

רד"צ חופמן

פרק יז פסוק א: לא תזבח לה' אלקיך שור ושה אשר יהיה
בו מום כל דבר רע כי תועבת ה' אלקיך הוא.

קשה למצוא טעם מפני מה נסמכו שלש המצוות האלה לפרשה שלפניה.
רבתינו זכרונם לברכה (במסכת ע"ז נב, א) אמרו על כך: „כל המעמיד
דיין שאינו הגון כאילו מעמיד אשירה“, כלומר באיסור נטיעת אשירה הוזהר גם
שלא להעמיד דיין שאינו הגון. הראב"ע מפרש, שהתורה סמכה את האיסורים
האלה לכאן, מפני שזה הוא תפקידו הראשון של השופט לבער עבודה זרה.
הרי מצבה ואשירה הנזכרים כאן הם מכלל תשמישי עבודה זרה. כך מפרש
גם שולץ. אבל קייל מסתפק בהערה, שהכתוב נותן דוגמא של כמה עבירות
שעל השופט לדאוג להענשתם. דון יצחק אברבנאל הולך בעקבות רבתינו
ומפרש, ששלשת האזהרות הללו שייכות למצוות השופטים, שכן, ראשית,
אסור למנות נכרים — עובדי עבודה זרה — בתור שופטים, והממנה אותם
לדיינים הרי הוא כאילו נוטע אשירה אצל המזבח; שנית, אסור למנות דיין
עם הארץ, ודיינים כאלה דומים לאבן דוממת, כמו מצבה השנואה לה'.

שלישית, צריכים הדיינים להיות בעלי מדות טובות, המעמיד דיין בעל מדות רעות דומה למקריב בהמה בעלת מום לקרבן לה'. — נראים הדברים, כי כל הפירושים האלה עדיין אינם מספיקים ליישב את פשוטו של מקרא, אם כי הפירוש הראשון והאחרון מתיישבים בדרך דרש.

כדי לבוא לידי פירוש מספיק יותר, נקדים, כי גם בשמות כ, כד והלאה נאמרו מצוות הנוגעות למזבח ה' וסמוך להן מתחילה פרשת „ואלה המשפטים וגר", הכוללת את עיקרי הדינים. שם מבואר הדבר במכילתא: „גמצאנו למדין שסנהדרין באין בצד המזבח", וכן נקבעה הלכה למעשה, כי מושב הסנהדרין היה בלשכת הגזית שבבית המקדש. הגשת המשפט בפני בית דין נקראת בשמות כא כמה פעמים בשם „נקרב אל האלקים". אמנם עיקר הביטוי משמע שהדיינים דנים בשם ה', אולם יתכן לומר עוד, כי מטעם זה נקבע מושב בית הדין בקרבת המקדש, כדי לתת ביטוי לרעיון זה שאלקים ניצב בעדת א"ל (השה גראף דריטש-מורנגלנדישה צייטשריפט ית, עמוד 309 הלאה). יתכן, שמחמת שמושב הסנהדרין הוא בסמוך למקדש, סמכה התורה את דיני השופטים אל דיני המזרת.

קשר שלש המצוות שלנו עם הקדש להן יזכר עוד יותר אם נעמיק להבין לרוחן. אשירה ומצבה שימשו לגוים לעבודה זרה באופן מיוחד. אמנם היו להם גם מזבחות, אבל כיון שהקב"ה לא אסר לנו אלא את האשירה המצבה, בעוד שאת המזבח התיר לנו וציוונו עליו, צריכים לומר, כי דווקא לאשירה ולמצבה היתה משמעות שציינה אותן במיוחד כמכשירי עבודה זרה מגוונים. מצינו בתורה, שהזהירה אותנו שלא יהא לנו אלא מקדש אחד, כדי למנוע מאתנו עבודה זרה, ונצטוונו קדש כל (יב, ב והלאה), שמיד עם כיבוש הארץ נשמיד את כל המקומות אשר עבדו שם הגוים עבודה זרה, ואף למקדש ה' לא נרשה אלא מקום אחד, אשר לשם נביא את כל קרבנותינו. אחרי שפרט הכתוב עוד איזה קרבנות יש להביא לבית הבחירה ובאיזה זמנים נצטוונו להיראות לפני הקב"ה שם, ממשיך הכתוב להורות, כי מקום המשפט לא ישאר מצומצם למקום הנבחר לבדו, אלא שנמנה שופטים בכל ערי ישראל. אף על פי שאין לנו אלא מקדש אחד, מכל מקום עלינו לקבוע מקומות הרבה אשר שם יושבים הדיינים ודנים בשם ה'. אף על פי שאלקים ניצב בעדת א"ל, מכל מקום אין זה מגרע את ייחוד בית המקדש. מאידך גיסא אמרה תורה, שעלינו לשמור שמירה מעולה את מקדש ה' שלא יתחלל וזו. אסור

לנו להכניס לתוכו שום דבר מן החוץ, השייך לעבודה זרה באיזה קשר כלשהו, או שהוא תועבה בעיני ה'. זאת אומרת, שהמצוות המתיחסות למקדש הן אלו: המקדש לא יהא אלא אחד; כל מה שמקדישים לה' יש להביא שמה; עלינו לעלות לשם בזמנים ידועים. אבל לעומת זאת, מקומות המשפט, שגם הם נחשבים כמקומות שהשכינה שרויה שם, יש להקים בכל ערי הארץ. אבל אותו בית המקדש היחידי יש לשומרו ביותר ממנהגי עבודה זרה ומקרבות מתועבים בעיני ה'. כלומר: משפט ה', שמקורו במקדש, עליו להתפשט בכל הארץ, אבל אסור להכניס חולין מן החוץ אל המקדש.

לא תטע לך אשרה כל עץ. כבר פירשנו הענין למעלה יב, ב"ג. בספרי מבואר כי כאן הוזהרנו שלא לנטוע אילן ולבנות בית בהר הבית. אבל הרמב"ן מפרש כי בנין בית אינו אסור אלא מדרבנן, והפסוק אינו אלא אסמכתא בעלמא (*). — מצבה, גם כן כבר נתפרש למעלה במקום הנזכר. — אשר שגא. אף על פי שמצבת אהובה היתה לו בימי האבות, שהרי מצינו כמה פעמים שיעקב אבינו הקים מצבה, עכשיו שנאה מאחר שעשאוה הכנענים חוק לעבודה זרה (רש"י על פי ספרי). — לא תזבח... כל דבר רע. השה למעלה פירושו טו, כא—כג. רבותינו למדונו בספרי, כי "כל דבר רע" כולל אזהרה למפגל, השה פירושו לויקרא ז, יח. לא רק על הקרבת בעל מוח לבדה הוזהרנו, אלא הוזהרנו גם שלא לפסול את הקרבן על ידי מחשבה בלתי נכונה בשעת זבחתו. — כי תועבת וגו'. מכאן למדנו שאסור לזכות לה' כל דבר המתועב בעיניו, כגון רובע ונרבע, מוקצה ונעבד (השה ספרי ופירושו לויקרא א, ב).

(*) בספרי נאמר עוד: „אשר תעשה לך לרבות הבמה“, כלומר גם בזמן היתר הבמות, בשבע שכיבוש ושבע שחילקו עם כניסתן לארץ (השה למעלה בפירושו יב, ח—ד), הוזהרנו שלא לנטוע אשרה אצל הבמה. בזה יש לנו להמתיק עוד יותר את סמיכות הפרשיות, כי איסור אשרה נהג בכל מקומות עבודת ה' בארץ, כמו שמיני השופטים נוהג „בכל שפריך“.

הפסוקים ב'ה': כי ימצא בקרבך באחד שעריך אשר ה' אלקיך נותן לך איש או אשה אשר יעשה את הרע בעיני ה' אלקיך לעבור בריתו. וילך ויעבור אלהים אחרים וישתחו להם ולשמש או לירח או לכל צבא השמים אשר לא צויתי. והוגד לך ושמעת ודרשת היטב והנה אמת נכון הדבר נעשתה התועבה הזאת בישראל. והוצאת את האיש ההוא או את האשה ההיא אשר עשו את הדבר הרע הזה אל שעריך את האיש או את האשה וסקלתם באבנים ומתו.

קנובל מעיר, שלכאורה היה מקום הפסוקים האלה למעלה יג, ב—יט. כי שם נאמרה פרשת מסית ומדיח ועיר הנידחת. אולם נראה, כי פִּרְשָׁה זאת נאמרה כאן, משום שכאן נותנת לנו התורה דוגמא להוצאה לפועל של המשפט „בשעריך”. ואין ספק כי מקרה זה אינו דומה למסית ומדיח ועיר הנידחת. עונשו של מסית ומדיח הוא יותר חמור מעונשו של המוסת. עיר הנידחת נאמרה למעלה. מפני ששם הגי' מדיחיה מתוכה, זאת אומרת העיר כוללת גם את המדיח וגם את המודחים.

כי ימצא. מבואר בספרי: „בעדים”, וכן מוכח מספוק ו (על פי שנים עדים יקום דבר“). מכאן למדו רבותינו בספרי בבנין אב, שבכל מקום שנאמר בתורה כי ימצא, הכוונה למציאה בעדים. — באחד שעריך וגו'. כעין זה למעלה יג, יג. — איש או אשה. מבואר בספרי כי הוצרך הכתוב כאן להדגיש זאת, מפני שבעיר הנידחת למדנו: יצאו אנשים — ולא נשים (למעלה יג, יד), על כן הוצרך הכתוב להשוות אשה שעבדה עבודה זרה לאיש לענין עונשין. — אשר יעשה. לשון זכר. מפני שמקדם הזכר איש. — לעבור בריתו. כאן הכוונה לדברי הברית — עשרת הדברות; השוה שמות לד, כח ולמעלה ד, יג („את בריתי... עשרת הדברים“), השוה גם יהושע ז, יא; טו; כג, טו. הכתוב מפרש מיד, שהכוונה לאזהרה החמורה ביותר שבברית, דהיינו איסור עבודה זרה. — ויעבור אלהים אחרים וישתחו להם. מקביל לנאמר בעשרת הדברות: „לא יהיה לך אלהים אחרים... לא תשתחוה להם ולא תעבדם”. „ולשמש או לירח או לכל צבא השמים” כאן הוא במקום „פסל כל תמונה אשר בשמים ממעל” שבעשרת הדברות. עוד יותר ניכר הוא קשר המקרא הזה לנאמר למעלה

ד. יט: „ופן תשא עיניך השמימה וראית את השמש ואת הירח ואת הכוכבים. כל צבא השמים ונדחת והשתחית להם ועבדתם וגר“.

כמה מן המבקרים הכופרים נתלן בהזכרת עבדות כוכבים כאן ואמרו, כי מכאן הוכחה לחיבור ספר דברים בימי יאשיהו. הם טוענים, כי פסוקים אלה מניחים את עבדות הכוכבים כעובדא קיימת ואנו לא מצאנו בכתבי הקודש קיום פולחן הכוכבים אלא בתקופת שלטונו של מנשה (מלכים ב כא). ג הלאה: דברי הימים ב לג. ג הלאה). וכן מצינו לנביאי תקופתו של יאשיהו שהוכיחו את ישראל על עבדתם לכוכבים (השנה ירמיהו ז, יח; יט, יג; מד, יז והלאה; צפניה א, ה). ועל כן דעתם נוטה לומר, שספר דברים גם הוא נכתב באותה תקופה.

אולם כבר שולץ (עמוד 37 הלאה) ועוד יותר באריכות קליינרט (עמוד 105 הלאה) דחו בהחלטיות את הטענה הזאת. אין זה נכון כלל מה שהם טוענים, כי לפני זמנו של יאשיהו לא התקיים פולחן כוכבים בישראל. בספר מלכים ב יז, טז נאמר, כי במלכות ישראל השתחוו לכוכבים עוד הרבה לפני כן (השנה ישעיהו יז, ח). בספר שופטים ב, יג נאמר, כי בני ישראל עבדו לבעלים ולעשתרות כבר בימי השופטים, והרי הבעל הוא אליל השמש ועשתורת היא אלילת הלבנה. אלילים אלה היו העבודות הזרות העיקריות של יושבי כנען העתיקים. מצינו כי הפלשתים הניחו את כלי הויין של שאול בבית עשתרות (שמואל א לא, י). עיר הבירה של עוג מלך הבשן היתה עשתרות קרנים (בראשית יד, ה) ונראה כי כן היה שמה על שם אלילת הלבנה עשתורת. שעבדו לה ושצורתה היתה צורת ראש שור עם קרנים. מצינו עיר כנענית בשם „בית שמש“ (יהושע כא, טז), כפי הנראה מחמת שעבדו שם לשמש. ואף בעשרת הדברות כבר נאסר לעבוד לתמונות אשר בשמים ממעל. חוץ מזה, אין הדבר שנוי במחלוקת כלל, שהאסטרוולוגיה ופולחן הכוכבים של עמי בבל מגיעים לתקופות עתיקות ביותר (השנה גוניוס ליסעיהו ג, עמ' 349 הלאה) ואין להטיל כל ספק בדבר כי השפעתם נפוצה בין כל עמי אסיה הקדמית. מלבד זאת הגנו רואים, כי דוקא אותה עבדות הכוכבים שהונהגה ביהודה בתקופה המאוחרת, הנה בלתי מוכרת לספר דברים. דווקא „מלכת השמים“ הנזכרת כמה פעמים בירמיהו אינה נזכרת כלל בדברים, ויש עוד לשים לב, כי התואר „ה' צבאות“ המתאר את הקב"ה שהוא מושל על צבא השמים, אינו נזכר בספר דברים, ואייולד (דמצ. 1840, 418) רצה לראות

בכך ראייה כי האסטרולוגיה ופולחן הכוכבים לא היו נהוגים בתקופה העתיקה!
 והיאך אפשר לאמר עם כל זאת שספר דברים לא נכתב אלא בימי מנשה?
 אשר לא צויתני. כלומר, אשר אסרתני. משה רבינו מדבר כאן —
 כמו שמצינו בעוד כמה מקומות בספר דברים — בשם ה'. במסכת מגילה
 ט, ב נאמר, כי השבעים תרגמו כאן כאילו היה כתוב „אשר לא צויתני
 לעובדם“. ראוי לציין, כי הספרי דורש את התיבה „לעבדם“ כאילו נאמרה
 במקרא עצמו. שנינו שם: „כשהוא אומר לעובדם להביא את המשתף“*,
 כלומר תיבת „לעבדם“ מרבה את ה„שיתוף“ — האיסור לעבוד לשום נברא,
 אפילו בשותפות עם אלקי ישראל; השה בנוגע לשאלה זאת באריכות את
 הקונטרס שלי: „השולחן ערוך והרבנים על יחס היהודים לנכרים“ (גרמנית),
 מהדורה שניה עמוד 144—148. השה גם פירושו של הירש לשמות כב, יט
 ולמעלה בפירושו ד, יט.

וּדְרַשְׁתָּ הַיֵּטֵב. אפילו אם נייחס תיבות אלו לרישא של הפסוק,
 מכל מקום נרמז בהן בעקיפין הצווי לחקור את העדים (על החקירות והדרישות
 ראה למעלה בפירושו יג, יג—יט). — והנה אמת וגו'. כמו למעלה יג,
 טו. — והוצאת... אל שעריך. מבואר בספרי, שאין הכוונה לשער
 בית הדין, אלא לשער העיר שעבד בה עבודה זרה (השה כתובות מה, ב).
 הסקילה הוצאה לפועל מחוץ לעיר, ובזמן שהיו ישראל שרויין במדבר —
 מחוץ למחנה (השה במדבר טו, לה וכן ויקרא כד, יד). אולי נרמזה בזה
 הוצאת החוטא מכלל העדה (שולץ, קייל). אבל במכילתא (מדרש תנאים 100)
 וכן בתרגומים מבואר כי „שעריך“ הם בתי הדין, וכן למעלה פסוק ב. —
 את האיש או את האשה. הפסוק חוזר ומדגיש, כי בנוגע לעבודה
 זרה אין הבדל בין איש לאשה (**).

(*) אמנם ר' דוד פארדו מפרש שהכוונה לתיבת „לעבדם“ שנאמרה להלן כח, יד.
 (** במכילתא (מדרש תנאים 100) שנינו: „אל שעריך אלו בתי דינין, איש ואשה
 אתה מוציא לשעריך ואי אתה מוציא כל העיר לשעריך, כיכן אמרו אין עושין עיר
 הנדחת אלא בית דין של שבעים ואחד“. לפי זה נלמד מן „את האיש או את האשה“,
 שעיר הנידחת נידונה בע"א ורק עובדי ע"ז יהודים נידונים בכ"ג. אותו הדבר נאמר
 גם בתלמוד סנהדרין טו, ב. רש"י בפירושו מקשה: וצ"ע דהא האי אל שעריך הוא
 שער שעבד בו ולא שער שנידון בו. אבל לדברי המכילתא הכל ניהא, שהרי שם
 שנינו כי שעריך היינו בתי דינין.

וסקלתם באבנים. במקום אחר (ויקרא כ. ב) נאמר „באבן“ ועל כן למדו מכאן רבותינו בספרי: „לא מת בראשונה ימות בשניה“ (מ' סנהדרין, השה פירושנו לויקרא כ. ב). — ומתו. מלמד שאסור להוסיף להם מיתה אחרת, אלא „שתהא מיתתן בסקילה“, היינו שתהא הסקילה מיתתן.

הפסוקים יז: על פי שנים עדים או שלשה עדים יומת המת לא יומת על פי עד אחד. יד העדים תהיה בו בראשונה להמיתו ויד כל העם באחרונה ובקרת הרע מקרבך.

