

פְּרָשִׁיּוֹת שִׁפְטִים כִּי־תֵצֵא

עם רש"י ותרגום אונקלוס
ופירוש

בעקבות רש"י
ביאור ועיון

מאת

שאול דוד בוצ'קו

עורך

אורי הולצמן

כוכב יעקב תשס"ח

מהדורה שניה

ניתן להשיג את הספר:

ישיבת היכל אליהו

כוכב יעקב 90622

טל' 02-9972023

פקס' 02-9972115



כל הזכויות שמורות למחבר

תשס"ח - 2008

חל איסור גמור לצלם מן הספר למטרות מסחריות.
מותר לצלם חלקים מן הספר לצורך לימוד אישי בלבד.

עיצוב והפקה:

שילה • ברכץ בית אל 02-9973875

ספר זה מוקדש לעילוי נשמת דוד המחבר
ר' יעקב אפשטיין ז"ל
בן הגאון הרב יחזקאל הכהן זצ"ל והרבנית שיינע אסתר ע"ה
בעלה של מרים לבית רייך



אציל ועדין נפש
נושא חן בעיני כל מכיריו
בעל ידע רחב בתורה, תלמוד, מדע והשכלה כללית
מחנך דגול עם יחס מיוחד לכל תלמידיו
ובערום ימיו התמסר ללמוד ספרי נביאים וכתובים עם מבוגרים

ל' כסלו תרפ"ג - ט' שבט תשס"ו
תנצב"ה



ה' מי יגור באהלך ומי ישכון בהר קדשך
הולך תמים ופעל צדק ודבר אמת בלבבו
לא רגל על לשונו לא עשה לרעהו רעה
וחרפה לא נשא על קרבו
(תהלים טו)

ברכתו של הרב משה בוצ'קו שליט"א

ברכת אב

כבר מנעורי הייתי חסיד גדול לפירושי
רש"י על התורה, הנביאים ועל הש"ס,
והייתי מוקסם לראות איך שכל מילה
ומילה היא ספורה וכתובה בהגיון עמוק.

אמנם על פניו, אחרי קוראי את פירושי
בני הרב שאול דוד שליט"א, ראש ישיבת
היכל אליהו, אני מוכרח להכיר שרחוק
הייתי מלהבין כוונתו העמוקה של פירוש
רש"י, ואני מוכרח ללמוד מחדש פירוש
רש"י על התורה לאור פירושו של בני.

משה

Shlomo Moshe Amar
Rishon Lezion Chief Rabbi Of Israel



שלמה משה עמאר
הראשון לציון הרב הראשי לישראל

בס"ד, ד' תמוז, תשס"ו
18-1/426-ס"ו

אגרת ברכה

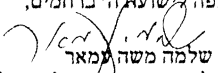
ראיתי האי ספרא טב'א דמריה ט"ב ששמו הטוב **"בעקבות רש"י"** אשר חיבר וערך כב' הרה"ג **שאל דוד בצ'קו** שליט"א ראש ישיבת ההסדר "היכל אליהו" בכוכב יעקב.

אשר כולו סובב והולך לבא'ר כל חמירא בדברי רש"י הקדוש, וראיתי שמלאכה גדולה ורבה עשה, ותועלתו רבה מאוד, להאיר עיני הלומדים בדברי רש"י הקדוש.

עוד זאת עשה לטובה, שערך הכל בשפה ברורה ונעימה תורה יוצאת בהינומא, תורת ה' תמימה בדעת ובחכמה כיד ה' הטובה עליו.

ויה"ר שיזכה להשלים מלאכתו מתוך בריאות ורוכ נחת, ויהיו כל מעשיו לשם ה' ברוך הוא, ויתקבלו דבריו בתן וחסד על רבנן ועל תלמידהון.

ובזכות עמלה של תורה נזכה לראות עין בעין בשוכ ה' שבות עמו ונחלתו בישועה וברחמים כב"א.

המצפה לישועת ה' ברחמים,

שלמה משה עמאר
הראשון לציון הרב הראשי לישראל



הסכמה

הובא לפני קונטרס קצר מתוך מפעלו המיוחד של מכובדנו היקר הרב שאול דוד בוצ'קו שליט"א בשם יד רבקה והוא מעט ממפעלו המיוחד על פירוש רש"י על התורה.

הרב בוצ'קו הולך כאן בדרך פירושו של אביו הדגול הרה"ג משה בוצ'קו שליט"א אשר זכה להעמיד תלמידים הרבה בארץ ובחו"ל. הרב בוצ'קו מושיב על ליבנו את דברי חז"ל על מנת לקדש שם שמים ברבים. כפי שנראה הוא נותן את הרקע לדברי רש"י וכיצד ניתן להבין את הפסוקים בצורה שרש"י הבינם.

בעבר כבר כתבתי על גדלות פירושו של רש"י ומפני חשיבות הדברים הנני חוזר עליהם: מי אנו שנעריך את פירושי רש"י על הש"ס ובמיוחד על התורה, וכלשונו של ר"ת "פירושו למקרא לא אוכל עשוהו" הייתי ממליץ לכתוב בעמוד מעמודי הספר הנפלא את כל מה שכתב החיד"א זיע"א על רש"י דברים נפלאים. וכל מה שאני מביא במרכאות חלק מדבריו אא"כ אכתוב אחרת. ולפרש דברי ר"ת הם כך. פשט על פסוק כל אחד יכול להסביר, אולם מאחר והתורה היא דברי אלוקים חיים אין בה רק פשט אלא כל הפרד"ס נמצא בה. ומי יגלה עפר מעינינו להבין מה נסתר בה אם דבריו נכתבו "ברוח הקודש" אם "וראה שרש"י כתב פירושו על פי הסוד ויש בדבריו רזין עילאין" אם אין "מעלתו ניכרת רק ליחידים" אם "במילה אחת מתרץ כמה תירוצים" אם אנהנו רגילים לאמור וכך מקובל לנו מרבתינו שרש"י היה לו "דיו של זהב" וכ"ע כל אות שכתב היא יקרת ערך. מי יכול לקחת כל מדרשי חז"ל שנכתבו ברוח הקודש וכל אמורא או תנא שפירש פירוש או דרש על הפסוק לקחת ולברור מה לשלב בתוך פירוש רש"י אפשר לאמור שהוא ביטא את עצמו בבראשית פרק ג' פסוק ח' וז"ל "יש מדרשי אגדה רבים וכבר סדרום רבותינו על מכונם בבראשית רבה ובשאר מדרשים. ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא ולאגדה המישיבת דברי המקרא דבר דבור על אופניו". זה רש"י אע"פ שבמקומות אחרים כותב ואני על פשוטו של מקרא באתי שם באותו מקום. אולם חיבורו זה מה שכתב כאן אינו מזלזל בשום מדרש לך ועיין בבראשית רבה וכן בשאר המדרשים. אבל כאן כשרש"י צריך לצמצם את המילים ולא להלאות את הקורא מגדיר ואומר ראשית באתי לפשט "ואזכיר את האגדה המישיבת דברי המקרא דבר דבור על אופניו". זה כוחו של רש"י על התורה וזה מעיד נכדו ר"ת שאת הריכוז הזה את "ברירה" זו אינו יכול לעשוהו.

נכרת הטיחה והגיעה והעמל שעשה הרב המחבר ואפשר לאמר עליו "כל מן דין כתובו לנא" עשה אוזנים לתורת רש"י. וימשיך להגדיל תורה ולהאדירה ונזכה בזכות תורה שנקראת בריתי. ואני זאת בריתי וכו' ובא לציון גואל, אכ"ר.



מרדכי אליהו

הראשון לציון הרב הראשי לישראל לשעבר

הרב יהושע מאמאן שליט"א

חבר ביה"ד הגדול בירושלים (לשעבר)

מח"ס שו"ת עמק יזרעאל ג"ח ועוד

הסכמה מפוארה. וברכה יקרה

כחדא, שריין.

המחבר אגניסן. כו". תשס"ה.

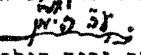
תאריך 4.5.2005

בס"ד

הוגש לפני הספר היקר, בעקבות רש"י (זצוק"ל וזיע"א), מסדרת אצאצא יד לרבקה, שערך ופירש בטובו ידידנו היקר ונעלה, לשם טוב ולתהלה, הרה"ג, מעוז ומגדול, בנש"ק, הרב שאול דוד בוצקו שליט"א.

והספר הקדוש הלזה קצר וקולע מחוך מפעלו הכביר, של המחבר הנז' עלפירוש רש"י וצוק"ל על התורה, חיי רוחנו ונשמחנו, ודעתו דע"ל להמשיך להסביר בטוב טעם ודעה, דברי רבנו רש"י וצוק"ל, להבין אותם על בוריים, ובזה גבין יפה יפה מבטן מי יצאו דברי קדשו הנאור המעוטר אשר רוח אלהים חופפת עליו, , ובאמת דבר גדול וחשוב בעיני אלהים ואדם, עשה הרב הנאור/כשמו כן הוא, נפת צופים דב"ש וחלב תחת לשונך, (דב"ש ר"ח דוד שאול בוצקו שליט"א). ואני/ חוזר ומגדך ידידנו הרב בוצקו המחבר היקר דנן, שימשיך ללמוד וללמד . ולהרביץ תורה ברבים, בחורה שבכתב, ובתורה שבעל פה, כדרכו בקדש, וזכות תורתנו הקדושה והטהורה והנאמנה, תהיה מגן וצנה, בעדו ובעדנו, ובעד כל עם אש ישראל אחינו, אמן ואמן.

החז"פ ירושלים עיה"ק תובב"א היום כו" גיסן המלוב"ן, ש"ש התשס"ה, ליצירה, אצאצא בא סי' ובנו בחרת מכל עם ולשון עם וכולל לפ"ק. וצויי"מ וימ"ן,

ע"ה יהושע מאמאן נר"ו. 

בנו ותלמידו של אותו צדיק יסוד עולם,

הרב המופלג כאחד הראשונים, בוצינא

קדישא, אבן הראשה, כקש"ת וכמוהר"ר

המלאך רפאל עמרם מאמאן וצוק"ל וזיע"א.

הרב שלמה חיים הכהן אבינר
ראש ישיבת עטרת כהנים, ירושלים בין החומות
ורב היישוב בית אל

מכתב ברכה

יישר כוחו של הרה"ג שאול דוד בוצ'קו, ראש ישיבת
'היכל אליהו', שליט"א אשר כתב ביאור בטוב טעם
ודעת לפירוש רש"י על התורה, ספר שהורגש חסרונו
לאורך הדורות, וזה עתה שמחה בשמים ובארץ על
הופעתו.

אכן רש"י הוא נסיך המפרשים, פירושו תמציתי,
ואומרים שיש יותר חכמה בטיפת הדיו שנשארה
בקולמוסו של רש"י מאשר בכל האוקיאנוס,
כלומר במה שרש"י ידע ולא כתב, כי כיוון לעיקר.
כך שבלימוד פירוש רש"י, נדע את תמצית תורה
שבעל-פה.

ובדרך צחות אמרו שהקדוש ברוך הוא הסתכל
בתורה וברא את העולם, וזה כולל תורה עם פירוש
רש"י, כמו שכתוב "בראשית ברא" - בראשית =
ברש"י.

ובא המחבר הגאון והוסיף אורה על פירושו המאיר
של רש"י, וגדלה זכותו, ובוודאי ספר זה יהיה לעזר
לאומה כולה.

בברכת התורה,
שלמה אבינר

פתח דבר

ברוך החונן לאדם דעת אשר נתן לי בחסדו את הזכות להציע לפני הלומדים את הספר החמישי בסדרת 'בעקבות רש"י' על התורה. ספר זה מצטרף לספרים שכבר יצאו בס"ד על פרשות בראשית, לך לך, בא, כי תצא, וכדרכנו בראשונה כן דרכנו באחרונה. בכרך זה הוצאנו מחדש את פרשת 'כי תצא', עם הוספת תיקונים וביאורים רבים, עד שניתן לומר כי פנים חדשות באו לכאן.

בפתח כרך זה ברצוני לעיין מעט ביחס בין תורה שבכתב לתורה שבעל פה, ולשם כך אביא את דברי המהר"ל ב'באר הגולה' (סוף באר השלישי, עמ' מח):

"והנה דברי חכמים הם לפי הדקדוק (=תואמים לדקדוק הלשון), והם דברים נגלים (=וידוע הדבר) שהעמיקו מאד לדקדק ולירד עד עומק הכתוב, ודבר זה נקרא מדרש חכמים הם הדברים היוצאים מן עומק הכתוב. אבל פשוטו קיים עומד, שכן אמרו בפרק ב דיבמות (כד ע"א) 'אין מקרא יוצא מידי פשוטו', הרי שהם גילו לנו שאין לעקור הפשט כלל, אבל הוא נשאר, והדרש שדרשו בו עומק הכתוב."

המהר"ל קובע כי דברי חכמים הנלמדים מן הפסוקים (=מדרש חכמים) הם עומק הכתוב, ובדבריהם גילו לנו חכמים את כוונת התורה החבויה בפסוק. 'עומק הכתוב' אינו עומד בסתירה ל'פשוטו של מקרא', ולא באו חכמים לעקור את ההבנה העולה מן הפשט, אלא גם הפשט וגם המדרש אמת גמורה הם, ואפילו אם נראים כסותרים זה את זה.

נראה כי רש"י בפירושו על התורה נקט כשיטה זו. למרות כי הצהיר שלא בא בפירושו אלא לפרש פשוטו של מקרא, מכל מקום במקומות רבים פירש הפסוקים על פי מדרשי ההלכה של חז"ל, גם במקומות שנראים לכאורה שונים מדרך הפשט - אין זאת אלא משום שגרס כי מדרשי חז"ל אותם הביא אינם סותרים את הפשט אלא מגלים את עומק כוונת הכתוב. אמנם כאשר צריכים אנו לרדת לעולם המעשה ולפסוק הלכה מחוייבים אנו, כמובן, לפירושם של חז"ל בפסוק ולא להבנה העולה מפשוטו של מקרא, על אף שלכאורה פשוטו של מקרא מגלה לנו את כוונת התורה ומגמותיה. 'סתירה' זו אף היא מעוררת את הלומד להוסיף ולהעמיק ולנסות להבין מדוע 'שינו' חז"ל את כוונת הכתוב, ומדוע לא פירשו כפשוטו. כאשר מצליח הלומד להבין את הקשר ההדוק בין הפשט ובין הדרש, בין תורה שבכתב לתורה שבעל פה, ורואה היאך הדברים יונקים זה מזה ומפרים זה את זה, אזי זוכה הוא להבטחת הפסוק "תורה ה' תמימה משיבת נפש".

1. עיין בהקדמתי לפרשת בראשית שם ביארתי בהרחבה את הצהרתו זו של רש"י, ואף ציינתי למספר כללים שנקט בפירושו. כאן אציג הבנה נוספת לעניין זה.

כדי להמחיש את דברי המהר"ל מהו היחס בין פשוטו של מקרא למדרש חז"ל נעיין בפסוק מסויים אחד, נבין אותו על פי פשוטו, ונבחן היאך התמודדו עמו חז"ל הלכה למעשה.

נעיין בפסוק: **"ודברת בם בשבתך בביתך ובלכתך בדרך ובשכבך ובקומך"** (דברים ו, ז). פסוק מפורסם זה עוסק בדברי תורה ובחיוב ללמוד, ומפשט הפסוק עולה כי החיוב ללמוד תורה הוא תמידי, בכל עת ובכל שעה - בבית, בחוץ, בערב ובבוקר. אך הנה באו חז"ל ופירשו כי החובה הנלמדת מפסוק זה היא קריאת שמע בערב ובבוקר (= "בשכבך ובקומך") בלבד, ולא נקטו להלכה כפי שעולה לכאורה מן הפשט. אדרבה, מן המילים "בשבתך בביתך ובלכתך בדרך" אף למדו כי העוסקים במצוה באופנים שונים פטורים מחובת קריאת שמע.

ולכאורה תמוה, פסוק כה מפורש המלהיב את הלבבות ומלמד על מקומו המרכזי של לימוד התורה בחיי האדם הופך על ידי דרשת חז"ל להוראה כה מצומצמת - אמירת מספר פסוקים בערב ובבוקר, וגם זה בשעה שאינו טרוד באיזו מצוה אחרת! מה ראו חז"ל לעשות כן? הן אמת ש'אין מקרא יוצא מידי פשוטו', וודאי ישנו אידיאל להיות מחובר עם התורה בכל עת, אולם חז"ל קבעו כי ההגדרה ההלכתית לכך תהיה חיוב אמירת קריאת שמע בבוקר ובערב, כקיום מצוה, ובכך מעיד האדם על הקשר האישי שלו עם התורה והמצוות. חז"ל הבינו שאין כוונת התורה שאדם ילמד תורה בכל עת ובכל שעה, כי היאך יוכל לצאת לפועלו ולעבודתו, והלא לא ניתנה תורה למלאכי השרת. הבנה זו של חז"ל נמצאת אף היא בפשוטו של מקרא, שהרי אף בפסוק לא נאמר 'ודברת בם בכל עת ובכל שעה', אלא נאמר בפירוש "בשבתך בביתך ובלכתך בדרך" היינו מותר לשבת בבית ולא בבית המדרש, מותר ללכת בדרך ולא לשבת וללמוד כל הזמן. אף הפסוק עצמו מודיע כי מותר לאדם לעסוק בעסקיו.

על כן קבעו הגדרה הלכתית מינורית, כזו שתאפשר חיים טבעיים תקינים מחד, ומאידך גם תקבע את עבודת ה' וקיום מצוות באופן תמידי. לכאורה נראית מצוה זו כחובה משפטית 'יבשה', אמירת מספר מילים ותו לא, אך למעשה אמירת 'קריאת שמע' בוקר וערב באופן קבוע ותמידי הופכת את היום כולו לעבודת ה' ומוכיחה כי התורה והמצוות הינם חלק מרכזי ביותר בחיי האדם. מי שהפנים זאת ירגיש צורך להמשיך ולעסוק בדברי תורה גם בלכתו בדרך וגם בשבתו בביתו - אך יעשה זאת באופן פנימי וכדרך חיים ולא כאמירת מילים מסוימות מכורח החובה והמצוה.

ראינו בפסוק זה היאך ה'פשט' גילה לנו את הרצון האלוהי של חיים שבמרכזם התורה ולימודם, ומדרש חכמים ופסיקת ההלכה קבעו מסגרת הלכתית מחייבת באמצעותה יבוא רצון זה ויאיר ויופיע באופן שלם.

בספר זה ברצוני לעמוד בעקבות רש"י על פי הדרך שלימודו המהר"ל, ולראות היאך המדרשים אותם מביא רש"י מגלים את הכמוס בפסוק ומאירים אותו באור חדש. אמנם רש"י מיעט בדיבור ולא הרחיב בביאור המדרשים, ואף דברי המדרש עצמם קצרים ותמציתיים הם, ולעיתים אין הלומד מזהה את הקשר ההדוק בין פשט הפסוק ובין המדרש - על כן ראיתי לנכון, אחר ביאור דברי רש"י עצמם, להוסיף ולבאר את הרעיון הטמון בדברי חז"ל ולהראות כי הדברים עולים בקנה אחד עם פשט הכתוב.

את הפירוש חילקתי לשני חלקים - ביאור ועיון.

חלק ה'ביאור' - מטרתו לבאר את פשט דברי רש"י, כיצד הוא מפרש את הפסוק, איזו הבנה אחרת בא לדחות בפירושו, מדוע פירש רש"י כך ולא אחרת. בחלק זה שקועים וטבועים גם דברי פרשני רש"י לדורותם, ראשונים ואחרונים, אף אם לא ציינתי כן בפירוש, אך אין זה ליקוט מדבריהם אלא פירוש שיטתי בדברי רש"י. במקרים בהם סטייתי מפירושיהם בצורה משמעותית ציינתי זאת בדחילו ורחימו.

חלק ה'עיון' - מטרתו לדון בעומק הדברים, ברעיונות העולים מהם הן בצד המחשבת מוסרי, והן בטעמי המצוות העולים מן הפרטים ההלכתיים, והפרכת כל הפרטים לתמונה שלמה ואחידה.

מגמת הפירוש נועדה בין השאר לקרב את דברי רש"י אל לב הלומד בן-זמננו, ובמיוחד אותם דברים שבקריאה שטחית נראים עמומים ו'לא הגיוניים'. ניסיתי להאיר ולבאר הדברים באופן בו יוכל הלומד להזדהות עם דברי רש"י ולמצוא בהם את דיעותיו שלו ממש. דרך זו של לימוד והבנה קיבלתי מאמו"ר הרב משה בוצ'קו שליט"א, ורבים מן הרעיונות שכתבתי בספר זה ספגתי ממנו, הן במישרין והן בעקיפין, וברא כרעא דאבוה. [להשלמת הדברים ראה מה שכתב אמו"ר שליט"א ב'קול מהיכל' ח', ומה שכתבנו אנו בהקדמתנו לפירוש זה על פרשת 'לך לך'].

פרשת שופטים עוסקת בתפקידן ואחריותן של הרשויות השונות: השופטים, הכהנים, המלך והנביא. בפרשה זו אנו לומדים על קשרי ההדדיות בין הרשויות ובין העם, והיאך צריכה לפעול חברה המושתתת על אדני התורה. ניסינו לדלות מפירושו המאיר של רש"י את ערכי המשפט העברי, ולהבין באמצעותו מה ה' דורש מאיתנו כחברה.

פרשת כי-תצא עוסקת בעיקרה בענייני משפחה וחברה: אשת יפת תואר, בכורה, בן סורר ומורה, אבידה וטעינה, מוציא שם רע, אונס, פסולי קהל, איסור ריבית, זכויות פועלים, גירושין, נשיית חוב ועושק, מתנות עניים, יבום וחליצה, ומצוות רבות נוספות.

כאן המקום להודות להאי גברא רבה, הרב אורי הולצמן שליט"א, עורך הספר, שמלווה עבודה זו, מלביש אותה בסגנון נאה, ומעיר הערות חשובות. חלקו בהוצאת הספר לא ניתן להערכה. השם יתברך ישלם לו על כל פועלו הטוב ויברכהו בכל מידי דמיטב.

בלא מסירותה של אשתי הדרה ספר זה לא היה רואה אור. פונים אנו לריבון העולמים ומודים לו על שעזרנו לסיים פירוש זה על פרשת שופטים ופרשת כי-תצא, ותפילתנו שזרעינו וזרע זרעינו יעסקו בתורה ובמצוות ויהיו ראויים לדרך שהתנו לנו הורינו היקרים. ויהי רצון שיזכה אותנו הקב"ה להמשיך בעבודה זו ולסיימה, תוך הרחבת הדעת, בריאות, השקט ובטח.

תקוותנו ותפילתנו שספר זה יהיה לו חלק בקירוב לבבות אחינו בני ישראל לאבינו שבשמים.

מנחם אב תשס"ח, כוכב יעקב

פְּרָשֶׁת שְׁפָטִים

עם רש"י ותרגום אונקלוס

ופירוש
בעקבות רש"י
ביאור ועיון

מאת
שאול דוד בוצ'קו

עורך
אורי הולצמן

כוכב יעקב תשס"ח

אונקלוס

יח שְׁפָטִים וְשֹׁטְרִים תִּתֶּן-לָךְ
בְּכָל-שְׁעָרֶיךָ אֲשֶׁר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ
נָתַן לָךְ לִשְׁבִּטֶיךָ וְשִׁפְטוֹ אֶת-
הָעָם מִשְׁפָּט-צֶדֶק:

— רש"י —

(יח) שְׁפָטִים וְשֹׁטְרִים. "שופטים" דיינים הפוסקים את הדין, "שוטרים" הרודין את העם אחר מצותם, שמכין וכופתין במקל וברצועה עד שיקבל עליו את דין השופט (תנחומא ב):

בְּכָל שְׁעָרֶיךָ. בכל עיר ועיר (ספרי קמד; סנהדרין טז ע"ב):

— ביאור —

על פי שיקול דעתם ואינם אלא עושי דברם של השופטים.
'הרודין את העם' היינו כופים את העם, 'אחר מצוותם' והוראתם המפורשת של השופטים, ואפילו על ידי הפעלת כח 'במקל וברצועה'.¹

בְּכָל שְׁעָרֶיךָ. רש"י מסביר כי 'שער' כאן אין משמעו כל שערי החצרות והמבואות (וכמו בפסוק 'על מזוזות ביתך ובשעריך'), אלא משמעו עיר. שופטי העיר רגילים היו לשבת בשער העיר ועל כן נקטה התורה לשון זו.²

שְׁפָטִים וְשֹׁטְרִים. ניתן היה להבין כי התורה מצווה על הקמת שתי רשויות שונות להנהגת העם: הרשות השופטת - דיינים הפוסקים את הדין בין בעלי הריב, וכן דנים ומענישים את העובר על דיני תורה. הרשות המבצעת - שוטרים הממונים על הסדר החברתי על פי שיקול דעתם. מסביר רש"י כי אין כאן שתי רשויות אלא רשות אחת בלבד - הרשות השופטת. השוטרים הם זרועם הארוכה של השופטים, וכל עניינם הוא להוציא אל הפועל ולאכוף את הוראות השופטים. אין השוטרים יכולים להעניש

1. עיין במזרחי

2. וראה להלן רש"י יז, ה

— רש"י —

לְשִׁבְטִיךָ. מוסב על "תתן לך": 'שופטים ושטרים תתן לך לשבטיך בכל שְׁעִירֶיךָ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ:

לְשִׁבְטִיךָ. מלמד שמושיבין דיינין לכל שבט ושבט ובכל עיר ועיר (שם ושם):

— ביאור —

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

— עיון —

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

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

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

3. ועיין תורה תמימה אות עו

— רש"י —

וְשִׁפְטוּ אֶת הָעָם וגו'. מנה דיינין מומחים וצדיקים לשפוט צדק (ספרי שם):

— ביאור —

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

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

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

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

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

אונקלוס

יט לא תצלי דין לא יט לא־תִּטֶּה מִשְׁפָּט לא תִּכִּיר
 תִּשְׁתַּמּוּדַע אִפִּין, וְלֹא פָנִים וְלֹא־תִקַּח שָׁחַד כִּי הַשָּׁחַד
 תִּקְבִּיל שָׁחַד אֲרִי שָׁחַד יַעֲזֹר עֵינֵי חֲכָמִים וַיִּסְלַף דְּבָרֵי
 מַעֲזֹר עֵינֵי חֲכָמִים וּמִקְלָקִיל צַדִּיקִים:
 פְּתַגְמִין תִּרְיִצִין:

— רש"י —

(יט) לא תִּטֶּה מִשְׁפָּט. כמשמעו:

לא תִּכִּיר פָּנִים. אף בשעת הטענות, אזהרה לדיין שלא יהא רך לזה וקשה לזה, אחד עומד ואחד יושב (תנחומא ז), לפי שכשרואה זה שהדיין מכבד את חברו מסתתמין טענותיו (שבועות ל ע"א):

— ביאור —

מקופח לא אכפת לי - סוף סוף דבריו יישקלו ברצינות הראויה והדין יוכרע רק על פי האמת שבהן! אמרה תורה כי לא כן הדבר, מי שחש מקופח אף אינו יכול לשטוח טענותיו כראוי, וממילא השופט לא יוכל לשפוט צדק כי לא שמע בשלמות את טענות אחד הצדדים.

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

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

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

"ולא תכיר פנים" - אף בשעת הטענות, כאשר שני הצדדים עומדים לפני הדיין ושוטחים טענותיהם אסור לו לדיין להתייחס באופן שונה לאחד מבעלי הדין אלא עליו לנהוג איתם בשוויוניות גמורה. איסור זה הוא חידוש, שהרי ניתן היה לחשוב כי עיקר עניינו של הצדק הוא בהכרעת הדין ובשיקול הדעת, ואפילו אם בשלב הטענות אחד הצדדים חש

— רש"י —

וְלֹא תִקַּח שָׁחַד. אָפְלוּ לִשְׁפוֹט צֶדֶק (ספרי שם):

כִּי הַשָּׁחַד יַעֲזֹר. מִשְׁקַבֵּל שָׁחַד מִמֶּנּוּ, אִי אֲפֹשֶׁר שְׁלֹא יִטָּה אֶת לְבוֹ אֲצִלוֹ
לְהַפּוֹךְ בְּזִכְרוֹתָו (כתובות קה ע"ב):

דְּבָרֵי צִדִּיקִים. דְּבָרִים הַמַּצְדִּיקִים, מִשְׁפָּטֵי אֱמֶת:

— ביאור —

מסביר רש"י כי 'דברי צדיקים' היינו הדברים הצודקים, הנכונים, האמיתיים. הנוטל שוחד מסלף את משפטי התורה האמיתיים. גם אם הדיין מתכוון לשפוט צדק, אם ייטול שוחד אזי תהיה לו נגיעה בעניין, ואפילו אם ישתדל בכל כח תודעתו לשפוט צדק - 'אי אפשר שלא יטה את לבו', התורה מעידה כי כוחותיו הפנימיים התת-מודעיים יגרמו לכך שלא ישתדל בכל כוחו להפך בזכותו של כל אחד מבעלי הדין, וממילא הדין יתעוות ויחמיץ.

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

אונקלוס

כ קִשְׁטָא קִשְׁטָא תַרְדִּיף, כ צֶדֶק צֶדֶק תַרְדִּיף לְמַעַן תַחֲיָה
בְּדִיל דְּתִיחֵי וְתִירַת יָת וִירֶשֶׁת אֶת־הָאָרֶץ אֲשֶׁר־יְהוָה
אַרְעָא דִּי אֱלֹהֶּךָ יְהִיב אֱלֹהֶיךָ נָתַן לָךְ:

— דש"י —

(כ) צֶדֶק צֶדֶק תַרְדִּיף. הלך אחר בית דין יפה (ספרי שם; סנהדרין לב ע"ב):
לְמַעַן תַחֲיָה וִירֶשֶׁת. כדאי הוא מינוי הדיינים הכשרים להחיות את ישראל
ולהושיבן על אדמתן (ספרי שם):

— ביאור —

צֶדֶק צֶדֶק תַרְדִּיף. ציווי זה הוא על לעצמה אלא היא אמצעי כדי לרשת את
כל יחיד ויחיד, וכפי שכתבנו לעיל סוף הארץ, ועשיית המצוה היא "למען תחיה
פסוק יח. וירשת". מסביר רש"י שאין הדבר כן, אלא רדיפת הצדק היא התכלית והיא המעשה
הנכון והראוי, אמנם התורה מבשרת לנו כי בזכות שמירה על עניין הצדק נזכה
לחיים וישיבה בארץ ישראל. לְמַעַן תַחֲיָה וִירֶשֶׁת. לכאורה
ניתן היה להבין כי רדיפת הצדק תועיל לישראל לרשת את הארץ, וזוהי למעשה
המטרה. ר"ל רדיפת הצדק אינה תכלית

— עיון —

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

לְמַעַן תַחֲיָה וִירֶשֶׁת. הד לדברים אלה מצאנו בדברי הנביא ישעיהו (א, כז): "ציון
במשפט תִפְדֶּה וְשִׁבְיָהּ בְּצִדְקָה". מעניין שהגמרא במקומות שונים שאלה איזו מצוה
מזכה את ישראל להתיישב על אדמתם ואיזו עבירה מחייבת אותם גלות, ונתנה תשובות
וטעמים שונים⁴. רש"י "פסק" שהטעם החשוב מכולם הוא עניין עשיית הצדק, שהרי
בכל פירושו לתורה אינו מביא אלא טעם זה.

4. עיין לדוגמא שבת קיט ע"ב

אונקלוס

כא לא־תִטֵּעַ לָךְ אֲשֶׁרָה כָּל־עֵץ
אֲצֵל מִזְבַּח יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר
תַּעֲשֶׂה־לָּךְ:
כא לא תצוב לך אֲשִׁירַת
כָּל אֵילָן, בְּסִטֵּר מִדְּבַחַא
דִּי אֱלֹהֶךָ דִּתַּעֲבִיד לָךְ:

— רש"י —

(כא) לא תטע לך אֲשֶׁרָה. לחייבו עליה משעת נטיעתה, ואפילו לא עבדה
עובר בלא תעשה על נטיעתה (ספרי קמה):
לא תטע לך אֲשֶׁרָה כָּל עֵץ אֲצֵל מִזְבַּח ה' אֱלֹהֶיךָ. אזהרה לנוטע אילן
ולבונה בית בהר הבית (ספרי שם):

— ביאור —

לא תטע לך אֲשֶׁרָה. אשרה
הוא סוג אילן שעובדי עבודה זרה נהגו
לעובדו כאליל. לא זו בלבד שאסרה
תורה עבודה זרה ובכללה עבודת אשרה,
אלא אף אסרה את עצם מעשה הנטיעה,
והנוטע עבר על איסור אפילו לא עבד
בפועל ממש.

עץ, ולבסוף אמרה שאין האיסור אלא
סמוך למזבח ה'.
על פי דברי רש"י יש לחלק את הפסוק
לשניים, וכל חלק אסור איסור אחר:
א. "לא תטע לך אשרה" - בכל מקום.
ב. "לא תטע... כל עץ אצל מזבח ה'"
- ליד המזבח אסור ליטע כל סוגי
העצים.

לא תטע לך אֲשֶׁרָה כָּל עֵץ אֲצֵל
מִזְבַּח ה' אֱלֹהֶיךָ. לשון הפסוק קשה.
תחילה אסרה התורה נטיעת אשרה
באופן כללי, אחר כך אסרה נטיעת כל

מן הביטוי 'לא תטע כל עץ' למדו
חכמים כי לא רק נטיעת עץ בקרקע
המקדש אסורה אלא אף בנייה של מבנה
מעץ נאסרה שם.⁵

— עיון —

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

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

אונקלוס

כב וְלֹא־תִקִּים לָךְ מִצְבָּה אֲשֶׁר כב וְלֹא תִקִּים לָךְ קָמָא,
שָׁנָא יְהוָה אֱלֹהֶיךָ: דְּרַחֵיק יְיָ אֱלֹהֶיךָ:

— דש"י —

(כב) וְלֹא תִקִּים לָךְ מִצְבָּה. מצבת אבן אחת להקריב עליה, אפלו לשמים:
אֲשֶׁר שָׁנָא. מזבח אבנים ומזבח אדמה צוה לעשות, ואת זו שנא, כי חק
היתה לכנענים, ואף על פי שהיתה אהובה לו בימי האבות, עכשו שנאה
(ספרי קמו), מאחר שעשאוהו אלו חק לעבודת כוכבים:

— ביאור —

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

— עיון (על עמוד קודם) —

לֹא תִטַּע לָךְ אֲשֶׁרָה כָּל עֵץ אֲצִל מִזֶּבַח ה' אֱלֹהֶיךָ. אסור לטעת אשרה
בכל מקום, ואסור לטעת עץ או לבנות בית בהר הבית. מדוע ניסחה התורה את שני
האיסורים האלה במשפט אחד ולא חילקה אותם לשני פסוקים נפרדים? הרי אלו שני
איסורים שונים לחלוטין - האיסור הראשון נועד להרחיק מעבודה זרה, ואילו האיסור
השני נועד לשמור על ייחודו של המזבח במקדש, ולמנוע 'מתחרים' בעלי חשיבות -
ומדוע נאמרו בנשימה אחת?

מכאן אנו לומדים את החשיבות הגדולה שהתורה מעניקה למקום המקדש, והצורך
הגדול לכבדו ולהופכו למרכזי בחיינו. הפיכת מקום המקדש למקום טפל וזניח הרי זו
כנטיעת אשרה ועבודה זרה ממש!
גם בזמן הזה משימתנו וחובתנו היא לדאוג לכך שבתי כנסיות ובתי מדרשות יהיו
המרכז של חיינו הקהילתיים.

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

— ביאור (המשך) —

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

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

— עיון (על עמוד קודם) —

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

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

אונקלוס

יז א לא תִּכּוֹס קָדָם יי
 אֱלֹהֶיךָ תֹּר וְאָמַר דִּיהִי
 בֵּיה מוֹמָא כָּל מַדְעָם
 בִּישׁ, אֲרִי מְרַחֵק קָדָם יי
 אֱלֹהֶיךָ הוּא:

יז א לֹא־תִזְבַּח לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ
 שׁוֹר וְשֶׁה אֲשֶׁר יִהְיֶה בּוֹ מִוּם כָּל
 דְּבַר רַע כִּי תֹעֲבַת יְהוָה אֱלֹהֶיךָ
 הוּא:

— רש"י —

(א) לֹא תִזְבַּח וגו' כָּל דְּבַר רַע. אזהרה למפגל בקדשים על ידי דיבור רע (שם קמז). ועוד נדרשו בו שאר דרשות ב'שחיטת קדשים' (זבחים לו ע"א-ע"ב):

— ביאור —

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

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

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

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

— ביאור (המשך) —

מבארות את הביטוי "דבר רע". שחיטה בדרום אין לה עניין עם 'דיבור רע' או כוונה רעה. שחיטה על מנת להכניס הדם פנימה היא אמנם מחשבה פסולה, אך אין היא בגדר 'דבר רע' המהווה זלזול כמו במחשבת פיגול אלא הפסול שבה הוא משום תוספת הקדושה שהוכנסה בקרבן שלא כדין.

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

— עיון (על עמוד קודם) —

ל'א תִּזְבַּח וגו' כָּל דָּבָר רָע. למדנו מכאן שאף פסול שאינו נראה לעין, פסול 'פיגול' הנגרם במחשבה, אף הוא נקרא 'מום'. מום אינו רק דבר הנראה לעין אלא גם דבר פנימי ונסתר. ניתן להסיק מכאן כי כוונת הלב בעבודת ה' שווה בחשיבותה למעשה, וכוונה לא רצויה נחשבת למום ממשי.

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

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

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

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

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

אונקלוס

ב אַרִי יִשְׁתַּכַּח בִּינָךְ בַּחֲדָא מִן קֶרֶךְ דִּי אֱלֹהֵךְ יְהִיב לָךְ, גִּבֹּר אוֹ אַתָּא דִּיעֲבִיד יֵת דְּבִישׁ קָדָם יְיָ אֱלֹהֵךְ לְמַעַבֵּר עַל קִמְיָה:

ב כִּי־יִמָּצֵא בְּקֶרֶךְךָ בְּאַחַד שְׁעֶיךָ אֲשֶׁר־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נָתַן לָךְ אִישׁ אוֹ-אִשָּׁה אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה אֶת־הָרַע בְּעֵינֵי יְהוָה־אֱלֹהֶיךָ לְעֵבֶר בְּרִיתוֹ:

— רש"י —

(ב) לַעֲבֹד בְּרִיתוֹ. אשר כרת אתכם שלא לעבוד עבודת כוכבים:

— ביאור —

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

לַעֲבֹד בְּרִיתוֹ. מן הפסוק הבא משמע כי 'הרע בעיני ה' אלהיך לעבוד בריתו' היינו עבודה לאלהים אחרים. היכן מצאנו ברית בה נתחייבו ישראל שלא לעבוד עבודה זרה?

שלש בריתות כרת ה' עם בני ישראל. הברית הראשונה מובאת בסוף פרשת משפטים (שמות כד, ד-ח), והיא ברית על קיום התורה והמצוות. הברית השנייה מובאת בפרשת כי תבוא (ראה דברים כח, ט), שם מצווה משה את העם על קבלת

— עיין —

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

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

אונקלוס

ג וַיֵּלֶךְ וַיַּעֲבֹד אֱלֹהִים אֲחֵרִים
וַיִּשְׁתַּחֲוֶה לָהֶם וּלְשִׁמְשׁ | אֹל לִירֵחַ
אֹל לְכָל-צָבָא הַשָּׁמַיִם אֲשֶׁר לֹא-
צִוִּיתִי:
ג וַאֲזַל וּפְלַח לְטַעֲוֹת
עֲמֻמָּיָא וּסְגִיד לְהוֹן,
וּלְשִׁמְשָׁא אֹל לְסִיְהָרָא
אֹל לְכָל חִילֵי שְׁמַיָּא דְלֹא
פְקִידִית:

— רש"י —

(ג) אֲשֶׁר לֹא צִוִּיתִי. לעבוד (מגילה ט ע"ב):

— ביאור —

אֲשֶׁר לֹא צִוִּיתִי. מלשון זו של
הפסוק ניתן היה להבין כי השמש והירח
והכוכבים נבראו על כרחו של הקב"ה,
וכאילו נאמר 'אשר לא ציויתי שיהיו',
ויבוא הטוען להוכיח מכאן כי העולם
קדמון ויש בו כמה אלוהות, חלילה. על
כן יש להדגיש כי כוונת הפסוק היא לא
על מציאות השמש והירח, שהרי "בדבר
ה' שמים נעשו" ואין שום כח בעולם חוץ
ממנו, אלא כוונתו על עבודתם - 'אשר
לא ציויתי לעבוד אותם'.⁷

— עיין —

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

7. על פי רש"י מגילה ט ע"ב

אונקלוס

ד ויתחוא לך ותשמע, ותתבע יאות והא קשטא כיון פתגמא אתעבדת תועיבתא הךא בישראל: ה ותפיק ית גברא ההוא או ית אתתא ההיא דעבדו ית פתגמא בישא הדין לתרע בית דינך ית גברא או ית אתתא, ותרגמנון באבניא וימותון:

ד והגדלך ושמעת ודרשת היטב והנה אמת נכון הדבר נעשתה התועבה הזאת בישראל: ה והוצאת את האיש ההוא או את האשה ההוא אשר עשו את הדבר הרע הזה אל-שעריך את האיש או את האשה וסקלתם באבנים ומתו:

— רש"י —

(ד) נכון. מכוון העדות:

(ה) והוצאת את האיש ההוא וגו' אל שעריך. המתרגם "אל שעריך" 'לתרע בית דינך' טועה, שכן שנינו (ספרי קמח; כתובות מה ע"ב) "אל שעריך" זה שער שעבד בו, או אינו אלא שער שנדון בו, נאמר "שעריך" למטה ונאמר "שעריך" למעלה (לעיל פסוק ב), מה "שעריך" האמור למעלה שער שעבד בו, אף "שעריך" האמור למטה שער שעבד בו, ותרגומו 'לקרויך':

— ביאור —

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

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

— ביאור (על עמוד קודם) —

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

א. העיר שלך. ב. בית הדין.

מעתה יש להסתפק למה נתכוונה התורה כשאמרה שאת החוטא בעבודה זרה יש להביא "אל שעריך" כדי לסקולו: האם יש לסקול דוקא באותה העיר שסרח בה, או שמא בפתח בית דין כלשהו ואפילו בעיר אחרת.

אונקלוס תירגם כאן: "אל שעריך" - 'לתרע בית דינך', אל שער בית הדין, משום שבהכרח בשער העיר יושב בית הדין, וכנ"ל. אמנם רש"י מוכיח מדברי הגמרא כי אי אפשר לפרש כן, שהרי חז"ל דרשו בפירוש שמשמעות הפסוק כאן שיש לסקול באותה העיר שחטא בה - 'שער שעבד בו'. אף דרשה זו של חז"ל מעוגנת היטב בפשט, ומסתמכת על לשון התורה בפרשייה זו עצמה. כי הנה בתחילת הפרשייה נאמר "כי ימצא בקרבך באחד שעריך", ושם ודאי המשמעות היא 'עריך', וממילא אף כאן יש לפרש באותה המשמעות.

— עיון (על עמוד קודם) —

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

אונקלוס

ו על מימר תרין סהדין | שנים עדים או שלשה
 או תלתא סהדין יתקטיל
 דחב קטול, לא יתקטיל
 על מימר סהיד חד:
 ו ידא דסהדיא תהי ביה
 בקדמיתא למקטליה וידא
 דכל עמא בבתריא,
 ותפלי עביר דביש מבינד:

— רש"י —

(ו) שנים עדים או שלשה. אם מתקיימת עדות בשנים למה פרט לך שלשה,
 להקיש שלשה לשנים, מה שנים עדות אחת אף שלשה עדות אחת, ואין
 נעשין זוממין עד שיזומו כולם (מכות ה ע"ב):

— ביאור —

שהנאשמים הם 'בעלי דבר' ונוגעים
 בעדות ופסולים, ומן הסתם תמיד
 יטענו שהם חפים מפשע.
 ג. אין שום הבדל בין שני עדים למאה
 עדים. שני עדים נחשבים ראיה גמורה
 ומוחלטת, וכמו שאין הבדל בין 'אין
 סוף' אחד לשני 'אין סוף' - כך אין
 הבדל בין כוחם של שני עדים לכוחם
 של שלשה או ארבעה עדים.
 ד. אם יש שתי כתות עדים המכחישות
 זו את זו, כגון זוג עדים אחד מעיד
 שפלוגי עשה המעשה וזוג אחר
 מכחיש אותם ואומרים שפלוגי לא
 עשה את המעשה - אין אנו יכולים
 לקבל אף אחת מן העדויות, כי כל
 אחת מהן היא עדות מוכחשת, והרי

שנים עדים או שלשה. כדי להבין
 דברי רש"י אלה עלינו להקדים ולהסביר
 כמה מושגים בהלכות עדות.
 א. בדיני תורה יש לחלק בין טענות לבין
 ראיות. לכל בעל דבר העומד לדין
 צריכה להיות טענה, והיא צריכה
 להיות הגיונית ומסתברת. אחר שדנים
 בטענות הצדדים מגיע שלב הראיות.
 אחת הראיות החשובות ביותר היא
 'עדים'. שני עדים שעדותם מכוונת
 (אחרי דרישה וחקירה) נאמנים
 לחלוטין, ודבריהם מתקבלים כאמת
 גמורה, ועל פיהם נידון הבעל דבר.
 ב. שני עדים נאמנים להרשיע מספר רב
 של נאשמים, ואפילו אם כל הנאשמים
 מכחישים את דברי העדים, מפני

— ביאור (המשך) —

לנאשם במידה ודבריהם היו מתקבלים
בבית הדין.

אחרי שלמדנו מהם 'עדים זוממים'
נוכל להבין את דברי רש"י 'אין נעשין
זוממין עד שיזומו כולם'. כדי שהכת
השניה תוכל לפסול ולהזים את הכת
הראשונה צריכים הם להעיד על כל הכת
הראשונה 'עמנו הייתם'. כגון: אם בכת
הראשונה העידו שלשה עדים, ובאה
הכת השניה והעידה על שנים מהם 'עמנו
הייתם' - אין כאן דין עדים זוממים אלא
זוהי עדות מוכחשת בלבד, היינו העדות
בטלה אך אין להעניש את העדים.

דין זה נלמד מן המילים: "על פי שנים
עדים או שלשה", שהרי הסברנו שאין
הבדל בכוחה של כת עדים בין אם היא
מורכבת משני עדים או ממאה עדים,
ומדוע התורה מחלקת בין כת של שנים
לכת של שלשה? אלא ללמדך שבכל
זאת ישנו הבדל, ומאחר ויש להתייחס
לכל העדים באותה הכת כאל יחידה אחת
ממילא גם כדי לתת לעדים שם של עדים
זוממים יש להזים את כולם כאחד.

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

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

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

— עיון (על עמוד קודם) —

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

אמנם בהמשך הפרשה ישנו פסוק האומר: "לא יקום עד אחד באיש... על פי שני
עדים או על פי שלשה עדים יקום דבר" (יט, טו), ובא לומר שכוחו של עד אחד הוא

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

— עיון (המשך) —

חלש ואינו יכול לחייב אדם בדין אלא רק מחייבו שבועה⁸, מה שאין כן שני עדים או שלשה המקימים את הדבר. מפסוק זה למדנו כי שני עדים מספיקים לחייב אדם בדין, ויש להם כח מוחלט ונאמנות גמורה, וממילא ברור כי אין עדיפות לשלשה עדים או למאה עדים על פני שני עדים, ומפסוק זה אנו לומדים ששני עדים המכחישים שלשה (או יותר) עדים כל העדות מוכחשת ואין יתרון לקבוצה הגדולה יותר.

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

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

אונקלוס

ח כִּי יִפְלֹא מִמֶּךָ דְּבַר לַמִּשְׁפָּט
 בֵּין-דָּם | לְדָם בֵּין-דִּין לְדִין וּבֵין
 נִגַע לְנִגַע דְּבָרֵי רִיבָת בְּשַׁעֲרֵיךָ
 וְקָמַת וְעָלִית אֶל-הַמָּקוֹם אֲשֶׁר
 יִבְחַר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בּוֹ:
 ח אֲרִי יִתְפָּרֵשׁ מִנֶּךָ פְּתִגְמָא
 לְדִינָא בֵּין דָּם לְדָם בֵּין דִּין
 לְדִין וּבֵין מִכְתָּשׁ סְגִירו
 לְמִכְתָּשׁ סְגִירו פְּתִגְמִי
 פְּלַגְת דִּינָא בְּקִרְוֹךְ, וְתִקּוּם
 וְתִסַּק לְאַתְרָא דִּיתְרַעִי יי
 אֱלֹהֶךָ בֵּיה:

— רש"י —

(ח) כִּי יִפְלֹא. כל הפלאה לשון הבדלה ופרישה, שהדבר נבדל ומכוסה ממך:

בֵּין דָּם לְדָם. בין דם טמא לדם טהור (נדה יט ע"א):

בֵּין דִּין לְדִין. בין דין זכאי לדין חייב:

וּבֵין נִגַע לְנִגַע. בין נגע טמא לנגע טהור (נדה שם):

דְּבָרֵי רִיבָת. שיהיו חכמי העיר חולקים בדבר, זה מטמא וזה מטהר, זה מחייב וזה מזכה:

— ביאור —

כִּי יִפְלֹא. דבר 'פלא' הוא דבר שמתפלאים ממנו בגלל שהוא חריג וייחודי - אם נפרש כך גם בפסוק זה אין לדברים מובן. על כן פירש רש"י כי כל מקום שמוזכר עניין 'הפלאה' היינו דבר מובדל, שונה ומופרש. על פי זה גם דבר שאינו ידוע ואינו מובן לאדם אף הוא נקרא דבר מופלא. כוונת הפסוק לומר כי כאשר הדיין יפגוש בדבר שאינו מובן לו, והוא נבדל ומכוסה ממנו, אזי עליו לעלות אל בית הדין הגדול.

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

— ביאור —

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

בין נגע לנגע. נגעים היינו דיני צרעת השונים, כפי שמובאים בפרשת תזריע, יש מראות נגעים טמאים ויש מראות טהורים. על הדיין לדעת להבחין איזהו נגע טמא ואיזהו נגע טהור.

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

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

בין דם לדם. רש"י מסביר משמעות כל ביטוי המובא בפסוק:

בין דם לדם. אין הכוונה לדיני שפיכות דמים אלא בשאלות הלכתיות בדיני מראות דמים. אשה בעת ויסתה רואה דם ודם זה מטמא אותה, כלומר היא אינה יכולה להכנס למקדש וכן נאסרת לבעלה במגע עד שתיטהר. דם זה נקרא 'דם נדה', והוא מופיע אצל אשה בשנות פוריותה כאשר הביצית שהיא מפרישה כל חודש לא הופרתה מזרעוני הבעל. לעומת זאת אשה יכולה לראות דם שאינו מטמא אותה והיינו 'דם טהור', כגון אשה אחר לידה כל הדם שתראה במשך זמן מסוים⁹ מן התורה אינו מטמא, וכל דם שתראה בימים אלה נקרא 'דמי טהרה' או 'דם טהור'¹⁰. כמו כן יתכן והאשה תיחבל באותו מקום ותראה דם מן המכה, וכמובן דם כזה אינו מטמא. על הדיין לדעת להבחין איזהו דם טמא ואיזהו דם טהור.

בין דין לדין. כל הדינים עליהם בית

— עיון —

בין דם לדם. קשה להבין מדוע נקט הפסוק דווקא דיני ענישה, דמים ונגעים, ולא הזכיר ענייני איסור והיתר, כמו ספיקות בהלכות שבת, כשרות וכדומה. ואולי צריך לומר שמה שפירש רש"י 'בין דין לדין' - בין דין זכאי ודין חייב, בא לכלול את כל המצוות כולן, כי כל העובר עליהן נענש, ולכן צריך בית הדין לדעת אותם היטב כדי לדעת מי ייענש ומי ייפטר.

עוד צריך להבין מדוע חילקה התורה בין דיני דמים ודיני נגעים, שהרי דינים אלה דומים מאוד ועוסקים בדיני טומאה וטהרה ומדוע טרחה התורה לחלק ביניהם ולציין את שניהם?

9 ראה תחילת פרשת תזריע

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

— רש"י —

וְקַמְתָּ וְעָלִיתָ. מלמד שבית המקדש גבוה מכל המקומות (ספרי קנב; סנהדרין פז ע"א):

— ביאור —

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

— עיון (המשך) —

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

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

אונקלוס

ט וְתִיתִי לְוֹת כְּהֻנָּא לְיוֹאִי
וְלֹת דִּינָא דִּיהִי בְיוֹמֵי
הָאֲנֹן, וְתִתְבַּע וִיחִיוֹן
לָךְ יֵת פִּתְגָמָא דִּדִּינָא:
וְתַעֲבִיד עַל מִימַר פִּתְגָמָא
דִּיחִיוֹן לָךְ מִן אֲתָרָא
הָהוּא דִּיתְרַעִי יֵי, וְתִטֵּר
לְמַעַבְד כָּכָל דִּילְפֻנְדָּה:
ט וּבֹאֲתָ אֶל־הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם
וְאֶל־הַשֹּׁפֵט אֲשֶׁר יִהְיֶה בַיָּמִים
הָהֵם וְדִרְשָׁתָּ וְהִגִּידוּ לָךְ אֵת דְּבַר
הַמִּשְׁפָּט: , וְעָשִׂיתָ עַל־פִּי הַדָּבָר
אֲשֶׁר יִגִּידוּ לָךְ מִן־הַמָּקוֹם הַהוּא
אֲשֶׁר יִבְחָר יְהוָה וְשִׁמְרָתָּ לַעֲשׂוֹת
כְּכֹל אֲשֶׁר יֹרֹד:

— רש"י —

(ט) הכהנים הלויים. הכהנים שיצאו משבט לוי.

— ביאור —

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

— עיון —

הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם. מדוע התורה מדגישה כי הכהנים הם משבט לוי, הלא זהו דבר
פשוט וידוע!

הנה לשבט לוי ניתנו שני תפקידים:

א. לעבוד את עבודת המקדש והקרבנות.

ב. ללמד תורה לעם, וכפי שברך אותם משה: "יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל"

(דברים לג, י).

שבט לוי אף לא שועבד בשעבוד מצרים וזכו לעבוד את ה' וללמוד תורה, וכן לא
חטאו בעגל. זכויותיו של שבט לוי הן מרובות, ומתוך הלוויים נבחרו הכהנים להיות
המשמשים בקודש פנימה, ומורי ההוראה. אך יש לזכור כי זכותם של הכהנים היא
בגלל השתייכותם לשבט לוי.

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

— רש"י —

וְאֵל הַשֹּׁפֵט אֲשֶׁר יִהְיֶה בַּיָּמִים הָהֵם. ואפילו אינו כשאר שופטים שהיו לפניו אתה צריך לשמוע לו. אין לך אלא שופט שבימך (ספרי קנג; ר"ה כה ע"ב):

— ביאור —

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

— עיין —

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

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

אונקלוס

יֵא עַל מִימַר אֲדִיָּתָא יֵא עַל־פִּי הַתּוֹרָה אֲשֶׁר יוֹרֹד וְעַל־
 דִּילְפֻּנְךָ וְעַל דִּינָא הַמְּשַׁפֵּט אֲשֶׁר־יֵאמְרוּ לְךָ תַּעֲשֶׂה
 דִּימְרוּן לְךָ תַּעֲבִיד, לֹא לֹא תִסּוֹר מִן־הַדָּבָר אֲשֶׁר־יִגִּידוּ
 תַּסִּי מִן פִּתְגָמָא דִּיחֻוּן לְךָ יִמִּין וְשִׁמְאֵל:
 לְךָ לִימִינָא וְלִסְמָאֵל:

— דש"י —

(יֵא) יִמִּין וְשִׁמְאֵל. אפלו אומר לך על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין, וכל שכן שאומר לך על ימין ימין ועל שמאל שמאל (ספרי קנד):

— ביאור —

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

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

— עיון —

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

13. עיין רמב"ן.

אונקלוס

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

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

— רש"י —

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

— ביאור —

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

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

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

אונקלוס

טו מִנָּאָה תִּמְנִי עַלְדָּ מִלְכָּא
 דִּיתְרַעִי יִי אֱלֹהֵי בֵּיהּ, מִגּוֹ
 אַחַד תִּמְנִי עַלְדָּ מִלְכָּא
 לִית לָךְ רִשּׁוֹ לְמִנָּאָה
 עַלְדָּ גָבֵר נִכְרָאִי דִּלָּא
 אַחוּד הוּא: טו לַחוּד לָא
 יִסְגִי לִיה סוּסוֹן וְלֹא יִתִּיב
 יֵת עֲמָא לְמִצְרִים בְּדִיל
 לְאַסְגָּאָה סוּסוֹן, וְיִי אָמַר
 לְכוּן לָא תִּיסְפוֹן לְמִתָּב
 בְּאוֹרְחָא הָדָא עוֹד:

טו שׁוֹם תְּשִׁים עֲלֶיךָ מֶלֶךְ אֲשֶׁר
 יִבְחַר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בּוֹ מִקֶּרֶב
 אֲחֶיךָ תְּשִׁים עֲלֶיךָ מֶלֶךְ לֹא
 תֹכֵל לָתֵת עֲלֶיךָ אִישׁ נִכְרִי
 אֲשֶׁר לֹא־אֲחֶיךָ הוּא: טו רַק לֹא־
 יִרְבֶּה־לוֹ סוּסִים וְלֹא־יֵשִׁיב אֶת־
 הָעָם מִצְרִימָה לְמַעַן הִרְבּוֹת סוּם
 וַיְהוֶה אָמַר לָכֵם לֹא תִסְפוֹן לָשׁוּב
 בַּדֶּרֶךְ הַזֶּה עוֹד:

— רש"י —

(טו) לֹא יִרְבֶּה לוֹ סוּסִים. אלא כדי מרכבתו (סנהדרין כא ע"ב), ש'לֹא יֵשִׁיב אֶת
 הָעָם מִצְרִימָה' שהסוסים באים משם, כמה שנאמר בשלמה (מלכים א' י, כט)
 "ותעלה ותצא מרכבה ממצרים בשש מאות כסף וסוס בחמשים ומאה":

— ביאור —

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

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

— עיין —

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

אונקלוס

י' וְלֹא יִרְבֶּה-לוֹ נָשִׁים וְלֹא יִסּוֹר י
 " וְלֹא יִסְגִּי לִיה נָשִׁין
 וְלֹא יִטְעִי לִבֶּיהָ, וְכִסְפָּא
 וְדִהָבָא לֹא יִסְגִּי לִיה
 מָאֵד:
 לַחֲדָא:

— דש"י —

(יז) וְלֹא יִרְבֶּה לוֹ נָשִׁים. אלא שמונה עשרה, שמצינו שהיו לו לדוד שש נשים ונאמר לו (שמואל ב' יב, ח) "ואם מעט ואספה לך כהנה וכהנה" (סנהדרין כא ע"א):

— ביאור —

עושק הציבור. לעומת זאת נישואין עם נשים זהו שיקול פרטי של המלך ואלו חיי הפרטיים, וכשם שאם צבר המלך רכוש לפני שהומלך לא ייחשב לו ממון זה כריבוי כסף וזהב, שהרי זהו רכושו הפרטי, כך יכול המלך כאדם פרטי לשאת כמה נשים שרוצה - בדיוק כמו כל יהודי. כאן המשמעות של ריבוי תהיה הגזמה והפרזה מעבר למה שאדם רגיל עשוי לקחת.

כמה נשים יהא נחשב 'ריבוי נשים'? למדנו זאת מדברי נתן הנביא לדוד כאשר הוכיח אותו לאחר שחטא בלקיחת בת-שבע. אותה השעה כבר היו לו לדוד שש נשים (ראה שם ג, ב-ה), ונתן הנביא אומר לו: 'הלא כבר יש לך נשים, ואם לא די לך באלו אוסיף לך עליהן פי שנים, אך

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

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

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

— רש"י —

וְכֶסֶף וְזָהָב לֹא יִרְבֶּה לוֹ מְאֹד. אלא כדי לתן לאכסניא [ספרים אחרים:
לאפסניא] (ספרי קנט; סנהדרין כא ע"ב):

— ביאור (המשך) —

וְכֶסֶף וְזָהָב לֹא יִרְבֶּה לוֹ מְאֹד. אף
בזה, כמו לעיל גבי סוסים, לא הותר למלך
לנהל אורח חיים ראוותני אלא כפי הצורך
לניהול ביתו, צבאו וממשלתו. 'אכסניא'
לשון מגורים, היינו צורכי מגוריו וחיו.
במשנה (סנהדרין כא ע"ב) הגירסא היא
'אפסניא' או 'אספניא', ושם פירש רש"י:
'שכר חיילות מדי שנה בשנה הנכנסין
והיוצאים עמו כל השנה'.
בין אם נפרש כך או כך הכוונה היא
שישתמש בכסף המדובר לצורכי הנהגת
מלכותו בלבד, וכל נטילת כסף לצרכיו
האישיים תיחשב עבירה על האיסור "לא
ירבה".

מדוע לקחת את בת-שבע אשת אוריה
החיתי? 'אוסף לך כהנה וכהנה' - היינו
חוץ ממה שיש לך (6) אוסף לך 'כהנה' (6)
ועוד 'כהנה' (6), סך הכל שמונה עשרה.¹⁷
[הפסוק מספר שמואל אותו מביא רש"י
כהוכחה הוא אסמכתא, ולמעשה המספר
'שמונה עשרה נשים' נלמד מהלכה
למשה מסיני, וכלל הוא בידינו שכל
המצוות כלליהם ופרטיהם ניתנו למשה
מסיני, ומה שלא כתוב בתורה מפורשות
או ברמז הוא הלכה למשה מסיני. הפסוק
משמואל אינו מקור לדין זה אלא הוכחה
על מסורת זו.]

— עיין (על עמוד קודם) —

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

17. ועיין הסוגיא בסנהדרין כא ע"א.

אונקלוס

יְהִי כְשִׁבְתּוֹ עַל כִּסֵּא מַמְלָכְתּוֹ
 וְכָתַב לוֹ אֶת־מִשְׁנֵה הַתּוֹרָה
 הַזֹּאת עַל־סֵפֶר מַלְפָּנֵי הַכֹּהֲנִים
 הַלְוִיִּם:
 יְהִי כְּמַתְבִּיָּה עַל כְּרִסִּי
 מְלָכוּתִיָּה, וְיָכְתוּב לִי
 יְת פִּרְשָׁן אֲרִיָּתָא הָדָא
 עַל סִפְרָא מִן קָדָם כְּהֲנִיָּא
 לִיֻּאִי:

— רש"י —

(יח) וְהָיָה כְּשִׁבְתּוֹ. אם עשה כן, כדאי הוא שתתקיים מלכותו (ספרי קס):
 אֶת מִשְׁנֵה הַתּוֹרָה. שתי ספרי תורה, אחת שהיא מונחת בבית גזיו ואחת
 שנכנסת ויוצאת עמו (סנהדרין שם). ואונקלוס תרגם 'פתשגן', פתר "משנה"
 לשון שגון ודבור:

— ביאור —

1. מהמילה שנים. המלך צריך לכתוב לעצמו שני ספרי תורה, אחד המונח בביתו (ככל איש ישראל החייב לכתוב לעצמו ספר תורה), ואחד היוצא עמו והמלווה אותו בכל מקום.
 2. לשון שינון, כמו בפסוק "ושננתם לבניך", ומשמעותו דיבור. על פי פירוש זה הציווי למלך הוא לכתוב את דברי התורה כפי שהוא לומד ומדבר בהם ולא העתקה רגילה. כך למד רש"י מתרגומו של אונקלוס 'פתשגן' שמשמעו פירוש, ביאור ומשמעות.
- וְהָיָה כְּשִׁבְתּוֹ. ניתן היה לפרש את המילים "והיה כשבתו על כסא" בהקשר להמשך הפסוק, היינו כציון נקודת זמן בה צריך המלך להתחיל בכתיבת התורה. רש"י אינו מפרש כך, ונראה שהוא סבור כי בהקשר זה ציון "והיה כשבתו" מיותר כי פשוט שחובה זו מוטלת על המלך מייד. על כן ביאר רש"י כי ביטוי זה קשור לפסוק הקודם ומסכם אותו, והתורה מודיעה למלך שאם ישמור על כל מה שצווה אזי יזכה שתתקיים מלכותו.
- אֶת מִשְׁנֵה הַתּוֹרָה. מהו "משנה תורה"? רש"י מציע שני הסברים:

— עיון (על עמוד קודם) —

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

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

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

אונקלוס

יֵט וְהִיתָה עִמּוֹ וְקָרָא בּוֹ כָּל-יְמֵי
חַיָּיו לְמַעַן יִלְמַד לִירְאָה אֶת-
יְהוָה אֱלֹהָיו לְשֹׁמֵר אֶת-כָּל-
דְּבָרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת וְאֶת-הַחֲקִים
הָאֵלֶּה לַעֲשֹׂתָם: כ לְבִלְתִּי רוֹס-
לְבָבוֹ מֵאֲחִיו וּלְבִלְתִּי סוֹר מִן-
הַמִּצְוָה יָמִין וּשְׂמָאוֹל לְמַעַן
יֵאָרִיךְ יָמָיו עַל-מַמְלַכְתּוֹ הוּא
וּבְנָיו בְּקֶרֶב יִשְׂרָאֵל:

יֵט וְהִיתָה עִמּוֹ וְקָרָא בּוֹ כָּל-יְמֵי
חַיָּיו לְמַעַן יִלְמַד לִירְאָה אֶת-
יְהוָה אֱלֹהָיו לְשֹׁמֵר אֶת-כָּל-
דְּבָרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת וְאֶת-הַחֲקִים
הָאֵלֶּה לַעֲשֹׂתָם: כ לְבִלְתִּי רוֹס-
לְבָבוֹ מֵאֲחִיו וּלְבִלְתִּי סוֹר מִן-
הַמִּצְוָה יָמִין וּשְׂמָאוֹל לְמַעַן
יֵאָרִיךְ יָמָיו עַל-מַמְלַכְתּוֹ הוּא
וּבְנָיו בְּקֶרֶב יִשְׂרָאֵל:

— רש"י —

(יט) דְּבָרֵי הַתּוֹרָה. כמשמעו:

— ביאור —

מיוחדות של מלך אלא ציווי על כל התורה כולה, ואם כן מה בא הפסוק 'לבלתי סור מן המצוה' לאסור עוד על המלך? מסביר רש"י כי הביטוי 'המצוה' שבפסוק זה משמעו 'מצות נביאים', היינו אין למלך לסור לא רק מדברי תורה ממש אלא אף מציווי נביאים וחכמים.

דְּבָרֵי הַתּוֹרָה. כבר נצטווה המלך בפסוק יט "לשמור את כל דברי התורה הזאת", ואם כן מה כוונת הפסוק "לבלתי סור מן המצוה ימין ושמאל"? האם יש הבדל בין הביטוי 'דברי התורה' לבין 'המצוה'?

את הביטוי 'דברי התורה' פירש רש"י 'כמשמעו', היינו אין כאן ציווי על מצוות

— עיין —

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

— רש"י —

(כ) וּלְבִלְתִּי סֹדֶר מִן הַמִּצְוָה. אפילו מצוה קלה של נביא:

לְמַעַן יֵאָרֶיךָ יָמִים. מכלל הן אתה שומע לאו, וכן מצינו בשאול שאמר לו שמואל (שמואל א' י, ח) "שבעת ימים תוחל עד בואי אליך" להעלות עולות, וכתוב (שם יג, ח) "ויוחל שבעת ימים", ולא שמר הבטחתו לשמור כל היום, ולא הספיק להעלות העולה עד שבא שמואל ואמר לו (שם יג, יג-יד) "נסכלת לא שמרת וגו' ועתה ממלכתך לא תקום", הא למדת שבשביל מצוה קלה של נביא נענש:

— ביאור —

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

— עיון —

לְמַעַן יֵאָרֶיךָ יָמִים. הנה ידוע כי שאול איבד את מלכותו בגלל שלא קיים במלואו את הציווי למחות את זכר עמלק, שהוא ציווי מן התורה, ולא משום שלא שמע למצוה קלה של שמואל. אך נראה כי זהו בדיוק מה שרוצה שמואל ללמדנו: מי שלא מציית ל'מצוה קלה' של נביא - סופו שאינו מציית לדבר ה'.

על פי זה נוכל להבין אף את הפסוקים בפרשת המלך. התורה לא כתבה בפירוש את החיוב לשמוע לקול מצוה קלה של נביא, ומקריאה פשוטה לא משמע כי על כך יכול המלך לאבד את מלכותו אלא רק אם עבר על דברי תורה ממש. אמנם על פי האמת כך הוא, רק מי שעובר על דברי תורה מאבד המלוכה, אך מי שלא מכפיף עצמו להוראת נביא וחכמים, ועובר על מצוה קלה שלהם - סופו שיעבור על ציוויים מפורשים שבתורה, וכפי שמצאנו שקרה עם שאול.

— רש"י —

הוא וּבָנָיו. מגיד שאם בנו הגון למלכות הוא קודם לכל אדם (ספרי קסב; תוספתא שקלים פ"ב הט"ו; הוריות יא ע"ב):

— ביאור —

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

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

— עיין —

הוא וּבָנָיו. אם באמת מלכות היא שירות העם ואינה פריבילגיה - מדוע אם כן המלכות עוברת בירושה? נניח שהבן ראוי למלוכה, מדוע הוא קודם לכל אדם? מדוע לא נחפש את המועמד הראוי ביותר?

נראה לומר כי שלטון העובר בירושה הוא שלטון יציב יותר מאשר שלטון מתחלף. כמו כן אפשר לומר כי אדם שנתמנה למלך הרי הוא ראוי מצד עצמו, וניתנה לו הזכות האישית שיהיו צאצאיו קודמים למלוך כל זמן שיהיו ראויים לזה.

אונקלוס

יח א לא יהי לכהניא ליואי
 כל שבטא דלוי חולק
 ואחסנא עם ישראל,
 קרבניא דיי ואחסנתיה
 ייכלון: ב ואחסנא לא יהי
 ליה בגו אחוהי, מתנן דיהב
 ליה יי אנין אחסנתיה כמא
 דמליל ליה:
 יח א לא יהיה לפהנים הלויים
 כל-שבט לוי חלק ונחלה עם-
 ישראל אשי יהוה ונחלתו
 יאכלון: ב ונחלה לא-יהיה-לו
 בקרב אחיו יהוה הוא נחלתו
 כאשר דבר-לו:

— רש"י —

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

— ביאור —

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

כל שבט לוי. בשני פסוקים אלה
 מצווה התורה על מעמדם הכלכלי של
 הכהנים והלויים ביחס לשאר ישראל.
 מחד, אין להם נחלה בארץ ואף לא
 חולקים בביזה כשאר ישראל, ומאידך,
 זכאים לקבל מתנות כהונה כגון קדשים
 ותרומות ומעשרות.
 מה דינם של כהנים בעלי מומים?
 האם בענייני הממון דינם ככהנים לכל
 דבר, או שמא הם כישראל. בפרשת אמור
 בספר ויקרא (כא, טז-כד) למדנו שכהן בעל

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

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

— רש"י —

חֶלֶק. בביזה (שם):

וְנַחֲלָה. בארץ (שם):

אֲשִׁי ה'. קדשי המקדש (שם):

וְנַחֲלָתוֹ. אלו קדשי הגבול (שם), תרומות ומעשרות, אבל נַחֲלָה גמורה לא יִהְיֶה לוֹ בְּקֶרֶב אָחָיו.

ובספרי (שם) דרשו: 'וְנַחֲלָה לא יִהְיֶה לוֹ, זו נחלת שאר. בְּקֶרֶב אָחָיו, זו נחלת חמשה'. ואיני יודע מה היא. ונראה לי שארץ כנען שמעבר הירדן ואילך נקראת ארץ חמשה עממים, ושל סיחון ועוג שני עממים, אמורי וכנעני, ונחלת שאר – לרבות קיני וקנזי וקדמוני. וכן דורש בפרשת מתנות שנאמרו לאהרן (ספרי קרח קיט): "על כן לא היה ללוי וגו'" (לעיל י, ט), להזהיר על קיני וקנזי וקדמוני.

שוב נמצא בדברי רבנו קלונימוס, הכי גרסינן בספרי: 'וְנַחֲלָה לא יִהְיֶה לוֹ, אלו נחלת חמשה. בְּקֶרֶב אָחָיו, אלו נחלת שבעה', נחלת חמשה שבטים ונחלת שבעה שבטים. ומתוך שמשה ויהושע לא חלקו נחלה אלא לחמשה שבטים בלבד, שכן משה הנחיל לראובן וגד וחצי שבט מנשה, ויהושע הנחיל ליהודה ואפרים ולחצי שבט מנשה, ושבעה האחרים נטלו מאליהם אחרי מות יהושע, מתוך כך הזכיר חמשה לבד ושבעה לבד:

— ביאור —

חֶלֶק וְנַחֲלָה. לשבט לוי לא יהיה חלק עם ישראל מן המנוצחים במלחמה, וכן בחלוקת הביזה והשלל אשר יגיע לידי לא יהיה לשבט לוי נחלה בארץ ישראל.

— עיון (על עמוד קודם) —

כָּל שֶׁבֶט לְוִי. כשם שכל בני ישראל קרויים ישראל גם אם אינם ממלאים את כל החובות הנובעות מכך, כך גם בשבט לוי כל השייך לשבט נקרא כהן או לוי אפילו אם אינו יכול לקיים את הנדרש ממנו. שבט לוי הוא מעין עם קטן בתוך עם ישראל הגדול.

חֶלֶק וְנַחֲלָה. נראה לומר כי הדברים תלויים זה בזה: הואיל ולשבט לוי אין נחלה בארץ (אלא קיבל מספר ערים בנחלתם של שבטים אחרים) על כן אין הוא משתתף במלחמות כיבוש הארץ, ומאחר ואינו משתתף במלחמה על כן אינו חולק בשלל ובביזה.

— ביאור (על עמוד קודם) —

היינו התרומות והמעשרות, ואותם יקבלו הכהנים והלויים מישראל.

קדשי הגבול נקראים 'נחלתו' של הקב"ה, ומכך נוכל להבין כי בהפרשתן מן הפירות הופכים התרומות והמעשרות להיות שייכים לקב"ה, אלא שציוה אותנו לתת אותם לכהנים וללויים, ולמעשה הם זוכים מן הקב"ה ולא מן הישראל.

לפירוש זה הפסוק מלמדנו כי רק הכהנים אוכלים מקודשי המקדש ומקודשי הגבול.

ביאור החלק השני

את הפסוק "ונחלה לא יהיה לו בקרב אחיו" מחלק הספרי לשנים:

א. "נחלה לא יהיה לו" - נחלת שאר.

ב. "בקרב אחיו" - נחלת חמשה.

לכאורה די היה לכתוב "ונחלה לא יהיה לו", והיינו מבינים שלא יקבלו הכהנים חלק בירושת הארץ. מדוע הוסיפה התורה "בקרב אחיו"? על כרחך בא זה ללמדנו שלא יהיה להם חלק ונחלה בשום מקום, ואפילו "בקרב אחיו", וממילא למדנו שיש שני חלקים לנחלה. הספרי מכנה חלקים אלה בשמות 'נחלת שאר', 'נחלת חמשה', אולם פירושו סתום וחתום ואינו מובן כלל - מה זה 'שאר', מה זה 'חמשה'? גם רש"י מצהיר: 'איני יודע מה היא', ולא שמע ביאור לזה מרבوتיו.

רש"י מציע הצעה לפתרון החידה. הוא מניח כי הספרי מתייחס לעממים (אומות) שגרו בארץ כנען לפני כיבוש הארץ (ראה דברים ז, א ועוד). 'חמשה' היינו העממים הנמצאים בעבר הירדן המערבי

אָשִׁי ה'. דברי רש"י נחלקים לשלשה חלקים:

1. פירוש הפסוקים (א-ב) על פי הפשט.
2. ביאור פסוק ב על פי הספרי.
3. גירסת רבי קלונימוס בספרי.

ביאור החלק הראשון

תחילה נבאר את המילים 'קודשי המקדש' ו'קודשי הגבול': 'קודשי המקדש' הם הקרבנות, ובשרם נאכל במקום קדוש, במקדש. 'קדשי הגבול' הם מה שמפרישים ישראל לכהנים וללויים מפירותיהם ובהמותיהם, ואותם אפשר לאכול בכל מקום. קודשי המקדש נקראים גם "אשי ה'" משום שחלק מהם נשרף באש המזבח. חלק מן הקרבנות אינו נשרף כליל לה', אלא מקצת מוקטר על המזבח והשאר נאכל לכהנים. חלקים אלה נקראים 'קדשים' ומוותרים באכילה בטהרה במקום קדוש. הלויים אינם אוכלים מן הקדשים אלא הכהנים בלבד. המילה 'נחלה' מופיעה בשני פסוקים אלה ארבע פעמים, ומוכרחים אנו לומר כי יש למילה זו לפחות שתי משמעויות כאן. בתחילה אמר הפסוק "לא יהיה לכהנים הלויים חלק ונחלה עם ישראל", ומיד אחר כך אמר "אשי ה' ונחלתו יאכלון" משמע שיש להם נחלה, ומיד אחר כך חוזרת ואומרת התורה: "ונחלה לא יהיה לו". מסביר רש"י כי הנחלה המוזכרת תחילה וסוף היא 'נחלה בארץ' היינו קבלת שטח משטחי ארץ ישראל השייך בלעדית לשבט זה, ולשבט לוי לא תהיה נחלה גמורה שכזאת, אך הביטוי "ונחלתו יאכלון" משמעויותו 'קדשי הגבול',

— ביאור (המשך) —

(חתי, גרגשי, פריזי, חוי, יבوسی). [משה אינו מתייחס בדבריו עתה לעבר הירדן המזרחי - ארצות סיחון ועוג (הכנעני והאמורי) - שהרי ארצות אלה כבר נכבשו על ידי עם ישראל והובטחו לשבטי ראובן, גד וחצי המנשה]. 'שאר' היינו שלשה עמים נוספים ('שאר העמים') שהוזכרו בהבטחת הקב"ה לאברהם בברית בין הבתרים - הקיני הקניזי והקדמוני (עיין בראשית טו, יח-כא).

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

ביאור החלק השלישי

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

גם גירסה זו סתומה, ורש"י מציע לומר כי 'נחלת חמשה' היינו נחלת חמשה שבטים שקיבלו את חלקם בחלוקת הארץ ישירות מידי משה ויהושע², ואילו 'נחלת שבעה' היינו הנחלה שנחלו שבעת השבטים הנותרים³, אשר נטלו את חלקם באופן עצמאי לאחר מותו של יהושע בן נון (עיין יהושע יח שם משמע שיהושע עצמו חילק לשבעת השבטים את הארץ! ונראה כי כוונת רש"י לומר כי נחלת שבעת השבטים שונה מנחלת חמשת השבטים הראשונים בכך שלשבעה לא נלחם יהושע עימם אלא רק זירז אותם לכבוש, ועל כן נחשב הדבר שקיבלו את הארץ אחרי מותו).

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

— עיון —

אֲשִׁי ה'.

עיון בחלק הראשון

רש"י עושה הבחנה בין 'נחלה' ובין 'נחלתו'. 'נחלה' אין ללויים, אבל הם מקבלים את 'נחלתו' - נחלת ה', כי הם עצמם חלק מה' יתברך, כביכול. רמתם הרוחנית של הלויים

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

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

— רש"י —

כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר לוֹ. "בארצם לא תנחל וגו' אני חלקך" (במדבר יח, כ):

— ביאור —

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

— עיון (המשך) —

גבוהה יותר משאר העם ולכן אין להם נחלה ארצית כשאר ישראל. אמנם אף הם בני אדם גשמיים וצריכים הם להתפרנס, אך מפאת קדושתם זוכים לקבל בשר קודש, וכן תרומות ומעשרות - קודשי הגבול - שגם אכילתם במדרגה עליונה.

עיון בחלק השני

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

עיון בחלק השלישי

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

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

אונקלוס

ג וְזֶה יְהִי־מִשְׁפָּט הַכֹּהֲנִים מֵאֵת
הָעַם מֵאֵת זִבְחֵי הַזֶּבַח אִם־
שׁוֹר אִם־שֶׁה וְנָתַן לַכֹּהֵן הַזֶּרַע
וְהַלְחִיִּים וְהַקֶּבֶה:
ג וְדִין יְהִי דִחְזִי לְכַהֲנִיָּא
מִן עַמָּא מִן נִכְסֵי נִכְסֵי
אִם תּוֹר אִם אִמֵּר, וְיִתֵּן
לְכַהֲנָא דְרַעָא וְלוֹעָא
וְקִיבְתָּא:

— רש"י —

(ג) מֵאֵת הָעַם. ולא מאת הכהנים (ספרי קסה; חולין קלב ע"ב):

אִם שׁוֹר אִם שֶׁה. פרט לחיה (עיין חולין עט ע"ב):

— ביאור —

מֵאֵת הָעַם. בפסוק ישנה כפילות:
"מאת העם, מאת זבחי הזבח". מסביר
רש"י כי הביטוי "מאת העם" בא למעט,
ור"ל לא כל זבח זבח מתחייב במתן זרוע
לחיים וקיבה אלא רק מי שהוא 'מן העם',
היינו שאינו כהן, אבל אם כהן שוחט
בהמה לצורכו הרי הוא פטור מנתינת
מתנות אלה.
אִם שׁוֹר אִם שֶׁה. התורה ציינה
שני סוגי בעלי חיים בלבד - שור ושה,
ולכאורה אין דין מתנות נוהג אלא בהן.
מסביר רש"י כי שור ושה הן דוגמאות
לכלל המין החייב במתנות, ולמעשה כל
הבהמות בכלל החיוב.⁴ הואיל ולא נתחייבו
אלא בהמות - יש למעט מחיוב מתנות
את השוחט חיה (מאותן החיות הכשרות,
כגון צבי ויחמור).

— עיון —

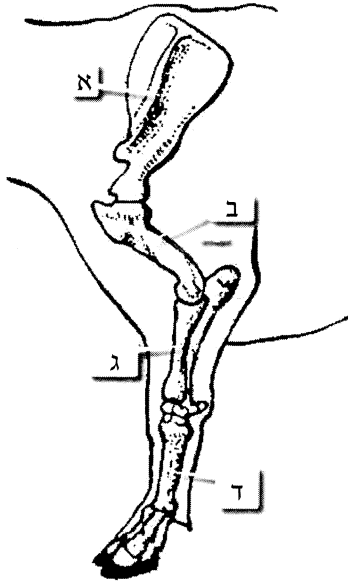
מֵאֵת הָעַם. נשים לב, כהן השוחט בהמה לצורכו אינו זוכה במתנות לעצמו ובכך
'נפטר' מן החיוב, אלא הוא כלל אינו מתחייב ואינו צריך להפריש. להבדיל מחיוב
תרומות ומעשרות שם הפירות אסורים באכילה מדין 'טבל' עד שלא הופרשו, כאן אין
איסור אכילה לפני הנתינה אלא רק מצות נתינה לכהן, וממילא אין הכהן צריך להפריש
לעצמו.

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

— רש"י —

הִזְרַעַ. מן הפרק של ארכובה עד כף של יד (חולין קלד ע"ב) שקורין אשפלדון
[עצם השכם]:

— ביאור —



הִזְרַעַ. לבהמה ארבע רגלים. הרגלים הקדמיות של הבהמה נקראות 'ידים', וכל הרגל כולה נקראת 'יד', מחיבורה לשידרת הבהמה ועד לחלק הנוגע בקרקע. הרגל נחלקת לארבעה חלקים עיקריים, ואלו הן (מלמעלה למטה):

- א. שֶׁכֶם (נקרא EPAULE בלעז).
- ב. עצם אמצעית המחוברת לשכם - מקום החיבור נקרא 'כף היד'.
- ג. עצם אמצעית המחוברת לעצם שמעליה - מקום החיבור נקרא 'צומת הגידים'.
- ד. העצם התחתונה הדורכת על הארץ, ומחוברת לעצם שמעליה - מקום החיבור נקרא 'ארכובה' שהוא מפרק (מעין ברך או מפרק שבאדם), ובלשון רש"י 'פרק של ארכובה'.

"זרוע" היינו שתי העצמות האמצעיות - 'מן הפרק של ארכובה עד כף של יד', של רגל קדמית ימנית.⁵

— עיון (על עמוד קודם) —

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

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

— רש"י —

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

— ביאור —

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

וְהִלַּחֲיִים. רש"י מסביר כי המושג "לחיים" אינו מתייחס אל הלחי בלבד אלא כולל גם את הלשון. מקור דבריו הוא מן המשנה בחולין (קל"ד ע"ב): "אי זהו לחי? מן הפרק של לחי עד פיקה של גרגרת", ומשמע ש"לחי" כולל כל החלקים מן 'הפרק של לחי', היינו העצם התחתונה של הלסת עד הטבעת העליונה של חוט השדרה הנקראת 'פיקה של גרגרת', והלשון בכלל זה.⁶

לאחר שביאר את פשט הפסוק עובר רש"י לענייני אגדה, כדי לברר מדוע מקבל הכהן דוקא חלקים אלה. את דבריו מביא רש"י בשם 'דורשי רשומות', וזוהי הפעם היחידה בפירושו לתורה שהוא משתמש בביטוי זה.⁷ על פי דבריהם התורה רומזת במצוה זו למעשהו של פנחס, אשר קינא את קינאת ה' והרג את זמרי בן סלוא -

— עיון —

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

6. עיין אנצ"ת הנ"ל.

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

אונקלוס

ד ריש עבֹרֶךְ חֲמֶרֶךְ ד ראשית דגִּגְנָךְ תִּירְשֶׁךְ וַיִּצְהָרְךְ
וּמִשְׁחָךְ וְרִישׁ גִּזַּת עֲנָךְ וְרֵאשִׁית גִּזַּת צֶאֱנָךְ תִּתֶּן-לָּוִי:
תִּתֵּן לֵיהֶּ:

— דש"י —

(ד) ראשית דגִּגְנָךְ. זו תרומה, ולא פירש בה שיעור, אבל רבותינו נתנו בה שיעור, עין יפה אחד מארבעים, עין רעה אחד מששים, בינונית אחד מחמשים (תרומות פ"ד מ"ג). וסמכו על המקרא שלא לפחות מאחד מששים, שנאמר (יחזקאל מה, יג) "ששית האיפה מחמר החטים", ששית האיפה חצי סאה, כשאתה נותן חצי סאה לכור, הרי אחד מששים, שהכור שלשים סאין (ירושלמי תרומות פ"ד ה"ג):

— ביאור —

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

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

— עיון (המשך) —

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

— ביאור (המשך) —

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

אולם חכמים אמרו שאינו מן הראוי לתת כל כך מעט, ועל כן קבעו שיעור: לכל הפחות יש לתת 1/60, ומי שמסתפק

בנתינה זו נקרא בעל 'עין רעה'. לכל היותר יש לתת 1/40 ונתינה כזו נקראת 'עין טובה'. מידה אמצעית היא לתת 1/50 ונקרא 'עין בינונית'.

את השיעור המינימאלי למדו חכמים מן הפסוק בספר יחזקאל, שם כתוב שצריך לתת ששית האיפה לחומר חיטים. 'חומר' היינו כור, וכור הוא שלשים סאין. איפה היא שלש סאים ועל כן 'ששית האיפה' היינו חצי סאה. חצי סאה מן הכור היינו אחד מששים. [ועיין תוספות קדושין מ"א ע"א ד"ה תורם כדעת].

— עיון (על עמוד קודם) —

ראשית דגןך. מדוע לכל ההפרשות מן הפירות נתנה התורה שיעור, ולהפרשת תרומה לא נתנה שיעור?

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

— דש"י —

וְרֹאשִׁית גִּזְ צֹאנֶךָ. כשאתה גוזז צאנך בכל שנה תן ממנה ראשית לכהן. ולא פירש בה שיעור, ורבותינו נתנו בה שיעור אחד מששים (חולין קלז ע"ב). וכמה צאן חייבות בראשית הגז, חמש רחלות, שנאמר (שמואל א' כה, יח) "וחמש צאן עשויות". רבי עקיבא אומר, "ראשית גז" שתיים, "צאנך" ארבע, "תתן לו" הרי חמש (ספרי קסו):

— ביאור —

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

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

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

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

— עיין —

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

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

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

אונקלוס

ה כִּי בּוֹ בָּחַר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ מִכָּל־
 שְׁבִטֶיךָ לַעֲמֹד לְשֵׁרֶת בְּשֵׁם־יְהוָה
 הוּא וּבָנָיו כָּל־הַיָּמִים:
 ה אֲרִי בֵּיה אֶתְרָעִי יִי
 אֱלֹהֶךָ מִכָּל שְׁבִטָךְ, לְמָקָם
 לְשִׁמְשָׁא בְשִׁמָּא דִּיִּי הוּא
 וּבְנוּהִי כָּל יוֹמֵיָא:

— רש"י —

(ה) לַעֲמֹד לְשֵׁרֶת. מכאן שאין שירות אלא מעומד (שם קסז; סוטה לח ע"א):

— ביאור —

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

— עיין (המשך) —

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

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

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

9. וראה מה שכתבנו בפרשת בראשית בעניין קין והבל.

אונקלוס

וַיָּבֹא הַלֹּוֹי מֵאַחַד שְׁעָרֵי־
מִכְל־יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר־הוּא גֵר שָׁם
וּבָא בְּכָל־אַנֹּת נַפְשׁוֹ אֶל־הַמָּקוֹם
אֲשֶׁר־יִבְחַר יְהוָה: ִ וְיִשְׂרָת בְּשֵׁם
יְהוָה אֱלֹהֵיוּ בְּכָל־אַחֵיו הַלֹּוִים
הַעֲמִידִים שָׁם לִפְנֵי יְהוָה: ִ

וַיָּבֹא יִיתִי לִינָאָה מִחֲדָא
מִקְרֹנָךְ מִכָּל יִשְׂרָאֵל דְּהוּא
דָּר תַּמָּן, וַיִּיתִי בְּכָל רְעוּת
נַפְשִׁיהָ לְאַתְרָא דִּיתְרַעִי
יִי: ִ וַיִּשְׁמִישׁ בְּשֵׁמָא דִּי
אֱלֹהֵיהָ, בְּכָל אַחוּהֵי לִינָאָה
דְּמִשְׁמִשִּׁין תַּמָּן קָדָם יִי:

— רש"י —

(ו-ז) וְכִי יָבֹא הַלֹּוִי. יכול בבן לוי ודאי הכתוב מדבר, תלמוד לומר "וְיִשְׂרָת",
 יצאו לויים שאין ראויין לשירות (ספרי קסח):

— ביאור —

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

— עיון (המשך) —

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

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

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

— רש"י —

וּבֹא בְּכָל אֹת נִפְשׁוֹ וגו' וְיִשְׁרֵת. למד על הכהן שבא ומקריב קרבנות נדבתו או חובתו, ואפלו במשמר שאינו שלו (ב"ק קט ע"ב; ספרי שם). דבר אחר, עוד למד על הכהנים הבאים לרגל שמקריבין ועובדין בקרבנות הבאות מחמת הרגל, כגון מוספי הרגל, ואף על פי שאין המשמר שלהם (ספרי שם; סוכה נה ע"ב):

— ביאור —

וּבֹא בְּכָל אֹת נִפְשׁוֹ וגו' וְיִשְׁרֵת. כדי להבין את הפסוק יש להקדים ולהסביר את עניין ה'משמרות'. על מנת לחלק את עבודת המקדש בין כל הכהנים באופן שווה נחלקו כל משפחות הכהנים בימי דוד ושמואל לעשרים וארבע קבוצות שוות. כל קבוצה כזו נקראת 'משמר', ומכונה בשם משפחת הכהונה שבה. בכל שבוע עובד במקדש משמר אחר, וחוזר חלילה, כך שכל משמר עובד במשך שנה אחת פעמיים, היינו שני שבועות. כל משמר נחלק למספר קבוצות הנקראות 'בית אב', וכל בית אב אחראי על עבודה של יום אחד. הכהן האחראי על עבודת אותו היום נקרא 'ראש בית אב'. עוד יש לדעת כי הכהנים העובדים

בהקרבת הקרבנות זוכים לקבל חלק מן העורות המופשטים מכל הבהמות, וכן חלק מן הבשר שאינו עולה על המזבח ומותר באכילה לכהנים. על פי זה עולה לכאורה כי אין כהן יכול לעבוד בבית המקדש אלא רק בשבוע המיועד ל'משמר' שלו, ורק ביום המיועד ל'בית אב' שלו. מסביר רש"י כי פסוק זה בא ומלמדנו שכהן יכול לבוא 'בכל אות נפשו' ולשרת במקדש ולהקריב קרבנות. לפי הפירוש הראשון הוא יכול להקריב את הקרבנות הפרטיים שלו, חובה או נדבה. לפי הפירוש השני הוא יכול להקריב ברגלים את קרבנות המוסף שהם קרבנות ציבור.

