

דעת
אתר לימודי יהדות ורוח
www.daat.ac.il

רד"צ חופמן

פרשת עגלה ערופה

פרק כא. הפסוקים א"ב: **כי ימצא חלל בארמה אשר ה'
אלקיך נותן לך לרשתה נופל בשדה לא נודע מי חכהו.
ויצאו זקניך ושופטיך ומדרו אל הערים אשר סביבות
החלל.**

השלטונות. בתור נציגות הציבור, חייבים לשמור על חיי האדם,
להעניש את הרוצח ולמנוע כל מיני תקלות, ומתוך זה הם אחראים במדה
מסויימת עבור כל אבדן נפש. על כן, אם אירע מקרה רצח ולא עלתה בידם

למצוא את הרוצח, נתחייבו להביא כפרה, כדי שכולם יכירו באחריות המוטלת עליהם. הגברת רגש האחריות בעם, תשיג ביחס לשמירה על חיי האדם אותה מסרה כמו העגשת הרוצח. — כל מה שנאמר במקרא זה: „כי ימצא“, „חלל“, „באדמה“, „אשר ... לרשתה“, „נופל“, „בשדה“, נדרש על ידי חכמינו זכרונם לברכה (סוטה מד, ב; מה, ב) שהוא מעכב לענין הבאת עגלה ערופה, כמו שכן דרשו בהרבה פרשיות. — לא נודע וגו'. מלמד שאם נדע הרוצח לשום אדם בעולם, אין מביאים עגלה ערופה, סוטה מז, ב. — ויצאו זקניך ושופטיך, זקני כל ישראל, דהיינו שלשה או חמשה מדייני בית דין הגדול (סוטה מד, ב). עליהם לברר איזו עיר, דהיינו איזה בית דין, חייבת להביא עגלה ערופה. לפי יוסף בן מתתיהו, ד, ת, טו, המדובר בראשי הערים הקרובות ו„מועצת הזקנים“. זאת אומרת שהוא פירש „זקניך“ — הסנהדרין, „ושופטיך“ — ראשי העיר. — ומדדו. אין מודדין אלא לעיר שיש בה בית דין (סוטה מה, א). על ידי כן יתברר במדה מסוימת איזה בית דין לא יצא ידי חובתו כראוי. על כן צוותה התורה בפסוק ג: „ולקחו זקני העיר“.

הפסוקים ג' ד': והיה העיר הקרובה אל החלל ולקחו זקני העיר והיא עגלת כקר אשר לא עובד בה אשר לא משכה בעול. והורידו זקני העיר והיא את העגלה אל נחל איתן אשר לא יעבד בו ולא יזרע וערמו שם את העגלה בנחל.

העיר הקרובה. בכבא בתרא כג, ב: „אמר רבי חנינא רוב וקרוב הולכין אחר הרוב“ (רש"י). „אם בא דבר לפנינו ויש בו להלך אחר הרוב והוא כך ואם תלך אחר הקרוב אינו כך הלך בו אחר הרוב“. זאת אומרת שבמקרה שלפנינו לא העיר הקרובה ביותר מביאה עגלה ערופה, אלא הגדולה ביותר. מתוך כך אומר התלמוד, שהכתוב מדבר „בדליכא דנפישא מינה“ (שאינ עיר יותר גדולה ממנה בסביבה). על זה מקשה התלמוד: „ולילז בתר רובא דעלמא“, שנלך אחר רוב כל העולם, ולא נתלה שהרוצח בא מהעיר הקרובה ביותר. תשובת התלמוד היא: „ביושבת בין ההרים“.

כלומר שבמקרה שהעיר יושבת בין ההרים אין להניח שהרוצח בא ממקום אחר וזוה הכתוב מדבר. הרמב"ם בפרק ט מהלכות רוצח, הלכה ר"ג. אינו מביא תירוץ זה של התלמוד כלל, ופירש ה"כסף משנה" שטעמו הוא, מפני שאין להעלות על הדעת שבמקרה שאין העיר יושבת בין ההרים על העיר הגדולה ביותר שבעולם להביא עגלה ערופה, שהרי מקרא מלא דבר הכתוב: „העיר הקרובה“. התלמוד תירץ למקשה רק לפי סברתו, אבל האמת היא שאין להתחשב אלא בערי הסביבה ולא ברובא דעלמא. תירוץ אחר על הרמב"ם על ידי פירוש מיוחד בדברי התלמוד יעויין ב"מראה הפנים" לירושלמי בבא בתרא פרק ב, הלכה ו.

ולקחו זקני העיר. דייני הסנהדרין הגדולה לא היו חייבים אלא לברר איוו עיר צריכה להביא את העגלה וזוה גמרו את תפקידם. „נפטר זקני ירושלים והלכו להם“ (המשנה סוטה מה, ב); עכשו באים „זקני העיר“ כדי לכפר על הרצח. — עגלת בקר. בספרי יש מחלוקת אם העגלה היא בת שנתה או בת שנתים. ישנה גירסא מוטעית. אבל במשנה פרה א, א אמרו שעגלה בת שתיים כשרה (יונתן מתרגם „ברת שתא“ דהיינו כדברי רבי אליעזר). השוה ר"ש שם. — אשר לא משכה בעול. אצל פרה אדומה (במדבר יט, ב) נאמר: „אשר לא עלה עליה עול“, זאת אומרת שהיא נפסלת אפילו בהעלאת עול בעלמא. אבל עגלה ערופה אינה נפסלת אלא אם כן משכה בעול (סוטה מו, א). גם אין עגלה נפסלת במומין.

והורידו... אל נחל איתן. נחלקו רבותינו בפירוש „נחל איתן“ בתלמוד (סוטה מו): „מנין לאיתן שהוא קשה שנאמר (במדבר כד, כא) איתן מושבך ושים בסלע קנך (אלמא איתן הוא סלע). ואומר מיכה ו, ב) שמעו הרים את ריב ה' והאיתנים מוסדי ארץ (הם הרים וכל הר של אבנים הוא). אחרים אומרים מנין לאיתן שהוא ישן (ולא שהובא קרקעיתו מחדש מקרקע אחריתי) שנאמר גוי איתן הוא גוי מעולם הוא (היינו ישן)“. במכילתא (מדרש תנאים 124) ישנה מחלוקת זאת: „הורידו... אל נחל איתן, אין איתן אלא בור שנאמר שמעו הרים את ריב ה' והאיתנים מוסדי ארץ, רבי נתן אומר אין איתן אלא קשה שנאמר איתן מושבך ואומר גוי איתן הוא“. המדרש הגדול מוסיף לדברי המכילתא הזאת: „והלכתא איתן במשמע קשה שהוא (נחל) שו"ת בחזקה“. כפי הנראה הוציא המדרש הגדול את

