עולם שהוא יודע לכוון אל האמת האמיתית.

אונקלוס

ח וְשֹׁחַד לֹא תִקַּח כִּי הַשֹּׁחַד יַעֲוֹר
 וְשֹׁחַד לֹא תִקַּבֵּל, אֲרִי
 פְּקָחִים וַיִּסְלַף דְּבָרֵי צְדִיקִים:
 שֹׁחַד מַעֲוֵר עֵינֵי חֲפִימִין
 וּמְקַלְקֵל פֶּתַח מִין תִּרְיָצִין:

— רש"י —

(ח) וְשֹׁחַד לֹא תִקַּח. אפילו לשפוט אמת, וכל שכן כדי להטות הדין, שהרי להטות את הדין נאמר כבר "לא תטה משפט" (לעיל פסוק ו). (כתובות קה ע"א): יַעֲוֹר פְּקָחִים. אפילו חכם בתורה ונוטל שוחד, סוף שתטרף דעתו עליו, וישתכח תלמודו, ויכהה מאור עיניו (מכילתא):

— ביאור —

וְשֹׁחַד לֹא תִקַּח. אסור לדיין לקחת שוחד מבעלי הדין, כי בכך הוא יטה את הדין ולא ידון על פי האמת. ההבנה הרווחת והרגילה היא שאיסור לקיחת שוחד הוא דווקא כשלוקח מאחד מבעלי הדין, ובדרך כלל מי שמשלם את השוחד הוא הצד שיודע שהצדק אינו עמו, כי בכך יביא לעיוות הדין. מסביר רש"י כי הפסוק בא ללמד שאיסור שוחד הוא גם כאשר נוטל שוחד כדי לשפוט אמת - כגון שלוקח שוחד משני הצדדים בשווה ומתוך כך אין דעתו נוטה לטובת אחד מהם. רש"י מכריח את דבריו מהפסוק "לא תטה משפט" שנאמר לעיל, ובודאי איסור הטיית משפט כולל בתוכו איסור

נטילת שוחד מצד אחד. בדרך כלל מבינים שהאיסור לקחת שוחד הוא לקחת כסף מאחד מבעלי דין כדי להטות את המשפט לטובתו. רש"י אומר שזו לא יכולה להיות כוונת הפסוק כי האיסור להטות דין הוא איסור בפני עצמו. בנוסף, אם לוקח כסף מאחד כדי להטות דין לטובתו אין צורך לכתוב בהמשך הפסוק "כי השוחד יעור עיני חכמים", הלוא ודאי יש כאן הטיה כי לצורך זה לוקח את הכסף. לכן מסביר רש"י שהכוונה של שוחד כאן הוא שלוקח כסף משני הצדדים כדי לדון דין אמת. גם זה אוסרת התורה כי הפיכת הדין לעסק תטעה את שיקול הדעת של הדיינים.¹¹

— עיון —

וְשֹׁחַד לֹא תִקַּח. על פי דברי רש"י מובן גם המשך הפסוק: "כי השוחד יעוור פקחים ויסלף דברי צדיקים". אילו היה מדובר בשוחד שנועד להטות דין לא היה צריך נימוק כלל! אמנם כשמדובר בשוחד על מנת לשפוט אמת צריכים אנו לנימוק שיש בכוחו של הממון המשולם לדיין לעוות את הדין.

— רש"י —

ויסלף. כתרגומו 'ומקלקל':

דְּבָרֵי צִדִּיקִים. דברים המצודקים, משפטי אמת, וכן תרגומו: 'פתגמין תריצין', ישרים:

— עיון (המשך) —

בטעם הדבר יש לומר שכאשר הדיין הופך את הדין ל'עסק' ומדוויח על כך כסף הוא עלול לטעות בשיקול הדעת, והתורה מודיעה כי סופו להיפגע (ראה בדיבור הבא). על פי ההלכה אסור לדיין לקחת שכר לדון ("מה אני בחנם אף אתם בחנם"), אבל מותר לו לקבל משני בעלי הדין 'שכר בטלה', כלומר פיצוי על כך שבזמן שהוא יושב בדין הוא בטל מעבודתו, ותנו לא.

— ביאור —

היינו דברי הדיינים, ורוצה לומר שהשוחד יקלקל וישנה את דברי הדיינים. רש"י אינו מפרש כך, משום שלא יתכן לקרוא לדיין הנוטל שוחד 'צדיק'! אלא "דברי צדיקים" הוא תיאור של הדברים עצמם מצד מהותם - הדברים הצודקים, דברי האמת והיושר. דיין הנוטל שוחד שוב לא יוכל להוציא מפיו דברי יושר ואמת והדברים יתקלקלו בפיו. ראיה לפירוש זה מביא רש"י מן התרגום, שלא תירגם הביטוי "צדיקים" כלפי הדיינים אלא כלפי מהות הדברים עצמם.

ויסלף. שורש סל"ף מופיע בתורה כאן לראשונה, וגם בפעם היחידה בה יופיע שנית יהיה זה גם כן בעניין שוחד בביטוי זהה. רש"י מסביר כי משמעות השורש היא עניין קלקול, וכפי שמתרגם אונקלוס. נראה שרש"י לומד מן התרגום גם לעניין הזמן - אין זה לשון עתיד אלא לשון הווה. השוחד מעוור עתה את עיני החכמים ומקלקל את דבריהם הישרים. התורה נקטה לשון עתיד כי זהו הווה מתמשך.

דְּבָרֵי צִדִּיקִים. אלמלא דברי רש"י היינו מפרשים 'דבריהם של הצדיקים',

— עיון —

דְּבָרֵי צִדִּיקִים. ההשפעה של לקיחת השוחד (משני בעלי הדין, ללא הטייה מכוונת) אינה מודעת, וכשהדיין אומר את דעתו הוא משוכנע שזוהי דעתו האובייקטיבית ללא נגיעות, אך למעשה הוא מסלף ומשנה את האמת והדברים היוצאים ממנו אינם הדברים האמיתיים אלא דברים מסולפים.

אונקלוס

ט וְגֵר לֹא תִלְחָץ וְאַתֶּם יִדְעֶתֶם
 וְלִגְיוֹרָא לֹא תַעֲיִקוּן, וְאַתּוֹן יִדְעֶתּוֹן יֵת נַפְשָׁא
 אֶת־נַפְשׁ הַגֵּר כִּי־גֵרִים הֵייתֶם דְּגִיּוֹרָא אַרִי דִּירִין הֵוִיתּוֹן
 בְּאַרְעָא דְּמִצְרַיִם: בְּאַרְעָא דְּמִצְרַיִם:

— רש"י —

(ט) וְגֵר לֹא תִלְחָץ. בהרבה מקומות הזהירה תורה על הגר מפני שסורו רע:
 אֶת־נַפְשׁ הַגֵּר. כמה קשה לו כשלוחצים אותו:

— ביאור —

וְגֵר לֹא תִלְחָץ. פסוק זה חוזר, לכאורה, על מה שאמרה התורה בפרק הקודם (לעיל כב, כ): "וגר לא תונה ולא תלחצנו כי גרים הייתם בארץ מצרים", ובכמה מקומות נוספים. האם יש כאן איסור חדש? מסביר רש"י שהתורה רוצה להדגיש לנו את הצורך להיזהר ביחסנו עם הגר יותר מאשר יחסנו לשאר בני האדם, משום שהגר בקלות יחזור למצבו הקודם ויעזוב את דרך התורה והמצוות, ומשם יהיה לו קשה לחזור. 'סורו רע' היינו עזיבתו את המצוות (מלשון 'לסור מן הדרך') רעה לו¹².
 אֶת־נַפְשׁ הַגֵּר. הגר פגיע ביותר משום שהוא סבור שאין מי שיגן עליו.

— עיון —

וְגֵר לֹא תִלְחָץ. יהודי שרואה שבני ישראל נוהגים איתו שלא על פי התורה אינו מאשים את התורה אלא מאשים את אחיו היהודים שלא צייתו לתורה. לעומתו גר שנפגע מיהודי אחר יכול בקלות להגיע למסקנה שיהודי זה מזלזל בו על פי ציווי התורה, או שציוויי התורה אינם הוגנים ואינם ראויים, ולפי שאין לו שורשים עמוקים יהיה לו קשה לחזור בתשובה.

12 עיין גור אריה שפירשתי על פי דבריו, אמנם שיניתי והרחבתי מעט כיד ה' הטובה עלי. ועיין במפרשי רש"י פירושים רבים בעניין ביטוי זה.

אונקלוס

י וְשֵׁשׁ שָׁנִים תִּזְרַע אֶת־אֲרָצְךָ
וְאָסַפְתָּ אֶת־תְּבוּאָתָהּ:
יֵא וְהִשְׁבִּיעַתָּ תִּשְׁמַטָּנָה
וְנִטְשָׁתָה וְאָכְלוּ אֲבִינֵי עַמְּךָ
וְיִתְּרָם תֹּאכַל חֵית הַשָּׂדֶה
כִּן־תַּעֲשֶׂה לְכַרְמְךָ לְיִיתָךְ:

י וְשֵׁשׁ שָׁנִים תִּזְרַע אֶת־אֲרָצְךָ
וְאָסַפְתָּ אֶת־תְּבוּאָתָהּ:
יֵא וְהִשְׁבִּיעַתָּ תִּשְׁמַטָּנָה
וְנִטְשָׁתָה וְאָכְלוּ אֲבִינֵי עַמְּךָ
וְיִתְּרָם תֹּאכַל חֵית הַשָּׂדֶה
כִּן־תַּעֲשֶׂה לְכַרְמְךָ לְיִיתָךְ:

— רש"י —

(י) וְאָסַפְתָּ אֶת־תְּבוּאָתָהּ. לשון הכנסה לבית, כמו "ואספתו אל תוך ביתך" (דברים כב, ב):

(יא) תִּשְׁמַטָּנָה. מעבודה:

וְנִטְשָׁתָה. מאכילה אחר זמן הביעור (מכילתא, עיי"ש).

דבר אחר: תִּשְׁמַטָּנָה. מעבודה גמורה, כגון חרישה וזריעה. וְנִטְשָׁתָה. מליזבל ומלקשקש:

— ביאור —

האדמה, ו'נטישה' היא האיסור לאכול פירות שביעית. לכאורה קשה, הרי פירות שביעית הם הפקר וכל אחד יכול לאכול אותם, ומהו אם כן איסור אכילה? לכן מסביר רש"י שאיסור האכילה מתייחס ל'אחר זמן הביעור'.

מהו 'ביעור'? - בשביעית מחוייב אדם להפקיר את שדהו, והתבואה והפירות הם הפקר ומותרים לכל. גם בעל השדה עצמו רשאי לאכול מפירות שדהו, אולם היתר זה מוגבל בזמן: כל זמן שיש עדיין תבואה או פירות בשדה - בעל השדה יכול לאכול מהם בביתו. ברגע שכלו

וְאָסַפְתָּ אֶת־תְּבוּאָתָהּ. אין מדובר באסיפת התבואה בשדה עצמה, שהרי אסיפת התבואה בשדה מותרת גם בשנה השביעית אם משאירים אותה שם כהפקר. משום כך ביאר רש"י שמדובר בהכנסת התבואה אל הבית, פעולה המותרת רק בשש השנים.

תִּשְׁמַטָּנָה. 'שמיטה' ו'נטישה' הן מילים בעלות משמעות דומה, ועניינן עזיבה והפסקה. מהו איפוא ההבדל ביניהן?

רש"י מציג שני פירושים:

פירוש א. מדובר בשני סוגי איסורים שונים: 'שמיטה' היא האיסור לעבוד את

— ביאור (המשך) —

הפירות מן השדה - בעל הבית אינו יכול וזריעה, שהן מלאכות האדמה העיקריות. לאכול מן הפירות שנמצאים אצלו בבית 'נטישה' היא הימנעות ממלאכות וצריך לבערם מן העולם. פירוש ב. שתי המילים מתייחסות והפירות, כזיבול שעוזר לצמיחה, או לאיסור עבודת השדה, אך לעבודות קשקוש שהוא הסרת עשבים רעים שונות: 'שמיטה' היא הימנעות מחרישה המפריעים לגידול הפירות.

— עיון —

תְּשַׁמְטֶנָּה. לפירוש הראשון התורה אינה אוסרת רק את עבודת האדמה אלא גם אוסרת באכילה את הגידולים שגדלו מעצמם בשביעית, ולמרות שהם מותרים לכל אדם לאחר זמן מסוים אף הם נאסרים.

מטרת איסור האכילה 'לאחר זמן הביעור' היא לחזק את עניין ההפקר, כדי שלא יבוא אדם לשמור את הפירות בביתו ובכך יבטל למעשה את האפשרות מאחרים לקבל את הפירות. אם יידע האדם שאינו יכול לאכול אחר זמן מסוים שוב לא יאגור בביתו כמות גדולה וישאיר הפירות בשדה.

האיסור לאכול את הפירות אחר זמן הביעור מבטא גם את בעלותו הבלעדית של הא"ל על הכל.

בענין הביעור יש מחלוקת ראשונים האם החיוב הוא להשמיד את הפירות ולבערם מן העולם (שיטת רש"י¹³ ורמב"ם¹⁴), או רק להוציאם מן הבית ולהפקירם בשנית¹⁵.

גם להלכה ישנו חילוק בין מלאכות אדמה האסורות בשביעית מן התורה, והן המלאכות העיקריות, זריעה וחרישה, ונוספו עליהן מלאכות קצירה, זמירה ובצירה (המוזכרות בויקרא כה, ד-ה), לבין שאר מלאכות האדמה שאינן אסורות אלא מדרבנן¹⁶. הואיל ולא כל המלאכות אסורות מן התורה יש אפשרות על פי ההלכה להתיר בשביעית מלאכות הנצרכות למנוע קלקול לטווח ארוך של הפרדסים והשדות.

13 פסחים נב ע"ב ד"ה משום שנאמר בארצך.

14 הלכות שמיטה ויובל פרק שביעי הלכה ג.

15 עיין פסחים נב ע"ב תוספות ד"ה מתבערין.

16 אמנם רש"י שלמד מפסוק ששאר מלאכות אסורות יתכן שהסביר את הפסוק על פי הדעה שגם שאר המלאכות אסורות מן התורה (עיין מועד קטן ג ע"א).

— רש"י —

וַיִּתְּרֵם תֹּאכַל חֵית הַשָּׂדֶה. להקיש מאכל אביון למאכל חיה, מה חיה אוכלת בלא מעשר, אף אביונים אוכלים בלא מעשר. מכאן אמרו: אין מעשר בשביעית (מכילתא):

בִּן־תַּעֲשֶׂה לְכַרְמְךָ. ותחלת המקרא בשדה הלבן, כמו שאמור למעלה הימנו (בפסוק י) "תזרע את ארצך":

— ביאור —

שנים תזרע את ארצך" בא לאסור איסור זריעה בשדה תבואה (= 'שדה הלבן'), ומה שנאמר כאן "תשמטנה ונטשתה", איסור מלאכות ואיסור אכילה שייך רק ב"כרמך וזיתך", היינו ב'שדה האילן'.

מסביר רש"י שפסוק זה מוסיף על הפסוק הקודם ומתייחס אליו, ואיסור "תשמטנה ונטשתה" מתייחס הן ל'שדה הלבן' שלפניו, והן ל'שדה האילן' - "כן תעשה לכרמך ולזיתך".

לפי זה התורה אינה מחלקת בין עבודת הזריעה, שהיא גידול חדש, לבין עבודת האילנות שכבר נטועים, וכל מלאכה שעניינה להוסיף צמיחה אסורה.

וַיִּתְּרֵם תֹּאכַל חֵית הַשָּׂדֶה. חיות השדה אינן מבקשות רשות כדי לאכול, ואם כן מדוע צריך הפסוק לומר שאת הפירות שלא יאכלו האביונים תאכלנה חיות השדה?

מסביר רש"י שביטוי זה בא ללמדנו שפירות השנה השביעית פטורים מן המעשרות הואיל והם הפקר, והרי הם כשאר פירות הגדלים בטבע בלא בעלים שאין בהם חיוב תרומות ומעשרות.

בִּן־תַּעֲשֶׂה לְכַרְמְךָ. ניתן היה להבין כי פסוק זה עומד בפני עצמו ואינו מתייחס לפסוק הקודם, ומה שנאמר לעיל "שש

— עיון —

וַיִּתְּרֵם תֹּאכַל חֵית הַשָּׂדֶה. העובדה שפירות שנת שמיטה פטורים מתרומות ומעשרות מלמדת שאין עניינה של מצוות השמיטה לדאוג לעניים ולחלק עם כולם את פירות השדה, אלא היא הפקרה של ממש והוצאה מן הבעלות. אנחנו לא נותנים רשות לאחרים לאכול משלנו אלא אנחנו מגלים שהאדמה והפירות למעשה בכלל לא שלנו.

בִּן־תַּעֲשֶׂה לְכַרְמְךָ. "כרמך וזיתך" הם דוגמאות לשדה האילן, ומלאכות השביעית נאסרו בכל סוגי האילנות. הכלל בשביעית אומר כך: כל מלאכה שעניינה חיזוק העץ והשבחת גידוליו אסורה, אבל מותרת מלאכה שעניינה לקיים האילן ולשמור אותו שלא יתקלקל ויאבד.

אונקלוס

יב שְׁתָּא יוֹמִין תַּעֲבִיד עוֹבְדָךְ וּבְיוֹמָא שְׁבִיעָאָה תְּנוּחַ, בְּדִיל דִּינוּחַ תּוֹרְךְ וַחֲמָרְךְ וַיִּשְׁקוּט בְּרִ אַמְתָּךְ וְגִיּוֹרָא:

יב שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲשֶׂה מַעֲשֶׂיךְ וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי תִשָּׁבֵת לְמַעַן יָנוּחַ שׁוֹרְךְ וַחֲמָרְךְ וַיִּנְפֹּשׂ בֶּן־אִמְתְּךָ וְהֵגֵר:

— רש"י —

(יב) וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי תִשָּׁבֵת. אף בשנה השביעית לא תיעקר שבת בראשית ממקומה, שלא תאמר: הואיל וכל השנה קרויה 'שבת' לא תנהג בה שבת בראשית (מכילתא, עיי"ש):

— ביאור —

וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי תִשָּׁבֵת. איסור מלאכה בשבת והחיוב לשבות בה כבר נאמר לעיל בעשרת הדברות, ועוד תזכיר אותו התורה במקומות רבים נוספים. אם כן מה הצורך להזכיר עניין שבת גם כאן?

מסביר רש"י: הואיל ושנת השמיטה היא שנה מיוחדת שנאסרה בה מלאכת האדמה, ושנת השמיטה נקראת אף היא "שבת" ו"שבת שבתון" (ויקרא כה, ב; ד), היה מקום לחשוב שבשנה כזאת אין צורך לנוח ביום השביעי (= 'שבת בראשית') ולשבות בו, כי ממילא לא עובדים קשה בימות החול, ולכן באה התורה להדגיש שמצוֹת שבת שייכת גם בשנת השמיטה¹⁷.

— עיון —

וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי תִשָּׁבֵת. אכן, השביתה של יום השבת והשביתה של שנת השמיטה יש להן מן המשותף, ושתיהן עניינן זמן מיוחד בו האדם משתחרר מכבלי העבודה כדי להקדיש עצמו לחיים רוחניים, ללימוד תורה ולעבודת ה'. אולם אין עניינן זהה ולכל שביתה ייחוד משלה. בשבת כל המלאכות אסורות, אך היא מוגבלת ליום אחד בשבוע, ואילו שנת השמיטה אינה אסורה אלא במלאכות הקשורות לעבודת השדה ושאר המלאכות מותרות. עניינה של השבת הוא שהאדם יבטל את חירותו לפעול כרצונו, ואילו עניינה של שנת השמיטה להראות את בעלותו של הקב"ה על העולם. אלה שני ציוויים משלימים ואין אחד מהם מבטל את השני. 'אף בשנה השביעית לא תיעקר שבת בראשית ממקומה'.

— רש"י —

לְמַעַן יָנוּחַ שׁוֹרֶף וַחֲמֹרֶף. תֵּן לוֹ נִיחַ לְהַתִּיר שִׁיחָא תּוֹלֵשׁ וְאוֹכֵל עֲשִׁבִים מִן הַקֶּרֶקַע. אוֹ אִינוֹ אֵלָא יַחֲבִשְׁנוּ בַתּוֹךְ הַבַּיִת, אִמְרַת אֵין זֶה נִיחַ אֵלָא צַעַר (מכילתא):

בֶּן־אַמְתָּר. בַּעֲבַד הָעֶרֶל הַכְּתוּב מַדְבֵּר (מכילתא):

— ביאור —

כדי להבין את תשובתו של רש"י יש לדעת שעבד כנעני (כלומר שאינו יהודי) הוא בבעלותו הגמורה של אדונו היהודי, וכשנכנס תחת רשותו הוא עובר תהליך מסויים של גיור, היינו עובר ברית מילה ומחוייב במצוות כאישה. אמנם יש אפשרות שעבד לא יעבור את התהליך הזה ולא ימול, או משום שאינו רוצה או שלא הספיקו למול אותו לפני שבת. עבד כזה יוצא לחופשי לאחר שנים עשר חודש ובעליו אינו יכול להחזיק בו יותר¹⁸.

אם כן, איסור מלאכה לעבד שנאמר בעשרת הדברות היינו לעבד שמל וחייב במצוות, ומה שנאמר כאן "וינפש בן אמתך" היינו עבד שלא מל. גם עבד זה זכאי למנוחה ואסור להעבירו בשבת על אף שאין הוא חייב במצוות.

לְמַעַן יָנוּחַ שׁוֹרֶף וַחֲמֹרֶף. כבר הוזהרנו בעשרת הדברות על שביתת הבהמה, שנאמר שם: "לא תעשה כל מלאכה, אתה ובנך ובתך, עבדך ואמתך ובהמתך וגרך אשר בשעריך", אם כן מה מחדשת כאן התורה?

מסביר רש"י שפסוק זה מלמד שאינה דומה שביתת האדם לשביתת הבהמה. האדם אסור בכל מלאכה, גם במלאכות הנצרכות לו ושיביאו לו תועלת מיידית. לעומתו הבהמה יכולה לעשות עבור עצמה מה שהיא רוצה, ולא נאסר עליה אלא מלאכות שעושה עבור האדם.

בֶּן־אַמְתָּר. אף כאן יש לשאול מה החידוש בפסוק, שהרי בעשרת הדברות כבר נצטוונו על שביתת העבד והאמה (ראה בדיבור הקודם)!

— עיון —

לְמַעַן יָנוּחַ שׁוֹרֶף וַחֲמֹרֶף. את דין מנוחת הבהמה בחרה התורה ללמדנו בהקשר לפרשת שמיטה, שגם בה ראינו התייחסות לבעלי החיים: "ויתרם תאכל חייט השדה", ומכאן שיש מקום לכבד את הבריאה ולא לנסות כל הזמן רק להפיק תועלת מכל היקום. בכך אנו מפנימים שתכלית האדם אינה רק ליצור בלי הפסק אלא יש בחיי האדם ערכים נוספים.

