

הקדמה למשפטים

פירושי ההלכה

על היחס בין פשט לדרש, ועל פירוש חז"ל לעומת פירושים אחרים, הארכת בספרי 'תורה שבעל פה' במספר פרקים מפורטים, ואין טעם לשוב על הדברים כאן.

במה שנוגע לפירוש זה, הוא פירוש הרמוניסטי, במובן שהוא יוצא מהנחה שבתורה ישנה שלמות אלהית, ומנסה לקרוא אותה בהתאם להנחה זו, ולכן הקריאה של ההלכה וההוראה תמיד תהיה בהתאם לדברים המוסכמים על חז"ל.

טרם שנתפתחה מספיק המחשבה, שררה אמונה שישנו "השכל הישר" המספק אמת מדה אבסולוטית לפרשנות, וייתכן יהיה לקבוע על פיו מה הוא הפירוש ה"נכון", ומכאן נולדה דילמה כיצד לנהוג במקרה שהמנגנון הנ"ל מוביל את הפרשן לפירוש שונה מהפירוש שנתקבל בהלכה.¹

בדורינו מובן שאין פירוש "נכון", ואין דרך אבסולוטית להגיע אליו, הפרשנות תמיד מייצגת את עולמו ותפיסתו של הפרשן. הטקסט המתפרש כולל בתוכו את כל הפירושים האפשריים, ואין דרך לקבוע איזה פירוש הוא ה'היסטורי' אליו נתכוין הפרשן. כמובן שבידינו לנקוט בקירובים ואסמכתאות, אלא שנקודת מבט שונה יכולה לראות גם את הקירובים והאסמכתאות בדרכים אחרות.

ומכיון שכך, המשמעות של קריאת התורה, במדה והדבר נוגע להלכה היוצאת ממנה, היא כפי הפירוש שהתקבל מבחינה הלכתית, הטקסט של התורה יש לו חיים משלו, והוא מוליד את הפירוש וההנהגה שנושאי התורה מוציאים מקרבו, הפירוש שהוכרע הוא בנו החוקי של הטקסט, והוא מסמל את מה שהטקסט הביא לעולם.

לא נמנעו פרשנינו מאז ומעולם להציג גם את הפירושים שאין הלכה כמותם, שגם זה חלק מכח החיים של התורה, וכל הפירושים כלולים באמת בטקסט, הדין והשופט מימות משה ואילך יכל לבחור בין הפירושים הללו, יש מהם שהיו יותר מתאימים לתקופה אחת, ויש שיותר מתאימים לתקופה אחרת. המעקב אחרי האפשרויות השונות, עד להכרזה על האפשרות החוקית והנבחרת, מרתק.

הפירושים על דרך הפשט שמציגים פרשנינו הראשונים והאחרונים, לעתים הם הפירוש הראשוני, הנובע ראשונה מן הטקסט, ואילו הפירוש ההלכתי הוא זה שעבר בהצלחה את הדרך המשפטית, שהרבה פעמים אינה יכולה להסתפק רק במה שנובע באופן ראשוני, וחיבת לזקק וללטש את ההלכה עד שתתרגם את רוח הדברים לכלל נצחי, שיש בו נפקות הלכתית גם לאור כל הכללים האחרים שנקבעו.

אם באו בפירוש דברים המנוגדים למדרש חכמים, הוא מפני שנסמכים הם על מדרש חכמים במקום אחר,² (או מפני שנעלמו דברי חכמים מעיני, ואם אכן אירע כך יפגום הדבר במטרה ההרמוניסטית של הפירוש). לפעמים נקטו חכמים פרט הלכתי אחד כפירוש הפסוק, אבל אין הדברים סותרים גם פרט אחר, על פי דברי

¹ הדבר הזה היה מובן לכל פרשנינו שבימי הביניים, ולכן מציעים הם תדיר פירושים על דרך הפשט, ואינם רואים בכך כל קושי, אם לדין יש תשובה ואם הלכה נקבל (יבמות עו). במאה ה-19 כשקנתה אחיזה הדעה המדומה שישנם קריטריונים שכליים מכריעים בענינים כאלו, גרר הדבר גישות שונות קיצוניות לכאן ולכאן, שד"ל שקבע בהקדמה לפירוש התורה שהבסיס לפרשנות "הוא אותו היסוד של כל מעשי אנוש, השכל הישר", נאלץ למנות את עצמו לבורר בין פירושים נכונים לבלתי נכונים, מתוך הערכה לחז"ל הוא מבאר דבריהם לפעמים, לעתים טוען שמה שהציגו כפירוש אינו אלא תקנת חכמים, (כפי שהוא כותב בהרבה מקומות, בין השאר בהקדמתו לתורה, דין "מעשר עני" למשל, לדעתו אינו אלא תקנת חכמים), ולפעמים נוטה מדבריהם גם להלכה, מכיון שהוא רואה את השכל הישר שלו כבורר מכריע.

כך במכתבו לשי"ר (מ1833) כותב הוא: "כבר קיבלתי פירושו (נגד ההלכה) בפסוק: "לא תקיפו פאת ראשכם [ולא תשחית את פאת זקנך]", שאינו אלא על מת. וקבלתי לעצמי למעשה, אע"פ שאין אני מורה כן לאחרים, כי אין לי עסק בהוראה", (אגרות שד"ל, מוציא לאור ש"א גראבער, פרזעמישל תרמ"ב, עמ' 246. על בסיס פירושו לויקרא יט כז).

נאמן להנחתו שישנה נקודת עוגן אבסולוטית לקבוע כדרך אחת בניגוד לחברתה, מבטל הוא גם את קבלת האומה שאין לחלוק להלכה על הסכמת חז"ל, ואומר: "וסוף סוף מי לא ידע, כי התנאים והאמוראים חולקים תמיד זה על זה? ולו היינו בימים ההם, לא היו גוערים בנו אם נחלוק עליהם, ומפני שאני אחרים – הפסדתי? אתמהא!", (שם עמ' 32, מ1819). בעוד אכן כך הוא, שהדבר שהוסכם להלכה, מי שהוא חוץ מההסכמה הזו הפסיד, וכך הוא דרכו של עולם, בדיוק כמו שבבית הדין מקבלים דעת הרוב, משום שכך מחייבות דרכי הפסיקה וההכרעה, ולא משום שאם חכם אחד אמר כך והוא היה הגורם להכרעה האחרים 'מפסידים'. גם בדרכי קביעת החוק עצמו יש חוק. השם עצמו מחוץ לחוק, מאבד את מעמדו החוקי ואין הוא אלא בן נכר (ראה פירוש לעיל מב' ג' והערת שוליים שם).

בגישה הקיצונית לצד השני נוקט המלבי"ם, ועל שיטתו ושיטת המתפלמסים עמו, ראה באריכות בספרי תורה שבעל פה.
² ייתכן שמן הראוי היה תמיד לשקול בפלס ההלכה ולבדוק איזו דעה עיקר, שכן לפי רוח הדברים ההלכה היא שקובעת. אבל לא ראיתי לצמצם את הדברים רק לפי ההלכה, וכל דעה שיש לה מהלכים אצל חז"ל ראויה היא להיות חלק מקריאת התורה, וכפי שכתבו המקובלים שלעתיד לבא אפשר שתהיה הלכה כדעות תנאים שנדחו מהלכה בימי הגלות. הכלל הוא: דעה שנדחת ע"י כל חז"ל בהחלט, ההלכה נגדה.

הרמב"ן המפורסמים לויקרא כז כט (ואחריו בר"ן סנה' כז:). דוגמא מפרשתינו: מה שפירשו 'על משענתו' - על בוריו, שנשען על עצמו ולא על אחר, הוא האמת, שלפעמים גם החולה המפרפר בין חיים למוות, יכול לצאת לחוץ בצורה מסויימת ע"י אחרים הנושאים או מוליכים אותו, אבל גם פירוש רמב"ן, שאפילו אם הוא נשען על משענתו, במדה ומשענת זו באה להסיר רק מטרד כדוגמת חבלה בכף הרגל, ולא מייצגת חולשה של כל הגוף, אמת. חז"ל נקטו כאן את הפירוש הראשוני מבחינה הלכתית, ההליכה בחוץ הנדרשת היא הליכה עצמאית, והרמב"ן נוקט את הפירוש המשני, מקרה מסויים המצריך אבחנה, אלא שמבחינת הלשון הוא ראשוני, הוא עולה ראשונה במחשבתו של הקורא. וראה ראב"ד הל' גבה ט ח, כיוצא בדבר בנוגע לפשט ודרש הפסוק דלהלן כב ב. ובדרך זו הלכתי במקרים רבים בפרשתינו. לכן גם אם יש מקומות בודדים בהם ייראה הפירוש כאינו הולך בדרך חז"ל, באמת כוונתו להשלים דבריהם, ולא לסתור.

לשבר את האוזן, על ההבדל בין פשט לדרש בביאור הפסוק. ידוע שבזמננו חל איסור לעקוף כלי רכב מימין, והעושה זאת נענש כחוק. אמנם אנו מוצאים על משאיות וכלי רכב גדולים במיוחד שלט "אין לעקוף רכב זה מימין", איך ניתן להסביר זאת? ברמת ה'פשט', יש כאן אזהרה יתירה, כל רכב מסוכן לעקוף מימין, אבל רכב זה מסוכן שבעתיים, ואין ללמוד מכאן שרק רכב זה אין לעקוף. אבל ברמת הדרש, הניתוח האנליטי מחייב שיהיה הבדל בין כלי רכב רגיל לרכב זה, שאל"כ לא היה צורך בשלט מיוחד, ולכן מובן שבמקרה של תאונה נטיל אחריות יתירה על העוקף רכב גדול מימין, שהיה לו יותר להיזהר, שכן בכזה רכב הנהג אינו יכול לראות אותו מימין גם אם ירצה. ולכן הדרש מתייחס לאמירה השניה כעוסקת במקרה שאירע אסון, ומלמד שעלינו להחמיר בענשו.

ט ז המשפטים

פרקים: כא - כג

ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם: כי תקנה עבד עברי שש שנים יעבד ובשבעת יצא לחפשי חנם: אם בגפו יבא בגפו יצא אם בעל אשה הוא ויצאה אשתו עמו: אם אדניו יתן לו אשה וילדה לו בנים או בנות האשה וילדיה תהיה לאדניה והוא יצא בגפו: ואם אמר יאמר העבד אהבתי את אדני את אשתי ואת בני לא אצא חפשי: והגישו אדניו אל האלהים והגישו אל הדלת או אל המזוזה ורצע אדניו את אזנו במרצע ועבדו לעלם: וכי ימכר איש את בתו לאמה לא תצא כצאת העבדים: אם רעה בעיני אדניה אשר לא לו יעדה והפדה לעם נכרי לא ימשל למכרה בכגדו בה: ואם לבנו ייעדנה כמשפט הבנות יעשה לה: אם אחרת יקח לו שארה כסותה וענתה לא יגרע: ואם שלש אלה לא יעשה לה ויצאה חנם אין כסף:

מכה איש ומת מות יומת: ואשר לא צדה והאלהים אנה לידו ושמתי לך מקום אשר ינוס שמה: וכי יוד איש על רעהו להרגו בערמה מעם מזבחי תקחנו למות: ומכה אביו ואמו מות יומת: וגנב איש ומכרו ונמצא בידו מות יומת: ומקלל אביו ואמו מות יומת:

וכי יריבן אנשים והכה איש את רעהו באבן או באגרף ולא ימות ונפל למשכב: אם יקום והתהלך בחוץ על משענתו ונקה המכה רק שבתו יתן ורפא ירפא: וכי יכה איש את עבדו או את אמתו בשבט ומת תחת ידו נקם ינקם: אך אם יום או יומים יעמד לא יקם כי כספו הוא: וכי ינצו אנשים ונגפו אשה הרה ויצאו ילדיה ולא יהיה אסון ענוש יענש כאשר ישית עליו בעל האשה ונתן בפללים: ואם אסון יהיה ונתתה נפש תחת נפש: עין תחת עין שן תחת שן יד תחת יד רגל תחת רגל: כויה תחת כויה פצע תחת פצע חבורה תחת חבורה: וכי יכה איש את עבדו או את עין אמתו ושחתה לחפשי ישלחנו תחת עינו: ואם שן עבדו או שן אמתו יפיל לחפשי ישלחנו תחת שנו:

וכי יגח שור את איש או את אשה ומת סקול יסקל השור ולא יאכל את בשרו ובעל השור נקי: ואם שור נגח הוא מתמל שלשם והועד בבעליו ולא ישמרנו והמית איש או אשה השור יסקל וגם בעליו יומת: אם כפר יושת עליו ונתן פדין נפשו ככל אשר יושת עליו: או בן יגח או בת יגח כמשפט הזה יעשה לו: אם עבד יגח השור או אמה כסף שלשים שקלים יתן לאדניו והשור יסקל: וכי יפתח איש בור או כי יכרה איש בר ולא יכסנו ונפל שמה שור או חמור: בעל הבור ישלם כסף לבעליו והמת יהיה לו: וכי יגף שור איש את שור רעהו ומת ומכרו את השור החי וחצו את כספו וגם את המת יחצו: או נודע כי שור נגח הוא מתמול שלשם ולא ישמרנו בעליו שלם שור תחת השור והמת יהיה לו:

כי יגנב איש שור או שה וטבחו או מכרו חמשה בקר ישלם תחת השור וארבע צאן תחת השה: אם במחותרת ימצא הגנב והכה ומת אין לו דמים: אם זרחה השמש עליו דמים לו שלם ישלם אם אין לו ונמכר בגנבתו: אם המצא תמצא בידו הגנבה משור עד חמור עד שה חיים שנים ישלם: כי יבער איש שדה או כרם ושלח את בעירה בעירו ובער בשדה אחר מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם: כי תצא אש ומצאה קצים ונאכל גדיש או הקמה או השדה שלם ישלם המבער את הבערה:

כי יתן איש אל רעהו כסף או כלים לשמר ונגב מבית האיש אם ימצא הגנב ישלם שנים: אם לא ימצא הגנב ונקרב בעל הבית אל האלהים אם לא שלח ידו במלאכת רעהו: על כל דבר פשע על שור על חמור על שה על שלמה על כל אבדה אשר יאמר כי הוא זה עד האלהים יבא דבר שניהם אשר ירשיען אלהים ישלם שנים לרעהו: כי יתן איש אל רעהו חמור או שור או שה וכל בהמה לשמר ומת או נשבר או נשבה אין ראה: שבעת ה' תהיה בין שניהם אם לא שלח ידו במלאכת רעהו ולקח בעליו ולא ישלם: ואם גנב יגנב מעמו ישלם לבעליו: אם טרף יטרף יבאדו עד הטרפה

לא ישלם: וכי ישאל איש מעם רעהו ונשבר או מת בעליו אין עמו שלם ישלם: אם בעליו עמו לא ישלם אם שכיר הוא בא בשכרו:

וכי יפתה איש בתולה אשר לא ארשה ושכב עמה מהר ימהרנה לו לאשה: אם מאן ימאן אביה לתתה לו כסף ישקל כמהר הבתולת:

מכשפה לא תחיה: כל שכב עם בהמה מות יומת: זבח לאלהים יחרם בלתי לה' לבדו:

וגר לא תונה ולא תלחצנו כי גרים הייתם בארץ מצרים: כל אלמנה ויתום לא תענון: אם ענה תענה אתו כי אם צעק יצעק אלי שמע אשמע צעקתו: וחרה אפי והרגתי אתכם בחרב והיו נשיכם אלמנות ובניכם יתמים: אם כסף תלוה את עמי את העני עמך לא תהיה לו כנשה לא תשימון עליו נשך: אם חבל תחבל שלמת רעך עד בא השמש תשיבנו לו: כי הוא כסותה כסותו לבדה הוא שמלתו לערו במה ישכב והיה כי יצעק אלי ושמעתי כי חנון אני:

אלהים לא תקלל ונשיא בעמך לא תאר: מלאתך ודמעך לא תאחר בכור בניך תתן לי: כן תעשה לשרך לצאנך שבעת ימים יהיה עם אמו ביום השמיני תתנו לי: ואנשי קדש תהיון לי ובשר בשדה טרפה לא תאכלו לכלב תשלוכו אתו:

לא תשא שמע שוא אל תשת ירך עם רשע להיות עד חמס: לא תהיה אחרי רבים לרעת ולא תענה על רב לנטת אחרי רבים להטת: ודל לא תהדר בריבו: כי תפגע שור איבך או חמרו תעה השב תשיבנו לו: כי תראה חמור שנאך רבץ תחת משאו וחדלת מעיב לו עיב תעזב עמו: לא תטה משפט אבינך בריבו: מדבר שקר תרחק ונקי וצדיק אל תהרג כי לא אצדיק רשע: ושחד לא תקח כי השחד יעור פקחים ויסלף דברי צדיקים: וגר לא תלחץ ואתם ידעתם את נפש הגר כי גרים הייתם בארץ מצרים:

ושש שנים תזרע את ארצך ואספת את תבואתה: והשביעת תשמטנה ונטשתה ואכלו אביני עמך ויתרם תאכל חית השדה כן תעשה לכרמך לזיתך: ששת ימים תעשה מעשיך וביום השביעי תשבת למען ינוח שורך וחמרך וינפש בן אמתך והגר: ובכל אשר אמרתי אליכם תשמרו ושם אלהים אחרים לא תזכירו לא ישמע על פיך: שלש רגלים תחג לי בשנה: את חג המצות תשמר שבעת ימים תאכל מצות כאשר צויתך למועד חדש האביב כי בו יצאת ממצרים ולא יראו פני ריקם: וחג הקציר בכורי מעשיך אשר תזרע בשדה וחג האסף בצאת השנה באספך את מעשיך מן השדה: שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך אל פני האדן ה': לא תזבח על חמץ דם זבחי ולא ילין חלב חגי עד בקר: ראשית בכורי אדמתך תביא בית ה' אלהיך לא תבשל גדי בחלב אמו:

הנה אנכי שלח מלאך לפניך לשמרך בדרך ולהביאך אל המקום אשר הכנתי: השמר מפניו ושמע בקלו אל תמר בו כי לא ישא לפשעכם כי שמי בקרב: כי אם שמוע תשמע בקלו ועשית כל אשר אדבר ואיבתי את איביך וצרת את צרריך: כי ילך מלאכי לפניך והביאך אל האמרי והחתי והפרזי והכנעני החוי והיבוסים והכחרתיו: לא תשתחוה לאלהיהם ולא תעבדם ולא תעשה כמעשיהם כי הרס תהרסם ושבר תשבר מצבתיהם: ועבדתם את ה' אלהיכם וברך את לחמך ואת מימך והסרת מחלה מקרבך: לא תהיה משכלה ועקרה בארצך את מספר ימך אמלא: את אימתי אשלח לפניך והמתי את כל העם אשר תבא בהם ונתתי את כל איביך אליך ערף: ושלחתי את הצרעה לפניך וגרשה את החוי את הכנעני ואת החתי מלפניך: לא אגרשנו מפניך בשנה אחת פן תהיה הארץ שממה ורבה עליך חית השדה: מעט מעט אגרשנו מפניך עד אשר תפרה ונחלת את הארץ: ושתי את גבלך מים סוף ועד ים פלשתים וממדבר עד הנהר כי אתן בידכם את ישיבי הארץ וגרשתמו מפניך: לא תכרת להם ולא להיהם ברית: לא ישבו בארצך פן יחטיאו אתך לי כי תעבד את אלהיהם כי יהיה לך למוקש:

כא א ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם:

ואלה המשפטים - כל האומות הקדומות התהדרו בחוקה ומשפט, שעסקו בנושאים שבין אדם לחברו, בהם עוסקים אף המשפטים האלו. ה' הפתיע את ישראל במסרו להם עשר דברים שונים בתכלית מהמשפטים להם ציפו, וכעת בא למלא את הציפיה הזו, שתהיה להם חוקה משפטית משלהם (ראה בפרק: הברית כתייעוד היסטורי).

תשים לפניהם - הדברים הושמו לפניהם אף בכתב (להלן כד ז), ובכל שנות המדבר היה כתב זה עמם, הרבה לפני שנכתבו שאר חלקי התורה. יש להניח שהכתב כלל גם את סיפור הברית ולא רק את החוקים, שכן זה חלק בלתי נפרד מכל ברית, וכך נראים כל ספרי הברית המוכרים לנו בכל אומה ולשון.

כל העמים הקדומים חקקו את דברי הברית והמשפט שלהם על מונומנטים עמידים, כך המצרים, שמתרבותם יצאו בני ישראל, העמים המיסופוטומיים, הפרסים, ועוד. לחקיקות אלו היו עתקים שונים לפי הצורך בערים השונות שהיו חרותים ג'יכ על מונומנטים מאבן. הישראלים החלו דרכם כנוודים, במקום שאבנים נדירות היו, וכמובן גם כשהיו אבנים לא היה אפשרי לשאת אותן בעת הנדידה, זה מה שפיתח בישראל את תורת הכתב על גבי חומר מתכלה, קלף או פפירוס, כך יכלו הכתבים לנדוד עם בני ישראל, וכך בכל הנדידות והגלויות החלקיות והמלאות, הלכה התורה והדעת יחד עם ישראל. הכתב הזה הוא בכל מקום, ואינו מוגבל לכיכר העיר או לקירות המקדש. יש לדברים משמעות פיזית וגם משמעות רעיונית.

גישה זו הביאה גם לריבוי הכתיבה, חקיקה על אבן מצריכה אנרגיה רבה, ולכן נחקקו רק דברים קצרים ומאובנים. הכתיבה החפשית מאפשרת אריכות רבה, והתורה היא טקסט קדום הנדיר באריכותו³ (אם כי לא יחיד, פפירוס האריס מהמאה ה-15 לפנה"ס למשל מתפרס על פני עשרות מטרים. יש באמת בכתיבה הארוכה והניידת המשכיות לתרבות המצרית, שכן גם המצרים יכלו לכתוב ולצייר הרבה יתר משאר עמי הקדם, מכיון שעשו זאת בדיו על גבי הקירות, סביר שאת הכתיבה עצמה ביצעו עבדים, והם אלו שטיפסו על גבי סולמות וכתבו את הכתובות המצריות המפורסמות). הטקסט הארוך והנייד, מפתח את הקריאה והכתיבה, ומעודד עוד קריאה ואף עוד כתיבה, הדברים מפותחים ומורכבים יותר. וגם כאשר מצטוו משה לכתוב את התורה על האבנים, וכן יהושע, הם אינם חוקקים את המלים, שכן מדובר בטקסטים ארוכים ביותר, הם כותבים בדיו על גבי הסיד.

החקיקה, מתקיימת לשנים רבות, החוקק את דבריו בסלע, מדלג על המתווכים האנושיים, האותיות מתות וקפואות בסלע, וכל הרוצה בא וקורא אותן אף אחר אלפי שנים, וממרחק הזמן נותן להם חיים משלו. הפער שבין הטקסט לבין ההבנה מושלם על ידי הקורא הרחוק מן הכותב. הכתיבה על ידי העתקות, אינה מציבה את הטקסט על גבי הקירות, אלא מעבירה טקסט מורכב שהמעתיקים מפרשים אותו ומעבירים את ההווייה היחודית שלו. הכותב יודע שהוא מוסר את גורל הטקסט בידי שומרו שבכל דור, ואם חיי התוכן של הטקסט הזה ידעו, גם הוא ייעלם ויתכלה. כשם שצריך להעתיק בכל דור את הדברים מחדש, כך מסבירים אותם ומבינים אותם עם כל העתקה ועם כל קריאה. קשה מאד להעתיק בצורה נכונה טקסט שאין מבינים אותו. המוקד של דבר האל עבר מקירות המקדש, אל כל מקום בו נמצאים דורשי דבר ה' ודתו ותופשי התורה. התורה נכתבת שוב ושוב ונמצאת בכל מקום, וכך היא חיה.

תשים לפניהם - למשה נאמר הרבה יותר ממה שכתוב כאן, וזה הנוסח שניתן לשים אותו כעת לפני בני ישראל. ויש גם בלשון זו ממשמעותה של הברית, ה' מניח את הדברים לפניהם, והם בוחרים לאמצם בהכרזה יעשה ונשמע, וה' גומל להם בבריתו.

החוקה הזו מורכבת ממשפטים, ומדברות. המשפטים מבארים ענין משפטי מסויים מכמה צדדים, קבוצות דינים, והדברות קובעות קביעה סתומה ונשגבה. בכל אומה ולשון היו החוקים נכתבים מאת המלך, ואפני הפולחן או עניני הטאבו היו מתפרסמים על ידי הכהנים והמכשפים, לאו דוקא בכתב, ובודאי לא באופן שיטתי ומקיף, סודות המקצוע נשמרו אצל הכהנים בסוד. המשפטים שנתנו לישראל, ממשיכים את נימתם של עשרת הדברות, בהם ה' מצוה גם את המשפט וגם את דרכי עבודתו, כאשר הוא מוסיף על המשפט את הפן המוסרי, ועל דרכי העבודה את פן הטהרה והקדושה, במקום הכישוף והמאגיה.

³ הדברים אמורים גם לגבי אריכות הסגנון, שמאפשרת להעביר תכנים שונים. לשון התורה ארוכה בהרבה ביחס ללשונות כתובות שנחקקו באבנים, כתובות שנטבעו בחרסים לעומת זאת, אפשרו כתיבה קולחת המשקפת את שפת הדיבור, שכן נכתבו בחרס בעודו רך, ככתיבת עט על נייר, כך למשל לשון הכתובת ממצד חשביהו: "ישמע אדני השר את דבר עבדו, עבדך קוצר היה עבדך בחצר אסם. ויקצר עבדך ויכל ואסם כימים. לפני שבת כאשר כלה עבדת את קצירו אסם כימים ויבא הושעיהו בן שבי ויקח את בגד עבדך כאשר כליתי את קצירי זה ימים לקח את בגד עבדך... השב נא את בגדי ואמלא לשר להשיב את בגד עבדך ותתן אליו רחמים והשבת את בגד עבדך", חלק מהחרס שבור, וייתכן ששם נכפלו עוד פעמים אותם תכנים...

בניגוד לעשרת הדברות שמאריכות ומנמקות בתחום עבודת ה', וסותמות בתחום שבין אדם לחברו. המשפטים מאריכים ומנמקים בתחום המשפט, וסותמים דברות נשגבות בתחום עבודת ה'. הדברות סתומות בכוונה, כי הן מזמינות עיון ודיון, לראשונה הספר שאצל השופט מכניס אותו לתחום עבודת ה' באופן משפטי מחייב.

המשפטים גם מעמיקים לחדור דרך התחום המוסרי שמאפיין אותם, לתחום עבודת ה', כך איסורי הטיית דין האביון ולחץ הגר, מובילים לדין השמיטה למען יאכל העני והגר, ומשם לדין השבת, למען ינוחו העבד והאמה, ומשם ליחוד ה'.

אלו הנושאים בברית:

זכויות עבד ואמה

שלשה דינים ברצח

שלש עברות שענשן מוות (מכה הורים, גונב איש, ומקלל הורים)

דיני: נזיקין - שומרים - מפתה

שלש עברות שענשן מוות (כישוף, משכב בהמה, ע"ז)

התחשבות האזרח בגר ובחלש

שלש חובות לה' (מלאך דמעך ובכור)

התחשבות הדיין בגר ובחלש

דיני: שמיטה - שבת - חגים

הברית על הארץ

חמשת הנושאים הראשונים הם משפטיים, מצד תכנם או מצד שהם קובעים עונש.

חמשת הנושאים השניים הם מוסריים, מצגיגים את הצד המוסרי שבין אדם לחברו ובין אדם לאל.

בסדר זה יש כעין היפוך של עשרת הדברות, הפותחות בעיקרי הדת, ומסיימות בעיקרי המשפט. שכן הללו פונות לאדם, ומסודרות בסדר המופשט, העיקרים, והחובות. ואילו פרשת המשפטים מושמת לפני הדיינים, פותחת במעשים שניתן להטיל עליהם עונש משפטי, ומסיימת בחובות המוסריות שהפרתן גוררת עונש לאומי.

את הראשונות ניתן למשש, לראות איך היעדרן גורם לחברה בלתי מתוקנת, ואיך השופטים אוכפים קיומן, אבל האחרונות, שנראה כאילו החברה יכולה להסתדר גם בלי הישמרות יתירה בהן, הן אלו שהיעדרן מביא לחורבן האומה כולה.

ב כי תקנה עבד עברי שש שנים יעבד ובשבעת יצא לחפשי חנם:

המשפטים פותחים בדיני עבדים, כמובן משום שבני ישראל יצאו עתה מעבדותם, והיסוד המוסרי של כל משפטי ודיני התורה, נסמך על ראיית ה' בעניים של בני ישראל וגאולתם. כמו גם הדברה הראשונה הכורכת את "אני ה' אלהיך" עם ההוצאה מארץ מצרים מבית עבדים.

בשונה מכל משפטי אומה ולשון, שפותחים במעמדו של המלך או השליט, מסדירים את זכויותיהם של הכהנים והשרים, פותחים משפטי התורה באדם שנמכר עקב חוב שאינו יכול לשלם, ובנערה עניה שנמכרת ע"י אביה. שני אלו הם הראשונים לעסוק בהם. משום שהמשפטים האלו הם משפטי הזכות, וראשית כל הם מעניקים את הזכות לחלשים ולמסכנים. כי כולם עבדי ה' בלבד, וגם החלשים האלו יכולים להעפיל גבוה בעבודת ה'. אין בכלל בפרשה עיסוק בזכויות של בעלי המעמדות הגבוהים, וגם אין התורה קובעת בשום מקום תפקיד מוגדר למשה, למרות שבשירה כנראה הוא מכונה 'מלך'.

באותו זמן כל מושל עיר בכנען נחשב 'מלך', וכל מנהיג שבט נודד מדייני או עמלקי נחשב 'מלך'. וכן מדירה התורה את בני משה מכל אזכור, להרחיק כל סרך של קביעת מעמד.

אין בפרשה גם את דיני הקרבנות, כי הקרבנות אינם נוהגים בכל מקום וזמן, וכשם שישראל חיו בגלות, כך גם קודם הכניסה לארץ, וגם אחר הכניסה לארץ היו תקופות שמסיבות שונות, לא היו הקרבנות כולם נוהגים במקדש מרכזי. ואילו פרשת הברית הנצחית הזו, אינה יכולה להתייחס למה שלא ילוה את העם תמיד. רק אחר כריתת הברית, בא המשכן לשם השכנת השכינה והרחבת הקדושה.

עבד עברי - אפשר שכולל את הנספחים על בני ישראל מבני עבר, גם אם לא היו מיוחסים ליעקב, כנראה היו מהם גם בני אברהם ואולי אף בני יצחק. עתידם של אלו לא היה ברור, ויתכן שחלק מהם רצו או כבר מכרו עצמם בפועל לבני ישראל כדי להיות עמם במחיצתם. אבל אין הכוונה לכל בני אברהם וקטורה וכו', אלא רק לאלו שכבר התערבו בישראל. ואת זאת מדגיש דברים בדן זה (טו יב): "אחיך העברי".

שש.. ובשביעית - הדגם הזה פותח את הפרשה, ואף מסיים אותה ששת ימים תעבוד ובשביעי שבת, שש שנים תעשה מלאכתך ובשביעי שבת. זה הוא הדגם של בריאת העולם שבו פותחת התורה, וזה גם הדגם המשפטי בו נפתחת תורת המשפטים, והדגם הדתי עליו בנוי מחזור השנים (שמיטות), הימים (שבת), והחגים (החודש השביעי לספירת ניסן הוא חודש החגים, והחודש השביעי לספירת תשרי, הוא חודש ניסן, וכן החגים שבשני החדשים האלו הם חגי שבעת ימים).

ובשביעית יצא לחפשי חנם - המשפט הראשון בתורה, הוא ביטול העבדות בפועל, והפיכתה להסכם עבודה זמני, איבוד חירות אינו נעשה לכל החיים, גם אם האדם רוצה להיות עבד, אין הוא יכול לעשות זאת באופן מיידי, העבדות היא זמנית בלבד. - לגבי אופן הטיפול של התורה בעבד כנעני, ראה בפרק: העבד בתורה ולאורך ההיסטוריה. הלשון 'יצא' מתאימה לדברה הראשונה: אשר הוצאתיך.. מבית עבדים. לכל עבדות יש סוף, וגם בני ישראל מראש ירדו למצרים לזמן קצוב.

לחפשי חנם - בעד היציאה לחירות שקבלו בני ישראל והעברים ממצרים, הם יתנו מעתה את חופש העבדים חנם.

ג אם בגפו יבא בגפו יצא אם בעל אשה הוא ויצאה אשתו עמו:

ביטול העוול המזעזע של הפרדת משפחות עבדים, שנהג בכל המחוזות שהתקיימה בהם העבדות, לרבות ארה"ב עד המאה ה-19, הוא המשפט השני שבתורה. ומן הסתם גם מזה סבלו בני ישראל, (ראה ויקרא כד י: בן אשה ישראלית והוא בן איש מצרי). האשה שהאדון נותן לעבד ניתנת על דעת שהיא של האדון, אבל האשה שהיתה אשת העבד מלכתחלה, אף אם נמכרה עמו, יוצאת עמו. ואמנם סביר שהדבר יעלה את מחיר העבד, כשממילא כרוך בשחרורו גם שחרור אשתו, אבל כך הפרדת המשפחות נמנעת לחלוטין.

בעל אשה הוא - העבד השייך לבעליו לא נחשב כיכול להיות בעלים של משהו מרגע שנמכר, ולכך אומרת התורה, שהעבד העברי כאדם שהינו בעל אשה, נשאר במעמד זה גם אחר המכירה, ולכן יוצאת עמו.

ויצאה אשתו עמו - זו לא רק זכות אלא גם ציווי, אמנם העבד מכר את עצמו או נמכר בגנבתו ע"י אחרים, אבל אשתו לא הפכה לאמה אלא רק מחמת טפלותה אליו, שהרי אינו יכול להשאירה עגונה בלא מקור פרנסה, ולכן מן הראוי שתבא אף היא עמו, ותסייע במלאכתו, והאדון יפרנסה. אבל מכיון שאין היא אמה באמת, צריכה היא לצאת, ואין מן הראוי שתישאר בשירותו של אדם אחר, בעלה הוא בעליה, גם אם יש לאדון תביעות כנגדה, שפירנסה יותר מאשר עשתה, וכיו"ב.

ד אם אדניו יתן לו אשה וילדה לו בנים או בנות האשה וילדיה תהיה לאדניה והוא יצא בגפו:

יתן לו - לשון זו משתמעת קצת שהאדון יכול לכפות עליו זאת, (אשה תמיד לוקחים, גם אם צריך הסכמה של אביה או בעליה, הגבר הוא הלוקח), מחמת רצונו בולדות. אבל לא הסכימו לכך חכמים אלא בנמכר בגניבתו שאין הוא קובע את תנאי המכירה, אבל במוכר עצמו, אם נניח שלא היה רצונו בכך, אין להכריחו, שהרי אין גופו קנוי וזכותו להתנות בתנאי המכירה שלא יוכרח לשאת שפחה.

וילדה לו בנים או בנות - "לו" היינו לאדון, ומכיון שכך שהצאצאים לאדון, מובן מראש שהנישואין האלו לא ימשכו אחרי השחרור, אלא האם תישאר עם ילדיה.

והוא יצא בגפו - הדגשה נוספת שהנישואין לשפחה פוקעים עם השחרור, שכן אם היה צורך בגט או פעולה אחרת שתלויה ברצון העבד, היה יכול להחזיקה ולהישאר קשור אליה ולצאת עם זכות זו, ואין זו יציאה בגפו.

ה ואם אמר יאמר העבד אהבתי את אדני את אשתי ואת בני לא אצא חפשי:

אם אמר יאמר - לשון שמשנתמעת כי מדובר בתרחיש בלתי סביר. בני ישראל שהרגישו את ניוול העבדות, הם הראשונים להבין שהבחירה להישאר עבד, ולוותר על החיים העצמאיים והמכוונים על ידי ההכרה האישית, תמורת תנאים גשמיים שכוללים גם ביטול הרצון ושעבוד לרצונו של אחר, היא מתכון לניווט. עם זאת אין התורה מונעת בחירה זו, שכן בכל חברה ישנם אנשים חלשים או נחותים שאופציה זו עדיפה עבורם מחיי רעב וכשלון, ואין להם אפשרות לנהל את חייהם בעצמם.⁴

אהבתי את אדני - ראה לעיל ב, שהיו שרצו להסתפח לישראל בדרך זו, ולא רצו לעזוב אחר מספר שנים.

את אשתי ואת בני - המדובר באשה ובנים שנתן לו האדון, למרות שמן הראוי לבטל את העבדות לגמרי, מתחשבת התורה ברגשותיו של העבד, ומציבה זאת כנימוק לאפשר את הישארותו לעולם. ההלכה רואה את ההישארות בעבדות כפעולה כה בזויה, עד שאינה מאפשרת זאת אלא באופן המתואר כאן, שיש לו אשה ובנים והוא אוהב אותם ואף את אדונו.

