

# תוכן ענינים

א. פרקי מביא.....

ב. תורה מסיני ותורה מן השמים.....

ה. מהות המצוה וטעמי המצוה.....

יב. על מקום כתיבת המצוה.....

יז. פשוטו של מקרא כמקור לחידוש הלכה לדורות.....

כג. האבות שומרים תרי"ג וסיפורי האבות מלמדים תורה.....

כז. ספר בראשית מקור ללימוד הלכה.....

לב. גילוי מקור בכתוב למקובל בתורה שבעל פה (דאורייתא ודרבנן).....

מב. פשוטו של מקרא הלכה לשעה.....

מח. פשוטו של מקרא מלמד על המעבר מהלכה לשעה להלכה לדורות.....

אוצר החכמה

נד. פשוטו של מקרא מלמד את הרצוי דאורייתא המחייב דרבנן.....

נח. פשוטו של מקרא והיישום הנצחי של הלכה לשעה.....

סו. כללים בתחביר ובלשון.....

ע. פרשיות כפולות.....

עב. יישום המדות שהתורה נדרשת בהן "דן גזירה שוה מעצמו".....

# פרקי מבוא

פרקי מבוא אלה הם לדרכו של רבינו בפרשנות התורה. אין כאן הכוונה לעסוק לא בחידושינו בהלכה, ולא בהבנתו המיוחדת במינה במורה נבוכים על הרמב"ם, ועל הקשר בין הרמב"ם במורה ובין הרמב"ם במשנה תורה, ארץ ישראל, סגולות עם ישראל, גלות וגאולה, המצוות וטעמיהן, נס וטבע, האבות לעומת משה רבינו, דור המדבר ודור דעה, ועוד ועוד. כל אלה, ונושאים רבים אחרים – כי אין פינה בבית של תורה שרבינו לא חדר לתוכו וחידש בו את חידושינו המיוחדים והייחודיים – באים בספר **פניני המשך חכמה** המצורף למהדורה זאת – כי משנתו של רבינו תורה היא, ולימוד היא צריכה, ולימוד זה חייב להיות **מתוך דברי רבינו עצמו**, בלשונו ובסגנונו ובמלוא היקפו. כוונתנו היא, איפוא, להביא בפני הלומד י"ד **פרקי מבוא**, כלומר פרקים אשר נועדו להצביע על דרכו המיוחדת של רבינו בפרשנות המקרא, כדי שהלומד אשר יפתח אח"כ (ואנו מקוים אולי בגלל הלימוד והעיון בפרקים אלה) את ספרו ללמוד בו לימוד של ממש, יבין טוב יותר לא רק את פירושו של רבינו **לפסוק**, כי אם גם את פרשנותו של רבינו **לכתוב**.

בעל שיטה מיוחדת במינה בפרשנות המקרא הוא רבינו, נציג נאמן מבית מדרשו של הגאון ר' אליהו מוילנא. כמוהו כשאר נציגי אותו בית מדרש (הרביד הזהב, הנצי"ב ועוד) היו פטורים מלעסוק במלאכת ההתגוננות אשר אפיינה חלק לא מבוטל ממלאכתם בקודש של המפרשים הקלאסיים האחרים של המאה הקודמת, כגון בעל הכתב והקבלה, הגאון מלבי"ם, הרב דוד צבי הופמן ואחרים.

משוחרר מן הצורך להכיר ש"המדרש הוא פשט", פנוי רבינו לעסוק בדברי תורה במישור הפשט עצמו, כאשר לפניו ניצבת כשאלה מרכזית לא שאלת מהו הפשט, אלא בעית מה מלמד הפשט, בתוך שבעים הפנים של לימוד תורה, כאשר כולם מרועה אחד ניתנו, וכל אחד ואחד מהם מגלה חלק מסוים מרצון הבורא בנתינת התורה לעמו.

## פרק א

## תורה מסיני ותורה מן השמים

נקודת המוצא בלימוד תורה היא האמונה במסירת התורה ע"י הקב"ה למשה ולעם ישראל, באותו מעמד אשר בשם מעמד הר סיני נקרא. נקודת המוצא איננה איפוא, הכתוב, כפי שמקובל בכל לימוד ספרותי, כי אם רצונו של נותן התורה, הקב"ה. בעוד כל טיפול בכתוב שנכתב ע"י בשר ודם יכול להעלות על הדעת כל פירוש הנאמן לכללי הדקדוק והתחביר, הסגנון וכד', וכל פירוש כזה הוא בהכרח לגיטימי – אעפ"י שהוא עשוי לחדש דברים שכותב הכתוב לא העלה על דעתו הוא! – לא כך בדברי תורה. כאן נותן התורה, הקב"ה, הוא המרכז, ויש ללמוד את הכתוב שהוא מסר לנו "מפיו של הקב"ה לאזנו של משה" (הקדמת הרמב"ן לתורה), כבטוי לרצון הכולל ללמד תורה לבני ישראל – אותה "תורה" אשר נמסרה לנו בחלקה בכתב ובחלקה בעל־פה.

כידוע, תורה שבעל־פה קודמת, מבחינה הסטורית, לתורה שבכתב. דבר זה מתבטא לא רק במצוות אשר ניתנו בעל פה לאבות האומה, אלא גם בעובדה הפשוטה שכאשר משה רבינו עלה על הר סיני (אם נוציא מכלל דיונו את עשרת הדברות שדין אחר להם) הוא קיבל את התורה שבעל־פה עוד לפני שהחל במלאכת תורה שבכתב. נשכיל להבין זאת אם נבחין בין המונח "תורה מסיני" ו"תורה מן השמים". ברור כי אין כוונתנו 'לחייב' בזה את גדולי הדורות (ראשונים ואחרונים) בשימוש זה במונחים אלה (עיין, לדוגמה, ברמב"ם הלכות תשובה פרק ג הלכה ח הכותב על 'תורה מן השמים' כאשר הכוונה לתורה שבעל־פה). אנו משתמשים כאן באבחנה בין שני המונחים כדי להמחיש שקבלת תורה שבכתב וקבלת תורה שבעל פה הן שתי סוגיות שונות זו מזו, קשורות במחלוקות שונות אצל חז"ל ואצל הראשונים, כפי שיבואר להלן. לנוחיות הכתיבה בלבד נשתמש במונח 'תורה מן השמים' במשמעות תורה שבכתב, ובמונח 'תורה מסיני' במשמעות תורה שבעל פה.

נראה ליחס את מושג "תורה מסיני" לתורה שבעל פה, וכך לשונם של חז"ל: "משה קבל תורה מסיני ומסרה ליהושע וכו'". בענין זה חלוקות הדעות בין שני בתי המדרש, של רבי עקיבא ושל רבי ישמעאל, כאשר רבי עקיבא סבור כי התורה ניתנה כולה – כלליה, דקדוקיה ופרטיה מסיני, בעוד רבי ישמעאל סבור שכללות נתנו בסיני ופרטות באהל מועד ובערבוב מואב. מחלוקת זו בין רבי עקיבא ובין רבי ישמעאל אמורה, כאמור, אך ורק בקשר לקבלת המצוות בעל־פה ע"י משה רבינו, ואינה נוגעת בכלל בשאלת כתיבת התורה על ידו.<sup>3</sup>

1. אבות פרק א משנה א.

2. זבחים קט"ו.

3. ועיין בפירוש המהר"ל ב"גור אריה" לפרשת משפטים (כ"א) מדוע לשיטת רבי עקיבא היה צורך לחזור

נראה לומר כי מחלוקת זו בין שני בתי המדרש של התנאים מתבטאת במחלוקת מאוחרת יותר בהיסטוריה בין הרמב"ן, האברבנאל והרדב"ז בקשר לשאלת חומש דברים. שיטתו של הרמב"ן היא כי משה רבינו קבל את כל המצוות בעל פה בסיני, אבל מסר את המצוות שבספר דברים לבני ישראל רק ערב כניסתם לארץ. לכן מתעוררת אצלו השאלה מדוע כבש לו הקב"ה את נבואתו כל שלושים ותשע השנים הללו. לעומתו טוען האברבנאל<sup>5</sup> כי משה רבינו קיבל ואף לימד את בני ישראל את כל המצוות שקיבל עוד בהיותם בסיני (ובזה נקודת המחלוקת בינו לבין הרמב"ן<sup>6</sup>). לעומת הרמב"ן והאברבנאל טוען הרדב"ז כי לא רק לבני ישראל נתחדשו מצוות חומש דברים רק ערב כניסתם לארץ ישראל, כי אם גם למשה רבינו בכבודו ובעצמו. הרי שהרדב"ז מותח את הקו של "תורה מסיני" עד למקסימום, כאשר משה רבינו נמצא בתהליך של קבלת מצוות בעל-פה מפי קודשא בריך הוא החל במתן תורה בסיני, וכלה בסוף ימיו בערבות מואב<sup>7</sup>. נראה, איפוא, כי אברבנאל מפרש את המושג "תורה מסיני" על פי שיטת רבי עקיבא, ואילו הרדב"ז מפרש על פי שיטת רבי ישמעאל. קשה להכריע בשיטת הרמב"ן אשר מבחין בין קבלת המצוות ע"י משה ובין מסירתן לבני ישראל. כל זה, כאמור בשאלת "תורה מסיני", כלומר, שאלת מסירת התורה בעל-פה מהקב"ה למשה.