— עיין (המשך) —

מכנה אותם פעמים רבות 'הכהנים הלוויים' כדי להדגיש כי הכהנים הם חלק בלתי נפרד משבט לוי, וכי למרות שהכהנים הם העובדים בפועל במקדש מכל מקום כוחם הרוחני נובע מתפקידו של שבט לוי כמנהיג רוחני בעם ישראל.

וּבֹא בְּכָל אֹת נִפְשׁוֹ וגו' וְיִשְׁרֵת. הפירוש הראשון מתאים יותר לפשט הפסוק, שהרי נאמר "ובא בכל אות נפשו", היינו מתי שירצה ולא רק ברגלים. אמנם הפירוש השני מתייחס אף לפסוק הבא, שם נאמר "חלק כחלק יאכלו" משמע שהכהנים מתחלקים בקרבנות שהוקרבו שוה בשוה, והיינו בקרבנות השייכים לכולם ואינם פרטיים.

אונקלוס

ח חֹלֶק כְּחֹלֶק יֵיכְלוּ, בָּר
מִמִּטְרָתָא דִּיתָה שְׁבֵתָא
דְּכִין אֶתְקִינוּ אֲבָהָתָא:
ט אַרִי אֶת עֲלִיל לְאַרְעָא
דִּי אֶלְהָד יְהִיב לָהּ, לָא
תִילַף לְמַעְבַּד כְּתוּעָבַת
עַמְמִיא הָאֲנֹן:

ח חֶלֶק כְּחֶלֶק יֹאכְלוּ לְבַד מִמִּכְרִיו
עַל-הָאֲבוֹת : ט כִּי אֶתָּה בָּא אֶל-
הָאָרֶץ אֲשֶׁר-יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נָתַן
לָךְ לֹא-תִלְמַד לַעֲשׂוֹת כְּתוּעָבַת
הַגּוֹיִם הָהֵם:

— רש"י —

(ח) חֶלֶק כְּחֶלֶק יֹאכְלוּ. מלמד שחולקין בעורות ובבשר שעירי חטאות. יכול אף בדברים הבאים שלא מחמת הרגל, כגון תמידים ומוספי שבת ונדריים ונדבות, תלמוד לומר לְבַד מִמִּכְרִיו עַל-הָאֲבוֹת, חוץ ממה שמכרו האבות בימי דוד ושמואל שנקבעו המשמרות ומכרו זה לזה, טול אתה שְׁבֵתָךְ ואני אטול שְׁבֵתִי (ספרי קסט; סוכה נה ע"ב-נו ע"א):

— ביאור —

חֶלֶק כְּחֶלֶק יֹאכְלוּ. על פי רש"י פסוק זה הוא המשכו של הפסוק הקודם, ובא לומר כי אותם הכהנים אשר באו בְּרָגְלִים לעבוד במקדש שלא בזמן משמרתם, מכל מקום זכאים הם לקבל חלק שווה בעורות הבהמות שנשחטו באותו היום מחמת הרגל, ובבשר הקרבנות הנאכל לכהנים. אמנם אין הם מקבלים כלל מן הקרבנות הקבועים שאינם באים מחמת הרגל, שהרי חלק זה שייך בלעדית למשמר הקבוע של אותו שבוע.

חלוקת המשמרות שנעשתה בימי דוד ושמואל היא מעין 'ממכר', בו כביכול מכרו משמרות הכהנים אלו לאלו את חלוקת הקרבנות.

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

— רש"י —

(ט) **לֹא תִלְמַד לַעֲשׂוֹת**. אבל אתה למד להבין ולהורות (ספרי קע), כלומר להבין מעשיהם כמה הם מקולקלין, ולהורות לבניך, לא תעשה כך וכך שזה הוא חק העובדי כוכבים:

— ביאור —

לֹא תִלְמַד לַעֲשׂוֹת. ניתן היה להבין כי הפסוק בא לאסור רק לימוד תועבות באופן פרטני העלול להביא לידי מעשה, אך אינו אוסר לימוד כללי מתוך התעניינות וסקרנות. רש"י מלמדנו כי הפסוק אוסר את כל אופני הלימוד באופן מוחלט ואינו מתיר אף סקרנות בנושאים

אלה. ואם תאמר, אם כן מדוע לא כתבה התורה באופן נחרץ: 'לא תלמד את חוקות הגויים'?! על כך מתרץ רש"י כי באמת ישנו סוג אחד של לימוד שהוא מותר, והיינו לימוד המסוגל להרחיק את האדם מן המעשה, ובאמצעותו יוכל להבין כמה מעשים אלה הם מקולקלים ומזיקים.

— עיון (על עמוד קודם) —

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

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

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

אונקלוס

י לא ישתכח בך מעבר , לא ימצא בך מעביר בנו ובתו
 בריה וברתיה בנורא , באש קסם קסמים מעונן ומנחש
 קסים קסמין מענין ומכיש ומנחש וחרש:

— רש"י —

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

— ביאור —

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

— עיין —

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

— רש"י —

מְעוֹנֵן. רבי עקיבא אומר, אלו נותני עונות, שאומרים עונה פלונית יפה להתחיל. וחכמים אומרים, אלו אוחזי העינים (ספרי שם):

מְנַחֵשׁ. פתו נפלה מפיו, צבי הפסיקו בדרך, מקלו נפל מידו (שם):

— ביאור (על עמוד קודם) —

'עונה' היינו תקופת זמן. 'מומחיותו' של המעונן היא לחזות אלו תקופות מבורכות ומסוגלות להצלחה ואלו לא.

שיטת חכמים: מעונן מלשון 'עין'. אדם זה מטעה את דעתם ועיניהם של הבריות שייראה בעיניהם כעושה פלאות, אך באמת אינו עושה כלום אלא משתמש במיני תרגילים מתוחכמים ו'טריקים' שונים. אדם זה נקרא 'אוחז עיניים' משום שהוא כביכול מניח ידו על עיני המתבונן אוחז בהן וסוגר אותן, כך שלא יוכל לראות האמת (ע"פ רש"י סנהדרין שם).

מְנַחֵשׁ. 'מנחש' היינו שמייחס משמעות למקרים מסויימים שקרו לו, ותולה בהם שהם 'סימן רע' לבאות. דוגמא לדבר: אם תוך כדי אכילה נפלה פתו מפיו, או אם צבי חצה את מסלול הליכתו, ובעקבות כך מסיק האדם כי אות הוא שיארע לו היום דבר היזק, וכדומה (ראה רש"י סנהדרין שם).

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

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

מְעוֹנֵן. רש"י מציג שתי שיטות בביאור המושג "מעונן":
שיטת ר' עקיבא: מעונן מלשון

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

— עיון (על עמוד קודם) —

מעין.

עיון בשיטת רבי עקיבא

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

אמנם צריך להבדיל הבדל מהותי בשורשם של הדברים. עניינם של חודש אב וחודש אדר מעוגן בהסטוריה של עם ישראל. חודש אב הוא הזמן בו התרחשו מאורעות קשים ביותר לעם ישראל, בו היה חטא המרגלים במדבר, ובו אירעו חורבנות בתי המקדש, ולפי חז"ל אכן אין זה מקרה שהמקדש חרב בתקופה זו מאחר ושורשיו של החורבן נעוצים עוד באותו החטא. לעומתו חודש אדר הוא חודש בו נעשתה תשועה גדולה לעם ישראל, תשועה שבאה בעקבות תשובה ותפילה, תוך התכנסות ואחדות וקבלת עול מצוות ותורה שבעל פה. עשיית מעשים מסויימים בחודשים אלה תוך התבוננות במשמעות הימים זוהי התחברות עם ההסטוריה היהודית ועם האמונה בריבוננו של עולם המנהיג ומשגיח. לעומת זאת מי שבודה מליבו תקופות וזמנים חיוביים ושליליים ומכוון את פעולותיו על פיהם, הרי הוא מכחיש את העובדה שהקב"ה הוא המנהיג ומשגיח בעולם, וכופר בכך שמשמים ייגזר אם יצליח במעשיו אם לאו.¹²

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

עיון בשיטת חכמים

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

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

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

— עיון (על עמוד קודם) —

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

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

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

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

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

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

אונקלוס

יֵא וְרִטִּין רִטָּן, וְשָׂאִיל יֵא וְחֶבֶר חֶבֶר וְשָׂאֵל אוֹב וְיִדְעָנִי
כְּבָדִין וּבִזְכוּרֵי וְתַבְעָ מִן וְדָרַשׁ אֶל־הַמִּתִּים:
מִיתִיָּא:

— רש"י —

(יֵא) וְחֶבֶר חֶבֶר. שמצרף נחשים ועקרבים או שאר חיות למקום אחד (שם קעב):

— ביאור —

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

— עיון (המשך) —

האדם, אלא יש לראות בהם עיכובים המבקשים למונעו ממעשיו הטובים, ויתחזק ויוסיף אומץ ויעשה ויצליח, ולפום צערא אגרא. מאידך אם מרגיש כי המעשה שלפניו אינו ראוי, אל ינסה לאמץ את רוחו ולהכשיר מעשיו על ידי 'פסוק לי פסוק' וכדומה, ואין זה אלא הבל ורעות רוח. וכי יעלה על הדעת כי רופא הבא לטפל בחולה שלפניו, ויודע מה צריך לעשות כדי לרפאותו, יבוא ויסתמך על נסיונות ותרגילים שכאלה?

לסיכום נראה לומר כי מעשיו של אדם נחלקים לשלוש:

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

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

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

— רש"י —

וְשֹׁאֵל אוֹב. זה מכשפות ששמו פיתום ומדבר משחיו ומעלה את המת בבית השחי שלו (שם):

וַיִּדְעֵנִי. מכנים עצם חיה ששמה 'ידוע' לתוך פיו, ומדבר העצם על ידי מכשפות (שם):

— ביאור —

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

וַיִּדְעֵנִי. הכינוי 'ידעוני' נגזר משמו של בעל חיים הנקרא 'ידוע', משום שלוקח עצם מבעל חיים זה ונותנו בתוך פיו, והעצם כביכול מדבר מפיו ומגלה עתידות על ידי כישוף.

— עיון (המשך) —

אמנם לשיטת הרמב"ם השאלה אינה מתחילה, כי לדעתו אין בעולם כוחות על-טבעיים, ואין זה אלא שקר שבני אדם בטפשותם הולכים אחריו, ובאה התורה להזהיר אותנו לבל נלך כסומים אחר אנשים אלה המטעים את הבריות. אך מאידך יש המאמינים במציאותם של כוחות כאלה בעולם, ולשיטתם צריך להסביר מהו ההבדל בין שימוש בכוחות אלה לבין המדע. נראה לומר כי ההבדל נעוץ בפרסום הדברים וחשיפתם. חכמת המדע גלויה לכל החפץ בה, וכל הרוצה ללמוד יכול להגיע אל כל הידיעות כולן, להשתלם בחכמה זו ולפעול על פיה. אין שם סודות ודברים מסתוריים, ודרך פעולתן הגיונית וברורה אם גם מופלאה ומרתקת, וממילא מובן כי כוחות הטבע נבראו על מנת שבני האדם יוכלו להשתמש ולהיעזר בהם. לעומת זאת שימוש ב'כוחות על-טבעיים' אינו ראוי לכל אדם, ואף אין אפשרות להבין את דרך פעולתן. שימוש בכוחות אלה עלול להביא את בני האדם להאמין כי ישנם כוחות בעולם שכביכול אינם עומדים תחת השגחת הא-ל.

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

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

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

— רש"י —

וּדְרֹשׁ אֶל הַמֵּתִים. כגון המעלה בזכורו והנשאל בגולגולת (ספרי שם):

— ביאור —

וּדְרֹשׁ אֶל הַמֵּתִים. מעלה בזכורו מת המוטלת על הארץ ועונה מה
- 'מעלה ומושיב את המת על זכרותו ששואלין אותה על ידי כישוף' (על פי
(=איבר מינו). 'נשאל בגולגולת - 'גולגולת רש"י סנהדרין ס"ה ע"ב).¹⁷

— עיון —

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

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

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

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

אונקלוס

יב כִּי־תוֹעֲבַת יְהוָה כָּל־עֲשֵׂה אֱלֹה
 ובגלל' התועבת האלה יהוה
 אלהיך מוריש אותם מפניך:
 יג תמים תהיה עם יהוה אלהיך:

יב ארי מרחק קדם יי כל
 עבד אלן, ובדיל תועבתא
 האלן יי אלהיך מתריך
 יתהון מן קדמך: יג שלים
 תהי ברחלתא דיי אלהיך:

— רש"י —

(יב) כל עשה אלה. עושה כל אלה לא נאמר אלא "כל עשה אלה", אפילו אחת מהן (ספרי קעג; מכות כד ע"א):

(יג) תמים תהיה עם ה' אלהיך. התהלך עמו בתמימות ותצפה לו ולא תחקור אחר העתידות, אלא כל מה שיבוא עליך קבל בתמימות, ואז תהיה עמו ולחלקו (ספרי שם):

— ביאור —

היינו שאין בה שום חסרון. התורה דורשת מן האדם להיות 'תמים עם ה'', היינו ללכת בדרכיו ולקיים מצוותיו באופן מלא בלא שום חסרון, ולהמתין בסבלנות (=לצפות) לקיום הבטחותיו בלא הרהור ופקפוק אחר מידותיו. על האדם לקבל את כל המאורעות, ואפילו הקשים ביותר ר"ל, בלי לשאול שאלות ובלי למרוד. מי שינהג כך ויהיה 'תמים' יזכה להתגשמות המשך הפסוק - "תהיה עם ה' א-להיך", ויהיה דבוק וקשור בקב"ה.

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

תמים תהיה עם ה' אלהיך. 'תמים' פירושו שלם. בהשאלה, בהמה שאין בה מום נקראת 'בהמה תמימה'

— עיון —

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

אונקלוס

יִדְּ אַרִי עֲמִמָּא הָאֵלִין דְּאַתְּ
 יִרִית יְתֵהוּן מִן מְעַנְנֵי
 וּמִן קֶסְמִיָּא שְׁמַעִין, וְאַתְּ
 לֹא בִין יְהִיב לָךְ יְיָ אֱלֹהֶיךָ:
 יִדְּ כִי | הַגּוֹיִם הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אַתָּה
 יוֹרֵשׁ אוֹתָם אֶל-מְעַנְנִים וְאֶל-
 קֶסְמִים יִשְׁמְעוּ וְאַתָּה לֹא כֵן נָתַן
 לָךְ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ:

— רש"י —

(יד) לא כן נתן לך ה' אלהיך. לשמוע אל מעוננים ואל קוסמים, שהרי
 השרה שכינה על הנביאים ואורים ותומים:

— ביאור —

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

— עיין —

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

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

— עיון (המשך) —

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

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

אונקלוס

טו נְבִיאַ מְבִינָךְ מֵאַחֶיךָ
 כְּוָתִי יָקִים לְךָ יְיָ אֱלֹהֶיךָ,
 מִנִּיהַ תִּקְבְּלוֹן: טז כָּכֹל
 דְּשִׁאלְתָא מִן קָדָם יְיָ
 אֱלֹהֶיךָ בְּחֹרֵב בְּיוֹמָא
 דְּקָהְלָא לְמִימַר, לֹא
 אוֹסִיף לְמַשְׁמַע יְתָ קָל
 מִימְרָא דִּי אֱלֹהֵי וְיָת
 אִישְׁתָּא רַבְתָּא הָדָא לֹא
 אֲחֹזִי עוֹד וְלֹא אָמוֹת:
 יז וְאָמַר יְיָ לִי, אֲתַקִּינוּ
 דְּמִלִּילֹ:

טו נְבִיאַ מְקַרְבְּךָ מֵאַחֶיךָ כְּמִנִּי
 יָקִים לְךָ יְיָ אֱלֹהֶיךָ אֵלָיו
 תִּשְׁמָעוֹן: טז כָּכֹל אֲשֶׁר־שָׁאֲלָתָּ
 מִעַם יְיָ אֱלֹהֶיךָ בְּחֹרֵב בְּיוֹם
 הַקָּהֶל לֵאמֹר לֹא אֶסָּף לִשְׁמַע
 אֶת־קוֹל יְיָ אֱלֹהֵי וְאֶת־הָאִשׁ
 הַגְּדֹלָה הַזֹּאת לֹא־אֶרְאֶה עוֹד
 וְלֹא אָמוֹת: יז וַיֹּאמֶר יְיָ אֵלָיו
 הִיטִיבוּ אֲשֶׁר דִּבַּרְוּ:

— רש"י —

(טו) מְקַרְבְּךָ מֵאַחֶיךָ כְּמִנִּי. כמו שאני מקרבך מאחריך יָקִים לְךָ תַּחֲתִי, וכן מנביא לנביא:

— ביאור —

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

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

— עיון —

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

אונקלוס

יח נְבִיאַ אֱקִים לָהֶם מְקַרְבֵּי אַחֵיהֶם
 כְּמוֹד וְנִתְּתִי דְבָרִי בְּפִיו וְדִבֶּר
 אֵלֵיהֶם אֶת כָּל-אֲשֶׁר אֶצְוֶנוּ: יט
 וְהָיָה הָאִישׁ אֲשֶׁר לֹא-יִשְׁמַע אֶל-
 דְּבָרִי אֲשֶׁר יְדַבֵּר בְּשִׁמִּי אֲנֹכִי
 אֲדַרְשׁ מֵעַמּוֹ: כ אֵךְ הַנְּבִיאַ אֲשֶׁר
 יִזְדָּ לְדִבֶּר דְּבָר בְּשִׁמִּי אֶת אֲשֶׁר
 לֹא-צִוִּיתִיו לְדִבֶּר וְאֲשֶׁר יְדַבֵּר
 בְּשֵׁם אֱלֹהִים אֲחֵרִים וּמֵת הַנְּבִיאַ
 הֵהוּא:
 נְבִיאַ הֵהוּא:

יח נְבִיאַ אֱקִים לָהֶם מְקַרְבֵּי אַחֵיהֶם
 כְּמוֹד וְנִתְּתִי דְבָרִי בְּפִיו וְדִבֶּר
 אֵלֵיהֶם אֶת כָּל-אֲשֶׁר אֶצְוֶנוּ: יט
 וְהָיָה הָאִישׁ אֲשֶׁר לֹא-יִשְׁמַע אֶל-
 דְּבָרִי אֲשֶׁר יְדַבֵּר בְּשִׁמִּי אֲנֹכִי
 אֲדַרְשׁ מֵעַמּוֹ: כ אֵךְ הַנְּבִיאַ אֲשֶׁר
 יִזְדָּ לְדִבֶּר דְּבָר בְּשִׁמִּי אֶת אֲשֶׁר
 לֹא-צִוִּיתִיו לְדִבֶּר וְאֲשֶׁר יְדַבֵּר
 בְּשֵׁם אֱלֹהִים אֲחֵרִים וּמֵת הַנְּבִיאַ
 הֵהוּא:

— דש"י —

(כ) אֲשֶׁר לֹא צִוִּיתִיו לְדַבֵּר. אבל צויתיו לחבירו (ספרי קעז; סנהדרין פט ע"א):

— ביאור —

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

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

— עיון —

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

— רש"י —

וְאִשֶּׁר יְדַבֵּר בְּשֵׁם אֱלֹהִים אֲחֵרִים. אפלו כיון את ההלכה לאסור את האסור ולהתיר את המותר (שם ושם):

ומת. בחנק (ספרי קעח; סנהדרין שם). שלשה מיתתן בידי אדם: המתנבא מה שלא שמע, ומה שלא נאמר לו ונאמר לחברו, והמתנבא בשם עבודת כוכבים. אבל הכובש את נבואתו והעובר על דברי נביא והעובר על דברי עצמו, מיתתן בידי שמים, שנאמר (לעיל פסוק יט) "אנכי אדרש מעמו" (ספרי קעז; סנהדרין שם):

— ביאור —

להורגו. חז"ל למדו כי כל מקום שנאמרה בתורה 'מיתה סתם' היינו מיתת חנק בידי בית דין. הטעם, משום שהיא המיתה הקלה ביותר מבין ארבע מיתות בית דין, ואין אנו רשאים להחמיר על החוטא (עיין סנהדרין נ"ב ע"ב)¹⁸.

בפסוק יח צייתה התורה על נביא המקבל נבואה למסור אותה לישראל - "ונתתי דברי בפיו, ודבר אליהם את כל אשר אצוו". אדם שנבחר להודיע את דבר ה' מחוייב לעשות זאת, ואם לא יעשה כן ייענש. אמנם התורה חילקה

וְאִשֶּׁר יְדַבֵּר בְּשֵׁם אֱלֹהִים אֲחֵרִים. לכאורה ציווי זה מיותר, שהרי כבר למדנו דינו של הבודה נבואה מליבו, ומדוע צריך לבוא ולאסור אף המתנבא בשם אליילים? מסביר רש"י כי הפסוק בא לחדש שאפילו אם הדברים הנאמרים בשם האליל הם טובים ונכוחים, דברי מוסר ודרך ארץ, מכל מקום אסור לאומרם כי בכך הרי הוא מרומם שמו של האליל. ומת. התורה אמרה "ומת הנביא ההוא" אך לא ציינה באיזו מיתה יש

— עיון (המשך) —

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

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

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

— ביאור (המשך) —

מנין למדו חז"ל מיהם הנכללים בכל קבוצה? הרכב הקבוצה השניה מתאים לפשט הפסוק: "לדבר בשמי את אשר לא צויתיו לדבר" משמעו מי שבודה דברים מליבו ואומרם בשם ה', וכן כולל מי שאומר דברי ה' שנאמרו לנביא אחר ולא לו (כפי שביארנו לעיל בד"ה אשר לא צויתיו לדבר), "ואשר ידבר בשם אלהים אחרים" היינו מתנבא בשם עבודה זרה. בקבוצה הראשונה ישנו חידוש. פשט הפסוק "אשר לא ישמע את דברי אשר ידבר בשמי" עוסק לכאורה במי שאינו מציית לדברי הנביא, אך רש"י מוסיף אף הכובש נבואתו והעובר על דברי עצמו, ומנין לו זאת? נראה לומר כי הדיוק הוא מלשון הפסוק "את דברי אשר ידבר בשמי", ר"ל התורה מדגישה כי הדברים אותם קיבל הנביא בנבואה אינם 'שלו', ואין ביכולתו להחליט אם לאומרם או לא, וכן אין לו זכות שלא לציית בעצמו לדברים. הנביא הוא כלי ו'צינור' להביא את דברי ה' אל העולם, אך הדברים הם דברי ה' ולא דבריו של הנביא.¹⁹

את חטאי הנביאים **לשתי קבוצות**, קבוצה ראשונה בפסוק יט וקבוצה שניה בפסוק כ, ועונשה של הקבוצה השניה ("ומת הנביא ההוא") שונה מעונשה של הקבוצה הראשונה ("אנכי אדרוש מעמו"). כדי להבין אלו חטאים שייכים לכל קבוצה יש לעיין בלשון הפסוקים:¹⁹
פסוק כ - קבוצה שנייה: **"הנביא אשר יזיד לדבר דבר בשמי את אשר לא צויתיו לדבר, ואשר ידבר בשם אלהים אחרים"**. מסביר רש"י כי בקבוצה זו נכללים שלשה: המתנבא מה שלא שמע, המתנבא מה שלא נאמר לו ונאמר לחבירו, המתנבא בשם עבודה זרה. על אלה נאמר **"ומת הנביא ההוא"**, וסתם מיתה היינו חנק כנ"ל.
פסוק יט - קבוצה ראשונה: **"האיש אשר לא ישמע את דברי אשר ידבר בשמי"**. אף כאן נכללים שלשה: הכובש את נבואתו (=שלא אומרה), העובר על דברי נביא, העובר על דברי עצמו. על אלה נאמר **"אנכי אדרוש מעמו"**, ר"ל אין מיתתו בידי אדם אלא בידי שמים.

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

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

אונקלוס

כא וְאִרִי תִימַר בְּלִבָּךְ, כֹּא וְכִי תֹאמַר בְּלִבָּךְ אִיכָה
 אִיכָדִין נִדְעָ יָת פִּתְגָמָא נִדְעָ אֶת־הַדְּבָר אֲשֶׁר לֹא־דִבְרוּ
 דְּלֹא מַלְלִיה יי: יְהוָה:

— רש"י —

(כא) וְכִי תֹאמַר בְּלִבָּךְ. עתידין אתם לומר, כשיבוא חנניה בן עזור ומתנבא "הנה כלי בית ה' מושבים מבבלה עתה מהרה" (ירמיה כו, טז), וירמיהו עומד וצווח אל העמודים ועל הים ועל יתר הכלים שלא גלו עם יכניה: "בבלה יובאו" (שם כב) עם גלות צדקיהו (ספרי קעה):

— ביאור —

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

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

— עיון —

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

אונקלוס

כב דימליל נביא בשמא
דיי ולא יהי פתגמא ולא
יתקיס הוא פתגמא דלא
מלליה יי, ברשע מלליה
נביא לא תדחלון מניה:

כב אשר ידבר הנביא בשם יהוה
ולא יהיה הדבר ולא יבא הוא
הדבר אשר לא ידברו יהוה בזדון
ידברו הנביא לא תגור ממנו:

— רש"י —

(כב) אשר ידבר הנביא. ויאמר, דבר זה עתיד לבוא עליכם, ותראו שלא יבוא, הוא הדבר אשר לא ידברו ה' והרוג אותו. ואם תאמר, זו במתנבא על העתידות, הרי שבא ואמר עשו כך וכך ומפי הקב"ה אני אומר, כבר נצטוו (דברים יג, ג-ד) שאם בא להדיחך מאחת מכל המצוות לא תשמע לו, אלא אם כן מומחה הוא לך שהוא צדיק גמור, כגון אליהו בהר הכרמל שהקריב בבמה בשעת איסור הבמות כדי לגדור את ישראל, הכל לפי צורך השעה וסייג הפירצה, לכך נאמר (לעיל פסוק טו) "אליו תשמעון" (יבמות ז ע"ב):

— ביאור —

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

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

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

21. היינו איסור לשחוט קורבן מחוץ למקום המזבח.

— ביאור (המשך) —

לדברי הנביא כמו שנאמר לעיל בפסוק טו: "אליו תשמעון", ומוכרחים לפרש כן שהרי אם הנביא מצווה על דברי תורה אין אנו שומעים לו בזה אלא לדברי התורה עצמם, ועל כרחנו פסוק זה מחייב לציית לנביא אף כשאומר לעבור על דברי תורה בהוראת שעה.

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

— עיון (על עמוד קודם) —

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

— רש"י —

לֹא תִגּוֹר מִמֶּנּוּ. לֹא תִמְנַע עֲצֶמְךָ מִלְלֶמֶד עָלָיו חֻבָּה (ספרי שם), וְלֹא תִירָא לִיעֲנֹשׁ עָלָיו:

— ביאור —

הוא אדם רוחני שיש לו מאמינים רבים, ומן הסתם ירא הדיין להשתדל ולהורגו בבית הדין שמא יארע לו נזק מכך, ואף על פי כן צייתה התורה להחמיר בדינו.

רש"י לא רצה לפרש "לא תגור" במשמעות אל תפחד מנזק שיתגלגל עליך מאדם זה ומאמיניו, כי כבר צייתה התורה על הדיין לעיל (א, יז) "לא תגורו מפני איש", ואל לו לדיין לפחד מרוצחים ושאר פושעים, ולמה צריך להזהיר הדיין באופן מיוחד על נביא-שקר?

אמנם יש שכתבו שרש"י פירש את שני הפירושים, תחילה פירש מלשון לאסוף ולכנס ואחר כך פירש מלשון פחד ומורא, וכאילו כתב 'דבר אחר, לא תירא ליענש עליו' (כמו שפירש שניהם לעיל א, יז). והלומד יבחר.

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

— עיון —

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

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

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

23. ועיין מה שכתבנו בפרשת בראשית ג, יד.

אונקלוס

יט א אַרי ישיצי יי אלהד
 ית עממיא די אלהד
 יחיב לך ית ארעהון,
 ותירתנון ותתיב בקרויהון
 ובבתייהון: ב תלת קרוין
 תפריש לך, בגו ארעד די
 אלהד יחיב לך למירתה:
 ג תתקין לך אורחא
 ותתלית ית תחום ארעד
 דיחסנגך יי אלהד, ויהי
 למערק לתמן כל קטול:
 יט א כי יכרית יהוה אלהיך את-
 הגוים אשר יהוה אלהיך נתן
 לך את-ארצם וירשתם וישבת
 בעריהם ובבתייהם: ב שלוש ערים
 תבדיל לך בתוך ארצך אשר
 יהוה אלהיך נתן לך לרשתה:
 ג תכין לך הדרך ושלשת את-
 גבול ארצך אשר ינחילך יהוה
 אלהיך והיה לנוס שמה כל-
 רצח:

— רש"י —

(ג) תכין לך הדרך. 'מקלט מקלט' היה כתוב על פרשת דרכים (מכות י ע"ב):

— ביאור —

במשמעות כביש ונתיב עליהם הולכים בפועל, אלא במשמעות כיוון כללי. נמצא כי פירוש המשפט לרש"י הוא 'תכוון ותסמן את הכיוון'.
 יתכן שרש"י למד פירוש זה מכך שהמילה "דרך" נאמרה כאן בלשון יחיד, ולא נאמר 'דרכים', ללמדך שאין הכוונה לכבישים עצמם אלא לכיוון הכללי.¹

תכין לך הדרך. ניתן היה להבין הפסוק כציווי לבניית דרך לעיר המקלט והכשרתה, סלילת כבישים וכו'. רש"י אינו מפרש כך ולשיטתו החיוב הוא להניח שלטים מתאימים בכל צומת (= 'פרשת דרכים') המצביעים היכן נמצא ה'מקלט'. נראה כי רש"י פירש "תכין" מלשון 'כיוון', ולא מלשון 'הכנה'. וכן פירש "הדרך" לא

1. בגמרא שם: 'אמר רב כהנא מאי קרא: תכין לך הדרך - עשה לך הכנה לדרך'. ועיין במשנה שם ט' ע"ב שלמדו מן הפסוק עניין נוסף, ורש"י נמנע כאן מלהביאו.

— רש"י —

וְשִׁלַּשְׁתָּ אֶת גְּבוּל אֶרֶץ. שיהא מתחילת הגבול עד העיר הראשונה של עיר מקלט כשיעור מהלך שיש ממנה עד השניה, וכן משניה לשלישית, וכן מן השלישית עד הגבול השני של ארץ ישראל (שם ט ע"ב):

— ביאור —

וְשִׁלַּשְׁתָּ אֶת גְּבוּל אֶרֶץ. כלומר, אנו מחלקים את הארץ בקווים דמיוניים לארבעה חלקים שווים, היינו לארבע רצועות אדמה לרוחב הארץ, כאשר החלק הראשון מתחיל בגבול הארץ הצפוני והחלק האחרון מסתיים בגבול הארץ הדרומי, ולאורך קו הגבול הדמיוני שבין כל חלק וחלק נמצאת עיר מקלט אחת.

ארבעה חלקים יוצרים ביניהם שלשה קוי גבול, ולכך קוראת התורה "ושלשת", היינו חלק את הארץ בשלושה גבולות.² הואיל וערי המקלט נועדו להציל את הרוצח בשגגה הנמלט על נפשו מפני גואל הדם, רצתה התורה להציב את ערי המקלט במרחקים שווים כדי לא להכביד על מנוסתו של הרוצח.

— עיון —

וְשִׁלַּשְׁתָּ אֶת גְּבוּל אֶרֶץ. לכאורה חלוקה זו אינה שיוונית, שהרי רוצח בגבול הארץ הצפוני או הדרומי יצטרך ללכת מרחק השווה לרביעית הארץ, לעומת רוצח בחלקים האחרים שיצטרך ללכת לכל היותר מרחק השווה לשמינית הארץ, שהרי יש לו עיר מקלט מצפון ומדרום. אמנם חלוקה זו היא חלוקה א-להית, ומסתבר לומר כי ההליכה בחלק הצפוני או בחלק הדרומי של הארץ נוחה ומהירה יותר מאשר בחלקים המרכזיים. בגמרא (מכות י' ע"א) תירצו על קושיא זו: 'אמר אביי, בשכם נמי שכיחי רוצחים', רצונו לומר שבמרכז הארץ, באזור העיר שכם וסביבותיה, ישנם רוצחים רבים, ועל כן צריך שתהיה עיר מקלט קרובה להם יותר מאשר לתושבים בקצוות הארץ.³ ואכן בהסטוריה המקראית מצאנו כבר בימי קדם רצחנות ואלימות בשכם, החל ממעשה עיני דינה, שמעון ולוי שהרגו את כל אנשי שכם, ועוד ועוד. מרכז הארץ רווי באלימות יותר ממקומות אחרים.

2. עיין שפתי חכמים, ועיין מהר"ם שי"ף למסכת מגילה י"ט ע"א ד"ה נקראת ספר שפירש באופן אחר.

3. ואם תאמר, עיר מקלט נועדה לרוצחים בשגגה ולא לרוצחים במזיד! הסבירו תוספות שם (ט' ע"ב ד"ה בגלעד) דהיינו מה שאמרה הגמרא שם בהמשך כיצד נידון רוצח במזיד ורוצח בשגגה שאין להם עדים, שהקב"ה מזמנם לפונדק אחד וזה רוצח בשגגה לזה בפני עדים וכו'.

אונקלוס

ד וזה דבר הרצח אשר ינוס
 שמה וחי אשר יבה את רעהו
 בבלי דעת והוא לא שגא לו
 מתמל שלשם: ה ואשר יבא
 את רעהו ביער לחטב עצים
 ונדחה ידו בגרזן לכרת העץ
 ונשל הברזל מן העץ ומצא
 את רעהו ומת הוא ינוס אל-
 אחת הערים האלה וחי:
 ודין פתגם קטולא דיערוק
 לתמן ויתקנס, דיקטול ית
 חבריה בלא מדעיה והוא
 לא סגי ליה מאתמלי
 ומדקמוהי: ה ודייעול עם
 חבריה בחרשא למקן אעין
 ותתמריג ידיה בברזלא
 למקציה אעא וישתלף
 ברזלא מן אעא וישכח ית
 חבריה וימות, הוא יערוק
 לחדא מן קרויא האלין
 ויתקנס:

— דש"י —

(ה) ונדחה ידו. כשבא להפיל הגרזן על העץ, ותרגומו 'ותתמריג ידיה' לשון
 'ונשמטה ידו' להפיל מכת הגרזן על העץ. "כי שמטו הבקר" (שמואל ב' ו, ו)
 תרגם יונתן 'ארי מרגוהי תוריא':

— ביאור —

ונדחה ידו. לא מדובר כאן בפעולה
 חריגה וקשה של הכאה בכח יתר על
 המידה, וכן לא מדובר כאן שנגע האדם
 בטעות בגרזן ונפל, אלא מדובר בפעולה
 רגילה של חטיבת עצים, שיש בה תחילה
 הנפת יד לאחור עם הגרזן כדי לצבור
 תאוצה, ולאחריה הורדת היד עם הגרזן

— עיין —

ונדחה ידו. רש"י מדגיש שפעולתו של הרוצח לא היתה חריגה. אילו היתה זו
 פעולה חריגה אזי לא היה נחשב שוגג ולא היה זכאי 'ליהנות' מחסותה של עיר המקלט,

— עיין (המשך) —

שיש בה הן הגנה מגואל הדם המבקש לנקום בו, והן עונש גלות על כך שגרים למותו של אדם ולא נקט בכל אמצעי הזהירות.

להבנת הדברים נקדים ונאמר כי פעולות האדם נחלקות לשלש קבוצות:

א. מעשה רצוני ובכוונה - שנתכוין למעשה ולתוצאתו, כגון דורך על תינוק כדי להורגו ומת. זהו **מזיד גמור**.

ב. מעשה לא רצוני - שלא עשה המעשה מרצונו, כגון שנדחף על תינוק והרגו. זהו **אנוס**.

ג. מעשה רצוני בלא כוונה - שנתכוין למעשה אך לא לתוצאה זו, כגון הולך מרצונו ולא ראה תינוק המונח שם והרגו. זהו **שוגג**.

אמנם אף שוגג נחלק לכמה סוגים:

א. הולך בדרך מרצונו, ורמס תינוק שאי אפשר היה לו לראותו, כגון שהיה מוסתר ומכוסה. זהו **שוגג הקרוב לאנוס**, ואין הוא גולה ואינו בן מוות כלל.

ב. רץ מרצונו במקום בו מצויים תינוקות רבים ולא השגיח, ורמס אחד התינוקות. זהו **שוגג הקרוב למזיד**, ואינו גולה משום שאינו ראוי להגנה של עיר המקלט.

רק **שוגג גמור**, שעשה פעולה רגילה שאינה חריגה וכתוצאה מפעולתו נגרם מוות שלא נתכוין אליו, הוא זכאי לגלות לעיר מקלט.

זהו שהסביר לנו כאן רש"י שבפעולת חטיבת העץ "נדחה ידו" של החוטב באופן רגיל ללא שום פעולה חריגה, והרי זה שוגג גמור, ואינו קרוב לאנוס ולא למזיד.

— רש"י —

וְנָשַׁל הַבְּרָזֵל מִן הָעֵץ. יש מרבתינו אומרים נשמט הברזל מקתו, ויש מהם אומרים שישל הברזל חתיכה מן העץ המתבקע והיא נתזה והרגה (מכות ז ע"ב):

— ביאור —

וְנָשַׁל הַבְּרָזֵל מִן הָעֵץ. רש"י מפנה אותנו למחלוקת תנאים, המפרשים את הפסוק באופן שונה לחלוטין. פירוש ראשון: "נשל" היינו נפל, נשמט. "העץ" היינו קת הגרזן העשויה עץ. לפירוש זה להב הגרזן עצמו (= "הברזל") נפל ופגע ברעהו והרגו. פירוש שני: "נשל" היינו התיז, העיף

בחזקה. "העץ" היינו האילן אותו רצה הרוצח לכרות. לפירוש זה להב הגרזן (= "הברזל") התיז כפיס עץ מן העץ הנכרת אשר פגע ברעהו והרגו. לפירוש הראשון הזיקה בין הרוצח לנרצח ישירה יותר מאשר לפירוש השני.

— עיון —

וְנָשַׁל הַבְּרָזֵל מִן הָעֵץ. נראה שהמחלוקת היא בהגדרת 'שוגג' החייב גלות. לפירוש הראשון רק מעשה ישיר של האדם הגורם להריגה נקרא 'שוגג', ואשמתו היא, שהרי יכול היה להיזהר שלא להכות בגרזן שהברזל עלול להשמט מן הקת, ועל כן צריך להיענש ולגלות. אמנם אם ההריגה אינה ישירה אלא עקיפה, שהיכה בעץ והעץ ניתז והרג, הרי זה 'קרוב לאונס' ופטור מעונש גלות, וכן אינו בן מוות ואסור לגואל הדם להורגו.

לפירוש השני מעשה ישיר של האדם הגורם להריגה אינו שוגג אלא 'קרוב למזיד', ומאחר והשתמש בגרזן שאינו בדוק זוהי רשלנות פושעת ואינו זכאי ליהנות מהגנתה של עיר המקלט. אמנם הריגה עקיפה שאינה באופן ישיר מפעולתו זהו 'שוגג' החייב גלות, שאף בזה היה עליו להשגיח ולהזהר שלא יפגעו בני אדם ממעשיו.

אונקלוס

וּפִן־יִרְדּוֹף גֹּאֵל הַדָּם אַחֲרֵי הָרֹצֵחַ
 כִּי־יַחֵם לְבָבוֹ וְהִשִּׁיגוּ כִּי־יִרְבֶּה
 הַדֶּרֶךְ וְהִכְהוּ נַפְשׁ וְלוֹ אֵין מִשְׁפָּט־
 מוֹת כִּי לֹא שִׁנָּא הוּא לוֹ מִתְמוֹל
 שְׁלִשׁוֹם:
 וּדְלָמָא יִרְדּוֹף גֹּאֵל
 דְּמָא בְּתַר קְטוּלָא אַרִי
 יִיחֵם לְבִיָּה וְיִדְבַקְנִיה אַרִי
 יִסְגִי אֲוִרְחָא וְיִקְטִלְנִיה
 נַפְשׁ, וְלִיָּה לִית חוֹבַת דִּין
 דְּקְטוּל אַרִי לֹא סָנִי הוּא
 לִיָּה מִאֲתַמְלִי וּמִדְּקַמּוּהִי:

— דש"י —

(ו) פֶּן יִרְדּוֹף גֹּאֵל הַדָּם. לכך אני אומר להכין לך דרך וערי מקלט רבים:

— ביאור —

פֶּן יִרְדּוֹף גֹּאֵל הַדָּם. על פי רש"י
 פסוק זה אינו המשך ישיר של הפסוק
 הקודם "הוא ינוס אל אחת הערים האלה
 וחי - פן ירדוף גואל הדם", ולא בא להסביר
 מדוע קבעה התורה להקים ערי מקלט,
 אלא פסוק זה מתייחס לפסוקים ב-ג
 לעיל, שם חייבה התורה להקים מספר רב
 של ערי מקלט ולסמן את הדרך בשלטים.
 כאן מסבירה התורה מדוע יש להשתדל
 בעניין ערי המקלט, להקים כמה ערים
 במרחקים שונים ולהקל הגישה אליהם
 - "פן ירדוף גואל הדם אחרי הרוצח...
 והשיגו כי ירבה הדרך... ולו אין משפט
 מות". על פי זה מובנים דברי הפסוק
 הבא: "על כן אני מצוך לאמר שלש ערים
 תבדיל לך".

— עיון —

פֶּן יִרְדּוֹף גֹּאֵל הַדָּם. לערי המקלט תפקיד כפול - הגנה וענישה. אילו נועדו ערי
 המקלט לענישה בלבד אזי די היה בעיר אחת אליה היו מגיעים כל הגולים, אך הואיל
 ונועדו אף להגן על השוגגים על כן יש להקים מספר ערים כדי להקל על הבורחים
 במנוסתם. אמנם רש"י בדבריו כאן מרמז כי עיקר התפקיד הוא ענישה, ולכן אין צריכה
 התורה לנמק את עצם הקמתן של הערים, אך צריכה להסביר מדוע יש לקבוע שלטים
 ולפזר את הערים.

אונקלוס

ז על־כֵּן אֲנֹכִי מְצֻנֶה לֵאמֹר שְׁלֹשׁ
 עָרִים תִּבְדֹּל לָךְ: ח וְאִם־יִרְחִיב
 יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֶת־גְּבֻלְךָ כְּאֲשֶׁר
 נִשְׁבַּע לְאַבְתָּיִךְ וְנָתַן לָךְ אֶת־
 כָּל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר דִּבֶּר לָתֵת
 לְאַבְתָּיִךְ:
 ז על כֵּן אֲנִי מְצֻנֶה לֵאמֹר
 לָךְ לְמִימַר, תִּלְתַּת קְרוּיִן
 תִּפְרִישׁ לָךְ: ח וְאִם יִפְתִּי
 יי אֱלֹהֶיךָ יֵת תְּחֻמְךָ כְּמֵא
 דְקִיִּים לְאַבְתָּיִךְ, וְיִתֵּן
 לָךְ יֵת כָּל אֶרְעָא דְמִלִּיל
 לְמִתֵּן לְאַבְתָּיִךְ:

— רש"י —

(ח) וְאִם יִרְחִיב... כְּאֲשֶׁר נִשְׁבַּע. לָתֵת לָךְ אֶרֶץ קִינִי וְקִנֹּזִי וְקַדְמוֹנִי:

— ביאור —

שמות ג, ח; יג, ה'; לד, יא), והשמיטה
 לגמרי את 'הקניני הקניזי והקדמוני'.
 רש"י מסביר כי הבטחת הקב"ה על
 גבולות הארץ לא מומשה בפעם אחת,
 ובתחילה נכבשה ארצם של שבע אומות
 בלבד, ולעתיד לבוא כאשר יהיו ישראל
 ראויים לכך (כפי שנאמר להלן בפסוק ט)
 עתיד הקב"ה להרחיב את גבול ישראל
 עד נהר פרת, ואז יזכה עם ישראל לרשת
 את ארצם של שאר האומות.
 התורה מתייחסת כאן לאפשרות
 הרחבת הגבול, ומצווה להבדיל עוד שלש
 ערים נוספות למקלט.

וְאִם יִרְחִיב... כְּאֲשֶׁר נִשְׁבַּע.
 בברית בין הבתרים כורת הקב"ה ברית
 עם אברהם ומבטיח לו שיירש את
 ארצם של עשר אומות (בראשית טו, יח-
 כא): "ביום ההוא כרת ה' את אברם ברית
 לאמר, לזרעך נתתי את הארץ הזאת
 מנהר מצרים עד הנהר הגדול נהר פרת.
 את הקניני ואת הקניזי ואת הקדמוני,
 ואת החתי ואת הפרזי ואת הרפאים, ואת
 האמורי ואת הכנעני ואת הגרגשי ואת
 היבוסי". אמנם בשאר מקומות התורה
 מזכירה את ארץ כנען כארצם של חמש,
 שש או שבע אומות, אך לא עשר (עיין

— עיין —

וְאִם יִרְחִיב... כְּאֲשֶׁר נִשְׁבַּע. לכאורה אינו מובן, הרי כדי לזכות להרחבת גבולות
 הארץ צריכים אנו 'לשמוור את כל המצוה, ללכת בדרכיו כל הימים', ואם כן במצב זה לא
 תהיה מציאות של אנשים שיתרשלו וירצחו בשגגה, ולא נצטרך ערי מקלט.

— עיון (המשך) —

וראיתי שכתבו ליישב קושיא זו על פי מאמר חז"ל הקובע כי 'אין בין עולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכויות בלבד', ר"ל גם בימות המשיח עולם כמנהגו נוהג, ולא יהיה שינוי באורחו החיים הרגילים, חוץ מן העובדה שעם ישראל יהיה חופשי בארצו, וממילא יתכן שיהיו רוצחים בשגגה. אמנם לענ"ד אין תירוץ זה מספיק, שהרי רציחה בשגגה והתרשלות בחיי אדם היא פשע חמור ביותר, ואין זה עומד בתנאים של הליכה בדרכי ה'. על כן נראה לומר כי יש לחלק בהבחנה בין מצב הכלל ההולך בדרכי ה' לבין מצבם הפרטי של יחידים, שהואיל ולא נשללה מהם הבחירה החופשית יתכן ולא יגיעו לדרגות הגבוהות הנ"ל, ולא יהיו שלמים במעשיהם באופן מוחלט.

אונקלוס

ט אַרִי תַטֵּר יֵת כָּל
 תַּפְקִידָתָא הָדָא לְמַעֲבָדָה
 דְּאַנָּא מִפְקִיד לָךְ יוֹמָא
 דִּין לְמִרְחָם יֵת " אֱלֹהֶךָ
 וְלִמְךָ בְּאוֹרְחָן דְּתַקְנָן
 קְדָמוּהִי כָּל יוֹמֵיָא,
 וְתוֹסִיף לָךְ עוֹד תִּלָּת
 קְרוּין עַל תִּלָּת אֱלִין:

ט כִּי־תִשְׁמֹר אֶת־כָּל־הַמִּצְוָה
 הַזֹּאת לַעֲשׂוֹתָהּ אֲשֶׁר אֲנֹכִי מְצִוֶּה
 הַיּוֹם לְאַהֲבָהּ אֶת־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ
 וּלְלַכֵּת בְּדַרְכָיו כָּל־הַיָּמִים וַיִּסְפָּת
 לָךְ עוֹד שְׁלֹשׁ עָרִים עַל הַשָּׁלֹשׁ
 הָאֵלֶּה:

— דש"י —

(ט) וַיִּסְפָּת לָךְ עוֹד שְׁלֹשׁ. הרי תשע, שלש שבעבר הירדן ושלש שבארץ כנען ושלש לעתיד לבוא (ספרי קפה):

— ביאור —

פרק לה), ושם נאמר (יג-יד): "שש ערי מקלט תהיינה לכם. את שלש הערים תתנו מעבר לירדן ואת שלש הערים תתנו בארץ כנען". האם שש הערים המוזכרות בפרשתנו הן אותן ערים המוזכרות בפרשת מסעי? רש"י סובר שפרשתנו לא מתייחסת לשלש הערים שבעבר הירדן אותן כבר הבדיל משה (ראה לעיל ד, מא-מג), אלא רק לשלש הערים שבארץ כנען (= "בתוך ארצך") ולשלש שיתווספו לעתיד לבוא, אך בסיכום הכללי תהיינה תשע ערים.

וַיִּסְפָּת לָךְ עוֹד שְׁלֹשׁ. בפרשה זו נצטוונו על הקמת שלש ערי מקלט, והיינו שנאמר לעיל פסוק ב: "שלש ערים תבדיל לך בתוך ארצך" [שלש הערים המוזכרות בפסוק ז הן אותן ערים המוזכרות בפסוק ב]. עוד נצטוונו שכאשר נלך בדרכי ה' וירחיב הקב"ה גבולנו נצטרך להוסיף "עוד שלש ערים על השלש האלה", סך הכל שש ערים. מנין למד רש"י שתהיינה תשע ערים? אמנם כבר כתבה התורה הציווי על הקמת ערי מקלט בפרשת מסעי (במדבר

— עיון —

וַיִּסְפָּת לָךְ עוֹד שְׁלֹשׁ. ספר דברים נאמר לישראל לפני כניסתם לארץ, ויש בו הכנה והדרכה כיצד להתנהג בארץ, ומשום כך לא היה צריך משה להזכיר בדבריו את הציווי על הקמת הערים בעבר הירדן, שהרי כבר הוקמו על ידו לפני כן.

אונקלוס

וְלֹא יִשְׁפֹּךְ דָּם נָקִי בְּקֶרֶב אֲרֻצָּךְ
 אֲשֶׁר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ נַחֲלָה
 וְהָיָה עָלֶיךָ דָּמִים: יֵא וְכִי־יְהִי־הָיָה
 אִישׁ שֹׁנֵא לְרַעְהוּ וְאַרְבַּ לּוֹ וְקָם
 עָלָיו וְהִכְהוּ נַפְשׁ וּמַת וְנָס אֶל־
 אַחַת הָעָרִים הָאֵלֶּה:
 , וְלֹא יִשְׁתַּפֵּיךְ דָּם זָכָא
 בְּגוֹ אֲרֻצָּךְ דִּי אֱלֹהֶיךָ יְהִיב
 לְךָ אַחְסָנָא, וְהָיָה עָלֶיךָ
 חֹבֶת דִּין דְּקִטּוֹל: יֵא וְאֲרִי
 יְהִי גִבֹּר סְנִי לְחִבְרִיָּה
 וַיִּכְמוֹן לִיה וַיִּקּוּם עֲלוּהִי
 וַיִּקְטְלֵנָה נַפְשׁ וַיָּמוּת,
 וַיַּעְרוֹק לְחָדָא מִן קְרוּיָא
 הָאֵלֶּין:

— דש"י —

(יא) וְכִי יְהִי־הָיָה אִישׁ שֹׁנֵא לְרַעְהוּ. על ידי שנאתו הוא בא לידי וְאַרְבַּ לּוֹ.
 מכאן אמרו, עבר אדם על מצוה קלה סופו לעבור על מצוה חמורה, לפי
 שעבר על "לא תשנא" (ויקרא יט, יז) סופו לבוא לידי שפיכות דמים. לכך נאמר
 "כי יהיה אִישׁ שֹׁנֵא לְרַעְהוּ וגו'", שהיה לו לכתוב 'וכי יקום אִישׁ וְאַרְבַּ לְרַעְהוּ
 וְהִכְהוּ נַפְשׁ' (ספרי קפז):

— ביאור —

וְכִי יְהִי־הָיָה אִישׁ שֹׁנֵא לְרַעְהוּ. ישנן
 הלכות בתורה המנוסחות כסיפור מעשה
 ולא כהוראות 'יבשות', ועל חכמי ישראל
 מוטל לדקדק בפרטי המעשה ולהוציא
 מהם הלכות. והנה כאן משמע כי כל
 פרשיית רוצח במזיד לא נאמרה אלא
 במי שהיה שונא לרעהו והרגו, ומשמע
 שאם לא היה שונא אותו, וכגון רוצח
 שכיר שהורג בעבור כסף ואינו מכיר כלל
 את הנרצח, אינו כלול בפרשה זו!
 מסביר דש"י כי אין לדייק מכאן כך,
 ובאמת שנאה אינה אחד מן התנאים
 לחיוב הרוצח, אלא התורה באה להסביר
 לנו היאך מגיע אדם למעשה פשע נורא
 שכזה. בדרך כלל אדם רוצח את חברו או
 גורם למותו בעקבות שנאה שיש ביניהם,
 ומכאן עלינו ללמוד כמה יש להיזהר
 ולהתרחק ממידה רעה ומסוכנת זו.

— עיון —

וְכִי יְהִי־הָיָה אִישׁ שֹׁנֵא לְרַעְהוּ. מדוע דש"י קורא לשנאה 'מצוה קלה'? נראה כי
 הוא משום שהיא עבירה במחשבה בלבד ואינה מעשה שנעשה בפועל, ואין בה נזק
 כלל. אמנם כאן באה התורה ללמדנו שאין הדבר כך. כאן התברר שאותה 'מצוה קלה'

אונקלוס

יב וַיִּשְׁלַחֵן סָבִי קִרְתִּיָּה וַיְדַבְּרוּן יִתִּיָּה מִתַּמָּן, וַיִּמְסְרוּן יִתִּיָּה בֶּיֶד גָּאִיל דְּמָא וַיָּמֹות: יג לֹא תַחֲוֹס עֵינְךָ עָלָיו וּבְעֶרְתְּ דַּסְהֲנָקִי מִיִּשְׂרָאֵל וְטוֹב לָךְ: דַּס זָכָאִי מִיִּשְׂרָאֵל וְיִיטֵב לָךְ:

— רש"י —

(יג) לא תחוס עינך. שלא תאמר, הראשון כבר נהרג, למה אנו הורגים את זה ונמצאו שני ישראלים הרוגים (שם):

— ביאור —

לֹא תַחֲוֹס עֵינְךָ. איזו סברה יש לחוס על נפש רוצח, שצריכה התורה להזהיר מפניה? מסביר רש"י כי דוקא כאן יכולה להתעורר לכאורה שאלה מוסרית - אם נטילת נשמה היא מעשה כה חמור היאך נעשה כן אף אנו לרוצח, הרי בזה נהפוך להיות כמוהו! ועוד, הרי מעשה זה לא ישיב את הנרצח לתחיה, ומה תועלת תהיה לנו בהריגת הרוצח? בעבירות אחרות שיש בהן חיוב מיתה שאלה זו לא מתעוררת, משום שאין שם קביעה כמה רב הוא ערכה של נפש מישראל, מה שאין כן ברוצח שניידון על מעשה זה עצמו.

— עיון (המשך) —

היא אשר גרמה לאדם לעשות את המעשה החמור ביותר - שפיכות דמים בכוונה תחילה! עיקרו של האדם הוא רגשותיו ומחשבותיו, וכל מעשה שעושה בידיו הוא פועל יוצא של מחשבותיו ורצונו. מכאן אף מובן כי אדם הרוצח לתקן מעשיו ולשוב בתשובה שלימה - עליו לתקן את פנימיותו, מידותיו ומחשבותיו, וממילא יצליח לתקן את מעשיו.

לֹא תַחֲוֹס עֵינְךָ. נראה שרש"י חזה בעיני רוחו שיבוא זמן בו רוח של 'רחמנות על אכזרים' תנשב בארץ, בכל מיני טענות שמקורן בכיכול בהכרה בערכו של כל אדם. באה התורה וזועקת: "לא תחוס עינך עליו", אל תרחם על האכזרים כי אין זו רחמנות אמיתית, ומבטיחה התורה: "ובערת דם הנקי מישראל וטוב לך", אם תתגבר על המניעות ותיפרע מן האכזרים תזכה לברכת הטוב.

אונקלוס

יִדְּ לֹא תִסִּיג גְּבוּל רֵעֶךָ אֲשֶׁר
 גְּבָלוֹ רָאשֵׁינִים בְּנַחֲלַתְךָ אֲשֶׁר
 תִּנְחַל בְּאַרְץ אֲשֶׁר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ
 נָתַן לְךָ לְרִשְׁתָּהּ: טו לֹא יִקּוּם
 עַד אֶחָד בְּאִישׁ לְכָל-עוֹן וּלְכָל-
 חַטָּאת בְּכָל-חַטָּא אֲשֶׁר יַחַטָּא
 עַל-פִּי | שְׁנֵי עֵדִים א֥וֹ עַל-פִּי
 שְׁלֹשָׁה-עֵדִים יִקּוּם דְּבַר: טז כִּי-
 יִקּוּם עַד-חֲמִשׁ בְּאִישׁ לַעֲנוֹת בּוֹ
 סָרָה:

יִדְּ לֹא תִסִּיג גְּבוּל רֵעֶךָ אֲשֶׁר
 גְּבָלוֹ רָאשֵׁינִים בְּנַחֲלַתְךָ אֲשֶׁר
 תִּנְחַל בְּאַרְץ אֲשֶׁר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ
 נָתַן לְךָ לְרִשְׁתָּהּ: טו לֹא יִקּוּם
 עַד אֶחָד בְּאִישׁ לְכָל-עוֹן וּלְכָל-
 חַטָּאת בְּכָל-חַטָּא אֲשֶׁר יַחַטָּא
 עַל-פִּי | שְׁנֵי עֵדִים א֥וֹ עַל-פִּי
 שְׁלֹשָׁה-עֵדִים יִקּוּם דְּבַר: טז כִּי-
 יִקּוּם עַד-חֲמִשׁ בְּאִישׁ לַעֲנוֹת בּוֹ
 סָרָה:

— דש"י —

(יד) לֹא תִסִּיג גְּבוּל. לשון "נסוגו אחור" (ישעיה מב, יז), שמחזיר סימן חלוקת הקרקע לאחור לתוך שדה חברו למען הרחיב את שלו. והלא כבר נאמר "ולא תגזל" (ויקרא יט, יג), מה תלמוד לומר לֹא תִסִּיג, למד על העוקר תחום חברו שעובר בשני לאוין. יכול אף בחוץ לארץ, תלמוד לומר בְּנַחֲלַתְךָ אֲשֶׁר תִּנְחַל וגו', בארץ ישראל עובר בשני לאוין, בחוץ לארץ אינו עובר אלא משום "לא תגזל" (שם קפח):

— ביאור —

בכך. [כיום אנו משתמשים בביטוי 'השגת גבול' במשמעות כניסה לשטח שאינו שלו. כאן בפסוק המשמעות שונה]. ראייה לפירוש זה מביא רש"י מפסוק בישעיהו "נסוגו אחור יבושו בושות, הבוטחים בפסל", כלומר יבוא יום

לֹא תִסִּיג גְּבוּל. "גבול" היינו 'סימן חלוקת הקרקע', גדר או חבל וכיוצא בזה. 'להסיג גבול' היינו להזיז את הסימון שבין הקרקעות באופן שירחיב שטחו של זה על חשבון קרקע השייכת לשכנו, ובכך למעשה גוזל קרקע מחבירו בלא שירגיש

— ביאור (המשך) —

בו עובדי האלילים הבוטחים בפסילים, הנמצאים כעת במרכז, יוזזו אחורנית ויתביישו.

על פירוש זה מקשה רש"י עצמו, כי אם מדובר כאן על גניבת קרקע פשוטה הרי כבר ציוותה תורה "לא תגזול", ומה חידוש יש בפסוק זה? ומתרץ רש"י שאמנם איסור זה נכלל באיסור 'לא תגזול', אך כאן באה התורה ואסרה מעשה זה של הסגת גבול ב'לאו' נוסף,

והמסיג גבול עובר על שני איסורי תורה, וזאת משום שמעשה זה חמור יותר מגזילה רגילה (וכפי שנבאר להלן). אמנם חומרת מעשה זה של השגת גבול אינה אלא בארץ ישראל, וכפי שאומר הפסוק "בנחלתך אשר תנחל, בארץ אשר ה' א-להיך נותן לך לרשתה", אבל המסיג גבול חבירו בחו"ל עובר על איסור גזילה בלבד.

— עיון (על עמוד קודם) —

לֹא תִסֵּיג גְּבוּל. מדוע מעשה 'הסגת גבול' חמור יותר משאר מעשי גזילה? הרמב"ן פירש שאיסור זה מתייחס רק לחלוקת הנחלות שחילקו הנשיאים את הארץ לראשונה כשכבשוה, וכנאמר כאן בפסוק "אשר גבלו ראשונים". חלוקה זו היתה על פי הגורל ועל פי ה', וממילא פשוט כי המערער על חלוקה זו מעשהו חמור ביותר. אמנם רש"י לא פירש כך, ולפי דבריו כל הסגת גבול בארץ ישראל היא חמורה ביותר, וצריך להבין מדוע.

נראה לומר כי גזילת קרקע באופן כזה הוא מעשה חמור בגלל צירוף שני מרכיבים: ראשית, זוהי גזילה 'מתוחכמת' שאין הנגזל יודע כלל שנגזל, ואינו יכול לתבוע את השייך לו. שנית, חשיבותה של קרקע הקיימת לעד עולה לאין ערוך על ערכם של חפצים הנפלים עם הזמן, ולכך רומז הפסוק במילים "אשר גבלו ראשונים". מן העובדה שאיסור זה שייך רק בארץ ישראל אנו למדים כי התורה אינה רואה חומרה מיוחדת בגזילת קרקע בחו"ל, וזאת משום שמקומו של כל יהודי הוא בארץ ישראל.

— רש"י —

(טו) **עַד אֶחָד**. זה בנה אב, כל "עד" שבתורה שנים, אלא אם כן פרט לך בו 'אחד' (סנהדרין ל"ע"א):

— ביאור —

לעד אחד בלבד שאי אפשר להכריע דין על סמך דבריו, או שמא הכוונה ל'עדות', היינו שני עדים המעידים יחד ולדבריהם יש הכרעה רבה בפסיקת הדין. בפסוק זה אומרת התורה "עד אחד", משמע שמהמילה "עד" לבדה לא היינו יודעים שמדובר בעד אחד, ואדרבה, מכאן משמע שמשמעות המילה "עד" היינו (לפחות) שנים. בביאור חדש זה נוכל להשתמש מייד בפסוק הבא: "כי יקום עד חמש באיש" - היינו שני עדים, וכן בשאר מקומות (ראה שמות כ, טז; כג, א; ויקרא ה, א; דברים ה, יז).

עַד אֶחָד. 'בנין אב' היא אחת מי"ג מידות שהתורה נדרשת בהן, ומוזכרת בברייתא המפורסמת בשם רבי ישמעאל. 'מידות שהתורה נדרשת בהן' היינו דרכי-לימוד העומדות בבסיסה של התורה שבעל פה, ומשמשות את חכמי ישראל לדרוש וללמוד הלכות מן הפסוקים של תורה שבכתב. ממידת 'בנין אב' למדנו שלעיתים הכתוב מגלה ומפרש דבר במקום אחד - וממנו יש ללמוד לכל המקומות הדומים לו'. על פי זה מובנים דברי רש"י - המילה "עד" מופיעה פעמים רבות בתורה, ואין אנו יודעים האם הכוונה

— עיון —

עַד אֶחָד. מדוע התורה משתמשת במילה "עד" במקום שמתייחסת לשני עדים? נראה ללמוד מכאן כי כל אחד מן העדים יש לו אחריות אישית שלמה בעדותו, וכאילו נפסק הדין רק בגללו, ולא יוכל אחר כך לטעון שאינו אחראי ודבריו כשהוא לעצמו אינם כלום. וכן להיפך, אדם שראה מעשה עם אחר ונמנע מלהעיד עליו לדעת כי יש עליו אחריות שלמה.⁷

6. 'בנין אב - מהותו: הקש על פי דמיון העניינים. במוצאו בתורה עניינים כתובים שיש דמיון ביניהם בתכונה, או בדין ידוע, ויש איזה פרט המבורר באחד העניינים וסתום ביתרם הוא מלמד על כל הכתובים הדומים לו ואנו משווים אותם באותו הדין הנדון, והוא נקרא 'בנין אב' על שם בית האב (המשפחה) שהוא בונה ומקשר את כל העניינים באחדות משפחתית. אופני הלימוד 'מה מצינו' ו'מה הצד' תוכם ומהותם אחת היא עם מהות של בנין אב' (מתוך 'המידות שהתורה נדרשת בהן', הרב משה אוסטרובסקי).

7. ולפי דברינו מתורצת קושיית תוספות סוטה ב' ע"ב ד"ה כל.

— רש"י —

לְכָל עֶוֹן וּלְכָל חַטָּאת. להיות חברו נענש על עדותו לא עונש גוף ולא עונש ממון, אבל קס הוא לשבועה (ספרי שם; שבועות מ ע"א). אמר לחברו תן לי מנה שהלויתך, אמר לו אין לך בידי כלום, ועד אחד מעידו שיש לו, חייב לישבע לו:

— ביאור —

אך בית הדין גם עוסק בדיני ממונות שבין אדם לחבירו, כגון הלוואות, נזיקין, גניבה וכדומה, ובזה חיוב הממון אינו עונש לנתבע אלא פיצוי התובע והחזרת רכושו, ובזה ישנו משקל חשוב גם לעדותו של עד אחד. אמנם אין הוא נאמן לגמרי באופן מוחלט, ולכן אין אנו מוציאים ממון על פי דבריו, אך מכל מקום יכול הוא לחייב שבועה במקרה שבעל הדין מכחיש את דבריו, וכדוגמה שהביא רש"י בה הנתבע כופר בהלוואת מנה ובכך מכחיש הוא את דברי העד. במקרים מסויימים יכול להיות שעדותו של העד תגרום לחיוב ממון, וכגון שהנתבע שנתחייב שבועה אינו רוצה או אינו יכול להשבע, ואכמ"ל.

לְכָל עֶוֹן וּלְכָל חַטָּאת. אדם שעבר עבירה ונתחייב בדין נענש על ידי בית דין ב'עונש גוף', היינו מיתה או מלקות, או ב'עונש ממון', היינו תשלומין או קנס⁸. פסוק זה מלמדנו כי עד אחד המעיד על עוון או חטאת שעשה חבירו אינו יכול לגרום לו שיתחייב בדין ויענש עונש גוף או ממון, אלא רק שני עדים יכולים לחייבו בכך⁹. התורה משתמשת בלשון כוללנית מאוד: "לכל עוון ולכל חטאת בכל חטא אשר יחטא", ומשמע כי אין אדם מתחייב על שום עבירה שעשה אלא אם כן יש שני עדים המעידים עליו. אמנם זהו דוקא בחיוב על עבירה שעשה ומה שנתחייב עונש כלפי שמיא.

— עיין —

לְכָל עֶוֹן וּלְכָל חַטָּאת. 'המשפט העברי' קובע כי ניתן להוכיח עובדות רק על פי עדות של שני עדים כשרים. שני עדים המעידים דבר אחד יש להם נאמנות מוחלטת, ודבריהם קובעים ומחייבים את הדיינים (כמובן, אחר שעברו דרישה וחקירה כנדרש). בעבירות שאדם חטא לא-לוהיו מחוייבים הדיינים להענישו רק אם ישנה וודאות גמורה

8. ואולי כולל אף חיוב קרבן, ראה ספרי שם ועיין במזרחי.

9. פירשנו המילים "לכל עוון ולכל חטאת" כמתארות את מעשה העבירה של החוטא, וכן פירש בגור-אריה. אמנם המזרחי פירש כי מילים אלה מתארות את העונש שרצה העד לחייבו בעדותו, ו'עוון' היינו עונש, כמו "כי לא שלם עוון האמורי", עיי"ש. ישנו הבדל מהותי בין הפירושים: על פי ביאורו של הגור-אריה דברי רש"י אינם מפרשים את המילים אלא משתלבים בתוך הפסוק, ויש לקרוא את דבריו בהמשך ישיר לפסוק ללא הפסקה, ו"ל' לא יקום עד אחד באיש לכל (מעשה) עוון ולכל (מעשה) חטאת להיות חבירו נענש וכו'", וכן דרכו של רש"י בפירושו במקומות רבים. לפי הבנת המזרחי רש"י מפרש את המילים, מהו 'לכל עוון ולכל חטאת' להיות חבירו נענש.

— רש"י —

עַל פִּי שְׁנֵי עֵדִים. ולא שיכתבו עדותם באגרת וישלחו לבית דין, ולא שיעמוד תורגמן בין העדים ובין הדיינים (ספרי שם):

— ביאור —

עַל פִּי שְׁנֵי עֵדִים. "על פי" אין משמעותו 'על ידי' או 'באמצעות', אלא "על פי" לשון 'פה'. רק דיבור ישיר של העדים באוזני הדיינים יכול להתקבל בבית

— עיון (המשך) —

כי אכן חטא. ברגע שישנו ספק אם עבר אם לאו - אין להענישו. עד אחד המעיד על עבירה אינו נאמן באופן מוחלט, ואין הוא אלא מעורר ספק - אך כאמור, על ספק אין מענישים.

כמו בעבירות אחרות, גם בדיני ממונות עדות שני עדים מכריעה הדין באופן מוחלט. אמנם במקרה שאין עדים, והתובע טוען שפלוני חייב לו והנתבע מכחיש וכופר - אין אנו יכולים לחייב את הנתבע רק על פי טענת התובע, כי אולי הוא משקר, וכדי לזכות בדין ולהוציא ממון מחבירו עליו להביא ראיה לדבריו¹⁰. אם התובע מביא עד אחד המאשר את דבריו - יש כאן ראיה חזקה לאמיתות דבריו. אמנם אין זו ראיה מוחלטת, כי יתכן שאף העד משקר, אך ישנו כאן סימן והעלאת ספק שמא אכן הצדק עם התובע. על כן קבעה התורה שעד אחד בממונות יכול לחייב שבועה למי שמכחיש את דבריו כדי להביאו לידי הודאה. אם יסרב הנתבע להשבע הרי הוא כמודה שחייב, ובדיני ממונות 'הודאת בעל דין כמאה עדים דמי' וכשמודה מתחייב מיד לשלם, ולכן אם אינו נשבע משלם.¹¹

עַל פִּי שְׁנֵי עֵדִים. מאחר שנתנה התורה תוקף כה חזק לעדות שני עדים צריכים אנו לוודא שהעדויות הינה בלא רבב. קשה לאדם להסתכל לדיין בעיניים ולשקר ולכן התורה דורשת קשר ישיר בין העד לבין הדיין. אדם הרוצה לשקר מעדיף שלא לומר את הדברים ישירות אלא מעלה אותם על הכתב - על כן עדות כתובה פסולה. כמו כן נוה לאדם לשקר אם אינו מעיד בפני דיין הבוחן ובודק את דבריו לפרטיהם, אלא מעיד בפני מתורגמן, שאינו מתייחס לתוכן הדברים אלא רק מעבירם הלאה, וכן יש לחשוש שאין התרגום עולה בקנה אחד עם מקור הדברים - על כן עדות בפני מתורגמן פסולה.

10. כל זה מדין תורה. אמנם חכמים תיקנו שנתבע שכופר בכל חייב להשבע 'שבועת היסט' (שבועה מדרבנן שהיא קלה יותר משבועה דאורייתא, ובה למשל לא אומרים 'מתוך שאינו יכול להשבע משלם'), על בסיס הסברה 'אין אדם תובע ולא לו'.

11. 'הודאת בעל דין' מחייבת רק בדיני ממונות. בעבירות אחרות לא מתקבלת הודאתו ו'אין אדם משים עצמו רשע', ועיין טעם הדבר ברמב"ם הלכות סנהדרין פי"ח ה"ו.

— רש"י —

(טז) לַעֲנוֹת בּוֹ סָרָה. דבר שאינו, שהוסר העד הזה מכל העדות הזאת. כגון שאמרו להם, והלא עמנו הייתם אותו היום במקום פלוני (מכות ה ע"א):

— ביאור —

כן מה יעשה בית הדין?
כאן יש לחלק בין 'הכחשה' לבין
'הזמה'.

'הכחשה' היינו סתירה בין שתי כתות
העדים בנוגע לפרטי המעשה, כגון שהכת
הראשונה מעידה שראובן הרג את שמעון
ביום פלוני, ובאה הכת השניה ומעידה
כי ראובן 'הרוצח' או שמעון 'הנרצח'
היו עמם באותה שעה במקום אחר, כך
שלא יתכן שראובן רצח את שמעון. בית
הדין מחוייב להאמין לכת הראשונה, אך
הוא מחוייב באותה מידה להאמין לכת
השניה, והרי ודאי אחת הכתות שקרנית!
הואיל וכך שתי הכתות מבטלות זו את
זו, וכל עדות מוכחשת אינה מתקבלת.
אמנם לא הוכח מי היא הכת ששיקרה
ולכן לא נפסלו כתות אלה מלהעיד
בעניינים אחרים.

'הזמה' היינו טענה של הכת השניה
כלפי הכת הראשונה 'עמנו הייתם
אותו היום במקום פלוני', ר"ל אין כאן
סתירה והכחשה בפרטי הארוע משום
שהכת השניה אינה יודעת מה היה ולא
ראתה כלום, ואפשר שראובן רצח את
שמעון ואפשר שלא, אך יש כאן עדות
ברורה על כך שהעדים הראשונים ודאי
משקרים ולא יתכן שראו מה שהעידו
עליו הואיל והיו אותה שעה במקום אחר.

לַעֲנוֹת בּוֹ סָרָה. פרשייה זו עוסקת
בעדי שקר¹² שבאו לחייב אדם חף
מפשע, וכפי שנאמר להלן: "והנה עד
שקר העד שקר ענה באחיו", ומסביר
רש"י שמשמעות המילים "לענות בו
סרה" היינו לטפול עליו דברים שלא היו
ולא נבראו. ואם תאמר הואיל ועדות
של שני עדים היא נאמנות מוחלטת
ומוכרחים אנו לקבלה היאך נוכל לדעת
ששני עדים אלה העידו שקר, והרי
אפילו אם יבואו עדים אחרים ויעידו
ההיפך - מדוע שנאמין לעדים האחרונים
ולא לראשונים? מסביר רש"י שמדובר
כאן במקרה מיוחד בו באו עדים אחרים
והעידו: 'עמנו הייתם אותו היום במקום
פלוני', ובכך הסירו ודחו את דברי העדים
הראשונים.¹³

כדי להבין את דברי רש"י לאשורם
עלינו להרחיב מעט בביאור המושגים
'הכחשה' ו'הזמה' בעדים.

כאמור, כדי לחייב אדם בדין ולהענישו
צריכים שיעידו שני עדים על מעשה
העבירה שעבר, והתורה האמינה לשני
עדים אלה באופן מוחלט ומוכרחים אנו
לקבל את דבריהם כאמת גמורה. אמנם
יתכן שאחר כך יגיעו לבית הדין שני עדים
נוספים שיספרו דברים אחרים, ואף את
דבריהם נצטרך לקבל כאמת גמורה! אם

12. כאמור בפסוק הקודם כל מקום שנאמר "עד" היינו שני עדים, ואף כאן מדובר בשנים.

13. עיין רמב"ן לפסוק יח.

— ביאור (המשך) —

במקרה כזה אנו מאמינים לעדות השנייה ומכריעים כי הכת הראשונה שקרנית. העדים הראשונים - השקרנים - נקראים עתה 'עדים זוממים'.
על פי זה מובנים דברי רש"י, והעידו 'עמנו הייתם'.

— עיון (על עמוד קודם) —

לְעֵנֹת בּוֹ סָרָה. מדוע האמינה תורה לעדים המזימים באופן מוחלט ודחתה את דברי הכת הראשונה? מה ההבדל המהותי בין 'הכחשה' שאינה פוסלת אף אחת מן הכתות לבין 'הזמה' הפוסלת את הראשונה ומאמינה לשניה?
ההבדל טמון בשאלה מהו תפקיד העדים בדיון? לשם מה באו?
העדים המזימים אינם מעידים על פרטי המעשה וכביכול אינם שייכים כלל לדיון. הם אינם מועילים לנו בהבנת המעשה, הם אינם יודעים אם הנאשם חייב או זכאי, ולכאורה בית הדין לא היה צריך כלל לשמוע את דבריהם. אלא באמת עדים אלה אינם חלק מהדיון אלא באו לערער על מהימנות העדים הראשונים.
כבר למדנו לעיל כי התורה נתנה לשני עדים משקל עצום בהכרעת הדין, והואיל וכך עלינו לדקדק היטב במידת התאמתם וכשרותם של העדים. כאשר באים שני עדים ורוצים להעיד לפנינו עלינו לברר האם הם עדים כשרים או לא.¹⁴ דבר פשוט הוא שאם יבואו שני עדים ויעידו כי העדים הראשונים פסולים לעדות נהיה מוכרחים לקבל את עדותם ולפסול את הראשונים (ואפילו יכחישו הראשונים ויטענו כי הם כשרים והללו שקרנים - לא נשמע להם, שהרי הם מעידים על עצמם ואין אדם נאמן להעיד על עצמו). עדות 'הזמה' אינה חלק מן הדיון אלא **באה לברר את כשרות העדים** ומעידה שהעדים הראשונים 'פסולים' לעדות זו, שהרי לא יתכן שיוכלו להעיד אם היו באותה השעה במקום אחר. ממילא אף אם יחזרו ויטענו העדים הראשונים כי שקר הדבר לא נשמע להם, כנ"ל, ולכן אנו מאמינים לכת השניה ודוחים לגמרי את הכת הראשונה.
שוב אנו רואים כי 'המשפט העברי' אינו מתבסס על ראיות נסיביות או על סברות אלא על עדות שני עדים, ולמעשה נשען על כנותם של בני האדם. **בלא אמון בבני אדם לא תתכן קיומה של מערכת משפטית,** שהרי ראיות ניתן לשתול ולהמציא. בעולם של שקרנים לעולם לא נגיע לחקר האמת, ומוכרחים אנו לסמוך על דיברתם של בני אדם, וממילא אדם שנתפס בעדות שקר יש להענישו בחומרה משום שמנצל אמון זה לרעה, ובמעשהו זה בא לקעקע את כל מערכת המשפט.

14. ראה רמב"ם הלכות עדות פ"ט ה"א: 'עשרה מיני פסלות הם, כל מי שנמצא בו אחד מהן הרי הוא פסול לעדות'.

אונקלוס

י' ויקומו תרין גבריא י' ועמדו שני האנשים אשר-
 דילהון דינא קדם י', להם הריב לפני יהוה לפני
 קדם כהנא ודינא דיהון הפהנים והשפטים אשר יהיו
 ביומיא האנון:
 בימים ההם:

— רש"י —

(יז) ועמדו שני האנשים. בעדים הכתוב מדבר, ולמד שאין עדות בנשים,
 ולמד שצריכין להעיד עדותן מעומד (שבועות ל ע"א):
 אשר להם הריב. אלו בעלי הדין (ספרי קצ; סנהדרין יט ע"א):

— ביאור —

ועמדו שני האנשים. על פי פשוטו ניתן היה להבין כי כל הפסוק עוסק בבעלי הדין, והם הם "שני האנשים אשר להם הריב". רש"י מפרש על פי חז"ל כי תחילתו של הפסוק - "ועמדו שני האנשים" - מתייחסת לעדים, והמשך הפסוק עובר לדבר על בעלי הדין - "אשר להם הריב". על פי פירוש זה רואים את הפסוק כאילו יש בו וי"ו החיבור, וכביכול כתוב: 'ועמדו שני האנשים ואשר להם הריב'. הואיל והביטוי "ועמדו שני האנשים" מתייחס לעדים למדנו מכאן שני דינים: א. עדים צריכים להעיד בעמידה (ומוסיף הפסוק כי גם בעלי הדין צריכים לעמוד). ב. דוקא 'אנשים' יכולים להעיד ולא נשים.

— עיון —

ועמדו שני האנשים. דרשה זו קשה מאד ולכאורה אף מוציאה את הפסוק מידי פשוטו. מדוע לחלק משפט פשוט לשני חלקים, כשלכל חלק נושא אחר, ולשבש הקריאה בהוספה של וי"ו החיבור? עוד יש להקשות, לפי הדרשה נראה כי "שני האנשים" היינו העדים האחרונים המזימים את הראשונים, ומדוע לא נכתב הפסוק על העדים הראשונים שאף הם צריכים לעמוד, שהרי סוף סוף עדים זוממים אלה הם הנושא של פסוקים אלה.

אמנם גם פשט הפסוק אינו מובן, כי אם נאמר ש"שני האנשים אשר להם הריב" היינו בעלי הדין תחזור הקושיא הנ"ל - מדוע הפסוק לא מתייחס לעדים הזוממים עצמם שהם הנושא של כל פרשייה זו? מכח קושיא זו נראה לי לומר כי חז"ל הבינו בפשט הכתוב כי "שני האנשים אשר

— עיון (המשך) —

להם הריב" אלו העדים הראשונים, שתחילה באו לפנינו כעדים אך עתה הפכו להיות נידונים ונאשמים "אשר להם הריב", והם למעשה גם עדים וגם בעלי דין. אם כן יפה למדו מכאן חז"ל כי הציווי "ועמדו" מוסב הן על העדים והן על בעלי הדין. הגמרא בשבועות שם טוענת כי הביטוי "שני האנשים" מוכרח שעוסק הוא בעדים דוקא ולא בבעלי הדין, שהרי יתכן ויהיו בעלי דין מרובים - 'וכי שנים באים לדין שלשה אין באים לדין?', וכן אף יתכן שאשה תהיה אחד מבעלי הדין ומדוע נאמר "אנשים" - 'וכי אנשים באים לדין נשים אין באות לדין?'.¹⁵

מדוע צריכים העדים לעמוד?

העדים צריכים להבין שאין מדובר כאן בשיחת רעים ובסיפור דברים בעלמא אלא הם עומדים בפני דיינים המייצגים את דבר ה' בעולם, ועל פי מה שיעידו עתה יפסקו הדיינים את דינו של האדם בדבר ה', על כן עליהם לעמוד בחיל וברעדה.

מדוע הבעלי דין צריכים לעמוד?

מטבעו של אדם, כאשר יש לו סכסוך עם חברו, אין הוא מסוגל לבחון את המציאות כמות שהיא, ואף נוטה הוא שלא מדעתו לעוות ולשנות את העובדות עד שגם הוא עצמו משתכנע בגרסתו המוטעית. בעלי דבר עלולים לשקר ולעגל פינות, ולכן התורה דרשה שיעמדו בפני השופטים, ואולי בזכות האימה והיראה המוטלת עליהם יצליחו להתעלות מעל יצרם וימסרו גרסה אמיתית.¹⁵

מדוע נשים פסולות לעדות?

שאלה זו קשה מאד, ובמיוחד בתקופתנו בה נשים עוסקות בהצלחה בכל תחומי החיים, ולעיתים הן אף מלומדות יותר מגברים ואף אמינות יותר. היאך נוכל להסביר טעמו של פסול גורף זה?

כדי לנסות ולהבין זאת עלינו להקדים ולומר כי דיני 'המשפט העברי' נחלקים לשני רבדים - הרובד המוחלט-העקרוני והרובד החברתי-מעשי, והאריך בעניין זה הר"ן בדרשותיו. דוגמא לדבר היא ענישת רוצח. כידוע דינו של רוצח במזיד הינו מיתה ביד בית דין, אך כדי להוציא אל הפועל גזר דין זה צריכים להתקיים תנאים רבים: שיעידו עליו שני עדים, שיהיו העדים כשרים לעדות (גדולים ולא קטנים, גברים ולא נשים, צדיקים ולא רשעים כי על עבירה מן התורה נפסלים לעדות), שיתרו העדים ברוצח סמוך לביצוע העבירה ויאמרו לו כי מעשה זה אסור ויתחייב עליו מיתה, שיקבל הנידון

15. כך משמע מפשט דברי רש"י. אמנם בגמרא ובפוסקים משמע שאין מניעה שבעלי הדין יישבו במהלך כל הדיון (רק שלא יהא אחד עומד ואחד יושב), אבל בשעת גמר דין - היינו כשהדיינים אומרים פלוני אתה זכאי או חייב - חובה לעמוד. משמע שהחובה לעמוד היא כדי שיקבלו דברי הדיינים באימה וביראה.

— עיון (המשך) —

ההתנאה ויאמר אף על פי כן, ועוד פרטים רבים. לאור כל הדרישות האלה נראית מיתת בית דין כדבר שאינו מעשי, ובודאי לא לעיתים קרובות, ומפורסמים דברי המשנה (מכות סוף פרק א; בבלי ז' ע"א): 'סנהדרין ההורגת אחד בשבוע (שבע שנים) נקראת חובלנית, רבי אלעזר בן עזריה אומר, אחד לשבעים שנה. רבי טרפון ורבי עקיבא אומרים, אילו היינו בסנהדרין לא נהרג אדם מעולם'. אם כן על פי דיני תורה המוחלטים אי אפשר להעניש את הרוצחים, להרוג בבית דין קשה מאוד ועונש אחר אין, והרי זו פירצה עצומה ומלאה הארץ חמס! אמנם התורה מנעה פירצה זו ונתנה רשות לחכמים להעניש אף שלא על פי הכללים המפורשים, וזאת על מנת להגן על החברה ולמנוע תופעות פסולות ומסוכנות. כמובן, גם חכמים פועלים על פי כללים ברורים - אך אין אלה אותם הכללים המפורשים בדיני תורה. זהו אם כן היחס בין ה'רובד המוחלט' ל'רובד המעשי'. פסול אשה לעדות שייך רק ברובד המוחלט, בעולם 'תאורטי' של דיני תורה. ברובד המעשי הבא לסדר את ענייני העולם שלא יהיה הפקר - גם עדות אשה מתקבלת, וכפי שמצאנו עדות אשה על מיתת אדם כדי להשיא את אשתו.

אמנם סוף סוף צריכים אנו להבין מדוע נפסלה עדות אשה ב'רובד המוחלט'. נראה לומר כי הדבר תלוי בתפקידי האיש והאשה בעולם. התורה קובעת כי תפקיד האשה הוא לבנות את העולם הפנימי ואילו תפקיד האיש הוא לבנות את העולם החיצוני. עדות ב'רובד המוחלט' באה לקבוע את דינו של אדם אחר כדי להענישו, ויש כאן פעולה חיצונית כלפי אדם אחר.

עוד יש לומר, הנה ראינו לעיל כמה חשיבות נותנת התורה לעדות, וכמה יש לדקדק בטיבה של העדות ובכשרותם של העדים. התורה דורשת מהעדים שלימות ותמימות. אחת הדרישות היא ניתוק גמור בין רגשות האדם לבין תיאור המעשה באופן יבש. לאשה מדרך הטבע פעולה זו קשה יותר משום שבאופן אינסטנקטיבי גובר אצלה הצד הרגשי ומתערב ומפריע בשיקול דעתה גם באופן שאינו מודע. אך כאמור, כל זה שייך רק בדין ההחלטי, אבל בחיים המעשיים שם המשפט נועד לתקן את החברה באופן מעשי, לעדות אשה ישנו משקל חשוב ואין דבריה נדחים בצורה גורפת.

ואם תשאל, מדוע יש לנו צורך בדין החלטי אם אי אפשר ליישמו במציאות? התשובה לכך היא שדבר ה' ורצונו נמצאים בדין ההחלטי. זוהי האמת הא-לוהית. הדין המעשי שואב את ערכו מן הדין ההחלטי ועל פיו מורה את דרכו, ו"תורת ה' תמימה משיבת נפש".

— רש"י —

לפני ה'. יהיה דומה להם כאילו עומדין לפני המקום (שם ושם), שנאמר (תהלים פב, א) "בקרב אלהים ישפט":

אשר יהיו בימים ההם. יפתח בדורו כשמואל בדורו (ר"ה כה ע"ב), צריך אתה לנהוג בו כבוד:

— ביאור —

שהקב"ה עצמו נמצא יחד עם הדיינים ושופט עמהם במשפט. מכאן למדנו שלכל דיין הדן דין תורה לאמיתו ישנה סייעתא דשמיא, והקב"ה כביכול יושב עם הדיין ומסייע לו לשפוט צדק, ועל כן כל הבא בפני הדיין צריך להרגיש כאילו עומד לפני ה'.

אשר יהיו בימים ההם. אי אפשר לעמוד לפני שופטים מן הדור הקודם, ומה בא פסוק זה לחדש? אלא יש להתניחס אל השופט הנוכחי כאילו הוא גדול השופטים שהיו לישראל, לקבל הכרעתו ולכבדו, ואפילו אם הוא קטן בחשיבותו משופטים שהיו בדורות קודמים.

'יפתח בדורו כשמואל בדורו' - שמואל היה הנביא הגדול בתקופת השופטים אשר הנהיג את ישראל, הרביץ תורה בכל הארץ, ואף הקים את המלוכה בישראל - תחילה המליך את שאול ואחר כך המליך את דוד. הפסוק בתהלים משווה את שמואל למשה ואהרן "משה ואהרן בכהניו ושמואל בקוראי שמו" (תהלים צט, ו). לעומתו יפתח, שהיה אף

לפני ה'. אין כוונת הפסוק לומר שהאנשים שיש להם ריב לפני ה' יעמדו לפני הכהנים והשופטים, כי בודאי כל הנעשה תחת השמים יכול להיקרא "לפני ה'" ואין כאן תוספת משמעות. מסביר רש"י כי הביטוי "לפני ה'" אינו מתייחס למילים "אשר להם הריב" אלא ל"ועמדו", ומשמע שעל בעלי הדין בבואם לבית הדין לעמוד "לפני ה'", היינו "לפני הכהנים והשופטים". והיאך יתכן לומר כי עמידה בפני השופטים היא עמידה לפני ה'? אלא מכאן שצריכים שיהיה נדמה לבעלי הדין (ולעדים, כנ"ל בדיבור הקודם) שבעומדם בפני השופטים הרי הם כעומדים בפני ה', ועל כן אין ביכולתם לשקר ולהסתיר את האמת בפני בוחן כליות ולב, וייתחסו בכובד ראש לטענותיהם ולעדותם.

ראיה לכך מביא רש"י מן הפסוק בתהלים: "א-להים ניצב בעדת אל בקרב אלהים ישפוט". פעמיים מוזכר שם א-להים בפסוק, פעם ראשונה מתייחס לקב"ה והוא קודש ופעם שניה מתייחס לדיינים והוא חול, ומשמעות הפסוק היא

— עיון —

לפני ה'. המשפט הוא עניין מורכב מאד, והדיין צריך לשקול שיקולים רבים, ופעמים עלול הוא להכשל, ועל כן אל לו לאדם לסמוך ולהשען על דעתו בלבד אלא עליו לבקש את עזרת ה' שיסייע בידו לשפוט דין אמת.

— ביאור (המשך) —

וגרם לטבח של ארבעים ושנים אלף איש מאנשי אפרים. כמו כן נָדַד נָדַד שטותי לפני צאתו למלחמה והכריז כי כל היוצא ראשונה מפתח ביתו לקראתו כשישוב מן המלחמה יעלהו יפתח לעולה, ולבסוף יצאה בתו לקראתו, והוא לא עשה שום פעולה כדי להצילה, וחז"ל אף טוענים כלפיו על שלא התייעץ עם חכמי הדור שיתירו לו הנדר. מכל זה עולה דמות של אדם אמיץ ולוחם אך לא של מנהיג היודע לשפוט בצדק את ישראל. שמואל מצד אחד ויפתח מצד שני - יש לתת לכל מנהיג את ההערכה המירבית.