לא אצא חפשי - אין החוק מסתפק בפתיחה המרחיקה "אם אמור יאמר", עד שיסיים בפירוש ובאופן בוטה "לא אצא חפשי", אינני רוצה חופש, שברור יהיה שהוא מבין מה הוא אומר ושהוא חפץ בכך.⁵

ו והגישו אדניו אל האלהים והגישו אל הדלת או אל המזוזה ורצע אדניו את אזנו במרצע ועבדו לעלם:

והגישו אדניו - לעומת החופש שכבר ראה אותו בעיניו עם התקדש השנה השביעית, כעת אדוניו הוא התופס באזנו ומגיש אותו. הטקס הזה אמור להיות חסם אחרון שאולי ימנע את העבד, שאולי מרגיש טוב בבית אדונו, ויזכיר לו שכל עוד הוא עבד, אדוניו מושך אותו באזניו להיכן שירצה.

אל האלהים - הדרישה למעורבות של נציג האל,⁶ מלמדת שהבחירה הזו להפוך לעבד, אינה דבר של מה בכך, ויש צורך באישור וקביעת הדבר ע"י האלהים. הניווט והעבדות על דעת עצמו של העבד אסורים. וגם אין האדון יכול לסרחה בו כדי שיפליט אמירה כזו ו"לתפוס אותו במילה".

והגישו אל הדלת - הרציעה מתבצעת בצאן ובקר, ברגע שמוחלט להשאירם לזמן בלתי מוגבל, וברגע שהם מסוגלים לצאת מן הדלת ולחוץ, הרציעה מסמנת אותם בחוץ. האדון מכניס את העבד לביתו, וברגע שהוא עובר את סף ביתו, יש צורך לסמן אותו כעבד, בכדי שאם יצא שוב יהיה מסומן וחייב לחזור.⁷

⁴ גם בחברה המודרנית ישנה חלוקה זו, התלויה באופי האנשים בשוק החופשי, יש כאלו שמאופייים הם יהיו העצמאיים והמעסיקים, ויש שלעולם יהיו שכירים וכפופים לכללים של אחרים. ויש כאלו שיהיו האדונים שגורפים את ההון. והמוסדות והמערכות השונות משתפים פעולה עם חלוקה זו. כך הוא בחברה הקפיטליסטית, ובחברות אחרות באה חלוקה זו בצורה שונה (וכבר אמר החכם: עשיר ברשים ימשול, משלי כב ז, וראה הערה 74). בין דרכיהם וטבעיהם של בני אדם יש הבדלים, ובעל כרחיה של החברה הם באים לידי ביטוי בהבדלי מעמדות. התרומה הגדולה של התורה היא, להכיר במציאות, ולדרוש זכות שווה, וכבוד אנוש, לכל אדם בכל מצב ובכל מעמד. וכן להעניק לו הזדמנות לשינוי, אם ביכלתו.

⁵ לפי ההלכה הוא צריך לומר פעמיים, וזו רוח הדברים כאן, אמירה מפורטת החוזרת על ההחלטה מכל צדדיה. בתקופות קדומות טרם שהיה מקובל לכתוב כל דבר, היה קיום חלק מההחלטות האישיות תלוי בהכרזה בפני קבוצת אנשים, כך למשל בתעודת נוזי (מהמאה הטו' לפנה"ס) מלוה שחובו נפרע, הכריז בפני עדים "קיבלתי את כספי לשביעות רצוני", ובכך החוב נחשב פרוע. ויש לשים לב להדגשה "לשביעות רצוני", הבאה להסיר טענות אפשריות.

⁶ "אלהים ניצב בעדת אל בקרב אלהים ישפוט" (תהלים פב א).

כדי להמחיש את הערך העלוב של פירושים 'מודרניים', נצטט את דברי ד"ר מאיר מלול מאוני' חיפה: "מהמצא הארכיאולוגי עולה שהאלהים כאן הם אלי הבית שהיו מוצבים בפתח הבית, ליד הדלת או המזוזה" (עוה"ת). האם מהמצא הארכיאולוגי עולה פירוש הפסוק בתורה?? לכל היותר ניתן להצביע שהיו מקומות בהם היו מוצבים אלילים ליד הדלת, כמו גם מקומות שהיו אלילים מוצבים באמצע הבית, בחצר, ובמקומות אחרים. וגם אינו מתבאר הקשר כאן לדלת או למזוזה. בהמשך הפרשה קרבים בעלי הדין אל האלהים לשם שבועה וברור הדין, וכמדומה שמזמן תרח ואילך כבר אין קרבים לאילי אבן ושיש מתוך תקוה שיום אחד יפצו את פיהם ויחרצו משפט, ובדאי אין קשר לאילי הבית. ונניח שהוא חפץ להחזיק בהשערות, שמעיקרא היו בני אדם שהצריכו להביא את העבד לעמוד אצל אילי הבית, בדאי יודה הוא, שכאשר בא משפט כזה לספר הברית שלנו, לא התפרש כך, ולכן נאמר 'אלהים', וא"כ מה כוונת המעתיק משפט זה, שאינו מדבר אל בני אדם שאילי בית בפתחם? זו דוגמה לפירוש שאינו מביא שום תועלת. על דינים הבאים לשם שילת חוקות קדומות, ראה בפרק: פרשנו המסורתיים על יחס התורה לחוקות קדומות.

⁷ זו רק רוח הדברים והסמליות שבהם, אבל אין ההלכה דורשת שירצע בפתח בית האדון דוקא.

או אל המזוזה - צורת הפתח המסמלת את רשות האדון. ורמז יש בדבר, שכל איש מישראל תולה קמיע של עבדותו לה' על מזוזת הפתח, וזה שבחר בעבדות, אין לו בית משלו ומזוזה משלו, וקמיע עבדותו הוא לאדם ולא לה'.⁸ ולפי שבספר דברים (טו יז) לא הוזכרה המזוזה אלא "באזנו ובדלת", העדיפה ההלכה להשאיר את המזוזה בתור סמל, שהרי לכל דלת יש מזוזה. ולא לאפשר רציעה במזוזה שאין בה דלת, והאמור 'אל המזוזה' הוא במזוזה שתלויה בה דלת. וגם אפשר שהמזוזה המדובר בה כאן היא מזוזת אהל, שהרי האהל נשען על עמודים, ובמקום הפתח יש עמודים, ומחיצת האהל עולה ויורדת, על כן אין דלת ויש מזוזה, אבל אין המדובר בפירצה ללא פתח. ולכן לקראת הכניסה לארץ לא היה צורך לדבר אלא על הדלת.

ורצע אדניו את אזנו במרצע - ההשפלה הזו מהווה הרתעה לעבד מפני הבחירה בעבדות, אך מכיון שהאזון הינה סחוסית, ניקובה אינו מום ופצע אלא אות המשאיר רושם. הרציעה במקור נעשית לשם השחלת אות עבדות באזנו, אך התורה אינה מצוה על כך, והניקוב אינו אלא סמלי. האזון בכלל מסמלת ציות, האדון מפעיל את עבדו דרך אזניו. אזנו של איש ישראל נבראת חפשיה לשמוע את דבר ה', וזה משעבדה לאדם אחר.

ורצע אדניו - גם האדון הוא חלק מן הטקס, שהרי הוא זה שממלא את בקשת העבד, והופך אותו לעבד עולם. וגם הוא היה יכול לבחור שלא לעשות כן, אלא לדחוף את העבד לחיים עצמאיים. פעולת הרציעה שהוא מבצע, ממחישה לו את מהות בחירתו.

ועבדו לעלם - החוק שבחירה זו היא בלתי הפיכה, מונע את התמסמות החוק של יציאה לחפשי בשביעית, אם תהיה אפשרות להמשיך את העבדות מעבר לשש באופן בלתי מחייב, הסיטואציות יגרמו לכך שתקופת העבדות תימשך הרבה פעמים, בהסכמה או במה שנראה כמו הסכמה. החוק שהאמריקנים מבינים טוב בענייני כלכלה - "now or never", הוא חוק בסיסי בטבע האדם, והתורה נצמדת לטבע הבסיסי, ולא רק כאן. הדברים הם בלתי הפיכים. כך טבע האדם והעולם שדברים מסויימים מתחילים בתהליך בלתי הפיך, ולכן גם החוק האמיתי מתאים את עצמו למציאות, וקובע שהדברים יהיו בלתי הפיכים.⁹

⁸ נראה שבמקומות שיש שני כתובים המכחישים זה את זה, ואין כתוב שלישי, נמסר הדבר ביד חכמים לקבוע איך לקיים שניהם, ע"י החלטה הלכתית מה דוקא ומה רק דוגמא, וכיו"ב. ויש נושאים שתלויים בשאלה אם הנהגת דברים נקבעה באופן נצחי, שהרי כשדוד בנה את ירושלים הוא סבר שמעתה היא נחשב למנוחה ונחלה ואין אלא חוקי דברים וכל החוקים בויקרא הקודמים לזה לא היו אלא לשעתם. ובממלכת ישראל נחלקו עליו, שהכל תלוי אם המלך יהיה צדיק ויעשה כדעת רוב העם. ולכן כשיש סתירה בין דברים בויקרא צריכים לקיים דברי שניהם, ולא לעשות את הקיום ע"י תפיסת לשון אחרון של דברים כעיקר. וראה פירוש לכב ל'.

במקומות שבהם התורה מונה אפשרויות משפטיות ומבדילה ביניהן ב"או", התקבלה הלכה שההכרעה בין האפשרויות השונות תלויה בפרטים שלא נתפרשו, וכך לעתים גם במקרים של 'אם', כמו 'אם בן הכות הרשע', דברים כה ב, שמשמעותו היא במקרה שיש צורך להכות, ובכמות שיש צורך "כדי רשתנו", מקבעו הכללים שהובנו ע"י חכמים (לראויים ללקות) כמייצגים את ה'אם' וה'כדי' שבתורה.

לגבי מרצע האמור בפסוקינו, מציין רבי ישמעאל שההלכה קובעת שלא דוקא במרצע, וכנראה שכן ידוע היה שבזמן שנהגו דיני עבדים לא השתמשו רק במרצע, ולכן 'הלכה עוקרת מקרא' (ירושלמי קדושין א ב).

אגב, יתכן שבראשית ימי הבית השני, עדיין לא הוכרעה ההלכה שכל הדינים התלויים ברוב ישראל על אדמתם אינם נוהגים מן התורה בימי הבית השני, שכן חשבו שהבית והישוב עתידיים להתבסס ולכלול את רוב ישראל, והגאולה תהיה גדולה יותר. ורק כשהובן שאינו כן, קבעו גדר ברור שאין הגאולה השנייה מוגדרת גאולה שלמה, ואין דיני הביאה לארץ נוהגים בה. ולכן יתכן שהיה זמן בו נהגו דיני עבדים ועוד דינים כאלו. ולפי דרך זו אפשר לומר, שגם אם כפי שמסתמן בקרב יהיו רוב יהודי העולם בישראל, עדיין צריכים קביעת בית דין להחיל או לבטל דין של 'גאולה' ולהנהיג את הדינים התלויים בביאה ושיבה לארץ.

⁹ לתרבות המערבית לא חסר הידע כיצד להיצמד לטבע הבסיסי, למשל: לגמילה מאלכוהול נוקטים בקבוצות פרטניות בשיטת "12 הצעדים", שהרי לאמירה "לא נשתה עוד" אין משמעות בשטח, נצמדים לטבע הראשוני, ועוצרים את התהליך עוד בשלב שלפני השתיה. אבל כל זאת כשהאדם דואג לעצמו. אבל החוק החברתי? אינו נצמד לטבע הראשוני, באותו נושא עצמו גזרה ארה"ב את תקופת היובש המפורסמת, בה היתה שתיית האלכוהול אסורה, אך האם באמת השתיה לא התקיימה? המסחר עבר לידי סרסורים ואנשי מאפיה והמשיך להתקיים אלא שפירנס אנשים אחרים. (ההתייחסות המערבית לדיאטות, גמילה, וכדו', מוכיחה שהניתוח של המציאות מביא את האדם הנבון לדעת שהדרך לשנות אינה בהכרזה על אידיאלים. שהרי אנו מבינים שאם אדם בעל משקל יתר יכריז "אני לא אוכל יותר מדי", הוא לא ירזה מכך, ולכן דיאטה בנויה מתכניות מותאמות למציאות ולטבע הבסיסי, בניית תפריט חילופי, מעקב ועידוד קבוצתי, חשבון נפש בפנקס המיועד לכך, מדריך המעודד ועוקב, דיאטה של מניעה לא מחזיקה מעמד, כי הדחף יוצא מצד אחד ומזיק, הדיאטה היא התאמה לטבע האדם ובניית חלופות המכירות שלא די בהכרזה. בנושא המוסרי לעומת זאת, שחשוב כנראה פחות מענין המשקל, מסתפקים בהכרזות ובעיסוק בסימפטומים).

איסור הממזרות של התורה, שמנוגד כ"כ לאופי המערבי, הוא היצמדות לטבע העולם, הנזק הוא בלתי הפיך, חברה שמבטלת את קדושת המשפחה, נכנסת לתהליך בלתי הפיך, ואין דרך למנוע זאת אלא בחוק בלתי הפיך.

ומעניין שכל חוקי העריות בתורה מוגדרים כגילוי הערוה וראיית הסתר (וגם אשת פוטיפר לא בקשה כי אם 'לשכב אצלה להיות עמה'), כי התורה אינה עוסקת בסימפטומים אלא רק בגורם להם, ולפי התורה בהיצמד לטבע החזק, אחרי השלב בו כבר אין ביניהם צניעות והם רואים זה בזו את מקום הסתר, העברת ממילא באה. המלחמה והחוק האלה עוסקים בשלב הצניעות, שזו המניעה האמיתית. והארכנו בזה עוד בדרוש מגדל עוז המבואר בביאור לסעיף כט'.

רמז יש בפרשה זו, לאותם המתלוננים בבני ישראל, שכבר פגשנו אותם בדרך לסיני, ועוד נפגוש כמה פעמים בהמשך, הרוצים לחזור למצרים ולהשתעבד שם, אהבתי את האבטיחים ואת הדגים, לא אצא חפשי. שאותם אנשים אינם רק מתגעגעים לאהבה חולפת, אלא משעבדים את עצמם בעול היצר, אינם רוצים בעצמאות הדורשת מהם עבודת אלהים חפשית מכל, אלא ביקשו להתיר להם הפקרות העבדים, ומוכנים לסבול מחמת כך עול מצרים או בנות מדיין. האומר "לא אצא חפשי", אוהב הוא את אדונו שהשתלט עליו: היצר, ואכן סופו שיעבוד לעולם את אומות העולם אשר מקבלים בברכה את האורח הקרוא הזה, את היצר.

אבל ממדתו של ה' לאפשר תשובה תמיד ויציאה מכל מצב, אלא שהיציאה נקנית ביסורים ובהמתנה. וכשם שבחוק העבדות יועבדו לעולם, כשבאה לעולם תורת כהנים היא תורת הקדושה, ניתנה שנת הדרור והיובל, שגוברת על כל חזקות העולם. כך התשובה והיציאה ממי שמוכר עצמו לעבדות ולעול האומות ואליליהם, אינה מיידיה, והיא רק מקרבת את האדם לתקופות יציאה הבאות פעם בכמה דורות. שהרי אותו הדור שעבר עשרות שנים בעבדות, גם היובל והדרור לא מביאים מרפא אמיתי לנפשו, ורק בניהם שלא באו ממקום שנושן בחטא מסוגלים לכך.

ז וכי ימכר איש את בתו לאמה לא תצא כצאת העבדים :

איש את בתו - אין תוקף חוקי לסחר בילדים,¹⁰ רק האב יכול לתת את בתו לאמה, שכפי שנראה מדובר בהכנה מוקדמת לנישואין או נישואין לבן האדון. ובמקרה שהאדון אינו מעוניין בנישואין, הוא צריך לשחררה. בכלל אין התורה נותנת גושפנקא לשום מכירה של אשה עברית לעבדות או לעבודה, אלא באופן זה.

לאמה - לשון מכובדת יותר משפחה, ונראה שהאמה היא כמו אם הבית.

לא תצא¹¹ כצאת העבדים - המטרה של החוק היא שמכירה כזו תהיה רק הכנה מוקדמת לנישואין, ולכן היא צריכה להיות בלתי הפיכה (נישואין בעיקרון ניתנים לביטול, אבל כמובן אינם באים על דעת לבטלם), המכירה רק על דעת זאת, ואם הדבר אינו מתאפשר (שכן אי"א לכפות על נישואין), הרי המכירה בטלה והאמה חוזרת לבית אביה. מי שתצא כצאת העבדים, בסופו של דבר גם תיכנס כעבדים, וייבטל החוק כולו.

ח אם רעה בעיני אדניה אשר לו יעדה והפדה לעם נכרי לא ימשל למכרה בבגדו בה :

אם רעה בעיני אדניה - התורה לא מתייחסת לביטול העיסקה כאפשרות משפטית נאותה, האדון צריך לדעת שאם הוא לא מממש את הנישואין לו או לבנו, זה משום שהיא רעה בעיניו. למרות שאשר לו יעדה, הוא זה שטרר ויעד אותה לנישואין וכעת הוא מיפר את דברו ופוגע בכבודה, מה שנחשב (בסמוך) לבגידה.

והפדה - יש צורך לפדותה מן המכירה, אין התורה מבטלת את המכירה ומפסידה לגמרי את דמי המכירה, שהרי כאמור, אי"א לכפות על נישואין, ואפשר באמת שאין התאמה ולא יכול להיווצר כאן קשר של נישואין. מצד אחד מגיעה לו תמורה, ומן הצד השני מוכרח הוא לפדות, אין הוא יכול לומר "אם לא יתן אבי הנערה סכום זה תישאר אצלי לשרתני", שהרי בכך הוא שב ומנצל את מצוקת האב האביון שמכרה באופן כזה דוקא משום היעדר הכסף. משמעות הלשון "והפדה" הוא כדבר שעושה בעל כרחו, שייאלץ הקונה להתפשר וליצור פדיון, על מנת להיחלץ מהמצב. או לפנות לגורמים אחרים (קרובים, ב"ד) שיסייעו ויצרו פדיון.

החוק הזה בא בלשון נשגבה, כלשון השירות המקודשות, כי גם נפש האשה הקטנה הזו בת האביונים שאביה ויתר עליה תמורת מעות, חצובה מחלק אלוה ממעל ובת ישראל היא. והעיסוק בעובר עליה ובהרגשתה, היא שירה קדושה וחוק נשגב. על דעת אף מחוקק (שלא שאב חוקיו מהתורה) לא עלה הרעיון לעסוק במצב הרגשי של אמה בת אחת עשרה שנים שנמכרה למטרה זו או אחרת. ואילו התורה פותחת את משפטיה בכך, מיד אחר הסדרת ביטול העבדות, יורדת היא כנסת ישראל אל מעונות העוני והדלות, ודואגת לאותה אשה קטנה, לכבודה, למעמדה, ולמצבה.

לעם נכרי לא ימשל למכרה - צירוף של מושגים המבטאים את הגנאי שבעבדות, להיפך ממטרת הענין שלפנינו: האדון "יעדה", והוא הופך זאת "למכרה", הוא יעדה "לו", וממיר זאת ב"נכרי", היעוד מטרתו נישואין, ולא ש"ימשול בה". "עם נכרי" הוא כמו עם הארץ, אחרי שיעדה לעצמו, כל אדם הוא "נכרי"

¹⁰ הכינוי 'בת' כלפי קטנה, מופיע גם להלן פסוק לא: "אם בת יגח".

¹¹ המכירה עצמה אינה כמכירת עבדים גם באיש הנמכר, "לא ימכרו ממכרת עבד" (ויקרא כה מב), מכיון שהמכירה לזמן מוגבל, ואין העבד מאבד את מעמדו לצמיתות, גם צורת המכירה לא תהיה כדרך שווקי העבדים. ובאשה ישנו חוק מיוחד שגם יציאתה לא תהיה כעבדים, באה ויוצאת. האשה שואפת לקבע יותר מאשר האיש.

כלפיה, כי היא מיועדת לו או לבנו, "נכריות נחשבנו לו" (בראשית לא טו).¹² אין להוציא אותה אל העם, אל הנכרים, לאחרים ולזרים. (גם איש ישראל יכול להיחשב נכרי, "ונכרי לבני אמי", תהלים סט ט, וראה איוב סט טו, קהלת ו ב, ולכן: "הנכרי אשר לא מעמד ישראל", מ"א ח מא, בעקבות דברים כט כא. כשהמדובר כלפי העם כולו מי שינכרי לעם הוא בודאי בן אומה אחרת, אבל כשמדובר על איש פרטי, 'נכרי' יכול להיות זר רק לגביו).

לא ימשל למכרה - על האשה נאמר "והוא ימשול בך" (בראשית ג טז), אבל לא ימשול למכור לאחר! והחוק הזה כחוק יפת תואר בדברים: "והיה אם לא חפצת בה, ושלחתה לנפשה, ומכור לא תמכנה בכסף" (כא יד).

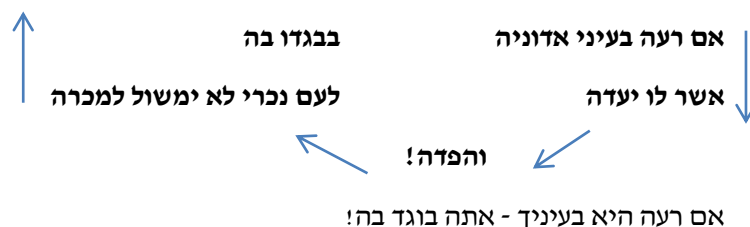
בגדו בה - בפשטות הכוונה לבגידה, אבל הניקוד והענין מוכיחים שלפנינו המונח המקורי המאחד את הבגד/ לבוש עם הבגידה, הבגד הוא שם כולל למלבוש, ומבטא את האוטונומיה של האדם. אדם חסר בגדים הוא חסר אוטונומיה. פרישת הבגד היא כינוי סמלי לנישואין, כמו ברות: "ופרשת כנפך על אמתך" (ג ט). ולכן הפרת הנישואין היא בגידה, מה שמבטא את התכסות האשה בבגד עם אחר (ראה ירמיה ג כ: אכן בגדה אשה מרעה, כן בגדתם בי. מה שמלמד שיסוד המונח בגידה היא בברית נישואין. ובמלאכי ב יד שגם בגידת הבעל באשת נעוריו נחשבת בגידה, למרות שאין כאן עבירה, כי מובן שקשר אחר מנוגד לקשר הנעורים היחיד). ולכן המונח בגד כולל את שני ההפכים, שכן בריחת אשה מבעלה אינה בגידה, זו היא מרידה. הבגידה היא התחברות והשתייכות לאחר. וכך גם המונח 'קשר' פירושו חיבור, וכאשר יש קשר כנגד המלך, המדובר על חיבור חדש, קושרים סביב אדם אחר שהוא יהיה המנהיג. קריעת הבגדים מסמלת ביטול הקשר הקיים לעומת קשר אחר שנקשר: "ותקרע עתליה את בגדיה ותקרא קשר קשר" (מ"ב יא יד). וכך קריעת בגדים מטעמי אבלות, מסמלת את ביטול הקשר שהיה לנו עם המת, והליכתו להיצרר בצרור החיים. וכך גם היחס בין מעיל למעילה, המעיל מסמל אוטונומיה רחבה יותר של האדם, בגד חיצוני שמתחתיו נושאים גם חפצים שונים, והמעילה היא פריצת האוטונומיה הזו ביחס למעגל הרחב יותר, בד"כ מעילה בנכסים. השחתת ואיבוד נכסי הקדש אינם מעילה, הם בזיון ונוק, אבל מעילה היא רק העברת נכסי הקדש לרשות אחרת.

משמעות הפסוק היא, אם כן: הייעוד כמוהו כהכנסתה תחת כנפו ולתוך בגדו, ביטול הקשר הזה והעברתה לאחר, הוא בגידה.

הסדרת המציאות לפי התורה, נאמנת לעיקרון של היצמדות לכח החזק יותר בנפש האדם. המוסר המערבי נצמד לדברים הנראים יפים יותר, הבעיה היא שמדובר באוטופיה. אי אפשר לחיות חיי מתירנות, ולחשוב שהכרזה על איסור של הטרדה מינית, תגרום לכך שזו לא תהיה. זה יפה לדבר על איפוק וכו', אבל במציאות זה לא מתרחש, למרות שהחוק הוא חוק.

לפי התפיסה המודרנית, במדה ואנו מאפשרים מכירה של ילדה קטנה הקרובה לנערות, אנו נוהיר את הקונה לבל יעז לחלל את כבודה, ודיינו בצרה זו שנאלצים למכור ילדה קטנה זו לעבודות. בכך אנו נצמדים לדבר היפה והנאה. אבל המציאות תהיה שונה. התורה נצמדת לכח החזק יותר, הרצון של האדם לחשוק באשה הנתונה למרותו, אם אכן כך הוא, בדוק את עצמך מראש, אל תכניס נערה הכפופה למרותך, אלא אם כן מתאים לך הדבר לקחתה לאשה לך, או לבנד, בהסכמת הוריה. ואז עליך לכונן את הדברים שיקרו כך. באם אין הדבר מתאים לך, אל תיזקק לה ולשירותיה כלל.¹³

מבנה הפסוק כך הוא:



אתה הוא זה שבחרת בה וייעדת אותה - וכי יש לך זכות להוציאה החוצה?

¹² בזמנם כל משפחה היתה מחשיבה עצמה על פי יוחסיה הרשומים במגילות, וכל מי שהוא מחוץ למגילה המתארת את המשפחה וענפיה, נכרי הוא לגבי זה. במשך הזמן היו משפחות גדולות נחשבות גם ל'אומה'.
¹³ ולכן נאמר להלן 'ונמכר בגנבתו' (כב ג), האיש נמכר בגניבתו ולא האשה.

הפקודה באה במלה אחת: פדה אותה בכל דרך.

האזכור של השעבוד כשלטון עם נכרי, לעומת הפדות, מזכיר כמובן את מושגי יציאת מצרים, ובנוי עליהם.

ט ואם לבנו ייעדנה כמשפט הבנות יעשה לה:

ואם לבנו - אם הקונה אדם מבוגר הוא שאינו ראוי שישאנה, אינו יכול לקנותה לעבודה בלבד, וצריך ליעד אותה לבנו.

כמשפט הבנות - מתחילה רק שללה התורה התנהגות נלוזה ובגידה כלפיה, כעת קובעת התורה במפורש שאין הבדל בין בת ישראל לבין הנמכרת לאמה, "כמשפט הבנות".

י אם אחרת יקח לו שארה כסותה וענתה לא יגרע:

שארה - חלקה, השאר הוא חלק משלם גדול עוד יותר, ומשמעות השורש היא החיבור שלו עם השלם, כמו 'שאר בשרו' (ויקרא יח ו), וכן 'שאר' במובן של החלקים האחרים מאותו השלם, וגם האמור בתהלים עח כז "וימטר עליהם כעפר שאר" (ושם פסוק כ), הכוונה למנות וחלקים קצובים, שזו משמעות הלחם מן השמים, שלכל אחד היה חלקו. אף שנוספת עוד אשה, אין לו להקטין חלק הראשונה.

כסותה - אף ש'שארה' מתפרש בד"כ למנת מזון, מן הסתם כולל שאר צרכיה, כמו כלים, ריפוי, וכדו'. אבל על הכסות באה אזהרה מיוחדת, שכן דרכה ורצונה של האשה להתייפות ולהתחדש בכסות, והלוקח אחרת צריך לשים לב שלאשה הראשונה יש את צרכה המיוחד בכסות. ואינו יכול להקציב לה בגדים ביחס לבלאי כמו שמקציבים לגבר.

וענתה - כאשר ישנן כמה נשים יש לקבוע עונה וזמן לכל אחת בו יהיה איתה ולא עם צרתה, כדרך שמצינו ביעקב (בראשית ל), אבל לא רק בנוגע לקשר הפיזי בין בני הזוג, אלא בכלל חלוקת זמן השהות, האכילה יחדיו, העיסוק בענייני הבית ובילדיה. ומכאן קל וחומר לאשתו היחידית שאם נעדר הוא מביתו שיש לקבוע גם לה עונה להיות עמה.

לא יגרע - לא זו בלבד שהחוק הרשמי הוא כמשפט הבנות, באה אזהרה נוספת שלא לגרוע מן החוק, שלא תהיה כמין הסכמה שבשתיקה שעבור נשים מסוג ב' אין צורך להתאמץ לפי כל פרטי החוק.

בעצם יכלה התורה להשמיענו את שלשת זכויותיה של האשה, לגבי כל אשה שבעלה לוקח אחרת על פניה¹⁴, אלא שבחרה להודיע את דין "סתם אשה" דוקא אצל אמה עבריה, בכדי שיהיה ברור שמקור החוק אחד, וגם זו שנמכרה לאמה, כאשר היא נישאת לקונה היא "סתם אשה".

יא ואם שלש אלה לא יעשה לה ויצאה חנם אין כסף:

התורה מוסיפה דין מיוחד, שהפרת זכויותיה תגרום לביטול הסכם העבודה כולו. כך שהחוק דואג לאמה בשלש שלבים: מניעת בגידה בה, אזהרה שהיא כשאר הנשים, קנס מיוחד למיפר את הזכות.

נעימת הביטוי '**שלש אלה**' משתמעת כלפי שלשת הזכויות המוזכרות בפסוק הקודם, אך לגביהן אי אפשר לקבוע חוק שביטולן יוציאה לחפשי באופן מיידי, אף שבכל מקרה של קיפוח זכויות נישואין כופים את הבעל לספקן או לגרש, אין זו הוצאה לחפשי. והכוונה היא לשלשת האפשרויות שבחוק לזכות האמה: יעוד לו, יעוד לבנו, פדיון. זה הוא הישום החוקי, אבל כמובן שגם ביטול זכויות האשה, מביא בסופו של דבר ליציאה ולביטול הנישואין.¹⁵

הפרשה בכלל בנויה על שלשות, שכן עשרת הדברים הם מבט כולל על כל הרובד המוחלט של התורה. אבל לשם כריתת הברית יש להתחיל מבראשית ולשים את המשפטים מהחל ועד כלה. שלש הוא המספר של היחידה הבסיסית, שני שלבים או שני דינים הם צירוף אקראי, השלב השלישי מתקשר לשניהם ויוצר מבנה פשוט. שלש הוא "חזקה" בלבד, יצירת מציאות מסויימת.

ויצאה חנם - בכך נופל סוף הפסקה על תחילתה "ובשביעית יצא לחפשי חנם".

¹⁴ הזכויות הן של כל אשה, אלא שהגדרה של חלק ועונה היא הגדרה המתאימה לאי גרעית החלק מפני אשה נוספת.
¹⁵ שתי האפשרויות מוצגות ע"י ר' אליעזר ור' עקיבא במכילתא דרשב"י. ר' אליעזר מדבר על הפשט (שלש אלה שבפסוק הקודם), ורבי עקיבא על ההלכה (שביטול גמור ומיידי ישנו רק בביטול שלשת המצבים שבראשית הפסקה).

אין כסף - בכל אופן יש צורך להדגיש כאן שלא נדרש כסף, שכן אין מדובר במקרה של עבד שכבר עבד שש שנים, אלא בעיסקה שהתבטלה, ובמקרה הקודם של ביטול עיסקה במקרה שאינו מייעדה, נדרש פדיון. אבל כאשר הוא לוקח אותה לאשה, ובכל אופן מבטל את זכויותיה, אין כסף.

אמנם היציאה הזו לא יכולה להיות בלי שום הגדרה והגבלה, שכן כיצד ניתן לקבוע את הרגע בו הוחלט שלא ייעשו לה שלשת זכויותיה? ולכן מוגדר הדין באותו שלב שבו היא כבר מתאימה לחיי אישות, כשמגיעה היא לשלב זה, ולא נעשה עדיין שום צעד לקראת הגשמת הנישואין, יוצאת היא לחפשי.

בפיסקה באו עשרה דינים הפותחים ב'כי' או 'אם'.

לאחר הפתיחה בדיני עבדים, המלמדת את בני ישראל את הגישה המשפטית - מוסרית של התורה, מן התחום שחוו על בשרם (שאינו כלול בעשרת הדברות, כי העבדות כולה היא זמנית, ועשרת הדברות עוסקות במוחלט), חוזרים המשפטים אל עשרת הדברות, ומבארים את הצד המשפטי שבפרטיהם, החל מראשית הלוח השני: לא תרצח. ויש בהמשך בפרטי דברה זו גם הנוגע להלכות עבדים, ללמדנו שהמכה עבדו ומת, אפילו כנעני, נקום ינקם.

יב מכה איש ומת מות יומת:

מכה איש - איש משמש בד"כ תואר לאדם הפועל את הדין או את הנזק, שכן רק איש אחראי למעשיו ולא קטן. כאן בא התואר איש למוכה, שכן בסמוך מתפרש דין המכה עובר וכאן עוסקים במכה איש.

מות יומת - בדומה לאיסור לא תרצח, קובעת התורה באופן חד משמעי (בסגנון הדומה לדברות להלן פסוק טו והלאה) שגם הכאה שמביאה לידי מוות דינה כרצח. בכדי לסגור פתח להתחמקות מעונש המוות בתואנה של מוות לא מיידי, ולהציע למשל כופר במקום, גם כאן אין מקום לכופר (במדבר לה לא), ודינו ככל רוצח, כבסמוך. והלשון 'מכה איש ומת' היא קצובה וקצרה, ומשמעותה שמת באופן שברור שהוא מחמת המכה.

יג ואשר לא צדה והאלהים אנה לידו ושמתו לך מקום אשר ינוס שמה:

ואשר לא צדה - יחד עם החוק המוחלט, באה ירידה לפרטים, למנוע דוגמטיות וענישה חסרת אבחנה, מזכירה התורה שצריכים לוודא שמדובר במזיד. אין כאן המקום לדין רוצח בשוגג, ולא בא אלא כדי לסייג את מוחלטות דין המוות. וכן יש צורך מיוחד בהדגשה זו, שכן הרוצח במזיד צריך לעמוד לפני בית הדין, ואין גואל הדם רשאי להתערב, ויש לחוש שכאשר ההריגה תיראה ספק בשוגג ספק במזיד, ינצל גואל הדם את המצב וינסה להרגו. לכן מסייגת התורה שגואל הדם יכול להתערב רק במקרה שברור כשמש שמדובר בשוגג, ואותו אחד שנסתבבה ההריגה על ידו 'לא צדה', לא עשה שום פעולה מקדימה שיכולה להתפרש כתכנון או מודעות למה שעתיד להתרחש.

והאלהים אינה לידו - לכן אין להרגו, כי האלהים אחראי על השגגות, והוא זה שהחליט על מות המת. ומן הצד השני, הוא אינה "לידו", וזה אומר שידו אינה נקיה לחלוטין, ולכן צריך לגלות.

ושמתו לך מקום - כאן רואים שספר הברית בא במטרה להיות ראשון בסדרה, ולא כספר עצמאי. אך יש במשמעו גם, שלפני שיבואו לארץ ויכוננו את הערים האלו, יהיה מקום מזומן שייקבע לכך, והוא מחנה לוויה ובהמשך מקום המשכן. (ואולי גם נופל על פתיחת הפרשה 'המשפטים אשר תשים לפניכם', אם אתם תשימו משפט, אני אשים לכם מקום מקלט)

אשר ינוס - המקום מיועד למנוסה, דהיינו במקרה שיש גואל דם הרודף וצריך לנוס ממנו, ואין זה עונש גלות עצמאי.¹⁶

¹⁶ בדיני שימת המקום פירטה התורה (במדבר לה), בין השאר היא קובעת: "וישב בה עד מות הכהן הגדול" (שם פסוק כה). יהושע (כ ו) מוסיף "הכהן הגדול אשר יהיה בימים ההם", הגדרה שיסודה משפטית (ויסודה בדברים ז ט, וכן כו ג). והכוונה, שבמיתת המלך לעתים חוננים את האסירים, לא אותם שמסוכנים לציבור ושהם פושעים גמורים, אלא אלו שנאסרו על פעולות שלא לכבוד המלך וכדו', המלך עצמו אינו יכול לחונם, שכן יהיה זה זלזול בכחו ופגיעה בסמכותו. אבל בנו, הגם שהוא שומר לו אמונים, אינו מרגיש מוכרח להחזיקם. הגדרה זו מחילה התורה על הכהן הגדול לגבי הרוצחים, אין הגלות לעיר מקלט מסיבות משפטיות, מבחינה משפטית הרוצח נקי, רק מבחינה מוסרית יש לו לגלות ולעשות חשבון נפש, וזה כביכול צו הכהן הגדול, שממנו דורשים תורה מוסר וקדושה, אבל כל דבר אינו לנצח, ולכן במות הכהן הגדול בטלו גזרותיו, וכמו שאם נדה הכהן הגדול אדם, כאשר מת יכול להיבטל הנדוי, כך בטלה הגלות. מעניין שבאותה פרשה בה קובעת זאת התורה, היא מתארת את מות אהרן. והעם השומעים את הדברים חוו את אותה החויה של מיתת הכהן הגדול האהוב על כל העם, וכך הבינו שאין כאן סתם מיתת איזה ממונה שיש לקוות לה, אלא להיפך, מציאות הכהן הגדול בעם משרה שלום

יד וכי יזד איש על רעהו להרגו בערמה מעם מזבחי תקחנו למות:

וכי יזיד - בכדי לאזן מן הצד השני, חוזרת התורה לדין המוחלט, כאשר הרצח הוא במזיד, אין להתחשב בשום סיטואציה.

