

פירוש אברבנאל לחומש דברים

פרשת שופטים

מהדורה מקוצרת של פירוש אברבנאל

עיצוב, פיסוק וכתרות: יהודה איזנברג
המהדורה כוללת תיקוני נוסח קלים
השאלות הועברו ממקומם והוצמדו לתשובות
כתרות בסוגריים מרובעים הם הוספת העורך

מבוסס על דפוס ונציה ה' שלט – 1579
המספרים מסמנים את מספר העמוד בהוצאה זו:
<http://www.hebrewbooks.org/44335>
וכן על הספר מרכבות המשנה, דפוס סביוניטה ה' שיא - 1551

אתר דעת תשע"ו

<http://www.daat.ac.il/he-il/tanach>

4 אברבנאל דברים פרק טז - המשך

- 4 דברים טז, יח – ז, א.....
4 [נושאי פרשת שופטים וסדרה].....
5 דברים יא, כו-לב.....
5 [מינוי שופטים].....
5 [הירארכיה של בתי המשפט].....
6 [לשבטיך או בכל שעריך?]
7 [החובה של הממנים את השופטים].....
10 [אשרה, מצבה ובמה].....
11 [סיכום: תכונות השופטים בהשוואה לתכונות הזבח]

12 אברבנאל דברים פרק יז

- 12 דברים יז, ב-ז.....
12 [עונשו של יחיד העובד עבודה זרה].....
12 [בית הדין הדין את העובד ע"ז].....
13 [החומרה שבעבודת אלהים אחרים].....
14 דברים יז, ח-יג.....
15 [בית הדין הגדול שבירושלים, ודרך מינוין].....
15 [שמונה הודעות על מבנה בית הדין וסמכותו].....
19 [עונשו של זקן ממרא].....
20 [ר": עדיפה טעות הדיינים מחילוקי דעות בציבור]
21 [אברבנאל: סנהדרין פוסק שלא לפי הנוהל, כהוראת שעה]
22 [אפילו אומרים על שמאל שהוא ימין].....
23 [סמכות נביאים, אורים ותומים ובת קול]
24 [סמכות הנביאים בהוראת שעה בלבד]
24 א. התורה נתנה לכל ישראל.....
25 ב. הכרעה בידי נביאים תערער את סמכות משה.....
25 ג. אם נביא יסתור פסק החכמים, יבזה בית הדין.....
26 ד. אם הנביא הוא הסמכות, יתשלחו החכמים.....
26 ה. גם לחכמים יש רוח נבואי.....
27 דברים יז, יד-כ.....
27 [מינוי מלך – הבקשה והסמכויות].....
27 [ארבע דעות בחז"ל ובפרשנים בעניין מינוי מלך בישראל]
29 [שתי הקדמות לעניין פרשת המלך].....
34 [הסבר פרשת המלך והמצוות שיש בה]
35 [חמש הוכחות שמינוי מלך אינו מצווה].....
36 [מדוע ישראל לא בטלו בקשת המלך כאשר הוכיחם שמואל?]
37 [שלוש סיבות שבחירת המלך לא נמסרה לעם].....
37 [לא ירבה לו סוסים, נשים וכסף וזהב].....
40 [המלך חייב בשמירת מצוות יותר מאדם רגיל]
41 [האם ראוי למרוד במלך רע ובליעיל].....
41 [הערת עורך [יהודה איזנברג]:
42 [שלוש הוכחות שאסור למרוד]

43 אברבנאל דברים פרק יח

- 43 דברים יח, א-ח.....
43 מתנות הכהונה.....
44 [ההנהגה הרוחנית – כוהנים ולוויים – ושכרם].....
44 [זרוע לחיים וקייבה].....
46 דברים יח, ט-יג.....
46 [הרחקת ישראל מדרכי האמורי]

- 52.....תמים תהיה עם ה' אלהיך.
- 52.....[אם ניחוש אסור, כיצד ניחשו אליעזר ויונתן?]
- 53.....דברים יח, יד-כב.
- 54.....[בקשת העתידות]
- 55.....[הנבואה מספקת את הצורך בידיעת העתידות]
- 56.....[**רמב"ם** על ההבחנה בין נביא אמת לנביא שקר]
- 57.....[כיצד להבחין בדבר אשר דברו ה'?]
- 58.....[תשובת הר"ן ל**רמב"ם**]
- 58.....[אברבנאל על ההבחנה בין נביא אמת ושקר]
- 59.....[בחינת הנביא נעשית רק בתחילת נבואתו]
- 60.....[איך נבחין בין קוסם לנביא?]
- 61.....[במה יבחן הנביא]
- 62.....[תשובת **רמב"ם** בהקדמה למשנה]
- 63.....[תשובת אברבנאל]
- 65.....[תרומת מעמד סיני לאמונה]
- 66** **אברבנאל דברים פרק יט**
- 66.....דברים יט, א-ג.
- 67.....[ערי מקלט]
- 67.....[התוספות לדין עיר מקלט בפרשתנו]
- 68.....[כיצד מענישים חוטא בשגגה – התורה והפילוסופיה]
- 70.....[הוספת ערי מקלט]
- 71.....דברים יט, יד-כא.
- 71.....[השגת גבול]
- 72.....[דיני עדות]
- 73.....[בין עדים מוכחים לעדים זוממים]
- 74.....[טעם 'כאשר זמם - ולא כאשר עשה']
- 74.....[הסבר נוסף]
- 75** **אברבנאל דברים פרק כ**
- 75.....דברים כ, א-ט.
- 75.....[דיני יציאה למלחמה]
- 76.....[שלא לפחד במלחמה]
- 77.....[הכרזות הכהן והשוטר]
- 78.....[תוכן ההכרזות והנמקתם]
- 79.....[סדר ההכרזות]
- 80.....דברים כ, י-כ.
- 80.....[הנהגת המלכים במלחמות]
- 81.....[סדר המצוות בפרשות]
- 83.....[מה מלמדת מצוות המלחמה?]
- 83.....[בשבח השלום ובגנות המלחמה]
- 84.....[כיצד לנהוג בעמים שנכבשו]
- 85.....[יחס הוגן לנשים וילדים]
- 85.....[התנהלות המלחמה בזמן מצור על עיר]
- 86** **אברבנאל דברים פרק כא**
- 86.....דברים כא, א-ט.
- 86.....[עגלה ערופה]
- 87.....[טעם דין עגלה ערופה]
- 88.....[אברבנאל על דין עגלה ערופה]
- 89.....[שתי שאלות לסיום]

פרשת שופטים

אברבנאל דברים פרק טז - המשך

דברים טז, יח – יז, א

[נושאי פרשת שופטים וסדרה]

להיות סדר הידיעה מן הדברים הכוללים אל העניינים הפרטיים, לכן ראה אדון הנביאים בזיכרון המצוות וביאורן לזכור ראשונה המצוות הכוללות ואחרי כן המצוות הפרטיות. והנה המצוות הכוללות באו בשני סדרים: כי הנה באו המצוות המתייחסות לבית הבחירה ולכל ישראל בסדר ראה אנכי כמו שפירשתי. ואחריהם באו המצוות המתייחסות להנהגת העם הכוללת בזה הסדר.

[הנהגה אנושית והנהגה רוחנית]

וידוע שהנהגת האומה הייתה בשני מינים מן ההנהגה האנושית, ונמצאו בה מדרגות תחתיים שניים ושלישיים. כי הנה ימצא בה בית דין הקטן, שהיא בכל עיר ועיר שהיא המדרגה היותר קטנה. ובית דין הגדול שהיה בירושלים בלשכת הגזית, שהיא מדרגה עליונה ממנה. והמלך שעליהם שהיא המדרגה הגדולה על כולם. הנה סדר שלושת המנהיגים האלה, רוצה לומר בית דין קטן ובית דין גדול ומלך - הם כולם כפי ההנהגה האנושית. והיה בהם גם כן מן ההנהגה הרוחנית, ובה ימצאו גם כן מדרגות תחתיים שניים ושלישיים בקרבם אל האלהים. כי הנה היו הלוויים המדרגה הראשונה מזה המין, והכהנים היו בקדושה ורוחניות במדרגה למעלה מהם בעבודת בית המקדש וקרבתם אל האלהים, והנביא היה למעלה מהם ברוחניות וקרבה וקדושה אל ה' יתברך. הרי לך שהיו שתי מיני ההנהגות האלה בישראל. אנושית ורוחנית אלהית, ובהם ובמשפטים המתייחסים אליהם נכלל הסדר כולו, כמו שנבאר להיות הידיעות האלה כוללות. ובסדר כי תצא באו המצוות הפרטיות, וכמו שיבא ביאורם בג"ה.

הנה זהו קשור הסדרים ופרשיותיהם. ומלבד זה היה נסמך השופטים והבית דין הגדול לעליית הרגלים. לפי שבעלותם שמה היו שואלים את פי הסנהדרין על המופלא מהם בעניין הדינים וכמו שזכרתי.

דברים יא, כו-לב

[מינוי שופטים]

[הירארכיה של בתי המשפט]

ולכן התחיל כאן במינוי המדרגה הראשונה מהנהגה האנושית שהם השופטים שהיו בכל עיר ועיר. וראוי שנדע שבכל עיר ועיר שהיו בה מאה ועשרים מישראל היה בית דין של עשרים ושלושה לשפוט דיני נפשות. ובית דין של שלושה לשפוט דיני ממונות. ובירושלים היו שני בתי דינים של עשרים ושלושה. ועוד היה שם בית דין הגדול של שבעים ואחד, שהיה יושב תמיד בלשכת הגזית.

ובערים הקטנות שלא היו בהם מאה ועשרים איש לא היה בית דין של עשרים ושלושה אבל היו שמה שלושה שופטים בלבד.

ועל בתי הדין שהיו בכל עיר ועיר, שהיא המדרגה הראשונה מהנהגת העם האנושית, אמר שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך. שהשופטים הם הדיינים הפוסקים את הדינים אם בדיני נפשות בית דין של עשרים ושלושה. ואם בדיני ממונות בית דין של שלושה, או שלושה שופטים בלבד בעיירות הקטנות כמו שזכרתי.

והשוטרים הם הרודים בעם העושים במלאכה להכריח את האנשים שיקיימו המשפט הפסוק מהשופטים.

ואמנם אמרו אחרי זה אשר ה' אלהיך נותן לך לשבטיך, פירשו בו **חז"ל** בהוריות ופרק דיני ממונות ובספרי, שמלבד השופטים שהיו ממונים בכל עיר ועיר, עוד היה בית דין אחר כולל לכל השבט.

והיו אם כן שם שופטים פרטיים בכל עיר ועיר, ושופטים כוללים בכל שבט, שהיו יכולים לכוף כל אנשי שבטו. ואם נסתפק דבר לבית דין העיר, ילך לפני בית דין השבט שלו לשאלו. ואם הוצרכו לתקן ולגזור דבר על כל השבט שלהם, גוזרים ומתקנים. והנה סמכו זה לאמרו לשבטיך.

ובית דין הגדול שבירושלים היה למעלה מכולם, וכולל לכל השבטים, כמו שכתב הרמב"ן.

אבל לפי הפשט

אין לנו כי אם בתי דין של הערים, ובית דין הגדול אשר בירושלים. ואם היה בית דין אחר כולל לכל שבט, היה ראוי גם כן שיאמר שופטים ושוטרים תיתן לך לשבטיך, ויצווה שילכו לשאול בדבר המופלא את פי בית דין השבט. אבל זה כולו לא נמצא בכתוב, כי אם שני בתי הדין בלבד, אם הבית דין הראשון אשר בשערים, באומרו שופטים ושוטרים תיתן לך בכל שעריך, ובית הדין הגדול אשר בירושלים.

[לשבטיך או בכל שעריך?]

ואמנם למה אמר **נותן לך לשבטיך**, אחרי שאמר **שופטים ושופטים תתן לך בכל שעריך אשר ה' אלהיך נותן לך**. וזהו להעיר על שתי כוונות:

[הכוונה האחת: מצווה שיהיו שופטים]

שהיא מצוות השופטים כבר באה בתורה עד האלהים יבא דבר שניהם, שהיה מצווה לישראל שיהיו להם שופטים.

ובסדר אלה הדברים זכר משה רבנו ע"ה שהוא ציוה לישראל שימנו השופטים, כמו שאמר הבו לכם אנשים חכמים ונבונים. הנה ישראל לא רצו אז למנותם. אבל רצו שהוא עליו השלום ימנה אותם. כמו שאמר ותענו אותי ותאמרו טוב הדבר אשר דברת לעשות, כלומר טוב הוא שהדבר שדברת, כן תעשה אותו אתה, כי לך יאות למנותם לא לנו כמו שפירשת. והוצרך משה רבנו ע"ה למנותם, כמו שנאמר ואקח את ראשי שבטיכם ואתן אותם ראשים על העם וגו'. ואצה את שופטיכם וגו'.

ולפי שלא יחשבו ישראל שכן יהיה תמיד, רוצה לומר שהנביא הוא אשר בכל דור ודור ימנה את השופטים אשר בכל עיר ועיר, כי הוא אשר ידע בנבואתו מי הוא הראוי לשפוט, לכן הודיעם שלא יהיה כן. אבל יהיו בעצמם שהם ימנו את שופטיהם. לפי שמנוי השופטים מסר ה' יתברך לשבטים לא לנביא הדור. וזהו אמרו אשר ה' אלהיך נותן לך לשבטיך. יחזור למינוי הנזכר שכל שבט ימנה השופטים היותר חכמים ויראי אלהים שיהיו בשבטים בכל עיר ועיר מאותו שבט. זוהי הכונה ראשונה.

[והכוונה השנית היא: העם בוחר שופטים]

שתראה שמינוי השופטים יש מלכיות שהוא מתחת יד המלך. כי הוא אשר יצווה בעיר פלוני יהיו השנה הזאת שופטים פלוני ופלוני. וכן בכל שאר הערים, כי להיות המלך ראש המשפט הנה הוא מסדר האברים אשר תחתיו, שהם השופטים. והוא הדת והמנהג בכל מלכות קשט"לייא ואר"גונה ומלכות נאפו"ליש.

ויש ארצות שמינוי השופטים הוא מסור בידי עם הארץ. שהמה ימנו עליהם השופטים והשופטים שיראו בעיניהם יותר הגונים בכל שנה ושנה, ואין למלך בזה דבר. וכן הוא המנהג בקצת ארצות ספרד ובצרפת וכל ארץ המערב.

והנה אדון הנביאים ביאר בזה שהשופטים שיהיו בישראל שאין ראוי שימנה אותם המלך, ולא יהיו מידו, אבל שהעם ימנו אותם, רוצה לומר שכל שבט ושבט ימנה את השופטים הראויים בכל עיר מעריהם. ועל זה אמר אשר ה' אלהיך נותן לך לשבטיך, רוצה לומר שה' אלהיך נתן מינוי השופטים לשבטיך שהם ימנו אותם בשעריהם לא המלך.

[והכוונה השלישית היא: כל אדם יישפט לפני שופטי שבטן]

להגיד שכאשר יקרה בעיר אחת שיהיו בה משני שבטים, שיושמו בה שופטים מכל שבט ושבט, באופן שכל אדם יבוא לפני שופטי שבטו. ולכן היו בירושלים שני בתי דינים של עשרים ושלושה, אחד מהם היה יושב על פתח הר הבית, ואחד על פתח העזרה, לפי שהייתה ירושלים לשבט יהודה ולשבט בנימין.

[מינוי השופטים – לכל חייהם]

ולזה אמר שופטים ושופטים תתן לך בכל שעריך אשר ה' אלהיך נתן לך לשבטיך. ואמנם השופטים האלה שהיו בשערים, אם היה מנויים מידי שנה בשנה, או מג' שנים לג' שנים. או היה האדם הממונה לשופט נוהג מינויו כל ימי חייו, הנה זה לא נתפרש בכתוב. **וחז"ל** אמרו דרך כלל פ"ק דכריתות והוריות. וכתובות פ' הנושא, שכל המנויים שבישראל היה לאדם כל ימי חייו, והיו ירושה גם כן לבניו בהיותם טובים וישרים במעגלותם.

וביאר כאן מה יהיה אומנות השופטים ההם, אשר יהיו בשערים, באומרו ושפטו את העם משפט צדק.

[החובה של הממנים את השופטים]

וכבר פירש **רש"י**, והיא האמת, שאין זו מצווה לשופטים אבל הוא הגדת תכלית מנויים ומעשיהם, כי הוא לשפוט את העם משפט צדק.

וביאר הרב **רבנו נסים** בשלמות גדול זה מאמר, והוא שיש בעניין המשפט שתי בחינות:

הא' להעניש את הרשע כפי המשפט הצודק על התורה לא פחות ולא יותר.

והב' שפעמים צריך שלא יעניש כפי המשפט האמיתי, כי אם כפי הצורך לתקון המדינה וצורך השעה.

וה' יתברך ייחד לכל אחד מאלה העניינים והבחינות כת אחת.

וציוה שכת השופטים הראשונים יהיה ענינם בשערים לשפוט צדק והמשפט הברור והאמיתי בדין התורה, והוא הצדק המונח בדת מבלי שיטו ממנו ימין ושמאל, כי בזה כוחם בלבד. ותכלית מנויים אינו עובר מזה, רוצה לומר מלשפוט כפי הדת והצדק המוגבל בה. וזהו אמרו ושפטו את העם משפט צדק. כי הם לא יעברו מגבול הצדק ולא ישנו בו דבר אף שהיה מן הראוי כפי צורך השעה.

ואמנם הבחינה השנית מהמשפט, שהוא בדין ושלא כדין, לא לעבור על דבר תורה כי אם לפי שהשעה צריכה לכך, מסרו הקדוש ברוך הוא לדעת הרב הנזכר **למלך**.

ולדעתי איננו כן. כי אם שהוא היה מסור לבית דין הגדול, כמו שיתבאר אחר זה, הנה אם כן אמרו ושפטו את העם משפט צדק, הוא ביאור היכולת הניתן אל השופטים היושבים בשערים.

ולפי שהמינוי מהשופטים ההם הוא דבר כללי, ושלמות הנהגתם את העם או רעתם תבוא על ידם, הזהיר את השבטים מאוד על מנויים, שלא ימנו אותם כי אם כפי הראוי ולמי שהוא הגון לכך, ולא יחניף הממנה את השופטים פנים לשום אדם למנותו לשופט בהיותו בלתי הגון לכך. ועל זה אמר לא תטה משפט לא תכיר פנים ולא תיקח שחד.

ואין זה מצווה לשופטים שלא יטו משפט ולא ישאו פנים ולא יקחו שחד במשפטם, כמו שפירשו המפרשים. כי אם לממנים את השופטים בצבור, שלא יטו במנויים מדרך המשפט והראוי, ולא ימנו אדם להחניפו. וזהו הכרת פנים. ולא מפני שחד שיתן לממנים כדי שימנו אותו. כי הנה זה באמת יביאהו למנות מי שאינו הגון לשפוט, כי השוחד יעוור עיני חכמים. שלא יראה מפני השוחד המום אשר בו וימנה אותו. ויסלף דברי צדיקים רוצה לומר שעם השוחד לא למראה עיניו ישפוט כראוי, כי יעוור את עיניו ולא יראה ולא למשמע אוזניו יוכיח כראוי. כי אף שיאמרו לו אדם פלוני רשע, ויגידו לו ממנו מומים. יסלף אותם לכוונה בלתי נאותה, כדי שעל כל פנים ימנה אותו שנתן לו השוחד.

[734] **הספק הראשון**

במה שהרבה כאן להזהיר על הצדק. אם ראשונה באומרו ושפטו את העם משפט צדק. ושנית באומרו עוד לא תטה משפט וגו'. שעניינו כלו הוא על הצדק. ושלישית באומרו עוד צדק צדק תרדוף. ולמה תוך כדי דיבור יזהיר אל שופטים פעמים שלוש בהיותו באזהרה אחת. גם כי אמרו למען תחיה וירשת את הארץ הוא שכר כולל לישראל. ולמה יחדו לאזהרה שהזהיר את השופטים לעשות צדק, האם השופטים לבד המה יירשו את הארץ.

תשובה לספק הראשון

הנה ציוה שלא יעשה דבר מזה, כי תועבת ה' כל עושה אלה. ולכן הזהירו על המנוי הזה באומרו צדק צדק תרדוף, רוצה לומר הדבר הצדיק והישר אותו תרדוף במנותך האנשים ההגונים לשפוט, כי הם במשפט יעמידו ארץ. ואם תעשה זה תחיה וירשת את הארץ. רוצה לומר, תחיה אתה בנחת, ובניך אחריך יירשו את הארץ, לפי שעל שלשה דברים העולם קיים: על הדין ועל האמת ועל השלום. וכל זה תלוי בצדקת השופטים. ואם לא תעשה כן יהיה בהפך, שרשעת השופטים ימיתו הנקיים שבעם, והם יהיו סיבה שיאבדו מהרה מן האדמה אשר נתן ה' להם.

הנה התבאר מזה שהכתובים האלה מזהירים על מנוי השופטים. ואינם אזהרה לשופטים שישפטו צדק.

והותר בזה הספק הראשון.

[אילו שופטים ראויים לשפוט?]

ידוע שהשופטים אין ראוי שיהיו מכלל עובדי גלולים כמו שכתוב **כי לא כצורנו צורם ואויבינו פלילים**. ואף כי ידונו כדיני ישראל. כי כמו שאף על פי ששחיתת עובדי גלולים תהיה על האופן הראוי היא אסורה. ככה המשפט שיבוא על ידם, אף על פי שיהיה כדת וכהלכה, הוא פסול ותועבת ה', וכמו שאמר **ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם וכו'**.

וצריך עוד שלא יהיו השופטים עמי הארץ כי אם מומחים ובקיאים בדינים, וכמו שדרשו **לפניהם ולא לפני הדיוטות**. וצריך עוד, שמלבד שיהיו השופטים מזרע ישראל וחכמים, עוד יהיו בעלי מידות. וכמאמר יתרו **ואתה תחזה מכל העם אנשי חיל יראי אלהים אנשי אמת שונאי בצע**. ולהזהיר בעניין המנוי, שלא יהיה על פי עמי הארץ, ולא על פי רשעים בעלי מומים בעדותיהם.

לכך סמך כאן למנוי השופטים שלוש אזהרות תכופות, דוגמת הפסולים לדין. **הא' לא תטע לך אשרה כל עץ אצל מזבח ה' אלהיך**. כי ההולך לערכאות עובד גלולים הוא כנוטע אשרה לפני מזבח ה', שאף שידינוהו הם כדיני ישראל, יהיה כאשרה אצל מזבח ה'.

והב' לא תקים לך מצבה אשר שגא ה' אלהיך. כי המשים הדיוט עם הארץ שופט על העם, הרי הוא המקום מצבת אבן כשהוא אבן דומם מבלי דעת. ואין בו כי אם הפרצוף, והרי היא כמצבה, שהוא הדבר אשר שגא ה' יתברך. רוצה לומר ההדיוט שאין בו ידיעה.

והג' אף שיהיה חכם ומישראל, הישמר לך שלא יהיה בעל מדות רעות, שהאיש אשר כזה אין ראוי לשפוט בשום פנים. ואתה הממנה אותו, כאלו זבחת לה' אלהיך שור ושה אשר יהיה בו מום כל דבר רע, רוצה לומר הנה שור או שה מפאת מינו וממשפטו ראוי לזבח, אבל יש בו מום. ומזה הצד הוא תועבת ה' ואין ראוי להקריבו.

הספק השני

באיסור האשרה והמצבה שבאו במקום זה. כי הנה המצוות האלה ראוי שיבואו למעלה בסדר ראה אנכי, כאשר זכר מצוות בית הבחירה ואיסורי ע"ז, שם היה ראוי שיצווה על האשרה ועל המצבה, לא בכאן אחר מצוות השופטים.

ועוד, כי איך אמר **ולא תקים לך מצבה אשר שנה ה' אלהיך**, והנה המצבה נהגו אותה האבות, כמו שנראה ביעקב **והאבן הזאת אשר שמתני מצבה**. ואיך אמר ששנאה השם יתברך, וגם אחרי זה היו מקריבים בבמות עד שנבנה בית המקדש. ומהו הפרש בין המצבה והבמה.

ורש"י כתב ששנא השם יתברך המצבה, לפי שעשאו הכנענים חוק ע"ז. וכבר השיג עליו **הרמב"ן**, שגם הכנענים היו נוהגים בע"ז שלהם מזבחות, כמו שכתוב את מזבחותם תתוצון ואת מצבותם תשברון ולמה לא שנה השם יתברך גם המזבח.

תשובה לספק השני

[אשרה, מצבה ובמה]

והנה איסור האשרה והמצבה כבר באו בפרשת משפטים, שנאמר **לא תשתחוה להם ולא תעבדם ולא תעשה כמעשיהם כי אם הרס תהרסם ושבר תשבר מצבותיהם וגו'**. ובפרשת כי תשא הזהיר ג"כ על כריתת האשרות. ומאחר שנצטוונו שלא נעשה כמעשיהם, היו אם כן המצבות אסורות, גם האשרות, בבית האלהים, וביאר כאן שנטיעת כל עץ אצל המזבח אסור ואף על פי שלא יהיה לעבוד שם.

ואמנם **המצבה** ביאר בה שנית, עם היות שנמצא זכרה באבות, לא הייתה שמה להעלות עליה עולה, כי תמיד היו בונים מזבח להעלות עליו עולה וזבח.

ואמנם הייתה **המצבה** לאות ולזיכרון לעד ולסימן, וכמו שאמר **עד הגל הזה ועדה המצבה**. וביעקב נאמר כשראה מראות הסלם **ויקח את האבן אשר שם מראשותיו וישם אותה מצבה ויצוק שמן על ראשה** שהיה זה לסימן אשר שם יהיה בית אלהים, כמו שנאמר **והאבן הזאת אשר שמתני מצבה יהיה בית אלהים וגו'**.

ואמנם המצבה שהיו נוהגים עובדי גלולים, הייתה לעולה וזבח, ולכן היו מקימים אותה למעלה וזה שאמר **ולא תקים לך מצבה**. שאמר בה לשון קימה, לא לשון שימה, כמו שבא באבות. ואמר **אשר שנה**, רוצה לומר מאותה המצבה ששנה ה' אלהיך, שהיא המצבה לעבוד עליה כמו המזבח. פרט למצבות העדות, שאינם אסורות ולא שנאם ה' יתברך.

ואמנם **הבמות** שהותרו ישראל להעלות עליהם קודם בנין הבית, לא היו מאבן אחת. אבל היה **המזבח** בנין אבנים גדול גבוה, ולו קרנות ארבעה, ולו יסוד סובב יעלו על יסודו ויקריבו בין קרנותיו.

והבמה הייתה כעין הר נעשה מעפר מקובץ, ועליו מזבח בנוי להקריב בו, שכל דבר רם וגבוה

נקרא כן: **אעלה על במתי עב, ואתה על במותימו תדרוך.**

אמנם **המצבה** היא הייתה מאבן אחת גדולה, והייתה בימי האבות לסימן ולעדות ולזיכרון כמו שזכרתי. וכן היה האבן שזכר יהושע בדבריו האחרונים. ובימי הגויים היתה המצבה במקום המזבח, ולא הייתה מושלכת על הארץ, כי אם בקימה ומעלה. ועל כן צייתה תורה ולא תקים לך מצבה. וביאר מאיזו מצבה יאסור, באומרו **אשר שנא ה' אלהיך**. רוצה לומר מאותם מצבות עבודה זרה, שעושים להקרבה, אשר שנא ה' יתברך אותם. לא מהמצבות שהיו נוהגים האבות לעד ולזיכרון.

והותר בזה הספק השני.

הספק השלישי

באומרו לא תזבח לה' אלהיך שור ושה אשר יהיה בו מום כי הנה המצווה הזאת כבר באה בפרשת אמור אל הכהנים, ומה ראה לשנותה כאן. וגם כי כתב **רש"י** שבאה לבאר כל דבר רע, שהוא אזהרה למפגל בקודשים על ידי דיבור רע, הוא דרך דרש שדרשו ב**ספרי**: דבר רע - מלשון דבר שפתיים.

וה**רמב"ן** כתב שהחזיר המצווה הזאת בעבור ישראל המקריב, שלא יפגל בשחיטה. ולדעתו היה ראוי שיזהיר על השחיטה, לא על הקרבת בעלי מומין, או דבר רע שנחשב גם כן למום. ועוד, שאם היה שהזהיר על הקרבת בעלי מומין, ולמה לא הזהיר גם כן על המקריבים שלא יהיו בעלי מומין, כמו שם בפרשה.

תשובה לספק השלישי

ואמנם הקרבת בעלי מומים. אין ספק שכבר הזהיר עליה בפרשת אמר אל הכהנים, אבל שם זכר המומים בלבד לאחד לאחד. ולפי שכבר אפשר שיהיה בו מום אחר, מלבד אותם אשר זכר שמה, לכן הוצרך לומר כאן כל דבר רע שלא נאמר שם. כי במאמר הזה יכלול גם שאר המומים שלא נזכרו שם בפרשה.

והותר בזה הספק השלישי.

[סיכום: תכונות השופטים בהשוואה לתכונות הזבח]

והכלל העולה שנזכרו כאן המצוות האלה שבאו במה שעבר בקיצור והתבארו בהם דברים לא לזכור אותם בעצם וראשונה. אבל באו להמשיל העניין במנוי השופטים שלא יהיו לפני הדיוטות שהם כאשרה. ולא לפני רשעי ישראל ובעלי מום ומידות רעות שהם כזבח בעל מום. אבל יהיו השופטים מזרע ישראל יודעי דעת ומביני מדע יראי אלהים וסרים מרע.

אברבנאל דברים פרק יז

דברים יז, ב-ז

ב כִּי-יִמְצָא בְּקִרְבְּךָ בְּאֶחָד שְׁעָרֶיךָ אִשְׁרֵה' אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ
אִישׁ אוֹ-אִשָּׁה אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה אֶת-הַרְעָה בְּעֵינֵי ה' אֱלֹהֶיךָ לְעֵבֵר בְּרִיתוֹ:
ג וַיִּלְךְ וַיַּעֲבֹד אֱלֹהִים אֲחֵרִים וַיִּשְׁתַּחֲוּ לָהֶם וְלַשֶּׁמֶשׁ אוֹ לַיָּרֵחַ אוֹ לְכָל-צְבָא הַשָּׁמַיִם אֲשֶׁר לֹא-
צִוִּיתִי:

ד וְהִגַּד-לְךָ וְשִׁמַּעְתָּ וְדָרַשְׁתָּ הֵיטֵב וְהִנֵּה אָמֵת נִכּוֹן הַדָּבָר נַעֲשֶׂתָה הַתּוֹעֵבָה הַזֹּאת בְּיִשְׂרָאֵל:
ה וְהוֹצֵאתָ אֶת-הָאִישׁ הַהוּא אוֹ אֶת-הָאִשָּׁה הַהוּא אֲשֶׁר עָשׂוּ אֶת-הַדָּבָר הַרְעָה הַזֹּה אֶל-שְׁעָרֶיךָ
אֶת-הָאִישׁ אוֹ אֶת-הָאִשָּׁה וְסִקַּלְתָּם בְּאֲבָנִים וּמָתוּ:

ו עַל-פִּי שְׁנַיִם עֵדִים אוֹ שְׁלֹשָׁה עֵדִים יוֹמֵת הֵמָּת לֹא יוֹמֵת עַל-פִּי עֵד אֶחָד:
ז יָד הָעֵדִים תִּהְיֶה-בּוֹ בְּרֵאשִׁינָה לְהַמִּיתוֹ וַיֵּד כָּל-הָעָם בְּאַחֲרָנָה וּבַעֲרַת הַרְעָה מִקִּרְבְּךָ:

[עונשו של יחיד העובד עבודה זרה]

הספק הרביעי

במה שהביא כאן עונש היחיד העובד ע"ז. והיה ראוי לזכרו אצל פרשת המסית למעלה, כיון ששם הביא ענייני עבודה זרה כולם. ומה ראה להביאו פה בתוך מצוות השופטים ומצוות כי יפלא.

ולמה ציוה בזה ודרשת וחקרת ושאלת היטב, והנה בכל דיני נפשות, ואף בדיני ממונות כפי מה שבא בקבלה בפרק אחד דיני ממונות, חייבים בית דין לדרוש ולחקור היטב, וכן למדוהו **חכמינו** ז"ל. ויקשה למה בזה העניין יזכרו הכתוב.

ולמה זכרו בזה את האיש או את האשה, וידוע שהדין שווה בשניהם. כאשר הזהירה התורה על הע"ז בדיבור לא יהיה לך, לא פרט איש או אשה.

תשובה לספק הרביעי

[בית הדין הדן את העובד ע"ז]

המצווה הזאת כבר באה בפרשת משפטים באומרו שם **זובח לאלהים יחרם בלתי לה לבדו**. אבל לא פורש שמה אם משפט היחיד העובד גלולים הוא לבית דין הגדול, כדין עיר הנידחת ודין זקן ממרא. ששניהם ביעורם בבית דין של שבעים ואחד, או אם יהיה משפטו בבית דין של עשרים ושלושה אשר בשערים. ולא פורש שם גם כן מה יהיה עונשו, ואיך יוחרם הזובח לאלהים אחרים. ולא פירש גם כן אופן המשפט אם יהיה על פי עדים, וכמה יהיו, או בקול בלבד, או איך יהיה.

ומפני זה ראה משה רבנו ע"ה לבאר המצווה הזאת בכל הדברים האלה. ובאה במקום הזה להודיע שעיקר הנחת השופטים בשערים שזכר הוא לבער הגלולים מן הארץ ושעליהם מוטל

עונש היחיד, ואינו מסור לבית דין הגדול כדין עיר הנידחת וזקן ממרא, כי הנה היחיד אינו באותה מדרגה ולכן ראוי שיהיה נדון בשערו. וזהו שאמרו כאן **איש או אשה אשר יעשה את הרע וגו' והוצאת את האיש ההוא או את האשה וגו'**. כי מצד שהם איש או אשה פרטיים, היה דינם מסור לבית דין עירם ולא לבית דין הגדול. ואמר **והוגד לך ושמת**, להגיד שאין בזה צד לשון הרע, ואין איסור לשמעו, אבל בהפך, כי השופטים ראוי שיחקרו עליו.

[החומרה שבעבודת אלהים אחרים]

והנה אמר על ענין החטא הזה **אשר יעשה הרע בעיני ה' אלהיך לעבור בריתו וילך ויעבוד אלהים אחרים**, כדי להעיר על שלוש בחינות שבעבורן היה חטאו יותר קשה: **הבחינה האחת**, לפי שבזה הכעיס את ה' יתברך, אשר היטיב עמו טובות הרבה. ועל זה אמר **אשר יעשה את הרע בעיני ה' אלהיך שמפני זה הוא בן מות**. **והבחינה הב'**, לפי שכבר ברית הייתה כרותה בין ה' יתברך ובין האומה שלא יעבדו אלהים אחרים. וזה עבר הברית, וראוי מפני זה שייהרג וזהו לעבור בריתו. **והבחינה הג'**, שעבד אלהים אחרים והשתחוה להם, וזהו סכלות גדול. לפי שעם היות שנודה שיש בכוכבים ושרי מעלה כוחות להשפיע הטובות או הרעות על התחתונים, הנה אין ממשלתם על ישראל. ועוד שהם אינם פועלים ברצון, שנאמר שעם העבודה היא יפיקו בני אדם רצונם להשפיע עליהם, כי פעולתם טבעית. וכמו שהאש ישרוף בטבעו, ואין הפרש כשיעבדו אותו וישתחוו לו או לא יעשו דבר מזה, כי תמיד יעשה פעולתו המוגבלת אליו בטבע, ככה הכוכבים והשרים העליונים פעולתם בטבע כפי הכנת המקבלים, ואינה ברצון. ולכן לא תאות אליהם העבודה וההשתחואה.