הוא מנהיג ישראל בתקופת השופטים, היה קטן בערכו. הוא לא זכה להיות מנהיג בגלל גדולתו הרוחנית אלא משום שעמד בראש קבוצת לוחמים פשוטים ("אנשים ריקים") ויכול היה להושיע את ישראל מיד האויבים באותו הדור. גם מוצאו וסיפורו האישי של יפתח הם חריגים ולא מצאנו כן בשאר מנהיגי ישראל (ראה שופטים פרק יא). לא רק מוצאו של יפתח ואופן עלייתו להנהגה מעידים על קטנותו אלא בעיקר דרך הנהגתו ופעולותיו. למרות שהציל את ישראל בתושיה גדולה במלחמה עם עמון, לא מנע מלחמת אחים בין גלעד לאפרים,

— עיון (על עמוד קודם) —

אֲשֶׁר יִהְיוּ בַיָּמִים הָהֵם. מקור דברי רש"י מן הסוגיא בראש השנה כ"ה ע"א- ע"ב. מעיון בסוגיא שם עולה כי עיקר החידוש הוא שגם מנהיג 'קל שבקלין' יש לקבל הכרעתו ולשמוע בקולו, והרי הוא 'כאביר שבאבירין'¹⁶. רש"י כאן כתב 'יפתח בדורו כשמואל בדורו - צריך אתה לנהוג בו כבוד', ולכאורה קשה, מנין למד זאת? נראה לומר שרש"י נדרש לתרץ עניין הכפילות שבציורי זה, כי הנה כבר אמרה התורה לעיל (יז, ט): "ובאת אל הכהנים הלויים ואל השופט אשר יהיה בימים ההם", ופירש רש"י שם: 'ואפילו אינו כשאר שופטים שהיו לפניו אתה צריך לשמוע לו, אין לך אלא שופט שבימך'. אם כן חובת הציות והמשמעת כבר נאמרה, ומה באה התורה לחדש כאן? כאן כתב רש"י: 'יפתח בדורו כשמואל בדורו - צריך אתה לנהוג בו כבוד'. נראה כי רש"י הבין כי כל עניינו של פסוק זה הוא לעניין כבוד השופטים והדיינים, שהרי עיקר הציור בפסוק הוא חובת העמידה בפני הדיינים - הן של העדים והן של בעלי הדין. על כן הוסיף רש"י לציין כאן דוקא את דמותו של יפתח - 'יפתח בדורו'¹⁷ - משום שכשלונו הגדול של יפתח, מלחמת האחים שהיתה בימיו, נבע מכך שחש חוסר כבוד מצידם של בני אפרים, ומכאן יש לנו ללמוד עד כמה חשוב לכבד את מנהיג הדור.

16 ראה רש"י שם ע"א ד"ה שלא יאמר אדם.

17 בגמרא שם ישנן שלש השוואות: 'ירובעל (גדעון) בדורו כמשה בדורו, בן (שמשון) בדורו כאהרן בדורו, יפתח בדורו כשמואל בדורו'.

אונקלוס

יח וְדָרְשׁוּ הַשְּׁפָטִים הַיָּטֵב וְהָנָה
 עַד-שֶׁקֶר הָעֵד שֶׁקֶר עֲנָה
 בְּאֶחָיו: יט וְעִשִּׂיתָם לוֹ כַּאֲשֶׁר
 זָמַם לַעֲשׂוֹת לְאֶחָיו וּבִעֲרַת
 הָרַע מִקֶּרְבָּךְ:
 יח וְיִתְבָּעוּן דִּינִיָּא יָאוֹת, וְהָא
 סְהִיד שֶׁקֶרָא סְהִידָא שֶׁקֶרָא
 אֶסְהִיד בְּאַחֻוּהִי: יט וְיִתְעַבְדּוּן
 לִיה כַּמָּא דְחָשִׁיב לְמַעַבְד
 לְאַחֻוּהִי, וְתַפְּלִי עֲבִיד דְּבִישׁ
 מִבִּינָךְ:

— רש"י —

(יח) וְדָרְשׁוּ הַשְּׁפָטִים הַיָּטֵב. על פי המזימין אותם, שבודקים וחוקרים את
 הבאים להזימם בדרישה וחקירה (ספרי שם):

— ביאור —

וְדָרְשׁוּ הַשְּׁפָטִים הַיָּטֵב. ניתן היה
 לפרש כי כאן ציונה התורה באופן כללי
 על השופטים שעליהם לדרוש הדברים
 היטב היטב ולתור אחר האמת. מסביר
 רש"י כי הציווי אינו כללי אלא מקומי,
 ומתייחס דוקא למקרה מסוים זה בו
 באו לפנינו עדים המזימים את העדים
 הראשונים, ונדרשים השופטים לדקדק
 בעדות חדשה זו לפני שמענישים את
 העדים הראשונים.
 על פי שיטת רש"י כך הוא מהלך
 הפסוקים טז-יח:
 "כי יקום עד חמס באיש" - היינו
 שבאו לפנינו שני עדים להעיד על
 אדם פלוני שחטא. "לענות בו סרה" -
 והתברר לנו למפרע שדבריהם שקריים
 משום שהוזמו, כדלהלן. "ועמדו שני
 האנשים אשר להם הריב" - היינו העדים
 הראשונים שהפכו מעדים לנאשמים.
 "ודרשו השופטים היטב" - את העדים
 השניים בדרישה וחקירה. "והנה עד שקר
 העד" - התברר על ידי עדות האחרונים
 שהעדים הראשונים הם שקרנים.

— עיון —

וְדָרְשׁוּ הַשְּׁפָטִים הַיָּטֵב. אי אפשר לפרש ש'דרישת השופטים' היינו בירור ובדיקה
 עם העדים הראשונים בעניין טענות האחרונים כלפיהם, ואולי יצליחו הראשונים להוכיח
 כי האחרונים משקרים. אי אפשר לומר כן, משום שבשעה זו העדים הראשונים הם
 נאשמים ובעלי דבר, ואין בכוחו של בעל דבר להכחיש טענות עדים, ואינו יכול להודות
 לדבריהם כי אין אדם משים עצמו רשע, ואינו יכול לכפור בדבריהם כי אין לו כח מול
 שני עדים. במשפט הכללי החילוני אין הדבר כן, ושם נעשית חקירה לבעלי הדבר
 ולדבריהם יש משקל אך כנגד עדות של עדים, ואכמ"ל.

— רש"י —

וְהָיָה עַד שֶׁקָּרַע הָעֵד. כל מקום שנאמר "עד" בשנים הכתוב מדבר (סנהדרין ל ע"א):

(יט) כֹּאשֶׁר זָמַם. ולא כאשר עשה. מכאן אמרו, הרגו אין נהרגין (מכות ה ע"ב):

— ביאור —

ואחר כך באו עדים אחרים והזימו את הראשונים - לא יתקיים בראשונים דין 'כאשר זמם', שהואיל וכבר נענש פלוני הרי העדים לא נקרים זוממים אלא כבר עשו מעשה.

יש לדעת כי דין הזמה יכול להתקיים רק אם באו העדים המזימים בזמן מצומצם מאוד, היינו לאחר פסק דין אך לפני ביצוע פסק הדין. ונבאר דברינו.

ההליך המשפטי בבית הדין נחלק לשלושה חלקים:

א. שלב הדיון (כולל: הטענות, הראיות, משא ומתן).

ב. פסק הדין.

ג. ביצוע גזר הדין.

אם בשלב הדיון לאחר שמיעת העדים באו עדים אחרים והזימום - אין כאן דין הזמה, משום שעדות הראשונים עדיין לא עשתה כלום ולא הכריעה את הדין, ואפשר והיו נפסלים מסיבה אחרת וכו'. אם באו עדים אחרים אחר ביצוע גזר הדין - אין כאן דין הזמה, שאין כאן כאשר זמם אלא כאשר עשה, כנ"ל.

דין הזמה יתקיים רק אם באו העדים לאחר פסק הדין, שכבר התברר שעדות הראשונים פעלה ו'הקימה דבר', אך לפני ביצוע גזר הדין.

וְהָיָה עַד שֶׁקָּרַע הָעֵד. בדפוס ראשון לא גרס לדברי רש"י כאן, ובאמת כבר כתב זאת רש"י לעיל בתחילת פסוק טו. אך מכל מקום נראה לומר כי יש לגרוס זאת כאן, ורש"י בא להדגיש שדין הזמה שייך רק בעדות שהוזמה כולה, היינו אם העדים ראשונים הם שנים אזי כדי להזימם יש להעיד על כל אחד מהם שהיה באותה שעה במקום אחר. עדות הזמה על אחד מהם בלבד אמנם תפסול את הכת הראשונה - אך לא תוכל לעשות בהם דין 'כאשר זמם', וצריכים אנו להזים את העדות כולה ולא עד אחד בלבד. [עיין לעיל יז, ו: "על פי שנים עדים או שלשה" וברש"י שם. ונראה ששם לימד רש"י דין זה בכת של שלשה והוזמו שנים וכאן בא ללמד דין זה בכת של שנים והוזם אחד.]

כֹּאשֶׁר זָמַם. שורש זמ"ם היינו מחשבה ותכנון לעשות רע לאחר. כל זמן שהמחשבה לא יצאה אל הפועל ועשתה רע הרי היא בגדר 'זמם'. אם הפעולה הרעה כבר נעשתה - שוב אין זו 'מזימה' אלא מעשה. ולכן, אם בעקבות עדות העדים הראשונים נענש פלוני בפועל על ידי בית דין, כגון שכבר לקה או נהרג,

— רש"י —

לַעֲשׂוֹת לְאָחִיו. מה תלמוד לומר "לאחיו", למד על זוממי בת כהן נשואה שאינם בשרפה אלא כמיתת הבועל שהיא בחנק, שנאמר (ויקרא כא, ט) "היא... באש תשרף", "היא" ולא בועלה, לכך נאמר כאן "לאחיו", "כאשר זמם לעשות לאחיו" ולא כאשר זמם לעשות לאחותו. אבל בכל שאר מיתות השוה הכתוב אשה לאיש, וזוממי אשה נהרגין כזוממי איש, כגון שהעידוה שהרגה את הנפש, שחיללה את השבת, נהרגין במיתתה, שלא מיעט כאן אחותו אלא במקום שיש לקיים בהן הזמה במיתת הבועל (ספרי שם; סנהדרין ע"א):

— ביאור —

לַעֲשׂוֹת לְאָחִיו. כדי להבין את דברי רש"י נקדים לבאר כמה מושגים יסודיים.	סקילה, שריפה, הרג, חנק (מן החמורה אל הקלה). עדים שרצו לחייב את הנאשם עונש כלשהו והוזמו קודם שנענש בפועל, מתחייבים ונענשים באותו העונש שרצו לחייב את הנאשם: רצו להורגו - נהרגים, רצו להלקותו - לוקים, לחייבו ממון - הם
התורה נתנה לבית הדין את הכח להעניש את החוטא בכמה סוגי עונשים, ובהם: חיוב ממון, מלקות, מיתת בית דין. ישנם ארבעה סוגי מיתה שונים:	

— עיון (על עמוד קודם) —

כָּאֲשֶׁר זָמַם. כבר תמיהו רבים בטעמו של דין זה, כי לכאורה הדעת נותנת להיפך, דאדרבה, אם כשלא נענש פלוני עושים לעדים מה שזממו לעשות לו, כל שכן כשכבר נענש בגללם שיש להענישם באותו העונש!

הרמב"ן הסביר שאם בפועל נענש פלוני התברר כי היה רשע והגיע לו העונש שקיבל, ואילו היה צדיק היו באים העדים ומבררים צידקתו לפני שייענש, וכן לא היה הקב"ה מגלגל מעשה עוול על ידי שופטים צדיקים.

אמו"ר שליט"א הסביר בדרך אחרת. לדבריו עוונם של העדים הזוממין הוא בכך שגרמו לבית הדין המופקד על האמת והצדק להכריע דין באופן שקרי. על מעשה זה של יצירת פסק דין שקרי צריכים הם להיענש באופן חמור, ועונשם הוא מה שזממו לעשות לפלוני בפסק דין זה, והיינו כל זמן שלא נענש הנידון בפועל. אמנם לאחר שהעונש כבר בוצע אין אנו רואים בהם יוצרי שקר בלבד אלא אנו רואים אותם כאחראים ישירים למעשה שנעשה באותו פלוני. אם לדוגמא בית הדין הרג את פלוני הרי העדים האלה הם רוצחים לכל דבר, וזוהי אחריותם הישירה. הואיל וכך שוב אין עונשם מסתכם ב'כאשר זמם' אלא צריכים הם לעמוד לדין על מעשה רציחה ממש, אך מאחר וסוף סוף לא עשו מעשה בידים אלא עשו פעולת גרמא בלבד ממילא אי אפשר להענישם על מה שעשו.

— ביאור (המשך) —

ישלמו הממון.

והוזמו באיזה עונש נענישם - בחנק של האיש או בשריפה של האשה?

מסביר רש"י כי הפסוק שלנו מתייחס בדיוק למקרה כזה, היינו לאיש שבא על בת כהן שנתקדשה, ובספק שנסתפקנו היאך נעניש את העדים בעונש האיש או בעונש האשה - מכריע הפסוק: "ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו", שלכאורה מילת "לאחיו" מיותרת, אלא בא למעט 'לאחיו ולא לאחותו', היינו נענישם כמו שרצו לעשות לאיש ולא כמו שרצו לעשות לאשה.

ואל תאמר שנלמד מכאן מיעוט כללי ונאמר שאין נשים בכלל הזמה, היינו שאם באו עדים לחייב אשה והוזמו לא יענשו כלל, שנאמר "לעשות לאחיו" ולא לאחותו - לא! אין שום סיבה למעט נשים מדין זה, שהרי בכל שאר דיני מיתות השוותה התורה דיני האשה לדיני האיש, ודין האיש המחלל שבת שווה לדין אשה המחללת שבת ושניהם בסקילה, ולכן עדים שהעידו על חילול שבת והוזמו יסקלו - בין אם העידו על אשה (= 'זוממי אשה') בין אם העידו על איש (= 'זוממי איש'), ולא בא הפסוק למעט אלא במקרה מיוחד שדין האיש שונה מדין האשה שבזה נעניש את העדים הזוממים כעונש האיש ולא כעונש האשה.

בדרך כלל ישנו נאשם אחד העומד לדין וממילא העדים הזוממים יתחייבו כפי מה שרצו לחייב את הנאשם היחיד. אמנם לעיתים עומדים לדין על אותו מעשה שני נאשמים, וכגון באיסורי עריות, אם איש ואשה האסורים זה על זה עברו על איסור ערוה אזי עומדים שניהם לדין על אותו המעשה, ובדרך כלל אף נענשים באותו העונש. לדוגמא, איש זר שבא על אשת איש מרצונה - דין שניהם בחנק. איש הבא על אחותו - שניהם לוקים. ולכן עדים שהעידו על פלוני שבא על פלונית אשת איש הרי באו לחייב את שניהם חנק, וממילא אם ימצאו זוממים יהיה דינם בחנק.

אמנם מצאנו מקרה מיוחד באיסורי עריות בו דין הגבר הבוועל שונה מדין האשה הנבעלת, והיינו בת כהן שנתקדשה וזינתה עם אדם זר - היא נענשת בשרפה החמורה והוא נענש בחנק. דין זה למדו חז"ל (בספרא אמור כא) מן הפסוק "את אביה היא מחללת באש תשרף", ודרשו 'היא באש תשרף' - היא בשריפה ואין בועלה בשריפה, כי עונש השריפה שייך דוקא בה שמחללת את כהונת אביה, אבל האיש הבוועל דינו שווה לכל הבא על אשת איש.

במקרה כזה אם העידו עדים עליהם

— עיון (על עמוד קודם) —

לְעִשׂוֹת לְאָחִיו. מדוע במקרה של בעילת בת כהן נעניש את העדים הזוממים כעונשו של האיש ולא כעונשה של האשה? נראה לומר כי טעם הדבר נעוץ בטעם חילוק העונשים בין האיש והאשה בזה, שהרי תמיהה גדולה יש כאן - מדוע על מעשה עבירה אחד, שנעשה על ידי שניהם כאחד, מענישים כל אחד בעונש אחר? לכאורה אין זו דרכה של תורה, ואף לא מצאנו כן בשאר דינים.

— עיון (המשך) —

נראה לומר כי התורה רואה במעשה ניאוף של בת כהן שהיא אשת איש עבירה כפולה, היינו בגידה בבעלה - "ומעלה מעל באישה", וכן חילול כבוד הכהונה - "את אביה היא מחללת". על העבירה הראשונה דינה חנק ככל אשת איש המנאפת, ולעניין זה אין לחלק בין בת כהן לבת ישראל, וכן הבועל דינו חנק ככל נואף עם אשת איש. מעשה זה הוא מעשה משותף לאיש ולאשה ועל כן יש להענישם בעונש זהה. אמנם יש להענישה גם על שחיללה את כבוד כהונת אביה. התורה הדגישה את חומרת מעשה אשה זו במילים "את אביה היא מחללת", ומכאן למדנו שכל מי שנמנה על משפחת כהונה הרי הוא כבן מלך ומוטלת עליו חובה מיוחדת להקפדה במצוות, ובמיוחד באיסורי עריות. חובה זו היא מעין אחריות כללית מלבד המחויבות האישית לשמירת כל המצוות. אשה זו לא עברה רק על איסור ניאוף אלא אף חיללה את הכהונה, ועל כן צריכה היא לשאת בעונש חמור יותר מכל אשה מנאפת אחרת. אמנם האיש המנאף אינו אחראי על חילול הכהונה, ולא עליו מוטלת הדאגה לשמירת כבודה. רשע זה צריך להיענש על שנאף עם אשת איש ולא על חילול הכהונה.

ממה שהענישה התורה את בת הכהן יותר מבועלה למדנו שאחריות כבוד הכהונה מוטלת עליה בלבד ולא על אחר. ממילא נבין כי גם העדים הזוממים לא ייענשו על חילול כבוד הכהונה כי לא עליהם מוטלת האחריות לכך. העדים ייענשו על מעשה הניאוף אותו באו לחייב, אך לא על ההשלכות לכבוד הכהונה שעליהן אין נענשים אלא בני הכהונה בלבד.

אונקלוס

כ וְהִנֵּשְׂאָרִים יִשְׁמְעוּ וַיֵּרְאוּ וְלֹא־
 יִסְפוּ לַעֲשׂוֹת עוֹד כַּדָּבָר הָרַע
 הַזֶּה בְּקִרְבָּךְ: כֹּא וְלֹא תַחֲסוּס עֵינְךָ
 נֶפֶשׁ בְּנֶפֶשׁ עֵין בְּעֵין שֵׁן בְּשֵׁן יָד
 בְּיָד רֶגֶל בְּרֶגֶל:
 כ וְדִישְׁתַּאֲרוּן יִשְׁמְעוּן
 וַיִּדְחִלוּן, וְלֹא יִסְפוּן
 לְמַעַבְדַּ עוֹד כַּפְתַּגְמָא
 בִּישָׂא הָדִין בִּינָךְ: כֹּא וְלֹא
 תַחֲסוּס עֵינְךָ, נֶפֶשָׂא חֵלְף
 נֶפֶשָׂא עֵינָא חֵלְף עֵינָא
 שְׁנָא חֵלְף שְׁנָא יָדָא חֵלְף
 יָדָא רֶגְלָא חֵלְף רֶגְלָא:

— רש"י —

(כ) יִשְׁמְעוּ וַיֵּרְאוּ. מכאן שצריכין הכרזה, איש פלוני ופלוני נהרגין על שהוזמו
 בבית דין (סנהדרין פט ע"א):

— ביאור —

יִשְׁמְעוּ וַיֵּרְאוּ. אין כוונת הפסוק
 לומר שלעצם מעשה העונש תהיה
 הרתעה, ואם בית דין יעניש את העדים
 הזוממים ממילא ייוודע הדבר ויישמע.
 מסביר רש"י כי הפסוק דורש מבית דין
 לעשות פעולות פרסום לעונש, וכי עליהם
 להכריז על כך שהעונש הוא על מעשה
 הזמה, ורק כך תוכל להיות לו תועלת
 הרתעתית (וראה לעיל יז, יג).

— עיון —

יִשְׁמְעוּ וַיֵּרְאוּ. נראה שרש"י בא בפירושו להוציא מן התפיסה הסוברת שהתורה
 הענישה עונש שאינו צודק רק כדי להרתיע אחרים, שהרי אין זה דין אמת, ואין אדם
 נידון ונענש אלא רק כלפי עצמו ולא כלפי אחרים. הרתעה לאחרים היא חשובה וצריך
 לעשותה, אך לא על ידי מעשה העונש עצמו אלא על ידי אמצעים אחרים כגון הכרזה
 ופרסום.

— רש"י —

(כא) עֵין בְּעֵין. ממון. וכן "שן בשן וגו'" (ספרי קצ; ב"ק פד ע"א):

— ביאור —

לשלם ממון לניזק תחת החבלה שחבל בו. רש"י כאן בא ללמדנו כי גם עדים שהעידו על פלוני שחבל בחבירו והוזמו, אף על פי שנאמר בהם "עין בעין" אין הכוונה ממש כפשוטו אלא אף הם יתחייבו לשלם ממון.	עֵין בְּעֵין. בפרשת משפטים (שמות כא, כג-כה) ובפרשת אמור (ויקרא כד, יט-כ) נאמר בפסוקים כי אדם החובל בחבירו נענש "עין תחת עין" וכדומה, היינו אם פצע את חבירו אף אנו נפצע אותו. אך כבר לימדנו חז"ל שאין הכוונה שנחבול בו ממש כפשוטו אלא החובל מתחייב
---	--

— עין —

עֵין בְּעֵין. קשה מאוד, מה חידוש יש כאן, הרי העדים עצמם לא באו לחייב את החובל אלא תשלומי ממון וכפי שלמדנו לעיל, ואם כן ודאי שאף אנו לא נענישם אלא בעונש ממון, ומדוע צריך רש"י לומר לנו כי עין בעין היינו ממון?
 כאן אנו רואים שהתורה רואה את העדים הזוממים כאילו הם עצמם עשו את המעשה אותו טפלו על הנאשם, ואם העידו שפלוני חבל הרי כאילו הם עצמם חבלו, ואם כן אין כאן דין של עדות בלבד אלא דין של חבלה ממש, ובדיני חבלה צריך לומר כי מתחייב בתשלום ולא בעין תחת עין ממש.

אונקלוס

כ א אַרִי תְּפֹק לְאַגָּחָא כ א פִּי תִצָּא לְמִלְחָמָה עַל־
 קֶרֶבָּא עַל בְּעָלִי דְבִבְדָּה אִיבָדָּה וְרָאִיתָ סוֹס וְרֶכֶב עִם רַב
 וְתַחֲזִי סוֹסוֹן וְרַתְּכִין עִם סָגִי מִמֶּנָּה לֹא תִירָא מֵהֶם כִּי־יִהְיֶה
 מִנֶּנָּה לֹא תִדְחַל מִנְהוֹן, אַרִי אֱלֹהֶיךָ עִמָּךְ הַפֶּעַלְךָ מֵאַרְץ
 יִי אֱלֹהֶיךָ מִימְרֵיהָ בְּסַעֲדָךְ מִצָּרִים:
 דְּאַסְקָךְ מֵאַרְעָא דְּמִצָּרִים:

— דש"י —

(א) **פִּי תִצָּא לְמִלְחָמָה**. סמך הכתוב יציאת מלחמה לכאן, לומר לך שאין מחוסר אבר יוצא למלחמה (ספרי שם). דבר אחר, לומר לך, אם עשית משפט צדק אתה מובטח שאם תצא למלחמה אתה נוצח, וכן דוד הוא אומר (תהלים קיט, קכא) "עשיתי משפט וצדק בל תניחני לעוֹשֵׁקִי" (תנחומא טו):

— ביאור —

האחרון וסמיכותו ליציאה למלחמה מלמדת כי כל היוצא למלחמה צריך שיהיה שלם בגופו. נראה כי לפירוש זה היה קשה מה בא לחדש לנו הפסוק האחרון שלא ידענו לפני כן, וכולו נראה כמיותר (וראה מה שכתבנו בפסוק הקודם), ופירש שלא בא פסוק זה אלא כדי לסומכו לפרשה הבאה וכל עניינו ללמדנו דין בדיני מלחמה.

פירוש שני: רש"י בעינו הפקוחה הבחין שפרשת 'כי תצא למלחמה' אינה משתלבת עם סדר הפרשה כולה, העוסקת כולה באופן מסודר במבנה החברה בישראל - תחילה עסקה הפרשה בתפקידים של השופטים, של המלך, של הכהן ושל הנביא, וביחסים ההדדיים בין רשויות אלה לבין העם. בהמשך עסקה בתפקודם של מערכות אלו כלפי רוצח

פִּי תִצָּא לְמִלְחָמָה. חז"ל לימדונו כי ישנה משמעות ל'סמיכות פרשיות', כלומר, התורה הקפידה לא רק על תוכן הדברים הכתובים בה אלא גם על סדר כתיבתם, וכאשר מסיימת עניין אחד ועוברת לעסוק בעניין אחר עלינו לחפש את המשמעות והקשר בין שני העניינים. אין דרכו של רש"י להסביר באופן עקבי את סמיכות הפרשיות, והוא עושה זאת רק כאשר הסמיכות נראית תמוהה.

רש"י מציע שני פירושים להסביר הקשר בין הפרשה הקודמת לפרשה זו. לפי הפירוש הראשון הקשר הוא בין הפסוק האחרון בפרשה הקודמת לתחילת הפסוק הבא, ואילו לפירוש השני הקשר מתייחס לסמיכות העניינים בין הפרשיות.

פירוש ראשון: פירוט האיברים בפסוק

— ביאור (המשך) —

וכלפי עדים, ולהלן תמשיך ותעסוק בזה ותדריך את הרשויות היאך יש לפעול כשנמצא הרוג ואין יודעים מיהו הרוצח. סדר מופתי זה נקטע כאן בענייני מלחמה, עניינים בהם תעסוק התורה בפרשה הבאה - "כי תצא למלחמה"¹. מכאן למד רש"י כי התורה רוצה לרמוז

שארגון החברה על אדני הצדק הם הערובה לניצחון במלחמה. רש"י מביא פסוק מתהילים להוכיח את דבריו. דוד המלך אומר "עשיתי משפט וצדק" לכן "בל תניחני לעושק", כלומר, בזכות שעשיתי משפט וצדק - אתה ה' לא תתן לרשעים לעשוק אותי.

— עיון (על עמוד קודם) —

כִּי תֵצֵא לְמִלְחָמָה.**עיון בפירוש ראשון**

צריך להבין מדוע מחוסר אבר פטור מיציאה למלחמה, ממה נפשך - אם אין מומו מפריע לו להלחם (כגון מחוסר שן) מדוע לא יצא, ואם אינו מסוגל להילחם ודאי פטור שהרי הוא אנוס, והרי הוא כמו זקן או חולה שאינו נלחם! מכאן אנו לומדים שיציאה למלחמה היא עבודת ה' של ממש, וכמו שבעל מום אינו יכול לעבוד בבית המקדש, כי עבודת הקודש היא חשובה ומכובדת וצריכה להיעשות על ידי אנשים שלמים (בכל תפקיד ייצוגי, ואפילו במכירה בחנות, לא שוכרים אנשים פגועים), כך אין בעל מום יכול לצאת למלחמה. וסברה נוספת יש בזה, כי המחוסר אבר טרוד בגופו ובמגבלותיו ואין הוא יכול להתמסר כל כולו באופן מוחלט, והרי הוא כמי שנשא אשה או נטע כרם או בנה בית.

הנה רבים תמהים מדוע נקטה התורה כמה פעמים שעונשו של החובל בחבירו הוא "עין תחת עין" וכדומה, למרות שבפועל הוא רק תשלום ממון. נראה כי לימוד זה שופך אור אף על עניין זה. התורה רואה בשלמות גופו של אדם חשיבות גדולה, וכל החובל בחבירו ומחסר לו אבר הרי הוא גורם לפגם חמור מאוד שאין לו תקנה. תשלום ממון ודאי אינו יכול לפצות על אובדן שכזה, אובדן המשפיע על כל תפקודו של האדם, ואין אדם שפוי בדעתו המסכים לאבד את שלימות גופו תמורת ממון. התורה זועקת כלפי החובל: 'מה עשית! ראוי אתה שגם לך יחסר אבר ואז תרגיש כל חייך את הצער אשר גרמת לחברך למשך כל חייו'. אמנם מאחר ואין בנקמה זו פיצוי לנפגע לא דורשת התורה זאת בפועל, אך העיקרון שלמדנו מכאן הוא חשיבות שלימות גופו של אדם והחסרון הגדול במחוסר אבר². ממילא מובן כי אדם המחוסר אבר הוא 'אדם חסר' ואינו כשיר לצאת למלחמה.

1. על פי "באר בשדה".

2. בע"ה נרחיב בביאור הדבר בפרשת משפטים.

— רש"י —

על אִיבֶּדֶךָ. יהיו בעיניך כאויבים, אל תרחם עליהם כי לא ירחמו עליך (תנחומא שם):

— ביאור —

על אִיבֶּדֶךָ. מלחמה ודאי עושים עם אויבים ולא עם אוהבים, אם כן מדוע מדגישה התורה שהמלחמה היא "על אויבך"? רש"י מפרש שאין זו שיגרא דלשנא, כי לשיטתו לכל מילה בתורה ישנה משמעות, ולומד מכאן ציווי מיוחד:

— עיון —

על אִיבֶּדֶךָ. הקשו המפרשים על דברי רש"י, הנה כבר ציותה התורה בפירוש (להלן פסוקים טז-יז) "לא תחיה כל נשמה, כי החרם תחרימם וכו'", היינו החיוב להרוג את האוייב גם לאחר שנפל בידך, אם כן מדוע צריכים אנו ללמוד כאן ברמז מה שכתוב בהמשך במפורש?³

נראה לומר כי רש"י לא בא כאן ללמדנו הלכה שאסור לרחם על האויבים, ואין הוא מתייחס כאן אל הלוחמים עצמם דוקא, אלא כוונתו לשכנע את המפקדים וראשי העם בנחיצות המלחמה. יודע רש"י כי לוחמי ישראל הם מטבעם בעלי לב יהודי רחמן, עד שכאשר נצוו עליהם להרוג אויב שנפל בידם יתקשו לעשות זאת, על כן יש להקדים ולהכשיר את הלבבות לפני היציאה אל הקרב, ולשכנע את העם באכזריותו של האוייב ובכוונותיו הרעות. אם יפנימו המפקדים עובדה זאת יבינו כי אם חפצי חיים הם אין להם ברירה אלא להתגבר על טבעם הרחום ולהרוג בהם.

3. עיין במזרחי שהקשה קושיא זו, וראה שם מה שכתב לתרץ.

— רש"י —

סוס ורכב. בעיני חשובים כולם כסוס אחד, וכן הוא אומר (שופטים ו, טז) "והכית את מדין כאיש אחד", וכן הוא אומר (שמות טו, יט) "כי בא סוס פרעה" (תנחומא טז).

עם רב ממך. בעיניך הוא רב אבל בעיני אינו רב (תנחומא שם):

— ביאור —

שפירש רש"י כאן. יש הגורסים ברש"י את הפסוק "סוס ורכבו רמה בים", ולפי זה אף הפסוק השני בא להביע את הרעיון הנ"ל, שלמרות מספרם הרב של הסוסים והרכבים הרי שקעו בים כאילו היו אחד.

עם רב ממך. רש"י מפרש את הביטוי "עם רב ממך" באותו האופן שהסביר את הביטוי "סוס ורכב", וכשם שהביטוי "סוס ורכב" בא להקטין את עוצמת האויב אף "עם רב ממך" בא לעשות כן. אך כאן לכאורה קשה להקטין את האויב שהרי בפירוש כתוב שהוא "עם רב"! על כך עונה רש"י: "עם רב ממך", לך הם נראים כ'עם רב' אך ביחס לקב"ה אינם נחשבים ככלום.

סוס ורכב. מדוע לא נאמר 'סוסים ורכבים' בלשון רבים? לכאורה ניתן היה לפרש על דרך הפשט כי "סוס" היינו קבוצה של סוסים, ו"רכב" היינו רכבים רבים, אך רש"י אינו מפרש כך, כי דרכו להבין המילים במשמעותם הפשוטה. על כן מפרש רש"י שהתורה כתבה בדווקא "סוס ורכב" בלשון יחיד, כדי להדגיש שבעיני הקב"ה אינם נחשבים רבים כלל. רש"י מביא שני פסוקים לחזק את פירושו. הפסוק הראשון מביע בפירוש את הרעיון שאויבי ישראל הרבים ינוצחו כאילו הם בודדים - "כאיש אחד". הפסוק השני אינו ראיה לדברים, שהרי מתאר את התקפת פרעה, אלא הוא דוגמא למקום בו התורה קוראת לסוסים רבים של האויב 'סוס' בלשון יחיד - "סוס פרעה", וממילא אף שם יש לפרש כמו

— עיון —

עם רב ממך. לכאורה רש"י דוחק מאוד את משמעות הפסוק, שהרי הפסוק בא לומר 'למרות שהאויב שלך הוא רב ועצום ממך - מכל מקום אל תירא מהם וה' ילחם בהם ויעזור לך', ואם כן מה טעם להקטין את עוצמת האויב, אדרבה, ככל שנגדיל את עוצמתו כך יגדל הנס ותגדל התשועה!

אכן, ודאי משמעות הפסוק היא שהאויב הוא רב ממך, אלא רש"י בא להראות לנו מה עומד מאחורי הציווי שלא לירא ולא לפחד. התורה השתמשה בתיאור עוצמתו של האויב בלשון דו-משמעית ורמזה לנו שכל עוצמתו של האויב אינה אלא למראית

אונקלוס

ב ויהי בקרבכם אל-המלחמה
ונגש הפהן ודבר אל-העם:
ג ואמר אלהם שמע ישראל
אתם קרבים היום למלחמה
על-איביכם אל-ירך לבבכם
אל-תיראו ואל-תחפזו ואל-
תערצו מפניהם:
ב ויהי במקרבכון לאגחא
קרבא, ויתקרב כהנא
וימליל עם עמא: ג וימר
להון שמע ישראל אתון
מתקרבין יומא דין לאגחא
קרבא על בעלי דבביכון,
לא יזוע לבכון לא תדחלון
ולא תתבעתון ולא תתברון
מן קרמיהון:

— רש"י —

(ב) בקרבכם אל המלחמה. סמוך לצאתכם מן הספר מגבול ארצכם (ספרי קצא; סוטה מב ע"א):

— ביאור —

הלוחמים לפני הרגע האחרון. מאידך, לא מדובר בשעת היציאה ממקומם, כי אז היה כתוב 'והיה כאשר תצאו' ולא לשון קריבה למלחמה⁵. מסביר רש"י כי הביטוי "בקרבכם אל המלחמה" אין משמעותו סמוך למלחמה ממש אלא מתייחס לשעת היציאה מן הארץ אל שדה המערכה שבחוץ לארץ. בשעת יציאה זו אפשר להיערך בצורה הטובה ביותר⁶.

בקרבכם אל המלחמה. לפני המלחמה מדבר הכהן עם העם ומחזק אותם, ואחר כך מדברים השוטרים ומשחררים את כל מי שאינו ראוי להילחם. באיזה שלב בדיוק מדברים הכהן והשוטרים? לא יתכן לומר שמדברים ממש לפני תחילת הקרב, שהרי לא משחררים אנשים מן השורה רגע לפני תחילת הקרב כי פעולה כזאת תחליש את הכוחות, וצריכים להיערך עם החיילים

— עיון (המשך) —

עין, ואף שכלפי חוץ נראים האויבים רבים וחזקים - מצד האמת והראיה הא-להית אינם כלום והרי הם כסוס אחד ורכב אחד, ועל כן אין סיבה אמיתית לעם ישראל לירא מהם.

5. על פי הגור אריה.

6. אמנם בגמרא (סוטה מ"ב סע"א): 'ת"ר, פעמיים מדבר עמם, אחת בספר ואחת במלחמה. בספר מה הוא אומר: שמעו דברי מערכי המלחמה ('מי ראוי לחזור ומי ראוי לילך') וחזרו. במלחמה מה הוא אומר: אל ירך לבבכם אל תיראו ואל תחפזו ואל תערצו. וכן הוא ברמב"ם הל' מלכים פ"ז ה"ב.

— רש"י —

וַנִּגַּשׁ הַכֹּהֵן. המשווח לכך, והוא הנקרא 'משווח מלחמה' (סוטה שם):

וַדְּבַר אֶל הָעָם. בלשון הקדש (שם):

— ביאור —

ועל כן כשר הוא בכל לשון שהלוחמים מבינים, וכמו תפילה של אדם לא-להיו המותרת בכל לשון שהאדם מבין. מדגיש רש"י שדברים אלה שאומר הכהן צריכים שיהיו דוקא בלשון הקדש.

חז"ל למדו זאת ב'גזירה שוה' ממעמד הר סיני - נאמר כאן "ודבר אל העם" ונאמר במתן תורה "משה ידבר" (שמות יט, יט), כמו שמשה דיבר את דברי הקב"ה אל העם בלשון הקדש אף הכהן המשווח ידבר אל העם בלשון הקדש. העובדה שהתורה השתמשה באותה המילה בשני המקומות מלמדת כי יש להשוות בין העניינים וללמוד זה מזה.

וַנִּגַּשׁ הַכֹּהֵן. אילו היה כתוב 'ונגש כהן' היינו יודעים שאין הכוונה לכהן מיוחד, אלא כל כהן כשר לדבר אל העם. ממה שכינתה אותו התורה "הכהן" בה"א הידיעה משמע שמדובר בכהן מיוחד וידוע, אך אין זה הכהן הגדול כי אז היתה אומרת זאת התורה בפירוש. על כן מסביר רש"י שכהן זה הוא כהן מסויים שנתמנה במיוחד לתפקיד זה ונמשח לכך, ונקרא 'משווח מלחמה', ותפקידו ללוות את העם במלחמה.

וַדְּבַר אֶל הָעָם. לכאורה היינו חושבים שנאום הכהן עיקרו להעביר מסר ללוחמים, לעודדם ולהמריצם,

— עיון —

וַנִּגַּשׁ הַכֹּהֵן. מדוע צריך למנות כהן מיוחד לתפקיד זה? מדוע לא יבוא הכהן הגדול וידבר אל העם, או לחילופין יעשה זאת כהן 'רגיל'? נראה כי התורה רואה חשיבות גדולה בנאום זה ועל כן רואה לנכון להעמיד לו כהן בכיר. הכהן הגדול, שהוא הכהן הבכיר ביותר, אינו יכול למלא תפקיד זה, שהרי מקומו בבית המקדש להשגיח על עבודת הקודש שתוכל להמשיך בכל עת ובכל שעה גם בתקופת מלחמה. על כן חידשה התורה תפקיד מיוחד ומעמד מיוחד ומינתה כהן הדייט לתפקיד 'משווח מלחמה', מעמד שמבחינה הלכתית כמעט שווה למעמדו של כהן גדול.

ממינוי 'משווח מלחמה' אנו לומדים שהמלחמה איננה מציאות שמחוץ לחיי הדת, אלא אדרבה, התורה רואה בצבא ישראל צבא קודש, ומלחמה מוצדקת שאות היציאה אליה קבעו הסנהדרין - וכל שכן 'מלחמת מצוה' - נחשבת כעבודת ה' ממש, ועל כן מצווה התורה ללוות את הלוחמים על ידי כהן בכיר ומיוחד כדי שישמור על רוח העם וידאג שכל הפעולות יעשו על פי תורת ישראל.

— רש"י —

(ג) שְׁמַע יִשְׂרָאֵל. אפלו אין בכס זכות אלא קריאת שמע בלבד, כדאי אתם שיושיע אתכם (שם):

— ביאור —

שְׁמַע יִשְׂרָאֵל. לכאורה הכהן פותח בפניה רגילה אל הלוחמים: 'שמעו לוחמי ישראל'. רש"י באוזן רגישה מזהה כי הביטוי "שמע ישראל" נאמר כאן באופן מיוחד, שהרי ביטוי זה אינו שכיח בתורה, ואף מרמז לפסוק המפורסם בו עם ישראל מקבל עליו עול מלכות שמים - "שמע ישראל ה' א-להינו ה' אחד". מה רצתה התורה לרמוז לנו בהכנסת ביטוי זה לדברי הכהן? מסביר רש"י כי זכות קריאת שמע לבדה מספיקה היא להושיע את ישראל במלחמה.

— עיון (על עמוד קודם) —

וְדַבֵּר אֶל הָעָם. החיוב לדבר אל העם דוקא בלשון הקדש מוכיח כי נאום הכהן אינו דברי עידוד בלבד כמקובל בכל הצבאות, אלא דברים אלה הם דבר ה' ממש, ושווים הם בחשיבותם לדברי משה אל העם במעמד הר סיני. בכך שהתורה מינתה כהן מיוחד לומר את הדברים, ובכך שהשוותה דיבור זה לדיבורו של משה רבנו אנו למדים שלדברי הכהן הללו חשיבות עצומה והם דברי א-להים חיים ולא סתם דברי עידוד ומורל.⁷ שְׁמַע יִשְׂרָאֵל. נראה שבזה בא רש"י לענות לשאלה המנקרת במוחו של כל לוחם היוצא לקרב: כיצד לא אפחד? אולי איני ראוי להינצל? מנין לכהן בטחון כה רב בנצחון? על כך עונה רש"י, דע לך, אין אתה יוצא למלחמה פרטית, ואין אתם אוסף של אנשים שנלחמים להגן על אדמתם ומשפחתם - אתם לוחמי ישראל! אתם ישראל! עם ישראל שמייחד את שם ה' בעולם ואומר "ה' אחד" הוא עם ה', ואת המלחמות של עם ה' מנהל הקב"ה עצמו.

7. ולהלן מסביר רש"י שדברי הכהן נמשכים עד סוף פסוק ז, ומה שכתוב בפסוק ה' "ודברו השוטרים" היינו כהן מדבר ושוטר משמיע.

— רש"י —

עַל אִיבֵיכֶם. אין אלו אחיכם, שאם תפלו בידם אינם מרחמים עליכם, אין זו כמלחמת יהודה עם ישראל, שנאמר (דברי הימים ב' כח, טו) "ויקומו האנשים אשר נקבו בשמות ויחזיקו בשביה, וכל מערומיהם הלבישו מן השלל, וילבישו וינעילו ויאכילו וישקו ויסוכו, וינהלו בחמורים לכל כושל ויביאום ירחו עיר התמרים אצל אחיהם, וישבו שמרון", אלא "על איביכם" אתם הולכים, לפיכך התחזקו למלחמה (ספרי קצב; סוטה שם):

— ביאור —

בשום אופן ובשום שלב. אמנם כבר למדנו בפסוק א כי אין לרחם על האויב, אך כאן הפסוק מלמדנו על החשיבות להחדיר אמונה זו בלב הלוחמים עצמם. הפסוק בדברי הימים מתאר כיצד אחים נוהגים זה בזה, מה שאין כן במלחמה נגד אויב. שם מסופר על מלחמת אחים שהיתה בין ישראל ויהודה, ולאחר שהביסו ישראל את יהודה ושבו מהם עם רב נצטוו על ידי עודד הנביא לרחם על השבויים ולשחררם, וכך עשו.

עַל אִיבֵיכֶם. הביטוי "על אויביכם" נראה כמיותר⁸, ונדמה שהוא דרך דיבור בעלמא שנועדה לדרבן את הלוחמים ולהמריצם. אמנם שיטת רש"י בכל מקום אינה מקבלת הנחה זאת, ורואה היא משמעות בכל מילה הכתובה בתורה ואין בתורה מילה אחת מיותרת. לכן רש"י רואה בביטוי זה משמעות עמוקה יותר, ומפרש שבזה בא הכהן להחדיר בלוחמים את ההכרה כי האויב העומד מולם הוא אכזר מאין כמוהו, ומחוייבים הלוחמים לשכנע את עצמם שלא ירחמו עליהם

— עיון —

עַל אִיבֵיכֶם. על פי רש"י, התורה מכירה בגדלות רוחם ומידותיהם של עם ישראל שהם מטבעם רחמנים וביישנים, ועל כן רואה לנכון לחזור ולהדגיש שבמלחמה מידות אלה מהוות חולשה ועלולות להיות לנו לרועץ. כנגד אויב אכזרי אין לפעול עם מידת הרחמים ויש לצוות ללוחמים למגר את האויב באופן מוחלט עד כניעתו הגמורה.

— רש"י —

אֶל יָרֵךְ לְבַבְכֶּם אֶל תִּירְאוֹ וְאֶל תַּחֲפֹזוֹ וְאֶל תַּעֲרָצוֹ. ארבע אזהרות, כנגד ארבעה דברים שאומות העולם עושין, מגיפין תריסיהם כדי להקישן זה לזה כדי להשמיע קול שיפחדו אלו שכנגדן וינוסו, ורומסים בסוסיהם ומצהילין אותם להשמיע קול שעטת פרסות סוסיהם, וצווחין בקולם, ותוקעין בשופרות ומיני משמיעי קול. אֶל יָרֵךְ לְבַבְכֶּם, מצהלת סוסים. אֶל תִּירְאוֹ, מהגפת התריסין. וְאֶל תַּחֲפֹזוֹ, מקול הקרנות. וְאֶל תַּעֲרָצוֹ, מקול הצווחה (ספרי שם; סוטה שם):

— ביאור —

מסביר רש"י כי התורה מכירה היטב את תכסיסי המלחמה השונים של אומות העולם, וכשמהירה לא לפחד אינה אומרת דברים בעלמא אלא מתייחסת לכל סוגי ההפחדה השונים שבקרב.

אֶל יָרֵךְ לְבַבְכֶּם אֶל תִּירְאוֹ וְאֶל תַּחֲפֹזוֹ וְאֶל תַּעֲרָצוֹ. התורה משתמשת בארבעה ביטויים שונים כדי לומר דבר אחד: אל תפחדו. מדוע משתמשת התורה בביטויים שונים כדי לומר דבר אחד?

— עיון —

אֶל יָרֵךְ לְבַבְכֶּם אֶל תִּירְאוֹ וְאֶל תַּחֲפֹזוֹ וְאֶל תַּעֲרָצוֹ. צריך להבין מה מייצגים סוגי הפחדה אלה?

נראה לומר כי בארבעת סוגי הפחדה אלו רמזים ארבעה יסודות עליהם מושתתת המלחמה:

א. מהירות תנועה.

ב. נשק חדיש ואיכותי.

ג. מורל גבוה של הלוחמים.

ד. עידוד ותמיכה מן העורף.

'צהלות הסוסים' מלמדות על מהירות התנועה, 'הגפת התריסין' - היינו השמעת רעש מן המגינים שבידיהם - מלמדות על טיב הנשק, 'קול הקרנות' ותקיעה בשופרות נועדו להגברת מורל החיילים, 'קול הצווחה' היינו קולותיהם של העם שבא ללוות את לוחמיו לשדה הקרב, כמקובל בימים עברו. באמצעות קולות אלה רוצה האויב להדגיש ולהוכיח את עדיפותו בקרב, והתורה מצווה עלינו לא להתרגש ולא להתבלבל מכך.

אונקלוס

ד ארי יי אלהכון דמדבר
 קדמיכון, לאגחא לכון
 קרב עם בעלי דבביכון
 למפרק יתכון: ה וימללון
 סרכיאי עם עמא למימר
 מאן גברא דבנא ביתא
 חדתא ולא חנכיה יהוה
 ויתוב לביתיה, דלמא
 יתקטיל בקרבא וגבר
 אחרן יחנכניה:

ד כי יהוה אלהיכם ההלך עמכם
 להלחם לכם עם-איביכם
 להושיע אתכם: ה ודברו
 השטרים אל-העם לאמר מי-
 האיש אשר בנה בית-חדש ולא
 חנכו ילך וישב לביתו פן-ימות
 במלחמה ואיש אחר יחנכנו:

— רש"י —

(ד) כי ה' אלהיכם וגו'. הם באים בנצחוננו של בשר ודם ואתם באים בנצחוננו של מקום. פלשתים באו בנצחוננו של גלית, מה היה סופו, נפל ונפלו עמו (סוטה שם):

— ביאור —

כי ה' אלהיכם וגו'. 'באים בנצחוננו' היינו לסמוך על גבורתו. האויבים סומכים על גבורת אדם ואילו ישראל סומכים על גבורתו של הקב"ה. במלחמת ישראל ופלשתים בעמק האלה היה גולית מושא בטחונם של פלשתים, ועל כן ברגע שהוכרע על ידי דוד נסו פלשתים וכלל לא נלחמו (ראה שמו"א יז).

— עיון —

כי ה' אלהיכם וגו'. צריך עיון מה מוסיף רש"י על דברי הפסוק, כי לכאורה פשט הפסוק עצמו משמעו: אל תפחדו כי ה' הוא ההולך עמכם והוא מסייע אתכם, והרי זה כאילו יש לכם נשק עדיף מכל כלי המלחמה שנגדכם. מה מוסיף רש"י בביטוי 'באים בנצחוננו של מקום'?

נראה לי כי רש"י בא לשלול הבנה זו. אין הקב"ה מעין 'כלי נשק מיוחד' המסייע לישראל בקרב, ובעזרתו צבא ישראל הוא עדיף וחזק יותר. אין הדבר כן, שהרי ההסטוריה הוכיחה כי צבא ישראל הובס לא אחת בקרבות. רש"י מסביר כי כדי לנצח קרב צריך לבוא אל המלחמה בשם ה', היינו לצאת אל המלחמה בתחושה והכרה פנימית - וגם

— רש"י —

ההלך עמכם. זה מחנה הארון (סוטה שם):
(ה) ולא תנכו. לא דר בו. 'חנוך' לשון התחלה:

— ביאור —

ולא תנכו. 'חנוך' היינו להתחיל ולעשות את הדבר שאליו הוכן והוכשר. 'לחנוך בית' היינו לדור בו לראשונה, כי לכך נועד הבית. רש"י מדגיש שדברי השוטרים כאן מתייחסים למי שעדיין לא גר בבית מעולם, ודינו הוא שאינו יוצא למלחמה ממש אך מסייע בעורף לספק מים ומזון ולתקן את הדרכים, אבל אם כבר גר בבית זמן מועט (פחות משנה) דינו שונה, שאינו יוצא מביתו כלל לשום דבר (עיין משנה סוטה מ"ג ע"א, וברש"י לקמן כד, ה).

ההלך עמכם. הביטוי "הולך עמכם" כלפי הקב"ה הוא בעייתי, שהרי הקב"ה נמצא בכל מקום, וכשמסייע לישראל הוא עושה זאת ממקומו ואין הוא צריך ללכת עם ישראל כדי שיוכל לעזור להם. על כן מפרש רש"י כי אין הכוונה כאן לה' יתברך שהוא ההולך, אלא הפסוק מתייחס אל 'ארון הקודש' ההולך עם ישראל. ארון הקודש בו מונחות לוחות הברית מסמל את השראת השכינה בישראל, כי בזכות קיום התורה הקב"ה שוכן בקרב ישראל.

— עיון (המשך) —

באמירה כלפי חוץ - שהקב"ה הוא הנותן כח לעשות חיל. זוהי משמעות 'לבוא בנצחוננו של מקום'. וכדברי דוד אל גולית (שמו"א יז, מה): "אתה בא אלי בחרב ובחנית ובכידון - ואנכי בא אליך בשם ה' צבא-ות".⁹

9. מקורם של דברי רש"י במשנה סוטה, והמעין בגמרא שם (מ"ב ע"ב) יווכח כי חילופי הדברים בין גולית ובין דוד העידו כי המלחמה אינה רק פיזית אלא מדובר במלחמה רוחנית וערכית.

— רש"י —

וְאִישׁ אֲחֵר יִחַנְכֶנּוּ. ודבר של עגמת נפש הוא זה:

— ביאור —

וְאִישׁ אֲחֵר יִחַנְכֶנּוּ. לכאורה כדי
לנמק את סיבת שחרורו של הבונה בית
ולא חנכו די היה לתורה לומר "פן ימות
במלחמה", והיינו מסתפקים בהבנה
הפשטה שהחשש הוא שמא ימות ובכך
יאבד את האפשרות ליהנות מפרי עמלו

שטרח ויגע בו. מדוע יש להוסיף "ואיש
אחר יחנכנו"? מסביר רש"י כי ידיעה זו
שאדם אחר יהנה ממה שטרח תוסיף
צער על צערו וחששו, ותגרום לו עוגמת
נפש מרובה.

— עיון —

וְאִישׁ אֲחֵר יִחַנְכֶנּוּ. על פי דברי רש"י הנימוק של התורה לשחרורו של בונה בית
ולא חנכו הוא תמוה ביותר. כי לכאורה מה שמעציב הוא בכך שהמת לא יזכה ליהנות
מפרי עמלו, אך מה שאחרים יהנו - אדרבה, המחשבה על כך שלא יגע לריק אלא
אחרים עתידים ליהנות ממעשיו - נחמה יש בה ולא עוגמת נפש. ובכלל, הפסוק עצמו
אינו מובן, מה לנו לתור אחר סברות כדי להבין את עוגמת נפשו של הלוחם - וכי עצם
מיתתו אינה טרגדיה עצומה? מדוע צריך להוסיף על כך דברים נוספים? הצבת השיקול
של "איש אחר יחנכנו" מול עובדת מותו של אדם נראית שלא במקומה.

נראה לומר כי כאן ירדה תורה לסוף דעתו של אדם. אמנם חיי אנוש עלי ארץ
קצובים הם ובסופם שב האדם אל עפרו, אך מותו של אדם אינו סוף פסוק. ישנה
בעולם המשכיות, הן לנשמה בעולם הנשמות בעולם הבא ובגן עדן, והן בעולם הזה על
ידי שמשאיר האדם רושם וחותם בעולם, במישורים שונים.

פסוקים אלה עוסקים בשלושה תחומים בהם עוסק האדם - הקמת משפחה, בניה
והיאחזות באדמה, פיתוח כלכלי. מעשים אלה של האדם עתידים להקנות לו שם
והמשכיות בעולם גם אחרי מותו. אדם שאינו זוכה להשלים מעשים אלו הרי הוא
מאבד חלק מהותי מעצם קיומו - המשכיות. אדם שלא הספיק להשאיר את חותמו,
וכל שכן אם כבר השלים את כל פעולותיו אך לא זכה שתקראנה על שמו - זוהי עוגמת
נפש גדולה מאוד ואין לזלזל בחשיבותה. התורה מעוניינת שכל אדם יפעל בעולם
וישאיר בו את רישומו, ועל כן רואה היא חשיבות גדולה במתן אפשרות לאדם לממש
ולהגשים את פעולותיו.

אונקלוס

וּמִי־הָאִישׁ אֲשֶׁר־נָטַע כָּרֶם וְלֹא
חָלְלוֹ יֵלֶךְ וַיֵּשֶׁב לְבֵיתוֹ פְּנֵי־מוֹת
בְּמִלְחָמָה וְאִישׁ אַחֵר יַחְלִלְנוּ:
וּמֵאֵן גִּבְרָא דְנָעַב כְּרָמָא
וְלֹא אַחֲלִיהּ יְהֵךְ וַיֵּתוּב
לְבֵיתֵיהּ, דְּלָמָא יִתְקַטִּיל
בְּקֶרְבָּא וּגְבַר אַחֲרֵן
יַחְלִנִּיהּ:

— דש"י —

(ו) וְלֹא חָלְלוֹ. לא פדאו בשנה הרביעית, שהפירות טעונים לאוכלן בירושלים, או לחללן בדמים ולאכול הדמים בירושלים:

— ביאור —

וְלֹא חָלְלוֹ. פירות האילן אסורים באכילה ובהנאה בשלוש השנים הראשונות. איסור זה נקרא איסור ערלה (עיין ויקרא יט, כג). בשנה הרביעית צריכים הבעלים להעלות את הפירות לירושלים ולאוכלם שם בטהרה (כמו פירות מעשר שני), ונקראים 'רבעי'. אם אי אפשר להעלות את הפירות כמו שהם לירושלים ניתן 'לחללם' על מעות, היינו לפדות ולהעביר את קדושת הפירות למטבעות

ובכך יוצאים הפירות לחולין, ואת המטבעות יש להעלות לירושלים ולקנות בהם דברי מאכל ולאוכלם בירושלים. ללא פעולות אלה אי אפשר לאכול מפירות השנה הרביעית כלל.

על פי רש"י פירוש הביטוי "ולא חללו" היינו מי שגידל את פירות השנה הרביעית אך עדיין לא חיללן על מעות כדי לעלות עם המעות לירושלים.

— עיון —

וְלֹא חָלְלוֹ. יש לעיין, מדוע הפסוק מדגיש דוקא את עניין 'חילול' הכרם? מדוע לא לציין את אכילת הפירות בידי הבעלים בירושלים?

נראה לומר כי פעולת החילול היא הפעולה הראשונה בה הבעלים מממש את בעלותו על הפירות, ובפעולה זו הופך נוטע הכרם להיות בעל הכרם. במשך שלש השנים הראשונות הפירות אסורים בהנאה ולמעשה אינם ברשותו כלל. גם בשנה הרביעית הפירות אינם שלו והרי הם של 'שלחן גבוה', ועל כן אינו יכול לאוכלם בכל מקום אלא רק בירושלים ובטהרה. האפשרות היחידה בה יכולים הבעלים ליהנות מהפירות עצמם בחופשיות היא על ידי חילול הפירות והוצאתן לחולין. על ידי פעולה זו הופכים הפירות להיות שלו לחלוטין ובכך מממש את אחיזתו בקרקע זו והופכה להיות שלו לגמרי.

אונקלוס

וּמִי־הָאִישׁ אֲשֶׁר־אֶרֶשׁ אִשָּׁה
וְלֹא לְקַחָהּ יֵלֶךְ וַיֵּשֶׁב לְבֵיתוֹ
פֶּן־יָמוּת בַּמִּלְחָמָה וְאִישׁ אַחֵר
יִקְחָנָהּ:
וּמֵאֵן גְּבָרָא דְאַרְס
אַתְתָּא וְלֹא נִסְבָּה יְהָד
וַיֵּתוֹב לְבֵיתֶיהָ, דְּלָמָּא
יִתְקַטִּיל בְּקֶרְבָּא וּגְבַר
אַחֲרָן יִסְבְּנָהּ:

— רש"י —

(ז) פֶּן יָמוּת בַּמִּלְחָמָה. ישוב פֶּן יָמוּת, שאם לא ישמע לדברי הכהן כדאי הוא שימות (ספרי קצה):

— ביאור —

פֶּן יָמוּת בַּמִּלְחָמָה. מקריאת הפסוקים נראה לכאורה שהתורה משחררת אנשים מסויימים אלה מן הקרב מתוך רחמים שמא ימותו, שהרי דרכו של עולם שלוחמים נהרגים בקרבות. רש"י אינו מקבל הבנה זו, שהרי רק עתה הבטיחה התורה שה' מסייע לישראל ועל כן אין לפחד כלל, ואם עתה נודיע לכל הלוחמים שחלקם משוחררים מפני החשש שמא ייהרגו - נמצאנו מגלים כי למעשה מרחף חשש מיתה מעל ראשו של כל אחד ואחד, וכל מילות העידוד של הכהן יישכחו באחת.

רש"י מפרש שטעם שיחרורם של אלה מן הקרב אינו החשש שמא ימותו במלחמה אלא הוא גזירת הכתוב (ואולי מן הטעם שביארנו לעיל על מנת לאפשר לאדם להשלים מה שהחל בו). מי שלא ישמע לדברי השוטרים ויחליט שעליו להילחם למרות השיחרור - הרי הוא מורד בדברי ה' ושוב אין הוא זכאי להגנה הניסית של ישראל, וראוי הוא שימות. על פי רש"י פסוקים אלה הם אזהרה ללוחמים המשוחררים: אתם מצווים לחזור מן המערכה ואם לאו עונשכם עלול להיות מוות.

— עיין —

פֶּן יָמוּת בַּמִּלְחָמָה. צריך להבין מדוע עונשו של זה חמור כל כך? לכאורה הרי הוא צדיק מופלא שעל אף שקיבל שיחרור מן המלחמה מתעקש הוא להלחם עם חבריו! אמנם על פי מה שביארנו לעיל הדברים ברורים. התורה רואה חשיבות רבה בכך שאדם ישאיר רושם בעולם ותהיה לו המשכיות. אדם שמזלזל ברצון זה של תורה ואינו ממלא את התפקיד המוטל עליו עתה - עונשו יהיה מידה כנגד מידה, ואף לו לא תינתן האפשרות לסיים את אשר החל.

אונקלוס

ח וַיִּסְפוּ סָרְכִיָּא לְמַלְלָא
 עִם עָמָא וַיִּמְרוּן מֵאן
 גְּבָרָא דְדָחִיל וְתַבִּיר לְבָא
 יְהָד וִיתוּב לְבִיתִיה, וְלֹא
 יתַבֵּר ית לְבָא דְאַחוּהִי
 כְּלָבִיָּה:

ח וַיִּסְפוּ הַשְּׁטָרִים לְדַבֵּר אֶל־
 הָעָם וַאֲמָרוּ מִי־הָאִישׁ הִירָא וְרָדָה
 הַלֵּבֵב יִלְךְ וַיֵּשֶׁב לְבֵיתוֹ וְלֹא יָמָס
 אֶת־לֵבֵב אָחִיו כְּלָבָבוֹ:

— דש"י —

(ח) וַיִּסְפוּ הַשְּׁטָרִים. למה נאמר כאן "ויספּוּ", מוסיפין זה על דברי הכהן, שהכהן מדבר ומשמיע מן "שמע ישראל" (תחילת פסוק א) עד "להושיע אתכם" (סוף פסוק ד), ו"מי האיש" (פסוק ה) ושני (פסוק ו) ושלישי (פסוק ז) כהן מדבר ושוטר משמיע, וזה שוטר מדבר ושוטר משמיע (ספרי קצג; סוטה מג ע"א):

— ביאור —

וַיִּסְפוּ הַשְּׁטָרִים. דברי השוטרים החלו בפסוק ה ועדיין לא נסתיימו, אם כן מדוע יש צורך לומר "ויספּוּ השוטרים"? מדוע לא כתבה התורה את דבריהם ברצף אחד? מכאן למד רש"י שישנו הבדל בין דברי השוטרים הראשונים לדבריהם האחרונים, ולמעשה דבריהם הראשונים אינם דבריהם שלהם אלא הם דברי הכהן, ומה שכתוב "ודברו השוטרים" היינו שהשוטרים השמיעו (=חזרו ואמרו בקול רם) הדברים אל העם. בפסוק שלנו מדברים השוטרים את דברי עצמם ולכן נאמר כאן "ויספּוּ השוטרים", היינו מלבד דברי הכהן האחרונים - אותם השמיעו

השוטרים אל העם - אומרים השוטרים דברים נוספים.¹⁰
 על פי זה יש לחלק את הנאומים הנאמרים אל העם לשלושה חלקים:
 1. דברי הכהן: "שמע ישראל... אל ירך לבבכם... כי ה' א-להיכם... להושיע אתכם" (פסוקים ג-ד).
 2. דברי הכהן שמשמיעים השוטרים: "מי האיש אשר בנה בית... ומי האיש אשר נטע כרם... ומי האיש אשר ארש אשה... יקחנה" (פסוקים ה-ז).
 3. דברי השוטרים: "מי האיש הירא ורדאה לבב... כלבבו" (פסוק ח).

10. הרמב"ם (הל' מלכים פ"ז ה"ג) פירש שאת דברי הכהן הראשונים משוח מלחמה מדבר וכהן אחר משמיע ('כהן מדבר וכהן משמיע'), וכן בדברי השוטרים האחרונים שוטר אחד מדבר ושוטר אחר משמיע ('שוטר מדבר ושוטר משמיע'). אמנם מדברי רש"י כאן לא משמע כן.

— עיון (על עמוד קודם) —

וַיִּסְפוּ הַשְּׂטָרִים.

מדוע התורה חילקה כך את הנאומים?

הנה אצל אומות העולם המפקדים הם שמעודדים את רוח הלוחמים ואנשי הדת הם הדואגים לפחדנים ולמסכנים. לא כן אצל עם ישראל. כפי שלמדנו לעיל מלחמה אף היא נחשבת לעבודת ה', ועל כן כל איש ישראל מחוייב לצאת למלחמה. הכהן משוח-המלחמה אומר בעצמו את דברי ה', ובכך מחזק את לב העם.

מי שבנה בית ולא חנכו, נטע כרם ולא חיללו, ארס אשה ולא לקחה - פֶּטוּר לכתחילה מלהלחם, וזהו פֶּטוּר מוצדק ממעלה ראשונה, על כן הכהן הוא האומר דברים אלה, ודברים אלה הם המשך דברי ה' אל העם שהושמו בפיו. אמנם אין התורה מעוניינת שהכהן ישמיע את הדברים אל העם בעצמו, כי אפשר ובכך יתעמעם מעט הרושם שפעלו דבריו הראשונים, ועל כן מינתה התורה את השוטרים שישמיעו את דבריו.

לעומת זאת 'הירא ורך הלבב' אינו פטור מלהלחם, וחובתו היא להתחזק ולאמץ את לבבו. רק מי שאינו מסוגל לכך מקבל פטור, אך זהו פטור של דיעבד ואדם שקם והולך על סמך זה אין רוח התורה נוחה הימנו. אם היה הכהן אומר דברים אלה היינו חושבים שיש כאן אמירה ערכית ומוסרית, והיה מתקבל הרושם כאילו התורה נותנת לגיטימציה והבנה לאדם המפחד. על כן השוטרים הם המודיעים לעם הוראה זאת, ובזה הופכת הודעה זו לעניין מנהלתי רשמי שאין בו אמירה ערכית ומוסרית.

— רש"י —

הִירָא וְרֵךְ הַלֵּב. רבי עקיבא אומר, כמשמעו, שאינו יכול לעמוד בקשרי המלחמה ולראות חרב שלופה. רבי יוסי הגלילי אומר, הירא מעבירות שבידו, ולכך תלתה לו תורה לחזור על בית וכרם ואשה, לכסות על החוזרים בשביל עבירות שבידם, שלא יבינו שהם בעלי עבירה, והרואה חוזר אומר, שמא בנה בית או נטע כרם או ארש אשה (סוטה מד ע"א):

— ביאור —

שמי שחוזר מפני שהוא בעל עבירות לא יתבייש, כי הרואים שחוזר יחשבו שאולי בנה בית או נטע כרם או ארש אשה¹³. נראה לומר כי אף רבי עקיבא יפרש כן, וגם לשיטתו תלתה התורה לירא ורך הלבב לשוב עם שאר הפטורים, כי ודאי לא רוצה התורה לפרסם ולבייש את האדם הפחדן בטבעו. אמנם כתב זאת רש"י דוקא בשיטת רבי יוסי הגלילי, משום שהיינו יכולים לחשוב שמצוה לפרסם רשעים ועוברי עבירה, ובא רש"י ללמדנו שאין לבייש שום אדם בעולם ואפילו הוא בעל עבירה¹⁴.

הִירָא וְרֵךְ הַלֵּב. מיהו "הירא ורך הלבב" וממה הוא מפחד? רבי עקיבא מסביר כפשוטו, אדם שהוא חלש אופי מטבעו ונבהל כשרואה חרב שלופה¹¹. רבי יוסי הגלילי מסביר כי אין מדובר באדם חלש מטבעו, אלא קובע - מתוך התבוננות עמוקה בנפשו של אדם - כי פחד כזה מקורו בעבירות שעשה, כי העבירות מחלישות את עוצמת רוחו ובטחונו של האדם¹². רבי יוסי הגלילי מוסיף ואומר שהתורה הקפידה לפטור את הירא ורך הלבב יחד עם החוזרים על בית כרם ואשה, כדי

11. ישנם אנשים שנבהלים ואינם מתפקדים כשרואים אדם פצוע, שריפה וכדומה. מדובר במבנה נפשי קבוע ולא במצב רגשי מסוים.

12. על פי אור החיים.

13. יש שפירשו שכל הפטור של בונה בית וכו' אין בו טעם כלל ולא נכתב אלא כדי שבעל עבירה יוכל לתלות בהם, ולשיטה זו אף מובנים דברי רש"י בפסוק ו שם כתב: 'פן ימות במלחמה - שאם לא ישמע לדברי הכהן כדאי הוא שימות', ומשמע שאין כאן טעם אלא גזירת הכתוב בלבד. אולם לענ"ד קשה לומר שכל פרטי הדינים האלה נאמרו רק כדי למנוע בושה מבעל עבירה, על כן פירשתי שכוונת רש"י היא להסביר מדוע מצרפים יחד את כל הנאומים, ובטעם הפטור ראה מה שכתבתי לעיל. וה' יצילני משגיאות.

14. יש שפירשו בדעת רש"י שרק לרבי יוסי הגלילי שייך לתמוה מדוע תלתה התורה בבונה בית וכו'. אמנם לענ"ד קשה למצוא חילוק בזה בין רבי יוסי הגלילי ורבי עקיבא ולכן פירשתי ככפנים. וה' יצילני משגיאות.

— עיון (על עמוד קודם) —

הִירָא וְרַךְ הַלֵּבֵב. פירשנו את דברי רבי יוסי הגלילי כהסבר פנימי לרגש הפחד המתעורר באדם. אמנם הרמב"ן פירש כפשוטו, הוא אינו אדם המפחד מעצם המלחמה אלא הוא מפחד שמא בעת המלחמה ייענש על העבירות שעבר. לפי פירושו, רבי יוסי הגלילי לא רצה לפרש כרבי עקיבא שהרי התורה ציוותה שלא לפחד ואיך יבוא הכהן ויתן לגיטימציה לפחד.

העדפנו לפרש בפנים שלא כפירוש רמב"ן, משום שקשה לפירושו המשך הפסוק "ולא ימס את לבב אחיו כלבבו", שהרי לפי פירושו הירא אינו מפחד מהמלחמה ולא חושב שהאויבים יוכלו לנצח אלא יש לו פחד אישי בגלל עוונותיו, לכן לא שייך שיחליש אחרים. אמנם לפי פירושנו רבי יוסי הגלילי מודה שהאדם מפחד ממש ולכן יש חשש שיחליש את חבריו לנשק, ולא בא רבי יוסי הגלילי אלא להסביר שמקורו הפנימי של הפחד הוא מפני עבירות שבידו.

אונקלוס

ט וְיִהְיֶה בְּדִי שִׁיעוֹן סָרְכָא ט וְיִהְיֶה בְּכָלִת הַשְּׁטָרִים לְדָבָר
לְמַלְלָא עִם עֲמָא, וַיִּמְנֹן אֶל־הָעָם וּפְקָדוֹ שְׂרִי צְבָאוֹת
רַבְּנִי חִילָא בְּרִישׁ עֲמָא: בְּרֹאשׁ הָעָם:

— רש"י —

(ט) שְׂרִי צְבָאוֹת. שמעמידין זקפין מלפניהם ומאחריהם וכשילים של ברזל בידיהם, וכל מי שרוצה לחזור הרשות בידו לקפח את שוקיו. 'זקפין' בני אדם עומדין בקצה המערכה לזקוף את הנופלים ולחזקם בדברים, שובו אל המלחמה ולא תנוסו, שתחילת נפילה ניסה (ספרי קצח; סוטה שם):

— ביאור —

שְׂרִי צְבָאוֹת. תחילה נבאר כמה מילים קשות בדברי רש"י: 'זקפין' - מלשון זקוף, שפירושו עמידה ישרה בניגוד לעמידה כפופה ('זוקף כפופים'). רש"י עצמו מבאר שזקפין הם אנשים שאינם נלחמים אלא עומדים בשולי הלוחמים - לפניהם לצד המלחמה ולאחריהם לצד העורף - ודואגים לזקוף את הנוטים ליפול ולעודדם בדברים שלא תפול רוחם. 'כשילין של ברזל' - מוטות של ברזל. 'הרשות בידו' - מותר להם לזקיפין. 'לקפח את שוקיו' - לקצץ את רגליו¹⁵ של הרוצה לברוח, כלומר להכותו. 'תחילת נפילה ניסה' - בריחה ומנוסה מן הקרב הן תחילתה של התבוסה.

רש"י מבאר כי לשרי צבאות אלה תפקיד כפול. תפקידם העיקרי הוא לדאוג לחיזוק רוחם של הלוחמים ולזקיפות קומתם. תפקידם הנוסף הוא לשמור שלא ינוסו לוחמים משדה הקרב, כי כאשר מתחילה מנוסה נחלשת רוח שאר הלוחמים ואין בהם העוז להמשיך ולהלחם. אמנם אין המפקדים עצמם משמשים בתפקיד הזקיפין אלא הם אחראים למנות את הזקיפין. כאן מודיעה התורה כי לאחר שכל מי שרצה לפרוש מן הקרב פרש - יש לפעול שיהיו הלוחמים נחושים לעשות כל שבידיהם כדי לנצח.

— עיון —

שְׂרִי צְבָאוֹת. כפי שראינו לאורך כל פרשה זו לרוח הלחימה ולנחישות בקרב הלוחמים ישנה חשיבות מכרעת, ועל כן הקפידה התורה לדאוג לכך באמצעים שונים.

15. ראה רש"י קידושין נ"ב ע"ב ד"ה לקפחני.

אונקלוס

כִּי־תִקְרַב אֶל־עִיר לְהִלָּחֵם , אֲרִי תִקְרַב לְקִרְתָּא ,
עָלֶיהָ וְקִרְאֶתָּהּ אֵלֶיהָ לְשָׁלוֹם: לְאַגְחָא קְרָבָא עָלֶיהָ ,
וְתִקְרִי לָהּ מַלְיָן דְּשָׁלָם:

— רש"י —

(י) כִּי תִקְרַב אֶל עִיר. במלחמת הרשות הכתוב מדבר (ספרי קצט), כמו שמפורש בענין (להלן פסוק טו) "כן תעשה לכל הערים הרחוקות וגו'":

— ביאור —

כִּי תִקְרַב אֶל עִיר. בפרשה זו (פסוקים טו-טז) מחלקת התורה בין שני סוגי מלחמה: מלחמה נגד 'ערים רחוקות' ומלחמה נגד 'ערי העמים האלה'. מכאן למדו רבותינו כי ישנם שני סוגי מלחמות: מלחמת רשות ומלחמת מצוה.
'מלחמת רשות' היא מלחמה שנועדה להרחיב את גבולות הארץ מעבר לגבולות ההבטחה של תורה.
'מלחמת מצוה' היא מלחמה שנועדה לכבוש את ארץ ישראל מידי הכנענים (וכן מלחמת עמלק ומלחמת התגוננות כנגד התקפת אויב).¹

במלחמת מצוה נצטוו ישראל שלא להחיות כל נשמה, היינו להרוג את כל בני האדם, כולל נשים וילדים קטנים (להלן טז-יז). במלחמת רשות נצטוו ישראל להרוג את הזכרים הגדולים בלבד, ולהשאיר בחיים את הנשים, הילדים והבהמות (להלן יג-יד).

מסביר רש"י כי החיוב לקרוא לעיר לשלום שייך רק במלחמת רשות ולא במלחמת מצוה, ובשבעת עממין מחוייבים אנו להלחם בהם ולהשמידם ללא פשרות.²

— עיון —

כִּי תִקְרַב אֶל עִיר. על שבעת עממין נגזרה גזירת כליה בגלל מעשיהם הרעים, ואין ללכת שבי אחר דברי פיתוי וחלקות שלהם, ואין להשלים עמם כלל. בספר יהושע, הכתוב מאריך להוכיח את ישראל על כך שלא קיימו מצוות הורשת העמים במלואה,

1. עיין רמב"ם הלכות מלכים פ"ה ה"א

2. רש"י סבור כי מצות כיבוש הארץ ומצות השמדת שבעת עממין כרוכות זו בזו. אמנם רוב הראשונים אינם סוברים כן. ראה רמב"ם הלכות מלכים (פ"ו ה"א) ורמב"ן כאן ובספר המצוות (מצוות עשה ששכחם הרמב"ם, מצוה ד) שחולקים על רש"י וסוברים שיש חיוב לקרוא לשלום גם לשבעת עממין. אך נראה כי יש לחלק ביניהם. הרמב"ן סובר שמצות השמדת העממין אינה קשורה עם מצות כיבוש הארץ. לעומתו הרמב"ם סובר ששתי המצוות אכן קשורות זו בזו, אולם לדעתו מתקיימות המצוות גם כאשר אומות אלה נכנעות ומקבלות את מרותן של ישראל.

אונקלוס

יֵא וְיִהִי אִם שְׁלָם תַּעֲנִינָךְ יֵא וְיִהִי אִם-שְׁלָוִם תַּעֲנִינָךְ וּפְתִיחָה
וּתְפַתַּח לָךְ, וְיִהִי כָּל עֲמָא לָךְ וְיִהִי כָּל-הָעָם הַנִּמְצָא-בָּהּ
דִּישְׁתַּכַּח בָּהּ יְהוֹן לָךְ יִהְיוּ לָךְ לְמַס וְעִבְדוּךָ:
מִסְקִי מִסִּין וְיַפְלַחוּנָךְ:

— רש"י —

(יֵא) כָּל הָעָם הַנִּמְצָא בָּהּ. אפלו אתה מוצא בה משבעה עממין שנצטוו
להחרים, אתה רשאי לקיימם (ספרי ה'): לְמַס וְעִבְדוּךָ. עד שיקבלו עליהם
מסים ושעבוד (שם):

— ביאור —

כָּל הָעָם הַנִּמְצָא בָּהּ. ניתן היה שבתוכה, כלומר גם אם יימצאו בעיר
לומר 'והיה העם הנמצא בה', מהו "כל אנשים המשתייכים לשבע האומות
העם הנמצא בה"? על פי חז"ל המילה שבארץ ישראל אין חיוב להורגם, אלא
"כל" באה לרבות, ומסביר רש"י כי מותר לקיימם ואף הם יהיו למס.
כאן באה מילה זו לרבות אפילו כנענים

— עיון (המשך) —

ורואה בהתרשלות זו תקלה גדולה ואם כל חטאת. עבירה זו גרמה לכך שנתגלגלו על
ישראל מלחמות רבות מאוד. אמנם אדם פרטי מבין האומות הרוצה לעשות תשובה
הרשות בידו, וכפי שמופיע בחז"ל בעניין רחב הזונה.

כָּל הָעָם הַנִּמְצָא בָּהּ. החיוב להרוג את שבעת האומות אינו משום שכל אחד
מהם נושא בקרבו גֵן של רוע או איזו תכונה מולדת גרועה אלא משום שאומות אלה
בחרו לעשות כל מיני תועבות בארץ ישראל. הציווי הוא כנגד האומה הכללית, אך
אנשים פרטיים שהתנתקו מאומות אלה ועברו לגור במקום אחר הרי הם עתה שייכים
לעם אחר.

אונקלוס

יב וְאִם-לֹא תִשְׁלִים עִמָּךְ וְעָשִׂתָּה יב וְאִם לֹא תִשְׁלִים עִמָּךְ
עִמָּךְ מִלְחָמָה וְצָרְתָּ עָלֶיךָ: וְתַעֲבִיד עִמָּךְ קָרֵב, וְתַצְוֹר
עָלֶיךָ:

— רש"י —

(יב) וְאִם לֹא תִשְׁלִים עִמָּךְ וְעָשִׂתָּה עִמָּךְ מִלְחָמָה. הכתוב מבשרך שאם לא תשלים עמך סופה להלחם בך אם תניחנה ותלך (שם):
וְצָרְתָּ עָלֶיךָ. אף להרעיבה ולהצמיאה ולהמיתה מיתת תחלואים (שם):

— ביאור —

על שלום והצד היוזם יהסס ולא יתקוף
- בכך לא תימנע המלחמה, והצד השני
סופו להתקיף.
וְצָרְתָּ עָלֶיךָ. לא נאמר כאן 'צא
והלחם בה' אלא נאמר "וצרת עליה".
התורה מתירה להטיל מצור על עיר
האוייב, ומתוך כך אף לגרום לעם היושב
בה למות ברעב ובמחלות.
וְאִם לֹא תִשְׁלִים עִמָּךְ וְעָשִׂתָּה
עִמָּךְ מִלְחָמָה. לכאורה ישנה בפסוקים
אלה סתירה. בפסוק י נאמר "כי תקרב
אל עיר להלחם עליה" ומשמע שיוזמת
המלחמה היא מצד ישראל, וכאן בפסוק
זה נאמר "ועשתה עמך מלחמה" משמע
שהיוזמה באה מצד האוייב. מסביר רש"י
שאם צד אחד יוזם מלחמה שוב אי
אפשר להימנע ממלחמה אלא אם כן
יתפייסו ויעשו שלום. אם לא יסכימו

— עיין —

וְאִם לֹא תִשְׁלִים עִמָּךְ וְעָשִׂתָּה עִמָּךְ מִלְחָמָה. על פי ההלכה אין לצאת
למלחמת רשות אלא בהוראת הסנהדרין. חזקה על חברי הסנהדרין שלא ישלחו את
העם למלחמה אם לא ראו ברוח קודשם את הנחיצות הברורה של המלחמה. מי שמהסס
ומהרהר אחר החלטתם גורם לכך שהיוזמה תעבור מישראל לאוייבים ובכך מסכן את
ישראל.

וְצָרְתָּ עָלֶיךָ. עם ישראל עם רחמן הוא והוא עלול שלא לנצל את כל כוחו במלחמה
ובכך יימנע מלהביס את האוייב. התורה חוזרת ואומרת כי בעת מלחמה אין מקום
לרחמנות. צריך להביס את האוייב ולשם כך כל האמצעים כשרים.
וְאִם יִשְׁאֵל הַשּׁוֹאֵל - האין זו אכזריות? יש לדעת שכל המרחם על האכזרים סופו
שיתאכזר על הרחמנים, כלומר, אם אדם נמנע לנצח בגלל שחושש להזיק לאוייב,
לבסוף האוייב יתעשת ויגבר עליו באכזריות, והאשמה למותם של אנשים מישראל
ולכל הצרות שיגרום האוייב תהיה על מי שריחם עליו כשיכול היה להשמידו.

אונקלוס

יג ונתנה יהוה אלהיך בידך והכית
את כל זכורה לפי חרב: יד רק
הנשים והטף והבהמה וכל אשר
יהיה בעיר כל שללה תבז לך
ואכלת את שלל איביך אשר
נתן יהוה אלהיך לך:

יג וימסרנה יי אלהך בידך,
ותמחי ית כל דכורה
לפתגם דחרב: יד לחוד
נשיא וטפלא ובעירא וכל
דיהי בקרתא כל עדא
תבז לך, ותיכול ית עדי
סנאך דיהב יי אלהך לך:

— רש"י —

(יג) ונתנה ה' אלהיך בידך. אם עשית כל האמור בענין, סוף שד' נותנה בידך (שם):

— ביאור —

ונתנה ה' אלהיך בידך. ניתן היה להבין כי כך היא משמעות הפסוק: 'והיה אם ה' יתן את העיר בידך אז תכה את כל הזכרים בחרב'. רש"י אינו מפרש כך אלא רואה בפסוק זה הבטחה לנצחון, הבטחה

התלויה בקיום כל התנאים שנאמרו לעיל. לפי פירושו משפט זה קשור לפסוקים שלפניו ומסיים את עניין הקריאה לשלום, ומכאן ואילך מתחיל נושא אחר.³

3. במקומות רבים רש"י מחלק פסוק לשנים כשהחלק הראשון שייך לעיל והחלק השני עובר לעניין אחר.

— רש"י —

(יד) וְהָטַף. אף טף של זכרים, ומה אני מקיים "והכית את כל זכורה" (פסוק י"ג), בגדולים (ספרי שם):

— ביאור —

וְהָטַף. "טף" היינו קטנים, בין זכרים זה המתיר להשאיר בנים קטנים בחיים. ובין נקבות. אם כן ישנה סתירה בין מתרץ רש"י שהחיוב להרוג את הזכרים הציוי "והכית את כל זכורה" לבין פסוק מכון לזכרים גדולים בלבד.

— עיון —

וְהָטַף. מדוע ב'ערים הרחוקות' אין ציווי להכות אף בנשים ובטף מה שאין כן בשבעת העממים שבארץ ישראל שם ציוותה התורה "לא תחיה כל נשמה"? תחילה יש לומר כי כל בני האדם נבראו בצלם א-להים, ובכל בני האדם נפח הקב"ה נשמה. כל בני האדם הם ברואיו של הקב"ה וכולם יכולים להתעלות ולעשות רצונו בעולם. אמנם האדם נברא עם בחירה חופשית ובכוחו לעשות כרצונו, ואף יכול למאוס בטוב ולבחור ברע. אדם פרטי העושה כן נושא באחריות למעשיו ומאבד את זכותו לחיים. התורה מחדשת שבדרכי ההשגחה והגמול הא-לוהי ישנה הסתכלות הן על כל אדם ואדם באופן פרטי והן על כל אומה באופן כללי. כל אומה בונה לעצמה מערכת ערכים ופועלת על פיה לאורך השנים. ישנן אומות שבחרו לפעול על פי אמות מידה חיוביות ומתוקנות, וישנן אומות שסיגלו לעצמם חיים על בסיס ערכים שליליים ומעוותים. כאשר אומה בוחרת ללכת בדרך רעה ולעשות תועבות (כהגדרת פסוק יח) הרי היא מאבדת כאומה את הזכות לקיום בעולם, וכל אנשיה נגזר דינם למיתה, באופן גורף וללא הבחנה.

שבע האומות שחיו בארץ ישראל הגדילו את רשעתם ותועבותיהם יותר משאר אומות, ולכן נגזרה עליהם גזירת כליון. אומות אלה חיו בארץ ישראל קודם שנכנסו ישראל אליה, ועל כן החשיבו עצמם כאדוני הארץ. השארת זכר לאומות אלה עלולה להביא לידי פריחתם בה מחדש תוך חידוש מנהגיהם הרעים, ובכך ישנה סכנה רוחנית גדולה לעם ישראל. כמו כן זיקתם לארץ וגאוותם הלאומית מאיימת באופן מהותי על קיומנו בה - או הם או אנחנו. על כן גזרה תורה ביחס לאומות אלה "לא תחיה כל נשמה", ויש להביא להכחדתם הגמורה. אמנם אדם יחיד מאומות אלה המבקש להינתק מהם ולהתגייס מותר לנו לקבלו, וכשיעשה זאת דינו יהיה כגר צדק שווה זכויות לכל היהודים.

לעומת זאת ה'אומות הרחוקות' לא הגדילו לעשות תועבות כשבעת העממים ולא נתחייבו כליה בגלל מעשיהם. כמו כן אין הם חיים בארץ ישראל ואינם מסכנים את עם ישראל מבחינה מהותית. עמים אלה הפכו להיות אויבנו מסיבות שונות אך אינם מהווים איום מהותי ארוך טווח, ולכן לא נצטוונו להכחידם אלא רק לגדוע את הסכנה הבטחונית המיידית.

אונקלוס

טו כִּין תַּעֲבִיד לְכָל קְרוֹיָא דְּרַחֲמִין מִנָּךְ לַחֲדָא, דְּלֹא מִקְרוֹי עִמְמִיא הָאֲלִין אֲנִין: טו לַחֲדוּד מִקְרוֹי עִמְמִיא הָאֲלִין דִּי אֱלֹהֵךְ יִהִיב לָךְ אַחֲסָנָא, לֹא תִקְיִים כָּל נִשְׁמָא: יז אֲרִי גִמְרָא תִגְמַרְנוּן חֲתָאִי וְאַמּוֹרָאִי כְנַעֲנָאִי וּפְרָזָאִי חוּאִי וִיבּוֹסָאִי, כְּמָא דְּפִקְדָּךְ יי אֱלֹהֵךְ:

טו בִּן תַּעֲשֶׂה לְכָל־הָעָרִים הַרְחֻקֹּת מִמֶּנִּי מֵאֹד אֲשֶׁר לֹא־מֵעָרֵי הַגּוֹיִם־הָאֵלֶּה הֵנָּה: טז רַק מֵעָרֵי הָעַמִּים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר יִהְיֶה אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ נַחֲלָה לֹא תַחֲיָה כָּל־נִשְׁמָה: יז כִּי־הִחָרַם תַּחֲרִימֶם הַחֲתִי וְהָאֲמֹרִי הַכְּנַעֲנִי וְהַפְּרָזִי הַחֲוִי וְהַיְבוֹסִי כְּאֲשֶׁר צִוָּךְ יִהְיֶה אֱלֹהֶיךָ:

— רש"י —

(יז) כְּאֲשֶׁר צִוָּךְ. לרבות את הגרגשי (שם רא):

— ביאור —

כְּאֲשֶׁר צִוָּךְ. כאן בפסוק מוזכרים ששה עמים: "הַחֲתִי וְהָאֲמֹרִי הַכְּנַעֲנִי וְהַפְּרָזִי הַחֲוִי וְהַיְבוֹסִי", אך לעיל בפרשת ואתחנן (ז, א) נצטוונו להחרים שבעה עמים: "הַחֲתִי וְהַגְּרָשִׁי וְהָאֲמֹרִי וְהַכְּנַעֲנִי וְהַפְּרָזִי וְהַחֲוִי וְהַיְבוֹסִי". האם נשתנה

הַצִּיּוּי? מסביר רש"י כי הַצִּיּוּי נשאר בעינו, ולכן הוסיף כאן הפסוק את המילים "כְּאֲשֶׁר צִוָּךְ ה' א-להיך" ורומז לפסוק הנ"ל, ובא לרבות את הגרגשי שלא נזכר כאן בפירוש.

— עיון —

כְּאֲשֶׁר צִוָּךְ. מדוע אם כן לא ציין הכתוב את הגרגשי במפורש? יתכן והגרגשי הוא אומה קטנה וכלול ב'כנעני' (עיון רש"י שמות יג, ה ומה שכתבנו עליו שם). יש שכתבו שאין ציווי מפורש להכות בגרגשי מאחר והגרגשי עזב את הארץ כדי להימנע ממלחמה עם עם ישראל והלך לגור באפריקה⁴, ובפועל לא היתה עמו מלחמה. אמנם הַצִּיּוּי קיים ונלמד מן הריבוי כי במידה ויחזור הגרגשי מצוויים אנו להכותו.

4. עיון משכיל לדוד ובאר בשדה

5. ראה ירושלמי שבעית פ"ו ה"א; תוס' גיטין מ"ו ע"א ד"ה כיון; רמב"ן שמות ג, ח

אונקלוס

יח בְּדִיל דְּלֹא יִלְפֹן יִתְכוֹן
 לְמַעַבְדִּי תוֹעִיבְתָּהוֹן
 דְּעַבְדִּין לְטַעֲוִיתָהוֹן,
 וּתְחֻבּוֹן קָדָם יְיָ אֱלֹהֵינוּ:
 יט אֲרִי תַצּוֹר עַל קֶרְתָּא
 יוֹמִין סְגִיִּין לְאַגָּחָא קֶרְבָּא
 עֲלֵה לְמַכְבְּשָׁה לָא תַחֲבִיל
 ית אֵילָנָה לְאַרְמָא עֲלוּהִי
 בְּרוּלָא אֲרִי מִנִּיהַ תִּיכּוֹל
 וַיְתִיָּה לָא תִקּוּן, אֲרִי לָא
 בְּאַנְשָׁא אֵילָן חֻקְלָא לְמִיעַל
 מִן קֶדְמָךְ בְּצִירָא:

יח לְמַעַן אֲשֶׁר לֹא יִלְמְדוּ אֶתְכֶם
 לַעֲשׂוֹת כָּכָל תוֹעִיבְתָם אֲשֶׁר
 עָשׂוּ לְאֱלֹהֵיהֶם וַחֲטֹאתֶם לַיהוָה
 אֱלֹהֵיכֶם: יט כִּי־תִצּוֹר אֶל־
 עִיר יָמִים רַבִּים לְהִלָּחֵם עָלֶיהָ
 לְתַפְשָׁהּ לֹא־תִשְׁחִית אֶת־עֶצֶהָ
 לְנֹדַח עָלֶיהָ גִּרְזֹן כִּי מִמֶּנּוּ תֹאכַל
 וְאֵתוּ לֹא תִכָּרֵת כִּי הָאָדָם עֵץ
 הַשָּׂדֶה לִבָּא מִפָּנֶיךָ בַּמָּצוֹר:

— רש"י —

(יח) לְמַעַן אֲשֶׁר לֹא יִלְמְדוּ. הָא אִם עָשׂוּ תְשׁוּבָה וּמִתְגִּירִין אֶתְּהָ רִשְׁאִי
 לְקַבֵּל (שם רב):

— ביאור —

לְמַעַן אֲשֶׁר לֹא יִלְמְדוּ. הַסְבַּרְנוּ
 לַעֲלִיל כִּי הִטְעַם לְהַשְׁמֵדֵת שְׁבַע אוֹמוֹת הוּא
 טַעַם כְּפֹל: רִיבּוּי תוֹעִיבוֹתֵיהֶם, וְהַסְכָּנָה
 שִׁישְׁפִּיעוּ לְרַעָה עַל עַם יִשְׂרָאֵל. מִסְבִּיר
 רִשְׁ"י כִּי אֲנָשִׁים פְּרִטִּים הַמִּתְנַתְּקִים מִן
 הָאוֹמָה וְעוֹשִׂים תְּשׁוּבָה אֵזִי נִפְטָרִים מִדִּין
 הַכְּלִיָּה שֶׁנִּגְזַר עֲלֵיהֶם כַּחֲלָק מִן הָאוֹמָה,
 וְאִךְ אֵין בָּהֶם סִכָּנָה שֶׁל הַשְׁפַּעָה רַעָה,
 וְעַל כֵּן מוֹתֵר לְקִיָּמָם.

