

פשוטו של מקרא

על מקומו של פשוטו של מקרא
בשלימות התורה ובקדושתה

חלק ראשון

יהודה בן אברהם שמחה ושרה זלאטע קופרמן

מכללה ירושלים

נדפס בסיוע
קרן יצחק צימברקנוף
בהוצאת מכללה ירושלים לבנות
בית וגן ירושלים ת"ו

Published by the
Irving Cymberknopf Publication Foundation
Michlalah - Jerusalem College for Women
Bayit Vegan, Jerusalem, Israel

023456789

©

כל הזכויות שמורות

Printed in Israel

תשס"א - 2001

מהדורה שניה • תשס"ח - 2007

ספר זה מוקדש

בחיבה בהערכה ובהערצה לזכרו של מחותננו היקר באדם

רבי יוסף מאיר פרידמן ז"ל

בן ר' משה הי"ד

איש תם וישר, אשר כל כולו וכל חייו היו חיים של תורה.

היחיד מכל משפחתו שניצל מהשואה הנוראה באירופה. זכה להקים בית
של תורה לתפארת, ולראות בנים ובני בנים כולם יודעי שמך ולומדי
תורתך.

אוצר החכמה

התפרנס בכבוד מיגיע כפיו, תוך כדי כך שהיה עסוק ושקוע תמיד
בלימוד תורה. משאו ומתנו עם הבריות היו למופת, וכל דיבוריו בנחת
נשמעו. עניו ושפל רוח ומעביר על מידותיו. קיבל באהבה את יסוריו
הרבים בנפש ובגוף.

הקדיש את כל חייו לחינוך ילדיו לתורה וליראת שמים, באהבה
ובמסירות.

נולד ה' בשבט תרפ"ט, ונסתלק לבית עולמו ביום י"ב בניסן תשס"ה,
והובא לקבורה בארץ ישראל ערב פסח תשס"ה

ת.נ.צ.ב.ה.

"ורפא ירפא" (שמות כא, יט) — מכאן

שניתנה רשות לרופאים לרפאות

(בבא קמא פה, א)

וזה לשון הרמב"ם בפירוש המשניות (נדרים פרק ד'):

... חייב הרופא מן הדין לרפאות חולי ישראל, והרי הוא בכלל אמרם בפירוש הכתוב (דברים כב, ב) "והשיבות לו" – לרבות את גופו (סנהדרין עג, א), שאם ראהו אובד, ויכול להצילו, הרי זה מצילו בגופו או בממונו או בידיעתו.

ביקר ובהוקרה אני בא בזה להביע את הוקרתי והכרת הטוב לאותם הרופאים, יראי ה', העושים בשליחות נאמנה את מלאכתו של "רופא כל בשר ומפליא לעשות", הדואגים למצב בריאותי זה עידן ועידן. הודות לפעלם המקצועי כשלוחי דרחמנא, אני זוכה להקדיש את עתותי ללמוד ולהפיץ תורה, הן בכתב והן בעל פה.

בראש ובראשונה לאחי הצעיר ד"ר יצחק יואל קופרמן, קרדיאולוג מומחה, איש מורם מעם, אשר מלווה ועוקב אחר בריאותי שנים רבות במסירות רבה.

פרופ' מאיר גוטסמן, מומחה עולמי בקרדיאולוגיה, העומד תמיד לרשותי בסבר פנים יפות ושלא על מנת לקבל פרס.

בהזדמנות זאת, אודה גם לד"ר יהודה יצחק אדלר ולד"ר ליביה שטרן, על טיפולם המסור לאורך השנים.

ותהי משכורתם שלימה מאת אדון כל, ויזכו להמשיך את מלאכת הקודש, אמן וכן יהי רצון.

בשער הספר

כתב מו"ר הגה"צ הרב אליהו אליעזר דסלר זצוק"ל (מכתב מאליהו, כרך א, עמוד כ):

יש זוכה לעלות, בעשותו מעשים למעלה ממדריגתו, ועל ידי זכויות שאינן שלו. מי שעובד בענין הנצרך לתיקון העולם, זוכה על ידי זה לסייעתא דשמיא שהוא יתעלה במדריגתו – והוא שעוסק בענינים אלה באמונה ובשאיפה לאמת – וגם זוכה שיצליח בענין שעוסק בו. כי מי שצריכים לו לתיקון העולם, אף שאינו ראוי לעבודה הזאת, מכל מקום אחרי שאין אחר שיכול או שרוצה לעסוק בזה הענין חוץ ממנו, הוא זוכה לכל הסייעתא דשמיא השייכת לאותו ענין, עד שגם הוא נבנה ממנו.

משנה מכות פרק ג משנה יז:

דברי חכמים

ר' חנניה בן עקשיה אומר: רצה הקב"ה לזכות את ישראל, לפיכך הרבה להם תורה ומצוות, שנאמר (ישעיה מב, כא) "ה' חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר".

ומבאר הנשר הגדול, הרמב"ם בפירוש המשניות

מיסודות האמונה בתורה, שאם קיים האדם מצוה משלוש עשרה ושש מאות מצוות כראוי וכהוגן, ולא שתף עמה מטרה ממטרות העולם הזה כלל, אלא עשאה לשמה מאהבה, כמו שביארתי לך (סנהדרין פרק יו"ד משנה א), הרי הוא זוכה בה לחיי העולם הבא. לכן אמר ר' חנניה, כי מחמת ריבוי המצוות, אי אפשר שלא יעשה האדם אחת בכל ימי חייו בשלימות, ויזכה להשארות הנפש באותו מעשה. וממה שמורה על היסוד הזה שאלת ר' חנניה בן תרדיון "מה אני לחיי העולם הבא" (עבודה זרה יח, א). וענהו העונה (ר') יוסי בן קיסמא "כלום בא לידך מעשה". כלומר, האם נודמן לך עשיית מצוה כראוי. ענה לו שנודמנה לו מצות צדקה בתכלית השלימות האפשרית, וזכה בה לחיי העולם הבא. ופירוש הפסוק: ה' חפץ לצדק את ישראל, למען כן – יגדיל תורה ויאדיר.

וכך כותב ראש ישיבת ולוז'ין, הנצי"ב (הרחב דבר סוף פרשת שלח):

תנן באבות פרק ב' משנה א', רבי אומר: "איזהו דרך שיבור לו האדם? כל שהיא תפארת לעושיה ותפארת לו מן האדם..." שאין דרך כל האדם שוה בהליכות דרך ה'. והאדם שבא לבור לו דרך ה' – איזהו יבור לעצמו? כל שהיא תפארת לעושיה' – לעושי הדרך... 'ותפארת לו מן האדם' – האדם שבא לבור בו, היינו לפי טיב אותו אדם, איך שהוא יותר מוכשר לתורה לעבודה או לגמילות חסדים, כן יבור לו זה הדרך.

ובהעמק דבר (כמדבר טו, מא) כותב הנצי"ב:

לפי שאין הילוך עבודת ה' בתמידות של כל בני אדם שוים – זה עוסק בתורה ועמלה כל היום, וזה פורש עצמו לעבודה, וזה לגמילות חסדים – והכל לשם שמים. וגם בתורה עצמה אין כל דרך לימוד שוה. וגם במעשה המצוות איתא בפרק כל כתבי: אביך במאי זהיר טפי? והיה מר זהיר במצות שבת ומר במצות ציצית.

חיבור זה, תוצאה מהוראת תורה במשך כארבעים שנה, עוסק בנושא שלדאבון לבנו הוא בבחינת "מת מצוה", כלומר 'אין אחר שיכול או שרוצה לעסוק בזה הענין'. זהו מחד גיסא. ומאידך גיסא, מעיד אני שאני עוסק בנושא זה [מקומו של פשוטו של מקרא בשלימות התורה ובקדושתה] 'לשמה ומאהבה'. מאז ומתמיד היה ברור שמוטלת עלינו ברכת המצוות ("לעסוק בדברי תורה") וכן ברכת הנהנין ("והערב נא") וכן ברכת השבח ("אשר בחר בנו") – כל זאת על פי שלושת סוגי הברכות שהרמב"ם מונה בהלכות ברכות פרק א הלכה ד.

לכן באתי, בגיל השיבה, להציע לפני לומדי תורה את מקומו של פשוטו של מקרא בשלימות התורה ובקדושתה. ידוע ידעתי שבוזה אני עושה 'מעשים למעלה ממדריגתי'. אולם הרהבתי עוז בנפשי לגשת אל המלאכה אע"פ שבמך ערכי 'איני ראוי לעבודה הזאת', בראותי 'שאין אחר שרוצה לעסוק בזה הענין'.

דרך כתיבתי היתה משולשת: בחלקים מסוימים עסקנו בלימוד על התורה, בחלקים אחרים בלימוד את התורה, ובחלקים אחרים בלימוד מן התורה. הרבינו להביא את המקורות לדברינו במלואם וכלשונם למען ירוץ בהם הקורא, ולמען יתענג ("והערב נא"! ^{ההפסד}) מדברי תורה. רוב ה'חידושים' שבספר מפורשים הם בדברי רבותינו הראשונים והאחרונים, ואנו תרמנו להבנת הדברים רק על ידי סידור ניאות ומשפטי-הקשר והבהרה. אודה ולא אבוש שבכמה סוגיות חידשתי אני את היסוד, כאשר אחר כך מצאתי שזכיתי לכוון לדעת גדולים. מרגלא בפומי: אם מה שחידשתי הוא טוב – יש לעיין במקורות, כי בודאי אמרו זאת לפני! הרי לא יתכן שהמתינו למאה הזאת כדי לחדש יסודות בלימוד תורה. לכן ברוב היסודות שזכינו להניח בחיבור זה (כגון: תיפקוד [פונקציות] של פשט, סגנון הכתוב וכדו') מצאנו יסודות איתנים לדברינו במקורותינו הקלאסיים. אמנם 'אין בית מדרש בלא חידוש', ופה ושם זכינו אנו להוסיף נופך משלנו שלא אמרוהו רבותינו – כל זה בעקבותיהם, כנס על גבי הענק.

החיבור כולו מחולק לששה מדורים, כאשר כל מדור מקיף נושא אחד מרכזי. כל מדור מחולק לפרקים, ויש אשר פרק מסוים מחולק לפרקי משנה. ברור שמידי פעם היה צורך לחזור על ענין מסוים (במלואו או בחלקו) כאשר

הענין ההוא שייך לשני מדורים שונים, כהיבטים שונים על ענין אחד. ברוב המקרים העדפנו לחזור על הענין במלואו, ולא להסתפק בהפניית הלומד ע"י עיין שם, זאת בידענו את גודל 'כוח העצלות', שאין הלומד חפץ לדפדף ולעבור מפרק לפרק, וחוזר חלילה. כאן אנו מפנים את תשומת לבו של הלומד לשיטה בה נהגנו לאורך כל הספר, לפיה כתבנו הקדמה לכל מדור ומדור – "בשער המדור", ולפעמים לפרק מסוים שבתוך המדור. בדרך זאת יודע הלומד מראש את אשר עומד לפניו, דבר המקל לא מעט בקליטת החומר וביכולת להפנימו.

כפי שיחזה הקורא להלן בשער לפרקי מבוא, נמנענו לאורך כל הספר מלהיכנס לפולמוס [פולמיקה] – הן עם אלה המאמינים בקדושת התורה, אלא שטעו (על פי משנתנו) בכל הקשור בסוגית "פשוטו של מקרא", וקו"ח עם אלה אשר לידי אמונה בתורה מן השמים טרם הגיעו. אם יהיו בין אלה, אשר כתוצאה מלימוד בחיבור זה יתקרבו אל האמונה הזאת, יהיה זה בשבילנו בבחינת 'ערך מוסף'! רק במקום אחד (פרק "אין מקרא יוצא מידי פשוטו") עסקנו בפולמוס, ובזה חרגנו מדרכנו זאת, עיין שם.

השימוש במלים לועזיות, במקום שאין תרגום משביע רצון בלשוננו המדוברת כיום, היוה בעיה מסוימת. נכון הדבר שמאז חז"ל ועד למשנה ברורה, נהגו להשתמש בלועזית במקום שלא מצאו מלה הולמת בלשון הקודש (מלים אלה אף נחשבות היום כלשון הקודש!). אנו נהגנו כדלקמן: המלים הלועזיות השגורות בפי כל בכל החוגים, הבאנו אותן כפשוטן וכלשונן. לגבי מלים אחרות, הבאנו את המלה הקרובה ביותר בעברית הכתובה והמדוברת היום, ומיד לאחריה הבאנו [בסוגריים מרובעות] את המלה המדויקת בלועזית. כך הועלנו שמי שבא על סיפוקו מן העברית הרגילה (כגון 'מצות עשה **ממש**'), יכול להמשיך את קריאתו תוך כדי דילוג על המובא בסוגריים מרובעות. ואילו חבירו, אשר הלועזית שגורה על פיו (תהא הסיבה אשר תהא), יבוא על סיפוקו המלא בזהותו את המלה בלועזית ('מצות עשה **פרופר**').

בסיום מבוא זה, מחובתי להביע את הערכתי הכנה לאלה אשר סייעו לי בחיבור זה, במישרין או בעקיפין:

1. רבי יונה עמנואל שליט"א, העורך לשעבר של "המעין", שם פרסמתי חלק מן 'המהדורה הראשונה' של פרקים מסוימים. עצם פתיחת "הבמה", שם יכולתי להביע בכתב את אשר נתחדש לי בלימוד, היה גורם חשוב ביותר בכל הלימוד הזה.

2. רבי יצחק שטיינר שליט"א, 'המוציא והמביא' את תורתנו זאת לפני מאות רבות של מורים ומורות, עליו אפשר לומר: גדול כח התלמיד מכח הרב! הערותיו והארותיו המאלפות ביותר מושקעות לאורך כל החיבור הזה.

3. ברכה מיוחדת לכלתנו הרבנית מרים שת, אשר הקלידה את כל הספר, תוך כדי שילוב נפלא של זריזות וחכמה.

4. ספר זה כחיבור (ולא אוסף של מאמרים) הורתו ולידתו אצל בננו הרב מרדכי יעקב שליט"א. הוא אשר דרש ממני לסדר את כל כתביי בחיבור הראוי לעלות על שולחן מלכים. נאה דורש ונאה מקיים, באשר עמל הוא במשך כמה וכמה חדשים, עבר על כתב היד של הספר, תיקן ושיפר עד אשר יצא דבר מתוקן מתחת ידינו. כל זאת נוסף על עיסוקו המלא במכללה, ונוסף על עיסוקו בכתיבתו הוא (מהדורה חדשה ומתוקנת ומבוארת של פירוש "נחלת יעקב" על פרש"י עה"ת; ספר "תורת הרא"ם" על המזרחי על פרש"י עה"ת – ועוד היד נטויה). ביחס לספר זה היה גם קריינא דאיגרתא וגם פרווונקא, באשר השקיע עמל רב כל הדרך עד להבאתו לדפוס ועד בכלל.

5. ואחרון אחרון – נות ביתי צפורה שת, נינה ונכדה לגדולי ישראל (עד לרש"ש מצד אביה ועד לבעל הלבושים מצד אמה), אשר ללא דביקותה במטרה העילאית של חיי תורה, לא היה כל המפעל הזה בא לעולם.

תהלים קיט, יג "בשפתי ספרתי כל משפטי פיך", ומבאר בעל מצודת דוד: כי משפטי התורה ספרתי בשפתי ללמדם לזולתי, אם כן כשתלמדני (שם פסוק יב: "למדני חוקיך"), אועיל גם לזולתי (עכ"ל). אנא ה'! גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך" (שם פסוק יח): דברים המכוסים בה שאינם מפורשים בה (רש"י).

תשרי תשס"א

יהודה בן אברהם שמחה ושרה זלאטע **קופרמן**
המכללה לבנות בית וגן ירושלים ת"ו

מלים אחדות אודות מהדורה שניה זאת של ספרנו

מאז יצאה לאור המהדורה הראשונה לפני שבע שנים, זכינו להוסיף נספחים לרוב פרקי הספר. נספחים אלה רוכזו בספר נפרד יחד עם מפתחות מלאים ומקיפים של: א. פסוקי התנ"ך. ב. מאמרי חז"ל. ג. ראשונים ואחרונים. ד. שמות אישים וספרים. ה. מפתח עניינים.

במהדורה שניה זאת סידרנו את כל ההשלמות והנספחים, כל אחד במקומו הנכון, למען ירוץ בו הקורא.

אני תפילה כי ספרנו זה יוסיף לתרום את תרומתו הייחודית למען קדושת פשוטו של מקרא, במסגרת לימוד תורה על טהרת הקודש.

יהודה קופרמן

מר חשוון תשס"ח

תוכן הענינים (כרך א)

פרקי מבוא

1	שאלת הכיצד ושאלת המדוע	פרק 1
12	אין מקרא יוצא מידי פשוטו	פרק 2
27	נספחים	

מדור א: תפקודו של הפשט

29	מלמד הלכה מחייבת דאורייתא – במקביל לדרשת חז"ל.	פרק 1
40	נספחים	
41	לימוד ישיר מפשוטו של מקרא במישור ההלכתי דאורייתא.	פרק 2
51	נספחים	
53	פשוטו של מקרא מלמד אומדנא הלכתית	פרק 3
69	נספחים	
	פשוטו של מקרא מלמד את הראוי דאורייתא, המתפקד	פרק 4
70	כפשוטו במישור ההלכתי – עיון בסוגית "עין תחת עין".	
76	מ"חתומה" ל"מגילה"	פרק 5 (א)
95	נספחים	
97	מ"מגילה" ל"חתומה"	פרק 5 (ב)
112	נספחים	
113	מגילת החתימה, הוא חומש דברים, הוא "ספר תורת משה".	פרק 5 (ג)
141	נספחים	
	הכתוב כרושם וכקובע במישור הנצח	פרק 5 (ד)
145	[בלעז: הטקסט כססמוגראף רוחני]	
157	נספחים	
162	פשוטו של מקרא המלמד הלכה לשעה	פרק 6
173	פשוטו של מקרא המלמד את היישום הנצחי של הלכה לשעה	פרק 7
186	נספחים	
	פשוטו של מקרא המלמד את הרצוי בלבד דאורייתא,	פרק 8
189	ואשר מחייב בתנאים מסוימים מדרבנן.	
195	נספחים	
	פשוטו של מקרא מרמז לחז"ל לקראת פעלם	פרק 9
197	בנצח של תורה – סוגיית האסמכתא	
206	נספחים	

פרק 10	פשוטו של מקרא מלמד את מהות (ולא רק טעם) המצוה	207
	נספחים	220
פרק 11	פשוטו של מקרא מגלה לנו את תורת הסוד ודיני שמים	221

מדור ב: סגנון הכתוב

פרק 1	ציווי וסיפור	225
	נספחים	241
פרק 2	ציווי והצהרה	245
פרק 3	ציווי – הבטחה – תנאי (רב־משמעי)	251
	נספחים	268
פרק 4	הדיבור הישיר	270
	נספחים	292
פרק 5	היתר המפורש בקרא	294
	נספחים	299
פרק 6	איסור מפורש בקרא	302
	נספחים	311
פרק 7	על מקום כתיבת המצוה בתורה.	313
	נספחים	325

מדור ג: נבואה שהוצרכה ונכתבה לדורות

פרק 1	הלכה לשעה והלכה לדורות	327
	נספחים	346
פרק 2	"סיפורי המקרא" בשלושת חלקי התנ"ך	348
	נספחים	357
פרק 3	גלגולו של כתוב בספרי התנ"ך	358
	נספחים	366
פרק 4	גלגולה של מצוה בתנ"ך – שלוש "המהדורות"	
	של מצות יבום	367
פרק 5	הטכסט הקובע והמחייב [בלעז: פורמאטיבי ונורמאטיבי]	379
	נספחים	391

פרקי מברא

אה"ח 1234567

בשער המבוא

בשני פרקים אלה העמדנו לפני הקורא והלומד את יסוד ושורש דרכנו בחיבור זה. אנו שזכינו להיות בין חובשי בית המדרש, משועבדים היינו למיתודה של הגמרא. מיתודה זאת, כאשר עוסקת בלימוד כתוב מסוים בתורה, עוסקת כל כולה בשאלת ה"כיצד". כלומר, כיצד למדו חז"ל מן הכתוב את אשר לימדונו, או כיצד מצאו חז"ל בכתוב מקור ושורש למה שקיבלו בקבלתם הנאמנה (כתוצאה מכך ביררנו מדוע חשוב היה לחז"ל לגלות את המקור למה שבלאו הכי ידעו על בוריו, כאשר קיבלו איש מפי איש משה מפי הגבורה). בדרך זו של לימוד, כה התרגלנו לכך שהפירוש המוסמך של חז"ל אינו תואם את המשמעות הפשוטה של המלים, שקיבלנו זאת כעובדת חיים של לומד תורה שיש לחיות עמו.

עד כדי כך השתרשה תופעה זאת בתודעת חובשי בית המדרש, שהשתבשה הלשון אשר בפינו, והמלה "פשט" תפסה את מקומה של המלה "פירוש". "עין תחת עין" כממון, היה ל'פשט האמיתי' או 'הפשט הנכון', במקום 'הפירוש' (ההלכתי) הנכון. כתוצאה מכך הוסטה תשומת הלב מפירושו של הכתוב בדרך הפשט, דהיינו פירוש הכתוב על פי כללי הדקדוק, תחביר, לשון, כאשר מתיחסים לא רק לכתוב [לטכסט] עצמו אלא גם למסגרת בה הכתוב מלמד [בלעז: קונטכסט]. השימוש הזה במלה "פשט" במקום 'פירוש' או 'פירוש נכון', חדר גם ללימוד דף גמרא עם רש"י ותוספות, כאשר שני בני החברותא מתוכחים על הפשט בגמרא או הפשט ברש"י או הפשט בתוספות, כאשר הכוונה היא לפירוש (הנכון) במקורות אלה.

בפרק 1 באנו להעמיד דברים על מקומם ואל מכונם, וקבענו שפירוש חז"ל הוא הפירוש הנכון במדרש, ואינו מתימר (בדרך כלל) להיות הפירוש על דרך הפשט. ואם כך, נשאלות שתי שאלות:

(א) מהו בעצם הפשט בכתוב, בנפרד מן הפירוש על דרך המדרש.

(ב) מדוע הקב"ה, נותן התורה, כתב בפשט הפסוק דבר השונה לחלוטין (ולפעמים אף סותר) ממה שמסר למשה בעל פה כפירוש המוסמך של הכתוב עובר לעשייתו הלכה למעשה.

בפרק 2 עברנו לשאלה המרכזית השנית, והיא, מה ביקשו חז"ל ללמד אותנו בהיגד המפורסם שלהם ש"אין מקרא יוצא מידי פשוטו". בפרק זה, ורק בפרק זה, נאלצנו לעסוק קצת בפולמוס [בלעז: פולמיקה] עם אחדים מבני

דורנו, אשר בפרסומיהם ממחישים באופן הברור ביותר את גודל הטעות אשר קנתה לה שבת בצבור, אודות ההבנה בהיגד זה של חז"ל. הפולמוס, כאמור, הוא עם אנשים המאמינים ביסודות תורתנו – ועיין בזה מה שכתבנו בשער לספר, אודות 'קהל היעד' של חיבורנו.

ובכן, על שני צירים אלה עומד חיבורנו. ובסופו של דבר היו לציר אחד מרכזי – מהו אותו לימוד בקדושת התורה, שפשוטו של מקרא מלמד בתוך השלימות של גילוי רצונו יתברך.

פרק 1

שאלת הכיצד ושאלת המדוע

דור דור ובעיותיו, ולכן דור דור ומפרשיו לתנ"ך. לא הרי הבעיות של רס"ג וראב"ע בלחמם את מלחמת ה' נגד כת הקראים כהרי הבעיות אשר עמדו לפני הרש"ר הירש זצ"ל בעמדו בפרץ נגד הריפורמה במערב אירופה, וכהרי הבעיות אשר עמדו לפני בעל "הכתב והקבלה" והמלבי"ם במלחמתם נגד המשכילים במזרח אירופה, או הרב דוד צבי הופמן אשר התמודד חזיתית עם אנשי ביקורת המקרא אשר לא מבני דת משה היו. מכאן ההשלכות וההשפעות השונות שהיו לתופעות אלה על הפירושים הקלאסיים של הגדולים האלה — איש בדורו-הוא. אין זאת אומרת שפרשן המקרא הוא רק מגמתי להגיב על בעיות מסוימות. אבל יחד עם זאת אין להתעלם מן העובדה הפשוטה כי רוב גדולי הדורות אשר כתבו פירושים לתנ"ך התייחסו במישרין לבעיות אשר העיקו בזמנם, אם הן בעיות בהבנת הכתוב מבחינה לשונית בלשנית, או בעיות פילוסופיות שהזמן גרמן (בעל עקידת יצחק ואחרים), או בעיות אודות הקשר בין תורה שבכתב לתורה שבעל פה וכדו'. ואמנם כשם שאין סוף לסוגי הבעיות אשר התעוררו במשך הדורות — וכלום ישנה בעיה אשר אינה קשורה בספר הספרים?! — כך מצאנו את שלל הגוונים של מפרשי המקרא, החל במדרשי חז"ל באגדה דרך הגאונים ומפרשי ימי הביניים ועד לימינו אנו. הדרך החמישית של רבינו אברהם אבן עזרא עומדת ליד השאלות הדידקטיות של רבינו דון יצחק אברבנאל; הפרשנות ההלכתית של בעל רביד הזהב ליד הפלפול של בעל "כלי חמדה", ואלה שניהם ליד הפרשנות החסידית הקלאסית של בעל "שפת אמת" ובעל "שם משמאל". השיטה המוסרית של רבינו בחיי ליד התפיסה הפילוסופית של ר' יצחק עראמה; ההתמודדות הקלאסית של בעל "הכתב והקבלה" והגאון מלבי"ם עם בעלי "הפרדת הכוחות" בין תורה שבכתב ותורה שבעל פה, ליד קריאת התגר של פרופ' דוד צבי הופמן נגד ביקורת המקרא הפרוטסטנטית. בית מדרשו של הגאון מוילנא ליד בעל "נועם אלימלך", הנצי"ב מוולוז'ין ור' מאיר שמחה מדוינסק ליד בעל אזניים לתורה, ועוד ועוד כי רבו מלספור, ואטו כי רוכלא אנא ואיזל. כל אלה חברו באו יחד בפנוראמה נפלאה של פרשנות המקרא על טהרת הקודש¹.

ואולי אפשר לומר כי היוצא מן הכלל לכל האמור לעיל הוא פרשנותא — רש"י, אשר לחיבורו הקלאסי על התורה אין אח ורע זה קרוב לאלף שנה. על כך יעידו גדולי הדורות (גם

1. כפי שנבאר ונצהיר, אנו עוסקים אך ורק במפרשים העוסקים בלימוד תורה על טהרת הקודש, כלומר על יסוד האמונה האכסיומאטית בתורה מן השמים (זאת יש להגדיר) ואמונת חכמים (גם מושג זה יובהר ויוגדר במסגרת ספרנו). הויכוח עם אלה הכופרים בתורה מן השמים (כפי שנוהל על ידי רד"צ הופמן), נעשה על ידי אדם אשר אמונה זאת היתה אצלו שרשית ואכסיומאטית. הוא מוכן להתמודד עם אלה השואלים "מי כאלקינו" על יסוד אמונתו הבלתי ניתנת לערעור ושאינה נושא לדיון ש"איז כאלוקינו".

אלה שחלקו עליו!) ואלה מקצת ממקצת דבריהם: רמב"ן ... 'לו משפט הבכורה'; רבינו בחיי ... 'המאור הגדול רבינו שלמה'; בעל צדה לדרך ... 'שרתה רוח הקודש על רבינו שלמה'; הרא"ם ... 'אין שום דיבור מדבוריו שאינו צריך חקירה רבה ועיון נפלא'; בעל הלבושים ... 'כל הדברים שבפירוש רש"י יש בהם נגלה ונסתר ושניהם אמת'; רש"י על עצמו בפירושו ליחזקאל מב, ג ... 'ואני לא היה לי רב ולא עוזר בכל הבנין הזה, אלא כמו שהראוני מן השמים', ועוד ועוד. לית מאן דפליג שפירוש רש"י עה"ת הוא על-זמני ועל-מקומי. לא לחנם מצינו שלמדו אותו בכל ארצות תבל שם נמצאו יהודים לומדי תורה. סגולה מיוחדת זאת של נצח ממש אופפת את כל פירוש רש"י מ'אמר ר' יצחק' ועד 'ישר כוחך ששברת את הלוחות'. אין זה מעניננו כאן לחקור ולדרוש במה זכה רש"י למעמד מיוחד זה, כשם שזכה למעמד בלעדי בפירושו לתלמוד (כלום יעלה על הדעת שאדם יגש ללמוד דף גמרא בלי רש"י?!). די לציין כי מאז ומתמיד, כאשר הדפיסו פירוש חדש על התורה (יחד עם הפנים של התורה) שמקומו של רש"י לא יפקד.

אבל בתוך כל הרבגוניות הזאת, ובמסגרת הקשת הפוריה של מפרשים קלאסיים לתורה, בולט ומורגש קו אחיד לכולם, והוא כי המפרשים התייחסו לבעיות אקטואליות שזמנן גרמן, ולא עסקו בשאלות אשר בזמן כתיבת הפירוש נעשו כבר "אקדמיות" בלבד. ברור כי במשך הדורות עובר נושא מסוים מן השלב ה"אקטואלי" אל השלב ה"היסטורי אקדמי". לכן — ודוקא בגלל דבקותם של המפרשים לפרש את התורה כתורת חיים — מצינו כי נושאים מסוימים עלו וירדו מעל במת מפרשי המקרא, בהתאם למקום שתפסו בבעיות של בני הדור או חלק ממנו.

לדוגמה: גם לולי כתיבת ספרו "באר הגולה", ברור מתוך הגור אריה של המהר"ל לפרש"י עה"ת כי אחד הנושאים שהוא מעונין בטיפולו הוא דרשות חז"ל בחלק הלא הלכתי (החלק ה"הליכותי") של התורה². במקביל כבר הצהיר הרב יעקב צבי מקלנבורג, בעצם שער ספרו³ על ענינו לטפל בדרשות חז"ל בחלק ההלכתי של התורה. ברור כי שאלת מדרשי

2. פרשת ויצא כח, יא, ד"ה עלי יניח צדיק את ראשו: ... "הוכרחתי לכתוב דברים אלו להראות לאנשים עורי לב אשר שמים דברים שהם כבשונו של עולם לדברי תוהו כאילו אין בהם ממש, ודבריהם אשר הם תפל בלי טעם וריח לדברים אשר ברומם של עולם" ... ובאותו ענין הוא כותב: ... "ודבר זה ברור למשכיל, רק מפני שרדפו אחר פשט הכתוב נהגו בתורה הפקר"! ובבראשית יא, לב (ד"ה וימת תרח בחרן) הוא כותב: ואין דבר ריק בדברי חכמים, ואם ריק הוא — ממנו! אנו משתמשים במונח "הליכותי" (על משקל "הליכות עולם לו") במקום "סיפורי" (המונח שהרמב"ן ועוד גדולי המפרשים השתמשו בו) בגלל המודעות לאוזן השומעת של תלמידיו, אשר המונח "סיפורים" מעורר קשר [אסוציאציה] עם STORY TELLING. כמורים ומחנכים אנו מצווים למודעות ולרגישות לאוזן תלמידיו, ועל כגון זה לימדנו חז"ל (לא לפי הפשט!): "דע לפני מי אתה עומד". הוא הדין והיא המידה ביחס לשימוש במונח "אגדה", אשר אינו מופיע בלקסיקון שלנו, ובמקומו בא המונח "חז"ל" ('חז"ל אומרים' במקום 'האגדה מספרת'). בצבור הרחב יש קשר בין "אגדה" ובין פולקלור (ויבא כנס של המחלקה לתרבות תורנית בחוה"מ סוכות לפני כמה שנים, אשר עסק ב'אגדה ופולקלור'), ולכן המונח "חז"ל" נותן לנושא תוכן וטון (ואין לזלזל במוסיקה שבלימוד!) של קדושה, ובמילא ההתייחסות של תלמידיו בהתאם.

3. "הכתב והקבלה, ביאור על חמשה חומשי תורה המפרש את המקראות על דרך הפשט לאחדם עם התורה שבעל פה".

האגדה של חז"ל כבר העיקה על בני דורו של המהר"ל⁴, כשם שמדרשי ההלכה של חז"ל כבר "זכו" לביקורת בזמנו של "הכתב והקבלה" במאה התשע עשרה למנינם.

לכן, בבואנו ללמוד תורה וללמדה⁵, שומה עלינו להיות ערים לרחשי לבות בני דורנו, ותוך כדי לימוד תורה והוראתה לנסות לסלק את הקשיים ואת המוקשים העומדים בדרכנו ובדרךכם להבנת התורה על טהרת הקודש כתורת חיים. אל לנו לעסוק בשאלות אשר עבר זמנן, ובודאי שאל לנו לעורר בעיות (מזמנים עברו) כדי לפתור אותן (בימינו אנו)! ומעשה שהיה בי כך היה: היתה פנייה אלי "לערוך" מחדש את פירושו של הרב פרופ' ד. צ. הופמן זצ"ל "ולהתאימו" לקורא בן זמננו, וזאת כפירוש חדש על התורה לדור הצעיר. תשובתי היתה שאם ברצוננו להיות נאמנים לדרכו של הרב הופמן זצ"ל, אסור לעשות כך! כשם שהרב הופמן לא התמודד עם בעיות דורו של הרמב"ם, אלא עם בעיות לימוד תורה באירופה במאה הקודמת, כך לא לנו לעורר לתחיה את בעיות דורו של הרב הופמן אשר מזמן שבקו חי, כדי לטפל בהם מחדש⁶. במקום זה יש לטפל בשאלות המטרידות את לומד התורה בימינו אנו.

מאז עסקתי בלימוד תורה ובהוראתה, חש אנכי כי השאלה הגדולה והמרכזית המטרידה את הלומד החכם והנבון הוא: "מדוע הכל הפוך כל כך" (!?): — מדוע התורה מחלקת סוגיא אחת (כגון עבד עברי) לשלושה מקומות שונים מרוחקים זה מזה?⁷. נכון שניתן ללמוד

4. ואע"פ שלא בהיסטוריה קא עסקינן, מן הראוי להפנות את תשומת הלב לכך שכבר בזמנו של המהר"ל היה צורך ("הוכרחתי") לא רק בהערות חריפות במקומות בודדים בפירוש לתורה, אלא אף לחבר ספר שלם (באר הגולה — ובו שבע בארות) מוקדש כולו להגנה על דברי חז"ל. ספר זה עוסק הן בדרך לימודיהם ('דרשות') את הכתובים (ובזה מגמתו דומה לזו של הרב מקלנבורג המלבי"ם ועוד) והן בהבנת תוכן דבריהם, כאשר גם בזה וגם בזה סלל לו דרך מיוחדת וייחודית. כלומר, הצורך בהגנה על דברי חז"ל קדם בכמאתיים שנה לפני עליית ההשכלה והריפורמה, הלא דבר הוא! במאמר (מדור ה פרק 2) "פשוטו של מקרא במשנת בעל גור אריה" הראינו כיצד שונה דרכו של המהר"ל בפשוטו של מקרא מדרכם של בעלי האסכולה המגמתית.

5. על פי לשון הרמב"ם בספר המצוות עשה י"א: הציווי שנצטוונו ללמד חכמת התורה וללמדה, וזהו הנקרא תלמוד תורה, עכ"ל. ועיין (רצוי לתרגם) בדברי הגאון ר' משה פיינשטיין בנדון ב"ג'ואיש אובסרבר" תמוז תשל"ג בו הציע לבני תורה להקדיש "מעשר" מזמנם ללמד תורה לאלה שלא זכו ללמוד. הרי לפנינו: מעשר ראשון, מעשר שני, מעשר עני, מעשר כספים, מעשר זמן!

6. השיטה הנפסדת של ביקורת המקרא, החל באסטרוק הצרפתי (1812) אשר "גילה" (מה שחז"ל עסקו בו אלפיים שנה לפניו!) שבחומש בראשית פרק א משתמשים בשם אלקים ואילו בפרק ב' משתמשים בשם הויה (!), עבור דרך וולהאוזן (גרמניה) אבי "תורת התעודות" אשר עליו אמר חכם אחד: אל תקרי HIGHER CRITICISM אלא HIGHER ANTISEMITISM, ועד לאוניברסיטאות בארץ. שיטה נפסדת זאת אינה מטרידה את הלומד הדתי, ולכן מה לנו ולטיפול בה. זאת ועוד! היא כבר אינה מקובלת כ'אמת מדעית' כפי שהיה המצב לפני כחמשים שנה. ולכן רק גישה של דון קישוט תחייב אותנו להתייחס אליה על מנת להפריך אותה. [במסגרת לימודנו ניוכח לדעת שדרך הלימוד של רבינו עובדיה ספורנו (ובעקבותיו ה"משך חכמה" ואחרים) עונה בפשטות ובעומק על חלק מטענות היסוד שלהם. מטעמים עקרוניים לא נתייחס לכך, לא בפירוש ולא ברמז. הקורא הבקי בשיטותיהם הנפסדות ימצא בעצמו את המענה לדבריהם בשיטת הספורנו (מדור ה פרק 1 (ב)) בענין "לפני — אחרי" ועוד, ואכמ"ל בזה. בהזדמנות זו נעיר שגישתו של הרב מרדכי ברויאר, כפי שנתן לה ביטוי בספריו, נראית לנו כלגיטימית, אע"פ שאין אנו מקבלים או מאמצים אותה. גם בזה אכמ"ל כאן].

7. שמות כא, א — ו; ויקרא כה, לט — מג; דברים טו, יב — יח.

על ידי גזירה שוה "שכיר — שכיר" מן האחד אל השני⁸, אבל מדוע "קצת פה וקצת שם", כאשר אז לומדים מהכא להתם ומהתם להכא, בעוד ניתן ללמוד את הכל "בצורה מסודרת" במקום אחד! ועוד בענין זה — מדוע כותבים פרשה שלישית באותו נושא (דברים טו) כאשר כל הפרשה נכתבה רק בשביל אותן שתי ההלכות שנתחדשו בה⁹, וכי קשה היה לצרף את שתי ההלכות הללו לאחת משתי הפרשיות הקודמות ובזה "לחסוך" את כל הפרשה השלישית אשר נכתבה רק בשביל מה שנתחדש בה, והוא מיעוטא דמיעוטא של הפרשה כולה?! לשון אחרת: השאלה הבוקעת מלימוד תורה שבכתב יחד עם תורה שבעל פה¹⁰ היא תוצאה מן הלימוד עצמו, ואומרת: שמוע שמענו כיצד לומדים בדרכים מדרכים שונות את כל הנלמד, אבל שאלה אחת בפנינו: מדוע היה צריך לכתוב את הדברים בצורה כזאת שלולא הלימוד של תורה שבעל פה היינו מבינים את הענין לגמרי אחרת¹¹?! באמת היינו מבינים כי עבד עברי נרצע עובד את אדונו עד יום מותו — כמו שכתוב "ועבדו לעולם" — לולא (כך!) מצאנו בחומש אחר לגמרי (ויקרא כה, י) ש"יובל היא תהיה לכם ושבתם איש אל אחוזתו ואיש אל משפחתו תשובו". מדוע היה צורך להשאיר אותנו באפשרות של טעות כה חמורה כל הזמן מחומש

8. שתי סיבות קימות להפיכתו של יהודי לעבד (א) שנמכר בגנותו ע"י בית דין, כלומר שאותו יהודי גנב ואין לו להשיב ולשלם את הגניבה, ואז מוכרים אותו בית הדין לעבד — ותמורת כסף זה משלם את חובו. (ב) מוכר עצמו לעבד. יהודי שאין לו במה להתפרנס והולך ומוכר עצמו לאדון כעבד — כאשר תמורת עבודתו, האדון יפרנסו ויכלכלו. הגמ' בקידושין יד, ב מלמדת אותנו שעבד עברי נקנה בכסף. ושואלת הגמ' מנין? משיבה הגמ' שלומדים זאת בגזירה שוה מהמילה שכיר שנאמר במוכר עצמו לעבד ("כשכיר כתושב יהיה עמך"), מ"משנה שכר שכיר עבדך" במכרוהו בית דין, הכתוב בספר דברים טו, יח.

9. (א) אף העבריה יוצאת בשש ("העברי או העבריה"), (ב) דין "הענק תעניק". יצויין כי דוקא בדבר הראשון שנתחדש יש קושי ברור (עליו עמד רש"י) שהרי סוגית "כי ימכר לך" (דברים טו, יב) עוסקת בעבד עברי שמכרוהו בית דין ("ימכר" — על ידי אחרים), ואילו אשה אינה נמכרת כאמה עבריה על ידי בית דין! אם אנו באים ללמוד את דין אמה עבריה היוצאת בשש מדין עבד עברי, הרי המקום הטבעי ללמד זאת הוא בסוגית עבד עברי בויקרא (כה, לט) "כי ימוך אחיך", שם מדובר על "מחמת דוחקו", וגם בת נמכרת לאמה עבריה אך ורק מחמת דוחקו של אביה. למותר לציין כי המקום המתבקש ביותר הוא בסוגית אמה עבריה בעצמה בפרשת משפטים!

10. עם אלה הלומדים תורה שבכתב בלי תורה שבעל פה אין לנו עסק (ועיין להלן בדברי הנצי"ב אודות אלה הלומדים על פי הפשט כל עוד לא עמדו על דעת חז"ל). שונה המצב אצל אלה הלומדים תורה שבעל פה, ורק ממנה מגיעים אל תורה שבכתב, כלומר אל שאלת ה"כיצד", ותו לא. להם בודאי חסר כל אותו לימוד שספר זה עוסק בו, בעקבות גדולי הראשונים והאחרונים (ובתוספת צנועה מצדנו אנו, שהרי אין בית מדרש ללא חידוש). ולולא דמיסתפינא אמינא שלימוד בדרגת ה"כיצד" בלבד, בעל כרחו אינו רק לימוד חלקי, אלא אף לימוד חסר, כפי שיתבאר ויתברר. יצויין, כי שאלת ה"מדוע" מבית מדרשם של ראשונים ואחרונים יצאה, אבל לא מצאנוה בבית מדרשם של חז"ל עצמם, כי אם כחלק משאלת ה"כיצד" (כלומר, בדיון הפנימי להצדיק את ה"כיצד", שואלים "מדוע" כתוב כך ולא אחרת).

11. ויש להתפעל מהכשרון המיוחד של מורים ומורות המלמדים תורה שבכתב על טהרת הקודש עם הביאור המוסמך של תורה שבעל פה כנאה וכיאה, ובצורה כה מוצלחת ומשכנעת שפשוט אין זה עולה על דל שפתייהם של התלמידים לשאול את שאלת ה"מדוע" — עד אחרי שסיימו את לימודיהם בבית הספר, ואז אין להם את מי לשאול [יש להעיר מיד שאין אנו מציעים לעסוק בשאלת ה"מדוע" בכל שלב ושלב של הלימודים. זהו ענין של שיקול דעת שאינו מענינם של דברינו כאן].

שמות פרשת משפטים ועד חומש ויקרא פרשת בהר? ! כלום לא יכלה תורה ללמד "ועבדו עד היובל"? ! נכון, אנו יודעים ואף מבינים כיצד לומדים את הדין לאשורו, אבל מדוע היה צורך בכך? ! מדוע לנו שני כתובים המכחישים זה את זה כדי שיבא כתוב שלישי להכריע ביניהם? ! מדוע לכתוב שרוצעים עבד עברי אצל "הדלת או המזוזה", כאשר אנו יודעים איש מפי איש ממש רבינו מפי הגבורה שרציעה עושים רק אצל הדלת ולא אצל המזוזה. מדוע כתבה התורה שאדון המכה למות עבד כנעני פטור אם העבד יחיה "יום או יומיים", כאשר ההלכה המקובלת מסיני היא — יממה בלבד. מדוע כתבה התורה ש"ביום הראשון תשביתו שאר מבתיכם" (שמות יב, טו) מיד אחרי (שם שם) "שבעת ימים מצות תאכלו", כאשר ההלכה המקובלת מסיני אומרת שמשביתים את השאור יום לפני שבעת הימים. מדוע כתבה תורה ש"ארבעים יכנו", כאשר מלקין אותו רק שלושים ותשע. מדוע כתבה התורה "ממחרת השבת" כאשר הכוונה למחרת הפסח. למעשה ולאמתו של דבר, אין כמעט פסוק אחד בכל החלק ההלכתי של התורה, בו מה שהכתיב הקב"ה למשה רבינו ("הקב"ה אומר — ומשה אומר וכותב", בבא בתרא טו, א) זהה עם מה שלימד אותו בעל פה באותו מעמד! שאלה זו חוזרת ונשנית באופנים שונים, כאשר הנקודה המרכזית אחת היא: — מדוע תורה שבכתב לא כתבה את מה שהיא רצתה שנקיים? !

שאלה זו שונה לחלוטין מהשאלה אשר הטרידה את בני דורו של בעל "הכתב והקבלה". הם שאלו כיצד חז"ל למדו הלכה זו מן הכתוב, כאשר בהשקפה ראשונה הכתוב אומר דבר אחר לגמרי. יש לומר ולהזכיר שבעומק קושייתם מונחת אכסיומה האומרת שהפירוש הנכון לכתוב הוא זה הנלמד ממנו על דרך הפשט. אסור להתעלם אף לרגע מעמדה עקרונית [בלע"ז אה-פריורית] זאת, כאשר האכסיומה שלהם אינה הגיונית יותר מאשר האכסיומה שלנו בדבר תורה מן השמים. אם אנו מבינים ומאמינים שבעל הכתוב הוא הקב"ה בעצמו, הרי שאז אין לנו כל קושי להבין (ולא רק להאמין) ש"כפטיש יפוצץ סלע", וכתוב אחד מתפרש פירוש נכון על דרך הפשט, ופירוש נכון על דרך המדרש¹², ופירוש נכון על דרך הרמז ועוד פירוש נכון על דרך הסוד. הרי סופר בשר ודם יודע לכתוב טכסט שהוא במכוון רב משמעותי (בלע"ז אמביבלנטי) — על אחת כמה וכמה הבורא יתברך. אנו מאמינים בני מאמינים באמיתות תורה שבעל פה, יודעים היטב כי "מערכות הכלים" של המידות שהתורה נדרשת בהן הן הן אשר ניתנו למשה בסיני, באמצעותן למדו חז"ל את אשר למדו, אם בתוקף דאורייתא ואם בתוקף "דברי סופרים". אנו החדורים אמונה בדבריהם ז"ל יודעים כי באמצעות הגזירה שוה "תחת — תחת"¹³ (בבא קמא פד, א) לומדים כי "עין תחת עין" הוא ממון ולא ממש. עד כאן בשאלת הכיצד¹⁴ — אבל מה בדבר המדוע, מדוע 'כמעט הטעתה' אותנו תורה

12. השוה לשון הרמב"ן 'והנכון בדרך המדרש', אחרי שביאר את הכתוב על דרך הפשט. שהרי גם הפשט וגם המדרש יכולים להיות 'נכונים'.

13. הגמ' במסכת בכ"ק דף פד ע"א מביאה את דבריו של רב אשי שלומד גזירה שווה מהמילה תחת אצל אנוסה — (כי תצא כב, כט) "ונתן האיש השוכב עמה לאבי הנערה חמישים כסף ולו תהיה לאשה תחת אשר עינה". ובעומק דרשת רב אשי עיין תורה תמימה שמות כא, כד סעיף קצא. ועיין להלן מדור א פרק 4 סוגית "עין תחת עין".

14. בבא קמא פג, ב: אמאי (ממוז)? "עין תחת עין" אמר רחמנא — אימא עין מחש !

שבכתב בכתבה "עין תחת עין", אשר משמעותה הפשוטה היא ממש¹⁵. מדוע תורה שבכתב כמעט הוליכה אותנו שולל' בחומש שמות שניתן לרצוע את אזנו של העבד העברי לא רק בדלת אלא גם במזוזה — "והגישו אל הדלת או אל המזוזה", עד אשר היא פירשה בחומש דברים פרשת ראה — "ונתת באזנו ובדלת"¹⁶, שהרציעה היא בדלת דוקא ולא במזוזה. מדוע תורה שבכתב נתנה לנו להבין כי המכה את עבדו הכנעני נהנה מחסינות מיוחדת אם העבד ימות אחרי ארבעים ושמונה שעות¹⁷, בזמן שהקב"ה רצה כי חסינות זאת תתפוס אפילו ימות אחרי 24 שעות!?! למה ומדוע 'התקלה בתקשורת' בין מה שהקב"ה רוצה שנדע ונקיים כהלכה מחייבת לבין מה שהוא בעצמו גילה לנו בתורה שבכתב המדברת באותו נושא. זוהי, איפוא, שאלת המדוע המטרידה אותנו, לעומת שאלת הכיצד אשר הטרידה במיוחד את בני המאה הקודמת. ברור לחלוטין שלבני דורינו העוסקים בשאלת המדוע, רצוי ואף חובה לדעת קודם את פתרון שאלת הכיצד, ורק לאחר מכן לטפל בשאלת ובפתרון המדוע. וראה להלן בדברי הנצי"ב לגבי מי רשאי לפרש תורה. נדמה שתורף דבריו הוא — קודם חז"ל (כיצד) ורק לאחר מכן פשט (מדוע).

ושאלת המדוע אינה מוגבלת דוקא לחלק ההלכתי של תורתנו. באותה מידה ובאותה צורה היא מטרידה את מנוחתו של הקורא-הלומד בחלק ההליכתי של התורה. אם הסיפורים בתורה נכתבו כדי שנדע מה שקרה וכדי שנלמד ממה שקרה, מדוע תורה שבכתב כותבת את מה שלא קרה ואינה כותבת את מה שכן קרה?! מדוע כתבה התורה שתרם אבי אברהם מת בזמן שעוד חי כששים שנה¹⁸, ומדוע כתבה כי ראובן עבר על האיסור החמור ביותר באיסורי עריות ("וילך ראובן וישכב"), בזמן שלא פעל אלא לבלבל את יצועי אביו¹⁹. ומאידך: מדוע כתבה התורה (בראשית ט, כב) שחם ראה את ערות אביו, בעוד חז"ל

15. לא נעלם ממנו שמצאנו את הביטוי "זה תחת זה" במשמעות של ממון (ויקרא כד, יח "ומכה נפש בהמה ישלמנה נפש תחת נפש"), אבל זה רק מוכיח שניתן לפרש "עין תחת עין" כממון, ולא שחייבים לפרש כך. זאת ועוד — נקטנו בדוגמה של "עין תחת עין" בגלל הספרות הגדולה המתלווה אליה. ברור שאין מקום לתרץ כך בפסוק כמו "וקצתה את כפה" (דברים כה, יב) שגם שם ההלכה המקובלת היא ממון (דין כושת בחמשת התשלומים).

16. ויש מקום לשאול ולדעת מנין לנו שהפסוק בדברים הוא דוקא, וממילא הפסוק במשפטים כולל בו מלה מיותרת. שמא יש לראות את הפסוק במשפטים כדוקא, כאשר הפסוק בפרשת ראה "מקצר" במקום להאריך, כדרכו של משנה תורה.

17. עיין רמב"ן לשמות כא, כ ד"ה וכי יכה החל במלים 'ועל דרך הפשט', ועיין במדור א בפרק 3 על אומדנא הלכתית, סוגית יום או יומיים.

18. בראשית יא, לב "וימת תרח בחרן", ורש"י שם: לאחר שיצא אברם מחרן ובא לארץ כנען והיה שם יותר מששים שנה ... ומעיר המהר"ל: ... "וכי ניתנה תורה לשוטנים"?

19. ברור כי שונה המקרה הראשון מן השני. ב"וימת תרח בחרן", הכתוב בעצמו מעיד כמאה עדים שלא מת [כי תרח היה בן שבעים שנה כאשר נולד אברם, ואברם היה בן שבעים וחמש כשיצא לכנען, הרי שתרח היה אז בן מאה ארבעים וחמש, ואילו כשמת היה בן מאתים וחמש], ואילו במקרה של ראובן זהו פירוש חז"ל "הסותר" את פשוטו של מקרא. כלומר ראובן הוציא את מיטת יעקב אביו לאחר מיטת רחל, מאהלה של בלהה שפחת רחל, והעבירה לאוהל אמו — לאה, בטענה "אם אחות אמי היתה צרה לאמי, שפחת אחות אמי תהייה צרה לאמי?!" ועיין היטב בפירושו של המלבי"ם בנושא זה.

לימדונו כי סרסו או רבעו. התלמיד בדור הקודם היה מקדיש הרבה תשומת לב לשאלה: כיצד ידעו חז"ל כי אמנם סרסו או רבעו²⁰, אבל גם כאשר אנו מקבלים ומבינים, ואפילו "משתכנעים", בכל אופן עדיין נשאל מדוע חם נראה זכאי בלשון הכתוב ויוצא חייב בפירוש חז"ל²¹ — בין אם אנו שייכים לאלה אשר נאמנותם לדברי חז"ל היא במסגרת "אמונת חכמים" (ולכן ציינו "מקבלים ומבינים"), ובין אם דבריהם צריכים "הוכחה" (כאשר אז "משתכנעים"). גם אלה וגם אלה אשר באו על סיפוקם בשאלת הכיצד, ישאלו את שאלת המדוע. מדוע באמת לא כתב הקב"ה את אשר רצה שאנו נדע אודות אבות האומה — אם לטב או למוטב?!

יצוין כי דברי חז"ל בנדון מתחלקים הם לכמה וכמה סוגים. תחילה יש להבחין בין המקרים שחז"ל מפרשים את הכתובים בצורה שונה מן הפשט (כדוגמת "וירא חם" לעיל²²) ובין המקרים שחז"ל מפרשים את המצב [הסיטואציה] בצורה שונה מן המקובל. כזה מצאנו, למשל, בתשובתו של אברהם אבינו, אשר במענה לפניית מלך סדום (בראשית יד, כא) "תן לי הנפש והרכוש קח לך", השיב גם את הרכוש ("אם מחוט ועד שרוך נעל"). ואמנם בניו זכו

20. וכך מבאר על אתר בעל באר יצחק: הנה דרשו זה מכח שלוש הוכחות: (א) ממה שכתוב להלן "ויקץ נח מיינו וידע את אשר עשה לו בנו הקטן", ואם לא היה קלקול חם רק במה שלא כסהו, אין זה מעשה רק מניעת מעשה, ואין נופל לומר בזה "אשר עשה". (ב) מנין ידע נח שלא כסהו חם רק שם ויפת, והלא היה אז שוכב נרדם שיכור, ואם כן לא יכול לדעת זאת גם אחרי הקיצו מיינו! ואם סיפרו לו בניו היה לו לומר "וידע לו את אשר עשה לו בנו הקטן" כמו "וידע הדבר למרדכי". (ג) דאם לא עשה לו חם דבר רק שלא כסהו, מה חרי האף הגדול הזה לקלל בנו בקללה נמרצת ולשעבדו לבני אחיו — והעונש אינו נערך בגדלו אל החטא! ועל כן שהיה שם איזה מעשה גדול ממש, והכתוב העלימה ברמז לכבוד נח. ופליגי רב ושמואל בסנהדרין, חד אמר סרסו וחד אמר רבעו, ואין ספק שמעשה כזה ירגיש גם השיכור, אלא שבעוד יינו בו לא ירגיש בגנות המעשה ההוא. ולכן אמר הכתוב שבהקיצן נח מיינו ידע את אשר עשה לו בנו הקטן, ר"ל ידע שיעור מה שעשה לו והרגיש בגנותה (עכ"ל). מקורו של הבאר יצחק במהר"ל גור אריה (אשר בעל באר יצחק לא הכיר ואף פעם לא התיחס אליו). בדרך אחרת אפשר לפרש על פי הרמב"ן לויקרא כ, יז "ואיש אשר יקח את אחותו, בת אביו או בת אמו, וראה את ערותה והיא תראה את ערותו, חסד הוא ונכרתו לעיני בני עמם". ומבאר הרמב"ן ד"ה וראה את ערותה: פעם יכנה את הבעילה גילוי ערוה, ופעם ביאה, שכיבה, וכאן ראה וכן יכנה אותה בידיעה כלשון "והאדם ידע את חוה אשתו", לפי הרמב"ן אפשר לומר שרבעו הוא פשוטו של מקרא! ובסוגיא זאת עיין רבינו בחיי לשמות כא, כו המבאר כיצד סוגיא זאת של "וירא ... ויגד" קשורה בשאלה מדוע בחרה התורה לציין דוקא שן ועין בשחרור עבד כנעני, כאשר על פי ההלכה הוא משתחרר בפגיעה בכל אחד מעשרים וארבעה ראשי אברים. ועיין עוד בזה במדור ה פרק 2.

21. הרבה מאמרים נכתבו אצל מורי הדור הקודם אודות "החייבים במקרא וזכאים בדברי חז"ל" (כגון "כל האומר דוד חטא", חטא בני עלי, חטא ראובן וכו' וכו'), כאשר לא שמו לב לכך כי רבים הם "הזכאים במקרא וחייבים בדברי חז"ל"! טעות קשה היא לראות את חז"ל כחגמתיים אשר באו "להמתיק גלולה מרה" של התנהגות לא-סימפטית אצל גדולי האומה. חז"ל הם אשר גילו לנו פירוש אמיתי בכתובים, ומענינו של פרק זה להציג את השאלה המטרידה — מדוע חסר המיתאם בין פירוש אמיתי זה של חז"ל ובין הפשט הפשוט בכתובים. על ההבדל בין (א) פירוש חז"ל (ב) מדרש חז"ל (ג) קבלת חז"ל עיין מדור ד פרק 3 (ב).

22. אם כי לא אליבא דהרמב"ן בהערה 20.

למצוות יקרות ערך²³ עקב נאמנות אברהם אבינו לברכת ה'²⁴, אשר רק היא תעשיר. ולעומת השבח בדברי הכתוב על ויתור אברהם על הרכוש, מצאנו ביקורת קשה ביותר על הסכמתו הוא למה שנראה כפשיטא למלך סדום — "תן לי הנפש". וכך אומרים חז"ל בנדרים לב, א: מפני מה נענש אברהם אבינו ונשתעבדו בניו למצרים מאתיים ועשר שנים? ר' יוחנן אמר: מפני שהפריש את בני אדם מלבוא תחת כנפי השכינה, שנאמר "תן לי הנפש והרכוש קח לך", עכ"ל²⁵.

כי כך דרכם של חז"ל לחדור לעומק הדברים ולגלות לנו הבטים באמת השלימה של תורה, שאנו בעין הבלתי מזוינת שלנו לא היינו מסוגלים לראותם. עתים דבריהם מיוסדים על עצם קבלתם הנאמנה²⁶, עתים הם בנויים על כוח המדרש אשר נמסר לידיהם (ל"ב המידות של ר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי), ועתים הם פרי פרשנותם הם, כאשר משתמשים בכללי פרשנות המקובלים על כל אחד אשר מלאכת הפרשנות נהירה לו. בכל מקרה ומקרה לא באו לטהר את הטמא ולא לטמא את הטהור, כי אם לגלות את עינינו בהבנה עמוקה יותר ונכונה יותר בכתבי הקודש. ברור כי מקום הניחו אבותינו לחדש בו בדברי תורה, דור דור וחידושי, וכבר לימדנו חז"ל (ולא ראב"ע ורשב"ם!) כי (שבת סג, א) "אין מקרא יוצא מידי פשוטו" (ועל זה בפרק הבא). אבל יחד עם זאת ברור כי נקודת המוצא בהבנה מחשבתית בספרי הקודש הם פירושי חז"ל, כאשר אחר כך, ובהתחשב בדבריהם, יש מקום לפרש לפי הפשטות המתחדשים בכל יום. וכך כותב הנצי"ב מוולוז'ין בקדמת העמק לשאלות דרב אחאי גאון²⁷: מי שאינו תלמיד חכם אין לו להתקשט בעשרים וארבעה מקראי קודש, פירוש, שאין לו לעשות פירושים ולהפשיט, רק לקפל המקראות. ומי שרוצה להפשיט לפי דעתו, כל עוד לא עמד על דעת חז"ל, יש לחוש שהוא אפיקורס ומטה המקראות אחר דעתם. ²⁸ עכ"ל. ובעוד הנצי"ב מבהיר שאין לפרש פירוש חדש טרם עמד על דעת חז"ל, בא האור החיים

23. סוטה יז: דרש רבא, בשכר שאמר אברהם אבינו "אם מחוט ועד שרוך נעל" זכו בניו לשתי מצוות: — חוט של תכלת ורצועה של תפילין.

24. בראשית יב, ב "ואברכך" — בממון. ועיין במהר"ל בפירוש הסוגיא וביישוב הסתירה בין "אם מחוט" ובין "למען ייטב לי" — יתנו לי מתנות!

25. ושמעתי בשם מו"ר הגר"מ חדש זצ"ל שלפי זה מובנת פנייתו של אברהם אבינו אל השי"ת בענין "אולי יש חמשים צדיקים" וכו'. כיצד להבין את תפילת "עמודי עולם", "איתן זה", עמוד החסד בעולם, עבור אלה אשר כמו ידיהם הקימו את הליגה נגד חסד בסדום ובנוחיה (עד למיטת סדום הידועה). אלא הרגיש אברהם שאילו לא היה מוותר על הנפש, ולא היה מחזירם לסדום, שמא יכול היה הוא להשפיע עליהם ולקרבתם תחת כנפי השכינה. ועיין מהלך דומה ב"משך חכמה" בראשית טו, א ד"ה אל תירא אברהם.

26. עיין למשל רמב"ן לבראשית י, ט ד"ה הוא היה גבור ציד לפני ה'. ועל זה להלן (מדור ד פרק 3 (ב)) בהרחבה בפרק 'תוכחת מגולה ואהבה מסותרת'.

27. פרק ב סעיף ד עמוד 14 טור שמאל.

28. ברור כי הנצי"ב לא קבע כאן עמדה בשאלה באיזו מידה דברי חז"ל מחייבים לעומת פירושים אחרים. אנו עוסקים בנושא זה בפרק הנ"ל "תוכחת מגולה ואהבה מסותרת". עמדת הנצי"ב הנ"ל אומרת כי דברי חז"ל מחייבים אותנו בלימודם ובהבנתם לפני שנבא ללמוד בעצמנו פירושים אחרים. מי שבקיא בפירוש הנצי"ב לתורה, "העמק דבר", יודע מה גדול היה כוחו הוא לחדש ביאורים וחידושים בתורה שלא אליבא דחז"ל. ברם דא עקא! "שלא אליבא" חז"ל הוא לא נגד חז"ל. גם כאשר הפירוש נאמר נגד שיטת חז"ל. על הנצי"ב בודאי יש לומר כי קודם "עמד על דעת חז"ל".

הקדוש (פרשת בראשית) ומוסיף עוד את דברי "הראשונים" למטען שאדם צריך לרכוש טרם בואו אל הקודש לפרש על פי ישוב הדעת שלו. וזה לשונו: דע כי רשות לנו נתונה לפרש משמעות הכתובים בנתיבות העיון וישוב הדעת, הגם שקדמונו ראשונים וישבו באופן אחר, כי שבעים פנים לתורה. ואין אנו מוזהרים שלא לנטות מדברי הראשונים אלא בפירושים שישתנה הדין לפיהן ... (עכ"ל). וכבר קדם לרבינו חיים בן עטר הרדב"ז בשו"ת (חלק ה', שני אלפים קמ"ג) החולק על הרמב"ן בשאלת המצוות שבחומש דברים, מתי נאמרו ומתי נכתבו, ומסיים ואומר: ... ואעפ"י שידעתי שאיני כדאי לחלוק על הרב ז"ל, מכל מקום דעתי החלושה אני כותב, הואיל ואין זה תלוי בדין מדיני תורתנו [נושא זה יידון בהרחבה במדור א פרקים 1, 2, 3, 4 וכן במדור ד פרק 1 (ד)].

והשתא דאתינא להכא בסוגית החלק ההליכותי של התורה, וטרם נשוב אל הנושא העיקרי, היא שאלת המדוע, מן הראוי להעיר כי נוסף על האבחנה הנ"ל בין פירוש הכתוב לבין פירוש המצב [הסיטואציה], עלינו להבחין בין עוד שני סוגי פירושי חז"ל: פירושי חז"ל הנאמרים במישור ההיסטורי, כלומר, מה קרה במציאות, לעומת פירושי חז"ל הנאמרים כאידיאה או רעיון, כאשר לא התכוונו שנבינם "כפשוטם". הנה במדרש חז"ל (בראשית רבא סח, יג) על האבנים מתחת לראשו של יעקב אבינו בחלום הסולם שנתאחדו ונעשו אבן אחת²⁹, מוכן המהר"ל מפראג להבין את דבריהם רק על פי אחת משתי אפשרויות: ... "ובין שתאמר כי כך היה בפועל שנעשו כל האבנים אבן אחת, ודבר זה אין פלא ואין ראוי להפליא על זה, ובין שנאמר שבעת המראה היו אבן אחת כאשר עלה יעקב במעלתו ואחר כך חזרו להיות כבראשונה, כמו הרבה נסים שהיה המטה לנחש שחזר לקדמותו — אין הפרש ...". המהר"ל מוכן לראות בנס האבנים, או נס קבוע או נס ארעי (במשך זמן החלום בלבד), ומבחינה עקרונית "אין הפרש" בין נס זה או אחר. אבל אין המהר"ל מוכן לראות במדרש הזה כעין ביטוי בלבד לאידיאה של אחדות, המיוצגת כאן על ידי יעקב אבינו אשר מיטתו היתה שלימה³⁰, ולא נעשתה כל פעולה של ברירה בין בניו. המהר"ל אמנם מרחיב את הדיבור על הנושא הזה³¹, אבל כל זאת מתוך הבנת המדרש כפשוטו, כלומר כי אמנם האבנים נעשו אבן אחת. לעומת זאת מוכן המהר"ל לפרש מדרשים אחרים שלא כפשוטם. כך מצינו, למשל, בעמרו על זיהוי חז"ל ש"הפליט" אשר בא לאברם העברי הוא עוג, הוא מוכן להבין את דבריהם גם כפשוטם וגם שלא כפשוטם, ואלה דבריו³²: "ואולי אם יתמה האדם שיהיה הרשע כל כך חי ... אין ראייה מדורות האלה, כי היו מחולקים (= שונים) לגמרי, ואפילו אם היה חי כל כך עוג אין תמיה. ואם לבך עוד מפקפק אע"פ שאין פקפוק, הלא קושיא זו לאו כלום היא, שאין אתה צריך לומר שהוא בעצמו פלט מדור המבול, אלא אם האב הראשון פלט מדור המבול שפיר הוא דנקרא "הפליט"! ואע"פ שתמצא בפרק פרת חטאת כי עוג הוא שפלט מן

29. "ויקח מאבני המקום" לעומת "ויקח את האבן". ועיין בזה במדור ה פרק 2.

30. לא כאברהם שנולד ממנו ישמעאל, ולא כיצחק שנולד ממנו עשו — הפסולת של חטא אדם הראשון אחזה באברהם וביצחק, ויצאה מהם על ידי אי כניסתם של בנים אלה לעם ישראל. ברם יעקב הוליד שנים עשר ילדים שהם כולם שבטי יי! ולכן נקרא יעקב — השלם שבאבות.

31. ... "דע כי מעלת יעקב מעלה נפרדת ומיוחדת ... שהיה קדוש ונבדל ... והקדישו את קדוש יעקב ... ודבר שהוא קדוש ונבדל הוא דבר שלא יתחלק והוא אחד ... כי יעקב עיקר האחדות ... "

32. בראשית יד, יג ד"ה שפלט מדור המבול. ועיין בזה בהרחבה במדור ד פרק 3 (ב).

דור המבול, אין זה קושיא, דהא מצאנו שנקרא האב ובנו ובן ובנו וכן כולם בשם אחד, ובפרט כאשר הם נבדלים בענין זה מן הכלל ויש בהם דבר מיוחד שנתחד ... "עכ"ל. הרי מתוך דברי המהר"ל עצמו אנו נתקלים בשני הסוגים של פירושי חז"ל, ומן הראוי לציין כאן את הסוג השלישי של מדרשי חז"ל שחייבים להבינם שלא כפשוטם עקב תוכנם וכדו', כגון הדושיח בין יהודה ויוסף ריש פרשת ויגש במדרש רבה שם³³, ועוד.

ואנו שבים אל הנושא ומתיחסים, איפוא, לשאלת המדוע: מדוע מצינו סתירה ומתח בין מה שחז"ל לימדונו מתוך הפסוק לבין מה שהקב"ה לימדנו על ידי הבנת הפסוק כפשוטו. בעיתיות זו מיוחדת דוקא ללימוד מסוים, הלא הוא לימוד תורה שבכתב עם תורה שבעל פה. כי אם אדם לומד גמרא, רשאי הוא בהחלט למקד את התענינותו ולאמץ את ראשו בשאלת ה"כיצד". נתון הוא שתורה שבעל פה מפרשת את תורה שבכתב על ידי המידות שהתורה נדרשת בהן, ועל הלומד תורה שבעל פה — באשר היא נקודת המוצא שלו — להתמסר ללימוד זה. לא כך הלומד תורה שבכתב יחד עם תורה שבעל פה. הוא אינו רשאי להסתפק בהבנת התשובה לשאלת ה"כיצד" (כלומר כיצד המדרש לומד את אשר לומד באמצעות כללים אלה או אחרים) ולהתעלם משאלת המדוע. זאת משום שאותם חז"ל אשר הוא שותף בצמא את דבריהם ואשר הוא מתאמץ להבין כיצד שינו את הפסוק ממשמעותו הפשוטה והובילו אותו בדרך של מדרש, הם הם אשר אמרו לנו (שבת ס"ג, א) כי "אין מקרא יוצא מידי פשוטו"! לשון אחרת: בעלי המדרש עצמם הם אשר הפנו את מבטנו אל הפשט והזהירונו לשים לב לכך כי גם אחרי שדרשנו את הפסוק במישור המדרש, עוד לא גמרנו ללמוד את הפסוק. הפשט עוד קיים — ותורה היא ולימוד הוא צריך! לנו נראה כי זהו הפירוש הפשוט במאמר חז"ל ש"אין מקרא יוצא מידי פשוטו". כלומר, כשגמרנו ללמוד את ההלכה שבפסוק ע"י המדרש, עוד לא גמרנו ללמוד את הפסוק! יש עוד "פשט", וגם הוא תורה הדורשת לימוד. נדמה כי פירוש זה מקבל חיזוק למעין בדברי הרשב"ם הידועים ריש פרשת וישב³⁴, ועיין בזה בהרחבה בפרק הבא על "אין מקרא יוצא מידי פשוטו", וכן להלן מדור ה, פרק 5]. בדרך אחרת — אם כי לא בסתירה — מפרש בעל תוספות יום טוב ביבמות פרק ב משנה ח את דברי חז"ל שאין מקרא יוצא מידי פשוטו, וזה לשונו: "אי אפשר שתיקור הפשט לגמרי שלא יהא לו שום הבנה כלל". כלומר, יהא הדרש אשר יהא, לא יתכן שאי אפשר עוד לקרוא את הפסוק בהתאם למסקנה ההלכתית של המדרש. גם לפי בעל תוספות יום טוב מאמר זה של חז"ל אינו מפנה אותנו אל שאלת ה"כיצד" (אם כי בודאי אינו עוסק בשאלת המדוע) אלא קובע כי כל מסקנה הלכתית בפסוק ניתנת לקריאה בתוך הפסוק. ועיין בזה בהרחבה בסוף הפרק הבא, בעקבות הרמב"ן.

33. מפשט הכתוב מתואר מפגש בין יהודה ליוסף ודושיח ביניהם כעבד אל אדונו. ברם חז"ל באים ומגלים לנו שלא כך הדברים, אלא יהודה עומד ומתריס ביוסף דברים קשים עם אזהרות ואיומים. לפי המדרש עורך יהודה עם יוסף חשבון נוקב על העלילה שרקם יוסף סביב אחיו. ועיין סיכום יפה לנושא זה בילקוט מעם לועז עמ' תשמ"ו בראשית ב'. מדרשים מעין אלה מגלים לנו היבטים מוסריים או פסיכולוגיים שביקשו חז"ל להפנות אליהם את תשומת לבנו. כמו כן הם יכולים לגלות לנו תחושות בתת — מודעות של האנשים, שהם בעצמם לא חשו בהן, והמדרש העלה אותן אל מעל פני השטח.

34. עסקנו בשיטת הרשב"ם במדור ד פרק 2. עיין שם בהרחבה.

אמנם דור דור ובעיותיו בלימוד תורה, והבעיה העומדת לפני הלומד תורה שבכתב יחד עם תורה שבעל פה (כאשר נקודת המוצא היא תורה שבכתב) היא שאלת המדוע. כאן אין הדעה נוחה לגמרי ממלאכת המחשבת של הרב מקלנבורג או הרב מלבי"ם בשאלת הכיצד. יהא הפתרון אשר יהא, תהא ההברקה הלשונית אשר תהא, יהא החידוש הפילולוגי אשר יהא, עוד נשאלת השאלה: מדוע בכל זאת הפירוש הפשוט בכתוב אינו תואם את הפירוש המחייב של חז"ל. זאת ועוד! לפעמים כה גדולה ההנאה מן הפירוש המראה כיצד חז"ל למדו, שאנו שוכחים את דבריהם של חז"ל עצמם ש"אין מקרא יוצא מידי פשוטו", ומעלימים עין מזה שעוד קיים הפשט שיש ללמדו כחלק מהותי של תורה — אף על פי שלא בהכרח הלכה מחייבת היא! כל עוד נעסוק רק בשאלת הכיצד — וחשוב העיסוק בשאלה זו ותורה היא ולימוד היא צריכה — יחסר לנו חלק גדול ונפלא של תורה, הלא הוא הפשט. ומי שתחסר לו יד אחת בפשט בודאי תחסרנה לו ידים רבות בלימוד התורה בשלימותה ובקדושתה. הוא הדין והיא המידה בתורת הסוד, אלא שאין לנו עסק בנסתרות.

בזה אנו מגיעים לכמה נקודות עקרוניות בכל לימוד והוראת תורה שבכתב עם תורה שבעל פה, אשר עיקרן הן: —

1. במקום לנסות להוכיח שהמדרש הוא פשט, יש לנסות לראות כיצד המדרש בנוי על הכתוב. זוהי האמת הפשוטה בלימוד תורה עם מדרשי חז"ל — חז"ל לא טענו כי דבריהם פשט הם, אבל נתנו לנו בהחלט להבין כי הכתוב אותו דרשו הוא המקור לדבריהם. לכן יש לנו בודאי ענין לראות כיצד הכתוב הוא המקור לתורה שבעל פה, כלומר כיצד דבריהם של חז"ל בנויים על אותו כתוב. אבל רב המרחק בין "בנוי על הכתוב" ובין "פשוטו של מקרא" — ויש לשמור על המרחק הזה³⁵.

2. כאשר משתחררים מן המשוואה מדרש = פשט, פנוי הלומד לחדור לעומק פשוטו של מקרא גם בשעה שאינו עולה בקנה אחד עם המדרש, תוך כדי הבנה ברורה כי גם פשט זה תורה הוא, ואולם לא בהכרח הלכה מחייבת (כשם שגם רמז וסוד הם תורה עם כל קדושת התורה, אע"פ שאינם מלמדים הלכה דוקא).

3. וכאשר זכינו לקבוע מהו הפשט³⁶, פנוי הלומד לחקור בתוך קדושת התורה את שאלת מה התפקיד של הפשט. כלומר מהו זה שהפשט מלמד במסגרת שבעים הפנים של תורה. ועל זה במדור א: תפקודיו של הפשט.

35. למותר לציין כי אין אנו שוללים את האפשרות כי פירוש חז"ל יכול להיות פשוטו של מקרא ממש. טעננו כי המדרש אינו בהכרח פשט, וכי בדרך כלל אינו פשוטו של מקרא, ואף אינו מתימר להיות כן.

36. במושג-מונח "פשט" אנו מתכוונים להבנת הכתוב על פי כללי הדקדוק, התחביר הלשון, תוך כדי התחשבות ברקע [בקונטקסט] אשר בו המלה כתובה. כלל גדול יש לשנן לעצמנו: הפשט אינו פשוט!

פרק 2

אין מקרא יוצא מידי פשוטו

(שבת סג, א: יבמות כד, א)

כבר ראינו¹ שני הסברים להיגד זה של חז"ל: (א) גם אחרי שלמדנו את ההלכה מן הפסוק², עדיין הפסוק מתפקד ומלמד תורה (לאו דוקא הלכה) באמצעות הפשט. (ב) המדרש של חז"ל אינו עוקר את הפסוק לגמרי מפשוטו³. בדרך זאת השניה הלכו בעיקר בעלי האסכולה המגמתית [בלע"ז – אפולוגטית], לעומת בית מדרשו של הגר"א וגדולי ליטא⁴. לצורך הלימוד בפרק זה אנו מתיחסים להיגד הזה של חז"ל במשמעות הראשונה. פרק זה הוא, אפוא, המשך ישיר ותוצאה מן היסודות שהנחנו בפרק הקודם על שאלת הכיצד ושאלת המדוע, כאשר הנושא הוא שאלת המדוע.

אם כן, חז"ל, אשר עיקר התעסקותם היה אמנם בתחום מדרש ההלכה, הם אשר קבעו כי אין מקרא יוצא מידי פשוטו. ויפה העיר הרמב"ן (בהשגותיו לספר המצוות, השורש השני) כי לא לימדנו חז"ל כי 'אין במקרא אלא פשוטו'. בראותם את האפשרות כי לומדי תורה יעסקו אך ורק בעיקר, שהוא מדרשי הלכה⁵, הזהירונו חז"ל כי גם אחרי שגמרנו ללמוד את ההלכה מן הפסוק, עוד לא גמרנו ללמוד את הפסוק. כי פנים רבות בהבנת דברי הכתוב, וכולם מרועה אחד ניתנו, ו"כפטיש יפוצץ סלע". כך שעם גמר עיסוקנו בדברי הלכה מחייבת, עדיין נשאר לנו לימוד הפשט, כי תורה היא, וממילא לימוד היא צריכה.

נשאלת אפוא, השאלה, מהו הערך התורני של לימוד זה בפשט? כי לולא דבריהם ז"ל היה מקום לומר כי אמנם אחרי שגמרנו ללמוד את ההלכה המחייבת מן הפסוק, גמרנו ללמוד

1. קרוב לסוף פרק 1 אודות שאלת הכיצד ושאלת המדוע.
2. וזה, הרי, עיקר תפקידם ומגמתם של חז"ל בפירושם את הכתוב על פי י"ג המידות שהתורה נדרשת בהן.
3. פרט לסוגית יבום – "והיה הבכור אשר תלד יקום על שם אחיו המת" – שחז"ל בעצמם העידו נאמנה (יבמות כד, א) ש'אתיא גזירה שוה ואפיקתיה לכתוב מפשטיה'. על סוגיא זאת ידובר במדור ג "נבואה לדורות" פרק 4 בהרחבה. [ועיין בהרחבה במקור לשיטה זו אצל הרמב"ן, בחלק האחרון של פרק זה].
4. ועל שני בתי מדרש אלה עיין מדור ה, פרשנות האחרונים פרק 5.
5. והשוה לשון הרשב"ם, ריש פרשת וישב: ישכילו ויבינו אוהבי שְׁכָל מה שלימדנו רבותינו כי אין מקרא יוצא מידי פשוטו, אף כי עיקרה של תורה באה ללמדנו ולהודיענו ברמיזת הפשט ההגדות וההלכות והדינים על ידי אריכות הלשון ועל ידי שלושים ושתיים מידות של רבי אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי, ועל ידי שלוש עשרה מידות של ר' ישמעאל. והראשונים, מתוך חסידותם, נתעסקו לנטות אחרי הדרשות שהן עיקר, ומתוך כך לא הורגלו בעומק פשוטו של מקרא ... (עכ"ל). ועיין להלן בהתייחסותנו ישירות ל"בעלי הפשט" של ימינו אשר עסקו רק "בפשטות המתחדשים בכל יום". ועיין מדור ד פרק 2 שם עסקנו בהרחבה בשיטת הרשב"ם.

את הפסוק. ואם ישאל אז השואל, לשם מה כתבה התורה "וקצות את את כפה" כאשר הכוונה לדין ממון, נשיב לו כי כתיבת התורה בצורה זו או אחרת היא למעלה מהשגתנו ואין לנו אלא מה שקיבלנו מרבותינו, ואין לנו עסק בנסתרות. ההצדקה אפוא, לעסוק בפשט נובעת מהוראתם של בעלי המדרש (!). כמה מוזר אפוא, לראות את העוסקים בפשט שוללים את ההצדקה לעסוק במדרש כחלק מהותי ושרשי של לימוד התורה!

ניסח וביטא זאת הגאון הנצי"ב מוולוז'ין בסעיף ג בקדמת העמק, היא הקדמתו לפירושו לחמשה חומשי תורה, וזה לשונו: והנה בנדירים דף לח, העלו בפירוש המקרא (דברים לא, יט) "כתבו לכם את השירה הזאת", שהיא כל התורה, והביאו ראיה מסיפיה דקרא "למען תהיה לי השירה הזאת לעד". הא מיהא יש להבין היאך נקרא כל התורה שירה, והרי לא נכתבה בלשון של שירה! אלא על כרחנו יש בה טבע וסגולת השירה, שהוא בלשון מליצה. דידוע לכל מבין עם תלמוד דשונה המליצה מספור פרזי [בלע"ז PROSE] בשני ענינים בטבע ובסגולה. (א): דבשיר אין הענין מבואר יפה כמו בספור פרזי, וצריך לעשות הערות מן הצד דזה החרוז כוון לזה הספור וזה החרוז כוון לזה. ולא מקרי דרוש, אלא כך הוא טבע השיר אפילו של הדיוט ... כך הוא טבע כל התורה שאין הספור שבה מבואר יפה, אלא יש לעשות הערות ופירושים לדקדוקי הלשון, ולא נקרא דרוש אלא כך הוא פשט המקרא. ומושכל עוד שאין אדם יכול לעמוד על דקדוק דבר ה' אם לא שמכוין לאיזה דבר הלכה או מוסר ואגדה הבא בקבלה בדברי חז"ל⁶ ... (ב) דבשיר יש סגולה לפארה ברמזים מה שאינו מענין השיר, כמו שנהוג לעשות ראשי החרוזים בדרך א"ב או שם המחר. וסגולה זו מיוחדת במליצה ולא בספור פרזי. וידוע דסגולה זאת מכרחת הרבה פעמים למחבר לעקם את הלשון במעט, רק כדי שיחלו ראשי החרוזים באות הנדרש לו, ודבר זה ממש הוא בכל התורה כולה, שמלבד הענין המדובר בפשט המקרא, עוד יש בכל דבר הרבה סודות וענינים נעלמים אשר מחמת זה בא כמה פעמים במקרא בלשון שאינו מדויק כל כך, עכ"ל⁷.

ברור שדברי הנצי"ב בהקדמתו לתורה יסודם בהררי קודש אצל הרמב"ן בהקדמתו לספר בראשית, שם הניח את היסוד הגדול: עוד יש בידינו קבלה של אמת⁸ כי כל התורה כולה, שמותיו של הקב"ה⁹, שהתיבות מתחלקות לשמות בענין אחר, כאילו תחשוב, על דרך משל,

6. והשוה דברי הנצי"ב בהקדמתו לשאלות בדבר 'מי שרוצה להפשיט (= לומד על פי הפשט) לפי דעתו כל עוד לא עמד על דעת חז"ל, שיש לחוש שהוא אפיקורס ומטה המקראות אחר דעתם'. כך כותב הנצי"ב שידו רב לו בפירוש המקראות שלא על פי חז"ל, משום שקודם כל עמד על דעת חז"ל. והדרה קושיא לדוכתה — מה מלמד אותו פשט במסגרת שלימות התורה.

7. עיין שם בהמשך לשונו של הנצי"ב המיישם עיקרון זה גם לכל מקראי קודש, תוך כדי הדגמה מספר יחזקאל. כאמור, סגולות ה"שירה" שייכות לכל חמשה חומשי תורה, ולא לפרקי שירה שבה בלבד.

8. מן הרצוי לציין שאין זאת "שיטת הרמב"ן", אלא כפי שציין הרמב"ן, זו היא קבלה אצלו מרבותיו — ועיין מיד בהמשך שהצביע על מקורו בפירוש רש"י לגמרא.

9. יש לקבוע בצורה שאינה משתמעת לשתי פנים שמי שבא ללמוד את פירושו של הרמב"ן על דרך הפשט, תוך כדי התעלמות מעצם היסוד המונח בשורש פירושו, חוטא לאמת ואין לו על מה שיסמוך, ודומה לאדריכל הקורא את התרשים שהוכן לו, תוך כדי שמתעלם מן ההערה בשער התכנית הקובעת שהתרשים הוא לפי מידה 1:100! לכל אלה אשר רוממות פשוטו של מקרא בגרונו, צריכים להזכיר ולשנן שעצם ההצדקה לעסוק בפשוטו של מקרא (הלא היא שיטת הפראזה לעומת שיטת השירה) נובעת מזה שחז"ל הם אשר הפנו אותנו אל הפשט.

כי פסוק "בראשית ברא אלקים" יתחלק לתיבות אחרות, כגון "בראש יתברא אלקים". וכל התורה כן מלבד צירופם וגמיטריאותיהם של שמות¹⁰. וכבר כתב רבינו שלמה בפירושו בתלמוד (סוכה מה, א ד"ה אני) ענין השם הגדול של שבעים ושתיים, באיזה ענין הוא יוצא משלושה פסוקים (שמות יד, יט-כא) "ויסע ... ויבא ... ויט"¹¹. ומפני זה ספר תורה שטעה בו באות אחת במלא או בחסר פסול ... אף על פי שאינו מעלה ואינו מוריד, כפי העולה במחשבה ... (עכ"ל הרמב"ן). ובעקבות הרמב"ן כותב בעל ספר החינוך בהקדמתו לחומש דברים אחרי קבעו שכל המצוות שבחומש זה נאמרו למשה בסיני או באוהל מועד בשנה הראשונה: וזה שלא הוזכרו אלה המצוות בספרים הראשונים כמו שאר המצוות, אל תתמה בדבר, אחר אמרם ז"ל בכמה מקומות (פסחים ו, ב ועוד) 'אין מוקדם ומאוחר בתורה'. ושורש ענין זה לפי הדומה — כי התורה תכלול כל החכמות מלבד פשט ענייניה המתוקים ויסודות מצוותיה החזקים¹². ואפשר כי מפני כן צריך להיות פרשיותיה ואותיותיה במקום שהם, והכל מכוון מאת אדון החכמה ברוך הוא, וזה טעם מספיק (עכ"ל בעל ספר החינוך). לשון אחרת: התורה כוללת בתוכה את סך הכל חכמת הבורא שניתן להשגה על ידי בשר ודם. צורת השירה הזאת הוכתבה על פי יסוד זה, כאשר כל אות ואות (ולא רק כל מלה ומלה) צריכה ללמד בעת ובעונה אחת בשבעים פנים שונים. בחומש דברים פרק כה כתוב בסוף פסוק ב ("והכהו לפניו כדי רשעתו) במספר". ואילו פסוק ג מתחיל "ארבעים (יכנו לא יוסיף)". המדרש (מכות כב, א) מחבר את "במספר" אל "ארבעים", ומכאן שאין מלקין אלא שלושים ותשע. זהו על פי שמותיו של הקב"ה, לפיו אין מבחינים ואין "מכירים" בסוף פסוק שבין פסוק ב ופסוק ג, ואף אין מכירים בריוח שבין מלה ומלה. אבל עדיין אנו שואלים: מה לומדים מן הפשט

10. בעוד הרמב"ן לא הדגים את שיטתו בפירושו לתורה, היה זה רבינו בחיי בן אשר — תלמיד הרשב"א שהיה הוא תלמיד הרמב"ן — אשר יישם את השיטה בצורה עקבית בכמה וכמה היבטים. נציין לדוגמה שכאשר שם ה' מופיע באותיות הראשונות של ארבע מלים, זה מציין את הרקע של מידת הרחמים למסופר שם. ואילו שם ה' הכתוב למפרע בארבע מלים, דהיינו ה"א וי"ו ה"א יו"ד, מציין את מידת הדין.

11. וכאן יש מקום לשתי הערות בענין פירוש רש"י בכלל וענין זה של שמותיו של הקב"ה בפרט. (א) ברור ונעלה מכל ספק מדברי רש"י במסכת סוכה שרש"י היה בקיא בתורת הנסתר (אות ראשונה של פסוק ראשון, אחרונה של אמצעי, ראשונה של אחרון). מה שרש"י קבע 'אני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא ולאגדה המיישבת דברי הכתוב דבר דבור על אופניו' שייך למגמתו בכתיבת פירושו, ולא להשכלתו בדברי תורה! כשם שהעדיף לא להביא אותם המדרשים שאינם מתיישבים עם פשוטו של מקרא (ועיין במדור ד על פרשנות המקרא (ראשונים), פרק 1 (ד) על רש"י כפרשן שלא אליבא דהלכתא, מה שכתבנו בזה) כך העדיף לא להביא מדברי הרמז והסוד, אותם תחומי לימוד שגם פירושו לסוכה מעיד שידע אותם. ואמנם בעל הלבושים, הרבי מליובביץ ועוד העידו שפירושו אף כולל תחומים אלה למבין בקדושת לשונו. (ב) אשר לשמותיו של הקב"ה, רש"י יכול היה לראות מקור ותקדים לזה בדרשת חז"ל בענין ניסוך המים בחג הסוכות, אותה הלכה (דאורייתא!) הנלמדת מצרופ אותיות, מ"מ במלה אחת "ונסכיהס", יו"ד במלה אחרת "ונסכיה" ועוד מ"מ במלה שלישית "כמשפטס". הרי אין כאן דרשת ייתור או חיסור במלה זאת או אחרת, אלא חיבור שלוש אותיות במקומות שונים והיו למלה אחת בידינו. מעין זה אפשר לציין את הפירוש של רש"י בסוגית עירוב פרשיות כתוב כאן (בבא קמא קז, א), ועיין בזה מדור ד פרק 1 (ה). גם כאן, יסוד דבריו נמצא בהקדמת הרמב"ן שם: 'הכל נלמד מן התורה ושלמה המלך ע"ה ... הכל מז התורה היה לו. וממנה למד עד שידע סוד כל התולדות ... רפואות ...'

(אחד מן הפנים הנכונים של לימוד תורה), בפרט כאשר שאלה זאת בנויה על דברי חז"ל ש'אין מקרא יוצא מידי פשוטו'.

בעל כרחנו אנו מגיעים אל יסוד היסודות של לימוד תורה על פי פשוטו של מקרא, והוא: השאלה המטרדית והמחייבת תשובה אינה מהו הפשט, זאת ניתן לגלות באמצעות הבנת המקרא על פי דקדוק, לשון, תחביר ורקע [קונטקסט]. לא מהו הפשט מחייב עיון מחודש בתורה, אלא מהו תפקידו של הפשט. כי גם מי שהעמיק חקר בכתוב על פי עומק פשוטו של מקרא, לא זו בלבד שבזה לא סגי, אלא נמצא בידו פירוש שלאמתו של דבר אינו יודע מה לעשות עימו! לית מאן דפליג שהפשט במלים "וקצות את כפה" הוא שצריכים להוריד לה את ידה. הוא הדין והיא המידה שהפשט ב"ארבעים יכנו" אינו שלושים ותשע, כשם ש"ממחרת השבת" בפשט הוא יום ראשון בשבוע. השאלה היא מה לומדים מן הפשט הזה, מהו תפקידו כחלק מהותי משלימות התורה, כאשר אין מקרא יוצא מידי פשוטו. אין זה אלא אותה שאלה שאנו צריכים לשאול כאשר מפרשים כפשוטם מקראות כגון: "וירד ה'" (והרי אין אצלו תנועה — אבל פשוטו של מקרא אומר שהוא ירד!), "ויחר אף ה'" (הרי אין אצלו יתברך כעס וחימה או כל רגש שהוא — אבל פשוטו של מקרא אומר שיש לו רגשות!). גם ב"וקצות את כפה" וגם ב"ויחר אף ה'" אותה שאלה דורשת תשובה — מהו התפקיד של הפשט.

הרי שקביעת חז"ל ש'אין מקרא יוצא מידי פשוטו' היא המובילה והמוליכה אותנו אל סוגית תיפקודו של הפשט. יתכן ואדם ילמד ויתעמק ויחקור וידרוש בפשוטו של מקרא, על פי כל הקריטריונים המקובלים בדקדוק, בלשון, בתחביר ועוד, ואילו מסקנותיו הלימודיות תהיינה כפירה בכל התורה כולה (כדעת הנצי"ב לעיל בהקדמה לשאלות), או דברים של אבסורד, שאין האוזן יכולה לשמוע ואין העין יכולה לקרוא, אע"פ שמשום מה ישנם 'מלומדים' הסבורים שהעט יכול לכותבם.

הנה לדוגמא קטע מן הספרות בת זמננו¹³. הכותב המלומד, העוסק בנושא 'האיש משה', מעיד שלא נזדקק כזה לדברי המדרשים הרבים והשונים, אלא נעסוק רק בפשוטו של מקרא'. במסגרת זאת של "פשוטו של מקרא" קובע הכותב על משה רבינו שהיה "קוצר רוח ורוגז, משה היה בן אדם, וככזה היו לו גם חולשות. והתורה, כדרכה, אינה מחפה עליהם... הגיע משה כמה פעמים לידי קוצר רוח ורוגז... במקומות אלה משתמש המקרא במונחים "ויקצוף", "ויצא בחרי אף", "בעיני משה רע", "ויחר למשה מאוד". נראה כי בשימוש במונחים אלה יש כוונה לתאר תגובות אמוציונאליות חריפות" (עכ"ל). לפי הנראה נעלם מעיני המלומד הלומד רק על פי "פשוטו של מקרא", שכל אותם הביטויים (ועוד יותר) שציין אצל משה רבינו ("האיש משה") מצינו במקרא גם אצל הקב"ה בעצמו: — "אשר קצף ה' עליכם", "חרון אף ה'" (כחמש עשרה פעמים!) "רע בעיני ה'". האם יאמר הכותב "כי בשימוש במונחים אלה יש כוונה לתאר תגובות

13. אוניברסיטת בר אילן, הפקולטה למדעי היהדות, לשכת רב הקמפוס, דף שבועי מאת המרכז ללימודי יסוד ביהדות, מספר 197, פרשת "ואתחנן" תשנ"ז, מפרי עטו של פרופ' יצחק לוי. רק בפרק זה יצאנו מהמסלול הרגיל של כתיבתנו, ונכנסנו לפולמוס עם חלק מבעלי הפשט של ימינו. זאת אנו עושים עקב השפעתם על בני הדור עקב פירסום כתיבתם, ובמילא הצורך למחות על חילון קדושת פשוטו של מקרא. הקורא אשר אינו חפץ בפולמוס יכול לדלג מכאן ועד עמוד 20 למטה, ולא נודע כי יצא מקרבו של הנושא.

אמוציונאליות חריפות" אצל הקב"ה? ! מי שיש מוח בקדקדו יודע שאצלו יתברך אין תגובות אמוציונאליות. כך מי שלמד חז"ל לפני שעסק ב"פשוטו של מקרא" יודע שהדברים שכותב לעיל על אדון הנביאים הם דברי הבל ורעות רוח. על הכותב יאמר הרב נפתלי צבי יהודה ברלין (בר — אילן!) כי "יש לחוש שהוא אפיקורס ומטה המקראות אחר דעתם". טעה הכותב לא בהבנת "פשוטו של מקרא" כי אם בהבנת מה מלמד "פשוטו של מקרא"¹⁴. כי כשם שלא הרי הקצף של הקב"ה כהרי הקצף של משה רבינו, כך לא הרי הקצף של משה רבינו כהרי הקצף של שאר הנביאים, ולא הרי הקצף של נביא כהרי הקצף של תנאים. וכן הלאה, לא הרי הקצף של הגר"א כהרי הקצף של החפץ חיים. נכון הדבר שהתורה מעידה על האבות ועל משה שחטאו, אבל יש לזכור שחטאו בדרגת האבות ומשה רבינו ולא בדרגת הפרופסורים הכותבים עליהם [על זה הרחבנו את הכתיבה במדור ד' פרק 3 (א)].

עלינו לערוך, אפוא, בצורה מסודרת את התפקידים השונים של פשוטו של מקרא, אותם תפקידים שחז"ל התכוונו אליהם כאשר אמרו לנו ללמוד את פשוטו של מקרא אחרי שכבר עמדנו על דבריהם הם.

במדור הבא, בעזרת האל יתברך, ניגש לברר ולהבהיר כל אחד ואחד מן התפקידים של פשוטו של מקרא, שהם חלק מהותי של לימוד תורה על טהרת הקודש. ניוכח לדעת כי לימוד החלק ההלכתי של התורה¹⁵ כולל בתוכו שני תחומי לימוד — האחד לפי מדרשי חז"ל והשני לפי פשוטו של מקרא. מדרשי ההלכה של חז"ל¹⁶ הם המנגנים לפנינו את מנגינת ההלכה המחייבת "כימי השמים על הארץ"¹⁷, היא אורח החיים המחייב את היהודי באשר הוא. ניתוסף לו תחום פשט ההלכה (כלומר, הנלמד על פי פשוטו של מקרא בחלק ההלכתי של התורה) המגלה ללומד את כל יתר הטונים של ההלכה כפי שבאים לידי ביטוי בתפקידים השונים של הפשט. כל אלה חברו יחד ללימוד מקיף עמוק וממצה בסימפוזיה של התורה, תוך כדי תחושת נצחיותה מחד, ואין סופיותה ב"פנים" אשר לפיהם היא נלמדת נדרשת ונרמזת מאידך. כלשון הרמב"ן¹⁸: כי התורה (א) תפרש (ב) ותצוה (ג) ותודיע (ד) ותרמוז.

14. ולולא דמיסתפינא הייתי אומר כי הכותב טעה לא בהבנת "הפשט" כי אם בהבנת "פשוטו של מקרא" (והשווה לשון רש"י — ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא, ורש"י לא כתב 'ואני לא באתי אלא לפשט') ועל כך במקום אחר כי אין כאן מקומו.

15. בענין החלק הלא-הלכתי, דהיינו ההליכות, של התורה, ידובר במדור ד' פרק 3 (ב) אגב בירור מחלוקת רמב"ן — ראב"ע, הלא היא "תוכחת מגולה ואהבה מסותרת". שם יתברר למעיין כי בעצם העיקרון בנוגע ליחס שבין המדרש ובין פשוטו של מקרא אין הבדל בין הלכתי ובין הליכותי.

16. לא נתעלמה מאתנו הקטיגוריה המיוחדת אשר בשם "הלכה למשה מסיני" נקראת, כלומר אותן ההלכות אשר נמסרו איש מפי איש ממשה (מפי הגבורה) במשך כל הדורות, ואשר אינן נדרשות מן הכתוב, ואף אין להן כל זיקה אל הכתוב, פרט ל"אסמתא בעלמא". האופי המיוחד של הסוג הייחודי הזה (לפי החלוקה המחומשת של הרמב"ם בהקדמת פירושו למשניות) אינו מצריך התיחסות מיוחדת במסגרת לימודנו כאן, באשר בסוג זה אין מקום לשאלת ה"מדוע", באשר אין טכסט!

17. כלשון הרמב"ם בשורש השלישי בספר המצוות. אין כאן המקום לדון בשיטת הספורנו (בראשית ח, כב ד"ה עוד כל ימי הארץ, זרע וקציר וקור וחום וקיץ וחורף ויום ולילה לא ישבותו) אודות "השמים החדשים והארץ החדשה אשר אני עושה" (ישעיה סו, יב) וההשפעה של הסדר העולמי החדש הזה על תרי"ג מצוות התורה. דיון רחב בזה יבא במדור ה' 1 (ב).

18. השגות הרמב"ן לספר המצוות של הרמב"ם, השורש הראשון. היגר זה של הרמב"ן הוא אבן פינה בכל לימוד תורה שבכתב עם תורה שבעל פה.

אנו חוזרים ומדגישים כי יסוד זה של תפקודו של הפשט, כלומר, לא מהו הפשט, אלא מה מלמד הפשט, הוא אכן פינה לכל לימוד תורה על טהרת הקודש. גם בימינו אנו, כותבי המאמרים בפשוטו של מקרא טועים טעות קשה זו, כאשר הקורא הרגיל של מאמריהם יכול בקלות להגיע לשיבוש קשה בהבנת מפרשי התורה, ו"שבשתא כיון דעל על". ומחובתנו להדגים:

הנה במאמר אודות "חרותו של פרשן המקרא"¹⁹ אנו קוראים²⁰: "הנחה זאת המכירה בריבוי הלגיטימי במשמעויותיו של הכתוב"²¹ ... אך לעתים הוא (רש"י) מציג את מה שנראה לו כפשט בניגוד למדרש ההלכה²², (כגון ויקרא יג, ו העוסק בסימני הצרעת. רמב"ן מציין מיד "שהפשט סותר את פרשנות חז"ל"²³). להלן כותב הרב המחבר "שהרמב"ן (התופס אצל המעיינים בתנ"ך מקום שני, אחרי רש"י) עומד על זכותו הבלתי — מעורערת לבאר את הכתוב כנראה בעיניו, גם אם חז"ל כיארוהו בדרך אחרת"²⁴. אמנם הרב המחבר סייג את דבריו על יסוד בעל אור החיים הקדוש ובעל תוספות יום טוב, שכל זה כל עוד שילענין דינא לא נפק מינה ולא מידי, הרשות נתונה לפרש ... דברי קדשם של האור החיים ועוד רבים אינם הולמים את הלשון אודות "הזכות הבלתי מעורערת לבאר את הכתוב כנראה בעיניו". ולהלן בגוף המאמר כותב הרב ש"רשאי היחיד לפרש את הכתוב בהתאם להבנתו האישית של משמעותו המילולית". הרי לימדונו חז"ל "חכמים היזהרו בדבריהם"! איך מבין תלמיד את הלשון "היחיד" — האם הכוונה לגדולי הראשונים או האחרונים, או גם לתלמיד הסטודנט. ומה זה "הבנתו האישית" של "היחיד" הזה! ועוד להלן במאמר (אחרי הבאת מובאה נפלאה מספר מעשי השם של ר' אליעזר אשכנזי) מסכם הרב הכותב: "דבריו של הרב אשכנזי מבטאים את עליונות סמכותו של הכתוב על סמכותו של כל פרשן שהוא. ולפיכך הרשות הנתונה לכל אחד, בכל דור, לנסות לבאר את הכתוב לפי מיטב הבנתו". האם הרב הכותב, אשר ידיו רב לו במלחמת ה' נגד הרפורמים ושאר הכתות בחז"ל יסכים כי אפשר להבין את דבריו הוא כפשוטם! האם אין הוא מסכים שחז"ל קבעו גבולות [פרמטרים], אשר אך ורק

19. כתב עת "אקדמות", בית מורשה בירושלים, אב-אלול תשנ"ז.
20. עמוד 68 והלאה. בחרנו במאמר זה, שנכתב ממש בימינו אנו, כדי להראות כיצד נשתבשו הדברים גם אצל אלה הלוחמים את מלחמת ה', בונים מוסדות תורניים ומשמשים כרב אורתודוקסי בעיר ואם בישראל. [בעל המאמר: הרב שלמה ריסקין, רבה של העיר אפרת].
21. וכאן התלמיד(ה) באחד ממוסדותיו התורניים שהקים הרב המחבר, יטעה בקלות ש"הריבוי הלגיטימי" הזה הוא במישור ההלכתי, ולכן "עין תחת עין" בפשט ובמדרש הם בבחינת "אלו ואלו", ויוכל הדיין לדון בבית דין של תורה או כך או כך.
22. ושוב התלמיד יחשוב לאור משפט זה שרש"י יכול לחלוק על ההלכה של חז"ל על פי קנה המידה של פשוטו של מקרא. ועיין בזה במדור ד פרק 1 (ד): רש"י כפרשן שלא אליבא דהלכתא.
23. ולכן יבין התלמיד של הרב המחבר — אותו תלמיד אשר בודאי לא יטרח לעמול ברמב"ן כנדרש — שהרמב"ן קבע שרש"י פוסק נגד ההלכה! עיין שם בפירוש הכתב והקבלה.
24. איך תופסת האוזן הבלתי מזוינת בלי שנות לימוד בשיבות, ואיך רואה העין הרגילה את המלים האלה, אם לא כצ"ק פתוח לפרש ככל העולה על דעתך, והרשות נתונה וכו'. מכאן ועד דרשות של דופי ומגלים פנים בתורה שלא כהלכה — קצר ביותר המרחק.

בתוך גבולות אלה הרשות נתונה? והאם אינו מסכים שכביטוי "כל אחד", הכונה לכל אחד אשר מילא את כרסו בספרות חז"ל. אין הכוונה לכל ראביי ריפורמי או כל סטודנט בקולג', אשר יראתו עדיין לא קדמה לחכמתו, וחכמתו לא רבה היא. להלן במאמר מביא כבוד הרב את הנצי"ב (העמק דבר) ואת הרש"ר הירש ואת דברי "הביקורת" שלהם על אבות האומה. אולם הרב המחבר שכח את דברי אותו נצי"ב בהקדמתו לפירושו לשאלות דרב אחאי גאון הכותב: "מי שרוצה להפשיט על דעת עצמו, כל עוד לא עמד על דעת חז"ל, יש לחוש שהוא אפיקורס (!) ומטה המקראות אחר דעתם" (עכ"ל).

עוד יותר קשה לקבל את דברי הרב המחבר שלגר"א קוטלר ז"ל "יש גישה אחרת" מזו "שהרמב"ן נמנה על מייצגיה הבולטים" בהכנת האבות. הרחבנו את הכתיבה בסוגיא זאת במדור ד פרק 2 (א) בענין ירידת אברהם למצרים²⁵. גם הבאת דברי רש"ר הירש על משה ש"לא היה אלא בן אדם כמונו" הוצאו מהקשרם הברור, שם הוא כותב נגד "אותו איש" אשר טענו והטעינו עליו ייחוס אלקי. לכן, כותב הרש"ר הירש, ציינה התורה שלמשה רבינו היו אב ואם ביאולוגיים. מובאה כזאת מחוץ להקשר, מרחיקה את הכותב ת"ק פרסה מן היושר הנדרש בכתיבה בדברי תורה. ושוב "חכמים היזהרו בדבריכם" — איך מבין הקורא את דברי הרב הכותב את המלים "בן אדם כמונו"? האם אין הוא מבין שקוראיו (הסטודנטים בבית מדרשו) יסיקו מכאן שמה רבינו היה "אחד מן החברה" (ח"ו). הרי מכאן ועד למאמרו של פרופ' לוי, "האיש משה", כגליון מטעם לשכת רב הקמפוס בבר אילן, ואתחנן תשנ"ז, קצר המרחק. האם הפרופ' המלומד והרב הכותב שכחו שפשוטו של מקרא מעיד כי משה רבינו היה על הר סיני (פעמיים או שלוש) כאשר כל פעם "לחם לא אכל ומים לא שתה"²⁶. אם הוא "בן אדם כמונו", איך שבר את כל שיאי גינס ובמשך ארבעים יממות ניזון אך ורק מזיו השכינה. ואם הוא "בן אדם כמונו" מדוע צוהו השי"ת לפרוש מאשתו ("ואתה פה עמוד עמדי"). האם הרב יציע שרש"ר הירש יחלוק נמרצות על הספורנו (אשר פירושו מורגש היטב בכל פירוש הרש"ר הירש) הכותב בהקדמה לדברים: ובזה הודיע חסד עליון שהמציא במשה הכנה נבואית יותר מן האפשר בטבע אנושי ... וזה הורה הנביא באמרו (שמואל-א, יב, ז) "ה' אשר עשה את משה ואת אהרן", כי אמנם במשה נתן הכנה לנבואה, עוברת חוק האפשרי בטבע...²⁷. האם על "בן אדם כמונו" אפשר לומר "אשר ידעו ה' פנים אל פנים"²⁸. הלא טענת "בן אדם כמונו" גובלת בטענת קרח ועדתו — "כי כל העדה כולם קדושים" — בני אדם כמוך — "ומדוע תתנשאו על קהל ה'". ונגד טענה זאת של "בן אדם כמונו" יצא הענו מכל אדם אשר

25. אשר לדברי הרב ש"אין בידי הרמב"ן כל מקור מדרשי לביסוס קביעתו", יעיין הרב הכותב במהדורת הרב שעוועל על הרמב"ן ויראה נכוחה.

26. ולא על פי שיטת מרי אנטואנט!

27. עיין שם בכל הקטע הנפלא, ובביאורו שם. הרי להלן במאמר מביא הרב המחבר את דברי הרלב"ג שבעית "הקומוניקציה" של משה עם בני ישראל נבעה מזה "מפני רוב התבודדות משה בהשגות האלהיות". העל זה ייאמר "בן אדם כמונו"?

28. ועיין בספורנו לשמות יט, ט (וכבר הערנו שפירוש הספורנו היה ידוע היטב לרש"ר הירש) המבחין בין "פנים בפנים" ובין "פנים אל פנים", כאשר "פנים בפנים" מציין קבלת נבואה על ידי הנביא, כאשר עוד משתמש בחושיו, ואילו "פנים אל פנים" מציין עוד אוקטאבה גבוהה מזו, הלא היא אספקלריא מאירה.

על פני האדמה²⁹, ועל דעת עצמו חייב את הקב"ה לעשות נס גלוי כדי להוכיח שהוא איננו בן אדם כמו קרח ועדתו. על ידו, ורק על ידו, ניתנה תורה, והטלת דופי כל שהוא, אפילו במינוי שכביכול עשה מדעתו (אליבא דקרח), סופה להטיל דופי במלים "שמור את יום השבת לקדשו" שאף הן יצאו מפיו. כי זאת לדעת: שש מאות ואחת עשרה מצוות קיבלנו אך ורק מפי משה, ולא מפי הגבורה. סדק כל שהוא בנאמנות משה רבינו, כמוהו כקריסת בנין התורה כולו. זאת ידע משה "איש האלקים"³⁰, ולכן תביעתו להכרעה חד-משמעית, אשר אמנם לא בוששה לבוא. לכן הנביא מלאכי תבע "זכרו תורת משה" (ולא תורת ה') — כי תורת ה' ידועה לנו רק מפי מהימנותו של משה. לכן הנשר הגדול קבע בעיקרים שלו את יסוד "לא קם כמשה עוד נביא ומביט אל תמונתו", לפני וכתנאי ל"תורת אמת נתן לעמו אל" — כי הא בהא תליא.

הרחבנו את הכתיבה על התייחסות למאמרים הנכתבים בימינו אנו, מתוך נאמנות למה שהקדמנו בפרק הראשון על "דור דור ובעיותיו, לכן דור דור ומפרשיו לתנ"ך". אנו סבורים כי הדברים שנכתבו הן על ידי רבה של עיר והן על ידי הפרופסור המלומד, אינם נכונים, לא רק מבחינה חינוכית³¹ אלא גם מבחינה לימודית. והנה בעוד דגנו את כבוד רבה של עיר לכף זכות (כאשר עסקנו באי הבנת דבריו על ידי שומעי לקחו³²), וטרם יבשה הדיו של מאמרו "חרותו של פרשן המקרא"³³, והנה זיכה אותנו הרב הנ"ל במאמר מפרי עטו, בו הדגים בצורה שאינה משתמעת לשתי פנים, כיצד הוא בעצמו הבין את "חרותו של פרשן המקרא", וכיצד התרחק ת"ק פרסה מ"אחריותו של פרשן המקרא". אנו מביאים בזה קטעים (אשר הודגשו על ידי הרב המחבר עצמו) מתוך מאמרו: תורתה של רבקה — עיון בדרכה של רבקה ובמשמעויותיה למדינת ישראל³⁴. ואלה דבריו:

ההערה

29. ונראה לומר כי העונה של משה שונה מהעונה של כל "בן אדם כמונו" לא רק מבחינה כמותית אלא אף מבחינה איכותית.
30. לעומת "כי זה משה האיש" בפי דור העגל.
31. יתכן בהחלט שדברי תורה מסוימים הם נכונים מבחינה לימודית, אלא שאין זה הולם לומר אותם בסיטואציה מסוימת מבחינה חינוכית. למשל: אין זה רצוי לעסוק בבית הספר היסודי במחלוקת חז"ל בענין "מגילה מגילה" לעומת "חתומה", וכן לא בשאלת "כלליה דקדוקיה ופרטיה" לעומת "כלליה" בלבד. כאן נלך בעקבות רש"י ריש פרשת בהר כמקובל מדור דור. על כגון זה כבר לימדנו חז"ל (אמנם בהקשר אחר) באמרם: דע לפני מי אתה עומד!
32. ומעין זה קרה בימינו אנו ובימים אלה אצל הרב מרדכי ברויאר. שיטתו בענין "תורת התעודות" ידועה, וכבר הערנו במקומות אחרים שדרכו יכולה להיות לגיטימית בהחלט, אף על פי שאין אנו מאמצים אותה, ובמקום זה הלכנו בעקבות הספורנו וה"משך חכמה". והנה בחוברת "מגדים" חורף תשנ"ט נאלץ הרב ברויאר לצאת חוצץ נגד תלמידיו הוא, אשר הבינו את דרכו בצורה לא נכונה ומסולפת, והגיעו לידי כפירה ממש ב"תורה מן השמים", ובמילא לאלה שאין להם חלק לעולם הבא! ונראה לומר שבזה טעה הרב שליט"א בכלל של חז"ל — "דע לפני מי אתה עומד"! התעלם הרב ברויאר מן העובדה החינוכית הפשוטה שיתכן ותלמידיו אינם חדורים אותה אהבת תורה ואותה אמונה טהורה ואכסיומאטית ב"תורה מן השמים" — "מפיו של הקב"ה לאזנו של משה", "מבראשית ועד לעיני כל ישראל" — כפי שהוא חי.
33. טוב היה עושה הרב אילו היה מוסיף שתי אותיות לכותרת מאמרו, והיה כותב על "אחריותו של פרשן המקרא"!
34. כתב עת "אקדמות" של בית מורשה בירושלים, מרכז ללימודים גבוהים ביהדות, אלול תשנ"ח. עצם

מעשיה של רבקה יוצרים תקדים לכל בנות ישראל בדורות הבאים, שלא לחשוש מעימות עם בעליהן או עם כל בעלי הסמכות בכלל.

כאשר עשו האמיתי מתייצב עם מטעמיו, נחרד יצחק חרדה גדולה. ברגע מחריד זה מתברר לו שכאשר יש בכך צורך, יודע יעקב הממושקף להניח בצד את תלמודו וליטול בידיו תת־מקלע.

הרמב"ם שולל חד־משמעית קבלת טובת הנאה כלשהיא על הוראת התורה, ועל אחת כמה וכמה על למידתה. הוא היה חרד עד מאוד לאפשרות שפוטנציאל של קידוש שם שמים יתחלף לפתע לחלולו.

בלי ספק חייבת היהדות להכיר טובה לעולם החרדי, אשר הוכיח את כוחה הנצחי של תורתנו. ואף על פי כן, אסור להתעלם מכך שהנזק עלול להיות רב מן התועלת. (עכ"ל מבחר קטעים בלשון המחבר, ללא הערות כלשהם מצדנו אנו — והקורא המשכיל יבין).

אחרי הכניסה לסוגית "אין מקרא יוצא מידי פשוטו" בחלק ההליכות של תורה, ועמה ההתייחסות לרודפי הפשט של ימינו אנו³⁵, אנו חוזרים לעיון נוסף בהבנת היגד זה של חז"ל ביחס אל החלק ההלכתי של התורה³⁶. בסוף פרק 1 במדור זה הבאנו את דבריו של בעל תוספות יום טוב³⁷. בתחילת פרק זה קבענו שחידוש בית מדרשנו אנו — בעקבות "האריות שבחבורה" מן "הראשונים" ומן "האחרונים" — הוא בתיפקודו של הפשט במקביל למדרש, ולא בהתאמת המדרש אל הכתוב³⁸. אולם, טרם ניגש אל סוגיית תיפקוד הפשט, מן הראוי ומן הרצוי שנחקור אחרי שיטת התוספות יום טוב, ולבארה עד תומה, כי תורה היא ולימוד היא צריכה.

בזה אנו חוזרים אל תקופת "הראשונים"³⁹. נראה שיסוד השיטה נוסח בניסוח מיוחד במינו על ידי הרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות של הרמב"ן לשורש השני⁴⁰. בשורש הזה מצינו התמודדות חזיתית בין הרמב"ן ובין הרמב"ם בדבר תקפן של המצוות הנלמדות בתורה

כותרת המשנה מעידה כמאה עדים על "חרותו" של הפרשן הקושר בין האמהות ובין מדינת ישראל (כך!) ולא עם ישראל. ראה נא הקטעים מגוף המאמר המובאים מילה במילה כפי שניסח ואף הדגיש אותן הרב המחבר, אחרי שהקדים לומר: הבה נסקור אפוא, מחדש את הסיפור המקראי בדרך פרשנות בת זמננו, וננסה להעלות מתוכה את דמותה האמיתית (כך!) של רבקה.

35. אמנם יש להן השלכות ברורות כלפי אלה שאינם לומדים תורה על יסוד תורה מן השמים. אבל באלה אין אנו עוסקים, וטעמנו עמנו. אם יש ביניהם בעלי יושר אינטלקטואלי, בודאי ימצאו כאן כמה וכמה תשובות לשאלות אשר הולידו את השיטות הנפסדות אשר קנו להן שבת באוניברסיטאות בארץ ובחו"ל.

36. כאשר רוב מדור א (תיפקודו של פשט) עוסק בהיבט הזה של לימודנו.

37. "אי אפשר שתיעקר הפשט לגמרי שלא יהיה לו שום הבנה כלל".

38. הרחבנו את הדיבור אודות שתי גישות אלה במדור ה פרק 5 ("שני בתי מדרש").

39. שהם כמלאכים ומורי דרך ל"אחרונים".

40. מתוך ארבעה עשר השרשים שהקדים הרמב"ם לספר המצוות שלו (שהוא בעצמו מעין הקדמה למשנה תורה), הלא הם ארבעה עשר קני מידה [קריטריונים], לקבוע אם מצוה מסוימת ראויה לבוא בקהל תרי"ג אם לאו. כי זאת לדעת: לא כל מצוה דאורייתא נמנית במנין תרי"ג (כל מצוה בתרי"ג היא ממילא מדאורייתא). [כאן מקום אתי להעיר כי אולי לא טוב עשה הרב קאפח שליט"א כאשר תרגם "כלל" במקום "שורש". יתכן בהחלט שהתרגום מדויק יותר (אע"פ שר"י אבן תיבון קיבל את הסכמת הרמב"ם עצמו!). אולם היות וכל הספרות על תרי"ג (כי עצומה היא!) כתובה על פי התרגום "שורש", אולי לא היה כדאי לשנות למלה אחרת. כך נראה לפי עניות דעתי. בדומה לכך יש

שבעל פה על ידי י"ג המידות שהתורה נדרשת בהן⁴¹. נראה לומר בהבנת עומק המחלוקת⁴² שלפי הרמב"ם קנה המידה [הקריטריון] למנין מצוה בתרי"ג היא התאמתו ל"פשוטו של מקרא" או "פשטיה דקרא", בעוד לפי הרמב"ן קנה המידה [הקריטריון] הוא "בנוי על הכתוב" (כפי שיבואר להלן). כבר הערנו בכמה הזדמנויות שנקודת מחלוקת זאת היא המבדילה בין בית מדרשו של הגר"א (נצי"ב, רביד הזהב, משך חכמה ועוד) ובין האסכולה המגמתית [אפולוגטית] המיוצגת על ידי בעל "הכתב והקבלה", המלכיים ועוד⁴³. והרי לשון הרמב"ן:

והנה הרב (הרמב"ם) תלה הר נופל הזה בחוט השערה⁴⁴. אמר: "העיקר אשר הועילוננו⁴⁵ בו עליהם השלום, והוא אמרם (שבת סג, א) "אין מקרא יוצא מידי פשוטו", והיות לשון התלמוד מחפש בכל מקום ואומר "גופיה דקרא במאי משתעי" (עכ"ל הרמב"ם)⁴⁶. וחס ושלום⁴⁷, כי המדרשים כולם בענין המצוות, אין בהן מקרא יוצא מידי פשוטו, אלא כולם בלשון הכתוב נכללים⁴⁸, אע"פ שהם מרבים בהם בריבויים. ואין⁴⁹ מדרש כבוד תלמידי חכמים

לראות את הנסיונות להדפיס את התנ"ך לא לפי החלוקה המקובלת (של הנוצרים מן המאה הארבע עשרה למנינם), אלא לפי החלוקה שלנו (פרשיות פתוחות וסתומות). המחשבה לכשעצמה ראויה לשבח, כשם שהשימוש בתאריך עברי עדיף על השימוש בתאריך לועזי — עיין רמב"ן ריש פרשת "החודש הזה לכם ראש חדשים". אולם היות וכל כך הרבה פירושים על התורה נכתבו לפי החלוקה שלהם (נצי"ב, מלכיים, כתב וקבלה, הרש"ר הירש ועוד מאות רבות), אי אפשר להחזיר את הגלגל אחורה אל החלוקה הנכונה והאותנטית. לא שפר מזלו של החלוקה שלנו, וזהו מעוות שקשה מאוד לתקנו.

רמב"ם: "אין ראוי למנות כל מה שלמדים באחת משלוש עשרה המידות שהתורה נדרשת בהן או מריבוי". רמב"ן: "הראוי הוא שנאמר בהיפך — שכל דבר הנדרש בתלמוד באחת מכל שלוש עשרה המידות הוא מדאורייתא — עד שנשמע אותם שיאמרו שהוא אסמכתא". קשה לתאר מחלוקת יותר קטבית מאשר זו. לפי הרמב"ם, כל הנלמד ע"י המידות הוא דרבנן עד אשר יעידו חז"ל בקבלתם הנאמנה שהוא דאורייתא. לעומתו טוען הרמב"ן שכל הנלמד ב"ג המידות הוא דאורייתא, עד אשר יעידו חז"ל בקבלתם הנאמנה שהוא דרבנן כאסמכתא. ולא רק המחלוקת היא עקרונית ומקיפה (נוגעת לשרשי תורה שבעל פה והקשר בינה ובין תורה שבכתב) אלא גם הלשון היא חריגה ("ואני חוזר עוד לצוות על דברי הרב").

אמנם אין זה מעניינו בפרק זה בפרט ובחיבורנו זה בכלל, לעסוק בהרחבה בסוגיא זו של תרי"ג בכלל ובשרשי הרמב"ם מאידך. אנו עוסקים ומתיחסים רק אל אותו היבט בסוגיא הקשור בהיגד חז"ל ש"אין מקרא יוצא מידי פשוטו". קביעתנו כאן אודות נקודת המחלוקת בין הרמב"ם ובין הרמב"ן היא מסקנתנו אנו מתוך לימוד הסוגיא בעיון הראוי. ברור אפוא, כי קביעה זאת או מסקנה זאת נאמרת על דעתנו בלבד. תוכן הפרק אינו תלוי במסקנה זאת, כפי שייראה להלן.

ועיין בזה בהרחבה במדור ה (פרשנות האחרונים) פרק 5 (שני בתי מדרש).

עיין סוף הערה 41.

או 'לימדנו אותו' לפי תרגום הגר"י קאפח שליט"א.

כלומר, מזה שחז"ל מחפשים תמיד לקבוע את 'גופיה דקרא', שהוא מעין 'פשטיה דקרא' (ובלבד שהעברי 'פשוטו של מקרא'), מסיק הרמב"ם שזהו קנה המידה לקביעה אם מצוה היא דאורייתא (ואז יכולה להיות גם בתרי"ג) או מדרבנן.

כלומר, "בנוי על הכתוב", ובה 'אי אפשר שתיעקר הפשט לגמרי' כלשון התוספות יום טוב. [יש להבדיל בין 'נכללים' של הרמב"ן ובין 'פשטיה דקרא' של הרמב"ם].

כאן מדגים הרמב"ן כיצד ריבוי 'נכלל' בפסוק, ולכן הנלמד ממנו יש לו תוקף של דאורייתא.

מלשון (דברים ו, יג) "את ה' אלקיך תירא"⁴⁹ מוציא⁵⁰ הכתוב מפשוטו. וכן אם נאמר ב"כי יקח איש אשה" (דברים כד, א) שהוא בכסף⁵¹, אינו מוציא⁵⁰ ממשמעו ופשוטו⁵². וכן כל אתי"ם וגמי"ן⁵³ וריבויין, ומיעוטיין ואכ"ם ורקי"ן⁵⁴ ושאר המדרשים כולם (עכ"ל הרמב"ן). ואחרי "הירייה" הראשונה של הרמב"ן נגד הנשר הגדול, וטרם ימשיך בהתקפה [אופנסיבה] בקנה מידה רחב ביותר החובק זרועות עולמה של תורה (בבלי, ירושלמי, מדרשי תנאים וכדו'), מנסח הרמב"ן את ה"אני מאמין" שלו בדבר התוקף דאורייתא של דרשות חז"ל באמצעות המידות. וזה המשך לשונו:

49. 'לרבות תלמידי חכמים' — פסחים כב, א. ומעיר בעל תורה תמימה (הרב ברוך הלוי אפשטיין ז"ל הי"ד): ומבואר בגמרא דשמעון העמסוני היה דורש כל אתי"ם שבתורה, וכיון שהגיע ל"את ה' אלקיך תירא" פירש. עד שבא רבי עקיבא ולמד 'לרבות תלמידי חכמים'. וכבר תמהו הרבה מפרשים למה לא עמד מלדרוש לעיל בפסוק "ואהבת את ה' א"י", וכן "למען תירא את ה'" ... ולי נראה דבאמת ידע גם שמעון העמסוני דאפשר לרבות תלמידי חכמים לאהבה וליראה, דהא הלכה מפורשת היא באבות "ומורא רבך כמורא שמים". אלא כאן היה קשה לו לרבות כן, משום סיפא דקרא "ואותו תעבוד" דלא שייך לרבות אדם. ורבי עקיבא מרבה בכל זאת תלמידי חכמים, דסבירא ליה ד"אותו תעבוד" קאי רק על הקב"ה, דאם לא כן לא הוה ליה למימר "ואותו תעבוד" אלא "את ה' א' תירא ותעבוד" (עכ"ל). ויצויין כי יסוד הדרשה של "את" — 'לרבות' מוסבר על ידי הרמב"ן, ריש פרשת בראשית ("את השמים ואת הארץ"), כמלה הנגזרת מן המלה "אתה" ("אתה בוקר גם לילה") שפירושה לבוא. הרי, אם כן, ש"את" מציינת את מה שבא יחד עם הנשוא, דהיינו לרבות. [ומידי דברי בו, אזכיר מה ששמעתי מפי שאר בשרי (הרב יצחק יואל ברנשטיין ז"ל, שנלקח מאתנו בדמי ימיו) אודות נכונותו של רבי עקיבא לרבות תלמידי חכמים אצל הקב"ה, דבר שנתע ממנו שמעון העמסוני. היה בזה משום תשובת המשקל על מה שאמר עקיבא בן יוסף (טרם היה לרבי עקיבא) שבראותו תלמיד חכם היה מוכן לקרעו כדג!].

50. על משקל "אין מקרא יוצא מידי פשוטו". כלומר, הדרשה בנויה על הכתוב (ועיין בהסבר הרמב"ן שהובא בהערה 49), ואין זה 'עוקר את הפשט' (לשון החוספות יו"ט) לא 'לגמרי' ואף לא בחלקו.

51. קידושין ד, ב: אין קיחה אלא בכסף, וכן הוא אומר (בראשית כג, יג) "נתתי כסף השדה קח ממני" — מכאן לאשה שנקנית בכסף. [הרמב"ם לשיטתו (הל' אישות פרק א הלכה ב) קבע שבעוד קידושי אשה בשטר ובביאה הם דאורייתא, אבל קידושי כסף מדברי סופרים].

52. שהרי מצינו לשון "קיחה" על קנין, וכן מצינו שמדאורייתא מעות קונות, לכן יש מקום לומר שהקנין של אשה יכול להיעשות על ידי כסף.

53. נאמנים לדרכנו שאין מקריות בכתיבת התורה, אנו מבינים כי לא הרי הריבוי של "את" כהרי הריבוי של "גם", שהרי אם זהים הם — תרתי למה לי! ואמנם כתב בענין זה הגר"י מרצבך ז"ל (מובא בספר "עלי יונה").

54. עיין באכסיומה שבהערה 53. בהבדל שבין "אך" ו"רק" כמיעוט קבע המלבי"ם (שמות כא, יט — "רק שבתו יתן ורפא ירפא") ש"רק" בא למעט מן הקודם ("ולא ימות"). מאידך "אך" בא להכניס מיעוט אל מה שעומדים עתה ללמוד ("אך את שבתותי תשמורו" — שם לא, יג), כך שלומדים הגבלה בדין קדושת השבת, כגון הקרבת קרבנות, פיקוח נפש וכדו' (עיין שם רבינו בחיי על אתר. ודלא כפרש"י שם הלומד מפסוק זה הגבלה במצות מלאכת המשכן הקודמת למצות שבת, כך שהיא נדחית מפני קדושת השבת).

אבל הכתוב יכלול הכל⁵⁵, כי אין הפשט כדברי חסרי דעת הלשון⁵⁶, ולא כדעת הצדוקים. כי ספר תורת ה' תמימה, אין בה אות יתר וחסר⁵⁷, כולם בחכמה נכתבו⁵⁸. ולא מצאו מדרש שהוא עיקרי במצוות מוציא מקרא מידי פשוטו⁵⁹ זולתי הנדרש בו (דברים כה, ו) "והיה הבכור אשר תלד (יקום על שם אחיו המת)", כמו שהזכירו במסכת יבמות (כד, א)⁶⁰. כי אין הכוונה להם⁶¹ אלא שיהיו הכתובים אמת במליצה ומשל⁶². כענין

55. אי אפשר שלא לשמוע כאן הד — קול לדברי הרמב"ן בהקדמתו לספר בראשית: ... אבל זה אמת וברור הוא, שכל התורה מתחילת ספר בראשית עד לעיני כל ישראל, הגיע מפיו של הקב"ה לאזנו של משה ... הודיעו ... בריאת שמים וארץ ... מעשה מרכבה ... מעשה בראשית ... כולם נאמר למשה רבינו, בריאותם ומהותם וכוחותם ומעשיהם ואפיסת הנפסדים מהם. והכל נכתב בתורה בפירושו או ברמז... וכל הנמסר למשה רבינו בשערי בינה (ארבעים ותשעה), הכל נכתב בתורה בפירושו או ברמיזה בתיבות ... עכ"ל. וכלשון הרמב"ן בספר המצוות: "... כי התורה (שבכתב) תלמד, תודיע, תפרש, תרמוז". ברור שארבעת התחומים האלה אינם כולם מפורשים בכתוב, אבל, טוען הרמב"ן, הם כולם בנויים על הכתוב.

56. טענה ברורה ושקופה נגד אלה הלומדים את הכתוב אך ורק על פי הפשט הפשוט של דקדוק לשון ותחביר, ואינם מוכנים להבין את "עומק פשוטו של מקרא" (כלשון הרשב"ם בהקדמתו לפרשת וישב), וזאת לעומת "פשוטם של מקראות" (רשב"ם שם). [ועיין בזה במדור ד פרק 2. השוה גם לביקורת המהר"ל נגד 'רודפי הפשט' במדור ה פרק 2].

57. וכן ברמב"ן בהקדמה לבראשית: עוד יש בידינו קבלה של אמת, כי כל התורה כולה שמותיו של הקב"ה... וכבר כתב רבי שלמה (יצחקי) בפירושו לתלמוד ... ומפני זה ספר תורה שטעה בו באות אחת במלא או בחסר — פסול... אע"פ שאינו מעלה ואינו מוריד, כפי שעולה במחשבה ... (עיין שם נועם לשונו לפנים ולאחור, כי אין כאן המקום להאריך בזה).

58. עתה עובר הרמב"ן להתמודדות ישירה עם המושג "אין מקרא יוצא מידי פשוטו", כאשר בונה את הבנתו במושג זה על יסוד המקרה היוצא מן הכלל שציין חז"ל שהמקרא כן יצא מידי פשוטו. זאת בבחינת — דברי תורה נלמדים מכלל הן אתה שומע לאו. בחלק זה של דבריו יתמודד הרמב"ן כאופן ישיר בהבנת ובהסברת המקור במסכת שבת לכלל של 'אין מקרא', ילמד את הסוגיא ויבאר אותה על פי הבנתו הברורה והמוצקת.

59. כלומר, המקום היחיד, המדרש היחיד, שחז"ל הודו בכך שהוא באמת מוציא את המקרא מידי פשוטו הוא בסוגית יבום, כמבואר. יצוין כי סוגית יבום הינה יוצאת דופן בעוד כמה תחומים — עיין במדור ג פרק 4 בהרחבה.

60. אמר רבא, אע"ג דבכל התורה כולה אין מקרא יוצא מידי פשוטו, הכא אתאי גזירה שוה [נאמר כאן "יקום על שם אחיו המת, ונאמר להלן "על שם אחיהם יקראו בנחלתם" — מה להלן נחלה אף כאן נחלה] אפיקתיה מפשטיה לגמרי. ואי לאו גזירה שוה הוה אמינא "שם" — שם ממש (עכ"ל). כלומר, ללא גזירה שוה היינו מפרשים את הפסוק 'כפשוטו', דהיינו שהבן הראשון שהאשה תלד ליבמה ייקרא על שם בעלה הראשון (הוא "אחיו" של בעלה הנוכחי) אשר מת [ועיין בפרק 4 מדור ג בהרחבה כיצד מפרשי המקרא בעלי האסכולה המגמתית (אפולוגטית) ניסו אפילו כאן להכניס את ה"פיל" של המדרש אל תוך עין ה"מחט" של הפשט — נגד חז"ל עצמם שהעידו נאמנה שהמדרש מוציא את הפסוק מפשוטו!]. עתה עובר הרמב"ן למקור הקלאסי של הסוגיא במסכת שבת.

61. כאשר אמרו "אין מקרא יוצא מידי פשוטו".

62. כלומר, במלה "פשוטו" אין הכוונה של חז"ל לפירוש המלים על פי כללי הדקדוק הלשון והתחביר. המדרש יכול להיות 'פשוטו של מקרא' כאשר הפירוש שהוא מלמד מעוגן בכתוב — לאו דוקא בדקדוק — במשמעות השרשית של הכתוב. כך בכל שירה, שהבנת המלים בשירה כפשוטן אינה הפירוש הבלעדי של השירה וכוונתו הבלעדית או המרכזית של המשורר. לנו נראה כי כאן המקור

שאמרו⁶³ בשישי של שבת (סג, א)⁶⁴: מאי טעמא דרבי אליעזר דאמר תכשיטין הן לו — כלומר, כלי הזיין — דכתיב (תהלים מה, ד) "חגור חרבך על ירך גבור, הודך והדרך", אמר ליה רב כהנא למר בריה דרבינא, האי בדברי תורה כתיב⁶⁵! אמר ליה⁶⁶, אין מקרא יוצא מידי פשוטו⁶⁷. אמר רב כהנא, כי הוינא בר תמני סרי שני, הוה גמירנא לכולי תלמודא, ולא הוה ידענא דאין מקרא יוצא מידי פשוטו עד השתא⁶⁸ (עכ"ל הגמרא כמובא על ידי הרמב"ן).

לשיטתו הידועה של הנצי"ב בהקדמתו לחומש ("קדמת העמק") סעיף ג (הובא על ידינו לעיל, בהזדמנויות שונות) שם כותב שכל התורה כולה מוגדרת כ"שירה" ולא "פראזה", כך שיש ללמוד אותו על פי כללי השירה ('שהיא דיבור בלשון מליצה') ולא על פי כללי הפראזה. עיין שם נועם לשונו.

63. כאן עובר הרמב"ן לתפוש את השור בקרניו, בעיון באותה סוגיא בש"ס אשר שם הסכירו חז"ל עצמם את המשמעות של ההיגד "אין מקרא" — כי הסוגיא, כפי שנראה, צריכה תלמוד.

64. משנה: לא יצא האיש לא בסיף ... ואם יצא — חייב חטאת. רבי אליעזר אומר: תכשיטין הן לו. וחכמים אומרים: אין אלא לגנאי, שנאמר (ישעיה ב, ד) "וכתתו חרבותם לעתים וחניתותיהם למזמרות, לא ישא גוי אל גוי חרב ולא ילמדו עוד מלחמה" (רש"י: ואי תכשיטין נינהו, לא יהו בטלין לעתיד לבא) ... גמרא: מאי טעמא דר"א...

65. ספורנו בראשית מח, כב ד"ה בחרבי ובקשתי: בחכמתי ובינתי, שהם חרבים וקשתם של צדיקים, כאמרו "חגור חרבך על ירך גבור". וכבר בארו זכרונם לברכה: ההוא בדברי תורה הוא דכתיב. וכענין על ההיפך זה (תהלים נז, ה) "שיניהם חנית וחצים ולשונם חרב חדה". וכענין (ירמיהו ט, ב) "וידרכו את לשונם קשתם שקר" (עכ"ל). הרי שהספורנו מוכיח כי כלי זיין מופיעים בתנ"ך בפשוטו של מקרא כמציינים את כוח הדיבור (לטוב או למוטב), ובמילא אצל "גבור" (ואיזה הוא גבור — ^{אמר החכם} הכובש את יצרו) כביטוי המציין דברי תורה.

66. מר בריה דרבינא.

67. כלומר (עיין מיד להלן בדברי הרמב"ן) אם החרב או כלי זיין לא היו ענין חיובי ("הדרך והדרך"), לא היה המשורר בספר תהלים משתמש בדימוי הזה עבור דברי תורה. הדימוי לדברי תורה מצדיק את הקביעה של כלי זיין כתכשיט. לולא "הדרך והדרך" היינו רואים את הכלי זיין ככלי משחית בלבד, ואז לא היה מקום לומר עליו שהוא מציין ומייצג דברי תורה, ובמילא היה אסור להוציאו מרשות לרשות בשבת, באשר אינו תכשיט.

68. כלומר, רב כהנא ידע היטב שחז"ל דרשו תלי תלים של הלכות על כל קוץ וקוץ וכל אות ואות. מה שלא ידע (עד גיל 18!) היה שהמדרש תואם את הפשט מבחינה זאת שאם הפשט בפסוק הוא חיובי (כגון כאן "הדרך והדרך"), אז כל אשר יילמד מן הפסוק הזה יהיה בכיוון החיובי. זאת ועוד, אם מדרש הכתוב הוא בכיוון החיובי (דברי תורה), סימן הוא שפשוטו של מקרא מתיחס לחרב וכלי זיין כתכשיט ולא ככלי משחית, עם כל ההשלכות ההלכתיות הנובעות מכך (במקרה דנן בהלכות שבת). את המתאם הזה שבין הפשט ובין המדרש לא ידע רב כהנא, בחשבו שהפשט והמדרש שני תחומי לימוד לגיטימיים הם, ולא קרב זה אל זה. עתה התברר לו שהמדרש הוא פן אחר של אותו יסוד הנקבע על ידי הפשט, ואינו מוציאו מידי פשוטו, דהיינו שרשו. רב כהנא ראה את הפשט ואת המדרש כשני תחומי לימוד שונים (בבחינת משם ייפרד והיה לשני ראשים), עד אשר גילה לו מר בריה דרבינא ששרשו של הפשט עוד מורגש אצל המדרש. בדרך משל אפשר לבאר כך: בתחילה סבר רב כהנא שהלומד תורה עומד באולם רחב כאשר מולו ארבע דלתות — על האחת כתוב "פשט", על השניה כתוב "מדרש" על השלישית כתוב "רמז" ועל הרביעית כתוב "סוד". העומד באולם של לימוד תורה צריך להחליט ולקבוע דרך איזו דלת היא מבקש להיכנס, בידעו שאין קשר פנימי בין חדר אחד למשנהו. עתה התברר לרב כהנא שלא כך תמונת המצב, אלא העומד באולם רואה רק דלת אחת עליה כתוב "פשט". עם כניסתו לחדר. רואה מול עיניו דלת אחרת עליה כתוב

ומוסיף הרמב"ן לבאר את סוגית הגמרא, וזה לשונו:

הנה רצונם לומר בכאן שאילו היו כלי מלחמה גנאי בגבור, לא היה ממשיל בהם דברי תורה. אלא מפני שהם לו תכשיט, אחז הכתוב משלו בהם, ואמר שיהיו דברי התורה והחכמה בידו כמו החרב ביד הגבור, חגורה בו ומזומנת לו כאשר ירצה להוציאה מתערה ולהתגבר בה על חבריו — זה "הוד והדר" לו⁶⁷.⁶⁸ וכן הענין בכל מקום הנדרש להם בענין משל ומליצה, יאמינו כי שניהם אמת — פנימי וחיצון⁶⁹.

ואם היה ביד החכמים קבלה שיהיה הבן אשר תלד היבמה יורש את נכסי דודו⁷⁰, והיו מרבים עם זה מן המדרש שיהא גדול האחים מיבם⁷¹, לא היו קוראים זה "מקרא יוצא מידי פשוטו" כלל⁷². אבל מפני שהם עוקרים בכאן הפשט לגמרי⁷³ נקרא להם כן⁷⁴. וזו היא כוונתם בכל מקום שהוזכר זה⁷⁵ בתלמוד — לא שיתכוונו לעקור הגזירות שוות והריבויים וזולתם מהמדרשים⁷⁶ ... אבל יש מדרש עם פשוטו, ואינו יוצא מידי כל אחד מהם, אבל יסבול הכתוב את הכל ויהיו שניהם אמת ...⁷⁷ עכ"ל.

ונראה להוסיף ביאור לביאור הרמב"ן, כי סוגיית הגמרא תמוהה ביותר. רב כהנא שידע את כל הש"ס, בודאי נפגש עם מדרש חז"ל המוציא את הפסוק מידי פשוטו! רב כהנא למד בבא קמא, שם פירשו "עין תחת עין" — ממון. לא נעלם ממנו שחז"ל פירשו "ממחרת השבת" — יום א' דפסח, ועוד ועוד ועוד! בכל המקרים האלה סבור היה רב כהנא, לפי הנראה, שאמנם מקרא יוצא מידי פשוטו — הפשט הוא "שבת" והמדרש הוא "פסח". אלו ואלו דברי אלקים חיים — וההלכה כמדרש. וקשה על רב כהנא היגד אחר של חז"ל (יבמות כב, א) שבכל התורה כולה אין מקרא יוצא מידי פשוטו חוץ מן "והיה הבכור אשר תלד יקום

"מדרש" וכן הלאה. או שמא מן החדר של הפשט הוא רואה בעת ובעונה אחת את שלוש הדלתות האחרות.

69. הפשט הוא החיצון והמדרש הוא הפנימי. אם כן לא שני דברים שונים, כי אם שני פנים של אותו מטבע, שני היבטים על אותו ענין כשהם משלימים אחד את השני. [כאן חוזר הרמב"ן לבאר את היוצא מן הכלל בסוגית יבום, בו הודיעו חז"ל בעצמם שהמקרא יוצא מידי פשוטו].

70. כלומר "יקום על שם" כפשט במשמעות יורש נחלה, כשם שמצינו אצל בנות צלפחד שטענו "למה יגרע שם אבינו", כאשר בקשתם היתה לקבל נחלה. כאמור, קבלה כזאת היתה יכולה לעלות בקנה אחד עם פשוטו של מקרא.

71. דהיינו ש"אשר תלד" מוסב על אם האח שנפטר [ועיין בזה במדור ג פרק 4 וכן במפרשי התורה "הכתב והקבלה" והמלבי"ם על אתר].

72. באשר הקבלה תואמת את הפשט (בן היבמה יורש את דודו), והמדרש מלמד את שלו (האח הגדול הוא המיבם). זהו אפוא, כתוב הנלמד בפשט ובמדרש גם יחד, ואלו ואלו ... [עיין מדור א פרק 1].

73. שכן היבמה אינו יורש מאומה.

74. שכאן מקרא יוצא מידי פשוטו.

75. "אין מקרא יוצא מידי פשוטו" כלומר הפשט יפשט והמדרש יידרש, כל אחד ואחד מהם על פי כללי הלימוד שלו.

76. כפי שרודפי הפשט עשו בכל הדורות (באמרם על מדרש חז"ל: 'אבל זה לא הפשט', במקום 'זה לא הפשט!'). כי אין הכי נמי, זה לא פשט אלא מדרש. ולא זו בלבד שזה מדרש וביאור לגיטימי את הכתוב, אלא ביאור זה של המדרש בנוי על הכתוב, ואינו מוציא אותו מפשוטו, אלא מבאר אותו כמדרשו בלי לעקור דבר מן הפשט. ועיין מדור א כולו.

77. עד כאן מתוך דברי הרמב"ן בהשגותיו לשורש השני של הרמב"ם בספר המצוות.

על שם אחיו המת! והרי מסכת יבמות אף היא נמצאת בכל הש"ס שרב כהנא שלט בו בגיל שמונה עשרה! ואם רב כהנא יכול היה לחיות בשקט ובשלום עם כל אותם הפסוקים שהמדרש והפשט אינם תואמים זה את זה, מה נתחדש לו כאן בסוגית החרב שהביא אותו לחזור בו מטענתו "ההוא בדברי תורה כתיב".

ונראה לבאר את הסוגיא בפשטות יתירה על פי היסודות שזכינו להניח בסוגית "עין תחת עין"⁷⁸. וכן בסוגית תפקידו של פשוטו של מקרא לקבוע את המהות, כאשר תורה שבעל פה יכולה רק להוסיף או לגרוע או לשנות, אבל אינה יכולה לשנות את המהות השרשית שנקבעה על ידי פשוטו של מקרא⁷⁹. והרצאת הדברים היא כדלקמן: רב כהנא היה סבור, וכך נהג ללמוד, שיש תמיד מקום הן לפשט והן למדרש. כפי שהערנו — הפשט יפשט והדרש יידרש. עתה השכיל רב כהנא להבין שפשוטו של מקרא קובע את הגבולות [בלעז: הפרמטרים] אשר בתוכם ורק בתוכם המדרש יכול ללמד את שלו. אם (כפי שנלמד במדור ב פרק 1) הפסוק כתוב בסגנון של סיפור, כל דרשה אשר תידרש לא תוכל לשנות את התוקף המחייב של הנלמד, מזה של סיפור לזה של ציווי. הוא הדין והיא המידה בנדון דידן: ההצדקה ללמוד "ההוא בדברי תורה כתיב", דהיינו פירוש 'משל ומליצה' בהיבט חיובי ביותר, נובעת מזה שהפשט בכתוב מעיד על היבט חיובי לחרב — "הודך והדרך". אם, כפי שעתה מתברר לו, אין המשל או המליצה מוציא את הפסוק מפשוטו, אלא נותן לו ביטוי נוסף מעבר לשורש וליסוד המתבטא בפשט, הרי ממקום שבאת — אם חיובי הוא ענין החרב, הרי שתכשיט הוא לו. עד למסקנתו החדשה, סבור היה רב כהנא שהמדרש יידרש והפשט יפשט, ואין ביניהם כל קשר מהותי. אשר לתפקידו של הפשט — בזה לא עסק רב כהנא, כי היה עסוק "בדרשות שהן העיקר" (כלשון הרשב"ם). עתה נתברר לו כי המדרש הוא ביטוי נוסף לשורש הנלמד מפשוטו של מקרא, קשור איליו בטיבורו, ואין להפריד ביניהם⁸⁰. הלימוד במדרש ('דברי תורה') משקף ומעיד נאמנה על הפן החיובי של החרב ('תכשיט'), עם ההשלכות ההלכתיות הנובעות מכך לגבי הלכות שבת.

סיימנו בזה לבאר את הפירוש בהיגד חז"ל "שאין מקרא יוצא מידי פשוטו", על פי הרמב"ן ובעל תוספות יום טוב. זאת אחרי שראינו לאן הובילו אלה אשר ראו את הפשט עיקר, ועסקו בפשט טרם עמדו על דעת חז"ל כדבעי. סיימנו בזה את פרקי המבוא, ועתה פתוחה הדרך לעסוק בהרחבה בתיפקודו של הפשט.

78. עיין במדור א: תיפקודו של הפשט, פרק 4.

79. עיין בין היתר במדור א פרק 9, וכן שיטת הגר"א על 'הדפוס'. ועיין עוד בהרחבה מדור ב' פרק 1.

80. אין זה מעניינינו כאן לדון במחלוקת אם לומדים את מהות החרב מן ההיבט השלילי שבספר ישעיהו, או מן ההיבט החיובי של ספר תהילים. לנו נראה שהענין תלוי ביסודות שהנחנו במדור ב' פרק 1, אבל אכמ"ל בזה. והשוה דברי חז"ל, תרגום, רש"י, ספורנו, לבראשית מח, כב "אשר לקחתי מיד האמורי בחרבי ובקשתי".

נספח לפרקי מבוא

ראינו (עמ' 26 בסיכום) כיצד פשוטו של מקרא קובע את המהות והאיכות של ההלכה הנלמדת, בעוד מדרש חז"ל יפעל בתחום הכמות (ריבוי, מיעוט וכדו'). ניסח זאת, בין היתר, הגר"א בפירושו לתורה (פרשת משפטים כא, ג ד"ה אל הדלת או אל המזוזה)... על כן צריך שידע פשוטו של מקרא שידע החותם... (עכ"ל). הרי שהפשט קובע את החותם — אותו חותם (=גלופה) שניתן להגדילו (ריבוי) ולהקטינו (מיעוט) וכדו', ובתנאי שלא יבטלו. לכן 'אין מקרא יוצא מידי פשוטו' יתפרש או שהמדרש הוא למעשה פשוטו של מקרא (ויש כאלה מדרשים רבים, והעידו עליהם גדולי הראשונים זמן רב לפני בוא האסכולה המגמתית, כמו הרמב"ם בפירוש דרשת "שלח תשלח" אפילו מאה פעמים, הבנויה על הבנת "שלח" כמקור, ובמילא ללא התייחסות לזמן מסוים), או שהמדרש בנוי על הכתוב. בין כה ובין כה אי אפשר לחרוג מן הגבולות שפשוטו של מקרא קובע.

דוגמה מאלפת ליסוד זה מצינו בפירוש רש"י למסכת עבודה זרה כב, ב בסוגית 'לוקחין (בהמה) מן העכו"ם ואין חוששין לא משום רובע" וכו' ובמסגרת הדיון אומרת הגמרא: הא תינה נקיבות [שמא תיעקר] זכרים מאי איכא למימר? (עכ"ל). ומפרש רש"י כיצד ברור ונעלה מכל ספק לגמרא שאיסור רובע-נרבע חל על בהמה זכר, וזה לשונו (ד"ה זכרים מאי איכא למימר): ניחוש דלמא רבעה עכו"ם, דהכא ליכא עיקור. וזכר נמי מיפסיל בנרבע, דהא קרא בנרבע ד"מן הבהמה" בעולה כתיב, ועולה זכר הוא וקאמר 'להוציא את הרובע ואת הנרבע' (עכ"ל רש"י) — הרי שהנדרש מן הכתוב ("מן" — למעט) נלמד בתוך הגבולות שהכתוב קובע, במקרה דנן בהמה מין זכר, כי בעולה מדובר.

וכן מצינו יסוד זה בשו"ת חתם סופר יורה דעה סימן רפ"ז בסוגית כלאים בירקות, וזה לשונו: ... ואמנם לומר דקרא לא מיירי אלא באילנות ולא בירקות כלל, זה אי אפשר, דאין מקרא יוצא מידי פשוטו, וכתיב "שדך", ועל כרחך בירקות נמי מיירי. ואי אפשר לומר רק בירקות ולא באילן כלל, דהא בהרכבה נמי מיירי, ועיקר הרכבה היא באילן. על כרחנו קרא כייל הרכבת האילן והרכבת ירק וכלאי ירק...

ואמנם הפשט קובע את 'הדפוס' (בלשון הגר"א), כלומר המסגרת המחייבת אשר בתוכה המדרש יידרש והרמז יירמז, והסוד — אין לנו עסק בנסתרות. היו אלה חז"ל אשר קבעו את היוצא מן הכלל ל"אין מקרא יוצא מידי פשוטו", והוא הכתוב בסוגית יבום "והיה הבכור אשר תלד יקום על שם אחיו המת". והנה המהרי"ץ חיות, בחידושי למסכת מגילה יג, א, לימד כי יש עוד 'חוץ מ' לכלל הנ"ל, והוא אינו פסוק בודד בסוגיא חריגה אלא ספר שלם מספרי התנ"ך הלא הוא ספר דברי הימים. וזה לשונו: גמרא, כי הוה פתח בדברי הימים אמר הכי: כל דברין אחד הם ואנו יודעין לדורשן (עכ"ל הגמרא). עיין ריש מדרש חזית וריש קהלת, 'לא ניתנה דברי הימים אלא לדורש', והיינו, דבשאר כתבי קודש, אע"ג דניתנו לדורש ואפילו אסתר קיימא לן דניתן לדורש, עיין ירושלמי ריש מגילה, אבל מכל מקום אמרינן כי "אין מקרא יוצא מידי פשוטו". אבל דברי הימים, הדרשה היא עיקרית. ובודאי אלו הדרשות

הנמצאים אצלנו המה מעט מזעיר נגד אלו הדרשות על דברי הימים שנאבדו מאתנו... (עיין שם המשך נועם לשונו).

ובדורנו אנו מצינו מעין דברי המהרי"ץ חיות אצל הגאון הגדול רבי יעקב קמינצקי זצ"ל, בהוראה שנתן לבעלי ועורכי מהדורת ארט-סקרול של התנ"ך בארה"ב וכך הורה: בספרי הקודש יש לתרגם את הכתוב על פי הפשט, ובביאור המובא למטה לפרש על פי מדרשי חז"ל. ואילו בספר שיר השירים ('קודש קדשים') יש לתרגם את הכתוב על פי המדרש, ובביאור המובא למטה להעיר הערות על פי הפשט.

ואנו שבים אל מהרי"ץ חיות ולפירושו החדשני בהבנת הסוגיא במסכת שבת (סג, א — התיחסנו אל הסוגיא בעמודים 24-25 אגב לימוד הרמב"ן, עיין שם בהערותינו בהרחבה), וזה לשונו (ד"ה אמר רב כהנא הות גמירא לכוליה ש"ס ולא ידענא דאין מקרא יוצא מידי פשוטו). הך ד'אין מקרא יוצא מידי פשוטו' הוא כלל גדול בתורה, דאם לא כן נוכל לפרש כל מצוות התורה שאין כוונתם כפשוטם, ויתבטלו כל המצוות שבתורה חס וחלילה. כמו מצות מילה נפרש הכוונה כמו (דברים י, טז) "ומלתם את ערלת לבבכם", "וקשרתם לאות על ירך" — היינו זכירה בלב. ועיין תשובת הרשב"ם [מגדולי בעלי הפשט!] סימן תש"ז איך החרים אלו המוציאים עניני סיפורי הקורות בדברי תורה [דהיינו אף בחלק הסיפורי של התורה שאין שם נפקא מינה להלכה] מפשטם לפרשם בדרך הדרוש. דאברהם ושרה היינו חומר וצורה. [עתה פונה רבינו אל הצד השני] ועיין רמב"ן ספר המצוות שורש השני לא אמרו 'אין מקרא אלא פשוטו' רק 'אין מקרא יוצא מידי פשוטו', משמע דהכוונה דשניהם אמת, פנימי וחיצון, ויסבול הכתוב שניהם. רק בפעם אחת ['חון מ'...] אמרו על הקבלה [איש מפי איש] (יבמות כד, ב) אע"ג דבכל התורה אין מקרא יוצא מידי פשוטו, בהך קרא ד"והיה הבכור אשר תלד — יקום על שם אחיו המת", אמר רבא דבזה אתיא גזירה שוה ומפקה מפשטיה לגמרי, עיין שם. ואולם כאן הכוונה, דרב כהנא היה סבור דכלל זה לא יתכן רק בדינים ובהלכות. או בעיקרי התורה [יסודות של אמונה]. אבל בדברי מליצה ושיר, באלו הדרוש הוא העיקר [השוה שיטת הנצי"ב (עמוד 13) שכל התורה היא 'שירה']... ואחר כך נודע לו דגם בדברי שירה הכוונה החיצונה ופשוטה היא עיקרית. כמו שכתב הרמב"ם בהקדמתו לספר המורה בביאור המקרא (משלי כה, יא) "תפוחי זהב במשכיות כסף דבר דבור על אופניו" עיין שם.

מדור א

תיפקודו [פונקציות] של הפשט

בשער המדור

מדור זה הוא פועל יוצא ישיר מן היסודות שהנחנו בפרקי המבוא. אם ברצוננו להבין את מקומו של פשוטו של מקרא בלימוד תורה על טהרת הקודש – כאשר פעמים הרבה אין פשוטו של מקרא עולה בקנה אחד עם מדרשו – עלינו לברר מהו התפקיד [הפונקציה] אשר נועד לו במסגרת שלימות הלימוד. כשם שברור לנו שמדרש חז"ל את הכתוב "וקצות את כפה" מלמד את דין ממון בבושת, כך ברור לנו ש"וקצות את כפה" בפשט, כלומר הורדת היד ממש אינו יכול ללמד דין מדיני הבושת. אבל, הרי "אין מקרא יוצא מידי פשוטו", והרי הפשט עוד מלמד ומתפקד בלימוד תורה. ואם אינו מלמד הלכה – שהרי הלכה 'ממש' סותרת בעליל הלכה 'ממון' – מהו חלקו בלימוד תורה, כאשר נשאר ('אין יוצא') כפשוטו!

פשוטו של מקרא מלמד תורה, אבל אינו בהכרח מלמד הלכה. שאלתנו היא אפוא, מהי אותה "תורה" שהפשט מלמד, ומה מקומה של אותה "תורה" במסגרת שלימות התורה וקדושתה. אחד עשר הפרקים שבמדור זה, באים ללמד אחד עשר תיפקודים [פונקציות] שונים – כולם חלק מהותי מקדושת התורה. הלומד "וקצות את כפה" – ממון, למד חלק מסוים בלבד מתוך שלימות התורה (אמנם חלק חשוב ביותר, בהיותו הלכה עוברת לעשייתה). אולם רחוק הוא מהבנת התורה בשלימותה, ובמילא חסר לו בעצם קדושת התורה. אם (כפי שמובא בשם הגר"א) מי שחסרה לו יד אחת במקצועות כלליים, תחסרנה לו ידיים רבות בהבנת התורה, קל וחומר ב"ב של קו"ח, מי שחסר לו בהבנת פשוטו של מקרא, שחסר לו בעצם היסוד והשורש של התורה כולה.

הפרקים שבפרק בנויים באופן כללי במעין פירמידה, מן הכבד אל הקל, כלומר ממקרים שהפשט מלמד הלכה דאורייתא (פרקים 2, 1), עד למקרים שהוא מהוה בסיס למצוות דרבנן (פרק 9) ועד להיבטים מחשבתיים (פרק 10) שם הבחנו בין סוגים שונים של טעמי המצוות, או היבטים חוץ-הלכתיים (פרק 11).

אולם מן הדאורייתא ממש [פרופר] ועד לדרבנן, כמה וכמה שלבי ביניים. אין תורתנו בבחינת או שחור או לבן (ועיין בזה בכמה וכמה פרקים בספרנו, ובמיוחד במדור ה פרק 4). האומדנא ההלכתית (פרק 3) מחייבת פחות מאשר דין דאורייתא רגיל (פרקים 2, 1). הראוי בעיני הקב"ה (פרק 4) שונה מן הרצוי אצלו (פרק 8). וזה וזה הכתובים בצורה מפורשת, שונים מן הכתוב על ידי רמז

בעלמא (פרק 9). כל אלה שייכים להלכה לדורות, לעומת הלכה שהיתה לשעה בלבד (פרק 6), אשר אין לה לכאורה מקום בתורה שהיא נצחית, ולכן חיפשנו (ומצאנו) לה אפשרות (אבל לא חובה) ליישום נצחי בזאת התורה אשר אינה מוחלפת (פרק 7).

מקום מיוחד ושער מיוחד יוקדשו לפרק 5 על ארבעת חלקיו. פרק זה תופש את מקומו הנכון במרכז המדור, עקב היסודות הלימודיים האיתנים אשר כל לומד תורה חייב להתיחס אליהם. הפרק הוא אפוא, מעין הבריח התיכון המבריח מתחילת המדור (ואולי הספר כולו) ועד סופו.

פרק 1

מלמד הלכה מחייבת דאורייתא — במקביל לדרשת חז"ל.

... "והראשונים, מתוך חסידותם, נתעסקו לנטות אחרי הדרשות שהן העיקר"¹. ואמנם רובא דרובא של הלכות התורה נלמדות על ידי י"ג המידות שהתורה נדרשת בהן, החל בגזירה שוה שאין אדם דן גזירה שוה מעצמו², וכלה בקל וחומר הניתן לדרשה גם בלי קבלה איש מפי איש מפי משה³.

ואולם לא מצינו בשום מקום או מקור דבר ולא חצי דבר השולל מפשרו של מקרא את התפקיד ללמד הלכה דאורייתא מחייבת. ניסח זאת הר"ן בחידושו למסכת סנהדרין (כז, ב),

1. מתוך פירוש הרשב"ם — מגדולי הפשטנים — ריש פרשת וישב. ועיין ביאורנו בכל דבריו שם במדור ד פרק 2.
2. ועיין בפרקי מבוא למשך חכמה, שם ביארנו באלו תנאים יכול אדם אף לדון גזירה שוה מעצמו.
3. ויש לשים לב לכך שגם קל וחומר הוא חלק מהותי מלימוד תורה, עד כדי כך שנחוץ היה לכתוב פסוקים מפורשים בתורה שבכתב על מנת למנוע מראש לימוד לא נכון באמצעות קל וחומר! במקרים כאלה היה הקל וחומר נכון על פי כללי הלימוד של י"ג המידות, כלומר, קל וחומר שאינו מופרך מדין קו"ח, ורק ה"תלמוד לומר" (דהיינו הכתוב המפורש) הוא אשר דחה אותו. והנה דוגמה אחת: בסוגית "לא תצא כצאת העבדים" (שמות כא, ז בענין אמה עבריה) מפרש רש"י בעקבות המכילתא 'כיצאת עבדים כנענים בשן ועין'. ומקשה הרמב"ן 'ואני תמה, ולמה הוצרך הכתוב לומר כן' (כלומר, מה היתה ההוה אמינא שאמה עבריה תצא בשן ועין שנחוץ היה לשלול זאת על ידי "לא תצא"). ומשיב הרמב"ן 'ואולי שלא נדון בעבריה שתצא גם (נוסף על שש, יובל וסימנים) בשן ועין בקל וחומר מן הכנענית' (מה כנענית שאינה יוצאת בשש ויובל יוצאת בראשי איברים, אמה עבריה שיוצאת בשש ויובל אינו דין שתצא בראשי איברים). הרי שהתורה נאלצה לכתוב את השלילה "לא תצא", כדי לדחות הלכה המתבקשת מלימוד נכון של קו"ח שניתן למשה בסיני! [לאלה המבקשים 'הוכחות' על שרשה של תורה שבעל פה, הרי לפנינו חומר שאין עליו פירכא!]. והשתא דאתינא להכי, יש מקום להעיר על שיטת רבינו תם (בספר הישר) בסוגית שלושת הדברים שעשה משה רבינו מדעתו והסכים הקב"ה עמו (שבת פז, א). אחד מהם הוא קל וחומר, אשר באמצעותו למד משה לפרוש לגמרי מאשתו. ידועה קושיית התוספות (שם) שאין זה "מדעתו", באשר קל וחומר ניתן לדרוש! שיטת רבינו תם, כפי שנוסחה בספר הישר (ובעקבותיו ובתוספת ביאור אצל רבי מאיר פוזנר בהקדמתו לפירושו "בית מאיר" לשולחן ערוך אבן העזר) היא, לא שהקב"ה הסכים לקל וחומר מסוים זה. פירוש הסוגיא הוא שמשה הציע לקב"ה את האפשרות ללמוד את התורה על ידי קל וחומר (כאחת מן המידות שהתורה תידרש בהן) והקב"ה הסכים עמו בעיקרון. במילא מאז ועד חתימת התלמוד ניתנה רשות ללמוד תורה על ידי קל וחומר. היות והקל וחומר "הוכשר" עתה לבוא בקהל לימוד תורה מדאורייתא, השתנתה תורה שבכתב על ידי כל אותם ה"תלמוד לומר", אשר נועדו לשלול לימוד של קל וחומר, כאשר הלימוד הוא תקף ואינו מופרך מדין קל וחומר, אלא הכתוב שולל אותו. ועיין בהרחבה מדור א פרק 5 (ג).

בעמדו מול התופעה שהכתוב בנביאים⁴ אינו מפרש את הכתוב בתורה⁵ על פי מדרש חז"ל⁶. לפנינו סוגיא השונה לגמרי מסוגית "עין תחת עין" או "ממחרת השבת", בזה שהתנ"ך עצמו קבע את ההלכה על פי פשוטו של מקרא, לא לפי הפירוש המוסמך של חז"ל. והרי אין פירוש הכתוב מוסמך יותר מאשר זה של ירמיה הנביא!⁷ על זה משיב הר"ן בפירושו לסנהדרין: אם תאמר, הא איצטריך קרא לגופיה, שלא יומתו האבות בעון בניהם כדכתיב באמציה "ואת בני המכים לא המית וגו'". איכא למימר דמקרא אינו יוצא מידי פשוטו, דפשטיה דקרא הוא שלא יומתו האבות בעון בנים, ומדרשו שלא יומתו בעדות בנים⁸. ומקרא אחד מתחלק לכמה טעמים כדכתיב (תהלים סב, יב) "אחת דבר אלקים — שתיים זו שמעתי"⁹.

4. (מלכים ב, יד, ו) "ואת בני המכים לא המית ככתוב בספר תורת משה אשר צוה ה' לאמר, לא יומתו אבות על בנים ובנים לא יומתו על אבות, כי אם איש בחטאו יומת". יצויין שהעיר ה"משך חכמה" שהביטוי "ספר תורת משה" בספרי הנביאים מתייחס לחומש דברים דוקא, וזאת על משקל (דברים א, ד) "הואיל משה באר את התורה הזאת". עיין במקורות הבאים המלמדים על חלקו המיוחד והייתודי של משה בספר דברים, לא רק בתוכן אלא אף בטכסט [מגילה לא, ב; פסחים נו, א; בבא בתרא פת, ב; ברכות כא, ב; דברים רבה ב, יט; דברים רבה א, א; רמב"ן דברים א, א (בסוף); רבינו בחיי שם שם; חזקוני דברים א, יח; אור החיים דברים א, א; ה, טו; ה, יט; משך חכמה דברים ב, כז]. את אלה יש ליישב עם דברי חז"ל המפורשים בסנהדרין צ, א (במשנה); בבא בתרא טו, א; רמב"ם הלכות תשובה ג, ח (ועיין עוד מהר"ל לדברים כת, כג; כלי חמדה ריש פרשת דברים; חתם סופר שם; מלבי"ם דברים א, ג ועוד). לפי זה יש להבחין בין "ספר תורת משה" ובין דברי הנביא מלאכי "זכרו תורת משה". זהו נושא גדול ורחב החובק זרועות עולם, שאנו עוסקים בו בהרחבה יתירה במדור א פרק 5 (ג).

5. (דברים כד, טז) "לא יומתו אבות על בנים ובנים לא יומתו על אבות, איש בחטאו יומתו".
6. סנהדרין כז, ב (משנה): ואלו הן הקרובין (הפסולים לעדות) ... גמרא: מנהני מילי, דתנו רבנן, "לא יומתו אבות על בנים" מה ת"ל? אם ללמד שלא יומתו אבות בעון בנים ובנים בעון אבות, הרי כבר נאמר "איש בחטאו יומתו". אלא "לא יומתו אבות על בנים" — בעדות בנים, "ובנים לא יומתו על אבות" — בעדות אבות (עכ"ל הגמרא).

7. בבא בתרא טו, א "ירמיה כתב ספרו וספר מלכים וקנינות".
8. יצויין כי בעומק הבנת לשון הכתוב פירוש המלה "על" בפשט הוא 'בגלל', כמו "על מה אברה הארץ" (ירמיה ט, יא) "על עזבם את תורת" (שם יב) ועוד רבים. ואילו במדרש (עדות) נראה שהכוונה להקשר עם פסוקים כגון "על פי שניים עדים יומת המת", "לא יומת על פי עד אחד". לכן "לא יומתו אבות על בנים" מתפרש "לא יומתו אבות על פי עדות בנים", כאשר "עדות" מובן מאילו מתוך ההקשר. לפי זה "על" = "על פי עדות". כל זאת על פי התפיסה שהמדרש (במקרה דגן לימוד מתוך ייתור — שהרי לולא הסיפא של הפסוק "איש בחטאו יומתו", היו גם חז"ל מפרשים את "לא יומתו" ברישא כפשוטו) אינו מוציא את הכתוב מפשוטו לגמרי. כל זאת על פי משנתו של בעל תוספות יום טוב שהבאנו במדור פרקי מבוא, סוף פרק 1 ותחילת פרק 2.

9. יצויין כי רש"י לשמות כ, ח ד"ה זכור פירש את המושג הזה של "אחת — שתיים" בדרך שונה וכמעט הפוכה מן הר"ן, כאשר הכוונה לשני פסוקים המכחישים זה את זה עד שתבוא תורה שבעל פה ותכריע ביניהם. זה לשונו: "זכור" ו"שמור" בדיבור אחד נאמרו, וכן "מחלליה מות יומת" — "וביום השבת שני כבשים", וכן "לא תלבש שעטנז" — "גדילים תעשה לך", וכן "עדות אשת אחיך" — "יבמה יבא עליה", הוא שנאמר "אחת דבר אלקים — שתיים זו שמעתי" (עכ"ל רש"י). כלומר, לפי רש"י הכוונה היא שמשני פסוקים סותרים יוצאת הלכה אחת, ואילו לפי הר"ן הכוונה היא שמתוך פסוק אחד יוצאות שתי הלכות! יצויין כי גם הגבעונים (שמואל ב, כא) התעלמו מפסוק זה ("לא יומתו") כפשוטו, כאשר ביקשו להרוג שבעה מבני ביתו של שאול המלך ("אל שאול ואל בית

ובעקבות הר"ן פירש רבינו עובדיה ספורנו (לדברים כד, טז) תוך כדי כך שמשייך את פשוטו של מקרא למקרה מאוד מסוים (במקביל לדין הכללי הנלמד על ידי המדרש). וזה לשונו (ד"ה לא יומתו אבות על בנים): אפילו על חטא המרד במלכות, שמנהג המלכים להרוג גם את בניהם¹⁰ שלא יקומו לשונאים למלכות, כעין (ישעיה יד, כא) "הכינו לבניו מטבח בעון אבות, כל יקומו וירשו ארץ ומלאו פני תבל ערים", פירושו: שונאים, כמו (שמואל-א, כח, טז) "ויהי ערך"¹¹. מכל מקום¹² אסרה תורה למלכינו להרוג זה בשביל זה בחמלת ה' על עמו¹³. וזה קיים אמציה מלך יהודה כאמרו (דברי הימים-ב, כה, ג-ד) "ויהי כאשר חזקה הממלכה עליו, ויהרוג את עבדיו המכים את המלך אביו, ואת בניהם לא המית, כי ככתוב בתורה בספר משה¹⁴ אשר צוה ה' לאמר לא ימותו אבות על בנים ובנים לא ימותו על אבות"¹⁵ (כי איש בחטאו ימותו) (עכ"ל). היוצא מדברי הספורנו, שמדרש ההלכה מלמד את הנורמה ואת ההלכה המחייבת במערכת המשפט בכל דיני התורה (פסול עדות של קרובים)¹⁶, ואילו פשוטו של מקרא מלמד את הדין החריג, הלא הוא האוקימתא של יחסי המלך כלפי מתנגדיו (שהרי מלך מאן דכר שמיה בפסוק בדברים!?). המדרש מלמד את הדין¹⁶, ואילו הפשט מלמד את החריג ואת הלפנים משורת הדין¹⁷.

(הדמים) על אשר עולל הוא להם בפרשת נוב עיר הכהנים (אשר לטענת הגבעונים מתו מרעב שבעה מאנשיהם עקב הפסקת הקשרים הכלכליים בינם ובין אנשי נוב עיר הכהנים — יבמות עט, א; במדבר רבה ח, ד; ילקוט שמעוני ח"ב רמז קנ"ד). ואמנם חז"ל הקשו על התנהגות דוד המלך בקושיית: והא כתיב "לא יומתו אבות על בנים" (כלומר, חז"ל בעלי המדרש הם המקשים על דוד מפשוטו של מקרא! — ועיין בגוף הפרק בהמשך — ומשיבים חז"ל בשם דוד את הוראת השעה שבדבר, באמרם: אמר ר' חייא בר אבא אמר ר' יוחנן, מוטב שתיעקר אותו מן התורה (במקרה דנן פירוש הפסוק על פי פשוטו של מקרא במישור ההלכתי) ואל יתחלל שם שמים בפרהסיא (שהיו אומרים האומות, אין אומה זו ראויים לידבק בה, שהרי פשטו ידיהם בגרים ליטול מזונותיהם ולא עשו בהם נקמה — רש"י). ומאידך כתוצאה מדרישת הגבעונים לדם ממש ואי הסכמתם להסתפק בדמים, קבע דוד "והגבעונים לא מבני ישראל המה", ואינם ראויים לבא בקהל ישראל, כי חסרות להם התכונות של "רחמים ביישנים וגומלי חסדים" המאפיינות את בני ישראל (ילקוט שם, ירושלמי קידושין פ"ד ה"א ועוד).

10. של המורדים. דייק הספורנו בכתבו 'מנהג המלכים' ולא כתב מנהג מלכי אומות העולם, באשר גם לפי דין תורה יש הצדקה מסוימת לפעולה זאת כאמצעי הגנה על המלכות, עקב הנטייה הטבעית של הבן לנקום את דם אביו שנהרג בדין מלכות. והרי המלך דן והורג שלא על פי דין תורה (רמב"ם הל' מלכים פרק ג הלכות ח, י).

11. הרי דין פעולת מנע מדין מלכות, שמא איש את רעהו חיים בלעו.

12. למרות ההצדקה מדין מורד במלכות.

13. כלומר, מטעם לפנים משורת הדין, כאשר על פי מידת הדין היתה הצדקה לכך.

14. חומש דברים נקרא בשם "ספר משה" או "ספר תורת משה" על פי "הואיל משה באר" (עיין הערה

4). ועיין עוד בסוגית חומש דברים — מדור א פרק 5 (ג).

15. אין זה ברור מדוע העדיף הספורנו את הפסוק בדברי הימים על פני הפסוק במלכים. יצויין שבמלכים כתוב "יומתו" (כלומר, על ידי אחרים, דהיינו בית דין) בעוד בדברי הימים כתוב "ימותו" שלשיטת הרמב"ן פירושו בידי שמים. וצ"ע.

16. כאמור, על יסוד ייתור הלשון עקב הסיפא של הפסוק.

17. לפי פירוש זה על פי פשוטו של מקרא. נאה ויפה מקומה של סוגיא זאת בחומש דברים (פרק כד)

את התפקיד הכפול של פשט ומדרש מצינו בפירוש הרד"ק למלכים-ב, ג, יט ("והכתים כל עיר מבצר, וכל עיר מבחור וכל עץ טוב תפילו..."), שם עולה בעית "בל תשחית" מדאורייתא. וזה לשונו: "כי הכתוב (דברים כ, יט) לא אמר 'לא תשחית את עצה' אלא כשיצורו על עיר, כמו שכתב הטעם (שם) 'כי ממנו תאכל'". ואף על פי שרז"ל קבלו (מכות כב, א) כי בכל מקום ובכל זמן אסור להשחית עץ מאכל — פשט הכתוב היא שלא אמר אלא בעת מצור. [כך שהפשט לימד את האפשרות למקרה חריג י.ג.]. ואפשר שהיתה מצוה לשעה כאלהו בהר הכרמל, שהקריב עולה בחוץ בשעת איסור במות [והפשט הוא אשר נתן לנביא אלישע את הבסיס להוראת השעה, כשם שגם אצל רבו מצאו סמך בכתוב (מלכים-א, יח, לא) להוראת השעה של רבו אליהו]. ובדרש (תנחומא פנחס ג; במדבר רבה כא, ז): כשאמר להם הנביא "וכל עץ טוב תפילו", אמרו לו 'הרי הוא אומר 'לא תשחית את עצה' ואתה אומר כן! אמר להם: על שאר האומות נאמר זה, אבל אומה זו נקלה ונבזה לפני ה', שנאמר (פסוק יח) 'ונקל זה בעיני ה'', ונאמר (דברים כג, ז) 'לא תדרוש שלומם וטובתם' — אלו אילנות טובות שלהם (עכ"ל הרד"ק). לפי פירוש שלישי זה של הרד"ק, הפשט מלמד הלכה לדורות במקרה החריג של אומה מסוימת.

ובעקבות הר"ן, הרד"ק והספורנו ניסח את יסוד סוגיתנו הרב מקלנבורג, בעל "הכתב והקבלה", (ד"ה אבות על בנים) המצביע על כך שלא רק הנ"ך פירש את הפסוק כפשוטו, אלא גם חז"ל עצמם (בעלי המדרש 'בעדות בנים') מפרשים את הכתוב כפשוטו¹⁸, וזה לשונו: ... אמנם ראייה ברורה יש יותר מן התלמוד עצמו, דמקשי (יבמות עט) סתמא דגמרא על דוד שמסר בני שאול להריגה על עון אביהם, והא כתיב "לא יומתו אבות על בנים"! הנה נראה מכאן שפשט הכתוב הוא כמשמעו! ... מפשטות דבריהם יראה שיש הבדל בין הדרשות הסותרות את הפשט¹⁹ לבין הדרשות המתחלפות מהפשט. כי הדברים המתחלפים הם בכח האפשר להיות שניהם צודקים²⁰. לכן בכל מקום שדרך הפשט אינו אלא נוטה ומחלף על הדרש, לא מתנגד אליו, אמרינן 'אין מקרא יוצא מידי פשוטו'²⁰ והדרש תיזכר, כי אז יהיה פשוטו של מקרא כוונה אחת והדרש כוונה שניה²¹. וזה לשון הרב מגילת אסתר (בשורש השני לספר המצוות): כשאמרו בגמרא סנהדרין 'מה תלמוד לומר וגו'', רצונם הוא אי ללמד בלבד שלא יומתו אבות בעון בנים, הרי כבר נאמר "איש בחטאו יומתו". לפי שדוחק הוא לומר שהכל יהיה מניעה (=אזהרה = לאו) אחת והוכפל הציווי בה לעבור עליו בלאו ועשה. אבל אין כוונתם שלא יהיה לו פשט אחר זולתי זה של עדות, עיין שם. ולזה מצאנו בכמה מקומות בתלמוד אחרי שדרשו את המקרא, מקשו 'פשטיה דקרא במאי כתיב'²². עיין: קידושין

- בין דין עני ואביון (פסוק טו) ובין דין גר יתום ואלמנה (פסוקים יז-יח). אלה הם הארבעה שאצלם נוהג הלפנים משורת הדין כדין מחייב. וכך כותב הספורנו בפסוק יח בנימוק אודות גר יתום ואלמנה (ד"ה ויפדך ה' אלקיך משם): 'שהשגיח על שפלותכם, ונכנס עמכם לפני משורת הדין לפדותכם'.
 18. וכבר הראינו לדעת (הערה 8) שדרשת חז"ל בנויה על ריבוי בפסוק, והיא נקודת המוצא של הדרשה, ולא על תפיסה לשונית שונה.
 19. שם נצטרך לחפש את תפקיד הפשט מחוץ לתחום ההלכה, כשההלכה היא הנלמדת ממדרשו.
 20. ובמקרה כזה אף הפשט ילמד הלכה.
 21. ושניהם באותו תחום, דהיינו הלכה. עתה שהרב מקלנבורג מסר לנו את נוסחתו הוא, מוסיף להביא חיזוק לדבריו מנושאי הכלים של ספר המצוות, ואף חוזר אל התרגום יונתן עצמו.
 22. כאשר הכוונה כי גם הפשט מלמד הלכה במקביל למדרש.

פ, ב; עירובין סג, ב; חולין קלג, א; ערכין ח, א. ולא יתעקש בזה רק איש נעוה לב. ויונתן בן עוזיאל הרכיב שתיהן שתרגם "לא יתקטלון אבהן לא בסהדות ולא בחובי בנין, ובנין לא יתקטלון לא בסהדות ולא בחובי אבהן" (עכ"ל הכתב והקבלה).

ראינו אפוא, כיצד הפשט והמדרש יכולים לתפקד זה ליד זה במישור של הלכה מחייבת מדאורייתא כאשר אין ביניהם סתירה וכל אחד יכול להשלים את השני. במקרה שלפנינו ("לא יומתו") המדרש מלמד את הכלל ואת הנורמה בעוד הפשט מלמד את הפרט ואת החריג. הרי אין כל סתירה בין "עון" ובין "עדות", ושניהם יכולים להתקיים ביחד על פי הנוסחא הנ"ל. והנה בדוגמא הבאה הרב מקלנבורג מראה שוב את כוחו לקיים את הפשט ליד המדרש, כאשר אין ביניהם אלא הנורמה לעומת החריג. הרי הכתוב קובע בסוגית "והחזיקה במבושיו" (דברים כה, יא) שהעונש המוטל על האשה הוא "וקצות את כפה" (שם פסוק יב). ושמה יחשוב החושב שזה עונש חמור ביותר, מוסיפה התורה לכתוב (שם שם) "לא תחוס עיניך"! יוצא בהשקפה ראשונה שמקרא מתפרש כפשוטו ממש! ²³. חז"ל קבעו שההלכה הנלמדת מפסוקנו היא ממון (ולא ממש), וכך מביא רש"י את דבריהם, ד"ה וקצות את כפה: ממון דמי בושתו, הכל לפי המבייש והמתבייש. או אינו אלא ידה ממש? נאמר כאן "לא תחוס" ונאמר להלן (יט, כא) בעדים זוממין "לא תחוס" ²⁴, מה להלן ממון אף כאן ממון (עכ"ל רש"י). לכאורה לפנינו דרשות סותרות ולא דרשות מתחלפות. אולם גם בזה מבאר בעל הכתב והקבלה שהמדרש ילמד את ההלכה המחייבת על פי הנורמה, דהיינו תשלומי ממון על הבושה שגרמה לו, ואילו הפשט ילמד את המקרה החריג, אשר במקרה כזה מותר אף לקצוץ את ידה — אבל לא כעונש שהוטל עליה על ידי בית דין, אלא כהוראת שעה בשעת מעשה. וזה לשונו (ד"ה והחזיקה במבושיו): מקום שיש בו סכנת נפשות, "וקצות את כפה" — מצוה על כל הרואה זאת במקום שיש בו סכנת נפשות למנעה מהשתדלותה זאת גם ע"י חתיכת ידה, אם אי אפשר להציל את האיש (התוקף את בעלה) באופן אחר ²⁵ — "לא תחוס עיניך". יוצא באי אפשר למנוע סכנת האיש אלא באבדת נפש האשה המחזקת במקום הסכנה, לא נימנע מלהאביד נפשה ולהרגה — כן הוא פשטא דקרא לפירוש הספרי (עכ"ל). הרי שגם לפי חז"ל ²⁵ וגם לפי הכתב והקבלה, "וקצות את כפה" יכול להתפרש כפשוטה כהלכה מחייבת במצב חריג [בסיטואציה החריגה].

אנו חוזרים עתה לשיטת הר"ן לעיל, ומוצאים שמקורו איתן אצל הרמב"ן (ב"משפט החרם") לויקרא כז, כט ד"ה כל חרם אשר יחרם מן האדם (לא יפדה, מות יומת): היוצא ליהרג ואמר אחד "ערכו עלי" לא אמר כלום, "מות יומת", הרי הוא הולך למות לפיכך לא יפדה, אין לו דמים ולא ערך ²⁶, לשון רש"י. ורבותינו נחלקו בדבר, יש מהם אומרים (ערכין י,

23. כי אם הכוונה לממון, מה פשר ה"לא תחוס עיניך", שאינו כתוב אצל נזק, צער, ריפוי או שבת!

24. ושם יש בהחלט צורך לכתוב "לא תחוס עיניך" לפני "נפש בנפש עין בעין שן בשן רגל ברגל", שהרי בסופו של דבר לא עשה לו מאומה, רק זמם לעשות, ולכן הו"א להקל, קמ"ל "לא תחוס עיניך".

25. והשוה במקביל בגמרא (בבא קמא כח, א) "וקצות את כפה" — במה דברים אמורים בשיכולה להציל (את בעלה) ע"י דבר אחר, אבל שאינה יכולה להציל ע"י דבר אחר, נעשה ידה כשליח בית דין ופטורה.

26. כלומר, הסיפא של הכתוב מגמק את הרישא.

(ב) שהוא אזהרה לחייבי מיתות שאין לוקחים מהם כופר לפטרם²⁷. ועל דרך הפשט יאמר הכתוב כי כל המתרים משלו ... הרי הן חרמים לכהנים, ואין להם פדיון, אבל המתרים מן האדם שאינו שלו, כגון הנלחמים על אויביהם ונודרים נדר "אם נתון תתן את העם הזה בידי והחרמתי את עריהם" (במדבר כא, ב) ימותו כל האדם הנמצא בהם²⁸ ... ומצינו אנשי יבש גלעד שעברו על שבועת הקהל²⁹ ... וכתוב (שופטים כא, י): "וישלחו ... שנים עשר אלף איש מבני חיל ... והכיתם את יושבי יבש גלעד לפי חרב" ... ולכך אני אומר כי מן הכתוב הזה יצא להם הדין הזה ... והוא חיובן של אנשי יבש גלעד ושל יהונתן ... "כי מות תמות יהונתן" (שמואל-א, יד, מד) ... ולדעת רבותינו ז"ל יתכן שיהיה הכתוב הזה³⁰ כולל דברים רבים, כמו (ויקרא יט, כו) "לא תאכלו על הדם"³¹, וכמו "לא יומתו אבות על בנים", שהם דורשים אותו בפסול עדות הקרובים, והכתוב אומר בו עוד "ואת בני המכים לא המית ככתוב בספר תורת משה אשר צוה ה' לאמר לא יומתו אבות על בנים ובנים לא יומתו על אבות". וכן זה³² יכול דין המעריך מחוייבי מיתה³³ ודין מי שמחרימים אותו בעת הכבוש כמו שאמרנו, והעובר על החרם של בית דין הגדול או של מלך בישראל כענין מעשה שאול. וזהו שנאמר שם³⁴ "ויפדו העם את יונתן ולא מת" (שמואל-א, יד, מה), כי כלפי מה שאמרה בו תורה "לא יפדה — מות יומת" אמר שם "ויפדו העם את יונתן ולא מת" ... (עכ"ל הרמב"ן). מפורש יוצא מפי הפרשן הגדול שבראשונים, הרמב"ן ז"ל, שפשוטו של מקרא יכול לתפקד מדאורייתא במישור ההלכתי, ליד ובמקביל למדרש הכתוב על ידי המידות שהתורה נדרשת בהן. אם כן יסוד העיקרון אצל הרמב"ן, ממנו לר"ן, ממנו לספורנו, ממנו לבעל "הכתב

27. אם כן, לפי רש"י זוהי שלילה, ולפי רבותינו זוהי אזהרה. והרמב"ן מעמיד את שתי הדעות זו ליד זו בלי 'אבל' אלא בוי"ו החיבור, כלומר הוא רואה אותם מתקיימים זה ליד זה כאשר אין סתירה ביניהם באותו מישור הלכתי. וכן להלן כאשר הרמב"ן מביא את פירושו הוא על דרך הפשט (ראה להלן), גם פירוש זה יכול לעמוד ליד השנים הקודמים כ'דרשות מתחלפות'. [אשר להבדל בין שלילה ואזהרה, עיין בספר המצוות של הרמב"ם, השורש השמיני, שם הרחיב את הדיבור בזה].

28. סוגיא זאת של החרם שנדרו בני ישראל בפרשת חוקת (כתוצאה מהתקפת הכנעני אחרי מות אהרן) ואשר התורה מעידה עליו שקיימו אותו ("ויחרם אתהם ואת עריהם") נוגעת לצפירי הנפש של אמונתנו בתורה מן השמים, באשר משתמע כאילו "ויחרם אתהם" נכתב אחרי שעברו את הירדן ונכנסו לארץ. עיין שם בפירוש הרמב"ן, ב'ביקורת' הקשה של אברבנאל על שיטתו (... 'והרמב"ן נטה אחרי הראב"ע, והתיימה משלימות תורתו וקדושתו שיצא מפיו ...), ועיין בפירושו לספורנו שם.

29. שדינה כחרם.

30. "כל חרם אשר יחרם מן האדם ... מות יומת".

31. ועיין בזה ברמב"ם ספר המצוות השורש התשיעי ('שאיין למנות את עצם הלאוין והעשה, אלא את העניינים שמוזהרים ושמצווים עליהם') בו עוסק ב'לאו שבכללות', דהיינו 'לאו אחד הכולל עניינים רבים', שאין לוקין עליו. במסגרת ההיא מדגים הרמב"ם את המושג מן האיסור של "לא תאכלו על הדם" ממנו לומדים 'חמשה עניינים שכולם באזהרה וכולם נכללים תחת לאו זה'.

32. "כל חרם אשר יחרם וכו'". כלומר, גם בפסוק "כל חרם" מצאנו גם מדרש וגם פשט זה ליד זה במישור ההלכתי.

33. כפירוש רש"י.

34. ראה מלשון הכתוב בנ"ך שסוגית שאול ויהונתן מתיחסת במישורין לפסוק "כל חרם אשר יחרם מן האדם לא יפדה מות יומת", כשם שהכתוב במלכים ("לא יומתו") מתיחס במישורין לפסוק בדברים.

והקבלה" וממנו לכל אלה הלומדים תורה על טהרת הקודש, עד לאחרוני האחרונים כמבואר להלן.

הנה, אם כן, מצינו את פשוטו של מקרא מתפקד במישור ההלכתי המחייב לדורות, או כנורמה במקביל ובשווה אל ההלכה הנלמדת ממדרש חז"ל, או כחריג המחייב בתנאים מסוימים בלבד. אלו (המדרש) ואלו (הפשט) דברי הלכה הם, ואין בינם ולא כלום הן מבחינת מקורם והן מבחינת תקפם המחייב.

נותר עתה לברר מהם הגבולות (אם בכלל) לרשות הניתנת ללמוד הלכה מחייבת מתוך פשוטו של מקרא בבחינת "אחת דבר אלהים — שתיים זו שמענו". הנחה אותנו בעל "הכתב והקבלה"³⁵ בדיון אודות מצות המלך³⁶ ובהבנת "המשנה תורה" שעליו לכתוב מתוקף היותו מלך. בעוד חז"ל (סנהדרין כא, ב) פירשו על שני ספרי תורה, 'אחת שיוצאת ונכנסת עמו ואחת שמונחת לו בבית גזיו', כותב הרב מקלנבורג: ... וראיתי ברנ"ו³⁷ שאמר מלת "משנה" כמו פירוש וביאור דברים. וחיבורי החכמים נקראים "משנה", לפי שהתורה שבעל פה היא פירוש לתורה שבכתב. וכן כאן, "משנה תורה" — פירוש התורה. ואף על פי שדברים שבע"פ אי אתה רשאי לכתבם³⁸, למלך חייבה התורה שיכתבם³⁹ מטעם שאמר "וקרא בו כל ימי חייו", וזהו "וכתב לו" — לבדו הוא יעשה כן⁴⁰, והכתיבה תהיה "מלפני הכהנים הלויים" — הם

35. אשר ידיו רב לו בכושר זה של חידוש הלכה מתוך הפשט — עיין בפירושו לדברים טז, ח ד"ה ששת ימים; ויקרא כה, ט ד"ה והעברת שופר; שמות יב, יד בסוגית "תשביתו" ועוד (ועיין בזה בפרקי מבוא שכתבנו לספר הכתב והקבלה). ועיין עוד בהרחבה במדור ה פרק 5.

36. דברים יז, יח ד"ה (וכתב לו) את משנה התורה הזאת.

37. הוא הרב נפתלי ויזל מראשוני המשכילים בתקופת משה מנדלסון — המכונה הרמ"ד — אשר חיבוריו הראשונים (ובעיקר פירושו הקלאסי על פרקי אבות) זכו להסכמות נלהבות מגדולי הדור, ביניהם הרב יחזקאל לנדאו, בעל נודע ביהודה. אולם כאשר התחבר אל הרמ"ד, ובעיקר אחרי פירסום מאמרו "דברי שלום ואמת", יצא נגדו ה"נודע ביהודה" בחריפות יתירה בלחמו את מלחמת ה' נגד המחדשים. בסוף ימיו, כאשר ראה כיצד תלמידיו לא הבינו את דרכו אל נכונה, נאלץ היה לצאת בכתיבה פומבית נגדם. אמונתו הטהורה ויראת השמים שלו אשר קדמו לחכמתו בתורה (כי רבה היתה) לא היו מנת חלקם של 'תלמידיו'. דרישתו לצרף לימודים כלליים לתוכנית הלימודים של בני תורה ("כל תלמיד חכם שאין בו דעה נבילה טובה ממנו" — על פי הבנתו מוסב על לימודים כלליים) הובנה על ידם כמבוא להתפרקות מעול תורה ומצוות, והתוצאות לא איחרו לבוא. בעל הכתב והקבלה מביא מדבריו ללא הסתייגות אישית (רנ"ו כתב את הפירוש לויקרא במסגרת 'הביאור' הידוע של מנדלסון) כשם שהביא גם מדברי הרמ"ד. בתקופתו עדיין היו אלה כשרים לבוא בקהל של היהדות הנאמנה (הגאון רבי יעקב עמדין — היעב"ץ — פונה במכתב אל הרמ"ד בשם 'תלמידי מחמד עיני') וזכורים דברי הרשכבה"ג, רבי משה סופר ("החתם סופר") אשר העיר רק 'ובספרי רמ"ד אל תשלחו יד' — וגם הערה קצרה זאת ניתנת לפירושים שונים, ואכמ"ל.

38. גיטין ס, ב דרש רבי יהודה בר נחמני מתורגמניה דרבי שמעון בן לקיש — כתיב "כתוב לך את הדברים האלה" (שמות לד, כז) וכתיב "כי על פי הדברים האלה" (שם שם)! הא כיצד? דברים שבכתב אי אתה רשאי לאמרם על פה, דברים שבעל פה אי אתה רשאי לאמרם בכתב (עכ"ל הגמרא). קשה אפוא לרנ"ו על פירושו הוא, באשר הוא סותר גמרא מפורשת. על זה משיב שיש כאן גזירת הכתוב בדין מלכות.

39. כשם שקבעה התורה כמה וכמה דינים חריגים בדיני מלכות, ויהא זה כאחד מהם.

40. הרי גזירת הכתוב אמורה.

ראשי סנהדראות אנשי קבלה, הם ימסרו לו הידיעות הללו הנשגבות מדעת ההמון⁴¹. ועל ספר תורה הזאת שהתחברה עימה המשנה צוה "והיתה עמו וקרא בו כל ימי חייו". עד כאן דבריו⁴². ואין אנו מקבלים פירוש זה⁴³, כי אין אנו רשאים לחדש במצוה פירוש שאין לו יסוד מפי מקבלי התורה שבעל פה (עכ"ל הכתב והקבלה).

העמדה המיוצגת על ידי הרנ"ו היא בבחינת 'הפה שאסר הוא הפה שהתיר'. התורה אשר אסרה באיסור כרת את אשת אח, היא אשר חייבה אותה במצות עשה דאורייתא במצות יבום. התורה אשר אסרה באיסור סקילה את חילול שבת על ידי עשיית אחת מן המלאכות, היא אשר חייבה את חילול השבת "וביום השבת שני כבשים בני שנה תמימים"⁴⁴. לכן, טוען הרנ"ו, התורה אשר אסרה את כתיבת תורה שבעל פה היא אשר חייבה אותה במסגרת הדינים הרבים היוצאים מן הכלל בפרשת המלך. לא כן, טוען כנגדו הרב מקלנבורג, הפה שאסר הוא אמנם הפה שהתיר — ומה לי הכא ומה לי התם — רק כאשר הפה שהתיר אמנם כתוב במפורש בתורה⁴⁵. אבל, טוען "הכתב והקבלה", לא כך המקרה שלנו, כתבה התורה "משנה תורה" ואנו שואלים למה הכוונה. אילו היה רק פירוש אחד לגטימי למילים אלה, היה הצדק עם הרנ"ו שהפה התיר. אבל, כידוע, כמה וכמה פירושים הולמים את המלים "משנה תורה", ולכן המוציא מלים אלה מפירושם הנכון או הלגיטימי או האפשרי, כדי לתת להן משמעות הסותרת את ההלכה המקובלת⁴⁶ — עליו להביא את הראיה. כשם שאין אנו רשאים לחדש בכתוב פירוש במצוה נגד הכתוב במקום אחר בתורה⁴⁷, כך אין אנו רשאים לפרש פסוק נגד המקובל אצלנו בתורה שבעל פה, כל עוד פירוש זה הוא רק במסגרת האפשרי ולא המוכרח⁴⁸. אם

41. חיזוק אפוא, בפשוטו של מקרא לגזירת הכתוב שגילה הרנ"ו בסוגית משנה תורה. אילו היה מדובר על ספר תורה שני כדרשת חז"ל, לשם מה נחוצים כהנים ולויים להיות נוכחים בזמן ההעתקה מספר מוגה לספר חדש!

42. של הרנ"ו, ועתה מביא הכתב והקבלה את הסתייגותו העקרונית מעצם סוג החידוש שבפירושו של הרנ"ו.

43. פירוש זה דייקא, ולא פרשן זה!

44. חזקוני במדבר כז, ט ד"ה וביום השבת: בכל הקרבנות כתיב ביה הקרבה או עשייה, ובשבת הואיל ונאסרה בה מלאכה, מפני כבודה לא נאמר בקרבנותיה הקרבה ועשייה כאילו אין מלאכה נעשית בהם (עכ"ל). ועיין לעיל ברש"י ל"שמור וזכור בדיבור אחד" בהערה 9.

45. "יבמה יבוא עליה ולקחה לו לאשה ויבמה".

46. במקרה דנן ההלכה המקובלת היא מדין תורה שבעל פה המבארת (דורשת הסתירה בין "כתוב לך" ובין "על פי הדברים") ולא תורה שבכתב ממש. היה אפוא מקום לומר כי הלכה כזאת היא קלת הביטול — אפילו על ידי פירוש אפשרי ב"משנה תורה" לעומת פירוש מוכרח. אבל לא כך סבור הכתב והקבלה, באשר אצלו אין כל נפקא מינה מבחינת תוקף הדין אם הוא מדאורייתא בכתב או מדאורייתא ע"י המידות והמדרש.

47. אי אפשר לומר שעבד עברי (נרצע) עובד עד שימות ('לעולם'), באשר זה סותר את הפסוק המפורש "עד שנת היובל יעבד עמך".

48. פירושים הלכתיים לגיטימיים בפשוטו של מקרא כחלק ההלכתי של התורה מצינו לרוב, לא רק אצל בעל "הכתב והקבלה" (עיין לעיל הערה 35), אלא גם אצל הנצי"ב בהעמק דבר (ויקרא כז, ב ד"ה ואם מכר; במדבר לה, ל ד"ה ועד אחד לא יענה; שמות כח, לא ד"ה מעיל אפוד ועוד). כמו כן הגדיל לעשות בזה ה"משך חכמה" (דברים כב, ב ד"ה והשבות לו; שם כא, ז ד"ה אשר ימצא לו ועוד). גם בעל אור החיים לא טמן ידו בצלחת ('ולפעמים אמשך בקסת הסופר בפשטי הכתובים

אפשר לפרש את הכתוב 'הסתום' בהתאם למפורש בקבלת חז"ל הנאמנה, המוציא מאפשרות זאת — עליו להביא את הראיה!

בפרק זה אנו עוסקים בפשוטו של מקרא המלמד הלכה דאורייתא מחייבת, כנורמה או כחריגה, במקביל למדרש הלכה את אותם הכתובים. בפרק הבא נעסוק בהלכות שגדולי הדורות — ראשונים ואחרונים — למדו 'מפי הגבורה' (חיג יסיר!) מפשוטם של מקראות, ללא כל זיקה ישירה או עקיפה אל פירושי חז"ל, ויחד עם זאת ללא כל סתירה לדבריהם. כנושא 'מעבר' אנו פונים אל בית מדרשו של הגר"א מוילנא המגלה לנו את כוח פשוטו של מקרא ללמד מצוה דאורייתא שאינה מחייבת! כלומר, זוהי מצוה אשר המקיים אותה יזכה לשכר מצוה, ואילו המוותר עליה אינו נענש, באשר לא ביטל מצות עשה מן התורה (וממילא אינה נמנית בתרי"ג). בסוגית מצות אכילת מצה קובעת התורה (שמות יב, טז) "שבעת ימים מצות תאכלו". ומפרש רש"י (בעקבות המכילתא): ובמקום אחר (דברים טז, ח) הוא אומר "ששת ימים תאכל מצות", למד על שביעי של פסח שאינו חובה לאכול מצה, ובלבד שלא יאכל חמץ. מניין אף ששה רשות? תלמוד לומר "ששת ימים". זו מידה בתורה: 'דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד, לא ללמד על עצמו בלבד יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא' — מה שביעי רשות אף ששה רשות. יכול אף לילה הראשון רשות? ת"ל "בערב תאכלו מצות" — הכתוב קבעו חובה (עכ"ל רש"י)⁴⁹. אם ישאל השואל על מדרש חז"ל זה: הרי אפשר היה להסתפק בפסוק "בערב תאכלו מצות" בלבד, אם אמנם אין כל מצות אכילת מצה בשאר הימים, כפי שאמנם נקבע בהלכה, לשם מה כתבה התורה "שבעה" ואח"כ "ששה" כאשר השני מבטל לחלוטין את הראשון? ⁵⁰ מדרשי ההלכה התייחסו לשאלה זאת ופתרו אותה בדרך המדרש. הנה בפסחים לח, ב: תניא, יכול יוצא אדם ידי חובתו בחלות תודה ובריקקי נזיר⁵¹,

בדרך שונה מדרשת חז"ל). אולם פירושים אלה והדומים להם בכל הספרות הפרשנית אינם מענינו של פרק זה, באשר שם אין מדובר על פירושים בפשט מקבילים לדרשות חז"ל לאותן המלים. במקורות הנ"ל עוסקים בפירושים מחודשים על דרך הפשט, ללא כל התייחסות לדברי חז"ל, כאשר הפרשן לומד הלכה דאורייתא מחייבת מפשוטו של מקרא 'מפי הגבורה'. על דרך זאת בלימוד תורה ידובר בפרק הבא.

49. אע"פ שביאור דברי רש"י אלה אינו מענינו העיקרי של הנושא, מאחר ודברי רש"י ידועים בעל פה ע"י כל תלמיד או תלמידה כבר בבי"ס יסודי, והיות ודבריו מוקשים עד למאד מכמה וכמה טעמים, ראינו אל נכון להעיר מספר הערות להרחבת דעתנו בדברי פרשנדתא. אנו מרכזים את ההערות כאן באכסניא אחת, אחרי שהבאנו את דבריו במלואם, למען ירוץ בו הקורא בדבריו עוד טרם יעיין בהערותינו. והננו להעיר (מתוך הספרות הענפה): (א) מניין שדוקא היום השביעי הוא זה שאינו חובה (בחומש דברים אין כל התייחסות להתחלת ימי אכילת מצה בט"ו בניסן). (ב) היום השביעי לא יוצא מן הכלל אלא לא נכנס אל הכלל! זאת על פי הדגם הקלאסי לכלל הזה (יבמות ד, א) ששלמים היו בכלל של קדשים, ויצאו מן הכלל בזה שהוזכרו בנפרד מן ובנוסף על הכלל באיסור אכילה בטומאה ועונש כרת. אצלנו היום השביעי לא נזכר בנפרד אלא לא הוזכר בכלל בפסוק "ששת ימים". (ג) פירוש הפסוק בשמות יב, יח "בראשון בארבעה עשר יום לחודש בערב תאכלו מצות", על פי דרך התורה שהיום הולך אחר הלילה ("ויהי ערב ויהי בוקר"), הוא שיש מצוה לאכול מצה כליל י"ד ולא כליל ט"ו! כאמור, באנו רק להעיר, כי הספרות בזה גדולה ורחבה, ודברי פרשנדתא צריכים תלמוד.

50. על דרך החידוד אפשר לשאול, מתי, על פי האריתמטיקה של תורה, שבעה פלוס ששה = 0!!

51. אלה ואלה באים מצה ולא חמץ, ולכן הו"א שהם כשרים לאכילת מצת חובה של "בערב תאכלו מצות".

תלמוד לומר "שבעת ימים מצות תאכלו" — מזה הנאכלת לשבעה, יצאו אלו שאין נאכלים לשבעה אלא ליום ולילה⁵². והנה עוד דרשה של חז"ל המתיחסת במישרין לסתירה שבין "שבעת" ובין "ששת". מנחות סו, א: כתוב אחד אומר "שבעת ימים מצות תאכלו" וכתוב אחד אומר "ששת ימים תאכל מצות". הא כיצד? מזה שאי אתה יכול לאוכלה שבעה מן החדש אתה יכול לאוכלה ששה מן החדש⁵³. הרי שתי דרשות המצדיקות את כתיבת "שבעת ימים", ממילא יש צורך 'לבטל' או 'לנטרל' את הכתוב ההוא כדי שלא נחשוב שחובה לאכול מצה כל שבעה. זאת עשתה התורה על ידי "ששת ימים" ובאמצעות המידות שהתורה נדרשת בהן⁵⁴.

וחוזרים אנו ושואלים — פשטיה דקרא במאי עסיק! הרי בכל זאת כתוב "שבעת" (או "ששת") ימים מצות תאכלו! על זה משיב הגר"א⁵⁵: כל שבעה — מצוה, ואינו קורא לה רשות אלא לגבי לילה ראשון שהוא חובה, "ומצוה" לגבי "חובה" — "רשות" קרי ליה, אעפ"כ מצוה דאורייתא היא (עכ"ל)⁵⁶. הרי פשוטו של מקרא מלמד מצוה דאורייתא, שהמקיימה זוכה לשכר על קיום מצוה דאורייתא⁵⁷. ואמנם כך מצינו יסוד זה בצורה מפורשת אצל החזקוני, אשר קדם לגר"א בתפיסה זאת בפסוקנו במאות בשנים⁵⁸. וזה לשון החזקוני

52. כמבואר כל אחד ואחד במקומו. מעין דרשה זאת מצינו אצל חז"ל שמצות "בסוכות תשבו שבעת ימים" מחייבת סוכה היכולה לעמוד שבעה ימים.

53. לפי שהעומר שהוא קרב בט"ז בניסן הוא מתיר לאכול מן החדש, וביום הראשון שהוא ט"ו לחודש אסור לאכול עוד מן החדש — תורה תמימה.

54. ואם ישאל השואל מדוע "ששת" כתוב בדברים ו"שבעת" כתוב בשמות (ועיין מדור ב פרק 7, שם נראה ששאלה זאת היא לא רק מוצדקת, אלא אף מתחייבת לפי עומק פשוטו של מקרא), אף אנו נשיב לו כי "ששת" מתבקש דוקא בדברים, באשר דין זה כתוב (פסוק ח) מיד אחרי (פסוק ז בסיפא) "ופנית בבוקר" (כלומר למחרת היום הראשון של פסח, דהיינו ט"ז בבוקר כי כל הקרבנות טעונים לינה בירושלים) "והלכת לאהלך". הרי שיום אחד מן השבעה כבר עבר, ונותרו אפוא "ששת ימים".

55. מובא ב"מעשה רב" של תלמיד הגר"א סימן קפ"ה, וכן מובא בשמו בסידור אוצר ישראל.

56. והשוה סוטה מד, א משנה: במה דברים אמורים (שאינן הכל יוצאים למערכות המלחמה) במלחמת הרשות, אבל במלחמת מצוה הכל יוצאים, אפילו חתן מחדרו וכלה מחופתה. אמר רב יהודה: במה דברים אמורים במלחמת מצוה, אבל במלחמת חובה הכל יוצאים, אפילו חתן מחדרו וכלה מחופתה. גמרא מד, ב: אמר רבי יוחנן: "רשות" דרבנן זו היא "מצוה" דרבי יהודה, "מצוה" דרבנן זו היא "חובה" דרבי יהודה ... נפקא מינה לעוסק במצוה (ולא רשות) שפטור מן המצוה.

57. אף על פי שאינו חייב לקיימה. כלומר מצוה קיומית ולא מצוה חיובית. מסופר שהגר"א הקפיד לאכול שלוש סעודות בשביעי של פסח כדי לקיים מצוה זאת בכל הידורה. ובענין "מצוה" זו שאינו חובה כתב כך גם החתם סופר (יורה דעה סימן קצא). גם המשנה ברורה (לאור"ח סימן תע"ה סעיף ז' 'אין חיוב אכילת מצה אלא בלילה הראשון בלבד') כותב (ס"ק מד"מה): 'דכתיב "בערב תאכלו מצות", אבל שאר כל הלילות וכל הימים אינו מוזהר אלא שלא לאכול חמץ. ואף דמחוייב לאכול פת ביום טוב ... יכול לצאת במצה עשירה ... ובשם הגר"א כתבו דעל כל פנים מצוה איכא לאכול מצה כל שבעה, רק שאינו חייב' (עכ"ל החפץ חיים). גם בעל ערוך השולחן כתב 'שאינן זה מצות עשה, אלא רצון ה' שיאכלו בני ישראל מצה כל ימי הפסח' (ועל מושג זה של 'רצון ה' עיין מדור זה פרק 9).

58. לא תמיד עמד פירוש יקר זה של אחד הראשונים לנגד עיניהם של גדולי התורה, ולכן אין להתפלא שלא התייחסו אליו כמו שהתייחסו אל שאר הראשונים מפרשי המקרא. יצויין כי דוקא בימינו אנו זכינו לשתי מהדורות חשובות של החזקוני. הראשונה על ידי הרב שעוועל ז"ל, הידוע לכל לומדי

לשמות יב, יח ד"ה עד יום האחד ועשרים: ... יש לך דברים שמקבלים שכר בעשייתם, ולא עונש כשאין עושים אותם⁵⁹ (עכ"ל). כי זאת לדעת, יש גם מצוות במנין תרי"ג שאינן חובה כי אם מצוה. הנה קובע בעל ספר החינוך במצוה מג⁶⁰: ליעד אמה עבריה, כלומר, שאותו ישראלי שקנה אמה עבריה שישאנה לו לאשה ... והעובר על זה ולא יעדה לא לו ולא לבנו ולא סייע בפדיונה⁶¹, לא קיים מצוה זו. אבל אין לכופו לפי הדומה על קיום מצוה זו⁶², שהרי כתוב שם בפירוש "ואם שלש אלה לא יעשה לה"⁶³, מכלל שהתורה הניחה הדבר ברצונו, ואם נשאה לאשה או השיאה לבנו, עשה כראוי ותבא עליו ברכה, ובנים טובים וכשרים ראויים לצאת מזיווגם (עכ"ל בעל ספר החינוך). ואולם הבדל יש בין דברי החינוך ובין שיטת הגר"א — חזקוני: במקרה של אמה עבריה מצינו את הקביעה של רשות לעומת חובה ("והפדה") מפורש בתורה ("אם ... לא יעשה") — הרי שהרשות נתונה ונקבעה בדאורייתא עצמה. זאת לעומת חידוש החזקוני — גר"א שאין כל בסיס לדין רשות בתורה שבכתב, פרט לסתירה בפשט בין "שבעת" ובין "ששת", כאשר המקסימום בפשט המתבקש מסתירה זאת הוא שיום השביעי (או אחד הימים) הוא רשות. מאידך גיסא, שיטת החזקוני — גר"א יכולה להסתמך על עצם הקביעה של התורה עצמה שישנן מצוות עשה (אפילו במסגרת תרי"ג) שהתורה קבעה אותן כרשות. עתה שהמושג כבר קיים (ובזה אין מקום לחלוק) יש מקום ליישם או להרחיב את עצם המושג (מצות עשה רשות) למקומות בהם התורה לא קבעה זאת, בבחינת דברי תורה עשירים במקום אחד ועניים במקום אחר, ויבוא העני ויקבל מן העשיר⁶⁴.

מפרשי התורה, והשניה על ידי אברך מצוין ומצליח רבי משה מנחם אהרן שליט"א, אשר הגדיל לעשות אחרי מהדורת הרב שעוועל, ואף הפליא לעשות ביחסו המכובד לאותה מהדורה אשר עליה ומעבר לה בא לחדש.

59. ביאור הרב אהרן שליט"א: וקרוב לזה בספר המנהיג הלכות תפילה סימן פה לענין הא דאיתא דתפילת ערבית רשות, דהיינו שאינו מחוייב לעשות, ואם לא עשה אינו נענש על כך, אבל אם עשה — קיים מצוה ומקבל שכר. ועיין גם בפרי מגדים פתיחה כוללת ריש חלק ג לענין צדקה וגמילות חסדים לאחר שכבר נתן כפי השעור הראוי. ועיין גם בפירוש הר"ח בבא קמא ט, ב לענין שאם זימן לו הקב"ה ממון שלא מעמלו ומיגיעו, הרשות בידו. ורש"י לקמן (שמות) כ, א 'אין אלקים אלא דין' כתב, לפי שיש פרשיות בתורה שאם עשאו אדם מקבל שכר, ואם לאו, אינו מקבל פורענות, יכול אף עשרת הדברות כן, ת"ל "וידבר אלקים". ועיין בפחד יצחק שבועות מאמר לז בהסבר הענין, עד כאן לשון הרב אהרן שליט"א. ועיין בפירוש רבינו אברהם אבן עזרא (לשמות יב, טו ד"ה שבעת ימים ובפירוש מחוקקי יהודה), שם סתם ראב"ע: 'והנה הזכיר על הפסח שבעת ימים תאכל מצות חיוב על דרך הפשט'. ואמנם לית מאן דפליג ש"תאכלו" הוא 'חיוב על דרך הפשט', והדרה קושיא לדוכתה — מה מלמד פשט זה.

60. ליעד אמה עבריה.

61. מצוה מד: פדיית אמה עבריה.

62. שהרי כופין על כל מצוות עשה, וכן מצינו במצוה ו' (מצות אכילת בשר הפסח) שם כתב החינוך: 'והעובר עליה ביטל עשה, וכלל גדול בכל התורה לכל האומר שיבטל מצות עשה שכופין אותו בית דין אם כח בידם עד שיקיימו' (עכ"ל).

63. הרי שטר ושוברו בצדו.

64. ועיין עוד בדברינו בפרקי מבוא לפירוש "משך חכמה" על התורה פרק ד.

נספח למדור א פרק 1

וכן מצינו אצל ר' מאיר שמחה בעל "משך חכמה" בפירושו לסוגית (שמות כא, ו) "ועבדו לעולם", שחז"ל פירשו עד היובל. וזה לשונו [הביאורים בסגריים לקוחים מן הפירוש שלנו למשך חכמה]:

יש לעיין בעבד עברי שנמכר בזמן שהיובל נוהג, ובתוך שש בטלו היובלות, כמו בשעה שהגלה עשרת השבטים, שלא היו כל יושביה עליה [רמב"ם הלכות שמיטה ויובל י, ח: משגלה שבט ראובן ושבט לוי וחצי שבט מנשה בטלו היובלות, שנאמר (ויקרא כה, י) "וקראתם דרור בארץ לכל יושביה" — בזמן שכל יושביה עליה. והוא שלא יהיו מעורבים שבט בשבט אלא כולם יושבים כתיקנם... הלכה ט: ובזמן שהיובל נוהג דין עבד עברי... כיון שאין עבד עברי נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג, מי פקע עבדותו, או דילמא נשאר עבד עברי כמו שדה אחוזה [שבמקרה כזה לא תשוב לבעליה, כאשר אין יובל להחזירה]. ואם כן, הרי הנרצע שאינו יוצא בגרעון כסף ויוצא רק ביובל, אם יהיה היובל הוי אפקעתא דרחמנא. ואם לא היה היובל, שנבטל היובל, נשאר עבד "לעולם" — כל חיי האדון [כיון רבינו בזה לברייתא דרשב"י המפרשת "לעולם" כפשוטו — עד שימות, דהיינו האדון! כי הנרצע יוצא במיתת האדון]. ומדויק הכתוב "ועבדו לעולם" לפי פשוטו, שהוא עובד אותו לעולם [דהיינו עד שימות או האדון או העבד] רק אם יהיה היובל מפקיע, והבן [ועיין בזה עוד להלן במדור זה פרק 4 ("עין תחת עין") עמוד 66].

וכבר אצל בעלי התוספות מצינו שהם לומדים מפשוטו של מקרא במקביל למדרש חז"ל (תוספות גדה מב, ב ד"ה מה תלמוד לומר "והאוכל" ליתן שיעור אכילה לנוגע ולנושא)... ואם תאמר דבפרק בהמה המקשה (חולין עא, א) מפיק טומאה בלועה מהאי קרא "והאוכל מנבלתה יכבס בגדיו וטמא עד הערב", מי לא עסקינן דאכל סמוך לשקיעת החמה. והשתא הא דקאמר הכא האי "אוכל" לאו אכילה מחש היא, אלא ליתן שיעור לאכילה לנוגע ולנושא. ויש לומר דהתם מפיק משום שאין מקרא יוצא מידי פשוטו.

ובעוד אנו רואים כיצד לימוד הכתוב על פי פשוטו של מקרא יכול ללמד הלכה דאורייתא במקביל למה שדרשו חז"ל אותו כתוב, היה זה רבינו חיים בן עטר אשר טרח להזהיר שלא נעבור את הגבול — יהא הפירוש אשר יהא סביר, ולפי דרכם של חז"ל עצמם — לאפוקי שמעתתא אליבא דהלכתא בניגוד להכרעת חז"ל בהלכה. וזה לשונו בסוגית מצות כיבוד אב ואם (ויקרא יט, ג ד"ה ואביו תיראו): ... כשנשכיל... החשיב הכתוב האב יותר מן האם... גם הסמיך האב למורא... ובדרך הזה [של סמיכות] מצינו לרז"ל שדרשו בכמה מקומות, והן אמת אם לא היה דין יוצא מדרך זה, הייתי יכול לפרש הכתוב כדברנו [בהעדפת האב על האם עקב הסמיכות בכתוב] שכבר הרשות נתונה לנו לפרש הכתוב, הגם שיהיה בסדר אחר משונה [=שונה] מדברי הראשונים — כל שאין הדין משתנה...

פרק 2

לימוד ישיר מפשוטו של מקרא במישור ההלכתי דאורייתא.

1234567

בפרק הקודם עסקנו בלימוד הלכה מתוך פשוטו של מקרא במקביל למדרש חז"ל את אותו פסוק. בפרק זה אנו עוברים להמשך אותו נושא, בשינוי חשוב – אין מדובר כאן על כתוב שההתייחסות אליו מטעם מדרשי ההלכה ידועה קבועה ומחייבת. מדובר על כתוב שחז"ל בכלל לא התייחסו אליו במישרין, כאשר הפרשן היה הראשון אשר שם לב, כביכול, לתופעה מסוימת בכתוב¹, אשר ממנה הוא מסיק מסקנה אליבא דהלכתא – כלומר הפרשן מפי הגבורה! היות ואין משתמשים כאן במידות שהתורה נדרשת בהן², סביר לומר כי בזה אין כל נפקא מינה בין ראשונים ובין אחרונים. ואמנם מצינו לימודים אלה החל ברמב"ם וכלה באחרונים בני דורנו אנו. תחילה אל הנשר הגדול, הלכות רוצח פרק ב הלכה יד: יראה לי³ שהמכה את עבדו בסכין וסיף או באבן ואגרוף וכיוצא בהם⁴ אינו בדין "יום או יומיים", אלא אפילו מת לאחר שנה נהרג עליו. לכך נאמר "בשבט", שלא נתנה תורה רשות להכותו אלא בשבט ומקל ורצועה וכיוצא בהם, ולא בהכאת רציחה (עכ"ל). דברי הרמב"ם אלה מובאים במסגרת משנה תורה ולא מורה נבוכים, ונועדו לחייב כמו שאר ההלכות ביד החזקה הבנויות כולן על המקורות של חז"ל⁵. בזה שונה אפוא, פסק הרמב"ם מפירוש הרמב"ן (ד"ה וכי יכה

1. כגון כתיב מיותר, לשון חריגה, מבנה תחבירי לא שכיח ועוד, ולפעמים קריאה "פשוטה" בפסוק בכיוון שלא שערם רבותינו.
2. היא סגולתם הבלעדית של חז"ל ובית מדרשם.
3. הודעת בעל דין שבחידושו הוא קא עסקינן. ביטוי זה "יראה לי" אצל הרמב"ם מקביל לביטויים דומים בפירוש הרמב"ן עה"ת (כגון 'והנראה בעיני' וכדו') אשר משמעותם שאין לדברים מקור בדברי חז"ל. ועיין הערה 5 לקמן.
4. לעומת הלכה יב: מה בין עבד לעבד אחרים? שעבדו יש לו רשות להכותו, לפיכך אם הכהו הכאה שיש בו כדי להמית ונטה למות ועמד עשרים וארבע שעות ואחר כך מת – לא היה נהרג עליו אף על פי שמת מחמת המכה, שנאמר "לא יוקם כי כספו הוא" ... (עכ"ל).
5. ראוי להעתיק כאן את אשר כתב הרמב"ם באגרת לר' פנחס הדיין: ... גלה אוזן חכמתך ודע, שכל הדברים הסתם שבו (משנה תורה) – תלמוד ערוך הוא בפרוש, בבבלי או בירושלמי, או מספרא או מספרי, או משנה ערוכה או תוספתא, על אלה סמכתי ומהן חברתי. ודבר שהוא מתשובות הגאונים אומר בפירוש 'הורו הגאונים' או 'תקנת אחרונים היא'. ודבר שהוא מפלפולי אומר בפירוש 'יראה לי שהדבר כך וכך', או אני אומר 'מכאן אתה למד שהדבר כך וכך'. וזו הראיה מאחר שהודעתי בתחילת החיבור שכולו מתלמוד בבלי וירושלמי וספרא וספרי ותוספתא ... (עכ"ל). לפי זה יש מקום אולי לתקן את הלשון השגורה על פינו "הרמב"ם פוסק", ובמקומו לומר "הרמב"ם מביא את הפסק". שהרי לא הרמב"ם הוא הפוסק, אלא אחרי שהקיף את הסוגיא כולה, הביא לנו את המסקנה של חז"ל עצמם בסוגיא. הרמב"ם באמת פוסק בשות"ם שלו, כלומר, כאשר מיישם את ההלכה המקובלת והמוסמכת של חז"ל למצב ולסיטואציה חדש עליה לא דברו ואליה לא התייחסו. בזה

איש את עבדו): ... ואמר "בשבט" בידיעה⁶, כי דרך מושל ואדון להיות בידו שבט, והזהיר כי אע"פ שהוא שבט מוסר, ואינו מקל יד, ישמר ממנו ולא יכה אותו "מכת בלתי סרה" ... (עכ"ל). על פי פירוש זה, כתיבת "בשבט" הוא בבחינת 'דבר הכתוב בהוה', והרי מ'דבר הכתוב בהוה' לומדים רק דוגמה ולא הלכה, כי כך דרכה של תורה להדגים את הלכותיה מתוך המציאות המקובלת⁷.

בין 'דבר הכתוב בהוה' של הרמב"ן ובין "יראה לי" כהלכה מחייבת של הרמב"ם, מצינו דרך שלישית אצל הרשב"ם, אשר תחילתה בבית מדרשו של הרמב"ן וסופה על סף בית מדרשו של הרמב"ם, אלא שהרשב"ם לא נכנס פנימה. וזה לשונו (ד"ה בשבט): בדבר שאדם רגיל להכות את עבדו להוכיחו⁸. אבל בחרב לפי הפשט אפילו לאחר יום או יומיים אם ימות חייב מיתה, שאין זו דרך תוכחה אלא דרך רציחה (עכ"ל)⁹. בסיפא של דבריו מבאר הרשב"ם ממש על פי שיטת הרמב"ם, רק בתוספת משמעותית של המלים "לפי הפשט". לפי הפשט אין פירושו בהכרח לפי ההלכה, שהיא מסקנת הרמב"ם. הרי באותה סוגיא ממש פירש הרמב"ן: ... ועל דרך הפשט, "אך אם יום או יומיים יעמוד" — שיקום העבד ויעמד על רגליו¹⁰ ... וטעמו אם ביום ההוא או גם ביום המחרת¹¹ ... (עכ"ל הרמב"ן). כלום יעלה על הדעת שהרמב"ן פוסק הלכה לפי פשוטו של מקרא נגד חז"ל¹²! הבודל הבודלנו בלימוד התורה בין "על דרך הפשט" בפרשנות מחד גיסא, ובין "יראה לי" במסגרת ספר הלכתי מובהק כמו משנה תורה של הרמב"ם¹³. גם פרשנדתא רש"י יודע לפרש פסוק על דרך הפשט שלא לפי

שונה ספרות השות"ם במשך כל הדורות מפרשנות גדולי הראשונים לש"ס (רש"י, תוספות, רמב"ן, רשב"א, ריטב"א ועוד). פרשנים קלאסיים אלה חדרו לקבוע כיצד חז"ל פסקו, ואילו החתם סופר, הנודע ביהודה, החזון איש, ר' משה פיינשטיין, רש"ז אויערבאך וז"ל ועוד, הם אשר פסקו והוסיפו נדבך נוסף בנצחיות התורה בקבעם את התאמת היין הישן לכלים החדשים.

6. כלומר, בה"א הידיעה, דהיינו השבט הידוע, שהרי אפשר היה לכתוב ב"ת שוואית, וכי מה איכפת לנו באיזה שבט או בשבט של מי הכה את עבדו.

7. פרשת שומר חנם הפותחת ב"כי יתן איש אל רעהו כסף או כלים לשמור" אינה באה לומר שדין שומר חנם נוהג רק בכסף או כלים! ועיין בזה בפרק 3 במדור זה אודות אומדנא הלכתית הנלמדת מ'דבר הכתוב בהוה'.

8. הרי 'דיבר הכתוב בהוה' אמור, בתוספת הטעם 'להוכיחו' שהרמב"ן קרא 'שבט מוסר'.

9. 'ולא בהכאת רציחה' — רמב"ם.

10. בניגוד גמור לדעת חז"ל ש"יעמוד" פירושו יחיה.

11. שוב בניגוד גמור לדעת חז"ל שאין הכוונה לא להיום ("ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד") וגם לא למחרת, אלא לתקופה רצופה מוגדרת של עשרים וארבע שעות — יתפרסו איך שיתפרסו בימים או ביממות.

12. שאת דבריהם הוא מביא בעצמו בהמשך דבריו "ועל דעת רבותינו". ועיין בהרחבה בפרק 3 להלן בסוגית אומדנא הלכתית, מה שזכינו לחדש שם בהבנת התופעה הזאת של העמדת פשוטו של מקרא ליד דברי רבותינו כאשר בהשקפה ראשונה הם סתרי אהדדי.

13. עיין, לדוגמא, רמב"ם הל' שמיטה ויובל פרק יג הלכה יא: יראה לי, שאין הדברים אמורים (הלכה י: כל שבט לוי מוזהרים שלא ינחלו בארץ כנען ... שלא יטלו חלק בביזה ...) אלא בארץ שנכרתה עליה ברית לאברהם ליצחק וליעקב וירשוה בניהם ונתחלקה להם, אבל שאר כל הארצות שכובש מלך ממלכי ישראל — הרי הכהנים והלויים באותן הארצות ובביתן ככל ישראל (עכ"ל).

ההלכה¹⁴ וכן שאר גדולי הראשונים — מי פחות¹⁵ ומי יותר¹⁶. אבל הרמב"ם אינו פרשן אלא פוסק הלכה לדורות, וב"יראה לי" הבנוי על מקרא מפורש הוא מראה לנו את הכח לפסוק הלכה מתוך הפשט, ולא לפרש את הכתוב שלא אליבא דהלכתא.

בעקבות הרמב"ם מחדש בעל אור החיים אף הוא אליבא דהלכתא: ולי נראה שאומרו "בשבט", לומר, שאם מעשיו מוכיחים כי ליסרו בשבט מוסר, הוא שנתן ה' זכות יום אחד וכו', אבל אם מעשיו מוכיחים שמתכוין להרגו, כגון שתוחב לו סכין בבטנו ובסימניו, שזה מגיד שאינו מיסרו אלא ממיתו, ומת אפילו אחר שנה, חייב עליו (עכ"ל). המלה "בשבט" לימדה את הרמב"ם אודות סוג הכלי שמותר לאדון להשתמש בו, בעוד היא לימדה את רבי חיים בן עטר אודות סוג הפעולה שמותר לאדון לעשות לעבדו. אלו ואלו דברי הלכה מתוך פשוטו של מקרא הם, ויש מקום לומר שהלכה כשניהם אע"פ שאין להם יסוד או זכר אצל חז"ל¹⁷.