בֶּן־אַמְתָּר. עבד שמל נכנס בברית, קיבל על עצמו עול מצוות ונתעלה בדרגה. ניתן היה לחשוב שדוקא עבד כזה זכאי למנוחה בשבת. פסוק זה מלמדנו שכל אדם ראוי ליום מנוחה אחד בשבוע, אפילו עבד שהוא גוי גמור.

— רש"י —

וְהָגֵר. גר תושב (מכילתא):

— ביאור —

וְהָגֵר. גם כאן יש לשוב ולשאול: מה חידשה כאן התורה בעניין שביתת גר בשבת, והרי כבר צייתה זאת בעשרת הדברות באומרה "לא תעשה כל מלאכה... וגרך אשר בשעריך"! יש לדעת כי התורה מתייחסת לשני סוגים של "גר": (א) 'גר צדק', היינו גוי שהפך להיות יהודי גמור וחייב בכל המצוות. (ב) 'גר תושב', היינו גוי שקיבל עליו שבע מצוות בני נח ומתגורר בארץ ישראל. מסביר רש"י שבעשרת הדברות דיברה תורה בגר צדק, שהוא יהודי לכל דבר, ואסור במלאכות שבת. כאן התייחסה התורה לגר תושב, ומשמע שמלבד שבע מצוות בני נח הוא מחוייב גם לנוח בשבת.

— עיון —

וְהָגֵר. משמע לכאורה שגר תושב מחוייב לשמור שבת, למרות שאין היא נכללת בשבע מצוות בני נח. רש"י ביבמות¹⁹ מסביר שגר תושב חייב בשמירת שבת מתוך מה שמחוייב שלא לעבוד עבודה זרה, וכל המחלל את השבת כאילו עובד עבודה זרה. בביאור דבריו יש לומר שהשבת עניינה אמונה בכך שהבורא יתברך ברא את העולם, וממילא חילול שבת הוא כפירה באֱלֹהִים ושקול כעבודה זרה. אמנם יש מהראשונים שחולקים על רש"י, ולשיטתם יש לומר שיש בשבת גם ברית בין עם ישראל לאֱלֹהִים, והיא זכר ליציאת מצרים, וממילא הגויים אינם כלולים בברית זו. לפי זה צריך לומר שאין גר תושב מחוייב בשמירת השבת כהלכתה אלא שיהיה לו יום נופש שאינו מחוייב לעשות מלאכה.

פסוק זה הוא הפסוק האחרון בדיני המשפטים המרובים שבפרשה זו, שעיקרן עוסק בעניינים שבין אדם לחברו. מצות השבת פנים מרובות לה: מצד אחד יש בה הכרה בבורא העולם שברא אותו בששה ימים ונח ביום השביעי; הכרה בכך שהבורא משגיח ומתערב בבריאה והיא 'זכר ליציאת מצרים'; שבת לה' לעניינים רוחניים ועבודת ה', ומאידך, יש בה הוראה למנוחת הגוף, וכן הוראה שלא להשתלט על בני אדם אחרים שברשותנו, וכן לא על בעלי חיים, אלא לתת גם להם מנוחה שבועית. קדמה למצות שבת מצות השמיטה, שגם בה יש את שני הפנים האלה - גם ההכרה בבורא וגם מתן האפשרות לעניים ולבעלי חיים לאכול משלו. מצוות אלה נבחרו לחתום את דיני המשפטים, ומהן אנו למדים שהמשפט העברי אינו רק מערכת לתיקון החברה ואינו דואג רק לכללים הוגנים אלא יש ביסודם של משפטי התורה מינון גדול של חסד.

19 יבמות מח ע"ב, ועיין שם תוספות ד"ה זה.

אונקלוס

יג וּבְכֹל אֲשֶׁר-אָמַרְתִּי אֵלֶיכֶם תִּשְׁמְרוּ וְשֵׁם אֱלֹהִים אֲחֵרִים לֹא תִזְכְּרוּ לֹא יִשְׁמַע עַל-פִּידִי:
 יג וּבְכֹל דְּאָמַרְתִּי לָכֹן תִּסְתַּמְרוּ, וְשֵׁם טַעֲוֹת עֲמַמְיָא לֹא תִדְכְּרוּ לֹא יִשְׁתַּמַּע עַל פִּמְכוֹן:

— רש"י —

(יג) וּבְכֹל אֲשֶׁר-אָמַרְתִּי אֵלֶיכֶם תִּשְׁמְרוּ. לעשות כל מצות עשה באזהרה, שכל שמירה שבתורה אזהרה היא במקום לאו (מכילתא, כרבי אליעזר):

— ביאור —

וּבְכֹל אֲשֶׁר-אָמַרְתִּי אֵלֶיכֶם תִּשְׁמְרוּ. ציווי זה נראה תמוה, כי מה מקום יש לחזור ולהזהיר להישמר בכל מה שכבר צוה, הרי זה פשוט ואינו צריך להיאמר, ואין כאן שום תוספת על מה שכבר נאמר לעיל!
 מסביר רש"י שבאמת אין תועלת מיוחדת לחזור ולצוות שלא לעבור על מצוות לא תעשה, אלא פסוק זה מתייחס דווקא למצוות עשה. היה מקום לחשוב שביטול מצות עשה

אין בו איסור, שהרי זוהי רק הימנעות מפעולה חיובית, ואינו דומה העובר על איסור לא תעשה מפורש למבטל מצוות עשה - בא פסוק זה ללמדנו שגם אי-קיום מצוות עשה הוא מעשה חמור בדיוק כמו עבירה על מצוות לא תעשה. כשם שהעובר על מצוות לא תעשה הרי הוא מורד בקב"ה ועושה בניגוד לרצונו - כך גם מי שאינו מקיים מצוות עשה הרי הוא עובר על רצון הקב"ה ונחשב לו כמרד.

— עיון —

וּבְכֹל אֲשֶׁר-אָמַרְתִּי אֵלֶיכֶם תִּשְׁמְרוּ. פסוק זה מסכם את 'המשפטים' שהם מצוות בין אדם לחברו, ומהווה הקדמה למצוות האלוקיות של שמירת החגים (ובניהם מצוות השבת במובנה החברתי, וכפי שהסברנו לעיל בדיבור הקודם). התורה מלמדת אותנו שיש קשר בין שני העולמות, והתנאי לכך שאדם יקיים את חובותיו החברתיות הוא בכך שיקבל על עצמו עול מלכות שמים. המצוות האלוקיות הופכות את האדם לטוב יותר בין אדם לחברו. אמנם לשם כך צריך האדם לקבל עליו את המצוות האלוקיות כחובה גמורה ולא כתלויות ברצונו הטוב.

— רש"י —

לֹא תִזְכִּירוּ. שלא יאמר לו: שמור לי בצד עבודה זרה פלונית, או תעמוד עמי ביום עבודה זרה פלונית (מכילתא).

דבר אחר: וּבְכָל אֲשֶׁר-אִמַּרְתִּי אֵלֵיכֶם תִּשְׁמְרוּ וְשֵׁם אֱלֹהִים אֲחֵרִים לֹא תִזְכִּירוּ. ללמדך ששקולה עבודה זרה כנגד כל המצוות כולן, והנזהר בה כשומר את כולן:

— ביאור —

אלהים אחרים לא תזכירו. לפי פירוש זה איסור עבודה זרה המוזכר כאן הוא אכן האיסור להזכיר את האליל בפנייה אליו, כלומר עבודת אלילים ממש, אלא שהחידוש של הפסוק הוא בקשר בין חלק זה של הפסוק לחלקו הראשון. תחילת הפסוק חוזרת על החובה לשמור על כל התורה כולה, ושלא לעבוד עבודה זרה, ורוצה לומר שאין עבודה זרה נחשבת כעוד איסור נוסף בין שאר איסורים שבתורה אלא העובד עבודה זרה הרי הוא ככופר בכל התורה כולה, והנזהר שלא לעבוד עבודה זרה מעלתו גדולה מאוד כאילו שמר על כל מצוות התורה.

לֹא תִזְכִּירוּ. דברי רש"י נחלקים לשני חלקים. תחילה מסביר את הפסוק "ושם אלהים אחרים לא תזכירו", ואחר כך מבאר הקשר בין שני חלקי הפסוק. לא תזכירו. לכאורה האיסור להזכיר שם עבודה זרה היינו להתפלל לעבודה זרה ולדרוש אל האלילים, אך זהו איסור עבודה זרה ממש וכבר הוזהרנו על כך בעשרת הדברות! לכן מסביר רש"י שפסוק זה מרחיב את איסור עבודה זרה ואוסר אפילו להזכיר את שם האליל גם שלא לצורך עבודה זרה אלא רק כציון מקום. 'שמור לי' פירושו חכה לי.

ובכל אשר אמרתי אליכם תשמרו ושם

— עיון —

לֹא תִזְכִּירוּ. איסור עבודה זרה ביהדות הוא שורש הרע ואם כל חטאת. כל הופעת עם ישראל בעולם היא כדי להדיר עבודה זרה מן העולם ולייחד את שמו יתברך בעולם. אי אפשר לראות בעבודה זרה כתרבות לגיטימית ולכן אסרה התורה כל הכרה שהיא בעבודה זרה. גם איזכור שם מקום ששמו כשם עבודה זרה יש בו כנתינת לגיטימציה לתופעה.

וּבְכָל אֲשֶׁר-אִמַּרְתִּי אֵלֵיכֶם תִּשְׁמְרוּ וְשֵׁם אֱלֹהִים אֲחֵרִים לֹא תִזְכִּירוּ. לכאורה הדבר נראה כפשוט ומובן מאליו שכל מי שעובד עבודה זרה הרי הוא מקעקע את יסוד היהדות. אולם גם בימינו אנו רואים תופעות של אנשים שמקבלים עליהם קיום המצוות אך במקביל מאמינים באמונות זרות. חשוב מאוד להפנים שהיהדות היא לא רק מעשים אלא זוהי מערכת אמונית שלמה ואין להפריד בין מערכת זו לקיום המצוות.

אונקלוס
 יד שְׁלֹשׁ רִגְלִים תִּתַּחַג לִי בַּשָּׁנָה: יד תִּלְתָּ זְמַנִּין תִּתַּחַגּוּן
 קִדְמִי בַּשָּׁתָא:

— רש"י —

לא יִשְׁמַע. מן הגוי: על-פִּיךָ. שלא תעשה שותפות עם נכרי וישבע לך
 בעבודה זרה שלו, נמצאת שאתה גורם שיזכר על ידך (סנהדרין סג ע"ב):
 (יד) רִגְלִים. פעמים, וכן "כי הכיתני זה שלש רגלים" (במדבר כב, כח):

— ביאור —

עם גוי, כי במקרה של סכסוך ומחלוקת
 ייתכן שתגיעו לבית דין של גויים, ובית
 דין שלהם יחייב את הגוי להישבע באליל
 שלו שהצדק עמו, ובכך גרם היהודי
 לנתינת חשיבות לאליל, שבזכות שבועתו
 של הגוי באליל הוא זכה בדין.

רִגְלִים. בדרך כלל המילה 'רגל' מופיעה
 במשמעות אבר מן הגוף, אך כאן ודאי
 אי אפשר לפרש כן. רש"י מפרש שכאן
 משמעות המילה "רגלים" היא 'פעמים',
 כמו שמצאנו גם בדבריה של האתון אל
 בלעם.

לא יִשְׁמַע על-פִּיךָ. ישנו בפסוק
 איסור כפול, גם "לא תזכירו" וגם "לא
 ישמע על פיך" שהוא בבניין סביל (אחר
 לא ישמיע בגללך).
 מסביר רש"י ש"לא תזכירו" הוא איסור
 על האדם עצמו, ונאמר בבניין פעיל -
 אתה עצמך אל תזכיר, ואילו "לא ישמע
 על פיך" הוא איסור על אחרים, ונאמר
 בבניין סביל - אל תגרום לאדם אחר
 להשמיע שם ע"ז בגללך.
 מדגיש רש"י כי האדם האחר כאן הוא גוי,
 ואסור ליהודי לגרום לגוי שיזכיר שם ע"ז,
 וממילא יש להיזהר מכל משא ומתן איתו.
 דוגמא לדבר: אסור לעשות שותפות

— עיון —

לא יִשְׁמַע על-פִּיךָ. באמת עצם השותפות עם גוי עובד עבודה זרה היא דבר פגום,
 כי אין ספק שבשותפות עסקית מתפתחים יחסי אנוש שיוצרים קירבה. מה שהזהירה
 התורה שלא להביא את הגוי לשבועה, והיינו על ידי שותפות שיכולה להביא להזכרת
 האליל, זוהי דוגמא בלבד של הסכנות הנובעות משותפות כזו.

רִגְלִים. מדוע התורה לא כתבה 'פעמים', וכפי שכתה להלן בפסוק יז?
 יתכן ורומזת לכך שמצות ראיה וחגיגה המוזכרות להלן עניינן לעלות וללכת ברגל לבית
 המקדש²⁰. מעניין לציין כי גם בפרשת בלק בדברי האתון לבלעם כתב רש"י: 'רַמַּז לו':
 אתה מבקש לעקור אומה החוגגת שלש רגלים בשנה', ובכך הדגיש רשעותו של בלעם
 שנלחם נגד עם ישראל שמייצג את כבוד ה' בעולם.

20 במכילתא כאן (פ"ב): "שלש רגלים - המהלכין ברגליהם, להוציא את החגרין".

אונקלוס

טו ית חגא דפטי־רא תטר שבֿעא יומין תיכול
 פטי־רא כמא דפקידתך לזמן ירחא דאביבא ארי
 ביה נפקתא ממֿצרים, ולא יתחזון קדמי ריקנין:

טו אֶת־חַג הַמִּצּוֹת תִּשְׁמֹר שְׁבַעַת
 יָמִים תֹּאכַל מִצֹּת כָּאֲשֶׁר צִוִּיתְךָ
 לְמוֹעֵד חֹדֶשׁ הָאָבִיב כִּי־בּו יֵצֵאתָ
 מִמִּצְרַיִם וְלֹא־יֵרָאוּ פָנַי רִיקָם:

— רש"י —

(טו) חֹדֶשׁ הָאָבִיב. שהתבואה מתמלאת בו באביב.
 לשון אחר: אביב. לשון אב, בכור וראשון לבישול פירות:

— ביאור —

חֹדֶשׁ הָאָבִיב. חג המצות הוא כידוע בחודש הראשון, חודש ניסן. אין צורך לומר לנו שזה בחודש האביב, ומדוע אם כן התורה מדגישה זאת?
 מסביר רש"י כי אין כאן תיאור זמן בלוח השנה אלא "מועד חודש האביב" היינו עונת השנה המסויימת, עונת האביב. וראה רש"י לעיל (יג, ד): "היום אתם יוצאים בחודש האביב - וכי לא

היו יודעין באיזה חודש? אלא כך אמר להם: ראו חסד שגמלכם שהוציא אתכם בחודש שהוא כשר לצאת, לא חמה ולא צינה ולא גשמים".
 רש"י מביא שני פירושים למילה אביב:
 1. לשון "בְּאֲבִיקָה" היינו בפריחתה ובבשלותה, בליחלוחה ובצמיחתה.
 2. לשון 'אב', ראשון. בעונה זו מתחילה הבשלת התבואה.

— עיון —

חֹדֶשׁ הָאָבִיב. יציאת מצרים אירעה בעת הפריחה בטבע, וכן היא יציאת מצרים עבור עם ישראל - פריחתו ותחילת התפתחותו של העם. חג הפסח הוא התחלה של תהליך. ההתחלה חשובה ביותר כי היא תשפיע על אופיו של ההמשך, אבל צריך לזכור שחג הפסח הוא לא הייעוד. החופש מהמצרים הוא רק נקודת ההתחלה של ההיסטוריה של עם ישראל, ורק כשתגיע הגאולה לייעודה תקבל יציאת מצרים את משמעותה השלמה.

— רש"י —

וְלֹא־יֵרָאוּ פְּנֵי רִיקָם. כשתבואו לראות פני ברגלים הביאו לי עולות (מכילתא פ"ב, עיי"ש):

— ביאור —

תחג לי בשנה", לחג, שורש חג"ג, היינו להקריב קורבן חגיגה, שהוא קרבן שלמים, שרק חלביו מוקטרים על גבי מזבח ורוב הבשר נאכל על ידי הבעלים.

מה מוסיף אם כן פסוק זה?

מסביר רש"י שכאן בא חיוב נוסף והוא חיוב להביא קורבן עולה.²¹ קורבן עולה אינו נאכל על ידי הבעלים אלא כולו מוקטר כליל על גבי המזבח, והרי הוא כמו 'מתנה' לאל, וכמו שאורח בא לבקר ואינו בא בידיים ריקות אלא מביא מתנה למארח.

וְלֹא־יֵרָאוּ פְּנֵי רִיקָם. ציווי זה אינו מתייחס לחג המצות בלבד, אלא חוזר לשלש הרגלים המוזכרים בפסוק הקודם. בשלש הרגלים יש מצוה לעלות לבית המקדש לראות את פני ה', וכפי שנאמר להלן (פסוק יז): "שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך אל פני האדון ה'". ראיית פני ה' היינו עלייה לבית המקדש, וכאן אנו מצווים שלא לעלות ולהיראות בידיים ריקות.

מה, אם כן, צריך להביא?

כבר נאמר לעיל (פסוק יד) "שלש רגלים

— עיון —

וְלֹא־יֵרָאוּ פְּנֵי רִיקָם. כמובן שהקב"ה לא צריך מאיתנו כלום ואינו זקוק ל'מתנות'. החובה להביא מתנה בנוסף לקרבן החגיגה מבליטה שהמקדש הוא לא מקום של אכילה והתפרקות חלילה, אלא הוא מקום שמסביבו מתאספים כל ישראל כדי להתעלות רוחנית. קרבן החגיגה נאכל על ידי הבעלים ומטרתו היא אכילה בקדושה, אולם אכילה בקדושה אפשרית רק כשהאדם מסוגל להתנתק מהנאות. קרבן העולה הוא התמסרות לאל, והיא זו שמאפשרת שהאכילה מקרבנות השלמים תהיה קדושה ולא גסה.

אונקלוס

טז וַחֲגַא דְחֻצְרָא בְכוּרִי
 עוּבְדֵּךְ דְּתִזְרַע בְּחֻקְלָא,
 וַחֲגַא דְכִנְשָׁא בְּמִפְקָה
 דְּשִׁתָּא בְּמִכְנֶשֶׁךְ יֵת
 עוּבְדֵּךְ מִן חֻקְלָא:
 טז וַחֲגַא דְחֻצְרָא בְכוּרִי מַעֲשֵׂיךְ אֲשֶׁר
 תִּזְרַע בְּשָׂדֶה וַחֲגַא דְאֶסְרָא בְּצִיָּאת
 הַשָּׂדֶה בְּאֶסְפָּךְ אֶת־מַעֲשֵׂיךְ מִן־
 הַשָּׂדֶה:

— רש"י —

(טז) וַחֲגַא דְחֻצְרָא. הוא חג שבועות:
 בְכוּרִי מַעֲשֵׂיךְ. שהוא זמן הבאת ביכורים, ששתי הלחם הבאין בעצרת היו
 מתירין החדש למנחות, ולהביא ביכורים למקדש, שנאמר "וביום הבכורים
 וגו'" (במדבר כח, כו):

— ביאור —

משום שזוהי המנחה הראשונה שבאה
 מתבואת החיטים החדשה של שנה זו,
 והיא שהתירה להביא למקדש מנחות מן
 התבואה החדשה שנאסרו עד כה²², ולכן
 קרבן זה נקרא "בכורי קציר חטים"²³.
 על פי זה משמע שחג שבועות נקרא
 "יום הביכורים" על שם קרבן שתי הלחם
 שהוא הראשון והבכור להקרבה של
 שנה זו! אמנם למילה "ביכורים" ישנה
 משמעות נוספת, והיא המצוה של כל
 איש ישראל להביא את הפירות החדשים
 למקדש. מצוה זו מתחילה ממחרת חג
 השבועות, ולכן אין כוונת הפסוק כאן
 למצוה זו.

וַחֲגַא דְחֻצְרָא בְכוּרִי מַעֲשֵׂיךְ. לחג זה
 כמה שמות בתורה: "חג הקציר", "יום
 הביכורים" (במדבר כח, כו), "שבועות"
 (להלן לד, כב; דברים טז, י). כאן נרמז
 שחג הקציר הוא זמן הבאת ביכורים.
 בפרשת פנחס (במדבר שם) נאמר שביום
 הביכורים מקריבים "מנחה חדשה",
 ובפרשת אמור (ויקרא כג, טז) נאמר
 בפירוש שאת המנחה החדשה מביאים
 חמישים יום לאחר הפסח, והוא זמנו
 של חג השבועות, כמבואר בפרשת ראה
 (דברים טז, ט-י).

בחג שבועות היו מקריבים קרבן שתי
 הלחם, והוא נקרא "מנחה חדשה"

— עיון —

וַחֲגַא דְחֻצְרָא בְכוּרִי מַעֲשֵׂיךְ. 'חג המצות' מתואר כאן כחג האביב, עת בישול התבואה,
 'שבועות' הוא חג הקציר, עת שקוצרים את התבואה, ו'חג הסוכות' הוא חג האסיף, עת

22 איסור זה נקרא איסור "חדש", והוא איסור אכילה מן התבואה החדשה עד שיקריבו ממנה במקדש את קרבן
 העומר בטז ניסן. לאחר הקרבת העומר מותר לכל ישראל לאכול מן התבואה החדשה, אך עדיין במקדש אין
 להקריב מנחה מן התבואה החדשה עד חג השבועות, בו מקריבים את קרבן שתי הלחם.

23 עיין רש"י במדבר כח, כו - "חג השבועות קרי בכורי קציר חטים על שם שתי הלחם, שהם ראשונים למנחת
 חטים הבאים מן החדש".

— רש"י —

וְחַג הָאֶסֶף. הוא חג הסוכות:
בְּאֶסְפָּךְ אֶת־מַעֲשֶׂיךָ. שכל ימות החמה התבואה מתייבשת בשדות, ובחג
 אוספים אותה אל הבית מפני הגשמים:

— עיון (המשך) —

שאוספים את התבואה אל הגרנות. אלה שלושת העונות שיכולות להביא את האדם להתרחק מן הא"ל, מן הלימוד ומן הרוחניות, ולשקוע בטרדות העבודה - באה התורה ומצווה את היהודי לעלות לרגל למקדש, לעזוב את החקלאות ואת הפרנסה כדי לעמוד במקום הקדוש ולהתקדש. בשבועות, חג מתן תורה מתווספת מצות ה"מנחה חדשה", וזוהי מצוה שלא רק שהאדם יקדש את עצמו אלא גם יקדש את הקציר וירם אותו לדרגת קורבן.