ועל זה אמר **וילך ויעבוד אלהים אחרים וישתחוו להם ולשמש או לירח או לכל צבא השמים אשר לא צויתי**, רוצה לומר כי הטעות כולו בעובדי כוכבים, הוא בעובדם לעליונים, כי ה' יתברך נתן להם הכוחות לפעול כפי טבעם, אבל לא ציוה שיעבדו אותם על זה, בהיות ישראל מיוחד להנהגתו.

והזהיר את השופטים שכאשר ישמעו זה ידרשו היטב. והוצרך להזהיר על הדרישה הטובה בזה, לפי שהוא חטא חמור שאין ראוי לחשוד בו איש מבני ישראל. ולכן יצטרך דרישה רבה לדעת אמיתת הדבר.

והרב **המורה** בפרק ל"א ח"ג כתב, שלהיות הפעולות האלה מצויות יותר בנשים, להיות דעתם קלה, יחסם הכתוב תמיד אליהן. כמו שאמר **מכשפה לא תחיה**. וכן אמר באוב וידעוני. ושציוה בלשון הזה, לפי שהאנשים לעולם ירחמו על הנשים לבלתי הרוג אותם, לכן אמר **מכשפה לא**

תחיה. ואמר כאן והוצאת את האיש ההוא או את האשה ההיא אשר עשו.
ובספרי דרשו כי בעבור שבעיר הנידחת נאמר יצאו אנשים בלי בליעל מקרבך, ואין הדין
בנשים כן. לכן הוצרך לפרש בעובדי גלולים שהוא שווה באיש ובאשה. וביאר שדינים ועונשם
בסקילה.
אמנם למד את השופטים שלא יהיו דנים את האיש או את האשה, כי אם על פי שני עדים או
שלשה עדים, ולא ישפטנו על פי עד אחד. כי אחרי שהיה החוטא אחד, ראוי שיעידו עליו יותר
מאחד, אם שנים ואם שלשה.

וכבר התעוררו **רז"ל** במכות פרק כיצד העדים, אם מתקיימת העדות בשניים, למה פרט לך
הכתוב שלושה? ואמרו שבא להקיש השלושה לשניים באימות העדות ופסולו, כי תרי כמאה
ומאה כתרי.
וכפי הפשט רצתה התורה שאם ימצאו שם שלושה עדים, יהיו שלשתם מעידים בדבר. אבל
אם לא יהיו שם יותר מן שניים, הנה הם יספיקו. וזה אמרו או שלושה עדים, ולא יספיק עד
אחד.

ושאר הדעות שהביא **הראב"ע** בזה הבל המה מעשה תעתועים.

ולפי שהיו הדיינים נמשכים אחר העדים והעם היה נמשך אחר הדיינים. לכן אמר יד העדים
תהיה בו בראשונה להמיתו ויד כל העם באחרונה. ואם תאמר מה לו לעם בזה, לכן אמר
ובערת הרע מקרבך. רוצה לומר שכל העם היו מחויבים בביעור עובדי גלולים, שאם לא יעשו
כן יהיו גם הם נחשדים בדבר, אחרי שלא מיחו בו, הנה כל זה נכלל בשופטים שהיא המדרגה
הראשונה מההנהגה האנושית.

דברים יז, ח-יג

ח כי יפלא ממך דבר למשפט בין-דם לדם בין-דין לדין ובין נגע לנגע דברי ריבית בשעריך
וקמת ועלית אל-המקום אשר יבחר ה' אלהיך בו:
ט ובאת אל-הכהנים הלויים ואל-השופט אשר יהיה בימים ההם ודרשת והגידו לך את דבר
המשפט:
י ועשית על-פי הדבר אשר יגידו לך מן-המקום ההוא אשר יבחר ה'
ושמרת לעשות ככל אשר יורוך:
יא על-פי התורה אשר יורוך ועל-המשפט אשר-יאמרו לך תעשה
לא תסור מן-הדבר אשר-יגידו לך ימין ושמאל:
יב והאיש אשר-יעשה בזדון לבלתי שמע אל-הלהן העמד לשרת שם את-ה' אלהיך
או אל-השופט ומת האיש ההוא ובערת הרע מישראל:
יג וכל-העם ישמעו ויראו ולא יזידו עוד:

[בית הדין הגדול שבירושלים, ודרך מינויו]

הפרשה הזאת תדבר מהמדרגה השנייה מההנהגה האנושית, והיא בבית דין הגדול אשר בירושלים הנקרא סנהדרין, ואמנם מינוים, אם היה לשבטים כמו מנוי השופטים הראשונים אשר זכרתי, או אם היה מיוחד למלך או לנביא, הנה זה לא נתפרש בכתוב.

ואחשוב אני שבזמן שהיה מלך הוא היה ממנה אותם. וכאשר לא היה שם מלך השופט הגדול היה ממנה את כל אחד מהסנהדרין עם עצתם, כי כאשר היה מת אחד מהם, אותו השופט הגדול עם עצת שאר הסנהדרין היו ממנים אחר תחתיו, ובמות השופט הגדול, היו כלל הסנהדרין ממנים אחד מהם לראש ולשופט עליהם.

והנה הפרשה הזאת בלי ספק היא יסוד התורה כולה ועיקרה, ולכן ראוי לפרשה בשורשיה ועיקריה.

וכדי שתכלול כוונתי במה שאומר בה אסדר אותה בהודעות.

[שמונה הודעות על מבנה בית הדין וסמכותו]

ההודעה הא' שהבית דין הגדול כבר ציוה עליו יתרו בעצמו, במה שאמר **ושפטו את העם בכל עת, והיה כל הדבר הגדול יביאו אליך וכל הדבר הקטן ישפטו הם**. הרי לך שהיה שם בית דין ראשון שרי האלפים ושרי המאות השופטים את העם, ובית דין עליון עליהם, והוא משה רבנו ע"ה. ולכן בעלותו להר אמר לזקנים, **שבו לנו בזה עד אשר נשוב אליכם. והנה אהרן וחור עמכם מי בעל דברים יגש אליהם**. רוצה לומר, שאהרן וחור יהיו במקום בית דין הגדול שבפרשת בהעלותך, נמנו על פי הזקנים לעמוד עם משה במשא העם, והם עמו היו בית דין הגדול. הנה אם כן המצווה הזאת כבר נזכרה בתורה, וביאר משה רבנו ע"ה כאן איך נשמע לבית דין הגדול ובמה יהיה כוחו, והעונש שיענש כל מי שיעבור על דבריו, שזה לא נזכר שמה.

ההודעה השנית שהבית דין הגדול שהיה בירושלם היו ע"א סנהדרין מגדולי ישראל בחכמה בתבונה ודעת ובכל מלאכה, והוא דוגמת השבעים זקנים שהיו עם משה במשא העם, ולכן היו כמספרם. והגדול שבהם היה משה רבנו ע"ה, והוא הנקרא שופט או ראש או נשיא, והגדול שבשבעים הוא משנה לראש ויושב לימינו, ונקרא אב בית דין. והיו בלשכת הגזית, והיו יושבים כמו חצי גורן בעגול, כדי שיהיה הנשיא ואב בית דין רואה את כולם.

ההודעה הג' שהתורה צייתה שאחרי שריבוי הדעות יחייב בהכרח החילוף והמחלוקת ביניהם, שאיזה ספק שיתחדש לפני הבית דין אשר בשערים, אם בדיני ממונות ואם בדיני

נפשות, שאותו בית דין יפסקו בו, שהשופטים ההם עצמם יעלו לירושלם, אם בזמן הרגל או בזמן אחר שירצו, וישאלו אמיתת הדבר המסופק אצלם בבית דין הגדול, ושההכרעה במחלוקת ההם תהיה על פי הסנהדרין שמה. וכן אמרו בפרק הנחנקין (ד' פ"א)

תניא אמר רבי יוסי מתחילה לא היו מרבין מחלוקת בישראל, אלא בית דין של ע"א היה יושב בלשכת הגזית ושני בתי דינין של עשרים ושלושה היו יושבים אחד על פתח הר הבית ואחד על פתח העזרה, ושאר בתי דינין של עשרים ושלושה יושבים בכל עיירות ישראל. הוצרך הדבר לשאול שואל מבית דין שבעירו וכו' אם שמעו אמרו להם ואם לאו אלו ואלו באים ללשכת הגזית ששם סנהדרין יושבים בחיל מתמיד של שחר עד תמיד של בין הערבים, שאלו בפניהם אם שמעו אמרו להם, ואם לאו עומדים על המנין אם רבו המטהרים טהור אם רבו המטמאין טמא, משרבו תלמידי שמאי והלל שלא שמשו כל צרכן רבו המחלוקת בישראל ונעשתה תורת ה' יתברך כשתי תורות.

הנה בארו שעקר הדת ופירושה היה במושב הסנהדרין, ולזה החמירו בפרק הנחנקין בעונש זקן ממרא, עד שאמרו שאם רצו בית דין למחול, אין מוחלים לו כדי שלא ירבו מחלוקת בישראל, וע"ז אמר הכתוב בכאן כי יפלא ממך דבר.

והפרשה לא תדבר עם הבעלי דינים שיעשו זה, כי אם עם השופטים שבערים שזכר למעלה שאם יפלא ויסתר משכלם דבר בעניין המשפט, אם שיביא הספק עניין העדים שזכר או הוראת השעה או הוראת המקום או דבר אחר שבעבורו יקשה בעיניהם לשפוט הדבר ההוא כפי ההנחות הדתיות וכפי המשפטים הכתובים בתורה, וזה אם בין דם לדם, רוצה לומר שיתחדש הספק בין הדמים הטהורים לטמאים, או בדיני נפשות בדם הנשפך בארץ שכל זה יקרא בין דם לדם, או בין דין לדין שהוא בדיני ממונות בהבדלים אשר בין הזכות והחובה, או בין הנגעים אם לטהר או לטמא או להסגיר אם יקרא נגע פצע וחבורה, ודברי ריבות הם דיני נפשות, ואפשר לפרש דברי ריבות שהוא הכלל, ובכלל כל דברי ריבות שיהיו בשעריהם מאיזה מין שיהיו שאז יעלו השופטים ההם לירושלם וילכו לבית המקדש המקום אשר יבחר ה' לפני הסנהדרין ולפני השופט שהוא הנשיא והראש אשר עליהם, ושידרשו המשפט מאתם והם יגידו דבר המשפט, ומה שיגזרו הם ישמרו לעשות ולא יטו ימין ושמאל.

ההודעה הד' שמושב הסנהדרין היה מושפע מה' יתברך ברוח עליון, ולכן היו ע"א כמספר ע' זקנים עם משה רבנו ע"ה, להורות שהיה חל עליהם רוח משה רבנו ע"ה ורוח אותם הזקנים המתנבאים בהנהגת העם, ולהורות על זה גם כן היה מושבם בבית המקדש בלשכת הגזית להורות, כדי שהשכינה השורה בבית האלהים תהיה עמהם, וכמו שארז"ל **בפרק דיני ממונות**: ועשית על פי הדבר אשר יגידו לך מן המקום ההוא אשר יבחר ה' - מלמד שהמקום גורם.

ההודעה **ה'** היא שבית דין הגדול לא לבד היה בידו לבאר את דבר המשפט ולהכריע את המחלוקת והספקות, אבל גם לשפוט שלא כדיון, לא לעבור על דברי תורה כי אם להוראת שעה.

וכבר חשב **הר"ן** סותר לזה, באומרו שלא היה ביד בית דין הגדול להכות ולהעניש להוראת שעה כי אם ביד המלך, ושאלו מצאנו זה בבית דין הגדול, היה לפי שלהעדר המלך יהיה להם כוח בית דין וכוח המלך. ומאותו צד יהיו דנים כפי צורך השעה.

וחוץ ממעלת כבוד תורתו אין הדבר כן, כי לא היה דבר ביד המלך שלא יוכלו הסנהדרין עשותו. ומזה שלא היה המלך הכרחי באומה ישראלית כאשר הוא בקרב הגויים כי הנה המשפט הצודק נמסר כפי התורה לבתי דינים שבכל עיר ועיר, והמשפט הראוי לפי צורך השעה נמסר לסנהדרין.

ולכן **ארז"ל** בפרק נגמר הדין:

רבי אליעזר בן יעקב אומר שמעתי שבית דין הגדול שבא"י היה מכין ועונשין שלא מן התורה. ושלא לעבור על דברי תורה, אלא לעשות סייג לתורה.

ולא היה זה אליהם מיד המלך או בכח המלכות, כי אם מעצם אומנותם. הלא תראה לפני מלוך מלך בישראל היה זה משפט השופטים הגדולים שבישראל העומדים במקום הסנהדרין. וכבר הרגיש הרב בחולשת דעתו, וכתב שאפשר לומר שכל מה שנמשך למצוות התורה, בין על פי משפט הצודק בין כפי צורך השעה, היה מסור לבית דין הגדול. אבל במה שבין אדם לחברו היה בבית דין המשפט הצודק בלבד. ומה שיהיה להוראת שעה היה ביד המלך. וכל זה מהרב לדעתו שהמלך היה הכרחי בעם, ואין זה דעתי כמו שיתבאר, כי זה וזה היה מסור ביד הסנהדרין.

ההודעה ה' שמה שציותה התורה לשמור ולעשות כפי הסכמת חכמי הדור, שאינו מאותה סיבה וטעם שציוה בסנהדרין, אבל בחכמי הדור נתחייבו ממה שכתוב **אחרי רבים להטות**. ולסנהדרין נתחייבו **מלא תסור מכל הדבר אשר יגידו לך וגו'.**

ואם יקשה ממה שארז"ל במסכת ברכות (דף י"ט) פרק מי שמתו גדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה שבתורה, שיראה מאותה סוגיה שנתחייבו לשמוע לחכמי הדור **מלא תסור לא מאחרי רבים להטות**. כבר השיב על זה **הר"ן**, שהשמיעה מהסנהדרין אפשר שתהיה באחד משני דברים: הא' במה שיבארו מדיני התורה ומצוותיה. והב' מכל גדר ותקנה שיעשו.

והנה ביאור דיני התורה מפי חכמי הדור נכלל באומרו אחרי רבים להטות. אך הגדרים והסייגים והתקנות שיעשו החכמים, לא נצטוונו לשמעם מפסוק אחרי רבים להטות, כי אם מלא תסור. שכמו שנתן לסנהדרין להיותם מורי התורה, כן ראוי שינתן לחכמי הדורות.

ההודעה הז', שרוב הסנהדרין היו מהכהנים והלויים המשרתים את פני ה'. והיה זה לסיבות: **מהן** להיותם פנויים מבלי טורח ועמל הנחלות והקרקעות. כי לא היה להם חלק ונחלה עם ישראל, ולכן היו עוסקים תמיד בלמוד התורה ומשפטיה. והיו יותר מוכנים לעמוד בדבר המשפט. וכמו שאמר יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל וגומר.

ומהם כי להיותם משרתי ה' וכהנים לאל עליון, הייתה חכמתם יתרה ויראת שמים בקרבם כפי עבודתם התמידית. וכמו שכתוב (מלאכי ג') שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו כי מלאך ה' צבאות הוא.

ומהם שלהיותם עובדים בבית המקדש היו נכנסים משם ללשכה, והיה קרוב אליהם מאוד דבר המשפט, וכמו שאמר והאיש אשר יעשה בדון לבלתי שמוע אל הכהן העומד לשרת שם וגומר.

ולכן אמרה תורה בעניין הסנהדרין, ובאת אל הכהנים הלויים ואל השופט אשר יהיה בימים ההם, כי היו רוב הסנהדרין כהנים ולויים, וציותה שלא יאמרו השופטים הבאים לשאול את פי ה' זה השופט חכם אבקש ממנו, או אינו חכם ואינו יודע יותר ממני, כי אין עליו כי אם שישאל את השופט אשר יהיה בימים ההם.

ההודעה הח' שהנה משפט הסנהדרין יהיה באחד מג' אופנים:

אם שיאמרו כך שמענו וכך קבלנו הלכה למשה מסיני.

ואם שיפרשו התורה על פי הכתב בפירוש אמתי.

ואם שיגזרו מה שראוי לעשותו כפי צורך השעה וצורך המקום אף שלא יהיה כפי התורה.

הספק החמישי

בפרשת כי יפלא ממך דבר. והוא, שלמה נקבל מבית דין הגדול אף על פי שיאמרו על שמאל שהוא ימין ועל ימין שהוא שמאל? כי הנה זה יצדק לדעת האומר שאין טעם למצוות, אלא שהן כולן מפני הרצון האלהי. ולכן בהיות שהוא ית' רצה שנמשך אחרי חכמי הדור, הנה כבר עשינו רצונו, ואין בזה היזק כלל. אבל לדעת האומר שכל מה שמנעתהו התורה ממנו, הוא בעצמו מזיק לנפשותינו ומוליד בנו רושם רע, אעפ"י שלא נודע סבתו, כמו שהוא האמת בעצמו. הנה כשיסכימו חכמי הדור בדבר שהוא טמא, שהוא טהור - האם נאמר שלא תזיק לנפשותינו אכילתו, ושלא יפעל כפי טבעו, בעבור מה שהסכימו החכמים? ואין זה אלא כמו שסיכמו הרופאים כולם על סם אחד שיהיה שווה, בהיותו חם במעלה הרביעית, שאין ספק שלא תמשך פעולתו בגופותינו, כפי הסכמת הרופאים כפי טבעו. כן הדבר שאסרה התורה,

לא יסור הזיקו בהיות שחכמי הדור הסכימו שהוא מועיל, בהיותו הפך האמת. ועוד כי אם הדין היה נעלם, איך נדע אם הוא ימין או שמאל.

תשובה לספק החמישי

ולהיות עניין משפטם נכלל בשלושת המינים האלה, אמר כאן עליהם שלוש אזהרות. **כי הנה אמר ראשונה ועשית על פי הדבר אשר יגידו לך מן המקום ההוא אשר יבחר ה'** שהוא הדבר המקובל אצלם, שעליו יצדק שם **הגדה** בייחוד. כמו שאמר **שאל אביך ויגדך זקנך ויאמרו לך**. כי הגדה שם נאמר בכלל ובייחוד: בכלל על כל סיפור, ובייחוד על הגדת הדבר שהיה ושקרה המקובל. ולזה אמר כאן **על פי הדבר אשר יגידו לך מן המקום ההוא**, ואמר מה שיגידו לך מה ששמעו וקבלו מן הראשונים, כדברי הספק ההוא, אותו תעשה.

ועל המין השני, שהוא הפירוש והביאור על דברי התורה, אמר **ושמרת לעשות ככל אשר ירוך על פי התורה אשר ירוך**, רוצה לומר שלא יחשוב בעצמו לומר פירושי הוא נאה ומתיישב יותר מתקבל מהפירוש אשר הסנהדרין עושים. אבל ישמור עצמו מזה, כי אם לעשות כפי מה שיורו ויפרשו על פי התורה שיורו הם, כי הוא הפירוש האמיתי אין עוד מלבדו.

ועל המין השלישי מהגזרה לצורך שעה, אמר עוד **ועל המשפט אשר יאמרו לך תעשה**, כי הנה לא תלה זה על פי התורה, לפי שלא היה עניינו פירוש. ולא אמר **יגידו לך**, לפי שלא היה מקובל. אבל היה עניינו לבד גזרה מאתם, כפי הזמן והמקום, ולעשות סייג לתורה. ולזה יחסו לעצמם באומרו **ועל המשפט אשר יאמרו לך תעשה**.

ולפי שבמין הראשון מהמקובל לא היה ראוי שיהיה פוצה פה ומצפצף, וגם לא במין השני. אבל במין השלישי כבר ייפול הספק להיות כנגד השורשים הכוללים התוריים, הנה בעבור זה הוצרך לומר על זה המין השלישי מהסייגים והתקנות, לחייבו לאו ושמירה רבה, **לא תסור מן הדבר** וגומר.

ואולי אמר לא תסור מן הדבר על כל ג' ההוראות הנזכרות, שבכולם לא יסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל.

הנה התבאר שאין יתור כלל בכתובים, והותר עם זה הספק הה'.

[עונשו של זקן ממרא]

וביאר עונש השופט אשר יבא לשאל ולא יקיים דברי בית דין הגדול וישנה בהם דבר, באומרו והאיש אשר יעשה בזדון לבלתי שמוע אל הכהן העומד לשרת שם. שהוא כל אחד מהסנהדרין, שהוא כהן או לוי ועומד שם בכוונה רצויה לשרת את ה' בדבר המשפט, או אל השופט שהוא ראש הסנהדרין, אף על פי שלא יהיה כהן ולוי, הנה ימות האיש ההוא, לא

בעבור חומר הספק, כי אולי יהיה מדיני ממונות ואין בהם חטא משפט מות, כי אם בעבור שלא שמע לבית דין הגדול, ולא האמין ששכינה שרויה ביניהם, והלך לעשות בהפך מה שאמרו לו, שהוא כחולק על השכינה. ולכן ראוי שיומת. וכבר **אחז"ל** (סנהדרין פ"ח) שהיו ממתינים אותו עד הרגל, וממיתים אותו ברגל, כדי שכל ישראל ישמעו וייראו ולא יזידון עוד.

אחרי שפירשתי הפרשה בשמונה ההודעות האלה, ראוי שאבוא אל היתר הספקות אשר העירותי במ.

הספק הששי

ביאור הכתובים שבאו בפרשת כי יפלא. כי הנה שם הזהיר ועשית על פי הדבר אשר יגידו לך מן המקום ההוא וגו'. ואמר עוד ושמרת לעשות ככל אשר ירוך. ואמר עוד על פי התורה אשר ירוך ועל המשפט אשר יאמרו לך תעשה. ואמר עוד לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל. ובאו אם כן ארבעה לשונות של צווי או אזהרה בדבר אחד, והוא וכפל ומותר.

ואומר שהנה בהיתר הספק השישי

ראיתי ל**רש"י** ז"ל דרך נכון, שכתב:

אפילו יאמרו לך על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין, כל שכן כשיאמרו לך על ימין שהוא ימין ועל שמאל שהוא שמאל,

רצה בזה שמה שאמרו ז"ל ב**ספרי** אפילו יאמרו על ימין שהוא שמאל וכו', שהוא כפי מחשבת השואל ודעתו, לא כפי האמת בעצמו, כי ימין הסנהדרין הוא תמיד ימין, והשמאל הוא תמיד שמאל. וכבר יורה על טוב פירושו אמרם ב**ספרי** אפילו **מראין** בעיניך על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין - שמע אליהם, ואליו הסכים **הרמב"ן**.

[ר"ן: עדיפה טעות הדיינים מחילוקי דעות בציבור]

אבל הרב **רבנו נסים** קבל הכתוב כמו שהוא, ימין ושמאל, ודבריהם ז"ל על פי פשוטם, אפילו יאמרו לך על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין. וגזר אמר שהדברים כפשוטן ושלא דברה תורה והחכמים ז"ל כפי מחשבת השואל, כי אם כפי אמיתת הדין שיאמרו הסנהדרין בענין הדין על זולת אמיתתו שהוא ימין, בהיותו כפי האמת שמאל, ועל השמאל כפי האמת יאמרו שהוא ימין, אבל אמר שהתורה נהגה במצוות כמו שנהג הטבע בדברים הטבעיים, ששם במורכב כחות להתמדת מציאותו וטובתו, והם על הרוב יתקנו המורכב ויתמידוהו, עם היות שלפעמים על צד הזרות כבר ימשך מהכוחות ההם הפסד המורכב. כענין בכח המושך, ששם אותו הטבע להמשיך המזון הנאות

לאותו נמצא, עד שאם יתבטל הכוח המושך ההוא ימות. עכ"ז לפעמים הכוח המושך ההוא ימשוך הדבר הבלתי נאות, וייתילדו ממנו חולאים ברוב הזמן, והטבע לא ישגיח לזה, לפי שכונתו תמיד על התיקון הכללי, ולא ישגיח על ההפסד המגיע על צד הזרות, ועל המעט.

כן הייתה המצווה בסנהדרין, שהתורה השגיחה על התיקון לתקן ההפסד שהיה אפשר שיגיע בחילוף הדעות והמחלוקות, ושתעשה התורה תורות רבות, ולתקן זה נתן ומסר הכרעת הדור לחכמי הדור, לפי שעל הרוב ימשך מזה תיקון כשהיה משפטם צודק, כי שגיאות החכמים הגדולים מועטות, וכל שכן היושבים לפני ה' בסנהדרין. ועם היות שעל המעט יאמרו על ימין שהוא שמאל, לא חששה התורה להפסד ההוא המועט וראה לסבול אותו מצד התיקון הכללי אשר בזה.

עוד ראה הרב לומר תשובה אחרת בדבר, והיא:

שזה שימשך במה שיכריחו החכמים הפסד בנפש, כלל גם שיאכל דבר טמא ואסור בחשבם שהוא מותר, לפי שבתיקון שימשך לנפש מהיכנע למצוות החכמים מורי התורה, יסור הרע המעותד להתיילד בנפש מהדבר האסור, כמו שיקרה לאדם שיאכל דבר מזיק על דעת שהוא מועיל, ולכן מחשבתו תפעל במאכל ההוא ויסור ממנו הזיקון, אם לא שיהיה מופלג ההיזק.

זהו דעתו, ולא נחה בו דעתי.

לפי שעל הרוב ועל המעט אין ראוי שנאמין שימשך דבר רע מהמצוות האלהיות, ולא יצווה ה' יתברך שיאמינו משאת שוא, לא על המעט ולא על הרוב, חלילה לרז"ל לכוון לדבר הזה, ולא תסמוך התורה על פועל הדמיון בשומר המצוות שיחשוב לטהור הטמא, ולמותר האסור, ולמועיל המזיק, כי הנה תורת ה' צדק צדק תרדוף וה' אלהים אמת ותורתו אמת.

[אברבנאל: סנהדרין פוסק שלא לפי הנוהל, כהוראת שעה]

אבל הנראה בו אצלי באמיתת העניין הוא שמשפטי התורות הם כוללים ואי אפשר שימצאו בהם כל הדברים המקריים הפרטיים שיקרו בכל יום, ומבואר הוא כי עם היות המשפטים הכוללים ההם צדיקים וישרים בעצמם, כבר יקרה שיבוא הדבר באופן שהמשפט הכולל לא יישירהו ולא יצדק עליו.

דרך משל, כלל גדול אמרו בדיני ממונות המוציא מחברו עליו הראיה, או חזקה אין אדם פורע תוך זמנו, וכבר יקרה שהתובע תובע דין אמת ואין לו ראיה, או שפרע תוך זמן המיועד לו ואין רואה וכיוצא באלה העניינים. ואז לא ימלט אם שישפוט השופט כפי המשפט הפרטי, ויעוול

ויחמוס כפי המשפט הכולל, או שישפוט צדק כפי המשפט הכולל, ויעוול כפי האמת הפרטי. וככה העניין באותה ששנינו בפרק היו בודקין במסכת סנהדרין שהיו שואלים את העדים בעניין הרוצח מכירים אתם אותו התריתם בו, קבל ההתראה וכו', המיתו תוך כדי דיבור, לפי שכל זה הוא צריך כפי הצדק הכולל והמשפט המוגבל, שלא יומת אדם אם לא שידע שיהיה חייב מיתה במה שיעשה, והדיינים כפי המשפט הצודק לא ימיתו את הרוצח, אם לא שהרג בעדים והתראה ותוך כדי דיבור ובכל אותם התנאים שזכרו.

אבל אם ימשך הדבר כן תמיד יהיו הרוצחים רבים וייפסד הישוב המדיני, וכמו שאמרו **רבתינו ז"ל** על זה בפרק אלו מציאות לא חרבה ירושלם אלא מפני שדנו בה דין תורה, רוצה לומר כפי האמת הכולל ולא היו מישרים אותו כפי השעה, אבל היו אומרים יקוב הדין את ההר. ויצטרך מפני זה בעם פעמים לדון הדבר כנגד המשפט הכולל הצודק כפי הזמן והמקום לא לעבור על דברי תורה, כי אם מפני צורך השעה.

ומפני שזה הכוח והיכולת, רוצה לומר להכות ולהעניש אשר לא כדת ולעבור על דברי תורה ומשפטיה אין ראוי שיימסר לכל אדם, כי אם לשרידים אשר ה' קורא, לכן ציוה ית' שהשופטים אשר בכל עיר ועיר ישפטו משפט צדק תמיד, ולא יהיה בידם לעבור בדבר על משפטי התורה הכוללים. אבל כשיפלא מהם הדבר לעניין המשפט, שזה יהיה על הרוב כשיתברר אליהם שאינם מסכימים השורשים הכוללים התורניים עם מה ששכלם נותן שראוי לעשות בעניין ההוא שלפניהם, כפי צורך השעה והמקום, ויספקו אם יידינוהו כפי המשפטים המוגבלים הכוללים ויהיה בלתי ישר ולא נאות כפי השעה ושאר הדברים הפרטיים שהיו בדבר, או שידינוהו כפי טבע האמת והעניין הפרטי, ולא יספיק יכלתם לזה - שאז יעלו לבית הבחירה וישאלו את פי הסנהדרין. כי ה' יתברך נתן בידם רשות ויכלת לישר את הנימוס התורני ולתקנו כפי מה שיראה בעיניהם בעניין החלקי ההוא.

[אפילו אומרים על שמאל שהוא ימין]

ועל זה העניין הזהיר שלא יסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל. רוצה לומר, כי אף על פי שיצאו משורת הדין הכולל ויקחו הדבר לשמאלו. או בהיות המשפט הצודק לשמאל יגזרו הדבר לימינו לא יסור מדבריהם. כי מה שיגזרו הם בזה עם היותו כפי השורשים הכוללים על ימין שמאל ועל שמאל ימין. הנה כפי האמת הפרטי וטבע עניין החלקי לא יאמרו אלא על ימין - ימין ועל שמאל - שמאל, כי הוא מה שראוי שיעשה לא דבר אחר. ובזה האופן כללה החכמה האלהית בתורתו כל חלקי האנשים וכל פרטי מעשיהם בכח הזה שמסר אל הסנהדרין.

הנה התבאר שלא יאמרו על ימין שהוא שמאל, ועל שמאל שהוא ימין, במה שיגידו הסנהדרין מה שימשכו ויקבלו בקבלתם. ולא גם כן על מה שיפרשו על פי התורה, כי בזה וכיוצא בו

חלילה וחלילה להם מרשע, שיאמרו על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין, לא כפי האמת גם לא כפי מחשבת השואל.

אבל אמרו זה על מה שיגזרו הם כפי צורך השעה, כי הנה זהו בערך השורשים התוריים במשפטים הכוללים, לזה יקרא ימין לשמאל ושמאל לימין. ולכן הנה בא הכתוב הזה באזרה השלישית כמו שפירשתי.

והותר בזה הספק הו':

[סמכות נביאים, אורים ותומים ובת קול]

הספק השביעי

במה שבא על זה בקבלה, שאם נביא מוחזק יאמר דבר מה בהפך הסמכות החכמים, לא נאבה לו ולא נשמע אליו, כמו שנזכר בפרק הזהב בענין רבי אליעזר הגדול עם חכמים, שיצאתה בת קול מן השמים ואמרה מה לכם אצל רבי אליעזר בני שהלכה כמותו בכל מקום. ועמד רבי יהושע על רגליו וכו'. רצו לומר שהייתה תשובת ר' יהושע מכוונת כפי הרצון האלהי ודרכי התורה. עד שאמרו שנמנו חכמים על זה וברכוהו.

והוא דבר קשה, כי הנה הנביא ברוחו הנבואי, שהוא יותר יתייחס לרוח משה רבנו עליו השלום, מדעות החכמים בעיונם, היה יותר ראוי לבאר הספק מהם.

הספק השמיני

במה שבא בקבלתם ז"ל עוד, שאם יהיה דבר מה בספק, שלא יוכלו החכמים לבארו, שלא נקבל ביאורו ופירושו מיד הנביאים או על פי האורים והתומים או בת קול, ושמוטב שישאר הדבר בספק ובלתי מבואר, משיתבאר על ידי נביא. וכמו שבא זה במסכת תמורה, באמרם שבימי אבלו של משה נשתכחו שלוש מאות הלכות, ואמרו ליהושע שאל, ואמר להם לא בשמים היא. ונאמר שם עוד שעמדו כל ישראל לסקלו. אמר לו הקדוש ברוך הוא, לאומרם לך אי אפשר, צא וטורדן במלחמה. הנה ביארו שטוב שיישאר הדבר בספק משיתבאר עפ"י נביא. והוא דבר וקשה מאוד.

ואמנם לספק הז', והוא מדוע לא נמסרה הכרעת הדינים והכרעת כל המצוות אל הנביאים. ולא למשפט האורים והתומים. ולא לבת קול המגיע אל בתי המדרשות כי אם לחכמים.

ולמה בדברים המסופקים שהשכל האנושי לא יקיף בהם, לא נקבל ביאורם על פי נביא. **שהוא**

הספק הח' –

כתב הרב רבנו נסים:

שהיה זה לפי שהנביאים לא ינבאו בכל עת והיו צריכים להכין עצמם לנבואה. ומה יעשו בהיות דבר ה' יקר מהם. כי לא יוכלו אז לבאר את הספקות ולהכריע המחלוקת מהדינים והמצוות. וגם לפי שהיה גלוי לפניו יתברך שהנבואה לא תהיה שופעת תמיד, אבל יגיע עת כפי עוונותינו לחתום חזון ונביא. ואם הייתה הכרעת הדינים או ביאורם מסורה לנביאים, הנה בהסתלק הנבואה יסור הביאור וההכרעה בטלה. ולכן גזרה חכמתו למסרו לחכמים אשר לא סרו ולא יסורו, כמו שהבטיח הנביא (פ' וילך) כי לא תשכח מפי זרעו. גם כי בחינת הנביא היה מחויב שתהיה על פי חכם, ותהיה ההכרעה בדבר ההוא מכוונה אליו בהכרח.

זהו דעתו. ודבריו באמת קיימים ונאמנים אין בהם נפתל ועיקש.

[סמכות הנביאים בהוראת שעה בלבד]

ועם כל זה ראיתי אני עוד בדבר הזה טעמים עצמיים כפי טבע העניין.

א. התורה נתנה לכל ישראל

הטעם הראשון שהתורה לא נתנה לנביאים בלבד כי אם לכל בני ישראל. ומשה רבנו ביאר אותה אליהם וכמו שאמר **הואיל משה באר את התורה**. ואמר **וזאת התורה אשר שם משה לפני בני ישראל**.

וכיון שנתנה לאנשים ההם, מחויב הוא שנאמין שהייתה הבנתה אפשרית אליהם כפי שכלם, והייתה דעתם יכולה על הקפת האמת בדרכי התורה ומצוותיה. שאם לא היה כן, הייתה נתינת התורה אליהם לבטלה, מאחר שלא היה יכול השכל האנושי להקיף בהבנת כונתה וענייניה.

ולזה אמר רבי יהושע בב"מ פרק הזהב:

לא בשמים היא. ופירש רבי ירמיה, מאי לא בשמים היא, שכבר נתנה לנו תורה על הר סיני, וכתוב בה אחרי רבים להטות.

