

רז"צ הופמן

(ט) הכהנים והנביאים

פרק יח, א—כב.

כבר למדנו בפרשה הקודמת, כי הכהנים הם שופטים. או שותפים למשפט. שם לא פירשה התורה כלל את תפקידם בתור מורי העם, מפני שהניחה זאת כדבר ידוע. בפרשה זאת שהננו עומדים בה עכשו, נאמרו ביחוד זכויותיהם של הכהנים והלויים והכנסותיהם. הכתוב מתייחס אל הפרשה שנאמרה בספר במדבר פרק יח. מוסיף מקצת מתנות שלא נתפרשו עדיין וגם חוזר על כקצתן. הכהנים קרובים לנביאים, לא רק מפני ששני האחים משה ואהרן, היו זה ראש לנביאים וזה אבי הכהנים, אלא בעיקר מפני שהנביאים משלימים את תפקיד הכהנים. בכמה מקומות שבמקרא מתואר הכהן בתור „מורה“ העם, לעומת הנביא שתפקידו היא הנבואה („דבר“ או „חזון“ — ירמיהו יח, יח; יחזקאל ז, כו). תפקידו של הכהן הוא לשמור על התורה, היא תורת משה שניתנה מסיני ואשר אף הנביא אינו רשאי לחדש בה דבר („שפתי כהן ישמר ודעת“ — מלאכי ב, ז), ומפיהם דורשים רק לדעת את דברי התורה שבידנו מסיני („ותורה יבקשו מפיהו“ — שם). תפקידו של

הנביא הוא להגיד לעם את דבר ה' שנתגלה מחדש, אלא שאסור לו לסתור ח"ו את התורה שבידנו מסיני. בימים כתקונם אין צורך בחזון הנביאים שמתגלה להם מחדש. אילו היו ישראל שומעים בקולו של הקדוש ברוך הוא, היו יושבים תמיד איש תחת גפנו ואיש תחת תאנתו ולא היה להם אלא לקיים את כל מצוות התורה. אבל כיון שחטאו ישראל, באו לידי זמנים שאינם כתקונם, אשר בהם מבקש האדם עצה למעלה מדרך הטבע. אומות העולם השתמשו בקוסמים ובמכשפים וכדומה; לא כן ישראל גוי קדוש, אשר הקדוש ברוך הוא בחסדו שולח להם נביאים האומרים להם את דבר ה' המתגלה להם באותה שעה. הנביאים הם יורשיו של משה רבינו, וכמותו הם הממצעים בין הקב"ה וישראל. הם מביאים את דבר ה' אל בני האדם שאין בהם כח לשמוע בעצמם את קולו של הקב"ה. רק באחרית הימים תהא רוח הנבואה שורה על הכל (אשפוך את רוחי על כל בשר" — יואל ג, א) ולא יצטרכו ישראל למיצועם של הנביאים.

המשך הרעיונות בפרשה כך הוא: לא יהיה לכהנים וללוים חלק בארץ. כי ה' הוא נחלתם (הפסוקים א"ב). אך מן העם יקבלו הכהנים את הזרוע הלחיים והקיבה של כל בהמה הנשחטת, וכן תרומה וראשית הגז (הפסוקים ג—ה). בשעה שהכהן בא לבית המקדש, יש קרבנות שהוא חולק בהם עם כל הכהנים הנמצאים שם ויש קרבנות שאינן חולק אלא עם בית אב שלו (הפסוקים ו—ח). כאשר יכנסו ישראל לארץ, אין להם לנהוג כמנהג האומות, הפונים אל כחות הטומאה בעת צרתם, אלא עליהם לשמוע בקול הנביא; אך הנביא המגיד שקר בשם ה' חייב מיתה; סימן ההיכר לנבואת שקר הוא אִי־התקיימותה (הפסוקים ט—כב).

הפסוקים א"ב: לא יהיה לכהנים חלום כל שבט לוי
חלק ונחלה עם ישראל אשי ה' ונחלתו יאכלה, ונחלה
לא יהיה לו בקרב אחיו ה' הוא נחלתו כאשר דבר לו.

במבוא יתבארו הפסוקים א—יח שבפרשה מבחינת התשובה שצריכה להינתן לבקורת המקרא. שם יתבאר, שמצות הכהנים שבספר דברים אינה סותרת חס ושלום את מה שנאמר בשאר חלקי התורה. כאן נפרש את

אפסוקים כמו שהם ונמסור את פירושי חכמינו זכרונם לברכה. פרשה זאת מתייחסת אל מה שנאמר כבר בספר במדבר יח, וכמו ששם הקדים הכתוב את הכהנים (הפסוקים ח—כ) ללויים (הפסוקים כא—כד), שאין להם חלק בארץ ויאכלו את אשי ה' ונחלתו, כך גם כאן מקדים הכתוב את ה"כהנים הלויים" לפני "כל שבט לוי". עיקר הפרשה נאמרה לכהנים, אבל היא כוללת גם את הלויים האחרים, מפני שהם משרתי הכהנים. על כן נאמרו בפרשה הזאת בעיקר מצוות הכהנים, אלא שהכתוב מוסיף בדרך אגב את התיבות "כל שבט לוי", לומר שבפרטים מסויימים נאמרה מצות הכהנים גם לגבי הלויים. — חלק ונחלה. לפי ספרי, "חלק" זו ביהוה, "ונחלה" — זו נחלת הארץ. — אשי ה'. אלו קדשי מזבח (כגון קרבנות). — ונחלתו. היינו קדשי הגבול (כגון תרומת מעשר ומעשר). הכתוב מניח מתנות אלה כידועות משאר חלקי התורה ויש מהן לכהנים ויש מהן ללויים (השוה יהושע יג, יד; יח, ז). "הלויים", אין לפרשו כאן (כדברי שולץ וקייל) כשם עצם לעצמו, הנמנה אחרי "לכהנים" בשוה לו, השווה למעלה ל"יו, ט.

ונחלה לא וגו'. פשוטו של מקרא הוא, שהכתוב מדגיש הדגשת משנה את האזהרה בצירוף הנימוק כי "ה' הוא נחלתו". בספרי דרשו רבותינו מכאן, שאין ללויים חלק בכל הארץ כולה. יש גירסות שונות בספרי והננו מביאים כאן גירסת הרמב"ן בפירושו לשמות יג, ה: "ונחלה לא יהיה לו זו נחלת שבעה עממין, בקרב אחיו זו נחלת שני עממין". לפי זה מתכוון הכתוב לומר, שאין ללויים חלק לא בעבר הירדן המערבי, שהיא ארץ חמשה עממין והיא זבת חלב ודבש, כמו שכתוב בשמות יג, ה, ואף לא בעבר הירדן המזרחי, שהיא ארץ שני עממין (*). במכילתא לדברים (מדרש תנאים עמוד 106) נתפרש, שגם אחרי שנתחלקה הארץ לשבטים לא יקצה כל שבט חלק מאחוזתו ללויים. וזהו "ונחלה לא יהיה לו בקרב אחיו". דיעה זו מובאת גם בספרי במדבר בסוף פרשה קיט. ערי הלויים אינן נקראות "נחלה", כי הלויים מעולם לא היו התושבים היחידים של הערים האלה וגם לא קבלו את העיר כולה כרכושם המוחלט, אלא רק הבתים ומקומות המרעה שהיו נחוצים להם ניתנו להם לאחווה, אבל שאר בתי העיר, וכן השדות והכפרים

* גירסות ופירושים אחרים לפסקא זו של הספרי השוה ברש"י ובספר הישר

לרבינו תם סימן תקל"ט. השוה גם ספרי זוטא הוצאת הורביץ, עמוד 121.

שמסביבן, נשארו אחוזת השבטים שזכו בהם על פי הגורל (השה ספרי
 „ראיות מכריעות וכו׳״ עמוד קלו ולהלן). — כאשר דבר לו: מתייחס
 למה שנאמר בספר במדבר יח, כ, כמו למעלה י, ט.