להרגו בערמה - אפילו עשה כאילו שוגג הוא. הירידה לפרטים צריכה להיות לשני הצדדים.

מעם מזבחי - לא רק שאין עיר מקלט מועילה לו, אלא אף המקום הקדוש ביותר אינו מועיל. ללמדך שלא המקלט מושיעו, אלא העובדה שהאלהים אינה לידו, מאפשרת לו להיקלט במקום ששם לו האלהים לנוס. וזה שחטא נגד האלהים, ואינה לעצמו את החטא, אין לו הצלה.

מעם מזבחי - אפילו עומד ומקריב על המזבח, קרבנו תועבה ומשם יילקח.

תקחנו למות - אבל לא יומת במקום הקדוש.

שלושת הפסוקים הבאים הם שלש דברות, הערוכות יחדיו, ובאו כאן משום שהדברה הראשונה שייכת להמשך דין מכה איש ומת, והבאה אחריה שייכת ל'לא תגנוב' שבדברות. השלישית מסיימת מעין הפתיחה, וחוזרת לאביו ולאמו, ואף היא שייכת לדברה של כבוד אב ואם. וכן בא כאן לראשונה עונש המוות, בסמיכות לדין רוצח, ובכך נסמך המוות הלא צודק, אל המוות הצודק.

ייתכן שבאמירת הדברים נאמרו למשה הדברות לחוד, ויש להניח שכל ענין הורחב לו באופן מלא, וכאן מובאים הדברים 'ששמו לפני' בני ישראל, אך מכיון שהדברים נכתבו והופצו בעם מיד עם הברית, שולבו כל הציוויים זה בזה בכוונה תחילה, כדי שלא יפוצלו אצל העם, שהעוסק בעבודת המזבח יקח רק את החלק הנוגע אליו, והשופט יקח את החלק הנוגע אליו, וכיו"ב, שזה ההיפך מהמטרה המרכזית של התורה, לאחד את כל רבדי החיים למקור צדק וסמכות אחד. כל כך קשה לעכל זאת, שלולי החיבור הזה שהוא התכונה המרכזית של התורה, לא היתה גישה זו יכולה להיקלט.

טו ומכה אביו ואמו מות יומת:

דין זה נכלל בדיני המכה, ומכאן שהוא עוסק בדומה להכאה הקודמת, הכאה שיש בה חבורה.

ייתכן שדין זה מתאים לציווי ביציאה ממצרים, שכן העבדים מעמדם שוה, עבד אין לו חיס, אם ממנים את הצעירים והחזקים להיות נוגשים, הם נוגשים בכל מי שתחת ידם, את אביו לא הכיר ואת בנו לא ידע. ולכן, מלבד הפניה אל הכבוד שבעשרת הדברות, יש צורך גם בחקיקה משפטית,

ויש בדבר גם לימוד לדיני מכה איש, יכול לעלות על הדעת לענוש מכה איש מכובד, שר, או אחד מעבדי המלך, במיתה. ועל כך קובע החוק שרק מכה אביו ואמו הוא עילה למוות.

טז וגנב איש ומכרו ונמצא בידו מות יומת:

ונמצא בידו - התורה אינה נכנסת לפרטי הדינים האלו, ומה דינו של המתווך שאינו גונב בעצמו,¹⁷ ולכן הקריטריון של ונמצא בידו הוא מהות הדין, זה שיכל לשחרר את הנגנב ולא עשה זאת אלא מכרו. וכן עונש המוות מהווה גורם לכך שמי שנמצא בידו יחפוץ לשחררו. וגם מושווית הלשון בכך לדין הגנב "המצא תמצא בידו" (להלן כב ג).

ושלוח מוסר וקדושה, ובמיתתו העם מאבד כל זה, וגם הגולה כביכול 'מאבד' את הזיכרון והעיניו שקיבל, והכהן החדש מביא קרבנותיו ומכפר בעדו ובעד כל עם ישראל. וזה הוא האמור 'הכהן אשר יהיה בימים ההם', בכל דור קם כהן ונוטע חיים רוחניים משלו בבני הדור.

¹⁷ בדברים כד ז מפרשת התורה יותר: "כי ימצא איש גנב נפש מאחיו מבני ישראל והתעמר בו ומכרו, ומת הגנב ההוא", הרי 'כי ימצא' מקביל ל'ונמצא בידו', יוכח ויתברר שהוא החזיק ברשותו את הנגנב, וכן בתנאי שהתעמר בו, שלקחו בתורת עבד, ולא יוכל לטעון שלא העבירו אלא לשם עבודה מרצונו וכיו"ב. ואפשר שהדעה הקדומה היתה להחמיר בסוחרי נפשות, שלא לדרוש ראייה גמורה, וכעין שאמרו 'אין טוענים למסית', מחמת חומר העוון, וכדי להפריש ממנו, יענש בלא ראייה מוחלטת, מחמת 'לא טובה השמועה'. וכך היו נוהגים במכשפות בימי הביניים. אבל התורה דורשת הוכחה כדי להבדיל בין צדיק לרשע.

ויתכן שחוק זה בא בראש ספר הברית, מפני שמכירת יוסף הובילה לשעבוד מצרים, וגם זה ממה שחוו בני ישראל על בשרם. ואפשר שאף בזמן שעבוד מצרים, היה סחר כל שהוא בעבדים ישראלים ועברים, ואף היו מבני העברים ששלחו ידם בו.

יז ומקלל אביו ואמו מות יומת:

מות יומת - התורה אינה מטפלת רק ברובד הסימפטומים, המקלל חושף את אביו ואמו לאותה הכאה שמבצע מכה אביו ואמו, שהרי הקללה היא הרצון שיארע לו דבר רע או שימות, ולכן אף אם קללתו קלת חנם ולא תבא, הרי זה כזורק חץ ולא הצליח לפגוע. המקלל הוא כמי שמנסה לרצוח את הוריו. בכך השוותה התורה דין ההורים לדין האל, שכן המקלל נשיא אינו במיתה¹⁸, והמקלל אלהים במיתה, אף שכמובן גם כאן קללתו לא תבא.

כבודו של הנשיא או המלך חשוב לאומה יותר מכבודו של האב, אבל אותו אדם שניתק את פתיל הכבוד האחרון שחיבר אותו להוריו, פגע בנקודה יותר חיונית עבור עצמו ואיבד את זכות קיומו. ישראל נושאים את התורה עבור הדור הבא, וקללת האב היא ניתוק המקור ממנו מגיעה אליך התורה, ולכן היא בגידה. עונש המוות בתורה בא על ניתוק מהויית הדת, ואין האומה יכולה לסבול שחלקים ממנה יחיו בתוכה ויהיו מנותקים מהויית הדת. שכן זה ישחית את פניה.

אין להתעלם גם מחוסר האנושיות שבקללת האב, אלא שהאנושיות והדת אחד הם כאן. הדת הישראלית ענינה דת הלאום המקיפה את הויית המשפחה האב האם והבנים, ולא דת כהנים. ולכן הפגיעה במשפחה היא הפגיעה בדת שחייה זורמים בתוך האנושיות המשפחתית. על התאכזרות והתעללות בזולת אין עונש מוות בשום מקום, מלבד על גניבת איש ומכירתו, שהיא פירוק המבנה המשפחתי והריסתו. כיוצא בזה עונש העריות שהן במיתה, הוא פירוק המבנה המשפחתי. המבנה המשפחתי הנכון קדוש הוא לה, והמחריבו מות יומת כי מחריב הוא את העם. (ולכן גם בן סורר ומורה, מתואר כפורע כל חוק מוסרי, והוריו אומרים "איננו שומע בקולינו", משמע שזו תחילת ההפקרות).

היה מקום לחשוב שהדברים האלו נחלת העבר הם, פרי המשטר הפטריארכלי, בו המשפחה חיה סביב אוהל האב, וקללתו או הכאתו כמרידה במושל. אבל בחברה עירונית או בחברות גדולות, יכול הבן לעזוב את מקום האב ולהשתקע במקום אחר, ואז אינו חייב בכבודו כמושל. אבל התורה קובעת את הדבר לדורות, שכן היחס לאב ולאם הוא מרכיב בסיסי בחיי הדת. קשר נכון בין בני הבית, המתבטא בנתינה של ההורים, ובהערכה וכבוד של הילדים, הוא ערובה להמשכיות בדור הבא, ולהיפך.

הקדים הגונב למקלל, מן המעשה החמור של חבלה, אחריו הגנב שלא עשה אלא מסחר, ואחריו המקלל שלא עשה דבר אלא בפיו.

בפיסקה זו באו חמשה ענשי משפט מוות.

הדינים הבאים חוזרים לדין מכה איש ומת, שגרר עמו שאר הכאות שענשן מוות, וכעת מתפרש דין הכאות שאפשר לפצות בהן את הניזק. וכן הדין המיוחד של עבד במשפט הישראלי. בין בדיני רציחה, ובין בדיני נזיקין. וכן תיאור השפל שמביא לעבדות, כאשר הגנב נמכר בגניבתו.

יח וכי יריבן אנשים והכה איש את רעהו באבן או באגרף ולא ימות ונפל למשכב:

באבן או באגרף - ישנן דרכים שונות לקבוע אם יש קשר ישיר בין ההכאה לבין המוות, בזמננו מנסים לקבוע זאת ע"פ ניתוח, ואפשר שבזמנם הבחינו בסוג ההכאה, ההגיון נותן שמכת אגרף אינה עשויה להמית ומנכת אבן כן.¹⁹ אבל האבחנות האלו לעולם אינן מוחלטות, שכן הגורמים אינם ניתנים לבדיקה ולשחזור מוחלטים ומדוייקים. ולכן דרך התורה לקבוע לפי מבט גלובלי, התאוששות מסויימת מנתקת את הקשר הישיר בין המכה לתוצאה, וגם אם המדובר בתהליך בלתי נמנע, עדיין זו 'גרימת מוות' ולא 'רצח'.

¹⁸ ולכן הוצרכה איזבל להעליל על נבות "קילל אלהים ומלך", קללת המלך אף היא חטא של 'נשיא בעמך לא תאור', אבל מיתה יתחייב רק בקללת אלהים, והעלילה על קללת המלך באה רק להוסיף את הכעס והאשם, וגם יש לה בסיס ריאלי שכן לנבות היה סכסוך עם המלך.

¹⁹ מעניין שבספר במדבר (לה ז'ז) נאמר: "ואם בכלי ברזל הכהו", הדברים שם נאמרו בערבות מואב, אחרי שכבר נדדו בני ישראל ונפגשו בתרבויות שונות, וכפי המקובל באותו הזמן ממש התפתחה והתפרסמה תעשיית הברזל, ולכן תיאור של הכאה בכלי ברזל היה יכול להיות תיאור של מקרה שכיח. לפנינו גבול בין התקופה שקודם "תקופת הברזל", ובין הזמן בו היה הברזל נפוץ. גם לפני הברזל ידעו לייצר ברונזה, אבל ייצורה של זה היה יקר והסתמך על יבוא (של הבדיל לתרכובת) והיה פחות שכיח בשימוש יומיומי.

ולא ימות ונפל למשכב - נפילה למשכב היא מצב ביניים, שכן במקרה שהמוכה גוסס, וניכר שהמיתה מחמת ההכאה, ייתכן שאפילו אם ארכה גסיסתו זמן לא ינקה המכה. לא כן כאשר נופל הוא למשכב, במקרה זה הזמן הוא הקובע.

יט אם יקום והתהלך בחוץ על משענתו ונקה המכה רק שבתו יתן ורפא ירפא:

אם יקום - המדובר באותו מוכה ש'נפל למשכב' (יח), וקימתו והתהלכותו מבטאים שינוי שמבטל את הרצף בין המכה לתוצאה. אך במקרה שהמוכה לא נפל למשכב, אבל פציעתו ניכרת וחמורה, ייתכן שיצטרפו למצוא סימן היכר אחר, ואולי יום או יומיים כדבסמוך.

והתהלך בחוץ - ההלכה מאבחנת נפילת בהמה על ידי 'הליכה', אבל לאו דוקא הליכה בחוץ, שכן אצל האדם שיש קשר ישיר בין נפשו לבין גופו, הבחירה והיכולת לצאת מן הבית, על המאמץ הפיזי והמנטלי הדרוש לכך, מהווה אבן בוחן משמעותית. כאשר הגוף בשקיעה, האדם לא ירצה ולא יוכל לצאת 'החוצה', וכן להיפך.

על משענתו - אפילו על משענתו, שהרי לעתים מכה שחובלת במקום סצפיפי בלבד, כגון רגל או קרסול שבורים, יכולה לעכב את האדם מהליכה לחדשים רבים, אבל אין זה משום שהוא עדיין מפרפר בין חיים למוות, ולכן אפילו אם ההליכה מתאפשרת לו רק ע"י משענת, מצב זה מוגדר כניתוק בין המכה למיתה. (ראה הקדמה למשפטים 'פירושי ההלכה').

ונקה המכה - ראה פירוש להלן כח: ובעל השור נקי, שטרחה התורה למנוע היטפלות ברגע שמנוקה הוא מהאישום העיקרי (וראה פירוש על כב טו וצ"ח). וזה הוא ההמשך: **רק שבתו יתן**

שבתו - שהרי כבר אינו ב'משכב', אלא יכול להתהלך, אך מכיון שההתהלכות היא על משענתו, קשה עליו ההליכה והמלאכה, והוא יושב.

ורפא ירפא - לעומת השבת שאינה אלא ענין ממוני בו אנו מסתפקים בנתינה. הריפוי הוא ענין מורכב שתלוי בהרבה דברים ואינו נפתר בכסף גרידא, הריפוי יכול לבא ע"י התעסקות ודאגה ואבחנה מעמיקה ומעקב, וע"י יכול המכה לתקן באמת חלק ממה שקלקל. ומשמע שכאשר נאשם הוא במיתה, אין עוסקים עמו בזוטות (יחסית) של שבת וריפוי, כי יש בדבר זילות חיי האדם.²⁰

כ וכי יכה איש את עבדו או את אמתו בשבט ומת תחת ידו נקם ינקם:

נקם ינקם - לא נכתב במפורש שיומת, כי יתכן שאין כאן הריגה במזיד, כגון שחשב שהוא רק פוצע את העבד. אבל דינו הוא להינקם כראוי לו, ואם הוא מוגדר כרוצח גם יומת.

נקם ינקם - אף שאין לעבד גואלי דם, גם דמו של העבד מחייב נקמה, "את דמכם לנפשתיכם מידכם אדרוש... מיד איש אחיו אדרוש את נפש האדם" (בראשית ט ה).

כא אך אם יום או יומים יעמד לא יקם כי כספו הוא:

יום או יומיים - במדה והכה בבוקר, אין להמתין אלא למחרת, יום אחד, אבל במדה והכה בערב, המתנה למחרת אינה הוכחה. ולכן ממתנינים 24 שעות מעת לעת. כמו"כ התורה משאירה תמיד פתח למניעת שרירותיות, ייתכן שישנן מכות שאם עמד אחריהן יום אחד זה כבר מהווה סימן, וישנן מכות שיומיים מהוים סימן. במקרה שאיננו יודעים להחליט לכיון מסויים, נוקטים ב24 שעות, שהם גם בבחינת יום וגם בבחינת יומיים. וזה הדין הסתמי (ראה הערה 8).

כי כספו הוא - היה ראוי לשלם קנס ממון, אבל מכיון שהעבד שייך לו, פטור. וכן אין דורשים הוכחה של התהלכות בשוק, שכן ההכאה נעשתה ברשות, כי כספו הוא.

כב וכי ינצו אנשים ונגפו אשה הרה ויצאו ילדיה ולא יהיה אסון ענוש יענש כאשר ישית עליו בעל האשה ונתן בפללים:

²⁰ כאומר: כאשר ישנו ברקע נטילת חיים, אי אפשר לדבר על נושא אחר יחיד. וכעין זה קובעת ההלכה שאין איסור חל על איסור, לאמור: כשדבר הוא אסור על פי התורה, אין לדבר עוד על דבר אכילתו, ואין צורך ומשמעות לייסור נוסף, כי אין יותר אסור מאסור. ואף כשאין עונש מוות מבוצע, כגון שההריגה בשוגג, חלק מהרעיון שבמשפט התורה הוא להתייחס למוות ברשלנות כאילו יש משפט מוות ברשלן, אלא שמוותם לו בכופר, ככתוב בפרשתינו "וגם בעליו יומת", וכן בדין "נפש תחת נפש", ולכן חלק מהיחס הזה הוא גם שלא לדון דיני ממונות אחרים יחד עם דין המוות, הגם שהוא מומר בכופר או בגלות.

כי ינצו אנשים - גם המקרה הזה לקוח מההיסטוריה של שעבוד ישראל במצרים, "אנשים עברים נצים" (ב.ג). הלשון 'כי ינצו' משתמעת חמורה יותר מיכי יריבון, מתחילה רבים בינם לבין עצמם, וכשהופכים נצים, כעוף טורף ודורס, הם עלולים לפגוע גם בחפים מפשע, ואף באשה בהריון.

כאשר ישית עליו.. ונתן בפללים - מצד אחד, אי אפשר לקבוע כלל, ובעל האשה הוא שצריך לתבוע, כמה וולדות היו, באיזה שלב של הריון, מה היתה בריאות האשה (ולכן כאשר ישית בא להיות ניגוד לעין תחת עין, נזקי גוף אדם צריכים להיות נפרעים במדוייק לפי מדה, ואילו נזקי ממון והוא הדין לעוברים הם ענין להשתה דיון וויכוח). אבל מן הצד השני, גורם שלישי צריך להכריע אם הצדק עמו, פלילים הוא גורם חוק רשמי,²¹ אבל לא בהכרח 'לפני האלהים', הדיינים הסמוכים, וכשם שהיו שרי עשרות, שוטרים, וכדו', היו גורמים שיכלו לתווך ולפשר בין הצדדים במקרה כזה, ומספיקים הם למקרה ש'לא יהיה אסון'.²²

כג ואם אסון יהיה ונתתה נפש תחת נפש:

אופן השפיטה במקרה של תגרות בין בני אדם, אינו פשוט, כל מקרה הוא מורכב ואפשר לדונו לגופו, ישנו הבדל בין אדם מכובד שהוכה לבין אדם פשוט או משרת, ישנו הבדל איך התחילה התגרה, מי פתח בה, מי הגיב בחומרה יתרה, האם היה גורם של פגיעה או עלבון, האם היתה כוונה לנזק החמור שנוצר, וכו'. הגישה האינטואיטיבית היא לשקלל את כל הפרטים יחדיו, ומהכל ביחד לתת איזה 'ציון' לאירוע, ולפי זה לקבוע את העונש המתאים. ברגע שאנו ניגשים בצורה כזו, אנו נותנים פתח לחוסר הגינות ולהתייחסות שונה לאנשים שונים, או לאנשים המייצגים דעות פוליטיות שונות.

התורה מפרידה בין כל השיקולים, שיש להם באמת משמעות משפטית, לבין הנזק בגוף האדם. גוף האדם הוא קדוש לה', כולנו עבדיו, ולכן ישנה אחריות ישירה לכל נזק שנוצר בגוף האדם, ולא משנה איך ובאיזו סיטואציה, אפילו בשוגג, גופו של המזיק ערב לפיצוי הניזק בכל מלא הנזק שגרם לגופו.

בפרשה זו לעיל (יט) ראינו שהמכה צריך לתת שבתו וריפוי, ובמקומות אחרים בתורה רואים אנו שיש ערך ממוני גם לצער (דברים כב כט) ולבשת (שם כה יא), אבל כל אלו נתונים לאומדנא, ואינם קשורים בהכרח לחבלה (יכולים לבא בלעדיה, וכן יכולה חבלה לבא בלעדיהם), והם דבר נפרד מתשלום הנזק שבו עוסקת התורה כאן.

הרעיון בדין זה הוא, שכל אדם, מלבד עובר בבטן אמו, זכותו על גופו שוה, ואין עדיפות לעינו של המכה - גם אם הוא איש נכבד - מעינו של המוכה, גם אם הוא איש שפל. והוא הדין לנפשו של המכה, אינה עדיפה מנפש אותו אדם שהרג בשוגג תוך כדי מריבה עם אחר, נפשו צריכה להינתן תחת נפשו. אלא שהדבר בלתי אפשרי (נטילת הנפש מזה, אינה נותנת אותו לזה שכבר מת), וכמובן שלא יעלה על הדעת להרוג את האדם שהורג בשוגג,²³ ואין כאן אלא ההשקפה המשפטית הנכונה, שהוא צריך לעשות כל שביכולתו כדי לתת בעד הנפש שאינה עדיפה משלו. וכפי שמפורש בויקרא "מכה נפש בהמה ישלמנה נפש תחת נפש" (כה ד), בתשלום הבהמה האחרת שהוא נותן לבעל הבהמה המוכה, הוא נותן לו נפש בהמה אחרת, וכמובן הוא הדין אם משלם בכסף, מאפשר לו לקנות נפש בהמה אחרת. אבל לא עלה על הדעת שכוונת הדין היא להמית בהמה של המכה ולהרבות נבלות בעולם, אלא "ישלמנה".

ההגדרה המשפטית של דין זה היא: נפשך או עינך וכו' שייכת לי עד שתשלם לי דמיה, ולכן הגישה הסבירה היא לפנות לתשלום, וכפי שאומרת התורה 'לא תקחו כופר לנפש רוצח' (במדבר לה לא), משמע שבכל שאר דיני נזיקין יכול האדם להיפטר בכופר (אלא שהמתינה התורה מלפרש במפורש כמו שיתבאר בפירושו

²¹ פלילות היא התעסקות, מאבק המתנהל לפי חוק וסדר כל שהוא (ובאיוב לא יא 'והוא עוון פלילים' הכוונה עוון שניתן לתבוע את העושהו, ולא רק ענין מוסרי), וממנה נגזר גם תפלה שהיא כמו תביעה שאדם תובע מהאל, ובפרט בולט הדבר בביטוי 'ועמד פנחס ויפלל ותעצר המגפה' (תהלים קו ל).

²² השבעים סוברים שבמדה והיה העובר שלם, מתחייב ההורג במיתה, לפי פרנקל טעות הקריאה נזקקה להם, שקראו "אישון" במקום "אסון", אבל גם אם כך עלה על דעתם לפרש, הרי הפירוש תמוה ומנוגד למקובל (והארין רדצ"ה להפריך דעת גייגר שר' יצחק במכילתא כוונתו לזה ג"כ), ואף יוסף בן מתתיהו (קדמוניות היהודים ד ח לג) מפרש כפי המסורה. אגב, יוספוס שם שעל המתת עובר באים שני תשלומים: לאב על הנזק, ולציבור על הנזק שגרם לאומה שהפחית את האוכלוסין. וכנראה דרש כך את הכפילות: כאשר ישית, ונתן בפללים. ואינו צריך.

²³ יש מחכמינו שלא הסכימו להשאיר את הפסיקה הזו בלא אפשרות לקראה כפשוטה, שהרי כשם ש'עין תחת עין' מתפרש שכן היה ראוי לעשות בפועל, כן מן הדין לפרש גם ב'נפש תחת נפש', ואילו שוגג אינו מתחייב בנפשו מעיקרא, לכן פירשו את הדין של נפש תחת נפש, בהתכוין להרוג את חברו והרג את האשה, שנדון כמזיד (ראה מכילתא וסנה' עט.), שהרי כיוון להרוג אדם. ובזה באמת ראוי היה ליטול את נפשו. ונראה שאף בזה מועיל כופר, שכן אינו מוגדר כ'רוצח'.

לפסוק כה).²⁴ וכך מפורש להלן (ל): "וגם בעליו יומת - אם כופר יושת עליו ונתן פדיון נפשו". והדברים קל וחומר, אם משפט מוות מומר בכופר, בודאי משפט מום מומר בכופר.

הסיטואציה בה בוחרת התורה להשיעונו דין זה, גם היא ענינה שויון הזכויות המוחלט. הלא מדובר בסך הכל באשה (שנחשבה אז פחותה מן הגבר), ובמקרה שלא התכוונו כלל אליה, והתרחש כאן אסון, ואעפ"כ הדין הוא מוחלט: לא רק נפש תחת נפש, אלא גם עין, רגל, ואפילו פצע וכויה, זכויות כל בני האדם על גופם שוים. (בדומה לזכויות האשה הנשואה שבחרה התורה להשמיץ אצל האמה בראש הפרשה).

כד עין תחת עין שן תחת שן יד תחת יד רגל תחת רגל:

עין... שן... רגל - כמו כלל ופרט וכלל, העין חשובה, הרגל שימושית, והשן לרבותא, אפילו שן.

התורה חוזרת כאן על נוסח קבוע וידוע (שהרי אין להניח שכאשר שני אנשים רבים ביניהם תקבל אשה הרה כויה מחמתם), שהיה מוכר, וכוונתה היא שאין לבטל נוסח זה, ובאמת כך ראוי היה לעשות, ואילו התשלום אינו אלא כופר. מכיון שאין רצוננו בהשחתת עולם ובנקמה גרידא.

ייתכן שביד הדיין רשות במקרים קיצוניים להפעיל את המקסימום של הענישה ולבצע עונש גופני בפועל, במקרה שהדבר מתאים למקום ולזמן, ולמצבו של המזיק.²⁵

כה כויה תחת כויה פצע תחת פצע חבורה תחת חבורה:

כאמור לעיל, עצם הפירוט של כל מונח ומונח, יש בו משמעות המלמדת כיצד להתייחס אל החוק הזה. וייתכן שליוצאי מצרים היה צורך מיוחד להדגיש את חומרת ההכאה, שכן בד"כ בתנאים של עבדות סר

²⁴ רס"ג (מובא באבן עזרא כאן) כבר הוכיח מכמה מקומות בתנ"ך ש"כאשר עשה כן יעשה לו" אינו מחייב שוויון גמור, (למשל שופטים טו יא "כאשר עשו לי כן עשיתי להם" - המדובר בנקמה ולא באותו המעשה). לעצם הביטוי 'עין תחת עין' כבר הביא בנו יעקב ובעקבותיו נוספים (Jacob, Aug, Zahn um Zahn, Berlin 1929; B. Jacob, Auge um Auge, Berlin 1929; J. Horwitz, "Auge um Auge, Zahn um Zahn", Judaica (FS Hermann Cohen), Berlin 1912, pp 609-658) מקומות רבים בתנ"ך שהכוונה בשימוש 'תחת' לנתינת דבר שיהיה תחליף ולא לחזרה על הפעולה, כמו "מי יתן מותי אני תחתך" (מ"ב יט א) - אני במקומך, ולא אני ואתה. ובפסוק הבא: 'לחפשי ישלחנו תחת עינו'. אריכות בפרט זה: נחמה ליבוביץ, עיונים בספר שמות. רק בעדים זוממים בהם מתבצע באמת העונש נאמר "נפש בנפש". ויש לשים לב שחמורבי כותב במפורש "עינו תושחת, שינו תופל". עצם הרעיון של תשלום, נמצא כבר בחוקי אשנונה ובחוקי אשור, ובחוקי אשור נזכר שאם הרג את האשה ואת ילדיה נותנים 'שתי נפשות', ואין הכוונה שנהרג פעמיים, אלא שמשלם לפי הריגת שניהם (קאסוטו שמות עמ' 192).

²⁵ ראה סנהדרין נח: על קטיעת יד, שם נב. שהיו כאלו שסברו שניתן לעשות שריפה כפשוטה, ובתרגום רות א יז צליבה, ועי' ב"ר סה כב. וכנראה לכך התכוין גם הרמב"ם (מו"נ ח"ג פמ"א) המסביר את טעם הדין עין תחת עין כפשוטו, ומסיים: "ואל תטריד בדעתך שאנו עונשין עתה ממון כי באנו לבאר טעם הפסוקים לא טעם התלמוד". ולא כפי שסבר עזריה האדומי במאור עינים ח"ג פ"ו שהרמב"ם הסביר את הדברים למי שאין בידו דרשת חכמים ולא יקבל הסברים אחרים. רשות כזו היא תיאורטית, ועצם הביטוי בא ללמד על חומרת הפגיעה הפיזית בגוף השני, ועל שוויון הזכויות של כולם, אבל אין סיבה להניח שהתקיימה אי פעם, או שהיה רצוי שתתקיים אי פעם. ביטוי כזה הוא 'מאובן חי', כשם שהביטוי 'מאסר עולם' בזמננו מתייחס למאסר של 25 שנים, לפני ניכוי שלישי, והשם הקיצוני בא לבטא מה שהיה ראוי באמת לעשות. אפשר בהחלט לחשוב כי הביטוי "עין תחת עין" היה מאובן חי כבר בזמן מתן תורה, ולכן השתמשה בו התורה, ככינוי לעיקרון הענישה. אבל פירושו המובן לעם היה אז בדיוק כמו היום. וכבר בחוקי אור נמו, אשנונה, וחוקי החתים, התיירו לקחת קנס במקרים כאלו. וראה ליונשטם (אנצ"מ ערך משפט עמ' 611) כי גם בחוקי חמורבי אין הכוונה שבאמת יש לבצע מדה כנגד מדה תמיד, ולא נאמר אלא הרעיון. "ספק אם חמורבי עצמו היה פוסק על פי דינו זה לו היה בא לפנינו ענין כזה" (שם).

ראה עוד דברי פרשנינו:

"כך היה ראוי כפי הדין הגמור שהיא מדה כנגד מדה ובאה הקבלה שישלם ממון מפני חסרון השערתינו פן

נסכל ונוסיף על המדה לאשמה בה", (רבי עובדיה ספורנו).

"אמר רבי אברהם (אבן עזרא) כי כוונת הכתוב לומר שהוא חייב בכך אם לא יתן כפרו וכו' והראיה לדברי

חכמים שאמר שבתו יתן ורפא ירפא ואם נעשה בו כאשר עשה למה ישלם גם", (רמב"ן).

"וגם בעליו יומת, אולי ירצה לומר כי ראוי הוא שיירג אלא שיש עליו כופר", (רמב"ן, מתוך אבן עזרא).

"עין תחת עין ממש, ואם ירצה יתן כופר", (יוספוס פלביוס, קדמוניות היהודים ח"ג).

הסנהדרין קבעה אחת ולתמיד לנקוט דוקא בדרך של כופר, כשם שבדור מסויים נקבע שלעולם מצוות

חליצה קודמת למצוות יבום (רדצ"ה כאן).

הסופר האמריקני הרמן ווק כותב:

"אינני סבור שאנשים שמוח בקדקדם רואים בקיצוץ ידים ורגליים ובניקור עיניים תוצאה שאפשר להעלותה

על הדעת - בשלב כלשהו - מן המשפט שראשיתו היתה בעשרת הדברות וכלל את מצוות ואהבת לרעך

כמוך. 'עין תחת עין' דומה לתקנה בצי' ארה"ב לפיה מותר להמית ביריה אדם שנרדם על משמרתו, ודאי

שהוא סעיף חמור של אחריות סופית. לא פעם תפסתי מלחים ישנים במשמרת בימות מלחמה, אך מעולם

לא הוצא אף אחד מהם להורג, וכן גם לא שמעתי מעולם על מלח שקיפח את חייו בשל עבירה זו, אף על

פי כן המלים מצויות בחוק". (הרמן ווק, זה אלי, עמ' 139).

על פי החוק בימינו, כל קבוצת אנשים העומדים לשוחח במקום ציבורי עוברים על החוק של "התקהלות בלתי חוקית",

וצפויים לעונש שמאסר, כמוכן שאין עושים בסעיף זה שימוש אלא במקרים של שעת חירום או סיבה מיוחדת.

צלם אנוש מעל בני האדם ואינם מייחסים חשיבות להכאה וחבלה בזולת. ולכן סתמה כאן התורה עין תחת עין, שרק המעיין היטב יבין את המשמעות, ובספר במדבר בא ענין הכופר במפורש.

סה"כ פורטו כאן שבעה סוגי חבלות (שן, עין, יד, רגל, פצע, חבורה, כויה). חלק מהענישה היא שמו של העונש והצורה בה מכנים אותו, וכך בזמננו 'מאסר על תנאי', פירושו שהאדם חפשי לביתו ואינו מוכנס לבית הסהר, אך העבירה נחשבת 'עבירה שיש בה קלון'. העונש הוא בכינוי שניתן לו.

זכר לדבר אנו מוצאים גם בספר מלכים: "שמור את האיש הזה ואם הפקד יפקד והיתה נפשך תחת נפשו, או ככר כסף תשקולי", (מ"ב כ לט). ברור שהשומר יעדיף לשקול את כיכר הכסף מאשר למות, ואעפ"כ מוזכר המוות 'נפשך תחת נפשו' כעונש העיקרי, והכסף ככופר.

כו וכי יכה איש את עין עבדו או את עין אמתו ושחתה לחפשי ישלחנו תחת עינו:

יכה... ושחתה - אפילו לא נתכוין אלא להכות, אלא שאירע ונשחתה תחת ידו. וכן צריך לדקדק שנשחתה ולא תוכל להירפא.

עבדו - סתם עבד הוא נכרי, שכן הישראלי אינו נמכר ממכרת עבד.

תחת עינו - זה הוא המשך הדין של עין תחת עין, מכיון שמן הראוי להינקם מהאדון ולקחת ממנו את מה שנטל מן העבד, הרי העבד לוקח את עצמו וזוכה בחירותו משל האדון. ומכאן שהוא הדין לכל אבר, כאמור לעיל, רגל תחת רגל וכו'.

כז ואם שן עבדו או שן אמתו יפיל לחפשי ישלחנו תחת שנו:

ואם שן - אפילו שן שהיא הקטנה שבאיברים, וקורה לפעמים שנופלת מחמת מכה או התנגשות, גם היא מזכה את העבד בחירותו. ונוטל הוא תחת שינו את חירותו. אבל כויה או פצע, שפחותים הם משן, כי דרכם להירפא, לא.

חוק כזה יגרום לכל אדון לחשוב היטב ולהיזהר לפני שהוא מכה את עבדו, שכן השחתת אבר, ובפרט שן, הוא דבר מצוי כאשר מכים בלי שום הבחנה.

עד כאן באו בפסיקה זו חמשה דיני הכאות: כי יריבון, כי יכה, כי ינצו, ואם אסון יהיה, וכי יכה.

ונסמך לה דיני שור הנוגח, כי בהמשך לחוק עין תחת עין שלוקחים תחתיו כופר, בא כאן חוק 'וגם בעליו יומת' שלוקחים תחתיו כופר.

כח וכי יגח שור את איש או את אשה ומת סקול יסקל השור ולא יאכל את בשרו ובעל השור נקי:

או את אשה - גם כאן טורחת התורה להשוות כל בני העם, מכיון שאמרו אף אשה בכלל, מובן שאף העני והמסכן בכלל, כל שניטלה נפש, השור נסקל ומפורש מהעולם הוא ובשרו.

סקול יסקל - אין מדובר רק בסילוק הנוק, אלא בטקס של ביעורו. ככתוב בבראשית (ט ה) "ומיד כל חיה אדרשנו", כך סדרו של עולם, שהמביא מוות לא יחיה.

ולא יאכל את בשרו - עדיין לא נצטוו על שחיטה (רק על טריפה בסוף פרשה זו), אבל אין כאן דוקא איסור אכילה, שהרי לא נאסרה כאן אכילה אלא רק בתור סוג של הנאה, ולא משום קפידא רק על אכילה. ולכן גם אחר שנצטוו על שחיטה, משמעות הדין היא שלא למכרו לנכרי, ולא להשתמש בו שום שימוש אחר. (ישנו גם מקרה יוצא דופן של שור בן פקועה, שאינו טעון שחיטה, ואפילו אם נסקל אין לו דין נבלה).

ובעל השור נקי - גם כאן יש לשלול היטפלות והעללה על בעל השור, שאין בשום אופן לטפול עליו אשמת מוות. וברמז הלשון: יצא בעל השור נקי מנכסיו, ואף הנבלה אין לו.

כט ואם שור נגח הוא מתמל שלשם והועד בבעליו ולא ישמרנו והמית איש או אשה השור יסקל וגם בעליו יומת:

התורה מכירה בכך שאותו אדם שגרם מוות ברשלנותו ראוי למות, ואינה קובעת את ענשו בכסף. אלא קובעת עליו עונש מיתה, ומאפשרת לדיינים להצילו על ידי כופר נפשו, כבפסוק הבא. דוקא משום שאדם

עשוי לחוש פחות אחריות למעשי שורו, צריכה התורה לנסח את החוק בקיצוניות שכזו. מן אותו הרגע ש'הועד בבעליו', חלה עליו האחריות המקסימלית.²⁶

לאם כפר יושת עליו ונתן פדין נפשו ככל אשר יושת עליו:

אם כופר יושת עליו - גם לעיל כג נותנת התורה למאבד הנפש את השתת התשלום, למרות שברור שיש גבולות גם לרצונו, ואם המזיק מתנגד יש צורך בתיווכו של גורם משפטי, פלילים. אבל עצם נתינת ההכרעה בידיו יוצרת סובלימציה לרצון גאולת הדם וליצר הנקמה, נותנת את הניזק כפוף לרצונו של המזיק, והלה צריך לבא ולבקש ממנו ולכבדו כדי לצאת נקי. וראה בזה הערה **שגיאה! הסימניה אינה מוגדרת..**

כופר.. פדיון נפשו - הכופר נקבע כפי סכום ערכו של בעל השור ולא של המת, כי הוא פודה את נפשו. וזו הנפקות המעשית מכך שהיה ראוי להמית אותו.

