

## רד"צ חופמן

(ז) שלש הרגלים, פרק טז, א—יז.

אחרי שהתורה פרטה לנו אלה מתנות הננו חייבים לאכול בעיר הקודש. קובעת התורה עכשו את הזמנים, אשר בהם חייב כל זכר בישראל לעלות למקום הנבחר. הרי אלה שלש הרגלים: פסח, שבועות וסוכות, אשר זמניהם נקבעו כבר ביתר דיוק בספרים הראשונים של התורה. כבר כתבנו מבוא

---

לכך הרי המעשר הנזכר בדברים אינו נאכל אלא במקום הנבחר (יד, כב והלאה). מה שאין כן מעשר הלויים, הנאכל בכל מקום כתבואת הגורן והיקב, כמו שנאמר במדבר יח. ל. על כן מוכרחים אנו להניח קיומם של שני מעשרות בהתאם לקבלת רבותינו ז"ל.

לדיני המועדות בויקרא כג. בראש הפרק שם גם הארכנו לפרש את מאמר חכמינו זכרונם לברכה: „בשלושה מקומות מזכיר פרשת מועדות וכו'". כאן נוסף, כי הזכרת המועדות בספר דברים נאמרה בעיקר, כדי לשנן אה מצות העלייה לרגל. בשמות כג, יז ושם לד, כג הוזכרה כבר המצוה שייראה כל זכר לפני ה' ברגלים. אבל כאן בספר דברים חוזרת התורה ומזהירה לישראל — על סף כניסתם לארץ הקודש — ש„לפני ה' אינו אלא מקום אחד, אשר ה' בעצמו יבחר אותו, כמו שמודגש בכלל בספר דברים ייחודו של מקום המקדש. אחרי הקדמה זאת, אין לתמוה, מפני מה לא נזכרו ראש השנה ויום הכיפורים בספר דברים. בימים אלה לא הטילה התורה עלינו מצוה ראייה לפני ה', ועל כן אין מכלל כוונת הפרשה הזאת לדבר עליהם. לפי זה כלה כעשן כל טענתם של גיאורגה, גייגר, גרף ואהרין, שכאילו ראש השנה ויום הכיפורים לא היו ידועים חס ושלום בזמן כתיבת ספר דברים. לעומת זאת יש לעיין, מפני מה לא נזכר יום שמיני עצרת כאן. הרמב"ן לפסוק ד מתרץ את הקושיה בזה, שבשמיני עצרת אין חיוב שנעלה בו לרגל פעם אחרת. גם בפירושו לויקרא כג, לו, הלכנו בעקבותיו. אולם לדברי התלמוד מסתבר יותר לאמר, שגם בשמיני עצרת מצוה היא להשתהות בעיר הקודש (השוה תוספות חגיגה יז, ב, דיבור המתחיל „דכתיב“). מסתבר, שיום שמיני עצרת אינו נזכר כאן באופן מיוחד, מפני שבנוגע לקרבנות החגיגה, שהם מעיקרי הפרשה הזאת, לא נחשב השמיני לרגל בפני עצמו. אלא נספח לחג הסוכות (השוה חגיגה יז, א), על כן, כיון שחג הסוכות נזכר כאן, הרי זה מספיק לכוונת הפרשה הזאת ואין צורך להזכיר שלחג הסוכות מתווסף יום שמיני עצרת, כמו שאין צורך לפי כוונת הפרשה להזכיר את ראש השנה ויום הכיפורים, שהם ימי הכנה לחג הסוכות. איסור מלאכה אינו נזכר אלא ביום שביעי של פסח. טעם הדבר כבר נתבאר בויקרא ב 154 (ברית: ב קי) והלאה ושם 187 (עברית: ב קלג) והלאה. מצוות חג הסוכות אינן נזכרות כאן, מפני שאינן מכלל כוונת הפרשה שבספר דברים. בחג הפסח נזכר איסור חמץ, מפני שהוא קשור בקרבן הפסח (השוה פסוק ג „לא תאכל עליו חמץ“). שאר הדברים הדורשים ביאור, יתבארו במקומם.

עדיין צריכים אנחנו לבאר מה הוא היחס של פרשת המועדות שבספר דברים לפרשת המועדות שבויקרא (שמבקרי המקרא מפרידים ביניהם).

אמנם אף כי לכאורה הפרשה שלנו מתייחסת רק אל ספר הברית הראשונה (שמות כג ושם לד), אבל תוך כדי עיון מעמיק ניווכח, כי ספר דברים מניח כקיימות את מצוות פרשת מועדות שבויקרא. — בשמות כג ושם לד נזכרים שלשת הרגלים באופן בלתי תלוי זה בזה. רק בויקרא כג נמצינו למדים שחג השבועות תלוי בחג המצות, כעין סיום ועצרת לחג המצות (ראה ויקרא ב 126 — עברית: ב צא). על כן חלק הכתוב בויקרא כג את המועדות לשני חלקים, המסיימים במלים „אני ה' אלקיכם” (פסוק כב ומג). החלק הראשון כולל את חגי האביב. חג המצות וסיומו חג השבועות; החלק השני כולל את חגי הסתו: חג הסוכות, שני המועדות הקודמים לו וסיומו יום השמיני עצרת. כמו כן נזכר גם בספר דברים, שחג השבועות תלוי בחג הפסח. מבחינה חיצונית על ידי אזהרת-סיום המתייחסת אל שני החגים יחד (פסוק יב הוה שם) ומבחינה עניינית על ידי המצוה לעשות את חג השבועות שבעה שבועות אחרי תחילת הקציר. שהתקיימה בימי הפסח. כמו שמשמע מפסוק ז, וגם מן הביטוי „חודש האביב” (פסוק א). יש להעיר עוד, כי בספר דברים אינו נזכר להדיא כי הקציר מתחיל בימי הפסח. מפני שידועה היתה פרשת מועדות שבויקרא כג, יא.

התאמה מיוחדת בין פרשת מועדות שבדברים עם פרשת מועדות שבויקרא, יש לראות במצוה, שבפסח אין ישראל חייבים להיות במקום הנבחר אלא יום אחד (ראה לפסוק ז), אבל בחג הסוכות עליהם להיות כל שבעת ימי החג בעיר הקודש (פסוק טז), בדיוק כמו בויקרא כג, ז. אשר שם נקרא רק היום הראשון של חג המצות בשם „חג”, אבל בסוכות כל שבעת הימים נקראים „חג” (ויקרא כג, כד; הוה גם במדבר כח, יז; כט, יב). בספר הברית הראשונה (שמות כג, טז; לד, יח) אין הכתוב מבדיל בין שבעת ימי חג המצות, ובשמות יג, ו נקרא היום השביעי בפירוש „חג” (הוה לפסוק ח). אם כן מצינו דווקא התאמה בין פרשת מועדות שבמשנה תורה לבין פרשת מועדות שבתורה כהנים.

כמו כן לא נצינו איסור מלאכה בספר הברית הראשונה לגבי המועדות. על אף שסמוך לפניו נאמרה שם מצות המנוחה בשבת. לעומת זאת בדברים טז, ח נאמר להדיא איסור מלאכה בנוגע ליום שביעי של פסח. אולם אין למצוא כל טעם מפני מה יצטיין בזה דווקא יום שביעי של פסח יותר מכל

המועדות. על כן מוכה מכאן, כי ספר דברים אוסר את המלאכה בכל מועדי הקודש, כמו שנאמר בתורת כהנים, אבל אינו חוזר להזכיר זאת עוד הפעם באופן מיוחד אלא בנוגע ליום שביעי של פסח. מפני שלפי משמעות המקרא דברים טז, ז לא היו ישראל חייבים להראות לפני ה' ביום זה, והוא חל בתקופת ימי הקציר, על כן היו יכולים לטעות ולחשוב כי העבודה מותרת בו (ראה לפסוקים ז"ח).

עוד יש לשים לב, כי השם „חג הסוכות“ (טז, יג; טז; לא, טז) אינו נזכר אלא בתורת כהנים ונקרא על שם המצוה שבויקרא כג, מב, אבל בשמות כג, טז; לד, כב נקרא החג הזה „חג האסיף“, כמו כן השם „עצרת“ (פסוק ח) שהוא יום שביעי של פסח אינו נמצא אלא בויקרא, אלא ששם נקרא כן יום השמיני של סוכות. פירוש המלה — השוה בשני הספרים — הוא יום אשר עיקר חגיגתו אינו אלא איסור מלאכה. האזהרה „לא תעשה מלאכה“ מתווספת תמיד כפירוש למלה „עצרת“. הטעם מפני מה נקרא כאן יום השביעי של פסח „עצרת“, מה שאין כן בויקרא, יתבאר להלן לפסוק ת. גם הביטוי „חפזון“ (פסוק ג) נמצא רק באותו חלק התורה שמייחסים כבקרי המקרא לפרשת קרבנות פק (שמות יב, יא).

פרשת המועדות שבמשנה תורה סמוכה לפרשת בכור בהמה טהורה, כמו שמצינו גם בשמות לד, יחכ, שמצות חג הפסח סמוכה למצוות הבכור. גם בשמות יג, א והלאה יש לראות את הקשר ההדוק בין חג הפסח ומצות קדושת בכורות. שתי המצוות האלה ניתנו זכר ליציאת מצרים, שהיתה התהוות עם ישראל לעם ה'. בזה נוכל להבין גם מפני מה הושתתה מצות הבכור שבספר דברים עד סמוך לפרשת הפסח.