הפסוקים ג'ה: וזה יהיה משפט הכהנים מאת העם מאת
 זוכחי הזבח אם שור אם שה ונתן לכהן הזרוע והלחיים
 והקבה. ראשית דגנך תירושך ויצהרך וראשית גז צאנך
 תתן לו. כי בו בחר ה' אלקיך מכל שבטיך לעמוד לשרת
 בשם ה' הוא זכנו כל הימים.

משפט הכהנים. (השה שמואל א ב, יג). לא היה הכתוב צריך
 להוסיף כאן את התואר „הלויים“, כיון שכבר פירש כן בפסוק א.
 אחרי שנזכרו למעלה „אשי ה' ונחלתו“ מפרש הפסוק עכשיו את אותן
 המתנות שהעם חייב לתת לכהנים, ומתחיל ב„זוכחי הזבח“, דהיינו אלה
 המשתמשים בהיתר של „זבחת וגו׳״ שנאמר למעלה יב, כא (במבוא
 יתבאר כי אין סתירה בין הוראה זאת לבין מה שנאמר במשפט הכהנים בספר
 במדבר פרק יח). ואלה הן המתנות: הזרוע, כן נקראת אצל הבהמה
 הרגל הקדמית; המצוה היא, לדעת הפוסקים, לתת את שני חלקי הזרוע
 העליונים. אבל לדעת הגאון רבינו אליהו מוילנא אין מצוה לתת אלא אבר
 אחד, המקביל לאותו אבר הנקרא „שוק“ ברגל האחורית. ראה את המשנה
 בחולין קלד, ב (לענין שוק חולק רבי יהודה). ה"א הידיעה של „הזרוע“
 מורה על זרוע ימין (שם); הלחיים, הן שתי עצמות הלחי התחתונה עם
 הלשון (שם). לדברי תרגום יונתן לחיים הן הלחי התחתונה והעליונה;
 והקבה, הוא החלק הרביעי שבכלי העיכול של הבהמות המעלות גרה.
 הזרוע הלחיים והקיבה נקראות מתנות.

לפי הרמב"ם ב„מורה הנבוכים“ שלשתן הן „ראשית“: הלחיים הן
 ראשית הגוף, הזרוע ראשית האיברים והקיבה ראשית הקרב. ישנם עוד כמה
 פירושים סמליים. לעניות דעתי יש לפרש כך: מעלת הצומח כלפי הדומם
 הוא כח הזן והמגדל: החי מוסיף על אלה את כח התנועה והאדם מוסיף
 עליהם את כח המדבר. כח המדבר, המתנועע והזן, מיוחדים לאדם. אבל

בשעה שהאדם משתרר על החי מפאת סגולתו המיוחדת, ולא עוד אלא שהיתר לו ליהנות ממיני החי שבמדבר היו מיוחדים רק לקרבן, הוא חייב להתבונן. שלא ניתן לו השלטון הזה אלא כדי שכחותיו, דהיינו המדבר והזון והמתנועע, ישמשו לו לא להנאת עצמו, אלא לקיים את רצון בוראו. את הכוונה הזאת מבטא האדם על ידי נתינת המתנות. הזרוע רומזת לכח המתנועע, הלחיים רומזות לכח המדבר והקיבה רומזת לכח הזון. על ידי נתינת המתנות הללו לכהן, מקדיש האדם את כל כחותיו לעבודת הבורא ורק אז הוא רשאי באמת לאכול בשר.

זאלשיץ („חוקת משה“ (גרמנית), עמוד 123) סבור, שלא נאמרה מצוה זאת אלא לימיו של משה רבינו; אבל כבר השיב עליו קנובל, שמתוך ההמשך משמע, שהפסוק מדבר אף אחרי כניסת ישראל לארץ. שאלתם של קנובל וכמה מן החדשים, איך היה מצוי כהן בכל שחיטה, אינה כלום, כי הכהנים נתפזרו בכל הארץ כאשר נתרבו משפחותיהם. חוץ מזה, הדבר פשוט שאין התורה מצווה לתת לכהן את המתנות, אלא בשעה שהוא מצוי. כשאין כהן מצוי, לא היו צריכים לתת אותן; הבשר היה מותר בלאו הכי באכילה. בחולין קלד, ב פירשו רבותינו, כי במקרה כזה היו שמים את המתנות ונותנים את דמיהם לכהן. חשוה גם מצות חלה (במדבר טו, כ). אמנם גם שם סטו המפרשים החדשים מדרך חז"ל, אבל שם יש להשיב על דבריהם בקלות ולקיים דברי רבותינו.

מאת העם. ולא מאת הכהנים. הכהנים פטורים מן המתנות. מתנות כהונה אלה נהגות גם בחוצה לארץ (אמנם השה שולחן ערוך יורה דעה סא, כא).

עכשו חוזר הכתוב על מצות נתינת תרומה, כי „הפסוק ראשית דגן וגו“ מתכוון למתנה הנזכרת בספר במדבר יח, יב, הנקראת שם בפסוק ת „תרומה“. ווילהוזן (דברי ימי ישראל, עמוד 162) מזהה את ה„ראשית“ הנזכרת כאן עם הנזכרת בדברים כו, מבלי להתחשב בכך כי: (1) בדברים כו, ב נצטוונו לקחת מראשית כל פרי האדמה ולתת בטנא, בעוד שכאן לא נצטוונו אלא על ראשית דגן ותירוש ויצהר; (2) כאן לא נצטוונו להביא את המתנות למקדש, אלא לתת אותן לכהן באופן ישר, מה שאין כן להלן כו, ב ושם פסוק י, שנצטוונו להביא את הביכורים לבית המקדש ולהניפם לפני ה', השה משלי ג, ט; (3) הפרשה בדברים כו היא פירוש מורחב למה

שנאמר כבר בשמות כג. יט ושם לד. כו. שנצטוונו שם להביא את הביכורים לבית המקדש. שם נקראת מתנה זאת „בכורים“, דהיינו הפירות שביכרו לגמור את בישולם (השהו ישעיהו כח. ב). זאת אומרת שמתנה זו ניתנת מהפירות כמו שנקצרו ללא הכנה נוספת (פרי האדמה). ולא דגן תירוש ויצהר.

ה„ראשית“ הנזכרת בספוק שלנו. נקראת גם „חלב“ בספר במדבר יח. יב; כט; ל; לב. הוא „דמע“ הנזכר בשמות כב. כח. השומרוני מתרגם את המלה „חלב“ באותם הספוקים. שכוונתה „מיטב“ — „דמע“ (השהו לבראשית מה. יח; במדבר יח. יב ועוד). גם בלשון המשנה הקדומה נקראת תרומה „דמע“ (אהלות טז. ד; סהרות ב. ג). האוצר ששומרים בו את התרומה נקרא „בית הדמע“ (תוספתא תרומות י. טז). בלשון המאוחרת של המשנה נדחת הביטוי „דמע“ לגמרי בפני הביטוי „תרומה“, אולם נשאר עדיין הפועל „דמע“ במונח הפיכת משהו לתרומה (ע״י עירוב). שם הדבר של התערובת הוא „מדומע“ (למשל בתרומות ה. ו). זאת היא קרובה ל־ נאֵג הערבי. שפירושו מח (כדרך שבארמית נקרא המח „מוקרא“ מן השורש יקר, כלומר חשוב). יש להבדיל בין שרש זה לבין דמעת העין, בערבית נֵעַם — נמצינו למדים. כי „ראשית דגנך וגר“ הנזכר כאן הוא „דמע“ הנזכר בשמות כב. כח. והוא „חלב דגן וגר“ הנזכר במדבר יח. יב.