לא או בן יגח או בת יגח כמשפט הזה יעשה לו:

אם בן.. אם בת - התשלום אינו תשלום נזק, שבו יש להבדיל בין בן שערכו כעבד יותר מבת, אלא כופר נפש אדם, ולכן אין הבדל בין בן לבת. וגם לא בין גדולים וקטנים, כאשר בד"כ בן ובת משתמע קטנים.²⁷

לב אם עבד יגח השור או אמה כסף שלשים שקלים²⁸ יתן לאדניו והשור יסקל:

שלשים שקלים - בדיני ערכין (ויקרא כז ד) זה הוא שיעור ערכה של האשה. ויש מן המשותף למחיר עבד ואשה, ששניהם פחותים מעט משיעור סתם אדם. כפי הערך המקובל באותו זמן.

חמשה משפטים באו כאן בדין השור הנוגח: וכי יגח, ואם שור נגח, אם כופר יושת, או בן או בת, או עבד. ועתה סומך לו דיני השור הניזק והנגבב. ומכאן ואילך תמו דיני האדם הניזוק, והחלו דיני הממון הניזוק.

לג וכי יפתח איש בור או כי יכרה איש בר ולא יכסנו ונפל שמה שור או חמור:

כי יפתח או כי יכרה - מכיון שנאמר כי יפתח, ברור שגם הכורה חייב, והכוונה היא שפתיחת בור שחפר אחר כמוה ככריית הבור כי הפותח אחראי למצב החדש שנוצר. התורה מתמקדת בנקודה שגורמת את האחריות, ומבודדת את הנקודה הקובעת משאר הפרטים שבסיטואציה, שאין בכחם לשנות את חובו של האחראי לתשלום מלא הנזק.

שור או חמור - מכיון שמדובר על מקרה בו הנופל מת, הנושא הוא שור וחמור, שכן במקרה ואדם נפל בבור ומת אין בעל הבור משלם כופר כבמקרה של אי שמירה על שורו, שכן האדם ההולך אחראי למעשיו גם הוא, ואף שלענין תשלומים מטילים אנו אותם על בעל הבור, לענין חיוב כופר שישודו חיוב מיתת הבעלים (כדלעיל פסוק ט), יש צורך באחריות מלאה. הכלים והמשא שעל השור, גם הם אינם נכללים באחריות, שכן הבחירה להניח כלים על שור ההולך לבדו היא הסתמכות על 'אחריותה' המוגבלת מאד של הבהמה, אין דרך בני אדם לשלוח את הבהמה עם משא בלא אדם שידריך אותה וישמור על המשא. רק האחריות לגוף הבהמה מוטל על בעל הבור, שכן אי אפשר להגביל את הבהמה מלהלך לפעמים בכחות עצמה. ופטור נזקי בור מכלים מסתייע מכך שדין הבור נמצא בין שני דיני שור, מה שמלמד שמדובר בדינים הנוגעים לשור ובהמה בלבד. (ויש גם טעם לסמיכות, שדין הבור, ודין שור הנוגח שור, מסתיימים שניהם: והמת יהיה לו). ראה גם הערה 36.

לד בעל הבור ישלם כסף ישיב לבעליו והמת יהיה לו:

²⁶ חכמים לא ראו בתשלום כופר פעולה המסירה ומבטלת את המעשה, ואמרו שאינה אלא לפטרו מהעונש בידי אדם, אבל ראוי הוא למות, ומשאירים אנו עונש זה לשמים.

²⁸ בסיפור מכירת יוסף נקוב הסכום 'עשרים כסף' (בראשית ל"ז, כח) כמחיר שנמכר בן יוסף לאורחת הישמעלים, בפרשתינו מחיר העבד 30 שקלים. החוקר ק"א קיטשן (מהמכון לארכיאולוגיה ווליימודי המזרח באוניברסיטת ליברפול, בספרו על המזרח העתיק והמקרא) קבע כי במזרח הקדמון היה מחיר העבד בתקופה הקדומה בן עשר לחמשה עשר שקלי כסף, ואילו במחצית השנייה של האלף השני הגיע מחיר העבד לשלושים ואף לארבעים שקלי כסף. באלף הראשון לפנה"ס האמיר מחיר העבד לחמישים שקלים, והגיע עד תשעים ואפילו עד מאה ועשרים שקלים בתקופה הפרסית. במשפטי חמורבי ובתעודות משפטיות ממארי, היה מחירו של עבד 'עשרים כסף', כמו בספר בראשית. לפיכך ההבדל בין בראשית לשמות, משקף את ההבדל הידוע לנו בין התקופות. ("על אתר" ז' עמ' 53).

בעל הבור - ביטוי המדגיש את אחריותו, שהרי מדובר גם בפותח בור קיים, ואף החופר בור אינו בהכרח בעלים של המקום. ויש בביטוי זה גם לסבר את האוזן על כך שהמת נעשה שלו (לשיטה אחת), שהרי הוא בעל הבור לענין זה.

כסף ישיב לבעליו - ולא יטריחנו לעסוק בנבלה.

והמת יהיה לו - לבעל הבור. אמנם שיטה אחרת וזו נפסקה להלכה, קובעת שהמת שייך לבעליו הראשון, והכסף אינו אלא לתשלום ההפרש. הסיבה היא משום שהמזיק יכול לשלם גם בשהו כסף, שנדון ככסף לכל דבר לפי תנאי השוק שעוסקת בהם ההלכה,²⁹ ובמקרה והנבלה שוה כסף יכול הוא לשלם את הנזק על ידה. ולכן קובעת ההלכה גם את פירוש הפסוק "המת יהיה לוי" לניזק. ואם מכריעים כפירוש זה, יוצא מכאן שגם פחת שפחתה הנבלה לאחר הנזק, מוטל הוא על הניזק, שכן הנבלה עוברת לרשותו באופן אוטומטי, והיה לו למכרה מיד (הטיעון הוא תיאורטי כמובן, וגם אם לא יכל למכרה מסיבות טכניות, מזלו הוא שגרם). ויתכן שלשיטה זו לא באה התורה אלא לומר שאין המת אסור בהנאה, כשור הממית, אלא יהיה לו, ולא נכנסה לשאלה מי ירצה בה. ואפשר שהניזק דוקא ירצה בה.

לה וכי יגף שור איש את שור רעהו ומת ומכרו את השור החי וחצו את כספו וגם את המת יחצון:

כי יגוף - מכת גוף, או מכת גף, וגם יש בה כדי להמית, לשון נגף. וזו לשון פחות מכובדת מיכי יגחי שנאמר לעיל באדם.

וחצו את כספו - מכיון ששני השוורים התגוששו ביניהם, ואף אחד מהם לא היה שור נגח, אין אנחנו יכולים להאשים אחד יותר מחברו, ולכן חוצים דמי שניהם, ואין השור משלם אלא מגופו, כי חולקים את הנותר מהאירוע. והגישה המיוחדת הזו, להטיל גם אחריות שור תם בערבות ושותפות על שני הצדדים, אינו אלא בשור של ישראל, ככתוב **שור רעהו**. ההלכה דואגת לניזק, וקובעת שבמדה והשור המזיק שוה פחות, לא יפחת פיצויו של הניזק ממחצית שוויו, והמזיק יישאר עם חלק הפחות ממחצית. אבל הדין הסתמי מדבר כשהשור המזיק אינו פחות מהניזק, שכן טבעו של עולם שאין קטן נוצח את הגדול.

לו או נודע כי שור נגח הוא מתמול שלשם ולא ישמרנו בעליו שלם שור תחת השור והמת יהיה לו:

שלם שלם - כאן אין מקום להסדרים ולמחצית הנזק.

והמת יהיה לו - מתפרש כמו בפסוק לד.

לז כי יגנב איש שור או שה וטבח או מכרו חמשה בקר ישלם תחת השור וארבע צאן תחת השה:

שור או שה - לכן נסמך לנזקי קרן ובור, שכן עוסק בשור או שה. ורק לאחר מכן חוזר לנזקי שן ולאש, שענינם היזק שדה וכרם. ועוד, שיש בגונב וטובח כמדת בעל חיים הנוגף רעהו, כמו שיתבאר בהמשך הפסוק. ויש כאן ניגוד, בין שור תם, שבאים אנו לקראתו ומחייבים אותו בחצי הנזק, ובין אדם מועד שבאים אנו לקנסו, ומחייבים אותו ארבעה וחמשה.

וטבחו או מכרו - כל שאפשר להחזיר את אותה הבהמה עצמה, הרי אין הנזק גדול כ"כ, והוא ככל גניבה שמשלם כפל, אבל ברגע שהיא נאבדה ואיננה, החזר של אחרת לא יפצה את הבעלים, שכן אדם קשור בבהמתו, היא מכירה אותו ויודעת קונה, והוא מכיר דרכיה ומתאים לצרכיה. ומכאן ההבדל בין שור לשה, שכלל שהבהמה מורכבת ומפותחת יותר, ההיקשרות וההיכרות מסובכים יותר.³⁰ והחמירו בענשם של אלו שהם מהלכים ומצויים בכל מקום, וגניבתם שכיחה, ולא תמיד יש בהם סימן, ואם לא יהיה קנס גבוה, יותר נח יהיה לגנוב ולשלם לפעמים כפל, כמו שהחמירו בעונש גנבי סוסים, בזמן שהסוסים היו אמצעי תחבורה נפוץ.³¹ וזה שטובח או מוכר מקשה מאד לאתר את הגניבה, ולכן צריך לדעת שאם עושה כן וייתפס יוחמר ענשו ביותר. וההחזר של ריבוי מתאים לבעלי חיים, שכן אם היה השה נשאר אצלו אפשר שהיה יולד לו עוד ארבעה שיים, בעל חי הוא מתרבה במקום הראוי לו, ועל כן עקירתו ממקומו היא כאילו ביטול של המשך החיים.

²⁹ ייתכן שהשוק בו עוסקת התורה, הינו בעל היקף מצומצם הרבה יותר, ואולי לא היה קיים בכלל, ובמקרה כזה אין שוה כסף, ובודאי לא נבלה, נחשב כפריט עובר לסוחר.

³⁰ הרמב"ם (מו"ג) ג מא מוסיף שהבקר רועים בצורה מפורזת יותר, ולכן יותר קל לגנוב, ויותר יש להחמיר בענשו. ואולי קשור לכאן גם מאמר חכמים שאת השה צריך לשאת על כתפיו, שכן הגונב בקר יכול להריצו למרחקים במהירות, ואילו הגונב שה צריך לסחוב אותו כמשא, ולכן קשה גניבתו יותר.

³¹ הסוס בכלל לא נזכר בתורה כאמצעי תחבורה, משום שנכנס לשימוש סדיר רק בתקופת המלוכה, ולכן בנביאים מוזכר תמיד.

יש קשר בין הדין הזה לדין האמור לעיל "וגונב איש ומכרו", שכן מענין הפרשה הוא להראות את הרבדים השונים של החוק האלהי, הגונב ומוכר בבעלי חיים נענש בחומרה לפי הראוי, והגונב ומוכר בבני אדם נענש בחומרה לפי הראוי.

מקור המזון של האדם הוא גידולי שדה וחצרו, ובכלל זה בהמות הבית. ברגע שהאדם חוטף מה מן העדר וטובחו, הוא חוצה את הגבול ונוהג כזאב החוטף מה מן העדר בתוך מלחמת הקיום שלו, אנשי קדש מתרחקים ממלחמת הקיום הבהמית, ואינם אוכלים בהמה שהותקפה ע"י חברתה וגופתה נסרחה בשדה (להלן כב ל), וכן לא יגעו בבשר בהמה שהעיזה וטבחה אדם (לעיל פסוק כח). ועל אותו אחד החוטף וטובח, נשא נתן הנביא את משלו על כבשת הרש.

בקר תחת השור... צאן תחת השה - הגנבה היא ביחיד שור ושה, אבל ההחזרה היא החזרת עדר, ונקרא בלשון הרבים בקר וצאן.

עיקר העונש הוא על הגניבה, והטביחה או המכירה אינן אלא תנאי, לפיכך קובעת ההלכה שגם אם נעשו ע"י שליחו, חייב הוא (יש שליח לדבר עברה בטביחה ומכירה). ולא תהיה צורת הטביחה דרך להתחמק מהעונש.

כב א אם במחתרת ימצא הגנב והכה ומת אין לו דמים:

אם.. ימצא הגנב והכה ומת - לשון זו חוזרת על החוק שנפתח בו, של מכה איש ומת, ואם וכו' אותו שהכה איש ומת, אין לו דמים. אבל הפרשה עוסקת עדיין באותו גנב (חלוקת הפרקים כאן חסרת טעם), כפי שרואים מהמשך הדברים (ג). אלא שבחורת התורה להשמיע לנו את דין בא במחתרת, באותו גנב שפל שטובח ומוכר, אם מעשיו בסתר, חשוד הוא גם על הרציחה.

אין לו דמים - אינו שווה כלום, באותו רגע שהוא במחתרת, אין דמו נחשב כנשפך וזועק מן האדמה (בראשית ד י).

ב אם זרחה השמש עליו דמים לו שלם ישלם אם אין לו ונמכר בגנבתו:

זרחה השמש - האיש העלום במחתרת, מסתיר את עצמו, והוא עלול להיות הרוצח המסוכן ביותר. האיש שנגלה לעין השמש כוונתו ברורה יותר, ויש את האפשרות להעריך אם הוא 'בא להרגך' שאז יש להרגו, או שהוא רק גנב פשוט. והתיאור בתורה בא לומר, שאפילו אם התחיל הענין בלילה, ולפתע נעשה אור וזרחה השמש, אי אפשר להרגו, כי יש להניח שכעת יסוג ויחזור בו.³²

ונמכר בגנבתו - כל גנב אפשר שיימכר, אבל בחרה התורה להשמיע דין נמכר בגנבתו באותו שגג ומכר. וההלכה מעמידה דין זה על המינימום המתחייב, וקובעת שרק בגנבתו נמכר ולא בחוב, ורק אם אין שווי מכירתו יותר על חובו, שאם כן, אינו נמכר רק בגניבתו, אלא מפסיד יותר.

ג אם המצא תמצא בידו הגנבה משור עד חמור עד שה חיים שנים ישלם:

חיים שנים ישלם - שאין נוהג כאן הדין 'יהמת יהיה לוי' המוזכר לעיל (כא לד, לו), שמחשבים את דמי המת מכלל החזור, ואמנם הדבר מובן מאליו, שכן במקרה של טביחה חייב ארבע, אך ייתכן שהבהמה מתה מאליה. וגם במקרה זה אינו משלם בנבלה, אלא שתי בהמות אחרות.³³

ד כי יבער איש שדה או כרם ושלח את בעירו ובער בשדה אחר מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם:

כי יבער איש - כוונתו תהיה לשלוח את הבהמה שתבער את הקוצים או הספיחים שנותרו בשדה או בכרם.³⁴

³² ויש גם קשר למשמעות המליצית של 'זרחה לו השמש' (בר' לב ב, מלאכי ג ט), כאות לצדקות, הגנב אמנם אינו צדיק, אבל כאילו קרן אור מאירה עליו ומזכה אותו מאשמת נסיון לרצח לכל הפחות.

³³ בירושלמי ב"ק א א, שדרשו "חיים ולא מתים", משמע שגם אם במזיק מסכימים אנו שיכול לשלם תמיד בנבלה, כאן ישנו דין מיוחד שאינו יכול לשלם בנבלה. ואפשר לבאר, שהמזיק אינו אשם כי אם אחראי בעקיפין, אבל זה שגנב וגרם למותה, אינו יכול לומר 'הרי שלך לפניך' ולהטיח בפרצופו של הבעלים את תוצאות מעשיו הוא. וכן בב"ק יא. אין שמין לגנב, וברמב"ם גניבה א טו, ואם מקור הדברים הוא מפסוק זה (כמו שמוכח בירושלמי שמקשר את הדין הנ"ל לדרשה זו), יהיה הדין שלא כהראב"ד שם.

³⁴ הלשון 'יבער' ננקטה כמובן כדי ליפול על לשון המבעיר בפסוק הבא, אבל חכמי המשנה קבעו נזק זה בשם 'מבעה' (לפי שמואל) כדי להבדיל ביניהם ולמנוע בלבול, בתוספתא אמנם נאמר 'מבעיר', משום שזו שמרה על לשון המקרא, אבל לשון המשנה מתוקנת יותר (המבעה והמבעיר באו יחדיו כבר בחוקי החתים, קאסוטו שמות עמ' 198, וגם במגילות הגנוזות).

ושלח את בעירו - כאשר הוא מותיר אותו לבער, נחשב כשולחו ואחראי לכך שהוא המשיך וביער בשדה אחר.

בשדה אחר - אבל מה שלא היה מוגן ברשות הפרט, אין באחריות בעל הבהמה, ויש סוברים ששדה זו צריכה להיות מוקפת גדר (ב"ק כג:).

מיטב שדהו ומיטב כרמו - אותו שדה וכרם שרצה להיטיב ולהשביח ע"י ביעור בהמתו, ישלם לניזק. והסובר שלפי שדהו וכרמו של ניזק מודדים, מפרשו דרך ניגוד: ביקש להיטיב שדהו וכרמו, וישלם מיטב שדהו וכרמו של חברו.³⁵

ה כי תצא אש ומצאה קצים ונאכל גדיש או הקמה או השדה שלם ישלם המבער את הבערה:

כי תצא אש - גם כשהאש יוצאת כביכול מעצמה, מי שהדליקה הוא האחראי המלא, ונחשב כמבעיר את הבערה.

ומצאה קוצים - לא הדליק בסמוך לגדיש, אלא במקרה מצאה האש כמה קוצים לעבור על פניהם. כשהמדובר במקרה שהיה מקום לחוש לו. ומכאן למדו רוב החכמים, שאין חיוב על הדלקה אלא כפי מה שהיה יכול להיזהר ממנו, כגון שידוע שיש קמה בקרבת מקום, ותיתכן העברת אש ע"י קוצים, אבל דבר הטמון ואינו ידוע למדליק את האש, אין האחריות עליו.³⁶

גדיש או הקמה או השדה - מן הקל לדליקה עד הקשה ביותר.

ו כי יתן איש אל רעהו כסף או כלים לשמר וגנב מבית האיש אם ימצא הגנב ישלם שנים:

כסף או כלים - שאין דרך העולם לעסוק ולהתפרנס משמירת כסף של אחרים, ולכן מדובר בטובה שהשומר עושה לחברו, ולא היתה דעתו להתחייב על גניבה.³⁷ ויש בחלוקה זו הקבלה לסדר הדינים, שמתחילה דבר באדם הניזוק, ולאחר מכן בשור הניזוק, ואחריה בשדה וכרם הניזוקים. ואף דיני השומרים נמנים בנזקי בהמה, וגם בנזקי כלים.

אם ימצא הגנב ישלם שנים - הלואי שימצא הגנב, כי אז יפוצה המפקיד.

אם לא ימצא הגנב ונקרב בעל הבית אל האלהים אם לא שלח ידו במלאכת רעהו:

אם לא ימצא הגנב - אך באופן הרגיל שאיננו יודעים על הגנב והגניבה, נופל החשד גם על הנפקד.

ונקרב בעל הבית אל האלהים - יש בלשון זו חובה דתית, כמו "והקריבו לפני ה'" (ויקרא ג יב), יש לכופ ראשו לפני המשפט וכללי, ואין להכביר טענות של עורכי דין מודרניים, המסוגלים להצדיק כל שרץ בק"י טעמים. וזה הוא האמור בסוף הפסוק הבא: אשר ירשיעון אלהים ישלם שנים לרעהו.

ונקרב בעל הבית - יש מקרים שהיה מקום להתווכח מי הוא זה שצריך להישבע וחברו יסמוך על שבועתו, הכלל הוא שבעל הבית, זה שהשמירה היתה מוטלת עליו בביתו, עליו מוטל להוכיח חפותו. ואמנם לא

וציין רצ"ה שנמצא הביטוי 'בעה' גם בשומרוני כאן, מה שמלמד שמסורת עתיקה היא להשתמש בו עבור נזק זה (מבעה הוא תרגום של מלחך לפי תרגום יונתן במדבר כב ד, ישעיה סד א, ובלשון המשנה קצירה היא בעיה, פאה ד ה). גם רב ידע על ההבדל בין התוספתא למשנה, ולכן פירש שהמשנה שינתה מדברי התוספתא, שכן לא רצתה לעסוק בדיני שן 'מבער', אלא בדיני אדם. והרי גם התורה עוסקת בין דין השור לדין האש באדם הגונב וב'כל דבר פשע'. ואף שהלשון 'מבעה' נדירה היא, בדוקא השתמש בה התנא לדעת רב, שרצונו היה לשמור על ההקשר הלשוני המשתקף בתורה.

³⁵ חוקי חת מחלקים בין שדה שהיתה עמוסה פרי לשאינה כזו, וקובעים תשלום נפרד לשני סוגי השדות. ובתלמוד ב"ק ו: פ"א כן ר' אידי בר אבין בדעת ר' ישמעאל, שזו כוונת התורה, שאפילו אם אין ידוע מה אכלה, משלם מיטב. ורבה שם דוחה דעה זו, שהמוציא מחברו עליו הראיה. ואולי כוונת התורה לשלול טענות סרק, ובמקרה שנראה שהשדה או הפרדס עמוסים כל טוב, לא יוכל בעל הבהמה לטעון שהעץ הספציפי הזה או המקום הספציפי הזה לא היה 'מיטב' כי אם גרוע ודליל.

³⁶ בדיני נזיקין יש פטורים מיוחדים שמודגשים בעיקר בתושבע"פ, מה שמכנים חכמים 'הלכותיהן', אש פטור בטמון, בור בכלים, ועוד, בכלל ישנה גישה בדברי חכמים להקל על המזיק, לכן שמין בששים, (ראה על טעם זה ב"ק מז. וב"ח ח"מ שצ"א ג), וכן פטורי גרמא היזק שאינו ניכר, ועוד. אפשר שיש בזה גם כדי ליצור מצב שבו מוצאים את האשם, שכן עונש מוגזם שאי אפשר לעמוד בו יביא למצב בו אנשים מרמים כדי להתחמק מאחריות, ונותרים עם הפשע מכוסה. עונש הוגן ומינימלי שאנשים יכולים לעמוד בו, יביא לתיקון ולא להסתרה. ולגישה זו יש שורש שכלל בתורה בדיני ממונות ובפרשתינו שהענשים מינימליים.

³⁷ היה מקום להבין שאפילו אם אירע ושלם לו כסף דמי טירחתי, אין לו את דין השומרים שלהלן בפסוק ט, כי בדבר שאין דרך לעשות עסקי שמירה, לא היתה דעתו לקבל מחויבות שמירה. אבל אין צורך לכל זה, שכן זה דורות רבים שמקובל גם לשמור על כספים בשכר, הוא השולחני של חז"ל, והבנקאי של זמננו.

מפורש כאן ובפסוק הבא שנשבע, כי ישנם מקרים שאין בסיס כלל לטענה ולכן אינו נשבע. שונה הדבר בפסוק ט, שם היתה ביניהם עיסקה ולכן בד"כ נשבע.

לברר אם לא שלח ידו במלאכת רעהו - הביטוי 'מלאכת' מטעים את העמל שנצרך לאדם כדי להשיג 'כסף או כלים', ובוזה מובן מדוע אנו מטילים על השומר, שעשה חסד או עשה מלאכתו באמונה, חובת שבועה ובירור לפני האלהים. מתוך כבוד למלאכת רעהו. חלק ממחויבות השמירה היא גם בירור גורל החפץ.

ח על כל דבר פשע על שור על חמור על שה על שלמה על כל אבדה אשר יאמר כי הוא זה עד האלהים יבא דבר שניהם אשר ירשיעון אלהים ישלם שנים לרעהו:

על כל דבר פשע - כל דבר הנעדר, גם שלא במקרה פקדון, כל הרוצה לפטור עצמו על ידי טענת גנב (ובכך הוא גונב), דינו בכפל.

אשר יאמר כי הוא זה - כאשר יטען טענה שרירותית 'הוא זה' שלי, וזה אינו שלי, או 'הוא זה שהיה ברשותי נגנב', יצטרך להוכיחה. ומכאן שאדם שכופר בטענה ואין לו זיקה אליה, אינו צריך להישבע, ורק אם יש זיקה וקיים חוב או עסק ביניהם, והלה פוטר את עצמו מחלק מהחוב בצורה שרירותית, צריך הוא להישבע.

זו הפעם השלישית שמוזכרת בפסיקה האלהים, ויש בכך רמז לכמות המינימלית של דיינים שהיא שלשה בני אדם, ובדומה למשפטים בפרשה זו שמורכבים משני קטבים ודין שלישי מאזן, כך גם הדיינים עצמם, שני דיינים מציגים דעות שונות והשלישי מאזן ופוסק. (כנגד הדין יחידי, יש ללמוד כבר מן הכתוב מפורש בפסוקינו: 'ירשיעון אלהים, לשון רבים).³⁸

אשר ירשיעון אלהים ישלם שנים - היה מקום לחשוב, שאין דין הכפל אלא בגנב קלאסי, זה שנתפס בעודו סוחר מבית חברו. אבל במקרה של 'צוארון לבן', ושני סוחרים מתווכחים ביניהם, ולפני הדיינים 'בא דבר שניהם', כל אחד מצדיק את טענתו ואת סיפורו, אין כפל. ולכן מעניקה התורה גושפנקה לפסק הדין כדבר האלהים, מי שהורשע הופך לגנב רגיל, וישלם שנים. לפי ההלכה רק בנשבע על שקרו, שכן אין להניח שכל הכחשה תיחפך אוטומטית לגניבה בלי מעשה מיוחד. וכן קובעת ההלכה על סמך הפסוק הזה, שהקנס חל רק מכח הרשעת הדיינים, ואינו חיוב החל מעצם הגניבה או טענת הגניבה.

ט כי יתן איש אל רעהו חמור או שור או שה וכל בהמה לשמר ומת או נשבר או נשבה אין ראה:

וכל בהמה - בהמות דורשות טיפול והשגחה תמידיים, האכלה, חליבה, גז, וכו', ומכיון ששמירתם היא מלאכה של ממש, מקובל לתיתם בזמן שיש צורך בכך לידי הרועה או השומר. ובמקרה כזה שכרו כולל גם אחריות מגניבה ושאר אירועים שיש לאל ידו להיזהר מהם, כדוגמת בריחת הבהמה בעטיה של פירצה בגדר.

או נשבר או נשבה - אין לנצל את העובדה שמקובל להטיל עליו אחריות, ולהחיל את החיוב הזה בצורה שתהיה בלתי הוגנת כלפי השומר, ועל מה שאינו תלוי בו, אין לחייבו. הדין הזה הוא 'זכויות הרועה'.

אין רואה - אבל עד אחד הרואה, יכול לפטרו מן השבועה. וכן למדו מכאן (ב"מ פג). שאם היה הדבר במקום שאמורים להיות רואים, אינו יכול להיפטר בשבועה אלא עליו להביא את הרואים לברר את הדבר.

י שבעת ה' תהיה בין שניהם אם לא שלח ידו במלאכת רעהו ולקח בעליו ולא ישלם:

³⁸ במכילתא דרשב"י הובא הפירוש: אלהים - אורים ותומים. אלא שאין זה הפשט ממש, שעדיין לא נצטוו בהם, ואמנם בפשט הכתוב 'ונקרב אל האלהים' אינו בהכרח 'שבועת ה' תהיה בין שניהם' המפורש, אלא היא אחת האפשרויות, ואפשר שגם קודם האורים ותומים היו דורשים בה' ע"י גורל, כדרך שהורשע עכן. אבל באמת התורה אינה מכירה בדרך זו כשיטה, שכן שיטה זו מעניקה כח בידי אנשים המפעילים גורלות ודרכי דרישת ה' שונות, וגם אם הם מתיימרים שלא להשתמש בדרכים האסורות כמו כישוף, עדיין זה מעביר אליהם כח רב מן הראוי במערכת משפט. וגם אם על דרישת ה' של משה והושע מסתמכים בעיניים עצומות כמובן, אין מדרך התורה לקבוע הלכה כזו, ולכן בשום מקום לא נזכר דיני ממונות ובמשפטים שבתורה דבר כזה, 'לא בשמים היא'. והכוונה להיפך, אף שבאומות הקדומות היה מקובל מאד לחרוץ גורלם של אנשים לפי מבחני מאגיה שונים (כמו 'מבחן המים' שמקורו בחמורבי, והיה מקובל עוד בימי הביניים), הרי מבחינת התורה הדיינים הם 'אלהים'. ההיקרבות אל האלהים היא התקרבות אל מקום דרישת ה', וכשאפשר הוא גם מקום המזבח וההקרבה. מקום הזקנים והשופטים הוא 'במקום אשר יבחר' (שכן משמעות 'ונקרב אל האלהים' היא גם 'אלהים ניצב בעדת אל בקרב אלהים ישפוט', השכינה צריכה להיות למראשותיו של הדיין). וגם מקום עבודת ה', אינו בלב העיר, אלא בשער, כך הוא בשילה, וכך בירושלים, מתחם המקדש אינו על 'אקרופוליס' במרכז העיר, אלא אצל החומה, והשער הסמוך למקדש היה מקום מושב הזקנים. (לגבי המשפט בשער, ראה בפרק: יחודו של המשפט הישראלי, אופי החוקים ראשוני). ההכרעה באה ע"י הזקנים, שהם משלימים את מה ש'כי יפלא' לאדם בתורה, מקום המקדש וקרבת האלהים הוא עבורם מקור ההשגחה ורוח הקדש השומרת עליהם ועל דרכם. אבל ההכרעה היא חוקית משפטית. ולכן גם השבועה היא לפני האלהים, כי נשבעים בשמו, ותחת אזהרתו.

שבעת ה' תהיה בין שניהם - כאן אין צורך להסביר מדוע מוטלת עליו חובה לברר את הדברים, שכן זה חלק מאחריותו, גם אם אין העיסקה כוללת אונס, היא כוללת אחריות וביורור כל ספק. והשבועה מוטלת ועומדת בין שניהם. ואפשר שלפעמים גם הבעלים נשבע ונוטל, במקרה שאין הנפקד יכול להישבע, ולכן השבועה היא 'בין שניהם'.

השבועה היא שבועת ה', 'ובשמו תישבע', ומכיון שאין להזכיר שום שם אחר, אף סתם שבועה היא בשם ה'.

אם לא שלח ידו במלאכת רעהו - ואם יתברר שלא שלח. המשפט במקורו משמעותו "לברר אם לא שלח" וכדלעיל בפסוק ז, אבל הרצף בהמשך הדברים ממשיך את הצד הבולט יותר בכתוב "אם לא שלח". (ואם שלח ידו כבר נעשה הפקדון גזל בידו, בוטל הסכם הפקדון, והוא אחראי להחזירו גם אם נאנס בהמשך).

ולקח בעליו - את השבורה או המתה.

יא ואם גנב יגנב מעמו ישלם לבעליו:

יגנב מעמו - ולא נאמר מבית האיש, כבפסוק ו, כי המדובר כאן בבהמות ששמירתן אף בדיר.

יב אם טרף יטרף יבאהו עד הטרפה לא ישלם:

יבאהו עד הטרפה - מנהג עתיק הוא, כמוזכר ביעקב 'טרפה לא הבאתי אליך' (בראשית לא לט), ובאה התורה להכיר במנהג זה, שאף שבכל ספק נקרבים אל האלהים ומבררים בעדים או בשבועה. במקרה שמביא שיירי הבהמה הנטרפת, אף שעדיין אפשר לחשוך בו בביום הטריפה וכיו"ב (ולכן אומר יעקב טריפה לא הבאתי אליך, לא הטרחתך בטענות שאפשר להתווכח עליהן, ולהביאך לידי ויכוחים חקירות ובדיקות, אלא ספגתי בעצמי נזקי טריפות), יוצא הוא מחזקת חשוד, ולא מוטל עליו יותר מזה.³⁹

הטרפה לא ישלם - ומלת הטרפה עולה לכאן ולכאן.

יג וכי ישאל איש מעם רעהו ונשבר או מת בעליו אין עמו שלם ישלם:

ישאל איש מעם רעהו - בראשונה הוזכר כסף או כלים, בשניה הוזכרה כל בהמה, ובשלישית, מובן שהוא הדין לכל חפץ.

בעליו אין עמו - ברגע שהשואל נוטל את החפץ והולך, מדובר בשאלה רשמית, ובלקחת אחריות.

יד אם בעליו עמו לא ישלם אם שכיר הוא בא בשכרו:

אם בעליו עמו - בנוהג שבעולם שאדם נותן לרגע חפץ ליד אחר, ואין הכוונה שהאחר יקבל עליו שמירה, אלא שמאפשר לו להשתמש. הגבול בין בעליו אין עמו לבעליו עמו, הוא שמפנה את פניו והולך.

אמנם ההלכה אינה יכולה לפטור כל מי שהבעלים עדיין צופה בו, שכן במציאות המורכבת המתפתחת בכל דור, ואולי אף מעיקרא, תיתכן בהחלט שאלה גמורה בפני הבעלים, כגון ששניהם עובדים בשדה, והאחד שואל מחברו כלי לעבוד בו, אין סיבה שייפטר. ולכן הגבילה פטור זה למי שהבעלים עובד עבורו עבודה כל שהיא בזמן ההשאלה, ולכן ניתן להתייחס להשאלה כטובה בעד טובה, ולא כקבלת שמירה. וגם זה נכלל בהגדרה 'עמו', הקשר ביניהם הוא לא של צפיה ולב טוב, אלא יש להם משהו במשותף, שניהם חלק מהענין, ולא כשואל היוזם שאלה חד צדדית שרק הוא ענינה ולכן מקבל אחריות מלאה.

אם שכיר הוא - המשתמש בחפץ חברו אינו עושה לעצמו, אלא כחלק מהסכם בין שכיר למעביד, **בא בשכרו**, נכלל הדבר בשכרו, שלא ישלם יותר מאשר המוסכם. ולא במקרה של אונס. והוא הדין לשוכר בהמה, נכלל הדבר בהסכם השכירות ששני הצדדים נהנים ממנו.

טו וכי יפתה איש בתולה אשר לא ארשה ושכב עמה מהר ימהרנה לו לאשה:

כי יפתה איש - המפתה רוצה ליהנות לרגע, ומנצל את חולשתה של האשה, אבל הקשר בין איש לאשתו צריך להיות תמידי, ולכן חייב הוא להמשיך את הקשר, גם אם אין האשה במדרגה שהיה רוצה עמה קשר

³⁹ ייתכן שבתנאים מפותחים יותר או עירוניים, אין טירחה רבה בביום טריפה, ואין הוכחה כזו מתקבלת. רועה מבודד בחברה קטנה ומפוזרת, לא יוכל למצוא שרידי בהמה שנטרפה הדומה בדיוק לזו שהיתה אצלו, ומתאימה מבחינת מצבה לזמן הטריפה. משא"כ בחברה גדולה ומסועפת, תמיד ימצא מי שיוכל לעזור לארגן דבר כזה. ונחלקו בדבר התנאים להלכה.

מתמשך, ואינה מיוחסת או עשירה. ובכך סיום הפרשה הוא ההיפך של תחלתה, העבודות צריכה להיות זמנית, ולכן צריך העבד לחזור ולחדש את הקשר ואת עבודתו לאביו שבשמים, ואם ממאן הוא ומתפתה באהבת אדונו או אהבת השפחה שנתן לו, הוא נאלץ להישאר בדרגה זו, ולא יוכל לשלחו כל ימיו.

בתולה אשר לא אורשה - נזק הפיתוי הוא איבוד הבתולים, ומי שהיתה מאורשת, אפילו לא נישאה בסוף בוטלו האירוסין, איבדה כבר חזקת בתוליה.

מהר ימהרנה - כמו 'שלם ישלם', לא יחסוך בכסף, ומה שקיוה לקחת בחינם, יקנה בדין.

לו לאשה - הקוטב השני של נישואין שהוא מחוייב בהם. הפרשה פותחת בעבד, ובקונה אמה המחוייב לשאתה ולא לפגוע בה בבגידה. ומסיימת בגנב שנמכר בגנבתו, ובמפתה שמחוייב לשאת זו שפגע בה. וכך ננעץ הסוף בתחילה, אותם אלו עלובי החיים שאנו מצווים להתחשב בהם, איך הגיעו לידי כך? שעברו על המשפטים הצדיקים.