לעומת "תורה מסיני" במושג "תורה מן השמים" נציין את התהליך של הכתבת התורה ע"י הקב"ה למשה רבינו<sup>8</sup>. קבלת תורה שבכתב היא התהליך אשר הגדיר אותו הרמב"ן בזה הלשון<sup>9</sup>: אבל זה אמת וברור הוא שכל התורה כולה מתחילת ספר בראשית עד לעיני כל ישראל הגיע מפיו של הקב"ה לאזנו של משה עכ"ל.

במקביל למחלוקת חז"ל לגבי "תורה מסיני" (בעל-פה), מצינו בחז"ל מחלוקת אחרת בקשר ל"תורה מן השמים" (בכתב), הלא היא המחלוקת אם התורה מגילה מגילה ניתנה או חתומה ניתנה<sup>10</sup>. בפרוש המושג "מגילה מגילה ניתנה" כותב רש"י<sup>11</sup>: "כשנאמרה פרשה למשה היה כותבה, ולסוף ארבעים שנה כשנגמרו כל הפרשיות חיברן בגידין

על התורה כולה למשה רבינו גם בסיני וגם באהל מועד וגם בערבות מואב, וכי בפעם אחת לא סגי?!

4. מבוא לחומש דברים.
5. הקדמה לחומש דברים.
6. על אברבנאל לבאר ולפרש במה בעצם שונה חומש דברים משאר החומשים, כאשר המצוות שבו שוות, לכאורה, לשאר המצוות שבתורה, הן בזמן קבלתן ע"י משה רבינו, והן בזמן מסירתן לבני ישראל. עיין שם באריכות בהקדמתו.
7. שו"ת שני אלפים קמג.
8. לפי שיטת הרדב"ז מובן היטב מדוע הדגישה התורה בדברה על "מצב" משה רבינו בסוף ימיו כי "לא נס לחו ולא כהתה עינו", כלומר, שגם בסוף ימיו כושר "הקליטה" שלו במצוות התורה לא נפל במאומה מכושר קליטתו בראשית דרכו במתן תורה בסיני.
9. הקדמתו לחומש בראשית שם.
10. גיטין ס,א.
11. שם בגמרא.

ותפרן". ובפירוש המושג "חתומה ניתנה" כותב רש"י<sup>12</sup>: "לא נכתבה עד סוף ארבעים לאחר שנאמרו כל הפרשיות כולן, והנאמרות לו בשנה ראשונה ושניה היו סדורות לו על-פה עד שכתבן". הרי מפורש יוצא מפי רש"י כי אין להעלות על הדעת שהתורה כולה נכתבה בסיני בצורה שהיא כתובה היום, במקביל לשיטת רבי עקיבא שהתורה שבעל פה כולה ניתנה בסיני – כלליה ודקדוקיה ופרטיה<sup>13</sup>.

יוצא איפוא כי "תורה מסיני" קדמה מבחינה היסטורית ל"תורה מן השמים", כלומר, תורה שבעל פה קדמה לתורה שבכתב<sup>14</sup>. בזה אנו מחזקים את היסוד עליו הצבענו לעיל, והוא שנקודת המוצא של לימוד תורה איננה הכתוב, כי אם המעשה של מסירת תורה ע"י הקב"ה לישראל. כי זאת לדעת, שהיתה הוה אמינא כי אותה "תורה" לא רק תינתן בעל-פה בשלמותה בפעולה חד פעמית למשה בסיני כדעת רבי עקיבא, אלא אף תישאר בעל פה בשלימותה. הקב"ה אשר נתן אותה לכתחילה בעל פה הוא אשר החליט לסדרה בצורה שיש לנו היום, דהיינו מיעוט בכתב ורובה בעל-פה. כל עיון מעמיק בתורה ה' בהכרח מביא את הלומד לשאלה מרכזית – מהו היסוד לחלוקה הזאת שבין התורה אשר עכשיו כתובה היא, ובין אותו חלק שנשאר עדיין בעל-פה. שאלה זאת נדונה אצל גדולי המפרשים ואין כאן המקום להאריך<sup>15</sup>. חלק מתורה שבעל פה נשאר עדיין בעל-פה, כאשר חלק מסוים מתורת ה' הועבר עתה למצב של תורה שבכתב. תהליך זה של 'מעבר' תורה שבעל פה אל תורה שבכתב, מצינו בכל המצוות 'המחודשות' שבחומש דברים, וכן במצוות 'המבוארות' שבו, כאשר (לשיטת הרמב"ן והאברבנאל) נכתבו עתה כאשר היו ידועות לו למשה (ואולי אפילו לבני ישראל) זה כארבעים שנה. וכך אמנם כתב רש"י (גיטין ס"א) ש'הנאמרות לו בשנה ראשונה ושניה היו סדורות לו על פה עד שכתבן'. לדוגמה, אפילו למאן דאמר שתורה מגילה מגילה ניתנה – וכבר בהר סיני ניתנה פרשת משפטים כתובה, שם כתוב "ובשביעית יצא לחפשי חנם" – ידעו ולמדו את תוכן מצות "הענק

12. שם.

13. הדגשנו את התורה שבכתב כפי שנמצאת בידינו היום, למיעוטי תורה שבכתב על פי "שמותיו של הקב"ה" (לפי לשונו של הרמב"ן בהקדמתו לתורה). וזאת על פי השיטה של אותם המפרשים הרואים שתורה שבכתב ניתנה כולה למשה רבינו בצורה "סתומה", כלומר בערבוב האותיות, לא לפי הפשט והמדרש של היום. עיין בזה בפירושו של רבינו עובדיה ספורנו לשמות משפטים כד, יד ד"ה "אשר כתבתיו", ועיין גם בדברי הנצי"ב מוולוז'ין שם ד"ה "והתורה" ועיין עוד בדברי המהרי"ץ חיות ביומא עה, א.

14. ואין סתירה לדברינו מדברי המהר"ל לשמות בשלח טו, כה בענין מצוות מרה אשר קדמו למתן תורה בסיני, עליהן כותב המהר"ל: "שהרי אין תורה שבעל-פה קודם לתורה שבכתב – עיין שם היטב! ועיין בענין זה במאמרו של הרב מרדכי גיפטר "כתיבת תורה נביאים וכתובים" בספר הזכרון להגר"י וויינברג.

15. עיין בהרב אליהו מזרחי לבמדבר בהעלותך י, יא ד"ה "למשפחותיו", ועיין במרן החזון איש, סימן קכה למועד מאמר: סידור כתיבת פרשיות התורה, וכן במאמרו סגנון הכתוב חלק ג, בהרחבה.

תעניק לו מצאנך מגרנך ומיקבך" שבמשנה תורה. יתכן ואף ידעו כיצד ללמוד דין זה מתורה שבכתב (בלי חומש דברים) באמצעות מידות מסוימות שהתורה נדרשת בהן. בתקופה מאוחרת יותר בהיסטוריה מצאנו תהליך דומה (אבל לא זהה) כאשר דברי נבואה אשר נאמרו בעל פה בתקופה מסוימת בחיי הנביא ("ניב שפתים"), הועתקו בחלקם לכתוב (בדרך כלל קרוב לסוף ימיו של הנביא) על פי קנה המידה של 'הוצרכו לדורות' (מגילה יב,א). על פי תפיסה זאת של תורה שבעל פה הקודמת לתורה שבכתב, ניתן אולי לומר כי מבחינה דיסקטית במקום לשאול את השאלה "כיצד למדו חז"ל דין זה וזה מהפסוק" יש לנסח אחרת את השאלה ולומר: "כיצד קשור החלק של תורה שבעל-פה של המצוה עם החלק של תורה שבכתב שבאותה מצוה". נסוח מחודש זה היה בודאי חוסך הרבה מן הבעיות אשר התלוותה ללימוד תורה ומפרשיה על טהרת הקודש במאות השנים האחרונות, ועל זה ראה להלן.

