

מקרה אגני דורשו

במה לעיון במקראות בדרך רבותינו

גליון מס' 32

פרשת ניצבים

ה'תשפ"ב

הרב ישעיהו לוי שליט"א

היו שם ועדיין גוף לא נברא. לכך לא כתיב בהן עמידה". ועל גרים אמרו בשבת קמו, א, "אף על גב דאינהו לא הוו מזלייהו הוו".

כך למדרשו. ולפשוטו אף שאדם פרטי אינו מחייב את בניו, רשאי קהל שלם מוגדר לקיים ולקבל "עליהם ועל זרעם ועל כל הנולדים עליהם", כלשון מגילת אסתר ט, כז. כן עשו היהודים בימי אחשוורוש, ולפניהם בימי יהושע אמרו "העם אל יהושע את ה' אלהינו נעבד ונקולו נשמע, ויכרת יהושע ברית לעם ביום ההוא" (יהושע כד, כד-כה), ואחריהם שבי ציון בראשות עזרא הכהן כרתו אמנה ובאו "באלה ובשבועה ללכת בתורת האלהים אשר נתנה ביד משה עבד האלהים ולשמור ולעשות את כל מצות ה' אדנינו ומשפטיו וחקיו" (נחמיה י, ל). אבות משפחות הכהונה החליפו את זכויות המשמרות ביניהם, ככתוב, "חלק כחלק יאכלו לבד ממקרי על האבות" (דברים יח, ח; ראה סוכה נו, א). "ולא הכום בני ישראל" (את הגבעונים) פי נשבעו להם נשיאי העדה ביה' אלהי ישראל" (יהושע ט, יח). "עשרה תנאין התנה יהושע" שעל מנתם "הנחיל יהושע לישראל את הארץ" (בבא קמא פ, ב - פא, ב). "והגזירות הפלנו על קרבן העצים הכהנים הלויים והעם להביא לבית אלהינו לבית אבותינו לעתים מזמנים שנה בשנה" (נחמיה י, לה), ש"כשעלו בני הגולה לא מצאו עצים בלשכה, ועמדו אלו (המשפחות המנויות במשנה תענית כו, א) והתנדבו משלהם. וכך התנו נביאים שביניהן, שאפילו לשכה מלאה עצים יהיו אלו מתנדבין משלהן" (בריייתא שם כח, א). "רשאין בני העיר להתנות על המדות ועל השערים ועל שכר פועלים ולהסיע על קיצתן" (בבא בתרא ח, ב, ובהרחבה בתוספתא לבבא מציעא פרק יא). ואפילו איגוד טבחי העיר או צבעים ונחתומים וספנים מתנים ביניהם והסכמתם מחייבת גם את שיתווספו למקצועם (על פי בבא בתרא שם ותוספתא לבבא מציעא שם), "שכל חבורה שהם בני ענין אחד הרי [הם] כעיר בפני עצמה", ו"דבר ברור הוא שהציבור רשאים לגדור ולתקן תקנות ולעשות הסכמות כפי מה שיראה בעיניהם, והרי הוא קיים כדין התורה" (שו"ת רשב"א ד, קפה). אב לכולם קבלת התורה.

יש שתי דרכים להבין את תוקף קבלת הקהל על הבאים. אפשר שהיא חלה לא על אישים אלא על הציבור כישות קיבוצית, ואם אמנם "דור הלך ודור בא" (קהלת א, ד), הציבור לעולם עומד. לפיכך אין בין נמצאים היום לנמצאים מחר. ומאליה תעלה עוד תשובה לשאלה מדוע בתוכחות ודברי

ולא אתכם לבדכם אנכי פרת את הברית הזאת ואת האלה הזאת, כי את אשר ישנו פה עמנו עמד היום לפני ה' אלהינו ואת אשר איננו פה עמנו היום (כט, יג-יד)

תרגם אונקלוס: "ולא עמכון בלחודיכון אנא גזר ית קימא הדין וית מומתא הדא, ארי ית מן דאיתוהי הכא עמנא קאים יומא דין קדם יי אלהנא וית מן דליתוהי הכא עמנא יומא דין".

