

## פרק 1

## "ואל מעלת אבותם ישובו"

## פרק א

על מקומה של התפילה בחיי האבות אנו למדים מתוך אותה הלכה ברמב"ם העוסקת בתהליך ההיסטורי של תקופת עשרים וששת הדורות שקדמה דרך ארץ לתורה<sup>1</sup>, דהיינו החל בשש המצוות שנצטוו בהן אדם הראשון, וכלה בתרי"ג המצוות שנצטוו בהן בני ישראל במעמד הר סיני.

## רמב"ם הלכות מלכים ט, א:

על ששה דברים נצטוו אדם הראשון ... הוסיף לנח אבר מן החי ... וכן היה הדבר בכל העולם עד אברהם. בא אברהם ונצטוו יתר על אלו במילה, והוא התפלל שחרית. ויצחק הפריש מעשר והוסיף תפילה אחרת לפנות היום. ויעקב הוסיף גיד הנשה והתפלל ערבית. ובמצרים נצטוו עמרם במצוות יתירות עד שבא משה רבינו ונשלמה תורה על ידו. דייק הנשר הגדול בלשונו בכתבו כי אברהם נצטוו במילה בעוד התפלל (לא נצטוו להתפלל) שחרית. כי אמנם מצות מילה כתובה בתורה שבכתב (בראשית יז) כולה בסגנון ציווי: ... "ואתה את בריתי תשמור ... המול לכם כל זכר ... ונמלתם ... ימול לכם כל זכר לדורותיכם ... המול ימול יליד ביתך". זאת לעומת תפילת שחרית הנלמדת מסיפור דברים (בראשית יט, כז) "וישכם אברהם בבוקר אל המקום אשר עמד שם את פני ה'". [עיי' בזה בהרחבה במדור ב פרק 1].

חשוב להבחין בין היסוד אשר הונח כאן בדבר לימוד מצוות דאורייתא מסגנון ציווי אף בחומש בראשית, ובין דבריו של הרמב"ם בעצמו בפירוש המשנה, פרק גיד הנשה במסכת חולין, וז"ל: ... ושים לבך לכלל הגדול הזה ... שכל מה שאנו נוהרים ממנו או עושים אותו היום, אין אנו עושים זאת אלא מפני ציווי ה' על ידי משה, לא מפני שה' צוה בכך לנביאים שקדמוהו. דוגמה לכך ... אין אנו מלים בגלל שאברהם מל את עצמו ואנשי ביתו, אלא מפני שה' צונו על ידי משה להמול כמו שמל אברהם עליו השלום ... (עכ"ל). לכאורה שני הרמב"ם סתרי אהודי — בהלכות מלכים לומדים שאברהם אבינו נצטוו על המילה, ובפרק גיד הנשה אנו שומעים שאין לומדים אפילו ממה שצוה ה' את הנביאים (קרי: אבות) אשר קדמו למשה. התשובה הברורה והעקרונית היא שיש בזה 'שני דינים':

הרמב"ם של גיד הנשה עוסק בנושא היסטורי, וקובע כי העובדה (והמעמד) ההיסטורית של מתן תורה, היא המחייבת את קיום התורה והמצוות. הרמב"ם בהלכות מלכים עוסק

1. לפי לשון ויקרא רבה ט, ג ותנא דבי אליהו. ולפי לשונם של חז"ל בפסחים קיח, א: עשרים וששה דורות שכרא הקב"ה בעולמו ולא נתן להם תורה, זן אותם בחסדו.

בנושא טכסטואלי — אותה תורה שניתנה למשה<sup>2</sup> מחייבת אותנו בהתאם לסגנון הכתוב אשר בו היא כתובה, החל בחיוב גמור במסגרת התרי"ג וכלה ב'העיר ה' לחכמים' (כלשונו של הריטב"א בראש השנה טז, א ועיין להלן בזה). לא המקום אשר בו כתובה מצוה בתורה הוא הקובע, כי אם הסגנון אשר בו היא כתובה. סגנון של צווי לפני פרשת מתן תורה מחייב מדאורייתא (כמצות מילה), ואילו סגנון של סיפור אחרי פרשת מתן תורה (קנאים פוגעים בו הנלמד מן המסופר על פנחס) אינו מחייב באותה עוצמה מדאורייתא. אנו מדגישים 'פרשת מתן תורה', קרי פרשת יתרו, שהוא מושג טכסטואלי, ולא 'מתן תורה' שהוא מושג היסטורי. חז"ל קבעו ש'אין למדים מקודם מתן תורה' (ירושלמי מועד קטן פ"ג ה"ה) שהוא מושג היסטורי, ולא קבעו שאין למדים מקודם פרשת יתרו, שהוא מושג טכסטואלי<sup>3</sup>. שהרי אף שפרשת נח, לדוגמה, עוסקת בתקופת המבול, מ"מ היא נכתבה לראשונה 'מפיו של הקב"ה לאזנו של משה' (רמב"ן הקדמה לבראשית) רק במסגרת מתן תורה. כידוע מתן תורה כולל שני חלקים: תורה שבכתב (בה נפלה מחלוקת בין 'מגילה מגילה' ו'חתומה') ותורה שבעל פה (בה נפלה מחלוקת בין 'כלליה דקדוקיה ופרטיה' לעומת 'כלליה' ואח"כ 'דקדוקיה ופרטיה'). לכולי עלמא — בתקופה שביין מעמד הר סיני עד ערבות מואב נשלמה התורה שיש בידינו כולה על שני חלקיה.

ונשוב לדברי הרמב"ם הקובע כי 'הוא התפלל שחרית'. ותמוה, כלום נעלם מן הרמב"ם ש'האבות שמרו תרי"ג? !<sup>4</sup>. מה ראה, איפוא, לציין דוקא את מצות תפילת שחרית — מדרבנן — כחלק בלתי נפרד ממסכת וממערכת 'ההתפתחות' משבע מצוות בני נח עד להשלמת תרי"ג דאורייתא על ידי משה?<sup>5</sup> נראה לומר כי סגנון הכתוב הפנה את תשומת לבו של הרמב"ם למצוה זו (אשר אמנם מדרבנן היא) באשר מקרא מלא דבר הכתוב בפשוטו של מקרא אודותיה. הביטוי "עמד לפני ה'" משמעותו בפשוטו של מקרא — תפילה<sup>6</sup>. נוסף על כך, ההדגשה על "המקום אשר עמד שם" מפנה את הלומד בפשוטו של מקרא לתפילתו של אברהם (שם יח, כג) "ויגש אברהם ויאמר"<sup>7</sup>. ההתייחסות לתפילת שחרית של אברהם אבינו בפסוק שלם על פי פשוטו של מקרא, ללא כל צורך לדיוק או לדרשה, מעידה בודאי על חשיבות יתר הנודעת למצוה זו במסגרת עבודת ה' של האבות. העובדה שהרמב"ם חוזר לענין תפילת האבות הן אצל יצחק והן אצל יעקב, ושוב בצד המצוות הבודדות שניתוספו להם 'בדרך אל תרי"ג', מחזקת אף היא את ההתרשמות כי לא בסתם 'מצוה מן השורה' קא עסקינן,

2. או מגילה מגילה או חתומה — גיטין ס, א. עיין בהרחבה מדור א פרק 5 כולו.
3. ולפענ"ד כל הערך באנציקלופדיה תלמודית בנושא זה (מהדורה שניה כרך א עמוד תרלה) לא ירד לעומק הסוגיא והחטיא את הנקודה המרכזית.
4. עיין, בין היתר, בהרחבה ב'פרשת דרכים' של בעל משנה למלך דרוש א' ודרוש ב', רמב"ן לסוגית "וישמור משמרת מצוותי חוקתי ותורת" בפרשת תולדות (ועיין בזה להלן), ומהר"ל גור אריה לסוגית "שואל בן הכנענית" בפרשת ויגש.
5. ועיין להלן בלשון הרמב"ם ש'משה לא נצטווה' במצוות, אלא התורה נשלמה על ידו.
6. מכאן בודאי הביטוי היום של "עמידה" = שמונה עשרה, לא משום שעומדים ולא יושבים, אלא משום שעומדים לפני ה'. ועיין להלן כי אמנם בתפילה מדובר, אבל לאו דוקא נוהג קבוע של תפילת שחרית.
7. והשוה למלכים-א, יח, לו "ויגש אליהו הנביא ויאמר", שהיה "בעלות המנחה". ואולי יש לפרש מלשון תפילה / בקשה גם את פסוק כ"א שם "ויגש אליהו אל כל העם ויאמר".

אלא במעין בריח התיכון המבריה מן החסד של אברהם אל האמת של יעקב, ואשר מגבש את כל האבות לחטיבה אחת בעולם, בעלת תשתית של עשר מצוות (שבע ועוד שלוש) ומצות תפילה<sup>8</sup>. על יסוד בסיס של זה האבות, יש מקום לזינוק רבתי דרך 'מצוות יתירות' של עמרם, ועד להשלמת כל התורה כולה על ידי בנו משה. אין זה אלא שמצות תפילה אצל האבות היא בעלת משמעות מיוחדת ובעלת סגולה ייחודית. שונה, אולי, ממצות תפילה של ימינו — המוטלת בספק (מחלוקת רמב"ם — רמב"ן) אם מדאורייתא היא אם מדרבנן, ואשר נדחית מפני תלמוד תורה כחיי שעה מלפני חיי עולם.

נראה שהרמב"ם הלך לשיטתו בספר המצוות, אחרי הביאו את מצוות אהבת ה' (מצוה ג') ומצות האמונה בו (מצוה ד'), רשם (מצוה ה') את מצות עבודת ה', וזה לשונו: שצונו לעבדו ... ואע"פ שזה הציווי הוא גם כן מן הציוויים הכוללים כמו שביארנו בשורש ד', הנה יש בו יחוד שהוא צווי בתפילה. ולשון הספרי: "ולעבדו" (דברים יא, יג) — זו תפילה. ואמרו גם כן "ולעבדו" — זה תלמוד. ובמשנתו של רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי אמרו: מנין לעיקר תפילה בתוך המצוות, מהכא (דברים ו, יג) "את ה' אלקיך תירא ואותו תעבד". ואמרו: עבדוהו בתורתו ועבדוהו במקדשו, כלומר ללכת שם להתפלל בו ונגדו, כמו שבאר שלמה המלך ע"ה<sup>9</sup>. (עכ"ל הרמב"ם בסה"מ). הרי שלדעת הרמב"ם, עבודת ה' אע"פ שהיא מצוה כללית, מתבטאת בשתי צורות מוחשיות המצדיקות את מניינה במנין המצוות, ואלה הן: תלמוד תורה ותפילה! דומה שרק כאן הביא הרמב"ם את 'חיי השעה' של תפילה יחד עם 'חיי עולם' של תלמוד תורה בחדא מחתא ושוה בשוה. משמע, איפוא, שישנו היבט מסוים של תפילה אשר לא בבקשת צרכיו<sup>10</sup> עוסק, והוא, שבזה אדם מגיע לידי עבודת ה', דהיינו התדבקות אל ה'. עתה יוכנו דברי הרמב"ם בהקשרם הנכון. הרי הלכה זאת בהלכות מלכים מתארת את התקדמות האנושות משש מצוות בתחילת דרכה עד לתרי"ג מצוות לעם הסגולה. 'המרכבה' אשר הובילה את העם הזה משבע מצוות עד לתרי"ג הם הם האבות, הם אשר נצטוו על ידי הקב"ה במצוות בודדות, כל אחת ואחת המשמשת כ'תחנה' בדרך אל המטרה הסופית. אבל חייב היה הרמב"ם (בעקבות תורה שבכתב) לבאר לנו שהתקשרות זאת בין הקב"ה ובין אבות האומה<sup>11</sup> היא דו-סטריית: יש בה ציוויים מחד גיסא<sup>12</sup>, ומאידך גיסא יש התערותא דלתתא<sup>13</sup> של האבות בעבודת ה' שלהם, היא הנעשית על ידי התדבקותם אל בוראם באמצעות תפילה<sup>14</sup>.

8. כולל תפילת ערבית שאפילו מדרבנן אינה חובה אלא רשות (ועל זה ידובר להלן) — והלא דבר הוא!
9. מלכים-א, ח, כג "התפללו והתחננו אליך בבית הזה", וכן ברכות ל, א: היה עומד בירושלים יכוין את לבו כנגד בית המקדש, שנאמר (דברי הימים-ב, ו, לב) "והתפללו אל הבית הזה". ועיין להלן בדבר חשיבות מקום לתפילה.
10. חיי שעה, ולכן גם נשים חייבות בתפילה כי גם הן בעי רחמי, כמו שביאר רש"י ברכות כ, ב ד"ה וחייבין בתפילה: דתפילה רחמי היא ומדרבנן היא ותקונה אף לנשים.
11. אין לראות באבות מעין "נציגים" של עם ישראל, כי אם עם ישראל בזעיר אנפין. ועיין בזה בהרחבה להלן.
12. בחינת ב"תחתית ההר" — כפה עליהם.
13. בחינת "נעשה ונשמע".
14. החל במתן תורה תעבור הבכורה בהתדבקות בה' אל מצות תלמוד תורה ("והגית בו יומם ולילה"),

על המעמד השה של תפילה ותלמוד תורה והפצתה<sup>15</sup> אצל האבות, נמצאנו למדים מפירושו של הרמב"ן למושג "ויקרא בשם ה'" (בראשית יב, ח), וזה לשונו: פירש אונקלוס<sup>16</sup> שהתפלל שם, כמו (איכה ג, נה) "קראתי שמוך ה' מבור תחתיות". והנכון שהיה קורא בקול גדול שם לפני המזבח את שם ה', מודיע אותו וא-להותו לבני אדם. כי באור כשדים היה מלמדם ולא אבו שמוע, ועתה כשבא בארץ הזאת שהובטח בה "ואברכה מברכיך", היה למוד ללמד ולפרסם הא-להות<sup>17</sup>. וכן אמר הכתוב ביצחק כאשר הלך אל נחל גרר והובטח (בראשית כו, כד) "אל תירא כי אתך אנכי", שבנה מזבח (שם פסוק כה) "ויקרא בשם ה'"<sup>18</sup>, כי בא במקום חדש אשר לא שמעו את שמעו ולא ראו את כבודו, והגיד כבודו בגויים ההם. ולא נאמר ביעקב כן, מפני שהוליד בנים רבים כולם עובדי ה' והיתה לו קהלה גדולה נקראת "עדת ישראל", ונתפרסמה האמונה בהם, ונודעה לכל עם, וגם כי מימי אבותיו נתפרסמה בכל ארץ כנען. וכך אמרו בבראשית רבה (לט, כד): מלמד שהקריא שמו של הקב"ה בפי כל בריה. (עכ"ל הרמב"ן)<sup>19</sup>.

ואם נשוב לדברי הרמב"ם בהל' מלכים ט, א, אחרי שהבחננו בין 'נצטוה' ובין 'התפלל', ניוכח לדעת כי דיוקו של הרמב"ם לפי סגנון הכתוב נראה גם בהמשך ההלכה. כי בענין מצות מעשרות<sup>20</sup> לא כתב הרמב"ם שיצחק נצטוה במעשר, אלא שיצחק הפריש מעשר. ואמנם כי כן הוא, משום שזאת למדו חז"ל מסיפור הכתוב (בראשית כו, יב) "ויזרע יצחק בארץ ההיא וימצא בשנה ההיא מאה שערים". וזה לשונם (בראשית רבה סד): והלא אין הברכה מצויה על

אחרי 1224567

בעוד הנקודה המכרעת בתפילה תהיה בקשת צרכיו של חיי שעה. תלמוד תורה יכול להיות מוחלט, בעוד תפילה הופכת להיות שימושית. ואמנם במצות תלמוד תורה עצמה ישנה נקודה שימושית — הלא היא הלימוד לשם קיום המצוה, לעומת הלימוד לשם התדבקות בה'. אבל שונה לימוד זה מתפילה באשר הוא, משמש חלק מעבודת ה' (קיום המצוות), בעוד התפילה מיועדת לטובת האדם עצמו ולרוחתו. אולי בדרך הצחות אפשר לומר כי תפילות האבות היתה בגדר "שפיטה עצמית" (מלשון "ונתן בפלילים"), ואילו התפילה היום היא בגדר ציפיות ובקשות (מלשון "ראה פניך לא פללתי").