— עיון —

לְמַעַן אֲשֶׁר לֹא יִלְמְדוּ. נַחֲלָקוּ הַמְזַרְחִי וְהַגּוֹר אֲרִיָּה מֵהוּ 'גִּיּוֹר' הַמּוֹזְכָּר כֹּאן
 בְּרִשְׁ"י. הָאֵם הַכוּנָה לְגִיּוֹר מִמֶּשׁ ('גֵּר צִדִּיק') אוֹ שְׁמָא דִּי לֵהֶם שִׁיקְבְּלוּ עֲלֵיהֶם שְׁבַע
 מִצְוֹת בְּנֵי נָח וְיוֹכְלוּ לְגוֹר עֲמֵנו ('גֵּר תוֹשֵׁב').

— רש"י —

(יט) ימים. שנים: רבים. שלשה. מכאן אמרו, אין צרין על עיירות של עובדי כוכבים פחות משלשה ימים קודם לשבת. ולמד שפותח בשלום שנים או שלשה ימים, וכן הוא אומר (שמואל ב' א, א) "וישב דוד בצקלג ימים שנים", ובמלחמת הרשות הכתוב מדבר (ספרי רג):

— ביאור —

הימים' דורשים להלכות מלחמה אחרות לגמרי - ושתי הלכות למדו מכאן:

1. הלכות שבת - אין להתחיל מלחמה בימים רביעי חמישי או שישי משום חילול שבת, אלא להתחיל המלחמה בתחילת השבוע. אמנם אם נמשכה המלחמה עד שבת מותר להמשיך ולהלחם אף בשבת.
2. קריאה לשלום - כאמור לעיל (פסוק י) יש לקרוא לשלום קודם שפותחים במלחמה. כאן למדנו כי הקריאה לשלום לא תמשך יותר משנים שלשה ימים, ואם לא יענה האוייב תוך זמן זה שוב אין צורך להמתין. אמנם הלכות אלה שייכות רק במלחמת הרשות. במלחמת מצוה מותר לפתוח במלחמה בכל יום ואפילו בשבת.

ימים רבים. הפרשה עוסקת ב'הלכות מצור', היינו הקפת עיר האוייב בלוחמים כדי למנוע כניסה וציאה של בני אדם ואספקה, ובכך להביא לכניעתה מחוסר אונים. משמע מפשט הפסוק כי רק לאחר נסיון לחימה של "ימים רבים" להכניע את העיר מותר לבנות עליה מצור קבוע, ואז יש להזהר שלא לחרות עצים. כמה הם "ימים רבים"? מסביר רש"י כי סתם "ימים" משמע שנים, כי מיעוט רבים שנים, וכן משמע מן הפסוק בשמואל ב' "ימים שנים". המילה "רבים" באה להוסיף, ומאחר ואין אנו יודעים כמה אנו אומרים שמוסיפה לכל הפחות יום אחד, ולכן "ימים רבים" הם שלשה ימים.

רש"י מביא דברי חז"ל שאינם לומדים את הפסוק כפשוטו, ואת עניין 'שלשת

— עיון —

ימים רבים. כיצד למדו חז"ל מכאן הלכה בהלכות שבת ובהלכות קריאה לשלום, הרי הפסוק כלל אינו עוסק בזה! נראה לי כי ודאי אין הפסוק יוצא מידי פשוטו והוא אכן עוסק בענייני מצור, ומשמעות הפסוק שאין לבנות מצור בשלשה ימים ראשונים, ורק אם לא הצליחו להכניע את

6. בגמרא נקרא כלל זה בשם 'תפשת מרובה לא תפשת', ראה סוכה דף ה ובתוס' שם ע"ב ד"ה תפשת.

7. עיין מה שכתב הרמב"ן: "כי הנלחמים משחיתים בעיר וסביב הארץ אולי יוכלו לה", ויתכן ואף הוא כיוון למה שכתבנו. הרמב"ן מפרש התנהגות זו של הלוחמים כמעשים חסרי תועלת אמייתית הנעשים מתוך תסכול ורצון לסיים את המלחמה במהירות.

— רש"י —

כִּי הָאָדָם עֵץ הַשֶּׁדֶה. הרי "כי" משמש בלשון 'דילמא', שמא האדם עץ השדה להכנס בתוך המצור מפניך להתייגר ביסורי רעב וצמא כאנשי העיר, למה תשחיתנו:

— ביאור —

הביטוי כאילו כתוב: 'וכי עץ השדה הוא אדם?'. על פי קריאה זו פירוש הפסוק כך הוא: 'וכי העץ דינו כאדם המחוייב להישאר בתוך העיר הנצורה ולא לצאת החוצה?' ורצונו לומר, אמנם אדם היוצא מן המצור במלחמה דינו מיתה, וכן ראוי לעשות, כי מתוך כך יפחדו האנשים לצאת ויתייסרו בה עד כניעה, אך מדוע להשחית עץ הנמצא מחוץ לעיר - וכי דין העץ כדן האדם?

כִּי הָאָדָם עֵץ הַשֶּׁדֶה. נסביר דברי רש"י כפי שביארוהו המפרשים. הפסוק בא לתת טעם מדוע אין לכרות עצי פרי בשעת מצור על עיר, וכותב "כי האדם עץ השדה לבוא מפניך במצור". ולכאורה אינו מובן מה עניינו של אדם לכאן, ומהי ההשוואה בין אדם ובין עץ, ובקריאה פשוטה הפסוק משולל הבנה לחלוטין. על כן בא רש"י לומר כי יש לקרוא את הפסוק בלשון תמיהה ו"כי" משמעותו שמא, וכן יש להפוך את

— עיון (המשך) —

העיר בשלשה ימים רק אז יבנו המצור. אמנם מכאן משמע שהתורה מקציבה למלחמה 'רגילה' זמן של שלשה ימים, ומשערת כי בזמן זה יכולה המלחמה להתחיל ולהסתיים. ויתירה מזו, התורה חוששת כי אם הקרב לא יוכרע בשלשה ימים אזי עלולים לוחמי ישראל לחוש תיסכול מהתמשכות המלחמה ולאבד את עשתונותיהם, ומתוך כעסם יבואו להשחית כל הנקרא בדרכם כדרכו של אדם בחמת זעמו, ולכן ציוותה התורה לבל ישחיתו עצי פרי בבניית המצור.

חז"ל הבינו כי התורה רואה בשלשה ימים זמן הראוי למלחמה והסיקו כי מן הראוי יהיה שלא להתחיל מלחמה בתוך שלשה ימים לפני שבת, כדי שלא לגרום בכך לידי חילול שבת ודאי. וכן הוא לעניין קריאת שלום, אם מלחמה אורכת שלשה ימים ויש סיכוי לשאול לשלום ולהימנע מלחימה, יש לתת לאויב את אותו הזמן שאורכת מלחמה - שלשה ימים - וייכנעו לפנינו ללא קרב.

כִּי הָאָדָם עֵץ הַשֶּׁדֶה. על פי פירוש זה הפסוק מנוסח באופן שאינו ברור, שהרי מוכרחים לסרסו ולהוסיף לו סימן שאלה, ואם כן מדוע לא כתבה התורה את דבריה באופן ברור - 'וכי עץ השדה הוא אדם?'

נראה לבאר על פי פירושו של הרמב"ן. הרמב"ן הסביר כי חיילים במלחמה דרכם להשחית ולהרוס כל הנקרה בדרכם, בהשתוללות חייתית, ועל כן באה התורה להורות ללוחמי ישראל להתנהג באיפוק ולא לעשות כן, ואין להם להשחית אלא מה שמוכרחים

אונקלוס

בִּלְחֹד אֵילָן דְּתַדַּע אֲרִי
 לֹא אֵילָן דְּמִיכָל הוּא
 יְתִיָּה תַחְבִּיל וְתִקוּץ,
 וְתַבְנִי פִרְקוּמִין עַל קֶרְתָּא
 דְּהִיא עֶבְדָּא עִמָּךְ קָרֵב
 עַד דְּתַכְבֵּשָׁה:
 בִּרְקַעַן אֲשֶׁר־תִּדְּעַ בִּי־לֹא־עֵץ
 מֵאֲכָל הוּא אֲתוּ תִשְׁחִית וְכִרְתָּ
 וּבְנִיתָ מִצֹּר עַל־הָעִיר אֲשֶׁר־הוּא
 עֹשֶׂה עִמָּךְ מִלְחָמָה עַד רִדְתָּהּ:

— רש"י —

(כ) עַד רִדְתָּהּ. לשון רידוי, שתהא כפופה לך:

— ביאור —

עַד רִדְתָּהּ. אונקלוס תרגם "עד
 רדתה - עד דתכבשה", כלומר עד
 שתיכבש העיר על ידך, ונראה שפירש
 "רדתה" מלשון 'רידה', עד שהעיר תרד
 ותפול בידיך. רש"י מפרש מלשון 'רידוי',
 כמו "לא תרדה בו בפרך" (ויקרא כה, מג),
 היינו להכות ולענות, ויש לרדות בעיר עד
 שתהיה כפופה לך כרצונך לאורך זמן.

— עיון (המשך) —

בו מכורח הלחימה. על פי רעיון זה נבין גם את דברי רש"י: מדוע אתה כורת את העץ,
 הלא אין לך מלחמה עמו ואין הוא תוקף אותך - חבל, אל תשחית סתם! אך אם תאמר
 התורה את הדברים באופן מפורש יישמעו כצורמים ומקוממים - בני אדם מותר להרוג
 אבל על עצים יש לרחם? וכי עצים חשובים יותר מבני אדם? אמנם התשובה ברורה:
 במלחמה אנו יוצאים נגד הרשעים המאבדים את העולם, והריגתם טובה לעולם, ורשע
 מת עדיף מרשע חי - אך עדיין אין לומר את הדברים בגלוי ובפה מלא, ומצב מלחמה
 אינו מצב טבעי לעולם, ואף היהודי אינו רגיל למציאות אכזרית שכזו, על כן כיסתה
 התורה והסתירה עניין זה כי אין הוא בא אל הפועל אלא בנסיבות חריגות.

עַד רִדְתָּהּ. לפי פירוש רש"י התורה מלמדת כי לא די לנצח במלחמה ולכבוש את
 ערי האוייב אלא צריך לדאוג שהאוייב ישאר כבוש וכפוף תחת ידינו לאורך זמן.

אונקלוס

כא א פִּי־יִמְצֵא חֲלָל בְּאֶדְמָה
 אֲשֶׁר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ
 לְרִשְׁתָּהּ נָפֶל בְּשָׂדֶה לֹא נוֹדַע
 מִי הִכָּהוּ: ב וַיֵּצְאוּ זִקְנֶיךָ וּשְׁפָטֶיךָ
 וּמִדְּרוֹ אֶל־הָעָרִים אֲשֶׁר סְבִיבַת
 הַחֲלָל:

כא א אֲרִי יִשְׁתַּכַּח קְטִילָא
 בְּאַרְעָא דִּי אֱלֹהֵךְ
 יְהִיב לְךָ לְמִירְתָּהּ רְמִי
 בְּחֻקְלָא, לֹא יָדִיעַ מֵאֵן
 קְטִילָה: ב וַיִּפְקֹן סִבְדָּ
 וּדְיָנָךְ, וַיִּמְשְׁחוּן לְקַרְוִיָּא
 דְּבִסְחָרְנוֹת קְטִילָא:

— רש"י —

(ב) וַיֵּצְאוּ זִקְנֶיךָ. מיוחדים שבזקניך, אלו סנהדרין גדולה (סוטה מד ע"ב):

— ביאור —

וַיֵּצְאוּ זִקְנֶיךָ. כאן מוזכרים "זקניך" וּשְׁפָטֶיךָ" ותפקידם למדוד איזו עיר קרובה אל החלל, ובהמשך הפרשה מוזכרים "זקני העיר ההיא" והם העורפים את העגלה בנחל, ומסתבר שאין אלו אותם הזקנים. מי הם, אם כן, "זקניך" וּשְׁפָטֶיךָ", ומסתבר כי הם ערכאה גבוהה יותר מ"זקני העיר ההיא"? בתחילת הפרשה למדנו על החיוב למנות שופטים בכל עיר ועיר - "שופטים

ושוטרים תתן לך בכל שעריך", ובית דין זה נקרא 'סנהדרין קטנה'. כמו כן למדנו כי ישנו בית דין בירושלים על יד המקדש אשר אליו עולים לשאול כאשר הכרעת הדין אינה ידועה (לעיל יז, ח-יא), ובית דין זה נקרא 'בית הדין הגדול' או 'סנהדרין גדולה'. מסביר רש"י כי "זקניך וּשְׁפָטֶיךָ" המוזכרים כאן הם חברי 'סנהדרין הגדולה', היינו בית הדין הגדול שבירושלים.

— עיון —

וַיֵּצְאוּ זִקְנֶיךָ. מעיון בפסוקים עולה כי בתהליך עריפת העגלה ישנם שני שלבים:

1. קביעת העיר האחראית.

2. מעשים שנועדו לכפרת העוון.

את השלב הראשון הטילה התורה על חברי 'סנהדרין הגדולה' והם שיחלטו על איזו עיר מוטלת האחראיות לחלל זה. לאחר מדידתם והחלטתם עובר הטיפול בענין לידי זקני אותה העיר. חברי הסנהדרין אינם עוסקים בעגלה הערופה אלא דוקא זקני העיר. מכאן אנו לומדים כי זקני העיר, היינו הדיינים והשופטים, הם הנושאים באחריות

— רש"י —

ומדדו. ממקום שהחלל שוכב (ספרי רה):

אַל הָעֲרִים אֲשֶׁר סְבִיבַת הַחֲלָל. לכל צד, לידע איזו קרובה:

— ביאור —

אַל הָעֲרִים אֲשֶׁר סְבִיבַת הַחֲלָל. נראה לומר כי רש"י בא ליישב קושי שמתעורר בקריאת הפסוק הבא, שם לכאורה אין קשר בין חלקו הראשון לחלקו השני. הפסוק פותח במילים "והיה העיר הקרובה אל החלל", והיה מתבקש שימשיך הפסוק לומר מה עניינה של העיר, אך הפסוק משנה את הנושא ועובר לדון בזקני העיר ההיא. על כן בא רש"י כאן לפרש שתחילת הפסוק הבא היא המשכו של פסוק זה, ר"ל "ומדדו אל הערים אשר סביבות החלל - לכל צד, לידע איזוהי - העיר הקרובה אל החלל".³

ומדדו. הפסוק אומר "ומדדו אל הערים", ומצויין כאן רק המקום אליו מודדים ולא המקום ממנו מודדים,² על כן מסביר רש"י כי המדידה היא מן המקום שהחלל נמצא עכשיו. לכאורה אין בדברי רש"י חידוש כי ודאי המדידה היא מן החלל שהרי הוא הגורם למדידה! אך באמת אלמלי דברי רש"י היינו חושבים שצריך למדוד מן המקום בו נהרג ולא מן המקום אליו נתגלגל מחמת המכה, או אולי למדוד מקצה השדה בו נמצא המת ולא מגופו ממש, וכן לא היינו מקפידים למדוד מן החלל אל הערים אלא היינו מודדים מן העיר אל החלל.¹

— עיון (המשך) —

על כל המתרחש בעיר ומחוצה לה. התורה אינה רואה בדיינים אנשים שכל תפקידם הוא לדון את הבאים לפניהם, אלא הם האחראים על הרמה הרוחנית של העיר, על החינוך, וכן צריכים הם לדאוג שכל אדם בעיר יזכה להגנה הראויה וכיוצא בזה. זקני סנהדרין גדולה מופקדים על המדידה כדי להראות את חשיבות העניין וגודל חומרתו.

1. ביארנו על פי המזרחי.

2. עיין באר בשדה ונחלת יעקב.

3. פירוש זה הוא מחודש, כי הנה המזרחי והגור אריה הסבירו שכוונת רש"י ללמדנו שאין מצוה במדידה ואם יודעים בבידור איזו עיר קרובה אין צורך למדוד, וצווחו עליהם המפרשים ודחו דבריהם שהרי בגמרא מפורש כי המדידה מחייבת בכל מקרה ואפילו אם ההרוג סמוך ממש לאחת הערים (עיין נחלת יעקב, משכיל לדוד ועוד, ועיין באר השדה ויריעות שלמה שניסו ליישב דברי המזרחי). אך אותם שדחו דברי המזרחי לא הציגו פירוש אחר, ועל כן כתבתי כפנים וה' יצילני משגיאות.

אונקלוס

ג וְהָיָה הָעֵיר הַקְּרֹבָה אֶל־הַחֲלָל
 וּלְקַחְוּ זִקְנֵי הָעֵיר הַהוּא עֲגֻלַּת
 בָּקָר אֲשֶׁר לֹא־עֶבֶד בָּהּ אֲשֶׁר
 לֹא־מִשְׁכָּה בָּעַל: ד וְהוֹרְדוּ זִקְנֵי
 הָעֵיר הַהוּא אֶת־הָעֲגֻלָּה אֶל־
 נַחֲל אֵיתָן אֲשֶׁר לֹא־יַעֲבֹד
 בּוֹ וְלֹא יִזְרַע וְעֶרְפוֹ־שֵׁם אֶת־
 הָעֲגֻלָּה בַּנַּחֲל: ה וּנְגִשּׁוּ הַכֹּהֲנִים
 בְּנֵי לֵוִי כִּי כֹס בַּחֵר יִהְיֶה אֱלֹהֶיךָ
 לְשִׁרְתּוֹ וּלְבִרְךָ בְּשֵׁם יְהוָה וְעַל־
 פִּיהֶם יִהְיֶה כָּל־רִיב וְכָל־נִגְעָה:
 ו וְכָל זִקְנֵי הָעֵיר הַהוּא הַקְּרֹבִים
 אֶל־הַחֲלָל יִרְחֲצוּ אֶת־יְדֵיהֶם
 עַל־הָעֲגֻלָּה הָעֲרוּפָה בַּנַּחֲל:

ג וְהָיָה הָעֵיר הַקְּרֹבָה אֶל־הַחֲלָל
 וּלְקַחְוּ זִקְנֵי הָעֵיר הַהוּא עֲגֻלַּת
 בָּקָר אֲשֶׁר לֹא־עֶבֶד בָּהּ אֲשֶׁר
 לֹא־מִשְׁכָּה בָּעַל: ד וְהוֹרְדוּ זִקְנֵי
 הָעֵיר הַהוּא אֶת־הָעֲגֻלָּה אֶל־
 נַחֲל אֵיתָן אֲשֶׁר לֹא־יַעֲבֹד
 בּוֹ וְלֹא יִזְרַע וְעֶרְפוֹ־שֵׁם אֶת־
 הָעֲגֻלָּה בַּנַּחֲל: ה וּנְגִשּׁוּ הַכֹּהֲנִים
 בְּנֵי לֵוִי כִּי כֹס בַּחֵר יִהְיֶה אֱלֹהֶיךָ
 לְשִׁרְתּוֹ וּלְבִרְךָ בְּשֵׁם יְהוָה וְעַל־
 פִּיהֶם יִהְיֶה כָּל־רִיב וְכָל־נִגְעָה:
 ו וְכָל זִקְנֵי הָעֵיר הַהוּא הַקְּרֹבִים
 אֶל־הַחֲלָל יִרְחֲצוּ אֶת־יְדֵיהֶם
 עַל־הָעֲגֻלָּה הָעֲרוּפָה בַּנַּחֲל:

— עיון (על עמוד קודם) —

אֶל הָעָרִים אֲשֶׁר סְבִיבַת הַחֲלָל. חובה למדוד לכל צידי המת, ואפילו אם ישנה עיר סמוכה מאוד מצד אחד. מהו העניין בזה, מדוע יש להטריח את זקני הסנהדרין לבוא ולמדוד כאשר התשובה ברורה מראש? נראה כי המדידה לכל הכיוונים מסמלת כי האחריות למת זה מוטלת על כל המקומות שסביב החלל מכל עבריו, הקרובים והרחוקים. אמנם המקום הקרוב ביותר הוא אשר יביא את העגלה ויערפנה בנחל, אך כל המקומות צריכים לשאת ברגש האחריות, והמקום הקרוב אינו האשם היחידי אלא

— רש"י —

(ד) אֶל נַחַל אֵיתָן. קשה, שלא נעבד (ספרי רז; סוטה מה ע"ב):

וְעָרְפוּ. קוצץ עורפה בקופיץ (שם ושם). אמר הקדוש ברוך הוא, תבוא עגלה בת שנתה שלא עשתה פירות, ותיערף במקום שאינו עושה פירות, לכפר על הריגתו של זה שלא הניחוהו לעשות פירות (סוטה מו ע"א):

— ביאור —

להורידה דוקא אל נחל איתן. בהסברו משתמש רש"י שלש פעמים במילה 'פירות', כל פעם במשמעות אחרת: 'עגלה שלא עשתה פירות' היינו שלא ילדה ולדות, 'מקום שאינו עושה פירות' היינו שלא הצמיח עצים ופירות, 'אדם שלא עשה פירות' היינו שלא המשיך לעשות מעשים בעולם ומצוות. הגמרא מדגישה שאין הכוונה שלא עשה פריה ורביה כי מן הדין עורפים עגלה גם על הרוג שכבר אינו יכול להביא ילדים לעולם, כגון זקן או סריס.

אֶל נַחַל אֵיתָן. "איתן" אינו שם הנחל, ואף אינו מתאר את הנחל עצמו, אלא מתאר קרקע סמוכה לנחל. "איתן" פירושו קשה, וקרקע קשה היא קרקע שמעולם לא נעבדה ולא נחרשה. "נחל איתן" היינו קרקע קשה הסמוכה לנחל.

וְעָרְפוּ. את העגלה לא שוחטים אלא עורפים במכה חזקה מן העורף באמצעות קופיץ. רש"י מסביר את הטעם מדוע דרשה התורה להביא דוקא עגלה, ומדוע יש

— עיון (המשך) —

הוא שליח של כולם. וכבר כתבנו לעיל כי תפקיד המדידה מוטל על זקני הסנהדרין כדי לסמל את האחריות הלאומית הכללית.

וְעָרְפוּ. מדוע אין שוחטים את העגלה אלא עורפים? שחיטה היא הפעולה הטבעית לבהמה והיא הכשרתה למטרתה. עריפה היא הריגה והשחתת הבהמה, ונבלתה אינה ראויה לכלום ואסורה בהנאה.

דברי רש"י מבטאים היטב את האסון הגדול במותו של אדם. אדם בחייו פועל ועושה מעשים, ובכך הוא תורם לעולם ואף מנציח את עצמו ומשאיר לו זכר. כשאדם מת נמנעת ממנו האפשרות להמשיך ולתרום לעולם, והדבר ניכר ביותר כשהוא נרצח טרם זמנו.

אונקלוס

ז וְעֵנּוּ וְאָמְרוּ יָדִינוּ לֹא שִׁפְכָה
 (שִׁפְכוּ) אֶת־הַדָּם הַזֶּה וְעֵינֵינוּ
 לֹא רָאוּ: ח כִּפֹּר לְעַמְּךָ יִשְׂרָאֵל
 אֲשֶׁר־פָּדִיתָ יְהוָה וְאֶל־תִּתֵּן דָּם
 נָקִי בְּקֶרֶב עַמְּךָ יִשְׂרָאֵל וְנִכְפַּר
 לָהֶם הַדָּם: ט וְאַתָּה תִּבְעֶר הַדָּם
 הַנָּקִי מִקֶּרְבֶּךָ כִּי־תַעֲשֶׂה הַיֵּשֶׁר
 בְּעֵינֵי יְהוָה:

ז וְיִתִּיבוּ וְיִמְרוּ, יִדְנָא
 לֹא אֲשָׁדָא יֵת דְּמָא הָדִין
 וְעֵינָנָא לֹא חֲזָא: ח כְּהֵנִיא
 יִמְרוּן כִּפּר לְעַמְּךָ יִשְׂרָאֵל
 דְּפִרְקָתָא יי וְלֹא תִתֵּן
 חוֹבַת דָּם זָכָאִי בְּגוֹ עַמְּךָ
 יִשְׂרָאֵל, וְיִתְכַפֵּר לַהוֹן עַל
 דְּמָא: ט וְאַתָּה תִּפְלִי אֲשָׁדִי
 דָּם זָכָאִי מִבִּינְךָ, אֲרִי
 תַעֲבִיד דְּכָשֶׁר קָדָם יי:

— רש"י —

(ז) יְדִינוּ לֹא שִׁפְכָה. וכי עלתה על לב שזקני בית דין שופכי דמים הם, אלא לא ראינוהו ופטרנוהו בלא מזונות ובלא לוויה (שם מה ע"ב):

(ח) והכהנים אומרים כִּפּר לְעַמְּךָ יִשְׂרָאֵל:

וְנִכְפַּר לָהֶם הַדָּם. הכתוב מבשרם שמשעשו כן יכופר להם העון (סוטה מו ע"א):

— ביאור —

וענו ואמרו. רש"י אינו מפרש כן, ומסב את תשומת ליבנו לפסוק ה, שם הוזכרו הכהנים - "ונגשו הכהנים בני לוי" - אך לא נאמר כלל מה תפקידם במעשה העגלה, ופסוק ו חוזר ועוסק בזקני העיר ההיא. אם כן מהו תפקידם של הכהנים, ומי אומר את הדברים - הכהנים או הזקנים? על כן מבאר רש"י כי בפסוקים ז-ח ישנן שתי אמירות, אמירת הזקנים - "ידינו לא שפכו את הדם הזה ועינינו

ידינו לא שִׁפְכָה. לפני שניגש לביאור הפסוקים יש לתת את הדעת לחלוקתם. פסוק ז פותח במילים "וענו ואמרו", ואחריהן מובא ציטוט ארוך של הדברים (פסוקים ז-ח): "ידינו לא שפכו את הדם הזה... כפר לעמך... ונכפר להם הדם". לכאורה נראה כי הדברים נאמרים כולם ברצף אחד, והם נאמרים על ידי הזקנים שהוזכרו בפסוק הקודם - "וכל זקני העיר ההיא... ירחצו את ידיהם..."

— ביאור (המשך) —

לדאוג שכל אחד ואחד מתושבי העיר יוכל להתקיים בכבוד ובבטחון, ואפילו אדם שהזדמן אל העיר מבחוץ יש לוודא את שלומו ומצבו. אם אדם מן הישוב אינו מצליח לעמוד על רגליו בכוחות עצמו הוא עלול לנסות להרויח את לחמו בדרכים שאינם כשרות, להתחבר לאנשים ריקים ופוחזים, וסופו אף ללסטם את הבריות. אדם במצב כזה מתרועע עם אנשים מפוקפקים במקומות מסוכנים והוא אף עלול למצוא את מותו.

תופעות מעין אלה נובעות בראש ובראשונה מהזנחה של הנהגת הישוב, ומחוסר תשומת לב לשוליים החלשים שבחברה. הזנחה שכזו גורמת לעלייה בפשיעה, לסכנות בדרכים, להשתוללות של כנופיות ולמעשי רצח לא מופענחים. מנהיג שאינו ממלא את תפקידו כראוי הרי הוא נושא באחריות וכאילו ביצע את הרצח בעצמו.

לא ראו", ומיד אחריהם אמירת הכהנים - "כפר לעמך ישראל...". הזקנים, הלא הם דייני העיר, מצהירים את הצהרתם, ואחר כך הכהנים מתפללים. תפקיד הכהנים הוא לכפר על בני ישראל ואף כאן הם מתפללים לכפרתם. רש"י מדגיש כי דברי הכהנים מסתיימים במילים "ואל תתן דם נקי בקרב עמך ישראל" ואין הם אומרים את המילים "ונכפר להם הדם", כי לא מסתבר שבתפילתם יאמרו הכהנים כי כבר נתקבלה התפילה, אלא זוהי הבטחה של התורה (= הכתוב מבשרם) שבזכות עשיית מעשים אלה יתכפר דמו של ההרוג.

הצהרתם של הזקנים תמוהה מאוד, וכי מיהו חושד בהם שהם עצמם רצחו את ההרוג, או שמא העלימו עיניהם ממעשה הרצח? אלא מכאן עלינו ללמוד על גודל האחריות המוטלת על הסנהדרין בניהול חיי הקהילה. באחריות הסנהדרין

— עיון (על עמוד קודם) —

יָדֵינוּ לֹא שָׁפָכָה. אחר העיון בדברי רש"י עולה תמיהה רבה: אם הסנהדרין אכן מילאו את תפקידם כראוי ולא הזניחו שום אדם בקהילתם, ומצהירים זאת בגלוי ואף רוחצים בנקיון כפיהם כאות לכך שהם נקיים מכל רבב - מדוע אם כן צריכים הם כפרה על מעשה שנעשה שלא באשמתם ולא בגרימתם? וכי מה היה עליהם לעשות ולא עשו?

מכאן אנו לומדים שעם ישראל הוא גוף אחד ויחידה אחת. אם בוצע רצח בעם ישראל הרי מעשה זה הוא אות קלון לעם כולו, ואפילו אם אי אפשר להצביע על מחדל מסוים שגרם לכך. האחריות של הסנהדרין ואנשי ההנהגה היא כל כך גבוהה עד שהם נתבעים ואשמים בכל פגם שמתגלה, ועליהם לפעול מעל ומעבר לנדרש. נביא כאן את לשונו של **'תנא דבי אליהו'** (רבה פ"ב): "ושמא תאמר, אותם שבעים אלף שנהרגו בגבעת בני בנימין מפני מה נהרגו? לפי שהיה להם לסנהדרי גדולה שהניח משה ויהושע ופינחס בן אלעזר עמהם, היה להם לילך ולקשור חבלים של ברזל במתניהם, ולהגביה בגדיהם למעלה מארכובותיהם, ויחזרו בכל עירות ישראל, יום אחד ללכיש יום אחד

— רש"י —

(ט) **וְאַתָּה תִּבְעֶר**. מגיד שאם נמצא ההורג אחר שנתערפה העגלה הרי זה יהרג (סוטה מז ע"ב), והוא הַיִּשָּׁר בְּעֵינֵי ה':

— ביאור —

וְאַתָּה תִּבְעֶר. היה מקום לומר כי מעשה העגלה מכפר על מעשה הרציחה עצמו, והואיל ונתכפר שוב אין להעניש עליו אפילו אם ימצא הרוצח. על פי רש"י באה התורה בפסוק זה לומר בפירוש כי אין הדבר כן - **"וְאַתָּה תִּבְעֶר הַדָּם הַנִּקִּי מִקִּרְבְּךָ"** - עדיין מוטל עלינו למצוא את רוצח ההורג החף מפשע (= "הנקי") ולבערו מן העולם, כי לרוצח עצמו לא נתכפר והרי הוא חייב מיתה כבתחילה. עניינה של העגלה הוא לכפר על זקני הסנהדרין, שאפשר ולא עשו את כל הנדרש כדי למנוע מציאות של רציחה, אך הרוצח עצמו דמו בראשו ואין למעשהו כפרה, וביעורו מן העולם הוא רצון ה' והישר בעיניו.⁴

— עיון (המשך) —

לבית אל יום אחד לחברון יום אחד לירושלים וכן בכל מקומות ישראל, וילמדו את בני ישראל דרך ארץ בשנה בשנים ובשלש, עד שיתישבו ישראל בארצם, כדי שיתגדל ויתקדש שמו של הקב"ה בעולמות כולן שברא מסוף העולם עד סופו, והם לא עשו כן אלא כשנכנסו לארצם כל אחד ואחד מהם נכנס לכרמו וליינו ולשדהו ואומרים שלום עליך נפשי, כדי שלא להרבות עליהן את הטורח.

אם היו חוטאים הסנהדרין ולא ממלאים את תפקידם יתכן ולא היתה מועילה להם הכפרה. עתה שמילאו את תפקידם, הואיל ונמצא הרוג בגבולם אין הם פטורים מאחריות וצריכים הם לכפרה הבאה על ידי מעשה העגלה.

וְאַתָּה תִּבְעֶר. מיסודות האמונה הוא להבין כי אין אפשרות להסיר אחריות אדם ממעשיו באמצעות מעשי קסמים או טקסים למיניהם. אדם שחטא יכול להתמודד עם כשלונותיו באמצעות עשיית תשובה בלבד. אדם שאינו עובר את כל השלבים של חזרה בתשובה אינו יכול להסיר ממנו את החטא. אף מעשה עגלה ערופה אינו מעשה כשפים המכפר על החטא ומוחקו כלא היה, אלא הוא מעין קורבן המובא על ידי זקני העיר. אותם מנהיגים המכירים באחריותם הכללית על כל המתרחש, ורואים במעשה רציחה זה קלקול בהנהגתם - הם הראויים להביא את הקורבן על מנת שיכפר להם על שגגתם. כשם שקורבן מכפר רק על השב והמתחרט⁵ כך העגלה מכפרת רק למנהיגים המכירים באחריותם, אך ודאי אינה שייכת כלל לרוצח עצמו.

4. עיין רש"י ויקרא ה, יח ד"ה אשר שגג. ועיין כתובות ל"ז ע"ב ובתוספות שם ד"ה ואח"כ.

5. עיין רש"י יומא פ"ה ע"ב ד"ה חטאת ואשם ודאי מכפרין.

פֶּרֶשֶׁת פִּי־תַּעֲ
עם רש"י ותרגום אונקלוס

ופירוש
בעקבות רש"י
ביאור ועיון

מאת
שאול דוד בוצ'קו

עורך
אורי הולצמן

כוכב יעקב תשס"ח

אונקלוס

יִכְיָתֵצֵא לַמִּלְחָמָה עַל־אִיבֶיךָ , אֲרִי תִפּוֹק לְאַגָּחָא ,
וְנָתַנּוּ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בְיָדְךָ וּשְׁבִיתָ , קָרָבָא עַל בְּעָלֵי דְבָבְךָ ,
שְׁבִיו: וּמִסְרָנוּ יְיָ אֱלֹהֶיךָ בְיָדְךָ ,
וְתִשְׁבִּי שְׁבִיהוֹן: וְתִשְׁבִּי שְׁבִיהוֹן:

— דש"י —

(י) כִּי־תֵצֵא לַמִּלְחָמָה. במלחמת הרשות הכתוב מדבר (ספרי ריא), שבמלחמת ארץ ישראל אין לומר ושבת שבי, שהרי כבר נאמר (לעיל כ, טז) "לא תחיה כל נשמה":

וּשְׁבִיתָ שְׁבִיו. לרבות כנעניים שבתוכה (ספרי שם), ואף על פי שהם משבעה אומות:

— ביאור —

תמוהה, שהיה לו לומר 'ושבת שבי'. "שביו" משמעו 'השבי שלו', ומתייחס לשבויים שכבר נשבו על ידי האויב, ועתה הם עם שוביהם חזרו ונשבו על ידי לוחמי ישראל.

ויש להבין מדוע היינו חושבים להבדיל בין שבוי לשביו, הלא כולם גויים הם ומה לי אם הם מאומה זו או מאומה אחרת! על כך מתרץ רש"י שיש כאן דין חדש מיוחד - גם אם השבוי של האויב הוא כנעני משבעה אומות, שעליהם נאמר "לא תחיה כל נשמה", מכל מקום כאן אין להורגו.²

כִּי־תֵצֵא לַמִּלְחָמָה. ישנם שני סוגי מלחמה: מלחמת מצוה ומלחמת רשות. מלחמת מצוה מטרתה היא לכבוש את ארץ ישראל מידי הכנענים, ובמלחמה זו נצטוו ישראל "לא תחיה כל נשמה". מלחמת רשות מטרתה היא להרחיב את גבולות הארץ מעבר לגבולות ההבטחה מן התורה. במלחמה זו לא נצטוו ישראל להשמיד את כל האוכלוסיה.¹

הואיל ופרשתנו עוסקת בדין שבויי המלחמה משמע שעוסקת במלחמת רשות ולא במלחמת מצוה.

וּשְׁבִיתָ שְׁבִיו. לשון "ושבת שבי"

— עיין —

וּשְׁבִיתָ שְׁבִיו. מדברי רש"י אלה אפשר ללמוד שאין בגזע הכנענים משהו רע בעצם הווייתם כי אם מהדרך המקולקלת שבחרו ללכת בה, ועל כן בא הציווי להשמיד אותם.³

1. וראה מה שכתבנו בעניין זה לעיל בפרשת שופטים (פרק כ פסוק י ואילך).

2. ועיין לעיל דש"י כ, יא

3. ראה מה שכתבנו לעיל בפרשת שופטים כ, יד.

אונקלוס

יֵא וְרֵאִיתָ בְּשִׁבְיָהּ אִשָּׁת יִפֹּת־
תֹּאֵר וְחִשְׁקָתָּ בָּהּ וְלִקְחָתָּ לָךְ
לְאִשָּׁה:
יֵא וְתַחֲזִי בְּשִׁבְיָא אֶתְתֵּא
שְׁפִירַת רִיו, וְתַתְרַעִי בָּהּ
וְתִסְבֶּה לָךְ לְאִתּוֹ:

— רש"י —

(יֵא) אִשָּׁת. אפילו אשת איש (ספרי שם):

— ביאור —

אִשָּׁת. צריך להבין מדוע נקט הפסוק
"אשת" שהיא לשון סמיכות (אשה של),
ולא כתב 'אשה יפת תואר'. מסביר
רש"י כי לשון "אשת" מרמזת על אשה
השייכת למישהו אחר, היינו אשת איש
(אשה של איש). פסוק זה בא ללמדנו
שדין 'יפת תואר' חל גם על אשה שהיא
אשת איש.

— עיין —

אִשָּׁת. יש לתמוה תמיהה גדולה. הרי גם האומות הוזהרו על העריות ועל איסור
אשת איש, ואיך יכולה התורה להתיר ליהודי לשאת אשת איש?
נראה לומר כי מבחינה הלכתית אין אשתו של גוי נחשבת לאשת איש, הואיל ואין
מושג של 'קידושין' אצל אומות העולם. אצל הגויים הנישואין הם תוצאה של החיים
המשותפים והגירושין הם תוצאה של ההפרדה בפועל.⁴
אך אם נכונים דברינו צריך עתה לבאר מדוע צריך הכתוב לחדש ולומר שגם באשת
איש שייך דין יפת תואר, שהרי באמת אין דינה כאשת איש.
נראה לי לבאר על פי הגמרא (קידושין כא ע"ב) הקובעת שאשת יפת תואר חייבת
לעבור גיור לפני שיותר ליהודי לשאת אותה, ובלי שתתגייר יהיה מוכרח לשחררה. היינו
יכולים לחשוב שמעשה זה של גיור אפשרי רק אצל אשה פנויה שעדיין ניתן להשפיע
עליה, אבל אשה נשואה השייכת לאיש לא שייך לגיירה. על כן צריך לחדש ולומר שגם
אשת איש יכולה להתגייר וממילא כל דין 'אשה יפת תואר' חל עליה.

4. עיין רמב"ם הלכות מלכים פ"ח ה"ג 'שאיין אישות לגוי', וראה שם פ"ט ה"ח: 'ומאימתי תהיה אשת חבירו כגרושה שלנו? משיצאנה מביתו וישלחנה לעצמה, או משתצא היא מתחת רשותו ותלך לה, שאין להם גירושין בכתב'. אולם התוספות לא סוברים כך. עיין תוס' קידושין כא ע"ב ד"ה אשת, שם כתבו שיש באשת איש של גוי איסור עשה של 'ודבק באשתו ולא באשת חבירו'.

— רש"י —

וּלְקַחְתָּ לְךָ לְאִשָּׁה. לא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע, שאם אין הקב"ה מתירה ישאנה באיסור (קידושין כא ע"ב). אבל אם נשאה סופו להיות שונאה, שנאמר אחריו (פסוק טו) "כי תהיין לאיש וגו'", וסופו להוליד ממנה בן סורר ומורה (פסוק יח), לכך נסמכו פרשיות הללו (תנחומא א):

— ביאור —

זמן התברר לו כי באמת אין הוא אוהב את האשה השניה אלא שונאה. הפרשה השלישית עוסקת בבן סורר ומורה, הבן שעוזב את התורה ומצוותיה, ובכך רומזת לנו התורה שכאשר ישנה בבית אשה שהיא שונאה אזי סיכוי סביר הוא שהבן שתוליד ייצא לתרבות רעה. סמיכות הפרשיות מרמזת לנו שהנהגה זו פסולה היא ותוצאותיה עתידות להיות חמורות מאוד.

רש"י ראה לנכון לדרוש את סמיכות הפרשיות משום שלכאורה אין שום קשר בין פרשיות אלו, אחת עוסקת במלחמה ובשביה, השנייה עוסקת בדיני ירושה והשלישית עוסקת בדיני חינוך. קיבוץ פרשיות אלה וסדר הבאתן זו אחר זו מעלה תמיהה, ועל כן ראה רש"י לנכון להסביר מדוע עשתה כן התורה.

וּלְקַחְתָּ לְךָ לְאִשָּׁה. מקריאה פשוטה של הפסוק אפשר להבין ש"ולקחת לך לאשה" היא מצוה מן התורה, או לכל הפחות הנהגה המותרת לכתחילה!

מסביר רש"י כי לא כך הוא הדבר. "ולקחת לך לאשה" היינו והיה אם תרצה בעצת יצרך הרע לקחת אותה לאשה, אזי עליך לעשות כמה פעולות על מנת לנוולה ורק אחר כך היא תוכל להיות לך לאשה. מתיאור תהליך זה עולה הרושם הברור שאין זו הנהגה ראויה כלל.

רש"י מוסיף להוכיח כן מסדר הפרשיות הסמוכות להלן. כי הנה הפרשיה השניה עוסקת באדם שיש לו שתי נשים אחת אוהבה ואחת שונאה. רמז כאן גם על חייל נשוי שחשק בשבויה והתחתן אתה בנוסף על אשתו הראשונה, ולאחר

— עיין —

וּלְקַחְתָּ לְךָ לְאִשָּׁה. כל מי שענינו בראשו צריך מייד לשאול: אם אין הנהגה זו ראויה מדוע אין הקב"ה אוסרה? למה התורה מאפשרת לעשות מעשה זה על אף חומרתו?

אמנם הקב"ה, היודע תעלומות לב, מכיר ויודע כי בשעת מלחמה קשה לאדם מאד לשלוט על היצר. התורה אינה רוצה להילחם עם היצר בשעה שהוא נמצא בשיא כוחו ועלול להכריע את האדם, ולכן אינה אוסרת את המעשה באופן מוחלט, אך היא מצווה על 'מסלול מיוחד' אותו צריכה אשה זו לעבור כדי שתהיה מותרת. מסלול זה נועד לנוול את האשה על מנת שהגבר היהודי ימאס בה ויכיר מעצמו את חומרת המעשה וימנע מלקחתה לאשה. משמעות הביטוי 'לא דיברה תורה אלא כנגד יצר הרע' אינה

אונקלוס

יב וְהִבֵּאתָה אֶל־תּוֹךְ בֵּיתְךָ
וְגִלַּחְתָּ אֶת־רֹאשָׁהּ וְעָשִׂיתָ אֶת־
צִפְרָנֶיהָ: יג וְהִסִּירָהּ אֶת־שְׂמֹלֶת
שִׁבְיָהּ מֵעַלֶּיהָ וַיֵּשְׁבָהּ בְּבֵיתְךָ
וּבְכֹתֶה אֶת־אָבִיהָ וְאֶת־אִמָּהּ
יֶרֶחַ יָמִים וְאַחֲרַיִם כֵּן תָּבוֹא אֵלֶיהָ
וּבְעֹלֹתֶיהָ וְהִיתָה לָּךְ לְאִשָּׁה:

יב וְהִבֵּאתָה אֶל־תּוֹךְ בֵּיתְךָ
וְגִלַּחְתָּ אֶת־רֹאשָׁהּ וְעָשִׂיתָ אֶת־
צִפְרָנֶיהָ: יג וְהִסִּירָהּ אֶת־שְׂמֹלֶת
שִׁבְיָהּ מֵעַלֶּיהָ וַיֵּשְׁבָהּ בְּבֵיתְךָ
וּבְכֹתֶה אֶת־אָבִיהָ וְאֶת־אִמָּהּ
יֶרֶחַ יָמִים וְאַחֲרַיִם כֵּן תָּבוֹא אֵלֶיהָ
וּבְעֹלֹתֶיהָ וְהִיתָה לָּךְ לְאִשָּׁה:

— רש"י —

(יב) וְעָשִׂיתָ אֶת־צִפְרָנֶיהָ. תגדלם כדי שתתנוול (ספרי ריב, כר' עקיבא):
(יג) וְהִסִּירָהּ אֶת־שְׂמֹלֶת שִׁבְיָהּ. לפי שהם נאים, שהגויים בנותיהם מתקשטות
במלחמה בשביל להזנות אחרים עמהם (שם ריג): וַיֵּשְׁבָהּ בְּבֵיתְךָ. בבית
שמשמש בו, נכנס ונתקל בה, יוצא ונתקל בה, רואה בבכייתה, רואה
בנוולה, כדי שתתגנה עליו (שם): וּבְכֹתֶה אֶת־אָבִיהָ. כל כך למה, כדי שתהא
בת ישראל שמחה וזו עצבה, בת ישראל מתקשטת וזו מתנוולת (שם):

— ביאור —

מן השבי. וְעָשִׂיתָ אֶת־צִפְרָנֶיהָ היינו לגדל
אותם, שְׂמֹלֶת שִׁבְיָהּ היא שמלה יפה
במיוחד ולכן עליה להחליפה במשהו
פחות יפה. וּבְכֹתֶה אֶת־אָבִיהָ כדי שלא
תיראה יפה ומושכת אלא בוכיה ומנוולת
ועל ידי כך תתכער ותתגנה בעיניו. וצריכה
שתשב דוקא באותו הבית בו הוא נמצא
- וַיֵּשְׁבָהּ בְּבֵיתְךָ - כדי שיראה אותה כל
הזמן במצבה הבזוי ולא יחשוק בה יותר.

וְעָשִׂיתָ אֶת־צִפְרָנֶיהָ. ניתן היה
לפרש פסוקים אלה להיפך: וְעָשִׂיתָ אֶת־
צִפְרָנֶיהָ היינו שתחתכם יפה, וְהִסִּירָהּ
אֶת־שְׂמֹלֶת שִׁבְיָהּ היינו את בגד השביה
האחיד והבזוי ותלבש בגדים יפים יותר.
ואף יש לכבדה ולאפשר לה לשבת בביתך
ולא לשכוח את עברה.

רש"י מחדש כי לא זו כוונת הפסוקים.
כל המעשים שציוותה תורה נועדו לנוולה
ולהמאיסה על הגבר היהודי שלקח אותה

— עיזן (המשך) —

שכביכול הקב"ה ויתר ליצר הרע והחליט לספק את תאוותו, אלא הכוונה היא שהתורה
הציעה תחבולה היאך יוכל האדם בשעה כזו לדחות מעליו את היצר הרע.

וְעָשִׂיתָ אֶת־צִפְרָנֶיהָ. רש"י גילה לנו את תחבולתם של הגויים במלחמה - היו

אונקלוס

יְהִי אִם לֹא תִתְרַעֲי בָּהּ וְתִפְטְרֶנָּה לְנַפְשָׁהּ וּזְבָנָהּ
 לֹא תִזְבְּנֶנָּה בְּכֶסֶף, לֹא
 תִּתְּגֶר בָּהּ חֶלֶף דְּעִנִּיתָהּ:
 יְד וְהָיָה אִם־לֹא חֲפֻצָּתָ בָּהּ
 וְשִׁלַּחְתָּהּ לְנַפְשָׁהּ וּמָכַר לֹא־
 תִּמְכְּרֶנָּה בְּכֶסֶף לֹא־תִתְּעַמֵּר בָּהּ
 תַּחַת אֲשֶׁר עֲנִיתָהּ: ס

— רש"י —

(יד) וְהָיָה אִם־לֹא חֲפֻצָּתָ בָּהּ. הכתוב מבשרך שסופך לשנאותה (שם ריד):
 לֹא־תִתְּעַמֵּר בָּהּ. לא תשתמש בה (שם). בלשון פרסי קורין לעבדות ושימוש
 'עימראה'. מיסודו של רבי משה הדרשן למדתי כן:

— ביאור —

וְהָיָה אִם־לֹא חֲפֻצָּתָ בָּהּ. נראה
 כי רש"י למד זאת מן המילה "והיה",
 שנראית כמיותרת, כי לכאורה אפשר
 היה לומר בפשטות: 'אם לא חפצת
 בה'. רש"י מבאר על פי מילה זו כי
 כאן מודיעה לנו התורה מהי מטרת כל
 הפעולות שנעשו באשה זו - כל זה
 נעשה כדי שיגיע האיש למצב שאינו
 חפץ בה עוד, והיינו שהפכה אשה זו
 להיות שנאה עליו.
 לֹא־תִתְּעַמֵּר בָּהּ. המילה "תתעמר"
 נדירה ביותר⁵ ופירושה אינו ידוע, על
 כן מציע רש"י בשם רבי משה הדרשן
 שמקור המילה היא מן הלשון הפרסית,
 שם משמעות 'עימראה' היא שימוש
 ושעבוד בבן אדם.

— עיון (המשך) —

מקשטים את הנשים ומביאים אותם לשדה הקרב כדי להכשיל את החיילים היהודים.
 נתון זה מגלה לנו כי ראוי להעניש נשים אלה על עורמתן ומזימתן, ונראה כי הניוול
 שציוותה התורה אינו רק כדי להרחיקה מאיש זה אלא נועד להענישה ולשלם לה
 כפעולתה.

לֹא־תִתְּעַמֵּר בָּהּ. התורה מנמקת איסור זה במילים "תחת אשר עיניתה",
 ובכך מלמדת אותנו כלל חשוב בעניין כבוד הבריות ורגישות לזולת. אחרי שנטעת
 בלב השבויה תקוה שהיא תינשא לך אין לך רשות לזלזל בה, על אף שיתכן והיא

5. שורש זה מופיע פעמיים בלבד בכל התנ"ך, כאן ולהלן בפרשתנו פרק כד פסוק ז.

אונקלוס

טו אַרי יְהוֹנָן לְגִבֹּר תִּרְתֵּן
 נָשִׁין חֲדָא רְחוּמָתָא וְחֲדָא
 סְנוּאַתָּא וּלְיָדָן לִיה בְּנִין
 רְחוּמָתָא וְסְנוּאַתָּא, וְיְהִי
 בְּרָא בְּכָרָא לְסְנוּאַתָּא:
 טז וְיְהִי בְיוֹמָא דִּיחֲסִין
 לְבָנוּהִי יֵת דִּיהִי לִיה,
 לִית לִיה רְשׁוֹ לְבְכָרָא יֵת
 בְּרִי רְחוּמָתָא עַל אִפִּי בְרִי
 סְנוּאַתָּא בְּכָרָא:

טו בִּיתֵּיהֶינָן לְאִישׁ שְׁתֵּי נָשִׁים
 הָאֶחָת אֶהוּבָה וְהָאֶחָת שְׁנוּאַה
 וַיִּלְדוּלוֹ בָּנִים הָאֶהוּבָה
 וְהַשְּׁנוּאַה וְהָיָה הַבֶּן הַבְּכֹר
 לַשְּׁנוּאַה: טז וְהָיָה בְיוֹם הַנְּחִילוֹ
 אֶת־בָּנָיו אֵת אֲשֶׁר־יְהִי לוֹ לֹא
 יוּכַל לְבָכֹר אֶת־בֶּן־הָאֶהוּבָה
 עַל־פְּנֵי בֶן־הַשְּׁנוּאַה הַבְּכֹר:

— עיון (המשך) —

ניסתה להכשיל אותך. אם אתה לא מתחתן איתה - עליך לשחרר אותה.
 יש לשאול מדוע התורה משתמשת במילה מן הלשון הפרסית? אין לי הסבר לכך
 על דרך הפשט. אולי אפשר להציע על דרך הדרוש שהמילים 'עבדות' או 'שעבוד'
 המוזכרות בתורה אין במשמעותן אלא עבדות בלבד ללא תוספת של זלזול וניצול,
 לעומת זאת 'להתעמר' יש במשמעה עבדות עם שעבוד וניצול. בלשון הקודש אין
 מילה המתאימה להתנהגות שפלה שכזו ועל כן זקוקה לשון הקודש להשתמש במילה
 השאולה משפה זרה.⁶

6. וראה מעין זה מה שכתב הרמב"ם הטעם מדוע נקראת לשון זו 'לשון הקודש' (מורה נבוכים ח"ג פ"ח).

אונקלוס

יִי אֲרִי יֵת בְּכָרָא בְרִי סְנוּאֲתָא יִפְרִישׁ לְמַתָּן לִיה תְּרִין חוֹלְקִין בְּכָל דִּישְׁתַּכַּח לִיה, אֲרִי הוּא רִישׁ תְּקֵפִיה לִיה חֲזִיא בְּכִירוּתָא:

יִי כִי אֶת־הַבְּכֹר בֶּן־הַשְּׁנוּאָה יִזְכֹּר לָתֵת לוֹ פִּי שְׁנַיִם בְּכָל אֲשֶׁר־יִמָּצֵא לוֹ כִּי־הוּא רֵאשִׁית אָנֹכִי לוֹ מִשְׁפָּט הַבְּכֹרָה: ס

— רש"י —

(יז) פִּי שְׁנַיִם. כנגד שני אחים (ספרי ריז):

בְּכָל אֲשֶׁר־יִמָּצֵא לוֹ. מכאן שאין הבכור נוטל פי שנים בראוי לבוא לאחר מיתת האב כבמוחזק (סס):

— ביאור —

פִּי שְׁנַיִם. הבכור מקבל "פי שנים" היינו שני חלקים, אך לכאורה יש להסתפק במשמעות עניין זה. התורה מתייחסת למקרה בו ישנם למת רק שני בנים (בן האהובה ובן השנואה). החלוקה במקרה כזה נתן לבכור שני שלישים ולפשוט (=בן שאינו בכור) שליש אחד. אך כמה יקבל הבכור במקרה שיש מספר רב יותר של אחים? אפשר היה לפרש כי "פי שנים" משמעותו תמיד שני שלישים מכל הנכסים, ולעולם נחלק את הירושה לשלושה חלקים ויטול הבכור שנים מהם ושאר האחים יתחלקו בשליש הנותר. רש"י לא מפרש כך אלא מסביר כי

"פי שנים" היינו 'כנגד שני אחים', רוצה לומר שחלקו של הבכור אינו קבוע (שני שלישים) אלא הוא משתנה לפי מספר האחים, והבכור מקבל שני חלקים כאילו הוא שני אחים. לדוגמא: אם הם שלושה אחים - בכור ושני פשוטים, אנו רואים את הבכור כאילו הוא 'שני אחים' וכאילו יש כאן ארבעה אחין, ולכן נחלק את הירושה לארבעה חלקים - הבכור נוטל שני רבעים (חצי) וכל פשוט נוטל רבע. על פי פירוש זה חלקו של הבכור - "פי שנים" - היינו כפול מכל אחד מן האחים.

בְּכָל אֲשֶׁר־יִמָּצֵא לוֹ. התורה באה כאן למעט את זכויותיו של הבכור בנכסי אביו. הבכור זכאי לקבל פי שנים

— עיין —

בְּכָל אֲשֶׁר־יִמָּצֵא לוֹ. מדוע הבכור מקבל פי שנים, ולמה מקבל רק מן ה'מוחזק' ולא מן ה'ראוי'? עניינה של הירושה אינה לחלק את נכסי המת בין בני המשפחה, אלא מטרתה היא

— ביאור (המשך) —

רק "בכל אשר ימצא" לאב, היינו רק באותם הנכסים שהאב 'מוחזק' בהם עתה והם נמצאים ברשותו ותחת ידו, אבל נכסים השייכים לאב אך אינם נמצאים ברשותו, כגון חובות שחייבים לו אחרים על הלוואה שהלווה או על עבודה שעבד, הרי הם עתידיים להגיע לרשות היורשים רק לאחר מות האב, ונקראים 'ראוי', ובהם אין לבכור זכות מיוחדת על פני שאר האחים.

— עיון (המשך) —

לשמור את נכסי הנפטר אצל האנשים הקרובים לו ביותר על מנת שפועלו של הנפטר בעולם יוכל להמשיך באמצעות הנכסים, כפי שהשתדל הוא לעשות בחייו. התורה מנמקת מדוע לבכור זכויות יתרות על שאר האחים במילים: "כי הוא ראשית אוננו לו משפט הבכורה". מסביר הרש"ר הירש כי הבכור שנולד לאדם יוצר את האפשרות להמשכיותו.

על פי זה נוכל להבין כי מאחר והבכור הוא ממשיכו העיקרי של האדם בעולם, הוא האחראי על מורשתו של האב והמשך פועלו, ולכן הוא מקבל חלק נוסף המבליט את תפקידו ואחריותו בזה. החלק הנוסף אינו מתנה והעדפה על פני שאר האחים, אלא הוא מסמל את הטלת האחריות על הבכור להמשיך את פועלו של האב.

נכסים 'הראויים לבוא' אינם נכסים שהאב השתמש בהם בחייו, שהרי טרם היו ברשותו, ולכן אין לראות בהם נכסים שבהם ימשך פועלו של האב. חלק הבכור אינו כולל אלא נכסים מוחזקים שאביו השתמש בהם בחייו.

על פי יסוד זה נוכל להסביר הלכה נוספת בדיני בכור. נפסק להלכה⁷ שבן הנולד אחר מיתת אביו אינו ממעט בחלק בכורה, היינו שמחשבים את חלק הבכורה על פי מספר האחים החיים בשעת מותו של האב, על אף שאלמנתו הרה ועתידיה ללדת בן (שאף הוא יורש חוקי).⁸ הטעם לכך הוא, הואיל וחלק הבכורה מסמל את ההמשכיות של האב, יש לקבוע את גודלו דווקא בעת הפטירה שהיא שעת ההמשכה, ואין צריך להתחשב בנולדים לאחר מכן. אמנם הירושה הנוותרת נחלקת בשווה בין כל היורשים.

מקרה כזה, בו חלק הבכורה אינו זהה בגודלו לחלק הירושה, מוכיח כי מהותם של שני החלקים שונה זו מזו.

7. חושן משפט סימן רעז סעיף ה.

8. היאך תהיה חלוקת הנכסים? אם לדוגמא בשעת פטירת האב היו לו שלושה בנים ונולד לו בן רביעי אחר מותו, יש לחשב תחילה את חלק הבכורה ורק אחר כך את חלק הירושה של כל אחד. הואיל ובשעת מותו היו לו שלושה בנים אנו מחלקים את הנכסים לארבעה (כנ"ל בד"ה פי שנים), וחלק הבכורה הוא אחד מארבעה (רבע). לאחר שניכינו רבע מסך הנכסים אנו מחלקים את הנוותר בין כל ארבעת האחים בשווה.

אונקלוס

יח אֲרִי יְהִי לְגִבֹּר בֶּר סָטִי
 וּמָרֹד לִיתְוֵהי מְקַבִּיל
 לְמִימַר אָבוּהִי וּלְמִימַר
 אֲמִיהִי, וּמִלְפִּין יִתִּיה וְלֹא
 מְקַבִּיל מִנְהוֹן:
 יח כִּי־יִהְיֶה לְאִישׁ בֶּן סוֹרֵר וּמוֹרֶה
 אֵינָנו שֹׁמֵעַ בְּקוֹל אָבִיו וּבְקוֹל
 אִמּוֹ וַיִּסְרוּ אֹתוֹ וְלֹא יִשְׁמַע
 אֲלֵיהֶם:

— רש"י —

(יח) סוֹרֵר. סר מן הדרך:

וּמוֹרֶה. מסרב בדברי אביו, לשון "ממרים" (לעיל ט, ז):

וַיִּסְרוּ אֹתוֹ. מתרין בו בפני שלשה ומלקין אותו (סנהדרין עא ע"א). בן סורר
 ומורה אינו חייב עד שיגנוב ויאכל תרטימר בשר וישתה חצי לוג יין, שנאמר
 (להלן פסוק כ) "זולל וסובא", ונאמר (משלי כג, כ) "אל תהי בסובאי יין בזוללי בשר
 לבו" (שם ע"א). ובן סורר ומורה נהרג על שם סופו, הגיעה תורה לסוף דעתו,
 סוף שמכלה ממון אביו ומבקש לימודו ואינו מוצא, ועומד בפרשת דרכים
 ומלסטם את הבריות, אמרה תורה ימות זכאי ואל ימות חייב (שם עב ע"א):

— ביאור —

סוֹרֵר. רש"י מפרש שהמילה "סורר"	וַיִּסְרוּ אֹתוֹ. דברי רש"י נחלקים
נגזרת מן המילה סר, לסור, ומשמעותה	לשלשה חלקים:
לסטות ולהתרחק. לסור מן הדרך היינו	1. פירוש המילה "ויסרו".
לסטות ולהתרחק מן הדרך הישרה.	נראה שרש"י מפרש מילה זו בשתי
וּמוֹרֶה. רש"י מפרש שהמילה	משמעויות, האחת לשון 'דברי מוסר'
"מורה" נגזרת מהמילה 'ממרים', להמרות,	ותוכחות דברים, והשניה לשון 'ייסורים'
ומשמעותה עניין מרידה, הסרת עול ואי	וסבל גופני. משום כך כתב רש"י שמתרין
קבלת מרות	בו ומלקין אותו.

— עיון —

וַיִּסְרוּ אֹתוֹ. גם לאחר הסברו של רש"י לכאורה השאלה עדיין עומדת בעינה -
 היאך מענישים אדם עבור מעשים שעדיין לא עשה אותם? הלא לאדם יש בחירה
 חופשית ואפשר ויתפוס את עצמו בזמן, יעשה תשובה וישנה דרכיו!
 נראה לי שרש"י מוסר לנו את המפתח להבין את חומרת מצבו של הנער. נער זה
 לא זו בלבד שהתנהגותו אינה ראויה ואינה מכובדת, אלא במעשים אלה הוא הוכיח כי

— ביאור (המשך) —

בן סורר ומורה חייב רק אם גנב כסף כדי להשיג בשר ויין¹¹, והבשר והיין צריכים שיהיו בכמות גדולה - תרטימר בשר וחצי לוג יין.¹²

3. מסביר מדוע עונשו של בן סורר ומורה חמור כל כך.

לכאורה תמוה, אם חטאו של הנער הוא אכילת בשר ושתיית יין בלבד - מדוע הוא חייב מיתה בסקילה? מסביר רש"י כי אין הבן נענש על מה שעשה, שהרי אינו חייב מיתה על מה שעשה, אלא הורגים אותו כעת כדי למנוע ממנו לעבור איסורים חמורים יותר בעתיד - 'ימות זכאי ואל ימות חייב'.

'ומבקש לימודו' היינו יחפש למצוא סיפוק להרגליו, וכשלא ימצא עוד משל אביו יצטרך לתקוף ולשדוד בני אדם כדי למלא אחר תאוותיו. אמנם יש להדגיש, הריגתו לא נועדה להגנת הציבור בלבד אלא נועדה לטובתו של הבן עצמו - הואיל וכל הסימנים מוכיחים כי הוא עתיד לעבור עבירות חמורות ביותר, מוטב לו למות עתה כשחטאיו מועטים כדי שלא יפסיד את חלקו לעולם הבא.

מאחר והתראה זו אינה התראה רגילה אלא יש בה תוכחות ודברי מוסר⁹, הרי היא מעין ענישה, ואף עניין המלקות נלמד מאותה מילה עצמה, על כן אין היא נאמרת בפני שנים אלא דווקא בפני שלשה, כי רק בית דין של שלשה רשאי להעניש.¹⁰

2. פירוש המילים "זולל וסובא" (להלן פסוק כ).

הפסוק הראשון בפרשה הציג את הנער כ"בן סורר ומורה איננו שומע בקול אביו ובקול אמו", ולכאורה תיאור זה הוא כללי מאוד ויכול להתייחס לנערים רבים. אמנם להלן מביא הפסוק את דברי ההורים בפני בית הדין, שם הם מוסיפים כי הוא גם "זולל וסובא", ותיאור זה הוא ודאי חריג ויוצא דופן. המונח "זולל" משמעותו אכילה מופרזת, בעיקר של בשר. המונח "סובא" משמעותו שתייה יתירה של יין, וראיה לדבר מביא רש"י מן הפסוק במשלי. אם כן ילד זה הוא אינו ילד מדרן טיפוסי אלא הוא גם אוכל בשר רב ושותה הרבה יין. מהיכן יש לנער צעיר ממון כה רב שיכול להשיג כמויות כאלה של אוכל יקר? חז"ל קיבלו במסורת כי

9. התראה רגילה היא הודעה למי שעומד לעבור עבירה שמעשה זה הוא אסור ואם יעשה כן ייענש. התראה כזו היא בפני שנים.

10. וז"ל רש"י על המשנה בסנהדרין שם: 'מתרין בו. לאו משום התראה גמורה כשאר עבירות... אלא מוכיחין אותו דבעינן ויסרו אותו שלא ירגיל, ואם לא שמע מלקין אותו בב"ד ויליף לה מויסרו אותו', עיין שם, ומשמע שלאחר אכילה ראשונה מתרין בו ורק אם לא שמע וחזר ואכל מלקין אותו. אמנם יש לעיין מדוע העתיק רש"י כאן את לשון המשנה 'מתרין בו בפני שלשה' שהרי הגמרא שם העמידה שמתרין בו בפני שנים בלבד. וצ"ע.

11. מהמשך דברי רש"י 'סוף שמכלה ממון אביו' משמע שגונב הכסף מאביו, וכן הוא במשנה סנהדרין עא ע"א.

12. תרטימר - הגמרא שם ציינה שתרטימר הוא חצי מנה, והרמב"ם (ממרים ז, ב) הסביר שהוא משקל חמישים דינרים, והיינו 212.5 גרם. חצי לוג - בין 172 ל-300 סמ"ק (עפ"י מדות ושיעורי תורה, בניש. ועיין שם מדוע ציינו בבשר מידת משקל ולא מידת נפח).

— עיון (המשך) —

הוא נמצא במסלול מסוכן של הידרדרות ברורה. נעקוב אחר השלבים שעבר: תחילה הוא 'סר מן הדרך', היינו עושה מעשים חריגים ואסורים. לאחר מכן הוא 'מסרב בדברי אביו' היינו מעיז פניו ומורד בהוריו שהם הסמכות העליונה לשאר נערים. בהמשך הוא אף גונב מהוריו כספים רבים כדי להשיג לעצמו את תאוותיו - זלילת בשר וסביאת יין. תיאור זה מצייר לנו נער בעל אמות מידה מוסריות מעוותות, שאינו מקבל מרות ועושה ככל שילבו חפץ ללא מעצורים וללא עכבות. ההרגל שרכש לעצמו לספק את תאוותיו בכל דרך אפשרית מוכיח כי נער זה הינו עבד לתאוותיו, והרי הוא כאדם מסומם שאינו יכול לשלוט בדחפיו ובמעשיו. נער זה סופו להמשיך במעשיו ללא מעצורים, וכשיכלה ממנו של אביו אין ספק שלא ינוח ולא ישקוט עד שימצא מקורות אחרים לסיפוק תאוותיו. אדם כזה שכל פעולותיו נועדו לספק את עצמו אינו מתחשב באחרים כלל ועלול הוא לפגוע בבני אדם אחרים ולעבור עבירות חמורות ביותר.

נער זה אינו דומה לשאר בני אדם שעברו עבירות חמורות אלא הוא נמצא במסלול חלקלק ממנו אין דרך חזרה. אם אף לאחר שחברי בית הדין עצמם התרו בו והלקו אותו הוא עדיין המשיך במעשיו - ראייה ברורה היא שכבר איבד שליטה ואין לו עוד תקנה. אכן, שערי תשובה לא ננעלו, ואין כאן ודאות של מאה אחוז שימשיך בדרך זו לנצח, אך מעשיו הנוכחיים מגלים כי בכוחו הרע לפעול פעולות חמורות ביותר. בשלב זה הוא עדיין אינו מלסטם את הבריות רק משום שהוא עדיין צעיר ורך בשנים, אך המעשים שעושה בגיל הזה הם כל כך חמורים ביחס לגילו ויש לראותו כאילו הוא עומד עכשיו ומלסטם את הבריות. נער העושה פעולות שכאלה ללא שליטה כוחותיו הרעים יגדלו עמו עם השנים, ועל כן מוטב לו שיזכה לחלקו בעולם הבא השמור לו עתה לפני שיאבדו בעוון מעשיו.

אונקלוס

יט וַיִּיחַדּוּן בֵּיה אָבוּהִי
וְאִמִּיהָ, וַיִּפְקֹדוּ יְתִיָּה לִקְדָּם
סְבִי קִרְתִּיָּה וּלְתֶרַע בֵּית
דִּין אֶתְרִיָּה: כ וַיִּמְרוּן
לְסְבִי קִרְתִּיָּה בְרָנָא דִּין
סְטִי וּמְרֹד לְיִתְוֵהִי מְקַבִּיל
לְמִימְרָנָא, זָלִיל בְּסֹר
וְסְבִי חֲמֵר: כא וַיִּרְגְּמוּנִיהָ
כָּל אַנְשֵׁי קִרְתִּיָּה בְּאֲבָנִיָּא
וַיָּמוּת וּתְפִלִּי עֶבֶד דְּבִישׁ
מִבִּינָךְ, וְכָל יִשְׂרָאֵל
יִשְׁמְעוּן וַיִּדְחִלוּן:

יט וְתַפְּשׂוּ בּוֹ אָבִיו וְאִמּוֹ
וְהוֹצִיאוּ אֹתוֹ אֶל-זִקְנֵי עִירוֹ
וְאֶל-שַׁעַר מְקוֹמוֹ: כ וְאָמְרוּ
אֶל-זִקְנֵי עִירוֹ בְּגִנּוּ זֶה סוֹרֵר
וּמָרָה אֵינָנּוּ שְׁמַע בְּקִלְנוּ זֹלָל
וְסָבָא: כא וּרְגְּמֻהוּ כָּל-אֲנָשֵׁי
עִירוֹ בְּאֲבָנִים וְמָת וּבַעֲרַת
הָרַע מִקִּרְבֶּךָ וְכָל-יִשְׂרָאֵל
יִשְׁמְעוּ וַיִּרְאוּ: ס

— רש"י —

(כא) וְכָל-יִשְׂרָאֵל יִשְׁמְעוּ וַיִּרְאוּ. מכאן שצריך הכרזה בבית דין 'פלוני נסקל על שהיה בן סורר ומורה' (שם פט ע"א):

— ביאור —

אדם כדי להרתיע אנשים אחרים מלעבור עבירות. על כן רש"י מפרש פסוק זה כציווי בו התורה מצווה שכל איש ואיש מעם ישראל ישמע על הריגתו של בן סורר ומורה. והיאך אפשר להביא למציאות כזאת? מסביר רש"י שהציווי כאן הוא על בית הדין, שיכריז על עניינו של בן סורר ומורה זה, על מה נענש ומה היה עונשו.¹³

וְכָל-יִשְׂרָאֵל יִשְׁמְעוּ וַיִּרְאוּ. ניתן היה להבין כי התורה מודיעה לנו שבעקבות העונש הכבד שביצע בית הדין בנער הצעיר כל ישראל ישמעו ויראו. רש"י אינו מפרש כך את הפסוק, כי אין דרכה של התורה לספר סיפורים ולהעלות השערות, וכן לא ייתכן לומר שמטרת הענישה של הנער היא שכל ישראל ישמעו ויראו, כי אין להעניש

— עיון —

וְכָל-יִשְׂרָאֵל יִשְׁמְעוּ וַיִּרְאוּ. מן החובה להכריז ולפרסם את מעשה הנער ועונשו

13. ועיין לעיל פרשת שופטים יט, כ ומה שכתבנו שם.

אונקלוס

כב וְאֵרִי יְהִי בְגִבֹּר חֹבֶת דִּין כב וְכִי־יִהְיֶה בְּאִישׁ חֲטָא מִשְׁפָּט־
 דְּקָטוּל וְיִתְקַטֵּל, וְתִצְלֹב מוֹת וְהוּמַת וְתִלִּית אֹתוֹ עַל־עֵץ:
 יְתִיהַ עַל צְלִיבָא:

— רש"י —

(כב) וְכִי־יִהְיֶה בְּאִישׁ חֲטָא מִשְׁפָּט־מוֹת. סמיכות הפרשיות מגיד שאם חסים אביו ואמו עליו, סוף שיצא לתרבות רעה ויעבור עבירות ויתחייב מיתה בבית דין (תנחומא א):

— ביאור —

וְכִי־יִהְיֶה בְּאִישׁ חֲטָא מִשְׁפָּט־מוֹת. טרם נבאר דברי רש"י נקשה עליו קושיא. הנה לעיל בפסוק "א ביאר רש"י את סמיכות שלוש הפרשיות הראשונות, ולא התייחס לפרשיה הרביעית, ואילו כאן מתברר שאף פרשיה זו סמוכה לזו שלפניה, ואם כן מדוע לא ציין זאת רש"י לעיל? כדי להבין את מהלכו של רש"י בפרשה זו צריכים אנו לזכור שאין דרכו של רש"י באופן עקבי לבאר עניין סמיכות פרשיות, ואין הוא עושה כן אלא במקום בו הפרשיות לא 'נדבקות' אחת לשניה, ועצם סמיכותן מעורר תמיהה. כך הוא עניינן של שלש הפרשיות הראשונות, העוסקות בעניינים שונים לחלוטין, וכפי שביארנו לעיל. לעומת זאת סמיכות

וְכִי־יִהְיֶה בְּאִישׁ חֲטָא מִשְׁפָּט־מוֹת. נראה שרש"י בא להסביר מדוע הפרשיה פותחת בוי"ו החיבור, "וכי יהיה", ולא פותחת במילים 'כי יהיה באיש', כמו לעיל (פסוק יח) "כי יהיה לאיש בן", או להלן (כב, ו) "כי יקרא קן צפור". מדיוק זה לומד רש"י שלפרשיה זו ישנה זיקה חזקה לפרשיה הקודמת, ואותו הנער שהיה סורר ומורה סופו שיהיה בו חטא משפט מות ויומת בידי בית דין.

— עיון (המשך) —

אנו למדים כי התורה רואה במעשה הנער סכנה אמיתית, כאש המתלקחת בשדה קוצים, העלולה להתפשט ולגרום נזק בכל שכבות הציבור. על פי מה שביארנו לעיל תופעה זו של התמכרות לתאוות מביאה לידי איבוד שליטה, ואף עלולה לסחוף אחריה אחרים, ומזכירה במידת מה את תופעת ההתמכרות לסמים המצויה היום בכל מקום ובכל חברה. התורה מדריכה אותנו כי תופעות מסוכנות שכאלה יש לעצור בעודן באיבן.

וְכִי־יִהְיֶה בְּאִישׁ חֲטָא מִשְׁפָּט־מוֹת. בדברים אלה מחזק רש"י את דבריו לעיל: לנער כזה אין תקנה, ומסלול חייו נמצא בהתדרדרות ללא יכולת עצירה, ואחריתו ידועה

— רש"י —

וְתָלִיתָ אֹתוֹ עַל-עֵץ. רבותינו אמרו, כל הנסקלין נתלין, שנאמר (להלן פסוק כג) "כי קללת א-להים תלויו" (סנהדרין מה ע"ב, כר' אליעזר), והמברך את השם בסקילה (ויקרא כד, טז):

— ביאור —

אליעזר ולשיטתם נתלין רק המקלל ועובד עבודה זרה, שחטאו של עובד ע"ז דומה לחטאו של המקלל ושניהם כופרים בעיקר].

נראה כי רש"י נקט בפירושו כשיטה האומרת 'כל הנסקלין נתלין' משום שהיא מעין 'פשרה' בין הפסוקים - מהפסוק הראשון משמע שכל הרוגי בית דין נתלין ומהפסוק השני משמע שרק המקלל נתלה, ובאה שיטה זו והכריעה כי כל חייבי סקילה נתלין.

וְתָלִיתָ אֹתוֹ עַל-עֵץ. על פי פשט הפסוק כל מי שהומת על ידי בית דין נתלה על עץ, ואין כלל התייחסות למעשה העבירה ולחומרתה. אמנם חז"ל למדו מן הביטוי "כי קללת א-להים תלויו" שבפסוק הבא כי לא כל ההרוגים ניתלים אלא רק אותם השייכים לעניין 'קללת א-להים', וכגון 'המברך את השם' (=מקלל). רש"י נוקט כשיטת רבי אליעזר הסובר שמדין המקלל נלמד לכל חייבי סקילה, וכשם שהמקלל נסקל ונתלה כך כל הנסקלין נתלין. [במשנה נחלקו חכמים על רבי

— עיון (המשך) —

מראש. מוטב היה שימות זכאי עם עבירות פעוטות ולא ימות חייב. אמנם טבעם של הורים הוא לחוס על בנם, ואף התורה יודעת זאת, אך כאן אם יחוסו עליו אביו ואמו יגרמו לו בכך נזק עצום.

וְתָלִיתָ אֹתוֹ עַל-עֵץ. לכאורה פירוש חז"ל למילים "קללת א-להים תלויו" בדרשה זו נראה רחוק מן הפשט. הדרשה פירשה שיש לתלות את מקלל הא-להים, ואילו פשט הכתוב הוא שאדם התלוי על עץ יש בזה קללה לא-להים, וכפי שרש"י עצמו ביאר ביטוי זה להלן בסמוך!

אמנם אחר העיון נראה כי רעיון זה של הדרשה טמון אף הוא בפשט הפסוק. על פי הפשט, התורה מצווה אותנו לתלות את ההרוג על עץ אך לא להשהותו זמן ממושך¹⁴, משום שבהשהיה זו ישנו זלזול בצלם א-להים שבאדם (כמבואר להלן). מכאן אנו למדים שאין התורה רוצה להרחיב את חיוב התלייה אלא לצמצמו ככל האפשר, ומביטוי זה עצמו יכולים אנו ללמוד על מיקוד החיוב במי שעבר עבירות חמורות בלבד.

14. בגמרא (סנהדרין מז ע"ב): 'אחד קושר ואחד מתיר כדי לקיים מצות תלייה', היינו שאינו שוהה בתליה כלל.

אונקלוס

כג לֹא תִבִּית נְבִילָתָהּ עַל־עֵץ כִּי־
 עַל עֲלִיבָא אַרִי מְקַבֵּר
 תִּקְבְּרָנִיהּ בְּיוֹמָא הַהוּא
 אַרִי עַל דְּחָב קָדָם יי
 אַצְטְלִיב, וְלֹא תִסְאִיב
 יֵת אַרְעָךְ דִּי אֱלֹהֶךָ יְהִיב
 לָךְ אַחֲסָנָא:

כג לֹא־תָלִין נְבִילָתוֹ עַל־הָעֵץ כִּי־
 קְבוֹר תִּקְבְּרֶנּוּ בַּיּוֹם הַהוּא כִּי־
 קָלֶלֶת אֱלֹהִים תִּלּוֹי וְלֹא תִטְמֵא
 אֶת־אֲדָמְתְּךָ אֲשֶׁר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ
 נָתַן לָךְ נַחֲלָה: ס

— רש"י —

(כג) כִּי־קָלֶלֶת אֱלֹהִים תִּלּוֹי. זלזולו של מלך הוא, שאדם עשוי בדמות
 דיוקנו וישראל הם בניו. משל לשני אחים תאומים שהיו דומין זה לזה, אחד
 נעשה מלך ואחד נתפס ללסטיות ונתלה, כל הרואה אותו אומר, המלך
 תלוי. צוה המלך והורידוהו (סנהדרין מו ע"ב). כל קללה שבמקרא לשון הקל
 וזלזול, כמו "והוא קללני קללה נמרצת" (מלכים א ב, ח).

— ביאור —

כִּי־קָלֶלֶת אֱלֹהִים תִּלּוֹי. כאן מבאר
 רש"י את משמעות פשט הכתוב, השונה מן
 הדרשה שהביא בדיבור הקודם, וראה מה
 שכתבנו בעיון שם. על פי הפשט מסבירה
 התורה מדוע אין להשאיר את המת תלוי
 על העץ למשך זמן - משום שיש בכך
 זלזול במלכו של עולם, שהרי האדם נעשה
 בדמות דיוקנו של הקב"ה, והרי הוא נראה
 כאחיו התאום, וכל הרואה אותו תלוי עלול
 לחשוב בטעות כי א-להים נתלה.

— עיון —

כִּי־קָלֶלֶת אֱלֹהִים תִּלּוֹי. דברי רש"י אלה טעונים הסבר, וכי אפשר להשוות
 בין אדם שהוא בשר ודם לבין הא-להים שאין לו גוף ולא דמות הגוף? הרי כל עניין
 ההשוואה אינו מתחיל, והחשש ל"טעות" נראה מופרך מעיקרו!
 אלא כך נראה לי ביאור הדברים. הואיל והקב"ה ברא את האדם בצלמו, על האדם
 להתנהג בקדושה כדרישת נשמתו הטהורה. כאשר האדם חוטא - זהו כביכול כשלונה
 של הבריאה ושל הבורא עצמו. אדם הנתלה על עץ בגלל עבירות חמורות שעבר הוא
 עדות ברורה לכישלון זה, וזהו קלונו של אביו יוצרו, ועל כן אין להשאיר אותו תלוי כך
 לאורך זמן.

אונקלוס

כב א לֹא־תִרְאֶה אֶת־שׁוֹר אֶחָיִךְ כב א לֹא תַחֲזִי יָת תּוֹרָא
 אֹו אֶת־שִׂי נִדְחִים וְהִתְעַלְמַת דִּאֲחֹוֹד אֹו יָת אֲמֵרִיה
 מֵהֶם הָשֵׁב תְּשִׁיבֶם לְאֶחָיִךְ: דְּטָעַן וְתַכְבוֹשׁ מִנְהוֹן,
 אֲתָבֵא תְּתִיבִנוֹן לְאֶחֹוֹד: אֲתָבֵא תְּתִיבִנוֹן לְאֶחֹוֹד:

— רש"י —

(א) וְהִתְעַלְמַת. כובש עין כאילו אינו רואהו:

לֹא־תִרְאֶה, וְהִתְעַלְמַת. לא תראה אותו שתתעלם ממנו, זהו פשוטו.
 ורבותינו דרשו, פעמים שאתה מתעלם וכו' (ספרי רכב; בבא מציעא ל ע"א):

— ביאור —

וְהִתְעַלְמַת. דברי רש"י נחלקים לשלשה חלקים:
 1. פירוש המלה "והתעלמת".
 מסביר רש"י כי "והתעלמת" היינו להשפיל פנים ולהסב המבט ובכך להעמיד פנים כאילו אינו רואה את אבידת חברו.
 2. ביאור מקומה של המילה "והתעלמת" בפסוק.
 מבחינה דקדוקית הביטוי "והתעלמת" נראה כציווי, או לכל הפחות כהנהגה מותרת, אך כמובן אי אפשר לפרש כן שהרי כל עניינו של הפסוק בא לאסור את ההתעלמות. על כן מפרש רש"י
 - על פי פשוטו של מקרא - שהמילה "והתעלמת" מתייחסת אל המילים "לא תראה", היינו שמילת השלילה "לא" מתייחסת אך אל ההתעלמות, ובא הפסוק לומר שיש להימנע ממצב של ראייה והתעלמות - אם ראית את האבידה אינך רשאי להתעלם ממנה.
 3. ביאור דרשת חז"ל.
 רש"י מציין שאכן על פי דרשת חז"ל הביטוי "והתעלמת" הוא הוראת היתר או אף ציווי. חז"ל למדו מניסוח הפסוק כי לעיתים רואה האבידה רשאי ואף מוכרח הוא להתעלם ממנה.

— עין —

וְהִתְעַלְמַת. דרשת חז"ל זו באה להגביל את מצות השבת אבידה. אין אתה חייב לטרוח ולהתאמץ עבור חברך יותר ממה שהיית עושה למען עצמך. התורה אינה דורשת מן האדם להיות 'מלאך', ואינה מצפה ממנו שיחשיב את חברו יותר ממה שמחשיב את עצמו. יתרה מזאת, כל עניין חובת 'השבת אבידה' הוא חידוש של תורה, שהרי בהסתכלות 'טבעית' חסד מעין זה תלוי ברצונו הטוב של האדם לעזור - לא כן היא מצות התורה! התורה רואה עניין זה של עזרה לזולת כחובה, ואפילו אם אינך יודע למי אתה עוזר. אמנם חובה זו היא מוגבלת כנ"ל, וכל מי שמהדר ומחייב עצמו יותר ממה שחייבה אותו תורה - נקרא חסיד.

אונקלוס

ב וְאִם לֹא קָרִיב אֶחָיִךְ אֲלֶיךָ וְלֹא
 לְוִתְךָ וְלֹא יָדַעְתָּ לִיָּהּ,
 וְתִכְנֹשְׁנֶיהָ לְגוֹ בֵּיתְךָ וְיָהִי
 עִמָּךְ עַד דִּיתַבַּע אֶחָיִךְ
 יָתִיָּה וְתִתִּיבְנֶיהָ לִיָּהּ:

ב וְאִם־לֹא קָרֹב אֶחָיִךְ אֲלֶיךָ וְלֹא
 יָדַעְתָּ וְאִסַּפְתָּ אֶל־תּוֹךְ בֵּיתְךָ
 וְהָיָה עִמָּךְ עַד דֶּרֶשׁ אֶחָיִךְ אֹתוֹ
 וְהִשְׁבַּתּוּ לוֹ:

— רש"י —

(ב) עַד דֶּרֶשׁ אֶחָיִךְ. וכי תעלה על דעתך שיתנחו לו קודם שידרשהו, אלא דרשהו שלא יהא רמאי (ספרי רכג; בבא מציעא כז ע"ב):

— ביאור (המשך) —

והשבותו לו). [אמנם למסקנת הגמרא החידוש בפסוק זה מתייחס רק ל'זקן ואינה לפי כבודו', עיין שם.]
עַד דֶּרֶשׁ אֶחָיִךְ. על פי פשט הכתוב מצווה המוצא להחזיק האבידה ולשומרה עד אשר בעליה יבוא ויתבע אותה ממנו. רש"י מקשה על ביאור זה, כי לפי פירוש זה הפסוק נראה כמיותר, שהרי פשוט הוא שאין המוצא צריך להחזיר את האבידה לבעליה אם הם אינם דורשים אותה ומבקשים אחריה, ובמיוחד כאשר אין הוא יודע מי הם הבעלים.

מכח קושיא זו מפרש רש"י את כוונת הפסוק באופן שונה, שלא על פי הפשט. לפירושו של רש"י הנושא של הפסוק אינו אחיך אלא אתה עצמך, ומשמעות המילה "דרוש" אינה לחפש ולבקש אלא לחקור ולבדוק. משמעות הפסוק "והיה עמך עד דרוש אחיך" היינו האבידה

הגמרא (בבא מציעא ל ע"א) מציינת שלש דוגמאות בהן המוצא מתעלם:

1. כהן הרואה אבידה הנמצאת בבית הקברות, הואיל ולכהן אסור להיכנס לבית קברות מוכרח הוא להתעלם מן האבידה.

2. 'זקן ואינה לפי כבודו' - אדם המוצא אבידה שלקחתה מביישת אותו - פטור מלהחזירה לבעליה.

3. 'היתה מלאכה שלו מרובה משל חבריו' - הואיל ובשעה שהמוצא עוסק בטורח האבידה הרי הוא בטל ממלאכתו ומפסיד את שכרו, יתכן והסכום שיפסיד המוצא גדול יותר מאשר שוויה של האבידה, ונמצא שהוא מפסיד הרבה כדי שחברו לא יפסיד מעט! לכן במקרה בו המוצא יודע שהאבידה ערכה פחות מכדי שכרו פטור הוא מלהרימה ולהחזירה לבעליה (עפ"י רש"י שם, וראה להלן פסוק ב ד"ה

— עיון —

עַד דֶּרֶשׁ אֶחָיִךְ. פירוש זה של רש"י קשה מאד:

א. לכאורה ניתן להסביר גם לפי הפשט שאין הפסוק מיותר, ונפרש שהחידוש בפסוק

— רש"י —

וְהִשְׁבֵּתוּ לוֹ. שתהא בו השבה, שלא יאכל בביתך כדי דמיו ותתבעם ממנו. מכאן אמרו, כל דבר שעושה ואוכל – יעשה ויאכל, ושאינו עושה ואוכל – יימכר (בבא מציעא כח ע"ב):

— ביאור (המשך) —

הקודם. על כן מפרש רש"י שכוונת הפסוק לומר כי באחריותו של מוצא האבידה לדאוג לכך שבעל האבידה יקבל את שווי אבידתו באופן שלא יפסידה לחלוטין.

ונבאר הדברים. ישנם סוגים שונים של אבידות, ובהם גם אבידות הדורשות מן המוצא אותן טיפול על מנת שלא יאבדו, כגון בגדים או ספרים הצריכים

תישאר באחריותך עד אשר תבדוק היטב את אחיך הטוען שהוא הבעלים, ותוודא שאינו רמאי.¹ הגמרא מסבירה שבדיקה זו נעשית על ידי סימנים שנותן הבעלים באבידה ועל ידיהם יכול הוא להוכיח כי אכן הוא הבעלים.

וְהִשְׁבֵּתוּ לוֹ. הציווי "והשבותו לו" נראה כמיותר, שהרי ודאי מחוייב להשיב את האבידה לבעליה, וכפי שנאמר בפסוק

— עיון (המשך) —

הוא שהמוצא צריך לשמור את האבידה אפילו לתקופה ארוכה מאד – עד אשר הבעלים יבואו וידרשוה.

ב. הפירוש שמציע רש"י אינו מובן, כי גם אם נידחק ונאמר שנושא הפסוק אינו אחיך אלא אתה עצמך, עדיין המילה "אותו" – "עד דרוש אחיך אותו" – אינה מתיישבת לפירוש זה.

אמנם כבר כתבנו במקומות רבים שדרשות חז"ל אינן באות בסתירה לפשט הפסוק אלא להיפך, הן נשענות על פשט הפסוק עצמו, אלא שמתוך הבנת הפשט עולה הבנה עמוקה יותר, ואף אותה מנסים חז"ל ללמוד מלשון הפסוק.

אף כאן נראה לומר כן. הפסוק בא ללמד אותנו שאדם המוצא אבידה חייב לשומרה אצלו אפילו זמן רב מאוד על מנת שבסופו של דבר יחזירה לבעליה. גם אם חלפו חודשים רבים ואפילו שנים רבות – אם עדיין לא נמצא בעל האבידה חייב הוא להמשיך בשמירתה.² וכל כך למה? מפני שרצון התורה הוא שהאבידה תוחזר לבעליה. הואיל והתורה כל כך מקפידה שהאבידה תחזור לבעליה ממילא ברור שאין לתת את האבידה לכל אדם המבקשה וטוען לבעלות עליה, אלא יש לבדוק ולוודא שהוא אכן הבעלים. אם המוצא לא יעשה כן הרי הוא מועל בחובתו לדאוג להחזיר את האבידה לבעליה האמיתיים.

1. וכאילו נאמר: 'עד דרישת אחיך' היינו עד אשר תדרוש את אחיך.

2. בבעלי חיים הגבילו חכמים את זמן שמירתן, ולאחר הזמן יכול המוצא למוכרם ולשמור על הכסף, ראה בבא מציעא כח ע"ב.

— בִּיאֹר (המשך) —

התורה מן המוצא לפעול באופן מחושב לטובת הבעלים, ולדאוג שלא יפסידו מעבר למינימום הנדרש.

על כן קבעו חכמים שני כללים: (1) 'כל דבר שעושה (=עובד ונותן פירות) ואוכל (=אחזקתו כרוכה בהוצאות) - יעשה ויאכל', היינו אם הרווח שיש בעבודתו יש בו כדי לכסות על הוצאות אחזקתו ואכילתו - צריך המוצא לשומרו ויכול לעבוד בו כדי לכסות את ההוצאות. (2) 'שאינו עושה (=אי אפשר להרוויח בו), ואוכל - יימכר', הואיל ואחזקתו עולה ממון סופה להגיע לסכום גבוה והבעלים יפסידו על כן צריך המוצא למוכרו, ואת הכסף שקיבל בתמורה ישמור ויחזיר לבעלים.

מדי פעם איוורור, ובעלי חיים הצריכים אוכל ושמירה. התורה מחייבת את המוצא לשמור על האבידה במצב טוב ולא להזניחה, על מנת שיוכל להשיבה לבעליה במצב הטוב ביותר. טיפול זה לעיתים כרוך בהוצאות כספיות, ורשאי המוצא לחייב את בעל האבידה בכל הוצאותיו.³ אם כן, במקרים שהמוצא הוציא כספים על האבידה אין הבעלים זוכה לקבל את אבידתו במלואה אלא נאלץ להוציא ממון מכיסו. לכאורה יתכן מקרה בו הוצאות השמירה והטיפול באבידה יגיעו עד כדי שוויה ואף למעלה ממנו, ונמצא כי הבעלים הפסידו את אבידתם ואף ייאלצו לשלם כסף למוצא! כדי למנוע מקרה שכזה דורשת

3. להלכה אף נפסק כי המוצא אינו צריך להישבע כדי לאמת דבריו, אלא כל סכום בו ינקוב כהוצאותיו - נאמן, כי אם לא נאמן למוצא אזי אף אחד לא ירצה להתעסק במציאה (רמב"ם הלכות גזלה ואבדה פי"ג הי"ט).