אחרי מצות התרומה ממשיכה התורה לצוות על מצות ראשית הגז. בחלקי התורה הראשונים לא נזכרה מצוה זאת. מפני שבמדבר לא אכלו אלא שלמים, הפסורים מראשית הגז (חולין קלה. א). עלינו עוד לתת טעם. מפני מה הזכירה התורה דווקא את שתי המצוות האלה של תרומה וראשית הגז ביחד עם המתנות. אולי יש לומר כך: הבשר אינו מזונו העיקרי של האדם, אלא שהותר לו לאכול ממנו „כי תאהו נפשך וגר“ (יב. כ). ואז עליך לתת ממנו חלק לכהן; אבל גם מהמזון הרגיל, דהיינו פירות הארץ הראשיים, וכן מחומר מלבושך, הצמר, עליך לתת את ראשיתם לכהן, כדי שתתבונן שכל מזונך ולבושך אינם אלא מתנה מאת ה', ואת ראשיתם הנך מחזיר לו בתתך אותה לכהניו משרתיו. לדברי בית הלל ורבי עקיבא חמש רחלות חייבות בראשית הגז. בנוגע לכמות הנתינה ראה בספרי. בספרי שגר רבותינו שמצוה זאת נהגת בין בארץ בין בחוצה לארץ, אבל ההלכה היא כרבי אילעאי שאינה נהגת בחוצה לארץ.

כי בו בחר וגו' ... מכל שבטיך. היה אפשר לפרש, שתיבת „בו“ מתייחסת אל שבט לוי, שה' בחר בו מכל שאר השבטים. אבל לאמיתו של דבר, הביטוי „מכל שבטיך“ הוא כמו „מכל ישראל“, יש להביא על כך ראיות רבות, כגון כט. כ: „והבדילו ה' לרעה מכל שבטי ישראל“; יב. טו: „במקום אשר יבחר ה' מכל שבטיכם“; שמואל-א טו. יז: „ראש שבטי ישראל אתה“. נמצינו למדים, כי הבחירה מכל השבטים אינה מתייחסת דווקא לבחירתו של שבט שלם, אלא אף לבחירתו של איש אחד או עיר אחת מכל ישראל. לפי זה נפרש, כי הביטוי „כי בו בחר“ מתייחס אל הכהן הנזכר בפסוק ג (אכן אהרן נבחר להיות כהן מכל שבטי ישראל ממש, כמו שנאמר במדבר יז. טז והלאה). — הוא ובניו. גם מכאן מסתייע פירושו הנ"ל. קנובל רוצה לומר, כי פירושו „שבט לוי בימי משה וכל הימים“, אבל אין צורך להשיב כלל על דבריו. בנוגע לשבט אין כל טעם לומר „הוא ובניו“, שהרי גם הבנים הם בכלל השבט. אין לפרש „הוא ובניו“ אלא על כהן מסויים ובניו אחריו (השוה יז. כ). כמוכן שכהן ידוע זה הוא רק אהרן, כי רק הוא לבדו נזכר מקודם בספר דברים (י. ו). מפני שהכהן ובניו נבחרו לשירותו של הקב"ה, על כן נצטוונו לתת להם את כל המתנות המיועדות כביכול לקב"ה. במבוא יתבאר הדבר באריכות (ראה גם ב.ראיות מכריעות וכו' עמוד קיא והלאה).

פסוקים ז-ח: וכי יבוא הלוי מאחד שעריך מכל ישראל
אשר הוא גר שם ובא בכל אות נפשו אל המקום אשר
יבחר ה'. ושרת בשם ה' אלקיו ככל אחיו הלויים העומדים
שם לפני ה'. חלק כחלק יאכלו לבד ממכריו על האבות.

וכי יבוא הלוי. בספרי שנינו, וכן הוא במכילתא (מדרש תנאים עמוד 108), שהביטוי „הלוי“ כאן מתכוון לכהן*. לפי זה עלינו לפרש את ה"א הידיעה שבתיבת „הלוי“ כמו „הזה“, כלומר הלוי הזה הנזכר

* יש כאן הבדל בין דרשת הספרי לבין דרשת המכילתא. בספרי דורש מדכתיב „ושרת וגו'“ שהכתוב מדבר בכהן, יש לסייע את הדרשה הזאת, שהרי מקודם בסמוך נאמר „לעמוד לשרת“, שודאי פירושו עבודת הכהונה. אבל במכילתא

מקודם, דהיינו הכהן. כבר בארנו למעלה (יו, ט) מפני מה נקראו הכהנים בני אהרן בספר דברים הרבה פעמים „הכהנים הלויים”. אולם לא מציינו בשום מקום ביטוי זה בלשון יחיד „הכהן הלוי”. מכאן נראה שלא היו משתמשים בביטוי זה לתאר בו כהן יחידי, כי הוא נקרא רק „הכהן” בשעה שמדברים על תפקיד הכהונה שהוא ממלא, ואילו כאשר מדברים על תפקידו בתור מורה העם הוא נקרא רק „הלוי”, כי הוא המוסר את נפשו על השי”ת ועל תורתו הקדושה, כמו שעשו שבט לוי במדבר (שמות לב, כו). כיון שכל כהן היה ממילא מכלל שבט לוי, ודאי היה אפשר לכנותו גם „הלוי”. ובפרט בכתוב הזה שאנו עומדים אין לתמוה על תואר זה, כיון שכאן מדובר בכהן היושב בקרב הארץ ואינו משמש בקביעות בבית המקדש, אלא מורה את העם. אמנם בפסוק ז נקראים אף הכהנים המשמשים בבית המקדש „הלויים”, כדי לתאר אותם בתור „אחיו” של ה„לוי” הנזכר בפסוק ו (השוה גם את פירושו לויקרא כה, לד). אולם כנראה מניחה מימרא אחת בתלמוד, במסכת ערכין יא, א (השוה גם מדרש תנאים עמוד 109), שהביטוי „הלוי” אפשר לפרשו גם בנוגע ללוי שאינו כהן, והשירות הנזכר בפסוק ז מתכוון לעבודת הלויים.

מאחד שעריך. כלומר מאחת עריך והכוונה לערי השדה שהכהנים התיישבו בהן. — מכל ישראל. כבר בארנו למעלה בפירושונו לפסוקים אב, שהיו יושבים בקרב ישראל ממש. אך מפני מה נאמר כאן נוסף „מכל ישראל” ל„שעריך” ובשאר מקומות נאמר רק „הלוי אשר בשעריך”? — רש”ר הירש מפרש, כי „מכל ישראל” פירושו כמו „מתוך כלל ישראל”, וכדרך שדרשו רבותינו בספרי ובתלמוד מסכת סוכה נה, שהכתוב מדבר בזמן הרגלים, בשעה שהכהן היה עולה לרגל לירושלים עם כל ישראל, ומתוך הכלל

(מדרש תנאים 108) דורש מדכתיב „חלק כחלק יאכלו” שאין הכתוב מדבר בלוי ממש, שהרי אין ללויים חלק בקדשי המקדש. דרשה זאת מביא גם הרמב”ם בהלכות כלי המקדש פרק ד, הלכה ו, וכפי הנראה היתה לפניו מכילתא זאת. אולם לכאורה היה אפשר לפרש „חלק כחלק יאכלו” אף לענין מעשרות, אף על פי שהם קדשי הגבול, שהרי כתוב במלאכי ג, י ובנחמיה יג, יב, שהביאו את המעשרות לאוצר שבבית המקדש. אך נראה כי אוצר זה נתקן רק בדורות האחרונים.

הזה היה יוצא לשרת בבית המקדש. אולם אם רש"ר הירש סבור שהתלמוד כשדורש הכתוב „מאחד שעריך” הוא מסתמך גם על „מכל ישראל”, הרי סברה זאת נסתרת ממסכת פסחים צא. א. אשר שם מתפרש כעין זה „באחד שעריך” שנאמר למעלה טז. ה. עוד קשה, כי לפירושו של רש"ר הירש היה צריך להקדים „אשר הוא גר שם” לפני „מכל ישראל”.