כאמור, לא רק הרמב"ם אלא גם שאר הראשונים שבו וחזרו לדלות ממשוטים של מקראות הלכות שלא שערון רבותינו התנאים והאמוראים. הנה, ושוב אצל מורי ההלכה (ולא מפרשי המקרא) רבינו הריטב"א (קידושין יד, ב ד"ה דתניא) עומד מול תופעה בפשוטו של מקרא. אצל עבד עברי אשר מכר את עצמו מחמת דוחקו (ויקרא כה, לט"ז) כתוב "וכי ימוך אחיך ונמכר לך ... עד שנת היובל יעבד עמך", ואין זכר בכתוב להלכה מפורשת שעבד עברי (בין שמכרוהו בית דין בין שמכר את עצמו) יוצא בשש¹⁸. מכאן מסיק הריטב"א כי סתם מכירה של מוכר עצמו היא עד היובל¹⁹ ולא עד שש²⁰. שיטה זאת של הריטב"א, אין לה כל יסוד אצל חז"ל ופורצת לה מוסכם חדש בסוגית עבד עברי²¹.

וממפרשי התלמוד, אשר מטבעם עוסקים בעיקר בדברי חז"ל, ולא בסוגיות בפשוטו של מקרא, אנו עוברים אל תחום מפרשי התורה, ראשונים ואחרונים, אשר ידעו לחדש פירושים

1234567

14. עיין בזה בהרחבה במדור ד פרק 1 (ד): רש"י כפרשן שלא אליבא דהלכתא.

15. רמב"ן.

16. רשב"ם, אבן עזרא.

17. ובענין סוג הכלי או סוג הפעולה, השווה לשון הרמב"ם (הל' רוצח ג, א): המכה את חברו בזדון באבן או בעץ והמיתו, אומדין דבר שהכהו בו ומקום שהכה עליו, אם ראוי אותו חפץ להמית באבן זה או אינו ראוי, שנאמר "באבן יד אשר ימות (העתיד מציין את האומדן — י. ק.) בה הכהו או בכלי עץ אשר ימות בו הכהו" — עד שיהיה בו כדי להמית. ואינו דומה מכהו על לבו למכהו על ירכו.

18. זאת דורשים חז"ל על ידי גזירה שוה "שכיר — שכיר" ממכרוהו בית דין.

19. זאת לפי מאן דאמר שמוכר עצמו יכול למכור את עצמו ליותר משש.

20. וכאן יש מקום להצביע על ביאורו הנפלא של בעל באר יצחק על רש"י עה"ת (מאת הרב יצחק הורוביץ מן העיירה יערסלוב שבגליציה) לשמות כא, ב ד"ה כי תקנה, שם מסביר הרב המחבר בהרחבה (ארבעה טורים של דפוס צפוף!) ובטוב טעם ודעת את הקשר בין שלוש הפרשיות העוסקות בעבד עברי (שמות כא, ויקרא כה, דברים טו) וכל הוה אמינא ומסקנה לגבי הבדלי הדינים בין מכרוהו בית דין ובין מוכר עצמו.

21. יש קירבה מענינת בין המושג "סתם" בדברי הריטב"א ובין המושג "אומדנא" שנעסוק בה בהרחבה בפרק 3. גם "סתם" וגם "אומדנא" קובעים שבהעדר הוכחה אחרת (עדים, שטר וכדו') הכתוב מחייב הלכתית כפשוטו, ועובר מדיכר הכתוב בהוה' (כדוגמה) אל ההלכה המחייבת, שהרוצה להוציא אותה הוראה הלכתית מפשוטה — עליו להביא את הראיה. עיין שם בפרק ההוא בסוגית האומדנא על כל היבטיה.

הלכתיים מחודשים מפשרטו של מקרא. בסוף סוגית אמה עבריה נאמר "ויצאה חנם אין כסף"²², מיתור לשון זה לומד החזקוני בהבנת הירושלמי²³, וקובע את ההלכה ש'אם חלתה בסוף שש ולא יכלה לצאת והוא ממציא לה מזונות, אינה משלמת'. חידוש זה בהבנת הירושלמי בנוי על פשוטו של מקרא, המייחס את ה"אין כסף" למה שאירע אחרי זמן יציאתה ("ויצאה").

על הפסוק "לא תצא כצאת העבדים" (שמות כא, ז) מבאר הטור²⁴: 'אי נמי כפשטיה "לא תצא כצאת העבדים" — שלא ישלחנה מחוץ לעשות מלאכתו²⁵ אלא תשמשנו בביתו' (עכ"ל). ובעל שו"ת מהר"י מבריא (סימן רמ"א) הסתמך על פירוש הלכתי זה של הטור, והצדיק משרתת שטענה 'השכרתי לשרת כדרך המשרתות בבית ולא כדרך האנשים היוצאים בחוץ'. זהו חידוש הלכתי הבנוי על הבנה מחודשת במלות הכתוב: "תצא" = תצא מן הבית, ולא 'מעבדותה': "עבדים" = גברים העובדים, ולא 'עבד כנעני' (כל סתם "עבד" הוא עבד כנעני — רמב"ן). בזה מרחיק לכת פירוש הטור מזה של החזקוני לעיל, באשר שם יש התייחסות מסוימת לחז"ל בירושלמי. אמנם הפשט מחייב אותו לפרש את הירושלמי בכיוון חידוש הלכתי גדול, שאין לו בית אחיזה במציאות ההלכתית של יחסי אדון — אמה. ניחא החיוב לטפל בבריאותה בתוך שש השנים, הרי זה שייך לתנאי העבודה, כשם שצריך לפרנס אותה, ואולי גם למושג "כי טוב לו עמך". אבל מהו הבסיס ההלכתי לחייב אדון לפרנס אמה עבריה מעבר לשש שנים, רק משום שבסוף שש השנים חלתה! [ומן התימא על החזקוני שלא ציין לספרי פרשת כי תצא (כא, יד) פיסקא ריד בסוגית יפת תואר ד"ה ושלחת: בגט, כדברי רבי יונתן ואם היתה חולה — ימתין לה עד שתבריא, קל וחומר לבנות ישראל, שהן קדושות וטהורות (עכ"ל)]. ועיין שם בפירוש רבי דוד פארדו המפלפל בענין, ללא כל התייחסות לאמה עבריה].

ומן הראשונים אל האחרונים, אשר ידיהם רבו להם במקצוע מיוחד וייחודי זה של לימוד הלכה חדשה דאורייתא מפשרטו של מקרא. נדגים תחילה דוקא מתוך סוגיא שחז"ל עצמם עסקו בה בהרחבה, וקבעו בה את גבולותיה. והנה אחרי כל זאת באו האחרונים והרחיבו את הגבולות כאילו כל מה שאמרו חז"ל ופסק הרמב"ם היה בבחינת 'תנא (חז"ל) ושייר' (לאחרונים!). בסוגית ערי מקלט לימדונו חז"ל שמעבר לערי מקלט ממש [פרופר], ארבעים ושתיים ערי הלויים קולטות אף הן. נשאלת אפוא השאלה, מה בין קליטת ערי הלויים ובין קליטת שש ערי מקלט. בעקבות הדיון במסכת מכות מסכם הרמב"ם (הל' רוצח ח, ט): כל ערי הלויים קולטות, וכל אחת מהן עיר מקלט היא, שנאמר (במדבר לה, ו) "ואת הערים אשר תתנו ללויים, את שש ערי המקלט אשר תתנו לנוס שמה הרוצח, ועליהם תתנו ארבעים ושתיים עיר". (שם הלכה י): ומה הפרש בין עיר מקלט שהבדילו לקלוט ובין שאר ערי הלויים, שערי מקלט קולטות בין לדעת בין שלא לדעת — הואיל ונכנס נקלט

22. חזקוני: לפי פשוטו "אין כסף" יתור לשון הוא, כמו "מת אתה ולא תחיה" (מלכים ב, כ, א).

23. נגד כל המפרשים הרואים בדברי הירושלמי הטלת חובה על האדון לעסוק ברפואת אמה עבריה במשך תקופת היותה אצלו.

24. אחרי ביאור מקיף במחלוקת רמב"ן ובה"ג אם זו שלילה או לא תעשה.

25. מטעמי צניעות ו"כל כבודה בת מלך פנימה".

— ושאר ערי הלויים אינן קולטות אלא לדעת²⁶. ורוצח הדר בעיר מקלט אינו נותן שכר לבעל הבית (עכ"ל).

ניתן היה לחשוב כי מניינא אתא לאשמועין — בשתי נקודות אלה בלבד ההפרש בין ערי מקלט ובין מ"ב ערי הלויים. ברם לא נרתעו כמה מבין גדולי האחרונים לחדש עוד דינים בהפרש שבין שני סוגי ערי לויים אלה — וכל זה מתוך הבנתם הייחודית בפשוטם של מקראות. בעל פנים יפות²⁷ לבמדבר לה, יד ד"ה את שלוש הערים: לעניות דעתי אין לדמות מ"ב ערי הלויים לו' ערי מקלט. כי ערי הלויים היו מיוחדות ללויים להיות שלהם — מוכרים לעולם וגואלים לעולם, אלא שהיה להם מעלה זו שהיו קולטות את הרוצח, אבל פשיטא שאין הלויים נדחים מעריהם מפני דירת הרוצח אם לא היה להם (לרוצחים) מקום לדור. לא מיבעיא למאן דאמר (מכות יג, א) שהיו מעלים שכר ללויים, אלא אפילו למ"ד שלא היו מעלים שכר ללויים²⁸, היינו אם היה להם מקום פנוי לדור, אע"פ שהיו הלויים יכולים להשכיר לשאר ישראל — הם²⁹ קודמים, אבל לכולי עלמא אין הלויים נדחים מפניהם, שלא היה המקום מיוחד לרוצחים. תדע³⁰, דכשש ערי מקלט כתיב "שש ערי מקלט תהיינה לכם" (במדבר לה, יא, יג)³¹ ... שהן היו מיוחדות למקלט, אלא שהיו הלויים דרים שם בשעה שאין שם רוצחים, אבל הרוצח דוחה את הלוי מפני שהוא מיוחד לרוצחים (עכ"ל).

גם הרב מאיר שמחה הכהן מדווינסק³² מציע חידוש הלכתי על דעת עצמו³³, חידוש שיש לו השלכות הלכתיות ברורות בעצם הדין של קליטת ערי הלויים. וזה לשונו: יתכן³⁴ דאמרו בסוטה (מח, ב) שמשחרב מקדש ראשון בטלו ערי מגרש ללויים (ופסקו אורים ותומים). ואם כן, אז לא היו בבית שני שייכים ללויים הערים שלהם. ואז לפי דעתי³⁵ לא קלטו רק השש הערים בלבד³⁶. שמה שקולטים הערי מקלט, נראה דאינו אלא דוקא אם הן מחנה לוייה ... ואף ערי מקלט יהיו ערי לוייה³⁶, אמנם המ"ב עיר, כיון שלא ניתנו בבית שני

26. כלומר שביקש מקלט מזקני העיר. כניסתו הפיזית אל תחומי העיר בלבד אינה מבטיחה לו הגנה מפני גואל הדם.

27. הוא הרב פנחס הלוי איש הורוביץ, בעל ההפלאה למסכת כתובות והמקנה למסכת קידושין, מן העיר פרנקפורט דמיין, שם שפט את קהילתו שלושים ושלוש שנים.

28. דהיינו אפילו במ"ב ערי הלויים.

29. הרוצחים

30. כאן הבסיס בפשוטו של מקרא לתפיסת בעל "הפנים יפות" אודות ההבדל המהותי בין שש הערים ובין מ"ב הערים, (בזה פשוטו של מקרא קובע את מהות המושג — כלומר מה זאת עיר מקלט ומה זאת עיר לויים — ועל זה ידובר בהרחבה בפרק 10 במדור זה).

31. מזה שכתוב "תהיינה לכם", כלומר לכלל ישראל, אנו למדים שהן משרתות את האומה כולה — ולרוצחים של האומה כולה דין קדימה. וכן "והקרייתם לכם" ... "והיו לכם" אחרי "דבר אל בני ישראל". כל זאת לעומת (פסוק ב) "ונתנו ללויים... נתנו ללויים ארבעים ושמונה עיר".

32. משך חכמה במדבר לה, יג ד"ה שש ערי מקלט תהיינה לכם.

33. בלשון "לפי דעתי" — מקביל ל"יראה לך" של הרמב"ם.

34. הוא הלשון השגור אצל הרמב"ן עה"ת כאשר מציע הצעה שאין לו מקור בחז"ל, אף הוא מקביל ל"יראה לך" של הרמב"ם.

35. כלומר, ערי המקלט, למעוטי ערים שהיו פעם של לויים.

36. והשוה דברי בעל ספר החינוך, מצוה ת"ח (מצות ישראל לתת ערים ללויים לשבת בהן, והן קולטות): שורש המצוה הזאת הוא, כי שבט לוי מבחר השבטים ונכון לעבודת בית ה'. ואין לו חלק עם ישראל

ללויים, לא היו קולטים רק השש בלבד, שקליטת המ"ב עיר ילפינן (פסוק ו) "ועליהן תתנו ארבעים ושתיים עיר" (מכות י, יא). וכל זה כשהן של לויים, אבל לא כשהן של ישראל³⁷. לכן בשש ערים הללו אמר (פסוק יג) "שש ערי מקלט תהיינה לכם", פירוש, אף שהן שלכם ולא של לויים...³⁸ (עכ"ל).

ועוד לא יבש הדיו בחידוש הלכתי-הסטורי זה, ועוד ידו של רמ"ש מושכת בקולמוס לחדש לנו באותה סוגיא עוד הלכה מתוך פשוטו של מקרא³⁹, והפעם בסוגית מדעת או שלא מדעת בקליטת ערים אלה⁴⁰. וזה לשונו: עוד יראה לי, דהשש ערי מקלט קלטו אע"פ שבא שם הרוצח שלא לדעת, ושלא להציל את עצמו, כדאמרו בגמרא (מכות י, א)⁴¹, זה דוקא בישראל, לכן אמר (פסוק יג) "שש ערי מקלט תהיינה לכם", אבל בגר תושב, רק אם בא לשם להימלט על נפשו⁴², וכן אמר (פסוק טו) "לבני ישראל ולגר ולתושב (בתוכם תהיינה שש הערים האלה למקלט)" — במכוון מדעת דוקא, שבא להימלט נפשו⁴³.

בנחלת שדות וכרמים. אבל ערים היו צריכים להם על כל פנים לשבת הם ובניהם וטפם וכל חייתם. ומפני גודל מעלתם וכושד וחין ערכם נבחרה ארצם לקלוט כל הורג נפש בשגגה יותר מארצות שאר השבטים אולי תכפר עליו אדמתם המקודשת בקדושתם.

37. שהרי "ועליהן" מוסב על הרישא "ואת הערים אשר תתנו ללויים, את שש ערי המקלט".

38. ויכול רמ"ש להסתייע עוד מפשוטו של מקרא. שהרי בפרק לה בפסוקים א"ח מדובר אודות הפרשת ערים עבור הלויים כערי אחוזה (הן ומגרשיהן). והנה בתוך תוכה של פרשה זאת נאמר (פסוק ו): "ואת הערים אשר תתנו ללויים — את שש ערי המקלט אשר תתנו לנוס שמה הרוצח, ועליהן תתנו ארבעים ושתיים עיר". ותמוה הדבר: (א) טרם למדנו על ערי מקלט עד לפרשה העוסקת כולה במקלט, דהיינו פסוקים ט"ד, ואיך הקדים לדבר על ערי מקלט שטרם נצטוונו עליהן! משמע אפוא, שערי מקלט הוא נתון הלכתי עוד לפני שמפרישים ערים ללויים. יסודן בפרשת משפטים (כא, יג) "ושמתי לך מקום אשר ינוס שמה", והרי אז עוד לא נבחר שבט לוי! וגם לשון הכתוב "ערי המקלט" (ולא "ערי מקלט") מצביע על ערים ידועות, כלומר ערים שהן חלק ייחודי במסגרת מצוות התורה, בלי כל זיקה לשבט לוי דוקא. כי גם לולא חטא העגל — דחיית הבכורים ובחירת הלויים תחתם — היה מקום לערי מקלט כ"מקום אשר ינוס שמה" (הביטוי "לנוס שמה" חוזר ונשנה בפרשת ערי מקלט בפסוקים ט"ה). (ב) מדוע שלוש פעמים "תתנו", וכי לא די לכתוב "תתנו" ברישא, אשר ימשוך את עצמו ואת האחרים עמו! ונראה לפרש שיש כאן בחינת כלל ואח"כ פרטים, כלומר ה"תתנו" הראשון מוסב על הפסוק כולו, כאשר משם ייפרד והיה לשתי נתינות שונות, האחת של ערי מקלט והשניה של ערי לויים (שהן נושא הפרשת כולה, ומוזכרות כשייכות ללויים לא פחות משש פעמים בשמונה פסוקים!)

39. וגם כאן בלשון "יראה לי".

40. רש"י מכות י, א בהגדרת קליטה מדעת: שברח לשם לדעת קליטה (עכ"ל), כלומר למעוטי זה שהודמן לשם וכבר נמצא בפנים.

41. עיין לעיל בפסק הרמב"ם, הלכות רוצח פרק ח הלכות ט"י.

42. כלומר, במקביל לאבחנה שבין שש הערים ובין מ"ב הערים בדין 'לדעת', קיימת אותה אבחנה — אפילו בשש הערים עצמן — בין ישראל ובין גר תושב. גר תושב הוא הגוי אשר קיבל על עצמו לשמור את שבע מצוות בני נח, ולכן מותר לו לגור בתוכנו בארץ ישראל. לעומת הגוי אשר אינו מוכן לכך, שיש לגרשו מן הארץ. זאת ועוד! לעומת הגר תושב המקיים את שבע מצוותיו "מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה והודיענו על ידי משה רבינו שבני נח מקדם נצטוו בהן", עליו כותב הרמב"ם (הלכות מלכים ח, יא) — הרי זה מחסידי אומות העולם ויש לו חלק לעולם הבא.

43. כך שבדין הגר צריך "למקלט", ואילו אצל הישראל די ב"לכם" (פסוק יג). דברי רבינו צריכים

והשתא דאתינא לבית מדרשו של ר' מאיר שמחה הכהן מדווינסק, נלך בעקבותיו לטעון את טעמו המיוחד בחידוש הלכות מתוך פשוטו של מקרא, תוך כדי כך שהוא עצמו מודיע לנו שהוא מודע לחידוש שבשיטתו, בכתבו "ואמינא דבר חדש מאוד"⁴⁴, או בפשטות "וזה דין

חדש"⁴⁵
אצ"ה חכמה

ולשם השלמת התמונה, בראותנו בבעל "משך חכמה" נציג בלבד של כל אותם גדולי האחרונים⁴⁶ אשר גילו לנו הלכות חדשות מתוך פשוטו של מקרא, נציין עוד חידושים של רמ"ש, ויהיו אלה בבחינת דבר שהיה בכלל הבא ללמד על הכלל כולו.

א. בסוגית נדרים⁴⁷ עונה רמ"ש על חקירתו של הר"ן⁴⁸, ומכריע ש"לא נפקע על ידי המעילה", כי פירוש הפסוק על פי פשוטו הוא: "לא יחל דברו", ואם חילל את דברו, בכל זאת' — "ככל היוצא מפיו יעשה". ב. את הספק של בעלי התוספות⁴⁹, מכריע רמ"ש מדויק בפסוק⁵⁰ ש"בעל הבור" כולל גם בעל החצר שידע על הבור ועליו היה מוטל למלאו. ג. בסוגית קרבן פסח⁵¹ מחדש רמ"ש שפסוק מז מוסב על הסיפא של פסוק מו, כך שהכתוב מלמד שאפילו אם "כל עדת ישראל" נמנים על קרבן פסח אחד, כך שאין אפשרות לחלק לכל אחד כזית, בכל זאת "עצם לא תשברו בו". ד. בסוגית פרה אדומה⁵² מחדש רמ"ש מזה שלא כתוב "ואחר יבא (הכהן) אל המחנה", כי אע"פ שצריכים כהן ובגדי כהונה בשריפת הפרה

תלמוד, שהרי פסוק טו אומר "לבני ישראל ולגר ולתושב בתוכם תהיינה שש הערים האלה למקלט", ומאי אולמיה "התושב" ביחס אל "למקלט" מאשר "בני ישראל" ברישא של הפסוק! האם רבינו פסקיה לקרא בסכינא חריפא?! ואולי אפשר להציע שהסיפא של פסוק יד אמנם קשה. כי לעומת "תהיינה לכם" בסוף פסוק יג, ולעומת "תהיינה ... למקלט" של פסוק טו, הרי הסיפא של פסוק יד "תהיינה" נראה מיותר. ואולי בגלל זה רבינו מחבר את "תהיינה" עם הרישא של ט"ו "לבני ישראל", ואז פירושו בא אל נכון. ואמנם זו שיטת רס"ג אשר עליו חולק אבן עזרא (ד"ה לבני ישראל) 'אינו דבק עם הפסוק הראשון (פסוק יד)'. ומעיר בעל מחוקקי יהודה: וזה אחד מעשרה פסוקים שהזכיר החבר ז"ל (בראשית כג, יז) שלדעת רבינו סעדיה גאון הם דבקים, ולדעת החבר ז"ל אינם דבקים. ושמה, אם כן, מפרש רמ"ש כשיטת הרס"ג.

44. במדבר כט, יד-טז (ד"ה ומנחתם וכו' מלבד עולת וכו' ונסכה) שם חידש רמ"ש בענין היוצא מן הכלל בקרבנות חג הסוכות, בהם עולה קודמת לחטאת (שלא כמו בכל התורה כולה שהחטאת קודמת לעולה — פרט לקרבן שגגת עבודה זרה). רבינו מחדש שיוצא מן הכלל זה נוהג רק אם המנחות והנסכים באים יחד עם העולה כמשפטם.

45. במדבר יח, כו (ד"ה והרמותם ממנו) שם מחדש ("ולולא דמסתפינא") שאין מפרישים מפירות חו"ל שנכנסו לארץ על פירות הארץ, אע"פ שאותם פירות חו"ל חייבים במעשר בהגיעם ארצה.

46. כגון הנצי"ב, בעל הכתב והקבלה (אע"פ שעיקר גישתו היא בכיוון של התאמת מדרשי חז"ל לפשוטו של מקרא), בעל אור החיים הקדוש, בעל רביד הזהב ועוד.

47. במדבר ל, ג ד"ה לא יחל דברו, ככל היוצא מפיו יעשה.

48. "ומספקא לי, מאן דמעל בקונמות, אי מישתרי ההוא קונם לבתר דמעיל, כמו הקדש שיוצא לחולין על ידי מעילה".

49. בבא קמא מח, א סוף ד"ה אע"ג, שם מציעים התוספות (ונשארים בצריך עיון) ש'אפילו אם חפרו אדם דבר חיובא הוא, חייב בעל החצר בנוקי בור, ועליו למלאו, והחופר משלם בנוקי החצר'.

50. שמות כא, לג ד"ה ונפל שמה וכו'.

51. שמות יב, מו — מז ד"ה ועצם לא תשברו בו, כל עדת ישראל יעשו אותו.

52. במדבר יט, ז ד"ה וכבס בגדיו ואחר יבא אל המחנה.

ושחיטתה, מכל מקום מותר לעשות על ידי בעל מום. ה. בסוגית קרבנות המוספים של קרבן פסח⁵³ מדייק רמ"ש מזה שלא כתוב "ובחמשה עשר לחודש הראשון", שהתורה באה ללמד כי כאשר כל בני ישראל לא הביאו קרבן פסח ראשון⁵⁴ ומביאים כולם בפסח שני, אז חוגגים את חג המצות שבעת ימים, ולא ליל ט"ו בלבד כדין יחיד שנדחה לפסח שני. ו. רמ"ש מוכן לתרץ מתוך פשוטו של מקרא את מה שהגמרא השאירה ב"קשיא"(!)⁵⁵ בסוגית שה דאבידה (דברים כב, א), שלשיטת הגמרא "לדברי הכל קשיא", מחדש רמ"ש כי המלים אינן מיותרות. החידוש הנלמד ממלים אלה הוא שאע"פ שאסור לגדל בהמה דקה בארץ ישראל, בכל זאת אם מצא שה אבוד חייב להחזיר אותו מדין השבת אבידה.

כל הספרות העניפה של גדולי האחרונים, אשר יצאו בעקבות האריות שבחבורת הראשונים, היא חלק בלתי נפרד מספרות "הפשטות המתחדשים"⁵⁶. הנה אם כן, היד נטויה לדלות מעומק פשוטו של מקרא הלכות מחייבות מדאורייתא⁵⁷. הרשות נתונה — וראינו שגדולי המפרשים לא טמנו ידם בצלחת. ועלינו לברר — מהם הגבולות (אם בכלל) למלאכת הקודש הזאת של לימוד מפי הגבורה באמצעות פשוטו של מקרא. דומנו שניסח את נוסחת הגבולות רבינו ר' מאיר שמחה ("משך חכמה") בפירושו לפרשת משפטים. הוא מפנה את תשומת לבנו לכך כי בתחילת סוגית המחלת (שמות כב, א) כתוב "אם במחתרת ימצא הגנב", ושם (פסוק ב) "ונמכר בגניבתו". ואילו בסוף הסוגיא העוסק בתשלומי כפל כתוב (שם פסוק ג) "אם המצא תמצא בידו הגניבה ... שניים ישלם". מכאן מסיק רמ"ש על פי עומק פשוטו של מקרא שיש כאן 'שני דינים' — הדין של "ונמכר בגניבתו" תופס כאשר מצאנו את הגנב, ואילו הדין של "שניים ישלם" תופס גם כאשר לא מצאנו את הגנב אלא מצאנו את הגניבה! הא כיצד? כאשר הגנב בא אל רשות הנגנב ומשם גנב, זהו דין של "ימצא הגנב", ואז ורק אז חל הדין של "ונמכר בגניבתו", במקרה ואין לו לשלם את הגניבה⁵⁸. אבל אם לא מצאנו את הגנב, כלומר, שהגניבה הגיעה לרשותו של הגנב, אשר שם עשה בה מעשה גניבה,

53. במדבר כח, טז"ז ד"ה ובחודש הראשון ... ובחמשה עשר לחודש הזה.

54. כגון שבית המקדש לא היה בנוי. אי אפשר לומר מחמת טומאה שהרי טומאה דחוייה בצבור.

55. כידוע, ההבדל בין 'קשיא' לבין 'תיובתא' הוא בכך שלראשונה יש תשובה (אע"פ שהגמרא לא ציינה אותה) ואילו לשניה אין מענה וזה סוף הדיון.

56. כלשון הרשב"ם ריש פרשת וישב. חבל שפרשנים בני ימינו מיחסים מונח — מושג זה רק לפירושים הבנויים על מימצאים ארכיאולוגיים וכדו'. מתעלמים הם מכל בית המדרש המיוצג כאן, וכן מבית המדרש של הכתב והקבלה, המלבי"ם ועוד, אשר מרוב חסידותם להגן על דברי חז"ל, חידשו לנו מושגים חדשים שלא שערם אבותינו, בלשון, בתחביר, בדקדוק ועוד. חידושי לשון אלה תרמו תרומה ייחודית לחקר לשון הקודש, וראויים לעלות על שולחן מלכים. ועיין בהרחבה מדור ד פרק ב בביאור דברי הרשב"ם ריש פרשת וישב.

57. טרם מצאנו בספרות הזאת לימוד של מצוה חדשה כביכול במסגרת תרי"ג. כל הלימודים שדוגמאותיהם הובאו לעיל הינם פרטים במסגרת מצוה קיימת (אמנם דאורייתא). ושמא זאת הסבה שבעל הכתב והקבלה הסתייג כפי שהסתייג מחידושו של הרנ"ו בענין "וכתב לו את משנה התורה" (עיין בפרק הקודם).

58. כידוע חז"ל דרשו שמוכרים את הגנב רק בתנאי ש"ונמכר בגניבתו" (א) ולא בכפילו (ב) ולא בזממו (ג) ולא בגניבתה (ד) בתוך גניבתו, ואכמ"ל בזה מבחינת לימוד הסוגיא על פי פשוטו של מקרא.

אז תופס הדין של כפל ("שניים ישלם") שהוא הדין הכללי של כל גנב. במקרה כזה, אם אין לו לשלם את הקרן⁵⁸, אין מוכרים אותו בגניבתו⁵⁹. ומסיים רמ"ש וכותב: 'כן נראה לי לפרש פשט המקרא, ואין סתירה לזה מדברי רז"ל' (עכ"ל)⁶⁰. הרי הגבולות [בלעז: הפרמטרים] לחידושי בית מדרשו של הפשט בלימוד תורה על טהרת הקודש – שאין החידוש סותר את המקובל אצלנו מחז"ל⁶¹.

גם רבינו חיים בן עטר ניסח במלים דומות את הגבולות המחייבים את הפרשן, וכך לשונו ריש פרשת בראשית: דע כי הרשות נתונה לפרש משמעות הכתובים בנתיבות העיון וישוב הדעת, הגם שקדמונו ראשונים וישבו באופן אחר, כי 'שבעים פנים לתורה'⁶², ואין אנו מוזהרים שלא לנטות מדברי הראשונים אלא בפירושים שישתנה הדין לפיהם. ולזה תמצא שהאמוראים אין כח בהם לחלוק על התנאים במשפטי ה'. אבל בישוב הכתובים ובמשמעותם מצינו להם בכמה מקומות שיפרשו בענין אחר. עד כאן לשון הזהב של בעל אור החיים על התורה⁶³. והנה נוסף על קביעתו הנ"ל בלשון הפראזה, מצינו שהניח יסוד חשוב זה בלשון ציורית מעוררת התפעלות כבר בהקדמתו לפירושו לתורה, וזה לשונו⁶⁴: כתבתי וקבצתי על יד על יד⁶⁵ זעיר שם זעיר שם⁶⁶ את אשר הבינתי מהם ישוב הכתובים דרך עיון בשיעור הדיבור עצמו דרך הפשט. ומהם דרך דרש, ומהם דרך רמז, ומהם דרך סוד בדרך נסתר – ונגלה לעיניים לו⁶⁷. ולפעמים אמשוך בקסת הסופר בפשטי הכתובים בדרך משונה (= שונה) מדרשת חז"ל. וכבר גיליתי דעתי שאין אני חולק ח"ו על הראשונים אפילו כמלוא הנימא, אלא שהרשות נתונה לדורשי תורה לעבדה ולזרעה⁶⁸: – "אור זרוע לצדיק" (תהלים צו, יא).

59. למותר לציין את ההשלכות המחשבתיות לגבי טעם המצוה של מכירת גנב לעבד עברי מן ההלכה המתחדשת הזאת.
60. עיין שם בדבריו בפרשת משפטים, ועיין בביאורנו הרחב במהדורתנו.
61. וסביר להניח כי בזה ייכלל גם מה שמקובל אצלנו מגדולי הפוסקים – הרי"ף, הרמב"ם והרא"ש, באשר כל דבריהם (פרט ל"ראה לו") מעוגנים בדברי חז"ל.
62. מן הראוי לציין כי פתגם זה לא מצאנוהו לא בבבלי ולא בירושלמי, ולא במדרשי התנאים ולא בתוספתא! מקורו הראשון הידוע לנו הוא במדרש רבה לכתוב (במדבר ז, יג) "שבעים שקל בשקל הקודש". כידוע, במדבר רבה לא עמד לנגד עיניו של פרשנדתא (המרבה להביא מרבי משה הדרשן בפירוש חומש במדבר) ונתגלה לראשונה בתקופת הרמב"ן שהביא מדבריו. מן הראוי גם לציין כי לא כל דבר העולה בדעתו של לומד תורה ללא עיון, העמקה, הכנה וגישה של דחילו ורחימו, כלול ממילא ב'שבעים פנים לתורה'! ובלשון הצחות אפשר לומר: שיהיה לזה פנים!
63. מענין לציין שדוקא בתקופתנו אנו זכה פירוש יקר זה לעדנה חדשה, כאשר הוא נלמד באופן קבוע בחוגים רבים ומגוונים ביהדות הנאמנה (בני עדות המזרח, חסידים, הוגרים ועוד). אין פלא, איפוא, שבשנים האחרונות זכה למהדורות חדשות מאירות עיניים הן בדפוס והן בביאורים.
64. עם ביאורים ומקורות עד כמה שידנו הכהה משגת.
65. על פי משלי יג, יא "וקובץ על יד".
66. ישעיה כח י, יג.
67. כלומר, תורת הסוד היא רק נסתר מאתנו, אבל גלויה לו לקב"ה ולחסידי עליון. מעין זה "כי חוק לישראל הוא", כלומר הדינים שאת טעמם אין יודעים ומבינים הוא רק לישראל, אבל "משפט לאלקי יעקב" – אצל הקב"ה יש טעם ידוע לו!
68. על משקל "וינחחו בגו עדו לעבדה ולשמרה" (בראשית ב, טו).

וארץ החיים⁶⁹ מעלת פירות ל"כל זרע זרוע אשר יזרע"⁷⁰ בה בעלה בן תורה⁷¹. רק לדבר הלכה — אל אשר יהיה שמה הרוח⁷² אשר תכנו הראשונים, אחריהם לא ישנו. גם שלא לבדות מדעת אנוש דברים חדשים⁷³ אשר לא שערום נוחל התורה⁷⁴ מפה אל פה, אלא על פי הקדמותיהם אשר קבלו דלי מדלי אשר דלה לנו⁷⁵ "איש האלקים" (דברים לג, א). מהם יקחו הקדמותיהם⁷⁶ בני תורה לעמול ולעשות מסילת הכתובים, ואורח ודרך ושכיל ונתיב, ולהכניס בכתובים דברים שנאמרו בעל פה⁷⁷ (עכ"ל).

ועוד כותב בעל אור החיים בפירושו לבראשית מו, ז וזה לשונו: ולא יקשה בעיניך שיהיה פירושו הפך דברי חז"ל, כי כבר הודעתך כי בפשטי התורה שאין הלכה יוצאת מהם, רשות נתונה לתלמיד ותיק לחדש, ועליהם נאמר (שיר השירים ה, טז) "חכו ממתקים וכולו מחמדים" (עכ"ל)⁷⁸.

69. היא התורה בה צדיקים זורעים ומוציאים פירות.
70. ויקרא יא, לז.
71. כלומר, כל בן תורה יכול לזרוע את זרעו באדמת התורה, משם להוציא את הפירות המיוחדים שלו.
72. על פי יחזקאל א, כ "על אשר יהיה שם הרוח ללכת ילכו, שמה הרוח ללכת".
73. רמז לחג אשר ירבעם "בדא מלבו" בחודש מרחשון במקום חודש תשרי, מלכים"א, יב, לג.
74. ע"פ דברים לב, יז "חדשים מקרוב באו לא שערום אבותיכם".
75. רמז ל"גם דלה דלה לנו" (שמות כ, יט) של משה רבינו.
76. כלומר, היסודות אשר מהם אי אפשר לסטות.
77. כאן עובר רבינו להיבט אחר של חידושים בלימוד תורה, והוא למצוא בתורה שבכתב מקור מהימן למה שקיבלנו איש מפי איש בעל פה. גם בהיבט זה של לימוד תורה עסקו גדולי האחרונים, והגדיל לעשות בזה הנצי"ב בהעמק דבר. ועיין במיוחד בפתיחה של הנצי"ב לחומש ויקרא, שם הסביר את הערך התורני של לימוד מסוג זה (לעומת הערך הטכני מעין אסמכתא). ועיין עוד בפרקי מבוא שכתבנו לפירושו למשך חכמה מה שהרחבנו בזה. ועיין להלן במדור זה בפרק 8 ובפרק 11.
78. ובפרק "תוכחת מגולה ואהבה מסותרת" (מדור ד, פרק 3 (ב)), הראינו לדעת שגם בחלק מסוים בחלק ההליכות של התורה אין הרשות לפרש באופן שונה מחז"ל. הכוונה למה שמכונה "קבלתם הנאמנה", אשר אינה ניתנת לערעור, ואשר אין לסטות ממנה בפירוש הכתובים. [ועיין עוד ב"פרקי מבוא" שהבאנו לביאורנו ל"משך חכמה" על התורה, פרק ד].

נספח למדור א פרק 2

סוגיא זאת של לימוד הלכה חדשה מדיוק הכתובים או מפשרו של מקרא, מצינו הן אצל גדולי הראשונים והן אצל גדולי האחרונים (בעיקר מבית מדרשו של הגר"א). בסוגית "זאת תורת החטאת... הכהן המחטא אותה יאכלנה" מפרש הנצי"ב בהעמק דבר ויקרא ו, יט ד"ה יאכלנה. ידוע דעת חז"ל שהוא לענין חלוק, שמי שראוי לחטא זוכה בחילוק. אבל לאכילה, כל זכר כשר [זבחים צט, א: טבול יום ומחוסר כיפורים אינם חולקים בקדשים לאכול לערב... מאי "יאכלנה"? — יחלקנה. לפיכך, כהן הראוי לחיטוי חולק, ושאין ראוי לחיטוי אינו חולק (עכ"ל). ומבאר בעל תורה תמימה: אי אפשר לומר... שרק הכהן הזורק (את הדם) יאכלנה, דבאמת כל כהני המשמר אוכלים... לכן צ"ל שרק כהן הראוי לזרוק הוא נוטל חלק בקרבן, והאי "יאכלנה", פירושו יזכה בה...]. אבל מכל מקום ודאי אין המקרא יוצא מידי פשוטו, דמיירי באכילה ממש, שהרי מפורש המקרא "במקום קדוש תאכל!" אלא הפירוש, דאע"ג ד"כל זכר בכהנים יאכל אותה" (לעיל ו, יא) והוא מצוה עליהם... מכל מקום על המחטא (דהיינו הזורק את הדם) היא (מצוה) מיוחדת ביותר, משום שבאכילת הכהן מתכפרים הבעלים ("ואכלו אותו אשר כופר בהם" — שמות כט, לג) והכהן המתחיל במצוה, אומרים לו גמור, אע"ג דאיכא עדיף מיניה. משום הכי אם נשרף או נטמא הבשר, ולא נשאר אלא כזית, המצוה שיאכל המחטא אותו כזית. וכן כתב הגאון חתם סופר אורח חיים סימן מט דעיקר מצות אכילה הוא בכהן המקריב ממש...

ומגדולי האחרונים אנו שבים אל גדולי הראשונים, כאשר הרמב"ן בפירושו לתורה (דברים כא, טז ד"ה לא יוכל לבכר את בן האהובה על פני בן השנואה) מחדש בפשוטו של מקרא (בלשון "יראה לי", אותה לשון שמצינו אצל הנשר הגדול הרמב"ם, כאשר הוא מסיק הלכתא ללא מקור בחז"ל, ואמנם לא נגד דעת חז"ל) וזה לשונו:

... יראה לי שאין המצוה הזאת והדין הזה (של לא יוכל לבכר) נוהג אלא בחיי הבכור. אבל אם מת הבכור בחיי אביו, אע"פ שהוא יורש חלק בכורתו בקבר ומורישו מן הדין לבניו, אם רצה הזקן ואמר "יירשו בני כך וכך בנכסי, ובניו של בני הבכור יטלו כך וכך בנכסי" — דבריו קיימים, כדרך שהם קיימים במקום שאין שם בכור. וכן אינו עובר בלאו הזה אם לא הכיר הבכור לאחר מותו. כי לא מצאתי "על פניו" רק בחייו — "על פני אהרן אביהם" (במדבר ג, ד), "על פני תרח" (בראשית יא, יח) וכן כולם (עכ"ל) [ועיין בהערות המחכימות של הרב שעוועל ז"ל. ועיין בהרחבה אצל "שירת דוד" של הגאון ר' דוד גולדברג משיבת טלז ארה"ב].

ובעוד דברי הנצי"ב והרמב"ן מחודשים הם, באשר לומדים הלכה דאורייתא מכתובים על פי פשוטו של מקרא, הרי הצד השוביניסטי שביניהם הוא שאין כל השגה על דבריהם מפסק ההלכה אשר נתקבל איש מפי איש במשך הדורות. אולם לכאורה דוקא הרמב"ם הרחיק לכת בדייקו

מפשוטו של מקרא הלכה מחודשת, כאשר בהשקפה ראשונה נראה שהוא סותר את דברי חז"ל עצמם! את דבריו, והמשתמע מהם, מצינו בפירושו של רבינו בחיי לבמדבר ל, יז בסוגית נדרים ד"ה בין איש לאשתו בין אב לבתו. אחרי שהביא את דברי הספרי והירושלמי 'מה הבעל אינו מפר אלא דברים שיש בהם עינוי נפש ודברים שבינו לבינה, אף האב אינו מפר אלא נדרים שיש בהם עינוי נפש ודברים שבינו לבינה', הוא כותב: אבל הרמב"ם ז"ל לא סמך בזה, והורה (הל' נדרים יב, א) שהאב מפר לבתו נערה "כל נדריה ואסריה" כפשט הכתוב (ל, ו): "ואם הניא אביה אותה ביום שמעו כל נדריה ואסריה אשר אסרה על נפשה לא יקום, וה' יסלח לה כי הניא אביה אותה"). כשם שאין לומר בה 'דברים שבינו לבינה' אלא בבעל (ולא באב), כך אין אומרים בה (בנערה) נדרי עינוי נפש. ואמרו כי חכמי לונל תפשוהו בחייו (עכ"ל ר' בחיי). הרדב"ז ביאר את שיטת הרמב"ם, באשר סתם ספרי רבי שמעון, ואין הלכה כמותו. כלומר, אע"פ שלא מצינו דעת חז"ל מפורשת נגד הספרי, היות וסתם ר' שמעון אין הלכה כמותו, יבוא פשוטו של מקרא ("כל נדריה ואסריה") ויכריע נגד דעת יחיד שאינה כהלכתא. עד כדי כך כוחו ההלכתי של פשוטו של מקרא!

ולאור כל מה שלמדנו בסוגיא זאת, יש לעיין בדברי הגאון רבי יעקב שור ז"ל בפירושו לרבינו בחיי על התורה (בשם "בעי חיי") אשר כתב בויקרא ב, יג ד"ה במלח תמלח (עליו חידש ר' בחיי: ואמר "במלח תמלח", ולא אמר "תתן מלח", לבאר שצריך להיות המלח בינונית, לא גסה ביותר שלא תהיה שואבת הדם, ולא דקה ביותר) וזה לשונו: אף גם תמוה בעיני עצם דרוש זה שדרש רבינו מעצמו מדכתיב "במלח תמלח", ולא אמר "תתן מלח", היאך הרשה לעצמו לחדש דרשה ודין חדש מלבו, אשר לא ניתן הרשות לזה מעת חתימה התלמוד, כמו שכתב הרא"ה בחידושי לכתובות דף לח, והמהרי"ק בשורש קלט, וצריך עיון גדול (עכ"ל). ושמא ההסתייגות של הגאון ר"י שור ז"ל היא לא מלימוד הלכה מפשוטו של מקרא, כי אם חידוש הלכה מדרשת הפסוק ("במלח תמלח" במקום "תתן מלח").

ועיין גם בפירוש משך חכמה (ובביאורים שלנו בהרחבה) לדברים כב, א"ב ד"ה לא תראה את שור אחיך וכו' בסוגית השבת אבידה, רבינו מכריע הכרעה הלכתית על יסוד פשוטו של מקרא, כאשר מסקנתו היא שתנאי במצות "ואספת אל תוך ביתך" היא האפשרות לקיים את "והשבות לו" — ראה היאך תשיבנו לו.

ועוד בבית מדרשו של 'שר התורה' (דברים יד, יא ד"ה לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה) שם מחדש על פי פשוטו של מקרא שמן הרגע שהנבילה הגיעה לידיה של הגר תושב, אסור ליהודי לעשות בזה סחורה — עיין שם!

ומאחרוני האחרונים אל גדולי הראשונים מצינו שהרמב"ן (ויקרא כה, לג ד"ה ואשר יגאל מן הלויים) מוכן לחדש — "ואפשר גם כן שאין הלויים רשאים למכור בעריהם לישראל [אלא ללויים] בשום מכר, ולכן תיקרא כל קנייתם גאולה (עכ"ל).

פרק 3

פשוטו של מקרא מלמד אומדנא הלכתית

הקדמה

מצאנו הגדרה ל"אומדנא" באנציקלופדיה תלמודית (ערך אומדנא) וזה לשונה: הערכת כוונת האדם במעשה ידוע או בדיבורו. קביעת המציאות על המעשה על ידי הערכת תנאים ונסיבות ידועים (עכ"ל). מקור למושג אומדנא מצאנו בסנהדרין פרק ט (דף עח, א) במשנה: המכה את חברו, בין באבן בין באגרופ, ואמדהו למיתה ... (עכ"ל). ואילו את יסוד האומדנא בלשון הכתוב מצאנו בשימוש בלשון "אשר ימות", ולא כתוב "אשר מת" — מכאן שעושים אומדנא, כאשר לשון העתיד מציין את המחשבה, כלומר את ההערכה, הלא היא האומדנא. לכן במקרה שהכה את חברו בכלי ברזל כתוב (במדבר לה, טז) "וימת", לעומת "אשר ימות" אצל אבן (פסוק יז) או כלי עץ (פסוק יח), כי כלי ברזל ממית בכל שהוא, ואינו צריך אומדנא. [השימוש בלשון עתיד על המחשבה מצינו בכתוב (שמות ב, יג) "רשע למה תכה רעך", שם פירש רש"י: אפילו בהרמת יד נקרא רשע. כלומר, הרצון להכות ("תכה") ידוע לנו מזה שהרים את ידו]. אומדנא הלכתית נמצאת במעמד ביניים בין דאורייתא מחייבת מחד ובין 'דבר הכתוב בהוה' מאידך. דאורייתא מחייבת היא — דוקא, ואילו 'דבר הכתוב בהוה' הוא — דוגמה. ברור שתהום מפרידה בין דוקא ובין דוגמה. בפסוק "אדם כי יקריב מכם קרבן לה', מן הבהמה מן הבקר ומן הצאן תקריבו את קרבנכם" (ויקרא א, ב), עומדת לפנינו שאלה עקרונית: האם "בקר וצאן" הם דוקא (כלומר, רק מאלה אפשר להביא קרבן, ולא משום סוג אחר של בהמה או חיה טהורות), או שמא רק דוגמה, כאשר הכוונה לכל בהמה כשירה. ואם ישאל השואל: אם הכוונה לדוקא (כלומר, רק מאלה) מדוע נכתב "מן הבהמה מן הבקר ומן הצאן", הרי די היה לכתוב "מן הבקר ומן הצאן"! ותשובתו בצדו: אילו היה כתוב רק "מן הבקר ומן הצאן", היינו מבינים שהכוונה היא לדוגמה בעלמא, כאשר הכוונה לכל סוגי בהמה טהורים, אבל עכשיו שכתוב גם "בהמה" וגם אחר כך "בקר וצאן", זהו "כלל ואח"כ פרט" — ואין בכלל אלא מה שבפרט", ולכן הדין הוא דוקא.

מקובל לחשוב ש'דבר הכתוב בהוה' הוא לשם הדגמה בעלמא, כאשר לא נודעה לו כל משמעות הלכתית. כך כותב רש"י (שמות כב, יז ד"ה מכשפה לא תחיה): אלא תומת בבית דין, ואחד זכרים ואחד נקבות, אלא שדבר הכתוב בהוה שהנשים מצויות מכשפות (עכ"ל). ברור שאין משמעות הלכתית ל"מכשפה" לעומת "מכשף" (אע"פ שכל התורה כולה כתובה בלשון זכר). הסיבה לשינוי מן הנורמה היא משום ש"נשים מצויות מכשפות".

בפרק זה נראה וניוכח לדעת שיש מקרים וה'דבר הכתוב בהוה' עובר מן התחום הלא — מחייב בתורה (שהרי דוגמה — מה לי הכא מה לי התם) אל התחום המחייב, אבל באופן מוגבל. האומדנא של 'דבר הכתוב בהוה' עולה אוקטאבה מדוגמה בעלמא, אבל לידי דאורייתא מחייבת לא הגיעה. כוונתנו באומדנא היא לאותה הלכה התופסת (ובמילא מחייבת), כל עוד אינה נסתרת על ידי המציאות העובדתית. לשון אחרת: האומדנא ההלכתית מחייבת

מדאורייתא — כל עוד אין הוכחה מן המציאות נגדה. במקרה כזה הרוצה להוציא מן האומדנא — עליו להביא את הראיה מן המציאות. כל עוד לא יסתור את האומדנא מן המציאות, תחייב האומדנא כמו כל דין דאורייתא. נדגים את הלימוד הזה (בעקבות ראשונים ואחרונים) מתוך ארבעה פרקי הלימוד, כאשר בכל אחד ואחד מהם גייחס תפקוד של אומדנא הלכתי לפשוטו של מקרא. כאשר אנו מיחסים לאומדנא משמעות הלכתית על תנאי, הרי שיצאה מאמצעי דידקטי של המחשה, ומתקרבת ונכנסת אל תוך המסגרת ההלכתית המחייבת. ארבעת פרקי לימוד מתחלקים בעצם לשתי קבוצות. בקבוצה האחת, פשוטו של מקרא סותר (בהשקפה ראשונה) את ההלכה הנדרשת מן הפסוק. בקבוצה השנייה, פשוטו של מקרא נראה (בהשקפה ראשונה) מתפקד במסגרת 'דבר הכתוב בהוה', וממילא נראה לכאורה, שאין לפשט כל משמעות או תפקיד מעבר לדוגמה שהוא מיצג. אולם אחר העיון הנוסף, ניוכח לדעת שנועד לפשוטו זה של מקרא תפקיד — במסגרת הגבולות של האומדנא.

סוגיא א: "על משענתו"

במסגרת דין חמשת התשלומים, קובעת התורה (משפטים כא, יח"ט): "וכי יריבון אנשים והכה איש את רעהו באבן או באגרוף, ולא ימות ונפל למשכב. אם יקום והתהלך בחוץ על משענתו ונקה המכה רק שבתו יתן ורפא ירפא". ומפרש רש"י בד"ה ונקה המכה: וכי תעלה על דעתך שיהרג זה שלא הרג? אלא למדך כאן שחובשים אותו עד שנראה אם יתרפא זה, וכן משמעו: — כשקם זה והולך על משענתו אז נקה המכה, אבל עד שלא יקום זה לא נקה המכה, עכ"ל. כלומר, כאשר המוכה "קם והתהלך בחוץ על משענתו" נקבע שהמוכה לא ימות מחמת המכה, ואפילו אם אח"כ אמנם ימות המוכה — לא מחמת המכה היה, וממילא פטור המכה מדין רוצח.

יש לקבוע, איפוא, את הפירוש המדויק במושג "יקום והתהלך בחוץ על משענתו", כי הוא הקובע אם למכה יש דין רוצח אם לאו. רש"י בעקבות המכילתא מפרש בד"ה על משענתו: 'על בוריו וכוחו'. כלומר, אם המוכה מצליח להתהלך' (= "להסתובב") ללא עזרת הזולת אלא בכוחו הוא, סימן הוא כי הבריא מן המכה, וכל אשר יקרה אח"כ — שלא מחמת המכה הוא, ולכן "ונקה המכה" מדין רוצח (עליו מדובר בפסוקים הקודמים).

לעומת פירוש רש"י ("משענתו" = כוחו הוא) מפרש הרמב"ן את המונח בדרך אחרת וזה לשונו: ולפי דעתי כי "משענתו" כפשוטו², כמו (זכריה ח, ד) "ואיש משענתו בידו מרוב ימים", (מלכים ב, יח, כא) "משענת הקנה הרצוף". ויאמר הכתוב כי כאשר יתחזק המוכה

1. והשוה ספורנו לויקרא כו, יב ד"ה והתהלכתי בתוכם 'ענין המתהלך הוא ההולך אנה ואנה, לא אל מקום אחד בלבד' [פירוש זה של הספורנו קשור במשנתו בסוגית המשכן ובית המקדש וחטא העגל וקרבתו — עיין במדור ה, פרק 1 (א): תורת הקרבנות במשנתו של רבי עובדיה ספורנו. וכן עיין מדור א פרק 5 (א, ב, ג)].

2. אמנם בהשקפה ראשונה נראה כי הרמב"ן קלע לפשט המלה יותר מאשר רש"י, שהבהיר (בראשית ג, י) "לא באתי אלא לפשוטו של מקרא". אולם בעיון נוסף נראה כי לרש"י היה קשה מדוע דוקא "משענתו" = שלו, ולא "משענת". הרי אם במקל מדובר, מה לי מקלו הוא ומה לי מקל של אחר, והכתוב היה צריך לומר "אם יקום והתהלך בחוץ על משענת" בזה אנו רואים את ההבדל בין פשוטה של מלה לבין פשוטו של מקרא!

והוא מתהלך תמיד³ "בחוץ" – בשווקים וברחובות⁴ – "על משענתו", כמשפט החלושים שנתרפאו מחולי⁵ – "ונקה המכה". ולמד שאפילו פשע בנפשו ומת בחולשתו אחרי כן, לא יומת⁶. ודבר הכתוב בהווה⁷, כי המוכים שנפלו למשכב לא יתהלכו בחוץ עד שתחיה מכתם ויצאו מכלל סכנה⁸. וזה טעם⁹ "והתהלך בחוץ"¹⁰, כי אם "יקום והתהלך בביתו על משענתו" – לא ינקה¹¹. ובמכילתא¹²: "אם יקום והתהלך", שומע אני בתוך הבית, תלמוד לומר "בחוץ", אי "בחוץ" שומע אני אפילו במתנונא¹³, תלמוד לומר "אם יקום"¹⁴. וגם זה נכון מאוד שיאמר הכתוב "אם יקום" ממשכבו לגמרי¹⁵, והוא מתהלך תמיד בחוצות, שלא יחזור למשכבו בבואו מן החוץ כמנהג המתנונים¹⁶, אע"פ שהוא חלוש ונשען על משענתו¹⁷ – "ונקה המכה". והכלל¹⁸ כי כל זה כמין משל בהווה¹⁹, והדין הוא²⁰ שיאמרוהו לחיים. עכ"ל הרמב"ן²¹.

3. נראה שהרמב"ן מפרש "והתהלך" בוי"ו ההיפוך, כלומר "ויתהלך", כאשר העתיד מציין את הפעולה התמידית ("ואד יעלה").
4. הרמב"ן מפרש כי "בחוץ" אינו מחוץ לביתו, אלא באותם מקומות-חוץ, כלומר מקומות ציבוריים, שבהם ההליכה קשה יותר לאדם חולה. כמו כן נראה שבכוונה תרגם הרמב"ן את "יקום" = "יתחזק", דהיינו לא פעולה פיזית גרידא. זהו תיאור הרגשה כללית של המבריא, שהיא בדרך כלל משקפת את מצב בריאותו של החולה, כפי שיעיד כל אדם אשר עבר ניתוח.
5. כלומר, היכולת ללכת הליכה תמידית במקומות ציבוריים מעידה על כך שהמוכה נתרפא מחוליו בעקבות המכה.
6. משום שעל ידי כך ש"התהלך" וכו' יש לנו הוכחה על כך שנתרפא מחוליו, וכאשר הגיע המוכה לשלב שנתרפא מחוליו, אינו חוזר עוד אל "מת מחמת המכה".
7. כלומר, התיאור של "התהלך בחוץ" וכו' אינו דוקא, לא דין הוא זה אלא דוגמה למצב.
8. ולכן ראייתנו את המוכה "מתהלך בחוץ" מעידה ומוכיחה על כך שיצא מכלל סכנה.
9. כלומר, פירוש.
10. כלומר, במקומות ציבוריים, אשר שם ההליכה קשה יותר וממילא מסוכנת יותר לחולים, ובמילא לא ילכו אלא אם כן מרגישים שהמחלה עברה מהם.
11. כי בהליכה כזאת שלא במקומות ציבוריים אין משום הוכחה כי הבריא ממכתו.
12. בדעת הרמב"ן להביא ראיה מן המכילתא לפירושו כי "בחוץ" היא בחוצות העיר, כלומר לא מחוץ לביתו בלבד.
13. כלומר, צריך עזרת סמוכות – קביים.
14. כלומר, הליכתו בחוץ היא מספיק עצמאית שאפשר לומר כי "קם" (= 'יתחזק') מן המצב הקודם שהיה פצוע.
15. לא קימה לעומת שכיבה, אלא קימה במשמעות שחרור וניתוק מן המצב הקודם, אותו מצב אשר השכיבה במטה היתה התופעה שציינה אותו במיוחד. יצויין כי פירוש 'נכון' במינוח של הרמב"ן אינו 'צודק', אלא 'מכוון' אל הכתוב!
16. כשיטת הרמב"ן ש"התהלך" = 'ויתהלך', כלומר לא פעולה חד פעמית, אלא פעולה שכיחה אצלו שיכול ללכת אנה ואנה במקומות סואנים.
17. אדם כזה אשר בעזרת מקל יכול להתהלך במקומות סואנים ואינו זקוק לחזור למשכבו.
18. כלומר העיקרון המשפטי אשר ביסודם של פירושי רש"י רמב"ן ומכילתא. יצויין כי הרמב"ן הביא את שלוש הדעות, זו ליד זו, בלי לחלוק על אחת מהן. משמע, אפוא, שאפשר לקיים את שלושתן בחדא מחתא.
19. כלומר אלה הן דוגמאות הלקוחות מן החיים של אנשים אשר הבריא ממכתם – זה ההולך בתוך ביתו בכוחותיו הוא, או זה ההולך במקומות ציבוריים בעזרת מקל. בזה שהרמב"ן עבר מרש"י בלי

הרמב"ן מבחין בין "הדין" ובין "כמין משל בהווה". הדין הוא שהמוכה נתרפא מהמכה, כך שכל התפתחות נוספת במצב היא בבחינת "שלא מחמת המכה", וממילא המכה פטור. דין זה, עיקרון משפטי זה, הוא הפשטה משפטית המוצאת את ביטוייה בדוגמאות שהתורה נותנת לנו בפשוטו של מקרא. בין אם נפרש כי הנקודה הקובעת את המעבר מ"מחמת המכה" אל ל"שלא מחמת המכה" היא היכולת להתהלך בביתו בכוחו הוא על בוריו, או היכולת להתהלך במקומות ציבוריים בעזרת מקל, גם זה וגם זה אינו דין מוחלט, כי אם אמצעי לאיבחון מצבו ולקבוע אם אמנם עבר את נקודת המעבר אם לאו. מהו, איפוא, כוחו של פשוטו של מקרא זה המלמד "כמין משל בהווה"? וכי לא היה פשוט ומדויק יותר שתכתוב התורה את הדין ("אם הבריא מן המכה") מאשר לכתוב רק "כמין משל בהווה", כאשר מן המשל הזה עלינו לבנות את העיקרון המשפטי, תוך כדי כך שיש מקום רב לטעות במלאכת ההפשטה מן ה"משל" שהוא 'מעשי' אל העיקרון המשפטי. וכי לא פשוט יותר היה ללמד את העיקרון, ולתת לנו לישם עקרון זה אל המצבים השונים והמשתנים, מאשר לקבל "משל" זה או אחר, ולתרגם אותו אל תורת המשפטים! הרי שוב שאלת המדוע!

אנו מציעים כי כוחו של המשל הוא ללמד אומדנא הלכתית. ומהו כוחה של אומדנא הלכתית זו? דעתנו היא כי האומדנא תופסת וקובעת כל עוד אין הוכחה אחרת חזקה יותר. מצד אחד זהו "המשל בהווה", ממנו בונים את העיקרון המשפטי. אולם נראה להציע כי פשוטו של מקרא אינו מלמד על משל בלבד, אלא שמשל זה, הדגמה זו, בא לקבוע אומדנא הלכתית, אותה אומדנא המחייבת בהיעדר הוכחה אחרת במישור המוחלט. אם (כפי שכל המפרשים מסכימים) הדין הוא "שיאמרוהו לחיים", האמצעים לקבוע זאת יהיו בהתאם לתקופה ולידיעות הרפואיות שבכל דור ודור. אם "מת מחמת המכה" או "לא מת מחמת המכה" הוא ענין טהור בסוגיא רפואית, הרי אז על פי חוות דעת הרופאים ישק הדבר. אנו מבינים כי בכוחה של אומדנא הלכתית לקבוע לנו בנדון כל עוד אין קביעה אחרת מוסמכת יותר. במקרה דנן, אם ראינו את המוכה כאשר הוא מתהלך בשווקים וברחובות, כבר קבענו כי לא ימות מחמת המכה, כי כבר נתרפא מחוליו. קביעה זו מחייבת כל עוד אין קביעה אחרת אשר יכולה לסתור אותה. האומדנא מחייבת בתוקף אומדנא, דהיינו כל עוד אין הוכחה חזקה יותר מאשר זו שהאומדנא יכולה לספק לנו.

בזה פתרנו, לפי עניות דעתנו, שאלה קשה בהכנת דברי הרמב"ן. אם, בסך הכל, מדובר

לחלוק עליו, ואפילו בלי לציין 'לפי דעתי', ומשם למכילתא בלי כל ציון של הסתייגות ('ובמכילתא', ולא 'אבל במכילתא'), נראה ברור שהוא רואה את כל שלושת הפירושים בבחינת מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי. ועיין הערה 18.

20. דהיינו העיקרון המשפטי.

21. פירשנו את הקטע הזה ברמב"ן פירוש מלא וממצה, כדוגמה לפירוש שיש לכתוב על הרמב"ן לתורה עבור תלמידים ובעלי בתים אשר חשקה נפשם ללמוד חומש עם פירוש רמב"ן. וכך עשינו גם בפרק הבא בסוגיית יום או יומיים. אמנם הרב שעוועל ז"ל זיכה את כלל ישראל במהדורה חשובה של פירוש הרמב"ן עה"ת (טכסט מנופה, מקורות מתנ"ך ומחז"ל, מקבילות חשובות מן הספרות, לקט ממפרשי רש"י במענה להשגותיו על פרשנדתא, ועוד מעלות טובות לרב שעוועל עלינו), אולם בשביל הקורא הרגיל שאינו בקיא בעומק לשונו של הרמב"ן, נחוץ "פירוש רש"י" (!) לרמב"ן, למען לא ירוץ בו הקורא, אלא ירד לעומק לשונו של גדול הראשונים.

על 'דבר הכתוב בהוה' ועל 'כמין משל בהוה', האם באמת היה נחוץ להשיג על רש"י בטענו כי "משענתו" הוא כפשוטו ולא "כוחו ובוריו"? הרי אם מדובר רק על דוגמה, מה איכפת לנו בין דוגמה זאת או אחרת. הרי מה שקובע בסופו של דבר (כלשון הרמב"ן) הוא "הדין הוא שיאמרוהו לחיים". לא כך עכשיו שהרמב"ן נותן משמעות אחרת ל"משענתו". לא על העיקרון הוא משיג על רש"י, אלא על האומדנא האמורה ללמד על העיקרון המקובל של "מת מחמת המכה". כמו כן ברור עתה מדוע וכיצד משלב הרמב"ן את דבריו הוא "כמין משל בהוה" בתוך דברי המכילתא, שהוא מדרש תנאים בהלכה (ולא "בהוה"). אם נייחס לפשוטו של מקרא משמעות הלכתית (ולא רק דוגמה בעלמא) הרי שמקומו של הפשט הוא ליד המכילתא ובמקביל לה, באשר אלו ואלו דברי הלכה הם.²²

בעזרת העיקרון הזה, שפשוטו של מקרא מלמד אותו "משל בהוה", אשר לא רק משל הוא אלא אומדנא הלכתית, ניתן לפתור כמה סוגיות תמוהות בפשוטו של מקרא, סוגיות המתמיהות כל קורא ולומד בתורה.

סוגיא ב: "יום או יומיים"

משפטים כא, כ"א: "וכי יכה איש את עבדו או את אמתו בשבט ומת תחת ידו, נקום ינקם. אך אם יום או יומיים יעמד לא יוקם כי כספו הוא". רש"י מביא את דברי המכילתא: אם על יום אחד הוא פטור על יומיים לא כל שכן?! אלא יום שהוא כיומיים, ואיזה זה — מעת לעת (עכ"ל). כך מדרש חז"ל. אבל אם המדרש יידרש, גם הפשט ייפשט, ואין מקרא יוצא מידי פשוטו. היה זה הרמב"ן אשר הביא את דברי הפשט (יום או יומיים, כלומר 24 או 48 שעות), ולא זו בלבד שלא הדריך אותנו כיצד להשתמש בפשט זה, וכיצד להבינו במסגרת שבעים הפנים של תורה, אלא אף הביא את הפשט ליד המדרש כאשר הם סמוכים זה לזה, כאילו "אלו ואלו דברי א־לקים חיים". זאת למרות הסתירה הגלויה ביניהם, כאשר נראה כי אין לגשר על פני הסתירה. וכך לשונו של הרמב"ן: ועל דרך הפשט "אך יום או יומיים יעמד", שיקום העבד ויעמוד על רגליו²³, ולכך²⁴ הוצרך לומר "יום או יומיים"²⁵, וטעמו²⁶: אם

22. [יצויין כי חז"ל (סנהדרין סח, ב) קבעו שאם אמדוהו למיתה, והוקל, ולאחר מכן הכביד ומת, שאין אומד אחר אומד, ולדעת חכמים חייב המכה. זוהי אפוא הגבלה ברורה ביכולת האומדנא לתפקד בתיפקוד הלכתי, שהרי כאשר הוקל — כלומר מתהלך על משענתו — עדיין חייב המכה. הסיבה לכך היא שפרשת המתהלך על משענתו היתה אחרי שכבר נקבע דינו על ידי כך שאמדוהו למיתה. ברור שכוח האומדנא חלש מכוח דין רגיל, ולכן כשם שהמוציא מן האומדנא עליו להביא את הראיה, כך אם האומדנא באה להוציא ממה שקבעו (אמדוהו למיתה), גם שם עליה להביא את הראיה. אומדנא הבנויה על פשוטו של מקרא, דהיינו 'דבר הכתוב בהוה' שעלה אוקטבה למישור ההלכתי, אינה יכולה לסתור אומדנא רפואית מחייבת. ברור שאם לא יכביד שוב מצבו ויישאר בחיים, שלא סלקא אדעתנו שזה מתהלך בחוץ וזה נהרג עליו (!) כשיטת ר' נחמיה בגמרא שם. אבל אם שוב יכביד מצבו, לא נטען שלא מת מחמת המכה, כי בזה אין בכוחו של אומדנא להוציא מאומדנא קודמת כי "אין אומד אחר אומד".]

23. בזה מפרש הרמב"ן שלא לפי ההלכה כאשר "יעמד" = יעמד על רגליו, בעוד לפי ההלכה "יעמוד" = יחיה.

24. כלומר מאחר ופירש "יעמוד" = על רגליו.

25. בעוד לפי מדרש הלכה די היה לכתוב "יום" דהיינו 24 שעות, כלומר יממה.

26. = פירוש.

הפסוקים

ביום ההוא או גם ביום המחרת יעמד על רגליו, לא יוקם, ושעורו "אך אם ביום או ביומיים" או "ליום או ליומיים", וכמוהו רבים²⁷. והנה בתחילה אמר "ומת תחת ידו", והיה במשמע שימות בעת הכאתו מיד²⁸, שב לבאר שאם עמד ביום ההכאה על רגליו²⁹, או אפילו לא היה יכול לעמוד כלל ביום ההוא, ועמד ביום המחרת — יפטר האדון³⁰. אבל אם לא עמד כלל — חייב, אף על פי שמת ביום השני, כי גם זה "תחת ידו" מת³¹. ולא הזכיר עמידה ביום השלישי³², כי כיון שחיה שלושה ימים — פטור הוא³³, שהרי אין אני קורא בו "ומת תחת ידו"³⁴. ועל דעת רבותינו הזכיר "יום או יומיים" להודיע שצריך לחיות עשרים וארבע שעות, וטעמו יום שלם, או יומיים שאין יום שלם בהם. ואילו אמר³⁵ "יום" בלבד, היה צריך שיעמוד לילה ויום כיום תורה במעשה בראשית³⁶ ובשבתות ובמועדים³⁷. ויהיה "יעמוד" — שיתקיים³⁸. וכן (ירמיה לב, יד) "למען יעמדו ימים רבים" — יתקיימו. והוא³⁹ הנכון⁴⁰ והאמת⁴¹, עכ"ל.

אמנם רמב"ן תמוה מאוד — ותורה הוא ולמוד הוא צריך! תחילה מביא את פירושו הוא על דרך הפשט הסותר את ההלכה על כל צד ושעל. ואז ללא כל "אבל" מביא את דעת רבותינו, שאין בינה ובין פירושו הוא על דרך הפשט שום ענין משותף. כי אם העבד יעמוד על רגליו אחרי 12 שעות וימות אחרי 15 שעות, הרי האדון פטור לפי הפשט של הרמב"ן, וחייב לפי פירוש חז"ל. ואם ישכב (ללא עמידה על רגליו) 36 שעות, לפי הרמב"ן בפשט —

27. שבקביעת מועד או תאריך כותבים ללא "ב" או "ל". לפי פירוש זה על דרך הפשט אין הכתוב מדבר על כמה זמן הוא חי, אלא בתוך איזה פרק זמן הצליח לעמוד על רגליו.
28. ורק במקרה כזה חייב האדון, אבל אם לא מת העבד מיד, פטור האדון.
29. אף זה נגד ההלכה, כי אפילו שכב כל היום, רק חי 24 שעות — אפילו מחוסר הכרה! — פטור האדון. ואילו לפי הרמב"ן על דרך הפשט צריכים שיעמוד על רגליו כדי שהאדון ייפטר.
30. ואילו לפי ההלכה, די שיחיה עד למחרת בלי שיעמד על רגליו כלל וכלל כדי לפטור את האדון.
31. בפירוש נגד ההלכה הקובעת כי בשעות (24) תליא מילתא, ותו לא.
32. כלומר תנאי העמידה הוא רק במשך שני הימים הראשונים.
33. כך שלחיות שלושה ימים = לעמוד על רגליו במשך היומיים הראשונים.
34. ודין "יום או יומיים" בא להגדיר ולהגביל את דין "תחת ידו", ואחרי יומיים ברור כי אין מקום לומר כי "תחת ידו" ייחשב.
35. כאן מנמק הרמב"ן את דעת המדרש לקרבו אל הכתוב ופשוטו של מקרא.
36. "ויהי ערב ויהי בקר", והיה זה גזירת הכתוב בהגדרת המושג "לא-תחת ידו".
37. ואין מקום לשאלה מדוע דוקא כך ולא אחרת, כי בלאו הכי בגזירת הכתוב קא עסקינן, כלומר דין מוחלט של 24 שעות, ומה לי גזירה זו ומה לי גזירה אחרת.
38. ולא שיקום ויעמוד על רגליו כפי הפשט של הרמב"ן.
39. פירוש מדרש חז"ל.
40. נראה להציע כי פירוש המלה "נכון" ברמב"ן הוא: מכוון אל הטכסט, כלומר תואם את הכתוב — בלי לקבוע אם זהו "פשט" או לא. כי אין ה"פשט" ו"הנכון" בהכרח חופפים. יתכן בהחלט שמדרש חז"ל מכוון אל הכתוב כאשר אפשר לקרוא אותו בתוך הטכסט בלי לשבש אותו, אבל אין זאת אומרת שהוא פשוטו של מקרא. ועיין בפרקי מבוא, פרק 2: 'אין מקרא יוצא מידי פשוטו', אליבא דתוספות יום טוב, שהכוונה לומר שהמדרש לא הוציא את הכתוב מפשוטו, בזה שניתן לקרוא את הפסוק אליבא דפשט (פרט לסוגית יבום).
41. "אמת" ברמב"ן = ההלכה.

האדון חייב, ולפי חז"ל הוא פטור!! ואז מציין הרמב"ן כי דעת רבותינו היא לא רק אמת הלכתית אלא גם מתאים לכתוב!! אם כן "על דרך הפשט" מאי עבדינן ליה?! נראה כי בדברי ר' מאיר שמחה ("משך חכמה") מצאנו פתח בהבנת התפקיד של פשוט של מקרא זה, אשר כולו אומר סתירה למדרש חז"ל המלמד את ההלכה. וזה לשון ה"משך חכמה" ד"ה אם יום א' יומיים יעמוד וכו': עיין רמב"ן. ואולי הדין שבית הדין אומדן אותו אם ראוי לחיות מהכאה זאת מעת לעת — פוטרים אותו⁴², ולא יוקם אף אם ימות אחר כך⁴³, שכבר יצא מבית דין זכאי, וכמו שבאמרוהו לחיים כבן חורין⁴⁴. ולפי זה אתי שפיר הלשון "יעמוד", ולא כתוב אם יום "עמד"⁴⁵, ולא כתוב "יחיה", רק אמרוהו להתקיים יום או יומיים, ופשוט. (עכ"ל משך חכמה). ר' מאיר שמחה מפרש כי יש לעשות אומדנא אם העבד המוכה מסוגל להתקיים עשרים וארבע שעות. והיה: אם האומדנא תקבע לנו כי אמנם הוא מוסגל לכך, הרי שכבר יצא האדון זכאי מן הדין, ויהיה פטור אף אם העבד מת תוך 24 שעות מזמן המכה. האדון חייב רק אם האומדנא קובעת כי מסוגל למות מן המכה תוך עשרים וארבע שעות, ואמנם מת בפרק זמן זה.

אולם לא כך משתמע מדברי הרמב"ם הלכות רוצח ושמירת הנפש פרק ב הלכה יב: מה בין עבדו לעבד אחרים? שעבדו יש לו רשות להכותו, לפיכך אם הכהו הכאה שיש בה כדי להמית, ונטה למות, ועמד עשרים וארבע שעות ואחר כך מת⁴⁶, לא היה נהרג עליו אע"פ

42. כלומר אין זה דין מוחלט של עשרים וארבע שעות "על השעון" מאז המכה, ללא כל התחשבות במצבו הפיזי במשך אותן 24 שעות — עיין להלן בלשון הרמב"ם בענין — אלא הדין הוא שתיכף עם קבלת המכה יש לעשות אומדנא אם הוא מסוגל לחיות 24 שעות. אם התשובה היא חיובית, הרי יצא מכלל דין "מת תחת ידו", והמכה פטור, אע"פ שלמעשה הוא מת בתוך 24 השעות. כי אחרי שכבר עשינו אומדנא, הוא הקובע עבורנו, וממילא אנו רשאים להבין כי זה שמת לפני 24 שעות הוא תוצאה מגורם חיצוני אחר מחוץ למכה שקיבל.

43. כלומר אחרי שעשינו את האומדנא שיחיה, מת לפני תום 24 השעות.

44. כאשר ראובן מכה את שמעון — ולא עבד כנעני — אם בית הדין עשו אומדנא ששמעון יבריא מן המכה, ואח"כ מת שמעון, אנו אומרים כי לא מת מחמת המכה אלא מגורם אחר, ולכן ראובן פטור. הרי שגם בזה האומדנא קובעת עבורנו ואנו מתאימים את המציאות החדשה לעובדות שהאומדנא קבעה לנו. ההבדל בין בן חורין לבין עבד כנעני אינו בתוקף האומדנא אלא בשאלה מה היא קובעת — בעצם יכולתו להבריא לגמרי מן המכה הזאת, או ביכולת "להחזיק מעמד בחיים" למשך עשרים וארבע שעות, שהיא גזירת הכתוב בדין עבד כנעני להוציא את האדון מדין "ומת תחת ידו".

45. את השימוש בלשון עתיד לציין אומדנא כבר ציינו, בין היתר, בראיות מחומש במדבר פרק לה פסוק טז: ואם בכלי ברזל הכהו וימת רוצח הוא. פסוק יז: ואם באבן יד אשר ימות בה הכהו וימות רוצח הוא: כל "אשר ימות" מציין אומדנא. פסוק יח: או בכלי עץ יד אשר ימות בה הכהו וימות רוצח הוא. מכאן בסנהדרין עו, ב למדו חז"ל: מגיד שאינו חייב עד שיכנו בדבר שיש בו כדי להמית ולעומת לימוד זה בענין אבן ועץ למדו חז"ל כי "הברזל ממית בכל שהוא, לפיכך לא נתנה בו תורה שעור". כלומר, "אשר ימות בו" פירושו אומדנא שיכול להמית, כי לא כתוב "אשר מת בו", ולכן בענין כלי ברזל לא כתוב "אשר ימות בו", כי אין צורך באומדנא כאשר כלי ברזל ממית בכל שהוא.

46. ברור מתוך הרמב"ם כי האומדנא הוא רק במקרה ש"נטה למות", כלומר שכתוצאה מן המכה הזאת הוא מסוגל למות. אין האומדנא קובעת אם מסוגל למות תוך 24 שעות כפי שר' מאיר שמחה רצה לחדש בעקבות הרמב"ן. ברור שגם הרמב"ם מסכים שאפילו 'נטה למות' (כלומר, האומדנא קבעה שהעבד יכול למות מן המכה הזאת) ובכל זאת החזיק מעמד (לאו דוקא 'עמד על רגליו') ומת אחרי 24 שעות, שהאדון המכה פטור.

שמת מחמת המכה ... [ובהבנת לשון הרמב"ם 'שעבדו יש לו רשות להכותו' כותב בעל אור החיים הקדוש (ד"ה בשבט): ולי נראה שאמרו "בשבט" לומר שאם מעשיו מוכיחים כי ליסרו בשבט מוסר, הוא שנתן ה' זכות יום אחד וכו'. אבל אם מעשיו מוכיחים שמתכוין להרגו, כגון שתוחב לו סכין בבטנו ובסימניו, שזה מגיד שאינו מיסרו אלא ממיתו, ומת אפילו אחר שנה — חייב עליו, עכ"ל. ויסוד דבריו ברמב"ם עצמו שם הלכה יד: יראה לי שהמכה את עבדו בסכין או בסייף ... אינו בדין יום או יומיים. ובסוגית 'יראה לי' עיין בהרחבה מדור א פרק 2.] ואנו שבים אל שיטת הרמב"ן, ללמוד את פשוטו של מקרא של הרמב"ן ולהוציא ממנו את דברי התורה הגלומים בתוכו. יסוד דין "יום או יומיים" הוא שכאן יש יוצא מן הכלל או הגבלה לדין הרגיל של "מת מחמת המכה". במקרה של עבד כנעני, חייב האדון כרוצח לא אם מת העבד מחמת המכה, אלא גם אם "מת תחת ידו". אם העבד "יום או יומיים יעמוד", הרי שלא "מת תחת ידו", ולכן האדון פטור. המכה אשר כתוצאה ממנה יכול האדון לידון כרוצח היא מכה כזאת אשר עשויה להמית את העבד תוך עשרים וארבע שעות. זאת במקביל ולעומת מכה העשויה להרוג בכלל, במקרה של יהודי שאינו עבד כנעני. כיצד אומדים מכה המסוגלת להרוג אדם תוך 24 שעות? בזה, לדעת הרמב"ן, מלמד אותנו פשוטו של מקרא אומדנא הלכתית, האומרת כי אדם המסוגל לעמוד על רגליו במשך 48 שעות הוא המסוגל לחיות עשרים וארבע שעות. ולכן אם נאמור את יכולתו הפיזית אחרי המכה שמסוגל יהיה לקום על רגליו תוך 48 שעות, כבר קבענו שהוא מסוגל לחיות 24 שעות. ברור לחלוטין כי המאמץ הפיזי לאדם מוכה לעמוד על רגליו הוא הרבה יותר מאשר המאמץ הנדרש מאדם מוכה השוכב על מטת חליו. באותה מידה פטור המכה אם מת המוכה (לא-עבד) אחרי שאמדהו לחיים, כי לא מת מחמת המכה. גם בזה וגם בזה האומדנא קובעת, ובהעדר הוכחה מוחלטת אחרת (כגון אם יתברר אחרי שעשו את האומדנא שהמכה פגעה בצורה לא הפיכה באבר שהנשמה תלויה בו, דבר שאי אפשר היה לדעת בשעת קביעת האומדנא) על פי האומדנא ישק כל דבר. כמו כן יתכן שאחרי שהרופאים עשו את שלהם וקבעו את האומדנא, שיקבלו מכשיר משוכלל, אשר יגלה כי האומדנא בטעות יסודה. נראה לומר כי בכל מקרה כזה האומדנא לא תהיה תקיפה, ותידחה מפני ההוכחה המכרעת. ביהודי רגיל הקירטריון הוא "מת מחמת המכה", ובעבד כנעני הקירטריון הוא "מת תחת ידו", שהוא בתוך 24 שעות. אצל יהודי רגיל קובע "אמדהו לחיים", ובעבד כנעני קובע אמדהו לעשרים וארבע שעות, המוציאו מדין "מת תחת ידו". לפי הבנתנו ברמב"ן: אמדהו לעמוד תוך 48 שעות, שווה לאמדהו לחיות 24 שעות.

סוגיא ג: ארבעת השומרים.

בסוגית ארבעת השומרים שבפרשת משפטים⁴⁷ סתם הכתוב בשניים הראשונים⁴⁸, ולא

47. ואולי נכון יותר לומר שלושה שהם ארבעה, באשר השוכר אינו סוג מפני עצמו, אלא או כשומר חנם או כשומר שכר.

48. ורק אצל השואל כתבה "וכי ישאל איש מעם רעהו", כך שבזה אין מקום לספק או להסתפק. והשתא דאתנא להכא, מן הראוי להפנות את תשומת הלב לכך שבניגוד לשתי הפרשיות הראשונות בהן נאמר "וכי יתן", כאן לא כתוב "וכי ישאל" אלא "וכי ישאל". ויפה העיר הגאון מלבי"ם: ... תלה

צינה איזה הוא שומר חנם ואיזה הוא שומר שכר. ההכרעה של הגמרא היא ש"קרנא בלא שבועה עדיפא מכפילא בשבועה" (בבא מציעא מא, ב ועיין שם בתוספות), כלומר, החובה לשלם את הקרן במקרה של גניבה ואבידה, בלי אפשרות לקבל פטור על ידי שבועה, היא חמורה ("עדיפא") מן האפשרות לקבל פטור בשבועה (היא שבועת השומרים), אע"פ שכתוצאה מכך יחוייב בכפל אם יתברר שלא נשבע אמת — בדין "טוען טענת גנב כגנב"⁴⁹. לכן היות ובפרשה הראשונה⁵⁰ כתוב הדין של "כפילה בשבועה", ואילו בפרשה שניה⁵¹ כתוב הדין של "קרנא ללא שבועה", מכאן מסיקים חז"ל שפרשה ראשונה נאמרה בשומר חנם, ופרשה שניה נאמרה בשומר שכר⁵².

כמו בהרבה סוגיות בתורה, מצינו שגדולי המפרשים מביאים ראיה למה שדרשו חז"ל, כאשר הראיה מעוגנת בפשוטו של מקרא. ואם ישאל השואל, מדוע היה נחוץ שחז"ל ידרשו את ההלכה באמצעות המידות שהתורה נדרשת בהן, כאשר ניתן ללמוד את הענין מתוך פשוטו של מקרא? על זה משיב המהר"ל:⁵³ ... רק כשאנו באים לברר הדבר שלא יהיה שום תשובה עליו, ואין צריך לפי הפשט (עכ"ל). כלומר, יש הוכחה על דרך הפשט ויש הוכחה על דרך המדרש. ואמנם גדולי המפרשים ינסו לפרש ולבאר ולהביא ראיה על דרך הפשט, וכלשון הרא"ם: ... ולכן יחוייב לומר שהמפרשים כולם לא יכוונו בפירוש התורה רק (= אלא) לישיב

הענין בהשואל ... כי לא נתנו לו לצרכו (של המשאל) לשמרו, רק לצורך הנשאל. ולכן חייב אף באונסים ... כי כל ההנאה שלו (עכ"ל). ולולא דמיסתפינא אמינא כי זה פירוש דבריו הסתומים של רש"י בד"ה וכי ישאל: בא ללמדך על השואל שחייב באונסין (עכ"ל). ומפרשי רש"י הקלאסיים החרישו — מה הקושי בפסוק שרש"י בא לתרץ ולבאר? לפי דברי המלבי"ם הענין ברור. קשה לרש"י למה "וכי ישאל" ולא "וכי ישאל" (כמו "וכי יתן"). על זה משיב רש"י שהיות וכל ההנאה שלו (הוא המקבל הנאה ולא הנותן לו), תלה הכתוב את הענין בו ("ישאל") ולא במשאל. לכן מוצדק שיקבל על עצמו את האחריות אפילו לאונס (כך נראה לפי עניות דעתי). ניצויין כי רש"י לא כתב "וגו" כמתיחס אל הסיפא "שלם ישלם", אלא כל פירושו מתרכז במלים "וכי ישאל".

יצויין כי במקרה של טוען טענת גנב ישנה חומרה מיוחדת בכך שמחייבים אותו בדיני ממונות אע"פ שלא עשה מעשה גניבה. והרי לא מצינו בתורה שחייבים בעונש של ממון על שבועת שקר. [ועיין במדור ד פרק 1 (ה): עיין בשיטת רש"י בסוגית טוען טענת גנב כגנב].

50. פרק כב פסוקים ו-ח.

51. שם פסוקים ט-יב.

52. יצויין כי כל תורת השומרים בנויה על עיקרון [אכסיומה] אודות המתאם שבין מידת ההנאה שיש לשומר מן העיסקה ובין מידת ההתחייבות שקיבל על עצמו. לכן במקום לומר ששומר שכר חייב בגניבה ואבידה, נכון יותר לומר ששומר שכר התחייב בגניבה ואבידה, והוא הדין בשאר השומרים. ירדה תורה לסוף דעתו של המפקיד ושל השומר וקבעה מה שניתן להבין שסוכם בין הצדדים. המוסכם בין הצדדים, כאמור, בנוי על התפיסה שכגודל ההנאה שיש למקבל מן העיסקה, כך גודל ההתחייבות — ולא החובה — שקיבל על עצמו. זהו אפוא, מעין אומדנא שהתורה קבעה, והיא המחייבת את שני הצדדים אלא אם כן יוכח שסוכם אחרת ביניהם. לכן היות וההתחייבות בפרשה השניה גדולה מזו שבפרשה הראשונה, מסיקים חז"ל שמידת ההנאה שיש לשומר בפרשה השניה גדולה מזו שיש לו בפרשה הראשונה. הרי ש"פרשה ראשונה נאמרה בשומר חנם ופרשה שניה בשומר שכר".

53. משפטים כב, ג ד"ה כל דבר, בשאלה מדוע לא נלמד שגנב חייב בכפל (כאשר יש בו מעשה גניבה), מטוען טענת גנב (שחייב בכפל אע"פ שאין בו מעשה גניבה) מדין קל וחומר — אותו קל וחומר שחז"ל דחו בתירוצים שונים.

המקרא (עכ"ל). לפי זה ניתן להביא ראיה לקבלת חז"ל על דרך הפשט, כלומר על ידי ביאור סביר של הכתוב, אולם חז"ל אינם יכולים להרשות לעצמם את ה"לוקסוס" הזה לבאר את דברי אלקים חיים בדרך שהיא רק "סבירה", הם הרגישו כי עליהם מוטל לבאר את הכתוב בדרך כזאת שאין אחריה כל אפשרות של סתירה, התנגדות או הסתייגות. זוהי דרכם של חז"ל, זוהי הדרך של המדרש, זוהי הדרך של שלימות. אבל אין זה מונע מגדולי המפרשים לבאר את אותה סוגיא על דרך הפשט בדרך הסבירות⁵⁴.

ולעומת ביאור חז"ל על דרך המדרש, מבאר הרמב"ן בדרך אחרת את זיהוי שתי הפרשיות (ד"ה כי יתן איש אל רעהו כסף או כלים לשמור): פרשה זו נאמרה בשומר חנם, ולפיכך פטר בו את הגניבה, כפי קבלת רבותינו⁵⁵. ונזכר סתם בכתוב מפני שדרך שומרי כסף או כלים לשמרם בחנם. והפרשה השניה שבשומר שכר⁵⁶, הזכירה חמור או שור או שה וכל בהמה, ודרך הבהמות לשמור, וירעו אותן בשכר.

ואם הרמב"ן מוצא את הכתוב 'סתם', הרי שהחזקוני מצא את הרמב"ן 'סתם', באשר לא ביאר מדוע הדרך לשמור כלים בחנם ובהמות בשכר. וכך כותב החזקוני (ד"ה כסף או כלים לשמור): פרשה זו בשומר חנם. שהרי אין דרך לשאול שכר על שמירת כסף וכלים לפי שאינו טורח בשמירתם, אלא מניחם במקום המשתמר כשאר חפציו. (ובד"ה חמור או שור או שה): פרשה זו בשומר שכר, שאין דרך לשמרן אלא בשכר, לפי שיש טורח בשמירתן להוציאן ולהביאן להאכילן ולהשקותן. וכשהפקידן על מנת לשמרן מגנבים וזאבים הפקידן אצלו (עכ"ל). נראה שהחזקוני לימדנו שני דינים: (א) השכר הוא תוצאה מסוג השמירה הנדרש, וראינו לעיל שההתחייבות היא ביחס אל גובה השכר (הנאה). (ב) סוג החפץ המופקד הוא המעיד על סוג ההתחייבות שהשומר קיבל על עצמו. שונה אפוא, פירוש החזקוני מפירוש הרמב"ן: בעוד הרמב"ן רואה את הכתוב ("כסף או כלים", "שור או שה") כאינפורמטיבי⁵⁷, הרי החזקוני רואה אותו כמחייב [פורמאטיבי בלעז] — לשון נופל על לשון⁵⁸. החזקוני מהוה אפוא, שלב ביניים בין 'דבר הכתוב בהוה' של הרמב"ן ובין דבריו של הרשב"ם המובאים

54. זהו מעין ההבדל בין הוכחה בדרך של סטטיסטיקה, לבין הוכחה מוחלטת. אנחנו מכלכלים את כל חיינו על פי הסבירות הסטטיסטית (הן בהכשרים על האוכל שאנו אוכלים, וכן בדיני נפשות, כאשר אנו חוצים את הכביש באור ירוק) וכך נאה וכך יאה. שהרי בלי זה, אדם יאכל אך ורק מה שהוא בעצמו זרע וקצר וטחן ואפה, ולא יוכל לנהוג במכונת אפילו בזהירות מירבית פן יבוא נהג שיכור ויפגע בו. ואם ישאל שוב השואל, לשם מה נחוץ להביא ראיה על דרך הפשט, כאשר יש כבר ראיה והוכחה על דרך המדרש. התשובה שוב מפי הרא"ם, שהמפרשים התכוונו לפרש רק על דרך הפשט. הסיבה לכך, לפי עניות דעתנו, שדבר הנלמד בדרך הפשט נקלט היטב ונזכר היטב לעומת מה שנלמד על דרך המדרש. הקשר עם הכתוב בדרך הפשט מבטיח את קליטת הלימוד בצורה הטובה ביותר, ופותח את לימוד תורה לאותם ההמונים אשר לידי המדרש לא יגיעו. אבל, כאמור, אין כאן המקום לעסוק בזה.

55. בבא מציעא צד, ב. שוב המתאם בין מידת ההנאה של השומר ובין מידת ההתחייבות שיש להטיל עליו, או שהוא קיבל על עצמו.

56. וגם היא נזכרה 'סתם'.

57. כלומר, כאשר יש לי אינפורמציה אודות הענין המופקד, אני יכול להניח את סוג השמירה שהוסכם בין שני הצדדים. זהו מעין 'דבר הכתוב בהוה'.

58. דהיינו, ידיעת סוג הדבר שהופקד מחייבת שמירה מסוג זה או אחר, וממילא קובעת את סוג ההתחייבות שסוכם עליה בין הצדדים.

להלן. כאמור, החזקוני למד מפשוטו של מקרא על עצם סוגי השמירה (מה מקובל לשמור בחנם ומה מקובל לשמור בשכר), וכן למד מזה את סוגי ההתחייבות שהשומר קיבל על עצמו או לא קיבל על עצמו. שונה פירוש החזקוני מזה של הרמב"ן, בכך שמדברי הרמב"ן אין כל נפקא מינה או השלכות הלכתיות כבכל מקרה של 'דבר הכתוב בהוה', בעוד דברי החזקוני יכולים לתפקד גם במישור ההלכתי. לדידיה המרכיב של טירחה קובע בדבר קבלת שכר, ולכן סוג הדבר המופקד קובע בדבר סוגי ההתחייבות שביניהם. שהרי הסוג קובע לגבי טירחה, הטירחה קובעת שכר, והשכר קובע התחייבות. השומר אינו נדרש לעשות יותר מאשר היה עושה עם רכושו הוא. כשם ששומר את חפציו הוא במקום שמור, כך יעשה עם החפץ המופקד. וכשם שמטפל בבהמתו הוא, כך יטפל בבהמת חבירו המופקדת אצלו. נראה ברור מדברי החזקוני שאם הפקיד אצלו כסף או כלים לשמור בשכר, ונגנב, שחייב השומר, אע"פ ששמר את החפצים עם חפציו הוא 'כשאר חפציו'. אמנם 'אין דרך' (קרי: אומדנא) לבקש שכר על שמירת כסף וכלים, ומאחר ולא ביקש, פטור בגניבה ואבידה. אבל אם נהג שלא כמקובל, וקיבל כסף על שמירת כסף או כליו, חייב הוא מדין שומר שכר, אע"פ 'שהניחם במקום המשתמר כשאר חפציו'.

ולא כך משתמע מפירוש הרשב"ם לתורה, וזה לשונו: בפרשה זו פוטר את השומר מגניבה, ובפרשה שנייה מחייבו בגניבה ואבידה. ופירשו רבותינו — ראשונה בשומר חנם, שניה בשומר שכר. ולפי פשוטו של מקרא פרשה ראשונה שכתב בה "כי יתן איש אל רעהו כסף או כלים לשמור", מטלטלין הם, ולשומרם בתוך ביתו כשאר חפציו נתנן לו, לפיכך אם נגנבו מביתו פטור, כי שמרן כשמירת חפציו. אבל פרשה שנייה שכתב בה "כי יתן איש אל רעהו חמור או שור או שה וכל בהמה לשמור", ודרך בהמות לרעות בשדה, ודאי כשהפקידם על מנת לשומרם מגנבים הפקידם לו, ולכן אם נגנבו חייב, עכ"ל. כמו הרמב"ן בסוגית "יום או יומיים" כך הרשב"ם בסוגית השומרים! גם שם גם כאן מביאים את פירוש חז"ל בהלכה, ולידו פירוש אחר על דרך הפשט העומד בסתירה לדברי חז"ל, בעוד הפרשן אינו מרגיש בכל סתירה, ואף ברור מתוך דבריו כי את פירושו הוא על דרך הפשט הביא במסגרת פירוש הלכתי⁵⁹. הרי לפי פירושו של הרשב"ם על דרך הפשט, הקריטריון לחיוב השומר בגניבה ואבידה הוא אך ורק בענין המופקד: אם זה חפץ, ושמו כשמירת חפציו הוא — פטור. ואילו אם זו בהמה, גם אם שמרה כשמירת בהמותיו הוא — חייב, כי 'על מנת לשמרם מגנבים הפקיד לו'.

ונראה כי היסוד שהנחנו הולם את פירוש הרשב"ם על דרך הפשט. פשוטו של מקרא המדבר על "כסף" לעומת "בהמה" אינו אלא בחינת 'דיבר הכתוב בהוה'. 'הוה' זה יוצר אומדנא הלכתית, אשר בהיעדר הוכחה אחרת, היא היא הקובעת את הדין. ברור כי ראובן יכול למסור לשמעון כסף או כלים לשמור כשומר שכר, כשם שיכול למסור לו בהמה לשמור כשומר חנם. אבל מה לעשות כאשר ראובן מסר לשמעון כסף או כלים, וראובן טוען כי מסרם כשומר שכר, ואילו שמעון טוען כי קבלם כשומר חנם? או להיפך, כאשר ראובן מסר לשמעון

59. "לפיכך אם נגנבו מביתו פטור", "ולכן אם נגנבו חייב". לפי הרשב"ם תלוי הדבר אם הפקדון הוא חפץ או בהמה, ואילו לפי חז"ל תלוי הדבר אם השומר הוא בחנם או בשכר. הרי אלה שתי תפיסות שונות לחלוטין. ואילו הרשב"ם אינו חש כל סתירה!

בהמה לשמור, ונפלה המחלוקת ביניהם אם בתור שומר חנם או שומר שכר מסרה לו. האם הדין הוא "המוציא מחבירו עליו הראיה" בכל מקרה ומקרה? נראה לומר כי כאן התפקיד ההלכתי של פשוטו של מקרא הוא ללמד את האומדן ההלכתי האומר כי כסף נמסר לשמירה בדין שומר חנם⁶⁰, ואילו בהמה נמסרת לשמירה בדין שומר שכר⁶¹. מי שרוצה לטעון נגד אומדנא זו — הוא המוציא מחבירו, ועליו יהיה להביא את הראיה!! לכן, לא זו בלבד שהרשב"ם לא ראה כל סתירה בין דבריו על דרך הפשט ובין דברי חז"ל שהקדים להם, אלא שדבריו על דרך הפשט באים באופן טבעי תיכף אחרי הבאת דברי חז"ל, המלמדים את "הדין הטהור" בדבר חובות השומרים השונים. הפשט עוזר לנו, לא לקבוע ההלכה מהי, כי אם לישם אותה למצב מסוים [לסיטואציה מסוימת], כאשר המציאות אינה נהירה לנו די צורכה.

סוגיא ד: "אם זרחה עליו השמש" (בא במחנתרת)

עד כה עסקנו בפשוטו של מקרא העומד בסתירה למדרש חז"ל, המובא על ידי אחד ממפרשי המקרא במסגרת פירושו לכתוב. באנו להציע תפקיד הלכתי לאותו פשוטו של מקרא, ולהראות כיצד אף במסגרת הלכתית זו, פשוטו של מקרא מלמד תורה, כשהוא משלים את לימוד התורה על ידי חז"ל במדרש, ושניהם חוברים יחדיו במסכת שלמה אחת של לימוד תורה בהרמוניה וללא סתירות. אנו עוברים עתה לחזק את דעתנו ואת עמדתנו מתוך דברי הראב"ד, הטוען, לכאורה, נגד פסק הלכה של הרמב"ם בעקבות המכילתא, וזאת על יסוד פשוטו של מקרא! והלא דבר הוא!

הנה בסוגית "המחנתרת", מבחינה התורה בין הסיטואציה של "מחנתרת" ובין זו של "אם זרחה השמש עליו"⁶². חז"ל במכילתא פירשו: וכי השמש עליו בלבד זרחה, והלא על כל העולם כולו זרחה?! אלא מה שמש שלום בעולם, אף זה אם ידוע לך שבשלום עמו והרגו הרי זה חייב. כיוצא בו, "ופרשו השמלה" (דברים כב, יז) — מחוורין הדברים כשמלה. כיוצא בו "על משענתו" — על בוריו, ואף כאן אתה אומר כן. רבי ישמעאל אומר, אתה אומר לכך בא, או אינו אלא לחלק בין יום ללילה, לומר אם הרגו ביום חייב ובלילה יהא פטור. תלמוד לומר "ולנערה לא תעשה דבר (אין לנערה חטא מות, כי כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש כן הדבר הזה" — דברים כב, כו). וכי מה למדנו לרוצח, אלא הרי זה בא ללמד ונמצא למד, מה להלן לא חלק בין יום ללילה אף כאן לא תחלוק בין יום ללילה, עכ"ל המכילתא. ובעקבות המכילתא, תוך התייחסות לבעית פשוטו של מקרא⁶³, פוסק הרמב"ם בהלכות גניבה פרק ט הלכות ז"ח: הבא

60. 'לפי שאינו טורח בשמירתם' — חזקוני.

61. 'כי יש טורח בשמירתן' — חזקוני. והשוה לשון בעל אור החיים הקדוש: ... ונשאר לדעת על מי סמך הכתוב לדעת כי ידבר (פרשה ראשונה) בשומר חנם. ואולי כי לצד שהלביש הנתינה בכסף או כלים שהם דברים שמן הסתם שאינם צריכים שכר לשמורם, ובשומר שכר אמר דברים שמן הסתם צריכים שכר לשמורם, שהם "חמור או שור או שה וכל בהמה", שכל מין זה יש בו טיפול, ומן הסתם רגילות לשמור בשכר.

62. שמות כב, א"ב "אם במחנתרת ימצא הגנב והוכה ומת אין לו דמים. אם זרחה השמש עליו, דמים לו, שלם ישלם, אם אין לו ונמכר בגניבתו". הגדרנו "סיטואציה" בעקבות נועם לשונו של רש"י: ד"ה במחנתרת 'כשחתר את הבית', כלומר, לא מקום הוא המחנתרת אלא מצב מסוים.

63. ואמנם אין זה מדרכו, ואף לא מחובתו, של הנשר הגדול להתייחס לפשוטו של מקרא במסגרת פסק הלכה. ועיין בפרק הבא בסוגית "עין תחת עין".

במחתרת בין ביום ובין בלילה אין לו דמים, אלא אם הרגו בעל הבית או שאר אדם — פטורים. ורשות יש לכל להרגו בין בחול בין בשבת בכל מיתה שיכולים להמיתו, שנאמר "אין לו דמים"⁶⁴. ואחד הבא במחתרת או גנב שנמצא בתוך גגו של אדם או בתוך חצרו או בתוך קרפיו בין ביום בין בלילה. ולמה נאמר "מחתרת"? לפי שדרך רוב הגנבים לבא במחתרת בלילה, עכ"ל.

כמו הרמב"ן בפרשת ארבעה שומרים, כן הרמב"ם מפרש את סוגיתנו בדרך "דבר הכתוב בהוה". כשבאים להדגים שומר חנם נוקטים בדוגמה של כסף או כלים. כשבאים להדגים גנב אשר בא על עסקי נפשות מדברים על חתירה בלילה. אבל כל זה במסגרת "דבר הכתוב בהוה", כאשר ההלכה אינה קשורה למקרים אלה דוקא. דין שומר חנם תלוי בהסכם שבין שני הצדדים, ורשות להרוג את הגנב החותר את הבית נובעת מזה שאנו רואים אותו כרוצח בפוטנציאל אם וכאשר בעל הבית יגלה התנגדות.

והנה על דברי הרמב"ם הנ"ל משיג הראב"ד במלים אשר כולן אומרות תמיהה, כאשר, לכאורה, הוא מערב מין בשאינו מינו, כאשר הוא מעמיד פשוטו של מקרא מול מדרש הלכה, וזאת בספר אשר כולו הלכה הוא! לא פרשן המקרא הוא הראב"ד כמו רשב"ם ורמב"ן, אלא בר פלוגתא נאמן לרמב"ם בפסק הלכה. והנה דוקא בספר הלכתי מובהק זה הוא מוצא את ההזדמנות ואת הצורך "לכתוב את דעתו". הקריאה הראשונה בדבריו מוכיחה כמה הוא בעצמו חש ומרגיש כי דבריו הם חריגים, כאשר "כל מבין די לו בזה". וכך לשונו: אמר אברהם: איני נמנע מלכתוב את דעתי, שנראה לי שאע"פ שדרשו חכמים "אם זרחה עליו השמש" דרך משל — אם ברור לך הדבר כשמש שלא בא על עסקי נפשות וכו', אע"פ כן אינו יוצא מידי פשוטו⁶⁵ — ביום אינו רשאי להרגו, שאין גנב בא ביום אלא אם יכול להשמיט שומט ובורח, ואינו מתעכב לגנוב ממון גדול ולעמוד על בעליו להרגו. אלא גנב בלילה, מפני שהגנב יודע שבעל הבית בבית, אז בא להרוג או ליהרג. אבל גנב ביום אין בעל הבית מצוי ושמוטא בעלמא הוה. ובחיי ראשי כל מבין די לו בזה!

לשון אחרת: הראב"ד מכיר את דרשת חז"ל המוציאה את הכתוב מפשוטו ומעמידה אותו כעין משל⁶⁶, ובכל זאת אין מקרא יוצא מידי פשוטו! אבל, הרי המדרש כן הוציא את המקרא

64. ובלשון משפטית מודרנית: הגנב בסיטואציה של מחתרת, (דהיינו, אדם שבפועל הוא גנב, ואילו בכוח [בלעז: בפוטנציה] הוא רוצח כאשר הוא מוכן לרוצח את בעל הבית העומד כנגדו), איבד את מעמדו החוקי של אישיות חוקית. בלשון חכמים הוא 'גברא קטילא', ולכן ההורגו הוא בבחינת גברא קטילא קטיל. לפי זה מובן היטב מדוע אם אפילו יצא בשלום מן הסיטואציה, אינו חייב לשלם על כל נזק שעשה בשעת הסיטואציה, כאשר גברא קטילא הזיק, וגברא קטילא אינו חייב על 'מעשיו'. התורה מחייבת רק אנשים אשר הזיקו, וזה אשר הזיק אינו איש, כאשר הוא כבר אינו אישיות חוקית. תפיסה זו של הגנב כרוצח בכוח, ראייה עמוקה זו בכוחות הנפש של הגנב, מנוסחת יפה על ידי רש"י בעקבות חז"ל: כאן לימדך תורה אם בא להרגך השכם להרגו. וזה להרגך בא, שהרי יודע הוא שאין אדם מעמיד עצמו ורואה שנוטלים ממנו ושותק, לפיכך על מנת כן בא שאם יעמוד בעל הממון כנגדו יהרגנו (עכ"ל). ועיין במפרשי הגמרא השואלים מדוע לא תצוה התורה על בעל הבית שלא יעמיד עצמו נגדו אלא ישותק, ובוזה תימנע שפיכות דמים.

65. הרי עמדתנו העקרונית, שגם אחרי שדרשנו את הפסוק, עדיין הפשט מתפקד כחלק מהותי מקדושת התורה. השאלה שוב אינה מהו הפשט אלא מה תפקידו של הפשט בתוך שלמות התורה.

66. הבנת פסוק בחמשה חומשי תורה על פי משל. כבר מהווה לנו בעיה. כאשר אם נאמר שהפשט =

מידי פשוטו, וכיצד יכול הראב"ד לכתוב כי יש הבדל בין יום ולילה כאשר חז"ל דרשו שאין הבדל?! זאת ועוד! הראב"ד מציע לנו כי אין סתירה בין דבריו ובין דברי חז"ל במדרש הלכה ("אע"פ ... אע"פ כן" ...) ואדם "המבין" בדברי תורה די לו במה שכתב הראב"ד. ולכן נשתדל אנו להיות בין המבינים האלה, שדי להם במה שכתב הראב"ד⁶⁷. נציע, איפוא, כי הפירוש הנכון בדברי הראב"ד הוא על פי מה שהנחנו במקרים הקודמים, והוא, שפשוטו של מקרא מלמד אומדנא הלכתית מחייבת, כל עוד אין הוכחה חזקה יותר בדרך אחרת.

כדי לברר את הענין נקדים את דברי חז"ל בסוגיתנו בסנהדרין עב, א. תנו רבנן: "אין לו דמים — אם זרחה השמש עליו", וכי השמש עליו בלבד זרחה?! אלא אם ברור לך הדבר כשמש שאין לו שלום עמך — הרגהו, ואם לאו — אל תהרגהו. תניא אידך: "אם זרחה עליו השמש דמים לו", וכי השמש עליו בלבד זרחה?! אלא אם ברור לך כשמש שיש לו שלום עמך — אל תהרגהו, ואם לאו — הרגהו⁶⁸. קשיא סתמא אסתמא⁶⁹! לא קשיא, כאן באב על הבן [במחירת מספק (= סתמא)] אל יהרגהו בנו, דודאי רחמי האב על בנו ואפילו הוא מציל ממונו לא יהרגהו, הלכך "דמים לו", עד שידוע לך כשמש שהוא אכזרי עליך ושונאך — רש"י. כאן בבן על האב [וכל שכן אינש בעלמא, הרגהו מספק (= סתמא)], דודאי אדעתא

משל, כלומר, לא כפשוטו אלא כאידיאה, הרי שחסר כאן אחד משבעים הפנים של תורה! אנו טוענים, וחוזרים וטוענים, שכאשר חז"ל לימדנו ש"אין מקרא יוצא מידי פשוטו", היתה זו כוונתם לשמור על שלימות כל 'פני התורה', לכל יחסר אפילו אחד מהם, ובל ידח ממנו נדח. והנה המכילתא מוציאה את הפסוק מפשוטו (יום ולילה, לעומת — ראה מיד להלן — ברור ולא ברור) וממילא מחסירה לנו אחד מה"פנים" של לימוד תורה, ובמילא פוגעת כביכול בשלימות התורה. זהו עיקרון מקודש בלימוד תורה, שלא יחסר לו אף פן אחד מכל הפנים הלגיטימיים של התורה [ברור, שלא תמיד אנו עוסקים בכל הפנים האלה, כי לא תמיד אנו מבינים בהם, הואיל ואין אנו נמצאים ברמה רוחנית גבוהה מספיק כדי לעסוק בהם — עיין אזהרת הרמב"ן בהקדמתו לתורה לבל נעסוק בנסתרות, אותן הנסתרות שהוא בעצמו כתב כחלק מפירושו לתורה!]. בזה שונה לימוד תורה מלימוד נביאים, שם יתכן שהפשט בדברי הנביא הוא המשל. ההבדל הזה בין דברי תורה ובין דברי הנביא בא לידי ביטוי במחלוקת הרמב"ם והראב"ד בסוף הלכות מלכים (יב, א). וזה לשון הרמב"ם: אל יעלה על הלב שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם, או יהיה שם חידוש במעשה בראשית, אלא עולם כמנהגו נוהג. וזה שנאמר בישעיה (יא, ו) "וגר זאב עם כבש, ונמר עם גדי ירביץ" — משל וחדה ... וכן כל כיוצא באלו הדברים בענין המשיח הם משלים. ובימות המלך המשיח יודע לכל לאי זה דבר היה משל, ומה ענין רמזו בהן (עכ"ל). ומקשה הראב"ד: אמר אברהם: והלא בתורה (ויקרא כו, ו) "והשבתי חיה מן הארץ"! (עכ"ל). ותמוהה הקושיא, הרי הרמב"ם כתב 'וכן כל כיוצא בהם'! אלא הם הם הדברים — הראב"ד מקשה מן התורה, ועל דברי תורה אי אפשר לומר משל (פרט, כמובן, למקומות שחז"ל העידו על כך, ועל זה אנו דנים כאן).

67. ויצויין שהמגיד משנה מביא שגם רבינו חננאל למד כמו הראב"ד, וגם רבינו בחיי ורס"ג למדו את הפסוקים ("מחירת ... זרחה עליו השמש") כפשוטם. ועיין הערה נפלאה (מס. 79 בעמוד סה) במהדורת הרב ראובן מרגליות לספר מלחמות השם של רבינו אברהם בן הרמב"ם.

68. גם הרא"ם וגם המהר"ל בפירוש דברי רש"י בסוגיא העירו שלפי שתי הבריייתות הללו העיקר חסר מן הספר! שמן המלים "זרחה השמש" לומדים רק את המושג 'ברור', ואילו מה ברור לו אינו כתוב. לכן מפרשים שרש"י העדיף לפרש בעקבות המכילתא ולהניח את שתי הבריייתות. אולם היה זה בעל באר יצחק אשר העיר כי לא כן, משום שרש"י למד מ"זרחה" את המושג 'ברור', ומן המלה "שמש" את המושג 'שלום', כך שפירוש הפסוק הוא: אם ברור לך בענין השלום כלפיך.

69. הכוונה ב'סתמא' הוא למצב של ספק, שכוונתו כלפיך אינה ברורה.

דהכי אתי דאי קיימת ליה לאפיה קטיל לך, עד שיודע לך כשמש שהוא רחמני עליך כאב על הבן — רש"י]. אמר רב: כל דאתי עלאי במחתרתא קטילנא ליה, לבר מר חנינא בר שילא, מאי טעמא? אילימא משום דצדיק הוא — הא קאתי במחתרתא! אלא משום דקיים לי בגוויה דמרחם עלי כרחם אב על בנו.

מן הגמרא הזאת אנו למדים שני יסודות: —

א. כאשר נפגש אדם במצב [בסיטואציה] של "מחתרת" ואינו יודע אם מותר לו להרוג או לא, מתחלקים האנשים לשתי קבוצות: האחת, אלה אשר "סתמא" מוכנים להרוג את בעל הבית אם יקום כנגדם להציל את ממונו, ולכן לגביהם תופס הדין של "הבא להרגך". השני: אלה ש"סתמא" אינם מוכנים להרגו, ולכן אין מקרה של "הבא להרגך". הקבוצה הראשונה הם כל האנשים שבעולם, יהיו קרובים אליו אשר יהיו, עד לדרגת האהבה שכן רוחש לאביו ועד בכלל. הקבוצה השניה היא אותה אהבה מיוחדת במינה של אהבת האב לבנו⁷⁰.

ב. קבוצה שניה זו אינה מקרה אחד בלבד של אהבת האב לבן, כי אם כל יחס דומה של אהבה מעין זו, תהא הקירבה המשפחתית בין האנשים אשר תהא. בכל מקרה של אהבה עזה מעין זו, סתמא אינו בא על עסקי נפשות כאשר "קים לי בגוויה וכו'".

יוצא, איפוא, כי הגמרא מעמידה לפנינו שתי אומדנות. במקרה הראשון האומדנא קובעת כי אמנם בא על עסקי נפשות, ועל יסוד אומדנא זו (= סתמא) הוא יכול להרוג, אלא אם כן ברור כשמש כי האומדנא מטעה, כלומר שיש הוכחה חזקה יותר מזו של האומדנא. וכן במקרה השני, האומדנא אצל אנשים אלה הקשורים בעבותות האהבה קובעת כי לא בא על עסקי נפשות, ואומדנא זו קובעת ומחייבת ואינה נותנת לו להרוג, אלא אם כן ברור לו כשמש להיפך, כלומר שיש לו הוכחה חזקה יותר מזו של האומדנא. שתי אומדנות אלה ('סתמא') תקפות מדאורייתא עד כדי היתר — מצוה או איסור להרוג את הבא כנגדו במחתרת.

בדיון בסוגיתנו מפנה אותנו הרא"ם לגמרא מקבילה (פסחים ב, ב) הדורשת את הפסוק "לאור יקום רוצח יקטל עני ואביון, ובלילה יהי כגנב" (איוב כד, יד) כדרשת הברייתא בסנהדרין. וזה לשון הגמרא: אם פשיטא לך כנהורא דאנפשות קאתי, רוצח הוא וניתן להצילו בנפשו. ואי מספקא לך מילתא כלילה, יהיה בעיניך כגנב ולא ניתן להצילו בנפשו (עכ"ל). זוהי דרשה המתאימה למקרה של אב על הבן, שמותר להרגו רק אם ברור לך כשמש שבא נגדך על עסקי נפשות⁷¹.

ונשאלת עתה השאלה: מה דינו של בעל הבית המוצא את הגנב במחתרת, ואינו יכול לסווג אותו לקבוצה ברורה בין אלה המובאות לעיל — או מחוסר ידיעת זהות האדם, או מספק אודות דרגת האהבה שביניהם? האם הוא אבוד עצות בנדון עד אשר יתבהר המצב

70. יש המבארים כי אהבת האב לבן חזקה יותר מאהבת הבן לאב בזה שהיא תכונה יסודית ועתיקה יותר בבריאה, כאשר היא היתה אצל אדם הראשון, בעוד אהבת הבן לאב החלה רק בדור השני. בדרך אחרת מבארים, כי היות והאהבה היא תוצאה ופועל-יוצא מ"כוח הנתינה" ולא מ"כוח הנטילה", הרי שאהבת האב לבן היא בהכרח חזקה מאהבת הבן לאב, כי האב הוא הנותן והבן הוא המקבל.

71. ועיין שם בתוספות ד"ה אי פשיטא לך דאנפשות קאי, ועיין גם תוספות סנהדרין עב, ב ד"ה כאן באב על הבן, בהבנת הסוגיא, כי אין זה שייך לדיונו בפשוטו של מקרא.

ויגיע לידי "סתמא" זו או אחרת, אותה "סתמא" — אומדנא" אשר תחייב אותו בהיעדר הוכחה אחרת אודות כוונותיו של הגנב? ויש להניח כי מאחר ורוב האנשים בעולם אינם בקבוצה של אב על הבן או אהבת יונתן ודוד הדין אשר יחייב אותו יהיה שמותר לו להרוג את הבא נגדו במחתרת, כי "סתמא" יהרוג גנב את זה העומד נגדו להציל את ממונו. נראה כי זה אשר בא הראב"ד ללמד: בהיעדר הוכחה אחרת מן המציאות, פשוטו של מקרא מלמד את האומדנא שלו, הקובעת ביחס לגנב הזה, אשר זהותו אינה ידועה לבעל הבית ומגמת פניו נסתרת ממנו. אומדנא זו קובעת כי "סתמא" של גנב ביום אינו בא על עסקי נפשות, בעוד "סתמא" של גנב בלילה בא על עסקי נפשות. בזה, לדעת הראב"ד, אין מקרא יוצא מידי פשוטו. הפשט מתפקד ומלמד במסגרת שבעים הפנים של תורה, כאשר במקרה דנן התפקיד שיש לייחס לו עומד ליד התפקיד של מדרש ההלכה. מדרש ההלכה מלמד את הדין הטהור, את העיקרון המשפטי, בעוד פשוטו של מקרא נותן לנו "כלים" בצורת אומדנא לישם את הדין הטהור למצב [לסיטואציה] המסוים.

אמנם הפשט מדבר על "יום" (בו אנשים אינם בבית, ולכן לא ציפה הגנב להתנגדות, ולכן לא בא על עסקי נפשות) ועל "לילה" (שאנשים נמצאים בבית). נראה אפוא, בעקבות הראב"ד בפשוטו של מקרא, שקנה המידה הוא, שבמקום ובזמן שיש להניח שהגנב ידע שבעל הבית נמצא, הוא הביא זאת בחשבון שעליו להתמודד עמו, ולכן בא על עסקי נפשות. בעוד במקום ובזמן שיש להניח כי הגנב בא לגנוב דוקא משום שהוא חשב שאין איש בבית, אז לא ציפה להתנגדות, וממילא לא על מנת להתגבר עליו בא. כאמור, קובעים גם המקום וגם הזמן. אם מצא את הגנב החותר לביתו ביום השבת, ברור שבא על עסקי נפשות, כי אנשים נמצאים לרוב בבית ביום השבת. מאידך אם בא במחתרת בליל יום הכיפורים בזמן התפילה (ובידי הוה עובדה!), סתמא לא בא על עסקי נפשות, כי בליל יום כיפור כל אחד נמצא בבית הכנסת. העיקרון (בא או לא בא על עסקי נפשות) הוא הקובע, ובכל סטואציה יש לדעת לעשות את היישום הנכון. קנה המידה שלמד הראב"ד מפשוטו של מקרא היא דעתו או ידיעתו של הבא במחתרת אודות אפשרות הימצאות בעל הבית בביתו בזמן הגניבה.

בסיום הפרק מן הראוי להביא את דברי בעל תורה תמימה לשמות כד, יד (סעיף לב) בדבר כוחו של מנהג להכריע במקרה של ספק (במקביל לכוחה של אומדנא), וזה לשונו: ודע דאע"פ שזה כלל גדול בדין, דהמוציא מחבירו עליו הראיה, בכל זאת היכא שהמנהג נוטה לטובת התובע — אינו מחוייב עוד להביא ראיה. אלא המנהג בעצמו לו לראיה.

נספח למדור א פרק 3

אנו מביאים בזה במלואו מפירושו של הגאון ר' אהרן דוד גולדברג שליט"א, ראש ישיבה בטלז קליבלנד ארה"ב, עקב חשיבות דבריו, ומתוך מגמה להביא לידיעת צבור לומדי תורה ספר חשוב ויחיד במינו אשר בשם "שירת דוד" נקרא.

היינטיג

דברים כא, ד ד"ה אל נחל איתן

אוצר החכמה

הרמב"ן הביא דברי הרמב"ם שטעם ענין העריפה הוא לגלות את הרוצח כשיתפרסם הדבר, וירבו בני אדם לדבר בו אולי יגלה הדבר. וכתב ז"ל: וכל השומע שמץ דבר בענין יבא ויגיד ויתפרסם הדבר ויהרג על ידי בית דין או המלך או גואל הדם, עיין שם. ודבריו צריך עיון, דבשלמא על ידי בית דין ייהרג, וכן על ידי מלך אפשר שייהרג כמבואר ברמב"ם פרק ג דמלכים הלכה יו"ד, דההורג נפשות שלא בראיה ברורה, יש רשות למלך להורגו ולתקן העולם כפי מה שהשעה צריכה. אבל מהו זה שכתב שיהרג על ידי גואל הדם, שהרי אין גואל הדם רשאי להרגו אלא אם כן נתחייב בבית דין, כמבואר ברמב"ם פ"א דרוצח ה"ה, עיין שם.

והנה זה לשון הרמב"ם במורה נבוכים (ג, מ): אם כן, אפילו אשה אם תדעהו תאמר, ואחר שיוודע הגיעה התועלת, שאם לא יהרגנו בית דין, המלך יהרגנו וכו' ואם לא יהרגנו המלך גואל הדם יהרגנו, ויערים עד שיתנכל עליו להרגו (עכ"ל). ואם כן מבואר שאין כוונתו ש"מותר" לגואל הדם לעשות כן, אלא רצונו לומר ש"למעשה" יהרגנו גואל הדם. וכיאר הדברים מצאתי באור שמח פ"ו דרוצח ה"ה על מה שכתב הרמב"ם שם "דגואל הדם שהרג על פי עד אחד אין לו דמים", ציין (האור שמח) לדברי הרמב"ם הנ"ל במורה. והיינו דאע"פ שאין בית דין הורגים על פי עד אחד, מכל מקום גואל הדם שהאמין להעד אחד והרג הרוצח, אינו נהרג. ומה שכתב הרמב"ם שאם הרג "שלא בהתראה וכיוצא בהן" מרבה אפילו על ידי עדות אשה, וכמו שכתב במורה.

והנה כעין זה איתא במהרש"א במכות (י, ב) שכתב שגם הורג בשוגג בלא עדים, שאם הוא מודה בדבר או שיתודע הדבר על ידי קרובים ופסולין, שפטור גואל הדם אם יהרגנו. והנה עיין בתרגום יונתן להלן פסוק ח כתב שאחר שגמרו כל מצותה, היו יוצאים מטבורה נחיל של תולעים והולכים עד בית הרוצח "ודיינין יתיה". וכבר העירו עליו דא"כ היו בית דין יכולים להרגו על ידי אומדנא? ועיין פרדס יוסף שכתב שהיו כונסין אותו לכפה. ועיין בספר נחל איתן (סימן י"ב סעיף י"ג) שכתב על פי דברי הרמב"ם אלו דאולי המלך או גואל הדם היו הורגים אותו. וכן כתב הראב"ן במאמר השכל במצות עגלה ערופה שהמלך יכול להרוג על פי אומד או גואל הדם. הרי יוצא לנו חידוש גדול יותר, שאפילו על ידי אומדנא גם כן אין גואל הדם נהרג אם הרגו.

פרק 4

פשוטו של מקרא מלמד את הראוי דאורייתא, המתפקד כפשוטו במישור ההלכתי — עיון בסוגית "עין תחת עין".

ראינו כיצד פשוטו של מקרא יכול ללמד הלכה דאורייתא במקביל לדרשה דאורייתא את אותו פסוק, וכן ראינו כיצד פשוטו של מקרא יכול ללמד הלכה דאורייתא מפסוקים שחז"ל לא דרשו כלל וכלל.

אנו מעיינים עתה בתופעה ייחודית שקראנו אותה (וזאת בעקבות המפרשים הקלאסיים כפי שייראה) בשם "הראוי". נקודת המוצא היא בפירוש רבינו עובדיה ספורנו לסוגית "עין תחת עין" (שמות כא, כד ד"ה עין תחת עין), וזה לשונו: כך היה ראוי כפי הדין הגמור שהיא מידה כנגד מידה¹, ובאה הקבלה שישלם ממון² מפני חסרון השערותנו, פן נסכל וגוסיף על המידה לאשמה בה (עכ"ל). מפורש יוצא מדברי הספורנו שמעיקר הדין היינו צריכים לבצע "עין תחת עין" כשם שמבצעים "נפש תחת נפש" — אין הפרש ביניהם. הסיבה שאין עושים זאת נעוצה בסכנה הנובעת מאי היכולת לעשות ממש 'מידה כנגד מידה'³. ואם ישאל השואל, מדוע אם כן כתוב בתורה מה שבלאו הכי אי אפשר לעשות, ישיב הספורנו שזה בא ללמד שלא דין חובל בחבירו כדין מזיק לרכושו. כאשר המזיק לרכוש שילם את הנזק — בזה תם

1. וכך מבאר הספורנו בשמות יח, יא ד"ה כי בדבר אשר זדו עליהם: ובזה הורה גדולתו על כל האלהים, כי לא חשבה שום אומה שיוכל שום אחד מאלוהיהם שרי מעלה לשלם מידה כנגד מידה בכל דבר, אבל חשבו שיוכל בדבר אחד מיוחד לו בלבד (עכ"ל). כלומר, הצדק המוחלט הוא מידה כנגד מידה, והיות ויתרו מצא זאת רק אצל הקב"ה בכל תחומי החיים (כמוכח מעשר המכות וכו'), לכן הגיע למסקנתו שה' הוא האלקים. נשאלת אפוא, השאלה: אם זהו הדין הגמור, מדוע באמת אין מבצעים אותו? על זה משיב הספורנו. [מקור לדבריו רמב"ם חובל ומזיק א, ג].
2. כלומר, אין זה לימוד או דרשה את הפסוק בתקופה אחרי משה רבינו, על פי השיטה שיש הלכות שהמדרש קודם להלכה, אלא, "הידוע בקבלת רבותינו שהוא ממון" (רמב"ן), "קבלת רז"ל בזה דמי עין ולא עין ממש" (רבינו בחיי), "והכלל, לא נוכל לפרש על דרך מצוות התורה פירוש שלם אם לא נסמוך על דברי חז"ל, כי כאשר קיבלנו התורה מן האבות כן קיבלנו תורה שבעל פה — אין הפרש ביניהם" (ראב"ע). ועיין גם ראב"ע לשמות לה, ג בסוגית "לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת" (על כן אנחנו צריכים בדברי כל המצוות לקבלה ומסורת ותורה שבעל פה). והפלא על רודפי הפשט של ימינו המציגים את פשוטו של מקרא של ראב"ע בניגוד לקבלת חז"ל במצוות, בעוד שפתותיו ברורות מללו שלא כך כוונתו. ברור שכאשר פירושיו סותרים את הפירוש של חז"ל, הגענו אנו אל סוגית 'תיפקודו של פשט'.
3. עיין בהרחבה בביאורנו לספורנו, שם הראינו לדעת שסברא זאת היא היא דברי חז"ל — "עין תחת עין" ולא עין ונפש תחת עין, אותה סברה שחז"ל עצמם דחו! שם ביארנו בהרחבה מדוע מצינו מפרשי התורה מביאים ראיה לדברי חז"ל, ראיה שחז"ל עצמם דחוה — עיין שם בהרחבה, ואכמ"ל בנקודה זאת.

הענין, אבל כאשר החובל בחבירו משלם נזק צער ריפוי שבת ובושת (בבא קמא פג, ב), עליו לדעת שבזה לא תם הענין, עוד "החשבון" פתוח, רק שבית דין של מטה אינו יכול ואינו רשאי ואינו מורשה לעשות יותר. אנו מאמינים שיש דין (בבית דין של מטה) ויש דיין (בבית דין של מעלה). לכן החובל הזה לא יוכל לגשת אל הדין בראש השנה וביום הכיפורים עד שירצה את חבירו על אותה חבלה שעשה לו, ושבית דין של מטה לא הספיק לגבות ממנו בדין 'מידה כנגד מידה' עקב 'חסרון השערותנו'⁴. לא לחנם כתבה התורה אפוא "עין תחת עין", כי לימוד גדול של תורה יש כאן, ואף הלכה חשובה, לא פחות הלכה מאשר כל הלכה בתורה. אילו היתה התורה כותבת "דמי עינו ישלם", היתה המסקנה שעם גמר תשלום חמשת התשלומים נגמר הענין, ואין בין עינו ובין רכושו אלא הבדל כמותי בלבד (חמשה במקום אחד). וכך אמנם פוסק הרמב"ם בהלכות חובל ומזיק פרק ה הלכה ט: אינו דומה מזיק חבירו בגופו למזיק ממנו. שהמזיק ממון חבירו, כיון ששילם מה שהוא חייב לשלם — נתכפר לו. אבל חבל בחבירו, אע"פ שנתן לו חמשה דברים — אין מתכפר לו, ואפילו הקריב כל אילי נביות אינו מתכפר לו ולא נמחל עונו עד שיבקש מן הנחבל וימחול לו (עכ"ל). הרי שיסוד השקפת הספורנו נמצא אצל הנשר הגדול, כאשר הפשט מלמד הלכה, לא בדיני ממונות אלא בדיני כפרה.

כמקור לדברי הספורנו תוך כדי עלית 'אוקטאבה' אחת אפשר לציין את דברי ראב"ע, וזה לשונו⁵: והנה יהיה פירוש "עין תחת עין" — ראוי להיותו עינו תחת עינו — אם לא יתן כפרו (עכ"ל). בעוד "הראוי" של הספורנו הוא לגמרי תיאורטי, כאשר אין כל הוה אמינא לבצע את הדין 'כפשוטו' עקב 'חסרון השערותנו', הרי מדברי אבן עזרא משתמע שכאן קבעה התורה לא הלכה בהלכות 'עד שירצה את חבירו', אלא דין "עין תחת עין" ממש! אלא, מוסיף ראב"ע, דברי תורה עשירים במקום אחד ועשירים עוד יותר במקום אחר, והיא קבעה (במדבר לה, לא) "ולא תקחו כפר לנפש רוצח אשר הוא רשע למות", מכאן אנו מבינים (בבא קמא פג, ב) שרק על נפש רוצח אין לוקחים תשלום של ממון, אבל עד לחומרת נפש יש מקום לתשלום של כופר⁶. דברי ראב"ע מעבירים אותנו אל המושג של "שני דינים" בתורה שבכתב⁷, הוא אשר קראו חז"ל בנוסח שלהם בשם "שני כתובים המכחישים זה את זה". אבל בעוד חז"ל דרשו את הסתירה ויישבו אותה על ידי "הכתוב השלישי אשר הכריע ביניהם", הרי פשוטו של מקרא רואה את שני הפסוקים כל אחד ואחד באשר הוא. הכתוב בשמות "עין תחת עין", מלמד את הדין 'ממש' כמו "נפש תחת נפש". הכתוב במדבר ("ולא תקחו כופר") מלמד על תשלום

4. משל למה הדבר דומה, לאדם שפשע נגד חבירו שבית הדין זיכה אותו מחמת הספק. כלום יעלה על הדעת שיום הכיפורים יכפר עליו כל עוד לא ריצה את חבירו?! הלא כלפי שמיא גליא.
5. אחרי הדיון עם בן זוטא הקראי, ואחרי המסקנה שיש לסמוך על קבלת חז"ל (הובא לעיל הערה 2) עדיין קשה לראב"ע שאלת המדוע: למה זה כתבה תורה ביטוי המשתמע ממנו 'ממש' ולא ממון.
6. לימוד זה של ראב"ע שונה לחלוטין מסוגית הגמרא בבבא קמא, כי שם ביקשה הגמרא להבין ('לתקן') את הפסוק בשמות על ידי הפסוק במדבר, כדרכו של מדרש הלכה. לפי דרך הגמרא יש רק דין אחד והוא "אתה לוקח כופר", ואז נותרה, או ליתר דיוק, מתעוררת שאלת המדוע — אם אין דין של ממש, מדוע כתבה התורה ממש! ועיין מיד בהמשך.
7. המושג "שני דינים" השתרש עמוק בישיבות ליטא על יסוד תורת הרב חיים סולובייצ'יק מבריסק, בו הגיע לעומק הבנת דברי הרמב"ם הנראים כסותרים אהדדי על ידי ה'חילוק' ל"שני דינים".

ממון. משל למה הדבר דומה במושגים של משפט אומות העולם של היום, שגזרו על אדם שנת מאסר או תשלום כספי מסוים. התורה מציגה, כביכול, שתי אלטרנטיבות אצל החובל בחבירו – או ממש (חומש שמות) או ממון (חומש במדבר). ראב"ע סבור שלמעשה לא נבצע "עין תחת עין" כפשוטו, משום שנחייב אותו בתשלום, אשר ממילא פוטר אותו מן העונש הגופני. ניצויין כי מבחינת מדרשי הלכה של חז"ל במקרה של שני כתובים המכחישים זה את זה, אין כל נפקא מינה אם כתוב אחד נמצא בחומש שמות והשני בחומש במדבר או להיפך. המדרש רואה את הכתובים במבט מעל ומחוץ למיקום הטכסט (בלעז: אקסטרטקסטואלי)⁸. אבל, כפי שנראה, דוקא פשוטו של מקרא הוא המיחס חשיבות למקום כתיבת דין מסוים⁹. תפיסה זאת של "שני דינים" בפשוטו של מקרא מצינו בסוגית "ועבדו לעולם" (שמות כא, ו) בעבד עברי נרצע. אם נפרש "לעולם" כפשוטו, כלומר, עד שימות ויעלם¹⁰, הרי מקרא מלא סותר אותו – "עד שנת היובל יעבד עמך" (ויקרא כה, מ), וכן "וקראתם דרור ... יובל הוא ... ואיש אל משפחתו" (שם פסוק יו"ד). רש"י (בעקבות המכילתא) אמנם מפרש ש'מלמד שחמשים שנה קרויים "עולם"', בזה ביטל הפסוק בויקרא את המשמעות הפשוטה של הכתוב בשמות, ונתן לו משמעות חדשה (חמשים שנה) התואמת את ההלכה¹¹. אולם הרמב"ן¹² כותב: עוד יש לומר שאם קנה עבד בזמן הבית ונרצע וחרב הבית קודם שיצא, ובטל היובל, שעובד לעולם ודינו כדין עבד עברי להתירו בשפחה ... (עכ"ל). וממלא אחריו בעל משך חכמה: יש לעיין בעבד עברי שנמכר בזמן שהיובל נוהג ובתוך שש בטלו היובלות ... מי פקע עבדותו, או דילמא נשאר עבד כמו שדה אחוזה ... אם היה היובל היה אפקעתא דרחמנא, ואם לא היה היובל, שנבטל היובל, נשאר עבד "לעולם" – כל חיי האדון. ומדויק הכתוב "ועבדו לעולם" לפי פשוטו שהוא עובד אותו לעולם, רק אם יהיה היובל מפקיע, והבן (עכ"ל). הרי לפנינו "שני דינים" – דין "לעולם" כפשוטו ודין "יובל" כפשוטו. ואמנם היובל כפשוטו מפקיע ('אפקעתא דמלכא') – לא רק מן העבדות אלא גם מן הכתוב "לעולם"! לפי פשוטו של מקרא מובן אפוא מדוע "לעולם" כתוב בשמות והמפקיע "יובל" כתוב בויקרא¹³, שהרי בחומש שמות עוד לא למדנו על היובל כלל וכלל.

8. דוגמה נוספת השגורה על פינו, שבחומש שמות כתוב "מכה איש ומת" ואילו בויקרא כתוב "ואיש כי יכה כל נפש אדם". רש"י בשמות מביא חלק ממדרשי ההלכה של חז"ל על שני כתובים אלה המלמדים זה על זה. ברור שכל אותן הדרשות אפשר היה לדרוש אילו "מכה איש" היה כתוב בויקרא ו"איש כי יכה" היה כתוב בשמות.
9. ועיין בזה בהרחבה במדור ב פרק 7 הדן אודות חשיבות מקום כתיבת הלכה מסוימת במסגרת חמשה חומשי תורה, בעיקר בעקבות רבינו עובדיה ספורנו.
10. וכך אמנם במכילתא דרשב"י, אלא שהכוונה למות האדון (שהוא הנושא העיקרי בפסוק – "ורצע"), כלומר כאן היסוד להלכה דאורייתא שנרצע יוצא במיתת האדון, אותה הלכה שלפי פשוטה לומדים אותה מ"אהבתי את אדוני וכו'".
11. ועיין בזה גירסת הגר"א במכילתא אודות הקשר עם "וישב שם עד עולם" (שמואל-א, א, כב) בבקשת חנה אודות שמואל, אשר חי עד גיל חמשים ושתיים, כלומר "עולם" אחרי הבאתו אל עלי בגיל שנתיים. ועיין רבינו בחיי ("קבלו דז"ל") בענין 'עולמו' של לוי (במדבר ד, ג) שהוא חמשים שנה.
12. גיטין לו, א וכך גם משתמע מהתוספות שם ד"ה אלא.
13. ועיין הערות 8, 9. כאמור, דיון רחב בנושא זה נמצא במדור ב פרק 7 בעקבות פירוש ר"ע ספורנו (ובעקבותיו גדולי האחרונים – במיוחד הנצי"ב וה"משך חכמה") בדבר מקום כתיבת הלכה

הספורנו, אם כן, מפרש בפשוטו של מקרא ש"עין תחת עין" הוא ממש, ואולם אינו הלכה, משום 'שלא ניתנה תורה למלאכי השרת'. אי היכולת שלנו לעשות לחובל בדיוק את אשר עשה לנחבל במידה כנגד מידה, היא הקובעת את ההלכה של ממון¹⁴. לעומתו ראב"ע אינו מדבר על דרגות ולא על תקופות, אלא שני כתובים בענין אותה הלכה שהראשון בעל כרחו יתפרש ויתוקן על פי השני¹⁵, הפסוק השני ("ולא תקחו כופר") הוא בבחינת לא תעשה המבטל את העשה, וכלשון הרמב"ן בביאור דברי ראב"ע ("אהבה מסותרת"): ... הכתוב אסר עלינו שלא נקח כופר לנפש רוצח ... אבל נקח כופר במי שהוא רשע לכרות אבר מאבריו, ולכן לא נכרות אותו לעולם, אבל ישלם כדי דמיו, ואם אין לו יהיה עליו החוב עד שתשיג ידו ונגאל¹⁶.

דברי הראב"ע מוליכים אותנו אל דבריו של הנשר הגדול בהלכות חובל ומזיק פרק א הלכה ג: זה שנאמר בתורה "כאשר יתן מום באדם כן יתן בו"¹⁷ (ויקרא כד, כ), אינו לחבול בזה כמו שחבל בחבירו, אלא שהוא ראוי לחסרו אבר או לחבול בו כאשר עשה, ולפיכך משלם נזקו. והרי הוא אומר "ולא תקחו כופר לנפש רוצח" (במדבר לה, לא) — לרוצח בלבד הוא שאין בו כופר, אבל לחסרון אברים או לחבלות יש בו כופר (עכ"ל הרמב"ם). לכאורה בהשקפה ראשונה נראים דבריו כמקור נאמן לספורנו ולאבן עזרא גם יחד. אולם לפנינו ניצבת בעיה — בלי כל קשר עם ראב"ע או רע"ס, השייכת אך ורק לרמב"ם עצמו. הרי דברי הרמב"ם אלה אינם כתובים בספר מחשבה או פילוסופיה כמו מורה נבוכים, שאפשר לדון בהם במסגרת לימוד טעמי המצוות וכדו' עם כל המשתמע מזה. ספר "משנה תורה" אינו ספר של מחשבה או פרשנות אלא חיבור הלכתי. יש אפוא לשאול מה ראה הרמב"ם להכניס את ראשו לסוגיא של פרשנות טהורה? וכי הרמב"ם כתב 'זה שכתוב בתורה "ממחרת השבת" אין הכוונה ליום הראשון בשבוע אלא ליום אחרי ט"ו בניסן'. כמו כן הרמב"ם לא טרח לומר לנו 'שזה שכתוב בתורה "ועבדו לעולם" אין הכוונה עד שימות אלא היובל', ועוד ועוד. אם הרמב"ם לימד שזה שכתוב בתורה "עין תחת עין" הוא שראוי לחסרו אבר, פירוש הדבר שידיעה זאת היא בעלת משמעות הלכתית עוברת לעשייתה, ולא בעלת ערך מחשבתי (ספורנו) או בעלת ערך פרשני (ראב"ע) בלבד.

והלומד שואל: איזו הלכה אנו למדים מזה שהכתוב גילה לי מה שהיה ראוי שיהיה, אבל

מסוימת בתורה, ובדבר פשוטו של מקרא המשקף את הדרגה הרוחנית שהיתה נוהגת באותה תקופה עליה הכתוב מדבר.

14. משמע, אפוא, שאילו היינו בדרגה של מלאכי השרת, אמנם אז היתה ההלכה על פי פשוטו של מקרא! נקודה זאת היא בעלת משמעות מיוחדת על פי שיטת הספורנו (הערות 8, 9, 13), כאשר בזמן פרשת משפטים (כלומר, לפני הירידה הגדולה בחטא העגל) היתה דרגת בני ישראל מעין דרגת מלאכי השרת — עיין בהרחבה במדור א פרק 5 כולו ובמדור ב פרק 7.

15. וכפי שייראה להלן אין כל חשיבות לכך שאפשר לפרש "עין תחת עין" כממון, אף בפשוטו של מקרא (עיין רמב"ן ושאר המפרשים, בעיקר האחרונים העוסקים בהגנה על נאמנות תורה שבעל פה [אפולוגטיקה], כי יבא "וקצות את כפה" ויוכיח, שבשום פנים ואופן אין לפרשו כממון על פי המושגים המקובלים במושג-מונח "פשט"). [אבל עיין בפירוש הכתב והקבלה המפרש "וקצות את כפה" כפשוטו אליבא דהלכתא!]

16. אם כן זהו עשה הבא מכלל לאו, ואף הוא דוחה עשה רגיל.

17. עיין הערה 15 וצרף לכאן.

אסור שיהיה. הרי אם אסור שיהיה, אין לו ערך הלכתי! על שאלה זאת השיב הרמב"ם בעצמו בהלכות חובל ומזיק ד, ט: החובל בחבירו ביום הכיפורים אפילו במזיד, חייב בתשלומים, אע"פ שעבר עבירה שהוא חייב עליה מלקות. והלא כל המחויב מלקות ותשלומים — לוקה ואינו משלם, שאין אדם לוקה ומשלם. כך הם הדברים בכל, חוץ מחובל בחבירו שהוא משלם, שהרי בפירוש רבתה תורה חובל בחבירו לתשלומים, שנאמר "רק שבתו יתן" (עכ"ל). מפורש יוצא מדברי הרמב"ם שחמשת התשלומים שמשלם החובל בחבירו, לא דין ממון יש להם, שהרי אז היה נוהג הכלל שהמחויב מלקות וממון לוקה ואינו משלם. אדם זה החובל בחבירו, ראוי הוא לחסרו אבר, ואם עבר את העבירה ביום הכיפורים, אשר עבירה זאת מחייבת במלקות, הרי דינו כאדם שחייב מלקות פעמיים ('לעבור עליו בשתיים') ועונש אחד אינו פוטר את העונש השני. הרי לפי הרמב"ם יש חמשה תשלומים, אבל אין דין תשלומים, באשר פשוטו של מקרא מגדיר את המהות של התשלום שהוא ממש, עם כל המשתמע ממנו גם במישור ההלכתי.

יצויין כי מצאנו "ממש" אחר גם במישור ההלכתי, וזאת (בבא קמא פד, א) בשיטת ר' אליעזר האומר "עין תחת עין" — ממש. ואחרי דיון קצר בגמרא, למסקנת רב אשי: 'לומר שאין שמין אותו בניזק אלא במזיק'. ומפרש רש"י: עינו של מזיק שיימין כמה הוא שווה לימכר עכשיו וכמה הוא יפה בלי עין. והיינו 'ממש' דקאמר, עינו של מזיק נישומה תחת עינו של ניזק (עכ"ל). לשון אחרת: ר' אליעזר¹⁸ בא לומר שבכלל אין כאן דין תשלומים עבור נזק שנגרם. אם ראובן הרג את השור של שמעון, העונש הוא לשלם את ערך שורו של שמעון ולא ערך שורו של ראובן! והנה כאשר ראובן חבל בשמעון והוציא לו את עינו, העונש הוא לשלם את ערכה של העין של ראובן החובל, כי 'ראוי לחסרו אבר', ואם מטעם זה או אחר אין מחסרים לו אבר פיזית, הרי התשלום הוא במקום אותו אבר ממש שהיה צריך 'לשלם' על ידי חיסורו. אילו כתבה התורה 'דמי עינו ישלם', היינו מבינים כי בתשלומים רגילים קא עסקינן. עתה שכתבה "עין תחת עין" מבין ר' אליעזר שמדובר על עינו של המזיק — ממש!

ואמנם נראה דשורש ויסוד חמשת התשלומים שונים מכל תשלומי ממון אחרים¹⁹. כי כאשר ראובן הזיק לרכושו של שמעון, הדין מחייב תשלום או פיצוי כדי למלא את החסר אצל שמעון. במובן זה אין זה רחוק מן החובה המוטלת על ראובן לשלם עבור חפץ שקנה משמעון, החפץ עתה חסר אצל שמעון ועל ראובן למלא לו את החסר על ידי תשלום. לא כך המצב בחמשת התשלומים. כך טובע בעל ספר החינוך מטבע לשון חדש הקשור לא בדיני ממונות אלא בדיני עונשים, וזה לשונו²⁰: שנצטוינו בדין חובל בחבירו לענוש²¹, כמו שכתוב

18. הוא מתלמידי בית שמאי, הם הרואים את העונש המגיע לו כ'ממש' כמבואר מיד.

19. ואמנם 'נזקי ממון' לחוד ו'חובל ומזיק' לחוד, וביניהם ברמב"ם במשנה תורה באים דינים שונים.

20. מצוה מט — מצות דיני קנסות. ויש לשים לב לכך שהחינוך קבע כאן מצוה נפרדת מעל ומעבר לדין הכללי בתורה של אדם המזיק לרכושו של חבירו שחייב לפצותו על נזקו (לפי רבינו יונה ריש מסכת אבות זהו מדאורייתא מדין "לא תגזול", לפי הרש"ש זהו מדאורייתא מדין קו"ח מהשבת אבידה, ואילו לפי המבי"ט בקרית ספר ולפי הגאון ר' עקיבא איגר זהו מדרבנן, ולכן אינו פסול לעדות מדין "רשע עד חמס"). הרי מזה גופא אנו למדים ש"עין תחת עין" אינו בדין השלמת החסר לנפגע אלא בדין הטלת עונש על החובל. הוא הדין והיא המידה אצל "נפש תחת נפש", שיסוד ושורש הדין אינו בתיקון מצבו של הנפגע, שבלאו הכי אי אפשר לתקנו, כי אם בעונש המוטל על המזיק.

21. דהיינו עונש על החובל ולא פיצוי לנחבל.

בפרשת משפטים "וכי יריבון אנשים", וזה נקרא דיני קנסות ... ירצה לומר שילקח ממנו מה שיצערורו, כמו שציער הוא את חברו, כמו שבאה הקבלה בו. ואפילו לא הכהו אלא ביישו בלבד, יצערורו בית דין בממונו, שישלם למתבייש כפי השעור ההוא ... (עכ"ל)²². ובסוף דבריו מסכם החינוך: ונוהגת מצוה זו שאנו חייבים לדון ולענוש החובל ... (עכ"ל).

על פי הבנתנו זאת בפשוטו של מקרא בלשון "עין תחת עין", יובנו פסקי הרמב"ם כמין חומר. ה' חובל ומזיק ה, ו: אבל אם לא היו שם עדים כלל, הוא אומר "חבלת ב"י" והודה מעצמו — פטור מן הנזק ומן הצער, וחייב בבושת בשבת ובריפוי על פי עצמו. הלכה זו: ולמה משלם אדם שלושה דברים אלה על פי עצמו? שהשבת והריפוי ממון הוא ולא קנס, שאם לא יתן לו, הרי חיסרו ממון שהוא מתרפא בו ובטל ממלאכתו ...²³ (עכ"ל). ופשר הענין יסודו בעומק פשוטו של מקרא. רק נזק ("עין תחת עין") וצער ("חבורה תחת חבורה") נלמדים מלשון אשר משמעו בפשט היא ממש. שבת וריפוי נלמדים בפשטות לשון המקרא כדינים של ממון, דהיינו השבת של הנפגע והריפוי שלו ("שבתו יתן ורפא ירפא" — ולא 'שבת תחת שבת וריפוי תחת ריפוי'). זאת לעומת "עין תחת עין" שאפשר אפילו לפרש על העין של החובל²⁴, וממילא כל ענין התשלום אינו בהכרח לפי הנזק שנגרם²⁵. לכן בשם "קנס" ייקרא, והמודה בקנס פטור.

פשוטו של מקרא ("ממש") מתפקד לא רק במישור האידיאי ("היה ראוי"), ולא רק במישור בית הדין של מעלה ("עד שירצה את חברו"), אלא גם במישור ההלכתי בבית דין של מטה עד לסוגית מודה בקנס פטור (בבא קמא יד, ב) ועד בכלל. ואמנם: אין מקרא יוצא מידי פשוטו.

22. וכבר העיר בחידושי ר' חיים סולובייצ'יק: דבכל נזק הוי התשלומים למלאות החסרון שגרם לחבירו, ולכן הוי דמי קרקע כקרקע, כיון שחסרון הקרקע הוי סיבת החיוב ושרשו. אבל בחבלות הוי תחילת החיוב בתשלומים, ואין סיבת החיוב בחסרון והפסד שנעשה בחבירו, אלא בעצם מעשה החבלה. אלא שדין שומא הוא לשלם לפי סכום ההפסד, אך אין זה שורש החיוב (עכ"ל).

23. סוגית בושת נפרדת מן הסוגיות של נזק וצער מחד גיסא ומשבת וריפוי מאידך גיסא, ואין כאן המקום להאריך בה, כי מיתר התשלומים אנו מאוששים את דרכנו בלימוד הסוגיא.

24. כפי שראינו לעיל בשיטת רבי אליעזר בבא קמא (פד, א) — 'עינו של מזיק'.

25. כשם ש"נפש תחת נפש" תופס גם כאשר אדם בן עשרים במלוא כוחותיו רוצח אדם מבוגר הסובל ממחלה סופנית.

מדור א פרק 5

אזה"ח 1234567

אוצר החכמה

"מגילה" ו"חתומה"

בשער הפרק

פרק 5 על כל חלקיו, תופס את מקומו המרכזי באמצע מדור א, אותו מדור העוסק בתפקודו של הפשט. כי זאת לדעת: התורה יכולה להיות כולה "בכתב" – של שמות הקב"ה (פרק א). יכולה גם להיות כולה בעל פה, כלליה דקדוקיה ופרטיה, ללא טכסט, פרט לעשרת הדברות (פרק ב). גם לפי פרק א וגם לפי פרק ב, אילו ההוא אמינא נשארה כמסקנה, לא היה מקום לדון על תפקודו של הפשט. לכן מקומו המרכזי של הפרק במדור א.

הפרק עוסק כולו בדרגות השונות של בני ישראל בתקופת קבלת התורה על ידם, בין הר סיני לערבות מואב. כל אדם הבא ללמוד תורה על טהרת הקודש, לא יוכל שלא להתיחס ולחקור אותה תופעה הנראית לעין, ואשר חז"ל התייחסו אליה בצורה מפורשת. הלא היא המעבר בקבלת תורה (ואף בנתינתה) מתורה שהיא כולה בעל פה ועד לתורה שמיעוטה בכתב ורובה בעל פה.

בזבחים קטו, ב נחלקו חכמינו אם התורה ניתנה כולה בעל פה בסיני, או רק כלליה בסיני ופרטיה ניתנו בשנה השניה לצאת בני ישראל מארץ מצרים באוהל מועד. במקביל, נחלקו רבותינו (גיטין ס, א) אם תורה שבכתב ניתנה חלקים חלקים במשך ארבעים שנה, או שמא לא ניתנה בכתב בכלל עד סוף ארבעים השנה. הרי שלדעת כל חז"ל היתה אצל משה רבינו כל תורה שבעל פה לכל המאוחר בשנה השניה אחרי יציאת מצרים, בעוד באותה עת היה לו בכתב לכל היותר 'מגילה' זו או אחרת מכל 'מגילות' התורה. השאלה העומדת אפוא לפנינו היא: מהו הקנה מידה [קריטריון] לתהליך הזה של הפיכת תורה שבעל פה אל מצבה הסופי שיש בידינו היום, דהיינו חלקה בכתב וחלקה בעל פה. על השאלה הזאת וההשלכות הנובעות ממנה אנו עוסקים בארבעת הפרקים אשר לפנינו.

פרק א, עוקב אחרי שיטת הספורנו (בעקבות המושג 'שמותיו של הקב"ה'), לפיה התורה לפני חטא העגל היתה שונה לחלוטין מזו אשר בידינו היום, וכך נאה וכך יאה אם 'אורייתא וקב"ה וישראל חד הם'.

פרק ב, עוקב אחרי אותו תהליך של 'העברה' [טרנספורמציה] כאשר כל אותה תורה שבעל פה שמשה קיבל בסיני, עבר 'תמורה' – חלק ממנה הוכתב 'מפיו של הקב"ה לאזנו של משה', ואילו היתר נשאר קשור אל אותו

טכסט מקודש על ידי המידות שהתורה נדרשת בהן. [בשני פרקים אלה השתמשנו במינוח 'מגילה' 'חתומה' לא כפירוש רש"י במסכת גיטין].

פרק ג, הוא מה שנראה לנו כעיסוק המקיף ביותר שנעשה עד כה בסוגית מהותו של חומש דברים. המסקנה שהגענו אליה, בעקבות חז"ל, ראשונים ואחרונים, היא שלמשה רבינו היה חלק בניסוח הכתוב [טכסט] של חומש זה, שאח"כ הגיע אליו מפיו של הקב"ה בחתימתו יתברך.

פרק ד, המסיק מסקנות משלושת הפרקים הראשונים, עוסק בשאלה המרכזית [קרדינאלית] אודות ההבדל בין רצון ה' (אפילו דאורייתא) הכתוב בתורה שבכתב, לעומת רצונו יתברך הנאמר בעל פה איש מפי איש.

פרק 5 (א)

מ"חתומה" ל"מגילה"

פרק זה בנוי כולו על משנתו של רבינו עובדיה ספורנו לחמשה חומשי תורה¹. בעקבות דרכו המיוחדת הלכו כמה מבין האחרונים (נצי"ב, משך חכמה, כתב וקבלה ועוד). קשה למצוא יסוד מוצק לדבריו אצל גדולי הראשונים. לכן נוח לנו להציג את השיטה קטע קטע מתוך פירושו² לחומשים שמות — ויקרא — במדבר, הלא המה החומשים בהם התגלתה התורה קמעא קמעא (לדעת הספורנו) ממתן תורה בסיני ועד ההכנה למשנה תורה בסוף חומש במדבר.

ר"ע ספורנו לשמות כד, יב³:

"התורה" — החלק העיוני שבה, "והמצוה" — היא החלק המעשי ממנה, "אשר כתבתי" — כי לולא חטאו בעגל היתה כל התורה חתומה⁴ מיד הבורא יתברך כמו הלוחות, כמו

1. פרט לפירוש בודד של הרד"ק לספר תהלים פרק מ, ז ד"ה זבח ומנחה לא חפצתי — עיין בסוף הפרק.
2. הביאורים מתוך ביאורנו לפירושו (מהדורה תליתאה).
3. "ויאמר ה' אל משה עלה אלי ההרה והיה שם, ואתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצוה אשר כתבתי להורותם". הקושי בפסוק מבואר — על מה מוסב "אשר כתבתי"? הרי הקב"ה כתב רק את עשרת הדברות ולא את "התורה והמצוה"! הפירוש הפשוט (שלא כדרך הספורנו) יהיה כך: לוחות האבן — אשר כתבתי; התורה והמצוה — להורותם, כלומר על משקל א"ב: א"ב. היסוד למשקל א"ב: א"ב (כלומר כאשר הרישא של הסיפא מוסב על הרישא של הרישא, והסיפא של הסיפא מוסב על הסיפא של הרישא) מצינו בפירוש רש"י לשמות כה, ז ("אבני שהם ואבני מלואים לאפוד ולחושן") ד"ה לאפוד ולחושן: אבני שוהם לאפוד ואבני מלואים לחושן. ניצויין כי החכם ראב"ע סבור שהמשקל הרגיל בתנ"ך הוא א"ב: ב"א — "ויקרא שם המקום ההוא מסה מריבה, על ריב בני ישראל ועל נסותם" — שמות יז, ז, עיין שם]. ואילו על פי דברי הרמב"ן בתחילת הקדמתו לספר בראשית, שם הגדיר "התורה" כחלק הסיפורי של חומש בראשית 'כי הוא מורה אנשים בדרך בענין האמונה, יהיה המשקל: ואתנה לך את לוחות האבן והתורה — אשר כתבתי; והמצוה — להורותם. זאת, כפי שכתב הרמב"ן בעצמו 'כדברי האומר תורה מגילה מגילה ניתנה'. חומש בראשית ("התורה") היה כלול אפוא במגילה הראשונה, אשר הקב"ה הכתיב למשה בסיני.
4. חידוש גדול קא חזינא הכא בדברי רע"ס בהבנת המונח-המושג "תורה חתומה ניתנה" (גיטין ס, א), מושג העומד בניגוד למושג "תורה מגילה מגילה ניתנה". הספורנו מפרש כי כתיבה אמנם היתה — אבל לא הכתיבה שאנו מכירים, אלא כתיבה אחרת "מיד הבורא יתברך כמו הלוחות". נראה ברור שכוונת רע"ס לדברי הרמב"ן סוף הקדמתו לספר בראשית ... 'עוד יש בידינו קבלה של אמת (כלומר, אין זאת "שיטת הרמב"ן", אלא קבלה שהיתה אצל רבותינו, והיא ידועה לנו עתה מכתבי הרמב"ן — י. ק.) כי כל התורה כולה שמותיו של הקב"ה, שהתיבות מתחלקות לשמות בענין אחר, כאילו תחשוב על דרך משל כי פסוק 'בראשית' יתחלק לתיבות אחרות כגון: 'בראש יתברא

שהעיד באמרו (דברים לג, ב) "ואתא מרכבות קודש מימינו אש דת למו"⁵. ומאז שחטאו

א־להים, וכל התורה כן, מלבד צירופם וגימטרייתיהם של שמות. וכבר כתב רבינו שלמה בפירושו בתלמוד (סוכה מה, א ד"ה אני) ענין השם "ויסע ... ויבא ... ויט", עכ"ל הרמב"ן. (חזינן פעם נוספת שלא 'בשיטת הרמב"ן' קא עסקינן — י. ק.).

בעקבות שיטה זו המובאת על ידי הרמב"ן מפרש הנצי"ב מוולוז'ין ב"העמק דבר" את תהליך התגלות התורה בשלבים במשך ארבעים שנות היות בני ישראל במדבר. וכך הוא כותב בפירושו לשמות משפטים כד, יב ד"ה (עלה אלי ההרה... ואתנה לך את לוחות האבן) והתורה (והמצוה): פירשו חז"ל בברכות דף ה': זה מקרא. וכן הוא בירושלמי שם פרק ו' הלכה א': ר"א בר כהנא בשם ר' אלעזר, מנין לכל המצוות שטעונין ברכה? שנאמר, "ואתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצוה", איתקיש מצוה לתורה, מה תורה טעונה ברכה, אף מצוות טעונין ברכה (עכ"ל הירושלמי) — הרי דמפרשי "תורה" ממש. אכן על כרחך אינה כמו שהיא כתובה לפנינו, שהרי לא נשלמה עדיין, אלא כמו שהיתה כתובה לפני ה' כולה שמותיו של הקב"ה שבהם ברא שמים וארץ. ועל זה אמרו במסכת עבודה זרה דף ג': ג' שעות ראשונות של יום הקב"ה יושב ועוסק בתורה. ומביא על כל המאמר מקרא (תהלים מב, ט) "יומם יצוה ה' חסדו", ולא נתבאר מה זה חסד במה שהקב"ה עוסק בתורה! אלא הכוונה דהקב"ה מזכיר שמותיו יתברך ומחדש בטובו בכל יום תמיד מעשי בראשית, וברור שמחדש באופן שברא מתחילה, היינו בשמותיו הקדושים, וכלשון המשנה באבות פרק ד' שהתורה נקראת כלי חמדה שבו נברא העולם. והן הן גופי תורה שבכתב, ומשום הכי נקרא זה העסק חסד כאמור (תהלים קלו, ז) "לעושה אורים גדולים כי לעולם חסדו". וכל זה ניתן למושה בסיני, אלא שלא נתפשט שמותיו על צורה שניתנה לנו, אלא פרשיות פרשיות בכל משך ארבעים שנה עד מות משה. והתורה הלז — היינו שמותיו של הקב"ה — היו כתובים על הלוחות הראשונות כמו שכתבתי להלן לב, טו בשם הירושלמי, וגם בלוחות השניות כמבואר להלן לד, א ויכו (עכ"ל הנצי"ב). והרי לשונו להלן לד, כז ד"ה כתב לך את הדברים האלה: לפי הפשט למד מעניינו דבכתיבה על הלוחות מיירי ... ואי אפשר לפרש כתיבה בספר תורה, שאינו מדבר מספר תורה עד מצות "כתבו לכם את השירה הזאת" (דברים לא, יט) דשם כתיב "על ספר". אלא בכתיבה על הלוחות שמדבר בענינים מיירי. אמנם ודאי לא בעשרת הדברות מדבר, שהרי הקב"ה אמר "וכתבתי על הלוחות" ... אלא בכל התורה נצטוה משה שמלבד שיכתוב ה' על הלוחות עשרת הדברים, יכתוב משה על הלוחות "את הדברים האלה" מבראשית עד "לעני כל ישראל", וכמו שהיו חקוקים על הלוחות הראשונים ... כך היו חקוקים על הלוחות השניים על ידי משה. וכבר נתבאר שם שאין הפירוש שהיו כתובים כמו שהתורה לפנינו, אלא השמות שבהם נבראו שמים וארץ, והן הן גופי תורה אחר שנתפשטו. (עכ"ל הנצי"ב).

ומפורש מצינו את המושג "חתומה" כאשר הכוונה למצב "הכתיבה" בזמן מתן תורה, אצל המהר"ן חיות (יומא עה, א) וזה לשונו: קיימא לך, תורה חתומה ניתנה בשעת מעמד הר סיני... (עכ"ל). כל זה, כאמור, לא לשיטת רש"י אותה הבאנו בפרק הבא (מ"מגילה" אל "חתומה") ממסכת גיטין ס, א.

5. כי דרגה זאת של כתיבת תורה על ידי הקב"ה בעצמו, בצורת "שמותיו של הקב"ה", היא ההולמת את בני ישראל בדרגת "פרחה נשמתם" במתן תורה, שאז חזרו לדרגת האבות ("למעלת אבותם ישובו"), שהיא דרגת אדם הראשון לפני החטא (כמבואר בדברי הספורנו שמות יט, ו ד"ה וגוי קדוש; יב, כב ד"ה מן הדם אשר בסף, ובראשית ל, טז ד"ה אלי תבא). בדרגה עילאית זאת של כתיבת הקב"ה (ולא משה מפי הגבורה) בטילות המחיצות שבין תורה שבכתב ותורה שבעל פה במשמעות המקובלת, ובמקומן קיים יחס של קשר ישיר, אשר לפיו האותיות מתפרשות (ולא נדרשות) לפי המצבים המשתנים. כשם שהותר ליעקב אבינו לשאת שתי אחיות בחייהן, וכשם שהותר לעמרם לשאת את דודתו, כך היה מוכרע כל ענין וענין על ידי העיון בשמותיו של הקב"ה בטכסט של התורה, על פי כללי פרשנות — לא של י"ג ולא של ל"ב מידות — שלא זכינו להכירם, כי אינם כי לקח אותם האלקים כאשר הוריד את עדים של אבותינו מהר חורב.

בעגל לא זכו לכך, אבל כתבה משה⁶ במצותו⁷, כאמרו אחר כך (שמות לד, כז) "כתב לך את הדברים האלה". ולא הביא משה רבינו את הלוחות⁸ אלא כדי לשברם לעיניהם, לשבור את לבם הזונה, כדי שיחזרו בתשובה.

דרגת בני ישראל בזמן מתן תורה היתה כה עילאית שהתורה שניתנה להם היתה במצב של "חתומה", דהיינו כולה כתובה ברצף אותיות בלתי נפסק, על דרך "שמותיו של הקב"ה". הקשר ההדוק בין הקב"ה ובין עם בחירו לא היה צריך "להגביל" את דרכי התנהגותם למתכונת קבועה זאת או אחרת. לא בית הלל ולא בית שמאי, לא רבי עקיבא ולא רבי ישמעאל — אשר כולם בבחינת "אלו ואלו דברי אֱלֹהִים חיים" — קובעים בצורה קבועה ועקבית. קביעות ועקביות אלו הן מסממניה ותוצאה מהכתוב עם כללי פרשנות. כאשר הכתוב נתון, מספר האפשרויות הפתוחות בפירוש אותו כתוב הוא תוצאה מ'ההדרכה' הניתנת על ידי בעל הכתוב. זמן מתן תורה לעם אשר כולו הגיע לידי נבואה — ואם הגיע יכול היה להחזיק בדרגה ההיא⁹ — היתה שעת כושר לתת תורה ללא 'הגבלות', תורה אשר תתפרש באופן מתמיד על ידי פניה ישירה אל הכתוב, אותו כתוב אשר אינו 'מגביל' במשמעות הרגילה של 'הגבלה'¹⁰. פניה ישירה זו היא מנת חלקם של בעלי רוח הנבואה או רוח הקודש, אשר יכולים לפנות ולקבל מענה הישר מן הכתוב בעל האין סופיות של אפשרויות בצירופי המלים והאותיות, כאשר כל תשובה ומענה הוא דברי אֱלֹהִים חיים, בהיותם מורכבים מצירופים שונים של 'שמותיו של הקב"ה'. באורייתא זו נסתכל הקב"ה ולפיה ברא את עולמו. גם כאשר היה 'בורא עולמות ומחריבם', היה כל עולם ועולם מתאים לתוכנית מסוימת של צירופי מלים ואותיות אלו, והוא, רק הוא, קבע ש'דין לא הניין ל'. וכאשר קבע סופית לגבי עולמו אנו כי 'דין הניין ל', אין הכוונה לומר כי עולם זה יכול להתנהג בדרך אורייתא במתכונת אחת ויחידה בלבד. יש מקום להנהיג עולם בדרגת אבות מחד גיסא, ויש מקום להנהיג עולם בדרגת שבע מצוות בני נח מאידך גיסא. אפשר להנהיג עולם בדרגת בית שמאי ואפשר בדרגת בית הלל ועוד ועוד. כאשר ניתנה תורה לשש מאות אלף בני ישראל בדרגת נביאים, היתה אמנם הוה אמינא כי תימשך דרגה זאת, שהיא אותה דרגה עילאית אשר מאז אדם הראשון הושגה רק על ידי האבות הקדושים.

6. ולא הקב"ה.

7. "מפיו של הקב"ה לאזנו של משה" (רמב"ן הקדמה לבראשית).

8. קשה עתה לרבינו, אם בטלה הדרגה של קבלת תורה לפי "שמותיו של הקב"ה", ובמקום כתיבתו הוא יתברך באה הכתבתו למשה, לשם מה להביא את הלוחות כתובים באצבע אלקים, כאשר הם כבר אינם מתאימים והולמים למצב החדש. אין להפריד בין צורת כתיבת הלוחות מכתיבת שאר חלקי תורה שבכתב, שהרי מעתה כל הכתוב הזה יידרש על פי 'המידות', ולכן כל שינוי במקום אחד גורר אחריו שינוי במקום אחר.

9. בבחינת "מי יעלה בהר ה' — ומי יקום במקום קדשו", או "עלה אלי ההרה — והיה שם".

10. כי אין חוק (כתוב) שאין בו בעיות של המקרה החריג, ואם אמנם קובעים שלא פלוג, הרי נפגע אותו הפרט המקריב את האינטרס האישי שלו על המזבח של טובת הכלל ('לא פלוג'). זאת ועוד, עד כמה שהחוק יותר מקיף הרי שהוא פוגע ביותר פרטים וחריגים. [ועיין בספרנו פרשת שופטים, סוגית זקן ממרא, פרק "ימין ושמאל", שיטת מהר"י אברבנאל. מקור 111].

ספורנו לשמות יב, כב ד"ה מן הדם אשר בסף:

שתהיה על כל הזאה טבילה, כמו שצוה האל באמרו (פסוק ז) "על שתי המזוזות", וזה קודם. ואחר כך "על המשקוף", זה לא יתכן זולתי ב"ג' הזאות¹¹, להורות על ג' יודי"ן, כאמרם "העולם הבא נברא ביו"ד". וכן היה קודם חטא אדם הראשון וביום מתן תורה עד העגל.

ספורנו לויקרא כו, יב ד"ה והייתי לכם לא-להים:

... ובכן יהיה נצחיות מציאותכם ממני בלתי אמצעי ... כמו שהיתה הכוונה בבריאת האדם¹² ובמתן תורה ... כי אמנם במתן תורה לולא השחיתו, היתה הכוונה לשום אותם במעלת ימות המשיח ועולם הבא שיעד בזאת הפרשה בלי ספק... (עכ"ל).
ואם מעלת אדם הראשון = מעלת מתן תורה (קודם חטא העגל) = מעלת אחרית הימים, יבא הספורנו וילמדנו כי בין תקופת אדם הראשון ובין תקופת מתן תורה היו אותם הענקים אשר כיחידים השיגו בחייהם הפרטיים את הדרגה העלאית ההיא.

ספורנו בראשית ל, טו ד"ה אלי תבא:

... הודיענו אמנם שהיה ענין התולדה אצל האבות כמו שהיה ענינו אצל אדם ואשתו קודם חטאם ...

אבות אלה, יפה הגדירים הרמב"ם במורה נבוכים חלק ג פרק נא¹³:

אבל בהגיע איש מבני אדם מהשגות האמיתיות ושמחתו במה שהשיג, לענין שיהיה בו מספר עם בני אדם ומתעסק בצרכי גופו — ושכלו כולו בעת ההיא יהיה עם ה' יתברך ... וזאת המדרגה ... שהיא מדרגת משה רבינו ... וזאת גם כן מדרגת האבות ... כי אלה הארבעה — ר"ל האבות ומשה רבינו ... כשהיו עושים המעשים ההם, לא היו עושים אותם רק באבריהם בלבד, ולבותם ודעותם לא יסורו מלפני הא-ל לזה ... (עכ"ל הרמב"ם).

ענקי הרוח אלה דבקים תמיד בשכלם ובלבם בהקב"ה. להם לא היה כל צורך בכתוב של תורה כדי לדעת את רצון ה'. אם הוא נסתכל באורייתא, והם חיים בהאי עלמא, דבקותם בהקב"ה היא אשר סללה להם את הדרך להכיר את מערכת החוקים (אשר בשם 'תורה' נקראת) על פיה חייב עולם זה להתנהג, ואשר בלעדיה (לפחות בתפיסת המינימום שלה —

11. היות ואין רצף בין שתי המזוזות, הרי שתי הזיות אמורות. ובחזרה אל המשקוף — הרי שלישית. וכל זה למד רבינו מקדימת המזוזות למשקוף כבפסוק ז. כי אם המשקוף היה קודם, אפשר להזות על המשקוף בצורה שמהמשקוף ירד הדם למטה לשני הצדדים על שתי המזוזות. (אבל צריך עיון מדוע משה שינה את הסדר והקדים את המשקוף — עיין בזה בנצי"ב באריכות). עתה יבאר רבינו מדוע דין שלוש הזיות, ומדוע נפרדות זו מזו כאשר אחת עליונה על שתיים האחרות. לדעת רבינו כל הזיה הינה טיפת דם אחת, טיפה אשר במקום אות יו"ד עומדת.

12. רבינו (בראשית א, כז) ד"ה בצלם אלקים: הנה מלת "אלקים" על צד ההדמות תאמר על כל עצם שכלי בפועל, שלם, נבדל מחומר, ובזה הוא נצחי בהכרח ... יתחייב שיהיה נצחי וקיים אחרי מיתת הגוף.

13. וממנו ינק הרמב"ן בפירושו לדברים יא, כב ד"ה ולדבקה בו (עיין שם היטב, ועיין עוד בזה במסילת ישרים בשער הקדושה).

שבע מצוות בני נח) אין לעולם כל זכות קיום¹⁴. הוא אשר אמרו לנו חז"ל בנועם לשונם (אבות דרבי נתן לב, א): זימן הקב"ה לאברהם אבינו שתי כליות כשני חכמים, והיו מבינות אותו ויועצות אותו, ומלמדות אותו חכמה כל הלילה¹⁵.

'התורה', היא חכמת הקב"ה אשר לפיה ובאמצעותה נברא העולם. 'תורה' זאת נמצאת, אולם אינה נראית לעין הבלתי מזוינת של אדם הרחוק ת"ק פרסה מבעל החכמה. אבל מי שדבק עם הקב"ה, שערי החכמה הזאת פתוחים לפניו והוא מגיע אליה — הן אל 'התורה' והן אל 'המצוה' (שמות כד, יב) — עקב דביקותו זאת אל בעליה. אין פלא, איפוא, שאברהם זקן ויושב בישיבה (יומא כח, ב). מובן מאליו כי 'איתן זה'¹⁶, אשר במרוצת הזמן הפך להיות 'עמודו של עולם'¹⁶, קיים את כל התורה כולה ואפילו עירובי תבשילין (יומא שם) ואפילו עירובי חצירות (בראשית רבה סד, ד¹⁷). הרי 'תורה' זאת נמצאת, כשם שחוקי הטבע קיימים (ואע"פ שלא כל אחד הכיר או מכיר אותם חוקי הטבע על בוריים). אין פחות ממשות בחוקי התורה ("בריתי יומם ולילה") הבלתי נראים ובלתי מוכרים לאלה המרוחקים מעולם הרוח, מאשר לחוקי קרני רנטגן או קרני לייזר ("חוקות שמים וארץ") לאלה המרוחקים מעולם המדע. אלה ואלה מפי בורא עולם ניתנו — וכל הרוצה להכירם יבוא וילמדם! — והפוגע בראשונים פוגע בהכרח באחרונים ("לא שמת").

ונשוב לדברי הספורנו: 'ולא הביא משה רבינו את הלוחות אלא כדי לשברם לעיניהם וכו''. ואמנם מדויקים הם דבריו, שהרי אם בטלה ההוה אמינא כי תינתן להם תורה בדרגת כתיבת השי"ת כשמותיו של הקב"ה, הרי גם כתיבת עשרת הדברות בטלה ומבוטלת, משום שעתה תינתן להם תורה שתיכתב על ידי משה רבינו, ועמה ולידה תורה שבעל פה אשר תפרש את הכתוב המחודש. היות והכתוב של עשרת הדברות יהיה מעתה חלק בלתי נפרד מאותו כתוב מחודש, הרי בטל הכתוב הישן ואין כל טעם לתתו לבני ישראל. לכן 'לא הביא משה רבינו את הלוחות אלא כדי לשברם לעיניהם'. כי במקום 'תורה חתומה' (כלומר ברצף אותיות) תבא עתה תורה עם פיסוק מלים ועם כללי פרשנות בהתאם¹⁸.

ספורנו שמות לא, יח ד"ה ויתן אל משה ככלותו¹⁹:

אחר שסיפר מה היה הטוב שהושג בסוף כל הפעמים ששהה משה בהר ארבעים יום,

14. אלא "שם תהא קבורתכם" (שבת פח, א).
15. ולפי בראשית רבה צה: נעשו שתי כליותיו כשני כדים של מים והיו נובעות תורה.
16. לפי לשונו של הרמב"ם בהל' עבודת כוכבים פרק א.
17. במדור ו פרק 1 "ואל מעלת אבותם ישוּבו", ביארנו כי מצוות דרבנן קדמו למתן תורה, ולא היו "התפתחות" מאוחרת לתורה מסיני על ידי רבותינו ז"ל. כחלק מהכרת התורה ושמירתה אשר באה עקב דביקות האבות בבורא עולם, הכירו ושמרו האבות הן את המצוות הידועות לנו היום כדאורייתא, והן אלה המוכרות לנו היום כדרבנן. על פי דרכנו כאן יובנו הדברים: על פי דרגת בני ישראל בזמן מתן תורה נקבע איזה חלק מן 'התורה' יבוא בכתב — והוא הנקרא דאורייתא (אין כאן המקום לדון באותה קבוצה מיוחדת בשם "הלכה למשה מסיני") — ואיזה חלק יישאר מחוצה לו, או במסגרת תורה שבעל פה דאורייתא או במסגרת דרבנן.
18. וכדברי הנצי"ב לשמות כד, יב ... "אכן על כרחך אינה כמו שהיא כתובה לפנינו שהרי לא נשלמה עדיין ...".
19. מבחינת פרשנות המקרא עוסק כאן הספורנו בשאלת סמיכות הפרשיות בין כלי המשכן שבת וחטא

פירש הטעם מפני מה לא הושג התכלית שיעד האל יתברך במתן תורה באמרו (שמות יט, ו) "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים²⁰ וגוי קדוש"²¹, ונאמר (שם כ, כא) "מזבח אדמה תעשה לי ... בכל המקום [אשר אזכיר את שמי] אבוא אליך [וברכתיך]"²², עד שהוצרך לעשות משכן. והודיע שקרה זה בסיבת רוע בחירת ישראל. כי אמנם בסוף ארבעים יום הראשונים נתן הלוחות מעשה אלהים לקדש את כולם "לכהנים וגוי קדוש" ככל דברו הטוב, והמה מרו והשחיתו דרכם ונפלו ממעלתם, כמו שהעיד באמרו (שמות לג, ו) "ויתנצלו בני ישראל את עדים מהר חורב".

ספורנו שם ד"ה שני לוחות הברית:

אותם שיעד באמרו (לעיל כד, יב) "ואתנה לך את לוחות האבן", וטרם תתן "התורה והמצוה" (שם שם) אשר כתב²³ כאשר יעד²⁴, התחילו במעשה העגל ...

ספורנו שמות לב, ח ד"ה סרו מהר:

קודם שאגמור לתת לך מה שיעדתי לתת²⁵, והם (שמות שם) "התורה והמצוה אשר כתבתי"²⁶, עכ"ל.

השינוי בדרגת בני ישראל המתבטא גם בשינוי במצוות מסוימות או בתיפקודן, מוצא את ביטוי גם בעצם דרך עבודתם של בני ישראל את ה'. ירידה בדרגה רוחנית מביאה בעקבותיה ירידה בדרגת ההשגחה של הקב"ה על עמו, מ"נס" אל "טבע"²⁷.

העגל. כידוע, דוקא כאן קבע רש"י את הכלל שאין מוקדם ומאוחר, חולק עליו הרמב"ן, וכל גדולי מפרשיו של רש"י עוסקים בנושא.

20. כאשר כל העם הם בבחינת כהנים ("כל העדה כולם קדושים") וכולם שוים בעבודת ה', מה שאין כן אחרי העגל בבחירת שבט לוי לכהן לה'.

21. כאשר בדרגה זאת ניתנה להם תורה "חתומה" לפי שמותיו של הקב"ה, כמבואר לעיל.

22. כלומר, לא דין של "כי אם אל המקום אשר יבחר ה'" (דברים יב, ה). בהתאם לגובה הדרגה של האומה, כך נקבעת "התורה" שהם יקבלו. לולא חטאו בעגל היתה השכינה יכולה לשרות בכל המקום. לפי דעה זאת של הספורנו, לא רק שינוי בכתוב יש כאן, כי אם שינוי במצוות ממש — או שלא היתה מצות "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם" בכלל, או שמצוה זאת היתה אמנם ניתנת, אבל תפקידו ותכליתו של המשכן היה שונה ממה שבאמת נקבע בהיסטוריה. נדרך שניה זאת נראית לפי דברי הספורנו (שמות טו, יז ד"ה מקדש ה' כוננו ידיך): כאמרו "ועשו לי מקדש ... ככל אשר אני מראה אותך" ... (עכ"ל). מזה משמע שכבר בים סוף היה המקדש מוכן לבני ישראל — ועיין בזה להלן]. ובעקבות הספורנו עיין במשך חכמה בסוגית פסח שני (בהעלותך ט, י ד"ה איש איש כי יהיה טמא) המבאר כי קודם חטא העגל לא היה בכלל עונש כרת (צא ובדוק כי לא נזכר כרת בכל פרשת משפטים!) באשר אז לכל יחיד היה מעמד של ציבור, והרי "ונכרתה הנפש ההיא" — ואין ציבור נכרתים.

23. הקב"ה.

24. כלומר, כאשר הקב"ה בעצמו כתב גם את "התורה והמצוה".

25. "מהר" אינו מציין את מהירות ביצוע פעולת ה"סרו". לא על פעולה מהירה מדובר, כי אם על תקופה קצרה אשר היתה בין עשרת הדברות ובין פרשת העגל.

26. והוא 'תורה חתומה' כמבואר שם בפירוש רבינו ובהערותינו. עקב חטא העגל עוברים מכתובה ע"י הקב"ה בעצמו אל "הקב"ה אומר ומשה רבינו כותב" (בבא בתרא טו, א).

27. השגחתו של הקב"ה על יחיד או ציבור הוא תוצאה של מידת הדביקות של אותו יחיד/ציבור עם

ספורנו שמות לג, ג ד"ה אל ארץ זבת חלב ודבש:

^{אוצר החכמה} "עלה מזה" שהוא מקום חורב וצריכים אתם להתפרנס בו על ידי נס שאינכם ראויים לו, ולך אל "ארץ זבת חלב ודבש" שיוכלו להתפרנס שם שלא על ידי נס²⁸. אורייתא וישראל — חד הוא. נשתנתה דרגתם של ישראל, וממילא נשתנתה אותה אורייתא אשר על פיה הם צריכים לחיות את חיי התורה שלהם בעבודת השם. אין פלא אפוא, מדוע היה נחוץ שמשנה ישהה בהר ארבעים יום בפעם השלישית. הרי אם רק קיבל את אותה תורה שקיבל בפעם הראשונה, מדוע היה צורך לשהיה נוספת של ארבעים יום נוספים. אולם לפי הספורנו, שבפעם השלישית בהר קיבל תורה חדשה, היא התורה שלנו במתכונת טכסט מקודש המתפרש על ידי מערכת כללים (אשר בשם י"ג המידות נקראת), אין לתמוה על הצורך בשהייה מלאה של ארבעים יום וארבעים לילה.

ספורנו שמות לד, כז ד"ה כתב לך את הדברים האלה:

אע"פ שקודם העגל אמרתי לתת לך את "לוחות האבן והתורה והמצוה אשר כתבתי", עכשיו שחטאו — אתה "פסל לך הלוחות ... וכתבתי"²⁹. ולא אתן לך גם כן "התורה והמצוה אשר כתבתי"³⁰, אבל "כתב לך" — אתה³¹.

השתנתה דרגת האומה, השתנו מצוותיה (משכן), השתנה אורח חייה (טבע במקום נס) וממילא השתנתה ה"אורייתא" אשר לפיה ילמדו את תורת השם המחייבת אותם. מעתה לא כתוב שנכתב על ידי הקב"ה הוא אשר ידריכם בדרך האמת, אלא דרגה פחותה ממנה, הלא הוא הכתוב אשר הכתיב ה' אל משה רבינו, ואשר יש לפרשו לכל הדורות על ידי כללים, הלא המה המידות שהתורה נדרשת בהן. מעתה ואילך נוצר ה"צמד" — תורה שבכתב + תורה שבעל פה. האחת בלי השנייה לא תיתכן. ואולי בזה נבין מדוע דוקא בפסוק זה (שמות לד, כז) המדבר על התוצאות הנובעות מן הדרגה החדשה של בני ישראל, אשר לפיהן משה הוא הכותב ולא השם, דוקא כאן כתוב: "כתב לך את הדברים האלה כי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית ואת ישראל". כי על יסוד פסוק זה ביארו חז"ל הן את דרשתם בגיטין ס, א בדבר

- הקב"ה. ה"נס" של האדם הרגיל הוא ה"טבע" של הצדיק איש המעלה. ועיין בזה, בין היתר, במדור ד פרק 3 (א) — עיון בפירוש הרמב"ן לתורה — סוגית ירידת אברהם מצרימה.
28. כאן ההיבט השלילי של "ארץ זבת חלב ודבש", על פי שיטת חז"ל בבראשית רבה (פרשה ג, ה), המגדירים את חומש במדבר כחומש המעבר ("ויבדל אֱלֹהִים בֵּין הָאוֹר וּבֵין הַחוּשׁ"), כאשר דור יוצאי מצרים הם ה"אור" ואילו דור באי הארץ הם ה"חושך". והשוה עם דברי ראב"ע ריש פרשת בשלח "ולא נחם אֱלֹהִים דרך ארץ פלשתים כי קרוב הוא", המבאר, לכאורה, בדרך שונה.
29. כוונתו לשמות לד, א אשר שם מודגש כי כתיבתו של הקב"ה אחרי חטא העגל היתה על הלוחות בלבד. כך צוין גם בדברים י, א, אלא ששם במקום וי"ו ההיפוך ("וכתבתי") באה וי"ו החיבור ("ואכתוב"). (ועיין בזה בהערה הבאה).
30. ואולי בזה ההסבר להבדל בין "וכתבתי" ובין "ואכתוב", כי רצתה התורה ליצור את ההקשר שבין פסוקנו ובין הפסוק המקורי לעיל כד, יב אשר בו "וכתבתי" היה מוסב הן על "לוחות האבן" והן על "התורה והמצוה". שונה, אפוא, ה"וכתבתי" בהוה אמינא (כד, יב) מן ה"וכתבתי" במסקנא (לד, א).
31. את "התורה והמצוה", וכתיבה זאת 'מפיו של הקב"ה לאזנו של משה'.

דברים שבכתב שאי אתה רשאי לאמרם בעל פה וכן להיפך, וגם את דרשתם (שם): א"ר יוחנן, לא כרת הקב"ה ברית עם ישראל אלא על תורה שבעל פה, שנאמר "כי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית". כי דוקא כאן, מיד אחרי פירוט תוצאות חטא העגל, נכנס עם ישראל לעידן של תורה שבכתב באותיות, מלים, פסוקים ופרשיות, ולידה תורה שבעל פה שגם לה כללים קבועים משלה, אשר באמצעותם הובטח הנצח של תורה. עתה ורק עתה יש צורך לכרות ברית דוקא על תורה שבעל פה, כי באמצעותה ורק באמצעותה תתפרש תורה שבכתב מכאן ולהבא³². אבל לא רק 'דרך הלימוד' השתנתה, אלא עצם מצוות התורה השתנו ואף ניתוספו בחומשים ויקרא ובמדבר³³.

ספורנו ויקרא יא, ב ד"ה זאת החיה אשר תאכלו:

הנה אחר שהתנצלו ישראל את עדים³⁴ הרוחני³⁵ שקנו במתן תורה³⁶ אשר בו היו ראויים לשרות שכינה עליהם בלתי אמצעי³⁷, כאמרו "בכל המקום אשר אזכיר את שמי, אבא אליך וברכתיך" (שמות כ, כא) — כמו שיהיה הענין לעתיד לבא³⁸ כאמרו "ונתתי

32. וכאילו כדי להשאיר לנו "מזכרת" מאותה הוה אמינא, דאגה התורה להשאיר לנו דוגמה לאותה תורה אשר כתיבתה היתה בצורת 'שמותיו של הקב"ה', והוא בשמות הפסוקים האחרונים של התורה. ידועה המחלוקת בכבא בתרא טו, א אם משה כתבם או יהושע כתבם. והנה מובא בשם הגר"א כי אמנם משה כן כתב את הפסוקים האלה, אבל ברצף אחד של אותיות (שמותיו של הקב"ה), ולכן לא היה בזה משום 'מיחוי כשיקרא' ("אפשר משה חי וכתב וימת שם משה"). אולם היה זה יהושע אשר "פיענח" את הכתיבה וקבע אותה בפסוק מלים כפי שיש לנו היום, כך שאין בזה משום חסרון בשלמות המוחלטת של תורה ("אפשר ספר תורה חסר אות אחת וכתוב לקוח את ספר התורה הזה"). ולפי זה אלו ואלו דברי אלהים חיים. ועיין בזה בהרחבה במאמר מאת הרב יצחק סנדר "בענין שמונה פסוקים שבסוף התורה", "המעין", תמוז תשמ"ב.

33. וזאת לפני איסור כל תוסף הכתוב פעמיים בחומש דברים! והלא דבר הוא!

34. על פי לשון הכתוב "ויתנצלו בני ישראל את עדים" (שמות לג, ו), הנאמר אחרי "ולא שתו איש עדיו עליו" (פסוק ד) ו"עתה הורד עדיך מעליך" (פסוק ה).

35. כלשון רבינו (שמות שם) ד"ה ועתה הורד עדיך מעליך: אותה ההכנה הרוחנית הנתונה לך באותו המעמד הנכבד ... (עכ"ל). כך מבין רבינו את דברי חז"ל (שבת פח, א מובאים ברש"י שמות שם): כתרים שניתנו להם בחורב כשאמרו "נעשה ונשמע" (ועיין בתורה שלמה שם בשמות פירושים רבים אחרים במושג זה של "עדי" החל באונקלוס וכלה באחרונים). כלומר, הכוונה לשינוי מהותי בדרגת עם ישראל כתוצאה מחטא העגל, שינוי אשר לדעת רבינו התבטא בשתי תמורות מרכזיות, כמבואר מיד להלן.

36. וכלשון רבינו (שמות יט, ו ד"ה וגוי קדוש): בלתי נפסדים ... כמו שיהיה הענין לעתיד לבא ... לולי השחיתו דרכם בעגל, כאמרו אז "ויתנצלו בני ישראל את עדים מהר חורב".

37. זוהי התמורה הראשונה שחלה עקב חטא העגל — מדרגת אומה היכולה לזכות בהשראת השכינה ללא כל אמצעי פיזי (משכן וכדו') כמצוין על ידי הלשון "בכל המקום אשר אזכיר את שמי", לדרגת "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם" ואל "כי אם אל המקום אשר יבחר ה'". הפסוק בסוף פרשת יתרו ("בכל המקום") מציין, איפוא, את דרגתם הרוחנית של כלל ישראל בתקופה עליה מדובר שם, דהיינו מיד אחרי מתן תורה ולפני חטא העגל. רבינו נוקט (כפי שביאר בסוף פרשת משפטים) בשיטת רש"י (נגד הרמב"ן) שאין מוקדם ומאוחר (רש"י שמות לב, יח ד"ה ויתן אל משה), כאשר חטא העגל (פרשת כי תשא) קדם לציווי מלאכת המשכן (תרומה — תצוה).

משכני³⁸ בתוכם, ולא תגעל נפשי אתכם" (ויקרא כו, יא) — מאס האל יתברך אחר כך מהשרות עוד שכינתו ביניהם כלל, כאמרו "כי לא אעלה בקרבך"³⁹ (שמות לג, ג). והשיג משה רבינו בתפלתו (שם שם, יב-טז) איזה תקון, שתשרה השכינה בתוכם באמצעות משכן וכליו⁴⁰ ומשרתיו⁴¹ וזבחי⁴², עד שהשיגו וזכו אל "וירא כבוד ה' אל כל העם" (ויקרא ט, כג), ואל

38. שרבינו מפרש "משכני" = שכינתי, לא מקדשי. נראה שדייק זאת ממה שכתוב "ונתתי", והרי אם על מקדש מדובר היה צריך להיות 'ועשיתם לי' כמו 'ועשו לי מקדש'. ויותר משמע (מלשונו בפרשת בחוקות) שהדיוק מהמילה "בתוכם" — החזרת שם בשני פסוקים — שפירושו בתוך כל מקום שתהיו, ולא במקום מוגבל. ועיין להלן בהערה הבאה. אולם לדעת רבינו הכתוב מבשר כי דרגת ההתקרבות בין ה' ובין ישראל תהיה כה גבוהה, שאף אם ישכון בינינו במגע אישי וללא כל אמצעי (או מחיצה המפרידה) לא יהיה בזה משום פחיתות כבודו יתברך, אלא ההדבקות תהיה מלאה, "ולא תגעל נפשי אתכם". (ועיין רבינו להלן ד"ה ולא תגעל, שלומד משם עוד חידוש של — 'לעולם'. כלומר הדרגה תהיה גבוהה וגם נצחית, לא כמו במתן תורה שקלקלו בעגל). פירוש זה של רבינו עולה בקנה אחד עם פירושו לפסוק הבא שם בויקרא ד"ה והתהלכתי בתוכם (גם בפסוק יא וגם בפסוק יב "בתוכם") שם מבאר כי 'ענין המתהלך הוא ההולך אנה ואנה, לא אל מקום אחד בלבד ... ויראה כבודי בכל מקום שתהיו שם ...'.

39. 'כי בהיותי שוכן בתוכם יהיה עונש עונותיכם יותר גדול' (רבינו ד"ה כי לא אעלה).

40. כמבואר בפרשות תרומה — תצוה, ויקהל — פקודי.

41. בחירת שבט לוי כמשרתי א"ל, במקום הבכורים שעבדו את עבודת הקרבנות עד כה (ועיין בהערה הבאה בענין הקרבנות).

42. ענין הזבחים שרבינו הזכיר כאן כאחד מחידושי הדרגה החדשה אחרי העגל טעון הסבר. לאלה קרבנות מתכוין, שהרי גם לפני חטא העגל הקריבו קרבנות במעמד הר סיני (סוף פרשת משפטים כד, ה-ח)? ונראה לבאר שלפני חטא העגל היו אמורים להקריב קרבנות נדבה בלבד, ואילו אחרי חטא העגל נתחדש ענין קרבנות החובה. כך אמנם משתמע מדברי רבינו במאמר 'כונות התורה' סעיף ו, וזה לשונו: וכן ראוי להתבונן כי אמנם קודם חטא העגל, תיכף אחר מתן תורה, לא היו ישראל צריכים לכל אלה למען השרות שכינתו בתוכם, ולא נצטוו על עשיית משכן וכליו וכהניו ומשרתיו ולא על שום קרבן לחובת ציבור או יחיד כלל, זולתי אחר מעשה העגל, כאמרו יתברך "כי לא דברתי את אבותיכם ולא צויתים ביום הוציא אותם מארץ מצרים על דברי עולה וזבח" (ירמיהו ז, כב). אבל הודיעם אז תיכף שאינם צריכים לכל אלה ולשום אמצעי להשרות שכינתו בתוכם ולא התחייבו לשום זבח ולא משכן וכליו. ואמר שאם יתנדבו עולות ושלמים יספיק "מזבח אדמה", ואמר "בכל המקום אשר אזכיר את שמי" — והוא כל מקום שיקרא באמת 'בית אלקים', כענין בתי מדרשות וזולתם — "אבוא אליך וברכתיך" (שמות כ, כא) ... ולא הגיד דבר ממצות משכן וכליו ועבודותיו ומשרתיו כלל. אבל בנה מזבח והקריבו הבכורות עולות ושלמים בלבד, ועליהם כרת הברית ... אמנם אחר חטאם בעגל, גם כי בתפלת משה בחירו נעתר לשאת חטאתם ולהשרות שכינתו בתוכם, עם כל זה אמר "ועשו לי מקדש וכו'", ולא באופן אחר, כי לא השיבם כלל אל מדרגת מעלתם שהיו בה קודם חטאם בעגל (עכ"ל רבינו במאמרו כונות התורה). ונראה כי במשפט אחרון זה חולק רבינו על שיטת הרמב"ן בהקדמתו לספר שמות, שם כתב: ... וכשבאו אל הר סיני ועשו המשכן ושב הקב"ה והשרה שכינתו ביניהם, אז שבו אל מעלת אבותם ... (עכ"ל).

[הבחנת רבינו בין קרבנות נדבה שהם לכתחילה וללא כל קשר עם חטאי בני ישראל, ובין קרבנות חובה שנתחדשו עקב ירידת דרגתם, עומדת בסתירה לשיטת הרב דר. יחזקאל אפשטיין זצ"ל במאמרו: לשיטת הרמב"ם בטעמי הקרבנות בספר הזכרון "יד שאול" לזכר הרב דר. שאול ויינגרט זצ"ל, שם כותב: 'ההבדלים והניגודים שנראים בדברי הרמב"ם מתבארים ומתבטלים על ידי ההבחנה בין קרבנות נדבה וקרבנות חובה', כאשר לדעת הרב המחבר קרבנות החובה הם לכתחילה ואילו קרבנות הנדבה הם בדיעבד]. ועיין להלן בפירוש הספורנו לבמדבר טו, גיד ד"ה והקריב המקריב, ובביאורנו שם.

ירידת אש מן השמים (שם שם, כד). ובכך⁴³ ראה לתקן מזגם⁴⁴, שיהיה מוכן לאור באור החיים הנצחיים⁴⁵, וזה בתקון המזונות והתולדה⁴⁶, ואסר את המאכלים המטמאים את הנפש⁴⁷ במדות ומושכלות⁴⁸, כאמרו "ונטמתם במ" (פסוק מג), וכאמרו "אל תשקצו את נפשותיכם", וכאמרו "ולא תטמאו את נפשותיכם בכל השרץ ... כי אני ה' המעלה אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלהים, והייתם קדושים" (פסוק מה), פירוש: נצחיים מתדמים לבורא יתברך⁵¹ כאמרו "כי קדוש⁵² אני" (שם). ואסר⁵³ הנדה והזבה והיולדת⁵⁴ לקדש את הזרע ולטהרו מכל טומאה, כאמרו⁵⁵ (ויקרא טו, לד) "והזרתם את בני ישראל מטמאתם, ולא ימותו בטמאתם, בטמאם את משכני" (עכ"ל הספורנו).

43. בנוסף על תיקון ענין השראת השכינה (אם כי בצורה מוגבלת — 'תיקון מה') עוד נעשו צעדים לתקן את התנצלות העדי הרוחני. זאת התמורה השניה שחלה בעם ישראל ובתורתו עקב חטא העגל והצורך לתקן במידת מה את השפעתו.

44. היא יכולת קבלתם הישגים ודרגות רוחניים.

45. והיא המוכנות לקראת דרגת 'עדים הרוחני ממתן תורה'. וההכנה לכך מבוארת עתה בפרשות 'המזונות והתולדה'.

46. אלה הן שתי סוגיות של 'סור מרע' — כולן לא תעשה, המהוות את הבסיס ל'עשה טוב' של התקדשות (עיין להלן) מצד בני ישראל, אשר מהווה היא את הבסיס לדרגת קדושה ("גוי קדוש").

47. עיין להלן שרבינו מבחין היטב בין טומאה ובין שיקוף, וכן בין טומאת הנפש בלבד ובין טומאת הגוף והנפש.

48. כאן חידש רבינו שהטמטום (עיין מיד להלן) הנובע מאכילת מאכלות אסורים פוגע לא רק במידות האדם, כלומר ביכולתו להשיג מחשבה מוסרית גבוהה, אלא גם במושכלות, כלומר, יכולתו להסיק מסקנות נכונות בחקירה פילוסופית ולוגית. נושא בעומק כוונת רבינו לומר שמי אשר מידותיו מקולקלות ומטומטמות, בעל כרחו יגיע למסקנות 'מדעיות' לא נכונות, באשר החשיבה הפילוסופית והמחשבתית אינה אובייקטיבית כפי שמציגים אותה, אלא 'לא עבדו ישראל עבודה זרה אלא להתיר להם עריות'. ואולי זהו עומק הפירוש במאמר חז"ל בשאלת 'נעשה אדם' שהחליט הקב"ה 'להסתכן' בטעות פילוסופית של 'שתי רשויות', ובלבד ללמד את תורת הענוה שהיא יסוד כל המידות. אין אצל הקב"ה בעיה לבחור בין מידות ובין השקפות, כי בסופו של דבר ההשקפות הולכות אחר המידות, ולכן אם ילמדו מידות טובות מחילא יגיעו לידי מושכלות נכונות. כך נראה לפי עניות דעתי.

49. רבינו רואה בפסוק מג להלן מעין סיכום של כל הנאמר לפני כן בענין המזונות והתולדה, כאשר הוא מפרש את המלה "ונטמתם במ" הכתובה בחסר "א", בעקבות חז"ל (יומא לט, ב): תנא דבי ר' ישמעאל, עבירה מטמטמת לבו של האדם, שנאמר "ולא תטמאו במ ונטמתם במ", אל תקרא ונטמאתם אלא ונטמתם ('ט' פתוחה ו'מ' שואית).

50. הבאנו את כל המובאות האלה של הפסוקים בסוף הפרק ברצף אחד באופן שוטף בפירוש רבינו, ולא כדיבורים מתחילים שונים ונפרדים ללא כל פירוש (!) כפי שמובא במהדורות מסוימות.

51. שהוא נצחי, כמבואר בפירוש רבינו לבראשית א, א ד"ה אלקים.

52. כאשר "קדוש" פירושו 'בלתי נפסד'.

53. כאן עובר רבינו לבאר את תיקון התולדה, הבא אחרי תיקון המזונות, ובהצטרף אליו (באיסורי לא תעשה של סור מרע) מכינים את היהודי ל'התקדשות' כמבואר עתה להלן.

54. בתחילת פרשת תזריע (מיד אחרי פרשת המאכלות האסורים בסוף פרשת שמיני), ובסוף פרשת מצורע.

55. בפסוק הסיום והסיכום של כל הסוגיות האלה.

56. נראה שרבינו שוב מפרש "משכני" שכינתי, ולא כפירוש רש"י המפרש על מטמא מקדש. אחרי כל זה מוכנים עתה בני ישראל לדרגת "קדושים תהיו".

ולא רק חטא העגל שינה את פני לימוד התורה מחד והוסיף מצוות במסגרת תרי"ג מאידך, אלא גם חטא המרגלים נתן את אותותיו על מצוות התורה כפי שנמסרו סופית לבני ישראל.

ספורנו במדבר טו, ג ד"ה לעשות ריח ניחוח והקריב המקריב:

הנה עד העגל היה הקרבן "ריח ניחוח" בזולת מנחה ונסכים, כענין בהבל⁵⁷, ובנח⁵⁸ ובאברהם⁵⁹, וכענין (שמות כד, ה) "וישלח את נערי בני ישראל ויעלו עולות ויזבחו זבחים שלמים לה', פרים", לא זולת זה⁶⁰. ובחטאם בעגל הצריך מנחה ונסכים לעולת התמיד שהיא קרבן צבור⁶¹, ומאז שחטאו במרגלים⁶² הצריך מנחה ונסכים להכשיר⁶³ גם קרבן יחיד⁶⁴.

אשר לתפיסת רבינו אודות מצוות שנתחדשו כתוצאה מאירוע זה או אחר, נראה כאמור כי אפשר לפרש באחת משתי דרכים. א. אמנם כן, בתקופת זאת של ארבעים שנה, בהן ניתנו לבני ישראל תורה שבעל פה יחד עם תורה שבכתב, חלו שינויים מסוימים במצוות (מספרן ו/או הרכבן) כתוצאה מן המאורעות של אותה תקופה, היא תקופת התהוות בני ישראל כעם האמור לקיים את התורה עד לביאת הגואל ועד בכלל. ב. מצוות לא נתחדשו, אלא נשארו

57. אמנם לא מצינו את הבטוי 'ריח ניחוח' בקרבנו, אבל רבינו בודאי מבין כי "וישע ה'" (בראשית ד, ד) הוא ענין 'ריח ניחוח' (כתרגום אונקלוס 'יהות רעוא מן קדם ה''). וכן תרגם — ויקרא א, ט "אשה ריח ניחוח לה'" — 'עלתא קורבן דמתקבל ברעוא קדם ה'').

58. אחרי המבול בראשית ח, כא "וירח ה' את ריח הניחוח" נועיין בנצי"ב ובמשך חכמה שביטוי זה (המציין את המקסימום בתכלית הקרבן) הוא אשר לימד את חז"ל שנח הקריב את קרבנו בהר המוריה].

59. לא זכיתי להבין את דבריו, באשר לא מצינו שהקריב אברהם קרבנות (פרט לאיל אחרי עקידת יצחק). ואם נפרש כי כוונתו ל(בראשית יב, ח) "ויבן שם מזבח ויקרא בשם ה'" (ועיין במפרשים המבארים כי הכוונה לתפילה ולא לקרבן), הרי אין כל זכר לריח ניחוח. ואולי כוונת הספורנו לחשיבות שחז"ל נתנו לארבעת המזבחות שבנה אברהם (השוה רש"י במדבר כג, ד), רעיון שהדגיש הספורנו גם בהקדמתו לספר בראשית בכותבו שהמזבחות של אברהם אבינו מכוונים לארבעה מזבחות בתחלת ימי ישראל — משכן במדבר, שילה, נוב וגבעון, עי"ש, ודבריו עדיין צריכים עיון.

60. כלומר, ותו לא — ואין זכר למנחת נסכים. ואילו המשך הפסוקים מלמד על הרצון (רעוא) שבקרבנות אלה בכריתת הברית, ועד לדרגת "ויחזו את האלהים ויאכלו וישתו" (פסוק יא) — כל זאת בדיוק ליד (פסוק יב) "ואתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצוה אשר כתבתי"!

61. כדי להביאו לדרגת 'ריח ניחוח'. דין מנחת נסכים כתוב סוף פרשת תצוה (כט, לח-מא): "... ככשים בני שנה שנים ליום תמיד ... ועשרון סולת כלול בשמן כתית רבע ההין ונסך רביעית ההין יין לכבש האחד ... לריח ניחוח אשה לה'". רבינו לשיטתו (סוף פרשת משפטים) בעקבות פירוש רש"י: אין מוקדם ומאוחר בתורה. מעשה העגל (פרשת כי תשא) קודם לציווי מלאכת המשכן ימים רבים היה, שהרי ביי"ז בתמוז נשתברו הלוחות וביום הכיפורים נתרצה הקב"ה לישראל, ולמחרת התחילו בנדבת המשכן ... (עכ"ל), לכן מיד אחרי חטא העגל מציינת התורה לראשונה את דין מנחת נסכים, ולידו מיד את התוצאה של ריח ניחוח ("כמנחת הבוקר וכנסכה תעשה לה לריח ניחוח אשה לה'").

62. והירידה בדרגת בני ישראל כתוצאה מן החטא ההוא, כאשר כל ירידה דורשת איזון וחיזוק להשיג את אשר השיגו לפני כן בלעדיו — במקרה דנן דרגת ריח ניחוח בקרבנות.

63. כלומר, להביא לידי דרגת 'ריח ניחוח', וכלשון פסוקנו "לעשות ריח ניחוח".

64. שנתחדש כאן. ועיין בהרחבה בכל זה במדור ה פרק 1 (א).

במסגרת 'כלליהן דקדוקיהן ופרטיהן' שניתנו למשה מסיני. מה שכן השתנה היה התיפקוד של חלק זה או אחר של המצוה. משל למה הדבר דומה, לאדם שנפגע באחד מאבריו, וכעבור זמן מסוים, אבר אחר שבגופו ממלא את תפקידו של האבר שנפגע. כך בגוף של תורה ושל עם ישראל, כאשר נפגע חלק מסוים של הגוף, חלק אחר החל למלא את תפקידו ומקומו של החלק הפגוע. לפי זה, אפשר לומר כי מאז ומתמיד היה דין של מנחת נסכים. אולם בהתחלה, לא היה נחוץ כדי שהקרבן יגיע לידי תכליתו של "ריח ניחוח". כתוצאה מחטאים אלה (עגל ומרגלים) היה צורך להיעזר על ידי מנחת נסכים, כדי להביא את הקרבן אל יעורו.

הרי שתפקידו של פשוטו של מקרא, בין היתר, להצביע על המאורעות ההיסטוריים אשר הביאו לידי שינוי בהלכה או שינוי בתפקיד של דין מסוים, וזאת על ידי המקום 'ההיסטורי' בכתוב בו נרשם הענין. בזה גם מסולקות כמה תמיהות בפשוטו של מקרא על סדר כתיבת הלכות מסוימות — עיין בזה מדור ב פרק ז, וכן הערנו על כך במסגרות שונות לאורך הספר כולו. [אשר לשיטת הספורנו עצמו, מפשטות לשונו בפירושו לתורה ובמאמרו כוונות התורה, נראה שהוא מפרש על פי הדרך הראשונה לעיל, דהיינו שמצוות מסוימות אמנם התחדשו בתקופה זאת של התהוות התורה].

ספורנו שם פסוק כ ד"ה חלה תרימו תרומה:

אחר חטא המרגלים הצריך גם החלה⁶⁵, למען יהיו ראויים שתחול ברכה בבתייהם, כאמרו (יחזקאל מד, ל) "וראשית עריסותיכם תתנו לכהן להניח ברכה אל ביתך"⁶⁶.

65. נוסף על מצות ביכורים (ועיין בהערה הבאה).
66. דברי רבינו יובנו על פי דבריו בפירושו לפרשת משפטים כג, יט (בענין מצות ביכורים הבאה "להחליף" את פולחן עבודה זרה של אומות העולם אשר ביטלו את הגדי בחלב האם במסגרת פולחן הפוריות שלהם). ד"ה לא תבשל גדי בחלב אמו: לא תעשה כמו אלה הפעולות להרבות הפירות, כמחשבת עובדי עבודה זרה, אלא "ראשית ביכורי אדמתך תביא", כאמור (יחזקאל מד, ל) "וראשית כל ביכורי כל וכל תרומת כל (מכל תרומותיכם לכהנים יהיה, וראשית עריסותיכם תתנו לכהן) להניח ברכה אל ביתך" (= 'שתחול ברכה בבתייהם'). וכן בספורנו לשמות לד, כו (בדיוק לפני פסוק "כתב לך ... כי על פי הדברים האלה כרתי", כלומר, המעבר אל המתכונת החדשה של תורה שבכתב + בעל פה — והלא דבר הוא!) ד"ה ראשית ביכורי אדמתך תביא: ובזה תשיג ההצלחה בפירות כאמרו (יחזקאל מד, ל) ... וכן בד"ה לא תבשל גדי: כמעשה בני כנען שהיו חושבים להשיג בזה ההצלחה בפירות או במקנה (עכ"ל). רבינו לא הביא כאן בחומש במדבר את הרישא של הפסוק ("וראשית כל בכורי כל וכל תרומת כל מכל תרומותיכם לכהנים יהיה"), כאשר כבר ביאר בשמות כג, יט ושם לד, כו שתכלית הביכורים היא להניח ברכה אל ביתך. ובזה מסכים אפוא, עם הרד"ק אשר כתב (ד"ה להניח ברכה אל ביתך): 'טעמו של כל אשר זכר בפסוק זה'. כלומר, "להניח ברכה אל ביתך" מוסב על כל המרכיבים שבפסוק זה. לפי פירוש רבינו, עוד לפני חטא המרגלים (פרשת כי תשא), ועוד לפני חטא העגל (פרשת משפטים) כבר נקבע שתכלית הביכורים היא לסתור את פולחן הפוריות של הצאב"א, ובמקומו לעשות את המצוות האלה, אשר בזכותן נשיג את המטרה הנכספת. לפי זה אפשר להבין (בפסוק זה אצל הנביא יחזקאל) את "לכהנים יהיה" ברישא (ביכורים ותרומה), לעומת "תתנו לכהן" בסיפא בדין חלה. הרישא מדבר על מה שכבר מגיע לכהנים מאז מתן תורה, ואילו הסיפא מדבר על מה שהוטל עלינו אחר כך לתת להם. כך הנביא יחזקאל משקף בכתיבתו את שלבי חידוש ההלכות במתנות כהונה אשר נועדו להניח ברכה אל ביתנו. מקור השיטה בדבר הקשר בין מצות חלה ובין "להניח ברכה אל ביתך" מצינו אצל ספר החינוך: משרשי המצוה,

אנו פונים עתה מן הסוגיא הכללית של "מחתומה אל מגילה", אל היישום במשנת הספורנו בתורת הקרבנות בתורה. כאן אנו עוסקים רק בחלק מיסודות הסוגיא, כאשר הטיפול המלא הוא בפרק מיוחד במדור ה פרק 1 (א). [המשך הסוגיא הכללית בסוף עמוד 90].

ספורנו במדבר כח, ו ד"ה עולת תמיד העשויה בהר סיני.

קודם העגל שלא היתה צריכה נסכים.

פירוש קצר זה של רבינו מהוה סיום (ובעקבותיו יש לעשות סיכום) של שיטתו בענין קרבנות בכלל, והשינויים שחלו במצוותיהם עקב חטא העגל וחטא המרגלים. הקושי בפסוק מבואר, שבאמצע תיאור קרבנות התמידין בא פסוק 'היסטורי' המספר כי עולת התמיד הזאת, היא זאת אשר היתה "עשויה בהר סיני", ואף הגיעה לדרגת "ריח ניחוח". וכל כך למה?! זאת ועוד! פסוק 'היסטורי' זה בא בדיוק באמצע כמפריד בין המנחה המיתוספת לתמיד (פסוק ה "ועשירית האיפה סולת למנחה") ובין הנסכים המיתוספים לתמיד (פסוק ז "ונסכו רביעית ההין"). הוא אשר באר רבינו ש'קודם העגל', דהיינו "בהר סיני" (כלומר, בין ו' בסיון וי"ז בתמוז — ועיין בזה להלן) הגיע קרבן תמיד לדרגת "ריח ניחוח" על ידי עצם הקרבן יחד עם המנחה, ובלי צורך בנסכים. רק אחרי חטא העגל היה צורך להוסיף את הנסכים כדי להביא את התמיד לדרגת "ריח ניחוח". ולכאורה קשה, הרי רבינו העיר במדבר ריש פרק טו: 'הנה עד העגל היה הקרבן "ריח ניחוח" בזולת מנחה ונסכים, כענין בהבל ובנח ובאברהם, וכענין "וישלח את נערי בני ישראל, ויעלו עולות ויזבחו זבחים שלמים לה', פרים" (שמות כד, ה), לא זולת זה. ובחטאם בעגל הצריך מנחה ונסכים לעולת התמיד שהיא קרבן צבור, ומאז שחטאו במרגלים הצריך מנחה ונסכים להכשיר גם קרבן יחיד (עכ"ל). לכאורה דבריו אלה על הוספת מנחה ונסכים אחרי חטא העגל סותרים את דבריו כאן על הוספת נסכים בלבד. התוספת של מנחה ונסכים כתובה בסוף פרשת תצוה, שלשיטת רבינו היתה אחרי חטא העגל (כשיטת רש"י ונגד שיטת הרמב"ן) שם כתוב (שמות כט, לט — מ): "את הכבש אחד תעשה בבוקר, ואת הכבש השני תעשה בין הערביים. ועשרון סלת בלול בשמן כתית רבע ההין, ונסך רביעית ההין יין לכבש האחד".

כדי לבאר את שיטת רבינו בסוגיא מרכזית זאת, ישלשים לב לכך שרבינו כתב במדבר ריש פרק טו: ... 'ובחטאם בעגל הצריך מנחה ונסכים לעולת התמיד שהיא קרבן צבור', לומר שחידוש זה של מנחה ונסכים היה מדין קרבן צבור. כלומר, קרבן תמיד עובר עתה לדין רגיל של כל קרבן צבור. אבל באותה תקופה שבין מתן תורה ב'ו' סיון ובין חטא העגל ב"י"ז בתמוז — היא התקופה שאין לנו שום עדות מן הכתוב אודות קרבנות שהקריבו בה בני ישראל — אז הקריבו מידי יום ביומו את קרבנות התמיד בדין מיוחד של קרבן עם מנחה ובלי נסכים. זהו חידושו של פסוקנו לשיטת רבינו. כאמור, אחרי חטא העגל עבר קרבן תמיד מן הדין המיוחד הזה אל דין שאר קרבנות צבור, אשר ניתוסף להם גם מנחה וגם נסכים.

לפי שחיותו של אדם במזונות, ורוב העולם יחיו בלחם, על כן רצה המקום לזכותנו במצוה תמידית בלחמנו, כדי שתניח ברכה בו על ידי המצוה (עכ"ל). במקביל לאבחנה שהבחנו בין תרומה עליה נאמר ביחזקאל "יהיה", ובין חלה שנתחדש בה דין "תתנו", השוה שו"ת נודע יהודה, מהדורא תנינא סימן ר"א, הקובע שבדין חלה עצמה יש 'שני דינים': א. להפקיע מידי איסור טבל בעיסה, ובזה אין שיעור מדאורייתא. ב. מצוה לתת לכהן. ובזה יש שיעור מדאורייתא ('כדי נתינה').

הרי שתורת הקרבנות בגלגולם ההיסטורי היתה כדלקמן: — א. קרבן יחיד (הבל, נח אברהם) וקרבן צבור (נערי בני ישראל) שהקריבו לפני מתן תורה (בדין קרבן נדבה) שלא היו זקוקים למנחה ונסכים כדי להגיע לידי "ריח ניחוח". ב. בתקופה שבין מתן תורה ובין חטא העגל, קרבן התמיד (שהוא עתה קרבן חובה) היה זקוק למנחה, ואילו שאר הקרבנות צבור — במידה והקריבו אותם — נשארו על מתכונתם. ג. אחרי חטא העגל קרבן צבור זקוק גם למנחה וגם לנסכים. ד. אחרי חטא המרגלים קרבן יחיד זקוק אף הוא למנחה ולנסכים. נראה לומר שהסיבה לכך היא כדברי רבינו (ויקרא כג, ב): ... הקרבנות ומקריביהם שהכונה בהם השרית השכינה בישראל, כאמרו (שמות כט, מב) "עולת תמיד לדורותיכם, פתח אהל מועד, אשר אועד לכם שמה" (עכ"ל). לפי זה אפשר לחדש בשיטת רבינו שעולת התמיד אחרי מתן תורה ולפני חטא העגל לא באה 'להשרות שכינה בישראל', באשר לולא חטאו בעגל לא היתה בעיה זאת קיימת כלל וכלל, באשר "בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבא אליך וברכתיך". אולם קרבנות צבור אחרי חטא העגל נדרשו למלא תפקיד נוסף, הרי הוא 'השראת השכינה'. כדי לעשות זאת נדרשה להם תוספת של מנחה ונסכים, דבר שלא היה נחוץ לקרבנות יחיד, באשר תפקידם נשאר כפי שהיה — להגיע לידי "ריח ניחוח". רק אחרי חטא המרגלים, כאשר ירדה שוב דרגת בני ישראל, נחוץ היה גם ליחיד המביא קרבן לקראת "ריח ניחוח", להוסיף את המנחה והנסכים כפיצוי וכאיזון. בסיכום: הפסוק "עולת תמיד העשויה בהר סיני לריח ניחוח" אומר: עד כאן קרבן התמיד שהיה נוהג בהר סיני, שכלל קרבן ומנחה בלבד. אחרי העגל ניתוסף לאותו קרבן גם נסכים. אשר לייחודיות של קרבן התמיד (מעבר להיותו קרבן צבור) אשר ניתן לו מעמד ביניים מיוחד של קרבן עם מנחה ובלי נסכים עוד לפני שניתוספו מנחת נסכים לקרבן צבור (כלומר, בין מתן תורה ובין חטא העגל), יש לעיין בפירוש הגאון הרב שמשון רפאל הירש. הרש"ר מבאר שקרבן התמיד הוא הביטוי הנעלה לכלל ישראל בעבודת ה', לא כיחידים, ואף לא כצבור המורכב מהרבה יחידים, אלא כאומה (והשוה רמב"ן ריש פרשת ויקרא בהבדל שבין קרבן השותפים ובין קרבן צבור). גם במאמרו 'כוונות התורה' (פרק ו), מבאר רבינו את ההבדל ההיסטורי בין קרבנות רשות שלפני חטא העגל ובין קרבנות חובה שהיו תוצאה מאותו חטא.

כדי שהקרבן יגיע אל תכליתו ויעודו ("ריח ניחוח") כאשר בני ישראל היו בדרגה הגבוהה של מתן תורה, די היה בלא מנחת נסכים. עם ירידתם מן הדרגה ההיא אחרי חטא העגל היה צריך להוסיף את מנחת הנסכים כחיזוק ופיצוי למצות קרבנות צבור, ושוב עם ירידתם הנוספת אחרי חטא המרגלים, ניתוספה מצוה זו של מנחת נסכים אף לקרבן יחיד. כל זאת במקביל ובדומה למצות משכן-מקדש המחייב איסור שחוטי חוץ אחרי חטא העגל, לעומת "בכל המקום אשר אזכיר את שמי" לפני כן⁶⁷. לפני חטא העגל היה הבית היהודי החקלאי מסוגל לקלוט את ברכת השם על ידי קיום מצות ביכורים. אחרי חטא העגל וחטא המרגלים היה צורך אף במצוות חלה להכשיר את אותו בית לאותה ברכה.

כפי שהערנו בתחילת הפרק, לא מצינו מקור אצל הראשונים לשיטה ייחודית זאת של הספורנו, ובעיקר ב'תורת הקרבנות' שלו (בה הרחיב את הדיבור במאמרו "כוונות התורה").

67. לא באנו להכריע אם כוונתו לומר שנתחדשה מצוה עקב הירידה בדרגה, או שמא נתחדש תפקיד למצוה קיימת ו"הרכב" המצוה השתנה בהתאם. עיין בזה לעיל.

התייחסות ל'תורת הקרבנות' מצינו אצל הרד"ק בפירושו הארוך לתהלים מ, ז ד"ה זבח ומנחה לא חפצת אזניים כרית לי, עולה וחטאת לא שאלת, וזה לשונו: ה"זבח" הוא זבח השלמים, וה"מנחה" היא סולת בלולה בשמן כמו שכתוב (ויקרא ב, א). ו"העולה" היא באה לכפר על מצות עשה שעבר, ו"חטאת" הוא קרבן החטאת כמו שכתוב (ויקרא פרק ד). והנה אמר "לא חפצת" ו"לא שאלת", ונאמר בירמיה (ז, כב) "כי לא דברתי עם אבותיכם ולא צויתים ביום הוציאי אותם מארץ מצרים על דברי עולה וזבח". והנה מצאנו בתורה (שמות ל, במדבר כח) שמצוה על התמידים להקריבם בכל יום! התשובה בזאת השאלה: כי תחילת מצות האל לישראל לא היתה אלא שישמעו בקולו. וכן אמר במרה (שמות טו, כו) "אם שמוע תשמע לקול ה' אלקיך והישר בעיניו תעשה". וכשהתחילו לחטוא צוה אותם על הקרבנות — על קרבנות היחידים ועל קרבנות הצבור. על קרבנות היחידים שיקריבו אותם החוטאים, ועל קרבנות הצבור צוה שיהיו תמידים בכל יום, לפי שאי אפשר שלא יהיו בכל ישראל רבים חוטאים בכל יום ויהיו רבים בהם שלא ידעו מה הם חייבים מעצמם להקריב, ויהיו קרבנות הצבור כפרה להם בשובם מחטאם. ואילו לא חטאו ישראל במדבר לא צוה אותם האל יתברך על הקרבנות. כי בתחילה לא צוה אותם עליהם כמו שאמר ירמיה בסוף הפסוק ההוא "כי אם את הדבר הזה צויתי אותם לאמר שמעו בקולי". וכן בעשרת הדברים שהם כוללים כל התורה, אין בהם זכר לקרבנות. ואם לא יחטא איש, איננו צריך קרבן, והוא טוב לפני ה' יתברך יותר מאותו שחוטא ומקריב, כמו שאמר שמואל (א, טו, כב) "החפץ לה' בעולות וזבחים כשמוע בקול ה'". הנה שמוע מזבח טוב" (עכ"ל הרד"ק). הרי לכאורה מחלוקת עקרונית בין הרד"ק והספורנו בשאלת קרבנות רשות לפני מתן תורה וקרבנות תמיד בין מתן תורה וחטא העגל.

עד כאן הטיפול ביישום שיטת מ"ח תומה" אל "מגילה" במשנת הספורנו ביחס לקרבנות. עקב חשיבות הנושא, אנו מקדישים לו פרק נפרד ומיוחד במדור ה פרק 1 (א), ואנו שבים עתה אל הנושא בכללותו.

לולא חטאו ישראל בעגל לא ניתנה להם תורתנו של היום, אלא תורה הכתובה ע"י הקב"ה עצמו באותיות שמותיו הקדושים. ולולא חטאו ישראל במרגלים ולולא הואיל משה באר להם את התורה הזאת, לא ניתנה להם אלא שלושה חומשי תורה בלבד⁶⁸. כי כבר העיר

68. ולכן 'סיום התורה המקורי' הוא בסוף חומש ויקרא (כו, לד) "אלה המצוות אשר צוה ה' את משה אל בני ישראל בהר סיני", עליו דרשו חז"ל בתורת כהנים ובשבת קד, א: מכאן שאין הנביא רשאי לחדש דבר מעתה. כי אמנם כן הוא, זהו סוף התורה שבכתב — לולא חטאו ישראל במרגלים. ומן הראוי ומן הרצוי להעתיק כאן את ביאורו של הגאון מלבי"ם בדבר פעלו של משה ב"הואיל משה באר את התורה", וזה לשונו בפירושו לדברים א, ג ד"ה ויהי בארבעים שנה: ר"ל, הנה הדברים האלה דברי משה מדעת עצמו בזמנים מחולפים כדרך הדורש והמוכיח, ולא היתה לו רשות לכתבם בספר. ואף אם היה כותבם בספר לא היה בהם קדושת ספר תורה, רק היה ענינם כדברי תוכחה שנאמרו על פי חכם, או כדברים שדיבר איש הרוח ברוח הקודש. אבל בארבעים שנה באחד לחדש שבט צוה לו הקב"ה לאמרם שנית לישראל בציווי מפי הגבורה, ואמר לו "דבר אל בני ישראל לאמר", וכן צוה שיכתבם בספר מפי ה', ושיאמרם ושיכתבם לא כפי הסדר שאמרם באחד עשר מקומות הנ"ל רק בסדר אחר שסדר ה'. ועיי' בכל זה בהרחבה להלן בפרק 5 (ג).

הרמב"ן⁶⁹ שחומש במדבר עוסק בעיקר במצוות לשעה, בעוד ההלכה לדורות בחומש זה היא מעין נספחים לחומש ויקרא⁷⁰. אילו משה רבינו לא הואיל לבאר להם את התורה, היינו לומדים את המצוות המבוארות⁷¹ שבחומש דברים על ידי כללים של תורה שבעל פה, אשר בודאי היו שונים מאלה שיש לנו היום⁷². הוספת שני חומשים (אחד בעיקר סיפורי ואחד בעיקר הלכתי) משנה, איפוא, את היחסים בין תורה שבכתב ובין תורה שבעל פה, ובמילא את המידות אשר תורה שבכתב זו החדשה נדרשת בהן.

אשר למצוות המחודשות⁷³, ניתן לומר בעקבות הספורנו, או שאמנם מצוות אלה נתחדשו, כלומר ניתוספו⁷⁴, או שמצוות אלו הפכו מבעל פה לבכתב⁷⁵. הדרך הראשונה הולמת את

69. הקדמת הרמב"ן לבמדבר: "והספר הזה כולו במצוות שעה שנצטוו בהם בעמדם במדבר ... ואין בספר הזה מצוות נוהגות לדורות זולתי קצת ... והשלימן בספר הזה". [ומן הראוי להצביע כאן על שיטת הרמב"ן המציין תופעה מיוחדת של מצוות שכן כתובות בחומש במדבר (שלא במסגרת השלמה)¹²³⁴⁵⁶⁷] אשר באה לידי ישום מן ההלכה לשעה אל ההלכה לדורות. מצוות אלה משתנות במסגרת מעבר זה משעה לדורות בפרטי המצוה, כאשר העיקרון נשאר קבוע. עיין רמב"ן במדבר א, מז; א, נג; ג, מה; ד, מט; ה, ו; ו, כג; ז, יח; ח, ד ועוד. ועיין בהרחבה ברמב"ן ספר המצוות השגות בסוף השורש השלישי. ובשום שיטת הרמב"ן עיין בהרחבה משך חכמה לבמדבר י, י ד"ה וביום שמחתכם ובמועדיכם. עסקנו בזה בהרחבה בפרק 7 להלן].

70. במדבר ה, ו ד"ה והטעם מכל חטאת האדם ... "ולא נזכרה מנחת סוטה עם שאר המנחות בתורת כהנים, בעבור שהיא מנחת קנאות ואינה לכפרה והשלים בכאן את דינה ...". לאורך כל הספר מציין הרמב"ן את הביטוי 'והשלים' ביחס למצוה שבחומש במדבר.

71. על פי המינוח של הרמב"ן בהקדמתו לדברים, כלומר, אותן המצוות שכבר למדנו עליהן בחומשים הקודמים, והתורה שבכתב (כלומר חומש דברים) הוסיפה להן ביאור (= פרטים) בחומש זה של משנה תורה. כלומר, הבעל פה הפכה לבכתב + בעל פה. עיין בפרק הבא.

72. לדוגמה, מצות "הענק תעניק לו וכו'" (דברים טו, יד) היתה אולי נלמדת כתורה שבעל פה מהכתוב בשמות (כא, ב) "ובשביעית יצא לחפשי חנם".

73. על פי הרמב"ן שם, כלומר אותן המצוות שלמדנו עליהן בראשונה בחומש דברים, כגון יבום וכדו'.

