

רד"צ חופמן

ה) המצוות הפרטיות של ספר דברים

פרק יב, א – כו, יט.

בנוגע לסדר המצוות שבספר דברים, רוצה שולץ לומר, שהסדר מתאים לעשרת הדברות. דברי התוכחה עד פרק יב הם פירוש שתי הדברות הראשונות. קבוצת המצוות בפרק יב – יד הוא פירוש רחב לדברה השלישית, שתוכנה היא הזהירות בקדושת שמו של הקדוש ברוך הוא. המצוות בפרק טו – טז, יז, יש לראותן כהשלמה למצוות השבת. בפרק טז, יח – יח, יח, כב, כלולות המצוות כלפי השלטונות, שעל העם לכבדם כמו הורים, ומקבילות לדברה החמישית. עד כאן אפשר לפרש את הכל בלי דוחק גדול. נראה שחמש הדברות הראשונות שימשו כיסוד לסדר המצוות עד פרק יח, כב. אבל כאשר נמשיך, אמנם נמצא גם להלן הרבה הקבלות לשאר הדברות. אבל את סדר המצוות אי אפשר להתאים לסדר הדברות אלא בדוחק גדול מאד. – על כן, ברצוננו לחלק את המצוות המיוחדות של ספר דברים רק לשני חלקים עיקריים. החלק הראשון, פרק יב, א – כא, ט, כולל מצוות בנוגע לחיים הדתיים והממלכתיים של העם; החלק השני, כא, י – כו, יט, מסדיר את החיים האזרחיים של ישראל על ידי מצוות שונות. כל חלק חוזר ומתחלק לכמה סעיפים, כמו שיתבאר להלן. פסוק יב, א הוא הכותרת לכל המצוות הבאות עד כו, יט.

(א) עבודת הקרבנות בארץ, פרק יב, א — יג, א.

פתיחה: יש להשמיד את כל מקומות העבודה הזרה של הכנענים (הפסוקים ב'ג). בניגוד לכנענים, שהיו מקריבים על הרים וגבעות וכדומה, חייבים בני ישראל להקריב את קרבנותיהם לה' (להבדיל) רק במקום אחד (הפסוקים ד'ז). אבל גם בניגוד למה שנוהגים ישראל כעת, במדבר, להקריב בכל מקום שהוא, חייבים ישראל בבואם אל המנוחה, להביא את קרבנותיהם רק למקום אחד, הנבחר על-ידי ה' (הפסוקים ח'—יב). על ישראל להשמר מלהקריב את קרבנותיהם במקום אחר חוץ מן המקום הנבחר (הפסוקים יג'—יד). כדין הקרבת הקרבנות, כך דיין אכילת הקרבנות. רק מה שלא נשחט בתור קרבן, אלא כאות נפשו של כל איש, מותר לאכול אותו בכל השערים; אבל לא דברים שבקדושה, כגון המעשר, הבכור, הביכורים, גדרים ונדבות. את אלה יש לאכול רק במקום הנבחר, ומצוה להזמין גם את הלוי לסעודה (הפסוקים טו'—יט). כיון שעם הכניסה לארץ, יהיו רבים מישראל רחוקים ממקום המקדש, על כן מתיר הכתוב את מה שנאסר בויקרא יז, ליבוח בהמות הראויות לקרבן מחוץ למקדש, ומכאן ואילך הותר לזכות בהמות כאות נפשו של כל אחד, ומותר לאכול אותן אפילו יחד עם הטמא, רק שיש להשמר מאכילת הדם (הפסוקים כ'—כג). אבל מוקדשים ונדרים יש להביא למקום הנבחר ולהקריבם כהלכה (הפסוקים כד'—כו). שוב באה אזהרה נוספת לשמור היטב את המצוות הללו (פסוק כז). בסופו של דבר נוספת עוד האזהרה, שלא לעבוד את ה' באותו האופן כמו שעובדים הגוים לעבודה זרה שלהם, שהם עושים תועבות רבות בעבודתם, השנואות על הקדוש ברוך הוא (הפסוקים כט'—לא). בתור סיום בא האיסור להוסיף משהו על המצוות או לגרוע מהן (יג, א).

אם נעיין בפרק יב של ספר דברים, נמצא שאותן המצוות נאמרו שם פעמיים. יב, ה'—יח שוה בתוכנו לפסוקים יב, כ'—כו. כל אחד משני החלקים כולל את המצוות הבאות?

(א) מותר לאכול ולהקריב את הקרבנות רק במקום הנבחר. הפסוקים ח'—יד; יז, יח שוים בזה עם הפסוקים כד'—כו.

(ב) מותר לשחוט בהמות חולין בכל מקום בארץ, רק אסור לאכול את הדם. הפסוקים ט"ז שוים בזה עם הפסוקים כ'—כג.

על אף התוכן הזהה, נמצא אחרי עיון יפה, שהפסוקים ה—ח מדברים מנקודת מבט אחרת מאשר הפסוקים כ—כו. הפסוקים הראשונים מניחים שבהווה מקריבים בכל מקום „איש כל הישר בעיניו“ (פסוק ח), על כן אוסר הכתוב את חופש ההקרבה בהחלט ובאריכות. אבל כדי שלא יהיו סבורים שכל שחיטה מחוץ למקום הנבחר היא אסורה, על כן ניתנה בפסוק א תד (טו) הגבלה לאיסור הקודם והתרה לשחיטת חולין (רק וגו'). זאת אומרת שיש כאן איסור עם סייג מסויים. — לא כן נקודת המבט של הפסוקים כ—כו. כעת נמצא כל העם בקרבת המשכן, ועל כן אוסר לו ליבוש שום דבר חוץ מן הקרבנות. אבל בעתיד ישתנה המצב. ישראל ישבו בארץ גדולה; המקדש יהיה רחוק מרוב העם. על כן מתיר הכתוב בתקופה זאת שחיטת בשר ואכילתו בכל מקום. „אבל“, — כך מוסיף הכתוב בתור סייג — „את הקדשים אתה חייב להביא (אפילו ממרחקים) אל עיר הקודש, ולהקריבם שם“. זאת אומרת שבפסוקים אלה מתיר הכתוב איסור שהיה קיים עד עכשו, שאינו נשאר בתוקפו אלא במובן מסויים. להלן, בפסוקים המתאימים, נשתדל לפרש את שתי הקבוצות של המצוות.

פרק יב. פסוק א. אלה החוקים והמשפטים אשר תשמרון לעשות בארץ אשר נתן ה' אלקי אבותיך לך לרשתה כל הימים אשר אתם חיים על האדמה.

אחרי שאמר משה רבינו למעלה יא, לא־לב: „כי אתם עוברים וגו' לבוא לרשת את הארץ וגו' ושמרתם לעשות את כל החוקים ואת המשפטים אשר אנכי נותן לפניכם היום“, הוא מתחיל מיד בהרצאת החוקים והמשפטים האלה. — החוקים והמשפטים. ראה את פירושנו לפסוק ה, א ולפסוק ו, א. — אשר תשמרון לעשות בארץ וגו'. מגדיר את מקום העשיה. — כל הימים וגו'. קובע את זמן העשיה. כי „כל הימים“ אינו מתייחס אל „לרשתה“ אלא אל „לעשות“ שמה אפשר היה להעלות על הדעת, שאין אנחנו חייבים במצוות הכאנות אלא בארץ הקודש, כבר מלמדנו הספרי שאין הדבר כן (וכן בקידושין לו, א). וזה לשונו: „בארץ — יכול כל המצוות כולן לא יהו נוהגות אלא בארץ. תלמוד לומר: כל הימים אשר אתם חיים על האדמה. אי כל הימים יכול יהו (כל המצוות כולן) נוהגות בין בארץ בין בחוצה לארץ, תלמוד לומר: בארץ. אחר

שריבה הכתוב (את חר"ל) ומיעט, צא ולמד ממה שאמור בענין: אבד האבדון את כל המקומות אשר עבדו שם וגו', מה עבודה זרה מיוחדת שהיא חובת הגוף (כלומר אינה תלויה בארץ ובתבואת הארץ) ונוהגת בין בארץ ובין בחוצה לארץ, אף כל שהיא חובת הגוף נוהגת בין בארץ בין בחוצה לארץ".

יש להביא ראיה ממקרא מלא, שהמצוות נוהגות גם בגלותנו בין האומות, שהרי נאמר בדברים ל, א"ב: „והיה כי יבואו עליך כל הדברים האלה הברכה והקללה אשר נתתי לפניך והשבות אל לבבך בכל הגוים אשר הדיחך ה' אלקיך שמה. ושבת עד ה' אלקיך ושמעת בקולו ככל אשר אנכי מצוך היום וגו'". הרי מקרא מלא דבר הכתוב, שגם בגלותנו אנו חייבים לקיים את המצוות אשר נצטוינו על ידי משה רבינו (ככל אשר אנכי מצוך היום). השוה גם יא, יח. אף על פי שבכמה פסוקים נאמר שאנו חייבים לקיים את המצוות בארץ, אין הכוונה בזה אלא שבארץ נוהגות כל המצוות כולן ללא יוצא מן הכלל, בעוד שבחוצה לארץ אינן נוהגות המצוות התלויות בארץ (כלומר התלויות בקרקע ובגידולי קרקע). כמדומני שגם הפסוק שלנו מביע זאת על ידי הלשון „כל הימים וגו' על האדמה". בהרבה מקומות הוראת המלה „אדמה" היא „אדמת מורע", „שדות", כי זה הוא ההבדל בין „אדמה" ל„ארץ"; השוה „איש האדמה", „והאדמה לא תתן את יבולה", „אוהב אדמה". אם כן, מה שנאמר כאן „לעשות כל הימים אשר אתם חיים על האדמה" (בה"א הידיעה), אמנם לא נאמר כאן אלא על אדמת ארץ הקודש, אבל הכתוב מרמז בזה, שאין הכוונה אלא לאותן המצוות שיש להן שייכות עם האדמה (התלויות בארץ), בעוד שאת שאר המצוות יש לקיים בכל מקום.

הפסוקים ב"ג, אבד תאבדון את כל המקומות אשר עבדו שם הגוים אשר אתם יורשים אותם את אלהיהם על ההרים הרמים ועל הגבעות ותהת כל עץ רענן. ונתצתם את מזבחותם ושבדתם את מצבותם ואשריהם תשרפון באש ופסילי אלהיהם תגדעון ואבדתם את שמם מן המקום ההוא.

אבד תאבדון. כלומר אבדו לגמרי, „מכאן לעוקר עבודה זרה שצריך

לשרש אחריה" (עבודה זרה מה, ב). — המקומות. מקום הפולחן עם פסילי העבודה הזרה ותשמישיה, כמו בדברי הימים ב לג, יט. — אשר עבדו שם. הנשוא של משפט זה הוא „את אלהיהם", כלומר המקומות שהגויים עבדו שם את אלהיהם. (השוה פירוש הראב"ע). — אשר אתם יורשים אותם. הוא משפטי יחסי מוסגר, האומר גם שהגויים האלה נשמידים בגלל העבודה הזרה המתועבת שלהם, ומכאן אזהרה לישראל שלא לעשות כמעשיהם, כדי שלא יגלו גם הם כמותם (על פי הספרי). — הפועל „יוש", אשר משמעו העיקרי הוא „לרכוש", משמש בכמה מקומות גם בקשר עם בני אדם, והוראתו היא „לרכוש את ארצם ורכושם של בני אדם אלה", כך שבני אדם אלה מגורשים מהם. על כן משמשת המלה בהוראה של „לגרש". — על ההרים וגו'. לפי הבנת הפסוק משמשות המלים האלה כתוספת ביאור ל„המקומות", אבל במבנה המשפט מתייחסות המלים אל „עבדו", על כן דרשו רבותינו: „אלהיהם על ההרים ולא ההרים אלהיהם", כלומר אין אנחנו חייבים לאבד אלא עבודה זרה התלושה מן הקרקע, אבל לא במתווכרים לקרקע, כגון הרים וכדומה, ואפילו אם נעבדו. מתווכר שיש בו תפיסת ידי אדם, כגון אילן, יש האוסרים אותו, אבל יש אומרים שאינו נאסר אלא אם נטעו מתחילה לכך (לשם ע"ז) (השוה עבודה זרה מה, א וב). הגויים בחרו בהרים גבוהים וגבעות נישאות כדי להעמיד שם עבודה זרה, מפני שהיו סבורים ששם הם מתקרבים יותר ליראתם. כמו כן בחרו לעבוד עבודה זרה תחת עץ רענן בעל נוף עבה, כי תיארו להם שיראתם יושבת על ראש האילן ההוא, וכאשר הרוח נשבה בתוך ענפי האילן היו סבורים לשמוע את קולה של יראתם.

מזבחותם... מצבותם. הפירוש הנכון הוא פירוש רש"י, שמזבח הוא של אבנים הרבה — ומצבה היא של אבן אחת, על כן הביטוי „שבר" מתאים למצבה והביטוי „נתץ" למזבח. — אשרה. לדברי תרגום השבעים, הוולגטה ולטר, וכן לדברי רבים מן המתרגמים החדשים, פירוש אשרה „חורשה". נראה שהגורם לפירוש זה הוא מה שנאמר בדברים טז, כא: „לא תטע לך אשרה כל עץ", והיו סבורים שפירושו הוא: „לא תטע לך חורשה של כל מיני אילנות". אבל פירוש זה אינו נכון על פי עומק הבנת הלשון, וגם מתנגד לקבלת רבותינו זכרונם לברכה. את הפירוש האמיתי של הפסוק טז, כא נביא להלן, גזיניוס בתיזורוס, וכן פירסט, די זוטא, וינר, קנובל

ואחרים סבורים. שאשרה הוא שם אחר של האלילה עשתורת. כאלילת האושר שלכבודה הקימו עמודי עץ, שנקראו גם הם „אשרה“. סמך לפירוש זה אפשר להביא ממה שנאמר בשופטים ג, ז, שבני ישראל עבדו לבעלים ולאשרות (ב, יג: עשתרות), ועוד שבמלכים א יח, יט נזכרים גם נביאי האשרה על יד נביאי הבעל. אבל בכל זאת סבור מוארס (פינ. א עמוד 561) ואחריו איזולד (געש. ג עמוד 390) ושולץ (פירוש), שאשרה אינה האלילה עצמה, אלא סמל שהועמד לכבודה. ומה שמדובר על נביאי אשרה ועבודת אשרה, נובע מכך, שמצינו בכתבי הקודש גם בשאר מקומות, שאין הכתוב מבדיל כלל בין האליל הנעבד ובין סמל העבודה הורה הנעשה לכבודה, והעבודה שהגוים עובדים לאליליהם נחשבת כעבודת פסלי העץ והאבן עצמם (השוה שולץ לפסוק ה, יט). יש לשער, שהסמל הנה היה על פי רוב אילן ישר, כמו שאמרו רבותינו זכרונם לברכה (עבודה זרה מח. א). אם כן המלה „אשרה“ נגזרת (כדעתו של „הכתב והקבלה“) מלשון „אשר“, שפירושו „ישר“. לפי זה עלינו לפרש את הפסוק „לא חטע לך אשרה כל עץ“, כלומר, לא חטע לך אשרה, ואפילו לא כל עץ (כמו שאמרו רבותינו: „אזהרה לנוטע אילן“, ראה להלן לפסוק ההוא), בדומה לכתוב: „לא יהיה לכהנים הלויים כל שבט לוי וגו'“, כלומר לא יהיה לכהנים הלויים, ואף לא לכל שבט לוי. דברי רבותינו חכמי המשנה (שם) הם עיקר, והרי אמרו: „מעשה בצידון באילן שהיו עובדין אותו“, וכן נושאים ונותנים בדיון לולב של אשירה. יש לציין, שלמעלה ז, ה כתוב להיפך, אצל אשרה „תגדעון“ ואצל הפסילים „תשרפון באש“, דבר המתאים יותר לכאורה, שהרי בדרך כלל נזכר לשון גידוע אצל עץ (השוה ישעיה ט, י), ואצל פסילים נזכר בדרך כלל לשון שריפה (ז, כה). אמנם מצינו גם לשון שריפה וכריתה אצל אשרה (השוה שופטים ו, כה והלאה; מלכים ב יח, ד; כג, ו; יד); כמו כן מצינו אצל פסילים לשון גידוע, כגון דברי־הימים א לז, ד (השוה גם יחזקאל ה, ו; עמוס ג, יד ועוד). על כן אין כל טעם להגהה של תרגום השבעים.