## פרק ב

### מהות המצוה וטעמי המצוה

לפי שיטת רבינו, קובע הפשט בראש ובראשונה את המהות של המצוה. במילה "מהות" כוונתנו לשורש ההלכתי של המצוה. זוהי ההגדרה ההלכתית המדויקת של המצוה, והמאפשרת יישום המצוה למצבים חדשים<sup>1</sup>. המהות ההלכתית של המצוה היא הקובעת את היסוד המרכזי שבמצוה. באמרנו יסוד מרכזי כוונתנו לאותו יסוד בין מרכיבי המצוה, כאשר שאר היסודות כפופים לו במידה זו את 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 לומר כי זוהי ההשקפה ביסודם של דברי הנצי"ב הכותב<sup>2</sup>: "...וזהו כלל בתורה, דטעמי תורה אינם אלא בדרך כלל, אבל בפרטים הרי זה חוק". וכן<sup>3</sup>: "...דאפילו המצות שהדעת נותנת, מכל מקום יש בהן

1. ונראה לנו כי לכך התכוון רש"י בדבריו בריש פרשת משפטים כאשר כתב: "זאיני מטריח עצמי להבינם טעמי הדבר ופירושו". ברור שרש"י לא התכוון כאן לטעמי המצוות מבחינה מחשבתית, כי אם להוה אמיינה כי משה רבינו ילמד את המצוות בלי לתת את ההגדרה ההלכתית המדויקת, אותה הגדרה הלכתית אשר הכרחית היא אם ברצוננו להפוך את דברי התורה מהלכות סתם לתורת חיים נצחית היכולה להסתגל לכל מצב חדש.

2. שמות, משפטים, בא, כו ד"ה "תחת עינו".

3. שם שם.

פרטים שאינן אלא גזירות וחוקים". נראה לנו לפרש כי אין כוונת הנצי"ב לומר כי יש טעם מובן ("משפט") לכלל המצוה, וטעם בלתי מובן ("חוק") לפרטי המצוה, כי אם לומר שנסיון להבין את פרטי המצוה על פי כלליה, ממילא מביא לידי אי הבנה (=חוק). הסיבה לכך מבוארת לפי דברינו באשר המצוה אינה "מעור אחד", ולכן יסודות אחרים הם אשר גרמו להתהוותם של פרטים מסוימים. ופרטים אלה הם המייצגים את אותם היסודות שבמצוה, אשר אם למרכז המצוה לא הגיעו, בכל זאת לידי ביטוי צנוע הגיעו, ורישומם ניכר בתחום 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"ם<sup>4</sup>: "וכל מי שמטריד עצמו לתת סיבה לדבר מאלו החלקים הוא בעיני משתגע שגועון ארוך" (או בתרגומו של הרב קפאח: "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"!

מהות המצוה היא הקובעת את יסודותיה, היא התוחמת את גבולותיה. כך, למשל, מבאר המלבי"ם<sup>5</sup> את מחלוקת הספרי והגמרא<sup>6</sup> אם הענקה עוברת ליורשיו של העבד העברי או לא, וזה לשונו: ויש לומר דהמקשה בגמרא (הסבור כי "אמאי לו"?!) 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 בתתן לו כי משנה שכר שכיר עבדך שש שנים"), ובודאי בנו של השכיר יורש את משכורתו. או שמא מהות מצות הענקה היא מטעם צדקה (הוא 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 לדוגמה את הפסוק (משפטים כג, ט): "ראשית בכורי אדמתך תביא בית ה' אלוקיך, לא תבשל גדי בחלב אמו". כידוע, חז"ל למדו<sup>7</sup> כי הפסוק "לא תבשל גדי בחלב אמו" הכתוב שלש פעמים בתורה, מלמד בענייני איסור בשר בחלב. ואמנם נשאלת השאלה מדוע דיני בשר בחלב אינם כתובים בויקרא פרשת שמיני פרק יא, אשר שם התורה מונה את הרשימה

4. מורה נבוכים חלק ג פרק כו.

5. דברים טו, ד"ה "הענק תעניק.

6. בבא מציעא לא וקידושין יז.

7. אף אם לא קיבל לפני מותו.

8. חולין קטו, א.

הארוכה של המאכלות האסורים? ועוד נשאלת השאלה, מה קשר יש בין דיני בכורים ובין דיני בשר בחלב שהתורה הביאה אותם ביחד גם בפרשת משפטים וגם בפרשת כי תשא?! פירושו של רבינו עובדיה ספורנו<sup>9</sup> ישפוך אור על תעלומה זאת, כאשר פשוטו של מקרא ילמד את היסוד ואת התשתית של מצות בשר בחלב, וכך לשונו של הספורנו<sup>10</sup>: "לא תעשו כמו אלה הפעולות להרבות הפירות במחשבת אנשי הצבא", אלא ראשית בכורי אדמתך תביא", כאמרו<sup>11</sup> "וראשית כל בכורי כל וכל תרומת כל וגו' להניח ברכה אל ביתך" (עכ"ל). הוי אומר התורה אוסרת עלינו לנהוג על פי שיטת עובדי עבודה זרה בפולחן הפיריון שלהם, ומעמידה לפנינו את הדרך האחרת שהיא רצויה בעיני הקב"ה, ואשר היא – ודוקא היא – עשויה "להביא ברכה אל ביתנו", והיא הבאת בכורים 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 הוא שהמדרש הוא תוצאה מן הפשט, וקשור אל הפסוק המדבר על פולחן עבודה זרה, כך שמבחינה השקפתית יש לראות את איסורי בשר בחלב לא כחלק ממצות המאכלות האסורים, כי אם חלק ממערכת המעוגנת בתשתית איסורי עבודה זרה שבתורה. תפיסה זאת עשויה לסייע הרבה בהבנת דברים רבים שבאיסורי בשר בחלב אשר לא היו מובנים אחרת. שמא, למשל, על ידי כך נבין את האיסור של הנאה<sup>12</sup>, אותו איסור שאיננו קיים במאכלות אסורים, וקיים בהחלט בתחום עבודה זרה<sup>13</sup>. כמו כן נבין על ידי כך מדוע למרות הכלל ש'אין גוזרין גזירה לגזירה', כן גזרו גזירה לגזירה באיסורי בשר בחלב, החל בדין דאורייתא שהתערובת אינה אסורה אלא אם כן בשלו בשר בהמה טהורה עם חלב בהמה טהורה, ומשם לחיה (ולא רק בהמה) ומשם לאכילה ביחד אע"פ שלא נתבשלו, ומשם לעוף (ולא רק בהמה וחיה) ומשם לאכילה זה אחר זה (ואפילו לא ביחד). כאן חשים היטב את יסוד איסור עבודה זרה של 'צריך לשרש אחריה', שלא מצינו אצל מאכלות אסורים אחרים.

היכולת לקשר מצוה אל שורשה, אל הגדרתה המדויקת ההלכתית, חיונית היא ככל הבנה עמוקה בתורה, כאשר אנו רואים בתורה תורת-חיים נצחית, ולא כך וכך מצוות ללא יכולת יישום למציאות המשתנה (ח"ו). היכולת ליישם מצוה למצב

9. בעקבות הרמב"ם במו"נ.

10. ד"ה "לא תבשל גדי בחלב אמו".

11. יחזקאל מד, ל.

12. חד לאיסור בישול, חד לאיסור אכילה וחד לאיסור הנאה. חולין, שם.

13. "אבד תאבדון" (דברים יב, ב): מכאן שצריך לשרש אחרי עבודת כוכבים – עבודה זרה מה, ב.



חדש 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: – במצות עשה פט כותב הרמב"ם (קאפח): הצווי שנצטוו הכהנים לאכול בשר הקודשים, כלומר, החטאת והאשם שהם קדש-קדשים, והוא אמרו יתעלה<sup>14</sup> "ואכלו אותם אשר כופר בהם", ולשון הספרא, מנין שאכילת קדשים כפרה על כל ישראל? ת"ל<sup>15</sup> "ואתה 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 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 שהם ליום ולילה עד חצות, אעפ"י שהם קדשים קלים. וגם נשים אוכלות קדשים קלים אלה, וגם אכילתם נגזרת למצוה. עד כאן לשון הרמב"ם. כלומר, עיקר המצוה<sup>16</sup> 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 ואותו 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 נגזרת 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 נגזרים אחר אלו, והאוכלם עשה מצוה. ולשון הספרא: "עבודת מתנה אתן את כהונתכם"<sup>17</sup>, 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 היסוד של אכילה המביאה לידי כפרה. לא קשה להרחיב את המסגרת מקדשי קדשים לקדשים קלים ולהבין דברי הרמב"ם שהבדל 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

14. שמות כט, לג.

15. ויקרא יז.

16. הוא היסוד המרכזי שבמצוה.

17. במדבר יח, ז.