74. דוגמה לכך כל הסוגיא של מלחמת כיבוש הארץ, באשר (לדעת חז"ל בספרי ריש פרשת דברים, וכן מובא שם על ידי רש"י לפרק א פסוק ח ד"ה בואו ורשו, וכן ברמב"ן בסוף הקדמתו לחומש במדבר, וכן בספורנו לדברים פרק א, יב ד"ה וריבכם, וכן ספורנו לבמדבר א, ב ד"ה שאו את ראש ועוד ועוד) היו צריכים להיכנס לארץ ישראל בדרגת "אור" ("ויבדל אֱלֹהִים בֵּין הָאוֹר וּבֵין הַחֹשֶׁךְ") דהיינו בלי כלי זין. לכן לפני חטא המרגלים מצינו רק מלחמת הגנה (בהעלותך פרק י"ד) כי אין מקום לכל מלחמה אחרת — לא מלחמת מצוה של כיבוש, וקו"ח לא מלחמת הרשות. [במסגרת זאת אין מקום לדון בשאלה הגדולה אודות חלקו של משה בכתיבת חומש דברים, אשר אח"כ הוכתבה לו ע"י הקב"ה. לזה מוקדש פרק שלם להלן פרק 5 (ג)].

75. ובסוגיא זאת במשנתו של רבינו עובדיה ספורנו של "לולא חטאו בעגל ולולא חטאו במרגלים", עיין עוד בדבריו שמות כט, ו ד"ה וגוי קדוש ("כי אמנם היתה כוונת האל יתברך במתן תורה לתת להם את כל הטוב העתיד, לולי השחיתו דרכם בעגל"); שמות כד, יח ד"ה ויהי משה בהר ("והנה לא נבחר שבט לוי לשרת עד אחר מעשה העגל" — ועיין שם את החשבון המדויק של שלוש העליות של משה אל הר סיני, כל אחת בת ארבעים יום); שמות כב, ט ד"ה וכן תעשו ("לא כמו שהיה הענין קודם העגל"); במדבר ג, ז ד"ה משמרת כל העדה ("שזה היה ראוי לסנהדרין לולא עון העגל"); במדבר ט, ד ד"ה בחודש הראשון ("זכו להיכנס לארץ מיד בלתי מלחמה לולא המרגלים"); במדבר י, לה ד"ה קומה ה' ויפוצו אויבך ("כי אמנם לולא שלחו מרגלים היו נכנסים בזולת מלחמה, שהיו

דרכנו ב"מן החתומה אל המגילה", ואילו הדרך השניה הולמת את תפיסתנו "מן המגילה אל החתומה", עיין בפרק הבא.

לפי ביאורנו עד כאן, נראה שאפשר להבין את דברי חז"ל בענין מתן תורה.

שבת פח, א :

"ויתיצבו בתחתית ההר" (שמות יט, יז). א"ר אבדימי בר חמא בר חסא, מלמד שכפה הקב"ה עליהם את ההר כגיגית, ואמר להם 'אם אתם מקבלים התורה — מוטב, ואם לאו — שם תהא קבורתכם'!

ועל הסתירה בין פסוק זה ביתרו ובין המקביל לו במשפטים "נעשה ונשמע" דרש רבי תנחומא⁷⁶ (נח, פרשה ג) :

לא קיבלו ישראל את התורה עד שכפה עליהם הקב"ה את ההר כגיגית, שנאמר "ויתיצבו בתחתית ההר" ואם תאמר על התורה שבכתב כפה עליהם הקב"ה את ההר, והלא משעה שאמר להם 'מקבלים אתם את התורה' ענו כולם ואמרו "נעשה ונשמע" (שמות כד, ז), מפני שאין בה יגיעה וצער והיא מעט. אלא אמר להם על התורה שבעל פה, שיש בה דקדוקי מצות קלות וחמורות, והיא עזה כמות וקשה כשאל קנאתה, לפי שאין לומד אותה אלא מי שאוהב הקב"ה בכל לבו ובכל נפשו ובכל מאודו.

ודברי התנחומא תמוהים ביותר — וכי יעלה על הדעת שאבותינו אשר קיבלו תורה בסיני בדרגת הקדמת "נעשה" ל"נשמע"⁷⁷, נגועים היו בנגע הצדוקים והקראים למיניהם?! כלום אפשר לומר כי רצו לקיים תורה שבכתב כפשוטה ("וקצותה את כפה", "עין תחת עין")! ללא פירושה (אפילו היא קשה כשאל) בעל פה! וכי לא ידעו שתורה שבכתב אי אפשר לקיים בלי תורה שבעל פה⁷⁸, אפילו תהיה עזה כמות! אלא לפי דברינו ניחא: בני ישראל ביקשו לקבל תורה כשהיא כתובה, ללא מערכת פרשנות⁷⁹. אבותינו אשר העפילו לדרגת הקדמת "נעשה"

האומות בורחות כעזובת החורש והאמיר אשר עזבו מפני בני ישראל); במדבר כג, כב ד"ה כתועפות ראם לו ("כי היתה הכוונה לגרש האומות ולהכניס את ישראל לארץ בלתי הריגת האומות"); דברים לב, יא ד"ה כנשר יעיר קנו ("יהי רצון שכמו שחשב לעשות בסיני, לולא חטאו בעגל, יעשה לעתיד").

76. והתוספות (שבת שם) תירצו: שמא היו חוזרים כשראו האש הגדולה שיצאה נשמתם (ועיין תו"ש יתרו המביא את דברי המפרשים על התנחומא).

77. וכל אימת שמזכירים את המושג 'הקדמת נעשה לנשמע' רצוי להזכיר את דבריו של בעל בית הלוי (הגאון ר' יוסף בער סלובייצ'יק זצ"ל) שמכאן המקור למצות תלמוד תורה לשמה, כלומר אותה מצות תלמוד תורה מוחלטת לעומת מצות תלמוד תורה שימושית, שהיא לימוד תורה לשם קיום מצוותיה. שהרי אם מוכנים כבר ל"נעשה", מוכרח שילמדו את דיני המצות, כי אחרת איך יעשו ויקיימו אותן?! בעל כרחנו, איפוא, שגם אחרי ה"נעשה" יש עוד מקום למצות "נשמע", דהיינו תלמוד תורה לשמה, ודפח"ת.

78. דברים יב, כא "וזבחת כאשר צויתך" (ולא ביארה התורה את מצות שחיטה) ועוד ועוד, כמבואר אצל כל אלה אשר עסקו בנושא זה, החל ברמב"ם ועד למהר"ץ חיות במבוא התלמוד.

79. והיא הנקראת 'תורה שבעל פה'. אין הכוונה לביאורים מוסמכים של מצוות (כגון: "פרי עץ הדר" = אתרוג וכדו'), אלא לאותה מערכת של יישום מצוות התורה למצבים משתנים. זאת חשבו לעשות על ידי קשר ישיר עם טכסט של שמותיו של הקב"ה.

ל"נשמע", כאשר פרחת נשמתם ולרגע קט קיבלו תורה בדרגת "פנים בפנים"⁸⁰, כאשר הטכסט הוא על פי שמותיו של הקב"ה, והוא 'נדרש' על פי תכנה מיוחדת, היו סבורים כי דרגה זאת מובטחת להן ויחזיקו בה מעמד. לכן טענו – אין צורך בתורה שבעל פה. אבל יודע העתידות הצופה מראשית אחרית, ידע כי לא כך יהיה המצב, ולכן הכריחם לקבל תורה בצורה כזאת אשר תאפשר את התאמתה לעם ישראל בכל הדורות. זוהי התורה שבעל פה שנכפתה עליהם – הבטחת יישומה של תורה לנצח נצחים⁸¹!

ואם כנים דברינו עד כה, נפנה את מבטנו עוד צעד אחד אחורה, אל 'התורה' הראשונה אשר ניתנה בתולדות אנוש, הלא היא שבע מצוות בני נח. נראה כי גם כאן היתה הוה אמינא ומסקנה, כאשר ההוה אמינא היתה של 'מיעוטו בכתב ורובו בעל פה', ומסקנתו היתה 'רובו בכתב ומיעוטו בעל פה'.

רמב"ם הלכות מלכים ט, א⁸²:

על ששה דברים נצטוה אדם הראשון⁸³: – על עבודה זרה⁸⁴ ועל ברכת השם⁸⁵ ועל שפיכות דמים⁸⁶ ועל גילוי עריות⁸⁷ ועל הגזל⁸⁸ ועל הדינים⁸⁹. אע"פ שכולם הם קבלה בידינו ממה רבינו⁹⁰, והדעת נוטה להם, מכלל דברי תורה יראה שעל אלה נצטוה. הוסיף לנח אבר מן החי, שנאמר (בראשית ט, ב) "אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו", נמצאו שבע מצוות. הרי מפורש יוצא מפי הרמב"ם שתורה שבכתב אינה רושמת את שש מצוות אדם הראשון, ואילו תורה שבכתב כן רושמת אחדות מן המצוות האלה אצל נח⁹¹. תופעה זאת

80. עיין ספורנו לשמות יט, ט ד"ה הנני בא אליך בעב הענן וכו', שם מבחין הספורנו בין דרגת "פנים בפנים" שהיא קבלת נבואה כשעוד משתמש בחושי, ובין דרגת "פנים אל פנים", שהיא דרגתו המיוחדת של משה ("אספקלריא מאירה") מעבר ל"פנים בפנים". בני ישראל הגיעו לרגע קט במתן תורה לדרגת "פנים בפנים", בעוד משה רבינו הגיע (עד סוף ימיו) לדרגת "פנים אל פנים".

81. וכמובן אין סתירה בין ידיעתו יתברך ובין בחירת עמו ישראל.

82. מקורו בסנהדרין נו, ב ובראשית רבה טז, ו.

83. כל ששת הדברים דרשו חז"ל על פי כללי תורה שבעל פה מבראשית ב, טז "ויצו ה' א-להים על האדם לאמור, מכל עץ הגן אכול תאכל".

84. "ויצו" – "כי הואיל הלך אחרי צו" (הושע ה, יא).

85. "ה'" – "ונקב שם ה' מות יומת" (ויקרא כד, טז).

86. "על האדם" – "שופך דם האדם" (בראשית ט, ו).

87. "לאמור" – "לאמר הן ישלח איש את אשתו" (ירמיה ג, א).

88. "מכל עץ הגן אכול תאכל", כלומר רק ממה שהותר לו ולא דבר אחר.

89. "א-להים" – "אלהים לא תקלל" (שמות כב, כז).

90. כלומר, אין לנו פסוקים מפורשים בתורה שבכתב אשר יעידו על מצוות אלה לאדם הראשון.

91. לא רק המצוה שנתחדשה בבראשית פרק ט לנח ולבניו ("בשר בנפשו דמו" אשר לפי פשוטו של מקרא מציין את אותו בשר אשר הנפש עוד נמצאת בו, דהיינו אבר מן החי) אלא אף לפחות מצוה אחת מאלה אשר נצטוה בהן אדם הראשון ("שופך דם האדם" ... "דמכם לנפשותיכם אדרוש"). מצוה זאת לא הסכימה התורה לכתבה בפרשת בראשית אצל בעל המצוה, והנה היא כתובה בפרשת נח כאשר נתחדשה הברית בין בורא עולם וברואיו בדרגה החדשה של בני נח לעומת דרגת אדם הראשון.

מתאימה באופן מפליא לכל המהלך שראינו עד כה: לולא חטא אדם הראשון לא ניתנו לו אלא שש מצוות אדם הראשון בכתוב מצומצם ביותר. אחרי שחטא, ניתוסף לנח טכסט חדש אשר שם כתוב בפשוטו של מקרא את אשר למד אדם הראשון בתורה שבעל פה. אותה תורה שבעל פה אשר לפיה נלמדו שש המצוות עברה מדור לדור במשך עשרה דורות, עד זמן נח 'ואסמכיה הקב"ה אקרא'.

1234567 n/nN

בזה תם ונשלם מה שקראנו "מחתומה למגילה" בעקבות פירוש הספורנו עה"ת. כאן מצאנו קני מידה [קריטריונים] היסטוריים (חטא העגל, חטא המרגלים) להפיכת התורה ה"חתומה" (קרי: סתומה) לבעלת מגילות. שיטה זאת (של 'לפני' – אחרי') מקבילה לשיטתו הוא בחומש בראשית אודות השינויים הקוסמיים בעולם עקב חטאי בני אדם בדרגת חומש בראשית⁹². כשם שבחומשים שמות ויקרא במדבר תיארה לנו התורה את השתלשלות הדברים במסגרת "לפני – אחרי" (חטא העגל וחטא מרגלים), כך עוד לפני כן תיארה התורה בחומש בראשית ('ספר הבריאה והיצירה' – רמב"ן) את השתלשלות הענינים הקוסמיים במסגרת "לפני – אחרי" (חטא אדם הראשון, מבול, פלגה). חומש בראשית במסגרת "חוקות שמים וארץ", וחומשים שמות ויקרא במדבר במסגרת "בריתי יומם ולילה". החטאים בתקופת 'בריאה ויצירה' יוצרים שינויים קוסמיים בעולם הטבע אשר בתוכו אנו חיים, כאשר החטאים אצל בני ישראל בתקופת הבריאה והיצירה שלהם כאומה מקבלת תורה, יוצרים אף הם שינויים באותה תורה אשר על פיה הם צריכים לחיות⁹³.

5555555

92. עיין ספורנו: בראשית ב, טו ד"ה ולשמרה; ב, כה ד"ה ערומים; ג, טז ד"ה והרונך; ג, כא ד"ה וילבישם, וד"ה ויעש כתנות עור; ו, יג ד"ה והנני משחיתם; ח, כא ד"ה כי יצר לב האדם רע; ח, כב ד"ה עוד כל ימי הארץ; י, כה ד"ה פלג כי בימיו נפלגה הארץ; ל, טז ד"ה אלי תבא. [עיין בזה בהרחבה במדור ה פרק 1 (ב)]

93. ואין זה מעניננו כאן לעסוק בשאלה המתבקשת מפירוש הספורנו אשר כתב (בראשית ח, כב): ואמר שיהיה זה ('האופן הבלתי טבעי' של הטבע אחרי המבול) "כל ימי הארץ", עד אשר יתקן הא-ל יתברך את הקלקול שנעשה במבול, כאמרו (ישעיה סו, כב) "הארץ החדשה אשר אני עושה", כי אז ישוב מהלך השמש אל קו משוה היום כמאז, ויהיה תיקון כללי ליסודות ולצמחים ולבעלי חיים ולאורך ימיהם, כמו שהיה קודם המבול (עכ"ל). כי אם כך בחוקות הטבע, האם יחול שינוי מקביל בחוקות התורה? זוהי סוגית 'מצוות בטילות או לא בטילות לעתיד לבוא', ואין כאן המקום לדון בה. ועיין מדור ה פרק 1 (ב) בהרחבה. ועיין בהרחבה מדור ג פרק 1.

נספח למדור א פרק 5 (א)

בפרק זה עסקנו במעבר מתורה שהיא "חתומה" בשמותיו של הקב"ה עד למתכנתה הסופית של בכתב ובעל פה, אותו מעבר שהוא תוצאה מהירידות אשר חלו בדרגתם של בני ישראל בתקופת התהוות התורה (ארבעים השנים בין סיני וערבות מואב). ונראה לומר שהקב"ה הותיר לנו לפליטה מקרה אחד, אשר בו נלמדת הלכה דאורייתא מן הכתוב, לא על ידי י"ג המידות שהתורה נדרשת בהן, כי אם על ידי צירוף אותיות מהכא ומהתם, כאשר על ידי חיבורן יחד מן המקומות השונים, יצרנו מילה אחת חדשה, והיא מצוה דאורייתא! כוונתנו לדין ניסוך המים. תענית ב, ב, תניא, ריב"ב אומר: נאמר בשני "ונסכיהם", בששי "ונסכיה" ובשביעי "כמשפטם", הרי מ' י' מ' — "מים", מכאן רמז לניסוך המים מן התורה. ומבאר בעל תורה תמימה (במדבר כט, יח): בשני היה צריך לכתוב "ונסכיה" [הרי מ' יתירא], ובששי במקום "ונסכיה" היה צריך לכתוב "ונסכה" [הרי יוד יתירא] ובשביעי במקום "כמשפטם" היה צריך לכתוב "כמשפט" כמו ביתר הפסוקים [מ' יתירא] (עכ"ל). מן הראוי לציין כי עוד "שארית" משמותיו של הקב"ה מצינו אצל האורים והתומים, שגם שם האותיות נתחברו למלים (וידוע שיטת הגר"א בענין "ויחשבה עלי לשכורה").

ובעוד צעדנו בפרק זה בעקבות רבינו עובדיה ספורנו בפירושו לתורה, מן הראוי לצרף את הקטעים הבאים, בהם עסק הספורנו בנושא המרכזי שלנו, לא מן ההיבט של דרך כתיבת התורה, כי אם בהיבט של דרגת בני ישראל [אשר, כאמור, דרך כתיבת התורה היא פונקציה ממנה].

שמות יט, ו ד"ה ואתם תהיו לי ממלכת כהנים (עיין שם בביאורנו בהרחבה).

ובזה תהיו סגולה מכולם, כי תהיו "ממלכת כהנים" להבין ולהורות לכל המין האנושי לקרא כולם בשם ה' ולעבדו שכם אחד, כמו שיהיה ענין ישראל לעתיד לבא, כאמרו (ישעיה סא, ו) "ואתם כהני ה' תקראו", וכאמרו (שם ב, ג) "כי מציון תצא תורה".

ד"ה וגוי קדוש

בלתי נפסדים, אבל תהיו קיימים לעד באיש, כמו שיהיה הענין לעתיד לבא, כאמרו (שם ד, ג) "והיה הנשאר בציון והנותר בירושלים קדוש יאמר לו". ואמרו זכרונם לברכה (סנהדרין צב, א): מה קדוש לעולם קיים, אף הם לעולם קיימים. וזה כי אמנם היתה כוונת האל יתברך במתן תורה לתת להם אז כל הטוב העתיד, לולי השחיתו דרכם בעגל, כאמרו (שמות לג, ו) "ויתנצלו בני ישראל את עדים מהר חורב".

במדבר כד, ט ד"ה מברכיך ברוך

כמו שהיה הענין באברהם, כי אמנם שרידי ישראל יהיו במדריגת אברהם אבינו כאמרו (דברים ל, ט) "כי ישוב ה' לשוש עליך לטוב כאשר שש על אבותיך".

דברים לג, כח ד"ה בדד עין יעקב אל ארץ דגן ותירוש אף שמיו יערפו טל.

יהי רצון שלקץ הימין, "עין יעקב", והוא האדון אשר אתם מבקשים, אשר הוא "עין ישראל" בסוף ובעקב הכל, וכן "שמיו יערפו טל" — יביעו טל בשפע "אל ארץ דגן ותירוש". כי אמנם המשיח יערף לקחו כטל שהכל שמחים בו. וגם כן שמים יביעו טל בשופע "אל ארץ דגן ותירוש", כמו שהיה הענין בששת ימי בראשית, קודם חטא אדם הראשון — "כי לא המטיר... ואדם אין לעבוד... ואד יעלה והשקה" (בראשית ב, ה-ו), באופן שבהיות הארץ מעצמה "ארץ דגן ותירוש", בבוא עליה עריפת טל לברכה, מספיק להתפרנס את יושביה שלא בצער. כאשר היתה הכוונה שיתפרנס אדם הראשון קודם חטאו, כאמרם ז"ל (שבת ל, ב): עתידה ארץ ישראל שתוציא גלסקאות וכלי מילת.

בהגדרת המושג "מגילה מגילה ניתנה" כותב רש"י (גיטין ס, א): כשנאמרה פרשה למשה [וכבר הראינו לדעת שהכוונה בזה שנאמרה פרשה למשה לאמרה לבני ישראל] היה כותבה, ולבסוף מ' שנה כשנגמרו כל הפרשיות, חיברן בגידים ותפרם (עכ"ל). מן הראוי לציין כי מלאכת התפירה הזאת לא היתה טכנית בלבד, באשר בסוף ארבעים השנים, הוכנסו תוספות מסוימות במגילות [כמובן "מפיו של הקב"ה לאזנו של משה"], והרי שתי דוגמאות: (א) "ארבעים שנה" שמות טז, לג-לד ("קח צנצנת... לפני ה' למשמרת... ויניחם לפני העדות") אי אפשר היה לכתוב לפני הקמת המשכן, ואילו פסוק ל"ה ("ארבעים שנה") אי אפשר היה לכתוב עד סוף תקופת המדבר. (ב) לפי שיטת רש"י (במדבר כח, ד ד"ה את הכבש אחד) שפרשת "וזה אשר תעשה" (שמות כט, לח-מו) 'היתה אוהרה לימי המילואים', על כרחנו לומר כי הרישא של פסוק מ"ב ("עולת תמיד לדורותיכם") ניתוסף אחר כך.

פרק 5 (ב)

מ"מגילה" ל"חתומה"

יסוד היסודות ושורש השרשים של אמונתנו הוא "תורה מן השמים"¹. על הכופר ביסוד זה ביהדות נאמר במשנה בפרק חלק במסכת סנהדרין (צ, א) כי הוא נמנה בין האנשים שאין להם חלק לעולם הבא. היבט זה של תורה מן השמים עוסק בטכסט של התורה שבכתב, וכך כותב הרמב"ם בהלכות תשובה פרק ג הלכה ח: שלושה הם הכופרים בתורה, האומר שאין התורה מעם ה', אפילו פסוק אחד אפילו תיבה אחת, אם אמר משה אמרו מפי עצמו — הרי זה כופר בתורה (עכ"ל). וביתר הבהרה כותב הרמב"ם בפירוש המשנה הנ"ל ביסוד השמיני: משה רבינו היה כמו סופר שקוראים לו והוא כותב² ... אין בתורה לב וקליפה, אלא כל דיבור ודיבור יש בה חכמה ופלאים למי שיבין אותו ... עכ"ל. בשאלה זו של הכתבת התורה מצינו מחלוקת חז"ל אם מגילה מגילה ניתנה או חתומה ניתנה³. שונה מחלוקת זו במהותה ובתוכנה מהמחלוקת המקבילה בענין תורה שבעל פה בין הרמב"ן ר"י אברבנאל והרדב"ז. מחלוקת זו עוסקת בשאלה מתי נאמרה תורה שבעל פה של חומש דברים למשה (ולא מתי הוכתבה תורה שבכתב למשה). בזה מיוצגות שלוש דעות: אברבנאל (הקדמה לחומש דברים) סבור כי כל תורה שבעל פה נמסרה ע"י ה' למשה וממשה לבני ישראל בהר סיני. מאידך סבור הרדב"ז (שו"ת חלק ה שני אלפים קמג) כי התורה שבחומש דברים לא נאמרה אפילו למשה עד תקופת ערבות מואב. עמדת ביניים מיוצגת על ידי הרמב"ן (הקדמה לחומש דברים) הטוען כי אמנם כל התורה שבעל פה ניתנה למשה בסיני; אבל חלק ממנה (תוכן חומש דברים) לא ניתן על ידי משה לבני ישראל עד תקופת ערבות מואב.

היסוד ההשקפתי לעצם האפשרות למחלוקת כזאת בדבר מתי נאמרו המצוות (כלומר בעל פה) מאת ה' אל משה רבינו, מצינו בזבחים קטו, ב: דתניא, רבי ישמעאל אומר, כללות נאמרו בסיני ופרטות באהל מועד. רבי עקיבא אומר, כללות ופרטות נאמרו בסיני, ונשנו באהל מועד.

1. אבל זה אמת וברור שכל התורה מתחילת ספר בראשית עד "לעיני כל ישראל" הגיע מפיו של הקב"ה לאזנו של משה' — הקדמת הרמב"ן לספר בראשית.

2. בבא בתרא טו, א: ... עד כאן הקב"ה אומר ומשה כותב, מכאן ואילך הקב"ה אומר ומשה כותב בדמע.

3. גיטין ס, א: א"ר יוחנן משום רבי בנאה: תורה מגילה מגילה ניתנה (רש"י: כשנאמרה פרשה למשה, היה כותבה, ולבסוף ארבעים שנה כשנגמרו כל הפרשיות, חיברן בגידים ותפרן) ... ר"ש בן לקיש אומר, תורה חתומה ניתנה (רש"י: לא נכתבה עד סוף ארבעים לאחר שנאמרו כל הפרשיות כולן. והנאמרות לו בשנה הראשונה ושניה היו סדורות לו על פה עד שכתבן), שנאמר "לקוח את ספר התורה הזאת" (דברים לא, כו). להלן נברר פירושים שונים למושגים-מונחים "מגילה מגילה" — "חתומה", וניכח שבכותרת של פרק זה והקודם לו נטינו מפירושו של רש"י בגיטין, והלכנו בעקבות המושג אצל רמב"ן — ספורנו — מהר"ץ חיות — נצי"ב. ברור שאין בזה משום הכרעה ח"ו מצדנו בהבנת המושגים, כי אם שאלה של נוחיות בהצגת הנושא שאנו עוסקים בו ובהבהרתו.

ונשתלשו בערבות מואב⁴ (עכ"ל). לפי זה, במחלוקת בענין המצוות של חומש דברים, מפרשים הרמב"ן ומהר"י אברבנאל על פי שיטת רבי עקיבא. הרדב"ז לעומתם מפרש בעקבות שיטת רבי ישמעאל, כאשר הוא (הרדב"ז) מוכן לדלג על שלב "אוהל מועד" ביחס אל המצוות שבמשנה תורה בלבד. שיטת רבי עקיבא הונצחה גם על ידי הגאון רש"ר הירש (ריש פרשת משפטים) שם הדגים את התורה שבכתב לרשימות הקצרות שהתלמיד (משה רבינו) רושם בזמן ששומע בדביקות את השעור של הרב (הקב"ה). אבל לא מצינו כל מחלוקת, לא בחז"ל ולא אחריהם, אודות בסיס אכסיומאטי זה של תורה מן השמים "מפיו של הקב"ה לאזנו של משה". תורה זו היא, איפוא, מכוונת מאתו יתברך, ולכן אין להעלות על הדעת כי הבדלים עקרוניים בסגנון אינם משקפים הבדלים עקרוניים במגמת נותן התורה [ועל זה בהרחבה במדור ב על שבעת פרקין]. ואם נכתבה וניתנה זאת התורה להורות לבני ישראל את הדרך ילכו בה⁵ ואת רצון ה' על מה שיעשו וימנעו מלעשות, סביר לומר כי הבדלים אלה בסגנון מציינים ומשקפים הבדלים בדרגת הציווי ובתוקף החיוב בהם נאמר רצון ה'.

השכיל להפנות את תשומת לבנו ל"חלוקה" הפנימית הזאת בין הסגנונות השונים של הכתוב, הרמב"ן בספר המצוות, בדיון הנוקב השרשי והחריף עם הרמב"ם בשורש הראשון, וזה לשונו: כי התורה תפרש ותצוה ותודיע ותדמו (עכ"ל). ואם מצינו משמעות בחלוקה הפנימית הזאת שבין הסגנונות השונים של מה שכתוב בתורה שבכתב, הרי קל וחומר ב"ב של

4. בענין מתי היתה תקופת "אהל מועד", נראה לומר כי היתה מראש חודש ניסן בשנה השניה לצאת בני ישראל ממצרים (כלומר, ביום אשר הוקם המשכן, ונתקיים "ונועדתי לך שמה מבין שני הכרובים") ועד לתשעה באב של אותה שנה, בו נגזר "במדבר הזה יתמו פגריכם ושם תמותו", וכתוצאה מכך 'מנודה לרב מנודה לתלמיד'. יצויין כי רש"י (ריש פרשת בהר — 'מה ענין שמיטה אצל הר סיני') הנציח את שיטת רבי עקיבא. יצויין, אגב, כי יש מפרשי רש"י (ריש פרשת משפטים — 'מה עליונים מסיני אף אלה מסיני') הסבורים כי שם פירש אליבא דרבי ישמעאל, כלומר רש"י על פי שיטת 'אגדות חלוקות', עיין שם. קביעתנו את תקופת "אהל מועד" לאותו פרק זמן בשנה השניה לצאת בני ישראל מארץ מצרים, מקבלת חיזוק מדברי רש"י (הערה 3): "והנאמרות לו בשנה הראשונה (הר סיני י. ק.) ושנה (אהל מועד י. ק.) היו סדורות לו על פה עד שכתבן". הרי שלדברי רש"י, ה'חומר' שהחזיק משה על פה עד "לקוח את ספר התורה הזה" בסוף ארבעים, היה אותו 'חומר' שלמד בשנתיים הראשונות בתקופת המדבר. עמדה זאת מקבלת חיזוק נוסף מדברי רש"י (הלקוחים מן הספרי) לדברים ב, טז (ויהי כאשר תמו כל אנשי המלחמה למות מקרב העם, וידבר ה' אלי לאמר): אבל משילוח המרגלים עד כאן לא נאמר בפירוש "וידבר" אלא "וידבר", ללמדך שכל ל"ח שנה שהיו ישראל נזופים לא נתייחד עמו הדיבור בלשון חבה, פנים אל פנים וישוב הדעת (עכ"ל). הביטוי "וידבר ... לאמר" מצינו (בין כל הנביאים) אצל משה רבינו בלבד, כאשר לשון זה מציין את התהליך של קבלת תורה על ידו — תחילה בעל פה ("וידבר"), בו ביאר לו הקב"ה את המצוה, כלליה דקדוקיה ופרטיה, ואח"כ "לאמר" (היא ההכתבה מפיו של הקב"ה לאזנו של משה). תהליך זה היה אך ורק אצל משה רבינו (ופעם אצל יהושע כאשר קיבל מאת ה' את מצות ערי מקלט). לזה גם התכוון רש"י כאשר כתב על "פנים אל פנים". דרגה זאת היא זו של אספקלריא מאירה, ולכן מצינו אותה אך ורק אצל משה רבינו. לרגע קט הגיעו שאר בני ישראל בזמן מתן תורה לדרגת "פנים בפנים" (ע"פ רבינו בחיי, ספורנו ועוד).

5. ואפילו החלק הלא-הלכתי (ההליכתי) של התורה נכתב למטרה זו, וכך כותב הרמב"ן בהקדמתו לחומש בראשית: ... אם כן "והתורה" (שמות כד, יב) יכלול הספורים מתחילת בראשית, כי הוא מורה אנשים בענין האמונה.

קו"ח שיש למצוא את המשמעות שבעצם החלוקה בין מה שהשמיע הקב"ה בעל פה למשה במעמד הר סיני — כלליה דקדוקיה ופרטיה (רבי עקיבא) הוא השעור השלם (רש"רה) — ובין מה שאחר כך הכתיב לו מלה מלה ואות אות. לשון אחרת: כשם שיש למצוא טעם והסבר [מדור ב] לשינויים הפנימיים בסגנון שבתוך התורה, כן יש למצוא את הקריטריון לכתיבה או לאי כתיבה של ענין מסוים בתורה. כשם שאין מקריות בסגנון של מה שכתוב בתוך התורה, כך אין מקריות בעצם הבאת או אי הבאת דבר כתוב בתוך התורה. לא כל "דברי תורה" ראויים ורשאים לבא בתוך תורה שבכתב. האבות אשר למדו "תורה" לפני מתן תורה, למדו תורה שבעל פה. גם אם נאמר שמשם רבינו קיבל את כל תורה שבעל פה בסיני (כדעת רבי עקיבא), היה זה ברדתו מן ההר שהחל תהליך של קבלת תורה שבכתב אשר נסתיים רק כעבור ארבעים שנה⁶. יוצא, איפוא, כי באוהל מועד הועבר והועתק חלק מסוים מה"תורה" שלמד משה בעל פה בהר סיני, והיה לתורה שבכתב, כאשר יתר הסוגיא נשארה עדיין במסגרת תורה שבעל פה. לדוגמא: כבר בהר סיני למד משה את כל פרשת המועדים של פרשת אמור, וידע, איפוא, כי מתחילים לספור את חמשים הימים החל במוצאי החג הראשון של פסח. בתקופת אוהל מועד כתב מפי הקב"ה את הפסוק "וספרתם לכם ממחרת השבת וכו'". מכל 'תורת ספירת העומר' הובאו עתה שני פסוקים (ויקרא כג פסוקים טו-טז), בעוד יתר 'תורת ספירת העומר' נשארה במסגרת תורה שבעל פה. מעתה תורה שבעל פה זו קשורה קשר מסוים עם שני הפסוקים בתורה שבכתב⁷. כלומר, במשך ארבעים שנות שהותם של בני ישראל במדבר, פעל תהליך של המרת והחלפת התוכן של תורה שבעל פה לצורה חדשה: מיעוט בכתב ורובו בעל פה, עם קשר מסוים בין זו לזו. תהליך זה ברור ביותר בכל הקשור עם חומש דברים: משה למד בהר סיני כי "ובשביעית יצא לחופשי חנם" (שמות כא, ב), ויחד עם זאת למד⁸ את דין "הענק תעניק לו מצאנך מגרנך ומיקבך" (דברים טו, יד), הכולל את שאר הדינים: שחייבים להעניק אף אם לא נתברך הבית בגללו (קידושין יז, ב), שדין זה נוהג רק במכרוהו בית דין ולא במוכר עצמו (שם טו, א), שאין מוסרים את כספי המענק אל בעל חובו של העבד (שם שם) ועוד ועוד. כאשר החל תהליך העברת "תורה" אל הכתב — הוא התהליך של תורה מן השמים עליו נאמר (בבא בתרא טו, א): "הקב"ה אומר, ומשה אומר וכותב" — מצאנו מספר מלים בכתב, בעוד שאר הדינים נשארים ונמצאים בבעל פה. דינים אלה קשורים בכתב שניתן עתה, בדרכים המסוימות של הקשר שבין תורה שבכתב — בעל פה⁹, הלא הן המידות שהתורה נדרשת בהן.

6. "וברדתו מן ההר כתב מתחילת התורה עד סוף סיפור המשכן" — רמב"ן הקדמה לבראשית.

7. אופי הקשר הזה בין התורה שנכתבה ובין התורה שנשארה עדיין בעל פה אינו ברור — עיין בפרק הקודם והמקביל "מחתומה למגילה". כפי שמבואר שם, לא היתה זאת בהכרח המערכת שלנו היום, דהיינו י"ג המידות שהתורה נדרשת בהן.

8. ולפי מהר"י אברבנאל — אף לימד.

9. לפי דרך זו שההלכה קודמת למדרש, זוהי טעות מדעית ודידקטית גם יחד לדבר על 'כיצד למדו חז"ל דין זה מהפסוק', כי ההלכה אינה נלמדת מהפסוק (כאשר לפי זה הפסוק קודם) אלא נשארת קשורה לפסוק, שהיא קודמת לו בזמן. יצוין כי אין בדעתנו לדון כאן בשאלה אם המדרש קודם להלכה או ההלכה קודמת למדרש, רק הדגמנו את התהליך של המעבר מתורה שבעל פה אל תורה שבכתב + בעל פה, מתוך ידיעה כי בודאי חלק מסוים של "תורה" עבר תהליך זה. כאמור, הרב

נשאלת אפוא, השאלה: לפי איזה קריטריון נקבע תהליך זה של הפיכת תורה שבעל פה לתורה שבכתב + בעל פה, הן קריטריון של זמן והן של תוכן. כי בודאי גם בזה אין חוקי המקריות שולטים. להלן אף נראה שיש נפקא מיניה גדול בין דברי "תורה" אשר זכו לדרגת תורה שנכתבה, ובין עמיתיהם ב"תורה" אשר הגיעו "רק" לדרגת תורה שבעל פה. הרי ניתן כבר לקבוע שיש הבדל בין תורה שנכתבה ובין תורה שלא נכתבה, בעצם העובדה האכסיומאטית כי התורה שנכתבה ניתנת לדרשה על ידי המידות שהתורה נדרשת בהן, בעוד אין בתורה שבעל פה כל אפשרות לדרוש אותה¹⁰. ומשום שהבדל זה הוא לא רק יסודי, אלא משקף הבדל מהותי בין שתי ה"תורות", הרי שלא מקרי הוא, אלא מכוון מאת נותן התורה, ולכן הדרא שאלה לדוכתא — לפי אלה קריטריונים נקבע תהליך זה של העברת "תורה" מתורה שבעל פה אל מה שיש לנו היום: תורה שבכתב + בעל פה.

נראה להציע כמקור קלאסי בסוגיא זו את דברי הרב אליהו מזרחי בפירושו לבעיית "בוכה למשפחותיו" בחומש במדבר (י, יא) על יסוד דברי רש"י: ורבותינו ז"ל אמרו "למשפחותיו" — על עסקי משפחות, על העריות הנאסרות להם. וזה לשון הרא"ם: בספרי — היה רבי נהוראי אומר, בשעה שאמר להם משה לפרוש מן העריות היו מצטערים, מלמד שהיה אדם נושא אחותו ואחות אביו ואחות אמו (עכ"ל הספרי). ולא ידעתי למה נתעוררו עכשיו אחר נסיעתם מהר סיני לבכות על שהפרישם משה מן העריות, והלא כבר עברו כמה חדשים משהפרישם עד שנסעו מהר סיני? ! שכבר מיום הכיפורים שירד משה מן ההר שוב לא עלה והתורה כבר היתה מסורה בידו! ושמה יש לומר, שאף על פי שהיתה כל התורה מסורה בידו, מכל מקום לא נאמר לישראל אלא כל אחת במקומה. שהרי בפרק הניזקין אמרו —

הירש זצ"ל בפירושו למשפטים כא, ב הגדיר את תורה שבכתב כעין "רשימת הרצאות". כלומר, משה, משום ששמע בעל פה את כל התורה בסיני, ידע להבין כיצד כל שינוי קל שבקלים בכתב רומז ומכוון אל חלקים שלמים שב"הרצאה" אותה שמע בהרחבה בארבעים יום ובארבעים לילה שלמד מפי הגבורה בעל פה. ועיין להלן בשיטות האור החיים (ויקרא יג, לז) והנצי"ב (פתיחה לויקרא) אודות הקשר הזה בין הכתב והבעל פה.

10. ואמנם מצינו יוצא מן הכלל אחד (ותמיהני כל ימי שלא מצאתי שעמדו על כך — ראה להלן) לאכסיומה הברורה והפשטה, שקדושת תורה שבעל פה היא בתוכן בלבד, בעוד קדושת תורה שבכתב היא גם בתוכן וגם בטכסט. לכן ספר תורה שחסרה בו אות אחת — פסול, אבל ספר משניות שחסר בו פרק הוא ספר משניות כשר למהדרין בו חסר חומר מסוים. היוצא מן הכלל אשר בו מצינו שדורשים תורה שבעל פה על ידי המידות שהתורה נדרשת בהן, הוא בסוגית שלושת הדברים שעשה משה רבינו על דעת עצמו והסכים הקב"ה עמו (שבת פז, א). בענין "הוסיף יום אחד מדעתו" (לפני קבלת התורה בסיני) מבארת הגמרא: מאי דריש? ("וקדשתם) היום ומחר" — היום כמחר, מה מחר לילו עמו אף היום לילו עמו, ולילה דהאידנא נפקא ליה, שמע מינה תרי יומי לבר מהאידנא (עכ"ל). ובעוד התוספות מתלבטים אם זו דרשה גמורה או לא, אנו שואלים מה פשר "דריש" — הרי לדרוש שייך אצל טכסט. אמנם אצלנו בתורה בפרשת יתרו כתוב (יט, י) "וקדשתם היום ומחר", אבל טכסט זה לא עמד לנגד עיניו של משה רבינו, אשר רק שמע מפי ה' את ההוראה ההיא! אם כן מעיקרא דדרשה פירכא! ולולא דמיסתפינא הייתי מבאר על פי רבינו בחיי (בעקבות הר"ח לבראשית יח, יט ד"ה למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו): נעשו דברי האבות בקבלה בלא כתיבה בתורה כמו תורה הכתובה (עכ"ל). ואם כך דרגתם של האבות, קו"ח לדרגתו של משה רבינו ("פנים אל פנים"). הענין קשור בכתיבת ספר דברים על ידי "הואיל משה באר", כחלק מחמשה חומשי תורה ('מפיו של הקב"ה לאזנו של משה'). ועל זה בהרחבה בפרק הבא 5 (ג).

שמונה פרשיות נאמרו ביום שהוקם המשכן, פרשת כהנים ופרשת לויים ופרשת טמאים ופרשת שילוח טמאים ופרשת אחרי מות ופרשת שתויי יין ופרשת גרות ופרשת פרה אדומה ... עכ"ל הרא"ם.

בני ישראל, טוען המזרחי, בכו על עסקי עריות רק עתה — כחצי שנה אחרי שירד משה לאחרונה מהר סיני — משום שרק עתה נודעו להם הלכות איסורי עריות של חומש ויקרא פרשיות אחרי-מות-קדושים מפי משה. אמנם משה למד את ההלכות האלה עוד בהיותו בהר סיני (על פי שיטת רבי עקיבא כי "כלליה דקדוקיה ופרטיה נאמרו בסיני"), אבל לימוד זה היה בינתיים למשה, ולא הגיעה עדיין העת ללמד לבני ישראל את אשר למד בסיני. זוהי אבחנה ברורה ביותר בין שני שלבים בתהליך קבלת תורה: האחד מה' למשה, והשני ממשה לבני ישראל. פשיטא ולית מאן דפליג כי חלוקה זו בתוך התהליך ההיסטורי — אלקי של מסירת התורה אינה מקרית ואינה תוצאה של 'לא הספיק' במועד מסוים. אם אין הפרש בין התורה שבעל פה שניתנה למשה בסיני ובין התורה שבעל פה שהוא לימד בתאריך מאוחר יותר, לשם מה נקבעו מועדים שונים ללמד סוגיות שונות?¹¹ בהמשך דבריו של הרא"ם מצינו יסוד בהבנת פרשה מופלאה זו ופתיחת דרך להבנת התהליך כולו, וזה לשונו:

... ואם כן, אעפ"י שכבר נאמרו (שמונה הפרשיות) למשה בסיני, לא אמרן לישראל עד ראש חודש ניסן שבו הוקם המשכן. שמא גם בפרשת העריות לא נאמר לישראל עד סמוך לנסיעתם מהר סיני¹². ומה שאמרו בפרק הניזקין: רבי יוחנן אמר משום רבי בנאה: תורה מגילה מגילה ניתנה, ורבי שמעון בן לקיש אמר תורה חתומה ניתנה, ופרש"י: "מגילה ניתנה" — כשנאמרה פרשה למשה רבינו עליו השלום היה כותבה, ולסוף ארבעים שנה כשנגמרו כל הפרשיות חבין בגידין ותפרן. "חתומה ניתנה" — לא נכתבה עד סוף מ' לאחר שנגמרו כל הפרשיות כולן, והנאמרות לו בשנה ראשונה ושניה היו סדורות לו על פה עד שכתבם (עכ"ל רש"י). אינו רוצה (רש"י) לומר כשנאמרה לו למשה בתחילה, שהרי כבר נאמרו לו כל המצוות כולן בסיני כללותיהן ופרטיהן יחד, כדתניא בתורת כהנים ומייתי לה בפרק בתרא דזבחים. אלא הכי פירושא: כשנאמרה לו למשה לאומרה לישראל היה כותבה וכו', אבל כשנאמרה לו מתחילה כדי ללמדו בסיני נאמרו לו כללותיהם ופרטותיהן יחד, ואחר כך חזר עוד ואמרן לו לאמרן לישראל — כל אחת ואחת בזמנה — ואז היה כותבה ... עכ"ל.

כלומר, הנקודה ההיסטורית אשר קבעה את המעבר מתורה (שבעל פה אשר נאמרה למשה בלבד) לתורה (שבכתב ושבעל פה אשר ניתנה לבני ישראל) היא הציווי מאת ה' למשה

11. אמנם רש"י מפרש שם בגמרא כי סוגיות אלה היו נחוצות דוקא אז, כי בלעדיהן לא יכלו לקיים אותן המצוות אשר החלו עם הקמת המשכן (כגון הדלקת הנרות, טהרת טמאים אחרי קביעת המחנות וכדו'). הסבר זה תואם את שיטת הרמב"ן בהקדמתו לחומש דברים — ועיין בזה להלן — שהמצוות בחומש דברים נאמרו לבני ישראל רק בערבות מואב. אבל אין לראות בזה קריטריון בלעדי ואף לא עיקר. רש"י אמנם מבאר מדוע חייבים לומר כי פרשיות אלה נאמרו תיכף אחרי הקמת המשכן (אף על פי שרובן פזורות בחלקים שונים של חומש במדבר עד לפרשת חוקת), אבל מדוע הפרשיות לא נאמרו לפני יום הקמת המשכן לא שמעין.

12. ה"שמא" של הרא"ם מובן יפה, כי קשה לו מהו הקריטריון של זמן בקשר עם איסורי העריות, אשר לא זו בלבד שאין מסבירים מדוע לא נלמדו לפני כן (עיין הערה קודמת), אלא אף אין טעם מיוחד מדוע נלמדו דוקא עתה.

ללמד את התורה לבני ישראל. ברגע היסטורי זה ביחס לכל מצוה או קבוצה של מצוות (על פי שיטת "מגילה מגילה"), הועתקה התורה מצורתה בעל פה אל צורתה כפי שאנו מכירים אותה עד עצם היום הזה. מאז קביעה זו של "יחסי הכוחות" בין הבכתב ובין הבעל פה שבמצוה לא חל כל שינוי עד סוף תקופת המדבר (וממילא עד היום הזה), ולא נותר למשה אלא "וכשנגמרו כולן בסוף הארבעים, חיברן בגידים ותפרן למאן דאמר מגילה מגילה ניתנה"¹³ (הרא"ם שם).

הסבר זה של הרא"ם נראה כי מקורו בדברי הרמב"ן. בעמדו על בעית חומש דברים, אשר לשיטת הרמב"ן כולל מצוות אשר נאמרו למשה בסיני, ואולם לא נאמרו על ידו לבני ישראל עד תקופת ערבות מואב, כותב הרמב"ן: וכבר נאמרו לו כולן בסיני או באוהל מועד בשנה הראשונה קודם המרגלים¹⁴, כי בערבות מואב לא נתחדשו לו אלא דברי הברית כאשר נתפרש בו. ועל כן לא נאמר בספר זה (דברים) "וידבר ה' אל משה לאמר צו את בני ישראל", או "דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם מצוה פלונית". אבל לא נכתבו המצוות בספרים הראשונים, שידבר עם יוצאי מצרים, כי אולי לא נהגו ... (עכ"ל). כלומר, אי כתיבת המצוות בחומשים הראשונים היא תוצאה של אי אמירת המצוות לבני ישראל באותה תקופה.

וגם מרן בעל חזון איש (בסימן קכה לסדר מועד, מאמר: סידור כתיבת פרשיות התורה) מצביע על הקשר בין אמירת המצוות לבני ישראל על ידי משה ובין תהליך כתיבתן במסגרת תורה מן השמים. וכך לשונו: והנה מבואר בדברי חז"ל שנאמרו לו למשה בהר סיני כל תרי"ג מצוות באותם ארבעים יום (הראשונים שעמד בהר סיני). ודעת רבי עקיבא חגיגה ו, א דכללות ופרטות נאמרו בסיני, וכן כתב רש"י בפירוש התורה ריש פרשת בהר. והנה בארבעים יום השניים, החזיר לו הקב"ה למשה כל התורה, שאין מן הראוי שתהיה בידו ממה שלמד בימים הראשונים שנשתבר הברית¹⁵. והנה לא נצטווה משה בכתיבתן עדיין, ולא במסירתן לישראל, אלא במצוות מיוחדות שנצטווה לאמור לישראל. ומכל מקום לא נצטוו בכתיבתן למאן דאמר

13. מן הראוי לציין כי מלאכה זאת של 'חיברן בגידין ותפרן' לא היתה מלאכה טכנית גרידא. נציין מקרה אחד בו נוספו פסוקים ל"מגילה" הראשונה לפני שחיברו אותה 'בגידין ותפרן'. הרי בסוף פרשת המן כתוב (שמות טז, לה) "ובני ישראל אכלו את המן ארבעים שנה עד בואם אל ארץ נושבת, את המן אכלו עד בואם אל קצה ארץ כנען". הרי אי אפשר היה לכתוב פסוק זה ב"מגילה" הראשונה (מבראשית עד מתן תורה) כאשר "ארבעים שנה" הן תוצאה מחטא המרגלים, ו"ידיעה" כזאת לפני כן סותרת את הבחירה. כל כרחנו לומר שבזה 'אין מוקדם ומאוחר בתורה', לא מבחינה היסטורית אלא דוקא מבחינה טכסטואלית, כאשר ה' הכתיב למשה את הפסוק הזה זמן רב אחרי שהכתיב לו את ה"מגילה" הראשונה. ואמנם הספרי בפרשת בהעלותך, סוגית פסח שני, מביא מכאן ראיה ליסוד של 'אין מוקדם ומאוחר'.

14. כלומר, הן אליבא דרבי עקיבא והן אליבא דר' ישמעאל. [יצויין כי גם מן הרמב"ן ברור ש"אהל מועד" היתה עד לפרשת המרגלים בלבד, עיין הערות 4, 8]. בפרק הבא נרחיב את הדיבור בשיטת הרמב"ן בחומש דברים.

15. ואין החזון איש נכנס לסוגיא אם ובמה היתה התורה השניה הזאת שונה מקודמתה שקיבל בארבעים הימים הראשונים. נושא זה קשור בסוגית לוחות ראשונים לעומת לוחות שניים, פרשות תרומה-תצוה לעומת ויקהל-פקודי. עיין, בין היתר, בכתביו של הג"ר יהושע הלר (הודפסו מחדש ירושלים תשנ"ד), ובעיקר "אהל יהושע". ועיין גם בהרחבה, בעקבות הספורנו, בפרק הקודם "מחתומה אל מגילה".

"תורה חתומה ניתנה". וכשהוקם המשכן נישנו לו הדברים שנאמרו לו בסיני, באוהל מועד. ויש לדעת אם נשנו לו כל תרי"ג מצוות באוהל מועד, או שלא נאמרו לו באהל מועד אלא אותן שנצטוו לומר לישראל בזמן ההוא¹⁶.

ובערבות מואב נשתלש לו, והיתה שכינה מדברת מתוך גרונו של משה, ונצטוו בכתיבתן, לכתוב באותו לשון הנאמר לו כל פרשה ופרשה בשעה שנצטוו במסירתה לישראל — והיה בהן מצוות שנכתבו בלשונן שנאמרו לו בסיני, מצוות שנכתבו בלשונן שנאמרו באוהל מועד, ויש בלשונן שבערבות מואב...¹⁷

והנה לא נאמר בסיני דין המחלל שבת ודין המגדף ופרשת נחלות, וכמו שאמרו רז"ל משום שמגלגלין זכות על ידי זכאי, ומכל מקום אינו חסר מהתרי"ג מצוות בסיני בשביל זה שאינו אלא פרטי דינין¹⁸. ואולי לא היה משה רשאי לדון על פי מה שקיבל בסיני אלא אם כן נצטווה כבר למסור את הדין ההוא לישראל, עכ"ל החזון איש זצ"ל.

כלומר, כל "תורה" באשר היא — אף זו שכבר נמסרה מפי הגבורה אל משה רבינו — אינה מחייבת הלכה למעשה עד אשר עברה את התהליך של מסירה על ידי משה לבני ישראל, וזאת מפי הגבורה הקובע סופית את היחס בין הכתוב של ההלכה ובין הבעל פה שלה. כי זאת לדעת, היו הרבה "תורות" אצל הקב"ה עד אשר הגיע את ה"דין הניין לי" הסופי. הרי נסתכל באורייתא ובריא עלמא, וסביר להניח כי האורייתא ההיא לא היתה זהה עם "תורת משה עבדי"¹⁹. גם כאשר הקב"ה היה בורא עולמות ומחריבם, בודאי היתה מוכנה אצלו אורייתא מיוחדת וייחודית לכל עולם שברא והחריב. לכן, טוען החזון איש, גם כאשר משה רבינו ידע את ההלכה, לא היה רשאי להפעילה, כל עוד לא הגיעה אל מתכונתה הסופית של בכתב + בעל פה, אותה מתכונת שנקבעה עם מסירת התורה אל מקבליה הנאמנים, הרי הם עם

16. ומה דמספקא ליה לחזון איש, פשיטא ליה למהר"ל, גור אריה שמות כא, א ד"ה מה עליונים מסיני — עיין להלן.

17. כלומר, אחרי שנקבע סופית היחס בין הכתוב ובין הבעל פה הקשור אליו — וזאת בהתאם לזמן מסירת המצוה ממשה לישראל — שוב לא הופר היחס הזה, ונשאר קבוע, כך שגם כאשר תפרו בגדין בסוף ארבעים השנה נשאר היחס ונשארה המתכונת על כנה. אשר להדגשת החזון איש 'והיתה שכינה מדברת מתוך גרונו', עיין בהרחבה בפרק הבא.

18. והחזון איש 'התעלם' מסוגית פסח שני ('נתעלמה ממנו הלכה!') — והלא דבר הוא! שהרי אין זה פרט במצות פסח, אלא מצוה בפני עצמה במנין תרי"ג — לפחות לשיטת הרמב"ם, החינוך ודעימם, ואם כן חסר מתרי"ג! ולולא דמיסתפינא הוה אמינא שמרן החזון איש יפרש על פי שיטת הרמב"ן (במדבר ז, יג ד"ה סולת כלולה בשמן למנחה — בסוף הקטע) וזה לשונו: ... והנה תהיה ענין המצוה (של חנוכת המזבח על ידי קרבנות) כענין פרשת טמאים בפסח, ופרשת בני יוסף, שהסכימה דעתם לדעת העליונה, ונצטוינו בהם לדורות (עכ"ל). הרי שלדעת הרמב"ן מצות פסח שני יסודה ויזמתה אצל בשר ודם, אשר כתוצאה מפעולתם הם, הסכים הקב"ה לבקשתם לשעה ("למה נגרע"), ואף הפך את ההלכה לשעה הזאת אל הלכה לדורות מחייבת ("דבר אל בני ישראל לאמר ... לדורותיכם" וכו'), תוך כדי הרחבת המסגרת אל ה"דרך הרחוקה". ועיין בזה בסוגית חומש דברים בהמשך, ועיין בהרחבה במדור זה בפרק 7.

19. עוד ידובר על כך בהרחבה להלן תוך כדי ביאור שיטת הספורנו ב"לפני — אחרי", הן ב"חוקות שמים וארץ" והן ב"בריתי יומם ולילה". עיין בהרחבה מדור ה פרק 1 (ב).

ישראל²⁰. המתכונת בכתב הגיעה 'מפיו של הקב"ה לאזנו של משה', כאשר הקב"ה מדבר מתוך גרונו של משה ("פה אל פה אדבר בו").

אם נבוא לסכם את שיטת הרמב"ן, הרא"ם והחזון איש, נאמר כדלקמן:

1. משה בעצמו קיבל בסיני (רבי עקיבא) ובאהל מועד (ר' ישמעאל) את כל תרי"ג המצוות בעל פה — עשרת הדברות ופרשת משפטים ('מה עליונים אף אלה') בכתב.
2. בני ישראל קיבלו ממשה — על פי הוראות הקב"ה — את כל תרי"ג מצוות במשך ארבעים שנים, בשלוש תחנות עיקריות: (א) סיני (ב) אהל מועד (ג) ערבות מואב, ועוד כמה תחנות ביניים, כגון שמונה פרשיות ועוד.
3. עם העברת המצוות ממשה אל בני ישראל על פי ציווי ה' חל התהליך של העברת אותן המצוות ממצב של כולה בעל פה אל בכתב + בעל פה. כל זה, כאמור, על פי שיטת "מגילה מגילה" אליבא דשיטת רש"י בפירוש המושג הזה.

ראינו לעיל שהחזון איש חקר בדבר 'אם נשנו לו כל תרי"ג מצוות באהל מועד' וכו'. דעתו של המהר"ל נחרצת בזה, כאשר יחד עם זאת קובע גם הוא את הקשר בין מועד מסירת מצוות לישראל ובין קביעת היחס בין בכתב ובעל פה. וזה לשונו ב"גור אריה" למשפטים על רש"י ד"ה ואלה המשפטים ... מה עליונים מסיני אף אלה מסיני: ... ונראה לומר דרך פירוש, כודאי אף על גב שכל המצוות נאמרו מסיני, יש מצוות שהן עיקר יותר מסיני לפי שהן מצוות חשובות וירד הקב"ה בשבילם על הר סיני, אותם דוקא נאמרו בסיני כאשר הם כתובים. וכל שאר המצוות נאמרו עמהן מסיני, וזה בשביל כי "תורת ה' תמימה" (תהלים יט, ח) אין מצוותיה מחולקות²¹, ולפיכך נאמרו כולן בהר סיני ... ועוד, הא דאמר "מה הראשונים

20. והוא הדין והיא המידה על פי דברי מרן הגרי"ז מבריסק, שגם משה רבינו לא יכול היה לדון גזירה שוה או קל וחומר וכדו' עד להשלמת התהליך של בכתב + בעל פה. הסיבה לכך היא שכל עוד אין הטכסט שלם, אין אפשרות לדרוש אותו באמצעות המידות שהתורה נדרשת בהן, שמא אח"כ ימצא טכסט המונע את הפעלת המידה שהתורה נדרשת בה. זהו בבחינת "תלמוד לומר" הבא לסתור קל וחומר או לימוד באמצעות המידות, כאשר הלימוד עצמו תופס, אלא שהוא נדחה טכסטואלית על ידי מקרא מלא. יוצא לפי זה שעד לערבות מואב היה משה לומד ופוסק לא על פי התהליך של לימוד תורה מדורי דורות. ואולי בגלל זה כתב הרמב"ם (בסוגית "עין תחת עין" — ממון) ש"כולם הלכה למשה הם בידינו, וכזה ראו אבותינו דנים בבית דינו של יהושע ובית דינו של שמואל הרמתי, ובכל בית דין ובית דין שעמדו מימות משה רבינו ועד עכשיו" (רמב"ם הל' חובל ומזיק א, ו). לא לחנם ציין הרמב"ם את בית דינו של יהושע, כי בבית דינו של משה דנו על פי קנה מידה שונה לגמרי, באשר טרם נשלם התהליך של הפיכת תורה שבעל פה לבכתב + בעל פה. לפי זה, ד' אדר — יום פטירת משה — הוא מעין מתן תורה חדש, באשר מאז, ורק מאז, החל התהליך של לימוד תורה, כפי שידוע לנו מדורי דורות. ועיין בפרק הבא בשיטת רבינו תם — רב פוזנר — משך חכמה, בסוגית משה רבינו אשר דן קל וחומר מעצמו.

21. והשוה דברי המהר"ל בפרשת יתרו כ, א ד"ה מלמד שאמר הקב"ה כל עשרת הדברות בדבור אחד וז"ל: ואף על גב שלא הבינו בדבור זה כלום, אמרם בדבור אחד לומר כי כל התורה ענין אחד ודבור אחד, שהרי כל התורה יוצאים מעשרת הדברות ... ואלו עשרת הדברות נאמרו בדבור אחד, הרי כל התורה דבור אחד. ונפקא מיניה בזה, שאם אמר ש'כל התורה כולה מן השמים חוץ מפסוק זה שאמרו משה מעצמו', הוא בכלל "כי דבר ה' בזה" (במדבר טו, לא) וכופר בכל התורה כולה. כי מאחר שכל התורה כולה דבור אחד הוא, ואין זה בלא זה, דהוא כמו נקודה אחת, ואין לה (= לנקודה) מקצת. ואם כופר במקצת — הוא כופר בכל התורה כולה.

מסיני אף אלו מסיני", כלומר, מה הראשונים שנאמרו בסיני ולישראל נאמרו עשרת הדברות מסיני, אף אלו כן²². וכל שאר המצוות למשה נאמרו מסיני ולא לישראל — עד אוהל מועד או עד ערבות מואב (עכ"ל המהר"ל).

קבענו, איפוא, את הקשר בין מועד מסירת מצוה לבני ישראל על ידי משה בציווי ה' ובין תהליך קביעת הבכתב והבעל פה במסגרת המצוה²³. אנו פונים עתה למקורות בחז"ל ראשונים ואחרונים לראות מהו בעצם חשיבות ההבדל בין תורה אשר נכתבה ובין תורה אשר היתה ונשארה בעל פה, אם כי מדאורייתא.

שנינו במסכת סוטה פרק ה משנה ב: בו ביום דרש רבי עקיבא, "וכל כלי חרש אשר יפול מהם אל תוכו כל אשר בתוכו יטמא" (ויקרא יא, לג), אינו אומר "טמא" אלא "יטמא" — לטמא אחרים, לימד על ככר שני שמטמא את השלישי. אמר רבי יהושע, מי יגלה עפר מעיניך רבן יוחנן בן זכאי, שהיית אומר, עתיד דור אחר לטהר ככר שלישי, שאין לו מקרא מן התורה שהוא טמא, והלא עקיבא תלמידך מביא לו מקרא מן התורה שהוא טמא, שנאמר "כל אשר בתוכו יטמא" (עכ"ל המשנה²⁴).

כל עוד דין שלישי לטומאה בתרומה אין לו עיקר בתורה שבכתב, אלא נלמד באמצעות תורה שבעל פה בקל וחומר (סוטה כט, א), יכול לבא דור אחר ולמצוא פירכא לקל וחומר. אף על פי שכל עוד לא יבא הדור ההוא, מחייב הדין של שלישי בטומאה בתרומה כשם שמחייב כל דין הנלמד באמצעות י"ג המידות שהתורה נדרשת בהן. ואמנם היו נסיונות

22. כלומר, גם עשרת הדברות וגם הלכות פרשת משפטים נאמרו למשה אשר אמרם לישראל עוד בהיותם ליד סיני. ממילא גם אלה וגם אלה נכתבו.

23. להלן במדור ג נדון אודות ההבדל בין הכתוב בחמשה חומשי תורה ובין הכתוב בספרי הנביאים. הרי רק נבואה שהוצרכה לדורות נכתבה, ולכן יש לבאר מהו ההבדל בין הנצח של תורה ובין הלדורות של נבואה. בפרק הבא נקדיש תשומת לב מיוחדת לאירוע המיוחד ("הואיל משה באר") אשר גרם להפיכת כל המצוות של חומש דברים מבעל פה אל המתכונת החדשה. על פי המבואר לשיטת הספורנו בפרק "מחתומה אל מגילה", חשיבות מכרעת נודעת לשינוי בדרגת בני ישראל, בקביעת מועד מסירת המצוות במתכונתן הסופית אל בני ישראל. וכך נאה וכך יאה, שהרי אורייתא וקב"ה וישראל חד הוא. כאמור, נשוב לדון בנושא זה בהרחבה בפרק הבא. בינתיים אנו פונים להדגים כיצד שונה דאורייתא בכתב מדאורייתא בעל פה. לתהליך הזה של מעבר, נודעת חשיבות גם במישור ההלכתי בנצח של תורה.

24. להבהרת הענין נעיר: כלי חרס נטמא מאוירו ולא מטומאת מגע חיצונית. לכן אם נפל שרץ מת לתוך כלי חרס, הכלי מיטמא מאוירו והוא נעשה ראשון לטומאה. ראשון לטומאה יכול לטמא אוכלים ומשקין שיהיו שני לטומאה, ולכן הכלי חרס הזה אשר נטמא מאוירו, חוזר ומטמא אוכלים ומשקין שבתוכו. הבעיה הנידונה אצל רבי עקיבא ורבי יהושע בר פלוגתו היא אם יש יסוד בתורה לכך שאוכלין חולין שהם שני לטומאה יכולים לטמא אוכלין אחרים — אף הם חולין — להיות שלישי לטומאה. או שמא שלישי לטומאה נוהג רק אצל תרומה (וממנה רביעי לקודש) כאשר דין זה של שלישי לטומאה בתרומה נלמד אך ורק על ידי קל וחומר, כלומר לימוד 'נטו' באמצעות תורה שבעל פה, ללא כל עוגן למושג שלישי לטומאה בתורה שבכתב. מזה שכתוב "כל אשר בתוכו יטמא" ולא כתב "טמא" (או "יהיה טמא") מדייק רבי עקיבא שיש לנקד את המלה "יטמא" כפיעל ולא מבנין הקל, כלומר יטמא אחרים. הרי לשלישי לטומאה בחולין, ובמילא לתרומה — שלה בודאי יש שלישי לטומאה — יש עיקר מן התורה. כתוצאה מכך, אין מקום להביא את הפירכא (סוטה כט, א) נגד שלישי לטומאה בתרומה.

בגמרא בסוטה שם להפריך את הקל וחומר, כך שעוד קיים החשש שיבא דור לטהר את השלישי בטומאה בתרומה. הסיבה לכך היא שדין שלישי בטומאה באוכלים הוא בכלל 'אין לו מקרא מן התורה'. במלים אחרות: מצוה המעוגנת בקרקעית תורה שבכתב, יש בה משום כוח הנצח שאין לה לאותה מצוה אשר "נטולה" בסיס זה, ואשר "רק" בתורה שבעל פה דאורייתא יסודה ומקורה. לשון אחרת: העתקת מצוה אל תחום תורה שבכתב מקנה לה מימד נוסף של נצח לעומת תורה שבעל פה רגילה²⁵. והטעם לכך ברור, כל עוד המצוה נלמדת במסגרת חוקי תורה שבעל פה, הרי היא חשופה ל'הפה שאסר הוא הפה שהתיר', ויש שלוש עשרה אפשרויות (המידות שהתורה נדרשת בהן) לעשות זאת. אולם כאשר הלימוד מעוגן בכתוב עצמו, הרי זה בבחינת 'תלמוד לומר' לסברה של 'כול', ואין ה'כול' עומד מול הקביעה הטכסטואלית של 'תלמוד לומר'. לפי זה נבין על נקלה אותה תופעה של 'מילתא דאתיא בקל וחומר טרח וכתב לה קרא' (פסחים יח, ב ועוד), והרי תמוה הדבר — אם אפשר ע"י קו"ח, והיא אחת מ"ג המידות שהקב"ה נתן למשה כדי שעל ידיהן נלמד תורה, לשם מה היה נחוץ 'לטרוח' לכתוב את הנלמד, כאשר בלאו הכי הוא נלמד על ידי קל וחומר! אלא לפי דברינו, היא הנותנת: כל עוד יסוד הנלמד הוא בקל וחומר בלבד, תמיד קיימת אפשרות שע"י לימוד תורה שבעל פה נפריך את הקו"ח והדין יבוטל. אולם כאשר הענין מעוגן בכתב אשר טרח לעשות זאת, כל הכוחות שבתורה שבעל פה לא יצליחו להזיזו ממקומו, לכן לא לחנם טרח וכתב לה קרא. [ויעזיין באור החיים לשמות יב, ג ד"ה ויקחו להם, אשר ממנו משתמע שאפילו רמז בכתוב נלמד על ידי קל וחומר מביא אותנו לומר ש'נסכים לומר שלזה נתכון'. לשון אחרת: רמז כזה די לו לעגן את הקו"ח בכתוב, ובזה להוציאו מתורה שבעל פה בלבד ולתת לו מעמד של 'תלמוד לומר' עם כל המשתמע ממנו]. מדברי רש"י ותוספות (פסחים יח, א) מסתבר שכאשר 'טרח וכתב לה קרא', אין נוהגת ההגבלה הידועה בלימוד קל וחומר של 'דיו לבא מן הדין להיות כנדון'. הרי שוב כדברינו. [ויעזיין כי אצל הראשונים יש דיון אם 'טרח וכתב לה קרא' נוהג גם לגבי שאר המידות שהתורה נדרשת בהן. ולפי דברינו יחול אותו נפקא מינה המצדיק את 'הטירחה'].

יישום ליסוד המונח במשנה במסכת סוטה מצינו אצל הגאון הרב יעקב צבי מקלנבורג, בעל הכתב והקבלה, לדברים כג, ג ד"ה גם דור עשירי: ואפשר לתת טעם למה שהשמיט המקרא בממזר מלת "עד עולם" (לומדים בגזירה שוה "דור עשירי" מעמון ומואב), למה דאמר ר"י (קידושין עב) ממזרים טהורים לעתיד לבא, ר"ל, כמו שפירש הרשב"א והריטב"א, לא שתבטל מצות "לא יבא ממזר", אלא הוראת שעה תהיה לאותם שיהיו בדורו קודם ביאת

25. וכבר קבע הרמב"ם כי קריטריון זה של נצח הוא אחד הקריטריונים לתרי"ג (וידוע שאין הרמב"ם מונה מצוה בתרי"ג שאינה כתובה בתורה שבכתב), וזה לשונו (בשורש השלישי): שאין למנות (במסגרת תרי"ג) מצוות שאינן נוהגות לדורות ... הכוונה בסימן זה שהדבר שצוה לנו משה ולא שמענוהו אלא ממנו, הוא מגין ת'ו'ר'ה, ואותה קרא ("תורה צוה לנו משה) מורשה קהלת יעקב" — ומצוה שאינה נוהגת לדורות אינה מורשה לנו, שכן לא נקרא "ירושה" אלא דבר הקיים לדורות, כמו שנאמר "כימי השמים על הארץ". וממה שאמרו גם זאת: כל אבר ואבר כאילו מצוה לאדם לעשות מצוה, וכל יום ויום כאילו מזהירו מעבירה (תנחומא פרשת כי תצא) — והרי זה מוכיח שהמנין הזה לא יחסר לעולם. אבל אילו היו ממצוות שאינן נוהגות לדורות מכלל המנין, כי אז היה המספר הזה חסר בזמן שבו מסתיימת חובת אותה מצוה ולא היה מאמר זה נכוז אלא בזמן מסוים.

אליהו, שאליהו מטהרם. אבל אותם שיהיו בימות המשיח אף הם יהיו פסולים, דמעות "לא יבא" נוהגת לעולם אף בימיו של משיח. הנה כיון דעל כל פנים על שעתא חדא יתבטל האיסור, לכן לא אמר בו "עד עולם" ... ונראה עוד לדעת רבינו תם דלאו ד"לא יהיה קדש" איתיה מן התורה גם בעבד ושפחה, ומכל מקום ממזר מותר בשפחה, מדלא אמר רחמנא "לא תקח שפחה", רק אפקיה בלשון "לא יהיה קדש" — אין הממזר בכלל, כיון שיצירתו בעבירה, "קדש" ועומד הוא. וכן כתבו הר"ן הרשב"א והריטב"א סוף פרק ג דקידושין. ולשיטה זו אמר הבאר שבע (אבן העזר סימן ד' סקל"ה) דגר עמוני אסור בשפחה, דהא אין יצירתו בעבירה. לפי זה שפיר לא אמר בממזר "עד עולם", כיון דיכול ליהטור, דמותר לו לישא שפחה שקיבלה עליה מצוות וטבלה לשם עבדות, ובניו כשישחררם יהיו מותרים לבא בקהל, מה שאין כן בעמוני²⁶ (עכ"ל בעל ה"כתב והקבלה").

אמנם דין "עד עולם" אצל ממזר נלמד על ידי גזירה שוה, כך שההלכה אמנם ידועה ותופסת. אבל לא הרי ה"עד עולם" של תורה שבכתב כהרי "עד עולם" של תורה שבעל פה. [כשם שלא הרי "הנצח" של תורה שבכתב כהרי ה"לדורות" של נבואה שנכתבה — ועל זה במדור ג בענין הנבואה שהוצרכה לדורות]. היסוד בפירושו של בעל ה"כתב והקבלה" הוא שעצמת דין הכתוב בטכסט של התורה גדולה מעצמת דין (אפילו דאורייתא) הנלמד באמצעות תורה שבעל פה.

הרי שעקבנו אחרי התגלות תורתנו הקדושה, החל מכולה בעלה פה, ועד לחלקה בכתב (והוא נתון וקבוע ואין חלים בו כל שינוי/תוספת/מגרעת) והיתרה בעל פה. התגלות זאת נעשתה בשלבים שונים — לפחות שלושה, ואלה הם: סיני, אוהל מועד, ערכות מואב. מפרשי המקרא (כגון המהר"ל) הציעו הצעות להסביר מדוע דוקא בכל אחת מן התחנות הללו לימד משה את בני ישראל דוקא הלכות מסוימות אלה או אחרות²⁷, כאשר כתוצאה מכך הועתקו הדברים אל צורתם הסופית.

ובעוד ראינו לעיל כיצד בעל ה"כתב והקבלה" הראה את משמעות אי כתיבת מלים מסוימות ("עד עולם") בתורה, וכיצד זה מתבטא בהלכה עוברת לעשייתה, בא הנצי"ב מוולוז'ין והראה כיצד המדרש אמנם ילמד את ההלכה באמצעות י"ג המידות, אבל פשוטו של

26. כך משנתו המיוחדת של תלמיד הגר"ע אייגר, אשר לחם את מלחמת קדושת התורה ושלימותה (בכתב ובעל פה) בפירושו "הכתב והקבלה", כאשר שמו מעיד על מגמתו. כך גם "התורה והמצוה" מעיד על אותה מגמה מצד המחבר הגאון מלבי"ם. אולם בעוד המלבי"ם היה נרדף כל ימיו על ידי "המשכילים" ושליחיהם, זכה הגאון רי"צ מקלנבורג לשבת בכבוד על כסא הרבנות בקניסבורג, ואף לראות בחייו את המהדורה הרביעית (היא שבידינו) של פירושו הקלאסי. מאידך, בעוד פירוש המלבי"ם נמצא ונלמד בבתי הספר, הרי ש"הכתב והקבלה" כמעט עבר מן העולם של לומדי תורה, והכל תלוי במזל — אפילו ספר תורה שבהיכל.

27. כגון יסודות האמונה בהר סיני, תורת הקרבנות באהל מועד, מצוות הנחוצות בארץ ישראל בערכות מואב (מהר"ל גור אריה, ריש פרשת משפטים). אבל אפילו עיון שטחי יראה כמה חלוקה זאת לוקה בחסר וביתר. הרי מצוות ד' שומרים מפורטות בשלמותן בפרשת משפטים, פרשת קדושים שכל גופי תורה מופיעים בה נמצאת דוקא בתורת אהל מועד, ואילו רק כמה עשרות מצוות בחומש דברים (מתוך למעלה ממאה וחמשים!) שייכות לארץ ישראל דוקא. בל נשכח את 'הבעיה ההיסטורית' שבני ישראל היו אמורים להיכנס כבר לארץ ישראל ("אחד עשר יום מחורב") החל בעשרים לחודש אייר — לולא חטאו במרגלים. כאמור. נשוב לטפל בסוגיית חומש דברים בהרחבה בפרק הבא.

מקרא יקבע היבט מסוים של חומרא, שלא יכולנו ללמוד באמצעות המידות בלבד. לא לחנם כותבת התורה דין מסוים במקום מסוים — כאשר תושב"ע לומדת או מלמדת ביחס אל מקרה אחר — כי כתיבה מפורשת היא בעלת עצמה יותר מאשר כתיבה של רמז הנשענת על מערכת פרשנות של תורה שבעל פה. אמנם אלה ואלה דאורייתא הם, אבל גם במישור דאורייתא יש הבדלים כפי שהוא מבאר.

ויקרא יט, כז ד"ה לא תקיפו פאת ראשכם ולא תשחית את פאת זקנך ... ומבאר הנצי"ב: והיה במשמע מלשון אזהרה בזה המקרא שאינו אסור אלא הקפה לגמרי, וכן בזקן השחתה לגמרי, מה שאין כן בכהונה כתיב (ויקרא כא, ה) "ופאת זקנם לא יגלחו", משמעו דאסור בגילוח כלשהו במקום הזקן, והיינו אפילו גילוח שתי שערות, והוא משום שמירת מעלתו. אבל כל זה אינו אלא פשט המקרא במפורש, מכל מקום למעשה תלוי בקבלה שלומדים בגזירה שוה דגם ישראל אסור בגילוח שתי שערות, ועל זה סיים המקרא בסוף הפרשה (פסוק לז) "ושמרתם את כל חוקותי וגו'", כאשר יבואר²⁸. מיהו²⁹ כבר ביארנו דבמקום המפורש בתורה, העונש בידי שמים חמור ממה שנלמד בקבלה בגזירה שוה וכדומה³⁰.

ולא זו בלבד שהכתיבה המפורשת בתורה שבכתב מציינת חומרא אף בבית דין של מעלה, אלא כתיבה מפורשת זאת היא שהדריכה את חכמינו ז"ל להחמיר אף הם בכל הנוגע למצוה המסוימת. וכך מצאנו מפורש בבית מדרשם של ראשונים.

תוספות יומא מד, א ד"ה מאי לא בשעת הקטרה דלפני ולפנים: תימא לי, מאי שנא דגזרו לפרוש מבין האולם ולמזבח בשעת הקטרה בלפני ולפנים, ולא בשעת הזאה? והא בין הקטרה ובין הזאה מחד קרא נפקא! ויש לומר דהקטרה דכתב בקרא בהדיא, טפי גזרו בה רבנן, ולא בהזאה, דמיתורא ד"לכפר" נפקא. [ועיין עוד מדור ב פרק 6 ומדור א פרק 11].

ובדרך דומה מצינו בתוספות (קידושין כד, ב ד"ה הואיל ומדרש חכמים הוא) בשאלה אם צריכים גט שחרור אצל עבד כנעני שהאדון פגע באחד מכ"ד ראשי אבריו. מסקנת הגמרא היא: המכריעים לפני חכמים אומרים נראין דברי רבי טרפון (שאין צורך בגט שחרור) בשן ועין שהתורה זכתה לו, ודברי רבי עקיבא (שצריך גט שחרור) בשאר אברים, הואיל ... ומדרש חכמים הוא. ומבאר הריב"א: דודאי שן ועין דכתיב בהדיא בקרא, ועליהו כתיב "לחפשי ישלחנו", דמשמע חפשי מעיקרא, ובהא פשיטא ליה דלא גמר "שילוח" — שילוח" מאשה, ולכן אין צריך גט שחרור. אבל שאר אברים דלא נפקי אלא מיתורא ד"ישלחנו", ודאי דהכי גמירי "שילוח" — שילוח" מאשה, ולכן צריך להו גט שחרור.

ואמנם, היה זה הנצי"ב, אשר בהקדמתו לחומש ויקרא, השכיל לבאר את ההבדל בין

28. נצי"ב שם: ... 'חזר המקרא להזהיר שלא נימא דכשעה שבטל הטעם בטל הדין, חס וחלילה'. [זאת על פי משנתו המפורשת של הנצי"ב בדבר אי תלות בין המצוה ובין טעמה. ומרגלא בפומי: טעם הולך וטעם בא, והמצוה לעולם עומדת].

29. כלומר, הטעם מדוע בכל זאת כתבה התורה את הדין אצל כהן בצורה אחרת מאשר אצל ישראל, כאשר בסופו של דבר לומדים אחד מן השני בגזירה שוה, והדין בהם שוה.

30. ועיין עוד נצי"ב לויקרא יג, מה ד"ה והמצורע אשר בו הנגע, ועוד. ועיין גם בפרקי מבוא למשך חכמה. ועיין גם בפרק 11 ('פשוטו של מקרא המלמד את תורת הסוד ודיני שמים') במדור זה, בו הרחבנו בהיבט הזה.

תורה שבעל פה שאין לו מקור בכתוב, ובין זו שאין יודעים את מקורה בתורה שבכתב³¹. כי קשה לנצי"ב, מדוע כל המאמץ לגלות מקור בכתוב למה שבלאו הכי ידוע לנו בעל פה. הרי הבעל פה דאורייתא אף היא מחייבת מדאורייתא, ומה הועלנו בזה שגילינו את מקורה בטכסט של התנ"ך. וזה לשון הנצי"ב³²: ... יש הרבה דרשות והלכות שלא למדו חז"ל בספרא מחמת הדיוק והקושי בלשון המקרא. אלא משום שהקבלות בעל פה בזה הספר הוא לרוב — כי מלא הלכות הרבה יותר מכל הספרים — אין קבלה שאינו מרומז במקרא³³ ... אבל אם לא היו ההלכות מקובלות, לא היו מוצאים מדיוק המקרא הלכות אלו³⁴ ... וכן הרבה פרשיות עמדנו על דיוקן על פי מדרש רבה, כמו פרשת יום הכיפורים בפרשת אחרי מות שנאמרה שלא על הסדר. אכן על פי המדרש רבה, לאהרן היה רשאי ליכנס לפניו בכל יום כסדר הפרשה³⁵ ואצלו היה הסדר הנכון, כמו שכתב הגר"א ז"ל³⁶ ... ובספרא לא חש התנא אלא להעמיד קבלות שנוגע לדורות שיהיו מרומזין במקרא³⁷ ... על פי הדיוק אנו עומדים על הרבה קבלות והלכות שבאו בגמרא ... ובזה נתבאר יותר אור הלכה זו³⁸ ... וכבר הראינו בחיבורנו העמק שאלה (לשאלות דרב אחאי גאון) בסימן סז ובסימן קג, שרבינו בעל השאלות הראה לדעת הלכות שבגמרא בדיוק המקרא, אע"ג שלא נזכר בתלמוד³⁹ ומזה נתבררה אותה ההלכה יותר⁴⁰. לדברים אלה של הנצי"ב, יש להשוות את דברי רבינו חיים בן עטר ז"ל בפירושו "אור החיים" לויקרא יג, לו ד"ה טהור הוא וטהרו הכהן, וזה לשונו: וראיתי לישב מאמרי דז"ל שאמרו (ויקרא רבה פרשה כב) שלא היה דבר שלא נמסר למשה רבינו, ואפילו מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש. ואמרו במקום אחר (במדבר רבה פרשה יט) כי רבי עקיבא היה דורש מה שלא ידע משה ... ונראה שישב המאמרים הוא: כי הן אמת שכל דבר תורה נאמר למשה,

31. הדגש על 'אין יודעים', ולא ש'אין לו מקור' — אלה הן הלכה למשה מסיני.
32. הנצי"ב כתב "פתיחה" (בת עמוד אחד) לכל אחד מחמשת החומשים, בו הגדיר את מהותו המיוחדת והייחודית של החומש ההוא במסגרת חמישה חומשי תורה. בזה הלך בעקבות גדולי המפרשים שקדמו לו (הרמב"ן, מהרי"א, ספורנו ועוד). היסוד המנחה את כולם הוא אותו יסוד שהנחנו בכתבינו, והוא שאין מקריות בכתוב התורה. ניש עוד תלמידים רבים החושבים שחלוקת התורה לחמש יחידות הנקראות "חומשים", הוא בהתאם לתכנית הלימודים של משרד החינוך!].
33. כי אין מדובר בהלכה למשה מסיני, שבקבוצה הזאת יסוד ההגדרה הוא שאין לו עוגן בכתוב, ולכן אין טעם לחפש לו יסוד במקרא (אלא על ידי "אסמכתא בעלמא" — ועיין במדור זה בפרק 9 על אסמכתא, שם הרחבנו את הדיבור).
34. כלומר, בכל ההלכות האלה ההלכה קודמת למדרש.
35. בפשוטו של מקרא, דהיינו שלוש טבילות ושש קידוש ידים ורגלים.
36. עסקנו בזה בהרחבה במדור זה, פרק 6: פשוטו של מקרא המלמד הלכה לשעה.
37. ואין חז"ל עוסקים בהלכה לשעה, בבחינת 'מאי דהוה הוה'. ועיין במדור זה פרק 7, בו ביארנו את הערך הנצחי של הלכה לשעה.
38. שהרי הכתוב מגדיר הגדרה מהותית את עומק ושורש המצוה. כאשר עומק המהות של המצוה ידועה לנו יש לאל ידינו ליישם אותה למצבים חדשים ומשתנים. ועיין (להלן פרק 10) מה שביארנו את משמעות הגדרת איסור בשר בחלב בלשון "גדי בחלב אמו", בסמוך אל מצות ביכורים.
39. הנצי"ב מבקש בזה לומר 'שכבר הורה זקן', ואם מותר לרב אחאי לעשות כך, מותר גם לנצי"ב, כאשר אלו ואלו בטר תקופת התלמוד הם.
40. כפי שביארנו, גילוי מקור ההלכה בטכסט של התורה קובע לנו את מהותה השרשית. ועיין להלן במדור זה פרק 10.

ואין חכם יכול לדעת יותר ממה שידע משה. והגם שתצרף כל דורות ישראל מיום מתן תורה עד שתמלא הארץ דעה, אין חידוש שלא ידעו משה⁴¹. אבל ההפרש הוא, כי משה נתן לו ה' תורה שבכתב ותורה שבעל פה, והנה האדון ברוך הוא בחכמתו יתברך רשם בתורה שבכתב כל תורה שבעל פה שאמר למשה⁴², אבל לא הודיע למשה כל מה שנתן לו בעל פה היכן הוא רמוז בתורה שבכתב, וזו היא עבודת בני ישראל, עמלי תורה, ללבש ההלכות שנאמרו למשה בסיני, והסודות.⁴³

ולזה תמצא באו התנאים וחברו תורת כהנים וספרי וכו'. וכל דרשותם בכתובים אינם אלא על פי ההלכות⁴⁴, והלבושים בתורת ה' תמימה שבכתב. ואחריהם⁴⁵ ועד היום הזה, היא עבודת הקודש של בני תורה לדייק המקראות ולישבם על פי המאמרים⁴⁶, שהם תורה שבעל פה. וזו היא עבודת התורה הנקראת ארץ החיים. וענין זה לא נמסר למשה כולו לדעת כל התורה שבעל פה היכן היא כולה⁴⁷ רמוזה בתורה שבכתב. ולזה אמרו ז"ל שדרש רבי עקיבא דרשות שלא ידעם משה, אין הכוונה שלא ידע משה עקרים של דברים — הלא ממנו הכל, אפילו מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש⁴⁸, אלא שלא ידע סמיכתם ודיוקם היכן רמוזים בתורה. וזה לך האות מה שלפנינו, שדרש הלל (ירושלמי פסחים פ"ו ה"א) מהכתוב ("טהור הוא וטהרו הכהן") ההלכה שנאמרה למשה בעל פה, ולא גילה ה' למשה עיקרה בכתב, ובא הלל⁴⁷ ודרשה. ודברים אלה נכונים הם (עכ"ל בעל אור החיים).

גם רבי חיים בן עטר וגם הגאון מוולוז'ין מסכימים שיש צורך וחשיבות מיוחדת במלאכת גילוי מקורות בתורה שבכתב למה שהיה ידוע לחז"ל בקבלתם הנאמנה. אולם הבדל יש ביניהם: האור החיים רואה בזה מצות עמלה של תורה⁴⁸, ואילו הנצי"ב רואה בזה המפתח לנצחיות התורה. [ועל זה להלן פרק 5 (ד), וכן מדור ב פרקים 5, 6].

ראינו אפוא, בעקבות הרמב"ן הרא"ם הגור אריה (מהר"ל) והחזון איש את הקשר בין התהליך של מסירת תורה על ידי משה (בציווי ה') אל בני ישראל ובין הפיכת אותה תורה שהיתה לכתחילה כולה בעל פה אל מתכנתה החדשה של בכתב + בעל פה. עקבנו גם אחרי המפרשים אשר קבעו את ההבדל המהותי בין דאורייתא בעל פה ובין דאורייתא בכתב. על פי זה, תהליך זה של מעבר [בלעז: טרנספורמציה], אינו רק בעל משמעות היסטורית באשר הוא, אלא הוא גם בעל משמעות הלכתית, באשר המעמד של בכתב שונה מן המעמד של בעל פה.

41. עמדה זאת שונה מפירושים לסוגיא המקבילה במנחות כט, ב (עיינן, בין היתר, בביאורי המהר"ל) המבארים כי כוונת חז"ל לומר שאמנם לא ידע משה את ההלכה המסוימת, אבל באמצעות המידות שהתורה נדרשת בהן, היה הלימוד הזה כבר אצל משה בפוטנציה, ורק יצאה מן הכוח אל הפועל בזמנו של רבי עקיבא וחבריו.

42. כך שלדעת רבי חיים בן עטר, כל תורה שבעל פה הוא בקבוצה של ההלכה קודמת למדרש.

43. כלומר גם תורת הנסתר.

44. שהיו מקובלות אצלם.

45. כגון בעל השאלות ואחרים.

46. נדחק לפרש שהתלמיד הותיק מחדש לא את ההלכה, שלדעת בעל "אור החיים" היתה מקובלת וידועה, אלא את מקור אותה ההלכה בתורה שבכתב.

47. ועל דבר זה עלה הלל עליו השלום מבבל.

48. "אנו עמלים ומקבלים שכר".

בפרק הקודם ראינו גם את הקשר בין שינוי בתורה ובין שינוי דרגה של בני ישראל עקב חטא (כגון מעשה העגל). יוצא אפוא, שאורייתא (בכתב ו-או בעל פה) וישראל (בדרגותיו השונות) — חד הוא! וכך נאה וכך יאה, שהרי על ישראל למלא את יעודו ההיסטורי, להביא את עצמו חזרה לדרגת מתן תורה המקורית, ולהביא את העולם כולו לתיקון העולם במלכות ש-ד-י. זאת יוכלו לעשות רק בהתאם לדרגתם האמיתית עכשיו (אחרי חטא העגל ואחרי חטא המרגלים). בהתאם לדרגה זאת, על פיה ינהגו וינהיגו את חייהם עד לתיקון הכללי של האנושות כולה (עיין בזה בפרק 5 (ד) ובפרק 8 להלן), צריך לקבוע את המתכונת הסופית של כל התורה כולה (כלליה דקדוקיה ופרטיה) והחלוקה הסופית בין שני המרכיבים — בכתב ובעל פה.

דיון זה מביא אותנו ללימוד אודות המהות המיוחדת של חומש דברים. לסוגיא זאת נקדיש פרק מיוחד כהמשך לפרק זה והקודם לו.

נספח למדור א פרק 5 (ב)

עסקנו (עמודים 103 – 100) במעבר בין כולה בעל פה אל חלק בכתב והיתר בעל פה, כאשר הבחנו בין דבר ה' אל משה מחד גיסא, ומשה אל בני ישראל (בציווי ה') מאידך גיסא. רצוי בזה לצרף את דברי הנצי"ב.

העמק דבר ויקרא כה, א ד"ה בהר סיני לאמר. דכל הפרשיות שבתורת כהנים היו הדברות באהל מועד. ואע"ג שבסיני נאמרו גם כן למשה, בכל זאת לא נדברו הפרשיות שיאמרו אותם לישראל עד בואו אל אהל מועד.

אשר לשיטת הרא"ם (עמ' 101) והחזון איש (עמ' 103) אודות הקשר בין מסירת המצוות ע"י משה לבני ישראל וכתיבתן במגילה מן המגילות, נראה לומר שמלשון חז"ל עצמם אפשר כך לדייק. כי בסוגית בנות צלפחד אמרו חז"ל בספרי (פיסקא קלג) כי "ראוי היתה פרשה זאת להיאמר על ידי משה, וזכו בנות צלפחד ונאמרה על ידן". ואילו בדיון המקביל בבבא בתרא (ק"ט, א) אמרו חז"ל כי ראוי "היתה פרשה זאת להיכתב על ידי משה וזכו בנות צלפחד ונכתבה על ידן". הרי כדבריהם! הכתיבה והאמירה (על ידי משה לבני ישראל) אחת הן.

חיזוק ליסוד שהנחנו [בעקבות ראב"ע – רמב"ן – רא"ם – מהר"ל – חזון איש] אודות שני השלבים [מאת ה' למשה לבדו – מאת ה' למשה למסור לבני ישראל], כאשר בשלב השני, ורק בשלב ההוא, החל התהליך של הכתבה "מפיו של הקב"ה לאזנו של משה", מצאנו אצל הגאון הרגוצ'ובי, צפנת פענח פרק יב הלכה יו"ד מהלכות תפילה, וזה לשונו [הקצרה והתמציתית כדרכו]: 'בנבואת משה רבינו היה ג' פעמים' [כלומר, העברת תורת ה' אל משה עברה שלושה שלבים] (א) בשעה שהיה אומר [ה' למשה]. (ב) בשעה שהיה (משה) כותב ללמדם (את בני ישראל) [עד כאן כדברינו] (ג) בשעה שהיה כותב למצות הכתיבה [כלומר, המעבר מ"מגילות" בקדושת טקסט של "תורה" אל "ספר תורה" הנלמדת והנדרשת במידות שהתורה נדרשת בהן בפשט, מדרש, רמז, סוד] [ועיין בזה בפרק הבא עמודים 132-136].

פרק 5 (ג)

מגילת החתימה, הוא חומש דברים, הוא "ספר תורת משה".

מגילת חומש

אנו עוברים עתה לדון בשלב האחרון של המעבר מ"מגילה" אל ה"חומש" הסופית של תורה שבכתב, הלא הוא כתיבת חומש דברים. ואמנם, בשאלת כתיבת חומש דברים¹ מצינו מאמרי חז"ל ומפרשי התורה המעידים נאמנה שחומש זה הוא חלק מהותי [בלעז: אינטגרלי] מחמשה חומשי תורה כמקשה אחת, כאשר ההגדרה של "תורה מן השמים" חלה עליו בדיוק כמו על שאר ארבעת החומשים. לעומת זאת, מצינו אצל חז"ל, ראשונים, אחרונים, היגדים ברורים, מהם משתמע שלמשה רבינו היה חלק מסוים בעצם קביעת הטקסט של החומש הזה². תחילה, המקורות הקלאסיים אודות המושג "תורה מן השמים" המתייחסים לכל חמשה חומשי תורה, ללא הבדל כל שהוא.

1. סנהדרין צ, א (במשנה)

כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא ... ואלו שאין להם: האומר שאין תחית המתים מן התורה, ואין תורה מן השמים³ ...

2. בבא בתרא טו, א

תניא כמאן דאמר שמונה פסוקים שבתורה, יהושע כתבם⁴, דתניא "וימת שם משה עבד

1. כפי שהערנו בפרק הקודם, אין זה קשור כלל וכלל במחלוקת המשולשת בין הרמב"ן — אברבנאל — רדב"ז בשאלה מתי נאמרו מצוות חומש דברים מאת הבורא אל משה, ומתי הוא — משה — אמרן לבני ישראל. הרדב"ז החולק על הרמב"ן מצטדק ואומר בסיום דבריו: ואע"פ שידעתי שאיני כדאי לחלוק על הרב ז"ל, מכל מקום דעתי החלושה אני כותב, הואיל ואין זה תלוי בדין מדיני תורתנו (עכ"ל). אבל אם הרדב"ז רגיש לגדולים שקדמו לו, אפשר להעזי ולשאול כיצד הרהיב עוז בנפשו לנטות מגמרא ערוכה בזבחים קטו, ב (מחלוקת רבי עקיבא ורבי ישמעאל) ולתמוך את יתדותיו בהסברו הוא במדרש ילמדנו שהביא (עיין שם בשו"ת שני אלפים קמ"ג). ואולי סבור הרדב"ז כמו שמצינו אצל בעל "אור החיים", שגם על חז"ל אפשר 'לחלוק' אם אין זה שייך לדין ממצוות התורה. ברור שתפיסה זאת תלויה בשתי הגבלות: (א) שאין זה קבלת חז"ל הנאמנה (ועיין בזה בהרחבה במדור ד פרק 3 (ב)). (ב) שנדע להגדיר אל נכון מהו דין — מצוה. כי כשם שהלכות בשר וחלב והלכות שבת הן מצוות בתורה, כך "האומר שאין תורה מן השמים" היא מצוה בתורה והעונש עליה חמור ביותר, אע"פ שאין בה פעולה כל שהיא (נקודה זאת קשורה בשיטתו הנפסדת של הרמ"ד, ואכמ"ל בזה).

2. עקב חשיבות הדברים, ואפשר לומר "רגישות" הדברים, נביא את כל המקורות — כי רבים המה — במילואים, כדי שיהיה סיפק בידי הקורא לעיין בהם תוך כדי לימוד וכחלק ממנו.

3. סתמה המשנה ולא פירשה, משמע אפוא, שהכוונה לכל חמשה חומשי תורה. ועיין להלן בלשון הרמב"ם.

4. הכוונה, כמבואר, לשמונת הפסוקים האחרונים שבחומש דברים בלבד. הרי מתוך ה'לאו' על פסוקים אלה אני שומע 'הו' על כל שאר החומש.

ה' (דברים לד, ה), אפשר משה חי וכתוב "וימת שם משה"! אלא עד כאן כתב משה, מכאן ואילך כתב יהושע, דברי רבי יהושע, ואמרי ליה רבי נחמיה. אמר לו ר' שמעון: אפשר ספר תורה חסר אות אחת, וכתוב "לקוח את ספר התורה הזו" (שם לא, כו). אלא עד כאן הקב"ה אומר ומשה אומר וכותב⁵, מכאן ואילך הקב"ה אומר ומשה כותב בדמיון.

3. רמב"ם הל' תשובה ג, ח

...שלושה הם הכופרים בתורה: האומר שאין התורה מעם ה' — אפילו פסוק אחד, אפילו תיבה אחת, אם אמר 'משה נפי עצמו אמרו', הרי זה כופר בתורה.

4. רמב"ן הקדמה לחומש בראשית

... אבל זה אמת וברור הוא, שכל התורה מתחילת ספר בראשית עד "לעני כל ישראל" הגיע מפיו של הקב"ה לאזנו של משה⁶ ...
עד כאן המקורות הקלאסיים המדברים על תורה מן השמים ומתייחסים לחומש חומשי תורה כמקשה אחת. אנו עוברים עתה⁷ לעיין במקורות, אשר (בהשקפה ראשונה) נראה שהם מבחינים אבחנה מהותית בין משנה תורה ובין החומשים הראשונים, ואף מתייחסים אל חומש דברים כאל חומש שלמשה רבינו היתה יד בעצם קביעת הטכסט שלו⁸. והרי הרשימה לפי קוצר ידינו.

5. כלומר, משה חוזר מלה מלה בעל פה על מה ששמע מפיו יתברך, ואז כותב על פי הדיבור, ולפי גירסת הב"ח ('ומשה כותב' — בלי 'אומר') פירוש הדבר שהקב"ה מכתוב לו ישירות מלה מלה אות אות. בסוף הפרק אנו מתייחסים בהרחבה (בעקבות הרמב"ן) לפסוק "לקוח את ספר התורה הזו".
6. בפרק על מחלוקת רמב"ן — ראב"ע (מדור ד פרק 3 (ב)) הבאנו מכאן ראיה חותכת נגד השיטה הנפסדת של שפינוזה, אשר ביקש לומר כאילו ראב"ע לא האמין (ח"ו) שמשה כתב את כל התורה מפיו יתברך. בפינו טענה פשוטה: אם לפי שיטה נפסדת זאת, הרי יוצא אליבא דידה שאבן עזרא הוא ח"ו בין אלה שאין להם חלק וכו' — כיצד יתייחס הרמב"ן לאדם כזה "באהבה מסותרת"?! ואם יאמר מי שיאמר ששפינוזה חולק עליו בזה, אף אנו נאמר לו: שפינוזה ורמב"ן — הלכה כרמב"ן!

7. לפי הסדר: חז"ל — ראשונים — אחרונים.

8. כאן יש מקום להעיר שבשלב מסוים של לימוד תורה (אולי כבר בכתות העליונות של בית הספר התיכון) יש להשתחרר (בלשון המעטה) מן הדיקלום המסורתי האומר שחומש דברים נקרא "משנה תורה", משום 'שמשה חזר על כל התורה' (או ניסוחים דומים מניסוחים שונים). אחת ולתמיד יהא ברור לנו שבעיית חומש דברים (וכפי שנראה להלן יש כאן בעיה שצריכים להתמודד עמה ולפתור אותה) אינה סוגי המצוות או כמות המצוות שבתוכו (החלוקה המשולשת של הרמב"ן ידועה היטב) — הרי משה רבינו 'חזר' על כל התורה פעמים אין ספור במשך כל ארבעים שנות שהותם במדבר! לא בגלל זה ייקרא החומש משנה תורה! הנושא הלימודי המרכזי בחומש דברים הוא שלמעלה ממאה וחמשים מצוות שבתוכה, שעד כאן היו ידועות למשה במסגרת תורה שבעל פה, עתה עברו את שלב ה"הכתבה". כתוצאה מכך יש לנו טכסט חדש של חומש עם ביאור של תורה שבעל פה. השאלה המרכזית בכל לימוד של חומש דברים היא מה ראה הקב"ה דוקא בסוף ימיו של משה, לקחת קבוצה לא אחידה [בלעז: הטרוגנית] של מצוות בעל פה, ולהפכן למתכונת החדשה של תורה שבכתב + בעל פה, וזאת שלושים ושמונה שנים אחרי התהליך הקודם באהל מועד. בד בבד עם שאלה זאת, אנו שואלים: מהו מקומו של אדון הנביאים בתהליך זה.

דברים

1. מגילה לא, ב

אמר אביי, לא שנו⁹ אלא בקללות שבתורת כהנים, אבל קללות שבמשנה תורה פוסק. מאי טעמא? הללו בלשון רבים אמורות ומשה מפי הגבורה אמרן, והללו בלשון יחד אמורות ומשה מפי עצמו אמרן.¹⁰

2. כבא בתרא פח, ב

אמר רבי לוי: בוא וראה שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם. הקב"ה ברוך ישראל בעשרים ושתיים וקללן בשמונה ... ואילו משה רבינו ברכן בשמונה וקללן בעשרים ושתיים. ברכן בשמונה מ"והיה אם שמוע תשמע" עד "לעבדם" (דברים כח, א"ד). וקללן בעשרים ושתיים, מ"והיה אם לא תשמע" עד "ואין קונה" (שם פסוקים טו – סח)¹¹.

3. פסחים נו, א

דאמר רשב"ל: "ויקרא יעקב אל בניו ויאמר האספו ואגידה לכם" (בראשית מט, א) — ביקש יעקב לגלות לבניו קץ הימין, ונסתלקה ממנו שכינה. אמר: שמא חס ושלום יש במטתי פסול, כאברהם שיצא ממנו ישמעאל, ואבי שיצא ממנו עשו. אמרו לו בניו: "שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד". אמרו, כשם שאין בלבך אלא אחד, כך אין בלבנו אלא אחד. באותה שעה פתח יעקב אבינו ואמר: "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד". אמרי רבנן היכי נעביד? נאמרוהו? לא אמרו משה רבינו¹², לא נאמרוהו — אמרו יעקב. התקינו שיהו אומרים אותו בחשאי.

4. ברכות כא, ב

והאמר רב יוסף: אפילו מאן דלא דריש סמוכים בכל התורה, במשנה תורה דריש. דהא רבי יהודה לא דריש סמוכין בכל התורה כולה ובמשנה תורה דריש (רש"י: והאי קרא — "והודעתם לבניך ולבני בניך ... יום אשר עמדת לפני ה' א' בחורב" (דברים ד, ט"ז) — במשנה תורה הוא נאמר)¹³.

9. שאין מפסיקין בקללות בקריאת התורה.

10. וקשה לא להודעק מלשון הרמב"ם הל' תשובה ג, ח: אם אמר משה מפי עצמו אמרו — הרי זה כופר בתורה!

11. הרי שוב מופיע משה רבינו כאילו 'המחבר' של סגנון הכתיבה בחומש דברים. אמנם בשני מקורות אלה יש מקום 'לתרץ' ולומר שמשה אמר בתורה שבעל פה, ואת תוכן דבריו הביא הקב"ה בתורה שבכתב, כשם שהביא בלשון התורה כל דיבור ישיר של אלה אשר דיבר ואמרו (החל באדם הראשון ועד למשה רבינו). אולם כפי שנראה להלן, אין זה פותר את הבעיה של יתר המקורות בנדון.

12. ופלא הלשון! וכי משה אמר "שמע ישראל", הרי זהו פסוק בחומש דברים אשר הגיע "מפיו של הקב"ה לאוזנו של משה", כאשר "הקב"ה אומר ומשה כותב"!

13. הרי שכללי לימוד הטכסט של חומש דברים שונים מאלה של שאר החומשים. הרי שהטכסט של חומש דברים שונה! ועיין יבמות ד, א הגהות מהר"ב רנשבורג ("אבל משה שסידר משנה תורה פרשה אחרי פרשה, לא סידר אלא להידרש")

5. דברים רבה ב, יט¹⁴

אמר רב אושעיא, אמר הקב"ה: "תנו לה מפרי ידיה" (משלי לא, לא). אתה¹⁵ העידות עלי "אין עוד", ואף אני מעיד עליך (דברים לד, י) "ולא קם עוד בישראל כמשה"¹⁶.

6. ברכות לג, ב

[על יסוד (דברים י, יב) "ועתה ישראל מה ה' אלקיך שואל מעמך כי אם ליראה את ה' אלקיך ..."]. אטו יראת שמים, מילתא זוטרתא היא?! אין, לגבי משה מילתא זוטרתא היא, כדרכי חנינא, דאמר, משל לאדם שמבקשים ממנו כלי גדול, ויש לו — דומה עליו ככלי קטן. כלי קטן, ואין לו — דומה עליו ככלי גדול (עכ"ל). הרי מפורש יוצא ממאמר זה שחז"ל רואים את הדיבור הזה ("מה ... שואל ממך") כדיבורו של משה דוקא, אשר על כן אפשר לדבר על יראת שמים בלשון "כי אם". וכן מצינו אצל רבינו בחיי, בחיבורו כד הקמח בנושא ברכה (עמ' פד), כאשר דן במאמר חז"ל של פסוק "מה ה' אלוך שואל מעמך" — אל תקרי "מה" אלא "מאה", מכאן למאה ברכות שחייב אדם לברך כל יום (מנחות מג, ב). וזה לשונו: ונראה מכל זה כי משה רבינו ע"ה יסדם תחילה, ואחר כך שכחום, וחזר דוד ויסדם ... (עכ"ל). ועיין תורה תמימה המקשה: לא יתכן שמשה רבינו ... ימדד ערך המון בני אדם כפי ערכו הוא!

7. דברים רבה א, א

אמר הקב"ה: ראה לשונה של תורה, מה חביבה, שמרפאה את הלשון. מנין? שכן כתוב (משלי טו, ד) "מרפא לשון עץ חיים" ... ר' לוי אמר: מה לנו ללמוד ממקום אחר, נלמד ממקומו! הרי משה, עד שלא זכה לתורה כתיב בו (שמות ד, י) "לא איש דברים אנכי". כיון

14. על יסוד הפסוק (דברים ד, לט) "וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת — אין עוד".

15. משה רבינו.

16. וכאן יש להעיר שתי הערות. (א) במקרה זה שני הפסוקים הם בחומש דברים! אולם כבר ראינו שהפסוקים האחרונים של התורה, דין מיוחד יש להם באשר נאמרו "בדמע", ולכולי עלמא אינם כלולים ב"ספר תורת משה" הוא חומש דברים. (ב) על הפסוק הזה בספר משלי כתוב בלשון המדרש 'אמר הקב"ה'. אתמהא! אם על חומש דברים אומרים חז"ל "אתה", דהיינו משה, כיצד על ספר משלי לא אומרים 'אמר שלמה' אלא 'אמר הקב"ה'! אלא היא הנותנת! שלמה למד את חכמתו מן התורה שהקב"ה הכתיב למשה, לכן חיבורו נקרא בשם 'אמר הקב"ה'. זהו בבחינת 'עד דאתא שלמה ואסמכיה אקרא'. בהקדמתו לספר בראשית, כתב הרמב"ן "הכל נכתב בתורה — בפירוש או ברמז". כלומר, כל החכמות וכל המדע — הכל ניתן ללמוד מן הטכסט של התורה. ומוסיף הרמב"ן וכותב: "ושלמה המלך ע"ה שנתן לו האלקים החכמה והמדע — הכל מן התורה היה לו" (עכ"ל). והשוה רש"י תענית ט, א ד"ה ולא רמזה: משה באורייתא, שהחומש הוא יסוד נביאים וכתובים, ובכולם יש סמך למצוא מן התורה (עכ"ל). זאת בביאור מאמר חז"ל: מי איכא מידי דכתיבי בכתובי ולא דמיזי באורייתא.

שזכה לתורה, נתרפא לשונו והתחיל לדבר דברים. מנין? ממה שקרינו בענין "אלה הדברים אשר דבר משה"¹⁷.

8. ילקוט שמעוני פרשת וילך, רמז תתק"מ

"הן קרבו ימין למות" (דברים לא, יד). א"ר אייבו, אמר משה לפני הקב"ה: רבונו של עולם! בדבר שקילסתיך בתוך ששים רבוא מקדישי שמך, שנאמר (דברים י, יד) "הן לה' אלקיך השמים וגו'", קנסת עלי מיתה, שנאמר "הן קרבו ימין למות"! כל מידותיך מידה כנגד מידה, שמא מידה רעה תחת מידה טובה¹⁸!?

9. רמב"ן לדברים א, א ד"ה אלה הדברים.

וטעם "הואיל משה (באר את התורה הזאת לאמר)", שרצה לבאר להם התורה. והזכיר כן להודיע כי מעצמו ראה לעשות כן, ולא צוהו השם בזה, מלשון (שופטים יט, ו) "הואל נא ולין"; (יהושע ז, ז) "ולו הואלנו ונשב", וכן רבים¹⁹.

10. רבינו בחיי לדברים א, א ד"ה אלה הדברים

ויש לך להתבונן עוד, למה התחיל הספר הזה במלת "אלה" ולא אמר "ואלה הדברים"²⁰, כיון שהכל קשור אחד בוא"ו. אבל זה יורה כי הספר החמישי הזה, אע"פ שהוא מיוחד עם הארבעה הראשונים, והכל קשר אחד ובנין אחד, הנה הוא ענין בפני עצמו, כענין האתרוג

17. ואנו תמהים ומשתהים עם בעל שם משמאל אשר מקשה: ויש להבין, למה לא דייק המדרש שנתרפא לשונו במה שאמר כל התורה כולה עד הנה! ר' לוי ששאל מדוע ממרחק הביאו את לחמו שתורה מרפאה, הביא הוא בעצמו את לחמו מחומש דברים, כאשר יכול היה להביא לאורך כל החומשים שמות — ויקרא — במדבר! בעל כרחנו לומר שהדיבור של משה בחומש דברים שונה מהותית מכל דיבור שלו עד כה.

18. הרי שוב מיחסים חז"ל את הטכסט של חומש דברים אל משה רבינו ('קילסתיך'), כי המידה כנגד מידה מוסב על הטכסט ולא רק על התוכן.

19. ודברי הרמב"ן תמוהים ואומרים דרשני. הרי אחרי שקבע הרמב"ן ש"זה אמת וברור ... מפיו של הקב"ה לאזנו של משה", מה נתחדש לנו בזה ש"מעצמו ראה לעשות כן". לעשות מה?! "לבאר להם התורה" — אם מדובר על תורה שבעל פה, הרי מאז מתן תורה, עבור אוהל מועד ועד יום מותו עוסק משה בביאור התורה אל ראשי בני ישראל ובני ישראל [גמרא מפורשת בעירובין נד, ב, הובאה על ידי רש"י בשמות לד, לא: תנו רבנן, כיצד סדר המשנה? משה היה לומד מפי הגבורה. נכנס אהרן — שנה לו משה פרקו ... נמצא ביד כל העם (פעם) אחת, ביד הזקנים שתיים, ביד בני אהרן שלוש, ביד אהרן ארבע (עכ"ל הגמרא)]. אם כן מה אתא לאשמועינן שמשה מעצמו בא ללמד תורה ולבארה. ומה חידוש בזה ש"לא צוהו השם בזה"? הרי משה מצווה ועושה מהר סיני ללמד תורה! בעל כרחנו לומר שכאן מדובר על תהליך שהיה פרי יזמתו של משה, ושלא נצטוו בו על ידי השם. אנו מבקשים לומר כי אותו תהליך היה הפיכת עוד מגילה שלימה של תורה שבעל פה אל מתכונתה הסופית. יוזמה זאת היתה "מעצמו", ושלא כמו בסיני ובאהל מועד כאן הוא לא נצטווה על כך. עלינו יהיה לבאר מה ראה משה לעשות דבר זה "מעצמו", ומה קרה כאשר הקב"ה, שלא צוה אותו על כך, בכל זאת הסכים על ידו, והכתיב גם חומש זה "מפיו הוא אל אזנו של משה".

20. כמו "ואלה המשפטים" — 'מה ראשונים מסיני אף אלה מסיני'.

שהוא מיוחד עם מיניו, שאין מצותו אלא עמהם, אבל הוא בפני עצמו, שאין לאגדו באגד שלהם²¹.

11. חזקוני לדברים ה, יח (עשרת הדברות)

מתחילת "אנכי" עד "ולשומרי מצותי" אין בין דברות ראשונות לשניות שום שינוי, לפי שהקב"ה חזר ופירשם כמו שמפורש בפרשת יתרו. ולא רצה משה אפילו בפרשה זאת לשנות בהם שום דבר²². אבל השאר שחזר משה ופירשם, אין חששא בשינוי המלות, אחרי שהן שוות בטעמן²³ ... ועשרת הדברות שבפרשת יתרו הם דברי הקב"ה בלי תוספת ומגרעת ... ואותם שבפרשה זאת (ואתחנן) הם הם דברי משה. וכאן סדרם משה²⁴ אחר סברת הבחורים, שתחילה חומדים אשה, ואח"כ בית ואח"כ עבד ואמה ואח"כ שדות וחמורים²⁵. ובפרשת יתרו סדרם הקב"ה על סברת דעת אנשי חכמה שקונים תחילה בית, ואח"כ אשה ואח"כ עבד ואמה ואח"כ שור וחמור²⁶.

12. אור החיים דברים א, א ד"ה אלה הדברים

"אלה" — מיעט הקודם²⁷. פירוש, לפי שאמר "אשר דבר משה", שהם דברי עצמו, שכל הספר תוכחות הם מוסר ממש לעובר פי ה'²⁸, ואמרו ז"ל (מגילה לא, ב) קללות שבמשנה תורה, משה מפי עצמו אמר²⁹. ואפילו מה שחזר ופרש מאמרי ה' הקודמין³⁰, לא נצטוו עשות כן, אלא מעצמו חזר הדברים³¹. וחש הכתוב לומר (שמא יאמר מאן דהו) כי כדרך שאמר

21. הרי שגם רבינו בחיי (מבית מדרשו של הרמב"ן) מבין שבעוד חומש דברים הוא חלק מהותי מחמשה-חומשי-תורה ("מפיו של הקב"ה לאזנו של משה"), בכל זאת הוא שונה מארבעת הראשונים, כך שבזה אין 'לאגדו עמהם'. עלינו לברר אפוא, כיצד יתישבו שני ענינים אלה בכפיפה אחת — חלק מהותי מכולם, ויחד עם זאת שונה מן האחרים בטכסט שלו. שהרי רבינו בחיי מדבר על הטכסט של החומש ולא על התוכן.

22. כלומר, אע"פ שמשנה רבינו ב'ספרו' (חומש דברים) שינה דברים מסוימים, וזו 'זכותו', ואולי זו מטרתו, בכל זאת בשני הדברות הראשונים לא נגע.

23. ואנו חוזרים ומעירים כי מדובר על טכסט שמשנה שינה, ולא על תוכן שהשתנה. כלומר, אין שנוי בהלכות שנמסרו למשה בסיני, כי אם בטכסט הבא ללמד אותן הלכות במתכנתן החדשה.

24. משה פועל כאן כ"בעל בית" על החומש 'שלו'!

25. "אשת רעך ... בית רעך, שדהו ועבדו ואמתו ושורו וחמורו וכל אשר לרעך".

26. שמות כ, יג "בית רעך ... אשת רעך ועבדו ואמתו ושורו וחמורו וכל אשר לרעך". [איזכור הפסוקים המקבילים בין פרשת יתרו ופרשת ואתחנן מזכיר את המקורות לעיל ממגילה (1) ומפסחים (3)].

27. בעקבות רבינו בחיי (מקור 9).

28. מקורו ברש"י ד"ה אלה הדברים.

29. כלומר, בזה אין בכלל מה לדון, שהחלק התוכחתי של הספר הם 'דברי עצמו של משה'. בזה יוכל רבינו חיים בן עטר לפרש שמן הגמרא במסכת מגילה אין להשליך על החומש כולו, לכן הוא מוסיף ומפרש כי 'דברי עצמו' מוסב על החומש כולו.

30. דהיינו, מצוות התורה ולא תוכחת עצמו.

31. מקורו ברמב"ן לעיל (מקור 9). ובאותו דיבור כותב הרמב"ן: ... אמר ש"דבר משה אל בני ישראל ככל אשר צוה ה' אותו אליהם" (פרק א פסוק ג). וזה רמז אל המצוות שיאמר להם בספר הזה שלא נזכרו עד הנה בתורה, ואמר שהם "ככל אשר צוה אותו ה'" — לא הוסיף ולא גרע על מה שנצטווה.

משה "מפי עצמו" דברים כאלה, כמו כן במאמרים (= חומשים) הקודמים אמר משה מפי עצמו איזה דבר. לזה אמר "אלה הדברים", פירוש "אלה" לבד הם הדברים אשר דבר משה בפני עצמו, אבל כל הקודם בארבעה חומשים, לא אמר אפילו אות אחת מעצמו, אלא הדברים שיצאו מפי המצוה כצורתן, בלא שום שינוי, אפילו אות אחת יתירה או חסירה³².

13. אור החיים דברים ה, טו ד"ה וזכרת (כי עבד היית)

הם דברי משה³³.

14. אור החיים שם ה, יח ד"ה את הדברים האלה

ולא אמר "כל", כי יש מהדברים האמורים³⁴ שלא דברם ה' כגון מאמר "כאשר צוך" (פסוק טו), גם מאמר "וזכרת"³⁵.

15. משך חכמה דברים יב, כז ד"ה ודם זבחך ישפך

דברי הימים-ב, לה, יב "ויסירו העולה לתתם למפלגות לבית אבות לבני העם להקריב לה", ככתוב בספר משה וכן לבקר" ... והיכן כתיבא? "ודם זבחך יישפך" במשנה תורה, לכן אמר "ככתוב בספר משה" — היינו ספרו, משנה תורה³⁶. וכן אמר (שם, פרק כה, ד) "ואת בניהם לא המית, כי ככתוב בתורה בספר משה³⁷ אשר צוה ה' לאמר "לא ימתו אבות על בנים ובנים לא ימתו על אבות, כי איש בחטאו ימתו". וזה במשנה תורה (דברים כד, טז), שלכן אמר "בספר משה". ועיין במדרש (רבה) חוקת יט, לג: כשאמר לו הקב"ה "פוקד עון אבות על בנים", אמר משה: רבש"ע, כמה רשעים הולידו צדיקים, יהיו נוטלים מעוונות אביהם! תרח עובד צלמים, ואברהם בנו צדיק. וכן חזקיה צדיק ואחז אביו רשע. וכן יאשיהו צדיק ואמון אביו רשע. וכן נאה שיהיו הצדיקים לוקין בעון אביהם?! אמר לו הקב"ה,

והזכיר זה בעבור שלא אמר בהם "וידבר ה' אל משה" (כמו שבאר הרמב"ן במקור 8 "כי מעצמו ראה לעשות כן" — י.ק.), ולכן כלל אותם עתה שהם כולם ככל אשר נצטוה מפי הקב"ה (עכ"ל הרמב"ן). הרי שה' חזר ופירש' של האור החיים הוא שחזר והעתיק אל הכתב. כי הרמב"ן לשיטתו כי כל המצוות המחודשות האלה ניתנו בעל פה למשה בסיני. ובזה שוב הדרא קושיא לדוכתא — מה היה חלקו של משה בכתיבה זאת, וכיצד היא מתיישבת עם "מפיו של הקב"ה לאזנו של משה". כי אם אין לו חלק בכתיבה עצמה, במה שונה חומש דברים משאר החומשים, כי על כולם אומרים שהם במסגרת 'כלליה פרטיה ודקדוקיה מסיני', וגם 'מפיו של הקב"ה לאזנו של משה'.

32. וכשם שדברי תורה, לפי רבי חיים בן עטר, נדרשים מכלל הן אתה שומע לאו, כך דבריו הוא נדרשים מכלל לאו אתה שומע הן. רק בארבעה חומשים יד משה לא היתה בכתיבה ('אפילו אות'), אבל בחומש דברים כן היה למשה חלק בכתיבה.

33. והשוה דברי החזקוני לעיל מקור 11.

34. בעשרת הדברות, אליהם מתיחס פסוק זה.

35. התיחסות ישירה וברורה לספר דברים כטכסט ("ככתוב בספר") ולא לתוכן חומש דברים.

36. וכי מאי אתא לאשמועינן בתוספת מילים אלה, די לכתוב "בתורה", ולהביא את הפסוק, ואנא ידענא למצוא אותו בחומש דברים! אלא כאן הנ"ך מגדיר את חומש דברים כספרו של משה רבינו.

37. הרי בעייתנו במלוא חריפותה — מצד אחד ספרו של משה שהוא הואיל לבאר, ומצד שני "אשר צוה

ה'" — כיצד תתקיים שותפות זאת?!

לימדתי — חיך שאני מבטל דברי ומקיים דבריך³⁸, שנאמר "לא יומתו אבות על בנים ובנים לא יומתו על אבות". וחיך שאני כותבן לשמך שנאמר (מלכים ב, יד, ו) "ואת בני המכים לא המית" ככתוב בספר תורת משה אשר צוה ה' לאמר, "לא יומתו אבות על בנים" וכו' (עכ"ל המדרש³⁹). הרי הרגישו מה שאמר "בספר משה" שעל משנה תורה כוון (עכ"ל משך חכמה). אם כן, כתוב אצל חז"ל ושנוי אצל הראשונים ומשולש אצל האחרונים, שלמשה רבינו היה חלק מסוים בהכנת הטכסט של חומש דברים. נכון שהדובר הראשי והבלעדי בחומש דברים הוא משה רבינו ("הואיל משה באר"), אבל לא נוכל לפתור את הבעיה או להיפטר ממנה על ידי כך שנאמר שהטכסט של חומש דברים הוא הכתב אשר רשם (מפיו של הקב"ה) את דיבורו בעל פה, כמו כל דיבור ישיר (= דיבור בני האדם) בתורה. זה אינו! כי דיבור ישיר בתורה אינו סטנוגראף או הקלטה של הנאמר בעל פה, ויבואו כל אלה ש"דיברו" בתורה (כגון נח, אבימלך, פרעה, שר המשקים ועוד) ויזכירו שאין כאן סטנוגראף או הקלטה⁴⁰. לדוגמה, שר המשקים "אמר" (בראשית מא, יב): "ושם אתנו נער עברי עבד לשר הטבחים". ברור שאין זה סטנוגראף של דבריו — וכי יעלה על הדעת ששר המשקים הגיע לדרגה כזאת שכל אות ואות בלשונו ראוייה באשר היא להירשם בנצח של תורה⁴¹?! אלא פירוש הדבר, שהטכסט הזה של שבע מלים שהן עשרים ושש אותיות, כולל בתוכו את כל מה שהקב"ה ביקש ללמד אותנו אודות אותה סיטואציה. לדוגמה: הפשט ילמד את התוכן הכללי של נאומי; המדרש ילמד את הטון הכללי של הדברים⁴²; הרמז אולי ילמד את המחשבות מתחת לסף הכרתו של אותו מצרי כפוי הטובה, שהוא בעצמו לא חש בהן; והסוד ילמד — אבל אין לנו עסק בנסתרות. כך דרכה של תורה שבכתב⁴³. הוא הדין והיא המידה ביחס לכל דיבור ישיר בתורה, של האבות ואפילו של משה רבינו בעצמו. לא כך דיבורו בחומש דברים. אילו היתה הכוונה לומר שמשה 'מעצמו' לימד בעל פה את התורה שבעל פה שקיבל מסיני, ואח"כ הקב"ה הביא את התוכן בטכסט של הכתוב, כמו אצל פרעה או האבות, הרי בזה אנו נתקלים בשתי קושיות שאין להן פתרון: (א) במה שונה אפוא, מכל דיבור ישיר שבתורה, ומדוע מייחסים את החומש למשה דוקא (ולא פרשת מקץ לפרעה!), (ב) כאן (על פי רוב) בהלכות קא עסקינן, אותן ההלכות שקיבל מסיני. במה השתנו מזמן שמיעתן בסיני לזמן אמירתן בערבות מואב, להצדיק את קריאתן על שם משה רבינו!

המלבי"ם קבע את ההבדל בין דיבור משה ובין הטכסט של החומש, בפירושו לדברים

38. סוג זה של דרשה [דיאלוג] בין הקב"ה ומשה שייך לספרות מיוחדת במינה, שרק חז"ל יכולים לכתוב אותה. בכל הדיאלוגים האלה "מנצח" משה רבינו את הקב"ה! (פרט לזיכרון האחרון אודות אי כניסתו לארץ ישראל — והלא דבר הוא!). ועיין להלן על יוזמת משה בסוגית לימוד קל וחומר, השייך ביותר ללימוד זה. ועיין עוד לקמן חידושו של משה רבינו בענין התרת נדרים.

39. הרי שוב המתח בין "ספר משה" ובין "אשר צוה ה'".

40. שלא להזכיר את העובדה שכולם דיברו לועזית! [אין כאן המקום לדון בבעיית "יגר סהדותא" — עסקנו בזה בביאורינו לפירוש הספורנו על התורה].

41. ומלבד זה, הרי חז"ל במדרש דרשו מילים אלו (הביאם רש"י), "ארורים הרשעים" וכו', "נער" — שוטה וכו', ועיין בפרק הבא: הכתוב כסטנוגראף רוחני.

42. עיין פירוש רש"י על אתר הדורש את הכל לגנאי, בתוך מסגרת הנראית על פניה או לשבח או אינפורמטיבית גרידא.

43. ועיין הקדמת הרמב"ן לבראשית. הובאה לעיל. ששלמה למד את כל חכמתו מזו הטכסט של התורה.

א, ג ד"ה ויהי בארבעים שנה: הנה הדברים האלה דבר משה מדעת עצמו בזמנים מחולפים כדרך הדורש והמוכיח. ולא היתה לו רשות לכתבם בספר, ואף אם היה כותבם לא היה בהם קדושת ספר תורה, רק היה ענינם כדברי תוכחה שנאמרו על פי חכם, או כדברים שדבר איש ברוח הקודש. אבל בארבעים שנה באחד לחודש שבט, צוה לו הקב"ה לאמרם שנית לישראל בציווי מפי הגבורה ... ולא כתב מדעתו אף קוצו של יו"ד, ולכן דינו כיתר הספרים שנכתבו מפי ה' (עכ"ל)⁴⁴.

נראה אפוא, להציע כי "הואיל משה באר" מציין "דיבור" של משה ברמה אחרת לחלוטין ממה שהיה עד כה⁴⁵. על עצם הקיום של דיבור ברמה מיוחדת מצאנו בפירושו של רבינו בחיי לבראשית יח, יט ד"ה למען אשר יצוה את בניו את ביתו, וזה לשונו: כתב רבינו חננאל ז"ל, נעשו דברי האבות בקבלה בלא כתיבה בתורה, כמו תורה הכתובה (עכ"ל). שמא אפשר לפרש את דבריו של רבינו חננאל, לומר, שיש תורה שבעל פה בעוצמה ובדרגה של תורה שבכתב. לזה אפשר לצרף (ובמילא ללמוד מקל וחומר) את דברי הספורנו⁴⁶: "ובזה הודיע חסד עליון—שהמציא במשה הכנה נבואית יותר מן האפשר בטבע אנושי, למען תת תורת אמת על ידו אשר אין חליפות לה". דרגה מיוחדת זאת של משה רבינו מקבלת חיזוק מדברי הגר"א⁴⁷, וזה לשונו: ... "מ"ח נביאים עמדו להם לישראל" (מגילה יד, א), כמו שכתוב (משלי לא, כט) "רבות בנות עשו חיל" (גמטריא ארבעים ושמונה), "ואת" (משה רבינו — "ואם ככה את עושה לי") "עלית על כולנה" (עכ"ל אדרת אליהו). ובשם החתם סופר⁴⁸: משה רבינו נתן אל לבו לומר כל משנה תורה, כמו שהיא כתובה לפנינו, בלשון עצמו, ולא צוהו ה'. ואז בראש חודש שבט, כשעמד לומר דברים המסודרים⁴⁹, דברה שכינה מתוך גרונו כל אותם הדברים בלשונו⁵⁰ ממש, ולא שינה הקב"ה מלשונו שסידר לעצמו (עכ"ל מרן בעל החתם סופר ז"ל).

תפיסה חדשה לחלוטין אנו מוצאים בדברי החתם סופר. במשך ארבעים שנה היה הקב"ה מדבר מתוך גרונו של משה רבינו⁵¹. בשלבים הראשונים של מלאכת ההפרדה שבין תורה

44. הקושי בדברי המלבי"ם מבואר: מה התרחש או התחדש בתורה שבעל פה כאשר ה' צוה למשה ללמד בעל פה את אשר הואיל הוא לפני כן ללמד בעל פה. הרי בלאו הכי הכל ניתן לו בעל פה בסיני! מלבד זאת, עקף המלבי"ם את שורש הבעיה, דהיינו (א) מה ראה משה לבאר דוקא מצוות אלה עתה ערב כניסתם בארץ. (ב) מדוע החליט הקב"ה להפוך דוקא מצוות אלה ממתכנתן הראשונית אל המתכונת חדשה של הכתב + בעל פה.

45. עיין לעיל מקור 7 בדברים רבה א, א.

46. הקדמה לחומש דברים — והלא דבר הוא! זאת כתב הספורנו לא בהקדמה לתורה כי אם כחלק מהבנתו את ייחודיותו של חומש דברים — 'ספר תורת משה'!

47. אדרת אליהו, פרשת בלק, מהדורא רביעית סוף ד"ה וישא משלו.

48. ד"ה ויהי בארבעים. שנת תקי"פ, מהדורת שטרן, מובא גם ב"אור גדליה" של הגאון הרב גדליה שור ז"ל בהקדמה לדברים, שם כתב אותו גאון ז"ל: "סדרנו קצת ממה שראינו בענין המהות של משנה תורה, כי הדברים סתומים מאד..." עוד באר הרב שור שבמלה "אלה הדברים" אנו שומעים את לשון הרבים של דרגת משה שהיא — "זה" לעומת "כה".

49. כלומר בניסוח שלו [עיין העמק דבר בראשית ו, כב ד"ה ככל אשר צוה אותו].

50. של משה רבינו.

51. "פה אל פה אדבר בו" (במדבר יב, ח). ולא 'אדבר אליו'.

שבכתב (שטרם ניתנה) ובין תורה שבעל פה (שניתנה כלליה דקדוקיה ופרטיה בסיני) היתה היוזמה לפעולה מצדו יתברך. אותה פעולה היתה 'מפיו של הקב"ה לאזנו של משה', כאשר הקב"ה מכתוב ('אומר') ומשה כותב. כך לגבי פרשת משפטים בסיני, כך לגבי מצוות אהל מועד (עד תשעה באב בשנה השנית), וכך לגבי כל מגילה ומגילה (כי יתכן ורבות היו) של הכתבה פלוס ביאור בעל פה, לקראת החתימה, שהיא תורה חתומה, בערכות מואב. כל פעולה כזאת היתה מצדו יתברך, והוא אשר קבע את ההפרדה שבין הנצח של הטכסט ובין הנצח של בעל פה⁵².

והנה לקראת סוף חייו, כאשר משה רבינו עולה מעלה מעלה — לא זו בלבד שלא כהו עיניו ולא נס ליחו, אלא עוד השכיל ליישם ולעשות את מלאכת בוראו. עד כה היתה זאת יוזמת ה' לסדר מגילה מגילה. והנה "עבד ה'" הרהיב עוזו בנפשו ו"הואיל" הוא לעשות את מלאכתו של הקב"ה. "הואיל משה באר" — פירוש, לפי זה, שמשה קיבל על עצמו את מלאכת הניסוח של מגילה חדשה, הוא חומש דברים, והוא עשה מלאכה זאת, כלומר ניסח מגילה זאת "ככל אשר צוה ה' אותו אליהם" (דברים א, ג) — את תוכן המצוות שהקב"ה כבר צוה אותו במעמד הר סיני או במעמד אהל מועד⁵³. ניסוח זה של טכסט (על פי הבנתנו בדברי החתם סופר) קיבל את אישורו של הקב"ה בעצמו⁵⁴, וה' אמר ומשה כותב. לפי תפיסה זאת של בעל חתם סופר, אפשר להבין את דבריהם של גדולי האחרונים והראשונים שקדמו לו, בנסותם הם לפתור את בעיתנו.

בספרו נפש החיים (שער ג פרק יד) כותב הגר"ח, אבי הישיבות, וזה לשונו: ולזאת היה משרע"ה מוכן כל רגע לנבואה ... והיה הולך וגדל בזאת המדרגה כל עת, עד שעלה בידו וזכה אליה קודם סילוקו מן העולם⁵⁵ בשלימות היותר אפשרי בכוח אדם לזכות בעודו בעולם הזה. כמו שמצינו במשנה תורה בפרשת "והיה אם שמוע", שתחילה אמר "לאהבה את ה' אלוהיכם", ותיכף לו בפסוק שאחריו אמר בלשון מדבר בעד עצמו "ונתתי מטר ארצכם" — שהוא הנותן והפועל ... (עכ"ל)⁵⁶. כאשר דברי ה' ("ונתתי") ודברי משה ("ה' אלוהיכם") משתמשים בערכוביא כביכול, אנו חשים בדרגה העילאית ההיא, אשר בה יש מקום לומר שאמנם משה הוא אשר ניסח את ניסוח הטכסט של חומש דברים. כי כ'מעט' גדול כוח התלמיד ככוח רבו.

גם המהר"ל (תפארת ישראל פרק מג ד"ה וקודם) מתיחס לבעיה שלנו, ודבריו יכולים

52. וההבדל בין שתי דאורייתות הוא ברור, כפי שבארנו בהרחבה בפרקים הקודמים — לטכסט יש תפקידים, טכסט ניתן לדרשה, אפשר 'להפכה ולהפכה' כי כולה בה, כמו 'החותם' — 'הדפוס' (גלופה) במשל של הגר"א, שניתן להגדילה ולהקטינה ולשנות את צבעיה וכדו'. ועיין בפרק הבא.

53. "צוה" במשמעות עבר מוקדם (ולא עבר מיד). עיין בזה במדור ד פרק 1 (ג).

54. וגדולה מזו כבר ראינו, כיצד ב"ויכוח" שבין משה רבינו ובין הקב"ה, שהקב"ה קיבל את עמדת משה, החל ב"אהיה אשר אהיה" — עיין שם ברש"י — ועד לסליחה על חטא המרגלים. שהרי "בויכוחים" אלה אנו עדים כביכול "לשינוי" אצלו יתברך, ואכמ"ל בזה.

55. כלומר, בשנה האחרונה לחייו, עת ש"באר" את חומש דברים.

56. בעוד הספורנו כתב על חסד עליון שהמציא הקב"ה במשה הכנה נבואית יותר מן האפשרי בטבע, הרי הגר"ח מדבר על הישגיו של משה מצד עצמו, עד ל"ותחסרהו מעט מאלקים" [ועיין רבינו חננאל ראש השנה כא, ב, ש"מעט מאלקים" הכוונה למלאכים הנקראים "אלהים"]. ועיין להלן בסוגיית פרשת האזינו בסוף הפרק.

אולי לשמש בסיס ויסוד לדברי החתם סופר: ראוי לך לדעת ההפרש בין משנה תורה ... ובין שאר התורה ... התורה ... יש בה שתי בחינות ... מצד נותן התורה ... מצד ישראל המקבלים תורה ... בכל דיבור שהיה מדבר משה היה השם יתברך שם הדיבור בפיו. אבל משנה תורה היה משה מדבר מעצמו ... (עכ"ל). ונראה לעניות דעתנו שהכוונה של המהר"ל במלה 'מדבר' היא לאותו דיבור המתלווה אל פעולת ההכתבה של התורה, ובמילא ההפרדה שבין הטכסט ובין הבעל פה. כי כפי שראינו לעיל (בפרק הקודם), משה קיבל את כל התורה שבעל פה בסיני. כאשר צוהו ה' ללמד פרק מסוים של אותה תורה (שהוא ידע וטרם למדו) אל בני ישראל, היה זה בזמן שהקב"ה הכתיב למשה את המגילה המסוימת ('מפיו של הקב"ה לאזנו של משה')⁵⁷. לפי זה, בני ישראל קיבלו ממשה את תורת ה', רק כאשר הושלמה במתכנתה הסופית והקבועה של חלק בכתב וחלק בעל פה, וזאת התורה אינה מוחלפת — עד "השמים החדשים והארץ החדשה". ועיין בזה בפרק הקודם ממגילה לחתומה.

ונראה שאולי בכיוון זה יש להבין את דברי הגר"א בסוגיתנו, כפי שמובאים על ידי אחד מבאי ביתו, הלא הוא המגיד מדובנא בספרו "אהל יעקב" עה"ת, ריש פרשת דברים, וכך לשונו: ושאלתי פי מו"ר, הוא רבינו הקדוש, הגאון החסיד מו"ה אלי' מוילנא זצוק"ל, מה הבדל בין התורה הקדושה ובין משנה תורה. ואמר לי כי הארבעה ספרים הראשונים היו נשמעים מפי הקב"ה בעצמו דרך גרונו של משה. לא כן ספר דברים — היו ישראל שומעים את דברי הספר הזה כאשר שמעו דברי הנביאים אשר אחר משה, אשר הקב"ה אמר אל הנביא היום, וליום המחר הלך הנביא והשמיע החזון אל ישראל. ואם כן, בעת אשר דבר הנביא אל העם, כבר היה נעתק ממנו הדבור האלקי, כן היה ספר דברים נשמע אל ישראל מפי משה רבינו ע"ה בעצמו, עכ"ל. אלה דברי תלמיד הגאון החסיד ז"ל. ומתוך דחילו ורחימו, ובתפילה חרישית שלא ניתקל בטעות בהבנת דבריו הקדושים, ומשום שראינו המבארים את דבריו בדרך הנראית לנו שלא כהוגן, נפרוש לפני הקורא את הבנתנו בדברי הגר"א.

נציין תחילה שברור מתוך שאלת המגיד ותשובת הגר"א, שאמנם יש הבדל בין ארבעת החומשים הראשונים ובין חומש דברים. יחד עם זאת, הבדל זה אינו פורץ את הגדר של "תורה מן השמים", של "מפיו של הקב"ה לאזנו של משה". הא כיצד? הגר"א כאילו משוה את חומש דברים לשאר ספרי הנביאים שנכתבו לדורות — אתמהא! כלום יעלה על הדעת לומר שחומש דברים פרשת "האזינו השמים ואדברה" ונבואת ישעיהו "שמעו שמים" שייכים לאותה קטיגוריה! היסוד בדברי הגר"א הוא ש"בעת אשר דבר הנביא אל העם, כבר היה נעתק ממנו הדבור האלקי". פירוש הדבר: כאשר הקב"ה מסר נבואה לישעיהו הנביא, היה זה תוכן מסוים, אבל לא מלים מסוימות, לא טכסט מסוים. הנביא 'קלט' את תוכן הנבואה והפנים אותה עד שנעשה עצם מעצמיו ובשר מבשרו. כאשר אח"כ בא הנביא למסור את תוכן נבואתו לישראל, היה זה בניסוח של הנביא, באשר אין שני נביאים מתנבאים בסגנון אחד. גם כאשר בסוף ימיו, בא הנביא לכתוב לדורות את אשר אמר (בינתיים) לשעה, היה זה הניסוח שלו את דבריו הוא בעל פה, אשר בשעתם נוסחו על ידו בעל פה, על יסוד התוכן שקיבל מאת

57. ומעין זה בגור אריה (לדברים כח, יג לרש"י ד"ה והיו שמין): ואין הפירוש (בענין קללות שבמשנה תורה) 'משה מפי עצמו', בלא הקב"ה, שאף דבר אחד לא אמר משה מפי עצמו. אלא כי משה רבינו עליו השלום היה אומר. והקב"ה הסכים על ידו.

השיי"ת, כאשר הוא יתברך התנתק ממנו מיד אחרי שמסר לו את תוכן הדברים. מלות המפתח אצל הגר"א הן אפוא: "נעתק ממנו הדיבור האלקי". אם נבוא להעתיק תפיסה זאת לחומש דברים, הדרה קושיא לדוכתה! האם אפשר לומר שהקב"ה מסר למשה את תוכן חומש זה, והוא (משה) מסר את התוכן בעל פה אל ישראל, כאשר הקב"ה כבר 'נעתק' (התנתק) ממנו, ואז הוא (משה) כתב את הספר, בעוד השם במצב של 'נעתק ממנו'. נראה שתפיסה מעין זאת סותרת מכל וכל את המושג "תורה מן השמים" ואת המושג "מפיו של הקב"ה לאזנו של משה". אם נתיחס לחומש דברים כמו שמתיחסים לספר ישעיה, ביטלנו את דברי המשנה "האומר שאין תורה מן השמים", וסתרנו עד היסוד את הרמב"ם "אפילו פסוק אחד אפילו תיבה אחת", כאשר הם מתיחסים, לא לארבעה חומשים כי אם לחמשה חומשים, וכלשון הרמב"ן "מבראשית עד לעיני כל ישראל". עוד קושי בהשוואה בין משה ובין ישעיהו הוא בכך שהנביא הרגיל מסר לישראל את תוכן הנבואה זמן קצר אחרי שקיבל אותה מאתו יתברך, ואילו התוכן של חומש דברים היה אצל משה רבינו קרוב לארבעים שנה עד אשר מסר אותה לבני ישראל, אין לך 'נעתק ממנו' גדול מזה!

על פי דרכנו נראה אפוא, לפרש גם את דברי הגר"א. נכון הדבר שמשה ניסח (ולא רק מסר בעל פה) את הטכסט של חומש דברים מפי עצמו, כמו ששאר הנביאים ניסחו הם את דברי נבואותיהם. גם נכון הדבר, שכאשר ניסח משה את הטכסט של חומש דברים, שנעשה הניסוח הזה כאשר 'נעתק ממנו' הקשר האלקי. זה היה ניסוחו של משה רבינו, בו לקח את 'החומר' שכבר קיבל מסיני לפני כארבעים שנה, וסידר אותו במתכנתו החדשה של טכסט + בעל פה. ובמצב זה (כשם שביתר הדברים שעשה משה מפי עצמו הסכים הקב"ה על ידו, ראה להלן בסוגיא זאת של: פרש מן האשה, הוסיף יום אחד מדעתו, שבר את הלוחות), ניסוחו את חומש דברים קיבל את אישורו של הקב"ה. אישור זה התבטא בכך שהקב"ה הכתיב לו את החומש כשם שהכתיב לו את ארבעת החומשים הראשונים. אולם בעוד החומשים האחרים הוכתבו על פי יוזמתו יתברך, חומש דברים הוכתב על פי יוזמתו של משה. ולא רק ביוזמה קא עסקינן, אלא אף בניסוח. אולם ההכתבה ההיא מפיו של הקב"ה, היא אשר הכניסה את חומש דברים אל תוך קדושת התורה, והיא אשר מבדילה בינו ובין שאר ספרי הנביאים. לולא ההכתבה האחרונה ההיא, היה הבדל כמותי בין "ספר תורת משה" ובין ספרי הנ"ך, המשקף את ההבדל בין דרגת משה לדרגת שאר הנביאים. הכתבת הקב"ה (אמנם על בסיס ועל יסוד ניסוחו של משה) היא אשר קבעה הבדל איכותי בין הנצח של חומש דברים ובין הלדורות של שאר הנביאים. [כך נראה לפרש את דברי הגאון ז"ל, וה' יאיר את עינינו. הרחבנו בזה את הדיבור, באשר ראינו גדולים וחכמים אשר כתבו דברים הנראים לנו כסותרים את עצם יסודות תורתנו. מביאורנו זה במהות חומש דברים אפשר להשליך להבנת דברי חז"ל (בבא בתרא יד, ב) ש"משה כתב ספרו ופרשת בלעם", אבל אין כאן המקום לעסוק בסוגיא זאת.]

ואולי כמקור לדברינו, יש לציין את לשונו של הרמב"ן (דברים ה, ה ד"ה אנכי עומד): ... והנראה בעיני על דרך האמת בזה גם בכל משנה תורה, כי משה ידבר כמפי הגבורה ... (עכ"ל). הדיבור מפי הגבורה הוא על משקל 'הקב"ה אומר ומשה כותב'. זהו דיבור של הכתבה, כלומר, דיבור של טכסט. ליכולת זאת של דיבור בדרגת טכסט הגיע משה בסוף ימיו. דיבור כזה קובע את הנצח של הטכסט לעומת הנצח של הבעל פה, ולדרגה זאת וליכולת זאת הגיע משה [עיי' רבינו חננאל שהבאנו לעיל]. כאשר הסכים הקב"ה על ידו, הכתיב למשה (דיבור ה') את הטכסט של חומש דברים כפי שניסח אותו אדון הנביאים. זאת עשה הקב"ה

בדרגה של "אלקים" ולא של "מעט מאלקים". לכן סביר להניח שהיו אי אלו שינויים שהוא ורק הוא יתברך ידע לכתבם. אולם אין זה סותר את העובדה שזהו ביסודו "ספר תורת משה", שחומש דברים שונה בזה משאר החומשים, שה'מפי עצמו' זכה להכתבה 'מפי הגבורה'⁵⁸. ואם הגענו עד הלום⁵⁹, נרשה לעצמנו לשאול, מה שלא ראינו אצל אף אחד מבין מפרשי התורה שישאל. עד כה עסקנו במה שאפשר לכנות שאלת הכיצד — כלומר כיצד אנו מיישבים את הסתירה שבין "הואיל משה באר" ובין "כאשר צוה ה' אותו"; בין 'מפי הגבורה' ובין 'מפי עצמו' ועוד. אולם עתה אנו שואלים את שאלת המדוע — מה ראה אדון הנביאים בסוף ימיו ליזום מגילה נוספת שלימה לטכסט של התורה, הלא היא חומש דברים. ידוע ידע כי עם הוספת חומש נוסף, ישתנו כל כללי הפרשנות, וייקבעו אולי כללים אחרים עד אשר יגיעו או ירדו לידי שלוש עשרה המידות שהתורה נדרשת בהן. שינוי גדול כזה בטכסט של התורה, (חמשה במקום ארבעה חומשים), בהכרח מביא לידי לימודים חדשים באמצעות המידות (בלי לקבוע כמה היו) של פרשנות התורה. יש גם להניח שבטכסט כה גדול יש לא מעט 'תלמוד לומר', הדוחים קל וחומר שהיינו לומדים — לולא הטכסט החדש. הוא הדין והיא המידה לגבי אפשרויות שנפתחו ללמוד גזירה שוה בין הטכסט החדש ובין קודמו⁶⁰. לכן אנו חוזרים ושואלים את משה רבינו, מה ראה על ככה להוסיף חומש שלם לטכסט של התורה? זאת אחרי הסיום של חומש במדבר (לו, יג): "אלה המצוות והמשפטים אשר צוה ה' ביד משה אל בני ישראל בערבות מואב על ירדן ירחו". וסיום זה אף הוא בא ומשלים אחרי שני הסיומים של חומש ויקרא כו, מו: "אלה החוקים והמשפטים והתורות אשר נתן ה' בינו ובין בני ישראל בהר סיני ביד משה". כז, לד: "אלה המצוות אשר צוה ה' אל בני ישראל בהר סיני"⁶¹. יצוין כי בין שלושת פסוקי הסיום האלה מצינו ארבעה (משפטים, חוקים, מצוות, תורות)

58. אולי כדי לסבר את האוזן נאמר שמלאכתו של משה היתה בהפרדה בין הטכסט ובין הבעל פה במישור ההלכתי והתוכחתי, בעוד מלאכתו של הקב"ה הוסיפה את המימדים הנוספים אשר על פיהם נלמד הטכסט של התורה — עד לשבעים הפנים [זהו המעבר מן ה'טיוטה' אל ה'חומש'].

59. ועשינו כבר כברת ארץ ארוכה.

60. בסוגית המקושש עצים שם "לא פורש מה יעשה לו" (במדבר טו, לד), מקשים התוספות מזה שכתוב כבר במגילה של חומש שמות (לא, יד) "מחלליה מות יומת", והרי כל מיתה האמורה בתורה סתם היא חנק. על זה משיב המהר"ל: לא אמרינן 'סתם מיתה בחנק' אלא מיתה הכתובה בתורה סתם אחרי שנחתמה התורה, ועדיין לא היתה התורה נכתבה (במלואה) עד סוף ארבעים שנה ... שמא עדיין יתפרש בתורה שהיא מיתה אחרת, ואינו חנק ... (עכ"ל). הוא הדין בכל הכללים 'הסטטיסטיים' ('סתם') אשר אינם תופסים עד אשר נשלם הטכסט של תורה שבכתב.

61. וכל ימי הייתי מצטער מתי יבואו שלושה פסוקים אלה לידי הבנתי ואפרשם, כשכאן הדגשנו את השינויים (טבלה פשוטה תבליט עוד יותר את הטעון הסבר בשלושה ניסוחים אלה של סיום). אלה הם כביכול שלושת "הנסיגות" של הקב"ה לסיים את מלאכת "המגילות" (כלומר, ההפרדה וקביעת התחומים בין הכתב ובין הבעל פה). על "אלה המצוות" שבסוף חומש ויקרא דרשו חז"ל "מכאן שאין הנביא רשאי לחדש דבר מעתה". אבל לא הרי משה כהרי שאר הנביאים, ולכן בחומש דברים בא 'לחדש' טכסט נוסף בדרגת תורה שבכתב. שאר הנביאים, כידוע, הם בדרגת 'עד דאתא הנביא ואסמכיה' (מה שהיה מקובל בתורה שבעל פה) בכתב של נבואה לדורות. ועיין במדור ג על ההבדל בין הנצח של תורה שבכתב והלדורות של נבואה שנכתבה. ה"אלה" של סוף במדבר, אחרי ה"אלה" של סוף ויקרא, מוכן על פי שיטת הרמב"ן הרואה בחומש במדבר ספר של 'השלמות', וספר של

מתוך חמשת (עדות) סוגי המצוות שבתורה. ישנה השוואה בין חמשת סוגים אלה של מצוות שבתורה, שהם חמשת סוגי ביטויי רצונו המחייב של הקב"ה, ובין חמשת החומשים של התורה. לפי זה מובן שלפני כתיבת חומש דברים, באים לסכם את ארבעת הראשונים, (משפטים, חוקים, מצוות, תורות) כי החמישי (דברים — עדות) טרם נכתב. ואם על פי דרכנו, החומש החמישי הוא כנגד "עדות", יובן בזה (דברים לא, יט) "למען תהיה לי השירה הזאת לעד", וכן (שם שם כח) "ואעידה בם את השמים ואת הארץ". עוד יצויין שהמלה "עדות" ביחס למצוות מופיעה בעיקר בספרי הנביאים והכתובים, וכמעט אינה בתורה, פרט, כאמור, לחומש דברים. ומה מתאים אפוא, שדוקא בחומש דברים, כאשר משה עובר מן השלב של תוכחה ומוסר (על פי חלוקת הגר"א — מובא גם אצל הכתב והקבלה ריש פרשת דברים) אל השלב של ביאור המצוות, שהתורה כותבת (דברים ד, מד"מה) "וזאת התורה אשר שם משה לפני בני ישראל. אלה העדות והחוקים והמשפטים" — הקדים "עדות" (בזה ה"אלה" הרביעי), כי זהו החידוש של חומש דברים. וכן מצינו (שם ו, כ) בשאלת הבן החכם, שהקדים אף הוא ואמר "מה העדות והחוקים והמשפטים", וכן "העידותי בכם היום את השמים ואת הארץ" (שם ד, כו) — והלא דבר הוא!

ונראה הטעם בזה, שספרי הנ"ך הם בבחינת תורה שבעל פה שהפכה להיות כתובה בטכסט⁶², לכן המונח "עדות" מתאים במיוחד לספרי הנ"ך, באשר אין עדות אלא בפה (מפיהם ולא מפי כתבים). זאת ועוד! על פי דרכנו למדנו שחומש דברים הוא מעין המעבר בין תורה שבכתב ממש [פרופר] החומשים הראשונים, לתורה שבעל פה שנכתבה על ידי נביא⁶³. ההבדל בין חומש דברים ובין שאר כתבי הנביאים, הוא כמו ההבדל בין דרגת משה רבינו לדרגת שאר הנביאים. על פי דרכנו למדנו שמשה הגיע לפיסגה שהיא — ניסוח תורה שבכתב אשר קיבל את אישורו של קב"ה. עם ההכתבה מפיו של הקב"ה לאזנו של משה, קיבל טכסט זה את דין הנצח של תורה. לעומת זאת, שאר הנביאים הגיעו רק לדרגה של כתיבת טכסט בדרגה של "לדורות", וכאמור אינו דומה הנצח של תורה שבכתב ללדורות של נבואה⁶⁴.

ואנו שבים אל השאלה, היא המטרידה והתובעת תשובה. אלא הפעם במקום שאלת המדוע אל הקב"ה, אנו מפנים את שאלת המדוע אל משה רבינו, בבחינת "ותחסרהו מעט מאלקים". האם אין די ב"מצוות", "תורות", "חוקים", "משפטים", שאתה בא להוסיף לנו "עדות"? מהו בעצם קנה המידה לקביעת כל הטכסט הזה של חומש דברים, שאמנם קיבל את אישורו של הקב"ה. ואנו מוסיפים ושואלים — מדוע המתין משה⁶⁵ שנים כה הרבה, והחליט "באר את התורה הזאת" רק סמוך למיתתו, ערב כניסת בני ישראל לארץ כנען⁶⁶. ונראה כי חדא מתרצתא בחברתה.

הלכה לשעה בעל אפשרות של יישום לדורות — עיין בזה בהרחבה במדור א פרק 7. ועיין ב"העמק דבר" לפסוקים הנ"ל, שם נתן הסבר בדרך המיוחדת שלו. ועדיין צריך עיון, וה' יאיר עינינו.

62. בבחינת 'עד דאתא ... ואסמכיה אקרא' — ועיין בזה במדור ג כולו בענין נבואה לדורות, כי אכמ"ל.

63. זאת לעומת "המגילות" הראשונות שהקב"ה הוא אשר קבע את מעמדם של בכתב + בעל פה.

64. ועיין בזה בהרחבה במדור ג.

65. אם הוא חשב שמגילה נוספת זאת היא חשובה ונחוצה.

66. אמנם בזה יש מקום לתרץ, שיכולת זאת לנסח תורה שבכתב הגיעה אליו רק בערוב ימיו, כאשר עלה במעלות נוספות, והיה מוכן "למיתת נשיקה", אותה דרגה המציינת את ההתדבקות וההתמזגות בין העולם הזה ובין העולם הבא — דרגה שאין למעלה הימנה.

כבר ראינו שקבע הקב"ה את "המגילות" השונות, בזמן מסירת המצוות — על פי ציווי ה' — אל בני ישראל, וזאת בהתאם לדרגת בני ישראל⁶⁷. וכך נאה וכך יאה, שהרי אורייתא וישראל — חד הוא, וכדרגת ישראל כך יש, כביכול, 'להתאים' את 'מתכונת דאורייתא', היא החלוקה בין הבכתב ובין הבעל פה. לא הרי הנהגת ישראל על ידי משה רבינו, כהרי הנהגתם על ידי אחרים. אילו משה היה מכניס את ישראל לארץ כנען, היתה זאת בדרגת כל פעולה שנעשתה על ידי משה, היא דרגת "התפארת" היא דרגת הנצח. כתוצאה מכך היו נכנסים בלי כל זיין⁶⁸, היה בית המקדש נבנה מיד בדרגה כזאת שאי אפשר היה להחריבו⁶⁹, עם כל המשתמע מפעולה זאת בדרגה זאת. אולם עם ההחלטה הסופית על אי כניסתו לארץ כנען, ועל מותו במדבר, נשתנה המצב מן הקצה (משה — פני חמה) אל הקצה (יהושע — פני לבנה) — צריך כלי זיין, בית המקדש עתיד להיחרב⁷⁰, ו"זכינו" לתקופת השופטים עם כל המתלווה אליה, לראשית מלכות ישראל, לפילוג המלוכה לחרבן בית ראשון ולבנין בית שני. כל זה 'מתועד' בדרגת ספרי הנביאים שנכתבו לדורות, כאשר תקופת בית שני ראתה את פריחת תורה שבעל פה.

משה רבינו עומד לפני מותו, ויודע כל מה שיכול להתרחש עקב זה שבני ישראל נכנסים לכבוש את ארץ כנען ולהתישב בה בדרגת "חושך"⁷¹. ידע אדון הנביאים את התהליך המתמשך מאז מתן תורה (כלליה דקדוקיה ופרטיה בעל פה) ועד "המגילה" האחרונה לעת עתה עם סיום חומש במדבר וה"אלה" השלישית — "אלה המצוות ... בערבות מואב" מי כמוהו יודע את הגבולות [בלעז: הפרמטרים] אשר בתוכם יכול ומסוגל עם ישראל לעבוד את ה'. מצד אחד ה'נוקשות' של תורה שבכתב, ומצד שני ה'גמישות' של 'תורה שבעל פה'. הוא, אדון הנביאים, ורק הוא, מסוגל להעלות על דעתו להציע לקב"ה את 'נוסחת הפלא' של "המגילה" האחרונה, היא חומש דברים. אם הטכסט יהיה מקיף מדי, עלולים הם להישבר. מאידך אם הבעל פה תהיה רחבה מדי, עלולים להם 'לשוט' מדי בעולם התורה בלי להגיע אל התכלית. לכן ראה משה להציע לפני הקב"ה⁷² את תפיסתו הוא בענין "המגילה" האחרונה⁷³.

67. ועיין בזה בהרחבה בפרק הקודם: ממגילה אל חתומה.
68. ספרי ריש דברים, הובא גם ברש"י. עיין בהרחבה מדור ה פרק 1 (ב).
69. עיין בזה בפירוש הספורנו — ובביאורינו שם — לדברים א, לו ד"ה גם בי התאנף ה' בגללכם ; שם ג, כו ד"ה ויתעבר ה' בי למעונכם ("מפני שהייתי מתאוה לקיים אתכם בה שלא תגלו ממנו לעולם").
70. ולא 'יכול להיחרב' — עיין רמב"ם הלכות בית הבחירה ד, א ... "ובעת שבנה שלמה את הבית וידע שסופו ליחרב...".
71. על פי הפתיחה של הנצי"ב לחומש במדבר, אותו קראו חז"ל בבראשית רבה פרק ג סעיף ה החומש שבו "ויבדל אלהים בין האור ובין החושך" — 'זה ספר במדבר שהוא מבדיל בין יוצאי מצרים ובין באי הארץ' (עיין שם נועם לשונו).
72. ועל יוזמות של משה בענין כתיבת התורה ודרכי לימודה עיין להלן בסוגית שלושה דברים שעשה משה מדעת עצמו והסכים הקב"ה על ידו.
73. על פי הנוסחא ש'אורייתא וקב"ה וישראל חד הוא', ועל פי מה שראינו בפרק הקודם שהחלוקה בין בכתב ובעל פה נעשה בזמן מסירת המצוות לבני ישראל ובהתאם לדרגתם, היה זה משה, ורק משה, שיכול היה להעזי להציע את הנוסחא המתאימה ל'זאת התורה אשר אינה מוחלפת', בתום ארבעים שנות 'מתן תורה', ערב כניסתן לארץ.

זכה אפוא, משה רבינו לקחת חלק נכבד מתורה שבעל פה (היקף של כמאה וחמשים מתוך תרי"ג מצוות), ולהפכו לתורה שבכתב + בעל פה. הסכמת הקב"ה לנוסחא שהציע משה, הפכה את נוסחתו לתורה שבכתב ממש [בלעז: פרופר], עם כל המשתמע ממנו. ואמנם "קללות שבמשנה תורה, משה מפי עצמו אמרן" — לכתחילה כאשר הציע את נוסחתו לפני בוראו. הנוסחא היתה שונה לכתחילה ובכוונה מן הנוסחא של הקב"ה בתורת כהנים. אמנם קיבלה דין 'תורה מן השמים' בזמן ההכתבה הסופית 'מפיו של הקב"ה לאזנו של משה'. אבל היות והקב"ה אישר את השינויים שהכניס משה לעומת הנוסחא שלו בפרשת בחוקותי, לכן דיני הקריאה שונים הם אלו מאלו, כפי שחז"ל קבעו במסכת מגילה לב, ב. כי זהו האישור בדרגת תורה מן השמים על ה'מפי עצמו' של משה רבינו⁷⁴. אילו לא היו הקללות של תורת כהנים, היה מקום לומר שקללות של משנה תורה דינן ככל משנה תורה שלומדים אותו כטכסט בדרגת תורה מן השמים⁷⁵. לא כתיבת הקללות במשנה תורה מפי משה לימדה את חז"ל שמותר להפסיק ביניהן בקריאה, אלא הבנתם שהנוסח של פרשת כי תבא בא 'להפקיע' כביכול במידה מסוימת מן הנוסח של פרשת בחוקותי. הניסוח (ולא התוכן) קיבל את האישור מן הדרג הגבוה ביותר, כאשר האישור ניתן מלה מלה לפי הניסוח המקורי של משה. השינוי הזה בניסוח הקללות, הוא אשר הדריך את חז"ל לא להקפיד על קריאתה כמקשה אחת. [הרי אין מדובר כאן על דין דאורייתא הנלמד מן הכתוב, אלא בהלכה מהלכות דרבנן בסדר קריאת התורה בבית הכנסת].

אם כנים דברינו עד כאן, ואם אמנם משה רבינו הוא מעין שותף בעצם כתיבת ספר דברים, אנו מוכנים עתה לחזור אחורה בהיסטוריה, ולהיווכח כי יוזמה מעין זאת מצדו, ראשיתה כבר בתקופת מתן תורה בסיני.

מסכת שבת דף פז, א:

דתניא: ג' דברים עשה משה מדעתו והסכים הקב"ה עמו, הוסיף יום אחד מדעתו, ופירש מן האשה ושבר את הלוחות. הוסיף יום אחד מדעתו, מאי דריש? (שמות יט, י "וקדשתם) היום ומחר" — היום כמחר, מה מחר לילו עמו⁷⁶, אף היום לילו עמו⁷⁷, ולילה דהאידנא נפקא ליה⁷⁸, שמע מינה תרי יומי לבר מהאידנא. ומנלן דהסכים הקב"ה על ידו? דלא שריא שכינה עד צפרא דשבתא⁷⁹. ומקשים התוספות ד"ה היום כמחר: אין זו דרשה גמורה, אלא משמע ד"היום" ממש⁸⁰. דאי לאו הכי — אין זה 'מדעתו'!

74. בהיקף של כמאה וחמשים מתוך תרי"ג מצוות התורה — לאו מילתא זוטרתי!

75. לכן אין קושיא מלימוד הלכות דאורייתא מדיבור ישיר בחומש דברים, כגון (דברים לב, ג) "כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלוקינו", משם למדו (ברכות כא, א וירושלמי ברכות פ"ז ה"א) בדין ברכת התורה מחד, וברכת הזימון (ברכות מה, א) מאידך.

76. "ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד".

77. רש"י: צריך להיות לילו עמו, והא לא אפשר.

78. שהרי ה' דבר עמו בבוקר, כאשר הלילה שעבר כבר אינו בחשבון של "היום ומחר".

79. על פי שיטתם או קבלתם שמתן תורה היה בשבת.

80. כלומר, היום כולו, דהיינו יממה. לשון אחרת: הלימוד הוא מעין פשוטו של מקרא בהבנת המלה "היום", ולא לימוד היקש של "היום" מן המלה הסמוכה "מחר".

קושיא אלימתא הקשו התוספות. ואנו מוסיפים להקשות עוד, שמעיקרא דדינא פירכא! הרי לימוד היקש בנוי על השוואה טכסטואלית בין שתי מלים בכתוב. הרי אין היקש בתורה שבעל פה!⁸¹ לכן גם בלי קושית התוספות, אנו שואלים ומקשים, כיצד יכול משה רבינו ללימוד היקש, כאשר הוא רק שומע מפי הקב"ה את תוכן המלים האלה שרק אחר כך הועתק לכתב ב"מגילה" הראשונה! כל כרחנו לומר שבדרגת משה רבינו היה באפשרותו "לשמוע" מלים מסוימות, ובו־זמנית 'לתרגם' אותן אל טכסט + בעל פה. אלה הם דברי רבינו חננאל (הובאו לעיל): "נעשו דברי האבות בקבלה בלא כתיבה בתורה כמו תורה הכתובה" (עכ"ל). אם יחיד סגולה (כמו האבות ומשה רבינו) יכולים 'לדבר' באוקטאבה של כתיבה, בודאי שאפשר לומר שאותם יחיד סגולה יכולים 'לשמוע' את דיבור ה' ברמה של כתיבה, ובמילא 'להקיש' ממלה למלה.

ומוסיפה הגמרא (שבת שם): 'ופירש מן האשה'⁸². מאי דריש? נשא קל וחומר בעצמו, אמר, ומה ישראל שלא דברה שכינה עמהם אלא שעה אחת, וקבע להם זמן⁸³, אמרה תורה "והיו נכונים וגו' אל תגשו"⁸⁴, אני שכל שעה ושעה שכינה מדברת עמי, ואינו קובע לי זמן⁸⁵ — על אחת כמה וכמה. ומגלן דהסכים הקב"ה על ידו? דכתיב (דברים ה, כו) "לך אמור להם שובו לכם לאהליכם"⁸⁶, וכתוב בתריה (שם שם פסוק כז) "ואתה פה עמוד עמדי". ומקשים שוב התוספות (ד"ה ומה ישראל וכו'): ואם תאמר, מאי קאמר שפירש מדעתו, דאורייתא הוא, דקל וחומר ניתן לידרש! ויש לומר דלא הוי קל וחומר גמור, דשאני התם משום עשרת הדברות⁸⁷.

נראה שהפירוש הפשוט בדברי הגמרא הוא, שהיוזמה ללימוד הקל וחומר, מבית מדרשו של משה יצאה. נכון הדבר שלקל וחומר יש תוקף דאורייתא, אבל, כידוע ייתכן והקל וחומר יידחה (פירכא) על ידי סברה מחד גיסא (כלומר שהקל אינו כה קל או החמור אינו כה חמור) או על ידי "תלמוד לומר" מאידך גיסא, דהיינו מקרא מלא השולל את הקל וחומר, אע"פ שבדיני קל וחומר הוא לגיטימי ומוצדק⁸⁸. לפי זה יהיה הפירוש הפשוט בגמרא שמשה הציע את לימוד הקל וחומר, אותו קל וחומר ומסקנתו שלא למד ממנו יתברך. והקב"ה "הסכים", כלומר אישר שלא רק שאין בעיה לימודית בקל וחומר, אלא שאין "תלמוד לומר" אשר ישמש כדחיית הקו"ח⁸⁹.

81. שהרי י"ג המידות מבארות את הטכסט של תורה שבכתב.

82. רש"י: לגמרי לאחר מתן תורה. מיד משפירש עם חבריו, שוב לא חזר לתשמיש.

83. רש"י: אימתי ידבר עמהם.

84. רש"י: ופירשו מנשותיהם.

85. רש"י: לדיבורו, שאוכל לפרוש קודם לכן.

86. רש"י: להתיר נשותיכם לתשמיש שאסרתי לכם.

87. ואמנם קצת קשה על התוספות, מזה שהקושיא והתירוצ' מבית מדרשם יצאו, בעוד אצל חז"ל עצמם לא מצינו כל התיחסות לשאלה כה עקרונית ויסודית.

88. ועיין בזה בהמשך במסקנות הנובעות משיטת רבינו תם.

89. יצויין כי בשלב זה של קבלת התורה, הטכסט היחיד שהיה למשה היה אולי "המגילה" הראשונה מבראשית ועד למתן תורה. לפי זה רוב הטכסט של התורה — ממנו אפשר היה למצוא אולי "תלמוד לומר" לקו"ח — אינו ידוע למשה. לכן הצעתו היתה 'מעצמו'. אולם היה צורך ב'הסכים

אולם בין בעלי התוספות, מצינו אצל רבינו תם תפיסה אחרת לגמרי בהבנת ה'מעצמו' של משה רבינו. וזה לשונו⁹⁰: רבי עקיבא אומר, שלושה דברים עשה משה מדעתו וכו' פירש מן האשה, כיון שצוה הקב"ה לפרוש מן האשה נתן דעתו שלא לשוב אליה עוד מדעתו. פירוש, שנתן בדעתו לדרוש קל וחומר והיקישא⁹¹ קודם שלא נאמרו לו בסיני. "והסכים הקב"ה על ידו" — לדרוש כמותו (עכ"ל). עולם גדול של לימוד חדש פותח לפנינו רבינו תם. לא שהסכים הקב"ה לתוכן הקו"ח שמשה הציע. הקב"ה טרם לימד את משה רבינו שקו"ח הוא אחת מן המידות שהתורה תידרש בהן⁹². הרי לפי מספר המגילות שהקב"ה יכתיב למשה, כך ייקבע סופית מספר המידות אשר באמצעותן יידרש הטכסט, כחלק מהותי [בלעז: אינטגרלי] מנצחיות התורה⁹³. אילו היה נגמר הטכסט של התורה ב"אלה" השניה, כלומר, סוף חומש ויקרא⁹⁴, יש להניח שמספר המידות היה שונה מ"י"ג, ואולי גם תוכן המידות היה שונה. וראו נא דבר פלא! דוקא הקל וחומר הוא מידה הכתובה בתורה שבכתב, ומקורה בחומש במדבר (יב, יד) בסוגית "ואביה ירוק ירק בפניה הלא תכלם שבעת ימים". זהו טכסט הרחוק שני חומשים שלמים מפרשת מתן תורה. זאת ועוד! "הסכים הקב"ה" כתוב לא בחומש שמות, אלא דוקא בפרשת ואתחנן — אחרי הטכסט (במדבר) אשר ממנו לומדים מדאורייתא כי קל וחומר תקף כמידה שהתורה נדרשת בה⁹⁵. זאת ועוד! הקב"ה לימד שאפשר ללמוד את התורה על ידי קו"ח, דוקא בזיקה לאותו סיפור אשר בו היה ערעור על מעמדו המיוחד והייחודי של אדון הנביאים⁹⁶. דוקא במסגרת סיפור המאורע ההוא מנסחת התורה את הניסוח, אשר באמצעותו מבדילים בין משה ובין שאר כל הנביאים מראשית האנושות עד אחרית הימים, והוא: "פה אל פה אדבר בו"⁹⁷. זהו כאילו אמר ה' אל אהרן ומרים אשר ערערו על מעמדו של משה — 'ראו נא מי זה משה! הרי הוא זכה לחדש מידה אשר באמצעותה

הקב"ה, כי הוא ורק הוא יתברך יודע על הטכסטים האמורים להיות מוכתבים למשה בהמשך נתינת ה"מגילות" הבאות.

90. ספר הישר סימן רסח (שבת פז, א, סימן ריב).
91. אשר על פיו הוסיף יום אחד מדעתו.
92. דייקנו 'תידרש' ולא 'נדרשת', שהרי בשלב זה של קבלת תורה אין זה בכלל ברור כמה ומהן המידות שבהן תידרש התורה, כלומר, יידרש הטכסט.
93. ושמעתי מפי חכם אחד שזה פירוש הלשון בסוגית תנורו של עכנאי, שהקב"ה אמר "נצחוני בני". לא לפי הפירוש המקובל שהם ניצחו (כלומר, התגברו על) את ה', אלא שבמה שנקבע שם על ידי חז"ל, בעקבות "לא בשמים היא", נתנו נצח לתורה!
94. כאמור, שם דרשו חז"ל שמכאן שאין הנביא רשאי לחדש דבר מעתה — עיין לעיל.
95. ואין להקשות מעשרה קל וחומר שבתורה, כי שם אין מדובר על לימוד הלכה דאורייתא על ידי קל וחומר.
96. "הלא גם בנו דבר ה'" — ולא 'הלא אלינו'.
97. זאת לעומת "גם בנו דבר", ולעומת "פנים בפנים דבר ה' עמכם בהר מתוך האש" (דברים ה, ד), שהיא הדרגה המיוחדת של קבלת דבר ה' בהקצין (לעומת כל שאר הנביאים אשר קיבלו נבואה במראה הנבואה בהעדר השליטה באבריהם). זוהי דרגת בני ישראל בסיני בשמעם את שני הדברות הראשונים מפי הגבורה (על פי הספורנו) — אולי בעקבות רבינו בחיי — לשמות יט, ט ד"ה הנני בא אליך בעב הענן, עיין שם בביאורנו בהרחבה). הרי לפנינו שלוש דרגות של נביאים (א) "בחלום אדבר בו" (ב) "פנים בפנים" (ג) "פה אל פה אדבר בו" או "פנים אל פנים" (דברים לד, י).

ניתן מעתה לדרוש את כל התורה כולה. אתם, הרי, לא יכלתם לדעת את סיבת פרישתו מאשתו, משום שאין בכוחכם לחדש מידות שתורתי תידרש בהן! לפי זה מוכן המשך הגמרא בשבת: ואית דאמרי "פה אל פה אדבר בו". כלומר, ההסכמה לחידוש משה היא בעצם הסיפור "ותדבר מרים ואהרן", כי שם הקב"ה בעצמו לימד הלכה על ידי קל וחומר.

לפי פירוש זה של רבינו תם נמצאנו מבינים אל נכון את הדבר השלישי שעשה משה 'מעצמו', והוא שבירת הלוחות (שבת פז, א): מאי דריש? אמר, ומה פסח שהוא אחד מתרי"ג מצוות⁹⁸, אמרה תורה⁹⁹ "וכל בן נכר לא יאכל בו", התורה כולה כאן וישראל מומרים, על אחת כמה וכמה! ומגלן דהסכים הקב"ה על ידו? שנאמר (שמות לד, א; וכן דברים י, ב) "אשר שכרת", ואמר ריש לקיש — יישר כוחך ששברת¹⁰⁰. (עכ"ל הגמרא). גם כאן משתמש משה רבינו בקל וחומר לפני שניתן, כך ששוב היה זה 'מדעתו', והיה צורך שיסכים הקב"ה על ידו, כמבואר לעיל.

ובלי שראה את ספר הישר, כיוון לדעתו הגאון רבי מאיר פוזנר בהקדמה שכתב לפירושו "בית מאיר" על שולחן ערוך אבן העזר: ובתוך כדי דיבור אמר אבי מורי, מה קשה לתוספות¹⁰¹, הא ראיתי בתורת כהנים: מדין קל וחומר כיצד? "ויאמר ה' אל משה ואביה ירוק ירק בפניה, הלא תכלם שבעת ימים", קל וחומר לשכינה י"ד יום. והביא המידת אהרן — פירוש רש"י 'מקל וחומר כיצד' — מנין שהתורה ניתנת ליידרש בקל וחומר (עכ"ל רש"י) ... הרי שטרם שנאמר זה¹⁰² לא ידענו שהתורה ניתנת להידרש בקל וחומר. נמצא כשפירש מן האשה ושבר את הלוחות שהיה שנה מקודם¹⁰³, היה משה רבינו דן הקל וחומר מדעת עצמו, והיינו (בלשון חז"ל) "מדעתו" (עכ"ל בעל בית מאיר).

98. יצויין כי על יסוד ביטוי זה ("אחד מתרי"ג מצוות") וביטויים דומים, הגיע הרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות של הרמב"ם למסקנה כי המספר תרי"ג הוא מוסכם [בלעז: קונצנזוס] אצל חז"ל, לכן נכנס לעבי הקורה במחלוקת שבין הרמב"ם ובין הבה"ג.

99. שמות יב, מג — פסוק "במגילה" הראשונה שאולי היתה כבר בידיו של משה רבינו. עיין רש"י לשמות כד, ד ד"ה ויכתב משה: מבראשית עד מתן תורה, וכתב מצוות שנצטוו במרה (עכ"ל).

100. אין כאן המקום לעסוק בשיטת פרשנדתא רש"י, אשר 'דחה' את הפירוש הזה של ריש לקיש, ולא הביאו במקומו הטבעי (או בשמות לד או בדברים יו"ד). רש"י כאילו 'שלף' אותו ו'השתילו' במקום הרחוק מ'פשוטו של מקרא או אגדה המיישבת דברי הכתוב דבר דבור על אופניו', בפירוש הכתוב (דברים לד, יב ד"ה לעיני כל ישראל). זהו הרש"י האחרון בחמשה חומשי תורה, זהו ה'אפיקומן' (שירת ברבור במושגי הספרות), הטעם שביקש להשאיר בפינו. דילג רש"י על הצורך לפרש את ה"יישר כוחך" בפרשת כי תשא, ובחזרה בפרשת ראה, ובצורה די מלאכותית ("לעיני כל ישראל — ואשברם לעיניכס") קבע לו מקום בסוף פירושו לתורה. כשם שיש לדון על הבחירה המיוחדת של רש"י בדיבור המתחיל שבראש כל חומש, כך צריך להבין אל נכון את בחירתו לפירוש סוף כל התורה כולה, כאשר דוקא כאן נטה מדרכו בענין פשוטו של מקרא! [בעומק הבנת שיטת רבינו תם בסוגית קל וחומר, יש לציין שהגמרא במגילה כא, א לומדת מן הכתוב "ואתה פה עמוד עמדי" שהשוה הכתוב הקב"ה למשה. ואילו לרבינו תם השווה אותו כתוב את משה לקב"ה! ואמנם "אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומרו כביכול"].

101. שהקשו לעיל בענין קל וחומר ובענין ההיקש.

102. הלימוד של "ואביה ירוק ירק בפניה".

103. כלומר, שנה לפני פרשת "ותדבר מרים ואהרן", וכפי שציינו, שני חומשים לפני כן בטכסט של התורה, כאשר היה בידי משה לכל היותר ה"מגילה" הראשונה.

ובעקבות רבינו תם ורבי מאיר פוזנר מפרש ה"משך חכמה" (ויקרא י, טז ד"ה והנה שורף) את התגובה של משה רבינו להסברו של אהרן אחיו בשאלת (פסוק יז) "מדוע לא אכלתם את החטאת במקום הקודש"? (פסוק יח) "אכול תאכלו אותה כאשר צויתי". ותשובת אהרן לא בוששה לבוא (פסוק יט) "הן היום הקריבו את חטאתם ואת עולתם לפני ה' ותקראנה אותי כאלה, הייטב בעיני ה'!"! והודיית משה "וישמע משה וייטב בעיניו"¹⁰⁴. וזה לשון ה"משך חכמה": ומנא יליף?¹⁰⁵ מקל וחומר דמעשר¹⁰⁶. וזה שאמר (פסוק כ) "וישמע משה וייטב בעיניו", על דרך (משלי כג, טו) "בני אם חכם לבך ישמח לבי גם אני". דמידת קל וחומר היה משה הראשון שדן קל וחומר מעצמו, 'מה ישראל ... אני שכל שעה ושעה שכינה מדברת עמי ואינו קובע לי זמן, על אחת כמה וכמה' (עכ"ל המשך חכמה). כלומר, תשובת אהרן, והצדקת מעשיו, הבנויות על לימוד קל וחומר, מצאו חן ("וייטב") בעיני משה, דוקא משום שהוא זה אשר חידש את האפשרות לדרוש תורה על ידי קל וחומר. ויש כאן מקום להעיר: דוקא בנקודה זאת של קל וחומר, אותה נקודה שהקב"ה אישר ("ואביה ירוק ירק בפניה") ובזה הצדיק למפרע את פעולתו החריגה של משה, היא אשר שימשה עתה בסיס לפעולה חריגה מצד אהרן נגד דעתו של משה. ובזה הגענו להבנה יותר עמוקה ב"הודה ולא בוש לומר לא שמעתי"¹⁰⁴. כי לא רק שמשה 'שמע' שאפשר ללמוד קל וחומר, אלא הוא זה אשר חידש שכך לומדים תורה. והנה במקום שכולו חידושו הוא של משה, לימד אחיו נגד דעתו, ובכל זאת "הודה ולא בוש לומר לא שמעתי".

היוצא מדברינו: משה רבינו, על ידי חידוש אחת המידות שהתורה נדרשת בהן, הופך להיות שותף עם הקב"ה בעצם נתינת התורה¹⁰⁷. לכן כותב הנביא האחרון (מלאכי ג, כב) "זכרו תורת משה עבדי" — אתמהא! והלא תורת ה' היא! אלא שיתופו של משה מצדיק את קריאת כל התורה בשם "תורת משה"¹⁰⁸! במקביל, פעלו של משה בעצם כתיבת חומש דברים, מצדיק את הביטוי "ספר תורת משה" אצל הנביאים, המתיחסים לחומש דברים. לא לחנם קבע הרמב"ם את היסוד "לא קם בישראל כמשה עוד נביא ומביט אל תמונתו", טרם קבע "תורת אמת נתן לעמו", כי הא בהא תליא.

אם כנים דברינו שחומש דברים הוא ה"מגילה" האחרונה בתהליך ממגילה לחתומה, אנו שבים לעיין מחדש, לבחון את ה"הרכב" של מגילה זאת עצמה. נראה סביר ואף ברור לומר שהפתיחה לספר¹⁰⁹ אינו שייך לתהליך של הפיכת תורה שבעל פה אל המתכונת של בכתב +

104. רש"י: הודה ולא בוש לומר לא שמעתי (בין אם נפרש "בוש" מלשון בוששה, בין אם נפרש מלשון "בושש").

105. אהרן שאסור היה לו לאכול מן החטאת באנינות.

106. "לא אכלתי באוני ממנו".

107. כי ברגע שאפשר ללמוד קל וחומר, יתכן והקל וחומר יהיה תקף על פי חוקי קל וחומר, אבל אין זה רצונו של הקב"ה. לכן יצטרך לשלול את הקל וחומר על ידי "תלמוד לומר". התלמוד לומר הוא טכסט חדש, אשר מטרתו למנוע מאתנו להשתמש במידה שהתורה נדרשת בה, אבל אינה מקובלת על ידי נותן התורה. לשון אחרת: לימוד על ידי קל וחומר שינה בצורה משמעותית את עצם הטכסט של תורה שבכתב, עם כל המשתמע מזה לגבי שבעים הפנים של תורה.

108. הפירוש המקובל בביטוי "תורת משה" הוא על פי הרמב"ם בהלכות יסודי התורה, ספורנו הקדמה לדברים ועוד, שדרגתו המיוחדת של משה בקבלת התורה, היא אשר הבטיחה שתהיה נצחית.

109. פרק א פסוקים א"ה. כלומר מ"אלה הדברים" עד "הואיל משה באר את התורה הזאת לאמר".

בעל פה. פסוקים אלה יצאו לכתחילה מבית מדרשו של הקב"ה, מפיו יתברך לאזנו של משה, כשאר הכתבת התורה שהקב"ה אומר ומשה כותב. אחרי שהקב"ה אישר את נוסח הצעתו של משה (החל בפסוק ו' ה' אלקינו דבר אלינו בחורב לאמר"), הקדים הוא ית' את דברי הפתיחה שלו. הוא הדין והיא המידה בסוף הספר. 'הנאום' של משה, החל בפתיחה ההיסטורית, עבור דרך כל החלק ההלכתי, וכלה בתוכחות ש'משה מפי עצמן אמרן'¹¹⁰ — כל זה שייך ל"ספר תורת משה". אבל סיומו של הספר — ולא רק שמונת הפסוקים או שנים עשר הפסוקים האחרונים של הספר — אף הוא יצא ישר מבית מדרשו יתברך, ולא משה הוא אשר ניסחם. בהשקפה ראשונה נראה ש"ספר תורת משה" מסתיים בפרשת וילך, פרק לא, יג ("כל הימים אשר אתם חיים על האדמה אשר אתם עוברים את הירדן שמה לרשתה"). החל בפסוק יד אנו שומעים על פרשת מות משה עוברת לעשייתה¹¹¹. היה זה הרמב"ן אשר עמד על הנושא באופן כללי ועל מקומה של פרשת שירת "האזינו" (ואולי גם "וזאת הברכה") במסגרת חתימת המגילה האחרונה של התורה. מתוך דבריו יראה שגם בתוך חומש זה היתה הוה אמינה לסיים את החומש במקום מסוים¹¹², כאשר הקב"ה דחה את ההוה אמינא והוסיף עוד פרשה על התורה.

וזה לשון הרמב"ן, דברים לא, כד ד"ה (טעם) ויהי ככלות משה לכתוב:

כי בתחילה כתב את התורה ("ויכתוב משה את התורה הזאת"), "ויתנה אל הכהנים" (פסוק ט), כאשר נאמר למעלה (שם)¹¹³, ולא אמר להם אנה יניחו אותה¹¹⁴. ואחרי כן נצטווה

110. החלוקה על פי שיטת הגר"א ששלושת חלקי הספר מקבילים לחומשים שמות — ויקרא — במדבר (דבריו הובאו, בין היתר, בפירושו של בעל "הכתב והקבלה" ריש פרשת דברים).
111. "הן קרבו ימין למות", לעומת במדבר כז, טו-כג ("יפקוד ה' ... איש על העדה ... קח לך את יהושע ... ונתת מהודך עליו ... ויסמוך את ידיו עליו").
112. כשם שבמסגרת כל החומשים היתה הוה אמינא לסיים את התורה בסוף חומש ויקרא ("אלה המצוות" — 'מכאן שאין הנביא רשאי לחדש דבר מעתה').
113. הסיום הראשון של 'ספר תורת משה' היה בפסוק ט', כפי שרמב"ן יבאר, ואז צוה הקב"ה על כתיבת "האזינו" כתוספת למה שנכתב בפסוק ט'. כלומר, פרק לא, כד ("ויהי ככלות משה לכתוב את דברי התורה הזאת על ספר עד תומם") הוא סיום כתיבת חומשי תורה מפיו של הקב"ה לאזנו של משה. זאת אחרי סיום חומש במדבר (לו, יג "אלה המצוות והמשפטים אשר צוה ה' ביד משה אל בני ישראל בערבות מואב על ירדן יריחו"), שאף סיום זה בא אחרי הסיום של חומש ויקרא (כז, לד — "אלה המצוות אשר צוה ה' את משה אל בני ישראל בהר סיני").
114. בשלב זה, כלומר טרם נכתבה שירת "האזינו", לא נקבע שמקום הנחתו של ספר תורה הוא "מצד ארון ברית ה' אלקיכם, והיה שם כך לעד" (פסוק כו) [הרי שוב הקשר בין חומש דברים ובין עדות — קשר שעמדנו עליו לעיל — כאשר "עדות" הוא בעל פה ('מפיהם ולא מפי כתבם'), כלומר, הבעל פה של משה שבסוף הגיע לידי כתיבה. אולם, כפי שכארנו, הכתיבה לא ביטלה את המהות השרשית של המקור, דהיינו בעל פה של משה רבינו]. כידוע, בסוגית מקום הארון נחלקו בו חכמי ישראל בבבא בתרא: יש מהם אומרים, דף היה בולט מן הארון מבחוץ ושם היה מונח, ויש אומרים, מצד הלוחות היה מונח בתוך הארון' (לשון רש"י). [נקודת המחלוקת הזאת בין חז"ל טעונה הסבר. אנו סבורים כי מקור המחלוקת אינו בכתוב, כי אם במחשבה אודות קדושת הספר תורה והלוחות. ועיין רמב"ם ספר המצוות, מצות עשה ת"י הרואה במצות כתיבת ספר תורה הרחבה של מצות כתיבת "האזינו" (כתבו לכם את השירה הזאת)], כאשר איז כותבים מגילה אחת לבדה.1

בשירה הזאת¹¹⁵, ויכתוב אותה וילמדה את בני ישראל בו ביום¹¹⁶. והנה הוסיף אותה על התורה¹¹⁷. "ויהי ככלות משה לכתוב" הכל¹¹⁸, בספר התורה, אז צוה את הכהנים "לקות את ספר התורה הזה ושמתם אותו מצד ארון ברית ה' אלקיכם" (פסוק כו), שיהיה מונח בארון מן הצד¹¹⁹. כי מעתה לא יגעו בו כלל¹²⁰ להוסיף או לגרוע¹²¹. וזה טעם (פסוק כד) "ויהי ככלות משה לכתוב ... עד תומם"¹²².

על כן¹²³ אמר רבי אברהם (אבן עזרא) כי "וזאת הברכה" מוקדמת¹²⁴, ומקומה למעלה

115. כלומר, ה' צוה את משה לכתוב את שירת "האזינו", שעד כה היתה בעל פה ולא בכתב.
116. הוא אשר למדנו לעיל (בסוגית "בוכה למשפחותיו" בפרק הקודם) בדברי הרמב"ן, שנקודת ההפיכה של בעל פה אל בכתב + בעל פה היא בזמן שמשה מלמד אותה לבני ישראל. לכן לשון הרמב"ן מדויקת להפליא — "ויכתוב", מדוע? כי "וילמדה את בני ישראל בו ביום". דברי הרמב"ן לקוחים ממקרא מלא (פסוק כב) "ויכתוב משה את השירה ביום ההוא, וילמדה את בני ישראל". הרי הקשר בין לימוד את בני ישראל ובין כתיבת הדברים.
117. אשר אמורה היתה להסתיים לעיל בפסוק ("ויכתוב ... ויתנה"). כלומר, שירת "האזינו" ניתוספה 'ברגע האחרון' על קדושת הטכסט של ספר תורה.
118. תוספת רמב"ן לכתוב שמצטט, כאשר הכוונה היא ברורה, לציין את השלמת כתיבת ספר התורה.
119. כדעת רבי מאיר בבבא בתרא יד, א, שספר תורה היה מונח בתוך הארון (ולא על מדף בחוץ). הרי שהרמב"ן מבקש לשוות לספר תורה המושלם דין קדושה מקבילה לזו של הלוחות עצמם (עיין הערה 114).
120. אולי רמז לכך שאילו היה מונחו על מדף בחוץ, אפשר היה לגעת בו!
121. ולא לחנם לא מצינו איסור בל תוסיף בחומשים הראשונים, וכתוב פעמיים בחומש דברים — והלא דבר הוא! ואולי משום שהוספת חומש שלם, אשר לא היה אמור להיות טכסט, ונעשה כך עקב "הואיל משה באר", נותנת מקום לחשוב שעוד אפשר להוסיף או לשנות. לכן איסור בל תוסיף מחד, והכנסת ספר תורה בתוך הארון ליד הלוחות מאידך.
122. לעומת (פסוק ט) "ויכתוב משה את התורה הזאת" — בלי "ככלות" ובלי "עד תומה". זאת ועוד! רק בפסוק כד ובפסוק כו מדובר על "ספר", כלומר, חיבור שלם ומושלם, לעומת "התורה הזאת" בפסוק ט, כאשר הכוונה היא לכתוב, שטרם הגיע לשלב "ספר". בזה תובן גם הלשון החריגה בפסוק כד "לכתוב את דברי התורה הזאת על ספר", כלומר, משה מעביר דברי תורה (שאמנם היו כתובים) אל מתכנתם החדשה של "ספר", עם כל ה'דינים' של "ספר" הנלמד כחיבור מושלם, ולא כאוסף של טכסטים.
123. (המשך לשון הרמב"ן) מאחר ופרקנו עוסק בשילוב שירת "האזינו" אל תוך 'ספר דברים' כמבואר לעיל, ואין בפרקנו רמז או רמיזא דרמיזא אודות פרשת וזאת הברכה.
124. מחלוקת רמב"ן — ראב"ע בסוגית אין מוקדם ומאוחר ידועה. ניסח אותה הרמב"ן בעצמו ריש פרשת קרח (בשאלה אם מחלוקת קרח — שאין לה תאריך בתורה — היתה אחרי פרשת המרגלים, או זמן רב לפניו) וזה לשונו: ואמר רבי אברהם כי זה הדבר (מחלוקת קרח) היה במדבר סיני כאשר נחלפו הבכורים ונכדלו הלויים (סוף פרשת במדבר). כי חשבו ישראל שאדונינו משה עשה זה מדעתו לתת גדולה לאחיו — גם לבני קהת שהם קרובים אליו, ולכל בני לוי שהם ממשפחתו. והלויים קשרו עליו בעבור היותם "נתונים" לאהרן ולבניו. וקשר דתן ואבירם בעבור שהסיר הבכורה מראובן אביהם, גם קרח בכור היה. וזה מדעתו של רבי אברהם, שהוא אומר במקומות רבים 'אין מוקדם ומאוחר בתורה', כרצונו. וכבר כתבתי (במדבר ט, א) כי על דעתי, כל התורה כסדר זולתי במקום אשר יפרש הכתוב ההקדמה והאיחור — וגם שם לצורך ענין ולטעם נכון. (עכ"ל). הרי שלדעת ראב"ע, מאמר חז"ל ד'אין מוקדם ומאוחר בתורה' הוא הכלל, ואילו לדעת הרמב"ן הוא היוצא מן הכלל. על פי שיטת כל אחד מהם, המוציא מן הכלל, עליו יהיה להביא את הראיה. עמדת רש"י ביישום הכלל של 'אין מוקדם' היא ממוצעת בין רמב"ן ובין ראב"ע, ואפילו על עמדתו של רש"י

כאשר נאמר (לא, א) "וילך משה וידבר את כל הדברים האלה אל בני ישראל"¹²⁵. ויתכן¹²⁶, כי אחרי שכתב השירה¹²⁷, "וילמדה את בני ישראל"¹²⁸ (לא, כב), איש איש לשבטיהם שהביאם לפניו אל בית המדרש¹²⁹, כתבה בספר תורה¹³⁰. וצוה את הכהנים (פסוק כו) "לקוח את ספר התורה", לומר שגם השירה תהיה מונחת בארון עם התורה — שהיא מכלל התורה¹³¹, כי היא שם לעד. ואמר להם (פסוק כח) שיקהילו אליו עוד כל זקני השבטים והשוטרים, והעם יאספו עמהם¹³², כי כן נאמר בסוף (השירה לב, מד) "ויבא משה וידבר את כל דברי השירה הזאת באזני העם". והנה עשו הכהנים כן, ויקהילו אליו כל העם והעיד בהם את השמים ואת הארץ בהקהל¹³³, באזני הכהנים וכל העם. ואז אמר לו השם יתברך (לב, מט) "עלה אל הר העברים

טוען הרמב"ן (ויקרא ח, ב) 'למה נהפוך דברי אלקים חיים'?! [ניצויין כיוצא מן הכלל לגבי 'העמדות' השונות של הראשונים בסוגיא זאת, ספר שמות כד, א ("ואל משה אמר"), שם פירשו גם הרמב"ן וגם ראב"ע (כך!) על פי מוקדם ומאוחר, נגד עמדת רש"י שקטע זה שייך אל לפני פרשת עשרת הדברות. הסיבה לכך אינה קשורה במישורין בסוגית מוקדם ומאוחר בתורה, אלא לשיטת רש"י המסוימת בדבר עבר פשוט ("אמר") לעומת וי"ו ההיפוך, המתפקד כעבר מוקדם (והאדם ידע את חוה אשתו", "וה' פקד את שרה"). עיין בזה מדור ד פרק 1 (ג)]. לשונו של הרמב"ן (י'על כן אמר רבי אברהם) מעיד שכאן הוא מבין את עמדת ראב"ע, אע"פ שבסוף דבריו יתווה את דרכו הוא ש'הכל כסדר האמור בתורה'. הקושי ששניהם מתמודדים עמו הוא שאין כל זכר לצייוי ה' למשה לכתוב "וזאת הברכה", כשם שמצינו אצל שירת "האזינו". לכן ראב"ע מבין שפרשת "וזאת הברכה" כלולה כבר בפרק לא, ט "ויכתוב משה את התורה הזאת".

125. וזה לשון ראב"ע ריש פרשת וילך: הלך אל כל שבט ושבט להודיע שהוא מת, שלא יפחדו, וחזק לבם בדברי יהושע (פסוק ז), על כן כתוב אחריו "ואתה תנחילנה אותם" (שם). ולפי דעתי כי אז ברך השבטים, ואם ברכותיהם מאוחרות במכתב (כלומר, פרשת "וזאת הברכה" כתובה מאוחר שלא במקומה — י.ק.) עכ"ל ראב"ע. כאמור, הרמב"ן אינו דוחה את פירוש ראב"ע מכל וכל על פי המחלוקת השרשית שביניהם בסוגית 'אין מוקדם ומאוחר'. אולם בהמשך ('ויתכן') הוא מציע פירוש אחר, לפיו עוד אפשר לומר ש"וזאת הברכה" כתובה במקומה, כלומר, אחרי פרשת "האזינו" שצוהו הקב"ה לכתוב — אע"פ שלא מצינו בשום מקום ציווי מאת ה' לכתוב את "וזאת הברכה".

126. הצעה אלטרנטיבית לפרש את סוף חומש דברים, על משקל מוקדם ומאוחר מחד, תוך כדי שמירה על עיקרון 'מפיו של הקב"ה לאזנו של משה' מאידך.

127. "ויכתוב משה את השירה הזאת" (פסוק כב)

128. וכבר בארנו שהלימוד את בני ישראל הוא נקודת הזמן של כתיבה.

129. שלא כפירוש החזקוני ("וילך משה"): ולמה הוצרך לטרוח וללכת אחריהם, היה לו לכנסם בחצוצרות שעשה משה. אלא אמר רבי יהושע משום רבי לוי דסכנין, חצוצרות שעשה משה במדבר, כיון שנטה למות, גזון הקב"ה שלא יהא משה תוקע בהן והם באים אצלו, לקיים מה שנאמר (קהלת ח, ה) "ואין שלטון ביום המות".

130. כלומר 'שיבץ' את "האזינו" בתוך קדושת ספר תורה, ומעתה הוא חלק מהותי מחומש דברים. נראה לפי הרמב"ן שהיו כאן שני שלבים: (א) עצם הכתיבה מפיו של הקב"ה (כאשר אז היה לשירת "האזינו" דין של 'מגילה'. (ב) הכנסת אותה 'מגילה' לתוך החומש כספר, כאשר אז הוא נלמד ונדרש כחלק מהותי מחמשה חומשי תורה, עם כל המשתמע מזה (המידות שהתורה נדרשת בהן ועוד).

131. כפי שבארנו בהערה הקודמת. השירה עברה אפוא, את השלבים הבאים (א) תורה שבעל פה מפיו של משה (ב) קדושת טכסט מפיו של הקב"ה (ג) חלק מהותי מכלל חמשת חומשי תורה.

132. אינו מוזכר בפסוק, והוסיף הרמב"ן מדעתו הרחבה, אולי עקב "ושטריכם" נוסף על "זקני שבטיכם".

133. כלומר, אחרי שלימד לכל שבט בנפרד, חזר ולימד לכל העם במעמד הקהל. השוה רש"י ויקרא יט, ב ד"ה דבר אל כל עדת בני ישראל: מלמד שנאמרה פרשה זו בהקהל. מפני שרוב גופי תורה תלויין בה.

הזה", ונתחייב לעשות כן מיד¹³⁴ ועמד וברך אותם "וזאת הברכה"¹³⁵, ויכתוב¹³⁶ אותה בסוף הספר שנתן לכהנים¹³⁷. ואז עשו הכהנים מה שצוה אותם¹³⁸, ונתנו הספר השלם¹³⁹ "מצד ארון הברית". והנה הכל כסדר האמור בתורה¹⁴⁰. (עד כאן לשון הרמב"ן).

ראינו, אפוא, כיצד משה רבינו היה מעורב אישית בעצם מתן תורה לישראל, לא רק בצורה סבילה¹⁴¹, כי אם באופן פעיל ביותר מתוך יזמתו הוא¹⁴². אף ראינו כיצד בסוף ימיו (כפשוטו, כלומר ביומו האחרון או אפילו שעותיו האחרונות), כאשר הוא כולו דבק בה' תוך התפשטות מוחלטת מכל זיקה אל החומר, שחברו אצלו תורה שבכתב ותורה שבעל פה¹⁴³. גיטו (פרידתו מן העולם הגשמי) וידו (של הקב"ה המושטת להכניסו תחת כנפי השכינה) באו כאחד, בכתיבת "וזאת הברכה" והכתבתה בורזמנית, בדקות האחרונות שלו עלי אדמות. והנה מצינו עוד מקום אחד בו חז"ל ציינו לפנינו את 'חידושי התורה' של משה רבינו כלפי קוב"ה¹⁴⁴.

134. הזרזים מקדימים ומזדרזים לקיים את דבר ה'.
135. חידוש גדול כתב כאן הרמב"ן! בעוד השי"ת צוהו לכתוב את שירת "האזינו", ואף לכלול אותה במסגרת ספר התורה, לא כך בפרשת "וזאת הברכה". כאן נתעלה משה בדקות האחרונות של ימיו, כאשר הוא כולו רוחני ואין בו כל ממשות של בשר ודם, ונעשה גופו כולו ספירי (לשון המשך חכמה). ברגעים אלה של מעבר מעולם הגשמי, אשר בו היה הוא בלאו הכי כולו רוחני, אל העולם הרוחני הטהור, ברגעים אלה היה בו "פי שניים ברוחך" ("ע"פ מלכים-ב, ב, ט), דהיינו עליה בתר עליה עד לדביקות מופלגת עם הכורא ("נשיקה") [אפשר אמנם לפרש שגם בפרשת "ברכה" היתה הכתבה מאתו יתברך אל משה, אותה לא הזכיר הרמב"ן, בסמכו על דבריו בהקדמה לחומש בראשית. אבל ראשון נראה לי עיקר, וה' יאיר את עינינו בסוגיא עדינה זאת].
136. משה (!) ולא ציין הרמב"ן 'מפיו של הקב"ה', כי פיו ופיהו שוים.
137. שכבר היה ספר שלם עד סוף שירת "האזינו", כאשר פרשת "האזינו" ניתוספה לטכסט שהיה לפני כן (פסוק ט) "ויכתב משה את התורה הזאת ויתנה אל הכהנים וכו'", כלומר, "תורה" (= "מגילה") אבל עוד לא "ספר תורה".
138. פסוק כו "לקח את ספר התורה הזה".
139. דהיינו חומש דברים פלוס שירת "האזינו" פלוס "וזאת הברכה".
140. ואין צורך לשיטת ראב"ע שפרשת "וזאת הברכה" מוקדמת עד ריש פרשת וילך. אמנם נמנע הרמב"ן מן הצורך "להפוך דברי אלקים חיים" כשיטת אבן עזרא. אבל ("ויתכן" אצל הרמב"ן) אין להתעלם מן הצורך (אולי חמור יותר) לייחס לפרשת "וזאת הברכה" מעמד מיוחד במינו הנוגע לצפוני הנפש של הגדרת תורה מן השמים, שהרמב"ן בעצמו הגדירו 'מפיו של הקב"ה לאזנו של משה', וכאמור, כל זה מ"בראשית" עד "לעיני כל ישראל". נראה לפרש, על משקל 'גיטו וידו באין כאחד', כלומר, פעולה בורזמנית, שלפרשת וזאת הברכה היה מעמד מיוחד. ה"הואיל" מצד משה 'מפיו של הקב"ה' מצד הקב"ה באו כאחד באותם הרגעים האחרונים של חתימת "ספר תורת משה", ויחד עמה "ספר תורה". [כך נראה לנו לפרש את דברי הרמב"ן, וה' יאיר את עינינו, שלא ניכשל ח"ו בהבנת דברי תורתו].
141. הקב"ה אומר, ומשה כותב, או 'הקב"ה מדבר מתוך גרונו' ("פה אל פה אדבר בו").
142. החל בהכנסת לימוד קל וחומר כאחת מן המידות אשר התורה תיירש בהן, וכלה בניסוח ספר שלם, אותו ניסוח הקובע את 'הפרדת הכוחות' בין כוחה של תורה שבכתב ובין כוחה של תורה שבעל פה דאורייתא.
143. כאילו עובר מבעל פה אל בכתב, כשם ובמקביל למעברו מעולם הזה אל עולם הבא.
144. כבר הערנו לעיל שישנם דברים שחז"ל אמרו, שהם ורק הם מסוגלים לאמרם! אנו מדגישים 'חידושי תורה', כלומר לימוד של משה את הכתוב, שהקב"ה קיבל ואישר, כאילו הוא יתברך לא למד את

שמות רבה פרשה מג סעיף ה ד"ה ויחל משה¹⁴⁵: מהו כן? א"ר ברכיה בשם ר' חלבו בשם ר' יצחק, שהתיר נדרו של יוצרו. כיצד? אלא בשעה שעשו ישראל את העגל, עמד משה מפייס האלקים שימחול להם. אמר האלקים; משה! כבר נשבעתי "זובח לאלהים יחרם" (שמות כב, יט), ודבר שבועה שיצאה מפי איני מחזירה. אמר משה: רבון העולמים! ולא נתת לי הפרה של נדרים, ואמרת (במדבר ל, ג) "איש כי ידור נדר לה' או השבע¹⁴⁶ שבועה לאסור אסר על נפשו לא יחל דברו" — הוא אינו מוחל, אבל חכם מוחל את נדרו בעת שישאל עליו¹⁴⁷, שכל זקן שמורה הוראה, אם ירצה שיקבלו אחרים הוראתו, צריך הוא לקיימה תחילה. ואתה ציויתני¹⁴⁸ על הפרת נדרים, דין הוא שתתיר את נדרך כאשר ציויתנו להתיר לאחרים. מיד נתעטף בטליתו וישב לו כזקן, והקב"ה עומד כשואל נדרו, וכן הוא אומר (דברים ט, ט) "ואשב בהר" ... א"ר הונא בר אחא, שישב להתיר נדרו של יוצרו ... אותה שעה אמר משה "מותר לך, מותר לך — אין כאן נדר ואין כאן שבועה", הוי "ויחל משה" — שהפר נדרו ליוצרו, כמה דאת אמרת (במדבר ל, ג) "לא יחל דברו". א"ר שמעון בן לוי, לפיכך נקרא שמו "איש האלקים", לומר שהתיר נדר לאלקים (עכ"ל המדרש).

לפי זה אנו מבינים עתה את דברי רש"י בסוף פרשת פנחס, מיד לפני פרשת הנדרים (במדבר ל, א ד"ה ויאמר משה אל בני ישראל): להפסיק הענין, דברי רבי ישמעאל, לפי שעד

הכתוב כך, עד אשר דרשו משה רבינו! תופעה זאת שונה לגמרי מאותם "הויכוחים" בין משה רבינו לבין ה' יתברך (כגון ב"אהיה אשר אהיה", ב"ושמעו מצרים", ב"סלח נא לעון העם הזה" ועוד) שם הדו-שיח מלמד או משקף את שני הצדדים לענין. בלימוד שלפנינו אנו עוסקים בלימוד הלכתי דאורייתא, בו 'פתר' משה את בעיית ההלכה שלו על ידי דרשת הפסוק שעד אז הקב"ה לא דרשו! הרי אילו דרשו הקב"ה לפני כן, ואף לימד זאת את משה, בכלל אין להבין את המדרש, באשר אז יש ח"ו שיכחה אצלו יתברך.

145 בסוגית תפילת משה אחרי חטא העגל.

146 [במשמעות "ישבע", כלומר, פועל עזר כפעל רגיל. נראה שבזה מצאנו את היסוד לדרשות חז"ל במקרים של (כגון) "אם המצא תמצא", שדרשו שיכלה תורה לכתוב "המצא המצא" או "תמצא תמצא", וקשה, הרי "המצא" כמו "השבע" הוא פועל עזר בלבד, וכיצד אפשר לכתבו פעמיים! אלא, כך נראה, פסוקנו מלמד שגם פעל עזר יכול לתפקיד כפעל רגיל, ולכן "המצא" כמו "תמצא". ועיין גם "לגר אשר בשעריך תתנה ואכלה או מכור (במקום תמכור) לנכרי". ואין דבר ריק בדברי חכמים' (מהר"ל)].

147 ותמוה! נכון ש"אמרת" — כלומר, הקב"ה אמר למשה בסיני במסגרת כלליה דקדוקיה ופרטיה, אבל עדיין אין טכסט כזה "לא יחל", אשר ממנו מדייקים 'אבל אחרים מחלים'. אלא שוב אנו רואים את כוחו המיוחד של משה לשמוע את דבר ה' ולתרגמו אל טכסט + בעל פה. במקרה דנן מלאכת 'התרגום' היא עדינה ביותר, כאשר (חגיגה י, א); אמר רב יהודה אמר שמואל, רמז להתרת נדרים מן התורה, דכתיב "לא יחל דברו" — הוא אינו מוחל, אבל אחרים מחלים לו (עכ"ל). לא לחנם אמרו חז"ל כי היתר נדרים (לעומת הפרת נדרים על ידי אב או בעל) הוא דבר התלוי בשערה.

148 רמז של הקב"ה למשה, כציווי ייחשב לו! לא לחנם ציינה התורה בתחילת פרשת הנדרים "זה הדבר", כאשר רש"י מפרש: משה נתנבא ב"כה אמר ה' כחצות הלילה", והנביאים נתנבאו ב"כה אמר ה'", מוסף עליהם משה שנתנבא בלשון "זה הדבר" (עכ"ל). ותמוה, מדוע המתין רש"י עד כאן לפרש את ההבדל בין נבואת משה לנבואת שאר הנביאים. אלא היא הנותנת! כאן מתגלה משה כשותף כביכול בבית מדרשו של הקב"ה, הלוקח מן החומר 'ההיולי' שקיבל מאתו יתברך בהר סיני, ומתרגמו אל הלכה למעשה, תוך כדי קבלת הסכמת ה' למלאכה.

כאן דבריו של מקום, ופרשת נדרים מתחלת בדיבורו של משה, הוצרך להפסיק תחילה ולומר שחזר משה ואמר פרשה זו¹⁴⁹ לישראל. שאם לא כן, יש במשמע שלא אמר להם זו¹⁴⁹, אלא בפרשת נדרים התחיל דבריו (עכ"ל). ואנו תמהים, מנין ההוה אמינא שמשה לא יקיים את דבר ה' — "וידבר ה' אל משה לאמר צו את בני ישראל ואמרת אליהם את קרבני לחמי לאשי ריח ניחוחי תשמרו להקריב לי במועדו!" (במדבר כח, א-ב בתחילת פרשת הקרבנות). ובכלל קשה, מנין ההפרדה בין דברי ה' ובין דברי משה? הרי משה קיבל את כל התורה מפיו של הקב"ה אליו, ומאי אולמיה פרשת הקרבנות מפרשת הנדרים; מנין ה'סכינא חריפא' אשר תחתוך את ראשית פרשת מטות מסוף פרשת פנחס; מנין המינוח 'דבריו של מקום' לעומת 'דיבורו של משה'?! אתמהא! כל הענין תמוה ביותר ואינו אומר אלא דורשני [ויצוין כי מפרשי רש"י הגדולים החרישו בנושא זה (פרט לנחלת יעקב שכתב שאיננו מבין!)].

ונראה, שפירוש הענין על פי דרכנו הוא, שבפרשת נדרים אנו עדים לתופעה של משה הלומד תורה בדרגת "זה", היא הדרגה המבדילה אותו מכל שאר הנביאים; דוקא כאן ציינה התורה "וידבר משה ... זה הדבר", עליו דרשו בספרי על אתר (הובא ברש"י) שמשה נתנבא ב"זה" ושאר הנביאים ב"כה". ואנו שואלים — מה ראתה תורה לדחות את הלימוד היסודי הזה בדבר ייחודיותו של משה רבינו לעומת שאר כל הנביאים, עד סוף חומש במדבר? וכי לא היה מתאים וסביר ללמד זה כבר בפרשת יתרו? אולם לפי דרכנו מתבהרים הדברים כמין חומר: בפרשת הנדרים מצינו את משה רבינו משתתף באופן פעיל בקביעת הלכות ומצוות התורה כמשמעו וכפשוטו! הוא זה אשר הציע לקב"ה את פרשת "ויחל" — "לא יחל", אבל אחרים מחלים. זוהי אתחלתא צנועה של משה רבינו בעצם הקביעה הסופית של תורה, ומשמשת אפוא, כמבוא לפעילות רחבה ביותר במסגרת "ספר תורת משה" הלא הוא חומש דברים.

ואם נשוב לשאלה ששאלנו, כיצד יכול משה להקשות מטכסט ("לא יחל דברו") שטרם קיבל מאת ה' אולי אפשר לתרץ בדרך פשוטה יותר על ידי דברי הרמב"ם (מצות עשה צה): והכלל, שאין ראיה על זה מן הכתוב, והם עליהם השלום כבר אמרו (חגיגה י, ח); היתר נדרים — פורחין באויר, ואין להם על מה שיסמוכו, אלא הקבלה האמיתית בלבדה (עכ"ל). בין כה ובין כה, המדרש מציין כי לא היה ברעתו של הקב"ה להפעיל את מערכת התרת נדרים, כלומר לקבוע אותה כהלכה עוברת לעשייתה, עד אשר משה רבינו 'הוריד' הלכה זאת מן האנרגיה של בכוח [בלעז; פוטנציאל] אל האנרגיה של תרי"ג¹⁵⁰, כמצוה המחייבת "כימי השמים על הארץ"¹⁵¹.

149 פרשת הקרבנות של המוספים.

150 ובענין התהליך הזה של העברה מן הבכוח אל הבפועל [בלעז: טרספורמציה] עיין מדור ג פרקים 2, 3, 4.

151 על הייחודיות של היתר נדרים במסגרת תרי"ג, יש לציין כי זהו המקום היחיד בו האדם פועל למפרע [בלעז: רטרואקטיבית] בזמן. חידוש כזה בודאי מסביר מדוע הקב"ה כביכול עוד 'שמר' את הענין בבית גנזיו, ורק הודות ליזמתו של משה הסכים לכללו בין מצוותיו עוברות לעשייתן [מצאנו אלה המבארים כי אולי זוהי סמיכות הפרשיות בין "כל נדרי" ובין תשובת יום כיפור, שהרי גם אצל תשובה מצאנו שעוקרים דבר למפרע — ואפילו משנים דבר למפרע עד כדי הפיכת עבירות לזכויות!]. ואם בעבירה קא עסקינן, יצוין כי בעומק סוגית הנדרים יש משום עבירה, כאשר הנודר על ידי דיבורו עובר כאילו על 'בל תוסיף', כאשר אסר על עצמו דבר שהתורה התירה ("דיין במה שאסרה תורה"). הרי לפנינו המדריגה העילאית של עבירה לשמה — עיין בזה מדור ו פרק 2.

תהליך זה מצדו של משה ובהסכמתו שלו יתברך, שימש בסיס לתהליך הנוסף של שאר הנביאים (כרמה של נבואה שהוצרכה לדורות לעומת הנצח של תורה מן השמים) בבחינת "עד דאתא יחזקאל ואסמכיה אקרא"¹⁵². ויש מקום לומר שהיה גם שלב שלישי, הלא הם הדברים ש'נתחדשו' בספרי הכתובים, אשר להם יתוסף עתה המימד של קדושת הטכסט, מעל ומעבר לקדושת התוכן שהיתה להם עד כה. כבר לימדנו הרמב"ן¹⁵³: ... ושלמה המלך ע"ה, שנתן לו האלקים החכמה והמדע (דברי הימים ב, א, יב) — הכל מן התורה היה לו, וממנה למד עד שידע סוד כל התולדות ... (עכ"ל). כך שתוכן דברי דוד ושלמה היה ידוע מאז בקבלה אצלם¹⁵⁴, והחידוש היה בקדושת הטכסט של כתובים.

על פי דברינו, אנו נותנים פירוש פשוט למאמר חז"ל (נדרים כב, ב): אלמלא חטאו ישראל, לא ניתן להם אלא חמשה חומשי תורה וספר יהושע בלבד, מפני שערכה של ארץ ישראל הוא. ואנו מבארים את המאמר, לומר, שלולא חטאיהם של בני ישראל, אפשר היה להשאיר את כל התורה שבעל פה ש'נותרה' אחרי כתיבת חמשה חומשי תורה כמות שהיתה — ארבעת החומשים הראשונים יחד עם "ספרו" של משה, הלא הוא חומש דברים, נתקדשו כולם בקדושת תורה מן השמים, מפיו של הקב"ה לאזנו של משה. ניתוסף עליהם ספר ששי, הלא הוא ספר יהושע 'מפני ערכה של ארץ ישראל'. והנה, כשם שחטאי בני ישראל בתקופת המדבר הביאו לידי כתיבה מחודשת במסגרת "מגילה" וגם "חתומה"¹⁵⁵, כך חטאיהם אחרי חתימת התורה, הביאו לידי כתיבה נוספת, הן בדרגת נבואה שהוצרכה לדורות¹⁵⁶, והן בדרגת הכתובים. טכסטים אלה של נבואות וכתובים, נלמדים (בפשט) ונדרשים (על ידי חז"ל), באשר חלה עליהם קדושת הטכסט ולא רק התוכן. החטא גרם לכך, שמה שעד כה 'נהנה' כביכול ממעלת הבעל-פה¹⁵⁷, משועבד עתה לטכסט הקובע את הגבולות [בלעז: פרמטרים] ואת המהות השרשית¹⁵⁸. זהו, אפוא, תהליך אשר ראשיתו בקבלת התורה בסיני וחטא העגל, וסופו באחרוני הנביאים¹⁵⁹ וחותמי הכתובים¹⁶⁰, בפתח תקופת הפריחה של תורה שבעל פה, החל בעזרא וכלה ברבנן סבוראי¹⁶¹.

- 152 עיין בזה בהרחבה במדור ג.
 153 הקדמה לספר בראשית (עמוד ה' במהדורת שעוועל).
 154 ואולי קבלה זאת היתה מעוגנת בטכסט של התורה, כאשר הוא נלמד על פי שמותיו של הקב"ה (ועיין לעיל בפרק זה חלק (א) "מחתומה אל מגילה").
 155 עיין בזה בשני הפרקים הקודמים.
 156 היא שנכתבה בסוף ימיו של הנביא, לעומת נבואה שלא הוצרכה לדורות, שעברה מן העולם כאשר עבר הצורך בה.
 157 אשר בעצם טבעה היא 'גמישה' ואינה קבועה וחתוכה.
 158 עיין, בין היתר, מדור זה פרק 10, מדור ב פרק 1, וסוף פרק 2 בפרקי מבוא.
 159 מלאכי הוא עזרא ("זכרו תורת משה").
 160 אנשי כנסת הגדולה (ובתוכם כמה נביאים, כידוע).
 161 ואולי זהו הפירוש הפשוט ברמב"ם (הלכות מגילה ב, יח): כל ספרי הנביאים וכל הכתובים עתידים ליבטל לימות המשיח — חוץ ממגילת אסתר... (עכ"ל). ה'ביטול' של ספרי הנ"ך יהיה משום שדרגת בני ישראל תהיה כזאת שיוכלו ללמוד את תוכן דבריהם ישר מן החומש כמו שעשו לפני שחטאו. כלומר, הספרים (טכסט) יבטלו, אבל לא התוכן.

על פי דרכנו, ניתן לומר שחומש דברים הוא מעין 'ספר מעבר' בין תורה ובין נביאים, הוא מייצג את מושג הפיכת בעל פה אל בכתב + בעל פה מאיתעורותא דלתתא¹⁶², כאשר נבדל הוא מכל הנבואות שבאו אחריו, בזה שהכתיבה של משה 'עלתה אוקטאבה', בזה שהוכתבה סופית מאת השי"ת בתהליך של תורה מן השמים.

בסיום פרק זה, אנו מוצאים אל נכון להעיר שדברינו אינם עולים בקנה אחד עם מסקנתו של דון יצחק אברבנאל בהקדמתו לחומש דברים¹⁶³. בעוד המהרי"א משה את "הואיל משה באר" עם כל דברי משה האישיים בתורה (וכן בלעם וכו'), אנו סבורים שיש כאן 'שני דינים' שונים בתכלית השינוי. כפי שבארנו לעיל, דברי בלעם, משה, שר המשקים, פרעה ועוד, אינם סטנוגראף או הקלטה. תורה שבכתב מקפלת בתוכה את כל ההיבטים שהיא מבקשת ללמד אודות אותה סיטואציה מסוימת, כאשר הפשט, המדרש, הרמז, הסוד, ילמדו כל אחד ואחד את חלקו הוא, במה שהקב"ה רצה שנדע ונלמד מאותה סיטואציה. לא היה כל קשר בין האנשים האלה (משה, שר המשקים וכו') ובין ניסוח הטכסט אודותם. לא כן בחומש דברים! אנו סבורים (על יסוד כל המקורות שהבאנו) כי למשה רבינו היה חלק בניסוח הטכסט, נכון הדבר שהטכסט קיבל את הסכמתו וחתימתו של הקב"ה — אבל, כאמור, ההסכמה ניתנה לא לתוכן הדברים בעל פה (שהרי כל הבעל-פה הזאת ניתנה כבר למשה בסיני!) אלא לניסוח הדברים בכתב כפי שנוסחו. בלשון המקובל אצלנו היום אפשר לומר שמשה הגיש לקב"ה טיוטה בכתב לחומש דברים, והוא יתברך אישר אותה, תוך שינויים מסויימים.

ולוא דמיסתפינא אמינא כי כל מה שביקשנו לחדש כאן לאורך כל הפרק הזה, נאמר על ידי רבינו חננאל במלה אחת! ¹⁶⁴ בסוגית הגמרא (מגילה לא, ב) אודות ההבדל בין קללות שבתורת כהנים וקללות שבמשנה תורה, אותן "משה מפי עצמו אמרן", כותב רבינו חננאל: "ומשה מפי עצמו אמרן להיכתב"! האם אין שומעים כאן את המושג של ניסוח לעומת תוכן? אמירתו של משה היתה ראויה להיכתב, לא בתוכן שלו (כמו פרעה, לבן וכדו'), אלא בניסוח שלו, זוהי משמעות הביטוי "אמרן — להיכתב". כך נראה לעניות דעתי לפרש את דברי רבינו חננאל¹⁶⁵.

162. זאת לעומת "המגילות" הראשונות, שהיוזמה, ההחלטה והציווי לכתבן באו מאתו יתברך, ללא כל יוזמה דלתתא.

163. והוא הדין לגבי דבריהם של מחברים אחרים. אנו מציינים את דבריו של מהרי"א עקב זה שהתמודד חזיתית עם הבעיה, וכך ניסוח תשובתו: ונאמר שכל ספר דברי משנה תורה הזה, עם היות שמשה רבינו אמרה כשדיבר לישראל, הנה היתה כתיבתה מפי הגבורה, ולא היתה כתיבתה ממשה עצמו, רצה לומר מדעתו בלי ציווי ומאמר אלקי ... וכתב אותו בדבר ה' במלות אלקיות אשר שמע ממנו יתעלה ... הלא תראה שנכתבו בתורה דברי פרעה בלשונו "לא ידעתי את ה' וגם את ישראל לא אשלח", "ה' הצדיק ואני ועמי הרשעים", ודברי בלק ודברי בלעם בלשונות מדברים בעצמם, ודבר משה שאמר לש"י בשליחותו "מי אנכי כי אלך אל פרעה", "והן לא יאמינו לי" ... וכן תפילת משה על העגל, משה אמרה מעצמו כשהתפלל, כי לא צווה עליה מפי הגבורה (עכ"ל) — עיין שם בדבריו בהרחבה כדרכו בקודש).

164. ואמנם הראשונים הם כמלאכים, ואנו דלי הידיעה והמעש איננו אפילו כחמורים לעומתם.

165. ועיין עוד בפירוש הגר"י קמיניצקי ז"ל לדברים לא, יא במהדורה ראשונה ("עיונים במקרא"), אשר יצאה מכתב ידו של הגאון המחבר, ובכתיבה מחדש במהדורה המאוחרת ("אמת ליעקב") על ידי בני משפחתו.

[1234567]

נספח למדור א פרק 5 (ג)

בסוגיא שכולי עלמא סבורים כי במשנה תורה דורשים סמוכים (עמ' 115, סעיף 4, הערה 13) יש לציין עוד: מהר"ץ חיות ליבמות ד, א: נ"ב. טעם פלוגתאם אם דרשינן סמוכים תליא בפלוגתא (גיטין ס, א) אי תורה מגילה ניתנה אי חתומה ניתנה. אם כן אי מגילה ניתנה, לא נאמרה התורה בפעם אחת, רק במשך ארבעים שנה, פעם בשנה זו פעם בשנה אחרת, ואיך שייך למדרש סמוכים, כיון שלא באו המצוות בפעם אחת. מה שאין כן משנה תורה, שבא הדיבור בפעם אחת ממש לישראל, אם כן שפיר שייך למדרש סמוכים (עכ"ל). ובענין סמיכות פרשיות שבחומש דברים כתב הרוקח (ריש פרשת דברים): "סמוכים לעד לעולם עשויים באמת וביושר" (תהלים קיא, ח). בגימטריא: "סמוכים לעד לעולם" = "מספר משנה תורה".

עמ' 119, על ההבדל בין החומש החמישי ובין ארבעת החומשים הראשונים (סעיפים 15, 14, 13) מצינו בפירוש המהרז"ו לבראשית רבה ג, ה. וזה לשון המדרש: "...וירא אלקים את האור כי טוב" כנגד ספר ויקרא שהוא מלא הלכות רבות... "ויקרא אלקים לאור יום" כנגד ספר משנה תורה שהוא מלא הלכות רבות (עכ"ל). ומפרש המהרז"ו: "...על ספר ויקרא שהוא מלא הלכות אמר "אור כי טוב", והוא דבר אחד [כלומר, הדבר "הטוב" זוהה עם ה"אור"]. אך על ספר דברים אמר "לאור יום" שהוא כפל לשון — השני מענין הראשון, אף שאינו דומה ממש, כמו 'משנה תורה' שהוא ענין של כל התורה (עכ"ל).

עמ' 119 (סעיף 15). על הביטוי "ספר תורת משה" כמוסב על חומש דברים דוקא [כלומר, אותו חומש שלמשה רבינו היה חלק ב"ספר" (טקסט) שבו] יש לציין את לשון המדרש רבה מצורע יט, ב: תני ר' שמעון: "ספר משנה תורה עלה ונשתטח לפני הקב"ה". לא 'ספר תורה', ולא 'משנה תורה' אלא 'ספר משנה תורה', כאילו לומר שדין הטקסט שלו כדין נפרד ועצמאי.

עמ' 123. על דרגת משה רבינו להציע לפני הקב"ה טקסט ממש (הוא חומש דברים), אותו טקסט אשר אח"כ עם "אישורו" על ידי הקב"ה נדרש כדרשת כל תורה שבכתב, השווה פירוש הנצי"ב לשמות ד, טו ("ודברת אליו, ושמת את הדברים בפיו, ואנכי אהיה עם פיו ועם פיהו") בראשית שליחות משה ואהרן אל פרעה. וזה לשונו ד"ה ועם פיהו. בשעה שיסביר אחר כך כוונת הדברים ועומק שבהם. "ועם פיו" מיבעי! אלא בא לרמוז שדבר אהרן בביאור דברי משה הוא כמו תורה שבעל פה (של אהרן לתורה שבכתב של משה) שמכונה בשם "פיהו" בסימן ה"א הנקיבה. וכמו שכתוב בשיר השירים "ישקני מנשיקות פיהו כי טובים דודיך מיין". הכוונה מנשיקות וערבות דברי דודים שהיא תורה שבעל פה (עכ"ל).

בדבר "תרומתו" של משה לעצם דרכי הלימוד של התורה על ידי חידוש הקל וחומר כאחת מן המידות שהתורה נדרשת בהן (עמ' 131 והלאה), יש לעיין בסנהדרין צט, א:...

ואפילו אמר: כל התורה כולה מן השמים חוץ מדקדוק זה מקל וחומר זה מגזירה שוה זו, זהו "כי דבר ה' בזה" (עכ"ל). ואמנם 'קל וחומר זה' קשה, הרי כל אחד יכול לדון קל וחומר מעצמו! (מה שאין כן בגזירה שוה). אמנם לפי גירסת דקדוקי סופרים גורסים "קל וחומר" בלי "זה". כלומר, הוא טוען שלימוד קל וחומר שהוצע על ידי משה רבינו, לא קיבל את אישורו של הקב"ה.

ומענין לענין ב"תרומתו" של משה רבינו למצוות התורה, נעיין ברמב"ן לשמות ל, יג ד"ה מחצית השקל בשקל הקודש. קבע לו משה רבינו מטבע כסף בישראל, כי מלך גדול היה [ר' בחיי: "ויהי בישורון מלך"], וקרא למטבע ההיא "שקל" בעבור שכל המטבע במשקל שלם, אין בו פחת ולא כסף סיגים. ובעבור שבמשקלי הערכין ופדיון הבכור במטבע ההוא שהם קודש, וכן כל שקלי המשכן וכן כל כסף קצוב האמור בתורה, יקרא לו הכתוב "שקל הקודש" (עכ"ל הרמב"ן). [ובהמשך עוסק הרמב"ן במושג "לשון הקודש"]. הרי שהמלך משה קבע את משקל אותו מטבע הנחוץ והמתפקד בקיום מצוות דאורייתא, ואשר על פי קביעתו הוא ייגזר אם היהודי קיים את המצוה אם לאו — הרי לא מסרו הכתוב אלא למשה!

עמ' 134 — 133. על ההבדל בין "תורה" ובין "ספר תורה" מצינו התייחסות בחיבור הנפלא על הרמב"ן בשם "קרן פני משה", מאת הרב משה בן אברהם איסר גרינעס, (ניו יורק תשמ"ח), וזה לשונו (דברים לא, ט ד"ה "ויכתוב משה את התורה הזאת"): "... הבדל יש במושג "תורה" שנאמר על חומש אחד, ממושג "ספר תורה" — כשהמדובר ספר תורה שלם ותמים מ"בראשית ברא" עד "לעיני כל ישראל". שאף שחומש אחד כמו ספר דברים לבדו נקרא גם כן "התורה הזאת", המושג "ספר תורה", שהוא ספר שכשר לקרוא בו ויש לו קדושת ספר תורה, לא הוי אלא כשהחמשה חומשים מחוברים כאחד וכהלכתם, אז נעשו לחפצא חדשה של "ספר תורה" שחל עליו כל הדינים השייכים לספר תורה שאינם שייכים לחומש אחד, כגון: שעומדים לפניו מדאורייתא, ואסור למכרו, ויוצאים בו הקריאה בצבור שתיקנו משה ועזרא, ועוד הרבה הלכות התלויות בקדושה יתירא שיש בו. אבל כל ספר וספר לעצמו נקרא בפי חכמים "חומש", ובלשון המקרא נקרא גם כן "תורה" או "התורה הזאת" (עכ"ל הרב המחבר, המאיר את עינינו בפירוש הרמב"ן עה"ת, כאשר חיבורו המיוחד לא זכה לתפוצה הראויה לו). הרי לפנינו: א. תורה. ב. ספר תורה. ג. ספר תורת משה.