רוצה לומר שנתנה אל בעלי שכל. וציוה השם יתעלה שימשכו אחרי רוב הדעות והשכלתם. והיה אם כן הדבר מסור אל השכלת החכמים, ומפני זה לא היה ראוי שתימסר הכרעת הדעות וביאור טעמי התורה והמצוות ותעלומותיהם לנביאים, לפי שיביא זה לחשוב שלא היה השכל האנושי יכול על השגתם והבנתם, אם לא יצטרף אליו רוח נבואי על ידי הנביאים. אבל מסרה לחכמים שהם כפי קבלתם ודעתם וסדר הנהגתם יכריעו כל מחלוקת ויבארו מה יעשה ישראל.

ב. הכרעה בידי נביאים תערער את סמכות משה

והטעם השני הוא, שאם היה הכרעת הדעות מסורה לנביאים, הנה יחשבו בני אדם שלא ביאר משה רבנו את התורה כפי הראוי אליה. ושבאו נביאים אחרים שביארוה יותר ממנו. ויראה מזה שהייתה נבואתם יותר זכה ומפורשת מנבואתו עליו השלום. והוא שקר בטל.

גם יחשבו ההמון שלא יהיו הנביאים ההם מבארים דברי התורה, אבל יהיו מחדשים תורה ומצוות. ובהיותם סותרים דברי החכמים, יחשבו שיהיו סותרים דברי התורה. ואם היו עושים תקנות וסייגים, היו בעיני העם מצוות מחדשות נעקרות משורשיהן ומחודשות אחרות תחתיהן. ולא הייתה אם כן התורה האלהית נצחית לעד, ולא הייתה מורשה לנו ולבנינו עד עולם, ולא היה איסור התוספת והגירעון במצוותיו.

ובהיות כי משה רבנו עליו השלום נתעלה על כל בני אדם, וגברה מעלתו על כל הנביאים כשנתנה התורה על ידו, והוצרך מפני זה להנבאות פנים אל פנים כדי שידע אמיתת הכוונה האלהית, עד שמפני זה לא קם נביא עוד בישראל כמשה - הנה אם היה ביד נביא אחד מהבאים אחריו לבאר מצווה מן המצוות ולעשות סייג ותקנה כפי צורך השעה, כמו שהיו עושים הסנהדרין, היה עולה בלב בני אדם שגם על ידי הנביאים ההם נייתנה תורה, אם בכללה. אם בחלקיה, ויאמרו הרק אך במשה דבר ה' התורה והמצוות הלא גם בשאר הנביאים דיבר.

הנה מפני כבוד משה רבנו עליו השלום וכבוד תורתו הנצחית, גזרה חכמתו יתברך ששום נביא לא ידבר בעניין המצוות, לא בדרך פירוש ולא בדרך סייג ותקנה כפי השעה. ומסר כל זה לחכמים שלא היה בהם החשש ההוא.

ולכן לא רצה ה' יתברך שיהושע יביא לישראל המצוות שנשתכחו בימי אבלו של משה, שלא יחשבו שהיה שווה גם כן במעלת הנבואה ונתינת התורה והמצוות למשה רבנו עליו השלום. אבל היה עניין הנביאים לבד להזהיר על שמירת תורת משה. כמו שאמר מלאכי זכרו תורת משה עבדי.

ג. אם נביא יסתור פסק החכמים, יבוזה בית הדין

והטעם השלישי הוא כי אם היה כח לנביא לסתור דברי החכמים או לבאר הדברים הנעלמים מהם, היה זה הקל ובזיון גדול לבית דין, כאשר יתבאר שהם טועים בדבר הלכה, ושהנביא הישיר לפנייהם דרך ה', או גילה עיניהם לראות. ובוזה לא יאמנו דברי החכמים וגזרות בית דין. לא לבד באותו דבר שהנביא יסתור אותו או יבארו, אבל גם בכל שאר הדברים.

ולפי שכבוד בית דין ויראתו הוא עמוד התורה ושורשיה להדרכת העם במצוות, ושישמעו את דבריהם, רצה הקדוש ברוך הוא שיימסר אליהם ביאור המצוות והכרעות הדעות, ולא יהיה מקום לנביא בזה, כדי שלא ייפול בהם חשד כלל. וכמו שעשה בענין העדים הזוממים שאם הרגו אין נהרגים מפני כבוד בית דין וכמו שיתבאר.

ד. אם הנביא הוא הסמכות, יתשלחו החכמים

והטעם הד' הוא. כי אם היו הנביאים מבארים ספקות התורה ומצוותיה, היו החכמים מתרשלים בעיון התורה ולמודה והבנתה, ולא היו שוקדים על דלתותיה יום יום, ולא עמלים עצמם להשיג תעלומותיה, בסומכם על ביאור הנביאים והכרעתם. וגם מה שיבינו אחרי החקירה והעיון בדברי האלהים יספקו בו, ולא יבטחו בעצמם עד בוא דבר הנביא. אמנם כאשר לא יהיה לנביאים מבוא בביאור התורה והמצוות יתעצמו החכמים ויפליגו בעיונם ויבטחו בדעתם וקבלתם כיון שאין להם על מה שיסמכו כי אם שכלם ודעתם הטוב.

ה. גם לחכמים יש רוח נבואי

והטעם הה' הוא. כי החכמים מורי התורה היה בהם רוח נביאי חל עם יושר שכלם וחכמתם. וכמו שהוכיחו זה בפ"ק ממסכת בתרא, אמרו שם:

אמר אמימר חכם עדיף מנביא, שנאמר ונביא לבב חכמה, מי נתלה במי הוא אומר קטן נתלה בגדול וכו'.

שרצו בזה שהחכם ישער הדברים בשכלו ובחכמתו ויסייעהו בדבר העזר האלהי ורוחו. והנביא אין לו כי אם אשר יראה יגיד. ולכן יהיה חכם עדיף ומשובח יותר מהנביא.

ורצה לומר באומרו החכם שהוא עדיף מהנביא, בחכם האלהי התורני ההוא. והוכיחו בגמרא פרק קמא דבבא בתרא, שהיה רוח נבואי נמצא בחכמים, ממה שאמרו גברא רבא אמר מילתא, ומתאמרה הלכה למשה מסיני כוותיה.

ואיך ייפול השכל האנושי בדבר הנבואי שנאמר למשה רבנו בסיני, אם לא בהיות רוח נבואי מצטרף אל הכוח השכלי ההוא.

ולכן להיות החכמים רוח ה' דבר במ, הייתה הכרעת הדעות וביאר ספקות התורה נמשכת אליהם, ולא היה מבוא לנביא בהם לפי שאיך יהיה הנביא ברוח אלהים שבו חולק על החכמים שגם בהם דבר. כי שניהם, רוצה לומר הנביא והחכם, משתתפים בכח הנבואי אשר בהם עם היות שיתחלפו בפחות ויתר. ואם כן איך ימצא ביניהם סתירה, כיון שכלם נתנו מרועה אחד. ובהיות ההכרעה נמסרת לחכמים לקלות מציאותם והתמדתם בכל דור ודור לא היה ראוי שהנביא יסתור דבריהם.

הנה נתתי בדבר הזה ה' טעמים יקרים ואמיתיים בעצמם. יראה מהם שביאור התורה והכרעת הדעות וסדור הסייגים והתקנות המתמידות לא היה ראוי שימצאן כי אם בחכמים מורי התורה. אמנם הנביאים אין להם מבוא בזה, מאשר הם נביאים, כי אם מאשר הם חכמים.

ואמנם אליהו בהר הכרמל וכן נביאים אחרים היו מצויים להוראת שעה לבטל את המצווה מפני הצורך, כפי ענין נביאותם לא בתמידות. ולא בענין ביאור המצוות, כי אם לפי שעה ולעבודת השם יתברך. וכמו שיתבאר אחר זה.

והותרו בזה הספקות כולם עם ביאור הדרוש בשלמות.

דברים יז, יד-כ

[מינוי מלך – הבקשה והסמכויות]

עתה ידבר הכתוב מהמדרגה השלישית שהיא היותר עליונה שבמדרגות ההנהגה האנושית והיא מדרגת המלך.

[ארבע דעות בחז"ל ובפרשנים בענין מינוי מלך בישראל]

ואומר שבענין הזה נמצאו לחז"ל ולמפרשים ארבע דעות.

אמרו לא בקשו ישראל מלך אלא להעבידם לע"ז. שנאמר והיינו גם אנחנו ככל הגויים. ואמר מיום העלותי אותם מארץ מצרים עד היום הזה יעזבוני ויעבדו לאלהים אחרים וגו'.

והדעת הזו רחוק אצלי מאוד, לפי שאם היה כן לא היה הקדוש ברוך הוא ממלא שאלתם ולא היה מספיק בידיהם, ולא יאמר כעת מחר אשלח אליך איש מארץ בנימין ומשחתו לנגיד על עמי ישראל והושע את עמי מיד פלשתים כי ראיתי את עמי כי באה צעקתו אלי וגומר. יורה שהייתה המלכות הכרחית ומועילה לתשועת העם.

ועוד, כי כאשר אמר יתברך ועתה שמע בקולם אך העד תעיד בהם והגדת להם משפט המלך, איך לא זכר דבר מהע"ז אשר יעבדו. וזה ממה שיורה שלא כווננו לענין גלולים חלילה.

ומה שאמר והיינו גם אנחנו ככל הגויים, לא אמרוהו לענין גלולים. כי אם לענין המשפט והמלחמות, כמו שאמרו מיד באומרם ושפטנו מלכנו ויצא לפנינו ונלחם מלחמותינו. ומה שאמר ככל המעשים אשר עשו, לא היה להגיד שכווננו בזה לגלולים, כי אם להודיע שהיו עוזבים הנהגת שמואל. ושאין לתמוה על זה, כי גם כן עזבו אבותיהם ההנהגה האלהית וילכו לעבוד אלהים אחרים, שהיה הדבר יותר קשה.

והדעת הב' הוא גם כן לחז"ל

בתוספתא דמסכת סנהדרין, אמרו:

זקנים שבדור כהוגן שאלו, שנאמר שימה לנו מלך לשופטינו ככל הגויים.

ועמי הארץ שבהם קלקלו, שנאמר והיינו גם אנחנו ככל הגויים.

מורה שהיה דעתם שלא חטאו בעצם השאלה, כי אם באופן הדברים אשר שאלוה.

וידמה שלזה כוון הרמב"ם בספר שופטים הלכות מלכים פ"א, באומרו:

שהיה חטאם לפי ששאלוהו בתרעומת שלא לשם מצוה. כי אם מפני שקצו בהנהגת

שמואל וכו'.

וגם זה איננו שווה לי.

לפי שהתורה כשצוותה בשאלת המלך, ואמרה אשימה עלי מלך ככל הגויים אשר סביבותיי.

ואם ישראל דברו כדברי התורה, מה פשעם ומה חטאתם.

ועוד, ששני הפסוקים שנויים בעניינם. רוצה לומר הראשון שיחסו לזקנים שבהם. והוא שימה

לנו מלך לשפטנו ככל הגויים. והשני שייחסו לעמי הארץ, והיינו גם אנחנו ככל הגויים. ומה

הקלקול שמצאו בפסוק הב' שלא יהיה כראשון שאמרו ששאלו בו כהוגן.

ועוד, כי הנה בשמואל אמר וירע הדבר בעיני שמואל כאשר אמרו תנה לנו מלך וגו'. והוא ע"ה

בהוכיחו אותם אמר ודעו וראו כי רעתכם רבה אשר עשיתם בעיני ה' לשאול לכם מלך. הנה

לא אמר ככל הגויים, ולא ששאלוהו בתרעומת, כי אם בשאלת מלך סתם. והוא המורה

שבעצם השאלה היה החטא.

והדעת הג' הוא להרמב"ן

בפירוש לא יסור שבט מיהודה, שאמר שהיה החטא במה ששאלוהו בימי שמואל, והיה בזה

אליו קלון וחרפה רבה, והיותו שופט ונביא ה' יתברך, והיו מואסים בהנהגתו ובחורים בהנהגת

אחר בחייו.

והדעת הד' הוא להר"א

שכתב שכפי השורה היה דבר המשפט התמידי מסור לשופטים, וענין המלחמות מסור

למלכים. שישראל חטאו במה ששאלו מלך לשפוט, כי אלו שאלוהו סתם, או להלחם, לא היה

רע בעיני ה' גם בעיני שמואל,

ומדברי הרב רלב"ג לקחו.

אבל דעות הרמב"ן והרלב"ג והר"ן הם בלתי נכונים אצלי:

לפי שעם היות שבשאלת ישראל מלך, זכרו ענין המשפט, לא הייתה כוונתם כפי האמת

שהיה למלך המשפט המסור לשופטים, כי יהיה בלתי אפשר שישב המלך לשפוט בין דם

לדם בין דין לדין דברי ריבות כל ישראל, אבל ממשפט המלוכה, כמו שבא **בקבלה האמיתית** בפרק כהן גדול, היה המשפט שלא כדין, כפי צורך השעה לתיקון העולם, ולשבור זרועות רשעים, כמו שהביא הרמב"ם פרק ג' מהלכות מלכים. לא שנאמר שהיה זה מיוחד במלך ולא בבית דין הגדול, כי אם שהיה זה בכח בית דין הגדול, גם במלך.

וממנוי המלך גם כן היו המלחמות עם האויב, מלחמת חובה ומלחמת רשות. ואם היה כל זה מחוק המלוכה, מה היה חטאם באומרם **ושפטנו מלכנו ונלחם מלחמותינו**, כי הם לא סרו ביטחונם מה' יתברך בענין המלחמות, עם היותם שואלים מלך שיצא לפניהם ויבוא לפניהם. וכן בענין המשפט, לא שללו משפט השופטים, ואם היה דעתם לסור מדרכי התורה בהנהגת המלך, לא היו שואלים אותו לשמואל, כי היו הם ממנים אותם לרצונם. והוא ממה שיורה שלא שאלו מלך כי אם כפי מה שזכרה התורה.

אבל לפי שזקן שמואל, והיו חסרים מדבר המשפט המסור לבית דין ולשופט הגדול העומד במקום המלך, לכן הייתה שאלתם מלך שישפטם מאותו משפט שלא כדין, לצורך השעה המיוחד למלך, לא מהמשפט המסודר והמסור לשופטים מהערים.

ועוד, כי הנה בתוכחת שמואל, תמיד ייחס החטא של שאלת המלך בהחלט על שאלתם אותו בחייו, ולא לשאלה אותו לדבר המשפט כדעת הרבנים האלה. אמר, **ודעו וראו כי רעתכם רבה אשר עשיתם בעיני ה' לשאל לכם מלך**, ואמר **והיום מאסתם את אלהיכם אשר הוא מושיע אתכם, ותאמרו לא כי מלך ימלוך עלינו**, הנה ייחס הגנות לעצם השאלה, לא לדבר אחר.

[שאלת מחץ נגד הפירושים שהובאו]

ומלבד כל הביטולים והספקות האלה, אשר העירותי על כל אחד מהדעות האלה, הנה עוד אקשה כנגדם יחד קושיא חזקה וספק עצום: כי אם הייתה שאלת המלך בסתם דבר נאות ומצווה ממצוות התורה, ולא היה החטא כי אם באופן השאלה, או תכליתה, או זמנה, או כונתה - למה אם כן יהושע ושאר שופטי ישראל שבאו אחריו לא התעוררו להמליך מלך בישראל, כיון שהייתה המצווה עליהם בהכנסתם לארץ. ואיך עברו כולם על זאת המצווה בהיותם בארץ אחרי הכבוש והחלוק, ואין אחד מהמפרשים שהתעורר בזה כלל?!

ובפירושי לספר שמואל פרשה רביעית זכרתי בזה הדרוש גם כן דעות חכמי האומות והקשיתי כנגדם.

[שתי הקדמות לענין פרשת המלך]

ואמנם דעתי בהיתר הספק הזה וביאור פרשת המלך יתבאר אחרי שאניח שתי הקדמות.

ההקדמה האחת: תפקיד המלך מיותר, וההיסטוריה הוכיחה

הנה ראוי שנדע אם המלך הוא דבר הכרחי ומחויב בעם חיוב עצמי, או אפשר בלתי. וכבר חשבו הפילוסופים שהוא כן, ושרות המלך לעם בקבוץ המדיני, כיחס הלב בגוף הבעל חי שיש לו לב, וכיחס הסיבה הראשונה אל העולם הכולל.

ואם המעיינים האלה יסברו שהמלכות יגזור שלשה דברים:

הראשון האחדות והעדר השיתוף,

והשני ההתמדה והעדר החילוף,

והשלישי היכולת המוחלט

הנה תהיה באמת מחשבתם בחיוב המלך והכרחיותו כוזבת, לפי שאינו מהבטל שיהיו בעם מנהיגים רבים מתקבצים ומתאחדים ומסכימים בעצה אחת, ועל פיהם תהיה ההנהגה והמשפט, וזהו כנגד התנאי הראשון.

ולמה לא תהיינה הנהגותיהם משנה לשנה, או לג' שנים כשני שכיר או פחות מזה, ובהגיע תור שופטים ושוטרים אחרים, יקומו תחתיהם ויחקרו את פשעי הראשונים באמונתם, ואשר ירשיעון ישלם כל אשר הרשיע לעשות. וזהו כנגד התנאי השני.

ולמה לא יהיה גם כן יכלתם מוגבל ומסודר כפי הדתות והנימוסים, הדין נותן שיחיד ורבים הלכה כרבים, ושיותר קרוב להיות הפשע באדם אחד, כמו שאמר חמת מלך מלאכי מות, משיחטאו אנשים רבים בהיווסדם יחד, כי אם האחד יטה מני דרך, ימחו האחרים בידו. ובהיות הנהגותיהם זמניות, והם עתידים לתת את הדין אחרי ימים מועטים, יהיה מורא בשר ודם עליהם.

ומה לנו להביא על זה טענות שכליות, והנה הניסיון גובר על ההיקש: הביטו וראו הארצות שהנהגתם על ידי המלכים, והיום הזה ראינו כמה ארצות שהנהגותיהם ע"י השופטים ומושלים זמניים נבחרים ביניהם ומלך אלהים עימהם, משפט נבחרה להם בסדור מוגבל, והם הרודים בעם העושים בענייני המלחמות, לא יעמוד אם לשבט אם לארצו.

הלא ידעת אם לא שמעת, כי ארץ רבה שהייתה מושלת בכל העולם [רומי], אכלה כל ארעא תדושנה ותדוקינה, בהיות הנהגתה ע"י הקונסולים, שלמים וכן רבים, ובהנהגות זמניות. אמנם אחר שמלך קיסר, הייתה למס.

ועוד היום שררת ויניציה הגברת רבתי בגויים שרתי במדינות, ומלכות פלורץ, צבי היא לכל הארצות, ומלכויות אחרות גדולות וקטנות אין מלך בהם, והם מתנהגים על פי מנהגים נבחרים לימים קצובים.

והנה המלכויות הנבחרות, אשר אין בהם נפתל ועיקש, לא ירים איש את ידו ואת רגלו על כל

דבר פשע, והמה כובשות ארצות לא להן בחכמה בתבונה ובדעת.

זה כולו ממה שיורה, שמציאות המלך בעם אינו הכרחי, כי אם מזיק וסכנה רבה. וכמו שהזכיר **הרב המורה**. הסכנות העצומות בהרכבת הימים ובעבודת המלכים, מפני ההדמות שיש ביניהם באפשרות הסכנה הקרובה לבוא, והידמות שניהם לסערה בים ואל רוח המושל. והתימה מבעלי הדעת הזה המדומה, שהמשילו אחדות המלך הנבחר ברשות האנשים ורצונם, לאחדות הסיבה הראשונה ית' הקדמון ההכרחי.

ואמנם בגוף בעלי החיים כבר כתבו החכמים שבו שלושה אברים ראשיים בהנהגתו, ואף לדעת ראש הפילוסופים שהלב לבדו הוא הראשי, הנה יהיה זה בהולדת הרוח. אבל לא יכחישו הנהגת הגוף בכוחות הנפשיות היותו מהמוח והטבעיות מהכבד. סוף דבר העניינים אשר בטבע אי אפשר שלא יהיה כן, ואשר מפועל הרצון הם מחומר האפשר. מה לתבן את הבר.

ואין להקשות ממאמר (שם כ"ח) בפשע ארץ רבים שריה כי שם מן השרים דיבר, לא מהמנהיגים והשופטים. ואנחנו איך נסכל המפורסם בכל, כי אם היו המנהיגים טובים, מוטב שיהיו רבים, ואם היו רעים - יותר מסוכן האחד המשולח לתאוותו מן הרבים. ולכן חשוב שלא נעשו המלכים בראשונה בבחינת העם, כי אם בחוזר וכל דאליים גבר, וכמו שכתוב (ישעיה י') נעלה ביהודה ונקיצנה ונמליך מלך בתוכה. וגם אלו לא נמנו כי אם בדרך אמונות לעבוד את העם, והם נעשו אדונים כאלו נתן השם ית' להם את הארץ ומלואה ויורישוה לבניהם אחריהם, ולבני בניהם עד עולם, כאלו היה קרקע שקנה בממונו. ונתפשטה הצרעת הממארת הזאת עד שיקום איש אחד ויעצור בעמו, וינהיגם כדמותם. וגם זה איננו שווה בכל המלכויות, כי יש מהן שאין למלך כל כך יכולת בהנהגתם, וטוב משניהם את אשר עדין לא היה.

וזו היא ההקדמה הראשונה.

[ההקדמה השנית: בעם ישראל אין צורך במלך]

היא שאף שנודה היות המלך דבר מועיל והכרחי בעם לתקן הקיבוץ המדיני ושמירתו, מה שהוא בחילוף האמת, הנה בעם ישראל איננו כן, כי אינו צריך ולא הכרחי להם. וביאור זה הוא שצורך המלכים בעם הנה יוכלל בשלושה עניינים:

הא' לעניין המלחמות להושיע את העם מאויביהם ולהלחם בעד ארצם.

והב' הוא לסדר הנימוסים ולהניח התורות הצריכות לתיקונם.

והג' להכות ולהעניש פעמים שלא כדין כפי צורך השעה, אשר זה יאות אל היכולת האלהי המוחלט אשר לו.

והנה שלושת העניינים האלה, האומה הישראלית לא תצטרך אליהם, לא לעניין המלחמות ותשועתם מאויביהם, לפי שישראל נושע בה' והוא הנלחם להם, וכמו שכתוב **אשר ישרא**ל מי כמוך עם נושע בה' **מגן עזרך ואשר חרב גאותך ויכחשו אויביך לך ואתה על במותינו תדרוך**. גם כי השופט הזה יוצא ובא לפניהם במלחמות כמו שמצינו ביהושע וגדעון ושמואל ושאר השופטים, וג"כ לא היו צריכים למלך להנחת התורות והנמוסים כי **תורה ציוה לנו משה**. וציוה הוא ית' **לא תוסיפו על הדבר וגו'**, **ראה למדתי אתכם חוקים ומשפטים כאשר צוני ה'** אלהי, **ומי גוי גדול אשר לו אלהים קרובים וגו'**, **ומי גוי גדול אשר לו חוקים ומשפטים צדיקים וגו'**, ולא היה ביד מלך ישראל לחדש דבר בתורה לא לגרוע ממנה, וכמו שכתוב עליו ולבלתי סור מן המצווה ימין ושמאל.

וגם כן לא היה המלך צריך בישראל להכות ולהעניש פעמים לצורך השעה, שזה מסרו הקדוש ברוך הוא לבית דין הגדול, הם הסנהדרין. כמו שפירשתי בפרשת כי יפלא. ומלבד זה הודיענו ה' יתברך, שאם השופט כפי המשפט הצודק והמסודר יפטור אדם רשע, שהוא ית' יעניש את הרשע בדינו הגדול. וכמו שכתוב **מדבר שקר תרחק ונקי וצדיק אל תהרוג כי לא אצדיק רשע**. רוצה לומר מה שאתה לא תוכל להענישו כפי הדין, אנכי אענישהו.

[ב743] הנה התבאר, ששלוש העניינים האלה, תשועת המלחמות, והנחת התורה והמצוות, והעונש וההכאה פעמים שלא כדין, כולם יעשה ה' יתברך לעמו, ולכן היה ה' יתברך מלכם, ולא היה להם צורך למלך לשום דבר.

כבר בא זה כתוב בתורה ושנוי בנביאים ומשולש בכתובים:

בתורה: כי משה רבנו ע"ה אמר **ה' ימלוך לעולם ועד, כי בא סוס פרעה וגו'**. רוצה לומר, כיון שהקב"ה נלחם להם לישראל במצרים ועל הים, שטיבע אויביהם, אם כן הוא ימלוך לעולם ועד ואין להם צורך למלך אחר.

בנביאים: אמר ישעיהו כי **ה' שופטנו ה' מחוקקנו ה' מלכנו והוא יושיענו**, ובזה רמז אל שלושת העניינים שיעשה המלך: אם בעניין המשפט לצורך השעה - אמר ה' שופטנו, ואם לסדר החוקים והנימוסים שכלם נקראים חוק - אמר ה' מחוקקנו, רוצה לומר מסדר את החוקים לנו, וכנגד המלחמות אמר - ה' מלכנו והוא יושיענו.

ובכתובים: אמר (תהלים כ"ד) **שאו שערים ראשיכם והינשאו פתחי עולם ויבא מלך הכבוד. מי זה מלך הכבוד, ה' עזוז וגיבור ה' גיבור מלחמה**. רוצה לומר, שאין ראוי שייקרא מלך הכבוד אדם גשמי, כי אם ה' יתברך, שהוא עזוז וגיבור מלחמה להלחם בעד עמו.

הנה התבאר מכל זה, שאף שנודה היות המלך הכרחי באומות, לא יצדק באומה הישראלית. כל שכן שכבר הורה הניסיון בעניין מלכי ישראל ומלכי יהודה, שהמה היו במורדי אור, המה הסבו לבב בני ישראל אחורנית, כמו שידעת מירבעם בן נבט ושאר מלכי ישראל כולם, ורוב מלכי יהודה, עד שבסיבתם גלתה יהודה מעוני. לא כן אנחנו רואים בשופטי ישראל ונביאייהם,

כולם אנשים אנשי חיל יראי אלהים אנשי אמת, ולא היה אחד מהשופטים שנטה לבבו מאחרי ה' לעבוד אלהים אחרים, בהפך המלכים שמי ומי מהם ניצל מעבודה זרה.

וכל זה ממה שיעיד שהנהגת השופטים טובה, והנהגת המלכים הייתה רעה ומזקת ומסוכנת מאוד. וכאשר תדע זה, תבין באמת כוונת הנביא הושע ע"ה, באומרו אתן לך מלך באפי, שאינו כמו שפירשו **הרמב"ן** על מלכי ישראל לפי שלא היו מזרע בית דוד, אבל הוא בהחלט [לכל מלך], ראה קשור הפסוקים מלמעלה, הלא הם יורוך יאמרו לך אמיתת דעתי, אמר:

שיחתך ישראל כי בי בעזרך. אהי מלכך איפה ויושיעך בכל עריך ושופטיך אשר אמרת תנה לי מלך ושרים, אתן לך מלך באפי ואקח בעברתי.

רוצה לומר: אתה ישראל, שחת עצמך בשאלך מלך, כי בי היה עזרתך ולא במלך. ואיה מלכך איפה, אשר שאלת מלך להושיעך במלחמות, ועתה איפה הוא, שאינו מושיע את הערים והשופטים אשר בערים. וזהו אמרו ויושיעך בכל עריך ושופטיך, שהמלך היה לו להושיע את הערים ואנשי המשפט אשר בהם. וזהו אמרו אשר אמרת תנה לי מלך ושרים, כי לא נדרתי לך מלך להיותו הכרחי ולא מועיל, כי אם בעבור הפצר שאלתך. וכן אמרתי אתן לך מלך באפי שהוא שאול, וכן לקחתיו בעברתי במלחמת הפלשתים.

הספק התשיעי

באומרו בפרשת המלך כי תבא אל הארץ אשר ה' אלהיך נותן לך וירשת וישבת בה ואמרת אשימה עלי מלך ככל הגויים אשר סביבותי. ויקשה ראשונה למה הייתה זאת המצווה אחרי כיבוש וחילוק הארץ, וכן בא בקבלה בסנהדרין פרק כהן גדול. ויותר היה ראוי שימנו את המלך בעברם את הירדן, כדי שילחם מלחמותיהם. וכמו שבא שמואל ונלחם מלחמותינו.

ויקשה עוד שבא לשון המצווה בלשון אשימה עלי מלך. מה שלא מצינו הלשון הזה בשום מצווה אחרת. ומה לנו באמירה הזאת, והיה די באומרו שום תשים עליך מלך, כי בזה יהיה עצם המצווה.

ויקשה עוד אמרו ככל הגויים אשר סביבותי. ולמה יתלה המצווה הזאת במנהג הגויים אשר נצטוינו שלא נעשה כמעשיהם, ולא אמר כן במצוות השופטים, עם היות מנוי השופטים מנהג הגויים ג"כ. ומפני זה כתב **הרמב"ן** שרמז בזה לעתיד.

הספק העשירי

אם הייתה הקמת המלך מצווה ממצוות התורה, וכמ"ש **רז"ל** בסנהדרין פרק כ"ג: שלש מצוות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ להכרית זרעו של עמלק. ולהקים להם מלך. ולבנות בית הבחירה. ששמו הקמת המלך בערך הכרתת זרעו של עמלק ובנין בית הבחירה. למה אם כן

כאשר שאלו ישראל מלך בימי שמואל, אמר הנביא ודעו וראו כי רעתכם רבה אשר עשיתם בעיני ה' לשאול לכם מלך. והשם יתברך אמר לשמואל לא אותך מאסו כי אותי מאסו ממלוך עליהם.

[הסבר פרשת המלך והמצוות שיש בה]

ואחרי שתי ההקדמות האלה שהקדמתי, שמע פירוש פרשת המלך ועניין המצווה כפי אמיתתה.

הנה באומרנו: **כי תבואו אל הארץ אשר ה' אלהיך נותן לך וירשתה וישבת בה ואמרת אשימה עלי מלך ככל הגויים אשר סביבותי**, אין בזה מצווה כלל, כי לא ציוה ה' יתברך שיאמרו זה וישאלו מלך, אבל הנה הוא הגדת העתיד. יאמר, אחרי היותכם בארץ הנבחרת, ואחרי הכיבוש והמלחמות כולם, ואחרי החילוק - וזהו אמרו **וירשתה וישבת בה** - אני ידעתי שתהיו כפויי טובה, כשתאמרו מעצמכם אשימה עלי מלך. לא מפני ההכרח להלחם עם העממים ולכבוש את הארץ, כי כבר היא נכבשת לפניכם, כי אם להשתוות עם האומות הממליכים עליהם מלכים.

וזה מהסכלות, כי היה לכם לשאול מלך בהיכנסכם לארץ ללחום את מלחמותיכם, שאז היה הזמן הנאות לצרכו, לא אחרי הכיבוש והחילוק והישיבה בטח בדד בארץ.

וזהו אמרו: **ואמרת אשימה עלי מלך ככל הגויים אשר סביבותי**, רוצה לומר לא להכרח ולא לצורך כלל, כי אם לעשותכם כמעשה הגויים. וזכר שכאשר יקרה זה, לא ימליכו המלך ההוא כרצונם, כי אם אשר יבחר ה' בו מקרב אחיהם. וזהו עצם המצווה ואמיתתה, רוצה לומר, **שום תשים עליך מלך מקרב אחיך**, לא שיצווה אותם שישאלוהו, כי אם שכאשר ישאלו אותם מרצונם, לא יבחרוהו מעצמם כי אם אשר יבחר ה' מקרב אחיהם.

ולפי זה יהיה עניין המלך מצוות עשה תלויה בדבר הרשות. כאומר, כאשר תרצה לעשות כן עם היותו בלתי ראוי, אל תעשה אותו כי אם בזה האופן. והוא דומה לפרשת כי תצא למלחמה על אויביך וגו' וראית בשביה, שאינו מצווה שיחשוק בה ויבעלנה, ולא שיקחנה ויבעלנה כמו שהיא, אבל הוא דבר הרשות ומפועל היצר הרע. והמצווה היא אחרי הבעילה הראשונה ההיא, שאמר והבאת אל תוך ביתך, וכאשר זכרו **חכמינו** ז"ל.

ודומה לזה גם כן פרשה כי תוליד בנים ובני בנים ונושנתם בארץ והשחתם ועשיתם וגו', שאין זה מצווה, כי אם עוון פלילי. אבל תלוי בו המצווה שהיא ושבת עד ה' אלהיך. שכאשר יהיו חוטאים, ישבו אל ה' וישמעו בקולו.

וכן בעצמו עניין המלך. שאין שאלתו מצווה, כי אם רשות ומפועל היצר הרע, עם היות שנתלית בו המצווה ששימו המלך ההוא בבחירת ה' יתברך מקרב אחיו, ולא באופן אחר.

[חמש הוכחות שמינוי מלך אינו מצווה]

וכבר יורו על זה חמישה דברים:

הא', כי איך יצווה ה' יתברך לישראל שישאלו המלך, אם לא הייתה בחירתו בידיהם. ומה צורך בשאלתם אותו, ויותר היה ראוי שיצום מה שהיה בידיהם לעשות, שהוא לנהוג בו כבוד ושלא ימרו את פיו. אבל הקמת המלך יהיה מפעל האל ית', והוא כעניין הנביא, שלא היה צריך לישראל שישאלו נביא, כיון שאינו בידיהם, אבל השם יתברך יקים אותו כרצונו.

והב', כי אם היה אמרו ואמרת אשימה עלי מלך מצווה, איך יאמר הכתוב ככל הגויים אשר סביבותי. והנה השאלה ראוי שתהיה מפני שציוה הקדוש ברוך הוא עליה לא להיות כן לגויים, הראית כלשון הזה בשאר המצוות, שיאמר עשו זה ככל הגויים? אבל הוא בהפך, שהזהירנו לא תעשה כמעשיהם.

והג', מאשר **רז"ל** במסכת סנהדרין פרק כהן גדול, כשאמרו:

שלוש מצוות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ: להעמיד להם מלך, ולהכרית זרעו של עמלק, ולבנות את בית הבחירה –

לא סמכו מצוות המלך אל ואמרת אשימה עלי מלך בהיותו הפסוק הראשון, אבל סמכו לשום תשים עליך מלך אשר יבחר ה' אלהיך בו. והוא המורה שאין הפסוק הראשון מצווה, כי אם הגדת העתיד. והמצווה היא בפסוק השני על הדרך שאמרת. ויהיה כוח המאמר שנצטוו ישראל בכניסתן לארץ, שכאשר ישאלו ישראל מלך שאז ישימו מי שיבחר בו ה' יתברך ושיהיה מקרב אחיהם, לא שיימנו עליהם מלך בסתם. ולזה מה שאמר שם רבי נחמיה, אומר לא נאמרה פרשה זו אלא כנגד תרעומתן של ישראל, שנאמר ואמרת אשימה עלי מלך. הנה כוון החכם הזה לדעתו.

והד', כי אם הייתה שאלת המלך מצווה בפני עצמה שישאלו אותו, יתחייב שתהיה מצווה שנית שישומו עליהם מלך אשר יבחר בו ה' יתברך מקרב אחיהם, שהם שתי מצוות עשה מתחלפות:

האחת שישאלו מלך;

והשנית שיהיה מקרב אחיהם אותו אשר יבחר ה' יתברך.