פירושו זה מהרמב"ם פרק ט מהלכות רוצח, הלכה ב. השוה גם פירוש המשניות להרמב"ם על המשנה סוטה מו, א, ו"תוספות יום טוב" שם. על כל פנים לדעת הרמב"ם, "נחל" כאן פירושו נחל-מים ו"קשה" פירושו חזק, כלומר שוטף בחזקה. כן תרגם גם עקילס בתרגומו היווני. אבל השבעים תרגמו "נחל" לשון עמק ו"קשה" לשון קושי. וכן אצל יוסף בן מתתיהו. גם יונתן מתרגם "חקל" ונראה כי זו גם דעתו של אונקלוס המתרגם "נחלא" (אבל "איתן" מתורגם באונקלוס ויונתן "בייר", דהיינו כפירוש הראשון שבמכילתא). וכן פירש הרשב"ם בבבא בתרא נה, א (דיבור המתחיל "הנחל"), וכן הר"ש והרא"ש פאה פרק ב, משנה א. וכן משמעות התלמוד בנדה ח, ב: "בתולת קרקע כל זמן שלא נעבדה נפקא מינה להנחל איתן". אבל בפסחים נג, א אמרו: "סימן לנזולים קנים נפקא מינה לנחל איתן", וזה משמע יותר כפירוש הרמב"ם (השוה תוספות רבי עקיבא איגר למשניות וירושלמי שביעית ט, ב). השוה עוד בנוגע להרמב"ם תשובות מהר"י קולון סימן קנב ותשובות "חכם צבי" סימן לב. — יתכן שהפירוש "בור" לתיבת איתן, שהובא גם בתרגומים, הוא כמו "ישן" הנזכר בתלמוד, דהיינו קרקע בתולה. שלא נחרשה מעולם. המפרש "קשה" (כן גם במשנתנו) ספק הוא אם יפרש "נחל" לשון נחל-מים. אבל נראה כי למאן דאמר "קשה" העריפה כשרה במקום שנחרש כבר, ולפי זה "אשר לא יעבד וגו'" לא נאמר אלא להבא, דהיינו שלאחר העריפה יהיה המקום אסור בעבודה ובזריעה. ואמנם נחלקו רבותינו בסוטה מו, ב בפירוש "אשר לא יעבד": רבי יאשיה מפרש שהוא לשעבר ורבי יונתן מפרש שהוא להבא. במשנתנו שנינו רק: "ומקומה אסור מלזרוע ומלעבד" (סוטה מה, ב). והנה פירש רבא בגמרא שם, שגם רבי יאשיה מודה שלהבא אסור לזרוע ולעבד, ולא נחלקו אלא לשעבר, שלדברי רבי יונתן מותר לערוף במקום שנחרש כבר. אבל סתם מתניתין ודאי סבירא לה כרבי יונתן, שאם לא כן לא היה לו לתנא להשמיט איסור הזריעה והעבודה לשעבר. יוסף בן מתתיהו מפרש "אשר לא יעבד" לשעבר. — וערפו. לשון קציצת העורף בקופיץ. — בנחל. אמרו במשנה ובספרי, שמכאן למדנו, שאף על פי שאינו איתן כשר". החדשים מפרשים "נחל איתן" נחל-מים מתמיד, על פי עמוס ה, כד ותהלים עד, טו, אבל טעו בזה, השוה שד"ל ב"המשתדל" ושמעון סנטא ב"בוצר עוללות", וכן ר"צ מקלנבורג ב"הכתב והקבלה".

הפסוקים ה'ח: ונגשו הכהנים בני לוי כי כם בחר ה' אלקיך לשרתו ולברך בשם ה' ועל פיהם יהיה כל ריב וכל נגע. וכל זקני העיר ההיא הקרובים אל החלל ירחצו את ידיהם על העגלה הערוסה בנחל. וענו ואמרו ידינו לא שפכו את הדם הזה ועינינו לא ראו. כפר לעמך ישראל אשר פדית ה' ואל תתן דם נקי בקרב עמך ישראל ונכפר להם הדם.

רק אחרי העריפה מתחילים הכהנים למלא תפקיד, וכבר פירש רש"י הירש שהוא כדי שלא תהא נראית העריפה כקרבו. למעשה העריפה עצמה אין צורך בכהנים, אלא לשמוע את ודוי הזקנים ולתפלה. התורה עצמה גותנת טעם למה הוצרכו כאן כהנים, באמרה: „כי כם בחר ה' אלקיך לשרתו ולברך בשמו“, כלומר, מפני שהקדוש ברוך הוא בחר בכהנים לשרתו על כן הם ראויים שעל ידי תפלתם יתכפר העון; ומפני ש„על פיהם יהיה כל ריב וכל נגע“, על כן הם צריכים לשמוע את ודוי הזקנים, שגם זה כעין ריב הוא. להכריע אם הזקנים אשמים ברצח זה אם לא. ואילו היו הזקנים, שהם השלטונות, מתרשלים בחובתם, הרי זה כעין נגע בהנהגת העם. — כי כם בחר. השוה את פירושנו למעלה יח. ה. — כל ריב וכל נגע. השוה את פירושנו למעלה יז. ח.

הקרובים. כמו הקרובה, השוה אייזולד 317 וכן גזניוס 1. 146. — ירחצו וגו'. רמז לכך שידיהם נקיות, השוה תהלים כו. ו; עג. יג. — על העגלה וגו'. מבואר בספרי ובתלמוד: „במקום עריפתה של עגלה“.

וענו ואמרו. הרשב"ם מפרש שהוא מתייחס גם אל הכהנים. הזקנים והכהנים יענו בקול רם ובלשון הקדוש (משנה וספרי); הזקנים אומרים ידינו לא שפכו וגו', והכהנים אומרים כפר לעמך וגו'.

ידינו לא שפכו. שנינו במשנתנו (סוטה מה. ב): „וכי על דעתנו עלתה שזקני בית דין שופכי דמים הם אלא שלא בא לידינו ופטרנוהו בלא מזון ולא ראינוהו והנחנוהו בלא לזיה“. מפירוש רש"י שם משמע, שלא היה גורס אלא „שלא בא לידינו ופטרנוהו ולא ראינוהו והנחנוהו“, וכפי הנראה הוגה נוסח ספרי הדפוס שבידינו על פי הכרייתא (מו. א). אבל תוספת

זאת אינה אלא כדעת רבותינו שבבבל. ואילו דעת רבותינו שבארץ ישראל מבוארת בירושלמי שם: „רבנין דהכא פתרין קרייא בהורג ורבנין דתמן פתרין קרייא בנהרג (רבותינו כאן — בארץ ישראל — פותרים את המקרא — והוא הדין המשנה — בהורג, רבותינו שם — בבבל — פותרים את המקרא בנהרג). רבנין דהכא פתרין קרייא בהורג, שלא בא לדינו ופטרנהו (כלומר מן העונש). ולא ראינהו (כלומר ראינו את חובתו) והנחנהו ועמעמנו על דינו, רבנין דהתם פתרין קרייא (והוא הדין המשנה) בנהרג, לא בא לדינו ופטרנהו בלא הלויה ולא ראינהו והנחנהו בלא פרנסה“. תרגום יונתן מתרגם אף הוא כפירוש רבותינו שבארץ ישראל: „גלי קרם ה' דלא אתא לדינן ופטרניה מן דשדא ית אידמא הדין“ (*).

