

דעת  
אתר לימודי יהדות ורוח  
www.daat.ac.il

רד"צ הופמן

ג) מצוות הקדושה, פרק יד, א—כא.

כבנים לעם ישראל הקדוש הנבחר וכבנים לה' אלקינו, הוזהרנו מחד לא לפגוע בגוף, ומאידיך לא לסמא את עצמנו על ידי מאכלות אסורים. כבר בויקרא כא, ה הוזהרו הכהנים שלא לקרוח קרחה בראשם ושלא לשרוט שרטת בבשרם. גם שם (פסוק ו) נאמר בתור טעם „קדושים יהיו לאלקיהם”. באותה דרך מוזהרים הכהנים שם שלא לסמא את עצמם ושלא לאכול מאכלות אשר יסמאו בהם (כב, ח). בדומה למצוות ולאזהרות שנאמרו שם באופן מיוחד לכהנים, נאמרו כאן מצוות לכל ישראל — שהם ממלכת כהנים — אשר יסודן היא קדושת העם, כי גם איסורי המאכלות אינם אלא דיני קדושה. „שד"ל מעיר ב„המשתדל” לויקרא יא: „איסורי אכילה אינם לשמירת הבריאות, כי הנה התורה אסרה אכילת הגמל וידוע כי הישמעאלים אוכלים את בשרו והוא להם מאכל טוב ובלתי מזיק כלל. אבל איסורי אכילה הם איסורי קדושה, כדי שיהיו ישראל ממלכת כהנים וגוי קדוש, כי כמו שהכהנים אצל שאר האומות היו מובדלים ומופרשים בחוקים מיוחדים וביסורים פרטיים, כן יהיה כל אחד ואחד מישראל מובדל בחוקים ותורות מן האומות העובדות אלילים ומתוך כך תתרומם נפש כל אחד מישראל ולא ילמד ממעשה האומות וידבק תמיד באלקי אבותיו ובדרכיו הישרים והקדושים

ולא ימיר כבודו בגלולי הגוים ההם". — אנו יכולים להסכים לדעתו של שד"ל רק בהלקה. שאיסורי המאכלות הם תוצאה מתפקידם של ישראל להיות עם קדוש. אך כששד"ל תופס את יחס איסורי המאכלות אל קדושת ישראל ביחס חיצוני לגמרי, כדי להבדיל בין ישראל לעמים (דעה שכבר הובעה לפניו על ידי שפנסר), עלינו להתנגד בהחלט לדעה כזאת. לא רק שאין זה לפי כבודה של תורה להוות רק סימן היכר חיצוני לממלכת כהנים בין שאר העמים, כעין מדים אחידים, אלא גם דברי המקרא בעצמם סותרים פעמים אין-ספור הבנה כזאת של איסורי המאכלות. התורה חזרת תמיד בויקרא יא, וגם כאן, כי המאכלות האסורים הם „טמא“, „שקץ“ ו„תועבה“. פעמים רבות הוזהרו: „אל תשקצו את נפשותיכם“, „ולא יטמאו וגר“. מכל זה ברור לחלוטין, כי אין הכוונה כאן לסימני היכר גרידא. אלא שהתורה הקדושה מייחסת למאכלות האסורים השפעה על האדם, המסכנת את קדושתו וטהרתו. תפקידם של ישראל הוא להיות ממלכת כהנים קדושים. כדי שיהיו תמיד ראויים למלא את התפקיד הזה ולהמנע מכל הפרעה לקיום תפקיד זה. לא הורשו ישראל לאכול אלא מאכלים מסויימים, שהתיר להם הכתוב. כאשר היהודי אוכל את המאכלים הללו, הוא נשאר בקדושתו והוא יכול לשמש בתפקידו המוטל עליו. אילו היה אוכל את המאכלות האסורים, היה מטמא את גופו, כלומר הוא לא היה מסוגל למלא את תפקידו הקדוש, להיות כהן לאל עליון. בדיוק כמו שבן לוי שנטמא באחת הטומאות אינו רשאי לעבוד עבודת המקדש ואפילו אינו רשאי להכנס לבית המקדש. הסבר זה יספיק כאן. יותר מזה יש למצוא בפירושונו לויקרא א, ע' רטו—ריט (במקור הגרמני ע' 309 עד 314).

בנוגע לשאלה מפני מה נשנו דיני המאכלות הללו כאן, לאחר שנאמר כבר באריכות בויקרא יא, לימדונו רבותינו זכרונם לברכה, שכאן ניתוספו כמה דברים שלא נאמרו עדיין בויקרא (ראה להלן). במבוא \* נבסס את הדעה, שבעצם שנה משה רבינו את כל המצוות, אלא שלא נכתב בספר דברים רק דבר שיש בו משהו חדש, שלא נאמר בספרים הראשונים של התורה. על כן יש להבין, כי כאן נמצאים כמה עניינים מחודשים — על אף היות המילולית כמעט עם ויקרא יא — ונעיר על כך בכל פעם.

\* הגהמ"ח נפטר לפני שהספיק לכתוב את המבוא (המתרגם).

קודם כל עלינו להוכיח כי דברים יד אינה אלא חזרה על ויקרא יא. בניגוד לדעת המבקרים, שבדו מלבם כי תורת כהנים (פק) נכתבה רק אחרי דברים. מה שטוען קינן (מבוא ע' 254) כי בויקרא יא חסר הפירוט, המיועד להמון עם, של הבהמות המותרות לאכילה, כמו שהובא כאן (יד, ד"ה). הרי אדרבה זאת היא ההוכחה לקדימתו של ויקרא, שכן בויקרא נזכרו סימני הטהרה של הבהמות בדיוק כמו בדברים (מעלה גרה ומפריס פרסה). ואם כן לכאורה אין צורך להזכיר את הבהמות המותרות בפרוטרוט בפרשה העיקרית, כמו שלא נמנו מיני דגים בפרוטרוט (אף בדברים). אלא כיון שהמוני העם, בשעה שבשר חתוך מזדמן לפניו, אין להם האפשרות לבדוק תמיד אם היתה הבהמה מעלת גרה ומפרסת פרסה, על כן חזר משה רבינו, בשעה שפירש את התורה לפני כל העם, ופרט את הבהמות המותרות המצויות ביותר, ביחוד, כיון שעל פי המצוה שנאמרה למעלה יב, כ והלאה, היו רשאים עכשו לשחוט בהמות בכל מקום ולא היו יכולים לשאול תמיד את הכהנים, לגבי הדגים לא היה צורך בכך, כיון שהקשקשים (הסנפירים) אפשר להבחין בהם בכל דג. — הוזה אומר, כי פירוט חבהמות המותרות באכילה, היא הוספה שנוספה בספר דברים על הפרשה שנאמרה כבר בויקרא, השוה פסוק ה': „איל וצבי“ עם יב, טו; כב, ועם טו, כב (השוה עוד דלהלן).

אולם בהחלט מוכיחות הטענות דלהלן, כי בויקרא היא הפרשה הראשונית ובדברים אינה אלא חזרה:

1) הביטויים „למינהו, למינהו, למינהו“, אינם רגילים בלשון ספר דברים (כמו שמודים וולהויזן וקינן), ומצויים בלשון פק, כמו כן לא נמצא „שרץ“ (יד, יט) בספר דברים במקום אחר, בעוד שהוא נמצא פעמים רבות בפק.

2) איסור מגע נבלת בהמה טהורה (יד, ח) ודאי עיקרו בפק, שהרי שם עיקר דיני טומאה וטהרה (ויקרא יא, כד—מ). אבל בדברים יד אין כאן אלא דיני מאכלות, והביטויים „טמא“ ו„טהור“ מציינים שם רק את המותר והאסור באכילה (השוה הפסוקים י והלאה; יט והלאה), על כן יש לייחס את הראשונות לתורת כהנים (מצינו עוד כמה פעמים שספר דברים מתייחס אל דיני הטהרה שנאמרו בתורת כהנים, השוה יב, טו; כב; כג, יא והלאה; כו, יד).

3) דברים יד, כ ("כל עוף טהור תאכלו") לכאורה חוזר רק על מה שנאמר בפסוק יא ("כל צפור טהרה תאכלו"). ועוד יש לתמוה למה נאמר זה כאן אחרי פירוט שרץ העוף. את הפירוש הנכון נוכל ללמוד מתוך ויקרא יא. שם נזכרו אחרי שרצי העוף הטמאים עוד כמה מיני שרץ העוף הטהורים (פסוקים כא"כב). במקום הפירוט שנאמר שם. נאמר בדברים רק הפסוק הקצר כ. יתכן שהטעם הוא. מפני שאכילת החגבים היה דבר נדיר ולא היה צורך לחזור על הפרטים לפני כל העם. זאת אומרת. כי "עוף" בדברים יד, כ. אינו אלא שרץ העוף, כמו בפסוק יט. אבל ביטוי בלתי ברור כזה. אינו מובן אלא מתוך הנחה. שמקודם נאמרו כבר דינים ברורים. — עוד ראיה. שהרי דיני שרצי הארץ שנזכרו בויקרא יא. מאמב, לא נזכרו בדברים. יתכן שגם בזה הטעם הוא מפני שהעם היה גם בלאו הכי נמנע מאכילת השרצים המאוסים הללו. בפרשה העיקרית ודאי נזכרו הדינים הללו. כמו שיש להוכיח גם מתוך התת־כותרת בויקרא יא. מו. זאת אומרת. כי הפרשה דברים יד היא חזרה (משנה תורה). המתייחסת אל מצוות שנאמרו כבר מקודם\*.)

4) בדרך כלל סדר המצוות בדברים מתאים לגמרי לסדר שבויקרא. הרי כאן מצוות על א) בהמות, ב) דגים, ג) עופות, ד) שרץ העוף, ה) נבלה. אולם המצוה של נבלה נאמרה בספר דברים בצורה אחרת משנאמרה בויקרא. בויקרא הרי זאת מצות טהרה. על כן נמנו שם (יא. כד—מ) סוגים שונים של נבילות: 1. נבלת בהמה טמאה (הפסוקים כד—כח); 2. נבלת שרצים (הפסוקים כט—לח); 3. נבלת בהמה טהורה (הפסוקים לט"מ). על כן לא נאמר שם כי אסור לאכול את נבלת הבהמה הטהורה. רק במקום אחר נאמר שם איסור לכהנים (ויקרא כב, ח). בנוגע לזר לא נאמר אלא

\* דילמן (3 606, השוה 2 מהדורה ג') 525 מעיר עוד. שפ. מזכיר את הדגים לפני העופות. הן בויקרא והן בבראשית א, כא והלאה. לעומת זאת מצינו במקום אחר (ויקרא יא, מו; כ, כה) שהסדר הוא בהמה, עוף, שרץ המים, שרץ הארץ. אבל בספר דברים הסדר הוא כמו בפ. — נקבל הודאת בעל דין, כי הסדר בדברים המתאים לפי, גם היא טענה המוכיחה את תורת כהנים בתור יסוד לדברים. לעומת זאת הסדר השונה בויקרא יא. מו אינו נותן מקום כלל לטענה כאילו זה מקור אחר; השוה את התת־כותרת בויקרא יד, נד—נו ושם טו, לב והלאה.