אולם כאשר נתבונן בכל הכתובים שנאמר בהם „אחד שעריך”, נמצא, שתמיד מוסיף הכתוב את משפטי־היחס „אשר ה' אלקיך נתן לך” (השזה טז. ז; טז. ה; יז. ב.). נראה איפוא, כי הכתוב מתכוון לומר, ש„שעריך” הן ערי ארץ ישראל דווקא (בפרק כג. יז לא נאמר משפטי־יחס זה, אבל מתוך כל ההמשך מתברר כי הפרשה מדברת בארץ ישראל). לפי זה יש לומר, שהביטוי „מכל ישראל” נאמר כאן במקום „אשר ה' אלקיך נתן לך”, וכיון שהוצרך הכתוב להוסיף עוד משפטי־יחס „אשר הוא גר שם”, רצה לקצר בדבריו. והוצרך הכתוב להוסיף „אשר הוא גר שם”, מפני שהוא רוצה לתאר את הלוי בתור מי שאין לו אחווה ממש בעיר מגוריו, אלא שהוא גר שם בדרך גירות, שקבל את מקומו מן השבטים האחרים. השזה למעלה בפירושו לפסוקים א״ב. הלויים היו גרים אף בערים אחרות שלא היו מערי הלויים, כמו שמוכח בשופטים יז. ז ושם יט. א. ל„זית רענן” דעת הספרי היא שאף הלוי הגר בחוצה לארץ כלול במצווה כאן.

ובא בכל אות נפשו. שטויארנגל מפרש, כי מכאן מתחיל כבר המשפט הראשי, ולפי דבריו צריך לפרש ראשית־המשפט „וכי יבוא וגו'”, כאשר ירצה לבוא. אבל לפי זה לא פירש הכתוב בראשית־המשפט את המקום אשר אליו בא הלוי, והיה צריך לומר: „וכי יבוא הלוי... אל המקום אשר יבחר ה' ובא בכל אות נפשו”. על כן אין לנו לפרש אלא שגם „ובא וגו'” שייך לראשית־המשפט, ומה שהכתוב חוזר ושונה את פעולת הביאה, הוא מפני שהפסיק במאמרים מוסגרים. עוד יש לומר, כי אלמלא היה הכתוב שונה את הפעולה, היינו טועים לייחס „בכל אות נפשו” אל „אשר הוא גר שם”, ואילו כוונת הכתוב היא לומר, שהלוי רשאי לבוא לבית המקדש כרצונו והוא רשאי לשרת שם ככל הלויים הנמצאים שם. עוד אפשר לפרש, כי „ובא בכל אות נפשו” הוא מעין מאמר מוסגר.

בבבא קמא קט. ב אמרו רז"ל, שלא נאמרה הלכה זאת אלא לענין הקרבנות שהכהן מביא בעצמו. בספרי שנינו שהפסוק מדבר על נשיאת כפים.

שהוא שרות „בשם ה' אלקיר, דהיינו הברכה בהזכרת שם שמים. לפי פשוטו של מקרא נוכל לפרש, שמדובר כאן בתקופה שעדיין לא סדרה סופית חלוקת המשמרות, ואז היה כל כהן רשאי לבא למקום המקדש בכל עת ולעבוד עבדתו; אחרי שסדרו המשמרות סופית היה צורך לצמצם את הרשות הזאת, וזהו שאמר הכתוב לבסוף „לבד ממכריו וגר" (השה להלן).

ושרת וגר. כאן מתחיל המשפט הראשי. כיון שהכתוב משתמש כאן בלשון שירות, כמו למעלה בפסוק ה, הננו למדים שגם כאן הכוונה לכהן כמו למעלה. — העומדים. וכן נאמר למעלה בפסוק ה: „לעמד", מכאן אנו למדים, שהכהן חייב לשרת מעומד. מה ששנה עליו הכתוב הוא כדי לעכב, לומר שאם שירת מיושב עבדתו פסולה. כן נתפרש הכתוב בסכילתא (מדרש תנאים עמוד 108).

חלק כחלק יאכלו. לשון רבים, כי הוא מתייחס אל „הלוי שבפסוק ו ואל „הלויים" שבפסוק ז (בתרגום השבעים השומרונים תרגמו בטעות בלשון יחיד). הלשון „יאכלו" כאן מקביל ללשון „יאכלון" שנאמר בפסוק א, ונראה שהכוונה רק לקרבנות (אשי ה'), כי קדשי הגבול (ובכללם המתנות שהוזכרו בפסוקים ג-ד) אינם תלויים במקדש. אמנם אף כהנים בעלי מומין, שאינם ראויים לעבודה, היו רשאים לאכול מבשר הקרבנות (ויקרא כא, כב) וגם קבלו חלק בשעת החלוקה (מנחות עג, א). אבל הכהנים התמימים לא היו חולקים בקדשים אלא אם כן היו ראויים לעבודה, להוציא טמאים וכר' (ראה רמב"ם הלכות מעשה הקרבנות פרק י, הלכה יד והלאה). על כן יתכן, כי „חלק כחלק יאכלו" מפרש את הפסוק א. כלומר, לענין אשי ה' אין בעל הקרבן רשאי לתת לכל כהן שירצה, אלא הכל מתחלק בשווה בין כל הכהנים העובדים (או הראויים לעבודה) הנמצאים בעיר הקדש, אף על פי שבקדשי הגבול טובת הנאה לבעלים והם רשאים ליתנם לכל כהן שירצה (כמו שנאמר בפסוק ג: „ונתן לכהן", וכן בפסוק ד: „תתן לר").

לבד ממכריו על האבות. קנובל ודילמן רוצים לקרוא ממכריו (המ"ם השניה דגושה וכ"ף רפויה), כיון שתיבת „לבד" כשלעצמה אין פירושה „לבד מן" (למרות עזרא א, ו). אולם כאן יש עוד טעם נוסף להשמטת תיבת מן, כי קשה על הלשון לבטא שלשה ממי"ן זו אחר זו. כעין זה מצינו שהכתוב משמיט את הכ"ף בתיבת „כדור" (ישעיהו כב, יח ושם

כט. ג), וכן בכמה מקומות הבי"ת שבראש תיבת „בית“. על כן עלינו לפרש תיבת „לבד“, כמו „לבד מן“.

עדיין צריכים אנו לפרש מהו „ממכריו על האבות“. „הגהותיהם“ של שטויארנגל ואהרליך, המגיהים „ממכריו“ (לשון כמרים וגלחים) ו„האבות“ (לשון אוב וידעוני). הנן מגוחכות. הראב"ע מפרש ממכריו על האבות, ירושת אבותיו שהוצרך למכור. כלומר, אם ירש בית מאבותיו ומכר אותו, אין אומרים לו הרי יש לך רכוש לא תאכל עוד בקרבנות. רשב"ם מפרש שמלבד חלקו בקרבנות יש לו עוד רשות לזכות בקרבן שיתן לו אחד ממשפחת בית אביו לעשותו. הרשב"ם מפרש „ממכריו“ מלשון מכר (במ"ם פתוחה, השהו מלכים ב יב. ו). אבל אין להעלות על הדעת שבספר תורה שלו היה כתוב ממכריו במ"ם פתוחה. נראה כי היה מפרש מכר כפירושו של רבי יונה אבן ג'אנח לשון מכירה ומסירה. ולפי זה מכרו (במ"ם פתוחה) הוא האיש המוכר או המוסר ו„ממכריו“ הם הדברים המכורים או המסורים. „על האבות“ לפי פירושו מובנו מקרוביו. אבל אם כבר הגענו לידי כך, מוטב שנפרש לגמרי כפירושו של רבי יונה בן ג'אנח. המפרש „ממכריו על האבות“, מה שהאבות מסרו זה לזה, או כמו שפירשו רבותינו בספרי ובסוכה נו. א „מה שהאבות מכרו זה לזה“. וכך יש להסביר הדברים: בהרבה פסוקים מצינו כי „האבות“ פירושו כמו „בתי אבות“ (במדבר לא. כו; דברי הימים א כט. ו; דברי הימים ב ה. ב). בכמדבר ג. יד והלאה נמנו שמונה משפחות הלויים, בשמות ה. כה הן נקראות „אבות הלויים“. והנה אמרו רבותינו במסכת תענית כו. א, שחלוקת שמונה משמרות כהונה היתה תקנת משה רבינו עליו השלום. נראים הדברים שכן חילקם משה רבינו, כנגד שמונה משפחות הלויים. הנקראות „אבות“. גם בזמנו של דוד המלך נחלקו הכהנים והלויים באופן שוה, דהיינו לעשרים וארבעה משמרות (השהו דברי הימים א כג וכד ואת הפירוש העתיק שהוציא לאור ר. קירכהיים). גם בויקרא ז. ו—י משמע, שהיה סדר מסויים לעבודה, כמו שהוכחתי בפירושי שם. החלקים המגיעים לכל משמר ממשמרות הכהונה על פי ההסכם שביניהם, נקראים כאן „ממכריו על האבות“, כלומר החלקים שכל אחד מכר ומסר לבתי האבות. יתכן שבתחילה לא נקבע הסדר הזה אלא לענין קרבנות צבור, בעוד שקרבנות יחיד נתחלקו בשהו בין כל הכהנים שהיו במקדש. בלי להתחשב מאיזה משמר הם. בזמן בית שני (ומסתמא גם לפני זה) לא