פעמיים תרגם אונקלוס בפסוק יד את "את" במקבילתה המילולית הארמית "ית". לכאורה היה לו לתרגם 'ארי עם מן דאיתוהי... ועם מן דליתוהי', כמו שתרגם את "אתכם" למעלה פסוק יג, "עמכון". כך רגיל אונקלוס לתרגם כל "את" המשמשת לצרף ולא כסמן הפעול, כגון "והנני משחיתם את הארץ" (בראשית ו, יג) - "והאנא מחבילהון עם ארעא". ובהקשר דומה לשלנו, "ואני הנני מקים את בריתי אתכם ואת זרעכם אחריכם" (שם ט, ט) - "ואנא האנא מקים ית קימי עמכון ועם בניכון בתריכון"; "לא את אבותינו פרת ה' את הברית הזאת כי אתנו אנחנו אלה פה היום כלנו חיים" (למעלה ה, ג) - "לא עם אבהתנא גזר יי ית קימא הדין אלהין עמנא אנחנא אלין כא יומא דין כולנא קיימין".

אפשר שבדומה ל"את" העברית עשויה גם "ית" הארמית להכיל, ולו בדוחק, את הוראת הצירוף, ואונקלוס העדיף להבחין את "את" שבמקור מן "עמנו" המופיעה אתה באותו פסוק. אך אולי הייתה לאונקלוס מגמה שתלמדנו איך חלה הברית עלינו היום.

רש"י מפרש כמצופה ש"את אשר" משמע 'עם אשר', וכותב בד"ה ואת אשר איננו פה - "ואף עם דורות העתידים להיות". דקדק רש"י לומר "להיות" ולא 'להיוולד' כדי לכלול גם גרים שעתידיים להתגייר, שאף עמם נכרתה הברית. שכן שנוי בבריייתא שבועות לט, א: "פי את אשר ישנו פה" - אין לי אלא אותן העומדין על הר סיני. דורות הבאים וגרים העתידין להתגייר מניין? תלמוד לומר, ואת אשר איננו פה". כולנו מושבעים ועומדים "מהר סיני" (יומא עג, ב) ומן הברית בערבות מואב שכפלה את ברית סיני.

כיצד? לפי מדרש תנחומא (נצבים ג, ובקירוב יתרו יא): "ולא אתכם לבדכם" אלא אף הדורות העתידין לבוא היו שם באותה שעה... אמר רבי אבהו בשם ר' שמואל בר נחמני, למה כתיב 'פי את אשר ישנו פה עמנו עמד', ו'אילו' את אשר איננו פה עמנו? [לא כתוב בו 'עומד']? לפי שהנשמות

הברית לא הזכירו בביאור גמול ועונש לעולם הבא. כי נועדו התוכחות להיות "אלה" להשבעת הציבור עם "העתידיים להיות", ורק ייעודי העולם הזה, מלחמה ושלוש או רעב ושובע, אורעים לציבור יחידו, בעוד לעולם הבא "כל אחד ואחד נכווה מחופתו של חברו" (בבא בתרא עה, א).

או שמא חלה קבלת הקהל על אישיהם, אבל מפני שציבור הם יכולים הם ומוטל עליהם לדאוג בתקנותיהם לא בלבד לטובת עצמם אלא גם לחבריהם שלא שותפו בהסכמה, אם מפני שנעדרו בשעתה, אם שטרם נבראו, ו"זכין לאדם שלא בפניו" (עירובין מז, ב). ואף שכרוכה חובה עם הזכות, כגון וזיתור שכופה התקנה או קנס שהיא גובה מן המפר אותה, "הפקר בית דין" או הקהל "הפקר" (יבמות פט, ב; ראה תשובות הגאונים שערי צדק ד, ד; טז; ריטב"א בבא בתרא ט, א, ומאירי שם ח, ב; מרדכי בבא בתרא תפ; שולחן ערוך חו"מ ב, א). אין אדם נולד יחיד בעולמו ולא ראשון, וכמו שהוא יורש נכסים שצברו אבותיו ונהנה מעמל הבאים לפניו ומכל התשתיות שהכינו, כך הוא יורש את תקנותיהם שתיקנו בעבורם ובעבורו.