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 מקדש 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 המשך נוסף 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 כאן בוחרת 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 של אותה תשתית משותפת של אכילה לשם כפרה. ברור, כי על פי תפיתנו במצוה כגוף המורכב מיסודות שונים, ניתן לומר כי היסוד המרכזי במצות תרומה הוא אכילה לשם כפרה, וכי יחד עם זאת חברו יחדיו במצוה זו מרכיבים אחרים ממצוות 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'.

בחפשו אחר הגדרתה המיוחדת של כל מצוה נעזר רבינו מאיר שמחה בעיקר ע"י הבנתו המיוחדת בפשוטו של מקרא. דוקא הכתוב בפשוטו הוא אשר מתווה את הדרך לחדור אל שורשה של המצוה, בדיוק כפי שראינו לעיל שהספורנו (בעקבות הרמב"ם) רואה את מצוה "לא תבשל גדי בחלב אמו" כמצוה היונקת משורשיהן של המצוות המכוונות כנגד פלחן של עבודה זרה. הנה, בפירושו לחומש בראשית<sup>18</sup> מעיר רבינו 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 על בריאת העולם וקיומו נכרתה רק עם אלה הפרים והרבים, יוצא שאלה שאינם פרים ורבים אינם מחוייבי היצירה<sup>19</sup>, וממילא האיסור של "מלאכת מחשבת" בשבת איננו חל עליהם, באשר אלה אינם שייכים למחשבתה החיובית של הבריאה. עד כאן הגיע רבינו מתוך הבנתו את פשוטו של מקרא

18. פרשת נח, פרק ט פסוקים ט"י ד"ה: "ואני הנני מביא את בריתי".

19. לפי שיטת הרמב"ם במורה נבוכים פרק ע"ב בחלק הראשון.

בסיפור על תוצאות המבול לעומק הבנת מצות 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 נשמה.

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"ב<sup>20</sup> וז"ל: אילו היתה הכוונה "לעשות" כמצות 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 ינאי '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 ממשה, "לעשות את כל דברי" – להעמיד על נכון דיוק המקרא, וזהו נקרא עשיית הדברים, עכ"ל הנצי"ב. וב"הרחב דבר"<sup>21</sup> הוא כותב: אבל הענין יבואר בספר דברים בפירוש הכתוב "בעבר הירדן בארץ מואב הואיל משה באר את התורה", שלימד שם 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 ממשה רבינו לתוך "ביתם" המקורי בתורה שבכתב, וז"ל: ובספרא לא חש התנא אלא להעמיד קבלות שנוגע לדורות שיהיו מרומזים במקרא<sup>22</sup>, 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 מקראות, לא להעלות איזה חידוש מעצמנו ח"ו, אלא שעל פי הדיוק אנו עומדים על הרבה קבלות והלכות שבאו בגמרא, כמו שהראנו 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 השאילתות הראה לדעת הלכות שבגמרא בדיוק במקרא, אע"ג שלא נזכר בתלמוד<sup>23</sup>, מזה נתבררה אותה הלכה ביותר. וכבר אמרו בבראשית

20. דברים לב, מו ד"ה "לשמור לעשות את כל דברי התורה הזאת".

21. במדבר חוקת כא, כ.

22. ועיין להלן בפרק ט בדברנו בענין פשוטו של מקרא המלמד הלכה לשעה לעומת הלכה לדורות.

23. ועיין להלן בפרק ח כיצד המשיך רבינו בדרך זו לגלות בקרא מקורות למאמרי חז"ל.

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, שבזה נהנה מן האור יותר, כך טוב לראות בספר ויקרא, מקור מוצא הלכות רבות שבתלמוד, שבזה עומדים על אור ההלכות יותר, עכ"ל הנצי"ב. החיפוש אחר המקור של ההלכה המקובלת בידינו בתוך תורה שבכתב<sup>24</sup> אינו לימוד אקדמי בלבד, ואף לא שעשוע תורני. בעל ה"כתב והקבלה" וסיעתו<sup>25</sup> עושים זאת על מנת לתת אימון יתר בדברי תורה שבעל-פה, כי ביכולת להתאים את הכתוב לתורה שבעל-פה הם נבחנים 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 שבכתב<sup>24</sup>. מציאת מקור בתורה שבכתב להלכה הידועה לנו מתורה שבעל פה נותנת להלכה – לפי הכתב והקבלה – אמינות, ולפי רבינו היא נותנת לה נצחיות.

בניגוד לאמור לעיל, ישנם טעמים מחשבתיים המתלויים לכל מצוה, ואשר על פיהם אין דנים את המצוה במסגרת הלכתית, וממילא אין מפתחים או מיישמים את המצוה. בענין הטעמים המחשבתיים כותב המהר"ל מפראג<sup>26</sup>: 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 כאחר מהם (עכ"ל). וכך חוזר המהר"ל על עמדה עקרונית זאת<sup>27</sup>: דמכוח טעם המקרא אין לנו ללמוד שום דין, דהרי יש לומר דבמוכר עצמו מדבר, ובשביל של נדע למה צריך להגישו אל האלוהים לא נוציא בשביל זה הכתוב מפשטיה (עכ"ל).

24. כמובן, אין כאן הכוונה לאסמכתא בעלמא או ל"סימון זכרוני" לפי המינוח של הרב מקלנבורג, כי אם למציאת שורשה האמיתי של המצוה במסגרת הכתוב.

25. על ההבדל בין שני בתי המדרש, זה של הפרשנות המגמתית (הכתב והקבלה, המלבי"ם, ועוד) ובין בית מדרשו של הגר"א שרבינו והנצי"ב נאמנים לו, עיין במאמרנו על רביד הזהב (לפשוטו של מקרא עמודים 67-68), וכן בחוברת פרקי מבוא לכתב וקבלה עה"ת.

26. "גור אריה", שמות, משפטים כא,ב, ד"ה "ומה אני מקיים".

27. שמות. שם. ד"ה "אבל מכרו ביד".

## פרק ג

## על מקום כתיבת המצוה

בעוד שראינו כיצד פשוטו של מקרא קובע לנו את ההגדרה המדויקת של המצוה, עוד מוסיף רבינו להראות את החשיבות המיוחדת של פשוטו של מקרא ללמד תורה ממקום כתיבת מצוה מסוימת. דין מסוים משותף לכמה מקרים, מדוע בחרה התורה לכתוב את הדין אצל מקרה א', ואז ללמד מ'א' ל'ב' על ידי אחת המידות שהתורה נדרשת בהן, ואפילו על ידי הכתוב בעצמו? הרי אין מקריזות 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 הופך להיות קושייה חזקה כאשר כותבת התורה 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 הקודמים, וידוע 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 רבינו, בעקבות דברי חז"ל, כי הצפון 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 הענין הזה כיסוד בעם ישראל, וקרבנות נשחטים בצפון ללמד כי ענין זה שייך לקרבן המסוים ההוא, וכך לשונו: "אכן לא כתיב רק 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 רבינו כיצד חז"ל בזבחים מח,ב (כאשר דנים בשחיטת 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 בכלו. לפי זה גם מבין רבינו מדוע שעיר נחשון אינו טעון צפון (זבחים מב,ב), משום שמידתו של נחשון היתה מסירות נפש, שהוא 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, אבל העובדה שמרכיב אחד משותף למצוות אחדות אינה אומרת שהוא נמצא בכל אותן המצוות במידה שווה. במקרה דנן, קדשי קדשים מחייבים את הדין של שחיטתם בצפון, וזאת לעומת קדשים קלים. אבל המסגרת 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 המרכיב של שחיטה בצפון יחייב בו, אבל די שמרכיב זה יעבור את 'נקודת החיתוך' כדי שיחייב במסגרת פעולות הקרבן. 'נקודת חיתוך' זו יכולה להיות מחמישים ואחד אחוזים ועד מאה אחוזים. ואז, לפי שיטת רבינו, נוצרת לנו פירמידה כזאת: בחטאת, המרכיב של שחיטה בצפון עובר את נקודת החיתוך 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.

אולם מקום כתיבת המצוה מלמד לא רק על ההרכב הרעיוני של היסודות במצוה, אלא יש לו נפקא מינה בעצם הלכות המצוה. כך מתברר מפירושו של הנצי"ב מוולוז'ין לחומש ויקראי, וזה לשונו: והיה במשמע מלשון אזהרה בזה המקרא שאינו אסור אלא הקפה לגמרי, וכן בזקן השחתה לגמרי, מה שאין כן בכהונה דכתיבי "ופאת זקנם לא יגלחו", משמעו דאסור בגילוח כל שהוא במקום הזקן, היינו אפילו גילוח שתי שערות, והוא משום שמירת מעלתו. אבל כל זה אינו אלא פשט המקרא במפורש, מכל מקום למעשה תלוי בקבלה שלומדים גזרה שווה שגם ישראל אסור בגילוח שתי שערות. ועל זה סיים המקרא בסוף הפרשה בפסוק לז "ושמרתם את כל חוקותי" וגו' כאשר יבואר<sup>3</sup>. מיהו כבר בארנו דבמקום המפורש בתורה העונש בידי שמים חמור ממה שנלמד בקבלה גזרה שווה וכד'. עכ"ל<sup>4</sup>.