15. והרי הרמב"ם בספר המצוות הגדיר את מצות תלמוד תורה: הציווי שנצטוינו ללמד את חכמת התורה וללומדה, והוא הנקרא תלמוד תורה (עכ"ל).

16. "וצלי בשמא דה".

17. זהו, איפוא, בחינת "ללמד את חכמת התורה" שבמצות תלמוד תורה (עיין הערה 14 לעיל), אשר בתקופת האבות היה בעיקר הפצת האמונה באל אחד.

18. נראה כי קשה לרמב"ן שאם בתפילה קא עסקינן — אין מוקדם ומאוחר! הרי אחרי הבטחת "אל תירא" יש מקום להודיה ולא לבקשה! אולם לפי ביאורנו ופירושו אונקלוס (ואולי בעקבותיו הרמב"ם) כי כאן בתפילה של התדבקות קא עסקינן, היא בודאי שייכת דוקא עתה אחרי התגלות ה' והבטחתו. ועיין בפירושו ר' עובדיה ספורנו לפסוקים אלה ולעיל בפסוק ה' הנוקט בשיטת הרמב"ן. אולם הספורנו מסביר בדרך אחרת מן הרמב"ן (להלן), את הימנעותו של הכתוב לציין כי יעקב קרא בשם ה'.

19. והשה עם דברי הרמב"ם מורה נבוכים חלק ראשון פרק סג וכן ספר המצוות מ"ע ג, המבאר אף הוא כי קריאה בשם ה' היא ש'התחיל לעמוד ולקרא בקול גדול לכל העולם ולהודיעם שיש שם א-לוה אחד לכל העולם, וזו ראוי לעבוד.../.

20. ועשו, אשר ידע לצוד את אביו בפיו, שאלו כיצד מעשרים את המלח וכדו'. כלומר, שאלות בהלכה הקשורות לאותה סוגיא שנתחדשה בבית מדרשו של יצחק אבינו. ואשר היה בודאי 'משוחד' לגבה.

דבר שבמשקל במדה ובמנין, מפני מה מדדו אותה — מפני המעשרות<sup>21</sup>. אצל יצחק ציינה התורה הן את מצותו הייחודית והן את תפילתו הייחודית באותו סגנון של סיפור, ולכן השינוי בלשונו של הרמב"ם מאברהם ליצחק<sup>22</sup>. והשתא דאתינא להכי, אפשר לפרש את המשך לשונו של הרמב"ם ש'יעקב הוסיף גיד הנשה', משום שגם אצלו לא מצאנו לשון חד משמעי של ציווי, אלא (בראשית לה, לד) "על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה עד היום הזה". במידה ומוסב על בניו של יעקב אבינו, יש בזה משום סיפור על מה שנהגו בניו לא לעשות, ובמידה והפסוק מוסב על בני ישראל לדורות<sup>23</sup> הרי אין זה שייך כבר ליעקב כלל ועיקר.

אשר להמשך לשון הרמב"ם בענין עמרם שנצטווה 'במצוות יתירות', מקשה הכסף משנה: צריך עיון, היכי מייתי לה? והרדב"ז מוסיף להקשות: לא נתבאר מה הן המצוות שנצטווה בהן! במשך חכמה לשמות ג, ו ד"ה א־להי אביך, מצויין מקור בתורה שבכתב לדבריו הסתומים של הרמב"ם. זאת על פי העיקרון של המשך חכמה, שקנה המידה ליחוד שמו של הקב"ה על היחיד הוא שעל ידו ניתנו מצוות<sup>24</sup>. היות והקב"ה אמר למשה "אנכי אלקי אביך", דהיינו עמרם, אנו מסיקים שעמרם נצטווה במצוה או במצוות. בזה השיב המשך חכמה הן על קושית הכסף משנה (מנין לרמב"ם מקור לדבריו) והן על קושית הרדב"ז (אם כבר ידע מקור, מדוע לא ביאר מהן המצוות, כפי שעשה עד כה בקשר עם האבות). מקור יש — "אביך", אלא הוא סתום ולא מפורש. גם הכסף משנה וגם הרדב"ז (וגם המשך חכמה) יודעים שהרמב"ם לא כתב הלכה במשנה תורה שאין לה יסוד או בתנ"ך או בחז"ל (אלא אם כן הוא מצייין 'ראה לי'). ובסוף ההלכה יפה דייק הרמב"ם בענין משה רבינו ש'נשלמה תורה על ידו', ולא 'נצטוו משה'. האבות נצטוו במצוות, ואח"כ חזרו בני ישראל בסיני ונצטוו אף הם באותן מצוות. אבל משה רבינו הוא השליח למסור את ציווי ה' לבני ישראל — הם המצטווים, והוא המוסר להם.

בזה פתרנו את התמיהה מדוע אין אומרים 'א־להי משה', אף שיש מקום לומר "א־להי (עמרם) אביך"! כלום יאמר מי שיאמר שגדול כח האב מכח הבן! הרי "לא קם כמשה" נאמר, ולא 'לא קם כעמרם'. אלא אלה הם 'שני דינים' — עמרם שייך לקבוצה של האבות, בזה שנצטווה הוא (כשם שנצטוו הם) במצוות. זאת לעומת מתן תורה שנצטוו ישראל כאומה על

21. ובמקביל בפסיקתא רבתי פרק כה: אמר רבי, כל מקום שיש ברכה אין שעור, והוא אומר 'מאה שערים ויברכהו'?! אלא מכאן שהיה מודד כדי להפריש תרומה.

22. ועיין במפרשים מדוע לא הביאו חז"ל את מקור דין המעשרות מאברהם אבינו "ויתן לו מעשר מכל", ואכמ"ל. [כל האמור כאן על פי דרכנו בסגנון הכתוב, עיין מדור ב, בעיקר פרק 1].

23. ומשמעו 'אל יאכלו בני ישראל', וכך אמנם מבאר החינוך במצוה ג: והאי "לא יאכלו" לא נאמר דרך סיפור, כלומר מפני שאירע דבר זה באב נמנעים הכנים מלאכול גיד, אלא אזהרת השם שלא יאכלוהו (עכ"ל). אם כן, פסוק זה הוא דר־משמעי [בלעז: אמביבלנטי], באשר במישור אחד של סיפור הוא שייך לחיי האבות, ואילו במישור אחר של תרי"ג הוא שייך לדורות (ועיין בזה במדור ב סגנון הכתוב פרק 3). היות ואחד מקני המידה [בלעז: הקריטריונים] של תרי"ג הוא שהמצוה כתובה בתורה שבכתב, לכן הבהיר בעל ספר החינוך כי מקור זה בבראשית למצות גיד הנשה (והמקור הוא בטכסט — כפי שהערנו לעיל — ולא בהיסטוריה) מנוסח בסגנון של ציווי. כפי שראינו במדור "סגנון הכתוב" רק מלשון ציווי לומדים דין דאורייתא.

24. ועיין כביאורנו שם ההשוואה עם שיטת הרא"ם בחומש בראשית בענין "ואעשך לגוי גדול" — זה שאומרים א־להי אברהם'. ובענין זה של "גוי גדול" עיין להלן.

ידי משה. אולם לכאורה קשה ממקרא מלא (שמות לב, יא) "ויחל משה את פני ה' אלקיו" — הרי 'אלקי משה'! וכפי שהעיר רבינו בחיי על אתר: 'ומה שהזכיר "אלקיו", ולא מצאנו בכל התורה שיהיה הכתוב מיחד האלקות על משה — לא בפירוש שיאמר 'אלקי משה' כענין באבות ודוד<sup>25</sup>, ולא בכינוי, רק במקום הזה ...! ולולא דמיסתפינא הוה אמינא להשיב על קושית רבינו בחיי על פי היסוד שהניח הרא"ם (בראשית יב, ב) בעקבות חז"ל (פסחים קיז, ב) שאין הקב"ה מיחד את שמו על היחיד אלא על האומה<sup>26</sup>. והנה בחומש שמות בפסוק לפני "ויחל משה את פני ה' אלקיו", כתוב (פסוק יו"ד) "ועתה הניחה לי ויחר אפי בהם ואכלם, ואעשה אותך לגוי גדול" — הרי מצב של הוה אמינא שמשה יהיה הוא הגוי הגדול במקום האבות, שהתחילו בלשון "ואעשך לגוי גדול". וכמקביל ל"ואעשך" כתוב כאן בהדגשה "ואעשה אותך"! לכן בשלב זה של הוה אמינא, מצינו "ה' אלקיו". והיות ולא יצא זה אל הפועל בסופו של דבר, לכן בכתב הנצח<sup>27</sup> של התורה לא כתוב "אלקי משה", אלא "אלקיו". האבות הם הם אשר יצרו את גוף האומה על כל תכונותיה המיוחדות והייחודיות. אמנם 'אין אומתנו אומה אלא בזכות התורה' (רס"ג), אבל היו אלה האבות אשר יצרו את האומה אשר הכריזה "נעשה ונשמע", וקיבלה את התורה אשר משה — ורק משה — היה מסוגל ומוכשר למסור אותה להם מפי ה'. אם כן, על פי משנתו של המשך חכמה, הביטוי "אלהי אביך" (= עמרם) הורה לרמב"ם כי עמרם 'נצטוה במצוות', כי רק זה שנצטוה במצוות כיחיד, ראוי שייקרא שמו של הקב"ה עליו. בזה הצטרף עמרם אל שלושת האבות — אותה 'מרכבה' המובילה את האנושות (או חלק ממנה) אל השלמתו ושלמותו משבע מצוות אל תרי"ג. לעומתו, בנו משה רבינו — ה'סרסור' בלשון חז"ל — נצטוה לצוות את בני ישראל. לכן 'נשלמה תורה על ידו'. ובלשון מקביל במורה נבוכים חלק ג פרק כט: וכבר בארנו בחבורנו הגדול משנה תורה (הל' עבודת כוכבים פרק א) שאברהם אבינו ע"ה התחיל לסתור אלו הדעות (של ע"ז) בטענות וקריאה חלושה, בפיוס בני אדם ומשוך לבכם לעבודת האלולה בהיטיבו להם, עד שבא אדון הנביאים והשלים הכוונה ... [ושמעתי בשם הגאון ר' יצחק הרטנר ז"ל שהרמב"ם לא כתב 'ונשלמו תרי"ג' אלא 'ונשלמה תורה'!]

## פרק ב

על פי חז"ל כבכלי נראה לכאורה שיש מחלוקת אם מקור התפילה מעוגן במעשי אבות או בתקנת רבנן.

### ברכות כו, ב:

איתמר, רבי יוסי ברבי חנינא אמר: תפילות — אבות תקנום. רבי יהושע בן לוי אמר: תפילות כנגד תמידין תקנום ... לעולם אימא לך תפילות אבות תקנום ואסמכינהו רבנן אקרבנות. דאי לא תימא הכי (דמוזיה רבי יוסי ברבי חנינא דרבנן אסמכינהו אקרבנות —

25. את ההצדקה לכתוב אלקי דוד ('כה אמר ה' אלקי דוד אביך" — מלכים-ב, ב, יד) למדו חז"ל (פסחים קיז, ב) ממה שאמר הנביא נתן לדוד המלך (שמואל-ב, ז, ט) "ועשיתי לך שם גדול כשם הגדולים אשר בארץ" (היינו האבות הקבורים כבר). ה"שם" מתבטא בכך שאפשר ליחד את שמו של הקב"ה עליו.

26. "ואעשך לגוי גדול" — 'זהו שאומרים אלקי אברהם'.

27. ועיין בזה במדור א, פרק 5 (ד): הכתוב כססמוגראף רוחני, וכן במדור ב פרקים 5, 6.

רש"י), תפילת המוספים לר' יוסי בר' חנינא מאן תקנה (אלא על כרחך רבנן אסמכינהו אקרבנות, וכי עיינו במוספים ולא מצאו תפילה כנגדה עמדו הם ותקנוה — רש"י) ... יוצא כי גם הסובר כי מעשה אבות גרם, מודה כי תקנת חז"ל מחייבת. אולם יש להבין כי שונה תקנת חז"ל ללא עוגן במעשה אבות מתקנת חז"ל הבנויה על מעשה אבות — ובמיוחד אותו מעשה אבות הכתוב בתורה שבכתב.

#### תענית כו, א (במשנה):

כל יום שיש בו הלל — אין בו מעמד בשחרית, קרבן מוסף — אין בנעילה, קרבן עצים — אין במנחה, דברי רבי עקיבא. אמר לו בן עזאי, כך היה רבי יהושע שונה: קרבן מוסף — אין במנחה, קרבן עצים — אין בנעילה. חזר רבי עקיבא להיות שונה כבן עזאי.

#### שם בגמרא כח, א:

מה הפרש בין זה לזה (רש"י): מאי שנא דקרבן עצים דחי מעמד דנעילה ומעמד דמנחה לא דחי, הללו דברי תורה והללו דברי סופרים. ומפרש רש"י ד"ה הללו דברי תורה: מנחה כדאמרין בברכות כו, ב יצחק אבינו תיקן תפילת מנחה, שנאמר "ויצא יצחק לשוח בשדה לפנות ערב", ודנעילה מדברי סופרים.

הרי שמצוה דרבנן הנלמדת מפשוטו של מקרא בסיפורי אבות, היא בעלת תוקף אחר ממצוה דרבנן, אשר אמנם מבית מדרשם של חז"ל יצאה, אבל חסר לה העוגן והבסיס בתורה שבכתב (פרט לציונים הכלליים בתורה המזהירים אותנו לשמוע בדברי חכמים). אם הללו נקראים דברי סופרים, אפשר לקרא להללו דברי תורה! יוצא, איפוא, כי לא הצד ההיסטורי של התנהגות האבות הוא המחייב ובעל המשמעות, כגון, אילו היינו יודעים על התנהגות האבות מחז"ל. הצד הטכסטואלי (כלומר, שתורה שבכתב רשמה את הענין) הוא הנותן תוקף מיוחד, אף כשבאים הדברים במסגרת סיפור דברים. [ועיין בזה במדור ב פרק 1]. השכיל לנסח עיקר זה בעל המהרז"ו בביאורו למידה ז' בברייתא דל"ב מידות דר' אליעזר בר' יוסי הגלילי, וזה לשונו:

כלל נכון ונאמן בדברי חז"ל, שכל מקום שמצינו שחז"ל לומדים דבר הלכה או אגדה מאיזה אדם שנמצא במקרא, אין הכוונה שאנחנו לומדים מאותו אדם מאחר שעשה כן או אמר כן אנו לומדים ממנו. לא כן הוא, אלא שהכוונה מאחר שהנביא כתב כן אותו ענין בנבואה מפי הקב"ה אנו לומדים ממנו. ואילו מצאנו אותו ענין כתוב באיזה ספר אחר ולא בכתבי הקודש לא היינו לומדים ממנו כלל (עכ"ל).

לשון אחרת: לא חיי האבות, כפי שהם ידועים לנו ממקורות היסטוריים — ואפילו ממקורות חז"ל עצמם — הם המהווים בסיס למצוות דרבנן, כי אם הטכסט של התנ"ך הוא המנחה, הוא המדריך והוא הפותח שער לחז"ל להנהיג את האומה להידמות לאבות.

ואמנם תורה שבכתב על חיי האבות מלמדת על מקום מרכזי לתפילה בעבודת ה'. כה גדול חלקה של תפילה בעבודה זאת, שהאבות הניחוה כעמוד ובסיס בעבודתם (במקביל למצוות שנצטוו בהן), והרמב"ם ציינה כחלק יסודי בשלבי העליה מבין נח לבן ישראל.

ולא רק עצם התפילה, אלא אף מקום המתפלל זכה לתשומת לב בתורה שבכתב.