הפסוקים א"ד. שמור את חודש האביב ועשית פסח לה' אלקיך כי בחודש האביב הוציאך ה' אלקיך ממצרים לילה. וזבחת פסח לה' אלקיך צאן ובקר במקום אשר יבחר ה' לשכן שמו שם. לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני כי בחפזון יצאת מארץ מצרים למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיורך. ולא יראה לך שאור בכל גבולך שבעת ימים ולא ילין מן הבשר אשר תזבח בערב ביום הראשון לבוקר.

שמור את חודש האביב. כמו שמצינו בשני הרגלים האחרים. שהכתוב מדגיש שיש לשמח בהם על ברכת ה' בטבע. כך אומר הכתוב גם בחג הפסח, אשר עיקרו לזכרון היסטורי. שגם בו יש חלק לשמחה על ברכת ה' בטבע. מצוה לקבוע את חודש ניסן באופן שיהיה תמיד „חודש האביב“, ובמקרה שהתבואה עדיין אינה בשלה בניסן, יש להוסיף חודש עיבור (השווה את פירושו לויקרא ב 118 עברית: ב פה). הטעם מפני מה נקבעו זמני המועדות בתורת כהנים על פי ימי החודש ובשאר המקומות שבתורה רק לפי תקופת השנה, מבואר שם עמוד 128 (עברית: ב צב) והלאה. הוכחנו שם עמוד 138 (עברית: ב צט) ש„חודש האביב“ אין פירושו ראש חודש של האביב (כמו שאומרים היציג וארליך). הטענה העיקרית של ארליך, שאילו היה פירוש המלה „חודש“ כמשמעו, ולא ראש חודש, היה הכתוב צריך לפרש באיזה יום בחודש יש לעשות את החג. בטלה היא. כפי המבואר שם עמוד 129 (עברית: ב צג) והלאה. כבר דברנו בפירושו לויקרא כ (ב 142 והלאה, עברית: ב קב) על „פסח“, שמשמעו העיקרי הוא קרבן פסח. שם עמוד 189 (עברית: ב קלד) והלאה הוכחנו גם, ששוב קראו גם ליום הראשון של החג „פסח“, מחמת הקרבן שקרב בו. גם כאן יתכן לפרש „ועשית פסח“ על החג\*, ורק „וזבחת פסח“ הסמוך מדבר על הקרבן. — כי בחודש... לילה. יש מפרשים כי „לילה“ מתייחס אל „ועשית פסח“, שהרי בני ישראל לא יצאו ממצרים לילה. אלא „ממחרת הפסח“, כמו שכתוב בבמדבר לג. ג. אולם, מלבד הקושי שבדבר, לפרש כי התורה הפרידה מלה בודדת מן ההמשך וכתבה אותו אחרי המשפט הבא. אין גם לאמר שהכתוב צוה כאן להקריב את הפסח בלילה. כיון שבפסוק ד וכן בפסוק ו כתוב „בערב“, בלאו הכי „ועשית פסח“ אינו מתייחס אל הקרבן. אלא אל החג. כמו שנתבאר. הפירוש הנכון הוא. ש„לילה“ מתייחס אל „הוציאת מצרים“, כי עיקר הגאולה היתה בלילה. כדברי רש"י וראב"ע.

\* נראה שגם המכילתא (מדרש תנאים 90) פירשה „ועשית פסח“ במובן זה. כי היא מפרשה: „ועשית פסח לה' אלקיך אין לי אלא בפני הבית שלא בפני הבית מניין תלמוד לומר כי בחודש האביב הוציאת וגו'“. אין ספק כי הכוונה היא. שאת החג יש לעשות אפילו שלא בפני הבית, כמו שהמכילתא דורשת גם בנוגע לחג השבועות (עמוד 93). אמנם השוה גם את המשנה עריות ח. ו.

בשעה שפרעה נתן להם רשות לצאת, אם כי עצם היציאה לא היה אלא ממחרת.

וּזְבַחַת פֶּסַח... צֹאן וּבֶקֶר. הראב"ע מביא פירוש אחד (ושד"ח הילך בעקבותיו) שרק בפסח מצרים נצטוו ישראל להקריב דווקא שה כבשים או עזים, אבל בפסח דורות ניתנה הרשות להקריב שאר צאן ובקר. כמו כן מפרש שד"ל, כי רק פסח מצרים נצטוו ישראל לצלותה, מה שאין כן פסח דורות, שניתנה הרשות לבשלו. אלא — כך מוסף שד"ל — החכמים תיקנו וזכר לפסח מצרים, שגם לדורות יקריבו רק שה כבשים או שה עזים ויצלו את הפסח, כמו שעשו בפסח מצרים. אבל אין כל טעם הגיוני לדעה זאת, מפני מה התיר הכתוב במצרים רק טלה או גדי ואחרי כן התיר כל צאן ובקר, וגם מפני מה שינו חכמים דין תורה זה, בכלל אין כל צורך לסברות כאלה, שהרי מתוך הכתוב בדברי הימים ב לה נפתרות כל הבעיות. שם פסוק ז נאמר: „וירם יאשיהו לבני העם צאן כבשים ובני עזים הכל לפסחים שלשים אלף ובקר שלשת אלפים“, ושם פסוקים ח"ט: „ושריו וגו' הרימו לכהנים נתנו לפסחים אלפים ויש מאות ובקר שלש מאות וגו' שרי הלויים וגו' לפסחים חמשת אלפים ובקר חמש מאות“, ושם פסוק יג: „ויבשלו הפסחים באש כמשפט וקדשים בשלו בסירות וגו'“. מן הפסוקים האלה הננו רואים בבירור, כי רק הטלה הובא בתור פסחים ממש, בעוד שהבקר לא היו אלא קרבן „חגיגה“, וכמו שלימדונו רבותינו זכרונום לברכה בספרי. אם כן עלינו לפרש את הפסוק לפנינו כך: המלה „ובקר“ אינה מתייחסת אלא ל„זבחת“ ולא ל„פסח“, כלומר, וזבחת צאן לה' אלקיך בתור פסח, וגם בקר (בתור חגיגה); אפשר לפרש יותר טוב: מלת „פסח“ בפסוק זה אינה מתכוונת דווקא לקרבן הפסח במובן המצומצם, אלא לכל הקרבנות השייכים לפסח, הרמב"ן ותרגום יונתן מפרשים כי „צאן ובקר“ פירושו כמו „וצאן ובקר“, כלומר חכתוב מצוה לזבוח את הפסח וגם עוד צאן ובקר, בתור חגיגה. —

לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים וגו', „עליו“ הראשון פירושו „עמו“, כלומר עם הפסח אסור לאכול חמץ; „עליו“ השני פירושו „סמוך לה אחריו“, תרגום יונתן מתרגם „עליו“ השני „לשמיה“, כלומר, אחרי הקרבת הפסח תבוא אכילת מצה של שבעת ימים, היינו שלא יאכל בהם חמץ, אבל אין חיוב לאכול מצה ולא כלילה הראשון; אולם

בשעה שפרעה נתן להם רשות לצאת, אם כי עצם היציאה לא היה אלא ממחרת.

וזבחת פסח... צאן ובקר. הראב"ע מביא פירוש אחד (ושד"ה הולך בעקבותיו) שרק בפסח מצרים נצטוו ישראל להקריב דווקא שה כבשים או עזים, אבל בפסח דורות ניתנה הרשות להקריב שאר צאן ובקר. כמו כן מפרש שד"ל, כי רק פסח מצרים נצטוו ישראל לצלותו, מה שאין כן פסח דורות. שניתנה הרשות לבשלו. אלא — כך מוסיף שד"ל — החכמים תיקנו זכר לפסח מצרים, שגם לדורות יקריבו רק שה כבשים או שה עזים ויצלו את הפסח, כמו שעשו בפסח מצרים. אבל אין כל טעם הגיוני לדעה זאת. מפני מה התיר הכתוב במצרים רק טלה או גדי ואחרי כן התיר כל צאן ובקר, וגם מפני מה שינו חכמים דין תורה זה. בכלל אין כל צורך לסברות כאלה, שהרי מתוך הכתוב בדברי הימים ב לה נפתרות כל הבעיות. שם פסוק ז נאמר: „וירם יאשיהו לבני העם צאן כבשים ובני עזים הכל לפסחים שלשים אלף ובקר שלשת אלפים“, ושם פסוקים ח"ט: „ושריו וגו' הרימו לכהנים נתנו לפסחים אלפים ושש מאות ובקר שלש מאות וגו' שרי הלויים וגו' לפסחים חמשת אלפים ובקר חמש מאות“, ושם פסוק יג: „ויבשלו הפסחים באש כמשפט וקדשים בשלו בסירות וגו'“. מן הפסוקים האלה הננו רואים בבירור, כי רק הטלה הובא בתור פסחים ממש, בעוד שהבקר לא היו אלא קרבן „חגיגה“, וכמו שלימדנו רבותינו זכרונם לברכה בספרי. אם כן עלינו לפרש את הפסוק לפנינו כך: המלה „ובקר“ אינה מתייחסת אלא ל„וזבחת“ ולא ל„פסח“, כלומר, וזבחת צאן לה' אלקיך בתור פסח, וגם בקר (בתור חגיגה); אפשר לפרש יותר טוב: מלת „פסח“ בפסוק זה אינה מתכוונת דווקא לקרבן הפסח במובן המצומצם, אלא לכל הקרבנות השייכים לפסח. הרמב"ן ותרגום יונתן מפרשים כי „צאן ובקר“ פירושו כמו „וצאן ובקר“, כלומר חתוב מצוה לזבוח את הפסח וגם עוד צאן ובקר, בתור חגיגה. —

לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים וגו'. „עליו“ הראשון פירושו „עמו“, כלומר עם הפסח אסור לאכול חמץ; „עליו“ השני פירושו „סמוך לו, אחריו“. תרגום יונתן מתרגם „עליו“ השני „לשמיה“, כלומר. אחרי הקרבת הפסח תבוא אכילת מצה של שבעת ימים, היינו שלא ייאכל בהם חמץ. אבל אין חיוב לאכול מצה אלא כלילה הראשון; אולם

ראה להלן. אמנם אפשר לפרש גם כמו בעל הכתב והקבלה, ש"עליו" השני מתייחס גם אל החניגות, שהיו רשאים להקריבם שבעת ימים שלימים ואשר לא היו רשאים לאכול עמהם חמץ אלא מצות (על טעם איסור חמץ ומצות מצה. ראה פירושונו לויקרא כג, ו). — לחם עוני. כך נקראת המצה. מפני שהיא מזכירה את סבלם של אבותינו, שלא נגמר עדיין לגמרי עם יציאת מצרים, כיון שהוצרכו לצאת בחפזון, ללא צידה, כאילו היו בורחים. בהתייחסות אל כך אומר ישעיהו הנביא בנבואתו (נב, יב): "כי לא בחפזון תצאו ובמנוסה לא תלכו" בשעת הגאולה העתידה במהרה בימינו. החפזון הזה בשעת יציאת מצרים, היה, כדי להראות לישראל, שאפילו בשעת גאולתם, עדיין שלטו בהם צריהם וגירשו אותם ללא אפשרות להכין להם צידה; בכך לא היו ישראל יכולים להעלות על דעתם לעולם את המחשבה, שכאילו בכחם ובעוצם ידם השתחררו; על ידי כן הם שוכנעו שרק ה' גאל אותם ביד חזקה ובזרוע נטויה מ"עוני מצרים" שסבלו אותו עוד עד הרגע האחרון. על כן נצטוונו לאכול מצות בכל שנה, בליל יציאת מצרים, לזכר החפזון ההוא. — למען תזכור. מתייחס אל "שבעת ימים תאכל מצות", כלומר: כדי שתזכור תמיד יציאת מצרים, נצטווית שלא לאכול חמץ שבעת ימים, אלא מצות. —

ולא יראה לך. כידוע דרשו חכמינו זכרונם לברכה מ"לך", שלא אסר הכתוב אלא חמץ של ישראל, אבל חמץ של אחרים לא נאסר; "שלך אי אתה רואה, אבל אתה רואה של אחרים" (ספרי, פסחים ה, ב). איסור "לא יראה" נאמר, כדי שנוכח תמיד, שאפילו רכושנו לא היה ברשותנו ("גרים הייתם"); איסור הנאה ואכילה נאמר, כדי שנוכח תמיד שגם בשימוש בכוחנו לא היינו עצמאיים והיינו מוגבלים בהנאה מחדות החיים (עבדות ועניו); כפירושו של רבי שמשון ב"ר רפאל הירט לשמות יב. — אשר תזבח בערב. השהו את פירושונו לויקרא ב 148 (עברית: ב קה) הלאה. — תזבח. שם עמוד 141 (עברית: ב קא) פירשנו בשיטת הרמב"ן, ש"תזבח" אינו מתכוון לזביחה גרידא, אלא הכוונה לכל עשיית הקרבן, וגם אכילה בכלל. האכילה היתה בליל ראשון של יום טוב. בספרי מבואר: "איזה זביחה אתה זובחו על מנת לאכלו בערב הוי אומר זה עסו". משמע ש"בערב" פירושו בשביל הערב, אולם נוכל לפרש עוד לפי פשוטי של מקרא, כי "בערב" שייך לומר, כיון שהזביחה היתה סמוך לערב הראשון כדי



לאכלו בלילה, ועל כן נאמר „אשר תזבח בערב ביום הראשון“; „בערב ביום הראשון“ הוא הערב שלפני היום הראשון (ויקרא ב 148, עברית: בקה) — בערב — בין הערבים. ראה פירושו לויקרא כג. ה והלאה. — לבוקר. לפי פשוטו של מקרא הוא למחרת, דהיינו של חמשה עשר בניסן; אבל בספרי מבואר: „לבקרר של שני“. לפי זה אין הפסוק מדבר על קרבן פסח. אלא — כמו שמבואר במכילתא (מדרש תנאים 91) — על החגיגה, הנאכלת לשני ימים, כמו שלמים. לפי זה מביא הספרי כאן שתי דעות החולקות זו על זו. ראה פירושו של רבי דוד פארדו, שהוא דחוק מאד, ואת ההגהה הדחוקה של מלבי"ם.

הפסוקים ה"ח. לא תוכל לזכוח את הפסח באחד שיעריך  
אשר ה' אלקיך נותן לך. כי אם אל המקום אשר יבחר  
ה' אלקיך לשכן שמו שם תזבח את הפסח בערב כבוא  
השמש מועד צאתך ממצרים. ובשלת ואכלת במקום אשר  
יבחר ה' אלקיך בו ופנית בבוקר והלכת לאוהליו. ששת  
ימים תאכל מצות וכיוב השביעי עצרת לה' אלקיך לא  
תעשה מלאכה.

לא תוכל. ראה פירושו ליב, יז. — באחד שיעריך. הכתוב בא  
לאסור הקרבת הפסח בבמת יחיד, אף על פי שבמצרים הקריבו אותו איש  
איש בביתו (שמות יב, ז). רבותינו לימדו אותנו במשנה ובתלמוד (מגילה  
ט, ב), כי אף בזמן שהבמות היו מותרות (ראה למעלה בפירוש יב, ח—יד)  
לא היו רשאים להקריב את הפסח אלא בבמה הגדולה (ראה שם), אבל לא  
בבמת יחיד. דעת ר' שמעון בספרי, הנראית כאילו חולקת על זה, מתפרשת  
בזבחים קיד, ב כענין אחר. — לזבות, תזבח. כמו למעלה: להקריב.  
עשיית הקרבן. — בערב וגו'. ראה פירושו בפירושו לויקרא ב 141  
(עברית ב קא). — מועד צאתך. לפי פשוטו של מקרא אין זה הזמן  
המדויק, אלא מתכוון לאותו הזמן בערך, או כמו שאומר רבי יהושע בספרי:  
„אתה אוכל עד מועד צאתך ממצרים“. — ובשלת. שורש „בשל“, פירושו  
התקנת המאכל עליידי האש. כאן הכוונה בשל באש ממש, דהיינו לצלות.  
כמו שמבואר בדברי הימים ב לה, יג. — בישול קדירה במובן המצומצם  
יקרא „בשל במים“ (שמות יב, ט). אמנם אפשר לפרש עוד, כי „ובשלת

ואכלת\* מתייחס גם אל הפסח שהוא שה וגם אל החגיגה שהם בקר, שהרי שניהם נזכרו למעלה בפסוק ב, זאת אומרת שכאן מדבר הפסוק בשני מיני בישול, כמו בדברי הימים לה. יג. בישול הפסח היא צלייתו באש, בישול החגיגה מזתר גם במים. — ופנית בבוקר. בוקר זה הנזכר כאן, אינו אלא בוקרו של ששה עשר בניסן, יום ראשון של חול המועד. אם נפרש כי „ואכלת“ שבפסוק הקודם מתייחס גם אל החגיגה, הנאכלת עדיין ביום ראשון של יום טוב, החמשה עשר בניסן, אם כן „בבוקר“ הוא כמשמעו. „בוקר שלאחריו, בוקרו של ששה עשר בניסן, השה את הנמקת הפירוש הזה, לעומת התירוצים הדחוקים האחרים, בפירושונו לויקרא ב 172 (עברית: ב קכב) והלאה. — והלכת לאוהליך. אין ספק כי הכוונה לשיבה הביתה, כי כיון שהיו אלה ימי הקציר, היו ממהרים לנסוע לביתם מיד אחרי יום טוב ראשון של פסח (ראה שם עמוד 171 — עברית: ב קכא — והלאה). — ששת ימים תאכל מצות. אחרי שכבר התחילו לחזור לבתיהם, וכבר התחילו ימי הקציר, נצטוו לאכול מצות עוד ששת ימים, בששת ימים אלה רשאים לאכול כבר מן התבואה החדשה, כיון שבבית המקדש הקריבו כבר את העומר. על כן מבואר בספרי: „ששה מן החדש ויום אחד מן הישן“. השה את פירושונו לויקרא ב 154 (עברית: ב קי). והלאה\*). — וביום השביעי. אין פירושו אלא השביעי מימי הרגל, שהוא הששי של „ששה ימים“ הנזכרים, שמות יג, ו. — עצרת. פירושו יום של עצירת מלאכה, כמו שהוכחנו בפירושונו לויקרא כג, לד והלאה. הטעם מפני מה נקרא יום זה „עצרת“ יותר משאר הימים, הוא מפני שלא שהו באותו יום בירושלים, אלא כל אחד בביתו, כמו שנאמר בפסוק הקודם, והארכנו לבאר זאת בפירושונו לויקרא שם. — מלאכה. יש נוסחאות בכתב-יד, שכתוב בהם „כל מלאכה“.