פשוטו של מקרא קובע את מהותה של מצוה לא רק על ידי מה שהוא כותב, (פרק ב), אלא ע"י המקום אשר בו הוא כותב את דבריו<sup>5</sup>.

1. פרשת קדושים יט, כז ד"ה "לא תקיפו פאת ראשכם ולא תקיף פאת זקנך".

2. ויקרא כא, ה.

3. הנצי"ב שם: "חזר המקרא להזהיר שלא נאמר רבשעה שבטל הטעם בטל הדין, ח"ו.

4. כלומר, הטעם מדוע בכל זאת כתבה התורה את הדין אצל כהן בצורה אחרת מאשר אצל ישראל (כאשר בסופו של דבר לומדים אחד מהשני בגזרה שווה והדין בהם שווה) הוא משום שבדיני שמים מקרה הכהן חמור מדין הישראל.

5. ועיין עוד בפירושו הנצי"ב לחומש שמות פרשת משפטים בסוגית ארבעת השומרים, מדוע כתבה התורה

רבינו עמד על המושג של היסוד המרכזי שבמצוות והראה את יישומו במישור ההלכתי בביאור דברי חז"ל ש"כל שישנו ב--- ישנו ב---" כגון: "כל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה" או "שמור וזכור בדיבור אחד נאמרו". יסוד שיטת רבינו הוא כי כאשר אמרו חז"ל כי "כל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה" (וזאת על יסוד הפסוק "לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני") אין כוונתם לעמוד על ענין הכתוב בלבד, כעין היקש בעלמא. דעתם היתה לגלות לנו שמצות אכילת מצה אינה מצות עשה "טהורה", אשר המרכיב של העשה הוא הקובע בה, וממילא נשים פטורות, אלא יש בה די אחוזים של המרכיב של לא תעשה ("לא תאכל עליו חמץ") כדי לחייב בה גם את הנשים. כי זאת לדעת, נשים פטורות רק מאותן מצוות העשה שהמרכיב של עשה הוא הקובע בהן. והרי בכל מצות עשה ישנו מרכיב מסוים של לא תעשה (כפי שציינו חז"ל "ליתן לא תעשה על כל עשה שבתורה"), אלא שבשאר מצוות העשה שהזמן גרמן, מרכיב זה לא הגיע לכדי נוכחות משמעותית וממילא הנשים פטורות. ראייה לכך שהמרכיב הקובע במצות מצה הוא הלא תעשה (למרות מצות העשה לאכול מצה) מוצא רבינו בשימוש הרב בלשון "שמר" בכל הקשור עם מצוות פסח – וכל "השמר, פן" אינו אלא לא תעשה. באותה דרך הוא מסביר את חיוב נשים במצוות עשה ("זכור") של שבת, כי כאשר חז"ל אמרו כי "כל שישנו בשמור ישנו בזכור", או "שמור וזכור בדיבור אחד נאמרו", היתה כוונתם לומר כי גם במצות שבת, היסוד המרכזי הוא זה של שמור (=לא תעשה), כאשר גם זאת רואים בשימוש הרב של לשון "שמור" בכל הקשור עם מצות שבת בתורה. יוצא שהכתוב עצמו הוא הקובע מהו היסוד המרכזי שבמצוה מסוימת, אשר כתוצאה מכך מובנים בהבנה חדשה ועמוקה דיני תורה שבעל-פה שבמצוה.

כשם שכתבת דין מסוים במקום אחד ולא אחר יכול ללמד על ענין מסוים של המקרה האחד הזה, כך יכולה כתיבה זו להיות מכוונת למנוע טעות בהבנת הדין דוקא במקרה המסוים ההוא. כך מפרש רבינו<sup>6</sup> (לאחר שלמד מהפסוק שהביטוי "בעצם היום הזה" בא למעט דין תוספת יו"ט מאיסור מלאכה) מדוע דוקא בענין חג השבועות כתוב דין זה ולא בחגים אחרים, הלא לפני כן כתוב גם חג הפסח, והדין בהם שווה! ועל זה הוא משיב: משום דבא להורות לנו דלא נפרש קרא כפירוש הצדוקים "ממחרת השבת" ממש, יהיה תמיד עצרת אחר השבת, ואם כן תמיד תוספת שלו הוי שבת והוי "מקרא קודש" ואסור בו מלאכה, לכן אמר "בעצם היום הזה", אבל בתוספות 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

את דין "שבועת ה' תהיה בין שניהם" רק אצל שומר שכר, ולא אצל שומר חנם הקודם לו, כאשר תורה שבעל פה מלמדת מן השני אל הראשון על ידי גזירה שוה "שליחות יד".

6. בויקרא כג, כ"ד "וקראתם בעצם היום הזה".

מקרא לציין את מיעוט תוספות יום טוב דוקא בחג זה ולא בחג אחר. דברי תורה "ממחרת השבת" היו עניים במקום אחד עד אשר בא הכתוב השני והכריע בענין.

פשוטו של מקרא, על ידי כתיבת דין משותף לכמה ענינים במקרה אחד דוקא, מלמד גם על המקום או המצב שדין מסוים זה שכיח בו ביותר. הנה בפרשת פרה אדומה כתוב דין כרת על הנטמא ולא התחטא ובא אל בית ה', פעם בקשר עם "משכן ה'" (פסוק יג) ופעם בקשר עם "מקדש ה'" (פסוק כ). שואל, איפוא, רבינו מדוע הדין "עוד טומאתו בו" אשר ממנו לומדים חז"ל 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<sup>10</sup>.

לא רק כתיבת דין מסוים אצל מצוה מסוימת מלמד על היבטים הלכתיים של המצוה, כי אם 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, מוסר ומוסר השכל. כך כותב רש"י<sup>11</sup>: למה נסמכה פרשת המרגלים לפרשת מרים לפי שלקתה על עסקי דיבה שדברה באחיה, ורשעים הללו ראו ולא לקחו מוסר. וכן ברש"י<sup>12</sup>: 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, ואפילו פירושים של סמיכות פרשיות המגלים בתוך הטכסט הלכה מקובלת בדברי חז"ל, מוצא רבינו בסמיכות פרשיות מקור לא אכזב לחידוש הלכות, כלומר, הלכות שלא שמענו בלתי היום, אותן הוא לומד מתוך סמיכות הפרשיות בין ענין לענין. כך למשל, 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: וזה שאמר הפסוק אל תונה אותו בדברים שלא נצטוה 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 במעי נכריה, דנהפוך הוא! כי בזה יגדל מעלתו אשר הכיר הבורא לדבקה בתורתו ועמו! וצור מחצבתנו, יחס אומתנו, אברהם, נולד במעי

7. במדבר פרק יט.

8. וחז"ל דרשו במסכת שבועות דף טו את הצריכותא גם לדין משכן וגם לדין בית המקדש.

9. מכות ח, א.

10. ובדרך זו ביאר הנצי"ב בסוגית ארבעת השומרים – הערה 5 לעיל.

11. במדבר שלח יג, א.

12. במדבר ו, ב ד"ה "כי יפליא".



נכריה עד כי הכיר את בוראו! רק בדברים אשר נצטוו בעודו גוי, ועבר עליהם, כמו שעבד עבודה זרה וברך ה' וכיוצא בזה, על זה יוכל להנות 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 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 היתם בארץ מצרים" – "הללו עובדי עבודה זרה והללו עובדי עבודה זרה" כמאמר חז"ל על "גוי מקרב גוי", וגם אתה עבדת עבודה זרה במצרים טרם גרותך, שבין בן נח ובין בן ישראל מצווים על זה ונהרגים על זה, עכ"ל. כלומר, סמיכות הפרשיות באה לשלול הוה אמינא מיהודי, שהיה חושב שאסור להנות את הגר על אותם הדברים שעשה ואשר היו מותרים בהיותו גוי, אבל מותר להוכיחו על דברים שעשה באיסור אף בשעה שהיה גוי. לכן באה סמיכות הפרשיות בין איסורים של בני נח כגון מכשפה, שוכב עם בהמה וכד' ובין דין "וגר לא תונה ולא תלחצנו".