רמב"ם הלכות תפילה פרק ה הלכה ו: תיקון המקום כיצד? ... וקובע מקום לתפילתו

תמיד ... ומקורו בברכות ו, ב: כל הקובע מקום לתפילתו — אלקי אברהם בעזרו, שכן נאמר בו (בראשית יט, כז) "וישכם אברהם בבוקר אל המקום אשר עמד שם את פני ה'".  
 וכן בירושלמי ברכות ד, ד על יסוד שמואל-ב, טו, לב: "ויהי דוד בא עד הראש אשר ישתחוה שם לאלקים", "השתחוה" לא נאמר אלא "ישתחוה" — מכאן שצריך אדם ליחד לו מקום בבית הכנסת להתפלל<sup>2</sup> (עכ"ל).<sup>3</sup> חשיבות המקום לתפילה מצאנו הן אצל אברהם ("המקום אשר עמד שם") ואף אצל יצחק אשר קבע את מקום תפילתו ב"שדה".

#### זהו פרשת חיי שרה:

"ויצא יצחק לשוח בשדה לפנות ערב". א"ר שמעון, וכי לא הוה ליה ביתא או אתר אחרא להתפלל?! אלא אותה השדה היא אשר קנה אברהם סמוך למערה, דכתיב "השדה אשר קנה אברהם מאת בני חת". ובשעתא דהוה יצחק עאל גביה חמא שכנתא עליה וסליק ריחין עלאין קדישין, ובגניי כך הוה מצלי תמן וקבעיה לצלותיה.

ומכאן אנו באים להבנה בדבריו המפליאים של החכם רבינו אברהם אבן עזרא בפירושו לבראשית ב, ג, שם מסופר על הקרבן הראשון שכן-אדם הביא להקב"ה, וזה לשון הרב"ע: "ויהי מקץ ימים": שעבד קין את האדמה, הביא את המנחה אל המקום שקבע לתפילתו.<sup>3</sup> הגדיל לעשות ראב"ע — לא תפילה במקום קרבן, אלא עוד בראשית ימי אנוש עלי אדמות, היתה התפילה חלק מהותי ובלתי נפרד מעבודת הבורא, על כל כלליו, דקדוקיו ופרטיו, עד כדי קביעת מקום לתפילתו! כך נהג אדם הראשון וממנו למדו בניו. מאוחר יותר חידשו את עבודת ה' על ידי קרבן, ומהם למדו גדולי עולם כמו נח. הוא זה אשר עוד זכה להקריב קרבן בדרגת "ריח נחוח" (בראשית ח, כא) עם תום המכול, כאשר חשב את עצמו כמועמד לבניית העולם מחדש ותיקונו במלכות שדי, וחיש מהר התברר כי לא זכה<sup>4</sup>.

אבות האומה חזרו אל מעלת אדם הראשון<sup>5</sup>, בקבעם זמנים קבועים לתפילה. הנה אברהם

2. כלומר, לא רק בבית כנסת קבוע, אלא אף במקום קבוע באותו בית כנסת.
3. העיריני על מקור נפלא זה בנונו הגדול הרב ר' אברהם נ"י, בשם מורו ורבו הרה"צ ר' גדליה אייזמן שליט"א.
4. על משמעות "ריח ניחוח" בקרבן זה עיין בפירושיהם של הנצי"ב והמשך חכמה על אתר. אשר למשמעות "ריח ניחוח" בכלל תורת הקרבנות, עיין בין היתר בדברי הספורנו במדבר שלח טו, ג ד"ה לעשות ריח ניחוח. יש לשים לב לכך כי הרמב"ן הביא את דעתו נגד עמדת הרמב"ם בעניני הקרבנות לא בהקדמתו הוא לחומש ויקרא (כשם שהאברבנאל התייחס למחלוקת בהקדמתו לפירושו הוא לחומש ויקרא), אלא בפרק א פסוק ט ד"ה אשה ריח ניחוח לה. ועיין בפירוש הנפלא של המשך חכמה בהקדמה שלו לחומש ויקרא אודות ההבדל בין קרבנות בית המקדש (ריח ניחוח) וקרבנות במה (בלי כהונה, מזבח וריח ניחוח). ועיין עוד בבאורו המיוחד של הרב דר' יחזקאל (איזידור) אפשטיין ז"ל בספר הזכרון לרב דר. שאול ויינגרט זצ"ל (לשיטת הרמב"ם בטעמי הקרבנות), בו מבחין בתורת הרמב"ם עצמו בין קרבנות נדבה וקרבנות חובה, כאשר קרבנות חובה הינם בעלי ערך מוחלט, ואילו קרבנות הנדבה נועדו להרחיק את האדם מפולחן נכרי וכדו'. ועיין בהרחבה במדור ה פרק 1 (א): 'תורת הקרבנות במשנתו של רבינו עובדיה ספורנו', שם הראינו לדעת שדעת הספורנו היא שקרבנות נדבה הם לכתחילה, ואילו קרבנות חובה נתחדשו כתוצאה מחטאי בני ישראל.

5. וכך כותב הספורנו בבראשית ל, טז ד"ה אלי תבא: ... ובזה הסיפור (הדודאים) הנראה מגונה אצל מגלי פנים בתורה, הודיענו אמנם שהיה ענין התולדה אצל האבות כמו שהיה ענינו אצל אדם ותוה קודם חטאם. כי לא היתה כוונתם בו להנאת עצמם, אבל היה להקים זרע בלבד לכבוד קונם



אבינו בנה מזבח (בראשית יב, ח) ושם התפלל (!) ("ויקרא בשם ה'"). וכאשר חזר ארצה ממצרים והיה כבד במקנה התפלל שוב ליד המזבח אשר בנה (שם יג, ד). לא מצינו בכתוב אצל אברהם אלא קרבן אחד, והוא חובה, דהיינו עקידת יצחק! גם יצחק לא הקריב קרבנות אלא חידש בתפילה, ורק אצל יעקב, ערב ירידתו למצרים לחשכת הגלות מצאנו שהקריב קרבנות (שם מו, א).

ועל הקשר המהותי בין התפילה ובין עצם הבריאה מצאנו:

**ירושלמי ברכות ב, א:**

מאיכן למדו ג' תפילות? רבי שמואל בר נחמני אמר כנגד ג' פעמים שהיום משתנה על הבריות.

**ובשאלות דרב אחאי גאון פרשה נח שאילתא ח':**

דמחייבין דבית ישראל לצלויי תלתא זמני ביומא שנאמר (תהלים נה, יח): "ערב ובוקר וצהרים אשיתה ואהמה וישמע קולי". וכתיב ביה בדניאל (ו, יא): "כדי ידע די רשים כתבא, על לביתיה וכיין פתיחן ליה בעיליתיה נגד ירושלם, וזמנין תלתא ביומא הוא ברוך על ברכוהי ומצלא ומודא קדם אלהיה כל קבל די הוה עביד מן קדמת דנא".

חשיבותה של תפילה הניעה מפרשים אחדים לומר כי שלושת האבות התפללו את כל שלוש התפילות.

**פירוש הר"י לשאלות ד"ה יעקב תיקן ערבית:**

והוא הדין נמי שהיה מתפלל שאר התפילות, ומתכוין באותה תפילה של ערבית לפי שנעשה לו בה נס שנתבשר על הזרע שנאמר "והיה זרעך כעפר הארץ" ... ובהאי גונא אמר באברהם ... דמסתמא אית לן למימר שהיה מתפלל שאר התפילות ... ולהכי נקיט תפילת שחרית לפי שהיה מתפלל אותה בקביעות ובכוונה יותר משאר התפילות מפני שנעשה לו נס שניצול על ידי אותה התפילה ...

זאת ועוד! כה יקרה היא התפילה אצל האבות בהתדבקותם עם הבורא, שאף הוא יתברך כה חפץ בה מצדו הוא, שמוכן לעשות את הכל על מנת להביא את האבות אל המידה הזאת.

**רבינו בהיי בראשית כה, כא ד"ה ויעתר יצחק לה' לנוכח אשתו כי עקרה היא:**

הכתוב היה ראוי להקדים ולומר 'ותהי רבקה עקרה' ואח"כ 'ויעתר יצחק לה' כי עקרה היא'. ומה שהקדים התפילה, יתכן לומר שהקדים העיקר. ולמדנו שאין הכוונה שתהיה העקרות סיבת התפילה, שאם כן הסיבה עיקר והתפילה טפל לה. אבל הכוונה בלשון הכתוב כי התפילה סיבת העקרות, ולומר לך שלא נתעקרה אלא כדי שיתפללו שניהם על הדבר, לפיכך הקדים התפילה שהוא העיקר והסיבה הראשונה שבשבילה באה העקרות לרבקה אמנו. וזהו שדרשו רבותינו ז"ל (שיר השירים רבה ב, לב): מפני מה נתעקרו האמהות, מפני

ולעבודתו ... (ועיין עוד משך חכמה להפטרת בשלח ד"ה מנשים באהל תבורך וכו' ואורנו שם בשם תוספות הרא"ש) [ועיין בהרחבה במדור ה פרק 1 (ב) בשיטת הספורנו].

6. לעומת חז"ל שלמדו בכל מקום שנאמר "מזבח" (שם עצם נגזר מ"זבח") שהכוונה גם להקרבת קרבנות. במדבר כג, ד רש"י ד"ה את שבעת המזבחות: 'שבעה מזבחות' אין כתוב כאן, אלא "את שבעת המזבחות". אמר לפניו — אבותיהם של אלה בנו לפניך שבעה מזבחות, ואני ערכתי כנגד כולם. אברהם בנה ארבעה ... ויצחק בנה אחד ... ויעקב בנה שנים.

שהקב"ה מתאוה לתפילתם של צדיקים. ומכאן יש ללמוד עוד כוח התפילה, שהיא גדולה מאוד — ואפילו לשנות הטבע...<sup>7</sup>

אמנם לפי פשוטו של מקרא יש מקום דוקא להבחין ולחלק בין תפילות אברהם ויצחק ובין תפילת יעקב. כי לדעת רבי יוסי ברבי חנינא (ברכות כו, ב) שהאבות תיקנו את התפילות, יש לשים לב לכך כי דוקא אצל יעקב ציינה התורה כי תפילתו היתה בבחינת "ויפגע" — מקרה. נכון הדבר שחז"ל הוכיחו מירמיה ז, טז ("ואתה אל תתפלל בעד העם הזה ואל תשא בעדם רנה ותפילה ואל תפגע ביי") כי משמעות המלה פג"ע היא תפילה. אבל פרשנדתא רש"י הקדים את הפירוש שלו 'מפגש' או 'היתקלות ב' (כמו 'ופגע ביריחו' 'ופגע בדבשת') לפירוש חז"ל<sup>8</sup>. מזה אנו למדים כי עיקר משמעותה של המלה היא פגיעה או פגישה, ואפילו פגישה לרעה<sup>9</sup> — כל אלה מושגים של בדיעבד ולא של ענין חיובי לכתחילה<sup>10</sup>. הרי אם תפילתו של יעקב אבינו בעצמו היתה 'במקרה', לא קשה להבין מדוע חז"ל עצמם לא קבעוה חובה, כי אם רשות. המקור ההיסטורי של התפילה תואם, איפוא, את התקנה של חז"ל כנגד הקרבנות, באשר תפילת ערבית כנגד הקרבת האימורים, והקרבת האימורים של הקרבן אינה מעכבת בכשרות הקרבן. ראייה נוספת מן ההיסטוריה לכך שתפילת ערבית רשות היא, אפשר להביא מזה ששני האבות הראשונים 'דילגו' עליה. למרות "ויהי ערב (ואח"כ) ויהי בוקר", הקדימו הם את הבוקר לערב<sup>11</sup>.

7. ועל כוח התפילה לשנות את הטבע, כותב הספורנו (בראשית יח, יב ד"ה ותצחק שרה — עיין שם ביאורנו בהרחבה): שחשבה שהיה דבר המלאך ברכת נביא בלבד, כענין אלישע (מלכים ב, ב, טז) — לא נבואה ושליחות האל יתברך. וחשבה שלא יושג זה (הריון ולידה) בזקנים בברכת שום נביא. כי אמנם להחזיר הבחורות אחר הזקנה, הרי הוא כתחיית המתים, שלא תהיה זולתי במצות האל פרטית, או תפילה משגת חן מאתו (עכ"ל). עד כדי כך כוח התפילה — עד כדי תחיית המתים ועד בכלל! והשוה תפילת חזקיה המלך, אחרי "כי מת אתה ולא תחיה" מפי הנביא, שהוסיפו לו עוד חמש עשרה שנה לחייו!
8. שאמנם הוא מציין באמרו "ורבותינו פירשו", ולא כתבי יורבותינו דרשו, כי, כאמור, כל שלוש התפילות של האבות נלמדות מפשוטו של מקרא, ולא באמצעות המידות של מדרש שהתורה נדרשת בהן. הערה זאת היא על פי שיטת הרבי מליובביץ', הטוען כי במקום שרש"י מביא שני פירושים על דרך הפשט, הראשון הוא יותר פשט מאשר השני. במקביל לזה טוען בעל משכיל לדוד (ר' דוד פארדו) כי כאשר רש"י מקדים את המדרש לפשט, פירוש הדבר הוא שדוקא המדרש עונה על קשיי הפשט יותר מאשר הפשט עצמו, ואכמ"ל בזה. ועיין ביאורו הנפלא של בעל לבוש האורה לשלושת חלקי פירוש רש"י (הגיע — תפילה — קפיצת הדרך) כולם בהמשך אחד ללא 'דבר אחר'.
9. לפי הקונקורדנציה של אבן שושן, משמעות זאת מופיע 34 פעמים מתוך 46 פעמים שמצאנו את המלה בתנ"ך.
10. אמנם ראייה זאת אפשר לדחות בהסבר שכל אחד מן האבות תיקן אותה תפילה הקשורה במהותו ובתכונתו המיוחדת. אברהם איש החסד ("להגיד בבוקר חסדך") לעומת יעקב איש האמת והאמונה ("ואמונתך בלילות"). שהרי מרגישים וחשים בחסד של הבורא בבוקר עם שוב נשמתו אליו, וזקוקים באמונה כלילה לקראת שנתו. יצחק (מנחה בצהריים) הוא הרי הבריח התיכון המבריח מן החסד אל האמת דרך הדין והגבורה.
11. אולם לא לשיטת פירוש הר"י לשאלות שהבאנו לעיל.

## פרק ג

בענין קיום מצוות על ידי האבות מעבר לשבע מצוות בני נח קבעו חז"ל (יומא כח, ב):  
אמר רב, קיים אברהם אבינו כל התורה, שנאמר, "עקב אשר שמע אברהם בקולי וישמור  
משמרת מצוותי חוקותי ותורת" (בראשית כו, ה) ... ואימא שבע מצוות ומילה, אם כן  
"מצוותי ותורת" למה לי?!

ושמא יאמר מי שיאמר כי רק במצוות דאורייתא קא עסקינן, בא רבא והעמידן אף על  
דרבנן, (יומא שם): אמר רבא, קיים אברהם אבינו אפילו עירובי תבשילין שנאמר "ותורות"  
— אחת תורה שבכתב ואחת תורה שבעל פה. ומבאר רש"י בד"ה אפילו עירוב תבשילין:  
שאינו הלכה למשה מסיני אלא תקנת סופרים שעתידים לתקן.

ענין זה של שמירת מצוות דרבנן על ידי האבות מעורר תמיהה בהשקפה ראשונה. ניחא  
ששמרו תרי"ג דאורייתא, הרי 'נסתכל הקב"ה באורייתא וברי עלמא'. כלומר, "בריתי יומם  
ולילה" של התורה — עליה נאמר "והגית בו יומם ולילה" — היא היא התוכנית אשר לפיה  
נברא העולם המנוהל על ידי מערכת "חוקות שמים וארץ". לכן אם אין ישראל מוכנים לקבל  
את התורה<sup>1</sup>, אפשר באמת לומר: 'שם תהא קבורתכם' (ע"פ שבת פח, א). לכן מובנת דעת חז"ל  
אודות אברהם, שנעשו שתי כליותיו כשני מעינות, כלומר בדרך נבואה, למד את מצוות  
התורה<sup>2</sup>, ושמירתם של האבות את המצוות היתה בבחינת 'אינו מצווה ועושה', פרט לאותן  
המצוות שנצטוו בהן<sup>3</sup>. אבל מה טעם לומר שהאבות ידעו בנבואה את אשר חז"ל עתידים  
לתקן, עקב נסיבות שהזמן גרמן? הדבר כמעט סותר את המקודש ביסודות מחשבת היהדות  
— בחירה חופשית! כיצד יכלו האבות לדעת מראש את הנסיבות והסיבות אשר יגרמו  
לפעולות חז"ל בקום ועשה ובשב ואל תעשה?!