בסוגית התרת נדרים ו"זה הדבר" (עמ' 138 — 137) יש להעיר שחידושו של משה לא היה בסוגיא שבין אב לבתו או בין איש לאשתו, אלא בדין "לא יחל" כאשר אחרים מוחלים לו. לכן בסוף הפרשה ציינה התורה (ל, יז) "אלה החוקים אשר צוה ה' את משה בין איש לאשתו בין אב לבתו בנעורים בית אביה", ולא ציינה את דין "לא יחל דברו" כי זאת "לא צוה ה' את משה", אלא הוא ע"ה אשר הציע זאת לו יתברך.

ובזיקה לגישתנו לסוגית "זה הדבר" בדיני נדרים והתרתם (עמ' 138 — 137) אנו מביאים כאן מדבריו של הגאון רבי יעקב קמינצקי ז"ל (מגדולי בעלי המקרא בדורותינו), וזה לשונו (במדבר ל, ב ד"ה זה הדבר אשר צוה ה'). פירש רש"י... וצריך להבין מהו החילוק שבין לשון "כה" ללשון "זה". וגם אם לשון "זה" הוא מדרגה יותר גבוהה, אם כן מדוע המתין הכתוב עד סוף ספר במדבר, ולמה לא הקדים בתחילת דברי משה?!... גם אישיותו של הנביא משתתפת בנבואה, ומראים לו לנביא את החזיון, והנביא מביעו לפי כוחותיו ותכונותיו. מה שאין כן במשה רבינו, שמסר לנו את התורה "בזה הדבר" ממש כקבלתו בלי כל השתתפות

מאישיותו הפרטית, אלא הקב"ה מדבר מגורנו של משה. והנה בפרשת נדרים אנו רואים שלאדם יש כוח ליצור ולחדש מצוות ועבירות חדשות. דהיינו שאם האדם נשבע שבועה שיאכל ככר זו, הרי הוא מצווה לאכלה, והרי זו מצות עשה כמו אכילת מצה. וכן כשמבטא שבועה שלא אוכל ככר זו, הרי הככר אסורה כבשר חזיר... וכיון שיש לו לאדם הכח להוסיף בתורה, היה עולה על דעתנו שגם בתורה נטלה חלק אישיותו של משה, ולפיכך בזה המקום הדגישה התורה ואמרה "זה הדבר"... (עכ"ל).

עמוד 119 16. סוכה נב, א: "שבעה שמות יש לו ליצר הרע, הקב"ה קראו "רע" שנאמר (בראשית ח, כא) "כי יצר לב האדם רע מנעוריו". משה קראו "ערל", שנאמר (דברים י, לז) "ומלתם את ערלת לבבכם". דוד קראו... שלמה קראו... (עכ"ל). הרי שוב זיהוי משה עם הטקסט של חומש דברים, במקביל לדוד בספר תהלים.

17. ספרי לואתחנן (ו, ד) פסקא לא: ראובן היה מתענה כל ימיו על אותו מעשה, עד שבא משה וקיבלו בתשובה, שנאמר (דברים לג, ו) "יחי ראובן" (עכ"ל).

תפיסתנו האומרת שמשה הציע את הטיוטה של הטקסט לחומש דברים, שקיבלה את אישורו ואשרורו של הקב"ה "מפיו של הקב"ה לאזנו של משה" מקבלת אישור וחיזוק מדברי בעל אור החיים לבמדבר לג, ב (ד"ה ויכתוב משה את מוצאיהם וגו') — עיין בדבריו בארוכה) וזה לשונו: "... סדר כתיבת המסעות... התחיל משה לכתוב בפנקסו במצות המלך מיום שיצאו ממצרים... ואחר כך אמר ה' אליו שיסדרם בתורה כדרך שהיו כתובים אצלו... (עכ"ל).

דברינו (עמוד 136) אודות עלייתו הרוחנית הנוספת של משה רבינו בסוף ימיו (הערה 135) מקבלת אישור וחיזוק בדברי בעל כלי יקר (דברים לג, א ד"ה וזאת הברכה אשר ברך משה) וזה לשונו: "... ונתן טעם למה נעשה משה "איש האלקים"... לפי שהיה זה "לפני מותו" (עיין שם נועם לשונו בארוכה).

בין המקורות בהם מדובר על חלקו המיוחד של משה רבינו בטקסט של חומש דברים, אפשר עוד לצרף:

יומא סט, ב: ... אתא משה ואמר (דברים י, יז) "האל הגדול הגבור והנורא"...

סוכה נב, א: שבעה שמות יש ליצר הרע: הקב"ה קראו "רע" שנאמר (בראשית ח, כא) "כי יצר לב האדם רע מנעוריו". משה קראו "ערל" שנאמר (דברים י, טז) "ונמלתם את ערלת לבבכם".

ויקרא רבא פרשה יג, ה (בענין רישום הבהמות הטמאות בפרשת שמיני ובפרשת ראה): 'משה נתן שלושתם בפסוק אחד'...

רמב"ן לשמות כ, ח ד"ה זכור את יום השבת לקדשו... ואין ראוי למשה [שכתב "שמור"] שיחליף דברי ה'.

ובסוגית מהותו המיוחדת של חומש דברים ("ספר תורת משה") עיין בהרחבה במאמרו של הגר"י סלנט זצ"ל בספרו באר יוסף, פרשת עקב עמודים רכז עד רכט.

כבר ראינו (עמ' 137 והלאה) את הקשר הייחודי בין משה רבינו ובין סוגית התרת נדרים (ולא הפרת נדרים) על ידי "ויחל משה" — לא יחל דברו". והנה בעקבות שמות רבה שהבאנו, מצינו בצורה מפורשת אצל החזקוני (במדבר ל, ב ד"ה זה הדבר אשר ציוה ה': דבר זה לא נתפרש היכן נאמר למשה. וכן כמה נבואות כגון "כה אמר ה'" דמכת ארבה (שמות י, ג),

וכגון "כה אמר ה' כחצות הלילה" (שם יא, ד) וכגון "שימו איש חרבו על יריכו" (שם לב, כז) דגבי עגל... ועל זה נאמר "מקים דבר עבדו" (ישעיה מד, כו), עכ"ל החזקוני. כלומר, הסכמת הקב"ה ליוזמת נביאיו ("דבר עבדו") תופסת לא רק בחלק 'הסיפורי' של התורה, ולא רק אצל 'הרבה נביאים שנתנבאו ב"כה אמר ה'" ולא מצינו היכן נאמר' (חזקוני שם). אלא כלל זה תופס גם בהלכה לשעה (חטא העגל) ואף בהלכה לדורות במסגרת תרי"ג! הרי לפנינו ההקדמה לפעלו של משה בענין חומש דברים.

ולזה יש לצרף את דברי הרמב"ן ריש פרשת מסעי — אף הוא מעין הקדמה ומבוא לחומש דברים — וזה לשונו (לג, א ד"ה אלה מסעי): אחרי נקמת מדין.. ואחרי שחלק ארץ סיחון ועוג... נתן דעתו לכתוב המסעות... והנה מכתב המסעות מצות השם היא [כלומר, אחרי יוזמת משה בא ציווי ה'] כי "על פי ה'" דבק עם "ויכתוב משה" [ולא עם "למסעיהם"]. ובעקבות הרמב"ן מצינו אצל בעל אור החיים (במדבר לג, ב ד"ה ויכתוב משה את מוצאיהם), וז"ל: ... ונראה שהכתוב נתכוון להודיענו סדר כתיבת המסעות, שלא נכתבו ביום אחד, אלא על זה הסדר שהתחיל משה לכתוב בפנקסו במצות המלך מיום שיצאו ממצרים... ואחר כך אמר ה' אליו שישדרס בתורה כדרך שהיו כתובים אצלו... ואומרו "על פי ה'" לומר שהמכתב הראשון עצמו היה על פי ה'...

הרי שפרשת מטות ופרשת מסעי ממחישות לנו את דרכו העתידה של אדון הנביאים לקראת "הואיל משה באר", וחלקו הוא ב"ספר תורת משה" הלא הוא חומש דברים. אחרי כתבי כל זאת, מצאתי מקור לדברי בספר "קרסי זהב" מאת הגאון בנימין זאב הרטמן זצ"ל, פרשת פנחס, עמודים שצח-שצט.

פרק 5 (ד)

הנצח

הכתוב כרושם וכקובע במישור הנצח [בלעז: הטקסט כססמוגראף רוחני]

בשני הפרקים [5(א), 5(ב)] עקבנו אחרי שני תהליכים¹, הנראים בהשקפה ראשונה כסותרים אהדדי. אולם מבחינת לימודינו כאן, אין כל נפקא מינה בין שתי השיטות, באשר המסקנה — הן ההלכתית והן ההיסטורית — היא אחת. בסוף ארבעים שנה במדבר, ורק בסוף ארבעים השנים האלה, היתג בידי אבותינו "תורה" — חלקה בכתב וחלקה בעל פה. ועל מקומו ופעלו של משה רבינו ב'סידור' חומש דברים, הרחבנו את הדיבור בפרק הקודם [5(ג)]. אמנם בהשקפה ראשונה נראה ששיטת רש"י בהבנת דברי חז"ל אודות 'מגילה' ו'חתומה' מעבירה אותנו מכולה בעל פה, אל חלק בכתב והשאר בעל פה, ולעומת זאת שיטת הספורנו מעבירה אותנו מכולה בכתב, אל חלק בכתב והשאר בעל פה². הצד השווה לשניהם, כאמור, שבזמן מות משה עבד ה', היתה בידי ישראל אותה תורה שיש לנו היום, דהיינו חמשה חומשי תורה ותורה שבעל פה³. שני התהליכים יסבירו, כל אחד ואחד בדרכו הוא, מדוע דוקא מצוות מסוימות כתובות בחלקים מסוימים של התורה, ומדוע מצינו בתורה "מחזוריים" שונים של הלכות⁴, 'מפוזרים' כביכול בתוך "ספר" זה בעל חמשה חלקים⁵. באמצע הפרק מ"מגילה" אל "חתומה" הסקנו מסקנות הלכתיות מן האבחנה שבין הכתוב בתורה ובין "הנשאר" בתורה שבעל פה, הן בתוקף ההלכה, הן בגזירות דרבנן ביחס להלכה ואף בדיני שמים היוצאים מן ההלכה. ועיין עוד בזה ביתר הרחבה להלן בפרק 11 במדור זה.

1. מ"חתומה" אל "מגילה" ומ"מגילה" אל "חתומה" — הפרק הראשון על פי שיטת הספורנו והפרק השני על פי שיטת רמב"ן, רא"ם, מהר"ל, חזון איש.
2. אין זה מעניינו כאן לברר כיצד שיטת הספורנו (ובעקבותיו, כאמור, הנצי"ב) עולה בקנה אחד עם רבי ישמעאל, וק"ו עם רבי עקיבא בזבחים קטו, ב.
3. פרט, כמובן, לדברים שנתחדשו בתורה שבעל פה מיהושע עד סוף התלמוד, באמצעות י"ג המידות, ודברים שנחקנו ושנגזרו על ידי המוסמכים לכך במשך אותה תקופה.
4. פרשת משפטים — חלק מפרשת כי תשא — חומש ויקרא — חלקים מספר במדבר — רוב חומש דברים.
5. והיה זה הרמב"ן, אשר בהקדמותיו לחומשים ('ספר הבריאה והיצירה', 'ספר הגלות והגאולה' וכו'), קבע את מהותו של כל חומש וחומש. בעקבותיו הלכו רוב גדולי המפרשים (רבינו בחיי, אברבנאל, ספורנו, נצי"ב ועוד), כאשר המשותף לכולם הוא שמה שכתוב בחומש אחד (כגון 'גלות וגאולה') אי אפשר לכתוב בחומש אחר, וכן להיפך. ועיין מדור 1 פרק 1 'ואל מעלת אבותם ישובו', כיצד תפיסה זאת ('הבריאה והיצירה') היא המפתח למה שנכתב/לא נכתב בחומש בראשית. כל נשכח כי דוקא חז"ל (שבת קטז, א) הם אשר הציעו תפיסה של שבעה ספרים ("חצבה עמודים שבעה" — משלי ט, א, כאשר חומש במדבר מתחלק לשלושה). [ועיין בדבריו של ר"ע ספורנו (בהקדמתו לתורה), "כוונות התורה", אשר נתן למושג הזה משמעות אחרת לגמרי — שבעה סוגי מצוות שבתורה].

פרק זה, אותו קראנו בלועזית "ססמוגראף"⁶, עוסק בעיקר בנפקא מינה בין הכתב ובין הבעל פה בחלק הלא הלכתי⁷ של התורה. כאשר עסקנו בחלק ההלכתי של התורה, היתה הנפקא מינה בבחינת עובר לעשייתו מכאן ולהבא. כאן בחלק ההליכותי תהיה הנפקא מינה בעיקר מכאן ולמפרע, כאשר אנו עוסקים בקריטריונים של כתיבה/אי כתיבה את המאורעות ההיסטוריים בהם עוסקת התורה. להלן נראה כי הרושם את ההיסטוריה למפרע, אמנם קובע את ההיסטוריה להבא! לפעמים היא מזהה אנשים בצורה מפורשת⁸, לפעמים בצורה לא חד-משמעית [בלעז: אמביבלנטית]⁹, ולפעמים ברמז בעלמא, אבל בלי כל ספק¹⁰. הרי שבמקרה של דתן ואבירם מקפידה התורה להתייחס לזוג הידוע פעם ברמז בעלמא, בפעם השניה על ידי מדרש¹¹, בפעם השלישית שוב ברמז, ואילו בפעם הרביעית — כאשר אז הם יורדים מעל במת ההיסטוריה — שם ורק שם מזהים אותם על פי שמותיהם, והלא דבר הוא! בבראשית לך לך (יד, יג) מפרש רש"י כי הפליט אשר בא לאברם העברי היה "לפי פשוטו זה עוג שפלט מן המלחמה", ואילו לפי המדרש "זהו עוג מלך הבשן שפלט מדור המבול". במסגרת הדיון על המדרש הזה מפרש המהר"ל: ... ואם יקשה לך דהא כתוב "וישאר אך נח ואשר אתו בתיבה"¹², אמרו בזבחים פרק חטאת דאף עוג היה בתיבה כדאיתא התם. ואף על גב דלא כתב זה בפירוש בתורה, לא חשיבי בתורה בפירוש אלא אותן שנשאר להם זרע עד סוף כל הדורות, אבל עוג — הוא זרעו נאבדו ולא היה להם קיום.

6. "ססמוגראף" הוא שם המכשיר המודד תזוזה (ססמוגראפית) בכדור הארץ כתוצאה מרעידת אדמה וכדו'. בכל ההיסטוריה לא היתה "רעידת אדמה" כמו במתן תורה, גם רוחנית ואף פיזית (תהלים סח, ט: "ארץ רעשה אף שמים נטפו מפני אלקים, זה סיני" וכו'). מונח — מושג זה נועד אפוא, לתאר את כוחו של טכסט התורה לרשום רשימה מדויקת, על פי תפיסת בעל ההיסטוריה, את המאורעות ההיסטוריים שהתורה מתארת — כאשר גם כאן אנו עדים לאבחנה שבין מה שכתוב בטכסט של התורה ובין מה שנשאר בעל פה, והגיע אלינו בספרות חז"ל העניפה.
7. וכאן מקום להתריע נגד ההפרדה בין החלק ההלכתי של התורה ובין החלק הלא הלכתי, אשר בעצם המינוח "החלק הסיפורי" כבר קבענו לנו את היחס אליו. בעוד מצאנו קבלת עול מלכות שמים מושלת בכל הנוגע לפרשיות ההלכתיות, עוד מוכנים לראות בספר בראשית מעין סיפורים בעלמא. אותה "אבחנה" מצאנו ביתר שאת וביתר עז בכל הקשור עם מדרשי חז"ל בתחום ההלכתי לעומת מדרשי חז"ל בתחום הלא הלכתי. הענין האחרון הזה טעון ליבון יסודי (דברי רבנו שמואל הנגיד לא נעלמו מאתנו, וכן לא הקדמתו של הרב הופמן לפירושו לחומש ויקרא ועוד), ועסקנו בזה בהרחבה במדור ד פרק 3 (ב): "תוכחת מגולה ואהבה מסותרה". אשר ל'רודפי הפשט' של ימינו, והיחס שלהם למסופר בתורה, כבר קבענו שאין זה מענייננו להכנס לויכוח או פולמוס עמהם. עשינו זאת בקצרה בפרקי מבוא פרק 2. הרוצה לראות עד היכן הדברים מגיעים יעיין בכתב עת אורטודוקסי "טרדישיון" באנגלית, סתו תש"ס, מאמר החוקר אם הסיפורים על הבריאה, גן עדן והמבול הם היסטוריה או מתאפורה! עד כדי כך!
8. כגון דתן ואבירם בפרשת קרח.
9. שמות ב, כ ("ויפגעו את משה") שלפי פירושו הראשון של רש"י הם אנשים לא מזוהים [אנונימיים], ואילו לפי הפירוש השני הם דתן ואבירם.
10. כך בפירוש רש"י אצל "שני אנשים עברים נצים" (שמות ב, יג) — 'אלה שהותירו מן המן' (שם טז, כ).
11. ב"הפגנה" אצל משה ואהרן כותב רש"י 'ורבותינו דרשו'.
12. ואמנם יפה תירץ הרא"ם כי רש"י לשיטתו פירש שם "היה גונח וכוהה דם מטורח הבהמות והחיות וכו'". המהר"ל מפרש על פי פשוטו של מקרא (רש"י שם: 'נח לבדו').

ושמא על ידי היסוד הזה של המהר"ל אפשר לתת מענה לשאלה הידועה מדוע לא מצינו כל מקור בתורה שבכתב, לישיבה המפורסמת של שם ועבר¹³. דוקא הישיבה המפורסמת ביותר בהיסטוריה נשארה בלי אפילו רמז בתורה שבכתב¹⁴ — והלא דבר הוא!¹⁵ ונראה לומר שהסיבה לכך היא שלא נשאר רושם מתורת הישיבה ההיא עד סוף כל הדורות. מתן תורה בסיני קבע את המסגרת של תרי"ג, בעוד נשארה על כנה המסגרת הקודמת המחייבת, הלא היא זו של שבע מצוות בני נח. תורת ישיבת שם ועבר אשר היוותה מעין מעבר משבע מצוות אל תרי"ג — כאשר את תכנה של תורה זאת, כאמור, אין אנו יודעים¹⁶ — לא הייתה שרשים במישור הנצח, אותו נצח המשתקף או המתבטא בצורה גלויה רמוזה או סמויה בכתוב.

בעקבות המהר"ל מצינו גם אצל הנצי"ב מוולוז'ין את המיתאם בין כתיבת ענין בתורה ובין תוקפו הנצחי (גם כאן במישור ההיסטורי)¹⁷. בבראשית ויגש מו, ז ד"ה בנותיו ובנות בניו, פרש"י — יוכבד ושרח. ומעיר הנצי"ב: והפלא לומר שבני יעקב לא הולידו כולם רק זכרים ולא נקבות¹⁸! אבל 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 (לח, לה) "ויקומו כל בניו וכל בנותיו", אלא שלא נזכרו בשם משום שלא היה בהם ענין נוגע לאומה הישראלית, כמו שאירע ע"י דינה¹⁹. ואל תתמה, שהרי גם באברהם אבינו איכא תנא בבבא בתרא קמ"א שהיתה לו בת, ולא נזכרה בתורה משום שלא יצא ממנה זכרון בישראל לדורות, והכי נמי היה ביעקב אבינו.

ואף בעל אור החיים מחזק את דעתנו, בפירושו לפרשת המקלל, ויקרא אמור כד, י ד"ה

13. רש"י, כידוע, בעקבות חז"ל, 'מזהה' את הישיבה בכמה וכמה מקומות סתומים ("ותלך לדרוש את ה'"), או אפילו במקום שכדי 'סתימה' לא הגיע, כגון שהייתו של יעקב אבינו שם, שהיתה נחוצה לרש"י כדי ליישב את הכרונולוגיה המקובלת עליו ממקורותיו בחז"ל. לזכותו של פירוש רש"י על התורה ייקף שאין תלמיד בעולם היהודי שאינו יודע באיזו ישיבה למד יעקב אבינו, או לאיזה מקום הלכה רבקה אמנו לדרוש את ה', כאשר הבנים התרוצצו בקרבה.
14. רבינו עובדיה ספורנו היה היחיד מבין כל המפרשים, אשר מצא כמעט מקרא מלא (!) המעיד על הישיבה! עיין בפירושו לבראשית י, כ ד"ה גם הוא אבי כל בני עבר, ובביאורנו שם.
15. עיון מדויק בפירושי רש"י במקומות השונים בהם מזכיר את ישיבת שם ועבר, יראה שהבחין היטב בין שלוש תקופות של אותה ישיבה: (א) כאשר ראש הישיבה היה שם בן נח (ב) כאשר שם שימש כראש ישיבה יחד עם תלמידו עבר (עיין הערה 14) (ג) אחרי ששם נפטר, כאשר עבר המשיך לבדו כראש הישיבה.
16. נאמנים עלינו דברי הרמב"ן שלמדו שם פרקי אמונה על מציאות ה' וכדו', אבל בודאי גם הרמב"ן יסכים שזה לא היה היקף התכנית כולה.
17. והשוה עם דברי הנצי"ב בפרק "ממגילה עד חתומה" שם הראה את כוחו של הכתוב להשפיע על פעולת חז"ל באמצעות גזירות מחד, וכוחו של בית דין של מעלה מאידך. דבריו שם מצטרפים אל דבריו כאן, כי סדנא דנצי"ב חד הוא.
18. יכול היה הנצי"ב להקשות גם מפרק ה ומפרק יא של חומש בראשית, בהם באים רק שמות גברים כנולדים ראשון בכל משפחה.
19. אשר למרות היותה בת הזכרה בשמה בזמן לידתה — זאת 'על שם העתיד' כאשר ענינה היה נוגע ביותר לאומה הישראלית. [והאומה הישראלית היא השייכת לדורות וכדברי הרמב"ן: ... ספר בראשית שהוא ספר היצירה בחדוש העולם ויצירת כל נוצר, ובמקרי האבות כולם שהם כענין יצירה לזרעם ...]

ואיש הישראלי: טעם שלא הזכיר שמו²⁰, ואולי שלא רצה להזכירו משום שעל ידו היה הדבר, שנקב בן הישראלית את השם, ומגלגלין וכו', ואין הקב"ה חפץ לגנות אדם, ומה גם בתורה שנשאר הרושם לעולם ועד.

ואם חס הקב"ה על כבודו של זה שגרם לברכת ה', מבאר בעל אור החיים הקדוש בפרשת חטא העגל כיצד חס הקב"ה על כבודם של אלה אשר רצחו את חור — הוא אשר ניסה, לטובתם, למנוע את התקלה החמורה, אשר שינתה את פני ההיסטוריה של עמנו (ובמילא של העולם כולו). שמות לב, א ד"ה ויקהל העם על אהרן: ... וטעם שלא נרמז בתורה הריגת חור, כדי שלא ישאר רישומו ניכר לדורות עולם, וה' חס על כבוד עם בני ישראל. ולא נכתב מעשה העגל אלא לטעם שאם חטא צבור אומרים להם כלך אצל צבור שנתקבלה תשובתם על חטאם, כאמור שם (עבודה זרה ה, א²¹). ואולי כי רמזה²² התורה הריגת חור ממה שאמר הכתוב (שמות כד, יד) "והנה אהרן וחור עמכם", ולא הזכירו בפסוק זה עם אהרן²³, הרי זה מגיד כי טרוף טורף. ומפורש הדבר בדברי קבלה (ירמיה ב, לד): "גם ככנפיך נמצאו דם נפשות אביונים נקיים, לא במחתרת מצאתים כי על כל אלה", כאמור בויקרא רבה²⁴.

תפיסתנו ביסוד זה, כי מאורע היסטורי צריך להיות בעל "עוצמה" מסוימת כדי להגיע לידי כתיבה בתורה²⁵ תתן לנו הסבר פשוט במאמר חז"ל מפורסם.

רות רבה פרשה ה סעיף ו: אמר ר' יצחק בר מרין: בא הכתוב ללמדך שאם אדם עושה מצוה, יעשנו בלבב שלם. שאילו היה ראובן יודע שהקב"ה מכתוב עליו (בראשית לז, כא) "וישמע ראובן ויצילהו מידם", בכתפו היה מוליכו אצל אביו! ואילו היה יודע אהרן שהקב"ה מכתוב עליו (שמות ד, יד) "הנה הוא יוצא לקראתך (וראך ושמח בלבך)", בתופים ובמחולות היה יוצא לקראתו! ואילו היה יודע בועז שהקב"ה מכתוב עליו (רות ב, יד) "ויצבט לה קלי ותאכל ותשבע ותותר", עגלות מפותמות היה מאכילה! ר' כהן ור' יהושע דסכנין בשם ר' לוי: לשעבר היה אדם עושה מצוה והנביא כותבה, ועכשיו כשאדם עושה מצוה מי כותבה? אליהו כותבה ומלך המשיח והקב"ה חותם על ידיהם, הדא הוא דכתיב (מלאכי ג, טז) "אז נדברו יראי ה' איש אל רעהו (ויקשב ה' וישמע ויכתב ספר זכרון לפניו ליראי ה' ולחושבי שמו)".

20. של המקלל, כשם שפירש בפסוק יא "ושם אמו שלומית בת דברי למטה דן".
21. כשם שנכתב חטא דוד (עם בת-שבע) בנ"ך כדי ללמד דרך ליחידים לחזור בתשובה.
22. חזרה ממה שאמר לעיל שהענין לא נרמז.
23. וזה בודאי היה מתבקש להקהל גם על חור במסגרת "מי בעל דברים יגש אליהם", כשלמעשה, "ויקהל העם על אהרן"! בזה רואה רבי חיים בן עטר "רמז" של התורה. ואילו לדרשה של חז"ל ("ויבן מזבח" = הבין מן הזבח, הביאו רש"י) אינו קורא "רמז", כי לא רמזה התורה אלא דרשו חז"ל, והדבר צריך תלמוד ואכמ"ל.
24. פרשה יוד, ג: בשעה שעשו ישראל אותו מעשה (העגל), בתחילה הלכו אצל חור ... לא שמע להם, עמדו עליו והרגוהו, הה"ד "גם ככנפיך נמצאו דם וכו'" — זהו דמו של חור — "לא במחתרת מצאתים, כי על כל אלה" — על אשר עשו "אלה אלהיך ישראל ... " (עכ"ל המדרש). ויש להעיר שמה שנחשב אצל רבי חיים בן עטר כמפורש בנביא, אינו מוזכר אצל המפרשים לירמיה שם, לא על ידי רש"י ולא על ידי רד"ק — לא מפורש ולא אפילו ברמז! [במדור ג פרק 1 בסוגית 'עד דאתא יחזקאל', אנו דנים בהרחבה בהבנת הדברים הרמוזים בתורה ומפורשים בקבלה].
25. ובמדור ג "נבואה שהוצרכה לדורות", אנו עוסקים בהבדלים הפנימיים שבין כתיבה בדרגת "תורה מן השמים" / "נבואה שהוצרכה לדורות" / רוח הקודש של הכתובים.

ההבנה 'הפשוטה' במאמר זה נותן רושם של מבקשי פירסומת! אבל עיון קל לאור דברינו מראה את הדרך בה רצו חז"ל להוליד אותנו. ברור כי ראובן התכוון לשם מצוה שעה שתיכנן להציל את יוסף, ואין כל ספק כי אהרן ידע כי מתגבר על יצר עמוק של קנאה שעה ששמח בשמחת גדולת אחיו הצעיר, ולית מאן דפליג כי בועז ידע כי מעשה הצדקה שעושה עם רות טוב והגון הוא. אבל אף אחד מהם לא ידע כי מעשהו הצנוע הוא בעל ערך כזה שרישומו ניכר בטכסט של התנ"ך. רישומו של מאורע היסטורי בטכסט של התנ"ך משווה לו דרגה מסוימת במסגרת הנצח, כי היסטוריה הכתובה בתנ"ך היא לא רק היסטוריה, אלא גם "תורה". אין הכוונה לאותו היבט ידוע של "תורה" — כלומר שניתן ללמוד ממנה ערכים תורנים — בלבד, אלא למה שאנו קוראים הדרגה התורנית של כתיבה. כתיבה זו בחומש בראשית היא דרגה של יסוד בתולדות האנושות, עליה העיר המהר"ל בפירושו לבראשית ט, כג ד"ה וחס שבזה וכו' (בהסבר מדוע נתקלל הבן של חם — "ארור כנען" — עבור מעשה אביו!): דע כי יש דבר נפלא במדרש כי התולדות נמשכים אחרי היסודות, כמו שהאילן ענפיו נמשכים אחר העיקר והיסודות, ואשמועינן הכתוב כי חם היה גלוי ערוה ובזוי הגוף בחלקו, שהיה מבזה את אביו, לכך נמשכו אחריו תולדותיו, עכ"ל²⁶. אילו ידעו ראובן אהרן ובעז כי מעשיהם 'הפשוט' נחשב בעיני הקב"ה עד כדי כך שחולל יסוד חדש בתולדות ישראל — המשתקף בכך שהוא נכתב במסגרת התנ"ך — היו מתאמצים לעשות את הפעולה בצורה משוכללת ביותר. לא כל אדם זוכה לדעת כי אמנם הוא "כותב היסטוריה". יש החושבים כי "בני עולמות" הם, בעוד "ה' ישחק למו", יש החושבים כי הולכים הם לתומם, בעוד בעל ההיסטוריה רושם את מעשיהם בספר תולדות האדם. אילו רק ידעו עד היכן מהדהדים מעשיהם, היו אוזרים כוח לעשותם ביתר שאת וביתר עז²⁷.

שני אנשים עושים אותה פעולה, האחד רשום בתנ"ך והשני ידוע לנו מקבלתם הנאמנה של חז"ל — לא הרי זה כהרי זה, כי לא הרי פעולה אשר חדרה עד לעומק של רישום בתנ"ך כהרי פעולה דומה אשר עליה לא נכתב לא בתורה לא בנביאים ולא בכתובים. וכך מצינו בבראשית רבה יא, ז: ר' יוחנן בשם ר' יוסי בר חלפתא אמר, אברהם שאין כתוב בו שמירת שבת, ירש את העולם במידה, שנאמר (בראשית יג, יז) "קום התהלך בארץ לארכה ולרחבה" וגו', אבל יעקב שכתוב בו שמירת שבת שנאמר (שם לג, יח) "ויחן את פני העיר" — נכנס עם דמדומי חמה וקבע תחומים מבעוד יום (שבת לג, א) — ירש את העולם שלא במידה, שנאמר (שם כח, יד) "והיה זרעך כעפר הארץ (ופרצת ימה וקדמה וצפונה ונגבה)". ומפרש המהרז"ו ד"ה שאין כתוב בו שמירת שבת: אין הכוונה שלא שמר אברהם את השבת, שהרי בהדיא לקמן פרק ס"ד סימן ד' על פסוק (שם כו, ד) "וישמור משמרת מצוותי חוקותי ותורתי", שאברהם שמר עירובי חצירות. אבל הכוונה שאין מפורש אצלו דרך פרט על שמירת שבת, כי אם דרך כלל על כל התורה, אבל ביעקב מפורש על שבת בפרט (עכ"ל). לא לחנם דייק בעל

26. וזה הביאור הפשוט בדברי רש"י לבמדבר טז, א ד"ה בן יצהר בן קהת בן לוי, שלא הזכיר "בן יעקב", כי התפלל "בסודם וכו'". וקשה, הרי כולנו יודעים כי לוי הוא בן יעקב, ומה הועילה התורה בהשמטתה?! אלא בקשת יעקב היתה שהתורה תעיד נאמנה שיסוד מחלוקת קרח אינו נמצא אצלו, ואינו בנוי ("בן") עליו.

27. הוא הדין והיא המידה בעולמו הפרטי של כל אחד ואחד מאתנו, אבל לא במוסר קא עסקינן, ובכלל 'מה מכר ראשון לשני' — כל זכות שתבוא לידו. ואכמ"ל.

המדרש לציין כי ההבדל בין אברהם ובין יעקב ביחס לשמירת מצות שבת הוא בכך שאצל האחד בלבד כתוב ענין שמירת שבת. שניהם אמנם שמרו את השבת, אבל רק שמירתו של יעקב הגיעה לידי דרגת כתיבה בתורה.²⁸

ועדיין הסוגיא טעונה ליבון והבהרה. מה פשר דברי בעל אור החיים הקדוש כאשר מבאר שאי כתיבה זאת או אחרת בתורה שבכתב נעשתה משום כבודם של אנשים מסוימים (רוצחי חור, "האיש הישראלי"). האם אנו מבינים שיש כאן משוא פנים, וכי מה שאמנם היה צריך להיות כתוב נשמט בכוונה! והיכן חותמו של הקב"ה "אמת"! אבל לא רק בגדולי האחרונים קא עסקינן, אלא פרשנדא בכבודו ובעצמו, הוא אשר הנחיל לנו את "השיטה" לפיה התורה רשמה את ההיסטוריה בצורה "לא נכונה"²⁹. בראשית יא, לב רש"י ד"ה וימת תרח בחרן, כתב רש"י: לאחר שיצא אברם מחרן ובא לארץ כנען, והיה שם יותר מששים שנה, שהרי כתיב (בראשית יב, ד) "ואברם בן חמש שנים ושבעים שנה בצאתו מחרן". ותרח בן שבעים שנה כשנולד אברם (שם יא, כו), הרי קמ"ה לתרח כשיצא אברם מחרן. עדיין נשארו משנותיו הרבה³⁰. ולמה הקדים הכתוב מיתתו של תרח ליציאתו של אברם? שלא יהא הדבר מפורסם לכל³¹ ויאמרו לא קיים אברם את כבוד אביו, שהניחו זקן והלך לו, לפיכך קראו הכתוב מת ... (עכ"ל רש"י³²)

וקשה לא להצטרף לזעקה המרה של המהר"ל: "וכי ניתנה התורה לשוטים"³³?! הוא מקשה והוא משיב, וזה תורף דבריו: אמנם חותמו של הקב"ה אמת, ואמנם התורה כתבה שמת תרח ששים (או יותר) שנים לפני שפסקה נשימתו והובא לקבורה, ואמנם אברם לא קיים מצות כיבוד אב באותן השנים. והסיבה לכך — כי כבר לא היה לו אב! אברם הגיע לדרגת גר, אשר התנתק אפוא מכל קשר עם אביו הביאולוגי. כאן לימדה תורה את היסוד שגר שנתגייר כקטן שנולד דמי³⁴ (יבמות כב, א). הקפיצה העצומה [בלעז: קפיצת הקוונטום]

28. קושיית המהרז"ו מ"וישמר משמרתו" — שהוא מתרץ באבחנה בין כתיבה כללית ובין כתיבה פרטית [ספציפית] — ניתן לתרץ באופנים אחרים לגמרי, למבין בדרכי המדרש.

29. ובעומק ההבנה בסוגיא זאת אנו מגיעים לסוגית 'אין מוקדם ומאוחר', אלא שבמסגרת זאת נצטמצם בבעיה שהעלינו ככל חריפותה (ב"המתקה" של גרשיים, כדי שלא יובנו הדברים בצורה לא נכונה אפילו בהוה אמינא!)

30. ו"שתי בעיות" ישנן ברש"י! (א) מאתיים וחמש (שנות תרח) פחות מאה ארבעים וחמש — הם ששים, ורש"י כתב 'יותר מששים'! (ב) מדוע סתם רש"י פעמיים ('יותר מששים', 'הרבה') כאשר יכול היה לכתוב את המספר הנכון! ונראה שרש"י לא רצה לקבוע עמדה במחלוקת ר' יהודה ור' נחמיה בבראשית רבה (לט, ח) בשאלה אם אברהם הגיע ארצה בגיל 70 או בגיל 75. רש"י בעצמו פירש על פי ר' יהודה בחומש בראשית ועל פי ר' נחמיה בחומש שמות יב, מא בענין ארבע מאות ושלושים שנה (על פי שיטת 'אגדות חלוקות' הידועה לנו מהרא"ם). כך נראה לי לפרש את דבריו, אם כי לא מצינו שהמפרשים עמדו על כך.

31. ובלשון הרמב"ן בביאור הסוגיא: כדי שיראה מבלי עיון (!)

32. אין כאן מקום לדון אם המשך דברי רש"י הוא 'דבר אחר' או לא.

33. בודאי תרגום חפשי של 'אטו בשופטני עסקינן'!! [אגב, זהו אחד המקרים הנדירים שהמהר"ל טוען שרש"י לא הביא את מקורו בצורה מדויקת, ולכן חשף רש"י את עצמו לביקורת הקשה של המהר"ל שבארבע מלים אלה]. הרי כל ילד היודע קצת חשבון יכול לדעת שאברם עדיין חי בארץ כנען ובאמת לא קיים מצות כיבוד אב!

34. ובזה משיב המהר"ל על שאלת החתם סופר שנים הרבה אח"כ שהעיד שכל ימיו היה מצטער מנין לחז"ל שגר שנתגייר כקטן שנולד דמי. [ועיין תשובה אחרת אצל המשך חכמה, דברים ה, כז ד"ה שובו לכם לאהליכם]. ועיין עוד בגור אריה לוישלח מו, י ד"ה שאול בו הכנענית. בהרחבה יתירא.

שעשה אברהם אבינו³⁵ היא שגרמה לכך שאין עליו מצות כיבוד אב — כי אין לו אב! לכן מעידה התורה שלא הניח אביו זקן, כי זה הנשאר בחרן אינו אביו. הוא רשום במירשם האוכלוסין בשם תרח, אבל ברישומה של תורה נמחק השם אברם מבין צאצאיו. על יסוד דברי המהר"ל יוצא לנו שלא רק שתורה שבכתב לא כתבה דבר לא נכון, אלא אדרבא! במה שכתבה, היא קבעה את הנכון והאמת על פי קנה המידה המוחלט של הקב"ה, אבל היא לא "האמת" היחסית ולפעמים המעוותת של בשר ודם³⁶, בראייתם הקצרה המעוותת החלקית והמשוחדת. בעזרת דברי המהר"ל, זכינו לפתוח פתח ואשנב להבנת פסוקים אחרים בתורה שבכתב, עליהם כאילו אמרו חז"ל שהכתיבה "הלא נכונה" נועדה "לכסות" את האמת, או "להטעות" את הלומד וכדו'. כוונתנו לאותם הפסוקים שנכתבו בצורה מסוימת או שלא נכתבו "משום כבודו של ...".

דברים א, א רש"י ד"ה אלה הדברים: לפי שהן דברי תוכחות ומנה כאן כל המקומות שהכעיסו לפני המקום בהן, לפיכך סתם את הדברים והזכירם ברמז מפני כבודם של ישראל, עכ"ל. וכך מקשה ומתרץ המהר"ל בגור אריה ד"ה ומנה כאן וכו': אף על גב דמעשה עגל ומעשה מרגלים כתוב לקמן באורך בפירוש, ולא הזכיר אותם ברמז משום כבודם של ישראל, התם שאני שאינו מזכיר אלא אחד אחד, ולא מזכיר כל החטאים יחד, ד"אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא"³⁷. אבל כאן שהזכיר כל החטאים שחטאו ושהכעיסו לפני המקום, והם היו הרבה חטאים, משום כבודם של ישראל מזכיר אותם ברמז³⁸. אי נמי, דכאן לפי שהוא ראש הספר, ואין להתחיל בחטא ישראל שהוא גנותם, ולפיכך סתם הכתוב וכתבם ברמז משום כבודם של ישראל. וכהאי גוונא כתב רש"י למעלה אצל "ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו" בפרשת בהעלותך (ט, א) שאין הכתוב מתחיל בגנותם של ישראל בראש הספר³⁹.

ונראה כי ביאור הדברים כך הוא. כבודם של ישראל דורש כי חטאם יירשם בהיסטוריה התורנית בעוצמה הנכונה והמדויקת. כבר ביארנו לעיל כי לא כל היסטוריה מגיעה לידי כתיבה בתורה שבכתב. אם וכאשר היא מגיעה לאותה דרגה, נרשמים הדברים בטכסט של התורה על פי הקריטריון של כתיבה בתורה, במקרה דנן מדבר על הרושם הנשאר לנצח מאותה פעולה⁴⁰.

35. "איתן זה" — "עמודו של עולם" (רמב"ם הלכות עכו"ם פרק א).

36. והשוה דברים הנפלאים של בעל באר יצחק על רש"י בהבנת אין מוקדם ומאוחר (שהסדר אינו "נכון") וזה לשונו: כי יש סדר מוקדם (= עדיף, לשון נופל על לשון!) לסדר הזמני (עכ"ל). יתכן שני מאורעות היסטוריים סמוכים זה לזה ללא כל קשר סיבתי או אפילו ענייני ביניהם, בעוד שני מאורעות אחרים רחוקים זה מזה בשנים הרבה, יכולים להיות "סמוכים" זה לזה, הן בתוכן ואף בסיבתיות.

37. לכן אין בזה "גנות" שיש צורך לכסות עליה על ידי רמז במקום מפורש.

38. כך, למעשה, פירש גם הרא"ם לפני המהר"ל, שפירושו עמד לנגד עיני המהר"ל, כידוע ללומדי רש"י ומפרשיו בעיון. הרחיב לכתוב ולהוכיח זאת גדול מפרשי המהר"ל בדורנו (הרה"ג ר' יהושע הרטמן שליט"א) בכרך ט (ספר המפתח) לגור אריה השלם, בו הראה נכונה כי פירוש הרא"ם שימש כנקודת מוצא לכל פירוש המהר"ל על רש"י עה"ת.

39. רש"י במדבר ט, א ד"ה בחודש הראשון: פרשה שבראש הספר לא נאמרה עד אייר, למדת שאין סדר מוקדם ומאוחר בתורה. ולמה לא פתח בזה? מפני שהיא גנותם של ישראל, שכל ארבעים שנה שהיו ישראל במדבר לא הקריבו אלא פסח זה בלבד. [מקושת רש"י 'ולמה לא פתח בזה', נמצאנו למדים ש'אין מוקדם ומאוחר בתורה' אינו תשובה!]

40. עיין בדברי הנצי"ב, אור החיים ואחרים שהובאו לעיל.

צורת הכתיבה בתורה שבכתב משקפת נאמנה את עוצמת אותו הרושם לפי המכשיר [הברומטר או הססמוגרף] של הקב"ה הרושם לנצח. דברים הנרשמים בתחילת ספר מסוים עושים רושם חזק יותר – כשם שכל התחלה עושה רושם חזק יותר – מאשר הבא באמצע הסיפור והענין⁴¹. לכן אילו בא סיפור חטאם של בני ישראל במפורש ובראש הספר היה זה קובע בצורה לא מדויקת ובעוצמה חזקה מדי את הרושם של החטא עליו מדובר. לכן בא הסיפור או באמצע הספר בצורה מפורשת, או בתחילת הספר בדרך של רמז, כי הרמז בתחילת הספר, שוה בעצמתו למפורש באמצע הספר⁴².

בדרך זו יש לפרש את דברי חז"ל (שבת קטז, א) התמוהים⁴³: עשה לו סימניות מלפניו ומלאחריו לומר שאין זה מקומו, ולמה נכתב כאן? כדי להפסיק בין פורענות לפורענות, עכ"ל. ותמוה הדבר, מה מועילה הכנסת פרשה שלא במקומה לעשות הפרדה טכסטואלית בין שתי פרשיות היסטוריות שהיו סמוכות זו לזו במציאות⁴⁴?! אלא הם הם הדברים: כתיבת שתי פורעניות (= חטאים) זו ליד זו, ללא הפרדה טכסטואלית ביניהן, היתה קובעת לנו את עוצמת החטאים בצורה קשה וכבדה מדי⁴⁵. כדי להבטיח כי הכתיבה בתורה תשקף נאמנה את העוצמה המדויקת של חטאי בני ישראל, חטאים הקובעים לדורי דורות (כגון "ויבך העם בלילה ההוא"), היה צורך להפריד ביניהם דוקא הפרדה טכסטואלית (כי מבחינה היסטורית החטאים היו באמת סמוכים זה לזה). הכתיבה בטכסט היא המשקפת את המציאות בקנה המידה התורני, ולכן ההפרדה ה"טכנית" כביכול אינה אלא בבואה של המציאות וקביעתה בראייה התורנית.

ומכבוד בני ישראל כאומה, אנו עוברים אל כבוד אבות האומה. בזה ניכנס לבית מדרשו של החכם אברהם אבן עזרא. כידוע, בחומש ויקרא פרק יח רשמה התורה את איסורי העריות בלשון אזהרה. בפרק כ היא רשמה את העונשים על אותן העבירות שהזהירה עליהן, באשר אין עונשין אלא אם כן מזהירין. מפרשי המקרא עמדו על כמה תופעות של 'חוסר התאמה' כביכול בין פרק האזהרות⁴⁶ ובין הפרק המקביל של עונשים. בולטת במיוחד התופעה של איסור דודתו (אחות אביו) ולאסור שתי אחיות בחייהן, אין כל זכר בפרק העונשים. העונש הוא אמנם כרת, וזאת לומדים בתורה שבעל פה באמצעות י"ג המידות שהתורה נדרשת בהן. ושואל ראב"ע מדוע דוקא עונש על שני איסורים אלה נעלם מן הכתוב. וזה לשון תשובתו: לא הזכיר עונש אחות אב, גם לא הזכיר עונש שתי אחיות, והמשכיל יבין. גם דברי הקבלה אמת (עכ"ל). על דברים אלה כותב האברבנאל: ולחנם רמז הראב"ע ד'לא הזכיר עונש אחות

41. כשם שבחוקי הפסיקה ("חוקות שמים וארץ") דרושה יותר אנרגיה להתחיל בפעולה, מאשר להמשיך בה.

42. ויפה העיר המהר"ל שלכן הסדר של המאורעות הרמוזים באותו פסוק ראשון של חומש דברים אינו על פי הסדר הכרונולוגי. כי אילו היה כך – אין זה רמז, באשר כל אחד יכול לזהות!

43. הובאו ברש"י לבמדבר י, לה ד"ה ויהי בנסוע הארון.

44. כאילו ביקשה התורה ללמד ששתי הפרשיות לא היו סמוכות זו לזו, כאשר 'אנו יודעים' שבאמת היו סמוכות בזמן! ושוב אותה תופעה כאילו תורה שבכתב מבקשת ללמד היסטוריה לא נכונה!

45. שהרי הערך המצטבר [בלעז: קומולטיב] של שני חטאים ברצף אחד, הוא יותר מאשר הרושם של אותם חטאים כאשר ריוח תשימו בין חטא ובין משנהו.

46. קריאת התורה במנחה של יום הכיפורים.

האב ולא עונש שתי אחיות והמשכיל יבין, שרצה בזה מפני כבוד עמרם ויעקב אבינו, שנשא עמרם את דודתו ויעקב שתי אחיות, לא נזכרו בתורה ענשיהם⁴⁷. ואין טעם בזה כי קודם נתינת התורה היה בלתי אסור מה שנאסר אח"כ. אבל לא נזכרו כאן ענשיהם לפי שהם בכלל כל העריות שהם בכרת. כי כל שאר העריות שנזכרו ב(פרשת) אחרי הלא נזכרו פה (קדושים) והם בכרת⁴⁸.

אבל עלינו לעיין עיון של ממש בטעם ראב"ע ורבינו בחיי בענין כבודם של עמרם ושל יעקב. בעצם מה הועילה התורה בהשמטתה לגבי כבודם של שני גדולים אלה. הרי האיסור מפורש בתורה (ויקרא פרשת אחרי) גם בלי העונש, וממילא עלינו להיעזר בשיטת אברבנאל כי קודם מתן תורה שאני, ואז היה "בלתי אסור מה שנאסר אח"כ"! ועוד, היות "ואין עונשים אלא אם כן מזהירים", וכן ברור כי אם מזהירים בודאי עונשים, כל לומד תורה בהכרח ישאל מה בעצם עונשם של אלה העוברים עבירות אלה, ויעקב ועמרם ביניהם, ושוב מה הועילה התורה לכבודם?! הרי כל לומד תורה יודע שהם עברו על עבירה אשר אחרי מתן תורה נאסרה באיסור כרת. ובכלל, למאי נפקא מינה אם מקור העונש הוא בפשוטו של מקרא או ע"י י"ג המידות. ונראה כי הסבר הענין כך הוא: כדי להקים את בית ישראל בצורה ובאופן הדרושים, התיר הקב"ה לאבות האומה דברים מסוימים אשר נאסרו אח"כ בזמן מתן תורה, ואשר אף לפני מתן תורה היו האבות נוהגים בהם איסור⁴⁹. איסור זה שהיו נוהגים בהם האבות ("ותרייג מצוות שמרתי") היה אולי בבחינת "אינו מצווה ועושה", ולכן קל היה הביטול למטרה נשגבה מסוימת⁵⁰. ניתן אף לומר שהיו כעין מצווים ועושים ("כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו

47. וכן אצל רבינו בחיי לויקרא כ, כא ד"ה ואיש אשר יקח את אשת אחיו נדה היא: ... והנה כל העריות שהוזכרו בפרשה זו כבר הזכירם למעלה בסדר אחרי מות. אבל שם הזכירם בלאו ולא הזכיר העונש כלל, וכאן חזר ושנה בהן כדי להזכיר העונש. והזכיר את כולן חוץ משתי אחיות לכבוד יעקב.

48. ואמנם הרד"א לא באר מדוע מתוך כל איסורי עריות רק שניים אלה הושמטו מרשימת העונשים כאשר מסתמכים על תורה שבעל פה.

49. וזה לשון המהר"ל בפירושו גור אריה לבראשית ויגש מו, י ד"ה בן הכנענית — זו דינה שנבעלה לכנעני: ... ואפשר לתרץ עוד, כי תולדות יעקב שהותר להם לישא אחותם (שמעון ודינה), הכל היה ברוח הקודש שמוותר להם, מפני כי בני יעקב היו עם אחד בפני עצמו. והותר להם לישא ביחד כדי שלא יהיו צריכים להיות מתחברים לעם אחר. והרי תמצא גבי אדם הראשון שהותר לו לישא את אחותו כדכתיב (תהלים פט, ג) "אמרתי עולם חסד יבנה", ואמרינן (סנהדרין נח, ב) חסד עשה הקב"ה עם קין שהתיר לו אחותו, הכי נמי חסד עשה הקב"ה עם בני יעקב שהתיר להם. כי יעקב עם תולדותיו שוה לאדם ותולדותיו. וכל ישראל נקראים בני ישראל, לכן היה מותר לשמעון לישא אחותו לבדו. כמו שנולדו עם בני אדם הראשון כל אחד תאומה כך היו עם בני יעקב נולדים תאומות. והכל היה ברוח הקודש, כי יעקב שהיה יודע ברוח הקודש ידע שמוותר לשבטים אחותם. כמו שהיו יודעים לקיים התורה ברוח הקודש היו יודעים גם כן להתיר ברוח הקודש. ואין זה סותר התורה, כי נותן התורה אוסר ונותן התורה מתיר כמו שביארנו. וכן הטעם מה שנשא יעקב שתי אחיות, אע"ג שהאבות היו מקיימים את התורה, כי כמו שידע יעקב התורה ברוח הקודש כך היה יודע שיש לו לישא שתי אחיות והן הגונין לו להעמיד י"ב שבטים עמודי עולם משתי אחיות ... (עכ"ל המהר"ל). ועיין עוד בהרחבה במדור ו פרק 3 בסוגיית עבירה לשמה.

50. רמב"ן לבראשית תולדות כו, ד ד"ה וישמור משמרתי: — והנראה אלי מדעת רבותינו, שלמד אברהם אבינו התורה כולה ברוח הקודש, ועסק בה ובטעמי מצוותיה וסודותיה, ושמר אותה כולה כמי שאינו מצווה ועושה ...

ואת ביתו אחריו"), ואז קיבלו היתר מיוחד מאת הקב"ה המצווה ("וישמור משמרתי מצוותי חוקותי ותורותי"), בחינת הפה שאסר הוא הפה שהתיר⁵¹. ברור כי עדיף לאדם הזקוק ל"היתר" לא להזדקק להיתר בדבר חמור, ורצוי ונוח לו להשיג את המטרה המבוקשת באמצעות החוק ובתוך מסגרת המותר, ללא שיזדקק לפרוץ גדר בענינים חמורים. עצם ההזדקקות לעבור (אמנם בהיתר) עבירות חמורות, מעיד בהכרח על פגם רוחני באדם אשר קיבל את ההיתר, כי אילו עמד ברמה הרוחנית הגבוהה יותר, לא היתה ההשגחה העליונה מטילה עליו לעבור עבירות (אמנם "בהיתר") אשר התורה מעידה על חומרתם. שהרי אין אומרים לאדם חטא בשביל שיזכה חבירך.

וכך כותב המהר"ל (גור אריה) שם: ... ואל יקשה לך למה נחשב ליעקב לגנאי מה שנשא שתי אחיות, כדאיתא בפרק ערבי פסחים, שלא ירצה לברך לעתיד מפני שנשא שתי אחיות. אין בזה קשיא, כי זה הוא הגנאי, כי לא הותר ליעקב שתי אחיות רק בשביל שלא ניתנה התורה לו, וזה ידע יעקב, ומפני שהותר לו דבר כזה בשביל שלא נצטווה, אע"ג שעל ידי רוח הקודש עשה, גנאי הוא, דסוף סוף דבר זה יהיה נאסר כשתינתן התורה, ואם (= ואילו) ניתנה התורה לא הותר דבר זה ליעקב, שלא מצאנו שיהיה איסור ערוה נדחה (אחרי מתן תורה י. ק.). אמנם אני מפרש באותו מדרש שלכך לא רצה יעקב לברך מפני שהיה יעקב מוכן לדבר שיהיה נאסר בסוף, שידע יעקב כי ראוי לו שתי אחיות על פי רוח הקודש, וזה קצת גנאי שיהיה מוכן לדבר שיהיה נאסר. ולא כן יצחק, אע"ג שהיה מותר לו גם כן שתי אחיות, לא היה מוכן לדבר שיהיה נאסר. וזה הדבר שגרם שלא רצה (יעקב) לברך, ודבר גדול הוא זה, וזה נראה ברור מאוד, וזה עיקר פירוש הדבר כאשר תעמיק בו (עכ"ל המהר"ל).

והוא אשר גילו לנו רבינו בחיי ורבינו אברהם אבן עזרא. אמנם הותר בדיעבד ליעקב אבינו לשאת שתי אחיות בחייהן — דבר אשר יאסר בזמן מתן תורה לבני ישראל, ואשר במילא היה הוא, יעקב עצמו, חייב להימנע ממנו בזמן "שתרי"ג מצוות שמרתי"⁵². אולם רוצה התורה שנדע את חומרת העבירה אותה אמנם התיר הקב"ה⁵³, למען לבנות את בית ישראל על אותם היסודות האיתנים שידע העתידות מעיד עליהם כי נחוצים הם לאומה זו. העבירה היא בחומרת כרת בדרגת תורה שבעל פה בלבד.

יש חשיבות גדולה שנדע את חומרת העבירה שהקב"ה התיר ליעקב אבינו (וכן לעמרם שנשא את דודתו). כי, כאמור, חומרה זאת מגלה לנו עד היכן אפשר היה ליעקב לעבור על דברי תורה בלי לפגום בדרגתו הוא השרשית והאמתית. היות ודרגת כרת הכתובה בתורה שבכתב חמורה מדרגת כרת הנלמדת בתורה שבעל פה⁵⁴, לכן חשוב שהתורה תגדיר בדיוק את

51. כשיטת המהר"ל בהערה 49.

52. הגנאי כפי שביאר המהר"ל היה או משום שבאמת יעקב לא נצטווה הוא במצוות אלו שבתורה, או משום שלא היה הקב"ה מתיר לו איסור זה אילו פעולה זאת מצדו היתה פוגעת ופוגמת בשורש דרגתו. כי זאת לדעת — אין אומרים לאדם חטא בשביל שיזכה חבירך. לכן לא היה הקב"ה מצווה את יעקב לשאת שתי אחיות בחייהם — אפילו לשם מצות שלימות האומה — אילו היתה נפגמת דרגתו של יעקב על ידי פעולה זאת.

53. מעין עבירה לשמה. ועיין בזה בהרחבה מדור ו, פרק 3: "עבירה לשמה".

54. הנצי"ב, בפירושו "עמק הנצי"ב" לספרי פרשת בהעלותך (ד"ה והאיש אשר הוא טהור ובדרך לא היה וחדל לעשות הפסח, ונכרתה הנפש ההיא מישראל) מבאר שיש להבחין בין דרגות שונות של

חומרת האיסור שהותר ליעקב, ובמילא את דרגתם האמיתית של יעקב ועמרם. אילו היה צורך להתיר להם איסור כרת בדרגת "הכרת תכרת" או "ונכרתה"⁵⁵ — דבר אשר היה מוריד אותם מדרגתם האמיתית והשרשית — יתכן וכביכול לא היה הקב"ה יכול לעשות זאת, והיה נאלץ לדאוג לשלימות עם ישראל בדרך אחרת. יוצא אפוא, שדרגת האיסור שהותר להם היא המעידה על דרגתם האמיתית. הקביעה שהותר להם "רק" כרת בדרגת תורה שבעל פה היא משום כבודו של יעקב / עמרם, באשר היא קובעת את 'הקו האדום' שאי אפשר היה לעבור אותו. האמת המוחלטת אודות דרגתם היא היא כבודם. לזה התכוונו גדולי הראשונים⁵⁶.

חשיבות כתיבת דבר מסוים בכתוב, מובנת ואף מובלטת היטב בשני מאמרי חז"ל ידועים. על הפסוק (בראשית טו, ח) "ויאמר אֲדֹנָי אֱלֹקִים בְּמֶה אֲדַע כִּי אִירְשֶׁנָּה", דרשו חז"ל (ברכות ז, ב): אמר ר' יוחנן משום ר' שמעון בן יוחאי, מיום שברא הקב"ה את העולם לא היה אדם שקראו לקב"ה "אדון" עד שבא אברהם וקראו "אדון". וכן (בראשית יט, לח) "ותאמר הפעם אודה את ה'", שוב דורש ר' יוחנן בשם רשב"י (שם, שם): מיום שברא הקב"ה את עולמו, לא היה אדם שהודה להקב"ה עד שבאה לאה והודתו (עכ"ל). ברור שאצל אדם, נח, חנוך, אברהם ועוד מצינו אלה שקראו לקב"ה "אדון" (כלומר, שהרגישו שהם עבדים לו) וגם אלה אשר הודו לו (על "אור כשדים"!). אולם עצמת ההרגשה או ההודאה לא הגיעה לידי כתיבה בתורה שבכתב.

אולם לא רק בחלק ההליכותי (סיפורי) של התורה מצינו אבחנה ברורה בין הודעת הקב"ה בפשוטו של מקרא ובין הנמסר לנו בעל פה ממנו יתברך. בחלק ההלכתי ההבדל בא לידי ביטוי בולט בהשלכות ההלכתיות הנובעות מהבדל זה, בין הנלמד מפשוטו של מקרא ובין הנלמד מאותו פסוק על ידי המידות שהתורה נדרשת בהן⁵⁷. במסגרת פרק זה נדגים את הלימוד בקצרה, כאשר נרחיב בו במסגרת נפרדת.

כרת, כפי שהן מנוסחות בתורה שבכתב. לא הרי "הכרת תכרת" (לשון כפולה — גם בעולם הזה וגם בעולם הבא) כהרי "ונכרתה", שהוא רק בעולם הזה. אנו מבארים כי באותה מידה לא הרי "כרת" שכתורה שבכתב כהרי כרת שבדברי הנביאים (דברי קבלה). הבעל ארמית שקנאים פוגעים בו בתנאים מסוימים (עיין בספרנו "נתעלמה ממנו הלכה" סוגיית "מעשה זמרי") חייב כרת — היא הנלמדת מספר מלאכי (ב, יא"ב) שבמקרה של "בעל בת אל נכר" העונש הוא "כרת ה' לאיש אשר יעשנה ער ועונה", זהו עונש כרת בדרגה נמוכה (דהיינו קלה) מזה של כרת בתורה שבכתב. הוא הדין והיא המידה שעונש כרת שאינו כתוב כלל וכלל בתנ"ך, אלא נלמד באמצעות תורה שבעל פה, הוא נמוך מול האחרים בעוד דרגה, כך שבסופו של דבר יש ארבע דרגות שונות של עונש הנקרא "כרת" — שתיים בתורה, אחת בדברי קבלה בנביאים, ואחת בדרגת תורה שבעל פה.

55.

עיין ההבדל ביניהם בפירוש רבינו בחיי פרשת אחרי מות (יח, כט).

56.

בדרך דומה, ובעקבות תפיסת המהר"ל את סיבת אי רצונו של יעקב אבינו לברך את ברכת המזון לעתיד לבוא עקב הגנאי שנשא שתי אחיות, ניתן לפרש את סיבת בכיו של יעקב אבינו ("הלך ילך ובכה") בלכתו לקבל את הברכות במרמה. אמנם הברכה הגיעה לו, אבל בכה יעקב על זה שנאלץ היה לקבל את אשר מגיע לו בדרך של מרמה ולא באופן ישר! עיין בהעמק דבר בתולדות כז, א בהרחב דבר, יעויין שם!

57.

ידועה היטב שיטת הרמב"ם שאין לוקין על הלכה דאורייתא הנלמדת במסגרת הלכה למשה מסיני, וקל וחומר הנלמדת באמצעות המידות שהתורה נדרשת בהן. את היסודות הראשונים לאבחנה זאת בין המפורש בקרא ובין הנלמד מדיוקא דקרא בלבד, הנחנו לעיל בפרק 5 (ב): ממגילה אל חתומה, כאשר עקבנו אחרי עצם התהליך של מעבר מכולה תורה שבעל פה אל חלקה בכתב והיתרה בעל

הנה בסוגית 'מיטב' קבעה התורה (שמות כב, ד) "מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם". ומפרש רש"י: שמין את הנזק, ואם בא לשלם לו קרקע דמי נזק, ממיטב שדותיו... (עכ"ל). הרי נפסקת הלכה (בבא קמא ז, ב) כי "כל מילי מיטב היא". אולם פוסק הרא"ש (על אתר בבא קמא) שאין מקרא יוצא מידי פשוטו, ומאחר וכתוב "מיטב שדהו", גובה ממנו קרקע לכתחילה, אע"פ שבדיעבד "כל מילי מיטב הוא"⁵⁸.

כך גם מצינו את שיטת הריטב"א בסוגית (דברים כה, ט) "וחלצה נעלו מעל רגלו". חז"ל (יבמות קג, ב) דרשו: "נעלו", אין לי אלא נעלו, נעל של כל אדם מניין? ת"ל "נעל" — נעל מכל מקום, אם כן מה תלמוד לומר "נעלו"? — נעלו הראוי לו, פרט לגדול... (עכ"ל). אבל, הרי אין מקרא יוצא מידי פשוטו! לכן קובע הריטב"א שלכתחילה תהיה החליצה בנעל שלו דוקא. [ועיין בזה בהרחבה במדור ו פרק 2 בסוגית לכתחילה ודיעבד].

ונראה להביא את דברי רש"י כיסוד לאבחנה ההלכתית הברורה בין מפורש בקרא ובין הנלמד מדיוקא דקרא. וזה לשונו (ברכות יא, א—ד"ה ובלכתך בדרך — פרט לחתן): ואע"ג דחתן נמי עוסק במצוה הוא, אי לאו קרא יתירא לא נפקא לן מקרא קמא. דכיון ד'עוסק במצוה' (פטור מן המצוה) לא כתיב בקרא בהדיא, אלא מיעוטא בעלמא הוא דקדרשינן "מביתך", וממעטינן מיניה עוסק במלאכת מצוה דאיכא טירדא. אבל חתן, דטירדא במחשבה בעלמא הוא שמחשב על עסק בתולים, אי לאו קרא יתירא לא איתמעט.

לפי זה מובן היטב מה שלמדנו במסכת ביצה ל, א בסוגית 'מוטב שיהיו שוגגים ואל יהיו מזידיים'. כלל זה נוהג במצוות דרבנן, אינו נוהג במצוה דאורייתא המפורשת בקרא, אבל כן נוהג במצוה דאורייתא שאינה מפורשת בקרא⁵⁹.

על פי דרכנו מובן מה שקבעו התוספות (חגיגה יח, א ד"ה חולו של מועד) שגם אם נאמר שאיסור מלאכה בחולו של מועד הוא מדרבנן, היות ויש לו סמך⁶⁰ בקרא, לא מסתבר לומר שמקרא "חג האסיף" בא להתיר את המלאכה בחולו של מועד⁶¹.

במסגרת פרק זה נסתפק בדוגמאות בודדות אלה מן החלק ההלכתי של התורה. כאמור, נשוב לעסוק בזה בהרחבה במדור א פרקים 10, 11 וכן במדור ב פרקים 5, 6, 7.

פה. נשוב לעסוק בנושא זה ביתר שאת במדור ב פרק 5 (מפורש בקרא להיתר) ופרק 6 (מפורש בקרא לאיסור).

58. שיטה זאת של הרא"ש (וכן הנלמד להלן) תואמת את השיטה שמצינו, שאע"פ שאין לוקין על לאו שבכללות (עיין רמב"ם ספר המצוות השורש השביעי), כן לוקין על אותו איסור הנלמד מן הכתוב לפי פשטיה דקרא, דהיינו פשוטו של מקרא. [עיין בזה במדור ב פרק 6].

59. וכן בערוך השולחן, הלכות יום כיפור, סימן תרח. ועיין משך חכמה במדבר ו, ז מדוע כתוב "במותם" אצל נזיר אבל לא כתוב אצל כהן גדול, אע"פ שהדין בהם שוה. ובסוגיא זאת של מקום כתיבת ההלכה, עיין בהרחבה במדור ב פרק 7.

60. הוא סימן מודעי ולא סימן זכרונני.

61. ועיין משך חכמה בראשית כו, יד ד"ה ויהי לו מקנה צאן ומקנה בקר. וזה לשונו: הנה כתוב שתי פעמים "מקנה", מפני שיצחק חידש מצות מעשר... ומעשר בהמה אינו מתעשר מצאן על בקר... לכן היה לו מקנה צאן בפני עצמו ומקנה בקר בפני עצמו, כדי להפריש מכל אחד ואחד... (עכ"ל). הרי שהכתוב משקף נאמנה את המציאות הפיזית (וממילא ההלכתית).

נספח למדור א פרק 5 (ד)

יצור החכמה

בפרק זה עסקנו בהרחבה ב"ססמוגראף" של תורה שבכתב, לעומת הנלמד במסגרת תורה שבעל פה, שאמנם יכול להיות דאורייתא, אבל עוצמת הלימוד היא פחותה. אבחנה זאת כוחה יפה הן לנלמד במסגרת בחלק ההלכתי של התורה, והן במסגרת החלק ההליכתי (לא-הלכתי) של התורה. בהערה 54 (עמ' 155 – 154) אף הראינו כיצד הנצי"ב בונה פירמידה מן החמור ביותר ועד הקל ביותר, במסגרת אותו עונש כרת – החל ב"הכרת תכרת" בתורה, עבור דרך "ונכרתה" בתורה עבור דרך "יכרת" (בנביאים) ועד לכרת בעוצמת התורה שבעל פה, היא הכרת הקשורה ביעקב אבינו (שתי אחיות) ובעמרם (דודתו) לפני מתן תורה.

הנה בעל "משך חכמה" (במדבר ל, יא ד"ה ואם בית אישה נדרה... על נפשה בשבועה) העיר את תשומת לבנו לכך שלשון "שבועה" אינה מוזכרת אצל הפרת שבועה של ארוסה או של בתו נערה, וכותב: יתכן על פי מה דאמרו פרק ג דנדרים (כב, ב) שאין נזקקין לאלקי ישראל (כלומר לבטל שבועה שנאמרה בלשון ה') אלא משום שלום בית בין איש לאשתו. כן לימדה לנו תורה שלא יפר אב וארוס שבועה, רק (=אלא) משום שלום בית בין איש לאשתו, בעל מיפר לאשתו שבועה (שנאמרה בלשון ה') (עכ"ל). לא הרי עוצמת דין הפרת שבועה במקרה שכתוב בצורה מפורשת כהרי עוצמת אותו דין הכתוב בצורה סתמית "ואשר אסרה על נפשה" בלי "בשבועה".

ידועה ההלכה שקבעו לנו חז"ל שהנשבע לבטל מצוה מן התורה אין השבועה חלה, באשר אין שבועה חלה על שבועה, והרי הוא מושבע ועומד מהר סיני. והנה הר"ן לנדרים ח, א כותב: כל מאי דלא כתיב בקרא בהדיא, אלא נפקא ליה מדרשה, אע"ג דמצות עשה גמורה מדאורייתא, חיילא שבועה עליה.

כן מצינו אצל בעלי התוספות (בבא קמא פב, ב ד"ה אתא איהו ותיקן אפילו לדברי תורה) הקובעים: ... ואע"ג דמשמע התם דאי דניאל גזר עליו, לא היה ר' יהודה נשיאה יכול לבטלו, אע"ג דלא פשט (ברוב ישראל), היינו במילתא דכתיב בקרא, אבל תקנת עזרא לא כתוב בקרא... (עכ"ל). הרי שאינו דומה גזירה המעוגנת בכתוב (אפילו של כתובים) כגזירה שכל כולה בעוצמה של תורה שבעל פה.

ידוע הכלל ש"אין עונשין מן הדין (קל וחומר)". רוב הפוסקים קבעו שהכוונה לכך שאין עונשים בעונש מלקות באמצעות לימוד קל וחומר. והנה נפלה מחלוקת אם עונשים כרת מן הדין אם לאו. במסגרת הדיון בסוגיא זאת חידש הגאון ר' יעקב שור (בפירושו בעי חיי לרבינו בחיי על התורה, ויקרא טו, כט) וזה לשונו: ...כתבו התוספות "וכרת גופא ליכא למילף, דאין עונשין מהדין". היינו דוקא היכא דעיקר העונש כרת אנו רוצים ללמוד רק מדין קו"ח, בזה כתבו התוספות דאין עונשין כרת מן הדין. אבל בנדון דידן דהעונש כרת להשוכב עם הנידה, נאמר בקרא להדיא, אלא דקו"ח בא ללמד לנו דכל זמן שלא טבלה הדוה בנידתה עומדת בזה,

שפיר-אמרינן דאמר שלמדנו מקו"ח דכל זמן שלא טבלה, הרי היא בנדתה ושוב הבא עליה בעונש הראשון קאי (עכ"ל). כלומר לא הרי המקרה שעיקר הדין מן התורה כאשר הקו"ח קובע רק את תחומו, כהרי המקרה שהקו"ח מלמד את עצם ועיקר הדין, שאין לו כל זיקה אחרת לכתוב.

ומעין זה כתב הרב המגיד (מאכלות אסורות ב, א) שאפשר להפעיל עונשין מן הדין אפילו כאשר עיקר הדין אמנם ידוע מן הכתוב, אבל רק בעוצמת לאו הבא מכלל עשה. ונראה לפרש שלא הבא בכלל עשה הוא מעין שלב ביניים בין לאו מפורש ובין תורה שבעל פה. אמנם הלימוד הוא בדיוקא, אבל זהו דיוקא דקרא.

ולא רק שיש הבדל בין המפורש בקרא ובין הנלמד באמצעות תורה שבעל פה, מצינו ברמב"ם (הל' נדרים ג, ט) שכתב: הן מי שנדר לצום יום אחד או יום שלישי כל ימיו, ופגע בו יום זה והרי הוא יום טוב או ערב יום הכיפורים, הרי זה חייב לצום, ואין צריך לומר ראש חודש (עכ"ל). על ה'אין צריך לומר' עמד מרן הבית יוסף הן בכסף משנה והן באורח חיים סימן תרי"ח, וזה לשונו: דהגם דשניהם למדוהו רק מאסמכתא, מכל מקום כיון דאסמכתא דראש חודש מפרשא טפי מערב יום הכיפורים, על כן כתבו ב'אין צריך לומר'.

מכל האמור הנ"ל אנו מבינים בפשיטות את ההיגד הידוע של חז"ל ש"מילתא דאתיא בקל וחומר, טרח וכתב לה קרא" (פסחים יח, ב). שהרי 'טירחה' זאת 'משתלמת' ביותר! כל המעמד של הדין השתנה עתה מן הקצה אל הקצה.

ועל ההבדל בין דאורייתא שבכתב ובין דאורייתא שבהלכה למשה מסיני נכלומר, ללא יסוד בכתוב] עיין דיון מעמיק במשך חכמה ויקרא טו, כ ד"ה והנושא אותם יכבס בגדיו, וכן רמב"ן במדבר יט, טז ד"ה על פני השדה.

ומצינו ש'כתב הנצח' נותן את אותותיו עד להלכות שבת בזמן הזה ועד בכלל. הנה בשולחן ערוך סימן שמ"ה בסוף סעיף ז כותב המחבר: ... ויש אומרים שכל שאין ששים רבוא עוברים בו בכל יום אינו רשות הרבים (עכ"ל). ומרן החפץ חיים כותב במשנה ברורה (סעיף כג): סבירא להו דגם לזה בעינן דומיא דדגלי מדבר שהיו ששים רבוא. ואף שהיו שם עוד ערב רב ונשים וטף [תוספות עירובין ו, א] לא חשבינן אלא מה שנמצא בכתוב בפירוש.

ומן החלק ההלכתי אל החלק ההליכותי של התורה. גם כאן בא לידי ביטוי עוצמת הכתיבה בטקסט לעומת עוצמת הידיעה מקבלת חז"ל. מקובל לומר שיסוד הידיעה שנמסרה לנו מחז"ל אודות רצח חור במעשה העגל הוא מן הדיוק "ויבן מזבח" = הבין מן הזבוח. דרשה כזאת היא בבחינת "דרשה רחוקה", ולכן עד כמה שהדרשה היא "רחוקה" יותר ממשמעות הכתוב, כך עוצמת תוקף הלימוד פוחתת והולכת. ועם הורדת עוצמת תוקף הלימוד, פתוחות יותר ויותר דרכים לפרש את הכתוב שלא כמדרשו (הרחוק), כאשר הפשט יפשט והמדרש יידרש, ובמסגרת הלימוד יהיה צריך לקבוע מה כל אחד מלמד במסגרת השלימות של התורה כולה. בדרך כלל אף ייאמר, שעד כמה שהדרש רחוק ממשמעות הכתוב, כך תגבר הנטייה לא לפרשו כפשוטו אלא לפרשו על פי אידיאה מסוימת (ועיין בזה מהר"ל בסוגית "ויבא הפליט", אם להבין "עוג" כפשוטו או כמדרשו). מדברי בעל אור החיים בסוגית הריגת חור (עיין שם עמ' 135) אנו למדים שמפורש בדרגת "לדורות" (נבואה שהוצרכה לדורות) שווה לרמז בדרגת נצח.

וכשם שעוצמת דברי הנביאים (דברי קבלה) פחותה מעוצמת תורה, כך פחותה עוצמת

תורה שבעל פה מעוצמת כל כתיבה בתנ"ך. ובוזה נשכיל להבין את המחלוקת בין רבי עקיבא המזהה את המקושש עצים ("ויהיו בני ישראל במדבר") עם צלפחד ("אבינו מת במדבר"), כאשר רבי יהודה בן בתירא מקשה עליו (שבת צו, ב): "... התורה מכסהו ואתה מגלהו! על קושיא זאת בודאי ישיב רבי עקיבא — אני מגלהו?! הרי הגזירה שוה (קרי התורה) היא המגלה אותו! אלא היא הנותנת — כל עוד לא למד ולימד רבי עקיבא את הגזירה שוה, אפילו אם ידענו שהמקושש הוא צלפחד, ידיעה זאת היתה בעוצמה הנמוכה ביותר, עם כל המשתמע ממנה לגבי כבודו של אותו צדיק צלפחד. נפקא מינה זאת היתה מתבטאת בכוונותיו של המקושש ועוד, ובאיזו מידה יכולנו לדרוש לשבח ולא לגנאי. אבל עתה שזיהוי זה של צלפחד עם המקושש מעוגן בכתוב בדרגת גזירה שוה [עדיין זה רחוק מפשוטו של מקרא] הרי שעוצמה נוספת זאת מגבילה אותנו בכל אשר נבוא ללמוד אודות המחלל שבת ההוא.

כך גם מסביר המהר"ל (גור אריה במדבר טז, א ד"ה ולא הזכיר בן יעקב) מה הועילה תורה בתקנתה שהשמיטה את שם יעקב מן הטקסט, כאשר כולנו יודעים שלוי הוא בנו של יעקב! וזה לשונו: ...דודאי צדיק שמוליד רשע יש דבר פסולת בצדיק שממנו נולד הרשע... אבל פסולת של הרשע הזה (קרח) לא קיבל מיעקב... (עכ"ל). וכן גור אריה לבראשית יד, יד [בסוגית "הפליט" = עוג]: ואע"ג דלא כתיב זה בפירוש בתורה, לא חשיב בתורה אלא אותם שנשאר להם זרע עד סוף כל הדורות... (עכ"ל).

ועל האבחנה בין הכתוב בפשוטו של מקרא ובין הנלמד במדרש [כי ביצחק ייקרא לך זרע, שחז"ל דרשו: 'ולא כל יצחק' זכני לתורתו של בעל אור גדליהו [תולדות, עמ' 82] וז"ל: דכל דבר שהוא רק דרשה, ואינו מפורש בקרא, אינו בבחינת גזירה, ואינו מוכרח שכן צריך להיות, אלא הוא בבחינת ידיעה ובחירה, שהדרשה היא בבחינת ידיעה שכן היא האמת, ואח"כ נתברר שכן הוא המציאות, אבל יש בחירה שיהיה באופן אחר (עכ"ל).

ועיין תוספות סוטה י, ב (ד"ה נוח לו לאדם שיפיל עצמו לתוך כבשן האש) שאין איסור מוחלט ('נוח לו') כי "עבירת הלבנת פנים אינה מפורשת בתורה".

ועל ההבדל בין עונש הכתוב בפירוש בתורה ובין עונש הנלמד מן התורה על ידי המידות שהתורה נדרשת בהן, כותב הנצי"ב ב"העמק דבר" במדבר יט, כ ד"ה כי את מקדש ה' טמא: ... כבר נתבאר בספר ויקרא פרשת קדושים ובכמה מקומות, שאע"ג שלמדים מגזירה שוה זה מזה, מכל מקום אינו דומה העונש הבא מגזירה שוה למפורש בתורה.

החשיבות של 'מפורש בקרא' מוצאת את ביטוייה גם בדין קדימה של הקרבת קרבנות. זבחים פרק יו"ד משנה ב': ... חטאת קודמת לאשם מפני שדמה ניתן על ארבע קרנות [לעומת דם האשם הטעון שתי מתנות שהן ארבע] ועל היסוד... (עכ"ל). וקשה, הרי גם אשם דמו ניתן על היסוד! אלא דין זה אצל אשם אינו מפורש בקרא, לעומת אצל חטאת שהוא כן מפורש בקרא, ולכן דין קדימה חטאת לאשם.

וכן מצינו בסוגית כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת, כאשר שואלים התוספות (נדה סו, ב ד"ה כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו): ... ואם תאמר, כיון דלא מעכבא, היכא דאין ראוי לבילה נמי ליתכשר! ויש לומר דסברא הוא דכיון דקפיד קרא לכתחילה לעשות המצוה, בעינן שיהא ראוי לכך אע"פ שאינו מעכב, דאם לא כן, נתבטלה המצוה לגמרי שלא היה יכול לעשותה. וכן בכמה מקומות כמו ביאת מים, דכתיב "כל בשרו", וממעטים בית הסתרים, ומכל מקום בעינן ראוי לביאת מים בכל בשרה, וכן בכמה דוכתי... (עכ"ל). הרי שמפורש

בקרא קובע את האפשרות הנדרשת ('ראוי ל...') בעוד מדרש חז"ל מוריד את החובה לדרגת לכתחילה בלבד ואינו מעכב בדיעבד.

כך מצינו בפירוש רש"י לפרק כמה מדליקין (שבת לד, א וכך הביא את דבריו רבינו תם על אתר והסכים עמו) שבספק עירובי תחומים בין השמשות מחמירים כי יש לו סמך במקרא, בעוד בספק עירובי חצירות בין השמשות מקילין, כי הוא 'חומרא בעלמא ולא מיקרי שביטא מעלייתא' כי אין לו כל סמך במקרא. ובעקבות יסוד זה מצינו אצל התוספות (ביצה ד, ב ד"ה ותנן אין מבטלים איסור לכתחילה) שם קובעים 'דהא דאמר בדרבנן מבטלים [איסור לכתחילה] היינו בדבר שעיקרו אינו אלא מדרבנן. אבל בדבר שעיקרו מדאורייתא [אע"פ שאנו עוסקים בחומרא דרבנן של אותו איסור] כגון תרומה דאיכא שום דבר דאורייתא כגון דגן תירוש ויצהר, אפילו במקום שאינו אלא דרבנן כגון בשאר פירות, אין מבטלים... (עכ"ל).

העוצמה המיוחדת לדבר הכתוב בתורה שבכתב, לעומת הידוע לנו (אפילו מחז"ל), מהווה את הבסיס והיסוד לאותם מאמרי חז"ל (כי רבים המה) על משקל: מאז... לא היה אדם אשר (עשה כך וכך)... עד שבא (פלוגי)... ועשהו'. כגון שמות רבה כג, ד: ... מיום שברא הקב"ה את העולם ועד שעמדו ישראל על הים לא מצינו אדם שאמר שירה לקדוש ברוך הוא אלא ישראל... אדם הראשון... אברהם... יצחק... יעקב... [לא אמרו שירה אחרי הניסים שנעשו להם], כיון שבאו ישראל לים ונקרע להם הים מיד אמרו שירה... ומפרש המהרז"ו (ד"ה ברא אדם הראשון): עיין בראשית רבה סוף פרשה כ"ב ש"מזמור שיר ליום השבת" אמרו אדם הראשון, ו"משכיל לאיתן האזרחי... חסדי ה' עולם אשירה" אמרו אברהם... ויעקב אמר ט"ו "שיר המעלות"... ומשה אמר י"א מזמורים בתהלים מ"תפילה למשה". על כל פנים לא זכו שתיכתב שירתם בתורה (עכ"ל). הרי לפנינו ההבדל אף בין עוצמת דברים הכתובים בתורה (דרגת הנצח) ובין דברים הכתובים בנ"ך (דרגת 'לדורות'). כך יש לפרש את כל המאמרים מעין זה אצל חז"ל, כגון (ברכות ז, ב): א"ר יוחנן משום ר' שמעון בר יוחאי, מיום שברא הקב"ה את העולם לא היה אדם שקראו להקב"ה "אדון" עד שבא אברהם וקראו להקב"ה "אדון", שנאמר (בראשית טו, ח) "ויאמר אֲדֹנָי אֱלֹקִים בְּמֵה אָדָע כִּי אִירְשֶׁנָּה" (עכ"ל), פירוש הדבר — יתכן ומאז אדם הראשון, פנו גדולי הדורות אל הקב"ה בלשון אדנות, כלומר שהם הרגישו שהם עבד לה', והעבד הרי הוא זה שאין לו בעולמו אלא רצון אדוניו. אבל רק אצל אברהם אבינו הגיע אדם לדרגה זאת של ביטול עצמי כלפי קב"ה, שהתורה מעידה עליו שכך הוא אמנם חש ומרגיש. ואולי בגלל זה זכה אברהם אבינו לעבד שהתורה מעידה עליו שהוא באמת חש כי "עבד אברהם אנכי", ואין לו בעולמו אלא רצון אברהם בלבד.

עוצמת הכתוב בפשוטו של מקרא נותנת את אותותיו גם בסוגיא לימודית-הלכתית מובהקת, הרי היא סוגית 'לאו שבכללות אין לוקין עליו' (הרמב"ם עסק בזה בהרחבה בשורש השמיני שהקדים לספר המצוות). הדוגמה הקלאסית היא בלימוד הכתוב (ויקרא יט, כז) "לא תאכלו על הדם" ממנו למדו חז"ל חמשה איסורים שונים במישור ובעוצמה של דאורייתא. ההסבר הפשוט נראה לי כי כאשר מחלקים את עוצמת הכתוב בלא תעשה (מאה נקודות) — אותה עוצמה הנחוצה כדי להעניש במלקות את אשר עובר בזה על ציווי ה' — לכל איסור ואיסור יש רק עוצמה (במקרה דנן של "לא תאכלו על הדם") של עשרים נקודות איסור, ובזה אין די להעניש את העובר על רצון ה' בעונש מלקות. אולם מצינו את שיטת בעלי התוספות (פסחים כד, א ד"ה הא אין לוקין על לאו שבכללות) שכן מענישים במלקות את העובר על

הלאו לפי פשוטו של המקרא ('נותר שמפורש בהדיא'). שיטת התוספות היא אפוא, שאין מחלקים את מאה הנקודות בצורה שוה בין כל האיסורים הנלמדים מן הכתוב. האיסור הנלמד מפשוטו של מקרא מקבל יותר מ'אחוז החסימה', כאשר שאר הנקודות של איסור מתוך המאה מתחלקות שוה בשוה בין האיסורים השונים. הם אמנם אסורים מדאורייתא, אבל אין די עוצמה לחייב את העובר בעונש מלקות. זהו על פי אותו עיקרון שאין מלקים על ביטול עשה, הקל מעבירה על לא תעשה (עיין רמב"ן בעשרת הדברות כ, ח ד"ה זכור את יום השבת לקדשו) וכן על לאו הניתק לעשה.

פרק 6

פשוטו של מקרא המלמד הלכה לשעה

בין התפקידים של פשוטו של מקרא, נעבור עתה לברר את התפקיד הייחודי הזה של לימוד הלכה שהיתה לשעה. נעקוב אחרי התופעה החל בפירושי האחרונים וכלה אצל הראשונים¹. להלן בלימודנו נצטרך לתת את הדעת על הערך הנצחי — שהרי הקריטריון בכל כתיבה בתורה הוא הנצח — של הלכה שהיתה לשעה בלבד, ולבחון אם כל מאי דהוה — אמנם הוה, ואינה עוד. או שמא מה שהיה הוא שיהיה או יכול להיות ב"עתיד" מסוים שיש להגדירו. או שמא מה שהיה, ניתן עוד ליישם לדורות, בלי הצורך להמתין ל"עתיד" רחוק, כאשר אז יש לבדוק את ההבדל בין הלכה זאת ובין כל הלכה אחרת בתורה המחייבת מאז שניתנה והלאה². ויקרא ז, כד "וחלב נבילה וחלב טריפה יעשה לכל מלאכה³ ואכול לא תאכלהו". התורה כבר לימדה (ויקרא ג, יז) — "כי כל חלב וכל דם לא תאכלו". אין מקום אפוא לסברא לומר שבעוד חלב של בהמה כשירה אסור באכילה, שחלב של אותה בהמה אשר נטרפה או נתנבלה יהיה מותר לאכילה! הרי אפילו הבשר של הנבילה והטריפה אסור באכילה, ומניין הסברא שהחלב יהיה שונה! לכן דרשו חז"ל מיתור האיסור, ולימדו שאע"פ שבדרך כלל אין איסור חל על איסור⁴, במקרה של חלב נבילה או חלב טריפה: 'אמר רבא, אמרה תורה יבוא איסור נבילה ויחול על איסור חלב, ויבא איסור טריפה ויחול על איסור חלב' (חולין לז, א). אבל "אין מקרא יוצא מידי פשוטו", ואם טרחה התורה לכתוב שרק חלב נבילה או חלב טריפה אסור באכילה, משמע על פי פשוטו של מקרא שטריפה עצמה או נבילה עצמה מותרת באכילה! והרי מסקנה זאת סותרת מקראות מפורשים⁵. נשאלת אפוא השאלה, כיצד להבין את פירוש הפסוק הזה בפשוטו של מקרא, המלמד היתר באכילת נבילה או טריפה.

1. קבענו את הסדר ההפוך הזה מן הטעם ש"הראשונים כמלאכים", ולא תמיד אנו רואים את היסודות הלימודיים אצלם, עקב קוצר לשונם מחד וקוצר הבנתנו מאידך. אולם אחרי שכבר גילינו את יסוד הדברים בדבריהם המפורשים והמבוארים של האחרונים — אשר לעומת הראשונים הם כבני אדם — קל ונוח יותר לשוב ולגלות את היסודות האיתנים אצל הראשונים. ברור כי עלינו יהיה לדון מדוע לא מצינו פרשנות כזאת אצל חז"ל. להיפך! אנו שומעים את התנגדותם כביכול לעצם הסוג הזה של פירוש בטענם (יומא ה, ב): 'מאי דהוה הוה'!
2. שני היבטים אלה יידונו וילובנו בפרקים הבאים.
3. לעומת חלב של קרבן בהמה כשרה שאינה לא נבילה ולא טריפה, שמקריבים על גבי המזבח.
4. כלומר, דבר שעליו כבר חל איסור מסוים מדאורייתא, אין איסור אחר יכול לחול עליו. כגון: החזיר אסור באכילה מדין דאורייתא. אם החזיר נעשה טריפה, ואדם אכל ממנו, אין אומרים שהוא עבר על איסור חזיר ועל איסור טריפה, כך שאז היה חייב במלקות פעמיים. האיסור של טריפה אינו חל על האיסור הקודם והקיים של חזיר, ונשאר עונש מלקות אחד בלבד.
5. כגון "לא תאכלו כל נבילה, לגר אשר בשערך תתנו ואכלה או מכור לנכרי כי עם קדוש אתה לה' אלקיך" — דברים יד, כא.

על זה משיב הנצי"ב (העמק דבר ויקרא ז, כד), וזה לשונו: הדרש ידוע⁶. אכן לפי הפשט הוא תמוה, דנבילה וטריפה גם הבשר אינו נאכל!⁷. ונראה דלפי הפשט קאי נבילה שהיא נחורה במדבר, שהיו רשאים לאכול⁸, ומכל מקום אינה זבוחה ומיקרי נבילה טהורה ...⁹, משום הכי אמרה תורה דמכל מקום החלב אסור באכילה. והוא הדין חולין בזמן הזה¹⁰, אלא שהכתוב מדבר בזמן המדבר שלא נאכל בשר כשירה שחוטה אלא על ידי קרבן¹¹.

פשט ההלכה מלמד אפוא, הלכה שהיתה נחוצה לדור יוצאי מצרים בלבד, אותו דור אשר למרות, או בגלל, דרגתם הרוחנית המיוחדת, הותר להם לאכול מה שאח"כ ייאסר לבניהם ובני בניהם עד עולם¹². כבר עתה אפשר לקבוע על פי הנצי"ב שיתכן מצב של כלל ישראל¹³ אשר לפיה לכל האומה מותרת נבילה. אין זה דומה כלל וכלל לסוגית לפני ואחרי מתן תורה, כאשר לאבות היה מעין 'מעמד ביניים' בין שבע מצוות בני נח ובין תרי"ג מצוות בני ישראל¹⁴. זוהי תקופה שאפשר לכנותה 'בתוך מתן תורה', כלומר אחרי מעמד הר סיני, בעיצומה של תקופת 'אהל מועד', ולפני 'חתימת התורה' בערבות מואב¹⁵. על כל פנים, ברור לדעת הנצי"ב שיתכן ובני ישראל (בדרגת 'דור דעה') יכלו לעבוד את ה' תוך כדי כך שהם אוכלים נבילות וטריפות¹⁶.

6. שבמקרה כזה איסור חל על איסור.
7. והנצי"ב נאמן לשיטתו בהקדמה לשאלות — הובא לעיל בפרקי מבוא פרק 2 — שאין לאדם לעסוק בפשט כל עוד לא עמד על דעת חז"ל.
8. על פי שיטת רבי עקיבא במסכת חולין יז, א (במחלוקת עם בר פלוגתו רבי ישמעאל) הסובר שבשר נחירה הותר להם לבני ישראל בתקופת המדבר. מחלוקת זאת קשורה בדברים יב, כא "כי ירחק ממך המקום ... בכל אות נפשך תאכל בשר", בסוגית אכילת בשר תאוה. לפי רבי עקיבא הכתוב בדברים מחייב שחיטה בבשר תאוה לעומת היתר אכילת בשר נחירה שהיה נהוג עד בואם "אל המנוחה ואל הנחלה". ואילו לדעת רבי ישמעאל שבשר נחירה היה אסור (ויכלו לאכול בשר במדבר רק על ידי הבאת קרבן שלמים שהבשר לבעלים והחזה ושוק לכהנים), הכתוב בדברים בא לחדש כי כאשר "ירחק ממך המקום", מותר לשחוט בהמה לשם אכילת חולין, הוא בשר תאוה.
9. כלומר, "נבילה" מציין את המצב (שהבהמה לא נשחטה), לא את ההלכה של איסור (כמו "לא תאכלו כל נבילה"). ועיין שם שהנצי"ב טורח למצוא מקרה מקביל אצל טריפה, כלומר שיש מצב של טריפה ולא הלכה של איסור אכילה.
10. שהחלב של בהמת חולין אסור.
11. פיענחנו את ראשי התיבות בטכסט של הנצי"ב למען ירוץ בו הקורא. וכאן מקום עמנו להעיר כמה דרוש גואל לחיבור קלאסי זה "העמק דבר", אשר ידפיס אותו מחדש כנאה וכיאה, בלי מכשולים של ראשי תיבות, בדפוס חדש, בתיקון השגיאות (כי לא מעטות הנה) ועוד כהנה וכהנה ממעלות טובות של מלאכת הדפוס החדשה, ובוזה להחזיר עטרה לישנה — מהרה יבא גואלו!
12. ולפי זה מובן יפה מדוע איסור נבילה כתוב לראשונה בחומש דברים (פרק יד) — לקראת כניסתם לארץ ישראל אל המנוחה ואל הנחלה.
13. ויצוין שאין מדובר על "עבירה לשמה" ליחיד — ועיין בזה במדור ו פרק 3.
14. והספרות בסוגיא היא רבה ורחבה, החל בראשונים (רמב"ן בראשית כו, ד ד"ה וישמור משמרת) עבור דרך המהר"ל (בראשית ויגש מו, י ד"ה שאול בן הכנענית) ועד לאחרונים (בעל פרשת דרכים, דרוש א ודרוש ב) ועד לחקירתו של הגר"א וסרמן הי"ד אם לאבות היה דין של בן נח פלוס או בן ישראל מינוס.
15. ועיין פרק ה (א) (ב) (ג).
16. ואם ישאל השואל לשם מה נחוץ לנו לדעת מה היתה ההלכה לעם ישראל בתקופה מסוימת בעבר,

ומן הנצי"ב אנו חוזרים דורות ספורים אל בית מדרשו של הגר"א, אבי שיטת ליטא בתורה, רבו של רבינו חיים מיסד וראש ישיבת וולוז'ין "אם הישיבות"¹⁷. בפרשת סדר העבודה ביום הכיפורים (ויקרא טז) אנו קוראים (פסוק כג): "ובא אהרן אל אהל מועד ופשט את בגדי הבד אשר לבש בכואו אל הקודש והניחם שם". חז"ל התקשו בהבנת פסוק זה כחלק מסדר העבודה: (א) אין הכתוב מפרט כל פעולה הקשורה בסדר העבודה שנעשתה על ידי אהרן ב"אהל מועד". ובלשון הסתמית של חז"ל ביומא לב, א: 'למה הוא בא'?! (ב) אין להעלות על הדעת שכל מטרת ביאת הכהן הגדול אל הקודש היתה לשם החלפת בגדיו! לכן משיבים חז"ל (יומא שם): אינו בא אלא להוציא את הכף ואת המחתה¹⁸, שכל הפרשה נאמרה על הסדר חוץ מפסוק זה (עכ"ל הגמרא). והדבר תמוה ואומר דרשני — אם אנו עוסקים בסדר העבודה של יום הכיפורים, מה ראתה התורה לכתוב פסוק מסוים שלא על הסדר! נכון שהמדרש יידרש, כפי שייראה מיד, והמדרש אמנם בנוי, בין היתר, על הקשיים בפסוק שציינו לעיל. אבל מעיקרא דינא פירכא, ובתחילה מאי קסבר, ומדוע לכתוב לא על הסדר בפרק שנכתב כדי ללמד את הסדר! זהו למעשה ביטוי נוסף לשאלה הכללית בכל התורה כולה, כאשר נתקלים בתופעת 'אין מוקדם ומאוחר בתורה', כאשר (אליבא דרמב"ן) אפשר לומר (בסגנון חז"ל כאן ביומא) 'כל התורה נאמרה על הסדר — חוץ מפרשה זאת'¹⁹.

אף אנו נשיב לו, כי אין התורה מלמדת רק מה שהיתה ההלכה, אלא מה שיכלה להיות ההלכה עד עצם היום הזה — לולא ארע מה שאירע בתולדות ישראל. ועיין בזה להלן מדור ה פרקים 1, 2 בשיטת הספורנו, כי בשלב זה באנו רק להעיר. ועיין עוד בפרקים הבאים אודות הערך הנצחי או היישום הנצחי של הלכה דאורייתא לשעה.

17. הגר"א הוא אשר הניח את היסודות לבית מדרשם של בעל "רביד הזהב", "העמק דבר", "משך חכמה" — להזכיר חלק מן הפרשנים הקלאסיים של ליטא. יצויין כי רישומו ניכר גם אצל בעלי האסכולה המגמתית [האפולוגטית] כגון הכתב והקבלה ועוד. בבית מדרשו של הגר"א וההולכים בעקבותיו הגיע לידי ביטוי מובהק מה שקראנו בפרקי מבוא פרק 1 בשם "שאלת המדוע". הרחבנו את הטיפול בענין שני בתי המדרש במדור ה פרק 5.

18. שהכניס עם הקטורת ("כי בענן אראה על הכפורת") כמבואר בפסוקים יב"ג ("ולקח מלוא המחתה גחלי אש ... ומלוא חפניו קטורת סמים דקה והביא מבית לפרוכת, ונתן את הקטורת על האש לפני ה' ...").

19. כאמור זהו אליבא דרמב"ן, הסובר ש'אין מוקדם ומאוחר' מציין את היוצא מן הכלל, ועליו להביא ראיה על כך. לעומתו סבור ראב"ע ש'אין מוקדם ומאוחר בתורה' אינו מציין את היוצא מן הכלל ('חוץ מפסוק זה') אלא את הכלל, כלומר, ניתן תמיד לפרש על פי 'אין מוקדם ומאוחר', חוץ מהפסוקים והפרשיות שהכתוב בעצמו מעיד שיש מוקדם ויש מאוחר. ובמחלוקת זאת בין ראב"ע ובין הרמב"ן עיין דבריהם, בין היתר, ריש פרשת יתרו (אם יתרו בא לפני או אחרי מתן תורה), ריש פרשת קרח (אם המחלוקת היתה מיד אחרי חטא המרגלים או לא). אשר לשיטת רש"י בנדון, זהו מעין מעמד ביניים בין ראב"ע ובין הרמב"ן, כאשר גם עליו טוען הרמב"ן (ויקרא ח, א) 'ולמה נהפוך דברי אלקים חיים'. רוב מפרשי רש"י התייחסו לשיטתו בנקודת המחלוקת הגדולה בשאלה אם חטא העגל קדם לציווי מלאכת המשכן (רש"י), או שהפרשיות (תרומה, תצוה, תשא, ויקהל, פקודי) כתובות על סדרן הנכון (רמב"ן). עיין רש"י שמות לא, יח ד"ה ויתן אל משה ככלותו לדבר אתו, ועיין בהגדרתו הייחודית של בעל באר יצחק את מאמר חז"ל ש'אין מוקדם' וכו': ... 'שרצונם ז"ל בזה שהתורה לא תשמור את הסדר הזמני בדבריו, רק סדר אחר המוקדם (לשון גופל על לשון! י. ק.) במעלה ובמדרגה על הסדר הזמני' (עכ"ל). ברור, אפוא, ש'אין מוקדם ומאוחר' אינו תירוץ או מענה

[אותה בעיה מתעוררת במשנה תוקף ובחריפות יתירא בסוגית 'פרשה שלא במקומה'²⁰. ואולי המקרה הקיצוני ביותר של 'אין מוקדם ומאוחר' הוא בסוגית 'עירוב פרשיות כתיב כאן'. לפי הפירוש המקובל אצלנו מרש"י²¹, המלים (שמות כב, ח) "אשר יאמר כי הוא זה", הכתובות בסוגית שומר חנם, אינן שייכות לשם, אלא יש להעתיקן ממקומן ולהשתילן להלן (פסוק כד) בפרשת "אם כסף תלוה את עמי" — אתמהא!]

ואנו שבים אל סדר העבודה של יום כיפור. תחילה נפנה אל שאלת הכיצד: כיצד יודעים חז"ל, ומה הניע אותם לפרש, שפסוק זה ("ובא אהרן אל אהל מועד") באמת אינו כתוב על הסדר? התשובה לכך היא בקבלת חז"ל שבסדר העבודה של יום הכיפורים היו חמש טבילות ועשר קידוש ידיים ורגליים. הגורם לכל טבילה (יחד עם פעמיים קידוש ידיים ורגליים — פעם לפני הטבילה ופעם אחרי הטבילה) היה החלפת בגדיו של הכהן הגדול מבגדי לבן לבגדי זהב, ומבגדי זהב לבגדי לבן. אילו היינו מפרשים את הפסוקים כפשוטם ועל פי הסדר שהם כתובים, היה יוצא לנו רק שלוש טבילות (ושש קידוש ידיים ורגליים). רק על ידי העתקת "ובא אהרן אל אהל מועד" ממקומו אל סוף הפרשה, אחרי (פסוק כח) "ואחרי כן יבא אל המחנה", אנו מקבלים עוד פעמיים טבילה והחלפת בגדים מזהב ללבן ומלבן לזהב²².

לשאלת המדוע, אלא קובע שאי סדר זמני הוא אפשרי [בלעז: לגיטימי], ועלינו לתת הסבר לתופעה. וכך אמנם פירש רש"י (במדבר ט, א) אחרי קבעו בעקבות פשוטו של מקרא שפרשת פסח שני בחודש ניסן (פרק ט) קדמה לפרשת מנין בני ישראל בחודש אייר (פרק א) וזה לשונו: מכאן שאין סדר מוקדם ומאוחר בתורה, ולמה לא פתח בזו ...

במדבר י, לה רש"י ד"ה ויהי בנסוע הארון: 'עשה לו סימניות מלפניו ומאחוריו, לומר שאין זה מקומו, ולמה נכתב כאן' ... אם אמנם אין זה מקומה של פרשה זו, ומקומה 'הנכון' הוא בפרשת הדגלים בתחילת הספר, חייבים לשאול מדוע ולמה אין הפרשה כתובה שם, ומדוע הועתקה משם לכאן. [במדבר ד על פרשנות רש"י בפרק 1 (ג) הדין בשיטת רש"י בענין עבר מוקדם, דגנו בהרחבה בתשובת חז"ל שהפרשה הועתקה כדי 'להפסיק בין פורענות לפורענות'. גם התייחסנו לבעיה מהיבט אחר, לעיל פרק 5 (ד)].

ויצוין כי המהר"ל בגור אריה אינו מפרש על פי 'המקובל' ברש"י, ואף הר"ן בסנהדרין נתן פירוש אחר לגמרי, אשר לפיו אין מקום לדברינו כאן. אבל די לנו פרשנותא רש"י לעורר את השאלה אליבא דפירושו המפורש בסוגיא בגמרא בבא קמא קז, א ד"ה עירוב פרשיות וזה לשונו: פסוק שהוא מפרשה אחרת נתערב בזו שאינו מקומו... ועיין דרכנו בסוגיא תמוהה זאת במדור ד פרק 1 (ה) על פרשנות רש"י בסוגית טוען טענת גנב כגנב.

וכך רש"י בסגנונו הבהיר, ד"ה ובא אהרן אל אהל מועד: אמרו רבותינו שאין זה מקומו של מקרא זה, ונתנו טעם לדבריהם במסכת יומא (לב) ואמרו — כל הפרשה כולה נאמרה על הסדר חוץ מביאה זו, שהיא אחר עשיית עולתו ועולת העם והקטרת אמורי פר ושעיר שנעשים בחוץ בבגדי זהב, וטובל ומקדש ופושטם ולובש בגדי לבן. ד"ה ובא אל אהל מועד; להוציא את הכף ואת המחטה שהקטיר בה קטורת לפני ולפנים. ד"ה ופשט את בגדי הבד; אחר שהוציאה, ולובש בגדי זהב לתמיד של בין הערביים, וזהו סדר העבודות: תמיד של שחר בבגדי זהב; עבודת פר ושעיר הפנימיים וקטורת של מחטה בבגדי לבן; אילו ואיל העם ומקצת המוספים בבגדי זהב; הוצאת כף ומחטה בבגדי לבן; שירי המוספים ותמיד של בין הערביים וקטורת ההיכל שעל המזבח הפנימי בבגדי זהב. וסדר המקראות לפי העבודות כך הוא: "ושלח את השעיר במדבר" (על פי פסוק כא), "ורחץ את בשרו במים וגו'" (פסוק כד), "ויצא ועשה את עולתו וגו'" (שם), "ואת חלב החטאת" וגו' (פסוק כה) וכל הפרשה עד "ואחרי כן יבא אל המחנה" (סוף פסוק כח) ואחר כך "ובא אהרן" (פסוק כג). עכ"ל הזהב של רש"י. כתבנו שאת הסדר הנכון בעבודת יום הכיפורים אנו יודעים

והדרה קושיא לדוכתה — אל שאלת המדוע: אם אמנם ההלכה היא חמש טבילות, מדוע כתבה התורה כאילו יש רק שלוש, כאשר אז צריכים להעתיק פסוק ממקומו הלא נכון, כאשר לכתחילה קשה לנו מדוע ואיך הגיע שמה! ובלשונו של בעל חכמת אדם "וכי לא תוכל התורה לסדר הפסוקים כמו שסידרם רש"י"? ²³ זה, אולי, הניסוח החד ביותר של שאלת ה"מדוע"!

מקבלתם הנאמנה של חז"ל. נוכח יש מקום להעיר שקבלת חז"ל הנאמנה מחייבת בכל שלושת תחומי הלימוד של תורה — הלכה, מחשבה, פרשנות. בהלכה מצינו את קבלת חז"ל הן בהלכה למשה מסיני והן בפירוש פסוקים מסוימים (כגון "עין תחת עין", "ממחרת השבת"), כאשר הרמב"ן מעיר 'הידוע בקבלת רבותינו'. במחשבה ובחלק ההליכות (סיפורי) של התורה מצינו כי כל גדולי הראשונים מוותרים על פירוש משלהם במקום של קבלת חז"ל — עסקנו בזה בהרחבה במדור ד, פרק 3 (ב): 'תוכחת מגולה ואהבה מסותרת'. בפרשנות מצינו את קבלת חז"ל מכריעה אפילו בסוגית תרי"ג מצוות, כאשר הרמב"ם סותר את הכללים שלו עקב קבלתם הנאמנה של חז"ל — עיין בזה מצות עשה פא ומצות עשה פב (שם הרמב"ם הכריע נגד השורש השביעי שאין מונים את פרטי המצוות כמצוות נפרדות בתרי"ג). וכן במצות עשה א', שם הרמב"ם הכריע נגד השורש השמיני שאין מונים מצוה שאינה מנוסחת בניסוח של ציווי — שזו אמנם מצות עשה.

23. הובא בסוף הלכות אבילות. ומעין סוגיא זאת, בהבדל אחד שבמקום ההערה החריפה של בעל חיי אדם, באה הערה דומה מפי הרמב"ן. לרמב"ן כידוע, רגישות מיוחדת ל'אין מוקדם ומאוחר' ('למה נהפוך דברי אלקים חיים'? ויקרא א, ח). במיוחד תופס הענין כאשר אין מדובר על שתי פרשיות הכתובות שלא על הסדר, אלא על פסוק אחד שבתוך פרשה אחת, שיש להעתיקו ממקומו ולהעבירו אל מקום אחר באותה פרשה. בסוגית צרעת הבתים (ויקרא יד, לג—נג) מבאר רש"י שפסוק מד ("ובא הכהן" — וראה נא דבר פלא! ממש מקביל בלשון אל "ובא אהרן", שגם הוא אינו במקומו הנכון!) צריך להינתק ממקומו לשים אותו אחרי פסוק מז, וזה לשונו: וסדר המקראות כך הוא: "ואם ישוב" (מג) ... "ונתן" (מה) ... "והבא אל הבית" (מו) ... "והאוכל בבית" (מז) ... "ובא הכהן וראה והנה פשה הנגע" (מד). "ועל זה צועק הרמב"ן" (לשון בעל הכתב והקבלה) אחרי שהצליח לבאר את הכתובים כסדרם על פי ההלכה, וזה לשונו: "וזה תיקון המקראות כמדרשם, שאי אפשר לחתכם בסכין להקדים ולאחר בדבר שאינו כלל במשמעם" (עכ"ל הרמב"ן). הרי שעלה בידי הרמב"ן (עיין שם בעומק הבנתו בסוגיא) לבאר את הפסוקים הן כפשוטם והן כמדרשם, כך שאינו עומד מול בעיית המדוע. לעומתו, פרשנדתא רש"י יצטרך להתמודד עם בעיית המדוע, הן בסדר העבודה של הכהן הגדול ביום הכיפורים, והן בסדר הסגירה החילוץ והנתיצה בצרעת הבתים. אולם יש להעיר שיש הבדל בין שתי הסוגיות: בסוגית סדר העבודה של כה"ג ביו"כ כבר העידו חז"ל שאין זה מקומו של פסוק כג, ולכן אין הרמב"ן מקשה ש'אי אפשר לחתוך בסכין'. קושייתו מופנית דוקא נגד שיטת רש"י בסוגית צרעת הבתים, כאשר שם סבור הרמב"ן שאפשר לפרש את הפסוקים כסדרם ובהתאם להלכה. על פי דרכנו אנו בשאלת המדוע אין כל הבדל בין שתי הסוגיות, כי מה שמקשה הרמב"ן על רש"י בסוגית צרעת הבתים אנו מקשים על התורה בסוגית יום כיפור, ומצטרפים בזה לקושיית בעל חכמת אדם 'וכי לא תוכל התורה לסדר הפסוקים כמו שסידרם רש"י'!

ומענין לענין בענין זה יש כאן מקום להעיר על הבדל אחר בין שתי הסוגיות אליבא דהרמב"ן. יש המבארים את הקדמת "ובא אהרן" (פסוק כג) לדינים של אילו ואיל העם, אימורי פר ושעיר ומקצת המוספים (פסוקים כד—כה) משום שהוצאת הכף והמחתה (פסוק כג) דומה לכל העבודות המוזכרות בפסוקים ו—כב (עבודת היום) כאשר כולן נעשו בבגדי לבן. לכן, כך מבארים, ביקשה התורה להשלים את כל העבודות שנעשו בבגדי לבן ולחברן ביחד, ורק אז ממשיכה בעבודות שנעשו בבגדי זהב (פסוקים כד, כה, כו) וגם אותן לסדר ביחד. זוהי שיטה של 'אין מוקדם ומאוחר' המקובלת לכתחילה אף על הרמב"ן. ניתן לקרוא לה בשם 'שיטת ההשלמות', זאת אומרת, דרכה של תורה על דרך הפשט כאשר עוסקת בנושא מסוים, להקדים את המאוחר כדי

ומשיב הגאון ר' אברהם דנציג, וזה לשונו: ונראה לי על פי ששמעתי בשם מו"ר הגאון החסיד הגר"א ... על פי מדרש רבה בפרשה זו פרשה כא, ז: א"ר יודן בר סימון, צער גדול (היה לו למשה לדבר זה — "אל יבוא בכל עת אל הקודש". אמר, אוי לי שמא נדחף אהרן אחי ממחיצתו. "בכל עת", יש "עת" לשעה ... ליום ... לשנה ... ל"ב שנה ... לשבעים שנה ... לעולם). אמר הקב"ה למשה, לא כשאתה סבור ... אלא בכל שעה שהוא רוצה ליכנס יכנס, רק יכנס כסדר הזה (עכ"ל המדרש). נשמע מזה שדוקא שאר כהנים גדולים אסורים ליכנס לקדש קדשים אלא ביום הכיפורים, אבל אהרן היה מותר ליכנס בכל שעה ושעה, רק שיכנס בסדר העבודה שנאמר בפרשה זאת. ולפי זה התורה דקדקה בסדר, שהרי הטעם שאמרו בגמרא דקרא "ובא אהרן" הוא שלא כסדר, דגמירי (= הללממ"ס) דחמש טבילות ועשר קידוש ידיים ורגליים לכהן גדול ביום הכיפורים, ואי כסדר הכתוב לא משכחת אלא שלוש (עיין רש"י). זה דוקא ביום הכיפורים היה הלכה למשה מסיני דצריך חמש טבילות, אבל כשירצה אהרן לעבוד בשאר ימות השנה לא גמירי הלכתא, ואם כן באמת אינו אלא שלוש (טבילות) ועובד כסדר האמור בפרשה, ואם כן הפסוק "ובא אהרן" נכתב כסדר משום אהרן ביתר ימות השנה. עד כאן דברי הגאון, ותורת אמת היתה בפיהו (עכ"ל בעל חכמת אדם בשם הגר"א). ולפי זה מבאר הרב ז"ל מדוע אין זכר ליום הכיפורים בתחילת פרק טז, שהרי לפי פשוטו זה היה הסדר במשך כל השנה. לפי זה מובן גם מדוע כתבה התורה פעמיים (פסוקים כט, לד) "והיתה לכם לחוקת עולם", באשר החלק הראשון של הפרק מוסב על סדר העבודה של אהרן במשך כל השנה, ואילו החלק השני מוסב על סדר העבודה ביום הכיפורים דוקא, והוא היה על פי מדרש הכתוב, בעוד הראשון היה לפי פשוטו של מקרא. מובן גם עתה מדוע רק בפסוקים המדברים על יום כיפור בחלק השני של הפרק אין זכר לאהרן אלא "הכהן אשר ימשח אותו", כי בזה שווה אהרן לכל כהן גדול²⁴.

לסיים את הטיפול בנושא כולו, אע"פ שאותו חלק מן הענין שהיא הקדימה יהיה רק מאוחר יותר. לדוגמא לכך, מבאר הרמב"ן כי "ויכס הענן את אהל מועד" (סוף ספר שמות — מ, לד) היה רק אחרי שבעת הפרקים הראשונים של חומש ויקרא, כתוצאה מסדר העבודה ביום השמיני למילואים (שם פרק ח). היות והתורה בפרשת פקודי עוסקת בענין הקמת המשכן, יש מקום לסיים את הפרשה עם אותה ידיעה המשלימה את הסוגיא, והוא שהמשכן הביא לידי השראת השכינה. דרך זאת של 'השלמה' אינה בבחינת 'אין מוקדם ומאוחר'. לכן בסדר העבודה של יום כיפור, היות ופסוקים ויכב עוסקים כולם בעבודה הנעשית בבגדי לבן, היה מקום להוסיף את פסוק כג (הוצאת כף ומחתה) שאף הוא נעשה בבגדי לבן, ואז להמשיך בעבודות שנעשו בבגדי זהב. לכן, אליבא דרמב"ן, אין אפילו מקום לשאלת המדוע בסוגית סדר העבודה של יום הכיפורים. ועיין גם ברמב"ן סוף פרשת נח (יא, לב ד"ה וימת תרח בחרן) שהקדמת מיתתו של תרח ככששים שנה אינה אומרת לרמב"ן דרשני, כי 'זה מנהג כל הכתוב לסדר חיי האב והולידו הבן ומיתתו, ואחר כך מתחיל בענין הבן בכל הדורות — כך נהגו הכתובים...' כלומר, הקדמת מיתתו של תרח ליציאתו של אברהם, אינה אומרת דרשני, באשר על פי 'שיטת ההשלמות' זה מוצדק, כי אין עוד מה לספר עליו.

24. לפי זה יוצא שיש בסוגיא זאת שלושה (ויש אומרים ארבעה) דינים: (א) משה, שיכול להיכנס לקודש כל אימת שהוא רוצה וללא כל סדר עבודה, כי רק אהרן בכל יבוא ואין משה בכל יבוא. (ב) אהרן במשך כל ימות השנה, שיכול להיכנס כל אימת שהוא רוצה, אבל על פי סדר העבודה לפי פשוטו של מקרא. (ג) אהרן ביום הכיפורים וכהן גדול לדורות ביום כיפור, על פי סדר העבודה לפי קבלת חז"ל ומדרש הכתובים. נועל ארבעה — לא נשיבנו כעת, והוא: מה היה דינו של אלעזר בנו של אהרן הכהן הגדול, אחרי שאהרן נפטר ובני ישראל עוד שוהים במדבר. ועיין בזה להלן. כאשר

ובעקבות הגר"א מבאר ר' מאיר שמחה הכהן מדווינסק את הפסוק האחרון שבפרשת תצוה²⁵ וזה לשונו: וזה פירוש הפסוק בתצוה "וכפר אהרן על קרנותיו אחת בשנה", שזה מחויב לכפר אחת בשנה גם אהרן, אבל רשאי יותר מאחת בשנה, בכל שעה שהוא רוצה ומוצא עצמו מוכן לזה, רק שזה מוכרח לכפר אחת בשנה. אכן לדורות "מדם חטאת הכיפורים אחת בשנה יכפר עליו לדורותיכם", שרק אחת בשנה, לא פעמיים בשנה רשאי לכפר, שלדורות שאין הענן שורה²⁶, אין רשאי להיכנס רק אחת בשנה. לכן כתוב "אחת בשנה יכפר", שעיקר הדיוק שרק אחת בשנה, לא פעמיים (עכ"ל ה"משך חכמה")²⁷.

השאלה היא אם זה דין באהרן או דין בתקופה. שאלה – חקירה זאת קשורה גם בשאלה – חקירה אחרת: האם אהרן ביום כיפור טובל חמש פעמים כמו כהן גדול לדורות, או שמא כל אימת שאהרן עושה כסדר הזה, הוא עושה זאת על פי פשוטו של מקרא ולא על פי קבלת – מדרש חז"ל. לשון אחרת: האם זה דין באהרן (שאצלו יש רק שלוש טבילות), או דין בתקופה המבחינה בין יום כיפור – תמיד חמש טבילות משום עיצומו של יום – לשאר ימות השנה, שהרי אחרי תקופה מיוחדת זאת אין "סדר עבודה" אלא ביום כיפור בלבד. ומן הראוי להביא כאן את דבריו של הרב מאיר דן פלאצקי, בעל כלי חמדה על התורה אשר כתב (בפירושו ריש פרשת אחרי מות): ומה שנראה לעניות דעתי בענין זה על מה שהובא במדרש רבה ... (הובא בפנים על ידי בעל חכמת אדם). ומעתה נראה דאע"ג דזו מעלה היתה רק לאהרן, אבל כל כהן גדול אסורים להיכנס לקדשי קדשים כי אם ביום הכיפורים, מכל מקום כיון דחזינן דאהרן הכהן היה יכול להיכנס תמיד אם יעשה כסדר הזה, כן לעתיד לבא כשיבואו משה ואהרן יהיה אהרן יכול להיכנס תמיד לקדשי קדשים בסדר הזה (ועיין בזה בפרק הבא על הערך הנצחי של הלכה לשעה – י. ק.). אלא דשאר הכהנים שאין מעלתם גדולה כל כך, אמרה התורה הקדושה "שלא יבואו בכל עת אל הקודש", אלא ביום הכיפורים. אם כן נראה (מכאן מסיק המחבר מסקנה הלכתית משמעותית ביותר – י. ק.) דקרבנות אלה אינם בגדר חובת היום ביום כיפור, אלא משום שהנכנס לקדשי קדשים צריך קרבנות אלה וצריך הקטורת שיעלה עשן. ואם כן, עבירה זו דחיסר מעלה עשן, היינו משום שנכנס לפני ולפנים בלא מעלה עשן זה אינו בגדר כרת דיומא, ושפיר יום הכיפורים מכפר ליה. זה נראה מאד לעניות דעתי (עכ"ל). כלומר פשוטו של מקרא ("אל יבוא בכל עת אל הקודש... בזאת יבוא... אל הקודש") מלמד שכל העבודה המיוחדת הזאת (קרבנות, טבילות, קידוש ידיים ורגליים) הם מדין הכניסה לקודש הקדשים ולא מדין יום כיפור באשר הוא, נפקא מינה כפי שביאר בעל כלי חמדה.

25. שמות ל, כ "וכפר אהרן על קרנותיו אחת בשנה, מדם חטאת הכיפורים אחת בשנה יכפר עליו לדורותיכם, קודש קדשים הוא לה". והקושי מבואר (א) מדוע החזרה על "אחת בשנה". (ב) מדוע ברישא "וכפר" קודם ל"אחת בשנה", ואילו בסיפא "אחת בשנה" קודם ל"וכפר". (ג) מדוע "לדורותיכם" דוקא בסיפא של הפסוק. [הביאור נמצא ב"משך חכמה" לויקרא טז, ג ד"ה בזאת יבא אהרן].

26. ובענין הענן ושיטת הספורנו בנדון, עיין להלן.

27. ולולא דמיסתפינא הייתי מבאר את דברי ה"משך חכמה" על פי היסוד בפרשנות שהניח לנו המזרחי (בסוגית "לא תחסום שור בדישו" שחז"ל דרשו "לא תחסום" – מכל מקום) והוא: כאשר הפועל קודם לנשוא, דורשים אותו ללא הגבלה ('מכל מקום'), כאשר "לא תחסום" הוא משפט היכול לעמוד בפני עצמו. אבל כאשר הנשוא כתוב לפני הפועל (כגון: "את ספיח קצירך לא תקצור") או "ספיח קצירך" הוא דוקא וצמוד אל "לא תקצור", כאשר "את ספיח קצירך" אינו משפט (כי חסר לו הפועל) ולכן אינו יכול לעמוד בפני עצמו במשמעות 'מכל מקום'. לכן ברישא ("וכפר אהרן ... אחת בשנה") ה"וכפר אהרן" הוא 'מכל מקום' וללא הגבלה, כי אינו צמוד ל"אחת בשנה" דוקא. לעומת זאת בהמשך של "אחת בשנה יכפר" בסיפא, ה"אחת בשנה" הוא דוקא, משום שאינו משפט בפני עצמו, ולכן צמוד דוקא אל "יכפר", וזהו הדין של "לדורותיכם". כך נראה לפענ"ד.

ובמקביל למה שלמדנו מבית מדרשו של הגר"א כותב גם הנצי"ב ב"העמק דבר", כאילו כדבר המובן מאליו (פסוק כג ד"ה ובא אהרן אל אהל מועד): לפי הפשט חוזר הענין דמדבר באהרן לבדו, שאם רצה באיזה יום בשנה לבוא אל אהל מועד, יהיה אחר כל ההכנות הללו. אבל כל זה אינו אלא באהרן לבדו. אבל לדורות מתפרש המקרא 'להוציא כף ומחתה' וכפירוש הגמרא (עכ"ל הנצי"ב).

הרי שההלכה לשעה היא אשר הטביעה את חותמה על פשוטו של מקרא, בעוד ההלכה לדורות מוצאת את ביטוייה במדרש הכתוב. היה זה ה"משך חכמה" אשר הסביר מדוע דוקא במקרה של סדר העבודה לכפר על טומאת בני ישראל ('טומאת מקדש וקדשיו'), שונה דין אהרן במדבר מדין כהן גדול לדורות. כלומר, מדוע היה נחוץ ליותר פעולות לכפר על טומאת מקדש בזמן המדבר מאשר בדורות, שהרי לא לחנם לא הגבילה התורה את אהרן לפעולה חד-פעמית בשנה לכפר על טומאת מקדש וקדשיו. על זה משיב ה"משך חכמה", וזה לשונו: ... כל זמן שהיו ישראל במדבר, הרי הם היו אסורים בבשר תאוה²⁸, והיו אוכלים בשר קודש תדיר²⁹, והיה מצוי טומאת מקדש וקדשיו ביותר, והיו צריכים לכפרה, לכן היה נכנס (אהרן) "בכל עת" בעבודת היום לכפר טומאת מקדש וקדשיו (עכ"ל). בעל "משך חכמה" אמנם הסביר מדוע בכלל היה צריך שאהרן הכהן הגדול ירצה או יצטרך להיכנס לקודש יותר מאשר ביום הכיפורים בכניסה החד-פעמית. אבל אין בהסברו לבאר לנו מדוע שונה היה דינו במשך כל השנה מדינו ביום הכיפורים³⁰.

שיטת הגר"א — נצי"ב — משך חכמה המפרשת את התפקיד של פשוטו של מקרא ללמד על הלכה שהיתה נוהגת לשעה, יסודה איתנה בפירושו של רבינו עובדיה ספורנו לתורה. היסוד שהספורנו מניח הוא, שתקופת המדבר היתה תקופת זהר מעין כמוה, היא תקופת "דור דעה" עליו דברו חז"ל. הרמה הרוחנית המיוחדת של אותה תקופה התבטאה, בין היתר, באכילת מן שנבלע בין האיברים או שרק מלאכי השרת אוכלים אותו³¹. אין פלא, אפוא, שבאותה תקופת זוהר, יתנהגו עניני עם ישראל ב'אוקטאבה' שונה מן המקובל. הספורנו עומד על התופעה שבפרשת אמור (כד, ג) בה מדובר על הדלקת או הטבת הנרות במשכן. התורה מציינת שהיא נעשתה על ידי אהרן דוקא (הלא הוא כהן גדול), בעוד ההלכה נפסקת שהדלקת הנרות והטבתם כשרה בכהן הדיוט. וזה לשונו ד"ה יערוך אותו

28. לשיטת רבי ישמעאל במסכת חולין יז, א — לעומת רבי עקיבא הסבור שאפילו בשר נחירה הותר להם. ועיין בזה בתחילת הפרק לעיל.

29. כלומר, בשר שלמים.

30. נראה שניתן להשיב על שאלה זאת על פי דברי בעל "כלי חמדה" והחקירה שחקרנו בדבר דין יום כיפור וכפרתו לעומת דין כניסה לקודש — עיין בהרחבה לעיל בהערה 24. ועיין להלן בשיטת הספורנו. כמו כן ידובר על כך בהרחבה כאשר נגיע לדון בשאלה מדוע בתורה של נצח מסופר ומדובר על הלכות שהיו לשעה בלבד (להלן פרק 7).

31. מחלוקת רבי עקיבא ורבי ישמעאל ביומא עה,ב על יסוד הפסוק בתהילים עח, כה "לחם אבירים אכל איש". ועיין בעומק ובהרחבה בפירוש הרמב"ן לשמות טז, ד"ה ערב וידעתם כי ה' הוציא אתכם מארץ מצרים, החל במילים 'והנכון בעיני כי היה הפלא במן גדול מאד'. הרמב"ן קושר בין מן ובין 'זיו השכינה', שיש לו קשר עם האור של ששת ימי בראשית, שהקב"ה גנו (לא ביטל) אותו. עיין שם כאמור בעומק ובהרחבה כי המשכיל בודאי יבין.

אהרן: אף על פי שהיתה הדלקת הנרות, וכן קטורת התמיד³² כשרה בכהן הדיוט לדורות, כפי מה שקיבלו ז"ל³³, מכל מקום נאמר בשניהם "אהרן". כי אמנם, כל ימי המדבר היה ענין המשכן בכל יום כענינו לדורות ביום הכיפורים שנאמר בו (ויקרא טז, ב) "כי בענן אראה על הכפורת"³⁴, וזה, כי בכל ימי המדבר נאמר (שמות מ, לח) "כי ענן ה' על המשכן יומם"³⁵ ואש תהיה לילה בו". ולכן היה מן הראוי שיהיו מעשה הקטורת והדלקת הנרות בו הנעשים בפנים, נעשים על ידי כהן גדול, כמו שנעשים לדורות ביום הכיפורים³⁶ (עכ"ל). מפורש יוצא מפי רבינו עובדיה ספורנו, שדין המשכן בתקופת המדבר בסתם יום של חול, כדין המקדש לדורות ביום הכיפורים. לפי זה מוכנים אותם הכתובים, אשר בפשוטו של מקרא סותרים לכאורה את ההלכה הפסוקה. המדרש לפסוקים אלה מלמד את ההלכה לדורות, בעוד הפשט מלמד את ההלכה לשעה³⁷.

ואנו ממשיכים את הקו של הלכה לשעה, מן האחרונים אל הראשונים. בסוגיית הנחלות, אשר נתגלגלה עקב פרשת בנות צלפחד, קבעה התורה את סדרי הנחלה (במדבר כז, ח"ט): "ואל בני ישראל תדבר לאמר, איש כי ימות ובן אין לו והעברתם את נחלתו לבתו, ואם אין לו בת ונתתם את נחלתו לאחיו". ומפרש הרמב"ן: קבלו רבותינו כי האב יורש את בנו כאשר מת בלא זרע. ולא הזכיר הכתוב זה! והטעם, כי במשפטי הירושה כל מנחיל נוחל, כי הקירבה שוה, וכיון שאמר הכתוב שהבן יורש את אביו, גם האב יורש את הבן³⁸, ועוד³⁹ כי הירושה היא בשלשלת הזרע ביוצאי חלציו, לא בצדדים⁴⁰. אם כן, "ונתתם את נחלתו לאחיו" — משמע נחלה שהאב יורש בקבר⁴¹, וממנו תבא לאחים⁴². אבל לא רצה לומר "ואם אין לו

32. **בביאורנו** לספורנו דננו בהרחבה בשתי סוגיות אלה, אבל אין כאן המקום לדיון זה.
33. והשוה רמב"ן לשמות ל, ז ד"ה והקטיר עלינו אהרן: אין המצוה הזאת בכהן גדול בלבד, אלא היא אף בכהנים הדייטים ... ולא ידעתי למה הזכיר "אהרן" ... ולא אמר 'הכהן' ...
34. לפי פירוש הספורנו, הכוונה לומר שהשכינה שורה במשכן בזמן שהענן שוכן עליו.
35. כלומר, באופן תמידי, דהיינו מידי יום ביומו, ולא חד-פעמי ביום הכיפורים כפי שהיה לדורות.
36. רמב"ם הלכות עבודת יום הכיפורים א, ב: ...וכן שאר העבודות של יום זה, כגון הקטרת הקטורת של כל יום והטבת הנרות — הכל עשוי בכהן גדול ...
37. כאמור, בפרק הבא נדון בהרחבה על הערך הנצחי (שהרי קנה המידה לכתיבה בתורה הוא הנצח) של הלכה לשעה.
38. וקשה על נוסחא זאת באשר הבעל יורש את אשתו ואין האשה יורשת את בעלה. ועוד, הבן יורש את אמו (כשם שיורש את אביו) אבל אין האם יורשת את בנה.
39. טעם שני לאי אזכרת ירושת האב את בנו בתורה שבכתב.
40. הוא הנקרא תהליך המשמוש אשר לפיו הירושה יורדת או עולה בקו אנכי, ואינה עוברת בקו מאוזן.
41. מתוך הנחה — ועיין בזה להלן — שהאב כבר מת לפני הבן.
42. של הנפטר. גם כאן הקושי מבואר, משום ששאלתנו היתה בתחום פשוטו של מקרא, דהיינו מדוע חסר בטכסט דין ירושת האב את בנו. קשה לתרץ קושיא כזאת בפשוטו של מקרא על ידי הנחה אכסיומאטית בדבר עצם המהות של תורת הנחלות — אותה הנחה שלא למדנו בפשוטו של מקרא. ממה נפשך! או שתורה שבכתב מלמדת את דין משמוש, ואז קשה מדוע אין זכר לירושת אב את בנו, כלומר, שהירושה גם עולה במשמוש ולא רק יורדת. ואם אין מחפשים בתורה שבכתב את יסוד המשמוש, אלא מקבלים זאת בתורה שבעל פה (שאין ירושה לצדדים), אין מקום לקושי הרמב"ן מחד, ואין צריך שהתורה תפרט את "הצדדים" מאידך! לכן מוסיף הרמב"ן לתת תשובה שלישית לשאלתו.

בת⁴³ ונתתם את נחלתו לאביו, כי דרך ברכה ידבר ולא בנכרתים⁴⁴. ואולי⁴⁵ לא היה זה בבאי הארץ שינחל האב את הבן — שבהם ידבר (עכ"ל). הרי שדין או מציאות דור המדבר (הוא הלכה לשעה בלבד) הוא אשר השמיט מכתובת תורה שבכתב את דין אב הנוחל את בנו. ובעוד הראיה מדברי הרמב"ן הוא בבחינת הוכחה מתוך השתיקה (שהרי מדובר על מה שלא כתוב, ולא על מה שכתוב), הנה יבוא החכם רבינו אברהם אבן עזרא ויניח את היסוד לכל השיטה הזאת של הלכה לשעה. זאת עשה בפירושו את סוגית "ממחרת השבת", אשר, כידוע, חז"ל פירשו לא על שבת בראשית כי אם על היום הראשון של פסח⁴⁶. תוך כדי התמודדותו עם הבעיה כותב הראב"ע: גם יוכל המאמין להשיב כי בדרך נבואה ידע (משה) היום שיהיה בו חנוכת העומר שיום השבת יהיה הקביעות⁴⁷. והעד (הראיה) מערך הלחם

43. אחרי ש"אין לו בן".

44. דהיינו שכל בניו ובנותיו של האדם נפטרו בחייו. את המושג 'בנכרתים' מצינו בסוגיא זאת ממש בבבא בתרא קח, א: מאי שנא דקתני 'האב את הבנים' ברישא (רש"י: ... וזו קללה היא כשאדם מת בלא בנים, וגם כשהאב רואה במיתת בנו (...), חדא, דאתחולי בפורענותא לא מתחלינן (עכ"ל). לשון הרמב"ן 'דרך ברכה ידבר' מוצא את ביטוי אצל תלמיד תלמידו (רבינו בחי בן אשר, תלמיד הרשב"א) בכמה סוגיות בתורה אותן מפרש על משקל "דרכיה דרכי נועם", הן בתוכן מצוותיה של תורה והן בסגנון כתיבתה. עיין בין היתר בראשית ז, יא ד"ה כל מעינות תהום רבה; ויקרא יד, נד"ה וזאת התורה; במדבר כז, ט ד"ה ואם אין. ועיין עוד תוספות יבמות יז, ב ד"ה אשת אחיו שלא היה בעולמו, שם מוכנים להכריע בדאורייתא על פי קריטריון זה. ועיין בזה גם אצל ה"משך חכמה" בראשית ט, ז ד"ה פרו ורבו, ויקרא יג, ד ד"ה וראה הכהן את הנגע.

45. טעם רביעי של הרמב"ן מדוע לא הזכירה תורה שבכתב את דין ירושת האב את בנו שנפטר בחייו. היות ואין לרמב"ן כל מקור להצעה זאת, הוא מציע אותו בלשון 'ואולי'.

46. סוגיא זאת הולידה ספרות עניפה ביותר של יישוב הסתירה בין פשוטו של מקרא ובין פירוש חז"ל — החל בחז"ל עצמם במחלוקתם עם הבייתוסים (מנחות סה — סו) עבור דרך הגאונים (רבינו סעדיה) והראשונים (ראב"ע, רמב"ן, רבינו בחי) ועד לאחרונים (הכתב והקבלה, המלבי"ם) ועד לאחרוני האחרונים (הרב הופמן, ר' מאיר שמחה). עסקו בנושא גם בבית המדרש המגמתי (אשר ביקשו "להוכיח" שפירוש חז"ל תואם פשוטו של מקרא) וגם בבית מדרשו של הגר"א. ועיין בזה במדור ה פרק 3: ממחרת השבת במשנתו של בעל "משך חכמה", וכן במדור ה פרק 5, בענין שני בתי המדרש.

47. כאשר חנוכת המשכן (ראש חודש ניסן) היתה בשבת, וממילא ט"ו בו גם היה בשבת, ולמחרתו (הוא יום הבאת העומר) באותה שנה היתה "ממחרת השבת". אשר לקביעת יום חנוכת המשכן (הוא ראש חודש כאמור בשמות מ, ב "ביום החודש הראשון באחד לחודש תקים את המשכן", ושם פסוק יז: "ויהי בחודש הראשון בשנה השנית באחד לחודש הוקם המשכן") ליום שבת, עיין בהרחבה אצל ראב"ע בפירושו לשמות מ, ב בסוגית שבעת ימי המילואים. אשר לשיטת רש"י ורמב"ן בעקבות חז"ל, היו אלה הימים בהם היה משה מקים ומפרק את המשכן (כלומר מ"כג באדר) עד אשר הוקם סופית בראש חודש. אבן עזרא סבור שחנוכת המשכן היתה מראש חודש ועד ח' בו (כלי תהליך של מקים ומפרק). יש לו יסוד בשיטה אחת של חז"ל, ש"הטמאים לנפש אדם" בסוגית פסח שני היו מישאל ואלצפן, אשר נטמאו ע"י הוצאת נדב ואביהוא מהמשכן, ממילא שביעי לטומאתם חל ביי"ד בניסן ("ביום ההוא" לא יכלו לעשות הפסח, אבל יכלו למחרת היום). אם שביעי לטומאתם חל ביי"ד בניסן, הרי שנטמאו ביום ח' בניסן, והרי זה היה יום שמיני למילואים — הרי שהמילואים התחילו בראש חודש! ועיין בזה בהרחבה בספרנו "נתעלמה ממנו הלכה" סוגיית פסח שני, פרק 3.

שהיה בשבת⁴⁸. והזכיר הכתוב איך יחשבו בשנה הראשונה (עכ"ל ראב"ע). כלומר, כאשר ה' הכתיב את הפסוקים האלה למשה רבינו, באותה שנה חל ראשון של פסח (ט"ו בניסן) בשבת, כשם שראש חודש (יום הקמת המשכן) חל בשבת. אותה שנה היתה הנפת העומר אמורה להיות אפוא ביום ראשון בשבוע, כאשר ממחרת יום א' דפסח היה "ממחרת השבת". מן המקרה הזה נבנה העיקרון, והוא יום אחרי יום א' של פסח.

היוצא מדברינו עד כאן (נצי"ב — גר"א — ספורנו — רמב"ן — אבן עזרא) שפשוטו של מקרא יכול ללמד הלכה שהיתה נהוגה בתקופה מסוימת, אבל אינה הלכה לדורות ("כימי השמים על הארץ" כהגדרת הרמב"ם בשורש השלישי בספר המצוות). ואם ישאל השואל מדוע אין חוזרים מן הראשונים למצוא מקור לשיטה זאת אצל חז"ל, הרי תשובה בצדה, שאין זה מתפקידם או מענינם של חז"ל לעסוק במה שהיתה פעם ההלכה ("מאי דהוה הוה"). כל עיסוקם הוא בהלכה המנהיגה את חיי עם ישראל עד ביאת הגואל ועד בכלל. ואם כן, יש מקום עוד לשאול — אם אין זה מענינם של חז"ל, מדוע זה מעניננו אנו לדייק ולהבין כך מתוך התורה עצמה?! לשון אחרת: אם, כפי שביארנו בכמה הזדמנויות, סימן ההיכר של כתיבה בתורה שבכתב היא מרכיב הנצח, מהו מקומה של הלכה לשעה בתורת הנצח?! על זה בפרק הבא.

48. הסידור הראשון של לחם הפנים, שהיה ביום הקמת המשכן, היה בשבת. שיטה זאת של ראב"ע אינה תואמת את השיטה של חז"ל הקובעת שט"ו בניסן היה ביום חמישי (לכן "שבת הגדול" חל ביו"ד בניסן). ברור אפוא, שראב"ע סבור ששיטה זאת של חז"ל אינה קבלה אצלם, כי אם פירוש, ולכן רשאי הוא לפרש אחרת. עיין בזה בהרחבה במדור ד פרק 3 (ב).

פרק 7

פשוטו של מקרא המלמד את היישום הנצחי של הלכה לשעה

ראינו כיצד פשוטו של מקרא מלמד הלכה לשעה, אותה הלכה אשר בתקופה מסוימת ¹²³⁴⁵⁶⁷היתה נוהגת ועתה בטלה. והנה עצם המושג של 'לשעה' מעורר תמיהה וקושיא — כלום תורתנו הקדושה כתבה הלכות אשר עברו מן העולם ואינן עוד? ! ואם כן מה טעם עשתה זאת כאשר מטבע ההיכר של תורה הוא הנצח. ואולי ישאל השואל, הרי פרשיות שלימות של התורה עוסקות בהיסטוריה אשר עבר זמנה, ואף בפרה — היסטוריה (לפני המבול), אשר בהשקפה ראשונה אין השלכות נצחיות מסיפורים אלה. כבר ביארנו בפרק 5 (ד), וכן במדור 1 בפרק 1, שהטכסט המקראי בפרשיות אלה אינו רק רושם היסטוריה, אלא גם קובע היסטוריה [בלעז, בלשון נופל על לשון: אינו רק אינפורמטיבי אלא גם פורמאטיבי]. לכן הדרא קושיא לדוכתה — אם בחלק ההליכות של תורה רשומים הדברים ברישום [בלעז: בססמוגראף] של נצח, קל וחומר שבחלק ההלכתי צריך להיות מימד של נצח גם להלכה לשעה. אולם, כאמור, עצם המימד של נצח בהלכה לשעה, נראה כתרתי דסתרי.

והנה זכינו ומצינו שפשוטו של מקרא המלמד הלכה לשעה, לא לשעבר בלבד נכתב, אלא משם ייפרד והיה לשני ראשים בנצח של תורה. ואלה הם: (א) ללמד הלכה לשעה אשר יכולה להיות חוזרת וניעורה על פי המצבים המתחדשים בדורות. (ב) ללמד הלכה לשעה, אשר נשתנתה עקב התנהגות בני ישראל בתקופת 'התהוות תורה' (ממתן תורה ועד ערכות מואב, כאשר חטא העגל וחטא המרגלים שינו את דרגת בני ישראל, וממילא את תורת בני ישראל בהתאם — פרק 5 כולו). אותה הלכה לשעה בדרגה גבוהה ביותר של לפני חטא העגל, אף היא אינה רק ידיעה היסטורית בעלמא, אלא אף קובעת בהיסטוריה העתידית [ובלעז כנ"ל: אינה רק אינפורמאטיבית אלא גם פורמאטיבית], כאשר קבעה את הדרגה שבני ישראל יכולים עוד לחזור אליה. כי מה שהושג פעם — אם על ידי האבות אם על ידי בניהם בזמן "נעשה נשמע" — מהווה מקסימום שבבוא הזמן יוכל העם לחזור אליו, הן בבחינת מתי יגיעו מעשי למעשי אבותיי (אברהם יצחק ויעקב), והן בבחינת "קיימו" — לעתיד לבא — מה 'שקיבלו כבר' — במתן תורה כאשר פרחו נשמתם וראו כי אין עוד מלבדו. [עסקנו בזה בהרחבה במדור 1 פרק 1 (ב) ובמדור 1 פרק 1].

את הדרך הראשונה של הלכה לשעה, שיש לה מימד של דורות בזה שהיא חוזרת וניעורה במצבים מתחדשים לדורות, נדגים מתוך פירושו של בעל "משך חכמה" לחומש במדבר. אחרי העיון במשנתו של ה"משך חכמה", נשוב לראות שהם מעוגנים היטב במשנתם של גדולי הראשונים. כפי שהערנו בפרק הקודם, מצינו שדרושה לנו משנתם המפורשת של האחרונים שהם כבני אדם על מנת לסלול לנו דרך אל תוך בית מדרשם של ראשונים שהם כמלאכים. את הדרך השנייה אודות שינויי ההלכה במסגרת של "לפני — אחרי" (חטא העגל, חטא המרגלים וכדו') נדגים מתוך משנתו של רבי עובדיה ספורנו (וההולכים בעקבותיו — מדור 1 פרק 1 (ב)). משם מגיעים אנו להסבר חדש בדבר החשיבות של מקום כתיבת דין מסוים בתורה —

מדור ב פרק 7, ענין שמדרשי הלכה כידוע אינם עוסקים בו כלל וכלל. [לדוגמה: אין זה מעלה ואין זה מוריד אם "מכה איש ומת" כתוב בחומש שמות או בחומש אחר, ו"איש כי יכה כל נפש אדם" כתוב בחומש ויקרא או בחומש אחר. חז"ל דורשים את שני המקראות על פי כלליהם ומידותיהם. המדרש הוא "אקסטראטקסטואלי", כלומר, אינו מתייחס כלל וכלל אל מקום כתיבת שני הפסוקים. הוא הדין והיא המידה בשני כתובים אחרים הסותרים זה את זה עד אשר באו חז"ל והכריעו ביניהם. כוונתנו לכתוב בפרשת יתרו "בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך", ולכתוב בפרשת ראה "כי אם אל המקום אשר יבחר ה'". גם כאן, דרשת חז"ל לרבות נוב וגבעון וכדו' יכלה להידרש אילו הפסוקים היו כתובים בצורה הפוכה מבחינת מקומם בכתוב. כאמור, על זה נדון בפרק המיוחד לכך.]

לפי ה"משך חכמה" שונה הלכה לשעה מהלכה רגילה בתורה, בכך, שהיא אינה מחייבת אוטומטית לדורות. אבל אם ישאל השואל "מאי דהוה הוה", ישיב כי אמנם היה כך, אבל עוד יוכל להיות כך במשך הדורות. פשוטו של מקרא מלמד את הדין אשר יוכל להיות, כאשר הסמכות הקובעת ביהדות מחייבת את הדין לפי המצבים המתחדשים בכל דור ודור. כך ניגש רבינו ה"משך חכמה" לפרש את הפסוק (במדבר י, י) "וביום שמחתכם ובמועדיכם ... ותקעתם בחצוצרות", כאשר חז"ל פירשו "שמחתכם" על שבת, במקביל ל"מועדיכם". לעומתם, ר' מאיר שמחה מפרש "שמחתכם" על כל פעם שיהיה חנוך המזבח או העזרה. כלומר, המילה "שמחה" מציינת מעמד מסוים, או מאורע כזה, וכל אימת שיהיה מעמד או מאורע כזה חל הדין של "ותקעתם בחצוצרות" על ידי הכהנים. **אנו מביאים כאן את דברי רבינו במלואם, עם הערות הלקוחות מבאורנו לפירושו לחומש במדבר י, י.**

דברי רבינו מתחלקים לשניים: בחלק הראשון של המאמר מראה כיצד בתקופות שונות (בבית ראשון ובבית שני) הגיע מעמד בהם מצינו שהכהנים תקעו בחצוצרות, כאשר רבינו קובע כי טעם הדבר הוא הגדרת המעמד כמעמד של "שמחה" — אע"פ שהמקראות לא תמיד ציינו זאת במפורש. זהו למעשה דין דאורייתא לדורות הגלמד מפשוטו של מקרא ("שמחתכם"), במקביל ובנוסף למדרשו ('שבת'), כאשר חידוש רבינו הוא לגלות לנו את יישומו במהלך הדורות.

בחלק השני של המאמר, עובר רבינו להראות כיצד הלכות חריגות שנהגו לשעה בלבד, יושמו במשך הדורות עוד הפעם, כאשר חזר ונהיה מעמד הדומה לזה המקורי בתורה, בו נהגה ההלכה החריגה לאותה שעה. לעומת המקרה הראשון ("וביום שמחתכם") בו יש ציווי ("ותקעתם בחצוצרות" — וציווי לדורות היה), במקרה השני יש סיפור ("וישחטו כראשון") עקב אופיה הארעי (לשעה) של ההלכה.

וזה לשון ה"משך חכמה": "וביום שמחתכם ובמועדיכם (ובראשי חדשיכם) ותקעתם בחצוצרות (על עולותיכם ועל זבחי שלמיכם)". יעוין ספרי¹. ובפשטא דקרא², הוא כל זמן

1. ספרי בהעלותך פסקא עז: "וביום שמחתכם" — אלו שבתות. ר' נתן אומר — אלו תמידים. "ובמועדיכם" — אלו שלש רגלים. ו"בראשי חדשיכם" — כמשמעו.

2. רבינו מפרש עתה את הכתוב פירוש הלכתי על דרך הפשט, במקביל (ולא בסתירה) לפירושם של חז"ל במדרש הלכה. כדבר הזה מצינו אצל המפרשים (ראשונים ואחרונים כאחד), ועל פירושים אלה כתב הר"ן (בחידושו לסנהדרין פרק זה בורר כז, ב ד"ה לא יומתו): איכא למימר דמקרא אינו יוצא מידי פשוטו. דפשטיה דקרא היא שלא יומתו אבות בעוון בנים, ומדרשו, שלא יומתו בעדות בנים,

שיהיה חינוך המזבח או העזרה³ צריך לתקוע בחצוצרות. וזהו "שמחה", כדאמר בפרק קמא דמועד קטן (ט, א), דשמחה דחי שבת ויום הכפורים⁴ יעויין שם, וזהו שמחת חינוך⁵. וכן אתה מוצא בחינוך הבית בשלמה, שהיו ק"כ כהנים תוקעים בחצוצרות⁶. וכן אתה מוצא בחנוכת עזרא בשעת בנין המזבח⁷ ובעת קידוש העזרה⁸. וכן בחזקיה⁹ היה כמו חנוכת הבית¹⁰ — שאחז במעלו העמיד פסלים בבית¹¹ — ועשה על פי הדבור חנוך בית ה'¹². וזה שאמר (דברי הימים-ב כט, לא) "עתה מלאתם ידכם לה" — וזה דהוי מילואים¹³. וזהו שאמר¹⁴ "הוראת

ומקרא אחד מתחלק לכמה טעמים, כדכתיב (תהלים סב, יב) "אחת דבר אלקים שתיים זו שמעתי". ועיין גם פירושו על רס"ג לפסוק (דברים יט, טו) "על פי שנים עדים או שלושה עדים" הלומד משם הלכה לדורות במקביל למדרש חז"ל על עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה. ובנושא הזה עסקנו בהרחבה לעיל פרק 1.

3. כשם שהיה בזמנו של משה מכ"ג אדר עד ראש חודש ניסן, אחרי צאת בני ישראל מארץ מצרים.

4. "ודאין מערבין שמחה בשמחה מנלן?"

5. שחז"ל לומדים ששמחת חנוכת המקדש בזמנו של שלמה המלך (כמסופר במלכים-א, ח) דחתה את השבת ואת יום הכפורים. כתוצאה מכך היו דואגים ואומרים שמא נתחייבו שונאיהם של ישראל כליה, יצאה בת קול ואמרה להם: כולכם מזומנים לחיי העולם הבא ...

6. דברי הימים-ב ז, ו: "והכהנים על משמרתם עומדים, והלויים בכלי שיר ה' אשר עשה דויד המלך להודות לה' כי לעולם חסדו, בהלל דויד בידם, והכהנים מחצצרים נגדם, וכל ישראל עומדים". וכן שם ה, יב: "ועמהם כהנים למאה ועשרים מחצצרים בחצוצרות". הרי דין חצוצרות (ולא שופרות) מחד גיסא, ודין כהנים (ולא לויים) מאידך גיסא. לדעת המשך חכמה דין זה של חצוצרות הוא ישום של הדין בחומש במדבר "ותקעתם בחצוצרות".

7. עזרא ג, ג: "ויכינו המזבח על מכוונתיו".

8. שם פסוק י: "ויסדו הבונים את היכל ה', ויעמידו הכהנים מלובשים בחצוצרות".

9. שלא נבנה הבית ממש בזמנו כמו בזמניהם של משה, שלמה ועזרא.

10. כלומר, דין חנוכת הבית היה למעמד מסוים, וזאת עקב ההרס הרוחני של אביו אחז. כאמור אין זה חנוכת בית ממש, כמו אצל משה ואצל שלמה, שהרי הבית אמנם עומד על תלו. לכן כתב רבינו 'כמו חנוכת הבית'.

11. סנהדרין קג, א: מנשה עשה צלם ארבעה פרצופים, אחז העמידו בעליה. וכן מסופר על השינויים שהכניס באמצעות אוריה הכהן לבית המקדש במלכים-ב טז, יב, יח.

12. כלומר, אע"פ שהבית לא חרב מבחינה פיזית, דעתו היתה שחילולו הרוחני על ידי העמדת פסל בתוכו, חייב מעמד של חנוכת הבית על כל דיניו והשלכותיו. אולי מקורו של רבינו לכך שזה נעשה 'על פי הדיבור', מדברי הימים ב כט, כה: "כי ביד ה' המצוה ביד נביאיו".

13. שהביטוי "למלא יד" מציין ענין של חנוכת המשכן-המקדש, כמו בחנוכת המשכן (שמות כט, לג) "למלא את ידם לקדש אותם".

14. ירושלמי הוריות א, ח (עיין להלן הערה 22). וכך קובע גם בבלי הוריות ו, א בענין חנוכת המזבח בתקופת עזרא כמסופר בעזרא פרק ב, בין אלה אשר נתכפר להם על ידי הקרבנות היו אלה "אשר ראו את הבית הראשון", וממילא יש להניח כי חטאו במזיד כחטא עבודה זרה, אשר בגללה, בין היתר, הותר הבית. על זה שואלת הגמרא: והא מזידין הוו! (דורו של צדקיה, ובני קטלא נינהו ולא בני קרבן נינהו, והיכי מתכפרים בהנך חטאות?! — רש"י). ומשיבה הגמרא: "הוראת שעה היתה" (שאע"ג דהוו מזידיים, היו מתכפרים — רש"י). וכן בקשר עם אותו מעמד מסופר בספר נחמיה ה, ד: "ויעמד עזרא על מגדל עץ אשר עשו לדבר" — עליו דרשו חז"ל (יומא סט, ב): שגדלו (מלשון מגדל) בשם המפורש, אף על פי שאין מזכירים את שם המפורש בגבולים! ושוב משיבים חז"ל: "הוראת שעה היתה".

שעה הוי"15. ולכך (שם, שם פסוק כו): "ויעמדו הלויים בכלי דויד והכהנים בחצוצרות"16, יעוין שם. וכן כתבו שם (שם, שם פסוק ל): "ויהללו עד לשמחה"17. וכן בנחמיה יד פסוק יא18, וכן בעזרא ג, י: "ויעמדו הכהנים מלובשים בחצוצרות"19 וכו' (שם פסוק יב) "ורבים בתרועה בשמחה" וכו'20.

ויעוין בירושלמי הוריות (פ"א הלכה ח) דפריך דסמכו חזקיה והקהל על השעירים21 — לר' יהודה דשעירי חטאת אין בהם סמיכה. ומשני: הוראת שעה הוי"22 — והוא דהוי כמו מילואים23.

15. מדברים אלה של חז"ל מסיק רבינו כי פעולות אלו של חזקיה נעשו כהוראת שעה על פי המתכונת של חנוכת המשכן בזמנו של משה. הוראות השעה נקבעו כמובן על ידי נביאי ה' שהיו אז. להלן יבאר רבינו כי חנוכת המשכן בזמנו של משה משמשת אב-טיפוס לכל חנוכה שתבוא, אלא שהתהליך [בלעז: פרוצידורה זון] אינו מופעל אוטומטית, ויש להפעילו "על פי הדבור" — וזוהי הוראת השעה. הוראת השעה אינה מתבטאת בעצם ההלכה, כי אם בהפעלתה ובפרטי דיניה. ההלכה (דין "חנוכה" = "שמחה") קיימת מאז הקמת המשכן, אלא שכדי להפעילה מחדש יש צורך בהחלטה של הגורם הקובע (כגון: נביא, סנהדרין וכדו'). כפי שנראה להלן בדברי הרמב"ן, זהו סימן ההיכר של חומש במדבר. זהו החומש הבא אחרי "אלה המצוות" שבסוף חומש ויקרא, עליו דרשו חז"ל (שבת קד, א) 'שאינ הנביא רשאי לחדש דבר מעתה', ובין חומש דברים של משה רבינו (עין מדור זה פרק 5 ג).

16. כי בכל "חנוכה" מחצצים הכהנים.

17. ראה לדבריו של רבינו שחנוכת המקדש נקראת "שמחה", כך שפירוש הפסוק הוא: הם הללו עד לדרגה הדרושה של שמחה (= חנוכת המקדש).

18. טעות סופרים קא חזינא הכא, וצריך להיות אולי פרק יב, לה: "ומבני הכהנים בחצוצרות".

19. כלומר, הכהנים מחצצים.

20. שפירשו: רבים הרעו עקב המעמד של חנוכת הבית (= שמחה). לפי זה יפרש רבינו את פסוק הבא ("ואין העם מכירים קול תרועת השמחה לקול בכי העם") כדלקמן: קול הבוכים (הלא הם אלה אשר חטאו עוד בזמן הבית הראשון) עלה על קול התרועה של אלה אשר הרעו לרגל "השמחה" (= חנוכת הבית מחדש).

21. דברי הימים ב כט, כג "ויגישו את שעירי החטאת לפני המלך והקהל ויטמכו ידיהם עליהם".

22. ירושלמי הוריות א, ח: פר טעון סמיכה, אין שעירי עבודה זרה טעונים סמיכה, דברי ר' יהודה. ר' שמעון אומר, פר טעון סמיכה בזקנים, אין שעירי עבודה זרה טעונים סמיכה בזקנים (לא מיעטן הכתוב לשעירי ע"ז אלא דלא בעו זקנים כמו בפר, ד"זקני" כתיב ביה, אבל טעונים הן סמיכה — פני משה), שר' שמעון אומר, כל חטאת צבור שדמה נכנס לפנים (בהיכל, כמו פר העלם דבר, ופר משיח, ושעיר ע"ז — פני משה) טעונה סמיכה. מתיבין לרבי יודה (דאמר אין שעירי ע"ז טעונים סמיכה): והכתיב "ויגישו את שעירי החטאת" (ושעירי חטאת שהקריבו לכפר על ע"ז היו — פני משה)!! רבי חדא בשם רבי יוחנן: הוראת שעה היתה (שהרי מזידין היו, אלא שבקש חזקיה לזרזם במצוות — פני משה).

23. כלומר, חזקיה פעל על פי הדינים של קרבנות המילואים, אשר אמנם אינם מחייבים אוטומטית בכל מצב שהוא, אלא על פי הדבור ניתן להפעילם, וזהו הוראת שעה. ושוב נציין כי הוראת השעה לא היתה בהלכה, אלא בקביעת המעמד, אשר ממנו נובעות ההשלכות ההלכתיות, וכן בקביעת פרטי ההלכות, לעומת אלה אשר נהגו ב'אב-טיפוס' שבחומש במדבר. [מעין תפיסה (בלעז: קונספציה) זאת מצינו בשיטת המהר"ץ חיות (ספר תורת הנביאים, מאמר אלה המצוות, ומאמר בירור אליהו) בסוגית "עד שיבא אליהו". הפירוש המקובל במושג זה הוא שתשבי יתרץ את הקושיא במישור ההלכתי. אולם קשה על תפיסה זאת. באשר כבר הניחו לנו חז"ל יסוד מוצק ש"לא

דר' יודא²⁴ אזיל לטעמיה, דשעיר נחשון²⁵ שהיה מילואים טעון סמיכה²⁶. ור' שמעון דסבר דשעיר נחשון אינו טעון סמיכה, סבר דשעירי עבודה זרה טעונים סמיכה²⁷. וזה נכון מאד. ולטעמייהו אזלי ר' יודא ור' שמעון²⁷ ודו"ק. וזה נכון. וקרוב לזה באבן עזרא²⁸. ולא נזכר²⁹ חצוצרות רק ככהנים³⁰, אבל בלויים לא נזכר בכלי שיר שלהם חצוצרות³¹. ו"אין פוחתים משני חצוצרות"³² קאי על כהנים³³, יעויין שם. והתוספות כתבו להיפך בכמה מקומות³⁴, ואין כאן מקומו להאריך. ובדברי הימים-א טו, שהיו מעלים הארון והכהנים בחצוצרות יעויין

בשמים היא", כלומר, שאין "התערבות" מה"שמים" בקביעת הלכות, ובעקבותיהם קבע זאת הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פרק ח. לכן מבאר המהר"ץ, שתשבי יגלה מה היתה העובדה — כגון שני אנשים שהפקידו אצל השלישי, אחד מאה ואחד מאתיים, וכל אחד טוען שהוא זה אשר הפקיד את המאתיים, אשר בזה סבר תנא קמא שכל אחד יקבל מאה, והמאה השלישית יהיה מונח עד שיבוא אליהו, בבא מציעא פרק ג, משנה ד. קביעתו של תשבי היא ביחס לעובדות בלבד. כלומר, הוא אשר יגלה לנו מי הוא אשר הפקיד את המאתיים, כאשר ברור שמכל קביעת עובדות, נובעות מסקנות הלכתיות].

24. הסבור כי שעירי עבודה זרה אינם טעונים סמיכה כלל (עיין הערה 22).
25. הוא השעיר שהקריב נחשון בן עמינדב למטה יהודה ביום ראשון לימי חנוכת המשכן (במדבר ז, יב"ז): "שעיר עזים אחד לחטאת".
26. וממילא בהעתקת העיקרון למצב החדש, יכלו לסמוך.
27. כלומר, המחלוקת בין ר' יהודה ור' שמעון בענין שעיר נחשון קשורה במחלוקת שביניהם בענין שעיר עבודה זרה, והא בהא תליא.
28. במדבר י, י ד"ה וביום שמחתכם: ששבתם מארץ אויב, או ניצחתם האויב הבא עליכם, וקבעתם יום שמחה כימי פורים ושבעת ימי חזקיה שמחה. רק המעתקים (= חז"ל) פרוש "וביום שמחתכם" — שבת (עכ"ל). הרי שגם ראב"ע מבין כי ניתן לפרש את הפסוק בדרך הפשט כמוסב על ימים מסוימים בהסטוריה אשר בשם "שמחה" ייקראו, ואשר בהם ינהג הדין של "ותקעתם בחצוצרות". אמנם הפירושים של רבינו והראב"ע אינם זהים (האחד מדבר על נצחון במלחמה והשני על חנוכת המקדש), ולכן "קרוב לזה באבן עזרא", כאשר העיקרון בשניהם שווה [גדולי האחרונים ובראשם המשך חכמה והנצי"ב השכילו להבין את עומק קדושת פירוש ראב"ע לתורה. לאורך כל פירושיהם יש התיחסות ישירה אל דבריו, כאשר ירדו לעומק פשוטו של ראב"ע בהבנת המקרא. חבל שהפרשנות החדשה על ראב"ע התעלמה לחלוטין מאוצר גדול זה של 'תורת אבן עזרא'].
29. בכל המקרים הנ"ל של ימי חנוכה וימי מילואים.
30. אם כי בפסוקנו (במדבר י, י) נאמר רק "ותקעתם בחצוצרות", אבל למעלה בפסוק ח נאמר: "ובני אהרן הכהנים יתקעו בחצוצרות, והיו לכם לחזקת עולם לדורותיכם".
31. כך שגם מזה משמע כי דין תקיעת חצוצרות הוא מיוחד לקרבנות מילואים וכדו' (כי קרבנות הם עבודתם של הכהנים), ואינו שייך לעבודת הלויים בכלי שיר.
32. ערכין יג, א (פרק ב משנה ה): אין פוחתין משתי חצוצרות, מתשע כנורות, ומוסיפים עד עולם, והצלצל לבד.
33. סיוע לדברי רבינו יש להביא מזה שהגמרא לומדת שאין לעבור על מאה ועשרים חצוצרות מן הפסוק (דברי הימים-ב, ה, יב): "ועמהם כהנים למאה ועשרים מחצרים בחצוצרות".
34. עבודה-זרה מז, א ד"ה קרניה: ... וי"ל דההיא דמנחות מיירי בחצוצרות שתוקעים הכהנים, והכא בחצוצרות של לויים, שהם משוררים על הקרבן, וכמה כלי שיר היו שם. עכ"ל. וכן בזבחים סח, א ד"ה כשהוא חי ... ותירץ רבינו תם דשני ענייני חצוצרות היו, של כהנים בשל כסף ושל לויים בשל קרני בהמה לכלי שיר ...

שם³⁵. ונראה דבהשבת הארון היה כמו חינוך³⁶, והיה צריך לו בתרועה בחצוצרות³⁷. וכן עשה דוד בסוף כשהעלוהו הכהנים בכתף, וזה "יום שמחתכם"³⁸. ולכן אמרו הפרות³⁹ מזמור יתמא⁴⁰ "בחצוצרות וקול שופר הרעו"⁴¹, כדאמרה הגמרא בעבודה זרה (כד, ב) דזה המזמור אמרו הפרות⁴². וכן עשה דוד בחצוצרות⁴³, וזה (שמואל-ב, כ, טו) "בתרועה וקול שופר", ובדברי הימים-א, טו, כח: "בתרועה ובקול שופר ובחצוצרות"⁴⁴, ודו"ק.

מכבר פרשתי "וביום שמחתכם" הוי עת חנוכת המזבח, וזה בחזקיה הוי חינוך, לכך היו מחצרים בחצוצרות, ולכן היה "בשמחה". ומזה נראה דלמד חזקיה לסמוך על שעירי חטאת — דאמר בירושלמי הוריות (א, ח) דהוי הוראת שעה⁴⁵. וגם לר' שמעון דסבר שעירי עבודה זרה טעונים סמיכה, מוכרח לאמר דהיה הוראת שעה⁴⁶, דדוקא בשעיר שנכנס דמו לפנים⁴⁷ אמר⁴⁸ דטעון סמיכה, יעויין מנחות צב, ב⁴⁹, אבל הנך שעירי חטאת בחזקיה היו דמם על המזבח החיצון, ולא בעי סמיכה בצבור, וחזקיה למד מדכתיב (ויקרא ט, טו) "וישחטו ויחטאו כראשון" בשמיני למילואים⁵⁰, הרי דהיה מילואים ודמו על המזבח

35. פסוק כד: "ושבניהו ויושפט ונתנאל ועמשי וזכריהו ובניהו ואליעזר הכהנים מחצצרים בחצוצרות לפני ארון האלוקים". גם בפרק זה רואים סיוע לדברי רבינו כי החצוצרות שייכות לעבודת הכהנים, כי בפסוק טז למעלה נאמר: "ויאמר דויד לשרי הלויים להעמיד את אחיהם המשוורים בכלי שיר נבלים וכנורות ומצלתיים משמיעים להרים בקול לשמחה". כלומר, גם כאשר מגיעים לדרגה של "שמחה" = חנוכה, אין הלויים משתמשים בחצוצרות.
36. כשם שבאר רבינו לעיל בענין קרבנות החנוכה של חזקיה אחרי מעשי אביו אחז.
37. על ידי הכהנים דוקא. כי זהו דין "חינוך" = דין "שמחה" = דין חנוכה המשכן.
38. הוא יום חנוכת המקדש, ונהג דוד המלך על פי הכתוב כאן במדבר, על פי הפשט.
39. אשר הובילו את ארון ה' חזרה מארץ פלשתים לארץ ישראל (שמואל-א, ו). כלומר, הפרות אשר עסקו (לפי דברי רבינו) בהכנות לקראת חנוכת הארון במשכן.
40. הוא המזמור שלא הוזכר שם אמרו (רש"י, שם) הוא תהלים מזמור צח (פסוק ו).
41. כי בחנוכת הארון, כמו בחנוכת המשכן/המקדש — הוא "יום שמחתכם", וממילא "ותקעתם בחצוצרות".
42. "וישרנה הפרות בדרך על דרך בית שמש" (שמואל-א, ו, יב). מאי "וישרנה"? א"ר יוחנן משום רבי מאיר, שאמרו שירה. רב זוטרא בר טוביה אמר רב, שישרו פניהם כנגד ארון ואמרו שירה. ומאי שירה אמרו? א"ר יוחנן משום ר"מ, "אז ישיר משה ובני ישראל" (שמות טו) ור' יוחנן דידיה אמר, "ואמרתם ביום ההוא, הודו לה' קראו בשמו" וכו' (ישעיה יב). ור' שמעון בן לקיש אמר, מזמור יתמא (תהלים צח).
43. כשהעלה את הארון לירושלים, ובזה השלים את "חנוכת הארון", כמסופר בשמואל-ב, ו.
44. משמע משני הפסוקים האלה כי לא הרי התרועה כהרי קול השופר, אלא התרועה היא של החצוצרות, והוא מדין "יום שמחתכם".
45. כדין חטאת המילואים הטעונה סמיכה, כמבואר לעיל [מסגנון רבינו כאן, נראה ברור שאת הקטע הזה הוסיף זמן מסויים אחרי שכתב את הקטעים הקודמים בראשית הדיבור].
46. אצל חזקיה, ולא מטעם חטאת עבודה זרה רגילה סמך המלך, כי במקרה של חזקיה היה החטא במזיד, ואין קרבן חטאת מכפר על חטא במזיד, כמבואר לעיל.
47. על מזבח הקטורת שבהיכל.
48. ר' שמעון.
49. שהיה ר' שמעון אומר: "כל חטאת שנכנס דמה לפנים, טעונה סמיכה", וכן בירושלמי הוריות א, ח.
50. "ויקח את שעיר החטאת אשר לעם וישחטו וכו'". כלומר חטאת צבור.

החיצון⁵¹, וסבר חזקיה דהשעיר⁵² היה מכפר על עבודה זרה שעבדו בימי משה⁵³. וכן⁵⁴ היה רציחת כהן ונביא במקדש בימי יואש — שהרגו את זכריה הנביא⁵⁵, וכן היה בשמיני למילואים וכיפר על העגל שעבדו לו, גם כיפר על רציחת חור, וכמו שדרשו "ויבן מזבח" — מזבח, זה חור⁵⁶. לכן, כמו שכתוב אצלו "כראשון"⁵⁷ — היינו, שכמו חטאת אהרן היה קרבן יחיד והיה טעון סמיכה⁵⁸, כן היה חטאת הצבור טעון סמיכה⁵⁹. ולכן בשעירי חטאת, שהיו מילואים, היו על המזבח החיצון⁶⁰, וכפר על עבודה זרה ורציחה, היה בו סמיכה, אף שהיה קרבן צבור ודו"ק. עכ"ל 'שר התורה', ר' מאיר שמחה הכהן מדווינסק.

והנה ראו דבר פלא! הגאון הנצי"ב מוולוז'ין בפירושו "עמק הנצי"ב" לספרי על אתר, מפרש ממש כדברי ה"משך חכמה", כפי שייראה להלן, וזאת בלי שהאחד ראה את דברי השני. פירוש "עמק הנצי"ב", שאמנם נכתב בכתב יד קדשו של הנצי"ב, הגיע לדרפוס לראשונה בירושלים בשנת תשי"ט. שני גאוני ליטא חידשו בפשוטו של מקרא, בסגנון אחד, כאשר איש את רעהו יחזק, ואחד לא ידע על השני. וזה לשונו של הנצי"ב (עמק הנצי"ב): והנראה דזהו בחנוכת המזבח שזהו "שמחה" של מצוה, וכמו דתנן בשילהי תענית "ביום שמחת לבו" זה

51. ויקרא ט, ט "ואת הדם יצק אל יסוד המזבח". לפי ר' שמעון, חטאת כזאת אינה טעונה סמיכה.

כשם ש'לא מצינו חטאת חיצונה נשרפת אלא זו ושל מילואים, וכולם ע"פ הדיבור' (רש"י ויקרא ט, יא), באותה מידה של ע"פ הדיבור לא מצינו חטאת חיצונה טעונה סמיכה אלא זו. ומהוראת שעה זו למד חזקיה ליישם למצבו המיוחד בחנוכת בית המקדש מחדש אחרי אשר הוטמא על ידי אביו.

52. שעיר החטאת של יום השמיני למילואים.

53. כי המשכן לכפר על חטא עבודה זרה של העגל בא, וגם הוא היה חטא במזיד, כמו בימי אביו של חזקיה. זוהי, אפוא, תשובת חזקיהו לקושיית חז"ל (הוריות ו, א) "והא' מזיד הווי'! נכון, ישיב חזקיה, מזיד היו, אבל לא יותר מזיד מאשר דור העגל, כאשר החטאת הועילה לכפר עליהם.

54. כלומר, נקודה נוספת של דמיון בין קרבנות המילואים בימי משה ובין הקרבת הקרבנות אצל חזקיה אחרי תקופת אחז, אשר הביאה את חזקיה ללמוד הוראת שעה לתקופתו מהמילואים שבימי משה בהקמת המשכן.

55. מדרש שיר השירים רבה ג, ב: בא יואש להכניס צלם בהיכל, עמד זכריה על פתחו של היכל ואמר לו: אין אתה מכניסהו עד שאתה הורגני! עמד והרגו. המדרש בנוי על דברי הימים ב, כד: כ"א: "ורוח אלהים לבשה את זכריה בן יהוידע הכהן ... למה אתם עוברים את מצוות ה' ... ויקשרו עליו וירגמוהו אבן במצות המלך בחצר בית ה'".

56. סנהדרין ז, א: "וירא אהרן ויבן מזבח" (שמות לב, ה). מה ראה? א"ר בנימין בר יפת, ראה חור שזבח לפניו (כלומר "ויבן" = הבין, "מזבח" = מן הזבח). אמר, אי לא שמענא להו השתא, עבדו לי כדעבדי לחור, ומתקיים (איכה ב, כ) "אם יהרג במקדש ה' כהן ונביא", ולא הוי להו תקנתא לעולם. מוטב דלעבדו לעגל, אפשר הוי להו תקנתא בתשובה.

57. ויקרא שמיני ט, טו: ויקרב את קרבן העם, ויקח את שעיר החטאת אשר לעם, וישחטהו ויחטאהו כראשון.

58. כמו כל חטאת יחיד, ויקרא ד, כג-כד: והביא את קרבנו שעיר עזים זכר תמים, וסמך ידו על ראש השעיר.

59. ומחטאת צבור (קרבן העם) של המילואים בחנוכת המשכן למד חזקיה — 'על פי הדבור' — על קרבנות חטאת צבור שהביא הוא על פי דין קרבנות מילואים, שטעונה סמיכה.

60. ושם במזבח החיצון שפכו את הדם, אף על פי שחטאת עבודה זרה נעשית בפנים. כי הכתוב השווה את קרבן העם (ע"ז) לקרבן אהרן (הערה 57).

בנין בית המקדש. ובשמות רבה (פרשה נב): אימתי נאמר הפסוק הזה? ביום שעמד המשכן, שהיה שמחה גדולה לישראל, שהקב"ה שורה אצלם. וכן בכל חנוכה מתריעים על קרבנות כדכתיב בשלמה (דברי הימים ב, ז): "ויזבח המלך שלמה ... והלויים בכלי שיר ... והכהנים מחצרים כנגדם". וכן (עזרא ג) בחנוכת המזבח כתיב: "ויעמידו הכהנים מלובשים בחצוצרות". והא דבעי בערכין יא אי אומרים שירה על נדבת צבור, והוי טובא בהא דחזקיה המלך, משום דהתם לאו זמן שמחה הוי, אלא בכי ואנחה והבאת חטאת על מעלם בימי אחז. אבל בימי חנוכה, שמחה על פי התורה הוא, משום הכי לא הוי הש"ס בהא דשלמה ועזרא. והאי דכתיב בהו "להודות לה' כי לעולם חסדו", ולא כתיב הכי בחזקיה המלך, משום שבחזקיה היה שיר של תמיד, אבל בשלמה ועזרא היה חנוכת המזבח, ואומרים הלל כמו במועד וזהו "כי לעולם חסדו". ועל פי זה מובן הא דהוריות (ו, ב) "שלמה עשה חנוכה שבעה ימים. ומה ראה משה" וכו', ומשמע דשבעה ימים הוא מספר המכוון יותר לחנוכה, והיינו משום דאתקש למועד. ועיקר ההיקש לקרבנות וכדאיתא במנחות (מה, ב): "מילואים אקריבו בימי עזרא כדרך שהקריבו בימי משה", אלמא דלמד עזרא ממשה להקריב מילואים אלא שאין שיעור והקצבה לדבר ... והשתא ניחא דבמילואים לדורות שפיר נפקא ליה מאותה פרשה של מילואים דמשה⁶¹. וכן בהא דאיתא בזבחים (נו, א) דמילואים בעי פתח לאכילה, נפק מינה למילואים לדורות. ומכל מקום קרי ליה קדשי שעה שאינו אלא לשעה⁶². כל זה הוא פשוטו של מקרא, ועדיין קשה מהו "ביום שמחתכם", הא 'חנוכה'⁶³ לא תלי ביום מיוחד! להכי דריש⁶⁴ "אלו שבתות", דיש בו שירה כדתנן בסוכה פרק ה: "ובמוספין היו מוסיפין עוד תשע". (עכ"ל הנצי"ב). פשוטו של מקרא אינו שותק מול הקושיא של "מאי דהוה הוה", באשר גם ההלכה לשעה כוחה יפה אף לדורות, באשר היא כתובה בנצח של תורה. אמנם, שונה היא מההלכה הרגילה לדורות, בכך שהיא אינה מחייבת "כימי השמים על הארץ" בצורה אוטומטית. זהו תפקידם של גדולי הדורות, להכריע על כל מצב המתחדש אם הוא מחייב את הפעלת אותה ההלכה אשר כוחה היה יפה לשעה, ויהיה יפה לדורות אם יוכרע על כך על ידי אלה אשר תפקיד זה הוטל עליהם. כאמור, כאשר מחליטים להפעיל את אותה הלכה, יכולים ליישמה למחצה לשליש ולרביע, כלומר פרטיה יהיו שונים מן "המהדורה" הראשונה אשר מכוחה הם באים. דברי ה"אחרונים" מאסכולת ליטא ברורות מללו, שגם 'מאי דהוה הוה' בתורה שבכתב שייך לעולם הנצח של תורה. וכבר הערנו בפרק הקודם שבאמצעות ה"אחרונים" שהם כבני אדם אנו יכולים לחזור אל בית מדרשם של ה"ראשונים" שהם כמלאכים. הנה, לאור משנתם של הנצי"ב והמשך חכמה, עלה בידינו למצוא עוגן ומקור ובסיס לשיטה בדברי הרמב"ן, אף הוא בסוגית חנוכת המשכן⁶⁵. והרי לשונו, במדבר ז, יג ד"ה סולת כלולה בשמן למנחה: חנכו הנשיאים את המזבח בכל המינים הקרבים עליו. על כן הביאו מנחה וקטורת

61. ולכן אין מקום לשאלת 'מאי דהוה הוה' על שמונת ימי המילואים שבמשכן.

62. כלומר, מחייבת לשעה, בעוד קיימת אפשרות לקיום ההלכה לדורות על פי הכרעת בית דין שבכל דור ודור.

63. כלומר, חנוכת משכן או מזבח וכדו'.

64. שאחרי שהפשט ייפשט, יש עוד מקום וצורך שהדרש יידרש.

65. כפי שהערנו לעיל, אין מקום לחפש בסיס ושורש לשיטה לפני תקופת ה"ראשונים", באשר חז"ל לא עסקו ביישום הנצחי של הלכה לשעה.

ועולה וחטאת ושלמים. והקטורת והחטאת הוראת שעה, שאינם באים נדבה⁶⁶. אבל להשלים בחנוכה כל הקרבנות נעשה כן, כי אין ישראל מקריבים זולתי אלו הקרבנות בלבד, כי החטאת והאשם דבר אחד ושם אחד להם ותורה אחת להם⁶⁷. והנה השם הנכבד הסכים על דעת הנשיאים, וצוה "נשיא אחד ליום יקריבו" (במדבר שם פסוק יא)⁶⁸. ולפיכך יתכן⁶⁹ שהיא מצוה לדורות⁷⁰ שיחנכו לעולם בית המקדש והמזבח. ולכך עשה שלמה חנוכת הבית⁷¹, דכתיב (דברי הימים-ב, ז, ה) "ויחנכו את בית האלקים, המלך וכל העם"⁷². וכן אנשי כנסת

66. אלא כדי שמעשה ה"חנוכה" יחול, היה צריך להביא את הקרבנות הללו, ולכן כהוראת שעה באו נדבה מצד נשיאי השבטים. לדעת הרמב"ן "הסכימה דעתם לדעת עליונה" (סוף דבריו שם), כלומר, כיוונו כיומם לדעתו יתברך, וכתוצאה מכך, מאחר והקב"ה הסכים גם הוא לנתיבות הענין, (שם) "נצטוונו בהם לדורות". ובדומה לרמב"ן מפרש הספורנו שנדבת העגלות (במדבר ז, ג) היתה יוזמה מצד הנשיאים, ומשה לא חשב לקבל את הנדבה "כי חשב משה שיהיה כל משא הלויים בכתף כמו הענין במשא בני קהת". לכן היה צריך בציווי מאת ה' ("קח מאתם" — פסוק ה) לאשר את יוזמתם. ובעקבותיהם מפרש בעל אור החיים: 'אומר "מאתם" ללמד שעדיין היו ברשות המביאים ולא באו לרשותו של משה. וטעמו של משה לצד שלא נצטווה שישאו המשכן על העגלות, לא רצה לקבל, כי למה הם ראויים?! והנשיאים שיערו בדעתם כי הקרשים והאדנים משא גדול שצריך עגלות, והסכימה דעתו של הקב"ה' (עכ"ל). [נצויין, כי בהרבה סוגיות לימודיות ומחשבתיות, מצאנו זהות נפלאה בין פירושו התמציתי של הספורנו ובין פירושו הרחב של רבי חיים בן עטר. עוד לא עלה בידינו לברר אם אמנם בעל אור החיים הכיר את הספורנו והושפע ממנו, או שהלכו בדרך הנכונה ובמילא נפגשו].

67. כמבואר בויקרא פרק ה העוסק באשם, שם קוראים את האשם גם בשם חטאת. יצויין כי הרמב"ם מנה את החטאת (מ"ע סט) ואת האשם (מ"ע ע"א) כשתי מצוות בתרי"ג. בעל כור הזהב על הרמב"ן העיר שאע"פ שהחטאת והאשם חלוקים בזריקת הדם, אם נתן מתנה אחת כיפר בדיעבד. בזה מסביר הרמב"ן מדוע בקרבנות החנוכה נפקד מקום האשם.

68. גם בזה חידוש, שהרי גם אם הקב"ה הסכים ליזמת הנשיאים, יכלו כולם להביא את קרבנם במשותף, או אפילו כל אחד ואחד בנפרד, אבל כיום אחד. ההפרדה לימים שונים של קרבנות זהים באה משום ש"בכל שבט ושבט טעם מיוחד בקרבנו ובשיעורי הקרבן. ולכן השווה אותם הכתוב לפרט כל אחד בעצמו כאילו לא הוזכר האחר. ואחרי כן כללם כאחד, לרמוז כי בעת אחת עלה במחשבתם להקריב החנוכה, ולא קדם אחד לחבירו במחשבה ולא בהבאה לפני המשכן, ועל זה הזכיר הכתוב לכולם בהשוואה" (רמב"ן סוף פירושו לפסוק ב ד"ה ויקריבו נשיאי ישראל). הרי שגם בשלב הראשוני הזה בתורה, עוד שנים הרבה לפני היישום לדורות בנביאים ובכתובים, יש הוה אמינה ומסקנה, כלל ופרטים. את הכלל הציעו הנשיאים, בעוד הקב"ה שינה את הכלל ופירט אותו לגורמיו היום יומיים במקום יום אחד בלבד.

69. כאן בלשון ספק, להלן בהשגות לספר המצוות נראה שהרמב"ן עובר מן הספק אל הודאי כעמדת הבה"ג. ועיין בזה להלן. ה'לפיכך' בנוי על ציווי ה', שאמנם מקורו ביוזמת הנשיאים.

70. ובמילא יכולה לבוא בקהל תרי"ג על פי השורש השלישי של הרמב"ם.

71. כלומר, הפעולות שעשה, דין חנוכה יש להן, ומדין חנוכת המשכן באות.

72. וכן להלן (פסוק ט) "כי חנוכת המזבח עשו שבעת ימים". כלומר, כל הפעולות המוזכרות בפסוקים היו ("והכהנים מחצרים") מדין חנוכה נעשו. אמנם שונים המספרים של הקרבנות ושאר הפרטים מחנוכת המשכן, אבל העיקרון נשאר ונשמר. בעוד המשך חכמה עקב אחרי השימוש במונח "שמחה", הרמב"ן עוקב אחרי המונח "חנוכה". כך הוא ממשיך בהיסטוריה מחנוכת בית ראשון לחנוכת בית שני.

הגדולה⁷³ עשו חנוכה, דכתיב (עזרא ו, טז) "ועבדו בני ישראל — כהניא וליואי בני גלותא חנוכת בית אלהא"⁷⁴. וכן לימות המשיח, שנאמר ביחזקאל (מג, כ"ז): "שבעת ימים יכפרו על המזבח וטהרו אותו ומלאו ידיו. ויכלו את הימים, והיה ביום השמיני והלאה יעשו הכהנים על המזבח את עולותיכם ואת שלמיכם" — והיא חנוכה למזבח במלואים (עכ"ל הרמב"ן).

כאמור, הרמב"ן בפירושו לתורה סייג את הצעתו 'שהיא מצוה לדורות' בלשון 'יתכן'. אולם בספר המצוות, בהשגותיו לשורש השלישי (מצוה הנוהגת לדורות) הגן על עמדת הבה"ג המונה מצוות שלכאורה אינן נוהגות לדורות, בקבעו מעמד ביניים בין לשעה ובין לדורות. מעמד ביניים זה הוא זה 'שענינו קיים לדורות' אע"פ שאינו נעשה אלא פעם אחת. שונה אפוא, מעמד זה ממצוות כמו פסח מצרים 'שאינן להם ענין אלא לשעתן'. וכך כותב הרמב"ן: וכן פרשת חנוכת המזבח שמנה (הבה"ג) וכתב בפרשת משכן חנוכת מזבח, ובודאי חנוך המזבח היא מצוה לדורות, כמו שכתב בפרשת ואתה תצוה (שמות כט, לח): "וזה אשר תעשה על המזבח" — שהיא מצות חינוך, ומזה שנינו (מנחות מט, א): 'אין מחנכים את המזבח אלא בתמיד של שחר'⁷⁵. ונראים הדברים עוד שאף המשכן בהקמתו ובית המקדש בהיבנותו⁷⁶ צריכים חנוכה לעולם. ונדבת הנשיאים⁷⁷ היתה הוראת שעה בשיעורים ההם שהיו מדעתם, אבל החנוכה חובה היא⁷⁸. וכן עשה שלמה חנוכה (דברי הימים ב, ז, ה), וכן אנשי כנסת הגדולה⁷³ (עזרא ו, טז), ואף לימות המשיח (יחזקאל מג, כ"ז). וכמו שאמרו (מנחות מה, א) המילואים הקריבו בימי עזרא כדרך שהקריבו בימי משה⁷⁹. ויתקרב (או ויתאמת) זה ממה שאמר יתברך (ויקרא ז, לז-לח): "זאת התורה לעולה למנחה ולחטאת ולאשם ולמילואים

73. קביעת מועד של "חנוכה" או "שמחה" נעשית על ידי ההנהגה הרוחנית של העם בתקופת שיבת ציון. המוסד התורני אשר על פיו ישק כל האומה היה זה של אנשי כנסת הגדולה. לכן ציין זאת הרמב"ן כמילתא דפשיטא.

74. "דנה בחזו"א (=בשמחה). (פסוק יז) "והקריבו לחנוכת בית אלהא" וכו'.

75. הרי שבהקרבת הקרבנות מחנכים את המזבח. אבל בעל זהר הרקיע (מצוה ז') חולק על הרמב"ן באמרו: 'אין ראוי שייכנס במנין המצוות, לפי שאין בו תוספת ענין ... והיא פרשת התמידים שבסדר פנחס. אם כן אין בחינוך המזבח ענין נוסף ראוי למנותו בכלל המצוות' (ע"פ השורש התשיעי של הרמב"ם, שמונים את המצוות על פי הענינים השונים ולא על פי החזרות ומספר הפעמים שאותה מצוה מוזכרת).

76. כלומר, לא רק מזבח, שם מקרא מפורש ("וזה אשר תעשה על המזבח") אלא גם בעצם הבנין של המשכן או המקדש.

77. "נדבת" דייקא, כפי שראינו שזאת לא היתה מצוה ממנו יתברך, אלא הסכמתו ליוזמה שלהם ("קח מאתם"). היה אפוא, מקום לחשוב שההסכמה היתה חד פעמית בלבד, קמ"ל הרמב"ן שהסכמה זאת בעיקרון מחייבת לדורות, כאשר החלק ההתנדבותי שאינו מחייב לדורות הוא הפרטים ('שעורים' בלשון הרמב"ן).

78. אשר לעיקרון הזה שהסכמת הקב"ה ליוזמת אנוש, הופכת את היוזמה מרשות (או דיבור ישיר) לחובה, עיין במדור ב פרק 4 (דיבור ישיר), בענין "וידר יעקב נדר... עשר אעשרנו לך", שהפך להיות מצות עשה דאורייתא (על פי שיטת הגר"א) עקב דיבורו של הקב"ה "אשר נדרת לי שם נדר". עיין שם היטב.

79. שלדעת הרמב"ן הכוונה היא לומר שהמילואים בימי עזרא הם מדין מילואים בימי משה, שהקב"ה קבעם חובה. לא השוואה היסטורית יש כאן. אלא קביעה הלכתית.

ולזבח השלמים, אשר צוה ה' את משה וגו', ימנה המלואים עם קדשי דורות, ויעשה אותם "תורה" (עכ"ל הרמב"ן בספר המצוות).

ובהמשך דברי הרמב"ן, בו הוא מביא גמרות מבבלי ומירושלמי אשר מהן משתמע ש"מילואים אינם נוהגים לדורות", מציע הרמב"ן שני פתרונות: יכולנו לומר במאמרים הללו שאין פרטי פרשת המילואים ... עתידין לחזור אלינו על השעור והסדר ההוא ... אלא הנראה לי כי המילואים שהקריבו על הכהנים למלאות את ידם לכהן לא היו אלא לשעה ... (עכ"ל). כלומר, לעומת מילוי ידיהם של הכהנים שהיה חד-פעמי בלבד, מילוי המזבח ומילוי המקדש היו לדורות. שנים אלה חזרו ונשנו אצל שלמה, עזרא ואי"ה אצל מלך המשיח בעיקרון, אם כי לא בפרטים⁸⁰.

מן הראוי ומן הרצוי לציין כי תופעה זאת של עיקרון לשעה ויישום לדורות, ושאר הדוגמאות המוכיחות על כך בפירוש הרמב"ן⁸⁰, מתרכזות בחומש במדבר דוקא. זה תואם את דברי הרמב"ן בהקדמתו לבמדבר: ... "ואין בספר הזה מצוות נוהגות לדורות זולתי קצת ...". כי רבות מן המצוות הנוהגות לדורות בחומש במדבר שונות ממצוות התורה הרגילות, בזה שעיקרן ושרשן בשעה, ורק יישומן לדורות, וגם אז עם שינויים אלה או אחרים⁸¹. ובסוף דבריו של הרמב"ן (במדבר ז, יג) הוא מסכם: והנה תהיה ענין זו המצוה (של חנוכת המזבח וחנוכת המשכן) כענין פרשת טמאים בפסח (במדבר ט) ופרשת בני יוסף (שם לו) שהסכימה דעתם לדעת העליונה, ונצטוינו בהם לדורות (עכ"ל). הרי עוד שתי פרשיות אשר "חדרו" אל התורה הקדושה כתוצאה מיוזמת בני אדם. משה רבינו באמת לא ידע את דין דחיית פסח לחודש אייר במקרים מסוימים, כי בהר סיני עוד לא ניתנה הלכה זאת. אמנם היא היתה בכוח [בלעז: באנרגיה ובפוטנציאל] של תורה, אבל כדי 'להוריד' אותה מן הפוטנציאל אל הקרקע המוצקת של תרי"ג היה צריך בכוח של צדיקים אשר זעקתם "למה נגרע" 'הורידה' את 'האופציה' של פסח שני וקבעה לה מקום בנצח של תורה. בזה יובן מדוע אחרי בקשתם אודות טומאתם, ניתנה הלכה 'גורפת' הכוללת גם דרך רחוקה ועוד מקרים אשר לא הספיקו "להביא את קרבן ה' במועדו". אם כבר נפתח השער ונתחדשה ההלכה של פסח שני, הרי שיכולים ליהנות ממנה לא רק אלה אשר קבעו את 'התקדים', כאשר ההלכה לשעה נקבעה והורחבה לדורות. ואולי בדרך זאת נבין מדוע ההלכה "מואבי" — 'ולא מואביה' נתחדשה רק בבית דינו של שמואל הרמתי. כי כדי לחדש

80. וביסוד זה של הרמב"ן עיין עוד אצלו במדבר א, מז (ד"ה והלויים למשפחת אבותם לא התפקדו בתוכם); שם שם פסוק ג (ד"ה והלויים יחנו סביב למשכן העדות ולא יהיה קצף); שם ג, מה (ד"ה תחת כל בכור בבני ישראל); שם ד, מט (ד"ה ופקודיו אשר צוה ה' את משה); שם ה, ו (ד"ה וטעם בכל חטאת האדם); ועוד. כאמור, זהו יסוד מוצק במשנת הרמב"ן אודות אופיו המיוחד של חומש במדבר.

81. ונראה להעיר: ידוע הדבר שרבי חיים סולובייצ'יק ביאר מדוע הרמב"ם לא מנה את הזכרת יציאת מצרים במנין תרי"ג, משום שאינו נוהג לדורות, זאת על פי דברי הנביא ירמיה ש"חי ה' ... לא יאמר עוד" וכו'. כלומר, הזכרת הגאולה מצפון וממערב תבוא במקום הזכרת יציאת מצרים. לפי שיטת הרמב"ן, יש מקום להביא מצוה זו בתרי"ג, באשר העיקרון הוא נצחי, דהיינו הזכרת חסדי ה' להוציאנו מגלות לגאולה. לעיקרון הקבוע לדורות ישנם ביטויים שונים בתקופות שונות, כמו אצל חנוכת הבית של שלמה ושל עזרא. והדבר צריך תלמוד. ועיין בדברי הרשב"א, מובאים בפירוש לעין יעקב, המאוששים עמדה זאת, בסוגית "כל ימי חיך" (ברכות יב, ב) לרבות הזכרת יציאת מצרים כלילות! ובמילא לא לימות המשיח. ועיין עוד רמב"ן שמות יב, ב ששמות החדשים ניסן אייר וכו' אינם סותרים את הכלל ראשון. שני בחדשי השנה.

הלכה זאת מלמטה, שתסכים דעת התחתונים אל 'דעת עליונה', היה נחוץ אדם אשר המקרא מעיד "כי מתאמצת היא ללכת". ההתאמצות של רות המואביה היתה כה עצומה, עד אשר הבקיעה את שערי התורה בשמים, והוציאה והורידה מן האנרגיה העצורה והגנוזה שם אל עלי אדמות, עד לאמה של מלכות ועד בכלל.⁸²

ובשולי פרק זה על הערך הנצחי של הלכה לשעה, אנו פונים אל סוגית (שמות כב, יז) "מכשפה לא תחיה" לבאר ולברר כיצד פשוטו של מקרא יכול להתוות דרך אל חז"ל לפעול במסגרת הוראת שעה בעתיד. כלומר, עד כה עסקנו בהלכה שהיתה לשעה בלבד, וראינו את יישומה בנצח של תורה. בסוגיא זאת נראה הלכה לדורות, אשר ניסוחה שימש בסיס להוראת שעה מדרבנן בהיסטוריה של עם ישראל. הקושי בפסוק מבואר — "מכשפה לא תחיה", שדרוש היה שרש"י 'יתקן' ויפרש: 'אלא תומת בבית דין, ואחד זכרים ואחד נקיבות, אלא שדבר הכתוב בהוה שהנשים מצויות מכשפות'. ועיין במפרשי רש"י⁸³. ושוב נשאלת שאלת המדוע — אם אמנם מכשפה חייבת מיתה על מעשיה⁸⁴, מה ראתה תורה לנסח "לא תחיה", במקום המקובל "מות תמות"?! שינוי זה בניסוח אמנם יש לו נפקא מינה בהלכה. רמב"ם ספר המצוות ל"ת ש"י: האזהרה שהזהרנו מלחיות מכשף, והוא אמרו "מכשפה לא תחיה". ואם נפטרנו נהיה עוברים על מצות לא תעשה, ולא רק שביטלנו מצות עשה בלבד, כמו אילו פטרנו אחד ממחויבי מיתת בית דין (עכ"ל)⁸⁵. אולם החזקוני מבאר את ה"לא תחיה" ביאור הלכתי הסותר לכאורה את ההלכה הפסוקה⁸⁶, וזה לשונו: ... סתם לך מיתתה ללמדך כל

82 יצויין כי דברי הרמב"ן אודות 'פרשת בני יוסף' אשר ביזמתם הם קבעו הלכה מפי הבורא של "לא תיסוב נחלה" אצל "בת יורשת נחלה" טעונים הסבר. שהרי לפי שיטת חז"ל, הלכה זאת היתה לשעה בלבד, דהיינו לדור באי הארץ בלבד. עיין היטב בספרנו "נתעלמה ממנו הלכה", סוגית "בנות צלפחד ופרשת הנחלות", פרק ו (ולא תסוב נחלה) במקור 8, שם הביא הרד"ק את שיטת התרגום, שאמנם ההלכה דאורייתא היתה לדור אחד בלבד, אבל 'דא היא נימוסא בישראל מלקדמין'. כלומר אותו דין דאורייתא לשעה שימש בסיס למנהג לדורות — הרי שוב היישום הנצחי (במקרה דגן בדרגת 'נימוסא' כלומר, מנהג דרבנן) של הלכה לשעה דאורייתא! ועיין בזה בהרחבה בפרק 8 להלן. ועיין עתה בהמשך, בסוגית "מכשפה", מסגרת מקבילה הבנויה על אותו יסוד.

83 הרא"ם מפרש שרש"י בא לתקן שלא נבין את "לא תחיה" על משקל "לא תחיה כל נשמה", כלומר הורגים אותה רק בבית דין. הגור אריה מפרש שחידושו של רש"י הוא שלא נבין "לא תחיה" כמו "וחי אחיך עמך", כלומר תמיכה וסיעוד, קמ"ל תומת. הט"ז מבריק בפירושו הייחודי, הבנוי על קושיא אלימתא נגד רש"י המתחלקת לשתיים — (א) מדוע הפך את הסדר, כאשר ביאר "לא תחיה" ואז חזר לבאר "מכשפה". (ב) מדוע לא הביא כאן שני דיבורים, כמתבקש, כלומר: "מכשפה" — אחד זכרים וכו' "לא תחיה" — אלא תומת בבית דין. תשובתו היא שרק אחרי שקבענו ש"לא תחיה" = תומת (עיין רא"ם ומהר"ל) ובמילא דין עונשים יש כאן, אז ורק אז אנו יודעים ש"השוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשים שבתורה", ולכן 'אחד זכרים וכו'', ודברי פי חכם חזן.

84 לפי הרמב"ם במורה חלק ג פרק לז זהו דין מדיני עבודה זרה; לפי ספר החינוך זהו דין מדיני "למינייהו"; ויש לשים לב לביאור המאירי לסנהדרין סז, ב שכל הנעשה בפעולה טבעית אינו בכלל איסור כישוף.

85 וכן במשנה תורה הל' סנהדרין יד, ג: וכל מחויב מיתת בית דין שלא המיתו אותו בית דין ביטלו מצות עשה, ולא עברו על מצות לא תעשה, חוץ מן המכשף...

86 ואמנם מצינו שבעל צדה לדרך מתריע נגד פירוש זה (עקב ההתמודדות בין פשוטו של מקרא ובין הלכה פסוקה, כלומר שאלת "איז מקרא יוצא מידי פשוטו" במסגרת לימוד הלכתי של הכתוב)

הקודם לפגוע בה זכה⁸⁷, שאם תשהה אותה עד שתעמוד בדין, תעשה מכשפות להינצל (עכ"ל החזקוני). אפשר אם כן לפרש את הסוגיא לפי החזקוני, וללמוד על משקל (בבא מציעא לא, ב) "ומנין שאם אי אתה יכול להמיתן בהכאה הכתובה בהן שאתה רשאי להכותן בכל הכאה שאתה יכול, ת"ל "הכה תכה" — מכל מקום". לפי זה, על פי החזקוני, התורה התוותה את הדרך להרוג מחוץ לבית דין דוקא את המכשפה, במקרה ונראה שתוכל להתחמק מבית הדין ומענשה באמצעות המכשפות שלה. ובזה העיר הגרמ"מ כשר ז"ל, בתורה שלמה שם אות של"ה, שפסוק זה אליבא דחזקוני מהוה בסיס והצדקה לפעולת רבי שמעון בן שטח, אשר תלה שמונים מכשפות ביום אחד, וזאת למרות שאין בית דין דן שני עונשי מות ביום אחד, ולמרות שעונש המכשפה הוא סקילה ולא תליה! נכון הדבר שיבית דין מכין ועונשין שלא מן התורה, אלא לעשות סיג לתורה (יבמות ד, ב), אבל רבי שמעון בן שטח הפליג אל מיתה, ולא אחת אלא שמונים, ולא מיתה הכתובה בתורה במסגרת ארבע מיתות בית דין! פעולה מרחיקת לכת כזו בעיר אשקלון מעוגנת בפשוטו של מקרא, המתיר "לא תחיה" דוקא אצל המכשפה⁸⁸.

ומסיק שאלה אינם דברי החזקוני, אלא תלמיד טועה שהכניסם לטכסט של פירוש, כי "בלי ספק החזקוני לא נתן אבן נגף ומכשול לפני המעיינים בספרו להתיר את האסור, ובפרט בדיני נפשות ...".
 87. לפני שיגיע לידי הכרעה בבית דין — והשווה ההוה אמינא אצל הרא"ם לעיל הערה 83.
 88. סביר אפוא, להניח שרבי שמעון בן שטח לא היה נוהג כך במקרים אחרים של עבירות, תהיינה חמורות אשר תהיינה, כדי "לעשות סוג לתורה". כאן חברו יחד סמכות חז"ל "לעשות סיג" יחד עם פשוטו של מקרא, המלמד על הוראת שעה לעתיד (לעומת הוראה לשעה בעבר).

נספח למדור א פרק 6-7

בענין שיטת הגר"א (עמ' 167) בסוגית סדר העבודה ביום הכיפורים, שפשוטו של מקרא מלמד על הלכה לשעה לאהרן (שלוש טבילות), מבאר הגאון רבי יעקב קמינצקי ("אמת ליעקב") מדוע היה צורך ללמד את פרשת סדר העבודה ליום הכיפורים בין שמונה הפרשיות שלימד ה' את משה ביום הקמת המשכן, הרי יש עוד ששה חדשים ויותר עד ליום הכיפורים! אלא לפי הגר"א ניחא, באשר כבר מעכשיו יכול אהרן להיכנס ולעבוד את העבודה — על פי פשוטו של מקרא!

פשוטו של מקרא המלמד הלכה לשעה הוא אחד היסודות האיתנים של פירוש הנצי"ב לתורה ("העמק דבר"). עיי' בין היתר, במדבר ה, ב ד"ה כל צרע וכל זב וכל טמא לנפש ("משמעות כל צרוע מתיישב שפיר לאותה שעה"). וכן במדבר יט, ב ד"ה זאת חוקת התורה — לדורות, ויקחו אליך — לשעה, וכן שם פסוק ז ד"ה ואחר יבא אל המחנה ("וכמה קראי יש להם פירושים במדבר באופן אחר מלדורות").

בפרקים 6-7 עסקנו במה שנראה כסתירה בין הלכה לשעה בתורה ובין יסוד הנצחיות שבתורה — זאת התורה אינה מוחלפת. בין היתר ראינו כיצד הלכה לשעה מתפקדת במישור הנצח, כאשר מיישמים אותה לפי שעה במשך הדורות. מקור לשיטה זאת מצינו כבר אצל הרד"ק (מלכים ב, ג, יט "והכיתם כל עיר מבצר וכל עיר מבחור וכל עץ טוב תפילו"...) וזה לשונו (ד"ה וכל עץ טוב תפילו): כי הכתוב לא אמר (דברים כ, יט) "לא תשחית את עצה" אלא כשיצורו על עיר כמו שכתב הטעם (שם) "כי ממנו תאכל", ואע"פ שר"ל קיבלו כי בכל מקום ובכל זמן אסור להשחית עץ מאכל, פשט הכתוב הוא שלא אמר אלא בעת המצור [כי תצור על עיר]. ואפשר שהיתה ["כל עץ תפילו"] מצוה לשעה [הבנויה על פשוטו של מקרא], כאלוהו בהר הכרמל שהקריב עולה בחוץ בשעת היתר במות... (עכ"ל).

ומעין זה מצינו בסוגית (משפטים כב, יז) "מכשפה לא תחיה", שם פירש רש"י: 'אלא תומת בבית דין'... כלומר, כאילו כתוב 'מכשפה מות תומת'. אולם אין מקרא יוצא מידי פשוטו, שהתורה מצוות עלינו לא לתת למכשפה לחיות בשום פנים ואופן — אף בלי ההליך המשפטי של בית דין [ואמנם המהר"ל בגור אריה מפרש כי זהו החידוש שרש"י בא ללמד, כלומר, לשלול את ההוה אמינא לפרש את הכתוב פירוש הלכתי על פי הפשט הנ"ל] וכך אמנם פירש החזקוני: ... סתם לך מיתתה ללמדך כל הקודם לפגוע בה — זכה! שאם תשהה אותה עד שתעמוד בדין תעשה מכשפות להינצל (עכ"ל). ובעל מנחה בלולה הציע כי פסוקנו על פי פשוטו שימש מקור להלכה לשעה של רבי שמעון בן שטח אשר תלה שמונים כשפניות באשקלון באותו יום אחד. הרי שוב הפשט מלמד על החריג לשעה, כאשר אותו חריג מתחדש בנצח של תורה.

ואנו חוזרים ליסוד שהבאנו (לעיל) בשם הנצי"ב — "כמה קראי יש להם פירושים

במדבר באופן אחר מלדורות". דרך זאת של לימוד כאשר פשוטו של מקרא מלמד את ההלכה שהיתה לפי השעה (במדבר) בעוד המדרש ילמד את ההלכה לדורות, משותפת לכמה וכמה מגדולי האחרונים — כולם בעקבות הגר"א בסוגית סדר העבודה ביום הכיפורים. הנה בן דורו של הנצי"ב, הגאון ר' מרדכי גימפל יפה (פירוש על הרמב"ן על התורה בשם 'תכלת מרדכי') כותב: כלל אחד המתפרש על ידי זה כמה פרטי פסוקים, דוּבם בספר ויקרא (עכ"ל), ואילו הנצי"ב, כפי שראינו יישם את הכלל דוקא לחומש במדבר. ולעומת הערותיו הארוכות הקצרות לאורך פירושו על הרמב"ן, כאן הרחיב בעל תכלת מרדכי את הדבור במעין מאמר לימודי, בו פרש את היריעה על פני חומשים ויקרא במדבר, להראות כיצד הפסוק כפשוטו ילמד לשעה, כאשר במדרשו ילמד לדורות. הדבר מתבטא במיוחד בהלכות ימים טובים כגון "זכרון תרועה" (ויקרא כג, כד), משום שבאותה שנה אחרי יציאת מצרים חל ראש השנה בשבת! הוא הדין והיא המידה בפירוש 'המהדורה קמא' של הלכות חג הסוכות (ויקרא כג, לג-לז "אלה מועדי ה'") אין זכר למצות סוכה וארבעת המינים. דינים אלה כתובים 'במהדורה השנייה' (שם פסוק לט — מג) "אך בחמשה עשר לחודש". המסקנה לפי פשוטו — מצוות ישיבה בסוכה ונטילה ד' מינים לא נהגו אצל אבותינו במדבר אלא מזמן בואם לארץ ישראל ("באספכם את תבואת הארץ... חוקת עולם לדורותיכם... הושבתי את בני ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים").

לפי רבינו עובדיה ספורנו [ראה מדור ה' פרקים 1 (א) (ב)] כמה שקראנו "לפני ואחרי במשנתו", אנו יכולים לפרש (שמות כ, כא) "ואם מזבח אבנים תעשה לי" כרשות, אף על פי שיש מצוה לבנות מזבח במשכן-מקדש. שהרי פסוק זה כתוב לפני חטא העגל, כאשר לא היה צורך במשכן, כליו זבחיו ומשרתיו, ולכן מזבח הוא רשות, בעוד לדורות זהו "אם" של חובה. הוא הדין והיא המדה (ויקרא ב, יד) "ואם תקריב מנחת ביכורים" וכו', שבזמן המדבר היה רשות (כי אין זה בטוח שבמדבר ימצאו את כל המרכיבים הדרושים לאותה מנחה). אולם לדורות הרי היא חובה ואז יתפרש "אם" — כאשר.

הרי שהלכה לשעה הנלמדת מפשוטו של מקרא יכולה להיות תוצאה ממצב מסוים באותה תקופה, או מצב עובדתי (אין "שדה" בדברות ראשונים, כי לישראל אז לא היו שדות, או ארבעה מינים מצויים וכדו') או מצב הלכתי (אין מצוה לעשות משכן וכדו'). אותה קדושת פשוטו של מקרא יכולה גם ללמד על מצב רוחני שבתקופת המדבר (כגון שילוח "כל צרוע"). כך מצינו אצל הספורנו בהבנת ציווי הדלקת הנרות במשכן על ידי אהרן, בעוד ההלכה לדורות הוא שהדלקה כשירה בכהן הדיוט. וזה לשונו (ויקרא כד, ג ד"ה יערך אותו אהרן): אף על פי שהיתה הדלקת הנרות... כשירה בכהן הדיוט לדורות, כפי מה שקיבלו ז"ל, מכל מקום נאמר בשניהם "אהרן", כי אמנם כל ימי המדבר היה ענין המשכן בכל יום כענינו לדורות ביום הכיפורים... ראוי שיהיו מעשה הקטורת והדלקת נרות בו הנעשים בפנים נעשים על ידי כהן גדול, כמו שנעשים לדורות ביום הכיפורים (עכ"ל, ועיין שם ביאורנו בהרחבה). הרי לפנינו נוסחה הנלמדת מפשוטו של מקרא: דין קדושת המשכן ב'סתם יום של חול' שווה לדין קדושת המקדש ביום הכיפורים. ולדברים אלה של הספורנו יש לצרף את דבריו בסוף חומש שמות (לט, כד ד"ה כל הזהב): העיד על קצבת הזהב... שהיה דבר מועט בערך אל העושר שהיה בבית ראשון, ויותר ממנו העושר שהיה בבית הורדוס. ועם כל זה יותר התמיד מראה כבוד ה' במשכן של משה ממה שהתמיד במקדש ראשון, ולא נראה כלל במקדש שני.

ובזה הראה שלא קצבת העושר וגודל הבנין יהיו סיבה להשרות השכינה... (עכ"ל). ובהמשך (שם מ, לו ד"ה ובהעלות המשכן): כל כך היתה שריית השכינה קבע במשכן, שלא היה מסתלק כלל משם עד שהיו ישראל צריכים לנסוע. וזה לא היה בשילה ולא בבית ראשון ולא בבית שני, אבל יותר מזה יהיה בבית שלישי... (עכ"ל). הרי לפנינו תפקיד שלישי להלכה לשעה. לא רק (א) ללמד את ההלכה שהיתה (ב) ולא רק ללמד אפשרות ליישום מידי פעם בעתיד אלא (ג) אף ללמד את ההלכה שתהיה לעתיד לבוא כהלכה מחייבת. בבית שלישי יוכל הכהן הגדול לעשות את סדר העבודה ביום הכיפורים לפי פשוטו של מקרא כל אימת שהוא רוצה. כי בבית שלישי קדושת הבית תהיה אף יותר מזו של המשכן, כאשר "ענן ה' עליו" באופן מתמיד. בזה פשוטו של מקרא 'לשעה' מצטרף לנצח ("זאת התורה אינה מוחלפת") של תורה. ולולי דמיסתפינא אימא בה מילתא: לעתיד לבא יתברר שה' לדורות' עד אז היה רק 'לשעה', בעוד ה'לשעה' שהיתה לפני כן היא הנצח של תורה, כי לדורות לעומת נצח הוא רק לשעה.

פרק 8

פשוטו של מקרא המלמד את הרצוי בלבד דאורייתא, ואשר מחייב בתנאים מסוימים מדרבנן.

"אם לא בריתי יומם ולילה¹ חוקות שמים וארץ² לא שמת³" (ירמיה לג, כה). שתי מערכות חוקים הנהיג הקב"ה בעולמו. מערכת הטבע המבטיחה כי "וזרח השמש ובא השמש ... כל הנחלים הולכים אל הים ... ואין כל חדש תחת השמש" (קהלת א, ה-ט), כדי שאדם יוכל לחיות את חייו על פי סיבה ומסובב. בלי הקביעות במערכת הטבע אין כל אפשרות לחיים רגילים, וממילא אין כל אפשרות לעבודת ה' תקינה⁴. ובמקביל למערכת הטבע באה מערכת תרי"ג, כאשר זו לעומת זו בראן האלקים, 'ונסתכל באורייתא' — ברי עלמא'. לכן לא מצינו חולקים על המספר תרי"ג מצוות דאורייתא⁵, כשם שלא מצינו מחלוקת בדבר חוקי הטבע היסודיים. זוהי אפוא, המערכת שהיא תנאי מוקדם לקיום המערכת השנייה ("חוקות שמים וארץ"), עליה נצטוונו פעמיים (פרשת ואתחנן ופרשת ראה) באיסור לא תוסיף ואיסור לא תגרע. כי אם המספר הוא מדויק, כשם שאין לגרוע ממנין המצוות, משום שבזה נפגמת שלימות המערכת⁶, כך אין להוסיף על מצוות התורה⁷. כי הבא להוסיף על מצוות התורה, אשר תקפן הוא "כימי השמים על הארץ"⁸ דומה לאומר שהמים הם H₂O ולא H₃O! ללא

1. היא ברית התורה, עליה נאמר "והגית בו יומם ולילה" (יהושע א, ח).
2. הם חוקי הטבע.
3. צא וראה את התוצאות של אותם חריגים בטבע הפוקדים אותנו לעתים, כגון הוריקן, שטפונות וכדו', כמה הם משבשים את החיים עד לשיתוק מלא לתקופה מסוימת.
4. ואע"פ שמצינו מחלוקת בין מוני המצוות כמעט במחציתן, זה אומר בכה וזה אומר בכה, בכל זאת על המספר עצמו לא מצאנו עוררים. יש גם לציין כי זהו מספר 'לא עגול', דבר המעיד אף הוא על הדיוק. יש גם להעיר כי בעוד מצינו מחלוקות רבות אצל חז"ל אם מצוה מסוימת היא דאורייתא או דרבנן, לא מצינו — ולו פעם אחת — דיון מקביל אם מצוה היא בתרי"ג או דאורייתא אבל לא בתרי"ג. כי בעוד כל מצוה בתרי"ג היא דאורייתא, הארכעה עשר שרשים של הרמב"ם בהקדמה לספר המצוות קובעים כמה וכמה אפשרויות שמצוה תהיה דאורייתא אבל לא בתרי"ג. ועיין להלן בשיטת הרמב"ם במצות זכירת יציאת מצרים שהיא דאורייתא ואינה בתרי"ג (הערה 13).
5. ולא רק משום שאינו 'משלם' את מלוא המחיר הנדרש ממנו כדי לחיות כאן עלי אדמות. כי אילו היתה זאת הסיבה לאיסור כל תגרע, מדוע יאסר עליו להוסיף על המצוות, 'ולהרבות במחיר' עקב הוקרתו את ערכן הסגולי (כגון לעשות מצוה דרבנן בתוקף דאורייתא).
6. לא תוספת פנימית בתוך המצוה עצמה, כגון חמש טוטפות בתפילין, וגם לא תוספת של מצוה חדשה, כגון החג אשר ירבעם בדה מלבו בחדש מרחשון במקום תשרי. (ועיין בזה בספרנו פרשת שופטים על פי המקורות, בסוגית בל תוסיף).
7. רמב"ם ספר המצוות, השורש השלישי.

חוקי הטבע אין העולם יכול לתפקד, וללא חוקי התורה חסר החמצן של הבריאה⁸. לשון אחרת: תרי"ג הוא המינימום הדרוש לתיפקודו של העולם, ולכן קראנו לתרי"ג החמצן של האוניברס. אולם אין זאת אומרת שהיא תמיד תהיה גם המקסימום. בורא עולם ידע שהעולם יכול להתקיים ברמת מינימום, היא הרמה שנקבעה אחרי מתן תורה מחד, ולאחר שני החטאים המרכזיים (חטא העגל וחטא המרגלים) מאידך. יחד עם זאת, לקראת "השמים החדשים והארץ החדשה אשר אני עושה" (ישעיהו סו, כב⁹), קבע נותן התורה דברים מסוימים, אשר אמנם לא חייב את העם, אלא הציע אותם כדבר רצוי — הלא הוא הרצוי דאורייתא. רצוי זה הפך להיות חובה במשך הדורות, באמצעות חז"ל אשר הבינו שלשם כך נכתב הרצוי בתורה שבכתב, כדי לעורר אותם אל הענין. זהו אפוא היסוד והתשתית לשיטת הריטב"א הידועה בסוגית האסמכתא¹⁰ הקובע כי "כל מה שיש לו אסמכתא מן הפסוק, העיר הקב"ה שראוי לעשות כן, אלא שלא קבעו חובה, ומסרו לחכמים, וזה דבר ברור ואמת". זהו גם הבסיס ללימוד הלכות דרבנן מסיפורי חיייהם של האבות הקדושים¹¹. גם סיפורים אלה רשומים בנצח של תורה, כאשר הטכסט הוא לא רק רושם [בלעז: אינפורמטיבי] אלא גם קובע [בלעז: פורמטיבי]. גם פסוקים מפורשים של רצוי, וגם רמזים שפוענחו בתקופה מאוחרת יותר על ידי חז"ל — כל אלה חברו יחד לאותו פרק לימוד מעבר לתרי"ג שנועד להצמיד את ישראל מן הבסיס של תרי"ג אל דרגתם העתידה, כאשר "מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים" (ישעיה יא, ט). באותה תקופה עדיין ישאר עם ישראל "סגולה מכל העמים" (שמות יט, ה) אפילו כאשר (= "כי") לי כל הארץ, וכל העמים מכירים אותו¹².

עד כה ראינו כיצד פשוטו של מקרא מתפקד במישור דאורייתא, אם לנצח ואם לשעה¹³.

8. אין זה נכון לומר שעולם עם תורה הוא עולם טוב, ואילו עולם בלי תורה הוא עולם רע. הנכון הוא שעולם בלי תורה אינו יכול להתקיים פיזית, ולא רק רוחנית. סמי מן העולם את התורה, והאוניברס כולו יתפורר לתוהו ובוהו של תחילת מעשה בראשית.
9. ועל זה בהרחבה במשנתו של רבינו עובדיה ספורנו בסוגית "לפני — אחרי" (מדור ה פרק 1 (ב)), וכן לעיל "מחתומה למגילה" מדור א פרק 5 (א).
10. ועל זה בהרחבה בפרק הבא.
11. ועל זה בהרחבה מדור ו פרק 1 "ואל מעלת אבותם ישובו".
12. על פי משך חכמה לשמות שם. ועיין בכל זה בהרחבה במדור ג (נבואה לדורות) בעיקר בפרק 1.
13. כי אין סתירה בין דאורייתא ובין לשעה. הסתירה היא בין תרי"ג ובין לשעה, כאשר אחד השרשים של הרמב"ם — השורש השלישי — קובע שאין מונים במנין תרי"ג אלא אותן המצוות המחייבות "כימי השמים על הארץ". האיסור "אל תצר את מואב" הוא דאורייתא, אך, אליבא דרמב"ם, אינו בתרי"ג כי היה לשעה בלבד. דוגמה עוד יותר בולטת היא המצוה להזכיר יציאת מצרים בימים ובלילות המובאת ברמב"ם (הלכות קריאת שמע א, ג) על יסוד (דברים טז, ג) "למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך" (בעקבות ברכות ט, א). והנה הרמב"ם לא מנה את מצוות הזכרת יציאת מצרים במסגרת תרי"ג, אע"פ שקבע את מצוות הזכרת יציאת מצרים בלילות (תפילת מעריב בקריאת שמע) כמצוה מן התורה — והלא דבר הוא! אלא, מבאר הגר"ח סולובייצ'יק ההסבר הוא ברור: היות ודורשים "כל (ימי חייך)" לרבות את הלילות, ממילא אין דורשים "כל" להביא לימות המשיח. יוצא אפוא, שלימות המשיח לא נזכר עוד את יציאת מצרים, שהרי "לא יאמר עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים" (ירמיה כג, ז) כי אם "חי ה' אשר העלה ואשר הביא ... מארץ צפונה" (שם פסוק ח). אם כן המצוה אינה נוהגת לדורות, ולכן אינה במנין תרי"ג. אולם עד אותם הימים זוהי מצוה עשה מדאורייתא, עם כל הדינים וההשלכות הנובעים מכך.

גם לנצח וגם לשעה יכולה להיות מצות ה' מחייבת. ואמנם מצינו כשלוש מאות מצוות דאורייתא לשעה בתורה. אנו 'יורדים' עתה אוקטאבה לראות כיצד פשוטו של מקרא מלמד לא את רצון ה' המחייב דאורייתא¹⁴, אלא את רצון ה', שהוא יתברך נמנע מלחייבו¹⁵. היו אלה חז"ל אשר הבינו שאף על פי שאין חיוב בדרגת דאורייתא, מכל מקום מאותו כתוב עצמו מתברר כי אמנם זהו רצונו של הבורא כן לחייב — רצון אשר הוא יתברך לא תרגם אל שפת ההלכה המחייבת דאורייתא. במקום שיד הקב"ה "לא השיגה" כביכול את מבוקשו, באה ידה האריכתא של דרבנן, וקבעו זאת כנורמה — מדרבנן.

בפרשת בנות צלפחד (במדבר כז), אשר הולידה את פרשת ראשי האבות למשפחת בני גלעד בן מנשה (במדבר לו), נקבע היסוד של "לא תסב נחלה". יסוד זה כתוב פעמיים באותה פרשה. בפעם הראשונה אל בנות צלפחד עצמן, אשר בגללן התעוררה הבעיה של בת יורשת נחלה הנישאת לבן שבט אחר וכזה מעכירה נחלה משבט לשבט¹⁶. ומיד אחרי כן, חוזרת התורה על אותו יסוד בקבעה שזה לא רק דין מיוחד לבנות צלפחד, אלא לכל בת יורשת נחלה¹⁷. והנה למרות שדין זה כתוב פעמיים בתורה, למדו חז"ל (כבא בתרא קכ, א) אמר רבא: אמר קרא "זה הדבר" — דבר זה לא היה נוהג אלא בדור זה (עכ"ל). כלומר, עצם הדין הוא הלכה לשעה ולא הלכה לדורות. זאת ועוד (שם): אמר רב יהודה אמר שמואל, בנות צלפחד הותרו להינשא לכל השבטים, שנאמר "לטוב בעיניהם תהיינה לנשים". אלא מה אני מקיים "אך למשפחת מטה אביהם תהיינה לנשים" — עצה טובה השיאן הכתוב שלא ינשאו אלא להגון (עכ"ל). כלומר, דוקא על בנות צלפחד, אשר בגללן התעוררה הבעיה, לא חל איסור של "לא תסוב נחלה", והוא חל רק על שאר בנות יורשות, וגם להן באותה תקופה בלבד¹⁸.

14. זוהי הגדרה ברורה למושג 'מצות עשה מן התורה'. עיין לעיל מדור א פרק 2.

15. למרות שמבחינת סגנון הכתוב (ועיין בזה במדור ב) כציווי אנו עוסקים (ולא בסיפור / הבטחה וכדו' — עיין שם במדור ההוא).

16. פסוקים ר"ז: "זה הדבר אשר צוה ה' לבנות צלפחד לאמר, לטוב בעיניהם תהיינה לנשים, אך למשפחת מטה אביהם תהיינה לנשים. ולא תסב נחלה לבני ישראל ממטה אל מטה, כי איש בנחלת מטה אבותיו ידבקו בני ישראל". זאת על יסוד (כז, ח) "והעברתם (ולא "ונתתם") את נחלתו לבתו".

17. שם פסוקים ח"ט. "וכל בת יורשת נחלה ממטות בני ישראל, לאחד ממשפחת מטה אביה תהיה לאשה, למען יירשו בני ישראל איש נחלת אבותיו. ולא תסב נחלה ממטה למטה אחר, כי איש בנחלתו ידבקו מטות בני ישראל". לפי פשוטו של מקרא מסתבר לומר שדין זה נקבע לדורות, באשר נשים אחרות יורשות נחלה בזמן של בנות צלפחד בודאי היו כלולות ב"ולא תסוב נחלה לבני ישראל ממטה אל מטה" (פסוק ז), שהרי בנות צלפחד היו המבחן לכלל האומה, ולא יעלה על הדעת שאיסור זה (לא תסוב) חל עליהן בלבד, כשם שברור ש"והעברתם את נחלתו לבתו" חל על כל "איש אשר ימות ובן אין לו".

18. ומדייק הרש"ש בפירושו לגמרא: ובזה מדויק הכתוב אחריו (פסוק ז) "ולא תסוב נחלה לבני ישראל ממטה אל מטה", דרצונו לומר אבל לשאר בני ישראל אני אומר באזהרה דלא תיסוב נחלה. וכן יתפרשו כל "בני ישראל" הכתובים אחר זה (פסוקים ז, ח, ט). ולמרות שדברי הרש"ש עמדו לנגד עיניו של בעל תורה תמימה הרב ברוך הלוי אפשטיין וצ"ל הי"ד (שאת דבריו הביא בכמה הזדמנויות), לא נחה דעתו מהם וכך הוא כותב (במדבר לו, ו אות ד): ונראה טעם דרשה זו, משום דעל הרוב מצינו לשון "זה הדבר" רק בענין הנוגע לשעתו לבד, כמו בפרשת בשלח (טז, טז) "זה הדבר אשר צוה ה' לקטו ממנו", ועוד שם "זה הדבר אשר צוה ה' מלוא העומר" וגו', ובפרשת תצוה ובפרשת צו בענין מילואים שהיו רק לשעתם. ואמנם עם כל זה לא נתבאר מניין לקחו להם לעיקר

[בטעם הקביעה שמצוה זו לא נהגה אלא בדור המדבר ערב בואם לארץ בלבד, מפרש רבינו בחיי: מצוה לשעה קודם שינחלו ישראל את הארץ, והיו י"ב שבטים למטה כנגד י"ב שבטים למעלה, כל שבט ושבט בפני עצמו, ואילו היה שבט זה מוכר את נחלתו לאחד משאר השבטים, היה בזה ערוב הכוחות. אבל בארץ ישראל שהיא כלל הכוחות לא הקפיד]¹⁹.
אולם גם כאשר חז"ל דרשו את שני זוגות הפסוקים על תקופת ערב הכיבוש בלבד, ואף הוציאו את בנות צלפחד מאותה הלכה לשעה, עדיין אין המקרא יוצא מידי פשוטו, וכפי שמשמע מכפל הכתובים זהו דין כללי לכלל ישראל. וכך מפרש רבינו בחיי²⁰: "וכל בת יורשת נחלה", שלא היה בן לאביה, אחר שינחלו את הארץ, על כן אמר הכתוב פעם שנית (פסוק ט) "ולא תיסוב נחלה"²¹. ומטעם זה היה המנהג בישראל בבת יורשת כשתעבור על זה ותרצה להינשא לבן שבט אחר²², שהיו קורין אותה "זונה", והיתה מפסדת נחלת בית

ההנהגה

ויסוד לבטל מצוה שבתורה, כי בודאי על דיוק לשון "זה הדבר" קשה לבנות יסוד לבטל מצוה מפורשת בתורה. ויתכן לומר שהיה להם בקבלה דעיקר הציווי מהסבת נחלה היה רק בעת חלוקת הארץ, כדי שיתודע ויתברר חלק כל אחד ואחד, אבל אח"כ לדורות, שכבר נתבררו והוגבלו החלקים ונקראו בשם, שוב אין לחוש למקרה הסבת נחלה (עכ"ל). שטר (דאורייתא בפשוטו על מקרא) ושוברו (דאורייתא בדרשת חז"ל) בצדו. המיעוט "זה" בא לאפוקי מדין מפורש בתורה שבכתב, אשר על פי כל כללי הלימוד היה צריך ללמד דין דאורייתא לדורות. אין פלא, אפוא, שבעל תורה תמימה נשען על קבלת חז"ל — אותה "קבלה" שאין לה זכר בספרות חז"ל! "אם קבלה — נקבל", אבל קשה להיאחז בקרנות קבלת חז"ל, רק משום שקשה לנו להבין את דרשתם (כפי שהרש"ש ביקש לעשות), וצריך עיון.