\* המכילתא (מדרש תנאים 92) דורשת מן הפסוק הזה, שאין חיוב לאכול מצה אלא לבילי ראשון של יום טוב. בכל שבעת הימים אין כאן אלא איסור אכילת חמץ (השה את ההסבר הנכון לדרך הלמוד הזה אצל רבי שמשון ב"ר רסאל הירש על המקום). אולם בהכתב והקבלה מובא בשם הגאון רבינו אליהו מוולגא, שבשבעת הימים אין חובה לאכול מצה, אבל מצוה היא. הלשון „רשות“ שחכמינו משתמשים בה כאן, כוונתה למצוה לאסוקי חובה (מצוה לגבי חובה רשות קרי לה). השה: מגוין פיר די ווי: פפט דס יודנטומ'ס 1877, עמוד 120.

וכן מתרגמים השבעים, הסורי והשומרוני. אבל כבר הוכחנו בפירושונו לויקרא ב 175 (עברית: ב ככד) והלאה, שהמלה „כל“ נוספה כבר בתקופה עתיקה על ידי המכחישים את קבלת רבותינו, כדי לסייע בזה את דעתם. ש„השבת“ הנזכר בוויקרא כג, יא הוא יום אחרון של פסח, כי היו חושבים את היום ההוא לשבת אשר בו אסורה „כל“ מלאכה.

הפסוקים ט"ב. **שבעה שבועות תספר לך מהחל חרמש בקמה תחל לספור שבעה שבועות. ועשית חג שבועות לה' אלקיך מספת נדבת ירך אשר תתן כאשר יברכך ה' אלקיך. ושמחת לפני ה' אלקיך אתה ובנך ובתך ועבדך ואמתך והלוי אשר בשעריך והגר והיתום והאלמנה אשר בקרבך במקום אשר יבחר ה' אלקיך לשכן שמו שם. וזכרת כי עבד היית במצרים ושמרת ועשית את החוקים האלה.**

שבעה שבועות. בנוגע לזמן התחלת השבועות האלה, השה את פירושי לויקרא ב 159 (עברית: ב קיג) והלאה. — מה חל. הפירוש הנכון הוא (כפי שפירש אהרליך), שהוא בנין הפעיל משורש „חול“ (לשון „חל להיות“), כלומר משעה שנתונים לו לחול. — חרמש. לא נמצא יותר רק כג, כו ושם הוא מצטרף עם „הנף על“ במקום „החל ב...“ — קמה. התבואה העומדת בקמותיה. — זמן התחלת הקציר נרמז למעלה פסוק ז, בלשון „ופנית בבוקר“. לפני הזמן הזה אסור לקצור, שהרי קרבן העומר נקרא „ראשית קציר“ (השה את פירושונו לויקרא כג, י). וכן מבואר בספרי: „מהחל חרמש בקמה שיהא הכל (כלומר כל שאר התבואה) בקמה, שיהיה (העומר) תחילה לכל הנקצרים“. — ועשית חג שבועות וגו'. כן נקרא החג הזה גם בשמות לד, כב (בבמדבר כח, כו): „שבועות“ בלי „חג“. אבל בשמות כג, טז הוא נקרא „חג הקציר“. בספרי שנו רבותינו: „מכלל שנאמר וחג הקציר וגו' יכול אם יש לך קציר אתה עושה יום טוב ואם לאו (למשל בשנת השמיטה) אין אתה עושה יום טוב תלמוד לומר ועשית חג שבועות וגו' בין שיש לו קציר בין שאין לו קציר אתה עושה יום טוב“. הלשון „חג הקציר“ אינו מבטא אלא צד אחד של החג, ברכת השדה, אבל „חג השבועות“ מביע גם את הצד ההיסטורי (כחג מתן תורה); השה בענין זה את פירושונו לויקרא ב 224 (עברית: ב קנח) והלאה. —

כסת וגו'. יש מפרשים „מסת“ משורש „מס“ (השזה רשב"ם). בספרי ובחגיגה ח, א, אמרו חכמינו: „מסת מלמד שאדם מביא חובתו (במקום „חובתו“ יש להגיה „חגיגתו“, כגירסת התוספות בזבחים נ, א, דיבור המתחיל „אם“) מן החולין“ (כלומר כסף רגיל, בניגוד לכסף פדיון מעשר שני הכתוב למעלה יד, כח). והתלמוד מפרש זאת: „מאי משמע דהאי מסת לישנא דחולין הוא דכתיב וישם המלך אחשורוש מס על הארץ“ (אסתר י, א). אבל נראה שרק בדרך דרש אמרו רבותינו זכרונם לברכה כן, שהרי במדרש תנאים (ע' 93) למדו את ההלכה שחגיגה („חגי“ כמו „חגיגה“) באה מן החולין מן המלה „תחל“. שאין להשתמש לכך בכסף מעשר לומדים שם מן הפסוק „מסת נדבת ידך“ (כלומר מלשון „נדבת“); החגיגה צריכה להיות נדבה מיוחדת. לפי פשוטו של מקרא יש לפרש כפירוש רש"י, רשב"ם ואחרים, ש„מסת“ הוא כמו „די“. כן מתרגמים גם השבעים וגם התרגומים הארמיים מתרגמים „כמסת“, שפירושו בארמית כמו בלשון הקודש „די“ (בציר"י) (השזה את התרגומים הארמיים לפרק טו, ח וגם בשאר מקומות). הכתוב אומר כאן „מסת נדבת וגו'“, מה שלא נאמר בקרבן פסח, ומלמד אותנו שבחג השבועות יוכל כל אחד להקריב כפי „מסת נדבת ידך“, כפי מה שברצונו להתנדב, מה שאין כן בקרבן פסח, שהוא קרבן חובה, שאין בו הבדל בין עני לעשיר. — ושמחת בפסחים קט, א ומדרש תנאים עמוד 94 לימדונו רבותינו, שבזמן שבית המקדש קיים אין שמחה אלא בבשר, שנאמר (כו, ז): „וזבחת שלמים וגו' ושמחת“, עכשיו אין שמחה אלא ביין, שנאמר (תהלים קד, טו): „ויין ישמח לבב אנוש“. זאת אומרת, שבזמן שבית המקדש היה קיים היו ישראל חייבים להקריב „שלמי שמחה“. שנינו בספרי: „רבי יוסי הגלילי אומר שלש מצוות נוהגות ברגל ואלו הן: חגיגה ראייה ושמחה (השזה ויקרא כג, לג בסוף). יש בראייה מה שאין בשתייהם, ויש בחגיגה מה שאין בשתייהם, ויש בשמחה מה שאין בשתייהם. ראייה כולה לגבוה מה שאין כן בשתייהם, חגיגה נוהגת לפני הדבור ולאחר הדבור מה שאין כן בשתייהם (על פי שמות כד, ה, השזה חגיגה ו, א ולהלן). שמחה נוהגת באנשים ובנשים מה שאין כן בשתייהם“ (השזה לעומת זאת קדושין לד, ב, תוספות דיבור המתחיל „אשה“). במכילתא (מדרש תנאים 94) למדנו: „מה בני ביתך ארבעה אף בני ביתי ארבעה אתה ובנך וגו'“ (כלומר, ארבעה הם אירחיו של בעל הקרבן: „בנך, בתך, עבדך, אמתך“, וארבעה הם האורחייב שהקב"ה מצוה עליך לקבלם: „גר לוי, יתום, אלמנה“, השזה רש"י). גכ

שמחה זאת חייבת להיות במקום הנבחר (השוה רמב"ן \*). — וזכרת. הפירוש המתקבל הוא פירושו של הראב"ע. ש"זכרת" דבק עם „ועבדך“ או — יותר מתקבל — אל מצות צדקה וחסד בכלל, כי זכרון עבדות מצרים מחייב זאת. לעומת זאת מפרש הרמב"ן, כי „ושמרת ועשית את החוקים האלה“ נאמר כאן בנוגע ל-חוקים של חג השבועות, „ואמר החוקים האלה בחג השבועות בעבור שלא נתפרש בתורה טעם מספר השבועות ומספר החמשים יום“. אבל יותר מתקבל על הדעת הוא, לייחס את המצוה של „זכרת“ אל כל דיני המועדות שנאמרו עד כאן, ודווקא עם סיום כל מועדי האביב מזכיר הכתוב, כי כל דיני המועדות שנאמרו עד כאן עשויים להזכיר את יציאת מצרים. שהרי מתן תורה היה סיום יציאת מצרים (השוה את פירושו לויקרא ב 237 — עברית: ב קסו — והלאה). פירוש דחוק הוא פירושו של בן אמוג האומר, כי „את החוקים האלה“ מתייחס אל כל מצוות התורה בכלל ומכאן רמו שבחג השבועות שהוא חג מתן תורה חייב אדם לחזור ולקבל על עצמו קיום כל המצוות כולן. לשון „האלה“ אינו משמע כפירושו. אולם עצם הדבר שהג השבועות הוא גם חג מתן תורה הוא נכון, כמו שהערכנו כבר למעלה.

הפסוקים יג'טו. חג הסוכות תעשה לך כאספך מגרנך ומיקבך. ושמחת כחגך אתה ובנך ובתך ועבדך ואמתך והלוי והגר והיתום והאלמנה אשר בשעריך. שבעת ימים תחוג לה' אלקיך במקום אשר יבחר ה' כי יברכך ה' אלקיך בכל תבואתך ובכל מעשה ידך והיית אך שמח.