על "ולהסיע על קיצתן" כותב רש"י, "לקנוס את העובר על קיצת דבריהם ולהסיעם מדת דין תורה" (בבא בתרא ח, ב). אם הנוסח תקין, להסיע הוא כנראה שם הפועל. מתנים על הסעת קיצתם, כלומר לקנוס את שיסיע את הקיצה. ומאן יסיעה? "מדת דין תורה", שיליז עליה שאינה כדת בעוד היא דין תורה באמת. קדמונים הסיעו את לשון רש"י לכוונה אחרת. ריטב"א: "[מתנים] שיסיעוהו מדין תורה, או מממונו, או מן העיר" (שם). ונימוקי יוסף: "שיש להם רשות לקנוס שלא מדין תורה" (שם ו, ב, בדפי הרי"ף). הקנס עצמו הפך הסעה והתרחקות מדין תורה, מפני שבני העיר קבעוהו ואינו הלכה בישראל. (אולי מהרגשה שהפירוש דחוק מוסיף ריטב"א, כבשפה רפה שלא לרחות במפגיע את המסור מרש"י, שקנס מסייע את הנקנס גם במובן הפרדתו מממונו או גירושו מן העיר). תקנות בני העיר הן לרש"י דין תורה כאשר לראשונים אחרים הן הפכו.

הסכמת בני העיר או איגוד מקצועי שרירה רק "היכא דליכא אדם חשוב, אבל היכא דאיכא אדם חשוב לאו כל כמיניה" (אין בסמכותם) דמתנו" (בבא בתרא ט, א). משמע בספר המקח והממכר לרב האי גאון, שער ס, שהיכן שיש חכם הכל תלוי בו. ויותר מבואר ברמב"ם הל' מכירה יד, יא: "במה דברים אמורים במדינה שאין בה חכם חשוב לתקן מעשה המדינה ולהצליח דרכי יושביה. אבל אם יש בה אדם חכם חשוב אין התנאי שלהן מועיל כלום ואין יכולין לענוש ולהפסיד על מי שלא קיבל התנאי, אלא אם כן התנה עמהם ועשו מדעת החכם". ואילו לרמב"ן (שם) התקנה היא לעולם של האיגוד, אלא שבמקומו של חכם יש ליטול רשות ממנו, שמא תסב התקנה הפסד לשאר בני העיר. (מסתבר שלרמב"ן לא סויגו אלא תקנות אנשי מקצוע, אבל בני העיר מתקנים כרצונם אפילו בפני חכם). ובריטב"א: "אבל איכא אדם חשוב בעיר אין להם רשות לעשות שום תנאי זולתו, או מפני כבודו או כדי שיראה שיעשו כראוי ושאינו הפסד לבני העיר" (שם; ראה גם לשון רשב"א בתשובה הנזכרת).

יש לפלפל שאם קבלות ציבור הן עיצוב ישותו, הינן מעין דין תורה, שכל מהות כל ציבור בישראל הוא צורת עמידתו לפני ה' וחלקו בתורתו, ותקנת הציבור היא מיטוב העמידה. צריכה התקנה לחכם כמו שציוותה התורה דרך כלל, "שאל אֶבְיָךָ וְיִגְדֶךָ זִקְנֶיךָ וְיֹאמְרוּ לָךְ" (דברים לב, ז; ראה שבת כג, א). באין חכם ניתן רק לקוות שינהג הציבור בחכמת חכמים שאולי התחלחלה עדיהם, כאילו את שליחות החכמים הם עושים. אך אם תקפות הקבלות על האישים שהתקבצו, בגין תועלת להם ולאישים שיתווספו לקיבוצם מחר,

יחליטו הם מה תועלתם ורצונם, ואין להחלטה חפיפה עם דין תורה.

