

## רד"צ הופמן

פרק יג פסוק א. את כל הדבר אשר אנכי מצוה אתכם  
אותו תשמרו לעשות לא תוסף עליו ולא תגרע ממנו.

המפרשים מתחלקים בדעותיהם אם פסוק זה הוא סיום הפרשה הקודמת או פתיחת הפרשה הבאה. מתוך השוואה עם הפסוק יב, כח, שהוא סיום פרשה שלמה, נראה כי גם פסוק זה הוא סיום. אבל בעיקר תכריע עבורנו קבלת רבותינו זכרונם לברכה, המייחסים פסוק זה כסיום לפרשה הקודמת. כוונת הכתוב הראשונה היא לאסור עלינו את עבודת ה' כדרך שהגויים עובדים לאלהיהם. כי עלינו לעשות רק מה שנצטווינו בתורה הקדושה, לא להוסיף עליה ולא לגרוע ממנה. אך רבותינו למדו בצדק מכאן, כי אסור לשנות שום מצוה על ידי תוספת או גרעון, לדוגמא לעשות שלש או חמש ציציות. רבינו אליהו מוויילנא מעיר: למעלה, ד, ב, נאמרה אותה אוהרה בלשון: „לא תוסיפו על הדבר“, כי שם הכוונה שאסור להוסיף מצוה חדשה לתרי"ג המצוות. שהרי מתחילה נאמר שם „שמע אל החוקים ואל המשפטים“; אבל כאן נאמר תחילה: „את כל הדבר... תשמרו לעשות“, כלומר שמרו לעשות כל המצוה כמו שנצטווייתם, ועל כן דרשו רבותינו מן המקרא הזה שאסור לשנות את גוף המצוות.

(ב) דיני מסית לעבודה זרה והמוסתים אליה

פרק יג. ב — יט.

הפסקא מתחלקת לשלש פרשיות. הראשונה, פסוקים ב—ו, דנה במקרה שנביא או חולם חלום רוצה להסית לעבודה זרה על ידי אותות ומופתים; הפרשה השנייה, פסוקים ז—יב, דנה במקרה שהמסית הוא אחד מן הקרובים ביותר; הפרשה השלישית, יג—יט, בהדחת עיר שלימה על ידי יושביה. אחרי שבפרשה הקודמת אסרה התורה, בנוגע לעבודת ה', את כל העלול להביא לידי עבודה זרה — דהיינו רבוי הבמות ודרכי הפולחן של הגוים — ממשיכה התורה הקדושה עכשו לתת לנו מצוות איך לבער מקרבנו אנשים המבקשים להפיץ בתוך העם עבודה זרה. כאן אין מקום לחמלה; את המסית יש לרדוף בכל חומר הדין, ללא התחשבות כלל, ולבער את הרע מן הארץ. בדיוק כמו שנצטוינו להשמיד ללא חמלה את הכנענים עובדי עבודה זרה.

וּפְסוּקִים ב'–ו'. כִּי יִקוּם בְּקִרְבְּךָ נְבִיא או חוֹלֵם חֲלוֹם וְנָתַן אֵלֶיךָ אוֹת אוּ מוֹפֵת. וְכֹא הָאוֹת וְהַמּוֹפֵת אֲשֶׁר דִּבֶּר אֵלֶיךָ לֵאמֹר נִלְכָּה אַחֲרֵי אֱלֹהִים אַחֲרִים אֲשֶׁר לֹא יִדְעַתֶּם וְנַעֲבֹדֶם. לֹא תִשְׁמַע אֵל דְּבַרֵי הַנְּבִיא הַהוּא אוּ אֵל חוֹלֵם הַחֲלוֹם הַהוּא כִּי מִנְסֵה ה' אֱלֹקֵיכֶם אֲתֶכֶם לְדַעַת הַיִּשְׁכֶּם אוּהַבִּיִם אֶת ה' אֱלֹקֵיכֶם כֹּכֵל לְבַבְכֶם וּכְכֹל נַפְשֶׁכֶם. אַחֲרֵי ה' אֱלֹקֵיכֶם תֵּלְכוּ וְאוֹתוֹ תִירָאוּ וְאֵת מִצְוֹתָיו תִּשְׁמֹרוּ וּבְקוֹלוֹ תִשְׁמָעוּ וְאוֹתוֹ תַעֲבֹדוּ וְכוּ תִדְבַקוּן. וְהַנְּבִיא הַהוּא אוּ חוֹלֵם הַחֲלוֹם הַהוּא יוֹמֵת כִּי דִבֶּר סָרָה עַל ה' אֱלֹקֵיכֶם הַמוֹצִיא אֲתֶכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם וְהַפּוֹדֵךְ מִבֵּית עַבְדִּים לְהַדִּיחְךָ מִן הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר צִוָּךְ ה' אֱלֹקֶיךָ לִלְכֹת בָּהּ וּבַעֲרַת הָרַע מִקִּרְבְּךָ.

כי יקום... "קום ב..." משמש בהוראה של הופעת נביא גם בשאר מקומות (לד בסוף). — בקרבך. להלן ית. טו הבטיחה התורה: "נביא מקרבך... יקים וגו'", על כן מדברת גם כאן התורה על נביא כזה שהוא קם "בקרבך". — נביא. לדברי רבי עקיבא (בספרי ובסנהדרין צ, א) מדבר