התיקון היותר ראוי של נזק לאחר, הוא 'ורפא ירפא', ראה פירוש לעיל כא יט, הנישואין של המפותה הוא הריפוי. והנה גם באונס מצוה התורה לשלם קנס כסף ולשאתה לאשה (דברים כב כח). אף שמוכן שגם שם ענין הנישואין אינו אלא באם האשה מעוניינת בכך, כנראה לא באופן שהאנס הוא פוחח קל דעת, אלא כשהוא איש נכבד ובעל ממון ומיוחס.

נראה שגם בחוק האונס ישנה המגמה שנתבאר בפירוש ל'וניקה המכה רק שבתו יתן' (לעיל שם), וכן 'ובעל השור נקי' (שם כח). שהרי במציאות, מקרה של אונס מעורר סערת רגשות קשה בקרב בני המשפחה, ובכל מקום שאנו מוצאים אונס בהיסטוריה של אבותינו, אין הנדון בתשלומים, אלא במסע נקם, הריגת האנס, ומלחמה על שבטו. כך מגיבים בני יעקב על אונס דינה (שהיה מקרה גבולי בין אונס לפיתוי, 'וידבר על לבה'), כך מגיבים השבטים על אונס הפילגש בגבעת בנימין, וכך מגיב אבשלום על אונס תמר אחותו. אין התורה מקילה באונס, ולא הקילו בני ישראל באונס שהוא 'חרפה' ו'נבלה', אבל החוק ענינו הדבר הקבוע שאליו יש לנסות להיצמד, אין חוק המאפשר הריגת האנס, כל עוד הוא שילם את הפיצוי הקבוע בחוק, טורחת התורה לנקות אותו במדת מה. אמנם לא נאמר בו 'נקי', כמו שנאמר בבעלים של שור גנח, או במכה שאין בה כדי להמית, שכן בודאי ראוי הוא לענישה ואינו נקי, ומן הסתם היו מנדים אותו (בדומה למה שאמר דוד על אבשלום "יסוב אל ביתו לפני לא יראה", ש"ב יד כד), אבל אין לכך גיבוי חוקי, וכל פעולה צריכה להיות בהחלטת הגורמים החברתיים הראויים, ואף מלחמת השבטים בבנימין בעטיו של האונס, נעשתה ע"פ שאלה בה', שמקרה בוטה כזה של אונס, וחיפוי בני המקום על האנסים, מצדיק בהחלט מלחמה כזו.

כשם שציוותה התורה ערי מקלט כדי לשכך את חמת גואלי הדם, כך ציוותה התורה קנס כדי לשכך את חמתם של גואלי כבוד המשפחה. הרוצח בשוגג ממילא ע"י החוק הזה מקבל גלות ונידוי מסויים, הממחישים לו את חומרת האירוע. מה שעדיף ממעגל רדיפה תלוש מן החוק, שאינו יוצר אלא טינה אישית והרחבת מעגל דמי, ואינו מותיר לרוצח זמן להתבוננות. והאונס לא זכה לחובת גלות, שכן אין הסכנה מצד גואלי כבוד המשפחה גדולה כ"כ, מעמדו החברתי תלוי בגורמים המשפטיים והחברתיים במקומו,

טז אם מאן ימאן אביה לתתה לו כסף ישקל כמהר הבתולת:

מאן ימאן - המפתה 'מהור ימהרנה', מה שמדגיש את העובדה שהוא מוכרת, הכפילות משמעותה החלת הדבר בכח, והאב 'מאן ימאן' גם אם ירצה המפתה, האב יפעיל את כחו וזכותו למאן. (וכך גם העבד בראש הפרשה 'אמור יאמר', כי אמירתו זו מנוגדת למצב ולרצון הטבעי של הצדדים).

אביה לתתה לו - הענקת הבחירה לאביה, מלמדת שהחובה לשאת את המפותה היא בנערה, שהיא זו שאביה מחליט בענייניה. נישואי מפותה בוגרת הם מצוה ולא חובה.

כסף ישקל - התורה מכירה בהבדל שבין אשה לאיש, ולכן מטילה עליו את האחריות למעשה שנעשה בהסכמת שניהם, שהרי אין דרך משפטית להגדיר מהותו של פיתוי, ולקבוע שהוא המפתה והיא המפותה. אלא שמראש מניחה התורה שעל הרוב הגבר מונע מכח היצר ומשתמש לשם כך בתחבולות כדי לנצל את האשה. ולכן במקרה שנראה שכך אירע מגדירים אותו כ'מפתה' ומטילים עליו את האחריות. כך דרכה של תורה בכל מקום, במקרה של אי בהירות ועמימות המאפשר טיעונים ופולמוס, לעקוף את אי הבהירות על ידי הטלת האחריות על הצד הקרוב אליה ביותר. שכן ברע שמוסרות הגדרות, כל אחד יכול לנסות לזכות את עצמו בטענות ומענות. לכן עוברת האחריות למישור הגדרות.

כמהר הבתולות - נופל על 'כמשפט הנשים' שבתחילת הפרשה. בכך נותנת פרשת המשפטים תוקף לחוקים המקובלים, התורה מראשיתה מתייחסת למשפט ולמנהג שבעל פה כרובד ראשוני הקודם לתושב"כ, החל ממשפט הנשים, וכלה במוהר הבתולות.

כאן מסתיימים המשפטים, (המשתמשים תדיר בצירוף 'כי... איש... ואם...'). ובאות שוב שלש דברות שענשן מוות (כמו בדברות הקודמות כא, טו-יז), שלילת הכישוף והזביחה לאלהים אחרים, נגזרות מהאמור בעשר הדברות, וכאן בא ענשם החד משמע ללא פירוט דינים, וכבדברות הקודמות, האמצעית עוסקת בנושא אחר, וכאן משלימה היא את דברת 'לא תנאף' (ויש גם רמז בסמיכות לדין המפתה, שהולך אחר יצרו), וגם משוה את הכישוף ועבודת האלהים האחרים למשכב בהמה שמאוס בעיני כל אדם. בדומה למשתמע מן הדברות שחיבור לאלהים אחרים כמוהו כזנות וה' מקנא עליו, הדברה השניה המקבילה ללא תנאף שבלוח השני, מחברות כאן הדברות האלו כל סטיה מעבודת ה' ופניה אל כח אחר, כניאוף הבוטה ביותר. והענשים באים דרך גיוון, כל אחד במלה אחרת כפי המתאים לחטא. שלשת העברות האלו נדמות כלפי חוץ כפעולות חיבור ויצירה, אבל הם שינוי טבעו ותכניתו של עולם, ולו יתקיימו במציאות יוצר מצב של בני אדם המנותקים מפעולת החיבור והיצירה האמיתית.

יז מכשפה לא תחיה:

לא תחיה - המכשפה ערמומית ותחבולנית (ראה פירוש לעיל ז ט),⁴⁰ ולכן אין הדבר קל להמיתה בדרך הרגילה, אלא יש לעשות כל מה שאפשר כדי שלא תחיה. לא תאפשר את המצב בו היא ממשיכה לחיות. דרך המכשפים והמכשפות להשתמש בלהטוטיהם כדי להוציא ולסחוט מחיה מהאנשים המשחרים לפתחם, העם הוא זה שמחיה אותה במדה והוא מאפשר לכישוף להיות לגיטימי. הדרך היחידה לעצור את הכישוף היא הכרתה של העוסקים בו, שכן איסור או עונש סמלי לא יוכלו לדחפים העצומים המוליכים אל הפניה למכשף, מחלות, עוני, כל צרות המין האנושי ודאגותיו דוחפות את האדם אל המתיימרים לתת לו מזור, וכשאל המלך שבעת צרתו הוליכו אותו רגליו לבעלת האוב. איסורים לא ימנעו את המציאות הזו. רק הכרתה גמורה, תגרום לכך שלא תהיינה בישראל מכשפות, ולא יהיה צורך להכריתן.⁴¹ ולכן ילא תחיה

⁴⁰ הכישוף אינו רק אחיזת עיניים, כי אם שימוש במיטב כחות הטבע והנפש, אשר יכול לגרום להשפעה גדולה על בני אדם, ראה בספרי תושבע"פ פרק ו.

⁴¹ על היעילות של מלחמת התורה בכישוף, תעיד העובדה שלא נחש ביעקב ולא קסם בישראל (במדבר כג כג). כל זאת בזמן שבימי קדם כל הדת וגילוייה היו כרוכים דוקא במאגיה, הקשר לאלהים נעשה ע"י מכשפים, הכישוף ודומיו היו מעניקים כח והגנה גם לאל, כל פעולה, מצוה, וגילוי, היו כרוכים בענפי המאגיה. ואילו בישראל לא רק שהבר היה אסור באיסור חמור, הוא גם לא היה קיים כדרך של דרישה בה', לא נזכר בשום מקום נסיון של שמוש במאגיה זו לדרישה באלהי ישראל, אין שום מלחמה או תוכחה על ניחוש באלהי ישראל, אין אף רמז על עבודה אלהית בצורה מאגית לשם אלהי ישראל, לו היתה עבודה כזו האסורה על פי התורה, לבטח היינו מוצאים בספרות הנבואה איזה הד וולו הקלוש ביותר לכך, כשם שעל סטיה מן האמונה לעבר אלילות זרה אנו קוראים רבות. למרות שמיצו נביאי שקר רבים, לא מצינו מעולם מכשפים או מאגיים השואלים באלהים בחכמתם.

לנביאים יש בקורת רבה על הכהנים בחטאים מוסריים (הושע ד ח, ו ט, מיכה ג יא, ירמיה ב ח, כ א, צפניה א ד, יחזקאל כב כ) אבל בשום מקום אין אשמה על שמוש בקסמים ומאגיה לשאלה באלהים. לא היתה בישראל תרבות פתרון חלומות, אין חלומות ואין ספרות פתרון חלומות כשם שהיה בשאר העמים, רק חלומות מה', הטומאה בישראל אינה נתפסת כסכנה כלל והיא רק סותרת לקדושה. הקרבן בישראל נתפס רק כרצון ה' וכריח ניחוח, לעומת הקרבן האילי שנתפס כמעניק שפע. משמעות הדבר כי האמונה לא היתה פגומה מתוכה ולא היתה זקוקה להתפתחות, אין שום דרישה אלהית אסורה מתבצעת, מלבד האורים שהם הדרישה באלהים היחידה המותרת. האמונה היתה זקוקה להתחזקות בה ולבלתי נטות ממנה, אבל היא היתה מושלמת מתוכה, ועמדה על דרישת אל אחד באופן אחד ללא שום סטיה, למרות התקדים המוחלט בכל חברה אנושית אי פעם של מאגיה העובדת בשותפות עם האמונה העממית. כן הדבר לגבי עבודה למתים, דבר שהיה רווח בכל התרבויות הקדומות – אין לו שום זכר בכל המקרא כולו משום בחינה או היבט. (ראה באנצ' מקראית ערך אבל: בספרות המקרא לא נזכר פולחן המתים, אלא כדבר שנאסר לבני ישראל). וכן אסור גמור על עשיית פסל ומסכה גם לעבודת האל האחד.

בכל הדתות חלק חשוב היה מוקדש להגנה מפני כשפים. במקרא אין שום פעולה כזו, אין טקסים מתוך פחד מחמת ליקויי חמה (מה שנהג בעמים רבים, ומוזכר בירמיה י ב כפחד אילי). הסבה היא משום שהכישוף נתפס בעולם האילי כמאיים גם על האל, אך ישראל בוטח באלהיו.

היהדות תופסת את האלהים, הנבואה, השאלה באלהים, הקרבן, תפיסה אחרת לגמרי מהתפיסה האילית, היא שוללת את כל המאגיה והמיתולוגיה כדברים בעלי כח עצמי. ואין אלא את כחו ורצונו של אלהים. אם ישנו חלום, אות, כשוף, טומאה, נחוש, וכיו"ב אין זה אלא גילוי של רצון אלהים.

כל זאת בניגוד מוחלט לטבע ולהרגל האנושי מכל התקופה הקדומה ללא יוצאים מן הכלל להשתמש בכל דרכי המאגיה למטרות של הטבת העתיד וידעתו. ולראות את המאגיה כבעלת כח עצמי.

דבר זה מלמדנו כי אמונת ישראל מראשיתה על חדושיה המופלאים והלא טבעיים היתה מושרשת בעם מראשית היייתו בארצו.

משמעותו, שאין הנושא כאן הענשת המכשפה, אלא הכרתת הענף עליו היא יושבת,⁴² משום שהוא מוביל לאבדון האומה. וכפי שנרמז בסמיכות לדינים הבאים:

יח כל⁴³ שכב עם בהמה מות יומת:

בין כישוף ובין גילוי עריות היה קשר מסויים (ראה: "זנוני איזבל וכשפיה הרבים" מ"ב ט' כב'. וכן: "זונה בעלת כשפים", נחום ג' ד'. רדצ"ה כאן מצטט מקורות על מקום בו הנשים היו מזדווגות עם תיישים כחלק מהפולחן), וחלק מהרחקת התורה את כל מקורות הסמיכות והכח שאינם בציווי, הוא מפני הקשר הקבוע שלהם לשחיתות ולפריצות. בכך מוצדק דין הכרתת הכישוף, מתחלה נזקק אדם לכישוף, שם הוא נחשף לפולחני זימה מתועבים,⁴⁴ ולבסוף אף זובח לאלהים אחרים.

יט זבח לאלהים יחרם בלתי לה' לבדו:

לאלהים... לה' לבדו - לא נאמר 'לאלהים אחרים',⁴⁵ ומשמעות הדבר שהזבח בסתם 'לאלהים', הרי הוא כעובד אלהים אחרים, עד שיפרש ויברר שאין עבודתו אלא לה' לבדו. ומכאן יסוד לאיסור הבמות, שכן העבודה הסתמית, הספונטנית, המקומית, גם אם אין מזכירים בה שם אלהים אחרים, אלא סתם עבודה לאלהות, מתערבת היא בעבודת הפיריון המקומית והסתמית. כפי שרואים אנו שכאשר נפגשו עמי קדם בתרבויות שונות משלהם, זיהו הם את אליהם זה בזה.⁴⁶ וסוף עבודה זו להתנוון ולהיטשטש עם האלילות והמאגיה, לחזור ולהפוך לכשפים, ולרדת שוב לשלב הראשון משלשת השלבים המתוארים כאן.

יחרם - דין החרם בא על העמים האליליים היושבים בישראל, העובד אלהות סתמית מצטרף לעמים אלו. ודין המוות עולה בהדרגה כמו חומר הענין, מתחילה רק 'לא תחיה', בהמשך 'יומת', ובסוף עם הירידה הגדולה 'יחרם'.

ששת הדברות שנאמרו בפרשה זו גוזרות מוות, ואין התורה מחברת אותן לאמירה אחת, כי אין מטרתה לזרוע מוות, אלא ללמד את הטוב ומה כן ראוי לעשות. עונש המוות מועמד בצלו של ה'עשה טוב' המקיף את הפרשה הזו. (וכן חטאי משפט המוות הראשונים הם משפטיים, והשניים מוסריים).

אחרי שקבלו ישראל את המשפטים, ועוד אזהרות שהן בתחום סמכותם של השופטים, חוזר היסוד המוסרי שבו נפתחת הפרשה, היחס לגר, לעבד, למסכן, ולחלש, כשזה זכויות וכראוי להעדפה מתקנת. פרשה אחת עוסקת ביחסו של האזרח למסכן, והשניה ביחסו של הדיין למסכן. וראויים הדברים לכתבם אחרי דין המוות והחרם לעובד עבודה זרה, שאין זו שנת האדם או הלאום, וברגע שיהיה גר וינהג כשורה, הרי הוא כאחד מאיתנו:

כ וגר לא תונה ולא תלחצנו כי גרים הייתם בארץ מצרים:

כי גרים הייתם - לפני שלב העבדות, הייתם גרים. היחס אליכם החל באונאה ולחץ (לעיל ג ט), הלחץ אשר מצרים לוחצים אותם), ועבר מהר מאד לשעבוד טוטלי.

כא כל אלמנה ויתום לא תענון:

אלמנה ויתום - הסגנון משוכל, בגר הוזכרו שני סוגי צער, וביתום ואלמנה שהם שניים הוזכר סוג צער אחד. שכן ענין הגרות קרוב יותר ללבם של בני ישראל.

כב אם ענה תענה אתו כי אם צעק יצעק אלי שמע אשמע צעקתו:

⁴² ההלכה דורשת 'לא תחיה' בסקילה, וטעם יש בדבר, שענין הסקילה היא מיתה על ידי העם כולו, והיא ענין ובערת הרע מקרבך, כאילו אין כאן מיתה שנגזרה על ידי בית דין ושליח בית דין מבצע אותה, אלא העם עצמו מוציא מתוכו את הבוגדים בו. וכן יש לשים לב שההלכה גוזרת מיתה על 'מכשפה', דהיינו מי שעיסוקו בכך, ולא כמו זובח לאלהים, שעל פעולה אחת נהרג. ואמנם בעדים והתראה גם על מעשה אחד י"הרג, כי מתריס כנגד האיסור, אבל העוסק בכישוף אינו צריך עדים והתראה, כי בחירתו בעיסוק זה מספיקה להביאו למצב של 'לא תחיה'.

⁴³ התורה מדגישה בכל מקום בו מוזכר משכב בהמה, כי המדובר בכל בהמה, לפי קאסוטו (עמ' 202) יש בדבר חידוש כלפי חוקי החתים המתירים משכב עם בהמות מסוימות ואוסרים עם אחרות.

⁴⁴ האלילות אינה יכולה לשלול לחלוטין משכב בהמה, שהרי האלים עצמם היו נוהגים כך, לפי המיתוס הכנעני נזדווג בעל עם פרה, ולפי עלילות גלגמש, האלה אשתר היתה בקשר פיזי עם בעלי חיים שונים.

⁴⁵ אבישור, שלא עמד כלל על מבנה הפסוק הפוסק דבריו בשלש מלים, כמו "מכשפה לא תחיה", כך "הזבח לאלהים יחרם", בקיש לשנות את לשון הכתוב ל"הזבח לאלהים אחרים יחרם".

⁴⁶ עם כיבושי אלכסנדר מוקדון זיהו היוונים את אליהם באלים המקומיים, דינוסוס שהיה אל היין, זוהה עם אלי היין המקומיים, וכך הלאה. ותופעה זו המשיכה והתפשטה עד קריסת האלילות.

כי אם - נופל על הדגם המשפטי של הפרק כולו: וכי.. אם.

ענה תענה אותו - ליתן את של זה בזה, כי לעיל הוזכר כינוי כלפי הגר, ומכיון שעינוי הולך אף על הגר, הרי אונאה ולחץ הולך אף על האלמנה והיתום. ונקט 'אותו', לשון יחיד, אפילו מקרה של יחיד יכול לחרוץ גורל, כמו אחאב שעשה תועבות רבות, אבל על עינוי נבות נחתם דינו ודין אשתו.

הפסוק כולו בלשונות כפולים, כגודל הצער, כך גודל הצעקה, וכך עומק התגובה. ומזכיר גם את שמיעת הצעקה של בני ישראל במצרים אחרי שמצרים עינום. כשם שעליכם להיזהר בגרים כי גרים הייתם בארץ מצרים (פסוק כ), עליכם לדעת גם את סוף מעניכם, שהרי שמעתי את צעקתכם והכיתי אותם מכה רבה, וכך ייעשה לכם אם תענום.

כג וחרה אפי והרגתי אתכם בחרב והיו נשיכם אלמנות ובניכם יתמים:

וחרה אפי - ה' נוהג בעולמו מנהג חסד, כשם שטבע באדם את הטבע להתאפק ולהבליג ולוותר, ולא ללכת רק בדין שאין העולם מתקיים בו. אבל אין הוא מסתיר פניו לגמרי, ויש דברים שאינו יכול לאפשר בהם לעולם לנהוג כמנהגו, ואנו יכולים להבין זאת כשם שאנו רואים באדם, שגם אם הוא רוצה לנהוג באיפוק, יש דברים שמכעיסים אותו ואינו יכול לשתוק עליהם.

והרגתי אתכם בחרב - נופל על 'מות יומת' המוזכר כמה פעמים בפרשה. על המצוות שבלב אין עונש בית דין, אבל ישנו עונש לאומי מהבורא בעצמו. עזיבת המצוות המוסריות, אשר אין שופט ומושל שיכפה אותם, מביאה גזר דין מוות מידי האל. ויש בכך כדי להראות את חומרת השחיתות המוסרית, שפתחה הפרשה בשלשת העברות החמורות של כישוף ניאוף ועבודה זרה, על אלו בא עונש מאת השוטרים והדיינים, אבל על השחיתות המוסרית באה חרב הבורא עצמו וחרון אף יורד לעולם.

והדבר הוא גם מטבע העולם, חברה החושבת על החלשים, מסתכלת בראיה מערכתית, שכן החלש הנתמך של היום, יכול להפוך לחזק ולחזור ולהביא תועלת לחברה. ואילו היעדר תמיכה במתמוטטים גוררת עוד ועוד רוע וחולשה המצטברים, וכל פרט בחברה דואג רק לעצמו, זה מביא להיווצרות סדקים במבנה החברה, וסופה שתתמוטט ואויבה יגבר עליה.

והיו נשיכם אלמנות ובניכם יתומים - לעתים אדם חומס מאחרים בכדי לפרנס משפחתו, מתוך רחמים על אשתו ובניו. אבל על זה מבטיח ה', שלא יביא להם שום נחת בזה, אלא להיפך, יהפכו גם הם לאלמנות ויתומים.

והיו נשיכם... ובניכם - המכנה המשותף לשלשת מצבי החולשה שתוארו כאן, גרים הייתם כדי שתבינו את החלש, אבל אם לא תבינו תהיו גם לאלמנות וגם ליתומים, ואז אולי תבינו.

כד אם כסף תלוה את עמי את העני עמך לא תהיה לו כנשה לא תשימון עליו נשך:

אם כסף... - הפתיחה הרגילה במשפטים, השומע מצפה לשמוע משפט הלוח, והנה חוק ומצווה חוזרים על המלוח.

את העני עמך לא תהיה לו כנשה - אי אפשר לצוות על המלוה שלא יהיה נושה, שהרי זו הגדרתו וזכותו לתבוע חובו, ולכן סומכת התורה את הרעיון למקרה של מלוה לעני, שכרגע אין לו לפרוע, אין טעם לעשות כאילו אתה נושה ונפרע, כשאין ממה. הזכות היא לקחת נכסים כשישנם, ולא לגרום צער ולחץ כשאין בהם תועלת.

לא תשימון עליו - הציווי בא כלפי החברה כולה (העדים והדיינים), שכן הריבית ניתנת למניעה ע"י הרשויות יותר מאשר לחץ הלוח.

נשך - אחרי הציווי על התמיכה בחלש, מסבירה התורה את מהות התמיכה, אין לנו אפשרות להפוך את העניים לעשירים, אבל אסור לפעול בצורה שתנציח את העוני, המלוה ברבית מגדיל את העוני.⁴⁷

⁴⁷ כפי שנתבאר, מהקשר העיניים, התורה רואה את הנשך לא רק כחטא מוסרי, אלא גם כפגיעה בחברה. אין דמיון לתפיסה זו בשום חוקה, ומעניין שאף שבעולם ההלניסטי בו מעולם לא נשללה הרבית, הביעו שני הפילוסופים המפורסמים התנגדות אליה, בסגנון הנראה כי נשאב ממקורות היהדות, אפלטון מונה את הריבית כ"עקיצה" - שמובנה גם נשיכה, ואריסטו סומך את סרסרות הרבית לרועה זנות, כאשר שני המושגים האלו כרוכים יחדיו בתורה (ויקרא כג). ראה דברי ד"ר י. ד. פריז (דף שבועי של אוניברסיטת בר אילן 563). על שאיבת אריסטו וחבריו ממקורות היהדות, קיימים מקורות רבים, החל מקלאודיוס המצוטט ב'נגד אפיון' א' 22, דרך היקאטיוס מאבדרה, תיאופרטוס, מגאתסמוס, ואוריגנוס (נגד צלוסוס 15).

הפסוק עשוי במתכונת חרוז, עמי - עמד, נושה - נשך. סמך דבר חיובי לחיובי, ושילי לשילי.

בנוהג שבעולם שהלוח מתחבא מהמלוח, אבל אצלנו גוי קדוש המלוח מתחבא מהלוח, שלא לצער ולאלחצו. היוונים תרמו לעולם את הרקולס, שהכניע את הטיטנים. ואנו גוי קדוש, תרמנו את מר עוקבא שהכניס עצמו לתנור בווער, כדי שלא לבייש את העני שבא לתת לו צדקה.

כה אם חבל תחבל שלמת רעך עד בא השמש תשיבנו לו:

שלמת רעך - השלמה היא בגד עליון גדול, שהאדם יכול להתהלך בלעדיו, ומיועד הוא לעיטוף מפני הקור או החצל על הגוף.⁴⁸

עד בא השמש - לא רק שיש להחזירה לצורך שינה, אין להפעיל עליו לחץ ע"י איחור מן הזמן, מה שיגרום לו לישון מאוחר יותר או לדאוג או להיות מושפל.⁴⁹

כו כי הוא כסותו לבדה הוא שמלתו לערו במה ישכב והיה כי יצעק אלי ושמעתי כי חנון אני:

היא כסותו לבדה - בלילה אינו יכול לישון בכותנתו ובבגד רגיל, ורק השמלה שהיא גדולה יכולה לכסותו.

כי חנון אני - אף שהעני לא נוהג כדיון, שנטל הלואה ואינו משלמה, אין למצות את הדיון. וזה הוא הניגוד של 'וחרה אפי', כשם ששחיתות מוסרית מביאה כעס יותר מאשר כל עבירה על חוק, כך גם הנרדף והסובל, מביא רחמים ורחן יותר מאשר מאפשר החוק.

כז אלהים לא תקלל ונשיא בעמך לא תאר:

בסמיכות ל'והיה כי יצעק אלי ושמעתי כי חנון אני', מגבילה התורה את צעקת המסכן, אין לו רשות לקלל את הדיין או הנשיא. לא רק שקללה בלתי מוצדקת כזו לא אשמע, אלא שהיא עצמה לחטא תיחשב. ומשלים בזה גם את הדברה של מקלל אביו ואמו, שלא רק בכבודם חייב, אלא גם בכבוד הדיין והנשיא שמופקדים על מערכת המשפט. אכן, חלק בלתי נפרד מרעיון המשפט האלהי הוא הסמכות, החל מההורים וכלה בדיינים, דרך החוק עצמו אשר צריכים 'להישמר' בו וללכת על פי הכללים, ולא להיסחף אחרי טיעונים. המוסריות צריכה להיות טבועה באדם, אבל מה שקובע הוא החוק.

ונשיא בעמך - אפילו אם אין אתה רואה בו 'נשיא העם', אלא רק 'נשיא בעם', היו בעם מי שמינו אותו, ובפועל הוא משמש כנשיא. וגם כאשר מדובר בפועל בנשיא של חלק מהעם, נשיא שבט, או מלך של כמה שבטים.⁵⁰

⁴⁸ במקרה זה מותר למשכן בגד, מכיון שהעני יכול להסתדר בלעדיו, ומכאן למדה ההלכה שאין ממשכנים כסות יום ביום (כאשר אין לו תחליף), שהרי אין להשאירו ערום, ולא כסות לילה בלילה, כפי שמתארת כאן התורה.

⁴⁹ ייתכן שעדות לדרישה לקיום החוק הזה נמצאת על חרס ממצד חשביהו (באיזור יבנה של ימינו, מן המאה הז' לפנה"ס), בו מתלונן אחד הפועלים הקוצרים לפני השר, על כך ש'הושעיהו בן שבי' נטל את בגדו, כנראה כעירבון על חוב, בין השאר כותב הוא "השב נא את בגדי ואמלא", ייתכן שהכוונה שהוא ימלא את חובתו או את חובו, אבל אינו מסכים לכך שהבגד יישאר באופן קבוע אצל הנושה או האחראי לתשלום. לכן הוא פונה אל רגש הרחמים ומסיים "ותתן אל[י] רחמ[י]מ[ו] והשבת את בגד עבדך ולא תדה[י]מנ[ו]". אילו היה הבגד נעשק ממנו בשל חוב שקרי, לא היה צורך ברחמים, והיה צורך לפרש כי מדובר בתביעה שקרית. (העתק הכתובת, אצל אחיטוב, כתובות עבריות, עמ' 98).

מן הענין לציין לכתובת נוספת המזכירה את לשון התורה שנתגלתה לאחרונה בחרבת קאייפה (שעריים - מימי דוד המלך), ונחשבת לכתובת העברית העתיקה בעולם, על פי הפענוח של פרופ' גרשון גליל, כך:

אל תעש: ועבד אתך [...]

[שפט עבד ואלמנה(ה) שפט יתך]

...וגר רב עלל רב דל ו

אלמנה(ה) נקם *יבד (=ביד) מלך

[אבינו ועבד שכ גר תמנכ]

על פי גליל הקשר המקראי הינו הדרישה עבור משפט צדק ליתום והאלמנה, הכמיהה לכך חוזרת כחוט השני במקרא. שמות כב כא. **קל-אלמנה ויתום**, לא תענון "

דברים כד יז. לא תטה, **משפט גר ויתום**; ולא תחבל, בגד אלמנה "

ישעיהו א יז. למדו היטב דרשו משפט, אשרו חמוץ; **שפטו ויתום, ריבו אלמנה** "

⁵⁰ ההלכה מתייחסת רק לקללת מלך, שכן מעמד הנשיאות בוטל לפני הכניסה לארץ, והשאיפה היתה להגיע למצב בו ממליכים מלך. וזו הוכחה ברורה לקדמות התורה, שכן נשיאי השבטים תופסים מקום רב בתקופת התורה, אבל החל מספר יהושע אין שום מקום כלל לנשיאים, הם אינם קיימים. ולכן ההלכה אינה מכירה בקללת נשיא שבט, שכן מעמדם בוטל עוד קודם מתן תורה בערבות מואב. ואף יצחק אבישור כותב (עוה"ת כאן) כי חוק זה נוסח בתקופה השבטית.

באמצע חוקי ההתחשבות בגר ובחלש, באה סדרת חובות הנוגעות לעבודת ה'. האיסור הקודם של קללת השופט והנשיא, מתחבר במדה מסויימת לדברות הראשונות שבפרשה זו, העוסקות בקללת האב והאם. ומכאן באה עוד סדרה של שלש חובות הקשורות בחובות האדם מרכושו כלפי ה' והמזבח. וחוזרות על פרשת 'מזבח אבנים תעשה ל' שנאמרה אחרי הדברות, וכל אחד משלש הפסוקים משתמש ב'ל' כמו בפרשה ההיא.

וכשם שבפרשה הראשונה באו שלש סדרות חוקים אלהיים, שתי לוחות של דברות, ופרשת המזבח, כך בתוך המשפטים משולבים שלש סדרות המותאמות לשופט: פעמיים נמנים שלש עברות שענשן מוות, והענישה מוטלת עליו. ובפעם השלישית באות חובות עבודת ה', שיש להן אופי משפטי, מכיון שהן עוסקות בהסדרת הרכוש.

כח מלאתך ודמעך לא תאחר בכור בניך תתן לי:

מלאתך - המילוי הוא השלמה, ('מלאו ימי' (בראשית כט כא), 'לא מלאו אחרי' (במדבר לב יא), לא עשו בשלמות דברי), כאשר נשלמים הפירות,⁵¹ והם ממלאים את השדות ('מלאו פני תבל תנובה' ישעיהו כז ו), ומתחילים לאסוף אותם (וגם זה הוא מילוי, כמו 'מלא העומר', וכנר' זו המשמעות של 'מלאה' במדבר יח כז), מקדישים חלק לה'.

ודמעך - הפירות העומדים לסחיטה, כשהם מלאים ועסיסיים, ברגע שמתחילים להתעסק עמם הם כבר מטיפים עסיס (עמוס ט יג, ובבראשית מט כח: דם ענבים), גם מהם, ברגע הראשון יש להקדיש חלק לה'. הטיפה הראשונה היוצאת מעצמה, מסמלת את השפע, היין והשמן רוצים מאליהם לצאת ולברך את ביתך,⁵² ומן הראשית הזו שהטבע עולה לקראת האדם, יש לתת לה'. ולכן כינוי זה מתאים לציווי 'לא תאחר' (ובא כינוי זה לתרומה במשנה טהרות ב ג, אהלות טז ד).

לא תאחר - הבאת התרומה לה', לא אמורה להיות כמו מס, שהוא חוב שעל האדם לשלמו. אלא כמצוה, שחלק מאסיפת הפירות והכנתם לאכילה, הוא הבאת הראשית בשמחה לה'. באותה אינסטנקטיביות שמשליכים את הטריפה לכלב (פסוק ל), מניחים בצד את הראשית ומביאים אותה לה'. בכל דבר יש חלק אלוה, מול חלק בהמי. התורה מלמדת להבחין בין החלקים האלו ולהפריד ביניהם.

בכור בניך - התורה חוזרת לחוט המקשר את הפרשה הזו, יציאת מצרים, כבר ביציאה קבלו ישראל את דין הבכור, טעמו ונימוקו, וכן דרך פדיונו, ולכן אין הם תמהים על משמעות נתינת הבכור לה'. ההשוואה לבכור האדם, באה להדגיש שאין המדובר במס, אלא בהסתכלות על העולם, הכח המחיה את העולם הוא כח אלהי, ולכן אין אנו לוקחים את הכל לעצמנו, לפני שאנו ניגשים אנו מגישים את הראשית לה'. גם בבנינו, ובודאי גם בתבואתינו. וראה פירוש יג ב,⁵³ שגם בבכור יש צורך להדגיש שכל בכור לה', בניגוד למה שהיה בעבר שהבכורות היו כשרים וראויים להיות כהני ה', אבל לא כל בכור עשה זאת. בדיוק כמו בקרבנות שתמיד היו מקריבים שונים, אבל התורה קבעה הקרבה שיטתית, לא רק בהתפרצות רגשות ספונטנית, ולא רק מתוך שפע, אלא מתוך תפיסה של אי תפיסת כל מה שהטבע נותן.

תתן לי - וכבר נתפרש לעיל שם שיכול גם לפדותו, ובהמשך התורה כשחטאו בני ישראל וניתנה עבודה לבני אהרן, מוכרח יהיה לפדותו. ולא בא כאן אלא לפרוש את חובות האדם מכל צדדי חייו. סתם נתינה לה', היא כפי שאומרת חנה על שמואל 'ונתתיו לה' כל ימי חייו' (ש"א א יא), מה שהתגשם ע"י עמידתו במשך לשרת את עלי.

ויש בדינים אלו בכלל הקדמה לדין בכורי מעשיך הנזכר בהמשך (יט), וחג הקציר בו מביאים את הבכורים לפני ה' (טז).

כט כן תעשה לשרך לצאנך שבעת ימים יהיה עם אמו ביום השמיני תתנו לי:

⁵¹ "פן תקדש המלאה" (דברים כב ט), כאשר יושלמו הפירות ותוצה לבצור, יהיו הם אסורים (מחמת הכלאים).
⁵² ואפשר שעל זה מוכיח עמוס "וראשית שמנים ימשחו" (ו ו), במקום להביאם לה'. ויתכן שישוד הכינוי 'דמע' הוא בדעה קדומה שהיוצא הראשון שייך לאלים ואין לגעת בו (וראה ש"א טו כא, שהעם לקחו "ראשית החרם לזבח לה'", והיה זה חטא), והעמים הסלאביים עד ימינו מכנים את התלתל הראשון העולה בראש התינוק 'לתלתל אלהי'. וכמדת דרך ארץ של היושבים בסעודה, שאם אינם בעלי הבית אינם נוטלים ראשונים מן הקערה. כך מרגיש האדם המאמין בעולם, שאינו נוטל ראשון מן המלאה והדמע.
⁵³ ושם בסיכום הפרשה ובהערות שוליים, על השערות חוקרים בדבר דין הבכורות.

לשרך לצאנך - נופל על דיני השור והשה המוזכרים לאורך כל הפרשה.⁵⁴ אחרי משפט בעלותם בא חוק הדת לענינם. והרעיון המרכזי של הפרשה הוא שאי אפשר להפריד בין המחלקות האלו. גם המוסר אינו יכול להיות פרץ של רצון טוב, אלא רק להיות כפוף לחוקים ולסמכות. כי רק באופן זה יהיה בידו לנצח את היצר והחטא, אשר רובץ לפתח. בכל דור קיימת השאלה המוסרית, אשר שום פרץ של רצון טוב לא יתן כח לענות עליה, ורק החוק המוסרי המחייב, יכניסנה תחת כנפיו.