מעניין לשים לב שדווקא בחג השבועות, שנראה כחג המרומם ביותר והרוחני ביותר, דווקא בו התורה מצוה להביא לבית המקדש את "שתי הלחם" שמסמנים את השפע הארצי. גם בגמרא אנו רואים רמז לכך. נחלקו חכמים היאך יש לנהוג בימים טובים (פסחים סח ע"ב): רבי אליעזר אומר: או כולו לכם או כולו לה'. רבי יהושע אומר: חלקהו, חציו לה' וחציו לכם. על כך אומרת הגמרא: אמר רבי אלעזר: הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם, מאי טעמא? יום שניתנה בו תורה הוא! מכאן עולה בבירור שניתנת התורה לעולם לא באה כדי להרחיק את האדם מן העולם הזה אלא נועדה להדריך אותו היאך לקדש אותו. שבועות הוא מדרגה גבוהה יותר מזו של חג הפסח, בו אוכלים לחם עוני ומסתפקים במועט, כי משתחררים מהארציות והגסות המצרית. תחילה מתנתקים מן הארציות עד שבזכות התורה האדם מגיע לאיזון.

— ביאור —

וְחַג הָאֶסֶף. בפרשת אמור נאמר (ויקרא כג, ט): "אך בחמשה עשר יום לחודש השביעי באספכם את תבואת הארץ תחוגו את חג ה' שבעת ימים", מכאן שחג האסיף הוא חג הסוכות.
 ישנם שלושה שלבים בהם עובד האדמה

שמה: בפסח, כשרואה שהתבואה מתבשלת, בשבועות כשהוא קוצר אותה, ובעיקר בסוכות כשהוא אוסף אותה אל ביתו לאחר שהתייבשה והיא מוכנה לשימוש האדם.

אונקלוס

יִשְׁלַשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה יִרְאֶה כָּל־
 יִתְחַזֵּן כָּל דְּכוּדָּה קֶדֶם
 זְכוּדָּה אֶל־פְּנֵי הָאָדָם | יְהוָה:
 רַבּוֹן עֲלֵמָא יִי:

— רש"י —

(יז) שְׁלֹשׁ פְּעָמִים וגו'. לפי שהענין מדבר בשביעית הוצרך לומר שלא
 יסתרסו רגלים ממקומן (מכילתא פ"כ, על הפסוק "וחג הקציר בכורי מעשיך"):
 כָּל־זְכוּדָּה. הזכרים שבך (מכילתא פ"כ):

— ביאור —

שְׁלֹשׁ פְּעָמִים וגו'. התורה הציגה כאן
 את החגים כקשורים קשר הדוק לעונות
 השנה ולעבודת השדה, ואם כן ניתן היה
 לחשוב שבשנת שמיטה שאין בה עבודה
 בשדה אין צורך לחגוג את החגים. מסביר
 רש"י שדווקא משום כך חזרה התורה
 וציותה על העליה לרגל ברגלים, על אף
 שכבר הזכירה זאת לעיל (פסוק יד): "שלוש
 רגלים תחג לי בשנה". גם בשנת השמיטה
 החגים נוהגים ועולים בהם לרגל.²⁴
 כָּל־זְכוּדָּה. החובה לעלות לרגל היא
 לגברים דווקא, ורק הגברים חייבים
 להביא עולת ראיה ושלמי חגיגה.

— עיון —

כָּל־זְכוּדָּה. נשים פטורות מחובת עליה לרגל ומהקרבת קורבנות עולה וחגיגה, ככל
 מצוות עשה התלויות בזמן (= 'שהזמן גרמן'). אולם נשים חייבות במצוות השמחה,
 שהחוב הנאמר בתורה "ושמחת בחגך" (דברים טז, יד) חל על נשים כגברים, ולכן הנשים
 עולות עם בעליהן לחוג את החג בירושלים, וגם הן חייבות לאכול מקורבן השמחה, אלא
 שהאחריות על הקורבנות חלה על הגברים.

אונקלוס

יח לֹא־תִזְבַּח עַל־חֶמֶץ דָּם־זִבְחִי וְלֹא־יִלִּין חֶלֶב־חֶגְי עַד־בֶּקֶר:
יח לֹא תִכּוֹס עַל חֶמֶץ דָּם
פֶּסְחִי, וְלֹא יִבִּיתוּן בָּר
מִמֶּדְבָּחָא תִרְבִּי נִכְסֵת
חֶגָא עַד צִפְרָא:

— רש"י —

(יח) לֹא־תִזְבַּח עַל־חֶמֶץ וגו'. לא תשחט את הפסח ב"ד בניסן עד שתבער החמץ (מכילתא פ"כ, כרבי ישמעאל):

— ביאור —

לֹא־תִזְבַּח עַל־חֶמֶץ וגו'. "חמץ" המוזכר כאן הוא חמץ האסור בחג הפסח באכילה ובראיה, וכפי שנאמר לעיל בפרשת בא (יב, טו) ובפרשת ראה (דברים טז, ד). פסוק זה אוסר לשחוט את קורבן הפסח, שזמנו ב"ד בניסן, כל זמן שיש לבעל הקורבן חמץ בתוך ביתו שלא ביער אותו.²⁵ "על חמץ" היינו בזמן שהחמץ קיים.

— עיון —

לֹא־תִזְבַּח עַל־חֶמֶץ וגו'. מדוע החמץ מעכב את קרבן הפסח? קורבן פסח מלמדנו שהקב"ה בחר בעמו ישראל כשהיכה בבכורות מצרים ופסח על בתי בני ישראל. קורבן זה הוא הקורבן המסמן את בחירתו של עם ישראל ואת ניתוקו מן העמים. בחירה זו הופכת את עם ישראל להיות חלק מא־לוהים, עם פשוט שכולו לה', בלי השפעות חיצוניות. החמץ שתפח יש בו שאור, והוא ההיפך מהפשטות, ולכן אין מקומו בזמן הקרבת קורבן פסח. בהלכות הקרבנות תלמד אותנו התורה שאין מקריבים כלל חמץ על גבי המזבח.²⁶

25 וראה רש"י להלן לד, כה.

26 "כל המנחה אשר תקריבו לה' לא תיעשה חמץ, כי כל שאור וכל דבש לא תקטירו ממנו אשה לה" (ויקרא ב, יא).

— רש"י —

וְלֹא־יִלִּין חֶלֶב־חֲגִי וגו'. חוץ למזבח (תרגום אונקלוס):
 עַד־בֶּקֶר. יכול אף על המערכה יפסל בלינה, תלמוד לומר "על מוקדה על
 המזבח כל הלילה" (ויקרא ו, ב). (מכילתא פ"כ):
 וְלֹא־יִלִּין. אין לינה אלא בעמוד השחר, שנאמר עַד בֶּקֶר, אבל כל הלילה
 יכול להעלותו מן הרצפה למזבח:

— ביאור —

וְלֹא־יִלִּין חֶלֶב־חֲגִי וגו'. "חלב חגי" לכן מסביר רש"י שהאיסור הוא שחלבים
 שהיו צריכים להיות על המזבח יהיו מחוץ למזבח, ואיסור זה זמנו כל הלילה
 עד עלות השחר. אמנם אם חלבים אלה עלו על המזבח
 אין הם נפסלים שם בלינה, וזאת לומדים מהפסוק בפרשת צו "היא העולה על
 מוקדה על המזבח כל הלילה עד הבוקר" - מצוה להקטיר את איברי הקרבנות
 כל הלילה (ובלבד שהקריבו אותם ביום וזרקו את דמם ביום).
 מהו איסור לינה? אלמלא פירוש רש"י ניתן היה להבין שאסור שהחלבים יהיו
 על גבי המזבח בשעות הלילה - "ולא ילין", וזמן הקטרתם הוא אך ורק ביום.
 רש"י אינו מפרש כן, כי מהמילים "ולא ילין... עד בוקר" משמע שאיסור לינה הוא עד סוף הלילה ולא רק על מקצתו.

— עיון —

וְלֹא־יִלִּין חֶלֶב־חֲגִי וגו'. בקורבנות ישנן שתי עבודות עיקריות: זריקת הדם שזמנה
 ביום, והקטרת החלבים שזמנה בלילה. וצריך להבין מהו ההבדל הרעיוני בין הדם לבין
 החלבים והאברים. הדם הוא הנותן כח וחיות באברים, ואילו החלבים והבשר הם חלקי
 הגוף שניזונים מן הדם. הקרבת הדם היא הודאה לכך שה' הוא הכוח הנותן חיים וכל
 החיים שייכים לו, והקטרת החלבים והאברים מודיעה שהגוף עצמו שייך לה'. רוצה
 לומר, לא די בכך שהקב"ה נותן חיים לגוף אלא הגוף עצמו גם הוא חלק מהתגלות
 אלוקים. ההבנה שהחיים ניתנים על ידי האֵל היא הבנה ברורה, כי הוא בורא כל ולכן
 ודאי שהקיום בידו. לעומת זאת ההבנה שהגוף לא רק מקבל חיות מאלוקים אלא יש
 לו חיות עצמית מכוח זה, וגם בו יש רושם של האור העליון שהעניק לו קיום - הבנה
 זו היא הארת החושך, והיא ממש כהוצאת האור ממקום שהוא כמוס ושקוע בו. זוהי
 משמעות הקטרת החלבים והאברים כל הלילה, שבזה אנו מגלים כי גם החלב והאברים
 קדושים הם.

וכשם שכך הוא בבהמה העולה למזבח כך הוא גם בן־האדם - לא רק הנפש והנשמה
 שהקב"ה נפח בנו יש בהן קדושה, אלא גם גופנו הוא יציר כפיו של הקב"ה, והגוף נהנה
 מעבודת ה' כי היא מגלה את האור הכמוס שבתוכו.

אונקלוס

יֵט רֵישׁ בְּכוֹרֵי אֶרֶץ תִּיתִי
לְבֵית מִקְדָּשָׁא דִּי אֱלֹהִי,
לֹא תִכְלוֹן בְּסֵר בְּחֵלֵב:

יֵט רֵאשִׁית בְּכוֹרֵי אֲדָמַתְךָ תָּבִיא
בֵּית יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְאֹת־בִּשְׁלֹגְךָ
בְּחֵלֵב אֱמוֹ:

— רש"י —

(יט) רֵאשִׁית בְּכוֹרֵי אֲדָמַתְךָ. אף השביעית חייבת בביכורים, לכך נאמר אף כאן "בכורי אדמתך". כיצד, אדם נכנס לתוך שדהו ורואה תאנה שביכרה, כורך עליה גמי לסימן ומקדישה. ואין ביכורים אלא משבעת המינין האמורין במקרא "ארץ חטה ושעורה וגו'" (דברים ח, ח):

— ביאור —

בעלים, ובדינים רבים הושוו ביכורים לתרומה.

ביאור החלק השני

כיצד מקיימים את מצות הביכורים? היאך יידע החקלאי שבא לקצור את שדהו או לקטוף את הפירות אלו הן הפירות שביכרו? רש"י מביא את לשון המשנה (ביכורים פ"ג מ"א) המבארת שמייד שרואה בעל השדה את הפירות המבכרים הוא מסמן אותם בתחילת צימוחם על ידי חוט גמי, וכך הוא יידע לזהות אותם לבסוף בין שאר כל הפירות.

הסבר חלק שלישי

מצוה זו נוהגת רק בפירות שהם משבעת המינים שנשתבחה בהן ארץ ישראל,

רֵאשִׁית בְּכוֹרֵי אֲדָמַתְךָ. דברי רש"י כאן נחלקים לשלושה חלקים: (א) דין ביכורים בשביעית. (ב) כיצד מקיימים מצות ביכורים. (ג) מאלו פירות מביאים ביכורים.

ביאור החלק הראשון

דין הבאת ביכורים מוסבר בהרחבה בתחילת פרשת כי תבוא, וגם נרמז לעיל בפרשתנו (כב, כח), מה ראתה התורה לכתוב דין זה גם כאן? כפי שהסביר לעיל לעניין שבת ורגלים, מסביר רש"י שפסוק זה בא ללמדנו שגם בשנה השביעית נוהגת מצות ביכורים²⁷, שהיה מקום להניח שאינה נוהגת כשם שתרומות ומעשרות אינן נוהגות בשביעית, שהכל הפקר ואין לפירות

27 יש בין מפרשי רש"י שלא גורסים את החלק הראשון בדברי רש"י. ועיין בספר מנחת חינוך (מצוה צא) שם דן בדין חיוב פירות שביעית בביכורים אם פטורים כתרומות ומעשרות, ומביא מרש"י כאן ראיה לחיוב, ואף אנו הסברנו כפי הגירסא שלפנינו.

— רש"י —

לֹא־תִבְשֹׁל גְדִי. אף עגל וכבש בכלל גדי, שאין גדי אלא לשון ולד רך, ממה שאתה מוצא בכמה מקומות בתורה שכתוב "גדי", והוצרך לפרש אחריו "עזים", כגון "אנכי אשלח גדי עזים" (בראשית לח, יז), "את גדי העזים" (שם פסוק כ), "שני גדיי עזים" (שם כז, ט), ללמדך שכל מקום שנאמר "גדי" סתם אף עגל וכבש במשמע (חולין ק"ג ע"ב). ובשלשה מקומות נכתב בתורה: אחד לאיסור אכילה, ואחד לאיסור הנאה, ואחד לאיסור בישול (מכילתא פ"כ, כרשב"י):

— ביאור (המשך) —

המובאים בפסוק בפרשת עקב "כי ה' אלוקיך מביאך אל ארץ טובה... ארץ חיטה ושעורה וגפן ותאנה ורימון ארץ זית שמן ודבש". בפרשת כי תבוא מבואר שהמצוה היא להביא "מראשית כל פרי האדמה אשר תביא מארצך" (דברים כו, ב), ולמדו חכמים מהמילה "מארצך" שהמצוה נוהגת דווקא בפירות שנשתבחה בהן ארץ ישראל (ראה מנחות פד ע"ב), וגם כאן הדגישה התורה "בכורי אדמתך".

— עיין (על עמוד קודם) —

רִאשִׁית בְּכוֹרֵי אֲדָמָתְךָ. מדוע נוהגת מצות ביכורים גם בשנת השמיטה, הרי הפירות הם הפקר ולכאורה אין להם בעלים?

נראה כי הטעם לכך הוא שמצות ביכורים היא ההכרה בעובדה שהאדמה והארץ ניתנה לנו על ידי ה', והמביא ביכורים מודה לה' על הארץ שניתנה לו, וקורא: "ועתה הנה הבאתי את ראשית פרי האדמה אשר נתת לי ה'". אמנם בשנת השמיטה הפירות מופקדים אבל האדמה נשארת ברשות בעליה, ולכן אין סיבה שמצוה זו לא תנהג גם בשנת השמיטה.

שלושת החלקים בדברי רש"י מחוברים: הסיבה שפירות שביעית חייבים בביכורים היא משום שזו הודאה על הארץ ולא על הפירות, ולכן החיוב אינו מתחיל רק בגמר-פרי כמו בתרומות ומעשרות אלא החיוב נולד מייד בהופעתם, ומאותה הסיבה מצות ביכורים נוהגת דווקא בפירות שנשתבחה בהן ארץ ישראל.

— ביאור —

לֹא־תִבְשֹׁל גְדִי. פסוק זה מתייחס לאיסור "בשר בחלב", ומנוסח כאיסור לבשל גדי דווקא בחלב אמו.

מסביר רש"י ש"גדי" הוא שם כללי לבהמה צעירה, בין אם זה עגל רך, או כבש צעיר, או בן עזים. הוכחה לכך מביא רש"י מן העובדה שכל מקום שהזכירה

התורה "גדי" (מלבד שלשת הפסוקים של "גדי בחלב אמו") הוא בא בסמיכות למילה "עזים" - "גדי עזים" - משמע ש"גדי" אינו תיאור מיוחד של עזים אלא הוא שייך גם לשאר הבהמות, כגון עגל וכבש.

פסוק זה חוזר על עצמו שלש פעמים

אונקלוס

שְׁשִׁי כִּהְיֶה אֲנֹכִי שֹׁלֵחַ מִלֶּאֱדָה לְפָנֶיךָ לְשִׁמְרֶךָ בְּדֶרֶךְ וּלְהִבְיֵאֲךָ אֶל־הַמָּקוֹם אֲשֶׁר הִכְנַתִּי:

— רש"י —

(כ) הִנֵּה אֲנֹכִי שֹׁלֵחַ מִלֶּאֱדָה. כאן נתבשרו שעתידין לחטוא, ושכינה אומרת להם "כי לא אעלה בקרבך" (להלן לג, ג):

— ביאור (המשך) —

בתורה בניסוח זהה (כאן, להלן לד, כו; דברים יד, כא), ולמדו מכאן חכמים שהאיסור איסור אכילה וגם איסור הנאה.

— עיין (על עמוד קודם) —

לֹא־תִבְשֹׁל גִּדִּי. דרשה זו של 'איסור בישול, איסור אכילה ואיסור הנאה' מעוגנת בפשט, כי הנה אם אסור לבשל הרי זה ודאי כדי למנוע את האכילה, וממה שהתורה אסרה אפילו את הבישול ולא רק את האכילה מוכח שעירוב של בשר וחלב אסור שיהיה בעולם וממילא אסור גם ליהנות מזה.

מדוע התורה ניסחה את האיסור הכללי של בישול בשר בחלב באופן של איסור לבשל את הולד בחלב אמו?

נראה שהתורה מדגישה כמה נורא השימוש בחלב, שנוצר בבהמה כדי לתת חיים לולד, כשהוא משמש מכשיר לכילוי בעל החיים והפיכתו למאכל.

— ביאור —

הִנֵּה אֲנֹכִי שֹׁלֵחַ מִלֶּאֱדָה. להבנת דברי רש"י יש להקדים הקדמה קצרה. ישנם שני סוגים של הנהגה אלוקית: גלויה ונסתרת. בהנהגה גלויה שכינה שורה בגלוי בישראל והחיים הם על-טבעיים ובניסים גלויים, וכך חיו במדבר וניזונו במן ובמים והתנהלו בניסים ובהשגחה צמודה. בהנהגה זו הרשע נענש מייד, כמו שהיה במדבר שהחוטאים נענשו כהרף עין. לעומת זאת בהנהגה נסתרת השכינה אינה גלויה וההנהגה היא בדרך הטבע. הנהגה נסתרת מכונה 'הנהגה על ידי מלאך'. במתן תורה זכו כל ישראל לגילוי של ה' ממש, ומאז זכו להשכנת השכינה בהנהגה ניסית מהסוג הראשון, אולם בעקבות חטא העגל נענשו והוסרה מהם הנהגה זו²⁸. כאן מודיע לנו הפסוק

28 ואף שחזרה הנהגה זו על ידי תפילתו של משה (להלן לג, יב-טז, וראה רש"י שם), מכל מקום היה זה רק לזמן קצר עד כניסתם לארץ. ועיין רמב"ן שמסביר שביקור המלאך אצל יהושע ביריחו (יהושע פרק ה) היה להודיעו שחזרו להנהגה הטבעית.

— ביאור (המשך) —

שאל לנו לטעות ולחשוב שבהנהגה הטבעית הקב"ה מסיר השגחתו מן העולם, חלילה, אלא שבהנהגה זו הדרישות הן פחות תובעניות, הקב"ה רחוק מעט, ומצב זה קרוי 'שעה שלא עושים רצונו של מקום'. אך ריחוק זה הוא יחסי, שהרי גם במצב זה הקב"ה נלחם בעד עם ישראל, וכפי שמתואר בפסוקים הבאים.

פסוק זה נאמר לפני חטאם של ישראל בעגל, וה' מודיע כאן למשה רבנו שעתידים ישראל שלא לקבל את ההנהגה הניסית ולאבד אותה, אך בכל זאת עליהם להמשיך ולהיזהר, כי גם בהנהגה בדרך הטבע צריך להישמע לה' ואם לא יישמעו עלולים להיענש.

— עיון (על עמוד קודם) —

הֲיֵה אֲנֹכִי שֹׁלַח מִלֶּאֱךָ. רש"י מלמדנו כאן דבר גדול. הנהגה על-טבעית היא הנהגה זמנית בלבד כי היא שוללת את הבחירה חופשית, שהרי איך אפשר לחטוא כשהעונש בא מיידית? אלא ודאי עתידין הם לחטוא!

על פי הבנה זו חטא העגל, בדומה לחטא אדם הראשון, מוכרח היה לבוא לעולם על מנת שההיסטוריה תהיה אנושית ותלויה בבחירת האדם. עם ישראל אכן חטא, מבחירתו החופשית, ובחר בהנהגה הטבעית והעדיף אותה על פני ההנהגה הניסית. משה רבנו לא התייאש והתפלל לחזרתה של ההנהגה הניסית, והקב"ה ניאות לרוב מעלתו של משה ונענה לו בחיוב, אך שוב בחרו ישראל בהנהגה הטבעית ונועצו לשלוח מרגלים לארץ ישראל, וחטאו בכך. מעתה ההנהגה הניסית שהיתה לישראל במדבר היתה רק משום כבודו של משה רבנו וכדי להכין את העם לדרכו החדשה. הכניסה לארץ ישראל נעשתה דרך נס במלחמת יריחו, אך שוב הראו בני ישראל שאינם חפצים בהנהגה זו על ידי חטאו של עכן, ומאז לא חזרה ההנהגה הניסית לישראל, ותשוב אלינו במהרה בביאת הגואל.

— רש"י —

אֲשֶׁר הִכְנֵנִי. אשר זימנתי לתת לכם, זהו פשוטו. ומדרשו: אֶל-הַמָּקוֹם אֲשֶׁר הִכְנֵנִי. כבר מקומי ניכר כנגדו, וזה אחד מן המקראות שאומרים שבית המקדש של מעלה מכוון כנגד בית המקדש של מטה (תנחומא יח):

— ביאור —

הזמין וייחד את ארץ ישראל כמקומו של עם ישראל. כלומר, ארץ ישראל היא לא רק מתנה שנתן הקב"ה לישראל אלא היא המתאימה ביותר לעם ישראל.

ביאור המדרש

"המקום אשר הכינותי" אינו מקום למטה בארץ, ואינו מתאר את ארץ ישראל, אלא הוא מקום למעלה, 'ירושלים של מעלה', שהקב"ה הכין אותנו, בנה אותנו. כשעם ישראל יגיע לארץ ישראל, או ליתר דיוק למקום המקדש בירושלים, הוא יגיע למקום שלמעלה ממנו במקביל אליו ישנו בית מקדש אחר, רוחני, שהוכן על ידי הקב"ה.

אֲשֶׁר הִכְנֵנִי. לכאורה הביטוי "להביאך אל המקום אשר הכינותי" מתייחס לארץ ישראל, אך ביטוי זה הוא חריג ותמוה, ובדרך כלל נאמר במפורש שהיעד הוא "ארץ כנען", או "ארץ זבת חלב ודבש" וכדומה. אף הביטוי "אשר הכינותי" עצמו אינו מובן, איזו הכנה עשה הקב"ה כדי לקבל את עם ישראל בארץ כנען? רש"י מבאר את הביטוי בשתי דרכים - על פי פשוטו ועל פי מדרשו - וכל אחד מהפירושים עונה על שאלה אחרת.