הכתוב נביא אמת מעיקרו שנחמץ. „אמר רבי עקיבא חס ושלום שמעמיד הקדוש ברוך הוא חמה ולבנה ומולות לעובדי עבודה זרה הא אינו מדבר אלא במי שהיו נביאי אמת בתחילה וחזרו להיות נביאי השקר כחנניה בן עזור“ (ירמיהו כח). לר' עקיבא אין אפשרות שנביא שקר יעשה אות או מופת (לדעה אחת אצל הראב"ע, הנביא שמע את ה„אות והמופת“ מנביא אחר, שהא נביא אמת, והוא מגנב דברים). ואילו דעתו של רבי יוסי הגלילי היא, שלפעמים השי"ת נותן ממשלה לנביאי השקר אפילו להעמיד את החמה. הרמב"ן לפשוטו של מקרא מפרש, שהכתוב מכנהו נביא על פי עצמו בעוד שבאמת אין הוא נביא. הרמב"ן מוסיף עוד, ויתכן שירמוז הכתוב למה שהוא אמת, כי בנפשות קצת האנשים כח נבואי ידעו בו עתידות, לא ידע האיש מאין יבוא לו, אבל יתבודד ותבוא בו רוח לאמר ככה יהיה לעתיד לבוא בדבר פלוני, ויקראו לו הפילוסופים כהין („כהנא“ בערבית — הגד עתידות), ולא ידעו סיבת הענין, אך הדבר נתאמת לעיני רואים... והאיש הזה יקרא נביא, כי מתנבא הוא, ועל כן יבוא האות והמופת אשר יאמר. אין להסתפק בדבר אחרי עדותו של הרמב"ן זכרונו לברכה. מפשוטו של מקרא, יש לדייק, כי התורה מתחשבת באפשרות שנביא שקר יגיד עתידות בצורה על־טבעית, שכן לאחר זאת מטעים הכתוב מפני מה נתן השי"ת לאותו נביא את האפשרות לכך. —

או חולם חלום, בבמדבר יב, ו נאמר, כי השי"ת מתגלה לנביא במראה או מדבר עמו בחלום; על כן מזכיר הכתוב גם כאן „נביא או חולם חלום“. חולם חלום הוא כעל דרגה נבואית נמוכה (השוה „מורה נבוכים“ להרמב"ם חלק ב מא ומה). — ונתן אליך אות או מופת, כיון שאדרי כן (בפסוק ג) נאמר: „ובא האות והמופת אשר דבר אליך“, אם כן „ונתן“ אין פירושו שהוא עושה נס (כמו ו, כב), אלא שהוא קובע דבר העתיד לבא (השוה מלכים א יג, ג). — אות או מופת, בספרי מבואר, כי „אות“ הוא בשמים ו„מופת“ בארץ. הרמב"ן מפרש כי אות הוא דבר שיאמר להם מתחילה שלהבא יהיה האות הזה, ובוא האות הוא סימן לאמיתות הנביא, אבל מופת הוא דבר מחדש שיעלה לפנינו בשינוי טבעו של עולם, למשל הפיכת מטה לנחש, אבל לפירושו אינו מתיישב המשך המקרא: „ובא האות והמופת“. על כן נראה, כי פשוטו של מקרא הוא כמו שמבואר בספרי במדבר (פרשה כג): „אות הוא מופת ומופת הוא אות אלא שדברה תורה שתי

לשונות". הראב"ע מביא ראיה כי מופת (משורש אפת, שהוראתה לפנות) פירושו גם כן אות וסימן, מן המקרא ישעיה ה, יח ולהלן כת, מו. — אשר דבר אליך לאמר נלכה וגו'. מבנה המשפט הוא קשה. יש אומרים כי "לאמר" תלוי בפועל הראשי, כלומר "כי יקום... נביא... לאמר...". לפי זה כל המלים שבינתיים הוא מאמר מוסגר. אולם יותר נראה, ש"לאמר" קשור ב"אשר דבר אליך", אם כן פירושו, הוא דבר אליך את האות או המופת, כדי לאמר בכך: "נלכה אחרי אלהים אחרים... ונעבדם". לפי זה "לאמר" הוא כמו "ואמר". — אשר לא ידעתם. אינו שייך לדברי הנביא המסית, אלא התורה הקדושה מוסיפה לומר בתור פירוש: הלא עליך לדעת כי נביא השקר מבקש להסית אותך לעבוד לאלהים אחרים שאין אתה יודע אותם כלל, וזאת הלא היא דרישה מגונה ביותר (השוה להלן פסוק ז ולהלן לב, יז). — ונעבדם, בקמץ, כמו ה, ט. (גק 60). הקמץ עברה מן ההברה האחרונה אל האות הגרונית והאות שלפניה (השוה איו' 251). כמובן ש"ונעבדם" שייך שוב לדברי נביא השקר.

מן המקרא משמע כאילו הנביא פותח מיד לומר "נלכה ונעבדה אלהים אחרים". אבל רבותינו זכרונם לברכה לימדונו (סנהדרין צ, א; השוה שם): "המתנבא לעקור דבר מן התורה חייב, לקיים מקצת ולבטל מקצת רבי שמעון פוטר. ובעבודה זרה אפילו אומר היום עבודה ולמחר בטלנה דברי הכל חייב". זאת אומרת, כי נביא שקר חייב מיתה אף כשהוא מסית לעבור על שום מצוה שהיא. ההבדל בין עבודה זרה לשאר מצוות אינו אלא זה, שהמסית לעבודה זרה אין להאמין לו בשום אופן, ואפילו אם אינו רוצה להסית לעבודה זרה אלא בהוראת שעה, על מנת לבטלה אחרי כן מיד, בעוד שבשאר מצוות אינו חייב אלא אם כן הוא מבקש לעקור את המצוה לחלוטין, אבל אם יבוא נביא מוחזק בנבואה ויורה בהוראת שעה לעבור על אחת מן המצוות, או — לא רק שהנביא אינו חייב מיתה, אלא אדרבא נצטוונו לשמוע בקולו, יש להביא ראיה, מתוך משמעות המקרא, לדרשת חכמינו זכרונם לברכה, שנביא המבקש לעקור מצוה לחלוטין הרי הוא כמו מסית לעבודה זרה, שהרי להלן פסוק ו נאמר: "והנביא... יומת כי דבר סרה על ה'... להדיחך מן הדרך אשר צוה ה' אליך ללכת בה", מזה מוכח להדיא כי עקירת מצוה ממצוות השי"ת מהווה גם עזיבת השי"ת בעצמו, כי קודשא בריך הוא ואוריתא חד הוא. התורה הקדושה פותחת