חג הסוכות. בנוגע לטעם מצות חג הסוכות ראה את פירושו לויקרא כג. מבי-מג. — תעשה לך. מבואר בספרי: „פרט לסוכה ישנה

---

\* בחג השבועות נאמר (פסוק יא): „והלוי אשר בשעריך והגר והיתום והאלמנה אשר בקרבך“: מה שאין כן בחג הסוכות. שנאמר בו להלן (פסוק יד): „הלוי והגר והיתום והאלמנה אשר בשעריך“. הנה הכתוב מציין את כולם. אשר בשעריך. טעם ההבדל הוא זה: מקום בית הדין היה בשער (יו. ה: כא, יט: כה, ז). ושם היה מאידך גיסא גם מקום אסיפת העם. הלוי שייך למעמד

[תעשה לך ולא מן העשוי] מכאן אתה אומר הדלה עליה את הגפן ואת הקיסוס וסיכך על גבן פסולה". כלומר, "תעשה לך" בא למשט סוכה ישנה (שלא נעשתה לשם חג). אולם במשנה (סוכה ט, א) שינינו שזאת היא דעת בית שמאי. אמנם מבואר שם בירושלמי, שגם לדברי בית הלל צריך לחדש בסוכה הישנה דבר לשם סוכה. עוד דורש הספרי מ"תעשה", שהסוכה צריכה להעשות מתחילת עשייתה לשם סיכוך כשר. לאפוקי אם נעשתה מתחילתה בפסול, למשל מי שעשה סוכה של ענפי גפן או קיסוס, שהם פסולים לסיכוך מפני שהם מחוברים לקרקע, נשאת הסוכה בפסולה אפילו אם חזר וקצץ את הענפים מן הקרקע, הואיל ובתחילת עשייתה נעשתה בפסול, לכן כדי להכשיר סוכה זו, צריך לחזור ולהגביה כל ענף וענף ולהניחו לשם מצוה.

עוד אמרו בספרי: "ר' שמעון אומר: פסח וחג שאין עונת מלאכה עשה זה שבעה וזה שמונה, עצרת שהיא עונת מלאכה אינה אלא יום אחד בלבד; מלמד שחכך הכתוב על ישראל". —

בא ספך וגו'. בסוכה יב, א למדנו, שהסכך צריך להיות מפסולת גורן ויקב, וכן משמעות המקרא גם לפי פשוטו, כי כיון שהתורה מצוה אותנו לעשות חג הסוכות בזמן האסיף, משמע שיש לקחת את החומר לסיכוך מתוך תוצרת האסיף, דבר המזכיר את ברכת ה' ומעורר את הכרת הטובה כלפי ה'. אבל אין לסכך באוכלין, שהם פרי הגורן והיקב בעצמם, שהרי תהא בזה סתירה לכוונת המצוה, להזכיר כי במדבר ישבו בני ישראל תחת הגנתו המיוחדת של ה'. אדרבה, הסכך חייב להיות מפסולת שאינו ראוי לאכילה, אשר אמנם הוא מגידולי קרקע, אבל בכל זאת הוא עשוי לעורר את זכרון מסע המדבר. — בא ספך. כלומר, אחרי שכבר אספת (ראה את פירושו לויקרא א 30, עברית: א כו), אבל שינינו בספרא, שמספיקה אסיפת רוב הפירות (ראה לויקרא כג, לט בסוף). —

---

השופטים (יז, טו, לג, י), על כן היה מקומו בשער. מה שאין כן העניים, שלא התאספו בשער אלא בחג הסוכות, מפני שבאותו זמן היו מחלקים שם מתנות עניים (השוה מגילה לא, א, ורש"י שם, ובפירושו למעלה לפרק יד, כח"ט), אבל בחג השבועות לא היו העניים מצויים בשער אלא בעיר או בשדה אצל הקוצרים (ליטרטור-בלאט דר יודישן טרסה 1879 עמוד 24).

ושמחת בחגך. בחג הסוכות נצטוונו על שמחה יתירה. על כן הוא נקרא אחרי כן „חג“ סתם. השמחה מוצאת את ביטויה בהקרבת שלמי שמחה. כנזכר למעלה פסוק יא; וכן נאמר בסמוך: „והיית אך שמח“ (השוה ויקרא כג. מ). — אתה ובנך. ראה למעלה לפסוק יא. —

שבעת ימים תחוג... במקום אשר יבחר. למעלה בחג הפסח נאמר: „וסנית בבוקר והלכת לאוהליך“, אבל כאן מדגישה התורה, שבחג זה, שיש בו שמחה יתירה. נצטוונו לחוג את כל שבעת הימים במקום הנבחר; והתורה מנמקת זאת בשפע הברכה שה' נתן לישראל, אשר בגללח הם חייבים להמשיך יותר בשמחת החג.

מצות החג היא הקרבת שלמי חגיגה. אבל אין חיוב להקריב שלמי חגיגה אלא ביום ראשון של יום טוב. אך כל הרגל תשלומין לראשון ומי שלא הקריב ביום ראשון יכול להקריב במשך כל ימי החג (ספרי ומדרש תנאים 94). אותה ההלכה נאמרה גם בנוגע לעולת ראייה. אפילו בחג השבועות, שאינו אלא יום אחד, ניתנה האפשרות להקריב את עולת הראייה ואר. שלמי החגיגה במשך ששת הימים שאחרי החג, אם לא הביא אותם ביום טוב (חגיגה יז. א). —

והיית אך שמח. לרבות ליל שמיני לשמחה (פסחים עא. א). אם מצוה להביא שלמי שמחה גם ביום שלאחריו (שמיני עצרת) היא מחלוקת רש"י ותוספות שם. השה למעלה בפירושונו בפתיחה לפרשת מועדות. אבל ליל ראשון של יום טוב אין בו מצות שמחה. בספרי ישנה גירסא אחרת.

הפסוקים טז-יז. **שלוש פעמים בשנה יראה כל זכורך את פני ה' אלקיך במקום אשר יבחר בחג המצות ובחג השבועות ובחג הסוכות ולא יראה את פני ה' ריקם. איש כמתנת ידו ככרכת ה' אלקיך אשר נתן לך.**

בסיום פרשת מועדות נצטוונו על מצות ראייה, דהיינו שכל זכר חייב לבוא לבית המקדש להיראות לפני ה' וגם חייב להביא עולת ראייה. קיום המצוה מתבטאת בכך, שכל אחד נכנס לעזרת בית המקדש ומביא שם את קרבנו.

שלוש פעמים וגו'. השה שמות כג. יז ושם לד. כג. לפסוק האחרון

נתווספה הבטחה ש"לא יחמוד איש את ארצך בעלותך". כאן נשנית המצוה הזאת, כדי להדגיש כי אין לעלות לרגל אלא למקום אשר יבחר ה' וכי רק שם יש להקריב את כל הקרבנות. כבר סתמנו את פי הכופרים בויקרא ב 120 (עברית: ב פח) והלאה, והבאנו טענות נכונות נגדם, שגם בתורת כהנים נרמזה מצות עלייה לרגל. — כל זכורך. הלשון "זכור" אינו נמצא אלא במצוות עלייה לרגל. ועוד במקום אחד (כ, יג: "והכית את כל זכורה"). שם הכוונה לזכרים המבוגרים. על כן אומר רבי שמשון ב"ר רפאל הירש בפירושו לשמות כג, יז, שההבדל בין "זכור" ל"זכר" הוא, ש"זכר" כולל את כל מין הזכר בכלל, מה שאין כן "זכור", שאינו כולל אלא את המבוגרים והבריאים, לאפוקי חרש, שוטה, קטן, עבדים, סומא, חולה, זקן ומי שאינו יכול לעלות ברגליו. אולם התלמוד אינו דורש את הפטור של כל אלה מן הלשון "זכור" (ראה חגיגה ב, א). מלבד זאת, הלשון "זכר" גם כן משמעו בריא (כמו גבר) כמו "זכור", ואין ביניהם הבדל בענין זה. קובל וחבריו רצי לראות בלשון "זכור" ביטוי אופייני למקור מסויים, אך זו היא טעות ברורה. לא מצינו בשום מקום "זכר" עם אותיות השימוש של היחס, מה שאין כן "זכור", שלא מצינו אותו בשום מקום אלא עם אותיות השימוש של היחס (רק בלשון משנה מצינו גם "זכור" בלי אותיות השימוש). אם כן נראים הדברים, שכך הוא מנהג הלשון, ש"זכר" בשעה שאותיות השימוש מצטרפות אליו משתנה תמיד ל"זכור" (השנה איוו, 225). יתכן שהטעם הוא כדי שלא יבוא להחליפו עם הפועל "זכר". — את פניו. וכן בשמות לד, כג (אבל בשמות כג, יז: "אל פני"). גייגר (אורשריפט 337) טוען, שלכתחילה היה כתוב "יראה" בבנין הקל, ואחרי כן שינו זאת חלילה לבנין נפעל, כדי להפשיט את ההגשמה, אבל זאת היא טענה שרירותית ובשרירות לבו הולך, כי אין לזה שום יסוד כלל. הביטוי "את פניו" נמצא גם בפסוקים אחרים במובן של "לפני" (השנה בראשית לג, יח; שמואל א כב, ד; אסתר א, י), והרי בשמות כג, יז נאמר "אל פניו". בכלל מצינו הרבה פעמים בדברי הנביאים את הביטוי "לראות את ה'" ושום אדם לא חשש לכך ולא שינה את הדברים חס ושלום, שהרי הכל ידעו שאין הכוונה מילולית (כמבואר בשמות לג, כ). השנה מלכים א כב, יט; עמוס ט, א; ישעיה ו, א; הו דברי הימים ב יח, יח.