פ ס ל. צורה הנעשית ממתכת, עץ או אבן (אלא שבשל עץ נאמרה לשון שריפה ובשל שאר המינים נאמרה לשון גידוע). — וא ב ד ת. לוצטו צודק באמרו, שיש הבדל בין אבד להאבד. „אבד“ פירושו לאבד בידים. אבל „האבד“ פירושו לגרום לאיבודו של דבר. אם כן „והאבדת את שמם“ (ז, כד) פירושו, על ידי שתאבד אותם בעצמם, תגרום שיאבד גם שמם

ויישבת. אבל מה שנצטוונו כאן „ואבדתם את שמם“ הרי זאת מצוה לאבד את שמם ממש, דהיינו שינוי השם, כמו שאמרו רבותינו זכרונם לברכה (עבודה זרה מז. א. השוה שם ועיין „הכתב והקבלה“) — מן המקום ההוא ספרי: בארץ ישראל אתה מצווה לדרוף אחריה ולא בחוצה לארץ.

הפסוקים ד"ז. לא תעשון כן לה' אלקיכם. כי אם אל אל המקום אשר יבחר ה' אלקיכם מכל שבטיכם לשום את שמו שם לשכנו תדרשו ובאת שמה. והבאתם שמה עולותיכם וזבחיכם ואת מעשרותיכם ואת תרומת ידכם ונדריכם ונדבותיכם וכמורות בקרכם וצאנכם. ואכלתם שם לפני ה' אלקיכם ושמתם ככל משלח ידכם אתם ובתיכם אשר ברכך ה' אלקיך.

בפסוקים האלה נכללה האזהרה שלא לעשות כדוגמת הכנענים בנוגע למקום העבודה. אסור להקריב לה' אלקינו על כל ההרים הגבוהים, על הגבעות ותחת כל עץ רענן. לה' שהוא אחד, יש להקריב רק במקום אחד ואת המקום הזה יבחר הוא בעצמו. זה הוא פשוטו של מקרא. אבל חכמינו זכרונם לברכה דרשו מתוך סמיכות הכתובים „ואבדתם את שמם“ ל„לא תעשון כן“, שזו אזהרה לנוחץ אבן מן ההיכל ולמוחק את השם. ואכן גם לפי פשוטו של מקרא נכללת אזהרה זאת במלים „לא תעשון כן“. שהרי אם הזהירה התורה שלא לעבוד את ה' כדרך שעבדו הכנענים את אלהיהם, אם כן כל שכן שאסור להשמיד את קדשי ה' כדרך שצוותה התורה להשמיד את מה שנראה לקודש בעיני הגוים. — כי אם אל המקום אשר יבחר ה'... תדרשו. הפועל „דרש“ עם „אל“ או עם „ל“, פירושו לחפש משהו. להשתוקק למשהו. כלומר, לא על כל הר ועל כל גבעה שאתם תבחרו לכם ואשר אתם תמצאו בהם חפץ ישרה הקב"ה את שכינתו. וכן אמר ישעיה הנביא (א. כט): „כי יבשו מאילים אשר חמדתם ותחפרו מהגנות אשר בחרתם“. כלומר, האילנות שאתם בעצמכם חמדתם והגנות שאתם בעצמכם בחרתם, אינם מקום השראת השכינה. על כן — „אל המקום אשר יבחר ה'... לשכנו תדרשו“, כלומר, תדרשו למשכנו. הרי זו נקודה חשובה מאד. המבדילה בין תורת ישראל לבין פולחן הגוים (להבדיל). לגבי פולחן הגוים היה העיקר „אשר בחרתם“, מה שבחרו להם בני אדם. אבל ישראל

חייבים לדרוש את המקום „אשר יבחר ה'“ (לשון דרישה בהוראה של דרישת מקום פולחן: עמוס ה, ה; לשון דרישה מחובר עם „אל“: ישעיה ת, יח; עם „ל“: דבריהימים יא כב, יט; להלן פסוק ל).

הדבר ברור, שאין המקרא כאן מדבר דווקא על ירושלים, ובכלל אינו קובע לעת עתה שום מקום. „המקום אשר יבחר“ נאמר כאן רק בניגוד ל„הרים וגבעות ועץ רענן“, שהם מקומות שנבחרו בידי אדם. המקום הראשון אשר בו בחר ה' לא היה ירושלים אלא שילה. הלא כן נאמר גם בירמיהו (הקרוב לדברי המבקרים במיוחד כאילו לספר דברים): „לכו נא אל מקומי אשר בשילו אשר שכנתי שמי שם בראשונה“. דעת המבקרים שהכתוב התכוון ב„המקום אשר יבחר“ לירושלים ולא רצה להזכיר את שמה מפני שהדברים מיוחסים למשה רבינו — מופרכת מיסודה, שהרי כל הקורא על ה„מקום אשר יבחר“ הנאמר על ידי משה רבינו, חושב וודאי לראשונה על שילה, שהוא המקום שנבחר לראשונה (*).

בכלל הביטוי הוא פשוט ומתאים בהחלט למשה רבינו, ורק מתוך כוונת זדון אפשר להכניס כאן רמזים למצבים של תקופות מאוחרות יותר. גם בויקרא יז מבואר שמשה רבינו ציווה לישראל לעבוד לה' רק במקום אחד, ושם נאמרו עונשים הרבה יותר חמורים מבספר דברים, וכי לא היה לו לחשוב על כך סמוך לכניסת הארץ, שבארץ יבחר ה' במקום אחד לשכנו? הלא אין כל טעם להכחיש זאת, אם כן באיזה שם יש לקרוא למקום זה, אם לא „המקום אשר יבחר ה'“? הלא מוכח להדיא בספר דברים עצמו, שלא רק בירושלים מותר להקריב, כיון שנאמר בספר זה (כו, ה והלאה), לבנות מזבח בהר עיבל מיד עם עברם את הירדן ולהקריב שם קרבנות, ששם נאמר: „וזבחת שלמים ואכלת שם ושמתת לפני ה' אלקיך“, אותם הדברים ממש הנאמרים כאן בפסוק ז כלפי ה„מקום אשר יבחר“, ואם כן היה אפשר להסיק מכאן, שהר עיבל הוא המקום הנבחר (כמו שבאמת הכניסו השומרונים בפרק

(*) וכן מצינו בספר יהושע ט, כו, שנאמר שם, שיהושע עשה את הנבעונים לחוטני עצים ושואבי מים ב„מקום אשר יבחר“, וברור שהכוונה שם לשילה, במאמרי ב„אנציקלופדיה מונטסריפט“ — מוסף ליידישע פרעסע — 1884 עמוד 1 הלאה הנחתה כהשערה, שגם בבראשית מט, ט הכוונה למשכן שילה ויתכן שמקום זה היה גורם חשוב בתולדות חייו של יעקב.

כן את הר גריזים במקום הר עיבל, כדי להוכיח על פי זיוף זה את קדושת היכלם). אולם לאמיתו של דבר פירוש הביטוי „המקום אשר יבחר ה' לשם את שמו שם” הוא בדיוק כמו „המקום אשר אזכיר את שמי” (שמות כ, כד). השוה ויקרא א עמוד 264. כל מקום שהשכינה שרויה שם, ראוי להקריב בו קרבנות. על כן הותר אף בשעת איסור הבמות להקריב במקומות מסויימים, דהיינו באותם מקומות שנתגלתה השכינה שם, השוה לויקרא ז, לזילח.

באיזה אופן ייבחר המקום ההוא, לא נאמר בהדיא בכתוב. רבותינו זכרונם לברכה לימדונו בספרי וזה לשונם: „דרוש על פי נביא. יכול תמתין עד שיאמר לך נביא, תלמוד לומר לשכנו תדרשו ובאת שמה, דרוש ומצא ואחר כך יאמר לך נביא”. זאת אומרת, שישנן שתי אפשרויות לבחירת המקום, או על פי נביא ממש, או שישראל עצמם בוחרים את המקום המתאשר אחרי כן על ידי נביא. בצורה זאת נבחרה ירושלים, כמבואר בספרי להלן: „וכן אתה מוצא בדוד (תהלים קלב): זכור ה' לדוד וגו' אשר נשבע וגו' עד אמצא מקום לה' משכנות לאביר יעקב. מנין שלא תעשה אלא על פי נביא. שנאמר (שמואל ב כד, א): ויבא גד ביום ההוא אל דוד ויאמר לו עלה הקם לה' מזבח בגורן ארונה היבואי, ואומר (דברי הימים ב ג, א): ויחל שלמה לבנות את בית ה' בירושלים בהר המוריה אשר נראה לדוד אביהו”. באיזו צורה נבחרה שילה למקום המשכן, לא נאמר לא במקרא ואף לא בדברי רבותינו זכרונם לברכה. ביהושע יח, א נאמר רק: „ויקהלו כל עדת בני ישראל שלה וישכינו שם את אוהל מועד והארון וגו'”. נראים הדברים, שה' אמר ליהושע להקים את המשכן במקום זה (ראה להלן). פירוש אחר על „אשר יבחר” נמצא ברמב"ן לפסוק יז, טו, ראה שם. — מכל ש ב ט י כ ס. ראה ספרי.

לשום את שמו. יש מן החדשים שרוצים לפרש את הפסוק נגד הטעמים, ולקשר משפט זה עם „לשכנו”. לדבריהם „לשכנו” (בש"ן חרוקה) הוא מקור, כמו „לשכנו” (בש"ן קמוצה), כלומר ה' ישים את שמו למקום ההוא כדי לשכון בו. לפי גייגר נוקדה החיריק וכן נטעמו הטעמים המפסיקים על ידי בעלי המסורה, כדי לסלק את ההגשמה. לדבריו נעשו ח"ו עוד תיקונים אחרים לשם סילוק ההגשמה בפרשה זאת ובפרשיות אחרות של המקרא. בשיגע לטענה פורחת באויר זו, ראה להלן בפירושונו לפסוק יא.

כאן נאמר רק שאחרי עיון מעמיק בלשון הפסוק, נראה את הצדקת הטעמים. שולץ מעיר כבר כי יהיה בכך משום לשון יתר אם נקשר את „לשכנו“ עם „לשום את שמו שם“, ובפרט, שהרי מצינו עוד כמה מקומות שנאמר בהם „לשום את שמו שם“ בלי הוספה (השוה כא; יד, כד). עוד קשה לדברי גייגר, שלדבריו היה ראוי לכתוב „ולשכנו“ ב' החיבור; ולדברי המייחסים את המלה „לשכנו“ אל „שמו“ קשה, שלדבריהם ה' האחרונה היא יתירה. אבל לדברי כולם המלה „לשכנו“ אינה בעלת צורה דקדוקית נכונה. רק במקומות מועטים מצינו את הפועל „שכן“ עם יחס-פעול, ודווקא בלשון פיוטית בביטויים קבועים אחדים, כגון „שוכן מרום“, „שוכן ארץ“ וכדומה. אבל בדרך כלל, ובלשון פרוזאית תמיד, מקושר המקום ששוכנים בו עם ב', „על“, או „בתוך“. אם כן היה הכתוב צריך לומר כאן „לשכון ב'“ או „לשכון שם“. מכאן ראינו שהננו חייבים לפרש על פי הטעמים. „לשום את שמו“ הוא כמו „להשרות את גילוי שכינתו“, כי שם ה' הוא התגלותו ושכינתו (*). שכינתו של הקדוש ברוך הוא קרויה כאן גם „שכנו“ ובלשון חכמים ז"ל היא קרויה „שכינתו“. הש"ת „מלא כל הארץ כבודו“, אבל במקום התגלות כבודו שורה „השכינה“ והננו רשאים לומר שהמקום הזה הוא משכן ה'; אפשר לפרש כי „לשכנו“ הוא מקור, ואם כן „לשכנו תדרשו“ פירושו תדרשו את הימצאו. ויש לפרש עוד שהוא שם דבר (שכן בש"ן וכ"ף סגולות) הנדרף עם „משכן“, בדיוק כמו שמצינו „שקודש“ נדרף לפעמים עם „מקדש“, ואז השם „שכן“ (בש"ן וכ"ף סגולות) הוא מושג מופשט יותר; כן הוא גם בתרגומים הארמיים, ובסורי; וכן הוא בתלמוד סנהדרין יא, ב: „לשכנו תדרשו, כל דרישה שאתה דורש לא יהא אלא בשכנו של מקום“.

תדרשו ובאת שמה. קשר המלים הוא כמו בעמוס ה, ה: „ואל תדרשו בית אל (כמו לבית אל) והגלגל לא תבואו“. הפסוק בעמוס מתייחס אל הפסוק שלנו. — ובאת שמה. אין הכוונה אלא לעלייה לרגל. בכל אופן ודאי אין הכוונה כאן לעליה לשם הבאת קרבנות ומעשרות, שהרי מצוות אלה אינן נזכרות אלא בפסוק הסמוך „והבאתם שמה וגו'" (ואילו כן היה

(*) הוה עוד „ראיות מכריעות“ עמוד עט והלאה, שפירשנו שם על פי שמואל"ב

ו, ב שעי ארון הברית קובע ה' את שמו במקום הקדוש ויתכן שזאת היא הכוונה ב„לשכון את שמו שם“.

„ובאת שמה“ מיותר). כאן כוונת הכתוב, לבוא לפני ה' כדי להשתחוות. השוה שמואל א. א. ג; יט; ישעיה סו. כג. אבל מצות עלייה כזו לא נאמרה בתורה אלא בשלש רגלים. — „ובאת“. לשון יחיד, כלומר כל אחד ואחד חייב במצוה זאת, ואין ישראל יוצאים ידי חובתם על ידי נציגות של אנשי מעמד. השומרוני מגיה „ובאתם“ (*).

והבאתם שמה. בשעה שאתם עולים לרגל, תשלמו גם את נדריכם. איסור כל תאחר נאמר בפסוק כג. כב. כאן נקבע הזמן המדויק להבאת נדרי הקרבנות. וזה לשון ספרי: „למה נאמר ובאת שמה והבאתם שמה לקובעם חובה שלא יהא (הקרבנות הנדרים) אלא ברגל ראשון שפגע בו“. אמנם אין זאת אלא מצות עשה; איסור לא תעשה של כל תאחר אינו עובר עליו אלא אם עברו שלש רגלים ולא שלם את נדרו (ספרי וראש השנה ה. א והלאה).

שבעה דברים נמנו כאן. שמצוה להביאם למקום אשר יבחר ה', והם נחלקים לארבעה סוגים. נראה ששנים הראשונים „עולותיכם וזבחיכם“, כלולים את כל הקרבנות. שמהם „נדריכם וגו'“ הוא סוג מיוחד. בהרבה מקומות במקרא מצינו כי כל סוגי הקרבנות נקראו „עולה וזבח“ (השוה לדוגמא יהושע כב. כו; מלכים ב. ה. יז; ירמיהו ה. כב; יחזקאל מ. מב). גם להלן בפסוק כז לא נאמרו אלא עולות וזבחים. עולות הם הקרבנות שגם בשרם נקטר על המזבח — „הבשר והדם על המזבח“, זבחים הם הקרבנות שבשרם נאכל לכהנים או לבעלים — „והבשר תאכל“. אולם הכתיב מזכיר כאן תחילה את קרבנות החובה, ורק אחרי כן את קרבנות הנדבה — „נדריכם ונדבותיכם“. (השוה את ספרי „ראיות מוכיחות“ עמוד צ"א).