בענין עבודה זרה, רק מפני שמהות כל עקירת המצוות היא עבודה זרה. הטוען שאפשר לעקור שום מצוה מן התורה כופר שמצוה זו מן השמים היא ועי"ז הוא כופר בתורה מן השמים; הכופר בתורה מן השמים כופר בחיוב עבודת ה' בכלל. כיון שלפי דבריו לא דרש ה' מישראל כלום, ואם כן אין שום חובות מוטלים על ישראל כלפי השי"ת. דברים כאלה מביאים בהכרח לידי איזו שהיא של עבודה זרה. —

לא תשמע וגו'. כלומר, אף על פי שנביא כזה הוכיח שיש לו קשר לעל־טבעיות, בכל זאת אין להאמין לדבריו. — כי מנסה ה' אלקיכם אתכם. השי"ת הרשה, שמה שהגיד מראש נביא השקר, יתקיים, כדי לנסות אתכם אם אתם אוהבים באמת את השי"ת עד שאפילו כחות על־טבעיים אין ביכולתם לערער את אהבתכם אליו. כאן מתעוררת השאלה, וכי מפני מה צריך השי"ת לנסות את ישראל כדי לדעת אם הם אוהבים את השי"ת בכל לבם? הלא השי"ת יודע מצפוני הלב גם בלי נסיון! על כן מפרש הרמב"ם (ב"מורה נבוכים" ג, כד), שכל נסיון אשר בתורה אין ענינו ללמד לבני אדם את הראוי להם לעשות או להאמין בו. הפסוק „לדעת הישכם אוהביכם את ה' אלקיכם בכל לבבכם ובכל נפשכם", אין פירושו כדי שידע הא"ל אם יעשה, אך זה הוא כאילו אמר „לדעת כי אני ה' מקדישכם", אשר פירושו שידעו האומות זה, וכן אמר כשיקום מתפאר בנבואה ותראו אותיותי המביאים לחשוב אמת בדבריו דעו כי זה הדבר רצה בו הא"ל כדי להודיע האומות שיעור האמינכם באמיתת תורתו והשגתכם אמתו ושאינכם נפתים להסתת מסית ולא תפסד אמונתכם בשם למען יכווין אליה כל מבקש אמת. — אולם למעונין בפשוטו של מקרא נראה הסברו של ה"מורה" דחוק. לעניות דעתי נראה כי הפירוש הקרוב ביותר לפשוטו של מקרא הוא, שדרך המקרא להשתמש בביטויים גופניים כלפי הבורא ית"ש, כדי „לשבר את האוזן", כלומר לקרב את הדברים להבנתו של אדם. השי"ת מנסה את ישראל, גם כדי לחשל את כחם על ידי התנגדות בפועל לנסיגות וגם כדי לחשוף בפועל את אהבת ה' הטמונה בלבם. אבל כשם שאמרה התורה על השי"ת שהוא אמר „ארדה נא ואראה", אף על פי שאינו צריך לרדת בכדי לראות, כך אומר השי"ת „לדעת הישכם אוהבים וגו'", אף על פי שהוא יודע זאת כבר מקודם. דוגמא לדבר, כי לפעמים גם בני אדם עושים כעין זה, למשל חוקר הטבע, היודע כח טבע מסויים ומכל מקום הוא עושה נסיון

ומפעיל אותו, מאיזה נימוק שהוא, או כדי לשכנע אחרים בפעולת הכח ההוא. או כדי שיהנה הוא בעצמו ממראה פעולת כחות הטבע, ויתכן שהחוקר יאמר לפני הנסיון דברים, שמשמעותם שהוא רוצה לראות ולהשתכנע בפעולת הכח ההוא.

התורה אומרת, שכל התופעה הזאת, שנביא שקר יצליח לעשות דברים על־טבעיים, הוא מעשה ה', ואינה מזכירה כלל, שאיזה כח מכחות הטומאה פועל בדבר. אבל הרשב"ם מפרש את המלים „ובא האות והמופת“ (פסוק ג): „שיודעים עתידות על ידי רוח טומאה ותרפים ואוב וידעוני“; וכן את המלים „כי מנסה וגו'“ הוא מפרש: „נתן כח בכשפים לדעת הגולדות לנסות ולזכות ישראל שהתרה בהם לא יהיה בכ מעונן ומנחש ומכשף וגו' עד תמים תהיה עם ה' אלקיך ואם לא יאמינו בעבודת גלולים זו היא זכותך“, זאת אומרת, כי נביאי השקר יונקים את כחם מכחות על־טבעיים, שהם תועבת ה', אבל ה' הרשה לכחות אלה להתגלות אפילו לשם פתוי ישראל נגד תורת ה', ואין זה אלא כדי לנסות את ישראל ולתת להם שכר על עמידתם בנסיון. יש לסייע לדעת הרשב"ם מן הפסוקים יד־טו של פרק יח, שם הוזהרנו שלא לבקש עתידות אצל מעוננים וקוסמים, כמו העמים האחרים, שהרי השי"ת נתן לנו נביאים שיכולים להגיד לנו עתידות. כיון שהתורה אינה אומרת שהמעוננים והקוסמים אין בהם כח, אלא שהם תועבת ה', ולא עוד אלא שהתורה מייחסת להם כח הגדת העתידות בדומה לנביאי ה', אם כן מסתבר כי נביא השקר המנבא עתידות אינו אלא מעונן או קוסם. מגידי עתידות אלה לא היו יכולים לפתח את כחם בכדי לנסות לפתות את ישראל לסור מהתורה, אילו לא היה ה' נותן להם במיוחד אפשרות זו, בכדי לנסות את ישראל. מדברי התלמוד (סנהדרין מג, א) בנוגע לישו הנוצרי (שנשמטו בדפוסים הרגילים אבל אפשר למצוא אותם ב„חסרונות הש"ס“ וב„דקדוקי סופרים“ לר' רפאל נתן רבינוביץ), נראה כי גם דעת חכמי התלמוד היא כדעתו של הרשב"ם. —