אונקלוס

ג וְכִן תַּעֲבִיד לַחֲמֹרִיהּ וְכִן
תַּעֲבִיד לְכַסְוִיתֶיהּ וְכִן תַּעֲבִיד
לְכָל אַבִּידָתָא דְאַחֲוָהּ
דְּתִיבֵד מִנִּיהּ וְתִשְׁכַּחנָה,
לֵית לָךְ רִשּׁוֹ לְכַסְוִיתָהּ:
ד לֹא תַחֲזִי יַת חֲמָרָא דְאַחֲוָהּ
אוּ תוֹרִיהּ רִמֵּן בְּאוֹרְחָא
וְתִכְבוֹשׁ מִנְהוֹן, אֶקְמָא
תַּקִּים עֲמִיהּ:

ג וְכִן תַּעֲשֶׂה לַחֲמֹרוֹ וְכִן תַּעֲשֶׂה
לְשִׁמְלָתוֹ וְכִן תַּעֲשֶׂה לְכָל-
אַבְדַּת אַחִיד אֲשֶׁר-תֵּאבֹד מִמֶּנּוּ
וּמִצֵּאתָהּ לֹא תוּכַל לְהַתְעַלֵּם:
ס ד לֹא-תִרְאֶה אֶת-חֲמֹר אַחִיד
אוּ שׁוֹרוֹ נָפְלִים בְּדֶרֶךְ וְהַתְעַלַּמְתָּ
מֵהֶם הֵקֵם תִּקִּים עִמּוֹ: ס

— רש"י —

(ג) לֹא תוּכַל לְהַתְעַלֵּם. לכבוש עינך כאילו אינך רואה אותו:

— ביאור —

נראה לומר כי הפסוק הראשון
מתייחס למי שכבר ראה את האבידה
ומצווה אותו שלא יתעלם ממנה,
לעומתו פסוק ג עוסק במי שנמנע
מלהגיע למצב של ראייה, ואליו פונה
הפסוק ואומר: אם נדמה לך שבמקום
מסויים נמצאת אבידה, כגון שראית
משהו ממרחק רב ואינך בטוח בדבר, אל
תתחמק מלהתקרב ולראות ובכך תימנע
מלקיים מצוה זו.⁴

לֹא תוּכַל לְהַתְעַלֵּם. לכאורה
הציווי "לא תוכל להתעלם" חוזר על
הציווי שנאמר לעיל בפסוק א "לא
תראה... והתעלמת", ואף רש"י הסביר
את שני הביטויים בצורה כמעט זהה,
לעיל כתב 'והתעלמת - כובש עין כאילו
אינו רואהו', וכאן כתב 'להתעלם - לכבוש
עינך כאילו אינך רואה אותו'. אם כן מה
מלמדת התורה בכפילות זו ולשם מה אף
רש"י חזר וכתב את פירושו בשנית?

4. מפרשי רש"י מתחבטים בשאלה זו, וכתבתי מה שנראה לענ"ד לבאר אף יתכן ואין זו כוונת רש"י.

— רש"י —

(ד) הָקָם תְּקִים. זו טעינה, להטעין משאוי שנפל מעליו: עֲמוּ. עם בעליו, אבל אם הלך וישב לו ואמר לו 'הואיל ועליך מצוה אם רצית לטעון טעון', פטור (ספרי רכה; בבא מציעא לב ע"א):

— ביאור —

כיצד יודע רש"י איזה פסוק עוסק בפריקה ואיזה בטעינה? נראה כי רש"י דייק זאת מלשון הפסוקים, אף על פי שלא רמז לכך. מן המילים "רובץ תחת משאו" ניתן להבין כי המשא עודנו מכביד על הבהמה הרובצת, וצריכה פריקה. המילים "נופלים בדרך" מרמזות כי הן הבהמה והן המשא נופלים ומוטלים בדרך, וצריכה טעינה.⁵

עֲמוּ. החיוב לטעון את הבהמה הוא דוקא "עמו" - עם הבעלים, אך אם הבעלים אינו מסייע אינו חייב לטעון. אלמלא דיוק זה ניתן היה לחשוב כי אדם תמיד מחוייב לעזור ואפילו למי שאינו עוזר לעצמו, אך התורה מסייגת את חובת העזרה.

הָקָם תְּקִים. ישנם שני פסוקים בתורה המחייבים לעזור לזולת עם המשאוי שעל בהמתו. הפסוק הראשון הוא בספר שמות (כג, ה): "כי תראה חמור שונאך רובץ תחת משאו... עזוב תעזוב עמו". הפסוק השני הוא פסוקנו: "לא תראה את חמור אחיך או שורו נופלים בדרך... הקם תקים עמו". חז"ל⁶ פירשו ששני הפסוקים עוסקים בחיובים שונים: הפסוק הראשון עוסק ב'פריקה', היינו כשיש צורך לפרוק את המשא הקשור לבהמה הרבוצה על הקרקע, כי היא סובלת ואינה יכולה לשאת אותו. ואילו הפסוק השני עוסק ב'טעינה', היינו כאשר הבהמה עומדת על רגליה ורוצים הבעלים להעמיס עליה את המשאוי שנפל.

— עיון —

עֲמוּ. כפי שראינו לעיל במצות השבת אבידה, אף כאן התורה מסייגת ומגבילה את החובה לעזור, ואין היא מחוייבת בכל מחיר.

בהשוואה בין דברי רש"י במצות פריקה (שמות כג, ה) ובין דבריו כאן במצות טעינה מתעוררת קושיא. בדין פריקה הביא רש"י את הדרשה הפוסטרת 'זקן ואינה לפי כבודו' מן המצוה, שנאמר "כי תראה... וחדלת", אך לא כתב כן במצות טעינה על אף שגם בה נאמר "והתעלמת".⁷ וכן להיפך, במצות טעינה כתב כי החיוב לטעון הוא דוקא אם

5. בבא מציעא לב ע"א.

6. ועיין גמרא שם.

7. וממילה זו דרשו חז"ל במצות השבת אבידה 'פעמים שאתה מתעלם - כגון זקן ואינה לפי כבודו', ראה לעיל פסוק א.

— עיון (המשך) —

הבעלים מסייע, שנאמר "עמו", אך במצות פריקה לא כתב דין זה! ואף בחז"ל לא מצאנו שחילקו בדרשות אלה בין מצות פריקה למצות טעינה! נראה לומר שרש"י רצה ללמדנו עיקרון חשוב. בפריקה ישנו צער לבהמה כל זמן שהמשאוי מונח על גופה, מה שאין כן בטעינה. אמנם עיקר מצות הפריקה אינו מפני טעם זה, כנ"ל, אך סוף סוף יש לתורה עניין למנוע צער זה מן הבהמה.⁸ משום כך לא רצה רש"י לכתוב בפריקה 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 שם את הפטור של 'זקן ואינה לפי כבודו' ללמדך שהתורה הקפידה לשמור על כבוד האדם גם במקום שיש צער לבהמה.

8. גם מי שסובר שצער בעלי חיים אינו מדאורייתא מודה שהוא מדרבנן! וכבר כתבתי באריכות במקום אחר בשם אמו"ר שליט"א שגם 'איסור דרבנן' פעמים רבות הוא מן התורה ממש אך אין לו תוקף וחיוב גמור ועל כן נקרא 'דרבנן'.

אונקלוס

ה לֹא־יִהְיֶה כְּלִי־גֶבֶר עַל־אִשָּׁה
 וְלֹא־יִלְבֹּשׁ גֶּבֶר שְׂמֹלֶת אִשָּׁה כִּי
 תִּזְעַבְתָּ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ כָּל־עֲשֵׂה
 אֵלֶּה: פ

ה לֹא יְהִי תִקְוָן זֵין דְּגֶבֶר
 עַל אַתָּא וְלֹא יִתְקַן גֶּבֶר
 בְּתִקְוֵי אַתָּא, אַרִי מְרַחֵק
 קָדָם יי אֱלֹהֶךָ כָּל עֶבֶד
 אֵלֶּיךָ:

— רש"י —

(ה) לֹא־יִהְיֶה כְּלִי־גֶבֶר עַל־אִשָּׁה. שתהא דומה לאיש כדי שתלך בין האנשים (ספרי רכו; נזיר נט ע"א), שאין זו אלא לשם ניאוף:
 וְלֹא־יִלְבֹּשׁ גֶּבֶר שְׂמֹלֶת אִשָּׁה. לילך לישב בין הנשים (שם ושם). דבר אחר, שלא ישיר שער הערוה ושער של בית השחי:
 כִּי תִזְעַבְתָּ. לא אסרה תורה אלא לבוש המביא לידי תועבה (עיין ספרי שם):

— ביאור —

לֹא־יִהְיֶה כְּלִי־גֶבֶר עַל־אִשָּׁה. לא נאסור על בעל לתת לאשתו הסובלת ניתן היה להבין כי ישנו כאן איסור מוחלט על אשה ללבוש בגד של גבר, ועל איש ללבוש בגד של אשה. רש"י מבאר שאין הדבר כן, שהרי התורה עצמה הסבירה את טעם האיסור - "כי תזעבת ה' א-להיך כל עושה אלה", וממילא לא אסרה אלא לבוש המביא לידי תועבה ופריצות, כגון שבאמצעות הבגד תלך האשה בין האנשים או להיפך. על פי זה

לא נאסור על בעל לתת לאשתו הסובלת מקור את מעילו החם בליל חורף קר, כי אין בלבישה זו כוונה שאינה ראויה ועל כן אין היא בכלל האיסור.
 בפירושו השני מסביר רש"י פן נוסף בדין זה. האיסור "לא ילבש שמלת אשה" הוא הוראה סמלית רחבה, ואין הוא מתייחס דוקא לענייני ביגוד ומלבוש. איסור זה דורש מן הגבר שלא ינהג כאשה בכל הקשור לענייני הגוף.

— עיון —

לֹא־יִהְיֶה כְּלִי־גֶבֶר עַל־אִשָּׁה. לאור דברי רש"י, האם בימינו מותר לאשה ללבוש מכנסיים, הרי אין בכך משום כוונת ניאוף אלא זהו בגד רגיל כשאר הבגדים? נראה בפשטות שכל כוונתה של האופנה המערבית לעודד את הנשים ללבוש מכנסיים נעשית מתוך אידיאולוגיה ורצון להשוות ולערב בין המינים - כדי להסיר את המחיצות ביניהם ככל הניתן, ועל כן צריך להתרחק ממנהג פסול זה.

אונקלוס

וּ בִּי יִקְרָא קוֹן-צִפּוֹר | לְפָנֶיךָ
 בְּדֶרֶךְ בְּכָל-עֵץ | אוֹ עַל-הָאָרֶץ
 אֶפְרָחִים אוֹ בִיעִים וְהָאֵם רִבְצַת
 עַל-הָאֶפְרָחִים אוֹ עַל-הַבִּיעִים
 לֹא-תִקַּח הָאֵם עַל-הַבָּנִים:
 וְאִרִי תַעֲרַע קִנָּא דְצִפּוֹר
 קְדָמְךָ בְּאוֹרְחָא בְּכָל אֵילָן
 אוֹ עַל אֲרָעָא אֶפְרוּחִין
 אוֹ בִיעִין וְאִמָּא רִבִּיעָא
 עַל אֶפְרוּחִין אוֹ עַל בִּיעִין,
 לֹא תִסַּב אִמָּא עַל בָּנֶיהָ:

— רש"י —

(ו) בִּי יִקְרָא. פרט למזומן (ספרי רכו; חולין קלח ע"ב):

לֹא-תִקַּח הָאֵם. בעודה על בניה:

— ביאור —

בִּי יִקְרָא. 'מזומן' היינו מוכן תחת
 ידו, וכגון ציפורים שמגדלים בבית.
 "יקרא" הוא לשון מקרה.
 לֹא-תִקַּח הָאֵם. ניתן היה להבין
 כי האיסור הוא לקחת האם עם הבנים
 יחדיו. רש"י שולל הבנה זו ומוסיף מילה
 אחת לפסוק - 'בעודה' - כדי להסביר
 שהאיסור הוא לקחת את האם בזמן
 שהיא נמצאת על הבנים. אם האם
 נמצאת על הבנים, אפילו אם היא
 מעופפת וכנפיה נוגעות בקן, אסור
 לקחת אותה אלא צריך לשלחה. אם
 היא איננה על הבנים אלא רק מעופפת
 מלמעלה ואינה נוגעת בכנפיה בקן -
 אין מצוה לשלחה ויכול לקחת אותה
 או הבנים ללא חשש.⁹

— עיין —

בִּי יִקְרָא. יש לבאר מדוע שונה דין ציפור המצויה לו ומזומנת תחת ידו לציפור
 שאינה מזומנת?

הרמב"ן בביאורו כאן (וכן הזכיר גם בספר החינוך סי' תקמ"ה) הסביר שאחד מטעמי
 המצוה הוא שלא יישחת וייעקר אותו המין מן העולם, ובלקחת האם המסוגלת לעוף
 אך אינה עפה מפני ששומרת על הבנים יש סמל להכחדת אותו המין. התורה מלמדת
 אותנו באמצעות מצוה זו על החובה לשמור על הטבע ועל כל מיני החיים שבו. על פי
 טעם זה מובן שאין האיסור חל על ציפורים המזומנות לאדם בביתו, שהרי הן עומדות
 לשימושן.

9. על פי המזרחי

— עֵינִן (על עמוד קודם) —

לֹא־תִקַּח הָאֵם. לפי פירוש הרמב"ן שהבאנו למעלה, הכחדת המין ניכרת דוקא כשלוקחים את האם מעל בניה ממש, כי לוקחים אותה מפרי ביטנה, אבל כשהיא מעופפת אין ניכר הדבר, כי היא מעופפת וחופשיה ויכולה ללכת ולהטיל ביצים במקום אחר.

לפי הבנה זו כשם שאסור לקחת האם מעל הבנים כך אסור לקחת הבנים מתחת האם, וכן נפסק להלכה. אמנם לכאורה קשה לומר כן, כי אם כך הוא הדבר - כל שכן שאסור יהיה לקחת האם והבנים יחדיו, והלכה כזו לא מצאנו!

כדי להבין טעם מצוה זו על בוריו נביא את דברי רבינו בחיי, שלאחר שמביא דעת הרמב"ן והרמב"ם מביא 'דעת אחרת' הנוקטת גישה הפוכה מן הגישה המקובלת. לשיטה זו שילוח האם הוא מעשה אכזרי, אלא שבעקבות צערה של האם מתעוררים רחמי שמים על כל הבריא¹⁰.

לפי הסבר זה מצוה זו היא היפך ההגיון הפשוט של האדם ונטייתו הטבעית, כי בכל מקום נצטוונו להידמות לקב"ה ולרחם על בריותיו וכאן נצטוונו להיפך. אמנם בקיום מצוה זו אנו מגלים כי כל מעשינו מטרותם לקיים רצון ה', ואין להם ערך ומשמעות מעבר לכך. אין אנחנו מקיימים המצוות משום שכך מורה לנו מצפוננו או נטייתנו הטבעית, או משום שאנו מאמינים כי ישנם בעולם ערכים מוחלטים כ'חסד' ו'רחמים', אלא גם כאשר אנו עושים מעשי חסד אנו עושים זאת משום שכך נצטוונו על ידי הבורא יתברך.

טעם מצוה זו לומר שאם אנו נצליח להתגבר על הנטייה הטבעית לחסד שטבע בנו הקב"ה, ונעביר על מידותינו - נזכה מידה כנגד מידה לכך שאף הקב"ה יעביר על מידותיו, ומידת הרחמים תגבר על מידת הדין, ויכבוש הקב"ה כעסו ויחיש גאולה לעמו.

10. וזה לשונו: 'ויש עוד דעת אחרת, שיש בקיום מצוה זו התעוררות רחמים על כל העולם, והוא כי מתוך שהוא משלח את האם הנה היא מצטערת ודואגת על חורבן קנה וריחוק בניה ומצטערת והולכת ורוצה לאבד את עצמה, ומתוך צערה הגדול השר הממונה על העופות מבקש רחמים מהקב"ה, ואז הקב"ה שכתוב בו "ורחמיו על כל מעשיו" ממשיך שפע הרחמים על כל המצטערים והצריכים רחמים ומרחם עליהם. נמצאת אומר שהמקיים מצוה זו ומשלח - הוא סיבה לעורר רחמים על כל העולם'.

אונקלוס

זֶשֶׁלַח תִּשְׁלַח אֶת־הָאֵם וְאֶת־
הַבָּנִים תִּקַּח־לָךְ לְמַעַן יֵיטֵב לָךְ
וְהָאֲרֶכֶת יָמִים: ס הַכִּי תִבְנֶה
בֵּית חָדָשׁ וְעָשִׂיתָ מַעֲקָה לַגֹּגֶד
וְלֹא־תִשִּׁים דָּמִים בְּבֵיתְךָ כִּי־
יִפֹּל הַנֶּפֶל מִמֶּנּוּ:

זֶשֶׁלַחא תִשְׁלַח ית אַמָּא
וְיֵת בְּנֵיא תִסַּב לָךְ, בְּדִיל
דְּיֵיטֵב לָךְ וְתוֹרִיד יוֹמִין:
ה אַרי תִּבְנֵי בֵיתא חֲדָתָא
וְתַעֲבִיד תִּיקָא לַאֲגָדָה,
וְלֹא תִשְׁוִי חוֹבַת קְטוֹל
בְּבֵיתְךָ אַרי יְפֹול דְּנָפִיל
מִנֶּיהָ:

— דש"י —

(ז) לְמַעַן יֵיטֵב לָךְ. אם מצוה קלה שאין בה חסרון כיס אמרה תורה "למען ייטב לך והארכת ימים", קל וחומר למתן שכרן של מצוות חמורות (ספרי רכח; חולין קמב ע"א):

— ביאור —

לְמַעַן יֵיטֵב לָךְ. בדרך כלל אין התורה כותבת מה שכרו של עושה המצוה, ואילו כאן חרגה ממנהגה וכתבה על המשלח את האם "למען ייטב לך והארכת ימים". לכאורה מתוך כך היה אפשר להבין שמצוה זו היא מצוה חשובה ומיוחדת במינה ועל כן שכרה הרבה מאוד, בשונה משאר מצוות. רש"י מסביר שההיפך הוא הנכון. אין מצוות שילוח הקן שונה משאר מצוות, אלא אדרבה היא 'מצוה קלה' שאין בה טירחה רבה ומתקיימת בקלות, ואף 'אין בה חסרון כיס' שאינה כרוכה בהוצאה כספית ובהפסד ממון. אם במצוה שכזו גילתה לנו התורה ששכרה כה רב - כל שכן ששכרן של 'מצוות חמורות' שקשה לקיימן ויש בהם חסרון כיס אף הוא רב מאוד.

לְמַעַן יֵיטֵב לָךְ. בדרך כלל אין התורה כותבת מה שכרו של עושה המצוה, ואילו כאן חרגה ממנהגה וכתבה על המשלח את האם "למען ייטב לך והארכת ימים". לכאורה מתוך כך היה אפשר להבין שמצוה זו היא מצוה חשובה ומיוחדת במינה ועל כן שכרה הרבה מאוד, בשונה משאר מצוות. רש"י מסביר שההיפך הוא הנכון. אין

— רש"י —

(ח) **כִּי תִבְנֶה בֵּית חֹדֶשׁ**. אם קיימת מצות שלוח הקן סופך לבנות בית חדש ותקיים מצות מעקה, שמצוה גוררת מצוה, ותגיע לכרם ושדה ולבגדים נאים. לכך נסמכו פרשיות הללו (תנחומא א):

מַעֲקָה. גדר סביב לגג. ואונקלוס תרגם 'תיקא', כעין תיק שמשמר מה שבתוכו:

כִּי־יִפֹּל הַנֶּפֶל. ראוי זה ליפול, ואף על פי כן לא תתגלגל מיתתו על ידך, שמגלגלין זכות על ידי זכאי וחובה על ידי חייב (ספרי רכט; שבת לב ע"א):

— ביאור —

מילה זו ומהי משמעותה המדויקת. רש"י מסביר כי "מעקה" הוא 'גדר', כעין קיר קטן סביב לגג. רש"י מציין לתרגום אונקלוס שתרגם 'תיקא', לשון תיק, וכמו שתק משמר מה שבתוכו כך המעקה שומר ומונע מבני אדם ליפול מן הגג. **כִּי־יִפֹּל הַנֶּפֶל**. הביטוי "כי יפול הנופל" קשה, מדוע נקרא האדם שנפגע 'נופל' בלשון הווה, 'שהרי כשניתנה תורה עדיין לא נפל זה - והכתוב קראו

כִּי תִבְנֶה בֵּית חֹדֶשׁ. בפסוק זה ובפסוקים שאחריו מופיעות ארבע מצוות ברצף: מעקה, איסור כלאי כרם, חרישה בשני מינים, שעטנז. לכאורה אין קשר בין מצוות אלו ואם כן מדוע נסמכו בזו אחר זו, וכן מדוע נסמכו למצות שילוח הקן? מסביר רש"י כי כאן מלמדת אותנו התורה את היסוד החשוב 'מצוה גוררת מצוה'. **מַעֲקָה**. המילה "מעקה" הא יחידה במקרא ונסתפקו הפרשנים מהו שורש

— עיון —

כִּי תִבְנֶה בֵּית חֹדֶשׁ. שים לב! רש"י אינו אומר כי מצוה גוררת אחריה שכר ועושר, ובזכות המצוה יזכה לבית חדש ולכרמים ובגדים, אלא 'מצוה גוררת מצוה', שיזכה לבית חדש כדי לקיים מצות מעקה, ללמדך שתכלית העושר בעולם הזה הוא קיום המצוות.

כִּי־יִפֹּל הַנֶּפֶל

ראיות לכך שאדם יכול להשתדל ולהינצל מסכנה

מקריאה שטחית ברש"י ניתן להבין שמקרים ופגעים הקורים לאדם הם כולם כבר נכתבו ונגזרו מן השמים ואין מקום כלל להשתדלות האדם להינצל מהם. אך לכאורה מצאנו בתורה סימוכין רבים לכך שהקב"ה ברא את עולמו באופן בו ישנה משמעות להשתדלותו של האדם, וביכולתו להינצל מפגעים העלולים לבוא עליו. ראיה מפורשת לכך מצאנו בפרשת שופטים (לעיל כ, ה-ז), שם פטרה התורה מלצאת

— ביאור (המשך) —

"נופל!"¹¹ אלא משמע שהנופל הזה ראוי הוא להיענש וליפול, וכבר נגזרה עליו גזירה זו מן השמים. אך אם כן, מדוע עליי לעשות מעקה ולהצילו מנפילה, והרי נגזר עליו מן השמים שימות, וכל השתדלות לא תעזור להצילו ועל כורחנו סופו שימות! ואם תאמר שעשיית המעקה נועדה להציל את החפים מפשע

- הרי אמרנו כי מי שיפול ראוי הוא שיפול, ומי שאינו ראוי לכך לא יפול! מסביר רש"י כי אכן נכון הדבר, אין אתה יכול להציל את הנופל מן הגזירה שנגזרה עליו, ובניית המעקה לא תמנע את מותו הצפוי, אך עליך להשתדל שלא להיות מעורב בעונשו של זה ולא להיות שליח של ההשגחה בענישתו של אותו אדם.

— עיון (המשך) —

למלחמה כל מי שנטע כרם ולא חיללו, בנה בית ולא חנכו או ארס אשה ולא לקחה - "פן ימות במלחמה ואיש אחר יקחנה", משמע שהואיל ואם ייצא למלחמה יתכן וימות על כן נשאיר אותו בבית כדי שימשיך לחיות כרגיל! וכן מצאנו ביעקב אבינו שהתנגד לכך שבנימין יירד למצרים עם שאר אחיו - "פן יקראנו אסון" (בראשית מב, ד), אך אם ישאר בבית יחיה בשלום.

נראה כי יש להסביר את הדברים על פי דברי הגמרא¹² "שכר מצוה בהאי עלמא ליכא", היינו אין אדם מקבל את שכרו ועונשו בעולם הזה, וכל ההבטחות שנאמרו בתורה אדם זוכה להם רק לעולם הבא. הואיל וכך יכול אדם להיפגע בגופו ואף למצוא את מותו בנסיבות שונות, בין אם בסיבת רשעותו וזדונו של אדם אחר, בין אם משום רשלנות וחוסר זהירות שלו עצמו, ועוד. הגמרא מספרת כי טעות בעניין זה היא שגרמה לאלישע בן אבויה, רבו של רבי מאיר, לכפור בעיקר ולקצץ בנטיעות, שראה נער ההולך במצות אביו לשלח את הקן, שבשתי מצוות אלה הובטח שיאריכו ימיו, ובירידתו מן הסולם נפל הנער ומת. הגמרא הסבירה שסיבת מותו היתה בגלל הסולם הרעוע, ללמדך שגם אדם שאינו ראוי למות עלול למצוא את מותו מתוך רשלנות.

ביאור חדש בדברי רש"י

אך אם כן היאך נפרנס את דברי רש"י הטוען לכאורה כי על האדם הנופל נגזרה גזירה ואין הוא יכול להינצל ממנה?!

מצאנו בגמרא¹³ את האימרה 'הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים', וביארו תוספות כי אין הכוונה למעשי האדם אלא לתכונות שנולד עמהן ולמידותיו, כגון חכם או טיפש,

11. לשון רש"י שבת שם. ועיין עמק הנצי"ב על ספרי שם שתמה על פירוש זה בדרשה, והציע שני פירושים אחרים: (א) היה צריך לכתוב 'כי יפול איש ממנו', ויפול הנופל הוא לשון יתירה. (ב) היה צריך לכתוב 'כי יפול נופל', אך הנופל בה"א הידיעה הוא המעונד ליפול מששת ימי בראשית, עיין שם.

12. קידושין לט ע"ב וחולין קמב ע"א

13. ברכות לג ע"ב; מגילה כה ע"א; נדה טז ע"ב

— עיון (המשך) —

גיבור או חלש וכיו"ב. אמנם את דברי הגמרא¹⁴ 'הכל בידי שמים חוץ מצינים פחים' ביארו תוספות לעניין מאורעות האדם וחליים שונים הבאים עליו, שאין הוא יכול להימנע מהם ולהיזהר מהם, חוץ מ'צינים פחים' שהם חולי הנובע מקור או מחוס, מהם יכול אדם להישמר כגון שיתלבש בהתאם ויהיה במקומות מוגנים וכיו"ב. מדברי התוספות שם עולה כי כאשר קורה לו לאדם מאורע בלתי צפוי, וכגון שקופץ עליו פתאום חולי שלא באשמתו כלל והוא אנוס, משמע שהוא מן השמים. וכן הוא להיפך, אם אדם ניצל ממצב בו היה בסכנה ברורה, ודאי היתה התערבות ההשגחה בעניינו ונעשה לו נס וניצל.

על פי זה נוכל להבין את עניינו של הנופל מן הגג שאין בו מעקה. גג אינו מקום מעבר ואין אדם נקלע אליו בלי משים. גג הוא מקום פרטי, וכל הנכנס אליו יודע כי עליו להיזהר שלא ליפול ממנו, ולהשתדל אף לא להתקרב לקצהו. אין סיבה הגיונית שאדם יפול מן הגג, הואיל וכל אדם נזהר בזה, ולכן אין לחייב את בעל הגג לעשות בו מעקה, וכל אדם ענינו בראשו להיזהר שם. אם אמנם יפול אדם מן הגג מוכרחים נהיה לומר כי נגזר עליו מן השמים שיפול, כי בדרך הטבע והזהירות הבסיסית הוא לא היה אמור ליפול. אם אדם ניזוק בצורה שאינה טבעית ונורמלית סימן הוא שהיתה כאן התערבות עליונה, ועל כן "הנופל" ראוי היה שיפול, ומן הסתם אדם כזה ימצא את מותו בנסיבות לא הגיוניות אחרות. אף על פי כן חייבה התורה את בעל הבית לעשות מעקה לגגו כדי שהוא וממונו לא יהיו השליחים בהענשתו של אותו אדם.

נמצאנו למדים שבמצוה זו התורה דורשת מאיתנו לנקוט דרך זהירות מעבר להגנה הנדרשת מצד ההיגיון. על פי זה נוכל להסביר מדוע בשעת עשיית מעקה לגג ביתנו אנו מברכים בשם ובמלכות, ואילו בשעת הסרת מכשולים אחרים, גדולים יותר, אין אנו מברכים. מה שדרוש לשמירה על פי ההיגיון אינו צריך ברכה, ולא זו המצוה. מה שנטוונו בציווי א-לוהי עליו חובה לברך.¹⁵

14. כתובות ל ע"א ד"ה הכל

15. ועיין היטב בדברי הרמב"ם הלכות רוצח ושמירת נפש פי"א ה"ד, ומשמע שם כי זהירות וסילוק נזקים אחרים הרי הם בכלל מצוות עשה של 'השמר לך ושמור נפשך' ולא תעשה של 'ולא תשים דמים בביתך', אך לא משום מצוות מעקה.

אונקלוס

ט לא־תִזְרַע כְּרָמְךָ כְּלָאִים פֶּן־
תִּקְדָּשׁ הַמְּלָאָה הַזֶּרַע אֲשֶׁר־
תִּזְרַע וּתְבוֹאֶת הַכֶּרֶם: ס
ט לא־תִזְרַע כְּרָמְךָ עִירֻבִין,
דְּלִמָּא תִּסְתַּאֲב דְּמַעַת
זְרַעְךָ דְּתִזְרַע וְעַלְלַת
כְּרָמָא:

— רש"י —

(ט) כְּלָאִים. חטה ושעורה וחרצן במפולת יד (ברכות כב ע"א):
פֶּן־תִּקְדָּשׁ. כתרגומו 'תסתאב'. כל דבר הנתעב על האדם, בין לשבח כגון
הקדש, בין לגנאי כגון דבר אסור, נופל בו לשון קדוש, כמו (ישעיה סה, ה) "אל
תגש בי כי קדשתיד":
הַמְּלָאָה. זה מילוי ותוספת שהזרע מוסיף:

— ביאור —

ואינה מובנת: "פֶּן תִּקְדָּשׁ הַמְּלָאָה הַזֶּרַע
אֲשֶׁר תִּזְרַע וּתְבוֹאֶת הַכֶּרֶם". מסביר רש"י
כי "תקדש" היינו תיאסור, ו"המלאה"
היינו הצומח מן הזרע. על פי זה משמעות
הפסוק היא: 'אם תזרע כלאים בכרם אזי
יִאסֹר גַּם הַצּוּמַח מִן הַזֵּרַעִים וגם הצומח
מִן הָעֵנָבִים'.

רש"י מגלה לנו כי המקרא משתמש
בשורש קד"ש כדי לבטא דברים המובדלים
ומופרשים מן האדם, הן מחמת חשיבותם
ומעלתם, והן מחמת איסורם וטומאתם.
הפסוק בישעיהו עוסק באנשים טמאים
ומשוקצים האומרים לנביא 'אל תתקרב
אליי פן אטמא אותך', ומשתמשים בלשון
'קדושה'.¹⁶

כְּלָאִים. רש"י מסביר כי איסור
כלאים מן התורה הוא תערוכת של שלשה
מיני זרעים: חיטה, שעורה וגרעין ענבים
(=חרצן), ואת כולם זורע ביד בפעם אחת
ובנפילה אחת (=מפולת יד).

אמנם כבר צייתה התורה על איסור
כלאים בפרשת קדושים, אך שם נאמר
"שִׁדְךָ לֹא תִזְרַע כְּלָאִים" (ויקרא יט, יט),
והיינו זריעת שני מינים ביחד, ואילו כאן
נאמר "לֹא תִזְרַע כְּרָמְךָ כְּלָאִים", היינו שני
מינים עם מין הענבים, סך הכל שלשה
מינים ביחד, והעושה כן עובר בשני
לאוין.

פֶּן־תִּקְדָּשׁ. הפסוק המנמק את
איסור כלאי הכרם כתוב בלשון קשה

16. כך מצאתי בריטב"א שבועות יח ע"א בשם רש"י. אמנם הפרשנים שם פירשו שאומרים אליו 'אל תגש אליי
כי אני קדוש ממך', אך לפי זה הראיה של רש"י מן הפסוק אינה מובנת.

— עיון (על עמוד קודם) —

פֶּן־תִּקְדָּשׁ. איסור כלאי זרעים וכלאי הכרם הוא איסור לזרוע בעירבוביה מינים שונים. אך צריך להבין מדוע נאסר עניין זה, שהרי אין כאן יצירה של דבר חדש, ואין כאן הכלאה והרכבה - גרעין החיטה עדיין יצמיח חיטה, וכן השעורה וכן חרצן הענבים, ואף לא יהיה בהם טעם שונה. ישנם איסורים היוצרים מהות חדשה, כגון הכלאה והרבעה של שני סוגי בהמות, איסור שעטנז היוצר בגד חדש, ואפילו עבודה בשתי בהמות שונות יוצרת כח חדש, אך זריעת שני מינים זה בצד זה - מה איסור יש כאן? איזו יצירת מין חדש יש כאן? וכי אסור לטבח לערבב בתבשילו שני מיני ירקות? כמו כן יש להבין מדוע נקטה התורה באיסור זה לשון "תקדש", שיש בה לכאורה משמעות כפולה.

אכן נראה כי איסור כלאי זרעים אינו אלא מראית עין של תערובת. שני מיני זרעים הדומים זה לזה - חיטה ושעורה - הנזרעים ביחד, נראים כמעורבים. אמנם חיטה עם אילן השונה ממנו לא נאסרה, אלא רק חיטה ושעורה יחד עם ענבים הנראה כעירבוביה גדולה.

מדוע אם כן נאסרה מראית עין של תערובת בזה?
נראה לומר כי לכל מין יש מהות ותפקיד משלו. שעורה היא בעיקרה מאכל גס, הנקרא בלשון חז"ל 'מאכל בהמה'. לעומתה חיטה מיועדת למאכל בני אדם, והיא עדינה יותר. מן הגפן מייצרים יין המשמח לבו של אדם, ומשום חביבותו וחשיבותו משמש גם לקיום מצוות רבות¹⁷.

איסור כלאים בא להזהירנו וללמדנו להכיר בייחודו של כל דבר ודבר בבריאה. בתפילת העמידה ישנן ברכות שהן בקשה מן הקב"ה (הברכות האמצעיות). הבקשה הראשונה מהן היא ברכת 'חונן הדעת', היינו הבקשה 'לבינה' שהיא היכולת להבחין ולהבדיל. במוצאי שבת ישנה תוספת לברכה זו, ובה אנו מציינים את הבדלת ה' בין קודש לחול בכל המישורים - בין אור לחושך, בין ישראל לעמים, בין יום השביעי לששת ימי המעשה.

הבריאה כולה ממקור אחד חוצבה, ובשורשה ישנה אחדות נפלאה וטוב גדול. אמנם כאשר הבריאה נפרטה לפרטים יש צורך להבדיל בין עיקר ובין טפל, בין קודש לבין חול. ימי החול ויום השבת מהווים יחד שבוע שלם, כאשר ימי החול שואבים את כוחם מקדושת השבת. כלל האנושות הם עמים רבים, אך רק הצירוף בין ישראל לעמים יכול לתת לגויים את אור הקדושה ולהראות להם הדרך לקום ולעלות אל בית ה'.

הבריאה שואפת לאיחוד הפרטים כי כך נבראו במקורם, אך על כן אנו מבקשים מן הקב"ה 'אתה חוננתנו' - למד אותנו להבדיל בין אור לבין חושך, בין טוב לרע, בין קודש לחול. הסכנה הגדולה ביותר היא להחשיב את החול כקודש ואת הקודש כחול. עירבוב ערכים ובלבול ביניהם הוא תחילתה של אנרכיה ערכית. התורה דורשת מאיתנו להבחין

17. עיון רש"ד הירש כאן.

אונקלוס

לֹא־תִחַרֶּשׁ בְּשׁוּר־וּבְחָמֹר יַחֲדָו: , לֹא תִרְדִּי בְּתוֹרָא
וּבְחָמָרָא בְּחָדָא:

— רש"י —

(י) לֹא־תִחַרֶּשׁ בְּשׁוּר־וּבְחָמֹר. הוא הדין לכל שני מינים שבעולם (ספרי רלא; בבא קמא נד), והוא הדין להנהיגם יחד קשורים זוגים בהולכת שום משא (ספרי שם; כלאים פ"ח מ"ג):

— ביאור —

לֹא־תִחַרֶּשׁ בְּשׁוּר־וּבְחָמֹר. מקריאת פשט הפסוק משמע שבא לאסור רק מלאכת חרישה הנעשית בשור וחמור יחדיו, אך שאר מלאכות לא נאסרו, ואף חרישה לא נאסרה אלא דווקא בשור עם חמור אך לא בצמד מינים אחרים. רש"י קובע כי אין הדבר כן, ולמרות שהפסוק עוסק במקרה פרטני מסויים אין זו אלא דוגמא בלבד, ולמעשה אסור לעשות כלל פעולות משותפות של שני בעלי חיים ממינים שונים. מנין יודע רש"י שאיסור זה שנכתב על שור וחמור אינו אלא דוגמא בעלמא? מצאנו במקומות רבים כי התורה מציינת שור או חמור כדוגמא לבהמה, וזאת משום שהם בעלי חיים המצויים בביתו של אדם ורגילים להשתמש בהם לעבודה. במקום אחר ציין רש"י לפסוק "למען ינוח שורך וחמורך" (שמות כג, יב), והרי אין לחלק בין סוגי בהמות שונים

— עיין (המשך) —

היטב מהו קודש ומהו חול, ולהבדיל ולהכיר בין חלקי הבריאה השונים. רק איחוד מתוך תבונה הוא רצוי ומבורך.

ומכאן לאיסור כלאיים. זריעה של כמה מינים בעירוביה יוצרת תערובת אקראית ואינה מכבדת את הייחודיות של כל מין ומין - תערובת כזו אסרה תורה. לעומת זאת טבח מומחה יודע לערבב חומרים ולהשתמש בכוחו של כל אחד על מנת להפיק תערובת משובחת, וזוהי אמנות שיש בה הערכה רבה לכל מין ומין.

על פי זה אפשר להבין מדוע בחרה התורה במילה "תקדש" להגדרת איסור זה. מילה היא דו משמעית. מחד מציינת איסור אך מאידך באה לקדש. בכל תערובת יש פוטנציאל לקדושה, שהרי מטרתה לאחד וליצור שלמות. אמנם כאשר התערובת מבליעה ומאבדת את ייחודיותו של כל פרט היא אסורה.

לֹא־תִחַרֶּשׁ בְּשׁוּר־וּבְחָמֹר. איסור זה דורש מאיתנו להתייחס לכוחו הייחודי של כל מין מבעלי החיים, ועל כן עלינו להימנע מלהשתמש בכוחות שונים בעת ובעונה אחת. על פי דרכנו למדנו כי אף כשעוסקים אנו בחינוך או לחילופין בהעסקת אנשים במלאכה עלינו להתייחס ולהתחשב בכוחותיו השונים של כל אדם ואדם בנפרד.

אונקלוס

יֵא לֹא תִלְבַּשׁ שְׁעִטָּנִיזָא יֵא לֹא תִלְבַּשׁ שְׁעִטָּנִיזָא
 עֶמֶר וְכֶתֶן מִחֶבֶר כְּחָדָא: עֶמֶר וְכֶתֶן מִחֶבֶר כְּחָדָא:
 יֵב כְּרֶסֶפְדִּין תַּעֲבִיד לָהּ, יֵב כְּרֶסֶפְדִּין תַּעֲבִיד לָהּ,
 עַל אַרְבַּע פְּנֵי פְסוּתָךְ עַל אַרְבַּע פְּנֵי פְסוּתָךְ
 דְּתַתְּכִסִּי בָהּ: דְּתַתְּכִסִּי בָהּ:

— רש"י —

(יֵא) שְׁעִטָּנִיזָא. לשון עירוב. ורבותינו פירשו, שוע טווי ונוז (ספרי רלב; נדה סא ע"ב):

— ביאור (המשך) —

והיא מעין 'נוטריקון'. 'שוע, טווי, נוז' הן שלש פעולות שונות בתהליך עשיית הבד, הן של צמר הן של פשתן, ואיסור 'שעטנז' נאסר רק בפעולות אלה.

'שוע' - לאחר גזיזת הצמר מן הבהמה או הוצאת הפשתן מן הקנים, יש לסרוקם כדי להחליקם ולהוציא מהם הפסולת. פעולה זו נעשית בכלי מעין מסרק, וכאן לימדונו חכמים שאסור לסרוק את הפשתן והצמר יחדיו כי בכך חוטי הפשתן והצמר נדבקים ומתחברים זה לזה. 'שוע' בארמית היינו חֲלָק.

'טווי' - קליעה של כמה חוטים דקיקים יחד והפיכתם לחוט אחד עבה. אסור לקלוע חוטי פשתן וצמר לחוט אחד.

'נוז' - אריגת הבד עם חוטי שתי וחוטי ערב. אין לארוג בגד עם חוטי צמר ופשתן שתי וערב.²⁰

לעניין מנוחה בשבת! אלא מכאן שכל מקום שנאמר 'שור וחמור' הוא הדין לכל בהמה וחיה.¹⁸

מנין יודע רש"י כי פסוק זה אינו אוסר חרישה בלבד אלא אף הנהגה והולכה משותפת של משא? נראה לי שרש"י מבין שאיסור זה אינו 'חוק' שטעמו סתום, אלא זהו דין הגיוני, וטעמו נובע מעניין 'צער בעלי חיים',¹⁹ ולכן אין לחלק בין מלאכת חרישה לבין מלאכה אחרת.

שְׁעִטָּנִיזָא. המילה "שעטנז" היא מילה נדירה, ואף שורשה אינו מופיע במקום אחר במקרא.

רש"י מסביר על פי הפשט שמשמעות המילה היא תערובת של שני מינים.

אחר כך מביא רש"י את דברי רבותינו, ולפירושם המילה "שעטנז" מורכבת משלש מילים עבריות: שוע, טווי ונוז,

18. עיין רש"י שמות כא, לג, ועיין בבא קמא נד ע"ב באריכות.

19. דומני שרעיון זה טמון בדברי הספרי שם הלומד דין זה מייתור המילה "יחדיו".

20. ועיין רמב"ן ויקרא יט, יט. הסברנו שיש איסור שעטנז בכל אחת מהפעולות שוע, טווי ונוז על פי הספרי כפי שפירשו המלבי"ם כאן.

— רש"י —

(יב) גְּדִלִים תַּעֲשֶׂה-לָךְ. אף מן הכלאים, לכך סמכן הכתוב (יבמות ד ע"א):

— ביאור —

גְּדִלִים תַּעֲשֶׂה-לָךְ. 'גדיל' פירושו מעשה קליעה, היינו כמה חוטים הקלועים וקשורים זה עם זה. הפסוק מצווה לעשות "גדילים" בארבע קצוות הבגד, והיינו מצות ציצית. מסמיכות עניין שעטנז לציצית למדו

חכמים כי מותר מן התורה להטיל ציצית גם כאשר נוצר כאן בגד כלאים, וכגון בגד העשוי פשתן שמטיל בו חוטי צמר, ואף החוטים עצמם אפשר שיהיו הלבנים מפשתן והתכלת מצמר.²¹

— עיין —

גְּדִלִים תַּעֲשֶׂה-לָךְ. היאך אפשר להבין כי בגד שיש בו איסור כלאים הופך להיות בגד של מצוה במצות ציצית? מדוע התירה התורה לקיים מצות ציצית בקליעת חוטי צמר ופשתן?

נראה לומר כי חוטי הפשתן (העשויים ממין הבגד) מסמלים את הבגד עצמו, שהוא במהותו דבר חומרי, ואילו חוט התכלת העשוי צמר, צבוע בצבע השמים ודומה לכסא הכבוד,²² מסמל רוחניות וקירבה לא-להים. במצות ציצית אנו מבטאים את השאיפה לכך שהחיים החומריים יהיו שזורים יחד עם ערכים א-להיים. תערובת של קודש וחול - העלולה להיות מסוכנת²³ - הופכת למצוה כאשר תכלית התערובת היא לקדש את החול.

21. מדין תורה חוטי הציצית צריכים שיהיו או ממין הבגד עצמו או מצמר או מפשתים. אמנם חוט התכלת יהיה דווקא מצמר. משום כך יתכן שיהיה בגד פשתן ועליו חוטי פשתן עם חוט צמר, או בגד פשתן עם חוטי צמר בלבד. אמנם למעשה אין לעשות כן כי גזרו חכמים שמא יתכסה בבגד זה בלילה שאינו זמן ציצית, ראה רמב"ם הלכות ציצית פ"ג ה"ז. ועיין רש"י שמות כ, ח ד"ה זכור.

22. מנחות מג ע"ב

23. עיין לעיל פסוק ט.

אונקלוס

יג אַרִי יִסֵּב גְּבֵר אֶתְתָּא, וַיַּעֲוֹל לְוֹתָהּ וַיִּסְגִּינָהּ:
 יד וַיִּשְׂוּ לָהּ תַּסְקָפִי מַלִּין וַיִּפִּיק עֲלֶיהָ שׁוֹם בִּישׁ, וַיִּמַּר
 ית אֶתְתָּא הָדָא נְסִיבִית וַעֲלִית לְוֹתָהּ וְלֹא
 אֲשַׁכַּחִית לָהּ בְּתוּלִין:
 יג כִּי־יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה וּבָא אֵלֶיהָ
 וּשְׁנָאָהּ: יד וְשֵׁם לָהּ עֲלִילָת
 דְּבָרִים וְהוֹצֵא עָלֶיהָ שֵׁם רָע
 וְאָמַר אֶת־הָאִשָּׁה הַזֹּאת לְקַחְתִּי
 וְאֶקְרַב אֵלֶיהָ וְלֹא־מִצָּאתִי לָהּ
 בְּתוּלִים:

— רש"י —

(יג-יד) וּבָא אֵלֶיהָ וּשְׁנָאָהּ. סופו וְשֵׁם לָהּ עֲלִילָת דְּבָרִים, עבירה גוררת עבירה, עבר על "לא תשנא" (ויקרא יט, יז), סופו לבוא לידי לשון הרע (ספרי רלה):
 אֶת־הָאִשָּׁה הַזֹּאת. מכאן שאין אומר דבר אלא בפני בעל דין (ספרי שם):

— ביאור —

וּבָא אֵלֶיהָ וּשְׁנָאָהּ. לכאורה המילה "ושנאה" נראית מיותרת, כי מה איכפת לי מהם רגשותיו של האיש ומה מניע אותו למעשיו, מה שקובע הוא מעשיו ואמירתו ולא רגשותיו הכמוסים. על כן מסביר רש"י כי כאן באה התורה לגלות לנו כיצד מגיע אדם לידי עלילה על חברו או על אשתו, ומהו התהליך העובר עליו. אכן עלילת שקר על אדם היא מעשה חמור, אך אם קדמה לכך שנאה ניתן להבין כי היא עלולה להסית את האדם אף למעשה חמור שכזה. על

אף שלכאורה שנאה אינה מעשה אלא רגש בלבד, ואין אדם ניזוק משנאתו של חברו, והרי היא עניין פעוט בלבד - אין הדבר כן. אם השנאה מקננת בלבו של האדם הרי היא מרעילה את מחשבתו ומשבשת את דעתו, וסופה לשלוט באדם ולהעבירו על מדותיו. אם האדם ירשה לרגש השנאה לשלוט בו עתידה השנאה להובילו לעשיית עבירות חמורות ביותר.²⁴

אֶת־הָאִשָּׁה הַזֹּאת. יכולה היתה התורה לכתוב בדברי הבעל 'אשה לקחתי',

— עיון —

אֶת־הָאִשָּׁה הַזֹּאת. בטעמה של הלכה זו נראה לומר כי מטרתה למנוע יצירת עוול במשפט. קל לו לאדם לשקר ולהעליל על חברו טענות שלא בפניו, אך בפניו

24. ועיין רש"י לעיל פרשת שופטים יט, יא ומה שכתבנו שם.

אונקלוס

טו וְלִקַּח אָבִי הַנֶּעֶר וְאִמָּהּ וְהוֹצִיאוּ
אֶת־בְּתוּלֵי הַנֶּעֶר אֶל־זִקְנֵי הָעִיר
הַשְּׂעָרָה:
טו וְיִסַּב אָבִיהָ דְּעוֹלִימָתָא
וְאִמָּהּ, וְיַפְקֹז יָת בְּתוּלֵי
עוֹלִימָתָא לְקִדְּם סְבִי קִרְתָּא
וְלִתְרַע בֵּית דִּין אֲתָרָא:

— רש"י —

(טו) אָבִי הַנֶּעֶר וְאִמָּהּ. מי שגידלו גידולים רעים יתבזו עליה (ספרי שם):

— ביאור (המשך) —

או 'האשה אשר לקחתי'. מכך שהבעל אומר "את האשה הזאת לקחתי" משמע שהאשה נוכחת במקום הדין, והרי הוא כמורה עליה באצבע. מכאן ניתן ללמוד דין כללי לכל דיון בבית הדין בו יש שני צדדים - אין בית הדין רשאי לשמוע את טענות אחד הצדדים שלא בנוכחות הצד השני. **אָבִי הַנֶּעֶר וְאִמָּהּ**. מדוע מערבת התורה את "אבי הנערה ואמה" בעניין?

מדוע הם אלה שצריכים להוכיח את חפותה ולא הנערה עצמה או מישהו אחר? ובכלל, וכי נערה שאין לה אב ואם דינה יהיה שונה? מכאן למד רש"י שהתורה רוצה ללמדנו שההורים שגידלו ילדים שיצאו לתרבות רעה יש להם אחריות על מעשיהם. 'גידולים רעים' היינו ילדים שגודלו על ידי הוריהם ונתקלקלו מעשיהם.

— עיון (המשך) —

אפשר ואינו מעיז פניו. על כן אומרת התורה: כל טענותיך טען דווקא בפני בעל דינך, בגלוי ובשופי, באופן שהוא שומע דבריך כהווייתן ויכול להכחישך, ובכך אפשר ולא תעיז לשקר ולהעליל עליו.

אָבִי הַנֶּעֶר וְאִמָּהּ. אמנם מעיון בהמשך הפרשה מתעוררת קושיה על דברי רש"י אלה, שהרי פרשה זו עוסקת בגבר ששיקר והעליל על אשתו שזינתה, אך באמת לא חטאה ולא פשעה ואף הוכח כן בבירור בבית הדין - ואם כן אין כאן 'גידולים רעים' ואין כאן ביזוי להורי הנערה!²⁵

נראה לומר כי עיקר הפסוק בא להצביע על אחריותם של ההורים לבוא ולהגן על בתם ולהוכיח את חפותה, וכמובן כל ההתעסקות בהאשמות מעין אלה אינה מוסיפה כבוד לנערה ולמשפחתה ואפילו אם בסוף התהליך יתברר כי נקיה היא מאשמה. עיקרון זה שההורים אחראיים על מעשיהם של ילדיהם הבוגרים מעורר שאלה

25. עיין 'תורה תמימה' אות קל"ה שאף הוא מקשה קושיא זו, ועיין שם מה שתידיך.

— עיון (המשך) —

כבדה - וכי כל מעשיו של אדם נובעים מן החינוך שקיבל בבית הוריו? והרי לאדם בחירה חופשית, ואפילו יקבל החינוך המעולה ביותר מכל מקום בידו לבחור ולעשות רע, ומדוע יש להוריו אחריות על בחירתו?

אכן, ודאי התנהגותו של אדם אינה תוצאה מחינוכו בלבד, וראיה פשוטה לדבר - וכי בניהם של הרבנים והצדיקים כולם יראי שמים? וכן להיפך, וכי כל בניהם של הרשעים ממשיכים בדרכי אבותם בתרבות רעה? הלא כבר לימדונו חז"ל מדוע דווקא עובדיה הנביא נבחר לנבא את סופה של אדום, אמרו: 'יבוא עובדיהו הדר בין רשעים (שהיה גר צדק אדומי) ולא למד ממעשיהם, וינבא על עשו הרשע (אבי אדום) שגדל בין שני צדיקים (יצחק ורביקה) ולא למד ממעשיהם'.²⁶

חינוך אינו 'אילוף' המשאיר את החניך נטול אישיות וחירות, אלא על אף כל החינוך שקיבל האדם, הן חינוך טוב והן חינוך רע, הוא מושפע מאין ספור גורמים נוספים והשפעות חיצוניות, וכמובן הוא תמיד נשאר בעל בחירה. אם כך מהי אחריותם של ההורים המודגשת בפסוק זה?

נראה לי לומר כי כאן בא רש"י להדגיש את חשיבות הקשר בין המחנך ובין החניך. השפעה של מחנך על חניכו היא ניכרת ומכרעת לכל חייו, ולעולם רואה החניך במחנכו דמות דגולה, ולרוב הוא פתוח לשמוע ממנו חכמה ומוסר.

על אף הבחירה החופשית בה מתייחד האדם, יכולת ההשפעה של ההורים או של הרב על בניהם ותלמידיהם היא דבר שחשיבותו רבה לאין ערוך. אלמלא היו המחנכים יכולים להשפיע ולהוביל את חניכיהם בדרכם היה נוצר ניתוק בין הדורות. כל אדם היה עומד לבדו במערכה, כחוליה בודדת ועצמאית, מנותק משרשרת הדורות ומנוכר ממורשת אבותיו. ניתוק שכזה הרי הוא משול כמיתה ממש, שהרי אוצרות האמונה, החכמה והמוסר של כל תרבות הם פרי התפתחות ומסורת העוברת מדור לדור. אדם המכשיר עצמו להיות כלי המוכן לקבל, ומעוניין לקלוט השפעה מאנשי הדור הקודם הופך להיות חוליה בשרשרת ארוכה, מחובר לעבר ומקושר לעתיד. את כל מה שיקבל יפנים, יפתח ויעבד, ואחר כך יעביר כל מה שיש לו בירושה ויצווה את בניו וביתו אחריו. איש ישראלי המקושר למסורת התורה ולכל דורות ישראל, והוא מושפע ומשפיע - הרי הוא זוכה לחיי רוח בעולם הזה במעלה הגבוהה ביותר.

26. סנהדרין לט ע"ב, עיין שם.

אונקלוס

טז וַיִּמְרָא בִּוְהָא דְּעוֹלִימְתָא
לְסַבְיָא, יֵת בְּרֵתִי יְהִיבִית
לְגַבְרָא הָדִין לְאַתּוּ וְסִנְה:
י וְהָא הוּא שְׁוִי תַּסְקָפִי
מְלִין לְמִימַר לֹא אֲשַׁכַּחִית
לְבִרְתֶּךָ בְּתוּלִין וְאַלִין
בְּתוּלִי בְּרֵתִי, וְיַפְרִסוֹן
שׁוֹשְׁפָא קָדָם סְבִי קֶרְתָּא:

טז וַאֲמַר אָבִי הַנֶּעֶר אֶל־הַזְקֵנִים
אֶת־בְּתִי נָתַתִּי לְאִישׁ הַזֶּה
לְאִשָּׁה וַיִּשְׁנָאָה: י וְהִנֵּה־הוּא
שָׁם עֲלִילַת דְּבָרִים לְאֹמֶר לֹא־
מִצָּאתִי לְבִתִּי בְּתוּלִים וְאַלֶּה
בְּתוּלִי בְּתִי וּפְרִשׁוּ הַשְׂמֵלָה לִפְנֵי
זְקֵנֵי הָעִיר:

— רש"י —

(טז) וַאֲמַר אָבִי הַנֶּעֶר. מלמד שאין רשות לאשה לדבר בפני האיש (ספרי שם):

— ביאור —

וַאֲמַר אָבִי הַנֶּעֶר. בפסוק הקודם אבי הנערה. מכאן שהאשה צריכה
נאמר "ולקח אבי הנערה ואמה" וכאן במקרים כאלה לכבד את בעלה והוא
הושמטה האם והוזכר רק האב - "ואמר יהיה הדובר ונציג המשפחה.

— עיון —

וַאֲמַר אָבִי הַנֶּעֶר. יודע אני כי דברי רש"י אלה עומדים בסתירה לתפיסת עולמם
של אנשים רבים בדורינו הדוגלים בשוויון מוחלט בין המינים. לכאורה אף אפשר
להקשות ולהביא מקורות רבים המצביעים דווקא על חיובו של האיש לכבד את אשתו,
כגון 'אשתך קטנה - כפוף עצמך ושמע דבריה',²⁷ 'לעולם יהא אדם זהיר בכבוד אשתו',²⁸
וצריך לכבדה יותר מגופו.²⁹ אם כן היאך יש להבין את הדברים?
רש"י אינו שולל מן האשה את זכות הדיבור, ובודאי ברשות בעלה יכולה האשה

27. במקור: 'אתתך גוצא - גחין ותלחוש לה', בבא מציעא נט ע"א.

28. שם.

29. יבמות סב ע"ב

— רש"י —

(יז) וּפְרָשׁוֹ הַשְּׁמָלָה. הרי זה משל, מחוורין הדברים כשמלה (ספרי רלז):

— ביאור —

נראה כי רש"י לא רצה לפרש הפסוק כפשוטו משום שסדין מוכתם בדם אינו יכול לשמש ראייה בדין תורה. בדין תורה ניתן להרשיע אדם רק בעדות בדוקה של שני עדים, ולא על ידי ראיות שונות הניתנות לזיוף ולהפרכה. במקרה של מוציא שם רע ראייה כזאת לא תועיל, כי ממה נפשך, אם יש לבעל עדים שזינתה תחתיו הרי סדין עם דם לא ידחה העדות, ואם אין לבעל עדים הרי לא הוכיח כלום ואינה צריכה שום ראיה.

וּפְרָשׁוֹ הַשְּׁמָלָה. מפשט הכתוב משמע שכדי להוכיח את צידקתה של הנערה צריכים הוריה לפרוש בפני בית הדין את הבגד שעליו נמצא דם בתוליה, אותו הבגד עליו שכב זוג זה אחר הנישואין. רש"י, באופן חריג, טוען כי אין להבין פסוק זה כפשוטו כלל, משום שהוא מעין משל, ודרכו של משל להביע רעיון מסויים על ידי ציור סימלי.³⁰ על פי הבנה זו הביטוי "ופרשו השמלה" משמעו לברר הדברים באופן בהיר וברור.³¹

— עיון (המשך) —

לדבר.³² בדבריו כאן מבקש רש"י לציין את חיובה של האשה לכבד את בעלה. וכעין זה מצאנו בדברי הרמב"ם³³: 'וכן ציוו חכמים על האשה שתהיה מכבדת את בעלה ביותר מדאי... ויהיה בעיניה כמו שר או מלך...'. בעל צריך לכבד את אשתו בעניינים מסויימים, ואף האשה צריכה לכבד את בעלה באופנים שונים, וכפי שהדריכנו חז"ל והפוסקים. אמנם הכיבוד ההדדי אינו שווה, ומשמע שהאשה מחוייבת לכבד את בעלה בפרהסיה והבעל מחוייב לכבדה בינם לבין עצמם, אך יחסי כבוד הדדיים אלה הם הערובה להצלחתו של הזוג.

30. מעין זה כתב רש"י בעניין בא במחתרת על הפסוק "אם זרחה השמש עלי" (שמות כב, ב) - 'אין זה אלא כמן משל'.

31. בכך נקט רש"י כשיטת רבי ישמעאל בספרי שם. וראה לשון הרמב"ם (הלכות נערה בתולה ג, יב): 'זה שנאמר בתורה "ופרשו השמלה" לשון כבוד, שנושאים ונותנים בסתרי הדבר'. על פי פירוש זה דין זה שייך אפילו אם עדיין לא בעל אותה אלא רק מאשימה שזינתה.

32. הנצי"ב בפירושו לספרי הוכיח כי במקום הצורך גם האשה מדברת, שהרי לעיל בפרשת בן סורר ומורה נאמר "ותפשו בו אביו ואמו... ואמרו בננו זה סורר ומורה", ומשמע שאמרו שניהם ולא רק האב. והטעם, כי שם צריכים להוכיח שאיננו שומע אף בקול אמו, אך כאן צריכים להציג ראייה בפני בית דין ולכן מספיקה אמירה של אדם אחד. וכן משמע מן הרמב"ן (כאן פסוק יז), עיין שם.

33. הלכות אישות טו, כ, ועיין שם בהלכה יט חובות הבעל לאשתו בעניין זה.

אונקלוס

יח וְלִקְחוּ זִקְנֵי הָעִיר־הַהוּא אֶת־
הָאִישׁ וַיִּסְרוּ אוֹתוֹ: יט וְעָנְשׁוּ אוֹתוֹ
מֵאָה כֶּסֶף וְנָתְנוּ לְאָבִי הַנַּעֲרָה
כִּי הוֹצִיא שֵׁם רָע עַל בְּתוּלַת
יִשְׂרָאֵל וְלוֹ-תִהְיֶה לְאִשָּׁה לֹא־
יֻכַּל לְשַׁלְּחָה כָּל־יָמֶיהָ: ס
כ וְאִם־אָמַת הִיא הַדֹּבֶר הַזֶּה
לֹא־נִמְצְאוּ בְּתוּלִים לַנָּעֵר:
יח וַיִּדְּבֹרֻן סְבִי קֶרְתָּא הֵיא
יח גְּבָרָא, וַיִּלְקֹן יִתִּיה:
יט וַיִּגְבֹּן מִנִּיה מֵאָה סְלַעִין
דְּכֶסֶף וַיִּתְּנוּן לְאָבוּהָא
דְּעוֹלִימְתָא אַרִי אֲפִיק
שׁוֹם בִּישׁ עַל בְּתוּלָתָא
כִּי יִשְׂרָאֵל, וְלִיה תְּהִי
לְאִתּוֹ לִית לִיה רְשׁוֹ
לְמַפְטָרָה כָּל יוֹמוֹהִי:
כ וְאִם קֶשְׁטָא הוּא פִתְגָמָא
הַדִּין, לֹא אֲשַׁתְּכֹחוּ
בְּתוּלִין לְעוֹלִימְתָא:

— דש"י —

(יח) וַיִּסְרוּ אוֹתוֹ. מלקות (ספרי רלח; כתובות מו ע"א):

— ביאור —

וַיִּסְרוּ אוֹתוֹ. לפועל 'ליסר' ישנן שתי משמעויות: א. אמירת תוכחות ודברי מוסר. ב. עונש גופני מכאיב, כגון מלקות. רש"י מסביר כי "ויסרו אותו" במוציא שם רע עניינו מלקות ממשי, על אף שהוא נענש גם בעונש כספי ככתוב בפסוק הבא.³⁴

— עיון —

וַיִּסְרוּ אוֹתוֹ. מוציא שם רע נענש בשני עונשים: מלקות וקנס כספי (מאה כסף). עונש כפול זה סותר את הכלל הקובע כי אין אדם נענש בשני עונשים על עבירה אחת, וכן אין אדם לוקה ומשלם. מדוע אם כן מוציא שם רע נענש פעמיים? נראה לומר כי מוציא שם רע נענש פעמיים משום שעבר על שתי עבירות: א. העליל בשקר על אשתו שזינתה ורצה לחייבה מיתה. ב. פגע בשמה הטוב של הנערה ומשפחתה. על העבירה הראשונה הוא לוקה ועל העבירה השנייה משלם קנס.

34. ועיין לעיל לעניין בן סורר ומורה (כא, יח) שם פירש רש"י "ויסרו אותו" הן בדברי תוכחות והן במלקות, וראה מה שכתבנו שם.

— רש"י —

(כ) וְאִם־אָמַת הָיָה הַדָּבָר. בעדים והתראה, שזנתה לאחר אירוסין:

— ביאור —

וְאִם־אָמַת הָיָה הַדָּבָר. לכאורה משמע מפשט הפסוק כי כל נערה שנישאה ולא נמצאו לה בתולים חייבת מיתה, כי מן הסתם זינתה עם גבר ו"עשתה נבלה בישראל" (לשון הפסוק הבא). אמנם רש"י מדגיש כי אין הדבר כן. כדי שנערה תיענש בעונש החמור ביותר בתורה צריכים להתקיים מספר תנאים: (א) מעשה הזנות היה לאחר שנתארסה (=נתקדשה), כי מאורסה נחשבת כאשת איש לענין זנות. (ב) שני עדים מעידים על כך. (ג) שני העדים התרו בה סמוך למעשה העבירה והודיעו לה את חומרתה. רק בצירוף כל התנאים מתחייבת הנערה סקילה.

— עיין —

וְאִם־אָמַת הָיָה הַדָּבָר. נבאר את ענינם של תנאים אלה.
א. אחר אירוסין - נערה פנויה שזינתה אינה חייבת מיתה, כי אין במעשה שלה 'מעילת מעל' ובגידה בבעלה.
ב. שני עדים - רק עדות של שני עדים מוכיחה את אמיתות הדבר. אם אין עדות כשרה על מעשה הזנות יתכן כי כלל לא נעשה מעשה עבירה.
ג. התראה - התראה נועדה כדי להבהיר כי אין כאן התגברות רגעית של היצר, והוא מעין אונס זמני, אלא יש כאן מעשה שנעשה במודע וברצון על מנת לעבור על דברי ה' ולהכעיסו.

אונקלוס

כא וְהוֹצִיאוּ אֶת־הַנֶּעֱרָ אֶל־פֶּתַח
בֵּית־אָבִיהָ וְסִקְלוּהָ אַנְשֵׁי עִירָהּ
בְּאֲבָנִים וּמָתָה כִּי־עָשְׂתָה נְבִלָה
בְּיִשְׂרָאֵל לְזָנוֹת בֵּית אָבִיהָ
וּבַעֲרַת הָרַע מִקֶּרְבָּךְ: ס
— רש"י —

(כא) אֶל־פֶּתַח בֵּית־אָבִיהָ. ראו גידולים שגידלתם (כתובות מה ע"א):

אַנְשֵׁי עִירָהּ. במעמד כל אנשי עירה (ספרי רמ):
לְזָנוֹת בֵּית אָבִיהָ. כמו בבית אביה:

— ביאור —

אֶל־פֶּתַח בֵּית־אָבִיהָ. מדוע נסקלת הנערה דווקא בפתח בית אביה? משום שהורי הנערה הם האחראים למעשיה ששגרה. ³⁵ המגונים של בתם. החינוך הלקוי שספגה בביתם הוא שגרם למעשה הנבלה שעשתה.

— עיון —

אֶל־פֶּתַח בֵּית־אָבִיהָ. לכאורה ישנה כאן סתירה: מצד אחד הנערה נסקלת משום שפגעה בכבודו של בית אביה - "כי עשתה נבלה בישראל לזנות בית אביה"³⁶, אך מאידך אנו מדגישים דווקא את אשמתם של הוריה וסוקלים אותה על "פתח בית אביה".

עוד יש להקשות. הנה עונשה של אשת איש שזינתה הוא חנק, שהיא מיתת בית דין הקלה ביותר. מדוע, אם כן, נערה מאורסה שזינתה בעודה בבית אביה עונשה

35. אמנם רש"י בכתובות שם כתב: 'דאו גידולים שגידלתם. כלומר, מבית זה יצאת הנבלה, שבו זינתה', אך גם הוא לא בא לומר כי זינתה בבית זה ממש, שהרי אפשר וזינתה במקום אחר, אלא 'בית אביה' היינו בתקופת האירוסין בעודה חיה בבית אביה (וכפי שביאר רש"י שם מד סע"ב).

36. ומעין זה מצאנו בבת כהן - "ובת כהן כי תחל לזנות, את אביה היא מחללת באש תשרף" (ויקרא כא, ט), ואף שם העמידו חז"ל שהיא מקודשת ואינה פנויה, וראה רש"י שם: 'את אביה היא מחללת. חיללה וביזתה את כבודו, שאומרים עליו: ארור שזו ילד, ארור שזו גידל'. ועיין מה שכתבנו בעניין זה בפרשת שופטים (לעיל יט, יט) והשלם לכאן.

— ביאור (על עמוד קודם) —

'לזנות את בית אביה', כמו 'לשרוף בית אביה', אך 'לזנות' אינו פועל יוצא, וצריך היה לומר 'להזנות'. על כן יש להשלים חסרון בביטוי. רש"י מפרש כי חסרה כאן ב"ת השימוש, וכאילו כתוב כאן 'לזנות בבית אביה'.³⁷

משמעות הביטוי הוא שחטאה בזנות כשעדיין היתה בבית אביה טרם נישואיה. חז"ל ביארו כי מדובר שנתארסה וזינתה בתקופת האירוסין. עובדה זו מסבירה את חומרת עונשה, וכפי שביארנו לעיל.

אֲנָשִׁי עִירָה. לכאורה משמע כי אנשי עירה הם הסוקלים, וזה לא יתכן שהרי על פי הדין "יד העדים תהיה בו בראשונה" (לעיל יז, ז), דווקא העדים ולא שאר הצופים.³⁸ על כן מפרש רש"י כי כוונת הפסוק לומר כי על הסקילה להתבצע בנוכחות כל אנשי העיר, ובכך הם נחשבים כשותפים במעשה העונש הניתן לה.

לְזָנוּת בֵּית אָבִיהָ. הביטוי "לזנות בית אביה" אינו מובן. לכאורה משמעותו

— עיון (המשך) —

סקילה, שהיא המיתה החמורה ביותר?³⁷ מדוע נשתנה דינן, הרי שתיהן נאפו ובגדו בבעליהן?

נראה לומר כי מעשה ניאוף של נערה מאורסה כשהיא עדיין בבית אביה הוא חמור ביותר. נערה זו עדיין לא נכנסה לרשות בעלה ממש והיא עדיין ברשות הוריה. זנות בתקופה זו מעיד על אופי ירוד ומושחת, על פריקת עול ומוסר בצורה המופקרת ביותר. נערה בוגרת שכבר יצאה מרשות הוריה והיא כבר בבית בעלה, אם תנאף ותזנה הרי אף היא חייבת מיתה, אך אין במעשה זה ביטוי להשחתה גמורה כי אפשר ויצרה התגבר עליה, או שיש לה מריבה עם בעלה וכדומה. אין הצדקה למעשה שעשתה אך הוא אינו מגלה על ריקבון מהותי, מה שאין כן בנערה מאורסה בבית אביה שאין שום הצדקה והבנה למעשה שעשתה.

התורה מחמירה מאוד בעונשה של נערה זו, אך מאידך רומזת לנו כי אין להאשים אותה בלבד במצב אליו הגיעה. נערה הנמצאת ברשות הוריה ומתדרדרת לפי פחת שכזה מעידה במעשיה על קלקול מהותי הקיים בבית בו גדלה, ומן הסתם גדלה בבית ששררה בו אוריה של חוסר צניעות. אחריותם של ההורים למעשה הנערה אינו גורע מחומרת המעשה, ולכן הנערה נסקלת ללא רחמים, אך דווקא "פתח בית אביה".⁴⁰

אֲנָשִׁי עִירָה. לכאורה קשה, הנה גם בן סורר ומורה נאמר "ורגמוהו כל אנשי עירו באבנים" (לעיל כא, כא), ואף שם דרשו חז"ל (ספרי רכ) 'במעמד כל אנשי עירו', ומדוע לא

37. עיין רמב"ם הלכות סנהדרין יד, ג שפסק כמאן דאמר סקילה, שרפה, הרג, חנק.

38. על פי המזרחי.

39. עיין רד"ק ישעיה א, כ ד"ה חרב.

40. עיין תורה תמימה אות קסא.

אונקלוס

כב אֲרִי יִשְׁתַּכַּח גִּבֹּר שָׁכִיב
 עִם אֶתְתָּא אֶתְתָּ גִבֹּר
 וַיִּתְקַטְּלוּן אֵף תַּרְוִיחוּן
 גִּבְרָא דְשָׁכִיב עִם אֶתְתָּא
 וְאֶתְתָּא, וְתַפְלִי עֶבֶד
 דְּבִישׁ מִיִּשְׂרָאֵל:

כב כִּי־יִמָּצֵא אִישׁ שֹׁכֵב | עִם־אִשָּׁה
 בְּעֶלְת־פֶּעַל וּמָתוּ גַם־שְׁנֵיהֶם
 הָאִישׁ הַשֹּׁכֵב עִם־הָאִשָּׁה וְהָאִשָּׁה
 וּבְעֶרְת־הָרַע מִיִּשְׂרָאֵל: ס

— רש"י —

(כב) וּמָתוּ גַם־שְׁנֵיהֶם. להוציא מעשה חדודים (סנהדרין סו ע"ב), שאין האשה נהנית מהם:

— ביאור —

וּמָתוּ גַם־שְׁנֵיהֶם. 'מעשה חדודים. והאשה מיתה, אך על 'מעשה חדודים' מחדד ומקשה אברו בבשרה מבחוץ, דהוא נהנה והיא אינה נהנית, להכי כתיב "שניהם" שיהיו שניהם שוין נהנין' (לשון רש"י סנהדרין סו ע"ב ד"ה למעוטי מעשה חדודין). חז"ל למדו מפסוק זה כי רק על מעשה ביאה ממש מתחייבים האיש

והאשה מיתה, אך על 'מעשה חדודים' שאינו בעילה אין חיוב מיתה. הדיוק הוא מן המילה "שניהם", ומשמע ששניהם שווים בדין, והואיל ובמעשה חדודים אין סברה לחייב את האשה מיתה שהרי אין לה הנאה בזה, ממילא משמע שגם האיש פטור ממיתה.

— עיון (המשך) —

כתב זאת רש"י שם אלא דווקא כאן? נראה לומר כי הנה היה מקום לחשוב שמעשה זנות חמור שכזה אין לפרסמו יותר מדי, ודי לנו בכך שנסקלת באמצע השכונה על פיתחו של בית מגורים, ואין צריך לקבוע לשם את כל אנשי העיר - מדגיש לנו רש"י כי אין לכסות ולהעלים מעשים שכאלה, על אף חוסר מידת הצניעות שבהם, ויש לחייב את כל בני העיר לבוא ולראות כדי לפרסם את עונשם של עוברי עבירה.⁴¹

41. שמעתי מהרב אורי הולצמן שליט"א.

— רש"י —

גם. לרבות הבאים מאחריהם. דבר אחר, גם־שְׁנִיָּהֶם. לרבות את הולד, שאם היתה מעוברת אין ממתנין לה עד שתלד (ערכין ז ע"א):

— ביאור —

גם. אפשר היה לומר 'ומתו שניהם', מדוע נאמר "גם שניהם"? נראה כי מילה זו באה ללמד דין חדש, ומילת 'גם' עניינה לרבות, ורש"י מבאר מהו הריבוי בשני דרכים:

פירוש ראשון - 'לרבות הבאים מאחריהם'. היינו הפסוק בא לרבות חיוב מיתה גם על 'ביאה שלא כדרכה', שעל אף שאין היא ביאה כדרך העולם, ולמרות שאין בה הנאה לאשה אלא רק לאיש,⁴² מכל מקום ביאה כזו נחשבת ביאה לכל דבר וחייבים עליה מיתה.

[יש שגרסו ברש"י 'לרבות הבאים אחריהם'.⁴³ על פי גירסא זו הפסוק מתייחס לאיש ואשה שנאפו וכבר נתחייבו מיתת בית דין, ואחר שנתחייבו מיתה נאפו עם אחרים. החידוש לגירסא זו הוא שלמרות שנתחייבו מיתה

ונחשבים הלכתית כמתים, מכל מקום אם נאפו עם אחרים אף אותם אחרים חייבים מיתה.⁴⁴]

פירוש שני - 'לרבות את הולד'. כל אשה החייבת מיתה נהרגת אפילו אם היא מעוברת.⁴⁵ אין דוחים את הריגתה וממתנינים לה שתלד כדי להציל את הולד אלא ימות ולדה עמה. הגמרא שם מסבירה כי חידוש יש כאן, שהרי הולד נחשב כממונו של הבעל והייתי חושב שבגלל זכותו של הבעל יש להציל את הולד.

נראה לומר כי לפי הפירוש הראשון המילה "גם" מתייחסת למילה "ומתו", היינו לא רק השוכבים כדרך העולם ימותו אלא גם הבאים שלא כדרך העולם ימותו. אך לפי הפירוש השני המילה "גם" מתייחסת למילה "שניהם", כלומר לא רק שניהם ימותו אלא גם העובר ימות.

— עיון —

גם. עיון בפירוש הראשון

לעיל בסמוך אמר רש"י כי במעשה חידודים הם פטורים משום שאין האשה נהנית, מדוע אם כן חייבים בביאה שלא כדרכה, הלא גם בביאה שכזו אין האשה נהנית! נראה לומר שמעשה חידודים אינו נחשב ביאה כלל, ואין שם אלא חימום כשהאשה משמשת לחיכוך חיצוני בלבד, לעומת זאת ביאה שלא כדרכה היא ביאה גמורה בה

42. ראה רש"י סנהדרין שהובא לעיל.

43. עיין רמב"ן ומזרחי.

44. עיין עמק הנצי"ב על ספרי שם שטוען כי ודאי זוהי הגירסא הנכונה, אך הוא מסביר את החידוש באופן שונה. לדבריו אלמלא הפסוק הייתי חושב שאשת איש שזינתה עם הראשון ונתחייבה שוב אינה נחשבת אשת איש, הואיל ובעלה חייב לגרשה, ועל כן אם יבוא עליה איש אחר יהיו פטורים, לכן חידש הפסוק כי גם הבאים אחריהם חייבים.

45. שים לב, לא מדובר דווקא בעובר שנוצר במעשה עבירה אלא דין זה שייך בכל אשה החייבת מיתת בית דין.

אונקלוס

כג כִּי יִהְיֶה נֶעֱר בְּתוֹלָה מֵאֶרֶשׁה
 לְאִישׁ וּמִצָּאָה אִישׁ בָּעִיר וְשָׁכַב
 עִמָּה:
 כג אָרִי תִּהְיֶה עוֹלִימָתָא
 בְּתוֹלָתָא דְּמֵאֶרְסָא לְגִבְרָא,
 וְיִשְׁכַּחְנָה גִבְרָא בְּקִרְתָּא
 וְיִשְׁכּוּב עִמָּה:

— רש"י —

(כג) וּמִצָּאָה אִישׁ בָּעִיר. לפיכך שכב עמה, פרצה קוראה לגנב, הא אילו ישבה בביתה לא אירע לה (ספרי רמב):

— ביאור —

וּמִצָּאָה אִישׁ בָּעִיר. רש"י תמה על הניסוח המיוחד של הפסוק. לכאורה צריך היה להיכתב בפשטות: 'כי ישכב איש עם נערה מאורשה בעיר' וכו', כאשר האיש הוא הנושא של הפסוק והוא עושה המעשה. מדוע צריכה התורה לספר תחילה על הנערה "כי יהיה נערה מאורסה לאיש", ואחר כך לומר כי מצא אותה איש בעיר ושכב עמה?! אלא כאן מסבירה לנו התורה מהו מקור החטא. מסתבר שהנערה לא קבעה פגישה עם איש מסויים כדי לבגוד בבעלה, אך על ידי שוטטות בעיר פגשה בגבר, ובעקבות כך גבר עליהם ייצרם ועברו על האיסור הנורא.

וּמִצָּאָה אִישׁ בָּעִיר. רש"י תמה על הניסוח המיוחד של הפסוק. לכאורה צריך היה להיכתב בפשטות: 'כי ישכב איש עם נערה מאורשה בעיר' וכו', כאשר האיש הוא הנושא של הפסוק והוא עושה המעשה. מדוע צריכה התורה לספר תחילה על הנערה "כי יהיה נערה מאורסה לאיש", ואחר כך לומר כי מצא אותה איש בעיר ושכב עמה?! אלא כאן מסבירה לנו התורה מהו מקור החטא. מסתבר שהנערה לא קבעה פגישה עם איש מסויים כדי לבגוד בבעלה, אך על ידי שוטטות בעיר פגשה בגבר, ובעקבות כך גבר עליהם ייצרם ועברו על האיסור הנורא.

'פרצה קוראה לגנב' - אדם הרגיל

— עיון (המשך) —

האיש והאשה מתחברים ונעשים גוף אחד, ולכן יש בזה כדי להתחייב.

עיון בפירוש השני

הנה בהתייחסות לעובר נחלקו הפוסקים, ומצאנו שתי דעות עיקריות. יש הרואים בעובר 'נפש' לכל דבר, והפלתו היא כעין רציחה. לעומתם יש פוסקים הסבורים כי עובר איננו מוגדר 'נפש' ואין בהפלתו דין רציחה. אמנם גם לשיטתם הפלה אסורה, אך נפקא מינה במחלוקת זו היא במקרה בו העובר פגום בצורה חמורה במיוחד. לשיטה ראשונה דין עובר כזה כמו עובר רגיל ואין לפגוע בו ולקפח את חייו. לשיטה השנייה ישקלו הפוסקים - על פי מצב פגיעתו של העובר - אם להתיר ביצוע הפלה אם לאו.

דברי רש"י כאן חשובים מאוד לסוגיא זו, וכל הפוסקים שדנו בדין זה התייחסו אליהם, אך כל פוסק היטה הדברים לשיטתו. כי הנה, אם נצרכה התורה לחדש שמוטר להרוג אשה מעוברת - משמע שעובר הוא נפש לכל דבר ואין להורגו במקרה אחר. אך מאידך, כאן גילתה התורה כי עובר הוא 'דרך אמו', היינו שנחשב כחלק מגופה ממש ואינו נחשב כנפש.

וּמִצָּאָה אִישׁ בָּעִיר. המפרשים מסבירים שרש"י לומד חידוש זה מן המילה "בעיר" שהיא לכאורה מיותרת. אך באמת לפי הפשט נראה כי מילה זו אינה מיותרת,

אונקלוס

כד וְהוֹצֵאתֶם אֶת־שְׁנֵיהֶם אֶל־
 שַׁעַר | הָעִיר הַהוּא וּסְקַלְתֶּם
 אֹתָם בָּאֲבָנִים וּמָתוּ אֶת־הַנֶּעֱרָ
 עַל־דָּבָר אֲשֶׁר לֹא־צִעֲקָה בְּעִיר
 וְאֶת־הָאִישׁ עַל־דָּבָר אֲשֶׁר־עָנָה
 אֶת־אִשְׁתּוֹ רַעְהוּ וּבִעֲרַת הָרַע
 מִקֶּרְבָּהּ: ס כה וְאִם־בִּשְׂדֵה יִמְצָא
 הָאִישׁ אֶת־הַנֶּעֱרָ הַמְּאֻרָּשָׁה
 וְהַחֲזִיקָבָה הָאִישׁ וְשָׁכַב עִמָּה
 וּמָת הָאִישׁ אֲשֶׁר־שָׁכַב עִמָּה
 לְבָדּוֹ:

כד וְתִפְקֹן יָת תְּרוֹיְהוֹן
 לְתֵרַע קֶרְתָּא הֵהִיא
 וְתִרְגְּמוֹן יְתֵהוֹן בָּאֲבָנִיָּא
 וַיִּמּוּתוּן יָת עוֹלִימְתָא עַל
 עֵיסַק דְּלֹא צוּחַת בְּקֶרְתָּא
 וַיָּת גְּבָרָא עַל עֵיסַק דְּעַנִּי
 יָת אִתַּת חֲבֵרִיָּה, וְתַפְלִי
 עֶבֶיד דְּבִישׁ מִבִּינָה:
 כה וְאִם בְּחֶקְלָא יִשְׁכַּח גְּבָרָא
 יָת עוֹלִימְתָא דְּמֶאֲרָסָא
 וַיִּתְקִיף בָּהּ גְּבָרָא וַיִּשְׁכּוּב
 עִמָּה, וַיִּתְקַטִּיל גְּבָרָא
 דְּשָׁכִיב עִמָּה בְּלַחֲדוּדָהּ:

— ביאור (המשך) —

לגנוב, אם רואה דלת פתוחה מייד יצרו
 גובר עליו ומרגיש כאילו הפירצה קוראת
 לו, וחבל לו להפסיד את ההזדמנות
 הנפלאה שנפלה בחלקו. כך הוא גם

בעריות, גבר בעל תאוה, גם אם אינו
 מתכנן זאת מראש, ברגע שיראה אשה
 משוטטת יתפתה מייד לחטוא עמה.

— עיין (המשך) —

שהרי התורה מבדילה בין מקרה בעילה שנעשה "בעיר" לבין מקרה בעילה שנעשה
 "בשדה", ומילה זו נצרכת להיכתב כאן כדי להדגיש ההבדל בין שני המקרים.
 לכן כתבנו שרש"י דייק זאת מן הניסוח המפותל של הפסוק, ומתוך כך הבין רש"י
 כי הנושא בפסוק הוא הנערה והתנהגותה, והיא אשר הביאה לידי המעשה הנורא.⁴⁶

46. על פי עמק הנצי"ב לספרי שם.

אונקלוס

כֹּה וְלֹעֲלִימָתָא לֹא תַעֲבִיד
 מִדַּעַם לִית לֹעֲלִימָתָא
 חֹבֶת דִּין דְּקָטוֹל, אֲרִי כָמָא
 דִּיקוּם גְּבָרָא עַל חֲבֵרִיה
 וְיִקְטְלֵיה נֶפֶשׁ בֵּין פְּתָגְמָא
 הַדָּבָר הַזֶּה:

הָרִין:

— רש"י —

(כו) כִּי בְּאִשֶּׁר יָקוּם וגו'. לפי פשוטו זהו משמעו: כי אנוסה היא, ובחזקה עמד עליה כאדם העומד על חבירו להרגו. ורבותינו דרשו בו: הרי זה בא ללמד ונמצא למד וכו' (סנהדרין עג ע"א; שם עד ע"א):

— ביאור —

כִּי בְּאִשֶּׁר יָקוּם וגו'. הפסוק מנמק מדוע נערה שנאנסה בשדה פטורה ממיתה, ומסביר כי מקרה זה דומה למעשה רציחה. מהי ההשוואה בין אונס נערה לרציחה? על פי הפשט, ההשוואה היא מצד הקרבן - כשם שאדם נרצח שלא לרצונו על ידי חבירו ואינו יכול למנוע זאת, כך נערה שנאנסה שלא לרצונה לא יכולה

— עיין —

כִּי בְּאִשֶּׁר יָקוּם וגו'. שני דינים אלה - 'ייהרג ואל יעבור', והמצוה להרוג את ה'רודף' - שורש אחד להם, והוא ההבנה שישנם דברים העולים בערכם וחשיבותם על חיי האדם עצמו. אדם החוטא בחטא חמור של עריות, או של שפיכות דמים ורציחה, הרי הוא פוגם בנשמתו פגם חמור ומהותי כל כך עד שחיייו איבדו מערכם לחלוטין, והרי הוא חשוב כמת. [אמנם אם יעשה תשובה אמיתית יוכל לזכות בטהרת נשמתו מחדש, אך כל זמן שלא יעשה זאת אין לו תקנה]. על כן צריך האדם להעדיף ולמסור את נפשו ובכך לזכות לחיי נצח, ולא יחטא בחטא חמור זה ויאבד כל זכויותיו. ומטעם זה עצמו מצוה להרוג את הרודף, משום שרודף זה עומד לבצע בעצמו חטא חמור של עריות או רציחה, ובכך הוא מאבד את זכותו להמשיך לחיות, ובהריגתו הרי אנו מצילים אותו מן האסון שממית על עצמו ומקנים לו חיי נצח.⁴⁷

47. עיין היטב ברש"י סנהדרין עג ע"א במשנה, שם משמע כי הריגת הרודף נועדה להצלת הרודף מן העבירה ולא להצלת הנרדף מן הפגם. וכן הוא בתוספות שם ד"ה להצילו.

אונקלוס

כז אַרִי בַחֲקֵלָא אֲשַׁכַּח, עֲוֹחַת עוֹלִימְתָא דְמֶאֱרָסָא וְלִית דְּפָרִיק לָהּ: כח אַרִי יִשְׁכַּח גְּבַר עוֹלִימְתָא בְּתוֹלְתָא דְלֵא מֶאֱרָסָא וַיַּחֲדֹנָה וַיִּשְׁכּוּב עִמָּה, וַיִּשְׁתַּכְּחוּן: כט וַיִּתֵּן גְּבָרָא דְשָׁכִיב עִמָּה לְאַבוּקָא דְעוֹלִימְתָא חֲמִשִּׁין סֻלְעִין דְּכֶסֶף, וְלִיה תְּהִי לְאִתּוֹ חֶלֶף דְּעִנְיָה לִית לִיה רִשּׁוֹ לְמַפְטָרָה כָּל יוֹמוֹהִי:

כז כִּי בַשָּׂדֶה מִצָּאָה צִעֲקָה הַנֶּעֱר הַמֵּאֲרָשָׁה וְאִין מוֹשִׁיעַ לָהּ: ס כח כִּי-יִמְצָא אִישׁ נֶעֱר בְּתוֹלָה אֲשֶׁר לֹא-אֲרָשָׁה וּתְפֹשֶׁה וְשָׁכַב עִמָּה וְנִמְצָאוּ: כט וְנָתַן הָאִישׁ הַשָּׁכֵב עִמָּה לְאָבִי הַנֶּעֱר חֲמִשִּׁים כֶּסֶף וְלוֹ-תְהִיָּה לְאִשָּׁה תַּחַת אֲשֶׁר עָנָה לֹא-יֻכַּל שְׁלַחָה כָּל-יָמָיו: ס

— ביאור (המשך) —

הציווי "וחי בהם", שהקב"ה מעוניין בחיי היהודי ואינו רוצה שייהרג על המצוות, אך כאשר חיי יהודי אחד עומדים על הכף כנגד חיי יהודי אחר - מי נתן לך הזכות להעדיף את חיך על חיי חבירך ולקום ולהורגו?⁴⁸

ב. מדיני עריות אנו לומדים לדיני רציחה - 'מה נערה המאורסה ניתן להצילו בנפשו' אך רוצח ניתן להצילו בנפשו, כשם שמי שרואה גבר הרודף אחר נערה המאורסה לאונסה, ויכול להושיעה מידיו, חייב לעשות זאת בכל מחיר ואפילו אם יאלץ להרוג את התוקף, שנאמר "ואין מושיע לה" אבל אם יש מושיע יכול להושיע בכל דבר - כך מי שרואה אדם הרודף אחר אדם אחר להורגו ויכול להצילו, חייב להצילו בכל מחיר ואפילו יאלץ להרוג את הרודף.

מדיני רציחה לדיני אונס (=בא ללמד) וכן יש ללמוד דין מדיני אונס ועריות לדיני רציחה (=נמצא מלמד).

מהם הדינים הנלמדים?

א. מדיני רציחה אנו לומדים לדיני עריות - 'מה רוצח ייהרג ואל יעבור אף נערה המאורסה תיהרג ואל תעבור', רוצה לומר כשם שאדם חייב למסור את נפשו כדי להימנע מלרצוח אדם אחר, כך חייב אדם למסור את נפשו ולא לעבור על איסור עריות. ואם תשאל, מניין שאדם חייב למסור את נפשו ולא לרצוח? בגמרא מובא שזוהי סברא פשוטה: 'מאי חזית דדמא דידך סומק טפי' (=מה ראית לומר שהדם שלך יותר אדום?). הרי כל ההיתר לעבור עבירות כדי להישאר בחיים הוא מכח

48. עיין סנהדרין עד ע"א וברש"י ד"ה סברא הוא וד"ה מאי חזית.