יתכן שאונקלוס נוטה להבנה השנייה. מילת היחס 'את' קרובה ל'אל' ומופיעה לפעמים תמורתה, כמו "רד אותו" (מלכים ב א, טו) שמשמעו 'אליו'. היא מובילה פועל יוצא אל מושאו. גם כשתופיע בהוראת 'עם', היא לא תאחד לגמרי את פלוני ואלמוני, אלא תורה שהאמור בפלוני מובל אף אל אלמוני ופושט לו. תחילת הברית "אתכם לבדכם", "עמכון" באיחוד מלא, שאתם המקבלים אותה. אבל "אשר איננו פה עמנו היום" הלא אינו, כאמור, "עמנו" במחיצתנו, ובכל זאת תיכרת הברית ותגיע, בתיווך הנמצאים, "ית מן דליתוהי הכא". להשוות את צלעי המשפט תרגם אונקלוס גם "את אשר ישנו פה", "ית מן דאיתוהי הכא".

ובשבת פח, א: "'ויתיצבו בתחתית ההר' (שמות יט, יז) - אמר רב אבדימי בר חמא בר חסא, מלמד שכפה הקדוש ברוך הוא עליהם את ההר כגיגית ואמר להם, אם אתם מקבלים התורה מוטב, ואם לאו שם תהא קבורתכם. אמר רב אחא בר יעקב, מכאן מודעא רבה לאורייתא. אמר רבא, אף על פי כן הדור קבלוה בימי אחשוורוש, דכתיב, 'קִיְּמוּ וְקִבְּלוּ הַיְּהוּדִים' (אסתר ט, כז) - קיימו מה שקיבלו כבר". תוספות ד"ה מודעא נתקשו שהרי חזרו וקיבלו את התורה בערבות מואב ובהרים גריזים ועיבל בלי שנכפה הר עליהם, והשיב ר"ת שכיון שגם קבלות אלה "על פי הדיבור היו" הן נחשבו "כבעל כרחם". לפי הצידוד שקבלה מחייבת את הדורות הבאים משום שאבותיהם קיבלוה כנציגי הבנים ולטובתם, ניתן אולי להוסיף שכפיית ההר הוכיחה שלא כנגד הטבה קיבלו ישראל את התורה מעיקרה. ואף שחזרו וקיבלוה בלי מכריח בערבות מואב, שמא גם אז קיבלוה מאמיתתה ולהכניס ראשם בעול אדון העולם. עדיין ייטען אפוא שראשונים לא קיבלו את התורה כזכייה כדי לזכות לאחרונים שלא בפניהם, ומכאן מודעא רבה לנו היום אם לא לאבותינו מקדם. אבל בימי אחשוורוש שבו וקיבלוה "מאהבת הנס שנעשה להם" (רש"י לשבת שם ד"ה בימי), משום הטובה השלמה שירדה עמה, שכן הוברר ש"אף גם זאת בְּהִיּוֹתָם בְּאֶרֶץ אֲבִיהֶם", גולים מארץ זבת חלב ודבש, "לא מְאֻסָּתִים וְלֹא גְעֻלָּתִים לְכָלֵּתָם לְהַפֵּר בְּרִיתִי אִתָּם" (ויקרא כו, מד), והקב"ה מצילנו מיד העומדים עלינו. אז זכו אבותינו ומגו דזכו לנפשיהו זכו נמי לדידן.

לֹא יֵאָבֵה ה' סִלַּח לוֹ כִּי אִזְעִשׂן אִף ה' וְקִנְאָתוֹ בְּאִישׁ הַהוּא וּרְבִצָּה בּוֹ כָּל הָאֱלֹהִים הַכְּתוּבָה בְּסֵפֶר הַזֶּה, וּמָחָה ה' אֶת שְׁמוֹ מִתַּחַת הַשָּׁמַיִם. וְהִבְדִּילוֹ ה' לְרָעָה מִכָּל שְׁבִטֵי יִשְׂרָאֵל, כָּל־אֱלֹת הַבְּרִית הַכְּתוּבָה בְּסֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֶּה (כט, יט-כ)

פותח הכתוב בעונש "איש" פרטי אך מיד מעורבים עמו שבט שלם אשר "[י]בדילו ה' לרעה מכל שבטי ישראל". לבסוף יישאל מפי "כל הגוים, על מה עשה ה' ככה לארץ הזאת" נחלת העם כולו. כיצד?