אחרי ה' וגו'. כלומר אסור לכם לשמוע בקול נביא השקר מפני שאתם חייבים לשמוע בקול ה'. — אחרי ה' אלקיכם תלכו ואותו תיראו. בניגוד ל„הלך אחרי אלהים אחרים“ (פסוק ג). — ואת מצותיו תשמורו ובקולו תשמעו. בניגוד ל„לא תשמע אל דברי הנביא“. המצוה הראשונה („ואת מצותיו תשמורו“) מתייחסת (לפי הספרי) לתורת

משה; המצוה השניה (ובקולו תשמעו) מתייחסת ל„בקול הנביאים“ —  
 ואתו תעבודו וגו'. בניגוד ל„ונעבדם“ (פסוק ג). יש לשים לב, כי  
 כל הפעלים שבפסוק זה מנוקדים בתנועה גדולה בעיץ הסועל, כרגיל  
 באתנחתא וסוף פסוק, אף על פי שלא כולם מוטעמים באתנחתא או סוף  
 פסוק. את טעם הדבר יש למצוא אצל איוו. 100. —

והנביא הוא... יומת. לדברי תרגום יונתן מיתחו בסייף (אולי יש  
 לפרש את דעתו על פי דברי רבי יאשיה סנהדרין נב, ב. ודברי רבי שמעון  
 בתחילת פרשה זו). אבל בתלמוד סנהדרין פט, ב. ובספרי נמצאות שתי דעות  
 אחרות. לדברי רבי שמעון „יומת“ סתם כרגיל הוא חנק. לדברי חכמים מיתחו  
 בסקילה. על פי השוואה לדין המסית הנזכר בפסוק יח. — סרה. כלומר  
 שקר. בגידה בה' (השוה להלן לפרק יט, טז). — המוציא וגו'. כלומר,  
 הלא נתברר לכם כי ה' הוא גואל ומושיע, ולא שראיתם רק אותות גרידא  
 שנעשו בשמו. — והפודך. ה' הידיעה יכולה להשאר בבינוני פועל אפילו  
 כשהוא מחובר עם כינוי, כיון שהכינוי יכול לשמש בתור יחס-פעול (איוו.  
 290, גק 127). — להדיחך. מתייחס אל „דבר סרה“. — ובצרת הרע  
 מקרבך. ביטוי זה נמצא פעמים רבות בספר דברים, ומכאן גם בספר  
 שופטים כ, יג.

שולץ מציין, כי היהודים היו יכולים להביא מפסוקים אלה הוכחה נגד  
 „אותו האיש“, לולא היה הוא רואה בביטולה של תורה (חלילה) את קיומה  
 המלא. אנו מקבלים את הודאתו של שולץ שבחלק הראשון של משפטו,  
 אך מכחישים בתוקף את הנחתו השניה. כל אדם אוביקטיבי מוכרח להודות,  
 כי הנצרות לא הביאה את קיום התורה, אלא דת חדשה. אם כן נמצינו  
 למדים מדברי התורה, כי יסוד הנצרות היה נסיון לישראל. ישראל עמדו  
 בנסיון זה. אבל גם התפשטות הנצרות ושלטונה העולמי, שבאו בתקופה  
 מאוחרת יותר, היו תמיד אבן בוחן על נאמנותם של ישראל לה' ולתורתו.  
 ישראל נשארו נאמנים לה', וגם להבא לא יזונו חס ושלום מאמנותם. משה  
 מנדלזון בתגובתו לתשובת לוטר אומר, כי התורה מורה לנו, כי אין  
 אמיתותו המוסרית של הנביא מתאמת מתוך מעשי נסים. רק מתן תורה  
 בהר סיני לעיני כל העם כולו, נתן וודאות מספקת, כיון שלא היה אז צורך  
 להוכיח את אמיתותו של הנביא השלית, שהרי כל העם שמע באזניו את  
 דברי ה' (השוה „משנה תורה“ להרמב"ם הלכות יסודי התורה פרק ח—י;

רבי יוסף אלבו: „עיקרים“ א. יח). הוא ממשיך ואומר: הרי מצינו בכמה מקומות במקרא כי יש כח למסיתים ולנביא השקר לעשות מופתים, אם על ידי כישוף או על ידי כחות סודיים, או על ידי תכונה מיוחדת שניתנה להם לשם שימוש מועיל והם השתמשו בה לרעה — זאת אינו יכול להכריע. בכל אופן ברור להדיא מתוך דברי התורה (כאן), כי אין מעשי נסים הוכחה מספקת לאמיתות שליחות הנביא.

הפסוקים זייב. כי יסיתך אחיך בן אמך או בנך או בתך או אשת חיקך או רעך אשר כנכשך בסתר לאמר נלכה ונעבדה אלהים אחרים אשר לא ידעת אתה ואבותיך. מאלהי העמים אשר סביבותיכם הקרובים אליך או הרחוקים ממך מקצה הארץ ועד קצה הארץ. לא תאבה לו ולא תשמע אליו ולא תחוס עינך עליו ולא תחמול ולא תכסה עליו. כי הרוג תהרגנו ירך תהיה בו בראשונה להמיתו ויר כל העם באחרונה. וסקלתו באבנים ומת כי בקש להדיחך מעל ה' אלקיך המוציאך מארץ מצרים מכית עבדים. וכל ישראל ישמעו ויראו ויאמר יוספו לעשות כדבר הרע הזה בקרבך.

נצטוונו לרדוף בכל חומר הדין את המסית, ולא רק את נביא השקר, המסוכן, אלא גם את המסית ההדיוט, ואפילו אם יהיה זה קרוב משפחתי קרוב ביותר, או ידיד. אבל מסית הדיוט אינו חייב מיתה אלא אם כן הוא מסית לעבודה זרה, ולא אם הוא מסית לבטל שאר המצוות. כי כאן (בפסוק יא) לא נאמר אלא: „כי בקש להדיחך מעל ה' אלקיך“, ולא נאמר כמו למעלה (פסוק ו) בנביא השקר: „מן הדרך אשר צוך ה' אלקיך ללכת בה“. יש לתת טעם פשוט לדבר: רק נביא המקיים דבריו על ידי אותות, כשהוא דורש ביטול מצוה לחלוטין, מביא בסופו של דבר לידי ביטול גמור של התורה ולבסוף לידי עבודה זרה; ואילו מסית הדיוט השפעת הסתתו היא זמנית ואינה מביאה לידי תוצאות חמורות כל כך. על כן לא צוותה התורה להמיתו, במקרה שאינו מסית לעבודה זרה.