19. ואמנם אין לנו עסק בנסתרות, אבל ברור ונעלה מכל ספק כי אליבא דרבינו בחיי (בן אשר) אין כאן מצוה 'רגילה' שדנים עליה אם לשעה או לדורות, כגון "אל תצר את מואב" וכו'. דיון זה מזכיר את הדיון אצל הראשונים אם מצות עליה לרגל נהגה בשילה או לא נהגה עד לבנין בית המקדש, ודו"ק. 20. כבר קדם לו הרמב"ן לעסוק בפסוק על דרך הפשט, כאשר הוא מבחין בין שני סוגי בת יורשת נחלה. (א) בת פנויה שכבר נחלה את אביה אשר מת בלי בנים. (ב) אשה נשואה אשר נישאה לא כיורשת נחלה כאשר אחיה חיים, ורק אח"כ הפכה לבת יורשת נחלה עקב פטירת אביה, כאשר לפני כן (ואחרי נישואיה) מתו אחיה. ביאור דברי הרמב"ן נמצא אצל מפרשי הקלאסיים, ובמקרה דנן הגדיל לעשות מהר"י אבוהב (הובא בפירושו של בעל כור הזהב). עיין בספרנו נתעלמה ממנו הלכה, סוגית בנות צלפחד, כי לא נרחיב כאן את הדיבור בזה, כי אין זה נוגע ישירות לסוגיתנו.

21. וקשה לשיטתו הוא, שהרי אחרי נחלת הארץ בטל הטעם של איסור זה. בעל כרחנו לומר שהיות ובכל זאת פסוק מפורש הוא שלא לצורך, בפרט אם לשעה בלבד קא עסקינן, רואה רבינו בחיי את היסוד למנהג שנתקבל במשך הדורות. כי זאת לדעת, גם כאשר בטל טעם המצוה לא בטלה המצוה. ויתכן שטעם המצוה אחרי ההתנחלות שונה מטעם המצוה לפני ההתנחלות, כי טעם הולך וטעם בא והמצוה לעולם עומדת. במקרה דנן הטעם של לפני ההתנחלות היה חזק דיו להגיע לכדי הלכה דאורייתא לשעה. ואילו הטעם אחרי ההתנחלות היה חלש ממנו, וגרם למנהג לא-דאורייתא לדורות. ושמא יש מקום לומר שמנהג דרבנן לדורות שוה בעצמתו לציווי דאורייתא לשעה. והדבר צריך תלמוד.

22. רבינו בחיי נוקט רק במקרה הקלאסי של בת יורשת, דהיינו שכבר ירשה עוד טרם באה בברית הנישואים. אין הוא מתיחס למקרה שהרמב"ן העלה, שבת נישאה 'בתום לב' בחשבה שאינה בת יורשת (באשר יש לה אח שבדרך הטבע יירש את אביהם). והנה אחר שנישאה מת אחיה בחיי אביה ללא יורשים, ועכשיו היא הפכה בת יורשת. על בעיה זאת כתב הרמב"ן ש"לא רצתה התורה לעקור משפט הירושה" — עיין שם בספרנו "נתעלמה ממנו הלכה".

אביה²³. וזהו שכתוב (שופטים יא, א) "ויפתח הגלעדי היה גבור חיל, והוא בן אשה זונה", כי אמו של יפתח היתה בת יורשת נחלה ונשאת לשבט אחר (עכ"ל). ובתוספת ביאור מפרש הרד"ק (לשופטים יא, א בעקבות התרגום) את מצבה של בת יורשת נחלה, ואגב זה את טענת אחי יפתח מאשה אחרת של אביו. וזה לשונו: ובתרגום של תוספתא: דא היא נימוסא הות בישראל מלקדמין, דלא יסתחרא אחסנתא משבטא לשבטא²⁴, ובכן לא היה יכול גברא למיסב איתתא דלא משבטא²⁵. וכד הות איתתא דרחמא גברא דלא משבטהא, הוה נפקא מבי נשא בלא אחסנתא²⁶, והווי אינשי קורין לה "פונדקיתא דרחימת גברא דלא משבטהא". וכן הוה ליה לאימיה דיפתח²⁷, (עד כאן לשון התרגום). ודומה כי הצריכו כל זה למתרגם לפי שאמר (שם פסוק ב) "לא תנחל בבית אבינו, כי בן אשה אחרת אתה"²⁸, וכן תרגם "ארי בת אתתא משבטא אחורי את" (עכ"ל הרד"ק)²⁹.

מעיון בפירושו של הרד"ק עצמו במקום אחר, מתברר כי נימוסא-מנהג זה לא נתקבל בכל שכבות העם. הנה (יהושע כד, לג): "ואלעזר בן אהרן מת, ויקברו אותו בגבעת פנחס בנו אשר ניתן לו בהר אפרים". ומפרש רד"ק: אמרו רבותינו ז"ל, מנין היה לו לפנחס (נחלה) שלא היה לו לאלעזר? ! אלא מלמד שנשא פנחס אשה³⁰ ומתה, וירשה (פנחס), ומכאן סמכו לירושת הבעל³¹.

והנה, איסור רצוי זה בענין בת יורשת, אשר מדרבנן הוא, מצינו שאתו דרבנן וביטלו דרבנן, כי הפה שאסר הוא הפה שהתיר. אילו היה זה דין דאורייתא, כיצד יתכן שביום מן

23. כלומר, בתוקף מנהג או דין דרבנן. בזה אמנם חז"ל עקרו את משפט הירושא דאורייתא.
24. הבעיה כאמור, היא בדיני נחלה, ולא בנישואים בין שבט לשבט — ועיין בזה להלן בסוגיית ט"ו באב.
25. אם היא בת יורשת נחלה.
26. ומה ש"לא ראתה התורה לעקור משפט הירושא" (רמב"ן) ראה המנהג והנימוסא לעשות! בעוד התורה (ביחס לדור ההוא בלבד) אסרה מראש את הנישואים, הרי שהמנהג לא התיחס לנישואים, אלא מדין 'הפקר בית דין הפקר' ביטל למפרע את ירושתה, מאחר ובאה בברית נישואים נגד המנהג.
27. כלומר, נקראה "זונה" משום שהיתה בת יורשת נחלה משבט אחר, שנישאה נגד המנהג שבא למנוע העברת נחלה משבט לשבט — גם אחרי התנחלות בני ישראל בארצם.
28. וטענתם מוזרה, שהרי ירושה תלויה באב ולא באם, והרי כולם בני אב אחד הם! ועיין בהערה הבאה.
29. ועדיין צריך להבין מה היתה הטענה בפי אחיו של יפתח. אפילו אם נאמר שאמו של יפתח היתה בדין פלגש, הרי בניה של הפלגש יורשים את אביהם! למה יקופח חלקו בנחלה משום שהפסידו מאמו את חלקה בנחלת אביה על פי הנימוסא שהיה נוהג אצלם? ואולי הם דנו קנס לקנס — כשם שאמך נקנסה משום שנישאה לבן שבט אחר עקב היותה בת יורשת, לכן אנו נקנס אותך (בנה) ונשלול גם ממך את הנחלה המגיעה לך. ברור שטענת האחים היתה אמתלא בעלמא שנועדה לקדם את הענינים שלהם, אבל גם לאמתלא צריך בסיס או יסוד או סברה.
30. דהיינו יורשת נחלה, שאם לא כן מנין היתה לה נחלת שדה וכרם!
31. פירוש זה בדבר מקור נחלתו של פנחס עומד בסתירה להצעת הגר"פ פערלא ז"ל בפירושו לספר המצוות של רס"ג, שם טוען ש"זה הדבר" הבא להגביל ל'דור זה בלבד', חל רק על מצות "למשפחת מטה אביהם תהיין לנשים" בלבד, ואינו חל על "ולא תיסוב נחלה". לפי זה דין "ולא תיסוב נחלה" נשאר דאורייתא לדורות. אבל עיין שם ברד"ק המציע דרכים אחרות להסביר כיצד הגיעה לפנחס נחלה בלי לתלות זאת בדין בת יורשת נחלה.

הימים ביטלו דין זה! תענית ל, ב: א"ר שמעון בן גמליאל, לא היו ימים טובים לישראל כחמשה עשר באב וכיום הכיפורים ... אלא ט"ו באב מאי הוא? אמר רב יהודה אמר שמואל, יום שהותרו שבטים לבוא זה בזה. מאי דרוש? "זה הדבר אשר צוה ה' לבנות צלפחד וגו'" דבר זה לא יהא נוהג אלא בדור זה (עכ"ל הגמרא). ומפרש רש"י: דרחמנא אמר "וכל בת יורשת נחלה וגו'" וכתיב "ולא תיטוב נחלה ממטה למטה אחר כי איש בנחלתו ידבקו בני ישראל"³², ועמדו והתירו זה בחמשה עשר באב (עכ"ל רש"י). כלומר, הנימוסא-מנהג מלקדמין, אשר בודאי הונהג על ידי בית הדין שבתקופתם, בוטל עתה ע"י בית דין גדול ממנו. לפי זה, במושג "הותרו השבטים לבוא זה בזה", אין הכוונה להיתר נישואים שהיו אסורים, שהרי מאז ומתמיד יכלו השבטים לבוא זה בזה³¹. אלא, אולי אפשר לפרש: השיקול הכלכלי של בנות יורשות נחלה הכריע את הכף נגד נישואים בין-שבטיים. אולם, כאשר השעה היתה צריכה לכך, קמו גדולי התורה שבדור וביטלו את הרצוי דאורייתא של איסור העברת נחלה בין-שבטית לטובת שלימות כלל ישראל על ידי נישואים בין-שבטיים ללא הגבלה.

32. יש לשים לב לכך שרש"י הביא את הפסוקים שהראשונים ראו בהם יסוד לרצוי, דהיינו במסגרת "וכל בת יורשת נחלה".

[מחזור 1234567]

נספח למדור א פרק 8

פרק זה מונח בין פרק 7 העוסק בהלכה (לשעה) דאורייתא, ובין פרק 9 העוסק במצוה דרבנן פרופר שיש לו זיקה מסוימת אל הטקסט של התורה. הזיקה המיוחדת הזאת, אשר בשם אסמכא נקראת, אומרת לנו שכאשר חז"ל יחליטו הם על פעולה מסוימת, יוכלו לתלות את החלטתם על הטקסט "אשר העיר להם" את הדרך אשר ירצו הם ללכת בה [עייין בהרחבה בפרק הבא]. לעומת שני פרקים אלה [דאורייתא פרופר ודרבנן פרופר] בא פרקנו ללמד על דינים המנוסחים בפשוטו של מקרא בדאורייתא, אלא שהם מחייבים רק במישור דרבנן. כי אם פשוטו של מקרא מלמד את הרצוי אצלו יתברך, לא יוכלו חז"ל להישאר עדישים עד אשר יחליטו הם לפעול כדי לבצע את רצונו ית'.

כדוגמה בולטת לרצוי (דאורייתא) — חובה (דרבנן) אנו עוברים אל סוגית כתובת האשה שהבעל חייב בה. שמות כא, י "אם אחרת יקח לו — שארה כסותה ועונתה לא יגרע". ומפרש רש"י ד"ה שארה — אלו מזונות. הרי לכאורה מפרש רש"י שדין כתובה מדאורייתא. על זה הקשה הרמב"ן: ... והלכה, מזוני תקינו לה רבנן. בזה לדעת הרמב"ן מצטרפת סוגיתנו לאותה סוגיא גדולה על רש"י כפרשן שלא אליבא דהלכתא [עייין בזה בהרחבה מדור ד פרק 1 (ד)]. אמנם הרא"ם על אתר משיב: הן הנה הרמב"ם והסמ"ג והרשב"א ובעל הטורים וכמה פוסקים אחרים, כולם פסקו שמזונות הן מן התורה. (עכ"ל). לפי זה נשאר רש"י אליבא דהלכתא. אולם המהר"ל (גור אריה על אתר) סלל לו דרך אחרת, וזה לשונו: ויראה לי כי אין קושיא על דברי רש"י, שהוא פירש על פי פשוטו של מקרא, ופשוטו של מקרא כן הוא, אף למאן דאמר מזונות תקנו לה רבנן מפרשים הקרא כפשוטו [כלומר, אין סתירה בין הקביעה שהדין מחייב מדרבנן ובין לימוד הדין מן הכתוב עצמו על פי פשוטו]. ולא שהוא חייב לה מן התורה מזונות, אלא שכן האדם דרך לעשות [ולכן "לא יגרע" ממה שאנו מבינים שהוא עושה, אבל לא שהוא חייב] שהוא מפרנס אשתו ובניו. וראיה לזה שהתורה חייבה לפרנס אשת עבד עברי [במקום הבעל, וזה מתאים דוקא לשיטת הרמב"ן שם שהתורה קבעה שהאדון ימלא בזה את מקומו של הבעל] ואי לאו כן כל העולם נוהג, למה יהיה מוטל עליו לפרנס? ! [ואמנם הרמב"ן שם שאל אף הוא את השאלה הזאת, והשיב שהתורה חייבה אותו לנהוג כבעל טוב] אלא שדרך כל העולם שעושים כך. אבל שהתורה חייבה אותו — לא! (עכ"ל המהר"ל).

וכי יש ביטוי חזק יותר לרצונו של ב"ה באשר (א) שהוא מניח כיסוד אכסיומאטי ומובן מאליו שהאדם מפרנס את אשתו, דבר הנלמד מזה שהוא רק מחייב שלא יפסיק לעשות כך עקב זה שלקח אשה שניה. (ב) שבמקום שקבע שהאדון ימלא את מקום הבעל, הוא קובע "ויצאה אשתו עמו", כלומר, שכל עוד היא נמצאת אצלו, עליו לפרנס אותה כראוי. לפי זה, אמנם דין כתובה היא מדרבנן, אבל זהו דרבנן באוקטאבה גבוהה יותר מאשר האסמכתא (בפרק הבא). כאן התורה שבכתב היא האומרת לחז"ל שכך רצונו יתברך. ומי הוא זה ואי זה הוא אשר יקרא בצורה מפורשת שכך רצונו, ולא יחייב בהתאם? !

ובסוגיא זאת של "לא תסב נחלה" חידש לנו בעל שאגת אריה בפירושו (גבורת ארי) לתענית שם חידוש אדיר, מעבר לתפיסתנו ברצוי דאורייתא. לדעתו, הדין "לא תסוב נחלה" אמנם היה מחייב מדאורייתא לדורות, כמשתמע מפשוטם של מקראות שהאיסור כתוב הן על משפחת צלפחד והן על "כל בת יורשת נחלה". ואמנם זוהי גם דעתו של הרמב"ן באחת משלש הדרכים שהוא סולל הסוגיא (במדבר לו, ז ד"ה ולא תסב נחלה לבני ישראל ממטה אל מטה — על פי התשב"ץ שו"ת מספר שכ"ב). היו אלה גדולי הדור, אשר אחרי פרשת פלגש בגבעה דרשו למפרע את הפסוק "זה הדבר" — לדור זה בלבד, על מנת לעודד נישואים בין כל חלקי העם אחרי ששבט בנימין כמעט ונכחד. פירוש זה הוא מעין מה שהבאנו (מדור ז פרק 1 עמ' 318) בדרשת חז"ל "מואבי" — 'ולא מואביה'. כתוצאה מ"מתאמצת היא ללכת".

פרק 9

פשוטו של מקרא מרמז לחז"ל לקראת פעלם בנצח של תורה — סוגיית האסמכתא

סוגית הרצוי (כו עסקנו בפרק הקודם), דהיינו כתיבה מפורשת בתורה, אשר אינה מחייבת הלכתית מדאורייתא — או בגלל סגנון הכתיבה¹, או בגלל קבלת חז"ל², או משום שהדברים כתובים (אפילו בלשון ציווי) במסגרת סיפורי האבות³ — מובילה אותנו אל מצוות מבית מדרשם של רבנן, הקשורות או מעוגנות על ידם לפסוקים בתורה. הוא הסוג הנקרא באופן כללי בשם "אסמכתא". עלינו להבדיל ולהבחין בין אותן המצוות המעוגנות בכתוב לבין אותן המצוות הנקשרות אל הכתוב, כאשר לסוג הראשון נקרא "אסמכתא", ולחלק מהסוג השני נקרא "אסמכתא בעלמא". האבחנה בין המעוגנות ובין הנקשרות בנויה ביסודה על מה שנראה לנו ככלל יסודי [בלעז: אכסיומה], האומר שכמידת הקשר בין הנלמד ובין פשוטו של הכתוב, כך מידת ההתקרבות של מעמד הדין מדרבנן אל מעמד דאורייתא. כי זאת לדעת: החלוקה בין דאורייתא ובין דרבנן אינה חדה וחלקה, וישנן דרגות ביניים — למחצה לשליש ולרביע — עם ההשלכות הנובעות מכך. נראה שלחלוקה זאת התכוין בעל פרי מגדים בפתיחא, וזה לשונו: וראוי שתדע שיש שני מיני אסמכתות: האסמכתא חשובה ויש לה כעין רמז בתורה שבכתב, כמו נטילת ידיים לחולין מקרא (ויקרא טו, יא) "וידיו לא שטף במים", בחולין קו, א⁴.

אוצר החכמה

- ועל זה בהרחבה במדור ב על כל פרקיו, ועיין עוד מדור ו בפרק 1 'ואל מעלת אבותם ישובו'.
- ואין כל שטח בתורה שקבלת חז"ל אינה יכולה לקבוע בו. מצינו קבלת חז"ל קובעת עובדות היסטוריות נגד פשוטו של מקרא (עיין, לדוגמה, מדור ד פרק 3 (ב) (תוכחת מגולה ואהבה מסותרת) בסוגית "הוא היה גבור ציד לפני ה'"). מצינו קבלת חז"ל קובעת בענין מנין המצוות נגד המקובל — עיין רמב"ם ספר המצוות מצוה א' בדין "אני ה' אלקיך", המחייב כמצות עשה, למרות שאינו מסוגנן בסגנון של ציווי, כנדרש לשיטת הרמב"ם עצמו בשורש השמיני. הלימוד המחייב הוא ממאמר חז"ל במכות כג, ב, הרואה ב"אנכי" אחת משתי המצוות המשלימות מתורה אל תרי"ג. ועיין בזה גם בספר המצוות מצוות עשה פ"א, פ"ב, שהרמב"ם מונה את מצות פדיון פטר חמור ואת מצות עריפתו (במקרה ולא פדה) כשתי מצוות בתרי"ג, נגד הכלל שלו שאין מונים את פרטי המצוות. והרי אלה הם שני פרטים של מצוה אחת, היות ואי אפשר לקיים את שניהם. והרמב"ם כותב "ה' יודע ועד שהדין היה מחייב כן, לולא מצאנו ... אמרם ... וזו מצוה וזו מצוה כמו שאמרו".
- "מלא שבוע זאת" — בראשית כט, כז, בדיבור ישיר של לבן ליעקב בלשון ציווי. ועיין מדור ב פרקים 1 (ציווי) 3 (דיבור ישיר).
- תניא, א"ר אלעזר בן ערך, "וידיו לא שטף במים", מכאן סמכו חכמים לנטילת ידיים מן התורה (עכ"ל). הבנה פשוטה בלשון חז"ל היא, שבאה לתת מעמד מסוים מעין דאורייתא לדין של נטילת ידיים. מצד אחד לא אמר 'מכאן לנטילת ידיים מן התורה', ומאידך לא אמרו 'מכאן סמכו לנטילת ידיים'. בדיוק מקביל למאמרם זה אפשר לציין את מאמרם (כתובות י, א) 'מכאן סמכו חכמים לכתובת אשה מן התורה'. הרי ידועה מחלוקת הראשונים אם כתובה מדאורייתא ("כסף ישקול כמוהר הבתולות", ומפרש רש"י: מדקרי ליה "מוהר") או מדרבנן. אולם יש לציין שדברי הרב פרי

ובברכות⁵ סוף פרק אלו דברים (ברכות נג, ב) "והתקדשתם" (ויקרא כ, ז) — אלו מים ראשונים⁶, זהו אסמכתא "בעלמא", שאין רמז במקרא לזה⁷. ועיין בתורת הבית קכו, ב (ריש בית ששי ובדק הבית שם), שתי אסמכתות. ומשמע דאסמכתא חשובה שיש לה כעין רמז בקרא הוה כדין תורה חמש. ולא נפלאות ולא רחוקה היא⁸ לומר כן. כי בכל מילי דרבנן⁹, דין תורה הן מ"לא תסור" ו"על פי התורה אשר יורוך"¹⁰, אלא דאתני בכמה דברים — דלא ללקות על דבריהם

מגדים סותרים את דברי רש"י שם בחולין, וזה לשון רש"י: הנוגע בזב ומי שאינו שוטף את ידיו, שניהם טמאים, ואסמכתא בעלמא היא (עכ"ל).

5. כלומר, לעומת הסוג הראשון של אסמכתא חשובה, עובר ה"פרי מגדים" אל דוגמה של דרגה 'נמוכה' מזו. הכוונה לקשר רופף יותר בין הנלמד ובין הכתוב.

6. וכאן אין זכר לא ל"מים" ואף לא ל"שטף". ועיין אצל בעל תורה תמימה המתלבט אם הדרשה היא מויקרא יא, מד או מויקרא כ, ז או משניהם.

7. לעומת "וידיו לא שטף במים" שהכתוב עוסק בסוגיא הקשורה במים, אלא שמפרשים אותו בסוגיא אחרת של מים — אבל עדיין במים קא עסקינן. ועיין במאמר הקלאסי של בעל הכתב והקבלה ("מאמר התורה") המבחין בין 'סימן מודעי' ובין 'סימן זכרוני'. הסימן המודעי מקביל לאסמכתא חשובה, לעומת הסימן הזכרוני המקביל לאסמכתא בעלמא. וזה לשון הרב יעקב צבי מקלנבורג ב"מאמר התורה" עמודים 16 — 18: כי יש שני מיני סימנים, סימן מודעי, וסימן זכרוני. סימן מודעי הוא כשהסימן מתעצם בדבר המסומן, כסימני אבידה, גט, הרוג, בשר שנתעלם מן העין וכדומה להם, שהנושא הסימן הוא באמת אותו הנושא האמיתי שכווננו לדעת אותו ... אמנם הסימן הזכרוני הוא כשאין הסימן מתעצם בדבר המסומן, אבל הם נפרדים זה מזה. רק שנעשו שני דברים מצרנים זה לזה במחשבותינו ... אזי מיד שיתגלה לפנינו האחד, נתעורר להזכיר גם את השני האדוק עמו ... מעתה יש להסתפק באותם הסימנים הנקראים המידות שהתורה נדרשת בהם ... אם הם ממין סימן זכרוני בלבד ... אם נאמר שהמידות ההם מעין סימן מודעי ... והוא שאמר ר' אליעזר "עשה מודעים לתורה" ... ונראה לי עוד דהא דפליגי (גיטין ס, א) אם התורה רובה בכתב ומיעוטא על פה, או מיעוטא בכתב ורובה על פה, שאין פלוגתא במציאות, דבר שיכולים לברור במעט התכונות, דנייתי ספר ונחזי. אבל תלוי בשלוש עשרה מידות שהתורה נדרשת בהן, אם לסימן זכרוני בלבד ... אז אין ספק שתורה שבעל פה רבה על תורה שבכתב ... ואם נחזיקם לסימן מודעי ... עד שכמעט כל דברי תורה שבעל פה מפורשים בספר תורת משה ... ומעט מן המעט ישאר לנו על פה לפי הקבלה הלכה למשה מסיני. ובחנת ותדע כי ר' אליעזר האומר תורה רובה בכתב ומיעוטא בעל פה, הוא האומר התם (עירובין) "עשה מודעים לתורה", דלטעמו אזיל (עכ"ל). עיין שם באורך ובנועם לשונו שתולה במחלוקת זאת גם את המחלוקת אם חביבים דברי סופרים כשל תורה, או חמורים דברי סופרים מדברי תורה (פסיקתא רבתא, ילקוט שיר השירים). והמתעניין בסוגית הקשר בין תורה שבכתב ובין תורה שבעל פה ייטיב לעשות אם ילמד "מאמר התורה" במלואו ובשלימותו, וממנו יצא ברכוש גדול.

8. על פי דברים כט, יא "כי המצוה הזאת אשר אנכי מצוך היום, לא נפלאות היא ממך ולא רחוקה היא".

9. כלומר, אפילו בלי כל רמז בכתוב, יהא רחוק אשר יהא.

10. דברים יז, יא. כלומר, על כל מצוה דרבנן יש כבר מקור מסוים בתורה שבכתב "המכסה" את כל מצוות דרבנן. יוצא אפוא, שאם התורה הוסיפה עוד מקור למצוה דרבנן, אפילו על ידי רמז בלבד, בזה עולה עצמת הקשר בין המצוה ובין הכתוב דאורייתא, ומזה למסקנת הפרי מגדים. אולם על זה יש מקום לשתי הערות: (א) קביעתו 'כי בכל מילי דרבנן דין תורה מ"לא תסור' וכו'" הוא אך ורק אליבא דהרמב"ם, אשר עליו חולק נמרצות הרמב"ן בספר המצוות בשורש הראשון. גם חולק עליו בעל השאלות, רב אחאי גאון (ועיין בזה בספרנו 'פרשת שופטים' בסוגית זקן ממרא). (ב) גם אם נאמץ את שיטת הרמב"ם ועל זה נוסיף את הרמז שמצאנו לדין מסויים דרבנן, אין זה הופך את המצוה במילא מרבנן להיות דאורייתא. אפשר בהחלט לטעון שיש כאן פירמידה, מן הדאורייתא ממש

[תוספתא]

מלקות מן התורה כי אם מכות מרדות¹¹, והקילו¹² בספיקו¹³, כמו שיראה הרוואה (ספר המצוות) בשורש הראשון במגילת אסתר, וכבוד הבריות דוחה ללאו שלהן¹⁴. הא כל דאסמכיה אקרא באסמכתא חשובה¹⁵ דעתם להיות ממש כדין תורה, ולא מקילין בספיקן, וגוזרים גזירה לגזירה באפשר וכדומה (עכ"ל בעל פרי מגדים).

דברי הפרי מגדים על מצוה דרבנן שאין לה זיקה מסוימת לפסוק מסוים, אלא מקבלת את כוחה ואת תקפה מפסוק כללי בתורה (כגון "לא תסור" וכדו') מקבלת חיזוק בפירוש הריטב"א לסוכה דף יא, בד"ה ואי רבנן מאי מצוה¹⁶: פירוש, דליכא למימר דמצוה לאגדו לכתחילה מן התורה, אלא דיעבד אם לא אגדו — כשר, דהא כל דאורייתא לא שאני לן בין

[בלעז: פרופר] אל דרבנן ממש [בלעז: פרופר]. ביני וביני ישנן דרגות רבות ומרובות, כאשר כל אחת ואחת תידון על פי קני מידה שונים, החל בקשר המהותי בין תוכן דברי דרבנן ובין משמעות פשוטו של מקרא, וכלה בסגנון כתיבת הדברים בתורה שבכתב. כשם שלא הרי דאורייתא הנדרשת מן הכתוב כהרי דאורייתא הנלמדת מפשוטו של מקרא (פרק 5 (ב) במדור זה), כן לא הרי דרבנן אשר כל הקשרו עם הכתוב הוא ב"לא תסור", כהרי דרבנן המחזק על ידי קשר זה או אחר (בעצמה מעצמה שונה) עם כתוב מסוים. כי אם כל כולו של הקשר בין המצוה דרבנן ובין הכתוב הוא מן "על פי התורה ... תעשה" ומן "לא תסור", הרי שני ציוויים אלה 'מכסים' אלפי מצוות דרבנן, כאשר כל אחת ואחת מהן מחזקת על ידי אותו חלק קטן ביותר של דאורייתא (לחלק שתי מצוות לאלפים רבים!). על קשר רופף כזה בודאי אפשר לומר את ההגדרה 'אסמכתא דעלמא'! עיין הערה 27 להלן.

11. הכינוי למלקות מכוח דרבנן. מפשטות לשון הפרי מגדים משתמע חידוש גדול, חידוש האומר שאלו ואלו מלקות הן, אלא שבמקרה ועבר על איסור דאורייתא, המלקות הן במישור ובעצמה של דאורייתא, ואילו אם עבר על איסור דרבנן, המלקות הן בעצמה פחותה ונמוכה, ונקראות 'מכות מרדות'. על פי תפיסה זאת, 'מכות מרדות' אינן סוג של עונש שהמציאו חכמינו כדי להשליט את שלטון התורה, אלא הן הן יישום של דין דאורייתא, בבחינת 'מאי דתקנו רבנן כעין דאורייתא תיקנו' (ובסוגיא זאת עיין מדור 1 פרק 2). זה לא כדרכנו אנו בהערה הקודמת.

12. ספק דאורייתא לחומרא, ספק דרבנן לקולא.

13. אולי בבחינת הם שאמרו והם שאמרו, והפה (דרבנן) שאסר הוא הפה שהתיר, דבר שאין כח לחכמים לעשות במצוה דאורייתא ממש [בלעז: פרופר]. אולם נראה שהפרי מגדים מציע כי היכולת של חז"ל לקבוע שספק דרבנן לקולא אינה משום 'הפה שאסר הוא הפה שהתיר', שהרי לשיטתו התורה היא שאסרה על ידי מה שכתבה, אמנם ברמז. אלא אליבא דבעל פרי מגדים ההסבר הוא בכך שהיות ועצמת הנלמד על ידי רמז היא נמוכה מעצמת הלימוד מפסוק מפורש, הרי שבעצם יסוד הדין הנלמד יש חולשה מסוימת פנימית ומהותית, העושה אותו כקל הביטול. קלות זאת של ביטול היא הגורמת לכך שבמקרה של ספק אין האיסור תופס.

14. ברכות יט, ב: גדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה שבתורה. והעמידה הגמרא שם את המימרא הזאת על לאו של "לא תסור".

15. כמו "וידיו לא שטף במים", וכל הדרשות המעוגנות בכתוב, כאשר הנושא הנקבע במצוה דרבנן מוזכר או מופיע בצורה זאת או אחרת בכתוב.

16. גמרא (בסוגית לולב אי בעינן אגד אי לא): כמאן אזלא הא דתניא לולב מצוה לאגדו ואם לא אגדו כשר, אי ר' יהודה (הלומד מצות אגד מגזירה שוה "לקיחה") כי לא אגדו אמאי כשר? אי רבנן (החולקין עליו בזה), אמאי מצוה? לעולם רבנן הוא, ומשום "זה א"לי ואנוהו" — התנאה לפניו במצוות (עכ"ל הגמרא).

לכתחילה בין דיעבד¹⁷. ופרקינן דהיינו מצוה דרבנן משום שנאמר (שמות טו, ב) "זה אֵלִי ואֵנוּהוּ" — התנאה לפניו במצוות (שבת קלג, ב). דברים אלה של הריטב"א מובנים על רקע דבריו הקלאסיים בסוגית אסמכתא בפירושו לראש השנה טז, א ד"ה רתניא רבי עקיבא, וזה לשונו: והא דקאמר, אמר הקב"ה אמרו לפני מלכויות, זכרונות ושופרות, משום דאע"ג דפסוקי מלכויות זכרונות ושופרות אינם מן התורה אלא מדרבנן כדפרישנא¹⁸, מכל מקום ממה שאמרה (התורה) "זכרון תרועה" (ויקרא כג, כד) יש ללמוד שראוי להזכיר פסוקי תרועה ופסוקי זכרון¹⁹. ומלכויות נפקא לן כמו שדרשו רז"ל בספרא בפסוק "והיו לכם לזכרון לפני אלוקיכם אני ה' אלוקיכם" (במדבר י, י), שאין תלמוד לומר "אני ה' אלוקיכם", אלא זה בנה אב בכל מקום שאתה אומר 'זכרונות' אתה סומך לו 'מלכויות' (עכ"ל הספרא). ומהכא סמכו רבנן לתקיני הני פסוקי דתקיעתא²⁰, ומשום הכי קתני רבי עקיבא שאמר הקב"ה אמרו לפני מלכויות זכרונות וכו', שכל מי שיש לו אסמכתא מן הפסוק, העיר הקב"ה שראוי לעשות כן, אלא שלא קבעו חובה, ומסרו לחכמים, וזה דבר ברור ואמת²¹. ולא כדברי המפרשים האסמכתאות שהוא כדרך סימן שנתנו חכמים²² ולא שכוונת התורה לכך, ח"ו — ישתקע הדבר ולא יאמר, כי זו דעת מינית היא! אבל התורה העירה בכך²³, ומסרה חיוב הדבר לקבעו חכמים אם ירצו, כמו שכתוב (דברים יז, יא) "ועשית על פי הדבר אשר יגידו לך"²⁴. ולפיכך תמצא החכמים נותנים בכל מקום ראייה²⁵ או זכר או אסמכתא²⁶ לדבריהם מן התורה, כלומר שאינם מחדשים דבר מלבם. וכל התורה שבעל פה רמוזה בתורה שבכתב שהיא תמימה, וחם

17. פרט, כידוע, לתורת הקרבנות שם 'שנה עליו הכתוב לעכב'. המושג של לכתחילה — בדיעבד שיין למצוות דרבנן. אבל עיין מדור ו פרק 2, בסוגית 'כל מאי דתקינן רבנן כעין דאורייתא תיקנו', שם הראינו לדעת כי לכאורה המושג לכתחילה — בדיעבד אמנם קיים בדאורייתא.
18. כוונתו לאמירת הפסוקים עצמם, לא הם ולא חילופיהם, לעומת עצם המושג להזכיר מלכויות וכו' שלפי הריטב"א יש בו משום דאורייתא.
19. כאמור, בלי לציין או לקבוע אלו פסוקים יזכיר. ובענין "ראוי", עיין פרקים 4, 8 במדור זה.
20. כלומר התורה קבעה שראוי להזכיר את המושגים מלכויות זכרונות ושופרות, ואילו חז"ל הם שקבעו אלו הם הפסוקים המבטאים אל נכון את המושגים האלה.
21. כלומר, המקרים האלה מעוגנים בכתוב היטב ("אלוקיכם" = מלכויות, "זכרון" = זכרונות, "תרועה" = שופרות). לכן להם יש דין של מעין [בלעז: קואזי] דאורייתא, ולא יפלא אם הריטב"א יפסוק שאצל דינים אלה ספקם לחומרא, כפי שקבע בעל פרי מגדים, באשר כל אחד מהם הוא אסמכתא חשובה.
22. וכבר הערנו בהערה 7 על הקדמת בעל הכתב והקבלה לתורה, המבדיל ומבחיין בין שני סוגי סימנים: סימן זכרונות וסימן מודעי, כאשר הסימן המודעי הוא 'האסמכתא החשובה' של הפרי מגדים, ואילו הסימן הזכרונות הוא האסמכתא בעלמא, וכפי שנראה להלן בדברי הרמב"ם.
23. שזה דבר רצוי לה'. ועיין בפרק הקודם.
24. כמו שמצינו בסוגית "ולא תיסוב נחלה" שמן הרצוי דאורייתא הגיעו אל הנימוסא — מנהג דרבנן, אותו רצוי שאמנם אח"כ ביטלו, בסוגית ט"ו באב, כדי להתיר השבטים לבוא זה בזה. ואמנם יכלו לבטל את הדין דרבנן משום שלא היה בדרגת חובה מדאורייתא. [עיין בפרק 8 במדור זה].
25. 'סימן מודעי' או 'אסמכתא חשובה'.
26. 'סימן זכרונות' או 'אסמכתא בעלמא', 'זכר' במינוח הריטב"א הוא שלב ביניים בין 'ראיה' ובין 'אסמכתא' (בעלמא), על משקל 'אע"פ שאין ראיה לדבר זכר לדבר יש'. כל אלה (ראיה, זכר, אסמכתא בעלמא) הם שלבי ביניים בין דאורייתא ממש [בלעז: פרופר] ובין דרבנן ממש [בלעז: פרופר], אותו דרבנן שאין לו כל קשר עם הכתוב, פרט להוראה הכללית של "לא תסור".

ושלום שהיא חסרה כלום (עכ"ל הריטב"א). אם נשוה את דברי הריטב"א אלו בראש השנה על הרצוי דאורייתא עם דבריו במסכת סוכה שדין אגד הוא מדרבנן 'משום שנאמר "זה אלי ואנוהו"', בעל כרחנו לומר שלא זו בלבד שלא סתרי אהדדי, אלא הם משלימים זה את זה. עצמת הקשר בין מלכויות ובין הכתוב "אלוקיכם" מצדיקה לקרוא לדין זה רצוי דאורייתא, בבחינת 'אמר הקב"ה'. לעומת זאת, עצמת הקשר הנמוכה ביותר, של עשרות עשרות מצוות²⁷ הכלולות בתוך מצוה אחת²⁸, היא המחייבת לקרוא למצוה 'מצוה דרבנן' באשר המרכיב דרבנן הוא הקובע²⁹ [בלעז: דומיננטי].

ומהבנתנו בשיטת הריטב"א על יסוד הניסוח של ה"פרי מגדים", יש צורך לחזור אל הנשר הגדול ולראות כי גם דבריו הוא עולים בקנה אחד עם הנלמד עד כה³⁰, אע"פ שמקובל לראות בהם שתי שיטות מנוגדות. ואלה דבריו בהקדמתו לפירוש המשניות³¹: ... וזה ענין מה שאמרו "כללותיה ופרטותיה", רצו לומר הענינים שנוכל להוציאם בכלל ובפרט ומשאר שלוש עשרה מדות, והם מקובלים מפי משה מסיני. וכולם, אף על פי שהם מקובלים מפי משה, לא נאמר בהם "הלכה למשה מסיני"³² ... על כן, כל דבר שאין לו רמז במקרא ואינו נקשר בו, ואי אפשר להוציאו בדרך מדרכי הסברא — עליו לבדו נאמר "הלכה למשה מסיני" ... ונסמכה זאת המצוה לזה הפסוק לסימן, כדי שיהא נודע ונזכר, ואינו מענין הכתוב, וזהו ענין מה שאמרו 'קרא אסמכתא בעלמא' בכל מקום (עכ"ל). יוצא אפוא, שהמקום היחיד שאולי יש מחלוקת בין הרמב"ם (האומר שאין כל קשר בין ההלכה ובין הכתוב) ובין הריטב"א (שיתכן שיסבור שאפילו בהללמ"ס יש קשר עם הכתוב — יהא עדין ודק ביותר) הוא באותן שלושים ושלוש הלכות שהרמב"ם הגדיר אותן כקבוצה ייחודית נפרדת מכל שאר תורה שבעל פה.

27. לולב, סוכה, ספר תורה ועוד ועוד. זוהי מצוה בעלת הוראה כללית ביותר, אשר בתוכה חוסות מצוות רבות — עצמו מלספור. תפיסה זאת של מצוה בתורה הכוללת בתוכה מצוות הרבה מצינו במושג 'לאו שבכללות' שחז"ל קבעו שאין לוקין עליו. הסיבה לכך, על פי תפיסתנו כאן, היא שהאנרגיה של הלאו מתחלקת ומתפזרת בין מצוות רבות, כך שכמות האנרגיה היא פחותה מזו הדרושה כדי להטיל מלקות על העובר. דוגמא קיצונית מצינו בשמות כג, יג "ובכל אשר אמרתי אליכם תשמרו", עליו דרשו חז"ל (מכילתא, הובא ברש"י): "לעשות כל מצות עשה באזהרה". כלומר פסוק זה מלמד שעל כל מצות עשה ("אמרתי אליכם") חלה גם מצות לא תעשה ("תשמרו"), אבל אין בזה דין של 'לעבור עליו בעשה ובלא תעשה'. כאן הלא תעשה מתחלקת בין רמ"ח מצוות העשה שבתורה, ולכן אין לוקין על מצות עשה כזאת. הסיבה לכך, שכמות הלא תעשה החלה על כל מצות עשה היא אחד חלקי מאתיים ארבעים ושמונה של כמות הלא תעשה הנחוצה לחייב מלקות. "זה אלי ואנוהו", ואף היא לא בסגנון של ציווי ואף לא בסגנון של סיפור הכתוב, אלא בסגנון של דיבור ישיר (=דיבור האדם) — ועיין בכל זה בפרקים אודות סגנון הכתוב במדור ב.
28. מעין צלתה דרבנן מרובה מחמתה של דאורייתא.
29. ובלאו הכי קשה לומר שהריטב"א יאמר על דברי הרמב"ם 'כי זו דעת מינות'!
30. בענין החלוקה המחומשת של ספרות תורה שבעל פה, כאשר הוא מתיחס במיוחד אל הקבוצה המיוחדת והייחודית של מצוות שעליהן אמרו חז"ל את ההגדרה המסוימת "הלכה למשה מסיני". וקשה, הרי כל התורה היא מסיני, וכמה אפוא, נבדלת קבוצה זאת של מצוות (שהרמב"ם מונה אותן אחת לאחת) מכל שאר המצוות הנלמדות מן התורה — או כפירוש מוסמך את הכתוב (כגון "פרי עץ הדר" — אתרוג) או כדרשה מוסמכת את הכתוב (כגון "עין תחת עין" = ממון).
31. משמע אפוא, שמושג זה אינו עוסק בצד ההיסטורי של הענין אלא בצד הלימודי — כי אלו ואלו מפי משה, אלא שלראשונים יש קשר מסוים עם הכתוב, ואילו לאלו אין כל קשר כזה כפי שהרמב"ם שם מבאר והולך.
- 32.

וכאן נשאלת השאלה, הן אליבא דרמב"ם והן אליבא דריטב"א³³: כמה שונה הרצוי מדאורייתא הזה³⁴ ומחייב מדרבנן אחר כך³⁵ מן הרצוי דאורייתא של "לא תיסוב נחלה" והמחייב דרבנן אחר כך — "דא הוה נימוסא-מנהג"^{35א}. ונראה ברור ופשוט שההבדל ביניהם הוא בכמות ולא במהות, שהיא עצמת ההבעה של רצון ה' בכתוב³⁶, כפי שבא לידי ביטוי בפשוטו של מקרא. כלומר, כאיכות הקשר בין דבריהם ובין הכתוב, כך עוצמת התוקף של דבריהם, בהתקרבותם אל הכתוב עצמו³⁷. יוצא מתוך דברינו (ובמיוחד לפי דבריו המפורשים של הרמב"ם) שיתכן שני דינים דאורייתא, האחד דאורייתא 'רגיל'³⁸ והשני דאורייתא-הלכה-למשה-מסיני³⁹. הלימוד הראשון קשור בפסוק, או על ידי 'דרשה גמורה' או על ידי 'אסמכתא חשובה', ואילו השני קשור בפסוק רק על ידי 'אסמכתא בעלמא'. ההבדל בין שני הסוגים הוא אפוא, שבמקרה הראשון הכתוב הוא אבי ההלכה, הוא יצרה יש מיש⁴⁰ והוא נפח בה⁴¹ מנצחיות תורה שבכתב, ועל ידי מלאכת מחשבת של חז"ל ההלכה קרמה עור וגידים. בסוג השני, יד אדם (חז"ל) לא היתה בהלכה לא בפירוש ולא ברמז. היא היתה ונשארה אך ורק במסגרת תורה-שבעל-פה-הלכה-למשה-מסיני. כל קשר או זיקה אל הכתוב הוא מלאכותי ('זכרוני') בלבד, ועל הקשר הזה אומרים 'אסמכתא בעלמא'. בהגדרה זאת לא התייחס הרמב"ם למצוות דרבנן — לא בפירוש ולא ברמז, ודבריו תואמים את דברי הריטב"א.

וכאן הלומד שואל: אם בלאו הכי ההלכה ידועה, כגון "עין תחת עין" — ממון, לשם מה היה נחוץ הדיון הרחב המשתרע על פני שני עמודים של גמרא⁴²! הרי אם ההלכה ידועה, והיא נמסרה ממש ליהושע ומיהושע לזקנים וכן הלאה, למה לעגן את ההלכה בטכסט של

33. והרי לגבי כל המצוות שאינן "הלכה למשה מסיני", מסכים הרמב"ם שהן קשורות בטכסט בדרך זאת ("ג המידות) או אחרת (סברא וכדו'). ואילו הריטב"א כתב: "ולא כדברי המפרשים האסמכתות (ולא כתב 'בעלמא') שהיא כדרך סימן שנתנו חכמים, ולא שכוונת התורה לכך" — והרי הרמב"ם מפורש קובע שכל הנלמד בדרכים אלה ניתן למשה מסיני!
34. של אסמכתא — "התורה העירה בכך" ... "העיר הקב"ה שראוי לעשות כן".
35. "ומסרה חיוב הדבר לקבעו חכמים".
- 35א. שהוזכר בפרק הקודם.
36. ועל רצון ה' כגורם מרכזי ויסודי בעצם מצוות דרבנן, בלי לתלות זאת בקשר זה או אחר עם הכתוב, עיין להלן בשיטת רבינו אלחנן וסרמן וצ"ל הי"ד.
37. ובלשון אחרת: קיים מיתאם [בלעז: קורילציה] ישיר בין זיקת דברי חז"ל לפסוק לבין החיוב שדבריהם מחייבים (ספק לחומרא וכדו').
38. כגון "עין תחת עין" — ממון, "ממחרת השבת" — יום א' דפסח, דהיינו הלכות שחז"ל דרשו שלא כפשוטו של מקרא, בין אם הדרשה היתה ידועה להם ממש רבינו, ובין אם הם הגיעו לדרשה בכוחות עצמם. זוהי סוגית הקשר בין המדרש ובין ההלכה, מה קדם למה. ועיין בזה ברמב"ן לויקרא יד, מג ד"ה ואם ישוב הנגע ופרח בבית, בסוף דבריו ('והנה הכתובים כמשמעם, והמדרשות למדו אותן מגזירה שוה למשה מסיני').
39. כל אלה הכלולות ברשימת הרמב"ם בהקדמה לפירוש המשניות, כגון: 'חצי לוג שמן לתורה, רביעית שמן לנזיר, אחד עשר יום שבין נידה לנידה — הלכה למשה מסיני'.
40. אחרי שהקב"ה בראה בכתוב עצמו, אבל טרם יצאה אל מעל פני השטח, כי אדם (חז"ל) אין לזרעה ולעבדה.
41. ומאן דנפח מדיליה נפח.
42. בבא קמא פג, ב — פד, א אוקימתא אחר אוקימתא, אשר נדחו כולן עד למסקנת רב אשי (סיום התלמוד!) בענין גזירה שוה "תחת — תחת".

תורה שבכתב? וכך כותב הרמב"ם הלכות חובל ומזיק פרק א הלכה ו: ואע"פ שדברים אלה ("עין תחת עין" — ממון) נראים מענין תורה שבכתב⁴³, וכולם מפורשים הם מפי משה רבינו מהר סיני, כולם הלכה למשה הם בדינו⁴⁴, וכזה ראו אבותינו דנים בבית דינו של יהושע⁴⁵ ובבית דינו של שמואל הרמתי ובכל בית דין ובית דין שעמדו מימות משה רבינו ועד עכשיו (עכ"ל הרמב"ם). ואם כן הדרא קושיא לדוכתא: אם כך ראינו בכל בית דין ובית דין, לשם מה כל העמל לעגן את ההלכה בכתוב, כאשר ההלכה בלאו הכי ידועה ומוסכמת. על זה משיב הגאון הנצי"ב מוולוז'ין⁴⁶ ... באמת יש הרבה דרשות והלכות שלא למדו חז"ל בספרא מחמת הדיוק והקושי שבלשון המקרא, אלא משום שהקבלות בעל פה בספר הזה הוא לרוב ... ואין קבלה שאינו מרומז במקרא ... אבל אם לא היו ההלכות מקובלות, לא היו מוצאים בדיוק המקרא הלכות אלו⁴⁷ ... עלינו לעשות את דברי התורה, שפירושו להבין ולהשכיל בדיוק לשון המקרא ולהעמידו על נכון. ובספרא לא חש התנא אלא להעמיד קבלות שנוגע לדורות שיהיו מרומזים במקרא ... על פי הדיוק אנו עומדים על הרבה קבלות והלכות שבאו בגמרא ... ובזה נתבאר יותר אור הלכה זו ... וכבר הראינו בחיבורנו העמק שאלה בסימן ס"ז ובסימן ק"ג שרבינו בעל השאלות הראה לדעת הלכות בגמרא בדיוק המקרא אע"ג שלא נזכר בתלמוד, ומזה נתבררה אותה ההלכה יותר ... (עכ"ל הנצי"ב).

וכמתנבא אותה נבואה, אולם בסגנון אחר, כותב רבי חיים בן עטר⁴⁸: ... כי הן אמת שכל דבר תורה נאמר למשה, ואין חכם יכול לדעת יותר ממה שידע משה, והגם שתצטרף כל דורות ישראל מיום מתן תורה עד ש"תמלא הארץ דעה (את ה' כמים לים מכסים)" אין חידוש שלא ידעו משה⁴⁹. אבל ההפרש הוא כי משה נתן לו ה' תורה שבכתב ותורה שבעל פה, והנה

43. שהרי לומדים את ההלכות מפסוקים מפורשים.

44. דייק הרמב"ם ולא כתב "הלכה למשה מסיני", עקב הסוג המיוחד של הלכות שמונח זה מיצג.

45. לא כתב הרמב"ם בית דינו של משה, משום שלבית דין של משה היה, כנראה, מעמד אחר מכל בית דין שקם אחריו, היות ובזמן בית דינו של משה עדיין לא ניתנה כל התורה כולה לבני ישראל (אם כי ניתנה למשה כלליה דקדוקיה ופרטיה). יש להניח שנדרשו שם דברים מסוימים 'על פי הגבורה', ולא על פי התהליך הרגיל של תורה שבעל פה. הרי דרשת תורה שבעל פה את תורה שבכתב תלויה בכך שכל תורה שבכתב נמצאת לפנינו (כדי להפעיל את מערכת י"ג המידות), ולפי כל הדעות (גם 'מגילה מגילה' וגם 'חתומה' — גיטין ס, א) לא נמסרה תורה שבכתב במלואה אל בני ישראל עד שנת הארבעים במדבר. עסקנו בנושא חשוב זה במדור זה, פרקים 5 (א), (ב), (ג).

46. פתיחה לספר ויקרא. הנצי"ב כתב "פתיחה" מיוחדת (בת עמוד אחד כל אחת) לכל אחד מחמשה חומשי תורה, וזאת נוסף על ההקדמה שלו לכל התורה ("קדמת העמק"). לאלה יש לצרף את שלוש ההקדמות שכתב לפירושו על השאלות דרב אחאי גאון ("העמק שאלה"), שם עסק בעיקר בהשתלשלות תורה שבעל פה.

47. ונשאלת אפוא, השאלה, מדוע טרחו לגלות במקרא את הרמז להלכות אלו, כאשר בלאו הכי הן מקובלות ואיתנות במסירתן מדור דור.

48. אור החיים לויקרא יג, לז ד"ה ונראה הטהור.

49. בנקודה זאת אולי חולק עליו המהר"ל (בביאור הגמרא במנחות כט, ב "כשעלה משה למרום"). ועיין בזה הערה 52 להלן, שם נראה לפרש כי משה ידע בכוח אבל לא בפעל. גם בהקדמת הנצי"ב לשאלות נראה שאף הוא מבין כי הלכות רבות ומרובות נתחדשו אחרי מתן תורה למשה, ובמילא שמשה לא ידע, אלא שנתחדשו באמצעות המידות שהתורה נדרשת בהן, שאותן משה כן ידע ואף העביר. ולכן ניתז לומר שלמדנו וקיבלנו את ההלכות מפי משה רבינו. ובשאלה גדולה זאת אם

האדון ב"ה בחכמתו יתברך רשם בתורה שבכתב כל תורה שבעל פה שאמר למשה, אבל לא הודיע למשה כל מה שנתן לו בעל פה היכן הוא רמוז בתורה שבכתב. וזו היא עבודת בני ישראל עמלי תורה ללבש ההלכות שנאמרו למשה בסיני והסודות והדרשות, כולן יתנו להם מקום בתורה שבכתב. ולזה תמצא באו התנאים וחברו תורת כהנים וספרי וכו'. וכל דרשותם בכתובים אינם אלא על פי ההלכות⁵⁰, והלבישום בתורת ה' תמימה שבכתב⁵¹. ואחריהם ועד היום הזה היא עבודת קודש בני ישראל לדייק המקראות ולישבם על פי המאמרים שהם תורה שבעל פה. וזוהי עבודת התורה הנקראת "ארץ החיים", וענין זה לא נמסר למשה כולו לדעת כל התורה שבעל פה היכן היא כולה רמוזה בתורה שבכתב. ולזה אמרו ז"ל שדרש רבי עקיבא דרשות שלא ידעם משה⁵², אין הכוונה שלא ידע משה עיקרם של דברים — הלא ממנו הכל, אפילו משה שתלמיד ותיק עתיד לחדש⁵³, אלא שלא ידע סמיכתם ודיוקם היכן רמוזים בתורה ... ודברים אלה נכונים הם (עכ"ל בעל אור החיים).

יוצא אפוא, שגם הנצי"ב וגם רבי חיים בן עטר רואים את מלאכת בני התורה במשך הדורות לגלות למפרע את המקור בתורה שבכתב למה שקיבלנו בתורה שבעל פה. הוסיף הנצי"ב בביאורו שלימוד זה אינו 'טכני' או 'אקדמי' גרידא, ואף לא במסגרת 'תורה לשמה'. נהפוך הוא! רק על ידי גילוי מקור להלכה מקובלת בתורה שבכתב אנו נותנים לאותה הלכה את מימד הנצח שחסר היה לו. מימד זה של נצח נובע מכך שתורה שבכתב קובעת את המהות ההלכתית של ההלכה, אשר בלעדיה אין אפשרות לישם את ההלכה למצבים מתחדשים ומשתנים⁵⁴. בלי הבסיס והעוגן של ההלכה בתורה שבכתב, הידיים כבולות כאשר באים לדון

המדרש קודם להלכה או ההלכה קודמת למדרש אמנם נחלקו גדולי האחרונים (מהר"ץ חיות, רד"צ הופמן, הנצי"ב ועוד). השאלה המעסיקה את האור החיים היא שבמקרה וההלכה קדמה למדרש (או בכל התורה כולה על פי שיטתו, או בחלק מתורה שבעל פה על פי אחרים), קשה, מדוע עסקו בגילוי מקורו בכתוב אם ההלכה בלאו הכי מקובלת ומושרשת אצלם.

50. שנתקבלו איש מפי איש משה מפי הגבורה.
51. על פי שיטתו שההלכה קודמת תמיד למדרש, כאמור לעיל הערה 49.
52. הכוונה למנחות כט, ב: בשעה שעלה משה למרום מצאו לקב"ה שיושב וקושר כתרים לאותיות. אמר לפניו ... אמר (ה') לפניו, אדם אחד יש שעתידי להיות בסוף כמה דורות ועקיבא בן יוסף שמו שעתידי לדרוש על כל קוץ וקוץ תלין של הלכות ... אמרו לו (לר"ע) תלמידיו: רבי, מנין לך? אמר להם: הלכה למשה מסיני (עכ"ל הגמרא). הנצי"ב והמהר"ל מפרשים שאמנם חידש רבי עקיבא הלכות מסוימות שמה רבינו מעולם לא ידען, אבל באמצעות המידות שקיבלנו ממה רבינו (ובזה מיושבת הסתירה בין מה שמה "לא היה יודע מה הם אומרים" רבי עקיבא ותלמידיו, ובין עדות רבי עקיבא שהן הלכה למשה מסיני). לעומתם בעל אור החיים מפרש שמה שמה לא ידע לא היה תוכן הלימוד, אלא דרך הלימוד הקושר את ההלכה המקובלת עם הכתוב.
53. ושוב אותה מחלוקת אם ידע בפעל או בכוח את מה שתלמיד עתיד לחדש.
54. ומשל למה הדבר דומה — לאדם אשר ילמד את השולחן ערוך בעיון ובהרחבה, ועל ידי זה יבוא לפסוק הלכה. הלא כתמהוני ייחשב אם ידיעותיו תהיינה לקוחות אך ורק מן השולחן ערוך ונושאי כליו, בלי שיש לו ידיעה יסודית בסוגיא בגמרא, ממנה פסקו הפוסקים את ההלכה. הוא הדין והיא המידה אצל חז"ל הבאים לישם אותה הלכה המקובלת אצלם איש מפי איש. הכתוב אשר אליו קשרו את ההלכה הוא אשר יקבע את שורש מהותה של ההלכה, ובזה נפתח פתח לדון ולישם את ההלכה למצבים החדשים. ועייין כזה בהרחבה בפרק הבא.

בנושא מעבר למה שקיבלנו⁵⁵. כשם שסגנון של ציווי בכתוב מלמד את התוקף המחייב של ההלכה לעומת סיפור דברים בעלמא⁵⁶, כך על ידי קביעת המקור בכתוב "נתבאר אור ההלכה" (נצי"ב) "ומזה נתבררה אותה ההלכה יותר" (שם). זהו תפקידה של האסמכתא, ובזה עסקו חז"ל, ואחריהם הגאונים והראשונים, וכן הלאה עד עצם היום הזה. הרי שמחד גיסא מצינו מפרשים מחדשים הלכות שלא שערון אבותינו, ישר מתוך פשוטו של מקרא, וזאת כחלק מנצחיות התורה⁵⁷. מאידך, קושרים הלכות מקובלות מחז"ל אל הכתוב (שחז"ל לא ציינו) כדי להוסיף להלכות במימד הנצח. גילוי מקור בתורה שבכתב להלכה ידועה ומקובלת, קובע בראש ובראשונה את המהות ההלכתית של אותה ההלכה, ואת תפקידו הנצחי כימי השמים על הארץ.

עד כה עסקנו בהיבט העקרוני של אותו קשר יחודי, בין מצוות דרבנן ובין הכתוב. אנו שבים להרחיב את הדיון בנושא חשוב זה להלן במדור 1 פרק 1 ("ואל מעלת אבותם ישובו"). נקודת המוצא שם היא הקשר והזיקה שבין המסופר בכתוב אודות האבות, ואותן המצוות הקשורים באותם הכתובים. הדברים מובאים שם כנספח לנושא המרכזי, הלא היא הקשר בין עם ישראל ובין האבות, כך שפרקנו כאן והנספח שם משלימים אחד את השני בסוגית תיפקודו של הפשט. אלו ואלו קשורים גם למדור ב פרק 1 באשר רוב הכתובים אודות האבות מנוסחים בסגנון של סיפור ולא בסגנון של ציווי, ועל זה במדור ב בהרחבה.

55. האם איסור בשר בחלב (לדוגמא, על פי משנת הספורנו והמורה נבוכים) הוא מדין מאכלות אסורים או מדין פולחן הפוריות של עבודה זרה. אם אמנם הוא מדין עבודה זרה, מובן מדוע חז"ל גזרו גזירה לגזירה (בשר בהמה, בשר חיה, עוף, בלי בישול, בזה אחר זה) שהרי רק בעבודה זרה מצינו גזירה לגזירה בגלל הדין של "אבד תאבדון" — שצריך לשרש אחריה. ועוד: האם הענקת עבד עברי הוא מדין מתנה — צדקה או מדין משכורת ("הענק תעניק" לעומת "משנה שכר שכיר"). עיין בהרחבה בפרק 10.

56. ועיין מדור ב פרק 1 שריבוי או מיעוט על ידי מדרש הלכה יכול ללמד (להוסיף או למעט) רק על פי תוקף המצוה הנקבע על ידי תורה שבכתב. כלומר, הריבוי או המיעוט הוא כמותי אבל לא איכותי, כי את האיכות קובע הכתוב ולא הדרשה — עיין שם!

57. אם במקביל לדרשת הכתוב — בחינת דבר אלקים שתיים זו שמעתי — או לגמרי בנפרד ממנו וללא התיחסות אליה. ועיין בזה במדור זה פרקים 1, 2.

נספח למדור א פרק 9

ונסיים את הלימוד בסוגית האסמכתא בעיון בדברי המהר"ל [בתפארת ישראל פרק כז] שם התייחס המהר"ל להיבטים שונים של הרצונות השונים של קב"ה כפי שבאו לידי ביטוי בעוצמות השונות של מצוות שונות, החל בדאורייתא פרופר וכלה בדרבנן. וזה לשונו: ...דודאי כל מה שהוציאו חכמים מן הכתוב על ידי דרשה שלהם, נקרא הכל דברי חכמים ודעתם, אף שהוא נרמז בתורה, מכל מקום הם הוציאו הפירוש מחכמתם ודעתם... לא שהם מדרבנן, רק שהם דברי תורה כמו שאר דברים אבל נקראו בשם "סופרים" [וכן רמב"ם פירוש המשניות כלים יז, יב: "כל מה שלא התבאר בלשון התורה ייקרא דברי סופרים, ואע"פ שהדברים הם הלכה למשה מסיני"... ובכסף משנה: "דדברי סופרים קרא לדבר שהוא דאורייתא, אלא שאינו מפורש בתורה"].

וכן מצינו במהר"ל בפירושו לתורה [ויקרא פרק כג אות כד פסוק כב] וזה לשונו: שכל אשר אדם מצווה יותר, זה יותר מעלה, כמו שאמרו חכמים (קידושין לא, א) גדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה, והטעם כי המצווה ממלא את רצון השם יתברך... שכיון שאינו מצווה, מוכח שאין כל כך חפץ המלך בזה, שהמלך (הקב"ה) כאשר חפץ מאוד בדבר — הוא גוזר לעשותו. ואם אינו חפץ כל כך, אינו גוזר... [ועיין בפרקי השלמה לפרק הקודם שם הראינו כיצד פשוטו של מקרא מלמד את רצונו של הקב"ה שהבעל יפרנס את אשתו (בכתובה), אלא שלא צוה על כך בלשון "יתן", אלא "לא יגרע" במקרה וכבר נוהג כך, כאשר ברור מזה שרצונו ית' שכן ינהג כך].

ועל ההבדל בין דרבנן פרופר ובין דרבנן המעוגן מקרא, כותב בעל יבין שמועה (עמ' שמט) בעקבות בעלי התוספות (קידושין ג, א ד"ה מה ירק) וז"ל: דאע"ג דממילתא דרבנן אין דרך למעבד בנין אב, מכל מקום, היכא דההיא מילתא דרבנן אסמכוה אקרא, הוה ליה כקרא ועביד רבנן בנין אב (עכ"ל). ותוספות לשיטתם כתבו (שבת לד, א ד"ה לא קשיא) שבדין דרבנן שיש לו סמך בכתוב מחמירים בו.

פרק 10

פשוטו של מקרא מלמד את מהות (ולא רק טעם) המצוה

המצוה וטעמה הוא נושא גדול ורחב בספרות התורנית. כבר אצל חז"ל (בב"מ קטו, א) נפלה מחלוקת בין חכמים ובין רבי שמעון בשאלה אם דורשים טעמא דקרא. לעומת שיטת רבי שמעון שאמנם לומדים מצוה על פי טעמה שהכתוב נותן, לית מאן דפליג שאין לדון את המצוה במישור ההלכתי על פי הטעם המחשבתי שאנו מיחסים לה. בענין הטעמים המחשבתיים כותב המהר"ל מפראג¹: כי בשביל טעם הכתוב אין לדחות שום פירוש הכתוב. בודאי כשאנו יודעים באיזה ענין הכתוב מדבר, אז אנו מפרשים טעם המקרא. אבל בשביל טעם המקרא אין לדחות שום משמעות של מקרא, כי אין מידת התורה שבה נדרשת כן ללמד הדבר בשביל הטעם. כי הרבה מצוות שאין יודעים טעם המקרא ויהיה זה כאחד מהם, עכ"ל. וכך חוזר המהר"ל על עמדה עקרונית זאת²: דמכוח טעם המקרא אין לנו ללמוד שום דין, דהרי יש לומר דבמוכר עצמו מדבר, ובשביל שלא נדע למה צריך להגישו אל האלוהים לא נוציא בשביל זה הכתוב מפשטיה, עכ"ל. לשון אחרת: הטעם תמיד יהיה תוצאה [בלעז: פונקציה] של המצוה, ולא המצוה תוצאה [בלעז: פונקציה] של טעמה. זהו יסוד מוצק בהבנת תורה, שניתן להדגישו על ידי טעמי המצוות שכתב הרמב"ם למצוות. בפרשת שילוח הקן³ מבאר הרמב"ם⁴: טעם שלוח הקן וטעם "אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד", כדי להזהיר שלא ישחט הבן בעיני האם, כי יש לבהמה דאגה גדולה בזה, ואין הפרש בין דאגת האדם לדאגת הבהמות על בניהם, כי אהבת האם וחנותה לבני בטנה אינו נמשך אחרי השכל והדבור, אבל הוא מפעולת כוח המחשבה (המדמה) המצויה בבהמות כאשר היא מצויה באדם (עכ"ל)⁵. אולם אותו רמב"ם עצמו פוסק הלכה⁶: מי שאמר בתחנונים "מי שריחם על קן צפור שלא ליקח האם על הבנים או שלא לשחוט אותו ואת בנו ביום אחד, ירחם עלינו", וכיוצא בענין זה — משתקין אותו, מפני שמצוות אלו גזירת הכתוב הן ואינן רחמים⁷ ... (עכ"ל), כיצד יתיישבו שני רמבמ"ם אלה זה ליד זה?!⁸

1. גור אריה, שמות, משפטים כא, ב, ד"ה ומה אני מקיים.
2. שמות, שם, ד"ה אבל מכרו ביי"ד.
3. דברים כב, וזו.
4. מורה נבוכים חלק ג פרק מח.
5. ועיין בפירוש הרמב"ן לתורה החולק עליו נמרצות, כאשר הוא מבאר כי מצוה זו מעוגנת לא בזה שהתורה מרחמת על הצפור, אלא שהתורה מרחמת עלינו — עיין שם.
6. הלכות תפילה פרק ט הלכה ז.
7. בעקבות המשנה ברכות לג, ב והגמרא שם.
8. ונאמנים עלינו דברי ה"משך חכמה" (שמות כ, ג ד"ה לא יהיה לך) ... "וכבר אמרתי כי דברי רבינו בכל ספריו — ביד (החזקה), במורה ובפירוש המשניות, רוח אחת בהם". כך גם שיטת בן עירו הגאון הרוג'צ'ובי. הלומד משנה תורה על פי היסודות הפילוסופיים של המורה.

את התשובה מצינו בפירוש התוספות יום טוב למשנה (ברכות שם), וזה לשונו: ... כן כתב הרמב"ם. וזה לשון רש"י: האומר בתפילתו וכו', וטעמייהו דוקא בתפילה, שכשאומר בתפילה, מחליט הדבר, ולהכי משתקין אותו. מה שאין כן דרך דרש או פשט. וכן בגמרא: 'ההוא דנחית וכו' ואמר' וכו', כלומר שהיה יורד לפני התיבה (עכ"ל התויו"ט). קריטריון ברור הניח כאן בעל תוספות יום טוב, בעקבות הרמב"ם ורש"י. יש להבחין אבחנה ברורה ביותר בין טעמים הנאמרים למצוות בדרך "מחשבת היהדות" ('דרש או פשט') ובין הנאמרים במסגרת תפילה. דרך פשט או דרש מדבר אדם אל רעהו, וכל סברה או טעם היכול לקרב את המצוה אל ההבנה (ובעקבותיה אל קיומה) ניתן להיאמר. טעמים אלה של מצוות הם בבחינת ה'טעם' שאנו מוצאים במצוה. ואם על טעם וריח אין להתוכח, כך כשם שפרצופי נותני הטעמים אינם שווים כך הטעמים הנאמרים על ידם אינם שווים. לכן לא הרי הטעמים הניתנים למצוות על ידי הרמב"ם מגדולי חכמי ספרד בימי הביניים, כהרי הטעמים הניתנים למצוות על ידי הרש"ר הירש מגדולי חכמי אשכנז של המאה הקודמת. לעומת זאת, כאשר האדם מתפלל אל ה', אז בכל טעם שהוא נותן למצוה הוא 'מחליט הדבר'. איך אפשר לומר לקב"ה 'כשם שריחמת על הצפור כן תרחם עלי'?! מניין לו הבטחון שמצות שילוח הקן הוא משום שריחם על הצפור, שמזה הוא מסיק מסקנה הלכתית! האותי אתם קובעים?! בפשט ובדרש מדבר האדם על ה'. ואילו בתפילה הוא מדבר אל ה'! משל למה הדבר דומה: אילו היינו שואלים את אדם הראשון 'מה טעם של מים בעולם', היה בודאי משיב שהמים נותנים את הנוזלים לגוף שבלעדיהם לא יוכל לחיות. אילו היינו שואלים את בנו קין 'מה טעם מים בעולם', היה משיב שהם נותנים אפשרות לחקלאות המספקת מזון ליושבים עלי אדמות. אילו היינו שואלים את רוטנברג מה טעם המים בעולם, היה משיב שהם יוצרים כח חשמל. אלה ואלה טעמים נכונים הם, וטעם בא וטעם הולך, והעקרון לעולם עומד. גם אדם וגם קין וגם רוטנברג, אילו היו בודקים את המים במעבדה, היו מוצאים אותו הרכב של שני חלקים H וחלק אחד O, למרות שימושיו השונים לפי הדורות.

אולם לעומת הטעם המחשבתי — הוא הטעם המתלווה אל המצוה, והוא חיצוני לה, באשר הוא מבאר לכל היותר רק חלק מסוים ממהותה של המצוה — קיים גם מה שאנו נכנה בשם הטעם ההלכתי או המהות ההלכתית של המצוה. זוהי ההגדרה ההלכתית המדויקת של המצוה, והמאפשרת יישום המצוה למצבים חדשים ומשתנים⁹. המהות ההלכתית של המצוה היא הקובעת את היסוד המרכזי שבמצוה. באמרנו יסוד מרכזי, כוונתנו לאותו יסוד בין מרכיבי המצוה, אשר עבר את "אחוז החסימה" והפך למרכזי, כאשר שאר המרכיבים כפופים לו במידה זו או אחרת. בכל מקרה של ספק ביישום המצוה, קובע היסוד המרכזי ומכריע לצדו. כי זאת לדעת המצוה אינה "חד תאית", אלא בכל מצוה חברו יחד יסודות שונים — ולפעמים מנוגדים — והיו למצוה אחת בעלת איזון מיוחד בין היסודות השונים. נראה לנו

9. ונראה כי לכך התכוון רש"י בדבריו ריש פרשת משפטים כאשר כתב: בד"ה אשר תשים לפניהם, וז"ל: אמר לו הקב"ה למשה, לא תעלה על דעתך לומר, אשנה להם הפרק וההלכה ואיני מטריח עצמי להבינם טעמי הדבר ופירושו לכך נאמר "אשר תשים לפניהם" כשולחן הערוך ומוכן. ברור שרש"י לא התכוון כאן לטעמי המצוות מבחינה מחשבתיית. טעמים מחשבתיים אינם שייכים ללימוד הלכה 'כשולחן ערוך לפניהם'. כוונתו להוה אמינא שמה רבינו ילמד את המצוות, בלי לתת את ההגדרה ההלכתית המדויקת, אותה הגדרה הלכתית אשר הכרחית היא, אם ברצוננו להפוך את דברי התורה מהלכות קבועות ובלעז: סטטיות לתורת חיים נצחית. היכולה להסתגל לכל מצב חדש.

לומר כי זוהי ההשקפה ביסודם של דברי הנצי"ב הכותב¹⁰: " ... וזהו כלל בתורה, דטעמי תורה אינם אלא בדרך כלל, אבל בפרטים הרי זה חוק". וכן¹¹: " ... דאפילו המצוות שהדעת נותנת, מכל מקום יש בהן פרטים שאינן אלא גזירות וחוקים" (עכ"ל). נראה לנו לפרש כי אין כוונת הנצי"ב לומר כי יש טעם מובן ("משפט") לכלל המצוה, וטעם בלתי מובן ("חוק") לפרטי המצוה. אלא רצונו לומר שהנסיון להבין את פרטי המצוה על פי כלליה ממילא מביא לידי אי הבנה (= חוק). והסיבה לכך, לפי דברינו, באשר המצוה אינה "מעור אחד", ולכן יסודות שונים הם אשר גרמו להתהוותם של פרטים מסוימים. פרטים אלה הם המייצגים את אותם היסודות שבמצוה, אשר אם לעבור את 'אחוז החסימה' לא הגיעו, בכל זאת לידי ביטוי צנוע הגיעו, ורישומם ניכר בפרט זה או אחר. פרטים אלה הם "חוקים", איפוא, רק ביחס אל היסוד המרכזי, אבל "משפטים" הם אם אך נשכיל להבין את שורשם הם במסגרת המצוה. לולא דמיסתפינא נראה לומר כי זהו הסבר אפשרי בשיטתו הידועה של הרמב"ם¹²: "וכל מי שמטריד עצמו לתת סיבה לדבר מאלו החלקים (= פרטי המצוה) הוא בעיני משתגע שגועון ארוך" (או בתרגומו של הרב קאפח: "וכל מי שמעסיק עצמו לדעת בהמצאת טעמים לאחד מן הפרטים הללו הרי הוא הוזה הזיה גדולה"). ה"שגועון" אינו בכך שמבקש טעמים לפרטי המצוות, כי אם בזה שמבקש את אותו הטעם לפרט שמצא לכלל המצוה, וזה באמת "שגועון"! כי המצוה היא אורגניזם מורכב ומסובך, כאשר "כלליה" הם הלב והראש והכבד, ופרטיה מגיעים עד לידיים ורגליים ועד לאצבע הקטנה. ברור כי פעולות הלב והראש משפיעות אף על האצבע הקטנה, אבל ברור גם שהאצבע הקטנה קשורה למערכות אחרות בתוך אותו אורגניזם, אשר להן "טעמים" אחרים.

מהות המצוה היא הקובעת את יסודותיה, היא התוחמת את גבולותיה. כך, למשל, מבאר המלבי"ם¹³ את מחלוקת הספרי והגמרא¹⁴ אם הענקה עוברת ליורשיו של העבד העברי או לא. וכך אומר המלבי"ם: ויש לומר, דהמקשה בגמרא (הסבור כי "אמאי לא"?!) סובר כי ההענקה הוא מטעם שכר שכיר, וספרי סבירא לו שהוא מטעם צדקה, (עכ"ל). כלומר, לפנינו מחלוקת חז"ל אם מהות מצות הענקה הוא מטעם שכירות ("ולא ירע לבבך בתתך לו כי משנה שכר שכיר עבדך שש שנים"), ובודאי בנו של השכיר יורש את משכורתו. או שמא מהות מצות הענקה היא מטעם צדקה (היא הסוגיא הקודמת תיכף לסוגית הענקה בפרק טו), ואין היורשים מקבלים את המגיע לאביהם מטעם צדקה, במקרה ולא הגיע אליו לפני מותו. הבנה זו בתפקידו של פשוטו של מקרא לגלות לנו את המהות של מצוה, תסביר כמה תופעות מעוררות תמיהה בפשוטו של מקרא בחמישה חומשי תורה. נקח לדוגמא את הפסוק (משפטים כג, יט): "ראשית בכורי אדמתך תביא בית ה' אלוך, לא תבשל גדי בחלב אמו". כידוע, חז"ל דרשו¹⁵ כי הפסוק "לא תבשל גדי בחלב אמו", הכתוב שלש פעמים בתורה,

10. שמות, משפטים, כא, כו, ד"ה תחת עינו.

11. שם יח, טז. ועיין בזה בהרחבה במדור ה פרק 4.

12. מורה נבוכים חלק ג פרק כו.

13. דברים טו, יד, ד"ה הענק תעניק.

14. בבא מציעא לא וקידושין יז.

15. חולין קטו, א.

מלמד בעניני איסור בשר בחלב. ואמנם נשאלת השאלה: מדוע דיני בשר בחלב אינם כתובים בויקרא פרשת שמיני פרק יא, אשר שם התורה מונה את הרשימה הארוכה של המאכלות האסורים? ועוד נשאלת השאלה, מה קשר יש בין דיני ביכורים ובין דיני בשר בחלב שהתורה הביאה אותם ביחד גם בפרשת משפטים וגם בפרשת כי תשא? פירושו של רבינו עובדיה ספורנו¹⁶ ישפוך אור על תעלומה זאת, כאשר פשוטו של מקרא ילמד את היסוד ואת התשתית של מצות בשר בחלב. וכך לשונו של הספורנו¹⁷: לא תעשו כמו אלה הפעולות להרבות הפירות כמחשבת עובדי עבודה זרה, אלא "ראשית בכורי אדמתך תביא", כאמרו¹⁸ "וראשית כל בכורי כל וכל תרומת כל וגו' להניח ברכה אל ביתך" (עכ"ל הספורנו). לשון אחרת, התורה אוסרת עלינו לנהוג על פי שיטת עובדי עבודה זרה בפולחן הפוריות שלהם, ומעמידה לפנינו את הדרך האחרת שהיא רצויה בעיני הקב"ה, ואשר היא — ודוקא היא — עשויה "להביא ברכה אל ביתנו", והיא הבאת ביכורים לקב"ה. כך שלדעת רע"ס פירוש הפסוק הוא כדלקמן: כאשר אתם רוצים לבקש את ברכת ה' על פירות האדמה, הביאו בכורי אדמתכם אל ה', וזאת בניגוד לשיטת העבודה-זרה המקובלת בעולם, של בישול גדי בחלב אמו. לפי פירוש זה הפסוק מתפרש עדיין כפשוטו, דהיינו בשול גדי בחלב — בעוד המדרש יידרש.

החידוש שאנו לומדים מדבריו של הספורנו הוא שהמדרש הוא תוצאה מן הפשט המדבר על פולחן עבודה זרה, כך שמבחינה מהותית יש לראות את איסורי בשר בחלב לא כחלק ממצות המאכלות האסורים, כי אם מצוה המעוגנת בתשתית איסורי עבודה זרה שבתורה¹⁹. תפיסה זאת עשויה לסייע הרבה בהבנת דברים רבים שבאיסורי בשר בחלב אשר לא היו מובנים בדרך אחרת. לדוגמה, מובן עתה האיסור של הנאה²⁰, אותו איסור שאיננו קיים במאכלות אסורים, וקיים בהחלט בתחום עבודה זרה. זאת ועוד! הרי בסוגית עבודה זרה קבעה התורה (דברים יב, ב) "אבד תאבדון את כל המקומות וכו'" משם למדו חז"ל (עבודה זרה מה, ב): מכאן שצריך לשרש אחרי עבודת כוכבים. דין זה ישמש אולי בסיס להבנת התופעה המיוחדת באיסור בשר בחלב (שאינן לה אח ורע באיסורי מאכלות אסורים), שגוזרים גזירה לגזירה: בשר בהמה טהורה — בשר חיה — בשר עוף — בישול בחלב — אכילה ביחד ללא בישול קודם — אכילת מאכלי חלב אחרי בשר. הרי ארבע גזירות: שתיים בסוגי הבשר ושתיים בתהליך האכילה. בכל התורה כולה לא מצינו גזירה לגזירה (עד כדי ארבע גזירות!) פרט לדין דאורייתא בעבודה זרה שיש לשרש אחריה. אם איסור בשר בחלב שייך למשפחת איסורי עבודה זרה, גם תופעה זאת באה על מקומה בשלום²¹.

16. בעקבות הרמב"ם במו"נ ג, מח [ושאלה בפיהם: מדוע לא כתיב 'לא תאכל בשר בחלב']!.

17. שמות כג, יט ד"ה לא תבשל גדי בחלב אמו.

18. יחזקאל מד, ל.

19. בעומק הבנת הענין זוהי שיטת הגר"א (מובא באדרת אליהו לפרשת משפטים) שהפשט הוא 'הדפוס' (בלשון שלנו הגלופה). בגלופה זאת אפשר להשתמש בגדלים שונים ובצורות שונות, אבל אין להתעלם מכך שכל שימוש שנעשה בה ישקף במידה זאת או אחרת את התשתית אשר ממנה נעשתה ההתאמה.

20. חד לאיסור בישול, חד לאיסור אכילה וחד לאיסור הנאה — חולין שם.

21. יצויין כי גם כאשר "לא תבשל גדי" כתוב בפרק י"ד לספר דברים בסוגית מאכלות אסורים, הוא מופיע בנפרד מהם בסוף פסוק כא. בין "לא תבשל" בסיפא של הפסוק ובין מאכלות אסורים עד

בהבנה זאת במשנתו של הרמב"ם באבחנה שבין הטעם המחשבתי לעומת ההגדרה ההלכתית, אנו זוכים להבין עוד תעלומה במשנתו של הנשר הגדול. בטעם הקרבנות כותב הרמב"ם (מורה נבוכים ג, מח) שטעם הקרבנות הוא להרחיק אנשים מפולחן עבודה זרה, ואילו במשנה תורה (סוף הלכות מעילה) מביא הרמב"ם את הקרבנות במסגרת החוקים שבתורה — "וכל הקרבנות כולם מכלל החוקים הם". אם שוב אין הדברים סותרים אהודי, כשם שאין סתירה בין הטעם ההיסטורי שהרמב"ם נותן לקרבנות (צורות עבודה זרה שהיו נהוגות בזמן צאת בני ישראל מארץ מצרים) ובין פסק הלכה במשנה תורה (הלכות מלכים יב, א) שבבית שלישי (מהרה יבנה במהרה בימינו, אמן) יקריבו קרבנות! הרי בזמן בית שלישי "ומלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים" — ומה בין קרבן אז ובין עבודה זרה של הצאבה? ! אלא הוא אשר אמרנו (במשל של המים לדורותיהם): טעם הולך וטעם בא והמצוה לעולם עומדת.

היכולת לקשור מצוה אל שורשה, אל הגדרתה המדויקת ההלכתית, חיונית היא לכל הבנה עמוקה בתורה, אם התורה היא עבורנו תורת-חיים. בלי זה, יש לנו כך וכך מצוות קבועות [בלעז: סטאטיות] ללא יכולת יישום למציאות המשתנה. היכולת ליישם מצוה למצב חדש ומשתנה תלויה בראש ובראשונה ביכולת לעגן את המצוה בתשתית אשר ממנה היא צומחת. ראיית המצוה בתשתית שלה, מעוגנת בקרקעית תרי"ג, היא השופכת אור חדש על כל מצוה, וראיה זו היא המכינה את המצוה לייעודה ההיסטורי. נדגים את הענין מתוך ספר המצוות של הרמב"ם. **במצוות עשה פט כותב הרמב"ם:** הצווי שנצטוו הכהנים לאכול בשר הקודשים, כלומר, החטאת והאשם שהם קדש־קדשים, והוא אמרו יתעלה²² "ואכלו אותם אשר כופר בהם". ולשון הספרא, מנין שאכילת קדשים כפרה על כל ישראל? ת"ל²³ "ואותה נתן לכם לשאת את עוון העדה לכפר עליהם לפני ה'". הא כיצד? הכהנים אוכלים וישראל מתכפרים. ומתנאי מצוה זו שאכילה זו שהיא מצוה אינה אלא ליום ולילה עד חצות, ואחר כן תאסר אכילת אותה החטאת או האשם, ואין אכילתה מצוה אלא בזמן הקבוע. וברור שגם מצוה זו

סוף פסוק כ, מפריד הדין של נתינה לגר ומכירה לנכרי של נבילה עם הסיכום "כי עם קדוש אתה לה' אלקיך". סיכום זה מוסב על הפרק כולו, החל ב"לא תאכל כל תועבה" (פסוק ג) ועד "לא תאכלו כל נבילה" (פסוק כא). אילו "לא תבשל גדי" היה מדין מאכלות אסורים, היה צריך להיות כתוב לפני "כי עם קדוש אתה לה' אלקיך"! הוצאתו מן המסגרת של "עם קדוש" מוכיחה בעליל כי זהו מדין אחר, ולפי הספורנו מדין עבודה זרה. יצויין כי בדרך זאת מפרש הט"ז את דבריו של רש"י בפסוק כב ד"ה עשר תעשר: מה ענין זה אצל זה?! (כלומר, מעשר אצל "לא תבשל"). אמר להם הקב"ה לישראל, לא תגרמו לי לבשל גדיים של תבואה עד שהם במעי אימותיהם. ואם אין אתם מעשרים מעשרות כראוי, כשהוא סמוך להתבשל אני מוצא רוח קדים והיא משדפתן ... (עכ"ל רש"י). וקשה! מה קשה לרש"י בסמיכות שבין "לא תבשל" ובין "עשר תעשר"! הרי רש"י שבא ללמד פשוטו של מקרא ידרוש סמיכות פרשיות רק כאשר יש קושי בהבנת הסמיכות (יסוד של הרא"ם). אבל כאן אין כל קושי בהבאת דיני מעשרות אחרי שלמדנו את דיני מאכלות האסורים. אלא, מבאר הט"ז, הקושי הוא ש"לא תבשל" כדין של מאכלות אסורים, לא היה צריך להיות כתוב ליד "עשר תעשר", אלא לפני "כי עם קדוש אתה לה' אלקיך". זהו הקושי שרש"י בא להשיב עליו! וראויים הדברים לט"ז שאמרם. ואילו לפי הספורנו, הקושיא מעיקרא ליכא.

22. שמות כט, לג.

23. ויקרא י, יז.

מיוחדת לזכרי הכהנים, ואינה חובה לנשים לפי שקדשי קדשים — שבהם נאמר פרק זה — אינם נאכלים לנשים. אבל שאר הקדשים, כלומר קדשים קלים, נאכלים לשני ימים ולילה אחד, חוץ מתודה ואיל נזיר שהם ליום ולילה עד חצות, אעפ"י שהם קדשים קלים. וגם נשים אוכלות קדשים קלים אלה, וגם אכילתם נגדרת למצוה (עד כאן לשון הרמב"ם). כלומר, עיקר המצוה²⁴ היא אכילת קדשי קדשים ע"י הכהנים, אותה אכילה המביאה כפרה לבעלים. יש לראות, לפי הרמב"ם, את אכילת קדשים קלים כהרחבה של אותה מצוה — אותו שורש ואותה תשתית, דהיינו אכילת כהנים המביאה כפרה לישראלים. אבל בהמשך דברי הרמב"ם אנו רואים את החשיבות המיוחדת של היכולת לעקוב אחרי שורשה של המצוה. וכך המשך דבריו: וכן גם התרומה, אכילתה נגדרת למצוה, אלא שאין אכילת קדשים קלים ותרומה כאכילת בשר חטאת ואשם, לפי שאכילת בשר חטאת ואשם נשלמת בה כפרת המתכפר כמו שבארנו, ובהן נאמר הצווי על האכילה, מה שלא נאמר לא בקדשים קלים ולא בתרומה, ולפיכך הם נגדרים אחר אלו, והאוכלם עשה מצוה. ולשון הספרא: "עבודת מתנה אתן את כהונתכם"²⁵, לעשות אכילת קדשים בגבולים כעבודת מקדש במקדש, מה עבודת מקדש במקדש ידיו ואח"כ עובד, אף אכילת קדשים בגבולים מקדש ידיו ואח"כ אוכל, עכ"ל הרמב"ם.

פירוש דבריו: התורה שבכתב כתבה את דין אכילת כהנים למען כפרת בעלים במסגרת קדשי קדשים. כאן התשתית של אכילה המביאה לידי כפרה. לא קשה להרחיב את המסגרת מקדשי קדשים לקדשים קלים ולהבין דברי הרמב"ם שההבדל ביניהם הוא הבדל כמותי, כאשר בקדשי קדשים "נשלמת בה כפרת המתכפר", ואילו דרגת הכפרה הניתנת ע"י אכילת הקדשים קלים נחותה הימנה. אבל היתה זאת ראיתו החדה של הרמב"ם בחז"ל (בענין אכילת קדשים בגבולים כעבודה במקדש) אשר העמידה את הדבר על דיוקו. לא על נטילת ידיים בלבד דברו חז"ל באותו מאמר ("מה עבודת מקדש במקדש ידיו ואח"כ עובד, אף אכילת קדשים בגבולים מקדש ידיו ואח"כ אוכל"). דין זה של נטילת ידיים משקף את העובדה הבסיסית שגם אכילת מתנות כהונה בגבולים היא הרחבה נוספת ומעין אכילת קדשים קלים, שהיא מעין אכילת קדשי קדשים, שהיא אכילה המביאה לידי כפרה. הראיה הרגילה באכילת מתנות כהונה היתה משייכת את המצוה הזאת לדיני צדקה וחסד, כאשר באמצעותן בותרת התורה באמצעי פשוט לפרנס ולכלכל את אלה שאין להם חלק בארץ ישראל. ולא היא! הרמב"ם מראה, בעקבות מאמרי חז"ל, כי מתנות כהונה בגבולים נועדו לתת לכהן את האפשרות להביא כפרה לבעלים ע"י אכילתו את התרומה שהוא קבל מהם. כתוצאה מכך ניתן להבין מדוע צריכים נטילת ידיים, ועוד דינים אחרים אשר הם כולם תוצאה מאותו יסוד משותף ואותה תשתית משותפת של אכילה לשם כפרה²⁶. [בסוגיא זאת של מצוה רב-תאית ומורכבת, הרחבנו את הכתיבה והטיפול במדור ה פרק 4].

24. הוא היסוד המרכזי כלומר המרכיב המרכזי שבמצוה.

25. במדבר יח, ז.

26. ברור, כי על פי תפיסתנו במצוה כיחידה המורכבת מיסודות שונים, ניתן לומר כי היסוד המרכזי במצות תרומה הוא אכילה לשם כפרה, וכי יחד עם זאת חברו יחדיו במצוה זו מרכיבים אחרים ממצוות אחרות כגון צדקה, קדושת ארץ ישראל וכו'. כל מרכיב ומרכיב משאיר את רישומו על המצוה בכלל, כאשר עתים חשים בענין הכפרה, עתים בענין "אין לו חלק ונחלה עמך" וכו'. אין פלא, איפוא, שמי אשר ירצה לומר טעם אחד הן לכלל המצוה והן לפרטיה ודקדוקיה יהיה בעיני הרמב"ם משתגע שגעון ארוך.

גם הגאון ר' מאיר שמחה הכהן, ב"משך חכמה", בחפשו אחר הגדרתה המיוחדת של כל מצוה נעזר בעיקר ע"י הבנתו המיוחדת בפשוטו של מקרא. דוקא הכתוב בפשוטו, הוא אשר מתווה את הדרך לחדור אל שורשה של המצוה. זאת כפי שראינו לעיל ובספורנו (בעקבות הרמב"ם) הרואה את מצות "לא תבשל גדי בחלב אמו" כמצוה היונקת משורשיהן של המצוות המכוונות כנגד פלחן של עבודה זרה. הנה, בפירושו לחומש בראשית²⁷ מעיר רמ"ש כי הברית עם יוצאי התיבה היתה רק עם "מי שנולד ופרה ורבה", כי רק כאלה היו בתוך התיבה, ועם יוצאי התיבה נכרתה הברית. כלומר, הברית לא לשחת את הארץ נכרתה רק עם אלה הפרים ורבים. כתוצאה מכך מבין רבינו בקלות את דברי חז"ל (שבת קז, א): "מתקיף לה רב יוסף, עד כאן לא פליגי רבנן עליה דרבי אליעזר אלא בכינה דאינה פרה ורבה, אבל שאר שרצים ורמשים דפרים ורבים לא פליגי". כלומר, היות והברית החיובית על בריאת העולם וקיומו מחדש נכרתה עם אלה הפרים והרבים, יוצא שאלה שאינם פרים ורבים אינם מחוייבי היצירה²⁸. ממילא האיסור של "מלאכת מחשבת" בשבת איננו חל עליהם, באשר אלה אינם שייכים למחשבתה של הבריה. כך הגיע רמ"ש מתוך הבנתו את פשוטו של מקרא בסיפור על תוצאות המבול, לעומק הבנת איסור נטילת נשמה בשבת. איסור נטילת נשמה תופס לגבי אותן הבריות שעליהן נכרתה הברית לא "לשחת כל בשר", כאשר פשוטו של מקרא מלמד כי בברית זו כלולים רק אלה הפרים והרבים, ובזה הגענו להגדרה הלכתית מדויקת אודות מהות איסור נטילת נשמה²⁹.

במקביל לדרכו של ר' מאיר שמחה לעיין בפשוטו של מקרא כדי לקבוע את המהות האמיתית של המצוה, וכתוצאה מכך להבין את ההלכות הקשורות במצוה, ואף לפתח הלכות חדשות נדבך אחר נדבך בשלשלת הנצחית של תורה שבעל-פה, מצאנו בדברי הנצי"ב³⁰ וז"ל: אילו היתה הכוונה "לעשות" כמצוות התורה, אינו מובן הטעם (פסוק כז) "כי לא דבר ריק הוא מכם", היאך יעלה על הדעת שצווי ה' הוא ריק?! ותו קשה דרשת הירושלמי (פאה פרק א): אמר רבי מנאי "כי לא דבר ריק הוא מכם" ואם ריק הוא — מכם ריק, שאין אתם יגיעים בה, עכ"ל, ומה שייך למעשה המצוות?! אלא פירוש "לשמור" זהו משנה, לזכור מה שכבר למדתם ממש, "לעשות את כל דברי" — להעמיד על נכון דיוק המקרא, וזהו נקרא עשיית הדברים (עכ"ל הנצי"ב). וב"הרחב דבר"³¹ הוא כותב: אבל הענין יבואר בספר דברים (א, ה) בפירוש הכתוב "בעבר הירדן בארץ מואב הואיל משה באר את התורה", שלימד שם

27. פרשת נח, פרק ט פסוקים ט"ז ד"ה ואני הנני מקים את בריתי.

28. לפי שיטת הרמב"ם במורה נבוכים פרק ע"ב בחלק הראשון.

29. ועיין במסכת חולין לו, א תוספות ד"ה סלקא דעתך, שם מבארים את דיוקי חז"ל מן הפסוק (דברים יב, טו) "תזבח ואכלת בשר", שלא הרי הדיוק מ"תזבח" כהרי הלימוד מ"בשר". "תזבח" הוא פעל, ולכן הנמעט ממנו אף הוא פעולה, דהיינו פעולת הגזירה (לגוזה). לפי זה הגזירה בעצמה היא מותרת, כי ההתייחסות היא לפעולה בלבד. לעומת זאת הדיוק מ"ואכלת בשר" מתייחס לשם העצם בשר ולא לפעל "ואכלת", לכן המיעוט הוא על החלב, כאשר 'חלב' הוא שם עצם במקביל ל'בשר'. על פי זה אין הוה אמינא לאיסור חליבה, שהיא פעולה. לכן היתה הוה אמינא של הגמרא לצרף לאיסור חלב (שם עצם) גם איסור דם (שם עצם) כי בשם עצם קא עסקינן. עיין שם את ניסוח הדברים בלשון התוספות, כי 'תרגמנו' אותם למינוח המקובל אצלנו.

30. דברים לב, מו, ד"ה לשמור לעשות את כל דברי התורה הזאת.

31. במדבר חוקת כא. כ.

משה לישראל פלפולא של תורה, איך כל הקבלות בתורה שבעל-פה מרומזות בדקדוקי המקרא על פי י"ג המידות, והוא התלמוד. והתועלת מזה הלימוד הוא שאפשר להוסיף לקח בכל עת, ונעשית כמעין המתגבר, (עכ"ל). כלומר, לא די רק לדעת מה שלמדו מפי משה רבינו אדון הנביאים, אלא עליהם לחדור ולמצוא את השורש והיסוד של הדברים שלמדו מתוך תורה שבכתב, והוא הנקרא עשיית התורה. ובהקדמתו לחומש ויקרא, מבאר הנצי"ב ביתר שאת את התועלת שיש בהעמדת דברי תורה שבעל-פה שנתקבלו ממה שרבינו לתוך "ביתם" המקורי בתורה שבכתב, וז"ל: ובספרא לא חש התנא אלא להעמיד קבלות שנוגעים לדורות שיהיו מרומזים במקרא, ועוד יש הרבה מקראות שלא נתפרש דיוק הלשון בספרא מחמת שלא היה בהם קבלות ולא העלו בזה המקרא. ואנחנו בעיוננו, בעזר ה' החונן יתברך, עמדנו על דיוק כמה מקראות³², לא להעלות איזה חידוש מעצמנו ח"ו, אלא שעל פי הדיוק אנו עומדים על הרבה קבלות והלכות שבאו בגמרא, כמו שהראינו בפרשת בחוקותי דיוק הלכה דרבא שהקדש מפקיע מידי שעבוד, ובזה התבאר יותר אור הלכה זו. ועוד הרבה יש בזה הספר וכבר הראנו בחבורנו "העמק שאלה" בסימן סז ובסימן קג שרבינו בעל השאלות הראה לדעת הלכות שבגמרא בדיוק המקרא, אע"ג שלא נזכר בתלמוד, ומזה נתבררה אותה הלכה ביותר. וכבר אמרו בבראשית רבה פרשה ג: "וירא אלוקים את האור כי טוב", כנגד ספר ויקרא, שהוא מלא הלכות רבות. ומשמע, כמו שטוב לעינים לראות את השמש, מקור האור המאיר, שבוזה נהנה מן האור יותר, כך טוב לראות בספר ויקרא, מקור מוצא הלכות רבות שבתלמוד, שבוזה עומדים על אור ההלכות יותר (עכ"ל הנצי"ב). החיפוש אחר המקור של ההלכה המקובלת בידינו בתוך תורה שבכתב, אינו לימוד אקדמי בלבד, ואף לא שעשוע תורני. אמנם בעל ה"כתב והקבלה" וסיעתו³³ עושים זאת על מנת לתת אמון יתר בדברי תורה שבעל-פה, כי ביכולת להתאים את הכתוב לתורה שבעל-פה הם נבחנו ונידונים. אבל הנצי"ב ור' מאיר שמחה וסיעתם עושים זאת כחלק מהותי מלימוד תורה כתורת חיים. "עומדים על אור ההלכה ביותר" כאשר מצליחים לעגן אותה במציאות ההלכתית השורשית שלה, אותה מהות המתבטאת והמתגלית לנו בניסוח תורה שבכתב³⁴. מציאת מקור בתורה שבכתב להלכה הידועה לנו מתורה שבעל פה, נותנת להלכה, לפי הכתב והקבלה, אמינות, ולפי המשך חכמה והנצי"ב היא נותנת לה נצחיות.

והשתא דאתינא להכא, כאשר הראינו לדעת את מקומו המרכזי של פשוטו של מקרא בקביעות ההגדרה ההלכתית, הלא היא המהות השרשית, של המצוה בקרקעית התורה³⁴, באנו לסוגית תרי"ג, ומקומה בלימוד תורה.

32. אין כאן הכוונה לאסמכתא בעלמא או ל"סימון זכרונ"י לפי המינוח של הרב מקלנבורג, כי אם למציאת שורשה האמיתי של המצוה במסגרת הכתוב. ועיין בזה בהרחבה בפרק הקודם.

33. על ההבדל בין שתי בתי המדרש, זה של הפרשנות המגמתית [בלעז: אפולוגטית] (הכתב והקבלה, המלבי"ם, ועוד) וזה של בית מדרשו של הגר"א, עיין מדור ה פרק 5.

34. שהרי אנו רואים את המצוות בעין הבלתי מזוינת שלנו כשהן מבצבצות ועולות מעל פני המים. אולם כמו אצל הקרחון, שמונה חלקי תשע של המצוה הם עמוק עמוק ומי ימצאנו מתחת לפני המים. רק חז"ל, הם הם אשר הכירו את השרשים האמיתיים של המצוות על פי קבלתם האמיתית והנאמנה. ואמנם ייתכן, שכשם שרבו המחלוקות בתקופה זו או אחרת משום שלא שימשו את רבותיהם כל צרכם, כך נתרופפה הקבלה בענין שרשי מצוה זאת או אחרת בקרקעית ובתשתית של התורה.

מקומו של לימוד תרי"ג במסגרת לימוד התורה לוטה בערפל³⁵, באשר בהשקפה ראשונה אין לזה כל שייכות לפלפולא דאורייתא בסוגית הגמרא, או במכון להלכה. הרי כל מצוה בתרי"ג היא אוטומאטית גם מצוה דאורייתא. בעוד הנפקא מינה בין דאורייתא ודרבנן ברורה ומשמעותית³⁶, למאי נפקא מינה אם המצוה להזכיר יציאת מצרים בלילות הוא "רק" דאורייתא³⁷ או גם בתרי"ג³⁸. הרי לא מצינו — ולו פעם אחת — דיון אצל חז"ל אודות מעמדה של מצוה אם דאורייתא היא או תרי"ג. זאת לעומת מאות הדיונים אודות מצוות, אם הן דאורייתא או דרבנן³⁹. אפילו מצינו נפקא מינה (לשיטת הרמב"ם) בין דאורייתא בתורה שבכתב ובין דאורייתא בהלכה למשה מסיני — שאין לוקין עליה. ואמנם תופעה זאת בודאי היא אשר הביאה את הרמב"ן לעצם המחשבה "ואני בעניי, עם כל זה עלה בלבי ספק על זו המימרא (של רב שמלאי במסכת מכות)⁴⁰ אם הוא דברי הכל, או יש בו מחלוקת". אולם אחרי הביאו מאמרי חז"ל בש"ס ובמפרשים, אשר מהם משתמע שתרי"ג הוא מוסכם על כולם, חוזר הרמב"ן ומאמץ אותו כנתון בכתבו: "גם במדרש חזית (שיר השירים רבה א, יז) הזכירו הסכום הזה פעמים רבות. ומפני התפשטות החשבון הזה שם ובכל מקום, נאמר שהוא מסור בידם מפי משה רבינו מסיני". והדרה קושיא לדוכתה — למאי נפקא מינה אם מצוה דאורייתא נמנית גם בתרי"ג? ובמילא לשם מה העיסוק העצום הזה בין מוני המצוות?

ונראה לבאר, על פי שיטת הרמב"ם אשר קבע בשורש השני שאין מונים בתרי"ג אותן המצוות אשר מקורן באחת מ-י"ג המידות שהתורה נדרשת בהן. כלומר, רק מצוה המופיעה בתורה שבכתב כפשטיה דקרא, היא הראויה לבוא בקהל תרי"ג. היות והראינו לדעת כיצד פשוטו של מקרא קובע את המהות השרשית של המצוה (לעומת כל היבט מחשבתי או אחר), יוצא שתרי"ג עוסק במה שאפשר לכנות "תורת המשפחלוגיה" של מצוות, או בלשון המוסיקה — אם מצוה מסוימת היא ואריאציה על מצוה אחרת או שהיא מהווה מצוה בפני

35. יצויין כי אין כל מסגרת מאורגנת ומסודרת של לימודים תורניים היום, בה לימוד תרי"ג תופס מקום ברור. לימודי גמרא בישיבות גבוהות אינם מתייחסים בדרך כלל ובאופן שיטתי לסוגית תרי"ג, ונפקד מקומה גם מן המסגרות האקדמיות.

36. ספק דאורייתא לחומרא וספק דרבנן לקולא; אתי דאורייתא ודחי דרבנן ועוד.

37. רמב"ם הל' קריאת שמע א, ג: ומצוה להזכיר יציאת מצרים ביום ובלילה שנאמר (דברים טז, ג) "למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך".

38. הרמב"ם לא מנה את המצוה הנ"ל בתרי"ג — והלא דבר הוא! ומבאר הגר"ח סולובייצ'יק ז"ל שהטעם ברור. היות והרמב"ם פסק כבן זומא ש"כז (ימי חייך) בא לרבות את הלילות, הרי שלימות המשיח (שיטת חכמים) אין מצוה זאת נוהגת. והיות וקבע הרמב"ם בשורש השלישי שאין מונים אלא מצוות הנוהגות לדורות, ולפי כן זומא אין מצוה זו נוהגת לדורות ("לכן הנה ימים באים נאום ה' ולא יאמרו עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים. כי אם חי ה' אשר העלה ואשר הביא את זרע בית ישראל מארץ צפונה ומכל הארצות אשר הדחתים שם וישבו על אדמתם" — ירמיה כג, ח). לכן היא מחייבת דאורייתא עד ביאת המשיח כהלכה לשעה אשר מקומה נפקד מתרי"ג [עסקנו בזה בהרחבה במדור זה פרק 6 בסוגית הלכה לשעה].

39. ואם בית דין יאמר על איסור דרבנן — אכילת בשר עוף בחלב — שהוא דאורייתא, הוא עובר בכל תוסף! (רמב"ם הל' ממרים ב, ט).

39א. רב שמלאי במכות כג, ב ניסח את נוסחת תרי"ג.

40. כך שאין הסכמה [בלעז: קונזנסוס] על המספר תרי"ג, ויש מבעלי התלמוד שאינם חוששים להגביל מנין המצוות (יד הלוי).

עצמה. הרי הרמב"ם קבע בשורש התשיעי שאין מונים לפי מספר הפעמים שהמצוה מופיעה בתורה, אלא לפי הענינים. כלומר כל ענין וענין קובע מצוה בפני עצמו, ודרך תרי"ג נדע להבחין אם הכתיבה הנוספת היא מעין חזרה על הכתיבה הראשונה של המצוה⁴¹ או מהווה ענין חדש ובמילא מצוה חדשה בתרי"ג.

זאת ועוד, כשם שהרמב"ם קבע בשורש התשיעי בהקדמה לספר המצוות, שאין מונים מצוות לפי מספר הפעמים שהיא כתובה בתורה אפילו בפשוטו של מקרא, כך קבע הנשר הגדול בשורש השביעי שאין מונים את פרטי המצוות כמצוות נפרדות במנין תרי"ג. אלא דא עקא — מנין לנו אם מצוה מסוימת היא פרט במצוה כוללת יותר (כגון קרבן זה או אחר במסגרת תורת הקרבנות) או שהיא מצוה בפני עצמה (לפי שיטת הרמב"ם שעולה, מנחה, שלמים, חטאת, אשם — כל אחד ואחד הוא מצוה בפני עצמה).

ובזה אנו מגיעים אל "תורת המשפחולוגיה" במצוות. שהרי אם מצוה אחת היא ואריאציה על מצוה אחרת כוללת יותר (ראה להלן בדין גר יתום ואלמנה), או שהיא פרט במצוה כוללת יותר (כגון אליבא דשיטות הסוברות שקרבן עולה או חטאת וכדו') הם כולם צדדים שונים של דין אחד, הלא הוא תורת הקרבנות), 'מצות האם' תשפיע על כל 'גרורותיה' ובודאי על כל פרטיה. אבל אם נסביר ש'הגרורה' אינה אלא מצוה אחרת עצמאית, ומה שנראה לנו כפרט אינו אלא מצוה שונה לגמרי, הרי שיחסי הגומלים בין המצוה האחת לחברתה יהיו שונים לגמרי, ואולי לא יהיו יחסי גומלים ביניהן כלל וכלל, כשם שאין יחסי גומלים בין מצות עבודה זרה (בשר בחלב) ובין מצות חזיר במאכלות אסורים.

נדגים סוג זה של לימוד, על ידי עיון בסוגית 'גר יתום ואלמנה'. שמות משפטים כב, כא. "כל אלמנה ויתום לא תענון". רש"י: "הוא הדין לכל אדם, אלא שדבר הכתוב בהוה לפי שהם תשושי כח ודבר מצוי לענותם". משמע מדבריו של רש"י שהיתום והאלמנה⁴² הם ואריאציה על הנושא של "אל תוננו איש את אחיו" (ויקרא כה, יד), וכפי שכותב המהר"ל על אתר בגור אריה: "אפשר כי רש"י מפרש דבין לר' ישמעאל ובין לר' עקיבא (במכילתא) אין חילוק בין יתום ואלמנה ושאר אדם", אלא שמשמעות דורשין איכא ביניהם (עכ"ל). לעומתו קובע הרמב"ם בספר המצוות כדלקמן:

ל"ת רנ"ג: האזהרה שהוזהרנו מלהונות זה את זה במסחר.

ל"ת רנ"א: האזהרה שהוזהרנו מלהונות זה את זה בדברים.

ל"ת רנ"ב: האזהרה שגם הוזהרנו מלהונות את הגר בדברים.

ל"ת רנ"ג: האזהרה שהוזהרנו מלהונות גר צדק במקח וממכר ... נוסף על הלאו הכולל

עם כל ישראל.

ל"ת רנ"ו: האזהרה שהוזהרנו מלהכביד על היתומים והאלמנות ... לא בדיבור ולא

במעשה.

מפורש יוצא מפי הרמב"ם שהגר וכן האלמנה והיתום אינם פרט במצוה הכוללת של "אל תוננו איש את אחיו" או "ולא תוננו איש את עמיתו". בשורש הפסיכולוגיה (כוחות הנפש) של

41. לאו דוקא בבחינת 'שנה עליו הכתוב לעכב', אלא אפילו בבחינת פרשה שנשנתה כדי ללמד פרט או דין חדש מסוים שנתחדש בה, כאשר היתר הוא בבחינת 'שנה עליו הכתוב' בלי צורך לעכב.

42. וכן הגר בפסוק הקודם "וגר לא תונה ולא תלחצנו".

הגר / אלמנה / יתום יש הבדל מהותי מזה של יהודי רגיל, הבדל המבדיל מהדין של יהודי רגיל, וקובע מצוה בפני עצמה⁴³. הנפקא מינה בין שיטת רש"י (דבר הכתוב בהוה) ובין שיטת הרמב"ם הוא לא רק מחשבתו, אלא עובר לעשייתו בדיני עונשים! אדם אשר יענה אלמנה שהיא גיורת צדק, על ידי פעולה⁴⁴, יהיה חייב שלוש פעמים מלקות — (א) מדין אונאת יהודי (ב) מדין אונאת גיורת צדק (ג) מדין אונאת אלמנה.

הוא הדין והיא המידה ביחס לכמה מן השרשים של הרמב"ם, כאשר יכולה ליפול מחלוקת לא על עצם האיסור או המצוה, אלא אם אותו איסור או מצוה הוא חלק ממצוה אחרת, או 'קובעת ברכה' בפני עצמה. ברור שאם שתי המצוות הן פרטים בתוך מצוה אחת, דין "אחים" יש להם, ובקלות ניתן יהיה ללמוד אחד על (ומן) השני. ואולם אם לא בפרטים קא עסקינן, אלא בשני ענינים שונים ובמילא שתי מצוות שונות, אשר לכל היותר הקירבה ביניהן היא בדרגת 'שני בשני', הרי שקטנה האפשרות של הקשה מאחד לשני. נפקא מינה כזאת תימצא כפי שביארנו לעיל, לפי שיטת הרמב"ם גם במסגרת השורש השביעי (פרטי הלכות המצוה), השורש התשיעי (לפי ענינים שונים ולא לפי מספר הפעמים שהמצוה כתובה), והשרשים האחד עשר והשנים עשר (חלקי המצוה וחלקי הפעולה). בשרשים האלה, וגם בשרשים נוספים יתכן שמוני המצוות השונים מסכימים לעצם העיקרון, אלא חלוקים ביניהם ביישום העיקרון — השורש⁴⁵.

מן הראוי ומן הרצוי להזכיר כאן שסוגית תרי"ג לא נולדה בתקופת הגאונים⁴⁶ והראשונים⁴⁷. אמנם ספרות תרי"ג החלה אז, אבל לא סוגית תרי"ג. לא זו בלבד שהסוגיא היתה ידועה להם (כפי שהראינו לעיל מדברי הרמב"ן), אלא דוקא הנשר הגדול במנין שלו הודיע שהוא כפוף לקבלתם של חז"ל גם בסוגיא זאת⁴⁸. במצות עשה פ"ב מונה הרמב"ם את המצוה בעריפת פטר חמור שלא נפדה בשה (אותה מנה במצוה הקודמת פ"א). ואז כותב: אפשר למקשה להקשות עלי ולומר, מדוע אתה מונה פדיתו ועריפתו כשתי מצוות, ואינך מונה אותן כמצוה אחת, ותהיה עריפתו מהלכות המצוה, כמו שביארנו בשורש השביעי? ה' יודע ועד שהדין היה מחייב כן, לולא מצאנו בענין זה לשון המורה על היותן שתי מצוות, והוא אמרם

43. ... "אלא ידבר עמהם דברים רכים ביותר ובנחת, ויתעסק עמהם בדרך הטובה ביותר, ויתחס אליהם ביחס טוב ביותר, ויתכון להפליג בכל זה. ומי שלא נזהר באחד מכל אלה — הרי עבר על לאו זה" (עכ"ל הרמב"ם מצוה רנ"ו). הרי שבמקרים של גר יתום ואלמנה קבעה התורה במסגרת ההלכתית המחייבת, שהלפנים משורת הדין אצל יהודי רגיל היא הדין המחייב אצל כל אחד מן הסוגים האלה. כלומר, לא תעשה שיש עמו מעשה.

44. כדוגמת מחלוקת רמב"ם — רמב"ן בסוגית "אל תצר את מואב" (דברים ב, ט). הרמב"ן (סוף השגותיו למצוות לא תעשה) מונה אותה כמצוה, בכתבו ש"המניעה גם כן לדורות היא שלא נגזול נחלתם, ואת אשר הוריש ה' אותם יירשו לעולם". לעומתו הרמב"ם (השורש השלישי בפולמוס עם הבה"ג) טוען שתבא תקופה ונחלת עמון ומואב תותר לישראל, ולכן אינה מצוה 'לדורות', ולכן אינה כלולה בתרי"ג. עד אותה תקופה האיסור להצר את מואב הוא דאורייתא. הרי שוב דין דאורייתא שאינו בתרי"ג.

45. רבינו אחאי גאון בשאלות, בעל הלכות גדולות, הרס"ג.

46. רמב"ם, רמב"ן, החינוך, סמ"ק, סמ"ג ועוד ועוד.

47. כשם שקבלת חז"ל מחייבת את כל הבאים אחריהם, הן בחלק ההלכתי של התורה (כגון הלכה למשה מסיני) והן בחלק ההליכותי של התורה (עיין במדור ד פרק 3 (ב): פרק 'תוכחת מגולה' ואהבה מסותרה').

(בכורות יג, א) "מצות פדיה קודמת למצות עריפה ומצות יבום קודמת למצות חליצה" ...⁴⁹. הרי שהרמב"ם מוכן לסתור את היישום של השורש שלו⁵⁰ מכוח דברי חז"ל המפורשים⁵¹. מקומם של חז"ל בסוגית תרי"ג מובלטת בזה שהיה זה הרמב"ם אשר במצוה הראשונה של מצוות העשה הסתמך לגמרי על דבריהם⁵², כאילו לומר לנו שאי אפשר אפילו להתחיל במנין המצוות בתרי"ג ללא דבריהם. וזה לשון הרמב"ם במצות עשה א': הוא הציווי שנצטוונו להאמין⁵³ באלהות, והוא שנאמין שיש עילה וסיבה שהיא הפועל לכל הנמצאים, וזה אמרו יתעלה (שמות כ, ב) "אנכי ה' אלקיך"⁵⁴. ובסוף גמרא מכות אמרו: תרי"ג מצוות נאמרו לו למשה בסיני⁵⁵. מאי קרא? "תורה צוה לנו משה" (דברים לג, ד) — כלומר מנין תורה. והקשו על זה ואמרו: תורה בגמטריא הכי הוי? שש מאות וחד סרי הוי! ובאה התשובה: "אנכי ה' א'" ו"לא יהיה לך" מפי הגבורה שמענו. הנה נתבאר לך ש"אנכי ה'" מכלל תרי"ג מצוות, והוא ציווי להאמין כמו שבארנו (עכ"ל הרמב"ם). ונראה שפשר הדבר כך הוא: בשורש השמיני (שאינן למנות השלילה עם הלא תעשה) קובע הרמב"ם ש"אין אפשרות להכניס ציווי למשפט הגדה וסיפור⁵⁶. לפי זה, הפסוק "אנכי ה' "

49. כך שגם יבום וחליצה נמנות אצל הרמב"ם כשתי מצוות, אע"פ שאי אפשר לקיים את שתיהן במקרה אחד, ולכן הדין היה מחייב לראות אותן כשני חלקי מצוה אחת.
50. ולא את השורש עצמו! זו היא גדלותו של הרמב"ם שרואה בדברי חז"ל ובקבלתם סתירה ליישום השורש במקרה מסוים, כלומר, יש כאן יוצא מן הכלל אך לא הריסת הכלל. השורש נותר איתן, ואילו שני מקרים אלה הם בבחינת "אי אתה רשאי" ביחס לכלל כולו.
51. ואין כאן המקום לדון בשאלה כיצד ראה הרמב"ם בלשון "מצות" אצל חז"ל קביעה ברורה במסגרת סוגית תרי"ג. הרי פעמים הרבה השתמשו חז"ל בלשון "מצוה" בצורה הרחבה והגמישה ביותר (כגון "מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי" בספירת העומר וכדו') ללא כל זיקה לסוגית תרי"ג (הרחיב את הדיבור בזה הגאון רבי ירוחם פישל פערלא ז"ל בחיבורו האדיר על ספר המצוות של רס"ג). בנו של הרמב"ם רבינו אברהם כותב: "ומפני כי זה היה קבלה בידיהם כי מצות פדיה ועריפה שתי מצוות, וכן חליצה ויבום, על כן אין להקשות ... " (עכ"ל). מן הראוי לציין את דבריו הקשים של הראב"ד (ריש פרק יב בהלכות ביכורים) נגד עצם התפיסה של העריפה כמצוה, וזה לשונו (בהתייחסו לדברי הרמב"ם: מצות עשה לפדות כל אדם בישראל פטר חמור בשה, ואם לא רצה לפדותו מצות עשה לערפו ...): אמר אברהם, בחיי ראשי אין זה מן הפלפול ולא מן הדעת המיושבת שיחשוב זה במצות עשה. ואע"פ שאמרו "מצות פדיה קודמת למצות עריפה", לא שתייחס מצוה, אבל היא עבירה, ומזיק נקרא ומפסיד ממונו של כהן. ומפני שאמרו "מצות פדיה" אמרו "מצות עריפה".
52. וכפי שייראה להלן, נגד שיטתו הוא המפורשת (כמו שמצינו אצל יבום וחליצה) בקני המידה למנין המצוות.
53. ולפי גירסא או תרגום אחר 'לידע', וכך גם בראש משנה תורה, ואכמ"ל בזה.
54. ולפי הסגנון הרגיל של הרמב"ם בספר המצוות, כאן היה צריך להיות סוף המצוה, על פי דרכו להגדיר את המצוה ואח"כ להביא את הפסוק בתורה ממנו נלמדת המצוה בפשטיה דקרא. והנה ממשיך הרמב"ם (שלא כדרכו) לצטט את כל הגמרא במסכת מכות כג, ב כאשר בגמר המובאה הוא מכריז "הנה נתבאר לך" וכו'! ברור אפוא, שעל פי הקריטריונים הרגילים של הרמב"ם אין מקום להחשיב את "אנכי ה' א'" כמצוה במנין תרי"ג, ואפילו לא כמצוה בכלל כפי שנבאר.
55. הרמב"ם גרס "בסיני", בעוד בעל השאלות לא גרס, ואכמ"ל. ועיין לעיל פרק 5 כולו.
56. ועיין בזה בהרחבה ובעומק במדור ב על סגנון הכתוב, פרק 1, על סיפור וציווי.

א"י הוא הגדה ולא ציווי. לכן על פי קנה המידה של הרמב"ם עצמו אין מקום למנותו כמצוה בתרי"ג, ואף לא כמצוה בכלל. בזה מוצדקת עמדתו של הבה"ג אשר נמנע מלמנותו כמצוה. אולם דעת הרמב"ם בנויה על גמרא מפורשת בהסבר מאמרו של ר' שמלאי⁵⁷ המונה את מצות "אנכי" כמצוה המשלימה משש מאות ואחת עשרה אל שש מאות ושלוש עשרה. הרי שקבלת חז"ל היא המכריעה. שוב רואה הרמב"ם את קבלת חז"ל כקובעת נגד קני המידה שלו, כאשר הוא רואה בזה יוצא מן הכלל ולא סתירת הכלל כולו⁵⁸.

הערות

57. וכבר הערנו לעיל שבתחילה היסס הרמב"ם אם זו דעת יחיד בלבד או דעה מוסכמת אצל חז"ל, עד אשר הכריע בסוף לצד המוסכם.
58. קשה לא לציין את קושית הרמב"ם — קושיא אלימתא — נגד הרמב"ם, בטענו שהרמב"ם בעצמו מונה בדיבור השני ארבע מצוות נפרדות ("לא יהיה", "לא תעשה", "לא תשתחוה", "לא תעבדם"). אם כן שני הדברות הראשונים כוללים בתוכם חמש מצוות, אם כן תר"ח צוה לנו משה, ובטלה ההוכחה מן הגמרא במכות! קושיא זו נשארה ללא מענה של ממש עד ל"משך חכמה" לשמות כ, ג ד"ה לא יהיה, המתרחץ את הקושיא על פי שיטת הרמב"ם במורה נבוכים! כך למד שר התורה את הרמב"ם — עיין שם. [ובענין מהות המצוה לעומת טעם המצוה, עיין בפרקי מבוא שכתבנו לפירוש משך חכמה על התורה, פרק ב].

נספח למדור א פרק 10

ובסוגית חשיבות הגדרת מהות המצוה, אנו מביאים כאן מהספר "קרן פני משה" על הרמב"ן מתוך ביאורו לפרשת יתרו (עמ' 10). המחבר מתייחס למחלוקת הגדולה בין הרמב"ם והרמב"ן, כאשר הרמב"ם טוען שכל לשון קנאה, חרון אף, כעס מציין עבודה זרה, בעוד הרמב"ן מגביל זאת לקנאה בלבד: "וטעם הקנאה כי ישראל סגולת ה' אשר הבדילם לו... ואם העם שלו פונים אל אלהים אחרים, יקנא בהם כאשר יקנא האיש באשתו בלכתה לאחרים... (עכ"ל הרמב"ן). והנה דוקא את לשון קנאה מצינו מפורש בתורה בסוגית עריות (ולא עבודה זרה) בפרשת פנחס "בקנאו את קנאתי" ולא כיליתי את בני ישראל בקנאתי", הלא היא סוגית הבועל ארמית. קשה, איפוא, על שיטת הרמב"ן.

ומשיב בעל "קרן פני משה" בשם הגאון מנדל דייוויד, וזה לשונו: ונראה לומר שההלכה של "בועל ארמית קנאים פוגעין בו", יסודה בהל' עבודה זרה, ולא בעריות... סנהדרין פב, א: א"ר חייא בר אבוי, כל הבא על הכותית כאילו מתחתן בעבודה זרה דכתיב (מלאכי ב, יא) "ובעל בת אל נכר". וכי בת יש לאל נכר? אלא זה הבא על הכותית. וכן פסק הרמב"ם איסורי ביאה יב, ו: הבועל כותית כאילו מתחתן לעכו"ם. ובהלכה ח הוסיף: וזה גורם להדבק בעבודה זרה. ואילו בהלכה ה פסק הרמב"ם: והבא על בת גר תושב אין קנאין פוגעין בו. וכתב הרב המגיד: ולא מצאתי זה מבואר, אבל נראה הוא, שאין לנו אלא בא על הכותית, אבל גר תושב שהוא נכרי שקבל עליו שלא לעבוד עבודה זרה... אין בתו בדין זה (עכ"ל הרב המגיד). הרי מבואר להדיא שהיסוד של "קנאין פוגעין בו" הוי משום עבודה זרה. ולפי זה שפיר כתב הרמב"ן שלא מצינו לשון קנאה אצל ה' אלא בעבודה זרה.

על זה הוסיף להעיר בעל "קרן פני משה", וזה לשונו: ויצא לנו מזה השגה חדשה ביחס ההדדי של זנות ועבודה זרה. שהעובד עבודה זרה יש בו גדר של עריות, כאשר ביאר הרמב"ן לשון קנאה בע"ז של ישראל דהוי כאשת איש שזינתה. וישראל הבועל ארמית יש בו משום עבודה זרה כנ"ל — דהויין כשני צדדי מטבע אחת. ובזה יובן מה דמצינו ביטויים משותפים לזנות ולעבודה זרה, כמו "לזנות אחר המולך", וכן "אחר האובות והידעונים לזנות אחריהם", מושאל מלשון "לזנות בית אביה". ובמיוחד בירמיהו (ג, א) "ואת זנית אחרי רעים"... וכן לשון פיתוי הנאמר בזנות "כי יפתה איש בתולה", ובעבודה זרה "פן יפתה לבבכם וסרתם ועבדתם אלהים אחרים".

ראינו (עמ' 211-209) כיצד פשוטו של מקרא מגלה לנו כי המהות והשורש של איסור בשר וחלב הוא בסוגית עבודה זרה המיוצגת על ידי פולחן הפוריות של בישול גדי בחלב אמו. והנה בעל משך חכמה, במאמר מקיף וממצה (במדבר ט, ז ד"ה למה נגרע) עומד על התופעה של דיני פסח כמחסום נגד עבודה זרה. (עיין שם נועם ואריכות לשונו עם הביאורים שלנו בששים ושלוש הערות!). לפי זה אנו מבינים מדוע גם בפרשת משפטים (כג, יח"ט) וגם בפרשת כי תשא (לד, כה"כו) הסמיכה התורה את איסור שחיטת הפסח על החמץ לדין "לא תבשל" — והלא דבר הוא!

פרק 11

אוצר החכמה

פשוטו של מקרא מגלה לנו את תורת הסוד ודיני שמים

בפרקים הקודמים ראינו את פשוטו של מקרא מתפקד בנצח של תורה במישורים ממישורים שונים — בכל הקשת הרחבה, מלימוד הלכה דאורייתא ממש, ועד להכוונת דרכם של חז"ל במישור שלהם. לכל התפקידים [בלעז: הפונקציות] הללו היו תוצאות מעשיות [בלעז: אופרטיביות] של נפקא מינה להלכה בתקופות מתקופות שונות. בפרק אחרון זה במסגרת התפקידים [בלעז: הפונקציות], אנו נוגעים בתחום לימוד מסוים, שמבחינה מעשית אין לנו עסק בו, דהיינו תורת הסוד¹. אנו מציינים ומדגימים את התפקיד באשר הוא, בלי להיכנס אל ההיכל פנימה. המקרה הבולט ביותר הוא בסוגית יבום. ואמנם כך נאה וכך יאה, באשר חז"ל עצמם העידו שסוגיא זאת היא יוצאת מן הכלל לכל מה שלמדנו עד כה. יבמות כד, א: אמר רבא, אע"ג דבכל התורה כולה אין מקרא יוצא מידי פשוט², הכא³ אתאי גזירה שוה, אפקתיה מפשטיה לגמרי⁴. הפשט הפשוט בכתוב "והיה הבכור אשר תלד" מוסב על היבמה אשר זה עתה לקחה לו לאשה אחי בעלה שנפטר והותירה ללא ילדים. לפי זה "יקום" מוסב על הבן של היבם ויבמתו. ולפי זה "יקום על שם אחיו המת" מלמד על קריאת שמו על שם דודו ("אחיו" מוסב על היבם ולא על הבן⁵). לעומת פשט זה בכתובים, דורשים חז"ל גזירה שוה "על שם" (בראשית מח, ו "על שם אחיהם ייקרא בנחלתם") ממנו למדו שהיבם המיבם הוא

1. וכך הדריך אותנו הרמב"ן (סוף ההקדמה לתורה): ואני הנני מביא בברית נאמנת, והיא הנותנת, עצה הוגנת, לכל מסתכל בספר זה, לכל יסביר סברה, ואל יחשוב מחשבות, בדבר מכל הרמזים אשר אני כותב סתרי התורה. כי אני מודיעו נאמנה שלא יושגו דבריי, ולא יודעו כלל, בשום שכל וכינה, זולתי מפי מקובל חכם, לאוזן מקבל מבין. הסברא בהן איולת, מחשבה מועלת, רבת הנזקין, מנועת התועלת, אל יאמן בשוא נתעה, כי לא תבואהו בסברותיו רק רעה. כי ידברו אל ה' סרה, אשר לא יוכלו כפרה. שנאמר (משלי כא, טז — ועיין בבא בתרא עט, א): "אדם תועה מדרך השכל בקהל רפאים ינוח". אל יהרסו אל ה' לראות. כי ה' אלקינו אש אוכלה הוא אל קנאות, והוא יראה את רצוינו מתורתו נפלאות ... בגדול ממך אל תדרוש, בחזק ממך אל תחקור, במופלא ממך כל תדע, במכוסה ממך אל תשאל. במה שהרשית התבונן, ואין לך עסק בנסתרות (עכ"ל הרמב"ן בענין תורת הנסתר). היות ואין אנו בקבוצה של 'מקבל ומבין', הקפדנו בביאורנו ל"משך חכמה" לא לפרש את דברי ר' מאיר שמחה בקבלה. טוב היה עושה גם בשעתו הרב שעוועל ז"ל אילו היה כותב את דברי הרמב"ן בנסתרות באותיות מיוחדות, כדי שהקורא הרגיל יוכל לדלג עליהם. אין זה מוסיף לקורא הרגיל ש'מבארים' את דברי הקבלה ותורת הסוד של הרמב"ן על ידי 'ביאורים' של הרקנאטי, מאוד ושמש ועוד.

2. עיין בהרחבה בפרקי מבוא פרק 2 (אין מקרא יוצא מידי פשוטו).

3. בסוגית יבום.

4. שאין צריך לקרות לבנו בשם אחיו המת ("יקום על שם אחיו המת").

5. ועיין במפרשים כמו הכתב והקבלה, מלבי"ם ועוד המבארים שגם "הפשט" הזה אינו כל כך פשוט!

הנוחל הבלעדי בנכסי אחיו שנפטר⁶. וכך מבאר הרמב"ן (דברים כה, ו) (ד"ה וטעם והיה הבכור אשר תלד יקום על שם אחיו המת): איננו כפשוטו שיקראו הבן הראשון בשם המת — ראובן או שמעון כמוהו. שהרי בבוועז נאמר כן (רות ד, י) "ולא יכרת שם המת מעם אחיו ומשער מקומו", ולא קראו אותו מחלון⁷. אבל הכתוב הזה על דרך האמת הבטחה⁸ והנה הוא כפשוטו.

ובעקבותיו כותב בעל "משך חכמה" (דברים שם): ... ולענין ההלכה אמרו בזה (יבמות שם, ספרי) דאטיא גזירה שוה ואפיקתא מפשוטו. אבל לענין הכוונה האלקית, כפי מה שביארו בזה הקדוש⁹ וברמב"ן¹⁰ שהוא סוד נשגב במחצב הנפשות. וזהו רמז בפסוק (בראשית לח, ט) "וידע אונן כי לא לו יהיה הזרע", ובמאמר השכנות (רות ד, כז) "יולד בן לנעמי" — בזה אין מקרא יוצא מידי פשוטו¹¹, דאינתייה אימיה ואחיה אבוא, ואכמ"ל. עכ"ל המשך חכמה¹².

ובעקבות הרמב"ן, מצינו אצל תלמיד תלמידו, רבינו בחיי בן אשר (תלמיד הרשב"א) בפירושו לסוגית המנורה¹³, שאחרי התלבטות קשה ביישוב המקראות על דרך הפשט¹⁴, כותב: ועל דרך הקבלה הכתוב נכון וברור כפשוטו, והוא מדבר במנורה של מעלה. ופירוש "אל

6. ועיין שוב במפרשים הנ"ל המבארים כי הדרשה הזאת במשמעות "יקום על שם", אינה רחוקה מפשוטו של מקרא! ואמנם סוגיא זאת של יבום חוצה את כל הגבולות המקובלים בשלושת חלקי לימוד תורה, דהיינו, בתוכן ההלכתי, בהיבט המחשבתי (עיין בזה להלן על דרך הסוד), ובפרשנות המקרא, שזהו דבר שהיה בכלל (איסור אשת אח בחיוב כרת), ויצא מן הכלל (ללמד מצות עשה מדאורייתא במצוה של יבום), ולכן אי אתה רשאי להחזירו לכלול ... כלומר, סוגיית עבירה לשמה (עיין מדור ו פרק 3).

7. ועיין בהרחבה בביאורו הנפלא של המלבי"ם אודות הקשר בין פרשת רות — בוועז ובין סוגית יבום (שהרי בוועז אינו אחיו של מחלון!) ועל הקשר בין מצות יבום ובין קדושת ארץ ישראל וההתנחלות בה. עיין, כאמור, בהרחבה במדור ו פרק 3.

8. שיקום על שם אחיו — טור. כלומר, הקריאה בשם ממש שייכת לתורת 'האמת', והיא הבטחה ולא ציווי.

9. דף קפו, ב ... ההוא דמות בלא בנין, כד נפיק מהאי עלמא, ההוא ברנש לא עאל בפרגודא ולא נטיל חולק בההוא עלמא, ונשמתי לא איתכלילת באתר דכל נשמתי איתכלילו, ואתגזר דיוקניה מתמן. הדא היא דכתיב "ונכרתה הנפש ההיא מלפני". הואיל וכדין הוא, ברא ליה קב"ה פריק דיפריק ליה מידא דמחבלין, ודא אחוי דקריב ליה, שנאמר "כי ישבו אחים יחדיו".

10. בראשית לח, ח (ד"ה ויבם אותה והקם זרע לאחיה) ... אבל הענין סוד גדול מסודות התורה בתולדות האדם ... וחכמי ישראל הקודמים, מדעתם הענין הנכבד הזה, הנהיגו לפנינו בישראל לעשות המעשה הזה בכל יורשי הנחלה, באותם שלא יהיה בהם איסור השאר, וקראו אותו "גאולה". וזהו ענין בוועז, וטעם נעמי והשכנות, והמשכיל יבין (עכ"ל). ועיין בזה במדור ג פרק 4 (גלגולה של מצות יבום), וכן במדור ו פרק 3 (עבירה לשמה).

11. באשר פשוטו מלמד את הסוד שבסוגיא, הוא ענין הישארות הנפש וגלגול הנשמות.

12. זאת כותב המשך חכמה אחרי שגם הוא ידע להתאים את המדרש (גזירה שוה) להבנה מסוימת בפשוטו של מקרא, עיין שם.

13. במדבר ח, ב ד"ה אל מול פני המנורה.

14. זה לשונו: אם תדקדק בלשון הכתוב תמצא כי היה לו לומר "אירי ששת הנרות", שהרי "מול פני המנורה" הוא האמצעי, וכל הששה היו פונים כנגדו. ועל דרך הפשט, שעור הכתוב: "בהעלותך את הנרות — אל מול פני המנורה" תעלה אותם, ועמו יהיו שבעה, וזהו "אירי שבעת הנרות". ולכך לא היה אפשר לומר "אירי ששת הנרות", שהרי שבעה הם הנרות המאירים (עכ"ל רבינו בחיי). ועיין בפירוש הספורנו וביאורנו שם, העונה על קושית רבינו בחיי.

מול" יאמר כנגד המנורה של מעלה ... וזה לפי דעתי סוד הלשון שהוציא הדלקה בלשון "עליה" ... (עכ"ל). ואנו שבים אל הרבי, הלא הוא הרמב"ן, אשר במקומות נוספים מעיר לנו כי הפסוק כפשוטו מלמד את תורת הסוד. לדוגמה, פירושו לשמות כ, ג ד"ה על פני: ... ועל דרך האמת תבין סוד ה"פנים" ממה שכתבנו¹⁵, כי הכתוב הזהיר במעמד הזה "פנים בפנים דבר ה' עמכם" (דברים ה, ד), ותדע סוף מלת "אחרים"¹⁶, ויבא כל הכתוב כפשוטו וכמשמעו (עכ"ל).

ראינו אפוא, את פשוטו של מקרא המגלה לנו את הסוד שבמצוה, אותו סוד שאינו מתפקד אצלנו במישור ההלכתי, ושכדרך כלל אסור לנו עצם העיסוק בו. והנה, הגאון הנצי"ב מולוז'ין גילה לנו תפקיד נוסף [בלעז: פונקציה נוספת], הנעלמת אף היא מעינינו, אלא שבכל זאת יש לו משמעות מעשית – הלכתית עבורנו, הוא דין שמים. שורש הסוגיא בכך שאיסור מסוים¹⁷ כתוב בתורה הן אצל הכהנים והן אצל ישראלים, כאשר נשאלת השאלה, האם זהו אותו איסור או שמא שני איסורים שונים. והיה אם אלה הם איסורים שונים במסגרת תרי"ג הרי הכהן אשר יעבור עליו יהיה חייב פעמיים מלקות – ככהן וכישראל. בזה קובע הרמב"ם (ל"ת קע): ... "אין הדבר כן, אלא מלקות אחד כשאר ישראל". נשאלת אפוא, השאלה – מה ראתה תורה לכתוב איסור זה גם אצל כהן וגם אצל ישראל, וכל פעם בניסוח שונה¹⁸? על זה משיב הנצי"ב¹⁹: ביארנו שם הפרש במפורש בין ישראל לכהן. אבל כל זה אינו אלא לענין עונשי שמים, אבל לדין, בא הקבלה להשוות ישראל לכהן בדינים אלה (עכ"ל). ובמקום אחר באותה סוגיא²⁰ מוסיף הנצי"ב לבאר: ... במקום המפורש בתורה, העונש בידי שמים חמור ממה שנלמד בקבלה, בגזירה שוה וכדו' (עכ"ל). הרי לפנינו פירמדה פנימית: אילו דין כהן היה נפרד מדין ישראל, עקב זה שהם כתובים בפסוקים שונים, היה הכהן העובר על האיסור חייב מלקות פעמיים, בבחינת 'לעבור עליו בשתיים'. עתה שהנשר הגדול קבע²¹ שזוהי מצוה אחת, כאשר חלק ממנה כתוב אצל הכהן וחלק אצל ישראל, ולומדים זה מזה על ידי המידות שהתורה נדרשת בהן, שוב אנו חוזרים להבדל שבין הפשט והמדרש. למדרש הלכה אין כל נפקא מינה איזה חלק מן המצוה כתוב אצל הכהן ואיזה חלק כתוב אצל ישראל, שהרי הגזירה שוה מאחדת אותם והיו לאחד בספר המצוות. אולם פשוטו של מקרא שואל מדוע! מדוע חלק זה כתוב פה וחלק זה כתוב שם – הרי אין מקריות בכתיבת התורה! על זה משיב הנצי"ב שבמישור ההלכתי של בית דין של מטה אמנם אין כל נפקא מינה. אבל בדיני שמים,

15. ועיין עוד רמב"ן שמות ג, ב; כג, טז; כד, א; כה, ל.

16. "אלהים אחרים על פני" (ולא נאמר 'אל אחר').

17. "לא יקרחו קרחה" ... "לא תשימו קרחה".

18. ויקרא כא, ה; שם יט, כז; שם יט, כח; דברים יד, א. [עיין עוד מדור ב פרק 7].

19. העמק דבר לויקרא כא, ה ד"ה ובבשרם לא ישרטו שרטת.

20. ויקרא יט, כז ד"ה לא תקיפו וגו' ולא תקיף.

21. ואין כאן המקום להיכנס לבית מדרשו בתרי"ג, לבחון את קני המידה לקביעתו. השוה, לדוגמה, בסוגית גר יתום ואלמנה, שהרמב"ם מונה אותם כמצוות נפרדות בתרי"ג – הן באונאת ממון והן באונאת דברים. כך שהמענה את הגיורת שהיא אלמנה עובר על שלושה איסורים דאורייתא! הרחבנו את הדיבור בזה בפרק 10 במדור זה.

מה שמפורש יותר משפיע יותר במערכת ההיא, אשר אמנם נסתרת היא מעינינו, אבל פועלת את פעלה על פי הכללים שלה²².

בזה סיימנו את הלימוד בתפקידיו השונים של פשוטו של מקרא במסגרת השלימות והקדושה של התורה, במעין 'פירמדה', ראינו את תפקודו של הפשט, החל בלימוד דינים דאורייתא ממש, עבור דרך הרצוי והראוי בדרגות שונות מדאורייתא ועד דרבנן, עבור דרך הלכה לשעה ויישומה לנצח, ועד לפעלו בדיני שמים ובתורת הנסתר. במרכז הפרק (פרק 5 כולו) עסקנו בשאלת השאלות: כיצד להבין ולהסביר את התהליך של המעבר מתורה שבעל פה שניתנה כלליה וכו' בסיני, ועד מתכונתה של תורה אשר בידינו, שהיא תורה שבכתב (עליה נאמר שאין מקרא יוצא מידי פשוטו) ולידה וצמוד אליה תורה שבעל פה. בריך רחמנא.

תוס' התוס' (התוס')

אח"כ 1234567

22. בנקודה זאת עסקנו במדור ב, "סגנון הכתוב", ושם יבואר היטב בפרק 6 ('מפורש בקרא — לאיסור').

מדרור ב

המחבר: ד"ר יצחק בן-צבי

הוצאה לאור: 2024

סגנון הכתוב

בשער המדור

דבורה חתומה

במדור זה אנו באים לבחון את הקשר בין סגנון הכתוב בחמישה חומשי תורה ובין התוקף המחייב של דברי הכתוב.

דבורה חתומה

יצויין תחילה, כי אנו יוצאים מתוך ההנחה היסודית כי "זה אמת וברור הוא, שכל התורה מתחילת ספר בראשית עד לעיני כל ישראל הגיע מפיו של הקב"ה לאזנו של משה..." (רמב"ן). אנו מאמינים וגם מבינים כי תורתנו היא "מקשה אחת זהב" – שלמות אשר לא ניתנת לחלוקה (מהר"ל), כך שכל 'חלוקה' בתוך התורה (לחומשים, לסוגי סגנון וכדו') נובעת מנותן התורה, ומהווה חלק מהותי מרצונו וממגמתו בנתינת התורה "מפיו לאזנו של משה" – אין מקריות בכתיבת (= הכתבת) התורה. רשאים אנו, איפוא, לשאול שאלות רבות ורב גוניות כתוצאה מהמפגש עם שינויי סגנון בחומשים שונים ובאותו חומש, מתוך ציפיה לגלות בעקבות שאלות אלו טפח נוסף של ידיעה בתורה. מדוע "שובו לכם לאהליכם" – ואתה פה עמוד עמדי" כתוב במשנה תורה ולא בשמות פרק י"ט? מדוע חלק מחלומות פרעה אנו שומעים מפי פרעה עצמו בדברו אל יוסף, ואילו חלק אחר משמיע לנו הכתוב עצמו? מדוע יחס אחי יוסף של חוסר התחשבות בפניותיו אליהם ("בהתחננו אלינו ולא שמענו") מגיע אלינו מפיהם של האחים עצמם ולא מפי הכתוב, ואף לא במסגרת סיפור המכירה עצמה (ויתחנן יוסף אל אחיו בצר לו ולא שמעו ויאשמו!)? ולא רק בחלק 'ההליכות' של התורה ניתן כך לשאול, אלא אף בחלק ההלכתי ('כי כל התורה ענין אחד ודיבור אחד' – מהר"ל). אם 'מפיו של הקב"ה', לא תיתכן בה המקריות, ולכן נהפוך בה ונהפוך ונעמיק בה, כי רחבה היא מיני ים, כי תורה היא ולימוד היא צריכה! זוהי אפוא, חזרה על תפיסתנו בענין שאלת המדוע, עליה הרחבנו את הדיבור בפרקי מבוא פרק 1. החידוש בסוגית שאלת המדוע בפרקים אלה של סגנון הכתוב, הוא בכך שאין אנו שואלים על סתירה בין הכתוב ובין קבלת חז"ל או מדרשם, אלא שואלים על עצם הכתוב עצמו אשר בחר להציג לפנינו ענינים מסוימים במקומות שונים ובסגנונות שונים.

ויצויין שוב, כי לא באנו כאן לחדש דברים. כי לא היינו מרהיבים עוז בנפשנו להשיב על שאלות גדולות אלו, אע"פ ש'נפשי חשקה בתורה והיא בלבי כאש אוכלת בוערה בכליותי עצורה' (הקדמת הרמב"ן לתורה), לולא קדמו אותנו גדולי הדורות – ראשונים ואחרונים – כך שעלינו רק 'לצאת בעקבי הראשונים אריות שבחבורה, גאוני הדורות בעלי גבורה להכנס עמהם

בעבי הקורה' (שם שם). יחד עם זאת, נודה ולא ניבוש לומר שחלק גדול מן החידושים שזכינו לדלות מדברי קדמונינו, נבעו מכך ששאלנו את שאלותינו ("מדוע"?), ומשום שלא הרפינו זכינו לראות שכבר השיבו עליהן ראשונים ואחרונים. הוא אשר אמרנו: המאמין באמונה שלימה ותמימה שאין כאלוקינו, הוא ורק הוא יכול לשאול מי (או מדוע) כאלוקינו!

כאמור, היסוד שבמדור זה הוא שיש מיתאם [קורילציה] ישיר בין הסגנון בו נקט הקב"ה בכתוב, ובין התוקף המחייב של הדברים בעולמה של ההלכה. מתוך הנחת היסוד [האכסיומה] שאין מקריות בכתובת התורה (היא הבסיס לכל אשר העלינו באמתחתנו בחיבורנו זה), הראינו לדעת שהסגנונות השונים שבכתובת התורה משקפים עוצמות שונות ברצונו יתברך הבא לחייב אותנו בקיום רצונו.

פרק 1, מראה בעליל שמסיפור בתורה אין ללמוד הלכה מחייבת מדאורייתא. כדי שיתחייב אדם מדאורייתא במצוה זאת או אחרת, צריך הכתוב להביע את רצונו יתברך בסגנון של ציווי.

פרק 2, מראה בעקבות פרק 1, שלימוד מצוה מן הכתוב יהיה תלוי בקביעה אם מבינים את דברי הכתוב כציווי או כהיגד.

פרק 3, טוען שכאשר הכתוב הוא דר־משמעי או רב־משמעי [אמביבלנט], משמעות זאת היתה מכוונת מאתו יתברך. לא אנחנו גילינו את הרב משמעות של הכתוב, אלא היתה זו בבחינת כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש, שניתן למשה בסיני. זאת בניגוד לספרות אחרת, בה הפרשן יכול לגלות את אשר הסופר עצמו אפילו לא העלה על דעתו.

פרק 4, עוסק בדיבור הישיר (דבור של האדם עצמו) שבתורה, אשר מטיבו הוא סוביקטיבי, ועל מקומו של דיבור סוביקטיבי בתורה אשר חותמה הוא אמת אוביקטיבית. הפרק עוסק גם בהבדל שבין דיבור ישיר והדיבור הרגיל של הכתוב, בכל הקשור עם לימוד הלכה מן הכתוב ההוא.

יסוד הפרק נוסח על ידי הגאון הרוגאצ'ובי (צפנת פענח, מהדורה תנינא, עמוד 104) וזה לשונו: "האמור בתורה מה שאמר אדם, זה נקרא לשון תורה". כלומר, אין בין דיבור ישיר לבין דיבור הכתוב מבחינת קדושת התורה. אנו עוסקים לא בקדושת הדברים כי אם בתוקף המחייב שלהם.

פרקים 5-6, מראים כיצד דבר מפורש בתורה (או להיתר או לאיסור) קובע ומגביל את פעלם של חז"ל בכל הקשור בכתובים אלה.

פרק 7, פונה מן הסגנון עצמו אל מקומה של כתיבה מסוימת בתורה, ומראה את החשיבות המיוחדת של מקום כתיבת המצוה, וההשלכות ההלכתיות הנובעות מכך.

פרק 1

ציווי וסיפור

אוצר החכמה

במדור זה אנו באים לבחון את הקשר בין סגנון הכתוב בחמישה חומשי תורה¹ ובין התוקף המחייב של דברי הכתוב². בדעתנו להציג לפני הקורא – הלומד – המעיין פירמדה שלמה, החל בציווי מוחלט וישיר, ועד לרמז קל שבקלים, ולהראות כיצד הבדל זה בין הסגנונות השונים מתבטא בתוקף המחייב של התוכן, כפי שפירשו לנו חז"ל והבאים בעקבותם. בזה יש קשר בין מדור זה ובין פרקים 9,8,4 במדור א.

יצוין תחילה, כי אנו יוצאים מתוך ההנחה היסודית כי "זה אמת וברור הוא, שכל התורה מתחילת ספר בראשית עד לעיני כל ישראל הגיע מפיו של הקב"ה לאזנו של משה ..."³. אנו מאמינים וגם מבינים כי תורתנו היא "מקשה אחת זהב" – שלמות אשר לא ניתנת לחלוקה⁴, כך שכל "חלוקה" בתוך התורה (לחומשים, לסוגי סגנון וכדו') נובעת מנותן התורה, ומהווה חלק מהותי מרצונו וממגמתו בנתינת התורה "מפיו לאזנו של משה" – אין מקריות בכתיבת (= הכתבת) התורה. רשאים אנו, איפוא, לשאול שאלות רבות ורב גוניות כתוצאה מהמפגש עם שינויי סגנון בחומשים שונים ובאותו חומש, מתוך ציפיה לגלות בעקבות שאלות אלו טפח נוסף של ידיעה בתורה. מדוע, למשל, מספרת התורה את פרשת "שלח לך אנשים" בחומש במדבר ואת המדוע על "ותקרבון אלי כולכם" בחומש דברים? מדוע "שובו לכם לאהליכם" – ואתה פה עמוד עמדי" מופיע במשנה תורה ולא בשמות פרק י"ט? מדוע חלק מחלומות פרעה אנו שומעים מפי פרעה עצמו בדברו אל יוסף, ואילו חלק אחר משמיע לנו הכתוב עצמו? מדוע יחס אחיו של יוסף של חוסר התחשבות בפניותיו אליהם ("בהתחננו

1. על ההשלכות מן השיטה המיוצגת במאמרים אלה על סגנון הכתוב בספרי הנביאים, נתיחס מידי פעם, כאשר הענין מתבקש. ועיין בהרחבה במדור ג על נבואה לדורות.
2. רוב הדברים שבגוף המאמרים האלה נחתדשו לי מתוך עיון מדוקדק בדברי חז"ל, ראשונים ואחרונים. כמו במדור א, לא באתי, אפוא, לחדש בבית מדרשי אני, אם כי מודע אני לכך שנתקיימו בי דברי חז"ל שאין בית מדרש בלי חידוש (חגיגה ג, א ועוד).
3. זוהי, כידוע, הגדרתו של הרמב"ן ל"תורה מן השמים". אין כל ספק כי כשם שקיימות מחלוקות בחלק ההלכתי של התורה כן תיתכן מחלוקות בתחום אמונות ודעות, ולא בכל ענין יש לומר "מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי". אולם, הבא למצוא מחלוקת בנדון זה בין גדולי הראשונים (והאחרונים), הרי הוא בבחינת המוציא מחבירו, ועליו יהיה להביא את הראיה. לנו נראה ברור ונעלה מכל ספק, שהיגד זה של הרמב"ן משקף מוסכמה [בלעז: קונזנסוס] תורנית של גדולי הדורות, ללא יוצא מן הכלל. ועיין בהרחבה בפרקי מבוא פרק 2, ובמדור א פרק 5 (ג), בטיפול בסוגית חומש דברים.
4. כלשון המהר"ל בשמות כ, א ד"ה מלמד שאמר הקב"ה כל עשרת הדברות בדיבור אחד וכו': ואע"ג שלא הבינו בדיבור זה כלום, אמרם בדבור אחד לומר כי כל התורה ענין אחד ודיבור אחד... (עכ"ל). חותמו של הקב"ה "אמת", והאמת אינה ניתנת לחלוקה.

אלינו ולא שמענו") מגיע אלינו מפיהם של האחים עצמם ולא מפי הכתוב, ואף לא במסגרת סיפור המכירה עצמה ("ויתחנן יוסף אל אחיו בצר נפשו ולא שמעו ויאשמו"!)? ולא רק בחלק ההליכות⁵ של התורה ניתן כך לשאול, אלא אף בחלק ההלכתי ("כי כל התורה ענין אחד ודיבור אחד"⁴), כך שיש לשאול מדוע "מכה איש ומת" כתוב בשמות (כא) ואילו "איש כי יכה כל נפש אדם" כתוב בויקרא, ולא להיפך. אם "מפיו של הקב"ה", לא תיתכן בה המקריות, ולכן נהפוך בה ונהפוך ונעמיק בה, כי רחבה היא מיני ים⁶. כי תורה היא ולימוד היא צריכה! זוהי אפוא, חזרה על תפיסתנו בענין שאלת המדוע, עליה הרחבנו את הדיבור בפרקי מבוא פרק 1. החידוש בסוגית שאלת המדוע בפרקים אלה של סגנון הכתוב, הוא בכך שאין אנו שואלים על סתירה בין הכתוב ובין קבלת חז"ל או מדרשם, אלא שואלים על עצם הכתוב עצמו אשר בחר להציג לפנינו ענינים מסוימים במקומות שונים ובסגנונות שונים.

ויצויין שוב, כי לא באנו כאן לחדש דברים, כי לא היינו מרהיבים עוז בנפשנו להשיב על שאלות גדולות אלו, אע"פ ש"נפשי חשקה בתורה והיא בלבי כאש אוכלת, בוערה בכליותי עצורה" (הקדמת הרמב"ן לתורה), לולא קדמו אותנו גדולי הדורות — ראשונים ואחרונים — כך שעלינו רק "לצאת בעקבי הראשונים אריות שבחבורה, גאוני הדורות בעלי גבורה, להכנס עמם בעבי הקורה" (שם שם). יחד עם זאת, נודה ולא ניבוש לומר שחלק גדול מן החידושים שזכינו לדלות מדברי קדמונינו, נבעו מכך ששאלנו את שאלותינו ("מדוע"?!), ומשום שלא הרפינו, זכינו לראות שכבר השיבו עליהן ראשונים ואחרונים. הוא אשר אמרנו: המאמין באמונה שלימה ותמימה ש"אין כאלוקינו", הוא ורק הוא יכול לשאול "מי כאלוקינו"!

צייוי וסיפור דברים

"כי התורה תפרש ותצוה ותודיע ותרמוז" (רמב"ן, השגות לספר המצוות, שורש ראשון). קריאה שטחית ביותר של דברי התורה מראה כי הקב"ה בחר לו בסגנונות שונים כדי לבטא בהם וללמד באמצעותם את אשר רצה ללמד לבני ישראל. את פרשיות החדש והצדקה שבתורה הוא לימד על ידי סיפור דברים בקשר עם חייו של אברהם אבינו מחד, ועל ידי ציווים מפורשים מאידך, הן עשה⁷ והן לא תעשה⁸ — והלא דבר הוא! נברר עתה שלא הרי הצייוי כהרי הסיפור, וממילא לא הרי הנלמד מן הצייוי כהרי הניתן ללמוד מן הסיפור. הבדל

5. הוא הידוע לרוב כ"חלק הסיפורי" של התורה. אנו נוהגים להשתמש במושג־מונח זה (ע"ש "הליכות עולם לו") כדי להימנע מכל זיקה [בלעז: אסוציאציה] עם "סיפורי המקרא" הידועים, אשר הפכו את תורתנו הקדושה לכעין פולקלור ח"ו.

6. יצויין כי יתכן ושאלות אלו בחלק ההלכתי של התורה אינן לגיטימיות במסגרת לימוד הכתובים על פי מדרשי חז"ל, באשר מדרש ההלכה הוא "אכסטראטוריאלי", ויותר נכון לומר "אכסטראטכסטואלי", כלומר מחוץ לגבולות או למיקומם של הכתובים. המדרש אינו מביא בחשבון את מקום כתיבת ההלכה בתוך תורה שבכתב (פרט לדין סמיכות פרשיות). למדרש הלכה אין זה מעלה או מוריד אם "ועבדו לעולם" כתוב בספר שמות ו"עד שנת היובל" בספר ויקרא, או להיפך. אולם, שאלה זו היא בהחלט מענינו של לימוד התורה־שבכתב של תורה ואין לדחותה בטענת "בהדי כבשי דרחמנא למה לך".

7. מצוות עשה (לפי הרמב"ם) קכא, קל, קצז ועוד.

8. מצוות לא תעשה (לפני הרמב"ם) ריב, רלא, רלד, ועוד.

זה בין סגנון הציווי ובין סגנון הסיפור משקף הבדל מהותי בתוקף הדברים עליהם נצטוונו ע"י הקב"ה המלמד תורה, ואשר עתים מצווה את דבריו בסגנון של ציווי, ועתים מלמד את אשר רוצה ללמד על ידי סיפור דברים בעלמא.⁹

רמב"ם הלכות תפילה פרק א הלכה א: מצות עשה להתפלל בכל יום שנאמר (שמות כג, כה) ^{אוצר החכמה} "ועבדתם את ה' אלהיכם". מפי השמועה למדו שעבודה זו היא תפילה, שנאמר (דברים יא, יג) "ולעבדו בכל לבבכם", אמרו חכמים (תענית ב, א): אי זו היא עבודה שבלב? זו תפילה ... **ומבאר בעל כסף משנה (שם):** ולשון הספרי "ולעבדו" — זו תפילה. וא"ת, למה לא כתב רבינו פה שנצטוונו מצוה זו מדכתיב "ולעבדו בכל לבבכם" שמפורש בו ציווי תפילה? וי"ל, משום ד"לעבדו" לא מצוה היא אלא סיפור דברים — "אם שמוע תשמעו ... לאהבה את ה' א' ... ולעבדו ... ונתתי מטר ארצכם".

ברור, לפי מרן ר' יוסף קארו (בעל "כסף משנה"), כי לרמב"ם לא היתה אפשרות לקצר את הדרך בהוכחת המקור למצות תפילה מדאורייתא. קודם היה עליו להוכיח כי יש מצוה, ורק אח"כ להסביר את תוכן המצוה. כי מצוה ניתנת ללמוד רק מפסוק הכתוב בסגנון של ציווי. לכן את המצוה לומדים מ"ועבדתם" בסגנון ציווי, ואילו את הגדרת המושג "עבודה" אפשר ללמוד מכתוב בסגנון סיפור. זהו מעין גילוי מילתא למצוה אשר על קיומה אנו כבר יודעים. מעין זה מצינו את הציווי בדבר איסור בשר בחלב בפסוק בסגנון של ציווי ("לא תבשל גדי" וכו'), בעוד הגדרת המושג-מונח "גדי" כמייצג כל בהמה כשירה (ולא גדי למשפחת העזים בלבד) לומדים מן הסיפור (בראשית כז, טז) "ואת עורות גדיי העזים הלבשה על ידיו ועל חלקת צואריו" (חולין קיג, ב). [להלן בפרק 3 נבאר מדוע חז"ל למדו את הלימוד הזה מפסוק טז בעוד אותו ביטוי מופיע לפני כן בפסוק ט!]. והשתא דאתינא להכא, מן הראוי להזכיר כאן את דעתו הברורה של הרמב"ן, שאינו מונה את מצות תפילה כמצוה במנין תרי"ג. אמנם כן, הכתוב הוא בסגנון של ציווי ("ועבדתם"), אבל הוא יפרש את הפעל "עבודה" כמו שמצינו בכתובים רבים בתורה כעבודת ה' או (להבדיל) עבודה אחרת. כך מצינו "את ה' אלקיך תירא, אותו תעבוד" ... (דברים י, כ); "לא תשתחוה לאלהיהם ולא תעבדם" (שמות כג, כד); "ועבדתם את ה' אלקיכם וברך את לחמך" (שם שם כה) ורבים כמוהו. לכן לדעת הרמב"ן הפסוק שהרמב"ם מביא אינו אלא אסמכתא.

ושמא נטען כי לא בשאלה העקרונית הנדונה כאן עסק הרמב"ם, כי אם בדרכו המיוחדת בפרשנות, כלומר בהבאת פסוקים לא לפי אלה המובאים במקורותיו בחז"ל כי אם על פי קני המידה [בלעז: הקריטריונים] המיוחדים שלו¹⁰. ואולם מדברי התוספות המובאים להלן נראה

9. להבדיל, גם ההורים והמורים בוחרים באבחנה זו בנסותם ללמד "תורה" לבניהם — חניכיהם, עתים נאמרים הדברים בציווי מוחלט, ועתים מודגם הענין על ידי סיפור מחייב למעיין בו, אבל מחייב פחות מן הציווי המפורש. אשר לסיפורים אודות האבות והנלמד מהם, עיין מדור ו פרק 1.

10. נושאי כליו של הרמב"ם הצביעו על כך כי הרמב"ם נהג להביא ראיה להלכה לא לפי המקור המובא בגמרא, כי אם על פי מקורות במכלתא, ספרא, ירושלמי ועל פי בחירה אחרת של הרמב"ם עצמו. עיין, למשל, בהלכות מלכים פרק א הלכה א"ב: שלוש מצוות נצטוו ישראל בשעת כניסתם לארץ — למנות להם מלך, שנאמר "שום תשים עליך מלך" (דברים יז, טו), ולהכרית את זרעו של עמלק, שנאמר "תמחה את זכר עמלק" (דברים כה, יט), ולבנות את בית הבחירה, שנאמר "לשכנו תדרשו ובאת שמה" (דברים יב, ה). מינוי מלך קודם למלחמת עמלק שנאמר: "אותי שלח ה' למשחך למלך

כי גם שאר גדולי הראשונים הבחינו אבחנה ברורה בסגנון הכתוב בין הציווי ובין הסיפור. כתובות מג, א: אפילו למאן דאמר יכול הרב לומר לעבדו עשה עמי ואיני זנך, הני מילי בעבד כנעני דלא כתיב ביה "עמך", אבל עבד עברי דכתיב ביה "עמך"¹¹ — לא. תוספות שם ד"ה ל"ג: לא גרסינן "כי טוב לו", דבספרי (פרשת ראה) לא מפיך ליה מהאי קרא, אלא דריש לה מ"כשכיר כתושב יהיה עמך" (ויקרא כה, מ), ומיותר הוא "עמך" דהוה מצי למכתב "כשכיר כתושב יהיה עד שנת היובל". אבל "כי טוב לו עמך" (דברים טו, טו) אינו אלא סיפור דברים בעלמא.

כתיבת המשפט "כי טוב לו עמך" במשפט התנאי "והיה כי יאמר אליך לא אצא מעמך כי אהבך ואת ביתך כי טוב לו עמך", היא הפוסלת אותו מלהיות המקור לציווי של השוואת עבד עברי לאדונו ("עמך במאכל עמך במשתה"). וידוע הלימוד של חז"ל שבמקרה ויש רק כרית אחת בבית, שעל האדון לתתה לעבד, עליו מצווה שמצבו לא יהיה נחות מזה של האדון. להלן בפרק זה ניוכח לדעת שעיקרון זה בענין ההבדל בין ציווי לסיפור הוא שרשי אצל בעלי התוספות, והם חוזרים עליו (עם שינויים משמעותיים, כפי שיראה להלן) בכמה וכמה מסכתות. יש גם מקום לציין שבמקרה המסוים הזה של "עמך" אצל עבד עברי, חזרו התוספות על ההערה בכל מסכת ומסכת שהענין נדון (גיטין, קידושין, בבא קמא), והלא דבר הוא! ויצוין גם שבשאר המקומות לא הסתפקו התוספות בהערה אודות 'סיפור', אלא ציינו במפורש 'אין זה ציווי'.

ולכאורה יש להקשות על דברי התוספות: הרי באותה מידה ש"עמך" מיותר בפסוק בספר ויקרא ("כשכיר כתושב יהיה עמך עד שנת היובל יעבד עמך"), כך "עמך" בספר דברים מיותר ("והיה כי יאמר אליך לא אצא מעמך כי אהבך ואת ביתך כי טוב לו עמך")! ואם חז"ל דרשו את יתור הלשון של "עמך", מאי נפקא מינה אם בפסוק זה או אחר, הרי לא בפשוטו של מקרא עסקינן כי אם במדרש הלכה — והדרש יידרש! ייתור הוא ייתור, ומה לי הכא ומה לי התם! מדברי התוספות משמע כי באמת לא כך הענין, אלא פשוטו של מקרא — סגנון הכתוב הוא הקובע את התוקף המחייב של הפסוק, וכל מה שיידרש באמצעות המידות שהתורה נדרשת

... עתה לך והכית את עמלק" (שמואל-א, טו, א-ג). והכרתת זרע עמלק קודמת לבנין הבית שנאמר "ויהי כי ישב המלך בביתו וה' הניח לו מסביב מכל אויביו, ויאמר המלך אל נתן הנביא אנכי יושב בבית ארזים" וגו' (שמואל-ב, ז, ב). פסוקים אלה המובאים ע"י הרמב"ם שונים מאלה שחז"ל מביאים בסנהדרין כ, ב! על זה מעיר הרדב"ז: ורבינו מצא כתוב מבואר יותר והביאו לראיה (כלומר, היות ואין נפקא מינה להלכה, נוח לו לרמב"ם להסתייע מפסוק מבואר יותר י. ק.).

ובענין שיטת הרמב"ם להביא מצוה מכתוב בסגנון ציווי ולא סיפור, עיין בהלכות דעות ו, ח (בענין מצות תוכחה): ... יכול אתה מוכיחו ופניו משתנות? תלמוד לומר (ויקרא יט, יז) "ולא תשא עליו חטא" — חכאן שאסור לאדם להכלים את ישראל (עכ"ל). הדגיש הרמב"ם 'מכאן', שהרי חז"ל למדו זאת גם מפרשת יהודה ותמר ("לאיש אשר אלה לו אנכי הרה"). הוא אשר אמרנו — אין לומדים הלכה מסיפור בעלמא כי אם מסגנון ציווי [עיין גם רמב"ם הלומד מצות "פרו ורבו" מבראשית ט, ז ולא מבראשית א, כח הקודם לו].

11. בגליון תורה אור שבש"ס שלנו צוין דברים טו, כלומר "כי טוב לו עמך", בסוגית עבד עברי בפרשת ראה.

בהן יוסיף או יגרע רק בכמות המצוה, אבל לא באיכות התוקף. אין בכוחה של תורה שבעל פה (מדרשי הלכה וכדו') להפוך רצון ה' בדרגת סיפור לרצון ה' בדרגת ציווי מחייב. תפקיד זה של קביעת תקפו המחייב של רצון ה' נועד אך ורק לתורה שבכתב, באותה 'חלוקת התפקידים' העדינה ביותר שנועדה לשתי תורות אלו על ידי נותן התורה.

נדמה כי למקור ראשוני לאבחנה זו בסגנון הכתוב בתקופת הראשונים יש לציין את דברי הרמב"ם בכלל (שורש) השמיני בספר המצוות, בו עומד הרמב"ם על הקושי בהבנת המלה "לא", אם היא שלילה או לא תעשה. קושי זה אינו מתעורר בהבנת המלה "אין" (שלילה בלבד) או "אל" (לא תעשה בלבד). וזה לשונו (תרגום ר"י קאפח): הנה התבאר לך ההבדל בין השלילה לאזהרה, והוא, שהאזהרה מענין הציווי ואינה אלא פעל בציווי. כלומר כשם שהציווי לעולם לעתיד כך האזהרה. ולא יתכן שבלשון ציווי יהא ציווי לעבר — וכך האזהרה. אין אפשרות להכניס ציווי ל[משפט] הגדה וספור, כי [משפט של] ספור זקוק לנשוא ונושא, והציווי דיבור שלם [בעצמו] ... וכן לא תיכנס גם האזהרה בספור¹² (עכ"ל). מדברים אלה של הרמב"ם בספר המצוות אפשר ללמוד ולחזק את הפסק שלו בענין מצות תפילה, כפי שראינו לעיל. לא שאלה של פרשנות הדריכה את הרמב"ם בבחירת הפסוק, כי אם אותו יסוד שניסח כאן בספר המצוות.

ועוד קדמו ראשוני המפרשים ה"גאונים"¹³ את הרמב"ם והתוספות באבחנה זו בין הציווי והסיפור דברים בעלמא. מתוך דברי המאירי לפרק קמא דקידושין כ, א (הוצאת סופר עמוד 118) מתברר שישנה גירסא קדומה הגורסת בכתובות מג, א "כי טוב לו עמך". כתוצאה מכך (בהתאם לעמדת התוספות הנ"ל) הסיקו את המסקנה ההלכתית לגבי תוקף חיוב המצוה המתבקשת מראיית המקור להלכה במשפט תנאי של סיפור ולא במשפט ציווי מובהק. וזה לשון המאירי: חייב האדון להשוות עבד עברי במאכל ובמשתה "כי טוב לו עמך" — עמך במאכל ועמך במשתה, שלא תהא אתה אוכל פת נקיה והוא יושב על גבי התבן. מכאן אמרו כל הקונה עבד עברי כקונה אדון לעצמו. ודבר זה יראה לגאונים שמצוה¹⁴ היא על האדון ומידת מוסר ודרך ארץ שלימדתהו תורה, אבל אם לא עשה כן אין העבד יכול לכופו בדן ... והרוצה להפקיע חובתו יתנה עמו עד שלא יכנס בביתו, ואין בזה משום "מתנה על דברי התורה" הואיל ועיקרה אינה אלא מידת חסידות.

מפורש יוצא מדברי הגאונים כי כתיבת רצון ה' במשפט תנאי אינה מהווה חובה, אלא אותה דרגה של "מצוה" שהם מכנים בשם "מידת חסידות", אותו רצון ה' שאינו מחייב, ושניתן להתנות להפקיעו בלי להיות "מתנה על מה שכתוב בתורה".

12. ועיין בפירוש הרמב"ן (שמות כא, ו ד"ה לא תצא כצאת העבדים) מחלוקת רמב"ן — רמב"ם — בה"ג, בשאלה אם "לא תצא" היא שלילה (רמב"ם) או לא תעשה (בה"ג). לפי בה"ג מתעוררת הבעיה כיצד 'לתרגם' לא תעשה זה לאיסור עובר לעשייתו, כאשר אין כאן כל פעולה לעבור עליה. עיין ברמב"ן שעסק בזה בהרחבה.

13. אין הכוונה כאן לגדולי ישראל שבתקופת הגאונים. המאירי מציין בשם "הגאונים" את ראשוני הראשונים — ראה בהקדמת ר"א סופר לפירוש המאירי למסכת קדושין, עמ' ר"ז.

14. הכוונה למצוה לעומת חובה, כלומר פחות מחייב (עיין סוטה פרק ח משנה ז ופירוש הגמרא בענין מלחמת מצוה — רשות — חובה).

ובענין אחר הנלמד מ"כי טוב לו עמך" — חיוב האדון לפרנס את עבד עברי¹⁵ — מתברר שוב כי סגנון הכתוב הוא הקובע את תוקף הדין ואת מידת חיובו. וכך כותב המאירי (שם שם עמוד 127): ואע"פ שהאדון חייב במזונותיה, אין מעשה ידיה שלו אלא מעשי ידיה לבעלה, שלא מן הדין הוא זה אלא מצד מוסר ודרך ארץ. ומתוך כך יראה לי שאם התנה עמו שלא לאכול אשתו ובניו עמו — רשאי, ואין בו משום מתנה לעקור דבר תורה, על הדרך שכתבנו למעלה בענין "כי טוב לו עמך".

ואנו מוסיפים עתה להראות כיצד עיקרון זה מקובל ללא יוצא מן הכלל על הראשונים, הן אצל מוני המצוות, והן אצל מפרשי התלמוד. ספר החינוך מצוה ג' שלא לאכול גיד הנשה: "וישלח יעקב" יש בה מצות ל"ת אחת, והיא אזהרת גיד הנשה, שנאמר "על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה". והאי "לא יאכלו" לא נאמר על דרך סיפור, כלומר מפני שאירע דבר זה באב נמנעים הבנים מלאכול את הגיד, אלא אזהרת ה' יתברך שלא יאכלוהו (עכ"ל). כלומר, יש לפרש "לא יאכלו" כמו 'אל יאכלו' דהיינו אזהרה, כמו הרבה אזהרות שבתורה המנוסחות בגוף שלישי ("ובגד כלאים שעטנו לא יעלה עליך"). כן מצינו הרבה מצוות עשה שבתורה המנוסחות בגוף שלישי ("ועשו להם ציצית" במקביל ל"גדילים תעשה לך"). טוען בעל ספר החינוך, שאין לפרש "לא יאכלו בני ישראל" במשמעות 'לא נהגו בני ישראל לאכול', כי מזה אין למדים מצוה בתורה. חשיבות מיוחדת נודעת לכך שבעל ספר החינוך טרח לציין את בעיית סגנון הכתוב, דבר המעיד על חשיבות העיקרון, שממנו אין לסטות. עובדת כתיבת המצוה בחלק ההליכותי (סיפורי) של התורה, היא אשר חייבה אותו להדגיש את היסוד, עקב זה שהסגנון ("לא יאכלו") איננו חד משמעי¹⁶. הרקע ההיסטורי הסיפורי והסגנון הדו-משמעי [בלעז: האמביבלנט] חייבו את בעל ספר החינוך להעיר את אשר העיר. לא כך במצות מילה, אף הוא בספר בראשית, בתוך הרקע הסיפורי של אבי האומה. שם כותב בעל ספר החינוך: לך לך, יש בה מצות עשה אחת, והיא מצות מילה, שנאמר: "זאת בריתי אשר תשמרו ביני וביניכם ובין זרעך אחריו, החול לכם כל זכר" (עכ"ל). גם כאשר הרקע למצוה הוא סיפורי, קובע הסגנון. סגנון של ציווי בחומש סיפורי (בראשית וחלק מחומש במדבר) מביא לידי מצוה בתרי"ג, ואילו סיפור בתוך חומש או פרשה הלכתית (כגון "ויעלו עולות" בסוף פרשת משפטים) אינו מביא לידי מצוה מן התורה. ועיין בזה בהמשך.

בעוד בעל ספר החינוך אימץ לו את שיטת סגנון הכתוב במצות גיד הנשה, מצינו שקבלת

15. ידועה המחלוקת רמב"ם — רמב"ן אם כתוצאה מכך שהאדון חייב במזונות אשתו ובניו של עבד עברי, מעשי ידי האשה לאדון (כשם שמעשי ידיה לבעלה כשהוא מפרנסה) או לעצמה. הקשר בין דין זה ובין הפסוק "כי טוב לו עמך" יובן על פי פירוש המהר"ל לשמות כא, ג ד"ה חייב במזונות אשתו ובניו: וא"ת, והרי הבעל גופיה אינו חייב במזונות אשתו ובניו מן התורה — דמזונות רבנן תקנו לאשה — ומכל שכן בניו! ואין זה קשיא, דאע"ג דאם ירצה הבעל אין חייב במזונות, כיון שטוב הוא לו כאשר יש לבניו ולאשתו מזונות, וכתוב אצל עבד עברי "כי טוב לו עמך", לכן חייב האדון במזונותיהם.

16. ולולא דמיסתפינא הייתי אומר שסגנון דו-משמעי זה הוא מכונן כדי ללמד את שני הפנים של המצוה: (א) הפן ההיסטורי, שבני ישראל (= יעקב) נהגו שלא לאכול את גיד הנשה עקב מעשה שהיה. (ב) הפן ההלכתי הנצחי, שבני ישראל (= האומה) נצטוו לא לאכול את גיד הנשה. המלים "עד היום הזה" שייכות לפן ההיסטורי, ואילו השם "ישראל" שייך לפן ההלכתי הנצחי, כאשר בכל הסיפור הוא נקרא יעקב ("וישאל יעקב ... ויקרא יעקב ... בכף ירך יעקב").

עיקרון זה הביאה אותו לידי מבוכה מסוימת בקשר עם מצוה אחרת בתרי"ג. ספר החינוך **מצוה תק**: שלא נוסף לשוב בדרך מצרים לעולם, כלומר, שלא נלך לקבוע דירתנו במצרים. ועל זה נאמר (דברים יז, טז) "וה' אמר לכם לא תוסיפון לשוב בדרך הזה עוד" ... בשלושה מקומות הזהירה תורה שלא לשוב בארץ מצרים ... והשני: "בדרך אשר אמרתי לך לא תוסיף עוד" (שם כח, סח). והשלישי: "כי אשר ראיתם את מצרים היום, לא תוסיפו לראותם עוד עד עולם" (שמות יד, יג). ואף על פי שמן הנגלה שבו נראה שיהיה סיפור — באה הקבלה עליו שהוא מניעה (= לא תעשה)¹⁷, (עכ"ל). כספר החינוך¹⁸ גם אצל הרמב"ם¹⁹ מצינו 'האזהרה שהוזהרנו שלעולם לא נגור בארץ מצרים, כדי שלא נלמוד כפירתם ושללא ננהג ממנהגיהם המגונים לדעת תורה'²⁰ ... וכבר נכפל הלאו בענין זה שלוש פעמים. אמרו²¹: 'בשלושה מקומות הזהירה תורה את ישראל שלא לשוב למצרים...' ובהביאו את הפסוקים שהחינוך הביא התלבט גם הרמב"ם בענין הפסוק בשמות "אשר ראיתם... לא תוסיפו", וזה לשונו: 'ואף על פי שפשט הלשון הוא סיפור'²², **בא לנו בקבלה** שהוא לאו' (עכ"ל הרמב"ם), הרי שגם הרמב"ם וגם החינוך מכריעים על פי קבלת חז"ל נגד סגנון הכתוב, כי זה כוחה של קבלתם ז"ל²³, שהרי הפסוק זה בבשלח "לא תוסיפון לראותם עוד" הוא הבטחה (בהמשך ל"אשר ראיתם") ולא ציווי.

כשם שראינו בתחילת הפרק כיצד מרן בעל "כסף משנה" על הרמב"ם ביאר את בחירת הפסוק ממנו לומדים את מצות תפילה על פי קנה המידה של סגנון הכתוב, כך קובע את העיקרון הזה לגבי מצות בנין בית המקדש.

רמב"ם הלכות בית הבחירה פרק א הלכה א: מצות עשה לעשות בית לה' מוכן להיות

17. 'ציוין כי מתוך שלושת הפסוקים בהם 'הזהירה תורה', בחר בעל ספר החינוך ללמוד את המצוה מן הפסוק בפרשת המלך (אצל שלושתם כתוב "לא תוסיפו") — למרות שדוקא פסוק זה הוא היחיד שלדעתו אין בו סגנון של ציווי! והלא דבר הוא! ונראה לומר שפשטיה דקרא אמנם מעיד כך, באשר הפסוק בשמות מתייחס לקריעת ים סוף על תוצאותיה, ו"מצרים" שם הוא המצריים, ואילו הפסוק מן התוכחה עוסק בשבי בעל כרחם.
18. מן הראוי לציין כי במשך תקופה ארוכה שררה הדעה של בעל ספר החינוך אינו אלא רבינו אהרן הלוי מברצילונה, המכונה הרא"ה. אולם, קרוב לסוף ימיו, הצליח הרב קלמן כהנא זצ"ל להוכיח כי זיהוי זה אינו נכון, וטעמו עמו, באשר מצינו סתירות גלויות בין שיטת הרא"ה בכמה סוגיות התלמוד ובין קביעתו של בעל ספר החינוך בחיבור הרא"ה, הרב כהנא מסיק שהחיבור נעשה על ידי אחד מתלמידיו של הרא"ה. על כל פנים, סתם "כתב הרא"ה" מתכוין לבעל ספר החינוך.
19. ספר המצוות, מצות העשה מ"ו (תרגום ר"י קאפח).
20. שלא כדרכו של הרמב"ם בספר המצוות לשלב טעמי המצוות בהגדרת המצוה, ובפרט שמדבר על 'כפירה' ולא רק על 'זימה' שבזה היתה מצרים ידועה לשמצה ("וזרמת סוסים זרמתם").
21. ירושלמי סוכה פ"ד הל' א; מכילתא פרשת בשלח.
22. והרי אין לומדים ציווי מסגנון של סיפור ומדוע שונה אפוא פסוקנו כאן בשמות "אשר ראיתם... לא תוסיפו"?
23. בכל תחומי התורה (הלכה, מחשבה, פרשנות) מצינו את קבלתם הנאמנה מכריעה נגד הכללים המקובלים. ועיין בזה להלן בסוגית "אנכי ה' אלהיך", וכן במדור ד פרק 3 (ב).

מקריבים בו קרבנות וחוגגים אליו שלש פעמים בשנה²⁴, שנאמר "ועשו לי מקדש", (עכ"ל). ומעיר בעל כסף משנה: וסמ"ג כתב ז"ל: ... תניא יש, שלש מצוות נצטוו ישראל וכו', ואחר שיניח להם המקום מכל אויביהם מסביב, לבנות בית הבחירה שנאמר "ועברתם את הירדן וישבתם בארץ", ואח"כ "והיה המקום אשר יבחר ה' אלוקיכם בו לשכן שמו שם, שמה תביאו את כל אשר אנוכי מצוה אתכם עולותיכם וזבחיכם" וכו' (עכ"ד הסמ"ג) ... ונראה שלא רצה (הסמ"ג) לומר שהמצוה היא "ועשו לי מקדש", כמו שכתב רבינו, משום דההוא קרא במשכן שבמדבר מיירי. ורבינו, לא נראה לו שהמצוה היא "והיה המקום אשר יבחר ה' אלוקיכם" וגו' וכסמ"ג, משום דהתם לא פקיד לבחור בית הבחירה, אלא ספור בעלמא הוא, דקאמר שיביאו קרבנות למקום שיבחר ה'. אבל לא מצינו במקרא ציווי שיבנו בית הבחירה. ואף על פי שבפרק כג (מהל' בית הבחירה) הביא (הרמב"ם) מקרא ד"והיה המקום אשר יבחר ה'", לא לענין שיהיה ציווי בנין בית הבחירה ממקרא זה, אלא לומר שהכרתת זרעו של עמלק קודמת לבנין בית הבחירה, מדכתיב "והיה בהניח לכם מכל אויביכם ... והיה המקום אשר יבחר ה'". ולפיכך לא רצה (הרמב"ם) להביא ראיה מפסוק זה, והביא ראיה מ"ועשו לי מקדש". ואף על פי דהאי פרשה במשכן שבמדבר מיירי, משמע דהאי קרא כלל הוא לכל מקום, בין למשכן שבמדבר בין לשילה ונוב וגבעון בין לבית עולמים. ודייקא נמי דקאמר "ועשו לי מקדש" ולא קאמר "ועשו לי משכן" (עכ"ל בעל כסף משנה).

בסוגית "כי טוב לו עמך" לעיל, העלינו תפיסה עקרונית האומרת שאין בכוחה של תורה שבעל פה לשנות את התוקף של הנלמד מסגנון תורה שבכתב. לכן גם כאשר המלה "עמך" מיותרת בפסוק "כי טוב לו עמך", אחרי "לא אצא מעמך", היות ועצם הסגנון הקובע הוא של סיפור ולא ציווי, לכן אפילו אם נשכיל להביא ריבוי מתוספת ה"עמך", יהא זה ריבוי של סיפור ולא של ציווי. ולפי המאירי בשם הגאונים, יהיה זה ריבוי בדין מוסר ודרך ארץ, ותו לא. עיון נוסף בשיטת התוספות בסוגיות בש"ס יוכיח כי עיקרון זה מקובל עליהם אפילו במקום שתורה שבכתב חזרה על ההלכה בשניה, במסגרת 'שנה עליו הכתוב לעכב'. במקרה כזה היה מקום לומר שלא בריבוי קא עסקינן, אלא בכתיבת הדין פעמיים במקום פעם אחת. במקרה כזה הייתי אומר שכתובה כפולה (לעומת ריבוי בעלמא) יש בכוחה להפוך את הדין למחייב, קמ"ל, אומרים התוספות, שיש מקום לומר שגם סיפור כפול ומכופל לא יצא מידי סיפור ולכלל ציווי לא הגיע.

הנושא הנדון במסכת יומא הוא האם ההגדרה בין שני השעירים (האחד לה' והאחר לעזאזל) ושימת שני השמות של שני השעירים מעכבות בסדר העבודה של יום הכיפורים. מאן דאמר הסבור שזה מעכב לומד זאת מלשון הכתוב "אשר עלה עליו הגורל" (ויקרא טז, ט). אם הכהן יחליט זאת מעצמו, זה יעכב את כל סדר העבודה, באשר לא "עלה הגורל". התוספות

24. יצוין כי הגדרה זאת של הרמב"ם תואמת את סדר הבאת ההלכות במשנה תורה (היד החזקה), והוא: מזבח — מנורה — שולחן וכו'. וזאת לעומת הסדר בתורה שהוא: ארון — שולחן — מנורה — מזבח. ההבדל בסדר משקף את המטרות השונות של המשכן ושל המקדש. על המשכן נאמר "ונועדתי לך שם ודברתי אתך מעל הכפורת מבין שני הכרובים" (שמות כה, כב). המשכן הוא בראש ובראשונה חלק מתהליך מתן תורה ('כלליה בסיני ופרטיה באהל מועד'), לכן דין קדימה לארון. לא כך בבית המקדש, אשר עיקרו הוא הקרבת הקרבנות, ולכן דין קדימה למזבח. גם בדין 'חוגגים אליו שלוש פעמים בשנה', המצוה היא המוטלת עלינו להיראות לפניו. ולא התגלותו הוא אלינו כמו שהיה במשכן.

מבארים את עמדת מאן דאמר שאינו מעכב, למרות פסוק מפורש "עלה הגורל", הכתוב פעמיים (ט"י). וזה לשון התוספות יומא לט, ב ד"ה דתנא ביה קרא "אשר עלה": ומאן דאמר לא מעכבת סבירא ליה כיון דלא כתב ציווי, אע"ג דתנא (= שנה) ביה קרא לא מעכבא. מידי דהוה אבלילה, דתנן (מנחות יח, ב) אם לא כלל כשר, אף על גב דכמה זימנין כתיב בלילה, אלא כיון דלא כתב בלשון ציווי לא מעכבא.

ואמנם התוספות חוזרים על אותו יסוד בסוגית בלילה מעכבת. תוספות מנחות יח, ב ד"ה ואמר רב זירא כל הראוי לבלילה (אין בילה מעכבת בו): וא"ת, מנא ליה לרבי זירא הא, לימא לא כלל כהן אלא זר כמו בלא יצק. ושמא קים ליה דלא כתיבא עיכובא בבלילה. וא"ת והא תנא (= שנה) בה קרא, דכתיבה בלילה במנחת מחבת ומרחשת ומאפה תנור, ובנשיאים — תריסר זימני! ויש לומר דלא מישתמיט קרא דליכתוב בשום דוכתא "ובללת בשמן" בלשון ציווי.

ובעקבות יסוד זה של התוספות, כתב בעל משך חכמה במדבר טו, ד ד"ה והקריב המקריב קרבנו (ועיין הביאורים במהדורתנו): ומה דכתוב "בלול" הוא על ההקרבה — שיקריב מנחה סולת ויקריב כלול בשמן. אבל לא הקפיד על הבלילה, שאם לא כלל גם כן כשרה, רק הסולת הניתנת בשמן היא נקראת כלולה, והוא תואר למנחה שבאה עם שמן, כמו שכתוב (ויקרא ז, י) "מנחה חרבה וכלולה", והוא מנחה הראויה לבלילה, דראויה לבלילה בעי שתהא. ולכן באיל דכתיב (פסוק ו) "תעשה מנחת סולת", אם הוי כתוב "שני עשרונים כלול בשמן וכו'", היה פירושו שתעשה מנחת סולת ותעשה כלול בשמן, והוי כתוב ציווי שתעשה את המנחה כלולה, והוי ציווי על הבלילה, והיה מעכב. ובאמת לא מעכבא, לכן כתוב "מנחה וכו' כלולה", שזה רק תואר על המנחה הבאה עם השמן הראויה לבלילה. וזה דיוק אמיתי בפסוק. ומזה אמרו אם לא כלל — כשר. והעירוני לזה רבנן בתוספות ממנחות דף יח, ב ד"ה ואמר רב זירא — יעויין שם היטב.

ובדומה לשיטת התוספות מצינו בפירוש הריטב"א ליומא כד, ב בענין 'הדלקה לאו עבודה היא וכשרה בזר': תימה, דהא כתיב (במדבר ח, ב) "דבר אל אהרן ואמרת אליו בהעלותך את הנרות!" ואפשר לומר דלהכי לא אפקיה בלשון חיוב — "דבר אל אהרן ויעלה את הנרות" — לומר דלאו עבודה היא לחייב עליה מיתה בזר כשם שאין חייב בעבודה שאינה תמה.

ולא רק דרשת חז"ל, אלא אפילו גזירה שוה, אין בכוחה להפקיע את הפסוק ממשמעו הנקבע על ידי סגנונו. אם סיפור הוא, כל מה שיידרש בו לא יגיע לידי תוקף של ציווי. לכן במקום שנחוץ ציווי יש למצוא פסוק אשר נוסח בסגנון של ציווי, גם כאשר הלימוד הוא באמצעות גזירה שוה.

תוספות יומא נא, א ד"ה דוחה שבת ואינו דוחה טומאה: ... על כן נראה לי ד"כי קרבן ה' לא הקריב במועדו" (במדבר ט, יג), לא מיסתבר כלל לדרוש אותו לגזירה שוה, אליבא דשום תנא. דלא דמי לאינך שנכתבו בלשון ציווי: "תשמרו להקריב לי במועדו" (שם כח, ב), "ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו" (שם ט, ב), "אלה תעשו לה' במועדיכם" (שם כט, לט), "וידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל" (ויקרא כג, מד) — לעשות המועדות. אבל האי קרא כתב "כי קרבן ה' לא הקריב במועדו".

ובמסכת יומא עו, א ד"ה הני חמשה הוו ואנן שיתא תנן, בסוגיית חמשת העינויים שביום הכיפורים, חוזרים התוספות אל אותו יסוד ועיקרון שאין לומדים ציווי מפסוק שאינו מסוגנו בהתאם. וזה לשונם: תימה לי. דמקראי נמי כתיבי שיתא: — תרי ב"אחרי מות",

ושלוש ב"אמור" אל הכהנים ואחד ב"פנחס" ! ונראה לי ד"כי כל הנפש אשר לא תעונה" לא קא חשיב, דלא קחשיב אלא צוויים — "תענו את נפשותיכם", "ועיניתם", אבל האי דלא ציווי הוא לא קא חשיב²⁵. [ועיין גם מנחות יח, ב תוספות ד"ה ואמר ר' זירא].

אולם הבדל גדול יש בין דברי התוספות לעיל (ד"ה דוחה שבת) ובין שאר דברי התוספות. בד"ה דוחה שבת ואינו דוחה טומאה הפליגו התוספות לומר שלא רק שאין לומדים הלכה מחייבת מסגנון סיפור, אלא שחז"ל אינם מוכנים לגזור גזירה שוה ללמד הלכה מפסוק אשר בסגנונו אינו ציווי. זוהי הרחבה של היסוד שהנחנו בראשית הפרק בהבנת הדרשה של "עמך". שם הראינו לדעת שדרשה של ריבוי וכדו' אינה יכולה לשנות את תוקף הפסוק הנקבע על ידי סגנונו. לכן ריבוי של "עמך" בפסוק של סיפור ("כי טוב לו") אין בו כדי ללמד הלכה מחייבת כי אם 'מוסר ודרך ארץ'. התוספות הנ"ל ביומא נא, א מרחיקים לכת בקבעם שאפילו גזירה שוה אינה נלמדת מפסוק של סיפור. היה מקום לומר שגזירה שוה היא מעל לשאלות של סגנון וטכסט כאשר אין בה "הגיון" רגיל (ולכן אין אדם דן גזירה שוה בעצמו). בזה אפוא חידושם של התוספות שגם גזירה שוה מוגבלת לתנאי סגנון הכתוב.

היוצא מתוך דבריהם: סגנון הכתוב קובע בצורה מוחלטת, ואינו ניתן לשינוי, לא על ידי ריבוי של מלה מיותרת, לא על ידי 'שנה עליו הכתוב לעכב', ולא על ידי גזירה שוה²⁶.

אבל יש להבחין לא רק בין סיפור ובין ציווי, אלא אף בתוך סגנון של ציווי יש מקום להבחין בין ציווי ישיר (בגוף שני) ובין ציווי עקיף (בגוף שלישי), אותו ניתן לפרש לא על ציווי מוחלט. על יסוד (שמות כא, יט) "רק שבתו יתן ורפא ירפא" דרשו חז"ל (בבא קמא פה, א) דתנא דבי רבי ישמעאל ... מכאן שניתנה רשות לרופא לרפאות. ומעיר בעל תורה תמימה: ועיין בפירוש המשניות להרמב"ם לנדרים פרק ד' בהא דהנודר הנאה מחבירו מרפאהו רפואת הגוף, כתב דמצוה זו ברפואה נכללת במצות "והשיבות לו" דכתיב גבי אבידה (פרשת תצא כב, ב) ודרשין בסנהדרין עג, א לרבות אבידת גופו. וכן כתב בחיבורו הל' נדרים דרפואה מצוה היא ... ומה שלא הביא הרמב"ם הפסוק "ורפא ירפא", יש לומר דסבירא ליה לרמב"ם דהפסוק הזה מורה רק על רשות כדמפרש בגמרא כאן, שלא יאמר הרופא 'רחמנא מחי ואנא מסי' — בתמיה! אבל כי מצוה היא אינו מבואר מכאן רק מפסוק "והשיבות לו" עפ"י הדרשה הנ"ל לרבות אבידת גופו (עכ"ל). הציווי העקיף (גוף שלישי) לרופא, ניתן לפרשו כמתן היתר או רשות למרות חששותיו. לא כן ציווי ישיר בגוף שני ("והשיבות לו") — זהו ציווי במסגרת מצוות התורה. ובעל משך חכמה (בהעלותך ט, ז ד"ה למה נגרע) מוכן אף הוא להבחין בין ציווי בגוף שני ובין ציווי בגוף שלישי, וזה לשונו: ... ולזה אמר מתחילה "ויעשו בני ישראל את הפסח"

25. ועיין בובחים טז, א תוספות ד"ה ביושב תלמיד חכם, משם משמע ששיטת התוספות היא שאילו היינו לומדים את דין עמידה בחליצה מן הכתוב (בלשון ציווי) "ועמד ואמר", שדין זה של עמידה היה לעיכובא. מאחר ולדעת התוספות דין עמידה הוא מדין עדות, ותלמיד חכם יכול להעיד בישיבה, לכן אין הדין מעכב. [ועיין גם בפירוש הרא"ם לשמות ל, יג ד"ה זה יתנו, שחז"ל לא דרשו ביטוי מעין זה כאשר "הדבר מראה על הדיבור הסיפורי"]. וכן תוספות יבמות קג, א ד"ה בין.

26. לנקודה האחרונה הזאת חשיבות לגבי הגזירה שוה "קיחה" — קיחה משדה עפרון, כאשר הקיחה של חומש דברים הוא בסיפור ("כי יקח"), ואילו הקיחה של שדה עפרון היא אמנם בציווי, אבל לא ציווי של הכתוב, כי אם ציווי של דיבור ישיר (= דיבור האדם) — ועיין בזה להלן בפרק 3 'הדיבור הישיר'. ועיין עוד יומא מת, א מהדורת ארטסקרול. הערה 6.

— בלשון נסתר, ואח"כ אמר "בארבעה עשר וכו' תעשו אותו" — בלשון נוכח, למשה ולשבטו הלויים, (עכ"ל). הביאור בדבריו (עיין שם במהדרותנו) שהיות וקרבן פסח בא להרחיק אנשים מעבודה זרה, והרי בני ישראל חטאו בזה בחטא העגל, היה מקום לשבט לוי לומר שמצוה זאת אינה שייכת להם כאשר הם לא חטאו בעגל. לכן ציוה הקב"ה את משה ושבטו בלשון ציווי תקיף ביותר ("תעשו אותו") כדי להסיר מלבם כל ספק ביחס לחובתם הם במצות הפסח.

על פי דרכנו יובנו דברי הרמב"ם (איסורי ביאה יב, כ) וזה לשונו: אבל ישראל הבא על הגויה בין גדולה בין קטנה בת שלוש שנים ויום אחד. כיון שבא על הגויה בזדון, הרי זו נהרגת, מפני שבאה לישראל תקלה על ידיה כבהמה ("ואת הבהמה תהרוגו"). ודבר זה מפורש בתורה, שנאמר (במדבר לא, טז) "הן הנה היו לבני ישראל בדבר בלעם וגו' וכל אשה יודעת איש למשכב זכר הרוגו", (עכ"ל הרמב"ם). ותמה עליו הגאון ר' משה פיינשטיין ז"ל (שו"ת אגרות משה אבן העזר סימן לח) שעדיף היה ללמוד מהריגת כוזבי אשר על גדה באה תקלה לזמרי, וזה כתוב קודם בתורה. ולפי דרכנו נראה פשוט, שעדיף לרמב"ם להביא ראיה מ"הן הנה" באשר שם כתוב במפורש לשון ציווי "הרוגו"! וזאת לעומת הסיפור על הריגת כוזבי על ידי פנחס.

ובהבדל שבין ציווי בנוכח לעומת בנסתר, מצינו שרבינו עובדיה ספורנו אינו רואה כל מצוה בכתוב (ויקרא יב, ג) "וביום השמיני ימול בשר ערלתו", אותו הוא מפרש: כי אז נתעכל דם הנדות הטמא אשר ממנו ניזון הולד במעי אמו, וטהר הולד להיכנס בברית קודש (עכ"ל). פסוק זה בנפעל ("יימול") אינו עוסק בעצם הציווי למול. יש ציווי מפורש בנוכח בפרשת לך לך ("ונמלתם את בשר ערלתכם"). בפרשת תזריע במסגרת דין היולדת, ניתן הסבר לדין היום השמיני דוקא, כלומר: מותר עתה למול, כי דם הנדות סולק והולד טהור.

ביטוי להבדל שבין ציווי ישיר (בלשון נוכח) לציווי עקיף (בלשון נסתר) מצינו במחלוקת רמב"ם — רמב"ן אם "לחפשי ישלחנו", בעבד כנעני שפגעו בו באחד מראשי אבריו, נחשב כמצוה מפני עצמה (כגון קידושין וגירושין שהן שתי מצוות) שיטת הרמב"ן, או לא (דעת הרמב"ם). אשר לטענה שהרמב"ם בעצמו מנה את קידושין וגירושין כשתי מצוות, ולא כשני פרטים של מצוה אחת, משיב הרב ירוחם פישל פערלא בהגנה על עמדת הרמב"ם, וזה לשונו (ספר המצוות לרס"ג, חלק ג פרשה טז): דודאי אי הוה כתוב קרא לנוכח — "לחפשי תשלחנו", הוה משמע דמצות הבעלים היא (וממילא היה מקום למנותו בנפרד ממצוה רל"ה בדין עבד כנעני — י. ק.). אבל כיון דלא כתוב אלא בלשון נסתר — "לחפשי ישלחנו" — אפשר לומר דלכאורה דין דבר הכתוב (ולא לאדון — י. ק.).

ונראה שהרצון להקפיד על לימוד מצוה מסגנון ציווי הביא את הגאון ר' מאיר שמחה מדווינסקי, בעל "משך חכמה", לציין פסוק אחר מזה שצינו חז"ל כמקור לדין שאת בית המקדש בונים ביום ולא בלילה. חז"ל בשבועות טו, ב למדו את הדין הזה מבמדבר ט, טו, "וביום הקים את המשכן". ואילו המשך חכמה לומד זאת מן הכתוב "ביום החודש הראשון ... תקים את המשכן" (שמות מ, ב), תוך שהוא מציין 'יעויין פרק ב' דשבועות מקרא אחרניא'. כאמור, לאור פירושו של המשך חכמה בכמה וכמה מקומות,²⁷ בו אימץ לו יסוד זה בסגנון

27. עיין בין היתר בראשית טו, יג ד"ה ועבדם וענו אותם, כיצד מכריע לצד הרמב"ם נגד הרמב"ן בטענו 'אילו אמר הכתוב בלשון ציווי... אבל כאן אמר דרך סיפור...'. ועיין להלן בהרחבה בהמשך הפרק.

הכתוב, נראה לו לראות בפסוק "תקים" (ציווי) את מקור הדין, בעוד בפסוק "ביום הקים" (סיפור) הוא אסמכתא, כדרכם של חז"ל.

ולא רק בחמשה חומשי תורה מצינו אבחנה ברורה בין שני הסגנונות, אלא גם בדברי הנביאים, וההלכות הנלמדות מדבריהם, הלא הם "דברי קבלה", גם שם תופסת האבחנה. כלומר, כדי שהלכה תיחשב כהלכה בדרגה של "דברי קבלה",²⁸ היא צריכה להיות כתובה בסגנון של ציווי בנביאים. תענית טו, א (משנה): ... הזקן שבהם אומר לפנייהם דברי כיבושים — אחינו, לא נאמר באנשי נינוה "וירא אלקים את שקם ואת תעניתם", אלא "וירא אלקים את מעשיהם כי שבו מדרכם הרעה" (יונה ג, י). ובקבלה הוא אומר "וקרעו לבבכם ואל בגדיכם" (יואל ב, יג). ומפרש רש"י (ד"ה ובקבלה): שהנביא מצוה לישראל. (וממשיך רש"י) והקשה תוספות מאן דהו, מאי שנה דהאי קרא דכתיב ביונה "וירא האלקים את מעשיהם" ולא קרי לזה "דברי קבלה"²⁹ ובהאי קרא ד"קרעו לבבכם" קרי ליה קבלה. ופריק איהו, דכל מקום שהנביא מצוה ומודיע ומזהיר את ישראל קרי ליה "קבלה". ובכל דוכתא דלא איתפקיד נביא כי האי "וירא האלקים", שהוא כמספר והולך, דיליף מיניה אגב אורחיה מילתא, לא קרינן ליה "קבלה" (עכ"ל רש"י).

באבחנה זו בין הציווי ובין סיפור דברים בעלמא נותר לנו לראות כיצד כוחה של אבחנה זו יפה לא רק במסגרת מצוות התורה, אלא אף בחלק הלא־הלכתי (אלא ה"הליכותי") שבה. כבר הערנו שהתורה היא אחת, ואבחנה סגנונית כזו תופסת בתורה באשר היא, ללא אבחנה של חומש או תוכן כללי. ניתן לצוות בתוך ספר בראשית (כגון פרשת ברית מילה) כשם שניתן לספור בתוך החלק ההלכתי של התורה (כגון הסיפור על המברך את השם סוף פרשת אמור). לא מקום כתיבת הענין הוא הקובע את תוקף חיובו, כי אם הסגנון אשר בו נכתבו הדברים. לכן מצוות "פרו ורבו", "ונמלתם את בשר ערלתכם", "לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה", הן כולן מצוות דאורייתא במנין תרי"ג. אמנם הרקע למצוות הוא סיפורי (גן עדן או מבול, חיי אברהם, מלחמות יעקב), אבל ניסוח הדבר הוא בסגנון ציווי, ועל כן מצוות הן לכל דבר. חז"ל אמנם לימדונו (ירושלמי מועד קטן ג, ה) ש'אין למדים מקודם מתן תורה', אבל חז"ל לא לימדונו שאין למדים מקודם פרשת יתרו! קודם מתן תורה הוא מושג היסטורי, ואילו השאלה אם למדים מקודם פרשת יתרו לא נידונה כלל אצל חז"ל, כאשר גם חומש בראשית וחומש שמות (עד פרשת יתרו) שייכים למתן תורה³⁰. היסוד לסוגיא זאת של לימוד מצוות מחיי

28. והיא אמנם הלכה, אבל בדרגה נמוכה מזו של תורה — והיא נמצאת בין דאורייתא ובין דרבנן רגיל, ועיין בזה במדור ג בהרחבה.

29. רבי עקיבא אייגר בגליון הש"ס מפנה לרש"י חולין קלז, א ד"ה תורת משה וזה לשונו: קרויה "תורה" לפי שניתנה תורה לדורות. ושל נביאים לא קרי אלא "קבלה" שקיבלו מרוח הקודש כל נבואה ונבואה לפי צורך השעה הדור והמעשה (עכ"ל). [ועיין מגילה יד, ב שרק נבואה שהוצרכה לדורות היא שנכתבה, כך שיש להבחין בין ה"לדורות" של נבואה שנכתבה ובין הנצח של תורת משה, ועיין בזה במדור ג]. ונראה שרבי עקיבא אייגר מציץ לומר ש"קבלה" שייך רק בנבואה ולא בכתובים, וצ"ע.

30. בעל המאמר באנציקלופדיה תלמודית כתב ש'אין למדים הלכה מהמסופר בתורה שנהגו האבות קודם מתן תורה'. אולם בהמשך המאמר (לעומת זה מצינו בהרבה מקומות שלמדו דינים מקודם מתן תורה) לא ירד הרב המחבר לעומק הסוגיא עקב התעלמותו מסוגית סגנון הכתוב, יעויין שם, כי אין כאן המקום לעסוק במאמר ההוא.

האבות נוסח בניסוח הקלאסי של הרמב"ם בפירוש המשניות³¹ וזה לשונו: ושים לבך לכלל הגדול הזה המובא במשנה³² והוא אמרם מסיני נאסר. והוא, שאתה צריך לדעת 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 אוכלים אבר מן החי, לא מפני שה' אסר על בני נח אבר מן החי³³, אלא מפני שמשנה אסר עלינו אבר מן החי כמה שנצטווה בסיני שישאר אבר מן החי אסור. וכן אין אנו מלים בגלל שאברהם מל את עצמו ואנשי ביתו³⁴, אלא מפני שה' צונו על ידי משה להימול כמו שמל אברהם עליו השלום³⁵. וכן גיד הנשה, אין אנו נמשכים בו אחרי איסור יעקב אבינו, אלא ציווי משה רבינו. הלא תראה אמרם (מכות כג, ב) 'שש מאות ושלוש עשרה מצוות נאמרו לו למשה בסיני', וכל אלה³⁶ בכלל המצוות (עכ"ל הרמב"ם). דברי הרמב"ם ברורות מללו. יש להבחין בין 'לפני מתן תורה' כמושג היסטורי, לבין 'לפני פרשת יתרו' שהוא מושג טכסטואלי. 'מתן תורה' כולל תורה שבעל פה (תרי"ג) ואח"כ תורה שבכתב³⁷ מ"בראשית" עד "לעיני כל ישראל". לכן פרשת נח (אבר מן החי) פרשת לך לך (ברית מילה) ופרשת וישלח (גיד הנשה) כולם שייכות למתן תורה, הוא אשר מחייב את בני ישראל "כימי השמים על הארץ"³⁸.

והנה דוקא קנה המידה [הקריטריון] של סגנון הכתוב הוא אשר, לדעת בעל "משך חכמה", מכריע במחלוקת פרשנות עמוקה ושרשית בין הרמב"ם ובר פלוגתו הרמב"ן. הכוונה למחלוקת בענין "כי גר יהיה זרעך בארץ וכו' וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי וכו'" (בראשית טו, יג"ד). מצד אחד גזרת ה', ומצד שני עונש על המבצע את הגזירה! וכך מביא הרמב"ן את המחלוקת: והרב (הרמב"ם) נתן טעם בספר המדע לפי שלא גזר על איש ידוע, וכל אותם

31. חולין, פרק גיד הנשה (פרק ז) משנה ו, תרגום ר"י קאפח.
32. לשון המשנה: נוהג (איסור גיד הנשה) בטהורה ואינו נוהג בטמאה. ר' יהודה אומר, אף בטמאה. אמר ר' יהודה, והלא על בני יעקב נאסר גיד הנשה, ועדיין בהמה טמאה מותרת להם! אמרו לו: מסיני נאסר, אלא שנכתב במקומו.
33. "אך בשר בנפשו לא תאכלו" (בראשית ט, ד), שאף הוא איסור 'שכתוב במקומו', כלומר, שכתוב בתורה שבכתב במסגרת [בלעז: בקונטקסט] ההיסטורי של הופעת המצוה לראשונה.
34. בראשית יז, כג-כו "ויקח אברהם ... וימל ... בהימולו ... בהימולו ... נימולו אברהם ... נימולו אתו". ויכול היה הנשר הגדול אף לומר 'וכן אין אנו מלים בגלל שאברהם נצטוו למול את עצמו ואת אנשי ביתו'. כי לא הציווי ההיסטורי מחייב, כי אם הכתיבה בתורה מפיו של הקב"ה לאזנו של משה.
35. ויש המבארים בזה את שתי הברכות שמברכים בברית מילה: (1) "על המילה", (2) "להכניסו בבריתו של אברהם אבינו". הברכה הראשונה היא על עצם כריתת בשר ערלה וכו'. ואילו הברכה השניה היא על זה שבאמצעות ברית המילה נכנס הילד לעם ישראל, עמו כרת ה' ברית עם אבותיו ("והקימותי את בריתי ביני ובינך ובין זרעך אחריו לדורותם לברית עולם, להיות לך לאלקים ולזרעך אחריו. ונתתי לך ולזרעך אחריו את ארץ מגורך, את כל ארץ כנען לאחוזת עולם, והייתי להם לאלקים" — שם ז"ח). [ועל הקשר בין ברית מילה ובין היאחזותנו בארץ ישראל, עיין זהר הקדוש סוף פרשת לך לך דברים מבהילים].
36. אבר מן החי, ברית מילה, גיד הנשה.
37. אם 'מגילה מגילה' או 'חתומה' (גיטין ס, א). ועיין הקדמת הרש"ר הירש לפרשת משפטים, ועיין פרקי מבוא ל"משך חכמה", פרק א: תורה מן השמים ותורה מסיני. ועיין מדור א פרק 5 (א) (ב).
38. על הקשר בין חומש בראשית והמסופר על חיי האבות ובין מצוות דרבנן, ידובר בהרחבה במדור ו פרק 1: "ואל מעלת אבותם ישובו".

המריעים לישראל אילו לא רצה כל אחד מהם, הרשות בידו, לפי שלא נגזר על איש ידוע. ולא נתכנו דבריו אצלי, שאפילו גזר שאחד מכל האומות יריע להם בכך וכך וקדם זה ועשה גזירתו של הקב"ה זכה בדבר מצוה ...

ובהסבר עמדת הרמב"ם כותב בעל משך חכמה: הרמב"ן האריך על דברי הרמב"ם שלא נראו דבריו בעיניו שאם עשה אחר קיום מצות השם יתברך הלא הוא זריו ונשכר. ויפה אמר אילו אמר הכתוב בלשון ציווי שיעבדו בם הגויים. אבל כאן אמר דרך סיפור³⁹ — "ועבדום וענו אותם", ולכן נענשו. שמן הדין אין רשאים בן נח⁴⁰, דהוזהרו על הדינים⁴¹, ובפרט להיות כפויי טובה⁴², שהם נתעשרו מיוסף, ולמדו חכמה מאתו⁴³, ולא ידעו את יוסף, לכן נענשו⁴⁴. ואשכחן דוגמתו⁴⁵ דהאומר "כל הרוצה לתרום יבא ויתרום", מועיל לענין תרומה, ואילו "כל התורם אינו מפסיד", לא מחוייב לשלם לו, ולאן שליחותיה עבד, יעויין שם⁴⁶ ואכמ"ל. כן הכא, כיון שנאמר בלשון ספור ולא בלשון צווי לא היו רשאים לעבור דיני שבע מצוות, ופשוט. וזה מכוון הגמרא⁴⁷: צפרדעים שלא נצטוו על קידוש השם דכתיב "ועלו ובאו בביתך... ובתנור" — דרך סיפור⁴⁸, לא בלשון צווי⁴⁹.

39. לאברהם אבינו — "ידוע תדע".
40. לשעבד את הזולת, ולעשות להם כמו שעשו המצרים לישראל.
41. במסגרת שבע מצוות בני נח — רמב"ם הלכות מלכים ט, א.
42. הכלול במצות 'דינים', ועוד מחייב את כל העולם כולו מאז "האשה אשר נתתי עמדי" — כאן כפר בטובה (רש"י). והשוה רמב"ן לדברים כג, ה ד"ה על דבר: ... כי הכתוב הרחיק שני אחים אלה שהיו גמולי חסד מאברהם ... והיו חייבים לעשות טובה לעם ישראל... [יצוין כי שיטת הרמב"ם היא ש'דינים' מחייב את בני נח לדון ביתר שש המצוות שלהם בלבד, בעוד דוקא הרמב"ן מרחיב את 'דינים' לכלול הרבה מצוות בין אדם לחבירו, וצ"ע. (עיין בזה מחלוקת בסוגית שכס ודינה, מדוע בני יעקב הרגו את כל העיר על מעשה יחיד)]. ושם מתכוון המשך חכמה לתורת השכל האנושי, המחייב כל אדם שנברא בצלם. ועיין בזה בספר "תורת אברהם" מאת הגר"א גרודז'נסקי הי"ד, עמודים קכח עד קמ.
43. "רק אין נכון וחכם כמותך ... אתה תהיה על בתי".
44. וזוהי שיטת הרמב"ם. כלומר, מצות הכרת הטוב מחייבת את בני נח כמצוה שכלית הכלולה במצות 'דינים', שהיא אחת משבע מצוות בני נח. לכן, כל עוד אין ציווי מפורש מפי הקב"ה לבטל מצוה זאת (מבחינת 'הפה שאסר הוא הפה שהתיר', כגון איסור אשת את לעומת "יבמה יבא עליה ויבמה") היא מוסיפה לחייב בכל מצב שהוא. דברי ה' אל אברהם ועל האומות (אפילו אם נמסרו הלאה על ידי אברהם או בניו לאומות עצמן) נוסחו לא בסגנון של ציווי אלא בסגנון של סיפור, אשר ממנו אין לומדים מצוה מחייבת.
45. ההבדל בין סגנון סיפור וציווי, גם בלשון בני אדם, כפי שהוא משתקף ומתבטא בהלכה. זוהי בבחינת 'כל דתקינו רבנן כעין דאורייתא תיקנו' (עיין מדור ו פרק 2).
46. ר"ן: ... האומר 'כל הזן אינו מפסיד', והלך אחד וזן, אינו חייב לשלם, דלא שוייה שליח כלל.
47. פסחים נב, ב: תא שמע, עוד זה דרש תודרוס איש רומי: מה ראו מישאל ועזריה שמסרו עצמם על קדושת השם לכבשן האש? נשאו קל וחומר בעצמם מצפרדעים, ומה צפרדעים שאין מצווין על קדושת השם, כתוב בהו "ועלו בביתך וגו' ובתנור" ובמשארותיך (שמות ז, כח), אימתי משארות מצויות אצל תנור? הוי אומר בשעה שהתנור חם. אנו שמצווים על קדושת השם, על אחת כמה וכמה. והגמרא מוקשה, שהרי הצפרדעים אמנם תמיד הם אינם מצווים, אך כאן הם כן צוו ע"י הקב"ה להכנס לתנורים.
48. כי "ועלו בביתך" נאמר על ידי משה אל פרעה, ולא אל הצפרדעים שלא קיבלו פקודה על כך.
49. ולכן הצפרדעים נחשבים לא מצווים. לעומת חנניה מישאל ועזריה שנצטוו במצות קידוש השם.

בסוף הפרק הזה, בו ראינו כיצד סגנון הכתוב של ציווי שונה מזה של סיפור, אנו חוזרים להראות כי האבחנה שבין ציווי וסיפור אינה 'חתוכה' ('שחור – לבן'), אלא ישנן דרגות ביניים, אשר גם הם נמצאים משמעותיים, כאשר חז"ל (ובעקבותיהם גדולי המפרשים) הסיקו מסקנות הלכתיות מן הכתוב.

רש"י בפירושו ליומא מח, ב מבאר לנו כי ההבדל בין הנלמד מכתוב מפורש ובין הנלמד באופן עקיף, יתבטא בהבדל שבין לעיכובא אפילו בדיעבד ובין לכתחילה בלבד. וזה לשונו (ד"ה הולכה בשמאל מהו): הולכת הדם מיבעי ליה קבלה וזריקה, דכתיב בהו 'כהונה'. פשיטא לן דכל מקום שנאמר "אצבע", "כהונה" אינו אלא ימין, אבל הולכה⁵⁰, לא כתיב בהדיא. ומדאפקה רחמנא לקבלה בלשון הולכה, דתניא "והקריבו" – זו קבלת הדם, נפקא לן במסכת חגיגה (יא, א) שהיא עבודה⁵¹. איכא למימר דלא פסול⁵², דלא כתב בה 'כהונה' בהדיא⁵³ (עכ"ל).

מצוה, כאמור, נלמדת מכתוב המנוסח בסגנון ציווי. אולם זאת כאשר הציווי הוא על מה לעשות ('עשה') או ממה להימנע ('לא תעשה'). שונה אם כן כאשר ה'עשה' אינו כתוב, אלא הוא נלמד משלילה. בסוגית "שארה כסותה ועונתה לא יגרע" (שמות כא, י) מפרש רש"י (ד"ה שארה): מזונות. הרי, לכאורה, שכתובה דאורייתא. חולק עליו הרמב"ן הטוען: הם דברי יחיד, והלכה מזוני תקינו לה רבנן (עכ"ל)⁵⁴. על קושיא זאת משיב הגור אריה שאמנם יתכן ומצוה נלמדת מן הכתוב בתורה, ובכל זאת לא תהיה זאת מצוה דאורייתא. וזה לשונו: ויראה שאין קושיא על דברי רש"י, שהוא פירש לפי פשוטו של מקרא, ופשוטו של מקרא כן הוא⁵⁵. אף למאן דאמר מזונות תיקנו לה רבנן, מפרשים המקרא כפשוטו. ולא שהוא חייב לה מן התורה מזונות, אלא שכן האדם דרך לעשות, שהוא מפרנס אשתו ובניו. וראיה לזה שהתורה חייבה⁵⁶ לפרנס את עבד עברי ובניו. ואי לאו שכן כל העולם נוהג, למה יהיה מוטל עליו לפרנס⁵⁷?! אלא שדרך כל העולם שעושים כך. אבל שהתורה חייבה אותו – לא! פשטיה דקרא יש לפרש שפיר, שלא בא הכתוב רק (=אלא) ללמד שהיא אשתו, שהכתוב אומר לא יגרע⁵⁸. ואין מדבר רק במי שנתן כבר⁵⁹ ... ועכשיו בא לגרוע ... על זה אמר "לא יגרע". אבל לחייבו בשלשה דברים – לא דבר מזה הכתוב (עכ"ל המהר"ל)⁶⁰.

50. דהיינו הולכת הדם, אחרי שקיבל אותו בכלי שרת ישר מן הקרבן, לקראת זריקתו על המזבח, על פי דיני הזריקה ("מתנות" ומקומן במזבח).
51. כך שלא נותר לנו פסוק מפורש המלמד את דין הולכה.
52. אם יעשה ביד שמאל.
53. ולכן מוצדקת שאלת הגמרא 'הולכה בשמאל מהו'.
54. ובהיבט הזה של רש"י שלא אליבא דהלכתא, עיין מדור ד פרק 1 (ד).
55. שפירוש המלה "שארה" הוא מזונות.
56. את האדון.
57. רמב"ן שמות כא, ג ד"ה ויצאה אשתו עמו: ... והנראה בעיני שהאדון נכנס במקום הבעל ...
58. ולא כתוב "יתן" – שזה היה דין מצוה דאורייתא.
59. כדרך כל העולם.
60. ועיין עוד שמות ל, לב רש"י ד"ה ובמתכנתו לא תעשו כמוהו: ... ואף העשוי במתכנתו של זה אין הסך ממנו חייב, אלא הרוקחו. ועיין עוד ספר רינת יצחק על ספר מלכים עמוד נו בדין בנין ההיכל והעזרה באבנים גדולות.

ובסוף הפרק נעיר, כי אע"פ שאין לומדים הלכה מסיפור הכתוב, כן לומדים הגדרת מושג הלכתי מן החלק הסיפורי של התורה. הנה בעל רביד זהב⁶¹ מדייק מפשוטו של מקרא⁶² שסוכה היא דירת ארעי ולא דירת קבע. שהרי בבראשית (לג, יז) כתוב "ויבן לו בית ולמקנהו עשה סוכות". מזה שלא כתוב "ויבן לו בית ולמקנה סוכות", אנו למדים שבעוד שכית בונים, מספיק עשיה לסוכה, עשיה זאת היא ארעית לעומת הבניה של הבית.

לימוד זה על פי פשוטו של מקרא מסיפור בחומש בראשית, תופס גם כאשר יש ללימוד הזה השלכות הלכתיות. זאת משום שהלימוד אינו הלכתי גרידא, אלא הגדרת מלה או מונח או מושג — ובמילא עם המשתמע מכך. הנה בברכות כה, ב למדנו: ערום אסור לקרות קריאת שמע כנגדו ... מהו דתימא הואיל וכתוב בהו (יחזקאל כג, כ) "אשר בשר חמורים בשרם", אימא כחמור בעלמא הוא, קמ"ל דאינהו נמי איקרי ערוה, דכתיב (בראשית ט, כג) "וערות אביהם לא ראו"⁶³.

61. הלא הוא הגאון ר' דוד בער טרייוויש (ראב"ד בוילנא בזמן הגר"א) ונציג נאמן של בית מדרשו.
 62. את אשר חז"ל למדו ממדרש הכתוב (ויקרא כג, מב) "בסוכות תשבו שבעת ימים" (סוכה ב, א).
 63. והשוה אצל הדיבור הישיר (עיין בזה בהרחבה להלן בפרק 4), שחז"ל מעדיפים לא ללמוד סוגיא הלכתית מדיבור ישיר, אבל לומדים הגדרת מלה או מונח — מושג.

נספח למדור ב פרק 1

יסוד הלימוד בפרק זה הוא שכדי שמצוה תהיה בתוקף של דאורייתא, וקו"ח במסגרת של תרי"ג, היא צריכה להיות מנוסחת בסגנון של ציווי. במסגרת פרק זה של השלמות ליסוד ועיקר זה בלימוד תורה, נרחיב עוד יותר את היריעה — הן במצוות הכתובות בתורה והן בפסוקים הכתובים בנ"ך ("דברי קבלה") כאשר ניוכח לדעת שביסוד ועיקרון זה סדנא דתנ"ך חד הוא.

רמב"ם ספר המצוות מ"ע כה: הציווי שנצטוו הכהנים להדליק הנרות תמיד לפני ה', והוא אמרו יתעלה (שמות כז, כא) "באהל מועד מחוץ לפרוכת אשר על העדות, יעריך אותו אהרן ובניו", וזוהי מצות הטבת הנרות [כך גם בספר החינוך מצוה צח]. והעיר בעל "שם עולם" בפירושו לויקרא כד, ד מדוע לא למדו את הדין מן הפסוק הקודם (שמות כז, כ) "ואתה תצוה... להעלות נר תמיד" וזה לשונו: וכן בדין כי "להעלות" אינו לשון ציווי כלל כי אם הודעה לפרש למה השמן הוא בא כדי "להעלות נר תמיד". אבל "יערוך" הוא ציווי גמור ומצות עשה (עכ"ל).

הוא הדין והיא המידה במצות עשה רט"ו שם כותב הרמב"ם: הציווי שנצטוינו להימול, והוא אמרו יתעלה לאברהם (בראשית יז, י) "המול לכם כל זכר" ... (עכ"ל). גם כאן בחר הרמב"ם בפסוק בסגנון ציווי, ולא הביא את הכתוב (שם כג) "וימל את בשר ערלתם כאשר דבר אתו אלקים", או (שם כו) "בעצם היום הזה נמול אברהם", באשר אלה הם פסוקים בסגנון סיפור.

לפי זה יש מבארים שהסיבה מדוע הרמב"ם לא מנה את ברכת התורה במנין תרי"ג, היא על פי שיטת רש"י (בעקבות הירושלמי ברכות פרק ז הלכה א') שמצוה זאת נלמדת מן הכתוב (דברים לב, ג) "כי שם ה' אקרא", והרי זהו פסוק שסגנונו סיפור. כידוע, הרמב"ן מונה את ברכת התורה לפניה במנין המצוות שלו (מ"ע נוספת מספר י"א) וזה אחד המקרים הבודדים שבעל מגילה אסתר הסכים עם הרמב"ן [אמנם יש המבארים את טעמו של הרמב"ם בכך שברכת התורה היא פרט במצות תלמוד תורה, וכידוע אין הרמב"ם מונה את הפרטים כמצוות נפרדות].

נראה גם לומר שבפירוש רש"י על התורה, הבחין יפה באבחנה זאת בין סיפור וציווי. בבראשית ו, יח (ד"ה ובאת אתה ובניך) מפרש רש"י: מכאן שנאסרו בתשמיש המיטה. ואילו להלן ז, ז ("ויבא נח ובניו") פירש: לפי שנאסרו בתשמיש המטה מפני שהעולם שרוי בצער. ונראה לומר שרש"י הצמיד את מקור הציווי ("מכאן") לסגנון הציווי ("ובאת"), בעוד הצמיד את הטעם (שהעולם שרוי בצער) לסיפור. וכבר הערנו בכמה מקומות שנתנית טעם ('מי כאלקיני') תמיד בא אחרי קבלת המצוה כמחייבת ('אין כאלקיני').

במדור זה להלן פרקים 5, 6 עסקנו בשיטת הט"ז על היתר / איסור מפורש בקרא. וכתב

בעל פרדס יוסף (ויקהל לה, עמ' שס — שסא), וזה לשונו: ...בענין המקושש (עצים ביום השבת) מה שהניחוהו במשמר דהוי רק מדרבנן מה שאין דנים בשבת, ואז (בזמן במדבר) לא גזרו על זה, קשה! דאם מן התורה מוכח דשרי לאסור במשמר, איך יכלו חכמים אח"כ לגזור שלא לאסור במשמר?! .. דהט"ז לא אמר רק (= אלא) בדבר שמצינו בתורה להיתר מדרשא, אבל לא היכי דבא ההיתר בדרך סיפור...

ובסוגית שעבודא דאורייתא (בבא בתרא קעה, ב) מצינו שרש"י למד זאת מהכתוב בסגנון של ציווי ("יוציא אליך את העבוט החוצה" — דברים כד,יא) נגד דעת רבינו גרשון שהמקור הוא (משלי כב,ז) "עבד לזה לאיש מלוה". יצויין כי מלבד שאלת הסגנון, זכה רש"י לבסס את ההלכה דאורייתא על פסוק בתורה, בעוד רבינו גרשון נאלץ להביא ממרחק לחמו מחכמת שלמה. ובוזה, על פי הבנתנו אנו, הפסוק במשלי הוא בבחינת "עד דאתא שלמה ואסמכיה אקרא". כלומר, שלמה המלך הוא אשר למד את היסוד מהפסוק שרש"י ציין בחומש דברים! כך גם ביארנו את דברי שלמה (משלי ג,יז) "דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום", כהיגד אודות מהותה ואופיה של תורה, ששלמה למד דייק והבין ממקראות רבים בתורה. גישה זאת יסודה במאמר חז"ל (נדרים כב, ב) "אלמלא חטאו ישראל לא ניתנו להם אלא חמישה חומשי תורה וספר יהושע בלבד". כאשר הכוונה היא שאילו ישראל נשארו ברמה גבוהה, יכלו ללמוד את כל "תורת הנביאים והכתובים" מחמישה חומשי תורה, בבחינת ליכא מידי דלא רמיזא באורייתא. עקב הירידה בדרגתם הרוחנית, היה צריך בנביאים ובבעלי רוח הקודש לנסח להם בקדושת טקסט את אשר היה עד אז בבחינת תורה שבעל פה. הוא אשר אמרו חז"ל: הלכה למשה מסיני, ואתא... ואסמכיה אקרא.

ועתה שומה עלינו לבחון ולבדוק כיצד האבחנה בין ציווי וסיפור, כוחה יפה לא רק בחמישה חומשי תורה אלא גם בספרי הנביאים והכתובים. כידוע, הלכה הנלמדת מספרי הנביאים בשם "קבלה" נקראת. וכך שנינו במשנה ריש פרק שני דתענית (טו, א): "...הזקן שבהם אומר לפניהם דברי כבושין: אחינו! לא נאמר באנשי נינוה ו'ירא אלקים את שקם ואת תעניתם', אלא 'וירא אלקים את מעשיהם כי שבו מדרכם הרעה' (יונה ג,י). ובקבלה הוא אומר (יואל ב,יג) 'קרעו לבבכם ואל בגדיכם'..." (עכ"ל המשנה). ומפרש רש"י (ד"ה ובקבלה): שהנביא מצוה לישראל. והקשו תוספות מאן דהו, מאי שנא בהאי קרא דכתיב ביונה 'וירא האלקים את מעשיהם וגו'' ולא קרי ליה דברי קבלה, ובהאי קרא ד"קרעו לבבכם" קרי ליה קבלה! ופריק איהו, כל מקום שהנביא מצוה ומודיע ומזהיר את ישראל, קרי ליה קבלה, ובכל דוכתא דלא איתפקיד נביא כי האי 'וירא האלקים' שהיא כמספר והולך, דיליף ליה אגב אורחיה מילתא, לא קרינן ליה "קבלה" (עכ"ל רש"י).

ובסוגית סוגי השטרות השונים (בבא בתרא קס, א ריש פרק גט פשוט) מצינו: מנא הני מילי (שיש שני מיני שטרות חלוקין זה מזה)? ... דאמר קרא (ירמיה לב, מד) "שדות בכסף יקנו וכתוב בספר וחתום" ... רפרם אמר מהכא (שם יא) "ואקח את ספר המקנה וגו'" ... כל חד וחד למילתא הוא דאתא, לכדתניא: "שדות בכסף יקנו וגו'" — עצה טובה קמ"ל, "ואקח את ספר המקנה" — הכי הוה מעשה (עכ"ל). הרי ש"יקנו" מלמד את רצון הנביא בדרגת עצה טובה קמ"ל. אבל אילו היה כותב "קנו" (בל' ציווי) היתה זאת הלכה בדברי קבלה. ובדרגה עוד נמוכה יותר, "ואקח את ספר המקנה" שהוא כולו אך ורק סיפור, על זה אפשר רק לומר כי "הכי הוה מעשה" — איז בזה דברי קבלה ואף לא עצה טובה של הנביא.

והנה מצינו שדברי קבלה, כלומר דברי נביאים הכתובים בסגנון של ציווי, נדרשים אף הם על פי המידות שהתורה נדרשת בהן. תענית יב, ב בענין איסור מלאכה בתענית: אמר קרא (יואל א, יד) "קדשו צם קראו עצרה אספו זקנים בעצרות", מה עצרת אסור במלאכה, אף תענית אסור בעשיית מלאכה.