גם בחומש במדבר<sup>13</sup> לומד רבינו חידוש הלכתי מסמיכות הפסוקים, כאשר בפסוק הראשון דובר על נתינת גזל הגר לכהן של המשמרת<sup>14</sup>, ואילו בפסוק הבא מדובר על נתינת מתנות כהונה לכהנים<sup>15</sup>, כאשר מאותו פסוק לומדים גם כי טובת הנאה לבעלים<sup>16</sup>. היה, איפוא, עולה על הדעת, מסביר רבינו, כי אדם החייב את גזל הגר לכהנים שבמשמרת מסוימת, יוכל לצאת ידי חובה על ידי נתינת מתנות כהונה 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 לאחר, 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 כוחו של רבינו לחדש הלכות מתוך פשוטו של מקרא, והפעם על ידי סמיכות הפרשיות בלבד. ועיין בזה בהרחבה בפרק הבא.

13. פרשת נשא פרק ה פסוקים ר"ט.

14. "האשם המושב לה' לכהן לו יהיה".

15. "וכל תרומה לכל קדשי בני ישראל אשר יקריבו לכהן לו יהיה".

16. כלמר, הישראלי יכול לתת לאיזה כהן שירצה.

## פרק ד

## פשוטו של מקרא כמקור לחידוש הלכה לדורות

בעוד שבעלי הפרשנות המגמתית כמו "הכתב והקבלה" המלב"ים ועוד, טרחו ועמלו להוכיח כיצד מדרשי חז"ל עולים בקנה אחד עם פשוטו של מקרא, פנוי היה רבינו, לחפש תורה המתחדשת בכל יום תמיד, בעצם פשוטו של מקרא. ברור כי השמוש ב"ג המדות ובל"ב המדות שהתורה נדרשת בהן הוא זכות בלעדית לחז"ל עצמם. נותר לנו אותו מישור של פשט, לגלות לנו פנים חדשות אליבא דהלכתא, ויסודות חדשים בהלכות התורה המתחדשים על פי עיון מחודש במקראות, בבחינת "הפשטות המתחדשים בכל יום" (רשב"ם ריש פרשת וישב). יצויין כי לא בפשוטו של מקרא גרידא קא עסקינן, כי אם בפשוטו של מקרא המלמד הלכה. דרך זו של לימוד היא אחת המרכזיות והמאפיינות ביותר של רבינו, והיא שזורה בפרושיו בכל חמישה חומשי תורה. פשוטו של מקרא מלמד הלכות חדשות, כאשר נפתחים אשנבים חדשים לא רק ליישום הלכה קיימת, אלא לחידוש יסודות חדשים בהלכה, שאין להם מקור לא בבבלי, לא בירושלמי, מכילתא, ספרא וספרי, ואף לא אצל גדולי הראשונים והגאונים אשר קדמו לו. רבינו חש את החידוש בדבר ואף מתבטא בכך שדבריו הם חידוש בדברי תורה, וכך הוא כותב<sup>2</sup>: "ואמינא דבר חדש מאד", וכן<sup>3</sup>: "וזה דין חדש".

שם

אח"ח 1234567

נראה כי רבינו הניח את היסוד ונסח אותו בפירושו לסוגית המחותרת בשמות משפטים כב, א-ג. בעוד שבפסוקים א-ב דובר שהגנב נמצא ("ימצא הגנב"), הרי בפסוק ג מדובר שהגנבה נמצאה ("תמצא בידו הגנבה"). לזה יש לצרף את העובדה שבפסוק ב חידשה התורה את דין "ונמכר בגנבתו", באשר לכאורה הדין של "ונמכר בגנבתו" הוא תוצאה מאי-קיום "שנים ישלם" (פסוק ג) ולא להיפך! בהביאו כל זה בחשבון, ניגש רבינו לעיין בסוגיא מחדש, ואלה דבריו וזה חידושו: ובזה כיון שהאיש לא הלך לרשות אחר לגנוב, נראה לי אם אתרבאי חצר לחייבו משום גנב, כדאמר פרק קמא דמציעא דף יב, בכל זאת דין להמכר בגנבתו ליכא, שאין הוא נמכר בגנבתו רק אם הלך לרשות

1. אם כי ראה להלן פרק יד כיצד גם רבינו, בעקבות גדולי הראשונים, מוכן לרון גזרה שוה וכד', ושם יבואר הענין.
2. במדבר כט, יד-טז.
3. במדבר פרש קרח פרק יח, כו.
4. ועיין עוד במהדורתנו שמות כב, א-ב, עמ' שנה והלאה ושם בהערות.

אחר לגנוב וגנבו. אבל אם הגנבה באה לרשותו, וברשותו שלו גנבה, אז רק דין תשלומי כפל עליו, אבל אם אין לו, לא נמכר בגנבתו. ולכן כיוון שהדבר הנגנב בא לרשותו והוא נעל בפניה ונטלה, לא יתכן רק בבעלי חיים, שכן דרך המצוי שהולכים ובאים לרשות אחר. לכן כתוב "משור, שה, חמור חיים" מידי דבעלי חיים. אף שדין תשלומי כפל אינו בבעלי חיים לבד, רק בכל מידי דמיטלטל וגופו ממון, רק שדינו שאינו נמכר בגנבתו היכא שלא גנב מרשות הבעלים, שלא הלך לרשות אחר לגנוב, וזהו אופן המצוי בבעלי חיים, לכן חשיב בעלי חיים, ודייק. כן נראה לי לפרש פשט המקרא ואין סתירה לזה מדברי רז"ל, עכ"ל. כלומר, רבינו מחדש דין אשר אין לו שום מקור בדברי חז"ל הידועים לו, והוא שדין "ונמכר בגנבתו" תופס רק שעה שהגנב גנב מרשות הנגנב, והוא אשר ציינה התורה בלשון "ימצא הגנב" בפסוק א, כלומר, הגנב נמצא ברשות לא־שלו. לעומת זאת, אם מעשה הגנבה נעשה בתוך רשותו־הוא, הרי שגנב הוא על פי דיני התורה וחייב בכפל, אבל חידוש התורה בעניין "ונמכר בגנבתו" אינו תופס לגביו. עוד מוסיף לחדש, על פי פשוטו של מקרא, הסבר מדוע דברה התורה בפסוק ג רק על בעלי חיים, שעה שדין כפל שייך בכל דבר הנגנב. הסיבה לכך היא כי הדרך השכיחה שדבר יוכל להיות נגנב ברשותו של הגנב היא בבעלי חיים, שהם הולכים ומגיעים ממקום למקום, כך שיתכן והבהמה נכנסה לרשותו בהיתר, והוא נעשה גנב עליה בשעה שנעל בפניה ולא נתנה לצאת.

דבריו האחרונים של רבינו "כן נראה לי לפרש פשט המקרא ואין סתירה לזה מדברי רז"ל", הם המהווים את הקנה מידה הבלעדי המחייב את רבינו. פשוטו של מקרא יכול לחדש דינים חדשים לגמרי, בתנאי שהם תואמים את ההלכה המקובלת אצלנו מדברי חז"ל. גם הרב יעקב צבי מקלנבורג, בעל "הכתב והקבלה", חש ביכולת לחדש הלכות מפי פשוטו של מקרא, ואף הוא מגביל את עצמו לאי־סתירה בין הדברים המתחזשים ובין מה שלימדו חז"ל. אבל הוא עוד מרחיק לכת וטוען שאין ללמוד הלכה מפשוטו של מקרא, כאשר עומד הוא בסתירה לא רק לנאמר במפורש על ידי חז"ל, אלא גם למשתמע בעקיפין מדבריהם, וכך לשונו: "ראיתי לרנ"ו שאמר מילת "משנה" כמו פירוש ובאור דברים, לכן ספר דברים שבו "הואיל משה באר את התורה" נקרא משנה תורה, וחיבורי חכמים נקראים "משנה" לפי שהתורה שבעל פה היא פירוש לתורה שבכתב. וכן כאן "משנה תורה" – פירוש התורה, ואף על פי ש"דברים שבעל פה אי אתה רשאי לכתבן", למלך חייבה תורה שיכתבם מטעם שאמר, "וקרא בו כל ימי חייו", וזהו "וכתב לו" לבדו הוא יעשה כן. והכתיבה תהיה "מלפני הכהנים הלויים", והם ראשי הסנהדראות, אנשי קבלה, הם ימסרו לו הידיעות הללו, הנשגבות מדעת ההמון. והספר תורה הזאת שהתחברה עמה המשנה ציוה "והיתה עמו וקרא בו כל

5. דברים שופטים יז, יח ד"ה "וכתב לו את משנה התורה הזאת", בשאלת פירוש המלה "משנה" ובמחלוקת בינו לבין הרנ"ו בדיון כתיבת משניות על ידי המלך.