נאמר למעלה, "פן יש בכם איש או אשה או משפחה או שבט אשר לבבו פנה היום מעם ה' אלהינו ללכת לעבד את אלהי הגוים ההם; פן יש בכם שרש פרה ראש ולענה" (כט, יז). רש"י מפרש ש"שרש פרה ראש ולענה" הוא יחיד "מפרה ומרבה רשע בקרבכם", נגוע בנגע פושה מן הפרט אל הכלל.

כנגד "איש... אשר לבבו פנה היום מעם ה' אלהינו": "כי אז יעשן אף ה' וקנאתו באיש ההוא". כנגד "שבט": "והבדילו ה' לרעה מכל שבטי ישראל".

"את מכות הארץ ההוא" (כט, כא) המיוחדת לחלק שבט הרשעים יראו "בניכם אשר יקומו מאחריכם והנכרי אשר יבא מארץ רחוקה" (שם), כאשר הבנים עוד על אדמתם ואין נכרי שרואה אלא זה הבא מרחוק. "שרפה כל ארצה" שבפסוק שאחרי (כב) יתפרש אף הוא על כל ארץ השבט (רבו בחיי), או על כל האדמות החקלאיות של "הארץ ההוא" (ולכן השיוך הוא לנכבה), או ש"כל" משמע שהיכן שתהיה השרפה שם היא תהיה כליל. או שמא "כל ארצה" היא אמנם כל ארץ ישראל, ומסומן פה מעבר אל חורבן כללי.

"ואמרו כל הגוים על מה עשה ה' ככה לארץ הזאת" (כג) וודאי מתקיים רק אחר מכת הארץ כולה והגליית העם מעליה, כאשר ייאמר להלן, "ויתשם ה' מעל אדמתם באף ובחמה ובקצף גדול וישלכם אל ארץ אחרת כיום הזה" (כד). "כל הגוים" הם בני הארצות שאליהן יתפזרו הגולים, אותם גויים המזכירים לעיל, "והפיצה ה' בכל העמים מקצה הארץ ועד קצה הארץ" (כה, סד), ובסמוך, "והשבת אל לבבך בכל הגוים אשר הדיחת ה' אליהם שמה" (ל, א). המכה הכללית והגלות באות אחר שרבה הרשע בקרב כולם, כנגד "שרש פרה ראש ולענה".

וכמו שהשורש הרע מסתתר והוא פורה בהחבא ובחשאי, כך פושטת פורענות בגינו - במקרא ובמציאות - כמעט בחשאי ובהיסח הדעת, מאיש עד שבט ועד שפתאום כל הארץ "כמהפכת סדם ועמרה" (כט, כב).

וְשָׁב ה' אֱלֹהֶיךָ אֶת שְׁבוּתְךָ וְרַחֲמֶךָ וְשָׁב וְקִבְּצָךָ מִכָּל הָעַמִּים אֲשֶׁר הִפְצִיךָ ה' אֱלֹהֶיךָ שָׁמָּה (ל, א)

פירש רש"י: וְשָׁב ה' אֱלֹהֶיךָ אֶת שְׁבוּתְךָ - היה לו לכתוב 'והשיב את שבותך'. רבותינו למדו מכאן שהשכינה כביכול שרויה עם ישראל בצרת גלותם, וכשנגאלין הכתיב גאולה לעצמו, שהוא ישוב עמהם. ועוד יש לומר, שגדול יום קבוץ גלויות, ובקושי, כאלו הוא עצמו צריך להיות אוחד בידיו ממש איש איש ממקומו, כענין שנאמר, "וְאַתֶּם תִּלָּקְטוּ לְאַחַד אֶחָד בְּנֵי יִשְׂרָאֵל" (ישעיה כז, יב). ואף בגלויות שאר האומות מצינו כן, "וְשִׁבְתִּי שְׁבוּת מוֹאָב" (ירמיה מח מז).