להלן יט, טו נשנית מצוה זאת, כי אין לדון אלא על פי שנים או שלשה עדים. כאן מדובר בדיני נפשות ולהלן בשאר דינים (ראה בספרי להלן). כאן, לענין דיני נפשות, נאמר: „שנים עדים“; להלן, בשאר דינים, נאמר: „שני עדים“; ומכאן יש לנו רמז להלכה (מכות ו), שבדיני נפשות צריכים שני העדים לראות את המעשה ביחד, מה שאין כן בדיני ממונות שכשרה גם עדות מיוחדת, כלומר שלא ראו שניהם יחד. לשון הכפל „שנים“ מורה על זוג, מה שאין כן „שני עדים“ יכול להתפרש גם כשני בודדים (ליטעראטור בלאט, דער יודישען פרעסע 1879, 27). — שנים עדים או שלשה. רבותינו למדו מכאן להקיש שלשה לשנים (ראה רש"י). — יומת המת. כלומר העתיד למות (השה בראשית כ. ג; ישעיהו לח. א; זכריה יא. ט). — יד העדים. ספרי: „מצוה ביד העדים להמיתו, אבל אם לא יכלו להמיתו מצוה ביד אחרים (השה למעלה יג. י).“

בית הדין הגדול

הפסוקים יח: כי יפלא ממך דבר למשפט בין דם לדם בין דין לדין ובין נגע לנגע דברי ריבות בשעריך וקמת ועלית אל המקום אשר יבחר ה' אלקיך בו. וכאת אל הכהנים הלויים ואל השופט אשר יהיה בימים ההם ודרשת והגידו לך את דבר המשפט. ועשית על פי הדבר אשר יגידו לך מן המקום ההוא אשר יבחר ה' ושמרת לעשות ככל אשר יורוך. על פי התורה אשר יורוך ועל המשפט אשר יאמרו לך תעשה לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל.

כי יפלא ממך. כלומר כי יקשה ממך (השדה ל. יא; בראשית יח. יד). — למשפט. כלומר להכרעה, לפסק־דין. — בין דם לדם בין דין לדין ובין נגע לנגע. רוב המפרשים החדשים הולכים בעקבות הראב"ע, המפרש את כל הדוגמאות הנמנות כאן בענינים משפטיים, ועל כן הם מפרשים: „בין דם לדם” — ספק בענין רצח. כגון בין רוצח בשוגג לרוצח במזיד; „בין דין לדין” — ספק בדיני ממונות; „ובין נגע לנגע” — ספק בנוגע למכה ונזק גופני שאדם גרם לחבירו. גם לדעת הרמב"ן פשוטו של מקרא הוא, שכאן מדובר רק בענינים משפטיים; אלא שהוא מפרש, כי התורה הזכירה את הספיקות הללו רק בתור דוגמה „ודבר הכתוב בהוזה, כי בעניני המשפטים יהיו המחלוקות יותר משאר ההוראות”. אבל לאמיתו של דבר נצטוונו כאן לשמוע בקול בית הדין הגדול בנוגע לכל התורה כולה. כמו שמבאר להדיא בפסוק יא: „על פי התורה וגו'”. אם כי מודים אנו לרמב"ן שמה שאמרו רבותינו על כל תיבה ותיבה מפסוק זה אינו פשוטו של מקרא אלא דרש*.) והרי אף לדברי הרמב"ן אם כי פשוטו של מקרא דן רק בענינים משפטיים, מכל מקום קבלת רבותינו שנצטוונו לשמוע בקול בית דין הגדול בנוגע לכל המצוות יש לה יסוד גם בפשט הכתוב, כיון שסברא היא שאין לחלק בין ענינים משפטיים לשאר ענינים הלכותיים, בכל זאת נראה לעניות דעתנו, כי גם פשוטו של מקרא מדגיש כי אף בעניני איסור והיתר ההכרעה היא בידי בית הדין הגדול. אין להעלות על הדעת, כי תיבת „נגע” מתפרשת כאן באופן אחר ממשמעותה ברוב המקרא. דהיינו „נגע צרעת”. בכלל לא מצינו במקרא תיבת נגע, אלא בנוגע למכה שבידי שמים; רק פסוק אחד הביאו המפרשים לסייע את דעתם שתיבה זו משמשת בנוגע למכה בידי אדם (משלי ה, לג). אבל גם שם אנחנו צריכים לפרש כפירושו של הראב"ע שם, שכוונת המקרא למכה בידי שמים. כל שכן שאין לפרש כאן פירוש אחר, אלא שהפירוש הנכון הוא נגע צרעת**). שכן יש בידינו ראיה ברורה מן הפסוק בדברים כא, ה, אשר שם נאמר בנוגע

* פירוש אשר תוכנו בהחלט אינו עומד בסתירה לפשוטו של מקרא כלל כמו

שיתבאר להלן.

** וכן מהרגמים התרגומים והסורי, וכן מפרשים רש"י, רשב"ם ועוד.

לכהנים: „ועל פיהם יהיה כל ריב וכל נגע“, והרי שם אין לפרש בשום אופן תיבת נגע שהיא מכה בידי אדם, כדברי כמה פרשנים, שהרי משפטים בנוגע לנזקים גופניים כבר נכללו בתיבות „כל ריב“. מלבד זאת, מקרא מלא הוא בדברים כד, ח, שדווקא „נגע צרעת“ הוא הדבר שעליו נמסרה ההכרעה לידי הכהנים.

את הפירוש המוסמך ביותר למצוה הנידונה, נוכל ללמוד מן הפסוקים בדברי הימים ב יט, ד—יא. וזה לשון המקרא: „וישב יהושפט בירושלם וישב ויצא בעם מבאר שבע עד הר אפרים וישבם אל ה' אלקי אבותיהם. ויעמד שופטים בארץ בכל ערי יהודה הבצורות לעיר ועיר. ויאמר אל השופטים ראו מה אתם עושים כי לא לאדם תשפטו כי לה' ועמכם בדבר משפט. ועתה יהי פחד ה' עליכם שמרו ועשו כי אין עם ה' אלקינו עולה ומשא פנים ומקח שוחד. וגם בירושלים העמיד יהושפט מן הלויים הכהנים ומראשי האבות לישראל למשפט ה' ולריב וישבו בירושלים. ויצו עליהם לאמר... וכל ריב אשר יבוא עליכם מאחיכם היושבים בעריהם בין דם לדם בין תורה למצוה לחוקים ולמשפטים הזהרתם אותם ולא יאשמו לה' והיה קצף עליכם ועל אחיכם... והנה אמריהו כהן הראש עליכם לכל דבר ה' וזבדיהו בן ישמעאל הנגיד לבית יהודה לכל דבר המלך ושוטרים הלויים לפניכם...“. הדבר ברור, כי כל תקנותיו של יהושפט המלך הנזכרות כאן, אינן אלא קיום מצות התורה שנאמרה בדברים טז, יח ויז, ח הלאה. לראשונה מינה המלך דיינים בכל עיר, ממש כמצות התורה, דברים טז, יח. דברי המלך אל השופטים הנזכרים אחרי כן, כוללים לשונות פסוקי התורה (כי לא לאדם תשפטו כי לה', ע"פ דברים א, יז; כי אין עם ה' אלקינו... משא ומקח שוחד, ע"פ דברים י, יז). מינוי בית הדין הגדול שבירושלים, הנזכר אחרי כן, הוא קיום מצות התורה בדברים יז, ח הלאה. התיבות „בין דם לדם“ הועברו מילולית מאותה פרשה. אבל במקום „בין דין לדין“ ובמקום „בין נגע לנגע“ נאמר בדברי הימים: „בין תורה למצוה לחוקים ומשפטים“, ועל פי זה נתברר לנו, כי כוונת התורה אינה לענינים משפטיים גרידא, אלא לכל שאלות המצוה והדת שכולן נמסרו להכרעת בית הדין הגדול.

אמנם לא בחרה התורה כאן — וכן בדברים כא, ה — אלא באיזה דוגמאות מכלל כל המצוות. בויקרא י, י, נאמר, כי תפקיד הכהנים הוא,

„להבדיל בין הקודש ובין החול ולהורות את בני ישראל את כל החוקים“.
ואם כן מה שנאמר בדברים כא, ה על תפקיד הנהנים: „ועל פיהם יהיה כל
ריב וכל נגע“ ודאי אינו אלא דוגמא בעלמא מכלל כל תפקידי הנהנים.
הכוללים הכרעה בדינים ובאיסורים. מכלל האיסורים בחרה התורה לדוגמא
את הנגעים, מפני שהם השטח החמור ביותר, אשר בו מתעוררים ספיקות
מרובים*). כמו כן עלינו לפרש גם כאן, כי התורה בחרה דוגמאות של
ספיקות שונים; אלא שכאן הוזכרו שני מיני ספיקות משפטיים: דיני נפשות
(דם) ודיני ממונות (דין), ודוגמא אחת של איסור והיתר (נגע). בזמן מתן
תורה, כאשר כל התורה שבכתב ושבעל פה היתה ידועה לפחות לשופטים, לא
היה מקום לספיקות אלא במקרים שהיה בהם צורך מיוחד לדון מסברא ולדמות
מילתא למילתא. אחרי כן, בתקופתו של יהושפט, כבר הגענו בעונותינו
הרבים לידי כך, שאפילו מצוות שניתנו מסיני נשתכחו, ולא היססו כבר
מלהזכיר בין השאלות הנשאלות מבית הדין הגדול אפילו „תורה ומצוה“ ממש.
מאחר שביררנו שגם על פי פשוטו של מקרא נאמר כאן כי אף הכרעות
בשאלות של איסור והיתר נמסרו לבית הדין הגדול, אם כן עלינו לקבל את
פירושו של רש"י התרגומים גם לתיבות „דברי ריבות בשעריך“ (דברים
יז, ח). אונקלוס מתרגם: „פתגמי פלוגתא דינא בקרויך**“ וכן ת"י: „מלי
פלוגתא בבית דיניכון“, וכן מתבאר מת"י ליחזקאל מה, כד, ששם נאמר: „ועל
ריב“ הוא מתרגם: „ועל פלגות דינא“, ורש"י בפירושו לדברים יז, ח גם
הוא אינו הולך בעקבות הדרש של הספרי (שלא כדרכו הרגילה) ומפרש:
„שיהיו חכמי העיר חולקים בדבר זה מטמא וזה מטהר זה מחייב וזה מזכה“
(ראה ר' אליהו מזרחי). גם מן התוספתא חגיגה פ"ב (מובא בסנהדרין פח,
ב) מוכח, כי כך נהגו הלכה למעשה, שסנהדרי גדולה שבירושלים היתה
מכרעת בכל חלוקי דעות. לעומת פירוש זה יש לנו גם פירוש אחר (ראה
ראב"ע ושאר מפרשים), ש„דברי ריבות“ הוא „כלל“ לפרטי הענינים
המשפטיים שהוזכרו מקודם. לאמיתו של דבר תלוי פירוש „דברי ריבות“ בכך
איך שנפרש „בין נגע לנגע“, אם נאמר שכאן הוזכרו רק ענינים משפטיים.

* בימי חכמי המשנה נחשבו „נגעים ואהלות“ כהלכות העמוקות (חגיגה יד, א).

** וזלגסה: ואם תראה לדברי השופטים שבשעריך שונים זה מזה.

אם כן יש לומר כי לבסוף כלל הכתוב אותם על הפרטים שלא הוזכרו ב„דברי ריבות“ (אלא שעדיין יקשה לנו, שהרי „בין דין לדין“ הוא כבר ביטוי כללי עבור כל מיני ענינים משפטיים). אבל אם נפרש, כמו שהכרענו, כי „נגע“ פירושו שאלה בענין איסור והיתר, אם כן הפירוש הפשוט ביותר של „דברי ריבות“ הוא מחלוקת בין הדיינים. נמצא פירוש כל המקרא כך הוא: אם יקשה לך להכריע בין דם לדם, בין דין לדין ובין צרעת לצרעת. דברים שבשערי בתי הדין יש בהם ריב ומחלוקת, וקמת ועלית וגו' (גם בדברי הימים ב יט. י נאמר „ריב“ במובן של מחלוקת בין דייני העיר, ואין לפרש שם בענין אחר, שהרי „בין תורה למצה“ אין מקום למחלוקת אחרת).

ראיה לפירושו יש להביא מפסוק יב, לפיו האיש אשר יעשה בזדון ולא ישמע לדברי בית הדין הגדול חייב מיתה. יש מהפרשנים (למשל קנובל, שולץ) הסבורים, שהכוונה לאחד מבעלי הדינים, אבל כבר השיבו להם בצדק, שהפרשה אינה פונה אל בעלי הדינים אלא אל השופטים. אין מדובר כאן כלל וכלל בכך ששני הצדדים מגישים ערעור בדרג יותר גבה (השהו חושן משפט סימן יד); בית הדין הגדול אינו בית דין לערעורים, אלא תפקידו הוא להורות לבתי הדין שבערים, במקרים שאין בידם להכריע. אין כל טעם לומר שבעל דין הממרה את פי בית הדין הגדול יהא חייב מיתה, שהרי פסק הדין של השופטים מוצא לפועל בעל כרחם של בעלי הדין *). אין כל טעם לפרש את הפסוק הזה אלא בנוגע לדייני העיר, שאסור להם להמרות את פי בית הדין הגדול. אך הרי מקרה תמוה ביותר הוא, אילו היה קורה, שבית דין שבאחת הערים, המסופק באיזו שאלה ומבקש הכרעה מאת בית הדין הגדול, יחזור וימרה את פיו בזדון, בשעה שקבל את תשובתו. על מעשה מתמיה כזה ודאי לא היתה התורה מחייבת עונש מיתה, ועוד בתוספת הוראה, וכל ישראל ישמעו וייראו (פסוק יג), כאילו היה חשש להישנות מקרים כאלה. שונה הדבר אם נפרש כי הפרשה מדברת על מחלוקת בין דייני העיר, שהביאו את הענין להכרעת בית הדין הגדול. במקרה כזה אפשר לתאר בנקל, כי הדיין שדעתו לא נתקבלה על ידי בית הדין הגדול, יתעקש בכל זאת וימרה את

* אם השאלה היתה בנוגע לאיסור והיתר, הרי המוסבר להלן יש לו תוקף

פי הסנהדרין להלכה וגם למעשה. המראה כזאת היתה מערערת את כבודו של בית הדין הגדול; לא היתה כל אפשרות להכריע במקרה של מחלוקת, והמחלוקות היו הולכות ומתרבות מיום ליום, ונעשתה תורה כתורות רבות. על כן דורשת התורה לציית בהחלט להכרעת בית הדין הגדול ומטילה עונש מיתה על הממרה את פיו, כדי לקיים את אחדותה של ההוראה. ראייה לדברינו מן המשנה בסנהדרין (יא, ב). שנינו שם בנוגע לזקן ממרה: „שלשה בתי דינין היו שם, אחד יושב על פתח הר הבית ואחד יושב על פתח העזרה ואחד יושב בלשכת הגזית, באים לזה שעל פתח הר הבית ואומר: כך דרשתי וכך דרשו חברי, כך לימדתי וכך לימדו חברי, אם שמעו אומרים להם, ואם לאו, באין להן לאותם שעל פתח העזרה ואומר: כך דרשתי וכך דרשו חברי, כך לימדתי וכך לימדו חברי, אם שמעו אומרים להם, ואם לאו, אלו ואלו באים לבית הגדול שבלשכת הגזית, שממנו יוצאת תורה לכל ישראל. שנאמר: מן המקום ההוא אשר יבחר ה', חזר לעירו ושנה ולימד כדרך שהיה למד, פסוק, ואם הורה לעשות חייב, שנאמר: האיש אשר יעשה בודון, אינו חייב עד שירורה לעשות“.

עוד ראייה לדברינו מדברי הימים ב יט, י: „וכל ריב אשר יבוא אליכם מאחיכם היושבים בעריהם בין דם לדם בין תורה למצוה לחוקים ולמשפטים והזהרתם וגו'“ „אין כל ספק כי „אחיכם... בעריהם“ הם השופטים הנזכרים בפסוק ה, שהיו ביתר הערים, שהרי שאר תושבי הערים אינם מביאים את דיניהם לבית הדין הגדול שבירושלים אלא לבתי הדין שבעריהם. ועוד, כי אילו היתה הכוונה לבעלי הדין, לא היה הפסוק מזכיר דווקא את היושבים בעריהם, אלא גם את תושבי ירושלים. ולפי זה, הפסוק האומר כי „ריב“ המובא מבתי הדין שבעיירות לבית הדין הגדול, „בין דם לדם בין תורה למצוה לחוקים ולמשפטים“, ודאי רצונו לומר ריב של מחלוקת בין הדיינים, שהרי אין מקום ל„ריב“ אחר בנוגע לתורה ולמצוה.

וקמת ועלית. לשון עלייה שנאמר כאן, הוא לא רק מפני שירושלים היא גבוהה, אלא גם מפני שמנהג לשון הקודש להשתמש בלשון עלייה גם בנוגע למקום נכבד, כמו שפירש כבר הראב"ע לבמדבר סז, יב, השהו שם וכן בראשית מו, לא ועוד. — אל המקום. אף על פי שבדרך כלל תיבת „המקום“ מתפרשת ככינוי לכל העיר ירושלים, בכל זאת הננו מוכרחים

להבין כאן מושג זה במובן מצומצם יותר, והכוונה היא ללשכת הגזית לבד (השוה סנהדרין יד, ב תוספות ד"ה מלמד, ותוספות ע"ז ה, ב ד"ה מלמד), ששם מושב הסנהדרין. חכמינו זכרונם לברכה אמרו: "מלמד שהמקום גורם". רק כשבית הדין הגדול ישב במושבו שעל יד המזבח, נענש הזקן הממרה בעונש מיתה; אבל אם ישבו במקום אחר, אין הזקן הממרה את פיהם חייב מיתה. — ובאת. בספרי שנינו: "לרבות בית דין שביבנה". בירושלמי (סנהדרין יא, ג) פירשו לנו רבותינו: "לשאלה", כלומר מה שלמדו בספרי לרבות סנהדרין שביבנה אינו אלא לענין החיוב לשאול ממנו בכל דבר המסופק ולשמוע בקולו, אבל הממרה את פיו אינו חייב מיתה.

מלבד ההכרעה בספיקות שנתעוררו אצל בתי הדין שבערים, מסרה התורה לבית הדין הגדול עוד הרבה ענינים חשובים ביותר. אין לתמה שלסנהדרי גדולה היו סמכויות שלטוניות וחקיקתיות, שהרי מעמדו של השופט בישראל לא הצטמצם בשיפוט גרידא (כמו אצל השופטים המודרניים), אלא היו להם סמכויות נרחבות יותר (הרי מצינו כי במשך כמה מאות שנים עמדו שופטים בראש הנהגת המדינה בסמכות מלכותית כמעט). אין ספק כי כוונת התורה היא, שהיחס בין בתי הדין שבערים לבית הדין הגדול יהא אותו היחס שהיה במדבר בין השופטים למשה רבינו. הרי מצינו, כי השופטים נצטוו מפי משה רבינו להביא לפניו לא רק את הדבר אשר יקשה מהם (דברים א, יז), אלא כל דבר גדול (שמות יח, כב). לפי זה כולל הפסוק "כי יפלא ממך דבר" (יז, ח) גם דברים, אשר מחמת חשיבותם אין רשות לבתי הדין שבערים להחליט בהם. הפירוט המדוייק של השאלות שיש להביאן לפני בית הדין הגדול נמסר לנו בתורה שבעל פה (השוה רמב"ם סנהדרין ה, א; כלי המקדש ד, טו) (*).