נראה כי בתחילת ישיבתם של ישראל בארץ קיימו מצות עלייה כהלכה (כמו שמודה גם איוואלד, אלטרטום 2 עמוד 408); אבל אחרי כן, כאשר



נתרבו במות היחיד. לא היו ישראל זהירים במצוה זאת. לדאבון לב. יתכן שגורם נוסף היתה ההתנהגות הבלתי מתאימה של כהנים מסויימים, כמו שפירשו רבותינו לשמואל-א ב (ראה שם רש"י וילקוט). אולם נראה, כי בתקופתו של שלמה המלך, כאשר נבנה בית המקדש בירושלים, חזרו כל ישראל לקיים את המצוה כהלכה (השוה מלכים א ט, כה ודברי הימים ב ח, יג). אולם כתוצאה מחלוקת המלכות חזרו ישראל להקריב בכמות, ורק חזקיהו המלך ביטל אותן ותחת מלכותו חגגו שוב כל ישראל ביחד פסח אחד. תחת מלכות מנשה שוב הוונחה המצוה, עד שבא יאשיהו המלך והחזיר את ישראל בתשובה. בתקופת בית שני קיימו כל ישראל את המצוה כהלכה, כמו שיש להוכיח מהרבה מקומות אצל יוסף בן מתתיהו. —

איש כמתנת ידו. מצוה על כל אחד להתנדב לעולות ראייה כפי יכולתו אשר בירכו ה'. בחגיגה ח, ב ובספרי למדו חכמינו מן הפסוק חזה את ההלכות האלה: „מי שיש לו אוכלים מרובים ונכסים מועטים מביא שלמים מרובים ועולות מועטות נכסים מרובים ואוכלים מועטים מביא עולות מרובות ושלמים מועטים זה וזה מועט על זה אמרו (משנה חגיגה א, ב) [הראיה] מעה כסף ו[החגיגה] שתי כסף זה וזה מרובה על זה נאמר איש כמתנת ידו כברכת ה' אלקיך אשר נתן לך“.

**דעת**

אתר לימודי יהדות ורוח  
www.daat.ac.il

(ח) השלטונות בישראל:

השופטים, בית דין הגדול והמלכות

פרק טז, יח – יז, כ.

ייחוד המקדש והמקום הנבחר הקשור בו, מקבל משנה-חשיבות עבור חיי כל עם ישראל, על ידי בית הדין הגדול היושב במקום אשר יבחר ה' ואשר עליו מוטלת ההכרעה בשאלות חמורות. הן במשפטים והן בשאר שאלות המצוות הדתיות. תפקידו של בית דין זה הוא, לשמור על אחדות החוק והתורה ולמנוע כתחיות. על כן לכאורה היה מן הנכון, שמיד אחרי הפרשיות המדברות על ייחוד המקדש ועל הקרבנות הקריבים שם תבוא בתורה הפרשה המדברת על המוסד הנכבד הזה, בית הדין הגדול במקום הנבחר. אולם – לפני פרשת בית הדין הגדול, יש צורך לצוות תחילה למנות בתי דין בכל עיר ועיר. אין בתורה כוונה לריכוז קיצוני של המשפט עד כדי כך, שיהא צורך לעלות לעיר הבירה לדין ומשפט בכל מקרה ומקרה. נצטוונו למנות שופטים צדיקים בכל מקום ורק הדבר אשר יקשה מהם יובא לבית הדין הגדול. על כן מתחילה התורה במצות מינוי שופטים בכל עיר, שופטים השואפים רק לצדק אמיתי (טז, יח–כ). אחר כך נותנת התורה דוגמא מוחשית איך על בית הדין לנהוג במיוחד בדיני נפשות (יז, ב–ז) ורק אחר כך נאמרה הפרשה המדברת על בית הדין הגדול, הקשורה בעצם עם הפרק הקודם (הפסוקים ח–יג). לבטוף התיירה לנו התורה להנהיג משטר מלכותי בתנאים מסויימים (הפסוקים יד–כ). אחרי שהקדימה התורה את פרשת בית הדין הגדול, רצתה כמובן למסור את ההכרעה האחרונה בענייני המצוות בידי ולא בידי המלך (על הפסוקים טז, כא–כב וכן יז, א ראה להלן).

יש ממבקרי המקרא הטוענים, שחוקת השיפוט שבספר דברים שונה מזו שבשאר הספרים, עד כדי כך שאין לייחסה למשה רבינו עליו השלום. הם טוענים, שבין חוקת השיפוט העתיקה לבין אותה הנוכרת בספר דברים אירעו שינויים היסטוריים כאלה בחיי עם ישראל, עד שלא יתכן לאמר שקרו בתקופת מסעות ישראל מהר סיני עד ערבות מואב (קליינרט עמ' 128 והלאה). יש מהם המעזים לראות את מקור אותן המצוות שבספר דברים בתקנותיו של יהושפט המלך (ריהם, קנובל), והגיעו עד כדי כך, שבשרירות לבם רואים בזה ראייה ברורה כאילו לא נכתב ח"ו ספר דברים לפני אותה התקופה.

אכן נאמר בדברי הימים ב יט. ה והלאה. כי יהושפט מינה שופטים בכל הערים הבצורות אשר ביהודה וגם מינה בית דין גדול בירושלים, שהיה מורכב מכהנים, לויים וראשי בתי אבות לישראל, ובראשו עמד הכהן הגדול, בתור ראש „לכל דבר ה'“, ונגיד שבט יהודה, בתור ראש „לכל דבר המלך“. אולם באינו הצדקה אפשר לטעון שחוקת ספר דברים תפקידה היה לתת למפרע גושפנקא רשמית לתקנותיו של יהושפט המלך, זאת אין להבין. ולא עוד אלא, שהם כופרים פשוט בעובדא שנמסר עליה שם סמוך לפני אותו מעשה, שיהושפט המלך שלח לויים בערי יהודה „ועמהם ספר תורת ה' ויסבו בכל ערי יהודה וילמדו בעם“ (יו. ט). מתוך טענה, כי שם נזכר „ספר תורת ה'“, ואילו הם אינם רוצים להודות בכך כי בימיו כבר היה קיים ספר תורת ה' בשלימותו.

לתשובת המינים נוכל להוכיח מתוך מעשה אחר, הנזכר בספר מלכים, כי ספר דברים היה ידוע כבר ליהושפט המלך. במלכים א טו, יב נאמר על אסא המלך: „ויעבר הקדשים מן הארץ“, ושם כב, מז נאמר על יהושפט: „ויתר הקדש אשר נשאר בימי אסא אביו בער מן הארץ“. והרי לא מצאנו איסור קדש וקדשה אלא בספר דברים כג, יח. אם כן כיון שמן המעשה הזת הנזכר במלכים מוכח כי ספר דברים כבר היה ידוע ליהושפט ולאביו אסא, הרי ברור כי היחס הוא הפוך. לא ספר דברים בא להטיל גושפנקא רשמית על תקנותיו של יהושפט, אלא יהושפט הקים עולה של תורה, ואותן המצוות שלא נתקיימו עדיין, או שולזלו בהן, חיוק אותן בקרב העם. הוא בער את הקדשים וכן את הבמות והאשרים מן הארץ (דברי הימים ב יז, ו; יט, ג); הוא דאג לכך שילמדו את העם את תורת ה' (שם יז, ט); הוא רצה לשאול רק את פי נביאי ה' לבדם (מלכים א כב, ז); וכמו כן דאג לכך שמצוות התורה הכלולות בספר דברים בנוגע למינוי השופטים ולהרבצת התורה תתקיימה במילואן. דווקא שמו „יהושפט“ מתאים לכך, שכן הוא היה הדואג שבארצו יתקיים באמת „ה' שופט“, על ידי זה שבכל מקום היו שופטים על פי מצוות תורת ה', אין לתמה כלל, שלפני זמנו זלזלו במצוה זו, כמו שמצינו גם שעברו על האיסור של „לא יהיה קדש“. נוסף לכך, נראה עוד, כי הפסוקים הנ"ל שבדברי הימים אינם רוצים כלל להדגיש שיהושפט מינה שופטים מחדש. אין ספק כי גם מקודם היו קיימים כבר בתי דין, לכל הפחות בעריפ הגדולות. אין להעלות על הדעת שלא היו בתי דין בישראל כלל עד זמנו

של יהושפט; והרי מצינו שגם דוד המלך מינה את הלויים בתור שופטים (דברי הימים א כג, ד; כו, כט). מעשהו של יהושפט היה רק לדאוג למינוי שופטים צדיקים, כמו שכתוב בתורה. הוא הזהיר את השופטים לזכור „כי לא לאדם תשפוטו כי אם לה'“, כמו שכתוב בדברי הימים, וכן היתה כוונתו שבית הדין הגדול ידאג לכך שמצוות התורה תתקיימנה בכל מקום, „הזהרתם אותם ולא יאשמו לה' והיה קצף עליכם ועל אחיכם וגו'“. הרי לא נאמר כלל בדברי הימים שיהושפט המלך מינה בית דין גדול הסמיך אותו להכריע בשאלות חמורות, אלא הנאמר בדברי הימים מניח את הסמכות הזאת כדבר ידוע ומוסכם ומוסר שהמלך מזהיר את השופטים לקיים את תפקידם כראוי. מלבד כל זאת נוכיח להלן, כי אותו מעשה הנזכר בדברי הימים יש בו עוד הוספה על מצוות התורה בנוגע לבית הדין הגדול, ועל כן אין כל מקום לטענה. כאילו נכתבה המצוה ההיא רק אחרי אותו מעשה.