אונקלוס

כג א לא־יִקַּח אִישׁ אֶת־אִשְׁתּוֹ כג א לא יִסַּב גִּבּוֹר יָת
אָבִיו וְלֹא יִגְלֶה כְּנָף אָבִיו: ס אֶת־אֲבוּהִי, וְלֹא יִגְלִי
כְּנָפָא דְאֲבוּהִי:

— רש"י —

(א) לא־יִקַּח. אין לו בה לקוחין ואין קידושין תופסין בה (ע"י קדושין סז ע"ב):
וְלֹא יִגְלֶה כְּנָף אָבִיו. שומרת יבם של אביו הראויה לאביו. והרי כבר הוזהר
עליה משום "ערות אחי אביך" (ויקרא יח, יד), אלא לעבור על זו בשני לאוין
(יבמות ד ע"א), ולסמוך לה "לא יבא ממזר" (להלן פסוק ג), ללמד שאין ממזר
אלא מחייבי כריתות (יבמות מט ע"א), וקל וחומר מחייבי מיתות בית דין שאין
בעריות מיתת בית דין שאין בה כרת:

— ביאור —

לא־יִקַּח. בכל מקום בתורה בו מופיע הביטוי 'לקחת אשה' משמעו לשאת אשה בקידושין. פסוק זה "לא יקח איש את אשת אביו" לכאורה בא לומר כי אסור לקדש את אשת אביו, וכל העובר ומקדש אותה עובר בלאו. רש"י אינו מפרש כך. לפי רש"י פסוק זה אינו בא לאסור אלא קובע עובדה: דע לך כי אין אפשרות 'לקחת' את אשת אביו משום שאין בה ליקוחין ואין קידושין תופסין בה, והרי הוא כמי שקידש את אחותו שלא עשה ולא כלום.
וְלֹא יִגְלֶה כְּנָף אָבִיו. רש"י מסביר כי "כנף אביו" אינה "אשת אביו" המוזכרת בראש הפסוק אלא היא 'שומרת יבם' של אביו.¹
'שומרת יבם' היא אשה הזקוקה לייבום (יבמה), היינו שמת בעלה בלא

— עיון —

לא־יִקַּח. האיסור לבוא על אשת אביו נאמר בספר ויקרא ברשימת העריות (יה, ח; יא). כאן אין התורה עוסקת באיסור עצמו אלא במעשה הקידושין, וקובעת ש'מעשה קידושין' בערוה מן העריות אינו כלום. הטעם לכך הוא שמאחר ועניין עריות הוא חמור ביותר על כן הנשים האסורות מופקעות לגמרי מעניין קידושין ולא שייך בהם עניין זה כלל.
וְלֹא יִגְלֶה כְּנָף אָבִיו. כתב רש"י: 'שאין בעריות מיתת בית דין שאין בה כרת', וכדי להסביר דבריו עלינו להרחיב מעט. ישנם סוגים שונים של איסורי ביאה. על

1. נחלקו בדבר תנאים (ראה יבמות ד ע"א), ופסק כחכמים.

— ביאור (המשך) —

שומרת יבם מכוחו, ומדוע חזרה התורה על איסור זה?!

על קושיא זו מתרץ רש"י שני תירוצים:

א. 'לעבור על זו בשני לאוין' - באמת יש כאן כפילות, והתורה מעוניינת להחמיר בדינה של שומרת יבם של אביו ולחייב את הבא עליה בשני לאוין. איסורים אלה שונים במהותם: הראשון הוא מצד איסור עריות, והשני מצד כבודו של אביו, ולכן מובן היאך עובר על שני איסורים במעשה אחד

ב. פסוק זה נכתב כאן כדי לסומכו לדין ממזר שבפסוק הבא, וללמדנו שממזר נוצר דווקא מאיסור ערוה חמור שעונשו כרת - כגון אשת אחי אביו (וכל שכן איסור ערוה שעונשו מיתת בית דין שהיא חמורה יותר ואף בה יש כרת), אבל אין ממזר נוצר מאיסורי ערוה שאין בהם כרת (כגון לאוין בלא כרת או עשין). במקרה כזה הולד אינו ממזר ומותר לבוא בקהל.

ילדים וצריך אחיו של המת (=היבם) לייבם אותה (=לבוא עליה) או לחלוץ לה.² יבמה זו, על אף שמת בעלה והיא אלמנה, אסורה על כל העולם ואינה מותרת אלא עד שיעשה בה היבם מעשה ייבום או מעשה חליצה. בתקופת הזמן שבין מיתת בעלה לבין הייבום או החליצה נקראת היבמה 'שומרת יבם', היינו מחכה וממתנה לאחיו של המת שייבמה וישיא אותה לאשה או שיחלוץ לה ויפטרנה.

אדם הבא על 'שומרת יבם של אביו' - שהיתה נשואה לדודו (אחי אביו) ומת בלא בנים וצריך אביו לייבמה - הרי הוא עובר על שני איסורים: בא על אשת אחי אביו (דודו), ובא על אשה המיועדת לאביו (= "כנף אביו").³

רש"י מקשה קושיא: 'והרי כבר הוזכר עליה משום ערות אחי אביו'! הלא גם אם לא הייתה מיועדת לאביו היא אסורה בגלל שהיא אשת דודו, וכבר למדנו בספר ויקרא שאשת אחי אביו היא ערוה ואסור לבוא עליה, והוא הדין לאחר שמת והיא

— עיון (המשך) —

האיסורים החמורים נענשים בכרת (כגון הבא על אחותו), ויש אף שיש בהם עונש מיתת בית דין (כגון הבא על אמו או על אשת איש), ואילו על האיסורים החמורים פחות אין עונש כרת אלא לאו בלבד (כגון גרושה לכהן), ויש איסורים שהם איסורי עשה בלבד (כגון בתולה לכהן גדול).

באיסורי עריות כל החייבים מיתת בית דין חייבים אף כרת, אך לא כל החייבים כרת חייבים מיתת בית דין, וכאן בדיני ממזרות מציין רש"י כי התורה החמירה ועשתה ממזרים מחייבי כריתות אפילו שאין בהם מיתת בית דין, וכל שכן שעשתה ממזרים מחייבי מיתות בית דין שהרי אף הם חייבים כרת. אמנם באיסורי תורה אחרים יש חייבי

2. ראה להלן פרק כה פסוקים ה-י.

3. כתבו המפרשים ששומרת יבם נקראת 'כנף אביו' כמו שמצינו במגילת רות בעניין ייבום "ופרשת כנף על אמתך" (ב, ט).

— עיון (המשך) —

מיתת בית דין שאין להם כרת, כגון רוצח, חובל באביו ואמו ועוד, ועל כן הדגיש רש"י עניין זה דווקא באיסורי עריות.

וצריכים אנו להבין - מדוע הקפידה התורה להעניש עונש כרת על כל איסורי עריות החמורים, מה שאין כן בעבירות חמורות אחרות שם מצאנו מיתת בית דין בלא כרת? הנה כבר ביאר הרמב"ם כי עניינה של 'כרת' הוא שנכרת האדם מחיי הנצח ואין לו עולם הבא. עונש זה הוא עונשם של כל הכופרים במציאות ה', בשכר ועונש, בתחיית המתים ובהישארות הנפש. כל מי שחי בעולם הזה בחומריות תוך ניתוק מן המימד הרוחני שבחיים - עונשו הוא מידה כנגד מידה, היינו ניתוק מן החיים הרוחניים, ואין לו אלא את קיצבת חייו בעולם הזה. משום כך עובד עבודה זרה חייב כרת שכופר במציאות ה' ובכוחו⁴, מחלל שבת חייב כרת שכופר בבריאת העולם ובהשגחה, וכן מכשפים למיניהם שאף הם כופרים בכוחו ובאחדותו של הבורא. אף איסורי עריות עניינם ניתוק מחיי הרוח ובחירה בחיים גופניים בהמיים ובתאוות חומריות, ועל כן העובר על איסורים אלה אין לו חלק לעולם הבא כי ניתק עצמו מחיי הרוח הנצחיים. לעומת זאת איסורים שבין אדם לחבירו, אפילו החמורים ביותר שבהם, אין בהם ניתוק מחיים רוחניים ועל כן אין בהם עונש כרת.

רש"י למד את דין ממזרות בחייבי כריתות מסמיכות הפסוק "לא יבוא ממזר" לפסוק "ולא יגלה כנף אביו", ולכאורה תמוה, שהרי הפסוקים אינם סמוכים וביניהם נכתב דינם של פצוע דכה וכרות שופכה! ואפילו אם יש כאן סמיכות, היאך סמיכות זאת מלמדת על דין הממזר?

נראה לי לומר שרש"י ירד כאן לעומקה של פרשייה זו. כי הנה המושג 'ממזר' אינו ברור. מדובר בולד שנוצר מביאה אסורה, אך איזו חומרה של ביאה אסורה יוצרת ממזר? האם ביאה שיש בה מיתת בית דין, או כרת בלבד, או אולי אפילו איסור לאו? רש"י הבחין שהתורה לא כתבה את דינו של הממזר בפרשיות עריות (אחרי מות-קדושים) אלא דווקא כאן, ומן הסתם כוונתה היתה שנלמד את דינו של ממזר מן הדינים הסמוכים לו בפרשייה זו. את הדין הראשון בפרשה - "לא יקח איש את אשת אביו" - הסביר רש"י שאינו מלמד איסור ערוה אלא בא לומר שאין קידושין חלין בה. כמו כן עניינם של פצוע דכה וכרות שופכה הוא שלא שייך בהם עניין אישות. על פי זה נראה פשוט לומר כי אף הממזר הוא תוצאה של קשר שאין בו אישות, הואיל ומנוגד כל כך לטבע עד שלא שייך בו עניין קידושין. דווקא העריות החמורות שיש בהם כרת אין קידושין תופסים בהם, לכן הממזר נולד דווקא מחייבי כריתות.

4. במורה נבוכים חלק ג' מסביר הרמב"ם כי אף איסורי אכילה של חלב ודם שייכים לענייני עבודה זרה, ולכן מובן מדוע יש בהם כרת. כמו כן מי שאינו נימול או מי שאוכל חמץ בפסח הרי הוא כופר ביסודות האמונה.

אונקלוס

בִּלְאִי־יִדְכִי דְפָסִיק וְדִמְחָבֵל בִּלְאִי־יָבֵא פְצוּע־דְּכָה וּכְרוֹת
לְמִיעַל בְּקֶהֱלָא דִּי: שְׁפָכָה בְּקֶהֱלָא יְהוָה: ס

— דש"י —

(ב) פְּצוּע־דְּכָה. שנפצעו או שנדכאו ביצים שלו (יבמות עה ע"א-ע"ב):
וּכְרוֹת שְׁפָכָה. שנכרת הגיד ושוב אינו יורה קילוח זרע אלא שופך ושותת
ואינו מוליד (ספרי רמז; יבמות שם):

— ביאור —

פְּצוּע־דְּכָה. מי שהוא "פצוע דכה" מכה שקיבל האדם. ב. 'נדכאו' - לשון
או "כרות שפכה" אינו רשאי לבוא בקהל דיכה ומעיכה, שנתמעכו וניזוקו. מי
(=לשאת אשה ישראלית⁵) משום שאיברי שאירע לו אחד מן המקרים האלה הרי
הרביה שלו פגועים ואינו יכול להוליד. הוא "פצוע דכה".
רש"י מפרש כי הביטוי "פצוע דכה" "כרות שפכה" היינו שנכרת הגיד שלו
מתאר שני מקרים של פגיעה ב'ביצים', (=איבר המין) באופן שהזרע אינו יוצא
היינו האשכים בהם מיוצרים תאי הזרע בצורה הראויה להוליד.⁶
של האיש: א. 'נפצעו' - ניזוקו בעקבות

— עיון —

פְּצוּע־דְּכָה. מדוע מי שאינו יכול להוליד אסור לשאת אשה ישראלית?
יש לדעת כי ביסוד הנישואין והחיבור בין איש ואשה ישנם שני עניינים: (א) הולדת
ילדים והקמת משפחה. (ב) חיבור ואהבה בין בני הזוג.
שני עניינים אלה למעשה קשורים זה בזה ומשלימים זה את זה. הקמת המשפחה
עניינה נתינה, בנייה וגידול. החיבור והאהבה בין בני הזוג עניינם קבלה, ההנאה שכל
אחד מבני הזוג מקבל מן השני. טבעו של האדם שהוא נותן ומקבל. אדם שאינו
יכול להוליד הרי הוא חסר את אחד היסודות המהותיים בזיווג, ועל כן נשללה ממנו
האפשרות לקיים קשר זוגי עם אשה ישראלית.
אמנם כאשר בני הזוג בריאים וכשרים להולדה אזי החיבור ביניהם הוא מצוה,
ואפילו בזמנים בהם ודאי החיבור אינו יכול להביא להולדת צאצאים - כגון בזמן הריון

5. כך יפרש רש"י בפסוק ג ובפסוק ד, וראה מה שכתבנו בעיון לפסוק ג.

6. אמנם להלכה נפסק כי פגיעה או דיכה או כריתה פוסלות בין בביצים ובין בגיד ובין בשבילי הזרע, ראה יבמות
עה ע"ב ובשו"ע אהע"ז סימן ה.

אונקלוס

ג לא־יבֹא מִמֶּזֶד בְּקֶהֱל יְהוָה גַּם
 דֹּזַר עֲשִׂיִּי לֹא־יבֹא לוֹ בְּקֶהֱל
 יְהוָה: ס ד לא־יבֹא עֲמוּנִי
 וּמוֹאֲבִי בְּקֶהֱל יְהוָה גַּם דֹּזַר
 עֲשִׂיִּי לֹא־יבֹא לָהֶם בְּקֶהֱל יְהוָה
 עַד־עוֹלָם:
 ג לא ידְבִי מִמֶּזֶד לְמִיעֵל
 בְּקֶהֱל דִּי, אִף דְּרֵא
 עֲסִירָאָה לֹא יְדְבִי לִיה
 לְמִיעֵל בְּקֶהֱל דִּי: ד לא
 יְדִבּוֹן עֲמוּנָאִי וּמוֹאֲבָאִי
 לְמִיעֵל בְּקֶהֱל דִּי, אִף
 דְּרֵא עֲסִירָאָה לֹא יְדְבִי
 לְהוֹן לְמִיעֵל בְּקֶהֱל דִּי
 עַד עֲלָמָא:

— רש"י —

(ג) לא־יבֹא מִמֶּזֶד בְּקֶהֱל ה'. לא ישא ישראלית:

(ד) לא־יבֹא עֲמוּנִי. לא ישא ישראלית:

— ביאור —

לֹא־יבֹא מִמֶּזֶד בְּקֶהֱל ה'. ניתן
 היה להבין כי הביטוי 'לא יבוא בקהל ה'
 בא לומר שאדם זה איננו חלק מן העם
 היהודי (= "קהל ה'"), ואף אין לו אפשרות
 להתגייר. רש"י אינו מפרש כך, ולדבריו
 אדם זה יכול להתגייר ולהצטרף לעם
 היהודי, אלא שאינו יכול לשאת אשה
 מבנות ישראל.

— עיון (המשך) —

או הנקה או זיקנה - מכל מקום מותרים להתייחד. ראיתי שכתבו בשם האר"י⁷ כי ייחוד בין
 איש לאשתו בימים שאינם מסוגלים להריון אין הזדע נחשב לבטלה והוא מקיים עולמות
 עליונים. נראה לפרש כי כאשר הייחוד הוא אהבה אמיתית בין איש לאשתו, ויש ביניהם
 נתינה והשלמה, הרי זוהי אחדות נפלאה המתקנת את העולם הזה שרבו בו הפירוד.
 לֹא־יבֹא מִמֶּזֶד בְּקֶהֱל ה'. הביטוי 'לבוא בקהל ה'' הוזכר כבר בפסוק הקודם
 בעניין פצוע דכה, ומדוע לא פירש רש"י ביטוי זה שם? וכן אינו מובן מדוע חזר רש"י
 ופירש ביטוי זה גם בפסוק הבא בעניין עמוני ומואבי?
 נראה לומר כי רש"י מפרש ביטוי זה רק במקום בו אפשר לטעות ולהבין אחרת.
 בעניין פצוע דכה מוכרחים אנו לפרש 'לא יבוא בקהל ה'' היינו שלא ישא ישראלית,

7. ספר בן יהוידע על מסכת כתובות דף סב ע"ב

אונקלוס

הַעֲלֵי סֶסְקִי דְלֵא עֲרֵעוּתְכוֹן
 בְּלַחְמָא וּבִמְיָא בְּאוֹרְחָא
 בְּמִפְקִיכוֹן מִמְצָרִים, וְדִאֲגִר
 עֲלֶךְ יֵת בְּלַעַם בֶּר בְּעוֹר
 מִפְתּוֹר אֲרַם דְּעַל פֶּתַח
 לְלִטְטוּתְךָ:
 הַעֲלֵ־דְבַר אֲשֶׁר לֹא־קִדְמוּ אֶתְכֶם
 בְּלַחֶם וּבִמִּים בְּדֶרֶךְ בְּצֵאתְכֶם
 מִמִּצְרַיִם וְאֲשֶׁר שָׂכַר עֲלֶיךָ אֶת־
 בְּלַעַם בֶּן־בְּעוֹר מִפְתּוֹר אֲרַם
 נְהָרִים לְקַלְלֶךָ:

— רש"י —

(ה) **על־דבר**. על העצה שיעצו אתכם להחטיאכם, כדכתיב (במדבר לא, טז)
 "בדבר בלעם" (ספרי רג):

בדרך. כשהייתם בטירוף (ספרי שם):

— ביאור —

על־דבר. פסוק זה בא לנמק מדוע
 לא יבואו עמוני ומואבי בקהל ה', ועל פי
 פשט הפסוק ישנם לכך שני טעמים:
 א. לא קידמו את ישראל בלחם ומים
 כשהיו בדרך.
 ב. ביקשו לקלל את ישראל באמצעות
 בלעם.
 אך הנה רש"י מדייק מלשון הפסוק
 טעם שלישי: שיעצו עצה להחטיא את
 ישראל. לפי פירוש זה המילים "על דבר"

— עיון (המשך) —

ועניין איסור גיור לא שייך בו כלל, שהרי פצוע דכה זה הוא יהודי לכל דבר, וכבר היה
 יהודי קודם שנפצע ואין פציעתו מוציאה אותו מיהדותו, ולכן אין צורך כלל לפרש
 הביטוי כי הוא דבר ברור. אמנם בעניין איסור ממזר לבוא בקהל היה מקום לטעות,
 שהרי איסור ממזר טבוע בולד משעת היווצרו והיה מקום לטעות ולומר כי ולד זה אינו
 נחשב כיהודי כלל, והרי הוא מופקע מקהל ה' מעיקרו - על כן פירש רש"י כי לא כן
 הוא. ממזר הוא יהודי לכל דבר ומחוייב במצוות כיהודי גמור, מצטרף למניין ולכל דבר
 שבקדושה, ומה שנאמר בו 'לא יבוא בקהל ה' היינו רק שאינו רשאי לשאת אשה
 ישראלית. גם בעניין עמוני ומואבי היה מקום לפרש 'לא יבוא בקהל ה' היינו שאסור
 לגיירם ולצרפם לעם ישראל, שהרי הם גויים גמורים ואינם כלל חלק מן הקהל - על
 כן שב רש"י ומפרש כי האיסור עליהם הוא רק שלא לשאת אשה ישראלית אחר
 שנתגיירו.

על־דבר. נראה לומר כי רש"י מדייק פירושו מייתור המילה, שהרי ניתן היה לומר
 'על אשר לא קדמו', ומהו "על דבר אשר לא קדמו", אלא ודאי בא ללמדנו טעם נוסף

— ביאור (המשך) —

אינן מחוברות להמשך הפסוק "על דבר אשר לא וכו'", אלא הן עומדות כטעם לעצמן: "על דבר", על שדיברו ונועצו להחטיא את ישראל, וכן "על" אשר לא קדמו... ואשר שכר עליך את בלעם". העצה להחטיא את ישראל היתה להזנותו עם בנות מואב ובכך לפתותו לעבוד עבודה זרה לבעל פעור, כפי שמתואר בסוף פרשת בלק (במדבר כה, א-ג). בפרשת מטות (שם לא, טז) מציין משה בפירוש כי בנות מואב החטיאו את ישראל "בדבר בלעם",

היינו בעצתו וביוזמתו. **פִּדְרָךְ**. אין כוונת התורה לרמוז למיקום גיאוגרפי מסויים, שהרי אין לכך שום חשיבות. רש"י מבאר שהמילה "בדרך" מתארת את מצבם הנפשי הקשה של ישראל באותה השעה, שהיו הולכי דרכים במדבר בתנאים קשים ובטלטלת הדרכים. תיאור זה בא להעצים את חטאם של העמונים והמואבים שעל אף מצבם הקשה של ישראל התאכזרו אלה אליהם ולא סייעו להם במאום.

— עיון (המשך) —

שעניינו כרוך בדיבור. גם פיסוק הטעמים מלמד כי הביטוי "על דבר" הוא עניין לעצמו, כי הטעם 'גרשיים' הוא מפסיק. ובכלל, התורה עצמה גילתה לנו את דבר עצתו של בלעם, ובוודאי חטא זה הוא חטאו החמור ביותר, ולכן מוכרחים אנו למצוא גם עניין זה בפסוק.

אך באמת צריך להבין מדוע נקטה התורה שני טעמים שאינם כל כך חמורים, ולא ציינה את הטעם העיקרי אלא ברמז?

נראה לומר כי התורה ביקשה להעלים טעם זה משום שיש בו משום גנותם של ישראל שנכשלו בבנות מואב ובבעל פעור, והואיל ופסוק זה בא להסביר מדוע גויים אלה אינם יכולים להידבק בישראל על כן יש לשמור על כבודם ומעלתם של ישראל ולא לציין בפירוש את כשלונם.

פִּדְרָךְ. פסוק זה מבטא את רשעותם של עמים אלה בעניינים החמורים ביותר - גילוי עריות, עבודה זרה ושפיכות דמים, ואף כפירה בעיקר. בנותיהם החטיאו את ישראל בעריות ובעבודה זרה, מנעו מישראל לחם ומים והביאום לידי סכנת נפשות ממש, וכן חשבו שיוכלו לשנות דעת עליון באמצעות קללות וקסמים.

אונקלוס

ו וְלֹא־אָבָה יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְשִׁמְעַ
 אֶל־בְּלָעַם וַיַּהֲפֹךְ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ
 לְךָ אֶת־הַקָּלִלָה לְבִרְכָּה כִּי
 אָהַבְךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ: ז לֹא־תִדְרֹשׁ
 שְׁלָמָם וְטִבְתָּם כָּל־יָמֶיךָ לְעוֹלָם:
 ס ח לֹא־תִתְּעַב אָדָמִי כִּי אָחִיד
 הוּא לֹא־תִתְּעַב מִצְרִי כִּי־גֵר
 הָיִיתָ בְּאֶרְצוֹ:

— דש"י —

(ז) לֹא־תִדְרֹשׁ שְׁלָמָם. מכלל שנאמר (להלן פסוק יז) "עמך ישב בקרבך", יכול
 אף זה כן, תלמוד לומר "לא תדרוש שלומם" (ספרי רנא, ע"ש):
 (ח) לֹא־תִתְּעַב אָדָמִי. לגמרי, ואף על פי שראוי לך לתעבו שיצא בחרב
 לקראתך:
 לֹא־תִתְּעַב מִצְרִי. מכל וכל, אף על פי שזרקו זכוריכם ליאור. מה טעם,
 שהיו לכם אכסניא בשעת הדחק. לפיכך:

— ביאור —

לֹא־תִדְרֹשׁ שְׁלָמָם. מה פירוש הביטוי "לא תדרוש שלומם", האם הכוונה שאסור לומר להם שלום ובוקר טוב? רש"י מפרש כי ביטוי זה מתייחס ישירות לדין מסוים אחר. להלן בהמשך הפרק אנו מצויים גללות אנושיות ואהבה

אפילו כלפי גויים שהם עבדים, ולתת מקלט לעבד הבורח מפני אדוניו אל ארץ ישראל. לכאורה אין לחלק בזה ויש לדאוג באופן שווה לכל הגויים - כאן למדנו כי אומות עמון ומואב אינם בכלל זה, ואין לספק להם הגנה במקרה הנ"ל.

אונקלוס

ט בָּנִים אֲשֶׁר-יִלְדוּ לָהֶם דֹּר שְׁלִישִׁי
דָּרָא תְּלִיתָא, יְדָכִי לְהוֹן
לְמִיעַל בְּקֶהֱלָא דִּי:

— רש"י —

(ט) בָּנִים אֲשֶׁר-יִלְדוּ לָהֶם דֹּר שְׁלִישִׁי וגו'. ושאר האומות מותרין מיד. הא למדת שהמחטיא לאדם קשה לו מן ההורגו, שההורגו הורגו בעולם הזה והמחטיאו מוציאו מן העולם הזה ומן העולם הבא, לפיכך אדום שקדמם בחרב לא נתעב, וכן מצרים שטבעום, ואלו שהחטיאום נתעבו:

— ביאור —

התורה הקלה בדינם של האדומים והמצרים והתירה לדור שלישי שלהם לבוא בקהל, בניגוד לממזרים ועמונים ומואבים שאיסורם הוא איסור עולם. מכאן לומד רש"י כי ישנו הבדל מהותי בין חטאם של העמונים והמואבים לעומת חטאם של האדומים והמצרים. חטאם העיקרי של עמון ומואב היה שפיתו את ישראל לחטוא בזנות ובעבודה זרה, ואילו חטאם של אדום ומצרים היה

בָּנִים אֲשֶׁר-יִלְדוּ לָהֶם דֹּר שְׁלִישִׁי. 'לתעב' היינו לשנוא ביותר ולהרחיק. התורה מצווה שלא לתעב אדומי ושלא לתעב מצרי, ולכאורה משווה את דינם ואינה מחלקת ביניהם. אמנם נראה שרש"י מפרש שיש להבדיל בין עניינו של האדומי לעניינו של המצרי. את האדומי אין לתעב 'לגמרי' - אך מותר לתעב מעט, אך את המצרי אין לתעב 'מכל וכל' - כלל וכלל לא.⁸

— עיון —

בָּנִים אֲשֶׁר-יִלְדוּ לָהֶם דֹּר שְׁלִישִׁי. רש"י חילק בין אדומי שמותר להרחיקו מעט לבין מצרי שאין להרחיקו כלל, ויש להבין מדוע יש הבדל ביחס לשני עמים אלה? נראה שההבדל נעוץ במידת הכרת הטוב. האדומים לא גמלו לנו טובה, וכל זכותם נשענת על ייחוסם אל עשו אחי יעקב. קירבה כזו אוסרת הרחקה גמורה אך אפשר

8. אכן אפשר גם לפרש שאין שום הבדל בין הביטויים 'לגמרי' ו'מכל' וכל', וכאן וכאן הכוונה שצריך לתעב אותם מעט אך לא לגמרי, ולכן מייד אחרי שלשה דורות יכולים לבוא בקהל. כך פירשו המזרחי ו'ספר הזכרון'. העדפתי לפרש בפנים פירוש אחר המבדיל בין הביטויים, ואחר כך מצאתי שבספר 'לפשוטו של רש"י' מביא שיש אחרים שפירשו כן. הבדל נוסף בין הפירושים הוא בחלות זמנם: לפירוש המזרחי וספר הזכרון האיסור מתייחס לדור השלישי שכבר התגיייר וקובע כי אין להרחיקם וצריך להתחתן בהם. לפי פירושנו האיסור מתייחס לכל המצרים והאדומים כשהם בגיורת וקובע כי אסור לשנוא אותם. וה' יצילני משגיאות.

אונקלוס

יִאֲרִי תַפּוּק מִשְׁרִיתָא עַל , כִּי־תֵצֵא מִחֲנָה עַל־אִיבִיד
בְּעָלִי דְבִבְדָּה , וְתִסְתַּמֵּר וְנִשְׁמַרְתָּ מִכָּל דְּבַר רַע:
מִכָּל מְדַעַם בִּישׁ:

— רש"י —

(י) כִּי־תֵצֵא וגו' וְנִשְׁמַרְתָּ. שהשטן מקטרג בשעת הסכנה (ירושלמי שבת פ"ב ה"ו):

— ביאור (המשך) —

מוציאו מן העולם הזה?! נראה להסביר זאת בשתי דרכים: (א) על חטאים חמורים נידון אדם למיתה בידי אדם או בידי שמים. (ב) 'רשעים בחייהם קרויים מתים', וחיים של חטא ללא רוחניות של קדושה ומצוות אינם קרויים חיים.

כִּי־תֵצֵא וגו' וְנִשְׁמַרְתָּ. פסוק זה, על פי פשוטו, מזהיר את היוצאים למלחמה שיישמרו 'מכל דבר רע', היינו שלא ייכשלו בעבירות. ולכאורה תמוה, וכי אדם שלא יוצא למלחמה אינו צריך להיזהר מעבירות? מדוע ישנה אזהרה מיוחדת ליוצאים למלחמה? מסביר רש"י כי היוצא למלחמה צריך זהירות יתרה משום שבשעת הסכנה השטן עולה לבית דין של מעלה ומקטרג על מעשי האדם.

שרצו להרוג נפשות מישראל. מן ההבדל בחומרת העונש אנו למדים ש'המחטיא לאדם קשה לו מן ההורגו', היינו הנזק הנגרם לאדם מחטאיו הוא גדול יותר מאשר אם מת ונפטר מן העולם. הטעם לכך הוא משום שסוף סוף כל אדם עתיד למות, שאין לך אדם החי לעולם, ואם כן ההורג את חבירו הרי רק הקדים את מותו הצפוי וקיצר את חייו בעולם הזה, אך לא מנע את חיי הנצח של נשמתו המסתלקת מן הגוף וממשיכה להתקיים. לעומת זאת המחטיא את חבירו גורם לו לפגום את נשמתו ולאבד את חיי הנצח שלו.

רש"י ציין שהמחטיא מוציא את האדם מן העולם הזה ומן העולם הבא, ולכאורה יש להבין כיצד המחטיאו

— עיין (המשך) —

להתיר לתעבם מעט. לעומתם המצרים עשו עמנו חסד - "כי גר היית בארצו", ונתנו לנו אכסניא בעת הדחק, כשהיו יעקב ובניו בשנות רעב קיבלו מן המצרים מקום אכסניא לאורך שנים רבות, ועל כן אין לתעבם כלל.

כִּי־תֵצֵא וגו' וְנִשְׁמַרְתָּ. דברי רש"י טעונים ביאור. מיהו אותו 'שטן' המקטרג בשעת הסכנה? וכי אין אדם יכול להיענש בשעת מנוחה בביתו?

נראה לי לומר כי באמת לכל אדם ישנו גזר דין בכל עת, אם לשכר ואם חלילה לעונש, אולם אין הקב"ה נותן לאדם את גמולו מייד כדי שלא תיפגע בחירתו החופשית, אלא נותן לו להמשיך ולפעול. הן השכר והן העונש תלויים ועומדים על האדם וממתינים

אונקלוס

יֵאָמֵר כִּי־יִהְיֶה בְּךָ אִישׁ אֲשֶׁר לֹא־
יִהְיֶה טָהוֹר מִקֶּרֶה־לַּיְלָה וַיֵּצֵא
אֶל־מַחֲוִיץ לַמַּחֲנֶה לֹא יָבֹא אֶל־
תּוֹךְ הַמַּחֲנֶה:

— רש"י —

(יא) מִקֶּרֶה־לַּיְלָה. דבר הכתוב בהווה (ספרי רנה):

— ביאור —

מִקֶּרֶה־לַּיְלָה. "מקרה לילה" היינו
ראיית קרי (=יציאת זרע). אדם שיצאה
ממנו שכבת זרע, בין מאונס בין מרצון,
הרי הוא 'בעל קרי' ונטמא. ראיית קרי
מטמאה את האדם בין ביום ובין בלילה,

— עיון (המשך) —

לשעת הכושר. הקב"ה מעוניין לצמצם את התערבותו במהלך הטבעי של העולם על
מנת שלא יוכרח האדם לבחור בדרך זו ולא באחרת. הואיל וכך, אדם שנגזר דינו להיענש
בפגיעה גופנית לא יהיה חשוף לכך בהתנהלותו הרגילה והשיגרית אלא דווקא כאשר
הוא במצב של סכנה, כגון נסיעה בדרכים או שעת מלחמה. כאשר אדם נכנס למצב
סכנה אזי מעיינים במעשיו ובדינו כדי לבדוק אם ראוי הוא להינצל מן הסכנה אם לאו,
ולכן במצב זה צריך האדם להשגיח ולהיזהר במעשיו זהירות יתרה. 'השטן המקטרג'
היינו העבירות שעשה האדם, והן המחייבות את עונשו ומונעות הצלתו מן הסכנה.⁹
מִקֶּרֶה־לַּיְלָה. מדוע בחרה התורה לנקוט דוגמא מן ההווה? מדוע לא לומר
בפשטות 'איש כי תצא ממנו שכבת זרע'? נראה לומר כי התורה רומזת כאן על איסור
הוצאת זרע לבטלה, ומציינת לאפשרות ראיית קרי שאירעה בהיתר (במחנה שאין בו
נשים) והיינו בשוגג מתוך שינה ולא על ידי מעשה עבירה.

9. וראה מה שכתבנו לעיל כב, ח.

— רש"י —

וַיֵּצֵא אֶל־מַחֲוֵיךָ לַמַּחֲנֶה. זו מצות עשה (ספרי שם):

לֹא יָבֹא אֶל־תּוֹךְ הַמַּחֲנֶה. זו מצות לא תעשה. ואסור ליכנס למחנה לוויה וכל שכן למחנה שכינה (ספרי שם):

— ביאור —

שכינה הוא המקודש ביותר, וכולל בתוכו את ההיכל והעזרה. אחריו מחנה לוויה הכולל את כל שטח הר הבית (במדבר היה זה המעגל שהקיף את חצר המשכן ובו גרו הלויים). מחנה ישראל הוא כל העיר שתוך החומה (במדבר היה זה המעגל החיצוני בו גרו שבטי ישראל).

יש לדעת כי ישנן רמות שונות של טומאה, וככל שרמת הטומאה חמורה יותר כך צריך הטמא לצאת ולהרחיק מן המחנות. טומאת בעל קרי נחשבת כטומאה בינונית, על כן רשאי להיכנס למחנה ישראל אך אינו יכול להיכנס למחנה לוויה וכל שכן למחנה שכינה. מצורע הוא הטמא החמור ביותר ועליו נאסר לשהות אף במחנה ישראל. טמא מת רשאי להיכנס אף למחנה לוויה, ואינו נאסר אלא במחנה שכינה בלבד.

וַיֵּצֵא אֶל־מַחֲוֵיךָ לַמַּחֲנֶה. בפסוק ישנה כפילות: אם צריך לצאת מן המחנה כל שכן שאינו רשאי להיכנס אליו, ומדוע צריכה התורה לחזור ולומר שאסור לו להיכנס? מסביר רש"י כי יש בעניין זה - משום חומרתו - שתי מצוות, מצות עשה ומצות לא תעשה. טמא שנמצא תוך המחנה מצווה לקום מייד ולצאת ממנו. טמא הנמצא מחוץ למחנה נאסר עליו להיכנס לתוך המחנה. על פי זה - טמא השווה בתוך המחנה מבטל מצות עשה ועובר על מצות לא תעשה.

מהו 'מחנה'? חז"ל למדו מן הפסוקים שישנם בישראל שלש מחנות: מחנה שכינה, מחנה לוויה ומחנה ישראל. כך היה כשחנו ישראל במדבר, וכך היה גם בזמן הבית בירושלים. חלוקה זו למחנות היא לפי דרגת מעלתם וקדושתם - מחנה

— עיון —

וַיֵּצֵא אֶל־מַחֲוֵיךָ לַמַּחֲנֶה. מדוע איסור שהייה במחנה מנוסח כאן גם כמצות עשה? נראה לומר כי בהוצאת הטמא מן המחנה יש הקפדה על שני עניינים: (א) מניעת זילזול בקודש בכניסת טמאים אליו. (ב) הקפדה על קדושתו של המקום. ישנו הבדל בין שמירה והקפדה על כבוד וקדושה לבין מניעת זילזול והרחקת מפריעים. דוגמא לדבר מצאנו במצות הצבת שומרים במקדש, שומרים שכל עניינם הוא לכבד את המקום ולא כדי למנוע גנבים ומסתננים. אף כאן - יציאת טמאים מן המחנה המקודש יש בה מן הכבוד והשמירה על מעלתו של המחנה, מלבד המניעה מן הטמאים להיכנס ולזלזל במקום. גם במצות שביתת השבת מצאנו מצות עשה ומצות לא תעשה - מצוה לקדשה במניעה ממלאכה ואיסור לחללה בעשיית מלאכה.

אונקלוס

יב וְהָיָה לַפְּנוֹת־עֶרֶב יִרְחֹץ בַּמַּיִם
 וּכְבָּא הַשֶּׁמֶשׁ יָבֹא אֶל־תּוֹךְ
 הַמַּחֲנֶה:
 יב וְהָיָה לַמִּפְנֵי רִמְשָׁא יִסְחִי
 בַּמַּיָּא, וּכְמִיעַל שֶׁמֶשׁא
 יִיעוֹל לְגוֹ מִשְׁרִיתָא:

— רש"י —

(יב) וְהָיָה לַפְּנוֹת־עֶרֶב. סמוך להערב שמשו יטבול, שאינו טהור בלא הערב שמש:

— ביאור —

וְהָיָה לַפְּנוֹת־עֶרֶב. "לפנות ערב" היינו לפני סוף היום, סמוך לשקיעת החמה (=הערב שמש'). מפשט הפסוק משמע שבעל קרי צריך לטבול דוקא סמוך לשקיעה, אך להלכה אין הדבר כן וטבילה מועילה לו בכל שעות היום, אם כן מדוע מזכיר הפסוק עניינו של הערב?

מסביר רש"י כי התורה מדגישה שאין הטבילה מועילה בפני עצמה, ואין בעל קרי טהור אפילו אחרי הטבילה אלא רק לאחר שתשקע עליו השמש. [מי שטבל לטומאתו ועדיין לא שקעה עליו השמש נקרא בלשון חכמים 'טבול יום', והוא נמצא במעמד ביניים בין טומאה לטהרה.]

— עיון —

וְהָיָה לַפְּנוֹת־עֶרֶב. מדוע מעשה הטבילה אינו מספיק וצריך הטמא להמתין עד הערב? האדמו"ר מסוכטשוב, בעל האגלי ט"ל על מלאכות שבת, כותב בהקדמתו רעיון יפה בזה בשם אביו. המשנה הראשונה בש"ס קובעת כי זמנה של קריאת שמע בערבית מתחיל משעה שהכהנים נטהרים לאכול בתרומה, וקשה, מדוע תולה המשנה את עניין קריאת שמע בטהרת טמא מטומאתו? מסביר אביו של האגלי ט"ל: טבילה אכן באה לטהר מטומאה, אולם הטבילה פועלת באופן חלקי, ואף אחרי הטבילה נשאר עדיין רושם של הטומאה עד סוף היום (ובכך מסביר מדוע צריכים לקבל עול מלכות שמים בערב ובבוקר).

נראה לי להרחיב מעט רעיון זה וללמוד ממנו יסוד חשוב בהנהגתו של האדם. הרואה קרי בלילה אינו חוטא.¹⁰ יתרה מזו, אפשר שנטמא בקרי בשעה שהתייחד עם אשתו, וזוהי הרי מצוותו וחובתו - אם כן מדוע בעל קרי נחשב טמא? מה פשר טומאה זו?

כל עניינה של ה'טומאה' מיוחד הוא לאדם (בעל חיים חי אינו נטמא). הטומאה מבטאת את תלותו של האדם בגופו המרחיק אותו מא-להים ומן הקדושה. האדם

10. עיין רש"י יומא פח ע"א ד"ה עוונותיו מחולין. אמנם מי שראה קרי בגלל שהרהר הרהורים אסורים וראה מראות שאינם ראויים במשך היום הרי הוא נחשב כחוטא.

אונקלוס

יג וְאַתֶּר מִתְקֵן יְהִי לָךְ יג וְיֵד תְּהִיָּה לָךְ מִחוּץ לַמַּחֲנֶה
מִבְּרָא לְמִשְׁרִיתָא, וְתַפּוּק וַיֵּצֵאת שְׁמָה חוּץ:
תִּמְן לְבָרָא:

— רש"י —

(יג) וְיֵד תְּהִיָּה לָךְ. כתרגומו, כמו (במדבר ב, יז) "אִישׁ עַל יְדוֹ" (ספרי רנז):
מִחוּץ לַמַּחֲנֶה. חוץ לענן:

— ביאור —

וְיֵד תְּהִיָּה לָךְ. לביאור המילה "יד" מפנה אותנו רש"י אל תרגום אונקלוס, שכתב: 'ואתר מתקן', היינו מקום מיוחד ומזומן. משמעות הפסוק היא שיש להכין מחוץ למחנה מקום מיוחד אשר אליו יוצאים לעשיית צרכים. ראיה לכך שמשמעות המילה "יד" הוא 'מקום' מביא רש"י מן הפסוק (במדבר ב, יז):

"ונסע אהל מועד מחנה הלויים בתוך המחנות, כאשר יחנו כן יסעו איש על ידו לדגליהם", אף שם משמעות המילה "על ידו" היינו 'במקומו הקבוע' (וראה מה שכתב רש"י שם).

מִחוּץ לַמַּחֲנֶה. כאשר היו ישראל יוצאים למלחמה היה יוצא איתם ארון בו היו נמצאים שברי הלוחות (ראה רש"י

— עיון (המשך) —

אינו מלאך והוא צריך לקבל שישנם זמנים שהוא טהור ויכול ליכנס למקדש וישנם זמנים שהוא טמא (אף שלא חטא) והוא מורחק ממקור הקדושה ואינו יכול להיכנס לבית המקדש. אדם המורכב מגוף ומנשמה צריך לדעת כי עליו לפרנס הן את הגוף והן את הנשמה, ולייחד לכל אחד מהם זמנים שונים. ישנו זמן שיש להקדיש לחיי הגוף וישנו זמן לחיי הרוח והנשמה, וצריך האדם לדעת להבדיל בין הזמנים ולא לטשטש ולערבב ביניהם. אי אפשר לפרוץ מעולם החומר אל עולם הקודש ללא הכנה והמתנה. לא לחינם האריכו חכמים בחשיבות ההכנה לתפילה וללימוד תורה, וחסידי הראשונים היו שוהים שעה אחת קודם שהיו מתפללים. דוגמא לדבר: כידוע אין איסור לעשות פעילות גופנית, ויש לזה אף ערך רב של שמירה על בריאות הגוף, אך מובן הדבר שאי אפשר להיכנס לבית המדרש הישר ממגרש המשחקים כשהוא מיזע ומלוכלך. לפני הכניסה לבית המדרש יש לנוח מעט, להתנקות ולהתלבש כראוי. אף בעל קרי כן, אין הוא חוטא בטומאתו, אך אין הוא יכול לעבור מייד ממצב של טומאה למצב של טהרה. מלבד הטבילה עליו להמתין עד שיגיע יום חדש ורק אז יוכל לחזור אל המחנה.

מִחוּץ לַמַּחֲנֶה. המפרשים כתבו כי מה שכתב רש"י 'מחוץ לענן' היינו מחוץ לשלש מחנות. לפי זה משמע שכאשר איש מבני ישראל היה צריך להתפנות צריך היה לצאת גם ממחנה ישראל. ואמנם מפורש בגמרא עירובין נה ע"ב ויומא עה ע"ב, וכן

אונקלוס

יִד וַיִּתֵּד תְּהִיָּה לָךְ עַל־אַזְנָךְ וְהִיָּה
בְּשַׁבְּתֶךָ חוּץ וְחִפְרָתָה בָּהּ וְשַׁבָּת
וְכִסִּית אֶת־צִאֲתֶךָ:
יִד וְסִכְתָּא תְּהִי לָךְ עַל
זִינָךְ, וְהִי בְּמִתְבָּךְ בְּבָרָא,
וְתַחְפֵּר בָּהּ, וְתַתּוּב וְתַכְסִּי
יֵת מִפְקָתֶךָ:

— רש"י —

(יד) עַל־אַזְנָךְ. לבר משאר כלי תשמישך:

אַזְנָךְ. כמו כלי זיין:

— ביאור (המשך) —

במדבר י, לג), וכן כהן מיוחד השווה במעמדו
לכהן גדול שנקרא 'משוח מלחמה' (ראה
לעיל כ, א-ד ורש"י שם פסוק ד). כמו כן ליוה
ענן את מחנה ישראל, ענן המסמל את
השראת השכינה. רש"י מסביר כי את
המקום המיוחד לעשיית הצרכים יש
להתקין מחוץ לענן.
עַל־אַזְנָךְ. "אזנך" היינו הנשק שלך,
מלשון 'כלי זיין'. "על־אזנך" אין משמעו
'על הנשק שלך' אלא היינו 'בנוסף לנשק
שלך'. התורה מדריכה את הלוחם לשאת
עליו "יתד" בנוסף לנשקו האישי.

— עיין (המשך) —

בתנוס' בכורות מד ע"ב ד"ה אימתי, שיישנו איסור עשיית צרכים בכל מחנה ישראל. לפי
זה עולה כי אף בירושלים - שקדושתה כקדושת מחנה ישראל - אסור היה לעשות
צרכים בכל העיר, על אף שהיא עיר גדולה ובה משפחות רבות עם גברים נשים וילדים.
אך על זה יש להקשות ממשנה מפורשת בתחילת מסכת תמיד שם מתואר בית הכסא
שהיה במחילות הר הבית. אמנם נראה שמכאן אין ראיה להיתיר, כי אפשר לומר כי גם
לעניין זה מחילות לא נתקדשו. וצריך לומר שגם בירושלים עצמה בנו את השירותים
במחילות האדמה כמו בבית המקדש. ועוד אפשר לומר שאיסור זה היה דווקא במדבר
שם היה הענן, ולכן הדגיש רש"י 'חוץ לענן' ולא 'חוץ למחנות', אבל בירושלים שלא
היה ענן אין איסור עשיית צרכים.

עַל־אַזְנָךְ. ניתן היה להבין כי "על אזנך" בא לומר כי חשיבותה של היתד כה רבה
עד שהיא צריכה להיות מעל כלי הנשק, ובכך סמל לחשיבות הדאגה לקדושת המחנה
שהיא עומדת מעל המלחמה עצמה. מסביר רש"י שהיתד באה בנוסף לנשק, כי עיקר
תפקידו של הלוחם הישראלי הוא להילחם בנשקו בעוז כנגד האוייב, אך מכל מקום
אסור לו לשכוח כי הוא יהודי עם נשמה טהורה וצלם אנוש, ועל כן במקביל ללחימה
עליו להשגיח על רמה נאותה של אנושיות.

אמנם תפקידו העיקרי של החייל הוא המוכנות להסתער, אך התורה ניסחה את עניין
היתד באופן הרומז לכך שקדושת המחנה היא מעל הכל. מכאן אנו למדים שאף הלוחם

אונקלוס

טו אַרִי יי אֱלֹהֶךָ שְׂכִינְתִּיהָ
 מִהֶלְכָּא בְּגוּ מִשְׁרִיתְךָ
 לְשִׁיזְבוּתְךָ וּלְמִמָּסַר סָנְאֶךָ
 קְדָמְךָ וְתִהִי מִשְׁרִיתְךָ קְדִישָׁא,
 וְלֹא יִתְחַזִּי בְּךָ עֲבִירַת פְּתָגָם
 וְיִתּוּב מִימְרֵיהָ מְלֹאִיטְבָּא
 לָךְ: טז לֹא תִמָּסַר עֶבֶד עִמָּמִין
 לִיד רַבּוֹנִיָּה, דִּישְׁתִּיזַב לְוֹתְךָ
 מִן קָדָם רַבּוֹנִיָּה:

טו כִּי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ מִתְּהַלֵּךְ |
 בְּקֶרֶב מַחֲנֶךָ לְהַצִּילֲךָ וּלְתֵת
 אִיבֶיךָ לִפְנֶיךָ וְהָיָה מַחֲנֶיךָ
 קְדוֹשׁ וְלֹא־יֵרָאֶה בְּךָ עֲרוֹת
 דְּבָר וְיֵשֶׁב מֵאַחֲרֶיךָ: ס טז לֹא־
 תִּסָּגִיר עֶבֶד אֶל־אֲדֹנָיו אֲשֶׁר־
 יִנָּצֵל אֵלֶיךָ מֵעַם אֲדֹנָיו:

— רש"י —

(טו) וְלֹא־יֵרָאֶה בְּךָ. הקב"ה ערות דבר:

(טז) לֹא־תִסָּגִיר עֶבֶד. כתרגומו. דבר אחר: אפילו עבד כנעני של ישראל
 שברח מחוצה לארץ לארץ ישראל (גטין מה ע"א):

— ביאור —

וְלֹא־יֵרָאֶה בְּךָ. אונקלוס תרגם 'ולא
 יתחזי בך' היינו ולא יראה בך, באופן סביל¹¹.
 לא־תִסָּגִיר עֶבֶד. הפסוק עוסק
 כפשוטו - הקב"ה לא יראה בך ערות דבר.
 רש"י דוחה פירוש זה ומפרש הביטוי
 בעבד שברח מרבו והגיע אליך, ואוסר

— עיון (המשך) —

הנועז ביותר לא יזכה לניצחון אם לא ישכיל כי אין לו סיכוי לנצח בלי שישלח לו הקב"ה
 עזרה מקודש, ומבחינה זו אכן עניין קדושת המחנה עומד מעל עניינו של כלי הנשק.
 וְלֹא־יֵרָאֶה בְּךָ. בתורה המילה ראייה כתובה בצורה פעילה. אמנם אונקלוס לא
 רצה להסביר כן בגלל שזה נותן להקב"ה מידת הראייה שהיא מידה אנושית, ובתרגומו
 בא אונקלוס להרחיק כל ענייני הגשמה של ה' יתברך. ודאי שרש"י מסכים עם העיקרון
 שהנחה את אונקלוס, אלא שלא רצה לעוות את הפסוק שמדגיש שהאדם צריך להרגיש
 שה' רואה את כל מעשיו, ולכן בכל מצב, גם ביציאה לקרב, צריך להיזהר בכל ההנהגות
 הראויות, כי כביכול ה' רואה אותנו בכל מצב.
 לא־תִסָּגִיר עֶבֶד. נראה כי הפירוש השני אינו חולק על הפירוש הראשון, וכולם

11. נראה שהתרגום נוקט כשיטתו בכל מקום בהרחקת הגשמה.

— ביאור (המשך) —

עליך מלהסגירו ולהשיבו לאדוניו. באיזה עבד שייך איסור זה? נחלקו בזה שני הפירושים. בפירוש הראשון מפנה רש"י אל התרגום. אונקלוס תרגם: 'לא תמסר עבד עממין ליד רבוניה', היינו אל תמסור עבד של גוי לידי אדונו.¹² בפירוש השני מעמיד רש"י שמדובר אפילו בעבד כנעני של ישראל, שברח מאדונו היהודי שבחוץ לארץ והגיע אליך לארץ ישראל.

— עיון (המשך) —

מודים שאין למסור עבד של גוי שברח מאדוניו, אלא בא להוסיף שאיסור זה שייך גם בעבד השייך ליהודי אם ברח לארץ ישראל (ולכן נקט רש"י המילה 'אפילו').
אנו מבינים שאין להתאכזר לאדם שהשתחרר מכבלי העבדות, ומן החמלה הוא שלא להחזירו לאדונו הגוי, אך מדוע אסור להסגיר עבד של יהודי הגר בחוץ לארץ שברח לארץ ישראל, הרי הוא רכושו של ישראל הגר שם?! הטעם הוא משום מצות ישיבת ארץ ישראל, כשם שאותו יהודי - אדונו של העבד - מחוייב במצוה זו, אף עבדו מחוייב במצוה זו.

12. אמנם הרא"ם פירש שמדובר בעבד עברי שברח מן הגוי, אך בפשטות מדובר בעבד כנעני של גוי. ועיין משנה למלך הלכות עבדים פ"ח ה"י.

אונקלוס

י עֲמַךְ יִתִּיב בִּינְךָ בְּאַתְרָא
 דִּיתְרַעִי בְּחָדָא מִן קֶרֶךְ
 בְּדִיטֵב לִיָּה, לֹא תוֹנִינִיָּה:
 יח לֹא תְּהִי אֶתְתָּא מִבְּנֵת
 יִשְׂרָאֵל לְגִבְרָ עֶבֶד, וְלֹא
 יִסָּב גְּבֵרָא מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל
 אֶתְתָּא אֲמָא:

— רש"י —

(יח) לֹא־תִהְיֶה קִדְשָׁה. מופקרת, מקודשת ומזומנת לזנות:

וְלֹא־יִהְיֶה קִדְשׁ. מזומן למשכב זכר (סנהדרין נד ע"ב). ואונקלוס תרגם: 'לא תהא אתתא מבנת ישראל לגבר עבדא', שאף זו מופקרת לבעילת זנות היא, מאחר שאין קדושין תופסין לו בה, שהרי הוקשו לחמור, שנאמר (בראשית כב, ה): "שבו לכם פה עם החמור", עם הדומה לחמור. 'ולא יסב גברא מבני ישראל אתתא אמה', שאף הוא נעשה קדש על ידה, שכל בעילותיו בעילות זנות, שאין קדושין תופסין לו בה:

— ביאור —

לֹא־תִהְיֶה קִדְשָׁה. השורש קד"ש משמעותו מובדל, מופרד. אנו משתמשים בביטוי 'הקדוש ברוך הוא' כלפי מעלה כדי להורות על כך שהוא מובדל ונפרד מן העולם.¹³ 'אדם קדוש' הינו אדם שמבדיל עצמו בהנהגתו משאר הבריות משום צדקותו המופלגת.¹⁴ אכן, ניתן להיות מובדל גם לצד השלילי. אדם יכול לייחד את פעילותו לתחום השלילי עד שכל מהותו תהיה כזו. 'קדש' ו'קדשה' הם איש

— עיון —

לֹא־תִהְיֶה קִדְשָׁה. בקריאה פשוטה הדברים אינם מתקבלים על הדעת. וכי גוי או עבד נחשבים כבהמות, כחמורים? והלא אף הם נבראו בצלם א-להים ו'חביב אדם שנברא בצלם'! ואף התורה עצמה מחשיבה אותם כבני אדם לכל דבר, ואסור לגנוב מן הגוי, ולהרוג את הגוי, ולצער את הגוי, ממש כשם שאסור לעשות כן ליהודי! ואף

13. ראה תניא פרק מו.

14. ראה ברכות י ע"ב שם מבררת הגמרא מדוע קראה האשה השנומנית לנביא אלישע 'קדוש'.

— ביאור (המשך) —

"לא תהיה קדשה... ולא יהיה קדש" בא לאסור נישואין שכאלה.

מדוע אין קדושין תופסין בעבד ושפחה? רש"י מביא את דברי המדרש על הדברים שאמר אברהם אל נעריו לפני שעלה להר המוריה לעקידת יצחק. על פי המדרש נערים אלה היו אליעזר עבד אברהם וישמעאל, ואברהם, שלא רצה שיעלו עמם אל ההר, אמר להם: "שבו לכם פה עם החמור". ולכאורה אינו מובן מדוע היה צריך אברהם להזכיר בדבריו את החמור? מכאן למדו חז"ל במדרש: 'עם החמור - עם הדומה לחמור'. אם כן, הואיל ועבדים נמשלו לחמורים לא תתכן אפשרות נישואין עמהם ועל כן אין קדושין תופסין בהם. [להבנת עניין קשה זה ראה בעיון].

ואשה שדבקו באורח חיים מופקר ופרוץ ובכך נבדלו משאר האנשים. אין מדובר כאן במעידה חד פעמית אלא בהשקעת כל אורח החיים בענייני זנות ותועבה, והרי הם 'מקודשים ומזומנים' לזנות.

בפירוש הראשון מסביר רש"י כי הקדש והקדשה מופקדים ופרוצים לזנות עם כל אדם. אמנם בפירוש השני - על פי התרגום - מדובר באיש ואשה 'נורמטיביים' שאינם מופקדים כלל ואף נישאו ונתייחדו לאדם אחד בלבד, אך מאחר וקדושיהן אינם חלים נחשב להם קשר נישואין זה כקשר של זנות, וכל ביאה וביאה נחשבת כביאת זנות אסורה. לפי פירוש זה אשה מישראל הנישאת לעבד נקראת 'קדשה', ואיש מישראל הנושא שפחה נקרא 'קדש', והפסוק

— עיין (המשך) —

עתידיהם הגויים לעמוד ליום הדין בפני מלך מלכי המלכים, ואם יזכו יוכלו להיכלל בין חסידי אומות העולם ולקבל שכר על מעשיהם בעולם. כיצד אם כן נוכל להבין השוואה זו לחמורים?

אכן הדברים צריכים ביאור, וכדי להבינם יש לחזור לשורש המדרש ולברר את כוונתו. אברהם אבינו הולך עם יצחק בנו להר המוריה כדי לקיים את גזירת הבורא לעקוד את בנו. כאשר הוא מגיע אל ההר הוא אינו מעוניין כי יילכו עמו אליעזר וישמעאל ומבקש מהם להישאר במקומם. מדוע אברהם אינו מעוניין שהנערים ילווהו אל ההר? האם הם אינם 'בני אדם'?

תשובה לשאלה זו מצאנו במדרש פרקי דרבי אליעזר (פרק ל): 'ביום השלישי הגיעו לצופים, וכיון שהגיעו לצופים ראה כבוד השכינה עומד על גבי ההר, ומה ראה? ראה עמוד של אש עומד מן הארץ ועד לשמים. אמר ליצחק בנו: בני, רואה אתה כלום באחד מן ההרים הללו? אמר לו: הן. אמר לו: מה אתה רואה? אמר לו: אני רואה עמוד של אש עומד מן הארץ ועד לשמים, והבין אברהם שנתרצה הנער לעולה תמימה. אמר לישמעאל ולאליעזר: רואים אתם כלום באחד מן ההרים הללו? אמרו לו: לאו. וחשב אותם כחמור, אמר: הואיל ואין אתם רואים מאומה שבו לכם פה עם החמור, עם הדומים לחמור'. המדרש מסביר כי ישמעאל ואליעזר לא היו מסוגלים להגיע למעלה

— עיון (המשך) —

רוחנית ולראות את השכינה הקשורה על ההר, ועל כן הבין אברהם כי אין הם שייכים לעניין והשאירם מאחור.

בענייני כבוד הבריות ודאי צריך לכבד כל אדם באשר הוא, ומי לנו גדול מאברהם אבינו עצמו שלימדנו פרק חשוב בהכנסת אורחים וגמילות חסדים גם לאנשים שכלל לא הכיר. דווקא אברהם אבינו - 'אב המון גויים' - שלא נחשד כלל בזלזול בבני אדם, מלמד אותנו כאן עניין חשוב בהבדל בין ישראל לאומות העולם. עניינים השייכים לרוחניות וקדושה שייכים רק לעם ישראל. גויים אינם מסוגלים להגיע לרמות אלה משום שלא נבראו למטרה זו. ייעודו של עם ישראל בעולם הוא ייעוד רוחני, תפקידו להיות ממלכת כהנים וגוי קדוש, להיות אור לגויים, להביא לעולם את האמונה בא-ל אחד ולקרב אליו את כל האנושות. אף בהנהגה הפנימית בתוך העם עיקר הדגש הוא להביא לכך שכל יהודי יוכל להגשים עצמו מבחינה רוחנית ויתקרב לקב"ה. מלך ישראל תפקידו להנהיג את ישראל לאור התורה בלבד, לעומת זאת ייעודן של שאר אומות הוא תיקון החברה על בסיס חומרי חברתי בלבד. שלטון הגויים מעוניין בצדק ושלוש על מנת להביא לרווחת אזרחיו ושגשוגם הכלכלי.

הבדל מהותי זה בייעוד אינו בא לידי ביטוי ביחסים רגילים בין ישראל לגויים, אך בכל הקשור לענייני יחסין ונישואין עניין זה מקבל משנה תוקף וחשיבות. קשר של נישואין נועד להביא ילדים ונשמות לעולם, אנשים שמיועדים לחיות ולמלא את ייעודם בעולם. בעניינים אלה אין לבלבל בין ישראל לגויים ויש להדגיש את ההבדל ביניהם - על כן התורה דורשת כי קשר כזה ייעשה ללא תערובת כלל אלא ישראלי יישא ישראלי וגוי יישא גויה. אמנם יש לגוי אפשרות להתגייר, ועבד יכול להשתחרר ולהתגייר, ובכך למעשה מקבלים על עצמם את ייעודו הרוחני של עם ישראל, ויוכלו לזכות לבניהם אחריהם שיגיעו למעלות רוחניות גבוהות.

אונקלוס

יט לא־תביא־ אֶתְנָן זֹנָה וּמַחִיר
כָּלֵב בֵּית יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְכָל־
נָדָר כִּי תִזְעַבְתָּ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ גַּם־
שְׁנֵיהֶם: ס

יט לא תעיל אגר זניתא
וחלפן כלפא לבית
מקדשא דיי אלהך לכל
נדר, ארי מרחק קדם יי
אלהך אף תרויהון:

— רש"י —

(יט) אֶתְנָן זֹנָה. נתן לה טלה באתננה, פסול להקרבה (תמורה כט ע"א):
וּמַחִיר כָּלֵב. החליף שה בכלב (שם ל ע"א):
גַּם־שְׁנֵיהֶם. לרבות שניויהם, כגון חטים ועשאו סלת (שם ל ע"ב, עיי"ש):

— ביאור —

של הכלב, והרי הוא "מחיר כלב". גם חפץ זה נחשב לבזוי ואסור ליתנו למקדש. שים לב: אם התשלום לזונה או לקניית הכלב היה בכסף מזומן - מה שייקנה מן הכסף אינו נאסר. לא אסרה תורה אלא התמורה עצמה אבל לא מה שנרכש על ידי תמורה זו.

גַּם־שְׁנֵיהֶם. המילים "גם שניהם" נראות כמיותרות, ואפשר היה לומר 'כי תזעבת ה' א-להיך הם'. משום כך לומד מהן רש"י דין נוסף: 'גם שניהם' - גם שניויהם. ה"אתנן" וה"מחיר כלב" נאסרו לחלוטין, אפילו אם שינו צורתם והפכו להיות דבר אחר, כגון חיטים שהיו "אתנן" ועשה מהן קמח סולת - אין להביאן למקדש כמנחה.

אֶתְנָן זֹנָה. פסוק זה אוסר להביא למקדש דברים בזויים - בעלי חיים או חפצים - על מנת שישמשו כקרבן או מנחה. חפץ נאסר בהבאה למקדש אם הוא "אתנן זונה" או אם הוא "מחיר כלב".

"אתנן זונה" היינו שכר הניתן לזונה עבור מעשה הזנות, ובכך הופך להיות תמורתו של מעשה הזנות. שכר זה יכול להינתן במעות או בשאר חפצים. חפץ שהוא תמורה למעשה זנות הרי הוא בזוי ואסור ליתנו למקדש. ["אתנן" פירושו תשלום, אך הוא מופיע תמיד כתשלום לדבר בזוי, בדרך כלל כתשלום על מעשה זנות].

"מחיר כלב" היינו תמורה שניתנה עבור כלב. אדם הקונה כלב מחבירו ונותן תמורתו חפץ אחר, חפץ זה הוא תמורתו

— עיון (על עמוד קודם) —

גַּם־שְׁנִיָּהֶם. יש להבין מדוע אסרה תורה גם את שינוייהם של אתנן-זונה ומחיר-כלב, וכיצד ראו חז"ל כוונה זו בלשון הפסוק?

נעסוק תחילה באיסור אתנן-זונה. מעשה הזנות הוא ודאי מעשה נתעב, וללא ספק התורה בזה לו ומתעבת אותו ומעוניינת לדחותו ולהרחיקו. הואיל וכן, פשוט הדבר כי 'אתנן זונה' - היינו התמורה למעשה הזנות - אף הוא מתועב ומבוזה, הואיל ומסמל ומזכיר את המעשה עצמו, וממילא אין אפשרות להביאו כקרבן בבית ה'. אך לכאורה ברגע שתמורה זו משתנה ומחליפה צורה, ואין היא מזכירה עוד את האתנן עצמו, היה מקום לומר כי אין היא עוד 'מזכרת עון' אלא פנים חדשות באו לכאן, ואין סיבה עוד להמשיך להרחיקה ולאוסרה.

אמנם ניתן לראות את מעשה הזנות באופן כללי ומסוכן יותר. זנות אינה עבירה הנוגעת לאדם פרטי בלבד, אלא יש בה סכנה להשחתת החברה כולה ולפגיעה בקדושתה. נוכחותן של זונות בתוככי החברה גורמת לירידה רוחנית, ומהווה ניגוד גמור לשאיפתה של תורה להשראת חיי קדושה וטהרה בישראל. תופעת הזנות פוגעת בערכי המשפחה, מפתה גברים לרעות בשדות זרים ולבזבז ממון, ומשרה אוירה מתירנית ולא מוסרית. אוירה כזו עלולה לפורר את כל התשתית של החברה הישראלית החיה על פי תורה ומצוות, והרי היא כארס המחלחל ומפעפע ומתפשט בגוף כולו. הואיל וכן, אין עבירת הזנות מסתיימת בגמור מעשה העבירה, אלא אף התמורה לה היא חלק מגוף העבירה. תעשיית הזנות מושתתת על סחר ביצרי האפלים של האדם, והתמורה וכל הסחר סביב התופעה אף הם תועבה ושיקוף.

בדרך דומה יש לראות גם את עניינו של "מחיר כלב". הרמב"ן מסביר כי הכלב הוא חיה אימתנית ומפחידה אשר לפעמים אף נושכת ומזיקה. מכל החיות המסוכנות, הכלב הוא היחיד שבני אדם רבים שומרים ומגדלים בביתם. תופעה זו היא מסוכנת ואינה ראויה. כאשר אדם מוכר את כלבו, הוא אינו פוטר את עצמו מן האחריות לגורם הסכנה. במכירת הכלב הוא רק מעביר את הסכנה למקום אחר אך אין הוא מסלקה מן העולם. אף כאן אין האיסור מתמקד בעצם גידול הכלבים בלבד אלא בכל הכרוך אף בסחר בהם.

על פי הבנה זו, **איסור התמורה ושינויה בא להדגיש כי אין כאן בעיה מקומית אלא בעיה רחבה ומהותית.** התורה מתמקדת בשתי תופעות המסכנות את החברה - זנות וכלבים. הראשונה מסכנת את חוסנה הרוחני של החברה, בעוד השנייה מסכנת את ביטחונם הפיסי של האזרחים.

תמורה למעשה תועבה הופכת אף היא לתועבה ממש, ואפילו אם תשתנה צורתה של החפץ - האיסור שנדבק בו אינו פוקע ממנו.

יתכן לומר כי הביטוי "גם שניהם" מוסב על מעשה הזנות ועל תמורתה, היינו גם מעשה הזנות וגם תמורתה והסחר בה הם תועבה. וכן לגבי מחיר כלב, הכלבים עצמם וגם הסחר בהם - שניהם מתועבים. ממילא מובן כי גם שינוי של החפצים מצורתם הראשונה אינו מפקיע מהם את ריח האיסור.

אונקלוס

כ לא תרבי לא־חוד רבית
כספ רבית עבד, רבית
כל מדעם דמתרבי:
כא לבר עממין תרבי
ולא־חוד לא תרבי,
בדיל דיברכנך יי אלהך
בכל אושטות ירך על
ארעא דאת עליל לתמן
למירתה:

כ לא־תשיך לא־חיד נשך כסף
נשך אכל נשך כל־דבר אשר
ישך: כא לנכרי תשיך ולא־חיד
לא תשיך למען יברכך יהוה
אלהיך בכל משלח ירך על־
הארץ אשר־אתה בא־שמה
לרשתה: ס

— רש"י —

(כ) לא־תשיך. אזהרה ללווה שלא יתן רבית למלווה, ואחר כך אזהרה
למלווה (ויקרא כה לז): "את כספך לא תתן לו בנשך" (ספרי רסב):
(כא) לנכרי תשיך. ולא לאחיד, לאו הבא מכלל עשה עשה, לעבד עליו
בשני לאוין ועשה (בבא מציעא ע"ב, ע"ש):

— ביאור —

אמנם כאן דיברה התורה על הלווה,
אך כבר נאמר בפרשת בהר איסור למלווה
להלוות את כספו בריבית - "את כסף
לא תתן לו בנשך".
לנכרי תשיך. נאמר בפסוק הקודם:
"לא תשיך לאחיד", ונאמר בפסוק זה:
"ולאחיד לא תשיך", הרי שני לאוין
על איסור הלוואה בריבית. מן המילים
"לנכרי תשיך" מדייק רש"י ציווי שלישי
באותו עניין. כיצד? ודאי אין כוונת
התורה לצוות על היהודי ללוות מן הנוכרי
בריבית, וכי יעלה על הדעת שכל הלווה
בריבית מן הגוי מקיים מצוות עשה? אלא
כוונת התורה לומר על דרך השלילה: אם
נאלצת ללוות כסף בריבית - אל תלווה

לא־תשיך. "נשך" היינו ריבית,
לשון נשיכה. הריבית נקראת 'נשיכה'
משום שהמלווה כביכול נושך בבשרו החי
של הלווה. הלווה הוא אדם עני הזקוק
למעוֹת, והמלווה מנצל את מצוקתו כדי
לגרום לו הפסד נוסף, וכיון שאין לעני
כסף שיתן הרי הוא כאילו נושך בבשרו
שעליו.

על מי מצווה התורה "לא תשיך"?
אילו היה כתוב 'לא תשוך' (בבנין קל)
אזי היה האיסור על המלווה שלא ינשוך
את הלווה. הואיל ונאמר "לא תשיך"
(בבנין הפעיל) משמע שהאיסור הוא על
הלווה לגרום למלווה לישוך אותו, היינו
לתת למלווה ריבית.

— בִּיאֹר (המשך) —

מיהודי אלא מנכרי, כי לנכרי מותר לתת ריבית וליהודי אסור. נמצא כי הביטוי "לנכרי תשיך" בא למעשה לומר 'ליהודי לא תשיך', וביטוי שנראה לכאורה כציווי חיובי הוא בעצם איסור לא תעשה. דרך דיוק זו נקראת 'לאו הבא מכלל עשה', אך הואיל ואין הוא נכתב כלאו מפורש לכן אין הוא חמור כלאו אלא חומרתו היא כעשה. כלל הוא בהלכות סנהדרין: 'לאו הבא מכלל עשה אין לוקין עליו'. נמצא כי האיסור ללוות כסף בריבית מישראל יש בו שני לאוין מפורשים, וכן 'לאו הבא מכלל עשה' שחומרתו זהה לעשה, והעובר על איסור זה עובר על שני לאוין ועשה אחד.

— עֵיִן (על עמוד קודם) —

לְנִכְרֵי תִשְׁיֶךְ. החמירה תורה עם לווה בריבית וחייבה אותו על שלשה איסורים, שני איסורי לאו ואיסור עשה אחד, ולכאורה אינו מובן מהו חטאו הגדול? קל יותר להבין את חומרת מעשהו של המלווה בריבית שעושה בפועל את מעשה הנשיכה, אך הלווה הלא אינו מעוניין בזה, ובודאי שמח היה אילו לא היה עליו לתת ריבית כלל, ואין הוא אלא גורם או מסייע לחטא בלבד, וכיצד אפשר לומר שחטאו חמור יותר מן המלווה עצמו?

ה'כלי יקר' מסביר בפרשת בהר ששורש חטאו של המלווה בריבית נעוץ בחסרון מידת האמונה שלו בקב"ה: "כי עיקר טעם איסור הריבית הוא לפי שהוא מסיר מדת הבטחון מן האדם, כי כל בעל משא ומתן עיניו נשואות אל ה' לפי שהוא מסופק אם ירויח או לא, אבל הנותן בריבית ריוח שלו ידוע וקצוב וסומך על ערבוננו שבידו ומן ה' יסיר לבו". מלווה בריבית אינו מסכן את ממונו במסחר או במשא ומתן אלא מעוניין ברווח ידוע ומובטח מראש. נוסף לכך את העובדה המצערת ש'הרווח הבטוח' של המלווה הוא ממונו היקר של הלווה העני, ונמצא זה מתעשר ממצוקתו של זה, ונבין את חומרתה של עבירה זו.

נראה לומר כי גם התנהגותו של הלווה אינה ראויה, ויש בה חומרה מצד עצמה, מלבד מה שמסייע ומכשיל את המלווה. הלווה הינו איש עני הזקוק לכסף למחייתו, אך במקום להשקיע מאמצים ועבודה מרובה, הוא בוחר ב'דרך הקלה' ולווה כסף. ההלוואה נותנת לו מענה מידי לצרכיו, אך לטווח ארוך היא מסכנת את יציבותו הכלכלית. הרי בסוף הזמן יאלץ להחזיר את הכסף למלווה, ולא את הקרן בלבד אלא סכום נוסף של ריבית, ונמצא שמפיל על עצמו עול נוסף והתחייבויות נוספות. שורש חטאו של הלווה אף הוא יונק מפגם וחסרון במידת הביטחון בקב"ה. במקום להוסיף ולהשקיע בעבודה כדי פרנסתו, תולה הוא את תקוותיו וגורלו בחברו העשיר, אך הלה כלל אינו בא להושיעו אלא מעוניין לנצל את מצוקתו לטובת עצמו.

על האדם לחיות רק על פי האמצעים שברשותו. התורה מעוניינת למנוע מן האדם להסתכן בלקיחת הלוואות, בכדי שלא יוציא ויזבז כספים שאינם ברשותו ויהמר

— עיון (המשך) —

על עתידו הכלכלי. אדם שאינו עומד בהוצאותיו עלול להכנס למצב של סחרור בו ילווה כספים ולא יוכל לעמוד בהתחייבויותיו, ויסיף ללוות כדי להחזיר את חובותיו הראשונים, ויצבור חובות על גבי חובות, והרי הוא במרדף אין סופי אחר פרנסתו ובכך יאבד את עולמו.

על פי זה נוכל ליישב את לשונו של רש"י שנתקשו בה המפרשים, שכתב בפסוק כ: 'אזהרה ללווה ואחר כך אזהרה למלווה', והלא האזהרה למלווה נאמרה בספר ויקרא וקדמה לאזהרה ללווה, ומהו 'אחר כך'?! אמנם לפי דברינו מובן, כי התנהגותו הפזיזה של הלווה היא הגורמת להלוואה, ועליו מוטלת האחריות שלא להגיע למצב בו הוא מוכן לקחת הלוואה ולשלם עליה ריבית.

מדוע לווה בריבית עובר על שני לאווים?

נראה לומר כי חטאו של הלווה, מלבד עצם נתינת הריבית, הוא מה שגורם למלווה לקחת ריבית ובכך מכשיל אותו באיסור. אמנם כבר למדנו שאסור להכשיל אדם באיסור מן הפסוק "לפני עור לא תתן מכשול" (ויקרא יט, יד), וזוהי הוראה כללית בכל איסורי התורה, אך כאן עבירת הלווה חמורה יותר ולכן מצריכה לאו מיוחד. איסור 'לפני עור' היינו שלא יסייע ויגרום לחבירו לעשות מעשה איסור, אך את מעשה האיסור עצמו עושה חבירו בלבד. לדוגמא, המגיש אוכל שאינו כשר לחבירו, הוא עצמו לא אוכל איסור אלא רק מגיש לחבירו, ואף אין הוא מכניס לו את האוכל ישירות לתוך פיו. לא כן הלווה בריבית. בשעת ההלוואה גם הלווה וגם המלווה עוברים על איסור. ממילא מובן מדוע הלווה עובר על שני איסורים, ומדוע עניינו חמור יותר מסתם מכשיל את חבירו באיסור.

עוד יש להבין - מדוע התורה ניסחה את האיסור באופן של 'לאו הבא מכלל עשה'? מדוע חשוב לציין כי הלווה בריבית עובר גם על עשה ולא רק על שני לאווין? על פי המוסבר לעיל נראה לומר כי אכן התורה אינה באה כאן רק לאסור נתינת ריבית, אלא באה להדריך את האדם כיצד עליו לכלכל את מעשיו. מי שחי את חייו על פי חשבון, תוך בטחון בה' בלבד, ואינו נזקק להלוואות בריבית הרי הוא חי כפי שהתורה רוצה, וכאילו מקיים מצוות עשה!

אונקלוס

כב אַרִי תִדְרֵךְ נִדְרֵךְ לִיהוּה אֱלֹהֵיךָ
 יי אֱלֹהֶךָ לֹא תֵאָחֵר
 לְשִׁלְמוֹתֶיהָ, אַרִי מִתְבַּע
 יתְבַעֲנֶיהָ יי אֱלֹהֶךָ מִנֶּךָ וַיְהִי
 בְּךָ חֹבָא: כג וַאֲרִי תִתְמַנֵּעַ
 מִלְמַדְךָ, לֹא יְהִי בְּךָ חֹבָא:
 כב כִּי־תִדְרֵךְ נִדְרֵךְ לִיהוּה אֱלֹהֵיךָ
 לֹא תֵאָחֵר לְשִׁלְמוֹ כִּי־דִרְשׁ
 יִדְרֹשְׁנוּ יְהוּה אֱלֹהֵיךָ מֵעַמְּךָ וַיְהִי
 בְּךָ חֹבָא: כג וְכִי תִחְדַּל לְנִדְרֵךְ
 לֹא־יְהִיֶּה בְּךָ חֹבָא:

— רש"י —

(כב) לֹא תֵאָחֵר לְשִׁלְמוֹ. שלשה רגלים, ולמדוהו רבותינו מן המקרא (ראש השנה ד ע"ב):

— ביאור —

לֹא תֵאָחֵר לְשִׁלְמוֹ. פסוק זה מצווה שלא לאחר את תשלום הנדר, אך אינו מגדיר מהי תקופת הזמן בה ניתן לשלם לכתחילה. האם צריך לשלם מייד כאשר נודדים? תוך חודש? תוך שנה? על כן מציין רש"י שרבותינו למדו מפסוק אחר שזמן התשלום הוא שלשה רגלים. בזמן שבית המקדש היה קיים היה כל יהודי מחוייב לעלות לירושלים שלש פעמים בשנה - 'שלשה רגלים' - בפסח, בשבועות ובסוכות, שנאמר (לעיל טז, טז): "שלוש פעמים בשנה יראה כל זכורך את פני ה' א-להיך במקום אשר יבחר, בחג המצות ובחג השבועות ובחג הסוכות".

המעין בפרשה בה מופיע פסוק זה מגלה כי הפירוט "בחג המצות ובחג השבועות ובחג הסוכות" נראה כמיותר, שהרי כל החגים האלה מזכירים בפרשה שם, ובכולם נאמר שיש לעלות אל בית ה'. מיתור זה למדו רבותינו בגמרא כי מפסוק זה יש ללמוד לעניין איסור 'בל תאחר' (שבפסוקנו), וזמן התשלום הוא תקופה שיש בה שלשה רגלים, היינו שלש אפשרויות לעלות ולשלם. לדוגמא: מי שנדר לפני הפסח יכול לעכב את התשלום עד סוף חג הסוכות, שהרי יעברו עליו פסח, שבועות וסוכות. וכן על זה הדרך.¹⁵

— עיון —

לֹא תֵאָחֵר לְשִׁלְמוֹ. הלכה זו אינה רחוקה מפשט הכתוב. מן הניסוח "לא תאחר" משמע שיש זמן מסוים בו ניתן לשלם ואין חובה לשלם מייד, אלא שאסור להתעכב יתר על המידה. הואיל ואת הנדרים יש לתת לבית המקדש בירושלים מסתבר לומר

15. עיין ראש השנה דף ד ע"א-ע"ב שיש בזה כמה שיטות בחז"ל, ורש"י כאן נקט כאחת מהן.

אונקלוס

כד מוצא שפתיך תשמר ועשית
 כאשר נדרת ליהוה אלהיך
 נדבה אשר דברת בפיה: ס כה כי
 תבא בכרם רעך ואכלת ענבים
 כנפשך שבעך ואל-כליך לא
 תתן: ס

— רש"י —

(כד) מוצא שפתיך תשמר ועשית. ליתן עשה על לא תעשה (עיין ספרי רסה; ועיין ראש השנה ו ע"א):

(כה) כי תבא בכרם רעך. בפועל הכתוב מדבר (בבא מציעא פז ע"ב):

כנפשך. כמה שתמצה:

שבעך. ולא אכילה גסה (שם):

ואל-כליך לא תתן. מכאן שלא דברה תורה אלא בשעת הבעיר, בזמן שאתה נותן לכליו של בעל הבית, אבל אם שכרו לעדור ולקשקש אינו אוכל (שם פט ע"א):

— ביאור —

מוצא שפתיך תשמר ועשית. כבר נאמר בפסוק הקודם שאין לאחר את תשלום הנדר, ומשמע שיש לשלמו בהקדם, אם כן מה בא פסוק זה לחדש ולהוסיף? מסביר רש"י שאכן אין פסוק זה מחדש הלכה אלא מחזק מה שכבר נאמר בפסוק הקודם שאין לאחר את תשלום הנדר, ומשמע שיש לשלמו בהקדם, אם כן מה בא פסוק זה לחדש ולהוסיף? מסביר רש"י שאכן אין פסוק זה מחדש הלכה אלא מחזק מה שכבר נאמר בפסוק הקודם, וכל המאחר את נדרו עובר עבירה כפולה - עובר על איסור לא תעשה ומבטל קיום מצות עשה.¹⁶ כי תבא בכרם רעך. מפשט הכתוב עולה לכאורה כי מותר לכל אדם הנכנס לכרם חבירו או לשדהו לאכול

16. הסברנו את דברי רש"י על פי בעל השפתי חכמים. אמנם יש שפירשו באופן אחר, והסתמכו בדבריהם על לשון הספרי (רסה) והגמרא (ראש השנה ו ע"א): 'מוצא שפתיך - זו מצות עשה, תשמור - זו מצות לא תעשה', אך המעיין בדבריהם יראה שנדחקו להתאים את לשון רש"י לנאמר שם. נראה לומר כי רש"י לא פירש הפסוקים על פי דרשת הגמרא משום שאינה מתיישבת היטב על פי פשוטו של מקרא, כי דוחק הוא להפוך ביטוי אחד לשני איסורים, וכבר כתבנו בכמה מקומות כי רש"י נמנע מלשבש את פשט הפסוק במקום שאין הכרח לכך. אמנם רש"י נקט לשון המזכירה את לשון המקורות, ונראה שרצה לרמוז למעיין על השינוי שעשה.

— בִּיאֹר (המשך) —

מפירותיו בחופשיות. אמנם הבנה כזו אינה מסתברת, כי לא יתכן שהתורה תתיר לאדם זר להיכנס לשדה חבירו ולאכול את פירותיו. מסביר רש"י כי אין מדובר באדם רגיל מן השוק אלא 'בפועל הכתוב מדבר', היינו אדם שנשכר לעבוד בשדה זו על ידי בעל השדה, ומחדשת התורה

שמלבד השכר שמקבל על עבודתו יש לו הרשות אף לאכול מן הפירות.¹⁹ אמנם אישור אכילה זה הוא מוגבל, ואין הפועל יכול לאכול יותר מכדי אכילתו (= "שבעך"), וכן דווקא בעונת הבציר והקציר בהם הפירות הגיעו לגמר מלאכתן וראויים לאכילה מיידית.

— עֵיִן (המשך) —

שזמן הנתינה תלוי ברגלים, בהם כל ישראל עולים לירושלים. עתה נשאלת השאלה כמה רגלים - אחד בלבד, שנים או שלשה? רגל אחד זהו פרק זמן קצר מידי, והרי זה כתשלום מידי, אך למה לא שנים? נראה לומר כי חכמים קבעו פרק זמן של שלשה רגלים משום שמצאנו שהתורה כללה אותם יחד כקבוצה אחת - "שלוש פעמים בשנה", והם מעין היקף של מעגל השנה כולו. אמנם לכתחילה יש לשלם הנדר בהזדמנות הראשונה ואין אנו עוסקים כאן אלא במאחרים.

מוֹצֵא שְׁפָתַיךָ תִּשְׁמֹר וְעֵשִׂיתָ. לכאורה ניתן לחלק בין חלות הלא תעשה והעשה, ולטעון כי אם משלם את נדרו באיחור עובר רק על הלא תעשה, אך את העשה קיים שהרי סוף סוף שילם את נדרו! נראה לי לומר כי רש"י סובר שמי שמשלם את נדרו באיחור עובר גם על העשה, וישנה זהות מוחלטת בין העשה והלא תעשה. והדברים מובנים אף מסברה, כי הנה מכך שהתורה הקפידה שלא יאחר לשלם את נדרו אנו למדים כי לנדר ישנו זמן קצוב, וממילא אם עבר הזמן ולא שילם את נדרו הרי זה מעוות שאינו יכול לתקון. אין כאן חומרה והקפדה יתירה אלא עניין מהותי. נדר הוא חיוב שהאדם מחייב את עצמו, וכאילו הוסיף על עצמו מצוה נוספת. הואיל וכך שוב אין מדובר כאן ב'התנדבות' וב'צדקה' אלא בחיוב גמור, ולכן אין לאדם אפשרות לשלם מתי שהוא רוצה אלא הוא קצוב ומוגבל בזמן שקבע לו הקב"ה. אין חיוב לנדור נדרים, אך לאחר שכבר נדר על עצמו הרי הנדר הזה הוא מצוה לכל דבר והרי הוא חייב לקיים מייד מה שנדר, מלבד האיסור המוטל עליו שלא יאחר.

אמנם להלכה פוסקים רבים חולקים על רש"י והבינו מן הגמרא כי ישנו הבדל בין העשה והלא תעשה, שעל העשה עובר מייד אם לא שילם ברגל הראשון ועל הלאו אין עוברים אלא לאחר שלשה רגלים.¹⁷ גם חשוב לדעת שהפוסקים כתבו שמי שהתחייב לתת צדקה צריך לתת מיד ואם אינו משלם מיד עובר גם על הלאו ש"לא תאחר לשלמו".¹⁸

17. עיין ספר החינוך על מצווה זו. אמנם המעיין בגמרא (ראש השנה ו ע"א-ע"ב) וברמב"ם (הלכות מעשה הקרבנות יד, יג) ייווכח כי העשה עליו דנים שם הוא מן הפסוק "ובאת שמה, והבאתם שמה", ולא מן הפסוק "מוצא שפתך תשמור ועשית". וה' יצילני משגיאות.

18. יורה דעה סימן רנו סעיף ג על פי הגמרא ראש השנה דף ו ע"א

אונקלוס

כׇּ כִּי תִבֹּא בְקִמַּת רֵעֶךָ וְקִטְפָהּ כׇּ אֲרִי תִתְגַּר בְּקִמַּתָּא
מְלִילַת בִּידָךְ וְחֶרְמֶשׁ לֹא תִנִּיף דְּחֶבְרָה, וְתִקְטוּף דְּמִלֵּן
עַל קִמַּת רֵעֶךָ: ס בִּידָךְ, וּמִגְלָא לֹא תָרִים,
עַל קִמַּתָּא דְּחֶבְרָה:

— רש"י —

(כו) כִּי תִבֹּא בְקִמַּת רֵעֶךָ. אף זו בפועל הכתוב מדבר:

— עיון (על עמוד קודם) —

כִּי תִבֹּא בְכָרֶם רֵעֶךָ. מדוע הותר לפועל לאכול מהפירות? ומדוע היתר זה מוגבל רק לשעת הבציר?

כותב ספר החינוך (מצוה תקעו): 'הדקדוק עם הפועל שלא יאכל באשר הוא עמל בעודו הוא עמל בדבר, וכל שכן כשהן עושין בגידולי הקרקע שהאדם שמח בו בברכת השם אשר נתן לו, שיש הוראה בזה על הנבלה ועל המזג רע מאד'. על בעל השדה להבין את נפש הפועל ולהתחשב בו בשעה שעוסק בפירות, למרות שמשלם לו את שכרו באופן אחר. חיוב זה נראה כ'לפנים משורת הדין' על מנת שלא תיגרם לפועל עוגמת נפש וצער. הואיל ודין זה חורג מן הדין על כן הוא מוגבל למקרה מאוד מסויים: דווקא שהפועל עוסק בפירות עצמן (ולא בשאר עבודות הקרקע), דווקא בעונת הבציר והקציר ולא בשאר זמנים. כמו כן אין לו לפועל לנצל אישור זה אלא בכדי להשקיט את רעבונו - אסור לו לאכול יותר מכדי צורכו, וכמובן אסור לו לקחת מן הפירות לביתו.

מדוע לא ציינה התורה בפירוש שמדובר בפועל?

אמנם החיוב על בעל השדה הוא לתת לאכול מפירותיו רק לפועל העוסק בבציר, אך נראה לומר כי מצד המוסר וההנהגה הטובה ראוי לבעל השדה לאשר לכל הנכנס ברשות לכרמו או לשדהו לקחת מעט מן הפירות שרואות עיניו. משום כך כתבה התורה דין זה בלשון כללית "כי תבוא בכרם רעך", ולא הדגישה שמדובר דווקא בפועל. אך, מאידך, לא כתבה התורה דין זה כפנייה מחייבת אל הבעלים אלא דווקא כפנייה אל הנכנס, והרי היא כאומרת לו: 'דע לך, על אף שיש לך היתר לאכול - אל תפריז! קח מעט ואכול, ואל תנצל את טוב ליבו של בעל השדה יתר על המידה'.

19. אמנם הגמרא שם דורשת זאת מגזירה שוה 'ביאה ביאה', אך עיין במלבי"ם וברש"ר הירש שמסבירים הדרשה מצד הלשון והסברה.

אונקלוס

כֹד א כִי־יִקַח אִישׁ אִשָּׁה וּבְעָלָהּ
וְהָיָה אִסְלָא תִמְצָא־חַן בְּעֵינָיו
כִי־מִצָּא בָּהּ עֲרוֹת דְּבָר וְכָתַב לָהּ
סֵפֶר פְּרִי־תֵת וְנָתַן בְּיָדָהּ וְשִׁלְחָהּ
מִבֵּיתָהּ:
כֹד א אֲרִי יִסֵּב גָּבֵר
אֶתְתָּא וּבְעָלָנָהּ, וְיֵהִי
אִם לָא תִשְׁכַּח רַחֲמִין
בְּעֵינֵיהּ אֲרִי אִשְׁכַּח בָּהּ
עֲבִירַת פְּתָגִם וְיָכַתּוּב לָהּ
גָּט פְּטוּרִין וְיִתֵּן בְּיָדָהּ
וְיִפְטָרָנָה מִבֵּיתָהּ:

— רש"י —

(א) כִי־מִצָּא בָּהּ עֲרוֹת דְּבָר. מצוה עליו לגרשה שלא תמצא חן בעיניו (עיי' גיטין צ"א-ע"ב):

— ביאור —

שיוציאה מדעתו ויביא עצמו למצב שאין היא מוצאת חן בעיניו עוד, כי אשה כזאת מצוה לגרשה. על פי זה יש לבאר "אם לא תמצא חן" - כאשר לא תמצא חן, שהואיל ומצא בה ערות דבר מחוייב הוא לגרשה. אין לדייק מכאן שאי אפשר לגרש את האשה אלא במקרה שזינתה. ניתן לגרש אשה גם אם לא זינתה והגירושין חלין, אבל אין ראוי לעשות כן. על פי הבנה זו מפרש רש"י את כל פרשת הגירושין - התורה עוסקת באשה רשעה שזינתה תחת בעלה ועל כן הוא מגרשה, וראה להלן.

כִי־מִצָּא בָּהּ עֲרוֹת דְּבָר. לכאורה מן הביטוי "והיה אם לא תמצא חן בעיניו" משמע שמותר לאדם לגרש את אשתו כאשר היא אינה מוצאת חן בעיניו, והכל תלוי ברצונו ובטעמו האישי. אך באמת אי אפשר לומר כן, שהרי הפסוק אומר מיד "כי מצא בה ערות דבר", היינו שזינתה תחתיו, וממילא מוכרח הוא לגרשה ואין הוא עושה זאת מרצונו! על כן מפרש רש"י כי "לא תמצא חן בעיניו" אינו בגלל טעמו האישי ומצב רוחו אלא מפני ציווי התורה - בגלל שמצא בה ערות דבר צריך הוא שלא תמצא חן בעיניו, היינו

— עיין —

כִי־מִצָּא בָּהּ עֲרוֹת דְּבָר. במשנה סוף גיטין נחלקו תנאים אימתי מותר לו לאדם לגרש את אשתו. לדעת בית שמאי מותר לגרש את אשתו רק אם מצא בה ערות דבר (עניין זנות). לדעת בית הלל יכול לגרשה אפילו אם הקדיחה תבשילו. לדעת רבי עקיבא מותר לו לגרשה אפילו אם מצא אשה אחרת נאה יותר ממנה. דבר פשוט הוא שאין בית הלל ורבי עקיבא סוברים כי כך יש לו לאדם לנהוג במקרה כזה, אלא כוונתם שמותר לאדם לנהוג כן. לדעתם אין אדם צריך להכריח עצמו להמשיך

אונקלוס

ב וַתִּפְּקֹךְ מִבֵּיתֶיהָ, וַתֵּהָדֶךְ: ִּב וַיֵּצֵאָהּ מִבֵּיתוֹ וְהִלְכָה וְהִיתָה
וְתֵהִי לְגִבֹּר אַחֲרָיו: ִּלְאִישׁ-אַחֵר:

— רש"י —

(ב) לְאִישׁ-אַחֵר. אין זה בן זוגו של ראשון, שזה הוציא רשעה מתוך ביתו
וזה הכניסה (שם ע"ב):

— ביאור —

לְאִישׁ-אַחֵר. מדוע נקרא בעלה השני "איש אחר"? אפשר היה לומר 'והלכה והיתה לאיש', או 'לאיש שני', מדוע הוא מכונה "אחר"? מכאן לומד רש"י כי התורה אינה רואה בעין יפה את מעשהו של זה, שהרי הוא יודע שאשה זו היתה נשואה ונתגרשה משום מעשיה

המגונים ומידותיה הרעות, ואף על פי כן הוא לוקח אותה לאשה ומכניסה אל תוך ביתו. הראשון כשנודע לו שזינתה הוציאה, וזה שידוע לו שזינתה מכניסה - השני גרוע מן הראשון ואינו 'בן זוג'. הם אינם שווים ברמתם הרוחנית.