(*) על פי דברי רבותינו היו אלה תפקידי הסנהדרין, אשר בחלקם היו מוטלים על הסנהדרין בשלמותו, ויש מהן שהופעלו ע"י חלק מחבריו: (א) ההשגחה על העבודה. בלי הסכמת הסנהדרין לא היתה אפשרות להרחיב את שטח העבודה ועיר הקודש (משנה סנהדרין א, ה). הם השגיחו על יחוסי הכהונה הלוייה מי שהם רשאי לשמש בקודש (המשנה מדות בסופה), השגיחו על מעשי עבודה וקרבתות החשובים ביותר, כגון עבודת יום הכיפורים (המשנה יומא א, ג), הקרבת פר העלם

הכהנים הלויים. לא נאמר כאן דבר ברור בנוגע להרכב בית הדין הגדול. העיקר הוא, איך נפרש את התיבות: „ובאת אל הכהנים הלויים ואל השופט אשר יהיה בימים ההם“. בנוגע לביטוי „הכהנים הלויים“, אין כל ספק. הרי זה כמו „הכהנים בני לוי“ שנאמר בשאר מקומות (השוה יז, ח עם לא, ט) ואין פירושו כאילו בספר דברים הכהנים והלויים שוים הם, כמו שטוען קליינרט (דויטרונומייס עמוד 145), או כאילו נמסר כאן ללויים חלק ממסכויות הכהנים, כרצונו של ריהם (די געזעצגעבונג משה'ס אים לאנדע מואב, עמוד 39 והלאה). אכן לא מצינו את הביטוי הזה אלא בספר דברים ולא בשאר חומשי התורה, אשר בהם נקראו „בני אהרן“ או „הכהנים“ בלי תואר נוסף. אבל יש טעם לדבר. בשאר חומשי התורה המדובר על פי רוב באהרן ובניו ממש; באותן פרשיות המדברות על מצוות הנהגות לאחר כניסתן של ישראל לארץ, כתוב „הכהנים“ בלי ההוספה „בני אהרן“ (למשל ויקרא ב, יד והלאה; יד, לג והלאה; כג, ט והלאה). אבל בספר דברים, כאשר עמדו ישראל כבר סמוך לכניסתם לארץ הקדושה, כבר אין המדובר אל המשפחה. בניו של אהרן, אלא אל כל מעמד הכהנים, המכונה

דבר של ציבור, פרה אדומה ועגלה ערופה (תוספתא סנהדרין ג, ב). בידם היתה קביעת החדשים והשנים (המשנה ראש השנה ב, ה והלאה), השגיוח על הגת ספרי התורה של המלך, וכפי הנראה גם של ספר העזרה שבמקדש (תוספתא סנהדרין ד, ד; ירושלמי סנהדרין ב, ד) והכריעו בספיקות ככל עניני המצוות (סנהדרין פח ב). הם היו הסמכות בנוגע למשפטים חמורים ביותר. כל משפט מות היה תלוי בהם, כי רק בשעה שבית הדין הגדול ישב בלשכת הגזית היתה הרשות בידי סנהדרי קטנה לדון דיני נפשות (סנהדרין נב, ב); כמו כן נביא שקר, עיר הנדחת, זקן ממרה, לא נידונו אלא בבית הדין הגדול; רק בית הדין הגדול היה רשאי לדון כהן גדול או שבט שלם (המשנה סנהדרין א, ה); תוספתא שם ב, ב; גם סוטה הובאה לסנהדרי גדולה (השוה המשנה סוטה א, ד). גם חלק מהנהגה מדינית היתה בידי הסנהדרי הגדולה, שהרי רק בהסכמתו נתמנה המלך, הכהן הגדול וכן בתי הדין של השבטים; וכן לא יצאו למלחמת רשות אלא בהסכמתם (המשנה סנהדרין א, ה). (ד) הרשות היתה בידי סנהדרי הגדולה לתקן תקנות ולגזור גזירות.

על שם ראש שבטו, לוי. אהרן בעצמו נקרא „הלוי“ (שמות ד, יד), ובשעה שרצה הקדוש ברוך הוא להוכיח לישראל שבחר באהרן, צוה לכתוב את שמו „על מטה לוי“ (במדבר יז, יח). במעשה של פריחת מטה אהרן אומר הכתוב: „והנה פרח מטה אהרן לבית לוי“ (במדבר יז, כ); זאת אומרת ששבט לוי הוכר כקדוש ואהרן נבחר להיות כהן רק בתור נשיא השבט הזה. מלאכי הנביא מציין את תפקיד הכהונה כברייתו של הקדוש ברוך הוא עם לוי (ב, ד), וכן משה רבינו פתח את ברכת השבט בשבח הכהנים (דברים לג, ח). „הכהנים הלויים“ פירושו הכהנים המשתייכים לשבט לוי, שנבחרו על ידי הקדוש ברוך הוא. מצינו כי הכתוב מייחס את הכהנים לשבט לוי בספר דברים בייחוד, באותם המקומות בהם נזכרו בתור שומרי התורה ומורי הדת (יז, יט; יח, א; כא, ה; כד, ח; כז, ט; לא, ט; כה, ראה פירוש הראב"ע שם). בעצם הרי זה תפקידו של כל שבט לוי כולו „יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל“ (לג, י). אלא שהכהנים הם נבחרו כל השבט ונציגיו. „הכהנים הלויים“ שבפסוק שלנו, הם לפי זה מורי התורה שבבית הדין הגדול*.

גם בשאר מקומות בתורה ובנביאים מצינו כי הכהנים הם מורי התורה. עליהם הוטל „להבדיל בין הקודש ובין החול בין הטמא ובין הטהור ולהורות את בני ישראל את כל החוקים“ (ויקרא י, ייא), ואכן אלעזר הכהן הורה את פרשת גיעולי מדין במקום משה רבינו (במדבר לא, כא הלאה). בהרבה מקומות נזכרים הכהנים בתור בעלי תורה (ירמיהו ב, ח; יח, יח; יחזקאל ז, כו; כב, כו; צפניה ג, ד). עליהם נאמר: „כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו“ (מלאכי ב, ז). אם בדברים יט, יז נאמר „הכהנים והשופטים“ אף על פי שמדובר בסנהדרי קטנה, הרי יש להניח שבכל דין חמור ובמיוחד בדיני נפשות צירפו לבית דין כהנים. יודעי תורה. מדברי מיכה הנביא (ג, יא): „ראשיה בשוחד ישפוטו וכהניה במחיר יורו“ מוכת,

* רבותינו לימדונו בספרי מפסוק זה, כי לכתחילה מצוה למנות כהנים ולוים בכלל חכמי הסנהדרין, ונראה כי דקדוק זאת, מפני שכיון שהכהנים שבבית הדין לא נבחרו לכך אלא מפני שמתייחסים לשבט לוי, אם כן סברא היא שגם את הלויים עצמם יש למנות בין הדיינים, ומן הכתוב עצמו בדברי הימים ב יט, א יש ראיה לדבריהם.

שהכהנים היו מורי התורה בבתי הדין. ראשי ישראל ובית המהכות. הם הגורמים הראשיים שהוטל עליהם לשמור על המשפט. על כן נאמר בהושע (ה, א): „שמעו זאת הכהנים והקשיבו בית ישראל ובית המלך האזינו כי לכם המשפט“. על כן עלינו לפרש גם כאן, כי הכהנים הנזכרים כאן הם מורי התורה שבבית הדין הגדול (ולא צדק אייוולד באמרו ב„אלטרט.“ שלו, שבספר דברים ניתן לכהנים לבדם זכות השיפוט; שכן מפורש בכתוב כי גם הזקנים היו בין השופטים בדברים כא, ב; כב, טז הלאה; כה, ז הלאה).

כמיותר הוא להפריך את הדעה כי התורה לא ניתנה למורשה אלא לכהנים לבדם. וכי חס ושלום אין כל העם מצווה על לימוד תורה. פעמים רבות מתבאר ההיפך מדברי המקרא. „תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב“ (דברים לג, ד); „ושנתם לבניך“ (דברים ו, ז); „לא ימוש ספר התורה הזה מפיך והגית בו יומם ולילה“ (יהושע א, ח). פסוקים אלה וכיוצא בהם מלמדים אותנו בתכלית הביאור כי מצות תלמוד תורה הוטלה על כל ישראל ולא היתה זכות מיוחדת של מעמד הכהנים. בכל זאת מניחה התורה שהכהנים יתמסרו במיוחד ללימודה של תורה ויהיו באי הכח המתאימים ביותר של מצוות התורה. כיון שהיו עובדים בבית המקדש וקיבלו מתנות כהונה, באופן שהיו פטורים מדאגת פרנסה. על כן, במידה ונמצאה אצל זרים אותה הרוח שהכתוב דורשה מן הכהנים, לא היה הכרח למנות דוקא כהנים בתור דייני הסנהדרין, ועל כן מבואר בספרי (דברים יז, ט), שאף על פי שלכתחילה „מצות בית דין שיהיו בו כהנים ולוים“, מכל מקום אף על פי שאין כהנים ולוים כשר וחייבים לשמוע בקולו.

אך יש ליתן עוד טעם למה נצטוונו לכתחילה למנות כהנים בין דייני הסנהדרין. הכהנים הם במדה ידועה „שלוחי דרחמנא“, כמבצעי עבודת בית המקדש (קידושין כג, ב). גם הנביא נותן טעם שמבקשים תורה מפי הכהן „כי מלאך ה' צבאות הוא“ (מלאכי ב, ז), כלומר הוא משמש לפני הקדוש ברוך הוא כמו מלאך (תרגום יונתן שם), וגם בפרשה שלנו מתאר הכתוב את הכהן בתור „העומד לשרת שם וגו“, זאת אומרת כי סמכותו של הכהן קשורה בתפקידו בבית המקדש. התורה שאנו לומדים מפי משרת ה', עלינו לדמותה לדבר ה' כביכול. הממרה את דבריו הרי זה כממרה את פי ה', כי דבריו נאמרו בשם ה', אף על פי שלמעשה אין הבדל אם הכהן או השופט

אמרו דבריהם בשם ה', אבל דווקא אישיותו של כהן מסוגלת ביותר להבליט בעיני העם, שדברי בית הדין הגדול הם אלקיים, כמו שהתורה, שנמסרה לשמירתם של הכהנים (דברים לא, ט), הנה אלקית, תמיד נחשב הכהן לאיש נכבד ביותר, עד שתואר הגנות הגדול ביותר לממרים את פי ה' הוא „מריבי כהן“, כלומר ממרים את פי הכהן. זאת אומרת, כי הכהנים הלויים היו דייני בית הדין הגדול, כמשרתי בית האלקים יודעי התורה, שהודיעו בשם ה' את דבר המשפט.

יותר קשה להכריע את הפירוש של מילת „השופט“, בפרט, לאחר שנראים הדברים שרבותינו זכרונם לברכה נחלקו בדבר. רבי אליעזר בן יעקב, אשר משנתו קב ונקי (יבמות מט, ב), אמר: „שופטיך (הנזכרים בדברים כא, ב) זה מלך וכהן גדול, מלך (נקרא שופט) דכתיב (משלי כט, ד) מלך במשפט יעמיד ארץ, כהן גדול (נקרא שופט) דכתיב (דברים יז, ט) ובאת אל הכהנים הלויים ואל השופט אשר יהיה בימים ההם“ (סוטה מה, א *). זאת אומרת כי „השופט“ הוא הכהן הגדול. מכל מקום נצטרך לומר, כי גם לדבריו של רבי אליעזר בן יעקב אין „השופט“ הנזכר בפסוק יב הכהן הגדול. שהרי זה כבר נזכר בסמוך: „הכהן העומד לשרת שם“. גם מדברי ספרי נראה, כי „השופט“ הוא כל דיון אפילו זר, שהרי מתיבה זו דרשו בפסוק ט, שבית הדין הגדול כשר בדיעבד אפילו אם אין בו כהנים ולויים (**).

(*) יש לתמוה על פירושו של הראב"ע המפרש כי „השופט“ הוא המלך, והתיבות „אשר יהיה בימים ההם“ פירושו „במקום שיהיה“. לפי פירושו נצטחינו כאן ללכת אל הכהנים במקום הנבחר, או אל המלך בכל מקום שהוא נמצא לפי שעה. אבל בפסוקים אחרים (דברים כו, ג ויהושע כו, ו) מוכח כי „אשר יהיה בימים ההם“ איך לפרשו במונח המקומי.

(**) הרא"ש בתוספותיו מפרש: „משמע ליה שופט הממונה על הכהנים והיינו כהן גדול“. ראייה לפירוש זה של הרא"ש יש להביא מתוך כך, שאילו דקדק ראב"י רק מתוך שנסמך „הכהנים“ אל „השופט“, א"כ קשה, למה לא למד מן הפסוק יז, יב, שגם שם הוקש הכהן לשופט. גם אין להגיה כלל, כיון שבטנהדרין יד, ב כך היא הגירסא בכל כתבי היד (השזה, דקדוקי סופרים). גם אין להוציא דברי ראב"י ממשמעם מפני שהם תמוהים. דבריו מתאימים גם לדברי יוסיפוס ועילון.

כדי להבין את המקרא, עלינו לעיין איזה פירוש מתקבל ביותר על הדעת. אין לפרש „השופט” במובן כולל (כדבריו של פאטר), כלומר השופטים, שהרי להלן יט, יז נאמר „השופטים” במובן זה. בפסוק יב נאמר כי הפסק יוצא או מן „הכהן העומד לשרת שם את ה'”, או מן „השופט”, ועל כן רצו קנובל (פנט, ג, עמוד 272), ריהם (געז, מוז, אים לאנדע מאב, עמוד 86 והלאה; שטוד, או, קר, 1873 עמוד 187 והלאה), דילמן ואחרים, למצוא בפרשה זו את אותו הסדר שסודר על ידי יהושפט המלך בבית הדין הגדול, כמבואר בדברי הימים ב יט, ח והלאה. שם נאמר לדבריהם כי שני ראשים יש לבית הדין הגדול: „הכהן הגדול”, „לכל דבר ה'”, ונגיד שבט יהודה „לכל דבר המלך” (דברים שגם המלך היה רגיל לדון בהם, שמואל ב טו, ב והלאה). לדעתם „השופט” הנזכר בפסוק ט הוא הדיין הראשי החילוני, שתפס את המקום הראשון אחרי הכהן הגדול. אמנם נכון הוא כי הכהן הנזכר בפסוק ט הוא הכהן הגדול, אבל לעומת זאת טעות גמורה היא לחשוב כי המדובר כאן בשני נשיאי בית דין, בעלי סמכויות נפרדות. קודם כל אין למצוא בכל התורה אף רמז קל ביותר להבדלה שכזאת בין ענינים חילוניים לבין ענינים דתיים; אדרבה מצינו בדברים כא, ה כי על פי הכהנים הוכרע בכל ריב ובכל נגע ויחזקאל הנביא מפרש את דברי התורה באמרו (יחזקאל מד, כגכד): „ואת עמי יורו בין קודש ובין חול... ועל ריב המה יעמדו למשפט במשפטי ישפטוהו”. גם בדברים יט, יז, בפרשה המדברת על ריב משפטי, נאמר שהאנשים אשר להם הריב יעמדו לפני הכהנים והשופטים, ובכל מקום שנזכרו הכהנים בתור מורי התורה, אין הכתוב מבדיל כלל בין ענינים משפטיים לבין ענינים דתיים; הכהנים מורים גם „משפטיך” וגם „תורתך” (דברים לג, י). כמו כן אינו מובן לדבריהם, למה בפסוק ט נזכר רק „השופט”, אילו היתה הכוונה שיהיו שני נשיאי בית הדין.

על כן עלינו לומר, כי אין המדובר כאן אלא בנשיא אחד של בית הדין הגדול, והוא נקרא בפסוק ט השופט סתם, כמו שגם הכהן הגדול נקרא הרבה פעמים כהן סתם. כל שאר דייני הסנהדרין נתונים למרותו, בין כהנים בין זרים. אולם בפסוק יב רוצה הכתוב ללמדנו, כי נשיא בית הדין הגדול יכול להיות בין הכהן הגדול ובין שופט אחר (וכן מפרש הרש”ר הירש בפירושו לתורה). יתכן כי בדרך כלל היה הכהן הגדול האדם המתאים ביותר לתפקיד הנשיא של בית הדין הגדול; כיון שהכהנים הם הדיינים

יחזי התורה, כמו שפירשנו למעלה, אם כן ראוי שהעומד בראש הכהנים יעמוד בראש בית הדין. כאשר „השופט“ (נשיא בית הדין) נזכר יחד עם „הכהנים“, יש לומר, כי סתמא דמילתא משמע שהוא הכהן הגדול. ואולי מכאן דדק רבי אליעזר בן יעקב כי הביטוי „השופט“ יכול להיות כינוי לכהן הגדול (בתור נשיא בית הדין בדרך כלל); אולם כיון שהפסוק אינו מכנה אותו „כהן גדול“ אלא „השופט“, נמצינו למדים, שאפילו במקרה שהנשיא הוא הכהן הגדול, אין זאת מחמת מעמדו בתור כהן גדול, אלא מחמת תכונותיו האישיות, ועל כן דקדקו רבותינו בספרי, שבדיעבד כשרה הסנהדרין אף אם אין בה כהנים ולויים.

תמצית הדברים היא: בבית הדין הגדול שבמקום הנבחר נמצאים גם דיינים שהם כהנים בני לוי; בראש בית הדין יושב „שופט“; בדרך כלל היה הכהן הגדול האישיות המתאימה ביותר למשרה זו, אבל יש רשות לבחור גם כל דין אחר בתור „שופט“.