י ס י ת ך . „הסת“ פירושו פיתוי דברים בדרכי שלום, על הרוב לשם מטרה רעה, אבל לא תמיד (השזה ספר שופטים א. יד). — אחיך בן אמך.



תרגום יונתן מוסיף: „כל דכן בר אבוך” (כל שכן בן אביך), ובספרי שנו רבותינו: „אחיך זה אחיך מאביך, בן אמך זה בן אמך” (\*). — אשת חיקך. השוה כת, נו ומיכה ז, ה (וגם שמואל ב יב, ג). — רעד אשר כנפשוך. (השוה שמואל א יח, א; ג). כאן מפרש הספרי: „אשר כנפשוך זה אביך”. י. ד. מיכאלים („חוקת משה” סעיף 246) טוען, כי אין חיוב למסור לבית דין את האב, האם והבעל, כיון שלא נזכרו כאן להדיא. אבל כבר השיב עליו שולץ, כי מצינו כעין זה להבדיל גם בחוקי סולון. שלא הזכיר את עונשו של רוצח אביו. אין התורה רוצה להזכיר את האפשרות שדווקא אלה החייבים לקיים את יראת ה' בלב משפחתם יעשו את החיפץ מתפקידם; הרי זה בלתי־טבעי ביותר. „פירש לך הכתוב את החביבין לך קל וחומר לאחרים (רש”י). — בסתר. „דבר הכתוב בהווה, דרכם של המסיתים לעשות במחשך מעשיהם, וכן נאמר: בנשף בערב יום באישון לילה ואפלה (משלי ז, ט). אבל דברי תורה אינן נאמרין אלא בפרהסיא וכן הוא אומר חכמות בחוץ תרונה” (ספרי ורש”י). — אשר לא ידעת וגו'. אין אלה דברי המסית, אלא הכתוב מבהיר לנו את הפשע הגדול שבדבר. הוא מסית אותך: (1) לעבוד אלהים אחרים, „אשר לא ידעת” (כלל: 2) „אתה ואבותיך”, כלומר שאפילו אבותיך לא הכירו אותם, וכפי פירושו הספרי: הרי זה דבר גנאי לישראל שאומות העולם אין מניחין מה שמסרו להם אבותיהם; (3) „מאלהי העמים אשר סביבותיכם וגו'”, כלומר, המסית לא חידש שום ענין על ידי חקירה עצמית, אלא כל מה שהוא עושה בא מתוך רצון לחיקוי גרידא. הוא רוצה לחקות את מה שראה אצל העמים „הקרובים אליך או הרחוקים ממך” וגם אותך הוא רוצה להסית לכך; „מקצה הארץ ועד קצה הארץ”, האלילים האלה יהיו בכל מקום שהוא — המסית הזה אינו בוחל בהם. הוא אינו בוחר לו דווקא אלהים של

\* במכילתא (מדרש תנאים עמוד 64 בסופו) שנו רבותינו: „אחיך בן אמך הרי הכתוב פותח לו באחיו שהוא (חייב) [חביב] עליו (ומנ') [ומכאן] שאחיו מאמו חביב עליו יותר מאחיו מאביו לפי שאינו מורישו (כלומר שהאהבה אליו אינה תלויה בדבר)”. בקידושיין פ, ב, אמרו רבותינו שאדם אוהב את אחיו מאמו יותר, מפני שאינו יורש עמו את ירושת אביו, זאת אימרת שאינו מגרע את חלקו בירושה (השוה גם פסיקתא זוטרתא).

עמים חכמים או אדירים; אפילו אלהי העם הנבזה ביותר שבקצה העולם אינם מתועבים בעיניו, כיון שכל מטרתו אינה אלא „כי בקש להדיחך מעל ה' אלקיך“, כמו שכתוב להלן.

לדעתו של שד"ל, ההבדל בין הפעלים „פתה“, „השא“, „הסת“, הוא כך: „המפתה מראה לאדם ההנאה אשר תבא לו בעשותו הדבר, המשיא מסיר היראה ממי שהיה נמנע מעשות הדבר מפני היראה, והמסית אומר כי טוב הדבר לעשותו לא להנאה הנמשכת ממנו רק למען האמת והצדק“. על דרך זה מפרש בעל „הכתב והקבלה“ את כוונת המשנה (סנהדרין ז, י) שהמסית אמר: „יש יראה במקום פלוני כך אוכלת כך שותה כך מטיבה כך מריעה וכו'“ וכן צריך שיאמר: „כך היא חובתנו וכך יפה לנו וכו'“. — בכל הפירוש הזה לא נתבאר הפועל „הדח“ ובאופן כללי הסבר זה דחוק מאד וקשה להעמיד אותו בכל המקומות. אולי יותר קרוב אל האמת הוא הפירוש הבא: „פתה“ (משורש „פתה“, להיות פתוח לכל השפעה, מתוך כך גם פתי, בלתי מנוסה), פירושו לפתות אדם בלתי מנוסה למעשה שאינו טוב בשבילו והוא בעצמו אינו מכיר בכך; „השא“ (משורש „נשא“ לתעות ולנדוד) פירושו להטעות, כלומר לרמות. „המשיא“ מבקש להביא אדם לידי מעשה מסויים על ידי טענות כוזבות; „הסת“ (משורש „סות“, להיות נרגז) פירושו לעורר ולגרות. „המסית“ מבקש לעורר את האדם לידי מעשה מסויים על ידי רבוי פטפוטים, הוא משתדל להביא הוכחות רבות, ועל כן חכמינו זכרונום לברכה מפרשים את דברי המסית כמבואר במשנתנו הנזכרת. אם הצליח המסית והביא אדם לידי המעשה המבוקש, הוא נקרא „מדיח“ (מכאן הביטוי „עיר הנדחת“). —