שני הפירושים מתכוונים לפרש „דינר“ „ועינינו“ שבכתוב. לפירוש הירושלמי „דינו“ פירושו רשלנות במעשה ידיהם. דהיינו שהרוצח לא בא לידם ופטרנהו מחמת רשלנות, „עינינו“ פירושו עוות הדין. דהיינו שלא ראו את חובת הרוצח וטשטשו את הדין לזכותו שלא כהלכה. דודי זה מתאים לזקנים, שהם בית הדין, כי אילו היו פוטרים את הרוצח שלא כדון היו שותפים לרצח. אבל התלמוד הבבלי, החולק על פירוש זה, סבור, שבית דין הפוטר את הרוצח שלא כדון מכל מקום אין לקרותו „שופך דם“ פמש, על כן פירש את כוונת המשנה שהזקנים אומרים שלא גרמו למיתתו של הנהרג על ידי שלא עזרו להלך הזה כראוי. אמנם עדיין יש מחלוקת בין הבבלי והירושלמי בדעת רבותינו שבבבל גופא. בתלמוד בבלי פירשו ש„דינו“ היינו מתן מזונות הניתנים ביד „ועינינו“ היינו שראוהו במקום סכנה ועזבוהו בלא לוויה. בירושלמי הובאו דברי רבותינו שבבבל בענין אחר: „דינו“ היינו לוויה, שלא בא לדינו, כלומר לרשותנו, ולא נתחייבנו לדאוג ללוותו (וכן פירש המגיה שבספרי), „עינינו“ היינו פרנסה, שלא ראינהו והנחנהו ללא פרנסה. — מניעת המזונות הוא גורם לשפיכות דמים. ופירש רש"י שהעני שאין לו מזונות מלסטם את הבריות, ועל ידי זה נהרג.

(* חסר שם מחמת טעות סופר התרגום על „ועינינו לא ראו“, והוא נמצא בתרגום ירושלמי, אלא שצריך הגהה, במקום „לא חסון דמן הדין“ צריך להגיה „לא עמעמן דין“, והוא כמו „עמעמנו על דינו“ שבחלמוד ירושלמי.

לכאורה פירוש זה דחוק. ונראה לפרש. שהעני המבקש מחיתו (פּרנסה) בירושלמי) נחדד למקומות מרוחקים מן היישוב ועלול ליפול בידי רוצח.

ועדיין צריך ביאור לדברי התלמוד הבבלי. מפני מה חייבה התורה דווקא את בית הדין לאמר זאת. ויש לומר, שהזקנים הם ראשי העיר שכל צרכי העיר מוטלים עליהם. אך לשון „בית דין“ שבמשנתנו מורה על תפקידם כדיינים. מהלשון „פטרנאה“ גם כן משמע קצת כפירוש רבותינו שבארץ ישראל. כי לפירוש רבותינו שבבבל עיקר האשמה אינה ה„פטרנאה“ אלא ה„בלא מזון“, ואם כן עיקר חסר מן הספר (אולם יש ליישב קצת על פי פירוש רבותינו שבבבל שהובא בירושלמי: „ופטרנאה בלא הלויה“, אלא שלדבריהם לשון „הנחנהו“ הוא סתמי יותר מדאי). נפרש על כן את המשנה כפירוש רבותינו שבארץ ישראל (השנה עוד להלן בפסוק ט). השנה גם את הערתי בשנתן הפרנקפורטאי 10-1909. עמך 303 הלאה.

ש פ כ ו. „שפכה“ כתיב. „שפכו“ קרי. כן מציינו לפעמים ה"א במקום וי"ו בלשון רבים. כגון „יקרחה“ בויקרא כא. ה. השנה את פירושי לויקרא כא. ה. אין לומר בשום אופן שלפי הכתיב יתפרש „ידנו“ בלשון יחיד.

כ פ ר ו ג ו'. התרגומים והמשנה מפרשים. שאלה הם דברי הכהנים. אחרי שזקני העיר סהרו עצמם מן החשד שגרמו לרצח. מתפללים הכהנים עבור כל ישראל, שהי מעכשו העון מוטל על כולם. — א ש ר פ ד י ת. כשם שפדית את ישראל מן האויב החיצוני. כך תצילנו מן העון הכבד המוטל עליו. — ו א ל ת ת נ ו ג ו'. כלומר אל תתן לעון הזה להתקיים בישראל (השנה יונה א. יד). יוסף בן מתתיהו מפרש כוונת התפלה, שהשי"ת ישמרנו שלא יקרה עוד הפעם עון כזה. ודבריו קשים הם (שוב מצאתי את שני הפירושים במכילתא. מדרש תנאים 126). — ו נ כ פ ר ו ג ו'. התורה אומרת כן, וכמו שאמרו בספרי: „רוח הקודש אומרת כן“. — ו נ כ פ ר. הוא מבנין נתפעל. השנה אייוולד 132. גק 55. — בתרגום יונתן נמצא כאן פירוש נפלא מאד: „ומן יד נפקין נחיל דמורנין מגו פרתא דעגלתא נגדיך ואולין עד אתרא דקטולא תמן וסלקין עלוי ואחדין בי דינא יתיה דיינין יתיה“ (ומיד יוצא נחיל של תולעים מתוך סבור העגלה נמשכים והולכים עד המקום שהרוצח שם ועולים עליו ואוחזים אותו בית דין דנים אותו). — לא אוכל למצוא מקור למדרש זה. ברבינו בחיי נמצא דבר דומה („בנבלת

העגלה נעשה תולעת בדרך הטבע שהולך והורג הרוצח"). בשם דורשי חמדות (חמורות?) * הוא מביא פירוש עוד יותר נפלא. לדבריהם פירוש „ונכפר להם הדם” הוא שיגלה להם הרוצח; „ונכפר” לשון גלוי.

פסוק ט: ואתה תבער הדם הנקי מקרבך כי תעשה הישר

בעיני ה'.

במכילתא (מדרש תנאים עמוד 126): „רבי ישמעאל אומר מנין אתה אומר שאם נמצא ההורג ולא הרגהו מעלה אני עליהם כאילו לא נערפה העגלה תלמוד לומר ואתה תבער הדם הנקי. רבי יונתן אומר אינו צריך והלא כבר נאמר „ולארץ לא יכופר וכו'” (במדבר לה, לג), ומה תלמוד לומר „ואתה תבער וכו'” הוקשו כל שופכי דמים לעגלה ערופה מה להלן בסייף ומן הצואר אף כאן בסייף ומן הצואר. ומכאן אנו למדים שהרוצח נידון בסייף. התלמוד בסנהדרין כב, ב הולך בשיטת רבי יונתן (ונשנו הדברים בקיצור בספרי במדבר פ"סקא קסא). מתוך כך משמע, שעריפת העגלה הוא רמז להריגת הרוצח. בקרבנות צוותה התורה על השחיטה, רמז למיתה טבעית כדרכה, כאן צוותה התורה על עריפתה, רמז למיתה בידי אדם שלא כדרכה. אולי נוכל לומר עוד, שמה שצוותה התורה לערוף במקום קרקע בתולה, הוא רמז לאדם הנהרג שחזר לעפרו, שהרי בריאת האדם היתה מקרקע בתולה. השה את הערפי לבראשית ב, ה—ז ב„איזרעליטישע מונאטס־שריפט” (תוספת ל„יודישע פרעסע”) 1886, עמוד 46 והלאה. שפיכת דם העגלה בנתל איתן היא רמז לכך שהזקנים מקבלים עליהם לכפר דם הנהרג, והקדוש ברוך הוא מעלה עליהם כאילו נתכפר באמת בדם שופכו. על ידי זה מובן עוד יותר פירוש הירושלמי ל„ידינו לא שפכו”. — כי תעשה וגו'. כלומר ביעור הדם הנקי והענשת החוטא, הם עשיית הישר בעיני ה', השה למעלה יג, יט.

* בדפוס אמשטרדם תפ"ו: חמורו' (המל"ד).

המצוות המיוחדות

(יא) מצוות המוטלות על הפרט

פרק כא, י — כה, יט.