וזה לא קבל אחד ממוני מצוות, אלא שהיא מצוות עשה אחת, לשום מלך מקרב אחיהם, וכן כתב **הרמב"ם** במצווה הזאת: מצוות עשה למנות מלך **מישראל**, אבל לא אמר למנות מלך סתם. ומצוות לא תעשה היא לא תוכל לתת עליך איש נכרי. הוא מה ששורה שהעשה הוא שישומו מלך מקרב אחיהם, לא שישומו מלך בסתם.

והה', שכאשר ישראל שאלו מלך, לא שאלו אותו לשם מצווה. כי לא אמרו תנה לנו מלך כאשר ציוה ה' את משה, אבל אמרו תנה לנו מלך לשפטנו ככל הגויים. וכאשר שמואל הוכיחם על זה, איך לא השיבוהו מה פשענו ומה חטאתינו, הלא ה' ציוה לעשותו. אם לא שהיה מקובל וידוע ביניהם, ששאלת המלך איננה מצווה, ושהם שאלוהו ליצרם הרע.

וכאשר תדע זה תשיב אל **הספק העשירי הנזכר**, שישראל לא נצטוו בתורה על שאלת המלך, ושלא היה המלך צריך ולא הכרחי הנהגת קיבוציהם, כמו שבא בהקדמה השנית. אבל היה המלך מזיק לכל אומה ולשון, כמו שבא בהקדמה ראשונה. ומפני זה כאשר שאלו המלך. שהיה מנהיג מסוכן. וכל שכן בערכם שהיו בלתי צריכים אליו, לכן חרה אף ה' בעם. ואמר לשמואל לא אותך מאסו כי אותי מאסו ממלוך עליהם. ומפני זה לא הקים יהושע מלך, גם לא שאר השופטים יראי ה' וחושבי שמו, להיותו דבר בלתי הגון אליהם.

[מדוע ישראל לא בטלו בקשת המלך כאשר הוכיחם שמואל?]

והנה לאומר שיאמר אם הייתה שאלת המלך רעה ובלתי הגונה, אם כן כאשר שבו ישראל בתשובה ואמרו (שמואל א' י"ב) כי יספנו על כל חטאתינו רעה לשאול לנו מלך, למה לא עזבו החטא וחזרו מהמלכת המלך, ומה הועילה תשובתם מבלתי עזיבת החטא, והיותם כטובל ושרץ בידו? גם האל יתברך, למה שלח אחרי כן למשוח את דוד למלך על ישראל ונתן לו ולזרעו אחריו ברית המלכות לעולם, והיו אם כן תמיד בחטאם.

אשיב ואומר: שאם תהיה שאלת המלך חטא מפורסם, שהזהירה התורה עליו, יהיה התר זה ממה שיקשה, אבל אני לא אמרתי אלא שהיה הדבר דבר הרשות, ובהיותו כן לא צוותה התורה עליו, וגם לא צוותה על עזיבתו, לפי שדברה תורה בזה כנגד היצר הרע. והוא כענין יפת תואר, שלא צוותה התורה שיחשוק בה ויבעלנה בנדותה וכמו שהיא באמונתה בתוך המלחמה, ולא הזהירה גם כן שלא יעשה זה - לפי שחששה ליצר הרע. ומפני זה אחר שנבעלה, לא ציוה שיעזבנה, כי אם שיגיירה ויחזירנה יהודית.

ולכן אדוננו דוד בחיר ה', עם היותו ירא אלהים וסר מרע, כאשר לקח במלחמה את מעכה בת תלמי מלך גשור, שהייתה יפת תואר, לא עזבה אחרי כן, והיא היא שילדה לו תמר ואבשלום.

ככה היה ענין המלך, ששאלתו אינה מצווה ואיננה גם כן עבירה נאסרת בתורה, ולכן אחרי ששאלו אותו ונמשח, לא חזרו ממנו, והיה די להם שיקיימו המצווה לשום להם אותו המלך מקרב אחיהם. ולזה מה שאמר שמואל אליהם אל תיראו ... אך לא תסורו מאחרי ה', רוצה לומר, אל תיראו כי אין הדבר אסור מצד עצמו, כי אם לא תסורו מאחרי ה' יהיה המלך כלי ומשען להצלחתכם וטובתכם. ואם לא תעשון כן, גם אתם גם מלככם תיספו. ולכן נמשחו

המלכים ובחר ה' בדוד עבדו ויקחהו ממכלאות צאן, לפי שהיו גלוי לפניו יתברך שהיה ירא אלהים, ובמצוותיו חפץ מאוד.

הנה התבארה הפרשה הזאת והותר הספק הזה.

והנה אמר לא תוכל לתת עליך איש נכרי, להגיד שאם יעלה על רוחם להיות ממליך עליהם איש נכרי, הנה לא יספיק ה' יתברך בידם ולא יצליחו בו, ולכן לא יעשו כן. אבל יהיה מקרב אחיהם אשר יבחר ה' יתברך.

[שלוש סיבות שבחירת המלך לא נמסרה לעם]

והנה לא ראה ה' יתברך למסור בחירת המלכים בימיהם ביד ההמון לשלוש סבות. **הסיבה האחת**, לפי שהמלך היה עניין מזיק מאוד להמון העם כמו שזכרתי, ולכן אין ראוי שייבחר כי אם להכרח גדול. ולפי שהעם לא יבחין זמן ההכרח הזה כי אם ה' יתברך, לכן לא היה ראוי להם לבחור מלך כי אם ה' יתברך.

והסיבה השנית, אע"פ שהמון העם יבחר הזמן הראוי אל המלכת המלך, הנה אין ראוי שהעם יבחר בו, לפי שהדבר קשה ועמוק להכיר את יצר לב האדם, ואף על פי שנגלהו נקי וזך וישר פעלו, אולי בקרבו ישים ארבו. וכמאמר הנביא עקוב הלב מכל ואנוש הוא מי ידענו. ולפי שהיה ראוי למלוך מי שיהיה נקי המחשבות טהור הרעיונות ירא חטא ושפל רוח, כמו שאמר ולא ירבה לו סוסים ולא ירבה לו נשים לבלתי רום לבבו, לכן לא היה ראוי לעם שהם יבחרו בו, כי הם לא ידעו ולא יבינו הזה יכשר, וכמאמר ה' יתברך לנביא (שמואל א' ט"ז) וַיֹּאמֶר ה' אֶל-שְׁמוּאֵל, אֶל-תִּבְטַח אֶל-מְרֹאָהוּ וְאֶל-גְּבַהַּ קוֹמְתוֹ כִּי מֵאֶסְתִּיהוּ, כִּי לֹא אֲנִי יִרְאֶה הָאָדָם כִּי הָאָדָם יִרְאֶה לְעֵינָיִם וְה' יִרְאֶה לְלֵבָב: אבל אל ה' יתברך היא הבחירה שהוא חוקר לב ובוחן כליות.

והסיבה השלישית, שאע"פ שהעם ידעו הכרח הזמן וצורך השעה להמליך עליהם מלך ויספיק שכלם לבחור בטוב ולמאוס ברע, הנה עם כל זה אין ראוי להם לבחור המלך, לפי שתהיה בחירתם אותו מחייבת דברי ריבות וקטטות עצומות ביניהם, באמור כל אחד ואחד אני אמלוק. אבל בהיות הבוחר הוא יתעלה, מי יאמר לו מה תעשה.

והנה מפני הסיבות האלה צוותה התורה אשר יבחר ה' אלהיך בו.

[לא ירבה לו סוסים, נשים וכסף וזהב]

והנה הזכיר ה' יתברך והזהיר, רק לא ירבה לו סוסים ולא ירבה לו נשים וכסף וזהב לא ירבה לו מאד, לפי שהמלכים מהם ששימו חפצם ומאוויים בריבוי הסוסים, מפני המעלה והכבוד

והצלחת המלחמות, ומהם שלא ירצו במלחמות כי אם לשבת בבתיהם באהבה בתענוגים, וירבו נשים למלאות תאוותם, ומהם שתהיה יגיעתם והשתדלותם לאסוף ממון.

ולפי שהמלך אשר יבחר ה' יתברך ראוי שיהיה מרוחק ומשולל מכל התאוות הגשמיות המדומות האלה, הזהירו שיישמר מנטות אחרי מחשבות מלכי האומות רעות ותאוותיהם. וכאלו אמר, אף על פי שהייתה שאלתכם מלך ככל הגויים, לא ישים גבורתו בסוסים, כי תשועתו ותקוותו תהיה באל חי, ולא בגבורת הסוס יחפץ.

וכבר בא **בקבלה האמיתית** בפרק כהן גדול ובספרי, לא ירבה לו סוסים - אבל מרבה הוא לו כדי רכבו ופרשיו. ובאומרם ולא ישיב את העם מצרימה, אין הכוונה בו שיאסור ללכת למצרים להתעסק בסחורה, ולא לקנות סוסים, כי הנה איסור ההליכה למצרים אינו כי אם לדור שמה, כמו שבא בירושלמי בשלהי סנהדרין, והביאו הרמב"ן.

ולא יקשה אמרו **ולא ישיב את העם מצרימה למען הרבות סוס**, כיון שקניין הסוסים סחורה היא, ואין הסחורה אסורה למצרים. אבל כוון הכתוב שהמלך לא ירבה לו סוסים מארצו ומיתר הארצות, ולא יבטח על רכבו כי רב הוא, ועל פרשיו כי עצמו, אבל יהיה מבטחו בה' יתברך. ולפי שריבוי הסוסים והביטחון יביאם ללכת מצרים בעת צרה ולבטוח בהם, לזה אמר ולא ישיב את העם מצרימה, רוצה לומר **לשאול ממצרים עזרה**. כמאמר הנביא **וידעו כל יושבי מצרים כי אני ה' יען היותם משענת קנה לבית ישראל**. ואפשר לומר עוד, שיהיה זה סיבה אל שישבו ישראל להיות גולים למצרים, ועליו אמר גם כן לא ישיב את העם מצרימה,

והזהירו עוד בעניין התענוגים שלא יטה אליהם יותר מן הראוי, ולפי שעיקר הנשים, אמר ולא ירבה לו נשים, ולפי שהתענוגים והנשים יסירו הגבורה והשכל, כמאמר הנביא **זנות יין ותירוש יקח לב**, לכן אמר ולא יסור את לבבו.

וכבר אמרו רבותינו ז"ל בסנהדרין פ"ב, ששלמה המלך ע"ה טעה ועבר על המצוות האלה. אם בריבוי הסוסים אמר, **ותעל ותצא מרכבה ממצרים**; ואם בעניין הנשים אמר **ויהי לעת זקנת שלמה נשיו הטו את לבבו**.

והזהירו עוד על עניין הממון ורדיפת העושר, באומרם **וכסף וזהב לא ירבה לו מאד**.

ובספרי אמרו:

לו הוא דאינו מרבה, אבל מרבה הוא כדי ליתן אכסניה לאנשים לעבדים לחיילים ולפרשים.

יאמר, שלא ישים השתדלותו בעושר מפאת עצמו, כי אם להוצאת מלחמותיו ולעבודת השם ית' ולכבוד עמו. ואמנם הטעם בזה לא זכרו הכתוב, להיות מבואר, שאם ירדוף אחר העושר יבא עניינו לקנותו שלא בדין בעושיק ובחמס.

[סמכות המלך מחוץ לסדרי דין]

והרמב"ם פ"ג מהלכות מלכים כתב:

כל המבזה את המלך או שיחרפהו יש למלך רשות להרגו, אבל אין למלך רשות להרוג כי אם בסייף בלבד. ויש לו לאסור ולהכות בשוטים לכבודו, אבל לא להפקיר ממון. והמפקיר ממון הרי זה גזל.

[וכתב לו משנה תורה]

ולפי שכוח המלך גדול, ואיננו משועבד אל משפטי התורה כשופט, אמר שלא יחשוב מפני זה שיהיה פטור מן התורה, אבל ישתדל מאוד לירא את ה' יתברך ולבלתי סור מן המצווה. ולכן ציוהו ה' יתברך שיכתוב לו את משנה התורה.

וידמה שיהיה ספר אלה הדברים, שרוב גופי התורה תלויים בו, והוא ספר קטן הכמות שיוכל להביאו כמו קמיע.

אבל **חז"ל** קבלו בסנהדרין פרק כהן גדול, שהוא הספר תורה כולו. שהוא מצווה על כל ישראל להיות לו ספר תורה אחד, והמלך היה מחויב להיות לו שנים: האחד להיות עמו בבית גנזיו, והאחר להיות עמו תמיד: הוא יוצא למלחמה והוא עמו, יושב בדין והוא עמו, יושב בסעודה והוא עמו.

ונתן בזה שתי תכליות: **האחת** אמרו למען ילמד ליראה את ה' אלהיו, והיה זה בלמדו החלק הראשון מן התורה, והוא הסיפורים הנפלאים ממנה. **והשנית** אמרו לשמור את כל דברי התורה הזאת. והיה זה בעינו בחלק השני מהתורה, שהיא במצוות.

הספק השנים עשר

באומרו במלך לבלתי רום לבבו מאחיו ובלתי סור מן המצווה ימין ושמאל. והנה המצוות האלה כוללות לכל ישראל, ולמה נתייחדו באזהרות המלך, ולא נזכרו בו שאר המצוות כולן שהיו כוללת לכל ישראל.

והרמב"ן כתב שזכר זה בו, לפי שבעבור מעלתו וגדולתו, תיאות לו הגאווה יותר משאר האנשים. וגם שהזהירו על זה, כדי ששאר בני אדם ממנו יראו וכן יעשו, ויקחו קל וחומר מענוות המלך.

תשובה לספק השנים עשר

וזכר למה הזהיר אותו כל כך ליראה את ה' ולשמור את כל דברי התורה, עם היות זה כולל בכל ישראל, ואמר שהוא הזהירו על זה, **לבלתי רום לבבו מאחיו**, רוצה לומר, כי בהיותו מלך, טבע השררה והמלכות יפתוהו להתגאות, ולזה הוצרך להזהיר אותו ולצוות עליו בייחוד,

ליראה את ה' אלהיו ולהשפיל את יצרו, כדי שלא ירום לבבו מאחיו ולא יתגאה במלכותו. ובזה הדרך עצמו נתן הסיבה למה ציוהו בייחוד על שמירת התורה. ואמר, שיהיה זה **בלתי סור מן המצווה ימין ושמאל**. רוצה לומר, שאף על פי שאינו משועבד כל כך למשפטי התורה, יהיה נזהר שלא יעבור ולא יסור ממנה ימין ושמאל. וכמאמר דוד שאמר **גם עבדך נזהר בהם**.

ואמר שמלבד מה שראוי למלך לעשות הדברים האלה מצד עצמו, להיות תכלית האדם שבעבורו נברא היראה והעבודה האלהית, הנה הוא ראוי שיעשה זה גם כן לתקוות השכר, והוא שבזה יאריך ימים על ממלכתו. כי בהיות המלך עובד את אלהיו ומכבד עמו ומנהיגו בנחת מבלי גאווה, יהיה אהוב למעלה ונחמד למטה, ויאריך ימים על ממלכתו. ואמר **הוא ובניו בקרב ישראל**, לפי שבני המלך יורשים את ממלכתו.

והותר הספק הי"ב.

[המלך חייב בשמירת מצוות יותר מאדם רגיל]

וממה שזכרתי יתבאר לך, שהמלך מחויב בשמירת המצוות יותר משאר אנשים והיה זה לשלוש סיבות.

האחת לפי שהוא מראה מלוטשת לכל עמו, שיביטו בו וילמדו ממעשיו. לפי שההמון מטבעו להדמות אל גדולי המעלה בכל מה שיעשו כפי האפשר.

הלא תראה שבהיות מלכי יהודה טובים וישרים בלבותם, היה העם כלו מוזהר מפיהם, ובהיותם רעים וחטאים לה', היו כולם רעים וחטאים נמשכים אחריהם. וכבר אמר פילוסוף אחד, שהמלכות - כל עוד שהיה יותר מיוחד, יהיה יותר מעויין ומובט [יתעניינו ויביטו בו] מכל האנשים, ולכן יהיו פעולותיו לימוד כולל עמו. ומפני זה יאות למלכים יותר שמירת המצוות ומידת היראה ושפלות הרוח, לפי שהם יהיו קל וחומר לכל העם, וכל ישראל ישמעו וייראו, וכל העם יתיישר במעשיו.

והסיבה הב', שלהיות כתר המלכות וכבוד מעלתו גדול מכל שאר האנשים, וממשלתו גדולה ועצומה, היה ראוי שישתדל יותר בשמור המצוות משיעשו שאר האנשים שאין להם גדולה וממשלה כל כך. וכבר זכר הפילוסוף, כי כמו שרעש הרוח יגברו יותר בעצים הרמים והנשאים מאשר יגברו בעשבי הארץ, ככה רוע הזמן או פועל המערכה יהיה יותר עצום באנשים רבי המעלה והכבוד, מאשר יהיה באנשים הפחותים והשפלים. וכמאמר הנביא ישעיהו ע"ה שאמר כי יום לה' על כל גאה ורם ועל כל נשא ושפל.

ולפי שהסיבה המתמדת השומרת לכל המעלות והממשלות היא התורה והמצוות, לכן היה ראוי למלך שמעלתו וכבודו וממשלתו יותר רב, שיהיה יותר זריז בזה כדי לשמירתו. וזהו

אמרו למען יאריך ימים על ממלכתו. ואמר דוד בצוותו לשלמה בנו, מסכים לזה: ושמרת את משמרת ה' אלהיך וגו'. למען יקים ה' את דברו אשר דבר וגו'.

הסיבה השלישית היא, כי כמו שראוי למלכים שישמרו הכבוד והמעלה שהם טובות מדומות. ככה ראוי אליהם שישתדלו יותר בקניין הטובות הנפשיות אשר יעשה אותם האדם וחי בהם עד אין קץ. כי בהיותו בעולם הזה נבחר וגדול על כל האנשים, לא ישפיל עצמו ממעלתו בעולם הבא, כיון שהעולם הזה כמו שאמרו **במשנה** (אבות פ' ד') דומה לפרוזדור בפני העולם הבא, ושם ימצאו הגדולה והכבוד לא יסורו ממנו, לא כעולם התמורה וההפכפך הזה. וכמו שאמר איוב: קטן וגדול שם הוא, הוא שרוצה לומר, כפי מה שפירשוהו **חז"ל** ברות רבה, כי שם יהיה הגדול - גדול ולא יקטן עוד. והקטן יהיה תמיד קטן, ולא יגדל עוד.

ולפי שקניין הטובות הנפשיות הוא בעולם הזה בשמירת התורה והמצוות, לכך היה ראוי למלך שמעלתו וגדולתו רבה, שישתדל יותר עליו. וכבר אמר סנקה הפילוסוף, שכל מלכות הוא תחת מלכות אחר גדולה ממנו. ולכן ראוי שיחשוב המלך, שכמו שיעשה הוא לעבדיו, כן יעשה עמו המלך אשר עליו, באשר הוא לו עבד עולם.

[האם ראוי למרוד במלך רע ובליעל]

הערת עורך [יהודה איזנברג]:

כדי להבין את הדיון הבא, יש לזכור כי היהודים היו צריכים להוכיח את נאמנותם לשלטון, כדי לשרוד. על רקע זה יש להבין את הויכוח בין אברבנאל לחכמי האומות. ברח או גורש שלש פעמים ממקומו, רוב רכושו הוחרם, בשל עלילות שהוא מצטרף למורדים במלך. בשנת 1477, כאשר המלך אלפונסו החמישי מלך פורטוגל העביר את המלכות לבנו יואן, הוציא יואן להורג את הדוכס מברגנצה, אותו האשים במרד, ואגב כך כרך את אברבנאל בחשדותיו. אברבנאל נמלט לטולדו בחוסר כל.

משפטו של סוקרטס ידוע, וכן גם טענתו כי הוא מקבל את גזר הדין המחיבו למות, כי אין להפר את החוק של אתונא, שגזר עליו מוות.

לעומת זאת, המחזה אנטיגונה מתאר סירוב למלא פקודת מלך בשל עיקרון מוסרי החזק מחוץ המדינה.

במאה השתים עשרה, כתב ג'ון מסולסברי כי לפי התקדימים של מרידות והריגת עריצים בתנ"ך ובתולדות יון ורומי, הריגת עריצים היא משימה נעלה.

מלומדים נוצרים בימי הביניים, טוענים כי חובה למרוד במלך שחוקיו נוגדים את חוקי האלוהים. תומס אקוינס, הוגה דעות נוצרי, כתב במאה ה-13, מאתיים שנה לפני אברבנאל, כי חוקים בלתי צודקים, שהם נוגדים את החוק האלוהי... לעולם אין לציית להם.

מאידך, מחברים בימי הביניים טוענים כי יש לשאת את שלטון העריצים, וכל נוצרי חייב להתפלל למען העריץ כדי שאלוהים יטע בלבו חסד ותבונה. רק ציוויים הנוגדים את החוק האלוהי אין לקיים, אבל יש לשאת בעונש המוטל על המסרב.

הדיון שנקרא עכשיו בדברי אברבנאל, מקבל משנה עומק על יסוד הדברים האלה. לפרטים: חיים כהן, הזכות והחובה להתנגד לשלטון, בתוך: על דמוקרטיה וציות, בעריכת ישי מנוחין, ירושלים התש"ן, עמודים 55-86.

ומפני הסיבות השלוש האלה, הרבה הקדוש ברוך הוא להזהיר את המלך על היראה ושמירת המצוות, למען יאריך ימים על ממלכתו בעולם הזה ובעולם הבא. אמנם בהיות המלך רע ובלייעל, צריך לחקור האם ראוי לעמו שימרדו בו ויסירוהו מהמלוכה כיון שהוא אויב חרף ה' וחומס נפשו. כי הנה לא ראינו בדברי חכמי עמנו בזה דבר.

וחכמי האומות חקרו ונתנו בדרוש הזה, וגזרו אומר שהוא ראוי לעשותו, כמו שעשו השבטים לרחבעם. ואני דברתי בדרוש הזה לפני מלכים עם חכמיהם, והוכחתי שאינו מהראוי ושאינו יכולת לעם למרוד במלכם ולהסיר ממשלתו ומלכותו, אף שירשיע על כל דבר פשע.

[שלוש הוכחות שאסור למרוד]

ועשיתי על זה שלש טענות.

הטענה האחת, שהעם בהמליכם מלך כורתים לו ברית לשמור ולעשות דברו ומצוותו. והברית והשבועה הזאת איננה בתנאי, כי אם אמנה מוחלטת. ולכן היה המורד במלך חייב מיתה, בין שיהיה המלך צדיק או שיהיה רשע, כי אין העם ממה שיבחין צדקתו או רשעתו. ולזה אמר יתברך ליהושע כל אשר ימרה את פיך יומת, ומזה הצד מהשבועה והברית שהעם כורתים למלכים, הם מחויבים בכבודו, ואין בהם יכולת לייסרו ולא למרוד בו.

והטענה הב' היא, כי המלך בארץ הוא במקום הקדוש ברוך הוא בעולם. ולכן היתה מסורה לו היכולת המוחלטת להעניש גם שלא כדין, כפי צורך השעה, ולבטל הנימוס הכללי. כמו שה' יתברך לצורך השעה מבטל הטבע, ועושה נפלאות גדולות לבדו. ולכן היה יחיד במלכות, כייחוד הקדוש ברוך הוא בעולמו.

ומפני זה **ארז"ל** במסכת ברכות פרק הרואה:

הרואה מלכי אומות העולם אומר ברוך שחלק מכבודו לבשר ודם. והרואה מלכי ישראל אומר ברוך שחלק מכבודו ליריאו.

והנה במה שאמרו **מכבודו**, הודו שמלכי האדמה יש אתם מכבוד ה' יתברך ומעלתו, על דרך הדימוי וההעברה. ולכן אין ראוי להמון העם שישלחו יד במלכם להסירו ממלוכה, כי היה זה רב ידו לו כשולח ידו בכבוד אלהים. וכבר העיד ע"ז דוד המלך עליו השלום, שעם שהיה משוח מלחמה, לא רצה לשלוח ידו בשאול להיותו מלך ישראל, ואמר כי מי שלח ידו במשיח ה' ונקה.

והטענה הג' מיוחדת לישראל, והיא כי מי שאין בידו יכולת להמליך ולבחור מלך, אין ראוי שיהיה בידו להסירו ממלוכה. והיות שבחירת המלך אינה ביד העם כי אם ביד השם יתברך,

כמו שנאמר שום תשים עליך מלך אשר יבחר ה' אלהיך בו, לכן לא היה ראוי שהם שלא נתנו לו המלוכה - יסירו ממנו.

כי אם ה' יתברך הוא מקים מלכים - ולכן תמצא שאמר שמואל הנביא לישראל כי בהיות המלך איש ריב ואיש מדון לכל הארץ ופושע מבטן, יצעקו אל ה' יתברך, והוא אמרו זעקתם ביום ההוא מלפני מלככם אשר בחרתם בו ולא יענה אתכם ה' ביום ההוא וגו' - הנה לא נתן להם ה' יתברך רשות למרוד בו ולהסירו ממלוכה, עם היותו בגבול הרשעה, כי אם שיצעקו אל ה' די שליט עילאה במלכות אנשא, למאן די יצבא יתננה [השליט העליון במלכות בני אדם, למי שירצה יתנו]:

אברבנאל דברים פרק יח

דברים יח, א-ח

מתנות הכהונה

א לא-יהיה לכהנים הלויים כל-שבט לוי חלק ונחלה עם-ישראל אשי ה' ונחלתו יאכלון:
 ב ונחלה לא-יהיה-לו בקרב אחיו ה' הוא נחלתו כאשר דבר-לו:
 ג וזה יהיה משפט הכהנים מאת העם מאת זבחי הזבח אם-שור אם-שה ונתנו לכהן הזרע והלחיים והקבה:
 ד ראשית דגןך תירשך ויצהרך וראשית גז צאנך תתן-לו:
 ה כי בו בחר ה' אלהיך מכל-שבטיך לעמד לשרת בשם-ה' הוא ובניו כל-הימים:
 ו וכי-יבא הלוי מאחד שעריך מכל-ישראל אשר-הוא גר שם ויבא בכל-אות נפשו אל-המקום אשר-יבחר ה':
 ז ושרת בשם ה' אלהיו ככל-אחיו הלויים העמדים שם לפני ה':
 ח חלק כחלק יאכלו לבד ממכריו על-האבות:

למה שבאו המצוות האלה בזולת מקומם, חתרו המפרשים לתת סיבה וטעם בזכירתם במקום הזה:

ומהם אמרו שלמה שזכר למעלה דיני הסנהדרין והיו הכהנים והלויים מהם, לכן סמך פה ענינם להגיד כי הם הראויים להיות בבית דין הגדול לפי שהם אין להם חלק ונחלה שיטרידם, אבל להיותם פנויים מכל טורח היו ראויים ללמוד התורה והמצוות ולהיותם מכלל הסנהדרין.

ומהם אמרו שלפי שהמלך היה הוא מחויב לשאול באורים ותומים לפני הכהן הגדול, כמו שאמר ולפני אלעזר הכהן יעמד ושאל לו במשפט האורים לפני ה'. לכן זכר אחר מצוות המלך מצוות הכהנים הלויים.

[ההנהגה הרוחנית – כוהנים ולויים – ושכרם]

וכפי דרכי בכללות הסדר הזה, יותר נכון לומר שאחר שזכר מדרגות המנהיגים בהנהגה האנושית, שהם כמו שזכרתי תחתיים שניים ושלישיים, רוצה לומר שופטי העיירות ובית הדין הגדול שבירושלים והמלך, בא לזכור גם כן ההנהגות הרוחניות. וזוכר גם כן מדרגות הקרובים אל האלהים שהם הלויים ראשונה, והכהנים אחריהם, והנביא. והנה שיתף הכוהנים עם הלויים, לפי שעניינם אחד, אם כפי השבט ואם כפי העבודה במקדש, שאלו ואלו היו עובדים שמה.

ולזה אמר לא יהיה לכהנים הלויים. והוא כאילו יאמר לא יהיה לכהנים ללויים כל שבט לוי חלק ונחלה עם ישראל. רוצה לומר בזכות המלחמה ושללה. אבל אישי ה', שהם קדשי המקדש וירושלים והגבולים ונחלתו, שהם התרומות והמעשרות שכולם יוכלו בשם אישי ה' ונחלתו - זה יאכלון. ולא הבדיל ביניהם מה הם מתנות הכהונה ומה היא נחלת הלויים, לפי שכבר נזכר כל זה בביאור רב בפרשת קרח. ואמר ונחלה לא יהיה לו בקרב אחיו בענין ירושת הארץ. ולכן אמר בקרב אחיו.

כן פרשו הרב **רלב"ג**. ואמר שנחלה לא יהיה לו בקרב אחיו לפי שה' הוא נחלתו כאשר דבר לו שאמר לאהרן בארצם לא תנחל וגו' אני חלקך ונחלתך.

ואפשר שאמר ה' הוא נחלתו להגיד שמלבד השכר הניתן להם במתנותיהם הנה יש להם עוד שכר נפשי גדול, כפי שכר קדושתם, והוא אמרו ה' הוא נחלתו כאשר דבר לו. רוצה לומר שהם דבקים תמיד בהשכלתו.

[זרוע לחיים וקיבה]

והנה נזכר כל זה כאן אחרי שכבר נאמר שמה, כדי לבאר עליו מה שאמר מיד: וזה יהיה משפט הכהנים מאת העם מאת זובחי הזבח וגו' הזרוע והלחיים והקיבה. ואין זו מצווה חדשה כמו שכתב **הרמב"ן** ז"ל, כי כבר נרמזה במה שעבר, כפי קבלתם ז"ל שדרשו ב**ספרי**: ראשיתם זו ראשית הגז אשר יתנו זה הזרוע והלחיים והקיבה לה' זו חלה.

וכבר נתנו טעם בזה באומרים:

הזרוע - תחת היד: ויקח רומח בידו. לחיים - תחת התפילה, שנאמר ויעמד פנחס ויפלל. הקיבה - תחת האשה אל קבתה.

וכבר אמרו במדרש שהכהן היה שוחט שלמים. והזרוע היה תחת טרחו בשחיטה שיעשה בזרועו. והלחיים בשכר הברכה שיאמר בפיו, ולחיו והקיבה שכר הבדיקה.

הנה אם כן נאמרה המצווה הזאת שמה ברמז, וכן ראשית הגז נרמז, באומרו לה', כמו שדרשו. ולכן ראה משה רבנו ע"ה לבארו בכאן. ומפני הביאור הזה הובאה הנה המצווה הזאת.

והרב המורה בחלק ג' פר' ל"ט כתב:

שהיו הלחיים בעבור היותם ראשית לגוף. והזרוע בעבור היותו ראשית האברים המשתרגים. והקיבה ראשית המעיים. כי הראשית בכולם יינתנו למשרתי ה' יתברך לכבודו.

וראב"ע כתב שמבשר הגוף ומחלק הראש ומהקרבים - אלה הם היותר טובים. והרב **רלב"ג** אמר שבעבור שאמר ה' הוא נחלתו, סמך שיתנו לכהן הזרוע והלחיים והקיבה להעיר שזה השבט הוא זרוע ישראל וכחם הוא המתפלל עליהם. והוא המכין מזון להם בזכותו, כמו שהקב"ה הכין המזון לכבד וללב. וכבר יורה על זה אמרו כי בו בחר ה' לעמוד ולשרת.

ויותר נכון לומר שלפי שהיו עוונות האדם בשלושה מינים: מין הפעולות המעשיות, ומין דברי השפתיים, ומין המחשבות הפנימיות. כמו שאמר עליהם בפ"ך ובלבבך לעשותו. לכן היה מקריב לכהן הזרוע כנגד מעשיו: כי הידים הם כלי המעשה. והלחיים כנגד הדיבור. והקיבה כנגד המחשבות. כי הוא מהאברים הפנימיים להורות שבכלאם היה מתודה.

[לוי הבא לעבוד מעירו, מקבל מתנות כשאר אחיו]

ועוד ביאר כאן ענין הלויים, שאם יבא הלוי מאחד שעריו אשר הוא גר שם בכל אות נפשו, לעמוד לשרת ככל אחיו הלויים, במקום אשר יבחר ה', שחלק כחלק יאכלו לבד ממכריו על האבות. רוצה לומר שיאכל עם שאר אחיו הלויים חלק כחלק. ופירש **רש"י** (דברים י"ח ח') ממכריו על האבות חוץ ממה שמכרו האבות בימי דוד ושמואל שנקבעו המשמרות ומכרו זה לזה טול אתה שבתך ואני אטול שבתך.

ורבי אברהם פירש בו שאם לוי אחד מכר ביתו אשר ירש מאבותיו, לא יאמרו לו הכהנים הנה יש לך לא תאכל חלק כחלק, כי על כל פנים יאכל בשווה עמהם.

הנה אם כן הביא אדון הנביאים הכתובים האלה להגיד שהלויים והכהנים הם שתי המדרגות, הראשונה והשנייה מההנהגה הרוחנית והעבודה והקרבה האלהית. ושאר דיני מתנותם לא הוצרך לפרשם כאן, לפי שכבר התבארו כראוי. ולא רצה כי אם לבאר הבלתי מבואר.

דברים יח, ט-יג

[הרחקת ישראל מדרכי האמורי]

ט כי אתה בא אל-הארץ אשר-ה' אלהיך נתן לך לא-תלמד לעשות כתועבת הגוים ההם:
י לא-מִצָּא בְךָ מַעֲבִיר בְּנוֹ-וּבֵתוֹ בָּאֵשׁ קִסֵּם קִסְמִים מְעוֹנֵן וּמְנַחֵשׁ וּמְכַשֵּׁף:
יא וְחֹבֵר חֵבֵר וְשֹׂאֵל אוֹב וְיִדְעֹנִי וְדָרַשׁ אֶל-הַמֵּתִים:
יב כִּי-תוֹעֵבֶת ה' כָּל-עֲשֵׂה אֱלֹה וּבְגִלָּל הַתוֹעֵבֶת הָאֵלֹה ה' אֱלֹהֶיךָ מוֹרִישׁ אוֹתָם מִפְּנֵיךָ:
יג תָּמִים תִּהְיֶה עִם ה' אֱלֹהֶיךָ:

עניין המצווה הזאת היא להרחיק את ישראל מדרכי האמורי ותועבות הגויים.
וכבר ביאר המצווה הזאת באומרו בפרשת אחרי מות וכמעשה ארץ כנען אשר אני מביא אתכם שמה לא תעשו ובחקותיהם לא תלכו. ועתה יזכור מעשיהם שהם תועבה. וגם באה אזהרה בסדר קדושים כי שם אמר לא תאכלו על הדם לא תנחשו ולא תעונו וגו'. אל תפנו אל האובות ואל הידעונים וכן באה שם פרשת המולך שהוא המעביר בנו ובתו באש. ובפרשת משפטים הזהיר על הכשוף.

אמנם נזכרה המצווה הזאת כאן לבאר בה דברים שהם אסורים גם כן, והם הקסמים וחובר חבר ודורש אל המתים. ובא גם כן לבאר, שבעבור התועבות האלה גורש הגוי ההוא מן הארץ, כי אלה היו מיני ע"ז, ואחריהם היו נמשכים לאיסורי העריות ושאר הדברים אשר שנא השם יתברך.

וביאר בזה עוד ואמר תמים תהיה עם ה' אלהיך, וענין הנביא אשר יזכור.