לימוד "רבותינו" נמצא במגילה כט, א, והוא עם "ועוד יש לומר" שמציע רש"י נועדו ליישב מדוע, בלשון מגילה שם שרש"י מצטט פה במילים קרובות, "והשיב לא נאמר אלא שָׁב". אולם מצינו, "וְה' שָׁב אֶת שְׁבוּת אִיּוֹב" (איוב מב, ט), ושם "שָׁב" תחת 'והשיב' אינו מיושב לא לפי האמור במגילה, שהרי איוב אינו ישראל, ולא לפי הצעת רש"י, שהרי אינו אומה אלא יחיד. לכן אמנם מפרש רש"י באיוב על אתר, "שָׁב נופל לומר בענין זה, והרי הוא כאילו כתיב 'והשיב את שבות איוב'". כלומר, 'שָׁב' עשוי לשמש גם כפועל יוצא, מה שמייתר לכאורה את פירושו של רש"י פה.

אבל עיקר הקושי של רש"י הוא הכפלת "וְשָׁב ה' אֱלֹהֶיךָ אֶת שְׁבוּתְךָ" עם "וְשָׁב וְקִבְּצָךָ", שאם "וְשָׁב" ראשון משמעו 'והשיב', הרי שיבה וקבוץ אמורים, ומה מוסיף שנית "וְשָׁב וְקִבְּצָךָ". אלא, "וְשָׁב" ראשון מתאר את תהליך השיבה ועדיין לא את השלמתה, שכן הוא פועל עומד ומשמיע שהקב"ה ישוב עמו בדרך, כאילו גלה עמו, או כדי לאחוז בידיו איש איש. "וְשָׁב" שני הוראתו 'לבסוף', כמו "וְשִׁבְתָּ וְכִסִּיתָ אֶת צִאֲתֶךָ" (דברים כג, יד) - לבסוף תכסה; "וְשִׁבְתֶּם וְרִאִיתֶם" (מלאכי ג, יח) - לבסוף תראו, בדומה לניב 'סופו' ו'סוף בא' השכיח בלשון חכמים. הקב"ה ילווה את שיבת נפוצותינו וכך לבסוף יקבצנו מכל העמים.

וְאִם יִפְנֶה לִבְבְּךָ וְלֹא תִשְׁמַע וְנִדְחַת וְהִשְׁתַּחֲוִיתָ לְאֱלֹהִים אֲחֵרִים וְעַבַּדְתָּם, הַגִּדְתִּי לָכֶם הַיּוֹם כִּי אֶבְדֶּה תַּאֲבֹדוֹן; לֹא תֵאָרִיכְן יָמִים עַל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר אֶתָּה עֹבֵר אֶת הַיַּרְדֵּן לְבוֹא שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ. הַעֲדַתִּי בְּכֶם הַיּוֹם אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ; הַחַיִּים וְהַמָּוֶת נָתַתִּי לְפָנֶיךָ, הַבֵּרָכָה וְהַקְלָלָה, וּבְחִרְתָּ בַּחַיִּים לַמֶּעַן תַּחֲיָה אֶתָּה וְזֶרְעֶךָ (ל, יז-יט)