„השופט“ הנאמר בספר דברים, הוא כפי הנראה יורשו של משה רבנו בנוגע להפעלת החוק המשפט. משה רבנו בעצמו היה לא רק מנהיג העם, אלא אף השופט הראשי. עיקר תפקידו היה לשפוט וללמד (שמות יח, טז; כו). עמו נשאו במשא העם שבעים הזקנים (במדבר יא, טז והלאה). שהיו גם את נציגות העם, ועל כן נקראו „עדה“ (במדבר טו, לה; כז, ב; כא). הדיינים נקראו „שופטים“ (במדבר כה, ה) או „מחוקקים“ ובלשון קצרה „חוקקים“*) (שופטים ה, ט; יד; השה במדבר כא, יח), וגם משה רבינו בעצמו נקרא „מחוקק“ (דברים לג, כא), שהוא אותו התואר כמו „שופט“ (ישעיה לג, כב). ממלא מקומו של משה רבנו היה יהושע; אולם יהושע היה צריך להודק בכמה ענינים לדבריו של אלעזר הכהן הגדול, שעל פיו יצאו ויבאו יהושע וכל בני ישראל אתו וכל העדה (במדבר כו, כא)**). בכל מקום מצינו, כי אלעזר הכהן הגדול נזכר לפני יהושע (יהושע יד, א; יז, ד; יט, נא; כא, א); כפי הנראה עמד אלעזר גם בראש הזקנים אשר

* השורש: „חקק“, שפירושו לסדר ולשפוט (משלי ח, טו), ונגזר משורש זה:

„מחוקק“ (בשורוק), שפירושו חוק ומשפט (משלי לא, ו).

** השה תרגום ירושלמי שם ועירובין סג, א.

האריכו ימים אחרי יהושע (יהושע כד, לא; שופטים ב, ד). נראים הדברים. כי בנוגע לתפקיד השפיטה והלימוד נחשב אלעזר כממלא מקומו של משה רבינו (השוה גם במדבר לא, כא).

בכל אופן נתברר לנו, כי התורה ציוותה עלינו להקים בית דין בקרבת מקדש ה', ועליו מוטל להכריע בכל הספיקות. הן במצוות והן במשפטים, וכן הוטל עליו סידור שאר ענינים ציבוריים בעלי חשיבות. כל שאר השופטים חייבים לציית לפסק בית הדין הגדול הזה והממרה את פיו חייב מיתה. חברי בית הדין הם הכהנים ידעי התורה; בראשם עומד הכהן הגדול המשרת במקדש ה'. אבל מותר להרכיב את בית הדין גם מדיינים שאינם כהנים, ואף בתור נשיא ראשם למנות זר.

אשר יהיה בימים ההם. (השוה יט, יז). פירשו רבותינו (בספרי). שנצטוונו לקבל עלינו את השופט שיהיה בזמננו, ואל תאמר מה היה שהימים הראשונים היו טובים מאלה" (קהלת ז, י). — ודרש ת. מתייחס אל „דבר המשפט" שנאמר בסמוך. השומרוני ותרגום השבעים היתה לפניהם נוסחא מוטעית „דרשר". — דבר המשפט. כלומר ההכרעה, השוה דברי הימים ב יט, ו.

ועשית על פי הדבר. הכתוב פונה אל הדיין המקומי. — אשר... מן המקום ההוא. הוא נותן טעם לאזהרה זו, ויחד עם זאת הננו למדים מכאן, כי רק הממרה את פי בית הדין הגדול שבירושלים חייב מיתה, ולא הממרה את פי הסנהדרין שביבנה (ספרי). — ושמרת לעשות ככל אשר יורוך. הכתוב בא ללמד, שלא רק במקרה של ספק שהובא לפני בית הדין הגדול להכרעה נצטוונו לשמוע בקולה, אלא בכל דבר הננו חייבים לשמוע בקול בית הדין הגדול.

על פי התורה... ועל המשפט. הדבר ברור, כי כאן מתכוון הכתוב להבדיל בין שני ענינים שונים: לימוד ושפיטה, ובדאי הלימוד היה מוטל על הכהנים. כמו כן מניח הכתוב, כי בידי הכהנים נמצא ספר חוקים, הכולל יחד עם המסורת, את ההוראות למקרים מסויימים. — תעשה לא תסור. „תעשה" היא מצות עשה ו„לא תסור" היא מצות לא תעשה. אם מייחסים מצוות עשה ולא תעשה זו לכל הוראות החכמים העומדים בראש העם, אין בכך הוצאת מקרא מפשוטו. כי כפי הנראה נתנה התורה כח לבית הדין הגדול להוות את הסמכות העליונה, הן בנוגע לפירוש המצוות והן

בנוגע לקיומן, וגם נתנה לו סמכות לגזור גזירות (לשמירה וסייג מן האיסור) ולתקן תקנות לחינוך ולקיום התורה. — ימין ושמאל. שנינו בספרי: „אפילו מראים בעיניך על שמאל שהוא ימין ועל ימין שהוא שמאל שמע להם”. הרמב”ן מעיר, כי ללא כל חשש יש לנהוג לפי הוראות חז”ל, כי אפילו לו יצויר שיטעו חכמים ח”ו, אין עוברים על מצוות התורה, כי על משמעות דעת חז”ל ניתנה תורה. וכל שכן שיש לחשוב שהם אומרים על ימין שהוא ימין, כי רוח השם על משרתי מקדשו ולא יעזב את חסידיו לעולם נשמרו מן הטעות. בירושלמי הוריות א, א שנינו בברייתא, כי אין לשמוע לחכמים כשהם אומרים, „על ימין שהוא שמאל”. בנוגע ליישוב סתירה זו יש לעיין במארי: „דער אובערסטע געריכטס־האף” (ברלין 1878) עמוד 9—13 וספר היובל לרע”ז הילדסהיימר עמוד 88.

עכשו נתבונן כיצד קוימה מצוה זאת למעשה בתקופת בית ראשון. כיון שנכבשה הארץ הקדושה, נבחרה העיר שילה, הנמצאת במרכז הארץ ושייכת לשבט אפרים, למקום המשכן וארון העדות (יהושע יח, א) (*). נראה ששם היה מושב בית הדין הגדול של שבעים הזקנים, שנוסד בימי משה רבנו (יהושע כד, לא), שבידו היתה ההכרעה בנוגע לדברי ריב החשובים ביותר (שופטים כא, טז; כב). נראים הדברים, כי בראש בית הדין הגדול הזה, עמד לכתחילה אלעזר הכהן הגדול, כמו שנתבאר לעיל, ואחרי כן בנר פינחס (שופטים כ, כח; דברי הימים א ט, כ). בנוגע לכהנים הגדולים ששימשו אחרי פינחס, לא נאמר דבר ברור במשך תקופה ארוכה ואין בידינו אלא השערות. בדברי הנביאים ובספר תהלים נזכרת התקופה של משכן שילה בתור תקופת בחירתו של שבט אפרים על ידי הקדוש ברוך הוא, כדרך שבתקופה מאוחרת יותר נבחר שבט יהודה באמצעותו של דוד המלך ע”ה (השנה ירמיהו ז, יב—טו; תהלים עח, ט; נט, יז). נראים הדברים, כי שבט אפרים, אשר ממנו יצא יהושע כובש הארץ ואשר בחלקו שכן המקדש, זכת לעליונות מסויימת על שאר השבטים (שופטים ח, א; יב, א). אף על פי שרוב השופטים שהקים השי”ת אותם להושיע את ישראל יצאו משאר

(*) העיר שילה קבלה את יעודה בתור מקום המשכן, כבר ע”י יעקב, כפי שהוכחתי ב„איזראעליטישע מונאטס־שריפט” (נספח ל„יודישע פרעסע”) שנת

השבטים. אבל נראה כי תפקידם העיקרי של השופטים הללו היה ניהול העם במלחמה*.) ויתכן כי הכהנים הגדולים בשילה עיר אפרים עמדו בראש בית הדין הגדול של שבעים זקנים, אשר כבודו בעיני העם התחלף כפי המצב. בכל אופן מצינו בפירושו, כי עלי הכהן הגדול שפט את ישראל ארבעים שנה (שמואל א ד, יח), ומלתא דמסתברא היא, כי קודמיו בתפקיד הכהונה הגדולה, שפטו את ישראל בשילה בתור נשיאי בית הדין הגדול יחד עם „זקני ישראל“ (שמואל א ד, ג) בו בזמן „השופטים“ היו טרודים במלחמה נגד האויב החיצוני**).

* רק על דבורה הנביאה, שישבה בהר אפרים, נאמר בפירוש שבני ישראל עלו אליה למשפט (שופטים ד, ה). בדברי חכמינו זכרונם לברכה נזכרים גם בית דינו של גדעון ושל יפתח, אשר בדורם היו חייבים להישמע להם בהחלט (תוספתא ראש השנה סוף פרק א).

** לא מצינו שעלי נקרא שופט בכל ימי חייו, אלא „הכהן“ (כלומר הגדול). ורק אחרי מותו נאמר „והוא שפט את ישראל“, מתוך כך נראה בבירור, שלא היה שופט כמו שאר השופטים הנזכרים בספר שופטים. המלה „שפט“ הנאמרת בשמואל א ד, יח, מתכוונת כאן לתפקיד השפיטה של הכהן הגדול יחד עם בית דין הזקנים, אשר גם הכהנים שלפניו מלאו אותו, אלא שלא נכתב הדבר להדיא במקרא. — עלי הכהן היה מורע איתמר (דברי הימים א כד, ג), אבל לכתחילה היו הכהנים הגדולים מורע אלעזר (יוסף בן מתתיהו בקדמוניות סוף פרק ה מביא את השלשלת: אלעזר, פינחס, אביעזר, בוקי, עוזי, אבל בקדמוניות ת, א, ג מביא את השלשלת בדרך אחרת). בסעם הדבר נאמרו השערות שונות, אולם לדברינו, שתפקיד הכהונה הגדולה היא קשור עם תפקיד ראש בית הדין הגדול, יתפרש הדבר בפשטות. מסתמא היו ממנים בתור כהן גדול אותה האישיות שהיתה ראויה ביותר לשמש בתור ראש בית הדין. יתכן גם שהשופטים שהנהיגו את העם היו רשאים להכריע בבחירת הכהן הגדול ואם כן אסור שאחד השופטים הללו העביר את בית אלעזר ומינה במקומו את בית איתמר. יתכן שהיה זה יפתח, שניהל מלחמה עקובה מדם עם שבט אפרים, כמו שנאמר בשופטים יב, א—ג, אשר בסופה נחל שבט אפרים תבוסה ונהרגו מהם ארבעים ושנים אלף איש. יש להניח כי גם הכהן הגדול שבשילה השתתף במלחמה ויתכן שמתוך כך הועבר מתפקידו. סברה זאת נזכרת כבר בתנא דבי אליהו המוצא בילקוט שמעוני חלק ב, רמז סח.

עם האסון באפק (שמואל א טרק ד) הקיץ הקץ על ביתו של עלי. משכן שילה חרב (ירמיהו ז, יב) וארון העדות נשבה ביד אויב. ואף על פי שהשנית הפליא מכותיו באויבים והוצרכו להחזירו עד מהרה. אבל לא חזרו להעמיד בשילה. עד שנבנה בית המקדש בירושלים לא היתה מנוחה קבועה לבית ה' והותרו הבמות בכל מקום אשר היה נראה (מלכים א ג, ב). אמנם זכה נכדו של עלי לשמש בתפקיד הכהונה הגדולה, אבל לא נתמנה בתור שופט; תפקיד השופט היה בידי שמואל הנביא, שהיה מנהיג את העם בעת מלחמה ובעת שלום, כדרך שעשה משה רבינו ע"ה. מושב בית הדין הגדול היה או ברמה, אולם שמואל גם סיבב בערי הארץ, כדי לשפוט את העם (שמואל א ז, טו—יז). הוא הקים בתי מדרשות של בני הנביאים. להרביץ תורה בישראל; הלמידו נקראו גם כן „נביאים“, אף על פי שלא כולם זכו לנבואה ממש, ועל כן מכנה אותם תרגום יאנתן בכל מקום „ספריא“, כלומר חכמי התורה (שמואל א י, ה; יט, כ ועוד). שמואל נשאר נשיא בית הדין הגדול במשך כל חייו, גם אחרי שכבר נתמנה מלך בישראל (שמואל א ז, טו).

בתקופה שלאחר שמואל עד זמנו של יהושפט, לא נזכר להדיא במקרא יום בית הדין הגדול כפי שהוא מצוה בתורה. השיפוט על ידי המלכים (שמואל א טו, ב והלאה; מלכים א ג, ט; ז, ז; תתלים קכב, ה) אין להשוותו עם השיפוט של בית הדין הגדול האמור בתורה. רק על יהושפט נאמר בפירוש שמינה בית דין כמצות התורה, ומתוך המוסד הזה נוכל להסיק מסקנות גם בקשר לתקופה שקדמה לו. מינוי בית הדין הגדול על ידי יהושפט, שעליו נמסר בדברי הימים, יש לו חשיבות מיוחדת לתולדות הפנהדרין, ועל כן רואים אנו צורך להשיב לטענות המינים ולהוכיח את אמיתותו ההיסטורית של תיאור זה.

מבקרי המקרא די וויטי, גרומברג, צונץ, סוף־בוהלן ואחרים, הכחישו את אמיתות המאורעות שנאמרו בספר דברי הימים וכל החדש המיוחד שבספר זה הצהירו עליו כעל טעות, מליצה או דמיון, בחלק מתוך מטרה. שקופה להרחיק „המון הוכחות של התורה, הוכחות מכבידות שקשה לסלקן.“ (די וויטי: בייטרגה א, עמ' 145). אמנם גם מחברים אחרים, שאין זו השקפתם על תורת משה, הביעו ספקות כלפי עדותו של ספר דברי הימים או הכחישו אותה בכל מקרה שלא נזכרו הדברים בשאר ספרי המקרא, מבלי להתחשב

בכך, שכבר רבים הם אשר קמו נגד ההכחשות הכלתי מבוססות הללו, הגינו על אמיתות הספר והוכיחה (*). מה שנוגע במיוחד לסיפור על חידוש בית הדין הגדול על ידי יהושפט, הרי דעתו של פראנקל (דער געריכטליכע בעווייז עמוד 68), שספר דברי הימים ב יט, ה; יא נותן תמונה די ברורה של הסנהדרי הגדולה שבירושלים כפי שנודע לנו מהתקופה המאוחרת, באמרו שבירושלים הוקם בית דין גדול המורכב מכהנים, לויים וראשי האבות, עם נשיא בראשו (הכהן הגדול שבפסוק יא). לדבריו מעביר כותב ספר דברי הימים את המוסד שבימיו לתקופת יהושפט, מפני שמתוך „קנאת הדת“ רצה להתגדר בכך, „להבליט מוסדות עבודת האלקים והדת ולתלות אותם במדה שמקורם איננו ידוע בתקופה קדומה“ וכן „לייחס למלכים הצדיקים שמבית דוד מעשים טובים ככל האפשר“ (**).

אבל, הרי כבר הסברנו למעלה, כי המוסד שהתכוון על ידי יהושפט המלך הנזכר בדברי הימים ב יט, ד והלאה, אינו אלא קיום מצות התורה שנאמרה בדברים טו, יח ושם יז, ח והלאה, ועל כן אין שום טעם וריח בדבריהם, כאילו לשם מטרה מסויימת תלו את קיום הסנהדרין שבתקופה המאוחרת ביהושפט, שהרי לדעת כותב דברי הימים יסוד בית דינו של יהושפט, וכלומר גם הסנהדרין, כבר נאמר בתורה, ואין לו צורך באישורו של מלך יהודה. ואם לדבריהם רצה כותב דברי הימים לייחס מעשים טובים למלכי בית דוד הצדיקים, הרי צריך לומר כי ספר דברי הימים רצה לתלות ביהושפט דווקא את קיום מצות התורה הנזכרת. אבל לא יוכלו לומר שהיתה הכוונה לתלות בו את קיום הסנהדרין, שהרי יש הבדל גדול בינו לבין המוסד הנזכר בדברי הימים. המוסד ההוא היה מורכב מלויים, כהנים וראשי האבות

(*) השוה קייל: אפולוגטישר פערזוך איבער די ביכער דער כראַניק; מוארט: קריטישע אונטערזוכונגען איבער די ביבלישע כראַניק; היורניק; איינגלייטונג ב 1, עמוד 174 והלאה; אייוולד: געשיכטע ב, עמוד 225 והלאה; בירטו: די ביכער דער כראַניק; דילמן אצל הרצוג: ר. ע. ב. ועוד אחרים.

(**) גרץ געשיכטע ב 1, עמוד 38, מסתפק באמיתות הסיפור על מינוי השופטים על ידי יהושפט, ולעומת זאת מונק (פאליסטינא, מתורגם לגרמנית על ידי לוי, עמוד 409) מכחיש אותה לגמרי.

לישראל (דברי הימים ב יט, ח). כיון שהלויים נזכרו לפני הכהנים, נראים הדברים. שהם היו מרובים ביותר בין חברי בית הדין. והרי כבר בתקופתו של דוד המלך מצאנו, כי בעיקר הלויים היו השופטים (דברי הימים כג, ד ; כו, כט והלאה), וכאשר שלח יהושפט את מורי התורה בכל ארץ ישראל, כדי ללמד את ישראל תורה ומצוות, היו ביניהם תשעה לויים, שני כהנים וחמשה זרים (דברי הימים ב יז, ז והלאה). מכאן ראייה שבאותה תקופה שימשו בעיקר הלויים בכל התפקידים שבהם נדרשה ידיעת התורה. לא כן הסנהדרין שבתקופה המאוחרת. „בית דין זה היה רשאי להיות מורכב לגמרי מזרים ; אלא שמצוה לכתחילה שיהיו ביניהם כמה דיינים כהנים ולויים“, כך מודה פרנקל, שם, עמוד 69. בכל אופן הוא רחוק ביותר מן הסברא לומר, כי באותה תקופה היו הלויים רובו של סנהדרין ; באותה תקופה כבר רבתה ידיעת התורה בכל העם, ונמצאו כבר זרים רבים שהיו ראויים להמנות בין דייני הסנהדרין. וכן ה„שוטרים“, אשר בימי יהושפט נתמנו רק מקרב הלויים (דברי הימים ב יט, יא), נתמנו בתקופת בית שני מקרב כל ישראל, שהרי כן נאמר להדיא בתלמוד יבמות פו, ב, שבזמן בית ראשון שימשו רק לויים בתור שוטרים, ובזמן בית שני הרחיקו אותם בהחלט מתפקיד זה, בתור קנס על כך, שלא חזרו לארץ ישראל בימי עזרא. בבית דינו של יהושפט נזכר גם שהכהן הגדול אמריהו היה ממונה על כל „דבר ה“ וזבדיהו הנגיד לבית יהודה היה ממונה על „דבר המלך“ (*). התחשבות מיוחדת זאת בניהול „דבר ה“ ו„דבר המלך“ היא טיפוסית לתקופת המלכים שבבית ראשון. כמו שיש להוכיח מדברי הימים א כו, ל ; לב. ההנהגה תשובה מספקת כנגד ההשערה שיש לפנינו כאן תמונה מתקופה מאוחרת יותר. המאורע המסופר בדברי הימים ב יט, ח והלאה הוא מוכח כאמת היסטורית (**).