והנה זכר באיסור העבירה הזאת תשעה שמות:

האחד מעביר בנו ובתו באש.

השני קוסם קסמים.

השלישי מעונן.

הרביעי מנחש.

החמישי מכשף.

השישי וחובר חבר.

השביעי ושואל אוב.

השמיני וידעוני.

התשיעי ודורש אל המתים.

וכבר חשב הרמב"ן שכל אלה מיני כשוף. ושאמרו ומכשף היו כולל, ושהאחרים הם פרטיו. אבל מאשר נזכר מכשף בתוכו לא בראש ולא בסוף, ראוי שנאמין שהוא אחד מהמינים האסורים, ושאינו סוג כולל להם.

אבל עניינם, כפי מה שיעידו הכתובים וקבלת חז"ל, הוא על זה הדרך:

הנה האחד שהוא מעביר בנו ובתו באש

היו עושים בזה הדרך מדברי רש"י, שכתב שהיא עבודה שהיו מוסרים את בניהם לכוזרים, והכוזרים עושים שתי מדורות גדולות, ומעבירין הבן ברגליו בין שתי מדורות האש.

ואליו נטה גם כן רבי אברהם.

ואם היה זה כן, לא הייתה התורה כ"כ מפליגה לספר ברשעת הפועל ההוא.

אבל האמת הוא כדברי הרמב"ן ז"ל, שכתב בפרשת אחרי מות, שהיא שרפת הבנים הקטנים לאותו האלוה הנקרא מולך. או שהייתה העבודה ההיא נקראת מלכות בפי העובד.

ואולי הייתה העבודה הזאת מיוחדת לשמש, ולכן היה דינה בשרפת הבנים, שהוא מושל ביסוד האש, ועליו אמר הנביא ירמיה ובנו בית התופת אשר בגיא בן הינום, לשרוף את בניהם ואת בנותיהם באש, אשר לא צייתי ולא עלתה על לבי. ואמר במקום אחר: ובנו במות הבעל לשרוף את בניהם באש עולות לבעל אשר לא צייתי ולא דברתי.

כי שני שמות היו לו, מולך ובעל, ושניהם קרובים בהבנתם. והיה נקרא תופת, לפי שבשעת העבודה היו הכוזרים תוקעים בתוף, כדי שלא ישמעו האב והאם צעקת הילד במותו. וכן (מ"ב י"ז לא) הספרים שורפים את בניהם לאדרמלך וענמלך אלהי ספרים.

ועם היות שקצת רז"ל בפרק ד' מיתות הבינו עניין המולך כדברי רש"י, הנה אחרים הבינוהו כדעת הרמב"ן, כמו שבא במסכת סנהדרין, והוא הנראה יותר מן הכתובים.

ואמרו רז"ל, אף חזקיהו מלך יהודה בקש אחז אביו לעשות לו כן, וסכתו אמו סלמנ"דרא. והכתוב אומר באחז וגם את בנו העביר באש כתועבות הגויים אשר הוריש ה' וגו'. הרי לך שאמרו בכאן לא ימצא בך מעביר בנו ובתו באש, עניינו שהיו שורפים את בניהם ואת בנותיהם הקטנים באש לעבודת המולך. ולהיות זה היותר מגונה שבפעולות, כי לא יחוסו על פרי בטנם וישרפוהו באש, לכן החמירה התורה עליו כל כך, ואמר אשר לא צייתי, להגיד שלא ציוה השם יתברך בתורתו שיעשו לו ית' שום עבודה מהעבודות האלה הקשות וכבדות ורחוקות מטבע האדם. והם היו עושים אותם לבטלה לאלהיהם, אשר לא יעילום בעבודתם. ולזה נזכרה העבודה הזאת ראשונה להיותה החמורה מכולם.

והשני הוא אמרו וקוסם קסמים

וכבר נודע שהקסם הוא הגדת העתיד בחוזק הכוח המדמה, עד שישער במה שיהיה עתיד ולא יחטא. והנה הפילוסוף בספר **החוש והמוחש** עושה מאמר אחד בחלום ובקסם ובנבואה. לפי שהם כולם אצלו מיני הגדת העתידות מפועל הכוח המדמה. וכן הביאו הרב **רלב"ג** בספר מלחמות ה' אשר לו.

ורבי אברהם שמו מחכמת משפטי הכוכבים. ואלו היה כן, לא תאסור התורה כל כך. ושלמה אמר במשלי **קסם על שפתי מלך**, להגיד שכל דבר לא יכחד מן המלך, כי הכל גלוי לפניו כאלו קסם על שפתיו להגיד כל אשר יהיה.

אבל האמת הוא שהקסם הוא מין מהגדת העתידות, נעשה בתנועות ותחבולות וכלים מכלים שונים. וכמאמר הנביא הושע **עמי בעצו ישאל ומקלו יגיד לו**.

וה**רמב"ן** כתב בפרשת אחרי מות, בעניין המולך, שהמעביר בנו ובתו באש היה ראוי להיותו קוסם. כי יחשוב שעם העבודה ההיא יבא לקסום ולהינבא מאת הבעל אשר העלה אליו עולת הבנים. ושאלה היו נביאי הבעל המקריבים לו בנים ובנות, וייראו להם חלומות שווא וקסם וכזב. וכן נאמר במנשה (דה"ב ל"ג) **והוא העביר את בניו באש בגיא בן הנום וענן ונחש וכשף וגו'**. ונאמר **ויעבירו את בניהם ואת בנותיהם באש ויקסמו קסמים וינחשו**.

והג' מעון, והד' מכשף

וכתב **הרמב"ן**, שמעון הוא היודע בעננים ושופט מהם.

ומדברי הרב **ראב"ע**, הנה מנחש הוא המביט בצפופי העופות או בכנפיהם. כעניין שכתוב (קהלת י') **כי עוף השמים יוליך את הקול ובעל כנפים יגיד דבר**. ומנחש הוא מלשון (תהלים קי"ט) **חשתי ולא התמהמהתי**. שכל מה שימהר להודיע בעתיד, ימהר יחישה מעשהו. ולכן כל הודעת העתיד יקרא **נחש**.

ובבלעם כתיב **ולא הלך כפעם בפעם לקראת נחשים**, והיה קוסם, כמו שכתוב **ואת בלעם בן בעור הקוסם**. כי כל המלאכות האלה היו להגדת העתיד, אם לא שיהיו מדרכים ואופנים וכלים מתחלפים.

וחז"ל אמרו, והוא היותר נכון כפי הוראת הכתובים, שמעון הוא בוחר השעות והימים לעשות בהם הדברים שיצליחו. כאמרם בסנהדרין **שעה פלונית ויום פלוני יפה ליקח**. ושעה פלונית ויום פלוני יפה לצאת. ושהמנחש הוא האומר **פתו נפלה מפיו, מקלו נפל מידו, בנו קרא לו מאחריו, עורב קורא לו, צבי הפסיקו, נחש מימינו, שועל בשמאלו**.

וכמו שהיה הקסם מצרן וסמוך לעבודת המולך, כך היה המעון והמנחש לאכילה על הדם. כי שמה היו מתחברים עם השדים, ואומרים שיגידו להם עניני העתידות. ולכן ציוה **לא תאכלו על הדם לא תנחשו ולא תעוננו**. אמנם לא נזכרה כאן אכילה על הדם בכלל העבודות האלה, לפי שכבר הזהיר עליה הרבה בסדר ראה אנכי.

האם העונות או הניחוש הוא דבר אמתי אם לא?

כבר כתב הרמב"ן:

כי רבים יתחסדו בנחשים, לבאר שאין בהם אמת. כי מי הגיד לעורב ולעגור מה יהיה? ואנחנו לא נוכל להכחיש הדברים המתפרסמים לעיני הרואים, ורבותינו גם כן יודו בהם, כמו שאמרו באלה שמות רבה: כי עוף השמים יוליך את הקול, זה העורב. וחכמות צפוף העופות נקרא בלשון ערב טאי"ר, וחכמי העופות נקראו טיאי"ן. כי יש למזלות שרים ינהיגו אותם, שהם נפשות לכדורי הגלגלים, ושרי זנב טלה הקרובים לארץ, הם נקראים נגרי התלי. יגידו העתידות, ומהם נעשים סימנים בעופות, שבהם יודעו העתידות, לא לזמן גדול ולעתות רחוקות, רק בעתידות הקרובות לבוא. יודעו מהם בקול העוף, בקראו בקול מר על המת. ומהם בפרישת כנפיו, והוא שאמר יוליך את הקול למגידיים בקולם. ובעל כנפים לרומזים בכנפיהם, ועל זה אמר הכתוב ותרב חכמת שלמה מחכמת בני קדם. וכן יאמר הכתוב בישעיה כי מלאו מקדם ועוננים כפלשתים.

כל אלה דברי הרב הם.

אמנם הדעת היותר מתיישב הוא דעת **רבותינו ז"ל** בסנהדרין פ"ז, **שמעון** הוא המביט העונות והשעות הטובות לפעול הפעולות. **והמנחש** הוא המביט לדברים מהמקרים שקרו, שמהם תילקח ראייה על מה שיהיה בעתיד.

והחמישי הוא אמרו ומכשף

ופרש **רש"י** בגמרא סנהדרין, שמעשה כשפים על ידי מלאכי חבלה הם עושים. והנה מעשה הכשוף הוא להכין האדם את עצמו לקבל רושם מלאכי חבלה והתוודעותם.

וכבר ידעת כוונת **הרב המורה** בחלק ג' פרק ל"ז בכל מעשה הכשוף ויתר הדברים, והוא: שהם כולם דברי תהו והבל, ושנמשכו אחריהם חסרי הדעת, והם כולם מפועל הדמיון, ואינם שיהיה בהם שום ממשות ומציאות החלטי.

כי הוא לא יסבור במציאות השדים, ולכן יחשוב שהמעשים האלה הם כולם מעשה תעתועים.

אבל הדעת הזו התורה האלהית מכזיבתו, שהניחה מציאות השדים, באומרו יזבחו לשדים לא אלוה.

וקבלת **חכמינו** סותרת לזה, כי הם קבלו מציאות השדים ומעשה הכשפים, ואמרו בפרק ד' מיתות

היא אתתא דהות מיהדרא למשקל עפרא מתותי כרעיה דרבי חנינא. אמר לה זילי שקילי אין עוד מלבדו כתיב. והקשו עליו מדאמר רבי יוחנן למה נקרא שמן כשפים שמכחישין פמליא של מעלה. ותרצו שאני רבי חנינא דנפיש זכותיה.

הורו בזה שעניין הכשוף הוא אמת. ובסנהדרין אמרו בלטיהם זה מעשה שדים. בלהטיהם זה מעשה כשפים.

וה**רמב"ן**, כפי מה שיראה מדבריו, יסבור שהכשוף הוא סעיף מסעיפי חכמת הכוכבים, וממנה תמשך. ויקשה לדעתו, ולמה אם כן קראה הקדוש ברוך הוא תועבה ואסר עליה.

והרב **רבנו נסים** כתב על זה והשיב, שמלאכי חבלה הם נמצאים, ובראם הקדוש ברוך הוא כדי שיהיו כלי זעמו להוכיח בם החטאים. ולהיות זה טבעם, נקראו מלאכי חבלה כי הם מלאכי ה' ושלוחיו, אבל לחבל ולהשחית המורדים לפניו.

והנה בהיות האדם מכין עצמו או בזולתו בענייני הכשופים, לקבל רושם המלאכים המחבלים, והוא כנגד רצונו יתברך. כי הוא לא בראם כי אם לפעול כרצונו ברשעים. ובעשותם ההתייחדות ההוא על ידי כשוף, הוא נגד רצונו יתברך וכוונתו בבריאתם. ולזה אמרו שהם מכחישים פמליא של מעלה, רוצה לומר: שהשם יתברך ברא בעולמו העניינים הטובים, רוצה לומר המשפיעים הטובים להשפיע תמיד. אמנם אותם המשפיעים הרעים המקבלים, לא רצה שישפיעו כי אם כפי רצונו להעניש את הרשעים. ולכן מעשה הכשוף שמביא השפעתם בזולת רצונו יתברך, מכחיש פמליא של מעלה. הנה התבאר מכל זה העניין הכשוף ומה הוא.

וה**רמב"ן** זכרונו לברכה פירש הכחשת הפמליא של מעלה באופן אחר, תראהו בדבריו. ואני לא אזכירהו לפי שלא ישר בעיני.

השישי הוא אמרו וחובר חבר

וכפי דעת רבותינו ז"ל בספרי הוא עניין הלחשים. וכמו שכתב **רש"י** (דברים יח יא) שמצרף נחשים ועקרבים או שאר חיות למקום אחד, וילחש עליהם כדי שלא יזיקו לבני אדם.

ו**ראב"ע** כתב שחובר חבר הוא האומר שיודע בהתחברות השדים במקום ועניין אחד. וכן כתב **הרמב"ן**, שהוא מין ממיני הכישוף.

וחכמי האומות פירשוהו על האדם היודע כוח השדים להביא לאשה בעלה או בנה אם הלך בדרך מרחקים ולחברו עמה.

אבל היותר מחוור בכל זה, הוא מה שזכרתי. רוצה לומר, שמעביר בנו ובתו באש היא העבודה למולך, וקוסם קסמים הוא היודע הדברים שיצליחו מצד השעות והדברים הנופלים במקרה לא צד הקסם. ומכשף הוא המוריד רוח מלאכי חבלה על האדם לעשות מה שירצה, וחובר חבר הוא המלחש הבעל חי כדעת **רבותינו** ז"ל בסנהדרין פ"ז.

והשביעי הוא שואל אוב. והשמיני הוא הידעוני. והתשיעי הוא דורש אל המתים.

וחכמינו ז"ל דרשו **שואל** הוא מכשפות הנקרא פיתום ומדבר משחיו. ומעלה את המת מבית השחי אשר לו. **וידעוני** הוא עצם חיה ששמה ידוע, שמכניסו האדם לתוך פיו ומדבר אותו העצם על ידי כשוף. **ודורש אל המתים** הוא המעלה את המת באיזה אופן שיעלה אותו, אם מגולגלתו אם מאיזה אבר מאבריו ושואל בו.

ור"א פירש ושואל אוב - מגזרת (איוב ל"ב) **כאובות חדשים יבקע**. כי עקר האומנות בכך. **וידעוני** הוא נקרא כן, לפי שמודיע מה שיהיה. **ודורש אל המתים** הם ההולכים לבית הקברות ולוקחים עצם מת, ובעבור מחשבותיו ייראו לו דמות צורות בחלום גם בהקיץ. ומאשר ראינו שהבעלת אוב אמרה לשאול **את מי אעלה לך**, ידענו שהאובות הם המתים מבני אדם, שהיודע בזה מעלה אותם בחכמתו, ונראה כאלו הוא מדבר מתחת לארץ. כמו שכתב **והיה כאוב מארץ קולך ומעפר אמרתך תצפץ**.

ולפי זה ראוי שנתן הפרש אשר בין שואל אוב לדורש אל המתים. ונראה **שהשואל באוב** הוא המעלה את המת ושומע את דבריו, **והידעוני** הוא המדבר בעצם החיה, כדברי חז"ל. **והדורש אל המתים** הוא ההולך לבית הקברות לדורש אל המתים שיבואו אליו בחלום ויודיעוהו מה שירצה. ומזה אמר הנביא **הלא עם אל אלהיו ידרוש בעד החיים אל המתים**. והגיד הכתוב **כי תועבת ה' כל עושה אלה, ובגלל התועבות האלה וגו'**. רוצה לומר שכל הפעולות האלה הם מתועבות אליו, ובעבורם הוריש את עם הארץ מלפני ישראל.

הספק הארבעה עשר

בפרשת הנביא. והוא, ששם נאמר **לא תלמד לעשות כתועבות הגויים ההם. לא ימצא בך מעביר בנו ובתו באש קוסם קסמים מעונן ומנחש ומכשף וחובר חבר ושואל אוב וידעוני ודורש אל המתים וגו'**.

ידוע הוא שהדברים האלה היו לתכליות:

כי מהם שהיו לבחינת השעות הטובות והנאותות להצלחת המעשים, והרבות הברכה העושר והכבוד במעשיו. וזה היה ענין המעוננים והמכשפים ושאר העבודות אשר זכר. **ומהם שהיו לדעת מה שעתיד להיות, שהוא הדבר אשר יכספוהו הכל, וזה ענין הקוסמים ושואל אוב וידעוני ודורש אל המתים.**

והנה התורה צותה לישראל שלא יעשו דבר מאותם המעשים הרעים, והספיק צרכם בידיעת העתידות במציאות נביאים שהיו בתוכם.

אבל המין השני הוא מבחירת השעות וריבוי השפע וההצלחה, לא הספיק דבר מזה ולא נתן להם תמורתו, כמו שעשה במין האחד.

ויקשה אם כן למה לא השלימם וסיפק צרכם בשני המינים ההם, אחר ששניהם אסרם השם יתברך.

תמים תהיה עם ה' אלהיך

תשובה לספק הארבעה עשר

ואם תאמר, אהיה אני אם כן חסר מהדברים האלה. רוצה לומר, מידיעת השעות ומהשפעת ההצלחות ומהגדת העתידות ויתר הדברים. הנה לזה אמר תמים תהיה עם ה' אלהיך. ופירוש תמים - בלתי חסר דבר. אמר: אתה לא תהיה חסר דבר מאלו, כי הם באמת החסרים, לפי שלא יגיע אליהם התועלת אשר ירדופו. אבל אתה תמים תהיה ושלם עם ה' אלהיך, ולא יחסר לך דבר. כי ההצלחות המדומות כולם יגיעו אליך עם ה' אלהיך בקיום מצוותיו, כמו שבא בייעודי התורה. וכל הימים וכל השעות יהיו טובים ומצליחים לפניך, ולא תצטרך לעוננות, לפי שמלאכיו יצווה לך, וברכך בכל מעשה ידיך אשר תעשה.

והותר בזה הספק הי"ד.

[אם ניחוש אסור, כיצד ניחשו אליעזר ויונתן?]

הספק הט"ו

במה שאמר כי תועבת ה' כל עושה אלה והוא כי אם היה הניחוש ושאר הדברים אשר זכר אסורים מדרכי האמורי ותועבת ה' עושה אלה. איך שני גאוני עולם, אליעזר עבד אברהם ויונתן בן שאול היו מנחשים, עד שארז"ל בפרק גיד הנשה כל נחש שאינו כאליעזר עבד אברהם וכיונתן בן שאול אינו נחש. ומצינו גם כן מחכמי הגמרא שהיו עושים דברים מאותם שזכרו בהם שהוא מדרכי האמורי.

ואין ראוי שנתפייס בזה עם דברי הרמב"ם, שכתב שכל מה שיגזרו ההקש שכלי מותר וזולתו אסור. וכמו שאמרו בפרק במה אשה אביי ורבא דאמרי תרוייהו כל דבר שיש בו משום רפואה אין בו משום דרכי האמורי. כי הנה מצינו שהתירו ביצת החרגול וכן השועל ומסמר הצלוב ודברים אחרים רבים מזה המין, לא יגזרו ההקש השכלי. ועובדות הגמרא רבו בזה.

אמרם בהיתר הספק הט"ו.

והוא אם הדברים האלה כולם, שהם מדרכי האמורי, אסורים. ותועבת ה' כל עושה אלה, איך מצינו עניני הנחוש באליעזר עבד אברהם ויונתן בן שאול וברבים מחכמי הגמרא?

כבר השיב עליו ר"ן, שלא היה ניחוש אליעזר עבד אברהם כי אם סברא ישרה ושכל טוב. לפי שאליעזר עבד אברהם ראה שהיו כל מעשה יצחק מושגחים, ושיותר ויותר יהיה עניין נישואין, כי ההצלחה האנושית בדברים הגופיים תהיה מאוד בהיות האשה בעלת שכל ומדות

טובות. וגזר שיודע זה ברבקה אם תהיה נערה בלתי רבת השנים, ושתצא לשאוב מים שהוא דבר בלתי נהוג לנערה הקטנה, ושתגבר עליה הנדיבות וטוב המידות, עד שלא תחוש אל כל עמלה, ויקל בעיניה להטיב לאשר לא ידעה איזה מהם הוא, כי זה באמת יורה תכלית שלמות מידותיה, ושהיא הראויה לנוח על גורל הצדיקים, כמו שאמר היא האשה אשר הוכיח ה', הנה זה אם כן לא היה ניחוש כי אם סברא שכלית ישרה.

גם יהונתן שבקש לעשות גבורה עצומה, שלא נסה אדם להכות עם רב כמוהו הוא ונערו בלבד, וגם לעבור במקום צר, כמו שהעיד הכתוב על ידיו ועל רגליו. וכשעלה על דעתו לעשות הגבורה הזאת, בקש לדעת אם האויבים היו אמיצי לב או פחדנים, כי בזה הייתה תלויה הצלחתו, בהיותם חלשי הלבב, וכשמעם קול תרועה ינוסו ויפלו זה בזה, כמו שהיה. ועשה והצליח.

הנה אם כן כל זה מדרך טוב השכל ולא ניחוש פשוט, ולזה אמרו בשלהי גיד הנשה, כל נחש שאינו כאליעזר וכיונתן שהיו כפי הסברא אינו ניחוש. רוצה לומר, אינו ניחוש - שמותר לעשותו.

[מעשי הניחוש של חכמי הגמרא]

אמנם חכמי הגמרא, המעשים ההם שהיו עושים, עם היות שאינם כפי איכויות הדברים ההם, פועלים אותם הדברים בסגולה עצמית.

וכבר ידעת שהדברים, מהם פועלים כפי איכויותם, ומהם פועלים בכלל עצמותם וצורתם, הנקראים סגולות, ושניהם פעולות טבעיות. אם לא שאחת מהנה מבוארת הסיבה הפועלת שהוא האיכות, והשני סיבתה נסתרת ונעלמת, ולכן נקראת סגולה.

ואותם הדברים אשר התירו, התברר אצלם שהיה בהם כוח לא כפי האיכות הפועלים, כי אם כפי הסגולות. ולהיותם דברים נסתרים, התירו בהם, ואמרו שאינם מדרכי האמורי ואינם תועבת השם יתברך, כיון שלא נעשו כי אם להיותם פעולות טבעיות נמשכות מצורות הדברים ההם.

והותר בזה הספק הט"ו.

דברים יח, יד-כב

יד כי הגוים האלה אשר אתה יורש אותם
 אל-מעננים ואל-קסמים ישמעו ואתה לא כן נתן לך ה' אלהיך:
 טו נביא מקרבך מאחיך כמני יקים לך ה' אלהיך אליו תשמעון:
 טז ככל אשר-שאלת מעם ה' אלהיך בחרב ביום הקהל לאמר
 לא אסף לשמע את-קול ה' אלהי ואת-האש הגדלה הזאת לא-ארא עוד ולא אמות:
 יז ויאמר ה' אלי היטיבו אשר דברו:
 יח נביא אקים להם מקרב אחיהם כמוך ונתתי דברי בפיו ודבר אליהם את כל-אשר אצננו:
 יט והיה האיש אשר לא-ישמע אל-דברי אשר ידבר בשמי אנכי אדרש מעמו:

כ אך הנביא אשר יזיד לדבר דבר בשמי את אשר לא-צויתיו לדבר
ואשר ידבר בשם אלהים אחרים ומת הנביא ההוא:
כא וכי תאמר בלבבך איכה גדע את-הדבר אשר לא-דברו ה':
כב אשר ידבר הנביא בשם ה' ולא-יהיה הדבר ולא יבא
הוא הדבר אשר לא-דברו ה' בזדון דברו הנביא לא תגור ממנו:

הספק הט"ז

באומרו כי הגויים האלה אשר אתה יורש אותם אל מעוננים ואל קוסמים ישמעו. ויקשה למה חזר לומר זה אחרי שכבר כלל למעלה המעוננים והקוסמים עם השאר. ולמה ייחד לדבר במעוננים ובקוסמים, ולא זכר המכשף ושאר המלאכות, שהם כולם להגדת העתידות, ועל כולם יאמר ענין הנביא, לא על המעוננים והקוסמים בלבד.

[בקשת העתידות]

תשובה לספק הט"ז

ענין זה המאמר, שאחרי שהזהיר אותם על מעשה העבודות בעצמם, כמו שאמר לא תלמד לעשות כתועבות הגויים ההם, אמר הוא אולי תאמר בלבבך שאין ראוי לעשות דבר מכל אותם התועבות, אבל שאינו בלתי ראוי לשמוע העתידות שיגידו אותם אנשים אחרים שיעשו המעשים ההם. כי הנה, עם היות המעשים בעצמם אסורים, לא יתחייב שיהיה אסור לשמוע מה שיגידו.

ואולי תרצו שיהיה בקרבך מעונן ומנחש מהגויים, ותשמעו את דבריו ותשאלו את פיו, עם היות שלא תעשו כמעשיהם. וכמו שאמרו בספרי:

שמא תאמר יש להם למי ישאלו ולי אין לי, תלמוד לומר ואתה לא כן נתן לך ה' אלהיך.

לזה אמר, שגם בזה היו נכללים הגויים ההם, שאי אפשר שיהיו כולם קוסמים ומעוננים ומנחשים ומכשפים ושאר העבודות, כי המלאכות ההן היו באנשים ידועים, אבל כל שאר רוב העם היו שומעים הדברים מפיהם ושואלים להם על עניניהם, ואתם אין ראוי שתעשה כמותם.

והנה אמר בזה, לבד מעוננים וקוסמים, לפי שאלה הם הדברים היותר נכספים לבני האדם, רוצה לומר לדעת השעה הטובה לעיניהם, ולדעת העתיד לבוא, ושאר הדברים מספר יהיו ונער יכתבם, האנשים אשר השתדלו בהם ויעמלו עליהם. לכן פרט המעוננים והקוסמים שהם הדברים הכוללים שכל אדם יבחר בהם.

והותר בזה הספק הט"ז.

[הנבואה מספקת את הצורך בידיעת העתידות]

הנה אמר **ואתה לא כן נתן לך ה' אלהיך**. כלומר, הנה הגויים ההם נמשכו לדעת העתידות בקסם הנמשך ממשפטי הכוכבים והעונות אשר הם כפי המזל, לפי שהם תחת המזל. וכוכבי השמים חלק ה' אותם לכל העמים.

אתה לא כן נתן לך ה' אלהיך. רוצה לומר, לא נתן אותך לממשלתם כאשר נתן אותם אליהם, כי אתה חלק ה' וחבל נחלתו וסגולתו. ולכן נתן לך מעלה גדולה ועליונה מזו, והיא מציאות הנבואה שבקרבך, שבזה תהיה עליון לכל גוי הארץ. והוא אמרו **נביא מקרבך מאחריך כמוני**. רוצה לומר, אינך צריך שיהיו בקרבך כנענים ואמורים לשמוע מפיהם העתידות על פי מלאכותיהם, אבל נביא מקרבך יקים לך ה', מאחריך יהיה.

וגם לזה לא תבוא הנבואה לא במלאכה ולא בתחבולה והשתדלות, כי אם שיקים אותו ה' ויבחר בו, ויאמר אליו לך הנבא אל עמי ישראל. כי זה ענין **יקים לך ה' אלהיך**, שלא יהיה הנביא מנבא בתחבולותיו, כי אם לפי שבחר השם יתברך בו. וזהו אמרו **כמוני**, רוצה לומר שבחר בי ויקראני להנבא בהיותי רועה צאן, ולא הייתי משתדל על ההליכה, אלא הייתי פוצר שלא ללכת בשליחותו.

והענין שהוא בחר בי וקראני לנבואה, וכן יהיו שאר הנביאים נקראים בהיכל המלך. ואל הנביא אשר כזה, אליו תשמעון. כי הוא יגיד לכם מה פעל אל. ואמר שיהיה זה כמו שהם עצמם שאלו במעמד הר סיני, שהשם יתברך ידבר אתם על ידי משה, כמו שכתוב שם **קרב אתה ושמע את אשר יאמר ה' אלהינו ואת תדבר אלינו**, כי אז הסכים השם יתברך בדברם, ואמר **הטיבו אשר דברו**, רוצה לומר שיהיה אמצעי בינו ובינם, והוא הנביא אשר יקים להם. וזהו נביא אקים להם, ואני אבחר בו כמוך, רוצה לומר כמו שבחרתי בך. לא שיהיה נביא אחר במדרגת משה רבנו ומעלתו, כי אם שיהיה נבחר מאתו יתברך, כמו שהיה נבחר משה לנבואתו. ולענין הקימו שזכר ["יקים לך ה'"], היה הדמוי **כמוני**, כמוך, לא במעלת הנבואה. ולנביא אשר כזה אמר שיתן דברו בפיו, והוא ידבר אליהם את כל אשר אצונו.

[האומות תחת ממשלת הכוכבים, ישראל בהשגחה אלוהית]

הנה גילה בזה תוכן העניין ואמיתותו, והוא שהאומות ההם להיותם תחת ממשלת הכוכבים ושירי מעלה, היו המלאכות ההן מיוחסות אליהם, שהם לדעת חוקות השמים, ומה שיורו עליו השרים העליונים עליהם.

אמנם ישראל שאינם תחת המערכה השמימית, והם תחת הנהגת ההשגחה האלהית, אין ראוי אליהם שיבקשו דבר מהשרים, שאין עליהם ממשלה, כי אם מאת השם יתברך מנהיגם. ולכן הנביא ידבר אליהם רצונו, ואינם צריכים לדבר אחד חוץ מזה. ואם יראה שגורשו בגויים בעבור שעשו אותם התועבות, הנה היה זה בעבור שהיו עושים אותם בארץ להנהגתו יתברך, ואינה נכנעת לממשלת השרים העליונים, כי לה' לבדו, ולכן גורשו ממנה. כי בעל הבית ואדוני

הארץ לא יחפוץ שיעבדו אלוה אחר בארצו. ולכן הייתה האזהרה לישראל שלא יעשו כזה, אבל שישמעו את דברי הנביא אשר ינבא בשם ה' שהוא מנהיגם באמת.

והודיע אותם שהנביא ההוא, יען וביען דברי ה' בפיו, ראוי שישמרו מפניו וישמעו בקולו, וזהו אמרו והיה האיש אשר לא ישמע אל דברי אשר ידבר בשמי אנכי אדרוש מעמו. רוצה לומר, שדברי הנביא אחרי שהם בשם ה', הם דברי ה', ולכן האיש אשר לא ישמע אותם לעשות לא יהיה מוטל על הנביא לייסרו ולהענישו, אבל השם יתברך הוא ידרשהו מעצמו, לפי שהיו הדברים שלו והוא יתברך יריב לו.

[רמב"ם על ההבחנה בין נביא אמת לנביא שקר]

וכבר כתב הרב הגדול בפתיחתו לפירוש המשנה, והוא האמת בעצמו, שכאשר הנביא ינבא בשם עבודה זרה, בין שיהיה מנבא בשמה, או שינבא בשם האלוה יתברך שציוהו לעבוד העבודה זרה ההיא, אין צריך לבחון, אלא להרגו בחנק, כמו שאמר **והנביא ההוא או חולם החלום ההוא יומת**.

וכאשר הנביא ינבא בשם ה', יחלק לשני חלקים:

החלק הראשון, שיקרא בני אדם לעבוד את ה', אבל יוסיף או יגרע דבר מן המצוות, אם על המפורשות בכתוב ואם על המקובל בהם, וזה אם כן חייב מיתה, ואין להביט אל אות או מופת שיעשה, לפי שהוא חולק על משה רבנו שנאמר בו וגם בך יאמינו לעולם, ואמר לא בשמים היא בפיו ובלבבך לעשותו. ועניין בפיו היא המצווה המקובלת הידועה על פה, ועניין בלבבך הסברות שהוציאו, בעיון שהם מכלל הסברות הנמשכות מן הלב. וכמו שאמר **רז"ל** בריש פ"ק דמגילה, אין נביא רשאי לחדש דבר מעתה. ואחרי שידענו שהנביא הזה טען טענת שקר נתחייב להרגו, וזהו מכלל **אך הנביא אשר יזיד וגומר ומת הנביא ההוא**.

והחלק הב' הוא שיקרא בני האדם לעבוד את ה' יתברך, ולא יוסיף ולא יגרע מן המצוות, אבל יזהיר בעונש למורד בהם ושכר רב למקיים אותם, כמו שהיה עניין הנביאים האמיתיים כולם. והנביא אשר כזה צריך לבחון אותו, אם היה נביא ה' אמת ורוח ה' נוססה בו, אם לא, כדי שיתבאר לנו עדותו, ונעשה אחרי כן כל מה שיצווה בשם ה' אחרי בחינתו. אמר הכתוב **והיה האיש אשר לא ישמע אל דברי אשר ידבר בשמי אנכי אדרוש מעמו וגו'**.

ונראה לי, שגם לעניין הזה אמר משה רבנו ע"ה, **נביא מקרבו מאחיו כמוני יקים לך ה' אלהיך**. ואמר הוא יתברך, **נביא אקים להם כמוך**. רוצה לומר, שהנביא אשר יקים אליהם לא יהיה חולק על משה רבנו, ולא חולק על מצווה ממצוותיו. אבל יהיה בעניין התורה והמצוות כמהו, רוצה לומר שיהיה עליהם בשמירתם וקיומם, כמו שהיה מזהיר משה רבנו ע"ה. ומזה ימשך שהנביא אשר לא יהיה כמוהו, אינו נביא אמת וראוי להורגו. כי היות הנביא

בדעותיו וגזרותיו כמוהו, הוא תנאי עצמי במציאותו ואמיתתו. ולזה נאמר בעניין עונשו, **אך הנביא אשר יזיד לדבר בשמי את אשר לא צויתיו וגומר**. כי הנה קרא זה זדון, כי זדון לבו השיא לדבר כנגד אדון הנביאים ותורתו, ומי שלח יד פיו ולשונו לדבר במשיח ה' בכל ביתו נאמן הוא - ונקה.

[כיצד להבחין בדבר אשר דברו ה']?

כא וְכִי תֹאמַר בְּלִבְּךָ אֵיכָה נִדְעֶה אֶת-הַדָּבָר אֲשֶׁר לֹא-דִבְּרוּ ה':
כב אֲשֶׁר יִדְבֹר הַנְּבִיא בְּשֵׁם ה' וְלֹא-יְהִיֶה הַדָּבָר וְלֹא יָבֹא
הוא הַדָּבָר אֲשֶׁר לֹא-דִבְּרוּ ה' בְּזִדּוֹן דִּבְּרוּ הַנְּבִיא לֹא תִגּוֹר מִמֶּנּוּ:

הספק הי"ז

כי תאמר בלבבך איכה נדע את הדבר אשר לא דברו ה' אשר ידבר הנביא בשם ה' ולא יהיה הדבר ולא יבא הוא הדבר אשר לא דברו ה'.

והספק בזה, למה לא שאל איכה נדע את הדבר אשר דברו ה', כמו ששאל איכה נדע את הדבר אשר לא דברו ה'. כי הנה באו בפרשה שני משפטים:

האחד באומרו והיה האיש אשר לא ישמע אל דברי אשר ידבר בשמי אנכי אדרוש מעמו. **והשני** אמרו אך הנביא אשר יזיד לדבר דבר בשמי את אשר לא צויתיו לדבר ומת הנביא. והנה היה ראוי שיתן האות הצריך לכל אחד מהמשפטים האלה. רוצה לומר, איך נדע הדבר אשר דברו ה' כדי שהמוותר על דברי נביא יהיה חייב מיתה. ואיך נדע את הדבר אשר לא דברו ה', כדי שנהרוג את הנביא אשר אמרו. הרי לך ששתי הבחינות היו ראויות. ויקשה אם כן למה לא זכרן.