ואת מעשרותיכם ואת וגו'. יש לעיין מפני מה נאמרה המלה „את“ רק בשני אלה, ורק כאן בפעם הראשונה, ולא בפסוק יא. עוד יותר

(*) בקטע מן הגניזה (שפורסם ע"י שכטר בספר היובל לר. לוי) הכולל מדרש תנאים לדברים יב (מכילתא) זה לשונו: „ובאת [שמה, למה נאמר], לפי שהוא אומר והבאתם שמה עולותיכם וזבחיכם אין לי אלא שעת קרבן, לכריעה ולהודיה ולהשתחויה ולתפילה [מנין, תלמוד לומר ובאת שמה] מכל מקום. והרי זה מתאים לגמרי עם הפירוש שלנו.

יש לתמוה, כי רבותינו הרגילים לדרוש האתים שבתורה, לא מצינו להם כאן שום דרשה (*).

אולי יש לומר כי מלת „ואת“ עומדת כאן במקום ה' הידיעה, שנשמטח מחמת הכינוי, ואין הפסוק מדבר אלא על מעשר ידוע ותרומה ידועה, דהיינו על אותו מעשר ואותה תרומה הנזכרים ברוב המקומות שבספר דברים. בנוגע לשאר הקרבנות הנזכרים כאן אין צורך בהגדרה נוספת; רק בנוגע למעשר ולתרומה נחוצה הגדרה מסויימת, שהרי יש לנו שתיים או שלש מתנות הנקראות מעשר וארבע מתנות הנקראות תרומה. לפי פירוש זה הוכרע באיזה מעשר הכתוב מדבר כאן. אמנם מצינו בספרי ובכורות נג, א, כי רבי עקיבא דורש שהכתוב מדבר בשני מעשרות, מעשר בהמה ומעשר דגן, אבל יש לומר שזה בדרך דרש. אולם בפסוק יז מוכח שלפי פשוטו של מקרא מדבר הכתוב בראש וראשונה ב„מעשר דגן תירוש ויצהר“, ולשון רבים מתאים גם לכך. הרמב"ן מפרש שהכתוב מדבר כאן גם במעשר הלויים; גם את המעשר הזה יש להביאו למקדש, כדי לתתו ללויים הנמצאים שם, כדברי הנביא מלאכי (ג, י'): „הביאו את כל המעשר אל בית האוצר ויהי סרף בבית“, בימי חזקיהו המלך היו מביאים את המעשר לירושלים (דברי הימים ב לא, ה והלאה), ובימי נחמיה התחייבו ישראל להביא מעשר ותרומה לבית המקדש (השוה נחמיה י, לו והלאה ושם יג, יב). שם נתחלקו המתנות בין היחידים (שם יג, יג). אולם, לפי זה היינו צריכים לומר שאסור ללויים „לאכול את מעשרם חוץ לירושלים, שהרי בפסוק יז נאמר: „לא תוכל לאכול בשעריך וגו'“, וזה דבר שאינו ניתן להאמר משני טעמים: א) כיון שהמעשר ניתן ללויים תמורת נחלתם בארץ, וזו היתה פרנסתם, אם כן חוץ לירושלים לא היה להם ממה להתפרנס; ב) בבמדבר יח, לא, נאמר בפירוש על מעשר הלויים: „ואכלתם אותו בכל מקום“, וכן לימדונו רבותינו על פי קבלתם האמיתית, שמעשר ראשון נאכל בכל מקום, אם כן לא נשאר לנו אלא לומר שמקרא זה מדבר במעשר שני, כאשר מוכח גם מן המלה „ואת“ (בנוגע למלה „ואת“ ראה עוד להלן).

(*) רק בקטע המכילתא הנזכר לעיל נדרש ה„את“: מעשרות יכם, זה מעשר שני; ואת מעשרותיכם, וזה סדיון מעשר שני; תרומת ידכם, זה עיטור ביכורים (השוה מסכת ביכורים ג, ט והלאה).

אבל המבקרים רצו למצוא כאילו הבדל בין דברים ל"פרשת קרבנות" (פק) בנוגע למעשר. הם טוענים, כי בדברים לא נזכר מעשר הלויים ומעשר בהמה כלל, ו"בפרשת קרבנות" לא נזכר מעשר שני שמעלים אותו לירושלים ואוכלים אותו שם. אולם ראשית הטענה ש"פרשת קרבנות" אינה יודעת מצות מעשר שני, היא בלתי נכונה בהחלט. הלא בויקרא כז (השייך לדבריהם ל"פרשת הקרבנות") מדובר (בפסוק ל) בלי שום ספק על אותו מעשר שני, הנזכר גם בדברים. בשום אופן אי אפשר לפרש כדבריהם. שהכוונה שם למעשר הלויים כמו במדבר יח, שהרי על מעשר הלויים לא שייך לומר "יהיה קודש לה'", שהרי כתוב במדבר יח, כה והלאה, שרק מעשר מן המעשר הזה הוא קודש וגיתן לכהנים. רק חלק זה נקרא שם בפסוק כט: "חלבו, את מקדשך. לעומת זאת נאמר שם בפסוק לו: "בהרימכם את חלבו ממנו ונחשב ללויים כתבואת גורן וכתבואת יקב ואכלתם אותו בכל מקום". אם כן לא יתכן שמעשר זה נקרא כולו "קודש לה'". שנית: נאמר בויקרא כז, לא: "ואם גאל יגאל איש ממעשרו חמישיתו יוסף עליו" ובשום מקום לא נאמר שיש אפשרות לפדות מעשר ראשון. רק בנוגע למעשר שני מצינו בדברים יד, כד והלאה, שאפשר לפדותו בריחוק מקום, אבל לא בנוגע למעשר ראשון. והרי במדבר יח נאמר להדיא, כי נצטוונו לפדות את בכור האדם ואת בכור בהמה הטמאה (השוה ויקרא כז, כז). אילו היתה אפשרות כזאת בנוגע למעשר, הנזכר שם, אין ספק שהיה הכתוב אומר כן. מלבד כל זה, אין להבין כלל למה ינהיג הכתוב את הפדיון בנוגע למעשר הלויים. וכי לאיוזו מטרה יפדה אדם את המעשר הזה, ועוד יוסיף עליו חומש? הלא מצוה כזאת אף פעם לא היתה מתקיימת בפועל! רק בנוגע למעשר שני, שנצטוונו להעלותו לעיר הקודש, אפשר להבין, שהיו בני אדם שהעדיפו לפדותו, על אף הוספת החומש, בפרט, כיון שמעשר שני כולו נאכל לבעלים בעצמם (וכן לימדונו רבותינו זכרונם לברכה). ראה גם פירושי לויקרא כז, ל"א.

וכיון שהכרענו ש"פק" יודע על מעשר אחר נוסף למעשר הלויים, שהוא אותו המעשר הנזכר בספר דברים, כמו שמוכח מתוך פרטי הלכותיו, אם כן בטלה כל הטענה, כאילו יש ח"ו הבדל בין שני הספרים. אילו היה אדם רוצה לטעון, כי מתוך שלא נזכר מעשר הלויים בספר דברים, מוכח ח"ו 'אילו ספר דברים אינו יודע על מעשר הלויים, אם כן היה יכול "להוכיח"

גם שבימי נחמיה לא נכתב או לא נתקבל עדיין ח"ו ספר דברים, שהרי בנחמיה י, לו והלאה נאמר שבני ישראל התחייבו לתת את הביכורים, הבכורות, התרומות, החלה ומעשר הלויים, ולעומתם מעשר שני אינו נזכר כלל. יתר על כך, אפילו ספר ויקרא לא היה ידוע ח"ו לנחמיה לפי טענה כזאת, שהרי גם מעשר בהמה הנאמר בדברי הימים ב לא, ו, לא נזכר שם. אם כן, כמו שאין שום ראיה מתוך אי"הזכרת מעשר שני בנחמיה (כי שם לא נזכרו אלא מתנות הכהנים והלויים), כמו כן אין שום ראיה מתוך אי"הזכרתו בספר דברים. בספר דברים נזכרים רק אותם הדברים שנצטוונו להעלותם לעיר הקודש, וגם בין אלה הדברים ישנם אחדים שלא נזכרו בפירוש, למשל נטע רבעי (השוה ויקרא יט, כד), כי הם כלולים ב"קדש" (כו, יג), וכן מעשר בהמה הנכלל או ב"מעשרותיכם" (בדרך דרש כמו שביארנו למעלה) או ב"זבחיכם" או אולי ב"קדשיך" (פסוק כו).

אפשר להביא גם ראיות חיוביות שספר דברים יודע על מעשר הלויים, כמו שהוכיח כבר הנגסטנברג (ג עמוד 408 והלאה: א) בפסוק יח, א נאמר שכל שבט לוי אין לו חלק ונחלה בקרב אחיו כי ה' הוא נחלתו. אולם בכל ספר דברים לא נאמר מזהיכן יתפרנס הלוי (כי המצוה להזמין לסעודות השמחה יחד עם שאר העניים, היתומים והאלמנות, אינה בגדר פרנסה), אם כן אין כל ספק שכוונת ספר דברים אל מעשר הלויים שנצטוונו להפרישו בבמדבר יח, ושם פסוק כד הוא נקרא בפירוש "נחלה" (ב) בדברים י, ט נאמר: "על כן... ה' הוא נחלתו כאשר דבר... לך", וכן נאמר בפסוק יח, ב. "כאשר דבר" אין לו פירוש אלא כלפי מה שנאמר בבמדבר יח, כד, כי שם נצטוונו שלא יהיה ללויים חלק בארץ, כי ה' הוא נחלתם. זאת אומרת שספר דברים מתייחס לספר ויקרא, והוא מצטטו. השוה גם "ראיות מכריעות", עמוד קכד והלאה, ופירושו לויקרא כו, ל"א.

בנוגע למעשר שני, כבר טענו מיכאליס, הנגסטנברג ואחרים בטענות נכונות, שגם לפני מתן תורה נהגו בו ישראל. מצינו (בראשית יד, כ) כי אברהם אבינו נתן מעשר מכל למלכי צדק, שהיה כהן לא"ל עליון, ויעקב אבינו נדר (בראשית כח, כב): וכל אשר תתן לי עשר אעשרנו לך. כאן אמנם אי אפשר לפרש שהכוונה לנתינת מעשר לכהן (יתכן משום שאחרי מלכי צדק לא היו עוד כהנים). יעקב אבינו הקדיש את המעשר לה' (עשר אעשרנו לך), דהיינו: השתמש בו לשם קרבנות. על כן מצינו

אצל יעקב אבינו בפעם הראשונה את ה"זבחים". יתכן שמנהג זה התקיים גם אצל זרע יעקב. על כן מדבר הכתוב גם בויקרא כז וגם בדברים על המעשר הזה כעל דבר ידוע, גם לפני שנאמר כמצוה מפורשת (על כן נאמר "ואת" לפני "מעשרותיכם"), ורק עכשו, עם מתן תורה, נצטוו עליו ישראל בפירוש, עם שאר פרטי הדינים שנאמרו בו, למשל שיהיה קודש לה' והמצוה להוסיף חומש על פדיונו (ויקרא כז, ל והלאה). מצינו גם שאר מצוות שנהגו בהן ישראל לפני מתן תורה, כגון מצות יבום ועוד.

יש עוד סברה נכונה, שהסיפור בבראשית מז, יט—כד, שהמצרים היו חייבים לתת חמישית תבואת שדותיהם לפרעה, כתבתו התורה, כדי שבני ישראל ישימו אל לבם, שה' מלך ישראל, הנעלה מכל מושג אנושי, הדורש מישראל להפריש שני מעשרות, אינו דורש מהם יותר ממה שדרש פרעה מלך מצרים מעמו, עם היותו רק מלך בשר ודם.

בדאי היו ישראל זהירים להפריש מעשר ראשון ומעשר שני גם בתחילת תקופת בית שני, כמו שקיבלו חכמינו בעלי התלמוד וזכרונם לברכה, וכן מוכח בטוביה א, ז, ובתרגום השבעים לפסוק כז, יב. אבל יש להביא ראיה ברורה שגם בתקופת בית ראשון הפרישו מעשר שני, שהרי בדברי הימים ב לא, ז, נזכר "מעשר קדשים" ופירושו בלי ספק המעשר שהוא קודש, דהיינו מעשר שני. ראיה לדבר, שהרי הוא נאמר שם סמוך למעשר בקר וצאן, שלא היה שייך לכהנים, כיון שאינו נזכר בנחמיה, יותר בנוגע למעשר שני ראה להלן בפרשת עשר תעשר (פרק יד, כב והלאה).

ותרומת ידכם. לרמב"ן פירושו, מה שירים אדם מכספו לעשות אותו קרבן, במקביל לנדבות ולנדבות (השוה דברי הגר"א ב"אדרת אליהו"). "נדרים" הם הקרבנות שאדם נודר אותם בלשון "הרי עלי", "נדבות" הן הבהמות שהוקדשו בלשון "הרי זו" (השוה פירושנו לויקרא ז, יא). "תרומת יד" היא תרומת זהב, כסף או אפילו בהמה, שאדם מרים מרכושו ומביא אותה לבית המקדש לה'. לדברי פרשנים חדשים (שולץ) "תרומה" שנאמרה כאן היא מתנת נדבה בעיקר מתבואת הארץ, שבעצם אי אפשר היה להקריבה, אבל רצו להקדיש אותה. אולם, מלבד שדעה זאת נסתרת על ידי קבלת רבותינו וזכרונם לברכה, הרי היה זה מוזר אילו לא נזכרו כאן בכורים בין הדברים שיש להעלותם לירושלים, דוקא בספר דברים, שנאמרה בו פרשה שלימה (כו, א—יא) המזהירה מאד להביא את הביכורים

למקום אשר יבחר ה' ואף הזכרה שם תפילה מיוחדת שיש לומר אותה בשעת הבאת הביכורים. ברור על כן, ש"תרומת יד" הם הביכורים, כמו שלימדנו רבותינו. המלה "תרומה" היא בעלת מובן רחב ביותר. כן נקרא המעשר והמעשר-מן-המעשר בבמדבר יח; ראשית העריסה נקראת כן בבמדבר טו, יט; חלק השלל אשר לה' בבמדבר לא, מא; נדבת המשכן בשמות כה, ב; חלק הכהנים שבקרבות בויקרא ז, לד; ועוד. בפירושו לויקרא ח"א עמוד מח"מט הוכחנו, שכל אותן מתנות שהוקדשו מעיקרן לה', נקראות "תרומה", אפילו אם אחרי כן זוכה בהן הכהן או מי שהוא אחר משולחן גבוה. לפי זה ודאי אפשר לקרוא את הביכורים תרומה, כיון שהם ראשית פרי האדמה המוקדשת לה', ויתכן שעל כן נאמר "ואת" אצל התרומה, מפני שהכוונה לתרומה הראשונה הזאת. כמובן שאין צורך לכתוב "את" אלא בפעם הראשונה. ואם כי רבותינו למדו כן מפני שנאמר "ידכם" ודנים גזירה שוה מן הכתוב, ולקח הכהן הטנא מידך" (כו, ד), אבל נראה שאמרו כן בדרך דרשה. מכל מקום נראה שגם לפי פשוטו של מקרא תרומת ידכם אלו הביכורים, כי אין להעלות על הדעת, שבספר דברים, תוך כדי ספירת כל הדברים שיש להביאם למקום הנבחר, לא יהא זכר לביכורים. שהם חשובים כל כך. — ונדריכם ונדבותיכם. ראה פירושו לויקרא ז, טז. — ובכורות וגו'. ראה להלן בפרשת כל הבכור טו, יט.