ביאור הפשט

'הכנה' כאן אינה במשמעות עשיית מעשה אלא עניינה הזמנה, כלומר הקב"ה

— עיון —

אֲשֶׁר הִכְנֵנִי. גם הפשט וגם הדרש אומרים דרשני, ונותנים הבנה עמוקה ומהותית. הפשט מלמד אותנו שארץ ישראל אינה איזשהו מקום עלי אדמות שהקב"ה נתן לנו במתנה, ובאותה מידה יכול היה לתת לנו מקום אחר. לא! המקום הזה מיוחד לעם ישראל ומתאים לתכונותיו, השכינה שורה בו וכל יהודי יכול לפתח בו את כוחותיו הרוחניים, מה שאי אפשר למצוא בשום מקום אחר. המדרש מוסיף את ההבנה כי בנוסף לארץ הקדושה למטה ישנה מציאות רוחנית עליונה, ישנו 'מודל' שעם ישראל צריך להעתיק כאן למטה. כמו שיש אדריכל שמצייר מבנה ובאים הפועלים וצריכים לבנות את המבנה על פי הציור של האדריכל - כך הקב"ה הוא האדריכל, וירושלים של מעלה זהו הציור והתכנון, וירושלים של מטה הוא הבית שנבנה כפי הציור.

אונקלוס

כא אַסְתִּמַּר מִן קְדְמוּהִי כא הַשָּׁמַר מִפְּנֵיו וְשָׁמַע בְּקִלּוֹ אֶל-
 וְקָבִיל לְמִמְרִיהָ לֹא תִּמָּר בּוֹ כִּי לֹא יֵשָׁא לְפִשְׁעֶכֶם כִּי
 תִּסְרִיב לְקַבְּלֶיהָ, אֲרִי שְׁמִי בְּקִרְבּוֹ:
 לֹא יִשְׁבּוֹק לְחֻבִּיכֹן אֲרִי
 בְּשְׁמִי מִמְרִיהָ:

— דש"י —

(כא) אֶל-תִּמָּר בּוֹ. לשון המראה, כמו "אשר ימרה את פִּיךָ" (יהושע א, יח):
 כִּי לֹא יֵשָׁא לְפִשְׁעֶכֶם. אינו מלומד בכך, שהוא מן הכת שאין חוטאין, ועוד
 שהוא שליח ואינו עושה אלא שליחותו:

— ביאור —

אֶל-תִּמָּר בּוֹ. 'המראה' משמעותה המרדה, לא להקשיב ולא לציית. וכן היא המשמעות בספר יהושע, שם אומרים השבטים ליהושע כי כל מי שלא יציית לו יומת.
 כִּי לֹא יֵשָׁא לְפִשְׁעֶכֶם. הקב"ה מזהיר לשמוע בקול המלאך מאחר והמלאך אינו סולח ואינו מוותר, כי הוא אינו רגיל (= 'אינו מלומד') לחטוא ולכן אינו מבין לנפש האדם החוטא. וטעם נוסף, המלאך אינו עושה דבר מדעתו האישית ואינו נוקט שום יוזמה, אלא הוא מבצע את הוראותיו של הקב"ה אשר שלח אותו ואינו יכול לשנות כלום מדעת עצמו.

— רש"י —

כִּי שְׁמִי בְּקֶרְבּוֹ. מחובר לראש המקרא: "השמר מפניו" כי שמי משותף בו. ורבותינו אמרו זה מטטרו"ן ששמו כשם רבו. מטטרו"ן בגימטריא שדי:

— ביאור —

כִּי שְׁמִי בְּקֶרְבּוֹ. רש"י מפרש שהביטוי "כי שמי בקרבו" אינו מתייחס למילים "כי לא ישא לפשעכם" ואינו נותן להם נימוק, אלא הוא מתייחס לתחילת הפסוק (= 'לראש המקרא), למילים "השמר מפניו" - למה עליכם להישמר מפניו? "כי שמי בקרבו"! רוצה לומר, מרידה

במלאך תיחשב כמרידה בקב"ה עצמו היות ושם ה' משותף בשמו, כי שמו של המלאך הוא מטטרו"ן והוא בגימטריה 314 כשם שד-י של ה' יתברך. כמובן שקשה מאוד להבין משמעות דברי רש"י אלה, ועיין בעיון.

— עיון —

אֶל־תִּמְרָ בּוֹ. כִּי לֹא יִשָּׂא לְפִשְׁעֵכֶם. כִּי שְׁמִי בְּקֶרְבּוֹ. רש"י מגלה כאן טפח ומסתיר אלפיים אמה, וקשה מאוד להבין את דבריו. כדי לעיין ולהבין את עניין הנהגת המלאך יש לעיין בפסוקים מקבילים בפרשת כי תשא (להלן לג, א-ג). שם, מייד לאחר חטא העגל, אומר הקב"ה למשה: "ושלחתי לפניך מלאך וגרשתי את הכנעני... כי לא אעלה בקרבך כי עם קשה עורף אתה פן אכלך בדרך". שילוח המלאך שם מוסבר כהצלה לישראל ומניעת אסון - "פן אכלך בדרך", ואילו שילוח המלאך כאן מוסבר כאיום - "כי לא ישא לפשעכם"!

גם המלאך המכונה "מטטרו"ן" מוצג בחז"ל בתיאורים שנראים כסותרים זה את זה. מצד אחד הוא מוצג כסופר של מעלה שרושם זכויותיהם של ישראל, ומצד שני כאן משמע שהוא מהכת שאינם חוטאים וקשה לו מאוד לקבל את מי שחוטא.

כפי שביארנו לעיל (בביאור לפסוק כ) ישנם שני סוגי הנהגה: הנהגה גלויה ע"י הקב"ה והנהגה סמויה ע"י מלאך. ההנהגה הגלויה מבחינה בין צדיק לרשע, הצדיק מקבל שכרו בעולם הזה והרשע נענש מייד, כמו שהיה במדבר שכל מי שחטא נענש מייד. הנהגה על ידי מלאך היא נסתרת יותר, וכמו שמסביר רבי יהודה הלוי (כוזרי מאמר שלישי) ההנהגה היא כללית יותר, ויתכן שצדיק סובל בגלל שהרוב הם רשעים, וכפי שמצאנו בחז"ל ש"בשעה שניתנה רשות למשחית (כלומר למלאך) להשחית שוב אינו מבחין בין צדיק לרשע". באותו האופן ייתכן שרשע ייחנה משפע שיורד לעולם בזכות הצדיקים. אך באמת כל ההנהגות השונות הנ"ל של האל הן למעשה הנהגה אחת, כי אין בעולם שתי רשויות וממילא אין שתי דרכים להנהיג. רק בעיני בשר שלנו נראה שישנן שתי דרכים.

בהנהגה גלויה יש סיכוי וסיכון. מצד אחד בני ישראל נהנים מהנהגה ניסית, וזהו חסד גדול כי זה מקל מאוד על האדם ומסיר ממנו ספקות, אך מצד שני צריך להיות ראוי

— עיון (המשך) —

למעלה זו ולא לחטוא, וזהו הסיכון, כי בהנהגה גלויה כל חטא הוא בעל משקל חמור מאוד ועונש כבד. אמנם גילוי החסד הזה, ועצם האפשרות להשראת שכינה גלויה בישראל, מוכיחים שבני ישראל הם בניו של מקום ואין רצונו לכלותם לעולם, ואם כן מה שכתוב בכיתושא "פן אכלך בדרך" אין זה אלא תיאור של מה צריך היה להיות, חלילה, אם היו ממרים את פי ה'. אמנם מה שקורה במציאות הוא שכאשר בני ישראל אינם מתנהגים כרצון ה' אין הקב"ה מכלה אותם אלא מסלק שכינתו מהם, וממילא אין בעוונותיהם חומרה גדולה כל כך כי אין הם מורדים בהנהגה גלויה. על פי זה מובן מה נאמר בפרשת כי תשא.

כאן בפרשתנו ההסתכלות היא הפוכה. טעות לחשוב שבגלל שהנהגה היא סמויה יותר ממילא מותר לבני ישראל לעשות כרצונם ולהתרחק מדרך ה', שהרי הקב"ה לא סילק את עצמו - "כי שמי בקרבו", הוא רק התרחק מעט וכביכול שם מסך בינו לבנינו שלא נוכל לראות אותו. בהנהגה הסמויה לא נעשים מייד, וצדיק יקבל שכרו בעולם הבא ורשע יקבל עונשו בגיהנם, ובעולם הזה היחיד אינו רואה בעיניו את מידת השכר והעונש. אמנם ביחס לכלל ישראל קבע הקב"ה כלל ברזל בהנהגתו, שכאשר כלל ישראל חוטא אזי עם ישראל סובל בעולם הזה, ולכן הקב"ה מזהיר את העם ומתירה בו - "אל תמר בו כי לא ישא לפשעכם".

האבות זכו בהנהגה של "ש-די" כי הצלחתם היתה בדרך הטבע (עיון רמב"ן תחילת פרשת וארא), ומשום כך ראו טלטלות בחייהם: אברהם נאלץ לרדת למצרים, יצחק נדד ממקום למקום, יעקב יצא פעמיים לגלות. ועם כל זה, בהסתכלות הכוללת, אין ספק שזכו להשגחה ולהנהגת ה' שהיתה הבסיס להקמת האומה הישראלית.

המלאך "מטטרון" הוא גם מהכת שאינם חוטאים וגם זה שכותב את זכויותיהם של ישראל, ובזה הוא דומה לאליהו הנביא, שקינא לה' אבל אהבתו לישראל היא לאין קץ והוא המבשר הגאולה. מה הקשר ביניהם? עם ישראל הוא סגולתו של ה', הוא הנושא את שם ה' בעולם ואין בלתו לתפקיד זה. אם כן אהבת ה' - הרצון שהעולם יגיע לשלמות - עוברת דרך ישראל, כי אין אפשרות אחרת. משום כך המטרה האלוקית שעם ישראל יעשה את רצון ה' יש לה שתי תוצאות: (א) צורך להעצים את מעשיהם הטובים של ישראל. (ב) למנוע מהם נפילה מתוך החטא. זוהי הסיבה שעם ישראל נרדף בעולם הזה ועל ידי כך נמנע ממנו להיות ככל העמים, חלילה. ההנהגה על ידי מלאך מטטרון נועדה להנציח את נצחיות ישראל בעולם תחת הנהגת ה' הסמויה.

אונקלוס

כב ארי אם קבלא תקביל
למימריה ותעביד כל
דאמליל, ואסגי ית
סנאך ואעיק לדמעיקון
לך: כג ארי יהך מלאכי
קדמך ויעילנך לות
אמוראי וחתאי ופרזאי
וכנענאי חזאי ויבוסאי,
ואשיצניון: כד לא תסגוד
לטעותהון ולא תפלחנין
ולא תעביד פעובדיהון,
ארי פגרא תפגרנון
ותברא תתבר קמתהון:

כב כי אם-שמע תשמע בקל
ועשית כל אשר אדבר ואיבת
את-איביך וצרת את-צריך:
כג כי-ילך מלאכי לפניך והביאך
אל-האמרי והחתי והפרזי
והכנעני החזי והיבوسی והכחדתי:
כד לא-תשתחוה לאלהיהם ולא
תעבדם ולא תעשה כמעשיהם
כי הרס תהרסם ושבר תשבר
מצבתיהם:

— רש"י —

(כב) וצרת. כתרגמו 'ואעיק':

(כד) הרס תהרסם. לאותם אלהות:

— ביאור —

עבודה זרה, ולכן היה מקום להבין
שהציווי "הרס תהרסם" אף הוא מוסב
על עובדי העבודה זרה. מסביר רש"י
שאין זה הפירוש, אלא הביטוי מוסב על
"אלהיהם" המוזכר בתחילת הפסוק²⁹ -
הרוס את אלוהיהם (אליליהם ופסיליהם)
ושבור את אבני מצבותיהם.

וצרת. ניתן היה לפרש במשמעות
סגירה וצורה, כמו "וצרת הכסף בידך".
מסביר רש"י כי כאן הכוונה לשון צרה
ולחץ, וכפי שמתרגם אונקלוס.²⁹ 'עקא'
בארמית היינו צרה.

הרס תהרסם. הביטוי הסמוך "ולא
תעשה כמעשיהם" מתייחס לעובדי

29 על פי המזרחי.

30 על פי המזרחי.

אונקלוס

כה וְתִפְלְחוּן קָדָם יי כה וְעַבְדְּתֶם אֶת יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם
 אֱלֹהֵכֹן וַיְבָרִךְ יְת מִכְלָךְ וַיְבָרֵךְ אֶת־לַחְמֶךָ וְאֶת־מִימֶיךָ
 וְיֵת מִשְׁתֶּיךָ, וְאַעְדִּי מַרְעִין וְהִסְרֵתִי מַחֲלָה מִקֶּרְבֶּךָ: שביעי
 בִּישִׁין מִבֵּינֶךָ: כו לֹא תִהְיֶה כו לֹא תִהְיֶה
 תִּכְלָא וְעִקְרָא בְּאַרְעָךָ, וְעִקְרָה
 יְת מִנֵּן יוֹמָךְ אֲשָׁלִים: בְּאַרְצֶךָ אֶת־מִסְפַּר יָמֶיךָ אֲמַלֵּא:

— רש"י —

מצבתיכם. אבנים שהם מציבין להשתחוות להם:

(כו) לֹא תִהְיֶה מִשְׁכְּלָה. אם תעשה רצוני:

מִשְׁכְּלָה. מפלת נפלים או קוברת את בניה קרויה משכלה:

— ביאור —

מצבתיכם. יש לשבור גם אבנים הבטחה חדשה ללא שום תנאי - "לא גדולות שהפכו אותן למצבות והשתחוו תהיה משכלה ועקרה בארצך!" להן.
 רש"י אינו מסביר כן. על אף שיש כאן פרשיה חדשה פסוקנו מחובר עם הפסוק הקודם, והברכה מותנית במה שנאמר שם "ועבדתם את ה' אלוהיכם".³²
 הקובר את בניו קרוי שכול (רש"י בראשית כז, מה).
 מצבתיכם. פסוק זה מתחיל פסוק זה מתחיל פרשיה חדשה בתורה³¹, ולכן נראה היה לומר שפסוק זה מתחיל עניין חדש ואינו מתייחס כלל לפסוקים שלפניו, ויש כאן

— עיון —

מצבתיכם. בסברה היינו מחלקים ואומרים שרק כלים שנבנו במיוחד לעבודה זרה יש להרוס ולשבור, אבל אבנים שלא נשתנו מטבע ברייתן אין כוח ביד עובדי אלילים לאוסרן. בא הכתוב ואומר שאין לחלק ביניהם, וצריך לשבור הן את הפסלים מעשה ידי אדם והן את האבנים הטבעיות.

ציווי זה מעיד על הסכנה הגדולה שרואה התורה בעבודה זרה. לא די שלא נעבוד אותה אלא צריכים אנו אף לשרש אחריה ולאבד לה כל זֶכֶר. יצר העבודה זרה הוא יצר בסיסי של האדם, כי האדם חש ויודע שיש בעולם כוח עליון, ויש בו צורך ורצון לסגוד לכוה

31 בספרי התורה ישנו רווח של 9 אותיות בין פסוק זה לפסוק הקודם, ונקראת 'פרשה סגורה'.

32 על פי המזרחי.

— עיון (המשך) —

זה, אבל הוא רוצה שכוח זה יהיה בצלמו. הוא רוצה לסגוד לכוח שרוצה מה שהוא בעצמו רוצה, וכך באופן מלאכותי להפוך את רצונו הפרטי לרצון הא-ל. זאת הסיבה לכך שהאלילות מושכת בני אדם אחריה ושואבת אותם אליה כי היא מאפשרת גם להיות 'דתי' וגם לחיות על פי היצרים.

לא תהיה משכּלה. צריך להבין, אם כן, מדוע ישנה כאן חלוקה לשתי פרשיות, שהרי מבחינת התוכן יש כאן המשך רציף של הדברים.

יתכן שהרווח לא בא להפריד בין הפרשיות אלא רק בין שני הפסוקים הסמוכים זה לזה, בין ברכת המים, הלחם והבריאיות שבפסוק הראשון, לבין ברכת העתיד שלא תהיה משכלה ועקרה ושהחיים יהיו ארוכים. הברכה הראשונה היא ברכה על איכות החיים והברכה השניה היא ברכה על החיים עצמם, ואין להשוות ביניהם. רווח זה מלמד אותנו להבחין בין חשוב וחשוב יותר, והדרגה יש כאן: אם חלילה לא נעבוד את ה' אזי קודם כל תיפגע איכות החיים, ואחר כך, אם חלילה לא נתעשת, ייפגעו החיים עצמם. לפי זה מובן מדוע הרווח כאן הוא רווח קטן, שנקרא 'פרשה סגורה', אך לא רווח גדול שנקרא 'פרשה פתוחה' שמפריד בין שתי הפרשיות לגמרי ואינן נמצאות באותה שורה.

אונקלוס

כז ית אימתי אשלח
 קדמך ואשגיש ית כל
 עמא דאת אתי לאגחא
 קרבא בהון, ואמסר ית
 כל בעלי דבבך קדמך
 מחזרי קדל:
 כז את-אימתי אשלח לפניך
 והמתי את-כל-העם אשר תבא
 בהם ונתתי את-כל-איביך אליך
 ערף:

— רש"י —

(כז) והמתי. כמו והממתי, ותרגומו 'ואשגש'. וכן כל תיבה שפועל שלה בכפל האות האחרונה, כשתהפוך לדבר בלשון פעלתי יש מקומות שנוטל אות הכפולה ומדגיש את האות ונוקדו במלאפוס, כגון והמותי, מגזרת "והמם גלגל עגלתו" (ישעיה כח, כח), "וסבתי" (קהלת ב, כ), מגזרת "וסבב בית אל" (שמואל א' ז, טז), "דלותי" (תהלים קטז, ו), מגזרת "דללו וחרבו" (ישעיה יט, ו), "על כפים חקותיך" (שם מט, טז), מגזרת "חקקי לב" (שופטים ה, טו), "את מי רצותי" (שמואל א' יב, ג), מגזרת "רצץ עוזב דלים" (איוב כ, יט).
 והמתרגם והמותי 'ואיקטל', טועה הוא, שאילו מגזרת מיתה היה אין ה"א שלו בפת"ח, ולא מ"ם שלו מודגשת, ולא נקודה מלאפוס, אלא והמתי, כגון "והמתה את העם הזה" (במדבר יד, טו), והתי"ו מודגשת, לפי שתבא במקום שתי תוי"ן, האחת נשרשת לפי שאין מיתה בלא ת"ו, והאחרת משמשת, כמו אמרתי, חטאתי, עשיתי, וכן: ונתתי, התי"ו מודגשת שהיא באה במקום שתים, לפי שהיה צריך שלש תוי"ן, שתים ליסוד, כמו "ביום תת ה'" (יהושע י, יב), "מתת אלהים היא" (קהלת ג, ג), והשלישית לשימוש:

— ביאור —

והמתי. רש"י מאריך להסביר שהמילה "והמותי" אינה במשמעות מוות, ואין פירושה 'והרגתי את כל העם', אלא היא במשמעות הימום, ופירושו 'ואשבש'. על ההבדל המהותי בין הפירושים ראה בעיון, להלן נסביר את הטענה הדקדוקית של רש"י.
 רש"י מבאר שהמילה "והמותי" היא משורש המ"ם בבנין קל (פַעַל), וכאילו כתוב 'והממתי'. ואם תאמר, להיכן נעלמה מ"ם אחת? ומהיכן הגיע לכאן ניקוד החולם? כאן מלמדנו רש"י כלל דקדוקי הקובע שלעיתים כשיש בשורש אותיות כפולות נופלת אות אחת מהן, והאות

— רש"י —

עֲרָף. שינוסו מפניך ויהפכו לך ערפם:

— ביאור (המשך) —

הנותרת מקבלת דגש ומנוקדת במלאפום (= חולם). לכן במקום 'וְהַמִּתִּי' קיבלנו 'וְהַמִּתִּי'.
ראיה לכך מביא רש"י מהמילים "וְסַבְתִּי" משורש סב"ב; "דַּלְתִּי" משורש דל"ל; "חֻקְתִּיךָ" משורש חק"ק; "צֻצֹתִי" משורש רצ"ץ - בכולן נשמטה אות כפולה מן השורש, והאות השניה נדגשה ונקודה בחולם.
עתה פונה רש"י לדחות פירוש אחר למילה "וְהַמִּתִּי". יש שהבינו ששורש המילה הוא מו"ת, ומשמעות המילה היא ואהרוג (= ואקטול). רש"י אומר שפירוש

זה הוא טעות מבחינה דקדוקית, כי שורש זה במשמעות זו צריך היה להיכתב 'וְהַמִּתִּי'³³.
כאן נכנס רש"י להסבר מדוע במילה 'וְהַמִּתִּי' התי"ו מקבלת דגש, והוא משום שהיה צריך להיות 'והמתתי' - תי"ו ראשונה היא אות שורש (שורש מו"ת), ותי"ו שניה בהטיית גוף ראשון יחיד שמוסיפים בה תי"ו ויו"ד, כמו אמרתי (שורש אמ"ר), חטאתי (שורש חט"א) - אבל במקרים רבים כאשר יש שתי אותיות כפולות נשמטת אחת מהן והשניה מקבלת דגש (בדומה לכלל שהזכיר רש"י לעיל).

— עיין (על עמוד קודם) —

וְהַמִּתִּי. היינו מצפים שה' יהרוג את העמים בפני בני ישראל ולא רק ישבש אותם, אך רש"י אינו רוצה לפרש כך.
נראה שהוא משום שהפסוק שלנו מתייחס למציאות שבני ישראל אינם מושלמים, וההנהגה אינה הנהגה גלויה אלא הנהגה על ידי מלאך, ולכן הם לא זוכים שה' יהרוג את האויבים אלא הוא רק משבש אותם כדי שבני ישראל יקיימו בעצמם את מצוות ה'. כמו כן נראה לומר שרש"י לא רצה לפרש כן משום שבספר יהושע משמע שרבים מעמי הארץ נשארו במקומם ולא מתו.

— ביאור —

עֲרָף. הביטוי "ונתתי את כל אויביך אלך עורף" אינו מובן, וכי מה ברכה ומשמעותו שהאויבים יהפכו פניהם ויברחו מפניך ובכך יפנו אליך את עורפם. בזה?

— עיין —

עֲרָף. לא נאמר שתנצח את האויבים במלחמה והם ייעלמו ולא יציקו לך יותר, אלא מאחר ומדובר בהנהגה של מלאך ולא בהנהגה של ניסים גלויים מובטח רק שהאויבים ינוסו מפניך.