ועוד הגדיל לעשות הרמב"ן בהשגותיו לשורש השני של הרמב"ם בספר המצוות, וזה לשונו: ... אבל מה שכתוב בנבואה בדרך הצואות [קרי סגנון של ציווי] כגון שמזהירין על עשה ומתריין על לא תעשה — דבר תורה הוא! והענין [כלומר, ההסבר לכך שציווי בנביא מעיד על דין דאורייתא] הוא מפני שהוזהרנו בתורה (ויקרא כז, לד) "אלה המצוות", מלמד (שבת קד, א) ש'אין הנביא רשאי לחדש דבר מעתה', ידענו כי הבא בנבואה [כלומר, כתוב בטקסט של הנביא] דבר תורה הוא [כי אחרת עובר הנביא ח"ו על איסור מפורש של "אלה המצוות"] — או שהיא [הכתוב אצל הנביא] פירוש לפסוק של תורה [שנמסר בעל פה למשה רבינו, 'ונרשם' בטקסט של הנביא, כמו שחז"ל בתקופה מאוחרת יותר רשמו את הביאורים שקיבלו כפירושים של הכתוב] או שהוא בידם הלכה למשה מסיני [שהנביא אסמכה אקרא].

ומדברי קבלה אנו שבים אל ראשיתה של התורה עצמה בסוגית מעשה בראשית, בירושלמי כלאים פרק א (דף כז, ב) נמצאנו למדים שלגוי מותר לזרוע את שדהו כלאים, זאת מכיון שלא כתוב "למינהו" בדשאים בלשון ציווי [בראשית א, יא — "תדשא הארץ דשא עשב מזריע זרע"] כי אם בפסוק של סיפור [שם פסוק יב — "ותוצא הארץ דשא עשה מזריע זרע למינהו"], והיות וגויים מצווים בשבע המצוות שלהם מן הכתוב בטקסט של חומש בראשית, חל עליהם אותו יסוד לימודי של סגנון הכתוב [סיפור לעומת ציווי] כפי שמצאנו אצל בני ישראל.

זכינו להראות (עמ' 233 — 228) שגם סיפור כפול ומכופל נשאר סיפור, ולכלל ציווי אינו מגיע. והנה בקידושין כה, א בסוגית "כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת", מקשים התוספות מזה ששנה הכתוב וידוע הכלל ש'שנה עליו ויכתוב לעכב'. ומשיבים: ויש לומר, דודאי שנה הכתוב 'בלול' כמה פעמים, אבל לא כתב בלשון ציווי (עכ"ל). הרי שוב שפשוטו של מקרא קובע את העצמה, וכל דרשה יכולה להוסיף או לגרוע בכמות הענין אבל לא בעצמתו, כך שגם פעמיים סיפור אין בו כדי 'לעכב', באשר לכלל ציווי לא הגיע.

הרבה עסקו בשאלה מדוע הרמב"ם לא מנה את מצות עשה דאורייתא להזכיר יציאת מצרים בימים ובלילות בתוך מנין תרי"ג. היה זה הצ"ח (ברכות יב, ב) אשר נימק זאת מטעם שהכתוב (דברים טז, ג) "למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים" אינו ציווי ("וזכרת"), אלא נתינת טעם למצוות (שם) "לא תאכל עליו חמץ", תאכל עליו מצות". אנו מבינים על פי זה שלכן היתה אפשרות לנביא ירמיה לקבוע (כג, זח) "הנה ימים באים... לא יאמרו עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים"... הרי 'אין הנביא רשאי לחדש דבר מעתה'! ולכן, אילו היתה מצוה של "וזכרת את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך", לא יכול היה הנביא לומר כי "לא יאמרו". על פי זה מובן שכן זומא (ברכות שם במשנה) דרש "כל ימי חיך" במשמעו 'כולו' (היום והלילה) ולא במשמעות 'כולם' (להביא לימות המשיח). ואמנם מובא בשם ר' חיים מבריסק (סולובייצ'יק) וצ"ל שכאשר פוסקים הלכה כמו בן זומא בעקבות ירמיה

הנביא בעקבות "למען... כל ימי", יוצא כי אמנם מצוה זאת ("למען תזכור"), עם היותה דאורייתא כמפורש בקרא, בכל זאת אינה יכולה להיכלל במנין תרי"ג אליבא דרמב"ם. זאת משום שהנשר הגדול קבע בשורש השביעי שהקדים לספר המצוות, שאין מונים בתרי"ג אלא אותן המצוות המחייבות "כימי השמים על הארץ". מצוה זאת, כאמור, תיפסק לעתיד לבוא, לכן היא אמנם דאורייתא, אלא לכלל תרי"ג לא הגיעה..

וכן מצינו (בבא בתרא קיב, א) שפירש הרשב"ם (ד"ה ויאיר דזבן מיזבן): לקח בכסף הנהו עיירות [ואין כאן דין רכישה]. ולא אתא קרא לאורויי לן מידי, אלא עושרו של יאיר מראה לנו, כמו שמצינו בהרבה מקומות בנביאים... וליכא למיפוך 'תרי קראי למה לי' [כפי שהיינו מקשים בסוגיא הלכתית] שהפסוקים לא באו ללמד לנו אלא עושרם, וסיפור דברים בעלמא הוא (עכ"ל). וסיפור כפול נשאר סיפור. ולכלל ציווי לא הגיע.

פרק 2

ציווי והצהרה

בפרק הקודם ראינו כיצד קיבל הרמב"ם את יסוד חשיבותו המכרעת של סגנון הכתוב בעמדו על הדור-משמעות [בלעז: האמביבלנטיות] שבמלה "לא" לעומת "אל" ו"אין"¹. והנה בסוף אותו כלל (שורש) שמיני מצינו שהרמב"ם מוכן 'לסגת' קמעא מעמדו זה, ולהעמיד לפנינו תפיסה מחודשת הנקראת בלעז "שיטת האיקוילנטיות" בסגנון הכתוב.

וכך כותב הרמב"ם: אבל נשאר לנו לבאר דבר אחד, שבו תשלם כוונת השער הזה והוא, שכל מקום שסופר בתורה והוטל עלינו שנכריז 'לא עשינו דבר מסוים' — כלומר שנשלל מעצמנו מעשה פלוני ופלוני — הרי אותו מעשה נמנה מכלל מצוות לא תעשה, אע"פ שהלאו שנאמר בו הוא שלילה ולא אזהרה. כי משהטיל עלינו שנשלול מעצמנו ונאמר 'אני לא עשיתי כך ולא עשיתי כך', נודע בהכרח שעשית אותו הכך וכך מוזהרים עליה. וזה כגון שחייבנו הכתוב שנאמר (דברים כו, יד) "לא אכלתי באוני ממנו ולא ביערתי ממנו בטמא ולא נתתי ממנו למת", משמע מזה שכל מעשה ומעשה מאלו מוזהרים עליו.

בהרחבה זו של הרמב"ם על כלל סגנון הכתוב, לכלול במסגרת סגנון ציווי אותה הצהרה שנצטוינו להצהיר, נפלה מחלוקת בין הרמב"ם ובין המשיגים עליו בספר המצוות. עיקר הטענה של הרמב"ן נגדו הוא, כי לא משמע מסוגיות הגמרא שמקור האזהרה על אכילת מעשר שני בטומאה הוא מפסוק זה "לא בערתי ממנו בטמא". מדברי הרמב"ן אין נראה כי בעית סגנון הכתוב היא שהניעה אותו לחלוק על הרמב"ם. גם בעל מגילת אסתר (שם) הרגיש את הקושי בעמדת הרמב"ם עקב הכנתו בסוגיות הגמרא ולא עקב סגנון הכתוב, וכך הוא כותב: וה' יודע הצער שנצטערתי להיות משען ומשענה אל הרב בזה המקום, ויגעתי ולא מצאתי, לפני אל אחלה יגלה לי עמוקות מני חושך לדעת על מה אדני ראיותיו הטבעו, כי ידעתי לא דבר ריק הוא.

אולם, מדברי הרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות מצות עשה לג ("שילבשו הכהנים בגדים מיוחדים לכבוד ולתפארת") נראה ברור כי הוא הרגיש את חשיבות סגנון הכתוב לפי שיטת בר פלוגתיה הרמב"ם. בדיון רחב, פורש לפנינו הרמב"ן את נקודות המחלוקת בינו ובין

1. למלה "אין" תמיד משמעות של שלילה ("אין לנערה משפט מות"), למלה "אל" תמיד משמעות של אזהרה ("אל תאכלו ממנו נא") ואילו המלה "לא" יכולה לשמש או כאזהרה ("לא תרצח") או כשלילה ("לא תצא כצאת העבדים"). יצויין כי ר' מאיר שמתה הכהן מדווינסק, בפירושו ("משך חכמה") לשמות יב, ט"י (ד"ה אל תאכלו ממנו נא ... ולא תותירו ממנו עד בוקר) פורס לפנינו פרק נפלא בפרשנות המקרא, אודות ההבדל בין "לא" (מוחלט) ובין "אל" (בקשה), כאשר שתי המלים מופיעות זו ליד זו בסוגיא אחת, עד לסיומו "והכלל אמת לכל מעיין". יעויין שם נועם לשונו כאשר הוא 'מטייל' בתנ"ך כולו, מפרשת שמות ועד 'משפט שלמה' עם שני התינוקות, כאשר האם אמרה "והמת אל תמיתוהו", והמלך השיב "והמת לא תמיתוהו".

הרמב"ם בכל הקשור במשכן ובכליו, ומספר המצוות הנמנות בזה, כאשר גם הרמב"ם וגם הרמב"ן מסכימים לעיקרון שאין מונים את פרטי המצוות כמצוות בפני עצמן בתרי"ג. לכן השאלה הנידונה היא אם דין הארון כדין השלחן, וכמו שאין מונים את השולחן, את המנורה וכו' כמצוות נפרדות בתרי"ג, הוא הדין והיא המידה לגבי הארון (שיטת הרמב"ם), ואילו בזה חולק עליו הרמב"ן, ואלה דבריו:

והנה מכל מקום היא (עשיית הארון — י. ק.) מצוה מיוחדת בפני עצמה, אינה הכשר מצוה² אחרת כמנורה והמזבחות והשלחן. וכן הבגדים כדעת בעל ההלכות אינם אלא להכשר העבודות שנצטוונו בהם, אבל אהרן עליו השלום היה לובש אותם כמקיים גזירת המלך שגזר עליו לעבוד בהם — לא היה מתענג בלבישתם להתפאר ולהתעטר ביופים ולא להתיהר בכבודם. ואמנם דעת הרב (הרמב"ם) בבגדים ובקידוש יותר מחוורת למנותם גם בכלל מצות עשה, כי בעבודתם מקיים מצוה מוסף על משתמר מן הלאו³, ואם כן למה לא ימנה מצות עשה שיעשו הכהנים העבודה מעומד ולא יושב ולא שוכב, ממה שדרשו זכאים כג, ב ("כי בו בחר ה' מכל שבטיך לעמוד ולשרת") — לעמידה בחרתם לא לישיבה. והרב כתב בחיבורו הגדול בעובד מיושב שאינו לוקה שאזהרתו מכלל עשה. ואולי מפני שלא בא הכתוב בזה לשון צוואה, ימנה הכשר עבודה בלבד, ואינו מחזור⁴.

גם מפרשי רש"י מבינים כי דוקא בגלל נקודה זו של סגנון הכתוב שונה שיטת רש"י מזו של הרמב"ם. ואלה דברי הרא"ם, דברים כו, יד ד"ה לא אכלתי באוני ממנו — מכאן שאסור לאונן: דאל"כ מאי נפקא מיניה אם אכל או לא אכל. אבל מלקות ליכא למשמע מיניה מפני ש"לא אכלתי" אינו אזהרה אלא לשון וידוי בעלמא. ומשום הכי כתב רש"י ז"ל 'מכאן שאסור', דמשמע שאינו אלא איסורא בעלמא. בכי האי גונא דייק תלמודא בפרק בתרא דיומא (עג, ב) גבי יום הכיפורים אסור באכילה. וכן משמע נמי מההיא דפרק הערל (יבמות עג) גבי 'ואסור לבער מהן בטומאה, והאוכלו בטומאת עצמה לוקה'. ובעי תלמודא: — מנא לך,

2. בהגנה על עמדת הרמב"ם כותב בעל "מעין החכמה": ונראה להליץ בעד הרמב"ם, שתכלית עשיית המקדש היא שיהיה ארון הברית קבוע במקומו להשרות שכינתו בתוכנו, כצוואת דוד לשלמה בנו (דברי הימים א, כט, יט): "ובנו את מקדש ה' האלקים להביא את ארון ברית ה'". לכן אין למנות בנין המקדש ועשיית הארון לשתי מצוות (עכ"ל). אולם עדיין קשה לראות בזה את נקודת המחלוקת, כאשר גם הרמב"ן בפירושו לדברים י, א כותב שעשיית הארון היא 'עיקר הכוונה בכל המשכן להיות יושב הכרובים' וכו'. ובישוב הקושיא כותב בעל "חמדת ישראל": באמת, קודם חטא העגל היה עיקר המכוון בבנין המשכן לצורך השראת השכינה, והיינו לענין ארון וכפורת. אמנם אחר כך כשחטאו בעגל והיה המשכן כפרה על חטא העגל, והיינו על ידי קרבנות, שוב הוי מצוה בפני עצמה. ולכן בבית שני אע"פ שלא היה ארון כלל, היה מצות עשה לבנות הבית, דלאחר חטא העגל צריך בלאו הכי לבנות בית הבחירה. ובדעת הרמב"ם יש לומר כיון דלעתיד לבא יתוקן חטא העגל לגמרי, ושוב יהיה עיקר תכלית המקדש לצורך ארון וכפורת, אם כן שוב אין למנותן כשתי מצוות (עכ"ל). ובענין תפקיד המשכן לעומת תפקיד בית המקדש, עיין מה שכתבנו במדור זה פרק 1, הערה 24 — וברוך שכיוונו לדעתו הגדולה.

3. של מחוסר בגדים.

4. ורבו הדעות בפירוש דברי הרמב"ן 'ואינו מחזור', ואכמ"ל. על כל פנים יוצא מדברי הרמב"ן, בנסותו להבין את שיטת הרמב"ם בשאלה מדוע לא מנה את עשיית הארון כמצוה נפרדת בתרי"ג, שהוא מודע בהחלט לתפקיד של סגנון הכתוב במשנתו של הרמב"ם במנין המצוות.

דתניא, ר"ש אומר, "לא בערתי ממנו בטמא" — בין שאני טמא והוא טהור בין שאני טהור והוא טמא. והיכן הוזהר על אכילתו? ת"ל "לא תוכל לאכול בשעריך מעשר דגנך" (דברים יב, יז) ולהלן הוא אומר (שם שם) "בשעריך תאכלנו הטמא והטהור" — אוכלין בקערה אחת ואינן חוששים. וקאמר רחמנא התם "בשעריך תאכלנו" — הכא לא תיכול. אלמא מדבעי תלמודא 'מנא לן', שפירושו היכן הוזהר על כך, ומייתי ראיה מקרא ד"לא תוכל לאכול בשעריך" ולא מקרא ד"לא בערתי ממנו בטמא", שמע מינה דמקרא ד"לא בערתי" לא משתמע אזהרה אלא וידוי בעלמא המתוודה שלא אכל ממנו בטמא כדפרישית. וכן כתב הסמ"ג ז"ל במצוה רס"ד דמדפריך בפרק הערל 'היכן הוזהר שלא לבער המעשר שני בטמא', ומייתי לה מקרא ד"לא תוכל לאכול בשעריך", משמע ש"לא בערתי" אינו לאו, ולפיכך הוצרך למצוא הלאו במקום אחר. וגם רש"י עצמו כתב אח"ז: "ולא בערתי ממנו בטמא" — בין שאני טמא והוא טהור בין שאני טהור והוא טמא, והיכן הוזהר על כך? "לא תוכל לאכול בשעריך" וכו', משמע ד"לא בערתי" אינו אלא סיפור בעלמא כדפרישית. ולפיכך דקדק בלשונו ואמר "מכאן שאסור לאונן", שפירושו, שאינו יוצא מכאן אלא איסורא, אבל אזהרתו הוא ממקום אחר. וכן ראוי, שהרי כל האזהרות בכל מקום אינן אלא מפי השם לנוכח האדם.

ומהתימה מהרמב"ם שכתב בפרק שלישי בהלכות מעשר שני (ג, ה): האוכל מעשר שני באנינות של תורה — לוקה, שנאמר "לא אכלתי באוני ממנו". וכן (שם הלכה א): האוכל מעשר שני בטומאה לוקה, שנאמר "ולא בערתי ממנו בטמא". ותימא על תימא, שהוא עצמו כתב בפירוש המשנה גבי "לא אכלתי באוני ממנו": 'כבר זכרנו במה שקדם, כי מזה הכתוב למדנו שמעשר שני אסור לאונן', דמשמע איסורא לחודא ולא אזהרה⁵, (עכ"ל הרא"ם). בעוד הרמב"ם טען במפורש כי ציווי הכתוב להצהיר שלא עשינו כך וכך כמוהו כאזהרה לא לעשות כך וכך, טוען אחד מנושא כליו של הרמב"ם בספר המצוות להרחבת התפיסה הזאת — וזאת בהצדקת עמדת הרמב"ם במנין "אנכי ה' א" כמצות עשה במנין תרי"ג, אף על פי ולמרות שאין כאן ציווי להאמין בה' (כך שהבה"ג וסייעתו רואים בו הצהרה בלבד ולא מצוה במנין המצוות).

לב שמח למצות עשה א': ומ"מ יש לדעת שאם "אנכי" הוא מצוה, היתה ראויה לבא בדרך ציווי: "דע — שמע שאנכי ה'!" וכיוצא, מלשון שיהיה בו הוראה למצוה כשאר כל

5. ומן התימה על מאור ישראל הרא"ם שלא הבין שדברי הרמב"ם עניים במקום אחד ועשירים בספר המצוות, משם ברור שכונתו ב"אסור" היא 'אזהרה' (וכך הקשה גם בעל צדה לדרך על פרש"י) וצריך עיון גדול. להבנת עמדת הרא"ם בביאור שיטת רש"י, נציג כאן את המקורות הרלבנטיים בסוגית מעשר שני. דברים יב, יז: "לא תוכל לאכול בשעריך מעשר דגנך תירושך ויצהרך ובכורות בקרך וצאנך וכו'". ולהלן (שם יד, כג): "עשר תעשר את כל תבואת זרעך היוצא השדה שנה שנה. ואכלת לפני ה' אלקיך במקום אשר יבחר ... מעשר דגנך תירושך ויצהרך וכו'". ולעומת מעשר שני מצינו בדין פסולי המוקדשין (שם טו, כב): "בשעריך תאכלנו הטמא והטהור יחדיו, כצבי וכאיל". בדיון בסוגיא זו בפסחים כז, א מפרש רש"י (ד"ה היקשה): דאיתקש נדריך ונדבותיך — דהיינו שלמים — למעשר דגן, דכתיב ביה "לא בערתי ממנו בטמא", אע"ג דוידוי בעלמא הוא ואינו לאו, הא נפקא לן ביה איסור לאו ביבמות בהערל מהאי קרא ד"לא תוכל לאכול בשעריך" ... (עכ"ל). מפורש יוצא מרש"י שמקור הלאו באכילת מעשר שני בטומאה אינו בפסוק של וידוי — הצהרה, כי אם בפסוק "לא תוכל וכו'".

מצוות עשה: "זכור את יום השבת" "כבד את אביך וכו'" וזולתן אחרות רבות בתורה. אבל לשון ד"אנכי" אינו לשון ציווי אלא לשון הודעה וסיפור, וזאת היתה טענה לקדם החולקים שאמרו כי זהו פסוק הקדמה על עשרת הדברות⁶ ... מה שלא בא מלשון ציווי אינה טענה כי יש לנו כיוצא בו "החודש הזה לכם ראש חדשים" שגם בו אין הלשון מורה על ציווי ומנאם הרמב"ם במצות עשה קנ"ז לקדש חדשים וכו' וכן מנעוהו כל מוני המצוות והרמב"ן עצמו עמהם⁷ ... אם כן ציווי הוא, ובא בלשון הודעה כדי שיקבעוהו עליהם לראשי חדשים ויקדשוהו. כן הדבר הזה ד"אנכי ה'" שמשמעותו סיפור והודעה — ובמקום הזה היא עצמה המצוה, כי על מה הוא מודיע להם זה, אם לא שרוצה לצוות שיהיה כן גם עתה מקובל עליהם, וזו היא מצות עשה ... (עכ"ל).

לולא דמסתפינא הייתי אומר כי אין אפילו צורך בהגנת בעל לב שמח על עמדת הרמב"ם במסגרת תפיסתו את סגנון הכתוב. המציין בדברי הרמב"ם במצות עשה הראשונה יראה כי סטה מדרכו הסלולה בספר המצוות (אשר בו מביא את הפסוק ממנו נלמדת המצוה), ואילו כאן הביא הרמב"ם גם את כל הקטע בגמרא ממנו מוכח כי חז"ל ראו בפסוק זה מצוה במסגרת מנין תרי"ג. וזה לשונו: הציווי שנצטוינו להאמין באלקות ... וזה אמרו יתעלה "אנכי ה' א'". ובסוף גמרא מכות (כג, ב) אמרו: תרי"ג מצוות נאמרו לו למשה בסיני. מאי קרא? "תורה צוה לנו משה" — כלומר, מנין תור"ה (611). והקשו על זה ואמרו: "תורה" בגימטריא הכי הוי? שש מאות וחד סרי הוי?! ובאה התשובה: "אנכי ה' א'" ו"לא יהיה לך" מפי הגבורה שמעום. הנה נתבאר לך ש"אנכי ה'" מכלל תרי"ג מצוות, והוא ציווי להאמין כמו שבארנו (עכ"ל). נדמה כי שנוי זה בסגנון הרמב"ם הוא המלמד כי דוקא מצוה זו היא קשה לשיטת הרמב"ם בסגנון הכתוב, ובכל זאת הוא יודע שיש למנותה כמצוה בגלל עדותם הנאמנה של חז"ל. המבין בדברי הרמב"ם בספר המצוות יודע כי פעמים רבות מציין הרמב"ם יוצא מן הכלל לקני המידה [בלעז: קריטריונים] שהוא בעצמו קבע במנין המצוות משום שמפורש משתמע כך מדברי חז"ל. נציין לדוגמה את דבריו במצות עשה פב: הוא הציווי שנצטוינו בעריפת פטר חמור אם אינו רוצה לפדותו, והוא אמרו יתעלה "ואם לא תפדה

6. כך שיטת הבה"ג, על יסוד לשון המכילתא: קבלו מלכותי ואח"כ אגזור גזירות.

7. בעוד הרמב"ן הגן על עמדת הבה"ג בענין "אנכי ה'" אלקיך" בהשגותיו לספר המצוות, הרי שבפירושו לתורה (שמות כ, א ד"ה אנכי) חוזר לקבוע על פי הרמב"ם — 'זו מצות עשה'! לא רק שאין סתירה בין דברי הרמב"ן בשני המקורות, אלא אין גם צורך לומר שהרמב"ן חזר בו מעמדתו כאשר כתב את פירושו לתורה, הוא החיבור המאוחר שבחיבוריו. הפירוש הנכון הוא שהרמב"ן אמנם סבור שיש למנות "אנכי" כמצוה בתרי"ג, אלא שטרח להסביר בטוב טעם ודעת את עמדת הבה"ג תוך כדי השגותיו לספר המצוות. יש להבחין בין דעה שהיא לגיטימית (כדעת הבה"ג בסוגיתנו) לבין דעה שהיא הנכונה (היא דעת הרמב"ם). וראו נא דבר פלא! שילמו לו לרמב"ן מידה כנגד מידה בסוגית המלאכים אשר באו אצל אברהם אבינו ריש פרשת וירא, שם חולק הרמב"ן נמרצות על דעת הרמב"ם הסבור שהכל היה במראה הנבואה, בעוד הרמב"ן טוען שהיה בהקין. והנה אברבנאל השיב אחת לאחת על שבע הקושיות של הרמב"ן נגד הרמב"ם, כאשר בסוף הוא קובע שהצדק עם הרמב"ן! לשון אחרת: עמדת הרמב"ם היא לגיטימית, אולם עמדת הרמב"ן היא הנכונה. כך לימדונו גדולי ישראל פרק נפלא ביושר אינטלקטואלי! כמה רחוקה הם (כמלאכים) מאתנו (כחמורים), כאשר אצלנו קובעים את היחס לדעה מסוימת (המושג) בהתאם ליחס לאדם מסוים (המוסד) — ודי בזיון וקצף!

וערפתו" (שמות לד, כ). אפשר להקשות עלי ולומר: מדוע אתה מונה פדיתו (מצוה פא) ועריפתו כשתי מצוות, ואינך מונה אותן כמצוה אחת, ותהיה עריפתו מהלכות (= פרטי המצוה) כמו שבארנו בכלל השביעי? ! ה' יודע ועד שהדין היה מחייב כן לולא מצאנו בענין זה לשון המורה על היותן שתי מצוות, והוא אמרם (בכורות יג, א): מצות פדייה קודמת למצות עריפה ... (עכ"ל). נאלץ, איפוא, הרמב"ם לחזק את דבריו בענין "אנכי" מדברי חז"ל במסכת מכות דוקא משום שאין בפסוק סגנון של ציווי⁸.

ועתה לאור היסודות הנ"ל נוכל לגשת לבאר את המחלוקת רמב"ם — ורמב"ן בענין מאמר חז"ל ביבמות ז, ב: החולץ ליבמתו נאסרה החלוצה וצרותיה⁹ על החלוץ ועל שאר האחרים, דאמר קרא "אשר לא יבנה את בית אחיו" (דברים כה, ט) — כיון שלא בנה שוב לא יבנה.

הרמב"ן מסתמך על גמרא זו במצוות לא תעשה הנוספות שלו (מצוה יד) על מנין הרמב"ם, ואלה דבריו: שנמנע החולץ ליבמתו שלא יבא עליה ולא ישאנה אחרי הפרדה ממנו בחליצה, ואין הענין שיחזור עליה איסור אשת אח כיון שעברה מהם מצות היבום, שאם כן יהיה מחוייב עליה כרת כחייב אשת אח שלא במקום יבום. אבל צוה יתעלה בחיוב באשת אח שאין לו בנים מצות יבום או מצות חליצה, וגזר בהם שאם יעשו החליצה לא יזדווגו עוד — והוא מחייבי לאוין¹⁰, והוא אמרו: "ככה יעשה לאיש אשר לא יבנה את בית אחיו", ובא הפירוש בבעלי הקבלה: כיון שלא בנה שוב לא יבנה ...

לעומתו פוסק הרמב"ם הלכות יבום וחליצה א, יב: וכן החולץ ליבמתו נאסרה החלוצה היא וכל צרותיה על החולץ ועל שאר אחיו, וכולן אסורות עליהן מדברי סופרים כשניות ...¹¹ בעל מגיד משנה כותב כי הרמב"ם פסק על פי שיטת ר' יוחנן במחלוקתו עם ריש לקיש (יבמות י, ב) שאין כאן איסור דאורייתא על החולץ את יבמתו, וזה לשונו: ולדידיה אפילו לאו ליכא. וההיא דרשה ד"לא יבנה" אסמכתא בעלמא היא, דהא פשטיה דקרא לא משמע הכי,

8. ואם כנים דברינו, הרי למדנו מכאן את אחד האפיונים של גדלות בתורה — הגדול בתורה יודע שאמת הם דבריו. לכן כאשר מוצא סתירה לדבריו, יודע הוא שאין המקרה ההוא סותר את הבנין כולו. הבנין נשאר על כנו, והסתירה מעידה על יוצא מן הכלל. כך במקרה דנן: אין מצוה ללא סגנון של ציווי. המקרה של "אנכי ה' אלקיך" הוא היוצא מן הכלל, ואינו סותר את הבנין כולו. כך מצינו בפירוש ה"משך חכמה" לתורה (ויקרא יט, טז ד"ה לא תעמוד על דם רעך) שם מבחין בין דיני נפשות לדיני ממונות. וכאשר מוצא סתירה לדבריו מן הרמב"ם בספר המצוות, השיב: ... דברים אינם מדוקדקים — אולי מסיבת ההעתקה (= התרגום מערבית לעברית). ועיין שם בביאורנו בהערה 5 שהבאנו את תרגומו של הרב קאפח שליט"א, המאשר את דברי ה"משך חכמה". כשם שהיושר האינטלקטואלי (עיין הערה מספר 7) אינו נותן לגדול בתורה להתעלם מן האמת של הבר פלוגתא שלו, כך אינו נותן לו להתעלם מן האמת שבדבריו הוא! [אולם סוגיית "החודש הזה לכם" עדיין צריכה עיון].

9. והן שאר נשותיו של אחיו המת.

10. כאן אפוא, המקור דאורייתא לדין שאחר חליצה אין לקיים מצות יבום. אמנם איסור אשת אח בכרת כבר פקע, אבל לא תעשה יש בדבר.

11. אלה הם איסורי עריות שחז"ל גזרו להרחיק את העם מן העבירה של איסורי עריות דאורייתא. מקור הדבר בפסוק הסיכום של פרשת העריות (ויקרא יח, ל): "ושמרתם את משמרתי לבלתי עשות מחקות התועבות אשר נעשו לפניכם, ולא תטמאו בהם, אני ה' אלקיכם".

ואין איסור החליצה אלא מדבריהם, (עכ"ל). דבריו של המגיד משנה תמוהים עד למאוד! מאימתי שמענו כי הקריטריון לקביעת דרשה/אסמכתא היא פשוטו של מקרא?! וכי כל דרשות חז"ל בהלכה שייכות לפשטיה דקרא?! ובכלל מה ענין פשט אצל הלכה, הלא כאן דרשו חז"ל "יבנה" לעומת "(אשר לא) בנה (את בית אחיו)", ודרשה זו כותה יפה ללמד על העתיד — ששוב לא יבנה!

לכן נראה לומר כי כוונת המגיד משנה ב"פשטיה דקרא" הוא סגנון הכתוב, שבמקרה דנן איננו סגנון של אזהרה אלא של סיפור דברים המושם בפי החלוצה המצהירה בפני בית הדין¹². אם תורה שבכתב אינה נותנת את התוקף של אזהרה, אין בכוחה של דרשת תורה שבעל פה לשנות את תקפו של הכתוב ולהפוך רצון ה' המבוטא בסיפור דברים בעלמא לזה של איסור דאורייתא. כך רואה המגיד משנה את פסק הרמב"ם בעקבות שיטת רבי יוחנן. לעומתו יראה הרמב"ן בפסוקנו מקור לציווי, באשר התורה מצווה על החלוצה שהיא תצהיר כך וכך. מקרה זה מתקרב, איפוא, לדברי הרמב"ם עצמו בענין "לא בערתי ממנו בטמא", אשר שם הסכים הרמב"ם כי יש לראות בזה אזהרה. אולם, הבדל יש בין שני המקרים, אשר לפיו לא יסתרו דברי הרמב"ם אהדדי. בסוגית מעשר שני הציווי הוא בנוכח ("ואמרת לפני ה' א'"), כאשר המצהיר מדבר על מה שהוא בעצמו לא עשה. ואילו בפרשת החלוצה הציווי הוא בנסתר ("וענתה ואמרה")¹³. זאת ועוד! אף תוכנה של ההצהרה שונה בסגנונו, בכך שהמשפט "אשר לא יבנה" הוא משפט תנאי ומשפט לואי, בעוד המשפט העיקרי הוא "ככה יעשה לאיש". כך נראה לפרש את דברי הרמב"ם בשתי הסוגיות (מעשר שני וחליצה), כאשר דבריו בשני המקומות עולים בקנה אחד על פי סגנון הכתוב.

12. ועל אודות סגנון דיבור ישיר וההשלכות בעניני הלכה, עיין להלן פרק 4.

13. ועיין היטב בפרק הקודם שם הבחנונו ביז ציווי בלשונו נוכח וביז ציווי בלשונו גסתר.

פרק 3

ציווי – הבטחה – תנאי (רב-משמעי)

כבר ראינו בפרק 1 כיצד סיפור דברים בכתוב (לעומת ציווי) אינו יכול ללמד הלכה מחייבת, אלא לכל היותר 'מוסר ודרך ארץ'. 'מוסר ודרך ארץ' הוא מעין לפנים משורת הדין, אשר לעומת דין ממש, העובר עליו אינו בבחינת 'מתנה על מה שכתוב בתורה'. כלומר, "לפנים-משורת-הדין – דאורייתא", לעומת (ראה להלן) לפנים-משורת-הדין – דרבנן. הנוהג על פי כתוב זה, קיים מצוה קיומית. אולם היות ואין זה מצוה חיובית העובר עליה אין בידו עבירה, ובמילא אין כופים אותו. זאת לעומת לפנים-משורת-הדין – דרבנן. על סוג זה של לפמשה"ד כתב הרמב"ן (בפירושו לדברים ו, יח ד"ה ועשית הישר והטוב בעיני ה'): על דרך הפשט יאמר, תשמרו מצות השם ועדותיו וחקותיו ותכוין בעשייתן לעשות הטוב והישר בעיניו בלבד. ו"למען ייטב לך" (בהמשך הפסוק) הבטחה, ואמר כי בעשותך הטוב בעיניו ייטב לך, כי השם מיטיב לטובים ולישרים בלבותם. ולרבותינו בזה מדרש יפה אמרו: זו פשרה ולפנים משורת הדין. והכוונה בזה, כי מתחילה אמר שתשמור חקותיו ועדותיו אשר צוך (שם פסוק יז), ועתה יאמר גם באשר לא צוך, תן דעתך לעשות הטוב והישר בעיניו, כי הוא אוהב הטוב והישר. וזה ענין גדול, לפי שאי אפשר להזכיר בתורה כל הנהגות האדם עם שכניו ורעיו וכל משאו ומתנו ותיקוני הישוב והמדינות כולם. אבל אחרי שהזכיר מהם הרבה, כגון "לא תלך רכיל" "לא תקום ולא תטור" "ולא תעמוד על דם רעך" "לא תקלל חרש" "מפני שיבה תקום" וכיוצא בזה, חזר לומר בדרך כלל שיעשה הטוב והישר בכל דבר, עד שיכנס בזה הפשרה ולפנים משורת הדין, וכגון מה שהזכירו בדינא דבר מצרא (בבא מציעא קח, א), ואפילו מה שאמרו פרקו נאה (תענית טז, ב) ודיבורו בנחת עם הבריות (יומא פו, א), עד שיקרא בכל ענין תם וישר (עכ"ל הרמב"ן).

נראה ברור כי ההופעה המכובדת בלבוש ובדיבור אינה מצוה דאורייתא לפי שיטת הרמב"ן, ויש לדמותה לכלל מצוות דרבנן, עליהן אנו מצווים בתורה (לדעת הרמב"ם) בפסוקים מפורשים ("ועשית על פי הדבר ... על פי התורה אשר יורוך תעשה ... לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל"), ואשר נשואים בכל זאת דינים דרבנן. כך גם כאן, התורה מצווה באופן כללי לנהוג לפנים משורת הדין, וחז"ל הם שקבעו את האופן ואת הצורה של אותה התנהגות. לאלה קראנו בשם "לפנים-משורת-הדין-דרבנן". לעומת סוג זה, מעמיד לפנינו הרמב"ן מספר מצוות ("לא תלך רכיל" וכו') אשר לדעתו הינן יישום הלכה למעשה במסגרת תרי"ג של עיקרון הלפמשה"ד. למותר לציין כי מצוות אלו מחייבות, וכל המתנה עליהן מתנה על מה שכתוב בתורה, באשר המצוות מנוסחות בסגנון של ציווי – לולא דמיסתפינא הייתי בוחר כדוגמה לסוג זה של לפנים משורת הדין-דאורייתא –

מחייב דוקא מתוך סוגית עבד עברי, בה מצאנו את סוג הביניים בענין "כי טוב לו עמך". בספר המצוות מצות לא תעשה רנ"ז כותב הרמב"ם: האזהרה שהזהרנו מלהעביד עבד עברי בעבודות שיש בהן זלזול גדול והשפלה ... לא יטול לפניך כלים למרחץ ... (עכ"ל). הרי שאסור להעביד את עבדו העברי במה שמותר לתת לפועל רגיל לעשות כאשר עובד אצלו בשכר! אין זה כי אם שדרשה מאתנו התורה כי נתייחס אל העבד העברי לפנינו משורת הדין עקב מצב נפשו הירוד. וכך כותב הרמב"ם בהלכות עבדים פרק א הלכה ז: ... במה דברים אמורים בעבד עברי שנפשו שפלה במכירה, אבל ישראל שלא נמכר מותר להשתמש בו כעבד (כנעני), שהרי אינו עושה מלאכה זו אלא ברצונו ומדעת עצמו (עכ"ל). ההתחשבות בנפשו השפלה של האדם הנמכר לעבד עברי היא ביסודה של ההלכות "לא תעבד בו עבודת עבד" וכו', ולא יוכל האדון לקנות עבד עברי ולהתנות על מנת שיוכל להטיל עליו תפקידים כאלה שהרמב"ם מונה. והשתא דאתינא להכי אימא בה מילתא, כי בזה אנו עונים על שאלת ראב"ע — רמב"ן מדוע התחיל המשפט התורני בדיני עבד עברי². המשפט התורני אינו מתחיל בדין, כי אם בלפנים-משורת-הדין, כי התפקיד המוטל על היהודי הוא להגיע אל "ועשית והישר והטוב", ולא להסתפק בדין בלבד. ראשיתו של המשפט התורני מבטאת את מגמתו — להגיע אל לפמשה"ד. ושמא לפי זה מובן המבנה של מסכתא דנזיקין במכילתא למשפטים, המתחילה בדין עבד עברי ומסתיימת בדיני גר — יתום — אלמנה (שמות כב, כב), באשר גם הם הלפמשה"ד אשר התורה מחייבת בדין. וראה דבר פלא! הרמב"ם בספר המצוות מביא את הדין של גר, יתום ואלמנה במצוות רנ"ב — רנ"ו בסמוך למצוות עבד עברי מצוה רנ"ז! כי כך משפטי התורה — תחילתם לפנמשה"ד וסופם לפנמשה"ד ורק אמצעיתם דין.

אם כן, יכולה התורה לצוות על דין מסוים, וכמו כן היא יכולה לצוות על לפניו משורת הדין. אולם ישנם פסוקים שהסגנון בהם אינו חד-משמעי, כך שקיים ספק אם בכלל בציור קא עסקינן. כך מצינו בדברים ד, ט: "רק השמר לך ושמר נפשך מאוד, פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך וכו'", עליו מפרש רש"י: אז כשלא תשכחו אותם ותעשו על אמתתם תחשבו חכמים ונבונים ("עם חכם ונבון הגוי הזה" — פסוק ז), ואם תעוותו אותם מתוך שכחה תחשבו שוטים (עכ"ל). כלומר, לפי רש"י פסוק ט מעמיד את התנאי לקיום פסוקים דח ("כי מי גוי גדול" וכו'). לעומתו טוען הרמב"ן: ואינו נכון כלל, אבל הכתוב הזה הוא לפי דעתי מצות לא תעשה, הזהיר בם "מאוד", כי כאשר אמר שנוזהר בכל המצוה ונשמר החוקים והמשפטים לעשותם, חזר ואמר רק אני מזהירך מאוד להשמר ולשמר עצמך מאוד מאוד לזכור מאין באו אליך המצוות שלא תשכח מעמד הר סיני ... (עכ"ל), הנפקא מינה בין רש"י והרמב"ן היא לא פחות ולא יותר מאשר מצות לא תעשה בתרי"ג!

כיוצא בדבר מצינו בפרשת יפת תואר. רש"י בפירושו לדברים כא, יא ד"ה ולקחת לך לאשה: לא דיברה תורה אלא כנגד יצר הרע, שאם אין הקב"ה מתירה ישאנה באיסור. אבל אם נשאה סופו להיות שונאה שנאמר אחריו "כי תהיינה לאיש וגו'", וסופו להוליד ממנה בן סורר ומורה. לכך נסמכו פרשיות הללו (עכ"ל). דברי רש"י אלה מעוררים תמיהה באשר במקורם במסכת קידושין כא, ב נאמרים הדברים ("לא דיברה תורה וכו'") על יסוד המלים "יפת תואר". ברור כי במלים "יפת תואר" ראו חז"ל את הנימוק להלכה זו של היתר יפת תואר,

ואילו רצה רש"י ללכת בעקבותיהם היה מביא אף הוא את הדרשה על יסוד הד"ה יפת תואר. אבל לא זוהי הבעיה הניצבת בפני פרשנדתא. כשם שברור לו כי "וראית בשביה" ו"חשקת בה" הם המשך של משפט התנאי "כי תצא ... ושבית שביו", כך ברור לו כי "והבאת אל תוך ביתך" מתחיל משפט הציווי. שאלתו היא האם "ולקחת לך לאשה" שייך למשפט התנאי הקודם לו או למשפט הציווי הבא אחריו. על כן בא רש"י להכריע כי אל לנו לפרש את "ולקחת" כציווי אלא כהמשך משפט התנאי. על פי זה יובן מדוע הביא רש"י את ענין סמיכות הפרשיות באמצע הענין — וזאת שלא כדרכו שמביא ענין זה בנקודת הקשר שבין שתי הסוגיות. רש"י לא בא לדרוש סמיכות פרשיות סתם, כי אם להביא ראיה לעצם תפיסתו את מצות יפת תואר כמצוה של "לא דיברה תורה", ועל ידי כך לשלול את פירוש המילה "ולקחת" בסגנון של ציווי.

אין להתפלא על האפשרות הזאת של מצות עשה "ולקחת לך לאשה", כי זוהי בעצם שיטת רבינו סעדיא גאון המביא במצות עשה עד: נכספת ליפת תואר — גירנא! כלומר, אם הגיע אדם אל המצב [בלעז: הסיטואציה] של יפת תואר, חלה עליו המצוה לגייר את האשה הזאת. לפי שיטת רס"ג יוצא כי המצוה ביסודה היא מצות גירות, ואילו יפת תואר הוא בבחינת "דבר הכתוב בהוה", או לכל היותר מצב [בלעז: סיטואציה] מסוים בה נוהגת מצוה זו. הדים לשיטת רס"ג נמצאים בספר צרור המור (לא על דרך הפשט או המדרש) הכותב: ואולי רמז כל זה להורות לנו סדרי הגירות המוזכר ברות המואביה. ולזה אמר "והבאת אל תוך ביתך" לומר לה קלות וחמורות המוזכר בדברים ... וכן בכאן כשמטבילין אותה היו מגלחין ראשה ("וגילחה את ראשה") בענין שלא יהיה בשערה דבר חוצץ. וכן "ועשתה את צפרניה" בענין שלא יהיה בהן דבר חוצץ כמו בצק שתחת הצפורן, כמו שעושה האשה שטובלת ... "וישבה בביתך", כאומרו "תשב על דמי טהרה" ... (עכ"ל). וכך גם מעיר הנצי"ב בפירושו העמק דבר ד"ה וגילחה את ראשה: למד שאינו כדי לנוולה, אלא הוא בא כדי להסיר מותרות שבגוף בשעת טבילת גירות, וכן כל גר וגירות צריך לעשות כן ... (עכ"ל). ולא זו בלבד ששיטת רס"ג מצאה לך מהלכים בין אלה הבאים אחריו, אלא ניתן גם לראות את מקורה בשיטת הירושלמי האומר (מכות ב, ו): רבי יוחנן שלח לרבנן דתמן: תריץ אתון אמרין בשם רב ולית אינון כן, אתם אומרים בשם רב, יפת תואר לא הותרה אלא בעילה ראשונה בלבד, ואני אומר לא בעילה ראשונה ולא שנייה אלא לאחר כל המעשים הללו, "ואחר כן תבא אליה ובעלתה" — אחר כל המעשים האלו, עכ"ל. נראה כי שיטה זו האוסרת אף ביאה ראשונה עד לאחר כל התהליך הזה אינה דוגלת בשיטה של "לא דיברה תורה אלא כנגד יצר הרע" (ואמנם ביטוי זה לא מצינו בירושלמי ואף לא בספרי), אלא מייחסת ענין חיובי למצוה זו, והוא אשר יכול לשמש בסיס לשיטת הרס"ג³.

3. יצויין אמנם כי התוספות בארו כי אין סתירה בין "לא דיברה תורה אלא כנגד יצר הרע" ובין איסור ביאה ראשונה עד אחר כל המעשים הללו — על פי שיטת 'פת בסלוי'. [ובדרך המיוחדת והייחודית שלו, מבאר בעל אור החיים הקדוש את משמעות הצמדת מצות גיור לסוגית המלחמה, וזה לשונו (דברים כא, יא-יד): ויסוד הדבר, שבחטא אדם הראשון נשכו נשמות יקרות בידי הסטרא אחרא, שהם נשמות הגרים מהם באו גדולי עולם כרות שמעיה ואבטליון ואונקלוס וכו' ... וכאן בהיותו עסוק בדבר מצוה במלחמה, יגלה ה' עינו ("וראית" — י. ק.) להכיר באשת גוי ("אשת" — אפילו אשת איש) שיש בה "יפת תואר" שהיא נשמה קדושה ... והכרתה היא שעל ידי שאתה רואה שאתה

[ונעיר כאן במאמר המוסגר כי מעין מחלוקת זאת בין רש"י ובין רס"ג בשאלת "ולקחת", מצינו במקביל בין רש"י ובין הספורנו בבראשית כח, כא-כב, היכן נגמר משפט התנאי "אם יהיה אלהים עמדי וגו'" והיכן מתחיל המשפט העיקרי. לפי רש"י גם "והיה ה' לי לאלקים" שייך להמשך התנאי, כך ש"והאבן הזאת" הוא המשפט העיקרי⁴. לעומתו מפרש הספורנו שהמשפט העיקרי מתחיל כבר באמצע פסוק כא במלים "והיה ה' לי לאלקים"⁵. הרי שלפי רש"י, יעקב אבינו מקבל על עצמו לבנות את היסודות של בית המקדש, ואילו לפי הספורנו, יעקב אבינו מקבל על עצמו שהקב"ה ידון אותו על פי אמת מידת הדין⁶. שתי תפיסות שונות בתחביר הכתוב בהבנת הפעל "והיה", ומשם ייפרדו והיו לשני פירושים שונים ורחוקים זה מזה⁷].

ואנו שבים אל סוגית אשת יפת תואר והמשתמע ממנה לגבי סגנון הכתוב. נראה לומר כי תפיסה חיובית זו בפרשת יפת תואר, אשר אינה מתירה ביאה ראשונה אצל הגויה — כי לא "בשר תמותות שחוטות" יש כאן — ומותר לקחת אותה לראשונה רק אחרי כל הסוגיא של

- חושק בה בזמן שאתה דבוק בשכינה באמצעות היותך עסוק בשליחות מצוה, זה יעריך שלדבר טוב חשקת! עכ"ל, וראויים הדברים למי שכתבם, אם כי לנו אין עסק בנסתרות].
4. רש"י ד"ה והאבן הזאת: כך מפורש וי"ו זו של "והאבן" — אם תעשה לי את אלה, ואף אני אעשה זאת, "והאבן הזאת אשר שמתי מצבה" וכו'.
 5. ספורנו ד"ה והיה ה' לי לאלקים: אז יהיה ה' לי לדיין אם לא אעבדהו בכל כוחי. והוי"ו כמו זאת משמשת במקום 'הנה'. כלומר, הנני מקבל עלי מעתה שהאל יתברך המרחם (= "ה'") יהיה לי לאלקים ויתנהג עמי במידת הדין.
 6. היא מידת אביו ("פחד יצחק"), והיא המידה אשר העביר אל בנו יוסף ("אלה תולדות יעקב יוסף"), אשר על פי זה דן את אחיו במידת הדין ('אוכלים אבר מן החי' וכו'), ובמידה כנגד מידה, הם אשר התייחסו אליו כרודף היו מוכנים אף לשפוך את דמו. ומידה קשה זאת של דין התגלגלה בהיסטוריה עד לעשרה הרוגי מלכות ('איה אחיכם אשר מכרתם אותו מצרימה'). כי זאת לדעת: מאז פרק א' של בראשית ('עלה במחשבה לברוא את העולם במידת הדין') אין קיום העולם אפשרי בלי כמות מסוימת (קטנה אשר תהא) של אנשים המוכנים שהקב"ה יתנהג עמם על פי מידה זאת.
 7. מן הראוי להבהיר שאין לפרש את המחלוקת רש"י-ספורנו כמחלוקת בתחביר, כלומר אם עוברים ממשפט התנאי למשפט העיקרי באמצע פסוק (ספורנו) או רק בסוף פסוק (רש"י). המחלוקת ביניהם היא בתוכן הנדר שלקח יעקב על עצמו, ואותה מחלוקת מתבטאת בתפיסות השונות בתחביר. יש לקבוע ככלל שמחלוקת חז"ל או ראשונים, שרשה ויסודה או בהלכה או בהשקפה, כאשר אותה מחלוקת מתבטאת בפירושים שונים בתחום הלשון הדקדוק או התחביר. לדוגמה: מחלוקת בן זומא וחכמים אם מזכירים יציאת מצרים בלילות או לעתיד לבוא, נעוצה בהבנת נבואת ירמיה (טז, טו) "לא יאמר עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים וכו'". כלומר, אם נסי יציאת מצרים יהיו טפלים לנסים של לעתיד לבוא. ברור שאפשר לפרש את המחלוקת בתחום הלשון, כלומר, אם לפרש "כל" ("ימי חיך") במשמעות של 'כולם' (= ימות המשיח) או במשמעות של 'כולו' (= היום כולו = יום ולילה). ברור שהסבר זה במלה "כל" אינו סיבת המחלוקת, אלא תוצאה ממנה בתחום הלשון. יצויין שנפקא מינה בין שתי הדעות הוא בתרי"ג, שהרי לפי בן זומא, המצוה היא להזכיר יציאת מצרים גם בלילות, ובמילא לא לימות המשיח. אם כן, אין זו מצוה "כימי השמים על הארץ" (על פי הגדרת הרמב"ם בשורש השלישי כקריטריון למצוה בתרי"ג) ובמילא אינה נמנית בתרי"ג. ואמנם הרמב"ם לא מנה את מצות הזכרת יציאת מצרים במנין תרי"ג, בעוד הביא אותה כמצוה דאורייתא (הלכות קריאת שמע א, ג) באשר נלמדת ממקרא מלא (דברים טז, ג) "למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך". [על פי הגאון רבי חיים סולבייצי"ק ז"ל].

שלושים הימים בביתו של השוכה, מוצאת את ביטויה לא רק בירושלמי הנ"ל (ובעקבותיו בספר המצוות של רס"ג) אלא אף בדעה אחת בבבלי. בבלי קידושין כא, ב: איבעיא להו, כהן מהו ביפת תואר? חידוש הוא, לא שנא כהן ולא שנא ישראל, או דילמא שאני כהנים הואיל וריבה בהם מצוות יתירות. רב אמר מותר ושמאל אמר אסור. בביאה ראשונה כולי עלמא לא פליגי דשרי דלא דיברה תורה אלא כנגד יצר הרע, כי פליגי בביאה שניה: רב אמר מותר ושמאל אמר אסור. רב אמר מותר הואיל ואישתריא אישתריא, ושמאל אמר אסור, דהא הוא ליה גיורת וגיורת לכהן לא חזיא. או דילמא בביאה שניה כולי עלמא לא פליגי דאסירא דהויא ליה גיורת, כי פליגי בביאה ראשונה, רב אמר מותר דהא 'לא דיברה תורה אלא כנגד יצר הרע', ושמאל אמר אסור, כל היכא דקרינא ביה "והבאת אל תוך ביתך" קרינא "וראית בשביה", כל היכא דלא קרינא ביה "והבאת אל תוך ביתך" לא קרינא ביה "וראית בשביה" (עכ"ל הגמרא). נראה להציע כי בלשון השניה של הגמרא שיש מחלוקת בין רב ושמאל אפילו בביאה ראשונה יש לנו התקרבות מסוימת לעמדת הירושלמי, עמדה שאינה מיחסת חשיבות מכרעת ל"לא דיברה תורה" אלא מוכנה להתעלם ממנו. אין זה אלא שלא זה המרכיב הקובע במצוה אלא מרכיב אחר, והוא האפשרות ל"והבאת אל תוך ביתך" — הלא הוא דין גירות. (על ההבדל בין מרכיב מסוים ובין מרכיב קובע ומכריע [בלעז: דומיננטי], כתבנו במדור א בפרק 10. עיין להלן בפרק זה ועיין עוד בהרחבה מדור ה פרק 4).

דומשמעו [בלעז: אמביבלנטיות] מכוונת היא זו, כאשר רצתה תורה להעלות לפנינו גם את האפשרות הראשונה וגם את השניה. פסק ההלכה הוא שדחה סופית את תפיסת המצוה כמצוה מחייבת בתחום הלכות גירות, וקבע לה את מקומה במסגרת "לא דיברה תורה אלא כנגד יצר הרע" — אותו מושג אשר בבבלי איכא ובירושלמי ליכא. ואמנם נראה להציע כי על פי זה ניתן גם להסביר מדוע מילה מסוימת כתובה בתורה בצורה דומשמעית [בלעז: אמביבלנטית], כשאין כל אפשרות להכריע לצד אחד בצורה מוחלטת. בדרך זו מציגה התורה לפנינו את האפשרויות השונות של המצוה! במקרה דנן: מצות עשה של "הנפש אשר עשו בחרן" — יסוד היסודות של כל מגילת רות — מצד אחד, או גבול יכולתה של תורה לעשות פשרה עם יצרו של האדם הרע מנעוריו מצד שני. שני הפירושים של הכתוב הינן תפיסות לגיטימיות של הכתוב, ועל כגון דא ניתן לומר "אלו ואלו דבר א' חיים". נותרת "רק" השאלה לקבוע הלכה כמאן. זאת תיקבע על ידי תורה שבעל פה, הן בשימוש במידות שהתורה נדרשת בהן והן בקבלתם הנאמנה של חז"ל⁸. גם אחר שנקבעה ההלכה על ידי

8. ברור כי יש להבחין אבחנה ברורה בין שני חלקים אלה של תורה שבעל פה: מדרש, וקבלתם הנאמנה של חז"ל. כבר ראינו בפרק 2 בדברי הרמב"ם בסוגית מצות "אנכי ה' אלקיך" כיצד קבלתם של חז"ל יכולה לסתור את הכללים שהוא הניח בענין המצוות, סתירה הנשארת בגדר יוצא מן הכלל, באשר הרמב"ם אינו רואה כי בגלל זה יש לשנות את דעתו על הכלל כולו. כלומר, בכוחה של קבלתם של חז"ל להעמיד לנו יוצא מן הכלל, בעוד הכלל נשאר על פי קריטריונים אחרים. כך גם נראה מתוך דברי הרמב"ן החולק על הרמב"ם בשאלת היכוס וכותב: ... וגזר בהם שאם יעשו החליצה לא יזדווגו עוד, והוא מחייבי לאוין, והוא אמרו "ככה יעשה לאיש אשר לא יבנה את בית אחיו", ובא הפירוש בבעלי הקבלה, כיון שבנה שוב לא יבנה עכ"ל. לעומת קבלתם הנאמנה של חז"ל שאינה כפופה לכללים הרגילים בסגנון הכתוב, ראינו (בדיון בפרק 1 על "כי טוב לו עמך") כיצד מדרשם של חז"ל כפוף למסגרת של הכתוב אותו הוא דורש.

התהליך המיוחד במינו של תורה שבעל פה, נשאר הפירוש שנדחה בהלכה כפירוש לגיטימי בתורה, אבל כבר לא פירוש הלכתי לגיטימי מחייב. במקרה דנן ביפת תואר קובע הרמב"ן כי שיטת חז"ל בירושלמי שביאה ראשונה הותרה רק אחר כל המעשים הללו — היא "על דרך הפשט", וכן "זהו משמעותו של מקרא", וזאת כאשר יודע הרמב"ן כי פוסקים הלכה כשיטת הבבלי. זהו כוחה של תורה שבכתב להביא לפנינו את ה"הוה אמינות" השונות הגנוזות והגלומות בתוך המצוה, מחוץ ומעבר לקביעת ההלכה המחייבת במסגרת תורה שבעל פה. חשיבות מיוחדת נודעת לתפקיד זה [בלעז: לפונקציה זו] של פשוטו של מקרא בכלל, ושל סגנון הכתוב בפרט, לגלות לנו מעבר למה שצריך להיות ולעשות (ההלכה כפי שהיא נלמדת בתורה שבעל פה), את מה שיכול היה להיות הדין להיעשות⁹.

ומענין לענין באותה סוגיא: "כי תצא למלחמה על אויבך ונתנו ה' א' בידך ושבת שביר". ונשאלת השאלה, מה תוקפו של משפט זה "ונתנו ה' א' בידך" לפני "ושבת שביר". האם זהו תנאי בכל סוגית יפת תואר, כלומר, כל עוד לא נסתיימה המלחמה בנצחון ישראל, אין נוהגת סוגית יפת תואר (עם כל ההשלכות הנובעות מכך ביחס ל"לא דיברה תורה אלא כנגד יצר הרע"¹⁰). או שמא דיבר הכתוב בהוה, או שמא הבטחה היא. לצד הראשון מכריע הרב מאיר שמחה בפירושו "משך חכמה", וזה לשונו: נראה דהוא תנאי בהיתר יפת תואר, שדוקא אם ה' נותן האויב ביד ישראל. אבל כדרך המלחמות שאלו שובין מהם והאויב שובה מהם, והדרך כשעושיין שלום או בתוך המלחמה מחליפין השבויים שאינן נאותין עוד למלחמה, אם כן יתכן כי עבור היפת תואר שמגיירה ונושאה לאשה בעל כרחא¹⁰ יעכבו

9. בנושא זה עסקנו לעיל במדור א בפרק 5 (א) על פי שיטת הספורנו, ועייין עוד להלן מדור ה בפרק 1 (ב). ^{הוצר החכמה}נסתפק בהערה כאן ש'חוק שימור האנרגיה של תורה' מלמד שמה שפעם היתה ההלכה (על פי שיטת הספורנו, כגון "בכל המקום אשר אזכיר את שמי") או אפילו מה שיכלה להיות ההלכה (כפי שאנו למדים מפשוטו של מקרא), הוא עוד יוכל להיות 'חוזר וניעור' כהלכה מחייבת בתקופה של "השמים החדשים והארץ החדשה" (עייין כנ"ל), או יוכל להיות הלכה לשעה בתקופה זו או אחרת בהיסטוריה של עם ישראל (עייין מדור א פרקים 6, 7). זאת ועוד, לפי מה שלמדנו לעיל במדור א פרק 10, ולפי מה שנלמד להלן במדור ה פרק 4, אודות המצוה כיחידה [בלעז: אורגניזם] מורכבת ממרכיבים שונים, אפשר לפרש את התופעה של דו-משמעות בדרך אחרת. הכתוב מציין הלכה מסוימת באופן מכוון בצורה דו-משמעית, כדי ללמד על המרכיבים השונים הפועלים בתוך המצוה. יהיה זה תפקידה של תורה שבעל פה להכריע סופית בין המרכיבים השונים האלה. אולם זאת לדעת — גם כאשר תורה שבעל פה הכריעה בין המגמות השונות המתרוצצות בקרבה של המצוה, וקבעה שמרכיב מסוים הוא המרכיב הראשי (במקרה דנן — 'לא דיברה תורה אלא כנגד יצר הרע'), אין זאת אומרת שהמרכיב השני (נכספת ליפת תואר — גיירנה) בוטל לחלוטין. המצוה עדיין מורכבת, אלא ש'יחסי הכוחות' בין המרכיבים השונים השתנו. לא נתפלא אפוא, אם בפרט זה או אחר של המצוה (כגון דין כהן ביפת תואר) המרכיב הלא-ראשי מבצבץ ועולה, וקובע לגבי הפרט המסוים. בזה חוזרים שוב אל שיטת הרמב"ם שהנותן טעם לפרטי המצוות (על פי שיטתנו — בהתאם לכלל של המצוה כולה) הרי הוא משתגע או הוזה הזיה. ומן הרמב"ם חוזרים גם אל שיטת הנצי"ב שבכל "משפט" יש גם "חוק" — על פי ביאורנו שה"חוק" הוא ביחס אל ה"משפט", כלומר, הבנת הפרטים בהתאם לכלל משאירה פרטים מסויימים בבחינת "חוק", באשר הם מייצגים מרכיב אחר של המצוה השונה מן המרכיב המרכזי והראשי [בלעז: דומיננטי].

10. והטעם בפרשה זו מפני שהיא מתגיירת בעל כרחא. ואין שואלין אותה אם תחפוץ לעזוב דתה ולהתייחד כאשר נעשה בגרים, אבל יאמר לה הבעל שתשמור תורת ישראל בעל כרחא ותעזב יראתה' — רמב"ז. וכן רש"י: שהרי אינה מתגיירת מדעתה.

ישראל חשוב ונכבד. על זה לא הותרה היפת תואר רק באופן שנתנו ה' להאויב בידך, אז יוכל לעכבה בעל כרחיה (עכ"ל). יש לציין כי להלכה זו של בעל משך חכמה לא נמצא כל מקור לא בחז"ל ואף לא בראשונים. זהו חידושו הוא על פי הבנתו את התוקף המחייב של הכתוב בסגנונו של תנאי — כשם שאין נוהג דין יפת תואר אלא במקרה של מלחמה ("כי תצא") כך אינו נוהג ("כי ... ונתנו") אלא במקרה וניצחו ישראל במלחמה¹¹.

גם הנצי"ב, בפירושו לתורה, רואה במשפט זה תנאי, ואלו דבריו: לאחר גמר המלחמה וכבר עברה עת הסכנה. מה שאין כן כשעוד המלחמה לפניו, אלא מכל מקום הוא שובה כמה אנשים ונשים, אז מחוייב האדם להסיח דעת מדברי אישות כמו שכתב הרמב"ם הלכות מלכים פרק ז' הלכה טו¹².

אולם לעומת הפירושים האלה של שני גדולי האחרונים, ביארו חז"ל בספרי את המשפט הזה כמשפט הבטחה ולא תנאי: ד"ה בידך. אם עשית כל האמור בענין, סוף שה' אלקיך נתנו בידך. והנצי"ב, בפירושו את הספרי ב"עמק הנצי"ב" מבאר: ולענין הלכה לא רצה התנאי לומר דדייק הכתוב שלא הותר יפת תואר אלא כאשר נתנו ה' א' בידם וניצחו המלחמה לגמרי, כיון דכנגד יצר הרע דברה התורה כדאיתא בקידושין דף כא, ב. לכן דריש "אם עשית וכו'". וזהו הבטחה ולא תנאי.

¹¹הרי נצי"ב מול נצי"ב! בפירושו לתורה על דרך הפשט מבאר כי "ונתנו" הוא תנאי. בביאורו את הספרי מסביר לנו מדוע הספרי אינו מוכן לומר שיש כאן תנאי. סבור הנצי"ב שהספרי פוסק אליבא דבבלי שהמרכיב הדומיננטי והמכריע בסוגיא הוא זה של 'לא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע' [אע"פ שלא מצאנו ביטוי זה אצל הספרי]. ואם כן, אין מקום להתנות תנאי זה או אחר, באשר החיל לא יוכל לעמוד בו. ברור אפוא, שהנצי"ב יפסוק הלכה אליבא דספרי ¹²— בבלי. אם כן עליו יהיה ליחס פונקציה לפשט אשר יאפשר לפשט ללמד

11. ועיין לעיל בהרחבה במדור א בפרק 2 בדבר לימוד הלכה מחודשת מתוך פשוטו של מקרא.

12. ... ומאחר שיכנס בקשרי המלחמה ישען על מקוה ישראל ומושיעו בעת צרה, וידע שעל יחוד השם הוא עושה מלחמה וישים נפשו בכפו ולא יירא ולא יפחד ולא יחשוב לא באשתו ולא בבניו אלא ימחה זכרונם מלבו ויפנה מכל דבר למלחמה ... עכ"ל. כך דרכם של האחרונים לגלות את מקורם של הראשונים ושל חז"ל עצמם בכתובים במקום שהם בעצמם לא ציינו מקור לדבריהם. כמקור לשיטה זו יש לציין את דבריו של בעל נימוקי יוסף ריש פרק החובל: בדבר שכך האמת, ולא נתברר לו סמך מן התורה, רשות לכל אדם לדון בגזירה שוה, אף על גב "דאין אדם דן גזירה שוה מעצמו" (פסחים סו, א). ועל זה סמכו הגאונים והמורים שכתבו דרשות מעצמם, ומצוי ברמב"ם ביותר. ולא נאמר השתא תנאי ואמוראי לא ידעי ואנן ידעינן?! דאם כן בתנאי ואמוראי גופיהו איך גילו בתראי לפותא מה שלא גילו קמאי?! ואנן שליחותיהו עבדינן וכל מי שימצא שורש מן התורה זוכה בכל תושיה ומגלה נסתרות שבנגלה, עכ"ל.

ובסוגית הבטחה לעומת ציווי או תנאי, עיין לשון הרמב"ן בהשגותיו נגד הרמב"ם בספר המצוות השורש הרביעי, וזה לשונו: אבל אמרו יתעלה (ויקרא יא, מד) "והתקדשתם והייתם קדושים" היא מצוה ... אבל (שמות כב, ל) "ואנשי קודש תהיין לי" הבטחה, לא מצוה כענין (שם יט, ה) "והייתם לי סגולה" (שם ו) "ואתם תהיו לי ממלכות כהנים וגוי קדוש" ... הבטחה מיעדי התורה (עכ"ל). וכן כתב בפירושו לשמות ל, כג 'אני חפץ שתהיו אנשי קודש, בעבור שתהיו ראויים להידבק בי שאני קדוש'. הרי האמביבלנטיות של "תהיו" כמו "לא" (ולעומת "אל").

תורה, אותה תורה אשר לא תעמוד בסתירה עם ההלכה המחייבת הנלמדת מן הספרי — בבלי. במקרה דנן נראה להציע שהפשט ילמד את הראוי¹³. כלומר, ישתדל החיל בכל כוחו לא להזדקק להיתר של התורה עד אשר תוכרע המלחמה בשדה הקרב. לפי זה הפשט מלמד את הלכתחילה, והמדרש מלמד את הדיעבד. הפשט ילמד את הרצוי, והמדרש מלמד את המחייב. ובסוגיית לכתחילה — דיעבד בדאורייתא, עיין פרק 1 לעיל, וגם מדור ו פרק 2.

הרי לפנינו כתוב אשר בסגנונו הוא דו-משמעי [בלעז: אמביבלנטיות¹⁴]. דו-משמעות [בלעז: אמביבלנטיות] זו משקפת את שתי התפיסות ביחס שבין נצחון במלחמה ובין ההיתר לקחת יפת תואר. מצד אחד ניתן לראות בענין הנצחון תנאי בל יעבר להיתר יפת תואר. אם נפרש כך הרי שמשנתנית תפיסתנו את המצוה הזאת כזו ש"לא דיברה תורה אלא כנגד יצר הרע", כי איזה יצר הרע יתאפק עד אשר תוכרע המערכה סופית¹⁵?! בזה התקרבנו, איפוא, לתפיסת הרס"ג (אשר לדעתנו יסודה איתן בשיטת הירושלמי כמבואר) כי מצוה זו יותר מאשר היא מצות "לא דיברה" יש לראות בה מצות "נכספת ליפת תואר — גיירנא"! מצד שני רואים בפסוק זה הבטחה כי אמנם "נתנו ה' א' בידך" אם "תצא למלחמה על אויבך". ההכרעה בין תפיסות לגיטימיות אלו בפירוש הכתוב על פי סגנונו נעשתה בספרי על פי ההכרעה של תורה שבעל פה. המרכיב הקובע [בלעז: הדומיננטי] בסוגיא הוא זה של "לא דברה תורה" וכו'. אם מרכיב זה הוא הקובע והמכריע, הרי שרישומו ניכר בכל חלקיה העיקריים של המצוה, ובודאי שיש בכוחו להכריע במקרה שהכתוב מוטל בספק כמו זה של "ונתנו וכו'". קביעה זו של תורה שבעל פה יכולה להיות באחת משתי דרכים: (א) מדרש חז"ל על יסוד הפסוק (כשהמדרש קודם להלכה), כגון דרשת חז"ל את המלים "יפת תואר". במקרה כזה נראה לומר כי יש לאל ידה של תורה שבעל פה רק להכריע בסגנון תורה שבכתב המוטל בספק, כפי שאמנם נעשה כאן¹⁴. (ב) קבלתם הנאמנה של חז"ל, לה כוח אחר, לפיה יתכן לקבוע דברים מחוץ למסגרת הרגילה של הכתוב — הן בחלק ההלכתי של התורה והן בחלק ההליכותי שבה.

הזכרנו כמה פעמים את המושג 'מרכיב קובע או מכריע' [בלעז: דומיננטי], ומן הראוי לבאר את המושג הזה כחלק מהבנתנו את דברי התורה. לשם כך נחזור כאן (בשינויי לשון) על יסודות סוגיית טעמי המצוות שלמדנו לעיל במדור א פרק 10 (כאשר הבקיאים בחומר יעברו הלאה אל שיטת בעל אור החיים). המרכיב הדומיננטי במצוה הוא אותו טעם הלכתי במצוה הקובע את אופיה המרכזי של המצוה, ואשר לאורו ובעקבותיו יובנו ויוכרעו דיניה. אנו מציינים את הטעם ההלכתי, לעומת הטעם המחשבתי עליו מרבים לדבר במסגרת לימוד טעמי המצוות, ואשר לכל היותר משקף חלק מסוים מן הטעם ההלכתי. על הטעמים המחשבתיים

13. ועיין בזה מדור א פרק 4 ופרק 8. ועיין סוף הערה 9 לעיל.

14. ברור שאילו היה כתוב "כי תצא למלחמה על אויבך וכי נתנו ה' א' בידך ושבת שביו", שלא היתה גופלת המחלוקת בין הפירושים על דרך התנאי ובין הפירוש על דרך ההבטחה.

15. וכאן אין לומר אפילו בעקבות התוספות והרא"ם כי עדיין יבא יצרו על סיפוקו באשר "אינו דומה מי שיש לו פת בסלו למי שאין לו פת בסלו". סברה זו כוחה יפה למאן דאמר שאף ביאה ראשונה לא הותרה עד אחר כל המעשים (דהיינו עד אחרי שלושים הימים שבכתה את אביה ואת אמה וכו'), באשר סוף סוף יוכל לקחת אותה. אבל מי אמר כי אמנם תוכרע המערכה לטובת ישראל?!

של המצוות כתב המהר"ל בפירושו לרש"י לשמות כא, בד"ה ומה אני מקיים: ... ' כי בשביל טעם הכתוב (= טעם המצוה — י. ק) אין לדחות שום פירוש הכתוב, דודאי כאשר אנו יודעים באיזה דבר הכתוב מדבר, אז אנו מפרשים טעם המקרא. אבל בשביל טעם המקרא אין לדחות שום משמעות של מקרא, כי אין מידת התורה שבה נדרשת כן, ללמוד דבר (= הגדרת המצוה י. ק.) בשביל הטעם, כי הרבה מצוות בתורה שאין יודעים טעם המקרא — ויהיה זה כאחד מהם! (עכ"ל). ולהלן באותו פסוק טוען שוב המהר"ל שאין קובעים את הגדרתה ההלכתית של מצוה על פי הבנתנו אנו בטעם המחשבתי של המצוה: ... דמכוח טעם המקרא אין לנו ללמוד שום דין, דהרי יש לנו לומר דבמוכר עצמו מדבר ("כי תקנה" — ולא מיד בית דין), ובשביל שלא נדע למה צריך להגישו אל האלהים לא נוציא בשביל זה את הכתוב מפשטה ... (עכ"ל). נראה כי הדוגמה הקלאסית לאי קביעה הלכתית על פי טעמים מחשבתיים היא בדברי הרמב"ם, הנותן (מורה נבוכים ג, מח) טעם מחשבתי למצוות שילוח הקן ("כי יש לבהמה דאגה גדולה בזה") ויחד עם זאת פוסק (הלכות תפילה ט, ז) בעקבות המשנה (ברכות ה, ג): מי שאומר בתחנונים מי שריחם על קן צפור שלא ליקח האם על הבנים או שלא לשחוט אותו ואת בנו ביום אחד ירחם עלינו וכיוצא בענין הזה — משתקין אותו, מפני שמצוות אלו גזירת הכתוב הן ואינן רחמים ... (עכ"ל). דייק הרמב"ם בעקבות המשנה כי דין זה מחייב רק בתפילה (תחנונים), כאשר אז בא המתפלל להסיק מסקנה מחייבת (את הקב"ה — במקרה דנן!) מהטעם המחשבתי, וזה אסור. מי שאומר כך במורה נבוכים, ניחא, אבל לא בתפילה (יישום הלכתי). וכך אמנם כותב בעל תוספות יום טוב בפירוש המשנה: ... דוקא בתפילה, שכשאומר בתפילה מחליט הדבר, ולהכי משתקין אותו, מה שאין כן דרך דרש או פשט ... (עכ"ל). ברור כי ענין התפילה הוא המקרה הקיצוני ("מחליט הדבר"), ואילו עד למקרה זה חלוקים המפרשים במחלקותיהם החריפות בספרות טעמי המצוות באיזו מידה חופף הטעם המחשבתי את הטעם ההלכתי של המצוה. כי אף כשקובעים את הטעם ההלכתי של המצוה עדיין אין "מחליטים את הדבר" באותה מידה כמו בתפילה, באשר "זהו כלל בתורה דטעמי התורה אינם אלא בדרך כלל, אבל בפרטים הרי זה חוק" (העמק דבר, משפטים כא, כו). מרכיב זה של "גזירה" (= חוק) בתוך ה"משפט" שבמצוה מסביר מדוע מפרשי התורה לא ראו סתירה בין טעמיהם למצוות לבין פרטים אלה או אחרים אשר לא תאמו את הטעם שהציעו למצוה. באור זה של הנצי"ב תואם את שיטת הרמב"ם (מורה נבוכים ג, כו) הטוען שמי שמבקש לתת טעם לפרטי המצוה 'משתגע שגעון גדול' (או 'הוזה הזיה' לפי ר"י קאפח). ה'שגעון', לפי עניות דעתנו, אינו בכך שנותן טעם לפרט, אלא שנותן אותו טעם לפרט שנותן לכלל!

כאמור, לעומת הטעם המחשבתי שבמצוה קיים הטעם ההלכתי, דהיינו ההגדרה ההלכתית, (הוא הטעם עליו כתב רש"י ריש משפטים — "ואיני מטריח עצמי להבינם טעמי הדבר ופירושו"). כך למשל מבאר הגאון מלבי"ם (דברים טו, יד ד"ה הענק תעניק) את מחלוקת הספרי והגמרא (בבא מציעא לא וקידושין יז) אם הענקה עוברת ליורשיו של העבד העברי או לא, וזה לשונו: ויש לומר דהמקשה בגמרא (הסבור כי "אמאי לא" תעבור ההענקה ליורשיו של העבד) סובר דהענקה הוא מטעם שכר שכיר, והספרי (הסבור כי אינו עובר בירושה) ס"ל שהוא מטעם צדקה, (עכ"ל). כלומר, מחלוקת במהות או בטעם ההלכתי של מצות הענקה, אם היא מטעם שכירות ("ולא ירע לבבך בתתך לו כי משנה שכר שכיר עבדך שש שנים"), ובודאי בנו של שכיר יורש את כל אשר לאביו, או מטעם צדקה (היא הסוגיא

הקודמת תיכף לסוגית הענקה בדברים טו), ואין הבנים יורשים את העומד להגיע מטעם צדקה כל עוד לא הגיע בחייו של אביהם המוריש.

המלבי"ם עסק אפוא, בהגדרה ההלכתית של המצוה, אשר קראנו בשם טעם הלכתי לעומת טעם מחשבתי. דרך זאת של לימודו (מדין שכר או מדין צדקה) ידועה היטב לבני ישיבה הלומדים על פי שיטת בריסק הידועה בשם 'שני דינים'. מעין זה כבר ראינו במדור א בשיטת הרמב"ם-ספורנו שאיסור בשר בחלב אינו מדין מאכלות אסורים כי אם מדין הלכות עבודה זרה. זהו יסוד מן היסודות של לימוד תורה, ויש להקפיד אפוא, על האבחנה שבין שני סוגי ה'טעמים'. ויש כאן מקום להעיר בקצרה שמאן דאמר ש'דרשינן טעמא דקרא' סבור שאם התורה כתבה את טעם המצוה, שזה נותן לו תוקף של טעם הלכתי, ולכן דרושים (= מישמים) את המצוה על פי הטעם ההוא.

ואנו שבים אל הסגנון הדו-משמעי [בלעז: האמביבלנטין]. היה זה בעל אור החיים הקדוש (במדבר יד, כט ד"ה מבן עשרים שנה) אשר ניסח בצורה ברורה את עיקרון הדו-משמעות [בלעז: האמביבלנטיות] המכוונת שבתורה, וזה לשונו: ואולי כי גם ה' אמר דבריו שקולין כמנהגו, שאומר דברים טובלים שתי דרכים. אם זכו — יהיה לטובה, לא זכו וכו'. וכן תמצא כשאמר לאדם (בראשית ב, יז) "ביום אכלך ממנו מות תמות". הזכיר "יום" סתם, תוכל לומר יומו של אדם, ותוכל לומר יומו של הקב"ה — אלף שנים. וכשעשה אדם תשובה, הטה ה' הכוונה לזכות שהוא יומו של הקב"ה (עכ"ל). וכדומה לזה כתב בעל אור החיים בפירושו לדברים א, יד ד"ה ותענו אותי: ואפשר לומר שמשנה נתחכם לדבר דברים נשמע מהם שתי דרכים: א' לגנאי כמו שאמרו בספרי, וא' לשבח כמו שפרשנו (עכ"ל). כלומר, דו-משמעות [בלעז: אמביבלנטיות] מכוונת.

ונראה לומר שיסוד עצם המושג הזה נמצא ברש"י (בעקבות חז"ל) הידוע, בפרשת עקידת יצחק (בראשית כב, יב ד"ה כי עתה ידעתי): א"ר אבא, אמר לו אברהם אפרש לפניך את שיחתי. אתמול אמרת "כי ביצחק יקרא לך זרע", וחזרת ואמרת "קח נא את בנך". עכשיו אתה אומר לי "אל תשלח ידך אל הנער"! אמר לו הקב"ה, לא אחלל בריתי ומוצא שפתי לא אשנה. כשאמרתי לך "קח" מוצא שפתי לא אשנה, לא אמרתי לך שחטתו אלא "העלהו" — אסקתיה, אחתיה! (עכ"ל). הרי הדו-משמעות [בלעז: האמביבלנטיות] המכוונת שנועדה לאפשר כביכול להשי"ת 'לסגת' מן הציווי במשמעות החמורה (שחטתו) ולהעמידו על המשמעות של העלאה גרידא.

וממקראות דו-משמעיים [בלעז: אמביבלנטיים], אנו עוברים אל התופעה של מקראות מסורסות. שהרי המקרא המסורס בא להציג לפנינו שתי אפשרויות שונות (או יותר) של קריאת הפסוק — הן בחלק ההלכתי של התורה¹⁶ והן בחלק ההליכותי שבו. גם כאן אנו קובעים אכסיומאטית ש'הסירוס' הוא מכוון מאת הבורא, כמו כל דבר היוצא ממנו יתברך.

16. כגון שמות יב, טו ... "אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם, כי כל אוכל חמץ ונכרתה הנפש ההיא מישראל, מיום הראשון עד יום השביעי", שפירושו הפשוט הוא: "כי כל אוכל חמץ מיום הראשון עד יום השביעי ונכרתה וכו'". ועיין שם מאמר נפלא של בעל הכתב והקבלה ('רבים אומרים שהלשון מסורס ... ולדעתי אין צורך בזה') המבאר את הפסוק על משקל א-ב: א-ב, כלומר שהרישא של הסיפא ("כי כל אוכל חמץ") מוסב על הרישא של הרישא ("שבעת ימים מצות תאכלו"). ואילו הסיפא של הסיפא ("מיום הראשון עד יום השביעי") מוסב על הסיפא של הרישא

בראשית טו, יג "ויאמר לאברם, ידוע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום וענו אותם, ארבע מאות שנה"¹⁷. ידוע שבני ישראל לא היו במצרים בסך הכל אפילו קרוב לארבע מאות שנה. לכן מפרש רש"י: משנולד יצחק עד שיצאו ממצרים ארבע מאות שנה ... "בארץ לא להם", ולא נאמר 'בארץ מצרים' ... ומשנולד יצחק "ויגר אברהם" ... "ויגר יצחק" ... "לגור בארץ באנו" (עכ"ל). לעומתו מפרש הרמב"ן: זה מקרא מסורס, ושיעורו¹⁸: "כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ארבע מאות שנה, ועבדום וענו אותם"¹⁹, ולא פירש כמה ימי העבדות והעינוי. והרבה מקראות מסורסות יש בכתוב. וכן "בא אלי העבד העברי אשר הבאת לנו לצחק בך" (בראשית לט, יז)²⁰. וכן "וכל הארץ באו מצרימה לשבור אל יוסף" (שם מא, נז)²¹ ... ורבים כן (עכ"ל)²². הרי לפנינו מקרא מסורס²³, ובלשון שלנו פתרנו את 'שאלת הכיצד'! כלומר, אנו יודעים כיצד לפרש את הפסוק בצורה כזאת שלא יסתור מקראות מפורשים מחד, ושלא יסתור את פירושי חז"ל (רד"ן שנים וכדו') מאידך. אולם, לפי דרכנו אנו שואלים עתה את 'שאלת המדוע'! למה ומדוע לכתוב פסוק בצורה מסורסת, כאשר אפשר לכתבו בצורה רגילה. ונראה להציע שבמקום מקרא מסורס של הרמב"ן²⁴ אפשר לעבור אל דו משמעות [בלעז: אמביבלנטיות] מכוונת על פי שיטת רש"י ואור

("אך ביום הראשון תשביתו"). מתפיסה זאת מסיק הרב יעקב צבי מקלנבורג ז"ל מסקנות הלכתיות בסוגיות כגון "בל יראה", מצות "תשביתו", 'לאו הניתק לעשה' ועוד. כך דרכם של גדולי האסכולה המגמתית [בלעז: האפולוגטית], שמתוך חסידותם לא לראות פסוקים 'מסורסים', השכילו לגלות לנו סוגיות עמוקות בפשוטו של מקרא אליבא דהלכתא. אבל ההכרח לא יגונה, שהרי פרשנדתא רש"י (בעקבות חז"ל) פירש פסוקים על פי 'מקרא מסורס'.

17. רשמנו פסיק אחרי "אותם", במקום האתנחתא הרשומה מתחת למלה. ועיין בזה בהמשך, כי יש לזה השלכות בכל ההיבטים של הדין.

18. דהיינו המבנה התחבירי.

19. כלומר, 'ועבדום וענו אותם' הכתוב אחרי "בארץ לא להם" הוא מעין מאמר מוסגר. כאילו כתוב "כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ארבע מאות שנה", ובתוך תקופה זאת תהיה תקופה של "ועבדום וענו אותם". ובסוגית מאמר מוסגר עיין הכתב והקבלה לשמות כב, ג ד"ה עד שה חיים, שם נותן כללים של דקדוק וטעמי המקרא אשר בעזרתם ניתן 'לזהות' מאמר מוסגר בתורה (ונקרא לבעלי ההגיון מאמר המוסגר).

20. אשר פירושו "בא אלי העבד העברי לצחק בך, אשר הבאת לנו" (רש"י), שהרי לא הביאו כדי לצחק בה! (הרא"ם).

21. אשר פירושו: "וכל הארץ באו מצרימה אל יוסף לשבור", ואם תדרשוהו כסדרו, היה צריך לכתוב "מן יוסף" (רש"י).

22. הרמב"ן מביא דוגמאות מתורה מנביאים ומכתובים.

23. אמנם בשמות יב, טו מפרש הרמב"ן בדרך אחרת (הערה 16) — עיין שם. ובהמשך דבריו בענין ארבע מאות שנה ו"דן אנכי" מתמודד הרמב"ן עם עמדת הרמב"ם בשאלת ידיעה — בחירה — גזירה. ועיין משך חכמה שם אשר הצדיק את עמדת הרמב"ם על פי תפיסת סגנון הכתוב. הובא לעיל פרק 1.

24. אשר לפיו קבעה התורה את תקופת הגרות, כאשר השאירה 'אופציות פתוחות' לאורך תקופת העבדות והעינוי. ועיין בפירוש מרן הרב מבריסק (הגרי"ז) בפירושו לשמות יב, מ"מא המבאר שיש כאן 'שני דינים': (א) זמן הגלות, התלויה בלידת יצחק. (ב) זמן קץ הגאולה, התלויה בזמן ברית בין הבתרים, כאשר הראשון הוא חשבון בן ארבע מאות שנה והשני חשבון בן ארבע מאות ושלושים שנה.

החיים. נשים לב לכך שחלוקת הפסוק לפי האתנחתא אינה כפי שהיה אפשר לצפות²⁵, אלא הושמה קרוב לסוף הפסוק, כאשר אחריה יש רק המספר "ארבע מאות שנה" — והלא דבר הוא! ברור אפוא, שהטעמים מחלקים את הפסוק באופן בלתי מאוזן לחלוטין, בניגוד לנוהג המקובל שהאתנחתא מופיעה בערך בנקודה האמצעית של הפסוק. לפי זה אפשר לרשום את הפסוק מבחינה אלגבראית כדלקמן: (גרות + עבדות + עינוי) = 400 שנה. לפי זה מציג פסוקנו לפנינו שלוש אופציות כיצד להבין את הודעת הקב"ה לאברהם: (א) שבניו יעברו עינוי במשך ארבע מאות שנה, ובמילא תהיה זאת תקופה של עבדות וגרות. (ב) בניו יעברו תקופה של ארבע מאות שנות עבדות, ובמילא גרות, כאשר חלק מאותה תקופה (שלא צויין) יהיה גם זמן של עינוי. (ג) בניו יעברו תקופה של ארבע מאות שנות גרות, אשר חלק ממנו (שלא צויין) יהיה גם של עבדות, וחלק מחנו (אשר גם הוא לא צויין) יהיה של עינוי. זוהי תקופת הכנת ישראל ליעודם ההיסטורי, ועד כמה שתקופת ההכנה והחישול תהיה מוצלחת, כך יעמדו ישראל במבחן ההיסטורי האמיתי שלהם — לתקן עולם במלכות ש-ד-י, אחרי שהאנושות נכשלה בתקופת המבול ובתקופת הפלגה. אולם מאחר ולא היה ידוע אם ישראל יוכלו לעמוד במשימה המירבית של ארבע מאות שנות עינוי, לכן נאמרו הדברים בצורה דו משמעית [בלעז: אמביבלנטית], כאשר רק המציאות ההיסטורית תקבע לקב"ה כביכול איזה אופציה עליו להפעיל²⁶. ואמנם ראה הקב"ה שכאשר עברו ארבע מאות שנה של גרות בלבד, עם רק למעלה ממאה שנה של עבדות, ופחות ממאה שנה של עינוי, וכבר הגיעו אל מ"ט שערי טומאה, "הללו עובדי עבודה זרה והללו עובדי עבודה זרה" (מכילתא בשלח), ... "עד שארכו הימים לישראל במצרים וחזרו ללמוד ממעשיהם ולעבוד עבודת כוכבים כמותם ... וכמעט קט היה, והעיקר ששתל אברהם נעקר, וחוזרים בני יעקב לטעות העמים ותעייתם" ... (רמב"ם פרק א הלכות עכו"ם). לכן בהתקרב אותו רגע קט פעל "בחפזון" להוציאם ממצרים עם כל המשתמע מכך. הרי שהכתוב הדו-משמעי [בלעז: האמביבלנטי] קובע את הגבולות [בלעז: הפרמטרים] של הסוגיא, בעוד בחירתם החפשית של אנשים היא אשר קבעה אחר כך איזו אופציה תופעל בהתאם לנסיבות²⁷, עם כל ההשלכות ההיסטוריות הנובעות מזה.

ואנו שבים לחלק ההלכתי של התורה, לראות (בעקבות רבינו בחיי) שמה שאסור כאשר נאמר באופן חד-משמעי, יוכל להיות מותר כאשר נאמר באופן דו-משמעי. כך טוען רבינו בחיי (בראשית לג, י ד"ה כי על כן ראיתי פניך) להצדקת דיבור מסוים, שהוא אסור כאשר נאמר באופן חד-משמעי, ומותר כאשר נאמר בסגנון הסובל שני פנים (של איסור ושל היתר). וזה לשונו בעקבות מחלוקת חז"ל: נראה לי ביאור הכתוב: "ולקחת מנחת מיד, כי על כן

25. אחרי "בארץ לא להם", כאשר אז יש שתי צלעות שוות לפסוק: ידוע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם — ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה.

26. ברור שכל נושא מן הסוג הזה קשור קשר בל ינותק בסוגית ידיעה ובחירה, שאין זה מעניינו כאן.

27. ניתן לשער כי אילו לא חלה אותה הידרדרות מהירה במצרים, ואילו גלות — שעבוד — עינוי מצרים היה ארוך יותר, היה עם ישראל יוצא משם מחושל יותר ומחוזק יותר. כתוצאה מכך היו משתנים פני ההיסטוריה של אומה זאת, באשר אולי לא היו מגיעים לידי "סרו מהר מן הדרך אשר ציויתם וכו'", עם כל המשתמע מכך. לשון אחרת: קיצורה של גלות ראשונה במצרים מן המקסימום של ארבע מאות אל מאתיים ועשר, גרמה לצורך להשלים את החסר בגלות שניה בבבל ולגלות שלישית של אדום.

(ראיתי פניך כראות פני אלקים ותרצני). כדי ש"תרצני", "ראיתי פניך" במנחה זו²⁸, כמי שרואים פני השרים והשופטים שהמנהג להקדימם במנחה. ודרשו רז"ל (סוטה מא – מב) קרוב לזה: "כראות פני אלקים", אמר ר' יוחנן, מותר להחניף את הרשעים בעולם הזה, שנאמר "כי על כן ראיתי פניך". ופליגא דרב פדת, דאמר רב פדת "דובר שקרים לא יכון נגד עיני" (תהלים קא, ז), וכתוב "כי לא לפניו חנף יבא" (איוב יג, טז). דעת רבי יוחנן שמותר להחניף את הרשע מפני היראה, שכן החניף יעקב לעשו, ודעת רבי פדת שאף מפני היראה אסור, שנאמר "דובר שקרים" וכו'. ומה שהחניף יעקב לעשו²⁹, חנופה כזאת מותרת לפי שהוא לשון כולל שתי משמעויות – לשבח ולגנאי. שהרי "ראיתי" לשון בזוי, כמו "יביטו יראו בי" (תהלים כב, יח), וכן "אלהים" לשון עבודה זרה³⁰. ואם יבין הרשע לשון השבח אין לחוש בזה, וכמו שדרשו חז"ל (חולין צד, ב): 'איהו מטעי נפשיה, אנא לא מטעינא ליה'. וכן התירו חכמים (גדרים סב, ב) לתלמיד חכם לומר 'עבדא דנורא אנא'³¹, כדי שיניחו לו את המכס, לפי שהוא כולל לשון עבודה זרה כגון מולך³², או עבד הש"י שנמשל לאש שכתוב בו "אש אוכלה הוא" (דברים ד, כד). ולשון כזה הנשמע לשני פנים, מפני היראה מותר אפילו לרבי פדת (עכ"ל רבינו בחיי).

יסוד לימודנו ושורש אמונתנו שאין מקריות בכתיבת התורה, מביאים אותנו להבנה שסגנון דר-משמעי [בלעז: אמביבלנטין] בתורה הוא מכוון מאתו יתברך. תפיסה זאת שונה לחלוטין מתפיסה ספרותית, לפיה יכול הקורא (או המבקר הספרותי) לגלות דברים שהמחבר בעצמו לא כיוון אליהם³³. כי ברגע שהיצירה יוצאת מידי הכותב או המלחין, יכול כל אחד להבין אותה כנפשו וכהבנתו. לא כן בתורת ה'! כאן תופס היסוד שכל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש – ניתן למשה בסיני! הפירוש שאנו מגלים בתורה, לא רק שהיה שם בפוטנציה, אלא גם היה שם במכוון³⁴. כזה מצאנו אצל הראשונים ועד לאחרונים. בסוגיא בתמורה כו, ב – כז, א אם משמעות המלה "תחת" היא 'לישנא דאתפוס' או 'לישנא דאחולי', כותב רש"י³⁵: הלכך הואיל ותרוייהו משמע, לא מסרו הכתוב אלא לחכמים, דידעי למימר היכא הוי "תחת" – 'אתפוס', והיכא הוי 'אחולי'³⁶.

28. רישא דהפסוק: "ויאמר יעקב, אל נא אם נא מצאתי חן בעיניך ולקחת מנחתי מידי".
29. והרי זה קשה לדעת רבי פדת.
30. כגון "זוכת לאלהים יחרם", שמות כב, יט ועוד.
31. ר"ן: עבד לאיש שהוא כהן לעובדי האש שעבדיהם פטורים מכרגא (מסים), ולא הוי כמודה בעבודת כוכבים, דמוכחא מילתא דלא אמר הכי אלא לאפטורי מכרגא. וכי קאמר 'צורבא מרבנן' רבותא קאמר, דאפילו צורבא מרבנן שרי ליה למימר הכי, דהם סבורים לעבודת כוכבים, והוא לבו לשמים, כדכתיב "ה' אלקים אש אוכלה הוא".
32. שעבודתו כידוע היתה באש.
33. מסופר שכאשר שאלו את הסופר ש"י עגנון אם פירושו של אחד מן המומחים בספריו צדק בפירושו לדמות מסוימת בסיפור, השיב עגנון: זה יכול להיות! הוא הדין והיא המידה במוסיקה, שהמנצח על התזמורת המבצעת את היצירה יכול לתת פרשנות אחרת מזו של המלחין עצמו!
34. בזה חזרנו אל סוגית האסמכתא – עיין שם (מדור א פרק 4).
35. דף כז, א ד"ה ואם תחתיה תעמוד.
36. ועיין הגהות הגר"א לדברי רש"י אלה – 'לא יכולתי להולמה'! יש מבארים שמושג 'לא מסרו הכתוב אלא לחכמים' הוא מעין שלב ביניים בין לימוד תורה על ידי חז"ל באמצעות המידות

ובצורה עוד יותר מפורשת מצינו אצל הרמב"ן³⁷ וזה לשונו: ... כי הדינים נתנו לחיי האדם כישוב המדינות ... שלא יזיק איש את רעהו ... ורבותינו אמרו (יומא פח, ב) "וחי בהם" — ולא שימות בהם, ללמד על פיקוח נפש שדוחה את השבת והמצוות. ומדרשו: "וחי בהם" — לעולם הבא ... ודע כי חיי האדם במצוות כפי הכנתו להם (הרמב"ן מביא ארבע דרגות בקיום מצוות, והשכר בהתאם, החל משלא לשמה ועד לדביקות של אליהו) ... לכן יאמרו הכתובים בשכר המצוות "למען יאריכון ימיו", "למען תחיה", "והארכת ימים" — כי הלשון יכלול מיני חיים כולם כפי הראוי לכל אחד (עכ"ל הרמב"ן)³⁸. וכן מצינו אצל מהר"י אברבנאל³⁹: ואין להפליא משיסבלו הפסוקים האלה שתי כוונות או יותר מהם, כי כן הוא טבע הדברים הנעלמים לסבול פירושים רבים מתחלפים, כל שכן בדברים העתידיים שלא גילה מהם המציאות דבר עדיין⁴⁰.

ובין האחרונים ניסח זאת המלבי"ם (אילת השחר סעיף ריב)⁴¹ וזה לשונו: וכן בכל מקום שמשמעות הלשון סובל שני פירושים, יפרשו (חז"ל) גם הכוונה השניה, כי לא לחנם כתבה תורה לשון כזה, וכל כרחך שנבין אותו בכל ענין שנוכל להבין ממנו. וכל שכן במקום שנמצא איזה סירוס ועוות או נטיה בחוקי הלשון יפרשו בו גם כוונה שניה דרושית כפי משמעות הכתוב (עכ"ל).

ואם דרוש סגנון של ציווי כדי לחייב במישור דאורייתא, ואם סגנון רב-משמעי כולל בתוכו ריבוי של אפשרויות, לא יפלא אפוא, אם פסוק המנוסח ברמז בלבד הוא בעל עצמה פחותה מזה המנוסח בסגנון חד-משמעי. אותו עיקרון שביסוד אסמכתא, מלמד שהרמז מפיו יתברך משאיר אופציה פתוחה לחזרה או לשינוי בהתאם לנסיבות אשר יתחדשו. זאת לעומת גזירה מפורשת בתורה הנתונה לכללי גזירה (צבור/יחיד/שבועה/על תנאי וכדו'). חידוש לנו הרמב"ן⁴² בסוגית הרמז בכתוב, והנפקא מינה לגבי חזרה מן הגזירה, וזה לשונו: ... ואמרו רבותינו (תענית כט, א), הם בכו בכיה של חנם ואני אקבע להם בכיה לדורות. ולא ידעתי מאיזה

שהתורה נדרשת בהן ובין סוגית אסמכתא. ויש המבארים ש'לא מסרו הכתוב' הוא שלב ביניים בין דאורייתא ממש הבנוי על הכתוב, ובין דאורייתא היונק מסמכות הכתוב. ואין כאן המקום להאריך בסוגיא זאת.

37. בפירושו לויקרא יח, ד ד"ה את משפטי תעשו, ובזיקה לפסוק ה' "אשר יעשה אותם האדם וחי בהם".
38. וכבר ראינו לעיל את דברי בעל אור החיים (במדבר יד, כט ד"ה מבין עשרים) וזה לשונו: גם ה' אמר דבריו שקולין כמנהגו, שאומר דברים סובלים שתי דרכים. אם זכו, יהיה לטובה, לא זכו וכו'. וכן תמצא כשאמר לאדם (בראשית ב, יז) "ביום אכלך ממנו מות תמות", הזכיר "יום" סתם, תוכל לומר יומו של אדם ותוכל לומר יומו של הקב"ה אלף שנה, וכשעשה אדם תשובה, הטה ה' הכוונה לזכות שהוא יומו של הקב"ה.

39. ספר ישועות מלכו, פרק ה' עמ' צ' במהדורת מאורי ספרד תשנ"ג.

40. ובדבר הפסוקים הסתומים אודות הגאולה העתידה כותב הרמב"ם בהלכות מלכים יב, ב: ... וכל אלה הדברים וכיוצא בהם, לא ידע אדם איך יהיו עד שיהיו. שדברים סתומים הם אצל הנביאים, גם החכמים אין להם קבלה בדברים אלה, אלא לפי הכרע הפסוקים, ולפיכך יש להם מחלוקת בדברים אלה (עכ"ל). ובענין קבלת חז"ל עיין במדור ד פרק 3 (ב): תוכחת מגולה ואהבה מסותרת.

41. אילת השחר, פרק כד, סעיף ריב (ועיין במשך חכמה לדברים כד, כ ד"ה לא תפאר שהפנה אל דבריו — עיין שם במהדורתנו הערה 8).

42. במדבר יד, א ד"ה ויבכו העם בלילה ההוא.

רחו שבפרשה הוציאו זה⁴³. אבל מקרא מלא הוא⁴⁴: "וימאסו בארץ חמדה ולא האמינו לדברו, וירגנו באהליהם, ולא שמעו בקול ה', וישא ידו להפיל אותם במדבר ולהפיל זרעם בגוים ולזרותם בארצות"⁴⁵. אולי ידרוש זה מפסוק (לא להלן) "וטפכם אשר אמרתם לבז יהיה", יאמר "וטפכם כאשר אמרתם, לבז יהיה"⁴⁶ בבוא עת פקודתם⁴⁷, כי אני "פוקד עון אבות על בנים" (להלן פסוק י"ח). והבאתי אותם עתה שידעו את הארץ ידיעה בלבד⁴⁸, אבל לא שירשו אותה לדורות⁴⁹. והכתוב ידמוז בכיוצא בזה⁵⁰, ולא ירצה לגזור רעה⁵¹, רק בענין תוכחת על תנאי⁵². ובדומה לכך כותב המהר"ל בגור אריה לבמדבר כ, יב ד"ה שלא ירבה בתפילה (מהדורות ר"י הרטמן עמוד שכו): ושלשה דברים הם, האחד קודם גזירה, והשני גזירה בלא שבועה, והשלישי גזר דין שיש עמו שבועה, וקודם גזר דין — קודם שגזר הקב"ה שכך יהיה, אלא שכך הוא רוצה לעשות, והוא הנקרא 'עלה במחשבה', ואין צריך כל כך תפילה וזכות גדולה שתבטל, אבל כשנגזרה, אי אפשר שתבטל אלא ע"י תפילה וצעקה גדולה וזכות גדולה. ואחר גזר דין שיש עמו שבועה, אין מועיל לא תפילה ולא צעקה (ראש השנה יח, א), ופשוט הוא זה החילוק.

הטכסט של התורה משקף נאמנה את מצב הענינים אליו הוא מתיחס. אין פלא אפוא, אם מצינו כתובים "מעורפלים", כאשר הקורא התמים תמה מדוע אי אפשר היה לנסח את המלים באופן ברור יותר! אלא היא הנותנת! המציאות והענינים אודותם מספר ומתאר הכתוב הם באמת מעורפלים, ולכן הסגנון כתוב בהתאם. נבואות דניאל על הגאולה העתידה "אינם ברורים", משום שאותה גאולה מיוחלת אינה ברורה לנו כיצד אמנם תתבצע⁵³. התיאור של התורה אודות חטא דור הפלגה — לעומת דברים כדרכנות אודות דור המבול — הוא סתמי, לא ברור ומעורפל. והסיבה לכך, משום שמדובר על חטא במחשבה — לעומת גזל ועריות שבמבול — וענינים

43. הרי שיסוד אכסיומאטי אצל הרמב"ן שאין דרשות חז"ל 'סתם', אלא יש להן בסיס ועוגן בכתוב.
44. תהלים קו, כד-כו. כלומר יסוד דברי חז"ל בדברי דוד המלך. אבל הדרה קושיא לדוכתה — מגין למד זאת דוד המלך מן הכתוב בתורה? ! להלן יציע הרמב"ן בלשון "אולי" את היסוד בכתוב לדברי נעים זמירות ישראל.
45. הרי בכיה — פזורה — לדורות אמורה. ועיין גם בספורנו (במדבר יד, כח) המביא גם מיחזקאל (כ, כג) "וגם אני נשאתי את ידי להם במדבר, להפיץ אותם בגוים". ועיין שם בספורנו שבתגובת ה' לחטא המרגלים היו שלש גזירות: (א) להמית את המרגלים עצמם מיד, ללא מתן אפשרות לחזור בתשובה. (ב) להרוג את הדור כולו במדבר. (ג) להגלות את בניהם אשר ייכנסו לארץ, ולזרותם בגוים.
46. וביתר שאת מבאר הספורנו שהיה כאן מידה כנגד מידה, בזה שנענשו בדיוק "כאשר דברתם באזני" (והרי הם אמרו "נשינו וטפנו יהיו לבז") "כן אעשה לכם". וכן ביתר שתי הגזירות — הערה 45.
47. וכל זה בגזירה שיש עמה שבועה ("חי אני נאום ה'") שאין חוזרים ממנה.
48. "וידעו את הארץ אשר מאסתם בה" (פסוק לא).
49. הרי רחם בשבועה ה' לכך שתהיה בכיה לדורות, כי יגלו מן הארץ אחרי שיספיקו לדעת אותה בלבד.
50. כלומר, הגזירה הזאת שיש עמה שבועה כתובה (אמנם בצורה מפורשת אצל דוד המלך, אבל) רק בסגנון של רמז בתורה שבכתב, כדי לא לתת לה מעמד של גזירה מוחלטת שאי אפשר לו כביכול לסגת ממנה. בזה הניח הרמב"ן את היסוד להבין את ביטול החלק האחרון של הגזירה, אשר על פיו לא מתו חמשה עשר אלף אחרוני דור המדבר, כתשעה באב האחרון, וקבעו לנו ט"ו באב לדורות.
51. כלומר גזירה מוחלטת לרעה בצורה מפורשת ולא ברמז.
52. כאשר נשמרת האופציה לבטל את הגזירה על ידי קיום התנאי. כך נראה לי לבאר את דברי הרמב"ן אלה (לא זכיתי להבין את הערת הרב שעוועל ז"ל מס. 9).
53. עיין רמב"ם הל' מלכים יב, ג — הובא לעיל.

שבמחשבה עדינים ודקים הם עד מאוד⁵⁴. כך מבאר ר' צדוק הכהן⁵⁵ שאע"פ שיצחק אבינו היה אף הוא עסוק ב"נפש אשר עשה", אין זה כתוב בטכסט בצורה מפורשת ("בארץ מגורי אביו") כמו אצל אביו ("הנפש אשר עשו בחרן"). והסיבה לכך הוא שיצחק עסק במצוה זאת בצורה חלקית בלבד, ובמילא לא הורגש פעלו בנדון, כמו אצל אביו, ולכן הכתיבה המעורפלת. בדרך שראינו לעיל אצל רבינו בחיי, כאשר ניתן להשתמש לכתחילה בסגנון דו-משמעי (כמו יעקב אצל עשו — "כראות פני אלהים") על מנת להטעות אותו, כן מצינו אצל משה רבינו עצמו⁵⁶. וזה לשון בעל אור החיים לדברים א, יד ד"ה ותענו אותי (ותאמרו: טוב הדבר אשר דברת לעשות⁵⁷): רבותינו ז"ל אמרו (ספרי).... ואפשר לפרש הכתוב לשבח. שישראל נצטערו על הדבר, אבל להנאת משה⁵⁸ מחלו על עצמם⁵⁹... ואפשר לומר כי משה נתחכם לדבר דברים הנשמע מהם שתי דרכים: (א) לגנאי כמו שאמרו בספרי (ב) לשבח כמו שפרשנו. וטעמו, כי בישראל היו שני סוגים: (א) כת הצדקת (ב) כת הקנטרנים, וכל אחד מהם יודע עצמו⁶⁰! וכשאמר הדברים, כל אחד יבין את אשר עם לבבו...⁶¹.

הוא אשר לימדנו הרמב"ן⁶²: כי התורה תפרש ותצוה ותודיע ותרמוז⁶³.

והרמב"ן אינו רק נאה מנסח, אלא גם נאה מקיים, כאשר הדברים המובאים להלן יכולים אולי לשמש כבסיס לכל תוכן הפרק הזה, בבחינת 'בגמר דבריו אדם נתפס'. וכך מפרש הרמב"ן (דברים ד, כה ד"ה כי תוליד בנים ונושנתם בארץ): ... והפרשה הזאת, אעפ"י שהיא אזהרה, לא נאמרה בלשון "אם". והטעם כי הוא מתנבא על עניינם, וידבר בלשון ישמש בשני פנים — בלשון אזהרה⁶⁴ ובלשון עתיד לבא⁶⁵. יאמר שיעשו ויהיה להם כך, ולא יגזור עליהם.

54. שמעתי מפי הרב שלמה מן ההר שליט"א, שזה פירוש דברי הרמב"ן במבוא לחטא מי מריבה, בכתבו: 'חטא משה ואהרן לא נתפרסם בכתוב'. כוונתו לומר שהחטא בדרגת משה ואהרן הוא כה עדין ודק שאין בכוחו של טכסט לתת לו את הביטוי הנכון.

55. פרי צדיק.

56. והרי "זכרו תורת משה", וחותרמה של תורה היא אמת.

57. בסוגית עצת יתרו למנות שרים משרים שונים כדי להקל על משה רבינו ("נבול תבול"), עליו פירש רש"י (בעקבות הספרי): חלטתם את הדבר להנאתכם. היה לכם להשיב: רבינו משה! ממי נאה ללמוד ממך או מתלמידך? לא ממך שנצטערת עליה! אלא ידעתי מחשבותיכם, הייתם אומרים 'עכשיו יתמנו עלינו דיינין הרבה, אם אין מכירים, אנו מביאים לו דורון והוא נושא לנו פנים (עכ"ל רש"י) — הרי כולו לגנאי.

58. כלומר, בגלל "נבול תבול", "לא תוכל עשוהו לבדך".

59. ללמוד ישר ממנו.

60. כלומר, אם הוא מתכוין לשם שמים או לקנטר.

61. והשוה עם דברי בעל אור החיים לעיל בענין הדו-משמעות על גזירת הקב"ה בענין דור המרגלים.

62. השגות לספר המצוות של הרמב"ם, השורש הראשון.

63. ועיין בזה בהרחבה במדור א פרק 5 (ד), שם יסוד הסוגיא, ועיין גם להלן פרק 5 (מפורש בקרא להיתר) ופרק 6 (מפורש בקרא לאיסור). עסקנו בזה בסוגית הרמז, כואריאציה על הנושא המרכזי, הלא הוא סגנון רב-משמעי.

64. שלזה היה מתאים לומר "אם", דהיינו אזהרה על מה שיקרה להם אם יעברו את דבר ה'.

65. הוא ענין נבואה על מה שבלאו הכי יקרה, וכפי שמבאר בעל רביד הזהב: אע"פ שהשי"ת רואה מראש שיעשו כן, אבל הבחירה בידם, ואיננו גזירה עליהם שיעשו כך.

ומפני זה אמרו רבותינו שרמז לגלות בית ראשון⁶⁶ במלת "ונושנתם" בגימטריא⁶⁷. והיתה קבלה⁶⁸ בידם כי יש בפרשה הזאת רמז⁶⁹ לזמן הגלות. וכאשר בא עליהם התבוננו בה בינה... וכך כותב הרמב"ן (דברים ז, כד ד"ה ונתן מלכיהם בידך והאבדת את שמם): ... גלוי היה לפניו שעתידיים לחטוא ... ואף על פי שהפרשה הזאת להבטחה נאמרה, כבר הזכרתי (לעיל ד, כה) כי משה רבינו במשנה תורה⁷⁰ יבטיח ויזהיר וירמוז כי לא הגיע זכותם להכריתם כולם כאחד, ושישבות חיה רעה מן הארץ כמובטח להם בפרשת "אם בחוקותי" ... וביתר ביאור ברמב"ן ריש ספר הגאולה: ואמת כי בכלל תוכחותיו או נחמותיו במקומות רבים, הודיענו האותות והשמיענו הבאות, בן ברמז בין בדיבור. כי הנה ראינו פרשת "כי תוליד בנים" מדברת בלשון מראה פנים לשני הצדדים יחד, רצוני לומר ללשון אזהרה והתראה⁷¹, וללשון עתיד⁷² ובא בלא תנאי וכו'. ונרמז עוד באותה פרשה רמז לגלות כמנין "ונושנתם". ואולי גם כן נרמז בה חשבון הגאולה העתידה⁷³, אולי יתגלה מאותה פרשה סך החשבון הכמוס עמה.

66. כי גם כנבואה קא עסקינן, עקב המלה "כי" ולא "אם".

67. תתנ"ב — וה' עשה עמהם צדקה, שהקדים שתי שנים ל"ונושנתם" כדי שלא יתקיים בהם "כי אבד תאבדון".

68. עיין הערה 8 בתחילת הפרק.

69. "כי התורה ... ותרמוז", הרמז מתבטא בכך שההקדמה לפרשה היא בלשון "כי" ולא בלשון "אם".

70. על ייחודיותו של ספר דברים כ"ספר תורת משה" עיין מדור א פרק 5 (ג).

71. כאילו כתוב "אם".

72. כפי שכתוב "כי".

73. במהרה בימינו, אמן!

נספח למדור ב פרק 3

הבנת פסוק הכתוב בסגנון אמביבלנטי מצינו אצל כל גדולי הראשונים והאחרונים. בסוגית מינוי מלך כותב הרמב"ן (דברים יח, יד ד"ה ואמרת אשימה עלי מלך): על דעת רבותינו (סנהדרין כ, ב שלוש מצוות נצטוו ישראל ישראל בכניסתם לארץ — להעמיד להם מלך...), כמו 'ותאמר' — אמור (= ציווי) "אשימה עלי מלך", והוא מצות עשה... ולפי דעתי עוד שגם זה מרמזותיו על העתידות... כי מה טעם שתאמר התורה במצוה "ככל הגויים אשר סביבותי"!!! ולכך באה הפרשה בלשון הבינוני... (עכ"ל). הלשון הבינוני הוא הסגנון הדורש שמעי כפי שהרמב"ן עצמו ביאר בדברים ד, כה ד"ה כי תוליד בנים ובני בנים ונושנתם בארץ, וזה לשונו: הפרשה הזו, אע"פ שהוא אזהרה, לא נאמרה בלשון "אם" [אלא "כי"], והטעם כי הוא מתנבא על ענינים, וידבר בלשון ישמש בשני פנים — בלשון אזהרה ובלשון עתיד לבא... (עכ"ל). ובספר הגאולה כותב הרמב"ן: ואמת כי בכלל תוכחותיו או נחמותיו במקומות רבים הודיענו האותיות והשמיענו הבאות בין ברמז בין בדיבור... ועוד כתב הרמב"ן (דברים ל, יא ד"ה כי המצוה הזאת)... המצוה הזאת על התשובה הנזכרת... מצוה שיצוה אותנו לעשות כן... ונאמרה בלשון הבינוני לרמז בהבטחה כי עתיד הדבר להיות כן...

הרי שוב מציג לנו הרמב"ן את 'האני מאמין' שלו (ספר המצוות, השגות, השורש הראשון): כי התורה תפרש, ותצוה, ותודיע ותרמוז (עכ"ל). ואין הכוונה שבטקסטים שונים יש לנו ארבעת הסוגים האלה של ביטוי רצונו המחייב מצדו ית', אלא כוונתו לומר כי בכל מילה ומילה אפשר למצוא את ארבעת הפנים האלה של רצונו המחייב.

בסוגית (במדבר לה, כז) "ורצח גואל הדם את הרוצח" מצינו אמביבלנטיות מקבילה למה שראינו בסוגית "ונתנו ה' אלקיך בידך ושבת שביו" (עמ' 225 — 224), וזה לשון רש"י (ד"ה ורצח): איכא לפרושי לשון ציווי, כמו (שמות לו, א) "ועשה בצלאל ואהליאב", ואיכא לפרושי לשון רשות, כמו (דברים לא, ד) "ועשה ה' להם".

בעל אור החיים הקדוש (עמ' 232) חוזר על עמדתו העקרונית בפירושו (שמות ג, כד ד"ה ויאמר כה תאמר)... לזה כדי שלא יצאו דבריו לבטלה, לא אמר "כה תאמר" (בפעם הראשונה לפני שמשוה הקשה 'דיה לצרה בשעתה'), ואמר דבריו שקולים שיש במשמעותם שהכל הוא תשובת "מה אמר אליהם" (עכ"ל). כלומר, לא אמר "כה תאמר לבני ישראל" לפני "איהיה אשר אהיה", כי בסוף הם לא ישמעו מפי משה אלא "איהיה שלחני אליכם". תשובת ה' ("איהיה אשר אהיה") לשאלת משה "ואמרו לי מה שמו מה אמר אליהם" נאמרה בלשון דורש-משמעות, כאשר הכוונה בעיקר למשה, ויכול היה להיות גם לשיראל לולא הטענה "דיה לצרה בשעתה".

וברוח דומה פירש הנצי"ב (העמק דבר בראשית כה, כג ד"ה ורב יעבד צעיר) וזה לשונו: אמר ה' לשון דמשתמע בתרי אפי. דאילו אמר בהחלט שהרב יהיה עבד לצעיר היה אומר 'ורב

יעבד לצעיר'. ואילו אמר בהחלט להיפך, היה אומר 'ורב יעבד בצעיר'. עתה משמעו בשני אופנים, אבל איך שהוא האחד יעבוד את השני, וזה תלוי לפי השעה (עכ"ל). בזה פותר הנצי"ב את הבעיה כיצד עלה על דעתו של יצחק לברך את עשו בברכת "הוה גביר לאחייך", אחר שרבקה קיבלה נבואה שהגדול משועבד אל הקטן [ועיין רמב"ן להלן כז, ד הנותן פירושים אחרים לענות על השאלה].

ולא רק בדיבור הכתוב מצינו שאמביבלנטיות היא מכוונת ממנו יתברך, אלא יסוד זה של דו־משמעיות תופס גם בדיבור הישיר [עיין בפרק הבא] המובא בכתוב. רבינו בחיי בראשית לג, י (ד"ה כי על כן ראיתי פניך): ... ומה שהחניף יעקב לעשו [למרות "לא לפניו חנף יבא" — איוב יג, טו], חנופה כזאת מותרת, לפי שהוא לשון כולל שתי משמעויות — לשבח ולגנאי ... ולשון כזה הנשמע לשתי פנים, מפני היראה מותר אפילו לרבי פדת [דובר שקרים לא יכוז לנגד עיני] — תהלים פא. זז עכ"ל.

פרק 4

הדיבור הישיר

על יסוד האכסיומה בכל לימוד תורה על טהרת הקודש, שאין מקריות בכתיבת התורה ('מפיו של הקב"ה לאזנו של משה'), אנו 'יורדים' עוד שלב בפירמדה של הסגנונות השונים המופיעים בחמשה חומשי תורה. כבר ראינו, שאינו דומה סגנון של ציווי לסגנון של סיפור, ולא זה וזה דומים לסגנון של הצהרה. זאת ועוד, אם ראינו שסגנון דר-משמעי או רב-משמעי הוא מכוון מאתו יתברך, אך טבעי לטעון שלא הרי הסגנון של דיבור ישיר בתורה (= דיבור האדם) כהרי סגנון שהכתוב עצמו המספר¹. כאן בולט לעין ההבדל בין 'ופרעה חולם והנה עומד על היאור' (בראשית מא, א), שהוא סיפור הכתוב, לבין 'וידבר פרעה את יוסף: בחלומי הנני עומד על שפת היאור' (שם שם יז). כמו כן שונה 'ותדבק נפשו בדינה בת יעקב ויאבה את הנערה וידבר על לב הנערה' (שם לד, ג)², שהיא עדות הכתוב, מדברי חמור אבי שכם, — 'שכם בני חשקה נפשו בבתכם' (פסוק ח). כאשר במקום 'ותדבק נפשו' באה תפיסה אחרת של חשק, כאשר את הראשון אפשר לדרוש לשבח והשני לגנאי. גם שונה לשונו של שכם המדבר אל אביו אודות 'הילדה הזאת לאשה' (פסוק ד), מלשונו כאשר מדבר אל יעקב ובניו 'ותנו לי את הנערה לאשה' (פסוק יב).

ברור כי 'דברי אנוש' מחייבים פחות מדבר ה', באותה מידה וסיפור ה' מחייב פחות מציווי ה'. למותר לציין כי 'דברי אנוש' שבתורה דברי תורה הם³! אין בין 'אנכי ה' אלהיך' (הצהרה), לבין 'זכור את יום השבת לקדשו' (ציווי), לבין 'ותמנע היתה פילגש' (סיפור), לבין 'אבל אשמים אנחנו על אחינו' (דיבור ישיר) מבחינת הקדושה שבדברים. אבל לא כל דבר שבקדושה מחייב באותה מידה. כשם שראינו הבדלים בין הסוגים הראשונים [בלעז: הקטיגוריות הראשונות], כן נבדוק עתה לראות אם אין בדיבור הישיר שלב 'נמוך' יותר בפירמדה הזאת של תוקף חיוב הדברים.

תחילה נביא ראייה לטיעון העקרוני כי לא הרי הסגנון הרגיל של התורה כהרי סגנון הדיבור הישיר. בראשית מב, ב: 'ויאמר הנה שמעתי כי יש שבר במצרים, רדו שמה ושברו לנו משם ונחיה ולא נמות'. רש"י ד"ה רדו שמה: ולא אמר "לכו", רמז למאתיים ועשר שנים שנשתעבדו, כמנין רד"ו (עכ"ל רש"י). והמזרחי מקשה: לא שמעתי פירושו, כי כל ההולך מארץ כנען לארץ מצרים ייקרא "יורד", ומארץ מצרים לארץ כנען ייקרא "עולה", מפני

1. וכלשון הרמב"ן בספר המצוות: "כי התורה תפרש ותצוה ותודיע ותרמוז".

2. כל אלה ביטויים חיוביים ביותר אודות היחס של שכם לדינה, אחרי ש"ויקח אותה וישכב אותה ויענה" (פסוק ב). והשווה ספורנו, אשר בקוצר נועם לשונו כתב: 'על הפך באמנון לתמר אחר ששכב אותה' (עכ"ל). כלומר אצל אמנון ותמר מעיד הכתוב (שמואל-ב, יג, טו) 'וישנאה אמנון'. בשני המקרים מעשה אונס, ותגובה הפוכה בשניהם, ביחס של מבצע המעשה הנפשע לקרבנו עם גמר מעשהו.

3. 'האמור בתורה מה שאמר אדם, זה נקרא לשון התורה' (צפנת פענח מ"ת 104).

"שארץ כנען גבוהה מכל הארצות" (זבחים נד, ב) ! ועוד גבי "וירדו אחי יוסף" דכתיב בתריה (בפסוק ג), דלא כתיב "וילכו", מאי איכא למימר?⁴ ומשיב על קושיתו המהר"ל בגור אריה ד"ה ולא אמר לכו: כי היה ראוי לתפוש לשון טוב, כי "רדו" מלשון ירידה, ואינו דיבור צח וטוב לשון המורה על ירידה⁵. ואמרו חז"ל (שמות רבה ריש פרשה נ על הפסוק) "פתח דברך יאיר" (תהלים קיט, קל). ואע"פ שמי שהולך מארץ ישראל למצרים יורד, "דארץ ישראל גבוהה מכל הארצות", אפילו הכי לא הוי ליה (= ליעקב) למימר כך אחר שהוא לשון ירידה. אבל מה שכתוב (פסוק ג) "וירדו אחי יוסף" לא קשה, כי הוא לשון הכתוב, ודוקא המדבר לא יאמר "רדו" מפני שהוא לשון קללה אל המדובר, עכ"ל.

יסוד גדול הניח כאן המהר"ל בהבנת ההבדל בין דיבור הכתוב הרגיל ובין הדיבור הישיר המובא בכתוב, עם היותם שניהם דברי אֱלֹהִים חיים. ברור שכל מה שכתוב בתורה הוא אמת מוחלטת [בלעז: אבסולוטית], אבל אין זה מונע מאתנו לראות כי התורה בחרה לשנות מדיבור ישיר לדיבור עקיף וכדו' דוקא משום שהנלמד מזה אינו נלמד מזה. כשהתורה מספרת על הליכה מארץ ישראל לחו"ל, עליה להתחשב בכלל ש"ארץ ישראל גבוהה מכל הארצות", כי זוהי אמת המחייבת כביכול את כותב התורה עצמו. אחד הדברים שרצתה התורה כי נלמד מן הספור הזה היא העובדה הזאת אודות מעלתה הרוחנית של ארץ ישראל לעומת חו"ל. אבל כאשר נותנת התורה לדמויות המופיעות בה לדבר, היא מתכוונת — בין היתר — כי נלמד

4. ויכול היה הרא"ם להקשות מכל הפסוקים בספר בראשית בהם מדובר על "וירד אברם מצרימה" (שם יב, י), וכן "ויעל אברם ממצרים" (שם יג, א), "אל תרד מצרימה" (שם כו, ב) ועוד. ומענין לענין באותו ענין: אם כבר תמהים על רש"י, יש לתמוה עוד מדוע המתין רש"י לציין את הכלל ש'ארץ ישראל גבוהה מכל הארצות' עד שהגיע לבראשית מה, ט "מהרו ועלו אל אבי וכו'", ופסח על כל המקומות הנ"ל, בהם יכול היה להניח לנו את היסוד הגדול הזה. ומפרשי רש"י החרישו בזה. ולולא דמיסתפינא הוה אמינא שרש"י ביקש ללמד שלשון "עלו" (במסגרת "עלו אל אבי") אינה משום כבוד אביו, אלא משום כבוד וקדושת ארץ ישראל. ואמנם מסקנתו של הרא"ם היא שאת המלים 'ולא אמר לכו' לא כתב רש"י (!) אלא התחיל את פירושו במלים 'רמז למאתיים' וכו'. קושיית רש"י אליבא דרא"ם לא היתה לשון חריגה, כי אם לשון מיותרת, כי אחרי "הנה שמעתי וכו'" די לכתוב "שכרו לנו".

5. וקשה לנו על הגור אריה, מדוע אפוא, אמר יוסף אל אחיו לומר לאביו "רדה אלי אל תעמוד" (שם מה, ט), ולא 'תפס לשון טוב' — "בוא אלי". ואולי השימוש ב"רדה" מוצדק, באשר ברישא של פסוק זה כתוב "עלו אל אבי", בבחינת 'זה לעומת זה'. ואולי יש לראות רמז לאי הנחת מלשון "רדה" במה שאמר הקב"ה ליעקב "אל תירא מרדה מצרימה" (שם מו, ג), כאילו לומר: אל תירא מן ה"רדה" שאמר יוסף, ולכן כתוב "מרדה" ולא "מרדת". זאת ועוד! בפרק מה, כח אומר יעקב "עוד יוסף בני חי — אלכה ואראנו בטרם אמות", כאן הלשון היא תקינה, ולכן אין מה לדרוש, ומזה סיוע לשיטת המהר"ל ש"רדו" בפיו של הצדיק אומרת דרשני. [כאן יש מקום לציין את הפירוש המובא בפירושי בעלי התוספות לפסוקנו: מדרש. אמר יעקב "רדו" כי כמנין זה בגימטריה יהיו במצרים. אבל יוסף אמר "רדה", לפי שכבר עברה שנה בהליכתם של שבטים מארץ כנען למצרים, ולפי שכבר עברה שנה במנין "רדו" אמר יוסף "רדה" (עכ"ל). ואני בעניי לא זכיתי להבין (בעל תורה שלימה לא ציין כל מדרש כזה), שהרי יעקב אמר "רדו" לבניו (ובני בנים הרי הם כבנים), וכך אמנם שהו במצרים, אבל יעקב (אליו בלבד נאמר "רדה") לא שהה במצרים אלא שבע עשרה שנים. וה' יאיר את עיני.

מהם כיצד על האדם לדבר ולנסח את אשר בדעתו לומר⁶. כאן מחייב הכלל שאין משתמשים בלשונות בעלות הקשר שלילי. ברור שהצדיק יעקב, בחיר האבות, לא היה משתמש בלשון "ירידה" כשיכול היה להביע את דעתו בלשון "הליכה". לכן הבינו חז"ל כי השימוש בלשון הלא מקובלת היא חריגה ונועדה לשמש יסוד לדרשה מסוימת. הלשון היא חריגה ובמילא עומדת לדרשה — דוקא ורק משום שהיא נמצאת בכתוב של דיבור ישיר.

המהר"ל חוזר על עמדתו העקרונית באבחנה שבין דיבור ישיר ובין דיבור הכתוב להלן מג, כ: "ויאמרו בי אדוני, ירד ירדנו בתחילה לשבור אוכל". ומפרש רש"י: ירידה היא לנו, רגילים היינו לפרנס אחרים, עכשיו אנו צריכים לך. ומבאר בעל גור אריה מדוע לשון ירידה אומרת דרשני: כבר כתבתי למעלה, שכל מקום שנאמר לשון 'ירידה' במדבר עצמו (= דיבור ישיר ¹²³⁴⁵⁶⁷ — י. ק.), בא לדרשה, שאין למדבר (הצדיקים כמו אחי יוסף — י. ק.) לדבר בלשון ירידה עליו. אבל כאשר הוא דבור הכתוב — לית קפידא (עכ"ל)⁷.

6. להלן נראה כי על ידי דיבור ישיר מלמדת התורה לא רק כיצד על האדם לדבר, אלא מה היו כוונותיו ודעותיו של הדובר — אותן כוונות ודעות שאין הקב"ה בהכרח מסכים עמן וסומך את ידיו עליהן. אבל, כפי שייראה להלן, גם אם אין הקב"ה מסכים עם כוונתו ודעתו של הדובר, מעונין הוא שאנחנו נדע על כך, כדי שנלמד ממנו לשבח או לגנאי, כי גם זו תורה היא ולימוד היא צריכה.

7. מן הראוי ומן הרצוי לציין כאן כי אחד מגדולי מפרשי רש"י, בעל באר יצחק — הוא הרב יצחק הורוביץ מן העיירה ירסלוב שבגליציה, דפוס למברג תרל"ג, ירושלים תשכ"ז — מפרש אחרת את הדרשות הללו שהובאו על ידי רש"י (במסגרת 'אני לא באתי אלא' ...), וזה לשונו: ... שזה הדרש הוא מדרשת דורשי רשומות. וכבר ביארתי במקום אחר שהם לא יוציאו דרשתם מכח הכרע הכתובים (לשון חריגה — י. ק.) או מיתור לשון, רק שמגלים רמזי המקרא ואיך נרמזים המאורעות שבעתיד בספור מאורעות העוברים. ויוציאו זה גם על ידי הנוטריקון וראשי וסופי תיבות מזולת שום הכרע לזה, רק שמראים מחכמת רמזי הכתובים. ומה שכתב רש"י ז"ל כאן 'ולא אמר לכו', רצונו לומר אם לא היה אומר 'רדו' רק 'לכו' לא היה זה מרומז במקרא. ודרשה זו הוא כדרשת כתונת פסים שדרשו ז"ל פוטיפר טוחרים ישמעלים מדינים, וכדרשת 'נזם זהב בקע משקלו ושני צמידים על ידיה' האמורה ברכקה (עכ"ל). יצויין כי הדוגמאות שהביא יצחק הביא, הובאו גם על ידי רש"י בפירושו, ועליהן כתב שרש"י לא הביא פירושים אלה מתוך 'הכרע הפסוקים או יתור לשון' — שני היסודות האיתנים במשנת 'מה קשה לרש"י'. הרי שלדעתו, לא כל פירוש אצל רש"י בא לענות על קושי בכתוב, ויתכן שלא 'מה קשה לרש"י' עומד לדיון, אלא 'מה בא רש"י ללמד', כאשר רש"י התחיל עם 'התשובה' (כלומר, את מה שביקש שנדע), ומידע זה קשור בכתוב לא על ידי קושי בפשוטו של מקרא, כי אם על ידי 'דרשת דורשי רשומות'. לגישה זאת השלכות ברורות לכל לימוד שיטת רש"י בפרשנות המקרא. היא קרובה במידה מסוימת לשיטת הרא"ם, המבאר כמה וכמה פירושים של רש"י על פי שיטת 'כל היכא דאיכא למדרש דרשינן' [עייין, בין היתר, ריש פרשת לך לך — 'להנאתך ולטובתך' (רש"י)]. עוד הרחק לכת בזה בעל 'משכיל לדוד' (הגאון הספרדי רבי דוד פארדו) המבאר כי 'אני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא' וכו', אינו הכלל בפירוש רש"י, אלא הפירוש הנקודתי, שם ציין זאת רש"י (ובזה מובן מדוע כתב רש"י נוסחא זאת ביותר מאשר מקום אחד). [יצויין גם שבעל 'באר יצחק' לא הביא בפירושו על רש"י עה"ת מדברי המהר"ל (גור אריה) ולו פעם אחת — והלא דבר הוא!] ועיין מה שביארנו בזה במדור ד פרק 1 (ד): רש"י כפרשן שלא אליבא דהלכתא. ובתפיסת המהר"ל את הדיבור הישיר, יש, לכאורה, סתירה מדברי המהר"ל (גור אריה) במקום אחר בחומש בראשית. בסוגית שלושת המלאכים אשר באו אצל אברהם, ריש פרשת וירא, מונים חז"ל (ובעקבותיהם רש"י) את התפקיד של כל אחד ואחד מהם, כאשר אין מלאך אחד עושה שתי שליחויות. ומבאר המהר"ל בד"ה הלך להציל את לוט: ... ונראה דמיני השליחות הם שלושה ... טובה גמורה ...

בעזרת האבחנה בין הדיבור הישיר ובין דיבור הכתוב, ניתן לגשת לפסוקים אשר העסיקו את המפרשים, כגון "אבל אשמים אנחנו על אחינו אשר ראינו צרת נפשו בהתחננו אלינו ולא שמענו" (בראשית מב, כא). מדוע לא כתבה התורה כבר בפרשת וישב "ויתחנן יוסף אל אחיו בצר נפשו ולא שמעו ויאשמו"?! בפירוש הפסוק הזה כותב רבינו עובדיה ספורנו (ד"ה בהתחננו אלינו ולא שמענו): והיינו אכזרים נגד אחינו⁸. אף על פי שחשבנוהו לרודף⁹, היה לנו לרחם "בהתחננו"¹⁰. וכנגד מידת אכזריותנו, זה האיש מתאכזר נגדנו (עכ"ל).

הרי שהאחים דבקים בעמדתם העקרונית שמה שעשו לאחיהם היה מוצדק על פי הדין. הם רואים את חטאם ("אשמים אנחנו") בזה שלא נהגו כלפי יוסף לפנים משורת הדין. כך בדיבור ישיר של האחים. אבל אילו כתבה התורה בפרשת וישב "ויתחנן יוסף אל אחיו בצרת נפשו ולא שמעו ויאשמו", היתה משמעות הדברים שונה לחלוטין.

וישאל השואל — מדוע? הרי זה תורה וזה תורה, ומאי אולמיה האי מהאי! ונראה לבאר שפשר הדברים כך הוא. מצד אחד, דיבור ישיר באשר הוא, מבטא את הדעה או ההרגשה הסוביקטיבית של הדובר¹¹. מצד שני כל מה שכתוב בתורה הוא אמת אוביקטיבית¹². כיצד יתקיימו אפוא, שני דברים אלה ביחד — ההרגשה הסוביקטיבית והאמת האוביקטיבית? והתשובה לכך — אמנם כן, והיא הנותנת! הדיבור הישיר—(סוביקטיבי), כאשר הוא כתוב בתורה (אוביקטיבי), מבטא את חותמו של הקב"ה (אמת) על ההרגשה (הסוביקטיבית) של הדובר. לא שהקב"ה מסכים עם הדובר, אלא שהקב"ה מודיע לנו נאמנה מה בעצם חשב הדובר. כלומר, זוהי העדות (ולא האישור או האישור) האוביקטיבית על ההרגשה הסוביקטיבית. במקרה דנן, מבקשת התורה לומר לנו מה בעצם חשבו האחים בשלב זה של יחס יוסף אליהם. ידוע ידעו שהנהגתו של הקב"ה היא על פי מידה כנגד

רעה גמורה ... ממוצע בין שניהם ... לעולם נקרא חסד (גמור) מה שהציל את לוט ... וכן אמר לוט בעצמו "ותגדל את חסדך עלי להחיות את נפשי" (בראשית יט, יט) ... אין זה רק (= אלא) חסד גמור (עכ"ל גור אריה). וקשה לנו, הרי המהר"ל הוא אשר לימדנו שדיבור ישיר הוא סוביקטיבי. אם כן, הצהרת לוט שהצלתו היא חסד גמור בבחינת "ותגדל את חסדך", מצביעה רק על זה שהוא חשב כך! ונראה להשיב, שדיבור ישיר זה הופך להיות בעל תוקף של דיבור הכתוב, עקב אישורו של המלאך לדבריו של לוט, באמרו (פסוק כא) "ויאמר אליו, הנה נשאתי פניך גם לדבר הזה וכו'". לשון אחרת: דיבור ישיר של האדם המקבל אישור מלמעלה ממנו יתברך, דין דיבור הכתוב יש לו. האישור ממנו יתברך משנה את המעמד מישר אל רגיל. [ועיין להלן בפרק זה, שהוכחנו זאת בצורה ברורה, מפרשת נדרו של יעקב, שהגר"א נתן לו מעמד דאורייתא].

8. כלומר, "אנו אשמים" לא בכך שמכרנו אותו, אלא במרכיב של אכזריות שהתלווה לפעולה, כמבואר להלן.

9. כמבואר על ידי הספורנו לעיל לז, יח ד"ה ויתנכלו אותו להמיתו, ובפסוק כה ד"ה וישבו לאכל לחם. כלומר דין מכירה בודאי הגיע ליוסף, ובזה אין אשמה בהם, ולכן אין בביצוע דין זה על ידם משום סיבה וגורם לסבלם עכשיו.

10. מלשון חנ"ן = חנ"ם שהיא לפנים משורת הדין (עיין, בין היתר, בספורנו לבראשית ו, ח ד"ה ונח מצא חן; וכן ברמב"ן שמות כב, כו ד"ה ושמעתי כי חנון אני).

11. או כפי שנראה להלן, מבטא את מה שהדובר רוצה שהמדובר יחשוב שהוא חושב, או מה שהדובר מבקש להשפיע על המדובר — וסדנא דדיבור ישיר חד הוא, שהוא סוביקטיבי.

12. חותמו של הקב"ה — אמת (שבת נה, א).

מידה¹³, ולכן תלו את האכזריות של יוסף כלפיהם כעונש על זה שנהגו באכזריות, דהיינו שלא לפנים משורת הדין. כל זה, כאמור, בדיבור ישיר, כלומר, כך באמת סברו האחים. האם גם התורה מסכימה לכך שסבלם היא תוצאה מהעדר לפנים משורת הדין, ושהדין שפסקו בדבר "רודף" אמנם נכון היה — זאת לא שמענו מן הכתוב. יתכן וזה היה מעין 'מנגנון הגנה', מצד האחים כאשר נוח לו לאדם לתלות את חטאו בהעדר עשיית לפנים משורת הדין, מאשר בהעדר עשיית דין. הרי "כל דרכי איש ישר בעיניו", וכל עוד אפשר לתלות את הקולר במילתא זוטרתא, מדוע לתלותו במילתא רבתא!

ואמנם בהמשך המאורעות בין יוסף ואחיו, מצאנו עוד דיבור ישיר מצדם, והפעם במסגרת מעין 'התפרצות', כאשר אמרו (בראשית מב, כח) "מה זאת עשה אלקים לנו". וכך מבאר שוב הספורנו: שנתן בלב זה עם היותו ירא אלקים¹⁴ שיעשה לנו "זאת", כדי לכבוש אותנו לעבדים בבואנו אליו, כאמרם אחר כך (להלן מג, יח) "ולקחת אותנו לעבדים". וזה לשלם לנו מדה כנגד מדה על מכירת אחינו¹⁵. והנה המכירה לא היתה מאתנו להרע¹⁶, אבל היתה מפני שחשבנוהו לרודף ובן מות¹⁷. ומה שלא הרגנוהו היה על צד החסד בהיותו אחינו (עכ"ל)¹⁸. בשתי סוגיות אלה ("בהתחננו", "מה זאת עשה אלקים") מתאר הדיבור הישיר את ההתלבטות של האחים, שלב שלב לאורך המאורעות המטפחים על פניהם. לא בזה ולא בזה קבעה התורה את עמדתה היא, אלא על ידי הדיבור הישיר פתחה לפנינו אשנב אל תוך תוכם של כוחות הנפש של שבטי יי.ה.

ויבוא הכתוב השלישי, ויכריע בין פירושו של הספורנו ופירוש חז"ל הנראים כמכחישים זה את זה. ספורנו בראשית לח, כו ד"ה צדקה ממני: אף על פי שהיא באה אלי במרמה, ואני לא ראיתה כלל כי שלחתי הגדי, מכל מקום היא "צדקה" במרמתה — שהיתה לתכלית טוב

13. עיין בזה בספורנו לשמות יח, יא ד"ה כי בדבר אשר זדו עליהם: ובזה הורה גדולתו על "כל האלהים", כי לא חשבה שום אומה שיוכל שום אחד מאלהיהם שרי מעלה לשלם מדה כנגד מדה בכל דבר, אבל חשבו שיוכל בדבר אחד ומיוחד לו בלבד.

14. פסוק יח: "זאת עשו וחיו, את האלקים אני ירא". כי אם אינו ירא אלקים אלא עושה את מה שעושה מתוך רשעות, 'הרי הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים', לא מאלקים יצאה הרעה הזאת, כי 'הרשות נתונה'. וכך באור החיים הקדוש בראשית לז, כא ד"ה ויצילהו מידם: פירוש, לפי שהאדם בעל בחירה ורצון, ויכול להרוג מי שלא נתחייב מיתתו. מה שאין כן חיות רעות, לא יפגעו באדם אם לא יתחייב מיתתו לשמים ... (עכ"ל). אבל עיין מכתב מאלהיו כרך ד' עמ' 96 ובהערה שם.

15. והנה שוב רואים האחים בחוש את הקשר בין מצבם הביש ובין פרשת מכירת יוסף. אבל שלא כבפעם הקודמת, אין להם אפשרות 'לתרץ' את הענין בלפנים משורת הדין, כי כאן המדה כנגד מדה הוא בדין ממש! הרי מתבקשת המסקנה שבמכירתו עשו שלא כהוגן גם בעצם דין המכירה!

16. שוב פועל מנגנון ההתגוננות, והפעם בהפעלת המתקפה כאמצעי הגנה, כאשר בפיהם הבשורה שעצם המכירה בעצמה היתה פעולה לטובה של לפנים משורת הדין! עד כדי כך אין אדם רואה לעצמו חובה!

17. ... "והכהו ומת — אין לו דמים", שמות כב, א.

18. נראה לבאר את טענת האחים נגד הקב"ה בזה שמדה כנגד מדה אינה מתיחסת לפעולה הפיזית של האדם (במקרה דנן מכירה) אלא למהות הפעולה ותכליתה. הפעולה אמנם היא זו של מכירת אח, אבל מטרתה ותכליתה לגמול עמו חסד! כלומר, לא להרוג אותו כפי שמגיע לו. משול למה הדבר דומה, למנתח המוריד אבר מן החולה כדי להציל את חייו. כלום יעלה על הדעת לקרוא לזה אכזריות?!

ורצוי לאל יתברך שהוא קיום הזרע, לא להנאת עצמה, שהרי חזרה לאלמנותה תיכף — יותר ממה שצדקתי אני בקיום אמונתי, שהיתה הכונה בו לכבודי להשיג ערבוני, שהיא תכלית נפסד וגרוע, כאמרם זכרונם לברכה (נזיר כג, ב): גדולה עבירה לשמה ממצוה שלא לשמה (עכ"ל). "צדקה" — בעבירה, "ממני" — במצוה! אולם מן התימה על רבינו עובדיה ספורנו שהביא את ההוה אחינא של הגמרא בנזיר, כאשר המסקנה שם היא: 'אלא אימא כמצוה שלא לשמה'. לפי זה היה צריך להיכתב "צדקה כמוני" ולא "ממני"! כל כרחנו לומר שבדיבור ישיר קא עסקינן. באותו רגע גדול, הרגיש יהודה שתמר בעבירתה עלתה עליו במצותו. אין זאת אומרת שהתורה מסכימה לקביעתו זאת, אבל חשוב לה שאנו, לומדי תורה, נדע כי כך היה סבור יהודה. ^{אחרי החסמה} כל נתפלא אם בדרגה גבוהה זאת של אחד מבחירי שבטי י"ה מחד, ואמה של מלכות מאידך, הושגו דרגות גבוהות בעבירה לשמה שאין משיגים אותן אחרי מתן תורה, ובעקבותיו חטא העגל וחטא המרגלים. [עייין עוד מדור ו פרק 3].

דרך זאת של קריאת פסוקי התורה, בשים לב למה שהובא בדברי הכתוב לעומת מה שהובא בדיבור ישיר, פותח אשנב להבנות (ואף להרגשות) חדשות ועמוקות בקדושת הלימוד. הנה לפנינו פסוק בלשון הכתוב (שמות ב, ג) "ולא יכלה עוד הצפינו". במה היה שונה אילו היה כתוב "ותאמר האשה"¹⁹ לא אוכל עוד הצפינו". ואמנם היא הנותנת: אילו היה כתוב בדיבור ישיר, היה במשמע שהתורה מעידה עדות נאמנה שהאשה חשבה והרגישה שהגיעה לקצה גבול יכולתה להציל את בנה מגורלו המר. כאמור, אין זאת אומרת שהתורה בעצמה מסכימה לכך, והיינו מסופקים אפוא, לאיזה דרגת מקסימום הגיעה יוכבד. אבל כאשר התורה כותבת "לא יכלה", זוהי עדות מוחלטת מאתו יתברך, שאמו של משה הגיעה למקסימום שאדם יכול להגיע אליו. כאן ורק כאן בכל התנ"ך כולו, יש עדות מפיו יתברך שהאדם הגיע עד מיצוי מקסימאלי של כוחות אנוש. אין פלא, אפוא, שמאם כזאת נולד משה אשר "ותחסרהו מעט מאלקים".

ואם נשוב אל סיפור יוסף ואחיו נוכל עתה ליישב את הסתירה שבין "וימשכו ויעלו את יוסף מן הבור" (בראשית לו, כח), אשר לפי פשוטו של מקרא אליבא דרשב"ם מוסב על הרישא של הפסוק ("ויעברו אנשים מדינים סוחרים"), ובין "אני יוסף אשר מכרתם אותי מצרימה" (שם מה, ד). יוסף בדיבור ישיר זה מאשים את אחיו, שהם אשר גרמו למכירתו למצרים. כך הרגשתו ובוזה הוא משוכנע. אמנם את המכירה הפיזית עשו המדינים, אבל בחשבוננו של יוסף (דיבור ישיר) האחים הם האשמים, ועליהם לתת את הדין.

הוא הדין והיא המידה בחלומו של פרעה, אשר העיר "לא ראיתי כהנה בכל ארץ מצרים לרוע" (שם מא, כט) בדברו אל יוסף. זהו פרט שאין לו זכר בכתוב בתחילת הפרשה כאשר התורה מספרת לנו מה ראה בחלומו. ושוב המפתח הוא בסגנון הכתוב. יתכן ובאמת היו פרות כאלה לרוע בארץ מצרים, אלא שמשדר החקלאות לא נתן לפרעה לראות אותם ("לא ראיתי")! ויתכן שאפילו ראה פרות כאלה, אבל הגאווה הלאומית שלו לא נתנה לו לומר כך לנכרי הזה מארץ כנען.

19. כידוע, כל החלק הזה של הסיפור מובא בלשון סתמית [בלעז: אנונימית] ("וילך איש ... בת לוי"). ועיין במהר"ל גור אריה המבאר כיצד זה בא ללמד שמתן תורה לישראל הוא הכרח המציאות ("יום השישי"), ואינו תלוי במעשה פלוני או אלמוני.

ונראה שתוכן דברינו ושורש היסוד אודות דיבור ישיר מקופלים ומתומצתים בנועם לשונו של הרד"ק, בפירושו לשמואל-א, א, יא ("ותדור נדר ותאמר, ה' צבאות אם ראה" וכו'), וזה לשונו: דרשו רז"ל לפי שלא מצאנו עד הנה אדם שקראו "ה' צבאות". כי מה שאמר למעלה (פסוק ג) "לה' צבאות בשילה", הוא סיפור דברים ממחבר הספר. לפיכך אמרו למה נתיחד כאן בשם זה ... (עכ"ל). על מציאות זאת שהקב"ה הוא, בין היתר, "ה' צבאות", בזה לית מאן דפליג. לכן אין זה אומר דרשני לחז"ל אם מחבר הספר משתמש בשם זה. המיוחד שבפסוקנו בתפילת חנה הוא זה שכאן לראשונה מצאנו אדם היודע את משמעות השם הזה, בין שמותיו של הקב"ה, והיודע להפעילו במסגרת תפילתו ועבודת ה' שלו. הדיבור הישיר בתפילתה, מעיד על גילוי משמעות שם זה לראשונה לבני אדם אצל חנה, אמו של שמואל, הוא אשר משח את דוד למלך על ישראל²⁰.

אם נעיין עתה בדרשותיהם של חז"ל ניוכח לדעת כי גם בחלק ההליכות, ואף בחלק ההלכתי של תורה, נוטים הם לא להביא דרשה מחייבת הבנויה על הדיבור הישיר בתורה. וכך מצאנו בבראשית רבה פרשה ו סעיף ז: "ויתן אותם אֱלֹהִים בְּרִקְיעַ הַשָּׁמַיִם": א"ר יוחנן, שלושה דברים ניתנו מתנה לעולם ואלו הם: — התורה והמאורות והגשמים. התורה מנין? שנאמר (שמות לא, יח) "ויתן אל משה וכו' שני לוחות העדות". המאורות מנין? שנאמר "ויתן אותם אֱלֹהִים". הגשמים מנין, שנאמר (ויקרא כו, ד) "ונתתי גשמיכם בעתם" ... רבנן אמרי, אף הרחמים שנאמר (תהלים קו, מו) "ויתן אותם לרחמים לפני כל שוביהם" (עכ"ל המדרש). ולכאורה תמוה הדבר מדוע נאלצו חז"ל להביא ראיה על מתנת הרחמים מפסוק בתהלים, כאשר מקרא מלא דיבר הכתוב בתורה (בראשית מג, יד) "ואל שדי יתן לכם רחמים לפני האיש"²¹! אין זה אלא שאין למדים מתפילת יעקב (דיבור ישיר) על בניו ואליהם, כשניתן ללמוד מסיפור התנ"ך.

שוב מצינו בספרי לדברים א, כח ("אנה אנחנו עולים, אחינו המסו את לבבנו לאמר, עם

20. והשוה ברכות ז, ב: א"ר יוחנן משום רבי שמעון בן יוחאי, מיום שברא הקב"ה את העולם, לא היה אדם שקראו להקב"ה "אדון" עד שבא אברהם אבינו וקראו אדון, שנאמר (בראשית טו, ח) "ויאמר, אֲדֹנָי אֱלֹקִים, במה תדע כי אירשנה" (ועיין תוספות על אתר המקשים שמצאנו אותו ביטוי ממש בפיו של אברהם אבינו באותו פרק בפסוק ב! ומסקנתם שאין מוקדם ומאוחר, ואכמ"ל). קריאת אדם את השי"ת בשם "אדון" מעידה שהקורא רואה את עצמו ומרגיש שהוא "עבד". עבד הוא זה שאין לו בעולמו אלא רצון אדונו. לא כתוב "ויאמר אברהם אל אדונו", אלא "ויאמר: אֲדֹנָי", כלומר עדות אובייקטיבית על עומק ההרגשה הסובייקטיבית של אברהם אבינו. אברהם היה הראשון שהתורה יכלה להעיד עליו עדות של תורה על הרגשתו זאת. [ואולי, מידה כנגד מידה, זכה אברהם אבינו שישמשו עבד נאמן אשר אף "הנגיעות" האישיות שלו ("אלי לא תבא האשה ללכת אחרי") הצהיר בדיבור ישיר (שם כד, לד) "עבד אברהם אנכי"!]

21. כי גם כאן וגם שם מדובר על מתנת (מלשון מתנת חנם) רחמים, כלומר רחמים שלא כדרך הטבע, הלא הם רחמי האויב (האמיתי או המדומה) על יריבו. ואם ישאל השואל מדוע אין לומדים ממקרא מפורש בתורה, שהוא לא דיבור ישיר, "ונתן לך רחמים ורחמך" (דברים יג, יח), שם כתובה נתינת רחמים כפולה ומכופלת! נראה לומר שמשם אין מביאים ראיה, כאשר אותו "ונתן" אינו מתנת חנם. הסיבה לכך היא, ש"הנותן" בא לאזן את השפעת האכזריות של "הכה תכה את כל יושבי העיר (כולל קטני בני עיר נדחת) לפי חרב". הפה שצוה להתאכזר (והמביא בחשבון את התכונות ההולכות אחר המעשים) הוא שהבטיח את 'התיקון' המתאים, אשר במילא אינו מתנת חנם. כך נראה לנו לפרש.

גדול ורב ממנו ערים גדולות ובצורות בשמים" וכו'): רשב"ג אומר דיברה תורה בלשון הבאי, וכן הוא אומר²² (להלן ט, א) "שמע ישראל אתה עובר היום את הירדן (לבא לרשת גויים גדולים ועצומים ממך ערים גדולות ובצורות בשמים)". אבל מה שאמר הקב"ה לאברהם אבינו "והרביתי את זרעך ככוכבי השמים", "ושמתי את זרעך כעפר הארץ אשר אם יוכל איש למנות את עפר הארץ גם זרעך ימנה" אינו דבר הבאי עכ"ל הספרי. חז"ל רואים אפשרות של דברי הבאי רק ודוקא באותם הכתובים בהם מדברים בני אדם (בני ישראל ומשה רבינו). מתוך נאמנותה של התורה לשקף נאמנה את הרגשות בני אדם ותפיסתם היא מוכנה להביא את דבריהם בנאמנות מלאה, דהיינו תיאור אובייקטיבי של ההרגשות הסובייקטיביות של בני ישראל מחד, או ההפרזה המכוונת של משה רבינו בדבריו אתם מאידך. השימוש הזה בדיבור ישיר, לשקף את מחשבות האדם והרהוריו – מתוך הבנה ברורה כי תפיסה זו של האדם אינה תואמת את המציאות האובייקטיבית – הוא אשר הראונו חז"ל בקבעם כי "דברה תורה בלשון הבאי"²³. לפי זה תובן ההדגשה בלשונו של רכן שמעון בן גמליאל "אבל מה שאמר הקב"ה לאברהם" ולא "אבל מה שנאמר לאברהם", כי הקב"ה אינו מתפעל ואינו מתרגש ואינו מדבר בלשון הבאי.

ומן הדוגמאות מתוך החלק ההליכותי שבתורה, אנו עוברים אל החלק ההלכתי שבה, אשר בו נראה ביתר שאת את האבחנה הברורה מבחינה הלכתית (דהיינו מבחינת האפשרות ללמוד הלכה) בין הנאמר בלשון הכתוב ובין הנאמר בדיבור ישיר. בפרשת האזינו לב, לז נפלה מחלוקת בין המפרשים כיצד לפרש את הכתוב "ואמר אי אלוהימו צור חסיו בו", אם נושא הפועל "ואמר" הוא אומות העולם, או הקב"ה, שהוא הנושא של הפסוק הקודם "כי ידין ה' עמו" וכו'. לכאורה מחלוקת פשוטה כתחום הפרשנות איכא בינייהו. אולם הנצי"ב בהעמק דבר טוען כי ההכרעה בענין עשויה ליפול לא על פי קריטריון רגיל של פרשנות (תחביר, לשון וכדומה) אלא על פי התוקף המחייב שחז"ל ייחסו ללמוד מן הפסוק הזה. אם לומדים מפסוק זה הלכה, הרי שדברי ה' הם, כי לא יתכן ללמוד הלכה דאורייתא מדיבור ישיר של בשר ודם. ואלו דברי הנצי"ב: לפי דעת חז"ל בעבודה זרה דף כט, ב²⁴ פירוש "יין נסכם" יין נסך של עבודה זרה, ואיתקש לזבח שאסור בשתיה. ודעת השאלות בפרשה זו (קסב) והרמב"ם (מאכלות אסורות יא, א) שהוא דרשה גמורה מן התורה²⁵, ואם כן הוא מאמר הקב"ה שיאמר אי אלוהימו של אומות העולם. (עכ"ל הנצי"ב).

22. ע"פ גירסת הגר"א, כלומר גם בפסוקנו וגם להלן בפרק ט, א הביטוי "גדולות ובצורות בשמים" הוא דברי הבאי.

23. ועיין היטב רד"ק לשמואל-א ב, ה ד"ה עד עקרה ילדה שבעה ("מה שאמר שבעה אינו דוקא ... לפי שהעולם במספר שבעה ...").

24. היין של עובדי כוכבים אסור ואיסורו הנאה, דאמר קרא "אשר חלב זבחימו יאכלו ישתו יין נסיכם", מה זבח אסור בהנאה אף יין אסור בהנאה.

25. וכך כותב הנצי"ב במפתחות שלו להעמק שאלה לשאלות: ביאור מה שכתב הרמב"ם בהלכות מאכלות אסורות: אזהרה שלא לשתות יין נסך, ובפרק י"א הלכה א' דהשתה ממנו כדי שעור לוקה מן התורה, שכיוון למה שכתוב בספר היראים סימן סט. ולזה נוטה דעת רבינו (השאלות), דאין נסך ששכשך לעבודה זרה ולא ניסך עדיין אסור באכילה מן התורה ולא בהנאה.

מדיבור ישיר של אדם הכתוב בתורה אין לומדים הלכה דאורייתא²⁶, רק מדברי הכתוב עצמו, או דיבור ישיר של הקב"ה בכתוב אשר כמוהו כדברי הכתוב עצמם (ראה להלן). והענין מתבקש מאליו ומובן בדרך פשוטה והגיונית, על פי הנחתנו כי קיים מיתאם בין סגנון הכתוב ובין התוקף המחייב. כי ברור שרק דבר ה' הוא המחייב במישור ההלכתי "כימי השמים על הארץ" (רמב"ם ספר המצוות השורש השלישי), ואם נתן ה' את הדברים בפיו של אדם — יהא גדול אשר יהא, אפילו בחיר האבות — הרי נכנס מרכיב סוביקטיבי מסוים, הגורע במידה כלשהי מהאוביקטיביות המוחלטת של רצון ה', שהיא חלק מהיסוד של נצחיות תורתו. כי רק אצל משה רבינו היתה הדרגה של "פה אל פה אדבר בו" (עיין מדור א פרק 5 (א), (ג), בהרחבה).

והנה לפנינו עצם היסוד לשיטת חז"ל ללמוד הלכה לא מדיבור אדם כי אם מדיבור הכתוב, אצל חז"ל עצמם. במסכת חולין קיג, א בהבאת ההוכחה לכך שאיסור בשר בחלב חל לא על גדי דוקא אלא על כל בהמה טהורה, אומרת הגמרא: מנא הני מילי? א"ר אלעזר אמר קרא "וישלח יהודה את גדי העזים" (בראשית לח, כ), כאן (פירש לך הכתוב שגדי זה מעזים היה — רש"י) גדי עזים, הא כל מקום שנאמר "גדי" סתם, אפילו פרה ורחל במשמע. ולילף (בשר בחלב) מיניה (גדי עזים דוקא בגזירה שוה), כתיב קרא אחרינא: "ואת עורות גדיי העזים" (בראשית כז, טז), כאן גדי עזים, הא כל מקום שנאמר "גדי" סתם, אפילו פרה ורחל במשמע, עכ"ל הגמרא. ומעיר בעל תורה תמימה לבראשית כז, טז: והנה מה שנוגע בכלל לענין זה לדינא נבאר אי"ה במקומו בפרשת משפטים בפסוק "לא תבשל גדי וגו'". וכאן נעיר רק דבר חידוש למה מביא הגמרא בענין זה פסוק זה ולא הפסוק הקודם (פסוק ט): "לך נא (אל הצאן) וקח לי משם שני גדיי העזים". וכן בפרשת וישב הביאו לענין זה הפסוק "וישלח יהודה את גדי העזים" (לח, כ) ולא הפסוק הקודם לו שם (פסוק יז) "ויאמר יהודה אנכי אשלח גדי עזים", והלא דבר הוא! ובחידושי הרש"ש העיר בזה וטרח הרבה לישב ולא העלה ארוכה יעויין שם. אבל לדעתי נראה ברור דרוצה הגמרא להביא ראיה מלשון התורה עצמה ולא מלשון בני אדם, ואע"פ שכתובים בתורה, ולכן אינו מביא הפסוקים הקודמים²⁷ שהם דברי רבקה ויהודה ... (עכ"ל הרב ברוך הלוי אפשטיין זצ"ל הי"ד).

על פי קריטריון זה יובן מה שאיתא בפסחים קד, א כאשר מביאים ראיה להבדלה שבין לויים לישראלים מן הכתוב (דברים י, ח) "בעת ההיא הבדיל ה' את שבט הלוי וגו'". וקשה, הרי הבדלה זאת מוזכרת במפורש בתורה כבר בחומש במדבר (טז, ח"ט) "ויאמר משה אל קרח שמעו נא בני לוי. המעט מכם כי הבדיל אלקי ישראל אתכם מעדת ישראל ..."²⁸. אלא היא הנותנת — שם בפרשת קרח הענין נזכר בדיבור ישיר של משה אל קרח.

26. על הקשר בין דיבור ישיר של אדם בתורה ובין מצוות דרבנן — הענין הקשור גם במחלוקת רמב"ם ריטב"א בראש השנה טז, א בענין מצוות דרבנן בכלל — עיין מדור ו פרק 1 מאמר: ואל מעלת אבותם ישובו. ועיין גם במדור א פרק 9 בסוגית אסמכתא.

27. למרות שיטת הגמרא להביא את הפסוק הראשון בתורה ממנו ניתן להביא הוכחה לדבריהם. ועיין בזה להלן.

28. עיין הערה הקודמת. ונראה לבאר את היסוד שחז"ל יביאו ראיה לדבריהם מן המקום הראשון בתורה שממש יש סייעתא לדבריהם (עיין, בין היתר, קושית התוספות ברכות ז, ב ד"ה לא היה אדם שקראו אדון). תחילה נציין ש"דרבנן כעין דאורייתא" (ועיין בזה במדור ו פרק 2, מאמר 'כל דתיקון דרבנן

מקרה דומה מצינו בתענית ח, א. דאמר ריש לקיש משום בר קפרא: נאמרה עצירה בגשמים — "ועצר את השמים" ונאמרה עצירה באשה — "כי עצר עצר ה' בעד כל רחם" (בראשית כ, יח). מצאנו מקשים מדוע הביא ריש לקיש מבראשית כ, יח, כאשר יכול היה להביא מבראשית טז, ב "הנה נא עצרני ה' מלדת"! ושוב אנו משיכים שעדיף לגמרא להביא מדיבור הכתוב המאוחר, מאשר מדיבור ישיר של שרה אמנו המוקדם.²⁹

פרשנדתא רש"י (בראשית מב, ו ד"ה וישתחו לו אפיים ארצה) מפרש: נשתטחו לו על פניהם, וכן כל השתחואה פשוט ידיים ורגליים הוא (עכ"ל). וקשה, מדוע רש"י המתין עד לפרשת מקץ כאשר מקרא מלא דבר הכתוב בפרשת וישב (לז, י) "הבוא נבוא אני ואמך ואחייך להשתחוות לך ארצה"! אלא היא הנותנת — זהו דיבור ישיר של יעקב לעומת דיבור הכתוב בפרשת מקץ.

¹²³⁴⁵⁶⁷ **ראינו אפוא, שחז"ל** יעדיפו ללמוד ענין הלכתי מדיבור הכתוב ולא מדיבור ישיר. אולם יש לציין שזה לא מנע מחז"ל ללמוד הגדרת מונח מדיבור ישיר. חולין קלז, א (מובאה מן המשנה): ראשית הגז אינו נוהג אלא ברחלים. ושואלת הגמרא: מנא הני מילי? ומבארים התוספות: פירוש דראשית הגז אינו נוהג אלא ברחלים ולא בעזים. דעזים נמי אקרו צאן דכתיב (בראשית כז, ט) "לך נא אל הצאן וקח לי משם שני גדיי עזים" (עכ"ל התוספות). ובסוגיא זו של הגדרת מונח מצינו גם אצל רש"י לבראשית לא, לח ד"ה ואילי צאנך: מכאן אמרו איל בן יומו קרוי איל ... ניסח יסוד זה מהר"י אנגל בבית האוצר כלל א' אות יב וזה לשונו: דשאני הכא שאינו לימוד הלכה, אלא ביאור לשון בעלמא (עכ"ל).

ושוב ¹²³⁴⁵⁶⁷ **בהבדל** בין דיבור הכתוב ובין דיבור ישיר מצינו בפסחים קיז, ב: א"ר שמעון בן לקיש, "ואעשך לגוי גדול" (בראשית יב, ב) — זהו שאומרים 'אלקי אברהם' (וכן ברש"י בבראשית שם). ומבאר הרא"ם: ונראה לי שכך פירושו, משום דאין הקב"ה מיחד את שמו על היחיד אלא על האומה ... לפיכך פירשו "ואעשך לגוי גדול" שתייחשב כאומה עד (כדי כך) שאיחד שמי עליך שיאמרו 'אלקי אברהם' ...³⁰. ואין טענה מ"איה אלקי אליהו" (מלכים ב, ב,

כעין דאורייתא תיקנו), וכשם שאין מקריות בעצם כתיבת התורה, כך אנו מאמינים שאין מקריות בדרך לימוד חז"ל את התורה. שנית נציין, כי נראה שבזה מצינו את היסוד בחז"ל עצמם לשיטה הידועה לנו מרבינו צדוק הכהן, המבאר שהמשמעות השרשית והראשונית של מלה/מונח בתנ"ך נקבעת לפי 'הופעתה' הראשונה של המלה בטכסט של התנ"ך. ובענין זה רצוי לציין כי בכמחצית הדרך בין חז"ל ובין ר' צדוק, מצינו את השיטה הזאת מפורשת אצל רבינו בחיי בן אשר (בראשית מז, לא ד"ה וישתחו ישראל על ראש המטה): ... "מכל מקום הזכיר בו הכתוב "מטה" — מה שלא מצינו באברהם וביצחק — לפי שלא היתה מטתם שלמה. אבל יעקב מטתו שלמה, וראויה להזכירה בתורה ...". אמנם קשה קושי הגר"י קמינצקי ז"ל מדוע הגמרא (קידושין ב, ב) מביאה ראיה לכך ש"דרך" היא לשון נקיבה מדברי יתרו (שמות יח, ב) "והודעת להם את הדרך ילכו בה", ולא מדברי יעקב (בראשית מב, לח) "בדרך אשר תלכו בה". ויש לישב, ועיין בהמשך. ועיין עוד בבא קמא נה, א שחז"ל דורשים משמעות אות (ולא רק מלה) על פי הופעתה הראשונה בתורה ("טוב" ולא "טומאה").

29. ולא נראה לומר שהגמרא ביקשה גם את המלה "רחם", משום שאצל עצירת גשמים לא מצינו את המלה גשם בכתוב כי אם "את השמים". כלומר, גם כאן וגם כאן מספיק 'עצירה' ביחס אל מושג הגשם ומושג הלידה.

30. כלומר, מנין לאנשי כנסת הגדולה הרשות לציין את "אלקי" אצל שמות מסוימים. וביתר הרחבה.

(יד) כי אלישע אמר זה מעצמו³¹, על דרך 'אלהא דמאיר ענני' (עבודה זרה יח, א)³² ... אבל מה שיחד שמו הקב"ה בעצמו על דוד ואמר לישעיהו לאמר לחזקיהו (מלכים ב, כ, ה) "כה אמר ה' אלקי דוד אביך" ... (עכ"ל הרא"ם)³³. הרי שוב האבחנה הברורה בין דיבור הכתוב ובין דיבור ישיר של האדם — יהא גדול אשר יהא³⁴.

אבל פטור בלא כלום אי אפשר. הנה בשמות לב, יא "ויחל משה את פני ה' אלקיו" — אתמהא! הרי אין אומרים 'אלקי משה', אע"פ שיתכן ואומרים 'אלקי עמרם' דהיינו "אלקי אביך"³⁵. ונראה לפרש³⁶, שבשעת "ויחל משה" באמת היה מצב של הוה אמינא שניתן יהיה לכתוב 'אלקי משה', שהרי מיד לפני דברי משה אל ה' אמר לו הקב"ה: "ועתה הניחה לי ויחר אפי בהם ואכלם, ואעשה אותך לגוי גדול". אי אפשר שלא לשמוע במלים מודגשות אלה, חזרה על דברי ה' אל אברהם ("ואעשך לגוי גדול") בתוספת ההדגשה על "אותך". כלומר, ברגע גורלי זה בתולדות ישראל (ותולדות העולם) מוכן הקב"ה (בהוה אמינא האלקית) לוותר על הכסא של שלוש רגלים (האבות הקדושים) ובמקומם להעמיד כסא חדש של רגל אחת (משה רבינו), שהוא הוא יהיה האומה בזעיר אנפין. הוה אמינא זאת (שאמנם לא יצאה אל הפועל) משתקפת יפה בסגנון הכתוב, אשר לידי 'אלקי משה' לא הגיע (כי זה לא סופי), אבל אל "אלקיו" (כאשר הכוונה אל נושא הפסוק "ויחל משה") כן הגיע. ההתייחסות העקיפה ולא ישירה משקפת הוה אמינא, וכך נאה וכך יאה.

בסוגית הריונה של רבקה ("ויתרוצצו ... למה זה אנכי") כותב רבינו נסים בדרוש השני ("אהבתי"): ואחרי יודעה כי אין דרך נשים לה, הלכה "לדרוש את ה'" מפי נביאים, או התבודדה בעצמה בענין שיחול רוח ה' לפעמה ויגידנה מה יהיה בסופה, כדברי רש"י ז"ל, כלומר שנכספה לדעת מה שמורה עליו הענין הזר ההוא. ואף על פי שהרמב"ן ז"ל (בפירושו לבראשית שם) לא נתחוויר בפירושו (של רש"י) מצד שאמר (הרמב"ן) כי לא מצא דרישה אל השם רק להתפלל, כטעם (תהלים לד, ה) "דרשתי את ה'", (עמוס ה, ד) "דרשוני וחיו",

מהו קנה המידה [בלעז: הקריטריון] לציין את שמו של הקב"ה אצל פלוני. והתשובה, שאברהם אינו נחשב בעיני ה' כיחיד (יהיה גדול וחשוב אשר יהא) ואף לא כנציג של עם ישראל, אלא הוא הוא עם ישראל בזעיר אנפין [בלעז: מיניאטורה]. [לולא דמיסתפינא הוה אמינא שכאן היסוד לשיטת הרמב"ן בענין 'מעשה אבות סימן לבנים' (בראשית יב, ו ד"ה ויעבר אברם בארץ) ואכמ"ל בזה].

31. כלומר, זוהי הרגשה סוביקטיבית של התלמיד המובהק אודות רבו הנערץ, הרואה את רבו כראוי להיכלל בקבוצה הייחודית ההיא של אנשי מעלה שמוכן הקב"ה ליחד את שמו עליהם, למרות היותם יחידים.

32. ורבי מאיר בודאי לא היה מכניס לנוסח השמונה עשרה את 'אלקי מאיר'!

33. עיין שם בהמשך כיצד "אלקי דוד" תואם את קנה המידה שהרא"ם קבע. ועיין עוד בסוגיא זאת אצל משך חכמה (שמות ג, ה ד"ה אנכי אלקי אביך) דרך אחרת בקריטריון לכתיבת 'אלקי' ליד שמו של יחיד. יש מכנה משותף בין שתי השיטות, אבל אכמ"ל, ועיין שם בביאורנו ל"משך חכמה".

34. ועיין להלן בענין הדיבור הישיר של הקב"ה, שדינו כדיבור הכתוב עצמו (פרט למקרה מסוים — ע"פ מהרי"א).

35. עיין הערה 33 במשך חכמה. [אלקי אביך] כתוב בשמות ג, ו כאשר השאלה היא אם הכוונה לעמרם אבי משה, או כאילו כתוב "אבותיך" (כלל) ואח"כ פרט ("אלקי אברהם, אלקי יצחק ואלקי יעקב").

36. וחושבני שלזה התכוון רבינו בחיי בפירושו לשמות שם.

(יחזקאל כ, ג) "חי אני אם אדרוש לכם", לפי הנראה נשמט ממנו (!) מקרא שכתוב (מלכים-ב, ח, ח) "ויאמר המלך אל חזהאל, קח בידך מנחה ולך לקראת איש האלקים ודרשת את ה' מאותו לאמר האחיה מחלי זה", וכתוב גם כן (שם א, ב) "לכן דרשו בבעל זבוב אלהי עקרון אם אחיה מחלי זה". ואלה הדרישות אינן אלא לדעת מראשית אחרית ... (עכ"ל הר"ן). ונראה לי להשיב שלרמב"ן לא קשה מידי, באשר שני הפסוקים הללו שלדעת הר"ן נשמטו ממנו, הם פסוקים של דיבור ישיר בתוך הסיפור המקראי, לעומת הפסוקים שהרמב"ן הביא, שהם דברי נבואה של יחזקאל ועמוס בשם ה' ³⁷, או דברי נעים זמירות ישראל ברוח הקודש. אולם ממסכת מכות יא, א נראה בהשקפה ראשונה סתירה לכלל הנקוט בידינו, וזה לשון הגמרא: מפני מה נאמרה פרשת רוצחים בלשון עזה ³⁸, דכתיב "וידבר ה' אל יהושע לאמר דבר אל בני ישראל לאמר תנו לכם את ערי המקלט אשר דברתי אליכם וגו'" (יהושע כ, א-ב), מפני שהן של תורה ³⁹. למימרא דכל דיבור לשון קשה? אין, כדכתיב (בראשית מב, ל) "דבר האיש אדוני הארץ אתנו קשות" (עכ"ל הגמרא). וקשה בכפליים! הרי זהו דיבור ישיר של האחים אל אביהם, ואילו עשרות פסוקים לפני כן (שם פסוק ז) כתוב "וידבר אתם קשות", וזאת בדיבור הכתוב ולא דיבור ישיר! מה ראו חז"ל לדלג על הפסוק הראשון בלשון הכתוב ולהביא ראיה מן הפסוק השני בדיבור ישיר? ! אתמהא!

ונראה לומר כי היא הנותנת, וחדא מתרצתא בחברתה. כי אמנם קשה סגנונה של הגמרא, שהרי אחרי שקבעה שכתוב לשון 'דיבור' מפני שהן של תורה, היתה צריכה להמשיך 'וכן מצינו — "דבר האיש אדוני הארץ אתנו קשות" כראיה לקביעה זאת. אלא צריך לומר שהשאלה 'למימרא דכל דיבור לשון קשה', בא לחזק עוד יותר את הקביעה דיבור = קשה, ולציין ולהוכיח כי לא רק בלשון הכתוב עצמו מצאנו זאת, אלא אפילו בדיבור ישיר בכתוב — הוא בעל העצמה הנמוך ביותר — גם שם 'דיבור' הוא 'קשה'. לכן דילגה הגמרא על הפסוק הראשון והביאה דוקא מן השני, כדי להוכיח שאין כל יוצא מן הכלל — אפילו במקרה של דיבור ישיר.

מן הראוי לציין כי ברור שדיבור ה' בתורה, כמוהו כדיבור התורה עצמה, ובודאי אין לראות בו "דיבור ישיר" על פי משמעות המושג במאמר זה. לפי זה תובן אולי שיטת היראים במצות חינוך, כפי שהיא מובאת בפירושו של ה"משך חכמה" לבראשית יח, יט ד"ה כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו וכו'. וזה לשונו: הנה חינוך מצוה לבנים במצות עשה ⁴⁰ לא נזכר, רק עשה "ולמדתם אותם את בניכם" (דברים יא, יט) הוא תלמוד

37. "כה אמר ה'".

38. רש"י: בכל יהושע כתיב "ויאמר ה'", וכאן (בפרשת ערי מקלט שהפריש יהושע) נאמר "וידבר ה' אל יהושע", ודיבור לשון עז הוא.

39. רש"י: אבל שאר אמירות שאמר לא אמר לקיים מצוה הכתובה בתורה חוץ מזה.

40. נוסף על המצוה ללמד תורה. וכאן מקום להעיר גם להורים וגם למורים כי מצות חינוך אינה זהה עם מצות תלמוד תורה. דורנו אשר זכה לתחייה אדירה בתלמוד תורה, עם ריבוי עצום במוסדות ישיבתיים לבנים ולמוסדות תורניים לבנות, ייטיב לעשות אם ישכיל להבין כי בתלמוד תורה בלבד אין מתחנכים (ויעידו על כך כל אלה — כי לצערנו רבים רבים המה — אשר לימדו אותם תורה, ולראבון לובנו הגיעו לאן שהגיעו, ואכמ"ל בזה). יסוד הענין הוא שתלמוד תורה הוא לימוד נטו ולא מצינו בהכרח מתאם ישיר בין למדנות ובין מידות. ידועה האימרה שעקב למדנותו המופלגת של ר' חיים מבריסק לא הבחינו בצדקותו שכן היתה בו, ואילו עקב צדקותו המופלגת של

תורה ... ומקור מצות חינוך במצות עשה מקורו בזה הפסוק באברהם אבינו שצוה את בניו בקטנם על המצוות⁴¹. קרא ד"חנוך לנער על פי דרכו"⁴² (משלי כב, ו) שהביא הרמב"ם בסוף הלכות מאכלות אסורות⁴³ [ושם לענין איסורים⁴⁴] הוי מדברי קבלה⁴⁵, אבל העיקר מאברהם ... (עכ"ל ה"משך חכמה").

כאמור, דיבור ישיר של הקב"ה בתורה, אפילו שלא במסגרת מצות עשה או לא תעשה, יש בו כדי להוות מקור לדינים. אולם מדברי האברבנאל נראה שיש לחלק. בקטע המובא להלן, מנסח המהרי"א בצורה שאינה משתמעת לשתי פנים את עיקר דברינו אודות ההבדל בין דיבור ישיר (אפילו של נביא!) ובין דיבור ה', תוך כדי כך שמסתייע מדברי הנשר הגדול במורה נבוכים. בסוף דבריו בקטע המובא עתה, נראה שהמהרי"א מבחין בין דיבור כללי של הקב"ה ובין דיבור ה' פרטי לאדם מסוים. וכך לשונו בספר "ישועות משיחו"⁴⁶: ... אבל אברהם נתעלה עניינו (על שאר הנביאים) כשנתנבא פעמים גם כן במראה השכינה (ולא רק במחזה), כמו שכתוב "וירא אליו ה'" — שנתראתה אליו השכינה, מה שלא זכו לראות שאר הנביאים. כי הנה עם היות שמצאנו בהם לשון 'ראיה' כאמרו "וארא את אֲדֹנִי" (ישעיה ו, א), "ראיתי את ה'" (עמוס ט, א), לא יתחייב מזה שזכו (אמנם) למראה השכינה. כי בראיות ההם,

החפץ חיים לא הבחינו בלמדנות המופלגת שהיתה בו. אבל לא בכל יום מתרחיש ניסא שלמדנות וצדקות חברו יחד באותה אכסניה. ואילו חינוך הוא נתינת דרך בחיים — חלק מן הדרך של חיי תורה הוא תלמוד תורה, אבל ברור שאינם זהים.

41. אין כוונת המשך חכמה לומר כי לומדים את מצות חינוך בנים מהעובדה ההיסטורית שאברהם אבינו ציווה את בניו ללכת בדרך ה', כי אין פסוק המספר כך, ואילו היה כזה היה הוא בבחינת סיפור דברים בעלמא אשר ממנו אין לומדים הלכה מחייבת כפי שביארנו לעיל. דעת המשך חכמה היא כי כאן בפסוקנו מצינו שה' מדבר אודות המצוה לאברהם לצוות את בניו אחריו. דיבור זה של ה' כדיבור הכתוב נחשב, ולכן מוכן המשך חכמה לראות בפסוק זה מקור לדין דאורייתא. החולקים עליו בודאי יראו בפסוק זה לכל היותר הודעה, מעין הצהרה, כאשר לא כל אחד מוכן לראות בה מקור לדין מחייב מדאורייתא. ועיין במדור זה של סגנון הכתוב, בפרק 2 על ציווי והצהרה.

42. מכאן יסוד לדברינו (הערה 40) שחינוך הוא לתת דרך בחיים. כך גם בפסוקנו בבראשית "כי ידעתיו ... ושמרו דרך ה' לעשות..". כל חינוך מיועד לתת דרך, ואילו החינוך שלנו נועד לכוון בדרך ה'.

43. פרק כז הלכה כח: אע"פ שאין בית דין מצווים להפריש את הקטן — מצוה על אביו לגעור בו ולהפרישו כדי לחנכו בקדושה, שנאמר "חנוך" ...

44. בעוד המשך חכמה רואה בפסוק בבראשית מצוה על האב לחנך את בנו למצוות עשה ("לעשות צדקה ומשפט"), ולא רק לאפרושי מאיסורא.

45. כלומר נביאים וכתובים. ידועה שיטת הרמב"ם להביא כמקור להלכה מקובלת פסוקים שחז"ל לא ציינום, כאשר פשוטם של מקראות אלה קרוב יותר להלכה הנלמדת [עיין בזה מדור ב פרק 1]. ייתכן גם כי יש להבין ולהסביר את הרמב"ם על פי שיטת בעל רביד הזהב בכללים שבראש ספרו, וכך כותב: במקומות הרבה מן התלמוד מביא דרשה מדברי קבלה והיו יכולים להביא מן התורה. ונראה שהוא ראה שכך פירשה הקבלה... שוב ראיתי שכך כתב הקרבן אהרן (לויקרא כב, טו). ועיין עוד נדה לב, א ותוספות שם בשיטת רבינו תם) עכ"ל. להלן ניתן הסבר אחר לתופעה הזאת של העדפת "חנוך לנער" על פני "כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו".

46. והוא: חיבור נפלא הפלא ופלא בעומק הפשט על פרק כ"ח מפרקי דרבי אליעזר הגדול, והרבה אגדות מפרק "חלק" (סנהדרין) ומדרש תהלים, שיר השירים ופסיקתא רבתי ומדרש רבי משה הדרשן, המדברים מענייני ארבע מלכיות, משיח צדקנו והגאולה העתידה בפרט.

הם דברים אמרום הנביאים בספרם (סמ"ך פתוחה) צורות שראו מתוך חלומות נבואותיהם⁴⁷, ואין כן מה שהעידה התורה שאמרה "וירא אליו ה' (באלוני ממרא)" היא עדות מה שקרה באמת. ובפרק כז, חלק א בענין אונקלוס הגר כתב הרב המורה דומה לזה, באמרו שיש הפרש גדול בין מה שיאמר האומר סיפור דברים⁴⁸ ובין מה שנאמר בתורה סיפור דברים מה שקרה. כי לכן תרגם (אונקלוס) ב"וירד ה' על הר סיני" הרחקת הגשמיות⁴⁹ להיות סיפור מה שקרה⁵⁰. ולא הרחיקו מפסוק (בראשית מו, ד) "אנכי ארד עמך מצרימה"⁵¹, שהוא ספור דברים⁵² (עכ"ל האברבנאל). ותמוה הדבר, הרי 'סיפור דברים' זה, אמנם בדיבור ישיר, הוא זה של הקב"ה בעצמו. אם כן מאי אולמיה האי ("וירד") מהאי ("ארד") כאשר שניהם מבית מדרשו של הקב"ה יצאו? בעל כרחנו לומר ששונה דיבור ישיר של הקב"ה לנביא מדיבורו הוא במסגרת התורה הכתובה שיצאה 'מפיו של הקב"ה לאזנו של משה'⁵³.

כבר ראינו⁵⁴ שאע"פ שדרוש סגנון של ציווי עבור תוקף מחייב של מצוה, גם הרמב"ם מודה כי אם נצטוונו להצהיר שלא עשינו כך וכך, הרי זה כאילו נצטוונו בלא תעשה שלא לעשות כך וכך. נראה כי תפיסה זו יכולה לשמש לנו כיסוד להבנת תהליך דומה במסגרת הדיבור הישיר. כי אם אין לומדים הלכה מדיבור ישיר, הרי זהו כשהאדם מדבר אל חברו.

47. כלומר, כתיבה לדורות (שהרי רק נבואה שהוצרכה לדורות נכתבה) אודות ההרגשה הסוביקטיבית של הנביא אודות מה ש'ראה' וחש. והשוה ביאור מהר"י אלבו את הכתוב (ישעיה ו, ה) "ואמר אויה לי כי נדמיתי ... כי את מלך ה' צבאות ראו עיני", וכך לשונו בחלק ג מ"ספר העיקרים" פרק יז: כי יתר הנביאים היה בראות נבואתם באספקלריא שאינה מאירה, שהיא באמצעות כח המדמה גם כן. וכמו שאמר ישעיה "אויה לי כי נדמיתי", רצונו לומר שנפלתי בכח המדמה גם כן. והראיה (על כך) "כי את מלך ה' צבאות ראו עיני", וזה נמנע בלי ספק, כי אין לו כל תמונה ודמות, וכמו שאמר הכתוב "כי לא ראיתם כל תמונה", "כי לא יראני האדם וחי" (עכ"ל העיקרים, וראויים הדברים למי שכתבם). כך פירש רש"י (יבמות מט, ב): ... כדחניא, כל הנביאים נסתכלו באספקלריא שאינה מאירה (רש"י: וכסבורים לראות ולא ראו), משה נסתכל באספקלריא המאירה (רש"י: וידע שלא ראהו בפניו).

48. כלומר דיבור ישיר (= דיבור האדם).

49. "ואתגלי ה' על טורא דסיני".

50. כאשר זהו דיבור הכתוב, ולכן מתרחק אונקלוס מן ההאנשה, כי בזה יש מקום לטעות שח"ו יש אצלו יתברך תנועה, והרי אין לו גוף ולא דמות הגוף.

51. "אנכי אחות עמך למצרים" [ומעין זה במהר"ן חיות עמ' תקג הערה ה].

52. כוונתו, דיבור ישיר, כלומר מה שהקב"ה מספר על עצמו, בדברו אל היחיד — יעקב אבינו.

53. ונראה טעם הדבר: הנביא הרי יודע שאין לו גוף ולא דמות הגוף, לכן אין צורך לשנות בשבילו אצל התרגום, כי אין בזה בית מיתוש כלל וכלל. אבל דברים הנאמרים באופן כללי על ידי הקב"ה בדיבורו הוא, שם שינה התרגום (אונקלוס) בגלל בעיית ההאנשה. מעין אבחנה זאת מצינו בסוגית נבואה לטובה ונבואה לרעה (רמב"ם הלכות יסודי התורה פרק ח, מפרשי רש"י ריש פרשת וישלח בסוגיית "וירא יעקב מאד ויצר לו") שם מבחינים בין נבואה שנאמרה לנביא ומסרה הלאה לאחרים, אשר בזה אין הקב"ה חוזר בו מנבואה לטובה, זאת לעומת נבואה שנאמרה לנביא בלבד, בלי שמסרה הלאה לאחרים, שבזה הקב"ה יכול לחזור בו ממנה. כי במקרה הזה גם אם יחזור בו ממנה, לא תהיה בזה "הכחשת הנבואה" (לפי לשון בעל לבוש האורה, על אתר), דהיינו החלשת האמונה של אנשים בנבואה, שהרי אין חשש שעקב שינוי בגזירת השי"ת יחשוב הנביא שיש ח"ו אי-מהימנות בנבואתו יתברך.

54. במדור זה פרק 2: הצהרה וציווי.

אבל כאשר מדבר האדם אל הקב"ה, וניתנת הסכמתו — המפורשת או אפילו האילמת — של הקב"ה לדבריו, שמא בדיבור ישיר זה ניתן למצוא תוקף מחייב יותר, באשר כאילו אישר הקב"ה את הדברים, ומפי עליון עתה יצאו. לפי זה יוצא שדיבור ה' אל אדם מסוים מחליש את תוקף הדיבור ההוא, ואילו דיבור ישיר של אדם אל ה' (וקבלת הסכמתו יתברך) מחזקת את התוקף המחייב של הדברים.

דוגמה להסכמת הקב"ה — הן האילמת והן המפורשת — לדיבורו של האדם, מצינו בפרשת נדרו של יעקב בפרשת ויצא כח, כ"כב: "וידר יעקב נדר לאמר ... והאבן הזאת אשר שמתי מצבה יהיה בית אֱלֹהִים, וכל אשר תתן לי עשר אעשרנו לך". המשנה בפאה (א, א) מונה את "גמילות חסדים" בין אלה הדברים שאין להם שעור, ואילו חז"ל (כתובות נ, א) קבעו: תניא המבזבז לצדקה אל יבזבז יותר מחומש, שמא יצטרך לבריות. אמר רב נחמן: מאי קרא, דכתיב "וכל אשר תתן לי עשר אעשרנו לך". הגר"א בפירושו שנות אליהו למשנה הנ"ל כותב: ואיסור זה הוא דאורייתא. והא דאיתא בגמרא באושא התקינו שלא לבזבז יותר מחומש, הפירוש הוא שהיה מקודם הלכה למשה מסיני ואח"כ חזרו ויסדו כהלכה ראשונה, וזהו הפירוש "באושא התקינו" דשם חזרו להלכה למשה מסיני הקדומה. וכן איתא בירושלמי פרק זה⁵⁵. (עכ"ל). המפרשים תמהו מה ראה הגר"א לראות דוקא בדרשה זו של רב נחמן דרשה דאורייתא⁵⁶. אולם לפי דברינו נראה כי אמנם כתוב זה יכול להוות בסיס לדרשה דאורייתא בהיותו דיבור ישיר מיעקב אל הקב"ה, דיבור אשר חלק ממנו ("עשר אעשרנו לך") קיבל את הסכמתו המאוחרת אבל המפורשת של הקב"ה⁵⁷. — "אנכי האֱלֹהִים בית אל אשר משחת שם מצבה אשר נדרת לי שם נדר" (בראשית לא, יג): החלק הראשון של הנדר אף קיבל את הסכמתו המפורשת בצורת ציווי (שם לה, א): "ויאמר אֱלֹהִים אל יעקב קום עלה בית אל ושב שם ועשה שם מזבח לאֱלֹהִים הנראה אליך בברחך מפני עשו אחיך".

תפיסה זו באופי המיוחד של נדרו זה של יעקב כמקור אפשרי ללימוד הלכה, באשר איננו דיבור ישיר רגיל, יכולה לסייע בידנו להבין את פסק דינו המיוחד של הרמב"ם הנאמר ללא מקור בחז"ל ("יראה לי") ואשר עליו סמך הראב"ד את שתי ידיו (כך!). רמב"ם הלכות תרמין וערכין פרק ו הלכה לא: יראה לי שאע"פ שאין אדם מקדיש דבר שלא בא לעולם, אם אמר "הרי עלי להקדישו", הרי זה חייב להקדישו כשיבוא לעולם משום נדרו. ואם לא הקדיש הרי זה עובר משום בל תאחר ו"לא יחל דברו" ו"ככל היוצא מפיו יעשה" כשאר הנדרים. ובהלכה לג: ראייה לדבר זה, ממה שאמר יעקב אבינו ע"ה "וכל אשר תתן לי עשר אעשרנו לך" ונאמר "אשר נדרת לי שם נדר". על זה מעיר הראב"ד: הראיה מיעקב ראייה היא (עכ"ל). שמא ניתן להציע שהראב"ד יצא מגדרו הרגיל⁵⁸ ברצותו (בעקבות הרמב"ם) להוציא דין זה מחוץ לכלל ש"אין למדים מקודם מתן תורה" (ירושלמי מועד קטן ג, ה ועוד).

55. פאה א, א: היתה הלכה בידם ושכחוה ועמדו השניים והסכימו על דעת ראשונים.

56. תורה תמימה: אבל לא זכיתי להבין ... וצריך עיון רב בזה.

57. ואולי זה פירוש דברי פרקי דרבי אליעזר פרק לז: אמר לו המלאך, לא כך אמרת לי "עשר אעשרנו לך". ומעיר הרד"ל: לשון "אמרת לי עשר" מגומגם, ואפשר שצריך לומר "אמרת כל אשר תתן לי אעשרנו" ובילקוט ליתא לתיבת "לי" (עכ"ל). ולדברינו, חשיבות מיוחדת נודעת לעובדה שהנדר נאמר אל ה' דוקא.

58. כל מקום שאין הראב"ד חולק על הרמב"ם ניתן לומר כי מסכים עמו, ואילו כאן הוא טורח להסכים, ואף לא בנוגע לעצם ההלכה כי אם לראיה שהרמב"ם מביא!

ופשר הענין נראה כך: יש להבחין בין "אין למדים מקודם מתן תורה" ובין "אין למדים מלפני פרשת יתרו" — הראשון הוא מושג היסטורי והשני מושג טכסטואלי. אם נכונה תפיסתנו כי היכולת ללמוד הלכה מחייבת תלויה בסגנון כתיבת הדברים בתורה, ולא במקום כתיבתם, לא צריך להיות כל הבדל בין הכתוב בחומש בראשית ובין הכתוב בחומש אחר. לא חשוב על מה מדובר כי אם כיצד כתוב. בהתאם לתפיסתנו את חמישה חומשי תורה כיחידה אחת בעלת שלמות מוחלטת, קשה לראות כי דוקא לפני פרשה מסוימת אין לומדים הלכה ואחריה כן לומדים. הסיבה שאין הרבה מצוות של תרי"ג בחומש בראשית היא שסגנון החומש ברובו הגדול הוא של סיפור דברים בעלמא או דיבור ישיר. פוק חזי שאותן המצוות אשר לכולי עלמא נלמדות מחומש זה נכתבות בלשון ציווי כמו כל מצוה בתורה⁵⁹! הוא אשר אמרנו שלא המקום קובע אלא הסגנון. סגנון ציווי בחומש בראשית מחייב מדאורייתא ואף בתרי"ג, כשם שסיפור דברים בעלמא בחומש אחר אינו מחייב במישור דאורייתא⁶⁰.

עמדנו כאן תואמת גם את הרמב"ם הידוע בפירוש המשניות בפרק גיד הנשה במסכת חולין משנה ו'⁶¹: ושים לבך לכלל הגדול הזה המובא במשנה זו, והוא אמרם מסיני נאסר. והוא, שאתה צריך לדעת שכל מה שאנו נזהרים ממנו או עושים אותו היום אין אנו עושים זאת אלא מפני ציווי ה' על ידי משה, לא מפני שה' ציוה בכך לנביאים שקדמוהו. דוגמא לכך, אין אנו אוכלים אבר מן החי, לא מפני שה' אסר על בני נח אבר מן החי אלא מפני שמשה אסר עלינו אבר מן החי במה שנצטווה בסיני שישאר אבן מן החי אסור. וכן אין אנו מלים בגלל שאברם מל את עצמו ואנשי ביתו אלא מפני שה' ציונו על ידי משה להימול כמו שמל אברהם עליו השלום. וכן גיד הנשה אין אנו נמשכים בו אחרי איסור יעקב אבינו אלא ציווי משה רבינו. הלא תראה אמרם שש מאות ושלוש עשרה מצוות נאמרו לו למשה בסיני — וכל אלה מכלל המצוות, (עכ"ל הרמב"ם). השאלה בה עוסק ודן הרמב"ם היא היסטורית: מהו המאורע ההיסטורי המחייב אותנו בשמירת תורה ומצוות. על זה משיב הרמב"ם כי לא מעשיהם של פלוני או אלמוני (בתקופות שונות) הם אשר מחייבים אותנו בשמירת תורה ומצוות, ואף לא הציוויים שקיבלו האבות בעל פה מאת הבורא, שהרי הם לא קיבלו תורה שבכתב. אלא המחייב הוא האקט החד-פעמי של מתן תורה על ידי הקב"ה במעמד כל ישראל, הוא ורק הוא המחייב.

קביעתו של הרמב"ם היא כי מבחינה היסטורית מחייב מעמד הר סיני. באותו מעמד היסטורי הוחל בתהליך "תורה מן השמים" — כתיבת תורה שבכתב⁶² — כאשר עד למותו

59. "פרו ורבו", "ואתה את בריתי תשמור ... הימול לכם כל זכר" וכו', "לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה". ועיין בזה לעיל פרק 1.

60. דין "הבועל ארמית קנאים פוגעים בו" נחשב הלכה למשה מסיני (סנהדרין פא, ב), ולא כדין דאורייתא בכתב הנלמד מפרשת פנחס וזמרי, משום שהסוגיא היא נלמדת מסיפור ולא מציווי. להיפך! לא זו בלבד שאין שם ציווי לפנחס מהקב"ה או ממשה רבינו, אלא עצם ההלכה (שהיתה בתורה שבעל פה) נתעלמה ממשה רבינו, עד שנאלץ לעודד את פנחס ב'קריינא דאיגרתא איהו ליהוי פרוונקא'. [ועיין בזה בהרחבה בספרנו "נתעלמה ממנו הלכה".]

61. תרגומו החדש בידי הרב יוסף קאפח, הוצאת מוסד הרב קוק ירושלים תשכ"ז.

62. אם על ידי מגילה מגילה או חתומה (גיטין ס, א). ועיין בזה בהרחבה במדור א פרק 5 בארבעת המאמרים בענין זה.

של משה נכתבה התורה כולה עד "לעיני כל ישראל"⁶³. על יסוד הקביעה ההיסטורית של הרמב"ם באה שאלתנו אנו, שהיא בעיקרה טכסטואלית: מהו קנה המידה [בלעז: הקריטריון] לחיובנו מתוך תורה שבכתב זו? ומכאן למסקנתנו כי לא המקום בחומש מסוים הוא הקובע אלא הסגנון בו כתובים הדברים. הציוויים על ברית מילה גיד הנשה וכו' אינם מחייבים אותנו משום שנאמרו לאברהם וליעקב — כי מה שנאמר להם מחייב רק אותם ובניהם עד למתן תורה ולא מעבר לו — אלא משום שנאמרו למשה כמצוות במעמד הר סיני. אמירתם למשה כמצוות לבני ישראל נראית וידועה לנו מסגנון הדברים לפיו הכתיב הקב"ה את המצוות למשה בתוך תורה שבכתב. ברור שמתוך מעשיהם של אבות האומה נמצינו למדים על הרצוי בעיני ה', אבל רצוי זה אינו הלכה מחייבת מדאורייתא. היו אלה חז"ל אשר בתוקף תפקידם למדו מפרשיות אלה של "קודם מתן תורה" וחייבו אותנו — במסגרת מצוות דרבנן⁶⁴. ניחום אבלים וביקור חולים, שבעת ימי המשתה ושבעת ימי האבל ועוד ועוד — כל אלה ואחרים למדנו מפסוקים של סיפור מעשי האבות, ומצוות דרבנן הן. התורה מלמדת הלכות והליכות בכל פרקיה פסוקיה מלותיה ואותיותיה. אבל הוא ברוך הוא נותן התורה ידע להבחין בין מה שהוא בעצמו מחייב במישור של דאורייתא, ובין מה שניתן להשאיר עדיין כהתויית דרך לחז"ל אשר יבואו הם ויחייבו — במישור של דרבנן. המרכיב הקובע לאבחנה זו הוא סגנון הכתוב.

צו"ה תחב"ת

נחזור לראשונות וכבר הערנו והראינו לדעת, שדיבור ישיר של הקב"ה לאדם מסוים (לעומת דיבור לכלל ישראל על ידי משה רבינו) מוריד את עוצמת הדיבור באוקטאבה אחת. ולהיפך — דיבור ישיר של האדם אל הקב"ה, המקבלת את אישור הקב"ה, מעלה את עוצמת הדיבור באוקטאבה אחת. כמו כן הראינו לדעת שלא הרי דיבור ישיר של משה רבינו בארבעת החומשים הראשונים, בהם מדבר אל אנשים אלה או אחרים, כהרי דיבורו ("הואיל משה באר") בחומש דברים שקיבל את אישורו של הקב"ה כתורה שבכתב⁶⁵. והנה רבינו בחיי מלמד אותנו (במדבר טז, ל ד"ה ואם בריאה יברא ה') שמעמדו המיוחד של משה רבינו, אפילו כאשר מדבר אל אנשים מסוימים (כמו עדת קרח) מחייבת אותו בסגנון השונה מן המקובל. וזה לשונו: הזכיר לשון בריאה שהוא לשון מורה על מציאות יש מאין. ובא להורות כי היה הפלא בנס הגדול הזה כפלא חידוש העולם. ונראה כי היה הכתוב ראוי לומר "ואם בריאה יברא אלקים", כלשון "בראשית ברא אלקים", כי זאת בקש משה שתהיה מידת הדין מתוחה כנגדם, כענין שנאמר "ופצתה הארץ את פיה ובלעה אותם". ומה שהזכיר השם המיוחד, כה משפטו של משה בכל התורה, שלא יזכיר בדבריו כי אם השם המיוחד. והענין, מפני שאין נביאותו ושליחותו אלא בשם המיוחד (עכ"ל). לשון אחרת: אופיה המיוחד של נבואת משה רבינו, מחייבת שימוש חריג בתורה בשימוש בשמותיו של הקב"ה, כאשר הדובר הוא משה. הערנו לעיל, שדיבור ישיר של הקב"ה בתורה, אין דינו כ'דיבור ישיר' במשמעות המיוחסת לו במאמר זה. זוהי הוראה ישירה מפיו של הקב"ה, ודינו ככל ציווי בתורה הנאמר

63. זאת לעומת "תורה מסיני" (קרי, תורה שבעל פה) שאף היא נתונה במחלוקת תנאים (זכחים קטו, ב) אם כלליה דקדוקיה ופרטיה ניתנו בסיני (רבי עקיבא), או כלליה בלבד בסיני ופרטיה באהל מועד (רבי ישמעאל). עיין מדור א פרק 5 כולה.

64. עסקנו בזה בהרחבה במדור א פרקים 8,9. ועיין להלן בהרחבה מדור ו פרק 1.

65. עיין בהרחבה יתירא מדור א פרק 5 (ג) בסוגית חומש דברים.

למשה עבור בני ישראל. אם כן, מאחר ודיבור ה' = דיבור הכתוב עצמו, אין פלא שמצינו שכל כללי הלימוד את הכתוב חלים על הדיבור הישיר של הקב"ה. כשם שבסגנון הכתוב ראינו מעין 'פירמידה' מן הציווי המוחלט ועד לרמז בעלמא כאסמכתא, כך מראה המהר"ל את הדרגות השונות בתוך הדיבור הישיר של הקב"ה. נדגים זאת בסוגית מי מריבה, שם גזר הקב"ה בדיבור ישיר שלו (במדבר כ, יב) "לכן לא תביאו את הקהל הזה אל הארץ אשר נתתי להם". ומפרש רש"י בד"ה לכן לא תביאו: בשבועה, כמו (שמואל-א, ג, יד) "לכן נשבעתי לבית עלי". נשבע בקפיצה שלא ירבו בתפילה על כך (עכ"ל).

גור אריה ד"ה שלא ירבו בתפילה: מכאן משמע שחטא משה היה — שנגזר עליו שלא יביא אותם לארץ — בשביל מי מריבה. ואילו בפרשת שמות משמע בשביל שאמר (שמות ה, כג) "ומאז באתי אל פרעה לדבר בשמך (הרע לעם הזה והצל לא הצלת את עמך)", נגזר עליו שלא יבוא לארץ כדפרש"י שם⁶⁶. ונראה דודאי שמה שאמר לו הקב"ה "עתה תראה" — ולא את העשוי שלושים ואחד מלכים, לא נשמע אלא מכח דיוק ... אבל לא קאמר שלא תראה ... אין זה גזירה גמורה ... ואל יקשה לך שרש"י פירש בפרשת שמות (ד, יג) "שלח נא ביד תשלח" — 'שלח עם אותו שאתה תשלח להכניסם לארץ, אין אני סופי להכניסם לארץ', ובפרשת בשלח (שם טו, יז) "תביאמו ותטעמו" פירש רש"י: 'נתנבא הוא שלא יכניסם לארץ ויביאם אחר לארץ'. ובפרשת בהעלותך פירש רש"י על (במדבר י, כט) "נוסעים אנחנו" — 'שתף משה את עצמו עמהם, כסבור שיכנס לארץ, שעדיין לא נגזרה גזירה', לא יקשה לך אהרדי⁶⁷. שכל זמן שהיה משה רבינו עליו השלום מדבר בנבואה, אז היה מתנבא שלא יבוא לארץ, כי כך ראה בנבואה, אע"ג שעדיין לא חטא⁶⁸ ... לפיכך בפרשת בהעלותך שהיה הדיבור רק אל יתרו⁶⁹, היה משתף עצמו עמהם, לפי שהיה סבור שיכנס לארץ, ותתבטל הגזירה⁷⁰, ובמי מריבה נגזרה גזירה⁷¹ ...

66. שמות ו, א ד"ה עתה תראה: הרהרת על מדותי, לפיכך "עתה תראה" — העשוי לפרעה תראה, ולא העשוי למלכי שבע אומות כשאביאם לארץ (ובסנהדרין קיא, א: 'ואי אתה רואה במלחמת שלושים ואחד מלכים').

67. כאן אנו עוברים מסוגים שונים של דיבור ה' אל סוגים שונים של דיבור משה — "ותחסרהו מעט מאלקים". גם בזה וגם בזה קיימות דרגות פנימיות בדיבור הישיר בהתאם ל'תדר' אשר בו נאמרו הדברים. המהר"ל הבחין (עיין שם היטב בלשונו, כי קיצרנו לנחוץ לסוגיתנו) בין שלושה סוגים של דיבור מאת ה', ואלו הם: דיבור של 'מחשבה' אצל ה', דיבור רגיל, דיבור שיש עמו שבועה. נפקא מינה לגבי המאמץ (תפילה וכדו') הזקוק כדי 'לבטל' את דיבורו. עתה מבחין המהר"ל בתוך דיבור משה עצמו, בין הנאמר ב'תדר' של נבואה ובין הנאמר בדיבור רגיל בין אדם לחבירו.

68. ועיין בתנחומא ישן פרשת וישב בסוגית (תהלים סו, ה) "לכו חזו מפעלות אלקים, נורא עלילה על בני אדם", שם דרש שהקב"ה "בעלילה אתה מביא". וראה בהרחבה בספר שירת דוד (פרשת חוקת עמ' ריח) המבאר כיצד נגזר על משה לא להיכנס לארץ עוד לפני חטא מריבה. לשיטת מהר"י אברבנאל, ספורנו, אור החיים ואחרים, היה זה בגלל חטא המרגלים. עיין ספורנו במדבר יד, כח; דברים א, לז-לט; שם ג, כה-כו. לפי זה חטא משה במי מריבה היה בבחינת "נורא עלילה", שהקב"ה כאילו סידר מצב אשר גרם לחטא ובמילא לסתימת הגולל על האפשרות להיכנס לארץ.

69. לעומת "שלח נא ביד תשלח", שהיה הדיבור אל ה' — ואל ה' מדברים בנבואה, ובעולם הנבואה היתה הגזירה (לא העונש!) לא להיכנס לארץ מקדמא דנא.

70. כי עד עכשיו הגזירה היתה בטון חלש — דיבור הנלמד מתוך הדיוק בלבד — ובמילא ביטולה קל יחסית.

71. בצורה מפורשת (ולא מדיוק בעלמא), ועוד מחוזקת על ידי שבועה ("לכן"), ממילא אין טעם אפילו שירבה בתפילה.

האבחנה בין המובא בתורה כדיבור ישיר ובין המובא בשם הכתוב, סייעה לרבינו בחיי לפתור בעיה בפשוטו של מקרא. וזה לשונו (בראשית לב, ו ד"ה ויהי לי שור וחמור צאן): והיה להכתוב ראוי שיקדים הצאן, כי כן דרך הכתובים להקדימן מפני שהוא המין הנכבד והנבחר מכל הבהמות⁷², שכן כתוב באברהם (בראשית יב, טז) "ולאברם היטיב בעבורה ויהי לו צאן ובקר". גם ביצחק כתיב (שם כו, יד) "ויהי לו מקנה צאן ומקנה בקר". גם ביעקב כתיב (שם ל, מג) "ויהי לו צאן רבות ושפחות ועבדים וגמלים וחמורים" — מין הצאן קודם לכל הבהמות. ומה שלא הקדימו⁷³ בכתוב הזה, לפי שלא רצה לפתוח לו בצאן, לפי שעל ידי הצאן נתרוקן עשו מן הברכות וזכה יעקב בהן, כענין שכתוב (שם כז, ט) "לך נא אל הצאן". אבל כאשר חזרו המלאכים אל יעקב, הקדים⁷⁴ את הצאן (כז, ח) "ויחץ את העם אשר אתו ואת הצאן ואת הבקר וגו'". גם אחר שנתרצה לו וקבל מנחתו⁷⁵ הקדים אותו, והוא שאמר (שם לג, יג) "אדוני יודע כי הילדים רכים והצאן והבקר עלות עלי" (עכ"ל).

ראינו אפוא, שכאשר שני כתובים מדברים באותו ענין, תשתנה הכתיבה בהתאם לקנה המידה של דיבור הכתוב לעומת הדיבור הישיר. והנה בסוגית יתרו חותן משה מצאנו מחלוקת בין רש"י והרמב"ן, על פי סגנון הכתוב. רש"י (שמות יח, א ד"ה וישמע יתרו): שבעה שמות נקראו לו ... וי"א רעואל אביו של יתרו היה, ומהו אומר "ותבאנה אל רעואל אביהן" — שהתינוקות קורין לאבי אביהן "אבא" (עכ"ל). לעומתו מפרש הרמב"ן שהקריטריון אינו כיצד התינוקות קוראים, אלא שכך סגנון הכתיבה בתנ"ך. וזה לשונו (שמות ב, טז ד"ה ולכהן מדין שבע בנות): לא יזכיר הכתוב שמו ... והוא יתרו ... ומה שאמר בכאן "ותבאנה אל רעואל אביהן", הוא אבי אביהן, כמו (בראשית לב, י) "אלקי אבי אברהם", (דניאל ה, ב) "נבוכדנצר אבוהי", וכן (בראשית כח, ח) "הידעתם את לבן בן נחור", וכן (שמואל-ב, יט, כה) "ומפיכוש בן שאול", (עכ"ל)⁷⁶. הרי מחלוקת רש"י ורמב"ן אם מוצדק לקרוא לסב בשם אב רק כדיבור ישיר, אשר, כאמור, הוא סוביקטיבי, או שמא אפילו במישור המוחלט של דיבור הכתוב עצמו, 'סב' בשם 'אב' ייקרא.

אם כנים דברינו עד כאן, בנינו מעין פירמידה פנימית בתוך סוגית הדיבור הישיר בעצמה. לא זו בלבד שהבחננו היטב בין סגנון הכתוב הרגיל (אם סיפור/ ציווי/ הצהרה/ הבטחה וכו') ובין סגנון הדיבור הישיר, אלא אף ראינו דרגות ביניים מדרגות שונות, כולן בעלות "טונים" שונים. דיבור ישיר המקבל אישור וחיזוק מאת השי"ת, יצא למעשה מסוג של 'ישיר' ונכנס לתחום של 'כתוב'. הבחננו בין דיבור הקב"ה רגיל לעם ישראל ובין דיבורו לאדם מסוים

72. וזה היה עיקר פרנסתם.

73. יעקב המדבר כאן כדיבור ישיר אל עשו.

74. הכתוב, כי כאן אין דיבור ישיר של יעקב, ולכן הקריטריון הוא על פי דרך הכתובים להקדים את הצאן. ההוכחה של רבינו בחיי, היא משמעותית ביותר, באשר שני פסוקים אלה של רשימות הבהמות כתובות במסגרת אותה סוגיא, לכן הצורך והחשיבות למצוא קנה מידה אשר יבחין ביניהם — הוא סגנון הכתוב ולא תוכן הכתוב. ועיין להלן בדבריו, שיבוא הכתוב השלישי ויכריע אף הוא ביניהם.

75. וממילא בטלה הרגישות לענין הצאן, ואין כבר צורך 'להבליע' אותן בתוך הרשימה של כל בעלי החיים, כאשר בתחילת דבריו ובסוף דבריו אדם תופס תשומת לב.

76. שני פסוקים כדיבור ישיר ושנים כדיבור הכתוב!

(פרט למצוות למשה, כמובן). ראינו כיצד דיבור ישיר משקף את ההרגשה הסוביקטיבית של האדם, וכיצד הוא משקף את מה שהשני יבין (או לא יבין) מדבריו. ואף ראינו שבדיבור ישיר של משה, שונה הדבר אם מדבר אל אדם מאשר אם מדבר אל ה'.

והנה לפנינו עוד חלוקה פנימית ועדינה בתוך הדיבור הישיר עצמו. הראינו לדעת שאין למדים דינים דאורייתא מדיבור ישיר של האבות, ואף לא מן המסופר על חיי האבות ומעשיהם. אבל מה דינו של דיבור ישיר (בחומש בראשית) המנוסח בסגנון של ציווי? האם אין לראות בכך מעין 'דרגת ביניים' בין ציווי רגיל של תורה בשם ה' ובין דיבור ישיר, כאשר כאן הקב"ה 'הלביש' את הדיבור הישיר בתוך סגנון של ציווי. דוגמה לכך מצינו במצות שבעת ימי המשתה בה מצינו דעה (סמ"ג לא תעשה ע"ה — ומקורו, כנראה, בירושלמי מועד קטן א, ז) האומרת כי היא דאורייתא ממש. ושמה הטעם לכך, על פי דרכנו, כי בכל זאת הדיבור הישיר נאמר בלשון ציווי מובהק — (בראשית כט, כז) "מלא שבוע זאת" ! אמנם דעתו של הסמ"ג חריגה בנדרון. אבל יצויין כי הרמב"ם בעצמו מוכן ליחס חשיבות מיוחדת למצוה הנלמדת מדיבור ישיר הנאמר מאדם לאדם — בלשון ציווי מובהק. וכך הוא כותב בהלכות אבות הטומאות פרק ו הלכה א: טומאת עבודה זרה מדברי סופרים ויש לה רמז בתורה, "הסירו את אלהי הנכר אשר בתוכם והטהרו והחליפו שמלותיכם" (בראשית לה ב). דבריו אלה של הרמב"ם, הן הגדרתו את ההלכה כ"דברי סופרים" ולא סתם "מדבריהם", והן ההדגשה כי יש לדין זה רמז בתורה — כי מה לרמב"ם ולפרשנות (!) — יובנו היטב על פי שיטתנו, כי הסגנון של ציווי, אמנם מאדם לאדם, הוא הקובע. וראו דבר פלא! ציווי זה בא תיכף אחרי ובהמשך ישיר אל ציווי ה' "ויאמר אֱלֹהִים אֶל יַעֲקֹב קוּם עֲלֵה בֵּית אֵל וּשְׁב שָׁם וַעֲשֵׂה שָׁם מִזְבֵּחַ לֵאלֹהֵי הַנִּרְאָה אֵלֶיךָ בְּבִרְחָךְ מִפְּנֵי עֲשׂוֹ אַחִיךָ, וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב אֵל בֵּיתוֹ וְאֵל כָּל אֲשֶׁר לוֹ" ... והלא דבר הוא! כלומר, אין זה ציווי רגיל של בשר ודם המובא בתורה. דברי יעקב "הסירו את אלהי הנכר" הם פירושו ותרגומו לציווי ה' "ועשה שם מזבח", שהרי אי אפשר לעשות מזבח ולהקריב עליו להשי"ת, כאשר ידיהם עבודה זרה מלאו. הרי שני צדדים של מטבע אחת: דיבור ישיר המקבל אישור ואשרור מאת השי"ת עולה אוקטאבה (כפי שראינו בסוגית 'הנודר להקדיש דבר שלא בא לעולם'). כמו כן, דיבור ישיר הבנוי על והמתיחס אל דבר ה', עולה אף הוא במידה מסוימת ממעמדו של 'ישיר' למעמד ביניים של 'הכתוב'.

בסוגית אליעזר עבד אברהם נוכל לחזק עוד יותר את משנתנו מתיאורו בכתוב, אם בפיו הוא, ואם בלשון הכתוב⁷⁷. ידועה התופעה של החלפה בין "עבד" ובין "איש" בכל פרשת השליחות. אולם כוונתנו כאן לתופעה אחרת, והיא שבתחילת הפרק (פסוקים ה"י) הוא נקרא

77. ואם האוזן קשובה ודי רגישה לשמוע את הטונים השונים בסגנון הכתוב — כל אחד ואחד בעצמתו המיוחדת והייחודית — אולי נשכיל שהאוזן תקח שמץ מנהו מתוך פירושי חז"ל. הנה בסוגית אליעזר עבד אברהם, שלשיטה אחת של חז"ל היתה לו בת, נפסל מלהשתדך עם אברהם אבינו משום ש"אין ארור דבק עם ברוך". ולכאורה קשה, הרי כבר יצא מ"ארור" בזה שנאמר לו "בוא ברוך ה'!" והיה נראה לומר שבזה לא סגי, שהרי משפט זה נאמר בדיבור ישיר על ידי לבן. אבל אז הדרה קושיא לדוכתא, שהרי ה"ארור" שלו אף הוא בדיבור ישיר יסודו ("ארור כנען, עבד עבדים יהיה לאחיו") ומאי אולמיה האי מהאי! והנראה לומר שעצמת ה"ארור" גדולה מעצמת ה"ברוך", שהרי הארור נאמר כקביעה וציווי, ואילו אצל לבן רק "בוא" נאמר בלשון ציווי, בעוד "ברוך ה'" הוא תיאור ולא קביעה (כי לא נאמר "ברוך תהיה"), ואין תיאור מבטל קביעה.

"העבד". רק בפסוק לד נקרא "עבד אברהם", וזה בדיבור ישיר — "ויאמר, עבד אברהם אנכי". כלומר, אליעזר מעיד על עצמו שאין לו בעולמו אלא רצון אברהם⁷⁸. על פי פסוק זה אין כאן עדות אוביקטיבית של התורה, אלא עדות על דעתו הסוביקטיבית של אליעזר אודות יחסו לאברהם. והנה כאשר גמר את שיחתו הארוכה, מעיד הכתוב עליו בפסוק נב: "ויהי כאשר שמע עבד אברהם את דבריהם ... ! לא כל אדם המרגיש שהוא עבד ה' אמנם מקבל אישור על כך מאת השי"ת ("משה עבדי מת"). ויש אשר ה' בעצמו מעיד על האדם שהוא עבדו, ואילו האדם עצמו מרוב ענותנותו אינו מרגיש בעצמו שלדרגה נכספת זאת הגיע. וכך מצינו במדרש שוחר טוב לתהלים יח, א ד"ה למנצח לעבד ה': ... אתה מוצא שכל מי שהוא קורא עצמו "עבד" קראו הקב"ה "עבד", אברהם קרא עצמו עבד (בראשית יח) "אל נא תעבר מעל עבדך", והקב"ה קראו עבד (שם כו) "בעבור אברהם עבדי". יעקב קרא עצמו עבד (שם לב) "אשר עשית את עבדך", והקב"ה קראו עבד (ישעיה מד) "אל תירא עבדי יעקב". משה קרא עצמו עבד (דברים ג) "להראות את עבדך", והקב"ה קראו עבד (במדבר יב) "לא כן עבדי משה". דוד קרא עצמו עבד (תהלים קטז) "אני עבדך בן אמתך", והקב"ה קראו עבד (שמואל ב, ג) "ביד דוד עבדי הושיע". ויש שלא קראו עצמן עבד, הקב"ה קראן עבד: יצחק לא קרא עצמו עבד, והקב"ה קראו עבד (שמות לב) "זכור לאברהם ליצחק ולישראל עבדיך". יהושע לא קרא עצמו עבד, ונקרא עבד (יהושע כד) "וימת יהושע בן נון עבד ה'" (עכ"ל המדרש)⁷⁹.

וכשם שהשכלנו להבחין בין דיבור ישיר של הקב"ה אל כלל ישראל ובין דיבורו אל היחיד, השכיל בעל משך חכמה (הקדמה לספר ויקרא) להבחין בין דיבור ישיר של פרעה מלך מצרים כאשר מדבר אל בני ישראל לעומת כאשר מדבר על בני ישראל. הרי לימדונו חז"ל (סוף מסכת מנחות דף קי, א): תניא, אמר רבי שמעון בן עזאי, בוא וראה מה כתוב בפרשת הקרבנות, שלא נאמר בהן לא "א — ל", ולא "א — להים" אלא ה' (ארבע אותיות) שלא ליתן פתחון פה לבעל דין לחלוק (עכ"ל). לכן, מבאר שר התורה, כאשר פרעה דבר אל נוגשיו

78. כי זוהי מהות העבדות שהעבד בטל ומבוטל לרצון אדוניו. ואולי זאת במידה כנגד מידה כאשר על אדונו אברהם העידה התורה (ברכות ז, ב) שמיום שברא הקב"ה את עולמו לא היה אדם שקראו לקב"ה "אדון" עד שבא אברהם, שנאמר (בראשית טו, ז) "ויאמר ה' (אֲדֹנִי) אלקים במה אדע כי אירשנה". אברהם אשר ראה את עצמו עבד לאדון, זכה לאדם אשר ראה את עצמו כעבד לו, כאשר הוטלה עליו השליחות ההיסטורית לבחור בת זוג ליצחק אבינו, למרות שגם לו היתה בת. וכידוע, זאת סיבת כל אריכות הלשון בשליחות ("יפה שיחתם של עבדי אבות") להמחיש כיצד יכול היה בקלות להכשיל את השליחות עקב "נגיעות" שלו כ"מועמד" מספר 2, ובכל זאת עשה להיפך כאשר שינה/הוסיף/גרע ממה שאמר אברהם, כדי להצליח את שליחותו. הדברים רשומים בין המפרשים, ואין כאן המקום לעסוק בזה, וכבר הערנו על כך לעיל בקצרה.

79. ועוד אצל רבינו בחיי בהבדל בין דיבור ישיר ובין דיבור ה' בסוגיית שליחות אליעזר (בראשית כד, טו ד"ה ויהי הוא טרם כלה לדבר) זה לשונו: ... ואין להקשות מן "התלכי עם האיש הזה" (שלדעת רבינו בחיי — עיין שם — היה צריך להיות "העבד", כאשר חזר לבצע את שליחותו המקורית), כי אינו דברי התורה, רק דברי אחיה ואמה, ולא יתכן להם לומר "התלכי עם העבד הזה", שאינו דרך מוסר ואין כבודה בכך. ומה שכתוב "ותלכנה אחרי האיש", והם דברי תורה (והיה צריך להיות אפוא, "העבד" כאשר הוא מבצע את השליחות שלו) — זה היה לכבוד רבקה, שאין לומר "ותלכנה אחרי העבד", כי התורה חששה לכבוד רבקה ונערוותיה (עכ"ל). ולולא דמיסתיפנא אמינא שלכך נאמר "ותלכנה אחרי האיש", משום שהשליחות היתה לקחת את רבקה, ולא את "נערוותיה", לכן בסיפא של הפסוק כתוב "ויקח העבד את רבקה וילך", כי זאת עשה במסגרת שליחותו.

אודות בני ישראל (שמות ה, ח), אמר "על כן הם צועקים לאמור, נלכה נזבחה לאלוקינו" אבל כאשר הוא מדבר אל שוטרי בני ישראל (שם פסוק יז) הוא אומר "על כן אתם אומרים נלכה נזבחה לה'!"

ונראה להציע שלא רק בתורה יש אבחנה בין ישיר ולא ישיר, אלא אף בספרי הנ"ך מצינו אבחנה זאת. בסוגית קריאת שמע ערבית (ברכות ב, ב) אמרו חכמים: סימן לדבר צאת הכוכבים, ואע"פ שאין ראיה לדבר, זכר לדבר שנאמר (נחמיה ד, טו) "ואנחנו עושים במלאכה, וחצים מחזיקים ברמחים מעלות השחר עד צאת הכוכבים", ואומר (שם טז) "והיה לנו הלילה משמר והיום מלאכה". ומעירים בעלי התוספות (ד"ה אע"פ שאין ראיה לדבר): ראיה גמורה אינה, דהא לא מיירי התם לענין קריאת שמע (עכ"ל). ולולא דבריהם הקדושים, ולולא דמיסתפינא אמינא בה מילתא דפשיטא — אין 'ראיה' (אפילו לא 'גמורה') אלא 'זכר' בעלמא, באשר הפסוקים הם בדיבור ישיר של נחמיה ולא דיבור הכתוב.

ומענין ('זכר לדבר' בנ"ך) לענין (דיבור ישיר בתורה), ובאותו ענין (סגנון הכתוב). שמות כא, כב "ואם אסון יהיה". ומבאר המכילתא: אין "אסון" אלא מיתה. ואע"פ שאין ראיה לדבר, זכר לדבר, שנאמר (בראשית מב, לח) "וקראהו אסון בדרך". ומעיר בעל תורה תמימה (סעיף קסח): מה שאמר 'זכר לדבר', דמשמע שאין ראיה גמורה, יש לומר משום שיש סברא לומר דיעקב מחיבתו היתירה לבנימין, חשש גם לאיזה אסון שהוא אף לא אסון מיתה (עכ"ל). מפורש יוצא מדברי רבי ברוך הלוי אפשטיין זצ"ל הי"ד, שלא הרי "אסון" של הכתוב, כהרי "אסון" שבדיבור ישיר של יעקב אבינו בהתיחסו אל בנו 'יחידו' בנימין.

ומוסיף בעל תורה תמימה להקשות על דרשת המכילתא, וזה לשונו: ומכאן צריך עיון במה שכתבו רש"י ור"ן בסוגיא דפרק קמא דפסחים בלשון 'ואע"פ שאין ראיה לדבר — זכר לדבר', אמרינן רק היכא שהראיה היא מדברי קבלה (נ"ך) ולא מדברי תורה. והלא הכא אמר לשון זה אף בראיה מדברי תורה, וצריך עיון (עכ"ל). ונראה לומר שהיא הנותנת — לא הרי דברי תורה כהרי דברי קבלה. לכן דברי קבלה הם בדרגת 'זכר לדבר' ואינם ראיה גמורה. אבל לא כך כאשר דברי תורה בעצמם 'ירדו אוקטאבה', ובמקום דברי הכתוב באו כדיבור ישיר. רמה 'נמוכה' זאת של דיבור ישיר, שווה לרמה רגילה של דברי קבלה [ועיין עוד בזה במדור ג, נבואה שהוצרכה לדורות].

ובדברי קבלה עצמם, חלים הכללים שראינו בסגנון הכתוב עצמו, דהיינו האבחנה בין הנאמר בסגנון ציווי ובין הנאמר בסגנון סיפור. במשנה בתענית ריש פרק שני (טו, א) אנו קוראים: ... הזקן שבהם אומר לפנייהם דברי כיבושים: אחינו! לא נאמר באנשי נינוה 'וירא אלקים את שקם ואת תעניתם', אלא (יונה ג, י) "וירא אלקים את מעשיהם כי שבו מדרכם הרעה". ובקבלה הוא אומר (יואל ב, יג) "וקרעו לבבכם ואל בגדיכם". ומפרש רש"י (ד"ה ובקבלה): שהנביא מצוה לישראל. והקשה תוספות מאן דהו (המשך דברי רש"י), מאי שנה בהאי קרא דכתיב ביונה "וירא אלקים את מעשיהם וגו'", ולא קרי ליה דברי קבלה, ובהאי קרא ד"וקרעו לבבכם" קרי ליה קבלה. ופריק איהו, כל מקום שהנביא מצוה ומודיע ומזהיר את ישראל קרי ליה קבלה. ובכל דוכתא דלא איתפקד נביא, כי האי "וירא האלקים", שהוא כמספר והולך, דיליף מיניה אגב אורחיה מילתא, לא קרינן ליה קבלה (עכ"ל). הרי שסדנא דתנ"ך חד הוא. [גם בדברי קבלה — שהם רמז כמו דיבור ישיר בתורה או אפילו סיפור בעלמא — מתחלקים הם לדרגה ראשונה (ציווי) ולדרגה שנייה (סיפור) שאפילו בשם דברי קבלה לא ייקראו].

נספח למדור ב פרק 4

תנ"ך

כמובן וכמתבקש, חלק גדול מן הטיפול בסוגית הדיבור הישיר מתיחס לספר בראשית, בו כמעט שולט הדיבור הישיר.

והנה העיר לנו רבינו בחיי (בראשית לב, ו ד"ה ויהי לי שור וחמור): והיה להכתוב ראוי שיקדים הצאן (לחמור) כי כן דרך הכתובים להקדימן, מפני שהוא המין הנכבד והנבחר מכל הבהמות, שכן כתוב... "ויהי לו צאן ובקר" ... "ויהי לו מקנה צאן ומקנה בקר" ... "ויהי לו צאן רבות" — מין הצאן קודם לכל הבהמות. ומה שלא הקדימו בכתוב הזה לפי שלא רצה (יעקב) לפתוח לו בצאן, לפי שעל ידי הצאן נתרוקן עשו מן הברכות וזכה יעקב בהן, כענין שכתוב "לך נא אל הצאן". אבל כאשר חזרו המלאכים אל יעקב, הקדים (הכתוב) את הצאן, "ויחץ את העם אשר אתו, ואת הצאן ואת הבקר". גם אחר שנתרצה לו וקיבל את מנחתו הקדים אותו (הצאן), והוא שאמר "אדני יודע כי הילדים רכים, והצאן והבקר עולות עלי" (עכ"ל). הרי שקנה המידה לשינוי מן הנורמה, הוא הדיבור הישיר של יעקב אבינו בסיטואציה מסוימת של פיוס אחיו עשו.

וברוח דומה מבאר בעל אור החיים מדוע בפרשת יתרו מצינו (שמות יח, ו) "אני חותנך יתרו בא אליך ואשתך ושני בניה עמה", וזאת מיד אחרי (פסוק ה) "ויבא יתרו חתן משה ובניו ואשתו" — הרי הסדר של האשה והבנים הפוך! וזה לשונו: טעם ששינה הכתוב סדרם... שאמרו (חז"ל) 'אם אין אתה יוצא בגיני' ... לזה הקדים (יתרו בדיבור ישיר שלו) האשה לבנים, שאם לא יעשה בשבילה, יעשה בשביל הבנים. מה שאין כן כשהודיע הכתוב ביאתם למדבר וסדרם סדר החשוב חשוב קודם, הקדים הבנים...

