

פרק 5 (ד)

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 מעניננו 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 שנתקנו 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 נתז 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 הלכתי 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, באשר 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 להתיחס 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 פרת חטאת דאף עוג היה בתיבה כדאיתא התם. ואף על גב דלא כתב זה בפירושו בתורה, לא חשיבי בתורה בפירושו אלא אותן שנשאר להם זרע עד סוף כל הדורות, אבל עוג — הוא זרעו נאבדו ולא היה להם קיום.

6. "ססמוגראף" הוא שם המכשיר המודד תזווה (ססמוגראפית) בכדור הארץ כתוצאה מרעידת אדמה וכדור. 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 מושלח 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 מעניינינו 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 בפירושו של 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 וכין תוקפו הנצחי (גם כאן במישור ההיסטורי)¹⁷. כבראשית 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 יזקף 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 מדוקדק 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 מריון: 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 בלבו)", 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 זרשו 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 בכנפיך 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 להוליך 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 בתומש 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 וכזוי הגוף בחלקו, שהיה מבזה את אביו, לכך נמשכו אחריו תולדותיו, עכ"ל²⁶. אילו ידעו ראובן אהרן ובועז 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 "בוני 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 ותורתתי", 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 כמוסר 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 בתורה²⁸.

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 פרשנדתא 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 משמרתיו" — 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 לסוגיית 'אין מוקדם ומאוחר', אלא שבמסגרת זאת נצטמצם בבעיה שהעלינו בכל 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'?! [נאגב, 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 בן 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 מביין 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 בפירושו, 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 גונא 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. [מקושיית 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 והעניין⁴¹. 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 שלאיסור דודתו (אחות אביו) ולאיסור 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 בחייהן, אין כל זכר בפרק העונשים. העונש הוא אמנם (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: קומולטיבין] 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 לשכטים 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 חוקתי 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 שיודע 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 שכאמת 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 וכדרך 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, כאשר 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 בְּמָה אֲדַע כִּי אִירְשְׁנָה", 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 "יכרת 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 כו, 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 נזקו, 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 דעוסק 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 מוכן 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 התשיעי), 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 מדור 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).