שאם אכל נבלה צריך לטבול (ויקרא יז, טו והלאה, השווה את פירושי שם) ואם לא טבל חייב חטאת (ויקרא ה, ב, השווה דילמן ואת פירושי שם). אבל בספר דברים נאסרה להדיא „כל נבלה“ (פסוק כא), מתוך נימוק שישיראל הוא עם קדוש („ממלכת כהנים“, שמות יט, ו). את ההסבר לשינוי הזה בין ויקרא לדברים ראה להלן. בכל אופן מוכח מכל זה, שפרשת מאכלות אסורים שבדברים מתייחסת אל הפרשה שנאמרה בוויקרא.

קינן (מבוא ע' 254) מודה, שסגנון הלשון בדברים יד מתאים לסגנון ויקרא יא, ובכל זאת הוא מתעקש לטעון, כי ספר דברים, המכיר את „הכהנים הלויים“ ומתייחס אליהם (יז, יח; לא, ט) והמחשיב את הוראתם בכלל (כד, ח) קבל מהם את התורה הזאת של טומאה וטהרה, או על ידי קבלה בעל פה, או על פי רשימות בכתב שנכתבו על ידי אחד מהם. — עלינו להעיר, כי התאמה מילולית כזאת כמו בין ויקרא יא לדברים יד, אינה יכולה להתפרש על ידי קבלה בעל פה משותפת גרידא. כאן עליו להודות, כי יש לאן או העתקה, או לפחות מקור-בכתב משותף, כמו שקינן בעצמו מודה בכך בתור „אפשר“. אבל, אם היה ידוע לספר דברים מקור „כהני“ בכתב על דיני הטומאה והטהרה, אין כל טעם בטענה כי לא היו כלולים ברשימה הזאת רק התורות הללו לבד, או אולי סבור קינן כי במקרה עף לידו של „בעל ד“ איזה פתק קטן, אשר בו היו כתובים דיני הבהמות הטמאות והטהורות?! מלבד זאת הרי הננו רואים בדברים כד, ה, כי דיני תורת כהנים על נגע הצרעת ידועים ל„ד“; הננו רואים בפרק יב, טו ועוד, שהוא מכיר עוד דיני טהרה אחרים. אם כן, הלא ההנחה הפשוטה ביותר היא, שכל מצוות תורת כהנים היו כתובות לפניו, ואין טעם הגיוני להכחיש את זהות תורת כהנים שהיתה לפני ספר דברים, עם ספר ויקרא שלפנינו\*.)

---

\* עם תורות נגע הצרעת היו קשורות גם תורות הקרבנות. דיני הצרעת מתייחסים אל דיני הקרבנות בצורה הדוקה כל כך, שאי אפשר לתאר אותם מבלעדיהם. הביטויים כגון „אדם כיו“, „איש כיו“, משותפים לתורות הצרעת ולשאר תורות הכהנים (השוה את פירושונו לויקרא כו, מו, סעיף ז). קרבנות הטהרה הנזכרים בוויקרא יד, א—לב (השוה גם הפסוקים מט—נג), מתאימים לגמרי אל דיני הקרבנות ויקרא טרקים א—ז. יותר מזה, יד, יג הוא כמעט ציטוט מתוך ז, ב; ז, כו כמו כן

הפסוקים א"ב. בנים אתם לה' אלקיכם לא תתגודדו ולא תשימו קרחה בין עיניכם למת. כי עם קדוש אתה לה' אלקיך ובך בחר ה' להיות לו לעם סגולה מכל העמים אשר על פני האדמה.

בניס אתם וגו', הוא מבוא לכל הפרק. כלומר, אתם קרובים אל ה' כמו בנים הקרובים לאביהם, ועל כן אתם חייבים להיות ראויים לקרבת ה' הן בהופעתכם החיצונית והן במאכלכם. הרמב"ן והראב"ע מפרשים, כי "בנים אתם" הוא נימוק לאזהרה, "לא תתגודדו". כלומר, אסור לכם להביע את אבלכם על מת בצורה כזאת, מפני שאתם בניס לד' והוא אוהב אתכם יותר מן האב את בנו, לכן לא תתגודדו על כל מה שיעשה, כי כל מה שיעשה לטוב הוא. פירוש זה נכון הוא. אבל הנימוק הבא "כי עם קדוש וגו'", מגמק את ה"בנים אתם" עוד במובן אחר, כלומר, אתם בניו של מקום, ועל כן אתם חייבים לשמור מצוותיו. —

לא תתגודדו. על טעם האזהרה הזאת, וכן על ההבדל בין "גודד" ו"שרט", השוה את פירושי לויקרא יט. כח. בספרי לימדונו רבותינו זכרונם לברכה: "לא תתגודדו — לא תעשו אגודות, אלא היו כולכם אגודה אחת". השוה יבמות יד, א, ומדרש תנאים 72. כמו שהיחיד הוזהר שלא לחבול בגופו על ידי גדידות, אלא לקיימו בריא ושלם, כדי להיות בן המשמש את אביו בשלימות, כך הוזהרה כנסת ישראל, שגם כלל האומה לא ייחבל על ידי אגודות ופילוגים, אלא תשאף כאיש אחד בלב אחד למטרה שנועדה לה מפי ה'. עוד לימדונו רבותינו זכרונם לברכה בספרי: "לא תתגודדו כדרך שאחרים מתגודדים, שנאמר: ויתגודדו כמשפטם בחרבות". עובדי עבודה זרה מאומות העולם וגם כמרי הבעל שבישראל, לא הכירו את אמיתותו של הקדוש ברוך הוא, בעל הרחמים, הרוצה להיטיב עם בריותיו. הללו היו סבורים שאלהיהם מקנאים באושרו של האדם. הם היו סבורים, שכדי להשיג משהו מן האלילים שלהם, צריך אדם לקבל על עצמו איזה סיגוף שהוא תמורת הדבר המושג, כדי להפיס את קנאתם של האלילים. על כן התגודדו כמרי

..אל מחוץ לעיר אל מקום טמא" (ויקרא יד, ט; מא; מה) מקביל ל"אל מחוץ לעיר אל מקום טהור" (ויקרא ו, ד); (השוה את פירושונו לויקרא ו, ד, הערה). — זאת אומרת, כי ל"ד" קדמה תורת הקרבנות שבויקרא.

הבעל בחרבות ורמחים כשראו שבקשתם לאש לא נתמלאה, כדי להפציר ביראתם שבתור תמורה עבור צערם וייסוריהם תתן להם את מבוקשם. לא כן ישראל; „בנים אתם“, ה' אוהב אתכם, כמו שאב אוהב את בנו, ועל כן „לא תתגודדו“, אין לכם לייסר את עצמכם בייסורין, כדי להשיג את מבוקשכם מה' —

ולא תשימו קרחה וגר. בויקרא כא, ה נאמרה אזהרה זאת באופן מיוחד כלפי הכהנים, מפני שהם היו עלולים יותר לעבור עליה. השוה את פירושי שם. הכתוב כאן מלמד אותנו, שגם האזהרה שבויקרא מתכוונת למנהג אבילות על מת. מאידך גיסא הננו למדים מן הכתוב בויקרא, שאיסור הקרחה לא נאמר על „בין העינים“ גרידא, אלא על כל הראש („לא יקרחו קרחה בראש“). כאן מזכיר הכתוב באופן מיוחד על הקרחה בין העינים. אולי היו הגוים נוהגים בדרך כלל לעשות את הקרחה במקום הזה. עוד לימדונו רבותינו במכילתא (השוה מדרש תנאים עמוד 72): „לא בא כאן בין עיניכם אלא ללמד על התפלין שנאמר בהן והיו לטוטפות בין עיניכם (ו, ח) נאמר כאן בין עיניכם ונאמר להלן בין עיניכם מה בין עיניכם האמור להלן על גבוה שבראש אף בין עיניכם האמור כאן על גבוה שבראש“ (השוה מנחות לו, ב). —

כי עם קדוש. כמו למעלה ז, ו; כלומר, עליך הוטל התפקיד הנעלה להיות קדוש. מפני שה' אלקיך הוא קדוש. — סגולה. משורש „סגל“, הקרוב ל„סגר“, כמו „אחווה“ משורש „אחו“. מציין ביחוד רכוש יקר וחביב. השוה דברי הימים א כט, ג; קהלת ב, ח. — מכל העמים. מתייחס אל „בחר“, כלומר, ה' בחר בך מכל העמים, על כן אתה חייב להתרחק ממנהגי העמים.

### פסוק ג. לא תאכל כל תועבה.

פסוק זה פותח את פרשת מאכלות אסורים ונותן לנו את נקודת ההשקפה. ממנה נוכל להסבירם. כל הנאסר לאכילה הוא „תועבה“, כלומר דבר מרוחק ימתועב. יש הבדל בין „תועבה“ לבין „שקץ“. „שקץ“ הוא דבר משוקץ כשלעצמו, אבל תועבה הוא דבר המרוחק ומתועב בעיני רבים; השוה „תועבת מצרים כל רועה צאן“, בראשית מו, לד. פסוק זה האומר כי ישראל הוזהרו

מלאכול כל „תועבה“, מתכוון רק לדבר שהוא „תועבת ה'“, שהרי דבר שישראל מעצמם מתעבים אותו אין צורך לאסור אותו, אלא הכתוב היה צריך לומר להיפך, שמצוה על ישראל לתעב את המאכלות האסורים. הכתוב מלמד אותנו, שכל דבר שהוא „תועבת ה'“ נאסר לנו באכילה. אולם לא יתכן שהכוונה תהיה בזה רק למאכלות האסורים הנזכרים להלן בפרשה — על אף זה שודאי אליהם מתכוון הכתוב בשורה ראשונה — אלא יש לאזהרה זאת פירוש נרחב יותר. „כל שתיעבתי לך הרי הוא בבל תאכל“ (חולין קיד, ב). הלא מצינו כמה מעשים שהם „תועבה“ בעיני ה', ועל כן פירשו לנו חכמינו וזכרונם לברכה, כי כל מאכל שהוכן על ידי מעשה מתועב כזה נכלל באיסור זה (כגון בשר בחלב). הכתוב הולך ומונה: (1) בהמות טהורות (הפסוקים ד—ז); בהמות טמאות (הפסוקים ז—ח); (3) דגים טהורים וטמאים (הפסוקים ט"י); (4) עופות טהורים וטמאים (הפסוקים יא—יח); (5) חגבים טהורים וטמאים (הפסוקים יט"כ); (6) איסור נבילה ובשר בחלב (פסוק כא).