תשובה לספק הי"ז

האמנם למה נתן הבחינה על הדבר אשר לא דברו ה' יתברך, באומרו **וכי תאמר בלבבך איכה נדע את הדבר אשר לא דברו ה' אשר ידבר הנביא בשם ה' ולא יהיה הדבר ולא יבא הוא הדבר אשר לא דברו ה'**, ולא נתן הבחינה גם כן לדעת הדבר אשר דברו ה', **שהוא הספק הי"ו אשר העירותי**. כבר התעורר עליו **הרב הגדול באותו המקום מפירוש המשנה**.

והיה דעתו שבמאמר הזה תוכללנה הבחינות השתיים: כי כמו שמה שידבר הנביא בשם ה' ולא יהיה הדבר ולא יבוא, הוא הדבר אשר לא דברו ה', ככה מה שדבר הנביא בשם ה' ויהיה הדבר ויבוא - הוא הדבר אשר דברו ה' כשיתקיימו דבריו כולם, ולא ייפול דבר מכל דבריו ארצה.

ושאל הרב לעצמו, ואיך נדע מפני זה בבירור שהנביא יבא בשם ה' באמת, כי הנה המעוננים והקוסמים אומרים מה שעתיד להיות ויהיה הדבר, ואם כן מה יהיה ההפרש ביניהם ובין נביא השם יתברך. והשיב הרב לזה, שהמעוננים והקוסמים ודומיהם ממגידי העתידות, מקצת

דבריהם מתקיימים ומקצתם בלתי מתקיימים. אבל הנביא - כל דבריו מתקיימים. וכמו שנאמר בשמואל **ולא הפיל מכל דבריו ארצה**. ולפיכך היו בודקים הנביא פעם אחר פעם, ואם היו מתקיימים דבריו כולם אז יודע בלי ספק שהוא נביא ה' בבירור. זוהי כוונתו, ואליה נמשך הרמב"ן בפירוש הכתוב הזה.

[תשובת הר"ן לרמב"ם]

אמנם הר"ן כתב עליו דברי טעם ותפישה רבה, באומרו שעם היות דברי הרב הגדול אמיתיים בהפרש העוננים והקוסמים מהנביא, בעניין קיום דבריהם אין דבריו מחוורים בהיתר הספק. וזה, שלא יתחייב שגם שכשלא יהיה הדבר, הוא הדבר אשר לא דברו ה'. שכאשר יהיה הדבר ויבוא, הוא הדבר אשר דברו ה', כי הוא מאמר שולל כולל, ולא יתהפך כי אם מחייב חלקי. והוא כמאמר האומר שמי שלא יקיים את השבת אינו חסיד. שלא יתהפך שמי שיקיים אותו יהיה חסיד.

וגם מצד העניין עצמו אמר שאין דברי הרב נכונים, לפי שאמר שצריך שייבחן הנביא קודם שנאמינהו פעמים רבות, בעניין שלא יהיה אפשר שייפול בו ספק. ויקשה מדבריו על דבריו. שהוא עצמו כתב בספר המדע פ"ז מהלכות יסודי התורה, שצריך שייאמן הנביא כשיתן אות, אף על פי שאותו את אפשר שיש בו דברים בגו, כלומר שאינו בא מאת ה' יתברך, אבל באיזה צד מהכשוף והתחבולה - נצטוונו לשמוע לו ממה שאמר אליו תשמעון. וכן הסכימו גם כן במסכת סנהדרין פרק הנחנקין.

ומפני זה דחה הרב **רבנו נסים** דעת הרב בהיתר הזה, וחשב מחשבות בהיתר הספק באומרו, שהתורה הוצרכה לתת בחינה לדעת הדבר אשר לא דברו ה', מפני שצוותה התורה בהריגת הנביא, והיה ראוי שידעו בבירור שהוא נביא שקר כדי לחייבו מיתה. אבל בחינת הנביא, לא זכרה התורה, אם לפי שהייתה מסורה לחכמים, ואם מפני שנרמזה במלת כמוני שאמר **נביא מקרבו מאחורי כמוני**, רוצה לומר שהתאמת נבואתו כמו שנתאמתה נבואתי.

וכזה עצמו תמצא בדברי הרב **ר' משה בר נחמן ורלב"ג**, כי כולם היו דברים מנוגדים אלו מאלו.

[אברבנאל על ההבחנה בין נביא אמת ושקר]

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

והנראה לי בזה הוא שאין דעתם בזה מספיק ונאות בהתרת הספק, לפי שאתה תמצא בכתובים האלו שני משפטים,

האחד הוא והיה האיש אשר לא ישמע אל דברי אשר ידבר בשמי אנכי אדרוש מעמו. והיא מיתה בידי שמים למי שיעבור על דברי הנביא.

והשני אמרו אך הנביא אשר יזיד וגומר. והיא מיתה בחנק לנביא שקר.

וכיון שנתנה התורה בזה שני משפטים, ראוי היה שתתן להם שתי הבחינות. אם בחינת הנביא לדעת שהוא נביא ה' באמת, כדי שנתחייב לשמעו. ואם בחינת שקרותו, לדעת שהוא נביא שקר כדי שנתחייב להרגו.

ויקשה אם כן למה נתנה הבחינה השנית בנביא השקר למען מיתתו, ולא לראשונה בנביא האמת למען שמיעתו.

גם מה שאמר שבחינת הנביא הייתה מסורה לחכמים, ולכן לא נזכרה בתורה. הלא גם בחינת נביא השקר, אם לא יהיה הדבר ולא יבוא, הייתה מסורה לחכמים, והייתה יותר נאותה להם. והיה אם כן ראוי שלא יזכור לא זו ולא זו.

גם הדרכים אשר בהם יובחן הנביא, אי אפשר שנאמר שנרמזו במלת **כמוני**, כי שם לא ידבר מבחינת הנביא כי אם ממציאיותו, והפסוק מורה על זה. ואם יאמר על כל פנים שמלת כמוני תחייב שכל הנביאים יאמתו נבואותיהם, כמו שנתאמתה נבואת משה, יתחייב שכולם ידבר עמם ה' יתברך לעיני כל העם ויקרעו הים. כיון שע"י שני העניינים האלה נתאמתה נבואת משה, כמו שכתוב **ויאמינו בה' ובמשה עבדו** ונאמר **בעבור ישמע העם בדברי עמך וגם בך יאמינו לעולם**.

[בחינת הנביא נעשית רק בתחילת נבואתו]

ומפני זה כולו אכתוב אני בהיתר הספק הנזכר, שמה שאמר הכתוב **איכה נדע את הדבר אשר לא דברו ה'**, אין זו בחינה שצויה שנעשה על כל דבר ודבר שידבר הנביא. כי בהיות הנביא מוחזק בתחילת נבואתו, לא יצטרך לבחון עוד על כל דיבור ודיבור. אבל נתחייב לשמוע אליו גם כי כבר יצווה דברים, ולא ייפול עליהם שלא יהיה הדבר ולא יבוא, לפי שאינם מהגדת העתיד.

אבל היה במאמר הזה בחינה לדעת הנביא שהוא נביא אמת או נביא שקר. ועל שתי הבחינות יחד אמר: **וכי תאמר בלבבך איכה נדע את הדבר אשר לא דברו ה'**. רוצה לומר, מאחר שכל נביא בשם ה' ידבר, באיזה דבר נבחין האמת והשקר, שיהיה נביא אמת נודע ומוחזק ונתחייב לשמוע דבריו, ולהרוג הנביא שקר.

ועל שתי הבחינות אמר **אשר ידבר הנביא בשם ה' ולא יהיה הדבר ולא יבא הוא הדבר אשר לא דברו ה'**. ובזה צדקו דברי הרב הגדול. רוצה לומר, אם תרצה לדעת מי הוא הנביא אמת או הפכו, עשה הבחינה לנביא בתחילת נבואתו. ומה שלא יהיה ולא יבוא מהדברים אשר יעד, יורה על שקרותו, ולכן דבריו לא דברם ה'. ובהפך, אם יתקיימו דבריו, תדע ותאמין שהוא נביא אמת לה', וצריך לשמוע דבריו.

כי הנה עם היות שלא יתחייב זה חיוב גמור מטבע הלשון כיתר החמרים, בעניין הנבואה יהיה אמת גמור. שכאשר יהיה הדבר, הוא אשר דברו ה'. וכאשר לא יהיה - היא נבואת שקר.

וכבר יורה ע"ז מאמר ירמיהו לחנניה בן עזור. **בבוא דבר הנביא יודע אשר שלחו ה' באמת**, מורה שבזה הייתה בחינת הנביא. וכאשר יתבאר עניין הבחינה במה תהיה, נדע ונשכיל שההקדמה הזאת תתהפך בעצמה. רוצה לומר, שמה שידבר הנביא בשם ה' ולא יהיה הדבר ולא יבוא, הוא הדבר אשר לא דברו ה'. ומה שידבר בשם ה' ויהיה הדבר ויבוא, הוא הדבר אשר דברו ה'. כי המאמר הזה מתהפך במשא. לפי שהנושא והנשוא בו שווים. כמו כל אדם צוחק - וכל צוחק אדם. ולכן אמרו רבותינו ז"ל מכלל לאו אתה שומע הן.

[איך נבחין בין קוסם לנביא?]

אמנם לספק שהעיר הרב הגדול מהעוננים והקוסמים שיגידו העתידות, ובמה יודע איפה ההפרש שיש ביניהם ובין נביא ה'. אין ראיות להתירו כמו שהתירו הרב, שצריך השנות רב [חזרה רבה] בבחינת הנביא, כי זהו הפך האמת והקבלה האמיתית, כמו שהקשה עליו **רבנו נסים**.

אבל אמיתת הדבר, שבחינת הנביא אינה בייעודים הטובים, ולא הרעים העתידים להיות, שתשתתף הגדתו העתידות עם המעון והקוסם, וכמו שיתבאר מדבריו אחר זה. ואמנם היה הבדל הנביא מהמכשף קוסם קסמים ומעון ומנחש בשני דברים.

האחד בהכרת וידיעת תכונות הנביא ומידותיו וחכמתו, בפרישותו במעשיו הנעלה בהם על כל בני דורו, עד שמפני זה יכירו וידעו כל יושבי תבל כי הוא מוכן לנבואה. ולהיותו מהלך בדרכי הנבואה וענייניה, כאשר יעשה אותות ומופתים יודע באמת שהוא נביא לה', ולא יחשוב אדם שהוא מכשף או קוסם, לפי שלא נתעסק מימיו במלאכות ההם. וכבר זכר הרב התארים ההם בהלכות יסודי התורה.

והשני שייבדל הנביא מהמכשף בעשיית האותות. וזה לפי שהמכשף והקוסם, גם שנודה שיוכל בחכמתו לעשות דברים יוצאים מהמנהג הטבעי כחרטומי מצרים, הנה אין ראוי שנחשוב שכאשר יתפאר בנבואה בשקר ובכזב, יוכל לעשות בבחינתה אות כלל. לפי שה' יתברך לא יחפוץ ולא יספיק בידו על זה, והטבע לא יתפעל אל דברי הבליעל הזה, יען וביען

ההשגחה האלהית לא תיתן מכשול לפני העם. ולזה לא יהיה אפשר שלאמת נבואה כוזבת יתן אות או מופת ויבוא.

וכמו שאמר בדומה לזה בפרשת נביא השקר כי מנסה ה' אלהיכם אתכם וגומר. לפי שביאת האות או המופת מהנביא השקר לא יוכל להיות כי אם לנסות בו הבורא את ישראל.

ולכן בהיות הנביא לא ינבא אל אלהים אחרים, ולא לעקור דבר מן התורה, כי אם לייסר את העם ולהוכיחם ולהכניסם תחת כנפי השכינה, ועם טוב מידותיו ותכונותיו ידבר בשם ה' דברי שלום ואמת, ויעשה אותות ומופתים לאמת את נבואתו, הנה ראוי שנאמין בהם, כיון שאי אפשר שיהיו מפאת קסם ועוננות. וכפי דבריו אין בהם דבר ניסיון מה' יתברך.

הנה אם כן הותר הספק הי"ז.

[במה יבחן הנביא]

הספק הי"ח

אם נתחייבנו לשמוע אל דברי הנביא, ראוי שנדע איך יבחן שהוא נביא כדי שנשמע אל דבריו. ואם תאמר שהתורה פירשה זמן בחינתו, באומרו אשר ידבר הנביא בשם ה' ולא יהיה הדבר ולא יבא הוא הדבר אשר לא דברו ה'. הנה ייפול בזה ספק עצום. והוא. כי לא ימלט אם שתהיה בחינתו בייעודים הטובים שיעד לבוא או בייעודים הרעים. ושקר הוא שנאמר שבייעודים הרעים תהיה הבחינה, לפי שכבר אפשר שיהיה מיעד בייעוד רע שיבוא על איש או על עם אחד, וישוב האיש או העם ההוא אל ה' וינחם ה' על הרעה, ולא תבוא עליו. כמו שהיה העניין בנינוה. ואם הייתה בחינת הנביא בזה, הנה לא יהיה הדבר ולא יבוא, ויומת הנביא על לא חמס בכפיו ואין מרמה בפיו.

ושקר גם כן שנאמר שתהיה הבחינה בייעודים שג"כ יהיה אפשר שלא יתקיימו מפני המקבל, שמא יגרום חטאו וימנע מפני זה הטוב ממנו, כמו שמצינו ביעקב שעם היות שהובטח והנה אנכי עמך ושמרתיך בכל אשר תלך, הנה בבא עשו כנגדו אמר ויירא יעקב מאוד ויצר לו, שמא יגרום החטא להחזרת השם יתברך מייעודו הטוב.

וכמו שביאר כל זה ירמיהו הנביא באומרו רגע אדבר על גוי ועל ממלכה לנתוש ולנתוץ ולהאביד ושב הגוי ההוא מרעתו ונחמתי על הרעה אשר חשבתי לעשות לו. ורגע אדבר על גוי ועל ממלכה לבנות ולנטוע ועשה הרעה בעיני לבלתי שמוע בקולי ונחמתי על הטוב אשר דברתי להיטיב לו.

אין לנו אם כן במה יבחן הנביא. ואין ראוי שנאמר שכאשר לא יהיה הדבר ולא יבוא, הוא הדבר אשר לא דברו ה'. כי כבר לא יהיה הדבר ולא יבוא הדבר אשר דברו ה'.

ואמנם בהיתר הספק הי"ח, והוא במה יבחן הנביא, נבוכו בו המחברים מאוד.

[תשובת רמב"ם בהקדמה למשנה]

והרב הגדול גזר אומר בפתיחתו לפירוש המשנה, שתהיה הבחינה בייעוד הדברים העתידיים, ושבחינת הנביא לא תהיה בייעודים הרעים, לפי שהייעוד הרע אפשר שיחזור וישוב, כמו שמצינו בננוה ודומיהם, כי אם בייעודם הטובים.

וגם לא תהיה הבחינה בייעוד הטוב אם לא יהיה לנביא שלוח לזולתו, כי אז יהיה הייעוד הטוב, בהיותו נאמר ע"י נביא שלוח לזולתו, לא ישוב מפני כל הייעוד ההוא ובו יבחן הנביא. אבל כשיהיה נאמר לנביא על עצמו, כבר ישוב. ולכן נתיירא יעקב מעשו ויצר לו. לפי שהיה ייעודו מה' יתברך אליו מבלי אמצעות אחר.

והנה יעשה הרב חיזוק לדעתו שתהיה הבחינה בייעודים הטובים, ממאמר ירמיהו לחנניה בן עזור. הנביאים אשר היו לפני ולפניך וגומר. הנביא אשר ינבא לשלום בבא דבר הנביא יודע אשר שלחו ה' באמת. והסמיך עצמו בסמך של דרשות חשבם כמכריעים זה הדעת, במה שאמרו חכמים זיכרונם לברכה פ"ק דברכות (דף ז'), כל ייעוד שיצא מפי הקדוש ברוך הוא לטובה, אפילו על תנאי אינו חוזר, שנאמר ועתה הניחה לי ויחר אפי בהם ואכלם ואעשה אותך לגוי גדול. וכתוב ובני רחביה רבו למעלה.

[שאלות על שיטת הרמב"ם]

וכמה ספקות התחייבו לדעתו זה.

אם ראשונה שלפי דרכו זה יצטרך לפרש **אשר ידבר הנביא בשם ה'** וגומר בייעוד הטוב לא בייעוד הרע. ויפרש מאמר ירמיהו **רגע אדבר על גוי ועל ממלכה לבנות ולנטוע** כשיהיה הדיבור לנביא לעצמו, ולא שיהיה לנביא שלוח לזולתו. והתנאים והחלוקים האלה לא נזכרו בכתובים. והיה מבואר הקושי, אחר שיעמיס הכתובים על כרחם לאמר מה שלא נמצא בהם.

ושנית כי יצטרך הרב לפרש מאמרם ז"ל **כל ייעוד שיצא מפי הקדוש ברוך הוא לטובה אפילו על תנאי אינו חוזר**, שיצדק כשיהיה ע"י נביא שלוח לזולתו. ולא יהיה מאמר כללי כמו שיובן ממנו. אבל יהיה מאמר על תנאי שלא זכרו הם בדבריהם ולא עלה על לבם.

ושלישית שהוא דבר קשה וכבד להאמינו ולאומרו, שלא יהא ה' יתברך נאמן בדיבורו אשר ידבר לנביא בינו לבין עצמו, כמו אם אמר יאמר אותו על ידי אמצעי. והנה כדומה לזה אמרו חכמים ז"ל בקדושין פרק האומר לא אברו סהדי אלא לשקרי. ועדיין יישאר הספק למה יחזור מהטוב שיאמר בינו לבין המקבל אותו, ולא יחזור מאותו שיאמר אותו ע"י אמצעי.

והנה חזרת הייעוד אין ראוי שימנע, לא מצד המייעד ולא מצד המיועד ולא מצד הייעוד עצמו.

אם מצד המיעד יתברך אינו ראוי שימנע להיותו בלתי משתנה בעצמו. ואם מצד הייעוד עצמו אם היה בלתי ראוי לחזור ממנו כמו שאמר בייעוד הטוב שלהיותו טוב ראוי שיתקיים על כל פנים.

גם מצד המקבל, אין ראוי שימנע אם היה ראוי לקבלו, ושלא ימנע ממנו הייעוד הטוב. ובייעוד הטוב בין שיהיה ע"י נביא שלוח לזולתו או שלא יהיה לנביא שלוח, אין הפרש אצלו יתברך שיחזור באחד מהם ולא יחזור באחר, כיון שבשניהם המייעד הוא אחד: השם יתברך, קיים ובלתי משתנה. והמקבל הוא אחד, והייעוד הוא ייעוד טוב אחד בשניהם. ואם כן איך יחזור הייעוד מפאת האמצעי או הכלי, שאינו מצד המייעד, ולא מצד המייעד, ולא מצד הייעוד.

רביעית שהמשפט האלהי הוא שווה בשכר ועונש, לתת לאיש כדרכיו וכפרי מעלליו. ולכן להיות על אומה מהאומות או איש מהאנשים ייעוד טוב מנביא שלוח, ושבה האומה ההיא או האיש ההוא, ועשה הרע בעיניו, איך ייחשב לדרך צדקה ומשפט שיתקיים הטוב ההוא עכ"פ בבלתי מוכן אליו, לא לפי שהקדוש ברוך הוא יעד עליו ויצא מפיו, ולא מפאת הטוב בעצמו, כי אם בעבור האמצעי שהיה בדבר ימצא חוטא נשכר. וכבר העיר הרב רבי **חסדאי** על שני בטולים הראשונים אשר זכרתי, ואני הוספתי עליהם הנשארים.

[תשובת אברבנאל]

ואשר אאמינהו בו אני, נאות ואמיתי בדרוש הזה, הוא שנאמר שפעולות הנביא ודבריו הנפלאים הם בשלושה מינים: מין האותות והמופתים שיעשה בשינוי הטבע. ומין הגדת מה שקרה או מה שיקרה, מדברים היו או יהיו, מבלתי שיהיה בהם טוב או רע, כמו מה שהגיד שמואל לשאול לשאול שנמצאת האתונות. ומין הייעודים הרעים או הטובים שיהיו לאומה מן האומות או לאיש מן האישים בעתיד.

[באילו תחומים ייבחן הנביא?]

והנה בחינת הנביא תהיה במין הראשון ובמין השני הנזכרים בלבד. לא במין השלישי מן הייעודים העתידיים, מהטוב או מהרע. והשכל יגזור בזה, כי הבחינה אין ראוי שתהיה כי אם בדרכי הנעשים לתכלית הבחינה או הניסיון, לא במה שיכלול הגמול והעונש לאחרים.

ולכן תהיה הבחינה האמיתית בעשיית האותות והמופתים בזולת המנהג הטבעי, כדי שיכירו וידעו בני אדם כי שם ה' נקרא עליו, והוא בנבואתו פועל בחומר העולם, ועושה בהיותו כרצונו.

וכן בהגדת מה שקרה או שיקרה, בהיותו דבר נעלם ונסתר מאותם השומעים. כי כל זה יורה על הרוח האלהי אשר בו ידע מה בחשוכא ונהורא עמיה שרא.

ואמנם בענייני הייעודים הטובים או הרעים העתידיים והגזורים על עם ועל איש, לא תהיה בחינת הנביא בהם, לפי שאלה יהיו חוזרים כבר כפי השתנות הכנת המקבלים, ולא תצדק הבחינה בהם.

ואל תקשה עלי ממאמר משה רבנו ע"ה ומאמר אליהו. כי המאמרים האלה לא נאמרו לאמת נבואותיהם, כמו שחשב הרבי חסדאי. כי כבר היו נביאים מוחזקים, ומה להם עתה להבחן אם היו נביאים אם לא. אבל היו זה מאתם עונש ומשפט נפלא לאנשים שהיו מבזים אותם, לא בדרך בחינה.

ולזה תמצא שכאשר בא יונה אל נינוה, והיה הרצון האלהי שיעשה תחילת נבואתו שם בייעוד הרע ההוא, לא נתקיים בייעוד ההוא ולא נתאמתה בו נבואתו. לפי שהיה מהמין השלישי הנזכר, ולא יבחן הנביא בו. וכאשר שבו מדרכם הרעה, שב ה' יתברך מחרון אפו ולא הביא עליה הרעה.

[**"כל יעוד היוצא מפי הקב"ה לטובה אינו חוזר**]

ואמנם מאמר **רז"ל** (ברכות ד' כ') שכל ייעוד היוצא מפי הקדוש ברוך הוא לטובה אפילו על תנאי אינו חוזר.

וכבר כתב הרב הגדול בפירוש פרק חלק, שהמאמרים שאינם לעניין מעשה או בעניין הדין, שאין האדם מחויב להאמין בהם, כי אם לפי שיהיה מסכים אל שורשי התורה וענייניה, כי הסברות ההן לא היו הלכה למשה מסיני לחכמים ההם, כי אם מחשבה וסברא עיונית לא זולת זה. ויפורש עם זה מאמר הכתוב שאמר, **אשר ידבר הנביא בשם ה' ולא יהיה הדבר ולא יבוא**, שיהיה זה בשיעד על אות או מופת, או יגיד מה שיקרה מהדברים שאין בהם טוב ולא רע, כמו שאמרתי.

ואמנם אמרו **בזדון דברו הנביא לא תגור ממנו**, הוא להודיע שלא יאמרו שטעה הנביא בשיקול הדעת ובשגגה כשגגה שיוצאת מלפני השליט, כי בכוונה ודעת דיבר מה שדיבר לשקר, והוא הזדון. ועל כן לא יגורו מחכמתו ומהתפארותו בנבואה, ויהרגו אותו על כל פנים.

וממה שיראה עוד אמיתת מה שאמרתי בבחינת הנביא, הוא מה שמצינו בבחינת נבואת אדונו, אשר הוא מראה מלוטשת משל ליתר הנביאים כולם. רוצה לומר, שכאשר אמר **והן לא יאמינו לי ולא ישמעו לקולי, כי יאמרו לא נראה אליך ה' - נתן לו הקדוש ברוך הוא אות ההפך**

המטה נחש ואת הדם. והיה עושה אותו לעיני העם, ויאמן העם. אבל לא נתן ייעודים טובים או רעים במה שיהיה.

ואם נאמר כדברי **רבנו נסים**, שפירש **נביא מקרבו מאחיר כמוני**, שתתאמת נבואתו כמו שנתאמתה נבואתי, יתחייב אם כן שכל הנביאים גם הם יאמתו נבואותיהם על ידי נסים ונפלאות. וכמו שעשה משה, ואליהו בהר הכרמל לא יעד בייעוד בדבר עתיד מטוב עד רע לאמת נבואתו, כי אם בהורדתו האש מן השמים על העולה, כי זה יהיה הדרך האמיתי לבחינה לא זולתו. ושמואל הנביא לא אמר לשאול לאמת מלכותו ומשיחתו ייעוד טוב ולא רע, כי אם מה שימצא בדרך, ומה שיקרה לו שם שאין בו לא טוב ולא רע, ולא ייפול תחת החזרה.

וכבר בארו **חכמינו** ז"ל, שבחינת הנביא תהיה בנסים ונפלאות, כאומרם בסנהדרין פרק הנחנקין,

והמוותר על דברי נביא מנא ידע דאיענש, דיהיב ליה אות, והא מיכה דלא יהיב ליה אות ואיענש. היכא דאתחזק שאני. דאי לא תימא הכי, אברהם בהר המוריה היכי שמע ליה יצחק. ואליהו בהר הכרמל היכי סמכי עליה ועבדי שחוטי חוץ. אלא היכא דאתחזק - שאני.

הנה ביארו שאימות הנביא ובחינתו אינה בייעודים, כי אם באותות. כמו שאמרו דיהיב ליה אות. ושזה יהיה בתחילת נבואתו לא אחר היותו מוחזק לנביא.

[תרומת מעמד סיני לאמונה]

והתימה הגדול מהרב ממה שיברח מהיות בחינת הנביא על פי האותות יש בלבו דופי והרהור, אולי הם בלהט וכישוף, ויטה בדעתו שיבחן בייעודים העתידיים טובים או רעים. שאם מעשה הנסים ימצא בו ספק שמא נעשה בלהט וכישוף, כל שכן וכל שכן שימצא הספק בהגדת העתידות, שאפשר שימצא בקסם ובכישוף ומפועל האוב והידעוני ומחכמת משפטי הכוכבים. ואיך, אם כן, נאמר שתהיה בהגדת העתידות ולא בנפלאות, בהיות משפט מעשה הנפלאות זר ויותר מרוחק מידיעות בני אדם, מהגדת העתידות. ואיך יאמר שלא האמינו בו ישראל מפני האותות, והנה הכתוב אומר בפירוש במצרים **ויעש האותות לעיני העם ויאמן העם וישמעו כי פקד ה' את בני ישראל וכי ראה את עניי ויקדו וישתחוו**. והספיקה בחינתו כל כך, שעליה נסמכו ישראל וקיימו וקבלו לעשות את חג הפסח שציוה להם במצרים. ועל הים מהו אומר **וירא ישראל את היד הגדולה אשר עשה ה' במצרים ... ויאמינו בה' ובמשה עבדו**. ואמנם שאר הנסים שנעשו במדבר, אמת הוא שכפי הצורך עשאו כדברי הרב בספר המדע, אבל בתחילת נבואתו לא נתאמתה ולא נבחנה כי אם על פי האותות.

ואמנם מה שנצטרך למעמד הר סיני, ושישמעו העם בדבר ה' עמו, לא היה זה לבחינת נבואתו, כי אם לשלול דברי כל הבאים אחריו בדורות העתידיים שיסותרו דבר מכל דבריו.

וכדי שלא יקום בעתיד איש מתפאר בנבואה מדבר נגדו, בא המעמד האלהי ההוא. וכמו שאמר **הנה אנכי בא אליך בעב הען בעבור ישמע העם בדברי עמך וגם בך יאמינו לעולם**, והנה הוצרך הקדוש ברוך הוא לעשות למשה רבנו ע"ה כן יותר מלכל שאר הנביאים, לפי שעל ידו נתנה הנמשכות לעד באומה, והיה הצורך בעבורם שיעשה האומות התורה והמצוות ההוא מפני הנצחיות המקווה בהם. אמנם שאר הנביאים לא הוצרכו לזה, לפי שלא נתנה על ידם התורה והמצוות כמוהו.

וראה דברי הרב הגדול בפ"ז מהלכות יסודי התורה ותמצא, שיודה הרב שכל אחד משאר הנביאים אחרי משה רבנו עליו השלום, בהיותם נודעים בקדושה ובטהרה ובפרישות, ועם זה יעשה אות ויאמר שהשם שלחו, שנתחייב לשמוע דברו, שנאמר אליו תשמעון. והוא המורה שבחינת הנביא תהיה על פי האות. ואם באות אחד בלבד, אף על פי שיש בו דברים בגו.

ואמנם מה שאמר בפ"ח הנמשך, משה רבנו ע"ה לא האמינו בו ישראל מפני האותות, לא אמרו על אימות ובחינת נבואתו הראשונה, כי לא הייתה כוונתו באותו פרק לבאר זה, כי אם לענין התורה והמצוות, שלא האמינו בתורתו ומצוותיו מפני האותות שעשה במדבר, כי אם מפני שבעיניהם ראו ובאוזניהם שמעו מעמד הר סיני. ושלכן כי יקום נביא או חולם חלום ונתן אות או מופת, לא נאמין אליו כנגד התורה, לפי שלא נתאמתה על פי האותות, וכמו שנזכר שם. ולכן זכר שם נסי המדבר, ולא זכר נסי מצרים, לפי שלא היה דרושו כי אם על התורה והמצוות שנתנו במדבר.

וכבר ביארתי אני הפרק ההוא, והוכחתי שאין בו סתירה למה שאמר בפתיחת המשנה מענין בחינת הנביא על פי הייעודים. והוא ענין אמתי ואינו ממה שיאות במקום הזה.

והמלמד אדם דעת יראנו האמת מתורתו:

אברבנאל דברים פרק יט

דברים יט, א-יג

אחרי שזכר משה רבנו ההנהגות הכוללות שימצאו בעם ישראל. אם בהנהגה האנושית ואם בהנהגה הרוחנית. זכר עוד עניינים אחרים מן ההנהגה, כוללים ומשותפים לכלל העם המתייחסים לעניינים אשר זכר.

כי הנה אחרי שציוה על הנביא שישמעו אליו, נתן מיד משפט בו. והוא מה שזכר מהנביא אשר יזיד לדבר דבר בשם ה' מה שלא ציוהו. ואחרי כן נתן כאן משפט מתייחס והכרחי

לשופטים, והוא בעניין שפיכות דמים כשיהיה בשגגה, איך יהיה להם ערי מקלט לנוס שמה כל רוצח. ואם יהיה בכוונה ובדעת - שיהרג עכ"פ. ועל זה אמר כי יכרית ה' אלהיך את הגויים.

[ערי מקלט]

והמצווה הזאת מערי המקלט להימלט שמה הרוצח בשגגה, כבר באה בסדר אלה מסעי, וביאר בכאן דברים.

[התוספות לדין עיר מקלט בפרשתנו]

הראשון שלא יתחייבו ישראל במצווה הזאת. כי אם אחרי המנוחה והנחלה מכיבוש הארץ וחלוקתה. ועל זה אמר **כי יכרית ה' אלהיך את הגויים אשר ה' אלהיך נותן לך את ארצם וירשתם וישבת בעריהם ובבתיהם שלש ערים תבדיל לך וגו'.**

והשני באומרו **תכין לך הדרך** וגו'. והוא שיכתוב על הדרך מקלט, כדי שלא יטעה האדם בו אבל ילך בדרך ישרה. וגם שלא יהיה שם אבן נגף וצור מכשול, ולא נהר. ואם יעבור בו נהר, יעשו עליו גשר כדי שלא ייכשל שם הרוצח, וכדי שלא יצטרך להתעכב במעבר הנהר. וגם יוכלל בהכנת הדרך שיהיה רחב ולא ייכשל בו.

והשלישי ביאר באומרו **ושלשת את גבול ארצך**. רוצה לומר, שלא יהיו ערי המקלט סמוכות, ולא כולם בסוף ארץ ישראל וגבולה, רק יהיו משולשות בכל הארץ, רוצה לומר שיהיה מרחק האחת מהאחרת כרחוק האחרת מהאחרת השלישית, ובזה גבול הארץ משולש, ובכל שליש ממנו יהיה גבול אחד, באופן שבאיזה מקום שיהיה הרוצח יהיה קרוב אליו לברוח וללכת אל עיר מקלט.

ואמרו **לנוס שמה רוצח** הוא להגיד שכל רוצח, בין שיהרוג בשוגג בין שיהרוג במזיד, יוכל לנוס שמה עד שיתברר דינו. ואם היה חייב מיתה, ישלחו זקני עירו ויקחוהו משם להמיתו. ואם יהיה פטור - יניחוהו שמה.

והביאור הד' שעשה בזה ללמד עניין השגגה, כמו שאמר **וזו דבר הרוצח אשר ינוס שמה וחי**. רוצה לומר שיישאר חי פטור מן המיתה. והוא **אשר יכה את רעהו בבלי דעת והוא לא שונא לו מתמול שלשום**. כי לפי שבפרשת מסעי ביאר האופנים מהמיתה שיהיה הרוצח חייב עליהם, והאופנים מהשגגות אשר בעבורם יהיה פטור מן המיתה, ביאר כאן בדרך כלל שנקרא **שוגג** אשר יכה את רעהו בבלי דעת. ולפי שהדעת הוא בלב האדם, ועקוב הלב מכל ואנוש הוא מי ידענו, לכן נתן עליו האות המורה על אמתתו, והוא אמרו **והוא לא שונא לו מתמול שלשום**. כי בהיות שאינו שונא, ידענו שהכהו בבלי דעת.

ואמנם מה שאמר אחר זה **ואשר יבא את רעהו ביער לחטוב עצים ונדחה ידו בגרזן** וגו'. יראה מיותר, כי זה דבר נכלל באומרו אשר יכה את רעהו בבלי דעת. ואפשר לפרש בו, שבא ללמד שפעמים יהיה שונא לו מתמול שלשום, ואופן המיתה מורה שהייתה בבלי דעת. ולזה אמר **ואשר יבא את רעהו ביער לחטוב עצים וגו' ונשל הברזל מן העץ ומצא את רעהו ומת** וגו'. כי ענין המיתה הזאת ואופנה מורה, שלא הייתה בכוונה ובדעת ממנו, ואף על פי שהיה שונא לו, ולכן יהיה פטור וינזק אל אחת הערים האלה וחי.

ואפשר לומר שבא להגיד, שלא די שיהיה גולה האדם אשר יכה את רעהו באיזה אופן נהוג, אבל גם אשר יבוא את רעהו ביער לחטוב עצים, ונדחה ידו בגרזן לכרות העץ וגו', שיחשוב אדם שכאשר יהיה זה כן לא די שלא יהיה בן מות, אבל גם [לא] יחוייב גלות, כיון שהדבר מבואר בעצמו שהיה במקרה גמור. לכן אמרה תורה **הוא ינזק אל אחת הערים**, רוצה לומר גם זה יתחייב גלות בערי המקלט.