לא תאבה לו בלב. — ולא תשמע אליו. במעשה (רמב"ן וראב"ע). ולא עוד אלא שאין אתה רשאי אפילו לחוס עליו (ולא תחוס עיניך עליו). — ולא תחמול... עליו. מבואר בספרי „לא תלמד עליו זכות“, כלומר אין לך רשות לצדד בזכותו בשעה שהוא נידון בבית דין. מדברי הרמב"ן נוכל ללמוד הבדל בין „חוס“ ו„חמל“. „חוס“ פירושו להציל דבר מן האכזר, לא כתוצאה של רגש רחמים. אדם חס על דבר הנראה בעיניו מועיל, או לפחות בלתי מזיק, על כן מצינו ברוב המקומות כי שורש „חוס“ מחובר עם „עין“, מפני שהעין משגיחה על דבר מועיל, שומרת עליו ומשתדלת להצילו מן האכזר, ומצינו הלשון „חוס“ או „חיס עין“

אפילו כלפי דברים דוממים (השוה: „ועינכם אל תחוס על כליכם“, בראשית מה. כ; „אתה חסת על הקיקיון“, יונה ד. י); אבל „חמל“ פירושו לרחם על איזה דבר מתוך הרגשת הלב (השוה: „כאשר יחמול איש על בנו“, מלאכי ג. יז „ותחמול עליו“, שמות ב. ו). כיון שכאן מדובר על בן משפחה קרוב ביותר, מזהירה אותנו התורה שלא לחמול עליו. — ולא תכסה עליו. כלומר אל תסתיר שום דבר ממה שעשה. ספרי: „אם אתה יודע לו חובה אי אתה רשאי לשתוק“. במכילתא (במדרש תנאים עמוד 65) מביאר כי חמשה הלאווין שבפסוק זה נאמרו כנגד חמשה מיני מסיתים הנזכרים בפסוק ז. מכאן גם הוכחה כי תוספת השומרונים בפסוק ז. המוסיף: „או בן אביך“ לפני „בן אמך“, אינה נכונה. —

כי הרוג תהרגנו. המקור כתוב קודם, כדי להבליט את הניגוד: אל תחוס עליו אלא הרוג אותו! אבל אין הכוונה כלל, שהמוסת בעצמו יהרוג את המסית בלי להמתין לפסק בית הדין. אמנם פילון סבור (די מונרכיה א) שכל אורח בעל יחוס וחינוך טוב, רשאי להרוג את המסית בידו בלי להכות לפסק בית הדין, ואפילו בלי להודיע על כך לבית הדין. אבל במשנה (שם) מפורש להדיא: „מביאין אותו לבית דין וסוקלין אותו“, וכן משמעות המקרא, שהרי נאמר להדיא: „ולא תכסה עליו“, ועוד נאמר: „ידך וגר' ויד כל העם באחרונה“, משמע שעמד בדין. בכל זאת מתרגמים השבעים את הפסוק שלא כצורתו במוכח „העד תעידנו“ (ואולי קראו כי הגד תגידנו), אבל אין זה הכרחי, כי כוונתו כתוב באמרו „הרוג וגר“, היא אחרי שהובא לבית דין ונידון, ורק אז „מצווה ביד הניסת להורגו“ כמבואר בספרי. על פי מה שאמרה תורה: „ידך תהיה בו בראשונה“, כדי שיוכיח בזה את קנאתו לה' (ולא לשם יתר בירור, כדעתו של קנובל). כאן לא נאמרה דרישה וחקירה כמו להלן בפסוק טו, כיון שהכתוב פונה כאן אל הניסת בעצמו (כמבואר במב'ן), שהענין ברור אצלו ואינו צריך לחקרו. — ידך תהיה בו בראשונה. השוה יז. ז. —

וסקלתו באבנים. כיון שהלשון „הרוג תהרגנו“ אינו מפרש את צורת המיתה. על כן הוצרך הכתוב לפרשה כאן. — כי בקש להדיחך. כלומר הוא התכוון לדבר ברצינות גמורה, הוא רצה להביא אותך לידי עבודה זרה גמורה. כדי להיות בטוח בכך, לימדונו רבותינו במשנה (שם), שתחילה צריכים להטיף מוסר לכל מסית: „היאך ננית את אלקינו שבשמים

ונלך ונעבוד עצים ואבנים". ורק אם הוא השיב על כך: „כך היא חובתנו כך יפה לנו", אז מביאים אותו לבית דין. — המוציא דין. השוה למעלה פסוק ו והפודך". —

וכל ישראל וגו'. יש טועים וטוענים כי עיקר עונש המיתה שנאמר בספר דברים אינו אלא אמצעי־הפחדה; אולם הרי בפרשה זאת נאמר להדיא שההפחדה אינה הטעם הראשי לעונש המות, שהרי נאמר כאן: „כי בקש להדיתך", וכן נאמר למעלה פסוק ו: „כי דבר סרה", זאת אומרת שהטעם הראשי של העונש הוא נקמת כבודו של הקדוש ברוך הוא; אלא שנוסף לכך עוד טעם שני, להפחיד אחרים מלעשות פשע דומה, על כן יש להמיתו בפרהסיא, כדי שהכל ידעו על הדבר. לדברי רבי עקיבא משמרים אותו עד הרגל וממיתים אותו ברגל; לדברי רבי יהודה (אולי רבי ישמעאל) ממיתין אותו מיד ומודיעים על כך בכל המקומות. — למעלה בפרשת נביא מסית לא נאמר „וכל ישראל וגו'". הפחדה אינה הכרחית שם, שהרי לא כל אדם יכול להיות נביא ולעשות מופתים ולהגיד עתידות (רמב"ן).