אחרי הסדרה התורה בפרשת שופטים את המצוות המוטלות על השלטונות. היא ממשיכה עכשו בפרשת כי תצא במצוות המוטלות על הפרט. וזה סדרן:

- (א) מצוות על חיי המשפחה (כא, י—כג).
 (ב) מצוות החסד בין איש כלפי אחיו וכלפי כל הבריות (כב, א—יב).
 (ג) מצוות על קדושת הגישואין (כב, יג — כג, ט).
 (ד) מצוות קדושה ויושר (כג, י — סוף כד).
 (ה) מצוות שונות לסידור חיי החברה האנושית, ולבטוף פצות מחיית זכר עמלק (כה, א—יט).

אין בידנו דבר ברור בקשר לסדר החוקים הללו. כשכלל משה בספר משנה תורה אותן המצוות שלא נכתבו כלל על עד הנה, או אותן שמצא לנחוק לחזור עליהן מטעמים מסוימים, אפשר שבחוקים שלגבי חיי המשפחה וחיי היחיד — הסמיק למצוה אחת מצוה אחרת על ידי איזו שהיא אסוציאציה רעיונית. מתוך כך עלינו לבקש בכל מקום רק סמיכות רעיונית כזו בין שתי מצוות הסמוכות זו לזו (במשנה תורה דרשינן סמוכין — יבמות ד, א).

(א) מצוות על חיי המשפחה

(כא, י — כג)

דברה תורה כנגד יצר הרע והתירה לישא שבוית מלחמה, אלא שנצטוונו לנהוג בנדק ובהתחשבות הראויה למצב (י—ד). — נצטוונו על משפט הבכורה בין הבנים (טו—יז). — נצטוונו להרוג בן סורר ומרד (יח—כא). — אחר כך נסמכה פרשת איסור בזיון הנהרג בדיון (כב, כג).

הפסוקים י—יג. כי תצא למלחמה על אויבך ונתנו
 ה' אליך בידך ושבות שביו, וראית בשביה אשת יפת
 תואר וחשקת בה ולקחת לך לאשה. והבאתה אל תוך ביתך
 ובלחה את ראשה ועשתה את צפרניה. והסירה את שמלת
 שביה מעליה וישבה בביתך ובכתה את אביה ואת אמה
 ירח ימים ואחר כן תבוא אליה ובעלתה והיתה לך לאשה.

כי תצא. הלשון „כִּי“ מורה שבמלחמת הרשות הכתוב מדבר, כמו ששנינו בספרי, וכמו למעלה כ, א (ראה פירושו שם). פרשה זאת מתייחסת למה שנאמר למעלה כ, יד, שהורשינו לשבות את הנשים והטף במלחמה וכאן בא הכתוב ללמדך כיצד אתה עושה ואתה רשאי לקיים מהן אישות (כמו שאמר במכילתא — מדרש תנאים 127). — על אויביך. לשון רבים, ללמדנו שדין זה נוהג בכל אויבינו שבחוצה לארץ, ללא הבדל. — ונתנו, שבינו. שוב חוזר הכתוב לדון במקרה היחיד. — שביה. פירושו כמו „שבי“, והכוונה כאן לשבויים, כמו בבמדבר כא, א ובדברים לב, מב. — אשת. כמו „אשה“, וכן מצאנו בשמואל א כח, ז; תהלים נח, ט. בספרי שנו רבותינו: אפילו אשת איש (וכן כתב יוסף בן מתתיהו, קדמוניות ד, ח, כג). — וחשקת. מכאן למדו בספרי: אף על פי שהיא כעורה אם חשק בה מותרת היא לו, ומה שאמר הכתוב יפת תואר לאו דווקא. — והבאתה וגו'. רבותינו חכמי התלמוד פירשו בקידושין כא, ב (ראה שם תוספות כב, א ד"ה „שלא ילחצנה“) „שלא ילחצנה במלחמה“ (והוא מן הספרי), דהיינו שאסור לבוא עליה במלחמה אלא חייב להביאה לבית, ופירש הרמב"ן שלפי זה אחרית המשפט מתחילה במלים „ולקחת לך לאשה“ הוא קשור עם „והבאתה אל תוך ביתך“. אולם מסידור הטעמים לא משמע כפירוש זה, כי אם „ולקחת וגו'“ היא אחרית המשפט היה מן הראוי להטעים תיבת „בה“ באתנחתא (ולא תיבת „תאר“). אמנם אם נפרש כפי שנראה מן הטעמים כי „ולקחת וגו'“ שייך עדיין לראשית המשפט, נצטרך לפרש ולקחת אותה על מנת שתהא אחרי כן לך לאשה, כמו בבראשית יב, יט (השוה ראב"ע). בירושלמי מכות פרק ב, הלכה ו, מבואר, שרבותינו שבבבל ורבותינו שבארץ ישראל נחלקו בדבר; וזו לשונו: „רבי יוחנן שלח לרבנן דתמן תרין מילין אתון אמרין בשם רב ולית אינון כן °“. [אחד מהם] אתם אומרים בשם רב יפת תואר לא הותרה אלא בעילה ראשונה בלבד, ואני אומר לא בעילה ראשונה ולא שנייה, אלא לאחר כל המעשים הללו [שבפרשתנו], ואחר כן תבוא אליה ובעלתה, אחר כל המעשים הללו. הרמב"ן מפרש כי פשוטו של מקרא משמע כדברי רבי יוחנן (גם יוסף בן מתתיהו, קדמוניות ד, ח, כג, תופס הכתובים כן). אבל

° ר"י שלח לרבננו שם (כלומר בבבל): שני דברים אחס אומרים בשם

הרמב"ם פרק ח מהלכות מלכים פוסק כדברי חכמי בבל בשם רב. להלן נפרש נימוקיו של רב. — ועשתה את צפרניה. אונקלוס מתרגם: „ותרבי ית סופרנהא“, וכן מפרש רש"י: „תגדלם“, היא דעת רבי עקיבא בספרי, שהובאה ביבמות מה. א (השהו ישעיהו ז, כב, איוב טו, כז). כוונת הכתוב לנוולה, כדי שלא ישאנה. רבי עקיבא מביא ראיה לדבריו מדברי הכתוב „וגלחה את ראשה“, שגם זה נוול הוא. אבל רבי אליעזר מביא ראיה מן הכתוב בשמואל ב יט, כה, שתיבת „עשה“ פירושה העברה (כן כתב גם פילון: ליב. דע קאריטאטע). הרמב"ן פירש שכן הוא פשוטו של מקרא, כי כל המעשים הנזכרים כאן הם עניני אבלות, ובוה נמשך יפה סוף המקרא האומר „ובכתה וגו'“, על כן גם „ירח ימים“, שהרי סתם אבלות שלשים יום (וכן הוא אצל יוסף בן מתתיהו בקדמוניות ד, ת, כג *). אולם כל המעשים הללו לא צוותה התורה אלא מפני שהיא מתגיירת באונס, על כן נצטוונו לתת לה פנאי להתאבל ולהתיישב בדעתה, כדי שתשלים עם מצבה החדש. אבל אם היא מקבלת עליה להתגייר מרצונה, נאמר בבריתא במסכת יבמות מז, ב, שמתור לקחתה לאשה מיד. — את אביה. נחלקו רבי עקיבא ורבי אליעזר בספרי: לדברי רבי עקיבא פירושו עבודה זרה, כלומר שתעזוב את אלהי הגוים, רבי אליעזר מפרש המקרא באופן מלולי. אפשר ששניהם הולכים לשיטתם בפירושים שאמרו ל„ועשתה וכו'“. — תבוא אליה ובעלתה. בספרי אמרו: „אין לך בה אלא מצות בעילה“. הרמב"ן מפרש כוונת הספרי, כי הנושא בת ישראל לפני שמכניסה לביתו לשם אישות („נישואין“) חייב לקנותה על ידי מעשה „קידושין“ (ראה כד, א). מה שאין כן יפת תואר שהיא גויה, שאינו מקדשה כלל, אלא בא עליה מיד, והוא שאמרו בספרי „אין לך בה אלא מצות בעילה“, ומה שמסיים הפסוק „היתה לך לאשה“ רוצה לומר שהיא כאשתו לכל דבר, כמו בת ישראל כשרה, הן לזכות והן לחובה. אולם השהו את פירושו של רבי דוד פארדו על הספרי, שמקשה על פירוש זה. גם מן התלמוד קידושין סח, ב יש להקשות על פירושו של הרמב"ן. הרמב"ם כותב שחייב לקדשה בכסף או בשטר (אבל הוא חייב