אונקלוס

כח וְאֶשְׁלַח יָת עֲרֵעִיתָא כח וְשַׁלַּחְתִּי אֶת־הַצֶּרְעָה לְפָנֶיךָ
 קְדָמָךְ, וְתִתְּרִיד יָת חֲוָאי וְגִרְשָׁה אֶת־הַחֲוִי אֶת־הַכְּנַעֲנִי
 יָת כְּנַעֲנָאִי וְיָת חֲתָאִי מִן וְאֶת־הַחֲתִי מִלְּפָנֶיךָ:
 קְדָמָךְ:

— רש"י —

(כח) הַצֶּרְעָה. מִין שֶׁרֶץ הָעוֹף, וְהִיתָה מִכָּה אוֹתָם בְּעִינֵיהֶם וּמִטִּילָה בָהֶם אֶרֶס וְהֵם מָתִים. וְהַצֶּרְעָה לֹא עֲבָרָה אֶת הַיַּרְדֵּן, וְהַחֲתִי וְהַכְּנַעֲנִי הֵם אֶרֶץ סִיחון וְעוֹג, לְפִיכֶךְ מִכָּל שֶׁבַע אוֹמוֹת לֹא מָנָה כָּאֵן אֶלֹא אֵלּוּ. וְחֲוִי, אֵף עַל פִּי שֶׁהוּא מַעֲבֵר הַיַּרְדֵּן וְהִלָּאָה, שֶׁנּוּ רַבּוּתֵנוּ בַּמִּסְכַּת סוּטָה (לו ע"א): 'עַל שֶׁפֶת הַיַּרְדֵּן עֲמָדָה וּזְרָקָה בָהֶם מְרָה':

— ביאור —

הַצֶּרְעָה. "הַצֶּרְעָה" אֵינָה צֶרַעַת אוֹ סוּג מִחֲלָה אֶלֹא הִיא סוּג שֶׁל שֶׁרֶץ מַעוּפָף שֶׁעוֹקֵץ וּמִטִּיל אֶרֶס³⁴, כְּדוּגְמַת מָה שֶׁאֵנוּ מִכְנִים הַיּוֹם בְּשֵׁם זֶה. בַּפְּסוּק מְזַכְרִים שֶׁלשׁ אוֹמוֹת אוֹתָן תִּגְרֹשׁ הַצֶּרְעָה: הַחֲוִי, הַכְּנַעֲנִי וְהַחֲתִי. יְדוּעַ שֶׁאֶרֶץ כְּנַעַן הִיְתָה אֶרֶץ שֶׁל שֶׁבַע אוֹמוֹת, וְלִהְיוֹן (בַּפְּסוּק לֹא) תִּכְרִיז הַתּוֹרָה שֶׁעַם יִשְׂרָאֵל יִכְבוֹשׁ אֶת הָאֶרֶץ כּוֹלָה, מְדוּעַ אִם כֵּן הוּזְכְּרוּ כָּאֵן רַק שֶׁלשׁ מֵהֶן?

תִּירוֹץ רִש"י נִחְלַק לְשֵׁנִים: "הַחֲתִי" ו"הַכְּנַעֲנִי" הֵם הָעַמִּים שֶׁיִּשְׁבוּ מִמִּזְרַח לָאֶרֶץ יִשְׂרָאֵל, בָּאֶרְצוֹת סִיחון וְעוֹג, וְאוֹתָם נִיצַח וּכְבַשׁ מֹשֶׁה רַבֵּנוּ עֲצָמוּ בִּשְׁנַת הָאַרְבַּעִים. "הַחֲוִי" יֹשֵׁב אֲמֵנָם בָּאֶרֶץ יִשְׂרָאֵל, אֵךְ הִיא קְרֹב לַגְּבוּל וְהַצֶּרְעָה פָּגַעָה בּוֹ בְּעוֹמָדָה מִחוּץ לַגְּבוּל. נִמְצָא שֶׁרֶץ שֶׁלשׁ אוֹמוֹת אֵלֶּה נִכְבְּשׁוּ בִּסְיוֹעַ הַצֶּרְעָה.

— עיון —

הַצֶּרְעָה. נִצָּחוֹן עַל יְדֵי צֶרַעַה הוּא נֶס גָּלוּי וְלֹכֵן רַק בִּימֵי מֹשֶׁה נִיצָחוּ מִלַּחְמוֹת עִם הַצֶּרַעַה. אֶת אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל עֲצָמָה כְּבָשׁוּ בְּדֶרֶךְ הַטֶּבַע תוֹךְ תְּפִילָּה לַקַּב"ה, וְלֹכֵן הַצֶּרַעַה לֹא נִכְנָסָה עִימָם לָאֶרֶץ יִשְׂרָאֵל אֶלֹא נִשְׁאַרָה עַל הַגְּבוּל. מִהַמִּלַּחְמָה עִם הַחֲוִי לְמַדְנוּ שֶׁלְמִדּוֹת שֶׁעִיקָר הַהִנְהָגָה בָּאֶרֶץ יִשְׂרָאֵל הִיְתָה בְּדֶרֶךְ הַטֶּבַע עֲדִיין הָיוּ בָּהּ שֶׁאֵרִיוֹת שֶׁל הַהִנְהָגָה נִיסִית.

34 וְרָאָה רִש"י לְדַבְרִים ז, כ, וּמִשְׁמַע שֶׁם שֶׁעִיקָר הַתּוֹעֵלֶת מִהַצֶּרַעַה הִיְתָה כְּנָגַד אֵלֶּה שֶׁנִּשְׁאָרוּ וְהִסְתֵּרָו.

אונקלוס

כט לֹא אֶגְרֹשְׁנוּ מִפְּנֵיךָ בְּשָׁנָה
 אַחַת פֶּן־תִּהְיֶה הָאָרֶץ שְׁמָמָה
 וְרַבָּה עָלֶיךָ חֵית הַשָּׂדֶה:
 כט לֹא אֶתְּרִיכְנוּן מִן קִדְמָךְ
 בְּשִׁתָּא חֲדָא, דְּלִמָּא תִּהְיִ
 אֶרְעָא עֲדִיא וְתִסְגִּי עֲלֶךְ
 חֵית בְּרָא:

— רש"י —

(כט) שְׁמָמָה. ריקנית מבני אדם, לפי שאתם מעט ואין בכם כדי למלאות אותה:

וְרַבָּה עָלֶיךָ. ותרבה עליך:

— ביאור —

וְרַבָּה עָלֶיךָ. המבנה של מילה זאת הוא לשון עבר עם וי"ו ההיפוך שהופך אותה לזמן עתיד. אנו מוצאים צורת הופעה זו מאות פעמים במקרא ורש"י אינו מעיר על כך, מה ראה רש"י להעיר על כך דווקא כאן?

נראה לומר שכאן ההטעמה חריגה, בדרך כלל פועל בלשון עבר הטעם בו הוא מלעיל ואילו כאן הטעם מלרע.³⁶

שְׁמָמָה. משמעות המילה "שממה" היא ריקנות מבני אדם, ללא יושבים או עוברים ושבבים, מה שגורם ממילא לחורבן ולהרס, וכן הוא בכמה מקומות במקרא³⁵. ולכאורה לא ברור מה הבעיה בכך שהאויבים יברחו והארץ תישאר שממה מהם, הרי זה טוב מאוד ליהודים! מסביר רש"י שאין לעם ישראל מספר רב של אנשים ביחס לאומות, ולכן לא יוכלו לתפוס את מקומם במהירות הדרושה והארץ תיהפך להפקר, ולכן התנהליך צריך להיעשות לאט לאט.

— עיון —

שְׁמָמָה. אף כאן אנו רואים שתהליך כיבוש הארץ לא ייעשה בניסים גלויים אלא בדרך הטבע.

וְרַבָּה עָלֶיךָ. גם כאן מתוארת הנהגה דרך הטבע.

35 ראה למשל ויקרא כו, לג, וברש"י שם.

36 על פי "לפשוטו של רש"י".

אונקלוס

ל זַעִיר זַעִיר אֲתֵרִכְנוֹן מִן קִדְמָד, עַד דִּתְסָגִי וְתַחֲסִין יֵת אֲרַעָא: לֹא וְאַשְׁוִי יֵת תַּחֲוּמָד מִימָא דְסוּף וְעַד ימָא דְפִלְשֶׁתַּי וּמִמְדְּבָרָא עַד פֶּרֶת, אֲרִי אֲמָסֵר בִּידְכוֹן יֵת יִתְבִּי אֲרַעָא וְתִתְרִכְנוֹן מִן קִדְמָד:

ל מַעֲט מַעֲט אֲגַרְשָׁנוּ מִפְּנֵיךְ עַד אֲשֶׁר תִּפְרָה וְנַחֲלָתָ אֶת־הָאָרֶץ: לֹא וְשִׁתִּי אֶת־גְּבֻלְךָ מִיַּם־סוּף וְעַד־יָם פְּלִשְׁתִּים וּמִמְדְּבָר עַד־הַנָּהָר כִּי | אֶתֵּן בְּיָדְכֶם אֶת יֹשְׁבֵי הָאָרֶץ וְגִרְשֶׁתֶּמוּ מִפְּנֵיךְ:

— רש"י —

(ל) עַד אֲשֶׁר תִּפְרָה. תרבה, לשון פרי, כמו "פרו ורבו" (בראשית א, כב):
(לא) וְשִׁתִּי. לשון השתה, והתי"ו מודגשת מפני שבאה תחת שתיים, שאין שיתה בלא תי"ו, והאחת לשימוש:
עַד־הַנָּהָר. פרת:
וְגִרְשֶׁתֶּמוּ. ותגרשם:

— ביאור —

עַד אֲשֶׁר תִּפְרָה. בפרשת בראשית על ברכת "פרו ורבו" הסביר רש"י כי "פרו", לשון פרי, אילו היה בא לבדו היה עניינו להוליד אחד, ואילו "רבו" הוא לשון ריבוי ובא להוסיף שכל אחד יוליד הרבה. כאן רש"י מסביר שעניין פריון כולל בתוכו גם את עניין הריבוי.³⁷
וְשִׁתִּי. 'השתה' פירושו לשים, להניח³⁸, "ושתי את גבולך" היינו 'אשים את

גבולך'. שורש המילה הוא שי"ת. רש"י מסביר מדוע יש דגש חזק בתי"ו: על פי התבנית הרגילה המילה היתה צריכה להיכתב 'וְשִׁתְּתִי' (כמו 'וְשִׁמְתִּי' בשורש שי"מ), כאשר התי"ו הראשונה היא התי"ו של השורש, והתי"ו השניה היא צורת השימוש של גוף ראשון יחיד, כמו אמרתי, עשיתי, אך הכלל אומר שכאשר יש שתי אותיות זהות רצופות בדרך כלל אחת מהן נשמטת והשניה מקבלת דגש חזק³⁹.

37 בבראית העולם מתייחסים לשתי הברכות בנפרד, עניין ההמשך ועניין הריבוי. כאן, לפי ההקשר, החשיבות היא לעניין הריבוי, ולכן כללה התורה את שני העניינים במילה אחת. בחומש "תורת חיים" אינו גורס ברש"י את המילה "ותרבה", וזה תמוה, כי לפי זה הפסוק משולל הבנה. אנו הסברנו בביאור כפי הגרסה המקובלת.

38 וכן ביאר רש"י לעיל י, א "למען שתי אותותי"

39 ראה לעיל רש"י פסוק כז ד"ה והמתי.

אונקלוס

לִב לֹא־תִכְרֹת לָהֶם וְלֹא־לֵהֶם
בְּרִית: לֹא יֵשְׁבוּ בְּאֶרֶץ פֶּן־
יַחֲטִיאוּ אֶתְךָ לִי כִי תַעֲבֹד אֶת־
אֱלֹהֵיהֶם כִּי־יִהְיֶה לְךָ לְמוֹקֵשׁ:
לִב לֹא תִכְרֹת לָהֶם וְלֹא לֵהֶם
בְּרִית: לֹא יֵשְׁבוּ בְּאֶרֶץ פֶּן־
יַחֲטִיאוּ אֶתְךָ לִי כִי תַעֲבֹד אֶת־
אֱלֹהֵיהֶם כִּי־יִהְיֶה לְךָ לְמוֹקֵשׁ:
יְהוֹן לֶךְ לְתַקְלָא:

— רש"י —

(לג) כִּי תַעֲבֹד וגו' [כִּי־יִהְיֶה לְךָ לְמוֹקֵשׁ]. הרי אלו "כי" משמשין במקום 'אשר', וכן בכמה מקומות, וזהו לשון 'אי', שהוא אחד מארבע לשונות שה"כי" משמש, שמצינו בהרבה מקומות "אם" משמש בלשון 'אשר', כמו "ואם תקריב מנחת בכורים" (ויקרא ב, יד), שהיא חובה:

— ביאור (על עמוד קודם) —

עֲדֵה־נֶהָר. "הנהר" בה"א הידיעה מתייחס לנהר ידוע ומוכר, והוא "נהר פרת" שכבר הוזכר כגבולה הצפוני של הארץ בדברי הקב"ה לאברהם אבינו בברית בין הבתרים (בראשית טו, יח): "לזרעך נתתי את הארץ הזאת מנהר מצרים עד הנהר הגדול נהר פרת".

וְגֵר־שְׂתָמוֹ. המקרא משתמש לפעמים בסיומת "מו" בהטייה לרבים במקום "ם" רגילה, כגון "שיתמו כגלגל" (תהלים פג, יד), ועוד. משמעות המילה "וגרשתמו" היא 'ותגרשם' = ותגרש אותם.

— ביאור —

כִּי תַעֲבֹד וגו'. כדי להבין את מבנה הפסוק יש לעיין בכולו: "לא ישבו בארץ פן יחטיו או תך לי, כי תעבוד את אלוהיהם כי יהיה לך למוקש". מה משמעות הביטוי "כי תעבוד את אלוהיהם" ומה תפקידו בפסוק? בכמה מקומות בפירושו הזכיר רש"י

את הכלל שאמרו רבותינו שהמילה "כי" מופיעה בתורה בארבע משמעויות שונות - "אי", "דלמא", "אלא", "דהא"⁴⁰. בהרבה מקומות המילה "כי" באה כנתינת טעם לנאמר לפניה, וזהי משמעות "דהא" - שהרי, בגלל ש, - אך כאן אי אפשר לפרש כך משום שכבר הסביר הפסוק

40 ראה גם לעיל כג, ה ד"ה "כי תראה חמור שונאך". הארכנו בביאור כלל זה ובדוגמאות אליו בפרשת וירא (בראשית יח, טו).

— ביאור (המשך) —

שיתכן והגויים יחטיאו אותך וזוהי כפילות. כמו כן אי אפשר להסביר במשמעות "דלמא" - אולי, שמא, כי בוודאי אם תעבוד את אלוהיהם הם יהיו לך למוקש. מסביר רש"י ש"כי" משמש כאן במשמעות "אי" - אם (שהיא אחת מארבע המשמעויות של "כי"), והמילה 'אם' עצמה יש לה גם משמעות של 'אשר', כמו בפסוק "ואם תקריב מנחת ביכורים" שמשמעו 'כאשר תקריב', שאין זו רשות אלא חובה, ולכן משמעות המילה "כי" כאן היא 'אשר', כאשר. לפי זה משמעות הפסוק היא כך: לא יישבו בארצך פן (= שמא) יחטיאו אותך לי, (מתי?) כאשר תעבוד את אלוהיהם וכאשר יהיו לך למכשול. כלומר, אם תניח לגויים לשבת בארצך הם עלולים להחטיא אותך, וזה יקרה כשתתן להם להתקרב אליך ולהיות לך למכשול עד שתעבוד את אלוהיהם.

— עיון —

כִּי תַעֲבֹד וגו'. נראה יותר לומר שרש"י הסביר את המילה "כי" במשמעות 'אשר' רק לגבי ה"כי" הראשון, אבל ה"כי" השני משמש במשמעות "דהא" - בגלל ש, והוא נותן טעם: אתה תעבוד את אלוהיהם בגלל שהגויים יהיו לך למכשול. ובגירסאות מדוייקות מופיע בד"ה "כי תעבוד וכו'" ולא מופיעות המילים "כי יהיה לך למוקש", ומשמע כדברינו.

אונקלוס

כד א וְאֶל־מֹשֶׁה אָמַר עֲלֶה
 אֶל־יְהוָה אֶתְּה וְאַהֲרֹן נָדָב
 וְאַבִּיהוּא וְשִׁבְעִים מִזְקְנֵי יִשְׂרָאֵל
 וְהִשְׁתַּחֲוִיתֶם מִרְחָק:

— רש"י —

(א) וְאֶל־מֹשֶׁה אָמַר. פרשה זו נאמרה קודם עשרת הדברות, ובארבעה בסיון נאמר לו עֲלֶה (שבת פח ע"א):

— ביאור —

- וְאֶל־מֹשֶׁה אָמַר. לשיטת רש"י,
 פרשיה זו - מכאן עד סוף הפרשה -
 אינה כתובה כסדר הזמנים הכרונולוגי,
 וננסה לסדר את הפסוקים על פי שיטתנו:
 - פסוקים א-ד (חציו הראשון) נאמרו
 בד' בסיון.
 בפסוקים אלה נצטוו משה לעלות
 לבדו אל ההר, ונצטוו אהרן, נדב
 ואביהוא ושבעים הזקנים ללוותו חלק
 מן הדרך - "והשתחיתם מרחוק"
 (פסוק א).
 בו ביום ירד משה מן ההר וסיפר לעם
 על מצות פרישה והגבלה לקראת
 מתן תורה, וכן הזכיר להם את שבע
 מצוות בני נח, והמצוות שכבר ניתנו
 להם לפני כן במרה (פסוק ג).
 באותו היום גם כתב משה מבראשית
 ועד מתן תורה, ואת המצוות שנצטוו
 במרה (פסוק ד).
 - חציו השני של פסוק ד ("וישכם
 בבוקר") ופסוקים ה-ח אירעו בה'
 בסיון.
- משה בונה מזבח ושטים עשרה
 מצבות, זובח עליהם זבחים, קורא את
 ספר הברית (שכתב אתמול), זורק
 את הדם על העם וכורת עמם ברית.
 - פסוקים ט-יא חוזרים ליום ד' בסיון.
 כאן מסופר על נדב ואביהוא ושבעים
 הזקנים שעלו עם משה בדרך אל ההר
 בד' בסיון (לעיל פסוק א), והמראה
 שראו.
 - פסוקים יב-יד עוסקים ביום מתן
 תורה עצמו, מייד לאחר עשרת
 הדברות (להלן נבאר שפסוק יד
 קודם כרונולוגית לפסוק יג).
 - על פסוקים טו-יח נחלקו רבותינו,
 יש אומרים שאלה הימים בין ר"ח
 סיון למתן תורה, ויש אומרים שאלה
 הימים שלאחר מתן תורה, ועיין שם
 פירושו.
 פרשיה זו מקבילה למה שמתואר
 בפרשת יתרו לפני מתן תורה (פרק
 יט), וגם שם מדייק רש"י לסדר את
 האירועים על פי סדר התרחשותם. <

— ביאור (המשך) —

בפרשת יתרו מתוארים הימים מר"ח סיון עד ד' בסיון, אך לא מוזכר בה מה אירע בה' בסיון, ואילו כאן מתוארים אירועים נוספים שאירעו בד' בסיון ומתואר גם יום ה' בסיון.

גם הביטוי "ואל משה אמר", ביטוי בלשון עבר, מוכיח שמסופר כאן על אירוע שקרה לפני כן ולא על פי סדר כרונולוגי, כי אם לא כן צריך היה לכתוב "ויאמר ה' אל משה".

— עיון —

וְאֶל־מֹשֶׁה אָמַר. צריך להבין מדוע פיצלה התורה את תיאור האירועים שאירעו לפני מתן תורה, וכתבה חלק מהם בפרשת יתרו לפי ההיגיון הכרונולוגי, ואת החלק הנוסף כתבה רק בסוף פרשת משפטים לאחר שכבר תיארה את מתן תורה עצמו.

מתוך עיון בפסוקים ובדברי רש"י נראה שבמתן תורה ישנם שני עניינים: א) התגלות עוצמת האֵל שאינה מאפשרת ביטוי לאדם. ב) האדם כשותף לבריאה.

בפרשת יתרו הדגש הוא על ההתגלות האלוהית ואילו כאן הדגש הוא על הברית עם האדם.

מצד אחד, ההתגלות נצרכת לעולם וסופה לבוא, בין ברצון האדם ובין בכפייה. מצד שני, על האדם מוטלת האחריות לקדש את העולם.

תיאור מעמד הר סיני בפרשת יתרו מדגיש את עוצמת ההתגלות, משום כך בקשתם של ישראל ביום השלישי - 'רצוננו לראות את מלכנו' ולשמוע את דבר ה' שלא על ידי שליח - לא נכתבה בפירוש¹, ונכתבה רק תשובת ה' המצווה על עם ישראל להתכונן לקבלה זו ולהתקדש. בתיאור בפרשת יתרו הכל בא מלמעלה למטה, ועם ישראל צריכים לציית ולקבל, ושם נאמרו הפסוקים היפים על השכר הטוב שיהיה לישראל אם ישמעו בקול ה' ויעשו כדבריו.

כאן בפרשת משפטים אנו רואים את הברית, את ההדדיות. אנו שומעים מבני ישראל לא רק "נעשה"² אלא גם "נשמע"³, כלומר לא רק נציית אלא נפנים וננסה להבין. על פי אבחנה זו נוכל להבין שבפרשת יתרו מתוארת רוח הכניעה של עם ישראל לפני מתן תורה, ואילו בפרשיה זו, שנכתבה אחר כל המשפטים שיישומם בעולם תלוי באחריות האדם, התורה מאריכה על חשיבות השותפות והברית עם האדם, וכן על הסכנה שבשותפות זו, כפי שבאה לידי ביטוי בחטאם של נדב ואביהוא ושבעים הזקנים.

1 ראה רש"י שם לפסוק ט, ד"ה את דברי העם.

2 שם פסוק ח: "ויענו כל העם יחדו ויאמרו כל אשר דבר ה' נעשה".

3 להלן פסוק ז: "ויאמרו כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע".

אונקלוס

ב וַיִּתְקַרֵּב מֹשֶׁה בְּלַחְדוּדוֹהִי
לְקֶדֶם יְיָ וַאֲנוּן לֹא יִתְקַרְבוּן,
וְעָמָא לֹא יִסְקוּן עֲמִיה:
ג וַאֲתָא מֹשֶׁה וְאִשְׁתַּעִי
לְעָמָא יָת כָּל פְּתַגְמִיָּא דִּי
וְיָת כָּל דִּינִיָּא, וְאִתִּיב כָּל
עָמָא קָלָא חֵד וַאֲמֵרוּ כָּל
פְּתַגְמִיָּא דְּמִלִּיל יְיָ נַעֲבִיד:

ב וַנִּגַּשׁ מֹשֶׁה לְבַדּוֹ אֶל־יְהוָה
וְהֵם לֹא יִגָּשׁוּ וְהָעָם לֹא יַעֲלֶוּ
עִמּוֹ: ג וַיָּבֹא מֹשֶׁה וַיְסַפֵּר לָעָם
אֵת כָּל־דִּבְרֵי יְהוָה וְאֵת כָּל־
הַמִּשְׁפָּטִים וַיַּעַן כָּל־הָעָם קוֹל
אֶחָד וַיֹּאמְרוּ כָּל־הַדְּבָרִים
אֲשֶׁר־דִּבֶּר יְהוָה נַעֲשֶׂה:

— רש"י —

(ב) וַנִּגַּשׁ מֹשֶׁה לְבַדּוֹ. אל הערפל:

(ג) וַיָּבֹא מֹשֶׁה וַיְסַפֵּר לָעָם. בו ביום:

— ביאור —

וַיָּבֹא מֹשֶׁה וַיְסַפֵּר לָעָם. כבר לימדנו
רש"י בפרשת יתרו (לעיל יט, ג) שכל
עליותיו של משה להר היו בהשכמה,
והירידה אל העם היתה בהמשך היום.