הפסוקים יג יט. כי תשמע באחת עריך אשר ה' אלקיך נותן לך לשבת שם לאמר. יצאו אנשים בני בליעל מקרבך וידיחו את יושבי עירם לאמר נלכה ונעבדה אלהים אחרים אשר לא ידעתם. ודרשת וחקרת ושאלת היטב והנה אמת נכון הדבר נעשתה התועבה הזאת בקרבך. הכה תכה את יושבי העיר ההיא לפי חרב החרם אותה ואת כל אשר בה ואת בהמתה לפי חרב. ואת כל שללה תקבוצ אל תוך רחובה ושרפת באש את העיר ואת כל שללה כליל לה' אלקיך והיתה תל עולם לא תבנה עוד. ולא ידבק בידך מאומה מן החרם למען ישוב ה' מחרון אפו ונתן לך רחמים ורחמך והרבך כאשר נשבע לאבותיך. כי תשמע בקול ה' אלקיך לשמור את כל מצותיו אשר אנכי מצוך היום לעשות הישר בעיני ה' אלקיך.

אפילו בשעה שההדחה קיבלה ממדים כאלה, עד שעיר שלמה נפלה לה לקרבן, אין להרתע מלהקריב אפילו עיר שלמה לכבודו של הקדוש ברוך

הוא. כשעלינו להחזיר למקומה עטרת תפארת כבודו של הקדוש ברוך הוא אין כל התחשבות בענינים אחרים.

כי תשמע באחת עריך. לדברי מיכאליס וקנובל הביטוי „שמע ב...“ פירושו: לשמוע שמועה על איזה דבר, דהיינו לשמוע משהו על העיר. אבל לא מצינו בשום מקום כי „שמע ב...“ משמש בהוראה זאת. ביטוי זה אינו יכול להתפרש אלא: לשמוע בתוך העיר. אבל אין לפרש ששומעים בעיר אחת על מעשי אחרת, כלומר שעיר אחת חייבת להשגיח על השניה (כפירושו של שולץ), אלא (כפירושו הנכון של קייל) שיש לסרס את המקרא ולפרשו: כי תשמע שבאחת עריך וגו' יצאו אנשים בני בליעל וגו'. — לאמר. שייך ל„תשמע“, כלומר: אתה שומע לאמר. בספרי לימדנו רבותינו: „כי תשמע ולא חוזר ומצתת, יכול יהיה רטוש תלמוד לומר ודרשת וחקרת ושאלת היטב וכו'“. כוונת רבותינו בזה לומר, שרק אם השמועה באה מעצמה לאזני בית הדין, אז עליו לחקור בדבר, אבל אין הדיינים צריכים לנסוע ממקום למקום („חוזר“) ולבלוש („ומצתת“), כלומר לפשפש אחרי כל פטפוט קל ולהתנהג בצורה אינקויזיטורית. „יכול יהיה רטוש“, כלומר אם כן היינו יכולים לחשוב, שעל בית דין להתנהג בצורה רשלנית, אפילו אם הגיעו הדברים לידי מצב שכבר הודיעו על כך לבית הדין, יכול יחשוב בית הדין את ההודעה לקול הברה בעלמא ולא יחקור אחריה. „תלמוד לומר ודרשת וגו'“, כיון שנמסר הדבר לבית דין אינם רשאים להתעלם מן הדבר.

ספרי: „באחת עריך עיר אחת עושין עיר הנדחת ואין עושין שלש עיירות יכול אף לא שתים תלמוד לומר עריך“. — בשעה שהחטא התפשט יותר מדאי, כאשר יש דוגמאות רבות כל כך להסתה, כבר נעשה החטא כהיתר בעיני העם, ועל כן אין לענוש על זה; העוברים על הדבר אינם נחשבים כבר למזידין. —

לשבת שם. „פרט לירושלים שלא ניתנה לדירה“ (ספרי ורש"י; השוה סנהדרין קיב. ב). העיר שיעודה העיקרי אינו לישיבת העם אלא למושב בית המקדש, אינה בכלל המצוה הזאת. —

יצאו. מצינו „יצא“ במובן של הופעה, ויקרא כד. י. -- אנשים בני בליעל. ספרי: „אנשים ולא נשים ולא קטנים; אנשים אין פחות משנים; בני בליעל בני אדם שפרקו עולו של מקום“. לפי תרגום השבעים

ההולגטה „בליעל“ הוא שם מוחשי: שטן. אבל החדשים כולם מפרשים שהוא שם מופשט. או שהוא משורש „יעל“ להועיל (בהפעיל), אם כן בליעל פירושו אי־תועלתיות (הפירוש השגור), או כמו שאחרים מפרשים על פי הערבית, عد כלומר שפל ונבל. — מקרבך. שייך ל„אנשים“, כלומר אנשים מקרבך. „מקרבך ולא מן הספר“: אין עושין עיר הנדחת בספר (קרוב לגבול) כדי שלא לתת לעמים אחרים את האפשרות לפלוש לארץ ישראל. — יושבי עירם. „ולא יושבי עיר אחרת“. התורה מקפידה על כך, שהמסיתים יהיו מבני אותה העיר. במקרה שהמסיתים באו מעיר אחרת, אין לגול את כל האשמה על עיר זאת גרידא ואין נעשית חרם. —

ודרשת וגו'. מן הפסוק הזה ומן הפסוקים יז, ד ויט. יח. למדו רבותינו זכרונם לברכה, שבדיני נפשות חוקרים את העדים בשבע חקירות בנוגע לזמן ולמקום. אם אינם יודעים להשיב על השאלות האלה, עדותם בטלה. מפני שאין אפשרות להוכיח הימצאם של העדים במקום באותו זמן שעליו מעידים (עדות שאי אתה יכול להזימה). מלבד זאת חייבים בית דין לשאול את העדים עוד על יתר פרטי המעשה; שאלות אלה נקראות „בדיקות“. אין עדותם נפסלת על ידי הבדיקות. אלא אם כן נמצאת סתירה בין העדים, אבל אם אינם יודעים להשיב על שאלות הבדיקות כלל, אין עדותם נפסלת. — נכון. (בינוני נפעל משורש „כון“, להיות ניצב). כלומר מבוסס היטב. נראה שהפירוש הטוב ביותר הוא „לחבר“, ודרשת... בקרבך“ אל תחילת המשפט. הכלל מתייחס אל „כי“ שבפסוק יג, כלומר, כי תדרוש וגו' ותמצא שהכל הוא נכון, אז „הכה תכה“ (המקור הוא לשם הדגשה). מכאן למדו רבותינו בספרי ובבא מציעא לא, ב, שאם אינך יכול להמיתם במיתה הכתובה בהם המיתם באחרת. ראויה לציון הדיעה המובעת במכילתא (כנראה שהיא דעת רבי ישמעאל) במדרש תנאים (עמוד 69) „הכה תכה רשות“, משמע שאין חובה להחרים את העיר. נראה כי כוונת התנא היא, שבית הדין רשאי לחוס על ציבור המודחים ולענוש רק את המסיתים. — יושבי העיר ה'א' כלומר רק תושבי העיר הזאת „ולא יושבי עיר אחרת“ (ספרי). זרים שעברו דרך העיר אינם בכלל החרם. — לפי חרב. הפה הוא חרוש של חרב. — החרם. מקור, כלומר כשאתה מחרים אותם. — אותה. מתייחס אל „עיר“. — זאת כל אשר בה. משמע מגדול ועד קטן. אבל בספרי מצינו כי אבא חנון אומר כי הקטנים אינם נהרגים. „לא יומתו אבות על בנים (כד, טז) בעיר הנידחת