(*) שולץ ואחרים פירשו שהמעשים הללו הם עניני טהרה, כמו שמצינו בויקרא יד, ת. — לדברי בארם ב„ישורון“ של ר' יוסף וולגמוט א 248 והלאה, מורים המעשים הללו סמלית על ההכנעה לבעילה החדשים, שכן מצאנו גם במנהגי הערבים.

להמתין שלשה חדשים, כמו ששינינו בספרי, וכמו שתרגם יונתן, וכן כתב בכסף משנה הלכות מלכים פרק ח, הלכה ה). — והיתה לך לאשה. כענין שנאמר (שמות כא, י): „שארה כסותה ועונתה לא יגרע“ (ספרי).

פסוק יד: **והיה אם לא חפצת בה ושלחתה לנפשה ומכור לא תמכרנה בכסף לא תתעמר בה תחת אשר עניתה.**

במכילתא (מדרש תנאים עמוד 128) יש כאן מחלוקת בין רבי יאשיה ורבי יונתן וזו לשון המכילתא: „לא תתעמר בה — אחר כל המעשים הכתוב מדבר; אתה אומר אחר כל המעשים הכתוב מדבר; או אינו אלא לאחר בעילה, אלא אם אמרת כן הרי היא אשתו לכל דבר (כלומר ופשיטא שאסור להתעמר בה), הא [מה] תלמוד לומר לא תתעמר בה תחת אשר עניתה — אחר כל המעשים הכתוב מדבר, דברי רבי יאשיה. רבי יונתן אומר אחר הבעילה הכתוב מדבר; או אינו מדבר אלא לאחר כל המעשים, תלמוד לומר ויקח אותה וישכב אותה ויענה (בראשית לד, ב); הרי אתה דן, נאמר כאן ענוי ונאמר להלן ענוי, מה ענוי שנאמר להלן אחר הבעילה הכתוב מדבר, אף ענוי שנאמר כאן אחר בעילה הכתוב מדבר“. זאת אומרת, שלדברי רבי יאשיה הוזהרנו מלהתעמר בה מיד אחרי כל המעשים הנזכרים בפסוקים יבייג רישא, ואחרי המעשים האלה הוא עומד לפני הברירה, אם הוא רוצה בא עליה ועל ידי כן היא נעשית אשתו לכל דבר (פסוק יג סיפא), או אינו חפץ בה והוא משלחה לנפשה (פסוק יד רישא); רבי יאשיה סובר, שאי אפשר לומר שאחרי הבעילה הוזהרנו מלהתעמר בה, שהרי אחר הבעילה היא נעשית כאשתו לכל דבר, ופשיטא שאין לו רשות למכרה כשפחה. „תחת אשר עניתה“, מפרש רבי יאשיה כנראה כמו תרגום ירושלמי: „די יבת רשותך עלה“, כלומר שהשתעבדת בה כמנהג אדון (כמו ותעניה שרי, בראשית טז, ו). רבי יונתן לעומת זאת מביא ראיה מ„תחת אשר עניתה“, שלא הוזהרנו אלא לאחר בעילה, כי לשון ענוי יש לפרשו כמו בבראשית לד, ב. וכן הוא בתרגום יונתן: „בתר דשמשתא עמה“ (לשון תשמיש המטה) [כן כותב גם יוסף בן מתתיהו במקום הנ"ל]. שני התרגומים הנזכרים חולקים עוד בדבר שני, את התיבות „ושלחתה לנפשה“ מתרגם תרגום יונתן: „ותפטרינה לבלחודה בגיטא“, אבל ירושלמי מתרגם: „ותשלח יתה ברשות

נפשה". שתי המחלוקות תלויות זו בזו. על פי ר' יונתן ותרגום יונתן מדבר הפסוק „לא תתעמר וגו'" אחרי שכבר נעשית אשתו, ועל כן צריך לשלחה בגט. כמו שנאמר להלן כד, א; ובאמת כן הוא מפורש בספרי סימן ריד: „ושלחתה בגט כדברי רבי יונתן" (*). אבל לפי פירוש תרגום ירושלמי, ההולך בשיטת רבי יאשיה, צריך לומר ש„ושלחתה" אינו אלא שילוח מרשותו.

גם רבי יאשיה וגם רבי יונתן הם מבית מדרשו של רבי ישמעאל, ושניהם סוברים כדברי רבי יוחנן הנזכרים בירושלמי, שלא הותרה ביאה לפני כל המעשים הללו. אבל לדברי רבי שהבאנו למעלה, שבעילה ראשונה הותרה אף לפני כל המעשים הללו (**), התיבות „תחת אשר עניתה" מתייחסות אל הבעילה הראשונה, והוא משלחה עוד לפני שהיתה לו לאשה, ובלא גט. לפי זה אין כל קושי בפירוש המקרא, ויתכן כי מטעם זה החליט התלמוד הבבלי (וכן פוסק הרמב"ם) כדעה זאת (אשר כפי הנראה היא נמשכת אחרי דברי תלמידי רבי עקיבא).

לנפשה. כלומר לעצמה, שתלך כרצונה (השוה יוסף בן מתתיהו). — לא תתעמר בה. השוה להלן כד, ז. המפרשים נחלקו בפירוש המלה. אונקלוס, יונתן וירושלמי (וכן הפשיטא) מתרגמים: „לא תתגר בה", כלומר לא תעשה בה סחורה. הרמב"ן מביא שני פירושים: לפי האחד תתעמר הוא כמו „תתאמר" („אמיר" בערבית פירושו אדון), ומצינו למלה זאת חברים: „האמרת" וכן „האמירך" (להלן כו, יז והלאה), כלומר, אל תשתרר עליה בדרך אדנות, כלומר אל תשעבד אותה (וכן דילמן). עוד מביא הרמב"ן פירוש של רש"י בשם רבי משה הדרשן, שבפרסית קוראים לשימוש עימראה, ראייה כן הירושלמי במסכת שבת פרק ט, הלכה א: „הנן (כלומר בבבל) צווחין לפעלא טבא עמירא". אחרי כן מצטט הרמב"ן פסקא מהוך ספר ארמי הנקרא „מגלת יושן" (ספר יהודית?), המשתייך במלה „אמירה" או „עמירה" במובן של „תושב" (וכן הוא בערבית).