ואכלתם שם. כאן לא נאמר מי יאכל את המתנות, כיון שכבר נאמר הדבר בשאר מקומות; יש מהם שאינם נאכלים אלא לכהנים, כגון ביכורים ובכורות. — לפני ה' אלקיכם. גם זה מושג רחב. לפעמים הכוונה למקדש, לפעמים לחצר, וכאן לכל עיר הקודש. — ושמחתם. הנושא הוא "אתם ובתיכם", ואת משפט-היחס "אשר ברכך" יש לחבר עם "בכל משלח ידכם". — ובתיכם. כלומר בני הבית; בכלל זה "בנך ובתך עבדך ואמתך", כמו שמוכח בפסוק יב ופסוק יח. — משלח ידכם (השוה טו, י). כלומר, מה שאדם שולח ידו בו, והוא הרכוש. לא מצאנו ביטוי זה אלא בספר דברים. אבל מצאנו בספר ישעיה יא, יד "משלוח יד", וגם שם פירושו כמו כאן. — אשר ברכך. לשון ברכה עם יחס-פעול כפול, השוה בראשית מט, כה; ישעיה יט, כה.

ופסוקים חידד. לא תעשון ככל אשר אנחנו עושים פה
 היום איש כל הישר בעיניו. כי לא באתם עד עתה אל
 המנוחה ואל הנחלה אשר ה' אלקיך נותן לך. ועברתם
 את הירדן וישבתם בארץ אשר ה' אלקיכם מנחיל אתכם
 והניח לכם מכל אויביכם מפני כי וישבתם בטח. והיה
 המקום אשר יבחר ה' אלקיכם בו לשכן שמו שם שמה
 תביאו את כל אשר אנכי מצוה אתכם עולותיכם
 וזבחיכם מעשרותיכם ותרומת ידכם וכל מבחר נדריכם
 אשר תדרו לה'. ושמתם לפני ה' אלקיכם אתם ובניכם
 ובנותיכם ועבדיכם ואמהותיכם וחלוי אשר בשעריכם כי
 אין לו חלק ונחלה אתכם. השמר לך פן תעלה עולותיך
 בכל מקום אשר תראה. כי אם במקום אשר יבחר ה'
 באחד שבטיך שם תעלה עולותיך ושם תעשה כל אשר
 אנכי מצוך.

בפסוקים ד—ז לא נאסר אלא לנהוג כמנהג האומות בנוגע למקומות
 הפולחן. וכאן מוסיף הכתוב לאסור כל מזבח פרט לנבחר על ידי ה'.
 כשיבואו אל המנוחה יהיה אסור להם להביא קרבנות „בכל מקום אשר
 תראה“, כלומר בבמות. ואיסור זה פותח במלים „לא תעשון“ כמו הקודם
 (פסוק ד). מצאנו שבתקופה מאוחרת יותר, החל מזמנו של שמואל, נקראו
 המזבחות שמחוץ למקום הנבחר בשם „במות“. יש לציין כי ביטוי זה אינו
 נזכר בתורה, וגם זו ראיה גדולה נגד הכופרים המכחישים את אמיתותו של
 ספר דברים. אמנם עצם הביטוי „במות“ נמצא בתורה, אבל רק כלפי במות
 האלילים, כגון: במות ארנן (במדבר כא, כח). במות בעל (שם כב, מא),
 במותיכם (ויקרא כו, ל). „במות“ שנבנו לכבוד ה' ואשר עליהם מקריבים
 קרבנות לאלקי ישראל, אינן נזכרות בתורה בשם זה. גם בספרים יהושע
 ושופטים עדיין לא נזכר הביטוי הזה. רק בספר שמואל נזכרת „במה“,
 שהיו מקריבים עליה לה' (שמואל-א ט, יב; יג; יט; כה). יתכן שמנהג
 הבמות נתפשט רק בשעה שנשבה ארון העדות, בימי שמואל הנביא, כי הזמן
 ההוא היה זמן חיתר הבמות. כמו שקיבלו רבותינו זכרונם לברכה, וכמו
 שהארכנו גם כן לבאר ויקרא א עמוד קפג והלאה. בתחילת תקופת מלכות
 שלמה היו כמה במות בארץ. ובגבעון היתה הבמה הגדולה (מלכים-א ג, גד).

אפילו אחרי שנבנה בית המקדש ונאסרו הבמות מן הרין, מצינו שעדיין היו ישראל מקריבים עליהן, ואפילו תחת מלכות המלכים הצדיקים, דבר הנזכר תמיד לגנאי בספר מלכים (מלכים-א טו, יד; כב, כד ועוד). רק חוקיה הסיר את הבמות כדי להעמיד מצות התורה על תלה (מלכים-ב יח, ד) ויאשיהו השמיד לחלוטין את כל הבמות שבכל הארץ (מלכים-ב כג, ח והלאה).

איסור הבמות מתייחס למנהג הנוכחי של בני ישראל. לא תעשן ככל אשר אנחנו עושים פה היום, משמע שבימי משה היו הבמות מותרות; אבל בויקרא יז מוכח שהיו אסורות, שהרי נאמר שם שכל המקריב מחוץ לאוהל מועד חייב כרת. הראב"ע (וכן רבים מן החדשים) רוצה לומר, שאף על פי שנאסרו הבמות, לא שמרו את האיסור כראוי, ואם כן שייד לומר שכל אחד עשה, כל הישר בעיניו. אבל כל הראיות שהביאו לסברה זאת אינן נכונות. הפסוק בויקרא יז, ז אינו מוכיח אלא על התקופה שלפני מתן תורה, שהרי מצות הקרבנות נאמרה בסיני (השנה ויקרא ז, לח). אי קיום מצות מילה (יהושע ה, ה; ז) לא היתה מחמת עזיבת התורה, שהרי כל העם לא היו מולים, ובודאי לא כל העם עזבו את התורה. גם מן הפסוק עמוס ה, כו אין שום ראיה, כמו שפירשנו בויקרא א קפה, אמנם מוכח מיחזקאל כ שבמדבר לא דקדקו ישראל בכמה מצוות, אבל דווקא שם בפסוק כח נאמר בפירוש שרק עם הכניסה לארץ התחילו להקריב בבמות. מלבד זאת צודק הרמב"ן בטענתו, שאילו היתה זאת עבירה, לא היה משה רבינו אומר, "ככל אשר אנחנו עושים" אלא "ככל אשר עשיתם". אבל גם פירוש של הרמב"ן דחוק. הוא מפרש שבמדבר עשה כל אחד את הישר בעיניו, מפני שאם לא ירצה לאכול שור ושה לא יתחייב להביא קרבן וגם אינו חייב להביא בכור ומעשר וכדומה, אולם לשון האיסור בפסוק יג: "השמר וגו' בכל מקום אשר תראה", משמע בפירוש, כי השרירות לא היתה איהקרבנות הקרבנות, אלא ההקרבה, בכל מקום אשר תראה. על כן נראה לנו כי המקרא יתפרש כפשוטו על פי ההנחה דלהלן: אמנם שנינו במשנתנו סוף זבחים, שרק כשבאו לגלגל הותרו הבמות. אבל הרמב"ם בפירוש המשנה שם מפרש, שיסוד ההיתר היה, כפי שנתבטלה ההנחה הקודמת של שעם האיסור. בויקרא יז נאמר רק שאסור להקריב במחנה או מחוץ למחנה, למען לא יזכחו עוד את זבחייהם לשעירים" (שהיו מצויים לדעתם המוטעית במדבר); אבל

כיון שנכנסו ישראל לארץ נושבת ובטל החשש שמא יקריבו לשעירים. לא נזהרו יותר באיסור שחוטי חוץ (השוה פירושו לויקרא יז, ג). לפי זה מובן מאליו, שעם כיבוש עבר הירדן בטל האיסור שנאמר בויקרא יז, אמנם קבלו רבותינו שרק בגלגל הותרו הבמות, כמו ששינו במשנתנו, אבל בכל זאת יתכן שגם לפני זה לא נזהרו באיסור הזה, כאשר בטל טעמו. אם כן הביטוי „איש כל הישר בעיניו“ יש בו משום נזיפה, אבל בכל זאת אין זאת עבירה חמורה כל כך, כמו שכתוב בויקרא יז, רק שיש בזה איסור משום „דבר שבמנין צריך מנין אחר להחירו“ (ביצה ה, א).*

עוד יש לפרש, כי „היום“ מתייחס אל העתיד הקרוב, דהיינו התקופה משבאו לגלגל עד כיבוש וחילוק הארץ. כן מצינו גם למעלה ה, יח: „למען הקים את בריתו אשר נשבע לאבותיך כיום הזה“; וכן ט, א) „אתה עובר היום את הירדן“, וגם שם „היום“ הוא העתיד הקרוב. אם כן, כיון שהתורה התירה את הבמות סמוך לעברם את הירדן וכל איש יוכל לעשות „כל הישר בעיניו“, היה משה רבינו יכול לומר גם לפני זה: „עושים היום איש כל הישר בעיניו“; „היום“ כאן פירושו: „בזמן הזה“, כמו שמצינו בהרבה מקומות ש„היום“ פירושו „זמן“. פירושו זה כלול בדברי הספרי: „לא תעשו“ — צאו ועשו (**). מכאן אמרו, עד שלא הוקם המשכן היו הבמות מותרות ועבודה בכורות. משהוקם המשכן נאסרו הבמות ועבודה בכהנים, עד שלא באו לשילה הותרו הבמות משבאו לשילה נאסרו הבמות (***) .

(*) יתכן שעיקר האיסור הנאמר בויקרא יז הוא שלא לשחוט בהמה שלא הובאה לקרבן לה' מפני ששחיטתה נחשבת כשפיכות דמים. איסור הבמות אינו אלא הרחקה מעבודת השעירים. כיון שהיה מקום התנצלות על עבירה זאת, אין לתמוה כל כך על הלשון „אנחנו עושים“, השוה „עד אנה מאנתם“ (שמות טז, כח) ובבא קמא צב, א.

(**) כלומר, לשון לא תעשו בעתיד משמעו: כעת צאו ועשו.

(***) יש לתמוה מפני מה לא שינו בספרי מתי הותרו הבמות לפני שבאו לשילה, בעוד שבמשנתנו (זבחים יד, ה) שינו „באו לגלגל“, אם כן יתכן שלדעת הספרי, הבמות הותרו כבר בהיותם בעבר הירדן המזרחי, ואולי המשנה מוכירה גלגל רק מפני ששם היתה הבמה הגדולה, כמו שהיא מוכירה אחרי כן נוב וגלגל מטעם זה. -- אגב, יש תנאים הסוברים שגם כאשר עמד המשכן בשילה היו הבמות

אולם, אף על פי שלא נאמר בפירוש בתורה שהבמות הותרו בשום זמן, בכל זאת היו בנידון זה הלכות מקובלות, אשר אותן מניח כקיימות פסוק ת. והרי מצינו הלכות רבות במשנה, בתוספתא, במדרשים ובשני התלמודים על פרטי דיני הבמות, איזה קרבנות היו רשאים להקריב בבמות ומה היה ההבדל בין עבודת הבמות לבין עבודת המשכן. דינים אלה נאספו (אמנם לא בשלמות) ב"משנה למלך" הלכות קרבן פסח פרק א הלכה ג. — יש מרבוחינו שאומרים, שעם חורבן בית המקדש חזרו הבמות להיתרן (מגילה י, א; השה תוספות מכות יט, א ד"ה ואי). אמנם ההלכה לא נפסקה כן (השה משנה תורה להרמב"ם הלכות בית הבחירה פרק א הלכה ג ופרק ו הלכה טו), אבל יתכן שיהודי מצרים הסתמכו על דעה זאת והקריבו קרבנות בארץ מצרים אחרי חורבן בית ראשון, כמו שמוכיחים שרידי הפפירי שנמצאו בזמן האחרון. — עוד יש לדעת, כי גם בשעת היתר הבמות היה קיים ריכוז מסויים של עבודת הקרבנות, כי קרבנות ציבור לא היו רשאים להקריב אלא ב"במה הגדולה", הנקראת גם "במת ציבור", שהיתה בגלגל, נוב וגבעון (יהושע ה, י; שמואל-א כא, ז; מלכים-א ג, ד). מצינו שגם בענינים אחרים נחשבת הבמה הגדולה לעיקר על פי ההלכה (השה תוספתא זבחים פרק יג, מגילה ט, ב ומשנה למלך הנ"ל). — כיון שהיתה קיימת במה גדולה, אנחנו צריכים לתת טעם, מפני מה התירה התורה במות יחיד, רבי שמשון ב"ר רפאל הירש סבור, כי מקום הבמה הגדולה לא היה עדיין המקום אשר בחר ה', עוד יש לומר, כי הטעם הנזכר כאן במקרא היה גם הוא נימוק גדול, כי לא באו עד הזמן ההוא אל המנוחה ולא רצה השי"ת לבחור במקום אשר ישכן שמו שם אלא כאשר יבואו ישראל לחלוטין אל המנוחה.

כי לא באתם עד עתה אל המנוחה. הוא הנימוק מפני מה עושה היום, "איש כל הישר בעיניו".

ועברתם את הירדן וגו' והניח לכם מכל אויביכם וגו'. תקופת המנוחה השלמה הזאת אמנם לא באה אלא רק עם מלכותו של

מותרות (זבחים קט, א, המכללת בתחילתה, השה "זית רענן" שם). אבל ודאי אין כוננתם אלא על תקופת השופטים, תקופת הפרעות; שהרי בימי יהושע ודאי היו הבמות אסורות, כמו שמוכח מיהושע פרק כב, אמנם בדוחק יש לומר שביהושע כב הכוונה רק לקרבנות ציבור, שמעולם לא הותרו בבמה קטנה.

דוד (השוה שמואל'ב ז, א ושם יא), אבל מנוחה יחסית לפחות כבר באה אחרי כיבוש הארץ על ידי יהושע (השוה יהושע כא, מב), ונראה כי על כן קראו לעיר אשר בה הקימו את המשכן בשם „שילה” — לשון שלום — (יהושע יח, א) וכן מצינו בברכת יעקב (בראשית מט, י) שהמקום אשר אליו יבואו ישראל אחרי נדודים ממושכים ויחיו שם כראוי לתפקידם נקרא בשם „שילה” (נראה שכן פירוש הפסוק ההוא). „עד כי יבוא שילה”, יש לפרש: „עד אשר יבוא אל עיר שלותר”. על כן מצינו בספרי כי רבי יהודה אומר „מנוחה זו שילה” וכן הוא במשנה סוף זבחים יד, ו. אילו שמרו ישראל את תורת ה', היתה שילה נשארת לחלוטין מקום המנוחה, אבל בעונותינו החרیب השי"ת את משכן שילה (וויטש משכן שילה, תהלים עח, ט), ואחרי כן נבחרה ירושלים בתור נחלה. — ב ט ח. כמו לבטח. השוה שמואל'א יב, יא (גק 118).

והיה המקום. המלה „והיה” היא משפט בפני עצמו, כלומר: אז יהיה כדלהלן, שם דבר בלתי יחסי (המקום) קודם למשפט הבא „שמה תביאר”. כמו שמצינו כמה פעמים.