הכתוב מדבר". אבל לדברי חכמים (בספרי) ולדברי רבי אליעזר (בתוספתא סנהדרין פרק יד) גם הקטנים נהרגים. וכן פוסק הרמב"ם הלכות עבודה זרה פרק ד, הלכה ו. אך ב"מגדל עוז" מעיר כי רבינו מאיר הלוי תמה על הוראה זו. בעל "מגדל עוז" מסכים לפסק הרמב"ם, ומביא כי חכמי לונגל השיבו ובין השאר הוכיחו ממעשה קורח ומחרם יושבי יבש גלעד, שגם הקטנים בכלל החרם. ואכן גם פשוטו של מקרא משמע כן. אין שום מקום לשאלה מפני מה נתחייבו הקטנים מיתה. כלל ישראל מייצג במקרה זה את הקדוש ברוך הוא. העיר נתחייבה להאבד מן העולם כמו סדום ועמורה. ישראל, שהם עם ה', נצטוו להוציא לפועל את פסק הדין. כדוגמת המבול והפיכת סדום ועמורה, שנאבד שם הכל ואפילו הקטנים, כן הוא הדבר גם בעיר הנדחת. אין לנו רשות להתחכם על גזירותיו של הקדוש ברוך הוא. לפי ההשקפה היהודית מיתת הקטנים אינה אלא עונש בעד ההורים. אמנם בדרך כלל אין הקטנים נהרגים בעון אבותיהם, מפני שאין להעניש את האבות בעונש חמור כל כך, אבל במקרה מיוחד כזה, שהחטא התפשט בממדים כאלה, אין לתמוה על חומר הדין. — מלבד בני האדם יש לאבד גם את כל רכוש העיר. "ואת כל אשר בה לרבות נכסי צדיקים שבתוכה", כלומר, על אף זאת שהצדיקים שבעיר אינם נהרגים, מוחרם רכושם. התלמוד בסנהדרין קיב, א. אומר: "מי גרם להם שידורו בתוכה ממונם לפיכך ממונם אבד". הצדיקים לא היו רשאים להשאר בתוך עיר הנדחת בשל תועלת חומרית. על כן רכושם צריך להאבד. ייתכן לפרש, כדברי קייל, כי "החרם... בה" הוא מאמר מוסגר, ו"ואת בהמתה" מתייחס עוד אל "תכה", אם כן אין הכתוב חוזר על המלים "לפי חרב" אלא מפני שהפסיק במאמר מוסגר. לפי כל זה דברי אבא חנן מוחאמים עם משמעות המקרא. — א ת כ ל ש ל ה. כל השלל ששללו בה ("ולא שלל שמים", כלומר הקדש גבוה). את הכל יש לשרוף. חרם זה הוא עוד יותר חמור מחרם יריחו, שהוקדש לגבוה. — כליל וגו'. במשנה, בספרי ובמכילתא: "אמר רבי שמעון אם אתה עושה דין בעיר הנדחת מעלה אני עליך כאילו אתה מעלה עולה כליל לפני". זאת אומרת, כי עונש עיר הנדחת אין להוציא לפועל מתוך רגשי נקם, אלא רק לשם שמים, לכבודו של הקדוש ברוך הוא, הוא נחשב כהקרבת עולה שהיא גם כן כליל ואין לאדם בה הנאה גשמית. יש מן הפרשנים החדשים, כגון קאלוין, קלייר ומיכאליס, שרצו לפרש את חומר הדין מטעמי יעילות: אסור לישראל

לקחת שום דבר מעיר הנדחת, כדי שלא יבואו להחרים עיר נקיה מחטא. כדי לזכות בממונה. אבל שולץ מעיר בצדק, כי פקחות שפלה כזאת זרה היא לרוח התורה הקדושה. אין לנו לתת סעד אחר לחוק התורה, מאשר כבודו של הקדוש ברוך הוא. הלא הכתוב מפרש להדיא את טעם החרמת הרכוש: „ולא ידבק וגו' למען ישוב ה' מחרון אפו וגו'“, „שכל זמן שעבודה זרה בעולם חרון אף בעולם“. רק השמדתם המוחלטת של עובדי עבודה זרה יכולה לנקות את ישראל מן הפשע הגדול שנעשה בקרבנו. אז — ורחמך והרבך. הוא ישרים לך את חסרונוך שהפסדת על ידי השמדת עיר שלמה. יש לציין, כי במשך כל דברי ימי ישראל לא נודע מקרה של הוצאת מצוה זאת לפועל. כל זמן שישראל היו נאמנים לה' לא קרה מקרה כזה, ובשעה שסרו מדרך ה' עבדו רוב ישראל עבודה זרה. וכן מסופר בתוספתא (סנהדרין תחילת פרק יד): „עיר הנדחת לא היתה ולא עתידה להיות ולמה נכתבה לומר דרוש וקבל שכר“.

**דעת**

אתר לימודי יהדות ורוח  
[www.daat.ac.il](http://www.daat.ac.il)