(*) בניגע ליתסם של דברי הספרי האלה כלפי הכתובת הנזכרת למעלה, השוה יאהרביבך דער יידיש ליטערארישן געזעלשאפט צו סראנאפירט דמיין" 1908: „צור איינגלייסינג אין דען מדרש תנאים לדברים".

(**) יכן היא דעת הספרי אלא שניספו בו הוספות שהיה את המאמר הנזכר כהערה הקידומת).

הפסוקים מ' ו' י' ז' : כי תחיון לאיש שתי נשים האחת
 אהובה והאחת שנואה וילדו לו בנים האהובה וחשנואה
 והיה הכן הבכור לשניאה. והיה כיום הנחילו את בנו את
 אשר יהיה לו לא יוכל לבכר את בן האהובה על פני בן
 השנואה הבכור. כי את הבכור בן השנואה יכיר לתת לו
 פי שנים בכל אשר ימצא לו כי הוא ראשית אונו לו
 משפט הבכורה.

בנוגע לסמיכות הפרשה הזאת לפרשה שלפניה, השהו רש"י. נצטוונו
 לשמור על זכויותיה של השבויה, ולא לנהוג בה כשפחה; אבל נצטוונו גם
 שלא לפגוע בזכויותיה של אשה אחרת במקרה שהיא שנואה.
 האחת אהובה והאחת שנואה. רבותינו תמהו על המקרא
 שתפס דוגמא כזאת: „וכי יש אהובה לפני המקום ויש שנואה לפני המקום“?
 כלומר, פשיטא שאין דיני התורה הקדושה יכולים להתחשב באהבתו או
 בשנאתו של זה. תשובה על השאלה מצאנו במכילתא בשם רבי ישמעאל
 (בספרי בשם רבי שמעון): „בדרך ארץ הכתוב מדבר, שאם יהיו לו שתי
 נשים סוטו להיות אהב אחת ושונא אחת, כלומר במקרא זה נרמז שאף
 על פי שהותר לקחת שתי נשים, אבל אין זה דבר הגון (כמו לקיחת יפת
 תואר). וכן משמעות פשוטו של מקרא שהתורה מדברת כאן על מצב בלתי
 רגיל, אשר אמנם לא רצה השי"ת לאוסרו לחלוטין, אבל תיאר לנו את
 תוצאותיו הרעות והטיל עלינו הגבלות כדי שלא יצמח עוול מנסיבות אלה.
 בתחילה: יפת תואר; האדם נמשך אחרי יצרו הרע, ויתכן שיפגע ברגשותיהם
 של אחרים, על כן נצטוונו: „והבאתה... ובכתה“. אחרי שהיצר הרע בא
 על סיפוקו, יתכן שהאהבה תיהפך לשנאה היא תגרור אחריה עוול משווע;
 על כן נצטוונו: „אם לא חפצת בה... לא תתעמר“. וכן הוא בפרשה שלגו:
 התוצאה של „כי תהיינה לאיש שתי נשים“ היא, שתהא „האחת אהובה
 והאחת שנואה“. יתכן שיבוא האדם על ידי כך לידי עוול כלפי יוצאי יריכו;
 על כן הוזהרו: „לא יוכל לבכר“ (כך לרבי ישמעאל). אבל סתם ספרי, וכן
 התלמוד ביבמות כג, א מפרשים כוונת הכתוב, שהיא אהובה או שנואה לפני
 המקום, דהיינו בנישואיה. כלומר, הנישואין הם כשרים או פסולים. בספרי דרשו
 רבותינו מתוך כמה וכמה ראיות, שאין שום בכור מפסיד את זכותו, ואפילו אם

הוא מבני חייבי כריתות או מיתות בית דין. רק בנה של שפחה או נכרית אינו נחשב כבנו של אביו (השוה יבמות כב, א), מפני שאמר הכתוב „כי תהיינה” וכן „וילדו לר’ אבל בני שפחה או גויה הולכים אחרי האם. אלא שיש להקשות, ש„כי תהיינה” משמע תפיסת קידושין, ואם כן היה לנו להוציא מן הכלל גם בכור מחייבי כריתות ומיתות בית דין, שאין קידושין תופסין בהן. השוה יבמות מט, א ותוספות כתובות כט, ב דיבור המתחיל „חילולין”. יצאנו כי לספרי קשורים „כי תהיינה” ב„וילדו לר’ ואין לנו למעט מוכות הבכורה אלא את זה שאין קידושין תופסין באמו וגם אינו נולד לאביו. — יילדו לו בנים. אמרו רבותינו בספרי, שאין הבנות בתורה הזאת. כלומר שאינן בדין בכורה, ואפילו אם אין כאן בנים כלל.

והיה ביום הנחילו, הלכות נחלות לא נצטוו בתורה בדרך צווי, אלא שהכתוב מניח הלכות אלה כידועות מתוך נהג או מתוך הלכה מקובלת. שזע ראשונה מזכירה התורה דיני נחלות כשבנות צלפתר תובעות ירושתן (במדבר כז, ו והלאה), ושם מדברת התורה על מקרה שאדם מת בלא בנים זכרים או בלא בנים כלל (השוה להלן בפרשת יבום). גם כאן אין התורה מצוה על זכות הבכורה, אלא מניחה אותה כקיימת ומזהירה רק שלא לצמצמה. — ביום הנחילו, במכילתא למדו מכאן שהאב רשאי להנחיל מבניו לכל מי שירצה, כלומר הן להרבות לו מאחיו הן להורישו הכל, אבל אינו רשאי למעט את חלקו של בכור. במסכת בבא בתרא קל, א, יש בזה מחלוקת רבי יוחנן בן ברוקה וחכמים. הלכה כדיעה שהבאנו כאן והיא דעת רבי יוחנן בן ברוקה. אבל איבעיא היא שם קלא, א, אם הלכה זאת נאמרה רק בשכיב מרע או אף בבריא. כיון שלא נפשטה האיבעיא, נפסק בחושן משפט סימן רפא, סעיף ה, שאין ההלכה נהגת אלא בשכיב מרע. אבל כל ההגבלה הזאת שהוטלה על האב אינה נהגת אלא אם כן ברצונו למסור את רכושו בתור ירושה; אבל הרשות ביד כל אדם לתת מתנות כרצונו (השוה גם חוקת חמורבי סעיף 165). יש להעיר עוד, שחכמינו ז”ל גינו את המעביר נחלה מבן אחד לשני (בבא בתרא קלג, ב). גם במכילתא הנזכרת למעלה אמרו: „מנין אתה אומר שאין אדם רשאי ליתן את נכסיו בחייו עד שעה שהוא מת. אף על פי שאין ראייה לדבר זכר לדבר, והתנחלתם אותם לבניכם אחרים” (ויקרא כה, מו). — את אשר יהיה. כאן מדבר הפסוק על חלק הפשוט, ולהלן בחלק בכורה נאמר: „בכל אשר ימצא לר’, שאף על פי