לשכן שמו שם. כאן זהה עם „לשום שמו שם”, הנאמר למעלה. גייגר העיז לומר, כי בכל מקום שנאמר „לשכן שמו שם”, הגו תיקון של „לשכן שם”, כדי לסלק את ההגשמה מן הבורא ית"ש. והוא הדין לדעתו למעלה בפסוק ה' לשכנו (בשין חרוקה) הגו תיקון במקום לשכנו (בשין קמוצה) והופרד בינו ובין „לשום את שמו”. הטעות שבהנחתו האחרונה מתבררת מיד. שום מפרש ומדקדק לא תמה עדיין על צורת „לשכנו” בשין חרוקה. הכל ידעו שכמו שמצינו בשכנך בשין קמוצה ובשכבה בשין חרוקה, כך יתכן לומר לשכנו בשין קמוצה וגם לשכנו בשין חרוקה. כמו כן אין להבין כלל את טענתו כאילו הופרד בין לשכנו לבין מה שקדם כדי לסלק הגשמה, שהרי כשמחברים „לשכנו” עם „שמו שם” אין „לשכנו” מתייחס אלא לשמו. אמנם סבור גייגר כי לשכנו מתייחס אל ה', אבל אם כן היה צריך להיות ולשכנו, וגם אז אין מבנה המשפט ברור כלל. על כן גם אמרו כל הפרשנים שחיברו את לשכנו עם הקודם, כי הוא מתייחס אל „שמו”, כלומר כדי שישכון שמו שם. כמו „לשכן שמו שם”. אם כן לא היתה כאן שום הגשמה כלל. והיו להם לפרשנים הקדמונים שקשרו „לשכנו” עם „תדרשו” טעמים אחרים.

אולם מה שמוסיף גייגר לומר על „לשכן שמו שם“, נסתר על ידי דברי עצמו. כי אם נחבר „לשכנר“ עם „לשום שמו שם“, הרי אם כן אין כאן אלא הרחבת הביטוי של „לשכן שמו שם“. משמע שביטוי זה הוא מקורי. אבל בכלל אין שום טעם בכל טענתו, כאילו „לשכן שם“ משמעותו ההגשמה. שגרמה להגהה ח'ו. גייגר בעצמו מרגיש שאין שום יסוד לדבריו והוא מחפש לו מפלט בטענות נלעגות. הוא חושב „שכן בתוך“ כביטוי שלא היה טעון תקון מפאת היותו ניכר כביטוי מליצי; לעומת זאת לדעתו הלשון „שכן את“ או „שכן ב...“ תבעה תיקון, כדי להרחיק את ההגשמה. אינו שרירות לב!! מפני שרצה להעמיד לו השערה, שהלשון „ה' שוכן את ישראל“ נראה כהגשמה ועל כן הגיהו אותו, ומאידך גיסא הוא רואה שבהרבה מקומות נאמר להדיא שה' שוכן בתוך בני ישראל, בלי שום הגהה, על כן הוא מבקש להציל את השערתו הפורחת באויר על ידי חילוק מפולפל בין „בתוך“ לבין „את“ או „ב...“!! כמו כן הרגיש גייגר בעצמו שנמצא פסוק מפורש בתהלים עד, ב: „הר ציון זה שכנת ב'“. הרי נאמר כאן בפירוש שה' שוכן במקום ידוע, ובלשון „שכן ב...“, ובכל זאת לא בא שום אדם והגיה!! לשם התנצלות טוען הוא, כי „אפילו בנוגע לביטוי בתהלים עד, ב הר ציון זה שכנת בו, לא נרגע סומכוס הפחדני, והוא מתרגם, הר ציון זה שיכנת בו את קדשך“. כדי להחליש את כח הסתירה הזאת, גייגר עצמו מציג אותה בלשון „אפילו“, „אפילו בנוגע לביטוי תהלים עד, ב וכר“, משמע שרצונו לומר, אפילו בביטוי הזה, שאינו חמור כל כך כמו האחרים. כמובן שאין אדם ידע מפני מה אין ההגשמה כאן חמורה יותר מבמקומות אחרים!! הרי בכל הפסוקים שהוגהו ח'ו, לדבריו, לא נמצאת הגשמה יותר חמורה מאשר בפסוק זה „הר ציון זה שכנת ב'“, ובכל זאת לא הגיהו כאן! כדי לתרץ את הסתירה הזאת, הוא מוכרח להשתמש ב„סומכוס הפחדני“. הוא צריך למלא את מקומם של מגיחי הנוסח, מה שהחסירו הללו, תיקן הוא! מי שלא ויתר עדיין לגמרי על כח המחשבה שלו, לא יסתפק בסניגוריה זאת! הרי זה דבר ידוע ומפורסם שכן הוא דרך המתרגמים לסלק את ההגשמה מן הבורא ית"ש. לא רק „סומכוס הפחדני“, אלא גם אונקלוס, תרגום השבעים, השומרוני (להבדיל) ואחרים השתדלו לסלק את לשונות ההגשמה מן הבורא ית"ש בתרגומיהם. אבל ח'ו לומר שנוסח המקרא עצמו הוגה במקומות רבים מתוך נימוק זה! אבל גייגר מעיו לומר, כי בכל מקום שנאמר שה' שוכן במקום

מסויים, הגיהו את הנוסח בכוונה ח"ו: שוב הוא מקשה על דברי עצמו מתוך הפסוק „הר ציון זה שכנת בו” וסבור לתרץ את עצמו בזה ש„סומכוס הפחדני” מסלק את ההגשמה בתרגומו. אבל הלא מצינו בתרגום השבעים, שהם מסלקים את ההגשמה אפילו באותם הפסוקים שנאמר בהם „שכן בתוך”, אף על פי ש„מגיחי הנוסח” לא מצאו בהם דופי. ואף בלי זה אין שום מקום לדברי גייגר, שהרי מצינו עוד במקומות רבים את הלשון „שכן ב...”, ובמקרה לא בא אפילו „סומכוס הפחדני” ותיקן את הדבר. השוה את המקומות הבאים: וישכן באהלי שם (בראשית ט, כז), ובין כתפיו שכן (דברים לג, יב), שכני סנה (לג, טו), שוכן בציון הר קדשי (יואל ד, יז), וה' שוכן בציון (שם ד, כא), השוכן בהר ציון (ישעיה ת, יח), אשר אשכן שם (יחזקאל מג, ז) (גם כאן מבקש לו גייגר מפלט ללא טעם), שוכן ירושלים (תהלים קלה, כא), וישכון בירושלים עד לעולם (דברי־הימים־א כג, כה). אם נצרך לתשעת הפסוקים האלה עוד את הפסוק „הר ציון זה שכנת בו”, ונביא בחשבון שגם באחד עשר פסוקים נמצא הלשון „שכן בתוך”, הרי כאן עשרים פסוקים הסותרים את השערתו של גייגר, בשעה שמספר הפסוקים שעליהם מסתמך גייגר שכאלו הוגהו מִשְׁכָּן לִשְׁכָּן אינם אלא אחד עשר. זאת אומרת, כי לדבריו הגיהו אחד עשר פסוקים ושכחו עשרים פסוקים!!!

שמה תביאו את כל אשר אנכי מצוה וגו'. כולל את הקדשים שאינם נשנים כאן (השוה תרגום יונתן), וכן הביטוי „כל אשר אנכי מצוה” שבפסוק יד. — מבחר נדריכם. (גק 128) מלמד שמצוה להביא את הנדרים מן המובחר, כמבואר בספרי; שהרי בשום אופן אין לפרש שרק את הנדרים המובחרים צריכים להביא לעיר הקודש, אבל לא את האחרים. הפירוש הנכון הוא: נדריכם, שהם צריכים להיות מובחרים.

ושמחתם. כלומר, אחרי שאכלתם, כמו שמצינו למעלה פסוק ז. — והלוי. מצוה להזמין את הלוי לאכילת השלמים. לויים נזכרים כאן כעניים: כי התורה התחשבה גם במצב שייווצר כשימצאו אנשים אשר לא יתנו מתנותיהם ללויים כהלכה; או שמא יהיו מבין הלויים — ואולא דווקא מן הטובים שבהם — ללא מכרים, ויישארו ללא מתנות. בספרי שנינו: „תן לו מחלקו. אין לו חלק תן לו מעשר עני, אין לו מעשר עני תן לו שלמים”. קודם יש לתת ללוי את מה שחייבים לתת לו. אם אין לך, אז מצוה להזמין על שלמך.

אשר בשעריכם. כלומר שאר הערים מחוץ למקום אשר בחר ה'. המבקרים תמהים, מפני מה נזכרים הלויים בספר דברים תמיד בתור מעמד מתוסר גג והם נקראים „הלוי אשר בשעריך“, כלומר הכפוזר בין שאר ישראל, והרי בבמדבר לה (השוה גם ויקרא כה, לב והלאה) נצטוו לתת ללויים ערים בפני עצמם. אבל אם נעיין היטב במצות ערי הלויים בבמדבר וויקרא, נמצא שהדברים מתאימים לספר דברים, בבמדבר לה, ב נאמר: „צו את בני ישראל ונתנו ללויים מנחלת וגו'“, כלומר בני ישראל נצטוו לתת ללויים ערים אחדות מנחלתם. זאת אומרת, שללויים עצמם לא ניתנה נחלה כלל, אלא שבני ישראל מסרו להם מקומות מתוך נחלתם. אם כן היה מושב הלויים כמו של הגרים, בין שאר השבטים. קייל סובר שבערי הלויים ישבו גם מבני ישראל (בספרי קסח אמרו כן על ערי הכהנים), ואנו לא נכריע בדבר. הביטוי „הלוי אשר בשעריך“ מתאים גם בלא זה ללויים היושבים בערים שניתנו להם מתוך נחלת בני ישראל, אמנם מצינו שביקרא (כה, לב ולהלן) נקראו בתי הלויים ושדותיהם „אחוזתם“, אבל הכוונה בזה רק במונח מסויים, דהיינו שהם חוזרים להם ביובל. עם זאת נקרא קנין קרקע מיד הלויים רק „גאולה“ (פסוק לג). גם ביהושע כא, ג נאמר: „ויתנו בני ישראל ללויים מנחלתם וגו'“. נראים הדברים, כי הלויים היו מסובכים בכל הארץ בתור מורי העם, כמו שמסופר לנו בפירוש על תקופתו של המלך יהושפט (דברי־הימים יז, ז). מתוך זה מובן יפה הביטוי „הלוי אשר בשעריך“. דבריהם של כמה מן החדשים, שסיבוב הלויים לא נתחדש אלא בתקופת המלך יהושפט, נסתרים ע"י המסופר בשופטים יז, ז והלאה.

ה ש מ ר ל ך ו ג ו'. הולך ומפרש מה הכוונה בפסוק ח „לא תעשון“, כדי שלא יטעו בפירושו, ועוד הרי זה לאו נוסף למצות עשה של „שמה תביארו“ שבפסוק יא (השוה ספרי). — בכל מקום וגו'. השוה יחזקאל כ, כה. — אשר תראה. כלומר אשר אתה בעצמך רואה; „אבל מעלה אתה על פי נביא“, כמו אליהו בהר הכרמל (השוה ספרי). — באחד. (האל"ף והחית"ת פתוחות), נסמך של „אחד“ (אל"ף סגולה, חית"ת קמוצה). — ושם תעשה גם בזה הכוונה לעשיית הקרבנות, השוה פסוק כז.

דעת

דברים יב אתר לימודי יהדות ורוח
www.daat.ac.il

קעב

הפסוקים טו"ט. רק בכל אות נפשך תזכה ואכלת בשר
בכרכת ה' אלקיך אשר נתן לך בכל שעריך הטמא
והטהור יאכלנו כצביו וכאילו. רק חרם לא תאכלו על
הארץ תשפכנו כמים. לא תוכל לאכול בשעריך מעשר
הגנך ותירושך ויצהרך ובכורות בקרך וצאנך וכל נדריך
אשר תדור ונדבותיך ותרומת ירך. כי אם לפני ה' אלקיך
תאכלנו במקום אשר יבחר ה' אלקיך בו אתה ובנך ובתך
ועבדך ואמתך והלוי אשר בשעריך ושמחת לפני ה'
אלקיך בכל משלח ירך. השמר לך מן תעזוב את הלוי
כל יומיך על ארמתך.

בחלק זה של הפרשה הורחב איסור הבמות. כי גם אכילת קדשים מחוץ
לעיר הקודש נאסרת כאן. אמנם לא רק ההקרבה, אלא גם השחיטה מחוץ
למשכן נאסרה אחרי שהוקם אוהל מועד במדבר (ויקרא יז). אבל אכילת
בשר הקדשים לא הוגבלה למקום מסוים. רק קדשי קדשים היו נאכלים בחצר
אהל מועד (ויקרא י, יג; במדבר יח, י). אבל קדשים קלים היו נאכלים
בכל המחנה, ובלבד שיהא מקום טהור (ויקרא י, יד; וזבחים יד, ד). אבל כאן
בא הציווי שכל הקדשים הטעונים "הבאת מקום" יהיו נאכלים רק בעיר
הקודש. לא יעלה אדם לעיר הקודש ויביא שם את קרבנותיו ומיד לאחר זה
יעזוב את העיר. אלא מצוה לאכול את הקדשים שם עם הלויים ולשהות זמן
מסויים בעיר הקודש (למען תלמד ליראה וגו'. יד, כג). במדבר לא היה צורך
באזהרה זאת. כי כולם נמצאו בקרבת המשכן.

מחד גיסא החמיר הכתוב בדין אכילת קדשים בארץ יותר מאשר במדבר.
אבל מאידך גיסא התיר הכתוב לדורות איסור אחד שהיה נהוג רק במדבר. הרי
זה איסור שחיטת חולין בכל מקום. הדבר נאסר במדבר, כדי למנוע את העם
מעבדת השעירים (ויקרא יז, ג; ז). אבל בארץ הותר האיסור הזה, שאלמלא
כן לא היו יכולים לאכול בשר בהמה בכל הארץ. התרת הדבר נאמרה בעצם
להלן בפסוק כ עם הסבר מפורט. אבל הוקדמה כבר כאן בפסוקים טו"ט
במאמר מוסגר, כדי להגדיר את המצוה שלפניה ושלאחריה. אמרתי "במאמר
מוסגר". כי הפסוקים טו"ט יש לדאוגם כמאמר מוסגר. אחרי שנאסר להקריב

עולות מחוץ למקום אשר יבחר ה', היה ראוי לסמוך לו מיד את האיסור לאכול קדשים מחוץ לעיר הקודש. אבל השומע ששמע מפי משה רבינו ע"ה בימיו את האיסור להקריב מחוץ לעיר הקודש, היה יכול לטעות ולהסיק מכאן שאסור לשחוט שום בהמה בכל הארץ; כמו כן מי ששמע מפי משה רבינו עליו השלום, שאסור לאכול קדשים מחוץ לעיר הקודש, היה יכול לטעות ולהסיק מכאן, שאסור לאכול בשר בהמה בכל הארץ, שהרי בזמן ההוא נחשבה לישראל כל שחיטת בהמת חולין כמו שפיכות דמים (ויקרא יו, ד *). כדי למנוע אי הבנה זו, מפרש הכתוב במאמר מוסגר, שבכל הארץ מותר לשחוט ולאכול בשר בהמה, כדרך שעד עכשו היה מותר לאכול בשר חיה, אף על פי שלא הוכאה קרבן לה.

כך אפשר לפרש מקראות אלה לפי פשוטם. אבל רבותינו שנו בספרי בלשון זו: „במה הכתוב מדבר? אם בבשר תאווה כבר אמור (הפסוקים כ והלאה); ואם באכילת קדשים כבר אמור (הפסוקים יז והלאה); הא אינו מדבר אלא בפסולי המוקדשין שיפדו. יכול יפדו על מום עובר? תלמוד לומר רק (לשון מיעוט)“. לדברי רבותינו לא נאמר המקרא הזה אלא בקדשים בעלי מום. הרי נאמר להלן יו, א שאסור לזבוח לה' כל שיש בו מום. לכן אולי הוסיף משה רבינו לומר כאן לישראל, שבהמות בעלות מומין מותר לשחטן ולאוכלן בכל מקום בארץ. את מצות פדיון בעלי מומין לפני שחיטתם, למדנו מויקרא כו, יא (השוה ספרא שם). ראשית כל אסר הכתוב להקריב קרבנות מחוץ לעיר הקודש, שוב אסר להקריב בעלי מומין בכלל, אחרי כן התיר הכתוב לשחוט ולאכול את בעלי המומין הללו בכל מקום בארץ. מצינו שהכתוב מסדר את דבריו בסדר הזה גם בדיני הבכור להלן טו, יט—כג. הפסוקים יט—כ אומרים שמצוה להקריב את הבכור בעיר הקודש, פסוק כא אוסר להקריב בכור בעל מום, והפסוקים כב—כג מתירים לאכול בעלי מומין בכל הארץ. לפי פירוש זה של רבותינו, המסתייע מן הפסוקים המקבילים הנזכרים, אין הפסוקים ט"ז מהווים מאמר מוסגר, אלא דין חשוב בפני עצמו.