נתחלקו בין הכהנים שאינם מן המשמר אלא קרבנות מועטים (כגון קרבנות המועדים). הכתוב מסר את קביעת החלוקה לראשי הכהנים. השהו עד במבוא.

הפסוקים סיג: כי אתה בא אל הארץ אשר ה' אלקיך נותן לך לא תלמד לעשות כתועבות הגוים ההם. לא ימצא בך מעביר בנו ובתו באש קוסם קסמים מעוון ומנחש ומכשף. וחובר חבר ושואל אוב וידעוני ודורש אל המתים. כי תועבת ה' כל עושה אלה ובגלל התועבות האלה ה' אלקיך מוריש אותם מפניך. תמים תהיה עם ה' אלקיך.

כי אתה בא. הלשון הרגילה בכתוב היא „כי תבא“, כלומר כאשר תבוא. כאן נאמר „כי אתה בא“, כלומר עכשו אתה עומד לבוא במגע עם העמים האלה ועל כן הכתוב מזהירך באזהרות דלהלן. השהו כט. טו והלאה. — לא תלמד לעשות. מכאן למדו רבותינו, שלא אסר הכתוב אלא ללמד על מנת לעשות, אבל למד אתה להבין ולהורות, כדי לדון את החוטאים. — כתועבות הגוים ההם. בשעה שעמדו ישראל סמוך לכניסתם לארץ, מצביע משה רבינו על הגוים ההם, כאילו היו לפניו.

לא ימצא בך. לשון ציווי; שנינו בספרי „להזהיר בית דין על כך“, וכן מצינו בשאל המלך, שבתחילת מלכותו העביר את האובות הידעונים מן הארץ (שמואל א כח, ג). — מעביר בנו ובתו באש. נאמר תחילה בענין, ושנינו בספרי שהוא עבודת המולך, הנאסרת כבר בדיקרא יח, כא ונשנה איסורה שם כ, יא והלאה עם הטלת עונש מיתה. רש"י מפרש, שהיו רק מעבירים את הבנים בין שתי מדורות אש, והיא היתה עבודת המולך. יותר נראים דברי הרמב"ן, שהבנים נעשו למאכולת אש ממש. כן משמע מתוך הביטוי הנשנה כמה פעמים „שרף באש“ (ירמיהו ה, לא; יט, ה; מלכים ב יז, לא). לפי המקורות העתיקים הוטל הבן בזרועות פסל המולך העשוי מנחושת המוסק מלמטה, והכומרים היו מקימים בשעת מעשה קול רעש עצום, כדי שלא ישמעו את בכיות וצעקות הבן (השהו ספרו של

קאלמיט ב מתורגם על ידי מוזהיים עמוד 185 הלאה וכן קנובל לויקרא יח. כא). הביטוי „העביר“, אין פירושו כאן אלא לשון הבאה אל המקום, כמו שמצינו אותה הלשון גם לענין הפרשת הבכור (שמות יג, יב; יחזקאל כ, כו). דאי לא היו מקריבים קרבנות מולך כאלה אלא בשעת צרה היוו מדמים בנפשם שבה יתפיסו אליליהם לסייע להם (השוה מלכים ב ג, כז). בזה יש להבין שתועבה זאת נזכרת ביחד עם קוסם קסמים, כי כל המנהגים האליליים הללו קוימו בעת צרה, מצד אחד כדי לדעת את העתידות ומצד שני כדי לפייס את האלילים שישמעו בקולם. עוד קשר היה בין הקסם ועבודת המולך, כי עובדי האש והמולך התמסרו במיוחד לכישוף וקסמים וקשרו את תועבותיהם בפולחן יראתם. בנוגע למולך השהה את פירושי לויקרא יח, כב וכו, ב.

קוסם קסמים וגר. לפני „מעונן“ אין ויזו החיבור, לעומת „ומנחש“ ומכשף“ שיש לפניהם ויזו החיבור; על כן נראה, כי „קוסם קסמים“ הוא שם כולל ואחר הולך הכתוב ומפרש: „מעונן וגר“. קוסם בניגוד לנביא (השוה ישעיהו ג, ב); הנביא ידע את העתידות מפי ה', אבל הקוסם מבקש לדעת עתידות ולעשות „מופתים“ על ידי כחות הטומאה או שאר תועבות. בלעם נקרא „הקוסם“ (יהושע יג, כב). בבמדבר כב, ז נאמר כי זקני מדין הביאו לו „קסמים“ (אולי פירושו „שכר קסמים“). שאל אמר אל האשה בעלת אוב: „קסמי נא לי באוב“, (שמואל א כה, ח). אכן, מלבד המובן הכללי של המלה, באה היא לבטא גם פעולה מיוחדת. רבותינו שנו בספרי: „זה האוחז במקלו ואומר אם אלך אם לא אלך“, ומייחסים לזה את הפסוק בהושע ד, יב: „עמי בעצו ישאל ומקלו יגיד לר“. — אחרי כן מפרש הכתוב שני סוגי קסמים: „מעונן ומנחש“.

מעונן. הראב"ע ומפרשים אחרים אומרים שהוא מלשון ענן, דהיינו המגיד עתידות מתוך מהלך העננים. התלמוד במסכת סנהדרין סה, ב מביא על פי הספרי והספרא שלשה פירושים שונים. רבי ישמעאל* אומר שהוא מעין כישוף המוצא לפועל על ידי שמעבירים מינים שונים על העינים; חכמים אומרים שהוא אוחז את העינים, כלומר עושה להטים (שניהם

* א"ה: לפנינו: ר' שמעון, אך עיין „יסה עיניים“.

מפרשים „מעונן“ מלשון „עין“; רבי עקיבא אומר זה המחשב עתים ושעות, כלומר הבוחר בזמנים ידועים ואומר שהם מוצלחים לפעולות מסוימות. מנחש. נראה כי גם זה הוא שם כולל מינים שונים של ניחוש. בבראשית מד. ה מצאנו, שהכתוב קורא כך את חכמת מצרים לדעת נעלמות (השם דילמן שם). רבותינו בספרי פירשו שזה הסומך עצמו על מאורעות מקריים כדי לתלות בהם הצלחה או אסון, למשל נפלה פתו מפיו וכו'. נראה שכן הוא גם פירוש „לקראת נחשים“ שנאמר בכמדבר כד, א. „נחש“ הוא לשון אומדנא והשערה. השוה בראשית ל, כו. השורש „נחש“ קרוב לשורש „לחש“, ועל כן נקראו גם זוחלי העפר „נחשים“, על שם לחישתם, וכן הוא לשון הגדת עתידות, מפני שמגידי העתידות היו רגילים לומר את סטוקיהם בלחש, ועל כן נקראו גם „אסים“ (ישעיהו יט, ג), כלומר מדברים לאט ובלחש. כן פירושו לשער בכלל, כמו הביטויים הלטיניים *divinare* *augurari* — אזהרת מעונן ומכשף נאמרה גם בויקרא יט, כו. השוה את פירושי שם.