בתחילת בירור סוגיא זאת, מן הראוי ומן הרצוי לעיין אצל פרשנדתא ואצל גדול  
מפרשיו, לקבל מהם יסודות ראשונים בסוגיא.

רש"י לבראשית כו, ה ד"ה משמרת:

גזירות להרחקה על האזהרות שבתורה, כגון שניות לעריות ושבות לשבת. ד"ה תורת:  
להביא תורה שבעל פה — הלכה למשה מסיני.

ר"א המזרחי טוען כי בהבאת דברי חז"ל בפירושו לתורה, נהג רש"י על פי שיקולים של  
פשט (ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא). מה שרש"י מוכן לפרש בהבנת הסוגיא

1. אחרי שנדחה על ידי שאר האומות, כאשר ה' זרח משעיר למו והופיע מהר פארן'. [אגב, מן הראוי להעיר על תמיהה במכילתא הידועה אודות תשובת בני עשו שאינם מוכנים לקבל את התורה בגלל "לא תרצח", ותשובת בני ישמעאל שאינם מוכנים בגלל "לא תנאף". הרי מצוות אלו הן במסגרת שבע מצוות בני נח! כיצד אפשר לדחותן, בשמעם את התשובה לשאלתם 'מה כתוב בה? ! ועיין במפרשי המכילתא שהתלבטו בזה].
2. כאשר הקב"ה מעכב את מעמד מתן תורה עד להתהוות עם ישראל. (כשאלה מדוע לא היה מתן תורה של חובה לאבות, עסקו כל גדולי המחשבה — רמב"ם וריה"ל ב"ראשונים", רמח"ל ומהר"ל ב"אחרונים").
3. ועיין ברא"ם לסוגית ברית מילה המבאר מדוע אברהם לא מל את עצמו (עוד טרם נצטווה) במסגרת שמירת מצוות התורה כאינו מצווה. ותשובתו על משקל גדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה.

בגמרא (כאשר זה תפקידו כפרשן התלמוד) אין הוא מוכן בהכרח לפרש בדברי הכתוב, עקב הגבלות שקיבל על עצמו במלאכה זאת. [ועיין מדור ד פרק 1 כולו].

**הרב אליהו מזרחי לבראשית כו, ה ד"ה משמרת:**

ביבמות פרק כיצד (כא, א) אמרו: רמז לשניות מן התורה מנין? מהכא "ושמרתם את משמרת" — עשו משמרת למשמרת. הרי שקרא הכתוב גזירות ושניות לעריות וכיוצא בהן שהן הרחקה על אזהרות התורה "משמרת". אף כאן סתם "משמרת" הן הגזירות להרחקה על אזהרות שבתורה שהן שניות לעריות וכיוצא בהן. ונשאר "תורות" לתורה שבכתב ולתורה שבעל פה — ששתיהן יחד מפיו של הקב"ה. וזהו היותר קרוב לפשוטו של מקרא. אבל ביומא ... עירובי תבשילין ... "תורות" — אחת דברי תורה ואחת דברי סופרים, והרב ז"ל לא פנה אליו, ומפני שממלת "תורות" משמע דתרווייהו הן תורותיו של הקב"ה. ואי אפשר זה, משום דדברי סופרים — אף על פי שצונו השם לשמוע דבריהם ושלא נסור מהם, כדאיתא בשבת (כג, א) פרק במה מדליקין גבי נר חנוכה: היכן צונו, בלאו ד"לא תסור" — מכל מקום אין דרך הפשט סובל שייקראו "תורתו".<sup>4</sup>

בעוד הרא"ם מבאר מדוע נטה רש"י לפרש ש'תורות' מוסב על מצוות דאורייתא, לא נעלם מעיני הגור אריה כי רש"י דאג לכלול את מצוות דרבנן ברשימת השבח של אברהם אבינו. לא מ'תורות' קא ילפינן אלא מ'משמרת'.<sup>5</sup> לא הבעיה העומדת לפנינו — הקשר ההיסטורי בין חז"ל והאבות — היא המטרידה את המהר"ל, אלא דוקא שאלת הסדר בעבודת ה' של אברהם אבינו. הרי הגזירות באות אחרי המצוות ולא לפניהן! למה איפוא, הקדימה תורה את ה'משמרת' לעצם "מצוותי חוקותי ותורותי"?

**פירוש הגור אריה (מהר"ל) בראשית כו, ה ד"ה הרחקות:**

אע"ג שזה שלא כסדר הענין לזכור ההרחקות קודם המצוות, שההרחקה קודמת למצוה לפי השגת האדם, ולכך נכתבו בתורה קודם, לפי שהם מדרבנן, וחכמת חכמים גזרו אותם והרחיקו אותם, ומאחר שהם דבריהם הם קודמים לדברי תורה שהיא רחוקה מהשגת האדם.<sup>6</sup>

4. ... ויצויין כי בדרך זאת באופן עקרוני הולך גם המהר"ל (אם כי בסוגיתנו דרך אחרת עמו — עיין להלן) המבאר בסוגית 'עירוב פרשיות' בדין שומרים בפרשת משפטים, כי רש"י עה"ת פירש על פי שיטת רבינו תם בגמרא (בתוספות בבא קמא קז, א), אותה שיטה שרש"י דחה בפירושו את הסוגיא בתלמוד. ועיין בזה במדור ד פרק 1 (ה) בסוגית טוען טענת גנב כגנב. כך מצאנו גם אצל נכדו הרשב"ם המבאר את הכתוב כפשוטו (שמות טו, כ ד"ה אחות אהרן) בניגוד לפירושו הוא את שיטת חז"ל (בבא בתרא ככב, ב) באותו ענין. [ועיין מדור ד פרק 2]. אלה ואלה דברי א־להים חיים, ובכל מקרה ומקרה יודע הפרשן את תפקידו, ואת ה'הנחיות' המדריכות אותו.

5. כדרשת חז"ל עצמם "ושמרתם את משמרת" (ויקרא יח, ל) — עשו משמרת למשמרת (יבמות כא, א).

6. ומבאר המהדיר הגר"י הרטמן שליט"א: ובבאר הגולה, באר ראשון, ביאר כעין זה את הגמרא עירובין כא: שהעובר על דברי סופרים חייב מיתה, זה לשונו שם: כי גזירת חכמים אשר גזרו, הוא הדבר אשר ראוי לפי חכמתם, ואין ספק — אחר שהאדם הוא גם כן אנושי — יותר עונשו ממהר לבוא. זה כי האדם אשר הוא טבעי, אם הוא חוטא בדבר טבעי, שיתקרב אל האש הוא נכוה מיד, יותר משאילו היה חוטא בדברים האלקיים [ראה רמב"ן בראשית ו, יג ובהגהתו של הרב שעוועל בד"ה מצוה מושכלת] ... וכאשר הוא חוטא בגזירת חכמים שהם שכל האנושי, על זה בא עליו העונש מיד. כי שכל זה קרוב אליו בעולם הזה מכח גזירת חכמים. והחוטא במצות התורה שהם אלקיים, עונשו יותר בעולם הבא. אשר העולם הוא אלקי ואינו קרוב אליו.

תשובת המהר"ל המבארת את הסדר בעבודת ה' של אברהם, מחריפה את בעיותנו עשרת מונים. אם זוהי חכמת חכמים, וממילא קרובה היא להשגתנו, האם בתקופת האבות ידעה חכמת האבות לגזור ולתקן באותה החכמה כפי שגזרו אחרי כאלפיים שנה? ! ואם אמנם אין הכי נמי, וכך דרכה של חכמת אדם לכוון אל האמת בדבר הנחוץ לשמור את משמרת ה', כיצד עלינו להבין שחכמה זאת 'נעלמה' עם מתן תורה בסיני, וחזרה ונעורה בתקופת חז"ל כאלף וחמש מאות שנה אחרי מתן תורה<sup>7</sup>. זאת ועוד! חלק מאותה חכמת חכמים<sup>8</sup> כתוב בצורה מפורשת בתורה שבכתב, ואילו חלק אחר רמוז למחצה לשליש ולרביע<sup>9</sup>.

אולם לדעת בעל ה'לבושים', מעיקרא דדינא פירכא, באשר אין כל בעיה בסדר עבודת ה', כי הכתוב מתפרש בדרך אחרת מזו שהמהר"ל פירשו.

### פירוש ה'לבוש ד"ה רש"י משמרתי — גזירות להרחקה:

... ומה שכתב כאן הרג"א שההרחקות באות מכוח שכל, והוי השגתם כמו מושכל ראשון, וזה קודם להשגת המצוות שהם מפי הש"י, ודאי אינו נכון, דהא סוף סוף אי אפשר לקיים ההרחקות אם לא יקיים תחילה גוף המצוות ... לכך נ"ל שהוצרך לכתוב כן "משמרת" בתחילה כדי שתהא חוזר על כולם ו'מושך עצמה ואחרת עמה', וכאילו אמר "וישמור משמרת" — משמרת מצותי ומשמרת חוקותי ומשמרת תורותי", דהא בכולם שייך לומר בהם הרחקות, וכולם שמר. וכתב הכתוב ששמר המשמרת שהם הרחקות של כולם, וממילא שמענין בכל שכן ששמר הגופיי של כל אלו.

ובעוד המהר"ל רואה את סדר הפסוק ("משמרת" — תורותי") מן הקל אל הכבד, ר' דוד פארדו (בעל משכיל לדוד על פרש"י) רואה כי הסדר הוא דוקא מן הכבד אל הקל, וז"ל: והקדימם להנך משום ד'חמורים דברי סופרים יותר מדברי תורה'. ודבריו יובנו על פי דברי רבינו יונה החסיד:

### שערי תשובה השער השלישי סעיף ז:

עוד אמרו רבותינו זכרונם לברכה (עבודה זרה לה, א על הכתוב שיר השירים א, ב) "כי טובים דודיך מיין" — חביבים דברי סופרים יותר מיינה של תורה. ואנחנו צריכים לפרש גם את זה. ידוע תדע כי יראת ה' יסוד המצוה, שנאמר (דברים י, יב) "ועתה ישראל מה ה' אלהיך שואל ממך כי אם ליראה את ה' אלהיך". ובזה ירצה ה' את ברואיו, כמו שנאמר (תהלים קמז, יא) "רוצה ה' את יראיו". ותקנות חכמים וגדריהם יסוד לדרכ היראה. כי יעשו גדר והרחקה פן תגע יד אדם באיסור התורה, כבעל השדה אשר יעשה גדר לשדהו באשר יקר בעיניו. כי ירא פן יכנסו בו בני אדם, והיה למשלוח שור ולמרמס שה, כענין שנאמר "ושמרתם את משמרת" — עשו משמרת למשמרת. ורב הזהירות והגדר וההרחקה מן האיסור — הלא זה מעיקרי המורא. והמרבה להיזהר יגיע אל השכר הגדול, כענין שנאמר (תהלים יט, יב) "גם עבדך נזהר בהם — בשמרם עקב רב". על כן אמרו: חביבים דברי סופרים יותר מיינה של

7. לא נעלם מאתנו שתהליך מצוות דרבנן הוא תהליך מתמשך מאז משה רבינו (אשר גם הוא תיקן להם לישראל תקנות כגון קריאת התורה בשני וחמישי) עבור ביהושע (בעל עשר התקנות של יישוב ארץ ישראל) שאר הנביאים ומלכים (שלמה תיקן להם לישראל נטילת ידים ועירוב תחומים). כוונתנו לפריחה העצומה של תקנות וגזירות בתקופת הידועה כתקופת חז"ל (מעורא ועד רבינא ורב אשי). כגון תפילה, ועיין להלן בדיון אודות דיני אבלות כיצד ומנין הם גלמדים.

8. כגון תפילה, ועיין להלן בדיון אודות דיני אבלות כיצד ומנין הם גלמדים.

9. ועיין להלן בדברי הספורנו בענין 'החושד בחבירו צריך לפייסו'.

תורה, כי גדריהם וגזירותיהם מעיקרי היראה, ומצות היראה שכר הרבה כנגד מצוות רבות, כי היא יסוד להן<sup>10</sup>.

ראינו לעיל את הסבר הרא"ם מדוע 'הרב לא פנה' אל שיטת חז"ל ביומא בענין עירוב תבשילין, ופירש "תורות" כהלכה למשה מסיני (כלומר, דאורייתא). והנה, אחיו של המהר"ל נותן הסבר אחר לדרכו של רש"י, המחזק לכאורה, את טיעונו העקרוני נגד הקשר בין 'חכמת החכמים' (כלשון אחיו המהר"ל) ובין סיפור חיי האבות. באר מים חיים ד"ה להביא תורה שבעל פה: אבל היות אביי ורבא וכיוצא בזה, אע"ג דארז"ל אפילו מצות עירוב תבשילין קיים אברהם אבינו, מכל מקום אין סברא לומר שהכתוב ירמוז לזה.

הרי קביעה חדשה בסוגיתנו אודות הסבירות בהזכרת מצוות דרבנן — שאמנם שמרו האבות — בתוך תורה שבכתב. לפי רבינו חיים (אחי יהודה לייב) בן בצלאל מפראג, קשה להבין מדוע הכתוב יזכיר במפורש מצוות דרבנן אחרות, וירמוז לאחרות, ויתעלם מאחרות. סתם רבינו חיים ולא פירש מהו קנה המידה על פיו לפעמים יפרש או ירמוז הכתוב לענין, ולפעמים יתעלם ממנו כליל. הנה, לדוגמה, קבע הרמב"ם כיצד מצות גמילות חסדים שבגופו נלמדת הישר מן המסופר על אברהם אבינו בפשוטו של מקרא.

#### רמב"ם הלכות אבל פרק יד:

הלכה א: מצות עשה של דבריהם לבקר חולים ... ללוות האורחים ... ואלו הם גמילות חסדים שבגופו שאין לה שעור. אע"פ שכל מצוות אלו מדבריהם — הרי הם בכלל "ואהבת לרעך כמוך", כל הדברים שאתה רוצה שיעשו אותם לך אחרים, עשה אתה אותם לאחיק בתורה ובמצוות.

הלכה ב: שכר הלוייה מרובה מן הכל, והוא החוק שחקקו אברהם אבינו ודרך החסד שנהג בה: מאכיל עובדי דרכים ומשקה אותם ומלוה אותם. וגדולה הכנסת אורחים מהקבלת פני שכינה, שנאמר "וירא והנה שלושה אנשים" ... עכ"ל הרמב"ם.

וחז"ל עצמם קובעים ששבעת ימי המשתה נלמדים מן המסופר על חיי האבות בפשוטו של מקרא.

#### פרקי דרבי אליעזר פרק טז:

רבי יוסי אומר, מנין אנו למדים שבעת ימי המשתה, מיעקב אבינו כשנשא את לאה עשה שבעת ימי המשתה, שנאמר (בראשית כט, כז) "מלא שבוע זאת", ונאספו כל אנשי המקום לגמול חסד עם יעקב, שנאמר "ויאסוף לבן את כל אנשי המקום ויעש משתה"<sup>11</sup> .... רבי אומר, משמשון, שנאמר (שופטים יד, יב) "ויאמר להם שמשון אחודה נא לכם חידה, אם הגד תגידו אותה לי שבעת ימי המשתה ומצאתם"<sup>12</sup>.

ואם לימודנו הובילנו אל בית המשתה, טוב כי נלך אל בית האבל, שם הניח הרמב"ם את

10. ועיין בדברי המשך חכמה לשמות יב, כב ד"ה ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בוקר, בענין חשיבות הגזירות עוד בראשית דרכה של האומה לפני קבלת מצוות בסיני.

11. ועיין ברד"ל שלבן הוא אשר עשה את המשתה ולא יעקב.

12. לכאורה נראה כי רבי העדיף להביא ראייה מדברי קבלה (אע"פ שעדיף דבר תורה מדברי קבלה)

משום ששם נאמר ענין "ימי המשתה" בצורה מפורשת, בעוד "שבוע זאת" אינו כה מפורש, כי אין

קשר בין המשתה שעשה לבן לבין המשך שבעת הימים. ושם יש לומר כי לא ניחא ליה לרבי

ללמוד מדיבור ישיר (אפילו בתורה — ובמקרה דנן דיבור ישיר של לבן הארמי — הרמאי), והעדיף

סיפור דברים של נביאים על פני דיבור ישיר שבתורה. ועיין בזה בהרחבה במדור ב פרק 3.