— עיון (המשך) —

לאהוב ולחיות עם אשה שאינה מוצאת חן בעיניו מסיבה זו או אחרת. אמנם רש"י נקט בפירוש הפסוקים כשיטת בית שמאי, וזאת משתי סיבות: ראשית, פשט הכתוב עולה יפה יותר בשיטת בית שמאי. שנית, נפסקה הלכה בבית שמאי שמותר לאדם לגרש את אשתו רק אם מצא בה ערות דבר.¹

מהלכה זו אנו למדים יסוד חשוב: זיווג של איש ואשה הוא עניין רציני מאוד. גבר ואשה שנישאו זה לזה הפכו להיות כגוף אחד, ומטרתם המשותפת היא לפעול להצלחת קשר הנישואין. אין להתיר את הקשר ולפרק את החבילה בחופזה ובקלות דעת, אלא צריך להמשיך ולשמור על הקשר עם כל הקשיים. יש להתמודד עם הבעיות ולפתור אותן ולא לברוח מהן. אמנם, אם חיי הזוג עלו על שירטון ואין סיכוי לחיים משותפים אין מנוס מלתת גט, ובמקרה כזה כולם מודים שצריכים להתגרש ולנסות להקים חיים חדשים.

1. ראה שלחן ערוך אבן העזר סימן קי"ט סעיף ב. ועיין ברמ"א שם שסובר כי האיסור לגרשה בלא ערות דבר הוא רק אם מגרשה בעל כרחה שלא מדעתה, אבל אם מגרשה מרצונה (וכיום כל הגירושין הם דוקא לדעת האשה ומרצונה) אין איסור לגרש גם מסיבות אחרות.

אונקלוס

ג וּשְׁנֵאָהָּ הָאִישׁ הָאֲחֵרוֹן וְכָתַב
 לָהּ סֵפֶר בְּרִיתָתָהּ וְנָתַן בְּיָדָהּ
 וְשִׁלְחָהּ מִבֵּיתוֹ אוֹ כִּי יָמוּת הָאִישׁ
 הָאֲחֵרוֹן אֲשֶׁר־לָקַחְתָּהּ לוֹ לְאִשָּׁה:
 ד לֹא־יֻכַּל בַּעֲלָהּ הָרִאשׁוֹן אֲשֶׁר־
 שִׁלְחָהּ לָשׁוּב לְקַחְתָּהּ לְהִיזֹת
 לוֹ לְאִשָּׁה אַחֲרֵי אֲשֶׁר הִטְמִינָהּ
 בִּי־תוֹעֵבָה הוּא לִפְנֵי יְהוָה וְלֹא
 תִּחְטִיֵּא אֶת־הָאָרֶץ אֲשֶׁר יְהוָה
 אֱלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ נַחֲלָה: ס

אונקלוס

ג וּשְׁנֵאָהָּ הָאִישׁ הָאֲחֵרוֹן וְכָתַב
 לָהּ סֵפֶר בְּרִיתָתָהּ וְנָתַן בְּיָדָהּ
 וְשִׁלְחָהּ מִבֵּיתוֹ אוֹ כִּי יָמוּת הָאִישׁ
 הָאֲחֵרוֹן אֲשֶׁר־לָקַחְתָּהּ לוֹ לְאִשָּׁה:
 ד לֹא־יֻכַּל בַּעֲלָהּ הָרִאשׁוֹן אֲשֶׁר־
 שִׁלְחָהּ לָשׁוּב לְקַחְתָּהּ לְהִיזֹת
 לוֹ לְאִשָּׁה אַחֲרֵי אֲשֶׁר הִטְמִינָהּ
 בִּי־תוֹעֵבָה הוּא לִפְנֵי יְהוָה וְלֹא
 תִּחְטִיֵּא אֶת־הָאָרֶץ אֲשֶׁר יְהוָה
 אֱלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ נַחֲלָה: ס

— דש"י —

(ג) וּשְׁנֵאָהָּ הָאִישׁ הָאֲחֵרוֹן. הכתוב מבשרו שסופו לשנאותה, ואם לאו
 קוברתו, שנאמר "או כי ימות" (ספרי רע; עיין גיטין שם):
 (ד) אַחֲרֵי אֲשֶׁר הִטְמִינָהּ. לרבות סוטה שנסתרה (ספרי רע):

— ביאור —

התורה קובעת בוודאות כי כך יקרה, ולא
 כותבת בדרך אפשר - 'והיה אם ישנאה'.
 כמו כן כאן התורה מנבאה שתהיה שנאה
 ביניהם, לעומת נישואיה הראשונים שם
 נאמר באופן קל יותר - "והיה אם לא
 תמצא חן בעיניו".

אַחֲרֵי אֲשֶׁר הִטְמִינָהּ. מדוע אשה
 זו נקראת טמאה, הרי מדובר כאן באשה
 גרושה שנישאה לאדם אחר ונתגרשה
 ממנו או נתאלמנה - האם יש בכך
 איסור? מכאן למדו חז"ל איסור אחר,

וּשְׁנֵאָהָּ הָאִישׁ הָאֲחֵרוֹן. הואיל
 ואשה זו היא רשעה, ואף בעלה השני
 אינו צדיק שהרי הכניס רשעה לביתו, אם
 כן אין כאן זיווג ראוי ומן הסתם נישואין
 אלה יבואו לידי כשלון. התורה מודיעה כי
 יקרה אחת מן השתים: או שהבעל ישנא
 את אשתו ובעקבות כך ירצה אף הוא
 לגרשה, או שהיא תגרום למותו וימות
 הוא בחייה.

נראה לומר שרש"י למד זאת מן
 הביטוי הקשה "ושנאה האיש האחרון".

אונקלוס

ה אַרִי יִסֵּב גִּבֹּר אֶתְתָא
חֲדָתָא לֹא יִפּוֹק בְּחִילָא
וְלֹא יַעֲבֹר עֲלוּהִי לְכָל
פְּתָגָם, פָּנִי יְהִי לְבֵיתָהּ
שְׁתָּא חֲדָא וַיַּחֲדִי יֵת
אֶתְתִּיה דְּנָסִיב:

ה כִּי־יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה חֲדָשָׁה לֹא
יֵצֵא בַּצָּבָא וְלֹא־יַעֲבֹר עָלָיו לְכָל־
דָּבָר נָקִי יִהְיֶה לְבֵיתוֹ שְׁנֵה אַחַת
וְשָׁמַח אֶת־אִשְׁתּוֹ אֲשֶׁר־לָקַח:

— דש"י —

(ה) אִשָּׁה חֲדָשָׁה. שהיא חדשה לו, ואפילו היא אלמנה, פרט למחזיר גרושתו (ספרי רעא; סוטה מד ע"א):

— ביאור (המשך) —

אסורה לבעלה, ואם בא עליה לוקה.³
אִשָּׁה חֲדָשָׁה. הביטוי "אשה
חדשה" הוא מוקשה מאוד, שהרי 'חדש'
ו'ישן' שייך בחפצים ולא בבני אדם -
וכי יש אדם חדש או ישן? אלא ודאי
אין כאן תיאור של האשה עצמה אלא
ביחס אל האיש - אשה שהיא 'חדשה
לו', היינו שלא ידעה מעולם, ואפילו
היא זקנה או אלמנה מאיש אחר. אמנם
אם כבר היתה אשתו וגירשה אין היא
נקראת 'חדשה לו'.

שאינו שייך לפרשה זו - איסור סוטה
לבעלה.

רש"י משתמש בביטוי 'סוטה'
שנסתרה, ובפשטות מתייחס לאשה
שבעלה קינא לה בפני עדים שלא תיסתר
עם פלוני ועברה ונסתרה עמו בעד אחד,
ואין אנו יודעים אם נטמאה או לא. אשה
כזו נקראת בלשון חז"ל 'סוטה ספק',² ובה
נאמרה בתורה פרשת שתיית מי המרים.
אשה סוטה זו כל זמן שלא שתתה מן
המים והוכיחה את חפותה הרי היא

2. להבדיל מ'סוטה ודאי' היינו אשה שודאי נטמאה לגבר זר.

3. פירשנו דברי רש"י כפשוטם שיש לבעל איסור דאורייתא ב'סוטה ספק'. אמנם נחלקו ראשונים האם 'סוטה ספק' אסורה לבעלה מן התורה או מדרבנן (ובעלה לוקה מכת מרדות), עיין יבמות י"א ע"ב, רמב"ם הלכות גירושין פ"א הי"ד ובמגיד משנה שם. את דברי רש"י ניתן לפרש הן לגבי 'סוטה ספק' והן לגבי 'סוטה ודאי'.

— רש"י —

וְלֹא־יַעֲבֹר עָלָיו. דבר הצבא: לְכָל־דָּבָר. שהוא צורך הצבא, לא לספק מים ומזון ולא לתקן הדרכים (ספרי שם, סוטה מג ע"א), אבל החוזרים מעורכי המלחמה על פי כהן, כגון בנה בית ולא חנכו או ארס אשה ולא לקחה, מספקין מים ומזון ומתקנין את הדרכים (סוטה שם):

יְהִיָּה לְבֵיתוֹ. אף בשביל ביתו, אם בנה בית וחנכו ואם נטע כרם וחללו, אינו זז מביתו בשביל צורכי המלחמה:

לְבֵיתוֹ. זה ביתו: יְהִיָּה. לרבות את כרמו (שם):

— ביאור —

ולא מצאנו פטור מפורש לחונך את ביתו ולמחלל את כרמו, אך חכמים הבינו כי כאן התורה מתייחסת לכל אותן דוגמאות שהוזכרו לעיל בפרשת שופטים, שם הם בשלב שעדיין לא נהנו מן הקניין החדש, וכאן הם כבר התחילו ליהנות ממנו.

כיצד למדו זאת חכמים מן הפסוק? את הביטוי "נקי יהיה לביתו" ניתן להבין כמתייחס לבית בו נמצאת אשתו החדשה, אך ניתן גם לפרש שישינה כאן התייחסות למקרה אחר, מקרה של אדם שבנה בית וחנכו, וכך פירש כאן רש"י. כמו כן דייק רש"י שאף נוטע כרם וחיללו פטור מן הצבא: 'לְבֵיתוֹ' - זה ביתו (=חונך ביתו), יהיה - לרבות את כרמו (=מחלל כרמו).'

וְלֹא־יַעֲבֹר עָלָיו. התורה מחלקת בין שני סוגי 'פטור' מן הצבא:

א. נושא את ארוסתו, בנה בית וחנכו, נטע כרם וחיללו (והוא תוך שנתו) - פטורים לגמרי ("לכל דבר"), היינו אינם נלחמים ואף אינם מספקים מים ומזון ואינם מתקנים הדרכים (דין זה מופיע בפסוקנו).

ב. ארס אשה ולא נשאה, בנה בית ולא חנכו, נטע כרם ולא חיללו (המוזכרים לעיל כ, ה-ז) - 'חוזרים מעורכי המלחמה על פי כהן', היינו אינם נלחמים בקרב בחזית הראשונה, אבל צריכים לסייע באספקת מים ומזון ובתיקון הדרכים. לכאורה פשט הפסוק כאן עוסק רק במי שנשא אשה חדשה והוא תוך שנתו,

— עיון —

וְלֹא־יַעֲבֹר עָלָיו. מדוע הבונה בית ולא חנכו צריך לסייע באספקת מים ומזון ואילו הבונה בית וחנכו פטור לחלוטין?

נראה לומר בפשטות כי הפטור של החוזרים מעורכי המלחמה הוא "פן ימות במלחמה" ולא יוכל להביא את קניינו לידי מימוש, ועל כן די לפוטרו מן הלחימה בשדה הקרב בלבד. לעומת זאת מי שהתחיל ליהנות מקניינו החדש נותנת לו התורה אפשרות ליהנות ממנו הנאה שלמה למשך שנה, ולכן הוא פטור מכל מטלה. מפסוק זה ניתן אולי ללמוד שהתורה נותנת לאדם רשות לדאוג לעצמו וליהנות

— רש"י —

וְשִׁמַּח. יְשִׁמַּח אֶת אֲשֶׁתוֹ, וּתְרַגְמוּ: 'וַיַּחְדֵּי יֵת אֶתְתִּיה'. וְהַמְתַּרְגֵּם 'וַיַּחְדֵּי עִם אֶתְתִּיה' טוֹעָה הוּא, שֶׁאֵין זֶה תְּרַגְמוֹ שֶׁל וְשִׁמַּח אֶלָּא שֶׁל וְשִׁמַּח:

— בִּיאֹר —

וְשִׁמַּח. לְמִילָה "אֶת" שְׁנֵי פִירוּשִׁים:
 א. מִילַת קִישׁוּר בֵּין פּוֹעֵל לְמוֹשָׁא יִשִּׁיר, כְּגֹן: "וַיִּקַּח אֲבָרָם אֶת שְׂרֵי אֲשֶׁתוֹ".
 ב. עִם, יַחַד, כְּמוֹ: "לֹא יֵאָכְלוּ הַמְצָרִים אֶת הָעֵבְרִים לֶחֶם".
 יוֹנָתָן בֶּן עֻזִּיאֵל תִּירְגַּם אֶת הַפְּסוּק לְפִי הַפִּירוּשׁ הַשֵּׁנִי: וְשִׁמַּח עִם אֲשֶׁתוֹ. רִש"י דוּחָה פִירוּשׁ זֶה וּמִסְבִּיר שֶׁיֵּשׁ לִפְרֹשׁ

וְשִׁמַּח אֶת אֲשֶׁתוֹ. רִש"י מוֹכֵר לִפְרֹשׁ כֵּן מִשׁוּם שֶׁהַמִּילָה "וְשִׁמַּח" הִיא בְּבִינָן פִּיעֵל, וּמִשְׁמַעוֹתוֹ בְּכָל מְקוֹם פּוֹעֵל יוֹצֵא, הֵינּוּ לִפְעוּל פְּעוּלָה עַל מִשְׁהוֹ שְׁחוּץ לוֹ. עַל כֵּן מִשְׁמַעוֹת הַמִּילָה "וְשִׁמַּח" אֵינָה שִׁשְׁמַח בְּעַצְמוֹ אֶלָּא שִׁשְׁמַח אֶת אֲשֶׁתוֹ. אֵין עֲלֵיו חַיִּיב לְשַׁמּוּחַ בְּעַצְמוֹ אֲבָל מַחֲוִיב לְשַׁמַּח אֶת אֲשֶׁתוֹ.

— עִיּוֹן (הַמִּשְׁךְ) —

מִקְנֵינוּ בַּעֲוֹלָם. "נָקִי יִהְיֶה לְבֵיתוֹ" פִּירוּשׁוֹ: יֵשׁ לוֹ צוּרֶךְ לַעֲסוֹק בְּעִנְיָנֵי בֵיתוֹ וּבְצָרְכֵי הַפְּרָטִיִּים וּלְכֵן יֵשׁ לָתֵת לוֹ אֶת הַחוּפֹשׁ לֶכֶךְ. יִתְכֵּן שֶׁמִּכַּח סִבְרָה זֹאת הֵבִינוּ חֲכָמִים כִּי הַפְּטוּר הַזֶּה כּוֹלֵל אֶף בּוֹנֵה בֵית וְחֹנֵכוֹ וְנוֹטֵעַ כֶּרֶם וְחִילְלוֹ, עַל אֶף שֶׁלֹּא נִכְתְּבוּ בַּפִּירוּשׁ. הוֹאִיל וְהַפְּטוּר שִׁייךְ לְשִׁלְשֶׁת הַדּוּגְמָאוֹת - מִדּוּעַ בָּחַרָה הַתּוֹרָה לְצִיין דּוּקָא אֶת מִי שֶׁנִּשְׁאַ אִשָּׁה חֲדָשָׁה? נִרְאֶה לֹמַר כִּי הוּא מִפְּנֵי שֶׁרָצְתָה לְחַדֵּשׁ אֶת הַדִּין שֶׁל "וְשִׁמַּח אֶת אֲשֶׁתוֹ אֲשֶׁר לָקַח".

וְשִׁמַּח. עַל פִּי פִירוּשׁוֹ שֶׁל יוֹנָתָן בֶּן עֻזִּיאֵל הַמְצוּהָ הִיא שֶׁאִישׁ וְאֲשֶׁתוֹ יִשְׁמְחוּ יַחְדָּיו בְּחַיֵּי זִיווּגָם. רִש"י אֵינוֹ מִפְּרֹשׁ כֵּן, מִשׁוּם שֶׁאֵין צָרֶךְ לְחַיִּיב אֶת הָאָדָם שִׁשְׁמַח וְיִהְיֶה בַּעֲוֹלָם הַזֶּה - חֲזָקָה עֲלָיו שֶׁיַּעֲשֶׂה זֹאת אֶף בְּלֹא צִוּוֹי. אֵין זֹאת אֶלָּא כִּי הַצִּוּוֹי הוּא שִׁדְדָא לְזוּלָתוֹ - שִׁשְׁמַח אֶת אֲשֶׁתוֹ.

אונקלוס

וְלֹא תִסֵּב מִשְׁכּוֹנָא רַחֵיָא וְלֹא־יִחְבֹּל רַחִים וְרֶכֶב פִּי־נֶפֶשׁ
וְרֶכֶבִּיהָ, אֲרִי בְּהוֹן מִתְעַבִּיד הוּא חֲבֹל: ס
מְזוֹן לְכָל נֶפֶשׁ:

— רש"י —

(ו) לֹא־יִחְבֹּל. אם בא למשכנו על חובו בבית דין לא ימשכנו בדברים שעושים בהן אוכל נפש (עיין ב"מ ק"ג ע"א, קטו ע"א):

רַחִים. היא התחתונה:

וְרֶכֶב. היא העליונה:

— ביאור —

אבנים המשמשות לטחינת קמח. רש"י מסביר כי אין האיסור מוגבל רק לכלים אלה אלא לכל הכלים המשמשים להכנת אוכל (=אוכל נפש). שים לב: במשכון הניתן בשעת ההלוואה אין בעניין זה שום הגבלה, ויכול המלוה לקחת כל חפץ שמציע לו הלווה.

רַחִים. "רחים" ו"רכב" היינו אבנים המשמשות לטחינת גרגרי החיטה והפיכתם לקמח, כאשר אבן אחת עגולה שוכבת על הקרקע והאבן השניה מסתובבת מעליה. כיום אנו משתמשים במילה "רחיים" כשם כולל לשני האבנים, אך בלשון מקרא ישנו שם לכל אחת מהאבנים. רש"י מסביר כי "רחים" היא האבן התחתונה ו"רכב" היא האבן העליונה ה'דוכבת' עליה.⁴

— עיון —

לֹא־יִחְבֹּל. מנין יודע רש"י שאיסור זה אינו מוגבל ל"רחים ורכב" בלבד אלא כולל את כל הכלים שעושים בהם אוכל נפש? נראה כי רש"י לומד זאת מן הטעם המפורש בפסוק: "כי נפש הוא חובל". אין כוונת

לֹא־יִחְבֹּל. ישנם שני סוגי משכון: א. משכון הניתן בשעת ההלוואה - הלווה מפקיד חפץ ביד המלוה כדי להבטיח את החזר החוב. ב. משכון הנגבה בסוף זמן ההלוואה - במידה והלווה אינו עומד בהתחייבותו לשלם בזמן הנקוב יכול המלוה לפנות לבית דין, ובהוראתם ידרוש שליח בית דין מן הלווה חפץ מחפציו בכדי ללחוץ עליו שיפרע את חובו. אם בסופו של דבר לא יפרע הלווה את חובו ישאר המשכון ביד המלוה במקום פירעון החוב.

רש"י מבאר שפסוקנו עוסק במשכון הנגבה על ידי בית דין - פעולת גבייה זו נקראת בלשון התורה 'לחבול'. התורה קובעת כי במשכון מסוג זה אין לקחת מביתו של הלווה "רחים ורכב", היינו

4. בלשון משנה נקראת האבן העליונה 'רכב' והתחתונה 'שֶׁכֶב', ראה בבא בתרא פ"ב מ"א.

אונקלוס

ז כִּי־יִמָּצֵא אִישׁ גִּנֵּב נֶפֶשׁ מֵאֲחִיו
 ז מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְהִתְעַמְּרֻבוּ וּמָכְרוּ
 וּמֵת הַגֵּנֵב הֵהוּא וּבָעֵרְתָּ הָרַע
 מִקֶּרְבְּךָ: ס
 ז אֲרִי יִשְׁתַּכַּח גִּבּוֹר גִּנֵּיב
 ז נֶפֶשׂא מֵאֲחוּהִי מִבְּנֵי
 ז יִשְׂרָאֵל וְיִתְגַּר בֵּיה
 ז וַיִּזְבְּנֶיהָ, וַיִּתְקַטֵּיל גִּנְבָא
 ז הֵהוּא וְתַפְלִי עֲבִיד דְּבִישׁ
 ז מִבְּינָךְ:

— רש"י —

(ז) כִּי־יִמָּצֵא. בעדים (ספרי רע"ג) והתראה, וכן כל כי ימצא שבתורה (ראה לעיל י"ב, ב):

וְהִתְעַמְּרֻבוּ. אינו חייב עד שישתמש בו (עיין ספרי שם):

— ביאור —

כִּי־יִמָּצֵא. יסוד הוא בדיני ישראל שאין מענישים אדם שום עונש - מיתה או מלקות - בלא עדים והתראה. שני עדים נועדו לאמת כי כך אכן אירע במציאות. התראה נועדה לאמת כי האדם עשה את העבירה בכוונת זדון מתוך רשע. רש"י לומד זאת מן הביטוי "כי ימצא", היינו כאשר תהיה מציאות ודאית, דבר ממשי וברור.

וְהִתְעַמְּרֻבוּ. יכולים אנו להעלות בדעתנו סיבות שונות לגניבת אדם: בקשת כופר, נקמה, אכזריות לשמה, ועוד. לא כל מי שגונב אדם חייב מיתה אלא רק מי שגונב אדם ומשתמש בו ומשעבדו. מעשה זה של הפיכת אדם לעבד על כרחו יש בו אכזריות נוראה, והעושה זאת חייב מיתה.

— עיון (המשך) —

הפסוק לומר שהמלווה לוקח כמשכון את נפשו של הלווה, אלא כוונת הפסוק לומר שלקחת כלי כזה מן הלווה מצערות אותו מאוד ומונעת ממנו להחיות את נפשו באוכל, וממילא מובן כי הוא הדין לכל הכלים המשמשים להכנת אוכל המחייב את הנפש.

כִּי־יִמָּצֵא. הצורך בעדים והתראה מוכיח כי עונש בית דין אינו נקמה אלא דין וצדק.

אונקלוס

ח אִסְתָּמַר בְּמִכְתָּשׁ סְגִירוֹ
לְמַטֵּר לַחֲדָא וּלְמַעְבַּד,
כָּל דִּילְפֹּן יִתְכוֹן כְּהִנְיָא
לִינְיָא כְּמָא דְּפִקִּידְתָּנוּן
תַּטְרוֹן לְמַעְבַּד:

ח הַשֹּׁמֵר בְּנִגְע־הַצָּרַעַת לְשֹׁמֵר
מְאֹד וְלַעֲשׂוֹת כָּל אֲשֶׁר־יֹרֹ
אֶתְכֶם הַכְּהֲנִים הַלְוִיִּם כְּאֲשֶׁר
צִוִּיתֶם תִּשְׁמְרוּ לַעֲשׂוֹת:

— רש"י —

(ח) הַשֹּׁמֵר בְּנִגְע־הַצָּרַעַת. שלא תתלוש סימני טומאה, ולא תקוץ את הבהרת (מכות כב ע"א): כָּל אֲשֶׁר־יֹרֹ אֶתְכֶם. אם להסגיר אם להחליט אם לטהר:

— ביאור —

הַשֹּׁמֵר בְּנִגְע־הַצָּרַעַת. "צרעת" היא נגע הבא על האדם ומטמאהו, והיא מעין מחלת עור, ודיניה מפורטים בפרשיות תזריע-מצורע שבספר ויקרא. בפשטות, פסוק זה בא להורות לנו כי עלינו להקפיד על כל דיני הצרעת, ומי שח"ו לוקה בה, עליו לבוא לפני הכהנים הבקיאים בדינים אלה. אמנם הציווי "השומר בנגע הצרעת" נראה תמוה, שהרי כל מקום שנאמר "השומר" היינו איסור לא תעשה, ולכאורה איזה איסור שייך במי שלקה בצרעת? מסביר רש"י כי כאן באה התורה לאסור על האדם לתלוש 'סימני טומאה' או לחתוך את הנגע, ובכך כביכול יטהר את עצמו, ומיד מסבירה התורה כי בענייני צרעת אין לנו אלא הדרכתם של הכהנים הבקיאים בהלכות אלו.⁵

'סימני טומאה' - בנגע הצרעת ישנם מראות שונים וצבעים שונים, ועל ידי סימנים אלה, בבשר, בעור ובשערות, יודע הכהן מה דינו של הנגע.

כָּל אֲשֶׁר־יֹרֹ אֶתְכֶם. הואיל ונגע הצרעת הוא מעין מחלת עור צריך שיידע הכהן להבחין מהו סוג הנגע הנמצא לפניו. בפני הכהן עומדות שלש אפשרויות:

1. 'להסגיר' - אם נתגלו סימנים

— עיון —

הַשֹּׁמֵר בְּנִגְע־הַצָּרַעַת. צריך להבין מדוע החמירה התורה מאוד באיסור תלישת סימני הצרעת, וכתבה לשון מיוחדת: "השומר בנגע הצרעת לשמור מאוד ולעשות", וכידוע כל מקום שנאמר 'השומר' 'פן' ו'אל' היינו איסור לא תעשה. וכן בפרשת תזריע ישנו לאו נוסף למי שמגלח את שערות הנתק. לעומת זאת מי שאינו הולך להיבדק אצל הכהן אינו עובר בלאו אלא בעשה בלבד ואינו לוקה. מדוע החמירה התורה באדם זה,

5. וכן בספר החינוך מקשר בין שתי מצוות אלה: כדי שיוכלו הכהנים לקיים את דיני הצרעת אסור לו לאדם לתלוש את סימני הנגע.

אונקלוס

ט זְכוֹר אֶת אֲשֶׁר-עָשָׂה יְהוָה
אֱלֹהֶיךָ לְמַרְיָם בְּדֶרֶךְ בְּצֵאתָכֶם
מִמִּצְרַיִם: ס
ט הָיוּ דְכִיר יֵת דְּעֵבֵד יִי
אֱלֹהֶךָ לְמַרְיָם, בְּאוֹרְחָא
בְּמִפְקֻכוֹן מִמִּצְרַיִם:

— רש"י —

(ט) זְכוֹר אֶת אֲשֶׁר-עָשָׂה ה' אֱלֹהֶיךָ לְמַרְיָם. אם באת להזהר שלא תלקה בצרעת, אל תספר לשון הרע, זכור העשוי למרים שדיברה באחיה ולקתה בנגעים (עיין ספרי רע"ה):

— ביאור (המשך) —

מסויימים בעור אך אין אפשרות לדעת אם אכן מדובר בצרעת אם לאו, צריך האדם להמתין שבעה ימים ובסופם יעמוד לפני הכהן לבדיקה נוספת. בדיקה זו תוכל לבחון את התפתחות הנגע ועל פי זה להכריע באיזה נגע מדובר. בזמן ה'הסגרה' חלים על הנגע מקצת דיני טומאת מצורע.
2. 'להחליט' - לקבוע כי אדם זה אכן נגע

בצרעת וחלים עליו כל דיני טומאת מצורע.
3. 'לטהר' - לקבוע כי אדם זה אינו טמא כלל.
הפסוק מצווה עלינו להישמע להוראות הכהנים בכל הקשור לענייני הצרעת, כי הם בקיאים בהלכות נגעים המורכבות.
זְכוֹר אֶת אֲשֶׁר-עָשָׂה ה' אֱלֹהֶיךָ לְמַרְיָם. מהו הציווי בפסוק זה, ומדוע

— עיון (המשך) —

ומדוע באמת אינו נטהר לאחר שהסיר את סימני הטומאה שהיו בו?
אולי הטעם לכך הוא משום שאדם טמא המתחזה לטהור הוא גרוע מאדם טמא שאינו מיטהר. מצורע התולש את סימני הטומאה הרי הוא מסיר את סימני הטומאה החיצוניים אך אין הוא מתקן את מצבו המהותי. כידוע, צרעת היא עונש הבא על האדם על איסור לשון הרע, כפי שלמדנו ממעשה מרים (המובא להלן). אין זו מחלה רגילה אלא נגע ששורשו רוחני, ולכן כדי להירפא מן הצרעת אין מספיק לרפא את העור בלבד אלא יש לעבור תהליך של חזרה בתשובה. אדם המעלים עין ממצבו המוסרי הירוד הרי הוא הולך ומידרדר, אך סופו לבוא לידי תיקון, אבל אדם טמא התולש את סימני הטומאה ומעמיד פני טהור הרי הוא כופר בעונש שקיבל מאת הבורא, ואף מונע מעצמו את מעשה התיקון האמיתי. מעשה זה הוא מעשה רמאות מסוכן.
זְכוֹר אֶת אֲשֶׁר-עָשָׂה ה' אֱלֹהֶיךָ לְמַרְיָם. מחלת הצרעת היא מחלה מדבקת ובני אדם צריכים להתרחק מן החולה כדי לא להידבק. עוון לשון הרע אף הוא רוע שמדבק והורס, ויצר לב האדם נוטה אחריו. משום כך קבע הבורא כי האומר לשון הרע נענש במחלה פיזית המזכירה את עונו הרוחני וגורמת לו להיפרד מן הבריות.

אונקלוס

י אֲרִי תְרָשִׁי בְּחֶבְרֹן י כִּי־תֵשֶׁה בְּרֶעֱךָ מִשָּׂאת מְאוּמָה
רְשׁוֹת מְדָעַס, לֹא תִיעוֹל לֹא־תִבֹּא אֶל־בֵּיתוֹ לַעֲבֹט
לְבֵיתָהּ לְמִסָּב מִשְׁכּוֹנִיָּה: עֲבָטוּ:

— רש"י —

(י) כִּי־תֵשֶׁה בְּרֶעֱךָ. תחוב בחברך: מִשָּׂאת מְאוּמָה. חוב של כלום:

— ביאור (המשך) —

מסביר רש"י כי מסמיכות הפסוקים כאן לימדה אותנו התורה שכל המספר לשון הרע על חבירו נענש בנגע הצרעת. **כִּי־תֵשֶׁה בְּרֶעֱךָ**. משמעות הפסוק "כִּי־תֵשֶׁה בְּרֶעֱךָ מִשָּׂאת מְאוּמָה" קשה, ורש"י נחלץ לעזרתנו ומבאר את המילים הקשות בפסוק.

"משאת" היינו 'חוב', וממילה זו נגזר הפועל "תשה" = 'תחוב בחברך', היינו שיהיה חברך חייב לך. "משאת מאומה" היינו 'חוב של כלום', כלומר סכום כסף פעוט.⁶ מילים אלה נגזרו מן השורש נש"ה, ואליהם שייכת גם המילה 'נושה' המובאת בפסוק הבא.

לפי פירוש זה משמעות הפסוק היא: אם יהיה חברך חייב לך סכום כסף קטן - לא תבוא אל ביתו לעבוט עבטו.

— עיין —

כִּי־תֵשֶׁה בְּרֶעֱךָ. צריך להבין מדוע התורה מדגישה כי מדובר כאן ב'חוב של כלום'? וכי יהיה הבדל בדין משכון אם החוב קטן או גדול? נראה כי בגלל קושי זה נטו פרשנים רבים מפירוש זה, והסבירו את דברי רש"י באופן אחר. לטענתם רש"י כיון בדבריו לדעת ה'ספרי' הלומד מכאן כי הפרשה עוסקת

נאמר דוקא כאן? רש"י מסביר כי פסוק זה קשור לפסוק הקודם המזהיר על נגע הצרעת, ובא לומר כי האדם יכול למנוע מעצמו מלקות בנגע זה. אם יזכור האדם את מעשה מרים ויימנע מלספר לשון הרע על אחרים אזי לא ילקה בצרעת.

'מעשה מרים' מובא בפרשת בהעלותך (במדבר יב, א-טו), שם מסופר שמרים ואהרן דיברו במשה "על אודות האשה הכושית אשר לקח", ומיד אחר כך לקתה מרים בצרעת. מדוע לקתה מרים דוקא בצרעת? היכן נאמר כי כל המספר לשון הרע לוקה בנגעים? אם היינו לומדים רק את סיפור המעשה שם לא היינו יודעים כי העונש על לשון הרע הוא צרעת, ואפשר היה לומר כי נענשה בזה משום שדיברה דוקא במשה רבנו מנהיג האומה.

6. כך פירש הרח"ד שעוועל במהדורותו, וכן ראיתי שפירש בספר 'עטרת רש"י'.

אונקלוס

י' בַּחוּץ תַּעֲמֹד וְהָאִישׁ אֲשֶׁר
 אֶתָּה נִשֶּׂה בּוֹ יוֹצִיא אֶלֶיךָ אֶת-
 הָעֶבֶט הַחוּצָה: י' וְאִם-אִישׁ עָנִי
 הוּא לֹא תִשָּׁב בְּעֶבְטוֹ:
 י' בְּבָרָא תִקּוּם, וְגִבְרָא
 דְּאֶת רְשִׁי בִּיה יִפִּיק לָךְ
 ית משכונא לברא: י' וְאִם
 גִּבֵּר מְסָבִין הוּא, לֹא
 תִשָּׁכּוּב בְּמִשְׁכּוֹנִיה:

— רש"י —

(יב) לֹא תִשָּׁב בְּעֶבְטוֹ. לא תשכב ועבטו אצלך (ספרי רע"ז; בבא מציעא קיד ע"ב):

— ביאור —

לֹא תִשָּׁב בְּעֶבְטוֹ. 'עבטו' היינו משכון, כלומר חפץ שנוטל הנושה מן החייב בכדי להבטיח את החזר החוב.⁷ לכאורה הפסוק "לא תשכב בעבטו" אוסר על התובע רק להשתמש במשכון, אך מתיר לו להחזיק בו ללא הגבלה.

רש"י אינו מפרש כך אלא מסביר כי כוונת הפסוק לאסור השארת העבט בלילה ברשות המלוה, ולמעשה מחייב את הנושה להחזיר את העבט לידי החייב בשעות הלילה. פירוש זה מוכרח ממשמעות הפסוק הבא.

— עיון (המשך) —

בכל סוג של חוב, בין חוב הנוצר מהלוואה ובין חוב הנוצר מקנייה ומשכר שכיר וכדומה (ראה מזרחי). לשיטה זו התורה מחדשת דין: היינו יכולים לומר שדווקא בחוב שנוצר מהלוואה יש לרחם על החייב, שהרי המלוה נטל סיכון בכך שהלווה לאדם שאין לו ממון, אבל בחיובים אחרים מדוע יפסיד הנושה? וכי מי התיר לאדם לשכור שכיר בלי שיהיה לו ממון לשלם לו, או מי התיר לאדם לקנות בהקפה מבלי שיהיה לו ממון לפרוע! על כן רש"י מפרש כי התורה מחדשת דין 'בחוף תעמוד' גם בחובות מן הסוג הזה.

אולם לטעמי קצת קשה לראות כוונה זו בדברי רש"י. על פי פירושו ברש"י נראה לומר כי החידוש הוא בכך שבית דין נזקקים לקחת משכון גם במקרה של חוב קטן ביותר, כי חובה על האדם לקיים את כל התחייבויותיו בין קטנות ובין גדולות.

7. ודע כי פסוקים אלה עוסקים דווקא במשכון הניטל שלא בשעת הלוואה (ראה לעיל פסוק ו), אבל משכון הניתן בשעת הלוואה אין המלווה צריך להחזירו ללוה ביום או בלילה כמוכא להלן.

אונקלוס

יג אֲתָבָא תְּתִיב לִיה יֵג הִשְׁבֹּ תְּשִׁיב לֹו אֶת־הָעֲבוֹט
 יֵת מְשִׁכּוֹנָא כְּמִיעַל כְּבוֹא הַשֶּׁמֶשׁ וְשָׁכַב בְּשִׁלְמָתוֹ
 שְׁמֵשָׁא וְיִשְׁכּוֹב בְּכִסּוּתִיה וּבִרְכָּךְ וְלֹךְ תִּהְיֶה צְדָקָה לְפָנֵי
 קָדָם יי אֱלֹהֵךְ: יִהְיֶה אֱלֹהֶיךָ: ס

— רש"י —

(יג) כְּבוֹא הַשֶּׁמֶשׁ. אם כסות לילה הוא, ואם כסות יום החזירהו בבוקר, וכבר כתוב בואלה המשפטים (שמות כב, כה): "עד בא השמש תשיבנו לו", כל היום תשיבנו לו וכבוא השמש תקחנו (עיין ספרי שם ובבא מציעא שם):

— ביאור —

אסור לנושה להחזיק ברשותו בשעות הלילה. לעומת זאת הפסוק בפרשת משפטים עוסק ב'כסות יום', היינו כסות שלובש החייב ביום, ואותה אסור להחזיק ברשותו בשעות היום.

רש"י נזקק לפרש כאן את הפסוק מפרשת משפטים (בשנית) משום שלשונו דומה מאוד לפסוקנו: כאן נאמר: "השב תשיב לו את העבוט כבוא השמש". ושם נאמר: "עד בוא השמש תשיבנו לו". לכאורה בשני הפסוקים צריך העבוט

כְּבוֹא הַשֶּׁמֶשׁ. מן הציווי "לא תשכב בעבטו" ומן הציווי "השב תשיב לו את העבוט כבוא השמש" משמע לכאורה שאיסור החזקת משכון אינו אלא בלילה, אבל בשעות היום מותר להחזיק המשכון ללא הגבלה. מסביר רש"י כי אין הדבר כן, שהרי בפרשת משפטים ישנו פסוק ממנו משמע להיפך, היינו אסור להחזיק משכון בשעות היום ומותר להחזיקו בלילה! אלא יש לחלק בין 'כסות לילה' ל'כסות יום'. פסוקנו כאן עוסק ב'כסות לילה', היינו כסות ששוכב בה החייב בלילה⁸, ואותה

— עיון —

כְּבוֹא הַשֶּׁמֶשׁ. דין זה לכאורה מעורר תמיהה, שהרי אם מחוייב המלוה להחזיר את המשכון כל יום ויום - מה תועיל לו לקחת המשכון מהלווה? הרי הלווה ממשיך ליהנות מן החפץ בשעות שצריך לו! נראה ליישב קושי זה בכמה טעמים: א. מבחינה הלכתית משכון כזה מועיל למלוה במקרים מסויימים: (1) אין שנת שביעית משמטת ההלוואה - להבדיל משאר הלוואות ללא משכון. (2) לאחר מות הלווה יוכל

8. אמנם הגמרא בבבא מציעא קיד ע"ב פירשה להיפך, אך פירוש זה ודאי אינו כפשוטו אלא ליישב לשון הברייתא שם, וכאן פירש רש"י הביטוי כפשוטו.

— רש"י —

וּבִרְכָּךְ. ואם אינו מברכך, מכל מקום "ולך תהיה צדקה" (ספרי שם):

— ביאור (המשך) —

להיות ביד החייב עם בוא השמש (בשקיעת השמש), ואין שום הבדל בין הפסוקים אלא שכאן צריך להשיב לו מיד כבוא השמש וכאן צריך להשיב לו עד בוא השמש! על כן חוזר רש"י ומפרש שכוונת הפסוק בפרשת משפטים "עד בוא השמש תשיבנו לו" היינו שהמשכון יהיה 'מושב' בידו כל היום עד שקיעת השמש, ר"ל בבוקר תשיבנו לו ויהא בידו עד בוא השמש, ואחרי כן יקח ממנו.⁹

וּבִרְכָּךְ. לכאורה ניתן היה להבין כי ישנו קשר בין שני חלקי הפסוק, ומשמעותו: אם העני 'ברכך' אזי 'ולך תהיה צדקה', ולפי זה הוא הדין להיפך: אם העני אינו מברכך ואינו מכיר לך טובה אזי לא ייחשב לך מעשה זה כצדקה לפני ה'. מסביר רש"י כי אין זה תלוי בזה, ואין הקב"ה מעריך את המעשה הטוב שעשיית רק לפי תגובתו של הלווה, אלא תמיד כשתעשה מעשה זה הוא ייחשב לפני הקב"ה כצדקה.

— עיין (המשך) —

לגבות החוב מן המשכון עצמו - להבדיל משאר מטלטלין השייכים ליתומים שאינם משתעבדים לבעל חוב.

ב. מבחינה פסיכולוגית, במשכון יום יומי שכזה מופעל לחץ על הלווה למהר ולפרוע את חובו, כי צריך מידי יום להיפרד מכסותו ולתת אותה למלוה.

ג. מאחר ומדובר בלווה עני (ראה פסוק יב) יתכן ובאמת התורה מעוניינת שהמלוה יניח ללווה ולא יטול ממנו משכון כלל, אך מאחר ולא מן הדין הוא לדרוש מן המלוה לוותר על זכותו - על כן אמרה תורה: רשאי אתה ליטול משכון אך עליך להשיבו כל יום ויום. מתוך כל הטירחה הזו סביר להניח כי המלוה יוותר על זכות זו ויתחשב בלווה העני, ויבטח בקב"ה שהלוואתו תושב לו במהרה, ויתקיים בו מה שנאמר להלן "ולך תהיה צדקה".

מדוע התורה נזקקה לפרט דין זה בשני פסוקים - אחד בכסות יום ואחד בכסות לילה? נראה לומר כי אי אפשר היה לנו ללמוד זה מזה: אם היה נאמר רק דין כסות יום היה מקום לומר שכסות לילה אינה כל כך נצרכת ועל כן אין חייב להחזירה. מאידך, אם היה נאמר רק דין כסות לילה היה מקום לחשוב שכסות יום לרוב חשיבותה אין למשכנה כלל.¹⁰

וּבִרְכָּךְ. רש"י מלמדנו כי פעמים אדם עושה מעשה טוב לחבירו ואינו זוכה ממנו להכרת הטוב לה הוא ראוי, אך מכל מקום אין זה חשוב, העיקר הוא בכך שהאדם עושה את הדבר הנכון ושכרו מובטח מן השמים.

9. לשון רש"י בבא מציעא שם ד"ה עד בא השמש.

10. ועיין רש"י תמורה ו ע"א ד"ה ה"ג ל"א שכתב צריכותא באופן אחר.

אונקלוס

יִד לֹא תַעֲשֹׂק שְׂכִיר עֲנִי וְאַבְיוֹן
 עֲנִיא וּמִסְכִּינָא, מֵאַחַד אוֹ
 מִגִּיּוֹרָךְ דְּבִאֲרַעָךְ בְּקִרְוֹךְ:
 בְּשַׁעְרֶיךָ:

— רש"י —

(יִד) לֹא־תַעֲשֹׂק שְׂכִיר. והלא כבר כתוב! אלא לעבור על האביון בשני לאוין: לא תעשוק שכר שכיר שהוא עני ואביון, ועל העשיר כבר הוזהר (ויקרא יט, יג): "לא תעשוק את רעך" (עי' ספרי רע"ח ובבא מציעא קיא ע"א):
 אַבְיוֹן. התאב לכל דבר (עיין ויקרא רבה פל"ד, ו):

— ביאור —

לֹא־תַעֲשֹׂק שְׂכִיר. מעסיק שאינו משלם שכר לפועל שלו ("שכיר") נקרא עושק, והרי הוא כגזלן ממש¹¹. איסור זה נכתב בתורה פעמיים: בפרשת קדושים (ויקרא יט, יג) נאמר: "לא תעשוק את רעך", וכאן נאמר: "לא תעשוק שכיר עני ואביון". מסביר רש"י כי הפסוק בויקרא עוסק באיסור לעשוק כל אדם, בין עני ובין עשיר, וכאן כתבה התורה איסור נוסף למי שעושק שכיר שהוא עני ואביון. אַבְיוֹן. אביון הוא עני שבעניים¹², אין לו כלום משל עצמו ולכן הוא תאב לכל דבר. 'אביון' משורש אב"ה, שהוא אובה ומתאוה ורוצה כל דבר.

— עיון —

לֹא־תַעֲשֹׂק שְׂכִיר. הנה בכל מקום שאנו אומרים 'לעבור עליו בשני לאוין' היינו להוסיף על עונשו ולהלקותו על כל לאו ולא, אך באיסורי ממונות אי אפשר לומר כן, שהרי חייב הוא לשלם את הממון ופטור ממלקות, כי לאו הניתן לתשלומין אין לוקין עליו, ואם כן מה למדנו מכך שיש באיסור זה שני לאוין?
 אולי אפשר לומר כי יש כאן נפקא מינה למעשה, שהואיל ולמדנו כאן שאיסור עושק של עני חמור יותר מעושק של עשיר, ממילא אם יתחייב אדם לשלם שכרם של שני פועלים, אחד עני ואחד עשיר, ואין לו כדי לשלם לשניהם - לא יתן מחצית השכר לזה ומחצית לזה אלא ישלם לעני¹³.

11. עפ"י בבא מציעא סא ע"א.

12. ראה רש"י לעיל טו, ד, וכן שמות כג, ו.

13. עיין תורה תמימה אות קל"ט שהביא מקור מן הגמרא ללמוד זאת ממקום אחר.

— רש"י —

מַגֵּרֶךְ. זה גר צדק (ספרי שם; בבא מציעא קיא ע"ב):

בְּשַׁעְרֵיכֶם. זה גר תושב האוכל נבלות (ספרי שם עפ"י גירסת הגר"א; בבא מציעא שם):

אֲשֶׁר בְּאַרְצְךָ. לרבות שכר בהמה וכלים (שם ושם):

— ביאור —

בארץ ישראל, אך קשה לומר כן, שהרי כל המצוות המוטלות על האדם עצמו חיונן הוא בכל מקום.¹⁴ על כן מפרש רש"י שהביטוי "אשר בארצך" בא לרבות סוגי שכירות נוספים, וכאילו כתוב 'לא תעשוק שכיר מכל אשר בארצך'.

'שכר בהמה וכלים' היינו דמי שכירות עבור בהמה או כלים. כאן למדנו כי איסור עושק אינו שייך רק לעניין שכר פועלים אלא שייך בכל ענייני שכירות, ר"ל גם חוב שנוצר משכירות בהמה או משכירות כלים יש בו משום איסור "לא תעשוק".

מַגֵּרֶךְ. 'גר' פירושו זר. ישנם שני סוגים של גרים: (א) 'גר צדק' - גוי שהתגייר והפך ליהודי. (ב) 'גר תושב' - גוי הגר בארץ ישראל שלא התגייר אבל קיבל על עצמו לשמור את שבע מצוות בני נח. לגר תושב מותר לאכול נבלות וטרפות ולכן הוא מכונה 'גר האוכל נבלות'.

הפסוק מדגיש כי איסור עושק נאמר גם על "אחיק" - היהודי, גם על "גרך" - גר צדק, וגם על "בשעריך" - גר תושב. **אֲשֶׁר בְּאַרְצְךָ.** לכאורה משמע כי איסור עושק שייך רק "בארצך" -

— עיון —

מַגֵּרֶךְ. הביטוי "גרך אשר בארצך בשעריך" מתייחס לכאורה לסוג אחד של גר, ואם כן מדוע חילק רש"י ביטוי זה לשנים ולמד "גרך" - גר צדק, "בשעריך" - גר תושב? דרשה זו נראית תמוהה מאוד! אמנם נראה לומר כי הביטוי "גרך בשעריך" מתייחס לגר תושב. אילו היה כתוב רק "גרך" היינו מפרשים 'גר צדק', אך הואיל ונאמר "גרך בשעריך" המשמעות היא כל מי שגר בתחומך ואחריותו עליך - אפילו גר תושב, וכל שכן גר צדק.

אֲשֶׁר בְּאַרְצְךָ. לכאורה נראית דרשת חז"ל מופקעת מפשט הפסוק, שהרי מן המילים "מאחיק או מגרך אשר בארצך" משמע שאסור לעשוק רק אנשים הגרים בארץ ישראל. אמנם נראה לבאר כי לא זו בלבד שאין דרשת חז"ל סותרת את פשט הפסוק אלא אף יורדת לעומקו ומאירה אותו. כי הנה באמת אף לפי הפשט הביטוי "אשר בארצך בשעריך" מעורר קושי, שהרי ודאי אין סברה לחלק בעניין עושק בין תושבי הארץ ותושבי חו"ל, וודאי צערו של אדם עשוק שווה בכל מקום. ובכלל,

14. ראה תוספות בבא מציעא קיא ע"ב ד"ה כל שבארצך.

אונקלוס

טו בְּיוֹמֶיהָ תִּתֵּן שְׂכָרוֹ וְלֹא־תָבוֹא
 עָלָיו הַשֹּׁמֵשׁ בִּי עָנִי הוּא וְאֵלָיו
 הוּא נָשָׂא אֶת־נַפְשׁוֹ וְלֹא־יִקְרָא
 עָלָיָהּ אֶל־יְהוָה וְהָיָה בֶּן־חַטָּא: ס
 חוֹבָא:

— רש"י —

(טו) וְאֵלָיו הוּא נָשָׂא אֶת־נַפְשׁוֹ. אל השכר הזה הוא נושא את נפשו למות,
 עלה בכבש ונתלה באילן (עיין ספרי רע"ט ובבא מציעא קיב ע"א):

— ביאור —

וְאֵלָיו הוּא נָשָׂא אֶת־נַפְשׁוֹ. ניתן
 היה לפרש כי השכיר בתום עבודתו מצפה
 מאוד לשכר ונושא אליו נפשו, וכעין מה
 שנאמר (תהלים כה, א): "אליך ה' נפשי
 אשא", וכך פירש החזקוני ועוד. אמנם

— עיין (המשך) —

ביטוי המתייחס ל'ארצך' ול'שעריך' אין מקומו במצוה המוטלת על היחיד אלא במצוה
 המוטלת על בית הדין ועל ראשי הקהל, ומדוע כתבה זאת התורה כאן?¹⁵
 נראה לומר כי באמת פסוק זה מיועד לראשי הקהל, ומטיל עליהם את האחריות
 לדאוג לתקינות יחסי השכירות בין התושבים שבערים. עליהם למנוע עושק בין אדם
 לחבירו, ואף לשמור שלא יעשקו גרי הצדק וגרי התושב שהם נמצאים בדרך כלל
 בשולי החברה. הואיל וכן, דאגתם אינה צריכה להתמקד רק בעושק שכירות פועלים
 אלא בכל סוגי התשלומים השייכים לשוק העבודה, כולל שכירות בהמה וכלים.
 אם יצליחו ראשי הקהל לדאוג בעניין זה אזי ערי ישראל יהיו ניכרות לטובה מכל
 שאר ערי העולם.

וְאֵלָיו הוּא נָשָׂא אֶת־נַפְשׁוֹ. לכאורה הנימוק של מסירות נפש אינו שייך בכל
 הפועלים, ואדרבה, רוב הפועלים אינם מסכנים את חייהם בעבודתם, ומדוע נימקה

15. מעניין לראות כי התורה ניסחה ניסוח דומה במצוות צדקה (לעיל טו, ז): "כי יהיה בך אביון מאחד עריך באחד
 שעריך בארצך אשר ה' א-להיך נותן לך - לא תאמץ את לבבך ולא תקפוצ את ידך", ואין ספק שגם מצות
 צדקה חיובה הוא בכל מקום, ואכן את הביטוי 'מאחד עריך באחד שעריך בארצך' דרשו חז"ל לעניין עניי עירך
 קודמים לעניי עיר אחרת. וראה מה שכתבנו לתוך כאן והשלם אף לשם.

— רש"י —

וְהָיָה בְּךָ חֵטָא. מכל מקום, אלא שממהרין ליפרע על ידי הקורא (ספרי שם):

— ביאור (המשך) —

במשמעות 'מוסר', כמו 'וישא משאות' (בראשית מג, לד), היינו מוסר נפשו (וכן הוא באונקלוס), או במשמעות 'מגביה', כמו 'וישא אברהם את עיניו' (שם כב, ד), היינו מגביה את עצמו בעבודה תוך סיכון נפשו, עולה בכבש ונתלה באילן¹⁶. כוונת הפסוק להזהירנו לשלם לשכיר העני את שכרו בזמן וללא דחייה, כי כל עבודתו של הפועל היא בעבור שכרו, והשכר כל כך חשוב לו עד שמוכן הוא לסכן את חייו עבורו.

וְהָיָה בְּךָ חֵטָא. מקריאת הפסוק אפשר לטעות ולהבין כי רק במקרה בו יקרא העני עליך אל ה' אזי ייחשב לך העניין כ'חטא', אך אם לא יקרא עליך אל ה' אין בך עוון. רש"י מדגיש שאין הדבר כן ובאמת אין החטא תלוי בקריאת העני, וכל המלין את שכרו של העני יש בו חטא בכל מקרה (= 'מכל מקום'). אם כן מדוע התורה תולה את עניין החטא בקריאתו של העני? כדי ללמדנו שבמקרה בו העשוק קורא אל הקב"ה אזי הוא ממחר להיפרע ולהעניש את העושק.

— עיין (המשך) —

התורה נימוק שאינו שייך בכל?

שתי תשובות בדבר:

1. עצם העובדה שבני אדם מוכנים לסכן את עצמם בעבודתם עבור השכר מוכיחה שאין העבודה עצמה תכליתו של העובד אלא שכרו. אם לא נשלם לו את שכרו הרי זה כאילו גנבנו ממנו את השעות שהקדיש עבורנו.
2. מצד האמת בכל עבודה שעושה אדם ישנה מידת מה של מסירות נפש. מי שעובד מול מחשב מסכן את עיניו וגבו. מי שצריך לנסוע למקום העבודה מסכן עצמו בדרכים. מורה העובד עם תלמידים מסכן את עצביו. נמצא שכל עובד נותן למעבידו את היקר לו ולכן חייב המעביד לתת לו את שכרו בזמן.

וְהָיָה בְּךָ חֵטָא. לכאורה אינו מובן, מדוע עונשו של העושק חמור יותר עם זעקת הדל? וכי חומרת העוון תלויה בקריאתו של העשוק? ואם ישתוק ולא יזעק יפחית בכך את חומרת החטא? כאן מגלה לנו רש"י מהו כוחה של תפילה, ועד כמה השפעתה יכולה להיות מכרעת. ודאי הוא שעל האדם להתרחק מכל מעשה מתועב - לא רק כדי שלא ייענש עליו אלא משום שעצם המעשה רע הוא, אך מכל מקום עליו לדעת כי יש דין ויש דיין, והקב"ה שומע שוועת עניים ומקשיב ומושיע לצעקת דלים, ואם יצטער עני ודל עד שיזעק אל ה' אזי 'מוכרח' הוא לשמוע אל זעקתו ולהושיעו מיד עושקו. כך מנהיג הקב"ה את עולמו ואת בריותיו. לבעל הבית נראה העני כחלש ממנו, אך באמת לימינו של העני עומד הקב"ה להושיעו מיד כל הצרים לו.

16. כך כתב גם 'לפשוטו של רש"י'.

אונקלוס

טז לֹא יָמוּתוּן אֲבָהֶן עַל פֶּס
בְּנִין וּבְנִין לֹא יָמוּתוּן עַל
פֶּס אֲבָהֶן, אֲנָשׁ בְּחוּבִיהָ
יָמוּתוּן:

טז לֹא־יִוָּמְתוּ אָבוֹת עַל־בָּנִים
וּבָנִים לֹא־יִוָּמְתוּ עַל־אָבוֹת אִישׁ
בְּחֻטָּאוֹ יוּמָתוּ: ס

— דש"י —

(טז) לֹא־יִוָּמְתוּ אָבוֹת עַל־בָּנִים. בעדות בנים. ואם תאמר בעון בנים, כבר נאמר אִישׁ בְּחֻטָּאוֹ יוּמָתוּ (ספרי ר"פ; סנהדרין כז ע"ב). אבל מי שאינו איש מת בעון אביו, הקטנים מתים בעון אבותם בידי שמים:

— ביאור —

לֹא־יִוָּמְתוּ אָבוֹת עַל־בָּנִים. בקריאה פשוטה של הפסוק נראה שיש בו עיקרון אחד ברור: כל אדם נענש על מעשיו בלבד, ולכן לא ייענשו אבות בחטאם של בנים וכן בנים לא ייענשו על מעשי אבותם. אך אם אכן זוהי כוונת הפסוק אזי ישנה בפסוק כפילות מיותרת ומספיק היה לומר 'איש בחטאו יומת'. על כן מסביר רש"י כי יש לחלק את הפסוק לשני חלקים, וכל חלק מלמד דין אחר.

חלקו הראשון של הפסוק עוסק בדיני עדות בבית דין: "לא יומתו אבות על בנים ובנים לא יומתו על אבות" - אין בית דין רשאי להעניש אדם על סמך עדות קרוב משפחתו. משמע מכאן כי עדות של קרוב היא עדות פסולה ואי אפשר כלל

לקבלה (בין לחובת הנאשם ובין לזכותו). נראה כי לפירוש זה יש לפרש "על בנים" - בגלל הבנים, בסיבת הבנים, כמו "והקריב על חטאתו אשר חטא" (ויקרא ד, ג), 'בעבור חטאתו' (אבן עזרא שם).

חלקו השני של הפסוק עוסק בענישת אדם בבית דין: "איש בחטאו יומתו" - רק החוטא נהרג על ידי בית הדין ולא שום אדם אחר, וממילא למדנו מכאן כי אין הורגים אבות בעוון בנים או בנים בעוון אבות.

רש"י מדייק מן הביטוי "איש בחטאו יומתו" עניין נוסף השייך לדיני שמים. גם בדיני שמים אין מענישים מי שלא חטא, ואף שם לא יומתו בנים בעוון אבות, אך יש בזה יוצא מן הכלל: בן קטן - שאינו 'איש' - עלול להיענש ולמות בחטאי אביו, שכיון שאין בו דעת הרי הוא כקניינו של אביו.¹⁷

— עיון —

לֹא־יִוָּמְתוּ אָבוֹת עַל־בָּנִים. דברי רש"י נראים כסותרים - בתחילה פירש כי מן המילים "איש בחטאו יומתו" למדנו שלא יומתו אבות בעוון בנים בדיני אדם והוא

17. ראה רמב"ם הלכות תשובה פ"ו ה"א.

— עיון (המשך) —

הדין לבנים בעוון אבות (וזהו ודאי ציווי והוראה בדיני אדם שהרי לא שייך ציווי בדיני שמים), ולבסוף דקדק מכאן כי רק 'איש' אינו מת בדיני שמים על חטאו של אחר, אולם בן קטן - שאינו 'איש' - עלול למות בעוון אביו בדיני שמים. אם כן היאך יש לפרש את הביטוי "איש בחטאו יומתו" - בדיני אדם או בדיני שמים?

נראה לומר כי רש"י נזקק לתרץ קושי המתעורר מפסוק מפורסם אחר. בעשרת הדברות נאמר (שמות כ, ד) "פוקד עוון אבות על בנים", ומשמע שאכן בנים נענשים בעוון אבותם, וכיצד ניישב זאת עם פסוקנו? מסביר רש"י כי פסוקנו עוסק דווקא בדיני אדם אבל בדיני שמים עלולים בנים להיענש בעוון אבותם, אמנם סייג את דבריו דווקא לבנים קטנים משום שנאמר "איש".

יתכן לומר כי רש"י נתקשה מדוע נאמר "איש בחטאו יומתו" בלשון רבים, ולכאורה צריך היה לומר 'איש בחטאו יומת'. מכאן דקדק כי יש בביטוי זה שתי משמעויות. משמעות ראשונה כפשוטה, עוסקת בדיני אדם וקובעת 'איש בחטאו יומת'. משמעות שנייה עוסקת בדיני שמים ומתייחסת מפורשות לבניו (הרבים) של האדם, וקובעת כי בניו של אדם יומתו בעוון חטאו, ושיעור הכתוב: "איש בחטאו" - אדם שחטא אזי בעוון חטאו "יומתו" - נפשות רבות תיענשנה והיינו הוא ובניו הקטנים.¹⁸

התורה מלמדת אותנו שקרובים פסולים לעדות במילים "לא יומתו אבות על בנים ובנים לא יומתו על אבות", ולא אמרה בפשטות 'לא יעידו אבות על בנים וכו'', ומשמע מכאן כי פסילת הקרובים אינה משום שאנו חוששים שמא ישקרו אלא הטעם הוא שאין זה מן הראוי שאב יגרום למותו של בנו, או בן יגרום למותו של אביו, חלילה. 'התא המשפחתי' הוא מקור ההגנה הראשוני של האדם, וכל אחד מבני המשפחה צריך לדאוג לרווחתם ולהגנתם של שאר בני המשפחה ולא חלילה לקלקל ולהרע את מצבם. יש כאן הדרכה של תורה לאדם הפרטי לחזק את הקשר המשפחתי, וכן הוראה לבית הדין שלא לגרום לבקיעים בין בני המשפחה.

אך כאן בא רש"י ומדגיש: דע לך, כל זה דווקא בדיני אדם ובעדות בבית דין, אך לעומת זאת בבית דין של מעלה ישנה השפעה רבה למעשי האב על גורלם של בניו, וכמו שמצאנו בפירוש בעשרת הדיברות "פוקד עוון אבות על בנים על שילשים ועל ריבעים", והסבירה הגמרא כי זהו במקרה שהבנים אווזים מעשי אבותיהם הרעים בידיהם אזי נענשים בחומרה רבה יותר. השפעת מעשי האב על גורלם של בניו הקטנים היא אף גדולה יותר, ובדיני שמים אפשר ומעשיו של אדם יגרמו למותם של בניו הקטנים.

מכל זה למדים אנו כלל גדול: האדם משפיע במעשיו על גורל כל בני ביתו. ואם הוא כך כאשר אדם עובר על רצון קונו, כל שכן העובד את השם ודאי שישפיע לטובה על צאצאיו וצאצאי צאצאיו.

18. וכן נראה מפסוק הטעמים - שמעתי מפי ר' יצחק שרביט נר"ו.

אונקלוס

י' לֹא תַעֲלִי דִין גִּיּוֹר יִיתָם, י' לֹא תִטָּה מִשְׁפֶּט גֵּר יִתּוֹם וְלֹא
וְלֹא תִסַּב מִשְׁכּוֹנָא כְּסוּת תַּחֲבֹל בְּגָד אֶלְמָנָה:
אַרְמָלָא:

— רש"י —

(יז) לֹא תִטָּה מִשְׁפֶּט גֵּר יִתּוֹם. ועל העשיר כבר הוזהר (דברים טז, יט) "לא תטה משפט", ושנה בעני לעבור עליו בשני לאוין (ספרי רפ"א), לפי שנקל להטות משפט עני יותר משל עשיר לכך הזהיר ושנה עליו:
לֹא תַחֲבֹל. שלא בשעת הלואה:

— ביאור —

לֹא תִטָּה מִשְׁפֶּט גֵּר יִתּוֹם. ישנם בספר דברים שני פסוקים האוסרים להטות משפט:
א. "לא תטה משפט" (טז, יט).
ב. "לא תטה משפט גר יתום" (כאן).
רש"י מבאר שהפסוק הראשון מזהיר על הטיית משפט של כל אדם, בין עני ובין עשיר, ופסוקנו בא להוסיף איסור על דיין המטה משפטו של עני ("גר יתום"). לפי זה מי שמטה משפט עשיר עובר על איסור אחד, ומי שמטה משפט עני עובר על לאו נוסף.
מדוע חזרה התורה והזהירה על הטיית משפט עני? מסביר רש"י כי זהו מפני שקל יותר להטות משפטו של עני, כי מדרך הטבע הוא חלש באופיו ואף אין לו האמצעים לאיים ולהפחיד את הדיין. מטעמו זה של רש"י אנו מבינים כי בהטיית משפטו של עני חוטא הדיין בשתיים:
א. עצם הטיית דין היא מעשה נתעב, בו האדם האחראי על הצדק עושה שקר בנפשו ומעוות את הדין.
ב. עינוי העני ע"י מי שאמור להגן עליו, ובכך משתף פעולה עם הרשע על מנת לנצלו.
לֹא תַחֲבֹל. כבר הסברנו למעלה שישנם שני סוגי משכון:

— עיון —

לֹא תִטָּה מִשְׁפֶּט גֵּר יִתּוֹם. מקובל לומר בכל מקום בו נאמר 'לעבור עליו בשני לאוין' היינו שלוקה העובר פעמיים, אך כאן אי אפשר לפרש כן שהרי אין מלקות על לאו זה. לכן הסברנו שכוונת רש"י לומר כי במעשה זה ישנם שני איסורים שונים - הטיית דין ועינוי העני.

לֹא תַחֲבֹל. רש"י אינו מחלק בין אלמנה עשירה לענייה, ומשמע שסובר שאיסור זה עוסק אף באלמנה עשירה. אם כן אין איסור זה שייך לאיסור שהוזכר לעיל פסוקים יב-יג בעניין השבת עבטו של עני ביום או בלילה, כי שם הטעם הוא שאין לו לעני במה

אונקלוס

יח וְזָכַרְתָּ כִּי עֶבֶד הָיִיתָ בְּמִצְרַיִם
וַיִּפְדֶּךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ מִשָּׁם עַל-כֵּן
אֲנִכִּי מִצִּוְךָ לַעֲשׂוֹת אֶת-הַדָּבָר
הַזֶּה: ס

יח וְתִדְכַּר אֲרִי עֲבָדָא
הַוִּיתָא בְּמִצְרַיִם וּפְרָקְךָ
יִי אֱלֹהֶךָ מִתַּמֶּן, עַל כֵּן
אֲנָא מִפְקִיד לָךְ לְמַעַבְד
יֵת פְּתַגְמָא הַדִּין:

— דש"י —

(יח) וְזָכַרְתָּ. על מנת כן פדיתוך לשמור חקותי אפילו יש חסרון כים בדבר:

— ביאור (המשך) —

1. משכון בשעת הלוואה - למלוה מותר לקחת מהלווה כל חפץ שירצה, ואפילו הלווה עני.
2. משכון שלא בשעת הלוואה - משכון שהמלוה לוקח באמצעות שליח בית דין לאחר שהגיע זמן הפרעון והלווה לא עמד בתשלום.
האיסור שבפסוקנו - "לא תחבול בגד אלמנה" - נאמר דווקא במשכון שלא בשעת הלוואה.
וְזָכַרְתָּ. את הטעם לאיסור הטיית משפט גר יתום ואיסור חבילת בגד אלמנה מנמקת התורה במילים: "וזכרת

כי עבד היית במצרים ויפדך ה' א-להיך משם - על כן אנכי מצוך לעשות את הדבר הזה", וצריך להבין מהו הקשר בין העובדה שנפדינו מעבדות במצרים למצוות אלה?
לכאורה ניתן היה לומר כי הואיל והיינו עבדים במצרים הרי אנו רגישים יותר לסבלם של בני אדם חלשים, ועל כן צריכים אנו לרחם על גר יתום ועל אלמנה. אולם רעיון זה כבר נאמר מפורשות בפרשת משפטים (שמות כג, ט): "וגר לא תלחץ, ואתם ידעתם את נפש הגר כי גרים הייתם בארץ מצרים".

— עיון (המשך) —

לשכב אך באלמנה עשירה הטעם הוא אחר. נראה לומר כי כאן דורשת התורה מן המלוה לנהוג באלמנה ברגישות יתר, כי לקחת בגד ממנה¹⁹ יזכיר לה את העובדה שאין לה בעל להגן עליה, ויעורר בה צער על מצבה העגום.
וְזָכַרְתָּ. לפי ההסבר הראשון שהעלינו הנימוק בפסוק מסביר היטב את שני האיסורים, כי מאחר והיית עבד במצרים אתה מבין את הרגשתו של אדם עשוק ולכן

19. להלכה אין לחבול שום חפץ השייך לאלמנה.

אונקלוס

יט אַרי תַּחצוֹד חֲצָדָד
בְּחַקְלָד וְתַתְנָשִׁי עֲמָרָא
בְּחַקְלָא לֹא תַתּוּב
לְמַסְבִּיָּה לְגִיּוֹרָא לִיתְמָא
וְלֹא־רַמְלָתָא יְהִי, בְּדִיל
דִּיבְרַכְנָד יי אֱלֹהֶד בְּכַל
עוֹבְדֵי יָדָד:

— רש"י —

(יט) וְשִׁכַּחַת עֲמָר. ולא גדיש (ספרי רפ"ג). מכאן אמרו (פאה פ"ו מ"ו): עומר שיש בו סאתים ושכחו אינו שכחה:

בְּשָׂדֶה. לרבות שכחת קמה ששכח מקצתה מלקצור (ספרי שם):

— ביאור (המשך) —

על כן מפרש רש"י את הקשר באופן אחר:
אומר לנו כאן הקב"ה: 'הואיל ופדיתך מעבדות במצרים הרי אני אדונך וביכולתי לצוותך מה שארצה, אפילו מצוות שיש לך בהן חסרון כיס - לכן אני מצווך שלא לחבול בגד אלמנה כנגד הלוואתך, למרות שבזה יתכן ולא תוכל להחזיר את כספך'.
וְשִׁכַּחַת עֲמָר. 'קמה' - התבואה המחוברת לקרקע לפני קצירתה.
'עומר' - קבוצת שבולים שנקצרו ונקשרו יחדיו (לאחר הקציר מוטלים בשדה עומרים = חבילות חבילות).
'גדיש' - ערימה גדולה של שבולי תבואה שנקצרו.
על איזה סוג שבולים חל דין שכחה?

— עיון (המשך) —

לא תטה משפט עני ולא תחבול בגד אלמנה. אך לפי פירושו של רש"י הוסבר היטב איסור לא תחבול, שיש בו חסרון כיס, אך איזה חסרון כיס יש אם השופט לא יטה את דין העני?

נראה כי התשובה לכך טמונה בקשר - הקיים לעיתים - בין בעלי ההון העשירים והשופטים.

שופט שלא יטה את הדין במקרים מסוימים עלול לסכן את קשריו עם בעלי ההון, ויש סיכוי שהם אף יתנכלו לו ויפגעו בו ובמעמדו. שופט נמצא בתפקיד בכיר ומשמעותי, ונמצא תחת לחצים רבים, לכן אומר הקב"ה: 'אני האדון שלך, אני הוצאתיך מארץ מצרים, ממני עליך לפחד ולא מבעלי הזרוע העשירים'.

— רש"י —

לֹא תָשׁוּב לְקַחְתּוֹ. מכאן אמרו (פאה פ"ו מ"ד): שלאחריו שכחה, שלפניו אינו שכחה, שאינו בבל תשוב:

לְמַעַן יִבְרָכְךָ. ואף על פי שבאת לידו שלא במתכוין, קל וחומר לעושה במתכוין. אמור מעתה, נפלה סלע מידו ומצאה עני ונתפרנס בה הרי הוא מתברך עליה (ספרי שם):

— ביאור (המשך) —

נזכר ומצא, התורה אוסרת עליו לשוב ולקחת מה שכבר שכח (וראה להלן). אך יש להגדיר מתי נחשבת התבואה כתבואה שנשכחה? דייקו חז"ל מן הפסוק "לא תשוב לקחתו" - אם צריך לשוב לאחריו וללקט זוהי שכחה, אך אם העומרים נמצאים לפניו מותר לו לקחתם, אפילו אם הם דבר מועט, כי אינם בגדר 'שכחה'.

לְמַעַן יִבְרָכְךָ. יכולים היינו לחשוב שקיום מצות 'שכחה' ייחשב לו לאדם רק אם נודע לו ששכח ומונע עצמו מלשוב לקחתו מפני גזירת עליון. אמנם אם כך היה הדבר לא היתה מצות שכחה שונה משאר מצוות, אלא בכך ששאר מצוות הן בקום עשה וכאן הוא בשב ואל תעשה.

רש"י מחדש שאין הדבר כן ומצות שכחה אינה צריכה כוונה כלל, ואפילו

הפסוק מגדיר: "ושכחת עומר בשדה", ויש ללמוד ולדייק מכל מילה בהגדרה זו: 'עומר' - חבילת שבולים קטנה - דווקא 'עומר' אבל לא 'גדיש' שהיא כמות גדולה. 'בשדה' - לא רק עומרים שכבר נקצרו אלא אפילו עדיין מחוברים לקרקע (= 'קמה').

אך גם 'קמה' דווקא שהיא במידה מועטת - כמו עומר - אך לא בכמות גדולה כי אז דינה כ'גדיש'. 'סאתיים' הם כ-14 ליטר (ויש אומרים כ-21 ליטר).

לֹא תָשׁוּב לְקַחְתּוֹ. דין 'שכחה' שונה מדין שאר מתנות עניים כפאה, פרט, עוללות או מעשר עני. בשאר מתנות עניים ישנו חיוב לתת לעניים ובכך מתקיימת המצוה. לעומת זאת מצות 'שכחה' יכולה להתקיים רק אם האדם שכח ולא נתכוין, ואם אחר כך

— עיין —

לְמַעַן יִבְרָכְךָ. בספר 'אתון דאורייתא' (למהר"י ענגיל, סוף כלל כ"ג) חוקר בעניין מהות מצות הצדקה: האם עיקר המצוה הוא שהעני יקבל את הצריך לו, או שהמצוה תלויה דווקא בכוונת האדם הנותן ורצונו בזה? נראה כי רש"י, בלשונו הקצרה והעמוקה, מתייחס לחקירה זו ומכריע כי שני הצדדים נכונים. מצות שכחה מלמדת אותנו כי האדם יכול לקיים מצות צדקה אף בלא כוונתו וידעתו, ואף זוכה להתברך בכך, אך ודאי טוב ועדיף ממנו הנותן צדקה לעני מרצונו ומדעתו.

אונקלוס

כ אֲרִי תַחֲבוֹט זֵיתָךְ לֹא
תִּפְּלִי בַתְּרֶךְ, לְגִיּוֹרָא
לִיתְמָא וּלְאַרְמְלָתָא יְהִי:
כא אֲרִי תַקְטוּף בְּרֶמֶךְ לֹא
תַעֲלִיל בַּתְּרֶךְ, לְגִיּוֹרָא
לִיתְמָא וּלְאַרְמְלָתָא יְהִי:
כב וְתִדְכַּר אֲרִי עֲבָדָא
הָיִיתָ בְּאַרְעָא דְּמִצְרַיִם,
עַל בֵּין אָנָּה מִפְּקִיד לְךָ
לְמַעַבְדָּךְ יַת פְּתִגְמָא הָדִין:

כ בִּי תַחֲבֹט זֵיתָךְ לֹא תִפְּאָר
אַחֲרֶיךָ לִגְר לִיתוֹם וְלֹא לְמִנָּה
יְהִיָּה: כא בִּי תִבְצֹר בְּרֶמֶךְ לֹא
תַעֲזוֹלֵל אַחֲרֶיךָ לִגְר לִיתוֹם
וְלֹא לְמִנָּה יְהִיָּה: כב וְזָכַרְתָּ בִּי־
עֶבֶד הָיִיתָ בְּאַרְץ מִצְרַיִם עַל־כֵּן
אֲנֹכִי מִצְוֶךְ לַעֲשׂוֹת אֶת־הַדָּבָר
הַזֶּה: ס

— דש"י —

(כ) לֹא תִפְּאָר. לא תטול תפארתו ממנו. מכאן שמניחין פאה לאילן (חולין קלא ע"א): אַחֲרֶיךָ. זו שכחה (שם):

— ביאור (המשך) —

הבעלים, אפילו בלא ידיעתם, זוכים
הבעלים בברכה זו.
לֹא תִפְּאָר. לכאורה במילים "לא
תפאר אחריך" מופיע ציווי אחד בלבד.
רש"י מחלק הביטוי לשנים ומבאר כי
יש כאן שני ציוויים בעניין זית: 'פאה'
ו'שכחה'.
פאה - אין לקטוף את כל פירות הזית
אלא להשאיר מעט פירות עבור העניים.
שכחה - אין לקטוף פירות שנשכחו
על העץ.

שכח האדם ולא נודע לו כלל ששכח
- מכל מקום קיים את המצוה! לפי
דבריו מצוה זו שונה משאר כל המצוות,
ומיוחדת בכך שהאדם יכול לקיימה מבלי
שנתכוין אליה כלל!²⁰
מוסיף רש"י ואומר: אם על מצוה
שמקיים האדם בלא כוונה נאמר "למען
יברכך ה' א-להיך בכל מעשה ידיך" - קל
וחומר למצות צדקה לעני שמקיים האדם
בכוונה שיזכה לברכה זו.
מבשרה זו למצות שכחה לומד רש"י
כי בכל פעם שעני נהנה בהיתר מממון

20. חידוש נוסף יש כאן שהתירה התורה לעניים לקחת העומרים גם אם אינם יודעים בוודאות שהבעלים מודע לשכחתו ומחל.

— רש"י —

(כא) **לא תְּעוֹלֵל**. אם מצאת בו עוללות לא תקחנה. ואי זו היא עוללות, כל שאין לה לא כתף ולא נטף. יש לה אחד מהם הרי היא לבעל הבית (ספרי רפה; משנה פאה פ"ז מ"ד). וראיתי בתלמוד ירושלמי (פאה פ"ז ה"ד): איזו היא כתף, פסיגין זה על גב זה. נטף, אלו התלויות בשדרה ויורדות:

— ביאור —

לא תְּעוֹלֵל. עוללות היינו אשכולות קטנים שאינם שלמים, מלשון "עוללים ויונקים". אשכול רגיל עשוי משדרה, ענף מרכזי, ו'ענפים' קטנים יוצאים ממנו לרוחב והם נקראים 'פסיגים'. הפסיגים העליונים הינם ארוכים, ושתחתיהם הולכים ומתקצרים עד שבסוף האשכול ישנם רק ענבים התלויים בשדרה. הפסיגים העליונים - שהם רחבים יותר - נקראים 'כתף' כי הם דומים לכתף של אדם, וסוף השדרה שאין בה פסיגים נקרא 'נטף' כי זה דומה לטיפה הנוטפת. התורה מצווה "לא תעולל", היינו אל תקח האשכולות שאינם מושלמים, אותם שאין בהם לא כתף ולא נטף.

— עיין —

לא תְּעוֹלֵל. בדרך כלל במצוות נתינה מחוייב האדם לתת מן המובחר שבפירותיו וברכושיו. מצות 'עוללות' שונה בכך, ונותנים בה דווקא את האשכולות שאינם מוצלחים. נראה שמטרת מצות 'עוללות' אינה רק לדאוג לעני, אלא היא מצוה שמחנכת את האדם להרגיש שאין האילן שייך לו בעלות החלטית, ולכן אין חשיבות מרובה למה שמגיע לעני.

נכון הוא כי בכל מצוות הנתינה לומד האדם כי אין הוא אדון לקניינו, ומחוייב הוא לתת משלו לאחרים, אך סוף סוף גם כשנותן הרי הוא נוהג בזה מנהג בעלים, שהרי הוא עצמו נותן למי שליבו חפץ, ואף בנתינה מורגש כוחו ועושרו. מה שאין כן במצוות האילן - פאה, שכחה, ובצורה בולטת במצוות עוללות - אין הוא נותן, אלא משאיר הפירות מחוברים לעץ, ובעודם על העץ הופכים הפירות להיות רכוש עניים וכל הקודם זוכה.

חילוק זה יש לו משמעות אף מבחינה הלכתית, שהרי בכל מצוות נתינה ישנה לבעל הבית זכות החלטה למי ייתן את המתנות, וזכות זו נקראת 'טובת הנאה', מה שאין כן במצוות אלה שאין לו זכות זו.

אונקלוס

כֹּה ׀ אֲרִי יְהִי דִין בֵּין גְּבֵרָא וַיִּתְקַרְבוּן לְדִינָא
וַיְדִינֻנּוּ, וַיִּזְכּוּן יֵת זַכָּאָה
וַיַּחֲבִיבוּן יֵת חֲבָא:
כֹּה ׀ כִּי־יִהְיֶה רִיב בֵּין אָנָּשִׁים
וְנָגְשׁוּ אֶל־הַמִּשְׁפָּט וְשִׁפְטוֹם
וְהִצְדִּיקוּ אֶת־הַצְדִּיק וְהִרְשִׁיעוּ
אֶת־הָרָשָׁע:

— רש"י —

(א) כִּי־יִהְיֶה רִיב. סופם להיות נגשים אל המשפט. אמור מעתה, אין שלום יוצא מתוך מריבה. מי גרם ללוט לפרוש מן הצדיק? הוי אומר זו מריבה (ספרי רפז):

— ביאור —

כִּי־יִהְיֶה רִיב. יכולה היתה התורה לפתוח פרשה זו בפשטות ולכתוב: 'כי יגשו אנשים למשפט' - מדוע הקדימה התורה וכתבה "כי יהיה ריב"? מסביר רש"י כי בביטוי זה רוצה התורה ללמדנו שעמידה של שני אנשים לדין בפני בית דין אינה רצויה, ולכתחילה צריך להימנע מכל מריבה כי תוצאותיה מיישורנו, אולם אם הגיעו למידה זו עליהם לעשות כל שביכולתם כדי ליישב הסכסוך ולהגיע להסדר מחוץ לבית הדין. התייצבות בפני בית דין משמעותה כשלון יחסים חברתיים! דוגמא למריבה שהביאה לתוצאות רעות ביותר מצאנו בספר בראשית, שם נאמר (יג, ז): "ויהי ריב בין רועי מקנה אברם ובין רועי מקנה לוט", מריבה שבסופה פרש לוט מעל אברם והתיישב בסדום, ובעקבות כך עבר תלאות רבות ורעות.

— עיין —

כִּי־יִהְיֶה רִיב. הגמרא מביעה רעיון זה בצורה תקיפה ביותר: 'לא חרבה ירושלים אלא מפני שהעמידו דיניהם על דין תורה - ולא עשו לפנים משורת הדין' (בבא מציעא ל ע"ב), היינו שכל אחד לחם על זכויותיו החוקיות ולא היה מוכן לבוא לקראת חברו. לכאורה זוהי התנהגות לגיטימית, וכי מדוע לא יכול אדם לשמור על זכויותיו? אך התורה מורה לנו שאין זו הדרך, וכן הדגישו חז"ל את חומרת העניין. נראה לומר כי ביסוד גישה זו עומדת ההפרדה בין חיי החומר לערכים הרוחניים. הנה רוב רובם של הסכסוכים בין בני אדם נובעים מחילוקי דעות בעניינים חומריים, או מתאוה וקנאה הנובעים מהם. התורה מחנכת את האדם להתעלות ולהכיר כי עיקר חייו תלוי בערכים הרוחניים הנקנים מן התורה, בבחינת "לא על הלחם לבדו יחיה האדם כי על כל מוצא פי ה' יחיה האדם", וכשיבין זאת אזי לא יהיה כל כך עיקש וקשה ביחס

— רש"י —

וְהִרְשִׁיעוּ אֶת־הָרָשָׁע. יכול כל המתחייבין בדין לוקין, תלמוד לומר (פסוק ב): "והיה אם בן הכות הרשע", פעמים לוקה ופעמים אינו לוקה. ומי הוא הלוקה, למוד מן הענין (להלן פסוק ד): "לא תחסום שור בדישו", לאו שלא ניתק לעשה (עיי' ספרי שם):

— ביאור —

וְהִרְשִׁיעוּ אֶת־הָרָשָׁע. הפסוק עוסק במקרה בו בית הדין קובע כי פלוני עבר על איסור לאו, ולכן הוא נקרא 'רשע'. בתורה ישנם שס"ה איסורי לאו (וכפי שמנו מוני המצוות), ומפרשה זו אנו למדים כי עונשו של רשע העובר על איסור לאו הוא מלקות. אך הדברים אינם מוחלטים. כי הנה כאשר באה התורה לתאר את עונש

המלקות היא מקדימה ואומרת: "והיה אם בן הכות הרשע", משמע שיכולה להיות אפשרות שלא ילקה על רשתו! מהו אם כן הכלל הקובע איזה איסור לאו יש בו מלקות ואיזה איסור לאו אין בו מלקות?

חז"ל למדו 'מן העניין', היינו מסמיכות דין "לא תחסום שור בדישו" לתיאור תהליך המלקות, שרק איסורי לאוין

— עיין (המשך) —

לענייני החומריים, וממילא יבוא לקראת הזולת לפנים משורת הדין. אדם שמחד מקיים את כל המצוות, אך מאידך עומד בתוקף על מימוש כל זכויותיו - רחוק הוא מהבנת רצון ה'.

יתירה מזו, אהבה ואחוה בין הבריות הן היסוד לחיי חברה תקינים, ומבלעדין עתידה החברה להתפורר. אי אפשר להשתית את כל חיי החברה על מערכת המשפט או על מערכת אכיפת החוק. חברה שכל אחד ממנה עוין לחבירו ומתנכל לו לא תוכל להתקיים, שהרי לא באה מערכת המשפט אלא לעסוק בשולי החברה ובעבריינים היוצאים מן הכלל, אך אם הכלל כולו עבריין אין לו תקנה.

זוהי כוונת חז"ל 'שהעמידו דיניהם על דין תורה' - על אף שקיבלו עליהם את סמכות הדיינים ואת הכרעת הדין, מכל מקום המריבות והיכוחים לא פסקו בגלל השנאה שהיתה מנת חלקם, ועל כן החורבן לא אחר לבוא.

וְהִרְשִׁיעוּ אֶת־הָרָשָׁע. מדוע אין לוקים על לאוין אלה?

נראה כי מכאן יכולים אנו ללמוד כיצד רואה התורה את תפקידו של העונש. ניתן לראות את העונש כנקמה, היינו כל מי שמורד בקונו ועובר על רצונו הרי הוא חוטא וחייב להיענש. אך מאידך ניתן לראות את העונש כתיקון וכפרה, היינו הואיל ומעשה

1. רש"י לא התייחס לשאלת הקשר בין ה'ריב בין אנשים' לבין 'הרשע' שעבר על איסור לאו והתחייב מלקות, ועיין רמב"ן, וראה מה שכתבתי בעיון להלן פסוק ב' ד"ה והפילו השופט.

— ביאור (המשך) —

על איסור "לא תחבול ברעך" - חייב בתשלומי נזק ואינו לוקה.

ג. לאו שחייבים עליו מיתה אין בו מלקות. כגון העובר על איסור שבת של "לא תעשה כל מלאכה" - נסקל ואינו לוקה.²

בכל הסוגים האלה העברייני אינו לוקה משום שהתורה חייבה אותו חיוב אחר, וכולם כלולים בהגדרה 'לאו הניתק לעשה'.

אמנם ישנם סוגים נוספים של לאוין שאין לוקין עליהם, כגון:

- 'לאו שאין בו מעשה' - היינו שעובר איסור באופן פאסיבי, כגון איסור "לא יראה לך חמץ" שניתן לעבור עליו ללא שום מעשה.

- 'לאו שבכללות' - הוראת איסור אחת ממנה נלמדים איסורים רבים, כגון "אל תאכלו ממנו נא ובשל מבושל במים", שבהוראת לאו אחת (= "אל") נאסרה גם אכילת בשר נא (חי, שאינו מבושל) וגם אכילת בשר מבושל במים.

רש"י לא הביא הגדרות אלה משום שיש בהם מחלוקת.³

הדומים ל'לאו דחסימה' יש בהם חיוב מלקות. 'לאו דחסימה' הוא דוגמא ללאו שיש בו מלקות וממנו נלמד לשאר כל הלאוין.

רש"י מציין נקודה אחת ב'לאו דחסימה' ממנה נלמד לשאר לאוין - שאינו ניתק לעשה.

נראה לי לומר כי בהגדרה זו כולל רש"י שלשה סוגי לאוין, שהצד השווה בכולם שהתורה נתנה אפשרות לתקן את העבירה שנעשתה, או שהענישה את החוטא בעונש אחר, ולכן אין בהם מלקות:

א. לאו הניתק לעשה - לאו שניתן לתקנו על ידי מצות עשה המתחייבת ממנו. כגון גזלן, שאחר שגזל ועבר על איסור "לא תגזול" - מתחייב במצות עשה של "והשיב את הגזלה", או כגון מי שעבר על איסור "לא תקח האם על הבנים" וכבר לקח את האם - עדיין הוא חייב במצות עשה של "שלח תשלח את האם".

ב. לאו הניתן לתשלומין - לאו שבעקבותיו התחייב העברייני בתשלום לאדם שנפגע ממנו. כגון מזיק, שעבר

— עיון (המשך) —

העבירה יצר פגם וקלקול - מוטל על החוטא לתקן את המצב השלילי שנגרם בעטיו של החטא. במקרים בהם התורה הציעה דרך אחרת לתיקון הלאו, על ידי תשלומין או על ידי מצות עשה, שוב אין צורך בעונש נוסף, ולכן אין לוקין על כך.

2. עיין רמב"ם הלכות סנהדרין פרק יח.

3. עיין סנהדרין ס"ג ע"ב לעניין לאו שאין בו מעשה; פסחים מ"ב ע"ב לעניין לאו שבכללות.

אונקלוס

ב וַיְהִי אִם בַּר חֵיב
לְאַלְקָאָה חֵיבָא, וַיִּרְמִינֶיהָ
דִּינָא וַיִּלְקִינֶיהָ קְדָמוּהִי
כְּמִסַּת חוֹבְתִיהָ בְּמִנָּן:

ב וַהֲיֵה אִסְכָּן הַכּוֹת הַרְשָׁע
וְהַפִּילוּ הַשֹּׁפֵט וְהַכּוּ לְפָנָיו
כְּדִי רִשְׁעָתוֹ בְּמִסְפָּר:

— רש"י —

(ב) וַהֲפִילוּ הַשֹּׁפֵט. מלמד שאין מלקין אותו לא עומד ולא יושב אלא מוטה
(משנה מכות כ"ב ע"ב):

— ביאור —

וְהַפִּילוּ הַשֹּׁפֵט. לכאורה משמעות המילה "והפילו" היא שישכיב השופט את הלוקה על הקרקע. מסביר רש"י כי אין זהו הפירוש אלא צריך שיהיה הלוקה מוטה, לא עומד ולא יושב⁴. במשנה שם משמע שהוא שעון לפניו על עמוד כשידי קשורות בצידי העמוד.

— עיין —

וְהַפִּילוּ הַשֹּׁפֵט. פרשת המלקות מעלה בפנינו שאלה מוסרית יסודית: מנין לבית הדין הסמכות לכפות ההלכה בכוה, ואף להעניש ב'ברבריות' את העוברים על מצוות התורה?

ניתן להבין הדבר ביחס לעבירות שבין אדם לחברו, שם משמשת הענישה כמכשיר לשמירת החברה מפני מהרסיה. [גם היום נענשים פושעים למיניהם בבתי סוהר למשך שנים רבות כדי להגן על החברה, כשעונש זה הוא ודאי אכזרי וקשה יותר מאשר מלקות]. אך קשה יותר להבין ולקבל את הכפייה והענישה במצוות הדתיות - שהרי אדם שאינו מאמין בא-להים או באמיתות התורה אינו רואה סיבה לשמור את המצוות, ואינו מכיר כלל בסמכות בית הדין להענישו, והיחך יכולים אנו להכותו?!

כדי לדעת להשיב על שאלה זו יש להבחין בין תקופות שונות - תקופות של גילוי שכינה ותקופות של הסתר פנים, ר"ל. ננסה להעלות בדמיונו את הרגשת הקדושה ששרתה בעם ישראל בתקופת הנדודים במדבר - עמוד אש ועמוד ענן, מן השמים, גילוי שכינה למשה רבינו בכל עת, ניסים גלויים! אדם שעבר על דבר ה' בתקופה כזו

4. בהבנת דרשה זו מן המילה "והפילו" נתקשו כל המפרשים, וכבר כתב רבינו תם (ספר הישר סימן תרע"ד): 'ואין שום אדם יכול לעמוד בה, חדא שאין אנו יודעים מהו שנאמר ומאי משמעותיה דקרא כן...' וסיים: 'ואין נוחה כולה שמעתא'. אבל עיין רש"י בראשית כ"ד, ס"ד: 'ותפול (מעל הגמל) ...הטתה עצמה לארץ ולא הגיעה עד הקרקע', והוכיח כן מן התרגום, עיי"ש (עפ"י רש"י הירש כאן).