שבעת ימים יהיה עם אמו - בכל פרט מציינת התורה את ההרגשה המוסרית, סיבת ההמתנה היא שבימים הראשונים לחייו של הוולד שכיחה מאד מיתה, רק אחרי שהוא שרד שבוע ניתן להחשיבו כנתינה חשובה וכולד בר קיימא (וגם מראהו החיצוני וגדלו מתייצבים והופכים לסבירים, ביחד לוולד הנולד שמראהו עלוב). אך אין זה רק צירוף מקרים, שכן חלק מהתאקלמותו בעולם היא ע"י קירבתו לאמו, הדואגת לו לכל צרכו וכמובן למאכל. התורה רואה את טבע העולם ואת החק האלהי כדבר אחד, הניתוק מהאם רע לטבע ורע למזבח, 'כסות דמעה את מזבח ה'.. אין עוד פנות אל המנחה ולקחת רצון מידכם' (מלאכי ב ג). כשם שששת ימי המעשה והשבת, הם חוק דתי, וגם טבע העולם יחדיו, כך כל חוקי התורה.

ביום השמיני תתנו לי - כל עוד לא נקבע מעמד הכהונה, קרב הבכור על המזבח, ומכיון שאינו קרבן עולה, הרי הבעלים אוכלו לפני ה' ובזה נחשב שנתנו לה'. וכך גם היה דין המעשרות הראשונים. משהוקם המשכן ולאחר מכן נקבע מעמד הכהונה, נקבעו גם רוב המתנות האלו לכהנים (במדבר יח טו), שאכילתם כאכילת מזבח. ורשות הכהנים היא קדושה ונחשבת "לה"⁵⁵. אמנם בסי' דברים מוזכר הבכור בין הדברים שנאכלים ע"י הבעלים בעיר הבחירה, שקדושתה ומעמדה הופכים גם את אכילת ישראל לאכילת גבוה. אלא שגם ההלכות שבספר דברים נאמרו למשה עוד בסיני (ראה בפרק: שימת המשפטים כמתן תורה, ולעיל בהערה 8), והם כתובות לפי דין שמות. לכן הברירה ביד תושבע"פ לקבל את התיאור שבויקרא כאחרון וקובע, או את התיאור שבדברים. והמציאות ההיסטורית שגרמה לכך שמציאות דברים לא התגשמה בצורה מוחלטת כמעט עד החורבן, בודאי לא איפשרה לתושבע"פ להתייחס אליה כמציאות סופית.

ל ואנשי קדש תהיון לי⁵⁶ ובשר בשדה טרפה לא תאכלו לכלב תשלכון אתו:

ואנשי קדש - חזון ממלכת כהנים וגוי קדוש בא לידי כל תפארתו רק בתורת כהנים, ולא ניתן עדיין במתן תורה, וכאן נפתח הפתח הראשון, המקרה שיש בו גם ענין של אצילות מוסרית, הנפש היפה סולדת מאכילת בהמה שנטרפה על ידי חברתה ונסרחה בשדה. מצוות שחיטה תגיע בעתיד, ועל זה נאמר "תהיון לי". ויש ענין סמלי בדבר שמצוות שחיטה לחולין לא נתפרשה במפורש בתורה שבכתב, כאילו ממילא קורה הדבר שנהיו ישראל אנשי קודש, וחזרו לפסוק זה ודרשו ממנו מצוות השחיטה כי הלכו אחרי רוחו ומטרתו.

תהיון לי - קודש לה', ולא סתם קדושה הבאה מתוך תיאוריה אנושית, שכן זו אינה נצחית ואינה מביאה את הפרי הרצוי. כדרך שמדגישה התורה תמיד "ועשית הישר והטוב - בעיני ה'", "מצא חן - בעיני אלהים ואדם".

ובשר בשדה טרפה - דין זה שייך לכאן, שכן לעיל (יב) הוזכר דין הטרפה מבחינה ממונית, ולכן צריך להזהיר שאין הטרפה הניצלת מן הטרפה מותרת באכילה.

לכלב תשליכון אתו - הסיבה שאין לאכול, הוא משום שזה ראוי לכלבים, לבעלי חיים האוכלים בלעם זה מפיו של זה. וזה הוא הניגוד לבכור שעל האדם להבין שעליו 'לתנו לי', מול הטרפה שעל האדם להבין 'להשליכו לכלב'. ההשלכה מבטאת תיעוב (אך יש כאן ביטוי גם של ענין פרקטי, כשמדובר בכלבי הפקר, חוששים להתקרב אליהם ומשליכים מרחוק).⁵⁷

⁵⁴ ובפרט דומה הלשון לאמור בפרשת אבדה "וכן תעשה לחמורו..." (דברים כב ג), וראה 'משפטים כמתן תורה' בסוף הפרשה, על הקשר בין הפרשיות הללו.

⁵⁵ רד"צ מציין לספרי במדבר קיט: "משל הדיוט אומר לטובתי נשברה רגל פרתי, לטובתו של אהרן בא קורח וערער על הכהונה כנגדו", והכונה שמחמת הערעורים על הכהונה, הועברו ונקבעו לכהונה זכויות נצחיות להסדרת מעמדה.
⁵⁶ קדושת ישראל בעיני מאכלות החל ממתן תורה ואילך, נחשפה בדורינו בארכיאולוגיה, כאשר באופן שיטתי ועקבי אין עצמות של בהמות טמאות וחזירים בישובים הישראליים, ואילו בישובים הפלשתיים והכנעניים יש ויש (ראה למשל: לחפור את התנ"ך, עמ' 150).

⁵⁷ בכדי להמחיש, כיצד חוקרי מקרא עושים לעצמם מלאכה קלה, ופוטרים עצמם מכל קריטריון בסיסי של פירוש ונסיון לרדת לכוונה המקורית של הדברים, נביא את פירושו של ד"ר מאיר מלול (שכבר הטעימנו בכזביו, לעיל הערה 6): "פסוקינו מורה להשליך בשר טריפה לכלבים... בדברים.. מורה לתתה (נבלה) לגר או למכרה לנכרי... המלים נבלה וטרפה נרדפות בשימושן במקרא, וכנראה אין הבדל משמע ביניהם" (עולם התנ"ך, לטענתו אין הבדל בין נתינה לגר, או השלכה לכלב, הרעיון בשניהם שווה, שניהם מייצגים את הדמוניות, וגם נבלה וטרפה הם ענין אחד). לא יאומן כי יסופר, והרי לא הובא שום מקור שהמלים נבלה וטרפה נרדפות, מלבד ציון מקומות בהם מוזכרים שני המושגים האלו יחדיו, מה שמוכיח שאין הם דבר אחד, אם על חילוף 'נבלה' במקום א' מול 'טרפה' במקום ב' ניתן לומר שהוא אותו דבר, איך ניתן לומר על 'נבלה' ו'טרפה'?

הדין הזה, על הצורה שהוא מנומק, מהווה הגשר בין תורת ברית סיני, לבין תורת הקדושה. אין האל מצוה את כל מצוותיו בבת אחת כרשימת חוקים, כי ענינו הוא התפתחות אורגנית בתוך נפש האומה, המהלך הראשון הוא היקשרות ראשית המשפטים לנפש העבד המשוחרר, המוציאו מבית עבדים והמעלה אותו דרך כך טפח מעל התפיסה ששררה עד זמן מתן תורה. רק הוא יכול להבין את זכויות העבד, את מצוות המנוחה לגר ואפילו לבעלי החיים, את חובתו לטפל גם בחמור שונאו. וכהצצה להמשך מגלה לו התורה: אחרי שתזקק את התנהגותך בעניני החול להתנהגות אצילית, ולא תשים את רדיפת הכח או הממון כאידיאל ושאפה, ממילא נפשך תשאוף לקדושה גם במה שנוגע בינה לבין עצמה. כשם שמובן מאליו למי שאינו שם לנגד עיניו את צבירת הברכה שנזדמן לו לדבר החשוב ביותר, שהבשר הזה יש להניחו לכלב, כך בעתיד "אנשי קודש תהיון לי". לא תסתפקו בכך שאתם מעל מדרגת בעלי החיים, אלא תרצו להתעלות גם מעל שאר האדם אשר על פני האדמה.

כאן חוזרת התורה אל הדין, שאסרנו לקלל, לפני ההפסקה בחובות המזבח, ומטילה עליו שבע חובות, באותו נושא עצמו של היחס לחלש. ובתוך החובות האלו בא דין הנוהג בכל העם, של עזרה לחלש אפילו אם הוא אויב ושונא, ובזה משווים את הדין והשופט לכל העם בחובה המוחלטת של נשיאת החלשים על שכמו. חובות הדין נפתחות באיסור עדות שקר ובלשון הדברה "לא תשא", "לא תהיה", ובהמשך "לא תענה".

כג א לא תשא שמע שוא אל תשת ידך עם רשע להיות עד חמס:

לא תשא שמע שוא - האיסור שבדברות הוא לא תשא שם ה' לשוא, אבל כשהדין שומע דברי שוא מהעדים, כמוהו כנושא שם ה' לשוא, שכן ה' ניצב למראשות הדין. וכן יש במשמעות: לא תשא, לא תסבול. כמו: עד מתי אשא לבדי.

אל תשת ידך - ברגע שנותנים יד למי שיודעים שהוא רשע, גם אם לא יודעים בדיוק איך, שיתוף הפעולה הזה מביא לבסוף לחמס, ואתה, המשתף פעולה נוטל אחריות על החמס.

להיות עד חמס - ייתכן שעד חמס הוא כינוי לאדם שרואה חמס, ושותק מפחדו להתערב. מכאן מובן שרשע אינו יכול להיות עד, ובודאי לא דיין.

הפסוק במתכונת חרוז: לא תשא שוא

אל תשת רשע

ב לא תהיה אחרי רבים לרעת ולא תענה על רב לנטת אחרי רבים להטת:

לא תהיה אחרי רבים לרעות - מטבע הדברים דברי הרבים יתקבלו, ההלכה באמת כרבים, אבל היחיד שסובר שדברי הרבים הם 'רעות' אין לו להיות מושפע מהם, ולא יימשך אחריהם. לדבר זה אין השפעה הלכתית, שכן ההלכה תכריע כרבים, ובכדי לתת לו תוקף מעשי, קובעת ההלכה שבמקרה שאנו חוששים שדבר רע מתרחש כאן, כגון במקרה ששופטים אדם למוות (במלים אחרות: כאשר מריעים מצבו של מישהו), אין אנו מסתפקים בכך שיש רוב, אלא דורשים רוב מיוחס. שמא הרוב הפורמלי אינו אלא רוב לרעות.

לא תענה על ריב - האיסור שבדברות הוא לענות עדות שקר, אבל כשהדין נוטה מהדרך הישרה, הוא לפעמים כמעיד עדות שקר, כי בכך מעוות את הדין. כאשר הוא עונה ומצטרף לדברי אחרים, האחריות גם עליו.

שהם אותו דבר?? לא הביא שום אסמכתא לזלזול באינטלגנציה של הכותב והקורא, כאילו אין הבדל בין "בשר בשדה טרפה", ובין נבלה, בין גר שמצוה לסעדו ולתמוכו, לבין כלב.

נכון הדבר שההלכה מרחיבה את דין הבהמה הטרפת, בכל בהמה שהוכתה מכה שיש בה כדי להמית, ולכן דין הטרפה כולל גם בהמות שאינן סרוחות שסועות בשדה, ואין הן בהכרח מאכל כלבים. ואותן אף אפשר לתת לגר. אבל אין זה מצדיק חוסר אבחנה כזה, שאינו מבדיל ביסודי הדברים בין טרפה בשדה המושלכת לכלב, ובין נבלה הניתנת לבני אדם. וזו עדיין לא נאסרה כאן כלל. כך היא דרכם של חוקרי מקרא מודרניים, שיכולים לפרש ככל העולה על רוחם, והרי זו תיאוריה שאינה ברת הפרכה, כי הטקסט הכתוב אינו חשוב דיו בכדי להפריך את הפירוש, שהינו למעלה מן החומר הטקסט והעובדות, הוא פרי רעיון רוח גרידא.

ייתכן שהאמור 'נבלה וטרפה לא יאכל' (ויקרא כב ח), בא לרבות את הטרפה ההלכתית, ואף את הנבלה ההלכתית, זו שהוכתה מכה שיש בה כדי להמית, וזו ששחיתתה לא היתה מדוקדקת. ומכיון שלא הזהירה עליהן התורה בפירוש עד עתה, באה אזהרה לכהנים שלא להיטמא בהן. אבל אין מכאן כדי להתיר להדיוט. מיחזקאל בודאי אין לדקדק בזה, והרי הוא אומר על הכהנים "ואת תורותי ואת חקתי בכל מועדי ישמרו ואת שבתותי יקדשו" (מד כד), ואין ספק שגם לפי יחזקאל מצוות השבת מיועדת לכל העם, כמפורש ביחזקאל כ' ובעוד מקומות רבים.

לנטות אחרי רבים, להטות - במקרה ש'מתבשלי' דבר רע, אל תצטרף לויכוח, בכדי לגרום לכך שעוד דעות יצטרפו למנין הרוב, להטות את הדין לכיוון הרצוי לך. (ומכאן מובן שההלכה נקבעת תמיד אחרי הרבים).

ההקבלה של הדברות האלו ללשון הדברות שבהר סיני ברורה, וכנראה גם 'לא תהיה' קשור ביסודו ל'לא יהיה לך אלהים אחרים על פני', לא יהיה לנגדך גורם משפיע אחר על פני האמת, גם לא הרוב.

ג ודל לא תהדר בריבו:

בריבו - כאשר הוא עושה את הריב, ואיננו צודק. אין להדר פניו, ולתלות את התנהגותו בכך שהוא דל ומסכן, ואע"פ שהוא האשם, יש לרחם עליו. האיש הפרטי המתעסק עם הדל, מצוה עליו לוותר לו, לחנון אותו, ולא ללחצו (לעיל כב כד), אבל כשמגיעים לדין, חובה על הדיין למצות את הדין.

גם כאן הציווי השלישי מאזן את שני הראשונים, אין לתת מקום לרשע (עד), אין להדר פני רבים ונכבדים (דיינים). אבל גם את הדל (בעל דין) שנצטוונו לרחם עליו, אין לוותר ולהדר בדין. אין לסטות מן הצדק לא לכאן ולא לכאן.

ד כי תפגע שור איבך או חמרו תעה השב תשיבנו לו:

כי תפגע שור - כממשיך דיני המשפטים, כמו: כי יגח שור (לעיל כא כח), ומתאימה פגיעה שהיא פגישה מקרית בבע"ח תועה.

דין זה חוזר על ההדיוט, שכן אחרי שדבר החוק ברשע, בנכבד, ובאביון, יורד הוא אל השונא. והדיין אינו דן מי ששונא אותו, וגם אינו אמור לשנוא אף אדם. אבל בהדיוט מצוי הדבר שיש לו שונאים, וגם הוא אינו מטה דין שונאו, אלא נוהג בו כהלכה. וקל וחומר לדיין שלא יטה שום דין משום סיבה. וגם אם יראה אדם שבעיניו הוא שלילי, לא ימהר לחייבו גם במקרה הנדון בו אין לנו ידיעה, אלא ידמיין אותו כשור תועה, כחמור שונא הרובץ, ועליו לעזור לו לברר את האמת.

ויש כאן גם ניגוד: הדיין צריך לחסום בגופו ובחכמתו את הרשע או את השונא בעל התחבולות, אבל ההדיוט אינו שופט ואינו דין, וגם על אנשים שאינם צדיקים יש לחוס ולחמול ולסייע להם במדת האפשר.

איבך... תעה השב תשיבנו - האויב חמור מן השונא, שכן האויב מוציא איבתו לחוץ ומבקש להרגו, כמו 'ואיבה אשית', מלחמה בפועל, ולכן שם אויב נופל תמיד על בעל המלחמה, שהוא יותר גרוע מן השונא. ונטיית כל אדם היא שלא להתקרב אליו ואל ביתו. אעפ"כ צריך הוא מיזמתו להשיב את בהמתו ולבא בגבולו לשם כך. ויש טעם בדבר, שהרי אתה מוצא אותו ברגע של חולשה, שנכסיו תועים, וכשאתה מחזקו ומשיב אליו את נכסיו, אפשר שתד איתנו, והשב תשיב לו גם את האמון בך ובאנשים אחרים.

בהשבת השור והחמור, יש גם משום התחשבות בבהמה, שלפעמים בתעותה בערבה לא תמצא די סיפוקה והגנתה.

ה כי תראה חמור שנאך רבץ תחת משאו וחדלת מעזב לו עזב תעזב עמו:

כי תראה - מראה חמור רובץ הוא מראה שכיח בדרכים, ואינו צריך ל'פגיעה'. וההלכה לומדת מן ההקבלה, שגם חמור רובץ הנראה ממרחק, יש להתקרב ולעזור לו, שהרי אין חמור זה גרוע מהשור התועה, הנראה ממרחק. בניגוד לנטיה האנושית, לעזור לאדם יתקועי רק כשעוברים על פניו, ואילו לדלוק אחר אבדה גם למרחק, שכן מרגישים הם שהשור התועה לא יוכל להסתדר בכחות עצמו, וייתכן שאין אדם אחר היודע מי בעליו, משא"כ החמור בצד הדרך נמצא במקום שאחרים ג"כ יכולים לעזור.

חמור שנאך - ציור הדברים מתאים לטבע, שהאויב הוא אדם המאיים, והוא כשור בעל כח גדול ונוגח בקרניו, והוא שור אויבך, אשר רק להתקרב אליו מפיל פחד פן ינגחך כאדונו. השונא הוא אדם שפל ורע, כחמור המתפלש במשאו. ורק ההסתכלות בו מעוררת דחיה ורצון להפנות את הגב.

וחדלת מעזב לו - טבע הדברים הוא שהאדם עוזב פונה ומתרחק בלבו או ברגליו, וזה קורה באופן בלתי רצוני. המצוה היא להפסיק את העזיבה הזו.

עזב תעזב⁵⁸ עמו - למרות שאתה נמצא עמו ומתחכך בו, להרמת המשא על החמור צריכים שיווי משקל ובדרך כלל הדבר נעשה ע"י שנים. ואולי החיבור הזה 'עמו' ירכך את השנאה ביניכם.

ו לא תטה משפט אבינך בריבו:

אבינך בריבו - המצב ההפוך מהאיסור להדר פניו של הדל (לעיל ג),⁵⁹ כאשר האביון עושה ריב עם איש מכובד, לא תטה משפטו מחמת שאינו אלא אביון, וכביכול אין לו זכות לעשות ריב מול אחרים. ולכן נקט לשון חיבור 'אביונך', האביון הוא חלק מהחברה והעם, והוא מוטל עליך, ומצפה למוצא פיך.

האיסורים המהופכים, מגלים כמה שברירית החשיבה האנושית, רגע אחד הוא יכול לראות את העני כידל', קטן מטבעו, יצור רזה וחלש שיש לעזור לו יותר ממה שהחוק מתיר, ורגע אחר הוא יכול לראות את העני כ'אביון', תאב כל הזמן לעוד ועוד במקום לעזור לעצמו, ולכן הוא מעלה בדעתו להפלות אותו לרעה.

ז מדבר שקר תרחק ונקי וצדיק אל תהרג כי לא אצדיק רשע:

מדבר שקר תרחק - גם אחרי שכבר נאסר כל מה שיכול החוק לאסור בנוגע לשקר, לעד רשע החשוד לשקר, להצטרפות לרבים העושים שקר, וכו', אין לזנוח את האינסטינקט המזהה שקר, גם כזה שאינו רשום בחוק, כאשר 'מריח' הדיין שקר, עליו להתרחק. בהיעדר חוק מפורש המאפשר לו לפסול מעשה מסויים, צריך הוא על כל פנים להתרחק. דבר שקר אינו 'שקר', דבר שברור שמנוגד לאמת, אלא דבר שנראה שקרי.

ונקי וצדיק אל תהרג - ועל ידי שתתרחק מדבר שנראה שקרי, לא יקרה בבית דינך שיהרג נקי וצדיק, על ידי כל האישורים הפורמליים, מחמת שהדיין לא הפעיל את האינטואיציה ולא התרחק אלא ציית לחוק הרשמי.

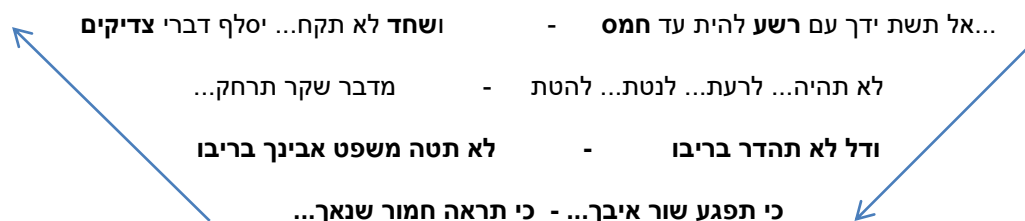
כי לא אצדיק רשע - כי האל יודע את המציאות האמיתית, ושום חוק פורמלי לא יהפוך מי שהוא במציאות רשע לצדיק, ולכן כשרואים דבר רשע, גם אם רשמית הוא מוגדר כצדיק, כגון ששני אנשים באו והעידו כך וכך, הוא לא נהפך בכך לצדיק, לא זו מטרת החוק.

ח ושחד לא תקח כי השחד יעור פקחים ויסלף דברי צדיקים:

ושחד לא תקח - אחרי שהעירה התורה את הדיין, להשתמש בחושים הכי דקים, לזהות רוב שאינו חיובי, לזהות רשעות וחמס המסתתרים במעטה של עדות סדר וחוק. צריך הוא לשמור על צלילות ונקיות דעתו ביותר. וכמובן אין המדובר בנטילת שוחד לשם הטיית משפט, אלא בכל נטילה שהיא, אפילו במגמה לשמור על משפט צדק.

ויסלף דברי צדיקים - כאשר הצדיק ידבר בפני הדיין דברים צודקים, הדיין שנטל שוחד יראה אותם מסולפים, וימצא בהם חסרונות.

מבנה הציוויים לדיין:



הציוויים לדיין כוללים בתוכם שמונה דברות: **לא תשא, אל תשת, לא תהיה, לא תענה, לא תהדר, לא תטה, אל תהרג, לא תקח.** ויחד עם שני הציוויים: **השב תשיבנו, ועזב תעזב,** ישנן כאן עשרה דברות.

ט וגר לא תלחץ ואתם ידעתם את נפש הגר כי גרים הייתם בארץ מצרים:

⁵⁸ ייתכן שגם המונח 'מעזיבה' בלשון חז"ל, 'יסודו ב'נושא', הקורות הנושאות את הגג, בתורה כאן בא בדומה לבנחמיה ג ח: "ועל ידו החזיק חנניה בן הרקחים ויעזבו ירושלים עד החמה הרחבה", שם 'יעזבו' הוא במקביל ל'החזיק', נשא בעול ותמך בפעולה, וכך בדיוק כאן.
⁵⁹ כך עולה מהמקבילה בדברים כז יט.

וגר לא תלחץ - לעיל (כב כ) נצטוו ההדיוט שלא ללחוץ את הגר יחד עם היתום והאלמנה, כגון באופן של הלואה, וכאן באה האזהרה לדיין לפקח על הדבר. ובא ריבוי אזהרות לגרים, כפי שמבאר הפסוק עצמו, שזה דבר שבני ישראל מרגישים כעת, ולכן ממנו יש להתחיל להשיב אל ליבם את המשפט האלהי ורוחו.

חלק זה מסתיים מעין הפתיחה, כשם היינו עבדים במצרים, כך היינו גם גרים במצרים, בהבדלים בין התקופות השונות, וגם בין חלקי העם השונים. ובכך מסתיימים המשפטים, ומכאן התורה מתמקדת רק בעבודת ה'. דיני עבודת ה' הבאים בסמוך, נגזרים מתוך הדאגה לחלש לעני ולגר, שהיא אחד מטעמי השביעית וכן אחד מטעמי השבת. ובכך בא ביאור לדברת השבת שבעשרת הדברות, וכן מתבארים פרטי איסור אלהים אחרים שבהן. ואף הם כעין הפתיחה בעבד עברי, שש שלבי עבודה, ושלב שביעי של מנוחה.

י ושש שנים תזרע את ארצך ואספת את תבואתה:

ואספת את תבואתה - בכך יש הקדמה גם לחג האסיף הבא בסיום הפיסקה.

יא והשביעית תשמטנה ונטשתה ואלו אביני עמך ויתרם תאכל חית השדה כן תעשה לכרמך לזיתך:

תשמטנה ונטשתה - ניגוד של תזרע ואספת. תשמוט את האדמה ולא תעבוד, ותנטוש את מה שכן צמח ולא תאסוף.

ויתרם תאכל חית השדה - גם כאן (כמו לעיל כב כט בנוגע לשהות הבכור עם אמו) מחברת התורה את חוקי הדת עם שלמות הטבע, אין מטרת השמיטה להשאיר פירות משיירי העניים לחיות. אבל מכיון שהתורה היא ייצוג של הטבע האמיתי ומה שטוב לו, הרי שגם טובתה של חית השדה היא חלק מטובת העולם וטובת קיום החוק.

ויש בכך גם את ההרגשה של אי השתלטות מלאה על הטבע, האדם כובש וסולל, חורש ובוצר, אבל אינו עושה זאת בלי שום הפסקה. בשנת השמיטה הוא משאיר את העולם במצבו הטבעי הראשוני, כל מי שמשגיח ידו בא ומלקט, כל האנשים שוים, ואף חית השדה כמעט שוה להם, כפי שהיה בגן העדן. וגורל הארץ תלוי דוקא בשחרור היד, והגלות היא כנגד שנות השמיטה שלא שמרו, המשתלט ותופס לחטוף כל שאפשר מן הארץ, מפסיד אותה. והמרפה ידו, נשארת אחיזתו בארץ עד עולם.

כן תעשה לכרמך לזיתך - לא רק התבואה, שצריכה כל שנה שתילה, וטובה לה ההובר. אלא גם העצים הקיימים, ששנה של נטישה יכולה לגרום להם נזק. אמנם ההלכה מתירה עבודות למניעת נזק ברור, שכן אין כוונת התורה לעשות את הארץ שממה (כדלהלן פסוק כט), והחידוש בכרם וזית הוא שאף שעבודתם מועטה, ואינם צריכים חרישה וזריעה, צריך לסלק ידם ואינו יכול לעשות שום דבר בכדי להיטיב את הפירות.

יב ששת ימים תעשה מעשיך וביום השביעי תשבת למען ינוח שורך וחמרך וינפש בן אמתך והגר:

תעשה מעשיך - בעשרת הדברים מוזכר "תעבוד ועשית כל מלאכתך", אבל אף שהאיסור והחוק עוסק ב"מלאכה" בשבת, הרי מטרת השבת היא לנוח, ולהימנע לא רק ממלאכה אלא מ"כל מעשה", וזה יסוד למנהג הקדום בעמנו, הנזכר עוד בנביאים, שאח"כ גובש כתקנת חכמים, להימנע מכל עשייה בשבת, ולהקדישו למנוחה.

כמו כל חוקי התורה, יש בחוק את הרובד הפשוט והגשמי, והרובד היותר עמוק ורוחני. בעשרת הדברים ביאר ה' את יסוד השבת, שיסודו בקדושה שה' קדשו בעת הבריאה, וכאן, בין המשפטים, מבאר הוא גם את הדבר הנגלה, הנופש והמנוחה לעבד ולגר (שהרי האדון יכול לנוח גם באמצע השבוע אם ירצה), בדומה לשביעית, שהיא נופש לאדון, והרווחה לעני ולגר. ואף בשביעית יש את רובד הקדושה, המתואר בויקרא כו.

למען ינוח שורך וחמורך - בזה מתקשר דין השבת לדין הקודם של שור תועה או חמור הרובץ תחת משאו, התורה היא תיקון הבריאה כולה, ולכן בכללה אף דאגה לשור ולחמור. הגנב הטובח את השור מתקלל ונקנס ומביא מהומה לעולם, וההולך בדרך ה' ודואג אפילו למנוחת השור והחמור, מביא ברכה ומנוחה לעולם.

תשבות.. וינפש - מלשון המסורת על בראשית "שבת וינפש" (להלן לא יז)

וינפש - בבהמה נאמר ינוח, ובאדם וינפש, ללמדך ששבת כוללת הרבה רבדים, החל מהרובד הפשוט, של בהמה הנחה, המנוחה היא עצירה, פעולה טכנית של הפסקה. עד ההינפשות שהיא מנוחת הנפש, וענינה נותן לנפשו.

בן אמתך - הקטן שבכולם, (השוה לעיל יג' ה' בכור השפחה אשר אחר הריחיים), שמן הסתם אינו עובד יותר מדי, גם הוא צריך מנוחה. התיאור של בן האמה הוא אנושי, גם לה יש בן, גם היא רוצה להשתעשע עמו. ומן הצד השני מבחינת האדון אין לו חשיבות, האדון לא קנה אותו, ואין לו צורך בו, הוא נולד לשפחתו.

יג ובכל אשר אמרתי אליכם תשמרו ושם אלהים אחרים לא תזכירו לא ישמע על פיך:

ובכל אשר אמרתי אליכם תשמרו - הגישה הטבעית לחוקים ולאמירות מוסריות היא לראותן כדבר טוב, אבל לא כדבר שיש "להישמר בו", כמו משפטי הממונות שאם אדם מזיק לחברו לא יוכל להצטדק. ואילו התורה רואה את החוב המוסרי כדבר שיש להישמר בו, ושקיום העם תלוי בו. וגם משה אומר: "את כל הדבר אשר אנכי מצוה אתכם אתו תשמרו לעשת לא תוסף עליו ולא תגרע ממנו" (דברים יג א), אין זה מובן מאליה שהדרישה היא לעשות בדיוק ככתוב, ולא להסתפק בדומה לו תוך שמירה על רוח הדברים. ואולי הדגשה יתירה זו באה כאן לגבי עשרת הדברות, שהם חוקים קבועים שאינם ניתנים להגבלות ולפרשנות מצמצמת, ומוחלטותם היא הרעיון שמאחוריהם.

תשמרו - למצוות השבת נצמדת הרבה פעמים אזהרה אחרת: "איש אמו ואביו תיראו ואת שבתתי תשמרו", "את שבתותי תשמרו ומקדשי תיראו", וגם כאן בהמשך למצוות השבת באה אזהרה כללית (כי המטרה להיפך, תשמרו את השבת כדי שתתמסרו לרוחניות ותישמרו בכל המצוות). וייתכן שעד מתן תורה, אף אותם אלו שידעו והכירו את השבת, היו מבטלים אותה מפני כל החוקים האחרים, כי לא חשבו שהשבת ניתנת למנוע מצוות, בין אם זה הכנת צרכי הסעודה, בין אם זה מצוות אחרות חולפות. ונחו רק מענייני החול. וכשניתנה תורה הוצרכה התורה להצמיד את השבת לשאר החוקים, שגם היא חוק וזמן לה, ולא יעברו על חוקיה לא משום ציווי האב, ולא משום מצוה אחרת שאינה דוחה שבת. ואולי גם ההלכה שאין שבות במקדש, נסמכת על משמעות הכתוב שיראת המקדש היא בצד שמירת השבת, ויש שהם משתווים זה עם זה.

ושם אלהים אחרים לא תזכירו - אפשר שנכלל בזה גם ציווי אלהים אחרים, כך למשל אין להזכיר חוקים ומשפטים שציווה חמורבי בשם האל שמש, לא ישמע על פיכם, כי למשפטי התורה יש סדר ותכנון אלהי, וגם אם יש משהו שנראה דומה בחלק מהפרטים, הרי זה כקוף הדומה לאדם, שאין שניהם מגיעים לאותו מקום, שהקובע הוא השונה ולא הדומה. וחלק ממהות הציווי להישמר בכל מוסרי התורה, הוא שאינם כסתם מוסרים של אלהים אחרים שענינם יופי ואסתטיקה, גם המוסרים הם גזרת מלך שתוכן ותכלית בה. ושם אחר לא ישמע על פי לומדי גזירת המלך. והוא ניגוד לאמור בסוף הפרשה הקודמת "כל המקום אשר אזכיר את שמי אבא אליך וברכתיך", והמזכיר שם אחר דוחק רגליו של הקב"ה.

לא ישמע על פיך - וזה יהיה הסימן לאותו שסבר וקיבל את התורה כולה, שכל מעשיו נעשים על פי החק האלהי, ממשפטי השורר המזיק, ועד דרכי המקדש, והתנהגות עם אביונים ושונאים. וכיון שכל מהלך חייו יהיה מכוון כלפי מעלה, לעולם לא ישמע מפיו שם זר, אפילו לא בדרך של פליטת פה. לא נשמע ולא נודע ממציאאות אחרת בלתי ה' לבדו.

המשך הציוויים העוסקים בעבודת ה', ממשיך אף הוא את פרשת 'מזבח אדמה תעשה לי', שלאחר הדברות, ואף פיסקה זו משתמשת באופן שיטתי ב'לי' 'זבחי' 'חגי' וכדו'. כך שבעצם היא פירוש ל"ושם אלהים אחרים לא תזכירו", העבודה צריכה להיות מיוחדת לה', ואין עבודה סתמית, וכדלעיל בפרשה זו "זבוח לאלהים יחרם בלתי לה' לבדו".

מופרדת היא פרשת הקרבנות מפרשת המשפטים (וכן באה אחרי הסיכום "ובכל אשר אמרתי אליכם תשמרו"), שכן אינה נוהגת כל הזמן ובכל מקום, ומאותה הסיבה שפרשת המזבח מופרדת מפרשת הדברות, ראה פירוש לעיל כ כא.

יד שלש רגלים תחג לי בשנה:

הפיסקה האחרונה מצווה 'שלש רגלים תחג לי', ובכך חותמת מעין הפסקה הראשונה שקבעה 'אם שלש אלה לא ייעשה לה', שלש חובות לאדם, ושלש חובות לה'. יש גם ענין בחזרה על מצוות החגים שיש לחוגה

לה', אף שגם הנכרים חוגגים חגים דומים עכ"פ באותן תקופות השנה, ולהלן (כד) נאמר לא תעשה כמעשיהם, את החגים יש לחוג לה', ולא יאבד עולמו מפני השוטים.

שלוש... בשנה - ענין הפרשה היא להציג את ההיקף של חוקי התורה על פני כל סוגי הפעולות, וסיומה הוא הקשר לה' על פני כל הזמן.

טו את חג המצות תשמר שבעת ימים תאכל מצות כאשר צויתך למועד חדש האביב כי בו יצאת ממצרים ולא יראו פני ריקם:

תשמר - לשון המתאימה לדבר הידוע, כמו שנוקטת התורה לגבי שבת.

שבעת ימים תאכל מצות - לא ננקט כאן איסור החמץ, שאינו אלא תזכורת, ובא להקביל לששת ימים תעשה מעשיך, ושש שנים תזרע שדך. אבל יש צורך בפרטי המצוות, שכן הכוונה היא להבדיל מהצורה בה חוגגים הנכרים את החגים, כי העיקר לחוג לי', בדרך שצויה הי'.

כאשר צויתך - לעיל יב ו.

למועד חדש האביב - אין לשכוח את ההקשר הטבעי של החג, שהוא חלק מגורם השמחה, ומהצורה הנכונה וההרמונית לתפסו. ולכן ההלכה מקפידה שיחול פסח באביב.

ולא יראו פני ריקם - עוד קודם שנצטוו לעלות, נלמד העיקרון שהעולה אינו יכול לבא ריקם, ואפילו מי שאינו חייב לעלות, כשהוא עולה אינו יכול לבא ריקם. ודומה לאמור לעיל ג כא: "והיה כי תלכו לא תלכו ריקם", והכוונה שדרך התורה במעשים לא בדיבורים. אין שום דבר שיספיק לו דיבורים, ותמיד כל דיבור מגיע עם מעשה, ולא יהיה "דיבור ריקם".

והזדרזה תורה להזהיר ברגל הראשון מתוך השלשה, שכן האדם יכול להמתין עם נדריו ונדבותיו לרגל הבא וזה שאחריו, וכך היה מקובל, אבל ריקם לגמרי לא יבא בשום רגל. ולכן גם מפורש כאן נסיבות החגים, האביב, הקציר, והאסיף, שבכל אחד מהם יש תנובות והארץ מברכת את יושביה. לכן מביא בכל חג מעין זמנו וענינו (ובהמשך נקבעו קרבנות חובה בכל חג, שהרי ע"י עשירות נכסיו יכול לרכוש קרבן).

טז וחג הקציר בכורי מעשיך אשר תזרע בשדה וחג האסיף בצאת השנה באספך את מעשיך מן השדה:

בכורי מעשיך... בצאת השנה - חגי הקציר והאסיף הם חגים טבעיים, ומתאים אז לעזוב הכל וללכת למקדש, כאשר מכלים לקצור, הוא זמן להפסיק ולחגוג, וכאשר מכלים לאסוף ונגמרת השנה, שוב זמן לחגוג לפני תחילת עבודת הזריעה של השנה הבאה. אבל באביב, לא היה חג טבעי, ועל זה באה מצוות חג הפסח, היום הזה נהיית לעם, החדש הזה ראש חדשים. והאמת שטבע העולם להיות חגיגי דוקא באביב, אף שאין אז הפסקה מן העבודה, ולהיפך מתחילה הקצירה, הרי מזג האוויר הוא הנח ביותר, ומראה הטבע היפה ביותר. כי באמת המשועבד רק לאלהי העולם ולתורתו, הוא חפשי מכל עבודה, וזמן האביב הוא תחילת ועיקר השנה אצלו.