הפסוקים ד' ו' זאת הבהמה אשר תאכלו שור שה כשבים  
 ושה עזים. איל וצבי ויהמור ואקו ודישון ותאו וזמר.  
 וכל בהמה מפרסת פרסה ושופעת שטע שתי פרסות  
 מעלת גרה כבהמה אותה תאכלו.

בהמות יש למונה זה הוראה כפולה בלשון הקודש: א) בדרך כלל בהמות ביתיות, בניגוד לחיות; ב) בעל חי בכלל. במקום זה יש למלה זאת ההוראה האחרונה, שהרי אחרי כן מונה הכתוב גם חיות. על כן לימדונו רבותינו וזכרונם לברכה בספרי: „מלמד שחיה בכלל בהמה“. המלה „חיה“ יש לה גם כן הוראה כפולה: חית־שדה, או בעל חי. כשהוא משמש בהוראה הנזכרת לאחרונה הוא כולל גם בהמות, ועל כן לימדונו רבותינו בספרי: „בהמה בכלל חיה“; כך בויקרא יא, ב. עכשו פורט הכתוב את הבהמות והחיות הטהורות. הרי אלו עשרה מינים, וכל שאר הבהמות והחיות הן טמאות. בספרי מבואר: „ומלמד שבהמה טמאה מרובה מטהורה בכל מקום פורט הכתוב את המועט“. לא כל עשרת המינים הנזכרים כאן ידועים לנו כדיוק. — שור. שם יחיד במקום השם הכולל „בקר“, כי בבקר יש צורך



להבדיל בין פר לעגל. — ש.ה. שם יחיד במקום השם הכולל „צאן“, שיש בו הבדל בין כבשים ועזים. — את פירוש הפסוקים האלה ראה בפירושונו לויקרא יא. א—ד. — וכל (פסוק ו). הו' היא מפרשת, כלומר „ובכלל: כל בהמה“. — בהמה. כלומר בעל חי, כמו למעלה.

הפסוקים ז.ח. אך את זה לא תאכלו ממצעי הגרה וממפריסי הפרסה השסועה את הגמל ואת הארנבת ואת השפן כי מעלה גרה המה ופרסה לא הפריסו טמאים הם לכב. ואת החזיר כי מפריס פרסה הוא ולא גרה טמא הוא לכם מבשרם לא תאכלו וכנבלתם לא תגעו.

בספרי (קג) לימדונו רבותינו: „למה נשנו במשנה תורה? בבהמה מפני השסועה, ובעוף מפני הראה“. „השסועה“ היא מין חיה, כדברי רבי אליעזר בספרי קב. פירוש יותר מפורט ראה בפירושונו לויקרא יא. ד. לפי פשוטו של מקרא יש לפרש, כי „השסועה“ הוא תואר ל„הפרסה“, תואר זה לא נזכר בוויקרא. לעומת זאת לא הזכיר הכתוב כאן אצל החזיר את ההוספה „ושסע שסע פרסות“ שנאמרה בוויקרא. — גמל, ארנבת, שפן. ראה פירושונו לויקרא יא. ד—ו. — טמאים הם לכם. אין הכוונה בזה לטומאת הגוף (טומאת הגוויות), אלא לטומאה העומדת בניגוד לקדושה (טומאת הקדושות), כלומר הנטמא בהם עובר על חובתו של ישראל להיות קדוש. כנוגע לשני סוגים אלה של טומאה, השווה את פירושונו לויקרא ח"א ע' ריב (במקור הגרמני עמוד 303 והלאה) ועמוד ריו והלאה (במקור הגרמני ע' 313 והלאה). — ולא גרה. כלומר אין לו מאכל מוגר. בוויקרא נאמר במקום זה: „והוא גרה לא יגר“, השווה את פירושונו שם. — מבשרם וגו'. מתייחס אל כל ארבעת הבהמות; הרי זה נובע מתוך „טומאת הקדושה“ המתבטאת ב„טמאים הם“ „ובטמא הוא לכם“. — ובנבלתם וגו'. כאן הכוונה לגוף מת של הבהמות. בין אם נשחטו בין אם הומתו בדרך אחרת. אבל בבהמות הטהורות מטמא רק הפגר המת של בהמה שלא נשחטה (ויקרא יא. לט). כנוגע לאזהרת מגע נבילה, ראה את פירושונו לויקרא יא. ח.

הפסוקים ט"ז. את זה תאכלו מכל אשר במים כל אשר לו  
 סנפיר וקשקשת תאכלו. וכל אשר אין לו סנפיר וקשקשת  
 לא תאכלו טמא הוא לכם.

השוה את הפירוש הארוך לפסוקים אלה בפירושו לויקרא יא. ט"ז.  
 ושם גם נומק מפני מה נקרא הדג האסור כאן "טמא" וביקרא הוא נקרא  
 "שקץ".

פסוק יא. כל צפור טהורה תאכלו.

צפור (משורש "צפר" צפצף) משמש לפעמים בהוראה של מין צפור  
 מסויים (תהלים פד. ד) ולפעמים בהוראה של צפור בכלל. כמו "עוף";  
 בהוראה זאת הוא משמש כאן. לדברי רבי יצחק (ספרי וחולין קלט. ב) רק  
 צפור טהורה נקראת "צפור"; אבל בספרא לויקרא יד. ד לא משמע כן  
 (השוה רמב"ן ומלבי"ם שם). גם בירושלמי נזיר א. א. יש מחלוקת על כך.  
 פשוטם של כמה מקראות משמע, ש"צפור" יכול לציין גם עוף טמא. השוה  
 את פירושו לויקרא יד. ו. בספרי מבואר עוד. שמכאן אנו למדים, כי  
 הצפור המשולחת בשעת טהרת המצורע (ויקרא יד. ז) מותרת באכילה  
 (השוה את פירושו לויקרא שם).

הפסוקים י"ח. וזה אשר לא תאכלו מהם הנשר והפרס  
 והעזניה. והראה ואת האיה והדיה למינה. ואת כל  
 עורב למינו. ואת בת היענה ואת התחמס ואת השחף  
 ואת הנץ למינהו. את הכוס ואת הינשוף והתנשמת.  
 והקאת ואת הרחמה ואת השלף. והחסידה והאנפה  
 למינה והדוכיפת והעמלף.

על ההבדלים בין הפירוט כאן לבין הפירוט בויקרא יא. על פירוש  
 השמות וכן על סימני עוף טהור, ועוד, דברנו כבר באריכות בפירושו  
 לויקרא יא. יג—יט. כבר הזכרנו למעלה את דברי הספרי, כי לא נשנו העופות  
 במשנה תורה אלא כדי להוסיף את הראה. דבר זה מתאים לדברי רבי  
 ישמעאל בסוטה ג. א. שכל פרשה שנאמרה ונשנית לא נשנית אלא מפני  
 דבר שנתחדש בה. כלומר, שהרבה פעמים חזרת התורה על פרשה שלימה.

רק כדי להוסיף איוה דין מחודש בשעת החזרה. — מהם (בפסוק יב) מתייחס רק אל „כל צפור“, לא אל „טהורה“. אבל בספרי דרשו רבותינו מכאן, שהצפור השחוטה בשעת טהרת המצורע אסורה באכילה.

הפסוקים יט-כ. וכל שרץ העוף טמא הוא לכם לא יאכלו.  
כל עוף טהור תאכלו.

פשוטו של מקרא נראה כדברי רבי שמעון הנזכרים בספרי: „כל עוף טהור תאכלו אלו חגבים טהורים, וכל שרץ העוף טמא הוא לכם אלו חגבים טמאים“. זאת אומרת, שכאן חוזר הכתוב בקצרה על דיני חגבים שנאמרו כבר באריכות בויקרא יא, כ—כג. אם כן טעות היא בידי אחדים מן הפרשנים (כגון קנובל), הטוענים כי בספר דברים נאסרו החגבים לחלוטין. „שרץ העוף“ הנזכר כאן הוא כל בעל כנפים שיש לו יותר משתי רגלים (השוה רמב"ן לויקרא יא, כ), כי הוא שורץ; מה שאין כן בעוף בעל שתי רגלים, ההולך בראש מורם. „כל עוף טהור“ אין לפרשו על העופות, שהרי למעלה הם נקראים „כל צפור טהורה“. הכוונה היא לחגבים הטהורים. סימני הטהרה, וכן פירוט כמה מינים טהורים, ראה בויקרא יא, כא-כב. השוה את פירושו שם.

109 פסוק כא. לא תאכלו כל נבילה לנו אשר בשערך תתננה  
ואכלה או מכור לנכרי כי עם קדוש אתה לה' אלקיך לא  
תבשל גדי בחלב אמו.

אחרי הבהמות האסורות לאכילה פורטת התורה עוד שני איסורי מאכלות: איסור נבילה ובשר בחלב. כוונת הכתוב לומר: גם בשר הבהמות הטהורות אסור באכילה אם לא נשחטו כהלכה, ואפילו אם נשחטו כהלכה בשרן אסור אם נתבשל בחלב.

„נבילה“ מציין כאן כל בהמה שלא נשחטה כהלכה, ולא רק בהמה שמתה מאליה. משמעות המקרא כך היא: למעלה בפסוק ה, וכן בויקרא יא, כו; כח; לה והלאה, נאמרו דינים שונים בנוגע ל„נבילה“ של בהמה טמאה, ואין הכתוב מפרש לנו מה נקרא „נבילה“. רק בויקרא יא, לט, ששם הכתוב מדבר על נבלת בהמה טהורה, מפרש הכתוב: „וכי ימות מן הבהמה

וגר". מה טעמו של דבר? נראה שכך פירושו: הביטוי „נבילה“ אינו מצוין דווקא מתה מאליה, אלא כל שמתה. הן בידי אדם והן מאליה. על כן אומר הכתוב בקיצור, שנבלת הבהמות הטמאות מטמאה. בנוגע לבהמות הטמאות לא תתכן צורת המתה אשר תבטל את דין הטומאה מן הנבילה. כיון שגם השחיטה כהלכה אין לה ערך בנוגע לבהמות הטמאות. לא כן בנוגע לבהמות טהורות. ה„נבילה“ שלהם אינה מטמאה בהחלט. נבלת בהמה טהורה מטמאה רק באופן „כי ימות מן הבהמה“, כלומר כשמתה מאליה, אבל אם נשחטה בידי אדם כהלכה (או לדעת רבי עקיבא אף על ידי נחירה בזמן שהיו ישראל במדבר, ראה למעלה בפירושונו לפרק יב, כ—כב), אינה טמאה, שכן „שחיטתה מטהרת מידי נבילה“. ממקרא זה מוכח בעליל, כי כל בהמה מתה, ואפילו אם הומתה בידי אדם, נקראת נבילה בלשון הקודש, אלא אם כן סולק דין נבילה ממנה על ידי שחיטה כהלכה. כי אילו היה פירוש מלת „נבילה“ לפי פשוטה דווקא מתה מאליה, אם כן היתה התורה צריכה לכתוב „וכי ימות מן הבהמה“ לא רק אצל הבהמה הטהורה (ויקרא יא, ט), אלא כבר מקודם אצל הבהמות הטמאות (פסוק כד). אמנם, כמו שבהמה טמאה, כיון ששחיטה כהלכה אינה שייכת בה כלל, נעשית „נבילה“ בכל צורת מות שהיא, כמו כן בהמה טהורה שלא נשחטה כהלכה גם היא נקראת „נבילה“.