היסוד שניתנה תורה ונתחדשה הלכה<sup>13</sup>. רמב"ם הלכות אבל א, א: מצוות עשה להתאבל על הקרובים, שנאמר (ויקרא י, כ) "ואכלתי חטאת היום הייטב בעיני ה'!"<sup>14</sup>. ואין אבילות מן התורה אלא ביום ראשון בלבד, שהוא יום המיתה ויום הקבורה. אבל שאר השבעה ימים אינו דין תורה. אף על פי שנאמר בתורה (בראשית נ, י) "ויעש לאביו אבל שבעת ימים", ניתנה תורה ונתחדשה הלכה<sup>15</sup>. ומשה רבינו תיקן להם לישראל שבעת ימי אבילות ושבעת ימי המשתה<sup>16</sup>.

דברי הרמב"ם ('אבל שאר השבעה ימים אינו דין תורה, אע"פ וכו') אומרים דרשני. מדוע לא ציין זאת הרמב"ם בקשר עם תפילת השחרית? זאת ועוד! הרמב"ם (הלכות תפילה א, ה) פסק שתפילות כנגד קרבנות תיקנום ('וכן תקנו שיהא מנין התפילות כמנין הקרבנות: שתי תפילות בכל יום כנגד שני תמידין'). כלומר, לא רק שאין הוה אמינא לומר כי "וישכם אברהם בבוקר" מלמד הלכה דאורייתא (והשוה לעיל שחז"ל קראו מנחה 'דאורייתא' לעומת נעילה דרבנן), אין אפילו לראותו כמקור בלעדי לדין דרבנן, ואין אפילו צורך לציין כי ניתנה תורה ונתחדשה הלכה. במה שונה אפוא דין שבעת ימי אבילות מדין תפילה, שעל הראשון 'מתרין' הרמב"ם ומן השני הוא מתעלם?

נראה להציע כי ההסבר לכך הוא כי בפשוטו של מקרא של תפילת אברהם על סדום משמע כי הכוונה היתה להמשך התפילה של אתמול, ואותה תפילה היתה חד-פעמית לצורך מיוחד, ואין כל הוכחה לכך שנאמרה אותה תפילה של אתמול דוקא בזמן שחרית. לעומת זאת מצות גמילות חסדים שבגופו נראית כ'נוהג בית אברהם' באשר הוא, ולכן ממנו אפשר ללמוד לדורות. כמו כן אבילות יוסף על אביו יכלה לשמש אף היא מצוה ש'שכרה מרובה', לולא קבלת חז"ל שמשו רבינו תיקן זאת אחרי מתן תורה (ועיין הערה 16 בדברי התוספות, שזה היה לפני הקבורה), כנלענ"ד. יחד עם זאת טרח הרמב"ם בהלכות מלכים ללמד כי האבות התפללו את תפילותיהם בזמן! אין זה אלא חיזוק לדברינו, כי לא במצות תפילה שלנו קא עסקינן אלא בנוהג האבות בדרגתם הם, כאשר עולים הם במעלות עבודת ה' ממצוות בני נח אל תרי"ג. לכן ציין זאת הרמב"ם בהל' מלכים ולא בהל' תפילה. נותר לנו לברר אפוא, מה הקשר בין מה שנהגו האבות בדרגתם הם, ובין מה שחייבו אותו חז"ל בדרגתנו אנו.

13. והשוה עם דברי הרמב"ם בפירוש המשניות חולין פרק ז משנה ו (הובאו לעיל) בסוגיית "מסיני נאסר אלא שנכתב במקומו". היסוד המשותף לשני הענינים הוא שמתן תורה הוא המחייב את עם ישראל בשמירת מצוות, ולא מה שנהגו או אפילו נצטוו לפני כן, הם או אבותיהם.

14. ועיין בהרחבה בספר המצוות עשה לו, בהשגות הרמב"ן ובנושאי הכלים שם.

15. מכאן משמע, לדעת הרמב"ם, כי אמנם שבעת ימי המשתה היתה הלכה מחייבת בבית האבות עד למתן תורה ועד בכלל. עם מתן תורה נפסקה השלשלת, וכל אשר היה לפני כן הופך להיות 'היסטוריה' (ושמא ניתן לומר 'פרה-היסטוריה'). 'מסורת בית אבא' זו אין בה כדי לחייב את עם ישראל שלאחר "היום הזה נהיית לעם". כל זה על יסוד הרמב"ם של גיד הנשה (פרק א לעיל).

16. כדעת הירושלמי כתובות א, א. ואילו הבבלי במועד קטן כ, א לומד זאת בדרשה: מנין לאבילות שבעה, דכתיב (עמוס ח, י) "והפכתי תגיכם לאבל" — מה חג שבעה אף אבילות שבעה. ואילו התוספות יודעים לחלק בדבר (ד"ה מה חג שבעה): ומ"ועש לאביו אבל שבעת ימים" לא מצי לאתויי, דהתם קודם קבורה היה. ובירושלמי משני דאיז למדים מקודם מתו תורה.

## פרק ד

ראינו, אם כן, שמצוות דרבנן נלמדות מן המסופר בכתוב בחיי האבות<sup>1</sup>. המפרשים רואים באותם סיפורי האבות מקורות נאמנים לשלל רב של מצוות, מנהגים, מידת חסידות, כאשר הם תולים את הנלמד לא בדרשת הכתוב, אלא בפירושו על דרך הפשט והבנת הענין. לשם השלמת פרק זה בלימודנו, אנו מביאים קטעים אחדים מבית מדרשו של ר' עובדיה ספורנו, המדגימים את הידוע לנו ממפרשים רבים בכל חומש בראשית. יהא זה בבחינת פרשן שהיה בכלל ויצא ללמד על פרשנים רבים, הן לפניו והן לאחריו.

**ספורנו לבראשית כז, כג ד"ה שעירות ויברכהו<sup>2</sup>:**

על שחשדו שהיה ראוי לקללה, באמרו (פסוק יב) "והבאתי עלי קללה"<sup>3</sup>, וכן אמרו ז"ל (ברכות לא, ב)<sup>4</sup> ש'החושד את חברו בדבר שאין בו, שצריך לפייסו, ולא עוד אלא שצריך לברכו'<sup>5</sup>, כענין<sup>6</sup> עלי כשחשד את חנה לשכורה<sup>7</sup>.

וכן מצינו אצל הספורנו בפרשת שליחות אליעזר, המבאר את הספור כרצוף הלכות דרבנן. פרק כד, יט ד"ה ותכל להשקותו ותאמר: המתינה לדבר עד שיכלה לשתות, כאמרם זכרונם לברכה (תענית ה, ב): אין משיחין בסעודה, שמא יקדים קנה לושט<sup>8</sup>. וכן שם פסוק מד ד"ה היא האשה אשר הוכיח: כאמרם זכרונם לברכה (סוטה ב, א; סנהדרין כב, א); בת קול מכרזת ואומרת בת פלוני לפלוני. כך גם פירש הספורנו בסיפור רכישת מערת המכפלה, פרק כג, יב ד"ה וישתחו אברהם לפני עם הארץ: השתחוה לתת להם הודאה, כמודה שבשכיל כבודם הסכים עפרון לתת את שאלתו, כאמרם זכרונם לברכה (קידושין לא, ב) הנשבע בדבר אביו למקום לא יאמר ... מהרוני בשכיל עצמי, אלא מהרוני בשכיל אבא, פטרוני בשכיל אבא<sup>9</sup>.

1. מעין "ויחן את פני העיר" — שיעקב קבע תחומים — פסיקתא בראשית פרשה יא.
2. סתם הכתוב ולא פירש מהי הברכה. קשה לומר כי הכוונה לברכת "ויתן לך" (פסוק כח), כי עוד לפני כן יש דרשיח ופעילות בפסוקים כד-כז.
3. יש ללמוד מכאן כיצד הרע"ס למד את דיבור האבות. לא 'תגובה ספונטנית' או חששות בעלמא חזינא הכא, אלא קביעה הלכתית ברורה על המגיע לאדם העושה מעשה כזה. אם אמנם ידוע ליעקב שמגיעה קללה בנסיבות אלה, הרי שגם יצחק אבינו יודע זאת, ולכן חשדו על העומד לפניו הוא חשד כי הלה ראוי לאותה קללה.
4. לפנינו, כאמור, דוגמה אחת מתוך עשרות רבות המפוזרות בכל חומש בראשית (בדרך כלל בהקדמת הלשון 'כאמרם ז"ל') בהן הספורנו עובר ישר מן הכתוב אל מאמר חז"ל, כלומר דרבנן.
5. ויש לציין כי מאמר זה של חז"ל לא הובא כפסק הלכה לא ברמב"ם ולא בשאר הפוסקים, וזה נשאר לפי הנראה, בדין מידת חסידות [עייין בזה בחידושי מהרי"ל דיסקין].
6. סגנון אופייני לרע"ס המביא או מקבילות (בלשון 'כענין') או על דרך ההנגדה (בלשון 'על היפך') לענינים אחרים בתנ"ך.
7. שמואל-א, א, יג "ויחשבה עלי לשכורה", ובהמשך כשנודעה טעותו (פסוק יז) "וא-להי ישראל יתן את שלתך אשר שאלת מעמו".
8. עיין בבאיורנו. שם העלינו קושיא שרבקה היא המדברת ואילו אליעזר הוא השותה!
9. הדגמנו בקצרה מתוך דברי הספורנו. אכן ספרות פרשנות המקרא, החל בראשונים וכלה באחרונים מלאה וגדושה דוגמאות לחופעה הזאת. והיא. שפשוטו של מקרא העוסק בחיי האבות ובהתנהגותם



ברור, איפוא, מכל הלימוד הנ"ל שמבוטלת קושיתנו לעיל כיצד יכלו האבות לדעת ברוח הנבואה או ברוח הקודש את אשר עמדו חז"ל לתקן או לגזור ביום מן הימים עקב הנסיבות המיוחדות שהזמן גרמן. כי נהפוך הוא! לא האבות הם אשר כיוונו מראש אל דעת חז"ל, אלא הם אשר כיוונו את דעת חז"ל. הסיפור המקראי על חיי האבות נועד לקבוע בדרג מסוים של תורה את אותן הפעולות, שאצל הקב"ה הן רצויות בעיניו וראויות להיעשות. לא חובה הן כי אם רשות דאורייתא, משום שהסגנון של כתיבתן הוא סיפור או דיבור ישיר, ולא ציווי<sup>10</sup>. אותה רשות דאורייתא הופכת חובה דרבנן, כאשר במהלך הדורות הפעילו חז"ל את הדין שהוצג מפי הקב"ה כרצוי. אלה הן מצוות דרבנן המעוגנות בתורה שבכתב<sup>11</sup>, עליהן אמר הריטב"א בפירושו לראש השנה טז, א: כל מה שיש לו אסמכתא מן הפסוק, העיר הקב"ה שראוי לעשות כן, אלא שלא קבעו חובה, ומסרו לחכמים. וזה דבר ברור ואמת. [כנספח לפרק זה יבוא דיון מיוחד אודות שיטה זאת של הריטב"א במסגרת דיון ממצה אודות אסמכתא].

תולדות האבות בתורה שבכתב<sup>12</sup> הם אשר שימשו 'מורי דרך' לחז"ל בהדרכתם את עם ישראל (על ידי תקנות וגזירות). כאמור, האבות כיוונו את דעת חז"ל (ולא אל דעת חז"ל), במה שרצוי להם לתקן<sup>13</sup>. אולם עוד נשאלת במשנה תוקף שאלתו של רש"י בשם ר' יצחק בראשית התורה: לא היה צריך להתחיל את התורה אלא מ"התודש הזה לכם" שהיא מצוה ראשונה שנצטוו בה ישראל ... אם "תורה" = 611, ועוד שתי מצוות = 613<sup>14</sup>, מדוע היה צורך לכתוב חומש שלם, אפילו אם (על פי הבנתנו עד כאן) על ידי כך נמצאנו למדים עוד כמה מצוות דרבנן?! וכי לא יכולנו ללמוד מצוות דרבנן אלה על ידי דיוקים מן הכתוב ב"מצוות האם" מדאורייתא. לדוגמה: באותם כתובים המלמדים את מצות התפילה ("ועבדתם", "ולעבדו" וכו') היה מקום לסדר את הכתיבה בצורה כזאת שמדיוק מסוים נבין את הצורך בשלוש תפילות כל יום ובזמניהן<sup>15</sup>. למה, אם כן, דברי תורה כה עניים במקום אחד, שמדיוק

משמש כמקור למצוות דרבנן. הרחבנו את הכתיבה בנושא במדור א פרק 9, וכן בפרקי מבוא לפירושו ל"משך חכמה" על התורה. ועיין עוד להלן בנספח בסוגיית אסמכתא בכלל, לא רק בסיפורי האבות.

10. ולכן פוסק רבה (ריש מסכת ביצה) כי דין 'הכנה' הוא מדאורייתא משום שנאמר (בשלח טז, ה) "והכינו את אשר יביאו". ציווי זה, אע"פ שכתוב לפני פרשת יתרו, ונאמר לפני מתן תורה, הוא דאורייתא, משום שנוסח בתורה שבכתב בסגנון של ציווי, כמו מצות מילה, או דיני פסח בפרשת בא ועוד. הוא אשר כתבנו: תוקף המצוה אינו תלוי במקום כתיבתה בתורה, כי אם בסגנון כתיבתה. דברי הירושלמי שאין למדים מקודם מתן תורה, אינם מתיחסים לקודם פרשת יתרו. כאמור לעיל, הראשון הוא מושג היסטורי, ואילו השני הוא מושג טכסטואלי וסגנוני. ועיין לעיל במדור ב: סגנון הכתוב, שם ביארנו את הענין באר היטב.

11. ועתה אין סתירה בין שני המושגים האלה — תורה שבכתב ודרבנן, והרי, לכאורה כל אשר נלמד מתורה שבכתב הוא דאורייתא! — כי בסגנון תליא מילתא.

12. ושוב אנו מדגישים: לא מה שידוע לנו מבחינה היסטורית על האבות, אלא מה שהתורה כתבה לנו עליהם.

13. ועיין בהרחבה בפרקי מבוא למשך חכמה פרק ה (האבות שומרים תרי"ג וסיפורי האבות מלמדים תורה); לעיל מדור א פרק 9.

14. ע"פ חז"ל מכות כג, ב בדרשת ר' שמלאי. יצויין, אגב, כי זהו אחד המקומות היחידים והנדירים בהם מדברים חז"ל בכבלי על המושג תרי"ג כמסגרת מחייבת — והלא דבר הוא!

15. מלבד הפסוק בתהלים נה. יח: "ערב ובוקר וצהרים אשיחה ואהמה וישמע קולי". ומעין זה

מיקרוסקופי קטן אנו למדים דין דאורייתא, ואילו הם עשירים עד למאד במקום אחר, שמסיפור ארוך של כמה עשרות פסוקים אנו למדים — דינים דרבנן! אין זה אלא שהתורה רוצה ללמד אותנו מצוות (אמנם מדרבנן) דוקא מסיפור חייהם של אבות האומה. חברו, איפוא, יחד שני מרכיבים [אלמנטים], (א) אבות (ב) כתיבה בתורה.

כדי להגיע לידי תשובה על שאלתנו העקרונית בדבר כתיבת חומש בראשית ולימוד מצוות דרבנן ממנו, עלינו קודם כל להגדיר היטב מה ומי הם האבות (לעומת גדולי האומה האחרים), ומה חשיבות נודעת לכתיבה בתורה (לעומת רישום היסטורי בכל מקום אחר). כאשר שתי סוגיות אלה תהיינה נהירות לנו, תהיה לנו הזדמנות ניאותה להשיב על שאלתנו המרכזית: מה טעם לכתוב בתורה שבכתב "הדרכה" לחז"ל לימים יבואו, מה ואיך לתקן ולגזור, כאשר "הדרכה" זאת באה על ידי סיפור חייהם של האבות.