(*) אפילו אם נאמר שבעבר הירדן המזרחי היו אנשים שהתירו לעצמם להקריב בבמות ובזה לעשות „כל הישר בעיניו“, מכל מקום ודאי לא התירו לעצמם לאכול בשר חולין (בשר תאווה), שהרי כנגד היה אפסר להקדיש כל בהמה לקרבן.

רק. כלומר, אף על פי שהקרבנה היא אסורה. — בכל אות נפשך. כלומר, כרצונך, בלי שום הגבלה של איסור. — תזבח ואכלת בשר. אפשר לפרש כי „בשר“ הוא נשוא של „תזבח“, והכתוב מזכיר בשר בתור חלק מן הבהמה כולה. על פי לשון הפסוק הזה אמר הושע הנביא (ח. יג): „זבחי הבהבי יזבחו בשר ויאכלו“, כלומר, הם שוחטים את זבחי הקרבנות שלי כאילו היו בשר חולין ואוכלים אותם (כלומר הם מחללים את קדישת הקרבנות*). — בכל שערך. מתייחס אל „תזבח ואכלת“. ספרי: תזבח ולא גיזה בשר ולא חלב. למדנו שאין היתר בלתי מוגבל להשתמש בפסולי המוקדשין. — הטמא והטהור יאכלנו. בויקרא ז. יט נאמר: „והבשר כל טהור יאכל בשר“. האיסור לא היה בתוקפו בצורה כללית זאת אלא כאשר היו בני ישראל במדבר, שלא היה להם אלא בשר קדשים. לעומת זאת כאן הותר בשר חולין לטמא כמו לטהור. — כצבי וכאיל. כמו חיות, שאינן ראויות כלל לקרבן והיו מותרות לטמא אף מקודם. — הטמא יגיד יאכלנו. פירושו רבותינו זכרונם לברכה, שהם רשאים לאכול ביחד, והותרה טומאת הגוף וגם טומאת בשר (השוה ויקרא ז. יט—כא**).

רק הדם לא תאכלו. כלומר, אף על פי שדם חולין אינו נזרק על המזבח ואין שייך כאן מה שנאמר בויקרא יז, יא בטעם איסור אכילת הדם, בכל זאת אסור לאכול את הדם. אבל מאידך גיסא לא נצטוינו לכסות את דמם, כמו שנצטוינו בצבי ואיל (ויקרא יז, יג), אלא „על הארץ תשפכנו“, ואין זה נחשב כאילו „דם שפך“ (ויקרא יז, ד).

לא תוכל לאכול וגו'. ספרי: „יכול אני אבל איני רשאי“. כן מצינו בבראשית מג, לב; שמות יט, כג ובמדבר ט, ו „יכול“ בהוראת

(*) בהושע ח נמצאים עוד פסוקים המתייחסים לספר דברים: פסוק ד: „הם המליכו ולא ממני“ (דברים יז, ט); פסוק ה: „חרה אפי בם“ (דברים י, יז); פסוק ו: „והוא חרש עשהו“ (דברים כז, ט); פסוק יב: „אכתוב לו רובי תורת“ (דברים לא, ט); פסוק יג: „המה מצרים ישובו“ (דברים יז, טז); פסוק יד: „וישכח ישראל את עושהו“ (דברים לב, יח).

(**) כאן מתייחס ספר דברים לדינים שנאמרו כבר בויקרא. וכן מוכח עוד

היכולת מצד הדין, כלומר רשאי. — בשעריך. ביטוי מצוי מאד בספר דברים, אבל מקורו בשמות כ. י. — מכלל הדברים שנמנו למעלה, לא נאמרו כאן עולות וזבחים. העולות לא נזכרו, שהרי לא היו נאכלות כלל; מהזבחים. הרי אלה שאינם נדרים ונדבות, דהיינו חטאת ואשם וכדומה, לא נאסרה אכילתם „בשעריך“ גרידא. אלא אפילו בעיר הקודש עצמה, שהרי אינם נאכלים אלא בחצר אוהל מועד (ויקרא ו. יט; ז. ו); אלא שפסוק זה אינו מתכוין לקבוע דינים הללו, אלא רק למנות את מה שמותר לאכול בעיר הקודש (*). התלמוד דורש הלכות רבות מן הלאו הזה של „לא תוכל לאכול וגו'“ (השוה מכות יז. ב והלאה; פסחים כד. א ועוד).

לפני ה' וגו' במקום אשר וגו'. פירושו: לפני ה', דהיינו במקום אשר יבחר. „לפני ה'“ כאן היינו בכל העיר, שהרי „במקום וגו'“ הוא פירוש ל„לפני ה'“ (אבל מצינו למשל בויקרא ו. יח. ש„לפני ה'“ הוא מושג צר יותר). — תאכלנו. הכינוי בלשון יחיד, כלומר תאכל כל אחד ואחד ממנו. — אתה ובנך וגו'. מבואר בספרי: החביב חביב קודם. — השמר לך פן תעזוב. חוזר ומשנן לסייע את הלוי (**). — כל ימך. מבואר בספרי: „אפילו שמיטין ויובלות“; אבל רק „על אדמתך“ יש ללוי זכות קדימה לגבי עניים אחרים. „ולא בגולה“, שהרי שם אין ללוי מצדו גם חובות נוספות.

(*) אגב נעיר כאן, שגם פסוקים אלה מוכיחים — כמו אחרים רבים — שספר דברים מניח שתורת הקרבנות שבספר ויקרא הנה ידועה.

(**) על אף שהתורה צוותה בבמדבר יח לתת ללויים מעשר דגן תירוש ויצהר אין לתמוה שבספר דברים הם נחשבים בין העניים והתורה מצווה לעם לסייע בידם בדרך צדקה. כי מדין תורה אין בית דין נזקקין להוציא את המעשרות מיד מי שלא נתן, ועל כן התחשבה התורה. לכתחילה באפשרות שמא יגיע למצב שרבים יזלזלו במעשרות ולא יהיה ללויים ממה להתפרנס. הוכחה חותכת לכך היא תקופת בית שני. שכולם מודים כי היו מצוות התורה חוק המדינה למעשה, ובכל זאת עמי הארץ לא נתנו תכופות את המעשרות כהלכה ללוי, ורק החכמים קיימו את חובתם כראוי, כמו שיש ללמוד מכל מסכת דמאי.

הפסוקים כ"ב. כי ירחיב ה' אלקיך את גבולך כאשר
דבר לך ואמרת אוכלה בשר כי תאזה נפשך לאכול בשר
בכל אות נפשך תאכל בשר. כי ירחק ממך המקום אשר
יבחר ה' אלקיך לשום שמו שם וזמחת מבקרך ומצאנך
אשר נתן ה' לך כאשר צויתך ואכלת בשעריך בכל אות
נפשך. אך כאשר יאכל את הצבי ואת האיל כן תאכלנו
הטמא והטהור יחדו יאכלנו.

פסוקים אלה מניחים, שעד עכשו היה אסור לזבוח בהמות לשם אכילת
בשר. אלא אם כן הובאו כקרבתן לה', דהיינו איסור בשר תאווה. כדברי רבי
ישמעאל (חולין טז, ב). כל המפרשים עד לתקופה החדשה הסכימו פה אחד,
שכאן מתייחס ספר דברים למצוה שנאמרה בויקרא יז. רק כאשר באו
המבקרים הנוצרים גראף-ולהויון ותלמידיהם, ראו את עצמם „מוכרחים“
לפרש בדרך אחרת. אסכולה זו, המיחסת את פק לתקופה שאחרי גלות
בבל, לא רצתה להודות שבספר דברים יש פסוקים המתייחסים אל ויקרא
יז. על כן אומר ולהויון (ובעקבותיו רבים מן החדשים), שפסוקים אלה
מתייחסים אל מנהג עתיק כפי הבנתם. הם טוענים, שכאילו נאמר בשמואל-א
יד, לב"ה, כי בתקופה העתיקה היה אסור לאכול בשר מבלי להחזיר את
הדם לה'. את המאורע המסופר בפסוקים הנזכרים מעתיק ולהויון במלים
אלה: „כאשר התנפל העם הרעב והעיף אחרי הקרב של מכמש על הבקר
הנשלל והתחיל לאכול את הבשר בדמו (זאת אומרת בלי לזרוק את הדם
על המזבח). צוה שאל לגול אבן גדולה וצוה שכל אחד ישחוט שם את
בקר וצאנו. זה היה המזבח הראשון, שבנה שאל לה', מוסיף הסופר.“
אלה הם דברי ולהויון. — אבל הוא דלג על חלק חשוב של הפסוק, לשון
הפסוק כך הוא: „[ויבן שאל מזבח לה'] אותו החל לבנות מזבח לה'“.
ולהויון מדלג על המלים המוסגרות ועל כן הוא טוען שכאילו המלים הבאות
„אותו החל לבנות מזבח“ מתייחסות לאבן, שעליה זבחו תחילה. לאמיתו
של דבר אין כל שייכות בין בניית המזבח לזביחת הבהמות הנזכרת מקודם.
המזבח לא נבנה אלא אחרי כן, כפי הנראה לשם הודאה על הנצחון על
הפלשתים (השוה שמות יז, טו; שמואל-א טו, יב). הלא האבן נגולה על ידי
העם, ואיך אפשר לתאר אותה כמזבח שנבנה על ידי שאל? חוץ מזה, הלא
נאמר להדיא ובבירור, כי חטא העם לא היה ענין הזביחה ללא שפיכת

הדם על המזבח. אלא האכילה על הדם. "הנה העם חוטאים לה' לאכול על הזם". הדבר ברור כי הכוונה לאיסור "לא תאכלו על הדם" (ויקרא יט. כו). שנאמר בפסוק אחד עם "לא תנחשו ולא תעוננו", והבא לאסור אחד ממנהגי עובדי האלילים, כמו שפירשו כבר הרמב"ם ("מורה נבוכים" ג. טז). הרמב"ן ואחרים (השוה את פירושי לויקרא יט. כו ו"ראיות מכריעות" עמודים ח"ט). על כן מצינו ביחזקאל (לג. כה) ש"על הדם תאכלו" הוא חטא הדומה לעבודה זרה. דבר שאין להבינו כלל לדברי ולהויון. שהרי גם לדעתו כבר הותרו בזמן ההוא זביחת בשר ואכילתו בכל המקומות. כמו שכתוב בספר דברים. על כן ברור, ששאל לא אסר אלא את האכילה על הדם. ועל כן הוא צוה לזבח על יד האבן הגדולה שנגולה אליו ולאכול אחרי כן את הבשר במחנה. כדי שלא יבואו לאכול על הדם.

כמו כן מוכרחים לומר לדברי ולהויון, כי עד תקופתו של יאשיהו המלך עדיין התקיים האיסור שלא לאכול שום בשר חוץ מבשר הקרבנות. אבל בשום מקום אין למצוא אף זכר קל לאיסור כזה; אדרבה — אפשר להביא פסוקים רבים המוכיחים שמעולם לא העלה אדם על דעתו איסור כזה. אברהם אבינו עשה בקר דך לכבוד אורחיו (בראשית יח. ז); יעקב אבינו הביא לאביו שני גדיי עזים שנעשו מטעמים (בראשית כו. ט); יוסף הצדיק צוה לטבוח טבח בשביל אחיו (בראשית מג. טז); דוד המלך אכל את הצאן שנעשה על ידי אביגיל (שמואל"א כה. יח); ושאל המלך אכל את עגל המרבק שנשחט על ידי אשת בעלת אוב בעין דור (שם כח. כד); כן מצינו באחד החוקים הראשונים (שמות כא. לו). שהטביחה אינה חטא אלא אם כן הבקר הנטבח הוא גנוב. גם סעודתו היום-יומית של שלמה המלך המתוארת במלכים"א, ג אין להניח שכללה רק בשר קרבנות. בפרט לאחר שהיה אסור לאכול אותו בטומאה (דברים יב. טו). אם כן כמה איווולת יש בטענה, שבמשך מאות בשנים התקיים בישראל איסור אכילת בשר ורק בימי יאשיהו המלך ראה מחוקק אחד צורך לבטל את האיסור תוך כדי הנמקה ארוכה (השוה ברידנקאמפ, גיוץ אונד פרופיטן עמוד 134).

ובכל זאת, הסברה הפורחת באויר הזאת, שבתקופה העתיקה של ישראל היתה כל שחיטה רק שחיטת קרבנות, היא מעיקרי יסודותיה של אסכולת ולהויון, וכל המסכימים לשיטתו היו מוכרחים לקבל אותה, כי בלעדית

תתערער כל ה"שטיטה". למשל, שטויארנגל אומר לדברים פרק יב: „בתקופה העתיקה היו „שחיטה“ ו„הקרבה“ מושגים זהים שניהם נקראו זביחה). לפחות שחיטת בקר וצאן היתה תמיד קרבן (שמואל-א יד, לב והלאה)“. וכן אומר בינטש לויקרא יז: „לפי המנהג העתיק של בני שם וישראל היתה כל שחיטה קרבן, ועל כן היו צריכים לשחוט תמיד על יד מקום הפולחן הקרוב ביותר, בשעת הצורך על מזבח ארעי (שמואל א יד, לב והלאה)“. גם שמנד (אלטט) רליגיונסגשיכטע עמוד 140) פוסק בהחלטיות: „בדרך כלל היתה כל שחיטה סעודת קרבן“, אבל לפחות הוא מודה בהערה בשולי העמוד, „שבסיפור על האבות, וגם בתקופה שלאחר כן, היו מקרים יוצאים מן הכלל, שלא שחטו לשם קרבן, ויש גם להסתפק אם הכוונה שם להקרבה ממש של הדם“. בתור הוכחות למקרים יוצאים מן הכלל הוא מצטט: בראשית יח, ז; כו, ט; יד; שופטים ו, יט; שמואל-א כח, כד. יש לשים לב! את ה„כלל“ אינו יודע „להוכיח“ אלא ממקום אחד (שאין ממנו שום ראיה, כמו שבארנו) שמואל-א יד, לב והלאה, אבל „מקרים יוצאים מן הכלל“ הוא יודע להוכיח מחמשה פסוקים — אנחנו הבאנו עוד פסוקים נוספים — ובכל זאת יש להם עדיין העוז לטעון, כי ההקרבה היתה „הכלל“, ושהיטת חולין היתה „יוצאת מן הכלל“!