מכשף. בשמות כב, יז נאמר: „מכשפה לא תחיה“, לשון נקבה, מפני שרוב נשים מצויות בכשפים (סנהדרין סז, א). משמעות המקרא הוא, וכן לימדונו רבותינו, שהמכשף ידע באמת לפעול פעולות בלתי טבעיות על ידי כחות נעלמים; שהרי האוחז את העינים הוא פטור (אף על פי שהוא אטור), ורק המכשף ממש חייב מיתה (סנהדרין סז, ב).

וחובר חבר. כל המקבץ בעלי חיים למקום אחד על ידי לחשים וכדומה, בין גדולים בין קטנים, בין נחשים (ספרי). השוה תהלים גח, ו. הגדת העתידות קשורה עם הכישוף והחיבור. יחסה של זו לזה הוא כיחס הנבואה לעשיית מופתים.

לבסוף מזכיר הכתוב את הגדת העתידות התלויה במתים. שואל אוב. הוא הנזכר ראשון מבין מגידי העתידות על ידי מתים, וענינו נדע לנו על ידי הכתוב בשמואל א פרק כה. נראה כי „אוב“ הוא חרוח שבאמצעותו היו מעלים את המת, כדי לשמוע ממנו עתידות (השוה יקרא יט, לא; כ, ו; כז). רוח זאת נקראת בלשון חכמינו זכרונם לברכה „פיתום“ (מהיוונית) ומדבר מתוך בית השחי של המעלה את המת, ועל כן מתרגמים השבעים „מדבר מבטנר“. וכן דעתו של יוסף בן מתתיהו שהאשה בעלת האוב של שאול היתה מדברת מבטנה. איש או אשה שברשותם

נמצא רוח־כישוף כזה. נקראים בעל אוב או בעלת אוב. כזה נבין את פירוש הפסוק בויקרא כ. כז: „ואיש או אשה כי יהיה בהם אוב וגו'”, דהיינו שהרוח הנקראת „אוב” היתה יושבת בתוך גוף האיש או האשה המשביעים ומתוכם היתה מגידה את דברי המת לחי. האובות הללו היו מדברים בלחש (ישעיהו ח. יט; כט. ד). מהתלמוד (סנהדרין סה. ב), נראה. כי רוחו של המת עצמו היתה נכנסת לתוך בעל האוב, וקולו היה נשמע משחיו או מבין הפרקים (השוה לוי: מילון תלמודי, ערך „פיתום”). „שואל אוב” פירושו לדברי רש"י בסנהדרין סה. א הוא, המעלה את המת ושואל את הרוח הנקראת אוב, ופירוש הפסוק „אל תפנו אל האובות” בויקרא יט. לא, הוא אזהרה שלא לפנות לבעל האוב. בעל האוב עצמו חייב סקילה, והשואל אותו אינו עובר אלא באזהרה. דעת התוספות היא, כי הפסוק שלנו מכוון לבני אדם השואלים את בעל האוב, ואזהרת „אל תפנו וגו'” היא לבעל האוב עצמו. בעל „קרבן אהרן” ווייזל משתדלים לתרץ את קושיית התוספות על רש"י; אבל רבי יעקב צבי מקלנבורג כאן והרב מלבי"ם בויקרא מכריעים כדברי התוספות ומביאים כמה ראיות לדבריהם מן התלמוד ומספרא. ולא עוד אלא שמביאים ראיות שרש"י בעצמו חזר בו בכמה מקומות. אולם פשוטו של מקרא מורה כדברי רש"י בסנהדרין, ורק בדוחק יש לפרש ש„שואל אוב” הוא השואל את בעל האוב. מצינו שרש"י מחזיק בשיטה זאת גם בעירובין יז. ב (אלא שנראה שלרמב"ם יש שם גירסא אחרת). וצריך עיון.

ידעוני. מבואר במשנה סנהדרין ז. ז שהוא דומה לאוב, אלא שבידעוני מדבר הרוח מפיו. בתלמוד מתבאר כי כישוף זה נעשה על ידי עצם חיה ששמה „ידוע” (השוה את פירושי למשנה סנהדרין הנ"ל).

משמעות המילה „אוב” היא נוד. משמעות המילה „ידעוני” היא בעל ידיעה. רבותינו אמרו בויקרא רבה פרשה כז ובתנחומא (הובאו בילקוט שמעוני לשמואל א פרק כח), שבעל האוב המעלה את המת אינו שומע את קולו אלא רואה אותו, והשואל אינו רואהו אבל שומע את קולו. אולי זהו פירוש המלה „אוב”, במשמעות דבר חלול; „נבוב” שפירושו חלול מצינו גם במובן של ריקי מוח. מחוסרי ידיעה (איוב יא. יב). יתכן שהידעוני היה יודע מה שהמת מדבר, ועל כן נקרא „ידעוני”.

דודש אל המתים. פירש רש"י על פי הספרי (וכן הוא בתוספתא סנהדרין פרק י) שגם הוא ענין העלאת המתים. כגון מעלה בזכורו ונשאל

בגולגולת (כלומר המעלה את המת על ידי כישוף הנקרא „זכורו“ (זי"ן פתוחה, כ"ף דגושה, וי"ו ראשונה במלאפ"ם, וי"ו שניה חלומה), או השואל מגולגלתו של מת); אבל התלמוד במסכת סנהדרין סה, ב מפרש: „זה המרעיב עצמו והולך ולן בבית הקברות כדי שתשרה עליו רוח טומאה“, דהיינו שהוא דורש אל המתים ממש. בנוגע לביטוי „דרש אל“, השוה ישעיהו ח. יט, וכן את פירושנו למעלה יב, ה. בנוגע לכישוף ראה באריכות פירוש הרמב"ן כאן.

כי תועבת ה' כל עושה אלה. כלומר, אף העושה דבר אחד מכל אלה הוא בכלל תועבת ה'. — ובגלל התועבות. גם למעלה יב, לא, מזכיר הכתוב את תועבות הכנענים, ובתור שיא ההשחתה מזכיר הכתוב „בניהם... ישרפו באש“. כאן מתחיל הכתוב בתועבה הגדולה ביותר, עבודת המולך, בדרך „לא זו אף זו“. — תמים תהיה. כלומר היה שלם עם הקב"ה ואל תחזר אחרי כחות הטומאה שהם תועבת ה', השוה תהלים יח, כד.

הפסוקים יד-כ: כי הגוים האלה אשר אתה יורש אותם אל מעוננים ואל קוסמים ישמעו ואתה לא כן נתן לך ה' אלקיך. נביא מקרבך מאחיד כמוני יקים לך ה' אלקיך אליו תשמעון. ככל אשר שאלת מעם ה' אלקיך בחורב ביום הקהל לאמר לא אוסף לשמוע את קול ה' אלקי ואת האש הגדולה הזאת לא אראה עוד ולא אמות. ויאמר ה' אלי היטיבו אשר דברו. נביא אקים להם מקרב אחיהם כמוך ונתתי דברי בפיו ודבר אליהם את כל אשר אצוונו. והיה האיש אשר לא ישמע אל דברי אשר ידבר בשמו אנכי אדרוש מעמו. אך הנביא אשר יזיד לדבר דבר בשמו אשר לא צויתיו לדבר ואשר ידבר בשם אלהים אחרים ומת הנביא ההוא.