על הדמויות המרכזיות בחומש בראשית (והאבות בכללן) העיר המהר"ל את עינינו בעמדו מול תופעת "יומתו בנים על אבותם" בכל החומש הזה. דוקא בחומש זה אכלו האבות בוסר, ושיני בניהם תקהינה — עד סוף כל הדורות! ישמעאל אמנם פרא אדם — ובגלל זה בניו ובני בניו הופרשו והובדלו מלרשת עם בני עם יצחק. עשו שהוא אדמוני יחיה על חרבו עד סוף כל הדורות. ראובן שנתגלה כפחו כמים נפסל ממלכות. וכן אחיו שמעון ולוי אשר השתמשו בכלי חמס — "וזה לא יאות למלך אשר במשפט יעמיד ארץ, לכן לא יאות מלכות לשום אחד מהם" (רבינו עובדיה ספורנו). כל קביעה וקביעה בחומש בראשית היא לנצח ולנצח נצחים. נכון, כנען נתקלל, אבל מדוע נפסל ראש הישיבה מצאצאיו<sup>16</sup> להשתדך עם רבו — בנימוק ש'אין ארוך דבק עם ברוך! מדוע זה שרק עם גמר חומש בראשית ותקופת האבות, מצאנו כי "לא יומתו אבות על בנים ובנים לא יומתו על אבותם כי איש בחטאו יומתו". בזה העיר לנו המהר"ל (בראשית נח, ט, כג ד"ה וחם שבזה וכו'):

דע כי יש דבר נפלא במדרש, כי התולדות נמשכים אחר היסודות, כמו שהאילן ענפיו נמשכים אחר העיקר והיסודות. ואשמועין הכתוב כי חם היה גלוי ערוה ובזוי הגוף שהיה מבזה את אביו, לכך נמשכו אחריו תולדותיו ...

תקופה זאת של ההיסטוריה האנושית היא של יסודות, הכוללים בתוכם את הגרעינים למה שעתיד לבא. כשם שאין לצפות שעץ פרי יוציא ירקות, כך אין לצפות שיסוד א' יוליד תולדה ב'. נראה כי מקורו של המהר"ל הוא בדברי הרמב"ן בהקדמתו לספר שמות, שם חוקר אודות הקריטריון של חלוקה בין החומש הראשון ובין החומש השני<sup>17</sup>, וזה לשונו:

השלים הכתוב ספר בראשית שהוא ספר היצירה בחידוש העולם ויצירת כל נוצר, ובמקרי האבות כולם שהם כענין יצירה לזרעם, מפני שכל מקריהם ציורי דברים לרמוז להודיע כל העתיד לבא להם. ואחרי שהשלים היצירה התחיל ספר אחר בענין המעשה הבא מן הרמזים

הקשה הרמב"ן על רש"י בטענו כי ענין 'הוא בראה' יכולנו ללמוד (ובאמת אף לומדים) מן הכתוב המפורש "כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ", ולשם מה נחוק, לפי זה, חומש שלם של היסטוריה!?

16. אליעזר אשר דלה והשקה מתורת רבו אברהם אבינו, עליו העידה התורה — "המושל בכל אשר לו" — שמשל בכל העולם הרוחני של אברהם.

17. כי זאת לדעת, חלוקה זאת היא מפי נותן התורה עצמו. והיא בודאי בעלת משמעות.

ההם. ונתייחד ספר 'ואלה שמות' בענין הגלות הראשון הנגזר בפירוש ובגאולה ממנו...<sup>18</sup> והנה הגלות איננו נשלם עד יום שובם אל מקומם ואל מעלת אבותם ישובו. וכשיצאו ממצרים, אף על פי שיצאו מבית עבדים, עדיין יחשבו גולים, כי היו בארץ לא להם נבוכים במדבר. וכשבאו אל הר סיני ועשו המשכן ושב הקב"ה והשרה שכינתו ביניהם, אז שבו אל מעלת אבותם שהיה סוד א־לוה על אהליהם<sup>19</sup> והם הם המרכבה ואז נחשבו גאולים ... (עכ"ל הרמב"ן).

דברים אלה של הרמב"ן משמשים מעין רקע ובסיס לדבריו הידועים בענין "מעשה אבות סימן לבנים" בבראשית יב, ו ד"ה ויעבר אברהם בארץ עד מקום שכם, וזה לשונו: אומר לך כלל תבין אותו בכל הפרשיות הבאות בענין אברהם יצחק ויעקב, והוא ענין גדול הזכירוהו רבותינו בדרך קצרה, ואמרו (תנחומא לך לך פרשה ט): כל מה שאירע לאבות סימן לבנים. ולכן יאריכו הכתובים בספור המסעות וחפירת הבארות ושאר המקרים, ויחשב החושב בהם כאילו הם דברים מיותרים אין בהם תועלת. וכולם באים ללמד על העתיד, כי כאשר יבא המקרה לנביא משלושת האבות, יתבונן ממנו הדבר הנגזר לבא לזרעו. ודע כי כל גזירת עירין (ע"פ דניאל ב, יד) כאשר תצא מכוח גזירה אל פועל דמיון, תהא הגזירה מתקיימת על כל פנים ... לפיכך החזיק הקב"ה את אברהם בארץ ועשה לו דמיונות בכל העתיד להיעשות בזרעו, והבן זה (עכ"ל הרמב"ן).

אין לראות באבות "נציגי" עם ישראל, כי אם עם ישראל בזעיר אנפין [במיניאטורה]. כאשר בא אברהם לשכם, אין פירוש הדבר שנציג האומה הגיע למקום זה, אלא שהאומה עצמה כבר הגיעה שמה. הבטחת הארץ לאבי האומה עבור האומה היא גזירה שביצועה וקיומה אינם מחוייבי קיום<sup>20</sup>, אבל התחלת הקיום בפועל מוציאה את ההבטחה מגדר הספקות, ומבטיחה את השלמת ביצוע הקיום שכבר הוחל בו. אילו היו האבות מעין 'נציגי' האומה לא היה במעשיהם ובמקריהם משום התחלת ביצוע ההבטחה, ובמילא אי אפשר היה לומר בודאות שהגזירה מתקיימת על כל פנים. אולם, אם נבין כי האבות הם הם האומה (בזעיר אנפין) — הרי שעם ישראל כבר הגיע אל שכם ויושב בה ויורש אותה. מצב זה מהווה, איפוא, אתחלתא של ביצוע, ולכן כל הכללים אודות ביטול ההבטחה אינם תופסים, וסוף הביצוע בוא יבוא, "והגזירה מתקיימת על כל פנים".

בשלושת המקורות (מהר"ל ורמב"ן) שהובאו כאן דובר לא על מקרי האבות, כי אם על הכתוב בתורה שבכתב על מקרי האבות<sup>21</sup>. ספר בראשית הוא, איפוא ספר הבריאה והיצירה, ספר היסודות. אלה שהגיעו לידי כתיבה בספר זה הגיע לדרגת אילן שהענפים בהכרח נמשכים אחריו, הן במידות ותכונות מחד, והן באירועים היסטוריים מאידך. זהו, איפוא, הקריטריון

18. השוה לעיל רמב"ן ספר המצוות: 'כי התורה ... תודיע ותרמוז'!

19. ע"פ איוב כט, ד: "בסוד א־לוה עלי אהלי". ואמנם קשה על הרמב"ן כיצד חזרו אל מעלת אבותם ואל מקומם, כאשר עדיין הם במדבר ולא בארץ ישראל. מכאן שלשית הרמב"ן דין ארץ ישראל חל בכל מקום שהשכינה שורה, והרי אין השראת השכינה כמו שהיתה באהל מועד. (ובדרגה המיוחדת של השראת השכינה באהל מועד עיין רבינו עובדיה ספורנו שמות ריש פקודי וסוף פקודי).

20. עיין ריש פרשת וישלח אצל מפרשי רש"י בכל סוגית 'שמא יגרום החטא', וכן ברמב"ן בפרשת ברית בין הבתרים.

21. מהר"ל: 'אשמועינו הכתוב'. רמב"ן 'השלים הכתוב'. 'יאריכו הכתובים'.

לקביעת סוף ספר בראשית ותחילת ספר שמות — בספר בראשית רשומים בכתוב אותם הענקים אשר לדרגת אילן הגיעו<sup>22</sup> (או לטוב או למוטב). החל בספר שמות אין היחיד משמש יסוד כי אם האומה כולה, ששים ריבוא. יסוד זה של אבות שהם הם האומה (ולא רק נציגי האומה) מוצא ביטוי קולע בפירושו של הרא"ם לדברי חז"ל בביאור הפסוק "ואעשך לגוי גדול" — 'זהו שאומרים א-להי אברהם'. ואמנם תמוה הדבר, כיצד פסוק זה איפשר לאנשי כנסת הגדולה לנסח את הניסוח 'א-להי אברהם' בתפילת שמונה עשרה. וזו תשובת המזרחי: ונראה לי שכן פירושא, משום דאין הקב"ה מיחד שמו על היחיד אלא על האומה — 'א-להי ישראל', 'א-להי העברים', 'א-להי העמים' — לפיכך פירש "ואעשך לגוי גדול" שתיחשב כאומה עד שאיחד שמי עליך שיאמרו א-להי אברהם ... (עכ"ל).

משום שהקב"ה מחשב ('ואעשך') את אברהם כאומה, לכן שייך לומר 'א-להי' על האבות. ולכן אין אומרים אפילו 'א-להי משה', משום שהוא מופיע על במת ההיסטוריה באותו חומש של גלות וגאולה, כאשר טרם 'שבו אל מעלת אבותם'. אילו היתה התורה מתחילה במצות "החודש הזה לכם" (מצוה ראשונה שנצטוו בה עם ישראל כעם), היה חסר לנו הבסיס להבנת כל אותו מעמד היסטורי. האבות הם הם הקובעים את מהות אותה אומה אשר ברבות הימים תקדים 'נעשה' ל'נשמע'. האבות הם אשר יצקו ויצרו אומה מופלאת זאת אשר הקב"ה יכול היה לכפות עליהם הר כגיגית, באשר כפיה זאת אינה אלא אמצעי חיצוני לגלות את תוכנם המהותי והפנימי של 'נעשה ונשמע'. הכפיה והרצון משמשים בהרמוניה אצל ישראל, כשם שהכפיה ("נצטוה") והרצון ("והוא התפלל") שימשו בהרמוניה אצל אבותיהם. וכשם שהאבות — יחידים בעלי משקל של אומה — קבעו את מהות האומה בהתהוותה, כן אותה אומה בדרגת "יסוד" של ששים ריבוא, קבעה את מהותו הפוטנציאלית על כל יחיד ויחיד של אומה זו במשך הדורות. וכך פוסק הרמב"ם בהלכות גירושין ב, כ בסוגיא התמוהה של 'כופין עד שיאמר רוצה אני' (קידושין נ, א):

מי שהדין נותן שכופין אותו לגרש את אשתו, ולא רצה לגרש, בית דין של ישראל בכל מקום ובכל זמן מכין אותו עד שיאמר: רוצה אני. ויכתוב הגט והוא גט כשר ... ולמה לא בטל גט זה שהרי הוא אנוס ... שאין אומרים "אנוס" אלא למי שנלחץ ונדחק לעשות דבר שאינו מחויב בו מן התורה, כגון: מי שהוכה עד שמכר או עד שנתן. אבל מי שתקפו יצרו הרע לבטל מצוה או לעשות עבירה, והוכה עד שעשה דבר שחייב לעשותו או עד שנתרחק מדבר האסור לעשותו — אין זה אנוס ממנו, אלא הוא אנוס עצמו בדעתו הרעה. לפיכך זה שאינו רוצה לגרש, מאחר שהוא רוצה להיות מישראל, ורוצה הוא לעשות כל המצוות ולהתרחק מן העבירות — ויצרו הוא שתקפו, וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר: רוצה אני — כבר גרש לרצונו ... (עכ"ל).

הרי לפנינו ה"שטר יוחסין" של עם ישראל! הרמב"ם, הנשר הגדול, בספר ההלכה (ולא בהסבר פילוסופי) קובע כי אכסיומאטית כל יהודי ויהודי "רוצה להיות מישראל ורוצה לעשות את כל המצוות ולהתרחק מן העבירות" — לא פחות ולא יותר! הקדים הרמב"ם את האומה ("רוצה להיות מישראל") לפני שמירת מצוות התורה ("ורוצה לעשות" וכו') כשם שאבות

22. והשוה רמב"ם הל' עבודת כוכבים פרק א: ... עד שבא עמודו של עולם, והוא אברהם אבינו. כיון שנגמל איתן זה (ע"פ בבא בתרא טו, א, ראש השנה יא, א).

האומה קדמו למתן תורה. תורה אפשר לתת רק לאותה אומה אשר הבסיס והתשתית שלה הם כאלה שאכסיומאטית יש נכונות לקיים את כל התורה. זהו דין באומה, ומתן תורה על ידי כפייה ("בתחתית ההר") היא תוצאה [פונקציה] ישירה מאותו מצב נתון של האומה, המוכנה בלאו הכי ל"נעשה ונשמע", אם רק נסלק מהם את יצרם שתקפם.

הסיפור בתורה שבכתב על חיי האבות אינו תיאור מה שהיה, ואף לא הדרכה לעתיד, אלא קביעת המצב אשר יכול ויוכל להיות, באשר הם הם הפוטנציה שאנו יכולים להגיע אליה. הם האילן ואנו הפירות, ולמעלת אבותינו אלה עלינו לשוב. על כגון זה אמרו חז"ל (תנא דבי אליהו רבא פרק כה) שחייב אדם לומר מתי יגיעו מעשי למעשי אבותי — שהם אברהם יצחק ויעקב. זהו אולי הפירוש הפשטני ביותר במושג "זכות אבות" — לא חשבון על מה שמגיע מן העבר, אלא ציפיה למה שיוכל להיות בעתיד! הרי הפוטנציה עוד קיימת ("רוצים להיות מישראל ולקיים את כל המצוות") רק שיצרם תקפם. ברור, איפוא, כי לאנשים כאלה מגיעה הזדמנות נוספת — בזכות האבות לשוב אל מעלת אבותם. ושמא זה הפירוש הפשוט בדברי חז"ל (בראשית רבה פרשה ע): נטל הקב"ה שיחתם של אבות ועשאן מפתח לגאולתם של בנים. חיי האבות (עד לשיחתם ועד בכלל) אינם מתיחסים לעבר אלא קובעים את גבולות האומה לעתיד. אומה כזאת, אשר פוטנציאל כה עצום נצור בתוכה — ראויה היא לגאולה!<sup>23</sup> אמרנו כי באבות (ולא בסתם גדולי האומה) קא עסקינן — ואין נקראים אבות אלא שלושה. כמו כן, לא בחייהם הפרטיים קא עסקינן, אלא באותו חלק מחייהם אשר זכה והגיע לידי כתיבה בתורה שבכתב. כתיבה בתורה מה פירושה? על זה השיב בעל אור החיים הקדוש בעמדו על התופעה של "כתיבה אנונימית" בתורה<sup>24</sup>. וזה לשונו בויקרא כד, י ד"ה ואיש הישראלי:

טעם שלא הוזכר שמו, אולי שלא רצה להזכירו משום שעל ידו היה הדבר שנקב בן הישראלית את השם, ומגלגלין וכו', ואין הקב"ה חפץ לגנות אדם, ומה גם בתורה שנשארו הרושם לעולם ועד.

דבריו של רבינו חיים בן עטר מוצאים חיזוק בפירושו של הגאון הנצי"ב מוולוז'ין, העומד תמה מול שבעים הנפש של אבותינו אשר ירדו מצרימה, בעוד ברור ונעלה מכל ספק כי הרבה יותר משבעים ירדו! וזה לשונו בבראשית ויגש מו, ז ד"ה בנותיו ובנות בניו: פרש"י: יוכבד ושרח. והפלא לומר שבני יעקב לא הולידו כולם רק זכרים ולא נקבות! אלא נראה דגם המה הולידו הרבה נקבות, אלא שלא היו בכלל שבעים נפש. ולא עוד אלא דיעקב עצמו היו לו עוד בנות מנשיו, כמשמעות הכתוב לעיל ל"ה "ויקומו כל בניו וכל בנותיו", אלא שלא נזכרו בשם משום שלא היה בהם ענין נוגע לאומה הישראלית, כמו שאירע ע"י דינה. ואל תתמה, שהרי גם באברהם אבינו איכא תנא בב"מ קמ"א שהיה לו בת, ולא נזכרה בתורה משום שלא יצא ממנה זכרון בישראל לדורות ...