לפי פירוש זה של „נבילה“ מובן הדבר, מפני מה לא נאמרה אזהרה זאת אלא בספר דברים. אמנם גם בויקרא נזכרת „נבילה“ פעמים רבות, אבל איסור אכילתה אינו מפורש שם. בויקרא ה, ה, נצטוינו, שהנוגע בנבילה ונכנס למקדש או אכל קודש חייב להביא קרבן (השוה את פירושי שם). בויקרא יא, כד—כח; לט"ז; ושם יז, טו, אין הכתוב דן אלא בטומאת נבילות, ובויקרא כב, ח הוזהרו רק הכהנים מלאכול נבילה, מפני שהם נטמאים על ידי זה (ראה את פירושי שם). בויקרא ז, כד נאסר חלב נבילה, אבל בשרה לא נזכר. בשמות כב, ל נזכר איסור אכילת בהמה שנטרפה בשדה (דרוסה), ואין מכאן שום ראיה לאיסור נבילות בכלל. כמו כן אין ראיה משמות כא, כח, אם כן קשה, למה לא נאמר איסור אכילת נבילה רק בספר דברים? אבל אם נפרש כי ההוראה העיקרית של „נבילה“ היא בהמה שלא נשחטה כהלכה, נוכל לתרץ את הקושיה באופן משיבוע רצון. אילו נאמר איסור נבילה במדבר, אשר שם נאסרה שחיטת חולין בכלל לדעת רבי

ישמעאל. היו יכולים לטעות ולחשוב כי גם חולין שנשחטו הם בכלל נבילה (שהרי גם חולין שנשחטו היו אסורים באכילה), או שרק מתה מאליה נקראת נבילה. כל שכן לדברי רבי עקיבא, שבמדבר היו מותרים בבשר נחירה (ראה למעלה בפירושונו לפרק יב, כ—כב), ודאי היה מקום לחשש שהזכרת איסור אכילת נבילה סתם יביא לכלל טעות. רק אחרי שהותרה שחיטת חולין למעלה יב, כא, או (לדעתו של רבי עקיבא) נצטוו על השחיטה אפילו בחולין, פירשה התורה את האזהרה „לא תאכל כל נבילה“, והכוונה ברורה כמו שמתרגם יונתן „לא תיכלת כל דמיקלקלא בניכסא“ (אל תאכלו כל מה שנתקלקל בשחיטה) \*.

לא תאכלו כל נבילה. מבואר בספרי: „אין לי אלא נבילה טריפה מניין תלמוד לומר כל נבילה“. זאת אומרת, כי מלת „כל“ באה לרבות גם טריפה. כבר פירש רבי דוד פארדו, כי הכוונה בזה לטריפה שאינה היה שנים עשר חודש. במסכת חולין ג, א, שנינו שמונה עשרה טריפות כאלה. בשמות כב, ל נזכרת טריפה שנטרפה בשדה, כלומר ע"י חיה טורפת, וכאן בא הכתוב ללמדנו, על ידי הריבוי של „כל נבילה“, שכל בעל חי שנפצע גם בדרך אחרת, עד שאינו יכול לחיות שנים עשר חודש, נאסר מן התורה. כל מקום שהתורה מזכירה טריפה ביחד עם נבילה, הכוונה לטריפה כזאת (ויקרא יז, טו; כב, ח).

לגר אשר בשעריך. הגר הנזכר כאן, הוא הנקרא בויקרא כה, לה: „גר ותושב“ (ורבותינו קוראים לו: „גר תושב“), שלא התגייר גירות גמורה, אלא קבל עליו שלא לעבוד עבודה זרה. עד כמה הוא חייב בשאר מצוות, נחלקו רבותינו (השוה מסכת גרים ג, א ועבודה זרה סד, ב). נצטוונו לתת את הנבילה במתנה לגר תושב, כיון שמצוה להחיותו. — בויקרא יז, טו נאמר, כי האזרח והגר האוכל נבילה או טריפה חייב לטבול, ושם מעיר קנובל, כי יש בזה „סתירה“ לספר דברים. כמו כן סבור קייל, כי משה רבינו שינה חס ושלום את המצוה שנאמרה בויקרא, כדי שלא

\* גם בפסיקתא זוטרתא דרשו מפסוק זה: „כל לרבות את שנתנבלה בשחיטתה“, ועל כן נראה — כמו שהעיר כבר פרידמן — שפירוש זה היה כתוב בגירסת הספרי ואו המכילתא) העיקרית. והרי זה פירוש מקובל לרבותינו ז"ל.

ישתמשו מקימה, בטענה, שחבל לזרוק את הבשר, וכדי להשיג ביתר בטחון את קיומו של איסור אכילה זה. שולץ טוען, שמשה רבינו התחשב במצב החדש לאחר כניסת ישראל לארץ והוסיף מצוה חדשה בנוגע לנבילה, דהיינו לתת לגר. „במדבר לא היתה אפשרות למצוה זאת, מפני שהגרים שהיו שם היו שרויים בדרך כלל בקרב ישראל והיו נוהגים לגמרי כדיני ישראל”. — בעוד שדברי קנובל וקייל אינם זקוקים לסתירה, הרי האמת בדברי שולץ היא, כי כנראה היו במדבר כל הגרים או רובם גרי צדק, ועל כן בויקרא יז, טו נאמר גר סתם, והכוונה לגר צדק. אבל אינו נכון, כי בויקרא נאמר איסור אכילת נבילה. כבר רנקה (אונטרזוכונגן 2 ע' 345) מעיר, כי אדרבה בספר דברים לא הותר שום דבר שנאסר בספרים הראשונים. כי לשונו בנוגע לדין זה היא עוד חמורה יותר. הלא המצוה שנאמרה בויקרא אינה מזכירה כלל את איסור אכילת נבילה לזרים, אלא נאמר שם, שכל האוכל נבילה הוא טמא וחייב לטבול, מה שאין כן בספר דברים. ששם נאמרה האזהרה העיקרית של איסור אכילת נבילות בהחלט, מתוך נימוק שישאל הוא עם קדוש וחייב לשמור את עצמו מן הטומאה כמו הכהנים. — הדבר ידוע כי רבותינו זכרונם לברכה פירשו, כי הפסוק בויקרא יז, טו מדבר בנבלת עוף טהור (השהה את פירושי שם), כיון שקיבלו רבותינו כי אכילת בהמה טמאה אינה מטמאה באכילה אלא במגע ובמשא, ועל כן אם מי שהוא אכל אותה בלי לגעת בה (כגון אם תחבה לו חבירו בבית הבליעה) אינו טמא כלל. לא כן נבלת עוף טהור, שרק אכילתה מטמאה ואינה מטמאה במגע ובמשא. אולם גם בויקרא יא, מ נאמר על נבלת בהמה, כי האוכל מנבלתה טעון כיבוס בגדים. אך כבר פירשו רבותינו שם בספרא, שלא בא הכתוב אלא ליתן שיעור לנושא ולנוגע. הרמב"ן שם מפרש, כי על דרך הפשט ידבר באוכל כדרך האוכלים שנוגע ונושא עם שהוא אוכל ונטמא במגע ומשא, והוצרך להזכיר זה שלא יעלה על הדעת שתהיה טומאתו יותר גדולה בעבור האכילה. — או מכור לנכרי. „מכור” הוא מקור, השהה איוו. 351, גק 113. בפסחים כא, ב נחלקו רבותינו אם בפסוק הזה „דברים ככתבן” או לא. — יתכן, כי בפרשה הזאת נמנו כל הבהמות הטהורות, כדי שיובן שאיסור נבילה (שלא נשחטה כהלכה) מתייחס לכל הבהמות הללו (אם יש שחיטה לעוף מן התורה היא מחלוקת רבותינו, חולין כח, א). יתכן שגם האזהרה הבאה של „גדי בחלב אמר” היא הסיבה שנמנו כאן כל

מיני הבהמות והחיות הסהורות. השהו להלן. — כי עם קדוש וגר. אותו הנימוק גם בשמות כב. ל לגבי טריפה.

לא תבשל וגר. ראה שמות כג. יט ושם לד. כו. — תרגום השבעים. הולגטה ואחרים מתרגמים את הפסוק כצורתו. תמוהה היא ההוספה של הנוסח השומרוני לשמות כג. יט: „כי עשה זאת כזבח שכח ועברה היא לאלקי יעקב”. וכעין זה נמצא גם בכמה נוסחאות של תרגום השבעים כאן בדברים (אלא שבמקום „שכח” מופיע שם השם שבו תרגמו בתרגום השבעים לויקרא יא. ל „תנשמת”. ראה את השערותיו של קנובל בנוגע ל„שכח”). אבל התרגומים הארמיים, כל המקורות התלמודיים\* וכמעט כל הפירושים הרבניים, פירשו את הפסוק לאיסור בשר וחלב. תרגום יונתן לשמות כג. יט מרחיב את הדיבור קצת: „עמי בית ישראל לית אתון רשאין לא למבשלא ולא למיכול בשר וחלב מערבין כחדא דלא יתקוף רוגזי ואיבשול עיבוריכון דגנא וקשא תריהון כחדא”. כעין זה שם לד. כו: „דלא יתקוף רוגזי וארשין פירי אילניכון עם בוסרא בלבלוביהון וטרפיהון כחדא”. — כוונת פירוש זה היא לפרש את הקשר עם „ראשית ביכורי אדמתך” שנאמר מקודם (ראה רש"י שם ובדברים).

אם תשאל השאלה איזו היא הדיעה הנכונה. עלינו קודם כל לעיין אם יפי משמעות המקרא לפנינו דין מאכלות אסורים רגיל, אשר יסודו בקדושת ישראל. או אם נמצא לו כוונה אחרת. רבים מן הפרשנים פירשו את טעם המצוה מתוך הקשר עם מצות הביכורים. שנאמרה סמוך לפניה בשמות. ומפרשים שכוונת התורה לאסור איזה מנהג של עבודה זרה שנהגו בו באיזה תקופה. אולי בחגיגת הקציר. כן פירש כבר אדוננו הרמב"ם (מורה נבוכים ג. מח). ואחריו דון יצחק אברבנאל. גם חלק מחכמי הנוצרים —

---

\* פילון האלכסנדרוני מפרש את הפסוק כצורתו (השהו ריטר: „פילו אונד די הלכה”. ליפסיה 1879). אבל אין מכאן טענה כלל, שכן מצינו בעדיות ה. ב שבמחלוקת בית שמאי ובית הלל (בני דורו של פילון) נזכרת ההלכה הזאת, אלא שבאותה התקופה גברה יד הצדוקים הכופרים בתורה שבעל פה ויתכן שעל כן לא נתפשטה הדעה המסורתית המקובלת בין יהודי מצרים. הלא הוצרכו החכמים להלחם הרבה עם הצדוקים אפילו בירושלים. כדי שלא לתת לדעותיהם המשובשות אחיזה בבית המקדש ובבתי הדין.