וראוי שנדע שמלבד שש ערי המקלט שהבדילו ישראל, שלש קודם הירדן ושלש לאחר הירדן, הנה עוד היו כל ערי הלויים קולטות כשש ערי המקלט האלה, והיו אם כן כל הערים מ"ח עיר, שהם מ"ב ערי הלויים ושש ערי המקלט האלה, שהיו גם כן ללויים, כמו שאמר בפרשת מסעי: **ואת הערים אשר תתנו ללויים את שש ערי המקלט וגו' ועליהם תתנו ארבעים ושתים עיר.**

ואמנם אמרו אחרי זה **פן ירדוף גואל הדם אחרי הרוצח**, בא להודיע שלא צוה על גלות הרוצח בשגגה להענישו, כי אינו בר עונשין יען לא עשה הרעה הזאת לרצונו.

[כיצד מענישים חוטא בשגגה – התורה והפילוסופיה]

הספק הי"ט

במה שצוותה תורה בערי מקלט לנוס שמה כל רוצח בשגגה, פן ירדוף גואל הדם אחרי הרוצח כי יחם לבבו והשיגו כי ירבה הדרך והכהו נפש. וזה כי לא ימלט מחלוקה או היה הרוצח בשגגה חייב בעונש על אותה רציחה או לא. ואם היה חייב, איך נתן לו ערי מקלט שימלט שם. והנה ראוי שייענש נפש תחת נפש. ואם אמרנו שלא היה בן עונשים, להיותו שוגג, יקשה אם כן למה חייבו גלות בערי מקלט. כי כמו שלא היה חייב מיתה, כך לא היה חייב מלקות ולא גלות. ואם היה שההורג בשגגה אינו חייב מיתה בבית דין, איך יהיה מקום לגואל הדם להרגו בכל מקום שימצאו חוץ לערי מקלטו, כי הוא לא היה חייב מיתה באמת. ואם גואל הדם יהרגהו, דמו בראשו, כי הוא שפך דם נקי שלא היה ראוי למיתה, יען וביען לא הרג בכוונה ורצון, כי אם בבלי דעת.

תשובה לספק הי"ט

כתב **הפילוסוף [אריסטו]** שאין ראוי להעניש החוטא בשגגה, לפי שהעונש אינו אלא אם להזהיר החוטא שלא יחטא עוד, או להזהיר שאר האנשים שלא יעשו ככה. וידוע שעם כל העונשים לא תוסר השגגה, כי אין בכח אדם למונעה. ומפני זה הוא בלתי ראוי להיענש עליה. גם כי לא יהיה מוסר ואזהרה לשאר בני אדם בשגגה היוצאת.

ולכן זכרה התורה שלא חייב גלות הרוצח בשגגה כדי להענישו, כי אם כדי להצילו מיד גואל הדם, שבראותו אותו וחם לבבו וירדוף אחריו והשיגו כאשר ירבה הדרך ולא יוכל הרוצח לנוס אל עיר מקלטו, והכהו נפש עם היותו בלתי ראוי למיתה, כיון שלא הרג בכוונה. וזהו שאמר ולו אין משפט מות כי לא שונא הוא לו. רוצה לומר שהרוצח אינו בן מות, ולכן ראוי לחמול עליו ולשמרו שלא ימיתו גואל הדם כחום לבבו. ועל זה אמר על כן אנכי מצוך לאמר שלש ערים תבדיל לך. רוצה לומר על כן, כדי לחמול עליו ולא להענישו, אנכי מצוך בערי המקלט האלה.

ועם זה יותר הספק הי"ט.

[מעמדו של גואל הדם]

וידענו למה ייהרג גואל הדם במקום שאין בית דין הורג. שהסיבה היא שהרוצח יש לו שני אויבים: **האחד** הוא בית דין, לפי שהחוטא הרוצח הוא פשע כנגד בית דין, בפרקו מוראם מעל צווארו ובעברו על מצוות התורה. **והאויב השני** הוא גואל הדם וקרובי המת, מפני ההפסד אשר קבלו במות קרובם.

והנה הרוצח בשגגה נקי הוא מהאויב הראשון שהוא בית דין, לפי שלא חטא כלל כפי כוונתו, אבל כבר יישאר לו האויב השני, והוא קרובי המת גואלי הדם, כיון שהפסדם קיים. ולשכך חמתם צייתה התורה שיגלה הרוצח לעיר מקלט.

[רוצח שיצא מעיר המקלט]

אמנם יציאת הרוצח מעיר מקלטו לא פשע לבית דין, ולכן אין לו על זה חטא משפט מות בבית דין. אבל יפשע ויחטא לקרובי המת, כי יציאתו משם מורה בזיון וקצף. ושהרוצח לא יחשבם לכלום, כיון שאינו חושש פן ירדוף גואל הדם כי יחם לבבו. ולכן יהיה מקום לגואל הדם להרוג הרוצח בצאתו משם, מפני מה שפשע כנגדם, מה שאינו לבית דין. גם כי בית דין לא ימית כי אם בעדים וההתראה ואין דבר מזה לרוצח בשגגה.

ובספר יהושע התבאר עוד בזאת המצווה שהרוצח בבואו לערי המקלט יעמד פתח שער העיר וידבר באזני שוערי העיר להגיד להם שהוא רוצח, והם יתנו לו מקום וישב עמם. ומזה למדו **חכמינו** זיכרונם לברכה בפרק אלו הגולין, שיתנו לו בערי המקלט בית דירה בלא שכירות, אבל לא בשאר ערי הלויים.

[הוספת ערי מקלט]

ואמרו ואם ירחיב ה' אלהיך את גבולך כאשר נשבע לאבותיך, היטיב הרב **רבי משה בר נחמן** לראות שפרשה זו עתידה. ואמר ששלוש הערים יצטרך להבדיל אחרי כבוש הארצות וירושתם בארץ. אבל כאשר ירחיב ה' את גבולם כאשר נשבע לאבותם לתת להם, כשיתן להם את הארץ אשר דבר לאבותם, שהיא הקני הקניזי והקדמוני שנדר הקדוש ברוך הוא לאברהם, אז יתחייבו ישראל להוסיף עוד שלש ערי מקלט אחרות.

וכבר הקשו אנשים על הרב **רבי משה בר נחמן** בפירוש הזה שלא היה לו לומר ויספת לך עוד שלש ערים על השלש האלה. כי הוא כולם נחשבו מן הארץ, אף על פי שחלק הירדן ביניהם. וכן נזכרו הרבה פעמים בפרשת מסעי: **והערים אשר תתנו, שש ערי מקלט תהיינה לכם, את שלש הערים תתנו מעבר לירדן, ואת שלש הערים תתנו בארץ כנען שש ערי מקלט תהיינה וגומר.** וכן אמר **ואת הערים אשר תתנו ללויים את שש ערי המקלט וגו'.** כי היו מצטרפות יחד. ולכן היה ראוי שיאמר שלוש על השש האלה, וגם יראה משם שעליהם אין להוסיף, וכמו שאמר **והיו אלה לכם לחקת משפט לדורותיכם בכל מושבותיכם וגו'.**

ומפני זה פירשו בכתובים פירוש אחר, והוא שאמרו על כן אנכי מצוך לאמר **שלש ערים תבדיל לך על השלש ערים אשר הבדיל משה בעבר הירדן,** רוצה לומר על כן - להצלת הרוצח בשגגה, אבל צווייתי אתכם על אותם שלש ערים אשר מעבר הירדן שתתחילו בהבדלה, ואם ירחיב ה' אלהיך את גבולך כאשר נשבע לאבותיך, והיא בירושת שבעת העממים מארץ כנען, אז תוסיף שלוש ערים על השלש האלה, והיו אם כן כולם ששה: שלש מעבר לירדן ושלש בארץ כנען.

והנה אמר בלשון ספק **ואם ירחיב,** לפי שהכל תלוי בשמירת המצוות, כמו שאמר **כי תשמור את כל המצווה הזאת לעשותה.** וכפי זה הפירוש לא יהיה כאן הגדת לעתיד, והדעת הזו בלתי מתיישב בפשטי הכתובים.

והספק אשר הביאם לזה אינו מחויב, כי הדברים העתידיים לא יאמרו כי אם ברמיזות, ובאומרו **ויספת לך שלש ערים על השלש האלה,** על הערים אשר בארץ כנען ידבר, מלבד מה שכבר הבדיל משה בעבר הירדן. ואמנם מה שאמר **ולא ישפך דם הנקי בקרב ארצך,** הוא דם הרוצח בשגגה, שלא יהרגו גואל הדם. ואם לא תעשה השמירה הזאת, יהיה עליך דמים, רוצה לומר שאע"פ שאתה לא תהרוג, יחשב כאלו אתה הרגת ושפכת דמים, כיון שלא הבדלת הערים אשר בהם תמנע ההריגה היא מהרוצח בשגגה.

[ואם הוא שונא לו מתמול שלשום]

אמנם אם הרוצח היה שונא לרעהו, לא יהיה אז שוגג כי אם מזיד במיתתו, וזה באחד משני פנים: אם שיהיה שונא לרעהו מימים ראשונים וארב לו, ואם באופן שני והוא שקם עליו והכהו,

רוצה לומר שבהיותם מדברים בא ביניהם ריב ומדון, וקם עליו והכהו. הנה בשני האופנים האלה, כיון ששניהם ישתתפו בהיות ההריגה בכוונה, וכן ציוה שלא יהיה העיר קולט לרוצח, וזהו **ושלחו זקני העדה ולקחו אותו משם ונתנו אותו ביד גואל הדם ומת**, רוצה לומר אחר שבית דין לא יהרגו אותו, לפי שלא הרג בעדים והתראה, יתנו אותו ביד גואל הדם שימיתוהו. ואמר לא תחוס עיניך עליו, כדברי **חז"ל בספרי**:

שלא יאמר הראשון כבר נהרג, למה אנו הורגים גם את זה, ונמצאו שניהם הרוגים.

כי יותר טוב הוא שיבערו הדם הנקי מישראל והוא אמרו וטוב לך.

דברים יט, יד-כא

[השגת גבול]

[753] גם המצווה הזאת מתייחסת לשופטים שידעו גבולי הקרקעות וישמרו לכל אדם נחלתו. ולפי שהיו בכל עיר ועיר בית דין של עשרים ושלושה לשפוט דיני נפשות, ובית דין של שלשה לשפוט דיני ממונות, הביא הנה ללמוד השופטים עניין הרוצח בשגגה וערי המקלט בעניין נפשות, ומצוות לא תסיג גבול רעך שהוא לעניין דיני ממונות.

ועניין המצווה הזאת לפי האמת, כפי מה שאמרו **חז"ל בספרי**, שהיא אזהרה לעוקר תחומו של חברו. וכמו שאמרו מניין לעוקר תחומין של שבטים, שעובר בלא תעשה, תלמוד לומר לא תסיג גבול רעך אשר גבלו ראשונים.

והמצווה הזאת כבר התבארה ממה שציוה על פי הגורל תחלק נחלתו בין רב למעט, ואמר אלה האנשים אשר ינחלו לכם את הארץ וגו', ועתה הזהיר שלא ישנה אדם תחום החלוקה שחלקו הנשיאים את הארץ לשבטים או לכל יחיד ויחיד מבני ישראל. על כן אמר, אשר גבלו ראשונים שהם אלעזר הכהן ויהושע בן נון ונשיאי המטות. ולכך הזכיר בנחלתך אשר תנחל בארץ אשר ה' אלהיך נותן לך, כאלו אמר אחרי אשר הארץ נתונה אליך מעם האלהים, אין ראוי שתסיג גבול רעך ולקחת יותר מן הראוי לך, כי בדומה לזה אומר משל ההדיוט: מי שנותנים לו דבר במתנה - לא יבחר.

וכלל בזה עוד כפי דעת **הרמב"ן**, שלא יחשוב אדם לומר אין חלקי אשר נתנו לי שווה כחלק חברי, וטעו החולקים בחלוקה; או שיוציא בלבו לעז על הגורלות. אבל יודה ויהיה שמח בחלקו ולא יערער עליו.

[מדוע נסמכה השגת גבול לרוצח בשגגה?]

וכתב **הראב"ע** שסמך המצווה הזאת לעניין הרוצח בשגגה, לפי שבעבור השגת הגבולים

והגבלת הנחלות, תרבה הרציחה באנשים.

ויותר נכון לומר בטעם הסמיכות, שלפי שציוה על הבדל הערים, הזהיר שלא ירע עינם ויסיגו בגבולים, כדי להמעיט בערי המקלט וגבולם, כי יש לאדם יותר סמכא לגזול הדברים שהם של צבור, יותר מאותם שהם של יחידים, לפי שכל אחד יחזור על אשר לו. לכן אמר לא תסיג גבול רעך אשר גבלו הראשונים, לא בגבולי ערי המקלט, ולא בדבר אחד משל חברך.

ואפשר לומר שכלל עוד בזאת האזהרה, שלפי שנתן רשות להבדיל ערים מנחלות השבטים לצורך הרוצחים בשגגה כנזכר, לא ילמדו לעשות כהנה וכהנה לצרכים אחרים, לצורך הכלל או לצורך המלך ושריו, וישיגו בזה חלקות האנשים הפרטיים ונחלות השבטים. לזה אמר לא תסיג גבול רעך אשר גבלו ראשונים וגו', ואולי לזה כווננו באומרם **בספרי**, מניין לעוקר תחומן של שבטים שעובר בלא תעשה, ת"ל בנחלתך אשר תנחל. כי מי יוכל לעקור תחומין של שבטים, אם לא שיהיה בזה הדרך.

[דיני עדות]

ולפי שדבר במשפטי השוגג והמזיד, בדבר הרוצח ובהשגת הגבולים שגבלו הראשונים, וכל זה לא יתכן כי אם על פי עדות, לזה סמך איזה יכשר לעניינים האלו ולכל שאר העניינים, ואופני העדים והכשתם והאמנתם. וזכר המצווה הזאת גם כן כאן, להיותה מתייחסת אל בית דין הגדול, אשר שם יעשה הזמת העדים, ולא בפני בית דין אחר. ולכן אחרי שזכר הלמודים המתייחסים לשופטים הראשונים, זכר המצווה הזאת המתייחסת לבית דין הגדול.

הספק הכ"א

בענין העדים הזוממים שהעידו בדבר מה לחייב אדם אחד, ובאו אחרים וזממו אותם, שצוותה התורה שנאמין למזימים ולא נאמין למוזמים. ובזה מהקושי: כי אם היו העדים הראשונים המחויבים שנים, והיו העדים הזוממים שהם האחרונים גם הם שנים, למה נאמין העדים האחרונים, ולא נאמין את הראשונים בהיותם שווים למספרם. והיה ראוי שנאמר בכיוצא בזה, אוקי תרי להדי תרי ואוקי ממונא בחזקת מריה.

ויקשה עוד מה שקבלו **רבתינו ז"ל** בפ"ק דמכות, ועשיתם לו כאשר זמם ולא כאשר עשה. אם הרגו את האדם בעדות שקר, למה לא יומתו עליו, כאשר התברר ששקר ענו. האם בעבור שמת הנקי, יהיו פטורים העדים שהמיתו אותו בשקרותרם מעדותם הכוזב.

תשובה לספק הכ"א

[בין עדים מוכחשים לעדים זוממים]

ואמנם למה יאמרו דבר אמת העדים השניים המזימים, יותר מהעדים המוזמים, בהיות מספרם אחד, שהוא הספק האחד ועשרים אשר העירותי, הנה הרמב"ם בהלכות עדים כתב שהיא גזרת הכתוב ולא נתן בו טעם כלל.

אבל הרב ר' משה בר נחמן כתב בזה טעם נכבד, והאריך בו הרלב"ג. וענינו, שהפרש גדול יש בין הכחשת העדים והזמתם. כי ההכחשה היא בגוף העדות עצמו, כמו שבאו אנשים והעידו שראובן הרג שמעון, ובאו עדים אחרים, והעידו שהוא לא הרגו, זו היא ההכחשה, ובאופנים אחרים דומים לזה.

ואמנם ההזמה היא, שלא יעידו העדים השניים על גוף העדות, כי הם יאמרו אין אנו יודעים אם ראובן הרג את שמעון אם לא, אבל אנחנו מעידים שהעדים האלו היו עמנו ביום פלוני במקום פלוני. וזהו ענין ההזמה.

והנה בהכחשת העדות, כבר בא בקבלה במסכת מכות פרק כיצד העדים, שבמקום שיש הכחשת עדות אין שם עדות כלל, ואין אנו מענישים שום אחת מכתות העדים, לפי שאין אנחנו יודעים איזו היא הכת המשקרת. ולא דברה תורה בהם בענין הכחשת העדים, כי אם בהזמתן. וידוע שהעדים שהעידו שראובן הרג את שמעון ביום כך ובמקום כך, הנה אין הזמן והמקום מה שיחייב המיתה, ולזה הוא מבואר באומרם ביום פלוני ובמקום פלוני, אינו מעצם העדות, אבל הוא לבחון ולאמת דבריהם. ואמנם העדים השניים, לא העידו דבר בגוף העדות, רוצה לומר אם ראובן הרג שמעון או לא הרגו, אבל יעידו שהיו עמם ביום פלוני ובמקום פלוני, והיה אם כן עדותם עדות חדש כולו במקום ובזמן, לא בזולת זה. ולכן היה ראוי שנאמין דבריהם, כיון שבמה שאמרו העדים הראשונים מהמקום והזמן בהפך זה, אין ראוי שנאמינם, לפי שהעד אינו נאמן בדברי עצמו.

הנה התבאר מזה, שבענין הכחשת העדים אין ראוי להעניש כת אחד מהם, לפי שהראשונים והשניים שווים בעדותם. אמנם בענין ההזמה, ראוי שיאמנו העדים השניים, לפי שהם מעידים על גוף העדים, לא על גוף העדות. והיה זה כמו שיעידו שהעדים האלה חיללו את השבת.

זהו דרך הרבנים האלה מטעם המצווה הזאת, והוא דרך נאות באמת.

והרב רבנו נסים ז"ל בדרשותיו, הביא בזה טעם אחר. והוא שהמוזמים אולי חשבו שלא ראה אותם שום אדם במקום אחר באותו זמן, ולכן הכניסו עצמן באותו עדות שקר, אבל המזימים אותם, אם לא היה האמת כדבריהם, איך לא יראו מהמוזמים שידעו האמת בעצמם, אולי

יוכיחו שהאמת אתם, ויביאו עדים אחרים שראו אותם באותו זמן באותו מקום שהעידו שנעשה המעשה ההוא.
הנה אין ספק, שכל זמן שהמוזמים לא יבררו דבריהם שהאמת אתם, שראוי שנאמין יותר לדברי המזימים אותם.
זהו טעם שנתן בו החכם הנזכר, וגם הוא נכון ויפה.

[טעם 'כאשר זמם - ולא כאשר עשה']

ואמנם מה שבא בקבלתם ז"ל ועשיתם לו כאשר זמם ולא כאשר עשה ומכאן אמרו שאם הרגו אין נהרגין, היה הסיבה בזה, לפי שאלהים ניצב בעדת אל בקרב אלהים ישפוט, ושופטי ישראל הייתה שכינה שרויה ביניהם וממנו משפטם יצא. כמו שאמר כי לא אצדיק רשע, ואמר שלמה ע"ה בכיוצא בזה פלגי מים לב ביד מלך ה' לכל אשר יחפוץ יטנו, מורה שהמשפט מהשם יתברך. ולכן אמר אליהו ממלוך אדם חנף ממוקשי עם, כי אל אל האמר נשאתי לא אחבול.

לפי שהשופט שלוחו של הקדוש ברוך הוא לעשות רצונו, אין ראוי לחשוב שמה שעשה היה בטעות, אבל שאותו שמת ראוי היה לאותה מיתה באמת, והעדים שהעידו עליו צדקו דבריהם. שאם לא היה כן, האל יתברך לא ירשיענו בהשפטו, ולא ייתן השם יתברך לשופטים הצדיקים העומדים לפניו לשפוך דם נקי, כי המשפט לאלהים הוא. ולזה אמר ועמדו שני האנשים אשר להם הריב לפני ה' כי בבואם לפני הכוהנים והשופטים - הנה הם לפני ה'.

[הסבר נוסף]

ויש בזה גם כן סיבה שנית, והיא שרצה השם יתברך לחוס על כבוד בית דין. כי איך יחל ויתפרסם קלונם לעיני השמש, שיאמרו כל העם שדנו איש אחד להריגה או לעונש בהפך האמת, וכדי בזיון וקצף, ולא יהיה כוח ביד בית דין עוד יפה בעיני העם, ויפרקו עול מוראם מעליהם, ויבא מזה נזק גדול אל כללות התורה והמצוות. לפי שהיו נזקקים להכריז ביניהם הני גברי מתקטלין מפני שהטעו בית דין להרוג את הנפש שלא כדיון, מה שיהיה בהפך כאשר יהיו מומתים בדיון, כאשר יכריזו שהם מומתים על שהם בקשו להטעות את החכמים, ולא עלה בידם מפני גודל חריפותם וחריצותם להוציא הדין לאמתו.

וכבר העיר על הסיבה הזאת הרב ר' חסדאי בארבעים ושלשה מספרו.

ולהיות ענין העדים הזוממין חמור וקשה, אמר ולא תחוס עינך עליו, רוצה לומר אל תאמר בלבבך כיון שלא יצאה לפועל עדותם, למה ייענשו העדים, לא תעשה כן, אבל תענישם כאשר זממו להעניש חברם נפש תחת נפש. והיה זה אם נתחייב מיתה בעדותו, שימותו גם כן העדים על כל פנים, וכן אם יתחייבו בעדותם אבר מהאברים אשר החיוב הוא ממון לשלם דמי

האבר, ככה יתחייבו העדים לזה ממון גם כן. וככה בדיני ממונות.

הנה התבארו הכתובים.

והותר בזה הספק הכ"א:

אברבנאל דברים פרק כ

דברים כ, א-ט

אחר שנתן למודים בעניין הנביא, ובעניין השופטים הראשונים, ובעניין בית דין הגדול, נעתק לדבר בעניין המלחמות, שהוא לימוד כלל למלך ולשופטים, ויש בו גם כן מה שיתייחס לכהנים, כמו שזכר מהכהן המשוח המלחמה.

[דיני יציאה למלחמה]

הספק העשרים ושנים

בדברי הכהן המשוח מלחמה ובדברי השופטים שהם סותרים זה את זה. לפי שהנה הכהן יבטיח אותם כי ה' אלהיהם הוא הנלחם להם והוא יושיעם, כדי שלא יפול משערת ראשם ארצה.

ומיד אחרי זה השופטים יניאו את לבב העם באומרם מי האיש אשר בנה בית חדש ואשר נטע כרם ואשר ארס אשה ילך וישוב לביתו פן ימות במלחמה. וכן מי האיש הירא ורך הלבב. כי הנה הדברים האלה יטילו עליהם אימה ופחד לפי הנראה, והוא הפך דברי הכהן וכוונתו.

הספק השלשה ועשרים

כי ההתראה וההכרזה הזאת באנשים האלה איננה הגונה. לפי שאם הם אינם בטוחים בישועת ה' יתברך, מה נשתנו אלו מאלו, והנה כולם צריכים לביתם ונשותיהם ובניהם וכרמיהם. ואם הם בוטחים בניצחונם של מקום, הקצור קצרה ידו מהושיע לאלו אשר בנו בתים ונטעו כרמים ולא אכלו פריהם, וארסו נשים יותר מהשאר.

הספק הארבעה ועשרים

למה מאלו השלוש הכרזות שזכרה התורה בכאן, היה בראשונה מהם הכהן מכריז מדבר ומשמיע. ובשנית מהבונה בית ונוטע כרם וארס אשה הכהן מדבר והשוטר משמיע. ובהכרזה השלישית מהאיש הירא ורך הלבב השוטר בלבד מדבר ומשמיע.

הספק החמשה ועשרים

בדברי הכהן והשוטרים, שאתה תמצא שהם אומרים אל העם דברים טובים ליישרם בגבורת המלחמה. ולא תמצא שיאמרו אליהם דבר מהתשועה הנפשית. ולמה לא יעדום שהמתים

במלחמה תהיה נפשם צרורה בצרור החיים את ה' יתברך, אשר שם השלמות ועונג הבלתי משוער. וכדרך המייסרים את אנשי המלחמה, כי תמיד ירחיבו אליהם במעלת שכר הנפש, וכמו שהיו עושין אנשי בית שני, וכמו שבא בדברי יוסף בן גוריון.

תשובה לספקות כ"ב-כ"ה

[שלא לפחד במלחמה]

והנה המצווה הזאת, שלא ייראו מהאויבים ולא ייחתו מהם, אינה מצווה מחודשת, כמו שכתב הרב ר' **משה בר נחמן** זכרונו לברכה, כי כבר בא פעמים רבות, כמו שאמר: **את אימתי** אשלח לפניך, והמותי את כל העם אשר תבא בהם, ונתתי את כל אויבך אליך עורף. ואם במה שנאמר להם בענין המרגלים **ואתם אל תיראו את עם הארץ כי לחמנו הם סר צלם מעליהם** וה' אתנו אל תיראום,

אמנם כדי להסיר סיבות הפחד והיראה מלבם, ציוה כאן בדברי הכהן המשוח מלחמה והשוטרים כמו שיזכור.

ולזה הייתה תחילת דברתו אזהרה שלא ייראו מהאויבים, והנה נתן בזה שלש סיבות שלהם היה להם לירוא מאד:

האחד מפני שנאת הלוחמים שאם יפלו בידם לא ירחמו עליהם ועל זה אמר כי תצא למלחמה על אויבך,

והשני לחוזק האויבים וגבורתם ועל זה אמר וראית סוס ורכב כי בזה הייתה גבורתם, **והשלישי** לריבוי האויבים וכמותם, וזהו אמרו עם רב ממך.

הנה עם כל הסיבות האלה אמר וציוה לא תיראו מהם. רוצה לומר, אלו היית עתיד להלחם בהם בכוחך ובגבורתך, היה ראוי שתירא מהם, אבל לה' הישועה, והוא ילחם לכם ואתם תחרישון. וכיון שה' אלהיך עמך, שלא בגבורת הסוס יחפץ ולא בשוקי האיש ירצה, ואין מעצור בידו להושיע ברב או במעט, ראוי הוא שלא תירא מהם, ושתאמר בלבבך רבים אשר אתנו מאשר אותם. והביא ראיה עליהם מעניין יציאת מצרים, שהיה בלא חרב וחנית. וזהו אמרו המעלך מארץ מצרים.

והנה הזהיר על היראה לסיבות:

ראשונה לפי שהיראה בישראל היא ממעוט הבטחון והאמונה בו יתברך, והשנית הוא לפי שהיראה היא סיבה שלא יתנהג האדם בחכמה בתבונה ובדעת כראוי לדרכי הגבורה, אבל יתבלבל בחפזה ובלתי התישבות, וזה ממה שישבר את לבם וימנע הניצחון,

[הכרזות הכהן והשוטר]

וציוה שיעשו שלש הכרזות:

האחד אמרו ונגש הכהן ודבר אל העם ואמר אליהם שמע ישראל אתם קרבים היום למלחמה על אויביכם ואמרו **חכמינו** זכרונם לברכה בסוטה פרק משוח מלחמה, שהכרזה זו כהן מדבר וכהן משמיע.

ההכרזה השנית, היא אמרו ודברו השוטרים אל העם לאמר מי האיש אשר בנה בית וקבלו ז"ל שהכרזה זו כהן מדבר ושומר משמיע.

וההכרזה השלישית, היא באמרו ויספו השוטרים לדבר אל העם לאמר מי האיש הירא ורך הלבב ילך וישוב לביתו. וקבלו זכרונם לברכה שהכרזה שוטר מדבר ושומר משמיע וכמו שהביא **רש"י** בפירושו.

[הכרזת כהן משוח מלחמה]

ואמנם בהכרזה הראשונה למה אמר הכהן שמע ישראל אתם קרבים היום למלחמה על אויביכם והנה לא היה זה דבר חדש אצלם, ולמה אמר באזהרתו ד' לשונות מהחוזק אל ירך לבבכם, אל תיראו ואל תחפזו ואל תערצו מפניהם. באמת הנה זה ראוי לעיין עליו וכבר ראיתי דברי **רש"י** בזה שהלשונות הד' האלה כנגד ד' דברים שעושין אומות העולם במלחמות.

והנראה אלי בזה הוא שהכהן משוח מלחמה היה אומר אל העם שראוי ששימו לבם לשלושה דברים.

האחד הוא לכבודם, כי הכבוד הוא הדבר היותר נאהב אל האדם יותר מזולתו. ולכן ראוי שילחמו בגבורה רבה כמנהג המעולים, ולא שיפחדו וינוסו כפחותי הלב ואנשים ריקים פחותי המעלה. וזה כיון באמרו שמע ישראל, רוצה לומר הגיבורים אשר מעולם אנשי השם, הנקראים בשם ישראל אביהם, שנא' לו כי שרית עם אלהים ועם אנשים ותוכל.

והשני, ששימו אל לבם שהם קרבים היום למלחמה, רוצה לומר שהם מרצונם ומדעתם בלי הכרח ואונס מה קרבים באותה מלחמה. וכיון שהם קרבו אליה ברצונם, ראוי הוא שיגברו ולא יפחדו ממנו.

והשלישי, שיתנו אל לבם שהם נלחמים באויביהם, ומפני זה ראוי הוא שישתדלו בכל מאמצי כוחם לנצחם, לפי שאם יפלו בידיהם יכו בהם מכת אכזרי כמידת האויבים. וזה הוא אמרו על אויביכם.

[שלא להגרר לקיצוניות בין פחד והסתכנות]

ובעבור זה כולו הזהירם, אל ירך לבבכם, ועניינו אצלי שהחוטא במלחמה יהיה חטאו אם בקצה ההסתכנות, ואם בקצה הפחד ומורך הלבב. לפי שפעמים רבות ייכשלו האנשים במלחמות להסתכנותם ולעברם החוק הראוי מהגבורה יותר מדאי, ופעמים לרוב הפחד ורכות הלבב. ולזה הזהירם ואמר על שתי הקצוות, שהם רעים בעצמם. כי הראוי הוא הגבורה, שהוא האמצעי.

אמר על קצה הפחד - אל ירך לבבכם אל תיראו, לפי שרכות הלב באדם הוא שלא יוכל בטבעו לראות מכת חרב ושפיכת דם ויתעלף בראותו זה. והיראה היא הפחד מהמות. הנה על שני אלה אמר אל ירך לבבכם אל תיראו וגומר.

וכנגד קצה ההסתכנות אמר: אל תחפזו ואל תערצו. רוצה לומר אל תמהרו בענייני המלחמה יותר מהראוי, כי המהירות הרב במלחמות פעמים רבות תביא סכנה עצומה. וגם כן אל תערצו, כלומר לא תעשו עצמכם חזקים עריצים ותקיפים במלחמות יותר מהראוי.

כי הקצוות בכל הדברים מזיקים, וקצה ההסתכנות הוא רע כקצה הפחד ומורך לבב. כל שכן לעם השם יתברך, שאין ראוי להם שישימו ביטחונם בגבורתם, כי לא בחרבם יירשו ארץ וזרועם לא הושיע למו, ולמה יתעצמו בגבורה. והנה הקדוש ברוך הוא יתברך לא בגבורת הסוס יחפץ ולא בשוקי האיש ירצה, אבל רוצה ה' את יראיו.

ואין ראוי גם כן שיפחדו מהאויבים, אחרי שאין המלחמה להם, והוא אמרו בסיבת אזהרות שתי הקצוות אשר זכר, כי ה' אלהיכם ההולך עמכם להלחם לכם עם כל אויביכם להושיע אתכם. רוצה לומר, שהוא יתברך הוא הלוחם האמיתי, ואין זולתו מושיע, והוא ילחם באויביכם ויושיע אתכם באופן שלא ייפול מהם איש. שמדרך העולם שגם מן המנצחים יפלו במלחמה. אבל השם יתברך יושיעם. ולכן צעק יהושע במלחמת העי כאשר נפל מן העם ל"ו איש.

[תוכן ההכרזות והנמקתם]

והנה ההכרזה הראשונה הזאת הייתה כנגד האנשים השלמים הבוטחים באלהיהם. ולכן הייתה כולה מפי הכהן המשוח מלחמה שהוא היה מדבר, וכהן אחר במקומו משמיע לעם את הדברים ההמה.

ואמנם ההכרזה השנית היא באומרו **ודברו השוטרים אל העם**. וגם בה יש לעיין למה זכר בנה בית, נטע כרם, נשא אשה - ולא דבר אחר.

ולמה אמר **ואיש אחר יחנכנו. ואיש אחר יחללנו. ואיש אחר יקחנה**. כי אחר שהאדם ימות, מה לו אם איש אחר יחנך את ביתו. או יקח אשתו. או יחלל את כרמו.

ועם היות שכתב **רש"י** ואיש אחר יחנכנו ודבר עגמת נפש הוא זה. הנה השכל בלתי סובל

שיקשה על האדם שאיש אחר יחנך את ביתו שעדיין לא דר בו ולא שלמה מלאכתו, יותר משיקשה עליו שהבית אשר דר בו ונתעדן בתוכו איש אחר יירשנו. וכן בעניין האשה, יותר יקנא האדם על אשתו שכבר לקחה משיקנא על ארוסתו שלא נתייחד עמה.

אבל עניין זה כולו נאמר על האיש שהתחיל בדבר שיש מצווה בתכליתו ובהשלמתו, והיו מאווייו וחפצו להגיע הדבר ההוא אל תכליתו מפני קיום המצווה ועבודת האלהים אשר בו. ולכן זכר **מי האיש אשר בנה בית** שיהיה בו עניין המצווה שזכר **כי תבנה בית חדש ועשית מעקה לגגך**. וזכר **נטע כרם ולא חללו**. מפני המצווה שהיה בזה בשנה הרביעית לפדות אותו או לחללו בדמים ולהעלותם לירושלם ולאוכלם שם. וזכר **אשר ארש אשה ולא לקחה**. שהיה מצווה לקחת אשה ולעסוק בפריה ורבייה.

הנה אם כן לא היה העניין מפני עגמת נפש ומדאגת הדבר בעצמו, מפני התאוה הגופנית, כי אם לפי שלא באה המצווה לידי כתאוותו, ולא הספיקו הימים לקיימה. ולזה יקנא **באיש אחר יחנכו. ואיש אחר יחללו. ואיש אחר יקחנה**, שתתקיים המצווה ע"י זולתו ולא על ידו. והדאגה הזאת אי אפשר שתהיה לאדם אחרי דירתו בבית, ואחרי היות הכרם בידו שנים רבות, ואחרי לקיחת האשה והתעסקותו בפריה ורביה כמצוות התורה, כי אם באלו שלא הגיעו לגמור המצווה. ולכן היה הציווי ילך וישב לביתו כדי שיקים מצוותו.

ולהיות ההכרזה הזאת לצורך מלחמה, היה מדבר כהן משוח מלחמה ושוטר משמיע. כדי שיתחברו בה קיום המצווה שיתיחס אל פי הכהן, וילך וישב לביתו שהוא מצווי השוטר.

[סדר ההכרזות]

והנה ההכרזה הראשונה הייתה לשלמים ליראי ה' ולחושבי שמו ושומרי מצוותיו. וההכרזה הב' הייתה לאנשים החפצים במצוות, אף על פי שלא היו שלמים בהם. אבל הג' שהייתה כנגד אנשי עולה ועוברי עבירות לא נתיחדה אל הכהן.