איד מפרשים המבקרים הללו לעצמם את איסור הזביחה בויקרא יז? נשאל את פי החוקר אשר הוא לכל הדעות ה„מעמיק“ ביותר של אסכולה זאת, אברהם קינן. במבוא למקרא עמוד 87 אומר קינן: „בויקרא יז, ג—ז נאמר, כי יש להביא אל המקדש את כל הבקר והצאן שבני ישראל מבקשים לזבוח אותם, ויש להקריבם שם בתור קרבן תודה... הבצוע של דין זה לא היה אפשרי אלא כל זמן שהתקיימו הרבה מזבחות בישראל וכל אדם היה לו מזבח בקרבתו; אבל עכשו נאמר דין זה ביחס למקדש יחידי, כפי הנראה על ידי משהו, שהכיר עדיין את המצב הקודם לפחות מתוך המסורת וביקש להחזיק בו עדיין“. — שם עמוד 255 אומר קינן עוד: „הרבה יותר מסובכת היא השאלה על יחס ספר דברים לויקרא יז, ג—ז, אשר שם נאסרה זביחת בקר וצאן מלבד בתור קרבן תודה, ואל פסוקים ח"ט, שהם מגבילים את הזביחה לאוהל המועד, הפסוקים ג—ז עומדים בסתירה לנאמר בדברים יב, טו; כ—כב, אשר שם נאמר בפירוש כי הזביחה לצורך פרטי מותרת בריחוק ממקום המקדש; הפסוקים ויקרא ח"ט מרכזים את הפולחן, דבר

הנזכר לעתים גם בספר דברים. וכי נאמר כי ספר דברים ביטל בתחיקה שלו את הדין האחד, וקבל את השני ואישר אותו? (*), אם כן, היינו מצפים שבדברים יימצא איזה רמז הנאמר בויקרא, או לפחות איזה ביטוי משותף עם הפרק ההוא, אבל אין למצוא לא זה ולא זה. יותר מזה — בדברים יב, ח מוכח להדיא כי אי אפשר לומר כן; הרי לא ייתכן שבדברים ייאמר שחייבים לעבוד לה' רק במקום אחד, אם היה ידוע, כי דין זה נאמר כבר על ידי משה במדבר, ובלי ספק גם הוצא לפועל תחת השגחתו' (**).

נזכיר עוד, כי קינן מנסה לתת שני פתרונות לשאלה, כיצד יתכן שבויקרא יז יידרש לזבוח כל בקר וצאן רק במקדש היחידי (**).

עד כמה שידוע לי, הרי קינן הוא היחידי בין כל המבקרים של האסכולה החדשה, שהכיר את הבעיה המתעוררת על ידי ויקרא יז במלוא כובד משקלה. ויותר מזה, הוא גם מרגיש, שאינו יודע להשיב על הבעיה הזאת אלא בפטומי מילי בעלמא. ברור כי קינן לא היה יכול לראות פתרון משביע רצון באף אחד משני פתרונותיו, אשר האחד מהם הוא, כי המחוקק מחזיק עדיין במנהג עתיק, על אף שהיה משוכנע בחוסר האפשרות להוציאו לפועל, והשני הוא, שהחוק הנאמר בצורה חמורה ביותר באזהרה כרת.

(*) אכן בעקרו של דבר, זאת היא הדעה המסורתית, אשר אנו הולכים בעקבותיה. אולם עלינו לפרש עוד, כי ריכוז עבודת הקרבנות הנאמר בויקרא אינו מתכוין אלא לתקופת שהותם במדבר, ולעומת זאת נצטוו בספר דברים ריכוז זה גם אחרי כניסת הארץ, בשעה שרוב ישראל יהיו מרוחקים ממקום המקדש, ועל כן מתבטל שם איסור שחיטת חולין.

(**) השווה למעלה בפירושו לפסוקים ח—יד (פרק זה), שפירשנו שם, שיש להניח, שעם כיבוש עבר הירדן המערבי לא הקפידו כל כך על איסור הבמות.

(***) קינן דוחה בהחלט את הטענה (של מבקרים אחרים של אסכולת ולהיוון) כאילו ויקרא יז, ג—ז מתייחס אל מנהג עממי עתיק, שהתיר את הזביחה רק במקדש, כלומר בכמה הקרובה ביותר (הושע ט, ד). כדי לאפשר טענה זאת יש „צורך“ לא להתחשב בכל מה שנאמר בויקרא יז בנוגע למקדש היחידי, „אבל“, כך מעיר קינן, „דבר כזה הוא שרירותי ביותר; באופן כזה מעבדים להם חוק כפי רצונם הם“.

אינו הלכה למעשה, אלא מתאר את מה שהיה ה' יכול לדרוש בעצמ, אלא שאינו דורש לעת עתה. — אבל הלא מצוה זאת נאמרה בידך עם מצוות אחרות, כגון איסור דם, נבילה וטריפה, כיסוי הדם, אשר נאמרו בלי ספק כמצוה לדורות (*).

בלי ספק צודק כאן דילמן באומר (בפירושו לשמות ויקרא 3 עמוד 585): „הטענה כאילו נתחבר קטע זה (ויקרא יז, ג—יז) אחרי דברים, או אפילו אחרי גלות בבל, מתנגדת לשכל הישר, כי מעולם לא היה עולה על דעתו של מעבד חוקים, שידע כבר את דברים יב, טו והלאה בתור חוק מוכר, לחוקק חוק כמו ויקרא יז, ג—יז“ (וכן כותב קהלר, ביבלי געש' ב, 2 ע' 529, הערה). השוה גם קיטל ב„טיאולוג' שטוד' אוס וירטמברג“ 1881 עמוד 41 והלאה.

אם כן אין עלינו אלא לאמר, שהפסוקים הללו (דברים יב, כ והלאה) מתכוונים להתיר את האיסור שנאמר בויקרא יז, ג והלאה. אבל טענתו של קינן, שאם כן היה הכתוב צריך לרמוז אל האיסור ההוא, אין בה ממש. בשעה שמשה רבינו התיר לפני קהל שומעיו דבר שעד עכשו היה ידוע להם בתור איסור ונתן טעם לדבריו במלים: „כי ירחק ממך המקום וגו'“, לא היה שום צורך לצטט את האיסור העומד להתבטל מעתה. נוסף עוד: ייתכן שפסוקים אלה הם מכלל המצוות שנאמרו לישראל על ידי משה רבינו ע"ה בפארן או בקדש כאשר התעתדו בפעם הראשונה להכנס לארץ (השוה למעלה בפירוש לפרק א, א—ה), אם כן כל שכן שלא היה צורך להזכיר עכשו את האיסור שנאמר בויקרא יז, ג והלאה, שהרי איסור זה לא הוטל אלא לפני זמן קצר (**). מלבד זאת הננו רואים כי בפסוקים אלה נאמר להדיא כי

(*) נגד טענתו של וורסטר ב„צייטשריפט פיר אלט אורינטלישה וויסנשפט“ 84 ע' 122 והלאה, השווה „ראיות מכריעות“ עמוד יב הערה ב.

(**) לפי זה נאמר, כי השי"ת אמר למשה רבינו את הפסוקים דברים יב, כ והלאה לפני הפסוקים יב, ח והלאה, שהרי המלים בפסוק ח: „לא תעשון ככל אשר אנחנו עושים פה היום“ ולהלן (פסוק י): „ועברתם את הירדן וגו'“, משמע שנאמרו בעבר הירדן המזרחי, לעומת זאת המלים (בפסוק כ) „כי ירחיב ה' אלקיך את גבולך... כאשר דבר“, מתייחסות ישירות להבטחה שנאמרה בחורב בשמות לד, כד: „והרחבתי את גבולך“.

איסור דם שנאמר בויקרא יו מתקיים גם הלאה, וחומר העון מודגש במלים דומות לאלה שנאמרו בויקרא יו. יש להשוות ויקרא יו, יא: „כי נפש הבשר בדם הוא“ ושם פסוק יד: „כי נפש כל בשר דמו בנפשו הוא“ ושם: „כי נפש כל בשר דמו הוא“ עם דברים יב, כג: „כי הדם הוא הנפש ולא תאכל הנפש עם הבשר“; כמו כן בראשית ט, ד (נחשב ע"י המבקרים ל: פ): „אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו“ (*). גם מזבח ה' הנזכר בדברים יב, כו, הוא אותו הנזכר גם בויקרא יו, ו.

בחולין טז, ב והלאה ובספרי מצינו מחלוקת בין רבי ישמעאל ורבי עקיבא בפירוש הפסוקים שלפנינו. לדעתו של רבי ישמעאל נאסר לישאל במדבר כל בשר, חוץ מבשר קרבנות, ובפסוקים אלה הותר האיסור הזה. אנחנו פירשנו כפי דעה זאת (וכן מדרשי האגדה והרמב"ן). לדברי רבי עקיבא נאמרה בפסוקים אלה מצות שחיטה גם עבור חולין, כי עד עתה לא נצטוו אלא על שחיטת קדשים, אבל חולין היו מותרין אף על ידי נחירה. הרמב"ם (הלכות שחיטה פ"ד הלכה י"ח) מפרש את דעתו של רבי עקיבא, כי חולין היו מותרים רק בנחירה ומי שרצה לשחוט היה צריך להקדיש תחילה את הבהמה ואחר כך לשוחטה בקודש (על פי ויקרא יו). כבר פירשנו בפירושנו לויקרא את הפרשה ויקרא יו, א—ז לפי שתי הדעות שמצינו לרבונתנו. בכל אופן אכילת בשר חולין (בשר תאנה) לא נאסרה במדבר לדעתו של רבי עקיבא; ישראל היו רשאים להמית את הבהמה על ידי נחירה ולאכול את בשרה (**). לפי זה נמצינו למדים מפסוקים אלה (כ—כב) לדעת הרמב"ם שני דברים: א) בהמות הראויות לקרבן שלא הוקדשו מותר לשחוט אותן בכל מקום מחוץ למקדש; ב) בשר נחירה אסור באכילה לחלוטין. זאת אומרת, מי שרצה לאכול בשר בהמות, מחוץ למקום אשר

(*) טענת אסכולת גראף־והיוון כאילו יש להוציא ח"ו מתוך „פרשת קרבנות“ (פק) חלק מן המצוות בתור „תורת הקדושה העתיקה“ (ה), נסתרה באריכות בפירושנו לויקרא ב עמוד רנח—דסח.

(**) יש להעיר על דעת התוספות יבמות עא, בסוף העמוד, שגם רבי ישמעאל מודה, שהגולדים במדבר, שלא נימולו (יהושע ה, ה) ולא היו רשאים לאכול מבשר הקרבנות, היו מותרים בבשר תאנה.

בחר ה', לא רק שהוא רשאי, אלא אף חייב לשחוט אותן באותה הצורה כמו קדשים.

כי ירחיב... כאשר דבר לך. מתייחס אל שמות לד, כד. השוה להלן יט. ה. — תאווה נפשך. שד"ל מבדיל בין „אנה" בבנין פעל ובין „התאווה". ה„מתאווה" מעורר בנפשו מרצונו את התאווה; אבל ה„מאווה" אינו עושה שום דבר, אלא התאווה תבא אליו מעצמה (השוה „הכתב והקבלה" כאן). על כן פירשו רבותינו זכרונם לברכה (ספרי ותולין פד, א) : „למדה תורה דרך ארץ שלא יאכל אדם בשר אלא לתאבון", כלומר רק בשעה שנפשו תאבה מעצמה לבשר יש לאכול אותו, אבל אין לעורר את התאווה בנפשו. בקברות התאווה נאמר בתורה (במדבר יא, ד) שהאספסוף עוררו את התאווה בנפשם (התאוו תאווה), ועל כן מתו. „קברו את העם המתאווים" (במדבר יא, לד). על כן מרגיש הפסוק כאן: „כי תאווה נפשך וגו'".

כי ירתק וגו'. שחיטת חולין הותרה לא רק למי שהיה רחוק מן המקדש. כוונת התורה היא, כי כיון שהמקום הנבחר יהיה רחוק בשביל חלק מן העם, על כן בטל איסור שחיטת חולין לגמרי, כי אין הבדל בין איש לאיש. כאן פונה הכתוב אל כל ישראל בלשון יחיד. כל העם נחשב לאיש אחד. בשעה שיש רחוקים מן המקדש, הרי זה כאילו הכלל כולו הוא רחוק ממנו (ירחק ממך), מפני שתורה אחת לכולם. יש אומרים כי מן הפסוק „כי ירחק ממך" הננו למדים, שאין לשחוט חולין אלא מחוץ למקדש, אבל במקדש אסור לשחוט חולין. אחרים אומרים כי חולין שנשחטו בעזרה לאו דאורייתא (השוה פסחים כב, א ותוספות שם דיבור המתחיל „חולין", וכן במקומות המקבילים). לפי בבא בתרא פא, ב אסור אפילו להכניס חולין לעזרה (השוה „משנה למלך" להלכות שחיטה פרק ב, הלכה ג).

כאשר צויתך. לפי פרשנים חדשים לשון זו מתייחסת אל פסוק טו. אבל נגד זה יש לומר : א) כיון שכאן נאמרה המצוה באריכות ושם רק בקיצור, לא ייתכן שפסוק זה יתייחס אל פסוק טו ; ב) בכל ספר דברים, כאשר הכתוב מדבר על המצוות שנאמרו בספר זה, אינו משתמש בלשון עבר אלא בלשון הווה, אם כן היה צריך הכתוב לומר „כאשר אנכי מצוה" (השוה לדוגמא יא, ח; יג, כב; כז, כח; יב, יא; יד, כח; יג, א ועוד). הרמב"ן מפרש כי „כאשר צויתך" מתייחס לקדשים. אחרי שהותר בשר חולין, מצווה

התורה שיש לזכור את החולין כמו שנצטווה על הקדשים. נראה שזו גם כוונת הספרי בפירושו הראשון ("מה קדשים בשחיטה אף חולין בשחיטה"). אולם מתעוררת השאלה, וכי היכן מצינו בתורה מצוה מפורשת איך לשחוט את הקדשים? הרמב"ן מתרץ, כי לגבי קדשים נאמר בכל מקום לשון "שחיטה", שהוא בסימני הצואר. אבל אם כן קשה, אם נאמר שלשון שחיטה גרידא משמעה חיתוך סימנים, מפני מה נאמר כאן בלשון ארוכה "וזבחת כאשר צויתך" ולא נאמר בקיצור "ושחטת"? על כן עלינו לפרש, ש"כאשר צויתך" מתייחס אל מצוה ידועה לפרטיה. מצינו לשון "כאשר צויתך" במובן זה גם בשאר מקומות. בשמות כג, טו ושם לד, יח נצטוונו: "את הג' המצות תשמור... כאשר צויתך למועד חודש האביב". כאן מתייחס הכתוב אל מה שנאמר בשמות יג, ג והלאה. גם בספר דברים מצינו שהכתוב מתייחס באופן כזה למצוה קודמת. כד, יח ("כאשר צויתים תשמרו לעשות") מתייחס אל המצוות שנאמרו בוויקרא יג (ראה גם למעלה ה, יב; טו; טז). על כן אנחנו חייבים לפרש, כי "כאשר צויתך" מתייחס אל מצוה ידועה מקדם. אבל אין למצוא בתורה מצוה כזאת. על כן אומר רבי בספרי ובחולין כח, א. שנצטווה משה על השחיטה בתורה שבעל פה. אם כן מכאן הוכחה לתורה שבעל פה.

אך וג'. לדברי רבי עקיבא, האומר שבפסוק הקודם נאסר בשר נחירה. הפירוש הוא פשוט. אף על פי שעכשו בא הציווי לשחוט גם חולין, מכל מקום רשאי הטמא לאכול ממנו. אבל גם לדעת רבי ישמעאל נוכל לפרש את המלה "אך". הכתוב אומר, כי אף על פי שמעתה מותר לשחוט בכל מקום כמו ששחטו עד עכשו רק במשכן, מכל מקום אין לבשר קדושה ומותר לאכלו כמו צבי ואיל. שגיאה היא אצל קנבול ואחרים. האומרים שאין לנהוג בחולין קדושה כמו בקדשים. בלי ספק לא בא הכתוב לאסור חולין על טהרת הקודש. — יאכל. נפעל בנסתר, משמש לרוב במקום צורת פועל ללא הגדרת הנושא ועל כן מושך אחריו את היחס־פעול (השוה שמות י, ה; כא, כח ועוד). — יחדי וג'. פירושו כמו למעלה בפסוק טו, ש"סמא וסהור אוכלים בקערה אחת"; אין פירושו "בשוה", כדברי שולץ ואחרים. שהרי אין שום איסור לאכול בשר חולין שנטמא על ידי מגע אדם סמא.