להבדיל — פירשו כן. כגון ספנסר, רוזנמן, קנובל ועוד. אולם אין כל יסוד היסטורי להשערה זאת (השוה קייל לשמות ושולץ לדברים). הראב"ע מפרש (וכך סובר גם פילון), שנאת היא אכזריות לבשל את הגדי בחלב אמו; וכן פירשו — להבדיל — קייל ושולץ. אולם לפי זה אין להבין את טעם ההמשך של המצוה הזאת עם הפסוקים שלפניה ושל אחריה. בשום מקום. מוזרה ביותר היא דעתו של י. ד. מיכאליס (מוזאישעס רעכט 203 והלאה), הרואה באזהרה זאת איסור להשתמש בחמאה במקום שמן־זית לשם תיקון המאכלים. וכן מוזרה היא דעתם של לוטר, קאלוין ועוד, שאסור לאכול או להקריב גדי רך היונק עדיין אצל אמו. דעה אחרונה זאת כבר נסתרה בטוב טעם על ידי קנובל ואחרים.

המשך הפסוק כאן בדברים, סמוך לפירוט בעלי החיים הטמאים ולאיסור נבילה, מראה בעליל כי פסוק זה כולל איסור מאכל, שמטרתו — כמו האזהרות הקודמות — קדושת ישראל. כשם שנצטוונו שלא לאכול בהמות מסויימות, כן נצטוונו גם בנוגע לבהמות הטהורות שלא לאכלן (1) כשהן נבילות, (2) כשהן מבושלות בחלב. על כן אמרו רבותינו זכרונם לברכה (חולין קיד, ב) שהאיסור הכולל „לא תאכל כל תועבה“, שבראש פרשה המאכלות האסורים, מתייחס גם אל בשר המבושל בחלב. מעשה הבישול נאסר בסוף הפרשה והרי הוא תועבה, ועל כן נאסרה גם אכילת המבושל. בנוגע לאיסור הנאה יש מחלוקת (חולין קטז, א). אולם מכיון שלגבי נבילה נאמר היתר הנאה, משמע שלגבי בשר בחלב נאסרה ההנאה, כמו שפירש הרמב"ן, וכן הוא פסק ההלכה.

אולם בשני המקומות האחרים (שמות כג, יט ושם לד, כו) נאמר הפסוק הזה כהמשך אחד, ויכולה איפוא להיווצר הדעה שיש לאיסור זה טעם אחר. אולם אם נעיין יותר בפסוק העיקרי (שמות כג, יט) ננויח כי טעות היא זאת וכי גם שם הכוונה לאיסור מאכל, שמטרתו קדושת ישראל. קבוצה המצוות הקודמת לפרק כג (שמות כא וכב) כוללת הרבה מצוות שונות ומסיימת באיסור מאכל המנומק בקדושת ישראל: „ואנכי קודש תהיון לי ובשר בשדה טריפה לא תאכלו לכלב תשליכון אותו.“ אחרי כן נאמרה קבוצת המצוות שבפרק כג. גם פרשה זאת כוללת כמה מצוות שונות ומסיימת באזהרה: „לא תבשל גדי בחלב אמו.“ שתי הפרשיות הללו יחד הן עיקרו של ספר הברית (שמות כד, ז), „אשר על פני כרת ה' ברית עם ישראל והטיל



עליהם להיות ממלכת כהנים וגוי קדוש (שמות יט. טז). אם כן, כיון שהפרשה הראשונה מסיימת במצות־קדושה, הפותחת במלים „ואנשי קודש תהיון לִי“, הדין נותן שגם בסוף הפרשה השניה יסיים הכתוב במצות־קדושה. זאת אומרת, שאין לחפש קשר הדוק בין „לא תבשל גדי בחלב אמר“ לבין „ראשית ביכורי אדמתך“ (כדעת יש מפרשים); אין המצוה האחרונה של פרק כג קשורה קשר אמיץ במצוות הקרבנות הקודמות לה, כמו שאין איסור טריפה שבסוף פרק כב קשור קשר אמיץ במצוות הקודמות שם. אולם הנכון הוא, שכמו שבסוף פרק כב, אחרי דיני הקרבנות, נאמרה מצות־קדושה, כך בסוף פרק כג, אחרי דיני הקרבנות, נאמרה גם כן מצות קדושה; זאת אומרת, ש„לא תבשל גדי וגו“ הוא איסור מאכל. ראיה לדבר הוא הפסוק בספר דברים, המקשר את „לא תבשל גדי“ עם איסור נבילה, הדומה לאיסור טריפה (כמו שמוכח מתוך הצירוף „נבילה וטריפה“ המצוי בכמה מקומות), ומנומק — כמו איסור טריפה — בקדושת ישראל (כי עם קדוש אתה וגו')<sup>1</sup>. אין צורך להוסיף עוד, כי כיון שבשמות כג, יט מתכוון פסוק זה לאיסור מאכל, יש לפרשו כן גם בשמות לד, כו, שהרי הפרשה האחרונה היא חזרה על חלק מספר הברית, כדי לחזור ולחדש את הברית שהפרו אותה ישראל על ידי שעבדו לעגל.

מעכשו עלינו להוכיח, כי אין זה נגד חוקי הפרשנות לומר, שבלשון „לא תבשל גדי בחלב אמר“ התכוונה תורה לאיסור בשר בחלב. המתנגדים למסורת מודים, ש„גדי“ אין פירושו דווקא גדי עזים, אלא כל ולד רך. הרי מצינו בכמה מקומות, שהכתוב מפרש „גדי עזים“ במקום שהכוונה לולד העז. כמו כן אפשר להבין שהתורה יכלה לאסור את הבישול וממילא לכלול בזה גם איסור אכילת הדבר שנתבשל באיסור. בפרט, כיון שהננו רואים שספר הברית נאמר בלשון קצרה מאד, על כן לא הוצרך הכתוב להוסיף עוד, ואם בשלת אל האכל ממנו“. בספר דברים אין כל צורך לפרש להדיא שהמדובר באיסור מאכל, שהוא דבר הלמד מענינו, שהרי הפסוק נאמר בפרשת מאכלות אסורים. לא נשארו לנו אלא שתי שאלות: (1) מפני מה לא הזכיר הכתוב

<sup>1</sup> גם בחולין קטו. ב מדבר איסי בן יהודה על זיהוי המלים שבאיסורי בשר

אלא „גדי״. זאת אומרת, ולד רך, אם הכוונה היא לאסור כל בשר ? (2 מפני מה נאמר „בחלב אמו״, כיון שגם בישול בשאר חלב נאסר ?  
 על השאלה הראשונה נוכל לענות, כמו שענו כבר כמה מפרשים : „דבר הכתוב בהווה״, כלל הידוע בפרשנות התורה, וכמו שמצינו גם באיסור הדומה (כמו שהוכחנו) „ובשר בשדה טריפה״. הרי ודאי פשיטא שאין כל הבדל אם נטרפה בהמה בשדה או בבית, אלא כיון שסתם בהמה אינה נטרפת אלא בשדה, על כן אומר הכתוב „ובשר בשדה טריפה״. — נוסעים מספרים, שעד היום הזה נוהגים הערבים לבשל בשר־שה בחלב חמוץ, הנותן בו טעם מיוחד. עבור אורחים נכבדים הם שוחטים גדי עזים ומבשלים אותו בחלב גמלים (השוה את הציטטות אצל קנובל דהילמן לשמות כג, יט). מתוך המקרא בשמואל א ב, טו משמע, שבבתי נכבדים לא היו מבשלים את הכשר, אלא צולים אותו על שפוד, כפי שהכתוב מצווה גם בקרבן פסח (כפי הנראה מאותו הטעם). נראה שבדרך כלל לא היו נוהגים לבשל בשר, חוץ מבשר ולדות רכים בצורה הנזכרת, הנהוגה עדיין כיום, ועל כן מדברת התורה ממקרה כזה.

הביטוי „בחלב אמו״ נראה שנאמר, מפני שספר הברית נכתב מיד, ועל כן אין אפשרות להבהיר בכתב שהמדובר באיסור בישול בחלב (חי״ת ולמ״ד קמוצות) ולא בחלב (חי״ת צרויה, למ״ד סגולה). הלשון בחלב אמו אינו משאיר מקום לטעות, שהרי החלב (חי״ת צרויה, למ״ד סגולה) אין טעם להזכיר עליו את האם דווקא, מה שאין כן החלב (חי״ת ולמ״ד קמוצות) השייך אל יחס־האמהות. בתקופה העתיקה, שלא היו כותבים בנקודות, היה הביטוי הנוסף „אמו״ מיועד, להבדיל בין חלב (חי״ת צרויה, למ״ד סגולה) לבין חלב (חי״ת ולמ״ד קמוצות). יתכן שמטעם זה אף נאמר בכתוב „גדי״ דווקא \*).

\* יתכן שבתקופה העתיקה היה הבדל בין שתי המלים, לא רק בניקוד, אלא גם במבטא החיית, כמו שנראה מתוך השפה הערבית, שבה חלב אם נקרא حليب לעומת זאת חלב (שומן) הוא حليب (קרומית הכבד) או יותר טוב حَل (השומן המכסה את הקרביים של הצאן). אך בספר הברית הכתוב היה מקום לטעות אילו היה כתוב בו „לא תבשל גדי בחלב״, על כן הוסיפה תורה „אמו״ (השוה סנהדרין ד, א). עוד טעם אחר יש כאן, כי הכתוב בא לרמז בביטוי „חלב אמו״, שלא נאסר בישול בשר אלא בחלב בהמה טהורה ולא בחלב בהמה טמאה (חולין קיח, ב).

אין על כן שום סיבה להניח, כי בביטוי „לא תבשל גדי בחלב אמו“ התכוונה תורה לאיסור מאכלי בשר בחלב ובישולו. כן מוכיח ההמשך בהכרת, כי אוהרה זאת דומה לאיסור טריפה. והיא בכלל מצוות־הקדושה, אשר בה אין כל טעם להבדיל בין בשר גדי רך לבשר בהמה גדולה, או בין חלב אמו לבין חלב אחר. נשאר לנו עכשו רק השאלה: במה מתייחס איסור אכילת בשר בחלב לקדושת ישראל? היינו יכולים להשיב בקיצור, שבאותו היחס שיש לשאר איסורי המאכלות המיוסדים על קדושת ישראל, כמו שהסברנו כבר בהקדמתנו לפרק זה, אולם ברצוננו להוסיף עוד כמה הערות מיוחדות בנוגע לבשר בחלב.