וראוי שתדע שכפי דעת **חז"ל בספרי**, לא היו נעשות ההכרזות האלה בסדר הפרשה. כי השנית והשלישית היו לעשות תחלה סמוך ליציאתם מגבול ארצם. והראשונה הייתה נעשית בשעת המלחמה. וכמו שכתוב והיה כקרבכם אל המלחמה ונגש הכהן ודבר. אבל לא נכתבו כאן כי אם כפי סדר מעלתם, לא כפי סדר זמנם ומעלת המכריזים. כי ראוי היה שיקדם זיכרון השגחה אלהית המוחלטת הנעשת ע"י הכהן המשוח. ואחריה ההכרזה המיוחדת על חפץ האנשים לקיום המצוות אף על פי שאין עושין עדיין אותם בפועל. ואחריה הכרזת העבריינים הפושעים. או היראים ופחותי הלבב כפי כל אחד מהדעות.

[חיזוק לב הלוחמים]

והנה היה תועלת רב בהכרזות האלה, והוא לחזק לב הלוחמים, כי בשמעם הדברים האלה, יאמרו בלבבם ששר צבאם באמת אינו ירא כלל, ושנכון לבו בטוח בה' שינצח עכ"פ, כיון שלא יחוש מהחזרת העם וממיעוט הלוחמים. ובזה יקנו אומץ לב והתחזקות נמרצת ובטחון גדול באלהים.

וכן מצינו בגדעון, שאמר לו יתברך:

רב העם אשר אתך מתת את מדין בידם פן יתפאר עלי ישראל לאמר ידי הושיעה לי. ועתה קרא נא באזני העם, מי ירא וחרד ישוב ויצפור מהר הגלעד. וישב מן העם עשרים ושנים אלף ועשרת אלפים נשאר. ויאמר ה' אל גדעון עוד העם רב, הורד אותם אל המים ואצרפנו לך שם וגו'.

גם היה תועלת בהכרזות האלה מפני הקלון והבושה שייקחו השבים ע"י הכרזה. ואחריהם כל בית ישראל רואים ומלעיגים מהם, שרקו ויחרקו שן, עד אשר בלי ספק ימצאו לשוב מפני זה ויאמרו הלא טוב לנו למות על מרומי שדה, ויבחרו מות מחיי קלון וחרפה רצופה.

ואמרו ילך וישוב לביתו כבר פירשו **חז"ל** (דף מ"ג) בפרק משוח מלחמה וב**ספרי** שילך לספק מזונות ולתקן את הדרכים לאנשי המלחמה.

ועם היות שהמלחמה והתשועה לה' מאתו ית' הנה הזהירה תורה עניין המלחמות בדרך ארץ עם היות שחונה מלאך ה' יתברך סביב ליראיו.

ולכן לא בא בדברי הכהן המשוח מלחמה ולא בדברי השופטים זכר תשועה נפשיית, ייעדו למתים שתהיה נפשם צרורה בצרור החיים את ה', לפי שלא יחשבו השומעים שמיתתן קרובה להם, ולכן היה מנחם אותם בחיי הנפש לפי שלא יחיו עוד חיי הגוף, ויהיה זה להם למורך לב. לכן לא ייעדם הכהן כי אם שה' יתברך יושיעם, ולא ייפול מהם איש. והשוטרים דברו כפי מנהגו של עולם.

הנה התבארו הכתובים. והותר בזה הספק כ"ב כ"ג כ"ד וכ"ה.

דברים כ, י-כ

[הנהגת המלכים במלחמות]

הפרשה הזאת גם כן היא הנהגת המלכים במלחמות. ותכלול גם כן את בית דין הגדול, שבמקום שלא היה המלך הם היו הלוחמים.

והמצווה הזאת מקריאת השלום לעיר כבר בא בפרשת חקת, במה ששלח משה רבנו ע"ה מלאכים אל מלך האמורי דברי שלום. ובפרשת מסעי ציוה כי אתם עוברים אל ארץ כנען

והורשתם את כל יושבי הארץ וגו'. ואחר כך והורשתם את הארץ. ולפי שלא ידענו אם יהיה הכיבוש קודם דרישת השלום, כמו שעשה משה לסיחון אם לא. לכן ביאר להם פה שיעשו כן לכל עיר ועיר שיקרבו להלחם עליה: יקראו עליה להשלים ראשונה. וביאר עוד עניין המס והעבדות למשלימים.

[סדר המצוות בפרשות]

וראה איך באו הפרשיות האלה מסודרות: כי ציוה ראשונה על ההכרזות והזירוזים שיעשו כשיקרבו למלחמה, ושיפקדו שרי צבאות בראש העם. אחרי כן ציוה בפרשה הזאת שאחרי ההכרזות, ופקדת ראשי צבאות קודם שילחמו יקראו אליה לשלום. ואם לא תשלים העיר, יצורו עליה ואז לא ישחיתו את עצה, כמו שבא בפרשה הנמשכת לזאת: **והיה אם שלום תענך ופתחה לך**. רוצה לומר, שמיד כשיקראו אליה לשלום בראשונה תענה שלום. ולא די במענה השלום לבד, כי גם שיצטרף אליו תנאי שני, והוא שתפתח דלתי העיר שיכנסו ישראל שמה. אבל אם לא ענתה לשלום מיד, אף על פי שתתחרט אחר כך, ויאמרו אנשי העיר לקבל השלום - לא ישמעו לקולם עוד: וזה שאמר והיה אם שלום תענך.

[תנאי הכניעה]

ואמרו **והיה כל הנמצא בה יהיו לך למס ועבדוך**, כבר פירשו **חז"ל** בספרי שהם שני תנאים: מס ועבדות. ושמש בלי עבדות ועבדות בלי מס לא יקובל. והמס הוא [כסף], הסכום שנותנים האומות אל המלכים שהן משועבדות אליהם, והעבדות הוא ההשתעבדות וההכנעות למאמריו וצויו [עבודות כפייה]. או יהיו העבודה והמס שניהם בגוף [עבודות כפייה], בבניין הערים והיכלי המלך וכמו שבא בשלמה המלך **וזה דבר המס אשר העלה שלמה המלך לבנות את בית ה', ואת המלוא, ואת בית המלך, ואת חומת ירושלם, ואת ערי המסכנות אשר היו לשלמה - כל העם אשר נותר מן האמורי ויעלם למס עובד**.

ובתנאי שלישי עוד שיקבלו עליהם שבע מצוות בני נח. כי מלבד זה לא יינתן להם שלום. ואפשר שנרמז זה במלת **ועבדוך**, ובא במקום אחר **לא ישבו בארץ פן יחטיאו אותך לי**. למדנו שכשישלימו צריך שלא יעבדו עבודה זרה, ושיקבלו עליהם שבע מצוות בני נח כמו שזכרתי.

[בין העמים הקרובים והרחוקים]

וכבר כתב **הרמב"ן** ז"ל, שהפרשה הזאת תכלול המלחמות כולם, בין מלחמת חובה בין מלחמת הרשות. כי גם במלחמת מצווה היו חייבים לקרוא לשלום, אפילו לשבעה עממים, כמו שמשה קרא לסיחון מלך האמורי לשלום.

ואמנם מה שאמר בספרי במלחמת הרשות הכתוב מדבר, הוא להודיע שיש הפרש ביניהם

כאשר לא תשלים ועשתה מלחמה, שציוה והכית את כל זכורה לפי חרב. רק הנשים וגומר. ועל זה אמרו במלחמת הרשות הכתוב מדבר.

אמנם בערי [שבעת] העממים, כשלא ישלימו ציוה להחרים גם הנשים והטף. וכמו שהוכיח הרב בראיות ברורות מדבריהם ז"ל. ולכן אמר בספר יהושע לא הייתה עיר אשר השלימה את ישראל בלתי החוי יושבי גבעון את הכל לקחו במלחמה כי מאת ה' הייתה וגומר. מכלל שאם היו רוצים להשלים עמהם, הנה אם כן בעניין קריאת השלום כולם היו שווים, ולא היה הפרש ביניהם כי אם [במקרה ש]לא תשלים.

[כאשר העמים אינם מקבלים את תנאי השלום]

ויראה שאמרו ואם לא תשלים עמך ועשתה מלחמה עמך... עד רדתה. הם שני תנאים: שלא תשלים, אבל תעשה מלחמה כנגדם. ואז ציוה וצרת עליה. רוצה לומר שאע"פ שתהיה מלחמת הרשות, כיון שקראת לשלום ולא ענו יתחייב להלחם בה, והבטיחם שיתנם ה' יתברך בידם. ואז אם הייתה מהערים הרחוקות, שמלחמתם רשות, יתחייב להכות את כל זכורם לפי חרב. וזכורה הם הזכרים הגדולים לא הנערים. והיה זה לפי שאלה הם אשר לא רצו להשלים ועשו המלחמה. ולכן פטר הנערים והנשים והבהמה לפי שאין בידם להשלים.

ואמר ואכלת את שלל אויביך אשר ה' אלהיך נותן לך, להגיד שלא יחשבו שיהיה זה גזל. כי הנה יאות להם ללקחו לשתי סיבות:
האחת להיותם אויביהם והכתוב אומר ואכלת את שלל אויביך.
והשנית הוא לפי שהשם יתברך נתן להם זה, שהכל שלו.

אמנם אם יקרה זה בארץ שבעת העממים, רוצה לומר שלא השלימו כשקראו להם לשלום, הנה אז לא יהיה עונשם כן, רק שלא יחיו כל נשמה וגם הנשים והטף יהרגו. ולפי שלא יחשבו שיהיה אכזריות חמה ושטף אף, לכן אמר למען אשר לא ילמדו אתכם לעשות ככל תועבותם, ולכן היה הציווי לתכלית טוב הכרחי להם. לפי שאם לא ישלימו עימהם מאלה העמים, ונשארו מהם נשים וטף. הנה אותם הנשארים ילמדו לישראל לעשות ככל התועבות אשר עשו לאלהיהם, להיותם מורגלים בדרכי הע"ז ההם. ולכן ציוה לכלותם כאשר לא ישלימו.

ושאר העמים, אף על פי שלא ישלימו ויישארו מהם הנשים והטף, לא היה בהם זה החשש, להיותם בלתי רגילים בעבודה הזרה ההיא. אמנם בהשלימם, אלו ואלו לא יישאר ספק כלל לפי שיוכרחו לקבל שבע מצוות בני נח. ולהסיר מביניהם הע"ז. וכן אמרו בספרי: האם עשו תשובה, שבעת העממים אינם נהרגים.

והרמב"ן פירש למען אשר לא ילמדו אתכם ככל תועבותם, שילמדו אתכם לעבוד את השם הנכבד בשריפת בניהם ובנותיהם ובכל תועבות ה' אשר שנה וחסאתם לה'. שהוא הזהיר אתכם, שלא תאמר איכה יעבדו הגויים האלה את אלהיהם וגומר.

[מה מלמדת מצוות המלחמה?]

וכבר נלמד במצווה הזאת שלוש תועלות למידות האדם:

[בשבח השלום ובגנות המלחמה]

התועלת הראשונה, שראוי במלחמה לשאול לשלום, ולחזור אחריי, ולברוח מהריב ועוצם המלחמה.

ויראה זה מן שלש טענות אמיתיות:

הטענה הראשונה לפי שראוי לשלמים שילכו בדרכי השם יתברך, כמו שאמר והלכת בדרכיו, וידוע שהשם יתברך לא יחפוץ במות המת ולא ירצה בהשחתת עולם, כי אם בשובו מדרכיו וחייה, ועמו הסליחה וימינו פשוטה לקבל שבים. וכן ראוי למלכי אדמה ולשאר בני עולם, שלא יחפצו בדבר ריב ומדון, אבל יכפרו על חטאתם וישלימו לכל המשלים עימהם, וזהו מאמר עבדי בן הדד מלך ארם הנה נא שמענו כי מלכי ישראל מלכי חסד הם, והיה זה לפי שהתנהגו בדרכי השם יתברך, לכפר על פשע בן הדד ולהשלים עמו.

והטענה השנית, לפי שכיבוש הערים בדרך שלום ובהשלמת העם היושבים בהם, מורה על היכולת ומורה על טוב תכונת המלך או השר הלוחם ושלמותו. כי הנה הכיבוש יורה רוממות יכולתו וגבורתו, כיון שיכחשו אויביו לו, והשלימו אתם מורה על טוב תכונתו ושלמותו.

אמנם כיבוש העיר בגבורת המלחמה, עם היות שיורה על היכולת, הנה יורה גם כן על האכזריות ורוע תכונה, מה שהוא במלכים סכנה עצומה להתמדת מלכותם. וכמו שאמר הנביא ישעיה והוכן בחסד כסא וישב עליו באמת באהל דוד שופט ודורש משפט ומהיר צדק, וסיניקה הפילוסוף כתב, שהדבורים, עם היות להם בטבעם עוקץ בפיהם בו ינשכו, הנה הדבורה הגדולה שהיא על כת הדבורים כולם, הנה לא ימצא לה עוקץ בפיה כלל, לפי שהטבע לא רצה להניח לה כלי להשלים את חרונה, מפני היכולת החזקה אשר לה. ואמר שזה ממה שילמד למלכי האדמה, שעם יכולתם, לא יחברו בו חרון אף, אבל יתמידו יכולתם ומלכותם בלי ריב וחרון אכזרי, ויהיו מנועים מהעוקץ האכזרי אשר ישחית את העם ויפסידם. ועל זה אמר דוד ע"ה יפרח בימיו צדיק ורב שלום עד בלי ירח וגומר, וירד מים ועד ים וישתחוו לו וגומר, להגיד כי השלום סיבה חזקה במלך לכבוש עמים רבים.

הטענה השלישית היא כי ניצחון במלחמות הוא דבר מסופק מאוד, וכמה פעמים יצאו הדברים בזולת דרך ההיקש. הלא ראינו אנשים רבים שיפלו ביד מעטים, וחזקים ביד חלשים, ופעמים ינצחו דורשי המלחמות, ופעמים ינצחו מהיושבים בטח אשר לא נסו ללכת באלה.

וגם המנצחים, פעמים רבות ינצחו בבוא כשואה פחדם, ופעמים ינצחו הצדיקים בדינם ופעמים בהפך. הלא תראה בספר שופטים בעניין פילגש בגבעה, שעם היות ישראל כוונתם רצויה ומעשיהם לשם שמים, נסו שני פעמים לפני בני בנימין, שהיו מעטים מהם ורשעים בדינם, ונפלו מהם ארבעים אלף איש. וכל זה הוא ממה שיורה שניצחון המלחמות הוא דבר מסופק מאוד.

ועל כן ראוי לבחור בשלום האמיתי מלהבטיח בניצחון המסופק, גם היות הנלחמים אשר במצור ובמצוק מתייאשים מן השלום וההצלחה ומחכים למותם, ישתדלו לנקום נקמתם קודם שימותו, ויעשו מעשים נפלאים, מנשרים קלו מאריות יגברו.

ולזה בא בקבלה בריש פרק משוח מלחמה, שכאשר יצורו על העיר לא יקיפוא מארבע רוחותיה, אבל יניחו רוח וצד אחד מן העיר בלתי מוקף, שיוכלו לברוח בו. וכל זה לפי שאיש המתיאש מן החיים והשלום, יסתכן בנפשו להכות באויביו מכה רבה. ולזה ראוי תמיד לבחור בשלום, שלא יבואו בניסיון מלחמה. כי עם היות תכלית שאלתם טובה לפני האלהים, פעמים תרדפם רעה מפני עוונותיהם המונעים הטוב מהם. כל שכן שגם בהיות הניצחון בריא ובטוח, הנה בהכרח יפלו במלחמה מכת המנצחים. ולכן תהיה בקשת השלום להימלט מההפסד הנמשך מהמלחמה גם לכת המנצחים, ומפני זה כולו ציוה ה' יתברך וקראת אליה לשלום.

[כיצד לנהוג בעמים שנכבשו]

התועלת השנית שהמשועבדים איננו ראוי שיהיו בגבול הכבוד והריוח והמעלה ^[757] **כאדוניהם, אבל ראוי שימצא בהם תמיד סימני העבדות וההכנעות, וכבר יתבאר זה גם כן מג' טענות.**

הטענה הא' מצד היותם עבדים. ואמר החכם כי טבע בני חורין לא יסבול ההכנעה, וטבע העבדים לא יסבול המעלה והטובות החופשיות. וכמו שאמר שלמה תחת שלש רגזה ארץ וגו' תחת עבד כי ימלוך וגו'.

הטענה השנית היא מפאת שלמות בעלי הדת על שאר האומות, כי מפאת התורה הייתה האומה נבחרת שלמה לאין שיעור על שאר האומות, ושורת הדין נותנת שהבלתי שלמים ראוי שיעבדו לשלמים, כמו שישראל היו נותנים מתנות לכהנים וללויים, להיותם יותר שלמים מהם.

הטענה הג' מפאת הסכנה הנמשכת ממעלת העבדים ויתרונם. לפי שכאשר יהיה להם זה, ייקל עליהם לקום על אדוניהם ולהלחם בהם, לפי שהעבדים בטבעם ישנאו אדוניהם, וירצו לצאת מתחת סבלותם, ולכן יבקשו תמיד זה. וכאשר יהיו נכנעים, לא יהיה להם יכולת לעשותו. וכבר העירו המצריים על הטענה הזאת, באומרם הנה עם בני ישראל רב ועצום ממנו, הבה נתחכמה לו וגו', ומפני זה כולו צייתה תורה והיו לך למס ועבדוך.

[יחס הוגן לנשים וילדים]

התועלת השלישית, שהנשים והטף פטורים מפאת עצמה מעונשי המלחמה. וכבר יתבאר זה משתי טענות:

הטענה הא' מאשר הנשים והטף לא יעשו מלחמה, לא בגבורתם ולא בעצתם כפי טבעם, וכיון שאין עושים מלחמה, אין ראוי שימותו בה. ולזה נזכר בספר שמואל שבבא יואב לצור על אבלה על דבר שבע בן בכרי, ובאה אשה חכמה לצעוק מעל החומה ולדבר אל יואב, ואמרה אלי דבר ידברו בראשונה לאמר שאול ישאלו באבל וכן התמו. אנכי שלומי אמוני ישראל, רוצה לומר, שהסכימו אנשי העיר לשלוח אותה לדבר אל יואב, להיותה אשה ופטורה מעונשי המלחמה. כי אילו היה אדם נקרב שמה, הנה יורוהו המורים, וכמו שפירשנו שם בפירוש הפסוקים.

הטענה הב' היא, שמדרך הגיבורים שלא ילחמו נחלשים, ולכן הנשים והטף שהם חלופים מאוד, ואין להם ידיים לעמוד על נפשם, אין ראוי לאיש חיל שישלח יד בהם ויהרגם. וכבר אמרו במסכת תמיד מאלכסנדרוס מוקדון, שכבש רוב העולם מצד המזרח. שכאשר בא נוכח מלכות הנשים הנקראות אמזונות, לא שלח ידו בהן ולא ערך אתן מלחמה, באומרו שלאישי כמוהו אין נכון להלחם בנשים, כי אם באנשים גיבורים אשר מעולם.

ומפני זה אמרה תורה לשלול הנשים והטף כשלא תשלים, ולא יהרגום, זולתי בשבע העממים מפאת הסיבה אשר זכרתי.

והנה הארכתני בביאור השלשה תועלות האלה, להיותם בשלמות המידות, ולפי שלא העיר עליהם **הרלב"ג** בתועלת הפרשה אשר זכר.

[התנהלות המלחמה בזמן מצור על עיר]

וסמך לזה מצוות כי תצור אל עיר להגיד שכאשר יקרבו להלחם בעיר, ויקראו אליה לשלום, ולא ירצו להשלים, ויצטרכו לצור עליה כדי לתפשה, שלא ישחיתו את עצה לנדוח עליה גרזן, רוצה לומר שלא יכרתו אילני המאכל אשר בעיר, כמנהג הנלחמים שמגמתם להשמיד ולאבד כל דבר, וכעניין שנאמר וכל עץ טוב תפילו וכל מעין תסתומו וכל חלקה טובה תכאיבו. ואתם לא תעשו דרך השחתה שלא לצורך המצור כמנהג המחנות.

ונתן הסיבה בזה באומרו כי ממנו תאכל ואותו לא תכרות, והן שתי סיבות מתחלפות:

הסיבה האחת כי ממנו תאכל, והיא הבטחה רבה שיכבשו את העיר ויאכלו פרי העצים ההם, ולכן אין ראוי להשחיתם, כי אינו נאות שיזיק האדם למה שיועילהו.

והסיבה השנית היא אמרו ואותו לא תכרות כי האדם עץ השדה רוצה לומר, ועוד המלחמה אין ראוי שתעשה לעצים, רק לאנשים. כי אין ראוי לגיבור שיתעצם להילחם נגד החלש. וזהו ואותו לא תכרות, שהוא עץ ואין לו ידים להלחם. כי האדם עץ השדה, רוצה לומר האם האדם עץ השדה [הוא] להיכנס מפניך במצור מאימתך, אשר בעבור זה תשחיתוהו. אינו כן, כי עץ השדה אינו אדם שיבוא במצור. לכן אין ראוי שתכרתוהו.

ורבי אברהם פירש שהוא סיבה אחת: כי ממנו תאכל, כי האדם עץ השדה. כמו כי נפש הוא חובל.

ואחרי שהזהיר על השחתת עצי מאכל, נתן ההיתר בשאר העצים, באומרו רק עץ אשר תדע כי לא עץ מאכל הוא אותו תשחית וכרת. וגם בעצי המאכל עצמם נתן היתר שיוכל לכרות מהם, לא דרך השחתה כי אם לבנות מצור ולשאר צרכי המלחמה, כמו שכתב **הרמב"ן** ז"ל.

ועל זה אמר וכרת ובנית מצור על העיר שידבר בעצי המאכל שאסר בהם ההשחתה, אבל לא אסר בהם הכריתה לצורכי המצור.

והנה המצווה הזאת כבר למדו אותה ממה שעשה משה רבנו ע"ה במלחמת סיחון ועוג, כמו שנזכר ונלכוד את כל עריו בעת ההיא ונחרם כל עיר מתים הנשים והטף לא השארנו שריד, רק הבהמה בזזנו לנו ושלל הערים אשר לכדנו. שהכו האנשים והנשים והטף במיתה, והבהמות בשלל, והעצים לא היו בשלל ולא בהשחתה. אמנם פירש כאן צד ההיתר וצד האיסור בו כמו שזכרתי.

אברבנאל דברים פרק כא

דברים כא, א-ט

[עגלה ערופה]

אחרי שהזהיר בלימוד הדברים המתייחסים למלכים ולשופטים בענייני המלחמות, ציוה בפרשה הזאת ולימד דין עגלה ערופה, שהיה מתייחס לכהנים ללוויים ולשופטים אשר בבית דין הגדול, ולשופטים הראשונים אשר בשערים. ובזה האופן היו כל המצוות אשר באו בסדר הזה כוללות כפי מה שזכרתי.

ורבי אברהם כתב, שכאשר זכר מלחמה עם האויב, זכר דין האדם עם חברו בריבו עמו ויהרגו וימצא חלל באדמה.

והנה המצווה הזאת כבר באה בכלל בדיבור לא תרצח, ובפרשת מסעי הזהיר מאוד עליו, באומרו ולא תקחו כופר לנפש רוצח, וגם ולא תחניפו את הארץ אשר אתם בה, כי הדם הוא יחניף את הארץ ולארץ לא יכופר לדם אשר שופך בה כי אם בדם שופכו.

[טעם דין עגלה ערופה]

והרב המורה בחלק ג' פרק מ"ו נתן טעם במצווה הזאת ואמר:

כי היה העניין הזה כדי שיתגלה מי הוא הרוצח לבער את דמו, כי ברוב הפעמים יהיה הרוצח מן הערים אשר סביבות החלל, וכשיצאו הזקנים ויתעסקו במדידה ההיא, וזקני העיר יעידו לפני הבורא שהם לא התרשלו בתיקון הדרכים ושמירתם, ושאינם יודעים מי הכהו, ויתאספו הזקנים ויחקר העניין ויביאו עגלה, ירבו בני אדם לדבר בדבר זה, ואולי יתגלה ויודע מי הוא הרוצח. ולכן אמרו שאפילו תבוא אשה או עבד ותאמר פלוני הוא הרוצח, לא תיערף העגלה.

ואם זקני העיר לא ידעו אותו ושאר העם גם כן, ויעידו על נפשותם לבורא ית' שלא ידעוהו, יהיה בזה זיכרון גדול, וכל השומע שמץ דבר יבא ויגיד, ויתפרסם היודע הרוצח, ויהרג ע"י המלך או גואל הדם או ע"י בית דין. ויתחזק העניין בהיות המקום שתיערף בו העגלה לא יעבד בו ולא יזרע, ויהיה לעולם אסור בהנאה, לפי שבעל הארץ יעשה כל תחבולה לחקור עד שידע הדבר, כדי שלא תיערף העגלה בשדהו ולא ייאסר לעולם.

וכמו שזכר הרב בפרק מ' חלק ג'.

וכתב עליו **הרמב"ן**:

והנה לפי הטעם הזה יש בתחבולה הזאת תועלת, אבל המעשה אינו נרצה בעצמו. והיה ראוי שיעשה בשדה טוב ראוי לזריעה, שיכירו בו כל רואיו, כי בנחל איתן לא יודע מדוע לא יעבד בו ולא יזרע. ולפי דעתי יש בו טעם בעניין הקרבנות הנעשים בחוץ, כמו שעיר המשתלח או פרה אדומה, ולפיכך מנו חכמים עגלה הערופה מכלל החוקים.

והנה לפי דעתי טעם **הרמב"ן** הוא האמת ומחכים מכל צד.

אבל לפי **שהרב המורה** לא נתן טעם לפרטי המצווה, אשתדל בהם אני בנתינתם כדי לאמת דעתו ולהסיר מעליו תלונות **הרמב"ן** וספקותיו, וגם ספקות אחרים אשר לא העיר עליהם **הרמב"ן** כנגד הרב, ואפשר שיסופקו נגדו.

והם: למה ציוה בעגלת בקר, ולמה ציוה שתהיה אשר לא עובד בה, ולא משכה בעול, ולמה ציוה שיביאوه אל נחל איתן, ולמה אסר הנאתו של נחל איתן שלא יעבד בו ולא יזרע, ולמה ציוה שתיערף העגלה מאחור.

ואם היה כטעם **הרב המורה**, היה די בוידוי דברים בלבד לפני הסנהדרין, או שיביאו קרבן משור או כשב או עז ויתוודו עליו, ומה צורך יהיה כפי דעתו בחמישה התנאים האלה אם היה הנרצה בו לפרסם העניין ולגלותו.

[אברבנאל על דין עגלה ערופה]

אבל נעשה העניין הזה לדעתי לאחד משני צדדי ההוראה או לשניהם יחד.

אבל נעשה העניין הזה לדעתי לאחד משני צדדי ההוראה או לשניהם יחד.

הצד הראשון הוא שיוה זה המעשה כולו על מעשה הרוצח, ולזה באה העגלה לפי שישראל יכונה בשם הזה, כמו שאמר **אפרים עגלה מלומדה**. וציוה שיביאوه מהעיר הקרובה, להורות שהחלל יצא ובא מאותו העיר כשנהרג, וציוה שתהיה **אשר לא עובד בה, אשר לא משכה בעול**, להורות ולרמוז שהחלל ההוא נהרג על לא חמס בכפיו, כי הוא לא עשה פעלה שתחייב הריגתו. ולזה הייתה העגלה בת שתי שנים ולא עוד, בהיותה בשני הנערות, לרמוז אל היות החלל נקי בלא חטא כלל.

וציוה עוד שיביאوه אל נחל איתן, ושתיערף בנחל, כי היה הנחל רמז והוראה על היות העיר ההיא, שהייתה מקום התורה והמשפט, כי המים רומזים לתורה כמו שאמר **הוי כל צמא לכו למים**, ואמרו רבותינו ז"ל בע"א פ"ק **אין מים אלא תורה**.

והייתה ההוראה, שבתוך אותה העיר, מקום הצדק והמשפט, נהרג האדם ההוא שנתאר ונרמז בעגלה. וכמה שאמר **מקום המשפט שמה הרשע**. ולכן ציוה שתהיה העגלה נערפת, כי הנה עריפתה מצד העורף ירמוז, שהחלל ההוא נהרג בקשר גדול, כי לא נהרג על פי בית דין או בפרסום כדרך האנשים שימיתום אויביהם פנים בפנים, כי אם בסתר כמו שהעגלה לא נהרגה בצד פניה כי אם בצד ערפה.

וציוה שהנחל איתן לא יעבד בו ולא יזרע עוד, כדברי הרב **המורה** עצמו, לפי שבעל השדה יחקור בהשתדלות גדול לדעת מי הוא הרוצח, כדי שלא תיערף העגלה ולא יאסור שדהו לעולם.

והם היו עושים כל זה לפסוק בהוראות האלה, שההריגה היא יצאה מאנשי אותה העיר. ולפי שלא נודע ההורג, יהיו כולם נחשדים, שהעם אשר יהיו שם יישאו ויתנו בדבר, ויתגלה ויוודע המכה באמת. כי אם יבוא אדם ויאמר כנגד התנאי האחד, שהחלל יצא מעיר אחרת, יהיה זה קצת הודעה להגיע אל גילוי הדבר. ואם יאמר אדם שהחלל לא נהרג בלי סיבה, שהוא הרמז והתנאי השני, אבל יגיד למה נהרג באמת, יהיה גם בזה הודעה רבה. ואם יאמר

אדם שהרוצח אינו מאנשי אותה העיר, כנגד הנרמז בנחל איתן, אבל שהוא מעיר אחרת, יהיה זה סיבה לגילוי הדבר והודעתו.

הנה אם כן באו פרטי המצווה להעיר על העניינים אשר היה בהם החשד כאילו הפועל הוא היה אומר ומעיד שכולם חשודים, ולכך על אותו הפועל יתנצלו הזקנים, ויאמרו **ידינו לא שפכה את הדם הזה ועינינו לא ראו** הפך החשד הנרמז בזה הפועל. ובזה יבא הדבר לגילוי והודעה כדעת הרב וטעמו.

ואמנם הצד השני מההערה והרמז בפועל הזה, הוא שהיה מעיר ורומז אל העונש הגדול אשר יבוא אל העיר ההיא בעוון אותו החלל. ולפי שישראל בזמן ההוא היו עובדי אדמה או רועי צאן ובקר, והצלחת שתי המלאכות האלה תהיה באמצעות המים כשיבואו בעתם, לכן ציוה שיושבי העיר הקרובה אל החלל, שהיו יותר חשודים בהריגתו, יביאו עגלת בקר אל נחל איתן, כדי להעיר שהמקנה כולו ימות בחטא ההוא.

ואמר **אשר לא עובד בה**, להגיד כי המקנה ימות קודם שיגיע לגבול הגדול. וציוה שתיערף בנחל, לרמוז כי בסיבת המים בהעדרם או בריבויים המופלג ימות המקנה כולו. ואמר שהזקנים יערפוהו, לרמוז שבסיבתם וחטאתם ברציחה הזאת, ימות כל המקנה. וציוה שלא יעבד השדה ולא יזרע עוד, לרמוז שגם עבודת האדמה תבטל ותחרב.

וכאשר יעשו הפועל הזה, שמגיד ומורה גודל העונש אשר ימשך אליהם מזה החטא, הנה יפחדו האנשים כולם, וישתדלו לחקור ולדעת מי הוא הרוצח, כדי שיוסר דם הנקי מביניהם. ויביא הדבר לפרסום ההריגה וידיעתה, שהוא התכלית המכוון במצווה כמו שאמר הרב. ולכן אחרי הערת העונש הזה, יבוא התנצלות הזקנים ובקשת הכפרה להינצל מהעונש ההוא, וזהו אמרם **ידינו לא שפכה את הדם הזה ועינינו לא ראו כפר לעמך ישראל**. זהו מה שראוי שיאמר בטעם המצווה וחלקיה.

[שתי שאלות לסיים]

הספק השבעה ועשרים

באומרו וניגשו הכהנים בני לוי. אם היו אלה השופטים בית דין העיר הקרובה, איך יצטרך שיהיו כהנים ולוים. וגם איך ישולח עליהם אמרו לשרתו ולברך בשם ה'. והם לא היו בירושלים לשרתו שמה.

היתר הספק הכ"ז, הנכון אצלי הוא -

כי חטא העם ופשעם ראוי שיוחס למנהיגיהם, יען וביען לא היישירו העם בשמירת דרכי התורה, באופן שלא יהיה ביניהם שפיכות דמים. וגם תהיה אשמה אל מנהיגיהם, לפי שלא

הגיעו לדעת מי ההורג ולבערו, כי זה הוא המוטל על שופטי העיר זקניו. וגם כי מיעוט המשפט ביניהם יביא אל שפיכות דמים. כי אם היה משפט בעיר קשה ומדוקדק כראוי, לא יגבר יד הרוצח להביא להרוג נפש בגבול אותה העיר, כי יפחד לבבו ממשפט אותה העיר ושופטיה, שירדפו אחריו וישיגוהו וירמסו לארץ חייו.

הספק השמונה ועשרים

באומרם כפר לעמך ישראל ואל תתן דם נקי בקרב עמך ישראל ונכפר להם הדם. והנה הכפרה היא מצטרפת לחטא. ולא ימלט מבלתי היותם חייבים בדם ההוא, ושהיו הם הרוצחים או לא: ואם היו הם הרוצחים, איך יכפר להם הדם בעריפת העגלה, עם אמרם בשקר וכזב ידינו לא שפכו את הדם הזה ועינינו לא ראו. ואם הם לא היו חוטאים, איך יצטרכו לסליחה וכפרה.

תשובה לספק השמונה ועשרים

הנה להיות זקני העיר ושופטיה חוטאים בזה מהצדדים האלה, הוצרכו הכוהנים הלוויים להתפלל עליהם, כפר לעמך ישראל. לא שיתפללו על ההריגה הזאת עצמה, ויבקשו כפרה עליה, כי אם על החטאים והאשמה שייחוסו אליהם מהצדדים אשר זכרתי. ואמר עוד **ואל תתן דם נקי בקרב עמך ישראל**, שיהיה רצון לפניו יתברך שלא יקרה עוד כדבר הזה, רוצה לומר שלא ייהרג עוד בגבולם איש בהיותו נקי כמו שנהרג זה. וזהו שאמר **ואל תתן דם נקי בקרב עמך ישראל**, רוצה לומר שלא יהיה ולא יבוא שבקרב הארץ הוא וגבולה ייתן דם נקי, שיקרה שישפך דם שם. וזהו **שנכפר להם הדם**, שהדם ההוא יחשב אליהם למיעוט המשפט בארץ ועצלות המנהיגים ושאר הצדדים אשר זכרתי. ואמנם אמרו עוד **ואתה תבער הדם הנקי מקרבך כי תעשה הישר בעיני ה'**, פירושו כי הם יבערו הדם הנקי מקרבם, וימנעו הרציחות והפעולות המגונות האלה, כאשר יעשו הישר בעיני ה' לדקדק בהנהגת העם ומשפטיו. או יאמר שלא יחשבו שאחרי עריפת העגלה אשר הכוונה בה לדעת המכה והרוצח, כמו שזכר הרב, ולא יכלו לדעתו, שלא יחושו עוד לעשות חקירות לדעת מי הוא ההורג אותו החלל, אבל ציוה אשר יחקרו עוד תמיד לבער הדם, להכיר הרוצח ולהורגו, ובזה יעשו הישר בעיני ה':

נשלם סדר שופטים