הפסוקים כג"כ. רק חזק לבלתי אכול חרם כי חרם הוא הנפש ולא תאכל הנפש עם הבשר. לא תאכלנו על הארץ תשפכנו במים. לא תאכלנו למען ייטב לך ולבניך אחרריך כי תעשה הישר בעיני ה'.

שלושת הפסוקים האלה חוזרים ומשננים את איסור אכילת חרם, כמו עד עכשו בדם קדשים, אף על פי שדם חולין אינו נזרק על המזבח. לכאורה יש לתמוה, מפני מה לא נאמר כאן גם איסור אכילת חלב של חולין, שהרי יש מקום לטעות שמא לא נאסר החלב עד עכשו אלא מפני שהוא נקרב על גבי המזבח, ולפי זה יהיה מותר לאכול חלב של חולין. הראב"ע בפירושו לויקרא ז, כ מעורר שאלה זאת, ומוכיח מכאן, כי בלי הקבלה לא היינו יודעים מפשוטי המקראות איסור חלב של בהמות חולין. השוה את הויכוח של הראב"ע עם קראי המובא בפירושי לויקרא ז, כ. הפרשנים החדשים גם הם הולכים בעקבות פירושו של הראב"ע והניחו שחלב חולין לא נאסר. אולם כבר השיב הרמב"ן בצורה משביעה רצון על שאלת הראב"ע. תוכן דבריו בקיצור הוא: מפני כמה טעמים הוצרך להזהיר כאן על חרם, אבל לא על החלב: (א) בויקרא יז, יא נאמר: „ואני נתתיו לכם על המזבח לכפר על נפשותיכם וגו'“, והיה במשמע הוזהר שחרם שאינו מכפר בבהמה לא יאסר, על כן הוצרך לאוסרו. אבל באיסור חלב לא הוזכר טעמו באיסורו. כן לא השוותה התורה חולין לצבי ואיל אלא בנוגע לסמא וטהור, אבל לא בנוגע להיתר חלב. (ב) היה מקום לחשוב, שיש מצוה לכסות דם חולין, כשם שנצטוונו לכסות דם צבי ואיל, על כן הוצרך להתיר שנשפוך דם החולין כמים בלא כיסוי, ואגב זה הקדים לכך איסור אכילת דם. (ג) אלמלא אסרה התורה אכילת דם חולין היה מקום לטעות שמא מוטב לאכול את הדם (ולא יראה על פני השדה), ממה שישפכנו על הארץ, שלא יובחו את זבחייהם לשעירים. (ד) היה צורך לחזור על איסור דם, מפני שהיו רגילים מקודם באכילתו, כמו שמבואר בספרי. — הננו מוסיפים עוד, כי בכלל אין להעלות על הדעת שלא אסרה תורה אלא חלב קדשים, מפני שצריכים להקטירו על גבי המזבח, שהרי אם כן כל איסור חלב שנאמר פעמיים בויקרא (ג, יז ושם ז, כג) היה מיותר. והרי לא אסר הכתוב בלאו מיוחד לאכול חוזה ושוק הנאכל לכהנים, או בשר העולה שהוא כליל למזבח, או בשר חטאות הנשרפות מחוץ למחנה. הרי זה מובן מאליו שאסור לאכול את החלקים

הנשרפים על גבי המזבח או במקום אחר. מן ההכרח לייחס את האיסור גם כלפי בהמות כאלה, שחלבן לא הועלה על גבי המזבח. ואין כן הדבר אצל הדם. הוא אינו נקרב כולו על המזבח, אלא רק חלק ממנו נזרק עליו. אגב, כבר נמקנו את הפירוש המסורתי באריכות בפירושונו לויקרא ז, כב—כו. השה עוד את מאמרי בספר „לשלמה ספר היוכל" לכבוד הרב ד"ר שלמה קרליבך עמ' 64—54.

רק חזק. כל המפרשים תמהים, על שהכתוב חושב כי נחזק חזק שכנה לבלתי אכול הדם. התשובה הנכונה נאמרה כבר בספרי: שהיו שטופין בדם. הרמב"ן משער, כי אכילת הדם היתה קשורה בעבודת השעירים, והיו גם מגידים בה עתידות. על פי מה שהבטיחה התורה כשכר מצוה בפסוק כה „למען ייטב לך", יש לפרש עוד בענין אחר. לשון „למען ייטב לך" נאמר בתורה, במצוה שיש בה מידת חסד ואנושיות. כן הוא בכיבוד אב ואם וכן בשילוח הקן. יש לומר כי גם איסור דם הוא בכלל זה. לפני המבול היה אסור לחלוטין להמית ולאכול שום בעל חיי. רק אחרי המבול הותרה אכילת בשר, אבל נאמר בענין זה (בראשית ט, ד): „אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו". אמנם על פי קבלת רבותינו לא נאסר במקרא זה אלא אבר מן החי ודם מן החי, אבל בכל אופן צריכים אנו לראות במצוה זו מידת התסד. בסיני הוזהרו ישראל שוב, שאסור לשפוך דם בהמה אלא אם כן הועלתה לגבוה. בויקרא יז, ד נחשב דבר זה לשפיכות דם. אמנם התיר הכתוב לשחוט בהמה בתור קרבן, אבל בכל זאת יש לנהוג איסור בדם אשר בו הנפש, ואין לאכול. איסור זה המשיך להתקיים גם אחרי כן, כאשר חזר והתיר הכתוב שחיטת חולין. אכילת הדם אשר בו הנפש יחד עם הבשר מביא את האדם לידי אכזריות. אף על פי שנתן הכתוב לאדם שלטון בלתי מוגבל על הבהמות על ידי חוק זה. מכל מקום עליו להמנע מאכילת חייה של הבהמה. אבל כיון שעצם השחיטה הותר בכל מקום, יש צורך בהתחזקות ובפרישה מיוחדת. נימוק אחר לאיסור דם ראה פירושונו לויקרא ג, יז.

ולא תאכל הנפש עם הבשר. מכאן למדו רבותינו איסור „אבר מן החי", וכן משמעו של מקרא, שהרי האוכל אבר מן החי, אוכל את הנפש (החיים) עם הבשר. — לא תאכלנו. האזהרה שבפסוק כד נדרשת כריש כריתות על דם התמצית (הדם המתמזה, כלומר הנוזל בלי קילוח), והאזהרה

שבפסוק כה נדרשת על דם האיברים (הדם הנמצא בתוך האיברים אחרי שפירש ממקומו). (בספרי נדרשים הכתובים בענין אחר). — למען ייטב לך ולבניך אחריך. הראב"ע מפרש כי אכילת הדם משבשת את נפש האדם. דבר המביא לידי תוצאות רעות גם לבניו. וזהו „ולבניך אהריך“ ; אבל אין צורך לפרש כן. שהרי „ולבניך אהריך“ נאמר גם במקומות אחרים (השוה ד. מ. ה. כט ; ולהלן פסוק כח).

הפסוקים כ"ו כז. רק קדשיך אשר יהיו לך ונדרריך תשא
ובאת אל המקום אשר יבחר ה' ועשית עולותיך הבשר
והדם על מזבח ה' אלקיך ודם זבחיך ישפך על מזבח
ה' אלקיך והבשר תאכל.

אף על פי שהתיר הכתוב את שחיטת החולין מפני ריחוק המקום הנבחר. אין היתר זה מתייחס למוקדשים. את המוקדשים נצטוונו להביא לבית המקדש דוקא ולהקריבם שם כהלכה. אפילו אם מקום בית המקדש הוא רחוק מאד. פדיון — כמו במעשר שני — אין כאן. הספרי מפרש : „במה הכתוב מדבר, אם בקדשי ארץ ישראל הרי כבר אמור. הא אינו מדבר אלא בקדשי חוצה לארץ“. ואכן מן הפסוק הזה יש להסיק. כי אפילו מחוץ לארץ המרוחקת אנחנו חייבים להביא את המוקדשים לבית המקדש.

קדשיך. בניגוד ל„ונדרריך“, כולל קרבנות חובה. על כן יש לפרש „אשר יהיו לך“. כלומר, אשר יהיו מוטלים עליך. „היה ל“ משמש גם בהוראה של „מגיע למישהו“ או „מוטל על מישהו“. השוה מיכה ג. א ; משלי לא. ד. יותר מצויה במקרא במובן זה הלשון „היה על“. למשל שמואל ב. יח. יא (*). ונדרריך. לא רק קרבנות חובה. אלא אף קרבנות שבאו ע"י נדבה. — תשא. שחייב בטיפול הבאתם עד שיביאם לבית הבחירה (ספרי). הבעלים בעצמם חייבים בטורח ההבאה. וזהו לשון „תשא“. להלן (יד. כד) לגבי מעשר שני אמר הכתוב אם „לא תוכל שאתו“ אז התיר הכתוב „ונתת בכסף“, אבל כאן נתחייבנו בהחלט „תשא“.

(*) בתמורה יו ב למדו רבותינו מ„אשר יהיו לך“. מה שמתהווה מן הקדשים.

היינו המורות השוה פירושנו לויקרא כז. י' וולדות קדשים.

ועשית. לשון תיקון. לשון עשיה משמש בהוראה זאת לגבי קרבן, כמו ויקרא ט, ז; כב. כאן מוסר הכתוב רק בקיצור את ההבדל בין עולה ובין זבח. — הבשר והדם. לכאורה היה צריך להיות הסדר „הדם והבשר“ בהדרגה. נראה שמתוך הסדר „הבשר והדם“ דרשו רבותינו זכרונם לברכה בספרי ובפסחים עז, א: „מקיש דם לבשר“, דהיינו לדעת רבי יהושע „אם אין דם אין בשר וכר“ ולדעת רבי אליעזר „ודם זבחיך ישפך מה דם בזריקה אף בשר בזריקה“ (*). קנובל טועה כשהוא סבור שיש כאן סתירה למצוה שנאמרה בויקרא, שבקרבן-תודה (שהוא סתם „זבח“ לפי דעתו) יש לזרוק את הדם סביב המזבח, וכאן לא נאמרה אלא שפיכה בעלמא על המזבח. אבל האמת היא, כי כאן אין הכוונה לפרט אופן הזריקה, שהרי בנוגע לעולה לא נאמר אלא באופן סתמי לגמרי: „הבשר והדם על המזבח“, וכן לא נזכר כלל שחלבי „זבח“ נקטרין על גבי המזבח. התורה אינה צריכה לפרט כאן את ההלכות, מפני שהן ידועות כבר מתוך ספר ויקרא. הביטוי „ישפך על המזבח“ לא נאמר אלא בתור ניגוד ל„על הארץ תשפכנו כמים“ הכתוב מקודם. מכל מקום, כיון שהתורה השתמשה בלשון שפיכה, הגנו לומדים מכאן (השוה ספרי), שבכל הקרבנות (חוץ מן החטאות הפנימיות. עיין בפירושי לויקרא ח"א עמוד נז) אין צורת מתנות הדם מעכבת, ובדיעבד יצא ידי חובתו אפילו במתנה אחת לבד. העיקר שנשפך הדם על גבי המזבח. — והבשר תאכל. צווי זה נאמר הן לכהנים הן לבעלים; רק אחרי זריקת הדם הותר הבשר באכילה (למי שרשאי לאכלו).

פסוק כח. שמור ושמעת את כל הדברים האלה אשר

אנכי מצוה למען ייטב לך ולבניך אחריך עד עולם כי

תעשה הטוב והישר בעיני ה' אלקיך.

שמור ושמעת. הדימוי בראשי תיבות של שתי המלים האלה הגו

(*) לדברי רבי יהושע מצוות הדם והבשר נתלו זו בזו, ואם אחת מהן אינה (כגון שנטמא הבשר), גם האחרת אינה מתקיימת. לדברי רבי אליעזר למדנו מהיקש דם לבשר, כי כשם שמצוה לזרוק את הדם כלפי המזבח בדרך זריקה מרחוק, כך מצוה לזרוק את הבשר מרחוק על אש המערכה, ועל כן היה חלל ריק בין הכבש למזבח (זבחים סב, ב).

אולי מכוון. "שמור" היינו שימת הלב ולימוד התורה; "ושמעת" היינו מעשה, כמבואר בספרי: "כל שאינו בכלל משנה אינו בכלל מעשה". אפשר לפרש עוד, כי "שמור" היינו מצוות לא תעשה, "ושמעת" היינו מצוות עשה. — כל הדברים האלה נצטוונו להזהר בהם, ובהם תלויה טובתנו וטובת בנינו אחרינו, מפני שיחודו של בית המקדש הוא אחד האמצעים החשובים ביותר לקיום תורת ה'. רק בכך, שיש לכל ישראל רק מקום אחד שהם רשאים להקריב בו קרבנות ושהם חייבים להביא לשם את כל קדשיהם, נשמר העם מצד אחד מלעבוד עבודה זרה, וכן הצד השני הוא תמיד מתעורר לעשות את הטוב והישר בעיני ה'.

הפסוקים כט"א. כי יכרית ה' אלקיך את הגוים אשר אתה בא שמה לרשת אותם מפניך וירשת אותם וישבת בארצם. השמר לך פן תנקש אחריהם אחרי השמות מפניך ופן תדרוש לאלהיהם לאמר איכה יעבדו הגוים האלה את אלהיהם ואעשה כן גם אני. לא תעשה כן לה' אלקיך כי כל תועבת ה' אשר שנא עשו לאלהיהם כי גם את בנייהם ואת בנותיהם ישרפו באש לאלהיהם.

ישראל קדושים חייבים להיות נבדלים מעובדי האלילים לא רק בנוגע למקום העבודה, אלא עוד יותר בנוגע לאופן העבודה, ואסור לנו להקות אותם, כיון שהם עובדים לאלהיהם בצורה מתועבת ביותר. יחוד בית המקדש ואיסור הבמות, מטרתם להרחיק את העם מעבודה זרה.

כי יכרית. "מפניך" מתייחס אל "כי יכרית". — אשר אתה בא שמה. כלומר אשר אתה בא אליהם; "שמה" מתייחס אל ה"גוים", כיון שהכוונה לארצם, כמו ד. כו. — לרשת אותם. השוה למעלה פסוק ב. — פן תנקש אחריהם. לדעת אונקלוס וספרי (בפירוש הראשון) "תנקש" משורש "נקש" (השוה ז. כה), שהוראתו: לשים פחים ומכשולים, ומשמעות האזהרה: פן תכשל אחריהם; אויביך נשמדו, ואתה יורש את ארצם אחריהם. על כן עליך להשמר שלא תכשל באותו מכשול אשר הם נאבדו על ידו. — אחרי השמים מפניך. כלומר, כיון שנשמדו מפניך, ודאי לא תרצה ללכת בדרכיהם. ספרי: "שלא תעשה כמעשיהם ויבואו אחרים וכו'", השוה

דברי הימים ב כה, טו. — תדרוש לאלהים. השוה למעלה פסוק ת. —
איכה יעבדו. שאלה בעצם, ולא מאמר־מוקדם משוך אל „ואעשה כן”.
„יעבדו” עבר בצורת עתיד, מפני שהעבודה היא דבר התועה תדיר. — גם
 אני. מלת „אני” היא הכפלה לשם הדגשה יתרה. רבותינו למדו מן המקרא
 הזה, שרק העובד עבודה זרה כדרך עבודתה חייב עליה, נוספו על כך
 העבודות הנעשות בבית המקדש: „זכות, קטור, נסוך, השתחוואה”, אשר
 עליהן חייב אפילו אם אין דרך עבודה זרה זו בכך (השוה סנהדרין מג, א
 ורמב”ן כאן). — לא תעשה כן. כמו בפסוק ד. — תועבת ה’. דבר
 מתועב ומרוחק בעיני ה’, השוה כג, יט. — ישרפו. כמו „יעבדו” שלמעלה.

דעת

אתר לימודי יהדות ורוח
www.daat.ac.il