(*) השוה את פירושיהם של ברטו ושל קייל לדברי הימים ב יט, יא ושל אייזנר :

בעש. מהדורה שניה ג, עמוד 473.

(**) דעה קיצונית הפוכה מייצגים ריהם (געז. מוז. אים לאנדע מואב, עמוד 86 והלאה ; שטרד. אונד קריט. 1873, עמוד 187), קנובל (מונט. די דויטרוג. יז, ט) ועוד אחרים, הטוענים כאילו המאורע המסופר בדברי הימים שימש יסוד למצות התורה שנאמרה בדברים יז, א. שנתכוונה לאשר למפרע באופן חוקי את המוסד שהוקם על ידי יהושפט. על דעה זאת כבר השבנו למעלה בתחילת הפרשה.

פרנקל (שם) מניח, שבזמן בית ראשון לא התקיימה סנהדרין. הוא טוען שלא נזכר הדבר כלל בכתבי הקודש, וכן הנביאים המרבים להוכיח ולתבוע קיום המשפט הצדק אינם מזכירים אותו, אלא תולים את הקולר תמיד במלך ובשרים, על כן לדעתו הסנהדרין לא התכוננה אלא בימי בית שני. עוד הוא מוסיף לטעון, שהכינוי היווני מוכיח, שלא היה קיים מוסד זה לפני שלטון היוונים על ישראל. אולם כל המוסיף גורע, טענות אלה המוכיחות יותר מדי אינן מוכיחות כלום. הרי אין להכחיש, כי בספר דברים יז, ח הללאה נצטוונו לכונן בית דין גדול במקום אשר יבחר ה'; וכי אפשר להעלות על הדעת שהמצוה לא קיימה עד תקופת שלטון היוונים וכי לא השתדל אף אחד ממלכי יהודה הצדיקים לקיים את המצוה הזאת בפועל, ולא עוד, אלא שאף עזרא שהורשה מטעם מלכות פרס למנות שרים ושופטים על כל העם שבעבר הנהר (עזרא ז, כה), לא קיים את המצוה שבדברים יז, ח הללאה? אם כן, כל „ראיותיהם“ שהביאו להתכוננות הסנהדרין בתקופה מאוחרת אין להן כל יסוד. הכינוי היווני אינו מוכיח אלא שהכינוי נתחדש בתקופה מאוחרת, אבל לא שהמוסד לא היה קיים מקודם תחת שם אחר. בנוגע להוכחה משתיקת כתבי הקודש, אינה ראייה, אין כח הוכחתה של ראייה כזו רב ומה עוד שספרי המקרא ממצטים לספר על ההיסטוריה הפנימית של ישראל. רק בדברי הימים מאריך הכתוב לספר על ענינים פנימיים, ועל כן אין כח לערער על הנמטר שם. ואילו הטענה שהנביאים מייחסים את קיום הצדק המשפט תמיד אל המלך והשרים, אינה טענה של כלום נגד קיום בית הדין הגדול. הרי דווקא הגדולים הללו הנזכרים בדברי הנביאים, הם השופטים שבבית הדין הגדול, שנקראים בדברי הנביאים „שרים“, „ראשים“, „יועצים“, „זקנים“, „חכמים“, והם (כמו הכהנים) על פי רוב מורי העם ושופטיו (השנה למשל ישעיהו א, כג; כו; ג, יד; מיכה ג, ט; יא, ירמיהו יח, יח; יחזקאל ז, כו), והם המה השופטים הן בבתי הדין שבערים, והן בבית הדין הגדול שבירושלים.

בדברי הימים נזכר, כי בנוגע לתקופתו של יהושפט היה קיים בזמן כתיבתו ספר הנקרא „דברי יהוא בן חנני (הנביא) אשר הועלה (בספח) על ספר מלכי ישראל“ (דברי הימים ב, כ, לד). השנה גזניוס ליסעיהו א, עמוד 25). כמה מן המאורעות המיוחדים שבספר דברי הימים על יהושפט נזכרים גם במקומות אחרים (למשל: נצחונותיו המזהירים של יהושפט

על המואבים, העמונים ושאר שבטי הערבים הנזכרים בדברי הימים ב פרק כ, יש להם אישור ביואל פרק ד, תהלים מז, ואולי אף בתהלים פג. חשה הוורניק: איינגלייט. ב 1, עמוד 126). בנוגע למה שמסופר כאן במיוחד על דאגת המלך הזה להרבצת התורה וקיום המשפט, הרי ריבוי השמות הנזכרים כאן (דברי הימים ב יז, זח; יט, יא) מוכיח בבירור, כי לפנינו עובדות היסטוריות בהחלט. אף הכהן הגדול אמריה, הנזכר בפרק יט, יא בתור ראש בית הדין, נזכר גם במקומות אחרים בתור בן דורו של יהושפט; הרי לפי סדר היחוס בדברי הימים ה, לו, אמריה היה בדור החמישי אחרי דוד המלך ע"ה וגם יהושפט הוא המלך החמישי אחרי דוד. ואכן מצאנו כי יהושפט השתדל בכלל להקים את מצוות התורה (השוה) — מלבד מה שנאמר בדברי הימים — עוד מלכים א כב, ז; מז), אם כן דאי השתדל גם לקיים מצות הקמת בית הדין הגדול ועל כן אירגן אותו מחדש.

כאשר נעיין בדבר נמצא, כי הסיפור הזה אינו בודד כל כך, אלא יש לו סמוכות גם בשאר כתובים. בתור נציגו של המלך היה הנגיד לבית יהודה ראש בית הדין, "לכל דבר המלך" (המלך בעצמו לא היה רשאי להמנות בין הדיינים כמו ששנינו בסנהדרין יח, ב). נראים הרברים, שנגיד זה היה "נגיד הבית" הנזכר בדברי הימים ב כח, ז, כלומר מנהל המשק של בית המלך. נגיד זה היה בעל שלטון כביר, כמבואר בישיעיהו כב, טו ומצאנו גם בימי הביניים אצל אומות העולם להבדיל, כי מנהלי המשק המלכותי (הנקראים "מאיר דומוס" בלטינית) היתה בידם אף זכות השיפוט (השוה מלכים ב טו, ה ודברי הימים ב כו, כא). בכך יובן מפני מה נאמר בישיעיהו על אליקים אשר על הבית במקומו של שבנא (ישיעיהו כב, כא): "היה לאב ליושב ירושלים ולבית יהודה". ראש בית הדין הגדול, אשר לפנינו באו כל דברי הריב החמורים והחשובים שבכל הארץ, בהיותו שופט צדיק ואוביקטיבי, דאי נאה לכנותו "אב ליושב ירושלים ולבית יהודה". עוד מצאנו בישיעיהו, שהוא מזכיר בצער את תקופתה הקודמת של ירושלים, שהיתה עיר מלאה משפט וצדקה, והוא מבטיח לירושלים בשם ה' שכאשר תחזור בתשובה אז: "ואשיבה שופטיך כבראשונה ויעציך כבתחילה אחרי כן יקרא לך עיר הצדק קריה נאמנה" (ישיעיהו א, כא; כו); דאי היתה כוונת הכתוב לא רק לתקופתם של דוד ושלמה ע"ה, אלא גם לתקופתו של יהושפט, שהיה דואג במיוחד לעניני השיפוט. בתקופה שלאחרי כן רבו

התלונות על שוחד ועוות הדין. כבר בזמנם של עוזיהו ויותם נאמר בישעיהו (ג. יד): „ה' במשפט יבוא עם זקני עמו ושריו: ואתם בערתם הכרם גזלת העני בבתיכם!“. בימי חזקיהו אמר מיכה הנביא (ג, ט—יא): „שמעו זאת ראשי בית יעקב וקציני בית ישראל המתעבים משפט ואת כל הישרה יעקשו. בונה * ציון בדמים וירושלים בעוולה. ראשיה בשוחד ישפוטו וכהניה במחיר יורו...“. ה„ראשים“ הם „ראשי האבות“, הנזכרים בדברי הימים ב יט, ח, שנתמנו יחד עם הכהנים הלויים לשפוט בין בערים ובין בירושלם. אין ספק, כי אחרי כן, בסוף ימיו של חזקיהו, בטלו התקלות הללו (השה ירמיהו כו, יט). אולם הדבר רפוי בידנו, אם „אנשי חזקיה מלך יהודה“ שפעלו למען כתבי הקודש (משלי כה, א), הם זהים עם בית הדין הגדול שבימיו, אשר היה אחראי אף לקיום התורה.

עוד יותר מזה נוכל ללמוד מתוך תקנותיו של יהושפט המלך. כאשר נקרא בפרשה שבדברי הימים ב י, ד—יא, נמצא מידי. כמו שהערנו כבר למעלה, שאין המדובר כאן במוסד חדש שנתכונן על ידי המלך, אלא בתיקון ואירגון מחדש של מוסדות שהיו קיימים כבר מקודם. המלך עובר בכל הארץ ומשיב את העם אל ה' אלקי אבותיהם (פסוק ד). אחרי כן הוא ממנה שופטים בכל הערים הבצורות (פסוק ה). אחרי כן חוזר המלך לירושלם וממנה גם כן שופטים חדשים, הם מן הלויים, הכהנים וראשי האבות לישראל (פסוק ח). אבל לא מצאנו שיהושפט צוה, בדומה למה שנאמר בדברים יז, ח, שהדיינים שבערים יעלו לירושלים לבית הדין הגדול בנוגע לשאלות החמורות. דבר זה כבר היה ידוע מקודם ולא היה צורך להזכירו כלל. אלא שהמלך מזהיר את שופטי בית הדין הגדול, שבמקרה ותובא לפניהם שאלה מהדיינים שבערים, שיורו כדין וכהלכה, כדי שלא יאשמו לה'. לפי זה משמע מתוך הסיפור הזה עצמו, שכבר לפני זמנו של יהושפט, היה קיים בית דין גדול

* מלשון יחיד שבמקרא משמע, שהכונה בייחוד לאחד השרים. יתכן שהכונה לשבנא אשר על הבית, שהזכרנוהו כבר למעלה, אשר ודאי היה אחראי לכך שבימי חזקיהו נבנתה ירושלם בדמים ועוולה. וכן נראה מנבואת ישעיהו (כב, י) שנאמר שם: „ואת בתי ירושלם ספרתם ותתצו הבתים לבצר החומה“, ומיד בסמוך נאמרה תוכחת הנבואה נגד שבנא אשר על הבית (כב, טו והלאה).

בירושלים, אשר אליו סנו מכל הארץ בשאלות חמורות בדיני ממונות או איסורים, ויש יסוד מספיק להניח, כי המצה שנאמרה בדברים יז, ח הלאה, קומה למעשה בירושלם, משעה שנבחרה העיר למקום המקדש, ואף על פי שהדבר לא נאמר להדיא במקרא.

מלבד בית הדין הגדול שבירושלים, שפט גם המלך, לפעמים באופן אישי (מלכים א ג, טז והלאה; ירמיהו כא, יב) ולפעמים על ידי ממלא מקומו הנקרא „נגיד הבית” או „אשר על הבית” (מלכים ב טו, ה; דברי הימים ב כו, כא. השה רמב”ם הלכות סנהדרין ב, ה). לפני בית הדין הגדול הובאו רק הענינים החמורים החשובים ביותר, אשר שאר בתי הדין לא היו יכולים להכריע בהם. מאחר דייני בית הדין הגדול נתמנו על ידי המלך (דברי הימים ב יט, ח) ונציגו של המלך היה מיושבי הראש, על כן נראה שתמיד היתה למלך השפעה רבה בבית הדין הזה*.

מכל המתבאר עד כאן הוברר לנו, כי מצות התורה שבדברים בנוגע לכינון בית הדין הגדול, קומה למעשה תמיד גם במלכות יהודה בזמן בית ראשון, וצדקו רבותינו בתלמוד המזכירים, שגם בתקופה העתיקה היתה לסנהדרין השפעה רבה.

יש להוסיף עוד, כי גם יוסף בן מתתיהו מסכים בזה עם רבותינו, ומזכיר את קיום הסנהדרין אף בתקופה העתיקה. כאשר הוא מזכיר את מצות התורה שבדברים יז, ח הלאה (בספרו קדמוניות ד, ח, יד) מכריעים אצלו כערכאה עליונה: „הכהן הגדול, הנביא ומועצת הזקנים”. כפי הנראה התכוון בזה לתאר את הרכב בית הדין הגדול. יתכן ש„הכהן הגדול והנביא” הם אישיות אחת, כיון שהכהן היה שואל באורים ותומים את דבר ה' (**). שתי המילים האלה מקבילות לדברי הכתוב: „הכהן העומד

(*) וכן מצינו לחכמינו זכרונום לברכה שמוזכרים „בית דינו של דוד”, „בית דינו של שמואל”, וכן „בית דין של חשמונאים” (השה עבודה זרה לו, ב ויבמות עז, א).

(**) השה גם פילון: זה ספציליבוס לגיבוס ספר IV סעיף 190 ולהלן, האומר, ששופט שהענינים בלתי ברורים לו צריך להעביר את הדיון לשופטים הריפים יותר והם הכהנים, כלומר הכהן הגדול והממונה עליהם, אשר הגם בעלי שכל הריף ביותר כעבדי ה' ומקפידים אף על טעות הקטנה ביותר. כי המלך אותו הם עובדים הוא נעלה על כל המושגים ואולי גם מפני שהכהן האמיתי הוא גם נביא.

לשרת שם וגו'. גם בשאר מקומות מדבר יוסף בן מתתיהו על כהנים ונביאים במקום שהמדובר בכהנים לבד, אלא שנקראים הם אצלו גם נביאים, מפני שבמובן ידוע שימשו גם בתפקיד נבואי (השוה קדמוניות ה, יב, ז ושם ה, יג, א). יתכן גם שכוונתו לאלעזר הכהן הגדול ויהושע שהיה נביא, שהם יעמדו בראש מועצת הזקנים («גרוזיה» *). כמובן שמועצת הזקנים היא הסנהדרין של שבעים זקנים, שנבחרה כבר בימי משה רבינו ע"ה. אף על פי שבכתוב לא נאמר אלא «כהנים» ו«שופט», אין כל ספק אצל יוסף בן מתתיהו, כי הכוונה לכל בית הדין הגדול יחד עם ראשו. עוד מספר יוסף בן מתתיהו, כי אחרי מותו של יהושע נתקלקל המצב המוסרי בכל הארץ ולא מינו אף את ה«גרוזיה» (קדמוניות ה, ח); אולם מצב אנארכי זה לא נמשך זמן רב; אחרי שמונה עשרה שנה, הוחזר הסדר הישן על כנו (קדמוניות ה, ה, ד). ואין ספק כי שוב עמד הכהן הגדול שבשילה בראש מועצת הזקנים. כאשר באו בני ישראל למצב קשה בימי עלי במלחמתם נגד הפלשתים שלחו לדברי יוסף בן מתתיהו (קדמוניות ה, יא, ב) אל מועצת הזקנים ואל הכהן הגדול הביאו את ארון העדות. בשמואל א ד, ג נאמר ש«זקני ישראל» היו עם העם במערכת המלחמה, אבל יתכן שיוסף בן מתתיהו שינה את הסיפור כדרכו בכמה מקומות, כי לא היה נאה בעיניו שהזקנים יימצאו במערכה, על כן הוא מעדיף לספר שבית הדין הגדול עם הכהן הגדול היו בשילה. בתקופת המלכים לא נזכרה ה«גרוזיה» בדברי יוסף בן מתתיהו. נראה שהסעם הוא, מפני שתואר כזה אינו נהוג אלא במדינות אריסטוקרטיות ואינו פתאים לבית הדין הגדול שתחת ממשלת המלכים, שהרי עם כינון המלוכה בטלה התחוקה האריסטוקרטית (השוה קדמוניות ד, ג, ג; ה, ד). אבל דאי אף לדעתו של יוסף בן מתתיהו היה קיים בית הדין הגדול בתקופת המלכים, כמו שיש להוכיח גם מתוך סיפורו על כינון בית הדין על ידי יהושפט

* (הלהוון) (הפרושים והצדוקים עמוד 26) מגיה בדברי יוסף בן מתתיהו: «הכהנים

הגדולים הסופרים והזקנים», הטופיעים בסנהדרין בתקופת בית שני, וטועה בזה, כי דאי הכוונה בתיבת «גרוזיה» לכל בית הדין והשנים הנזכרים הם יושבי הראש, כמו שמוכח בקדמוניות ה, ב, ז וכן ה, יא, ב בבירור.

(קדמוניות ט, א, א), וכן הערתו שיהושפט המלך שמע בקול קבלת הזקנים*). גם בקדמוניות ה, ת, יז הוא אומר, כי משה רבנו צה שהמלך ישמע תמיד בקול השי"ת ותורתו ולא יעשה שום דבר שלא מדעת הכהן הגדול ומועצת הזקנים.

אף על פי שיוסף בן מתתיהו בדברו על מצות התורה וכן במקום שהוא מספר על מוסדו של יהושפט אינו מדייק והנו מזכיר את בית הדין רק כמטפל בעניני השיפוט, אף על פי כן הראה הוא די ברור במקום אחר בדבריו, שגם הוא מפרש את המצה הנדונה בהתאם לקבלת רבותינו, שהשמירה על קיום התורה כולה נמסרה לידי הסנהדרי הגדולה. בנגד אפיון" 2, 23 הוא כותב בנוגע לכהן הגדול: „הוא שומר על החוקים, מכריע בשאלות השנויות במחלוקת... מי שאינו שומע בקולו נענש כאילו פשע בהקב"ה בעצמו" (כלומר הוא חייב מיתה, דברים יז, יב). תפקיד הכהן הגדול הוטל על האיש הנבחר לכך, לא מחמת עושרו, או מחמת שאר מעלות מקריות שבו, אלא רק על המצטיין מחביריו בקיום המצוות ובמדות טובות (שם סעיף כא). בדברים אלה נכללת גם קבלת רבותינו, שיש רשות למנות סנהדרין המורכבת מזרים גרידא, באם נמצאות בהם אותן המעלות שהתורה דורשת מן הכהנים (השוה למעלה לפסוק ט).