תורתנו הקדושה הטילה עלינו דינים מיוחדים בנוגע לאכילת בשר. הלא נאמר מפורש בתורה, כי לכתחילה לא הותר לבני האדם לאכול אלא מאכלים צמחוניים, ורק אחרי כן, עם שינוי המצב, הותרו מאכלי בשר (בראשית ט, ג). אולם גם היתר זה הגבילו השי"ת על ידי איסור אבר מן החי, שנאמר לבני נח, על אחת כמה וכמה יש להבין, כי עמנו הקדוש, אשר השי"ת קידש אותו בקדושה יתירה, חייב להזהר בכמה וכמה דינים באכילת הבשר. בשעה שהיו ישראל במדבר, לא הותר להם אלא בשר קדשים, כדי — כך מבאר המדרש — שיאכלו תמיד רק משולחנו של מקום וישמרו את עצמם תמיד מכל טמא, גם אחרי כן, כאשר הותר בשר תאוה, עדיין נשאר בתוקפם הדינים הקשורים בהקרבת הקרבנות, המגבילים את אכילת הבשר. נצטוינו „לזבח“ את הבהמות רק כדרך שזובחים קדשים, וכל שלא נשחט כהלכה (גבילה), או שנפצעו איבריו החיוניים באופן מסוכן (טריפה), נאסר ל„עם קדוש“, לכן גזר הכתוב להגביל גם את בישול הבשר בהגבלה מסויימת, אשר היא קשורה — כפי הנראה — במנהגי הקרבנות, ואשר על כן יש לראותה גם כן כמיוסדת על קדושת ישראל.

על אורח הקרבת הקרבנות לפני מתן תורה, לא נזכרו בספר בראשית אלא פרטים בודדים, אולם נראה, כי בדרך כלל היו נוהגים אז כעין דיני הבמה הקטנה שלאחר מתן תורה, מצינו שגדעון הקריב קרבן (שופטים ה, יט והלאה) על ידי שבישול גדי עזים, הניח את הבשר עם מצות על סלע מסויים ושפך שם את המרק, אותה ההקרבה כצינו אצל מנחם אבי שמשון (שופטים יג, טו והלאה). נראה כי פעמים רבות היו רגילים להקריב בכמות גדי עזים (השוה ישומאל א י, ג), ובכלל היה נחשב כמטעמים על שולחנם של

אנשים נכבדים (בראשית כז. ט; שופטים טו. א; שמואל א ט. כ). אבל בקרבנות אלה נהגו לבשל את הבשר רק במים, ולא בחלב כמנהג הערבים עד היום. לכן גם אין לתמוה על דברי רבותינו זכרונם לברכה (חולין קטו. א) הדורשים מן המקרא שנאמר אצל קרבן פסח „אל תאכלו... בשל מבושל במים“. שיש לך עוד מבושל בצורה אחרת האסור בכל בשר, דהיינו בשר בחלב.

בנוגע לטעם האזהרה הזאת של בישול בשר בחלב, יש לשים לב שמצינו לרבותינו בשלשה מקומות (מכילהא לשמות כג. יט; ספרי לדברים יב. כג והלאה; ברייתא בחולין קטו. ב) שהם מקשרים אותה עם איסור הדם, שנאמר בפסוק „ולא האכל הנפש עם הבשר, לא תאכלנו וגו'“ (דברים יב. כג והלאה; ספרי: „לא תאכלנו לרבות בשר בחלב“, השוה מלבי"ם סס). כבר פירש רבינו טוביה רבבי אליעזר בפסיקתא זוטרתא לשמות כג. יט: „שהרי דם נעקר ונעשה חלב“. כלומר, החלב נוצר על ידי הפרדת והשתנות הדם, ואילו היה חוזר להתקשר עם הבשר בצורה הדוקה, היה חוזר דינו להיות שוב כמו דם. נימוק זה המתבאוי באריכות על ידי רבינו בחיי בן אשר, מסביר גם את הסמיכות אל נבילה בדברים וכן את ההקבלה עם טריפה בשמות כג.— סוף דבר, איך שיסבירו את טעם המצוה, הרי הוכח, כי הפירוש המתקבל על הדעת ביותר הוא הפירוש המקובל בידנו למשה מסיני.

לפי דברי אותם התנאים (במכילתא שמות וחולין קטו. א), שגם בשר חיה אסור מן התורה לבשלו בחלב, יש לתת עוד טעם מפני מה נמנו בדברים הבהמות והחיות הטהורות בפרוטרוט, כי האזהרה של בישול בשר בחלב שנאמרה בסוף הפרשה היא, מתייחסת אל כולן. אולם להלכה אנחנו פוסקים כדברי רבי עקיבא (חולין קיג. א), שעל כן נאמר בתורה שלש פעמים המיעוט „גדי“, כדי להוציא בשר עוף, חיה ובהמה טמאה. — אמנם הננו חוזרים להדגיש, מה שהסברנו כבר בפירושו לויקרא ח"א ע' ו (במקור הגרמני עמוד 5), שעיקר איסור בישול בשר בחלב היה מקובל קבלה ברורה ביד רבותינו ז"ל, ולא נחלקו אלא על פרטי הלכותיו ועל אופן הדרשות מן המקרא.

## אתר לימודי יהדות ורוח

(ד) מעשר שני ומעשר עני. יד, כב-כג. [www.daat.ac.il](http://www.daat.ac.il)

למצוות הקדושה סמך הכתוב את מצות מעשר שני, הנקרא „קודש לה” (ויקרא כז, ל) ונקרא גם „מעשר קדשים” (דברי הימים ב לא, ו). נצטוונו להפריש בכל שנה את החלק העשירי של תבואת השדה, להביאו למקום הנבחר ולאוכלו שם (יד, כב-כג). אם הדרך דחוקה ואין אפשרות להביאו לירושלים בעין, מותר לפדותו בכסף ולהביא את הכסף אל המקום הנבחר, כדי לאוכלו שם. נצטוונו להזמין גם את הלוי לסעודות הללו בעיר הקודש (הפסוקים כד-כז). אבל על כל שנה שלישית נצטוונו, לא להביא את המעשר לעיר הקודש אלא לחלקו בבית בין העניים, ובתוכם גם הלוי. כן נצטוונו לתת בו בזמן לבעליהן את כל המתנות הנמצאות עדיין בבית.

כבר הוכחנו למעלה (יב, ד-ז), שגם בספר דברים נזכר מעשר הלויים מלבד המעשר הזה, והרי מעשר זה הוא מעשר שני. כמו כן בארנו שם, כי נראים הדברים שאת המעשר הזה היו נוהגים להפריש כבר לפני מתן תורה וכי המצוה על כך נאמרה בוויקרא כז, ל והלאה. כן הארכנו לנמק, כי הפסוק ההוא אינו יכול להתכוון בשום אופן אל מעשר הלויים, אלא אל מעשר שני. נחזור איפוא ונעיין בפסוקים ויקרא כז, ל והלאה בקשר לפסוקים כאן, כדי להבין בזה את משמעות מצות מעשר שני.

התורה ציוותה לתת לכהנים וללויים מן התבואה את ה„ראשית” ואת ה„מעשר” (ראשון). ה„ראשית” הנקראת „תרומה” ניתנת לכהנים, אם כן היא הנכבדה יותר; מעשר ראשון ניתן ללויים. אבל הכהנים והלויים אינם מקבלים את מתנותיהם אלה מידי ישראל, אלא מה’ ישראל נותנים אותם לה’ וה’ נותן אותם לכהנים וללויים (השזה במדבר יח, יט; כא, שהכתוב מפרש כן להדיא). זאת אומרת, שעם נתינת תרומה ומעשר ראשון, ישראל נותנים לה’ את ראשית ואת מעשר תבואתם. את המעשר אפשר לראות כסיומ המתנות (ראה פירושו של רבי שמשון ב”ר רפאל הירש לבראשית יד, כ). אם כן נראה, כי נתינת הראשית והמעשר היא הודאה לה’, יוצר ומשפיע יבול אדמתנו. אבל החובה המוטלת על כל איש ישראל היא לא רק להכיר כי ה’ הוא אדוניו של גופו ורכושו. אלא הוא גם חייב להיות קדוש בכל חייו, זאת אומרת, להיות מוכן לכל המעשים הטובים והרצויים לה’. בקדושתו זאת עליו להשתמש ברכושו וכל אשר לו יהא כאילו רשום עליו „קודש לה’”, לומר מטרתו העיקרית תהיה לשמש למעשים טובים. על כן נצטוונו להפריש

מלבד התרומה והמעשר הראשון עוד ראשית אחרת ועוד מעשר אחר מפרי האדמה, דהיינו הביכורים ומעשר שני. הראשית והמעשר הללו יש להביאם לעיר הקודש, לבית המקדש או לקרבתו, ולאכלם שם בקדושה. הביכורים, שהם ראשית וקדושים יותר, אינם נאכלים אלא לכהנים; מעשר שני נאכל לכל ישראל ובלבד שהוא טהור. אמנם באותן פרשיות של ספר דברים המדברות על אכילת הראשית והמעשר הקדושים הללו, אין התורה מדגישה את ההבדל הזה, אלא נאמר רק: „ואכלתם שמה וגו'” או „ואכלת שמה”. כיון שהתורה מדברת כאן אל כל ישראל בתור יחידה, הנותנת את ראשיתה ומעשרה, דהיינו תחילתו וסופו של רכושה, לה, ואוכלת אותם לפניו בקדושה, ובוזה היא מקבלת עליה לשמור את כל רכושה בתור דבר קדוש, כלומר מוכן לקיום מצות ה'.

אמנם, כיון שנצטוינו לתת את המעשר השני הזה בשנה השלישית לעניים, במקום להביאו לעיר הקודש, עלינו ללמוד מכאן, שמצות החזקת העני אף היא יסודה בתפקידנו להיות קדושים. יסוד מצות צדקה על פי התורה אינו בהרגשת רחמים גרידא, דהיינו שצערנו של הזולת גורם גם לי צער, שהרי צדקה כזאת היא אנוכיית, אינה אלא להפיג את כאב לבי אני. כל שכן שאין לתת צדקה מתוך טעמים מדיניים, כגון מתוך שקול הדעת שהקיום הממלכתי דורש לדאוג לעניים, או שמא יבואו העניים לידי מעשים הנובעים מתוך יאוש ויקחו להם בעצמם את צרכיהם או יותר מהם אם לא יתנו להם. מחשבות כאלה אינן ראויות להיות יסודות להחזקת העניים. יסוד מצות הצדקה הוא תפקידנו להיות קדושים, עלינו להיות קדושים, זאת אומרת, להיות מוכנים למעשים טובים, בכלל זה החזקת ריעינו. מעתה, אם אנחנו נותנים בשנה השלישית את המעשר השני לעניים, גם כן נחשב הדבר כאילו אכלנו אותו בקדושה, יש לשים לב לרמוז, כי מצות הצדקה אינה אלא שלישי של תפקיד הקדושה שלנו, כלומר, אין אנחנו פטורים מכל שאר חובותינו, בשביל מצות הצדקה.