23. ויש להצטער צער רב על ההפרזה בלימודי ארכיאולוגיה, היסטוריה, ריאליה וכדו', כחלק מלימודי תנ"ך. לימוד זה במנות גדושות ההולכות וגדלות, בהכרח מפנה את המבט אל העבר, בעוד סיפורי המקרא על האבות נועדו לכוון אותנו אל העתיד. שאיפתנו היא כי "למעלת אבותם ישובו", כאשר הכוונה היא למעלתם הרוחנית, ולא חזרה לאורח חייהם הפיזיים.

24. והשוה להסבר המהר"ל בגור אריה מדוע תורה שבכתב סתמה ולא פירשה את שמות הוריו של משה רבינו, אלא "וילך איש ... ויקח את בת לוי".

סימן ההיכר של כתיבה בתורה הוא, איפוא, דרגת הנצח של הדברים. זהו הקריטריון וזהו קנה המידה ב"ססמוגראף" של תורה. דברים אשר עוצמתם ההיסטורית-רוחנית מגיעה לכדי נצח<sup>25</sup> הם הזוכים להירשם בתורה שבכתב<sup>26</sup> [ועיין מדור א פרק 5 (ד)].

אם לדרגה זאת לא הגיעו הדברים, אמנם היסטוריה נכונה היא, ונמצא אותה בספרי דברי הימים, ואולי אף במדרשי חז"ל אשר שמרו על מסורות עתיקות איש מפי איש משה מפי עמרם<sup>27</sup>. ונראה לומר כי זהו הפירוש הפשוט במאמר התמוה של חז"ל ברות רבה ה, ו: אמר ר' יצחק בר מריון, בא הכתוב ללמד שאם אדם עושה מצוה יעשנה בלב שלם. שאילו היה ראובן יודע שהקב"ה מכתוב עליו "וישמע ראובן ויצילהו מידם" — בכתפו היה מוליכו אצל אביו. ואילו היה יודע אהרן שהקב"ה מכתוב עליו "הנה הוא יוצא לקראתך" — בתופים ובמחולות היה יוצא לקראתו. ואילו היה יודע בועז שהקב"ה מכתוב עליו "ויצבט לה קלי ותאכל ותשבע ותותר" — עגלות מפותמות היה מאכילה.

כשם שאין בעל הנס מכיר בנסו, כך אין בעל המצוה מכיר בגודל מצותו. לא רודף פרסומת היה ראובן — אחד משנים עשר שבטי י"ה, אשר שמותיהם חקוקים על חושן המשפט של הכהן הגדול "לזכרון לפני ה' תמיד". גם לא תמיד ידע בעצמו כי מעשה זה או אחר רשום בהיכל הנצח, וממילא ראוי להיות רשום בכתב אמת של תורה שבכתב. הוא אשר חז"ל ביקשו לומר ב"אילו" שלהם: אילו ידע בשעת מעשה שפעולה זו של הצלה מצדו, לא סתם הצלה היא הראויה להירשם בספרי ההיסטוריה, אלא פעולה הפורצת את מחסום הנצח של תורה, אשר נשאר הרושם שלו לעולם ועד, בודאי היה נוהג באופן יותר נמרץ מאשר עשה.

הרשום בתורה שבכתב אודות האבות מציין את אותו הישג רוחני שהענקים השיגו בעבודת ה' שלהם, והמהווה נכסי צאן ברזל לעם ישראל. זוהי המדרגה שהעם כולו יכול להשיג, ואילו יכול לשאוף בחינת "מתי יגיעו מעשי למעשי אבותי". הם אף השיגו את היכולת לקיים את מצות יבום ולבצע את טעמה ואת מהותה, לא רק בגיס וגיסה בלבד כדין דאורייתא, כי אם אפילו בשאר קרובי המשפחה [עיין מדור ג פרק 4].

האבות הם הם המקסימום שעם ישראל יכול לחתור אליו להשיגו. לכן כאשר הקב"ה בא לתת תורה לעם כולו במתן תורה בסיני, לא חייב את המקסימום, אלא את המינימום (דהיינו תרי"ג מצוות דאורייתא) אשר בלעדי מצוות אלה של 'בריית יומם ולילה', אין כל הצדקה ואפשרות לקיים את 'חוקות שמים וארץ'. זהו המינימום אשר בהעדרו 'שם תהיה קבורתכם'. אולם גם אחרי קבלת המינימום בצורת תרי"ג מצוות, לא נתן להסיח את הדעת מן המקסימום

25. מעין הקריטריון של הרמב"ם בשורש השלישי לספר המצוות להכללת מצוות במסגרת תרי"ג, הלא הוא שאין מונים מצוה במסגרת זאת אלא אם כן היא מחייבת "כימי השמים על הארץ".

26. גם רבינו עובדיה ספורנו מבחין בין הכתיבה על האבות ובני יעקב מחד ובין כתיבה על שאר שבטים הנפש אשר ירדו מצרימה. וז"ל שמות א, א ד"ה אלה: הנזכרים בכאן היו ראויים להידוע בשם, כי כל אחד מהם ראוי להיות נחשב איש על שמו המורה על צורתו האישית. ואלה כל ימי חייהם היו למאורות ולא יצא הדור לתרבות רעה. אמנם אחרי מותם לא היו הצדיקים שבבניהם כל כך חשובים בעיני אלהים ואדם.

27. לעומת 'מפי משה מפי הגבורה'.

שאומה זאת יכולה וצריכה לשאוף אליה<sup>28</sup>. זאת עשה הקב"ה על ידי כתיבת תולדות האבות בתורה ובזה מחזיקים לנגד עיני הדורות את 'מעלת אבותינו'. על תז"ל בכל דור ודור הוטל לקבוע מתי וכמה מדרגת אבותינו אפשר להטיל על ישראל כחובה<sup>29</sup>. אין חז"ל מוסיפים משלהם על דברי התורה, אלא מישמים מחדש לאט לאט מקצת מן המקצת של דרגת אבותינו, אל בני בניהם, אשר מכוחם באו ואל מעלתם עוד ישובו<sup>30</sup>.

ואמנם תפילות — אבות תיקנון. ואמנם תפילות — כנגד קרבנות תיקנון. אלו ואלו דברי אלהים חיים. הנכון הוא כי תחילה היתה תפילה, ולידה באו קרבנות. גם בזמן שבית המקדש היה קיים לא בטלה תפילה, אבל זמניה היו רשות, והחובה היתה בזמני הקרבן. כאשר ייבנה בית המקדש השלישי בב"א יתוספו הקרבנות מחדש לתפילותינו, ואולי אז נזכה כי כחובת זמני הקרבן כן חובת זמני התפילה — כי למעלת אבותינו נשוב, אמן וכן יהי רצון.

28. מעין פסק ההלכה של הרמב"ם בענין המינימום של תלמוד תורה לפי שיטת ר' ישמעאל, ויחד עם זאת ההצבעה על המקסימום שאפשר לשאוף אליו בדרגת שבט לוי (בהל' שמיטה ויובל).
29. ועיין פרקי מבוא למשך חכמה פרק י; לעיל מדור א פרק 9. ועיין עוד בשיטת המלבי"ם לסוגית יבום, המבאר כי גאולת הנחלה של קרוב המשפחה כמסופר במגילת רות, היא מעין חזרה אל תקופת האבות כאשר התיקון בנפשו של הנפטר ללא ילדים נעשה על ידי קרובי המשפחה, ולא דוקא על על ידי הגיס. ועיין עוד מדור ג פרק 4.
30. ועיין במשנתו הסדורה של רבינו עובדיה ספורנו שלעתיד לבא יגיע ישראל חזרה אל דרגת אבותינו במתן תורה לפני חטא העגל, כאשר אותה דרגה היא כדרגת האבות, וכאשר אותה דרגה היא כדרגת אדם הראשון לפני החטא. עיין מדור ה פרק 1 (א) "לפני ואחרי במשנת רבינו עובדיה ספורנו".

## נספח מיוחד בזיקה לסיפורי האבות וסוגית האסמכתא.

ראינו (מדור א פרק 9) את שיטת הריטב"א אודות אותם הלימודים של חז"ל בדרך 'אסמכתא'. כאן, עקב נושא הפרק הזה, דהיינו לימוד מצוות דרבנן מסיפורי האבות בחומש בראשית, התייחסות נוספת זאת היא בבחינת ואיש את רעהו יחזק, ובין תריווייהו תתברר שמעתתא. נראה לומר כי אין בהכרח סתירה בין דברים אלה של הריטב"א אודות אסמכתא<sup>1</sup>, ובין דבריו הידועים של הרמב"ם אודות אסמכתא בעלמא. בהקדמתו של הרמב"ם לפירוש המשניות סדר זרעים, עוסק הרמב"ם במצוות מסוג 'הלכה למשה מסיני שהן דאורייתא', וזה לשונו שם:

### רמב"ם הקדמה למשנה:

ועל כן: כל דבר שאין לו רמז במקרא ואינו נקשר בו, ואי אפשר להוציאו בדרך מדרכי הסברא — עליו לבדו נאמר 'הלכה למשה מסיני'. ובשביל זה, כשאמרנו 'שיעורים הללממ"ס', הקשו עלינו ואמרו: מפני מה אתה אומר שהם הללממ"ס, והנה שעורים נרמז עליהם בפסוק (דברים ח, ח) "ארץ חטה ושעורה וגפן ותאנה ורמון ארץ זית שמן ודבש"! תהיה התשובה: שהיא הלכה למשה מסיני, ואין לשעורים עיקר להוציא אותם בדרך סברא, ואין רמז בכל התורה. אבל נסמכה זאת המצוה לזה הפסוק לסימן<sup>2</sup>, כדי שיהא נודע ונזכר — ואינו מענין הכתוב. וזהו ענין מה שאמרו: 'קרא אסמכתא בעלמא', בכל מקום שיזכרה.

הרי שאין בין דברי הריטב"א לבין דברי הרמב"ם ולא כלום! הרמב"ם עוסק באותן המצוות שקבלתם הנאמנה של חז"ל העידה עליהן שמסוג הלכה למשה מסיני הן. והרמב"ם אף מנה אותן בחיבורו — אחת לאחת. זוהי קבוצה מסוימת ביותר, זוהי קבוצה מיוחדת וייחודית של מצוות בעלות תוקף דאורייתא — ניתנו כמצוות מחייבות מפיו של הקב"ה לאזנו של משה — שבגלל סיבה שאינה ידועה לנו, הן מנותקות כליל מכל קשר עם הטכסט המקודש של חמשה חומשי תורה. עקב היותן במצב זה של התנתקות גמורה מן הכתוב, גדל החשש שלא ייזכרו כדבעי (כשם שאח"כ היתה בעיה דומה לגבי כל תורה שבעל פה, אשר משום "עת לעשות" התירו את כתיבתה). לכן מצאו והמציאו חז"ל אסמכתא בעלמא, דהיינו דרך התקשרות לא מהותית אלא זכרונית בלבד אל טכסט התורה. לא על אלה דיבר הריטב"א! הנושא שהוא עוסק בו הוא של סוג אחר לגמרי של לימוד תורה במשך הדורות, החל ביום אחרי סיום התורה וכלה בזמן חתימת התלמוד. זהו רצף של תקופה אחת, כאשר מידי דור ודור מגלים חכמינו טפח ועוד טפח של רצונו של הקב"ה, אם על ידי המידות שהתורה נדרשת בהן, ואם על ידי עיון מחדש בכתוב עצמו. כל הלימודים האלה באו חברו יחד לתורה שבעל פה, על פיה חי עם ישראל עד עצם היום הזה.

1. שיטה זאת של הריטב"א — כמה דורות אחרי הרמב"ן, כאשר הריטב"א הוא בין תלמידי תלמידיו דרך הרשב"א ורבינו בחיי — תואמת בהחלט את דבריו (עיין בזה גם להלן) של הרמב"ן בספר המצוות: התורה — תצוה, ותפרש ותודיע ותרמוז (עכ"ל). וזה לשון הריטב"א בפירושו למסכת ראש השנה טז, א: כל מי שיש לו אסמכתא מן הפסוק, העיר הקב"ה שראוי לעשות כן, אלא שלא קבעו חובה, ומסרו לחכמים, וזה דבר ברור ואמת.

2. 'סימן זכרוני' במינוח של הגאון רי"צ מקלנבורג בהקדמתו לפירושו "הכתב והקבלה" (עיין מדור



אולם, מעבר לסוג המסוים, הללממ"ס, יתכן וגם מצוות אחרות היו אצל חז"ל בקבלתם הנאמנה, אשר הקשר בין המצוה ובין טכסט התורה אינו משולל לכתחילה (כמו אצל הללממ"ס). במקרים כאלה תיתכן בהחלט מחלוקת במקרה זה או אחר, אם הלימוד של חז"ל הוא מהותי<sup>3</sup> או טכני בלבד<sup>4</sup>. גם כאן יש מקום לדון אם המדרש של חז"ל קדם להלכה (כלומר, יצר או הוליד אותה), או שההלכה קדמה למדרש, כאשר במקרה כזה של 'סימן מודעי' אנו מגלים למפרע את המקור אשר ממנו נובעת ההלכה. כך מצינו אצל רבי יהודה הלוי:

**כוזרי, מאמר ג פיסקא עג:**

או שהשתמשו [חז"ל] בפסוקים על הדרך הנקראת אצלם "אסמכתא", שאינה כי אם סימן לדבר שהיה ידוע להם בקבלה. כך בארו את הפסוק (בראשית ב, טז) "ויצו ה' א-להים על האדם לאמר מכל עץ הגן אכל תאכל" כרמז לשבע מצוות שנצטוו בני נח, בדרשם (סנהדרין נו, ב): "ויצו" — אלו הדינין, "ה'" — זה ברכת השם, "א-להים" — זו עבודה זרה, "על האדם" — זו שפיכות דמים, "לאמור" — זה גילוי עריות, "מכל עץ הגן" — זה גזל, "אכול תאכל" — זה אבר מן החי (עכ"ל חז"ל). מה רב המרחק בין הענינים האלה ובין הפסוק הזה! אין זאת כי קבלה היתה בידם ענין שבע מצוות אלו, וסמכוה על הפסוק הזה דרך סימן, למען הקל בזה על זכירת המצוות.

במקרה כזה שהריה"ל עוסק בו יש בודאי מקום לשאול: לשם מה לעסוק בשאלה 'טכנית' זאת, לגלות מקור בתורה שבכתב להלכה שבלאו הכי ידועה לנו ואנו נוהגים על פיה מימים ימימה? האם גם כאן הטיפול הוא טיפול מונע בלבד, 'למען הקל על זכירת המצוות', דהיינו לחזק את היאחזותה של המצוה בקרקעית האיתנה של התורה, ובוה להבטיח שלא תישכח מפי עם ישראל? מדברי הנצי"ב מוולוז'ין נראה לומר שאין זה תמיד ובהכרח 'תרגיל טכני' גרידא, לא 'סימן זכרון' בעלמא. זה יכול להיות לימוד תורני מובהק, אשר השלכותיו ההלכתיות מרחיקות לכת בנצח של תורה.

**נצי"ב פתיחה לחומש ויקרא:**

... יש הרבה דרשות והלכות שלא למדו חז"ל בספרא מחמת הדיוק והקושי בלשון המקרא, אלא משום שהקבלות בעל פה בזה הספר הן לרוב ... ואין קבלה שאינו מרומז במקרא ... אבל אם לא היו ההלכות מקובלות, לא היו מוצאים בדיוק המקרא הלכות אלו ... עלינו "לעשות את דברי התורה"<sup>5</sup> (דברים לב, מו), שפירושו להבין ולהשכיל בדיוק לשון המקרא, ולהעמידו על הנכון<sup>6</sup>. ... אמנם ודאי הרבה דרשות יש בספרא שהעלו התנאים בדיוק המקרא, אפילו לא היו מקובלים<sup>7</sup>. ומשום הכי יש מחלוקת בין התנאים — מר דייק הכי ומר דייק הכי

3. 'סימן מודעי' — שם

4. כלומר, גם כאשר הקבלה קודמת למדרש, אין לראות במדרש ענין טכני (זכרוני), כי אם גילוי למפרע של שרש ההלכה בתורה שבכתב.