ימי חייו", עד כאן דבריו של הרנ"ו. ומשיג עליו בעל "הכתב והקבלה": ואין אנו מקבלים את פירושו זה, כי אין אנו רשאים לחדש במצוה פירוש שאין לו יסוד מפי מקבלי התורה שבעל פה, עכ"ל. כלומר, היות והרנ"ו רצה לחדש כאן דין בענין מלך בנגוד למקובל בדברי חז"ל, והוא שתורה שבעל פה תיכתב בתוך ספר, טוען בעל "הכתב והקבלה" שעליו להביא הוכחה מכרעת לחידוש זה, וכל עוד אין לו הוכחה כזאת הרי שחדושו עומד בסתירה למשתמע מדברי חז"ל, והמוציא מחברו עליו להביא את הראיה! אמנם, הרנ"ו דייק מהכתוב "וכתב לו", שזו היא כתיבה מיוחדת עבור המלך בעצמו, אבל דוקא על חדוש זה חולק בעל "הכתב והקבלה", באשר מחייב הכלל של "דברים שבעל פה אי אתה רשאי לכתבן" עד אשר התורה תציין במפורש, ולפי דבריו, זאת לא נעשה בפסוק "וכתב לו".

אמנם בהשקפה ראשונה נראה כאילו סותר בעל "הכתב והקבלה" את דברי רבינו בזה שדורש שלכל מצוה חדשה הנלמדת מפשוטו של מקרא יהיה יסוד מפי מקבלי התורה שבעל פה, ואילו לרבינו די שאינו סותר את המקובל בתורה שבעל פה. אולם בעיון מעמיק יותר נראה שהדברים עולים בקנה אחד בזה שרבינו (עיין בדוגמאות) עוסק בחידוש פרטים בתוך מצוה קיימת, בעוד הרב מקלנבורג עוסק בחידוש מצוה שלא שיערו רבותינו.

וכך נטויה ידו של רבינו לחדש הלכות מפי עומק פשוטו של מקרא על פי ראייתו המחודשת. בסוגית נדרים, מדייק רבינו כי בדין "לא יחל דברו", אם עבר על נדרו, אין הדבר יוצא לחולין, אלא עדיין "ככל היוצא מפיו יעשה". בסוגית בורי על יסוד המילים "בעל הבור ישלם", פושט רבינו ספק של בעלי התוספות בבא-קמא מח, א סוף ד"ה אע"ג שחייב בעל החצר אשר בה נעשה הבור על ידי אחר, דוקא בגלל זה שהוא, בעל החצר, לא מילא או כיסה את הבור. אמנם לא כרה הוא או פתח הוא את הבור, ובכל זאת מאז היודע לו על דבר הימצאותו בחצרו הוא, נעשה עליו בעל הבור. בסוגית קרבן פסח<sup>6</sup> בדין "ועצם לא תשברו בו", מחדש רבינו כי הרישא של הפסוק מחובר אל הסיפא "כל עדת ישראל יעשו אותו", כלומר, אפילו בזמן שכל עדת ישראל נמנים על קרבן אחד ואין אפשרות שכל אחד יקבל כזית, אלא על ידי שבירת עצם, גם אז – "ועצם לא תשברו בו". בסוגית עבד עברי ואשתו הכנענית<sup>7</sup> מדייק רבינו מן הלשון "האשה וילדיה תהיה לאדוניה" (לשון נקבה יחיד) ולא נאמר "יהיו", כי השפחה ניתנת למרותו הבלעדית של האדון, והוא יכול אף לנתק אותה מילדיה היא, ולמסור אותה להיניק

.6 במדבר ל, ג.

.7 שמות כא, לג.

.8 שמות יב, ב.

.9 שמות משפטים כא, ד.

לילדים אחרים. בדיני מעשרות<sup>10</sup> מחדש רבינו כי זה שאין מעשרים מפרות הארץ על פרות חוץ לארץ, תופס אפילו על פרות חוץ לארץ שהובאו ארצה ונתחייבו עתה במעשרי<sup>11</sup>. בסוגית פרה אדומה<sup>12</sup> על יסוד המילים "יכבס בגדיו במים"<sup>13</sup> מחדש רבינו שאם בגדיו כל כך נתלכלכו מהכנת הפרה האדומה עד אשר נחוץ יותר מאשר מים לכבסם, אין משתמשים בהם בשום פנים ואופן לשרפת פרה אדומה שניה. ובאותה סוגיא<sup>14</sup> מחדש רבינו על ידי כך שהכתוב אומר "ואחר יבוא אל המחנה", ולא כתוב "ואחר יבוא הכהן אל המחנה", כי אף על פי שצריכים כהן ובגדי כהונה בשריפת הפרה ושחיטתה, מכל מקום מותר בבעל מום. בסוגית קרבנות מוסף של פסח<sup>15</sup> מחדש רבינו מזה שכתוב "לחודש הזה", ולא כתוב "לחודש הראשון", כי התורה באה ללמד כי כאשר כל בני ישראל לא הביאו פסח ראשון (כגון שלא היה בית המקדש קיים) ומביאים כולם את הפסח השני, אז גם חוגגים חג מצות של שבעה ימים ולא ליל ט"ו לבד, כרגיל אצל יחיד אשר נדחה מפסח ראשון לפסח שני. בדין השבת אבידה<sup>16</sup>, הפנה רבינו את תשומת לבנו לכך שפתחה התורה בלשון רבים ("נדחים... מהם... תשיבם") כמקובל בדברה על ענינים שונים, וסיימה בלשון יחיד ("ואספתו... אותו... והשיבותו"). מכאן מחדש כי אף אם מצא שתי אבידות של אדם אחד, האחת "האוכלת ועושה" והשניה שאינה "אוכלת ועושה" (ולכן יש למכרה), אין מקזזים אחת כנגד השניה, אלא עליו להתיחס לכל אבידה ואבידה באשר היא (ולכן ל' יחיד), כי בדין אבידה קא עסקינן, ולא בדין בעל האבידה. בסוגית ערי מקלט<sup>17</sup> מחדש רבינו שני חדושים גדולים; האחד, שבזמן שארבעים ושתים ערי הלויים אינן שייכות דוקא ללויים (כגון משחרב בית המקדש ובטלו ערי מגרש לויים) אז רק שש הערים העיקריות המצוינות בתורה, הן המוסיפות לקלוט, ואילו שאר הערים כבר פוסקות מלקלוט, באשר תנאי הוא אצלן כי תהינה ערי לויים דוקא. על שש הערים נאמר: "שש ערי מקלט תהינה לכם", כלומר, בכל מקרה הן קולטות, גם אם שייכות ללויים וגם אם לא. וחדוש שני מחדש רבינו באותה סוגיא, והוא כי דין חז"ל שש ערי מקלט קולטות אפילו שלא מדעת לעומת ארבעים ושתים ערים הקולטות רק מדעת, תופס דוקא לגבי יהודי, באשר נאמר "שש ערי מקלט תהינה לכם". אבל במקרה של גר תושב, עליו להכנס אפילו לשש הערים המרכזיות בדעת להקלט, ואם לא, אין העיר קולטת. ובסוגיות

10. במדבר יח,כו.

11. הנצי"ב מוולוז'ין ב"עמק הנצי"ב" לספרי חולק על רבינו בנקודה זו.

12. במדבר יט,ח.

13. כי די היה לכתוב "יכבס בגדיו" כי בודאי במים יכבס אותם.

14. שם, שם.

15. במדבר כח,טז.

16. דברים כב,א"ב.

17. במדבר לה,יג.

הקרבת<sup>18</sup> בה כותב רבינו "ואמינא דבר חדש מאד", הוא מחדש שהדין שעולה קודמת לחטאת בסוכות בלבד, הוא רק כשבאה העולה עם נסכיה כאשר לחטאת בלבד אין נסכים, אבל אם אין נסכים לעולה, אז החטאת קודמת לה, כמו בכל התורה כולה.

מפשוטו של מקרא של פרשת שכם ודינה (בראשית וישלח פרק לד) לומד רבינו את ההגדרה המדויקת של המוהר, והיא שמוהר הינה אותה כתובה שהבעל משלם לאשתו או מתחייב לתת לה, כאשר הוא נושא אותה מתוך אהבה, חיבה ורצון. שנאמר: "ותדבק נפשו בדינה בת יעקב ויאהב את הנערה", וכן הלאה "שכם בני, חשקה נפשו בבתכם". כתוצאה מכך קובע רבינו (שמות משפטים כב, טו ד"ה "מהר ימהרנו לו לאשה"): דע, דאף לתנאי דסברי כתובה דברי תורה, זה דוקא בנושא אשה מדעתו, צריך ליתן לה כתובה. אבל בנושא אשה בעל כרחו וצריך לישא אותה, והבית דין כופין אותו, לא מיקרי "מוהר", וכמו קרא דמייתי ד"חשקה נפשו בה". ולכן באנוסה לולא הקנס שנותן לה מיד, כשנושא אותה אחר כך, אף שנבעלה לו שלא כדרכה, ועדיין בתולה למשקל כתובה מאחר, בכל זאת אם המאנס נושא אותה – כשהיא רוצה כופין אותו לישא אותה – אין לה כתובה מן התורה.