עכשו נברר אם יש סתירה בין פרשת בית דין הגדול שבספר דברים לבין מה שנאמר בשאר ספרי התורה. קליינרט, המתעקש דווקא להמציא סתירה, בודה מלבו — לפי ריהם — תיאור כדלהלן: מתחילה פוגשים אנו נשיאים העומדים בראש השבטים (במדבר ב, ג; י, ד), מייצגים את השבטים בעניינים בעלי ערך (במדבר יו, יז), מסייעים בידי משה ואהרן בהתפקד העם לצבאותיו (במדבר א, ד ועוד) וכן יותר מאוחר עומדים ליד יהושע ואלעזר בחלוקת הארץ (במדבר לב, כח; יהושע יד, א ועוד). כן מצינו שרי אלפים, שרי מאות, שרי המישים ושרי עשרות, אשר שפטו את העם בדברים הקלים והביאו את הדבר הקשה לפני משה (שמות יח, יג ולהלן, השה ויקרא כד, יא). שמם „אנשי חיל“ מורה, שהם היו גם מנהיגי העם לעת מלחמה. מצאנו אם כן חוקת שיפוט עתיקה ופשוטה המתאימה לעם העומד בקשרי מלחמה. כל „שר“ הוא גם שופט של פקודיו, ומנהיג העם כולו הנו גם השופט העליון לכולם. ועוד מצאנו מוסד של שבעים זקנים אשר נחה עליהם רוח ה' והגושאים יחד עם משה במשא העם. השלמת אותה חוקה רואה ריהם בהוראה (במדבר לה, כד), שכל העדה הנה שופטת בענין הרוצח במזיד ובשוגג. לדברי קלינרט לא היה תפקיד הנשיאים מוגדר די הצורך והועבר לעתים לאישים אחרים (במדבר יג, ב ועוד); וכן לדעתו התואר „שוטרים“ מקורו במצרים (שמות ה, ו) והוא הדין בנוגע ל„זקנים“ (שמות ג, יח; ד, כט), ואין מקורו בחוקה. לפי זה היתה חוקת השיפוט

של משה, כפי שניתנה במדבר, תואמת את אותן ההוראות שהוזכרו לאחרונה, וכפי שהוסמכה לחלוקת העם במסעות המלחמה (במדבר לא, יד), אחרת, לדעתם, חוקת ספר דברים. התוארים העתיקים „זקנים” ו„שוטרים” הם היחידים המופיעים עדיין. אך הזקנים אינם יותר „זקני ישראל” (שמות ג, טז ועוד) או „זקני העדה” (ויקרא ד, כט) אלא „זקני העיר” (דברים יט, יב ועוד). תפקידם הוא שמירה על החוק בניהול הענין ובהוצאה לפועל. המומחים אשר על פיהם יהיה כל ריב הם הכהנים (דברים כא, ה), ובמקרים בהם משה הנו הסמכות העליונה בספר שמות, מופיע בספר דברים בית הדין הגדול במקום אשר יבחר בו ה' (דברים יז, ח) המורכב מכהנים ומ„השופט אשר יהיה בימים ההם”. לדברי קלינרט התפתחה מחוקת שיפוט מלחמתית חוקה אזרחית ונושא הצבור השפוטי היא העיר במקום העם או העדה. — עד כאן מדברי קלינרט.

אולם המשכיל על דבר אמת יראה, כי כל האמור בתורה על חוקת השיפוט תואם זה את זה וכל ההבדלים שמצינו אינם אלא מפני שבספר דברים נאמרו המצוות על מנת לקיימן בארץ הקודש, כאשר ישבו כל העם בנחלתם, אבל אין כל יסוד להניח שכאילו יש ביניהם התפתחות היסטורית ארוכה, וכמו שבייר זאת כבר קייל (מבוא עמ' 106 והלאה). הטענה שכאילו בשמות יח יש לפנינו תחוקה מלחמתית אינה כתובה שם כלל. „אנשי חיל” אין פירושו גיבורים, אלא אנשים ישרים והגונים, כמבואר מתוך ההמשך. אנשי חיל אלה נבחרו מהעם לשבטיו, כמבואר בדברים א, יג, ולפי מה שנאמר שם פסוק טו היו הם ראשי שבטים. לדברי הנגסטנברג (ג, 415 והלאה) הסתמכה החלוקה לאלפים, מאות וכו', על החלוקה הטבעית של העם לשבטים, בתי אבות, משפחות וכדומה (השוה יהושע ז, יד). המשפחות הגדולות נקראות גם „אלפים”, השוה במדבר א, טו; י, ד; יהושע כב, יד ועוד. וכיון שמצינו ש„אלף” הוא כינוי למשפחה גדולה, למה לא נאמר כי „מאה” או „עשרה” הם כנוי למשפחה פחות או יותר קטנה? בשפה הערבית נקראת משפחה: „עשירה”, כינוי הנגזר מלשון „עשרה”. גמצינו למדים, כי סידור העם לאלפים ומאות וכו', אפילו אם נודעה לו תועלת בשעת המלחמה, היה תלוי בכוננות המלחמתית של העם עד כדי כמה שזו היתה קשורה בחלוקתו הטבעית. פירוש אחר ראה למעלה בפירושו א, טו. כי השופטים לא היו גם שרי צבא יש להסיק מכך, שבין השופטים מצינו גם „שרי עשרות”, דבר שאינו מתאים

לצרכים צבאיים. אולם, אפילו אם נאמר שהשופטים הללו היו גם שרי צבא, מכל מקום לא היה מקום לסיידור זה אלא כל זמן שכל העם היה מרוכז ביחד במחנה אחד. שם היה תועלת בדבר שהעם יתחלק לאלפים ומאות וכר ויעמד תחת מרותו של שופט אחד או כמה שופטים. אבל מיד להתישבותם של ישראל בארץ, מובן הדבר, שהיה צורך לשנות סדר זה והיה צורך למנות שופטים בכל עיר. שינוי זה מובן מאילו במדה כזאת, עד שמתקבל בהחלט על הדעת שמשא רבינו קבע אותו כבר, אחרי כיבוש עבר הירדן, סמוך לכיבוש הארץ הקדושה.

טענה עוד יותר פחותה היא זו, שבספרים הראשונים נזכרים רק „זקני ישראל” או „זקני העדה”, בעוד שבדברים נזכרים „זקני העיר”. במקום שיש צורך בנציגי כל העם, מובן שהם נקראים זקני ישראל; זקני העיר לא היו קיימים עדיין במדבר, שהרי לא היו דרים בערים. בספר דברים נזכרים זקני העיר רק בענינים שאינם נוגעים לכל העם, אלא לעיר יחידה או סביבה מסוימת. בפרק כז, א וכן בפרק לא, ט נזכרים גם זקני ישראל, מפני ששם מדובר על נציגות כל העם. עוד יותר ברור מוכח הדבר בפרשת עגלה ערופה (כא, א והלאה). בתחילה נאמר שם: „ויצאו זקניך ושופטיך” (כא, ב). וכמובן ששם הכוונה ל„זקני ישראל”, כמו שפירשו רבותינו זכרונם לברכה, שהרי כל זמן שעדיין לא נודע איזו עיר קרובה אל החלל, אין לדבר על זקני העיר. אבל אחרי שכבר מדדו אל הערים, וכבר מצאו איזו היא העיר הקרובה אל החלל, מופיעים מיד זקני העיר, והם מקיימים את כל המצוות המוטלות עליהם בתור נציגי העיר.

בנוגע ל„עדה” השופטת את הרוצח שוגג או מזיד, כבר הוכחנו בפירושונו לויקרא ד, יג, שאין הכוונה בזה לכל קהל ישראל, אלא לבית הדין, כי בית הדין הגדול או נציגות כל ישראל נקראים בתורה „עדת ישראל” (כאן הננו מסתפקים להראות מקום לבמדבר י, ג: כז, כא; כה, ו; ז; מלכים א יב, כ). ולבסוף, בנוגע לבית הדין הגדול שבמקום הנבחר, אותה מצוה מסתמכת על המצב שהיה במדבר, כמו שנוכיה א”ה כשנגיע לשם.

גם אין לתמוה למה נזכרים בספר דברים הכהנים בתור שופטים. שהרי כבר בספר ויקרא י, י”א נאמר, כי תפקיד הכהנים הוא: „להבדיל בין הקודש ובין החול... ולהורות את בני ישראל את כל החוקים”. דווקא אותו הפסוק

בספר דברים המדגיש ביותר את שיתוף הכהנים בשאלות משפטיות, מסתמך על המצוה שבספר ויקרא, כמו שנאמר (כא, ה): „ועל פיהם יהיה כל ריב וכל נגע.“ יש להשוות עוד את הפסוק כד, ח, המסתמך בפירושו על תורת כהנים (ויקרא יג והלאה). גם בכרכת משה (לג, י) נאמר על הלויים: „יורד משפטיך ליעקב ותורתך לישראל“.

הפסוקים יח-כ: שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך אשר ה' אלקיך נותן לך לשבטיך ושפטו את העם משפט צדק. לא תטה משפט לא תכיר פנים ולא תקח שוחד כי השוחד יעור עיני חכמים ויסלף דברי צדיקים. צדק צדק תרדוף למען תחיה וירשת את הארץ אשר ה' אלקיך נותן לך.