5. כי אלו הן הלכות דאורייתא בקבלת חז"ל, ולנו אין כוח לדרוש הלכות דאורייתא מכוחנו אנו. אולם שונות הן הלכות אלו מהללממ"ס, בזה שיש להן קשר עם הכתוב. כפי שהנצי"ב יבאר להלן, מצוה עלינו לגלות את הקשר הזה, כי זה שייך לעצם הנצחיות של התורה.

6. כלומר לבסס את הקבלה דאורייתא בעומק דיוק הכתוב.

7. ובאלה, כאמור, המדרש קודם להלכה. אלה הם "דברי סופרים" כמינוח של הרמב"ם, ועסקו במעמדן החל במחלוקת רמב"ם — רמב"ז בספר המצוות ועד לספרות של דורנו.

... ובספרא לא חש התנא אלא להעמיד קבלות שנוגע לדורות שיהיו מרומזים במקרא<sup>8</sup> ... על פי הדיוק אנו עומדים על הרבה קבלות והלכות שבאו בגמרא ... ובזה נתבאר יותר אור הלכה זו<sup>9</sup> ... וכן הראינו בחיבורנו "העמק שאלה" בסימן ס"ז ובסימן ק"ג שרבינו בעל השאלות הראה לדעת הלכות שבגמרא בדיוק המקרא, אע"ג שלא נזכר בתלמוד — ומזה נתבררה אותה הלכה יותר ... (עכ"ל הנצי"ב). הרי שהחיפוש אחר המקור להלכה מקובלת בתורה שבכתב, אינו עיסוק 'אקדמי' גרידא. כל עוד ההלכה נשארת במסגרת קבלה בעל פה, אנו מוגבלים ביכולתנו ליישם את ההלכה למצבים המשתנים. והרי יכולת זאת היא יסוד הנצח של הלכה. יכולת זאת שואבת את כוחה מההגדרה המדויקת את מהות המצוה, וזאת עושה לנו הטכסט של תורה שבכתב [עייין בין היתר, מדור א פרק 10].

אולם מלבד אסמכתא בעלמא (לשיטת הרמב"ם) בהלכה למשה מסיני, ונוסף על האסמכתא (לשיטת ריה"ל) במצוות דאורייתא, עוד מצינו אצל חז"ל: 'מדרבנן — וקרא אסמכתא בעלמא', והרי גם לסוג זה של אסמכתא התכוון הריטב"א באמרו 'שהעיר הקב"ה שראוי לעשות כן, אלא שלא קבעו חובה, ומסרו לחכמים'. ואכן מכמה סוגיות בש"ס נוטה הענין כדעת הריטב"א. הנה מצינו שחז"ל דנו ופלפלו בעצם האסמכתא לדין מסוים אם הוא מכתוב זה או מכתוב אחר<sup>10</sup> ואם בסימנא בעלמא (סימן זכרונני) קא עסקינן, מה לי מהכא ומה לי מהתם?!

### ברכות לה, א:

משנה: כיצד מברכים על הפירות ... גמרא. מנא הני מילי?<sup>10</sup> דתנו רבנן, "קודש הלולים לה" (ויקרא יט, כד), מלמד שטעונים ברכה לפנייהם ולאחרייהם, חכאן אמר רבי עקיבא: אסור לאדם שיטעום כלום קודם שיברך. והאי "קודש הלולים" להכי הוא דאתא, הא מיבעי ליה חד דאמר רחמנא אחליה (ע"י פדיון) והדר אכליה ... אשכחן לאחריו, לפניו מנין? הא לא קשיא דאתיא בקל וחומר ...

הרי לפנינו דיון רחב אודות ילפותות בסוגיא שהיא דרבנן<sup>11</sup>. אם בסימנא בעלמא מדובר, מה טעם לכל הדיון הזה! ומעין זה מצאנו (ברכות מג, א) דיון על ברכות הריח שגם הוא מדרבנן ששאלו 'מנא הני מילי', וכן על זימון בשלושה (שם מה, א) שאף הוא מדרבנן ועוד ועוד.

יתירה מזו! בעירובין נא, א שואלים חז"ל על תחום אלפיים אמה 'היכי כתיבין'. שאלה זאת נשאלת אף לרבנן החולקים על רבי עקיבא (סוכה כז, ב), וסבורים כי תחומין דרבנן. ובענין עירובין (במסכת שבת לד, א) שואלים 'מנא הני מילי', וכאשר חז"ל מבחינים בין עירובי תחומין ובין עירובי חצרות, מעיר רש"י (ד"ה בעירובי תחומין): תיקון מעליא.

8. לעומת הלכה לשעה, כגון סדר העבודה ביום הכיפורים, אשר לפי פשוטו של מקרא מלמד הלכה לשעה של אהרן, ואילו לפי מדרשו מלמד הלכה לדורות (ועייין בזה במדור א פרק 6).
9. כאן חידושו של הנצי"ב — גילוי מקור ההלכה בתורה שבכתב נותן לנו אפשרות לראות "אור" חדש בהלכה. ועייין מדור א פרקים 10, 11.
10. ואמנם תמוה, כלום סברו חז"ל בהוה אמינא כי דין ברכה לפני האכילה הוא מדאורייתא, ששאלו מנא הני מילי?!
11. עייין תוספות שם ד"ה כיצד מברכין וד"ה לפניו לא כל שכו. ובמפרשים.

דאסמכּוה רבנן תחומין אקראי, ואפילו למ"ד תחומין דרבנן כדאמרינן בעירובין (נא, א) ילפינן 'מקום' מ'מקום', ו'מקום' מ'ניסה' וכו'. אבל עירובי חצרות חומרא בעלמא הוא, ולא מקרי שבות מעלייתא, וספקא דבין השמשות שפיר דמי, (עכ"ל רש"י)<sup>12</sup>.

הוא הדין במחלוקת בש"ס אם כתובה היא דאורייתא או דרבנן, ומביאים מקראות וטיעונים לכאן ולכאן, ואילו התוספות כתבו (סוטה כז, א ד"ה איש איש לרבות אשת חרש) וז"ל: נראה דעיקר קרא לא איצטריך אלא לאוסרה לבעל ולבועל ע"י קינוי זה. אבל משום לפוסלה מכתובתה לא צריך קרא, דהא אפילו רבן שמעון בן גמליאל דאמר בפרק בתרא דכתובות (קי, ב) כתובת אשה דאורייתא, לאו ממש דאורייתא, אלא אית ליה סמך מדאורייתא, כדאמרינן התם בפרק קמא (י, א): מכאן סמכו חכמים לכתובת אשה מן התורה ...

ובסוגית איסור מלאכה בחולו של מועד שוב מודגש שלבי הביניים בין דאורייתא טהורה<sup>אצ"ר החכמה</sup> ובין דרבנן טהור, כאשר נקודת המפתח היא מידת ההתקשרות בין ההלכה ובין הכתוב, אותה התקשרות המתבטאת ב'אסמכתא' (עם או בלי 'בעלמא') או ב'סמכו חכמים'. וזה לשון התוספות בחגיגה יח, א ד"ה חולו של מועד אסור בעשיית מלאכה: .... מכל מקום משמע לפי האמת, דלא מיתסר רק מדרבנן. וכי קאמר התם בריש פרק א"לא מיבעיא אבל (מל' אבילות) דרבנן, אלא אפילו חולו של מועד דאורייתא<sup>13</sup>, כעין דאורייתא קאמר, לפי שיש לו סמך מקרא דאורייתא. אבל ימי האבל ליכא אסמכתא אלא מדברי קבלה, דכתיב (עמוס ח, י) "והפכתי חגיכם לאבל". ודקאמר הכא "אלא חולו של מועד מי שרי", א"כ משמע דאסור מן התורה, יש לומר לא משום דלא משתרי מדאורייתא, אלא כיון דאקרא סמכינן ליה למיתסר, לא מיסתבר ליה לאוקמי קרא דשרי בהדיא בהכי.

אם כן, דין חולו של מועד לעומת דין אבילות נחשב כדאורייתא לעומת דרבנן. אין הכוונה לומר שזהו דין דאורייתא ממש, רק שב'סולם' מדרבנן אל דאורייתא, הוא במעמד גבוה יותר. אבחנה זאת תואמת את האבחנה שראינו לעיל (תוספות סוטה כז) שדרוש יותר 'כתוב' או טכסט כדי לאסור את האשה על בעלה ובוועלה (דאורייתא טהור) מאשר להפסידה את כתובתה שיש לה רק 'סמך' מן הכתוב.

ובעוד אבילות נחשבת כדרבנן (לעומת חולו של מועד) משום שה'סמך' שלו הוא רק מדברי קבלה (כלומר נביאים), מצינו שדין אבילות נקרא דאורייתא (!) במועד קטן יד, ב: אבל אינו נוהג אבילות ברגל, שנאמר "ושמחת בחגך", אי אבילות דמעיקרא הוא, אתי עשה דרבים ודחי עשה דיחיד ...

ומעיר הרא"ש בסעיף ג במסגרת דיון ארוך בסוגית אבילות דאורייתא או דרבנן לעומת אנינות ביום ראשון: ובהדיא איתא (פסחים צב, א) דליכא אלא איסורא דרבנן, וקרי ליה 'עשה' משום דאסמכּוה אקרא. והכי קאמר: אע"פ שחכמים עשו חיזוק לדבריהם כשל תורה

12. וכן בתוספות (ד"ה לא קשיא כאן בעירובי תחומין וכו'): נראה לרבינו תם כפירוש הקונטרס דבעירובי תחומין מחמירין, משום דאית להו סמך מן המקרא. כן פר"ח, וכן יש בירושלמי ... עכ"ל

כלומר, דין דרבנן שיש לו סמך מן המקרא הוא בעל עצמה יותר מאשר דין דרבנן ללא עוגן בכתוב.

13. וכן במועד קטן יא, ב: מלאכת חול המועד דאורייתא.

והעמידו דבריהם במקום עשה, בכאן לא החמירו עליו, 'ואתי עשה דרבים ודחה עשה דיחיד בדבריהם' ... (עכ"ל).

נראה לומר אפוא, שבסוגית הקשר בין הכתוב ובין דברי חז"ל הקשורים אליו (פרט לאסמכתא בעלמא של הלכה למשה מסיני), יש כאן מעין 'פירמדה' או 'קונטיניום', מדאורייתא 'טהור', כאשר ההלכה יוצאת מתוך הפסוק באשר הוא שם, דרך לימוד הכתוב באמצעות המידות שהתורה נדרשת בהן, דרך דין דרבנן מעוגן היטב בכתוב בתורה, ועד לדין דרבנן אשר לו קשר רופף עם הכתוב אשר אליו הוא נסמך. ולכל אורך הדרך דרגות ביניים מגוונים שונים, כאשר ה'אסמכתא' יכולה 'להעלות' דין דרבנן רגיל ('חומרא בעלמא') לדרגת דרבנן פלוס (והוא אפילו נקרא 'דאורייתא' לעומת דין דרבנן רגיל), וכן יכולה האסמכתא שהיא בבחינת דרשה רחוקה 'להוריד' דין דאורייתא רגיל אל דרגת דאורייתא מינוס, והוא רק 'כעין דאורייתא'.

לפנינו, אפוא, הפירמדה מן הקל אל הכבד או מן הכבד אל הקל, 'קונטיניום' שאינו נותן לחתוך בין דאורייתא ובין דרבנן, אלא רואה ומראה דרגות ביניים מדרגות שונות — מן אפס אל מאה. וכך נאה וכך יאה, כפי שביאר ר' מאיר שמחה בעל "אור שמח" בהלכות תלמוד תורה של הרמב"ם, וזה לשונו: כל המצוות המה שווים לפחות שבפחותים, ולמשה רבינו, ד"תורה אחת יהיה לכם". וחשוב המצוה גבול (מינימאלי) יש לה, כמו נטילת אתרוג — בניענוע בעלמא יצא. רק המדקדקים נושאים אותו כל היום, וכיוצא בזה ... כל אחד לפי ערכו ... אינו דומה בחיוב תלמוד תורה האיש אשר נפשו מרגשת בשכלה הזך ונקשרת בעבותות האהבה לתלמוד תורה, לאיש אשר כוחות נפשו נרפים ועצלים ... (עכ"ל). כלומר, התורה קבעה את המינימום המחייב בשמירת כל מצוה ומצוה (כגון קריאת שמע שחרית וערבית במצות תלמוד תורה). זאת קבעה בציווי מוחלט, כי היא מחייבת כל אחד ואחד ללא יוצא מן הכלל. לעומת זאת יחידי סגולה ישאפו לקיים "והגית בו יומם ולילה" 'כפשוטו' — כל היום וכל הלילה. זאת אי אפשר לכתוב אפוא, כציווי מוחלט. כך רואים כיצד הרמב"ם במשנה תורה במצות תלמוד תורה (א, ח) הבחין בין 'חייב אדם' בדין קריאת שמע שחרית וערבית, ובין 'אשר נדבה רוחו אותו' באלה השואפים לדרגת שבט לוי (הלכות שמיטה ויובל פרק יג, הלכה יג). הלימוד מן הכתוב ומידת הקשר בין ההלכה והכתוב ישקף את ההבדל בין הצורות השונות האפשרויות בקיום כל מצוה ומצוה.

בעל מעוז הדת (הלא הוא הרה"ג יהושע העליר, תלמיד גדול של מרן ר' ישראל סלנטר) מצא מקור ועוגן לתפיסה זאת בדברי הרמב"ן בספר המצוות.

חוסן יהושע — מעוז הדת:

ואל אלה שני הגדרים — הדרשות הגמורות של דאורייתא והרמזים והציונים של דרבנן — שבאו בתורתנו הקדושה והתמימה, כיוון הרמב"ן ז"ל במתק לשונו, במלים ספורות גדולות ונצורות, וזה לשונו (בשורש הראשון לספר המצוות): התורה תצוה ותפרש ותודיע ותרמוז (עכ"ל הרמב"ן). והכוונה לו בזה, כי התורה תצוה — בפקודיה בתורה, ותפרש — אותה על יד הכללים המסורים למעתיקי דתינו הנאמנים. זה גדר הראשון של דאורייתא<sup>14</sup>.

14. וקבוצה זאת כוללת, למעשה, שני סוגי מצוות: אלה שהציווי מפורש, ואלה שיש לפרשם ע"י המידות שהתורה נדרשת בהן.

עוד לה שפוני טמוני אוצרות, כי תודיע — דברים העתידים לבא כטרם נולדו, ולהגידם אי אפשרי<sup>15</sup>, לכן תרמוז — עליהם ברשמים דקים כאילן החבוי בגרעינו<sup>16</sup>.

1234567

1234567

15. כי יש בזה משום פגיעה בבחירה החפשית, שאם מודיעים על מה צריך לתקן, הרי הודיעו על החטא אשר יחייב את התיקון, ובחירה חופשית מה תהא עליה?
16. ובמחילה מכבוד תורתו יש מקום לומר כי גם כאן הרמב"ן מתכוון לשני סוגי מצוות דרבנן, כמו בשני הסוגים מדאורייתא, ואלה הם: (א) 'תודיע' — אלה הן המצוות כגון תפילות הנלמדות מדרבנן מחיי האבות, כי בהודעתה עליהן אין כל פגיעה בבחירה חופשית, כי אם להצביע על הכיוון הרצוי לתורה. (ב) 'תרמוז' — אלה מצוות של תיקון וכדו' שאי אפשר היה לכתוב בצורה מפורשת בתורה, כמבואר. לפי זה יוצא שסוגי המצוות מתחלקים לשניים שהם ארבעה, דהיינו שניים מדאורייתא ושניים מדרבנן, כאמור, זוהי חלוקה כללית, כאשר (כפי שביארנו) כל סוג וסוג מתחלק אף הוא לסוגי משנה בתוך אותה 'פירמידה' של דרכי לימוד הקושרים את תורה שבעל פה אל תורה שבכתב.