— עיון (המשך) —

היה מוקע מייד כמורד במלכות וככופר בעיקר, וכעבד הקם על רבו, ועונשו היה מובן לכל אדם. באותו הדור כל החוטא היה נענש ללא פקפוק וללא היסוס, וללא שום שאלה מוסרית. לעומת זאת בתקופה של הסתר פנים, כתקופתנו אנו, כשלכאורה אין זה דבר ברור מאיליו שיש לעולם מנהיג, וממילא אין הרגשה של צורך מוחשי לציית לחוקי הבורא - אזי מתעוררת שאלה מוסרית בצדקתו של העונש. המוסר לא השתנה, אך הרמה הרוחנית שבעולם השתנתה, ולכן התעוררו שאלות מעין אלה.

יתכן ומסיבה זו גילגלה ההשגחה וקבעה שלא יוכלו בתי הדין שבימינו להעניש אדם בעונש מלקות, וכל שכן בעונש מיתה. כדי לדון ולהעניש אדם על חטאיו צריכים שיהיו דיינים 'סמוכים', היינו שקיבלו הסכמה לדון מרבם הסמוך, שנסמך מרבו, ורבו מרבו, עד משה רבינו. בעוונותינו פסקה ה'סמיכה' לפני מאות שנים ואין כיום לבתי הדין סמכויות מלאות. כמו כן צריכים שיעידו בעבריין עדים כשרים, שהתרו בו לפני ביצוע העבירה, וכל זה כמעט ואינו מצוי.

אמנם כאשר תשוב אלינו במהרה תקופת גילוי הפנים נחזור שוב להכיר במלכותו של הבורא ללא שום עירעור, וממילא לא נשתומם על ענישתם של העבריינים והמורדים בו. על פי דרך זו נוכל להציע פתרון לבעיה שהעלו המפרשים במבנה פרשיה זו⁵. הפרשה העוסקת בעניין מלקות פותחת במילים: "כי יהיה ריב בין אנשים ונגשו אל המשפט", ולכאורה עוסקת דווקא בעבירה שיסודה בסכסוך בין אדם לחבירו, עבירות שבדרך כלל אין בהן כלל מלקות אלא תשלומין! מדוע התורה בחרה לנקוט בכוותרת שכזו ולא עסקה בפשטות באדם שעבר על איסור כלפי שמיא שחייב מלקות? עתה נוכל לומר כי התורה עוסקת דווקא בעבירות שבין אדם לחבירו, משום שהעונש על עבירות אלה מובן לכל בני האדם בכל הדורות, ללא עירעור. מכאן נוכל ללמוד את חומרתן של העבירות שבין אדם למקום: אם ברור לכל כי יש להעניש אדם שפגע בחבירו - כל שכן שיש להעניש מי שפוגע בכבודו של מלך מלכי המלכים.

הלוקה צריך שיהיה מוטה, ובכך מביע את החובה להיכנע לפני בורא העולם. אותו אדם שפרק מעליו עול מלכות שמים צריך שיחזור ויכוף עצמו בפניו. לא יעמוד בקומה זקופה ובהתרסה, ולא יישב באדישות, אלא יכופף עצמו ויהיה מוטה.

5. עיון רמב"ן לפסוק א.

— רש"י —

לִפְנֵינוּ כְּדֵי רְשָׁעָתוֹ. ולאחריו כדי שתיים. מכאן אמרו, מלקין אותו שתי ידות מלאחריו ושליש מלפניו (מכות כ"ג ע"א):

— ביאור —

לִפְנֵינוּ כְּדֵי רְשָׁעָתוֹ. ניתן היה לפרש "לפניו" - לפני השופט, בהוראתו ובנוכחותו. מסביר רש"י כי "לפניו" מתייחס אל הרשע הנדון, ויש לתת את המלקות על קידמת גופו של הנדון, על חזהו או על בטנו. "כדי רשעתו" - בפשטות היינו סך המכות שצריך לקבל על חטאו, ומשמע שעל חטא קל לוקה מעט ועל חטא חמור לוקה הרבה, ובלבד שלא יוסיף על ארבעים מלקות כמבואר להלן. אמנם חז"ל לא פירשו כן, ועל פי קבלתם כל חייבי המלקות שווים ולוקים ארבעים חסר אחת (אם יכול לסובלן, כדלקמן). מפסוק זה למדו חז"ל שהמכות צריכות שיהיו 'ראויות להשתלש', היינו שיהיה מספרן נחלק לשלש, וכן שיינתנו במקומות שונים בגופו: "מלפניו" - על חזהו או על בטנו - שלישי, "מלאחריו" - על כתפיו - שני שלישי (שלישי על כתף זו ושלישי על כתף זו).

— עיין —

לִפְנֵינוּ כְּדֵי רְשָׁעָתוֹ. דרשה זו של חז"ל נראית מוקשית ביותר, כי איך נשמע מן הפסוק שיהיו המלקות 'ראויות להשתלש'? ועוד קשה, שהרי לדבריהם משמע שהמלקות שמקבל "כדי רשעתו" - כנגד חטאו - הן רק שלישי מכלל המלקות שלוקה בפועל, ועליהן מוסיפים לו עוד כהנה וכהנה, וכאילו לוקה שלש פעמים על חטא אחד! אולי אפשר לומר שדרשת חז"ל נשענת על המילה "במספר", כי למרות שדרשו את הביטוי "במספר ארבעים" כמובא ברש"י להלן, מכל מקום סוף סוף ישנו 'סוף פסוק' לאחר המילה "במספר", ומוכרח להיות משמעות גם לביטוי "כדי רשעתו במספר", ואין מקרא יוצא מידי פשוטו. הואיל וכן נראה כי חז"ל הבינו כי הביטוי "והכהו... במספר" היינו הכה בצורה מדודה ומחושבת, באופן מבוקר, כדי שלא תהיה הכאה ללא רחמים וללא גבול. חלוקת המכות לאזורים שונים בגוף נועדה להקל על הנדון ולמעט מסבלו. מאידך, חז"ל למדו כי אדם נענש על רשעתו האחת - שלש פעמים, וכאילו חטא שלשה חטאים⁶. נראה לומר כי מעשה העבירה אינו עומד בפני עצמו אלא הוא השלב האחרון בסופו של תהליך מורכב: תחילה הגה במוחו את מעשה העבירה, אחר כך הכשיר עצמו והלך לבצעה, ולבסוף ביצע את העבירה במזיד ובעזות מצח תוך זילזול בהתראת העדים. אמנם רק אם הגיע לסוף התהליך ניתן להענישו, אולם העונש מוטל גם על השלבים הראשונים שקדמו למעשה העבירה, היינו קלקול המחשבה שהביא אותו לאותה עזות מצח, ולהכשרת התנאים לביצוע המעשה.

6. למרות שה'דיבור המתחיל' ברש"י הוא 'לפניו כדי רשעתו' בלבד.

7. ואכן כתב בפירוש המהרא"י (לבעל 'תרומת הדשן') כי מן התורה לוקה רק 13 מלקות וחכמים קנסו והוסיפו עוד 26 מלקות!

— רש"י —

בְּמִסְפָּר. ואינו נקוד 'בְּמִסְפָּר', למד שהוא דבוק, לומר, במספר ארבעים ולא ארבעים שלמים, אלא מנין שהוא סוֹכֵם ומשלים לארבעים, והן ארבעים חסר אחת:

— ביאור —

בְּמִסְפָּר. אילו היתה המילה "במספר" (= 'דבוק'), וכאילו נאמר "במספר ארבעים".
 מתייחסת אל שלפניה היה צריך להיות
 הביטוי "במספר ארבעים" משמעו מניין
 כתוב 'במספר'. הואיל ונאמר "במספר"
 קרוב לארבעים שאינו ארבעים, היינו
 משמע שמילה זו סמוכה למילה שלאחריה
 שלשים ותשע. 'סוֹכֵם' לשון סכום.

— עיין —

בְּמִסְפָּר. אביא כאן את הסברו של אמו"ר הרב משה בוצ'קו שליט"א, לדרשה תמוהה זו:⁸

'כתיב בפרשת כי תצא (דברים כה, ג) "ארבעים יכנו". וידועה מחלוקתם של רבי יהודה ורבנן, דרבנן פירשו מספר הסמוך לארבעים דהיינו שלשים ותשע, ולכאורה ביאור זה עומד בניגוד מוחלט לפשט הכתוב.

אמנם אם נביט בפסוקים ניוכח בדבר מעניין. ישנם שני פסוקים:

א. "והיה אם בן הכות הרשע והפילו השופט והכהו לפניו כדי רשעתו במספר".

ב. "ארבעים יכנו לא יוסיף, פן יוסיף להכותו על אלה מכה רבה ונקלה אחיך לענין".

הרי לפנינו שני פסוקים נפרדים. הפסוק הראשון הוא המחייב מלקות, ובו לא כתוב שיש להכותו ארבעים. הפסוק השני, שבו מוזכר ארבעים, הוא כל כולו בא לשליליות העניין - "לא יוסיף". נראה ברור, שאילו המלים "ארבעים יכנו" היו באות להורות לנו את הצד החיובי שבמכות, דהיינו שילקה ארבעים, אזי ודאי היו נכתבות בפסוק הראשון. אלא על כרחך כוונת הכתוב שלא יוסיף על המספר להכותו ארבעים.

ומסתבר עוד להוסיף בהבנת העניין. התורה מגלה לנו שני מיני הכאות:

א. הכאה מצומצמת, "במספר", שכל מכה ומכה נספרת. "כדי רשעתו", רשעתו היא חלקית, עבר עברה אחת, וכן נמדד העונש.

ב. מכין אותו מכה שלמה, והדגש שיהיה 'מוכה'.

והנה מסתבר לומר, שהמספר ארבעים מסמל את שלמות הדבר. ואכן כך רואים אנו מספר זה נשנה כמה פעמים בתנ"ך: "ויהי המבול ארבעים יום על הארץ" (בראשית ז, ז), משה עלה אל הא-להים שלש פעמים "ארבעים יום וארבעים לילה", ישראל היו במדבר ארבעים שנה כנגד ארבעים יום של תור הארץ (במדבר יד, לד), "וילך (אליהו) בכח האכילה ההיא ארבעים יום וארבעים לילה" (מלכים א יט, ח), וכן ביונה "עוד ארבעים יום וינינה נהפכת" (יונה ג, ד). וכן בחז"ל מצינו מספר זה פעמים הרבה: ארבעים שנה למד

8. מתוך ספרו 'הגיוני משה על הש"ס' ח"ב עמ' שצג-שצד.

אונקלוס

ג אַרְבַּעִים יָפְנוּ לֹא יוֹסִיף פֶּן-
 יוֹסִיף לְהַכֹּתוֹ עַל-אַלֶּה מַכָּה רַבָּה
 וְנִקְלָה אַחִידָּ לְעִינִידָּ:
 ג אַרְבַּעִין יִלְקִינִיה לֹא
 יוֹסִיף, דְּלִמָּא יוֹסִיף
 לְאַלְקִיּוֹתִיה עַל אֲלִין
 מַחָא רַבָּא וְיִיקַל אַחִידָּ
 לְעִינִידָּ:

— רש"י —

(ג) לֹא יוֹסִיף. מכאן אזהרה למכה את חברו (עיין סנהדרין פה ע"א):
 וְנִקְלָה אַחִידָּ. כל היום קוראו רשע ומשלקה קראו אחיד (ספרי רפז):

— ביאור —

לֹא יוֹסִיף. אזהרה זו נאמרה לשליח
 בית דין המכה את האשמים, ומוזהר
 שלא להכות יותר מן העונש. מכאן
 ניתן ללמוד קל וחומר: אם לאדם החייב
 מלקות נאסר להכותו מכה נוספת - כל
 שכן לאדם שאינו חייב מלקות כלל
 שאסור להכותו.
 וְנִקְלָה אַחִידָּ. בפסוקים הקודמים
 נקרא הנאשם 'רשע': "והרשיעו את
 הרשע", "והיה אם בן הכות הרשע". כאן
 פתאום נקרא 'אח': "ונקלה אחיד לעיניך".
 מה נשתנה? מסביר רש"י: ברגע שהרשע
 קיבל את עונשו נתכפר לו והרי הוא ככל
 אדם וצריך לנהוג בו כאח.

— עיין —

ארבעים שנה לימד (ראש השנה לא ע"ב, עיי"ש), ארבעים יום של יצירת הוולד, ועוד.
 ואם נכון הדבר מובן העניין היטב, שהתורה לא רצתה שאדם מישראל יוכה מכת
 ארבעים, כי היה זה דומה ל'מכה שלמה' שמכין אותו מעין מכת מבול, מכת אבדן שאין
 ממנה תקומה ח"ו, וזה איננו רצוי.

וזהו שאמרה תורה, שגם "אם בן הכות הרשע" אז "והכהו" רק "כדי רשעתו" וכן
 "במספר" - לא מכה ניצחת. "ארבעים יכנו לא יוסיף", גם אם יכנו לא יוסיף על המספר
 להכותו ולעשות מזה "ארבעים". "פן יוסיף להכותו על אלה", על המספר, ונמצא שהכה
 אותו "מכה רבה" - ונקלה אחיד לעיניך.

לֹא יוֹסִיף. התורה בחרה להשמיענו איסור הכאת חברו דווקא מתוך האזהרה לשליח
 בית דין המכה ברשות בית דין את החייבים. בכך מדגישה התורה את הכבוד האישי של
 הנידון למלקות ומחשיבה אותו ככבודו של כל אדם. ברגע שהנידון לקה על חטאו אין
 רשות לפגוע בו, כי אף על פי שחטא אחיד הוא.

וְנִקְלָה אַחִידָּ. החברה אינה ממהרת לחזור ולאמץ לחיקה אדם בעל עבר פלילי,
 והוא הופך להיות מנודה. מתוך כך עולה החשש שמא אותו אדם יחזור לעולם הפשע,

אונקלוס

ד לא תיחוד פס תורא ד לא־תחסם שור בְּדִישׁוֹ: ס
בְּדִישִׁיה:

— דש"י —

(ד) לא־תחסם שור בְּדִישׁוֹ. דיבר הכתוב בהווה, והוא הדין לכל בהמה חיה ועוף העושים במלאכה שהיא בדבר מאכל. אם כן למה נאמר "שור", להוציא את האדם (ספרי רפז; עיין בבא קמא נד ע"ב):

— ביאור —

לא־תחסם שור בְּדִישׁוֹ. 'דיבר הכתוב בהווה' פירושו: בניסוח הדינים השתמשה התורה בדברים המצויים והשכיחים. איסור חסימה שייך בכל בעלי החיים העושים מלאכה בדברי מאכל עבור האדם, אך הואיל והשימוש בשור שכח ביותר על כן ניסחה התורה את האיסור כמתייחס אל השור בלבד. אך אם הדין נכון לכל בעלי החיים מדוע ציינה התורה שם פרטי של בעל חיים, יכולה היתה לכתוב 'לא תחסום בדיש' או 'לא תדוש בחסימה'! מכאן למד רש"י שהתורה באה למעט מן האיסור, ואומרת כי דווקא שור ושאר בעלי חיים שייך בהם איסור חסימה אבל לא באדם, וכל המונע מן האדם אכילה מן המאכלים שעוסק בהם אינו עובר על איסור זה.

— עיון (המשך) —

שם ירגיש שייך יותר. על כן מזהירה אותנו התורה לקרב את החוטא שלקה ולתמוך בו, ולהתייחס אליו כ"אחיק" לכל דבר.

לא־תחסם שור בְּדִישׁוֹ. אין איסור "לא תחסום" באדם, אך אין משמעות הדבר שמוותר לחסום את פיו של הפועל בשעת עבודתו. פשוט וברור הוא שאין לבעלים זכות על גופו של הפועל ולכן אינם יכולים לשים לו זמם על פיו. כוונת רש"י לומר שבעניין איסור חסימה אין התורה עוסקת כלל באדם אלא רק בבהמה. התורה מחדשת כי אפילו בבהמה, הנתונה לשימוש של האדם ויכול לעשות בה כרצונו ואינו חייב לכבדה, מכל מקום יש בה חיוב חמלה וציווי שלא לחסום את פיה בשעת העבודה. לעומת זאת אדם מחוייבים אנו לכבדו, ואילו היתה התורה מציינת בפירוש שאסור לחסום אותו היה זה מפחית מערכו ומשווה אותו לבהמה. ואף שאין לאו בחסימת אדם מכל מקום ישנו חיוב עשה על הבעלים להרשות לפועל לאכול בעת שעושה מלאכה עבור בעל הבית.

— רש"י —

בְּדִישׁוֹ. יכול יחסמנו מבחוץ, תלמוד לומר "לא תחסום שור" מכל מקום. ולמה נאמר דיש, לומר לך, מה דיש מיוחד דבר שלא נגמרה מלאכתו וגידולו מן הארץ, אף כל כיוצא בו, יצא החולב והמגבן והמחבץ שאין גידולו מן הארץ, יצא הלש והמקטף שנגמרה מלאכתו לחלה, יצא הבודל בתמרים ובגרוגרות שנגמרה מלאכתן למעשר (ע"ן בבא מציעא פ"ט ע"א):

— ביאור —

מלאכה המוקדמת לשלב זה ולכן מוגדרת כעוסקת בדבר שלא נגמרה מלאכתו למעשר. חיוב הפרשת חלה חל כאשר מערבים את הקמח במים ויוצרים עיסה. 2. 'גידולו מן הארץ' - מלאכת דישה עוסקת בדבר שגידולו מן הארץ (חיטים, שעורים).

אם כן, האישור שניתן לפועל לאכול מתייחס רק למלאכות העוסקות בגידולי קרקע שלא נגמרה מלאכתן, ורק בהם יש מצוה וחיוב על בעל הבית לתת לפועל משלו. ועל כן:

מלאכות השייכות בחלב, כגון: חולב, מגבן (=עשיית גבינה מן החלב), מחבץ (=עשיית חמאה מן החלב) - אין בהם מצוה.

מלאכות השייכות בעיסה ובבצק, כגון: לש, מקטף (=נתינת צורה לבצק) - אין בהם מצוה, הואיל וכבר נגמרה מלאכתן ונתחייבה העיסה בחלה.

בודל (=מפריד) בתמרים ובגרוגרות (=תאנים) - אין בזה מצוה, שכבר נגמרה מלאכתן ונתחייבו במעשרות.

בְּדִישׁוֹ. ניתן היה להבין כי "בדישו" הוא תיאור מקום, וכל האיסור לחסום את פי הבהמה הוא דווקא במקום הדיש ובשעת הדיש, אבל אם יחסום אותה מחוץ למקום הדיש ואחר כך יכניסנה כשהיא חסומה לא עבר על האיסור. מסביר רש"י כי איסור החסימה הוא איסור כללי בכל מלאכה שעושה הבהמה, ואינו מיוחד למקום הדיש או למלאכת הדיש.

אם כן למה נאמר "בדישו"?

מסביר רש"י כי **כאן מלמדת אותנו התורה דינים השייכים בפועל**, שאמנם אסור לחוסמו בעבודתו ויש להתיר לו לאכול, אך דין זה מוגבל לסוגי מלאכות מסויימים - מלאכות הדומות לדיש.

מלאכת דיש מאופיינת בשתי תכונות: 1. 'דבר שלא נגמרה מלאכתו' - הגדרה זו שייכת לעניין חיוב תרומות ומעשרות והפרשת חלה. חיוב מעשרות חל רק מן השלב בו גרגרי החיטה מונחים בערימה מסודרת, לאחר שנקצרו והופרדו מן הגבעול ומן הפסולת. מלאכת דישה היא

— עיון —

בְּדִישׁוֹ. מדוע צימצמה התורה את האישור לפועל לאכול דווקא למלאכות הדומות לדישה?

הנה כל עניינו של היתר אכילת הפועל הוא תמורה, שהרי בעל הבית משלם לו את

אונקלוס

ה אֲרִי יִתְּבוֹן אֲחִין פְּחָדָא וימות חר מְנַהֵן וְכַר לִית לִיה לָא תְּהִי אֶתֶת מִיתָא לְבָרָא לְגַבְר חִילוֹנִי, יִבְמָה יַעֲוֹל עָלָה וְיִסְבָּה לִיה לְאֶתּוּ וְיִבְמָנָה:

ה כִּי־יֵשְׁבוּ אֲחִים יַחְדָּו וּמֵת אֶחָד מֵהֶם וּבֶן אֵין־לוֹ לֹא־תִהְיֶה אִשְׁת־הַמֵּת הַחוּצָה לְאִישׁ זָר יִבְמָה יָבֹא עָלֶיהָ וּלְקַחְתָּהּ לוֹ לְאִשָּׁה וְיִבְמָה:

— דש"י —

(ה) כִּי־יֵשְׁבוּ אֲחִים יַחְדָּו. שהיתה להם ישיבה אחת בעולם, פרט לאשת אחיו שלא היה בעולמו (ספרי רפח):

— ביאור —

כִּי־יֵשְׁבוּ אֲחִים יַחְדָּו. אשה שמת בעלה ואין לו בן הרי היא זקוקה ליבום, היינו צריכה להינשא לאחד מאחי בעלה המת (או לקבל ממנו חליצה). התורה קובעת כי רק אח שהיה חי בחיי המת שייך בדיני יבום (= שהיתה להם ישיבה אחת בעולם). אח שנולד לאחר פטירת

המת ולא חי עמו באותו הזמן (= לא היה בעולמו) אינו יכול לייבם, ולכן אם אין למת אחים נוספים אין האלמנה זקוקה לייבום כלל. דרשה זו נלמדת מן המילים "כי ישבו אחים", ואם בשעת הפטירה לא היו אחים הרי לא "ישבו" בישיבה אחת.

— עיון (המשך) —

שכר עבודתו ומדוע צריך להוסיף לו על כך? ירצה הפועל לאכול - ינכו לו את אכילתו משכרו! ובכלל, וכי אין הפועל יכול להתגבר על יצרו ולהתאפק ולא לאכול? נראה כי כאן ירדה התורה לסוף דעתו ומידותיו של האדם, ויודעת כי החלק הבהמי שבו גובר עליו לעיתים, ובאמת קשה לו להתגבר על תאוות האכילה הגוברת עליו. אף בהלכה ישנה התייחסות למחלה הנקראת 'בולמוס' שעניינה תאוות אכילה שאינה ניתנת לשליטה, ואף עלולה להביא את האדם לסכנת חיים אם לא יאכל מייד. אם כן מצוה זו היא 'אות קלון' לבני האדם העלולים לרדת למדרגה נמוכה ובהמית, וכדי להדגיש עניין זה הגדירה התורה דינים אלה על פי מלאכת 'דישה' שהיא מלאכה המיוחדת לבהמה.

— רש"י —

יְחִידוֹ. המיוחדים בנחלה, פרט לאחיו מן האם (ספרי שם):

וּבֶן אֵין-לוֹ. עיין עליו בן או בת, או בן הבן, או בת הבן, או בן הבת, או בת הבת (יבמות כב ע"ב):

— ביאור —

מן האם אינם יורשים זה את זה, משום שמשפחתם מן האב יורשת אותם.

וּבֶן אֵין-לוֹ. מפשט הכתוב משמע שרק בן זכר פוטר את האשה מייבום. מסביר רש"י כי "בן" כאן משמעו כל צאצא שהוא שיצא מחלציו, בין זכר בין נקבה, ואפילו נכד או נכדה שנולדו לבנו או לבתו שמתו.

רש"י לומד זאת מן המילה "אין", שצלילה דומה למילה 'עין', שמשמעה לעיין ולחקור לבדוק. על פי דרשה זו יש ללמוד את הפסוק כאילו נאמר בו 'ובן עיין לו', ופירושו שמוטל עלינו לבדוק ולחקור שאין למת זה שום צאצא בעולם.¹¹

יְחִידוֹ. כבר למדנו מן המילים "כי ישובו אחים" שצריכים שיהיו האחים חיים באותו הזמן, אם כן מה למדנו מן המילה "יחדו"? מסביר רש"י כי מכאן למדנו שדיני יבום וחליצה שייכים דווקא ב'אחים מן האב', היינו שנולדו לאותו האב (אפילו משתי נשים שונות), ואינם שייכים ב'אחים מן האם', היינו שנולדו לאותה האם אך משני גברים שונים.

אחים מן האב נקראים "אחים יחידו" משום שהם 'מיוחדים בנחלה', היינו שיש ביניהם זיקה לעניין נחלה, ששניהם יורשים את אביהם¹⁰ ואם מת אחד מהם אחיו יורש אותו, ויש ביניהם מעין שותפות לעניין זה. לעומתם אחים

— עיון —

וּבֶן אֵין-לוֹ. על אף שמן הפשט משמע שרק בן זכר פוטר מן היבום, מכל מקום חז"ל דרשו ש"בן" לאו דווקא אלא זרע כלשהו פוטר את האשה. מדוע כך הוא הדין? כדי להבין זאת עלינו להבין מהו עניינם של נישואין, ומהי תכליתה של מצות ייבום.¹²

האדם נברא עם אישיות, מידות ושאילות המיוחדות לו, וכל אדם שונה באופן מהותי מאדם אחר. על האדם מוטלת החובה לשאת אשה ולהעמיד תולדות, ויש לו אף נטייה טבעית לכך. האשה אשר יבחר תהיה מיוחדת לו בלבד, ובה ימצא את השלמתו ואת אושרו, וביחד ימשיכו את דרכם בחיים להשלמת שאיפותיהם המשותפות. האשה

10. מה שאין כן באחים מן האם ולא מן האב שאינם יורשים את אימם כי בעלה יורש אותה.

11. הגמרא שם לומדת מלימוד זה שאפילו אם הוליד בן ממזר פוטר את אשתו מן היבום.

12. לא באנו להסביר את יסודה הדקדוקי של דרשה זו, וכבר האריכו בזה מפרשי רש"י, ראה גור אריה ועוד. בדברינו ננסה להראות שהלכה זו תואמת את עומק פשוטו של הפסוק. את תורף הדברים העלינו על פי דברי הספורנו.

— עיון (המשך) —

אשר יקח והילדים אשר יוליד יהפכו להיות בשר מבשרו וחלק מנשמתו. ילדיו של האדם הם החיבור שלו אל שלשלת הנצח של עם ישראל, שהרי מקושר הוא מבן לאב למעלה עד אברהם אבינו, ומילדיו ואילך מתחבר הוא אל העתיד ואחרית הימים. אפילו לאחר פטירתו של האדם זרעו שמשאיר אחריו הוא כממשיך את פועלו בעולם. הילדים אשר ייוולדו לאיש ולאשתו יהיו אף הם אנשים בעלי אישיות המיוחדת להם, אך רוב תכונותיהם ותוארם יורכבו מתכונות הוריהם המיוחדות להם. אם כן, בשעה שאדם בוחר את האשה עימה ימשיך לחיות ולהעמיד תולדות - באותה שעה הוא קובע באופן כללי מה יהיו תכונותיהם של ילדיו, ועל כן שעת הנישואין היא גורלית ומשמעותית ביותר.

אדם שנפטר בלי להשאיר אחריו צאצאים, התנתק למעשה משרשרת הנצח ההיסטורית של עם ישראל. אמנם יש לו חיבור אל העבר על ידי הוריו, אך אין לו חיבור אל העתיד. ברם, הואיל והשאיר אחריו בעולם את אותה האשה ממנה רצה לדאוג להמשכיותו - עדיין יש תקווה לאחריתו ולעתידו בנצח ישראל. בני משפחתו של המת יכולים לעשות עמו חסד ולדאוג להמשכיות מסויימת שלו בעולם, על ידי שמכבדים את בחירתו באשה זו ומשאירים אותה בחיק המשפחה, ועל ידי כך "לא ימחה שמו מישראל" (פסוק ו).

כל זה שייך רק אם אין למת זרע בעולם הזה כלל, אך אם יש לו זרע - אם צאצא ישיר שלו אם של ילדיו - זרע זה הוא החיבור של המת אל הנצח, וממילא שוב אין צורך לייבם את אשתו והיא מותרת לשוק.

נראה לומר כי התורה נוקטת דווקא במילה "בן" ולא אומרת בפשטות 'וזרע אין לו', ללמדנו שמהות הייבום עניינה הוא 'בניין' והמשכיות. מנהגו של עולם הוא שבן ממשיך ובונה את אביו, על כן הוא נקרא "בן", אך מצד האמת גם בנות ונכדים יוצרים המשכיות ואף הם נכללים בשם הכולל "בן". על פי זה עולה כי דרשת חז"ל אינה מעקמת את הפשט אלא היא יורדת אל עומק פשוטו של מקרא.

אונקלוס

וְהָיָה הַבְּכוֹר אֲשֶׁר תֵּלֵד יָקוֹם
עַל-שֵׁם אָחִיו הַמֵּת וְלֹא-יִמָּחֶה
שְׁמוֹ מִיִּשְׂרָאֵל:
וְהָיָה בְּכֹרָא דְתֵלִיד
יָקוֹם עַל שְׁמָא דְאָחוּהִי
מִיָּתָא, וְלֹא יִתְמַחִי שְׁמִיה
מִיִּשְׂרָאֵל:

— רש"י —

(ו) וְהָיָה הַבְּכוֹר. גדול האחים הוא מיבם אותה (ספרי רפ"ט; יבמות כד ע"א):

— ביאור —

וְהָיָה הַבְּכוֹר. לכאורה, פשט הכתוב "וְהָיָה הַבְּכוֹר אֲשֶׁר תֵּלֵד יָקוֹם עַל שֵׁם אָחִיו הַמֵּת" מורה שיש לקרוא לבן הראשון שתלד בשמו של הבעל המת, ואם היה שמו יוחנן אף לבן שיוולד יקראו יוחנן. רש"י מפרש פירוש אחר. "הבכור" אינו הילד שיוולד אלא היינו אחיו של המת. פסוק זה מלמדנו כי מבין כל אחי המת מצוה על הגדול שבהם לייבם, והוא עצמו

- אחר הייבום - "יקום על שם אחיו המת", היינו יכול את נחלתו ואת חלקו בירושה. נציין כי נפסק להלכה שלגדול האחים יש רק 'זכות ראשונים' במצוה זו, אך למעשה כל האחים שייכים במצוה זו, ואם הגדול שבאחים אינו מעוניין לייבם, או שאינו יכול, או אף אם קפץ אחד האחים ועשה מעשה - יכולה להתייבם לשאר האחים, וכן כולם יכולים לחלוץ לה.

— עיין —

וְהָיָה הַבְּכוֹר. דרשה זו קשה היא מאוד, כי לכאורה על פי הפשט הבן שיוולד הוא יקום על שם המת, ואילו לפי הדרשה היבם הוא אשר יקום על שמו, וכבר אמרה הגמרא (יבמות כד ע"א) כי דרשה זו הפקיעה את הפסוק מפשוטו.¹³ אמנם נראה לי לומר כי ישנה התאמה גמורה בין העולה מן הפשט לבין העולה מן הדרשה, ואין ביניהם סתירה כלל,¹⁴ ונבאר דברינו:

כבר כתבנו לעיל כי תכלית מצות היבום היא לשמור את האשה בה בחר המת בחיק המשפחה, כי היא עצמו ובשרו, על מנת שמצאצאיה העתידיים ייזכר שמו ובכך לא תינתק השלשלת המקשרת אותו בין העבר והעתיד. לרעיון זה יש להוסיף נדבך נוסף. את אותה השלשלת של המת נושאים כל אחיו, שהרי הם כולם כמותו מקושרים דרך אביהם לכלל ישראל עד אברהם אבינו, וכל אחד מן האחים ממשיך את כוחו של האב

13. ועיין מה שכתב הרש"י הירש בזה.

14. ואף הגמרא שטענה להפקעת הפשט לא אמרה כן אלא לעניין שאין קוראים את שם הילד בשמו של המת, אך לא לעניין המצוה על גדול האחים.

— רש"י —

אֲשֶׁר תֵּלֵד. פרט לאילונית שאינה יולדת (ספרי שם; יבמות שם):
יָקוּם עַל-שֵׁם אָחִיו. זה שייבם את אשתו יטול נחלת המת בנכסי אביו (יבמות שם):

וְלֹא-יִמָּחַה שְׁמוֹ. פרט לאשת סרים ששמו מחוי (ספרי רפ"ט; יבמות שם):

— ביאור —

בנכסי אביהם. נמצא שהיבם זוכה בשני חלקים בירושת אביו - חלקו שלו וחלק אחיו המת.
וְלֹא-יִמָּחַה שְׁמוֹ. כפי שביארנו לעיל, מטרתה של מצות הייבום היא לדאוג להמשכיות זרעו של המת בעולם על ידי אשתו ומשפחתו. אין לנו עניין בשמירת שמו הפרטי ממש אלא ביצירת זרע ממשיך. אם המת היה סרים ולא היה מסוגל להוליד ילדים אזי לא שייכת בו מצות ייבום כלל, שהרי ממילא לא היה משאיר אחריו זרע, וכבר בחייו נחשב כמי ש'שמו מחוי'.

אֲשֶׁר תֵּלֵד. דין ייבום לא נועד לדאוג לאלמנה המסכנה, אלא מטרתו לשמור על שמו של המת על ידי שאשתו תוליד ילדים בחיק משפחתו. משום כך אם האשה היא איילונית שאינה יכולה ללדת (לא נתפתחו אצלה כלי הרבייה הנשיים) אזי דיני ייבום וחליצה אינם חלים עליה כלל.
יָקוּם עַל-שֵׁם אָחִיו. כאמור לעיל, על פי דרשת חז"ל נושא הפסוק אינו הילד אשר ייוולד אלא היבם אשר ייבם את האלמנה, והוא "יקום על שם אחיו המת", היינו ייכנס במקום המת לכל ענייניו הממוניים, ויזכה בחלקו של המת

— עיון (המשך) —

ומעבירו לצאצאיו. אותו האח שנפטר בלא צאצאים אינו יכול לקחת חלק בהעברת השלשלת, אך הואיל והאחים כולם נושאים את אותה השלשלת, והואיל ואשת המת נשארה בעולם כחלק מגופו ונשמתו של המת - נשארה איפוא אפשרות להשתתפות המת אף הוא בהנחלת מורשת האב והמשפחה לדורות הבאים. חלקו של המת יוכל לבוא לידי ביטוי רק אם יבוא אחד האחים וימלא את מקומו ויבצע את תפקידו. בעשותו כך ממלא האח את חובתו לא רק כלפי המת עצמו, אלא אף כלפי אבי המשפחה, שהרי בכך ממשיך הוא את השושלת המשפחתית ומחזיק את כוח האב אף מן הנצר שנגדע. הואיל והאח נכנס תחת אחיו המת וממלא את מקומו, מובן ומסתבר כי זוכה הוא בחלקו של המת בנחלה ובירושה.

מעתה תפקידו של היבם בהעברת השושלת כפול הוא: הוא נושא בתפקיד של עצמו וכן בתפקיד אחיו המת, על כן חלקו בנחלה ובירושת אבי המשפחה כפול אף הוא.

אחריות זו של המשכיות כוח האב מוטלת מדרך הטבע על הבכור שבאחים, וכפי

אונקלוס

וְאִם לֹא יֵצֵא גִבְרָא
לְמִסְבָּתָא יְבִמְתָּיהּ, וְתַסְק
יְבִמְתָּיהּ לְתִרְעָא בֵּית דִּינָא
לְקִדְשָׁא סְבִיָּא וְתִימְרָא סְרִיב
יְבָמִי לְאַקְמָא לְאַחוּהִי
שְׁמָא בִּישְׂרָאֵל לֹא אָבֵא
לְיְבִמּוּתִי:

וְאִם-לֹא יִחְפֹּץ הָאִישׁ לְקַחַת
אֶת-יְבִמְתּוֹ וְעָלָתָהּ יְבִמְתּוֹ
הַשְּׁעֵרָה אֶל-הַזִּקְנִים וְאָמְרָה מֵאֵן
יְבָמִי לְהִקְיָם לְאַחִיו שֵׁם בִּישְׂרָאֵל
לֹא אָבָה יְבָמִי:

— רש"י —

(ז) הַשְּׁעֵרָה. כתרגומו 'לתרע בית דינא':

— ביאור —

הַשְּׁעֵרָה. למילה "שער" שתי משמעויות: 1. כינוי לעיר עצמה, כמו "בקרוב באחד שעריך" (לעיל יז, ב). 2. בית הדין, שדרכם היה לשבת בשערי העיר.¹⁵

— עיון (המשך) —

שהסברנו באריכות בתחילת הפרשה (כא, טז-יז). אך לא נתעלם מן הבן שייוולד מן האח המייבם ואשת המת. בן זה ודאי יקום על שם המת, שהרי נולד הוא לאשת המת ולאחיו, ואף הוא ימשיך את מורשת המשפחה וינחילה לדורות הבאים. אך את כוח הסבא ושלשלת המשפחה מקבל הוא מאביו הביולוגי - היבם. האח המייבם הוא החוליה המקשרת בין הבן הנולד ובין האב המת, ועל כן מסתבר לומר כי הוא אשר יזכה בנחלתו של המת, ובבוא העת ינחילה לבני האשה שייבם, יחד עם הבנים שיש לו מאשה אחרת. נמצא כי פשט הכתוב התייחס לבן שייוולד ובכך נתגלתה לנו תכלית הייבום, אך דרשת חז"ל וההלכה התייחסו אל הדרך המשפטית המביאה ליישומה של תכלית המצוה.

15. ראה רש"י פרשת שופטים (לעיל יז, ה) ומה שכתבנו שם.

אונקלוס

ח וַיִּקְרוֹן לִיה סָבִי קִרְתִּיָּה
ח וַיִּקְרְאוּ־לּוֹ זִקְנֵי־עִירוֹ וַדְּבָרוּ
וַיִּמְלְלוֹן עֲמִיה, וַיְקוּם וַיֵּימָר
אֵלָיו וַעֲמַד וְאָמַר לֹא חֲפָצְתִּי
לֹא רָעִינָא לְמִסְבָּה:
לְקַחְתָּהּ:

— רש"י —

(ח) וַעֲמַד. בעמידה (ספרי רצ):

וְאָמַר. בלשון הקודש, ואף היא דבריה בלשון הקודש (ספרי רצא; יבמות קו ע"ב;
סוטה לב ע"א):

— ביאור —

וְאָמַר. התורה מקפידה כי דברי האיש
והאשה יאמרו בלשון הקודש דווקא,
להקים לאחיו שם בישראל לא אבה יבמי",
היינו אפילו אם אינם בקיאים בלשון זו
הוא אומר: "לא חפצתי לקחתה", ואחר כך
היא אומרת: "ככה יעשה לאיש אשר לא
מוכרחים לומר את המילים המדוייקות
יבנה את בית אחיו, ונקרא שמו בישראל
הכתובות בתורה.¹⁶ היא אומרת: "מאן יבמי
בית חלוץ הנעל" - הכל בלשון הקודש.

— עיין —

וְאָמַר. לפני היבם עומדות שתי אפשרויות: הוא יכול לייבם את האלמנה ולקחת
אותה לאשה, או שיעמוד לטקס חליצה ויפטרנה לשוק. מן הפסוקים עולה כי התורה
מעדיפה שהיבם יֵיבֵם את האלמנה, וזוהי הבחירה הראויה לו ולמשפחתו. את אפשרות
החליצה רואה התורה כבגידה באחיו המת, וכעין סתימת הגולל על קברו ועל זכרו. משום
כך מקפידה התורה לפרט את כל תהליך טקס החליצה, מתייחסת לפרטים הכי קטנים,
ובכך מקבל המעמד משנה חשיבות. אל הטקס צריך לעלות "השערה" ולעמוד בפני
"הזקנים", שניהם מצווים להקפיד ולומר את הנוסח המדוייק בלשון הקודש דווקא,
היבם מצווה לעמוד ולא לשבת - הכל כדי להדגיש את חשיבות העניין. טקס מכובד
ומרשים זה, הנערך לפי כללים מדוקדקים, מדגיש את החומרה הרבה שבהחלטתו של
היבם שלא למלא את התפקיד המוטל עליו.

הואיל והתורה הקפידה על הנוסח המדוייק - נעיין בתוכן דבריהם של האלמנה ושל

16. וכתב הרמב"ם (הלכות יבום וחליצה פ"ד ה"ג) שהיו מלמדים אותם את הנוסח המדוייק לפני האמירה כדי
שלא יטעו.

— עיין (המשך) —

היבם. האלמנה אומרת: "מאן יבמי להקים לאחיו שם בישראל", והוא מודה ואומר: "לא חפצתי לקחתה". דבריו של היבם עומדים בניגוד גמור לדבריה של היבמה. היא מדגישה בדבריה את חובתו המוסרית של היבם כלפי אחיו - "להקים לאחיו שם בישראל", מעשה שיש בו חסד מן הדרגה הנעלה ביותר, ואילו הוא לעומתה טוען טיעון אנוכי מתוך ראייה צרה ומצומצמת - "לא חפצתי לקחתה", אני מעדיף את אושרי הפרטי על פני זכרוננו של אחי המנוח.

אין ספק כי יבם הבוחר לייבם את אלמנת אחיו עושה מעשה אצילי ביותר. כבר כתבנו לעיל (עיין לפסוק ה' ד"ה וכן אין לו) כי בחירת אשה לנישואין היא החלטה משמעותית ביותר עבור האדם, כי בכך משלים האדם את עצמו ואף קובע את תכונותיהם של ילדיו. והנה כאן היבם מתחנן עם אשה שלא הוא בחר בה אלא התורה זיכתה לו אותה, ומוותר באופן מסויים על עצמיותו ועל זהותו. מעשה שכזה הנעשה להקמת שם אחיו המת הוא מעשה ראוי להערכה. נראה כי משום כך לא חייבה התורה את היבם לייבם אלא נתנה לו אפשרות לבחור במעשה החליצה, אך מכל מקום אם מחליט שלא לייבם מגנה אותו התורה ומבזה אותו.¹⁷

אמנם, הגמרא מציינת כי עם השנים חלה ירידת הדורות בעניין זה ולא היתה מצות ייבום נעשית לשם שמים, ועל כן נפסק להלכה שבימינו מצות חליצה קודמת למצות ייבום.¹⁸ נראה כי חז"ל ירדו לסוף דעתו של אדם והרגישו כי בימינו אין האדם מסוגל לוותר באופן פנימי ובלב שלם על זכותו לבחור בבת זוגו התואמת את נשמתו, ואפילו כדי לקיים זרע לאחיו.

17. עיין ספורנו

18. זהו באמת מנהג אשכנז על פי הרמ"א (אבן העזר סימן קסה סעיף א). אמנם דעת הרמב"ם (הלכות יבום וחליצה פ"א ה"ב) והשולחן ערוך (שם) כי גם בימינו מצות ייבום קודמת למצוות חליצה.

אונקלוס

ט וְנִגְשָׁה יְבֻמָּתוֹ אֵלָיו לְעֵינָי
הַזִּקְנִים וְחִלְצָה נַעֲלוֹ מֵעַל רַגְלוֹ
וִירְקָה בִּפְנֵיו וְעָנְתָה וְאָמְרָה כֹּכָה
יַעֲשֶׂה לְאִישׁ אֲשֶׁר לֹא־יִבְנֶה אֶת־
בֵּית אָחִיו:

ט וְתִתְקַרֵּב יְבֻמָּתֶיהָ לְוָתֶיהָ
לְקֶדֶם סָבִיא וְתִשְׁרֶי
סִינִיָּה מֵעַל רַגְלֶיהָ וְתִרְזֹק
בְּאַנְפוּהִי, וְתִתֵּיב וְתִימֵר
כְּדִין יִתְעַבֵּיד לְגִבְרָא דְלֹא
יִבְנֵי יֵת בֵּיתָא דְאַחוּהִי:

— רש"י —

(ט) וִירְקָה בִּפְנֵיו. על גבי קרקע (עיין יבמות קו ע"ב):

אֲשֶׁר לֹא־יִבְנֶה. מכאן למי שחלץ שלא יחזור ויֵיבם, דלא כתיב 'אשר לא
בנה' אלא "אשר לא יבנה", כיון שלא בנה שוב לא יבנה (יבמות י ע"ב):

— ביאור —

בהלכות יבום וחליצה: אחרי שמעשה
החליצה ניתק כל זיקה בין אלמנה זו לבין
משפחת המת (היבם הוא נציגם של כל
האחים), הוא יצר איסור חדש, "לא יבנה"
שמכאן והלאה אף שפקע איסור אשת
אח אסור לאלמנה להתחתן עם אחד
האחים. אמנם אין היא אסורה לאחי
המת כפי שנאסרה בחיי בעלה, שאז
דינה היה חיוב כרת. אשה זו במות בעלה
הותרה לאחים, ומאחר שנעשתה חליצה

וִירְקָה בִּפְנֵיו. "וִירְקָה בִּפְנֵיו" אין
משמעותו שוירקת על פרצופו, אלא
יורקת על הקרקע שלפניו.
אֲשֶׁר לֹא־יִבְנֶה. היינו יכולים להבין
שכוונת הפסוק לומר שמגנים את האח
שסירב לבנות בית אחיו, אולם אם זאת
הייתה כוונת התורה היה צריך לכתוב
"אשר לא בנה". התורה ניסחה את דברי
היבמה בלשון עתיד - "אשר לא יבנה את
בית אחיו". מכאן לומד רש"י דין חשוב

— עיון —

וִירְקָה בִּפְנֵיו. יש במשמעות "וִירְקָה בִּפְנֵיו" אף ההבנה של יריקה בפנים ממש,
ונראה כי על אף שאין לעשות כן בפועל, מכל מקום התורה בחרה במכוון בניסוח זה
כדי להדגיש את מידת הבוז שיש להרגיש כלפי היבם שאינו מייבם.
אֲשֶׁר לֹא־יִבְנֶה. מצות יבום יש בה חידוש גדול גם מבחינת איסורי עריות. אלמלא
מצות יבום היתה אשה זו אסורה על כל האחים מן התורה באיסור כרת, שהרי היא
אשת אח, ואשת אח אסורה אף לאחר שמת האח. התורה חידשה שבמקרה והאח מת

אונקלוס
 , וְיִתְקַרְא שְׁמוֹ בֵּית חֲלוּץ , וְיִתְקַרְא שְׁמִיהּ בֵּיתִּי שְׁמִיהּ בֵּיתִּי
 בֵּית שְׂרִי סִנְאָה :
 הַנֶּעַל : ס

— רש"י —

(י) וְיִתְקַרְא שְׁמוֹ וגו'. מצוה על כל העומדים שם לומר 'חלוץ הנעל' (ספרי רצא; יבמות קו ע"ב):

— ביאור (המשך) —

לא חזר האיסור של אשת אח, אלא בא לאו חדש: אשר לא יבנה, שמכאן ולהבא אסור לו לבנות את בית אחיו.¹⁹ וְיִתְקַרְא שְׁמוֹ. לכאורה כוונת הכתוב לומר כי מכאן ואילך על כל יהודי (= "ישראל") להקפיד ולכנות איש זה ומשפחתו בכינוי 'בית חלוץ הנעל', ויהיה לו לבזיון לדראון עולם. רש"י מסביר באופן אחר. לפירושו יש כאן הוראה מיוחדת המתייחסת לשעת החליצה עצמה, ומצוה על כל הנוכחים שם (והם מייצגים את כל ישראל)²⁰ להכריז בקול רם: "חלוץ הנעל".

— עיין (המשך) —

בלא זרע יש מצוה על אחד האחים לייבם את האלמנה, ואם ייבם אותה תהיה מותרת לו לעולם. התורה 'זיכתה' אשה זו ליבם, ומשום כך אין הוא צריך כלל לקדש אותה, וכאשר מייבם אותה הרי הוא ממשיך את הקידושין שעשה בה אחיו. מעשה החליצה דומה לנתינת גט²¹, ואף הוא מתיר את קשר הנישואין באופן מוחלט. אולם יבמה שחלצה אינה חוזרת להיות אסורה משום אשת אח, כי איסור זה פקע לחלוטין, אלא משום "לא יבנה". התורה חידשה כאן איסור חדש משום שרצתה שהניתוק יהיה סופי ומוחלט וממילא לא יוכל שום אחד מהאחים לקחתה לו לאשה. וְיִתְקַרְא שְׁמוֹ. יש להבין מהו העניין בחליצת הנעל מעל רגל היבם? כיצד מעשה זה מביע את סירובו של היבם להקים את בית אחיו?

המלבי"ם מסביר עניין זה באופן בהיר. הנה מותר האדם מן הבהמה הוא בכח הרצון שבו, ומתוך רצון זה יכול האדם לשלוט בגופו ובתאוותיו, ולהתנהג שלא כפי שמושך אותו טבעו הגשמי. בעלי החיים אין להם רצון שכזה, והרי הם פועלים על פי טבעם הגשמי ולפי תאוותיהם. סמל לכך הם הבגדים שלובש האדם, ובמיוחד הנעלים

19. להלכה פסק הרמב"ם (הלכות יבום וחליצה פ"א הי"ב) כי אלמנה שנתחייבה בייבום פקע ממנה איסור כרת של אשת אח, ואף לאחר חליצה אינה אסורה על האחים מן התורה אלא מדברי סופרים.

20. על פי המזרחי.

21. אשה זו אינה צריכה גט שהרי היא אלמנה, אך הואיל והיא קשורה אל היבם בזיקת יבום צריכה היא מעשה שיעשה לה כדי להתירה לשוק.

— עיון (המשך) —

שלרגליו. הנעליים עשויות בדרך כלל מעור בהמה, ואדם הנועל נעליים לרגליו מדגיש את עובדת היותו עליון על מדרגת הבהמה, ועליונותו מתבטאת בכך שכח הרצון שבו שולט על הנהגתו ומעשיו.

היבם הממאן לייבם את אשת אחיו הרי הוא הולך אחר חפצו האישי וטבעו, ואינו משליט על עצמו את כח הרצון הרוחני שבו המתאווה לקיים את רצון הא-לוהים. אדם זה שוויתר על עליונותו מעל הבהמה, והלך אחר טבעו - שוב אין הוא ראוי לנעול נעליים לרגליו.

מעין זה מצאתי בספר 'מקור חיים' להרב חיים דוד הלוי זצ"ל, רבה של תל-אביב. הוא הוכיח מפסוקים ומגמרות כי אדם ההולך יחף הרי הוא בזוי ואינו נחשב 'אדם', ומשום כך משה רבנו הוריד נעליו כאות הכנעה כשעמד במקום קדוש. על פי זה מסביר כי עניין חליצת הנעל נועד לבזות את היבם ולהראות כאילו אינו 'בן אדם'.

עוד תמחו המפרשים מדוע אומרים כל הנוכחים 'חלוץ הנעל' ולא "בית חלוץ הנעל" כפי שמובא בפסוק. מסביר ה'גור אריה' כי מן הסתם אחר שנקרא בבית דין 'חלוץ הנעל', ממילא יקראו לו ולמשפחתו מעתה ואילך 'בית חלוץ הנעל'²². אמנם לא כן פירשנו בפנים, משום שנראה לומר כי חז"ל נטו לצמצם במידת האפשר את הביזיון שעובר החולץ, כי על אף שלא התנהג כ'בן אדם' ולא עשה המוטל עליו - מכל מקום התורה עצמה אפשרה לו ללכת בדרך זו, וודאי שאין לבזות אדם יותר מהנדרש. על כן בעניין קריאת שמו אנו מסתפקים באמירה 'חלוץ הנעל' בטכס בבית הדין בפני אנשים שמייצגים את ישראל, אך לא ממשכים זאת למשך תקופה ארוכה. כעניין זה מצאנו במצות תלייה של אדם שנידון בבית דין, ולמדו חכמים שנתלה לזמן קצר מאוד ומורידים אותו מיד.

נראה לומר כי על אף שלכאורה 'ניבאה' התורה כי ייקרא שמו מעתה ואילך 'בית חלוץ הנעל', באו חכמים ורצו להציל אותו מכינוי זה, ופירשו כי כוונת התורה כי הוא ייקרא כך באופן חד-פעמי במעמד כמה אנשים מישראל, ולאחר מכן יוכל לחזור לחיי עשייה בתוך שאר כל ישראל.

22. עיין במזרחי שביאר בדרך אחרת.

אונקלוס

יֵא כִּי־יִנְצוּ אַנְשִׁים יַחַד אִישׁ וְאָחִיו
וְקִרְבָּה אִשָּׁת הָאָחֵד לְהַעֲלִיל אֶת־
אִשָּׁה מִיד מִכָּהוּ וְשִׁלַּח יָדָהּ
וְהַחֲזִיקָה בְּמַבְשָׁיו: יב וְקִצְתָּהּ
אֶת־כַּפָּה לֹא תַחֹס עֵינֶךָ: ס
אִישׁ יִנְצוּ אַנְשִׁים יַחַד אִישׁ וְאָחִיו
וְקִרְבָּה אִשָּׁת הָאָחֵד לְהַעֲלִיל אֶת־
אִשָּׁה מִיד מִכָּהוּ וְשִׁלַּח יָדָהּ
וְהַחֲזִיקָה בְּמַבְשָׁיו: יב וְקִצְתָּהּ
אֶת־כַּפָּה לֹא תַחֹס עֵינֶךָ: ס
אִישׁ יִנְצוּ אַנְשִׁים יַחַד אִישׁ וְאָחִיו
וְקִרְבָּה אִשָּׁת הָאָחֵד לְהַעֲלִיל אֶת־
אִשָּׁה מִיד מִכָּהוּ וְשִׁלַּח יָדָהּ
וְהַחֲזִיקָה בְּמַבְשָׁיו: יב וְקִצְתָּהּ
אֶת־כַּפָּה לֹא תַחֹס עֵינֶךָ: ס

— רש"י —

(יא) כִּי־יִנְצוּ אַנְשִׁים. סופן לבוא לידי מכות, כמו שנאמר "מיד מכהו". אין שלום יוצא מתוך ידי מצות (ספרי רצב):

(יב) וְקִצְתָּהּ אֶת־כַּפָּה. ממון דמי בשתו (בבא קמא כח ע"א), הכל לפי המבייש והמתבייש (שם פג ע"ב). או אינו אלא ידה ממש, נאמר כאן "לא תחוס", ונאמר להלן בעדים זוממין (לעיל יט, כא) "לא תחוס", מה להלן ממון אף כאן ממון (ספרי רצג):

— ביאור —

וְקִצְתָּהּ אֶת־כַּפָּה. על אף שכתבה התורה שעונשה של האשה המביישת הוא קציצת כף ידה, מכל מקום הלכה למעשה אין הדין כן. על פי התורה שבעל-פה האשה אינה נענשת בגופה אלא משלמת תשלום ממוני, והיינו כפי שמשלם כל אדם המבייש את חברו. סכום זה מוערך על ידי בית הדין 'לפי המבייש והמתבייש', היינו כל מקרה נידון לגופו, ונלקחים בחשבון גורמים שונים, כגון סוג הביוש, מעמדו של המבייש ומעמדו של המבוויש. אינו דומה דין אשה המביישת גבר לגבר המבייש גבר,

כִּי־יִנְצוּ אַנְשִׁים. "ינצו" אין משמעותה התכתשות פיזית, בה כל אחד מרים יד ומכה את חברו, אלא עניינה ויכוח מילולי, 'מצות'. על פי פירוש זה התורה מלמדת אותנו שלא להיכנס לקטטה ולויכוח מילולי, כי טיבעם של אלה להתפתח ולהתלהט וסופם שמגיעים לידי מריבה פיזית ומכות ממש.

נראה כי רש"י מדייק זאת מן ההקדמה "כי ינצו אנשים" שנראית לכאורה כמיותרת, שהרי אילו רצתה התורה ללמדנו רק דין אשה המביישת גבר - יכולה היתה לקצר ולומר: 'כי יכה איש את רעהו וקרבה...!'

— בִּיאֹר (המשך) —

וכן בושתו של אדם מכובד ונשוא פנים גדולה יותר מבושתו של אדם פשוט, וכן על זו הדרך. דין זה - תשלום ממון ולא קציצת כף היד - למדו חכמים בגזירה שוה²³: נאמר כאן "וקצותה את כפה לא תחוס עינך", ונאמר בדין עדים זוממים "ולא תחוס עינך, נפש בנפש עין בעין שן בשן יד ביד רגל ברגל", מה עדים זוממים אינם נענשים אלא ממון²⁴ אף אשה המביישת אינה נענשת אלא ממון.

— עֵינָן (על עמוד קודם) —

וְקִצְתָּהּ אֶת־כִּפָּהּ. פסוק זה מצטרף לפסוקים אחרים בהם מפשט הפסוק משמע שהעונש הוא גופני ואילו חכמים דרשו ולמדו כי העונש הוא ממוני²⁵. בכל פסוק ופסוק מאריכים הפרשנים הפשטנים להוכיח כי אף מפשט הפסוק משמע עונש ממון דווקא, עיין שם, אך ריבוי הפסוקים בסגנון זה מוכיח כי התורה נמנעה מלכתוב בפשטות 'שלם ישלם' אלא דקדקה לכתוב עונש גופני דווקא. ואם כן מוטל עלינו לבאר מדוע ניסחה התורה את הדין במשמעות שאינה להלכה, ומאיך רמזה בדרכים אחרות ובמסורת שלמעשה הדין שונה?

נראה להסביר עניין זה על פי מה שכתב אמו"ר הרב משה בוצ'קו שליט"א בביאור הפסוקים בפרשת אמור (ויקרא כד, יז-כא)²⁶. נאמר שם: "ואיש כי יתן מום בעמיתו כאשר עשה כן יעשה לו, שבר תחת שבר עין תחת עין שן תחת שן כאשר יתן מום באדם כן ינתן בו", ופירושו חז"ל כי אין הכוונה כפשוטו אלא עונש ממון. מסביר אמו"ר כי בכך רוצה התורה להדגיש את החומרה הגדולה שיש בפגיעה באבר של חבירו. פגיעה כזו אינה ניתנת לתשלומין ולהשלמה ('לשלם' היינו להשלים ולמלא את החסר), ושום ממון שבעולם לא ישיב את האיבר שנפגע. באמירה "כאשר יתן מום באדם כן ינתן בו" אומרת התורה כי שום תשלום שבעולם לא יוכל להשיב את המצב לקדמותו. להבדיל מרוצח שעונשו שימות אף הוא - מידה כנגד מידה, חובל בחבירו אינו נידון מידה כנגד מידה, משום שבכך אינו משלים את החסרון של חבירו, אך באמת גם כל תשלום ממוני שבעולם לא יוכל להשלים החסרון, על כן קבעה התורה 'מחוסר ברירה' מעין פשרה, והכריעה כי גם עונשו של החובל בחבירו יהיה עונש ממוני (ועיין שם שמבאר כל הפרשיה בטוב טעם).

23. גזירה שוה היא אחת מ"ג מידות שהתורה נדרשת בהן, ועניינה השוואה בין שתי פרשיות בהן השתמשה התורה במילה דומה או זהה, ובכך גילתה לנו כי דינים שנאמרו בפרשה זו נאמרו אף בזו. להבדיל משאר י"ג מידות, אין אדם יכול לדון גזירה שוה מעצמו אלא אם כן קיבלה במסורת מרביתו (ר"ל לא כל זוג מיילים דומות משמש להשוואת הדינים, אך מכל מקום גם בגזירה שוה שנתקבלה במסורת תיתכן מחלוקת בפרטי ההשוואה עצמה).

24. אלא אם כן רצו לחייב את הנידון מיתת בית דין או מלקות. וראה מה שביארנו שם בפרשת שופטים.

25. ראה שמואל כא, כד: "עין תחת עין"; ויקרא כד, כ: "כאשר יתן מום באדם כן ינתן בו"; דברים יט, כא: "ולא תחוס עינך, נפש בנפש עין בעין".

26. ראה 'קול מהיכל' כרך ח עמודים 46-48.

אונקלוס

יג לא יִהְיֶה לָךְ בְּכִסֶּךָ
מִתְקַל וּמִתְקַל, רַב וְזַעֲרָה:
יד לא יִהְיֶה לָךְ בְּבִיתְךָ
מְכִילָא וּמְכִילָא, רַפְתָּא
וְזַעֲרָתָא:

יג לֹא־יִהְיֶה לְךָ בְּכִסֶּךָ אֲבֹן
וְאֲבֹן גְּדוֹלָה וְקִטְנָה: יד לֹא־יִהְיֶה
לְךָ בְּבִיתְךָ אֵיפָה וְאֵיפָה גְּדוֹלָה
וְקִטְנָה:

— רש"י —

(יג) אֲבֹן וְאֲבֹן. משקלות: גְּדוֹלָה וְקִטְנָה. גדולה שהיא מכחשת את הקטנה, שלא יהא נוטל בגדולה ומחזיר בקטנה (ספרי רצד):
(יג-יד) לֹא־יִהְיֶה לְךָ. אם עשית כן לא יהיה לך כלום:

— ביאור —

אֲבֹן וְאֲבֹן. "אבן" כאן פירושה משקולת, ודרך הסוחרים להניח על כף המאזניים אבנים בעלות משקל ידוע, ועל ידי כך יודעים מהו משקל הסחורה הנתון על כף המאזניים האחרת. בקריאה פשוטה משמע מן הפסוק שאסור לסוחר להחזיק שתי משקלות שונות, אחת גדולה ואחת קטנה - אך זה לא יתכן, שהרי כדי להגיע למשקל מדוייק מוכרח הסוחר להיעזר בכמה משקלות, גדולות וקטנות. על כן מבאר רש"י כי כוונת הפסוק להזהיר משימוש ב'אבנים

— עיין (המשך) —

מעין זאת ניתן לומר גם לעניין אשה המביישת גבר ואוחזת במבושיו. חטא זה של ביוש אדם הוא חמור ביותר, ומביא את המתבייש לידי מצוקה ועוגמת נפש נוראה. ברגעים איומים אלה המתבייש מבקש את נפשו למוות, והלבנת פניו הרי היא כשפיכות דמים. אין תקנה ואין פיצוי לנזק רגשי שכזה. התורה גוערת ונוזפת באשה המביישת: 'ראויה את שנחתוך את ירך בלי רחמים', ובכך מטלטלת אותה ומלמדת לה את חומרת המעשה שעשתה. אמנם בפועל לא נקוץ את ידה, שהרי מה ייתן ומה יוסיף למתבייש מעשה זה, אלא נתרגם את הפגיעה הזו לתשלומים על אף שאין בכך פיצוי הולם וראוי לסוג הפגיעה.

גערה זו של תורה מושמעת אף כלפי עדים זוממים, שבעדות שקר שלהם גרמו להכפשה ולביזוי של אדם נקי בבית הדין. אף פגיעה שכזו אין לה שווי ושום ממון שבעולם לא יכסה על הבושה והביזיון שחש אותו אדם באותה שעה. משום כך השוותה התורה בין שתי פרשיות אלה - על פי מסורת תורה שבעל-פה - משום שבשני המקרים ישנה פגיעה בנפשו ובפנימיותו של האדם. מכאן ילמד כל אדם להיזהר בכבוד חברו, משום שפגיעה כזו אינה ניתנת לתיקון.

אונקלוס

טו מתקלין שלמין דקשוט
יהון לך מכילן שלמן
דקשוט יהון לך, בדיל
דיירכון יומך על ארעא
דיי אלהך יהיב לך:

טו אבן שלמה וצדק יהיה־לך
איפה שלמה וצדק יהיה־לך
למען יאריכו ימיה על האדמה
אשר־יהיה אלהיך נתן לך:

— רש"י —

(טו) אבן שלמה וצדק יהיה־לך. אם עשית כן יהיה לך הרבה (ספרי שם עפ"י גירסת הגר"א):

— ביאור (המשך) —

כהוראה ומצות עשה, ולכאורה יש כאן ציווי להחזיק משקלות מדוייקות בלבד ואזהרה שלא להחזיק משקלות מזוייפות. אמנם להבנה זו ישנו קושי בפשט הפסוק, שהרי 'אבן' ו'איפה' הן לשון נקבה, וצריך היה לומר 'לא תהיינה לך בכיסך אבן ואבן' או 'לא תהיינה לך בביתך איפה ואיפה'.

על כן רש"י מפרש כי הביטויים "לא יהיה לך" ו"יהיה לך" אינם לשונות אזהרה וציווי, ואינם מוסבים על האבנים או על האיפות, אלא כאן קובעת התורה מציאות: אם תעשה כן - "לא יהיה לך" כלום. אם תקפיד על מידות מדוייקות -

שקריות (=מכחישות) שאין משקלן זהה לגודלן, ובכך גונב הסוחר את המוכרים לו ואת הקונים ממנו. "גדולה" היינו שהיא כבדה משאר אבנים בגודל זה²⁷, ובאבן זו שוקל הסחורה שקונה מן הסיטונאי, ומקבל כנגדה סחורה רבה יותר. "קטנה" היינו שהיא קלת-משקל משאר אבנים בגודל זה, ובאבן זו שוקל את אותה הסחורה לקונים ממנו, ובכך נותן להם סחורה במשקל נמוך מן הראוי להם. באופן זה אבנים אלה 'מכחישות' זו את זו.

אבן שלמה וצדק יהיה־לך.
הביטוי "לא יהיה לך" נראה כציווי ואזהרה, וכן הביטוי "יהיה לך" נראה

— עיון —

אבן שלמה וצדק יהיה־לך. צריך להבין מדוע התורה מתייחסת בחומרה רבה כל כך ובחריפות כנגד סוחר המרמה במשקלות, סוף סוף מדובר בגניבה בכמויות זעירות - הרי אי אפשר לעוות את המשקלות באופן חריג בלי לעורר חשד, ובמיוחד לא לאורך זמן - ואם כן, מדוע גנבה כזו מוגדרת כ"תועבה" ואף נרמז כי עושה אלה לא יאריך

27. עיין רש"י ויקרא יט, לו בעניין זה, ושם אף ציין שאבן כבדה נוצרת על ידי הטמנה במלח.

— ביאור (המשך) —

"יהיה לך" הרבה.²⁸ אתה שומע לא, ח"ו - "כי תועבת ה' חיזוק לפירוש זה ניתן לראות בהמשך הפסוק: "למען יאריכו ימיך על האדמה" - מצוה זו מתן שכרה בצידה, והוא לאין שיעור מערך המעשה עצמו, ומכלל הן

אתה שומע לא, ח"ו - "כי תועבת ה' א-להיך... כל עושה עוול". יושר והגנות במסחר הם מתכון לאריכות ימים - ורמאות וזיוף משקלות הם תועבה.

— עיון (המשך) —

ימים, וכי חמורה היא מגנבה 'רגילה' או מגזלה? נדמה כי כאן באה התורה ללמדנו כי עיקר העוון שבמעשה הרמאות הזה אינו הנזק וההפסד הנגרם לנגב, אלא עצם הזיוף והשקר הנעשים לאור יום, לעיני כל אדם, כמעשה שבשיגרה, בלא שאפשר לחוש בהם. אדם בעל חנות הנחשב כהגון ומכובד מזייף ומרמה את לקוחותיו התמימים הנותנים בו את אמונם, בכלים שנועדו לקיים מסחר הגון וישר משתמש סוחר זה להונאה ולזיוף! בכל חברה ישנם אנשים החיים בשוליה, הסוטים מדרך הישר ומזיקים את הרבים, ויש לדעת כיצד להתמודד כנגדם. ברם האנשים המזיקים יותר הם אותם הנחשבים אנשים הגונים ומכובדים - המשרתים את הציבור וזוכים לאמונו, ואשר עליהם ושכמותם מושתתת החברה כולה - המנצלים את תפקידם ומעמדם ומועלים באמון אשר רוחש להם הציבור. אנשים אלה מסוכנים לחברה כולה ואי אפשר להתמודד כנגדם, ואף חטאיהם השונים פעמים רבות שאינם נחשפים ומתגלים. על כן יוצאת התורה בחומרה רבה כנגד מעשי רמאות שכאלה - בעם ישראל היה לא תהיה!

28. במקומות רבים רש"י מפרש את לשון התורה כקביעת עובדה ומציאות בענייני שכר ועונש, ולא כפי שנראה בקריאה ראשונה. לפי פירושו זה התורה 'מתחייבת' להצלחתם של שומרי מצוותיה ולכשלונם של עוברי עבירה (ראה לעיל יז, יח ד"ה 'והיה כשבתו; שם כ, ו ד"ה פן ימות במלחמה; שם כ, יב ד"ה ואם לא תשלים עמך ועשתה עמך מלחמה; ועוד. וראה מה שכתבנו בס"ד בפירושינו על פסוקים אלה בפרשת שופטים).

אונקלוס

טז אַרִי מִרְחַק קָדַם יי
 אֱלֹהֶיךָ כָּל עֶבֶד אֱלֹהִים, כָּל
 עֶבֶד שְׂקֵר: יי הֵיוּ דְכִיר יְת
 דְּעִבְד לְךָ עַמְלָךְ, בְּאַזְרָחָא
 בְּמִפְקֻכּוֹן מִמְּצָרִים:
 טז בִּי תוֹעֵבֶת יְהוָה אֱלֹהֶיךָ כָּל־
 עֲשֵׂה אֱלֹהֵי כָּל עֲשֵׂה עוֹל: פ
 יז זְכוֹר אֶת אֲשֶׁר־עָשָׂה לְךָ עַמְלָךְ
 בְּדֶרֶךְ בְּצֵאתְכֶם מִמִּצְרַיִם:

— רש"י —

(יז) זְכוֹר אֶת אֲשֶׁר־עָשָׂה לְךָ. אס שיקרת במדות ובמשקלות הוי דואג
 מגרוי האויב, שנאמר (משלי יא, א) "מאזני מרמה תועבת ה'", וכתוב בתריה
 (שם, ב) "בא זדון ויבא קלון" (תנחומא ח):

— ביאור —

זְכוֹר אֶת אֲשֶׁר־עָשָׂה לְךָ. למה
 נסמכה פרשת עמלק לפרשת משקלות?
 לומר לך כי שקרים במידות ומשקלות
 גורמות לכך שיבוא אויב להילחם
 ולהתגרות בישראל. סמיכות מעין זו
 מצאנו בפרק י"א במשלי, ורש"י מביא
 פסוקים אלה כראיה לרעיון זה.
 "מאזני מרמה תועבת ד" - הקב"ה
 מתעב מרמה במידות ובמשקלות.
 "בא זדון ויבוא קלון" - "זדון" היינו
 אדם רשע, אויב. "קלון" היינו בושה,
 ביזיון. משמעות הפסוק: בא אדם רשע
 ומביא עמו בושה וביזיון.
 אף כאן: אחר שהוזכרו מאזני מרמה
 - מופיע רשע ואויב, ללמדנו על הקשר
 הישיר בין הדברים.

— עיון —

זְכוֹר אֶת אֲשֶׁר־עָשָׂה לְךָ. הסוחר המזייף מידות ומשקלות מרמה את בני האדם,
 וסבור שאין יודעים ומכירים במעשיו, וכי לא יאונה לו רע. אכן, מעשיו עושים רושם רב
 בעולם, ומשחיתים את החברה כולה, וממיטים עליה אסונות כבדים.
 נראה כי רש"י נזקק לפסוקים במשלי כדי לרמוז לאדם זה הפועל בסתר שסופו
 שיבואנו קלון וביזיון.

אונקלוס

יח אֲשֶׁר קָרָךְ בְּדָרְךָ וַיִּזְנֵב בְּךָ כָּל-
הַנְּחָשִׁים אַחֲרֶיךָ וְאַתָּה עֵיף וַיִּגַּע
וְלֹא יָרָא אֱלֹהִים:
יח דְּעָרְעָךְ בְּאוֹרְחָא וְקָטִיל
בְּךָ כָּל דְּהוּוּ מִתְאַחֲרִין
בְּתִרְךָ וְאַתָּה מְשַׁלְּהִי וְלֹאִי,
וְלֹא דְחִיל מִן קָדָם יי:

— דש"י —

(יח) אֲשֶׁר קָרָךְ בְּדָרְךָ. לשון מקרה (ספרי רצו). דבר אחר, לשון קרי וטומאה (תנחומא ט), שהיה מטמאן במשכב זכור. דבר אחר, לשון קור וחוס, צננך והפשירך מרתיחתך, שהיו האומות יראים להלחם בכס ובא זה והתחיל והראה מקום לאחרים. משל לאמבטי רותחת שאין כל בריה יכולה לירד בתוכה, בא בן בליעל אחד קפץ וירד לתוכה, אף על פי שנכוה הקרה אותה בפני אחרים (תנחומא שם):

— ביאור —

כי טימא את ישראל במשכב זכר.
3. "קרך" - לשון קור. "קרך" היינו קירר אותו. יציאת ישראל ממצרים על כל הניסים שהיו בה התפרסמה בעולם כולו, וחיל אחז בכל העמים, ויראו מפני ישראל כשם שיראים להתקרב לאש. מעשהו זה של עמלק, שנלחם עם ישראל ללא פחד ומורא מהם ומא-לוהיהם, גרם לשאר האומות לראות כי מלחמה כזו אפשרית, וכי בני ישראל פגיעים כשאר אומות ואין להם הגנה מיוחדת. אמנם עמלק לא ניצח במלחמה, אבל כך היא דרכן של מלחמות - פעם אתה מנצח ופעם אתה מפסיד, ולכן חשבו כי יתכן שבמלחמה הבאה תהיה יד הגויים על העליונה.

אֲשֶׁר קָרָךְ בְּדָרְךָ. המילה "קרך" היא מילה יחידאית, שאינה מופיעה שנית במקרא, ועל כן נתקשו המפרשים בפירושה. רש"י מביא למילה זו שלושה פירושים:

1. "קרך" - לשון מקרה. עמלק פגש את ישראל באקראי והתקיפם ללא כל סיבה. "קרך" היינו פגש אותך במקרה.
2. "קרך" - לשון קרי. 'קרי' היינו שכבת זרע היוצאת מן האדם. 'בעל קרי' הוא אדם שיצאה ממנו שכבת זרע, ומשום כך הוא טמא ואינו יכול להיכנס למקדש. לפי פירוש זה כוונת הפסוק לומר כי עמלק באו במטרה להחטיא את ישראל - "קרך" היינו טימא אותך - ומסביר רש"י

— עיון (על עמוד קודם) —

אֲשֶׁר קָרָךְ בְּדָרְךָ. שלושת פירושיו של רש"י מנתחים את רשעותו של עמלק מצדדים שונים:

לפירוש הראשון עמלק הוא אומה של רוצחים שפלים ואכזריים, אשר לא נמנעים מלפגוע בחלשים ועייפים שפגשו בהם במקרה. עמלק פתח במלחמה ללא כל סיבה, במקרה, ומשום כך אנו מצווים למחותו.

לפירוש השני עמלק הוא אומה מושחתת מבחינה מוסרית, וניסתה להכשיל את ישראל במשכב זכר. מבין כל העבירות של גילוי עריות - העבירה החמורה ביותר היא משכב זכר שעונשה סקילה. לא די בכך שהעמלקים עצמם היו מושחתים, הם אף רצו לטמא ולהשחית את עם הקודש.

לפירוש השלישי עמלק בא לכפור במציאות ה' ובהשגחתו. עם ישראל, שנבחר על ידי הקב"ה כמרכבה לשכינתו בעולם, הרי הוא מייצג את השגחתו של הקב"ה בעולם ובהיסטוריה. עמלק רצה להוכיח לכל העולם כי אין הקב"ה משגיח על עם ישראל, וכי כל אחד הרוצה בכך יכול לבוא ולפגוע בו.

שלושת הפירושים מציינים את רשעתם של עמלק בשלוש העבירות החמורות ביותר בתורה, שאף בני נח מצווים עליהם: שפיכות דמים, גילוי עריות ועבודה זרה. הואיל ועמלק עבר על עבירות אלה - איבד כל צלם אנוש ונידון לכליה.

בבואנו לבחון את שלושת הפירושים אנו מבחינים כי הפירוש הראשון והפירוש השלישי תואמים את פשט הכתוב, מסתדרים אף עם המסופר בפרשת בשלח על מלחמת עמלק, ואף אינם סותרים זה את זה. לשני הפירושים העמלקים יצאו למלחמה עם ישראל, בין אם היה זה במקרה ובין אם היה זה במכוון, ובכך פגעו במעמדם של ישראל בעיני האומות.

לעומת זאת הפירוש השני קשה, שהרי כל עניין טומאת משכב זכר לא מוזכר בפירוש, לא כאן ולא בפרשת בשלח. מדוע נזקק רש"י לפירוש זה?

אמנם אחר עיון מעמיק נראה לומר כי פירוש זה מוכרח ומתבקש. כי הנה יש לשאול, היאך הצליח עמלק להתקרב לעם ישראל ולפתוח עמם במלחמה, הרי משעה שיצאו ממצרים היתה הנהגת העם באופן ניסי ביד משה עבד ה', מלווים היו בעמוד אש ובעמוד ענן, אכלו מן מן השמים ושתו מים דרך נס. כיצד הצליח עמלק להבקיע חומה רוחנית זו ולהגיע לכדי איום ומלחמה בעם ישראל?

ובכלל, כיצד יתכן שעם ישראל לא הביסם ברגע אחד במלחמה, ונאלצו להסתייע בידיו של משה המורמות כלפי מעלה, וכשהוריד את ידיו גבר עמלק!

אין זאת אלא כי באותה שעה היה רפיון רוחני בעם והוא אשר נתן לעמלק את ההזדמנות להתקרב ולפגוע. כאשר ישראל חוטאים אזי מסתלקת שכינה מהם והם חשופים לפגיעה ונתונים ביד המקרה.

לפירוש זה של רש"י התעסקותו של עמלק עם ישראל היה בשני שלבים. בשלב ראשון התקרב עמלק לישראל כדי להחטיאם, בידעו כי בכך תוסר מהם ההגנה הרוחנית,

— רש"י —

וַיִּזְנֶב בָּךְ. מַכַּת זָנֵב, חוֹתֶךָ מִלּוֹת וּזְרָק כֻּלְּפִי מַעֲלָה (תנחומא י):

— ביאור —

וַיִּזְנֶב בָּךְ. גם מילה זו היא מילה יחידאית, אך כאן שורש המילה ידוע (זנ"ב) אלא שיש להבין עניינו. יש שכירשו שעמלק הרג את האנשים שנמצאו אחרונים בקצה המחנה, וכעין זנב שנמצא באחורי בעלי חיים. רש"י אינו מפרש כן. רש"י מסביר ש'זנב' מסמל כאן את איבר המין (=מילה), ומתוארת כאן פעולה שעשו העמלקים בגופות הישראלים שהרגו - חתכו את מילותיהם וזרקו כלפי השמים.

— עיון (המשך) —

ורק לאחר מכן יצא כנגדם למלחמה. חז"ל דרשו עניין זה ממיקום מלחמת עמלק: "ויבוא עמלק וילחם עם ישראל ברפידים" (שמות יז, ח), דרשו חז"ל: שרפו ידיהם מן התורה. אף בפרשתנו מרומז עניין של בעיה רוחנית: "וַיִּזְנֶב בָּךְ כָּל הַנַּחֲשִׁים אַחֲרֶיךָ" (פסוק יח), מיהם אותם "נחשלים"? רש"י יסביר בהמשך כי אלה האנשים החלשים מבחינה רוחנית. עתה נשאר לנו להבין מדוע טימא עמלק את ישראל דווקא במשכב זכר ולא בעבירה אחרת?

הסיבה העיקרית הגורמת לאדם למרוד בבורא עולם נעוצה ברצון להיפטר מחובת הקדושה, שהיא אבן יסוד בתורת ישראל. האדם מורכב מגוף ונשמה. גוף האדם, החומרי שבו, מבקש למלא אחר תאוותיו ולהגיע לסיפוק מידי, ומושך את האדם למטה. לעומתו הנשמה הטהורה שבאדם מתאווה להתרחק מהחומר, לחיות חיי קדושה ולהתקרב לא-לוהים. התורה בחכמתה נותנת לאדם את הכלים כדי שיוכל למזג דרישות מנוגדות אלה ולהביאם להרמוניה. התורה אינה מבטלת את צורכי הגוף אלא מעדנת אותם, ומנתבת אותם לכיוון המאפשר לאדם לחיות חיים רוחניים. אדם החוטא לאורך זמן מאבד כל רגישות לעדינות החיים, ליופיים ולקדושתם. עקב כך הוא מאבד את טהרת נשמתו ומתדרדר לתהום גשמי, לדרך שאין ממנה חזרה. 'משכב זכר' הוא המעשה המסמל באופן קיצוני את התאווה המינית שנעדרת ממנה כל צד של אנושיות. מעשה זה כל עניינו הוא תאווה ובהמיות, ואין בו שמץ מן הנתינה המאפיינת את האדם הנברא בצלם א-לוהים.

עמלק, המכיר חולשה זו של האדם, מעורר את תאוותם של ישראל כדי להחטיאם, ובכך מכשיר את הקרקע למלחמה כנגדם. כבר לימדנו רש"י לעיל (כג, ט) שהמחטיא את חבריו חמור יותר מן ההורגו, ועל כן העמלקים רשעים כפל כפליים - הם בתחבולותיהם ניסו הן להחטיא את ישראל והן להורגם.

וַיִּזְנֶב בָּךְ. מה רצה עמלק לבטא בפעולה זו? מסביר המזרחי: 'שהיה מטיח דברים כלפי מעלה, כלומר הנה מצוותך שציווית לעמך ישראל - מה הועילה להם?'. ברית

— רש"י —

כָּל־הַנְּחָשִׁים אַחֲרֶיךָ. חסרי כח מחמת חטאם, שהיה הענן פולטן (תנחומא שם):

וְאַתָּה עֵיף וַיִּגַע. עיף בצמא, דכתיב (שמות יז, ג) "ויצמא שם העם למים", וכתיב אחריו (שם, ח) "ויבא עמלק":

וַיִּגַע. בדרך (תנחומא שם):

— ביאור —

כָּל־הַנְּחָשִׁים אַחֲרֶיךָ. רש"י מפרש "נחשלים" מלשון חלשים, חסרי כח. אמנם חולשתם אינה חולשה פיסית אלא חולשה רוחנית. חולשתם נבעה מהידרדרות רוחנית עד שלא היו ראויים לחסות בצל השכינה, ועל כן נפלטו מן הענן שהיה שרוי על מחנה ישראל. ענן זה סימל את השראת השכינה על ישראל, ואף הגן על יושביו מסכנות ומאויבים. וְאַתָּה עֵיף וַיִּגַע. "עיף" ו"יגע" נראות כמילים נרדפות. רש"י, כדרכו, נותן משמעות לכל מילה ומילה בתורה, ומבאר כי "עיף" פירושו חלוש מפני הצמא, ומוכיח כן מסמיכות העניינים בפרשת בשלח, ו"יגע" פירושו חלש מחמת טורח הדרך.

— עיון (המשך) —

המילה היא המצוה הראשונה שנצטוו בה ישראל. היא החותמת בגופו של האדם, המסמלת את קדושתו, ומציינת את הברית בין ישראל לאביהם שבשמים. עמלק טוען כי אין קדושה בגוף, ואף אין תועלת במצוות, ואין הן מגינות על המקיים אותן. עמלק כופר בקשר המחבר את ישראל לאביהם שבשמים. אם ינצחו עמלקים במלחמתם נגד עם ה', חלילה, תהיה זאת ראיה כי אין תורה ואין ברית, אין מצווה ואין מְצֻוֶה.

כאן נוסף לנו פן נוסף ב'אידאולוגיה' של עמלק. לא זו בלבד שאומה זו עוברת על העבירות החמורות ביותר, ואף רוצה להכשיל ולהחטיא את ישראל, אלא היא מעוניינת לקעקע את אמונת האנושות בבורא עולם, ולהפקיע כל ערך רוחני הנובע מתורת ה'.

וְאַתָּה עֵיף וַיִּגַע. לכאורה דברי רש"י אינם עולים בקנה אחד עם מה שכתב בתחילת הפסוק. בתחילה קיבלנו הרושם שעמלק ניצל את חולשתם הרוחנית של ישראל, ועתה מתברר שניצל דווקא את חולשתם הפיסית!

אלא באמת גם כאן רש"י מרמז לנו על חולשה רוחנית. בקשת ישראל למים בפרשת בשלח לא היתה ראויה, ונבעה מפקפוק בהשגחת ה' על ישראל, וכפי שהעידה שם התורה "ועל נסותם את ה' לאמר היש ה' בקרבנו אם אין" (יז, ז). לספקנות כפויית טובה זו נסמכה פרשת מלחמת עמלק, ודרשו חז"ל כי ספקנותם גרמה לכך, וכפי שכתב רש"י שם (יז, ח): משל לבן שרוכב על כתפי אביו ושואל את האנשים 'ראית את אבא?'.
וכן יש לבאר מה שכתב רש"י: "ויגע" - בדרך, ר"ל גיעת הדרך אינה הקושי הפיסי שעברו בני ישראל, אלא תרעומתם על כך שהולכים לארץ ישראל, ודרישתם החוזרת

— רש"י —

וְלֹא יֵרָא עֲמֶלְק אֱלֹהִים. מלהרע לך (תנחומא שם; ספרי רצו עפ"י גירסת הגר"א; ספרי במדבר פח):

— ביאור —

וְלֹא יֵרָא אֱלֹהִים. בקריאה פשוטה המילים "ולא ירא א-להים" מוסבות על ישראל משום שהם הנושא בחציו השני של הפסוק, ויש בהן נימוק נוסף מדוע הצליחו העמלקים לתקוף את ישראל. רש"י אינו מפרש כן, ומבאר כי המילים "לא ירא א-לוהים" מוסבות על עמלק, והפסוק מבאר היאך יתכן שעמלק העזו לתקוף את ישראל. כל הנלחם בישראל הרי הוא נלחם בא-להי ישראל, אך עמלק לא היו יראים מפני הקב"ה.

— עיון (המשך) —

ונשנית: "ניתנה ראש ונשובה מצרימה". רש"י כותב דברים אלה ברמז בלבד ואינו מדגיש את מצבם הרוחני הירוד של ישראל, משום שאינו רוצה להצדיק את תוקפנותם של עמלק. אדרבה, על פי הפשט התקפת של העמלקים על ישראל היתה כשהיו במצב פיסי קשה, עובדה המגדילה את רשעותם ושפלותם של התוקפים.

וְלֹא יֵרָא אֱלֹהִים. בפירוש זה מצאנו מחלוקת בחז"ל, ואף פרשנים רבים ביארו את הביטוי "ולא ירא א-לוהים" כמתייחס לישראל (ראה אור החיים). ובאמת קשה, וכי מצפים אנו מעמלק שיהיה ירא א-להים? והלא זוהי מדרגה עליונה המתארת יחידי סגולה כאברהם אבינו, ואף הוא הגיע למעלה זו רק לאחר ניסיון העקידה, רק אז העיד הקב"ה עליו: "עתה ידעתי כי ירא א-להים אתה!"

אמנם רש"י אינו הולך בדרך זו, ונאמן הוא בכך לדרכו בכל מקום להימנע מלייחס ביטויי גנאי על ישראל. כאן מצטרף שיקול נוסף: בפרשיה המתארת את רשעותו של עמלק והמצוה להשמיד אותו ולמחות את שמו - אין זה המקום לכתוב קיטרוג על עם ישראל.

על פי רש"י הפסוק בא להגדיל את עזות הפנים של עמלק התוקף את ישראל. על אף כל ששמע מגבורותיו של הקב"ה ומהשגחתו הנפלאה על ישראל, מכל מקום עמלק אינו חושש ואינו ירא. הוא מבטל הכל ומתייחס לעם ישראל ככל האומות, וכשהם עייפים ויגעים אפשר לפגוע אף בהם.

אונקלוס

יְיָ וַיְהִי כִּד יְנִיחַ יְיָ אֱלֹהֶיךָ
 לְךָ מִכָּל בְּעָלֵי דְבַבְךָ
 מִסְחֹר סְחֹר בְּאַרְעָא דִּי
 אֱלֹהֶיךָ יְהִיב לְךָ אַחְסָנָא
 לְמִירְתָּה תִּמְחִי ית דְּכַרְנִיָּה
 דְּעַמְלֶךְ מִתַּחֲת שְׁמִיָּא,
 לֹא תִתְנַשִּׁי:
 יְיָ וַיְהִי בַּהֲנִיחַ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ |
 לְךָ מִכָּל־אֲבִיךָ מִסָּבִיב בְּאַרְץ
 אֲשֶׁר יְהוָה־אֱלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ נַחֲלָה
 לְרִשְׁתָּהּ תִּמְחָה אֶת־זִכְרֵ עַמְלֶךְ
 מִתַּחַת הַשָּׁמַיִם לֹא תִשְׁכַּח: פ פ פ

— רש"י —

(יט) תִּמְחָה אֶת־זִכְרֵ עַמְלֶךְ. מאיש עד אשה מעולל ועד יונק משור ועד שה (שמואל א טו, ג), שלא יהא שם עמלק נזכר אפילו על הבהמה, לומר בהמה זו משל עמלק היתה:

— ביאור —

תִּמְחָה אֶת־זִכְרֵ עַמְלֶךְ. מה כלול בחיוב למחות את זכר עמלק? להבנות עניין זה מביא רש"י את הפסוק מספר שמואל, שם ציוה שמואל הנביא את שאול המלך להכות את עמלק ולהחרימו, ופירט לו כי עליו להרוג כל נשמה, הן אדם והן בהמה. "זכר עמלק" היינו כל זכרון עמלקי, ר"ל כל דבר פעוט הנושא את שם עמלק עליו, אפילו היה שייך פעם לעמלק. משום כך יש להחרים כל השייך לעמלק, ואסור ליהנות מחפציו ורכושו כלל.

— עיון —

תִּמְחָה אֶת־זִכְרֵ עַמְלֶךְ. כאשר נלחמים עם אויב ומנצחים אותו נוהגים הלוחמים והעם להתחלק בשלל הנלקח מן האויב. כאשר מחרימים את כל הרכוש ולא נהנים ממנו כלל אזי מוכח שמלחמה זו היתה לשם שמים בלבד ולא למטרות רווח אחרות. המלחמה בעמלק איננה כשאר מלחמות, לא כדי לכבוש שטח ולא כדי לשעבד עם אחר - כל עניינה הוא לשם שמים.

אמנם יש להבין עניין זה של מחיית עמלק, שהרי לכאורה מצוה כזו סותרת את רוח התורה המעידה "כי בצלם א-להים ברא את האדם", ובפרט אין היא מתאימה לעם ישראל שהם במהותם 'רחמנים, ביישנים וגומלי חסדים'. היאך מתיישבת מצוה זו של להשמיד להרוג ולאבד עם המהות הטבעית האנושית של עם ישראל?

אכן, שאלה שכזו מתבססת על ההנחה כי אנו יודעים מה נכון ומה לא נכון, מה טוב

— עיון (המשך) —

ומוסרי ומה רע ואכזר. מצוה זו באה וטופחת על פנינו וקובעת כי אין לנו לסמוך על השיפוט המוסרי שלנו בלבד, וכי עלינו להבין כי הקב"ה הוא הטוב המוחלט והוא המקור לכל הערכים כולם. כאשר חז"ל ציוו אותנו להיות רחומים וחנונים לא כתבו: 'הייה רחום, הייה חנון', אלא אמרו: 'מה הוא רחום - אף אתה רחום, מה הוא חנון - אף אתה חנון'. במידות המוסריות עלינו להידבק במידותיו של הקב"ה וללמוד מהם, כי הוא היודע מתי יש לרחם ומתי חובה להתאכזר. הבורא יודע למי יש זכות קיום בעולמו ומי איבד את זכותו בעקבות השחתה מוסרית. במצוה זו עצמה גילינו כי 'כל המרחם על האכזרים סופו מתאכזר על הרחמנים', ושאל המלך שריחם על אגג מלך עמלק גרם בלא ידיעתו לכך שמזרעו יצא המן הרשע, שניסה להשמיד להרוג ולאבד את כל העם היהודי.²⁹

אמנם כיום אין אנו יודעים לזהות את האומה העמלקית ואת צאצאיה, ועל כן הלכה למעשה מצוה זו אינה חלה, ואי אפשר ליישם אותה בפועל עד שתחזור ותתגלה שכינה בישראל ויתגלו לנו עניינים אלה. ברם, עניינה של מצוה זו שייך גם כיום, ועלינו להמשיך וללמוד ולהכיר את השלכותיה, ובכך נוכל לדעת היאך להתמודד עם כוחות הרשע בעולם. מצוה זו מלמדת אותנו כי אין להשלים עם תופעות של רשע, וצריכים לאזור חיל נפשי ולהשיב בעוצמה מלחמה שערה, על אף שפעמים ודבר זה מנוגד לאופיינו כיחידים וכאומה. הצדק צריך לשלוט בארץ ולדחות את הרשעה, ומובטחים אנו כי "ציון במשפט תיפדה ושביה בצדקה" - הצדק הא-להי הוא הדרך לגאולה השלמה, במהרה, בימינו.

29. וראה עוד מה שכתבנו בעניין זה בפרשת שופטים (כ, יד).