שוטרים. לפי תרגום השבעים: סופרים, קרוב למלה הערבית *شرطي*. וכן הוא התרגום הסורי וכמה מן החדשים (השוה הגנסטנברג ב, עמ' 450). אחרים מפרשים את המלה מן השורש הארמי „סדר“ (באשורית: שאטארו). אשר כפירושו בארמית כן פירושו בערבית, וממנה נגזר „שטר“, וכן „משטר“ (איוב לח, לג). כן מפרשים אייולד (אלטרטום מהדורא שניה עמוד 291, הערה 4), שולץ, קנובל ועוד. נראים הדברים כפירושו של רש"י, כי השוטרים היו שלוחי בית הדין, המוציאים את פסק הדין לפועל, ובכך קיימו את הסדר בארץ. ראה ספרי דברים פסקא טו: „ושוטרים אלו הלויים המכים ברצועה“. במסכת יבמות פו, ב נאמר, כי בימים הקדמונים מינו בתור שוטרים רק את הלויים (השוה דברי הימים ב יט, ח והלאה; לד, יג), אבל אחרי כן מינו אותם מכל ישראל (ראה מאגאזין ה 37 והלאה). — לשבטיך. מוסב על „תתן לך“, כלומר תתן לך לשבטיך. באופן שלכל שבט יהא שופט מקרבו (השוה רש"י ורמב"ן). — ושפטו וגו'. מסתבר כפירושו של רש"י על פי ספרי, שמצוה זו לא נאמרה כלפי השופטים, אלא כלפי אלה אשר מינו השופטים נתון בידיהם, שנצטוו למנות שופטים כאלה שיש בכחם לשפוט צדק מתוך ידיעתם המספקת בתורה; המצוה עבור השופטים בעצמם לא נאמרה אלא בפסוק הסמוך. — את העם וגו'. הפעל „שפט“ יוצא לשני

פעולים. — כפי המבואר בתחילת מסכת סנהדרין ישנם שלשה מינים של בתי דין: בתי דינין של שלשה דיינים, סנהדרי קטנה של עשרים ושלשה דיינים וסנהדרי גדולה של שבעים ואחד דיינים. ב„קדמוניות היהודים“ ליוסף בן מתתיהו ד, ח, יד נאמר, כי כוונת המקרא היא, שבכל עיר יהא בית דין של שבעה אנשים, ועמהם שני שמשים משבט לוי. כפי הנראה כוונתו של יוסף בן מתתיהו ל„שבעה טובי העיר“, הנזכרים כמה פעמים בתלמוד (ראה מגילה כז, א) עם „שני סופרי הדיינים“, אשר לפי דעתו הם לויים, כיוון שהם שוטרים (השוה סנהדרין יז, ב). הדבר ידוע, כי על פי קבלת רבותינו דל דיני ממונות גידונים בשלשה דיינים דיני נפשות בעשרים ושלשה (משנה סנהדרין א, א; ד).

לא תטה וגו'. בשמות כג, ו, נאמר: „משפט אביונך“; להלן כז, יט נאמר: „משפט גר יתום ואלמנה“ (השה שמאל א, ח, ג; איכה ג, לה). יש לקיים את הדין בדרך הישרה ולא להטותו מן המסלול לפי רצון שרירותי של השופט. — ולא תכיר פנים. בויקרא יט, טו: „לא תשא פני דל ולא תהדר פני גדול“; בשמות כג, ג: „ודל לא תהדר“. זאת אומרת, שאסור להטות את המשפט אפילו לטובת העני, אולם יש לראות מתוך ספר דברים כא, יז\*) כי הביטוי „לא תכיר פנים“ מתייחס בעיקר לאיסור להתחשב בכבודו של אדם נכבד, נראה פירושו של רש"י, שאין הכוונה בפסוק זה לאסור הטיית הדין ממש לטובת העשיר, שהרי לזה כבר נאמר: „לא תטה משפט“; כאן נאמר איסור נוסף, שלא לכבד בעל דין אחד יותר מן השני בשעת הטענות (קשה לזה ורך לזה וכו'), אפילו אם השופט ידון כפי הדין והצדק. — ולא תקח שוחד. הפועל „לשחד“ פירושו לתת מתנה. שם הדבר „שוחד“, פירושו מתנה (מלכים א, טו, יט). בספרי מבואר: „אפילו לזכות את הזכאי ולחייב את החייב“. הטעם הוא, „כי השוחד יעור עיני חכמים“ (בשמות כג, ח: „כי השוחד יעור פקחים“), כלומר על ידי נטילת השוחד אין הדיין רואה את האמת והפסק משתנה על ידי דעה קדומה, וכך הוא מטה את המשפט שלא מדעתו. — דברי צדיקים. אונקלוס בשמות כג, ח מתרגם: „פתגמין תריצין“ (דברים ישרים). יונתן מוסיף לדקדק: „פתגמין תריצין דמכתבין

\* (במקור מראה מקום לדברים א, ז — וברור כי הוא טעות דפוס; נראה כי הכוונה לדברים כא, יז: „כי את הבכור בן השוואה יכיר“ (החטתיק).



באורייתא, כלומר דברי התורה. בדברים ד, ח נאמר: „חוקים ומשפטים צדיקים, וגם שם מתרגם יונתן; „קיימין דינין תריצין“ (אונקלוס: „קשיטין“). וכן מפרשת המכילתא: „משנה דברים המצודקים הנאמרים בסיני“.

כעין זה מפרשים רש"י ורב סעדיה גאון (מובא בראב"ע). לדבריהם „צדיקים“ הוא תואר של „דברי“. הראב"ע מקשה על זה, כי „דברי“ נאמר בלשון נסמך. אבל ר' וואלף היידנהיים והגאון ר' יעקב צבי מקלנבורג משייבים בצדק, שמצינו בלשון הקודש שגם שם דבר המתואר על יד שם תואר נאמר בלשון נסמך. כגון „מלאכי רעים“ (תהלים עת, מט), „גטעי נעמנים“ (ישעיהו יו, י).

„חלוני שקופים“ (מלכים א, ו, ד — לפי פירוש כמה מן המפרשים, השה אייוולד 287). עוד פירוש נמצא בתרגום יונתן בשמות וכאן וזו לשונו: „ומערבב (ומקלקל) מילי זכאין בפומהון בשעת דינא“. כלומר, „צדיקים“ פירושו אותו צד שהדין עמו ו„דברי“ נאמר ביחס-קניני ל„צדיקים“. כלומר, הצד שהדין עמו, כאשר יודע לו שהשופט קיבל שוחד מן הצד השני, יתבלבלו ויסתחמו טעותיו. אבל יש להקשות לפירוש זה, כי סתמא דמילתא אין הצד האחד ידע אם הצד שכנגדו נתן שוחד. קנובל לשמות מפרש: ומסלף את עניניהם של הצדיקים, כלומר הצדיק שאינו נותן שוחד מפסיד בדינו דינו הצודק מסולף. אולם יש לטעון כנגד זה, כי השוחד כשלעצמו אינו עושה זאת, אלא גורם לכך, אם על ידי כך שהשופט מטה דין במזיד, דבר שכבר נכלל בפסוק „לא תטה משפט“, או על ידי כך שהשופט מפסיד את שיקול דעתו הבהירה. דבר שנכלל כבר ברישא דקרא „יעור עיני חכמים“. שולץ מפרש באופן יותר מתאים לתוכן הדברים, כי „צדיקים“ הם השופטים, ואם כן „דברי צדיקים“ הוא פסק דינו של השופט הצדיק. לפי זה מתאים כאן „צדיקים“ ל„חכמים“.

אבל קשה ליחס את התואר „צדיקים“ לשופט המבקש לשפוט צדק, ועוד, לדבריו לא נתבאר עדיין מפני מה גורם השוחד את פסק הדין המסולף. אנחנו הולכים על כן בעקבות פירוש רש"י ואונקלוס. „דברי צדיקים“ פירושו משפטים צדיקים, כלומר דיני התורה. מי שלוקח שוחד, אינו מפרש אותם כראוי, הוא מהפך את כוונתם אל ההיפך, מפני שהוא מהפך בזכותו של משחדו. לפי זה האזהרה נאמרה בלשון לא זו אף זו. בתחילה נאמר: „יעור עיני חכמים“, כלומר השופט אינו רואה נכוחה ואין לו שיקול דעת ברור; בשעה שהוא רוצה לדון על פי סברתו ומדעתו, לא יראה את האמת, ולא עוד, אלא

„ויסלף דברי צדיקים“, כלומר, אפילו בשעה שדברי התורה הם ברורים ומצדיקים את האחד ואין לשופט צורך לדון על פי סברא. בכל זאת יגרום לו השוחד להסוך את הדברים הברורים להסכם.

צדק צדק. המלה נכפלה לחזק את הענין (השה ויקרא יג. מה: יחזקאל כא. יד; לב). בספרי מבואר כי מצוה זו נאמרה כלפי כל ישראל „הלוך אחר בית דין שיטה“. — למען תחיה. זו היא המטרה וכמו שנאמר גם בפרק ד פסוק א. הפסוק נאמר בעיקרו בלשון הפונה לאותו הדור. אבל כיון שלא נאמר כאן „ובאת“, מוכח, כי הפסוק נאמר גם לדורות הבאים. כמבואר בספרי „שמינוי הדיינים הכשרים כדאי להחיות את ישראל ולהושיבם על אדמתם“. הצדק הוא עמוד התווך של המדינה; בלעדיו אין לה קיום.

הפסוקים כא-כב: לא תטע לך אשרה כל עץ אצל מזבח  
ה' אלקיך אשר תעשה לך. ולא תקים לך מצבה אשר שנא  
ה' אלקיך.

**דעת**

אתר לימודי יהדות ורוח  
www.daat.ac.il