פירש רש"י: הַעֲדַתִּי בְּכֶם הַיּוֹם אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ - שהם קיימים לעולם, וכאשר תקרה אתכם הרעה יהיו עדים שאני התרתי בכם בכל זאת. דבר אחר, הַעֲדַתִּי בְּכֶם הַיּוֹם אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ, אמר להם הקדוש ברוך הוא לישראל, הסתכלו בשמים שבראתי לשמש אתכם, שמא שנו את מדתם, שמא לא עלה לגלגל חמה מן המזרח והאיר לכל העולם, כענין שנאמר "וְזָרַח הַשֶּׁמֶשׁ וּבָא הַשֶּׁמֶשׁ" (קהלת א, ה); הסתכלו בארץ שבראתי לשמש אתכם, שמא שנתה מדתה, שמא זרעתם אותה ולא צמחה, או שמא זרעתם חטים והעלתה שעורים? ומה אלו שנעשו לא לשכר ולא להפסד - אם זוכין אין מקבלין שכר ואם חוטאין אין מקבלין פורענות - לא שנו את מדתם, אתם שאם זכיתם תקבלו שכר ואם חטאתם תקבלו פורענות על אחת כמה וכמה.

הפירוש הראשון הוא פשוטו של מקרא, והדבר האחר הוא מדרשו, מן הספרי להאזינו על הכתוב שם, "הַאֲזִינוּ הַשָּׁמַיִם וְאֲדַבְּרָה, וְתִשְׁמַע הָאָרֶץ אִמְרֵי פִי" (להלן לב, א). אלא ששם כותב רש"י בד"ה האזינו השמים, "שאני מתרה בהם בישראל ותהיו אתם עדים בדבר... וכן וְתִשְׁמַע הָאָרֶץ", כפשוט, בלי להזדקק למדרש. גם בסדר וילך, על הכתוב, "וְאֲדַבְּרָה בְּאָזְנֵיהֶם אֶת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וְאָעִידָה בָּם אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ" (לא, כח), עולים דבריו עם פירושו הראשון כאן. מקשה שם רש"י בד"ה ואעידה, "ואם תאמר הרי כבר העיד למעלה, הַעֲדַתִּי בְּכֶם הַיּוֹם אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ", ומשיב, "התם לישראל אמר, אבל לשמים ולארץ לא אמר, ועכשיו בא לומר 'הַאֲזִינוּ הַשָּׁמַיִם וּגו''". תשובתו מספיקה ונצרכת רק אם "הַעֲדַתִּי בְּכֶם..." ו"וְאָעִידָה בָּם..." שניהם העמדת עדים. אבל אם "וְאָעִידָה בָּם" הוא העדאה בישראל שיסתכלו בשמים ובארץ, אין בה אמירה לשמים ולארץ. ואם "הַעֲדַתִּי בְּכֶם" הוא ההעדאה, יש לומר ש"וְאָעִידָה בָּם", בניגוד, הוא בוודאי עדות ולפיכך עניינו חדש.

הרי שעל אף שהמדרש נדרש במקום אחר, כאן בלבד נצרך לו רש"י, מפני שכאן ההתראה שעליה שייכת עדות, "וְאִם יִפְנֶה לִבְבְּךָ... הַגִּדְתִּי לָכֶם הַיּוֹם...", קודמת אל "הַעֲדַתִּי...", ואילו בנוהג שבעולם אין מכמינים עדים על תביעה והתראה אלא מזמינם אותם תחילה בלשון 'אתם עדיי'. אלא, "הַעֲדַתִּי" הוא כמדרשו העדאה ודרבון לבחירה ראויה, מוסב לאחריו על "הַחַיִּים וְהַמָּוֶת נָתַתִּי לְפָנֶיךָ... וּבְחִרְתָּ בַּחַיִּים" - שמים וארץ לא שינו ואף אתם אל תשנו ותקלקלו. (אין להקשות מדוע אם כן "הַעֲדַתִּי" מוטה עבר, שכן רווח העבר בדיבור על פעולות הנפעלות ונשלמות מיד באותו דיבור, כמו "הַגִּדְתִּי הַיּוֹם לָהּ" אֱלֹהֶיךָ" (דברים כו, א), בהיגד הזה עצמו; אך ראה משכיל לדוד.) אבל בסדר וילך ובהאזינו קדמו העדים להתראה, הלא היא "הַצֹּר תָּמִים פִּעְלֹ" (דברים לב, ד) ואילך, ולפיכך הניח שם רש"י את הכתובים כפשוטם.