סיכום הדברים:

- 1) אין כל ספק שבית הדין הגדול היה קיים בפועל אף בזמן בית ראשון, כמו שנאמר בדברים יז, ח והלאה ובדברי הימים ב פרק יט.
- 2) שלפי הקבלה שבדינו (מדברי רבותינו שבתלמוד וכן אצל יוסף בן מתתיהו), היה קיים מוסד זה ברציפות מימי משה רבינו ע"ה עד חורבן בית שני (ועוד זמן רב אחרי כן).

* השוה קדמוניות י, ד, א; וכן יג, י, ו. יוסף בן מתתיהו האמין באמונה שלימה שהתורה לא נשתנתה כלל, והודיע זאת ברורות ב„נגד אפיון" 2, 21-20.

הפסוקים יב"ג: והאיש אשר יעשה בזדון לבלתי שמוע אל הכהן העומד לשרת שם את ה' אלקיך או אל השופט ומת האיש ההוא ובערת הרע מישראל. וכל העם ישמעו ויראו ולא יזדון עוד.

והאיש. כבר בארנו למעלה (בהסבר „דברי ריבות“ שבפסוק ה). שהכתוב כאן אינו מתכוון אלא כלפי דיין הפועל בניגוד להוראת בית הדין הגדול. — אשר יעשה. מכאן למדו רבותינו בספרי: „על מעשה הוא חייב ואינו חייב על הוראה“. בסנהדרין פח. ב מבואר יותר: „אינו חייב עד שיעשה כהוראתו או שהורה לאחרים ויעשו כהוראתו“. — בזדון. גירסתנו בספרי: „ולא שמע מפי בית דין (ומורה) מורה“. בילקוט שמעוני לא גרס תיבת „ולא“, ובזה לא תהא סתירה בין הספרי לבין דברי רבי אלעזר הנזכרים בתלמוד והמובאים למטה *). אבל נראה כי יש כאן מחלוקת בין התלמוד הספרי, כי לדברי התלמוד פירוש „בזדון“ אינו לאפוקי שאם לא המרה בזדון שהוא פטור, אלא כלומר כל המראה היא זדון, ואפילו אם הוא אומר מפי השמועה. — אל הכהן או אל השופט. כבר נתבאר למעלה בפרשה זאת (לפסוק ט). — ומת האיש. לפי התורה שבעל פה מיתתו בחנק. — ובערת הרע. השה פירושנו לדברים יג. ה. וכל ישראל וגר. השה פירושנו לדברים יג. יב. התורה צוותה לנו דין חמור כזה, כדי שלא ירבו מחלוקות וכתות בישראל. זקן ממרה אינו חייב מיתה אלא במצוות מסוימות. השה בענין זה דברי הרמב"ם הלכות ממרים פרק ג. הלכה ה. ושם פרק ד. הלכה ג. עם הראב"ד ושאר המפרשים.

* סנהדרין פח. א: „אמר רב כהנא הוא אומר מפי השמועה והן אומרים מפי השמועה אינו נהרג. הוא אומר כך הוא בעיני והן אומרים כך הוא בעינינו אינו נהרג. וכל שכן הוא אומר מפי השמועה והן אומרים כך הוא בעינינו אינו נהרג. עד שיאמר כך הוא בעיני והן אומרים מפי השמועה... ורבי אלעזר אומר אפילו הוא אומר מפי השמועה והן אומרים כך הוא בעינינו נהרג...“. נראה כי רב כהנא למד את דינו ממה שנאמר „בזדון“.

פרשת המלך

המבקרים די וויטי, בליק, ריהם ואחרים טוענים, כי חס ושלום לא נאמרה פרשה זו על ידי משה רבינו, ואלה טענותיהם: (1) אין זה מתקבל על הדעת, כי בימי משה רבינו נאמרה פרשה המתייחסת לתקופה מאוחרת יותר. (2) לפי דעתם אינה תואמת התחוקה המלכותית לתורה ואינה מבוססת במערכת השלטון התיאוקראטי שבישראל. (3) לפי השקפתם כאילו מוכיחה ההיסטוריה שלא היתה קיימת מצות מינוי המלך, כי א) במשך כל תקופת השופטים לא העלו ישראל על דעתם לקיים מצוה זאת. ב) כאשר בקשו ישראל למנות להם מלך בימי שמואל, ראה הנביא בזה חטא גדול והרבה להתנגד לכך. ג) גם העם אינו מזכיר את מצות התורה, ובשעה שכתב שמואל את משפט המלוכה על ספר, כמו שכתוב בשמואל א י, טו, לא התייחס כלל למצות התורה.

על הטענה הראשונה מיותר הוא להשיב. יוצאת היא מההנחה שהמצוות שניתנו בימי משה לא ניתנו אלא עד כמה שהוצרכו לאותו דור; סתירה להשקפה זו הנגו מוצאים כמעט בכל דף של התורה וגם השכל הישר ידה בכך, כי מחוקק אינו מצווה חוקיו לזמנו בלבד, אלא מתחשב הוא בכל מיני מצבים עתידיים אפשריים. על אחת כמה וכמה, התורה שניתנה מפי הגבורה, גם הטענה השניה, כאילו תחוקה מלכותית אינה תואמת את השלטון התיאוקראטי של התורה, נסתרת מכמה מקומות שבתורה. בבראשית יז, ו מבטיח הקב"ה לאברהם אבינו ע"ה: „ומלכים ממך יצאו“, ושם לה, יא נשגית הבטחה זאת ליעקב אבינו ע"ה: „ומלכים מחלציק יצאו“. בברכתו של יעקב אבינו ע"ה נזכר שבחו של שבט יהודה, כי ממנו יצאו מלכים אשר תחת שלטונם יגיעו ישראל לשיא הגדולה (בראשית מט, ח ולהלן). כבר הוכחנו במקום אחר, כי ה„נשיא“ הנזכר בשמות כב, כז (ונשיא בעמד לא תאור) ובויקרא ד, כב (אשר נשיא יחטא) הוא המלך, גם בלעם, הנביא שבאומות, מבשר (במדבר כד, יז): „דרך כוכב מיעקב וקם שבט מישראל וגר“, וכבר הסכימו רוב המפרשים שהכוונה לדוד המלך ע"ה. הרי מצאנו כי אף באותן פרשיות שבתורה, שאף המבקרים מודים בעתיקותן, מסאר הכתוב את המלכות, אם כן מגין להם שאין היא מתאימה לתחוקתו של משה רבינו ע"ה? בכל אופן, הראשונים אשר תיארו את תחוקתו של משה רבינו, לא ראו

סתירה בין תורת משה לבין שלטון מלכותי, ואף אנו נאמר, כי לא די בכך שאין ביניהם סתירה, אלא אדרבא יש בתורה נטיה לכך, אמנם רק בתנאים מסויימים, אשר מתוכם נלמד להשיב גם על הטענה השלישית (שמתוך ההיסטוריה).

הפרשה העיקרית שהננו דנים בה, היא בשמואל א פרק ח, המספרת לנו כי בני ישראל בקשו משמואל למנות מלך, והדבר היה רע מאד בעיניו. המבקרים מרחיקים לכת עד כדי לומר, שגם שמואל וגם בני ישראל לא ידעו על פרשת המלך שבתורה ואף לא על הבטחתו של הקדוש ברוך הוא לאברהם אבינו. — ראשית כל הננו מעירים, כי פרשת המלך (דברים יז, יד) מתחילה במלים: „כי תבוא אל הארץ אשר ה' אלקיך נותן לך וירשתה וישבתה בה ואמרת אשימה עלי מלך ככל הגוים אשר סביבותי“, זאת אומרת, שהפרשה מדברת בזמן שהארץ לא נכבשה ולא נתחלקה עדיין, דהיינו בזמנו של משה רבינו. מתוך כך „מוכרחים“ המבקרים לטעון, שכאילו רק תלו פרשה זאת במשה, אבל אף לפי דעתם היו חייבים להביא על טענה שכזאת הוכחות הרבה יותר חזקות מאלה שזכרו עד כאן, אשר אין בהן ממש כלל וכלל. אילו היה שמואל מתנגד ברצינות לשלטון המלכותי כשלעצמו ולא היה רואה שום אפשרות להתאימו לשלטון התיאוקראטי, אם כן היתה זאת סתירה לא רק עם התורה, אלא אף עם ספר שמואל עצמו, או ספר שמואל-א יסתור את עצמו. בשמואל-א ב, י נאמרה נבואת חנה: „ויתן עוז למלכו וירם קרן משיחו“, זאת אומרת שהיא מדברת על מלך הנבחר ונמשח על פי הגבורה „מלכר-משיחו“. עוד מצאנו, כי איש האלקים אמר לעלי: „הקימותי לי כהן נאמן והתהלך לפני משיחי כל הימים“ (שמואל א ב, לה). ובכן כיצד יתכן שבספר שמואל-א חנה ואיש האלקים מדברים על משיח ה', אם מצד שני היה שמואל הנביא רואה בעצם שלטון המלך דבר המתנגד לרצון השׁיית התורה?

לאמיתו של דבר לא התנגד שמואל לשלטון המלכות כשלעצמו, אלא להלך הרוח שגילה העם בשעת דרישתו את המלך ולהבנתו המוסעית בנוגע לתפקידו של המלך. על פי תורתנו הקדושה אינו דומה תפקידו של מלך ישראל לתפקידים של מלכי אומות העולם, כי גם תפקיד עמנו הקדוש אינו דומה לתפקידים של אומות העולם, והמלך הוא נציג כל העם. על כן אמרה

התורה, שאין למנות מלך אלא אחרי כיבוש הארץ וחלוקתה. תחילה „וירשתה וישבתה בה“ ואחרי כן „שום תשים עליך מלך“, רק אז הנך רשאי למנות לך מלך. זאת אומרת, שאין זה מתפקידו של המלך לכבוש ארצות, כי אין זה תפקיד העם הקדוש להיות עם כובש. גם אין זה מתפקידו של מלך ישראל לחוקק חוקים, אלא „וכתב לו את משנה התורה הזאת וגו“, הוא חייב להכיר בתורה בתור חוק יחיד. גם אין צורך למנות לשם הגנת הארץ, שכן אם ילכו ישראל בדרכי ה' הובטחו בתורה שהשי"ת ישמור אותם, ואם לאו חס ושלום, אף המלך לא יעזור להם כלום, כמו שאמר שמואל: „גם אתם גם מלככם תספור“. זאת אומרת, כי תפקידו של מלך ישראל אינו אלא להקים את הדת על תלה, להרביץ תורה בישראל, ומתוך היותו נציג העם ומתוך שכל כחות העם עומדים לרשותו, עליו להנחות את העם לקראת מטרתו. — עכשו נתבונן לשם איזו מטרה דרשו בני ישראל מלך משמואל, ואיך מתייחסת דרישה זאת כלפי מצות תורתנו הקדושה.

בפרק ח נאמר, כי העילה לדרישת המלך היה אי-הצדק של בני שמואל. אבל אם כן היה די להם לדרוש שופטים אחרים ואין ספק כי שמואל היה מסכים לכך. אם כן הדבר ברור, כי התנהגותם של בני שמואל לא היתה אלא תואנה, כדי להציג את דרישתם בגלוי. הגורם האמיתי לבקשת המלכות הוא הרבה יותר עמוק והוא מושרש במצב המדיני של אותה התקופה. כשפורצת מלחמה בין שתי מדינות, גורם אמנם מאורע מסויים להתלקחות האיבה; אבל שום אדם בעל דעה ישרה לא יראה במאורע בודד זה את הגורם האמיתי למלחמה. אם נרצה לעמד על הגורם האמיתי לבקשת המלכות, אין אנו צריכים לחדד חידה. הדבר נאמר להדיא במקרא. אחרי שנתמנה שאול למלך, אסף שמואל את כל העם הגלגל (פרק יב) והוכיח אותם על חטאייהם. ואלה דבריו: „כאשר בא יעקב מצרים ויזעקו אבותיכם אל ה' וישלח ה' את משה ואת אהרן ויוציאו את אבותיכם ממצרים וישיבום במקום הזה. וישכחו את ה' אלקיהם וימכורו אותם ביד סיסרא שר צבא חצור וביד פלשתים וביד מלך מואב וילחמו בם. ויזעקו אל ה' ויאמרו חטאנו כי עזבנו את ה' ונעבד את הבעלים ואת העשתרות ועתה הצילנו מיד אויבינו ונעבדך. וישלח ה' את ירובעל ואת בדן ואת יפתח ואת שמואל ויצל אתכם מיד אויביכם מסביב ותשבו בטח. ותראו כי נחש מלך בני עמון בא עליכם ותאמרו לי לא כי מלך ימלוד עלינו וה'

אלקים מלכם. אלה הם דברי שמואל. הרי לפנינו הטעם האמיתי לבקשת המלך, כי אויביהם הציקו להם. עד עכשיו. כאשר היו במצב כזה. התבוננו תמיד כי חטאיהם גרמו לכך והבינו כי אין הצלתם אלא בתשובה שלימה אל ה'. לא כן עכשיו. הם אמרו „לא ו'". אין רצוננו לבקש את הצלתנו אצל השי"ת כמו שעשינו עד עכשיו. „כי מלך ימלוך עלינו ו'". אין הצלהנו אלא על ידי מנהיג נראה לעינים, מלך בשר ודם. מכאן נבין היטב את דברי רבותינו בספרי לדברים יז, יד: „לא בקשו להם מלך אלא להעבידם עבודה זרה שנאמר והיינו גם אנחנו ככל הגוים ושפטנו מלכנו ויצא לפנינו ונלחם את מלחמותינו". נמצינו למדים, כי לא בקשת המלכות כשלעצמה היה החטא ששמואל הוכיחם עליו, אלא הלך הרוח שבדבר, חוסר האמונה בקדוש ברוך הוא. אחרי שהעם וזעזע על ידי הנסים מן השמים, הודה על חטאו ובקש משמואל להתפלל עבורם אל הקדוש ברוך הוא, אין שמואל משתדל כלל להניע את העם לביטול המלכות ולהחזרת התחוקה הקודמת. הוא מסתפק בכך, שהעם שינה את דעתו, ורק מוכיח אותו לירא את ה' ולעבדו בכל לב.

המתבונן היטב בפרק ח שבשמואל-א, ימצא, שגם שם נרמזה העובדה כמו ששמואל פירש אותה אחרי כן להדיא. בתחילה אמרו בני ישראל: „תנה לנו מלך לשפטנו". דרישה זאת מופנית כלפי שמואל ובניו. וירע הדבר בעיני שמואל כאשר אמרו לו תנה לנו מלך לשפטנו. כאשר התפלל אל ה' גילה לו הקדוש ברוך הוא את הגורם האמיתי של דרישתם: „כי לא אותך מאסו כי אותי מאסו ממלוך עליהם". כיון ששמואל תיאר לעם את התנהגותם של המלכים באופן כזה, שהוצרכו להודות שמוטב לסבול את אי-הצדק של בני שמואל מלסבול רדנותו של מלך, אז גילו את כוונתם להדיא ואמרו: „והיינו גם אנחנו ככל הגוים ושפטנו מלכנו ויצא לפנינו ונלחם את מלחמותינו".

עכשו נבוא לטענת הטוענים שכאילו שמואל והעם לא ידעו חס ושלום את פרשת המלך שבתורה ונוכיח להם כי שקר בימינם. כבר העובדא שבבקשם מלך פנו תחילה אל שמואל ולא בחרו ומינו להם את המלך בעצמם. מראה שידעו את מצות התורה, האומרת שיש למנות מלך „אשר יבחר ה' אלקיך בו". אף על פי שכבר היו קטני אמונה, עדיין לא עזבו את השי"ת במדה כזאת כמו הדורות שלאחריהם, אשר עליהם נאמר בהושע

ת. ד: „הם המליכו ולא ממני השירו ולא ידעתי“. הם נתכוונו לקיים את מצות התורה כמשמעה ולא רצו למנות להם מלך אלא אותה האישיות אשר הנביא יציע אותה בשם ה'. בדרישתם השתמשו בלשון התורה ממש. הם אמרו (ת. ה): „שימה לנו מלך לשפטנו ככל הגוים“, כמו שנאמר בתורה: „אשימה עלי מלך ככל הגוים“. כאשר הציג שמואל את שאול המשוש לפני העם, אמר: „הראיתם אשר בחר בו ה'“, כמו שנאמר בתורה: „שום וגו' אשר יבחר ה' וגו'“. אם כן, כיון שכל מינוי המלך נעשה כמצות התורה, אין אנו צריכים להשיב כבר על הטענה. מפני מה לא הזכיר העם בדרישתו לשמואל את הפרשה שבתורה. וכי מי יאמר לנו שלא עשו כן, וכי שמואל לא השיב להם בטענות נכוחות. כגון אלה שהזכרנו למעלה. שהתורה מתכוונת במצותה למטרה אחרת ממה שהעם מתכוון לה כעת? דאי לא נכתב בכתוב כל היכוח שהיה אז בין העם לבין שמואל; אבל מן הכתוב ת. יט מוכח שהתקיים יכוח ממושך על הענין וכי העם קרא בסופו של דבר: „לא! (כלומר, אין רצוננו לשמוע בקולך) כי מלך ימלוך עלינו“

עכשו נוכיח גם מדברי הנביאים אותה השקפה, שהסברנו לשם השוואת מצות התורה עם המסופר בספר שמואל. הושע הנביא מוכיח במקומות רבים את מלכי ישראל. בפרק יג, י"א נאמר: „אהי מלכך איפוא ויושיעך בכל עריך ושופטיך אשר אמרת תגה לי מלך ושרים. אתן לך מלך באפי ואקח בעברתי“. הרי כאן התאמה גמורה עם דברי שמואל הנביא, בהוכיחו את ישראל על דרישתם למנות להם מלך. אם כן אולי יעלה על הדעת, ששלטון המלכות כשלעצמו הוא חטא וכי הושע הנביא יוכיח את ישראל ויתבע מהם לחזור לתחוקה הריסובליקנית הקודמת. אבל לא! אדרבא! אמנם הוא מתאר את ראשית התיקון במצב עליו נאמר: „כי ימים רבים ישבו בני ישראל אין מלך ואין שר“ (ג. ד). אבל התיקון הסופי הוא: „אחר ישבו בני ישראל ובקשו את ה' אלקיהם ואת דוד מלכם“ (שם. ה). וזאת היא גם מצות התורה, בתחילה לבקש את ה', ואחר כך מלך כמו דוד. אולם בזמנו של שמואל התכוון העם למנות להם מלך בשר ודם, שיעמד להם במקומו של הקב"ה, וממנו לבדו ציפו לתשועה מיד שונא. כן מצאנו בכל דברי הנביאים, בעמוס, מיכה, ישעיהו, ירמיהו, יחזקאל, זכריה ועוד, שניבאו לעתיד, כי המלך המשיח שמזרע בית דוד ימלוך על ישראל וינהיגם ברוח ה'.