ברור שדיבור ישיר מתפקד בהגבלות של דיבור בכל חמשה חומשי תורה. הנה בחומש במדבר בסוגית בנות צלפחד אנו שומעים את טענות הצדקניות — חכמניות — דרשניות "למה יגרע שם אבינו מתוך משפחתו, כי אין לו בן". ומפרשת הגמרא (בבא בתרא קי, ב): טעמא דאין לו בן, הא יש לו בן — בן קודם, ומקשים: ודילמא בנות צלפחד הוא דקאמרן הכי! (רשב"ם): 'שהיו סבורות שיהיה הדין כן', כלומר דעתן האישית במסגרת דיבור ישיר, וכל הנלמד ממנו). ומשיבה הגמרא: ניתנה תורה ונתחדשה הלכה (רשב"ם): לאחר דברי בנות צלפחד, שלאחר דבריהן נאמרה פרשת נחלות ונתחדשה הלכה דברא וברתא ירתון כחדא, ולא כשהיו סבורות).

וכשם שאין הבדל בין דיבור ישיר בבראשית ובין דיבור ישיר במדבר, כך אין הבדל בין אי היכולת ללמוד דין דאורייתא מדיבור ישיר במדבר מאותה הגבלה בחומש בראשית. הרי בראשית ב, כד כתוב "על כן יעזוב איש וכו'" שם מפרש רש"י: רוח הקודש אומרת כן לאסור על בני נוח את העריות. ומפרש הרא"ם: ולא אדלעיל מיניה (פסוק כג) קאי, דכתיב "ויאמר האדם" ואלא זהו דיבור של רוח הקודש. ובקיצור הרא"ם: ואזהרה היא רק על ידי הקב"ה.

וגם כאשר חז"ל לומדים (לא הלכה אלא) הגדרת מונח – מושג – מילה מחומש ^{אח"ח 1234567} יעדיפו תמיד את לשון הכתוב על פני לשון דיבור ישיר. וכך מבאר פרקי דרבי אליעזר (פרק לו, עמוד סג ב) מדוע לומדים שבן אח נקרא אח מהכתוב "כי נשבה אחיו" ולא מן הכתוב (הקודם לו בתורה) "כי אנשים אחים אנחנו", כי "יש לומר שאברהם אמר לו כן דרך חיבה ורעות, שהוא לו כרע כאח".

ובניסוח עוד יותר חריף מצינו אצל בעל אור החיים (בראשית לח, כח ד"ה על ידו שני לאמר) בסוגית לידת פרץ וזרח, וזה לשונו: פירוש נצנצה במילדת רוח הקודש ועשתה ולא ידעה מה עשתה. היא קשרה על ידו שני, וזה רומז כי הוא שני לא ראשון. אבל היא אמרה "כי זה יצא ראשונה", והוא אומרו "לאמר זה יצא ראשונה", פירוש, היא אמרה כן, אבל כפי האמת להפך, יגיד שם הסימן, כי יש אם למסורת (שני).

ולא רק בתורה ובנביאים ("איה אלקי אליהו") אלא גם בכתובים מצינו ^{אגודת החכמים} אבחנה ברורה בין דיבור ישיר ובין דיבור הכתוב. במגילה יא, א"ב בסוגית שלושה מלכו בכיפה, ואלו הם: אחאב, אחשורוש, נבוכדנצר [תוספות: והא דלא חשיב אלכסנדר מוקדון, משום דלא איירי הכא אלא באותם הכתובים בהדיא] (עמוד ב) ותו ליכא? והא איכא... כורש דכתיב (עזרא א, ב) "כה אמר כורש מלך פרס, כל ממלכות הארץ נתן לי ה'!" (ומשיבה הגמרא) 'התם אישתבוחי הוא דקא משתבח בנפשיה' (עכ"ל). כלומר, דיבור ישיר המבטא את עמדתו הוא, כמו שהרא"ם תירץ ש"איה ה' אלקי אליהו" הוא דיבור של אלישע, וממילא אין ללמוד ממנו לומר אלוקי אליהו.

ורבינו בחיי ממחיש לנו את ההבדל שבין הדיבור הישיר ובין דיבור הכתוב בפרשת יעקב ועשו (בראשית לב, ו ד"ה ויהי לי שור וחמור צאן) וז"ל: ... והיה ראוי שיקדים הצאן, כי כן דרך הכתובים להקדימן מפני שהיא המין הנכבד והנבחר מכל הבהמות... "ויהי לו צאן ובקר" (יב, טז): "ויהי לו מקנה צאן ומקנה בקר" (שם כו, יד) ... מה שלא הקדימו בכתוב הזה, לפי שלא רצה לפתוח לו בצאן, לפי שעל ידי הצאן נתרוקן עשו מן הברכות וזכה בהן יעקב ... "לך נא אל הצאן" (שם כז, ט). אבל כאשר חזרו המלאכים אל יעקב הקדים את הצאן ... "ואת הצאן ואת הבקר" (פסוק ח). גם אחר שנתרצה לו וקבל מנחתו הקדים הצאן ... "והצאן והבקר עלית עלי" (לג, יז) ... (עכ"ל).

פרק 5

היתר המפורש בקרא¹

העיון בסוגיא זאת, מתבקש מאליו כתוצאה מקביעתנו את מקומו המרכזי והמיוחד של פשוטו של מקרא, דוקא בקשר עם מה שנלמד מן הכתוב על ידי תורה שבעל פה. כי הפרדוקס הזה עומד במרכז עיונינו, כאשר הראינו לדעת כיצד דוקא חז"ל² (והם, הרי ה"מרא דאתרא" של המדרש!) הם אשר קבעו לנו את חשיבותו המכרעת של פשוטו של מקרא. זאת עשו לא רק באמרם ובקבעם ש"אין מקרא יוצא מידי פשוטו", אלא, ע"פ מה שראינו בפרקים על סגנון הכתוב³, עוד ראינו⁴ גם כיצד הכתיבה בתורה משפיעה הן על החלטת חז"ל בדבר כמות ואיכות הגזירות שיגזרו בדין מסוים, ואף את השפעת כתיבה זאת בתורה על עצמת הדין ועונשו בידי שמים⁵.

והנה דברי תורה נדרשים מכלל הן אתה שומע לאו, ולכן מתבקש כאילו מאליו להגיע לידי המסקנה, אותה ניסח הט"ז⁶, וזה לשונו: אין כח ביד חכמים לאסור דבר שפירשה התורה בפירוש להיתר. שאין כח לחכמים⁷ אלא במקום שאין בו לא איסור ולא היתר מפורש מן התורה⁸. מה שאין כן במקום שיש היתר מפורש מן התורה⁸. זהו בכלל מאמרם (סנהדרין

1. מאז הופעת המאמרים בפשוטו של מקרא בכלל ובסגנון הכתוב בפרט במהדורה הראשונה, הצטבר אצלי חומר רב בסוגיא זאת של שיטת הט"ז. והנה טרם הבאת הדברים לדפוס במסגרת החדשה הזאת בספרנו זה, שלח לי ידידי הנעלה הג"ר דוד כהן שליט"א (רב דקהילת יעבץ בברוקלין ניו יורק) את ספרו "גבול יעבץ", בו טיפל בנושא בקונטרס מיוחד. שמחתי שכיוונתי לדעתו הגדולה בכמה ענינים, והבאתי מידיעותיו האנציקלופדיות להשביח את מה שחשבתי אני וביקשתי לחדש. ובעקבותיהם ראשונים ואחרונים.

2. לעומת הפרקים במדור א על התפקידים [בלעז: הפונקציות] של פשט, אשר בזה לא עסקו חז"ל במישרין. בזה זכו לומדי תורה אחריהם, לגלות פנים חדשות אליבא דקדושת התורה, החל בנקודה בה סיימו חז"ל את מלאכתם הם בדרך המדרש. ושוב אנו חוזרים ומדגישים שחשיבות הפשט (או פשוטו של מקרא) אינה נובעת מבית מדרשם של ראב"ע או הרשב"ם ('הפשטות המתחדשים'). חז"ל הם אשר קבעו לנו שכאשר סיימנו ללמוד את דבריהם אליבא דמדרש, לא סיימנו ללמוד את התורה! עוד הפשט מתפקד בקדושת התורה אליבא דפשוטו של מקרא. לולא הוראה זאת של חז"ל במסכת יבמות כד, א, היה מקום לומר שעם לימוד המדרש אמנם הסתיים לימוד התורה, כאשר היא כולה שירה (נצי"ב קדמת העמק לתורה סעיף ג). המדרש הוא 'הפשט בשירה', ומי שילמד שירה על פי חוקי הפרוזה, אינו מבין לסגולת השירה. ועיין בזה בהרחבה בפרקי מבוא פרק 2.

4. עיין בשיטת הנצי"ב במדור א פרק 5 (ד), ובתוספות להלן הערה 27.

5. עיין מדור א פרק 11.

6. יורה דעה קיז, א וכן אורח חיים סימן תקפ"ח.

7. להחמיר ולגזור גזירות של הרחקה וכדו'.

8. ועיין להלן בדבר הנלמד רק מדיוק מז הכתוב. או דבר הנלמד בתורה מסיפור ולא מסגנון של ציווי.

מו, א): שמעתי שבית דין מכין ועונשין שלא מן הדין — לא לעבור על דברי תורה, אלא לעשות סייג לתורה (עכ"ל הגמרא). דקשה, פשיטא שאין כח בידם לעבור על דברי תורה ... דכאן נכתבין דאף להחמיר אין להם כח. במקום שהם⁹ עוברין על דברי תורה. (עכ"ל הט"ז).

כלומר, במקום שהתורה כתבה היתר בצורה מפורשת, אין כוח ביד בית דין לגזור גזירות¹⁰, אפילו של ביטול חלקי את המפורש להיתר. כשם שציון חומרא יתירא בתורה שבכתב (על ידי צורת כתיבתה וסגנונה) מביא לידי גזירות נוספות מעבר לרגיל אצל חז"ל, כך היתר מפורש בתורה שבכתב⁸ משמש כ"בלם" נגד כל נסיון של חז"ל להתרחק מן האיסור או להחמיר בדבר הזה. תורה שבכתב היא הקובעת את הגבולות [בלעז: הפרמטרים] אשר בתוכם ניתן חופש פעולה לחז"ל. אם כן, כשם שסגנון של ציווי חזק [בלעז: "פורטה" במינוח המוסיקה] לאיסור מראה את גודל אחריותם להגן על האיסור דאורייתא, וזאת לעומת סגנון סיפור או רמז בעלמא ["פיאנו" בלשון המוסיקה] שם החרישו חז"ל, כך סגנון מפורש להיתר מונע מחז"ל מלגעת בהיתר אשר נתקדש בחיזוק ובחישוק דאורייתא¹¹.

ובעקבות הט"ז מצאנו מפורש כמותו אצל החתם סופר¹². וזה לשונו: ... ואחר שעלה בידנו דברי רבינו פרץ כהוגן, הבנתי טעם מה שכתוב בשולחן ערוך דנוהגים להסתפר לצורך המילה בימי הספירה, והנה הוא אבל גדול ליהודים ובפרט בארצות אשכנז ... הרי לפנינו כמה קשה היה עליהם אבילות הזה, ומדוע הקילו בתספורת, מה שאין צורך למילה? אלא על כרחך משום הא דרבינו פרץ הנ"ל שהוא כמקריב קרבן¹³. וכל מקריב קרבן לשם יום טוב ביומו¹⁴ ...

9: ^{אֲחֵרֵי הַחֲכֵמָה} דהיינו בית הדין! [ועיין במרגליות הים לסנהדרין שם, בענין המקרה המבהיל, שמתפללי בית הכנסת הרגו יהודי "מוסר" כליל כל נדרי כדי לעשות סייג לשלימות עם ישראל].

10. כגון שמא יעבירו ד' אמות ברשות הרבים וכדו'.
11. ואולי זהו עומק ההבנה בלשון חז"ל (יבמות כא, א) על יסוד (ויקרא יח, ל) "ושמרתם את משמרת" — עשו משמרת למשמרת. כלומר, חז"ל מצווים לעשות "משמרת" רק כאשר בתורה שבכתב עצמה יש "משמרת", דהיינו איסור. אבל כאשר תורה שבכתב קובעת להיתר, הרי שאין שם "משמרת", וממילא אין מקום למשמרת נוספת מטעם חז"ל. כך נראה לעניות דעתי, אם כי לא מצאתי שמפרשים כך [על האיסור המפורש בקרא — עיין להלן בפרק 6]. כבר הערנו (הערה 8) שיש מקום לדון בדבר ההגדרה המדויקת של "מפורש בקרא". הדיון אודות דברים הנלמדים מדיוקא דקרא אינו תלוי דוקא ביחס של החולקים על הכלל של הט"ז. יתכן והכלל ככלל מקובל על כולם, אלא שביניהם יש מחלוקת בדבר התוקף של דינים הנלמדים מדיוקא דקרא. וכבר נחלקו גדולי עולם (בית המדרש של הרמב"ם לעומת בית המדרש של הרמב"ן) בשאלות הקשורות בסוגיא זאת ("דברי סופרים", המדרש קודם להלכה או ההלכה קודמת למדרש, ועוד). ועיין בזה סוגיא רחבה בשורש השני של הרמב"ם בהקדמה לספר המצוות. ועיין מדור א פרקים 9, 8.
12. שו"ת אורח חיים סימן קכט, בענין היתר גילוח ביום המילה, ויחד עם זאת היתר מלאכה באותו יום (שאינו לו דין יום טוב).

13. ועיין גם ברבינו בחיי לפרשת מילה (פרשת לך לך פרק יז) בשם פרקי דרבי אליעזר, שדין מילה הוא מדין קרבן, עם כל ההשלכות הנובעות מכך [לפי זה יובן מדוע כאשר הילד נולד מהול, יש דין הטפת דם ברית, כי אין קרבן ללא דם]. ובהמשך כותב החתם סופר: ומזה נהגו להצריך שינוי בגדים ותגלחת ביום המילה בכל ימות השנה, כי יום הקרבת קרבנו הוא. [ועיין רבינו פרץ להלן].

14. ואם ביום טוב קא עסקינן, היה צריך לנהוג איסור מלאכה.

מכל מקום שפיר פריך בירושלמי מ"ואספת דגנך", זכל מה דהתירה התורה בפירוש, לא יאסרוהו חכמים¹⁵.

ולא רק בספרות ההלכה והשו"ת מצאנו ביטוי לכלל של הט"ז, אלא גם אצל מפרשי המקרא מצינו התייחסות ברורה ליסוד זה. כך אצל הנצי"ב ("העמק דבר") בפירושו לויקרא כב, כז ("שור או כשב או עז כי יולד) והיה שבעת ימים תחת אמו, ומיום השמיני והלאה (ירצה לקרבן אשה לה") וזה לשונו: זה הדין עיקר מקומו בפרשת ויקרא-צו. אבל ייחד הכתוב כאן¹⁶ בשביל נדרים ונדבות שמצוי הרבה במועדי ה'. ואע"ג דבעיקר הדין אין נפקא מינה בין נדבה לחובה לענין שמונה, מכל מקום יש שינוי לענין (דין) לכתחילה, כדתנן במסכת פרה פרק א: כל הקרבנות מצותן משלושים יום והלאה, ואף ביום השלושים. ואם הקריבם מיום ח' כשרים¹⁷. נדרים ונדבות, הבכור ומעשר ופסח כשרים¹⁸ מיום השמיני והלאה, ואף ביום השמיני, ולא נודע הטעם¹⁹. עיין בפירוש הרמב"ם והר"ש. ונראה, משום דבנדרים ונדבות כאן מפורש ד"מיום השמיני והלאה ירצה"²⁰, אין לעשות גדרים להחמיר בזה. וכן בבכור ובמעשר כתוב בפרשת משפטים (כב, כט) "שבעת ימים יהיה עם אמו — ביום השמיני תתנו לו". ובפסח הראיתי רמז בספר שמות יב, ה²¹. מה שאין כן בקרבנות חובה דלא כתוב מפורש²², ממילא מובן דיש זמן אחר לכתחילה, ונמסר הדבר לחכמים וקבעו שלושים יום. אבל לא רק בתורת האחרונים קעסקינן. כבר אצל הראשונים מצינו שכלל זה המובא על ידי הט"ז היה מקובל עליהם. הנה בענין איסור סחורה בבהמות טמאות (פסחים כג, א) כתב

15. ובן דורו, מהר"ץ חיות, אשר עמד בחליפת מכתבים ושו"ת עם החתם סופר, התייחס אף הוא לשיטת הט"ז, תוך כדי כך שפורש לפנינו חלק מרוחב היריעה, כיד המחקר התורני הטובה עליו. וזה לשונו בפירושו למסכת נדה נח, ב ד"ה משנה: ומה שהשיב רבי עקיבא, "דם" — ולא כתם, הנה לשיטת הט"ז יו"ד סימן קיז דדבר המפורש בתורה להיתר, אין כוח ביד חז"ל לאסור — והיותר מבואר בדבריו או"ח סימן תקפ"ח — כיון דמפורש בתורה "ביום השמיני ימול", ודרשינן "ביום" — אפילו בשבת [עיין הערות 8, 11 — י. ק.] אין כוח ביד חז"ל לאסור שמא יעבירו (לאיזמל) ד' אמות ברשות הרבים (כמו שגזרו בענין תקיעת שופר — י. ק.) עיין שם. ואם כן מאי שנא האי דרשה "ביום" — אפילו בשבת, ודרשינן "דם" — ולא כתם, ואיך היו חז"ל יכולים להחמיר בכתם. וכבר כתבו האחרונים דגם שיטת רבינו תם בערכין בהך ד"ריבית היא והתורה התירה", כן הוא כטו"ז, כיון דהתורה התירה — אין כוח בידי חז"ל לאסור. ועיין שו"ת חות יאיר סימן קמ"ב דהתעורר לדחות דברי הט"ז. ומכל מקום בספרו (כב, ב) רצה לקיים דבריו. ועיין ספר יד מלאכי סימן רצ"ה שהאריך בשיטת הט"ז הלזו, והביא מהר"ב אורגז על זה דלענין איך אסרו חז"ל לבעול על דם טהור מה שהתורה התירה בפירוש, עיין שם באריכות.

16. סמוך לפרשת המועדים (פרק כג).

17. דהיינו דיעבד. ממשיך הנצי"ב להביא לעומת סתם קרבנות את הדין של נדרים וכו' ...

18. לכתחילה.

19. לחלק בין סתם קרבנות לבין נדרים ונדבות וכו'.

20. ו"ירצה" פירושו לכתחילה — דבר הרצוי.

21. שם מבחין בין "בני שנה תמימים" ש"תמים" מוסב על בן שנה, דהיינו שנה שלימה, לעומת "שה

תמים בן שנה" ש"תמים" מוסב על "שה" ולא על "בן שנה". ושלושים ימים נחשבים כשנה, כמו

שפרשו חז"ל על "תאכלנו שנה בשנה" — עיין שם נועם לשונו.

22. הדין של היום השמיני כהיתר מפורש בקרא.

תוספות רבינו פרץ: אבל השתא דדרשינן "לכם" — שלכם יהא²³, אם כן שרייה קרא להנאה בהדיא²⁴. אם כן אפילו לכתחילה נמי, דהיכי אסרו רבנן מה שהתיר הכתוב בפירוש?! נראה גם שהכלל המנוסח על ידי הט"ז היה מקובל על בעלי התוספות. בבא מציעא ע, ב ד"ה תשיך דלא סגי בלאו הכי²⁵: ... וא"ת ומאי פריך מהאי קרא, הא לא אסור אלא מדרבנן גזירה שמא ילמד ממעשיו. וי"ל דהכי פריך מהאי קרא, כיון דאמר רחמנא "לנכרי תשיך", לא היה להם לחכמים לאסור ...

וכן בתוספות בבא מציעא סד, ב²⁶ ד"ה ולא ישכור הימנו בפחות: ... ולפירוש רבינו תם צריך לומר דהכי פירוש — ריבית גמורה הוא מדרבנן, ולפי שהתורה התירה בהדיא, לא רצו להעמיד שם חכמים דבריהם²⁷.

היסוד שבדברי הט"ז בסוגית דבר המפורש בתורה מגיע לידי ביטוי מיוחד בדברי הרמב"ם בהלכות אבל פרק יד, כו וזה לשונו: מלך או נשיא שמת — יש להם לשרוף מטתו וכל כלי תשמישו²⁸, ואין בזה דרך האמורי²⁹, ולא משום השחתה³⁰, שנאמר (ירמיה לד, ה): "בשלום תמות ובמשרפות אבותיך (המלכים) הראשונים (אשר היו לפניך, כן) ישרפו לך" (עכ"ל הרמב"ם). הרי שהמפורש בקרא להיתר אפילו אצל הנביא, אינו נותן לחז"ל לגזור, ואף לא לפרש או לישם מקרא מלא בתורה, אשר בהשקפה ראשונה אוסר את מה שהנביא התיר וחייב³¹.

23. ויקרא יא, ז "טמא הוא לכם" — מותרים הם בהנאה (תורת כהנים).
24. מלימוד זה אין ללמוד לגבי דרשות חז"ל את הכתוב על ידי י"ג המידות שהתורה נדרשת בהן, אם גם לימוד כזה נחשב כמפורש בקרא. הבנת "לכם" = שלכם = מותר בהנאה, הוא פירוש ולא דרשה, ולכן יכול להיחשב כמפורש בקרא. ועיין הערות 11,8.
25. בסוגית מלוה ברבית לגוי.
26. בסוגית משכנתא דנכיתא.
27. ובמקביל לדברי תוספות בשני מקומות אלה בבבא מציעא המשמשים מקור לדברי הט"ז, נעניין בתוספות יומא מד, א ד"ה מאי לאו בשעת הקטרה דלפני ולפנים: תימה לי, מאי שנא דגזרו לפרוש מבין האולם ולמזבח בשעת הקטרה דלפני ולפנים, ולא בשעת הזאה, והא בין הקטרה ובין הזאה מחד קרא נפקא לעיל. וי"ל, הקטרה דכתוב קרא בהדיא, טפי גזרו בה רבנן, ולא בהזאה דמייתורא ד"לכפר" נפקא (עכ"ל). הרי מדברי התוספות, שני צדדי המטבע, מה שמפורש יותר לאיסור גזור אחריו גזירות נוספות מדרבנן, בעוד מה שמפורש להיתר מונע כל פעולת גזירה מצדם ז"ל. ועיין מדור א פרק 5 (ד).
28. כדי שלא ישתמשו בהם אחרים, כי אין משתמשים בשרביטו של מלך.
29. איסור מפורש בתורה (!) "ובחקותיהם לא תלכו" (ויקרא יח, ג). כלומר, אפילו אם כך נוהגים הגויים, איסור זה בטל לעומת המפורש בקרא אצל ירמיהו להלן (דהיינו דברי קבלה של נביאים).
30. עוד איסור דאורייתא (!) בל תשחית (רמב"ם שם הלכה ד).
31. ובעומק הענין אפשר לומר שגם במצות בל תשחית ובפרט במצות "ובחקותיהם לא תלכו" חל הכלל של "לא מסרו הכתוב אלא לחכמים". ענין חקות העכו"ם אינו מוחלט, ועשוי להשתנות מתקופה לתקופה, כך שרק החכמים יכולים לתרגם את המצוה לשפת המעשה לפי הבנתם הם את התקופה. במקרה כזה, שאין תורה שבכתב קובעת פעולות מסוימות, אלא מסתפקת בהוראה כללית הדורשת תרגום לשפת המעשה, יכול הנביא לקבוע ברורות שמעשים מסוימים מותרים או מצוה (וזאת בדרגה של "לדורות" שהוא הקנה מידה [בלעז: הקריטריון] של נבואה שנכתבה, ובפרט במקרה דנן שהענין כתוב אצל הנביא בסגנון ציורי), ובה לכול כביכול את ידי החכמים בכל הדורות (שאליהם מסרו הכתוב) מלאסור את הפעולות הללו.

[אולם, יוצא מן הכלל אחד מצינו, שם אין נוהג הכלל של הט"ז, והוא בסוגית יבום³². שהרי התורה קבעה את הסדר – יבום תחילה, ורק אם לא חפץ בה, אז נוהג דין חליצה. ואילו רבי אבהו³³, עקב חששו שהולד יהיה ממזר³⁴, דרש להפוך את הסדר, כך שחליצה תחילה – ובדרך כלל בלעדית.]

בפסחים יד, א מצינו בסוגית אין אוכל מטמא אוכל: ... אלא לרבינא משמיה דרבא, דאמר מקרא מלא דיבר הכתוב, לא שנא חולין לא שנה תרומה לא שנא קדשים אינו עושה כיוצא בו. ומפרש רש"י (ד"ה מקרא מלא): לא הוציא ממשמעו לא תרומה ולא קדשים, אלא דבר שלם דיבר דאין אוכל מטמא אוכל לעולם (עכ"ל). כלומר הלשון החד משמעית "טמא הוא" (ויקרא יא, לח) אחרי "וכי יותן מים על זרע ונפל מנבלתם עליו", מלמד חד משמעית שרק 'הוא טמא, ואין עושה כיוצא בו טמא'. לפי זה 'מקרא מלא דבר הכתוב', פירושו, היתר מפורש במקרא, ולכן אין מקום לגזירות.

והשכיל לבאר בסוגיא זאת בעל פרדס יוסף זצ"ל הי"ד, שהיתר מפורש בקרא תופס על פי שיטת הט"ז רק כאשר ההיתר נוסח בסגנון של ציווי, ולא בסגנון של סיפור³⁵. וזה לשונו בפירושו לפרשת ויקהל פרק לה ס"ק ג ד"ה ברם (עמ' ש"ס): ברם מה שאמרו דלא קשה ממקושש מה שהניחוהו במשמר, דהוי רק מדרבנן מה שאין דנים בשבת, ואז לא גזרו על זה. וקשה, דאם מן התורה מוכח דשרי לאסור במשמר, איך יכלו חכמים אח"כ לגזור שלא לאסור משמר? ! ... מזה יש ללמוד שלא עשו חכמים סייג לדבר המפורש בתורה ... ומזה מקור לט"ז או"ח תקפ"ח ויו"ד קיז דכל שהתירה התורה בפירוש, אין כוח ביד חכמים לאסור, כמו מילה בשבת עיין שם ... הט"ז לא אמר רק בדבר שמצינו בתורה להיתר מדרשא³⁶, אבל לא היכי דבא ההיתר בדרך סיפור³⁷.

32. אותה סוגיא אשר "חוץ מן" היא סימן ההיכר שלה, החל בכך שרק כאן מקרא יוצא מידי פשוטו (יבמות כד, א – 'אתיא גזירה שוה ואפיקתא מפשטיה'), וכלה בכך שרק מצוה זו בנויה כל כולה על תורת הנסתר, והיא הנלמדת מפשוטו של מקרא (משך חכמה: ... 'אבל לענין הכוונה האלקית כפי מה שביארו בזוהר הקדוש ורמב"ן, שהוא סוד נשגב במחצב הנפשות, וזה רמוז בפסוק "ידע אונן כי לא לו יהיה הזרע", ובמאמר השכנות "יולד בן לנעמי", בזה אין מקרא יוצא מידי פשוטו, דאינתייה אימיה, ואחיה אבוה' – עכ"ל). ועיין עוד מדור ו פרק 3 שם ביארנו שמצות יבום היא סוגיית עבירה לשמה, ועיין גם מדור ג פרק 4. והמשכיל בודאי יבין.
33. 'קרוי בעיני הולד להיות ממזר'.
34. עקב אי יכולתו של היבם לקיים את העבירה של אשת אח לשמה ממש (ועיין בזה מדור ו פרק 3: עבירה לשמה).
35. הרי שוב חיזוק למשנתנו אודות חשיבות סגנון הכתוב.
36. כוונתו לא לדרשה לעומת פשוטו של מקרא, אלא לחלק ההלכתי לעומת החלק הסיפורי כמבואר בהמשך לשונו.
37. כמו "ויניחוהו במשמר", ולא כתיב "הניחוהו במשמר". עצמת המפורש להיתר מסיפור, פחותה מהמפורש מהיתר בציווי, ורק על השני אמר הט"ז את הכלל שלו (כאשר זכינו לראות שיסודותיו איתנים כבר אצל הראשונים).

אוצר החכמה

נספח למדור ב פרק 5

דברי יוסף

ברור לכל מעיין בספר זה כי פרקנו (ב, 5) וכן הפרק הבא (ב, 6) קשורים קשר הדוק בפרק 5 (ד) שבמדור א, דהיינו כתב הנצח, וכן בפרק 5 שבמדור ג הטקסט הקובע. היסוד המשותף לארבעת הפרקים הוא החשיבות המיוחדת למה שכתוב בטקסט של התורה, לעומת מה שידוע לנו מתורה שבעל פה ללא כתיבה מפורשת בתורה או ללא כתיבה כלל. עוצמת הלימוד המחייב עומדת בזיקה ישירה וביחס ישיר לעוצמת הכתיבה בטקסט. בלשון הפשוטה ביותר, אנו קובעים כי עד כמה שהכתיבה 'חזקה' יותר כך עוצמת הנלמד ממנה חזקה יותר. ממילא הגענו לשני פרקים אלה, המלמדים שהמפורש בקרא להיתר או לאיסור מונע אף מחז"ל לאסור או להתיר אפילו במסגרת תפקידם של "ושמרתם את משמרתי".

בסוגית (ויקרא ה, כג) "והיה כי יחטא ואשם והשיב את הגזילה אשר גזל או את העושה אשר עשק או את הפקדון אשר הופקד אתו", שבכל אלה חייב בקרבן אשם גזילות (פסוק כה) "ואת אשמו יביא לה' איל תמים מן הצאן בערךך לאשם אל הכהן". וממשיכה הגמרא (כבא מציעא מח, א): ואילו תשומת יד (המוזכר בפסוק כא) לא אהדריה. מאי טעמא... (ומקשה הגמרא): ותשומת יד לא אהדריה קרא?! והתניא, אמר ר' שמעון מנין ליתן את האמור של מעלה למטה, דכתיב (שם פסוק כד) "או מכל אשר ישבע עליו לשקר"... לרבות תשומת יד! (ומשיכה הגמרא): 'בהדיא מיהא לא אהדריה קרא'. ומפרש רש"י: שיהא חייב להשיבו ולהביא קרבן (עכ"ל). הרי שלא הרי הריבוי הנלמד ממקרא מפורש שהתורה חוזרת עליו, כהרי הריבוי הנלמד באמצעות המידות שהתורה נדרשת בהן.

ומעין זה מצינו בפסחים פא, ב. אמרי, ומי דיינינן קל וחומר מהלכה (למשה מסיני, דהיינו הלכה דאורייתא שאין לה כל מקור או בסיס או שורש בתורה שבכתב)?! והתניא, אמר לו רבי אליעזר: עקיבא! עצם כשעורה הלכה, רביעית דם קו"ח, ואין דנין קו"ח מהלכה. ומפרש רש"י: עצם כשעורה שהנזיר מגלח על מגעה ומשאה הלכה למשה מסיני, ואין כתוב בתורה. ורביעית דם אתה בא ללמוד ממנה בקל וחומר (שגם עליו הנזיר יגלח). ואין דנין קו"ח מהלכה אלא מדבר הכתוב בתורה (עכ"ל רש"י).

ועוד מעין זה מצינו דיון רחב אצל בעל משך חכמה לויקרא טו, י ד"ה והנושא אותם יכבס בגדיו (עמודים רלג — רלד במהדורתנו), בצד השני של אותו יסוד שזה עתה ראינו במסכת פסחים, והוא אם אפשר להביא "יוכית" נגד הקל וחומר על ידי דין הידוע לנו אך ורק מהלכה למשה מסיני. וכלשונו: גולל ודופק טומאתם הלכתא גמירי לה (חולין עב, א). אם כן אם נימא בזה שאין דנין קו"ח מהלכה, הוא הדין דאין עושין יוכית מהלכה. ואם כן לא מצי למימר "גולל ודופק יוכיחו" (עכ"ל).

לכאורה קשה על הט"ז (מקור השיטה של 'מפורש בקרא') מגמרא מפורשת (זבחים לג, א) בסוגית סמיכת מצורע על קרבנו, שהתורה מחייבת את סמיכתו בפירוש, ויחד עם זאת אינה

דורשת 'תיכף לסמיכה שחיטה'. וההסבר הוא 'גזירה שמא ירבה בפסיעות', כלומר, שמא ייכנס לפנים העזרה שלא לצורך אחרי שכבר יצא מידי חובת הסמיכה. ואמנם מקשה בעל מנחת חינוך שזה לכאורה סותר את שיטת הט"ז אודות היתר (מצות סמיכה) מפורש בקרא. ויש לציין בזה שהרמב"ם לא פסק כמו התירוף הזה של הגמרא, אלא (מחוסרי הפרה ד, ב) שהמצורע כן מכניס ידיו וסומך, וזאת לעומת טמאים (מעשה הקרבנות ג, יא) שאינם סומכים, אלא שולחים את קרבנם על ידי שליח.

ובפירושו של הרמב"ם למסכת פרה פרק ג משנה ב בסוגית הטהרה מפני-קבר הטהום, וזה לשונו: ...שאפשר לנו למצוא עצה כדי שיימצאו בני אדם שאין עליהם טומאת מת כלל... אם היה אצלנו איש טהור ידוע, אין אנו צריכים שום דבר מכל זה [המוזכר במשנה]... ואין הבדל בין האדם שלא נטמא כלל במת, או שנטמא כל ימיו וטבל והוזה עליו שלישי ושביעי. ולא עוד אלא שזה שהוזה עליו יש לו מעלה יתירה בטהרה, לפי שהכתוב כבר גזר עליו שהוא טהור. ולפיכך לא נחוש לו מקבר הטהום אלא אם נתברר (עכ"ל). כלומר, לא הרי אדם אפילו המוחזק בטהרה כהרי האדם שהכתוב העיד עליו שהוא טהור! על הראשון היה מקום אולי לחשוש מקבר הטהום (אע"פ שהרמב"ם דוחה את החשש), בעוד על השני, אפילו חשש מעיקרא ליכא.

ולסיום אנו מביאים בזה קטעים מתוך דבריו של הגאון ר' דוד כהן שליט"א בספרו החדש שיצא לאור כמה שנים אחרי שזכינו להוציא לאור את ספרנו. הספר "הרחבת גבול יעבץ" מרחיב בצורה משמעותית את טיפולו של הגאון בנושאים מנושאים שונים, אשר בחלק מהם עסקנו אנו בספרנו. הקטעים הבאים לקוחים מפרק היתר מפורש בקרא, עמודים צ"ז, ק. והנה מהט"ז מוכח שהגדר של היתר מפורש בקרא לא ר"ל דוקא שמפורש בתורה שבכתב דהא הביא הדרשה ד"ביום השמיני" אפילו בשבת. ובאמת נסתפק בפרי מגדים בפתיחה כוללת ח"א אות טו אם כשהיתר הוא מדרשת חז"ל או הלכה למשה מסיני וי"ג מדות אם יש כח ביד חז"ל לאסור. ולענ"ד נראה שיש להגדיר דדוקא כשהדרשה היא בחינת "תורה שבעל פה" לדעת הרמב"ם, דהיינו שבאה ממסורה ולא כשחז"ל דרשו כן מ"ג מדות. ובזה מיושבות כמה קושיות, ראה לדוגמא בערך קידוש החודש שגזרו שעדי החודש לא יחללו את השבת אע"ג דמקרא ד"במועדו" נפקא לן דדחי שבת. ולפי הנ"ל י"ל דדרשה זו ד"במועדו" אין זה ממסורה, כדמשמע בסוגיא דפסחים סו, א דבני בתירא לא ידעו מזה כלל. אמנם לא העלנו ארוכה רק לדעת הרמב"ם ולא לראשונים דלא נחתו לחילוק זה.

והנה עמדתי על יסוד שאפשר לפרש בו סברת הט"ז עד שאין מקום להרבה קושיות, והוא שכשמצאו חז"ל אסמכתא לאסור לא איכפת לן מה שהתורה התירה בפירוש, שהרי גילתה להדיא (לפי הבנת הראשונים הנ"ל באסמכתא) שרצונה שבעתיד יאסרו חכמים, והפה שהתיר הוא הפה שאסר. והסברה היא שכאן גילתה התורה שלעתיד יגזרו חכמים. ובמקום דליכא אסמכתא הוי גילוי שלא יגזרו (ועיין מרגליות הים לסנהדרין כב, ב אות כ"ו).

ואמנם ראויים הדברים לגאון שכתבם.

ועל חשיבות המפורש בקרא מצינו אצל הנצי"ב (העמק שאלה לשאלתא קפט — הובא גם ב'בשדה חמד' חלק ה בדברי חכמים סימן מג) בסוגית 'מצוה בו יותר מבשלוחו'. דעתו של הנצי"ב כי כלל זה החל גם על ההכנה למצוה, תופס אך ורק במקרה ועצם דין ההכנה כתוב אף הוא בכתוב, כגון "חג הסוכות תעשה לך" (דברים לז, יג) "ושמרתם את המצות" (שמות יב, יז).

סוגית מפורש בקרא (או להיתר או לאיסור) קשורה קשר הדוק עם מה שלמדנו (מדור א פרק (4) (ד) — 'כתב הנצח') וכן עם מה שלומדים להלן (מדור ג פרק 5 — הטקסט הקובע והמחייב). הנושא המשותף לארבעת הפרקים הוא מקומו המרכזי והקובע [הדומיננטי] של הנלמד מפשוטו של מקרא, דוקא במישור ההלכתי של לימוד תורה. כאן באה קדושת פשוטו של מקרא לידי ביטוייה הגדול והמזהיר. הלימוד הוא משמעותי ביותר דוקא לבני תורה, אשר שבילי התורה שבעל פה נהירים להם כרחובות עירם, בעוד פשוטו של מקרא לפעמים נתפס אצלם כענין 'צדדי' (ח"ו).

הנה במסכת יומא (מד, א) מצינו דיון בדבר הגזירה לפרוש בין ההיכל והאולם או בין האולם והמזבח, אם בשעת הקטרה ואם בשעת הזאה. ומעירים התוספות (ד"ה מאי לאו בשעת הקטרה דלפני ולפנים): תימה לי, מאי שנא דגזרו [חז"ל] לפרוש מבין האולם ולמזבח בשעת הקטרה דלפני ולפנים ולא בשעת הזאה, והא בין הקטרה ובין הזאה מחד קרא נפקא לעיל! ויש לומר, בהקטרה דכתב בקרא בהדיא טפי גזרו ביה רבנן, ולא בהזאה דמייתורא ד"לכפר" נפקא (עכ"ל). הרי שוב עוצמתו המיוחדת של המפורש בקרא, והשפעתה על כל הפעילות של חז"ל ביחס ליסוד שבאורייתא. לפי זה אנו מבינים מדוע חז"ל גזרו לא לתקוע בשופר בשבת, כאשר ההלכה לתקוע אינה מפורשת בקרא, אלא "זכרון תרועה", בעוד לא גזרו שמא יטלטל ארבע אמות ברשות הרבים בדין ברית מילה בשבת, שהיא מצוה מפורשת בקרא ("וביום השמיני ימול בשר ערלתו").

ולא רק שדאורייתא מפורשת משפיעה יותר על דרבנן, אלא אף שונה היא מדאורייתא שאינה מפורשת בכתב, אף על פי שהלה אמנם דאורייתא היא. רמב"ם הלכות שמיטה ויובל א, ג. וזמירה בכלל זריעה, ובצירה בכלל קצירה, ולמה פרטן הכתוב ["וכרמך לא תזמור... ואת ענבי נזירך לא תבצור"]? לומר לך, על שתי תולדות אלה [דאורייתא] בלבד הוא חייב [מלקות] ועל שאר התולדות שבעבודת הארץ עם שאר האבות שלא נתפרשו בענין זה אינו לוקה עליהן... (עכ"ל). הרי שלעוצמת העונש של מלקות דאורייתא צריכים עוצמה של הלכה הכתובה בפשוטו של מקרא. ובעל פרי מגדים (פתיחה כללית סימן נח) מראה שלדין הרשום בפשוטו של מקרא יש זכות קדימה לדין אחר דאורייתא שאינו רשום בפשוטו של מקרא. ובעל העיטור (הלכות יום טוב דף קמז,א) כותב שהכלל 'מוטב יהיו שוגגין ואל יהיו מזידי' חל במצוות דרבנן וגם אפילו במצוות דאורייתא שאינן כתובות בפשוטו של מקרא. אבל הכלל הזה אינו נוהג במצוה דאורייתא הרשומה בכתוב בפשוטו של מקרא.

פרק 6

איסור מפורש בקרא¹

עם סיום העיון בהיתר מפורש בקרא, על פי שיטת הט"ז, לא רחוק להציע כי במקביל יחול הכלל ההפוך של איסור מפורש בקרא. על החשיבות המכרעת של מפורש בקרא כותב בעל ספר יד מלאכי, מדור כללי הדינים, סעיף קכב (עמוד 209) וזה לשונו: איסור שהוא מפורש בקרא בהדיא, חמיר טפי מאיסור שלא בא מפורש להדיא בקרא — ואף שהוא יוצא מדרשא, והיא מוחזקת אצלנו לדרשא גמורה.

דבר זה בא לידי ביטוי בשולחן ערוך אורח חיים סימן תרח (בדין סעודה מפסקת של יום הכיפורים) סעיף ב: נשים שאוכלות ושותות עד חשיכה, והן יודעות שמצוה להוסיף מחול על הקודש, אין ממחין בידן, כדי שלא תבאנה לעשות בזדון. הג"ה: והוא הדין בכל דבר איסור, אמרינן: מוטב שיהיו שוגגין ולא יהיו מזידין. ודוקא שאינו מפורש בתורה אע"פ שהוא דאורייתא. אבל אם מפורש בתורה — מוחין בידן (ר"ן פ"ב דביצה, הרא"ש בשם העיטור).

וכן בספר תרומת הדשן שו"ת פ"ג: ... אמנם נראה לחלק ולהתיר² מטעם אחר. דאין להחמיר בבא מחוץ לתחום של י"ב מילין, אפילו למאן דסבר דאורייתא הוא כמו במחובר ... שאני טומאה הואיל ויש לה עיקר מן התורה, אבל תחומין דרבנן. ומפרש במרדכי, דאע"ג דתחומין נמי יש להן עיקר מן התורה דיי"ב מילין, מכל מקום אינו מפורש בתורה, ולכך מקילין בהו טפי מבטומאה — אפילו טומאה דרבנן — הואיל ועיקר טומאה מפורש בתורה³. ומהאי טעמא יש לומר נמי, דדוקא באיסור מחובר וצידה החמירו חכמים לאסור אם עשאו נכרי בשביל ישראל, דאיסור מפורש בתורה ב"כל מלאכה לא יעשה בה". אבל באיסור תחומין — אפילו דיי"ב מילין — הואיל ואינם מפורשים בתורה, לא החמירו בה.

ועוד בכיוון זה בנושא זה מצאנו ב"קנאת סופרים" לשורש השני של ספר המצוות של הרמב"ם, וזה לשונו: ואחרי הודיע אלקים את כל זאת, לפי שיטת רבותינו בעלי התוספות ז"ל, נראה לשון הרמב"ם בפרק ה' הלכה ג' מהלכות שחיטה, זה לשונו: אף על פי שכולם⁴

1. אמנם חלקים מן הדברים בפרק זה כתובים הכא והתם בפרקים הקודמים. אולם מצאנו אל נכון לרכז את כל המקורות הקשורים ב'איסור מפורש בקרא', תוך כדי הבאת מקורות חדשים, כדי להיוכח שהפירמיה של סגנון הכתוב כוחה יפה מן האיסור המפורש בסגנון של ציווי אל ההיתר המפורש אף הוא בסגנון של ציווי. יצוין שאנו מתייחסים אל "שיטת הט"ז", כאשר לאמיתו של דבר הראינו לדעת בפרק הקודם שיסודות שיטתו איתנים כבר אצל הראשונים. עיין מדור א פרק 5 (ד).
2. במקרה של נכרי שהביא דורון לישראל ביום טוב חוץ ליי"ב מיל.
3. כלומר, דין דרבנן הקשור בדין דאורייתא שיש לו יסוד מפורש בתורה שבכתב, חמור יותר מדין אחר לא דרבנן שיש לו יסוד באורייתא אבל אין לו כל עיקר ושורש בתורה שבכתב! עד כדי כך החשיבות של פשוטו של מקרא ומפורש בקרא!
4. שמונה הטריפות שנאמרו למשה בסיני — מנזות בהלכה ב'.

הלכה למשה מסיני הם, הואיל ואין לך בפירוש בתורה אלא דרוסה, החמירו בה. וכל ספק שיסתפק בדרוסה — אסור. ושאר שבעה מיני טריפות יש בהם ספקין מותרים כמו שיתבאר (עכ"ל הרמב"ם)⁵. דנראה לי דעתו כדעת התוספות, דבכל ספק שקול, אוקי ליה אחזקתיה דמעיקרא. ואם כן, לגבי טריפות, מוקמינן לה בחזקת כשירה. ובכל מה שאמרו ז"ל דצריך בדיקה, הטעם הוא משום שחשבוהו ספק הנוטה לאיסור יותר מלהיתר. זולתי בענין דרוסה, שהחמירו בה מדבריהם להצריך בדיקה אפילו בספק השקול, מפני שדרוסה הוזכרה בפירוש בתורה⁶.

ידוע הדבר שהלכה למשה מסיני, דין דאורייתא יש לה ללא כל הגבלה. אולם דוקא סוג זה של הלכות דאורייתא מוגדר כהלכה למשה מסיני עקב זה שאין לו כל שורש ויסוד בתורה שבכתב⁷. נשאלת אפוא, השאלה, מה בין דאורייתא זאת של הללמ"ס ובין דאורייתא האחרת הרגילה? [ואין מדובר על דרשת הפסוק באחת מ"ג המידות שהתורה נדרשת בהן — דרשות השנויות במחלוקת בין הרמב"ם ובין הרמב"ן בשורש השני של ספר המצוות]. מסכת זבחים פרק יג משנה ו'⁸: ... רבי אלעזר אומר, אף המנסך מי חג בחוץ — חייב. ומבאר ר"ע מברטנורא ד"ה מי החג: שנתמלאו לשם ניסוך המים בחג הסוכות, אם נסך אותם בחוץ חייב, דסבך ניסוך המים בחג דאורייתא הוא, הילכך מחייב בחוץ. ואין הלכה כר' אלעזר בכולה מתניתין, דניסוך המים בחג לאו דאורייתא הוא אלא הלכה למשה מסיני (עכ"ל). ומעיר על דבריו בעל תוספות יום טוב: וכן פירש הרמב"ם⁹. ותמיהני, דמה לי מפורש מדאורייתא מה לי הלכה למשה מסיני, שהרי שתיים זו שמענו (על משקל "אחת דבר אלקים — שתיים זו שמעתי") מפי הגבורה, ולמה לא יהא חייב על מה שהוא הללמ"ס כמו על מה שהוא דאורייתא¹⁰.

ברור אפוא, ששיטת הרמב"ם — רע"ב הוא שהעדר טכסט, עליו בנויה ההלכה (שהיא אמנם בדרגת דאורייתא ממש ובלי שום פקפוק), מתבטא ב'חולשה' מסוימת — לא בהלכה ובתקפה, אלא בעונש הנובע ממנה¹¹. ובאותו ענין, בסוגית 'בועל ארמית קנאין פוגעים

5. ועיין מגיד משנה המבאר את דעת הרמב"ם ואת הנפקא מינה לגבי הסוגים השונים של ספיקות בדרוסה.
6. ולא כך סבור המגיד משנה, הטוען כי במקרה של ספק שקול, שאין הדעת יכולה להכריע בו, שאסור בין בדבר המפורש בתורה ובין בדבר הנאסר מהלכה למשה מסיני.
7. רמב"ם הקדמה לפירוש משניות, שם מחלק את כל תורה שבעל פה לחמש קבוצות. כל קשר הנקשר בין הללמ"ס ובין הכתוב הוא בבחינת קרא אסמכתא בעלמא (כלומר, קשר לא מהותי, ובפי בעל הכתב והקבלה 'סימן זכרונ'י) זאת לעומת 'אסמכתא' (בלי 'בעלמא'), שהוא 'סימן מודע', בה עסקנו במדור א פרק 9.
8. בסוגית שחוטי חוץ.
9. שאין לוקין על דאורייתא הלכה למשה מסיני.
10. מן הכתוב עצמו.
11. ועיין דיון רחב בכל הנושא הזה בספר גבורת יצחק (הגרא"י סורוצקין, ראש ישיבה בטלז קליבלנד ארה"ב) חומש במדבר סימן רנ"ו ('בענין ניסוך המים בחג'), שם מזדהה הרב המחבר שליט"א עם קושיית התוס' וט. ואני את הנראה לעניות דעתי כתבתי על פי דרכנו בפשוטו של מקרא. ברור שאין אני בא ח"ו לחלוק על התוס' וט, כי אם להגן על עמדת הרמב"ם והרע"ב.

בר',¹² כותב הגאון ר' ירוחם פישל פערלא זצ"ל¹³ וזה לשונו: ... ביאר הר"ן ז"ל דלא יתכן לחייב מיתת בית דין מהלכה למשה מסיני דלא רמיזא כלל בקרא. וכיוצא בזה כתבו הרמב"ן והריטב"א והר"ן ז"ל בשבת (ריש פרק כלל גדול) לענין מעביר ארבע אמות ברשות הרבים, עיין שם. וכן כתב בחידושי שבת המיוחסים להר"ן ז"ל (ריש פרק הזורק) עיין שם.¹⁴

ועוד במשנתו של הרב פערלא זצ"ל בענין הכוח המכריע של הכתוב במקרא, כגורם משפיע הנותן את אותותיו בסוגיות הלכתיות מובהקות. ידוע הכלל שאין עונשין מן הדין, דהיינו באמצעות קל וחומר בלבד אין לומדים אזהרה חדשה. בלי אזהרה אין דין עונש, שהרי אין עונשין אלא אם כן מזהירים. ונשאלת השאלה: האם זהו כלל מוחלט, או שמא גם במסגרת הזאת נועד תפקיד מכריע למפורש בקרא. וזה לשונו: מבואר בדברי הרמב"ם דסבירא ליה דודאי העונש מצד עצמו — בין עונש כרת בין עונש מיתת בית דין — אין עליו תורת לאו, ואינו נמנה במנין הלאוין, אלא משום אזהרתו — דאי אפשר לעונש בלא אזהרה, דקיימא לן, לא ענש הכתוב אלא אם כן הזהיר ... הנה במה שכתב הרמב"ם ז"ל דכל היכא דהעונש מפורש בקרא מזהירים מן הדין ... כבר לימדנו חז"ל (סנהדרין סג, א) שעל לאו שבכללות אין לוקין עליו (עכ"ל).

הרחיב לדבר בזה הרמב"ם בספר המצוות בשורש התשיעי (וגם השיג עליו הרמב"ן — הן בהגדרת המושג 'לאו שבכללות', והן בישום הכלל שאין לוקין עליו). והנה בעל יבין שמועה¹⁵ כותב, וזה לשונו: כתב המשנה למלך¹⁶ שכשיש שני דברים בלאו אחד¹⁷, על אותו שהוא פשוטו של מקרא יותר — לוקה. וקרוב לזה כתב הכסף משנה¹⁸, וזה לשונו: אם תאמר,

12. כלומר, רק קנאים, ולא במיתת בית דין.
13. בחיבורו האדיר [בלעז: המונומנטאל] על ספר המצוות של הרס"ג (חיבור ייחודי שאין לו אח ורע בספרות התורנית) בכרך השלישי עמוד 52.
14. עיין שם דיון רחב בנושא זה של בועל ארמית, והיחס בין דין זה של הללמ"ס ובין הכתוב בדברי הנביאים ("ובעל בת אל נכר. יכרת ה' לאיש ... ער ועונה" — מלאכי ב, יא"ב). מסקנתו היא: 'על כל פנים מבואר דכל שכתוב בדברי קבלה דרך מצוה ואזהרה, דאורייתא ממש הוא, או שהוא הללמ"ס, ובא הנביא ואסמכה אקרא, או שהוא פירוש לאחד מן הפסוקים שבתורה ... ובכל כיוצא בזה הוה ליה ממש כקרא דאורייתא ונדרש במדות שהתורה נדרשת בהן (עכ"ל). ועיין בזה בהרחבה במדור ג נבואה לדורות.
15. לרבינו הרב שלמה אלגאזי, בקונטרס אחרון (מתוך ספרו 'רצוף אהבה') לספר הליכות עולם מאת רבי ישועה בן יוסף הלוי מארץ תלמיסאן — מהדורה מתוקנת ביותר מאת שמריהו פורטנוי, מכון שער המשפט, ירושלים תשנ"ו.
16. הלכות איסורי ביאה פרק א הלכה כב ד"ה והמקנא לאשתו — עיין שם בהרחבה כי בעל יבין שמועה קיצר.
17. כלומר, מקרה של לאו שבכללות.
18. לשון הרמב"ם הלכות עכו"ם פרק יב הלכה יג: גדידה ושריטה אחת היא. וכשם שהיו העכו"ם שורטים בבשרם על מתייהם מפני צער, כן היו חובלים בעצמם לעבודת כוכבים, שנאמר (מלכים-א, יח, כח) "ויתגודדו כמשפטם בחרבות". גם זה אסרה תורה שנאמר (דברים יד, א) "לא תתגודדו" ... הלכה יד: ובכלל אזהרה זו שלא יהיו שני בתי דין בעיר אחת, זה נוהג כמנהג זה וזה נוהג כמנהג אחר, שדבר זה גורם למחלוקות גדולות, שנאמר "לא תתגודדו" — לא תעשו אגודות אגודות. (עכ"ל הרמב"ם). דברי הכסף משנה מובאים בסוף פירושו להלכה יד.

היאך לוקה המגדד עצמו, דהא לאו שבכללות הוי! והשיב דאינו דומה ל"לא תאכלו על הדם"¹⁹, דלא ידענו עיקר הלאו למאי מיירי²⁰. אבל הוא, ידענו שהוא שלא נגדד עצמנו²¹, אלא שריבה הכתוב גם כן שלא נעשה "אגודות" (עכ"ל מרן הבית יוסף בכסף משנה). הרי שכאשר שתי מצוות הנפרדות זו מזו (גדידה ומחלוקת) נלמדות מכתוב אחד, והאחת מונחת בפשוטו של מקרא, והאחרת נלמדת בריבוי לא לפי פשוטו של מקרא, זו הנלמדת בפשוטו של מקרא תהיה חייבת במלקות, למרות שזהו מקרה של לאו שבכללות.

ואנו ממשיכים לראות את ההבדל בין מה שכתוב במפורש בכתוב, ובין הנלמד ממנו באמצעות המידות שהתורה נדרשת בהן — גם אם נאמר שהנלמד על ידי המידות, דין דאורייתא יש להם. מסכת יומא מח, ב: בעי מיניה מרב ששת, הולכה בשמאל מהו? ומפרש רש"י: הולכת הדם מיבעי ליה. קבלה וזריקה דכתיב בהו "כהונה" פשיטא לן, דכל מקום שנאמר "אצבע" ו"כהונה" אינה אלא ימין, אבל הולכה לא כתיב בהדיא. ומדאפקה רחמנא לקבלה בלשון הולכה, דתניא "והקריבו" — זו קבלת הדם, נפקא לן במסכת חגיגה (יא, א) שהיא עבודה. ומיהו שמאל איכא למימר דלא פסול, דהא לא כתב בה כהונה בהדיא.

אפשר לחזק את היסוד שהניחו לנו המקורות הקודמים ממקרה נוסף של אופן לימוד הכתובים. בזבחים פט, א²² קובעת הגמרא: החטאת קודמת לאשם, מפני שדמה ניתן על ד'

19. אחת הדוגמאות הקלאסיות ללאו שבכללות שאין לוקין עליו, והובאה בהרחבה ברמב"ם בשורש התשיעי, שם מביא כיצד חז"ל דרשו חמש הלכות דאורייתא ממלים אלה. וזה לשון הרמב"ם שם: אבל אם לאו אחד כולל ענינים רבים — הרי אז נמנה הלאו לבדו, לא כל ענין וענין מן הענינים שאותו הלאו כוללם, וזהו לאו שבכללות שאין לוקין עליו, כמו שנבאר עתה. זה שאמרו יתעלה "לא תאכלו על הדם" (ויקרא יט, כו) אמרו (סנהדרין סג, א) בפרושו: מנין לאוכל מבהמה קודם שתצא נפשה שהוא בלא תעשה? תלמוד לומר "לא תאכלו על הדם". דבר אחר: "לא תאכלו על הדם" — לא תאכלו בשר ועדיין דם במזרק. ר' דוסא אומר: מנין שאין מבכין על הרוגי בית דין? ת"ל "לא תאכלו על הדם". ר' עקיבא אומר: מנין לסנהדרין שהרגו את הנפש שאין טועמים כלום כל אותו היום? ת"ל "לא תאכלו על הדם". אמר ר' יוסי בר' חנינא: אזהרה לבן סורר ומורה מנין? ת"ל "לא תאכלו על הדם" — הרי אלו חמשה ענינים שכולם באזהרה וכולם נכללים תחת לאו זה. ובפרוש אמרו בגמרא סנהדרין (סג, א) כשמנו ענינים אלה: על כולם אינו לוקה, משום דהוי ליה לאו שבכללות, וכל לאו שבכללות אין לוקין עליו.

ובארו עוד שלאו שבכללות הוא: דאתו תרי תלתא איסורי מחד לאו. הרי שאין למנות כל איסור ואיסור שנכלל בלאו זה כמצוה בפני עצמה, אלא מונים את הלאו הכולל את כל הענינים האלה לבדו. וכמו הלאו הזה — כלומר "לא תאכלו על הדם" — אמרו "ולפני עור לא תתן מכשול" (ויקרא יט, יד), לפי שגם הוא כולל ענינים רבים, כמו שנבאר (ל"ת רצ"ט). וכן אמרו "לא תשא שמע שוא" (שמות כג, א) שגם הוא כולל ענינים רבים כמו שנבאר (ל"ת רפ"א). עכ"ל הרמב"ם. כלומר, אין כל הכרעה ברורה בפשוטו של מקרא בדבר כוונת הכתוב ללמד איסור דאורייתא. המלים "לא תאכלו על הדם" אינן בעלות משמעות ברורה אחת בפשוטו של מקרא, כאשר שאר הלימודים של חז"ל הם על דרך מדרש הלכה. לכן אי אפשר לקבוע שלימוד מסוים הוא פשטיה דקרא (עליו יחול עונש מלקות) ושאר הלימודים הם דאורייתא ללא מלקות. אלא היות ואין הכרע מצד פשטיה דקרא, חל הכלל של 'האי מינייהו מפקת', כלומר, אי אפשר להכריע, ולכן כולם נשארים ללא עונש מלקות.

21. זה בודאי פשוטו של מקרא, במקביל לסיפא של הפסוק "ולא תשימו קרחה בין עיניכם למת".

22. המשנה עוסקת בדין קדימה של הקרבנות.

קרנות (של המזבח) ועל היסוד. ומפרש רש"י (ד"ה על היסוד): שפיכת שיריים. ובאשם לא מצינו שנאמר בו יסוד (עכ"ל). דייק פרשנדתא ולא כתב 'ובאשם אין דין יסוד', אלא 'לא מצינו שנאמר' ... כלומר דין שפיכת שירי הדם נוהג גם אצל אשם, אבל אין הוא מפורש בקרא. וכן מבאר בעל תוספות יום טוב (ד"ה על היסוד): לשון הרע"ב 'ובאשם לא מצינו שנאמר בו', וכן כתב רש"י, ובמשנה ד' פרק ה' כתבתי בשם התוספות דבכולהו נמי שייריהם ליסוד, וכן פרש"י עצמו שם בגמרא דף נב. וכן כתב הרמב"ם בפרק ה' מהלכות מעשה הקרבנות. לכן צריך לדחוק, דתנא קחשיב צד ריבוי מה שנאמר בפירוש ממה שנלמד בלימוד בעלמא (עכ"ל)²³.

יסוד זה בלימודנו מצינו מנוסח, מפורש ומבואר בטוב טעם ודעת על ידי הגר"א וסרמן זצ"ל הי"ד, בקונטרס דברי סופרים, סעיפים יט"כ, וזה לשונו: מצינו שאפילו הדברים הנלמדים במידות שהתורה נדרשת בהן, שהן דאורייתא ממש, מכל מקום הם קלים מדברים המפורשים בתורה. ודבר זה מבואר בתוספות פרק קמא דיבמות (ז, ב) שהקשו למאן דאמר ביאה במקצת שמה ביאה, ומכל מקום הותר למצורע להכניס ידיו לבהונות. אם כן, יהא מותר לו גם ליכנס כולו! ותירצו, ויש לומר דלא ניחא שידחה ביאת כולו דכתיב בהדיא 'ואל המקדש לא תבוא'. אבל ביאה במקצת לא כתיב בהדיא, אלא מהיקישא גמר לה עולא ... (עכ"ל התוספות). וכן כתב הר"ן פרק קמא דנדרים (ח, א) דכל מידי דאתא מדרשא, אע"פ שהוא מן התורה, כיון דליתיה מפורש בקרא בהדיא, שבועה חלה עליו²⁴ ... (סעיף כ) וטעמו של דבר זה פשוט מסברא. דכיון שאנו רואים שהתורה האריכה בדבר זה יותר מחבירו, מסתמא הוא חשוב יותר ... (עכ"ל הגר"א וסרמן).

ועתה, ממה שנראה פשוט מסברא לר' אלחנן, נראה גם לנו פשוט מסברא מדוע באמת אין לוקין על לאו שבכללות, בעוד העובר על לא תעשה שיש בו מעשה חייב מלקות. ונראה לבאר: דרושה עוצמה מסוימת של רצון ה' מחד ושל עבירתו של האדם על אותו רצון מאידך כדי לחייב אדם בעונש חמור כמו מלקות. לכן לאו שאין בו מעשה — אין לוקין עליו, משום שעצמת התנגדותו לרצון ה' פחותה (אינו דומה דיבור למעשה) מן הנדרש. הוא הדין, אפוא, והיא המידה כאשר הקב"ה 'חילק' את עצמת האיסור. ובמקום להקדיש 'לא תעשה שלם' (הוא ניקוד מאה בסולם של חומר הענין), הוא נתן ללמוד, לדוגמה, חמשה איסורים שונים במסגרת אותו לאו, כמו שראינו אצל "לא תאכלו על הדם". הרי שלכל עבירה יש עוצמה של עשרים נקודות בלבד, והיא נופלת בהרבה מ'אחוז החסימה' הנדרש כדי להטיל על האדם את העונש מלקות. לכן אין לוקין על לאו הבא מכלל עשה, באשר עצמת הניסוח היא זו של מצות עשה (הנופלת בהרבה מעצמת הלא תעשה). לכן הנלמד ממנו, אמנם במישור לא תעשה, נופל בהרבה מאחוז החסימה המינימאלי לחיוב עונש מלקות. בדרך זאת של מחשבה וחשיבה נבין

23. לפי דרכנו אין 'צריך לדחוק', כי זה מעצם כוחה של כתיבה מפורשת בתורה, לעומת הלימוד על ידי המידות וכדו'. [רצוי לציין כי התוספות יום טוב נראה עקבי בשיטתו, באשר מצינו לעיל שטען נגד שיטת הרמב"ם הקובע שאין לוקין על הלכה למשה מסיני, שלכולי עלמא הוא דאורייתא ממש]. הגר"ע אייגר על אתר במשנה בזבחים מפנה אותי אל פרש"י לברכות כא, א ד"ה שאינו טעון. ואמנם גם שם פרש"י את לשון הגמרא ('מה מזון שאין טעון לפניו, טעון לאחריו'): כלומר, שלא מצינו מקרא מפורש לברך (על המזון) לפניו.

24. אע"פ שאין שבועה חלה על שבועה. והוא, הרי, מושבע ועומד מהר סיני.

מדרש ידוע של חז"ל על הפסוק (שמות כג, יג) "ובכל אשר אמרתי לכם תשמרו"²⁵, עליו דרשו חז"ל במכילתא על אתר (הובא גם ברש"י): לעשות כל מצות עשה באזהרה (עכ"ל). אם כן נשאלת השאלה, מדוע אין אשה חייבת במצות עשה שהזמן גרמא, באשר היא מחוזקת על ידי מצות לא תעשה, והוא, כאילו, עשה ולא תעשה יחדיו. והתשובה, בדרכו של ר' אלחנן, היא, שעצמת המאה נקודות שיש ללא תעשה "תשמרו" מתחלקת בין כל רמ"ח מצוות עשה שבתורה, כך שלכל מצות עשה יש עצמה של פחות מ- 0.5 לא תעשה, זה בודאי נופל בהרבה מ'אחוז החסימה' הדרוש!

ואמנם מפורש בקרא לאיסור אינו מעור אחד. חז"ל הבחינו יפה בין מפורש בקרא לאיסור ובין הנלמד בקרא לאיסור. כאשר האיסור נלמד רק על ידי תורה שבעל פה, כלומר שהקב"ה לא היה מוכן להקדיש לאיסור מקרא מלא, הגזירות שחז"ל יגזרו יהיו פחות מאשר אילו היה האיסור מפורש בקרא. השכיל לנסח זאת הגרמ"ש, ב"משך חכמה" לויקרא ז, טו ד"ה לא יניח ממנו עד בוקר. וזה לשונו: דע כי לאו ד"לא תותירו"²⁶, לא מצאנו רק בנאכלים ליום אחד: "ולא ילין לבוקר" (שמות לד, כה); "לא יניח ממנו עד בוקר" (ויקרא ז, טו); "לא תותירו ממנו עד בוקר" בפסח (שמות יב, י), ובתורה (ויקרא כב, ל). אבל בנאכלים לשני ימים לא מצאנו לאו ד"לא תותירו". ולפי זה אתי שפיר מה דלא עשו סייג רק בנאכלים ליום אחד, ולא עשו (סייגים) בנאכלים לשני ימים, כמו שכתבו התוספות סוף פרק איזהו מקומן (עכ"ל)²⁷. בעוד התוספות מסבירים שלא גזרו חכמים הרחקה בנאכלים לשני ימים ולילה, כי אין צורך בגזירה (כי קל יותר להרגיש את רדת החשיכה מאשר את עלות השחר), מבאר ה"משך חכמה" כי העדר גזירה מקבילה נובע מהבנת חז"ל בעומק פשוטו של מקרא. במקום שהתורה הרחיקה ("לא תותירו"), מצוים חז"ל ללכת בעקבותיהם. אבל במקום שהתורה שבכתב שותקת, זהו מעין מפורש בקרא בשתיקה (!), כפי שביארנו בפרק הקודם.

והנה, אם בשתיקה קא עסקינן, מלמדנו רבי חיים בן עטר את משמעות ההבדל בין המפורש בכתוב ובין שתיקתו, כאשר הסתום והשתיקה בתורה שבכתב הם מפורשים בדברי קבלה בנ"ך. אור החיים שמות לב, א ד"ה ויקהל העם על אהרן: צריך לדעת טעם אומרו "על אהרן". ואם לדבר אליו, היה לו לומר "ויקהל העם ויאמרו אל אהרן". אולי יכון לומר כי נקהלו עליו להרגו, "ויאמרו קום עשה לנו אלהים וגו', ואם לאו וגו'. ורז"ל אמרו (סנהדרין ז, א) שהרגו לחור. וזה לך האות לדברנו²⁸. וטעם שלא נרמז בתורה הריגת חור, כדי שלא ישאר רישומו ניכר בתורה לדורות עולם²⁹, וה' חס על כבוד עם בני ישראל. ולא נכתב מעשה

25. והרי כל לשון "פן", "אל", "שמור", הוא לשון של לא תעשה.

26. הכוונה לכל הלשונות של איסור נותר, כגון "לא תותירו", "לא ילין", "לא יניח".

27. זבחים נג, ב ד"ה להרחיק מן העבירה: לנאכלים לשני ימים ולילה אחד לא עשו חכמים הרחקה עד חצות, דניכר הוא מתי יהיה שקיעת החמה. אבל בלילה אינו ניכר.

28. כלומר, ההתקהלות להרוג, היתה אחרי שהרגו את חור, ובמילא הוזכר בזה רק אהרן, אע"פ שלכתחילה גם חור נשאר אתו (שמות כד, יד) ו"מי בעל דברים יגשו אליהם".

29. שהרי קנה המידה [בלעז: הקריטריון] של כתיבה בתורה הוא נצח, כפי שביארנו בארוכה במדור א, פרק 5 (ד), שם לימדנו שהכתיבה בתורה שבכתב אינה רק מסירת ידיעות [בלעז: אינפורמטיבית], אלא גם יוצרת מציאות [בלעז: פורמאטיבית]. כשם שכתובה בתורה קובעת לנצח (ולכן זאת התורה לא תהא מוחלפת), כך אי הכתיבה (אע"פ שידועה לנו העובדה מחז"ל, או אפילו מדברי קבלה)

העגל אלא לטעם שאם חטא צבור אומרים להם "כלך אצל צבור שנתקבלה תשובתם על חטאם", כאמור שם (עבודה זרה ה, א)³⁰. ואולי כי רמזה³¹ הריגת חור ממה שאמר הכתוב (כד, יד) "והנה אהרן וחור עמכם", ולא הזכירו בפסוק זה (לב, א) עם אהרן, הרי זה מגיד כי טרוף טורף. ומפורש הדבר בדברי קבלה³² דכתיב (ירמיה ב, לד) "גם בכנפיך נמצאו דם נפשות וגו', כאמור בויקרא רבה (פרשה יו"ד).

על יסוד דברינו עד כה, נראה לפתור חידה ותמיהה במחלוקת חז"ל (ספרי שלח פיסקא קיג) בזיהוי המקושש עצים ביום השבת. וזה לשונם: ומי היה? צלפחד, דברי ר' עקיבא. נאמר כאן "במדבר", ונאמר להלן (במדבר כז, ג "אבינו מת) במדבר". מה "מדבר" האמור להלן, צלפחד, אף "מדבר" האמור כאן ("ויהיו בני ישראל במדבר" — טו, לב) צלפחד. אמר ר' יהודה בן בתירא: עקיבא! בין כה ובין כה אתה עתיד ליתן את הדין! אם כדבריך, מי שאמר והיה העולם כסה עליו, ואתה מגלה! ואם לאו, אתה מוציא לעז על אותו צדיק! (עכ"ל). והענין תמוה, הרי לא רבי עקיבא הוא זה אשר 'גילה' לנו שהמקושש הוא צלפחד. התורה מגלה זאת באמצעות גזירה שוה, שהיא אחת המידות שהתורה נדרשת בהן, ואשר ניתנו בסיני למשה כדי שנלמד תורה על פיהן!

ונראה לומר שלא הרי כתיבת שם בתורה בצורה מפורשת כהרי לימוד אותו שם על ידי המידות שהתורה נדרשת בהן. גילוי שם על ידי המידות שהתורה נדרשת בהן, יתכן ולא על זיהוי אדם מסוים מדובר, כי אם על תכונה מסוימת מדובר, אותה תכונה המזוהה עם אדם מסוים³³. טענתו של רבי יהודה בן בתירא ש'בין כה אתה עתיד ליתן את הדין', היתה כי הוא מזהה לנו את האדם. לעומתו ישיב רבי עקיבא באחד משני פנים (א) שאמנם באדם מסוים מדובר, אבל לא הרי זיהוי מפסוק מפורש כהרי זיהוי על ידי תורה שבעל פה. תורה שבכתב כסוה, ורבי עקיבא גילה "רק" בעוצמה של תורה שבעל פה. (ב) הלימוד בגזירה שוה עוסק

קובעת שהחטא אינו נרשם בדרגת נצח (עם כל המשתמע מכך), ואין בו משום 'בכיה לדורות'. [הביטוי 'רישומו ניכר בתורה לדורות עולם' מופיע אצל בעל אור החיים גם בסוגית המקלל בפרשת אמור, ודינו שם כמו כאן. עיין גם בספרנו "נתעלמה ממנו הלכה" בסוגית המקלל].

30.

שהרי אחרת, ק"ו בן בנו של ק"ו שהיה חס הקב"ה על צבור שלם.

31.

ורמז בעלמא אין בו כדי לסתור את טעם הימנעות מ'רישומו ניכר בתורה לדורות', באשר רמז אינו בבחינת 'ניכר'. וזכורים דברי הרמב"ן: כי התורה תפרש, ותצוה, ותודיע, ותרמוז.

32.

הרי שרמז בתורה שבכתב שווה למפורש בדברי נביאים. ונראה לומר שהרמז יכול להיות או בדברי הכתוב או בדיבור ישיר, באשר אלו ואלו אינם בבחינת מפורש בכתוב. ועיין בזה בעומק ובהרחבה לעיל פרק 4 (דיבור ישיר).

33.

ועיין דברי רש"י לשמות ה, כ ("ויפגעו את משה ואת אהרן נצבים לקראתם בצאתם מאת פרעה") ד"ה ויפגעו: אנשים מבני ישראל את משה ואת אהרן וגו'. כלומר, כתיבה שאינה מזהה [בלעז: אנונימית]. אבל עדיין נשאלת השאלה: האם "אנשים" אלה התכוונו לשם שמים, בהביעם את מחאתם על סבלות בני ישראל, ובזה יש לדרוש אותם לשבת. על זה מוסיף רש"י לפרש: ורבותינו דרשו (לא 'רבותינו אמרו', כלומר זהו לימוד באמצעות המידות שהתורה נדרשת בהן) 'כל נצבים נצבים דתן ואבירם היו', שנאמר (במדבר טז, כז) "יצאו נצבים". עכ"ל רש"י. כלומר, מדרש חז"ל מלמד כי מטרת המחאה לא היתה השתתפות בצערם של בני ישראל. זו היתה פעולה של אנשים אשר כל כולם מוקדש לעורר מדנים. רבותינו דרשו, כלומר, הגדירו לנו את הטיפוס, אבל לא זיהו לנו את האנשים, הנשארים לא מזוהים [בלעז: אנונימיים]. כך נראה לי לפרש את דברי רש"י.

בתכונה מסוימת של צלפחד ולא באדם עצמו. אלה הם שתי התשובות הנשמעות משתיקתו של רבי עקיבא.

ראינו שהרמז לאדם מסוים, יתכן והכוונה לתכונה מסוימת, ולא לאדם עצמו. לפי זה יתכן ויש לאל ידינו לתרץ את קושיית הרא"ם על פירוש רש"י, אשר בעקבותיה הוא מסיק שרש"י פירש על פי אגדות חלוקות. ריש ספר דברים כותב רש"י (ד"ה אלה הדברים): 'לפי שהן דברי תוכחות, ומנה כאן כל המקומות שהכעיסו לפני המקום בהן, לפיכך סתם את הדברים והזכירם ברמז מפני כבודם של ישראל³⁴. בהמשך הרשימה קובע רש"י ש"חצרות" — 'במחלקתו של קרח'. והדבר תמוה: הרי מקרא מלא דבר הכתוב (במדבר יב, טז) "ואחר נסעו העם מחצרות ויחנו במדבר פארן", ואח"כ (יג, ג) "וישלח אותם משה ממדבר פארן על פי ה'". לפי זה, אם "חצרות" הוא מחלוקת קרח, יוצא שפרשת קרח היתה לפני פרשת שילוח המרגלים, כלומר מקרה של אין מוקדם ומאוחר בתורה. אבל רש"י בעצמו כתב (שם טז, ד ד"ה ויפול על פניו): מפני המחלוקת, זה בידם סרחון רביעי — חטאו בעגל ... במתאוננים ... במרגלים ... במחלוקת קרח נתרשלו ידיו ... (עכ"ל). הרי שפרשת קרח היתה אחרי פרשת המרגלים! לכן תשובתו של הרא"ם בדבר דרכו של רש"י לפרש על פי אגדות חלוקות. אולם דרך אחרת מצינו אצל בעל שירת דוד³⁵ וזה לשונו: ואולי יש לומר, שמכיון שמשה סתם הדברים, והזכיר כל החטאים ברמז, רמז למעשה קרח במקום "חצרות", אף שלמעשה אירע אחרי מעשה המרגלים. דהגר"א באדרת אליהו, בלק (כב, ל) מהדורא תליתא, כתב דשורש מחלוקתו של קרח בא מאותו ענין שטעתה מרים ב"חצרות", שהשוותה נבואת משה לשאר הנביאים. וביאר שם (הגר"א) מה שאמרו בסנהדרין (קי, א) שחשדו את משה באשת איש, שהכוונה היא שחשדו שנבואתו היא על ידי מלאכים שנקראו 'אישים', שכל הנביאים מקבלים נבואתם מהם. ועל זה נענשו גם כן אהרן ומרים שדימו שהם שוים למשה בנבואה, עיין שם³⁶. לכן כשבא משה להוכיח את ישראל על מחלוקתו של קרח, הוכיח אותם בלשון "חצרות"³⁷, כדי להורות להם ששורש החטא שאירע בחצרות, ושורש חטאו של קרח חד הוא, ומאותו מקור נובע (עכ"ל, ודברי פי חכם חזן)³⁸.

34. ובמקום אחר עסקנו בדברי החכם ראב"ע בהבנת 'כבודו של יעקב וכבודו של עמרם'. באותו הקשר עסקנו במושג זה של 'כבודם של ישראל', כאשר שאלנו כמה שונה חטא הרשום ברמז (כאשר כל אחד מבין את הרמז) לעומת כתיבה מפורשת של החטא. כאן אנו מציעים מהלך שונה — ואיש את רעהו יחזק.

35. הרב אהרן דוד גולדברג שליט"א, ראש ישיבה בישיבת טלז, קליבלנד, ארה"ב.

36. אמנם קשה לי דוקא מתורת תלמידו הגר"ח מולוז'ין, אשר ראה יסוד בפשוטו של מקרא לכך שהקב"ה דבר מתוך גרונו של משה, בזה שכתוב "פה אל פה אדבר בו", ולא "אדבר אליו". ולפי זה קשה, שהרי אהרן ומרים טענו "הלא גם בנו דבר ה'" ולא "אלינו"! לפי זה לא טענו שהוא בדרגה נמוכה שלהם, אלא שהם בדרגה הגבוהה שלו! וצריך עיון.

37. כאמור, ברמז.

38. לדרך זו של לימוד יש השלכות ברורות בכל הקשור בסוגית אין מוקדם ומאוחר בתורה, ואכמ"ל בזה. ועיין עוד עירובין ו, א תוספות (ד"ה כיצד מערבין דרך רשות הרבים) במחלוקת רש"י ורבינו תם אם צריכים דריסת שש מאות אלף, שם מקשים מטף נשים וערב רב! והתשובה: דלא גמרינן ממשכן אלא מילתא דכתיבא במספרים, עכ"ל. ועיין עוד רבינו בחיי, בראשית לז, יז (ד"ה נלכה דותינה) שהפשט (שם מקום) מלמד את מה שיוסף הבין מן "האיש", ואילו הרמז ('נכלי דתות') לא

אם נותן התורה ראה אל נכון לכתוב דין מסוים בצורה מפורשת ודין אחר בצורה רמוזה, ברור שאי שם בעמקי התורה יש הבדל ביניהם. אין זאת אומרת שההבדל זה צריך לבוא לידי ביטוי במישור ההלכתי (היד החזקה, השולחן ערוך), אבל משמעות של תורה איכא בינייהו, והלומד תורה על טהרת הקודש ובעומק הרצוי ייגע בדבר וימצאנו. הנה (כדי לשבר את האוזן) בסוגית שילוח עבד כנעני בדין שן ועין, נפלה מחלוקת תנאים אם צריך גט שחרור בכל כ"ד ראשי אברים או לא. ההכרעה לפני חכמים היתה: נראין דברי ר' טרפון (אינו צריך גט שחרור) בשן ועין שהתורה זכתה לו (רש"י: דכתיב בהדיא), ודברי ר' עקיבא (צריך גט שחרור) ... הואיל ומדרש חכמים הוא (עכ"ל). כאן ההבדל בין הנלמד מן הכתוב בפירוש ובין הנלמד באמצעות המידות שהתורה נדרשת בהן מגיע לידי הלכה ממש, שהרי לימודי חז"ל עוסקים במסקנות הלכתיות, ואפילו במסגרת ההיא מבחינים חז"ל בין שתי הרמות של לימוד. אין לחפש אותה אבחנה אצל הרמב"ן הכותב "כפי פשוטו", באשר פשוטו של מקרא אינו הבסיס או קנה המידה [בלעז: הקריטריון] לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא. אולם פשוטו של מקרא יכול (וחייב) ללמד על הבדלים מהותיים בין הדברים המפורשים והרמוזים בסוגיא אחת — זאת על פי הנחתנו האכסיומאטית שאין מקריות בכתיבת התורה. [בנקודה עקרונית זאת חברו יחד דברינו בפרק זה עם הנלמד במדור א פרק 5 (ד), יחד הם תואמים יחדיו, והיו לאחד בדינו].

ומצאנו און לנו בפסיקתא זוטריתא: מפני מה עבד כנעני יוצא בשן ועין, לפי שחם אבי כנען ראה בעינו ("וירא חם") את ערות אביו והגיד ("ויגד") לשני אחיו ולא בוש להגיד והראה להם שיניו, לא תהא חירותו אלא בבשתו בהפלת עינו ושנו (עכ"ל). הרי לא נעלם מן הפסיקתא שעבד כנעני יוצא בכ"ד ראשי אברים! אלא הלימוד על שאר האיברים הוא באמצעות תורה שבעל פה, והשאלה שהפסיקתא שואל אותה היא מדוע דוקא שן ועין מפורשות בכתוב. תשובתו היא שהפשט מלמד את עצם סיבת היות המוסד הנקרא עבד כנעני, וממילא כשבטלה הסיבה בטלה העבדות. מכאן קצרה הדרך עד להכרעת הגמרא בקידושין שהציאה בשן ועין שרשית יותר ואינו מצריכה אפילו גט שחרור. יציאה בשן ועין אמנם כתובה בהדיא (רש"י) משום שהיא יותר שרשית ויותר מהותית לעצם היות אדם במצב של עבד כנעני. האנרגיה של תורה אינה הולכת לאיבוד! מה שנקבע בראשית דרכה של האנושות שעבדות היא העונש על הידרדרות מוסרית ללא שמץ של בושה, נשאר ונכלל בתוך התורה. אולם צורת כתיבת הענין בתורה (בפשוטו של מקרא — "שן" ו"עין") היא המלמדת שהפה שאסר ("שן!") יכול להיות הפה שיתיר, ואנו לומדי תורה עומדים ורואים "עין בעין" כיצד עם ביטול הסיבה לעבדות זאת בטלה העבדות. אשרינו מה טוב חלקנו...!

היה ברור ליוסף. הפשט מלמד אפוא, את הדבר המוחשי, בעוד הרמוז מגלה לנו את עומק מחשבתם, ולפעמים אולי את מה שהתרחש בתת-הכרתם שהם עצמם לא ידעו עליו.

נספח למדור ב פרק 6

ראינו (עמ' 267) כיצד באיסור מפורש בקרא אין אפשרות להקל מדרבנן, כגון 'מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידים'. והנה במסכת עבודה זרה מו, א אנו רואים, כיצד איסור מפורש בקרא מנחה את חז"ל, לא רק להימנע מהיתר מסוים, אלא אף מונע מחז"ל כל אפשרות מצדם לדרוש את הפסוקים להיתר. כלומר, תורה שבכתב הקובעת את האיסור, קובעת גם את הגבולות [פרמטרים] אשר בתוכם, ורק בתוכם, יכולים חז"ל ללמוד כתובים אחרים הקשורים בנושא מסוים. לשון אחרת: לא רק שהאיסור המפורש מונע מחז"ל פעולות מסוימות מיוזמתם הם, הוא אף שולל מהם את האפשרות ללמוד את התורה על פי המידות שהתורה נדרשת בהן, אם לימוד זה עשוי להביא לקולא ביחס לאותו ענין שאיסורו מפורש בקרא! עד כדי כך!

הנדון בגמרא בעבודה זרה מו, א הוא היסוד שכל עוד אין תפיסת יד אדם, אין איסור של עבודה זרה חל. לימוד זה בנוי על הפסוק (דברים יב, ב) "אבד תאבדון... על ההרים... ותחת כל עץ רענן", שחז"ל דרשו שם "על ההרים" ולא ההרים עצמם. הרי שכל עוד האדמה (העץ וכדו') במצבו הטבעי, לא יחול עליו איסור עבודה זרה אם יעבדו לו. שואלים חז"ל בדבר אבנים שנדלדלו — מצד אחד אבן במצבה הטבעי אינה נאסרת באיסור ע"ז. אולם מצד שני, האבן הזאת נידלדלה, כך שאינה במצבה הטבעי, כאשר מאידך אין בה תפיסת יד אדם. מאן דאמר להקל לומד זאת מדין הצד השווה (בהמה — הר). ואז שואלת הגמרא: 'ומאן דאסר' (מדוע אינו מקבל את הלימוד בצד השווה שאין עליו פירכא)? עונה הגמרא: 'להכי כתוב (דברים ז, כו) "שקץ תשקצנו ותעב תתעבנו", דאע"ג דאתיא מדינא, להיתרא לא תתיא'. ומפרש רש"י (ד"ה להכי כתיב שקץ תשקצנו): בעבודת כוכבים, לאתויי הנך, דאע"ג דאתא מדינא להצד השווה להיתרא כדאמרנן, לא תייתינהו להיתרא. וממשמעותא דקרא נפקא, דמשמע, כל דרשות שאתה דורש בעבודת כוכבים לא תדרשם אלא לשקץ ולאסור, ואין לך להתיר בו אלא מה שהתיר לך הכתוב בפירוש (עכ"ל רש"י). הרי שהאיסור המפורש, לא רק קובע במסגרת של המצוה עצמה לנהוג בה לחומרא, אלא אף מגביל לחז"ל מללמוד לימוד לגיטימי של תורה שבעל פה [במקרה דנן לימוד על ידי הצד השווה]. בזה האיסור של תורה שבכתב גובר על הלימוד של תורה שבעל פה.

ובדרך דומה מבאר בדרך המיוחדת שלו, ר' מאיר שמחה הכהן מדוינסק, את סוגית הוראת השעה שאליהו הנביא התיר בסוגית שחוטי חוץ בהר הכרמל, מחוץ לבית המקדש. בפירושו לויקרא יז, ז ד"ה ולא יזבחו עוד את זבחיהם וכו' [הלא הוא איסור שחוטי חוץ] מפרש בעל משך חכמה שאליהו רק עבר על איסור זריקת הדם בחוץ, באשר הוא אינו מוזכר במפורש בכתוב. זאת לעומת שחוטי חוץ והעלאה בחוץ המפורשים בקרא לאיסור, לכן אין

כוח ביד הנביא להתיר את האסורים הללו, אפילו במסגרת הוראת שעה, למיגדר מילתא, ובהיותו נביא מוחזק. עיין שם נועם לשונו.

והאבחנה הזאת בין מפורש בקרא ובין הנלמד ממנו אבל לא מפורש בו, מצינו בביאור הלכה של מרן החפץ חיים בשם בעל פרי מגדים. אורח חיים רע"ו דיני נר שהדליק אינו יהודי בשבת. המתברר: אינו יהודי שהדליק את הנר בשביל ישראל, אסור לכל – אפילו למי שלא הודלק בשבילו. ביאור הלכה ד"ה אפילו. ודוקא במלאכה דבר תורה כעין הדלקה. הא מלאכה דרבנן שרי לאחר. ועל כן פסקינן דמי שהובא בשבילו מחוץ לתחום דמותר דתחומין דרבנן, אפילו חוץ ל"ב מיל דיש אומרים שהוא דאורייתא, אפילו הכי שרי לאחר, כמו שכתב המגן אברהם בתקט"ו אות י"ח דאין מפורש בתורה...

ומן ההלכה באורח חיים אנו עוברים אל ההלכה באבן העזר, פרק ה סעיף א: פצוע דכא וכרות שפכה אסורים לישא ישראלית, ומותרים בגיורת ומשוחררת ואפילו כהן שהוא פצוע דכא מותר לישא גיורת ומשוחררת... ומפרש בעל בית שמואל: ...ולישא גרושה וחללה אסור דהא מפורש בתורה. אע"ג דהך גיורת אסורה משום זונה, וזונה מפורש בתורה, מכל מקום האיסור (של גיורת) אינו מפורש, אלא ילפינן מקרא דיחזקאל דגיורת בכלל זונה...

יסוד זה של מפורש בקרא (או להיתר או לאיסור) נדון בחגיגה ו, ב בשאלה אודות קרבנות העולה שהקריבו במעמד הר סיני (שמות כד) אם היו עולת תמיד או עולת ראיה. על העמדה שהיו עולת תמיד מקשה הגמרא "מי איכא מידי דמעיקרא לא בעי הפשט וניתוח [כלומר, בהר סיני] ולבסוף [אחרי תורת אהל מועד] בעי הפשט וניתוח"?! ומעירים התוספות (ד"ה מי איכא מידי): דוקא מעולת תמיד קא מיבעיא ליה, משום דעיקר הפשט כתוב בגופיה. אבל מעולת ראיה, אע"ג דאמת היא דטעונה הפשט וניתוח [כמו עולת תמיד] לא קשה ליה מידי כיון דלאו בגופיה כתיב (עכ"ל).

ובספר הזכרון "אבן ציון" (עמ' ש"י) הובאה תשובת הגר"ח ברלין המפרש כי אע"פ שאין נוח להם לחז"ל שאנשים נודרים, לא יכלו לאסור זאת משום שהוא מפורש בכתוב להיתר, שנאמר (במדבר ל, ג) "איש כי ידור נדר לה'".

ומענין לענין ובאותו ענין, קובע הר"ן (נדרים ח, א ד"ה הא קמ"ל): דכל מידי דאתא מדרשא, אע"פ שהוא מן התורה, כיון דליתא מפורש בקרא שבועה חלה עליו [למרות הכלל ש'אין שבועה חלה על שבועה']. ועיין עוד מדור א פרק 5 (ד).

פרק 7

על מקום כתיבת המצוה בתורה.

כבר ראינו במדור א בפרק 5 (ב) במשנתו של רבינו עובדיה ספורנו והבאים בעקבותיו, כיצד מקום כתיבת מצוה 'במיקום' [בלעז: 'בקונטקסט'] ההיסטורי של הכתוב, מלמד על דרגות מדרגות שונות של מצוה מסוימת לפי תקופות מתקופות שונות של עם ישראל, מתקופת יציאת מצרים — מתן תורה — נידודי המדבר — ערבות מואב. "בכל המקום אשר אזכיר את שמי" (שמות יט, כ) היא דרגת בני ישראל במתן תורה לפני חטא העגל, בעוד (דברים יב, יד) "כי אם במקום אשר יבחר ה'" מציין את המצב הרוחני אחרי חטא העגל וחטא המרגלים. עוד הרחיק לכת בגישה זאת הגאון רבי יעקב קמינצקי ז"ל ("אמת ליעקב" על התורה) אשר טען כי חז"ל ידרשו את הפסוקים במקומות שונים בתורה בהתאם לדרגת בני ישראל באותה תקופה: הנה במצות אכילת מצה כתוב (שמות יב, יח) "בראשון בארבעה עשר יום לחודש בערב תאכלו מצות"¹. לכאורה הפסוק מוקשה, שהרי אנו נוהגים על פי הכלל של "ויהי ערב ויהי בקר", כך שהיום הולך אחר הלילה. אם כך, ארבעה עשר יום לחודש בערב, הוא המכונה אצלנו ליל ארבעה עשר, ולא ליל חמשה עשר! והרי בליל ארבעה עשר אנחנו רק בודקים את החמץ לאור הנר, ואילו 'ביום חמשה עשר בערב' אנו מקיימים את מצות אכילת מצה! חיזוק להבנתנו את הפסוק מצינו בדרשת חז"ל בדין יום הכיפורים. ויקרא כג, לב: "שבת שבתון הוא לכם ועיניכם את נפשותיכם, בתשעה לחודש בערב, מערב עד ערב תשבתו שבתכם". הקורא בן ימינו מבין "כפשוטו" ש"תשעה לחודש בערב" הוא ליל כל נדרי, כלומר הערב אחרי התשיעי. אבל לא כך הבינו חז"ל (ברכות ח, ב): וכי בתשעה מתעניין², והלא בעשירי מתעניין! אלא לומר לך, כל האוכל ושותה בתשיעי, מעלה עליו הכתוב כאילו מתענה תשיעי ועשירי (עכ"ל). כלומר, הגמרא נשארת בהבנתה את הכתוב ש"בתשעה לחודש בערב" פירושו ליל תשיעי אחרי היום השמיני. מקיימים את העינוי של אותו יום תשיעי על ידי אכילה ושתיה. והדרה קושיא לדוכתה — מדוע חז"ל לא שאלו: וכי בארבעה עשר אוכלים מצה, והלא בחמשה עשר אוכלים אותה! כיצד "ארבעה עשר בערב" הוא הלילה אחרי יום ארבעה עשר, בעוד "תשעה לחודש בערב" הוא הלילה לפני התשיעי? אלא, משיב ר' יעקב, הפסוק בשמות פרק יב שייך אל לפני מתן תורה, ולפני מתן תורה היה לבני ישראל דין של בן נח, דהיינו (בראשית ח, כב) "יום ולילה לא ישבותו", כלומר הלילה הולך אחר היום. ואילו הפסוק בענין יום כיפור כתוב בפרשת אמור אחרי מתן תורה, ואז יש להם דין של בני ישראל, שהיום הולך אחר הלילה — וראויים הדברים למי שכתבם, ודברי פי חכם חן!

1. לקבעו חובה אפילו בזמן הזה (פסחים קכ, א). כלומר, בנפרד מאכילת מצה כחלק מדיני קרבן פסח ("ומצות על מרורים יאכלוהו").
2. כלומר, תשעה בערב הוא הלילה אחרי השמיני.

כדמות ראייה לשיטה אפשר לציין את פירושו של רבינו בחיי בן אשר לשמות יא, ב ד"ה וישאלו איש מאת רעהו, וזה לשונו: ומה שהזכיר "רעהו" ו"רעותה", יראה לי שקודם מתן תורה היו כל הבריות חברים כאחד, אבל לאחר מתן תורה שהחזיר הקב"ה את התורה על כל אומה ולשון ולא קיבלוה³ עד שקיבלו ישראל⁴, יצאו כל האומות מן האחוה והריעות, ונשאר השם הזה בעם ישראל בלבד שנקראו אחים ורעים למקום. הוא שכתוב "למען אחי ורעי" (תהלים קכב, ח). ודרשו רבותינו ז"ל (בבא מציעא ע, ב): "לכל אבידת אחיך" (דברים כב, ג) — "אחיך" ולא גוי, וכן "לא תשיך לאחיך" (שם כג, כ) — "אחיך" ולא גוי עכ"ל רבינו בחיי. ויכול היה רבינו בחיי לחזק את דבריו גם בדרשת חז"ל את המלה "רע" (שמות כא, לה) "וכי יגף שור איש את שור רעהו", שחז"ל דרשו: "רעהו" — למעוטי של הקדש ושל עכו"ם. הרי שמשמעות המלה "רע" משתנה בהתאם למקום כתיבתה — לפני מתן תורה היא כוללת את כל האנושות, באשר עדיין יש הוה אמינא שכולם יקבלו על עצמם עול מלכות שמים ועול מצוות. אולם אחרי פרשת יתרו — מתן תורה, משמעות המלה "רע" מתיחסת אך ורק לעם ישראל, שהם ורק הם הם ריעים למקום, וממילא ריעים זה לזה.

אולם כאשר אנו מדברים על "מקום" כתיבת מצוה, אין הכוונה רק "למקום" מבחינה היסטורית, אלא גם "מקום" כחלק מעצם כתיבת המצוה בטכסט של התורה. כאשר דין מסוים משותף לכמה מקרים, אנו שואלים מדוע בחרה התורה לכתוב את הדין אצל מקרה א', ואז ללמד מ-א' ל-ב' על ידי אחת המידות שהתורה נדרשת בהן, ולפעמים אפילו על ידי הכתוב בעצמו? הרי אין מקריות בכתיבת התורה, ובאותה מידה שהמצוה כתובה במקרה א', יכולה היתה להיכתב במקרה ב', ואז היינו לומדים א' מ-ב' ולא ב' מ-א'. דבר זה נעשה לקושיא חזקה כאשר התורה כותבת את הדין המסוים במקרה השני, ומדלגת על המקרה הראשון, ואז נותנת לנו ללמוד מן המקרה השני אל המקרה הראשון בלימוד למפרע — או על ידי הפסוק עצמו או על ידי המידות שהתורה נדרשת בהן. הנה בחומש ויקרא פרק א' כתבה התורה את דין שחיטת עולה בצפון המזבח דוקא אצל עולת הצאן החל בפסוק י', ולא אצל עולת הבקר בפסוקים א-ט, כאשר ידוע שכל קרבנות עולה שחיטתן בצפון. זאת ועוד! כאשר באה התורה לדון בשאלת החטאת (שאף היא קדשי קדשים ושחיטתה בצפון), אינה כותבת "ושחט אותה על ירך המזבח צפונה", כי אם "במקום אשר תשחט העולה תשחט החטאת", כאילו לתלות את דין שחיטת חטאת בצפון בדין שחיטת עולה בצפון, והלא דבר הוא! על זה משיב ה"משך חכמה", בעקבות דברי חז"ל, כי הצאן מציין את אילו של יצחק, כאשר הרוח הצפונית מציינת את הבחירה החופשית, אותה בחירה חופשית אשר הגיעה לשיאה בעקידת יצחק, כאשר אברהם התעלה למדרגה העליונה של "והעלהו שם לעולה". מאז הוקבע מרכיב זה כיסוד בעם ישראל, וקרבנות נשחטים בצפון ללמד כי מרכיב זה שייך לקרבן המסוים ההוא. וכך לשונו (ויקרא א, י-א): "אכן לא כתיב רק (= אלא) בצאן, זכר לאילו של יצחק הבא תמורת יצחק, ולכן לא נזכר בבן בקר בהדיא". כלומר, הדין שווה גם לצאן וגם לבקר, אבל התורה בוחרת לכתוב את הדין באותו מקרה אשר דין זה מיוחד בו ביותר, ובמקרה דנן — הצאן. על-ידי כך מבין ה"משך חכמה" כיצד חז"ל בזבחים מח, ב (כאשר דנים בשחיטת

3. עבודה זרה ב, ב.

4. ב"נעשה ונשמע".

עולת עוף בצפון) מקשים "מה לעולה שכן שחיטתו טעונה כלי". פירוש הדבר: דין שחיטה בכלי לומדים מהמאכלת שבעקדת יצחק, וכוונת חז"ל היא לומר שאם קרבן מסוים (עולת עוף) אינו טעון כלי (= מאכלת) יש להניח שגם אינו טעון שחיטה בצפון. לשון אחרת, אם בטל הקשר עם עקידת יצחק, אז בטל הקשר במקצתו — בטל בכולו. לפי זה גם מבין ה"משך חכמה" מדוע שעיר נחשון אינו טעון צפון (זבחים מב, ב), משום שמידתו של נחשון היתה מסירות נפש, הוא אשר קפץ לים תחילה, לכן אין צורך בשחיטה בצפון, באשר המידה של מסירות נפש כבר קימת אצלו, ללא צורך בתוספת דין צפון.

ונראה שכך יש לבאר את הענין: ישנן מצוות רבות שיש ביניהן מרכיבים מסוימים משותפים. אולם העובדה שמרכיב אחד הוא משותף למצוות אחדות, אינה אומרת שהוא נמצא בכל אותן המצוות במידה שווה. במקרה דנן, קדשי קדשים מחייבים את המרכיב של שחיטתם בצפון, וזאת לעומת קדשים קלים. אבל הקבוצה [בלעז: הקטיגוריה] הרחבה של קדשי קדשים, אשר אחד המרכיבים המשותפים לה הוא השחיטה בצפון, אינה מחייבת שאותו מרכיב המחייב שחיטה בצפון יימצא בכל אחד מן הקרבנות במידה שווה. כדי שקרבן יהיה בדרגת קדשי קדשים הוא צריך להיות קרבן אשר מרכיב של שחיטה בצפון יחייב בו. אבל די שמרכיב זה יעבור את "אחוז החסימה" כדי שיחייב במסגרת פעולות הקרבן. אחוז חסימה זה יכול להיות מחמישים ואחד אחוזים ועד מאה אחוזים. ואז, לפי שיטת רמ"ש, נוצרת לנו פירמדה כזאת: בחטאת, מרכיב של שחיטה בצפון עובר את אחוז החסימה עד כדי כששים אחוזים, בעולה הוא מגיע עד כדי תשעים אחוזים אם זוהי עולת בקר, והוא מגיע למאת האחוזים רק אם זו עולת צאן. כל זה אנו למדים מפשוטו של מקרא הכותב את דין שחיטה בצפון לא בחטאת כי אם בעולה, ולא בעולת הבקר הנזכרת ראשונה בפרשה, כי אם בעולת הצאן. בזה מובן מדוע כתבה התורה (ויקרא ד, לג) "ושחט אותה לחטאת במקום אשר ישחט את העולה", ולא כתבה "ושחט את החטאת על ירך המזבח צפונה". הכתיבה ההיא היתה מלמדת שדין חטאת כדין עולה ביחס לשחיטה בצפון. ולא היא! שרשו של דין שחיטה בצפון נמצא בקרבן עולה (ודוקא בעולת הצאן). החטאת מצטרפת לדין זה, כאילו אינה יונקת ישירות מדין צפון, אלא כלולה בדין זה במעין 'קנין אגב' דרך העולה.

תפיסה זאת של מצוות שונות, אשר יש ביניהן מכנה משותף, כאשר אחוז המכנה המשותף משתנה ממצוה למצוה, מודגמת יפה על ידי הרמב"ם בספר המצוות, מצוות עשה פ"ט (לפי תרגום ר"י קאפח שליט"א), וזה לשונו: הציווי שנצטוו הכהנים לאכול בשר הקדשים, כלומר, החטאת והאשם שהם קדשי קדשים, והוא אמרו יתעלה (שמות כט, לג) "ואכלו אותו אשר כופר בהם". ולשון הספרא (פרשת שמיני): מגין שאכילת קדשים כפרה על כל ישראל? תלמוד לומר (ויקרא י, יז) "ואותה נתן לכם לשאת את עון העדה, לכפר עליהם לפני ה'". הא כיצד? הכהנים אוכלים ובעלים מתכפרים ... אבל שאר הקדשים, כלומר, קדשים קלים ... גם אכילתם נגדרת למצוה ... וכן גם התרומה, אכילתה נגדרת למצוה, אלא שאין אכילת קדשים קלים ותרומה כאכילת בשר חטאת ואשם, לפי שאכילת בשר חטאת ואשם, נשלמת בה כפרת המכפר כמו שביארנו, ובהן נאמר הציווי על האכילה — מה שלא נאמר לא בקדשים קלים ולא בתרומה — ולפיכך הם נגררים אחריהם, והאוכלם עשה מצוה. ולשון הספרא (ספרי פרשת קרח): "עבודת מתנה אתן את כהונתכם" (במדבר יח, ז) — 'לעשות אכילת קדשים בגבולים כעבודת מקדש במקדש. מה עבודת מקדש במקדש, מקדש ידיו ואח"כ עובר, אף אכילת קדשים בגבולין, מקדש ידיו ואח"כ אוכל'. (עכ"ל הנשר הגדול).

אכילה שיש עמה כפרה, נמצאת במצב מירבי אצל קדשי קדשים. לכן שם (ורק שם) ציינה התורה דין "ואכלו", משום שרק שם יש "אשר כופר בהם" במלואו. בקרבנות אלה, החטאת והאשם, מרכיב הכפרה מגיע עד למאת האחוזים. גם אצל קדשים קלים קיים מרכיב זה של "אשר כופר בהם", אבל במידה פחותה מן הקדשי קדשים, דבר שאינו מצדיק, אפוא, את כתיבתו בתורה שבכתב. והדרגה הנמוכה ביותר של "אשר כופר" באכילתו היא אצל תרומה אפילו בגבולין. הימצאותו של מרכיב הכפרה מחייבת קידוש ידיים כמו במקדש. אולם יתכן ואצל התרומה חברו יחד מרכיבים נוספים (כגון "מתנת כהונה", דהיינו מתנה לשם תמיכה במשרתי א-ל, וכדו') בצורה בולטת יותר מאשר אצל קדשים קלים, וקו"ח מאשר אצל קדשי קדשים.

ושמא אפשר לציין כמקור לשיטה את דברי הרמב"ן בפירושו למצות ברכת כהנים בחומש במדבר (ו, כג ד"ה דבר אל אהרן ואל בניו לאמור, כה תברכו), וזה לשונו: כבר הזכרתי בסדר ויהי ביום השמיני (ויקרא ט, כב) כי צוה את אהרן לשאת את ידיו אל העם ולברך אותם ביום ההוא⁵, וכאן צוה לדורות לאהרן ולבניו⁶. ופירש הברכה שיברכו אותם⁷. והזכרים בהקמת המשכן, כי שם צוה ה' את הברכה חיים עד עולם (ע"פ תהלים קלג, ג), וכמו שאמרו רבותינו: במקדש בשם המפורש ובמדינה בכינויו (א"לף דל"ת), במקדש היו אומרים אותה ברכה אחת⁸, ובגבולין שלוש ברכות⁹, כי הברכה במקדש מיוחדת בשם המיוחד.

מפורש יוצא מפי הרמב"ן שברכת כהנים כתובה דוקא כאן בחומש במדבר (ליד הקמת המשכן וקרבנות החנוכה של הנשיאים) ולא בחומש ויקרא, שם מדובר על ימי המילואים וכו', משום שמהות ברכת כהנים קשורה קשר בל ינתק עם המקדש, שמיד אחרי ברכת כהנים אנו לומדים על חנוכתו (במדבר פרק ז). בזה גם הסביר הרמב"ן מדוע מצוה זו לדורות כתובה באותו חומש הממעט בכתיבת מצוות לדורות, כמבואר. לולא דברי הרמב"ן על פי פשוטו של מקרא, היינו מבינים שברכת כהנים היא אחת מתרי"ג, ומה לי הכא ומה לי התם. קמ"ל כתיבתה כאן בבמדבר שמצוה זו יונקת מדין בית המקדש.

אולם מקום כתיבת המצוה מלמד לא רק על ההרכב התיאורטי של היסודות במצוה, אלא יש לו נפקא מינה בעצם הלכות המצוה. כך מתברר מפירושו של הנצי"ב מוולוז'ין לחומש ויקרא¹⁰, וזה לשונו: והיה במשמע מלשון אזהרה בזה המקרא שאינו אסור אלא הקפה לגמרי, וכן בזקן השחתה לגמרי, מה שאין כן בכהונה דכתיב¹¹ "ופאת זקנם לא יגלחו"¹², משמעו דאסור בגילוח כל שהוא במקום הזקן, היינו אפילו גילוח שתי שערות, והוא משום שמירת

5. כלומר, הלכה לשעה, וזהו מדין אהרן.

6. כי "בניו" הוא מדין לדורות.

7. דבר שלא עשה בחומש ויקרא. ועיין רש"י ויקרא ט, כב (וישא אהרן את ידיו) ויברכם: ברכת כהנים, יברכך, יאר, ישא (עכ"ל). הרי שלפי רש"י עוד בחומש ויקרא בירכו ברכת כהנים. מדוע אפוא, ניתן נוסח הברכה כהלכה לדורות דוקא כאן בספר במדבר עליו כתב הרמב"ן (בהקדמה לחומש): ... ואין בספר הזה מצוות נוהגות לדורות זולתי ...

8. כי אין עונים "אמן" במקדש, ולכן אין צורך להפסיק בין פסוק לפסוק.

9. הפסקה בין ברכה לברכה עקב עניית "אמן" של צבור המתברכים.

10. פרשת קדושים יט, כז ד"ה לא תקיפו פאת ראשכם ולא תקיף פאת זקנך.

11. ויקרא כא, ה. (שם אין כתיבה על הקפת הראש או השחתת הזקן).

12. ולא כתוב "לא ישחיתו".

מעלתו. אבל כל זה אינו אלא פשט המקרא במפורש. מכל מקום למעשה תלוי בקבלה שלומדים גזרה שוה שגם ישראל אסור בגילוח שתי שערות. ועל זה סיים המקרא בסוף הפרשה בפסוק לז "ושמרתם את כל חוקותי" וגו', כאשר יבואר¹³. מיהו כבר בארנו דבמקום המפורש בתורה, העונש בידי שמים חמור ממה שנלמד בקבלה גזרה שוה וכד'. (עכ"ל). כלומר, הטעם מדוע בכל זאת כתבה התורה את הדין אצל כהן בצורה אחרת מאשר אצל ישראל (כאשר בסופו של דבר לומדים אחד מהשני בגזרה שוה והדין בהם שוה) הוא משום שבדיני שמים דין הכהן חמור מדין הישראל¹⁴.

כשם שה"משך חכמה" התייחס לתופעה של דין שחיטה בצפון הכתוב בפרשה השניה של עולה (עולת הצאן) כאשר ממנו לומדים למפרע לעולת הבקר (והרי הדין בהם שוה), כך

13. הנצי"ב שם: "חזר המקרא להזהיר שלא נאמר דבשעה שבטל הטעם בטל הדין, ח"ו". בסוגיא זאת של חוסר המתאם שבין המצוה ובין טעמה כתב הנצי"ב במקומות רבים בפירושו, ואפשר לומר כי זוהי אכן פינה במחשבתו. עסקנו בזה בכמה הזדמנויות, ואנו חוזרים כאן על עיקרי הדברים עקב חשיבות היסוד הזה בלימוד תורה ובהבנתה. כיסוד לשיטתו אפשר לציין את המהר"ל (גור אריה שמות כא, ב ד"ה ומה אני מקיים: ... כי בשביל טעם הכתוב (= המצוה) אין לדחות שום פירוש הכתוב ... כי אין מידת התורה שבה נדרשת כן ללמוד דבר בשביל הטעם (עכ"ל). וכן שם ד"ה אבל מכרו בית דין: ... דמכח טעם המקרא אין לנו ללמוד שום דין ... (עכ"ל). ולא זו בלבד שאין המצוה נידונה הלכתית על פי טעמה, אלא אף אין לדון את טעם פרטי המצוה לפי טעם כלל המצוה. כך קובע הנצי"ב במקומות רבים בפירושו. הנה בשמות יתרו (יח, טז) "כי יהיה להם דבר בא אלי ושפטתי בין איש ובין רעהו והודעתי להם את חוקי האלקים ואת תורותיו" ד"ה ואת תורותיו: הלכות השייכים לכל מצוה וחוק, וקרא משה כאן כלל מצות ה' "חוקים", להסביר בזה ליתרו כי אין דעת אנושי, אפילו חכם גדול, יכול לעמוד עליהן, זולת משה בדבר ה'. דאפילו המצוות שהדעת נותנת, מכל מקום יש בהם פרטים שאינם אלא גזירות וחוקים... (עכ"ל). וכן בפירושו לשמות כא, כו ד"ה תחת עינו: ... זהו כלל בתורה דטעמי תורה (= מצוות) אינם אלא בדרך כלל, אבל בפרטים — הרי זה חוק (עכ"ל). וכן בשמות יח, יט ד"ה כבד בסוגית כיבוד אב ואם, ועוד מקומות רבים. ולולא דמיסתפינא הוה אמינא ששיטת הנצי"ב אינה אלא מהדורה בתרא של שיטת הרמב"ם (מורה נבוכים ג, כו) שמי שמבקש לתת טעם לפרטי המצוות, הרי הוא משתגע שגעון גדול (הזיה גדולה — ר"י קאפח). ונראה שההזיה או השיגעון אינו בזה שנותן טעם לפרטי המצוה, אלא בזה שנותן לפרטי המצוה אותו טעם שקבע לכלל המצוה! שהרי בכל מצוה ומצוה חברו יחד מרכיבים ממרכיבים שונים, ויתרוצצו המרכיבים בקרבה, והיו לשלימות אחת מורכבת. אין המצוה חד-תאית אלא רב-תאית, ויתכן אף שפועלים בתוכה מרכיבים מנוגדים, אשר עקב הימצאותם במצב דינאמי זה יוצרים את התוצר [בלעז: האורגניזם] החי הנקרא מצוה. כך נראה לעניות דעתי, ואין כאן המקום להאריך עוד בזה. עיין בהרחבה מדור א פרק 10, מדור ה פרק 4.

14. בענין הקשר בין פשוטו של מקרא ובין דיני שמים, בסוגית חשיבות צורת הכתיבה בתורה שבכתב (ולאו דוקא מקום הכתיבה) השוה תוספות יומא מד, א ד"ה מאי לאו בשעת הקטרה דלפני ולפנים, וזה לשונם: תימא לי, מאי שנא דגזרו לפרוש מבין האולם ולמזבח בשעת הקטרה דלפני ולפנים, ולא בשעת הזאות, והא בין הקטרה ובין הזאה מחד קרא נפקא לעיל! ויש לומר, בהקטרה דכתב בקרא בהדיא טפי גזרו בה רבנן, ולא בהזאה דמייתורא ד"לכפר" נפקא (עכ"ל). הרי שמקום המפורש בתורה מביא לידי חומרא בדיני שמים, ואילו צורת הסגנון המפורש בתורה מביאה לידי חומרא בדינים דרבנן. הרי שפשוטו של מקרא מתפקד תיפקוד הלכתי בכל החזיתות. ובענין המפורש בתורה שבכתב לעומת הנלמד על ידי המידות, עסקנו בין היתר בפרקים 5, 6 במדור זה, וכן במדור א פרק 11, עיין שם בהרחבה, כי הדברים משלימים אחד את השני.

מתיחס הנצי"ב לתופעה דומה בהלכות שומרים בפרשת משפטים. בפרשה ראשונה (כב, יח) שנאמרה בשומר חנם, אין התורה מזכירה בכתוב¹⁵ את דין שבועת השומרים, דהיינו אותה שבועה אשר באמצעותה פטור השומר מתשלום (כגון שבועה שנגנב או אבד, וקו"ח שנאנס)¹⁵. ואילו בפרשה השנייה שנאמרה בשומר שכר (שם פסוקים ט"ב) דין שבועת השומרים כתוב בפירוש, וממנו לומדים למפרע לדין שומר חנם. ושוב נשאלת השאלה: מדוע לדלג על המקרה הראשון, וללמד במקרה השני, ואז לחזור אחורנית אל המקרה הראשון באמצעות המידות שהתורה נדרשת בהן! וכי לא סביר יותר ללמוד את הדין במקרה הראשון, ואז על ידי וי"ו החיבור ("וכי") למשוך אותו הלאה אל המקרה השני! על זה משיב ראש ישיבת וולוז'ין ברוחב דעתו בתורה שבכתב ותורה שבעל פה וזה לשונו: ... ולמדנו מזה הפשט בדעת רש"י דאם יש עדים שנגנבה ואינה ברשותו, אין עליו שבועה שלא פשעתי. ובזה מיושב אמאי לא כתיב בפרשה ראשונה דשומר חנם "שבועת ה' תהיה בין שניהם", ובשנייה כתוב סתם ונלמד מגזירה שוה (עכ"ל). כלומר, לדעת הנצי"ב¹⁶ יתכן ושומר חנם לא יצטרך להישבע כלל, וזאת במקרה ויביא עדים שנגנב החפץ המופקד אצלו. במקרה כזה אין עליו שבועת השומרים, ולכן אין גם 'גלגול שבועה' אל 'שלא פשעתי' ושאינו ברשותי'. לעומתו אצל שומר שכר, אף אם יביא עדים על עיקר טענתו (שנאנס), עדיין חייב להישבע ששמר כדרך השומרים ולא פשע בשמירתו (עיין שם הדיון ההלכתי), וממילא נגלגל עליו את שבועת השומרים וכדו'. יוצא, אפוא, שיתכן ובכלל לא תהיה שבועה במקרה של שומר חנם, אבל תמיד תהיה שבועה במקרה של שומר שכר. לכן כתבה תורה שבכתב את דין שבועת השומרים אצל שומר שכר, כי שם השבועה היא הכרחית, דהיינו מהותית ואי אפשר בלעדיה, לעומת שומר חנם שאינה הכרחית ומהותית לסוגיא, ויתכן שבכלל לא תהיה. הרי קנה מידה [בלעז: קריטריון] חדש לקבוע מדוע דין המשותף לשני מקרים כתוב אצל אחד ולא אצל השני. הדין כתוב במקום המהותי – הכרחי, ולא במקום האפשרי בלבד. המשותף לדין השומרים ולדין שחיטה בצפון הוא הקושי שהדין המשותף כתוב במקרה השני, ורק אז נלמד למפרע אל המקרה הראשון על ידי המידות שהתורה נדרשת בהן.

15. אמרנו 'בכתוב', כאשר לומדים את הדין בגזירה שוה של "אם לא שלח ידו" הנאמר גם אצל שומר חנם וגם אצל שומר שכר, שם בשומר שכר הכתוב אומר "שבועת ה' תהיה בין שניהם". בזה חברו יחד איפוא, גם שאלת מקום כתיבת הדין וגם צורת כתיבת הדין (גזירה שוה לעומת מפורש). [נתמיהני כל ימי על הגאון רבי יעקב צבי מקלנבורג, בעל "הכתב והקבלה", שבא להכריע במחלוקת רש"י ורמב"ן על תוכן השבועה, שלפי רש"י השבועה מוסבת על "לא שלח ידו", ואילו לרמב"ן היא מוסבת על טענתו (הבלתי כתובה) שנגנב החפץ. וטוען הרב מקלנבורג שהיות ו"אם" אחרי שבועה פירושו "לא", פירוש הכתוב לפי רש"י יהיה שיישבע שכן שלח ידו במלאכת רעהו, כאשר "אם לא" = 'לא לא' = כן! ותמיהני על תלמיד רבי עקיבא איגר שלא דק בלשון רש"י. רש"י כתב (ד"ה ישלם שניים לרעהו): ... קריבה זו שבועה היא. אתה אומר לשבועה או אינו אלא לדין ... (עכ"ל). רש"י לא קבע ש לשון קריבה היא לשון שבועה, אלא מטרת הקריבה היא לצורך שבועה (השוה רש"י בראשית יד, כב ד"ה הרימותי ידי: לשון שבועה). לכן קושינו על השלילה הכפולה באי הבנת דברי רש"י יסודה, כי לא בלשון שבועה קא עסקינן כאשר הכתוב לא הזכיר שבועה אפילו בלשון "ונקרב", וצ"ע].

16. עיין שם גם בהעמק דבר וגם בהרחב דבר (במהדורה החדשה מאירת העיניים!). הדיון שם בארוכה הוא הלכתי כדרכו של ראש הישיבה, ובמסגרת זאת אין צריך לעסוק בצד הזה של הלימוד. באנו להצביע על העיקרון שבדרך הלימוד, המודגם כה יפה על ידי הנצי"ב.

כשם שכתובת דין מסוים במקום אחד ולא אחר יכול ללמד על היבט מסוים של המקרה האחד הזה, כך יכולה כתיבה זו להיות מכוונת למנוע טעות בהבנת הדין דוקא במקרה הספציפי ההוא. כך יובן מדוע דוקא בענין חג השבועות כתוב דין "בעצם היום הזה"¹⁷, ולא בחגים אחרים, והרי לפני כן כתוב חג הפסח — והדין בהם שווה! על זה כותב בעל משך חכמה (ויקרא כג, כא ד"ה וקראתם בעצם היום הזה): משום דבא להורות לנו דלא נפרש קרא כפירוש הצדוקים "ממחרת השבת" ממש, ויהיה תמיד עצרת אחר השבת, ואם כן תמיד תוספת שלו הוי שבת והוי "מקרא קודש" ואסור בו מלאכה, לכן אמר "בעצם היום הזה", אבל בתוספת שלו מותר במלאכה. אם כן על כרחך "ממחרת השבת" יום טוב, (עכ"ל). כלומר, בעיה מיוחדת של חג השבועות היא אשר חייבה את פשוטו של מקרא לציין את מיעוט תוספת יום טוב דוקא בחג זה ולא בחג אחר. דברי תורה "ממחרת השבת" היו עניים במקום אחד, עד כדי כך שהצדוקים השתבשו בהם, עד אשר בא הכתוב השני ("בעצם היום הזה") והעשיר אותם והכריע בענין.

בקטע הנ"ל הניח ר' מאיר שמחה יסוד גדול בסוגית הקשר שבין תורה שבכתב ותורה שבעל פה. תורה שבכתב כבר הביאה בחשבון את האפשרות לפרש לא נכון את דבריה (במקרה דנן "ממחרת השבת"), לכן 'תיקנה' מראש את הטעות האפשרית על ידי כתיבת דין מסוים ("בעצם היום הזה"), שהיא חייבת ללמד אותו (דין תוספת יום טוב) במקום הלא צפוי (חג השבועות, במקום אצל חג הפסח הקודם לו). כמקור לשיטה זאת אפשר לציין את פירוש הרמב"ן לסוגית "לא תצא כצאת העבדים" (שמות כא, ז), וזה לשונו: כיציאת עבדים כנענים בשן ועין, לשון רש"י ... ואני תמה, ולמה הוצרך הכתוב לומר כן¹⁸! ואולי שלא נדון בעבריה שתצא גם בשן ועין בקל וחומר מן הכנענית¹⁹ (עכ"ל). לשון אחרת: קל וחומר היא אחת מ"ג המידות שהתורה נדרשת בהן. לכן כאשר הקב"ה הכתיב למשה את תורה שבכתב, הכניס לתוכה מלים מסוימות הבאות למנוע טעות לגיטימית על ידי לימוד הכתוב באמצעות תורה שבעל פה, שגם אותה לימד למשה רבינו. הרי לפנינו עוד דוגמה להוכיח כיצד תורה שבכתב מביאה בחשבון את תורה שבעל פה, יחדיו ניתנו ובל יפרדו²⁰.

17. אותו ביטוי הבא למעט דין תוספת יום טוב מאיסור מלאכה.
18. כלומר, איזו הוה אמינא היתה לנו שדין אמה עבריה כדין עבד כנעני, שהוצרך הכתוב למעט זאת. הרי אין מקום לשלילה (וכך אמנם שיטת הרמב"ם בשורש השלישי של ספר המצוות) אם אין סברא לחיוב. בעיקרון מסכים עמו הרמב"ן, אבל לא תמיד ביישום העקרון, עיין בהרחבה ובעומק בהשגות הרמב"ן לשורש השמיני של הרמב"ם בספר המצוות.
19. ומה כנענית שאינה יוצאת בסימנים בשש ויובל ויוצאת בראשי איברים, קל וחומר לאמה עבריה שיוצאת בסימנים בשש ויובל שגם תצא בראשי איברים.
20. והשתא דאתינא להכא, מן הרצוי להזכיר כאן את שיטתו המיוחדת של רבינו תם, ספר הישר סימן רסח, וכן אצל הקדמת רבי מאיר פוזנר ז"ל לפירושו "בית מאיר" לאבן העזר. בסוגיא של שלושה דברים שעשה משה רבינו מדעתו והסכים הקב"ה עמו (שבת פז, א), מונים שפירש מן האשה. זאת עשה משום שדרש קל וחומר מפרשת ימי ההגבלה לפני מתן תורה. וידועה קושיית התוספות על אתר, שאם כן, היות ואדם דן קל וחומר מעצמו, בשביל מה היה נחוץ לקבל את הסכמת הקב"ה! והתשובה: 'שנתן בדעתו לדרוש קל וחומר קודם שנאמר לו בסיני, והסכים הקב"ה על ידו לדרוש כמותו' (עכ"ל רבינו תם). לשון אחרת, הצעת משה היתה לכלול את הקל וחומר בתוך המידות שהתורה נדרשת בהן — ועל זה הסכים ה'! לפי זה יש להבין שבכל מקום שחז"ל לומדים 'תלמוד

ראינו לעיל (בסוגית שבועת השומרים) כיצד פשוטו של מקרא, על ידי כתיבת דין המשותף לכמה ענינים, אצל מקרה אחד דוקא, מלמד שדין מסוים זה שכיח בו ביותר, ולכן מהותי לו. הנה בפרשת פרה אדומה כתוב דין כרת על הנטמא ולא התחטא ובא אל בית ה', פעם בקשר עם "משכן ה'" (במדבר פרק יט פסוק יג), ופעם בקשר עם "מקדש ה'" (שם פסוק כ)²¹. שואל, איפוא, ה"משך חכמה" מדוע הדין "עוד טומאתו בו", אשר ממנו לומדים חז"ל (מכות ח, א) לרבות מת מצוה, כתוב דוקא במקרה של המשכן ולא במקרה של בית המקדש. על זה הוא משיב: וזה כתוב גבי "משכן ה' טמא", שבמשכן נקרה לפעמים שהיו צריכים להטמא למת מצוה וזה מישאל ואליצפן שנטמאו לנדב ואביהוא, לכן כתב זה גבי משכן ולא גבי מקדש, עכ"ל.

אולם לא רק כתיבת דין מסוים אצל מצוה מסוימת מלמד על היבטים הלכתיים של המצוה. גם כתיבת מצוה מסוימת ליד מצוה אחרת (אותה דרך כתיבה הידועה בשם סמיכות-פרשיות), אף היא מלמדת בפשוטו של מקרא עניני הלכה מחייבים. ידועה לנו שיטת רש"י בסמיכות פרשיות המנוצלת בדרך כלל ללמד עניני מחשבה ומוסר השכל. וכך כותב רש"י (במדבר יג, א ד"ה שלח לך אנשים): למה נסמכה פרשת המרגלים לפרשת מרים, לפי שלקתה על עסקי דיבה שדברה באחיה, ורשעים הללו ראו ולא לקחו מוסר. וכן ברש"י²²: למה נסמכה פרשת נזיר לפרשת סוטה, לומר לך שכל הרואה סוטה בקלקולה יזיר עצמו מן היין שהוא מביא לידי נאוף. לעומת פירושים אלו בדרך המחשבה, מוצא ר' מאיר שמחה בסמיכות פרשיות מקור לא אכזב לחידוש הלכות, כלומר, הלכות שלא שמענו בלתי היום, אותן הוא לומד מתוך סמיכות הפרשיות בין ענין לענין. כלומר הלימוד בנוי על מקום כתיבת ההלכה. הנה בחומש שמות פרשת משפטים פרק כב פסוקים יז-כ, מסמיכה התורה מספר ענינים זה לזה: "מכשפה לא תחיה", "כל שוכב עם בהמה מות יומת", "זובח לאלוהים יחרם", "וגר לא תונה ולא תלחצנו". מסמיכות זו לומד רבינו המשך חכמה: וזה שאמר הפסוק אל תונה אותו, בדברים שלא נצטוו עליהם בעודו גוי ודאי לא יתכן לבעל השכל לגנותו, כמו שלא יגונה האדם בהכרחיותו, כי זהו מפעולות הטבע לא מבחירתו. כן לא יגונה הגר במה שנולד כמעצמי נכריה, דנהפוך הוא! כי בזה יגדל מעלתו אשר הכיר הבורא לדבקה בתורתו ועמו! וצור מחצבתנו, יחס אומתנו, אברהם, נולד במעצמי נכריה עד כי הכיר את בוראו! רק בדברים אשר נצטוו בעודו גוי, ועבר עליהם²³, כמו שעבד עבודה זרה וברך ה' וכיוצא בזה, על זה יוכל להונות בדברים. לכן סמך לו "מכשפה", אשר בעודו בן נח הוא בסיף (לרבי שמעון שסובר כן בסנהדרין), וכשנתגייר הוא בסקילה אם מכשף, וכן שוכב עם בהמה שבן נח

לומר כדי לדחות קל וחומר, (כלומר, הקל וחומר הוא לגיטימי ותופס בדיני קו"ח הן בצד הקל והן בצד החמור, אלא שהכתוב דוחה אותו), היה זה תוצאה מהצעת משה רבינו לקב"ה בדבר התורה שהוא עומד לתת לבני ישראל — בכתב ובעל פה. לא לחנם אמר אחרון הנביאים: "זכרו תורת משה"! עסקנו בזה בהרחבה בסוף פרק 5 (ג) במדור א. כאן אנו חוזרים על נקודה אחת, עקב חשיבותה.

21. וחז"ל דרשו במסכת שבועות דף טז את הצריכותא גם לדין משכן וגם לדין בית המקדש.

22. במדבר ו, ב, ד"ה "כי יפליא".

23. כך היינו חושבים בהוה אמינא. ועיין אצל ראב"ע שגם הוא עסק בשאלת סמיכות הסוגיות הללו זו אצל זו.

בסיף וכשנתגייר בסקילה, וכל אלה אם עבר בן נח ונתגייר פטור, דאישתנא דינו נשתנה קטלא. וגר שעבר אלה הדברים ונתגייר — "לא תונה", שלא תזכירנו מעשיו הראשונים כלל. שיכול לומר לך "כי גרים הייתם בארץ מצרים" — "הללו עובדי עבודה זרה והללו עובדי עבודה זרה" כמאמר חז"ל על "גוי מקרב גוי", וגם אתה עבדת עבודה זרה כמצרים טרם גרותך, שבין בן נח ובין בן ישראל מצווים על זה ונהרגים על זה (עכ"ל). כלומר, סמיכות הפרשיות באה לשלול הוה אמינא שמותר להוכיחו על דברים שעשה באיסור אף בשעת היותו גוי. לכן באה סמיכות הפרשיות בין איסורים של בני נח כגון מכשפה שוכב עם בהמה וכד' ובין דין "וגר לא תונה ולא תלחצנו", ללמד שגם במקרים כאלה אסור להונותו בדברים.

גם בחומש במדבר (פרק ה, וט) לומד ר' מאיר שמחה חידוש הלכתי מסמיכות הפסוקים, כאשר בפסוק הראשון מדובר על נתינת גזל הגר לכהן של המשמרת²⁴, ואילו בפסוק הבא אחריו מדובר על נתינת מתנות כהונה לכהנים²⁵, כאשר מאותו פסוק לומדים גם כי טובת הנאה לבעלים. היה, איפוא, עולה על הדעת, מסביר רמ"ש, כי אדם החייב את גזל הגר לכהנים שבמשמרת מסוימת, יוכל לצאת ידי חובתו על ידי נתינת מתנות כהונה רגילות לאותו כהן. לזה באה התורה לשלול הוה אמינא כזאת על ידי סמיכות פרשיות, וכך לשונו: ושמא תאמר שאם צריך אתה ליתן לכהנים עבור גזל הגר, למשל סלע, תתן עבורו תרומה בסלע לכהנים האלה, ותחשוב עבור הגזל, שבידך ליתן לאחר²⁶, לכן אומר "וכל תרומה לכל קדשי בני ישראל אשר יקריבו לה' לכהן לו יהיה" — מלבד השבת הגזל, שלא תוכל לנקות לו. "ואיש את קדשיו לו יהיה" — פירוש, שזה ענין אחר שטובת הנאה לבעלים, לא תחשוב זו וזו (עכ"ל). הרי הכוח לחדש הלכות מתוך פשוטו של מקרא, והפעם על ידי סמיכות הפרשיות בלבד. בזה מצינו נדבך נוסף על מה שראינו במדור א פרק 2, בו הראינו לדעת את כוחו של פשוטו של מקרא לחדש הלכות דאורייתא (בתנאי, כמובן, שאין בזה סתירה למקובל אצלנו מחז"ל). כאן לא הפשט במילה הוא המחדש, כי אם 'הפשט' במקום כתיבת המילה הוא המחדש. הרי שאין מקרא יוצא מידי פשוטו — לא במשמעות הכתוב עצמו, ואף לא במשתמע ממקום הכתוב בטכסט של התורה.

כבר ראינו²⁷ שאין בכוחה של דרשה בתורה שבעל פה לשנות את עצמת ההלכה הנקבעת בפשוטו של מקרא. מדברי רש"י המובאים עתה, נראה שדרשת חז"ל את הכתוב צמודה לא רק לסגנון הכתוב, אלא גם למקום בטכסט של הסוגיא, בו כתובות המלים אותן דורשים חז"ל. ויקרא ז, ה רש"י ד"ה ("והקטיר אותם הכהן המזבחה אשה לה") אשם הוא" וזה לשונו: עד שינתק שמו ממנו. לימד על אשם שמתו בעליו או שנתכפרו בעליו, אע"פ שעומד להיות דמיו עולה לקיץ המזבח, אם שחטו סתם אינו כשר לעולה קודם שניתק לרעה²⁸. ואינו בא ללמד על האשם שיהא פסול שלא לשמו, כמו שדרשו "הוא" הכתוב בחטאת, לפי שאשם לא נאמר

24. "האשם המושב לה' לכהן לו יהיה".

25. "וכל תרומה לכל קדשי בני ישראל אשר יקריבו לכהן לו יהיה".

26. שהרי יכול לתת את קדשיו לכל כהן שירצה ('טובת הנאה לבעלים').

27. מדור זה, פרק 1, ציווי וסיפור.

28. זהו דיוק על ידי דרשת "הוא" הנלמד מייתור הלשון. עתה ממשיך רש"י לבאר מדוע לא נדייק, כמקובל בפרשיות הקרבנות, "הוא" — למעט שלא לשמו.

בו "אשם הוא" אלא לאחר הקטרת האימורין, והוא עצמו שלא הוקטרו אימוריו — כשר (עכ"ל רש"י). לשון אחרת: מה שדורשים מן הכתוב אחרי הכשר הקרבן, ילמד על המתרחש אחרי הכשר הקרבן, ולא ילמד על עצם כשרות הקרבן שכבר הוכרעה.

בסיכום פרק זה נביא את פירוש הספורנו לסוגיית קרבן תודה, ממנו ניוכח לדעת, מתוך דקות ודיוק לשונו, כיצד מקום כתיבת מצוה בתורה שבכתב קובע לנו את עומק מהות המצוה, ולאילו "משפחה" של מצוות יש לשייך אותה [עיי' עוד בזה מדור ה פרק 4 ומדור א פרק 10]. וזאת תורת זבח השלמים (ויקרא ז, יא): והודיע, שאף על פי שכל השלמים קדשים קלים, מכל מקום יש חילוק ביניהם, שאם הם על אודות הודאה²⁹, יהיה עמהם "לחם", בתוכו מין "חמץ"³⁰. כי אמנם סיבת הסכנה אשר עליה ההודאה הוא 'שאור שבעיסה'³¹, מכל מקום מיני המצות רבות עליו³², וכרבות הלחם יתפרסם הנס לאוכלים רבים³³, וכולם נאכלים בזמן קדשי קדשים שהם ליום ולילה³⁴. אבל כשהם שלמים פשוטים, שלא לתודה, זמן לשני ימים ולילה אחד (פסוקים טז-יז).

29 רש"י (בעקבות חז"ל בברכות נד, ב בדרשת הכתוב בתהלים קז, כב): אם על דבר הודאה על נס שנעשה לו, כגון יורדי הים והולכי מדברות וחבושי בית האסורים וחולה שנתרפא.

30 "על חלות לחם חמץ יקריב קרבנו" (פסוק יג). וזה בניגוד לכל המנחות עליהן כתוב "כל המנחה אשר תקריבו לה' לא תעשה חמץ" (לעיל ב, יא).

31 'השאור שבעיסה', הוא יצר הרע שבאדם, גרם לכך שאדם חטא, כאשר התוצאה מחטאו היתה הסכנה שהיה נתון בה, ואשר ממנה הצילו ה' בדרך נס. כשם שאין מות בלי חטא, כך אין סכנת מות (כי מה לי קטלא כולה מה לי קטלא פלגא) בלי חטא.

32 ה"חלות מצות כלולות בשמן ורקיקי מצות משוחים בשמן וסולת מרבכת חלות כלולות בשמן" (פסוק יב) היו שלושים במנין (מנחות עז, א), לעומת חלות לחם חמץ שהיו עשר במנין (שם). מכאן לומד רבינו שזכויותיו של האדם הזה (המצה בלי שאור) רבות על חובותיו, והיא הסיבה שבגללה ניצל בנס שנעשה לו. אילו היה המצב שחובותיו רבות על זכויותיו היה נאבד בעונותיו, ולא היה על מה להודות. [אמנם חשקל החמץ כמשקל המצה (מנחות עז, א), אך שמא יש לפרש את דברי רבינו ש'הכל לפי רוב המעשה'! — אבות ג, טו].

33 בזה השיב רבינו על השאלה מדוע ניתוסף ענין הלחמים לקרבן תודה-שלמים (שלא מצינו כמותו בשום קרבן אחר), ומיד יפרש גם מדוע נתקצר זמן אכילת קרבן זה עם כל לחמיו, כי רבים המה, לעומת אכילת בשר השלמים הרגיל. הלחמים הרבים (ולהלן הצורך לאכלם בפרק זמן קצר כדי למנוע 'ותר') מחייבים סעודת הודיה רבת המשתתפים, כדי לקיים "יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם ויזבחתי זבחי תודה ויספרו מעשיו ברנה" (תהלים קז, כא-כב). מכאן לפרסומי ניסא מדאורייתא, וממנו, אולי, למדו חז"ל את מצות פרסומי ניסא בחנוכה ובפורים, כי 'כל דתיקון רבנן כעין דאורייתא תיקון' (פסחים לט, ב). עיי' מדור ו פרק 2.

34 קדשים קלים כגון שלמים נאכלים לשני ימים ולילה אחד (שביניהם), ואילו קדשי קדשים (כגון החטאת) נאכלים ליום ולילה בלבד. קשה, איפוא, מדוע בדין קרבן תודה התקצר זמן אכילתו, כאשר מאידך נתרבתה אכילתו בהוספת המצות והלחמים. על זה משיב רבינו שכל זה נועד לרכז צבור גדול יותר, שבפרק זמן קצר יחסית יוכלו לאכול את כל הטעון אכילה ובוה למנוע איסור 'ותר' ("לא יניח ממנו עד בוקר" — פסוק טו). אולם יש לדייק עוד בלשון רבינו, אשר לא כתב 'כולם נאכלים ליום ולילה', אלא הוסיף 'בזמן קדשי קדשים'. וקשה, מאי קמ"ל, וכי אין אנו יודעים את זמן אכילת קדשי קדשים, ומדוע לא הסתפק רבינו בהתייחסות לקיצור הזמן לעומת סתם שלמים, ללא התייחסות לקדשי קדשים. ונראה שכזה מבקש רבינו ללמד כי אמנם בקרבן תודה ישנם מרכיבים מסוימים של קדשי קדשים. אמנם התודה שייך ל"תורת השלמים", אבל קביעת מקומו מיד אחרי קדשי הקדשים

ובסיום הפרק נביא מפירושו על הגאון ר' שמשון רפאל הירש זצ"ל, בהבנת הכתוב (שמות כא, י) "שארה כסותה ועונתה לא יגרע", הנאמר אצל אמה עבריה, ואשר ממנה לומדים את זכויות האשה הישראלית הנשואה ('הרי זה בא ללמוד ונמצא מלמד'). ותמוה הדבר — מדוע לא לימדה זאת התורה אצל "כי יקח איש אשה", דהיינו אצל מקרה רגיל על קידושין, ולימדה זאת אצל אדון אשר נשא לאשה את האמה העבריה שלו. ומשיב הגרש"ה שהיא הנותנת! כאשר באה התורה ללמד את זכויות האשה הנשואה על פי דין תורה, היא עושה זאת ביחס ואצל אותה אשה שיש לחשוש שלא ירצו לקיים את החובות האלו. הרי סבור להניח שהבעל יטען שדי במה ש'העלה' אותה ממעמד של אמה למעמד של אשה נשואה, ועוד מבקשת את כל זכויות הנשואה! לכן מלמד פשוטו של מקרא את זכויות האשה במקום שלימוד זו נחוץ ביותר ונהווה לעיל עם שיטת הנצי"ב בענין שבועת השומרים].

ובראש קרבנות השלמים, והעמדת זמן אכילתו ליום ולילה במקום שני ימים ולילה, כל אלה מלמדים שעם היותו ממשפחת הקדשים הקלים, יחד עם זאת חדרו לתוכו (או נשאר אצלו) מן הדינים של קדשי קדשים. כי אם התודה הוא רק שינוי על הנושא של השלמים, והוא כל כולו בתוך משפחת השלמים, היה ראוי לכתבו אחרי שלמים רגיל ("ואם נדר או נדבה") ולא לפניו. (מעין זה ביארנו בעקבות המשך חכמה, מדור ה פרק 3, כי פסח, עם היותו אחד המועדים, עדיין קשור בדיני שבת, והיא הסיבה שנקרא בתורה "שבת"). תפיסתנו (בעקבות דברי רבינו על התודה הנאכלת ליום ולילה כקדשי קדשים) שלקרבן תודה יש מרכיבים הן ממשפחות השלמים והן ממשפחות קדשי קדשים, מקבלת חזיון נוסף מכמה כיוונים. א. קרבן תודה כתוב מיד אחרי קדשי קדשים (חטאת אשם ומנחה). ב. דוקא מפסוק טו בענין זמן אכילת קרבן תודה ("ובשר זבח תודת שלמיו ביום ההוא יאכל") דרשו חז"ל (זבחים לו, ב): לרבות חטאת ואשם שנאכלין ליום אחד. כלומר, דין אכילת קדשי קדשים ביום אחד נלמד דוקא מקרבן תודה! כאן בודאי מקור נאמן לשיטת רבינו שאכילת תודה ואכילת קדשי קדשים חד הוא. זאת ועוד, יש בזה מעין הרי זה בא ללמוד ונמצא מלמד. ג. קרבן תודה מטבעו הוא יותר חובה ('חייבים להודות') מאשר רשות (כמו שלמים), ולכן מקומו ליד קדשי קדשים שהם חובה. ד. בשלושה קרבנות מצינו לחמים: תודה, נזיר, שתי הלחם, וכולם קרבנות חובה.

ובענין ריבוי הלחמים וקיצור זמן אכילתם עם הקרבן, כותב הנצי"ב בהעמק דבר, בעקבות דברי רבינו: והענין, דתכלית תודה שבא על הנס הוא כדי לספר חסדי ה' שגמל עליו. ומטעם זה ריבה הכתוב בלחם ומיעט לזמן אכילת תודה מכל שלמים, היינו כדי שיהיה מרבה ריעים לסעודה אחת ביום הקרבה, ויהיה סיפור הנס לפני רוב אנשים ... (עכ"ל). וביתר הרחבה, תוך כדי פירוש מבריק בפרק מפרקי ההלל בתהלים, כותב הנצי"ב בהרחב דבר על אתר: והיינו דכתיב בהלל "לך אזבח זבח תודה ובשם ה' אקרא, נדרי לה' אשלם נגדה נא לכל עמו, בחצרות בית ה' בתוככי ירושלים" (תהלים קטז). ויש להבין המאמר שישלים נדרו 'נגד כל עמו', ומה זה שבת? והרי ה' דורש מן האדם שיהיה 'הצנע לכת עם אלקיו'! ותו קשה מה שמסיים "בתוככי ירושלים", והרי "בחצרות בית ה'" הוא בירושלים, ואחר שהחל במקומות הגבוהים היאך סיים בכלל ירושלים? אלא תרי מילי קאמר: "לך אזבח זבח תודה", הוא הקרבן. "ובשם ה' אקרא" — הוא קול תודה לה' צבאות על הנס. וביאר על הבאת הקרבן — "נדרי לה' אשלם", ועל תודות בשם ה' אמר "נגדה נא לכל עמו", דברוב עם שיאכלו עמו את התודה יספר עוז ההשגחה עליו לטובה ... וביאר עוד על הקרבן "בחצרות בית ה'", ועל קול תודה "בתוככי ירושלים" — בשעת אכילה. הרי שלפירוש הנצי"ב, לפנינו שלושה פסוקים המקבילים כל אחד נגד חבירו, רישא לרישא וסיפא לסיפא, רישא על הקרבן וסיפא על הלחמים, במשקל א-ב. א-ב. א-ב.

ובעוד הגרש"ר הירש עסק בשאילת מקום כתיבת מצוה מסוימת בהתייחסות אצל מי וביחס אל מי מופיעה המצוה, הרי בעל משך חכמה עוסק בשאלה מדוע כותבת התורה אותה מצוה זהה בשני מקומות שונים, וכך לשונו בפירושו לשמות לד, כג-כד (ד"ה "שלוש פעמים בשנה יראה יה'... כי אוריש גויים מפניך... ולא יחמוד איש את ארצך"): הנה בפרשת משפטים כתיב (כג, יז) "שלוש פעמים בשנה וכו'", ולא סיים "ולא יחמוד איש את ארצך", הוא כמו שאמרו בפרק כיצד מעברין (עירובין נד, א) שאלמלא נשתברו לוחות ראשונות, לא שלטה בהם אומה ולשון, ואם כן לא היו צריכים לירא פן יקח אחר את ארצם. אבל כאן (בפרשת כי תשא) שנשתברו הלוחות, ויכולים האומות לנצחן ולשלוט בהם, לכן הוצרך השם יתברך להבטיח שעל ידי מצות ^{ראה}1234567 ראייה ברגל לא יזוקו — "ולא יחמוד איש את ארצך" (עכ"ל). ועיין ביסוד זה במדור א פרק 5(א); מדור ה פרק 1(ב).

נספח למדור ב פרק 7

ובעקבות דברי ה"משך חכמה" (עמ' 315 – 314) וכשני נביאים המתנבאים בסגנון אחד, מצינו אצל אור גדליה (ויקרא עמ' 9) של הגאון ר' גדליה שור ז"ל, וזה לשונו: דין צפון נאמר בעולת צאן, וממנו נלמד בדרשה גם לעולת הבקר. אבל כיון דעיקר דין צפון נאמר להדיא בעולת הצאן, סימן שזהו היסוד... ויסוד ענין צפון נאמר בצאן משום עקידת יצחק... אף דדין צפון נלמד גם לקרבנות אחרים, מכל מקום אם נאמר להדיא בעולת צאן, על כרחך משום דכאן הוא היסוד והשורש לכל הקרבנות, משום שענין צאן הוא ענין עקידת יצחק שהשריש את השחיטה בצפון (עכ"ל).

וכשם ששאלו מדוע דין צפון כתוב אצל עולת הצאן ולא עולת הבקר הקודמת, כך יש מקום לשאול מדוע חז"ל למדו (ברכות סג, ב) ש'אין התורה מתקיימת אלא אצל מי שממית עצמו עליה, מסוגית פרה אדומה (כך!) – (במדבר יט, יד) "אדם כי ימות באהל" וכן כותב הגר"י קמינצקי ז"ל ("אמת ליעקב"): ...ולכאורה תמוה, מאי שייטיה דהאי דרשה לפרשת פרה אדומה, וכי לא היה מסתבר יותר למידרש דרשה זאת בפרשת "ושננתם לבניך" וכדומה? [הוא מקשה והוא משיב]... דכיון דנאמרה פרשה זאת בשביל להכניס לקבל התורה, ולהורות להם כי התורה למעלה משכלנו ומהבנתנו [כפי שביאר בראשית דבריו] לכן נאמר להם בפרשה זאת גופא שאי אפשר להשיג את עמקות התורה אלא אם כן על ידי רוב עמל ויגיעה, כי הוא למעלה משכל אנוש (עכ"ל הגאון ז"ל). הרי שמקום כתיבת מצוה בתורה ממלא תפקיד חשוב לא רק לגבי הנלמד מהכתוב לפי פשטא דקרא, אלא אף לפי הדברים הרמוזים בקרא והנלמדים מן הרמזים הללו באמצעות תורה שבעל פה. שהרי לימדנו הרמב"ן: "כי התורה תפרש ותצוה ותודיע ותרמוז", ולגבי כל אחד מארבעת ההיבטים האלה של גילוי רצונו יתברך, נודעת חשיבות למקום כתיבת המצוה בתורה שבכתב.

ידוע הכלל של חז"ל שעשה דוחה לא תעשה. ידוע גם שכלל זה מקורו (יבמות ד, א) בכך שאיסור כלאים ומצות ציצית כתובים זה לזה זו בדברים כב, יא ("לא תלבש שעטנז צמר ופשתים יחדיו") ופסוק יב ("גדילים תעשה לך על ארבע כנפות כסותך אשר תכסה בה"). מכאן שבתנאים מסוימים דוחה מצות ציצית את איסור כלאים. ושואל רבינו בחיי בספרו האנציקלופדי כד הקמת, ערך ציצית, מדוע דוקא מסוגית ציצית אנו למדים את הכלל הזה התופס בכל התורה כולה? עיין שם (עמ' שמ"ח) אודות החשיבות המיוחדת והייחודית שבמצות ציצית (ואולי משם לכל התורה כולה על ידי לא פלוג).

ומרבינו בחיי בכד הקמח אל רבינו בחיי בפירושו לתורה, כאשר הוא שואל מדוע על מות אהרן לא הוזכר שהיה "על פי ה'" בפרשת חוקת (במדבר כ, כח) אלא להלן בפרשת מסעי (שם לג, לה) וזאת תשובתו: ...שלא רצה להזכיר בו כן במקום הזה (במדבר כ, כח) לפי שבמקום הזה המרו את פי ה' בחטא הכאת הסלע פעמיים, ואיך יתכן שיזכיר במקום הזה

שהיתה מיתתו על ידי מי שהמרהו והוא "פי ה'" שכתוב בו (כ, כד) "על אשר מריתם את פי ה'"! ומפני שלא הזכירו כאן, הוצרך להזכירו במקום אחר בסדר אלה מסעי (לג, לה). הוא שביאר שם "ויעל אהרן הכהן על הר ההר על פי ה' וימת שם" [כאשר רבינו מפרש שמקרא נדרש לפניו ולאחריו, כלומר "על פי ה'" מוסב הן על "ויעל" והן על "וימת"].

סוגיא זאת של מקום כתיבת המצוה בתורה שבכתב, מקבלת טיפול נקודתי מקיף ושרשי במשנתו של רבינו עובדיה ספורנו — מדור ה פרק 1 (א) בסוגית תורת הקרבנות במשנתו של רבינו עובדיה ספורנו.

יסוד גדול זה אודות חשיבות המקום בתורה בו כתובה מצוה או חלק ממנה, חובקת זרועות כל פרשני התורה, אנו מביאים בזה לקט מצומצם מתוך דברי המפרשים, לתשומת לבו של הלומד והמעייין, בבחינת תן לחכם ויחכם עוד.

1. משך חכמה שמות לד, יג (ד"ה כי את מזבחותרם תתוצון) על ההבדל בין איסור עבודה זרה בפרשת משפטים לפני חטא העגל ובין אותו איסור בפרשת כי תשא אחרי חטא העגל.
2. נצי"ב העמק דבר שם שם באותו נושא.
3. מלבי"ם התורה והמצוה שם שם באותו נושא.
4. ספר נחלת שמעון (הרב שמעון קרסנר שליט"א) ספר יהושע סימן יח עמודים קיג-קטו באותו נושא.
5. משך חכמה דברים יז, ז (ד"ה יד העדים תהיה בו בראשונה). השאלה הנידונה היא מדוע דין "יד" [ובעינין קרא כדכתיב] כתוב אצל גמר דין וביצועו ולא אצל העדאת העדים.
6. משך חכמה ויקרא ד, ה (ד"ה ולקח הכהן המשיח מדם הפר) בשאלה מדוע דין זה של דם מן הבהמה כתיב דוקא אצל הפר, כאשר נוהג בכל הקרבנות.
7. ספר "עבודת דוד" (של הגאון ר' אהרן דוד גולדברג שליט"א) למסכת סוטה מב, א (עמוד רע"ו) בשאלה מדוע משיחת כהן משיח כתובה בפרשת אמור, ולא בפרשת שופטים שם דינו מפורש.

מדור ג

נבואה שהוצרכה ושנכתבה לדורות

בשער המדור

בעוד מדורים א, ב עסקו בשלימות חמשה חומשי תורה, מן ההיבט של תפקידו של הפשט ושל סגנון הכתוב, הרי מדור ג מפנה המבט אל שלימות התנ"ך, דהיינו כ"ד ספרי קודש.

כשם שבמדור א (פרק ה) עקבנו אחרי המעבר מן בעל פה אל בכתב + בעל פה (והקשר שביניהן), כך מצינו באופן עקרוני אותו תהליך בדרגת נביאים וכתובים. מה שהיה עד כה תורה שבעל פה, הופך עתה להיות כתוב, אם על ידי רוח הנבואה, אם על ידי רוח הקודש. ההלכה אשר היתה ידועה איש מפי איש מפי משה, פשטה את צורתה המקורית, ולבשה צורה חדשה, כאשר הנביא או בעל רוח הקודש אסמכה אקרא. טכסט חדש זה, אין בו התכונות של הכתוב בחמשה חומשי תורה, אבל יש בו תכונה חדשה מעבר לתוכן שהיה לו לפני כן. כשם שלולא חטאו ישראל בעגל ובמרגלים, לא ניתנו להם חמשה חומשי תורה כפי שיש לנו היום [עיין מדור א פרק 5 (א)] כך לולא חטאו ישראל אחרי סיום מתן תורה מסיני ועד ערבות מואב, לא ניתנו להם אלא חמשה חומשי תורה וספר יהושע בלבד (נדרים כב, ב). הרי ההמשך לאותו תהליך, בו בעל פה שהיתה מקובלת איש מפי איש, הופכת להיות כתובה. חלה תמורה מסוימת כאשר תוכן עובר אל טכסט, כי לטכסט ישנן תכונות ייחודיות משלו.

בפרק 1 עקבנו אחרי פשט ומדרש בטכסט של נבואה, כאשר מצינו הקבלה לנלמד במדור א פרקים 6, 7, דהיינו הלכה לשעה לעומת הלכה לדורות.

פרק 2 עוקב אחרי ההיבטים השונים שנביאים וכתובים מגלים לנו אודות מאורעות מסוימים הרשומים בנצח של חמשה חומשי תורה.

פרק 3 עוקב אחרי טכסטים (ולא רק מסורת או ידיעות) אשר נעו באטמוספירה של תורה, כמו עננים בשמים, שלא היתה בהם העצמה 'לנחות' ולהיות חלק מתורה מן השמים. אולם כוחם כטכסט לא התפורר [חוק שימור האנרגיה] וזכו 'לנחות' אל קדושת הטכסט של הנביאים או של הכתובים.

פרק 4 עוסק במצוה שלימה – הלא היא סוגית ייבום – בגלגוליה השונים, החל מתקופת האבות בספר בראשית, עבור דרך חומש דברים, וכלה בכתובים במסגרת מגילת רות.

פרק 5 מסכם את המדור כולו, בהתייחסו למשמעות 'העתקת' דברים בעל פה אל לבושם החדש בטכסט. בזה מקביל פרק 5 במדור זה לפרק 5 (ד) במדור א העוסק באותו תהליך, כאשר במדור א עוסקים בטכסט בדרגת תורה מן השמים, בעוד במדור ג עוסקים בטכסט בדרגת נביאים או כתובים. שלימות התורה מחד, ושלימות התנ"ך מאידך.

פרק 1

הלכה לשעה והלכה לדורות

במדור א פרק 5, בפרקים "מגילה לחתומה" ו"מחתומה למגילה", ראינו את התהליך של הפיכת תורה שבעל פה, או 'שמותיו של הקב"ה', אל מתכונתה הסופית והנמצאת אצלנו כיום — תורה שבכתב — תורה שבעל פה הקשורות ב"ג המידות שהתורה נדרשת בהן. עוד זכינו לראות (בפרק השלישי בסוגיא, בענין מגילת החתימה — הוא חומש דברים) כיצד נמשך תהליך זה מלמטה אל למעלה, לעומת המצב הקודם שהיה מלמעלה אל למטה. במקרה דנן היה זה משה רבינו אשר עסק בהפיכת הבעל פה למתכונתה הסופית של בכתב ובעל פה. לכאורה היה מקום לומר שבזה תם התהליך. ולא היא! נפנה עתה את מבטנו אל ספרי הנביאים והכתובים, וניוכח לדעת כי גם שם קיים תהליך של "טכסטואליזציה" כלומר, הפיכת "חומר" שהיה בעל פה אל צורה חדשה של טכסט עם ביאור בעל פה.

מסכת מגילה יד, א:

הרבה נביאים עמדו להם לישראל¹ — כפליים כיוצאי מצרים, אלא נבואה שהוצרכה לדורות נכתבה, ושלא הוצרכה לא נכתבה.

ת"ר: ארבעים ושמונה נביאים ושבע נביאות נתנבאו להם לישראל, ולא פחתו ולא הותירו על מה שכתוב בתורה חוץ ממקרא מגילה² ... ותו ליכא³? והכתיב (שמואל-א, א, א) "ויהי איש אחד מן הרמתיים צופים" — אחד ממאתיים צופים שנתנבאו להם לישראל. מיהוה טובא הוו כדתינא: הרבה נביאים עמדו להם לישראל כפליים כיוצאי מצרים⁴, אלא נבואה שהוצרכה לדורות⁵ נכתבה ושלא הוצרכה לא נכתבה.

בגירסא דינקותא שלנו — וכך מקובל לחשוב עד היום — למדנו כי כוונת חז"ל בכלל זה של נבואה שהוצרכה לדורות שהיא ורק היא נכתבה, היא מעין דאגה לשמירתן המעולה של אותן הנבואות שתוקפן לא פג אחרי זמן אמירתן, היות ויש להם עוד כח "ללמד תשובה

1. לא נתברר אצלנו מנינם, אלא שנתחבטו בו המפרשים ז"ל זה בכה וזה בכה (פתיחה למסכת אבות לרבינו מנחם המאירי — ועיין להלן שיטת רש"י).
2. רש"י: ואם תאמר נר חנוכה — כבר פסקו הנביאים, אבל בימי מרדכי היו חגי זכריה ומלאכי.
3. נביאים — רש"י.
4. מהרש"א: והא דקאמר אחד ממאתיים צופים וכו' היינו באותו הדור של אלקנה. אבל בכל הדורות היו כפליים וכו'.
5. רש"י ד"ה נבואה שהוצרכה לדורות: ללמוד תשובה או הוראה. וכל הנך מ"ח הוצרכו, ובהלכות גדולות הן מנויין, ורובן יש ללמוד מסדר עולם ... (עיין שם באריכות את כל הרשימה, ובהערות של הב"ח, הגר"א ואחרים שם. ועיין במהר"ץ חיות שם מחלוקת הש"ס והמרדש בענין הנביאות).

או הוראה", הן צריכות שמירה מעולה פן יאבדו, ולכן נכתבו. בהשקפה ראשונה דומה תפיסה זו להיתר שלמדו חז"ל לכתוב תורה שבעל פה (מטעם "עת לעשות לה").

גיטין ס, ב:

דרש רבי יהודה בר נחמני מתורגמניה דרבי שמעון בן לקיש: כתיב (שמות לד, כז) "כתוב לך את הדברים האלה", וכתיב (שם, שם) "כי על פי הדברים האלה". הא כיצד? דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם על פה, דברים שבעל פה אי אתה רשאי לאומרם בכתב. דבי רבי ישמעאל תנא: "אלה" — אלה אתה כותב, ואי אתה כותב הלכות. ומפרש רש"י: מכאן אתה למד שהתלמוד לא ניתן לכתוב, אלא מפני שהתורה משתכחת. ^{אומר החכם} בעקבות הגמרא המקבילה בתמורה יד, ב⁷ מבאר בעל תוספות רי"ד: אבל משום (תהלים קיט, קכו) "עת לעשות לה" — הפרו תורתך⁸ התירו חכמים לכתוב. ובזה סמך רבי שכתב המשנה, ואחריו כתבו הברייתות, ורבינא ורב אשי כתבו התלמוד, וכן כל חכמי הדורות כותבין פירושיהן, (עכ"ל). ורבינו גרשום מאור הגולה (תמורה יד, ב) מעיר: לפני שהתירו לכתוב תורה שבעל פה, כותבי הלכות מדרש משנה ותלמוד והגדות הם כשורפי תורה, משום דדינן של הלכות בעל פה שאינו רשאי לכותבן, וכל הלמד מהן מן הכתב אין לו שכר (עכ"ל). מכל הנ"ל נראה ברור כי תורה שבעל פה נאסרה בכתיבה מדאורייתא⁹, והיה צורך בהפעלת דין "עת לעשות" לאפשר את כתיבתה. איסור זה, והמקביל לו, לומר בעל פה דברי תורה שבכתב — אשר לדעת רבינו גרשון בתמורה שם כוללת תורה נביאים וכתובים — מוכיחים בעליל כי לגבי נביאים לא בעניני זכרון ושכחה קא עסקינן. הרי תורה שבעל פה שניתנה יחד עם תורה שבכתב, אף היא דאורייתא, וכל עוד יש תורה בעולם שם תהא תורה שבעל פה. ובכל זאת, קובע הקב"ה שאסור לכתוב אותה תורה, כשם שאסור לומר בעל פה את זאת התורה אשר ניתנה בכתב. אין זה אלא שהכתב הוא בעל מעמד אחר מן הבעל פה, ונותן התורה ידע והבחין בין שני מעמדות אלה, ולא נתן להחליף אותם. נכון וברור כי בעית השכחה היא אשר הניעה להתיר את כתיבת תורה שבעל פה, אבל לא זאת היא אשר גרמה לעצם ההפרדה בין הכתב ובין הבעל פה. תורה שבכתב, כשמה כן היא — הכתוב, והכתוב ניתן לדרשה ולפרשנות, במקרה דנן בשבעים הפנים שתורה שבכתב נדרשת בהן¹⁰. זהו הכתוב המקודש

6. חידושי אגדות מהרש"א: לכאורה מהני קראי אינו מוכח אלא שיש דברים בכתב ויש דברים בעל פה, אבל מה ש"אי אתה רשאי" וכו' אינו מוכח מינייהו. וי"ל דמ"האלה" דכתיב בכל תדא דייק ליה וכדמייתי מתנא דבי רבי ישמעאל, וחדא מינייהו נקט תנא.
7. ובמקביל חז"ל פירשו במשנה ברכות פרק ט, ה "הפרו תורתך — עת לעשות לה", כלומר שפעמים מפירים דברי תורה (דאורייתא) ממש, משום "עת לעשות לה", דהיינו הצורך לקדש שם שמים או למנוע חילול השם, כגון אליהו בהר הכרמל (שחוטי חוץ) וכדו'. ברור כי אין חילול השם גדול יותר מביטול תורה על ידי שכחה (אפילו אם היא מחמת הצרות והרדיפות וכו').
8. מוטב שתיעקר (אות אחת) מן התורה ואל תשתכח תורה מישראל.
9. מכל הסוגיא משמע כי דרשות אלה הינן מדאורייתא ולא אסמכתא בעלמא.
10. יצויין כי מקור הביטוי "שבעים פנים בתורה" לא מצינו לא בבבלי ולא בירושלמי אלא במדרש במדבר רבה יג, טו (בענין "שבעים שקל בשקל הקודש").

אשר אם חסרה בו אות אחת מתוך מאות אלפי אותיותיו, הוא פסול, וחסרים לו דיני קדושת ספר תורה¹¹.

"לולא חטאו ישראל לא ניתנה להם אלא חמשה חומשי תורה וספר יהושע בלבד" (נדרים כא, ב). נראה לפרש כי היינו לומדים את כל הנדרש בהתחדשות התורה וביישומה למצבים המשתנים באמצעות המידות שהתורה נדרשת בהן¹². נבואת הנביאים, חכמתו של שלמה ושיריו של דוד היו כולם נלמדים במסגרת "תורה שבעל פה". תורה שבעל פה זאת אסור היה לכותבה, דהיינו לתת לה מעמד של כתוב. אם כן הדרה קושיא לדוכתה: מהו התהליך הזה ההופך נבואה שהוצרכה לדורות לנבואה כתובה. האם כתיבה זאת "מעלה" את הנבואה למעמד חדש, או שמא היא "מורידה" אותה באשר היא תוצאה מזה שחטאו ישראל! או שמא אין כתיבת הנבואה מעלה או מורידה לגבי הנבואה עצמה — שהרי גם ללא כתיבתה אפשר היה לשומרה ולזכרה כשאר תורה שבעל פה — אלא נבואה שנצרכה לדורות מזכה אותנו בכתוב חדש במסגרת תורה כתובה, שמכאן ולהבא אי אתה רשאי לאומרה בעל פה. אך יחד עם זאת, אותה תוספת אשר אמנם כתובה היא, שונה מחמשה חומשי תורה לא רק בהלכותיה, אלא — וזה העיקר — בדרך לימודה, באשר היא אינה נדרשת כאמתה של חמשה חומשי תורה. ברם, לא רק בעניני נבואה קא עסקינן, כי תהליך זה של הפיכת בעל פה אל בכתב + בעל פה [בלעז: "טכסטואליזציה"] של תורה שבעל פה מצינו בצורה מפורשת גם בעניני הלכה טהורים שאין ביניהם ובין נבואה ולא כלום (על פי המשמעות הרגילה של נבואה, מלשון "ניב שפתיים", כלומר: מוסר, תוכחה, הגדת עתידות וכדו').

יומא עא, ב:

רבינא אמר מהכא: "פארי פשתים יהיו על ראשם ומכנסי פשתים יהיו על מתניהם (לא יחגרו ביזע" — יחזקאל מד, יח¹³). אמר ליה רב אשי, הא מקמי דאתא יחזקאל מאן אמרה¹⁴?! ולטעמך, הא דאמר רב חסדא: דבר זה מתורת משה רבינו לא למדנו, מדברי יחזקאל בן בוזי למדנו: "כל בן נכר ערל לב וערל בשר לא יבא אל מקדשי" (יחזקאל שם, פסוק ט), הא מקמי דאתא יחזקאל מאן אמרה?! אלא גמרא גמירי לה ואתא יחזקאל ואסמכה אקרא, הכי נמי גמרא גמירי לה, ואתא יחזקאל ואסמכה אקרא (עכ"ל)¹⁵.

מפורש יוצא מפי חז"ל כי בתקופת יחזקאל העתיקו אל הכתוב הלכה שהיתה קבלה בידם מדאורייתא מימי משה רבינו. תהליך זה אין בינו ובין בעיית השכחה ולא כלום. בעל כרחנו להסיק כי ליחזקאל הנביא ניתנה הרשות לשנות את המעמד של אותה הלכה, ובמקום

11. ויש להעיר כאן כי לא רק בדיוק מספרי קא עסקינן, אלא דוקא בזמן האחרון אנו עדים לגילויים מפליגים בענין הדיוק האריתמטי של טכסט התורה, ואכמ"ל. ואולי מותר להעיר שגם אין להפליג בזה, והמשכיל המתמטי יבין.

12. ושמא, לולא חטאו בעגל ובמרגלים, מידות אלו היו שונות מאלה אשר שימשו את חז"ל בהכרעותיהם בתלמוד. ועיין מדור א פרקים 5 (א), 5 (ב).

13. רש"י: אסרה התורה לכהנים מלבושי הצמר כי הצמר מזיע הגוף ומזיע הבשר.

14. מנין למדו דבר זה — רש"י.

15. בענין ההשלכות מסוגיא זאת על הבנת פשוטו של מקרא וסגנון הכתוב, עיין, בין היתר, מדור ב

דאורייתא-תורה-שבעל-פה היא עתה דאורייתא-הכתובה-בדברי קבלה. זהו מעין מעמד ביניים, בין תורה שבעל פה ובין תורה שבכתב בחמשה חומשי תורה¹⁶. וכשם שיחזקאל העתיק לכתב את דיני כהנים ובגדי כהונה, כך עשה לפניו ישעיה הנביא בדיני שבת¹⁷, וכך לפני פניו יהושע בדיני ברית מילה¹⁸.

ואחרי תקופת הנביאים מצינו את המשך התהליך בדברי הכתובים ובתקופתם¹⁹. את מצות חינוך הבנים²⁰ למדו ממשלי כב, ו "חנוך לנער על פי דרכו", וכך גם פסק הרמב"ם²¹. אלה הם שלושת חלקי התנ"ך אשר, כאמור, קדושתם היא לא רק בתוכן כי אם גם בכתוב. מאז חתימת התנ"ך על ידי אנשי כנסת הגדולה, לא חל (ולא יחול) כל שינוי "בהרכב הפנימי" בזאת ה"תורה", כלומר שלושת החלקים שבכתב והחלק הנשאר בעל פה.

לכאורה זהו תהליך אחד אשר תחילתו במתן תורה בסיני וסופו באחרון הנביאים או

16. ועיין מחלוקת רמב"ם ראב"ד בסוגית "והשבתי חיה רעה מן הארץ", וההבדל בין פסוקים בנביאים ובין פסוק בתורה (הל' מלכים יב, א).

17. ישעיה נא, יג "ממצוא חפצך ודבר דבר", שחז"ל דרשו במסכת שבת קיג, א כי רק חפצך אסורים ולא חפצי שמים, וכך פסק הרמב"ם בהל' שבת כד, ה בהביאו את הפסוק ודרשתו. גם איסור "חפצך" וגם היתר חפצי שמים ידועים עתה מהכתוב בישעיה. ועיין רמב"ן ויקרא כג, כד ד"ה יהיה לכם שבתון.

18. תוספות יבמות עא, ב ד"ה לא ניתנה פריעת מילה לאברהם אבינו. ואם תאמר, אם לא ניתנה פריעה עד יהושע (פרק ה) היכי גמרינן מיניה, הא כתיב (ויקרא כז, לד) "אלה המצוות" — שאין הנביא רשאי לחדש מעתה (שבת קד, א). ויש לומר, דהלכה למשה מסיני הוא, ויהושע אסמכיה אקרא (עכ"ל התוספות). מן הראוי לציין כי בעוד יהושע כתב את ספרו (בבא בתרא יד, ב), כך שתהליך זה נעשה הן עקב תקופתו והן בתוך תקופתו, הרי שחזקיה וסייעתו (בני דורו שהאריכו ימים אחריו — רש"י) כתבו "ישעיה, משלי, שיר השירים וקהלת" (שם טו, א). וזאת משום ש"הרגו מנשה, ולא כתב ספרו, שלא היו הנביאים כותבים ספריהם אלא לפני מותם" (רש"י שם). כלומר, אצל ישעיהו, התהליך היה אמנם עקב תקופתו, אבל הכתיבה היתה אחרי תקופתו.

19. יש להבחין בין דברי הכתובים — שלהם מעמד אחר ממעמד דברי הנביאים, כשם שלדברי הנביאים מעמד אחר ממעמד 'תורה מן השמים' — ובין תקופתם. להלן יראה כי לפעמים התקופה היא שגרמה לכתיבה, ולפעמים ההבדל שבמעמד הוא אשר גרם לכך שתורה שבעל פה מסוימת לא נכתבה בתורה ולא בנביאים ואף לא בכתובים, אלא נשארו כולם בתורה שבעל פה. אמנם אותם החלקים של תורה (שבע"פ) נכתבו משום "עת לעשות" — אבל לכלל "בכתב" או "כתוב" לא הגיעו. קדושת התלמוד היא בתוכן, ואילו קדושת התנ"ך היא גם בכתוב.

20. יש להעיר כאן כי לא הרי מצות חינוך כהרי מצות תלמוד תורה — ההיא לומדים מפסוקים מפורשים בתורה ("ולמדתם אותם את בניכם", "ושננתם לבניך"), בעוד מצות חינוך — מאן דכר שמה בתורה?! והלא דבר הוא! אמנם עיין היטב במשך חכמה לבראשית יח, יח ד"ה כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו, הריאה בפסוק ההוא בתורה את המקור למצות חינוך (וממילא גם חינוך הבת — "בניו ו"ביתו").

21. הלכות מאכלות אסורות פרק יז הלכה כא: אע"פ שאין בית דין מצווים להפריש את הקטן (ממאכלות אסורים), מצוה על אביו לגעור בו ולהפרישו, כדי לחנוכו בקדושה, שנאמר "חנוך לנער על פי דרכו", עכ"ל. [בגוף הסוגיא של חינוך לעומת תלמוד תורה, נראה לומר כי עיקר מצות חינוך היא בדרך חיים מסוימת וזאת על פי הפסוק בבראשית "ושמר דרך ה' לעשות צדקה ומשפט". הרי לפנינו שני תחומים: (א) תלמוד תורה, (ב) דרך בחיי תורה ("דרך ה'"). על המורים המחנכים והרמ"ם למצוא את האיזון הנכון בין שניהם וזו היא "מלאכת ה'"]!

הכתובים. והתהליך בעצם התחיל עוד הרבה לפני כן, כי כשם שלולא חטאו ישראל לא ניתנו להם אלא חמשה חומשי תורה וספר נהושע, כך לולא חטאו ישראל בחטא המרגלים לא ניתנו להם אלא שלושה 'חומשי' תורה כשהם כתובים על ידי משה מפיו של הקב"ה. ולולא חטאו בחטא העגל לא ניתנו להם חומשים בכלל, אלא תורה הכתובה כולה על ידי הקב"ה בעצמו בשמותיו הוא²².

הוא אמינא ומסקנתה הוה אמינא ומסקנתה — "לולא" ו"לולא", עד אשר נקבעה סופית צורת התורה הנמצאת עתה בידינו, כשמיעוטה בכתב ורובה בעל פה. החטא גרם, וההוה אמינא עברה מן העולם, ובמקומה — תורתנו הנצחית.

נעבור עתה לראות את הצד השני של המטבע הזה — לולא זכו ישראל בתקופת הנביאים היו נשארים באותו מצב שנקבע להם במשך הדורות על ידי תורה שבכתב ופירושה הנאמן בתורה שבעל פה. אבל משום שכן זכו, 'התעצמו' ו'התעלו' במסגרת דיני התורה הנצחיים, ונקבעה להם הלכה חדשה — אולי לקראת "השמים החדשים והארץ החדשה"²³. היה זה דוקא כתב הנביאים אשר לימד ובישר את ההלכה החדשה. אותו טכסט של נביאים (אשר הורתה ולידתה הן ב'לדורות'), הוא המלמד עתה בפשוטו של מקרא הלכה חדשה, במקום וליד ההלכה הקודמת שהיתה קיימת עד כה מדין דאורייתא בעל פה 'כימי השמים על הארץ'. והדברים צריכים ביאור, כי נראה שחזרנו אל מדור א פרק 1.

חגיגה יג, א:

אמר רב יהודה, ברם זכור אותו האיש לטוב, וחנניא בן חזקיה שמו, אלמלא הוא נגזז ספר יחזקאל, שהיו דבריו סותרים דברי תורה. מה עשה? העלו לו שלוש מאות²⁴ גרבי שמן וישב בעליה ודרשו ...

22. ועיין בזה במדור א בפרק 5 (א) מ"חתומה" אל "מגילה". קביעתנו שלולא חטא המרגלים היתה תורתנו בת שלושה חומשים בלבד, בנויה על יסוד מאמר חז"ל (שבת קד, א) לפסוק האחרון של חומש ויקרא (כז, לד): "אלה המצוות אשר צוה ה' את משה אל בני ישראל בהר סיני" — מכאן שאין הנביא רשאי לחדש דבר מעתה. לזה יש לצרף את הכתוב (דברים א, ד) "הואיל משה באר את התורה הזאת", כלומר יוזמה של משה להוסיף את החומש דברים בכתב, כאשר תכנו ניתן כבר למשה בעל פה בסיני (לשיטת רמב"ן, מהרי"א ועוד — פרט לדעת יחיד של הרדב"ז שו"ת ב' אלפים קמ"ג). ולזה להוסיף את דברי הרמב"ן בהקדמה לתומש במדבר: ... 'ואין בספר הזה מצוות נוהגות לדורות זולתי קצת מצוות ... שהתחיל בהם ... והשלימן בספר הזה'. ועיין בהרחבה מדור א פרק 5 (ג): "מגילת החתימה היא חומש דברים".

23. על פי שיטת הספורנו (בראשית ח, כב ד"ה עוד כל ימי הארץ: זרע וקציר וקור וחום וקיץ וחורף ויום ולילה לא ישבותו): 'לא ישבותו' מלהתמיד על אותו האופן בלתי טבעי שהגבלתי להם אחר המבול ... ואמר שיהיה זה "כל ימי הארץ" — עד אשר יתקן האל יתברך את הקלקול שנעשה בה במבול, כאמרו ("השמים החדשים) והארץ החדשה אשר אני עושה" (ישעיה סו, כב). כי אז ישוב מהלך השמש ... ויהיה תקון כללי ליסודות ולצמחים ולבעלי חיים ולאורך ימיהם ... (עכ"ל — עיין שם נועם לשונו, ובביאורנו שם. ועיין מדור א פרק 5 (א) מ"חתומה" ל"מגילה", ועיין עוד מדור א פרק 1 (א): לפני ואחרי במשנת רבינו עובדיה ספורנו). הרי שהעולם נמצא בתהליך מתמיד לקראת "אחרית הימים", אז יחזור הכל אל המצב האידיאלי שלפני המבול עם כל המשתמע מכך, הן ב"חוקות שמים וארץ", והן ב"בריתי יומם ולילה".

24. אשר למספר שלוש מאות עיין בתורה תמימה איכה א, יח ד"ה כי פיהו מריתי, בקשר עם המלך

ונשאלת השאלה, מה ראו חז"ל לגנוז את ספר יחזקאל? ואולי נכון יותר לשאול: מה ראה יחזקאל לסתור את דברי התורה? ! האם אמנם לפי ההוה אמינא של חז"ל חשוד היה יחזקאל הנביא בסתירת דברי התורה? ! אתמהה! אלא, לא על שריפת ספר יחזקאל דברו חז"ל²⁵, כי אם על גניזת ספרו. גונזים דבר שפעם היתה בו קדושה ועתה עברה הקדושה ממנו²⁶. מה היתה, איפוא, הקדושה שבספר יחזקאל שסברו חז"ל בהוה אמינא שעברה, ובמה הוכיח חנניה בן חזקיה שאותה קדושה לא עברה. ונראה שביאור הדברים כך²⁷: כאשר חז"ל ראו ביחזקאל דברים הסותרים את התורה, הסיקו את המסקנה המתבקשת כי אלה היו הלכות לשעה, שמותר לנביא לחדש גם כשהם סותרים דברי תורה, ושאלו מצווים לשמוע לו בהן

יאשיה שחז"ל אמרו כי פרעה נכה ירה בו שלוש מאות חצים, וזה לשונו: והמספר שלוש מאות תפס על דרך הפרזה, וכמו במשנה תמיד כח, ב: תפוח היה באמצע המזבח, פעמים היה עליו שלוש מאות כור. וכן בפרק ג דמדות (משנה ח): מעשה היה ונמנו עליה שלוש מאות כהנים לפנותה. אמרו על זה בחולין צ, ב: דברו חכמים בלשון גזומה. עכ"ל בעל תורה תמימה. ואמנם על פי דרכנו אנו דכל מאי דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון (ועיין בזה מדור ו פרק 2) אין תימה, שהרי חז"ל גילו לנו כי אף התורה עצמה דברה בלשון הבאי (ספרי דברים לפרק א, כח "ערים גדולות ובצורות בשמים"). נויש להעיר, כי גם אם דברו חז"ל בלשון גזומה והפרזה, יש עוד מקום לחקור מדוע בחרו דוקא במספר זה של גזומה ולא במספר אחר, שהרי כשם שאין דברים מקריים בתורה, כך אצל חז"ל עצמם אין מקריות בכתיבתם]. ועיין רש"י שבת קיט, א ד"ה תריסר עיליתי דדינרי וזה לשונו: עליות מלאות דינרי זהב. וגזומה בעלמא היא, כלומר, הון עתק מאד. כך פירש רבינו הלוי. וכן בכל מקום, כגון תליסר גמלי ספיקי טריפתא (חולין צה, ב) וכן תליסר טבחי דלעיל (עכ"ל). ור"ע אייגר בגליון הש"ס מפנה לתוספות ברכות כ, א ד"ה תליסר מתיבתא (ותליסר לאו דוקא, אלא לשון הרגיל בגמרא). ועיין בזה מדור ב פרק ד בענין ההשלכות של דיבור ישיר.

25.

בבחינת ספר תורה שכתבו מין ששורפים אותו (גיטין מה, ב).

26.

והשוה רמב"ן לדברים עקב י, א ד"ה ועשית לך ארון עץ: אבל הארון הזה של משה (לקבלת הלוחות ועד להשלמת מלאכת המשכן), כשנעשה ארונו של בצלאל, גזומה כדן תשמישי קדושה.

27.

על פי דברים בשם הרה"ג ר"י הוטנר ז"ל בספרו באנגלית של תלמידו פרופ' יהודה לוי שליט"א "השקפה מהר המוריה" Vistas from Mt. Moriah. פרופ' לוי ידוע עקב מאמריו המקוריים בעניני הלכה והשקפה, כולל ספרו 'שערי תלמוד תורה'. מצער היה לראות כיצד ספרו זה, אשר גדולי תורה כתבו עליו את הסכמתם, לא זכה להערכה והוקרה הראויות לספר כה חשוב על מצות תלמוד תורה. אנו עדים לתופעה מענינת בדורנו זה שהכלל "אלו ואלו דברי אלהים חיים" תופס לגבי עניני הלכה ולא בעניני השקפה ומחשבה. והלא דבר הוא! בעניני הלכות שבת והלכות נדה נוהגים הפוסקים כבוד זה בזה, אפילו בסוגיות הקשורות במיתת בית דין וכרת [יעויין נא בתשובותיו של פוסק הדור מרן הרב משה פיינשטיין ז"ל המובאות בסוף ספרו של הרב שמעון איידר שליט"א באנגלית בהלכות נדה]. ואילו בסוגיות כגון 'תורה עם דרך ארץ', היחס ללימודי חול וכדו', אשר להן מקורות מהימנים החל בחז"ל ועד לימינו, חילוקי הדעות עוברים את הגבולות הרגילים של מחלוקת לשם שמים. רבה של קהלת עדת ישורון בושנינגטון הייטס בניו יורק, הרב שמעון שוואב זצ"ל כתב חוברת תמציתית, בשם "אלו ואלו" Those & These — בה דן המחבר בשאלת 'תורה עם דרך ארץ' וכדו'. אולם החוברת מונחת כאבן שאין לה הופכין, משום שכל אחד כבר קבע את עמדתו הוא — או אלו או אלו, ולא אלו ואלו. במדינת ישראל מכיר החינוך הממלכתי דתי רק ב"אלו" (תורה עם דרך ארץ, שיטת רבי ישמעאל 'הנהג בהם מנהג דרך ארץ', אומנות זו או אחרת עם תורה), בעוד החינוך העצמאי מכיר רק ב"אלו" השני (רק תלמוד תורה, שיטת רבי שמעון בן יוחאי, 'איני מלמד את בני אלא תורה'). המחיר ידוע ואכמ"ל.

במצות עשה דאורייתא של (דברים יח, טו) "אליו תשמעון"²⁸. כאשר עבר זמן ההלכה לשעה — בטלה הנבואה, כי הלכה לשעה של נביא הסותרת דברי תורה אינה יכולה להישאר קבועה²⁹. לכן ההוה אמינא היתה כי יחזקאל הסותר את דברי תורה עשה זאת במסגרת מיגדר מילתא של הוראת שעה, ועתה שעברה השעה, בטל הענין, והספר טעון גניזה, ככל דבר שבקדושה שעבר זמנו. אבל זכור לטוב חנניא בן חזקיה אשר טרח ועמל והוכיח כי נבואותיו גם עכשיו אינן סותרות את דברי תורה, ואם כן הן במסגרת נבואה שהוצרכה לדורות וראויות להיכתב.

העיון בחלק מאותן הנבואות, אשר לכאורה סתרו דברי תורה, ודברי המפרשים, יפתחו לנו אשנב חדש בהכנת סוגיתנו של נבואה שנצרכה לדורות. אחרי העיון הזה בעקבות הראשונים והאחרונים, נעבור לאסוקי שמעתתא מחשבתית אליבא דתורתנו הקדושה בסוגית הלכות הכתובות בספרי הנביאים, מעמדן ותוקפן. הלימוד עתה מתרכז בעיקר באותן נבואות יחזקאל הכתובות בחלק האחרון של ספרו (פרקים מ"ח).

ביחזקאל פרק מד מביא הנביא את הלכות כהנים (כאשר הוא מרחיק את אלה אשר "רחקו מעלי", ומקרב את בני צדוק). והנה בדיני נישואיהם כותב הנביא (סוף פסוק כב): "והאלמנה אשר תהיה אלמנה מכהן יקחו". והקושי מבואר — הרי מותר לכהן הדיוט לשאת כל אלמנה, ואילו לכהן גדול אסור לשאת אפילו אלמנתו של כהן גדול! וכך מבאר את הסוגיא ר' מאיר שמחה ב"משך חכמה" להפטר פרשת אמור:

יחזקאל מב, כב "והאלמנה אשר תהיה אלמנה מכהן יקחו". כבר פירשו רבותינו קידושין עז, ב בזה³⁰. והנראה לי, דהנה נתנבא יחזקאל מה שיהיה בשובם מגלות בבל. לכן אחרי כי היה כבישת כרכום, וגשים בציון עינו, והיו כולן ספקות שמא נאנסו לשבאי הנכרים, דפוסלים בביאתם³¹. ואף בלא זה, הא אשת ישראל שנאנסה פסולה לכהונה, דהוי "זונה", ולוקה משום טומאה כמבואר פרק הבא על יבמתו³². אם כן, כולן ספקות דלמא נאנסו. אבל אם תהיה

28. סנהדרין פט, א, רמב"ם הלכות יסודי התורה פרק ז הלכה ט, ספר המצוות עשה קעד, סמ"ג עשה ו. ועיין מהר"ץ חיות: תורת הנביאים.

29. אלא רק למיגדר מילתא, כאלהיו בהר הכרמל.

30. "והאלמנה אשר תהיה אלמנה מכהן יקחו". מכהן אין — מישראל לא?! (אם היתה אלמנת כהן חנישא לכהן, אלמנת ישראל לא! בתמיה! הרי לא הוזהר כהן הדיוט על אלמנה — רש"י). הכי קאמר, מכהן יקחו, משאר כהנים יקחו (לפרושי אתי, דבכהן הדיוט קאי, והכי קאמר: והאלמנה אשר תהיה אלמנה אפילו מישראל, משאר כהנים שאינו כהן גדול יקחו אותן — רש"י) ... רבי יהודה אומר: מן המשיאים לכהונה יקחו (אלמנת אדם שראוי להשיא בתו לכהונה יקחו, למעוטי אלמנת גר — רש"י). רבי יהודה לטעמיה, דאמר בת גר זכר כבת חלל זכר, כל שאתה נושא בתו אתה נושא אלמנתו, וכל שאי אתה נושא בתו אי אתה נושא אלמנתו, עכ"ל הגמרא. במקביל לפירוש חז"ל כהלכה לדורות, מבאר ה"משך חכמה" את הכתוב לפי פשוטו ממש (כהן נושא רק אלמנת כהן), ומייחס לפשט את התפקיד [בלעז: הפונקציה] של הוראת הלכה לשעה בתקופת שיבת ציון. והשוה מדור א פרק 6, מתכונת זהה בתורה שבכתב.

31. ואסורות לחזור אל בעליהן הכהנים.

32. יבמות נו, ב: אמר רבה, אשת כהן שנאנסה, בעלה לוקה עליה משום "זונה" (דכתיב "זונה לא יקחו", וסתם "זונה" היינו מנאפת תחת בעלה שטעתה מאחר בעלה לזרים. וזו, אע"ג דנאנסה, גבי כהן לא פליג רחמנא בין אונס בין רצון, כדגמרינן מ"והיא לא נתפשה". ד"היא" מיעוטא משמע,

אלמנה מכהן, מוכח דלא נאנסה, ובעלה היה משמרה שלא נאנסה, דאי לאו הכי, הלא היה אסור בה, ואיך היה עמה אחר שנאנסה?! ועל כרחין דבעלה ידע שלא נאנסה. אבל בישראל, דאנוסה מותרת לו, אימא נאנסה משבאי³³. וזה "אשר תהיה אלמנה מכהן", שהיה עמה כאיש עם אשתו, אז "יקחו", דמוכחא שלא נאנסה. וזה ביאור נכון (עכ"ל).

כתוב זה של הנביא יחזקאל ניתן לדרשה על ידי חז"ל כהלכה לדורות, ולפירוש על דרך הפשט כהלכה לשעה. בזה אנו רואים בכתוב זה מן הסממנים המובהקים של תורה שבכתב עצמה, אשר בין התפקידים [בלעז: הפונקציות] שמצינו לפשוטו של מקרא הסותר את דברי חז"ל היה כי הפשט מלמד את ההלכה לשעה בעוד המדרש מלמד את ההלכה לדורות³⁴.

הנה כי כן: פשוטו של מקרא בתורה שבכתב מלמד על הלכה לשעה. אותה הלכה שהיתה נהוגה בתקופה מסוימת בתולדות ישראל — בדרך כלל עקב דרגתם הרוחנית הגבוהה המיוחדת אשר השיגו אז³⁵ — ואשר ממנה ירדו במשך הזמן בתקופה שבין מתן תורה ובין המרגלים. התורה המחייבת (הלא היא תרי"ג כפי שהיא מתפרשת על ידי תורה שבעל פה) 'הסתפקה' בפחות מן הדרגה הגבוהה ההיא. ואם ישאל השואל, לשם מה נחוץ לנו לדעת מה היתה ההלכה (וכי בהיסטוריה קא עסקינן?!). אף אתה אמור לו כי כהלכות שעה כן יכולות להיות הלכות לדורות, אם וכאשר נשוב אל אותה מעלה שזכו לה אבותינו³⁶. פשוטו של מקרא מצביע על המקסימום שאפשר לשאוף אליו, בעוד תורה שבעל פה מאפשרת לנו ומחייבת אותנו לתפקד ברמה שעם ישראל "התיצב" בו אחרי חטא העגל וחטא המרגלים³⁷.

"היא" אשת ישראל הוא דיש חילוק בין נתפשה ללא נתפשה, אבל אשת כהן אין חילוק — רש"י). משום "זונה" אין, משום טומאה לאו?! (בתמיהה, הא אמרינן בפרק קמא: הא מה אני מקיים "אחרי אשר הוטמאה" — לרבות סוטה שנבעלה דכתיב "לא יוכל בעלה הראשון לשוב לקחתה", רש"י). אימא אף משום "זונה".

33. ובעלה אמנם לקח אותה בחזרה בהיתר, והיא היתה עמו עד אשר מת. ועתה הכהן מבקש לשאת אותה לאשה.

34. במדור א פרק 6 ראינו כיצד כותב הנצי"ב לויקרא ז, כד ("וחלב נבילה וחלב טריפה יעשה לכל מלאכה, ואכל לא תאכלהו") וזה לשונו: הדרש ידוע (בענין 'איסור חל על איסור'). אכן לפי הפשט הוא תמוה, דנבילה וטריפה גם הבשר אינו נאכל! ... אלא שהכתוב מדבר בזמן המדבר שלא נאכל בשר כשרה שחוטה אלא על ידי קרבן (עכ"ל). וכן ראינו כיצד פירש הגר"א את פשוטו של מקרא בסוגית עבודת יום הכיפורים (ויקרא טז), כאשר לפי פשוטו של מקרא היו שלוש טבילות וששה קידושי ידים ורגלים, ואילו לפי המדרש היו חמש טבילות ועשרה קידושי ידים ורגלים. עיין שם בהרחבה במדור א פרק 6.

35. ספורנו לויקרא כד, ג ד"ה יערוך אותו אהרן: אף על פי שהיתה הדלקת הנרות וכן קטורת התמיד כשרה בכהן הדיוט לדורות כפי מה שקיבלו ז"ל, מכל מקום נאמר בשניהם "אהרן", כי אמנם כל ימי המדבר היה ענין המשכן בכל יום כענינו לדורות ביום הכיפורים, שנאמר בו (ויקרא טז, ב) "כי בענן אראה על הכפורת". וזה כי בכל ימי המדבר נאמר (שמות מ, לב) "כי ענן ה' על המשכן יומם ואש תהיה לילה בו", ולכן היה מן הראוי שיהיו מעשה הקטרת והדלקת הנרות בו הנעשים בפנים נעשים על ידי כהן גדול, כמו שנעשים לדורות ביום הכיפורים. עיין מדור א פרק 6.

36. וזהו גם העיקרון שביסוד המצוות דרבנן הנלמדות מן הכתוב בחומש בראשית מחיי האבות — ועיין בזה במדור ו פרק 1: "ואל מעלת אבותם ישובו".

37. ואולי מטעם זה כתבה התורה "עין תחת עין" (— ממש, לפי פשוטו) בפרשת משפטים לפני שירדו מ'הדין הגמור' (ספורנו) על ידי חטא העגל. ואולי מטעם זה כתבה התורה את דין יבום (עבירה

וכמו תורה שבכתב כן תורת הנביאים שבכתב, אף היא מלמדת בפשט על מקסימום, אבל לא מקסימום שהיה, אלא שעתיד להיות כאשר יתקרב העולם לדרגת "ומלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים", הלא היא תקופת בית שלישי. כך אמנם דרכו של הרד"ק (ראה להלן) על דרך הפשט בכתובים בספר יחזקאל הסותרים לכאורה את דברי התורה, ואשר חנניא בן חזקיה התאים אותם לדין תורה על ידי מדרשו. כלומר, פשוטו של מקרא ביחזקאל מלמד על ההלכה אשר תהיה באותה שעה של אחרית הימים, ואילו מדרשו מלמד על ההלכות בתקופת בית שני, שנקבעו על ידו, מדרש הלכה אשר דרש את הכתוב בתורה.

לשון אחרת: אצל הנביאים הפשט הוא לשעה של לעתיד לבוא, ואילו בתורה, הפשט היה לשעה של העבר! אבל בעומק הענין הדברים זהים, כאשר הפשט מציין את המקסימום, והמדרש את הצד המעשי בהתאם לנסיבות. הנה בענין ההבדל בין הדרגות של בתי המקדש השונים נביא את לשון הזהב של רבינו עובדיה ספורנו, שמות לח, כד ד"ה כל הזהב: העיד על קצבת הזהב והכסף והנחושת שנכנסה במלאכת המשכן, שהיה דבר מועט מאד בערך אל העושר שהיה בבית ראשון, כמבואר בספר מלכים א (ו, כ"ה; שם ז, מח"נ). ויותר ממנו העושר שהיה בבנין הורדוס. ועם כל זה יותר התמיד מראה כבוד ה' במשכן של משה ממה שהתמיד במקדש ראשון, ולא נראה כלל במקדש שני. ובזה הורה שלא קצבת העושר וגודל הבנין יהיו סיבה להשרות השכינה בישראל, אבל רוצה ה' את יראיו ומעשיהם לשכנו בתוכם. ובסיכום כל פרשיות מלאכת המשכן, כליו, משרתיו ובגדיהם כותב הספורנו בשמות מ, לו ד"ה ובהעלות הענין: וכל כך היתה שרית השכינה קבע במשכן, שלא היה מסתלק כלל משם עד שהיו ישראל צריכים לנסוע. וזה לא היה בשילה ולא בבית ראשון ולא בבית שני. אבל יותר מזה יהיה בבית שלישי — יבנה ויכונן במהרה בימינו — כאמרו (זכריה ב, ט) "ואני אהיה לה נאום ה' חומת אש סביב, ולכבוד אהיה בתוכה"³⁸.

אין פלא אפוא, שבתקופה זאת של בית שלישי, כאשר נזכה לגילוי שכינה שכמותו לא היה בבתים הקודמים, שיהיה מקום שהלכות מסוימות — בפרט אלה הקשורות בעבודת ה' בבית המקדש — 'תעלינה אוקטאבה' לפיסגה חדשה שלא שערום אבותינו. כשם שחז"ל, במשך כל הדורות העלו את ישראל מדרגתם של דאורייתא אל דרגה גבוהה יותר של דאורייתא פלוס דרבנן — היא בדרך אל דרגת האבות (ואל מעלת אבותינו נשוב) — כך הנביאים קבעו לנו דרגות חדשות מעבר לדאורייתא, אותן הדרגות המעוגנות לא במשנה ולא בברייתא, כי אם בטכסט של הנביא, המפנה את מבטנו אל תקופה של "דורות" הממששת ובאה, במהרה בימינו אמן.

לשמה — עיין מדור ו פרק 3) קרוב לסוף חומש דברים, כאשר ברור עתה ונעלה מכל ספק כי לעת עתה ארוכה היא הדרך חזרה אל דרגת 'פרחה נשמתם' במתן תורה. לכן קבעה מצוה אחת שהיא למעלה מהשגתנו כעת (כי 'קרוב הולד להיות ממזר' — עיין שם) כאשר מצוה זאת היא בבחינת שטר (יבום), הוא עבירה לשמה — מקסימום) ושוברו (חליצה) לצדו. זאת כאילו לומר שלהוי ידוע לנו כי "זאת התורה אשר שם לנו משה" אינה התורה אשר אמורה היתה להינתן לנו — אילו זכינו. וזאת התורה אינה מוחלפת (רמב"ם עיקרים) כשם שהשמים על הארץ אינם מוחלפים. אולם כאשר "השמים החדשים והארץ החדשה" ... [עיין מדור א, פרקים 6, 7, ופרק 5 (ד), ועיין להלן במדור זה פרק 4, ובמדור ו פרק 3].

כלומר, לא רק "כבוד ה' מלא את המשכן", אלא אף חוצה לו ירגישו בשכינה כ"חומת אש סביב".

ואנו ממשיכים את הקו בעקבות הנביא יחזקאל. יחזקאל מד, כב: "ואלמנה וגרושה לא יקחו להם לנשים כי אם בתולות מזרע בית ישראל, והאלמנה אשר תהיה אלמנה מכהן יקחו". וכך מפרש הרד"ק: אם אמר זה על כל כהן³⁹, יהיה זה לתוספת קדושה לעתיד, והוא כי אלמנת כהן גדול ואפילו כהן הדיוט יכול לקחתה כהן אחר⁴⁰, וזה שאמר "אשר תהיה אלמנה מכהן יקחו". ואם נאמר כי על כהן גדול דבר, יהיה פירושו "ומכהן יקחו" — מקצת כהנים יקח, כמו שפירשו רבותינו ז"ל וכמו שתרגם יונתן "שאר כהניא יסבון". והנה הניח⁴¹ זונה וחללה⁴², כיון שכתוב בתורה לא זכר הכל⁴³.

והנה בפירוש לפסוק הקודם ביחזקאל⁴⁴ מנסח לנו הרד"ק את שתי האפשרויות [בלעז: האלטרנטיבות] בהסבר כתיבת דברי הלכה אצל הנביא, וזה לשונו: ומה שכתב לו משפטי הכהנים אע"פ שכתוב בתורה: (א) לפי שחידש דברים שאינם מפורשים בתורה שבכתב⁴⁵ (ב) גם אפשר שחידש דברים שהם לעתיד לתוספת קדושה, עכ"ל⁴⁶.

ושני הטעמים של הרד"ק צריכים עיון: (א) מה הועיל הנביא בכתיבתו הלכה בטכסט שלו, שעד כה היתה ידועה היטב במסגרת תורה שבעל פה. הרי עד עתה היה זו הלכה למשה מסיני ובמילא דאורייתא. במה שונה אפוא, דאורייתא בעל פה מאשר דאורייתא המעוגנת בכתוב של הנביא⁴⁷. (ב) היות והתורה היא נצחית ואינה ניתנת לשינוי, כשם שאי אפשר לגרוע ממנה לעתיד לבוא⁴⁸ כך, לכאורה, אי אפשר להוסיף עליה, כי כאיסור בל תגרע כך איסור בל תוסיף⁴⁹.

39. ולא רק כהן גדול — והרי כהן הדיוט מותר באלמנה.
40. ואין זה כדין אלמנת המלך האסורה להדיוט.
41. הנביא לא הזכיר בין איסורי חיתון של כהנים.
42. ויקרא כא, ז "אשה זונה וחללה לא יקחו".
43. וצריך עיון, הרי באותו פסוק כתוב "ואשה גרושה מאישה לא יקח", ובכל זאת הזכירו הנביא! ויש ליישב.
44. פסוק כא: "ויין לא ישתו כל כהן בבואם אל החצר הפנימית".
45. בבחינת "עד דאתא יחזקאל ואסמכיה אקרא", כלומר היו ידועים בתורה שבעל פה.
46. ועיין עוד ברד"ק פסוק יז ד"ה והיה בבואם אל שערי החצר הפנימית ("ויהיה זה אם כן חידוש לעתיד"), פסוק כז ד"ה ואחרי טהרתו ("אפשר שיהיה זה לעתיד לתוספת קדושה שאחר שיטהרו לסוף שבעה, עוד יספרו לו שבעה ימים אחרים"), פסוק כז ד"ה וביום בואו אל הקודש ("אחרי שיטהר מטומאתו יקריב קרבן חטאת בעבור טומאתו, וזה יהיה חידוש לעתיד").
47. וגם זאת לעומת דאורייתא הכתובה בתורה שבכתב (עיין בזה במדור א פרק 5 (ד) ובמדור ב פרקים 5, 6).
48. ובסוגית "מצוות בטילות לעתיד לבוא" עיין, בין היתר, תשובות הרשב"א סימן צג, שו"ת רדב"ז ח"ב סימן תרס"ו וסימן תתכ"ח. נושא זה קשור בסוגית "עתידים ממזרים ליטהר", "כל הנביאים בטלים לעתיד לבוא" (ועיין בזה להלן), "לעתיד לבוא אין מזכירים יציאת מצרים" (ועיין גם בזה), "כל המועדים עתידים ליבטל" ועוד, ואכמ"ל. כאמור, סוגיא זאת קשורה גם בשיטת הספורנו אודות "השמים החדשים והארץ החדשה".
49. ומהות האיסור הוא בעצם "בל תשנה". להלן נשוה פעולת הנביאים בהוספת דינים חדשים אלה (לפי הדרך השניה של הרד"ק של "תוספת קדושה") עם פעולות חז"ל בגזירותיהם ותקנותיהם, כאשר הללו נעשו לכאורה רק כדי להגן על דברי התורה ולשמור עליה, אבל לא להוסיף עליה. ועיין בזה ברמב"ם ממרים ב, ט, מהר"ל בגור אריה לדברים ד, ב, מהר"ץ חיות מאמר בל תוסיף ובספרנו

בדומה לרד"ק אצל גדולי הראשונים, כן מצינו אצל הגאון מלבי"ם בין האחרונים, אשר אף הוא לא גרסע מלדבר על שינויי הלכה בעתיד, מעין "אוקטבה" חדשה אשר אליה יעפילו הכהנים⁵⁰.

מלבי"ם ליחזקאל מד, יז ד"ה לא יחגרו ביזע⁵¹: והנה לפי מה דקיי"ל להלכה שהאבנט של כהן הדיוט היה של כלאים והיה משונה (=שונה) מן האבנט של כהן גדול ביום הכיפורים שהיה של בוץ, הודיעו שלעתידי יתעלו הכהנים בני צדוק להיות להם בקצת דברים חשיבות של כהן גדול, כי יהיו כמוצעים בין מדרגת הכהן הגדול ובין מדרגת הכהן הדיוט, עד שבגדיהם יהיו של בוץ כבגדי כהן גדול בעת שנכנס לפני ולפנים⁵². ולמאן דאמר שהאבנט של כהן הדיוט היה של בוץ, משמיענו בהיפך, שאף שבמקצת דברים יעלו למדרגת הכהן גדול — כמו שכתוב בפסוק כ'⁵³ — זה דוקא להחמיר על עצמו בדבר, כמו תספורת בן אלעשה⁵⁴ ולקחת בתולה⁵⁴, לא לשנות את מצות הבגדים מבוץ לכלאים.

לפי הסברו של המלבי"ם אליבא דמ"ד השני, הוקהה אמנם חודה של קושיתנו, באשר לא בשינוי הלכה (לקולא או לחומרא) קא עסקינן, אלא בחומרא שקיבלו על עצמם הכהנים. אלה הן מעין החומרות של דרבנן אשר באו להוסיף על דאורייתא⁵⁵, ואשר אינן עוברות על איסור בל תוסיף משום שחז"ל תיקנו את התוספות והחומרות האלה כמצוות דרבנן, ובפירוש ציינו שאין הן תקיפות מדין דאורייתא⁵⁶. סייגו של המלבי"ם ברור ביותר — אין מבטלים מצות לא תעשה של איסור כלאים! "תוספת קדושה" — אדרבא, אבל לא ביטול מצוות. לעלות למעלת האבות — נחא, אבל אין מבטלים מצוות לא תעשה בדרך לקיום מצוות עשה נוספות.

"פרשת שופטים" (סוגית בל תוסיף). כאמור, סוגיא זאת של 'תוספת קדושה' לעתיד לבוא קשורה בסוגית "ואל מעלת אבותם ישובו" (מדור ו פרק 1).

50. ולהלן נראה כי אם הכהנים יכולים לעלות ולהתעלות, גם עם ישראל כאומה וכיחידים יכולים 'לפרוץ את מחסום הקול' של תרי"ג, להגיע אל פיסגות חדשות אשר לא שערום אבותיהם — אבל כן שערום אבות אבותינו (הלא הם האבות הקדושים) כאשר אל מעלתם שלהם ישובו! ועיין בהרחבה מדור א פרק 5 (ד) ומדור ו פרק 1.

51. כאשר "מכנסי פשתים יהיו על מתניהם" (שם שם), כלומר בגדים עשויים מפשתים בלבד בלי צמר — תכלת, כלומר, בלי בעית שעטנו — כלאים.

52. והשוה רבינו עובדיה ספורנו לבמדבר כ, כו (בענין מות אהרן, הפשטתו והעברת מלבושיו לבנו אלעזר) ד"ה והפשט אהרן את בגדיו: אותם בגדים הראויים לכהן גדול יותר על כהן הדיוט. ד"ה והלבשתם את אלעזר: שהיה לבוש ד' בגדי כהן הדיוט. ובכן נשאר אהרן בד' בגדי כהן הדיוט לבוש הבדים, כמו שהיה ענינו בהיכנס לפני ולפנים וכענין היראות מלאכי אלהים לעבדיו (עכ"ל). כלומר, עד לעתיד לבוא, הגיע הכהן הגדול לדרגת 'היראות מלאכי אלקים לעבדיו' רק פעם אחת בשנה. אולם בזמנם של "השמים החדשים והארץ החדשה", כאשר עם ישראל ישובו אל מעלת האבות, אפילו הכהן ההדיוט יוכל להגיע אל הדרגה ההיא — ולא רק פעם בשנה. ועדיין "אין כל חדש תחת השמש", שהרי לפני חטא העגל היתה העבודה בידי הבכורים ("נערי בני ישראל").

53. "וראשם לא יגלחו ופרע לא ישלחו, כסום יכסמו את ראשיהם" (שהיא תגלחת כהן גדול, ולפי פשוטו של מקרא, פסוק זה על כהן הדיוט מדבר).

54. איסור חתנות עם אלמנה וחיוב בתולה (עסקנו בזה לעיל לפי המשך חכמה).

55. "תקנות דרבנן", כלומר, להרחיב את הדין המקורי דאורייתא לתחומים נוספים מדרבנן — למעוטי גזירות להרחקה בלבד. ועיין הערה 49 לעיל.

56. על פי הסברו של המהר"ל מפראג בסוגית בל תוסיף.

אולם לפי הסברו הראשון של המלבי"ם וגישתו של הרד"ק, ברור שאנו עוסקים בסוגית בל תוסיף במלוא חריפותה. בעיה זאת חוזרת ונשנית להלן בפרק מ"ה שבספר יחזקאל (פסוקים יח-כה) שם מדובר על הקרבנות שיקריבו לעתיד לבוא. אמנם אם נפרש את הפסוקים כהוראת שעה על חנוכת המזבח בלבד, לא יהיה זה שונה מהוראות שעה שהיו בימי המילואים בימי משה⁵⁷. וכך כותב הרד"ק בפירושו לפסוק יח ("כה אמר ה' אלהים בראשון באחד לחודש תקח פר בן בקר תמים וחטאת את המקדש"), וזה לשונו: ... וכן עשו במשכן. באחד בניסן החל אהרן לעבוד במזבח, אלא שקדמו לו שבעת ימי המילואים ששמש בהם משה. ואפשר גם כן הנה, כי מה שזכר למעלה יהיו שבעת ימי מילואים, וביום השמיני שיהיה אחד בניסן יהיה זה הקרבן שאמר עתה ... וחז"ל הקשו 'וחטאת' — עולה היא! כלומר איך אמר כי פר של ראש חודש יהיה חטאת שאמר "וחטאת את המקדש", והלא פר ראש חודש עולה הוא כמו שכתוב בתורה ... והשעיר הוא שהיה חטאת. ואמרו: אמר ר' יוחנן פרשה זו עתיד אליהו לדרשה, כלומר שאין אנו יודעים לדרשה⁵⁸. רב אשי אומר, מילואים הקריבו בימי עזרא כדרך שהקריבו בימי משה ... כלומר פר המילואים חטאת היה⁵⁹, וכן יהיה לעתיד כי בר"ח ניסן יקריבו מילואים.

לפי פירוש זה של הרד"ק בדבר הוראת שעה של קרבנות מילואים בחנוכת בית שני או שלישי (וטרם נעיין בדרך השניה של חידוש הלכה לדורות שלא במסגרת הוראת שעה) מן הראוי לציין כאן כמה ראשי פרקים בענין הלכה לשעה בתורה ויישומה הנצחי לדורות. הנושא גדון אצלנו במסגרת מדור א: התפקידים [בלעז: הפונקציות] של פשט, כאשר הראינו את שיטת ה"משך חכמה" בסוגית "וביום שמחתכם" (במדבר י, י) שחז"ל דרשוהו על שבת, ואילו הוא פירשו על מעמד של 'חנוכה'. גם הראינו לדעת שכל שיטתו מעוגנת היטב בשיטת הרמב"ן בסוגית חנוכת המשכן בפרט וספר במדבר בכלל. בפירושו הראשון של הרד"ק, אנו מוצאים מקרה נוסף של יישום הלכה לשעה מתקופת המדבר אל הלכה לשעה בלדורות. יצויין כי כל המקרים האלה (רד"ק, רמב"ן, משך חכמה) קשורים בעצם חנוכת המשכן או המקדש. מן הראוי גם לציין כי גם כאשר הרד"ק עובר מהלכה לשעה אל "חידוש ... לעתיד", היה זה אך ורק ואולי דוקא בתחום תורת הקרבנות — והלא דבר הוא!

וכך כותב הרד"ק: מה שאמר (פסוק כג בענין "שבעת ימי החג" של פסח) "שבעת פרים ושבעת אילים לעולה", ובתורה (במדבר כח, יא) "פרים בני בקר שנים ואיל אחד כבשים בני שנה שבעה" ... וכן במנחה (יחזקאל פרק מד פסוק כד) אומר "איפה לפר ואיפה לאיל ושמן הין לאיפה", ובתורה (במדבר שם יב-יג) שלושה עשרונים ... לפר ... ושני עשרונים ... לאיל ... ועשרון ... לכבש". אלא על כרחינו חידוש יהיה בקרבנות לעתיד.

57. כגון "לא מצאנו חטאת חיצונית נשרפת אלא זו" (רש"י). על הקשר הנצחי בין הלכה לשעה של חנוכת המשכן ובין הלכה לדורות, עיין רמב"ן לבמדבר ז, יג ד"ה סולת כלולה בשמן למנחה; משך חכמה במדבר י, כ ד"ה וביום שמחתכם ובמועדיכם; מדור א פרקים 6, 7.

58. נראה ברור כי מ"ד זה סבור כי לפנינו הלכה שתתחדש לדורות. אילו היה זה מעין הלכה לשעה של ימי מילואים — תהא זו הלכה לשעה כמו כל הלכה לשעה, ולשם מה נחוץ אליהו, ומדוע יש צורך לדרוש!?

59. בימי משה — ויקרא ח, יד "ויגש את פר החטאת". לכן, אין מה 'לדרוש', כי זהו מדין קרבן מילואים, אשר כידוע היו בו מרכיבים רבים של הוראת שעה. עיין הערה 57.

וכן כותב הרד"ק בפירושו לפרק מה, כה ("בשביעי בחמשה עשר יום לחודש בחג יעשה כאלה שבעת הימים. כחטאת כעולה וכמנחה וכשמן"): זהו תשרי שהוא שביעי לחודשים, ואמר שיעשו קרבן שבעת ימי סוכות כמו שבעת ימי המצות. גם זה יהיה חידוש, כי חג הסוכות חלוק בקרבנותיו. ולא זכר קרבן יום השמיני, אולי הוא יהיה כמו שכתוב בתורה⁶⁰. מפורש יוצא מדברי הרד"ק כי לא בהלכה לשעה של חנוכה המזבח קא עסקינן, אלא בהלכה לדורות ממש ("חידוש יהיה בקרבנות לעתיד"). מענין לציין כי דוקא המלבי"ם, אשר מוכן היה בפרק מ"ד לראות שינוי בהלכה במעמד של הכהנים לעתיד לבא (כאשר הוא נותן לכהן הדיוט מעמד ביניים בין כהן הדיוט ובין הכהן הגדול), אינו רואה בקרבנות פרק מ"ה "חידוש לעתיד", אלא המשך טבעי של פרשיות המילואים והחנוכה אשר ראשיתן אצל משה רבינו, המשכן אצל שלמה המלך ועזרא הסופר, וסופן לעתיד לבוא אצל מלך המשיח.

וכן מתלבט המלבי"ם ומכריע ביחזקאל פרק מה בפסוק יח ד"ה כה אמר ה': בענין הקרבנות הנזכר בפרשה זאת ושל אחריה יש פליאות רבות ... כולם סותרים וגורעים על חוקי הקרבנות בתורת משה, וסותרים אל העיקר אשר בידינו שהתורה לא תשתנה ... [כאן מונה אחת לאחת את כל הסתירות, הוספות, מגרעות, לעומת מה שכתוב בתורה] וכבר עמדו חז"ל על זה במנחות דף מה, ור' יוחנן אמר עתיד אליהו לדרשה, דר' יוחנן לשיטתו שכל הנביאים נתנבאו לימות המשיח, ויהיה שינוי טבע העולם, והוא הדין שישתנה ענין הקרבנות⁶¹. אבל חבריו

60. כוונת הרד"ק להדגיש כי אף על פי שהנביא חידש בקרבנות החג והכניס בהם אחדות במקום ההלכה מדאורייתא של 'חילוק קרבנות' (פוחת והולך מארבעה עשר עד לשבעה), אין להסיק מאי הזכרת שמיני עצרת כי בדעתו לבטל חג זה. כאן השתיקה כהודעה דמיו, ובמקום שאין לנביא מה לחדש, אין צורך לכתוב, שהרי דאורייתא מחייבת כל עוד לא כתב הנביא אחרת. אפשר לפרש גם על דרך המחשבה, הואיל ושמיני עצרת (שמונה הוא למעלה מדרך הטבע) הוא החג המיצג את 'לעתיד לבוא' עוד בזמן הזה. לכן הנביא לא התייחס אליו בקשר עם לעתיד לבוא, שהרי הוא קיים כ'חג בפני עצמו' מאז ומתמיד. [ושמא יש לבאר את הכנסת האחדות בתורת הקרבנות בפרי החג לעומת 'הפוחת והולך', על פי שיטת חז"ל (סוכה נו) בדרון. וזה לשון רש"י: פרי החג שבעים הם, כנגד שבעים אומות עו"ג שמתמעטים והולכים. סימן כליה הוא להם, ובימי המקדש היו מגינים עליהם מן היסורים (עכ"ל). לפי זה אפשר להסביר כדלקמן: באחרית הימים יהיה מצב של "מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים", "נכון יהיה הר בית ה'", האומות יאמרו "לכו ונעלה אל הר ה'". במצב שכזה ש'מלכות כל האומות תכלה לעתיד ... לא תכלינה האומות לגמרי' (ספורנו במדבר כד, כ ד"ה עדי אובד) ויישארו רק אלה אשר קיבלו על עצמם עול מלכות שמים, הרי שאז אין כבר דין של "מתמעטים והולכים".]

61. "בריתי יומם ולילה" במקביל ל"חוקות שמים וארץ" — ועיין בפרקים הבאים כי זוהי אבן פינה בהכנת סוגיתנו, משום ש"נסתכל באורייתא וברי עלמא". כאמור, עדיין טעון הסבר מדוע שינויים אלה יתולו דוקא בתחומי בית המקדש והקרבנות. [ושמא אפשר לומר על פי שיטת הספורנו (עיין בזה מדור ה פרק 1 (א): "תורת הקרבנות במשנתו של רבינו עובדיה ספורנו", וכן מדור א פרק 5 (א): "מחתומה אל מגילה") שלולא חטאו בעגל היו הקרבנות שונים ממה שנקבע, ולולא חטאו במרגלים היו נמנעים שינויים אחרים בתורת הקרבנות. לכן, באחרית הימים, כאשר יתוקנו חטאים אלה, שמא אז תונהג תורת הקרבנות המקורית, אשר את ראשיתה ויסודותיה מצינו אצל נערי בני ישראל אשר העלו עולות וזבחים (שמות כד, ה)]. ענין שינוי 'טבע העולם' שמזכיר המלבי"ם הוא על פי הספורנו בראשית ח, כב שהבאנו לעיל. כידוע, המלבי"ם הלך בדרכו של הספורנו ושל האברבנאל בכמה סוגיות מרכזיות בתורה. ההתייחסות המתמדת אצל יחזקאל לתורת הקרבנות דוקא

פליגי עליו, בין במה שאמר שיהיה שינוי לעתיד לבא בטבע, ובין בזה שיהיה שינוי במצוות. ואמרו שחילואים הקריבו בימי עזרא. והוא כפי מה שכתב הר' אברבנאל שקרבנות אלה שחשב פה יהיו קרבנות מילואים. וקרבנות מילואים יהיו משונים (= שונים), שכן היו משונים גם בימי עזרא ובימי משה⁶², והיו הוראת שעה. ולפי זה ימשיכו ימי המילואים והחנכה מן חג המצות עד חג הסוכות. כי בחג המצות תהיה התחלת הגאולה ובסוכות יהיה הסוף, כי אז תהיה מלחמת גוג ומגוג (ור' אליעזר ור' יהושע שפליגי אם ייגאלו בניסן או בתשרי, שניהם יש להם מקום) ... ואחרי ההשקפה הנכונה ראיתי כי הימים האלה נזכרים ונעשים בזמן ובקצב הראוי: כי בימי משה היו המילואים ז' ימים (ויקרא ח), ובימי שלמה היו י"ד ימים, שבעה ושבעה (מלכים א, ח), ובימי עזרא נמשכו כ"א יום כמו שנזכר בעזרא (נחמיה ח, יח). הרי כל אחד הוסיף על מילואים הקודמים לו שבעה ימים עם הימים הקודמים. וממילא ראוי לפי זה שמילואים לעתיד יהיה כ"ח יום. אולם באשר המילואים הקודמים לא נתקיימו⁶³, ראוי לעשות שנית גם הימים הקודמים, בענין שיעשה ז' ימים וי"ד ימים וכ"א ימים נגד הקודמים שבטלו, וכ"ח ימים הראויים עתה — סך הכל שבעים יום. והנה בימי משה אחר גמר ז' ימי מילואים, התחילו ימי חנוכה של הנשיאים שנמשכו י"ב יום (במדבר פרק ז), והיה ראוי שגם זה יעשה בימי שלמה שתי פעמים י"ב ובימי עזרא ג' פעמים י"ב, ולעתיד ד' פעמים י"ב יום. והגם שלא נעשו בימי שלמה ועזרא מפני שלא היה זמן ראוי⁶⁴, בכל זאת יעשה לעתיד גם כן כסדר הנ"ל⁶⁵: י"ב יום נגד ימי משה וכ"ד יום נגד ימי שלמה, ול"ו יום נגד ימי עזרא, ומ"ח יום של לעתיד, סך הכל ק"כ יום. ועם שבעים הנ"ל הם ק"ץ וסימנך "לקץ הימין" (דניאל יב, יג). ולכן

(כולל תורת הכהנים) מובנת על פי דעת חז"ל שלולא הקרבנות לא היה העולם קיים. לכן מתקיימת

אמירת קרבנות עד היום הזה, נוסף על תפילה אשר באה כביכול במקום הקרבן.

62. כלומר, לא רק שקרבנות המילואים בימי עזרא היו שונים מקרבנות המילואים בימי משה, אלא אף קרבנות המילואים שבימי משה היו שונים מן הנורמה בקרבנות לא מילואים, כגון 'לא מציינו שוק של שלמים קרב בכל מקום חוץ מזה'. כפי שביארנו במדור א פרקים 6, 7 לעיל, עצם הבאת קרבנות מילואים היתה בבחינת חידוש וחריגה, כאילו לא על פי תכניתו המקורית של הקב"ה. רק אחרי שהנשיאים הביאו את קרבנותיהם עד למשה ממש, אז — ורק אז — הסכים הקב"ה לקבלם, באמרו אל משה (במדבר ז, ה) "קח מאתם". בזה הסכים הקב"ה לדעת בשר ודם (שצריכים קרבנות למילואים בחנוכת מזבח או מקדש), וקבע אותו כהלכה לדורות לא — מחייבת, אלא הניתנת ליישום מאז ועד בית שלישי. ועיין שם בהרחבה אודות 'שיתוף הפעולה' בעצם מתן תורה ותרי"ג מצוות בין הקב"ה ובין בשר ודם (משה, הנשיאים, הטמאים לנפש אדם, בני שבט יוסף). 'שיתוף פעולה' זה הגיע לשיא אצל משה רבינו בעצמו, כפי שהרחבנו את הכתיבה בענין כתיבת חומש דברים ("ספר תורת משה"), וכן בענין שיטת לימוד על ידי קל וחומר (על פי שיטת רבינו תם) 'מעצמו' (ולא מפני עצמו) של משה, והסכמת הקב"ה להצעתו. עיין בארוכה במדור א פרק 5 (ג).

63. כלומר המשכן ושני בתי המקדש לא עמדו לנצח, כך שבמידה מסוימת המילואים לא הועילו והיו כביכול לשוא, ולכן צריך לחזור עליהם. [נתקיימו" = לא היו בעלי קיום].

64. אולי כוונתו לכך שידעו כבר בזמן החנוכה שעתיד הבית להיחרב, כפי שקבע הרמב"ם בהלכות בית הבחירה פרק ד הלכה א וז"ל: אכן היתה בקודש הקדשים במערבו, שעליה היה הארון מונח, ולפניו צנצנת המן ומטה אהרן. ובעת שבנה שלמה את הבית וידע שסופו ליחרב בנה בו מקום לגנוז בו הארון למטה במטמוניות עמוקות ועקלקלות ...

65. כי בית שלישי (בב"א) יעמוד לנצח.

יתחילו בערב פסח וימשכו עד שמיני עצרת, שהם ק"צ יום בכיוון. (עכ"ל הגאון מלבי"ם, וראוים הדברים למי שכתבם⁶⁶).

גם הרד"ק וגם המלבי"ם מפרשים את הסתירות בין יחזקאל ובין התורה על פי פשוטו של מקרא⁶⁷, כאשר עתים הכוונה היא להוראת שעה⁶⁸, ועתים הכוונה להלכה מחודשת לדורות ממש, הלכה שלא שערום אבותינו לפני כן⁶⁹. נראה שההבדל בין הרד"ק ובין המלבי"ם הוא בכך, שהמלבי"ם מוכן לפרש על פי הלכה מחודשת, רק באותם המקרים שההלכה החדשה (כגון בדיני הכהנים) היא תוספת קדושה על ההלכה דאורייתא, אבל לא כאשר היא סותרת את ההלכה דאורייתא (כגון בעניני הקרבנות, לא על פי שיטת הוראת שעה)⁷⁰.

66. כלומר קרבנות וימים אלה הם תוספת על המתחייב מדין דאורייתא, וזאת במסגרת הוראת שעה של ימי המילואים לעתיד לבוא. וזה לשון המלבי"ם בפירושו לפרק מה, פסוקים כא"כ: ד"ה "בראשון" — עתה הודיעו סדר המילואים והחנוכה שיתחיל בערב פסח, וזה שאמר "בראשון" — ר"ל ראשון לחנוכה (ולא חודש ראשון י. ק.), שיתחיל "בארבעה עשר יום לחודש" — ניסן, "יהיה לכם הפסח" — בא ללמד כל יחשוב איש שהקרבנות שיספר פה יהיו תחת (= במקום) הפסח וחג המצות אשר צותה התורה לשמור ביום ההוא (כמו שאמנם אירע — לשיטה אחת — בימי המילואים של משה רבינו, ובימי חנוכה המקדש בזמנו של שלמה שביטלו את דין יום הכיפורים י. ק.). אמרה: לא כן! כי בכל זאת "יהיה לכם פסח" — תביאו את קרבן הפסח כהלכותיו בי"ד ניסן. וכן יהיה "חג שבעת ימים" — יהיה חג המצות ויובאו קרבנות חובת היום כמצווה בתורת משה. וכן "מצות יאכל" — שלא תשתנה שום דבר ממצות היום. "ועשה הנשיא" — קרבנות שיהיו הוראת שעה מחמת חזוק... "ושבעת ימי החג" — חוץ מקרבנות החג הכתובים בתורה, "יעשה עולה לה' שבעה פרים ליום" — ולא תחשוב ... וכל זה לחינוך. "ומנחה" — וגם המנחה שיביא לחינוך תשתנה מן המנחה הקבועה בתורה, שיהיה "איפה בין לפר בין לאיל", וכן "השמן" ישתנה מצותו להיות "הין לאיפה" — כי כל זה הוא מצוה לשענה לבעבור החינוך לבד, חוץ מנסכי היום שיעשו כמצותם. "בשביעי" — והחינוך הזה ימשך עד חג הסוכות עד שבחודש השביעי "בחמשה עשר יום לחודש בחג" — היינו בחג הסוכות, "יעשה כאלה שבעת ימים" — בכל ז' ימי סוכות עד שמיני עצרת, שעד אז יימשכו ימי החינוך. "כחטאת וכעולה" — הכל כמו שעשה בפסח, וכן "כמנחה וכשמן". ומפני שבפסח יתחיל החינוך ובסוכות יסיים, באו בהם קרבנות שונים. וגם שאז (בסוכות י. ק.) תהיה מלחמת גוג ומגוג; וסוף התשועה כמו שכתוב בזכריה סימן יד. [המלבי"ם שוב לשיטתו (לא לשנות מצות הבגדים מבוץ לכלאים)] שאין מוסיפים הלכות לעתיד לבא — לא במסגרת הוראת שעה ולא במסגרת 'תוספת קדושה' — על ידי עבירה על מצוות לא תעשה מדאורייתא.

67. לעומת חנניא בן חזקיה אשר דרש את הפסוקים כדי לישבם זה עם זה והיו להלכה אחת. זאת כשם שחז"ל דרשו פסוקים סותרים זה את זה בתורה והבינום כמקשה אחת (כגון "בכל המקום אשר אזכיר את שמי" לעומת "כי אם אל המקום אשר יבחר ה'"). בעקבות חז"ל פירש רש"י באופן עקבי את כל הפסוקים האלה ביחזקאל (ועיין רד"ק ליחזקאל מה, כ ד"ה מאיש שוגג ומפתי — "ומה שדרש חנניא על זה לא נמצא היום אצלינו"). [יצוין כי גם בפירושו לתורה נקט רש"י כשיטת חז"ל ולא לפי תפקידים (בלעז: פונקציות) של הפשט].

68. וכך גם ה"משך חכמה" שהבאנו לעיל בענין "והאלמנה אשר תהיה אלמנה מכהן יקחו".

69. וכל זה שונה מן המושג "עד דאתא יחזקאל ואסמכיה אקרא", שם הכוונה להלכה שהיתה קודם בתורה שבעל פה, ועתה כתובה היא בטכסט של הנביא, כלומר 'עליה' בדרגה של הלכה דאורייתא קיימת, מבעל פה אל כתב בנביאים.

70. כשם שהמלבי"ם ראה בדינים המחודשים מתן מעמד ביניים לכהן הדיוט, מעין "קואזי-כהן-גדול", כך אפשר לומר על עצם שיטתו כי היא מחדשת לנו מעמד ביניים בין דין דאורייתא ובין תוספת דין דרבנן (למעוטי גזירות דרבנן). לפנינו תוספת דין בנביאים, אשר אף היא אינה עוברת על 'כל תוספי'

היוצא מדברינו: בספרי הנביאים מצינו שלושה תחומי חידוש בעניני הלכה, ואלה הם:
א. "עד דאתא יחזקאל" — דאורייתא בעל פה, שזכתה לתוספת לבוש נביאים בכתב (דברי קבלה בכתב).

ב. תוספת חומרא/קדושה מדברי נביאים, ממוצע בין תוספת חומרא/קדושה דרבנן ובין דאורייתא ממש [בלעז: פרופר].

ג. דינים מחודשים לעתיד לבוא אשר יבואו במקום ו/או בנוסף לדין דאורייתא שיהיה תקף עד אז.

ובמסגרת הסוג [בלעז: הקטיגוריה] השלישי הזה, יש לציין כי לא מצינו שום מקרה של ביטול לא תעשה דאורייתא, שהיתה נהוגה ומחייבת מאז מתן תורה. אולם כן מצינו שהנביא מחדש הלכה, ובזה מבטל למפרע את מה שיכול היה להיות נצחיות הדין דאורייתא מן התורה עצמה, בקבעו שאותו דין דאורייתא היה לשעה⁷¹ בלבד! [גם כאן מדובר על מצות עשה, ולא איסור ללבוש כלאים במקום בוץ או לאכול חמץ בפסח].

ברכות יב, ב: תניא, אמר להם בן זומא⁷² לחכמים⁷³, וכי מזכירים יציאת מצרים לימות המשיח, והלא כבר נאמר (ירמיה כג, ז-ח) "הנה ימים באים נאום ה' ולא יאמרו עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים, כי אם חי ה' אשר העלה ואשר הביא⁷⁴ את זרע בית ישראל מארץ צפונה ומכל הארצות אשר הדחתים שם". אמרו לו: לא שתיעקר יציאת מצרים ממקומה, אלא שתהא שעבוד מלכיות עיקר ויציאת מצרים טפל לו. כיוצא בו אתה אומר (בראשית לה, י): "לא יקרא שמך עוד יעקב כי אם ישראל יהיה שמך"⁷⁵ — לא שיעקר שם יעקב ממקומו, אלא ישראל עיקר ויעקב טפל לו⁷⁶.