וַנִּגַּשׁ מֹשֶׁה לְבַדּוֹ. לעומת הזקנים
שנשארו מאחור ולא עלו, משה צווה
לעלות ולגשת אל ה'. אמנם אי אפשר
לגשת אל ה', שהוא אש אוכלה, אלא
משה נגש אל הערפל המסמן את מקום
השכינה.⁴

— עיון —

וַנִּגַּשׁ מֹשֶׁה לְבַדּוֹ. גם משה רבנו, שדיבר עם ה' פנים אל פנים, אינו יכול להתקרב
ממש אל הא־להים אלא מתוך ערפל.

4 רש"י רומז בדבריו לפסוק בפרשת יתרו (לעיל כ, יז): "ויעמוד העם מרחוק ומשה נגש אל הערפל אשר שם האלהים".

— רש"י —

אֵת כָּל־דְּבָרֵי ה'. מצות פרישה והגבלה:
וְאֵת כָּל־הַמִּשְׁפָּטִים. שבע מצות שנצטוו בני נח, ושבת, וכיבוד אב־ואם,
ופרה אדומה, ודינין שניתנו להם במרה:

— ביאור —

אֵת כָּל־דְּבָרֵי ה'. וְאֵת כָּל־
הַמִּשְׁפָּטִים. מה ההבדל בין "כל דברי
ה'" ובין "כל המשפטים"? דברי ה' הם
ציווי לשעה ואילו המשפטים הם ציווי
לדורות, לכן מסביר רש"י ש"דברי
ה'" המוזכרים כאן הם הציווי לפרוש
מאישה שלשה ימים לפני מתן תורה
(= 'מצות פרישה')⁵ והציווי שלא לעלות
להר ולא ליגוע בו (= 'מצות הגבלה')⁶, ואילו
ה"משפטים" הם כל המצוות שנצטוו
בהם ישראל עד כה.⁷
על אלו מצוות מדובר? מסביר רש"י
שמדובר בשבע מצוות בני נח, שהן מצוות
שניתנו לאנושות משחר קיומה, וכן

— עיון —

אֵת כָּל־דְּבָרֵי ה'. וְאֵת כָּל־הַמִּשְׁפָּטִים. מה מיוחד במצוות אלה שניתנו לישראל
לפני מתן תורה?

שבע מצוות בני נח ניתנו לכל האנושות לפני מתן תורה כי בלעדיהם אין שום חברה יכולה
להתקיים, כמו כן מצוות כיבוד הורים היא ציווי יסודי שבלעדיו אין שום חברה מתוקנת.
גם המשפטים הם מן המצוות ההגיוניות לתיקון העולם. עוד נוספו לפני מתן תורה שתי
מצוות: (א) השבת, שהיא הגילוי המעשי לאמונה באל בורא עולם, ובלי אמונה באל־לוהים
גם המצוות ההגיוניות לא יכובדו. (ב) המצוה הכי קשה להבנה שכלית, והיא נקראת "חוקה"
בגלל שאין לה טעם הגיוני, אף היא ניתנה לישראל בשלב מוקדם מאוד ואזהרה לכך
שהאדם לא יסמוך על שכלו בהבנת המצוות אלא הכל כפי רצון הא־ל. מצוות "פרה אדומה"
מגלה כי גם כל המשפטים והציויים ההגיוניים אינם יצירה אנושית אלא יצירה א־לוהית.
משה חזר ולימד לישראל את כל המצוות האלה כדי שלפני שיעלו במדרגות הקדושה
והמצוות יקבלו עליהם שוב את המצוות הבסיסיות, כהכנה לדרגה הגבוהה ביותר.⁸

5 שהוזכר לעיל יט, טו.

6 שהוזכר לעיל יט, יב-יג.

7 אי אפשר לפרש ש"משפטים" הם כל המצוות שבפרשת משפטים עליהם נאמר "ואלה המשפטים אשר
תשים לפניהם", שהרי לשיטת רש"י פסוקים אלה כאן נאמרו לפני מתן תורה.

8 על פי 'באר יצחק'.

אונקלוס

ד וַיִּכְתֹּב מֹשֶׁה אֶת כָּל־דְּבָרֵי
יְהוָה וַיִּשְׁכַּם בַּבֹּקֶר וַיָּבֵן מִזְבֵּחַ
תַּחַת הָהָר וּשְׁתֵּים עָשָׂר מִצֵּבָה
לְשָׁנִים עֶשֶׂר שְׁבַטֵי יִשְׂרָאֵל:
וַיִּכְתֹּב מֹשֶׁה אֶת כָּל־דְּבָרֵי
פֶתֶגְמֵי דִי וְאַקֻּדִים
בְּצִפְרָא וּבְנָא מְדַבְחָא
בְּשָׁפּוּלֵי טוֹרָא, וְתִרְתָּא
עֶסְרֵי קָמָא לְתִרֵי עֶסֶר
שְׁבַטֵי דִישְׂרָאֵל:

— רש"י —

(ד) וַיִּכְתֹּב מֹשֶׁה. מבראשית ועד מתן תורה, וכתב מצוות שנצטוו במרה:
וַיִּשְׁכַּם בַּבֹּקֶר. בחמשה בסיון:

— ביאור —

וַיִּכְתֹּב מֹשֶׁה. לא מפורש בפסוק מה
כתב משה. מסביר רש"י שמשה כתב
שני עניינים: החלק ההיסטורי שבתורה
עד אותו היום⁹, וכן מצוות והלכות
שנצטוו ישראל (כמבואר בפסוק
הקודם).
רש"י לומד זאת מהביטוי "כל דברי ה'"
היינו כל מה שהיה ידוע לעם ישראל עד

כה, הן הפן ההיסטורי והן ההלכות שכבר
נתגלו.
וַיִּשְׁכַּם בַּבֹּקֶר. השכמה זו היתה בבוקר
שלמחרת, יום ה' בסיון, ערב מתן תורה¹⁰.
מכאן למד רש"י שכל עליותיו של משה
אל ההר היו בהשכמה (ראה רש"י לעיל יט,
ג).

— עיון —

וַיִּכְתֹּב מֹשֶׁה. על פי דברי רש"י משמע שאין משמעות הביטוי "דברי ה'" שבפסוק זה
כמשמעות "דברי ה'" שבפסוק הקודם, ו"דברי ה'" כאן זהים למשמעות ה"משפטים"
שבפסוק הקודם. אתמהה!
יתכן שכאשר מופיעים שני הביטויים זה בצד זה - "דברי ה'" וה"משפטים" אזי "דברי
ה'" מקבל משמעות של ציווי לשעה בניגוד ל"משפטים" שהם דברים קבועים, ואילו
בפסוק זה "דברי ה'" מופיע כביטוי כללי יחיד והוא הבסיס ל"ספר הברית" המוזכר להלן
בפסוק ז, אם כן משמע שמובנו רחב יותר ועוסק במצוות העומדות לדורות.
אך עדיין יש להבין מדוע התורה השתמשה באותו ביטוי למשמעות שונה.

9 האם משה כתב את סיפור יתרו? זה יהיה תלוי במחלוקת שהביא רש"י בתחילת פרשת יתרו האם יתרו הגיע לפני מתן תורה או לאחריו.

10 וכן כתב רש"י לעיל (יט, יא): "ובחמישי בנה משה את המזבח תחת ההר ושתיים עשר מצבה".

אונקלוס

ה וַיִּשְׁלַח יְת בְּכוֹרֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל
וַיַּעֲלוּ עִלָּת וַיִּזְבְּחוּ זִבְחִים שְׁלָמִים
לַיהוָה פָּרִים:
י תורין:

— רש"י —

(ה) אֶת־נַעֲרֵי. הבכורות (תרגום אונקלוס):

— עיון (המשך) —

נראה להסביר שגם ציווי לזמן מסויים וקצוב יש לו חשיבות לדורות, ויש ללמוד גם מכל ציווי זמני מה המסר שלו לדורות, וכן להיפך, גם ציווי שהוא לדורות יש בו דרישה מיידית ובה ציווי לאדם מה עליו לעשות עכשיו. הנה מצות פרישה והגבלה, על אף שהיתה ציווי לשעת מתן תורה ותנו לא יש ללמוד ממנה משמעות לכל הדורות: 'פרישה' היינו שחייב אדם להתקדש לפני שעוסק בדברים שבקדושה, ו'הגבלה' היינו שהאדם יידע לשים לעצמו גבולות ולא יבוא לזלזל בדברים שבקדושה. וכן בהתייחסות ל"משפטים", אסור לחשוב שיש כאן ערכים מוסריים שהם סוג של אידיאל שניתן יהיה ליישם אותו רק לעתיד לבוא, אלא זהו דבר ה' חי וקיים הן לעכשיו והן לדורות.

— ביאור —

אֶת־נַעֲרֵי. בפרשת במדבר (ג, יב) המקדש. אמנם המשכן עדיין לא נבנה מסביר רש"י שעד חטא העגל שימשו ולא היתה עבודת קורבנות חוץ מזבחים הבכורות בעבודת ה', ולאחר חטא העגל נבחרו במקומם הלויים והכהנים לעבודת

— עיון —

אֶת־נַעֲרֵי. הרמב"ן תמה מדוע קוראים כאן לבכורות "נערים", וכי לא היו ביניהם גם בכורות מבוגרים? ומסביר שהבכורות מכונים "נערים" לעומת שבעים הזקנים, אצילי בני ישראל, שעליהם מסופר בהמשך שהתקרבו יותר מכל העם אל ה' מפאת חוכמתם, ואילו הבכורות לא נבחרו מכח חוכמתם ולכן מכונים "נערים". ונראה לבאר עומק דבריו, שהתורה רוצה להדגיש כאן שהבכורות מייצגים את העם, והברית לא נכרתה דווקא עם החכמים אלא עם כל האוכלוסייה, עם דגש על הנערים שמייצגים את דור העתיד.

11 לפי זה לא קשה קושיית הנחלת יעקב שעבודת הבכורות נמשכה עד הקמת המשכן, כי ממילא בין חטא העגל ובין הקמת המשכן לא היתה הקרבת קרבנות, ודו"ק.

אונקלוס

וַיִּקַּח מֹשֶׁה חֲצִי הַדָּם וַיִּשֶׁם בְּאַגָּנֹת
וַחֲצִי הַדָּם זָרַק עַל-הַמִּזְבֵּחַ:
וַיִּנְסִיב מֹשֶׁה פְּלָגוֹת דָּמָא
וַשְּׂוִי בַמִּזְרְקָיָא, וּפְלָגוֹת
דָּמָא זָרַק עַל מִדְבְּחָא:

— רש"י —

(ו) וַיִּקַּח מֹשֶׁה חֲצִי הַדָּם. מי חלקו, מלאך בא וחלקו (ויקרא רבה פ"ו, ה):

— ביאור —

וַיִּקַּח מֹשֶׁה חֲצִי הַדָּם. רש"י מתמודד עם הביטוי "חצי הדם", כיצד אפשר לדייק ולקחת בדיוק חצי מכמות הדם? לכאורה היינו אומרים שאין כאן שאלה, ומשה לקח בערך חצי מהכמות על פי מה שהיה נראה בעיניו. רש"י אינו רוצה לפרש כך, כי אם התורה אומרת "חצי הדם" הכוונה לחצי הכמות במדויק. משום כך מסביר רש"י שהקב"ה שלח שליח, הוא המלאך, שחילק את הדם.

— עיון —

וַיִּקַּח מֹשֶׁה חֲצִי הַדָּם. מה בא מדרש פלאי זה ללמדנו? נראה שרוצה לומר שהקב"ה עשה את בני ישראל שותפיו ממש ויש להם אחריות על העולם בדיוק כפי שיש לבורא עצמו, ולכן צריכים לומר שהחלוקה היא מדויקת עד מאוד. עוד יש לתמוה, מדוע רש"י הכניס לכאן "מלאך", הרי משה רבנו עצמו עשה ניסים גדולים ומדוע לא נאמר שבנס הגיע לידו של משה בדיוק החצי?¹² נראה לומר כי אם משה רבנו עצמו חילק את הדם לשני חצאים הרי זה כאילו הוא מעל שני השותפים. הוא מחלק כמו שופט ונותן חצי לכל צד. אך אין הדבר כן, משה רבנו מייצג את עם ישראל וגם הוא בעל ברית, אך מלך הברית הוא הקב"ה. אף שיש שוויון בין שני השותפים, על פי האמת אין שום שוויון, כי גם החלק שניתן לישראל הוא בגלל רצונו של הבורא לשתף את האדם בעולמו. במילים אחרות: רש"י מלמדנו שישנה ברית ולכן יש אחריות לעם ישראל, אבל עדיין ישראל הוא העבד והאל-הוא המלך.

12 במדרש ויקרא רבה פ"ו אות ה' ישנה מחלוקת האם משה עצמו כיוון או שבא מלאך ואחז בידו, אם כן ודאי עניין זה בא ללמדנו רעיון מיוחד.

— רש"י —

בְּאַגְנֹת. שני אגנות, אחד לחצי דם עולה, ואחד לחצי דם שלמים להזות אותם על העם. ומכאן למדו רבותינו שנכנסו אבותינו לברית במילה וטבילה והרצאת דמים, שאין הזאה בלא טבילה (כריתות ט ע"א):

— ביאור —

בְּאַגְנֹת. "אגן" פירושו כלי¹³, "אגנות" בלשון רבים הם שני כלים, ומדוע יש צורך לחלק ולתת את חצי הדם בשני כלים? מסביר רש"י שכלי אחד קיבל את דם קורבן העולה וכלי שני קיבל את דם קורבן השלמים, שלא יתערבו. רש"י מוסיף ומסביר את מהותו ועניינו של הטקס שנעשה כאן, והוא למעשה כעין גיורם של בני ישראל, הפיכתם לבעלי

ברית של ה'. ובשלשה דברים נכנסו בברית: "מילה" - בני ישראל נימולו לפני שהקריבו את קרבן פסח ביציאת מצרים, וכך נאמר בפירוש בספר יהושע (הה)¹⁴. "הרצאת דמים" - זריקת דם על גבי המזבח (וראה להלן פסוק ח הסבר עניין זה). "טבילה" - כל עבודת הקורבנות אינה שייכת באנשים טמאים, והואיל והמעשים נעשו כאן בשם העם ועבורם היה עליהם לטבול לפני כן.

— עיון —

בְּאַגְנֹת. יש משמעות שונה לקורבן שלמים ולקורבן עולה. קורבן עולה הוא הקורבן של קבלת העול, של התבטלות האדם בפני האל. קורבן שלמים הוא הקורבן שבו האדם אינו מתבטל אלא מנסה להתעלות בחייו ולקדש אותם. הגמרא¹⁵ אומרת שכל גוי שמתגייר עובר תהליך דומה לתהליך שבני ישראל עברו כאן, וכדי להתגייר צריך מילה, טבילה וקורבן. מה ענינם של שלש דרישות אלה הנצרכות לגיור? ה"מילה" משמעותה שייכות לעם ישראל. מצוה זו ניתנה לאב האומה עוד לפני שניתנה התורה ללמדנו שהיהדות אינה דת אלא היא תהליך של אומה שמוטלת עליה אחריות מיוחדת. ה"מילה" נעשית באיבר היצר ללמדנו שהיהדות באה לנתב את היצר ולא לתת לו לשלוט על חיינו (ועיין בפירושונו על פרשת לך-לך על משמעויות נוספות של ברית המילה).

ה"טבילה" היא המעשה שאדם עושה כדי לטהר את עצמו מטומאה, שהיא מציאות רוחנית. גוף יכול להיות טמא או טהור מבלי שניכר לעין שום שינוי בו. ה"טבילה" באה לעקור את רעיון המטריאליזם שמחזיק בדעה שאין במציאות שום דבר אחר מלבד החומר. ה"טבילה" היא היסוד לאמונה במציאות רוחנית, אמונה בנשמה ובתחיית המתים, שהן מעיקרי האמונה היהודית.

13 וראה רש"י במדבר כח, ו: "העשויה בהר סיני" - הקיש עולת תמיד לעולת הר סיני, אותה שנתקרבה לפני מתן תורה שכתוב בה 'וישם באגנות' - מלמד שטעונה כלי".

14 "כי מולים היו כל העם היוצאים".

15 כריתות ט ע"א ועיין גם רמב"ם הלכות איסורי ביאה פרק יג הלכות א-ד.

אונקלוס

וַיִּקַּח סֵפֶר הַבְּרִית וַיִּקְרָא בְּאָזְנוֹ
וַיִּסֵּב סֵפֶר דְּקִימָא
וַיִּקְרָא קֹדֶם עֲמָא, וַאֲמָרוּ
כָּל דְּמַלְיָל יֵי נַעֲבִיד
וְנַקְבִּיל:
נַעֲשֶׂה וְנִשְׁמָע:

— רש"י —

(ז) סֵפֶר הַבְּרִית. מבראשית ועד מתן תורה ומצוות שנצטוו במרה:

— עיון (המשך) —

ה"קורבן" הוא מדרגה נוספת של אמונה באפשרות של קשר בין האדם לא-ל. אם כן, אדם הרוצה להצטרף ליהדות צריך לקבל עליו עניינים אלה: לנתב ולהשתלט על היצרים, אמונה במציאות רוחנית ובקשר עם א-לוהים. אלה הם התפקידים המונחים על כתפיה של האומה היהודית בהווייתה.

— ביאור —

סֵפֶר הַבְּרִית. מהו "ספר הברית"? הרי התורה לא ניתנה עדיין ואין שום מסמך כתוב! מסביר רש"י שאלו הם הדברים שכתב משה ביום הקודם, וכפי שנאמר לעיל בפסוק ד, שם כתב את ההיסטוריה של העולם מבראשית עד מתן תורה, וכן את ההלכות שנצטוו עליהם במרה (וראה מה שכתבנו שם בפסוק ד).

— עיון —

סֵפֶר הַבְּרִית. נחלקו אמוראים בגמרא (גיטין ס ע"א) אם התורה חתומה ניתנה או מגילה מגילה ניתנה, כלומר, האם בסוף שנת הארבעים כתב משה את כל התורה, או שמא בכל פעם שנאמרה פרשה למשה היה כותבה במגילה ובסוף שנת הארבעים כך את כל המגילות לספר אחד.

לדעה שסוברת שהתורה נכתבה כולה בסוף שנת הארבעים ולא נכתבה כלל לפני כן, אם כן "ספר הברית" לא יכול להיות חלק מן התורה שאנו מכירים כיום, אלא זהו ספר אחר שאינו מוכר לנו היום. אך גם לדעה הסוברת שהתורה נכתבה מגילה מגילה, היינו שבני ישראל קיבלו ממשה במשך השנים חלקים של התורה, מוכרחים לומר שהנוסח הסופי נקבע בסוף שנת הארבעים, וזהו הציווי שנצטווה משה בפרשת וילך (דברים לא, יט): "ועתה כיתבו לכם את השירה הזאת ולמדה את בני ישראל שימה בפהם, למען תהיה לי השירה הזאת לעד בבני ישראל", והסבירו חז"ל ש"השירה הזאת" היינו כל התורה, כפי שמשמע מהפסוק להלן שם (כד): "ויהי ככלות משה לכתוב את דברי התורה הזאת על ספר עד תמם".¹⁶



— עיון (המשך) —

ואם כן יש לשאול, מה העניין לתת לישראל נוסח של ספר בראשית וחלק מספר שמות עד מתן תורה, ועוד כמה הלכות שלמדו בעבר, אם הנוסח הזה איננו כלל הנוסח הסופי, וספר זה לא יישמר במסורת אצל ישראל?

דע שספר זה שניתן להם נקרא "ספר הברית", כלומר ההתחייבות של בני ישראל היתה על משהו ברור וידוע, על ספר שיש בו את עיקרי יסודות האמונה, אמונה בבורא עולם, וסיפור ההשגחה האלוהית שמתגלה בתולדות האבות, וכן את רוב המשפטים, וגם חלק מהחוקים כמו פרה אדומה. כל אלה היו ידועים לעם ישראל, וכתרו ברית על הנודע ולא על הבלתי נודע.

על פי זה נבין את משמעות הביטוי "נעשה ונשמע" המוזכר כאן, שהוא אות תפארת לבני ישראל. נהוג להסביר שהכוונה היא שהסכימו לקבל את התורה על אף שעדיין לא ידעו מה כתוב בה, כלומר אמרו "נעשה" כל מה שיאמר ה' לפני ש"נשמע" מה הוא אומר לנו לעשות. ציטוט מוחלט!¹⁷ אולם כאן אנו רואים שבני ישראל קראו את "ספר הברית" וידעו את רוב התורה לפני מעמד מתן תורה! ועוד קשה, די היה להם שיאמרו כל מה שיאמר ה' "נעשה", לשם מה הוסיפו גם את "נשמע", ודאי שיעשו כל מה שישמעו שהרי הם לא נדרשו לעשות על פי סברתם.

לכן נראה לי לפרש שאין הכוונה ב"נשמע" שמיעת הדברים שעליהם לעשות, אלא "נשמע" היינו עבודה של הזדהות והפנמה. וכך אמרו ישראל לה' יתברך: אוזנינו שמעו כל מה שאמרת לנו לעשות ואף נעשה, אבל בנוסף נשתדל לעשות את הדברים לא כמו 'רובוטים' אלא על ידי לימוד והפנמה, כדי שהתורה תרומם אותנו ממדרגה למדרגה. לזכותם של ישראל ייאמר שעל אף ששמעו דברים שהם קשים לביצוע, דרישות נעלות שעדיין לא היו בדרכה מתאימה להתחבר איתן, מכל מקום קיבלו עליהם הכל בנפש חפצה, בנתינת אומון בנותן התורה ובהתחייבות לעתיד של לימוד והפנמה.

ה'פזיזות' של ישראל המוזכרת בגמרא היתה בכך שהסכימו לקבל עליהם את התורה בטרם הבינו את כל עומק המשמעות של הדברים ששמעו. עם ישראל רוצים להבין ולהפנים, ויודעים ששמיעת הדברים בלי לימוד מעמיק אינה כלום, ולמרות זאת ביטלו את עצמם לפני נותן התורה, נתנו בו אימון מלא, ולא התנו את קיום התורה בהבנתם אותה מייד.

17 ראה למשל גמרא שבת פח ע"א למטה, טענה זו בפי צדוקי שמכנה את ישראל "עמא פזיזא" - עם פזיז ונמהר, שהסכים לקבל על עצמו עול מצוות בלי לדעת במה מדובר, עיין שם.