האסיף.. בצאת השנה - בעת שהשנה מסתלקת ונאספת.⁶⁰

יז שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך אל פני האדון ה':

שלוש פעמים - חתימת ציווי הפסח, חוזרת על משפט הפתיחה (יד). אבל יש כאן גם שני דינים נפרדים, חגיגת החגים אינה תלויה בקיום מזבח ומקדש, וזה הוא הדין הראשון. הדין השני מחייב גם ראייה, וזה רק בזמן שקיימים המזבח והמקדש.⁶¹

⁶⁰ מצוות ישיבה בסוכות אינה נזכרת אלא בויקרא. לפי הפשט הסוכות הם האהלים, וראה עמוס ט יא "סוכת דוד", כשכנראה הכוונה לאהל דוד בו היה הארון בהר הבית כל ימי דוד". כמו"כ אין לשלול שבמשך החנינות הארוכות הקימו להם גם סוכות ולא רק אהלים, ואחת החנינות נקראת 'סוכות', אולי על שם זאת. לביאור ענין ענני הכבוד שקשור לסוכות ע"פ חכמים, ראה במאמר 'נס וטבע ביציאת מצרים'. אפשר שכמו לגבי ההבדלים בין ויקרא לדברים (ראה פירוש לכב' כט' והערה 8), היו זמנים ומקומות שראו את מצוות הישיבה בסוכות כתלויה בתנאים, ולא עשאוה עיקר החג. ובפרט נראה שבממלכת ישראל לא היו יושבים בסוכה, שכן ירבעם בדא חדש מלבו והוסיף חודש לשנה כדי שהחג ביהודה וישראל לא יהיה מקביל, ולכן סוכות יוצא ממש בחורף ולא שייך לשבת בסוכה, ובודאי לא בצפון הארץ (ולכן היה קלקול חשבונות בתאריך החורבן, כי היה הבדל חודש בין ממלכות ישראל ויהודה, כמו שמוכיחים גם חלק מהסיכרונים שבשנות המלכים). סיבה נוספת היא העליה לרגל, שלוחי מצוה פטורים מן הסוכה, ולכן היו רבים שלא התרגלו למצוות הסוכה כחובה. ובשום מן הגולה כשכל הישוב היה בירושלים יכלו לעשות סוכות כדת, והיה חדוש בעיני חלק מהמוון העם. אבל כבר זכריה שקדם לימי נחמיה ועזרא (עזרא מזכירו בעבר) מזכיר את חג הסוכות בשמו, וראה גם בסיכום הפרשה.

יראה - אף שאין לראות את ה', הרי ה' רואה אותך, ואין ביאתך הליכה סתם, אלא אתה נראה לפניו.

אל פני האדון ה' - כפי שפתחה הפרשה, האדון הקונה את העבד אינו באמת אדון, כי עבדים בני ישראל לה', והוא האדון. ויש בכינוי זה ניגוד לכינוי הכנענים לאלילים: בעל, מה שמבטא שהקשר ביניהם הדדי ברמה הפיזית, הבעל צריך מהם מתנות, ומתיחס למעשים מיניים שלהם. ה' הוא קודם כל אדון כל הארץ, אנו עבדיו, ולא שותפיו. רק לאחר כריתת הברית הוא נוהג בנו גם מנהג אהבה.

יח לא תזבח על חמץ דם זבחי ולא ילין חלב חגי עד בקר:

הזבח היחידי שנצטוו בו עד עתה הוא הפסח, ואחר שהזהירה התורה שלא להיראות ריקם, חוזרת ומזהירה שבחג הפסח אין להביא כלל חמץ (כל האוכל המובא לסעודת הקרבן, נחשב חלק ממנה, והקרבן מוקרב "עליה", ראה במדבר ו יז), וגם אם מתרבות בהמות הקרבן, יש לסיים להקטיר את כל החלבים עד הבוקר. בכדי שלא יבא הרוצה להדר לכלל יכל המוסיף גורעו. וכמו בכל המצוות בפרשה שטורחת התורה לתת גבול מלמטה וגבול מלמעלה.

חלק ממהות הפרשה הזו היא להורות שהערכים אינם נפרדים זה מזה, הם מערכת אחת. עד ימינו התפיסה הפשוטה של הערכים היא כדברים נפרדים, האדם באופן רגיל אינו נותן דעתו על המצבים בהם יש התנגשות ערכים, או על השאלה לאן מתקדמים המעשים כולם כמערכת. וזה ממה שיכול להביא את האדם להקצין בערך אחד, כדוגמת פעיל לזכויות בעלי חיים, שיפגע בבני אדם אחרים בכדי לדאוג לזכויות החיות. מערכת הערכים שבפרשה הזו ובתורה בכלל, מחברת את כל הערכים ומציבה להם גבולות, וכך משתלבים הם יחדיו לתשבץ אחד.

לא תזבח על חמץ - זביחת הקרבנות מתחילה מערב החג, ולכן מחלקת ההלכה את ערב החג לשני חלקים, בחלקו השני כבר יש לאבד את החמץ, כי כבר מתחילה שחיטת הזבחים. מכיון ששחיטת הקרבן מחשיבה את כל המזון המיועד לסעודה עימה, לא יתכן שייאכל בליל הפסח קרבן, שבשעת שחיטתו הפך לסעודה אחת עם חמץ.

דם זבחי – ראה פירוש להלן כד' ו'.

ולא ילין חלב חגי עד בקר - שחיטת הקרבנות בשעה מוקדמת, מאפשרת לסיים את הקטרת כל החלבים בזמן. ולשם כך יש כאמור לבער את החמץ מוקדם.

יט ראשית בכורי אדמתך תביא בית ה' אלהיך לא תבשל גדי בחלב אמו:

ראשית בכורי אדמתך תביא בית ה' - בפרשת המשפטים נצטוו על נתינה לה' של המלאה והדמע, אבל לא מוזכר בית ה', כי זה אינו קיים בכל זמן ועת. ולכן החלק של ההבאה יוחד לפיסקה שעוסקת בהתגשמות פרשת "אם מזבח אדמה תעשה ליי". אחרי הציווי להיראות שלש פעמים בשנה, ניתן לדבר על בית ה'. שכן אין להקים בית אשר איש לא יפקוד אותו.

לא תבשל גדי - הגדי הוא פרייה של אמו, כל יצור שנולד, נפתח עמו מעיין חלב להחיותו, הוא כמו נטיעה חדשה. נכון הדבר שלעתים אוכלים אנו את היצור, ולעתים מפרידים אנו אותו מאמו ושותים תחתיו ממעיין חייו. אך כמו בדין הביכורים, שאין אנו נוטלים הכל לעצמנו, בלי שום קשר למסי ומעשרות החובה הבאים בעת הכנת האוכל (כמו גם דיני השחיטה והמתנות הבאים בעת הכנת הבהמה לאכילה), מחכים אנו מעט ושומרים מרחק מראשית הפריחה והבקיעה, אין אנו אוכלים עץ וכל פרי, לא נוטלים אם על הבנים (לא בשחיטה, ולא בנטילת גוזלים מהקף), וגם לא יצור ומקור חיותו.

נכונה שיער הרמב"ם (מו"נ ג כח) שבישול גדי בחלב היה מנהג אלילי,⁶¹ ולא לחינם בחרה התורה במנהג זה לסמל את התפיסה השלילית בעולם, שכן ערבוב הגדי בחלב אמו לשם השגת פריון מן האלים, הוא כמו

⁶¹ אחד החלקים החשובים בברית הנחתמת בין מלכים או עמים, היתה הבטחת ראיית פנים: "את פניו יראה". (אופנהיימר, הנבואה הקדומה בישראל, עמ' 86). ההסכם נחתם בין רחוקים, המרחק הפיזי עלול להשכיח את מהות ההסכם ועניו, לכן יש הכרח לקבוע מראש זמנים בהם יפגשו שני הצדדים. וכך הוא בעניינו.

⁶² בכתובת אוגרית נאמר "שחט גדי בחלב טלה בחמאה לאלים היפים והנעימים", (קאסוטו לבראשית עמ' 213, ע"פ גינזבורג). יש לציין שהקריאה ע"פ השלמת טקסט, (המלים "טב[ח] ג[ד]", מתפרשות 'שחט גדי', אבל המלים טלה בחמאה מפורשות. אבישור העיר ש'שחט גדי' אינו מקביל ל'בשל גדי', אבל מכיון שאי אפשר לשחוט גדי בחלב, ברור שהכוונה לשחוט ולבשל, וזה מחזק את הקשר ל'חלב אמו' שכן סתם בשר אינו במשמע שמקורו ידוע, משא"כ הגדי שנשחט מן הסתם מגיע מאותו מקום ממנו מגיע החלב. ועדיין אין החוק האלילי מקפיד על חלב אמו דוקא, אלא רק מתאר מציאות קרובה לכך). לפי עמוס חכם ישנם שבטים במזרח שעדיין נוהגים לעשות כך (דעת מקרא כאן, כנראה ע"פ תו"ש כרך יט עמ' שג). ואם במשפטים קיבלנו רק את ההרחקה מהאלילות, הרי בדברים, שחזרה התורה וניתנה בערבות מואב, קבלו ישראל את ההרחקה בין בשר לחלב כחלק מהלכות סעודה, ראה הערה שגיאה! **הסימניה אינה מוגדרת**, ועשוהו סמל למאכל שלא

השתלטות על מעיין החיים ועל היצירה בעולם, כמו שראו בזריעת כלאים או בפריצות סמל לפריון. כביכול בהיכנסות האדם למעגל היוצרים הוא מרבה את היצירה ואת השפע. בעיני האלילי, אם 'נלחץ' נקבל, בעינינו, אם ניקח צעד לאחור, ונרכין ראש בעונה אל מול הטבע האלהי מקור הברכה, נקבל.

ואולי מנהגם היה להקריב את הגדי הבכור, הראשון שנולד, אלא שהוסיפו לבשלו דוקא בטיפות החלב הראשונות שיוצאות, שהרי יוצאות הן עברו, וראו בהן קדושה, כמו לגבי 'דמע' (לעיל הערה 52), וכאן בא ההבדל בין ההכרה שאין אנו בעלי הבית, ובין הנסיון לפעול ולעשות 'הוראת בעלות' על היצירה בעולם.

בדין זה מסתיימת פרשת המשפטים, ויש בזה משום סיום מעין הפתיחה של השלב הבא בתורה, תורת הקדושה שיתוודעו לה רק אחרי היות המשכן על מכונו ושכינה בתוכם. עד עתה כל החוקים והמשפטים נומקו והוסברו, והחוק הזה בא כגזירה. בכדי לטעום גם מהמימד הזה של התורה, שאין היא רק חוקים הגיוניים ונוחים, שלכן דבקים בהם, אלא חוקים שאי אפשר לסטות מהם, גם אם לא מבינים.⁶³

כ הנה אנכי שלח מלאך לפניך לשמרך בדרך ולהביאך אל המקום אשר הכנתי:

לאחר שמקבץ החוקים שניתן לבני ישראל, יש בו כדי לתאר עם, מכמה מצדדיו החשובים, ומזוויות החיים היסודיות. יכולות ההבטחות להינתן לעם ופתיחה הדרך לכריתת ברית.

הנה אנכי... - המלאך הוא הנהגה נסית בולטת, כמו שהיה עד עכשיו, שאין העם אובד עצות למצוא בעצמו את דרכו ואת מה שנכון לו לעשות. אלא ה' מורה אותו ומכוין אותו. הבטחת המלאך מקורה בהבטחה ליעקב (בראשית כח טו): "והנה אנכי עמך ושמרתיך בכל אשר תלך והשבתיך אל האדמה הזאת כי לא אעזבך עד אשר אם עשיתי את אשר דברתי לך", וראה בסיכום הפרשה על אזכורי ההבטחה הזו. בפליג אמר ה' למשה שלא הוא ילך אלא מלאך, ובזה צמצם כחו של המלאך, שהרי המלאך הוא ביטוי של האלהות, כאמור בסמוך "שמי בקרבו", וכמו ביציאה ממצרים שהמלאך ביטא את כל כח ה', ולכן נתפס הדבר כגזרה רעה, ראה פירוש שם.

אשר הכנתי - המוזכר כבר בשירה 'מקדש ה' כוננו ידיך' (טו יז). הארץ כולה נחשבה כמקום קדוש המוכן לעבוד את ה'. כפי שראה יעקב אשר פגע במקום ולן שם (בראשית כח), וכאשר שמע את ההבטחה והשבתיך אל האדמה הזו, אמר "מה נורא המקום הזה".

כא השמר מפניו ושמע בקלו אל תמר בו כי לא ישא לפשעכם כי שמי בקרבו:

הכניסה לארץ והשכנת השכינה, צריכה להיעשות באופן שאש התורה והעם תבער לנצח, ולכן אם נעשית בדרך של גאולה ע"י מלאך ה' אינה סובלת שום חטא, ורק אם נעשית בדרך של שליח בשר ודם, היא נתפסת כשלב בדרך לגאולה, ומתקיימת אף בצדו של החטא. ולכן קודם שחטאו היו אמורים להיכנס ע"י משה שמלאך ה' בקרבו ודבר ה' בא אליו פנים בפנים ועמוד האש מובילו, ועי"ז היו בדרך הישרה, שגם אם היו חוטאים אח"כ היה להיכן לחזור. אבל כיון שחטאו לא היה משה יכול להיכנס עמם, כי היו צריכים להישמד כל החוטאים כדי לכוון בנין השכינה בדרכו של משה.

משה המדבר עם ה' אינו יכול לשאת חטא, כי זה כאילו ה' עצמו מעלים עין מן החטא, ואין העלמת עין אלא בהסתרת פנים ואין דבר ה' נפרץ. ולכן כל החוטאים בימי משה מתו במגפה ובדרכים שונות. והוא עצמו היה מחוייב שלא לשאת שום חטא, וכשעומד לפני ה' ברור הוא שהחוטא יישמד. ולכן ברגע שבימי זקנתו לא נלחם בעם ההולכים אחר עצת בלעם, וזמרי בן סלוא הקדימם למשה ולאחר, ניתנה מיד הכהונה לפנחס ולזרעו,⁶⁴ ונתמנה יהושע תחת משה. ובכך כביכול נסתלק המלאך ודבר ה' המוחשי, ויש נשיאות פנים גם לחוטא.

לא ישא לפשעכם - ישראל נצטוו 'לא תשא שמע שוא' (כג א), שלא לסבול נשיאת שם ה' על שוא, ראה פירוש שם, וגם שמו של ה' אינו נושא מעשי שוא.

כב כי אם שמוע תשמע בקלו ועשית כל אשר אדבר ואיבתי את איביך וצרתי את צרריך:

יעלה על שולחן. ומכיון שהחלב אינו ניכר מבטן מי יצא, ודרך העולם לחלוב בהמות יחדיו, וכן לבשל בשר מבהמות רבות או למכור באיטליז נתחים, לא ראו בהגדרה 'חלב אמו' אלא את סמל וסיבת הדין, אבל לא הגבלה הלכתית, שתמיד צריכים לבדוק ולרשום על כל בשר וחלב מהיכן יצא.⁶³

⁶³ וראה מדרש תהלים קיט ו: "דור המדבר חסידים היו... לכן נאמר אשרי תמימי דרך ההולכים בתורת ה', בתמימות קבלו את התורה אמר להם לא תבשל גדי בחלב אמו ולא אמרו למה לא נבשל".

⁶⁴ ואז באה פרשת החגים "אל בני ישראל" (במדבר כח ב) ולא אל אהרן ובניו. כי מעתה נמסרו הלכות הקדשים לכל העם כי הכהונה הפכה מורשה.

ואיבתי את איבך - אותו אדם שמסייע לחמור אויבו, עושה רצון ה', וה' ילחם לו באויבו והוא יחריש. ועל דרך שנצטוו אברהם 'מקלליך אאורי' (בראשית יב ג).

כג כי ילך מלאכי לפניך והביאך אל האמרי והחתי והפרזי והכנעני החוי והיבوسی והכחזתיו:

ההנהגה מתבטאת גם בדמות או מקום או חפץ, כשנאמרו הדברים כאן לא נגזרה גזרת הסיבוב במדבר, ולא היה צורך בבניית משכן עבור הדרך הקצרה. אבל גם קודם המשכן, ארון ברית ה' הלך לפני המחנה והוא היה המלאך (ויהי בנסוע הארון ויאמר משה קומה ה'), וכשנבנה אהל מועד, ההתגלות באהל מועד והיעלות הענן ורדתו כיוונו את בני ישראל. וגם משה היה המלאך. ואף איש לבוש בדים הנראה בחזון או בהקיץ הוא המלאך. כל גילוי מוחשי של הנהגת ה' הוא מה שייחלו לו בני ישראל. ומכיון שה' אינו נראה, תמיד הגילוי הוא מלאך.

כד לא תשתחוה לאלהיהם ולא תעבדם ולא תעשה כמעשיהם כי הרס תהרסם ושבר תשבר מצבתיים:

ולא תעשה כמעשיהם - אף לעבודת ה' לא תעשה כמעשיהם.

כי הרס תהרסם - ולכן את כלי העבודה שלהם תהרוס, כי אין עובדים לה' בצורה שעובדים להם.

שבר תשבר מצבתיים - המצבה היתה אהובה אצל האבות, ונשנאה ע"י ה' (דברים טז כב), מסיבה זו עצמה 'לא תעשה כמעשיהם', אל תאמר, הנה מצבה נאה, אמחוק את הכיתוב האלילי, ואשתמש בה למקדש ה', אלא תהרוס עד היסוד כל זכר לאלילות.⁶⁵

הברכה והקללה הם סיום מסמך הברית, כל ברית נפתחת ב'אנכי', ומסתיימת בברכה לשומריה וקללה לעובריה.

כה ועבדתם את ה' אלהיכם וברך את לחמך ואת מימך והסרתי מחלה מקרבך:

ועבדתם.. וברך - בכל האומות היו כלים מיוחדים ודרכים מיוחדות לטפל במחסור ומחלה, ולהביא את ברכת הפרי. ואילו עבודת ה' אינה מתמקדת בפריין ובבריאות, ואף אוסרת את הטקסים הללו ואת הדומה להם כמו כלאים, בשר בחלב, פריצות. ולכן אומרת התורה שאנו נעבוד את ה', לפי חוקיו שאינם קשורים לפריין, ושכרינו יהיה ברכת הארץ והגוף.

כו לא תהיה משכלה ועקרה בארצך את מספר ימך אמלא:

הקללות האלו הן המפחידות את המון עם הארץ ולכן הם פונים למכשפים ולאילילים. כשאין מחסור ואין דאגה, לא יהיה מקום לכל אלו. ויש בהם כדי ללמד, שאין צורך בברכה מיוחדת כדי שהחיים יהיו מספקים, אם אין משכלה ועקרה, ואין חייו של האדם מתקצרים בענין רע, אלא הוא חי את מלא ימיו הקצובים לו מראש, אין צורך ביותר מזה.

בארצך – כולל בני האדם ובעלי החיים.

כז את אימתי אשלח לפניך והמתי את כל העם אשר תבא בהם ונתתי את כל איבך אליך ערף:

את אימתי - לא יצטרך לנצח את העמים בכח, אלא כשיראה גבורתו יפחדו וילכו מעצמם, "נמגו כל ישרי כנעני" (לעיל טו טז).

והמתי - כדרך שכבר עשה המלאך ביציאת מצרים "ויהם את מחנה מצרים" (יד כד).

כח ושלחתי את הצרעה לפניך וגרשה את החוי את הכנעני ואת החתי מלפניך:

לעיל בהערה למאמר "נס וטבע ביציאת מצרים" שאחרי פי"א, הצענו ששליחת הצרעה היתה תוצאה של חלק מזעזועי יציאת מצרים, שראשיתם בזעזוע לאיזון האקולוגי של בעלי החיים והשתוללות עצומה של ריבויים ונדידתם ממקומם. הצרעה אכן מוזכרת בספר יהושע (כד יב), והקים ה' דברו, אך נראה שלא

⁶⁵ קיום המצוה הזו, בא לידי ביטוי בחפירות חצור, העיר הכנענית שנכבשה ע"י ישראל: "בתוך השריפה נמצאו פסלים שהושחתו במתכונן בעיקר ע"י כריתת הראש והידיים. פסלים מצרים וכנעניים". (חופר האתר, אמנון בן תור, מצוטט ב'על אתר' ז).

היתה מרכיב מרכזי במלחמות הכיבוש, וכנראה עיקר ההבטחה היתה לפני שנגזרו הנדודים במדבר, ובסופו של דבר, לאחר ארבעים שנה, היה חלקה של הצרעה מינורי.⁶⁶

החשיבות של האזכור הזה, הוא כדוגמה ל"שליחת המלאך לפניך", לזה מקבילה תופעת "שליחת הצרעה לפניך", כחות הטבע יפעלו למען ההתקדמות של ישראל.

וגרשה - כיון שיצאו ממקומם ויהיו מבוהלים, תוכל להשמידם, וכדלעיל 'ונתתים אליך עורף', תראה אותם מערפם כשהם רצים.

החוי הכנעני והחתי - יתכן שהתורה משתמשת במדרש השמות, כאילו החוי דומה לנחש שחרק עוקצני מאיים עליו והוא בורח,⁶⁷ וגם החתי לשון חת ופחד. הכנעני הוא כינוי לכל יושבי הארץ.

כט לא אגרשנו מפניך בשנה אחת פן תהיה הארץ שממה ורבה עליך חית השדה:

לא אגרשנו מפניך בשנה אחת - אל תקטן אמונתך אם אינך רואה בשטח מה שנראה לך כברכה. ולא רק בענייני כיבוש הארץ. כי יש מבט כולל יותר הרואה את הברכה ואת הטוב לך באופן יותר נכון.

תהיה הארץ שממה - עצים ימותו מחוסר טיפול, מבנים יקרוו בלא תחזוקה, גדרות יפלו, דרכים ישתבשו, מים שאינם מנוקזים הופכים שטחים לביצות. נראה שבאותו זמן חלקים גדולים מהארץ לא היו מיושבים, הכנענים לא היו יודעים לאגור מים בבורות, ולכן ישבו רק בעמקים, כל ההר היה בלתי מיושב, כמתואר גם ביהושע (יז טו), וכמוכח מרשימות הערים, וגם בין עיר לעיר לא היה פיתוח הארץ, כי הכנענים הסתגרו בכל הערים כבמדינות. הארץ בעצם המתינה לבני ישראל, כדי להקל עליהם את הכיבוש, אבל היתה במצב גבולי מבחינת תחזוקה, ולכן לא היה אפשר להשמיד יותר מדי בני אדם ממנה. בזמן הכיבוש הארץ היתה מלאה יערות, ומתוארים בה גם בהמשך דובים ואריות.

ורבה עליך חית השדה - כדרך שהצרעה מתרבה בכנען וגורמת נזקים ליושביה.

ל מעט מעט אגרשנו מפניך עד אשר תפרה ונחלת את הארץ:

מעט מעט - כל תהליך הכיבוש והזכיה בארץ, אינו שחור ולבן, כפי הזכות של ישראל יוכל הכיבוש להתקדם, ואף חלילה לסגת. טבעה של ארץ ישראל הוא התלות שלה באל, לא רק במחזור המים, אלא גם בשליטה בה, מבותרת היא למדבר וים, הר ונהר, ושליטה בחלקה לא מחייבת שליטה בכולה.

לא ושתי את גבלך מים סוף ועד ים פלשתים וממדבר עד הנהר כי אתן בידכם את יושבי הארץ וגרשתמו מפניך:

הדברים נאמרים בריחוק זמן מן הכיבוש, ועדיין אין ה' נותן להם גבולות מדויקים.⁶⁸

⁶⁶ ואולי לכך נתכוונו חז"ל באמרם "שתי צרעות היו אחת בימי משה ואחת בימי יהושע" (סוטה לו). גם יהושע מזכיר את הצרעה בהקשר של שני מלכי האמרי, שהיו בעבר הירדן. ואפשר גם שהצרעה גרמה לנדודים ולשיבוש גבולות שנים קודם כניסת בני ישראל, ובכניסתם היקל עליהם הדבר, והוא "ושלחתי את הצרעה לפניך". יתכן שהצרעה היא מין ארסי שלא היה מצוי בכנען, ומעת יציאת מצרים נדד והתאזרח בכנען, והתושבים שלא ידעו איך להתמודד עם יצור ארסי כזה נסו בבהלה למקומות אחרים. עקיצת הדבור המזרחי עלולה להמית, וכשמצוי ריכוז גדול של זה, הוא עלול לעקוץ ללא סיבה. גם חז"ל מתארים את הצרעה כיצור שדוד המלך תמה על מטרת בריאתו, וכנראה שהוכרו בעבר תנאים מסויימים בהם דוקא יצור זה נתפס כמטרד וכאיום עד כדי תהיה על מטרתו בעולם, יותר משאר הנחשים וחיות הטרף. באוקטובר 2013 התרחשה מתקפת ענק של צרעות גדולות במחוז שאנשי בסיס, במהלכה נהרגו 42 אנשים ונפצעו 1600. בהיסטוריה מסופר על תושבי העיר הקדומה פאסליס (phaselis) שבליקיה, שנטשו את ארצם עקב מכת צרעות. (גרסטג פירש שהצרעה רמז למצרים, שהיתה סמלו של המלך, ומדמה לביטוי 'הדב הרוסי', שלכל אומה יש סמל, ויש רגליים לדבר בחזון דניאל, המדמה את האומות לחיות, וגם חז"ל דימו את הפרסיות לדב. אבל לא נהיר מבחינה היסטורית אם מצרים באמת סייעה ולו בעקיפין לכיבוש הישראלי).

⁶⁷ עצם השם החוי, מתפרש כנחש שטועם את העפר, ככינוי שממחיש את החיבור שלהם לקרקע, (שבת פה).
⁶⁸ הגבולות האלו הינם תיאור מדוייק של היחידה הגיאוגרפית בה מדדו את ארץ כנען באותם ימים (ראה אטלס כרטא לתקופת המקרא עמ' 26), וכאומר: כל ארץ כנען. בכלל תיאורי הגבולות בתורה הם הוכחה ניצחת לקדמתה לכיבוש הארץ, שכן מעולם לא היה גבול ישראל כפי המתואר באף אחד מהמקומות בתורה, שכן בני ישראל כבשו את עבר הירדן ונאחזו בו, ולא השלימו לכבוש את כל הארץ המובטחת. (דוד אמנם העמיד נציבים בארצות נכר, אבל לא היו אלו חלק מגבול ישראל, אלא ממלכות המעלות מס, כשם שכנען העלתה מס למצרים בהיות יד מצרים על העליונה, דוד הציב נציבים גם באדום ועמון, שלא היו מעולם בתוך הגבולות האלו. ובפרשתינו מפורש שהגבולות האלו יבואו אחרי שיכבשו וישמידו את העמים היושבים בהם, ולאט לאט יתרבו כדי שלא תהיה הארץ שוממה. וכן בדברים ז כב).

הגבולות בתורה וביהושע כוללים בתוכם את ארץ פלשתים ממערב, את צור וצדון מצפון, עד פרת ממזרח, ועד ים סוף בדרום. במציאות לא היו מעולם גבולות אלו או קרובים לאלו לישראל, ואף לא בשאיפה או באופק. צור וצידון שיועדו להשמדה ולחרם היו מיוחדים עם ישראל לאורך כל התקופות. בתורה דוקא עבר הירדן נחשב "אדמה טמאה" (יהושע כב ט)

באופן כללי הגבול האמור כאן הוא הגבול המורחב, של המקסימום שניתן היה להכליל בארץ כנען. וזו ההבטחה הראשונית שלפני חטא העגל וההבנה שהעם לא ילך בדרך הישרה הקצרה והבטוחה. במדבר לד באים הגבולות המצומצמים יותר, כגבול ריאלי לחלוקה ראשונית, על מנת שבזמן המנוחה והנחלה או לעתיד לבא תתרחב יותר ממלכת ישראל.

לב לא תכרת להם ולאליהם ברית:

חלק ממהות הברית היא שההתקשרות היא רק עם בעל הברית, וכל התקשרות מכל סוג שהיא עם אחר הבא בחשבון להיות בעל ברית, כבגידיה והפרת הברית. ראה פירוש על כא ח: בבגדו בה.

לג לא ישבו בארץ פן יחטאו אתך לי כי תעבד את אליהם כי יהיה לך למוקש:

לא ישבו בארץ - ולכן גם ישיבה בארץ מחייבת סוג של ברית מסויימת, הסכם וקשר ויחסי גומלין.

כי יהיה לך למוקש - במוקש בסופו של דבר נכשלים, ודרך התורה היא להכרית את המוקש מראש. ולא לסמוך על טוב ליבם של בני האדם.

סיכום הפרשה

מבט כללי על תוכן הפרשה, להלן בפרק: שימת המשפטים כמתן תורה.

והבקשה לגור שם נחשבת כבגידיה (במדבר לב), אבל בתקופת הנבואה מושבות בני גד ובני מנשה היוו חלק מן המדינה, שמשם עצמו כבשם (יהושע כב-ט, כד, לב, בפרשת המזבח מונה את עבר הירדן כאינו שייך לארץ כנען, וכן ביהושע יג ויד ישנה הבחנה בין עבה"י ובין ארץ כנען). בתקופת הנבואה גופה לא נמצא שום רמז לחלומות או לציפיות כאלו (הנביאים מבטיחים את הר עשיו לישראל (עובדיה יט), אך לא את צור צידון ופלשתים (למרות נבואות חרבן רבות עליהם), ואלו בתורה הדבר הוא להיפך. (הסבה היא משום שעובדיה ניבא לאחרית הימים, והתורה הבטיחה לבני ישראל מיד עם הכיבוש אם ישמידו את הגויים הנשארים, ולא כמו שנהגו באמת), ועל כן אין מקורם של גבולות אלו בכתובים מתקופה זו, בפרט כשמדובר בו כגבול ריאלי ולא כחזון אחרית הימים. לא ייתכן שהציפיה תוציא את החלק הכבוש כבר - עבר הירדן, ותכניס במקומו חלקים שאדם אינו מצפה להם - צור צידון ופלשתים. ועל כך מעידים החוקרים בבלי דעת:

הארכיאולוג יוחנן אהרוני כותב: "גבול זה נראה לכאורה מוזר ויוצא דופן ונסינותיהם של חוקרים שונים לפרש לאור מציאות היסטורית כל שהיא בתקופה הישראלית נכשלו כשלון חרוץ מראשית ימי ההתנחלות ובמשך כל תקופת המלוכה לא נוצר מעולם מצב מדיני והתיישבותי מעין זה שהקיף מצד אחד חבלים נרחבים בסוריה התיכונה את אזורי הלבנון החרמון את דמשק והחרון ומצד שני הוציא מתחום הארץ את החלק המכריע של עבר הירדן שמדרום לירמוך" (תולדות א"י, תקופת הברזל א).

"כל הנסינות לפרש גבולות אלה לאור מציאות מדינית או ישובית בתקופה הישראלית לא הצליחו.. אבל למה נטרח לפרש את גבולות ארץ כנען לפי ההתיישבות הישראלית אם הם מתאימים בכל דבר לארץ כנען שבה נאחזו שבטי ישראל במשך המאה היג' לפני סה"נ.. גבול זה הוא קדום יותר ויתכן שמוצאו מארץ אמורו". (הארכיאולוגיה של א"י בתקופת המקרא אהרוני עמ' 26).

"אנו רואים אם כן שבתיאור נחלות השבטים משמשות חלוקה מציאותית וחלוקה תיאורטית בערבוביה, לא תמיד שלט השבט בכל השטחים שנפלו לו בגורל, שכן חלק מנחלתו היה תפוס בידי זרים.. התביעות של יהושע יז יא נשארו רובן תיאורטיות כי רוב ערי העמק הכנעניות נכבשו רק בימי דוד" (תולדות א"י שם, בהמשך הדברים, אף כי הנתונים מוטעים, ראה להלן: ההיסטוריה של נביאים ראשונים).

אך מדוע נזכרו התביעות התיאורטיות האלו דוקא עד שופטים א' ולא לאחר מכן? ברור כי זוהי הבטחה עתיקה, שעדיין לא זכינו להתגשמותה. וראה אטלס כרטא לתקופת המקרא עמ' 26:

"ארץ ישראל וסוריה נזכרות בתעודות מן הימים ההם כיחידה גיאוגרפית אחת.. הארץ שמערב לנהר פרת וזוהי הגדרת הארץ לגבולותיה גם בספרי האבות: מנחל מצרים עד הנהר הגדול נהר פרת ומן המדבר ומים סוף ועד הים הגדול". ואכן, אך ורק בספרי האבות ועד הכיבוש, לא לאחריו! ובעמ' 41: "רשימת גבולות זו אינה הולמת את תחומי ההתיישבות הישראלית בשום תקופה אלא את גבולות הפרובינציה המצרית כנען כפי שנקבעו בברית מצרים חת אחרי קרב קדש ואותם מצאו שבטי ישראל בבואם". עוד שם: "נשארו בו חבלים של ארץ כנען שלתוכם לא חדרו ישראל לעולם, למעשה נשארו חבלים אלו מחוץ לתחום ההתיישבות הישראלית גם בתקופות מאוחרות יותר. גבול האמורי בקטע זה הוא גבולה של ממלכת אמורו-האמורי שבאיזור הלבנון הידועה לנו היטב מן המקורות המצרים של תקופת הממלכה החדשה" (מפה 69).

"תיאור מפורט של גבולות ארץ כנען ניתן בפרק לד' של ספר במדבר ושם מתכוין הכתוב.. להתוות את גבולותיה של כנען, ולא את גבולותיה של מלכות דוד (אליגר) או של שטח ההתיישבות הישראלית (נות).. היא מקנה לנו מושג ברור למדי על תחומי כנען הפרובינציה המצרית בא"י ובסוריה בתקופת הכיבוש.. גם במדבר כא' א' לג' מ' נלללת מלכות ערד ובתוכה איזורים נרחבים של הנגב בתחומה של כנען ערב הכיבוש הישראלי, ואילו לפי שופ' א' לו' גבול האמורי ממעלה עקרב" (אנצ"מ ערך ארץ ישראל עמ' 609).

"אין כאן ידיעות גיאוגרפיות אובייקטיביות.. הגבולות הרשומים כאן ובמקומות אחרים בהתאם לגבולות הפרובינציה המצרית המכונה בשם כנען" (קאסטו מנח ועד אברהם עמ' 145).

עובדה זו מוסכמת על כולם והיא מוכיחה כי כל פרשיות הגבולות שבתורה וביהושע הם מקורות שמלפני הכיבוש.

סגנון הפרשה מיוחד, בשימושו בביטויים משפטיים קדומים (כמו: האלהים במוֹבן של דיינים, והפדה, בבגדו בה, שארה, לעם נכרי), ובשזרו את כל החוקים כשקוים עדינים מחברים ביניהם.

הדינים שבפרשה מקיפים שלשה תחומים: דינים אזרחיים (מדיני העבד, ועד דין המפתה), דינים מוסריים (מדין המכשפה ועד איסור לחץ הגר), ודינים דתיים (שביעית עד גדי בחלב אמו), המביאים את העם משלב לשלב, עד לכריתת הברית. אך ההפרדה אינה חד משמעית, והפרשה מדגישה את הצד הדתי והמוסרי שבדינים האזרחיים, וכן לגבי שאר החלקים.

החלוקה לשלש בולטת מאד לאורך כל הפרשה, כמו שנתבאר בפירוש לכא יא. החל מדין העבד בו נאמר: אם שלש אלה לא יעשה לה, דרך דין השור: נגח מתמול שלשום, ודיני עבודת ה': שלש רגלים תחג לי, שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך (על הזכרת האלהים 3 פעמים בפרשה, ראה פירוש לכב ה. ועל שלש קבוצות של דברות ראה פירוש לכב כז). אך אנו פוגשים בה גם את החלוקה לשבע, שעתידה להיות בסיס מרכזי בספר ויקרא, שש שנות עבודת העבד וציאתו בשביעית, שבעת ימים יהיה הבכור עם אמו, שש שנות עבודת השדה ועזיבה בשביעית.

יש לציין למלים הנופלות זו על זו, המחברות את המשפטים זה לזה: יעדה והפדה, ונקה המכה, יריבון - בריבו, יבער איש... ושילח את בעירה, וביער... המבער את הבערה, ונשבר או נשבה, לנטט אחרי רבים להטת, וחדלת מעזב לו עזב תעזב עמו, לא תשא - אל תשת, לנטוט להטוט, את אימתי - והמותי. מחרוזות רבות אחרות נתבארו בפירוש.

מונחים מקבילים מחברים את הפיסקאות זו לזו: כמשפט הבנות - כמוהר הבתולות - כמשפט הזה ייעשה לו. כאשר ישית ונתן בפלילים - אם כופר יושת ונתן פדיון נפשו. וניקה המכה - ובעל השור נקי. ונמצא בידו - המצא תמצא בידו - ימצא הגנב. שן עבדו או שן אמתו - יגח שור את איש או את אשה - אם בן יגח או בת יגח - אם עבד יגח או אמה. גונב איש ומכרו - יגנוב שור או שה.. מכרו. ישנם גם ביטויים המחברים את הדינים מהתחומים השונים, כדרך שנאמר במשפט האזרחי: כן תעשה לשרך לצאנך, נאמר בדיני עבודת ה': כן תעשה לכרמך לזיתך. כדרך שנאמר במשפט: ושמתי לך מקום, נאמר בביאה לארץ: המקום אשר הכינותי.