המשפט „כי הגוים וגו'“ והמשפט „ואתה לא כן וגו'“ נאמרו בוי"ן החיבור, אבל באמת פירוש תיבת „כי“ הוא כמו „אף על פי“ ופירוש וי"ו החיבור שבראש תיבת „אתה“ הוא כמו „אבל“, כלומר אף על פי שהגוים

האלה, "אל מעוננים ואל קוסמים ישמעו", אבל "אתה וגו' (שולץ). הכתוב הקדים תיבת "ואתה" לשם הדגשה, כלומר בנוגע לך — לא כן נתן לך. השה למעלה ד. יט: "אשר חלק וגו' לכל העמים", כלומר לך לא חלק זאת, שהרי השרה שכינתו על הנביאים ונתן לך אורים ותומים (רש"י); בזה הראה הקב"ה לישראל שאין רצונו שנשתמש בכחות הטומאה שמשמשים בהם אומות העולם. לפי הטעמים "לא כן" נפרד מ"נתן" שבסמוך. וכן מתרגם יונתן: "ואתון לא כוותהון אלהן כהניא שיילין אוריא ותומיא ונביא תריציא יהב לכוון ה' אלקכון". משמע שפירוש המקרא הוא: ואתה אינך כמותם, אלא נתן לך ה' מה שנתן, דהיינו ידיעת העתידות על ידי נביאים ואורים ותומים. גם מספרי משמע שכן פירוש המקרא (*). יתכן שהכוונה לפי הטעמים היא, ש"לא כן" נדרש לפניו ולאחריו. כמו תיבת "שם" למעלה טז. ו. אמנם לא נזכרו כאן אורים ותומים להדיא אלא רק הנביאים, אבל נזכרים הם בספר דברים בברכתו של משה רבינו עליו השלום (לג, ח). מה שהכתוב לא הזכירם בפרשה זאת, יתכן שהוא מפני שאין נשאלין באורים ותומים אלא לצורך כל ישראל או למלך וכדומה; על כן מזכיר הכתוב כאן רק את הנביא, העונה אף ליחידים (השה שאול ששאל את שמואל על דבר האתונות שנאבדו). אבל מלבד כל זאת, עיקר כוונת הפרשה כאן אינו רק כדי לומר לישראל באיזו דרך יוכלו לדעת את העתידות, אלא עיקר הכוונה לצוותנו על הלכות נביא אמת ונביא שקר. אך מאחר שכל נביאי השקר משמשים בכחות הטומאה של הגוים, על כן הסמיך הכתוב את דינם לאזהרת השימוש בכחות הטומאה (השה גם את פירושו של רש"ר הירש).

נביא... יק"ם. "נביא" נאמר בלשון יחיד, ועל כן מפרש הראב"ע בפירושו הראשון, שכוונת הכתוב ליהושע שקם סמוך למשה רבינו, והוא מסייע את הפירוש הזה ממה שנאמר כאן: "אליו תשמעון" וביהושע נאמר להלן לד. ט: "וישמעו אליו בני ישראל"; ועוד מפני שלא מצאנו שום נביא שנכנס עם ישראל לארץ רק יהושע (אולם במדרש אמרו רבותינו כי גם פינחס היה נביא). הנוצרים תלו את עצמם במקרא זה ופתרו אותו על אותו האיש, ופירשו כי בתיבת "כמוני" הושה ח"ו למשה, אבל כעת כבר

(*) בנוגע להערות הספרי והמכילתא לפסוק זה השה את המבוא שלי למדרש

הדו אף הפרשנים הנוצרים שפתרון זה הוא הבל וריק (דילמן). הפירוש השני של הראב"ע הוא לאמתו של דבר פשוט עד כדי כך, שאין כל צורך לדחות את שאר הפירושים. התורה מתכוונת כאן לכל נביא שעתידי לעמוד אחרי משה רבינו ע"ה. בכל תקופה ישלח לנו הקב"ה נביא אשר על ידו נדע את רצונו של הקב"ה, כמו שידענו על ידי משה רבינו.

מקרבך מאחריך. לשון כפולה. הרמב"ן מפרש, שכוונת הכתוב לומר, שאין הנבואה שורה אלא בארץ ישראל; אבל נראה שפירוש זה דחוק הוא. מה שאמרו בספרי: „מקרבך ולא מחוצה לארץ“ הוא בדרך דרש (כי לפי פשוטו היה הכתוב צריך לומר „בקרבך“, כמו למעלה יג. ב). בפשוטו של מקרא נראה לומר, כי הכתוב הזהירנו מלשאול את פי מגידי העתידות של הגוים הנמצאים בחוצה לארץ. השה ישעיהו ב. ה. כי הקב"ה יקים לנו נביאים מקרבנו (ואולי זאת היא גם כוונת הספרי); נביא זה, שנצטוונו לשאול את פיו, לא יהיה נכרי, אלא „מאחריך“ (השה דברי שד"ל כאן). אולי יש לומר, כי „מקרבך מאחריך“ הוא כמו „מקרב אחריך“, וכמו שנאמר בפסוק יח: „מקרב אחיהם“. — כמוני. רש"י מפרש שהמלה מתייחסת אל „מקרבך מאחריך“, כלומר כמו שאני מקרבך מאחריך. הראב"ע מפרש בענין אחר: נביא כמוני, כלומר לא מנחש, אלא נביא ה' כמוני. השה במדבר כג. כג; השה עוד את פירושי הרמב"ן הרש"ב"ם. יונתן מתרגם: „דמי לי ברוח קודשא“. — אלי ותשמעו. אפילו אומר לך עבד על אחת מכל מצוות האמורות בתורה לפי שעה (ספרי).

ככל אשר וגו'. כאן לא הזכיר הכתוב את כל דבריהם של ישראל. שהרי במה שאמרו: „לא אוסף וגו'“ עדיין לא בקשו להם נביא, אלא במה שאמרו: „קרב אתה ושמע וגו'“ (ה. כד) בקשו לשמוע את דברי ה' באמצעות הנביא (רמב"ן). בספרי אמרו רבותינו, כי בשכר יראה (שאמרו: „לא אוסף לשמוע“) זכו שעמדו להם נביאים.

ויאמר ה' וגו'. בשמות כ. כב לא נזכרו דברים אלה; אבל „הטיבו אשר דברו“ נזכר למעלה ה. כה. שהקב"ה אמר כן למשה רבינו. אולם פרשת הנביא שבסמוך לא נאמרה שם. אולי לא נאמרה פרשה זאת למשה רבינו מיד באותו מעמד. אלא שכאן הזכיר אותה הכתוב בסמוך לאותה בקשה של ישראל בחורב מפני שהיא קשורה בה. כלומר הכתוב מזכיר את ישראל לשמוע בקול הנביאים, שהרי ישראל בעצמם הבטיחו בחורב לשמוע

ולעשות כל מה שייאמר להם בשם ה'. על כן אמר משה רבינו את המצוה הזאת בלשונו של הקב"ה בעצמו: „דברי“, „אדרוש“, „בשמי“.

ונתתי דברי בפיו. הביטוי הזה אינו שוה עם הביטוי שבסמוך „ודבר אליהם“, והיה לכאורה צריך לומר „ודברתי אליו“. נראה שמינוי לשון זה דקדקו רבותינו בספרי: „דברי בפיו — בפיו אני נותן אבל אני מדבר עמו פנים בפנים מכאן ואילך הוי יודע היאך רוח הקודש ניתנת בפי הנביאים“; גירסת הילקוט: „דברי אני נותן בפיו אבל אני מדבר עמו פנים בפנים דבר אחר ונתתי דברי בפיו מכאן ואילך הוי יודע היאך רוח הקודש ניתנת בפי הנביאים“. דברי המדרש אינם ברורים. אבל על כל פנים נראה כי בפירוש הראשון הוא רוצה לומר שבמלים ונתתי דברי בפיו נרמז ההבדל בין נבואת משה לנבואת שאר הנביאים. נבואת משה היתה „פנים אל פנים“, ואילו נבואת שאר הנביאים היתה על ידי שנתן הקב"ה את דברו בפיהם (השוה ירמיהו א, ט; ה, יד). הפירוש השני רוצה לומר כי מכאן ואילך יתן הקדוש ברוך הוא רוח קדשו בפי הנביאים. עכשו בהר סיני שמעו ישראל את קולו של הקב"ה בלי מתווך, אבל מכאן ואילך לא ישמעו אותו אלא באמצעות הנביאים; על כן הבטיחם הכתוב שלא יחשוש ישראל שמא ח"ו טעה או שכח הנביא איזה דבר, כי הקדוש ברוך הוא הבטיחנו שהוא יתן את דברו, דהיינו את רוחו. בפי הנביאים ולא יארע חס ושלום שום טעות בנבואה. על כן „אליו תשמעון“, נצטוונו לשמוע לו אפילו לעבור על דברי תורה לפי טעה; כי אצל נביא ה' אין לחוש חס ושלום לטעות. כל מה שהוא אומר נאמר ברוח הקודש מפי הגבורה.