שהבנים יורשים את כל נכסי אביהם, בין מוחזק בשעת מיתה ובין ראוי להגיע לידיו לאחר זמן, כגון מלוה או ירושה, בכל זאת אין הבכור נוטל פי שנים אלא במוחזק ברשות אביו בשעת מיתה (בכורות נא, ב). — לא יוכל לדעת הרמב"ם בספר המצוות סימן רמח אין זה לאו, אלא דין מדיני הנחלות, אינו יכול מפני שאינו רשאי. הרמב"ן בפסוק טז חולק עליו וסבור שהוא לאו, אבל גם הוא מודה שאם ביכר אינו מבוכר, כמו ששינונו בספרי. במכילתא אמרו בשם רבי אליעזר: „העבודה שהוא יכול אלא שאינו רשאי“. בירושלמי בבא בתרא פרק ה, הלכה ד פירשו הדבר, (בשם רבי אלעזר), שהוא יכול לבכר בן אחר „משום מתנה“ (בבא בתרא קכו, ב) אבל לא „משום ירושה“. משמע מזה, שאפילו אם נותן משום מתנה הרי אם כי יכול אך אינו רשאי; אבל ב„מראה הפנים“ פירש שאין זאת אלא מדת חסידות (בבא בתרא קלג, ב). אבל הלשון „יכול הוא אלא שאינו רשאי“ לא משמע כן; הוה ספרי עב. אולי כוונת הירושלמי לומר, שמלשון „שהוא יכול“ משמע שהוא רשאי לתת משום מתנה. כלומר יש אפשרות לבכר, אלא שאין רשות לבכר בצורת ירושה. בכל אופן נראית מדברי רבי אליעזר כעין ראייה לפירוש הרמב"ן, שהעברת חלק בכורה יש בה לאו.

כי את הבכור... יכיר. מכאן למדו רבותינו בספרי (הובא ביבמות מז, א), שהאב נאמן לומר בני זה בכור. — פי שנים. כלומר חלקם של שנים (מלכים ב, ט; זכריה יג, ח), דהיינו כנגד שני בנים (ספרי). — בכל אישר ימצא לו. במכילתא למדה, ממה שנאמר „לו“ — „ולא מנכסי אכו“, כלומר, שאין הבכור נוטל פי שנים בירושת האם. בבבא בתרא קיא, ב למדו הלכה זאת מפני שנאמר „לו משפט הבכורה“, הוה פירושו של רש"י הירש. — ראשית אוננו. בבכורות מה א שנו רבותינו במשנתנו שרק בכור מאב נוטל פי שנים; מה שאין כן לענין פדיון הבן, שהבכור מן האם נחשב לבכור, כיון שהוא פטר רחם (במדבר יח, טו). — לו משפט הבכורה. מכאן לכדו רבותינו בספרי, שהבכורה יוצאה בדיינים, כלומר שהבכור יכול לתובעה בבית דין. במכילתא אמרו: „הרי זו אזהרה לבית דין“, פירוש שידונו במשפט זה (יוסף בן כתתיהו, קדמוניות ד, ת, כג).

הפסוקים יח-כא: כי יהיה לאיש בן סורר ומורה איננו שומע בקול אביו ובקול אמו ויסרו אותו ולא ישמע אליהם. ותפסו בו אביו ואמו והוציאו אותו אל זקני עירו ואל שער מקומו. ואמרו אל זקני עירו בננו זה סורר ומורה איננו שומע בקולנו זולל ופוכא. ורגמוהו כל אנשי עירו באבנים ומת ובערת הרע מקרבך וכל ישראל ישמעו ויראו.

עוד יותר משהקפידה התורה שלא יפגע האב בזכות הבנים, הקפידה שלא יפגעו הבנים בזכות ההורים; על כן נצטוינו להרוג בן סורר ומורה, שאין תקוה שייטיב דרכיו. אבל רבותינו זכרונם לברכה קבלו, שההוצאה לפועל של עונש זה תלויה בתנאים רבים כל כך, עד שלפי דעה אחת לא אירעה מעולם ולא תארע לעולם (סנהדרין עא, א). מכל מקום אפשר ללמוד מכאן עד כמה הקפידה התורה על כבוד אב ואם.

כִּי יִהְיֶה לְאִישׁ לִימְדוֹנוּ רְבוּתֵינוּ בְּמִשְׁנַתּוֹ (סנהדרין פרק ה, משנה א, השוה את פירושי שם). שאין הפסוק מדבר בקטן, ולא בבן שעומד כבר ברשות עצמו, אלא בבן שזה עתה הגיע למצוות, וכל הפרשה אינה נוהגת אלא במשך שלשת החדשים הראשונים אחרי שהביא שתי שערות ומלאו לו שלש עשרה שנה. גם פשוטו של מקרא כן הוא, שאין הכתוב מדבר אלא בבן העומד עליין תחת רשות הוריו. נער כזה שהוא בעצמו כבר „ראוי להיות אב“, כדברי התלמוד, אין ראוי לקוראו „בן“ הנתון עדיין תחת מרות ההורים. אולם כיון שמאידך גיסא קטן אינו בר עונשין, על כרחנו צריכים אנו לומר שאין פרשה זאת מדברת אלא על גיל מסויים. אפשר לומר שמסרו הכתוב לחכמים לקבוע את הזמן שבו דין בן סורר ומורה נהג, כמו שמצאנו גם בכמה מצוות שמסר הכתוב לחכמים קביעת הפרטים, וכיון שכל הפרשה היא חידוש (כלומר דבר תמוה); ראו לצמצם את הזמן לתקופה קצרה ביותר. — סורר ומורה. ירמיהו ה, כג. שני השמות הנרדפים האלה פירושים עקשן וסרבן, והכתוב עצמו הולך ומפרש: „איננו שומע“. אולם בספרי אמרו רבותינו ז"ל, שאינו חייב מיתה אלא אם כן סרבנותו מגיעה לאותו השיעור המפורש בפסוק הבא: „איננו שומע... זולל וסובא“. — ויסרו. יש לתמוה שהתרגומים חולקים כאן על דברי רבותינו שבספרי ובמכילתא. רבותינו פירשו „ויסרו“ לשון מלקות, כמו ששינינו במשנתנו (סנהדרין פרק ה, משנה ד). אבל אונקלוס

כתרגום: „ומלפני“, כלומר, הם מלמדים אותו, ויונתן מתרגם: „ויכסנתו“ (השה לעיל ד. לו), משורש „כסס“, אשר בסורית פירושו לנווף, להוכיח (וכן תרגמו השבעים ויוסף בן מתתיהו ד. ח. כד). אבל להלן כב, יח, במוציא שם רע, הם מתרגמים „ויסרו“: „וילקו“. בתלמוד אמרו להיפך, שמוציא שם רע נלמד מבן סורר ומורה בגזירה שוה. — מתוך הגדרות הכתוב הוראותיו נלמדו בספרי ובסנהדרין סז, ב הלאה תנאים רבים, אשר בלעדיהם אין הבן חייב מיתה.

זולל וסובא. פירושו רבותינו זולל בכשר וסובא ביין, והביאו זכר לדבר ממשלי כג, כ. — וכל ישראל וגו', אף על פי שלא עבר בן סורר ומורה עבירה מסוימת שיש עליה חיוב מיתה, הוא נידון כדי לשמש דוגמא מפחידה ועל שם סופו (השה המשנה סנהדרין פרק ח, ה וספרי ומכילתא). בספרי ובסנהדרין פח, ב אמרו, שאם רצו אביו ואמו למחול לבן מוחלים ואז כמובן אינו נידון (אצל האומות העתיקות, כגון היוונים הרומאים, היו חיי הבן ברשות האב, ולא כן צוותה אותנו תורתנו השלימה, ולכך נתכוון הכתוב במשלי יט, יח). — ורגמוהו כל אנשי עירו, אנשי העיר הורגים אותו ולא ההורים; השה משלי ה, יא הלאה, ו-אדרת אליהו להגר"א.