לשון הפרשה פסקנית ותקיפה: אמר יאמר, מות יומת, ורפא ירפא, נקם ינקם, ענש יענש, שלם ישלם, גנב יגנב, טרף יטרף, מהר ימהרנה, מאן ימאן, חבל תחבל, השב תשיבנו, הרס תהרסם ושבר תשבר, מעט מעט. ולכל אלו יש משמעות במקומם (ראה לדוגמה פירוש ל: אמר יאמר, נקם ינקם, מהר ימהרנה, מאן ימאן). מצד אחד באה הפרשה בתקיפות לתבוע זכויות החלש, ומן הצד השני תובעת היא בתקיפות את מוחלטות החוק ללא משא פנים, ותובעת היא עונש מוחלט למבזה החוק ומחריבו. אין לעשוק זכות, ואין לאחר חובה.

הפרשה בוחרת מקרים חשובים לעמוד עליהם, ודרכם משמיעתנו דינים כלליים, את דין שאר כסות ועונה למדנו דוקא אצל אמה עבריה, דין משפט הבנות למדנו אצל המפתה, דין המזיק למדנו אצל המתקוטט עם חברו ופגע באשה הרה, דין בא במחותרת למדנו אצל הטובח ומוכר שור או שה, דין השבועה למדנו אצל השומר המכחש. ובכך מובן שאין התורה באה להשמיענו את הדין הכללי, ותלוי הוא במקובל אצל הזקנים והשופטים. אבל התורה מתערבת בכל דין ודין ומלמדת אותנו את העקרונות.

הפרשה יורדת לעולמו של אדם, בני האדם נתפסים כאן בכיסם ובכעסם, ומתוארים בכל מיני מצבים שליליים, בכמין מחרוזת, הפותחת בעבד, ומסיימת במעשי נזק ורוע בכוונה או בשוגג, עד שלבסוף מגיע הגנב לכך שיונמכר בגנתו, והרי לנו הסבר בדבר העבד שבראש הפרשה. בכל אלו שזורה החמלה, ושזורה מוחלטות החוק, ורק האיזון המיוחד של התורה מחזיק בשני הקצוות האלו, שכל כך הרבה משטרים לקו ולוקים באחד מהם, חומרה יתירה ואי התחשבות בחלש, או ליברליות יתירה ואי אכיפה של שום עקרון מוסרי.

בעלי החיים מתוארים כאן במגוון מצבים, השור הנוגח, השור והשה הנגנבים ונטבחים, השור הנופל בבור, הבהמה אשר נשבר או נשבה או נטרפת, בכור השור והצאן, שור אויבך תועה, חמור רובץ תחת משאו, גדי בחלב אמו. וגם ביחס אליהם שזורה החמלה עם שורת הדין.

על קדמותה של הפרשה אין להכביר מלים, ראה אריכות רבה ופירוט בפרקים: יחודו של המשפט הישראלי, פרשנו המסורתיים על יחס התורה לחוקות קדומות. מחד: על המבנה המציאותי אליו

מתייחסים חוקי משפטים, שאינו יכול לייצג אפילו את החברה הראשונית של המציאות שאחר הכיבוש.⁶⁹ ומאידך: במדה וקיימים הקשרים היסטוריים, הם קשורים באלף השני לפנה"ס, ראה גם הערות 17, 43, 61, 62, דוגמאות נוספות אפשריות.⁷⁰

דוגמאות לקדמות הפרשה, ראה הערות: 5 (לקדמות מנהג ההכרזה), 12 (בנוגע להגדרה נכרי כלפי בן העם), 19 (בנוגע למאפיין של טרום תקופת הברזל), 28 (בנוגע למחיר העבד), 29 (דין המת יהיה לו), 38 (הדיינים כאלהים), 39 (תנאים של חברה שבטית), 49 (לקדמות איסור חבול), 50 (לקדמות איסור קללת נשיא, והיעדר איסור קללת מלך), 56 (לקדמות דיני מאכלות אסורות), 65 (לקדמות מצוות נתיצת אלילים), 68 (לקדמות פרשת הגבולות).

⁶⁹ על דיני ספר הברית אומר ד"ר טוויג: "דינים אלה משקפים רקע חקלאי מן הסתם ישראלי, בעוד המסגרת הסיפורית מציגה אותם כחוקים שניתנו בתקופת הנדודים במדבר. רקע נומאדי זה אינו הולם את ההוראות השונות לבניית המזבח שבפיסוקינו. ההשוואה להוראות כיצד יש לבנות מזבח במסגרת המשכן הכהני הנייד מאלפת מבחינה זו", (מתן תורה בסיני עמ' 86).

האם זה 'מחקר'? ראשית הדינים משקפים בהחלט רקע נומאדי ולא רקע חקלאי, ראה פירוט ומקורות בפרק הנ"ל, אבל גם אם היו דינים שאינם מצויים במדבר, הלא ישראל יצאו מהאימפריה המצרית שהיתה מלאה בערים ענקיות, ופניהם היו אל ארץ נושבת, האמנם לא יכלו לדבר על מה שיקרה במקום ישוב? והרי המזבח הכהני לפי דעת הכותב גם הוא לא תואר במדבר אלא הרבה לאחר מכן. ההבדל נעוץ בבדים של המזבח, שלא נולדו אלא לאחר גזרת הנדודים של ארבעים שנה, ואילו לאחר עשרת הדברות לא היו אמורים לנדוד אלא להיכנס לארץ ולהקים שם מזבח אדמה צנוע.
⁷⁰ על 'תיקוני' נוסח והשערות שונות, נסתפק בשלש דוגמאות:

חוקרים סברו כי המלים "ונמצא בידו" מן הפסוק "גונב איש ומכרו ונמצא בידו מות יומת" (שמות כא טז) הם הוספה מאוחרת, שהרי אם מכרו לא נמצא בידו. אך גם בחוקי החתים בא ענין המציאה בחוקים העוסקים בגניבת נפשות וכנראה היא לשון שהיתה נהוגה במסורת המשפטית שבנדון זה (אנצ"מ ערך גנבת נפשות עמ' 538, ראה שם שכוונת המלים ונמצא בידו היא כדרשת חז"ל).

החוקר י"רקו קבע שהפרשיות בדברים כב של מוציא שם רע ואונס הינם נוסח אחד עם החוק בשמות כב טו בדבר מפתה וסגנונם אחיד, לפיכך "ברור" כי בעבר היו ארבעתם בפרשיה אחת. אולם לפי חוקי אשור העתיקים שנתגלו העוסקים ומחוקקים באותם מקרים עצמם או רואים כי גם שם היתה חלוקה בין הפרשה הדומה לזו שבשמות לבין הפרשה הדומה לזו שבדברים והן זכורות במקומות שונים בפני עצמם. (קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, ח"א עמ' 69) שמואל ליונשטם: חוק השור הנגח (שמות כא כח-לב) חולק על ידי החוקרים לכמה חלקים שרק אחד מהם זוהה כגרעין קדום. אך כבר חוקי אשננה כוללים את כל שלשת החלקים, (אנצ"מ ערך שור נגח עמ' 602).

על מהות ההשוואה לחוקות קדומות, ראה בפרקים הבאים.
ועל בדיות התעודות, ראה מנחם הרן: "ולהיזן העלה את הסברה הרווחת במחקר שכבר רמזו עליה לפניו שספר הברית הקטן מכיל עשר מצוות ולפיכך יש לראות בו מהדורה קמאית של עשרת הדברות.. ראיות אלו אין להם יסוד .. כל ההצעות נצרכות לדילוג על פסוקים אלה או אחרים מתוך פסוקיו של הקובץ" (אנצ"מ ערך ספר הברית עמ' 1090).

חלוקת וסדר הפרשה

במשפטים שבספר הברית יש 100 פסוקים, מנין המצוות והדינים שבפרשה ניתן להתחלק בין 33 לארבעים ויותר.

- | | |
|---|-------------------------------|
| 19. דיני אונאת גר וטעמם. | 1. דיני עבד עברי |
| 20. דיני הלואה וחבול. | 2. דיני אמה עבריה |
| 21. קללת דיין ונשיא. | 3. דיני מכה איש ומת |
| 22. מלאך ודמעך ובכור אדם ובהמה | 4. מכה אביו ואמו |
| 23. טרפה | 5. גונב איש ומכרו |
| 24. שמע שוא - עד חמס - אחרי רבים לרעות | 6. מקלל אביו ואמו |
| 25. הטיית דין דל | 7. דיני פוצע איש ופוצע עבד |
| 26. השבת אבדה | 8. דיני שור הנוגח איש או עבד |
| 27. הטיית משפט אביון - שקר - הריגת נקי - שוחד | 9. דיני בור המזיק בהמה |
| 28. לחץ הגר | 10. דין שור המזיק בהמה |
| 29. שביעית ואכלו אביוני עמך | 11. דיני גונב בהמה ובא במחתרת |
| 30. שבת למען ינוח | 12. נזקי שן בהמה |
| 31. הישמרו בכל - ושם אלהים אחרים | 13. נזקי אש |
| 32. שלש רגלים ודיניהם | 14. דיני שומרים |
| 33. גדי בחלב אמו | 15. מפתה. |
| | 16. מכשפה. |
| | 17. שוכב עם בהמה. |
| | 18. זובח לאלהים. |

הלוח הראשון עיקרו דינים משפטיים שיש עליהם ענישה, והשני עיקרו דינים מוסריים המסורים ללב. כעין ניגוד משלים לעשרת הדברות, על כך ראה בפירוש לכא' א'.

(רדצ"ה מחלק לארבעים: עשר מצוות על חמלה וצדק לחלשים, עשר מצוות למשפטים ועדים, עשר מצוות לשבת מועדים וקדושה, חמש מצוות במתנות קודש ונספחיהם, וחמש מצוות מפורות. כפי שראינו בפתיחת הסיכום, ניתן לחלק גם כדלהלן: דינים 1-15 אזרחיים, 16 - 28 מוסריים, 29 - 33 דתיים. עוד על מבנה הפרשה והחלוקה הפנימית בה, הארכנו בפירוש לכא' א').

בולט הוא הקשר בין פרשה זו לעשרת הדברות, וברור שהדברים כאן באו בתורת המשך הברית. אלא שהדברות עוסקות במוחלט, וכאן מרחיבה התורה את הדברים, אלו הם עיקרי ההקשרים לעשרת הדברות:

- | | |
|-------------------------------|------------------------------------|
| לא תרצח: דיני מכה | אנכי ה' המוציא ממצרים: דיני העבדים |
| לא תנאף: דין שוכב עם בהמה | לא יהיה: דין הזובח לאלהים אחרים |
| לא תגנוב: דיני המזיק | לא תשא: לא תשא שמע שוא |
| לא תענה: לא תענה על ריב | זכור את: דין השבת |
| לא תחמוד: דין השולח יד בפקדון | כבד את: דין מקלל ומכה אביו אמו |

הרחבה ראה בפירוש לכג א-ב.

לענין סדר הדברות, באים בראשונה עשרה דינים מהלכות העבד⁷¹, במקביל לדברה ראשונה העוסקת ב**הוצאת העבדים**. ומיד אחריהם חמשה ענשי משפט מוות, כהרחבה ל**לא תרצח** הדברה הראשונה בלוח השני. הרחבה שניה לדין הרוצח, היא חמשת דיני ההכאות השונים, שיש שנחשבות כרציחה. כשבמרכז הפיסקה עומד דין 'עין תחת עין' הדרמטי, המונה שבעה מיני חבלות הדורשות גמול. מכאן מסתעפים חמשת דיני השור הנגח, שגם הוא עלול להגיע לחיוב מיתה של נפש תחת נפש המומר בכופר. אחריהם חמשה דינים בשור הניזק או נגב (על ההקשר של גונב שור ושה, ראה פירוש לכא לז), כשבתוכם נמצא דין בא במחירתו, החוזר לדין הרוצח וחוטם את רשימת דיני השור מעין פתיחתה. לאחר מכן באים חמשה דיני אדם המזיק ממון ע"י פשיעה בשמירה (המבעה, ההבער, ושלשה שומרים. - השואל והשוכר באים יחדיו).

דין המפתה, עומד על הגבול שבין הדין המשפטי לדין המוסרי, ואכן הוא יכול לתקן את מעשהו בדרך המוסרית - לשאתה לאשה, או בדרך המשפטית - לשלם מוהר.

מכאן ואילך באים הדינים המוסריים. ראשית באזהרות: הרחבות ל**לא תנאף** ול**לא יהיה**, שתי הדברות הבאות אחרי הראשונות. ואחריהם אזהרות למלוה לדיין ולשופט, שעיקרן שתי הקטבים: לחוס על החלש ולא לחמוס אותו, לברוח מן השקר ולא לוותר. ויש בהם משום הרחבה לשתי הדברות הבאות תחתיהן: **לא תגנוב**, שענינה מניעת פגיעה בזכויות, ואחריה **לא תשא**, שנאמרה לדיינים (ובאה שוב הלשון לא תשא), וכן **לא תענה**, שנאמרה לבית הדין (וגם הלשון לא תענה באה כאן). בין הנושא הראשון לשני, באות חמש אזהרות, על קללת אלהים וחובות המזבח. כהקדמה לחובות הדיינים, היושבים במקום עבודת ה' (ראה עוד פירוש לכב כז). שבע חובות באו על הדיין, ובתוכם חובה להדויט (למבנה הפיסקה הזו ראה פירוש לכג ח).

כאן בא הרחבת **זבירת השבת** והחגים המשלימים את ענינה, ואילו **כבוד אב ולא תחמוד**, נתבארו תוך כדי הדברים, בדין מכה ומקלל אביו ואמו, ובדין שולח יד בפקדון, וכן דין השוחד.

מכנה משותף נוסף החופף על פני הפרשה, הוא שהרבה מדיניה באים כאן בזיקה לדין העבד: המכה איש - ומכה עבד, ההורג איש - וההורג עבד, שור הנוגח איש - והנוגח עבד, דין השבת - למען ינוח העבד. ועמו שאר החלשים וחסרי הזכויות, איסור הטיית הדין - ביחס לחלשים, איסור נגישה - ביחס לחלשים. הפרשה פותחת בדיני העבד כי עבד הייתי, ומסיימת בהתחשבות בגר כי גרים הייתם. מצוות הבכור והפסח, חוזרות גם הן על עניני יציאת מצרים, וברמו: הלשון 'לא תלחצנו.. והיה כי יצעק ושמעתי', הלקוחה מיציאת מצרים, ודין גונב איש ומכרו - מכירת יוסף שגרמה לירידה למצרים.

הפרשה וקודמותיה

על הקשר ההדוק לפרשת הדברות, ראה בסיכום הפרשה. (וראה עוד פירוש לכג יג, לגבי "כל אשר אמרתי אליכם").

האמור "אין לו דמים" (כב א), מתייחס לאמור: "את דמכם לנפשותיכם אדרוש... איש מיד אחיו" (ברא ט ה).

האמור: "מעם מזבחי" (כא יד), מתייחס אל נכון ל"מזבח אדמה תעשה ליי" שבפרשה הקודמת (כ כא, ראה פירוש כאן על הקשר בין הפרשות).

האמור "ולא תלחצנו כי גרים הייתם בארץ מצרים... כי אם צעק יצעק אלי שמע אשמע" (כב כ ואילך), מתייחס ל"את צעקתם שמעתי... ראיתי את הלחץ אשר מצרים לוחצים" (לעיל ג ז ואילך).

האמור "שבעת ימים תאכל מצות כאשר צויתך" (כג טו), מתייחס לציווי לעיל (יג ו) "שבעת ימים תאכל מצות".

מול בראשית

ייתכן שהאמור "לא ימשול למכרה" (כא ח), מתייחס לכתוב "והוא ימשול בך" (בראשית ג טו)

האמור (כג כ): "הנה אנכי שלח מלאך לפניך לשמרך בדרך ולהביאך אל המקום אשר הכנתי", נסמך על ההבטחה ליעקב (בראשית כח טו): "והנה אנכי עמך ושמרתך בכל אשר תלך והשבתך אל האדמה הזאת

⁷¹ דין' נחשב כל משפט הפותח ב'וכי' או ב'ואם/אם' כאשר הוא גורם לדין מסויים כמו תשלום או עונש (ולא 'ואם' שבא כתנאי). פירוט הדינים לאורך הפירוש.

כי לא אעזבך עד אשר אם עשיתי את אשר דברתי לך", (ובהמשך מו ד: "אנכי אעלך גם עלה"), לפני מותו הוא מודיע לבניו על ההבטחה: "הנה אנכי מת והיה אלהים עמכם והשיב אתכם אל ארץ אבותיכם" (מח כא). וראה עוד בסיכום על פי"ד בנוגע לפסוק יט.

הפרשה בהמשך התורה

על הקשר ההדוק בין פרשתינו לבין פרק לד', ראה פירוש שם.

על הקשר ההדוק בין פרשתינו לספר הקדושה שבויקרא, ולפרשת כי תצא שבדברים, ראה להלן בפרק: שימת המשפטים כמתן תורה.

יש בקשר זה לא רק הקבלה, אלא גם יחס ישיר, כך האמור (ויקרא יט כ) "והפדה לא נפדתה.. כי לא חופשה", פירושו: לא קויים בה הדין בפרשתינו: "והפדה" (כא ח, שתי המלים יחידאיות), ולכן אינה יוצאת "לחפשי".

לא רק מבחינת הפרשיות האלו, אלא היחס בין ספרי התורה בכלל, הוא שבכל הדינים והמשפטים, הם מתבססים על חוקי שמות ומרחיבים ומפרשים, ולפעמים משנים לפי שינוי המצב, כך בדיני הפסח, הבכור, והמעשרות, ראה למשל הערות 55, 57.

ועל הישנות דין עין תחת עין בויקרא כד', ראה בפרק: עמקי שפה.

על סמך האמור: ושמתי לך מקום אשר ינוס שמה (כא יג), נכתב במדבר (לה ו) "ערי המקלט אשר תתנו לנס שמה הרוצח".

במסגרת החזרה המפורטת על כל ברית סיני בס' דברים, באים גם דברי הברית שבפרשתינו פרק כד, בדברים ז כ – כה, בזיקה ברורה ללשון פרשתינו מחד, ובתוספת ענינים וביאורים מאידך.⁷²

הפרשה בנביאים

היסטורית

תיאור הצרעה בפרשתינו "ושלחתי את הצרעה לפניך וגרשה..." (כג כח), מתוארת בספר יהושע באותה הלשון (כד י): "ואשלח לפניכם את הצרעה ותגרש אותם מפניכם".

אל הבטחת המלאך ואל תכנה (כג כ ואילך): "הנה אנכי שלח מלאך לפניך... ולהביאך אל המקום אשר הכנתי... תשמע בקלו... כי הרס תהרסם ושבר תשבר מצבתיכם... לא אגרשנו מפניך... לא תכרת להם ולאליהם ברית... כי יהיה לך למוקש", - מתייחס שופטים (ב א ואילך), המתאר את סיום שליחותו: "ויעל מלאך ה'... ויאמר אעלה אתכם ממצרים ואביא אתכם אל הארץ אשר נשבעתי לאבותיכם... ואתם לא תכרתו ברית ליושבי הארץ הזאת מזבחותיהם תתצון ולא שמעתם בקלי... וגם אמרתי לא אגרש אותם מפניכם והיו לכם לצדים ואלהיהם יהיו לכם למוקש".

וגם יהושע משתמש בסיום דברי המלאך, ואומר: "הגוים האלה מלפניכם והיו לכם לפח ולמוקש ולשטט בצדיכם", (כג ג), וכנראה הלשון של ס' במדבר (וממנו ביהושע) 'בצדיכם', באה לשימוש בשופטים שם בצורה 'לצדים'.

הבטחת המלאך מופיעה גם במלאכי (ג א): "הנני שלח מלאכי ופנה דרך לפניך... מלאך הברית", וגם ישעיהו בתארו את יציאת מצרים, אומר (סג ט): "בכל צרתם לא לו צר ומלאך פניו הושיעם באהבתו ובחמלתו הוא גאלם". (האמור מלאך פניו, מתבאר לפי הנוסף בפרשתינו על המלאך "שמי בקרבנו", והוא כאמור לג יד: פני ילכו). ואף תהלים משתמש בלשון פרשתינו באמרו "כי מלאכיו יצוה לך לשמרך בכל דרכיך" (צא יא).

עוד מזכיר יהושע את האיסור בפרשתינו "לא תכרות להם... ברית" (כג לב), באמרו לגבעונים: "אולי בקרבי אתה יושב, ואיך אכרות לך ברית" (ט ז).

⁷² טו"יג כותב בנוגע לפרשת משפטים: "בספר דברים משתקפות כל היחידות כאחת... בירמיה לד יב יש רמז גם למקומה של יחידה ב בהקשרה כאן משתקף ספר הברית כשהוא כבר כלול מן המשפטים שבשמות כא א ואילך" (מתן תורה בסיני, ד"ר טו"יג, עמ' 92). ראה גם שרה יפת: חוקי שחרור העבדים (בתוך: מחקרים בתורה ובמזרח הקדמון מוגשים לש"א ליושטם בעריכת י. אבישור וי. בלאו ים תשלח'), המראה כי החוק בספר דברים הוא המאוחר שבכל חוקי העבדים שבתורה.

אל האמור בפרשתינו פרשת המשפטים: "לא תשתחוה לאלהיהם ולא תעבדם" (כג כד), "זובח לאלהים יחרם" (כב יט) "ובכל אשר אמרתי אליכם תשמרו" (כג יג), מתכוין מלכים (ב יז לה ואילך): "ויכרת ה' אתם ברית ויצום לאמר לא תיראו אלהים אחרים ולא תשתחוו להם ולא תעבדום ולא תזבחו להם... ואת החקים ואת המשפטים והתורה והמצוה אשר כתב לכם תשמרון לעשות כל הימים".

האזהרה "והרגתי אתכם בחרב" (כב כג), מוזכרת בעמוס כחלק מהברית עם ה': "הרגתי בחרב בחורכם ולא שבתם עדי" (ד י), שם הוא מונה עוד מקללות התורה שהתקיימו.

המשפטים

דין העבד נזכר בירמיה (לד יג ואילך): "אנכי כרתתי ברית את אבותיכם ביום הוצאתי אותם מארץ מצרים מבית עבדים לאמר: מקץ שבע שנים תשלחו איש את אחיו העברי אשר ימכר לך ועבדך שש שנים ושלחתו חפשי מעמך... ותשבו ותחללו את שמי ותשבו איש את עבדו ואיש את שפחתו אשר שלחתם חפשים לנפשם ותכבשו אתם להיות לכם לעבדים ולשפחות. לכן כה אמר ה' אתם לא שמעתם אלי לקרא דרו⁷³ איש לאחיו ואיש לרעהו הנני קרא לכם דרו⁷⁴ נאם ה' אל החרב". ירמיהו מצטט את לשון פרשתינו, ומזכיר שהיא נאמרה בזמן יציאת מצרים (ראה לעיל בסיכום פט"ו: יום עלותו ממצרים בניאים).⁷⁴

דין הגונב וטובח שה, המשלם ארבעה צאן, נזכר בשמואל (ב יב ד ואילך): "ויקח את כבשת האיש הראש ויעשה לאיש הבא אליו... ואת הכבשה ישלם ארבעתים".

הדין "לא תטה משפט... ושחד לא תקח" (כג ו-ח), מוזכר בשמואל: "ויקחו שחד ויטו משפט" (ש"א ח ג).

ישעיהו, האומר: "כלו אהב שחד ורדף שלמנים יתום לא ישפטו וריב אלמנה לא יבוא אליהם" (א כג), מחבר את האזהרות שבאו בפרשתינו, על שוחד, וההתחשבות ביתום ואלמנה. וגם הלשון: "כי לא אצדיק רשע שחד לא תקח" (כג ז), משפיעה על ישעיהו (ה כג) "מצדיקי רשע עקב שוחד". ועל משלי: "מצדיק רשע תועבת ה'" (יז טו).

גם יחזקאל מחבר שלש דינים מפרשתינו, ואומר: "שחד לקחו בך... נשך ותרבית לקחת" (כב יב). ואף תהלים (טו ה) מחברם ואומר: "כספו לא נתן בנשך ושחד על נקי לא לקח". ואילו זכריה (ז י) מזוהר "ואלמנה ויתום גר ועני אל תעשקו", כאשר אזהרות על ארבעתם מופיעות בפרשתינו.

איסור קללת המלך בא בשמואל: "התחת זאת לא יומת שמעי כי קלל את משיח ה'" (ש"ב יט כב), ובמלכים (א כא) "קילל אלהים ומלך", על סמך הלשון בפרשתינו "אלהים לא תקלל ונשיא בעמך לא תאור" (כב כז), וכן בישיעה (ח כא) "יקלל במלכו ובאלהיו", ובקהלת י כ "מלך אל תקלל".

הדין 'וכי יזיד איש על רעהו להרגו בערמה מעם מזבחי תקחנו למותי' (כא יד), מתבטא בדברי שלמה (מ"א ב כח ואילך), על יואב: "וינס יואב אל אהל ה' ויחזק בקרנות המזבח... וישלח שלמה את בניו בן יהוידע לאמר לך פגע בו...⁷⁵ והשיב ה' את דמו על ראשו אשר פגע בשני אנשים צדקים וטבים ממנו ויהרגם בחרב".

⁷³ השם 'דרור' ע"פ ויקרא כה י 'וקראתם דרו⁷³ בארץ', ויקרא אמנם עוסק ביובל בו גם הקרעות חוזרות, וראה יחזקאל מו י המזכיר שנה זו כדבר ידוע: "וכי יתן מתנה לאחד מעבדיו והיתה לו עד שנת הדרור". בנוגע לתקנות ה'מישרום' מן האלף השני לפני הספירה, שיש קשר בין אחד הכינויים שלהם והמלה 'דרור', ראה אופנהיימר (אוטופיה ומציאות במחשבה המקראית, בתוך: שנתון למקרא ולחקר המזרח הקדום עמ' 10 ואילך) שלא היו אלו תקנות קבועות אלא לפי רצונו של המלך בזמן שירצה, וכן שנגעו רק לשכבות מסוימות שהמלך חפץ ביקרן, ולא באמת דאגו לחלשים.

⁷⁴ החזרת וכיבוש העבדים, נעשתה כנראה בנימוקים משפטיים, שהרי משעה שנעשה העבד בן חורין, אין שום דרך להחזירו לעבדות, אפילו אצל הרומאים לא התאפשר דבר כזה. וכנראה המדובר היה במעמד גבוה המנצל מעמד נמוך ממנו, עקב חובות, אריסות, וכדו', כפי שהיה בימי הביניים בתקופה הפיאודלית, בן המעמד הנמוך היה צמית, והדבר הוצדק ע"י חובות ושעבודים אינסופיים שלא היתה שום דרך להיחלץ מהם. ודיני עבדים לא פותרים בעיה זו, שכן כל עוד האדם משועבד עד קצה האופק, אין משמעות אם יוגדר כעבד או שיוגדר 'רק' כצמית. גם שנת הדרור המוזכרת שם בירמיה לא יכלה לעזור, שכן המדובר בשעבודי קרקעות ולא בהלוואות. ירמיה ציוה אותם לבטל את כל ההסדר הזה, אבל המצב בשטח החזיר את אט את הכל לקדמותו.

כיוצא בזה אומרת האשה השונמית "הנושה בא לקחת את שני ילדי לו לעבדים" (מ"ב ד א), אבל אין הכוונה לעבדות ממש, אלא שהם נדרשו לעשות במלאכה כדי לכסות את החוב, הבנים נותרו עמה בבית, כמתואר בהמשך "וסגרת הדלת בעדך ובעד בניך". וכנראה מדי פעם היה דורש מהם עבודות, או שהיה זה רק איום. וראה הערה **שיגאה! הסימניה אינה מוגדרת..**

⁷⁵ בניהו נמנע מלפגוע בו, שכן יואב התנגד לצאת, והתורה אומרת "מעם מזבחי תקחנו למות", ולא להרגו במקום המזבח. אבל שלמה הורה להרגו בדלית ברירה אחרת. יואב עצמו כנראה לא ראה את עצמו כרוצח, שכן את הנהרגים הגדיר כאויבי המלך (ותומכי שאול), ורוצח שאינו מזיד יכול להיקלט בבית ה', כמו בעיר מקלט. וכן סמך על התקדים, שאדוניה (שם א ג) החזיק בקרנות המזבח וזכה להינצל, אך אדוניה לא היה רוצח במזיד. ייתכן שיואב החזיק במזבח, משום שסמך על לשון הכתוב "מעם מזבחי", שלדעתו במקרה שלו המזבח היה ראוי להצילו, אבל פשט הדברים שעדיין לא נצטוו להקים בית, אלא

דין בא במחותרת רמוז בירמיה (ב לד) "דס.. נקיים, כי לא במחותרת מצאתים", ניגוד של "אם במחותרת ימצא... אין לו דמים" (כב א).

עונש הכפל רמוז בישעיה (מ ב) "כי לקחה מיד ה' כפלים בכל חטאותיה".

דין הכופר "אם כופר יושת עליו ונתן פדיון נפשו" (כא ל), רמוז בתהלים (מט ח): "אח לא פדה יפדה איש, לא יתן לאלהים כפרו".

ההגבלה על חבילת בגד למשכון (כב כו: אם חבל תחבול שלמת רעך עד בא השמש תשיבנו), נזכרת בעמוס (ב ח): "ועל בגדים חבולים יטו", ישכבו לנוח עליהם, במקום להחזירים.⁷⁶ ואף יחזקאל מזכירה בין כמה דינים מפרשתינו: "איש לא הונה, חבול לא חבל... מעני השיב ידו, נשך ותרבית לא לקח, משפטי עשה" (יח טז).

הדין של "כי יבער איש שדה או כרם.. מיטב כרמו ישלם" (כב ד), במובן של איש מזיק המשלח בהמתו לקלקל שדה וכרם, רמוז בישעיה (ג יד) "ה' במשפט יבא עם זקני עמו ושריו ואתם בערתם הכרם גזלת העני בבתיכם". המופקדים על המשפט, שניתן בפרשתינו, ובו אזהרה על עושק העני, הם אלו המבערים כרמי אחרים, ועל כך ישלמו.

עבודת ה'

הדין "ושם אלהים אחרים לא תזכירו" (כג יג), בא ביהושע: "ובשם אלהים לא תזכירו" (כג ז), ובהושע: "והסירותי את שמות הבעלים מפי, ולא יזכרו עוד בשמים" (ב יט).

דין ראיית פנים "יראה כל זכורך את פני האדון ה'" (כג יז), מוזכר בישעיה (א יב) "כי תבאו ליראות פני", ובתהלים "מתני אבא ואראה פני אלהים" (מב ג).

דין העליה לבית ה' בזמנים קבועים, והבאת זבח מיוחד "ולא ייראה פני ריקס", בא בשמואל: "ויעל האיש אלקנה וכל ביתו לזבח לה' את זבח הימים" (ש"א א כא).

דין אנשי קדש תהיון לוי (כב ל), שממנו מסתעף דין הטריפה, ודיני מאכלות אסורות, מתבטא בדניאל (א ח) שאינו אוכל משולחן נכרי. דין הטרפה בא ביחזקאל, לביאור המשמעות ביחזקאל (ובויקרא כב ח) שהאיסור רק בכהן, ראה הערה 57.

דין הבכורים המוזכר בפרשתינו, "ראשית בכורי אדמתך תביא בית ה'" (כג יט), רמוז בשמואל (א ב כט) "מראשית כל מנחת ישראל", וביחזקאל (כ מ) "את תרמתיכם ואת ראשית משאתיכם", ובמפורש: "ראשית כל בכורי כלי" (מד ל), וכן משלי "כבוד את ה' מהונך ומראשית כל תבואתך" (ג ט). וירמיה (ב ג) אומר: "קודש ישראל לה' ראשית תבואתו". ובנחמיה (י לו) "ולהביא את בכורי אדמתנו ובכורי כל פרי... לבית ה'".⁷⁷

ראה הערה 52 בנוגע לרמז ללשון פרשתינו בדין התרומה בעמוס. וכן בעמוס (ד ד), "תרומת הדגן התירוש והיצהרה" (נחמיה י מ), הם המלאה והדמעה שבפרשתינו, "המעשר והתרומה" (מלאכי ג ח).

נחמיה האומר "ואת בכורות בנינו ובהמתנו ככתוב בתורה ואת בכורי בקרינו וצאננו להביא בית ה'" (י לז), מתכוין כנראה לאמור בפרשתינו: "בכור בניך נתן לי כן תעשה לשרך לצאנך" (כב ח).

לדין הכרתת המכשפות (כב יז), נודעו השלכות היסטוריות עצומות (ראה בפרק: ההיסטוריות של המונותואיזם בישראל, דרישת ה'. ובפירוש לפרשה זו הערה 41), המתוארות גם בנביאים: "אשר עשה שאול אשר הכרית את האובות ואת הידעוני מן הארץ" (ש"א כח ז), סמיכות התורה את שוכב עם בהמה למכשפה, מתבטאת ביחס לאיזבל: "זנוני אמך וכשפיה הרבים" (מ"ב ט כב), וכן בישעיהו (נז ג) "בני עוננה זרע מנאף", ונחום (ג ד) "זונה בעלת כשפים", מלאכי (ג ה) "במכשפים ובמנאפים". "אוב וידעוני הרע בעיני ה'" (מ"ב כא כו). ישעיהו (ב ו) אומר: "ועוננים כפלתים", ומיכה (ה יא): "והכרתי כשפים מידיך ומעוננים לא יהיו לך",

רק מזבח, ולכן דובר על המזבח. אבל אין המזבח יותר קדוש מן ההיכל. אמנם בהלכה ישנו ביטוי לקליטת המזבח, שאף הפסולים, "אם עלו לא ירדו" (משנה זבחים ט ב). בכלל לפי ההלכה אין המזבח קולט אלא כהן ועבודה בידו, וממילא בודאי המדובר רק כשהוא על גבי המזבח, מקום העבודה, אבל יואב לא סבר כן.

⁷⁶ יתכן שבעקבות הדין הזה נתפסת כל חבילת בגד או כלי עבודה כבלתי ראוייה, שכן אין טעם לקחת ולהחזיר, וכפי שאומר

יחזקאל 'חבול לא חבל', וראה הערה 49.

⁷⁷ האיש שהביא לאלישע לחם בכורים (מ"ב ד מב), הביא לחם מובחר מהתבואה הראשונה, אבל לא בא לקיים דין הבאת הבכורים לה', שגם אינו מתקיים ע"י לחם, ואין לחם מובא לה' כלל.

דין "השביעית תשמטנה ונטשתה" (כג יא), מופיע בנחמיה: "ונטש את השנה השביעית" (י לב).

לאזכורי דין השבת שבפרשתנו, ראה בסיכום לעשרת הדברות. לאזכורי חג המצות בנביאים, ראה בסיכום פי"ב. לאזכורי שלשת הרגלים: בנוגע לחג הקציר בסיון, ראה בסיכום פרשת עשרת הדברות. בנוגע לסוכות: מוזכר הוא בשמו בזכריה (יד טו): "לעלות ולחוג את חג הסוכות", ובעזרא: "ויעשו את חג הסוכות ככתוב ועלת יום ביום במספר כמשפט דבר יום ביומו" (ג ד). רמז לשיבת הסוכות בחג, ראה הושע יב ב (ראה הערה 60), אבל החג עצמו מוזכר פעמים הרבה, במלכים (א ח ב) מתואר: "ויקהלו אל המלך שלמה כל איש ישראל בירח האתנים בחג הוא החדש השביעי... ויעש שלמה בעת ההיא את החג וכל ישראל עמו קהל גדול מלבוא חמת עד נחל מצרים לפני ה' אלהינו שבעת ימים". ישעיהו (ל כט) מתאר את ליל התקדש החג ואת העליה לרגל: "השיר יהיה לכם כליל התקדש חג ושמחת לבב כהולך בחליל לבוא בהר ה' אל צור ישראל", זו מתוארת גם ביחזקאל (לו לח) "כצאן ירושלים במעדיה". ואת חג הסוכות מזכיר הוא: "בשביעי בחמשה עשר יום לחדש בחג... שבעת הימים" (מה כג).⁷⁸

⁷⁸ על התיאוריות הבדולות בנוגע לסוכות, ראה הערה לסיכום שמות יב, ובפרק: צחוק הגורל של ביקורת המקרא, שגיאות היסטוריות, וכן ראה טור סיני הלשון והספר עמ' 84: כמה משירי ספר התהלים לקוחים הם מתוך תיאור של חג הסוכות חג סוכות היסטורי בימי דוד המלך. (חג האסיף מוזכר כבר באבלה, ס' אבלה עמ' 159).