והיה האיש אשר לא ישמע וגו' אנכי אדרוש מעמו. „אשר לא ישמע“, כלומר שלא יאמין. כמו אותו שלישי במלכים ב ז, ב. הוא חייב מיתה בידי שמים. ואז „אנכי אדרוש מעמו“, כמו שנתקיים אז באותו שלישי העונש שנגזר עליו מן השמים. אף על פי שעיקר הפרשה מדברת בנביא המנבא לעתיד (כמוכח מפסוקים כא"כ), בכל זאת גם מי שאינו שומע בקול מצותו של נביא הוא בכלל חיוב המיתה בידי שמים. כמו שלימדו רבותינו בסנהדרין פט, ב והביאו ראיה לדבריהם מהמעשה במלכים א כ, לה. מי שאינו מתחשב בדברי הנביא נקרא בדברי חכמינו זכרונם לברכה: „מוותר על דברי נביא“ (סנהדרין פט, א). נראה כי בלשון

זה נכללו שתי העבירות, הן מי שאינו מאמין בנבואת העתיד והן מי שאינו שומע בקול מצותו.

אך הנביא אשר יזיד. להוציא את השוגג (ספרי). — את אשר לא צויתיו. שלא צויתי כלל, או שלא צויתי לו אלא לנביא אחר. נביאים כאלה, שהיו גונבים נבואת חביריהם הנביאים, נקראים „מגנבי דברי“ (ירמיהו כג, ל). — ואשר ידבר וגו'. אפילו כיוון את ההלכה לטמא את הטמא ולטהר את הטהור, כיון שאמר כן בשם עבודה זרה חייב מיתה. — ומת הנביא ההוא. בידי בית דין, מיתת חנק. שלשה נביאי שקר מיתתם בידי אדם: האומר מה שלא שמע, כגון צדקיה בן כנענה (מלכים א כב, כד); האומר מה שלא נאמר לו אלא נאמר לחבירו, כגון חנניה בן עזור (ירמיהו כח, א והלאה); והאומר בשם עבודה זרה. שלש עבירות הן שמיתתן בידי שמים: הכובש את נבואתו, כגון יונה; המוותר על דברי נביא, כלומר שאינו משגיח בהם; ונביא העובר על דברי עצמו, כגון איש האלקים אשר בא מיהודה במלכים א יג, יז והלאה (ראה בספרי וסנהדרין פט, ב). — ומת הנביא ההוא. שינוי הלשון לשם הדגשה.

הפסוקים כא-כב: וכי תאמר בלבבך איכה נדע את הדבר אשר לא דברו ה'. אשר ידבר הנביא בשם ה' ולא יהיה הדבר ולא יבוא הוא הדבר אשר לא דברו ה' בדרך דברו הנביא לא תגור ממנו.

עד כאן הם הדברים שאמר הקדוש ברוך הוא למשה בחורב; מכאן ואילך מתחילים שוב דברי משה.

וכי תאמר. הכתוב דן בשני נביאים הסותרים זה את זה וכל אחד טוען שהוא מדבר בשם ה' (השה ספרי), כמו שאירע בירמיהו עם חנניה בן עזור (ראה ירמיהו פרקים כז-כח). מה הוא סימן להבחין בין נביא אמת לנביא שקר? אמרה התורה כי סימן נביא שקר הוא אי-קיום נבואתו. למעלה (יג, ב והלאה) אמרה התורה, שאכן אפשר שנביא שקר יראה אותות ומופתים, אם כן האות והמופת אינו סימן היכר להבחין בין נביא אמת

לנביא שקר. אבל אם לא תתקיים נבואתו, הרי זה סימן ברור שהוא נביא שקר, מה שאין כן אם תתקיים עדיין אין זה סימן שהוא נביא אמת (ראה את פירושונו למעלה יג, ב). אין כוונת הכתוב כאן ללמדנו את כל סימני ההיכר שבהם נבדל נביא האמת מנביא השקר, אלא שבא לומר איזה הוא נביא שקר שנצטווינו (בפסוק כ) להמיתו בידי אדם. במקרה שנביא שקר מבקש להסית לעבודה זרה כבר נאמר דינו למעלה יג, ב והלאה, וכן המבקש לבטל לחלוטין שום מצוה מן התורה (ראה למעלה), גם אלה חייבים מיתה בידי אדם מדין מסית. — בירמיהו כח, ט מתפרשת הפרשה שלפנינו, כי דווקא נבואה לטובה צריכה תמיד להתקיים אצל נביא אמת: „הנביא אשר יגבא לשלום בבא דבר הנביא יודע הנביא אשר שלחו ה' באמת וגו'“, אבל נבואה לרעה אפשר שלא תתקיים אף על פי שהנביא הוא נביא אמת, באם המוזהר חזר בתשובה, כמו שאירע ליונה בנינוה. כאשר הקדוש ברוך הוא מזהיר את החוטאים שתבוא עליהם הרעה הרי זו תמיד אזהרה על תנאי כדי שיעשו תשובה; לעומת זאת אין הקדוש ברוך הוא מבטיח טובה אלא אם כן גלוי לפניו שהבטחה תקויים, אבל אם ידוע לפניו יתברך שאדם זה עתיד לחזור מדרכו הטובה, מלכתחילה אין הקדוש מבטיחו טובה כלל, כי לא תביא הבטחה זאת תועלת, ולפעמים היא עלולה להטיל חשד על הנביא. — אם הנביא אומר בשם ה' לעבור על התורה לפי שעה, אם הוא מוחזק לנביא אמת, אז יש לשמוע בקולו, כמו שכבר נתבאר למעלה לפרק יג; רק בעבודה זרה אינו כן ואסור לשמוע בקולו של שום נביא ואפילו לפי שעה (השוה בנוגע לכל זה רמב"ם הלכות יסודי התורה פרק ז—י והקדמתו לפירוש המשנה). — בזדון דברו הנביא, ללמדנו שאינו חייב אלא אם כן דבר במזיד, ואינו חייב על השגגה, כמו ששינוי בספרי. — לא תגור ממנו. כלומר לא תירא אף אם הוא מפעיל מופתים.

(י) מצוות המוטלות על ההנהגה לשם הגנת חיי אדם
פרק יט, א — כא, ט.

אחרי המצוות על הנהגת המדינה, השופטים, המלך, הכהנים והנביאים, ממשיך הכתוב בכמה מצוות המוטלות על ההנהגה והן מן החשובות ביותר לקיום המדינה, דהיינו היאך יהיו מוגנים בחייהם האנשים הנמצאים תחת

איום מוות ואיך יש למנוע שפיכת דם נקי. תחילה נאמרו המצוות על ערי המקלט ועל מכה נפש במזיד ובשוגג (יט, א—יג). אחרי כן (יט, יד) נאמרה (מעין מאמר מוסגר) האזהרה על הסגת הגבולות (להלן יתבאר מה ענינה לכאן). אחרי כן באים החוקים על עדי אמת ועדי שקר, כדי למנוע שיומת שום אדם חס ושלום על ידי עדות שקר (יט, טו—כא). אחרי כן המצוות שמטרתן ההגנה על הלוחמים (כ, א—ט), וכן על האויב (כ, י—כ). לבסוף נאמרה הפרשה המלמדת אותנו לכפר על דם נקי שנשפך (כא, א—ט).

דעת

אתר לימודי יהדות ורוח

www.daat.ac.il