כמו שהננו מפרישים ראשית ומעשר תבואת האדמה בתור „קדש לה'”, כמו כן נצטוינו לעשות בכל שנה עם וולדות מקננו. כן נאמר להלן (טו, יט): „כל הבכור... תקדיש לה'” (מקביל לראשית), ונאמר (ויקרא כז, לב): „העשירי יהיה קודש לה'” (מקביל למעשר). וכמו בביכורים ומעשר שני, כן נצטוינו גם בבכורות ומעשר בהמה לאכלם רק ב„מקום אשר יבחר

ה". גם כאן הראשית, דהיינו הבכור, שהוא הנכבד יותר, אינו נאכל אלא לכהנים, ומעשר בהמה נאכל לכל ישראל טהור. גם כאן אין התורה מדגישה את ההבדל הזה בין הראשית והמעשר, כיון שכל העם — כהנים, לויים וישראלים — נחשבים כחידה, וכל העם נצטווה להביא את ראשית ומעשר בהמותיו למקום הנבחר ולאוכלם שם בקדושה (השוה בענין זה עוד להלן). אמנם לא צוותה התורה לתת עוד „תרומה” לה' בצורת ראשית ומעשר, והטעם הוא מפני שכאן ניתנת „תרומה” לה' מן הראשית והמעשר הקדושים בעצמם, שהרי אימורי בכור ומעשר קרבים על גבי המזבח, והרי הם נקראים „תרומה” או „מורם” (השוה ויקרא ד, ח; י ועוד). אבל את התרומה הזאת לא נתן ה' לכהנים וללויים, אלא צוה להקריבם על גבי המזבח, כדי לקשרם עם תורת הקרבנות.

בנוגע לקיום המצוה הזאת של מעשר שני בפועל, מצינו כי בימיו של חזקיהו המלך קיימו את המצוה. תושבי כל ערי יהודה הביאו (כמסופר בדברי הימים ב לא, ו) לירושלים „מעשר בקר וצאן ומעשר קדשים המקדשים לה' אלִיקָהִם”. „מעשר קדשים” הנזכר כאן הוא מעשר שני, שעליו נאמר בויקרא כו, ל שיהיה „קודש לה'”. כן משמע גם מתוך הסמיכות אל מעשר בקר וצאן. אולם יש לראות מתוך המסופר שם, שגם „מעשר בקר וצאן” וגם „מעשר קדשים” ניתן לכהנים. על כן אנחנו צריכים לומר, כי באותו זמן נתנו לכהנים גם את המעשר הנאכל לישראל, כדי להשלים בזה את מה שהחסירו מקודם. אולי כבר חילקו תושבי הכפרים את מתנות הכהנים הללוים בין כהני מקומות מושבותיהם ואחרי כן הביאו את מעשר הבהמה והמעשר השני לירושלים כדי לתתם לכהני בית המקדש. נוכל לתת עוד נימוק משכנע מפני מה נתנו אז את המתנות הללו לכהנים וללויים. רוב העם לא היה אז טהור (דברי הימים ב ל, יז והלאה) ואכל את הפסח שלא בטהרה („בלא ככתוב”); אבל מעשר שני ומעשר בהמה אסורים לטמאים. על כן נתן העם, שלא היה רגיל עדיין להזהר בטהרה כראוי, את המתנות לכהנים וללויים, שכבר הטהרו כראוי (דברי הימים ב ל, יז). — אבל שמה יבוא אחד המכחישים ויטען, כי אז נתנו את מעשר הבהמה ללויים, כדרך שחייבים לעשות במעשר ראשון, וימצא לו טענה מתוך הפסוק הנזכר בדברי הימים (באמרו ש„מעשר קדשים” הוא מעשר ראשון), נשיב לו, שבשום אופן לא יתכן לומר כי לדברי הימים מעשר בהמה ניתן ללויים. א) מפני

שלא נזכר דבר זה בתורה כלל. הלא נמנו כל מתנות הלויים בבמדבר יח ואילו מעשר בקר וצאן לא נמנה עמהן ; (ב) בנחמיה י, לו—מ נמנו כל מתנות הכהנים והלויים, ומעשר בקר וצאן אינו נמנה עמהן, כדרך שמעשר שני לא נמנה עמהן. אדרבה, שם (פסוק לח) נאמר להדיא רק: „ומעשר אדמתנו ללויים“, דבר המוכיח למדי, כי לפחות בזמנו של עזרא לא ניתן מעשר בהמה ללויים. אם כן בשום אופן אין לייחס לדברי הימים את הדעה כאילו מעשר בהמה ניתן ללויים. על כן אנתנו מוכרחים למצוא טעם אחר, מפני מה קבלו הכהנים והלויים את המעשר הזה בתקופתו של חזקיהו.

פרק יד, הפסוקים כ"ב-כג. עשר תעשר את כל תבואת זרעך היוצא השדה שנה שנה. ואכלת לפני ה' אלקיך במקום אשר יבחר לשכון שמו שם מעשר דגנך תירושך ויצהרך ובכורות בקרך וצאנך למען תלמד ליראה את ה' אלקיך כל הימים.

עשר תעשר. לפי ספרי וספרא, הננו לומדים מן הפסוקים האלה, וגם מויקרא כו, ל, שגם מעשר שאר המינים (מלבד דגן תירוש ויצהר) הוא מן התורה; וכן פוסק הרמב"ם; אבל הרמב"ן מפרש כי דרשות הספרי והספרא הן אסמכתא, ופוסק כרש"י, שרק מעשר דגן תירוש ויצהר הוא מן התורה („זרע הארץ“ הוא דגן, „פרי העץ“ הוא תירוש ויצהר). — תבואת זרעך היוצא השדה. לדברי רבי יהודה הלוי, המובאים בראב"ע, „היוצא“ דבוק עם „זרעך“, ו„השדה“ הוא ביחס-פעול של הכוון (לאן), כלומר, „הזרע שהוצאת אל השדה“ (השוה כח, לח: „זרע רב תוציא השדה“). אמנם, הרי נצטוונו להפריש מעשר גם מתירוש ויצהר, שאין הזרע שלהם מובא אל השדה בכל שנה. אם כן נצטרך לייחס „שנה שנה“ אל „עשר תעשר“, וכן משמע מן הטעמים. עם כל זאת נראה לי כי אין זה מתאים לייחס הלשון „תבואת הזרע היוצא אל השדה“ לתירוש ויצהר. גם אין זה מסתבר, שהכתוב המתכוון לדבר כאן על תבואת הזרע ולא על הזרע, יוסיף כאן ללא צורך משפטי-יחס בנוגע לזרע עצמו. אולם עוד יותר קשה היא דעתו של הראב"ע, המפרש כי „יוצא“ הוא פועל-יוצא, כאילו נאמר „יוציא“, ומביא ראיה מעמוס ה, ג („העיר היוצאת אלך“).



אי אפשר לפרש ש"היוצא השדה" פירושו כמו "אשר השדה מוציא". דהיינו ש"שדה" הוא הנושא. אפילו אם נסכים ש"יוצא" הוא כמו "יוצא". הפירוש המתקבל ביותר הוא פירוש הרמב"ן, ש"השדה" הוא יחס־פעול "מאין". כי מצינו בכמה מקומות מלת היוצא עם יחס־פעול במובן זה, למשל בראשית ט. י: "יוצאי התיבה" ושמות ט. כט: "כצאתי את העיר". אם כן יש לפרש "היוצא השדה" כמו "היוצא מן השדה" (ראה איוו. 290). אולם כיון ש"היוצא" נאמר בלשון זכר, עלינו לפרש שהוא מתייחס אל "זרע" ולא אל "תבואה", אם כן נצטרך לומר כי "תבואת זרעך" פירושו יכול הזרע. כלומר הזרע שהוא הפרי, ולא "תבואה הבאה מן הזרע". "זרע" נקרא לא רק הגרעין הנזרע, אלא גם הפרי הצומח ממנו. כמו למשל בויקרא כו. ל ובאיוב לט. יב. שתי מלים נסמכות. יכולות לשמש גם בצורה כזאת, שהמלה השניה היא העיקרית והראשונה היא המפרשת ומגדירה, אם המלה השניה היא יותר חשובה מן הראשונה (ראה איוו. 317). — שנה שנה, כלומר בכל שנה; ראה איוו. 313, גק 123. מכאן אנו למדים שאין לעשר "משנה על חבירתה" (כלומר מתבואת שנה זאת על האחרת). — ואכלת לפני וגו'. את המעשר הזה יש לאכול רק בעיר הקודש. — מעשר וגו'. אין לתמוה מפני מה הוצרך הכתוב לחזור ולומר מעשר תבואתך וגו', כיון ששם הדבר — "מעשר" — לא נזכר בפסוק הקודם ולא היה הכתוב יכול לומר "ואכלת אותו". — ובכורות וגו'. קשה מה שייכות הדברים הללו לכאן. בספרי מבואר: "ממקום שאתה מביא מעשר דגן אתה מביא בכורות" (השוה תמורה כא, א). מכל מקום אנחנו צריכים למצוא עוד טעם. לפי פשוטו של מקרא, מפני מה נזכרו כאן הבכורות. קנובל סבור לומר, כי הבכורות הנם בחינת מעשר, והם מתנת הבהמות המקבילה למעשר, או שיש לפרש "בכורה" כאן כולדי המקנה, אשר חלק מהראשונים שבהם הוקדשו לה'. ויתכן שכן יש לפרש גם בבראשית ד. ד. לפי זה מצינו מעשר־בהמה בספר דברים. ואם כי על ידי הסבר זה היה מקום להשיב לאפיקורסים ותהיה בידנו הזכרת מעשר בהמה בספר דברים וגם יוסבר מפני מה נזכרו "בכורות" יחד עם מעשר, בכל זאת עלינו לומר, כי פירוש זה אינו מסתבר. גם רבותינו זכרונם לברכה לא פירשו כן. פירושים אחרים ל"בכורות" ראה להלן טו. יט. ההסבר המתקבל ביותר על הדעת הוא, כי סמיכות "מעשר דגנך ותירושך" אל "בכורות בקרך וצאנך", מקבילה לפסוק

יב, יז. כאן נסמכו קודם כל, כדי להביע בזה, שמצות אכילת המעשר בעיר הקודש מתייחסת אל אותו המעשר אשר עליו נאמר למעלה: „לא תוכל לאכול בשעריך“ ו„כי אם לפני ה' אלקיך וגו'“, שמא יבואו לטעות ויסברו שכאן הכוונה למעשר ראשון. מפני שמעשר שני כבר נזכר למעלה (רק מטעם זה חוזר הכתוב כאן על מצות מעשר שני, כדי להוסיף עליו מצות הפדיון). כמו כן רצה הכתוב להדגיש, שלא רק מתנות התבואה, אלא גם מתנות הבהמה, יש להביאן לעיר הקודש. אמנם לפי זה היה יותר מתאים אילו היה הכתוב מזכיר כאן „מעשר בקר וצאן“ במקום „בכורות בקר וצאן“, אבל מחד גיסא אין הכתוב רוצה לחזור כאן על מצות מעשר בהמה, ומאידך גיסא שמא יבואו לטעות שגם מעשר בהמה יש לו פדיון, על כן העדיף הכתוב להזכיר בכורות. — למען תלמד וגו'. אפשר לפרש, שבעיר הקודש ילמדו ישראל יראת ה' אצל הכהנים הללוים. ועוד יש לפרש, שעל ידי הבאת המעשר ואכילתו לפני ה' יתרגלו ליראה את ה' כל הימים.