משום שניתוספה לא בדרגת דאורייתא אלא בדרגת נביאים. ה"לדורות" של הנביאים אינה זהה ואינה בדרגה של הנצח של תורה שבכתב. כל זאת בהתאם למה שראינו לעיל שהמהר"ל ביאר שאיסור בל תוסיף חל רק כשאמרו שהתוספת היא בדרגת דאורייתא (כגון שאסור מדאורייתא לאכול בשר עוף עם חלב). ועיין עוד בספרנו "פרשת שופטים", סוגית בל תוסיף, פרק ד, על בל תוסיף וסמכות הנביא.

71. ואין בין "לשעה" של כמה שנים ובין "לשעה" של שנים רבות — כל שאינו לנצח "כימי השמים על הארץ", לשעה היא. ועיין בשורש השלישי של הרמב"ם בספר המצוות.

72. הדורש את הכתוב (דברים טז, ג) "למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך" — לרבות את הלילות כימים.

73. הדורשים את ה' ה"כל ימי חייך" — להביא לימות המשיח.

74. וכבר העיר בעל משך חכמה כי לעומת יוצאי מצרים שרק "העלה" אותם (ואחר כך במדבר תמו פגריהם), הרי לעתיד לבא הוא גם יעלה וגם יביא — אלה שיוציאם מגלות יביאם אל ארץ ישראל. ומידי דברנו בפסוק זה (ירמיה כג, ז-ח), נעיר שיש עוד פסוק בעל אותו סגנון ואותה משמעות, הלא הוא פרק טז פסוקים יד-טו: "לכן הנה ימים באים נאום ה', ולא יאמר עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים. כי אם חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ צפון ומכל הארצות אשר הדיחם שמה, והשיבותים על אדמתם אשר נתתי לאבותם". ואכמ"ל כמה שונות נבואות אלו זו מזו.

75. בהקבלה מדויקת מפליאה בין לשון התורה ולשון הנביא, "לא ... עוד ... כי אם".

76. ושוב אנו רואים שכדין תורה כך דין נביאים — גם כאן וגם שם קביעה חדשה ההופכת עיקר לטפל ומכניסה עיקר אחר במקומו [אולם יצוין כי השם הבסיסי "יעקב" — "ויקרא את שמו יעקב" נקרא ע"י יצחק ולא הקב"ה (פרט לפירוש בעל אור החיים הקדוש), לעומת מצות סיפור מצרים אשר מאת הקב"ה היתה במסגרת מתן תורה].

היה זה ירמיה הנביא אשר הכריע בפירוש הכתוב הדו־משמעי בתורה, אם לפרש "כל" במשמעות 'כולו' — ובמילא היום כולו, הוא היום וגם הלילה, או במשמעות 'כולם' — כלומר הימים כולם, ובמילא גם ימות המשיח⁷⁷. הכרעת "לא יאמר עוד" על פי בן זומא שוללת מפסוק מפורש בתורה את תקפו הנצחי, ולכן מזכירים יציאת מצרים הן ביום והן בלילה — ואילו לימות המשיח לא נזכרה כלל וכלל⁷⁸.

וכך ביאר את הדברים הגרי"ד סולובייצ'יק מבוססותן זצ"ל⁷⁹ במאמרו: מצות קריאת שמע וזכירת יציאת מצרים, וזה לשונו:

הרמב"ם לא מנה מצות זכירת יציאת מצרים במנין תרי"ג אעפ"י שבספרו משנה תורה (הל' קריאת שמע א, ב"ג) נטע מסמרות להלכה, כי חייבים להזכיר יציאת מצרים ביום ובלילה ... וההשמטה צריך עיון ... שמעתי מפי אבא מרי בשם רבינו הגדול אא"ז ז"ל כדברים האלה: במשנה ברכות יב, ב נחלקו התנאים אם מזכירים יציאת מצרים בלילות ... מתוך פסק הרמב"ם שקבע להלכה כי מזכירים יציאת מצרים בלילות משום ריבוי ד"כל", בוקעת ועולה ההלכה השניה, אף שלא הזכירה, שאין זכירת יצי"מ נוהגת לימות המשיח, דהא בהא תליא. והלכה זו, המפקיעה תורת מצוה זו מימות המשיח, מחדשת כי אין מצות זכירה נוהגת לדורות, אלא לשעה⁸⁰. לפיכך לא מנאה הרמב"ם במנין תרי"ג, כי הלא כל מצוה הנוהגת רק לשעה ולא לדורות אינה נכנסת (על פי שורש ג' משרשי הרמב"ם בספר המצוות⁸¹) במנין זה. פירוש 'מצוה הנוהגת לדורות' הוא שנוהגת תמיד לעד ולנצח נצחים ...

77. ובמדור ב על סגנון הכתוב (פרק 3 בסוגית סגנון דו־משמעי, אמביבלנטי) הרחבנו את הדיבור בנושא זה. עיקר החידוש שם היה שהקב"ה כתב בכוונה בסגנון דו־משמעי או רב־משמעי, כדי לאפשר לו להכריע בבוא הזמן והמועד כיצד להכריע בקריאת הפסוק (כגון גרות/עבדות/עינוי של ארבע מאות שנה — עיין שם). כאן ההכרעה נעשית על ידי הנביא, והיא מתיחסת לא למה שהיה או יהיה (כגון "והעלהו שם לעולה" או "ביום אכלך ממנו מות תמות") אלא למה שבמשך שנים נעשה כמצוה מן התורה, כאשר עתה מתברר שמה שנעשה היה במסגרת הלכה לשעה (דאורייתא) ולא הלכה לדורות (תרי"ג). זוהי מעין 'לא מסרו הכתוב אלא לחכמים', והנביאים בודאי בשם 'חכמים' ייקראו.

78. ולולא דמיסתפינא הוה אמינא שיכול היה ירמיה הנביא להכריע כפי שהכריע משום שהדו־משמעות [בלעז: אמביבלנטיות] של המלה "כל" נמצאת בתוך פסוק, שסגנונו לא של ציווי. אילו היה כתוב "כל ימי חיך" במסגרת פסוק בסגנון של ציווי ("וזכרת — במקום "למען תזכור" — את יום צאתך מארץ מצרים") היה מקום לדון אם לנביא היתה היכולת והרשות לקבוע כפי שקבע. והדבר צריך תלמוד.

79. שעורים לזכר אבא מרי ז"ל מרן ר' משה הלוי סולובייצ'יק, ירושלים תשמ"ג [בהיותי בין שומעיו הקבועים של מרן הגרי"ח אברמסקי זצ"ל בשכונת בית־זוגן, שהיה מקורב אל הגר"ח סולובייצ'יק, שמעתי הסבר זה מפיו בהזדמנויות שונות. נראה אפוא, שזה היה שייך ל'תורת ליטא'].

80. כלומר "לשעה" של כאלפיים שנה, כאשר, כאמור, כל פחות מנצח הוא "לשעה".

81. (ע"פ תרגום ר"י קאפח): דע שאמרם "תרי"ג מצוות נאמרו לו למשה בסיני" מורה שמספר זה הוא מספר המצוות הנוהגות לדורות ... "תורה צוה לנו משה מורשה קהילת יעקב" ... ומצוה שאינה נוהגת לדורות אינה "מורשה" לנו, שכן לא נקרא "ירשה" אלא דבר הקיים לדורות, כמו שנאמר (דברים יא, כא) "כימי השמים על הארץ". וממה שאמרו (תנחומא פרשת תצא) גם זאת שכל אבר ואבר כאילו מצווה לאדם לעשות מצוה, וכל יום ויום כאילו מזהירו מעבירה — והרי זה מוכיח שהמנין הזה לא יחסר לעולם. אבל אילו היו מצוות שאינן נוהגות לדורות מכלל המנין, כי אז היה המספר הזה חסר בזמן שבו מסתיימת חובת אותה המצוה, ולא היה מאמר זה נכון אלא בזמן מסוים.

ואמנם סוגיא זאת של מה שנראה כביטול מצוה מן התורה על ידי מצוה אחרת מן הנביאים העסיקה את הפרשנים⁸², אשר הבינו את משמעות הבעייתיות. וכך כתב הרשב"א (מובא בעין יעקב לברכות שם):

דע שאין הכוונה רק (= אלא) כדי שנזכור בפה⁸³ הנסים שעשה לנו הש"י שהוציאנו ממצרים אחר היותנו עבדים דלי כוח ... ועם הזכירה הזאת נקבע בנפשותינו מידת הבטחון חזוק רב ... הנה גם התכלית ההיא שמורה בהזכירנו קבוץ עם ממושך מעמים גוראים⁸⁴ ... ותהיה הכוונה ההיא יותר חזקה בהיותה ההזכרה באותות יותר חזקים⁸⁵. ואם נאמר כן, אין מצוה מתבטלת בזה כלל⁸⁶. ... הנה הארכת בביאור דברים אלה מפני שכת הטוענים עלינו⁸⁷ באים עלינו בעקיפין מצד דברים אלה⁸⁸. והכוונה להם לומר שאין מצוות התורה עולמיות, ושלא ניתנו רק לזמן, וסבורים שעם הודאת חכמי התלמוד שיש להם זמן, ובטילות בזמן, ואם כן ניתן הרשות לבעל דין לחלוק ולומר שמתבטלות אם כן בזמן מן הזמנים בעולם הזה⁸⁹. ועתה חזקנו האמת בגלות להם לדעת רז"ל שאינו על צד שהבינו, ונשתבשו בו (עכ"ל הרשב"א כמובא בעין יעקב).

82. עיין, בין היתר, בצל"ח המבאר שהרמב"ם לא מנה את מצות הזכרת יצ"מ בכל יום במנין תרי"ג משום שלא נאמרה בסגנון של ציווי (ועיין בזה הערה 78), אלא "למען תזכור". ביטוי זה מוסב על הרישא של הפסוק (מצות מצה ואיסור חמץ) והוא מעין נתינת טעם, ולא ציווי עצמאי [אולם לפי זה קשה קצת על הרמב"ם אשר פסק: "ומצוה להזכיר יציאת מצרים ביום ובלילה, שנאמר "למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך". וצ"ע].

83. "למען תזכור" כמו "זכור את יום השבת" — זכרוהו על היין (בפה).

84. הוא קיבוץ גלויות (שעינינו רואות ולא אחר).

85. כלומר, נסי קיבוץ גלויות עושים רושם חזק יותר מזכירת נסי יציאת מצרים. [וכבר העיר מי שהעיר בפירוש הפסוק "כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות". הרי "הפלא" הוא הדבר החרג לעומת הנורמה הנוהגת והידועה. הנסים ביציאת מצרים היו אפוא "פלא" לעומת מה שהיו רגילים עד אז. אבל היום שהתרגלנו לספר את נסי יציאת מצרים, אין הם בבחינת "פלא" אצלנו, באשר היה כבר כדבר הזה לעולמים. נסי קיבוץ גלויות יהיו אפוא, ברמה כזאת של נס, שלעומת נסי יציאת מצרים יחשבו כ"פלא"! ואילו בעל "בינה לעתים" מבאר שלא כתוב "אעשה לו נפלאות", אלא "אראנו נפלאות". כלומר, הנסים יהיו אמנם בנסתר, אבל אחרי שתבוא הגאולה יראה כל אחד כיצד כל הפעולות הטבעיות היו למעשה "נפלאות"!]

86. ובדומה לזה מצינו בפירוש הרמב"ן לתורה (שמות יב, ב) בהסבר מדוע השמוש בשמות החדשים (ניסן וכו') שהעלינו מגלות בבל אינו סותר את דין תורה ש"החודש הזה לכם ראש חדשים", וזה לשונו: ... כי מתחילה היה מנינם זכר ליציאת מצרים, אבל כאשר עלינו מבבל ונתקיים מה שיאמר הכתוב "ולא יאמר עוד חי ה' וכו'" חזרנו לקרא החדשים בשם שנקראים בארץ בבל להזכיר כי שם עמדנו ומשם העלינו הש"י ...

87. הנוצרים.

88. כלומר, משתדלים להוכיח את צדקת דרכם מתוך מקורותינו אנו — לכבוש את מלכת היהדות עמה בביתה, ולהוכיח מתוכה שזאת התורה תהיה מוחלפת — על ידי ...

89. ועיין בספרנו "נתעלמה ממנו הלכה" בסוגית המקושש עצים, שם פירשנו שהסמיכה תורה שבכתב את פרשת המקושש אל פרשת שגגת עבודה זרה, ללמד שכשם שטעה דור המקושש בחשבם שעוד לא התחילה תקופת התורה (מחמת ביטול הכניסה לארץ ישראל אחרי חטא המרגלים), כך שגגת עבודה זרה נובעת מכך (לדעת הרמב"ן שם) שחושבים כי "עבר זמנה של תורה"! אך האמת היא שלתורה אין 'התחלה' ואין 'סוף', באשר הנצח הוא מעבר לגבולות הזמן.

ואמנם, מצות עשה מן התורה תפשוט צורה ותלבש צורה חדשה בהתאם לנסיבות. בגאולה העתידה (בב"א) יהיו מקרים של 'תוספת קדושה' כנאה וכיאה לדור דעה ההוא, בתקופה ש"מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים". אולם אין להעלות על הדעת שבתקופת הזוהר ההיא יבוטלו מצוות לא תעשה בתורה. מאידך, השיבה אל מעלת אבותינו תחייב אותנו בהתנהגות הקרובה לדרגתם — במסגרת מצוות עשה — מעבר למינימום שקבע הקב"ה לעם סגולה עד לאותה תקופה נכספת⁹⁰. יש גם לקבוע שבאותה תקופה ישרור השלטון של תרי"ג, כי לא מקרה הוא המספר הזה, המקביל בדיוק נפלא לחלקי הגוף של האדם האמור לשמור את הסך הזה של מצוות⁹¹. אולי ניתן לומר (בזהירות יתירה) שיחולו שינויים בהרכב הפנימי של מצוות מסוימות⁹², כאשר מה שנחשב עד כה כפרט של המצוה ייחשב מצוה בפני עצמה, ובמילא (כדי לשמור על שלימות תרי"ג) מצוה אחרת תעבור להיות נספחת אל מצוה אחרת כחלק ממנה⁹³. לשון אחרת: מסגרת השלימות של תרי"ג תישמר, כאשר יחולו שינויים פנימיים בתוך אותה מסגרת⁹⁴. הרי אין זה שונה, מבחינה עקרונית, מהמצב היום שחלק גדול מתוך תרי"ג מצוות שנויות במחלוקת בין מוני המצוות, אם הן בתרי"ג או לא — עם כל ההשלכות הנובעות מכך. לכן אין זה שונה עקרונית מכל שינוי פנימי בתוך תרי"ג — בפרט שינוי אשר יונהג על ידי משיח צדקנו בתיאום עם "הכהן אשר יהיה בימים ההם". וה' יאיר את עינינו בזה, וטוב יותר שנזכה לראות במו עינינו, אמן וכן יהי רצון.

90. עיין בהרחבה מדור 1 פרק 1: "ואל מעלת אבותם ישובו".
91. רמב"ם, ספר המצוות, השורש השלישי: ... וממה שאמרו (תנחומא פרשת כי תצא) גם זאת, שכל אבר ואבר כאילו מצוה לאדם לעשות מצוה, וכל יום ויום כאילו מזהירו מעבירה — והרי זה מוכיח שהמנין הזה לא יחסר לעולם, אבל אילו היו מצוות שאינן נוהגות לדורות מכלל המנין, כי אז היה המספר הזה חסר בזמן שבו מסתיימת חובת אותה מצוה, ולא היה מאמר זה נכון אלא בזמן מסוים.
92. במדור 1 פרק 1 (א) דננו בשאלה אם הספורנו מבקש לומר שנתחדשו מצוות ממש (במסגרת תרי"ג) כתוצאה מחטא העגל ו— או חטא המרגלים, או שמא מאי דהוה הוה, אלא החדוש היה בהדגשים ובתיפקודם של החלקים השונים של אותו ענין [בלעז: אורגניזם] הנקרא 'מצוה'.
93. לפי מה שבארנו במדור 1 פרק 4, ואף התייחסנו לזה במדור 1 פרק 10, יתכן ודין איסור בשר בחלב "יעבור" (כולו או חלקו) מדיני עבודה זרה אל דיני מאכלות אסורים, יתכן גם וקרוב תודה יעבור מדין שלמים לדין קרבן חובה, או להיפך.
94. בלי, כאמור, לבטל מצות לא תעשה. לא כולה ולא חלקה.

אָרטיקל 1234567

נספח למדור ג פרק 1

בסוגית "עד דאתא יחזקאל ואסמכיה אקרא" אנו מביאים בזה את הגדרת רשב"ם את הענין, בבא בתרא קכג, א ד"ה תא שמע, ובני ראובן בכור ישראל. וכתוב בהאי קרא (דברי הימים-א, ה, א) ["ובני ראובן בכור ישראל, כי הוא הבכור, ובחללו יצועי אביו] ניתנה בכורתו לבני יוסף בן ישראל ולא להתיחש לבכורה". וילפינן בנין אב בכורה [האמורה אצל יוסף ("שכם אחד על אחיך") אליו הועברה הבכורה מיהודה] מ"בכורתו" [האמורה בדברי הימים] דנהי דדברי תורה מדברי קבלה לא ילפינן, גילוי חילתא בעלמא הוא, דלא היינו יודעים מהם חלק בכורה ושמעין מהתם (דברי הימים) דפי שניים כאחד, כדאמרין נמי בעלמא (מועד קטן ה, א): דבר זה מתורת משה רבינו לא למדנו עד שבא יחזקאל ופירש "וכל בן נכר וגו' לא יבא אל מקדשי" וגו' ואמרין: עד דאתא יחזקאל מאן אמרה? אלא גמרא הו גמירי לה אתא יחזקאל ואסמכה אקרא. והוא הדין לבכורה (עכ"ל).

הרי לפנינו כוחם של ספרי הנ"ך, לא לחדש הלכה (שהרי זאת התורה אינם מוחלפת' ואלה המצוות" — שאין הנביא רשאי לחדש דבר מעתה) אלא לגלות לנו הלכה שהיתה ידועה בעל פה, כאשר עכשיו היא מעוגנת בטקסט של הנ"ך. זהו איפוא, מעבר מקדושת התוכן (בעל פה) על קדושת הטקסט. אולם, טקסט בדרגת קדושה לדורות ("נבואה שהוצרכה לדורות" היא שנכתבה) לעומת קדושת הטקסט של תורה בקדושת הנצח.

מעין זה ראינו [מדור ב פרק 1] כאשר נתחדש לנו שאין למדים הלכה מחייבת דאורייתא מטקסט הכתוב בסגנון של סיפור, אבל כן אפשר ללמוד מסיפור הגדרת מילה או מושג אפילו מן החלק הסיפורי [כך למד בן דורו של הגר"א — בעל "רביד הזהב" את הגדרת סוכה כדירת ארעי, מזה שכתוב (בראשית לז, יג) "ויבן לו בית, ולמקנהו עשה סוכות". כלומר, לעומת בית שבונים, די לעשות מבנה הקרוי סוכה. כי אחרת אפשר היה לכתוב "ויבן לו בית ולמקנה סוכות"]. והמעמיק לעיין במשנתנו זאת, יבחין לא רק בין ציווי וסיפור מחד, ובין [מדור ב פרק 4] דיבור הכתוב ודיבור ישיר מאידך, אלא אף יבחין בין סיפור ובין דיבור ישיר. שהרי הוכחנו לדעת שחז"ל יעדיפו להביא ראיה אף למשמעות מילה-מושג מלשון סיפור בכתוב, ולא מדיבור ישיר באותו כתוב (עמ' 278). הרי הפירמדה במלוא תפארתה!

ובעוד אנו מעיינים במשנתו של הגאון מלבי"ם (עמודים 339 — 340 והערה 66 בארוכה) בדבר הוראת שעה והלכות מילואים (נגד שיטת הרד"ק שחידוש יהיה בקרבנות לעתיד לבא), יש לציין כיסוד לדבריו את משנתו הנחרצת של הנשר הגדול.

הלכות מעשה הקרבנות פרק ב הלכה יד.

כל שעורי הנסכים האמורים בספר יחזקאל (פרק מה) ומנין אותם הקרבנות וסדרי

העבודה הכתובים שם — כולם מילואים הם ואין נוהגים לדורות, אלא הנביא צוה ופירש כיצד יהיו מקריבים המילואים עם חנוכת המזבח בימי המלך המשיח, כשיבנה בית שלישי. ומעיר הרב זבולון זקש: הקשו על הפסוק ביחזקאל (מה, יח) "בראשון באחד לחודש תקח פר בן בקר תמים, וחטאת את המזבח". 'חטאת' ? עולה היא ! א"ר יוחנן, פרשה זו אליה עתיד לדרשה. רב אשי אמר, מילואים הקריבו בימי עזרא כדרך שהקריבו בימי משה. ופסק הרמב"ם כרב אשי, ומפרש שדברי נבואה אלו הם על הבית השלישי — ולא כפרש"י שהנבואה של יחזקאל הוא על בית שני. וכמו שבבית שני הקריבו קרבנות שאינם נוהגים לדורות, כמו שהקריבו בימי משה [בחנוכת המשכן] כן יקריבו גם בבית שלישי (לחם משנה). וראה בספר המצוות, השורש (כלל) השלישי, וברמב"ן ובמגילה אסתר שם (עכ"ל הרב זקש בפירושו לרמב"ם במהדורת רמב"ם לעם).

רמב"ם שם הלכה טו.

וכשם שהקריבו הנשיאים בחנוכת המזבח דברים שאין כמותם לדורות והקריבו בשבת (מועד קטן ט, א) כך הנשיא מקריב (קרבן) חנוכתו בשבת לעתיד כאשר מפורש שם (יחזקאל מו, ד). כן קרבנות שהקריבו בימי עזרא הבאים מהשבי [עזרא ח, לה: "הבאים מהשבי בני הגולה הקריבו עולות לאלקי ישראל, פרים שנים עשר על כל ישראל, אילים תשעים וששה, כבשים שבעים ושבעה, צפירי חטאת שנים עשרה הכל עולה לה'"] — מילואים היו ואינם נוהגים לדורות [הוריות ו, א, "הכל עולה"? ! אפשר שחטאת (צפירי חטאת) עולה? ! אלא הכל כעולה, מה עולה לא נאכלת אף חטאת לא נאכלת... הוראת שעה היתה...]. אבל דברים הנוהגים לדורות הם דברי תורה שפרשנו, כמו שהעתיקום מפי משה רבינו, אין להוסיף עליהם ואין לגרוע [רמב"ם שם הלכה ה: אלו הם הנסכים בין לעולה בין לשלמים... אין מוסיפים על השעורים האלו ואין גורעים מהם, ואם גרע או הוסיף כל-שהוא — פסל].

אולם, לעומת דבריו הנחרצים של הרמב"ם, אין להתעלם מדבריו המפורשים של הרד"ק, יחזקאל מו, יג ד"ה וכבש אחד בן שנתו תמים: זהו קרבן התמיד שעושים בכל יום, כמו שאמר בתורה (במדבר כח, ד) "את הכבש אחד תעשה בבוקר". והמנחה אינה כמו שנוכר בתורה. הנה יהיה בזה חידוש לעתיד, וקרבן הערב לא זכר — נראה שלא יעשה לעתיד אלא עולת הבוקר (עכ"ל).

ועיין עוד ברש"י חגיגה יג, א (ד"ה נגנו ספר יחזקאל): שיש בסופו דברים בקרבנות שסותרים דברי תורה.

פרק 2

"סיפורי המקרא" בשלושת חלקי התנ"ך

עד כה עסקנו במקומם של ספרי הנביאים במסגרת נצחיות ההלכה — זו אשר תחילת חיובה לעם ישראל בסיני ותוקפה לנצח נצחים. אבל מקובל לראות — ובצדק — בספרי הנביאים דוקא לא ספרים הלכתיים, כי אם ספרים העוסקים בתולדות ישראל וב"מסר" לדורות שיש ללמוד מן ההיסטוריה. גם כאן נשאלת השאלה: במה שונה ההיסטוריה הכתובה בספרי הנביאים מזו הכתובה בתורה מחד גיסא ומזו הכתובה בכתובים מאידך גיסא¹. אלו ואלו רשומים לפנינו בטכסט מסוים, והיות ויש רק היסטוריה אחת בלבד — שהרי "העובדות" הן לכאורה נתון אובייקטיבי קבוע² — עלינו לשאול מדוע חלק זה מן ההיסטוריה של עם ישראל רשום בחמשה חומשי תורה, חלק אחר על אותה תקופה ידוע לנו מספרי הנביאים, וחלק אחר המדבר על אותה תקופה שספרי הנביאים כותבים אודותיו כתוב דוקא בספרי הכתובים. הלא דבר הוא! ועל ארבעה לא אשיבנו — הרי חלק רביעי (הגדול ביותר) שיש בו יותר מאשר בכל שלוש חלקי התנ"ך, מופיע אצלנו בספרי חז"ל (ש"ס בבלי, ש"ס ירושלמי, מדרשים וכו').

הגאון רבי יהושע העליר³ בפירושו למסכת אבות (תולדות יהושע) פרק ב' משנה ב' מבאר, וזה לשונו: וראיתי להעתיק פה מה שכתוב בספר הנעלה ויקר מאוד, אמונת חכמים להגאון הצדיק וחכם אלקי כמהור"ר אבי עד שר שלום, שהיה בזמן מהר"י אבויד ז"ל שנת תפ"ט, אשר נכון מאוד להיות הספר ההוא נמצא בידי מבקשי אמונה בה' ובתורתו שבעל פה, וזה כשנתיים נדפס מחדש לזכות הרבים⁴. וזה לשונו שם: שכשאחד מחטיא, גם אחרי מיתתו

1. ומענין לענין באותו ענין — מן ההיסטוריה הידועה לנו מספרות חז"ל.
2. אבל בלמדי משפטים באוניברסיטה בדבלין אירלנד עיר מולדתי, לימדונו: העובדות אינן יכולות לשקר — הן רק יכולות להטעות! ואמנם קבל את האמת מפי מי שאמרה! הוא הדין והיא המידה לגבי אלה אשר רוממות "שלטון החוק" בגרונם, כאשר כל בר דעת יודע ששלטון החוק נתון לפרשנות [בלעז: אינטרפרטציה] של שופטים, אשר הבנתם בחוק היא סובייקטיבית, ומשקפת את השקפת עולמם. ואכמ"ל בזה אע"פ שבנפשנו הדבר.
3. יש להצטער על כך שכתביו של הגאון הנ"ל אינם ידועים די צרכם בין לומדי התורה. פירושו למסכת אבות הוא ביאור קלאסי לעומק פשוטן של המשניות. חיבורו מעוז הדת לא נס ליחו כקובע מסמרות בכל הקשור ביחס שבין תורה שבכתב ובין תורה שבעל פה. הדרושים שלו אהל יהושע מדגימים ומאפינים את גדלות הלימוד של תורה בנוסח ליטא (הגר"א, הנצי"ב, משך חכמה ואחרים) ועוד ועוד. כולם נקבצו חברו יחדיו בספר קטן אחד וצולם מחדש כאן בארץ כמאה שנה אחרי שהגאון המחבר הביא אותם לראשונה אל בית הדפוס. והנה זכינו לפני שנים אחדות למהדורות חדשות מאירות עיניים של כל כתביו, מנוקדות ומוגהות היטב, עם ציון מראי מקומות, למען ירוץ בהם הקורא.
4. ואולי ימצא זה אשר ידפיסו שוב מחדש לזכות את הרבים.

לעונשו אין קץ, אפשר שילכו ויתרבו מאוד אותם האנשים שיחטאו בשבילו (=בגללו), ורבים אשר ימית במותו מאשר המית בחייו. ועל זה ביאר כהר"ר משה זכות מה שאמר הכתוב (ירמיה לב, יט): "גדול העצה ורב העליליה אשר עיניך פקוחות על כל דרכי בני אדם, לתת לאיש כדרכיו וכפרי מעלליו". שכאשר הקב"ה משכיר⁵ ומעניש איש אחד, הנה עיניו יתברך פקוחות על כל דרכי בני אדם אשר בעולם⁶, לראות אם מעשיו עשו פירות והוא היה בעוכריהם, אז יעניש אותו על כולם, וזהו "לתת לאיש (הנדון) כדרכיו וכפרי מעלליו"⁷. ושם פרק כב בסוף הפרק הפליא לתרץ ולבאר הטעם למה לא נזכרה במלכים תשובת מנשה, ובדברי הימים ב, פרק לג נכתבה⁸. והטעם הוא, מפני כי כל חוטא ומחטיא את הרבים אין מספיקים בידו לעשות תשובה, ואין תשובתו מקובלת, כדי שלא יהיה הוא בגן עדן ותלמידו בגיהנום (יומא פז, א). והנה מנשה החטיא רבים והדיחם מעל ה'⁹, וכששב אל ה' לא השתדל בכל כוחו להחזירם בתשובה, כמו שעשה חזקיהו אביו, לבער גלולי אחז אביו, רק אמר הכתוב "ויאמר ליהודה לעבוד את ה' אֱלֹהֵיהֶם" — אמירה בעלמא¹⁰. לכן כל עוד שישראל בעבור חטאתיו שהחטיאם התמידו הם ובניהם ובני בניהם לעבוד עבודת גילולים ולחטוא, לא נחשבה תשובתו לכלום, ולכן לא נכתבה תשובתו בספר מלכים. אבל כאשר ספו תמו מן העולם אחר חורבן הבית כל עובדי עבודת גילולים, ונתבטל יצר הרע של עבודה זרה מן העולם, ולא היה שום אדם שיחטא בשבילו, אז נתנוצצה תשובתו לפני המקום והועילה לו. עד כאן דבריו הנעימים, שפתים ישקו. והנני¹¹ מוסיף, דכן תניא (בבא בתרא טו, א): ירמיה כתב ספרו וספר מלכים, עזרא כתב ספרו וספר דברי הימים. ובימי ירמיה עדיין לא נעקר היצר הרע דעבודת גילולים, ובימי עזרא שהיה מאנשי כנסת הגדולה עקרו ליצרא דע"ז (יומא סט, ב). לכן בספר מלכים שכתב ירמיה לא נכתבה תשובת מנשה, ובספר דברי הימים שכתב עזרא נכתבה (עכ"ל רבי יהושע העליר).

5. נותן שכר, על משקל מעניש = נותן עונש.
6. ולכן "כל דרכי בני אדם" מחד ו"לאיש" מאידך.
7. הרי לפנינו לימוד יסוד בהשקפה של תורה, שהוא יסוד בדרכי ה' בשכר ועונש. יסוד זה לא מתורת משה רבינו למדנוהו אלא מדברי נביאים. "דרכיו" מציין את אשר הנדון בעצמו עשה בחייו הוא. ואילו "פרי מעלליו" מציין את התוצאות ממעשיו במשך הדורות אצל אלה שהוא השפיע עליהם (בין לטוב ובין למוטב).
8. ובזה הגענו לשאלה כוללת אודות היחס בין ספר מלכים וספר דברי הימים — השינויים, ההוספות והמגרעות שבשני הספרים. ברור כי תשובת אבי עד שר שלום (והוספת רבי יהושע העליר) הינה רק אחת הדרכים לפתור בעיה זאת, ואף אינה ניתנת ליישום לכל המקרים המרובים בהם ספר מלכים וספר דברי הימים אינם עולים בקנה אחד. בענין תשובת מנשה כתוב בדברי הימים ב, לג, יב-יח "וכהצר לו חלה את פני ה' א' ויכנע מאוד מלפני אלהי אבותיו, ויתפלל אליו ויעתר לו ... ויסר את אלהי הנכר ... וישלך חוצה לעיר, ויבן את מזבח ה' ויזבח עליו זבח שלמים ותודה ויאמר ליהודה לעבוד את ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל, אבל עוד העם זובחים בבמות רק לה' אֱלֹהֵיהֶם ...". [לא לחנם העיר הגר"י קמינצקי ז"ל שהמבחן האמיתי בהבנת תנ"ך כיצירה אחת שלימה היא ההבנה בספר דברי הימים].
9. דברי הימים שם פסוקים א-יא, ומלכים ב, כא, א-יח.
10. לעומת דיבור שהיא לשון קשה (מכות יא, א ותורת כהנים פרשת שמייני). ועיין משך חכמה לשמות טו, א ד"ה אז ישיר משה.
11. מכאן דברי הגאון ר' יהושע העליר.

הידיעה אודות תשובתו (אמנם בלשון רפה) של מנשה היתה ידועה לירמיה הנביא כשם שהיתה נהירה לעזרא הסופר. ההבדל ביניהם אינו הבדל מהותי סגולי בין נבואה ובין רוח הקודש של ספרי הכתובים, אלא הבדל היסטורי בין ירמיה ובין עזרא. אילו היה הענין כתוב בספרי הנביאים של בית שני, יכלו אף הם לכתוב את פרשת תשובתו של מנשה, באשר כבר עבר יצרא דע"ז מן העולם. אין עוד פרי מעלליו של מנשה (אלה שהחטיא אותם) ולכן תשובתו שנדחתה עד כה¹² יכולה עתה להתקבל.

אבל לא כך אפשר לפרש את ההבדל בין דברי השירה של דוד המלך בשמואל-ב, פרק כב ובין אותה שירה (עם שינויים קלים) בתהלים יח. הרי לפנינו אותו מחבר, אותה תקופה. אין זאת אלא שהגירסא בשמואל – בבית מדרש של נבואה יסודה, ואילו הגירסא בתהלים משקפת את תפיסת רוח הקודש של ספרי הכתובים. לא הרי הראיה דרך המשקפים של נבואה כהרי ההסתכלות דרך המשקפים של רוח הקודש, ולא הרי זה והרי זה כהרי נבואתו הסגולית של משה רבינו.

וכך כותב רבינו בחיי בפירושו לויקרא ח, ח ד"ה ויתן אל החושן את האורים ואת התומים: כתב של שם המפורש היה ... ומדרגה היתה ממדרגות רוח הקודש, למטה ממדרגת הנבואה ולמעלה מבת קול¹³. ודע כי ההפרש שיש בין נבואה לרוח הקודש הוא, שהנביא בעת שתבא בו הנבואה, כל הרגשותיו וכוחותיו בטלות, והוא משולל מכל דרכי העולם הזה ומופשט מן החומר ומתבודד עם השכל לבדו, והנה זה בהקיץ וזו היא מעלת שמונה נביאים¹⁴. ורוח הקודש הוא שלא תתבטל אחד מהרגשותיו, והוא מדבר כדרך כל אדם, אבל יעורר אותו רוח עליוני ויפיע הדברים על לשונו, וידבר עתידות¹⁵ בסיוע א-להי. וזו היא מעלת הכתובים¹⁶. אבל מעלת התורה שצוה לנו משה – למעלה מכל זה, כי נבואתו של משה למעלה מכל הנביאים כולם. ומטעם זה תמצא לרז"ל שיזכירו בכל מקום: תורה נביאים וכתובים, בסדר המעלות ומדרגות הנבואה. ובפירוש אמרו: מניחים תורה על גבי נביאים, אבל לא כתובים על גבי נביאים. כל זה הוצרכו החכמים ז"ל להעיר על מדרגות הנבואה, כדי שיתבונן האדם, והחי יתן אל לבו מאין תוצאות הנבואה, ואיך המעלות זו למעלה מזו, ומה בין נבואת משה לשאר הנביאים כולם (עכ"ל רבינו בחיי).

12. כאשר אינו בדין שישב הוא בגן עדן ואלה שהחטיאם ישבו בגיהנום. [וכאדם העוסק בחינוך זה כיובל שנים, כולל הרבה הרבצת תורה, הנני לציין מהרהורי לבי את תקותי שהכלל של 'אינו בדין' פועל גם בדרך ההפוכה. זכיתי להכניס בנים ובנות לעולמה של תורה. כעבור שנים, ראיתי שאני מתגמד לעומת דרגתם הרוחנית, שהשיגו בכוחות עצמם על היסודות שזכיתי להנחיל ולהניח להם, לכן תפילתי החרישית שאינו בדין שהרב ישב במקום שמגיע לו, בעוד הם נהנים מזיו השכינה בגן עדן].

13. שהיה נהוג בתקופת בית שני לאחר שפסקה נבואה וגם פסקו אורים ותומים.

14. רמב"ם מורה נבוכים ב, מה: המדרגה השמינית, שיבואו חזון במראה הנבואה ויראה משלים כאברהם במראה בין הבתרים, כי משלים ההם היו במראה היום.

15. כי גם בכתובים יש "נבואות", כלומר הגדת עתידות (ולא רק דברי חכמים ודעת א-להים), אלא שהן נאמרות בדרגה אחרת ובדרך שונה מן הנבואות שבספרי הנביאים.

16. וכך הרמב"ם שם: ובזה המין מרות הקודש חיבר דוד תהלים, וחבר שלמה משלי וקהלת ושיר השירים. וכן דניאל ואיוב ודברי הימים ושאר הכתובים בזה המין מרות הקודש חוברו. ולזה יקראום "כתובים". רוצה לומר שהם כתובים ברוח הקודש.

ולא רק בנביאים ובכתובים אלא גם בתורה ובכתובים מצינו כי אותו סיפור מופיע בשתי "מהדורות" אשר בהשקפה ראשונה אינן עולות בקנה אחד זו עם זו. הנה בשמות י, יד כתוב "ויעל הארבה על כל ארץ מצרים וינח בכל גבול מצרים כבד מאוד, לפניו לא היה כן ארבה כמוהו ואחריו לא יהיה כן". פרשנדתא רש"י מפרש: ואותו שהיה בימי יואל שנאמר בו (יואל ב, ב) "כמוהו לא נהיה מן העולם" — למדנו שהיה כבד משל משה — על ידי מינים הרבה שהיו יחד, ארבה ילק חסיל גזם¹⁷, אבל של משה לא היה אלא מין אחד, וכמוהו לא היה ולא יהיה (עכ"ל רש"י). על פירוש זה מקשה הרמב"ן: וקשה עלי מאמר הרב, שהרי כתוב (תהלים עח, מו) "ויתן לחסיל יבולם ויגיעם לארבה", וכתוב (שם קה, לד) "אמר ויבא ארבה וילק ואין מספר" ¹⁸... ספרי הכתובים מעידים לכאורה שאף בזמנו של משה היו יותר מאשר מין אחד, ולכן הקושיא אינה על רש"י בלבד ('אבל של משה מין אחד') אלא על עצם ספרי התנ"ך — מהו קנה המידה [בלעז: הקריטריון] הקובע מה יהיה כתוב בתורה, ומה יישאר להיות כתוב באותו ענין בשאר ספרי תנ"ך, בחינת עד דאתא דוד המלך ואסמכיה אקרא¹⁹.

ונראה כי על זה השיב בעל דברי דוד (הט"ז) בעמדתו העקרונית בנושא זה, הקובעת כי אמנם צדק רש"י באמרו 'אבל של משה מין אחד', וכי עמדה זאת אינו עומדת בסתירה למקראות מפורשים בספר תהלים. וזה לשונו: ונלע"ד דודאי בימי משה לא היה אלא מין אחד דהיינו ארבה, אלא שהיה שמו גם כן 'ילק' ו'חסיל' מאיזה טעם. כמו שאתה צריך לומר גבי חנמל²⁰ שדרשו רז"ל (שמות רבה יב, ו) 'חנמל' — שהיה בא חן ומל²¹, והיה מולל את ירק העץ והעשב לאכלו, הכי נמי אלה שלושה שמות שהיו לארבה בשביל איזה טעם²².

17. יואל א, ד "יתר הגזם אכל הארבה ויתר הארבה אכל הילק ויתר הילק אכל החסיל". ועיין במפרשי רש"י ובמפרשי הנביא אשר תירצו את קושיית רש"י באופנים שונים.

18. עיין שם נסיונו ליישב את רש"י, נסיון שאינו מוצא חן בעיני הרמב"ן עצמו ("אלה דברים בטלים"), כשאח"כ מפרש על פי רבינו חננאל ומביא את "דעתי בפשט הכתוב". סוג זה של מחלוקת ראשונים מיוחד בכך שהקושיא כה בולטת שאין להעלות על הדעת שהצד השני לא הביאה בחשבון! כלום יעלה על הדעת שאישתמוטי מרש"י מקראות מפורשים בתנ"ך? מעין זה מצינו, למשל, במחלוקת רמב"ן ורמב"ם (בפרשת עשרת הדברים ביתרו ד"ה א"ל קנא) בענין משמעות המלים קנאה, כעס וכדו' אצל הקב"ה. גם שם מביא הרמב"ן מקראות מפורשים בתנ"ך הסותרים לכאורה את עמדת הרמב"ם. גם שם כמו כאן, חומרת הקושיא ("מקרא מלא דיבר הכתוב") מחייבת למצוא תשובה של לכתחילה, ולא דוחק של דיעבד (ועיין שם דעתו של ר"י אברבנאל במורה נבוכים, ועיין מאמרו של הרב קלמן כהנא זצ"ל בסוף ספר הזכרון — מהדורת מוסד הרב קוק — המשאיר ענין זה כולו בצריך עיון). הוא הדין והיא המידה בסוגיית טעמי הקרבנות. כאשר הרמב"ם ביאר שקרבנות נועדו להרחיק את ישראל מעבודה זרה, כלום יעלה על הדעת שנעלם מהנשר הגדול שנח הקריב קרבנות (ואף בדרגת "ריח ניחוח") כאשר לא היתה עבודה זרה בעולם! שונה אפוא, מחלוקת מן הסוג הזה ממחלוקות אחרות בין הרמב"ם והרמב"ן כגון בטעם מצות שילוח הקן, בהגדרת "המלאכים" אשר באו אצל אברהם אבינו ריש פרשת וירא, שבמקרים האלה זה אומר בכה וזה אומר בכה, ללא קושיא אלימתא ממקראות מפורשים.

19. ושוב, מה לא יהיה כתוב בכלל באף אחד מספרי התנ"ך ויוודע לנו מתוך ספרות חז"ל.

20. תהלים עח, מז "ושקמותם בחנמל".

21. 'בחנמל' לשון נוטריקון ב (= בא) חנ (= נח) מל (מלשון 'אמילם').

22. כלומר, רק "ארבה" הוא שם עצם, ואילו שאר השמות הם שמות תואר המבארים היבטים מסוימים שונים של פעולת הארבה כמכה על מצרים.

ומשום הכי לא הוזכר בתורה רק ארבה²³, אלא שבתהלים כפל הענין במלות שונות²⁴ כדרך הפסוקים בהרבה מקומות...²⁵ (עכ"ל הט"ז).

ראינו לעיל כיצד ירמיה הנביא גילה לנו יסוד בתורת שכר ועונש²⁶ וכיצד הגדיר מחדש מצוה מן התורה²⁷ עד כדי ביטולה לעתיד לבא²⁸. אבל עוד הגדיל לעשות בזה שבטכסט של נבואתו קבע לנו מסמרות בעצם חלוקתה של "תורה" לסוגים שונים של מצוות. ירמיה יט, ה: "ובנו את במות הבעל לשרוף את בניהם באש עלות לבעל, אשר לא ציויתי ולא דברתי ולא עלתה על לבי". ותרגם יונתן בן עוזיאל: ... דלא פקדית באורייתא, ודלא שלחית ביד עבדי נבייא, ולא רעוא קדמי²⁹.

הרי לפנינו אישור מפורש כי נוסף על "ציויתי" יש עוד "דברתי", ונוסף על "דברתי" יש עוד "עלתה על לבי" — חלוקה משולשת למצוות "התורה". תפיסתנו במצוות התורה היתה מאז ומתמיד תפיסה דו-מימדית: דאורייתא — דרבנן, שכליות — שמעיות, בין אדם למקום — בין אדם לחבירו, עשה — לא תעשה ועוד ועוד. אין לנו מקום בתפיסה היסודית שלנו למצבי ביניים, לאותו אפור שבין השחור והלבן, ואף לאותו למחצה לשליש ולרביע³⁰. והנה

23. כי זוהי המכה עצמה, ובזה עוסקת הפרשה בחומש, ולא בצורת הפעולה של אותה מכה. [מעין זה מצאנו בתנ"ך ובפירושי חז"ל לגבי שמות שונים של אנשים מסוימים, כאשר שם אחד הוא שם עצם פרטי, והשאר הם שמות תואר לפי תכונותיו וכדו'].

24. כלומר, ספר תהלים מבאר לנו היבטים שונים של הענין, אותם היבטים אשר לידי כתיבה בתורה שבכתב לא הגיעו, כי לא היו מענינה של תורה.

25. ועיין בשפתי חכמים המבאר: לעולם בשל משה לא היה אלא מין אחד, ובתהלים עשה כן ליפות המליצה (!). ומקשה בעל משכיל לדוד, ר' דוד פארדו: אטו כדי ליפות המליצה לימא מילי דשקרא? (עכ"ל) לפי עניות דעתנו בעל שפתי חכמים התכוון לשיטתו של הט"ז, באבחנה שבין שם העצם ושם התואר. בדרגת כתיבה של תורה שבכתב אין מקום 'ליפות המליצה' באשר כל אות ואות נדרשת בשבעים פנים של תורה. היה זה דוד המלך אשר גילה לנו בצורה ברורה (מליצה יפה) את אשר היינו לומדים באחד המידות שהתורה נדרשת בהן מתוך האותיות של תורה שבכתב, אותן האותיות הנלמדות בפשט, רמז, דרש, סוד, אבל לא 'מליצה'. אמנם בעל שפתי חכמים הביא את דבריו בשם בעל "נחלת יעקב" (הרב יעקב סלניק ז"ל), אולם בדיקה קלה במהדורת בננו הרב מרדכי יעקב שליט"א מראה כי ה"נחלת יעקב" כתב אחרת, וזה לשונו (הביאורים ממהדורת בננו): "הרמב"ן והרא"ם האריכו בכוונת הרב, ואני אומר 'גיד עליו ריעו', כי כן דברי תורה עניים במקומם ועשירים במקום אחר. וזה לשון הרב (רש"י) בספר יואל (תחילת דבריו: כמוהו לא נהיה מן העולם — לבא כל המינים הללו זה אחר זה) אבל מין ארבה לבדו לא היה כמו במצרים ... ע"כ. משמע כדברי הרא"ם ('אבל של משה, המין האחד שהוא מין הארבה, כמוהו לא היה ולא יהיה') שהארבה של משה היה גדול מן הארבה של יואל, ושל יואל גדול משל משה בריבוי המינים (עכ"ל).

26. הן על ידי מה שכתב ("כדרכיו וכפרי מעלליו") והן על ידי מה שלא כתב (תשובת מנשה בספר מלכים).

27. זכירת יציאת מצרים — עיין בפרק 1.

28. 'לא לימות המשיח'.

29. וכסוגיא העוסקת בקרבנות ילדים, הבינו חז"ל כי הנביא מתייחס במישרין לעקידת יצחק. בזה קשור הענין בפרשת "והעלהו שם לעולה" לעומת "אל תשלח ידך אל הנער", ודברי רש"י: "לא אמרתי לך 'שחטהו', אלא 'העלהו' — אסיקתיה, אחתיה!"

30. ועל זה ידובר להלן כאשר ניוכח לדעת כי גם אורייתא עצמה הראתה לנו לדעת כי אותם שלבי ביניים קיימים בכל דרג של תורה. אמנם נקבעו גדרים קבועות מאז "חתימת תרי"ג" (עיין בזה

בא הנביא ומצביע על כך שתורתנו היא (לפחות) תלת־מימדית, באשר יש בה מצוות מדאורייתא ומצוות מן הנביאים³¹ ומצוות שעלו על לבו של הקב"ה. ועלינו לברר מהי אותה קבוצה [בלעז: קטיגוריה] "עלתה על לבו" של הקב"ה שיונתן תרגם "רעוא קדמי". בזה עסק בהרחבה הרב אלחנן וסרמן הי"ד, קונטרס דברי סופרים³², וזה לשונו:

נראה מדברי הרמב"ן ממה שהוכיח מדמצינו שדבריהם (של חז"ל) קלין יותר מדאורייתא³³, שלדבריו אין בדבריהם שום דאורייתא כלל. דאם נאמר שהרמב"ן לא חלק על הרמב"ם רק לענין קרא ד"לא תסור", אבל גם הוא מודה שנצטוינו מן התורה לשמוע לדברי חכמים, מקרא או מסברא או מהלכה למשה מסיני, אם כן הקושיות שהקשה על הרמב"ם מפני מה דבריהם קלים משל תורה, נאמר לו ולטעמיה גם כן יקשה זאת הקושיא בעצמה³⁴. ומה נפקא מיניה בזה אם נצטוינו לשמוע לדברי חכמים מקרא ד"לא תסור" או מקרא אחרינא או מהלכה למשה מסיני — דגם בהלכה למשה מסיני אזלינן בספיקו לחומרא. אלא על כרחך צריך לומר, לכאורה, לדעת הרמב"ן שלא נצטוינו כלל מן התורה לשמוע לדברי חכמים.

ותימה גדולה לומר כן, דאם כן מאיזה טעם אנו חייבים לשמוע להן, ושלא לעבור על דבריהם, אחרי שאין לנו שום ציווי בתורה על זה — לא מקרא ולא מהלכה (למשה מסיני) ולא מסברא?! דאם נאמר שהסברא נותנת כן³⁵, הדר הוי ליה דאורייתא, כדאמרינן בכל דוכתי: הא למה לי קרא — סברא היא! אלמא דסברא וקרא חד דינא להם³⁶.

והנה ביבמות דף סב, תניא: שלושה דברים עשה משה רבינו עליו השלום מדעתו, והסכימה דעתו לדעת המקום: פירש מן האשה, ושיבר את הלוחות³⁷, והוסיף יום אחד

אחריהן 1234567

בהרחבה במדור א פרק 5 (ג) בסוגית חומש דברים כמגילה חותמת את מגילות התורה), אבל עד לאותה חתימה היו 'אופציות פתוחות', כשם שעד "חתימת התלמוד" היה מקום לעמדות מעמדות שונות לפני קביעת הלכה לדורות.

31. ובזה הדרה קושיא לדוכתה — הלא אין לנביאים מקום בתהליך ההלכתי, שהרי נאמר (ויקרא כז, לד) "אלה המצוות" — מכאן שאין הנביא רשאי לחדש דבר מעתה (שבת קיד, ב). ועיין בזה בספרנו "פרשת שופטים", סוגית בל תוסיף, פרק ד: "בל תוסיף וסמכות הנביא". ועיין בהרחבה בפרק 1 במדור זה.

32. בהתיחסו למחלוקת רמב"ם ורמב"ן בשורש הראשון לספר המצוות. הרמב"ם טוען שנצטוינו מן התורה ("על פי התורה אשר יורוך ... תעשה", ו"לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל") לשמור את מצוות דרבנן ("ושמרתם את משמרת"). טוען כנגדו הרמב"ן שלפי זה היתה כל מצוה דרבנן צריכה להיות חמורה ממצוה רגילה דאורייתא. לכך מסקנתו כי "לא תסור" מוסב על פירושי חז"ל את המצוות בתורה שבכתב, ואילו מצוות דרבנן קשורות בפסוק זה רק "סמך בעלמא לחזק, לא שיהיה בהן מן התורה אוהרה כלל באותו לאו".

33. שהרי אתי דאורייתא ודחי דרבנן, וזה לא יתכן אם כל מצוה דרבנן היא גם שתי מצוות דאורייתא. הוא הדין לגבי ספק דאורייתא לחומרא וספק דרבנן לקולא.

34. בבחינת 'מום שבך'!

35. לשמוע לדברי חכמים.

36. ושוב הדרה קושיא ראשונה של רבינו לדוכתה — הרי מצוות דרבנן הן עתה דאורייתא, ומדוע ספק דאורייתא לחומרא, וספק דרבנן לקולא?!

37. ומן הראוי לציין בקצור תמיהה גדולה בפירוש רש"י עה"ת [עסקנו בזה גם במדור א פרק 5 (ג)]. הרי חז"ל (שבת פז, א; מנחות צט, ב) דרשו מהכתוב "הלוחות הראשונים אשר שברת" (שמות לד, א) את דרשת "ישר כותך ששברת". ובפסוק ההוא החריש רש"י. הוא הדין והיא המידה בפסוק

...³⁸ ונראה דהא דהוסיף יום אחד אינו אלא מדרבנן ... ומכל מקום הסכימה דעתו לדעת המקום, דכן היה גם רצון השי"ת. אלא שלא ציווהו על זה בציווי מפורש. ואם כן יש לומר דהוא הדין בכל המצוות והאיסורים של דבריהם, הסכימה דעתם לדעת המקום ... ומהאי טעמא אנו חייבים לעשות כדבריהם, שהרי אנו מקיימים בזה רצון השי"ת, שהסכימה דעתם לדעתו. ומכל מקום, כיון שלא בא עליהם ציווי מפורש בתורה הם קלים מדברי תורה מפורשים³⁹.

ולהלן כותב ר' אלחנן: ... דכיון שאנו רואים שהתורה האריכה בדבר זה יותר מחבירו מסתמא הוא חשוב יותר ... רז"ל העירונו בזה בדבר שהוא יותר חשוב לפני המקום בו האריכו הכתובים יותר. ואם כן כל האיסורים של דבריהם שלא נאמרו כלל אפילו ברמיזה (בתורה שבכתב — י. ק.), אלא שאנו יודעים מדברי חכמים שכך הוא רצונו ית"ש, הם קלים עוד יותר מדברים הנלמדים בדרש בתורה שבעל פה (עכ"ל ר' אלחנן).

בפרקים על סגנון הכתוב, למדנו לדעת להבחין בין הסגנונות השונים בכתוב, החל בציווי מוחלט ועד לרמז בעלמא, וכלשון הרמב"ן: "התורה תפרש ותצוה ותודיע ותרמוז". הדברים הכתובים ברמיזה בעלמא, וכן הדברים הנלמדים בדרך דרש שאינם דרשה גמורה, דין דרבנן יש להם (עם כל המשתמע מכך). אולם, לימדנו ר' אלחנן, לא כל דברי דרבנן שוים, ודברי חז"ל המגלים אמנם את רצונו יתברך, אלא שאין להם כל עוגן (אפילו רמיזא בעלמא) בתורה שבכתב, הם בדרגה עוד יותר נמוכה בתוך המסגרת של כלל מצוות דרבנן, והם בחלק התחתון של הפירמידה, אשר תחילתה למעלה בציווי מוחלט.

וממשיך ר' אלחנן לבאר את סוגית רצון ה', וזה לשונו: וכזה יובן ענין סתום מה שמצינו גזירת חכמים גם קודם מתן תורה. ד'עכו"ם הבא על בת ישראל' היא מגזירת בית דין של שם במעשה דיהודה ותמר, ומאיזה טעם היו חייבים אז לשמוע לדברי חכמים⁴⁰, דהרי

(דברים י, ב) "ואכתוב על הלוחות את הדברים אשר היו על הלוחות הראשונים אשר שברת". ואילו בפסוק האחרון של פירוש רש"י עה"ת (דברים לד, יב ד"ה לעיני כל ישראל) הוא כותב: שנשאו לבו לשבור הלוחות לעיניהם, שנאמר (שם ט, יז) "ואשכרם לעיניכם". והסכימה דעת הקב"ה לדעתו, שנאמר "אשר שברת" — יישר כוחך ששברת (עכ"ל). בזה סיים רש"י את פירושו על התורה — אותו פירוש אשר לא קם כמוהו מאז ועד היום — ביישר כוח על שבירת הלוחות! אתמהא! וכי זו 'שירת הברבור' של רש"י?! וכי זה 'האפיקומן' שהשאיר פרשנדתא כטעם בפינו כאשר אנו נפרדים ממנו — שהקב"ה נתן למשה ברכת יישר כוח על שבירת הלוחות?! ועוד קשה, הרי רש"י לא בא "אלא לפשוטו של מקרא וכו'", ולכולי עלמא הדרשה "יישר כוחך" קרובה יותר לפשוטו של מקרא במילה "אשר", מאשר "לעיני כל ישראל". הדבר צריך תלמוד, ויש לנו מהלך בזה על פי המשך חכמה לשמות לב, יט ד"ה ויהי כאשר קרב אל המחנה, ואכמ"ל.

³⁸ בשלושת ימי ההגבלה לפני מתן תורה. על היום אשר הוסיף משה מדעתו למדו חז"ל (שבת פז, א) על יסוד הפסוק (שמות יט, י) "וקדשתם היום ומחר" — שהיה דורש היום כמחר, מה "מחר" לילו עמו אף "היום" לילו עמו, ולילה דהאידינא נפיק ליה, שמע מינה תרי יומי לבר מהאידינא (עכ"ל). ועיין מזה בסוגית הדברים אשר עשה משה 'מעצמו' (ולא מפני עצמו!) כאשר הסכים הקב"ה על ידו, במדור א, פרק 5 (ג), בזיקה אל דיונו שם אודות חלקו של משה בכתיבת חומש דברים.

³⁹ הרי שוב ההבדל בין דאורייתא בכתב לדאורייתא בעל פה. לכן ספק דאורייתא ממש — לחומרא, וספק 'כיוון לדעת המקום' — לקולא. ובענין הסכימה דעת אנוש לדעת המקום, עיין רמב"ן וספורנו סוף פרשת נשא בסוגית קרבנות המילואים, שהיתה זאת יוזמת הנשיאים, אשר קיבלה אישור ממנו יתברך ("קח מאתם"). ועיין להלן מדור זה פרק 5, שם הרחבנו את הכתיבה בסוגיא זאת של ההבדל בין דאורייתא בכתב ודאורייתא בעל פה.

⁴⁰ כאשר טרם נאמר "ושמרתם את משמרת" ומצוות "לא תסור".

קודם מתן תורה לא היו מצווים אלא בשבע מצוות בני נח, ומילה וגיד הנשה⁴¹, ומצוה זו לקיים דברי חכמים אינה מכללן. וכן קשה במה שהוסיף משרע"ה יום אחד מדעתו, שהוא מדרבנן כנ"ל, דהרי אז היה גם כן קודם מתן תורה, ובמה נתחייבו (בני ישראל — י. ק.) אז לשמוע לדבריו? ! אמנם לפי הנ"ל אתי שפיר, דכל מה שציוו חכמים אנו יודעים שכן הוא גם רצון ה'. ודבר זה לעשות רצונו ית"ש — כל באי עולם מצווים ועומדים מתחילת ברייתם על זה, דכך הנמצאים נבראו לעשות רצון קונם ...

ובזה אפשר לפרש כוונת הכתוב בירמיה יט, ה ... ופירושו בתרגום ... הגה בכתוב הזה מפורש כי יש שלושה חלקי תורה: (א) הנקרא "ציווי"⁴² (ב) הנקרא "דיבור"⁴³ (ג) שאין עליו לא "ציווי" ולא "דיבור" אלא רצון ה' בלבד — והם כל המצוות דרבנן.

ולפי פשוטי המקראות, נראה שזה היה עונו של בלעם הרשע. דלכאורה אחרי שאמר "אם יתן לי בלק מלא ביתו כסף וזהב לא אוכל לעבור את פי ה'", מה היא רשעתו? ! אבל באמת אף שידע בלעם היטב כי הליכתו לקלל את ישראל היא נגד רצון ה'⁴⁴, לא חשש על זה כל זמן שלא היה לו ציווי מפורש שלא לילך. ועל כן אמר "לא אוכל לעבור את פי ה'" — "פי" דייקא, אבל רצון ה' לא היה חשוב בעיניו לעשותו, וזוהי רשעתו (עכ"ל ר' אלחנן וסרמן הי"ד⁴⁵).

ר' אלחנן הסביר, איפוא, מה פשר הדבר שמצינו גזירות עוד קודם מתן תורה. על פי הסברו יש לנו הבנה מחודשת באותו פסוק המשבח את אברהם (בראשית כו, ה): "עקב אשר שמע אברהם בקולי וישמר משמרת מצוותי חוקותי ותורותי". ותמוה מגין ידע אברהם את כוחן של גזירות ("משמרת"), ומה ראתה התורה להקדים את הגזירות למצוות ולחוקות

41. עיין רמב"ם הלכות מלכים ט, א. ועיין מדור ו פרק 1.

42. הלא המה תרי"ג מצוות דאורייתא.

43. הלא המה דברי הנביאים.

44. "לא תלך עמהם, לא תאר את העם כי ברוך הוא" (במדבר כב, יג). ועיין במשך חכמה שאפילו ההיתר שקיבל בלעם ללכת ("קום לך אתם") ניתן לו במסגרת חלום לילה ("ויבא אֱלֹהִים אֶל בִּלְעָם לֵילָה" בעוד הסירוב ההחלטי ("לא תלך עמהם") ניתן לו בנבואה רגילה ("ויאמר אֱלֹהִים אֶל בִּלְעָם"). הרי מכאן היה בלעם צריך לדעת כי רצון ה' הוא שלא ילך, באשר ההיתר ללכת הוא בעל משקל נמוך (דרגת לילה) מן האיסור ללכת (דרגת יום).

45. ולפי זה אפשר, אולי, להבין את שאלת חז"ל (אבות ה, יט) מה בין תלמידיו של אברהם אבינו לתלמידיו של בלעם הרשע. שהרי עצם השאלה תמוהה — מהו המשותף לשניהם ששואלים מה ביניהם? ! ונראה שכך פירושו: כמו בלעם גם אברהם נצטווה בציווים סותרים מאת ה' ("כי ביצחק ייקרא לך זרע ... והעלהו שם לעולה ... אל תשלח ידך אל הנער"), וגם עליו היה להחליט בין "פי ה'" ובין "רצון ה'". אילו רצה הוא להקפיד רק על "פי ה'" (בלעז: קורקטיות), יכול היה לנהוג כפי שתירץ הקב"ה בעצמו לקושיתו ("אתמול אמרת לי") באמרו: "לא אמרתי לך שחטוהו, אלא העלהו, אסיקתיה — אחתיה! גדלותו של אברהם אבינו היתה, איפוא, בזה שבהתמודדות שבין פי ה' ורצון ה', ניצח רצון ה', הלא הוא הנסיון לשחוט את בנו. כך עולה גם מהרמב"ם מורה נבוכים (חלק ג פרק ד) הכותב: " ... להודיענו עד כמה אמיני אצל הנביאים מה שבא להם מאת ה' בחזון ... לא חש לשחוט את בנו יחידו אשר אהב ... ואילו היה פקפוק ... לא היו ממהרים למה שהטבעים מתנגדים לו ...".

ולתורות⁴⁶. אולם לפי דברי ר' אלחנן ההסבר הוא פשוט. הרי כל באי עולם מצווים לקיים (וממילא קודם לגלות) את רצון ה'. רצון זה גילו לנו חז"ל ב"משמרת" שקבעו הם לתורה. טבעי, איפוא, שאברהם אבינו אף בהיותו בן נח, כאשר נעשו שתי כליותיו כשני מעינות והתדבק אל בוראו, גילה בזה את רצון ה' והחל בקיום אותה "משמרת". רק אחרי שהחל בקיום רצון ה' ("משמרת"), גילה לו הקב"ה אותן המצוות, והחוקות והתורות, שכבוא הזמן יצטוו בניו בהן כמצווים ועושים⁴⁷.

הרב חיים

הרב חיים

46. ועיין בפרשנות הקשורה בסוגיא זאת במדור ו פרק 1 "אל מעלת אבותם ישובו". כאן אנו נותנים גישה אחרת להבנת ענין זה.

47. בבחינת "פתחו לי פתח כפתחו של מחט ואני אפתח לכם כפתחו של אולם". ועיין בזה בדברי הרא"ם לבראשית יז, כד ד"ה הוזקק, המבאר שבגלל זה לא מל אברהם אבינו את עצמו בגיל מוקדם יותר — שהרי ידע על מצוות מילה כשם שידע על מצוות אחרות בכוונתו אל רצון ה' — משום שרצה להיות מצווה ועושה.

נספח למדור ג פרק 2

בענין הזכרת מכות מצרים בספר תהלים (עמ' 311) כותב רבינו מנחם המאירי בפירושו לתהלים קה, כז, וזה לשונו: והזכיר (דוד המלך) קצת המכות, לא כולם, וגם אותם שהזכיר לא הזכירם על הסדר (של הופעתן בתורה), רק כאשר נזדמן לשפע רוח הנבואה. וכן נשען על מה שהוזכרו בתורה, ולא כוון כאן אלא להזכיר האותות דרך כלל.

והשכיל להמחיש לנו כיצד ספרי הנביאים והכתובים מבארים את דברי התורה, רבינו בחיי בן אשר בפירושו לשמות יד, כא (ד"ה ויבקעו המים) וזה לשונו: ... וקיבלו רז"ל כי עשרה נסים נעשו על הים. וכולם למדים מן הפרשה הזאת... בא חבקוק ופירש שהיה הדרך [בים סוף] באמצע כמין נקב, שנאמר (חבקוק ג, יד) "נקבת במטיו ראש פרזיו" ... בא הנביא ופירש (שם שם טו) "חמר מים רבים" ... בא דוד ופירש (תהלים עד, יז) "שברת ראשי תנינים על המים" ... בא דוד המלך ע"ה ופירש (שמואל-ב כב, יב) "חשרת מים עבי שחקים" ... הנה אלה עשרה נסים שנעשו לאבותינו על ים סוף [שכולם מבוארים במקומות שונים בנ"ך] עכ"ל רבינו בחיי.

פרק 3

גלגולו של כתוב בספרי התנ"ך

ראינו לעיל שהמרכיב של "לדורות" בדברי הנביאים אינו בתוכן בלבד, שהרי גם תורה שבעל פה ניתנה לדורות — והיא, הרי, לא נכתבה. בעל כרחנו נאמר איפוא, כי חידוש נבואה שנצרכה לדורות היא בזה שנכתבה¹. לשון אחרת: ספרי הנביאים שלנו שונים מאותן הנבואות שלא הגיעו אלינו במסגרת ספרי הנביאים, ואף מאותן הנבואות אשר הגיעו אלינו במסגרת ספרי הכתובים, כגון דניאל וכדו', בכך שקדושתם היא עתה בטכסט ולא רק בתוכן.

אמנם שונה קדושת הטכסט של נביאים מקדושת הטכסט של כתובים בעצם התהוותו. הטכסט של הכתובים היה לכתחילה טכסט, כלומר, בעל רוח הקודש העביר ישר אל הכתוב את אשר ביקש ללמד. בזה שונה הטכסט של הכתובים הן מן התפיסה של "מגילה עד חתומה", והן מן התפיסה של "חתומה עד מגילה". כאן בבת אחת נרשם טכסט קדוש הנלמד והנדרש בדרכים מסוימות. לא כך ב'נבואה לדורות'. ראשיתו של התהליך היה אך ורק בעל פה, וסופו בכתב. בזה הוא דומה במקצת לתהליך של "מגילה עד חתומה". אולם לא "מגילה מגילה", משום שכאן היה תהליך המעבר מבעל פה אל הכתוב תהליך חד-פעמי, סמוך למותו של הנביא. עם גמר תפקידו של הנביא לגלות את רצון הקב"ה (ועיין בזה להלן) נמסר לו בתהליך המיוחד והייחודי מה נשאר עתה בדרגת "לדורות" (כך שדרוש עוגן בכתוב — טכסט) באחד משלושת התחומים שראינו לעיל בפרק 1, ואלה הם: (א) "עד דאתא" (ב) תוספת חומרא/קדושה (ג) דין מחודש. ביטוי מוחשי להיבט זה של ה'לדורות' מצינו בדבריו של הנצי"ב מוולוז'ין, הדן בשאלת 'העריכה' הסופית של ספרי הנביאים, וכיצד 'העורכים' ידעו לשמור על כל קטע וקטע, כל שבריר של טכסט, אשר בו נמצאה ונשמרה קדושת הטכסט של נביאים (עקב חשיבות המקורות האלה, נביאם במלואם, תוך כדי ביאורם בהערות המתלוות אל המקורות).

פירוש הנצי"ב למכילתא ריש פרשת יתרו² (עמוד קסג). מכילתא: נתקבצו כל מלכי אומות העולם אצל בלעם הרשע, אמרו לו: בלעם, שמא המעשה הזה עושה לנו כשעשה לדור המבול, שנאמר (תהלים כט, י) "ה' למבול ישב וישב ה' מלך לעולם". אמר להם: שוטים שבעולם, כבר נשבע הקב"ה לנח שאינו מביא מבול לעולם, שנאמר (ישעיה נד, ט) "כי מי נח זאת לי אשר נשבעתי מעבור מי נח עוד על הארץ"³ ...

1. לעומת קדושת הטכסט של כתובים, ולעומת ה'מסר' של נבואה לשעה אשר לידי טכסט לא הגיע.
2. נדפס בראשונה מתוך כתב יד הגאון המחבר (אשר ברחמי שמים נותר לנו לפליטה מן השואה) בירושלים שנת תש"ל: טכסט המכילתא, הגהות הגר"א ופירוש הנצי"ב בשם "ברכת הנצי"ב" (מהדורה זאת באה אחרי הוצאת פירוש הנצי"ב לספרי בשלושה כרכים שהמביאים לבית הדפוס קראו בשם "עמק הנצי"ב").

3. רד"ק: אמר, כמו דבר מי המבול שהיו בימי נח שנשבעתי שלא יעברו עוד על הארץ, והיא גזירה שלא תיבטל, כן נשבעתי אחרי צאתך מהגלות "מקצוף עליך ומגער בך". ופירושו, זאת הגלות והשביה היא לך כמו מי נח, כמו שהם לא יהיו עוד, כן לא יהיה לך גלות עוד. ושבועת מי נח (וזוהי

ומפרש הנצי"ב ד"ה כי מי נח זאת לי וגו': אל תתמה דהאי קרא "אשר נשבעתי וגו'" ישעיה אמרה, דכיוצא בזה איתא בבבא בתרא כא, ב גבי יואב⁴ — אמר ליה, דכתיב (ירמיה מח, י) "ארור עושה מלאכת ה' רמיה"⁵ (עכ"ל הגמרא). וירמיה אמרה!⁶ וכתב הרמ"ה שם בזה הלשון: ואע"ג דהני קראי⁷ ירמיה אמרינהו לבתר כמה דורות (מדורו של דוד ויואב), כולהו גמרא גמירי להו, ואתא ירמיה אסמכינהו אקראי, לומר לך כמה קשה עונש הסופרים ומלמדי תינוקות וכיוצא בהן, העושין מלאכת השם רמיה, שהם בארור וחייבים מיתה בידי שמים — (עכ"ל הרמ"ה). וכן⁸ כתבו בתוספות גיטין סח, א⁹ ד"ה וכתוב זנות ויין ותירוש: אף על פי שזה הפסוק¹⁰ לא נכתב עדיין, היו יודעין, כמו "ארור עושה מלאכת ה' רמיה" בפרק לא יחפור (ב"ב כא, ב) גבי יואב¹¹ (עכ"ל התוספות). והנביאים הביאו הפסוקים המקובלים¹² בהמשך דבריהם על פי רוח הקודש.

- בעיית הנצי"ב — היכן מצינו שבועה אצל נח פרט למה שנאמר על כך כאן בספר ישעיה — י. ק.) הוא שאמר שתי פעמים (א) "ולא יכרת כל בשר עוד ממי המבול", (ב) "ולא יהיה עוד מבול לשחת כל בשר" — כך פירשו רבותינו. ולמדו מזה כי 'לאו' — לאו' שבועה. ומד'לאו' — לאו' שבועה, 'הן' — הן' נמי שבועה. ויש לפרש כי הברית היא השבועה, כמו שאמר "והקימותי את בריתי אתכם", והברית הוא קיום הדבר, וכן שבועה היא קיום הדבר, עכ"ל הרד"ק. שלא כלימוד של חז"ל, ובלי להיזקק למשוואה של הרד"ק (ברית = שבועה), מבאר הנצי"ב כי השבועה אמנם כן היתה, אלא הידיעה עליה היתה במסורת בעל פה עד דאתא ישעיה ואסמכה אקרא.
4. מאי טעמא עבדת הכי (שלא הרגת את הנקבות — רש"י)? אמר ליה, דכתיב "תמחה את זכר (פעמיים קמץ) עמלק". אמר ליה, והא אנן "זכר" (צירה סגול) קרינן! אמר להו אנא "זכר" אקרינן. אזל שייליה לרביה, אמר ליה: היאך אקרינן? אמר ליה "זכר" (קמוצה), שקל ספסירא למיקטליה. אמר ליה, אמאי?
5. ואמנם תמוהה ביותר הטעות בין זכר (קמוצה) ובין זכר (צירה סגול). ולולא דמיסתפינא הוה אמינא שהטעות לא היתה כה גדולה כפי שהיא נשמעת מהיגוי המלה. כי אם המלה זכר (קמוצה) היא במשקל חלב, אז כשם שהסמיכות של חלב (קמוצה) היא חלב (למ"ד צרויה) — "לא תבשל גדי בחלב אמו" כך הסמיכות של זכר (קמוצה) היתה זכר (זי"ן שואית וכ"ף צרויה). לא קשה לבלבל בין זכר (זי"ן שואית וכ"ף צרויה) ובין זכר (זי"ן צרויה וכ"ף סגולה). כך נראה לעניות דעתי ללמד זכות על הרבי ועל תלמידו ועל הטעות המצערת שנפלה אצלם.
6. והרי יואב חי זמן רב לפני ירמיה! [אולם, יש לציין כי ספר מלכים (א, פרק יא) אשר שם מסופר על מבצע יואב "עד הכרית כל זכר באדום", נכתב (לפי חז"ל בבבא בתרא טו, א) על ידי ירמיה. סביר, אפוא, שמעשיו של יואב כפי שהם כתובים בספר מלכים שמחברו הוא ירמיה, יקבלו צידוק והצדקה מיסוד אמונתי והשקפתי אצל הנביא ירמיה בענין 'עושה מלאכת ה' רמיה'. לכן קושית הנצי"ב 'ירמיה אמרה' צ"ע קצת].
7. אמר ליה: כתיב (ירמיה שם) "וארור מונע חרבו מדם".
8. וכך גם צויין במסורת הש"ס.
9. בסוגיא של מלאכת הבניה של בית המקדש על ידי שלמה המלך: כי אתא (אשמדאי) סיריה לגושפנקה (ומצאו שלם — רש"י), גלייה אשכחיה חמרא, אמר כתיב (משלי כ, א) "לץ היין הומה שכר וכל שוגה בו לא יחכם", וכתיב (הושע ד, יא) "זנות ויין ותירוש יקח לב".
10. מספר הושע, לעומת הפסוק הראשון שכן היה ידוע בזמנו של שלמה בעל ספר משלי!
11. ועיין ברבי עקיבא אייגר גליון הש"ס גיטין נה, ב המעיר: אקמצא ובר קמצא — אסמכיה אקרא דמשלי ("אשרי אדם מפחד תמיד ומקשה לבו יפול ברעה") ענין מעשה שהיה אח"כ (בזמן החורבן). וכן בסנהדרין צד, ב: "מארת ה' בבית רשע" (משלי ג, לג) — זה פקח בן רמליהו וכו'.
12. כפי שהנצי"ב יבאר להלן, כוונתו אמנם לפסוקים (= טכסטים) שהיו מקובלים במשך הדורות. שונה,

ויותר מזה איתא בויקרא רבה פרשה ו (פיסקא ו): אמר ר' סימון, בארי¹³ לא נתנבא אלא שני פסוקים¹⁴, ולא היה בהם כדי ספר, וניטפלו בישעיה, ואלו הם: (ישעיה ח, יט) "וכי יאמרו אליכם (דרשו אל האבות ואל הידעונים המצפצפים והמהגים, הלא עם אל אלהיו ידרוש בעד החיים אל המתים", וחברו¹⁵. עכ"ל המדרש). הרי שהיו מקובלים בשני פסוקים אלה שהיו מוקדמים לישעיה, ובא ישעיה וטפלן בספרו ברוה"ק¹⁶. והרי איתא במדרש תהלים¹⁷, דאחיתופל מצא לדוד לומד בפני עצמו, אמר לו: כתוב (ירמיה נ, לו) "חרב על הבדים ונאלו" — חרב לתלמידי חכמים שלומדים בד בבד¹⁸. הרי ידוע היה אותו מקרא בימי אחיתופל, ועל אותה כוונה שאמר אחיתופל¹⁹, ובא ירמיה הנביא וטפלה בספרו לענין אחר²⁰ ברוח הקודש¹⁶.

וממשיך הנצי"ב לבאר:

ומזה באים כמה מדרשי אגדות לדרוש מקראות שאמר דוד וכדומה על עצמו בתפילתו,

אוצר החכמה

- איפוא, תהליך זה מאותו תהליך הידוע בשם "עד דאתא ... ואסמכיה אקרא". שם הקבלה שנמסרה במשך הדורות היתה תורה שבעל פה, שאח"כ באה לידי כתיבה בטכסט אצל הנביא. כאן מדבר הנצי"ב על כתוב מסוים, אשר היה מקובל אצלם בתור כתוב (אבל עדיין ללא קדושת טכסט של תנ"ך), ואשר אח"כ מצא את מקומו בספר מספרי התנ"ך — כל פסוק ופסוק במקומו הנכון.
13. אביו של הושע הנביא.
14. כלומר, מכל נבואותיו לא נשארה נבואה לדורות שבמילא נכתבה אלא טכסט של שני פסוקים בלבד. [מכאן רואים מקצת מן המקצת של דיוק התהליך שהיה קשור בהעתקת נבואה מבעל פה אל טכסט לדורות].
15. פסוק כ: "לתורה ולתעודה אם לא יאמרו כדבר הזה אשר אין לו שחר". ועיין רש"י ורד"ק המבארים שניהם את הכתובים הן על דרך המדרש בעקבות חז"ל (מוסב על גלות עשרת השבטים) והן על דרך הפשט (גמר נבואתו הקודמת) — כי טכסט הוא, ולהפשיט ולדרוש ניתן. ועיין במדרש בהמשך הפיסקא (ער סוף הענין) כיצד חז"ל דורשים את שני הפסוקים האלה שישעיה צירף אל ספרו הוא מנבואתו של הנביא בארי. [את הקביעה המדויקת ואת קדושת הטכסט אצל הנביאים אפשר לראות בכך, שאותם שני הפסוקים של בארי אבי הושע לא צירפו לנבואות בנו, כי אם לנביא אחר].
16. כוונתו, אולי לרוח הנבואה — והעיקר שהצירוף נעשה על ידי נביא כנביא.
17. לפנינו בילקוט לירמיה רמז טו, וכן בכלה רבתי ח (ביחס אל המשנה באבות ו, ג — דוד מלך ישראל לא למד מאחיתופל אלא שני דברים בלבד קראו ירבו אלופו ומיודעו).
18. ובמדרש כלה רבתי: למה אתה יושב לבדך ועוסק בתורה, אין דברי תורה מתקיימים אלא בחברים.
19. ואין הנצי"ב רואה מקום לפרש את המדרש 'כמדרשו', דהיינו שחז"ל השתמשו בפסוק זה מירמיה במשמעות זאת של בד = לבד, והם אשר שמו את הפסוק בפיו של אחיתופל כדי להמחיש את תוכחתו — שהיא בעצם תוכחתם — בענין האיסור ללמוד תורה ללא דיבוק חברים. מכאן מגיע הנצי"ב לתפיסה חדשה לגמרי לגבי כל אותם המדרשים המביאים פסוקים בפיהם של דמויות בתנ"ך, פסוקים אשר נכתבו בתנ"ך בתקופה מאוחרת מתקופת אותן הדמויות. אין הנצי"ב רואה במובאות אלו מעין שימוש ב'חופש ספרותי' להשתמש בפסוקים כמושגים ולא כמובאות, ואף אינו רואה במובאות אלה כל טעות היסטורית [בלעז: אנכרוניזם]. אלה הן מובאות ישירות אשר תחילתן באותה תקופה קדומה, וסופן (בלבוש חדש ובספר חדש) באחד מספרי הנ"ך, אחרי 'נסיעה היסטורית' ארוכה במשך מאות רבות של שנים.
20. רד"ק: "הבדים", פירוש הכוזבים, מן (איוב יא, ג) "בדיך מתים יחרישו", והם הקוסמים. ועתה בבוא הרעה עליהם נואלו ולא ידעו דבר ולא הועילו להם קסמיהם.

על דורות הקודמים²¹, היינו משום שהיו מקובלים או הבינו בחכמתם²² דלפי הענין שנכתב אותו המקרא, לא היה ראוי להיכתב כך אלא באיזה דיוק לשון אחר¹⁹. אלא משום שהיה מקובל לדוד וכדומה מכבר²³, ובשעה שיצא אותו מקרא לאור היה מדויק לפי אותו ענין²⁴, והיה מקובל על פה²⁵. ובאו בדורות המאוחרים ואמרו וגם כתבו גם בענין שלפניהם באותו לשון המקובל מכבר²⁶. וכן מקרא (דברים ו, ד) "שמע ישראל ה' אֱלֹהֵינוּ ה' אחד", ונתקשה בזה הרמב"ן אמאי לא כתיב "ה' אֱלֹהֵינוּ" כמו לשון כל הפרשה²⁷. אבל מזה מבואר כדרשת חז"ל בפרק מקום שנהגו²⁸, שפסוק זה נאמר בימי יעקב ובניו לפני מותו. משום הכי כתוב בתורה באותו לשון עצמו שאמרו יעקב ובניו, ונכתב בתורה "על פי ה' ביד משה"²⁹.

21. כגון בראשית רבה לריש פרשת ויצא (סח, ב): ר' שמואל בר נחמן פתח, (תהלים קכא, א) "שיר למעלות אשא עיני אל ההרים" [שהמדרש דורש את כל המזמור הזה על יעקב בשעה שברח ללבן במצות הוריו — עיין שם ש"הרים" = הורים, "עזריי" = אשה (עזר כנגדו), "שומר ישראל" = שומר יעקב ועוד].

22. כי שני מקורות לנאמנות דברי חז"ל — או קבלתם הנאמנה או חכמתם הרבה (אשר לדעת ר' אלחנן וסרמן הביאה אותם לכוון ממש אל רצון ה' במצוותיו. עיין בפרק הקודם).

23. מן המקור אשר בו הוטבע מטבע לשון מקרא זה בניסוחו הראשון.

24. כגון המזמורים אשר 'נאמרו' על ידי גדולי עולם אשר קדמו לדוד המלך ('העורך' הסופי של ספר תהלים) כמו אדם הראשון, משה רבינו ועוד. ועיין בזה להלן בשיטת הנצי"ב בסוגיא זאת של עריכת הספר.

25. לא רק התוכן אלא גם הסגנון, כלומר מובאה מדויקת (אמנם לא כתובה עדיין בטכסט של תנ"ך). לאפוקי מתורה שבעל פה אשר התוכן בלבד היה ידוע עד דאתא יחזקאל ואסמכיה אקרא, באותם המקרים שחז"ל ציינו אצל הנביאים השונים. כאן מדובר אפוא, על נוסח של כתוב, שעדיין לא נכתב בספרי התנ"ך, אבל הנוסח המדויק היה קיים. [והשוה מלבי"ם לדברים א, ג ד"ה ויהי בארבעים שנה, בדבר נאומיו של משה, שאולי נכתבו בזמן הנאום, אבל לא היתה להם קדושת טכסט, עיין שם היטב והדברים הובאו במדור א פרק 5 (ג) במסגרת הדיון על מהותו של חומש דברים].

26. כלומר, תהליך הכתיבה הסופית (אחרי תקופה ארוכה של מסירת המובאה — ולא רק התוכן — בעל פה) הביא בחשבון הן את המשמעות המקורית, והן את הישום למצב החדש. והרי כך דרכה של כתיבה אשר "כפטיש יפוצץ סלע". רק הטכסט ניתן לפירושים שונים — פשט, רמז, דרש, סוד וכדו'. כל עוד המובאה נשארה בעל פה, היתה משמעותה רק ב'פשט' ההיסטורי שלה. כאשר ניתוסף מימד חדש על ידי העתקתה לכתב — טכסט במסגרת התנ"ך, יש בכוחה של אותה מובאה שהיא עתה בכתב של קדושה, להקיף את מירב המשמעויות באמצעות כללי הפרשנות המקובלים בפירוש התנ"ך.

27. וזה לשון הרמב"ן: ואתה צריך להתבונן בזה, כי שינה הכתוב כאן לאמר "ה' אֱלֹהֵינוּ", ולא אמר "אֱלֹהֵינוּ" כמו שאומר בכל מקום (דברים ט, א) "שמע ישראל אתה עובר היום" ... (פסוק ג) "כי ה' אֱלֹהֵינוּ" (שם כ, ג) "שמע ישראל אתם קרבים היום" ... (שם פסוק ד) "כי ה' אֱלֹהֵינוּ". וכן בכל הפרשיות שידבר עם ישראל יזכיר "ה' אֱלֹהֵינוּ" או "ה' אֱלֹהֵינוּ", וגם בכאן אמר "ואהבת את ה' אֱלֹהֵינוּ" (עכ"ל הרמב"ן). וקשה על הרמב"ן מדברים א, ו ("ה' אֱלֹהֵינוּ דבר אלינו בחורב לאמר"). עיין בזה מדור א פרק 5 (ג) בסוגית מהות חומש דברים.

28. פסחים נו, א: תנו רבנן, כיצד היו כורכין את שמע ... אלא שלא היו אומרים "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד". ואנן מאי טעמא אמרינן ליה, כדדריש רבי שמעון בן לקיש ... ביקש יעקב לגלות את הקץ לבניו ... שמא יש במיטתי פסול ... אמרו לו בניו "שמע ישראל" ... כשם שאין בלבך אלא אחד כך אין בלבנו אלא אחד. באותה שעה פתח יעקב אבינו ואמר "ברוך שם ...".

29. כאן דייק הנצי"ב ולא כתב 'ברוך הקודש' ואף לא 'ברוך הנבואה', כי דרגת תורה שבכתב היא 'מפיו של הקב"ה לאזנו של משה' (הקדמת הרמב"ן לתורה). ובלשונו הכתוב "על פי ה' ביד משה".

ונראה דמזה הגיע כמה קרי וכתובים³⁰, כאשר היה מקובל מכבר בזה הנוסח³¹, וכשהגיע לכתבו לפי הענין³², נדרש לעשות איזה שינוי במקרא זה³³, ובא הנוסח הישן בכתב³⁴, ושניהם עומדים להידרש, כאשר כי בשני העתים נאמר ברוח הקודש (עכ"ל הנצי"ב³⁵).

הצהרת בני יעקב בפני אביהם (במענה לחששו ולחשדו שמא נמצא ביניהם פסול) לא זכתה להיכתב במקומה ההיסטורי, כשם שגם תגובת אביהם הזקן, בחיר האבות, בהיודע לו שאמנם מיטתו שלמה, אף היא לכלל כתיבה לא הגיעה. בהדי כבשי דרחמנא לא בעינן, ואין אנו יודעים על מה נדחתה כתיבה זאת. אבל זאת אנו כן יודעים, ע"פ הנצי"ב, שכתוב זה נשמר במטבע הלשון שלו אצל בני המשפחה, עד אשר נמצא כשר לבא בקהל כתיבת התורה בזמן הרצאת הפרידה של משה רבינו, כאשר הואיל לבאר לבני בניהם את תורת ה'. תורה שבכתב מוכנה עתה לקלוט את המלים האלה בלבושן החדש ובמשמעותן החדשה (ציווי לעם ישראל, ולא פניה לאב זקן). אולם דוקא כאן נשמרה הצורה המקורית ("ה' אֱלֹהֵינו"), היא אשר קבעה את מטבע הלשון בזמן הקדום.

אבל, בעוד דברי הבנים זכו להיכתב, כאשר ניתוסף להם המרכיב של תורת משה רבינו, הרי תגובת אביהם ("ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד") נשארה מחוץ לטכסט של התנ"ך כולו. מסורת הטכסט (ולא רק התוכן) נשמרה בהקפדה על ידי בעלי המסורת בכל הדורות — שמא ייפתח הפתח לקליטתו בדרגת תורה מן השמים או נביאים או כתובים. כאשר תם ונשלם

[כידוע, המשפט "וזאת התורה אשר שם משה לפני בני ישראל — על פי ה' ביד משה", אינו פסוק בתנ"ך, אלא מורכב משני פסוקים שונים. עוד יותר תמוה הוא המשפט בתפילותינו "ה' מלך ה' מלך ה' ימלוך לעולם ועד", שאינו פסוק בתנ"ך אלא מורכב משלושה חלקי פסוקים שונים. ועיין בזה הסבר ה"משך חכמה" פרשת בלק יג, כא ד"ה ותרועת מלך בן].

30. בזה חידוש גדול מבית מדרשו של הגאון מוולוז'ין בסוגית קרי וכתוב בתנ"ך. שיטה זאת רחוקה ת"ק פרסה מזו של הרד"ק הרואה בקרי וכתוב מעין 'חילופי נוסחאות', וזה לשון הרד"ק בהקדמתו לנ"ך: ונראה כי מלות האלה נמצאו כן, לפי שבגלות ראשונה אבדו הספרים ונטלטלו, והחכמים יודעי התורה מתו, ואנשי כנסת הגדולה שהחזירו התורה ליושנה מצאו מחלוקת בספרים והלכו בהם אחר הרוב לפי דעתם. ובמקום שלא השיגה דעתם על הבירור, כתבו האחד ולא נקדו, או כתבו מחוץ ולא מבפנים, וכן כתבו בדרך אחד מבפנים ובדרך אחר מבחוץ ... (עכ"ל הרד"ק). ועיין בהרחבה במכתב מאליהו כרך ד (ירושלים תשמ"ג) במכתבו של הרב דסלר בענין דרשות ואגדות חז"ל, קרי וכתוב ועוד (עמודים 353 עד 355), ועיין בהערות המאלפות של העורך הרב אריה כרמל שליט"א. ברור כי שיטת הנצי"ב סוללת דרך חדשה לגמרי בהבנת תופעה מיוחדת זאת של קרי וכתוב על כל גווניה השונים.

31. דהיינו נוסח הכתיב הוא לפי מקורו של הכתוב בהיסטוריה.

32. כלומר, כאשר ניתוסף המימד ההיסטורי השני, כאשר אז בא תורו של כתוב זה (שעד כה לא נכתב בספר) להיכתב כטכסט בתנ"ך.

33. להתאימו גם לענין השני.

34. והקרי מיצג את החדש.

35. וראויים הדברים למי שאמרם! (ועיין והשוה דבריו בפירוש המכילתא עמוד קכז ד"ה והלא כבר נאמר, ויש לחלק). אשר לקליטה של טכסט זה ("שמע ישראל"), אשר התגלגל בהיסטוריה, דוקא אצל משה רבינו במשנה תורה ("ספר תורת משה"), שמא זה תלוי בדיון שלנו אודות המהות המיוחדת של חומש דברים, מדור א פרק 5 (ג).

התנ"ך, התברר כי לא נמצא למשפט הזה כל בית אחיזה בקדושת התנ"ך. נשאר לנו לומר אותו פעם אחת בשנה, כאשר אנו בדרגת מלאכים, וכך נאה וכך יאה כי לא ניתנה תורה למלאכי השרת! אבל לולא חטאו — מי יודע היכן היה משפט זה כתוב כפסוק בתנ"ך! כך "התגלגלו" הטכסטים מדור לדור, עד אשר הגיע כל אחד אל מנוחתו ואל נחלתו עם כל הדינים של קדושת הטכסט — הנלמד בפשט והנדרש במדרש. ה"שמע ישראל" של בני יעקב 'התגלגל' כעצמותיו של יהודה, עד אשר במשנה תורה של משה רבינו יכול היה לנוח, תוך שינוי קל מ'אלוהיכם' ל'אלקינו' (המקורי). בארי, אביו של הושע (הוא, הבן, אשר הנחיל לנו שלושה עשר פרקי נבואה בדרגה של 'לדורות') זכה להוריש לנו שני פסוקים בלבד. רק בעלי רוח הקודש בשעור קומה של אנשי כנסת הגדולה ידעו לשלב פסוקים מיותרים אלה במסגרתם הסופית אצל נביאים אחרים (לא בנו הושע!). 'השתלה' זאת היתה לאין ערוך קשה מכל השתלת אבר של ימינו. לולא ההתאמה המוחלטת למקומו הסופי, היה הטכסט של הנביא המאמץ דוחה את הגוף הזר, והיה ממשיך להתגלגל עד אשר ימצא את מקום מנוחתו — או שמא לא ימצאנו בכלל, וישאר בדד יושב, מחוץ למחנה הטכסט של התנ"ך מושבו. וכך אמנם מצינו שחז"ל ציטטו לנו 'פסוקים' אשר אינם בתנ"ך כלל ועיקר! וכך מבאר הנצי"ב (בפירוש למכילתא עמוד קפח): והנה אמרו ביבמות דף פו, ב: אמר ר' חנינא, בתחילה לא היו מעמידים שוטרים אלא מן הלויים, שנאמר (דברי הימים-ב, יט) "ושוטרים הלויים לפניכם", עכשיו אין מעמידים שוטרים אלא מישראל, שנאמר "ושוטרים הרבים בראשיכם" (רש"י: דהיינו ישראל שהם רבים מלויים). והמקרא הזה אע"ג שאינו בכתובים היה מקובל אצלם.

כדי שענין מסוים יוכל להיכלל באחד מחלקי התנ"ך, הוא צריך להיות בעל תוכן נצחי או לדורות לפחות, ובעל אפשרות של כתיבה בטכסט העומד להילמד בכל האופנים שטכסט התורה או הנביאים נלמד ונדרש. רק כאשר נתמלאו שני תנאים אלה, "נוחת" הטכסט ממקומו באטמוספירה של תורה, ולובש צורה של טכסט אשר נתקדש בקדושת טכסט התנ"ך. משול למה הדבר דומה, לענן האוגר בתוכו מים, ונע על פני השמים, ולאט לאט מיתוספים לו אדים נוספים הממלאים את הענן ומקרבים אותו לקראת יעודו להוריד מטר על פני הארץ. עם התמלא הענן ועם פגישתו בתנאי אקלים נכונים, נשפך מטענו על הקרקע הצמאה לרויה. כך 'גלגולו של פסוק': בראשית דרכו לא היה בו 'כדי כתיבה' — או מחמת חסרון בתוכן הנצח שלו, או מחמת חסרון במספר 'הפנים' של לימוד שניתן לדרשו וללמדו. האנרגיה שבכתוב נשמרת היטב, ובשמי ההיסטוריה של עם הנצח היא נעה לאטה, כאשר מידי תקופה ותקופה היא אוגרת אל תוכה תכנים חדשים המעשירים את מטענה התורני. והנה עם פגישתה באטמוספירה הנכונה, 'מוריד' אותה הקב"ה אל תוך כתבי הקודש, כשהיא מתחברת אל הטכסטים הנצחיים הקולטים אותה בדיוק במקום הנכון ובהקשר הנכון. כך 'גלגולו של פסוק'. תחילה נוסח, אבל לידי כתיבה לא הגיע³⁶ — מספר 'פני' הלימוד

36. אם תקופת ניסוחו ההיסטורית היתה תקופת התורה, לא קשה להבין מדוע לידי כתיבה לא הגיע, שהרי הקריטריונים של כתיבה במסגרת ההיא מחייבים אפשרות של לימוד בכל שבעים הפנים של תורה. [ושמעתי מפרשים כי דרשת חז"ל "לא יבוא עמוני ומואבי" — "מואבי" ולא מואביה (ירושלמי יבמות חג), היתה באנרגיה של תורה ונשארה באטמוספירה של תורה, עד אשר 'נחתה'

בנ"ך קטן בהרבה ממספר 'פני' הלימוד בתורה שבכתב (הרי הם שבעים). לכן כתוב אשר עצמתו פחותה משבעים לא יכלול בתורה, אבל מקום עדיין שמור לו אצל הנביאים או הכתובים. וכאשר הגיעה אמנם שעתו להיכתב, היה זה משום שכבר ניתוספו לימודים נוספים במשך הדורות אשר כולם יחד נלמדים ונדרשים מן הכתוב הזה בניסוחו הסופי. ושאלת השאלה: מה מידת ה'עריכה' של הכותב הסופי, אשר הכניס פסוק זה אל תוך קדושת הטכסט של הנ"ך. האם היתה רשות לישעיה ולירמיה, כאשר 'טפלו' פסוקים מסוימים אשר נאמרו לפני כן על ידי אחרים לתוך הספר שלהם, לשנות את נוסח הפסוק כדי להתאימו למקומו החדש כחלק מהותי [בלעז: אינטגרציה] מטכסט נבואתם. השאלה נשאלת במלוא חריפותה דוקא באותה סוגיא שחז"ל העידו עליה שחומר עתיק של כמה דורות 'נערך ונסדר' סופית על ידי אדם אחד — הלא הוא ספר תהלים שדוד המלך 'ערך' ברוח הקודש, ואשר פרקיו נאמרו על ידי עוד תשעה אנשים. וכך משיב הנצי"ב בפירושו למכילתא³⁷, ריש פרשת שירת הים (עמוד קד) ד"ה השמינית שאמר שלמה ... וזה לשונו:

זה אחד מחמשה שירים שכתוב בספר מלכים-א ה, יב ("וידבר שלוש אלפים משל) ויהי שירו חמשה ואלף"³⁸. ופירושו שעשה חמשה שירים נפרדים ברוח הקודש: ארבעה בספר תהלים, היינו (תהלים ל) "מזמור שיר חנוכת הבית" וגו', ותני במכילתא כאן דשלמה אמרו. ותהלים עב "לשלמה אלהים משפטיך למלך". ו(תהלים קכז) "שיר המעלות לשלמה", ו(תהלים צב) "מזמור שיר ליום השבת", דמרומו בראשי תיבות שלמה. ואע"ג שהוא מי"א מזמורים של משה רבינו (ילקוט שמעוני), ובזוהר הקדוש פרשת תרומה דף קלח איתא דאדם הראשון אמרו, ועל כרחך משה רבינו הוסיף בו דבר, והכי נמי שלמה הוסיף בו, כמו מקרא (פסוק יד) "שתולים בבית ה' וגו'", ובימי משה לא היה 'בית' אלא אהל. והחמישי הוא "ה' אמר לשכון בערפל" במלכים-א, ד ובדברי הימים-ב, ו. או מזמור (תהלים כד) "לה' הארץ ומלואה" שאמרו במסכת שבת דף ל, א שאמר שלמה (פסוק ז) "שאו שערים ראשיכם". זהו פירוש "חמשה"³⁹. "ואלף" — היינו ספר שלם והוא שיר⁴⁰, והיינו שיר השירים. והכי פירש רבינו בחיי הא דכתיב "שלוש אלפים משל" היינו שלושה ספרים⁴¹ (עכ"ל).

בבית דינו של שמואל הרמתי. ואם ישאל השואל, מדוע דוקא בתקופתו של שמואל מצאה דרשה זו את ההזדמנות להידרש עובדת לעשייתה, אף אתה אמור לו כהלכות המאמץ האדיר והעליון של "ותרא כי מתאמצת היא ללכת", אותו מאמץ מעל לכוח אנוש של "אמה של מלכות", הוא אשר הנחית את הדרשה עלי אדמות].

37. ד"ה את השירה הזאת, וכי שירה אחת היא, והלא עשר שירות הן ... השמינית שאמר שלמה, שנאמר (תהלים ל) "מזמור שיר חנוכת הבית לדוד" ...

38. הרד"ק פירש "אלף" כמשמעו ("אינם נמצאים אצלנו ... כי רבים הספרים אבדו לישראל בגלותם") ורש"י פירש "אלף" מלשון ללמד, כך שפירוש שלושת אלפים הוא 'שלושה לימודים', וכן "חמשה ואלף" פירושו "בכל אחד כדי הוא ללמוד". ועיין פירוש הנצי"ב להלן בעקבות רבינו בחיי.

39. כלומר, החמשה שירים.

40. כלומר, הספר כולו הוא שיר שחובר על ידי שלמה, ואין בשיר חלק מספר אחר שחובר על ידי אחרים.

41. ומעין זה ברש"י: שלוש פעמים כתוב "משלי שלמה" — בספר משלי.

ובפירושו לשיר השירים א, א מבהיר הנצי"ב את שיטתו בנדון, תוך כדי השוואת מלאכת 'העריכה' של שלמה המלך עם זו של אביו דוד⁴², וזה לשונו:

"שיר השירים" — אשר נתחבר מהרבה שירים נפרדים, אשר כמה מהם נתחברו ברוח הקודש על ידי אחרים⁴³, כמו "הגידה לי וגו'" נאמר על ידי משה רבינו, כדתניא בספרי פרשת פנחס. גם מקרא "ישקני וגו'" היה מקובל לרבותינו במדרש שהיה מוקדם לשלמה, וחקרו מתי נאמר. וכן שיר "אחות לנו קטנה" נאמר בימי אברהם אבינו כמבואר בבראשית רבה פרשת לך לך ... אבל שלמה אסף השירים ברוח הקודש וגם הוסיף הרבה משלו, ועשן שיר נפלא אחד. והרי זה כמו ספר תהלות שעשה דוד אביו ונקרא כולו על שמו, כדכתיב (תהלים עב, כ) "כלו תפילות דוד בן ישי", אע"ג שיש בהם מזמורים שאמרום אחרים, היינו עשרה זקנים, אלא שדוד גם כן אמרם ברוח הקודש והגיה בהם והוסיף משלו. כמו בתפילת "משה איש הא־להים" (תהלים צ), כתיב "ימי שנותינו בהם שבעים שנה", ואמרו על זה ביבמות (דף סד, ב): והא בימי דוד אימצוט שני שנאמר "ימי שנותינו וגו'"...⁴⁴ והכי מוכרח מדכתיב במזמורי משה רבינו (תהלים צז, ח) "שמעה ותשמח ציון", (שם צט, ו) "ושמואל בקוראי שמו". והיינו דאיתא בפסחים דף קיז, א: כל התשכחות שכתהלים דוד אמרם, שנאמר "כלו תפילות דוד בן ישי", והוא משום שדוד הגיה והוסיף בהם⁴⁵. והכי נמי שלמה⁴⁶ קבץ השירים שהיה מקובל בידו והוסיף הרבה משלו, ועשה מהם שיר אחד. ולא עשה כדוד אביו שהשאיר כל מזמור על צורתו הראשונה⁴⁷, אבל שלמה עשה שיר אחד מן השירים.

42. בפירוש הקצר: שיר שנתחבר מהרבה שירים נפרדים ומהרבה משוררים. "אשר לשלמה" — הוא בזכמתו וברוח הקודש קבצם ותקנם ועשה מהם שיר אחד.
43. כלומר, לא רק מלאכת העריכה נעשתה ברוח הקודש, אלא אף המקורות אשר שימשו בסיס לאותה מלאכה, אף הם נכתבו בשעתם ברוח הקודש.
44. הרי שמשם לא היה כותב כך, ולא מעטו יצאו מלים אלה. הרי משה בעצמו מת בגיל מאה ועשרים, וגם זאת 'לפני זמנו'! אבל עיין ספורנו לשמות ז, ז ד"ה ומשה בן שמונים שנה: ועם כל זקנתם השכימו והזדרזו לרצון קונם. כי אמנם מי שהגיע לשמונים גם בימים ההם כבר עבר ימי השיבה והגיע לגבורות כמו שהעיד בתפילתו באמרו "ימי שנותינו בהם שבעים שנה" וגו' (עכ"ל). מחלוקת שרשית בין הספורנו ובין הנצי"ב, אשר כה רבות הלך בדרכו, ואף היה זה אשר המליץ בפני בעלי "מקראות גדולות" להדפיס את פירוש הספורנו "באשר לשונו קצר ומלא פשט ויראת ה' הטהורה".
45. ולא שמצא את כולם במקורם.
46. ברא כרעא דאבוהי, ומעשה אביו סימן לבן.
47. כי אמנם דוד "הגיה והוסיף בהם", אבל כל זאת בתוך מסגרת הצורה המקורית של כל מזמור ומזמור. לכן נשארו מאה וחמשים מזמורים. לא כן עשה בנו שלמה אשר השכיל לשלב יחד את כל השירים, והיו בידיו לשיר אחד בעל מבנה אחיד.

נספח למדור ג פרק 3

ובסוגית דברים אשר לא נכתבו בתורה, "ונחתו" בנ"ך, מצינו בספרי פרשת פנחס על הכתוב (במדבר כז, יז) "ולא תהיה עדת ה' כצאן אשר אין להם רועה", וזה לשון הספרי: ועליו [כלומר, על משה] מפורש בקבלה (שיר הישרים א, ז: "הגידה לי שאהבה נפשי"...) [נצי"ב: אומה זו שנתתי נפשי עליה]. ומבאר הנצי"ב (עמק הנצי"ב) וזה לשונו: מפרש הספרי דגמר תפילה זו [כלומר, אחרי "יפקוד ה' אלקי הרוחות לכל בשר איש על העדה אשר יצא לפניו אשר יוציאם ואשר יביאם"] קאי על הדורות הבאים. דאי לדור הזה [של משה] הא כבר מינה הקב"ה את יהושע שינחיל אותם את ארץ ישראל, ואיך יהיה כצאן בלי רועה?!... והתפלל על שאר הדורות שלא יהיו כמותם (כדור אחאב וכדו')... ונוסח התפילה היה "הגידה לי שאהבה נפשי" וגו' אלא שלא נכתב בתורה, כמו שלא נכתב עוד כמה תפילות וענינים. וזהו דתני "ועליו" — על משה מפורש בקבלה [ועתה מגדיר הנצי"ב את המושג 'קבלה'] דנביאים וכתובים נקראים 'קבלה' [כלומר, לא רק נביאים] עיין במדבר רבה פרשת חוקת: 'מן הקבלה אתה מלקני?!' (עכ"ל הנצי"ב).

ואמנם לא כל מה שאמר או התפלל משה רבינו עומד בקריטריון של "נצח" כדי שייכתב בתורה שבכתב. תפילה זו של משה למען העם אשר מסר את נפשו עליו, התגלגלה באטמוספירה הרוחנית של העולם עד אשר אימץ אותה שלמה המלך והכניס אותה ברוח הקודש שלו אל הטקסט של שיר השירים שהיא קודש קדשים. פירוש זה של הנצי"ב תואם את עמדתו בפירושו לשיר השירים (פרק א, א ד"ה שיר השירים) בו היא כותב: שיר השירים — שנתחבר מהרבה שירים נפרדים... שלמה אסף השירים ברוח הקודש... ועשה שיר אחד מן השירים.

ואשר לפסוקים המובאים בחז"ל, ואשר אינם אצלנו בעשרים וארבעה ספרי קודש שבתנ"ך (עמ' 363), אנו מביאים את דברי חז"ל בזבחים קיט, ב: מאי "מנוחה"? מנוחת הארון דכתיב "ויהי כנוח הארון". ומפרש רש"י: חיפשתיו ולא מצאתיו, ואם אינו בכתובים, יש לו מקרא אחר [כלומר, פסוק אחר שכן נמצא בתנ"ך, בעל אותה משמעות] בדברי הימים בשלמה (המלך) "קומה ה' אלקים למנוחתך אתה וארון עוזך". ובש"ס וילנא מעירים בגליון שבצד: מקרא זה הוא בכתובים בתהלים סימן (פרק) קלב, ח עיין שם. ויש להביא ראיה מן פסוק אחר בדברי הימים-א, פרק כח גבי דוד כתיב: "אני עם לבבי לבנות בית מנוחה לארון ברית ה'" (עכ"ל ההערה).

פרק 4

גלגולה של מצוה בתנ"ך — שלוש "המהדורות" של מצות יבום

אה"ח 1234567

במדור א בפרק 5 (א) "מחתומה אל מגילה" הראינו לדעת — בעקבות ר"ע ספורנו — כיצד כתיבת התורה, ובמילא הנלמד ממנה, השתנתה עקב החטאים של העגל ושל המרגלים¹. אותם שני החטאים על ידי עם ישראל, אשר שינו את דרגת-מהותו של העם, כאשר במילא היה צורך "להתאים" את התורה לדרגתם החדשה. היתה זאת "התאמה"², מתוך מספר אין סופי של אפשרויות לפרש התורה, אשר סגולתה המיוחדת היא היותה אותיות שמותיו של הקב"ה³. זה אינו טכסט "סתם" ואף לא טכסט "קדוש" — זהו הטכסט של אורייתא, אשר

1. "ביום פקדי" — חטא העגל, "ופקדתי" — חטא המרגלים (ע"פ רע"ס לשמות לב, לד).
2. לדעת הספורנו שם יש לראות בחטא המרגלים המשך ומעין השלמה לחטא העגל ("כי מאחר ששנו באולתם הם מוחזקים להוסיף לאשמה בה"), כך שהיו שתי "התאמות" של תורה למצב המשתנה של עם ישראל. והרי אורייתא וקב"ה וישראל חד הוא. כל שינוי אצל עם ישראל ממילא גורר אחריו שינוי אצל אורייתא, ושינוי ביחס ובקשר שבין עם ישראל ובין הקב"ה.
3. רמב"ן הקדמה לבראשית: ... עוד יש בידינו קבלה של אחת (כלומר, קבלה מפי קודמיו — י. ק.) כי כל התורה כולה שמותיו של הקב"ה, שהתיבות מתחלקות לשמות בענין אחר, כאילו תחשוב על דרך משל כי פסוק "בראשית" יתחלק לתיבות אחרות, כגון 'בראש יתברא אלהים', וכל התורה כן, מלבד צירופם וגמיטריאותיהם של שמות (עכ"ל). אנו חוזרים ומדגישים כי טעות לראות בזה "שיטת הרמב"ן", כאילו זאת היא דעה בודדת בין מכלול הדעות. הרי בהמשך דבריו מציין הרמב"ן כי כבר פרשנדתא רש"י העיר על כך: "וכבר כתב רבינו שלמה בפירושו בתלמוד (סוכה מה, א ד"ה אני) מנין השם הגדול של שבעים ושתיים, באי זה ענין הוא יוצא משלושה פסוקים (שמות יד, יט-כא) "ויסע — ויבא — ויט" (עכ"ל הרמב"ן).

ולולא דמיסתפינא הייתי אומר שבגמרא תענית ב, ב מצינו מקור מפורש לשיטה, וזאת אף בחלק ההלכתי של התורה (ולא בתורת הסוד): תניא, רבי יוחנן בן ברוקא אומר, נאמר בשני (ביום השני של חג הסוכות, במדבר כט, יח) "ונסכיהם", בששי (שם פסוק לא) "ונסכיה", ובשביעי (שם לג) "כמשפטם", הרי מ' י' מ' — "מים", מכאן רמז לניסוך המים מן התורה. ומבאר בעל תורה תמימה: כאן (פסוק יח) היה צריך לכתוב "ונסכיה" [הרי מ' יתירה], ובששי במקום "ונסכיה" היה צריך לכתוב "ונסכה" [הרי י' יתירה], ובשביעי במקום "כמשפטם" היה צריך לכתוב "כמשפט", כמו ביתר הפסוקים [הרי מ' יתירה]. וראשי התיבות של כל היתורים — "מים" (עכ"ל). כאן אין מדובר על דרשת חסידות או יתירות בתוך מלה. כאן צירפו שלוש אותיות מיותרות בשלש מלים שונות בשלושה פסוקים שונים, והיו למלה אחת בידינו נאין כאן המקום לדון אודות הספרות החדשה אשר זה מקרוב באה באמצעות המחשב. הפרסומים ידועים, והפרסומים אינם צריכים ראייה].

ההתייחסות לתורה שבכתב כ"שמותיו של הקב"ה" אינה מוגבלת לרמב"ן בלבד. בעקבות הרמב"ן מצינו התייחסות מתמדת למושג אצל רבינו בחיי, ר' עובדיה ספורנו, הגר"א (בפתרון בעית שמות הפסוקים האחרונים של התורה, על ידי מי נכתבו), הנצי"ב ועוד ועוד. הרמב"ן הדגים את שיטת הכתיבה האחרת [בלעז: האלטרנטיבית] על ידי פיסוק שונה במלים הראשונות של התורה ('בראש יתברא אלהים'). אמנם, ספר תורה שלנו היום כתוב בפיסוק מלים של פשוטו של מקרא, אבל

נסתכל בה הקב"ה וברא על פי צירופים שונים של אותיותיה את כל העולמות שהיה בונה ומחריב, עד אשר חכמתו האין סופית קבעה את הדפוס של עולמנו-אנו — עולם הזה ועולם הבא. וגם במסגרת עולמנו-אנו, אשר היה בבחינת "דין הניין ליי", היו אפשרויות מאפשרויות שונות — החל בשש מצוות שנצטוו בהן אדם הראשון, וכלה בתרי"ג אשר נצטוו בהן בני ישראל. כל אלה האפשרויות נלמדות מתוך הטכסט המיוחד הזה, כאשר לימודו בשבעים פנים⁴ מגלה לנו, בין היתר, מה שיכול היה להיות ההלכה לולא חטאו, ומה שעתה ההלכה אחרי שחטאנו⁵. זהו טכסט לא רק בעל ידיעות [בלעז: אינפורמטיבי], באשר הוא לא רק מגלה ומלמד את מה שהיה, אלא גם טכסט יוצר [בלעז: פורמאטיבי], הקובע נתון עובדתי רוחני בנצח של ההיסטוריה — תוצאה מחייבת ממה שאירע⁶.

במדור זה לעיל בפרק 1 הראינו לדעת את הצד השני של המטבע — לעתיד לבא שוב ישתנו דברים⁷, ממה שעתה ההלכה למה שיוכל להיות ההלכה. כשם שבטכסט של חמישה חומשי תורה הפשט מלמד את ההלכה לשעה, ומדרש מלמד את ההלכה לדורות, כן בספר יחזקאל מצאנו שחז"ל דרשו את הפסוק להתאימו להלכה המקובלת לדורות, ואילו הרד"ק, אברבנאל, מלבי"ם, משך חכמה ועוד פירשו את הכתובים להלכה לעתיד לבא דהיינו "הלכה לשעה" שתהיה בעתיד. גם כאן וגם שם הפשט מלמד "הלכה לשעה", אלא שיש "שעה" שהיתה כבר, ויש "שעה" שאנו מצפים לה ובוא תבוא.

לעיל (פרקים 2, 3) גם חדרנו להבחין בין הטכסטים השונים של ספרי התנ"ך (תורה, נביאים, כתובים), כאשר הבחנו ביניהם הן במישור ההיסטורי (אי אפשר לכתוב בספר ירמיהו את אשר אפשר לכתוב בספר דברי הימים, אע"פ ששני הספרים מתארים את אותה התקופה), והן במישור הסגולי (ההיבטים של מכות מצרים כפי שמצטיירים ברוח הקודש של נעים

חלוקה זאת של טכסט שיכול היה להיות רצף אחר של האותיות, נשארת במכוון בלתי מנוקדת. וכך מבאר רבינו בחיי את שיטת הרב-משמעות [בלעז: האמביבלנטיות] המכוונת בטכסט בלתי מנוקד, אגב ביאורו את הכתוב הקשה (במדבר יא, טו) "ואם ככה את עושה ליי" (לפירוש רש"י: תשש כוחו של משה כנקבה — ועיין במפרשי רש"י שהתקשו והתלבטו בהבנת הענין, היות והנושא של "את" הוא הקב"ה ולא משה!), וזה לשונו: מלת "את" כינוי למידת הדין ... כי בספר תורה שאינו מנוקד יוכל אדם לקרוא "ואם ככה את עושה ליי" בקמ"ץ תחת השי"ן, כי האותיות כשאין מנוקדות סובלות כמה כוונות ומתחלקות לכמה ניצוצות. ומפני זה נצטוינו שלא לנקוד ספר תורה, כי משמעות כל מלה ומלה לפי הניקוד, ואין משמעותה עם הניקוד כי אם ענין אחד, ובלתי ניקוד יוכל האדם להבין כמה ענינים נפלאים רבים ונכבדים, והבין זה, תצטרך אותו בהרבה מקומות. כגון: (בראשית כא, יב) "עתה ידעתי כי ירא אֱלֹהִים אתה" (והקושי מבואר, וכי יש חידוש בידעה אצל הקב"ה? י. ק.), שיכול האדם לקרוא "עתה ידעתי" בחיר"ק תחת הו"ד, והדל"ת בדגש, מלשון (איוב לה, יב) "ידעת שחר מקומו", וביאורו: עתה הודעתי בעולם במצוה זו שצויתך ועמדת עליה כי ירא אֱלֹהִים אתה. וכן (שמות ב, ה) "ותשלח את אמתה ותקחה", שהוא לשון שפחה, ואנו יכולים לקרוא "אמתה" מלשון (דברים ג, יא) "באמת איש". וכן הבינו אותה רז"ל במדרשם (סוטה יב, ב) שאמרו "אשתרכובי אשתרכב", ורבים זולתם (עכ"ל). ועיין עוד רבינו בחיי דברים ז, ב ד"ה ולא תחנם ... "כי האותיות הן הגוף והניקוד הוא הנפש" ... [ועיין עוד בהרחבה מדור א פרק 5 (א)].

4. על פי מדרש רבה לבמדבר ז, יג "שבעים שקל בשקל הקודש". [ביטוי זה של 'שבעים פנים' לא מצינו בשום מקום אחר בחז"ל — בבלי, ירושלמי וכדו'].

5. ועל התפקידים [בלעז: פונקציות] השונים של פשוטו של מקרא עיין במדור א על אחד עשר פרקיו.

6. ועיין בהרחבה בפרק הבא, ועיין עוד מדור ו פרק 1 'ואל מעלת אבותם ישובו', ומדור א פרק 5 (ד).

7. רד"ק: "אלא על כרחינו חידוש יהיה בקרבנות לעתיד".

זמירות ישראל, שונים מההיבטים על אותן המכות כפי שתורת משה מתארת אותן). לעיל גם עקבנו אחרי 'גלגולם' של פסוקים, בראותנו אותם עושים את דרכם, החל בחומר ההיולי שלהם ("שמע ישראל" של בני יעקב) וכלה ב"נחיתתם" באחד משלושת חלקי התנ"ך: או בתורה ("ה' אלהינו ה' אחד") או בנביאים (פסוקים של בארי אבי הושע שצורפו לנבואות ישעיהו) או בכתובים ("מזמור שיר ליום השבת" וכדו'). ראינו גם טכסטים אשר אמורים היו להיות פסוקים בתנ"ך, ולא איסתייע להם מילתא, ולכן נלמדו על ידי חז"ל, כי לא יכלו להידרש כי לתוך הטכסט התנכ"י לא הגיעו.

כל אלה חברו יחדיו לתמונה אחת מקיפה של הוה אמינא ומסקנא, של ראוי ורצוי מחד – ומחייב מאידך, של תמורה [בלעז: דינמיקה] פנימית בתוך עם ישראל הנותנת את אותותיה בתורת ישראל, כי "נסתכל באורייתא וברא עלמא". ראינו גם מסתכל בעלמא (ואין לו להקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה בלבד, ואין שומרים ד' אמות אלה אלא עם ישראל בלבד) ו"ברא" בטובו בכל תקופה ותקופה "אורייתא" בהתאם. מצב מתמיד זה של "נזילות" הוא מסממניה המובהקים של תורה, והוא ביסוד הסתירות שבין תורה שבכתב ותורה שבעל פה. אילו היתה רק 'תורה' אחת מאדם הראשון ועד משיח צדקנו, אפשר היה לכתוב גם תורה שבכתב וגם תורה שבעל פה⁸, והספר [בלעז: הקודקס] הזה היה חקוק לא רק על לוח לבנו, אלא גם על הספר וחתום. יחסי הגומלים המתמידים בין עם ישראל ובין תורת ה' (קוב"ה, אורייתא, ישראל), ירידתו של עם זה, ונסיגותיו המתמידים לעלות ולהעלות את כל הבריאה כולה עמו, המיתאם בין החטא ובין השפעתו על חוקי הטבע, המתאם בין חוקי הטבע ("חוקות שמים וארץ") ובין חוקי התורה ("בריתי יומם ולילה") – כל אלה חברו באו יחד ליצור 'תורה' אשר גבולותיה המירביים והקטנים ביותר [בלעז: האופטימאליים והמינימאליים] קבועים בטכסט הקבוע, ואילו האפשרויות הבלתי מוגבלות בתוך הגבולות האלה תלויות ועומדות בנסיבות ההיסטוריות של עם הנצח. [בזה נגיע להלן לדרכו של הגר"א מוילנא בענין הלכה העוקרת את הכתוב⁹].

עיון בתמורה [בלעז: דינמיקה] המתמדת בין כל הגורמים האלה (ישראל, אורייתא וקוב"ה) ניתן לעשות על ידי לימוד בסוגית יבום, אשר תחילתה בחיי האבות, המשכה בחומש דברים (בצורה שונה לחלוטין) אצל עם ישראל, וסופה, נשורנו במגילת רות. סוגית יבום, כבר בהשקפה ראשונה, נבדלת משאר הסוגיות ההלכתיות, בכך שבצורה מפורשת¹⁰ בתורה שבכתב היא מתגלית לנו בשתי מהדורות – זו לשעה של פרשת יהודה ותמר, וזו לדורות של פרשת כי תצא. וכך מבאר לנו הרמב"ן בבראשית לח, ח ד"ה ויבם אותה והקם זרע לאחיו: אבל הענין סוד גדול מסודות התורה בתולדת האדם, ונכר הוא לעיני רואים אשר נתן להם השם עינים לראות ואזניים לשמוע, והיו החכמים הקדמונים¹¹ קודם התורה יודעים שיש תועלת

8. אין כאן המקום להביא את הספרות הגדולה בשאלה מדוע תורה שבעל פה לא נכתבה – על פי דרכנו אין כל מקום לשאלה! ועיין מדור א פרק 5 (ב).

9. ובשיטת הגר"א (ובעקבותיו גדולי המפרשים מליטא כגון הנצי"ב, משך חכמה ועוד), ובהבדל בין תפיסתו את מקומו של פשוטו של מקרא ובין תפיסת האסכולה המגמתית (הכתב והקבלה, מלבי"ם ועוד) עיין בהרחבה מדור ה פרק 5 אודות שני בתי מדרש אלה.

10. והשוה שיטת הספורנו בענין "בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבא אליך וברכתך" (יתרו), לעומת "כי אם אל המקום אשר יבחר ה'" (פרשת ראה).

11. כוונתו, כנראה, לא רק לאבות הקדושים, אלא לכל אלה החכמים אשר קיבלו את סודות הבריאה איש מפי איש מפי אדם הראשון יציר כפיו של הקב"ה.

גדולה ביבום האח¹². והוא הראוי להיות קודם בו, ואחריו¹³ הקרוב במשפחה¹⁴. כי כל שאר הקרוב אליו ממשפחתו¹⁵ אשר הוא יורש נחלה, יגיע ממנו תועלת¹⁶. והיו נוהגים¹⁷ לישא אשת המת האח¹⁸, או האב¹⁹, או הקרוב מן המשפחה²⁰. ולא ידענו אם היה מנהג קדמון לפני יהודה²¹.

12. כלומר, תועלת גדולה יותר אצלו מאשר אצל שאר בני המשפחה הקרובים בקירבה זו או אחרת אל המת.

13. כי מעשה היבום על ידי קרוב משפחה אחר מביא פחות תועלת במסגרת התועלת שפעולה זאת מסוגלת ונועדה לעשות.

14. על פי משקל 'הקרוב קרוב קודם' בסוגית הנחלות, באשר סוגית יבום קשורה קשר הדוק בסוגית הנחלה, כפי שיבאר מיד הרמב"ן וכפי שיבהיר להלן המלבי"ם.

15. על פי במדבר כז, יא בסוגית הנחלות.

16. וככל שמתרחקת מידת הקירבה מבחינת ירושת נחלה, יורדת בהתאם התועלת ממצוה זאת למחצה לשליש ולרביע. מעין תפיסה זאת של תועלת יחסית במסגרת מצוה אחת, מצאנו בספר המצוות של

ה"רמב"ם מצות עשה פט (ע"פ תרגומו של ר"י קאפח): הציווי שנצטוו הכהנים לאכול בשר הקדשים,

כלומר, החטאת והאשם שהם קדשי קדשים... הכהנים אוכלים ובעלים מתכפרים... אבל שאר קדשים,

כלומר, קדשים קלים... גם אכילתם נגזרת למצוה. וכן גם בתרומה, אכילתה נגזרת למצוה. אלא שאין אכילת קדשים קלים ותרומה כאכילת בשר חטאת ואשם, לפי שאכילת בשר חטאת ואשם

נשלמת בה כפרת המתכפר ובהן נאמר הציווי על האכילה — מה שלא נאמר לא בקדשים קלים ולא בתרומה — ולפיכך הם נגזרים אחר אלו והאוכלם עשה מצוה... עכ"ל. כשם שבאכילת קדשי

קדשים נשלמת הכפרה, כך ביבום האח נשלמת תועלת המצוה. וכשם שאכילת קדשים קלים ותרומה רק נגזרת אחרי עיקר המצוה, ולכן לא בא ציווי מפורש על אכילתם, כך יבום על ידי שאר קרובי

המשפחה (והקרוב קרוב קודם) נגזר אחר יבום האח, אבל לא בא בציווי ("בא אל אשת אחיך ויבם אותה") אלא, (במקרה של חותן) בסיפור ("ולא יסף עוד לדעתה"). נועל ההבדל בין ציווי וסיפור

עייין במדור ב פרק 1]. ועייין עוד פירוש הספורנו לויקרא ז, יא (ד"ה זאת תורת זבח השלמים), שם הראינו (עייין שם בכיארנו) שהספורנו מבין שקרבן תודה הוא מורכב ממרכיבים של קדשי קדשים

יחד עם מרכיבים של קדשים קלים. ועייין בזה בהרחבה במדור ה פרק 4. וכן לעיל מדור ב פרק 7. 'החכמים הקדמונים' לפני מתן תורה אשר ידעו בקבלתם את סוד גלגול הנשמות שהוא התועלת

האמיתית במצוה זאת (משך חכמה לדברים כה, ו: "אבל לענין הכוונה האלהית כפי מה שביארו בזהר הקדוש ורמב"ן, שהוא סוד נשגב במחצב הנפשות").

18. בעל התועלת המירבית (בו נשלמת התועלת).

19. כי בדיני נחלה אם אין לו אחים "ונתתם את נחלתו לאביו". כך עשה גם יהודה (אביהם של ער ואונן) לפי דעת שמואל סבא משמיה דרב שמואל בר אמי (בסוכה י, ב): כיון שידעה, שוב לא פסק ממנה, כתיב הכא "ולא יסף (עוד לדעתה)" וכתיב התם (דברים ה, יט) "קול גדול ולא יסף".

20. בודאי מצד האב, כי בדין נחלה קא עסקינן.

21. מהחכמים הקדמונים אשר קדמוהו, או שמא יהודה הוא אשר גילה את סוד המצוה הזאת, כשם שאברהם, שנעשו שתי כליותיו כשני מעינות, גילה את מצוות התורה. מן הראוי ומן הרצוי להדגיש

כי גם לפני מתן תורה קיימת מסורת איש מפי איש. יסודות התורה והבריאה והקשר ביניהן ('בריתי יומם ולילה' עם 'חוקות שמים וארץ') ידועים היו ונמסרו איש מפי איש מאדם הראשון ועד לעמרם

('גדול הדור היה'), ומעמרם לבנו משה רבינו. לפי זה יוצא לנו שרשרת מסורה 'איש מפי איש מפי איש מפי משה הגבורה', ובמקביל עוד שרשרת 'איש מפי איש מפי משה מפי עמרם'.

חלק לא קטן מן הנמסר לנו על ידי חז"ל אודות תקופת האבות והתקופות הקודמות להם, נמסרו למשה רבינו מפי עמרם, והוא מפי לוי, והוא מפי יעקב — יצחק — אברהם — שם — נח — למך — חנוך — אדם הראשון! ועייין בפרקי דרבי אליעזר, פרק ח, כיצד סוד העיבור עבר את כל

התהליך הזה מאדם הראשון ועד משה רבינו.

ובבראשית רבה²² אמרו כי יהודה התחיל במצות יבום תחילה²³, כי כאשר קיבל הסוד מאבותיו נודדו להקים אותו²⁴. וכאשר באתה התורה²⁵ ואסרה אשת קצת הקרובים²⁶, רצה הקב"ה להתיר אשת האח מפני היבום²⁷. ולא רצה²⁸ שידחה מפניו איסור אשת אחי האב והבן וזולתם, כי באח הורגל הדבר ותועלת קרובה²⁹, ולא בהם כמו שהזכרתי ... וחכמי ישראל הקדמונים³⁰, מדעתם הענין הנכבד הזה³¹, הנהיגו לפנים בישראל לעשות המעשה הזה³² בכל יורשי הנחלה באותם שלא יהיה בהם איסור השאר³³, וקראו אותו 'גאולה'³⁴. וזהו ענין בועז³⁵, וטעם נעמי והשכנות³⁶, והמשכיל יבין. (עכ"ל הרמב"ן).

22. פה, ו עיין שם.

23. מצוה דווקא, לעומת 'והיו נוהגים' לפני כן.

24. כך שמתקופת יהודה ועד מתן תורה חלה מצות יבום באותם התנאים שהיה קיים מנהג יבום עד אז. כלומר המצוה היתה לכתחילה על ידי אחד האחים, ואם לאו על ידי קרובי המשפחה, כאשר האב (החותן) קודם לאחרים. מצוה זאת היתה תקיפה אולי כמצות ברית מילה מאברהם לבניו והלאה, עד אשר עם ישראל נצטוו בה ע"י משה בסיני (רמב"ם פירוש המשניות פרק גיד הנשה). אמנם בהבדל חשוב אחד, שברית מילה היתה ציווי מאת ה' אל אברהם אבינו, בעוד מצות יבום החלה לפי הרמב"ן כיוזמה של יהודה. המשותף ביניהם הוא בכך שממתן תורה, מחייב אותנו רק מה שנצטוו ישראל על פי משה, ולא מה שעשו לפני כן, אם על פי ציווי ה' ואם על פי ציווי השבטים.

25. עיין להלן הסבר (בעקבות הספורנו) בביטוי זה של הרמב"ן.

26. כמבואר בויקרא אחרי מות פרק יח, וענשם בויקרא קדושים פרק כ — והספורנו יבאר להלן מדוע איסורי עריות אלה כתובים בחומש ויקרא דוקא.

27. שהתורה אסרה בויקרא יח, טז ("ערות אשת אחיך לא תגלה"). כלומר, הפה שאסר את איסורי העריות בכלל (וטעמו ההיסטורי עמו אליבא דספורנו להלן), הוא אשר ביקש עתה להתיר את המקרה המיוחד הזה של אשת אח, עקב התועלת המיוחדת שבמצוה זאת [על פי שיטת הרמב"ן בעשרת הדברות בענין "זכור ושמור", זהו בבחינת "עשה" (יבום) דוחה לא תעשה (אשת אח) (עיין בתחילת מסכות יבמות), כאשר גם העשה וגם הלא תעשה מכוונות לעשות את רצונו יתברך].

28. כלומר, לא הסכים או לא התיר. הסכמתו של הקב"ה להוציא איסור אשת אח מרשימת איסורי עריות במקרה של יבום, מותנית בכך ש"העשה" תיעשה במירב התועלת, דבר שאינו אצל קרובים שאינם אחים ממש.

29. כלומר, משום שתועלתו קרובה, דהיינו בו דוקא נשלמת תועלת המצוה.

30. בהמשך ל'חכמים הקדמונים' של לפני מתן תורה. הכוונה לחז"ל במשמעות המקורית של המושג, דהיינו עוד שנים רבות לפני תקופת בית שני (שמשום מה היא הידועה לנו כ"תקופת חז"ל"), אותם חכמי הדורות ובעלי המסורת אשר מסרו, גזרו, ותיקנו בתוקף סמכותם של "ושמרתם את משמרת". דהיינו תועלת מצות יבום, לא רק בשלמות התועלת על ידי האח, אלא גם בתועלת הנגררת במידה פחותה ממנה על ידי שאר קרובי הנפטר מצד האב.

32. דהיינו לשאת את האלמנה כשאינן לה זרע מבעלה הראשון.

33. כלומר, אמנם במקרה ונשלמת התועלת מבוטל איסור עריות של אשת אח, דבמקום מצוה בשלימותה (תועלת לנשמת המת) העשה מבטל את הלא תעשה. אולם בשביל פחות מתועלת מושלמת אין מבטלים איסורי עריות דאורייתא. אבל כאשר אין בעיה של איסורי עריות, כלומר קרובי המשפחה שהם רחוקים, חוזרת וניעורה המצוה המקורית (אמנם לתועלת פחותה בלבד) ע"י תקנת חז"ל 'מדעתם הענין הנכבד הזה'.

34. ועיין להלן את שיטת המלבי"ם בענין מצות גאולה והקשר שלה עם ארץ ישראל דוקא.

35. אשר גאל, בהיותו קרוב משפחה ללא איסור עריות.

36. אשר אמרו (רות ד, יז) "יולד בן לנעמי", כלומר לא לרות. על ידי לידת רות חזר בעלה (מחלון)

‘וכאשר באה התורה ואסרה אשת קצת הקרובים’ – לשון זה של הרמב”ן אומר דרשני. מהי “ההתפתחות” הזאת בתורה אשר משמעה איסורי עריות שלא היו אסורים וידועים כאסורים לפני כן. דבריו מקבלים חיזוק מפשוטו של מקרא (במדבר בהעלותך יא, י) “בוכה למשפחותיו”, שחז”ל פירשו (יומא עה, א) על עסקי משפחות של עריות שנאסרו להם³⁷. אולם במקום שהרמב”ן סתם, בא ר’ עובדיה ספורנו ופירש. ר”ע ספורנו לויקרא יא, ב ד”ה זאת החיה אשר תאכלו:

הנה אחר שהתנצלו ישראל את עדים הרוחני³⁸ שקנו במתן תורה, אשר בו היו ראויים לשרות שכינה עליהם בלתי אמצעי³⁹, כאמרו (שמות כ, כד) “בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבא אליך וברכתיך”, כמו שיהיה הענין לעתיד לבא⁴⁰, כאמרו (ויקרא כו, יא) “ונתתי משכני בתוכם ולא תגעל נפשי אתכם”³⁹, מאס האל יתברך אחר כך מהשרות עוד שכינתו ביניהם כלל, כאמרו (שמות לג, ג) “כי לא אעלה בקרבך”. והשיג משה רבינו בתפילתו איזה תיקון שתשרה השכינה בתוכם באמצעות משכן וכליו ומשרתיו⁴¹ וזבחיו⁴², עד שהשיגו וזכו אל (ויקרא ט, כג) “וירא כבוד ה’ אל כל העם”, ואל ירדת אש מן השמים (שם ט, כד). ובכן ראה לתקן מזגם⁴³, שיהיה מוכן לאור באור החיים הנצחיים, וזה בתיקון המזונות והתולדה, ואסר את המאכלים המטמאים את הנפש במדות ובמושכלות⁴⁴ ... ואסר הגדה הזבה והיולדת⁴⁵ לקדש את הזרע ולטהרו מכל טומאה (עכ”ל).

ואמנם ‘באה התורה ואסרה’ בהמות, חיות, צפורים, שרצים, ואנשים מסוימים במצבים מסוימים. פרשות שמיני, תזריע ומצורע הינן תוצאה מחטא העגל ונסיון להכשיר את בני ישראל להיות ראויים לקבל פני השכינה, אמנם באמצעות משכן כליו וקרבתיו. האם אין לראות, איפוא, גם את פרשת העריות שבאחרי מות כהמשך אף היא לאותו תהליך? דבריו של הספורנו בהסבר איסורי עריות מעידים אמנם כי רק בדרגה נמוכה של אחרי העגל נחוצים

לחיות, והרי הוא בנה של נעמי! רק מחלון זכה לגלגול חדש (כי מ’מחלה’ אפשר להבריא), ואילו ‘כליון’ – כשמו כלה ועבר מן העולם.

37. ועיין במפרשי רש”י מדוע רק עכשיו נתעוררו לבכות על ענין זה ולא מיד בהיודע להם האיסורים במתן תורה או באהל מועד. אבל על עצם החידוש של איסורי עריות כשלב מסוים במתן תורה לא התעוררו המפרשים. לזה רמז הרמב”ן, וזאת אשר פירש הספורנו.

38. שמות לג, לו “הורד עדיך מעליך ... ויתנצלו בני ישראל את עדים”, שרע”ס מפרש כעדי רוחני ולא כתר ממש (עיין רש”י).

39. ועיין בדברי ספורנו המקבילים במדור א פרק 5 (א) “מחתומה אל מגילה”.

40. כי אל מעלת אבותינו נשוב.

41. כאן היסוד לצורך להבדיל שבט אחד לעבודת המקדש.

42. ועיין בהרחבה במדור ה פרק 1 (א): ‘תורת הקרבנות במשנתו של רבינו עובדיה ספורנו’.

43. כדי לתת קביעות למה שהושג על ידי תפילת משה ופעולת ימי המילואים.

44. משמע שבמדרגתם הקודמת והעילאית לא יכלו דברים אלה להשפיע לרעה.

45. וז”ל הספורנו לבראשית ל, ח ד”ה נפתולי אלהים נפתלתי (בענין דרגת האבות הגבוהה מזו של בני ישראל אחרי חטא העגל) ... “ובכל זה יתחייב שמסרה לאה את זילפה ליעקב קודם לידת נפתלי, כי באופן אחר לא יספיק זמן השבע שנים לעבורי כולם, אם לא נאמר שנולדו כולם לשבעה חדשים, ושתיכף שילדו נתעברו ולא שמרו שום טומאת לידה”.

איסורים אלה. אילו יכולנו להעפיל לפיסגת הדרגה הרוחנית שבן אנוש מסוגל להגיע אליה, לא היה כל איסור על האדם לשאת את אחותו! כך מבאר הספורנו ויקרא יח, ו ד"ה איש איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו:

הנה התולדת ההוה משאר⁴⁶ בשר, בהיות אז הפועל והמתפעל קרובים במזג, ראוי שתהיה יותר הגונה וממוזגת, כמו שקרה בתולדת משה אהרן ומרים מעמרם ויוכבד דודתו⁴⁷, וכמו שאמרו ז"ל על נשואי בת אחותו⁴⁸. וזה יצדק כאשר יהיו הפועל והמתפעל מכוונים להפיק רצון קונם בלבד⁴⁹. אפס כי זה יקרה על המעט, כי אמנם מה שיקרה בכל המין האנושי או ברובו בזה הוא שיהיו מכוונים לתענוג בלבד, כאמרו (תהלים נא, ז) "הן בעון חוללתי ובחטא יחמתני אמי" ... הנה כאשר יהיו חושבים ... לתענוג בלבד, ובכך יזנו ולא יפרצו ומלאה הארץ זמה ... (עכ"ל הספורנו).

הרי לפנינו משנתו הייחודית של הספורנו בענין איסורי העריות כחלק מה'תיקונים' שהכניס הקב"ה במסגרת תורת אוהל מועד אחרי חטא העגל. בתוך למעלה מחמשים המצוות מתוך תרי"ג שבפרשת משפטים אין אפילו זכר לאיסורי "שאר בשר" – והלא דבר הוא! פעולות אלה של נישואים בין בני משפחה הקרובים ביותר היו רצויות ביותר כאשר הן נעשית בדרגה של אנשי מעלה, אשר אצלם פעולת המצוה וכוונתו חברו יחד בהרמוניה שלימה. כמעשים מעין אלה – צדיקים ילכו בהם. אולם בהעדר הדרגה הגבוהה ההיא, ובהפרדה שבין פעולת המצוה ובין כוונתה העילאית, אנשים נחותי דרגה ייכשלו בהם. יסוד זה של הספורנו בא לידי ביטוי הולם ומיוחד בסוגית יבום, אותה סוגיא הכתובה בשלוש מהדורותיה בתנ"ך. [ועיין בספרנו "נתעלמה ממנו הלכה", סוגית פסח שני, כיצד ה"משך חכמה" הלך בעקבות הספורנו עם כל המשתמע ממנו, תוך כדי כך שהעיר שלא מצינו עונש כרת (והרי הוא העונש השכיח באיסורי עריות) ולו פעם אחת בכל פרשת משפטים].

דרך מיוחדת וייחודית היתה מאז ומתמיד לגמול חסד עם נשמת אדם אשר נפטר ללא זרע⁵⁰. סוד זה היה ידוע מאז ומתמיד 'לחכמים הקדמונים', והופעל באופן מחייב על ידי יהודה בדרגתו הגבוהה. עקב ירידת דרגת בני ישראל כתוצאה מחטא העגל, נאסרו עליהם נישואי

46. האל"ף צרויה.

47. שהתורה אסרה בוויקרא יח, יב ("ערות אחות אביך לא תגלה"). בזה עונה הספורנו על השאלה כיצד עמרם נשא את דודתו ("ועמרם גדול הדור היה"), כאשר במתן תורה ייחס הדבר באיסור דאורייתא. [והשווה עם דברי ראב"ע שלכן לא כתבה תורה שבכתב את עונש הכרת על עבירה זאת בוויקרא פרק כ', 'משום כבודו של עמרם'. אדרכא! בדרגה של עמרם ויוכבד היה בזה משום מעליותא – והתוצאות של שלושת הרועים יוכיחו!].

48. יבמות סד, ב: האוהב את שכיניו, והמקרב את קרוביו, והנושא את בת אחותו, והמלוה סלע לעני בשעת דחקו, עליו הכתוב אומר (ישעיה נח, טו) "אז תקרא וה' יענה תשוע ויאמר הנני".

49. הרי שבדרגה הגבוהה ההיא, מצוות צריכות כוונה, לא רק לעצם קיום המצוה כרצון ה', אלא גם כוונה לתועלת המצוה, לטעמה ולתכליתה. והנה דוקא בנקודה זאת של כוונה לתכלית המצוה (ולא רק למלא את רצון ה' בלבד) מצינו שנבדלת מצות יבום משאר המצוות שבתורה. ועיין להלן מדוע מועדפת האפשרות [בלעז: האלטרנטיבה] של חליצה על פני מצות יבום, משום שלדעת ר' אבא בר שאול "קרוב בעיני הולד להיות ממזר"! (יבמות לט, ב).

50. "והוא סוד נשגב במחצב הנפשות" (משך חכמה), ו"סוד גדול מסודות התורה בתולדת האדם" (רמב"ז).

אדם עם אשת אחיו גם אחרי מות אחיו. וכאן נוצרה הבעיה — כאשר מת הבעל ללא זרע, התיקון הרצוי לנשמת הנפטר הוא על ידי נישואי אשתו לאחיו במטרה להוליד ילד. תיקון זה כה חשוב הוא, שבאופן יוצא מן הכלל⁵¹ בא תיקון זה ("עשה") ודוחה איסור דאורייתא ("לא תעשה"). ברם, הדחייה תופסת רק כאשר נשלמת תועלת המצוה, וכאשר כוונתו המודעת היא לאותה תועלת עצמה, ואין זה מספיק שמתכוון לקיים את מצות בוראו. לכן דוקא במצוה זאת מצאנו 'שטר ושובר בצדו', דהיינו מצות יבום והאפשרות האחרת [בלעז: האלטרנטיבה] של חליצה לידה. אמנם התורה נימקה את האלטרנטיבה ב"אם לא יחפץ האיש לקחת את יבמתו", אבל 'חכמי ישראל הקדמונים', ואלה אשר באו אחריהם, 'מדעתם הענין הנכבד הזה', הם קבעו כי לכתחילה יקיים את מצות חליצה ולא יבום, כאשר אין 'הפועל והמתפעל מכוונים להפיק רצון קונם בלבד', ושמא 'יהיו מכוונים לתענוג בלבד'. אדעתא דהכי שיכוונו לעצמם ולא לתועלת המצוה לא בוטל האיסור של אשת אח, ולכן בסכנת איסור עריות קא עסקינן, 'וקרוב הולד' (אותו ולד אשר אם יתכוונו לתועלת המצוה יביא גאולה לנפטר) 'להיות ממזר' — "כי כפשע בני ובין המות"! רק כאן התנתה התורה את עצם קיום מצוה בכוונה לתועלת ולתכלית המצוה, כי רק כאן באה התורה להעמיד מצוה במקום עבירה. פעולה כזאת צריכה לא רק מעשה אלא גם כוונה, בזה שהיא מעין עבירה לשמה⁵².

בדרגה של תורה לפני חטא העגל, אותה הפעולה לובשת צורה (עבירה) ופושטת צורה (להיות מצוה). אין הגבולות קבועים, והמעבר ממצוה לעבירה הוא כחוט השערה, כאשר בכוונה קא עסקינן. צדיקים ילכו במ (בכוונתם לעשות מצוה לפי תכליתה ותועלתה), ואילו אנשים רגילים יכשלו במ (בעשותם אותה פעולה ממש, כשכוונתם להנאת עצמם בלבד). בדרגתנו-אנו היום, ענין הכוונה הטהורה הוא ההבדל בין מצוה מן המובחר למצוה רגילה. בדרגה הגבוהה יותר, המצוה מן המובחר היא מצוה, ואילו פחות מזה לעבירה תיחשב. לולא ניתנה תורה "חתוכה" וקבועה, היתה אפשרות של "גמישות" בכל מצוה ועבירה, אשר לפי הנסיבות תשתנה מזו לזו. סוגית יבום מדגימה (לדעת המלבי"ם המובאת להלן) את הבעיות בעשיית יוצא מן הכלל (הוראת שעה⁵³) בתורה. הפתרון הוא לעשות את היוצא מן הכלל לכלל חדש, אשר לו "דינים" משלו, כי הוראת שעה חדלה להיות הוראת שעה ברגע שהיא קבועה! קביעות התורה מאז מתן תורה ('חוק ולא יעבור' בלשון המלבי"ם), לעומת

51. שהרי אשת אח היתה בכלל (כל איסורי העריות) ויצאה מן הכלל לידון בדבר חדש ('במקום מצוה'), ולכן אי אתה רשאי להחזירה לכללה. בנקודה זאת היא נשארת יוצא מן הכלל, ובודאי אינה יכולה ללמד על הכלל כולו, לומר שכל איסורי עריות יותרו 'במקום מצוה' של בעל שמת בלי זרע.

52. ועיין בהרחבה במדור ו פרק 3: "עבירה לשמה". ועיין עוד בספורנו לבראשית יט, לח ד"ה הוא אבי עמוץ ("כי מפני שהיתה כוונת הנשים רצויה, היה זרעם לשני גויים יורשי אברהם במקצת, כאמרם (ברכות סג, א) "בכל דרכיך דעהו" — אפילו לדבר עבירה). שם לח, טו ד"ה מה תתן לי ("אבל היתה כוונתה להקים זרע מיהודה, ובכך לקחה ערבון, לא ליהנות בו"). שם שם ד"ה ופתילך ("וזה עשתה כדי שתהרהר במעלת יהודה וגדולתו"). שם פסוק כו ד"ה צדקה ממני ("היא צדקה במרמתה (=עבירה) שהיתה לתכלית טוב ורצוי לא-ל יתברך שהיא קיום הזרע. לא להנאת עצמה... כאמרם ז"ל גדולה עבירה לשמה ממצוה שלא לשמה").

53. במקרה דנו הרצון לקבל את תועלת מצות יבום מול איסור אשת אח.

"גמישותה" מלפני מתן תורה, אינה מאפשרת פעולות חריגות מן הנורמה הקבועה והמחייבת⁵⁴. [ועיין בזה מדור א פרק 5 (ב) בענין המעבר מבעל פה אל כתב + ע"פ].
 וכך מפרש המלבי"ם את סוגית יבום, דברים כה, ה ד"ה כי ישוב: ענין היבום הוזכר במעשה ער ואונן, וכאן (דברים), ובענין בועז ורות⁵⁵, ובכל אחד מן השלושה בא באופן אחר. ויתבאר ע"פ ב' הקדמות: (א) שענין היבום הוא על ב' פנים, הא' כשתלד זרע מהיבם והזרע ייחשב להמת, וזה ייקרא 'הקמת שם בישראל', "ולא ימחה שמו מישראל"⁵⁶. (ב) שאשת המת תהיה לו לאשה, וגם נחלת המת תהיה לו, ונקרא שם המת על נחלתו על ידי שאשת המת תבא ותצא בנחלתו כמקדם⁵⁷, וזה יקרא 'הקמת שם בנחלה', ש"לא יכרת שמו מעם אחיו ומשער מקומו" (רות ד, י). וההבדל ביניהם: כי הקמת שם בזרע הוא תכלית המכוון במצות יבום⁵⁸. אבל לא תוכל להיות רק (=אלא) כשהזרע אשר תלד מן היבם הוא בעת אשר תקרא עוד בשם "אשת המת". אבל אחר שתיקרא בשם אשת היבם, אז אי אפשר שאשת אחד תלד בנים על שם אחר. והקמת שם בנחלה אינה תכלית היבום⁵⁸, מפני שאיננה אלא הקמת שם באחיו "בשער מקומו". אבל תוכל להיות אף גם כשתיקרא בשם אשת היבם.

והקדמה שניה⁵⁹, כמאמרם ז"ל שקיים אברהם אבינו ע"ה כל התורה, ואחריו יצחק ויעקב והשבטים. אבל הם לא קיימו⁶⁰ כאשר אנחנו מקיימים בחוק ולא יעבור, ומצות לא תעשה⁶¹ לא תוכל להידחות מפני מצות עשה מאין גבול וחוק⁶². וגם קיום מעשה יש לו גבול וחוק עת וזמן, שהוא קיום המצות עשה, ואי אפשר שמצות עשה אחת תימשך קיומה זמן רב, ר"ל עת

המשפט

54. היא הכתובה בתורה עצמה. הנצי"ב (הן בפירושו לבראשית במעשה יהודה ותמר והן בפירושו לסוגית יבום בחומש דברים) טוען כי ניתן היה להשיג את תועלת מצות יבום על ידי ביאה חד פעמית ("ויבם אותה" ... "לא אבה יבמתי"), כאשר לא היה צורך להחזיק לקיים אותה כאשתו ("לא חפצתי לקחתה"). המלבי"ם יטען כי זה היה הדין של לפני מתן תורה, בעוד אחרי מתן תורה אי אפשר להתיר איסור אשת אח שיש עמו כרת על ידי פעולה חד פעמית (ביאה אחת). הדרך היחידה לתורה להתיר את האשה, הוא להתיר את האיסור, ואם כבר הותר פעם אחת, האיסור שוב אינו חוזר וניעור אם יפרוש ממנה או יגרשנה. אבל היתר מלא כזה אפשרי (כפי שראינו לעיל) רק אם מגיע גם לידי מחשבת המצוה וכוונתה ולא בביצוע הפעולה גרידא.
55. השוה סוף דברי הרמב"ן לעיל — 'וקראו אותו גאולה וזהו ענין בועז'. ועיין מלבי"ם להלן הקובע ברורות כי ענין הגאולה הוא מעין יבום (אבל בדרך שונה מהרמב"ן).
56. ובזה נשלמה תועלתה של המצוה בהגיעה לידי המקסימום שלה.
57. ולכן האח המיבם נוחל את נחלת אחיו המת ("יקום על שם"), אבל לא כפיצוי לו כמקיים את המצוה, אלא כדרך להמשיך את הקשר בין המת ובין נחלתו (באמצעות נוכחות אשתו).
58. אלא נגדרת אחריה וחלק מסוים ממנה.
59. וכאן מגיע המלבי"ם לאבחנה שבין לפני ואחרי מתן תורה בכל הקשר ב"גמישות" ('חוק ולא יעבור' בלשון המלבי"ם) במצוות התורה.
60. המלבי"ם מתכוין כאן לכלל מצוות התורה, ולא ליוצאים מן הכלל המפורסמים כגון יעקב שנשא שתי אחיות וכו', אותה סוגיא הנידונה בהרחבה אצל מפרשי רש"י לבראשית ויגש מ, י ד"ה ושאל בן הכנענית, ובמאמרים מיוחדים (א' ו'ב') אצל בעל משנה למלך בספרו פרשת דרכים.
61. כל זה המשך ל"כאשר אנחנו מקיימים", כלומר גם ביוצאים מן הכלל אנו מוגבלים כמבואר להלן.
62. כי אע"פ שעשה דוחה לא תעשה' (ביצה ח, ב), אין עשה דוחה לא תעשה ועשה (פסחים פד, א), אין עשה דוחה לא תעשה שיש עמה כרת (כגון איסור אשת אח) ועוד כהנה כללים אשר כל אחד ואחד מהם אף הוא מחייב ב'חוק ולא יעבור'.

ימשך מעשהו, ואז תהיה נגמרת⁶³. אבל קודם מתן תורה, הן מצות עשה והן מצות ל"ת לא היו ב'חוק ולא יעבור', רק היו מתנהגים בהם כפי בינת ה' אשר חנן אותם לבא בהם לתכלית כוונת השי"ת⁶⁴.

וממשיך המלבי"ם ומבאר: ועתה יוכן הדבר, כי קודם מתן תורה כאשר איסור אשת האח לא היה מנגד למצות היבום, וגם מצות היבום היה באפשרי להמשיך עד עת שתלד בן, לכן היה באפשרי שאשת המת תישאר בשם "אשת המת"⁶⁵ עד שילדה בן מהיבם, ואז היה נגמר מצות היבום כשנעשה תכלית המכוון. ואחרי התכלית⁶⁶, אז נשארה אסורה להיבם משום אשת אח. אבל אחר מתן תורה⁶⁷, אי אפשר שתיקרא בשם "אשת המת"⁶⁵, שהיא אשת האח עד דתלד, מפני שאיסור אשת אח לא יוכל להידחות באין גבול⁶⁸. לכן לא יתכן שמצות היבום תימשך עד עת שתלד, ורק שהתורה אמרה שרק בביאה ראשונה תבוא עליה בשם "אשת המת"⁶⁹, אבל אחרי הביאה נעשית כאשתו, וכאילו לא היתה כלל בשום פעם 'אשת האח', וקיום מצות יבום היא רק בביאה ראשונה, אבל אח"כ אינה מצוה, וגם אינה אסורה עליו, מפני שכן אמרה התורה שמביאה ראשונה והלאה היא אשתו. ונמצא אם יקרה שתלד בן בביאה ראשונה, אז בא תכלית כוונת מצות יבום שהוא הקמת שם בזרע. אבל אם לא ילדה מביאה ראשונה⁷⁰, באופן הזה לא היה רק קיום הקמת שם בנחלה⁷¹. וזהו רק באשת אח שהתורה צותה כן שתיקרא בביאה ראשונה בשם "אשת המת"⁷², אבל משארי הקרובים לא בא הציווי על זה ... ונמצא כי הקמת שם בזרע בשארי קרובים לא יתכן כלל, רק הקמת שם בנחלה ... ובענין בועז ורות שאין שם מקום להקמת זרע⁷³, ורק להקמת שם בנחלה — שקדושת ארץ ישראל גדולה כל כך שאף אם יקרא שמו על נחלתו יש גם כן שארית להמת.

63. כך ברגע שנגמר העשה, שב הלא תעשה אשר נדחה מפניו, חוזר וניעור לקדמותו ואוסר כבתחילה. אבל לא כך במצות יבום הדוחה איסור אשת אח לחלוטין, כלומר הוא ממשיך לקיימה כאשתו גם אחרי שבא אליה פעם אחת, גם אחרי שהרתה לו, וגם אחרי שילדה בן אשר ייקרא בשם אחיו של הבעל המת. (ועיין בשיטת הנצי"ב לעיל הערה 54).
64. כאן קובעת, איפוא, התכלית והכוונה, מחשבת המצוה וטעמה. כי לפני מתן תורה מצוות צריכות כוונה, ועל פי כוונתה של הפעולה ייקבע אם למצוה אם לעבירה.
65. "לא תהיה אשת המת החוצה לאיש זר".
66. כלומר, עם גמר ביצוע התכלית המכוונת של המצוה, דהיינו, כאשר נשלמה תועלתה בזה שיש בן הנקרא על שם המת.
67. שכל המצוות פועלות בלא פלוג כ'חוק ולא יעבור', ואין מבטלים מצוה למחצה לשליש ולרביע, לא בתכנה לא בזמנה ולא במקומה.
68. שהרי עשה דוחה לא תעשה רק לשעה, ואינו מבטל לא תעשה לחלוטין.
69. ובזה לא היתה אשת המת החוצה לאיש זר.
70. ומעתה היא אשתו לכל דבר ולא "אשת המת".
71. ולא הקמת שם בישראל.
72. ולתקופה מוגבלת זאת, אתא עשה של יבום ודחי לא תעשה של אשת אח. לפי זה (מסביר המלבי"ם להלן בעקבות הספורנו) יהיה פירוש "יבמה יבא עליה ויבמה", שבזה שהיבם בא עליה פעם אחת לשם מצות יבום, הוא ביטל את היחס של יבם עם יבמתו (הוסר ממנה שם יבמה, על משקל לשרש = לעקור מן השורש) ומעתה היא אשתו לכל דבר, כך שגם אם יגרש אותה אין היא חוזרת לאיסור אשת אח, ואף יוכל לקיים בה מצות מחזיר גרושתו.
73. שלא כהרמב"ן הרואה גם בזה מעין הקמת זרע, אם כי בדרג נמוך יותר.

וענין הגאולה בשדה אחוזה הנאמר בקרובים הוא שלא יכרת שמו משדה אחוזתו כי נשמתו נתקדשה בקדושת ארץ ישראל, כמו שכתוב (רות ג, ט) "ופרשת כנפיך וגו' כי גואל אתה", וכן אמנם (שם שם יב) "כי גואל אנכי". ועוד כמה פעמים נזכר בענין הזה שם 'גאולה' שעיקרה על שדה אחוזה. והנשים לא אמרו 'יולד בן למחלוך' ... ומה שאמרו 'יולד בן לנעמי' הוא בשביל שהיתה לו לאומנת⁷⁴ (עכ"ל הגאון מאיר ליבוש מלבי"ם).

הנה אם כן, גלגולה של מצוה. תחילה היתה חפשית לפעול את פעולתה בכל מקרה שנפטר האדם ללא ילדים, ודרוש היה תיקון לנשמתו, אותו תיקון שפעל אחיו בקחתו את אשת המת להוליד ממנה בן. איסור אשת אח אחרי מותו עוד לא היה, וסביר לומר כי פקע דין אשת אח כשם שפקע דין אשת איש במיתת הבעל. ואף אם נאמר שכבר אז חל איסור אשת אח גם לאחר מותו, תבא מצות יבום ותבטל את איסור אשת אח, כל עוד יש צורך לקיים אותה כאשה, כלומר, עד אשר תלד בן אשר ייקרא בשם המת, אפילו היא נושאת את השם אשת אחיו. ממתן תורה ואילך בטלה האפשרות הזאת שמצוה אחת תדחה באופן ארעי מצוה אחרת, כי לכל מצוה יש 'החוק ולא יעבור' שלו. לכן חידשה התורה שמצות עשה של יבום מבטלת לגמרי איסור אשת אח כביאה ראשונה. מיד לאחר מכן מסתלק ממנה דין אשת אח (ולא סתם נדחה), והיא הופכת להיות אשתו של האח המיכם לכל דבר.

וגם ביאה ראשונה זאת — במקום איסור כרת — מותרת רק כאשר התועלת ממנה היא מירבית (אח — ואפילו לא אב), וכאשר בעל המצוה יכול להתעלות לאותה דרגה אשר בה מתכוון במחשבתו, לא רק לעצם פעולת המצוה אלא גם לתכליתה. בטלה דרגה גבוהה זאת, בטלה המצוה אפילו במתכונתה המצומצמת⁷⁵. לפי דרגת בני ישראל בזמן מתן תורה בחומש דברים, התברר כי אמנם לא ניתנה תורה למלאכי השרת, ולכן באה המצוה ושוברה בצדה שהיא מצות חליצה. ואם אי אפשר להסתכן באיסור כרת בשביל תועלת חלקית בלבד של המצוה, פטור בלא כלום אי אפשר, ושומה על הקרוב שאין בו איסור כרת לקדש את אשת קרובו, או מדין מעין יבום בדיני אישות (רמב"ן), או על ידי מעין יבום בשיטת השווה ערך [בלעז: האיכווילונטיות], הבנויה על דין קדושת ארץ ישראל והתנחלות בה (מלבי"ם). לפי לשון הרמב"ן 'חכמי ישראל הקדמונים מדעתם הענין הנכבד הזה' (הלא הוא גודל התועלת שמעשה היבום יכול להביא לנשמת הנפטר בלי זרע) 'הנהיגו לפנים בישראל לעשות המעשה הזה' (דהיינו לקדש את אשת הנפטר) 'בכל יורשי הנחלה' (שהרי סוגית יבום תלויה בסוגית נחלה⁷⁶) 'באותם שלא יהיה בהם איסור השאר, ויקראו אותו גאולה'. עכ"ל הרמב"ן. וראו נא דבר פלא כיצד נסגר המעגל — תחילתה של המצוה אצל 'החכמים הקדמונים קודם מתן תורה', כאשר לא היתה מוגבלת לאח בלבד, אלא הקיפה את כל הפירמדה המשפחתית החל באח (אשר בו נשלמת כוונת המצוה) וכלה בקרובים הרחוקים. מתן תורה בסיני באהל מועד ובערבות מואב הגביל את המצוה לאח בלבד, ואסר את הפעולה על הקרובים שהם באיסור

74. נגד הרמב"ן הרואה בנישואי כועז עם רות מעין יבום על ידי קידושין ולא על ידי קנין קרקע בקדושת ארץ ישראל.

75. מעין 'משרבו המנאפים בטלו המים המאירים' (עיין רמב"ן פרשת סוטה).

76. וזכורים דברי חז"ל (ספרי לפרשת נחלות) שבנות צלפחד כאשר ביקשו את נחלת אביהן, מצאו את

משה רבינו כשהוא לומד בבית המדרש את סוגית יבום. טענתן היתה טענת ממה נפשך, כלומר —

או שנקבל נחלה או שתתיכם אמנו!

כרת. אבל התנופה [בלעז: הדינמיקה] של המצוה המשיכה לפעול, וחיפשה לה אפיקים חדשים וחלופיים בהם ליהנות מיתרונותיה המיוחדים של המצוה. היו אלה 'חכמי ישראל הקדמונים' אשר החזירו עטרה ליושנה של 'החכמים הקדמונים קודם תורה' ביבום החלופי של דין גאולה, בין מדין להקים לו שם בישראל (רמב"ן) ובין מדין להקים לו שם בנחלה (מלבי"ם). 'חכמי ישראל הקדמונים' חזרו אל מעלת אבותם של 'החכמים הקדמונים קודם מתן תורה'⁷⁷!

כך, אם כן, דרכה של תורה: האנרגיה של תורה פועלת ומקרינה, ועל פי חוק שימור האנרגיה אינה בטלה עולמית. ראינו פסוקים (כלומר טכסטים) של תורה 'מתגלגלים' מתקופה לתקופה עד אשר נמצא להם המקום, הזמן, והכתוב המתאימים להם להשפיע מכוחם עלי אדמות. כך בנדון זה של יבום — מצוה שלימה (תיקון הנפש של האדם שמת ללא ילדים) חיפשה את ביטויה הנכון בזמן הנכון כחלק מהבעת רצון ה'. לפני בריאת העולם היה הקב"ה בורא עולמות ומחריבם, עד אשר הגיע אל "דין הניין לי". מאז הושם אדם עלי אדמות, הרי הם בונים עולמות ומחריבים (מאז חטא אדם הראשון ועד חטא המרגלים אצל עם ישראל). כל חורבן הביא בעקבותיו השינויים המתאימים במערכת הטבע והתורה, כאשר העיקרון הוא שמירת היחס הנכון והאיזון בין "חוקות שמים וארץ" ובין "בריתי יומם ולילה". לפי דרגת בני אדם עלי אדמות, כך תותאם "התורה" אשר על פיה הם יכולים לעבוד את ה'. הוה אמינא ומסקנה, הוה אמינא ומסקנה. מה שהיה — עוד יוכל להיות. עצם רישומו בטכסט של תורה מבטיח שהאנרגיה ההיא עוד שרירה וקיימת. נצחיות התורה, לדורות של נבואה, וההיבט של רוח הקודש — כולם חברו באו יחד לאכסניא הנקראת "תנ"ך".

77. ובדומה לפעולת 'חכמי ישראל הקדמונים' בהכנסת נוהגים חדשים בחיי ההלכה היום יומיים, השווה את דברי התרגום של התוספתא בקשר להיבט אחר של הלכות נחלות ('בת יורשת') בפירושו לשופטים פרק יא פסוק א (מובא בפירוש הרד"ק על אתר ד"ה בן אשה זונה): דא היא נימוסא הות בישראל מלקדמין דלא מסתחרא אחסנתא משבטא לשבטא. ובכך לא הוה יכול גברא למיסב איתתא דלא משבטא. וכד הות איתתא דרחמא גברא דלא משבטא, הות נפקא מבי נשא בלא אחסנתא, והוה אנשי קרי זה 'פונדקיתא דרחימת גברא דלא משבטא' ... (עכ"ל). מנהג זה להחיל את הגבלות 'בת יורשת נחלה' מאות בשנים אחרי שתם תוקף הדין המיוחד הזה שהיה לדור באי הארץ בלבד, בודאי מקורה בהררי קדם של 'חכמי ישראל הקדמונים'. [ועיין במשמעות הענין מבחינת פשוטו של מקרא ותפקידו ההלכתי שלא אליבא דאורייתא (שהרי דין 'בת יורשת' היה בתקופת כיבוש הארץ בלבד ולא בזמן יפתח הגלעדי) במדור א פרק 8. ועיין עוד בספרנו 'נתעלמה ממנו חטרה' בסוגית בנות צלפחד].

פרק 5

הטקסט הקובע והמחייב [בלעז: פורמאטיבי ונורמאטיבי]

סוגית יבום בשלוש מהדורותיה¹, הדגימה והמחישה בפשטותם של מקראות אשר מצאנו רמוז בסוגיות אחרות². כך דרכה של תורה לסתום במקום אחד ולפרש ולהדגים במקום השני³. מתחילת ספר בראשית ועד סוף הנבואות בספר יחזקאל למדנו מפרשטו של מקרא על הלכה לשעה שהיתה⁴, הלכה קבועה לדורות⁵, הלכה לשעה לעתיד לבא⁶ והלכה קבועה לעתיד לבא⁷. כל אלה נלמדים בדרכים השונות, בהן הטקסט של המקרא נלמד ונדרש — באותם הפנים של לימוד תורה המקובלים איש מפי איש מפי משה רבינו. אין להתפלא ואין להתפעל מזה שהפשט במקראות והנדרש כהלכה לדורות אינם תואמים יחדיו. אילו ניתנה תורה לדור אחד בלבד, קבועה וחתוכה ללא שינוי וללא תמורה, לא היה כל מקום לסתירות (ולפעמים הם אמנם באמת סתירות) בין הפשט ובין המדרש. דוקא נצחיות התורה — אשר ניתנה לכל הדורות — היא התובעת את הצורך לקבוע תורה קבועה מחד (— תורה שבכתב) ותורה "גמישה" מאידך (— תורה שבעל פה). הטקסט של תורה שבכתב כולל בתוכו את כל מה שהקב"ה רוצה שיילמד במסגרת תורה שבעל פה למשך כל הדורות. הכתוב הוא הקובע את יסודות המצוה ומסגרתה — המינימאליים והמקסימאליים. אלה הם היסודות והמסגרת שלא ימוטו כל עוד חוקות שמים וארץ לא ישתנו. תורה שבעל פה תדרוש את הכתוב הזה, וכאילו תרחיק נדוד ותפליג למרחקים עד כדי כך שהקשר בין שתי התורות רחוק⁸. אולם בלי

1. בראשית (פרשת יהודה ותמר), דברים (סוגית יבום וחליצה) ומגילת רות (פרשת הגאולה והגואלים באדמת ארץ ישראל).
2. כפי שמצינו בעיקר בפירושי רבינו עובדיה ספורנו וההולכים בעקבותיו מגדולי מפרשי בית המדרש של ליטא, כגון הנצי"ב מוולוז'ין ובעל משך חכמה. [כגון "בכל המקום אשר אזכיר את שמי", לעומת "כי אם אל המקום אשר יבחר ה'"].
3. כעין זה מצינו בסוגית (דברים ו, יח) "ועשית הישר והטוב בעיני ה'", דהיינו לפנים משורת הדין. ציווי זה בצורה כוללת ומקיפה מוצאת את הדגמתה והמחשתה בסוגיות מפורשות בתורה, אשר כל כולן הינן הפיכת לפנים משורת הדין לדין עובר לעשייתו, כגון סוגית עבד עברי, דין יתום ואלמנה, דין גר (כל אלה ש"נפשם שפלה", ואשר כתוצאה ממצב מיוחד זה זוכים לזכויות יתר). כמו כן הציווי הכללי והמקיף (ויקרא יא, לא) "ושמרתם את משמרתי" — עשו משמרת למשמרתי, אינו נשאר "הצהרת כוונות" בלבד, אלא מודגם בגזירות דאורייתא כגון בנזיר ועוד. (ועיין בסוגית בל תוסיף בספרנו פרשת שופטים, ועיין גם במדור ו פרק 2: 'כל דתיקון רבנן כעין דאורייתא תיקנו').
4. כגון של האבות הקדושים, או של בני ישראל בתקופת הזוהר של דור דעה במדבר.
5. אשר בדרך כלל נדרשת (ולא נלמדת בפשט) מן המקראות (ועיין בזה להלן בפירוש דברי הגר"א).
6. כגון בחנוכת בית שלישי.
7. 'תוספת קדושה' בימי בית שלישי (הנלמד מן המקראות בסוף ספר יחזקאל) — עיין מדור זה פרק 1.
8. ומעין זה איסור אכילת בשר בהמה טהורה עם חלב בהמה טהורה מפסוק "לא תבשל גדי בחלב אמו".

התייחסות מתמדת אל מקור ההלכה בתורה שבכתב לא נשכיל להבין את נתיבי ההלכה הנלמדים בתורה שבעל פה⁹. תורה שבכתב היא האב, ותורה שבעל פה היא התולדה הנלמדת בדרכים השונות, כאשר כולן קשורות אל בית האב, הקובע את ההנחיות וההגבלות. נראה שלזה התכוון הגר"א מוילנא כאשר כתב באדרת אליהו (שמות, משפטים כא, ו ד"ה או אל המזוזה): פשטה דקרא גם המזוזה כשרה¹⁰, אבל הלכה עוקרת את המקרא¹¹, וכן

9. כבר הראינו לדעת כי במקרה הזה של 'לא תבשל' קבע הרמב"ם במורה נבוכים שזה היה פולחן של עבודה זרה אצל הכת הצאב"ה (דבריו אומתו אמנם על ידי המחקר המודרני – אבל לדידינו דברי תורה של הרמב"ם, גם במו"נ, אינם צריכים חיזוק ממקורות אחרים). בעקבותיו פירש רבינו עובדיה ספורנו בפירושו לתורה. הרי שתורה שבכתב מלמדת אותנו שלא בסוגית מאכלות אסורים קא עסקינן כי אם בסוגית עבודה זרה. בזה יובן היטב מדוע דוקא בסוגיא זאת מצינו שכן גוזרים גזירה לגזירה (בשר בהמה – חיה – עוף, על ידי בישול – ביחד וגם אחד אחרי השני), כאשר רק בעבודה זרה מצינו דין (עבודה זרה מב, ב) ש'צריך לשרש אחריה' ("אבד תאבדון" – דברים יב, ב). לכן מצינו דין "לא תבשל גדי" במהדורתו הראשונה לפני חטא העגל (משפטים כג, יט) כניגוד [בלעז: אנטייתוזה] לדין "ראשית ביכורי אדמתך תביא בית ה' א־להיך", אותו דין שחידשה התורה כשלילת פולחן הפוריות של העכו"ם. גם אחרי חטא העגל ולפני חטא המרגלים (שמות לד, כו) נשאר היסוד הזה של שלילת פולחנם היסוד המרכזי והקובע. ה"לא תבשל גדי" אינו קשור בקשר כל שהוא אל דיני מאכלות אסורים התופסים פרק שלם (פרק יא) בחומש ויקרא. כל זה מפורש אצל ר"ע בספורנו גם במשפטים וגם בכי תשא. רק "במהדורה" השלישית של המצוה (דברים יד, כא), אחרי חטא העגל ואחרי חטא המרגלים, מופיעה המצוה לראשונה בקשר עם מצות מאכלות אסורים – והלא דבר הוא! הוא אשר אמרנו – האנרגיה נמצאת ומקופלת בתוך המצוה. היא תצא לאויר העולם כמצוה עוברת לעשייתה בהתאם ליכולתה למלא את יעודה אצל עם ישראל, אותו יעוד הקשור בדרגה המסוימת של האומה. החל בחומש דברים (אחרי חטא המרגלים) ישנו צד משותף בין איסור בשר בחלב ובין איסור חזיר גמל וארנבת. לפני החטא ההוא, צד משותף זה לא היה משמעותי, ועיקר הפעילות של המצוה היה בתחום איסורי עבודה זרה. ואילו לא היתה כלל עבודה זרה בעולם, היתה המצוה מתפקדת במישורים אחרים לחלוטין, כי גם כאשר "מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים" עוד תחייב אותנו הלא תעשה, וטעמה יובן באפיק חדש לגמרי [ועיין בזה בהרחבה בפרק 1 במדור זה]. כי זאת לדעת: טעם הולך וטעם בא – והמצוה לעולם עומדת! שהרי כל טעם קשור בדור מסוים, ומטרת המצוות היא לקיים את הארץ, כי לולא המצוות היתה הארץ חוזרת לתוהו ובהו! יצויין גם, בעקבות פירוש הט"ז לרש"י בדברים שם, שגם ב'הופעת' המצוה במסגרת פרשת מאכלות אסורים, היא עדיין נפרדת מהם בטכסט. הרי בסוף כל המאכלות האסורים כתוב "כי עם קדוש אתה לה' אלקיך", ורק אחר כך מופיע "לא תבשל גדי בחלב אמו" – והלא דבר הוא! לפי הט"ז זהו הקושי עליו ענה רש"י בתחילת הפסוק הבא ("עשר תעשר"), כאשר "לא תבשל" מחובר אל "עשר תעשר" ולא אל הפרשה הקודמת של המאכלות, המסתיימת ומסוכמת על ידי "עם קדוש" (= מופרש ומובדל מן המאכלות הללו). [כאמור, גם בתקופה של 'תוספת קדושה' בבית שלישי אין מדובר על היתר איסור כלאים מבגדי כהונה וכדו' – עיין שם בפרק 1 במדור זה].

10. לרציעת האוזן, כפי שאמנם כתוב "והגישו אל הדלת או אל המזוזה".

11. מכילתא לשמות שם: מקיש דלת למזוזה – מה מזוזה מעומד, אף דלת מעומד. או ירצענו במזוזה ... ת"ל (דברים טו, יז) "ונתת באזנו ובדלת" – בדלת אתה נותן אבל אי אתה נותן במזוזה (עכ"ל). לא לחנם התעכב הגר"א דוקא בפסוק זה, מתוך פסוקים רבים שאין "התאמה" בין הפשט ובין המדרש, שהרי כאן העיר הרא"ם: ... שלא מצינו בכל התורה כולה שתהיה שום מילה לצורך ההיקש בלבד, מבלתי שתהיה לצורך עצמה כמילת "מזוזה" בזה המקום ... וצריך עיון. קושיית הרא"ם בנויה על פירוש במכילתא: מקיש דלת למזוזה – מה מזוזה מעומד, אף דלת מעומד (עכ"ל המכילתא).

ברובה של פרשה זו¹². וכן בכמה פרשיות שבתורה. והן מגדולת תורתנו שבכתב שהיא הלכה למשה מסיני, והיא מתהפכת כחומר חותם ... על כן צריך שידע פשוטו של תורה שידע החותם. (עכ"ל). הכתוב הוא "החותם", הוא הגלופה אשר ממנה מדפיסים את כל אשר צריך לצאת מן "החותם". אפשר להגדילו (ריבוי) ולהקטינו (מיעוט), אפשר לשנות את צבעיו מפנים זועפות (דין) לפנים שוחקות (רחמים)¹³. ההדפסות היוצאות מן החותם הזה הגלופה הזאת, שבעים פנים יש להם, וכולם ללא יוצא מן הכלל קשורים בטיבורם בחומר המקורי — החותם תורה שבכתב.

ובדומה לכך מפרש הגר"א בביאורו לספר משלי פרק א פסוק ו: "להבין משל ומליצה דברי חכמים ומידותם". וזה לשונו: "להבין משל" — משל הוא נגד תורה שבכתב, ומכנהו בשם 'משל', כי המשל תמיד מובן, אך הוא מלבוש לדוגמתו וענין פלא. וכן דברי תורה שבכתב הם מובנים אך נתלבשו בה ענינים פלאיים. וזהו "להבין משל", שהוא הלבוש, ו"מליצה" שהוא הנמשל. "דברי חכמים וחידותם", ומכנה אגדת חכמים "חידה", מפני שדבריהם אינם מובנים, כמו חידה. ואי אפשר לחברם אם לא יבין התכלית הנלבשת בתוכם, ואז יבין גם החידה. ולכן "דברי חכמים" הוא הנמשל ותכליתם של הדברים, "וחידותם" הם הדברים עצמם שהיא החידה, (עכ"ל הגר"א).

שונה, איפוא, תורה שבכתב מתורה שבעל פה. בתורה שבכתב הפשט (הוא המשל) מובן כבר בהשקפה ראשונה. אולם דא עקא — מי שיסתפק בפשט ללא שהגיע אל התכלית ("להבין משל") העלה חרס בידו, כי נשאר עם המשל ללא הנמשל. להיפך הוא הנכון בדברי חז"ל. תחילת דבריהם (החידה) קשה להבנה, יש צורך להפשיט את דבריהם מלשונם הציורית כדי להגיע אל הבנתם האמיתית והעמוקה שהיא "דברי חכמים". מי שיבין דברי חכמים בחידותיהם כפשוטם הוא רחוק מהבנת דברי חז"ל. המבין דברי הכתוב כפשוטם, רחוק הוא מתפיסת עיקר תוכנה של התורה. יש צורך לחדור מבעד למלבוש החיצוני הפשוט של תורה שבכתב כדי להגיע אל הדברים הנפלאים (מלשון "כי יפלא ממך דבר") אשר בו. ואילו בהבנת דברי חז"ל — יש להפשיט את חידת לשון חכמים כדי להגיע אל דבריהם כפשוטם. הדברים 'המופלאים' הגנוזים בתוך המשל הפשוט (הוא החותם) של תורה שבכתב, יכולים להתחדש ואף להשתנות מידי דור. שערי דרשת הכתוב בזמנם של חז"ל לא ננעלו, וכל

כלומר, אין דין רציעה במחזה כלל וכלל, וכל תפקידה של כתיבת המילה "מזוזה" הוא ללמד על מצב הדלת בזמן הרציעה. קושיית הרא"ם הוא אפוא, ניסוח מחדש של הכלל "אין מקרא יוצא מידי פשוטו". על פי המכילתא, המילה "מזוזה" מאבדת כל 'ערך עצמי', וכל מקומה ותפקידה הוא ביחס אל "דלת" — וכי יש יוצא מידי פשוטו גדול מזה? (ובכל התפקידים [בלעז: הפונקציות] של פשוטו של מקרא שמנינו במדור א, לא מצינו אף אחת אשר תענה על הבעיה כאן).

12. פרשת משפטים. על פי דרכנו (מדור א פרק 5), מובן יפה מדוע דוקא בפרשת משפטים רובה דהלכה עוקרת את המקרא. הרי זוהי פרשה מלפני חטא העגל וחטא המרגלים, כלומר "המהדורה" הראשונה והראשונית של תורה, לפני שחלו הירידות בדרגת עם ישראל, אשר "מתחו" את התורה המקורית מאיגרא רמה של דור מקבלי תורה כשהם בדרגת נביאים הלא הוא דור ה'אור', אל דרגת דור ה'חושך' אשר נכנסו אל ארץ ישראל בעזרת כלי זין וללא נסים גלויים (עיין מדרש רבה בראשית ג, ה, ועיין ספורנו לבמדבר א, ב ד"ה שאו את ראש, ונצי"ב פתיחה לחומש במדבר). ועיין גם מדור א פרק 4, "עין תחת עין", בשיטת הספורנו ('כך היה ראוי לפי הדין הגמור').

13. עיין בפרק הקודם על פי שיטת רבינו בחיי אודות אי — ניקוד ספר תורה.

בית דין יכול היה לדרוש על פי דרכו הוא, ואף לחלוק על קודמו אם היה גדול ממנו בחכמה ובמנין (רמב"ם הל' ממרים). בידי חז"ל הופקדו המפתחות להוציא נמשל ממשל, "והם שאמרו ידעו מה שאמרו כי דעתם רחבה מדעתנו" (רד"ק ליהושע ד, יא). הדרכים השונות בהן נדרשו הכתובים במסגרת תורה שבעל פה (אם זה שבע מידות של הלל או י"ג מידות של ר' ישמעאל) נובעות מעצם כוח הנצח של מקור המקורות, הלא הוא החותם – המשל תורה שבכתב. האומר שבתקופה מסוימת דרשו חז"ל כך וכך, ובתקופה אחרת דרשו אחרת – הרי מילתא דפשיטא היא, והמפורסמות אינן צריכות ראייה. אולם האומר שבתקופה מסוימת פסקו הלכה על פי פשוטו של מקרא, ובתקופה מאוחרת דרשו את הפסוק על פי מדרשי הלכה ופסקו אחרת בהתאם, נראה לומר שהוציא את עצמו מכלל המאמינים בני מאמינים במקור האמיתי של תורה שבעל פה. תורה שבעל פה – מקורה בסיני, שם ניתנו האפשרויות השונות לדרשת תורה שבכתב. יתכן, איפוא, שבמשך הדורות הופעלו אפשרויות [בלעז: אופציות] שונות של דרשת הכתובים, כאשר כולן מרועה אחד ניתנו בסיני¹⁴. וליתר ביאור: האומר ש"עין תחת עין" בפשט (או "וקצתה את כפה" או כל פסוק דומה) היתה הלכה בתקופה מסוימת (מה שמלומד אחד הגדיר בחוברת 'טרדישיון' בארה"ב בשם 'תחיקה מקראית'), ואילו "עין תחת עין" במדרש נהיתה הלכה בתקופה מאוחרת יותר (מה שהגדירו באותה חוברת בשם 'תחיקה רבנית') – מוציא את עצמו מן הכלל של אלה שיש להם חלק לעולם הבא. ההבדל בין פשט ומדרש הוא לימודי ולא היסטורי. אלו ואלו ניתנו למשה בסיני, ואלו ואלו תיפקדו – כל אחד ואחד בתיפקוד שלו – ממש רבינו ואילך. אין הפשט שייך לתקופה אחת והמדרש לתקופה אחרת, אלא שניהם שייכים לנצח של תורה.

וחוזרים אנו, איפוא, ושואלים את השאלה המרכזית של מדור זה – מהו הקשר בין ה'לדורות' שבנבואה מסוימת ובין הכתיבה של אותה נבואה, כלומר, העתקתה אל טכסט. הרי גם תורה שבעל פה הנלמדת מן הכתוב של תורה שבכתב (החותם) אף היא לדורות ניתנה, ולא זו בלבד שלא נכתבה, אלא אף אסור לכתבה! בעל כרחנו נאמר שאין זאת אלא שהטכסט של נביאים גם הוא יש לו מן הסממנים של תורה שבכתב, כלומר, גם טכסט זה הוא מעין "חותם", אלא חותם בעל עצמה קטנה מזו שניתן למשה מסיני. לא שבעים פנים יש לו, אלא פחות. אבל העיקר שזהו טכסט השייך ל'נסתכל באורייתא ובריא עלמא'. זהו טכסט אשר בהגיעו אל מנוחתו ואל נחלתו¹⁵ תופס את מעמדו ואת מקומו ליד חמשה חומשי תורה – אם כי לא בשורה אחת עמם. אבל מרגע הפכו להיות טכסט בדרגת נבואה, חדל להיות רק מקור ידיעתי [בלעז: אינפורמאטיבי]¹⁶, והוא מעתה גם טכסט יוצר [בלעז: פורמאטיבי].

14. אפילו אם אפשרויות [בלעז: אופציות] אלו לא היו בתודעתו הפעילה של משה רבינו בעצמו, כפי שמשמע ממנחות כט, ב, כשעלה משה למרום, ולא הבין את דרשת רבי עקיבא, אשר העיד בעצמו כי היא הלכה למשה מסיני! וכבר ביארנו במקום אחר שזוהי מחלוקת בין הנצי"ב ובין בעל אור החיים, אם הדרשה לא היתה ידועה למשה בתכנה, או רק כיצד התוכן של הדרשה מתקשר אל הכתוב – זאת לא ידע משה רבינו.

15. עיין בפרק 3 במדור זה בשיטת הנצי"ב בגלגולו של כתוב.

16. מקורות ידיעתיים [בלעז: אינפורמאטיביים] למכביר יש לנו בספרות חז"ל, ובזה נבדל מהותי מאמר חז"ל מחד מטכסט בתנ"ך מאידך. במאמר חז"ל יש קדושת התוכן, בפסוק בתנ"ך יש גם קדושת הטכסט.

את ההבדל שבין דבר ה' האינפורמאטיבי ובין דברו הפורמאטיבי מצינו אצל המהר"ל מפראג בסוגית (בראשית לב, ז) "ויירא יעקב מאוד ויצר לו". רש"י בעקבות חז"ל פירש: "ויירא" — שמא ייהרג, "ויצר לו" — שמא יהרוג אחרים. פירוש זה פותח פתח רחב לאותה סוגיא של נבואה לטובה לעומת נבואה לרעה, ומתי הקב"ה חוזר בו מן האחת או מן השניה¹⁷. גור אריה בראשית לב, ח ד"ה שמא ייהרג:

ויש מקשים, למה היה ירא יעקב, והלא הבטיחו הקב"ה, שנאמר "והנה אנכי עמך ושמרתך וכו'", ועכשיו היה מתירא! ובגמרא מתרץ בפרק קמא דברכות (ד, א) ובפרק חלק (סנהדרין צח, ב), וכן פרש"י בסמוך, דלכך היה ירא 'שמא יגרום החטא'. ומקשים על זה מהא דפרק קמא דברכות (ז, א): כל דיבור שיוצא מפי הקב"ה לטובה אפילו על תנאי אינו חוזר, ואם כן למה היה ירא? ואין לומר דנתלכלך בחטא שאני כשהוא נתלכלך אחר ההבטחה, דהא ירמיה אמר לחנניה בן עזור (ירמיה כ, ז) "שמע נא הנביא אשר ידבר לשלום בבוא דבר הנביא יודע אשר שלחו ה'". ומוכח מזה כי נביא אשר הוא לטובה, אי אפשר שישתנה אפילו בחטא, דאם לא כן איך יודע בזה¹⁸ — שמא חטאו¹⁹? ולא קשיא מהא דירמיה (יח, ז"י) "רגע אדבר וגו' לנטוע ולבנות"²⁰, ושב הגוי ההוא וגו' — התם בשרק דבר הקב"ה עם לבו, ולא יצא מפי הקב"ה לנביא, שאין בחליפו הכוונה²¹. אבל כששלח הקב"ה הנביא להתנבאות — לא ישתנה²². וכן תירץ הרמב"ם ז"ל (הל' יסוד התורה פרק י'). וקשה על זה מהא דתניא (שמות טו, טז) "עד יעבור עמך ה' עד יעבור" — ראויים היו ישראל להיות נעשית להם נס בביאה שניה, אלא שגרום החטא (סוטה לו, א), ואם כן איך יתכן כזה הבטחה שיצאה מפי הקב"ה וישתנה, והנביא ניבא כזה? והרד"ק ז"ל תירץ דהתם אם לא נתקיימה כולה נתקיים מקצתה. אבל היכא שלא נתקיימה הנבואה כלל, כמו שהיה אצל ירמיהו, בזה נראה שלא שלחו ה'²³.

17. עיין ברמב"ם הלכות יסודי התורה, מפרשי רש"י על אתר, ספרנו "פרשת שופטים" סוגית הנביא. נביא עתה את דברי הגור אריה במלואם, כדי להבין את חידוש בית מדרשו של המהר"ל אודות מהות הנבואה. [עסקנו בדברי המהר"ל במדור א ובמדור ב בקצרה].

18. אם הוא נביא אמת אם לאו.

19. קושיא זאת מנבואה לטובה נשארת, איפוא, בינתיים במקומה ללא מענה.

20. כלומר נבואה לטובה.

21. כלומר, במקרה כזה יכול הקב"ה לחזור בו אף מנבואה לטובה. הסיבה לכך משום שזה לא יחליש את האמונה בנבואה, באשר הנבואה לא נמסרה הלאה לבשר ודם, ובמילא אין סופו סותר את תחילתו (לפי זה, "אדבר" פירושו 'אחשוב', ולא אדבר אל הזולת). החשיבות באמיתות הנבואה ובאי — הכחשתה, היא בזה שכל התורה כולה (פרט לשני דברות ראשונים) הגיעתנו על ידי נבואה. אם ח"ו נפרצת חומת הנבואה, כל התורה כולה עומדת בסכנה ("שלא תבא מזה סיבה המכחשת הנבואה ותיפול כל התורה בכללה ח"ו, כי יאמרו אין לסמוך על דברי תורה" — בעל הלבוש). [נקודה זאת של אמיתות הנבואה ביחס אל 'תורה מן השמים', באה לידי ביטוי ברור ב'תגובת' משה לטענת קרח נגדו במחלוקת: "אם כמות כל האדם וכו' — לא ה' שלחני! כלומר, בטל למפרע 'לך ואשלחך' ... 'שלח נא ביד תשלח' וכל השליחות כולה. אם דבר אחד נופל מתורת משה ח"ו, הרי זה מסכן את הבנין כולו]. יצויין גם בהקשר זה שהרמב"ם (מורה נבוכים ג, כד) רואה בנסיון העקידה של אברהם ויצחק את נקודת אמיתות הנבואה, כלומר, למרות "כי ביצחק יקרא לך זרע" וכדו', לא היה שום ספק בלבו של אברהם שהוא אמנם "שומע" מפיו יתברך "והעלהו שם לעולה", ובמשמעות של 'שחטה' ולא של 'אסיקתיה'.

22. מטובה לרעה על כל פנים.

23. ולכן לא ישתנה. כדי לא לגרום להחלשת האמונה באמיתות הנבואה, ובמילא בתורה.

וכל אלה הדברים²⁴, אין להם שורש ויסוד וענף²⁵. והעיקר הוא כי חילוק יש בין הבטחה ובין נבואה. כי הדבר שלא נאמר אלא לשם הבטחה להבטיח את האדם, אין זו נבואה, שלא בא רק להבטיח את הצדיק לעשות עמו טוב. ובדין הוא שתבא לו שינוי מפאת המקבל. כי אחר שלא היתה רק מפני זכות אשר הובטח, ואותו המקבל אפשר שישתנה, וישתנה ההבטחה אשר הבטיח אותו הקב"ה. אמנם ייבחן הנביא כאשר לא היה מתנבא להבטיח²⁶, רק שהוא אומר שכך שלחו להתנבאות שיהיה בעתיד, לא להבטיח. ולפיכך רוב דברי הנבואה הם בלשון עבר, כאילו כבר נעשה, כלומר שכך נגזרה הגזירה לטובה מאת ה', לא כמו ההבטחה שהוא מבטיח את האדם לעתיד. וכל הבטחה היא אינה רק למקבל הבטחתו, כאשר ישתנה²⁷ — משתנה²⁸. לאפוקי נבואה שהוא תולה הדבר בעצמו²⁹, לא בשום מקבל רק בענין עצמו שכך יהיה³⁰. ומפני שחנניה בן עזור אמר בנבואתו כדכתיב בקרא (ירמיה כח, ב) "הנה שברתי את עול מלך נבוכדנאצר" — כאילו כבר נעשה, ואין זה הבטחה³¹. ובדבר הזה אמר לו ירמיה (ירמיה כח, טו) "שמע נא חנניה ... לא שלחך ה'"³². וזה לשונם בבראשית רבה בפרשה זאת (עו, ב): מכאן שאין הבטחה לצדיקים בעולם הזה (עכ"ל). פירוש, מפני כי בעולם הזה הם, ואפשר שישתנה מפאת המקבל, והרי מוכח כדברים אלו דבמקום הבטחה שאני. ועוד בבראשית רבה (שם): "ויען בניהו בן יהוידע את המלך ויאמר אמן כן יאמר ה' אלהי אדוני המלך"³³ (מלכים-א, א, לו). והלא כבר נאמר (דברי הימים-א, כב, ט) "הנה בן נולד לך הוא יהיה איש מנוחה וגו'"! אלא אמר: הרבה קטיגורין יעמדו מכאן ועד גיחון (עכ"ל המדרש). הרי לך שבענין הזה שכבר שלח הקב"ה אל דוד להתנבאות על שלמה המלך כדכתיב בקרא³⁴.

24. הן של הרד"ק והן של הרמב"ם והן של הרא"ם בפירושו את דברי רש"י, המחלקים בחילוקים שונים בין ענין לענין — כאן מתחיל המהר"ל להניח את היסוד בהגדרת מושג 'נבואה'.
25. כלומר, אין כאן מחלוקת אם לחלק בדרך זאת או אחרת בין סוגים שונים של נבואה. במקום זה המהר"ל מחלק בין נבואה לבין אינה נבואה (— הבטחה).
26. כי בהחלט יתכן ודברים אשר נאמרו על ידי הנביא (שקיבל אותם מפי הגבורה) נאמרו כהבטחה ולא כנבואה.
27. המקבל.
28. ההבטחה.
29. הקב"ה, או הענין עצמו.
30. הנבואה הינה, איפוא, חלק מתוכניתו ההיסטורית של הקב"ה, אשר אמנם מתיחסת לאנשים מסוימים, אולם אינה תלויה בהם. הענין הוא הקובע, וענין זה הוא חלק מהותי מכל מערכת הבריאה החל ב'בראשית' וכלה ב'אחרית הימים'. לענין זה יש גבולות מקסימאליים ומינימאליים, והם נקבעים על ידי הטכסט של הנבואה הקובעת נאמנה (בצורה יוצרת [בלעז: פורמאטיבית] ולא רק ידיעתית [בלעז: אינפורמאטיבית]) את גבולותיה של הנבואה, שהיא חלק מהותי מהשגחת ה' על עולמו מאז בראה ועד אשר ישיב אותה לקדמותה. (ועיין מחלוקת הראשונים אם ייחרב העולם לעתיד לבא אם לאו — רבינו בחיי, במדבר י, לה ד"ה ויהי בנסוע הארון).
31. כי הדבר נאמר בלשון עבר, ולכן בזה קבע ירמיה שאפשר לבחון את הנביא אם אמת או שקר.
32. "ואתה הבטחת את העם הזה על שקר" — "הבטחת" דייקא, כלומר דברין אינם בגדר נבואה כי אם הבטחה! ואף זאת לא מאת ה'. ולכן ההדגש "אתה הבטחת"!
33. משאלה — משמע שאין הענין מוחלט.
34. עדיין קיים חשש שלא יתקיים. כי יש דבר ה' בנבואה לשם נבואה, ויש דבר ה' אל הנביא בהבטחה. אמנם הגיע מאת ה' אל הנביא בתהליך של נבואה, אבל תוכן הדברים הוא של הבטחה בלבד.

ולא תוכל לתרץ כאחד מן הפירושים הנזכרים למעלה³⁵, שהרי שלחו להתנבאות, ואפילו הכי היה ירא שמא לא תתקיים הנבואה. וכל זה מפני שאמרנו כי לא היה רק (= אלא) הבטחה לדוד, ולא היתה נבואה כמו שאר נבואות³⁶ ... וכאשר תדקדק בזה לא תמצא עוד קושיא. ועיין בפרשת שופטים³⁷, ובספר גבורות ה' שם בארנו יותר באורך. מכל מקום, דברים אלו ברורים, ולית בהו ספיקא (עכ"ל המהר"ל³⁸).

ובפירושו לחומש במדבר, מגלה שוב המהר"ל את דעתו בענין נבואה, והפעם לעומת דיבור שאינו נבואה (לאו דוקא הבטחה). בלשונונו אנו היום, אפשר לומר שדברים הנאמרים ב'תדר' של נבואה, חלים עליהם כללים מסוימים ברורים, שאינם חלים אפילו על הנביא שעה שהוא מדבר לא על ה'תדר' של נבואה. השאלה העומדת לפני המהר"ל היא הפסוקים שבחומש שמות, בהם משתמע שכבר אז היה ברור למשה שהוא לא ייכנס לארץ כנען. והרי לכאורה, זה עומד בסתירה לדברי הכתוב שחטא מי מריבה הוא אשר גרם לגזירה של אי כניסה לארץ. ידועות הדרשות של חז"ל על פסוקים מסוימים, מהם משתמע שמשה לא ייכנס לארץ³⁹. בעוד אפשר לפרש על משקל 'ניבא אע"פ שלא ידע', יש פסוק אחד שאינו נכנס לסוג ההוא. שמות ג, יג "ויאמר בי ה' שלח נא ביד תשלח". ומפרש רש"י: ... ביד אחר שתוצה לשלוח, שאין סופי להכניסם לארץ ולהיות גואלם לעתיד, יש לך שלוחים הרבה (עכ"ל). וקשה, כאן אין מקום לניבא אע"פ שלא ידע, שהרי אי כניסתו לארץ היא הנימוק לאי רצונו לקבל על עצמו את תפקיד הוצאתם⁴⁰. לכן אין כל מקום לומר שבשעת הדיבור משה

35. רמב"ם / רד"ק / רא"ם.

36. דילגנו על קטע בו עוסק רבינו בשאלת "עד יעבור עמך ה' עד יעבור עם זו קניית", בענין ביאה ראשונה וביאה שניה.

37. בסוגית "וכי תאמר בלבבך איכה נדע את הדבר אשר לא דברו ה'" (יח, כא).

38. לא כל הרוצה ליטול את השם יטלנו! לאו מילתא זוטרתא היא לדחות מכל ומכל את דברי גדולי הראשונים (הרמב"ם הרד"ק והרא"ם — 'אלו הדברים אין להם שורש ויסוד וענף') ולהעמיד במקומם תפיסה חדשה לגמרי שלא שמענו עליה מאבותינו ומרבותינו. לא לחנם הגיב בחריפות יתירה בעל לבוש האורה, וזה לשונו: ועל פי הקדמת הדברים הללו מיוסדים דברי הרא"ם (בשיטת הרמב"ם — י. ק.) ביאור חזק כראי מוצק. וכבוד הרב האריה ש' במקומו מונח, אבל כאן לא דבר נכונה. ואשר התפאר להאריך בזה בספרו ספר גבורות ה' שחיבר, עדיין לא ראיתיו. ומי יתן ששם יתקן כל דבריו אלה, כי כאן הפריז מאוד על מדתו, ואני את הנראה לעניות דעתי כתבתי ... ואני יודע על מה סמך בדבריו אלה שסיים 'ולית בהו ספיקא'. ואולי נבואה נזרקה לפיו (!) והאמת אתו, כי ודאי לית בהו ספק אחד אלא הרבה ספיקות, עצמו מספור, והוא כנגד השכל והסברא ... (עכ"ל בעל הלבושים).

39. שמות ו, א: "ויאמר ה' אל משה, עתה תראה את אשר אעשה לפרעה", סנהדרין קיא, א: ... במלחמת פרעה אתה רואה, ואי אתה רואה במלחמת ל"א מלכים. וכן שמות טו, יז: "תביאמו ותטעמו בהר נחלתך". בבא בתרא קיט, ב: 'תביאנו ותטענו' לא נאמר, אלא תביאמו ותטעמו — מלמד שנבאו ולא ידעו מה נבאו.

40. הפירוש הפשוט ב'ניבא אע"פ שלא ידע', הוא שהפשט מגלה את אשר נאמר והובן בצורה מפורשת (כגון: עתה אמנם תראה את אשר אעשה לפרעה, כלומר, ההיבט החיובי במענה לטענתו ש"הצל לא הצלת"). אולם דבר זה (אשר לכתחילה נאמר למשה) אחר כך נכתב בקדושת הטכסט. טכסט זה מלמד במדרש: "עתה" — ולא אחר כך, בעוד בפשט מלמד: "עתה" לעומת לפני כן. הוא הדין והיא המידה בכל הדרשות בדיבור ישיר של אדם המובא בתורה שבכתב, עיין בזה רבינו בחיי, בראשית לו, יז ד"ה נלכה דתינה, שלפי הפשט זהו שם מקום ולפי המדרש זהו 'עכלי דתות'.

בעצמו לא ידע את משמעות 'הואיל ואין סופי' וכו'! עתה מבאר המהר"ל מדוע גם "שלח נא ביד תשלח" אינו סותר את אשר ידוע לנו ממי מריבה.

רש"י במדבר כ, יב ד"ה לכן לא תביאו: בשבועה. כמו (שמואל-א, ג, יד) "לכן נשבעתי לבית עלי", נשבע בקפיצה שלא ירבו בתפילה על כך (עכ"ל). ומבאר בעל גור אריה ד"ה שלא ירבו בתפילה: מכאן משמע שחטא משה היה — שנגזר עליו שלא יביא אותם לארץ — בשביל מי מריבה. ואילו בפרשת שמות משמע בשביל שאמר "ומאז באתי אל פרעה לדבר בשמך (הרע לעם הזה והצל לא הצלת את עמך" — שמות ה, כג) ... "עתה תראה" ... לא נשמע אלא מכח דיוק. שכך אמר: את זה תראה אבל לא מלחמת אחד ושלושים מלכים. אבל לא אמר שלא תראה, דאם כן הוי גזירה. אין זה⁴¹ גזירה גמורה, שכל דבר שאינו יוצא מפי ה' אינו גזירה⁴². [וממשיך המהר"ל]:

ושלושה דברים הם: האחד קודם הגזירה, והגזירה בלא שבועה, וגזר דין שיש עמו שבועה⁴³. וקודם גזר דין, קודם שגזר הקב"ה שכך יהיה, אלא שכך הוא רוצה לעשות, והוא הנקרא 'עלה במחשבה'⁴⁴, ואין צריך כל כך תפילה וזכות גדול שתבטל⁴⁵. אבל כשנגזרה, אי אפשר שתבטל אלא על ידי תפילה וצעקה גדולה וזכות גדול⁴⁵. ואחר גזר דין שיש עמו שבועה, אין מועיל לא תפילה ולא צעקה⁴⁶. ופשוט הוא זה החילוק. [וממשיך המהר"ל]:

ואל יקשה לך ... "שלח נא ביד תשלח" ... "תביאמו ותטעמו" ... ובפרשת בהעלותך (י, כט) פירש רש"י על "נוסעים אנחנו" — 'שיתף עצמו משה עמהם, כסבור שיכנס לארץ, שעדיין לא נגזרה הגזירה', לא יקשה לך אהדדי. שכל זמן שהיה משה רבינו עליו השלום מדבר בנבואה, אז היה מתנבא שלא יבוא לארץ. כי כך ראה בנבואה — אע"פ שעדיין לא חטא — מכל מקום ראה בנבואה מה שיהיה לעתיד. ולפיכך נתנבא שלא יביאם לארץ. וראה הגזירה של מעלה, שלא יביאם לארץ⁴⁷. ומכל מקום חשב שהגזירה תבטל בתשובה ובתפילה

41. הנלמד על ידי דיוק, אבל לא נאמר בפירוש.

42. כאן מוסיף המהר"ל לחלק את גזירות ה' לשלושה סוגים [קטיגוריות], כל אחת בעלת עוצמה משלה ושונה מחברתה. בהתאם לעוצמת הגזירה כך דרושה עוצמת התפילה או הזכות לבטל אותה.

43. ובסוגית גזר דין שיש עמו שבועה בענין אי כניסת משה לארץ, עיין: רמב"ן דברים א, מה ד"ה ותשובו ותבכו לפני ה'; שיטת רבינו תם בתוספות בבא בתרא קיא, א ד"ה יום שכלו בו מתי מדבר; ספורנו דברים א, מה ד"ה ולא שמע ה' בקולכם; אור החיים במדבר יד, כט ד"ה מבין עשרים.

44. כגון: בתחילה עלה במחשבה לברוא את העולם במידת הדין, ראה שאין העולם מתקיים, הקדים מידת רחמים ושיתפה למידת הדין.

45. ולא הרי כוח התפילה כהרי כוח הזכות. כבר לימדנו חז"ל: בני, חיי, מזוני, לא בזכותא תליא כי אם במזלא תליא (מועד קטן כג, א), בעוד לימדנו הספורנו (בראשית יח, יב) שאפשר לחולל נס בדרגת תחיית המתים על ידי תפילה משגת חן מאתו.

46. על פי סוגית הגמרא, ראש השנה יח, א.

47. יסוד זה הוא בעל משמעות גדולה בכל הבנה בסוגית מי מריבה. אי כניסת משה לארץ נקבעה מאז נולד, וכמו כל גזירה מאתו יתברך ('במזלא תליא מילתא') אין לנו רשות להרהר (וקו"ח לערער) אחריה. לדעת אברבנאל, ספורנו, ואחריהם בעל אור החיים, ההחלטה שלא להכניס משה לארץ נאמרה לראשונה בכתוב כתוצאה מחטא המרגלים. אולט גם אז לא נאמרה הנבואה אל או על משה, אלא אל ועל דור המרגלים. אז נגזרה שכניסת בני ישראל לארץ לא תהיה נצחית, אלא יבואו גלות אחר גלות, כדי לקיים את הגזירה "להפיל זרעם בגויים" (תהלים קו, כו) ו"להפיץ אותם בגויים" (יחזקאל כ, כג). היות וכך, אין משה יכול להכניסם, כי כל מה שהוא עשה היה בדרגה של נצח (עיין

ובצעקה. ולפיכך, בפרשת בהעלותך, שהיה הדיבור רק ליתרו⁴⁸, היה משתף עצמו עמהם, לפי שהיה סבור שיכנס לארץ ותתבטל הגזירה ... (עכ"ל).

לא הרי ההבטחה כהרי הנבואה. ההבטחה היא ידיעתית [בלעז: אינפורמאטיבית], והנבואה היא יוצרת [בלעז: פורמאטיבית]. ההבטחה היא מכאן ולהבא (ואולי לא תתקיים), הנבואה היתה, הוה, ותהיה, ואין ספק על קיומה — אם היא נבואה לטובה. ואם היא נבואה לרעה, הענין תלוי בעוצמת הנבואה, אם כחומר גלם ('עלה במחשבה') ואם כגזירה ממש, ואולי אפילו גזירה שיש עמה שבועה. הנבואה שייכת לכוח המנהיג את העולם הזה, כשם שהתורה שבכתב קובעת את המסגרת של עולמנו אנו, וזה אשר יבא אחריו. כלשונו של הרמב"ן בהקדמתו לספר בראשית⁴⁹ ...: הודיעו⁵⁰ תחילה ענין בריאת שמים וארץ וכל צבאם, כלומר בריאת כל נברא, העליונים והתחתונים, וגם כן כל הנאמר בנבואה ממעשה מרכבה ומעשה בראשית והמקובל בהם לחכמים, עם תולדת ארבעה הכוחות התחתונים: — כוח המחצבים, כוח צמחי האדמה, נפש התנועה ונפש המדבר. בכולם נאמר למשה רבינו בריאתם ומהותם וכוחותם ומעשיהם ואפיסת הנפסדים מהם, והכל נכתב בתורה בפירוש או ברמז⁵¹ ... וכל הנמסר למשה רבינו בשערי הבינה, הכל נכתב בתורה בפירוש⁵¹ או ברמיזה בתיבות, או בגימטריאות או בצורת האותיות, הכתובות כהלכתן, או המשתנות בצורתן, כגון הלפופות והעקומות וזולתן או בקוצי האותיות ובכתריהן ... ושלמה המלך ע"ה שנתן לו האלהים החכמה והמדע — הכל מן התורה היה לו, וממנה למד עד שידע סוד כל התולדות⁵² ... (עכ"ל הרמב"ן).

במקביל לקדושה זאת של תורה שבכתב, אבל ב"אוקטאבה" נמוכה ממנה — כי רק משה רבינו קיבל טכסט בעל אין סופיות של אפשרויות — נכתבו אותם דברי הנביאים אשר נכתבו.

ספורנו במדבר יד, כח; דברים א, לז"ל; דברים ג, כה"כו. עיין גם רמב"ם הל' בית הבחירה ד, א ששלמה, בזמן שבנה את בית המקדש, ידע שעתיד להיחרב). גם בפרשת שלח אי אפשר היה לכתוב את אי כניסת משה לארץ בכתובה אל או על משה, שהרי לא הוא אשר חטא אלא הם! רק אחרי חטא מי מריבה, חברו יחד בחירתו של משה רבינו וחטאו יחד עם הגזירה שהיתה מאז ומתמיד בדרגת 'עלה במחשבה', והיו לגזירה שיש עמה אפילו שבועה, שאינה מתבטלת אפילו על ידי תפילה וצעקה גדולה. [עיין גם בספר שירת דוד פרשת חוקת (עמ' ריח) בעקבות תנחומא לפרשת וישב בסוגית (תהלים סו, ה) "לכו חזו מפעלות אלקים, נורא עלילה על בני אדם". א"ר יהושע בן קרח: אף הנוראות שאתה מביא עלינו, בעלילה אתה מביא].

48. וממילא לא ב'תדר' של נבואה.

49. אחרי הגדרתו הקלאסית על האמונה בתורה מן השמים: אבל זה אמת וברור הוא, שכל התורה מתחילת ספר "בראשית" עד "לעיני כל ישראל" הגיע מפיו של הקב"ה לאזנו של משה. יצויין שכל דברי הרמב"ן האלה מובאים כמעט מלה במלה בספר "מנורת המאור", נר ב', כלל א', חלק ב', פרק א'. למשה רבינו.

50. ואין הרמב"ן קובע בענין היבט זה (דהיינו המקור בתורה שבכתב לכל החכמות), אם גם נודע למשה רבינו. ועיין ביאור המהר"ל בסוגיא דמנחות כט, ב: כשעלה משה למרום, בהסבר מדוע רבי עקיבא ידע את אשר משה רבינו לא ידע — עד כדי חלישות דעתו. וכבר הערנו שזוהי מחלוקת הנצי"ב ובעל אור החיים, אם מה שמשה לא ידע ואילו רבי עקיבא ידע, היה תוכן הדברים, או דרך לימוד הדברים מתורה שבכתב.

51. אשר לחשיבות גילוי מקור בתורה שבכתב למה שבלאו הכי ידוע ומקובל אצלנו במסורת איש מפי איש, עיין בפתיחה של הנצי"ב לספר ויקרא, ועיין עוד אור החיים ויקרא יג, יז. ועיין במדור א פרק 5 (ד), מדור ב פרקים 6,5 תוך כדי חזרה מסוימת, כי דברינו עניים במקום אחד וכו'.

גם כאן בטכסט קא עסקינן, אשר יתכן (במקביל לתורה שבכתב) שהפשט בכתוב מלמד את מה שהנביא אמר, והמדרש מלמד את מה שהנביא אומר. אף יתכן שהפשט מלמד את מה שהנביא אומר על יסוד מה שהוא אמר, והמדרש מלמד בפן אחר של 'לדורות' של נבואתו. ואם ישאל השואל לשם מה היה נחוץ טכסט נוסף על חמשה חומשי תורה (+ תורה שבעל פה שלהם) — כבר השיבו לנו חז"ל באמרם (נדרים כג, ב): אלמלא חטאו ישראל לא ניתנו להם אלא חמשה חומשי תורה וספר יהושע בלבד, שערכה של ארץ ישראל הוא (עכ"ל). כשם שחטאי בני ישראל בעגל ובמרגלים שינו את הסדר הפנימי בכתיבת חמישה חומשי תורה, כך חטאיהם אחרי חתימת התורה גרמו לשינויים מסוימים באותו חלק של 'תורה' שטרם נכתב, ואשר ייכתב עתה, כשהוא מפרש את מה שהיה כתוב בתורה⁵³. עקב חטאי בני ישראל בתקופת ירמיה (ולא חסרו חטאים באותה תקופה קשה לעם ישראל) הוכרע סופית כי 'לימות המשיח' יהיו שונים מאשר יכלו להיות לולא חטאו בתקופתו. מעתה ברור כי הנסים הדרושים באותה תקופה יהיו כאלה (ירמיה טז, יד) ש"לא יאמר עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים", כי התקופה תהיה זקוקה לנפלאות עד כדי (מיכה ז, טז) "כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות"⁵⁴.

דברי נבואה אשר נכתבו, זכו על ידי כך למעמד לדורות של טכסט. טעות, איפוא, בידי אלה הלומדים רק את 'המסר' של 'לדורות' היוצא מתוך פשוטם של מקראות הנבואה, כאשר מבקשים למצוא את אותו 'מסר' או לימוד בפשוטו של מקרא דוקא⁵⁵. כשם שלמדנו בתורה שהשאלה אינה מהו הפשט אלא מה מלמד הפשט⁵⁶, כך יש ללמוד וללמד בספרי הנביאים. דברי חז"ל במדרש אינם 'הדבקה חיצונית למפרע' לטכסט, כי אם משמעות עמוקה היוצאת מתוך

53. כפי שראינו לעיל שירמיה קבע כי הפרשנות במצות "כל ימי חיך" בדין הזכרת יציאת מצרים הוא 'היום כולו' (= כולל הלילות) ולא 'הימים כולם' (= ימות המשיח).

54. בזמן הנביא מיכה, אשר חי שנים רבות לפני ירמיה, עוד לא נחתם גורלם של בני ישראל עקב חטאיהם. מיד אחרי הפסוק "כימי צאתך" כותב הנביא (פסוקים י"ח עד כ') "מי כמוך ... עובר על פשע ... חפץ חסד ... ירחמנו ... חסד לאברהם". לעומתו קובע הנביא ירמיה אחרי קבעו (טז, יב) "ואתם הריעותם לעשות מאבותיכם", כי המסקנה המתבקשת היא (פסוק יד) "לכן הנה ימים באים נאום ה' ולא יאמר עוד וכו'". אם המצב התדרדר לעומת האבות, הנסים הדרושים חייבים להשתנות בהתאם! זהו ההסבר, איפוא, בשוב הסתירה הגלויה בין שני הפסוקים האלה אצל מיכה וירמיה. וכבר העיר בעל "בינה לעתים" (הבאנו את דבריו בהזדמנויות שונות), שהנביא לא אמר "אעשה לו נפלאות" אלא "אראנו נפלאות". מאז נסים גלויים שנעשו במצרים, פועל הקב"ה אך ורק באמצעות נסים נסתרים (רמב"ן שמות יג, טז). עד כדי כך, שמי שאינו מאמין בהשגחה נסתרת זאת, "אין לו חלק בתורת משה" (רמב"ן שם). לכן בימות המשיח, ה' יראה לנו שכל מה שחשבנו אנחנו כהיסטוריה / פוליטיקה / כוחי ועוצם ידי — הכל היה נס נסתר של נפלאות ה'. ועיין ברמב"ם אגרת השמד (עמודים לד-לו מהדורת שילת) כיצד התייחס לכל חטאי ישראל, וההתייחסות לאלה המגנים אותם על חטאיהם.

55. לפלא בעיני איך טחו עיניהם מראות כיצד גדול מפרשי הנ"ך, הרד"ק, טרח לבאר את הפסוקים הן על דרך הפשט (לפעמים בשם אביו ולפעמים בשמו הוא) והן על דרך המדרש. קשה להבין כיצד מורי הנ"ך של היום עושים 'הפרדת כוחות' (מעין סכיזופרניה!) בין דבריו של ר' דוד קמחי (ואם אין 'קמח' שלו אין תורה בנ"ך) על דרך הפשט ובין דבריו על דרך המדרש בשם חז"ל. זאת ועוד! יגע הרד"ק (ומצא!) את הקשר בין דברי חז"ל ע"פ המדרש ובין ביאור הכתוב על דרך הפשט, והשכיל לתחום את תחומיהם — החל מחפיפה גמורה וכלה ב"והדרש הזה רחוק". ועיין בכל זה בהרחבה (ובקשר בין שיטת הרד"ק בנ"ך ובין שיטת החכם ראב"ע בתורה) במדור ד פרק 3 (ב): "תוכחת מגולה ואהבה מסותרת".

56. דהיינו התפקיד ובלעז: הפונקציה של הפשט. ועיין במדור א כולו.

הכתובים בצורה מהותית [בלעז: אורגאנית]⁵⁷. כאשר מתברר שדברי חז"ל בנויים על עומק פשוטם של מקראות⁵⁸, לא נעמוד בפני כל בעיה. הוא הדין כאשר דברי חז"ל והנלמד מפשוטם של מקראות מלמדים שני דברים שונים אבל לא סותרים⁵⁹, נלך בדרך של 'אלו ואלו דברי אלהים חיים'. כמו כן אין כל בעיה כאשר דברי חז"ל משלימים את דברי הכתוב בפרטים שהכתוב לא טרח לבארם⁶⁰, אם על פי הבנתם הם⁶¹, ואם על פי קבלתם הנאמנה⁶². שונה המצב כאשר דברי חז"ל במדרש סותרים את דברי הכתוב⁶³, או נראים תמוהים, אם מחמת תכנם⁶⁴ ואם מחמת אי קישורם עם הכתוב⁶⁵. בכל המקרים האלה, דרך הלימוד יהיה מקביל לדרך הלימוד בחמישה חומשי תורה, כאשר יש לחפש את התפקיד [בלעז: הפונקציה] של הפשט מחד גיסא, או את משמעות דברי חז"ל — אם כפשוטם או 'כמדרשם' — שבהם⁶⁶ מאידך גיסא⁶⁷.

57. במקביל לשיטת הריטב"א בענין האסמכתא (ראש השנה טז, א: כל מה שיש לו אסמכתא מן הפסוק העיר הקב"ה שראוי לעשות כן). עיין מדור א פרק 9.
58. כגון רד"ק ליהושע יד, י ד"ה זה ארבעים וחמש שנה ("ומזה ראו חז"ל כי בשבע שנים כבשו הארץ. ושבע שחילקו ראו מפסוק ...").
59. עיין רד"ק ליהושע ו, כה ד"ה החיה יהושע, שלפי הפשט נתנו לרחב מזונות, ולפי המדרש יהושע נשאה לאשה. אלו ואלו יתקיימו בידינו כתורת אמת. ועיין במקביל מדור א פרק 1.
60. והרי זהו חומר ידיעתי [בלעז: אינפורמאטיבי] לעומת טכסט יוצר וקובע [בלעז: פורמאטיבי].
61. רד"ק יהושע ד, יט ד"ה ויחנו בגלגל: "ואמרו רז"ל כי יותר מששים מיל הוא הדרך שהלכו באותו היום מן הירדן ועד הגלגל. ועל ידי נס הלכו הדרך ההיא — אנשים נשים וטף יותר מששים מיל באותו היום" [ועיין שם היטב שהרד"ק לא העיר כלל לדברי חז"ל אלה, אלא הביאם וקיבלם כפשוטם]. יצויין: 'אמרו חז"ל' ולא 'דרשו חז"ל'.
62. רד"ק שם ו, יא ד"ה (ויסב ארון ה' את העיר) הקף (פעם אחת): וזה היה ביום הראשון, וראשון לימי השבוע. כך קבלו רז"ל כי ביום ז' שנלכדה יריחו יום שבת היה. ואף על פי שהרגו ושרפו בשבת, מי שצוה על השבת צוה לחלל שבת בכבישת יריחו, וכן בשאר עיירות שהיו ישראל צרים עליהם. ואמרו בקבלה (דברים כ, ב) "עד רדתה" — ואפילו בשבת (שבת יט, א), וכמו שצוה גם כן להעלות עולות בשבת, עכ"ל הרד"ק.
63. רד"ק יהושע ד, יא (בענין 'הארון היה נושא את נושאי') ד"ה ויהי כאשר תם כל העם וכו': "ורז"ל פירשו בענין אחר כל הענין ... ואני תמה מזה המדרש מה הצריכם לזה ... ואנה ראו שארון מצד זה וישראל מצד זה, ומה צריך לשאת הארון את נושאי. ומי הצריכם לזה הנס ... " (!?)
64. רד"ק יהושע ג, י ד"ה בזאת תדעון: "ובדרש ... הכניסם כולם בין שני בדי הארון ... ואמר להם 'בזאת תדעון' — בזאת הפליאה שאתם רואים שכולכם מצומצמים בין בדי הארון. וזה הדרש רחוק....".
65. רד"ק יהושע ה, יד ד"ה עתה באתי: ויש בו דרש כי בא להפחידם על ביטול תורה ועל שביטלו ביום שעבר תמיד של בין הערביים. אמר לו יהושע: על איזה מהם באת? אמר לו: "עתה באתי", כלומר על ביטול תורה שאתם בטלים עתה. מיד (להלן ח, יג) "וילן יהושע בתוך העמק" — שלן בעומקה של הלכה. וזה הדרש רחוק, כי אין שעת מלחמה שעת תלמוד תורה (כלומר 'רחוק' מחמת תוכנו — במקרה דנן תוכנו ההלכתי — י. ק.). ועוד כי פסוק "וילן יהושע" הוא רחוק מזה הפרשה כי הוא במלחמת העי ...! (ובזה המדרש הוא 'רחוק' בטכסט! 'רחוק' תרתי משמע!) (עכ"ל הרד"ק).
66. שהרי לפעמים הפירוש 'המדרשי' (כלומר, לפי האידאיה) שבמדרש הוא הפשט במדרש, ואילו המפרש את המדרש כפשוטו (כלומר, לפי הפירוש המילולי של דברי חז"ל) לא זו בלבד שטעה טעות יסודית בהבנת דבריהם, אלא אף חטא להם ביחסו אליהם דברים שאין הדעת סובלתם. [ועיין בהרחבה בדרכו המיוחדת והייחודית של המהר"ל בבאר הגולה. ועיין בדברי הגר"א בראשית הפרק "להבין משל ומליצה דברי חכמים ומידותם"].
67. ועיין בכל זה בהרחבה במדור ד פרק 3 (ב): "תוכחת מגולה ואהבה מסותרה".

בזה תופסים ספרי הנביאים — אשר נכתבו עקב ה'לדורות' שבהם — את מקומם הנכון בלימוד תורה, כהמשך טבעי לחמישה חומשי תורה. לולא חטאו ישראל לא ניתנו לנו אלא חמישה חומשי תורה וספר יהושע. אולם, מאחר שחטאו, ניתנו לנו ספרי הנביאים אשר נתקדשו בקדושת הטכסט ויילמדו בהתאם. החומר ההיולוגי של דברי הנביאים היה ב'אטמוספירה' של תורה, כדברי ה' הממתינים לתורם כדי להתגלות ולהתממש⁶⁸. עקב סיבות שההיסטוריה גרמן, אתא הנביא ואסמכה אקרא, כהמשך לתהליך של הפיכת בעל פה אל בכתב.

כך גם אצל הכתובים. מצות חינוך היתה בעל פה עד אשר שלמה המלך אסמכה אקרא. הוא הדין והיא המידה במושג "דרכיה דרכי נועם". רק אחרי שמושג זה 'נחת' בשלום בטכסט של הכתובים, נתוספה לו עוצמה חדשה של טכסט שלא היתה לפני כן. לפי זה יובנו דברי התוספות ביבמות יז, ב בסוגית הגמרא שדין 'אשת אח שלא היה בעולמו' נלמד מן הפסוק בתורה "כי ישבו אחים יחדיו" — שהיתה להם ישיבה אחת בעולם. ומקשים התוספות: ואם תאמר, תיפוק ליה מדכתיב "דרכיה דרכי נועם"! ונראה שהסבר הדברים כך: "דרכיה דרכי נועם" יכול להסביר לנמק ולבאר הלכות מסוימות, הידועות לנו מן התורה (שבכתב או בעל פה)⁶⁹. אולם עתה שמושג זה זכה להיכתב, הרי שכבר אינו רק מסביר ומבאר, אלא גם קובע בהלכה דאורייתא. כך לימדו התוספות⁷⁰. הקביעה של שלמה המלך בטכסט של ספרו שדרכי התורה דרכי נועם, שוללת מכל וכל כל הוה אמינא בדבר 'אשת אח שלא היה בעולמו', עד כדי כך שהכתוב ממנו ביקשו ללמוד דין זה הוא אך למותר. אילו "דרכיה דרכי נועם" היה מושג ערטילאי שאינו כתוב, קשה להאמין שהיה ביכולתו לעשות פסוק מפורש בתורה כמיותר, ובזה לחדש הלכה נוספת שאין לה מקור אחר.

[הנושא בו עסקנו בהרחבה בפרק זה, קשור קשר הדוק במה שלמדנו במדור א פרק 5 (ד), שם היתה נקודת המוצא ההבדל בין מה שהיה לפני כן בעל פה ל'מעמדו' החדש של בכתב. ביסוד הדבר שני הפרקים משלימים זה את זה והיו למשנה אחת בידינו. יצויין כי במידה מסוימת קשורים שני הפרקים למה שביארנו במדור ב פרקים 7,6 אודות מפורש בקרא להיתר או לאיסור].

68. עיין בעיקר לעיל פרק 3.

69. מצינו את "דרכיה דרכי נועם" משפיע על עצם סגנון כתיבת דברי תורה — רבינו בחיי, בראשית ז, יא ד"ה נבקעו כל מעינות תהום רבה; ויקרא טו, נד"ה ד"ה זאת התורה לכל נגע צרעת; במדבר טז, א ד"ה ויקח קרח: במדבר כז, ט ד"ה ואם אין לו בת. כמו כן מצינו את "דרכיה דרכי נועם" כקובע בטעם המצוה אצל "משך חכמה" בראשית ט, ז ד"ה פרו ורבו; ויקרא יג, ד ד"ה וראה הכהן את הנגע.

70. ועיין גם משך חכמה ויקרא טז, סוכה לב, א (כופרא); שם לב, ב (הירדוף) — ועיין בשני המקומות בפרש"י.

נספחים

נספח למדור ג פרק 5

גם בטקסט של הנביאים מצינו אותן האבחנות על פי סגנון הכתוב, שראינו בתורה [מדור ב]. הנה בשמואל-א, א, יט מצינו "ויבאו אל ביתם... וידע אלקנה..." ומפרש רש"י: מכאן לאכסניא שאסור בתשמיש המטה (עכ"ל). כלומר, סיפור בנ"ך מהווה יסוד לדין דרבנן. ולבי אומר לי שעוצמת הסיפור בתורה חזקה יותר מעוצמת הסיפור בנ"ך, והדבר צריך תלמוד. ובסנהדרין פד, א "...כל בן נכר ערל לב וערל בשר לא יבואו אל מקדשי" (יחזקאל מד, ט). ומפרש רש"י ד"ה לא יבוא: והיינו אזהרה מדברי קבלה בעלמא ולא לקי עלה (עכ"ל). כלומר, אמנם ציווי, אבל בעוצמה של נביאים ולא של תורה, ולכן אין בו מלקות.

אשר לחשיבות סגנון הכתוב בספרי הנביאים, אנו מביאים בזה את דבריו של הגאון ירוחם פישל פערלא ז"ל בפתיחה (עמ' 53) לחלק השלישי לספר המצוות של הרס"ג, וזה לשונו: אפשר לומר על פי מה שכתב הרמב"ן (ספר המצוות השורש השני) ז"ל: אבל מה שכתוב בנביאים בדרך צוואה, כגון שמזהירים על 'עשה' ומתירים על 'לא תעשה', דבר תורה הוא — או שהוא פירוש לפסוק של תורה, או שהוא בידם הלכה למשה מסיני, כמו שאמרו בגמרא (תענית יז, ב): הא עד דאתא יחזקאל מאן אמרה?! אלא גמרא גמירי לה ואתא יחזקאל ואסמכיה אקרא... (עכ"ל הרמב"ן). ועיקר חילוק זה מבואר גם ברש"י (תענית טו, א ד"ה ובקבלה) שהנביא מצוה לישראל, ... כל מקום שהנביא מצוה ומודיע ומזהיר את ישראל, קרי ליה "קבלה" (עכ"ל רש"י)... מבואר דכל שכתוב בדברי קבלה דרך מצוה ואזהרה — דאורייתא ממש הוא... משום שנאמר בלשון מצוה ואזהרה. ובכל כיוצא בזה הוה ליה ממש כקרא דאורייתא, ונדרש במדות שהתורה נדרשת בהן (עכ"ל הגר"פ פערלא ז"ל, וראויים הדברים לגאון שכתבם).

דבריו האחרונים על הרב פערלא מקבלים חיזוק מגמרא תענית יב, ב: אמר רב ירמיה בר אבא אמר קרא (יואל א): "קדשו צום קראו עצרה" — מה עצרת אסור בעשיית מלאכה, אף תענית אסור בעשיית מלאכה (עכ"ל), הרי לימוד טקסט בנביאים על פי המידות שהתורה נדרשת בהן, משום שסגנון הכתוב הוא זה של ציווי ולא סיפור או הודעה. ועיין משך חכמה לויקרא יט, י (ד"ה לעני ולגר תעזוב אותם) המבאר כיצד אתא שלמה ("אל תגזול דל כי דל הוא") ובאר לקרא בויקרא.

ולסיום מן הראוי לציין כי הגדרת מילה יכולה להילמד מפסוק בתורה או בנ"ך שלא במסגרת סגנון של ציווי, גם כאשר להגדרה זאת יש השלכות הלכתיות. עיין פסחים לו, ב בהגדרת המילה "לחם" (עם כל המשתמע מזה) מן הכתוב (ויקרא כו, כו) "ואפו עשר נשים לחמכם בתנור אחד".