אונקלוס

ח וַיִּקַּח מֹשֶׁה אֶת־הַדָּם וַיִּזְרֹק
עַל־הָעָם וַיֹּאמֶר הִנֵּה דַם־הַבְּרִית
אֲשֶׁר כָּרַת יְהוָה עִמָּכֶם עַל כָּל־
הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה:

ה וְנָסִיב מֹשֶׁה יָת דְּמָא
וּזְרַק עַל מַדְבַּחָא לְכַפָּרָא
עַל עַמָּא, וַאֲמַר הָא דִּין
דָּם קִימָא דְגִזְר יְיָ עִמָּכֻן
עַל כָּל פְּתָגְמֵיָא הָאֵלִין:

— רש"י —

(ח) וַיִּזְרֹק. ענין הזאה, ותרגומו: 'וזרק על מדבחה לכפרא על עמא':

— ביאור —

וַיִּזְרֹק. הפסוק אומר: "ויקח משה את הדם ויזרוק על העם", ולכאורה זרק את הדם על העם ממש. מסביר רש"י שמה שכתוב "ויזרוק על העם" אין הכוונה שזרק את הדם על העם ממש אלא הכוונה שהיזה את הדם על המזבח, וזריקה על המזבח נקראת 'הזאה', וכמו שבפסוק ו לענין חצי הדם של ה' נאמר "זרק על המזבח"

והיינו הזאה על המזבח - כך גם בפסוקנו הזריקה עניינה הזאה על המזבח. וזהו מה שאמר התרגום: 'ויזרוק על המזבח לכפר על העם', כי זריקת דם על המזבח היא ענין כפרה וריצוי. המזבח כאן מייצג את העם, ובמקום לזרוק את הדם על כל אחד ואחד מישראל זרק משה את הדם על המזבח שמייצג את ישראל.

— עיון —

וַיִּזְרֹק. לעיל בפסוק ו לימד אותנו רש"י מנין אנו יודעים שבני ישראל טבלו - כי אי אפשר שהיזו על בני ישראל אם הם לא טבלו לפני כן, והנה כאן רש"י אומר לנו שהדם כלל לא נזרק עליהם! אלא צריך לומר כמו שהסברנו בביאור שהמזבח מייצג את ישראל וזריקה על המזבח כזריקה על העם עצמו.

לפי זה המזבח משמש בתפקיד כפול: הוא מייצג גם את השכינה וגם את העם. בברית בין הקב"ה ובין העם נחצה הדם לשני חלקים, כאשר כל חצי מייצג צד אחר של הברית, ואת שני חצאי הדם זרק משה על המזבח - חצי הדם של הקב"ה (כנאמר בפסוק ו), וחצי הדם של ישראל בפסוק ח (כפי שפירש רש"י שגם הדם של העם הוזה על המזבח). ולכן השתמשה התורה בשניהם בביטוי זהה של זריקה. וכך היא עבודת המזבח תמיד - הכהנים מדליקים בו אש ואש יורדת גם מן השמים.

נמצא שהמזבח הוא מקום המפגש, כביכול, בין העם לא־לֹוהִים. כאשר אדם מקריב קורבן ומתעלה כלפי מעלה, וכשהקב"ה מקבל את הקורבן על ידי ירידת האש מלמעלה למטה, בכך מתגלה הקשר החי בינו לבין האדם, והא־ל אינו טמון אי-שם ברוקיע. וזהו עניינה של ברית זו, שהקב"ה ישגיח על ישראל וישראל מצידם יפרסמו את שמו ותורתו בעולם.

אונקלוס

ט וסליק משה ואהרן, נדב ואביהוא ושבעים מזקני ישראל: ויראו את אלהי ישראל ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר וכעצם השמים לטהר:

ט וסליק משה ואהרן, נדב ואביהוא ושבעים מזקני ישראל: ויראו את אלהי ישראל ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר וכעצם השמים לטהר:

— רש"י —

(י) ויראו את אלהי ישראל. נסתכלו והציצו ונתחייבו מיתה, אלא שלא רצה הקב"ה לערבב שמחת התורה, והמתין לנדב ואביהוא עד יום חנוכת המשכן, ולזקנים עד "ויהי העם כמתאוננים וגו' ותבער במ אש ה' ותאכל בקצה המחנה" (במדבר יא, א), בקצינים שבמחנה (תנחומא בהעלותך טז):

— ביאור —

ויראו את אלהי ישראל. מתיאור הפסוק לא משמע שהיה כאן חטא או ענין שלילי, ולכן מדגיש לנו רש"י את חומרת העניין ושנתחייבו על מעשה זה מיתה. נראה לומר שרש"י למד זאת ממה שכתוב בפסוק הבא "ואל אצילי בני ישראל לא שלח ידו", משמע שהיו ראויים לכך (כפי שכתב שם רש"י). חומרת עניין זה ראינו בפרשת כי תשא, שם אומר הקב"ה למשה (להלן ג, כ): "כי לא יראני האדם וחי", ומשמע שתהא מדרגתו של האדם גדולה ככל שתהיה עדיין אין לו אפשרות לנסות "לראות" את א-לוהים, ומוטל עליו להתנהג בצניעות כמשה רבנו במעמד הסנה, עליו נאמר (לעיל ג, ו): "ויסתר משה פניו כי ירא מהביט אל האלהים". משמע

איפוא שראייה זו של נדב ואביהוא והזקנים היתה חטא של יוהרא. אך אם היה זה חטא מדוע לא נענשו מייד? מסביר רש"י שלא רצה הקב"ה להעבי על שמחת מתן התורה באבל על צדיקים אלה, ולכן לא המיתם מייד אלא לאחר זמן. והיכן נענשו? נדב ואביהוא, כידוע, מתו ביום חנוכת המשכן כאשר הקריבו אש זרה (ויקרא י, א), ומשמע שמיתתם שם היתה גם על חטאם זה. על שבעים הזקנים לא נאמר במפורש בתורה שמתו, אך דרשו חז"ל שמה שנאמר בחטא המתאוננים "ותבער במ אש ה' ותאכל בקצה המחנה" היינו בקצינים, באנשים החשובים ביותר¹⁸, ואלו שבעים הזקנים שחטאו כאן¹⁹.

18 וכן מפרש רש"י שם בפירוש השני.

19 ומשום כך נצטוו משה מייד שם (יא, טז): "אספה לי שבעים איש מזקני ישראל", כי שבעים הזקנים שהיו עד כה ניספו (על פי תנחומא שם).

— רש"י —

כְּמַעֲשֵׂה לְבִנְתֵּי הַסְּפִיר. היא היתה לפניו בשעת השעבוד לזכור צרתן של ישראל, שהיו משועבדים כמַעֲשֵׂה לְבָנִים:

— עיין (על עמוד קודם) —

וַיֵּדְאוּ אֶת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל. נראה שיש קשר בין חטאם של נדב, אביהוא והזקנים, לבין החטא הנוסף שחטאו ונתגלגלה עליהם המיתה שנתחייבו כאן. נדב ואביהוא ראו כאן את האלהים ומשום כך חשבו את עצמם כבני ברית ממש, מה שגרם להם להיכנס למשכן ולעבוד את ה' כפי ראות עיניהם, ולכן נגזרה עליהם מיתה כי חטאם שם הוא למעשה אותו החטא הכתוב פה. הזקנים שרק הציצו לא תפסו את גודל הרגע ואת החיוב להירתע, ולא היתה בהם יראת ה', וכשבני ישראל התאוננו תואנת חנים, לא בגלל רעב או צמא אלא סתם התאוננו על ה', בזה הראו גם הם שאינם יראים את ה', ואז בא גם עונשם של הזקנים שלא הפנימו יראת ה' מה היא, מאז ועד עתה.

רש"י מסביר שה' לא רצה להרוג אותם ביום מתן תורה כדי לא להעיב על שמחת היום המיוחד הזה. אך קשה, כי הנה נדב ואביהוא מתו ביום הקמת המשכן, וגם יום זה הוא היה יום שמח ומיוחד מאוד. אם כן מה ההבדל?

יום מתן תורה, יום ההתגלות הוא מאורע על-היסטורי. הוא המשמעות והתכלית של הבריאה ואין להסיח את הדעת ביום זה בדברים שמתרחשים במציאות. יום זה מוכרח היה לבוא, וזמנו היה מגיע, ולא משנה מה יעשה האדם. יתכן ומשום כך לא גילתה התורה במפורש את היום המדויק בו ניתנה התורה, כי למרות שודאי ירדה התורה לעולם ביום מסוים מכל מקום היא לא שייכת ליום הזה אלא היא שייכת לכל הזמנים בשווה. יום הקמת המשכן יום גדול הוא, שהרי הוא היום בו נתעלה האדם וזכה להקים בית לה'. יום זה הוא מעין המשך של מעמד מתן תורה, אולם הוא תוצאה ממשית בני אדם - בני האדם קיבלו את התורה, התחייבו לקיימה, חיים על פיה ולכן הם זוכים שהשכינה הקדושה תתגלה בתוכם. היות ויום זה הוא מעשה אדם אין אפשרות להתעלם בו ממעשה חמור שעושים בני אדם.

— ביאור —

כְּמַעֲשֵׂה לְבִנְתֵּי הַסְּפִיר. אין ספק שבפסוק זה טמונים סודות גדולים בענייני אֱלֹהוּת ובמעשה מרכבה, ורש"י גילה לנו רק טפח מתוך אין-סוף המשמעויות שיש בפסוק זה, ואנו ננסה להבין בכוחנו הדל את המעט שגילה לנו רש"י.

"ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר" - פשוטה המשמשת בנאים לבניית בתים.²⁰

— רש"י —

וּבְעֵצָם הַשָּׁמַיִם לְטֹהֵר. משנגאלו היה אור וחדרה לפניו:
וּבְעֵצָם. כתרגומו, לשון מראה:

— ביאור (המשך) —

הצרות, בשעה שאנו סבורים שההנהגה היא הסתר פנים, וכאילו עזב ה' את הארץ וכיסה פניו ואינו נמצא, עתה הוכח כי לא כן הוא. הם ראו בעיניהם כי ה' היה איתם בעת הצרה והצרות מלטשות את היהלום ונותנות לו את צורתו.²¹

מכאן עולה כי לעיני ה' עמד עם ישראל בכל עת השעבוד הקשה במצרים, בה עונו כעבדי עבדים וחייהם לא היו חיים. אך אם כלפי חוץ היה נראה שאין לחייהם ערך כלל הנה כל זה היה רק למראית עין, כי באמת בני ישראל בעיני הקב"ה הם כאבן יקרה וחשובה מאוד. וגם בעת

— ביאור —

וּבְעֵצָם. המילה "עצם" אינה מובנת כאן, ובודאי אין לפרשה במשמעות חלק מן השלד. רש"י מסתייע בתרגום אונקלוס שתרגם 'כמחזי', שמשמעו כמראה²², "וכעצם השמים" היינו 'כמראה השמים', כלומר שתחת רגליו היה מראה של שמים בהירים.

וּבְעֵצָם הַשָּׁמַיִם לְטֹהֵר. אם "לבנת הספיר" מתייחסת לתקופת השעבוד איך אפשר לראות יחד איתה מראה שמים בהירים וטהורים? האין זו סתירה? מסביר רש"י שהאור הטהור מבטא את הגאולה שבאה לאחר השעבוד. גאולת ישראל השפיעה אור ושמחה גם בעולמות העליונים.

— עיין —

וּבְעֵצָם הַשָּׁמַיִם לְטֹהֵר. רש"י מסביר שבעת הגאולה יש שמחה גם בעליונים, רוצה לומר שגאולת ישראל אינה גאולה להם לבדם, שיצאו משעבוד והפסיקו לסבול, אלא גאולה זו היא תכלית העולם, שעל ידי כך האמונה באלוקים ובהשגחתו הופכים להיות נחלת הכלל.

וּבְעֵצָם. לכאורה המילה "עצם" מתייחסת לדבר הממשי, ל"עצם הדבר", ואילו "מראה" מתייחס לאיך הדבר מצטייר ונראה כלפי חוץ, ואם כן היאך פירוש המילה "עצם" יכולה להיות "מראה"? אלא שכאן מדובר בראייה נבואית, והראייה הנבואית רואה את מהות הדברים ולכן ה"עצם" וה"מראה" שווים.

21 גם בפירושו לעשרת הדברות הזכיר רש"י עניין זה ולמד מכאן כי ה' נגלה בהר סיני כזקן מלא רחמים (עיין לעיל כ, ב, ד"ה אשר הוצאתיך מארץ מצרים).

22 גם את הביטוי "בעצם היום הזה" פירש רש"י 'במראית אורו של יום' (דברים לב, מח).

אונקלוס

יֵא וְאֶל-אַצִּילִי בְנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא
שָׁלַח יָדוֹ וַיַּחֲזֹז אֶת-הָאֱלֹהִים
וַיֵּאכְלוּ וַיִּשְׁתּוּ:
וְלִרְבָּרְבִי בְנֵי יִשְׂרָאֵל
לֹא הָיָה נֹקָא, וַחֲזוֹ
יָת יִקְרָא דִּי וַהּוּ חָדָן
בְּקָרְבָּנִיהוֹן דְּאֵתְקַבְּלוּ
בְּאֵלוֹ אֲכָלִין וְשָׁתִין:

— רש"י —

לְטַהֵר. לשון ברור וצלול:

(יֵא) וְאֶל-אַצִּילִי. הם נדב ואביהוא והזקנים (תנחומא בהעלותך טז):
לֹא שָׁלַח יָדוֹ. מכלל שהיו ראויים להשתלח בהם יד (שם):
וַיַּחֲזֹז אֶת-הָאֱלֹהִים. היו מסתכלין בו בלב גס מתוך אכילה ושתיה, כך
מדרש תנחומא (אחרי מות ו). ואונקלוס לא תרגם כן:
אַצִּילִי. לשון גדולים, כמו "ומאציליה קראתיך" (ישעיה מא, ט), "ויאצל מן
הרוח" (במדבר יא, כה), "שש אמות אצילה" (יחזקאל מא, ח):

— ביאור —

שיטת מדרש תנחומא ושיטת אונקלוס,
ונבאר אותן:
פירוש אונקלוס
אונקלוס תרגם כך: "ולגדולי בני ישראל
לא היה נזק, ויראו את כבוד ה', והיו
שמחים בקורבנותיהם שהתקבלו [ברצון]
כאילו אכלו ושתו". לפי אונקלוס לא היה
דופי בהתנהגותם של ה"גדולים", ועל
אף שראו את כבוד ה' לא ניזוקו, כי היו
בתכלית הקדושה ולא היה בראיה שלהם
שום חטא. ומה שכתוב "ויאכלו וישתו"
אין הכוונה שאכלו ושתו כפשוטו, כי
ודאי לא ראוי לאכול ולשתות בעת
שאדם רואה את כבוד ה', אלא הביטוי
הזה מביע ששמחתם הרוחנית היתה
דומה לשמחה שיש לאדם מהנאות
גופניות ארציות.

לְטַהֵר. "טוהר" אין משמעותה כאן
ההיפך מטומאה, כי ודאי לא שייך טומאה
למעלה, אלא פירושו דבר ברור וצלול.
המושגים 'טומאה' ו'טהרה' הורחבו,
ויש ב'טהרה' גם משמעות נקיון, בירור
וצלילות, לעומת 'טומאה' שמשמעותה
טינוף, לכלוך ועכירות.

וְאֶל-אַצִּילִי. מי הם "אצילי בני
ישראל"? מסביר רש"י ש"אצילי" הוא
לשון גדולה, היינו גדולי ישראל, והם
נדב ואביהוא ושבעים הזקנים שהוזכרו
בפסוק ט. בסוף דבריו מביא רש"י ראיות
לכך ש"אצילים" היינו גדולים. הבנה זו
מוסכמת.

מה עשו האצילים והאם חטאו בזה -
רש"י מביא שתי שיטות להבנת הפסוק,

— ביאור (המשך) —

פירוש רש"י

לך עבדי אתה, בחרתיך ולא מאסתין". הנביא ישעיהו מדבר דברי עידוד אל העם הנמצא בגלות, ומנבא שה' נמצא עם ישראל גם בזמן הגלות כי הוא בחר אותנו מכל העמים הגדולים שבארץ (= "מאציליה קראתיך") והוא מעוניין בו יותר מכולם.

(ב) בפרשת בהעלותך מסופר שמשה אסף שבעים זקנים מישראל ובא הקב"ה ודיבר עמו: "ויאצל מן הרוח אשר עליו", כלומר הזקנים קיבלו רמה רוחנית גבוהה וגדולה. (ג) הנביא יחזקאל מתאר את תבנית הבית השלישי ואומר את מידות הבית ב"אמות אצילה", היינו אמות גדולות (יש אמה של חמשה טפחים ויש אמה של ששה טפחים).

רש"י מבאר שהפסוק בא לספר לנו על חטאם של ה"גדולים", ולהבנתו "ויאכלו וישתו" מתפרש כפשוטו, שהעיצו בעת התעלותם הרוחנית וכניסתם אל הקודש להמשיך בחיים הארציים הרגילים. לפי זה מה שכתוב "לא שלח ידו", היינו שלא הרג אותם מייד אף על פי שנתחייבו מיתה. פירוש זה מתאים למה שרש"י הסביר לעיל (פסוק י) שנדב ואביהוא והזקנים נתחייבו מיתה ונענשו מאוחר יותר.

למשמעות המילה אציל כ"גדול" מביא רש"י שלש ראיות, ונבארם אחת אחת: (א) "ואתה ישראל עבדי... אשר החזקתך מקצות הארץ ומאציליה קראתיך, ואומר

— עיון —

וְאֶל-אֲצִילֵי. הפסוקים שמביא רש"י כראיה לפירוש "אצילים" מראים לנו שיש כמה דרכים להיות גדול. אפשר להיות אדם עם עוצמה כמו האומות, ואפשר להיות גדול בזכות הרמה הרוחנית והנבואית כמו הזקנים, ואפשר להיות גדול סתם, כמו שיש אמות גדולות יש אנשים גבוהים אבל בלי עוצמות אמיתיות.

מהי איפוא הגדלות של נדב, אביהוא והזקנים? האם הם סתם היו גדולים בגלל הייחוס והגיל שלהם, או שהיו גדולים בגלל העוצמות הרוחניות, או שהיו גדולים בגלל המעמד שלהם כמו הגדולים שבאומות? את המענה לשאלה זו קיבלנו בצורת התנהגותם בעת המראה הגדול - הגדלות שלהם היתה חיצונית בלבד, כגדלותם של אצילי אומות העולם. מעמדם הרם הביא אותם ליוהרא, ומכאן אנו לומדים כמה דקה ההבחנה בין אדם גדול לקטן. יתכן שיהיה אדם גדול למראית עין, כמו אמה גדולה, אבל למעשה הוא חסר תוכן וללא עוצמה רוחנית.

אולם יש מקום להבחין בין נדב ואביהוא לבין הזקנים. נדב ואביהוא שאכלו ושתו היה זה בגלל גודל אהבתם ורצונם להתקרב אל הקודש, אלא שחשבו שהואיל והם קרובים בדעתם כל כך אל ה' ממילא אינם צריכים להימנע מלהמשיך את חייהם הרגילים, כמו בנים של מלך שנמצאים בארמון ואוכלים ושותים עם אביהם המלך. לעומתם הזקנים נקלעו לשם באופן מקרי, הציצו כאורחים מזדמנים, לא השיגו את גודל המעמד ולכן המשיכו את חייהם הרגילים. משום כך נדב ואביהוא מתו דווקא בהתקרבתם אל ה' ואילו הזקנים מתו בהתאוננות שווא.²³

אונקלוס

יב וַיֹּאמֶר יי לְמֹשֶׁה סָק
לְקִדְמִי לְטוֹרָא וְהוּי תַּמָּן,
וְאַתִּין לָךְ יֵת לוֹחֵי אֲבָנָא
וְאוֹרִיתָא וְתַפְקִידָתָא
דְּכְתָבִית לְאַלּוֹפִיָּהוּן:

יב וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה עֲלֶה
אֵלַי הִהָרָה וְהִי־הֶשֶׁם וְאַתָּנָה לָךְ
אֶת־לַחַת הָאֶבֶן וְהַתּוֹרָה וְהַמִּצְוָה
אֲשֶׁר כָּתַבְתִּי לְהוֹרָתָם:

— רש"י —

(יב) וַיֹּאמֶר ה' אֶל־מֹשֶׁה. לאחר מתן תורה:

— ביאור —

משה היה יחד עם ישראל, שהרי נאמר
שם: "וירד משה אל העם ויאמר אליהם"
ומייד אחר כך מתחיל הדיבור הא־לוהי,
משמע שהיה למטה עם העם ולא על
ההר. כמו כן להלן בפסוקים הבאים (יג-
יד) אנו רואים שיהושע מלווה את משה
בדרכו אל ההר ואילו הזקנים נשארים
עם אהרן וחור והעם לשפוט אותם. לכן
מוכרח רש"י לומר שמדובר בעלייה בזמן
אחר, ומפרש שפרשיה זו נאמרה בו' סיון
לאחר ההתגלות במתן תורה.

וַיֹּאמֶר ה' אֶל־מֹשֶׁה. בפסוק זה מצווה
ה' את משה לעלות אל ההר ולקבל את
הלוחות. אלמלא דברי רש"י היינו יכולים
להבין שפרשיה זו נאמרה ביום מתן תורה
עצמו לפני מתן תורה, וה' מצווה שיעלה
כדי לקבל את הלוחות ולשמוע את
עשרת הדברות, ופסוק זה ממשיך את
הסדר הכרונולוגי של הפסוקים הקודמים
שעסקו בימים ד' וה' בסיון. אולם רש"י
אינו מפרש כך, כי בפרשת יתרו משמע
שבשעת ההתגלות עצמה במעמד הר סיני

— עיון —

וַיֹּאמֶר ה' אֶל־מֹשֶׁה. בזמן ההתגלות הגדולה משה רבנו היה למטה עם בני ישראל,
שהרי בני ישראל ביקשו תחילה לשמוע את הדיבור ישירות מפי ה', וכשלא יכלו לסבול
יותר את גודל המעמד ביקשו ממשה שיפסיק את הדיבור הא־לוהי ושהוא לבדו יקבל
את דבר ה' וישמיע להם. אם דיברו ישראל אל משה באמצע הדיבור משמע שמשה
היה עמם שם!

— רש"י —

עֲלֵה אֵלַי הֶהְרָה וְהִיָּה־שָׁם. ארבעים יום:

אֶת־לַחַת הָאֶבֶן וְהַתּוֹרָה וְהַמִּצְוָה אֲשֶׁר כָּתַבְתִּי לְהוֹרְתָם. כל שש מאות ושלש עשרה מצוות בכלל עשרת הדברות הן (במדבר רבה פ"ג, טז), ורבינו סעדיה פירש באזהרות שיסדר לכל דיבור ודיבור מצוות התלויות בו:

— ביאור —

בסוף השנה הארבעים ליציאת מצרים, כמו שכתוב בפרשת וילך (דברים לא, כד): "ויהי ככלות משה לכתוב את דברי התורה הזאת על ספר עד תומם", ואילו מבראשית עד מתן תורה - "ספר הברית" כבר ניתן להם ערב מתן תורה, כפי שראינו לעיל (פסוק ז). וכן משמע שמשה רבנו עצמו כתב את התורה ולא נכתבו בידי שמים אלא הלוחות לבדן.²⁴ לכן מסביר רש"י שהכוונה כאן לעשרת הדברות והן עצמן מכונות "התורה והמצוה" משום שכל התורה כולה על כל מצוותיה נכללו בעשרת הדברות.