הפסוקים כב-כג: וכי יהיה באיש חטא משפט סות וחובת ותלית אותו על עץ, לא תלין נבלתו על העץ כי קבור תקברנו ביום ההוא כי קללת אלקים תלוי ולא תטמא את אדמתך אשר ה' אלקיך נותן לך נחלה.

אף על פי שבהמתתו של בן סורר ומורה, וכן בעוד כמה מחייבי המיתה, נתכוונה התורה להסחיד את העם למען ישמעו וייראו, מכל מקום הוזהרו שלא נלין את נבלת המת על העץ כדי להשיג מטרה זו ביתר שאת, כי בזה טמא הארץ.

חטא משפט סות, להלן כב, כו נאמר: „חטא מות“, ופירושו חטא שהעובר עליו חייב מיתה, למעלה י, ו נאמר: „משפט מות“, ופירושו פסק דין מיתה, כאן נאמר: „חטא משפט מות“, ופירושו חטא המביא לידי פסק דין מיתה. — והומת ותלית, שייך לראשית המשפט, לא בא הכתוב

כאן לומר בלשון צווי להוסיף לעונש המות בתנאים מסויימים גם תלייה. אלא שלשון הכתוב הוא כאילו זה דבר ידוע מכבר, ובכלל תורה שהיתה עד עכשו בעל פה, שנמסרה כבר לדיינים מתחילה. כאן בא הכתוב להוסיף להלכה הידועה מכבר את האזהרה, שלא להוציא לפועל את העונש בצורה כזאת שתהא בה משום טומאת הארץ. אמנם מצאנו בדברי ימי ישראל, שהחמירו בעונשו של הרשע לתלותו לאחר מיתה; כגון בשמואל ב ד, יב לגבי רוצחי איש בשת; יהושע ח, כט לגבי מלך העי; שם י, כו לגבי חמשת מלכי האמורי. במקרא נזכר שגם העמים נהגו כן, כגון פרעה לגבי שר האופים, הגבעונים לגבי בני שאול, וכן אחשוורוש (בראשית מ, כב; שמואל ב כא, ט; אסתר ב, כג). אולם אין מכאן ראיה שבכל חייבי מיתה עשו כן. אבל דבר זה נוכל לראות בבירור, שאין הנידון נהרג על ידי תלייה (כמו שעשו הרומאים — להבדיל — שהרגו על ידי צליבה), אלא שאחר שהומה הנידון הוא נתלה נוסף למיתתו. אולם לא נתפרש במקרא להדיא מי הם הרשעים שנצטוונו לתלותם אחר מיתתם, ונחלקו בזה רבי אליעזר וחכמים במשנתנו (סנהדרין ו, ד). לדברי רבי אליעזר כל הנסקלים נתלים, ובכללם גם בן סורר ומורה (ולפי זה תתפרש סמיכות הפרשיות בפשטות); ואילו לדברי חכמים (במכילתא אמרו כן בשם רבי יהושע) אינו נתלה אלא המגדף והעובד עבודה זרה. יוסף בן מתתיהו בקדמוניות ד, ה, כד מפרש, שהפרשה מדברת בבן סורר ומורה (אמנם השוה דבריו ד, ה, ו לגבי מקלל), ומוסיף שכן הדין בכל חייבי מיתות בית דין; כפי הנראה טעה והיה סבור ש"הומת" מתייחס לכל חייבי מיתות בית דין.

לא תלין... ביום ההוא. לרבותינו ז"ל מתייחס הכתוב כאן לכל מת (סנהדרין מו, ב). המלין את מתו עובר בלאו; רק אם הלינו לכבודו אינו עובר עליו ומותר (ספרי וסנהדרין שם ע"א). — קבור תקברנה. זו מצות עשה. התלמוד שם מסתפק אם קבורה משום בזיונא (של משפחה המת) או משום כפרה (של המת). אבל חיוב הקבורה הוא גדול עד כדי כך, שהתירה התורה לכהן גדול ולגזיר להטמא לצורך קבורת מת מצוה (ברכות יט, א ומכילתא כאן). — כי קללת וגו'. פירושים רבים נאמרו בפסיק זה. רבי יהושע, הדורש מכאן שהמגדף נתלה, פירש את הפסוק כמו ששינינו במשנה ובספרי: "כלומר מפני מה זה תלוי מפני שברך את השם ונמצא שם שמים מתחלל". לפי זה "אלקים" הוא נשוא המשפט, כלומר, הנתלה

כאילו מודיע לכל את חטאו שחטא על ידי ברכת השם. אם נפרש כדברי האומרים ש„קללת“ הוא לשון הקלה ובזיון, נוכל לפרש את הפסוק בפירושו זה אף לדעת החולקים על רבי יהושע, כי כל חטא־מות יש בו משום הקלת כבודו של מקום והקפיד הכתוב שפרטומו לא ימשך זמן מרובה. גם רש"י מפרש „קללת“ לשון הקלה ובזיון (ויש לסייע פירושו מן המשנה בסנהדרין (ו, ה) ותרגום יונתן). אבל כוונת הכתוב, שעל ידי בזיונו של האדם הנברא בצלם אלקים, נגרמת הקלת הכבוד אף כלפי מעלה (ר"ע ספורנו מפרש, שבזיון שנעשה לאחר מות האדם הוא בזיון לנפשו והיא נקראת כאן „אלהים“, כי כל עצם נבדל מחומר יקרא כן). אבל לפי זה המשך הכתוב „ולא תטמא וגו“ קשה להסבירו. הרשב"ם (ואחריו שד"ל) מפרש „אלהים“ בלשון חול. דיין ושופט. התלוי גורם, שקרובי הנהרג, או אף שאר בני אדם המבקרים את פסק דינו של השופט מהוך רחמנות מזוייפת, יקללו את השופט. על כן אמר הכתוב שלא ימצא התלוי זמן רב במקום ציבורי לעיני ההמון; „ולא תטמא וגו“ הוא נימוק נוסף: על ידי שהמת מוטל בגלוי, הוא עלול לגרום טומאה על ידי מגע או אוהל. הראב"ע מפרש „אלקים“ כנושא־המשפט, כלומר, התלוי גורם קללת אלקים לסביבתו, דהיינו שהוא מטמא את הארץ, וזהו המשך הכתוב: „ולא תטמא וגו“. מעין זה מפרש הרמב"ן: התלוי הוא שנתקימה בו קללת אלקים, כי הארור מכל האדם והמקולל בהם הוא התלוי, וכדי שהמקולל הזה לא יטמא את הארץ נצטוונו לקוברו עוד לפני בוא השמש. הרמב"ן מביא ראיה לדבריו שאזהרת לא תלין אינה משום כבודו של מת, אלא משום כבודה של הארץ, שהרי ביהושע ה, כט ושם י, כז נאמר, שאפילו מלכי האמורי הורדו מהעץ לפני בוא השמש, על מנת לקוברם. אין להקשות על הרמב"ן מדברי רבותינו שאמרו קבורה משום כבודו של המת, כי כוונתו היא לומר, שאפילו הרשע הגמור, שאין לחוש לכבודו כלל, נצטוונו לקוברו כדי שלא תטמא הארץ (הגר"א מפרש „קללת אלקים“ כמו בזיון גדול מאד, כמו „הררי אל“, „שלהבת יה“). — ולא תטמא. מלמד שהמליך את מתו בארץ ישראל עובר בשני לאוין; השוה רמב"ן.

דעת