הפסוקים כדכז. וכי ירבה ממך הדרך כי לא תוכל שאתו כי ירחק ממך המקום אשר יבחר ה' אלקיך לשום שמו שם כי יברכך ה' אלקיך. ונתתה בכסף וצרת הכסף בידך וחלכת אל המקום אשר יבחר ה' אלקיך בו. ונתתה הכסף ככל אשר תאזה נפשך בכקר ובצאן וביין ובשכר ובכל אשר תשאלך נפשך ואכלת שם לפני ה' אלקיך ושמתה אתה וביתך. וחלוי אשר בשעריך לא תעזבנו כי אין לו חלק ונחלה עמך.

וכי ירבה ממך וגו'. שתי טיבות נזכרות כאן שבכחן לעכב את הבאת המעשר לעיר הקודש: (1) כי ירבה הדרך, (2) כי לא תוכל שאתה. מפני כבודו. אחרי כן מפרש הכתוב בשני משפטים אחרים המקבילים לשני הקודמים: „כי ירחק“ מקביל ל„כי ירבה“, כלומר הדרך ירבה ממך. מפני שאתה דר רחוק מעיר הקודש; „כי יברכך“ מקביל ל„כי לא תוכל“, כלומר: לא תוכל לשאת את המשא מפני שה' בירך אותך. — שאתו. לשון יחיד.

והדבר ברור. שאינו מתייחס אלא למעשר, ולא אל „בכורות“ (כמו שקנובל וקילל רוצים לטעון). בכור תמים אין לו פדיון, אלא טעון הקרבה על גבי המזבח דווקא (טו. כא; שמות יג. טו), ומלבד זאת הרי מקרא מלא הוא, כי בכור בהמה טהורה אין לו פדיון (ויקרא כו. ט"י; כרבו). — כי ירחק וגו'. רבותינו זכרונם לברכה לימדונו, שיותר לפדות מעשר שני אפילו בקרבת ירושלים, רק לא בתוך העיר עצמה; הדבר נלמד ממה שנאמר „כי ירחק ממך“; השהו עוד למעלה את פירושונו לפרק יב. כ. — ונתת בכסף וגו'. על ידי הפדיון עוברת קדושת המעשר על הכסף. — וצרת הכסף. בכל מקום הננו מוצאים כי „צורר הכסף“ הוא ארנק הכסף, על כן הלשון „וצרת הכסף“ מוכיח בבירור, כי הכוונה כאן במלת „כסף“ למטבעות, ולא למתכת הכסף. על כן אימר רבי עקיבא, שמכאן נמצינו למדים, שהפדיון טעון „כסף שיש בו צורה“, כלומר מטבעות כסף טבועות (ספרי). — ...בידך. לשון קצרה, כלומר ולקחת אותו בידך (השהו מלכים ב ה, כג). — ונתת הכסף. כלומר „הוצא את הכסף“. מכאן למדו רבותינו בכילתא (מדרש תנאים 78) „עד שיהיה אותו המטבע ראוי להוצאה, פרט למטבע שאינו יוצא באותו זמן ובאותו מקום“ (השהו רמב"ם הלכות מעשר שני ד, י). — המאכלים הנקנים בכסף מעשר, מתקדשים בקדושת מעשר שני, והכסף יוצא לחולין, כלומר מותר להשתמש בו לצרכי חול. — בכל אשר תאזנה נפשך. הרי זה „כלל“, „בבקר ובצאן וביין ובשכר“ הרי זה „פרט“, „בכל אשר תשאלך“ חזר וכלל; על כגון זה נאמר בבבליהא דשילש עשרה מדות דרבי ישמעאל „כלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט“, כלומר הפירוט אינו מתכוון להתיר רק את הדברים הנפרטים, אלא שרשאים אנחנו לקנות בכסף מעשר שני כל הדברים שהם כעין הפרט. מה הוא האפייני לפרט ואיזה דברים אין אדם רשאי לקנות בכסף מעשר שני—על כך נחלקו רבותינו בכמה מחלוקות בין הספרי והמכילתא (במדרש תנאים 78), וכן בירושלמי מעשר שני פרק א. הלכה ב, ובבבלי עירובין כו, ב והלאה; השהו פירושו של רבי שמשון ב"ר רפאל הירש כאן (שאינו מזכיר אלא את הדעות הנזכרות בבבלי). עוד דרשו רבותינו בספרי, כי הבהמות הנקנות בכסף מעשר שני יש להקריבן בתור שלמים. — והלוי וגו'. ראה בפירושונו למעלה יב, יב ויט.

הפסוקים כח"כמ. מקצה שלש שנים תוציא את כל מעשר תבואתך בשנה ההיא והנחת בשעריך. וכא הלוי כי אין לו חלק ונחלה עמך והגר והיתום והאלמנה אשר בשעריך ואכלו ושבעו למען יברכך ה' אלקיך בכל מעשה ידך אשר תעשה.

מקצה. ראה להלן לפרק טו, א. — בנוגע לזמן המדוייק של הפרשת המעשר הנזכרת כאן, ראה להלן לפרק כו, יב. — שלש שנים. כמובן החשבון הוא לפי שנות השמיטה, ראה להלן לפרק טו, א. — הראב"ע מביא בשם „יש אומרים“, כי כוונת התורה כאן היא, שיש להפריש בשנה השלישית שלשה מעשרות. אבל כבר לימדונו רבותינו בראש השנה יב, ב, שכוונת הכתוב אינה אלא להפריש מעשר עני במקום מעשר שני, וכן משמעות המקרא, האומר: „והנחת בשעריך“, כלומר, שכל המעשרות של השנה השלישית (כמו שכתוב: „כל מעשר“) יישארו בשעריך ולא יובאו לעיר הקודש. מלבד זאת נצטוונו להוציא בשנה הזאת את כל המתנות הקדושות מביטנו, ואחרי כן נצטוונו לומר דווי לפני ה', על כך ראה להלן לפרק כו, יב. — תוציא. יש לפרש לשון הפרשה, כלומר „תפריש“, ויש לפרש עוד לשון הוצאה כמשמעו, כלומר „תוציא מן האוצר“. — כל מעשר. כלומר המעשרות כולם, גם מעשר ראשון וגם מעשר שני ועני. שגיאה היא בידי קנובל המפרש „כל המעשר כולו“ („כל“ במובן „שלם“), ורוצה לחדש לכי זה, שכאילו בשתי השנים הראשונות לא היו צריכים להפריש אלא שני שלישים מן המעשר ולא מעשר שלם. — בשנה ההיא. פירוש ל„תבואתך“. — והנחת בשעריך. כלומר, בשנה הזאת נשארים כל המעשרות בשעריך, אפילו השני, אשר בדרך כלל מביאים אותו לירושלים. רבותינו בעלי התוספות בחולין קלא, א, מביאים בשם הספרי (במהדורות שלנו אינו), שמלשון „והנחת בשעריך“ אנו למדים, שצריך להניחו בגורן ובאים העניים ונוטלים אותו ואין לבעלים טובת הנאה בו, כלומר אין לו רשות לחלקו כרצונו. אולם הספרי שואל על הלכה זאת מן המקרא שנאמר להלן כו, יב, אשר שם נאמר „ונתתה ללוי וגו'“, משמע שהבעלים מחלקים את המעשר בביתם. התשובה היא: עד הפסח, שהוא זמן גשמים, שאם מניחו בחוץ נפסד. מחלקו בתוך ביתו, וזה מעשר עני המתחלק בתוך הבית; מכאן ואילך, שהוא ימי הקיץ, מניחו בחוץ בגרנות ועניים באים ונוטלים אותו.

וזה מעשר עני המתחלק בתוך הגרנות. — במכילתא (מדרש תנאים 79) לימדונו רבותינו: „הנחת בשעריך, לימד שאינו טעון הבאת מקום (כלומר שאינו צריך להעלותו לירושלים). דבר אחר: והנחת בשעריך, שיתחלק על פי בית דין“. הפירוש השני מפרש את „בשעריך“ כמו להלן יז, ה. כלומר „תרע בית דינך“. — ובא הלוי. מסתמא הוא עני, כמו שממשיך הכתוב: „כי אין לו וגר“. אחרי כן נמנים שאר העניים: „לגר וגר“. מוכן מאליו, שאין הכוונה רק לעניים. וכן מוכיחים רבותינו בספרי. — להלן כו, יג. נקרא גם מעשר עני זה „קודש“, ומכאן סניף לדעתנו על מעשר שני הנזכרת למעלה. — ואכלו ושב עו. מכאן למדו רבותינו: „תן להם כדי שבעו וגר“. הכמות המדוייקת של כל מין נזכרת במשנתנו פאה ה. ה. אבל במכילתא (מדרש תנאים 79) למדנו, שאין המדובר אלא במעשר עני המתחלק בשדה: מה שאין כן במעשר עני המתחלק בתוך הבית, שבעל הבית רשאי לתת לכל אחד כרצונו (ראה רמב"ם הלכות מתנות עניים ה, יב). — בעמוס ד, ד כתוב „לשלשת ימים מעשרתיכם“, והרד"ק שם מפרש שהכוונה לכתוב כאן, מפני שהוא מפרש „ימים“ כמו „שנים“; אבל פירושו צריך עיון. רש"י מפרש שם, שהכוונה למעשר בהמה.

עם סיום מצות המעשר עלינו להעיר עוד, כי רבותינו בעלי התלמוד מסרו לנו (השוה בייחוד יבמות פו, ב ובסוף מכות ובקונטרס שם). שעזרא קנס את הלויים ותקן שלא רק הם יקבלו מעשר ראשון אלא שיש גם לכהנים עניים חלק בו, ואולי אף לישראלים. אולם עדיין אנחנו צריכים לעיין, עד כמה הוצא קנס זה לפועל בתקופת הבית השני, וגם אם לא נתקנה תקנה כעין זו כבר בימיו של חזקיהו (ראה ריב"ן במכות). השוה ת. ביברפלד, דער צעהנטע אים נאך־עכסיליש פאל' שטאטע, ברלין 1888.

**דעת**

אתר לימודי יהדות ורוח  
www.daat.ac.il