עֲלֵה אֵלַי הֶהְרָה וְהִיָּה־שָׁם. כאן לא נאמר למשה כמה זמן ישהה על ההר, אולם בסוף הפרשה (להלן פסוק יח) מבואר שמשה עלה אל ההר ושהה שם ארבעים יום. גם בפרשת עקב (דברים ט, ט-יא) מבואר שמשה רבנו שהה בהר ארבעים יום ובסופם קיבל את הלוחות.

אֶת־לַחַת הָאֶבֶן וְהַתּוֹרָה וְהַמִּצְוָה אֲשֶׁר כָּתַבְתִּי לְהוֹרְתָם. אלמלא ביאורו של רש"י היה משמע שכאן נכתבה כל התורה וכל המצוות, אך אי אפשר לומר כן שהרי התורה נכתבה רק

— עיון —

אֶת־לַחַת הָאֶבֶן וְהַתּוֹרָה וְהַמִּצְוָה אֲשֶׁר כָּתַבְתִּי לְהוֹרְתָם. לכאורה עשרת הדברות עוסקות במצוות 'שמעיות' והגיוניות ולא בחוקים, ואיך אפשר לומר שנכללה כל התורה כולה בעשרת הדברות? אמנם ודאי שכוונת חז"ל היא שבכל אות, ניקוד, טעם ותג ישנם רמזים רבים, ואפשר לדרוש כתרי אותיות וכך רמוזה כל התורה בעשרת הדברות, אך האם ניתן לראות זאת גם על פי הפשט?

נוכל לבאר את הקשר של קבוצות של מצוות עם כל אחת מעשרת הדברות. הנה הרמב"ם חילק את כל תרי"ג המצוות בארבעה עשר ספרים, ונראה שיש אפשרות ליחס את הספרים למצוות שבעשרת הדברות.

1. בספר מדע, דן הרמב"ם ביסודות האמונה, ורובם שייכים למצוה ראשונה של התורה: "אנכי ה' אלקיך", וכן באיסור עבודה זרה ששייך ל"לא יהיה לך אלוהים אחרים".
2. גם ספר אהבה שייך לשתי הדברות הראשונות, כי מצוותיו עוסקות בקשר שלנו עם הא-לוהים על ידי מצוות כציצית, תפילין ספר תורה, ברכות ותפילות.



— עיון (המשך) —

3. ספר זמנים כולל בתוכו את כל המצוות התלויות בזמן ושייך למצוות השבת.
4. ספר נשים שייך כמובן ל"לא תנאף".
5. וכן ספר קדושה שעוסק במאכלות אסורות ובאיסורי ביאה גם הוא שייך ל"לא תנאף", שמצוה זו היא הבסיס לכל ענייני קדושה.
6. ספר הפלאה דן בנדירים ושבועות ושייך ל"לא תשא את שם ה' אלוקיך לשוא".
7. בספר זרעים ישנן כל המצוות התלויות בארץ, והן שייכות ל"לא תחמוד" כי כולן מבוססות על העובדה שהארץ היא לא שלנו אלא של ה' אלוקינו ולכן אין לנו לחמוד ולהתאווה, הכל מחולק על ידי בורא עולם.
8. ספר עבודה עוסק בבניין בית המקדש ובעבודה בו, מצוות שבאות להמחיש שאין לנו א-ל זולתו, ואף הן שייכות ל"לא יהיה לך אלוהים אחרים".
9. ספר קורבנות דן בקורבנות ספציפיים שהאדם צריך להקריב כדי להתקרב לה', ושייכים ל"אנוכי ה' אלוקיך".
10. ספר טהרה מבוסס על ההבנה שהאדם אינו רק גוף אלא גם רוח, ושייכת בו רמת טהרה אלוקית, וגם ספר זה שייך ל"אנוכי ה' אלוקיך".
11. ספר נזיקין מחובר ל"לא תרצח", שאין להזיק את חברו בשום דרך, לא בגופו ולא בממונו כשהנזק החמור ביותר הוא הרצח.
12. ספר קניין שייך ל"לא תגנוב", כי בו אנו לומדים איך כל אדם הוא בעלים לרכושו.
13. ספר משפטים דן בכל ענייני הדינים והמשפטים הממוניים על מנת שהחברה תתקיים על אדני הצדק, והוא שייך ל"לא תענה ברעך עד שקר" משום שבאיסור זה טבוע יסוד הצדק.
14. ספר שופטים עוסק במערכת המשפט והעונשים, ומבוסס על ההבנה שיש היררכיה, וחובה זו רמוזה במצות "כיבוד אב ואם", ואף מצוה זו כלולה בספר שופטים. אמנם הרעיון היסודי אותו מלמד אותנו רש"י הוא עצם הקביעה שכל מצוות התורה חשובות ועיקריות הן, ואין להפריד ולחלק בין המצוות ה'שמעיות' שאנו מבינים את טעמן ובין ה'חוקים' שטעמם לא נתגלה לנו. היה מקום לחשוב שהחוקים אינם כלולים בעשרת הדברות כי הם פחות חשובים, אך לא כן הוא! כל התורה כולה ניתנה לנו על ידי הא-ל האחד ואין לזלזל בשום מצוה ממצוותיו.

אונקלוס

יג וְקָם מֹשֶׁה וַיהוֹשֻׁעַ מִשְׁרָתוֹ
 מִשְׁמִשְׁנִיָּה, וּסְלִיק מֹשֶׁה
 לְטוֹרָא דְּאַתְגְּלִי עֲלוּהִי
 יִקְרָא דִּיֵּי:

— רש"י —

(יג) וַיָּקָם מֹשֶׁה וַיהוֹשֻׁעַ מִשְׁרָתוֹ. לא ידעתי מה טיבו של יהושע כאן. ואומר אני, שהיה התלמיד מלווה לרב עד מקום הגבלת תחומי ההר, שאינו רשאי לילך משם והלאה, ומשם ויעל משה לבדו אל הר האלהים, ויהושע נטה שם אהלו ונתעכב שם כל ארבעים יום, שכן מצינו כשירד משה "וישמע יהושע את קול העם ברעה" (לקמן לב, יז), למדנו שלא היה יהושע עמהם:

— ביאור —

וַיָּקָם מֹשֶׁה וַיהוֹשֻׁעַ מִשְׁרָתוֹ. כאשר היו צריכים חשובי ישראל לעלות אל ההר לפני מעמד הר סיני, היו אלה משה, אהרן, נדב, אביהוא ושבעים הזקנים שעלו (לעיל פסוקים א' וט'), ואילו יהושע לא הוזכר שם, אם כן מן הסתם הוא לא היה בין העולים²⁵, אם כן מה פתאום הוא עולה כעת עם משה אל הר סיני?

— עיון —

וַיָּקָם מֹשֶׁה וַיהוֹשֻׁעַ מִשְׁרָתוֹ. עליית נדב ואביהוא והזקנים הייתה בד' בסיון ואילו ליווי של יהושע למשה היה מייד לאחר מתן תורה. יהושע לא זכה ל'ראייה' שראו הזקנים, הוא אינו עסוק בעצמו אלא כל כולו עסוק ללוות ולשרת את רבו. יש בזה ענווה גדולה וביטול, ובזה הוא היפך הזקנים, ואולי מכח זה זכה להנהיג את ישראל אחרי משה, כי מנהיג במהותו הוא משרת העם ולא משרת את עצמו, אפילו לא למטרות רוחניות נעלות.

אונקלוס

יְד וְאֶל־הַזִּקְנִים אָמַר שְׁבוּ־לָנוּ
 בָּזָה עַד אֲשֶׁר־נָשׁוּב אֵלֵיכֶם
 וְהִנֵּה אֶהְרֶן וְחֹר עִמָּכֶם מִי־בַעַל
 דְּבָרִים יִגֹּשׁ אֲלֵהֶם:
 יְד וְלִסְבִּיא אָמַר אֲוִרִיכוּ
 לָנָא הָכָא עַד דְּנָתוּב
 לְוִתְכוּן, וְהָא אֶהְרוֹן וְחֹר
 עִמָּכוֹן מֵאֵן דְּאִית לֵיה
 דִּינָא יִתְקַרֵּב לְקַדְמֵיהוֹן:

— רש"י —

(יד) וְאֶל־הַזִּקְנִים אָמַר. בצאתו מן המחנה:

שְׁבוּ־לָנוּ בָּזָה. והתעכבו כאן עם שאר העם במחנה להיות נכונים לשפוט
 לכל איש ריבו:

— ביאור —

וְאֶל־הַזִּקְנִים אָמַר. פסוק זה שיין
 כרונולוגית לפני הפסוק הקודם, ודבריו
 אל הזקנים אמר משה כשהיה עדיין
 במחנה לפני שעלה אל ההר. משום כך
 נכתב הפסוק בלשון עבר "ואל הזקנים
 אמר" משמע שכבר אמר להם זאת לפני
 כן, ולא נאמר "ויאמר אל הזקנים".²⁶

— עיון —

שְׁבוּ־לָנוּ בָּזָה. ראה איזו עדינות היתה לו למשה! הוא אינו אומר להם 'אל תעלו אתי
 כי אינכם ראויים', אלא אומר 'אנא הישארו כאן כי לגודל מעלתכם אתם נצרכים פה
 לשמש במשפט במקומי'.

— רש"י —

חור. בנה של מרים היה, ואביו כלב בן יפנה, שנאמר: "ויקח לו כלב את אפרת ותלד לו את חור" (דברי הימים א' ב, יט), אפרת זו מרים, כדאיתא בסוטה (יא ע"ב):

מִי־בַעַל דְּבָרִים. מי שיש לו דין (תרגום אונקלוס):

— ביאור —

משה ואהרן.²⁷ נמצא שחור הוא גם בן אחותם של משה ואהרן והוא מיוחס ביותר. חור הוליד את אורי שילד את בצלאל שבנה את המשכן. סופו של חור היה טרגי - רש"י מגלה לנו בפרשת כי-תשא (להלן לב, ה) שחור ניסה להוכיח את החוטאים בעגל ונהרג על ידם.

מִי־בַעַל דְּבָרִים. "בעל דבר" הוא אדם שיש לו ויכוח עם אדם אחר ובא איתו לבית הדין, בניגוד לעד שהוא אינו "בעל דבר" ואינו חלק מהויכוח אלא רק מעיד עליו.

— עיון —

מִי־בַעַל דְּבָרִים. בניגוד למערכות משפט אחרות, בדין תורה ראיות ועדויות יכולות להיות רק חיצוניות, וקביעת הבעל דבר אינה מעלה ואינה מורידה. בעל דבר יכול לטעון את טענותיו, אך אי אפשר להסתמך על דבריו כקביעת עובדה.

27 יש נוסחאות שגרסו ברש"י שם: "חור - בנה של מרים היה וכלב בעלה", אך יש שלא גרסו זאת ברש"י שם בגלל שרש"י האריך בעניינו כאן.

28 נראה שדברים אלה נלמדו במסורות משום שאין הגמרא מביאה לכך ראיות מפסוקים.

29 הגמרא שם מספרת שבצעירותה היתה מרים חולה ומצורעת ועזבו אותה כל בחורי ישראל ולא רצו להינשא לה (ולכן נקראה עזובה), ובא כלב ונשא אותה לשם שמים, והואיל ומצורע חשוב כמות נאמר שמתה עזובה, ואחר שנתרפאה נקראה אפרת וחזר כלב ונשאה. חז"ל דורשים שדוד המלך הוא מצאצאי מרים, ועל דוד נאמר "בן איש אפרתי", שיצא מאפרת. בכך נתקיימה ההבטחה שהבטיח הקב"ה למילדות העבריות שפרה ופועה שיעשה להן "בתים". על פי חז"ל שפרה ופועה הן יוכבד ומרים, ו"בתים" שהבטיח להן הקב"ה הם בתי מלכות כשכר על שמרדו במצות פרעה להמית את הזכרים, וזכו שדוד המלך ייצא מהן.

אונקלוס

טו וסליק משה לטורא,
 וחפא עננא ית טורא:
 טז ושרא יקרא די על
 טורא דסיני וחפא עננא
 שתא יומין, וקרא למשה
 ביומא שביעא מגו
 עננא:

טו ויעל משה אל-ההר ויבס הענן
 את-ההר: מפטיר טז וישכן כבוד-
 יהוה על-ההר סיני ויבסו הענן
 ששת ימים ויקרא אל-משה
 ביום השביעי מתוך הענן:

— רש"י —

(טז) ויבסו הענן. רבותינו חולקין בדבר. יש מהם אומרים: אלו ששה ימים שמראש חודש עד עצרת יום מתן תורה, ויבסו הענן להר, ויקרא אל משה ביום השביעי. לומר עשרת הדברות, ומשה וכל ישראל עומדים, אלא שחלק הכתוב כבוד למשה. ויש אומרים: ויבסו הענן למשה ששת ימים לאחר עשרת הדברות, והם היו בתחילת ארבעים יום שעלה משה לקבל הלוחות, ולמדך שכל הנכנס למחנה שכינה טעון פרישה ששה ימים:

— ביאור —

ששאלנו. לפי סדר הפסוקים והמאורעות עד כה נראה היה לומר שפסוקים אלה עוסקים בימים שלאחר מתן תורה, כהמשך לפסוקים שלפניהם, אך מתעורר קושי לפרש כן משום שמשמע כאן שהיו שתי תקופות:

1. שישה ימים לפני שמושה עלה אל ההר. 2. ביום השביעי עלה משה אל ההר והיה שם ארבעים יום וארבעים לילה - סך הכל ארבעים ושישה יום, וודאי אי אפשר לומר כן כי החשבון הידוע הוא שבי"ז בתמוז ירד משה מן ההר ושביר את הלוחות, ארבעים יום בדיוק אחרי מתן תורה!

בגלל קושי זה יש מרבתינו שנדחקו

ויבסו הענן. בפרק זה אנו עוסקים במאורעות סביב מתן תורה. רש"י לימד אותנו שהפסוקים הראשונים בפרק עוסקים בימים שלפני מתן תורה, ד' וה' בסיון, ומפסוק יב ואילך מתוארים מאורעות שאירעו לאחר מתן תורה.

אך הנה פסוק זה מעורר קושי ומעלה שאלות רבות:

מתי אירעו המאורעות המתוארים בפסוק זה? מתי היו אותם ששה ימים המדוברים? את מה כיסה הענן? לשם מה קרא ה' אל משה ביום השביעי?

רש"י מציין שנחלקו רבותינו בהבנת פסוק זה, ונחלקו לשתי שיטות, וכל שיטה נתנה תשובות שונות לשאלות

— ביאור (המשך) —

נקרא משה לעלות אל ההר כדי לקבל את עשרת הדברות. אך הדברות לא נאמרו רק למשה אלא לכל ישראל, לכן צריך לומר שבפסוק זה ה' חלק כבוד למשה וציין אותו בנפרד למרות שהדיבור היה כללי לכל העם.

הפירוש השני

לפי פירוש זה הפסוקים כאן הם לפי הסדר הכרונולוגי. בששי בסיון היה מתן תורה, ובששי בסיון התבקש משה על ידי העם לעלות להר סיני כי לא יכלו לשמוע את קול ה', ובאותו היום עלה כדי להישאר שם ארבעים יום ולקבל גם כן את התורה שבעל פה. אולם הפסוק מלמד אותנו שמשה לא הגיע מייד אל ראש ההר אלא ששה ימים ראשונים היו "ימי הכנה" למשה רבנו לקראת המפגש הגדול עם ה', ולא היה יכול עדיין לקבל את כל השפע והגילויים מאת ה', ולאחר ששת הימים עשה לו ה' כמין שביל כפי שיסביר רש"י בפסוק הבא. חז"ל למדו מכאן שגם הכהן הגדול שצריך להיכנס ביום הכיפורים לקודש הקדשים לפני ולפנים צריך הכנה ופרישה ששה ימים, והיום השביעי הוא יום הכיפורים.

לפי פירוש זה יש להבין את הפסוק כך: "ויכסהו הענן ששת ימים" - הענן כיסה את משה כל ששת הימים הראשונים לאחר מתן תורה. "ויקרא אל משה ביום השביעי" - לאחר שנסתיימו ימי ההכנה והפרישה שלו הוזמן משה לעלות אל ההר ולהיפגש עם ה'.

לומר שפסוקים אלה חוזרים אל הימים שלפני מתן תורה. אך באמת גם פירוש זה אינו פשוט, כי התורה ניתנה בששי בסיון ובני ישראל הגיעו להר סיני בראש חודש, אם כן יש כאן סך הכל ששה ימים ולא שבעה כפי שמופיע בפסוקנו. נבאר עתה את הפסוקים על פי שתי השיטות בחז"ל:

הפירוש הראשון

לפי פירוש זה התורה ניתנה בשביעי בסיון ולא בששי בסיון³⁰, ומראש חודש השכינה שרתה על הר סיני וענן כיסה את ההר, ומשה היה עולה מן העם אל ההר ושם ה' היה מצווהו, וחוזר ויורד ונותן הוראות לעם כפי שמוסבר בפרק כ ובפרקנו. לאחר מתן תורה, בשביעי בסיון, עלה משה אל ההר כפי שהתבקש על ידי העם (לעיל כ, טו-יז): "ויאמרו אל משה דבר אתה עמנו ונשמעה ואל ידבר עמנו אֱלֹהִים פֶּן נָמוּת...., ויעמוד העם מרחוק ומשה נגש אל הערפל אשר שם האֱלֹהִים", וכבר הסברנו למעלה שמשה רבנו עמד עם העם בעת ההתגלות, אלא שעלה אחרי שתי הדברות הראשונות לקבל את הלוחות, ונשאר על ההר ארבעים יום.

לפי פירוש זה יש להבין את הפסוק כך: "ויכסהו הענן ששת ימים" - הענן כיסה את ההר כל ששת הימים הראשונים של חודש סיון, אך משה עצמו עלה וירד מן ההר כל יום. "ויקרא אל משה ביום השביעי" - היינו בשעת מתן תורה

30 ועיין מה שפירשנו בפרשת יתרו (יט, טו) שזוהי דעת רבי יוסי, וכדעתו סובר רבי עקיבא שהוא בעל הפירוש הראשון כאן.

אונקלוס

י' וַחֲזִיוֹ יִקְרָא דִּי פִּאִישָׁא
אֲכָלָא בְּרִישׁ טוֹרָא, לְעֵינֵי
בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: י' וְעָאֵל מֹשֶׁה
בְּגוֹ עֲנָנָא וּסְלִיק לְטוֹרָא,
וְהָוּה מֹשֶׁה בְּטוֹרָא אֲרַבְעִין
יָמִין וְאֲרַבְעִין לֵילָן:

י' וּמִרְאָה כְּבוֹד יְהוָה בָּאֵשׁ
אֲכָלָת בְּרִאשׁ הָהָר לְעֵינֵי בְּנֵי
יִשְׂרָאֵל: י' וַיָּבֹא מֹשֶׁה בְּתוֹךְ
הָעֲנָן וַיַּעַל אֶל-הָהָר וַיְהִי מֹשֶׁה
בְּהָר אֲרַבְעִים יוֹם וְאֲרַבְעִים
לַיְלָה:

— רש"י —

(יח) בְּתוֹךְ הָעֲנָן. ענן זה כמין עשן הוא, ועשה לו הקב"ה למשה שביל בתוכו (יומא ד ע"ב):

— עיון (על עמוד קודם) —

וַיִּכְסְהוּ הָעֲנָן.

הפירוש הראשון

למי נאמרו עשרת הדברות? למשה, כפי שמפורש כאן בפסוק, או לכל העם, כפי שמפרש רש"י?

כאן רש"י מגלה לנו את גודל תפקידו של המנהיג. ודאי שההתגלות היתה לכל העם, אלא שהמנהיג הוא המסוגל לתפוס ולהבין את המסר על בוריו. הדברים נאמרו בשביל העם, ולכן חשוב היה שכל העם יהיה נוכח, אבל ה' קרא דווקא למשה כי הוא לבדו עתיד להשיג את משמעות הדברים, והוא ילמד את העם לאט לאט עד שיגלו ויפנימו את כל התורה שקיבלו.

הפירוש השני

יראה קודמת לאהבה והיא תנאי לה, ולכן משה רבנו עם כל גדולתו צריך היה הכנה של ששה ימים, זאת בניגוד לחטאם של נדב ואביהוא והזקנים שחשבו שאחר כריתת הברית הם יכולים להתייחס אל בעל בריתם - הא-ל יתברך - כחברם.

— ביאור —

שאמרו שמדובר כאן בענן שכיסה את ההר בימים שלפני מתן תורה, ואם כן הוא לא שייך לכאן. שנית, גם לרבותינו שסוברים שהענן ההוא כיסה את משה בששה ימים שאחרי מתן תורה, אם כן

בְּתוֹךְ הָעֲנָן. בעלייתו אל ההר בא משה בתוך הענן. לכאורה היה נראה לומר שזהו הענן שהוזכר לעיל בפסוק טז "ויכסהו הענן ששת ימים", אך אי אפשר לומר כן. ראשית, יש מרבתינו

— ביאור (המשך) —

הענן כבר מכסה אותו והוא לא צריך לבוא בתוך הענן שמשמעו להיכנס אל הענן. לכן מפרש רש"י שהענן כאן אינו הענן שנזכר לעיל, ואינו ענן כלל אלא זהו 'עשן', ועשן כידוע נוצר על ידי אש, וזהו העשן שנוצר מהאש שהוזכרה בפסוק הקודם: "ומראה כבוד ה' כאש אוכלת בראש ההר". אש זו יצרה עשן ומשה היה צריך לעבור ולהיכנס בתוך העשן הזה כדי לעלות אל ההר. הואיל ועשן הוא לא דבר סימפטי, הוא משחיר ומפייח וקשה לנשום בו לכן עשה הקב"ה למשה נס ועשה לו כמין שביל בתוך העשן.³¹

— עיון —

בְּתוֹךְ הָעֶנָן. בהתגלות ה' ישנם שני עננים, ענן של חסד וענן של דין. הנה הבורא דואג לבני אנוש וקרוב אליהם, הם יכולים להתפלל אליו והוא שומע ונענה להם כאב רחמן, אבל בהתגלות טמונה גם סכנה, סכנת חומר הדין - "ומראה כבוד ה' כאש אוכלת", כלומר יש בזה גילוי דין קשה, ויתכן, חלילה, שהעם הקדוש יישרף מאימת הדין, וחס ושלום לא תהיה תקומה לעם הנבחר כי קרוב הוא מדי לאלוקים. משה רבנו מייצג את כל ישראל שזכו להתגלות הבורא, והקב"ה עשה לו שביל בתוך הענן כדי לרמוז וללמד שעל אף גילוי הדין הקשה הקב"ה מאפשר לעם הגדול לצעוד ולהינצל.

יש ספרים שגרסו ברש"י: "ועשה לו הקב"ה למשה חופה בתוכו", ומשל זה מביע את מעלתו וזכותו של עם ישראל, שהוא כמו הכלה של ריבונו של עולם. תפקיד קשה יש לו בעולם, מסוכן להיות נושא דבר ה', אולם עלינו לדעת שתפקיד זה כבוד הוא לנו והוא מעיד על קדושת העם וגדלותו.

31 עיין "ביאורים לפירוש רש"י על התורה" לאדמו"ר מנחם מענדל שניאורסאהן מליובאוויטש, כאן.