לא זו בלבד שאין כל טענה נגד קדמות פרשת המלך, אלא דוקא

במצוה זאת אפשר להראות שנאמרה על ידי משה רבינו ע"ה. בפסוק טז נאמר: „רק לא ירבה לו סוסים ולא ישיב את העם מצרימה למען הרבות סוס זה' אמר לכם לא תוסיפון לשוב בדרך הזה עוד". מכמה צדדים (הנגסטנברג, קייל, שטוידליין ועוד) כבר העירו בצדק על כך, כי מחוקק מאוחר לא היה מנמק בנימוק זה את איסור ריבוי הסוסים. החשש שמא ישיב המלך את העם מצרימה, היה מבוסס בימי משה וזמן קצר אחריו, אבל לא בתקופת המלכים המאוחרת. כאן בדו להם המבקרים מלבם תירוצים קלושים שונים, כמו שיתבאר במבוא.

בנוגע לפרשת המלך והפרשה שבספר שמואל, הושה במיוחד פירושו של דון יצחק אברבנאל לספר שמואל; רש"ר הירש בישרון ד עמוד 127 והלאה; הנגסטנברג, בייטרגה 3, 246; קייל ושולץ בפירושיהם.

הפסוקים יד-יז: כי תבוא אל הארץ אשר ה' אלקיך נותן לך וירשתה וישבתה בה ואמרת אשימה עלי מלך ככל הגוים אשר סביבותי. שום תשים עליך מלך אשר יבחר ה' אלקיך בו מקרב אחיך תשים עליך מלך לא תוכל לתת עליך איש נכרי אשר לא אחיך הוא. רק לא ירבה לו סוסים ולא ישיב את העם מצרימה למען הרבות סוס זה' אמר לכם לא תוסיפון לשוב בדרך הזה עוד. ולא ירבה לו נשים ולא יסור לבבו וכסף וזהב לא ירבה לו מאד.

פרשת מינוי השופטים אין לה כל הקדמה, ולעומתה לפרשת מינוי המלך הוקדמו המלים „כי תבוא אל הארץ וגו'“, ללמדנו שחובת מינוי המלך היא רק לאחר ירושה וישיבה, דהיינו לאחר כיבוש הארץ וחלוקתה. אין ישראל רשאים למנות להם מלך לצורך כיבוש הארץ, ואפילו לא לצורך חלוקת הארץ, שהרי הכל צריך להעשות על פי ה' ממש; רק לאחר „וירשתה וישבתה בה“, דהיינו לאחר שנכבשה כל הארץ ונתחלקה לשבטים, באותה שעה שעליה אמרה התורה בדברים יב, י והלאה שהשי"ת יבחר בו מקום לשכן שמו שם, רק אז יכולים ישראל למנות להם מלך, ואז יבחר השי"ת באיש המתאים. בסנהדרין כ, ב לימדונו רבותינו: „שלש מצוות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ:

להעמיד להם מלך ולהכרית זרעו של עמלק ולבנות להם בית הבחירה. ואיני יודע איזה מהן תחילה. כשהוא אומר (שמות יז, טז) כי יד על כס ייה מלחמה לה' בעמלק. הוי אומר להעמיד להם מלך תחילה. ואין כסא אלא מלך וכו'. ועדיין איני יודע אם לבנות להם בית הבחירה תחילה או להכרית זרעו של עמלק תחילה. כשהוא אומר (דברים יב, י) הניח לכם מכל אויביכם וגו' הוי אומר להכרית זרעו של עמלק תחילה, וכן בדוד הוא אומר וכו' וכו'. אלה הם דברי רבי יוסי האומר, שמינוי המלך מצוה היא. אבל רבי נהוראי חולק עליו ומפרש תיבת „ואמרת“ שנאמרה כאן כנבואה לעתיד. כלומר, התורה מגידה לנו מראש, שבזמנו של שמואל יעזבו ישראל את השירת וידרשו להם מלך בשר ודם ככל הגוים. אף על פי שדרישתם של ישראל אינה כהוגן, צוותה התורה את פרטי המצוה, למנוע את הגדלת הרע. אמנם כבר בארנו, שתורת ה' אינה מתנגדת למלכות, וגם הסברנו את הטעם בגללו התנגד שמואל לדרישת העם. לפי זה, הביטוי „ככל הגוים“ שנאמר כאן, לא נאמר בתור תוכחה (כדברי רבי נהוראי), אלא שהוא מסביר את הגורם שהביא את ישראל לדרישה זאת. ישראל רואים שכל העמים אשר סביבותיהם עומדים תחת ממשלת מלכים. אדום (במדבר כ, יד), מואב (שם כב, ד), עמון (שופטים יא, יב), ארם נהרים (שופטים ג, ח), ועוד. בכל העמים האלה המלך משמש כנציג העם, המנהיג אותם לקראת מטרותיהם. מן ההכרח שמחזה זה יעורר בישראל את המחשבה, שגם הם ימנו להם מלך, שינהיג אותם לקראת מטרותם הם, דהיינו קיום רצון ה' ומצוות תורתו הקדושה. אבל הקב"ה לא צוה בתור חובה ללא תנאי ומוחלטת שישראל ימנו להם מלך, אלא רק כאשר ירגיש העם את הצורך בכך. אם העם הוא חזק למדי ללכת בדרכי השית' אף בלי מנהיג בשר ודם, אין לו צורך במלך, שהרי „ה' אלקיכם מלככם“, כלומר ה' הוא המלך שכל אחד מישראל מקיים כלפיו „שיתית' ה' לנגדי תמיד“ ומכוון את מעשיו כאילו הוא עומד לפני המלך. אבל במקרה שהעם הוא חלש והוא מרגיש צורך למנות לו מלך שיאחד אותו וינהיג אותו לקראת מטרות, אז „שום תשים וגו'“, לא רק רשות היא אלא חובה למנות להם מלך, אבל „מלך ולא מלכה“, ועוד „אשר יבחר ה' ילקיך בו“ על פי נביא (הבוחר או מאשר את בחירת העם), ועוד „מקרב אחיך וגו'“. לכאורה „מקרב אחיך וגו'“ מיותר הוא, אחרי שנאמר „אשר יבחר ה' ילקיך בו“; אך אם נפרש „אשר יבחר“ — כדרך שפירשנו

בנוגע למקום הנבחר — שבחירתו תאושר על ידי הקב"ה, מובן למה פירש לנו הכתוב כי נצטוונו למנות לנו לכתחילה רק איש מקרב אחינו, מפני שאיש נכרי לא יבחר בו ה' ולא יסכים על בחירתו*).

ועדיין יש לפרש מפני מה הוצרכה התורה להזהיר באופן מיוחד שלא למנות איש נכרי בתור מלך. כנראה מתוך זה, שאצל מקצת העמים שבסביבה נהגו למנות בתור מלך איש נכרי. נראים הדברים, כי כמה ממלכי אדום שנמנו בבראשית לו, לא והלאה היו נכרים לעמם, וכן בלק מלך מואב כפי הנראה מתוך במדבר כב, ה היה גם הוא נכרי. יתכן שראשי השבטים העדיפו למנות איש נכרי בתור מלך, כדי שלא יצטרכו לבכר אחד מתוכם, מפני קנאת איש מרעהו. לא כן בישראל. כאן לא היה חשש של קנאה כלפי האת, שהרי לא נתמנה בתור מלך אלא האיש הנבחר על פי ה' ולא היה מקום להתנגד לבחירה זו. על כן יש להבין את המשפטים „אשר יבחר וגו'” ו„מקרב אחיך וגו'” כקשורים זה בזה. הראשון מנמק את השני.

רק לא ירבה וגו'. לא הותר לו אלא כדי מרכבתו, כמו ששנינו בספרי, אבל לא סוסים „בטלנים” לשם מותרות (ראה סנהדרין כא, ב). בתוספתא סנהדרין פרק ד שנינו, שמספר ארבעים אלף הסוסים של שלמה המלך לא היה יותר מדאי ולא עבר בזה על אזהרת התורה. אבל יונתן מתרגם: „לא יסגון ליה על תרין סוסוון”. נראה שלמד כן על פי הכלל „רבים שלשה”. — ולא ישיב וגו'. מוצא הסוסים היה ממצרים, כמו שנאמר בשלמה המלך בספר מלכים א י, כח. מלך המרבה לו סוסים, עלול אם כן לשלוח את העם למצרים למען הרבות סוס. על ידי זה היו באים לידי קשרי מסחר עם מצרים, דבר המתנגד לתורה (השוה שמות יד, יג). כן פירש רש"י. אבל הרמב"ן מקשה עליו מכח הירושלמי סוף סנהדרין וזה לשונו:

הרמב"ן מפרש, כי „אשר יבחר” אין פירושו שיתמנה על פי נביא דווקא, אלא שכל מולך על עמים מאת האלקים הוא לו (הקדוש ברוך הוא), כמו שכתוב בדניאל (ד, יד): „די שלים עילאה במלכות אנשא ולמן די יצבא יתננה”, וכן אמרו חכמי התלמוד (ברכות נח, א): „אפילו ריש גרוגתא (הממונה על הבאות) מן שמיא מוקמיה ליה”. ועל דרך זאת יש לפרש גם „אשר יבחר” שנאמר בנוגע למקום המקדש (פרק יב), לאמר, שכל מקום שיבנו בו את בית המקדש, הרי זה מרצון השי"ת.

„לישיבה אי אתה חוזר אבל אתה חוזר לפרקמטיא“. על כן מפרש הרמב“ן, שעיקר האיסור הוא מוחלט, אפילו אפשר היה להשיג סוסים בשאר ארצות, אף על פי כן הוזהר מלהרבות לו סוסים, כי אין לו למלך לבטוח אלא בה' ולא בסוס ורכב (השוה תהלים כ, ח: „אלה ברכב וגו'“). אחרי כן מוסיף הכתוב עוד אזהרה „ולא ישיב וגו'“, כלומר שלא ישלח המלך שלוחים למצרים, שישבו שם ישיבת קבע, כדי לקנות ולייצא סוסים, מפני שכן הוא רצונו של הקב"ה שישראל לא יתיישבו כלל במצרים. התיבות „וה' אמר“, מפרש הרמב"ן כמו „וה' אומר“, כי זאת היא מצוה הניתנת רק עכשו, וכדרך שמצאנו בדברים ה, יב: „כאשר צוך ה' אלקיך“, וכן בשמות יא, ד: „כה אמר ה' כחצות וגו'“. אולם כבר פירשנו למעלה בפסוק וזכחת כאשר צויתך (יב, כ—כב), כי לשון עבר מתייחסת תמיד לארבעת הספרים הראשונים של התורה הקדושה, ועל כן נראה פשוטו של מקרא כדברי רבותינו זכרונם לברכה, שהכוונה לכתוב בשמות יד, יג.

טעם האיסור לחזור למצרים לדעת הרמב"ן הוא מפני שהיו המצרים והכנענים רעים וחטאים לה' מאד (השוה ויקרא יח, יג: „כמעשה ארץ מצרים וגו' וכמעשה ארץ כנען וגו'“) ועל כן נצטוינו להכרית את הכנענים ועל המצרים הוזהרנו שלא לבוא עמם במגע. פירוש אחר נמצא בתרגום יונתן ובספרי. תרגום יונתן מסביר כך: „דלמא ירכבון רברבנוהי עלהון ויתגאון ויתבטלון מפתגמי אורייתא ויחובון חובת גלותא למצרים וכו'“, ובספרי שנינו: „מנין אפילו סוס אחד והוא בטל כדאי הוא שיחזיר את העם למצרים“. נראה, כי יסוד פירוש זה הוא מן הכתוב להלן כח, סח. שהשיבה למצרים נחשבת כעונש. הלשון „למען הרבות סוס“ נצטרך לפרש לפי זה כמו מפני ריבוי הסוסים, וכיון שנאמר כאן סוס בלשון יחיד, דקדקו רבותינו בספרי, שעונש זה של ירידת מצרים כדאי הוא שיבוא אפילו בעון ריבוי סוס אחד מיותר. לפי פירוש זה לא נצטרך לפרש הלשון „וה' אמר לכם וגו'“ בתורת אזהרה, אלא שהכתוב מתייחס אל הבטחתו של הקדוש ברוך הוא, שניתנה לנו בשמות יד, יג, שלעולם לא נחזור לעבדות מצרים (וכן מצינו להלן כח, סח, שהכתוב מתפרש בדרך זאת), לאמר, שהבטחה זו לא תקויים, כעונש על ריבוי הסוסים על ידי המלך והעדר בטחוננו בה'. רעיון זה נמצא גם בספר ישעיהו בפרק ל. הוא מתחיל: „הוי בנים סוררים נאם ה' וגו' ההולכים לרדת מצרים ופי לא שאלו וגו'“ (פסוקים א"ב). השי"ת אמר לישראל: „בשובה

ונחת תושעון בהשקט וגו'". ותאמרו לא כי על סוס ננוס על כן תניסון וגו' (פסוקים ט"ז).

מכל מקום נראה, כי פשוטו של מקרא משמע כפירוש רש"י, אלא שיש לנו להוסיף על דבריו, כי הנימוק שנאמר בכתוב: "ולא ישיב וגו'", אינו הנימוק היחיד, אלא שיש נימוק נוסף, והיינו שריבוי הסוסים מוכיח על קטנות אמנה, וכדברי הרמב"ן. על כל פנים חששה התורה גם שמא ישיב המלך את העם מצרימה, מחמת להיטותו אחרי הסוסים. ואם כי אין לחוש שיחזיר את כל העם, מכל מקום יתכן שחלק ממנו יתיישב במצרים ישיבת קבע, כדי להקל על מסחר הסוסים.

בדרך הזה. אין פירושו "למטרה זאת" (כפירושו של קנובל), אלא כמשמעו, לשון דרך ממש, כלומר באותה הדרך אשר בה אתם הולכים כעת ביציאתכם מצרים על מנת להכנס לארץ.

ולא ירבה לו נשים. שנינו בסנהדרין פרק ב, משנה ד: "ולא ירבה לו נשים אלא שמונה עשרה, רבי יהודה אומר מרבה הוא לו ובלבד שלא יהיו מסירות את לבו, רבי שמעון אומר אפילו אחת ומסירה את לבו הרי זה לא ישאנה, אם כן למה נאמר לא ירבה לו נשים, אפילו כאביגיל" (השהו את פירושי שם). אין הכוונה לנשים מאומות העולם דווקא (השהו שמות לד, טז), כמו שאירע לשלמה המלך ע"ה, אלא גם ריבוי נשים מבנות ישראל היה מגביר בו את יצרו ומסיר אותו מתורת ה' — וכסף וגו'. גם עושר רב יותר מדאי היה מביאו לידי גאון ומסירו מאחרי ה'. הראב"ע מפרש כדי שלא יחמוס את העם הנתון לשלטונו (וכן מפרש רזונמילר).

הפסוקים יח-כ: והיה כשכתו על כסא ממלכתו וכתב לו את משנה התורה הזאת על ספר מלפני הכהנים הלויים. והיתה עמו וקרא בו כל ימי חייו למען ילמד ליראה את ה' אלקיו לשמור את כל דברי התורה הזאת ואת החוקים האלה לעשותם. לבלתי רום לבבו מאחיו ולבלתי סור מן המצוה ימין ושמאל למען יאריך ימים על ממלכתו הוא ובניו בקרב ישראל.

אחרי שבאר הכתוב את האזהרות שהמלך מוזהר עליהן, הוא הולך ומפרש את המצוות המוטלות עליו בקום ועשה, כדי שיזכה למלא את תפקידו.

וכתב לו. הוא חייב לכתוב בעצמו, או על ידי שליח, בספרי שנינו: „שלא יהא נאות (משתמש) בשל אבותיך. — את משנה התורה הזאת כמה פירושים נאמרו בה. מתרגום השבעים נראה, שפירשו הכוזבה לספר משנה תורה גרידא. וכן סבור דליטש במבוא לבראשית (מהדורה רביעית עמוד 20 והלאה) וכן רבים אחרים, שאין הכוזבה אלא לספר דברים. אונקלוס לעומת זאת כבר מתרגם „משנה“ — „פתשגן“ (כלומר העתק), וכן בתרגום הסורי, רש"י, הראב"ע ושאר מפרשי התורה הקדמונים. בספרי שנינו: „משנה, אין לי אלא משנה תורה, שאר דברי תורה מנין, תלמוד לומר (בפסוק יט) לשמור את כל דברי התורה הזאת, אם כן למה נאמר משנה תורה (כלומר למה נקראת כל התורה כולה כן), שעתידיה להשתנות (כלומר בימי צורא, שכתב בכתב אשורית במקום כתב רעף); אחרים אומרים [משנה תורה כותב, שכן] * אין קורין ביום הקהל (דברים לא. י—יב) אלא משנה תורה בלבד“ (ספרי פרשה קס). לפי הגירסא הישנה אין „אחרים“ באים לומר שהמלך יכתוב לו רק את ספר דברים, אלא שבאים לנמק מפני מה נקרא ספרו של המלך „משנה תורה“, והנימוק הוא כי חלק זה מן התורה קורא אותו המלך ביום הקהל, וזה הוא עיקר כוחת הכתיבה. יתכן שכן היתה דעתם של השבעים. אין זה מתקבל על הדעת, שהשבעים היו סבורים שעליו לכתוב רק את ספר דברים, כי בודאי למעשה היו נהגים לכתוב את התורה כולה (השה סנהדרין כא, ב, וכן פילון: די קריאט. פרינציפליס).

אולם אם נתבונן יפה בפירוש המקרא נמצא, כי מתיבת „משנה“ אין לדייק שום דבר. אילו היה פירוש „משנה התורה“ כאן ספר דברים, הרי: א) היה הכתוב צריך לומר „משנה התורה הזה“, לשון זכר, כיון שהכינוי מתייחס אל „משנה“; ב) בפסוק שלאחריו היה צריך הכתוב לומר „והיה עמר,

* הושלם על פי פסיקתא זושרתא.

לשון זכר, ולא „והיתה עמו“ לשון נקבה; ג) אין המשך המקרא מתפרש יפה, באמרו „לשמור את כל דברי התורה וגו“; על כן אין ספק כי פירוש תיבת „משנה“ הוא כמו „שני“, כלומר העתק.

אלא שעדיין עלינו לפרש מה הכוונה בתיבות „התורה הזאת“ בספר דברים, אם הכוונה לכל התורה כולה, או רק לספר זה לבדו. בירור זה הוא ענין עקרוני, המכריע בהרבה בשאלה אם ספר דברים היא תורה בפני עצמה, או השלמה של ארבעת ספרי התורה הראשונים וחזרה עליהם. לשם בירור משמעות „התורה הזאת“ עלינו להתבונן בכתוב אחר, אשר גם שם נאמר לשון זה. להלן לא, ט”י כתוב: „ויכתוב משה את התורה הזאת ויתנה אל הכהנים בני לוי וגו“ ויצו משה אותם לאמר מקץ שבע שנים וגו“ בחג הסוכות וגו“ תקרא את התורה הזאת וגו“; נראים הדברים, כי הפסוק שאנו עומדים בו, מתייחס אל הכתוב ההוא, שהרי כאן נאמר „מלפני הכהנים הלוים“ ולדעת כל המפרשים הכוונה בזה לאותו ספר תורה הנמצא ברשות הכהנים הלוים, דהיינו שמשה רבינו כתבו ומסרו להם. אלא מהו ספר התורה שכתב משה ומסר לכהנים הלוים? לדעת דליטש (שם) נמסר בזה שמשה כתב ספר דברים לבד, ואלה הם נימוקיו: 1) שנינו במסכת סוטה פרק ז, שבמעמד הקהל קוראים בספר משנה תורה, וזה היה מנהג בלתי מעורער. 2) בדברים בז, ה נצטוו ישראל לכתוב את „כל דברי התורה הזאת“ על אבנים בהר עיבל, ולדעתם אפשר לייחס זאת לספר דברים בלבד ולא לתורה כולה. 3) ביהושע ה, לב נאמר, שיהושע קיים מצוה זאת וכתב על האבנים בהר עיבל „את משנה תורת משה אשר כתב לפני בני ישראל“. „התורה הזאת“ לפי זה פירושה „משנה תורה“, והכוונה כאן וגם בדברים יז, יח לספר דברים, ועל כן יש לפרש בכל ספר דברים שהלשונות „התורה הזאת“, „ספר התורה הזה“, מתייחסות רק לספר דברים בלבד.

מה שנוגע ל„הוכחה“ מן הלשון „משנה תורת משה“, שנאמר בספר יהושע, הרי כבר נדחתה מתוך מה שבארנו בפירוש המושג הזה כאן. כיון שכאן הוכרחנו לפרש כי „משנה תורה“ אינה אלא לשון „העתק“, אם כן ודאי גם בספר יהושע כך הוא פירושו. ואם אין זה נראה שכל התורה כולה נכתבה על אבנים מסויידות, לא תוקן בזה הרבה כשמפרשים שהכוונה רק לספר דברים לבד, שהרי לדעת המבקרים גם ספר דברים לבדו לא יתכן לכותבו על אבנים מסויידות.

על המקרא שהוא כבר עמדו כל המפרשים הישנים והחדשים ובקשו לו פירושו* . הרמב"ן אומר שכל התורה כולה מ„בראשית“ עד „לעיני כל ישראל“ היתה כתובה על האבנים בדרך נס. הנגסטנברג (בייטרגה ג. עמוד 461 והלאה) כותב, שכאן הכוונה רק לספר דברים מפרק ד, מד והלאה, מפני שהלשון „התורה הזאת“ שנאמרה בפרק כז, ב מתייחסת למה שנאמר בפסוק א: „כל המצוה אשר אנכי מצוה אתכם היום“, והכתוב מפרש בכירור שהוא מדבר רק באותן המצוות שנצטוו ישראל היום על ידי משה רבינו ע"ה. בנוגע לטענות המבקרים, איך אפשר להוציא לפועל עבודה כזאת, מצביע הנגסטנברג על עבודות עוד יותר ענקיות שבתקופת מצרים העתיקה, וכן שציר מולדתו של המשורר היוזודוס כיבדה את זכרו בכך, שחרתו את שירו הגדול ביותר על לוחות עופרת, שיר בעל כמות הרבה יותר גדולה מספר דברים, ולא עוד אלא שהרבה יותר קל לכתוב על אבנים מסויידות מאשר לחרות על לוחות עופרת. מכאן תשובה מספקת גם לאפשרות כתיבת כל התורה כולה על האבנים. יש מהמבקרים (כגון רוזנמילר, מיכאליס ומורד) שמפרשים „התורה הזאת“ שנאמר כאן, על שתיים עשרה הקללות שנאמרו בסמוך, עם הברכות המקבילות, ונמשכו בזה אחרי יוסף בן מתתיהו קדמוניות ד, ה, מד. יש מהם מפרשים, שהכוונה לכל הפרשה כולה אשר בה נאמרה מצוה זאת (השוה „וכתבתם“ שנאמר למעלה ה, ט וכן יא, כ). לרבי יעקב צבי מקלנבורג אפשר לפרש פשוטו של מקרא, שיש לכתוב את כל התורה כולה על קלף ולהדביק את הקלף על גבי האבנים; „וכתבת על האבנים“

* לדעת רבותינו (סוטה לו, א) נכתבה כל התורה אף בשבעים לשון על האבנים. אילו אפשר היה לפרש דברי חז"ל באורה סמלי, היינו מסבירים משנה זו כדלהלן: ידוע ששקולה עבודה זרה ככל התורה כולה (השוה ספרי במדבר טו, כב ולהלן). נהגו העמים עובדי עבודה זרה להציב פסלי אליליהם על מזבחותיהם ומצבותיהם. אך ישראל להבדיל צווה להעמיד על הר עיבל לעיני עולם כולו מזבח מאבנים שלמות ולהקריב עליו. אבני המזבח שוידו בשיד לבן וכללו רק את מצוות התורה (עיין להלן). בזה הצהירו קבל עולם כולו בכל לשון שישראל אינו עובד לפסילים, אינו פונה לתמונות, אלא מקיים את מצוות ה'. כך היתה כתובת זו מובנת לעמי כל לשון וכל שפה, ועיקר התורה, דחיית העבודה הזרה, נכתבה בכל לשון.

דומה ל„וכתבתם על מזוזות“ (ו, ט). אבל פירוש זה נסתר מדברי רבותינו בתלמוד מנחות לד, א (עיי"ש תוספות ד"ה „וכתבתם“), וגם אין להבין לפי דבריו לשם מה צוותה התורה לסייד את האבנים בסיד. הראב"ע בשם הגאון מפרש, שעל האבנים נכתבו רק תרי"ג המצוות שבתורה. אחריו נמשכו גם קייל וקנובל. זאת אומרת, שנכתבו רק המצוות שבתורה, בהשמטת המקורות, הנאומים, הנימוקים והתוכחות, קנובל מזכיר כי כן נהגו אף האומות — להבדיל — בתקופה העתיקה, להעמיד לוחות־חוקים בפומבי וכן להקים אבנים ולכתוב עליהם את החוקים. הפירוש האחרון מתקבל ביותר, שכן תיבת „תורה“ משמעה הן כל התורה כולה והן המצוות הכלולות בה וכאן יש לפרש את התיבה במובן האחרון. אולם איך שנחליט בפירוש המקרא, בכל אופן אין להסיק מכאן שום הוכחה לענין פירוש „התורה הזאת“ שנאמר בכל ספר דברים, כיון שכאן מגדיר הכתוב בעצמו את הביטוי על ידי מה שנאמר בפרק כו, א: „כל המצוה אשר אנכי מצוה אתכם היום“ (לפי דעתנו שהננו מבארים אותה במבוא, הביטוי „כל המצוה וגו'“ מתכוון לכל מצוות התורה, כי משה רבינו שנה את כולן באותו יום).

עדיין צריכים אנו להתבונן במצות קריאת התורה במעמד הקהל שבסוף השנה השביעית. גם שם מפרש הרמב"ן שמה שנאמר „ויכתוב משה וגו'“ (לא, ט) מתייחס אל כל התורה כולה, אף על פי שאמרו רבותינו שמצות הקהל אינה אלא קריאת ספר דברים. כי בנוגע לכתיבת התורה על ידי משה רבינו ע"ה נאמר להדיא (לא, כד): „ויהי ככלות וגו' את דברי התורה הזאת על ספר עד תומם“, שמוכיח שהכוונה לכל התורה כולה. אולם אם נדקדק בדבר נמצא, כי לא נאמר במשנתנו כלל שקראו במעמד הקהל את כל ספר דברים, אלא רק חלקים ידועים ממנו, דהיינו: מתחילת אלה הדברים עד שמע ועד בכלל (עד ו, ט); אחרי כן והיה אם שמוע (יא, יג—כא); אחרי כן עשר תעשר (יד, כב—כט); כי תכלה לעשר (כו, יב—טו); פרשת המלך (יז, יד—כ); ולבסוף הברכות והקלות (פרק כח) [כך היא גירסת רש"י; הרמב"ם גורס בענין אחר]. הרוצה להוכיח ממשנה זו כי הביטוי „התורה הזאת“ אינו מתייחס אלא לספר דברים, הרי הוא מוסיף יותר מדאי, וכל המוסיף גורע, כי לפי דבריו נצטרך לומר כי רק הפרשיות הנ"ל נקראות „התורה הזאת“. אולם לאמיתו של דבר אין מכאן הוכחה כלל, ודאי אין כוונת התורה לצוות לקרוא את כל התורה כולה, כיון שהקהל

יִתְיַגְעוּ בְּדַבָּר יוֹתֵר מִדְּאִי וְלֹא יִבְאוּ לְתַכְלִית הַנִּרְצָה, דְּהֵיִינוּ „לִמְעַן יִלְמְדוּ וַיִּרְאוּ וְגו'". וְדֹאֵי אֵינְן כּוֹונֵת הַכְּתוּב „תִּקְרָא אֶת הַתּוֹרָה הַזֹּאת", אֵלֶּא לְקִרְוֵא פִּרְשִׁיּוֹת מִן הַתּוֹרָה. וּמִסֵּר הַכְּתוּב לַחֲכָמִים אֶת בְּחִירְתָּן שֶׁל הַפִּרְשִׁיּוֹת הַמֵּתֵאֵימוֹת. חֲכָמֵינוּ זְכוּרֵנָם לְבִרְכָה תִּקְנוּ לְקִרְוֵא אֶת הַפִּרְשִׁיּוֹת הַנ"ל הַשְּׁנוּיּוֹת בְּמִשְׁנַתְּנוּ, מִפְּנֵי שֶׁהֵן מֵעוֹרְרוֹת אֶת הָעַם לִירֵאת ה' וְלִקְיוּם הַמִּצְוֹת. חֲז"ל בַּחֲרוּ לְמִטְרָה זֹאת פִּרְשִׁיּוֹת מִסֵּפֶר דְּבָרִים (וְלֹא מִשָּׂאֵר סִפְרִים), מִפְּנֵי שְׁדוּקָא בִּסְפֵר זֶה נִמְצְאוֹת הַפִּרְשִׁיּוֹת הַמֵּתֵאֵימוֹת בְּיוֹתֵר לְקִרְיָאָה זֹאת. אֵילּוּ הִיָּה צוּרֵךְ לְהִזְהִיר אֶת הָעַם בְּיוֹתֵר עַל הַמִּצְוֹת שֶׁנֶּאֱמָרוּ, לְמִשְׁלַל בְּפִרְשֵׁת מִשְׁפָּטִים אוּ קְדוּשִׁים, אוּ עַל מִצְוֹת הַמוֹעֵדוֹת, וְדֹאֵי הֵיוּ קוֹבְעִים לְקִרְוֵא אֶת הַפִּרְשִׁיּוֹת הַהֵן. וְכֵן הֵם דְּבָרֵי הַרַמְבַּ"ם הַלְכוֹת חֲגִיגָה פֶּרֶק ג', הַלְכָה א': „מִצְוֹת עֲשֵׂה לְהַקְהִיל כָּל יִשְׂרָאֵל אֲנָשִׁים וְנָשִׁים וְטָף בְּכָל מוֹצָאֵי שְׁמִיטָה בְּעִלּוֹתָם לְרַגְלֵי לְקִרְוֵא בְּאַזְנוֹהֶם מִן הַתּוֹרָה פִּרְשִׁיּוֹת שֶׁהֵן מְזוֹרוֹת אוֹתָם בְּמִצְוֹת וּמַחְזוֹקֹת יְדֵיהֶם בְּדַת הָאֱמֶת שֶׁנֶּאֱמַר מִקֵּץ וְכו'". זֹאת אוֹמֶרֶת, כִּי אֵינְן שׁוֹם רִמְזוּ בְּמִקְרָא שִׁישׁ לְקִרְוֵא דוּקָא אֶת סֵפֶר דְּבָרִים. מִצְּאֵנוּ כִּי בִּימֵי נַחְמִיָּה קִרְאוּ בַּחֲג הַסּוֹכוֹת פִּרְשִׁיּוֹת מִסֵּפֶר וַיִּקְרָא וְנִרְאָה כִּי עָשׂוּ זֹאת מֵעֵינַן הַמִּצְוָה שֶׁבַּתּוֹרָה.

כִּיּוֹן שֶׁסִּילְקְנוּ אֶת הַהוֹכַחַת הָאוֹמְרוֹת כִּי „הַתּוֹרָה" אֵינְן פִּירוּשָׁה אֵלֶּא סֵפֶר דְּבָרִים, הָרִי הַנִּימוֹק הַבֵּא מַחִיִּיב אוֹתְנוּ לְפָרֵשׁ בִּיטּוֹי זֶה כְּמִתְכוּוֹן לְכָל הַתּוֹרָה כּוֹלָה. בְּמִבּוֹא יִתְבָּאֵר שֶׁמֶשֶׁה רַבִּינוּ שֶׁנָּה אֶת כָּל הַתּוֹרָה כּוֹלָה בְּאוֹתוֹ הַיּוֹם אֲשֶׁר בּוֹ אִמַּר אֶת סֵפֶר דְּבָרִים, אֵלֶּא שְׁאוֹתֵן הַמִּצְוֹת שֶׁלֹּא הֵיוּ צְרִיכוֹת לְהִשְׁנוֹת בְּכַתֵּב לֹא נִכְתְּבוּ בִּסֵּפֶר דְּבָרִים. וְהֵנָּה עֵינֵינוּ הַרְוֹאוֹת כִּי בְּהִרְבֵּה מִקּוֹמוֹת מִתִּיחַס סֵפֶר דְּבָרִים לְסִפְרִים הַרְאִשׁוֹנִים, וְאִם כֵּן, כִּיּוֹן שֶׁהַכְּתוּב אוֹמֵר שֶׁהַמֶּלֶךְ נִצְטוּוֹה לְכַתּוּב לוֹ אֶת כָּל הַתּוֹרָה, כְּדִי שִׁיקְרָא בָּהּ וַיִּלְמַד לְשִׁמּוֹר אֶת כּוֹלָהּ, הָרִי אֵי אֲפֻשֶׁר שֶׁתֵּהָא הַכוּוּנָה רַק לְסִפְרֵי דְּבָרִים בְּלַבְדּוֹ. שֶׁהָרִי אֵינְן זֹאת עֲדִיין כָּל הַתּוֹרָה, כִּיּוֹן שֶׁמָּה שֶׁכָּבַר נִתְבָּאֵר לֹא נִכְתָּב בִּסֵּפֶר דְּבָרִים. זֹאת אוֹמֶרֶת אִיפּוֹא, כִּי הַמֶּלֶךְ חִיִּיב לְכַתּוּב לוֹ אֶת כָּל הַתּוֹרָה כּוֹלָה. וְלִפְנֵי זֶה נִצְטַרְךָ לִימַר, שֶׁגַּם הַסֵּפֶר שֶׁהוּא מֵעֵתִיק מִמֶּנּוּ, דְּהֵיִינוּ הַסֵּפֶר הַנִּמְצָא „לְפָנֵי הַכֹּהֲנִים וְהַלּוּיִם", כּוֹלֵל אֶת כָּל הַתּוֹרָה כּוֹלָה. וְהָרִי סֵפֶר זֶה הוּא הַנִּכְתָּב עַל יְדֵי מִשָּׁה רַבִּינוּ עֲלֵיו הַשְּׁלוֹם, כְּמוֹ שֶׁנֶּאֱמַר בְּפֶרֶק לֵא, ט (דְּעָה זוֹ מִתְבָּאֵרֶת עוֹד יוֹתֵר בְּמִבּוֹא).

וְהִיָּתָה עִמּוֹ. פִּירְשׁוּ רַבּוֹתֵינוּ בְּסִנְהֶדְרִין כֵּא, ב. שֶׁמִּצְוָה שֶׁסֵּפֶר הַתּוֹרָה יִהְיֶה אֲצִלוֹ תְּמִיד („וְהִיָּתָה", לְשׁוֹן נִקְבָּה, מִתִּיחַס אֶל „הַתּוֹרָה"). —

ליראה את ה' אלקיו. בנוגע לביטוי „ה' אלקיו“ אצל המלך, השה פירושי לויקרא ד, כב. — את כל דברי התורה הזאת. לפי המכילתא (מדרש תנאים עמוד 105 והלאה), הכוונה לכל מצוות התורה; ואת החוקים האלה. הן המצוות המיוחדות למלך.

לבלתי רום לבנו. אפשר לפרש שמשפט זה מתייחס אף לאזהרות שבפסוקים הקודמים (הפסוקים כו-כו). לפירוש המכילתא (מדרש תנאים עמוד 106), הוא מתייחס אל הפסוק הקודם הסמוך, כלומר אף בקיום המצוות לא ירום לבב המלך על אחיו. אפשר לפרש גם, שהכתוב מזהיר את המלך שלא יעלה על דעתו שיש מן המצוות שלא נאמרו אלא בשביל ההמון ואילו המלך רשאי לעבור עליהם ח"ו. אלא גם המלך צריך להזהר שלא יסור מן המצוה ימין ושמאל. — מן המצוה. השה רש"י, שביטוי זה כולל אף מצוה קלה של נביא. — הוא ובניו. מסתמא בנו יורשו; השה רש"י.

דעת

אתר לימודי יהדות ורוח
www.daat.ac.il