רבינו אף רואה בפשוטו של מקרא מקור לתרץ קושיות אשר נשארו בגמרא בלשון "קשיא" (כידוע, "קשיא" מציינת קושיה שיש עליה תרוץ, לעומת "תיובתא" שהיא פירכא שאין עליה תשובה). הנה בסוגית "שה דאבדה"<sup>19</sup> שלשיטת חז"ל "לדברי הכל קשיא", מחדש רבינו כי המילים אינן מיותרות, והן באמר באות לחדש. החדוש הוא שאף על פי שאסור לגדל בהמה דקה בארץ ישראל, בכל זאת חייב להחזיר האבדה הזאת, במקרה והוא מצאה.

רבינו מדייק הלכות חדשות מתוך פשוטו של מקרא, לא רק באותם המקראות הנראים כאילו "חלקים" ללא דרשות חז"ל, אלא אף במקומות שחז"ל בעצמם דרשו שלא לפי פשוטו של מקרא, אין זה מונע מרבינו לעיין מחדש בפשוטו של מקרא, ולהעלות ממנו הלכה חדשה, אשר על פי הבנתו אינה סותרת את דברי חז"ל. הנה בדין עבד עברי נרצע, עליו אומרת התורה<sup>20</sup> "ועבדו לעולם", ודרשו חז"ל – עד יובל. לכאורה קיימת סתירה בין הפשט ובין המדרש, כאשר המדרש בלבד מלמד את ההלכה<sup>21</sup>. רבינו מפרש את המילה "לעולם" כפשוטה, כלומר, עד שימות, ומעמיד את פשוטו של מקרא

18. במדבר כט, יד-טז.

19. דברים כב, א.

20. שמות משפטים כא, ו.

21. אמנם, יעויין בפרוש רש"י לפסוק המבאר שיש ליחס למילה "לעולם" את המשמעות הלשונית של "חמישים שנה", כאשר הכוונה היא חמישים שנה הידועות בשם יובל.

לאותו מקרה שהעבד העברי נרצע בזמן שהיובל עוד נהג, ותוך כדי המשך עבודתו בטלו היובלות. יוצא, איפוא, כי כך ההלכה – דין נרצע מחייב את העבד לעבוד עד שימות. ובחומש ויקרא פרשת בהר<sup>22</sup> חידשה התורה דין חדש שהיובל מוציאו משעבוד זה. אבל במקרה ולא בא היובל, נשאר העבד על דינו הקודם, כלומר, לעבוד "לעולם" – עד אשר ימות. זוהי דרכו של רבינו לחדש פירושים הלכתיים מחייבים מתוך פשוטו של מקרא, בנוסף ובמקביל לדרשות אחרות על אותן המילים, אשר באמצעותן למדו חז"ל הלכות אחרות.<sup>23</sup>

נראה לנו לציין כמקור לשיטה זו של רבינו את דברי הר"ן בחדושו למסכת סנהדרין בשאלת "לא יומתו אבות על בנים ובנים לא יומתו על אבות"<sup>24</sup>, עליה דרשו חז"ל<sup>25</sup> את דין פסול קרובים לעדות, כלומר, לא יומתו אבות בעדות בנים. הפשט בפסוק הוא "בעוון בנים" ואילו המדרש הוא "בעדות בנים". והנה בענין אמציה נאמר<sup>26</sup> "ואת בני המכים לא המית, ככתוב בספר תורת משה<sup>27</sup> אשר ציוה ה' לאמור לא יומתו אבות על בנים ובנים לא יומתו על אבות כי אם איש בחטאו יומתו". ספר מלכים מבאר, איפוא, את הכתוב בדברים פירוש הלכתי, שלא לפי מדרשי חז"ל כי אם לפי הפשט! על זה כותב רבינו נסים<sup>28</sup>: אם תאמר הא איצטרך כלל לגופיה, שלא יומתו האבות בעוון בניהם כדכתיב באמציה "ואת בני המכים לא המית" וגו', איכא למימר דמקרא אינו יוצא מידי פשוטו, דפשטיה דקרא הוא שלא יומתו האבות בעוון בנים, ומדרשו שלא יומתו בעדות בנים, ומקרא אחד מתחלק לכמה טעמים כדכתיב (תהלים סב, יב) "אחת דבר אלוקים שתים זו שמעתי"<sup>29</sup>.

נראה לציין כמקור חשוב לכל השיטה הזאת של לימוד הלכה חדשה מתוך פשוטו של מקרא, דוקא אצל הנשר הגדול הרמב"ם בסוגית "יום או יומיים". וכך לשונו<sup>30</sup>:

22. כה"י: "יובל היא תהיה לכם ושבתם איש אל אחוזתו ואיש אל משפחתו תשובו".

23. ועיין ביאור חידושו במהדורתנו שם.

24. דברים כי תצא כד, טז.

25. סנהדרין כז, ב.

26. מלכים יד, ו.

27. רבינו מבאר כי ספרי הנ"ך נוהגים לקרא לספר דברים בשם "ספר תורת משה", על פי הפסוק "הואיל משה באר". עיין דבריו לדברים יב, כז.

28. סנהדרין, שם. ועיין גם הרמב"ן לויקרא כז, כט בענין זה.

29. יצויין כאן פירושו של רש"י לפסוק הזה בתהילים "אחת דבר אלוקים שתים זו שמעתי", בפירושו לסוגית "זכור ושמור בדבור אחד נאמרו" (שמות כ"ד) שם כותב ע"פ המכלתא: "זכור ושמור בדבור אחד נאמרו" וכן "מחלליה מות יומת" "וביום השבת שני כבשים", וכן "לא תלבש שעטנו", "גדילים תעשה לך", וכן "ערות אשת אחיך", "יבמה יבוא עליה", הוא שנאמר: "אחת דבר אלוקים שתים זו שמעתי", עכ"ל. כלומר, לפי שיטת רש"י הכוונה היא כי שני פסוקים עולים בקנה אחד עם הלכה אחת, ואילו לפי הר"ן הכוונה היא שמתוך פסוק אחד אנו למדים שתי הלכות.

30. הלכות רוצח ושמירת הנפש פרק כ הלכה יד.

יראה לי שהמכה את עבדו בסכין וסייף או באבן ואגרופ וכיוצא בהם, ואמדוהו למיתה ומת, אינו בדין "יום או יומיים". אלא אפילו מת לאחר שנה, נהרג עליו, לכן נאמר "בשבט", שלא נתנה תורה רשות להכותו אלא בשבט ומקל ורצועה וכיוצא בהם, ולא בהכאת רציחה, עכ"ל. חדוש גדול זה של הרמב"ם נאמר במפורש בלשון "יראה לי", כלומר – דבר שאין לו מקור לכך לא בתלמודים ואפילו לא בגאונים. נראה לנו לומר, שמבחינת הסמכות של למוד הלכה מתוך פסוקי המקרא, אין בין הרמב"ם ובין רבינו ולא כלום. כלומר, שני סוגים של לימוד ידועים לנו: הראשון **דרשת** הפסוק על פי המדות שהתורה נדרשת בהם, והיא בלעדית לחז"ל, ואילו הסוג השני של לימוד פסוקים על פי פשוטו של מקרא הוא משותף לרבותינו האחרונים כראשונים, בתנאים האמורים לעיל, כלומר, שאינן סותרות את הנאמר במפורש או המשתמע מתוך דברי חז"ל.

<sup>30</sup> בסוגיא רחבה זו הראה רבינו כיצד אף פשוטו של מקרא יודע לפרוש את כנפיו על תחום ההלכה המחייבת, שהיא ההלכה לדורות. אמנם דברי הפשט עניים במקום אחד<sup>31</sup> ועשירים הם במקום אחר, כאשר יחד עם, ובמקביל למדרש, הם יכולים ללמד הלכה לדורות. נצחיות התורה מתגלית לנו כאן אף באותו תחום של תורה שאינו "עמוק" כי אם "פשוט". כבר מאות רבות בשנים שאבדו ממנו הכלים היקרים, אותם המפתחות המיוחדים בהם בלבד ניתן לדרוש את דברי התורה בי"ג או ל"ב הדרכים. מאז חתימת התלמוד אין לנו אלא התורה הזאת, אשר קבלו ודרשו מקבלי התורה בעל פה, כי "אין אדם דן גזרה שוה מעצמו". אמנם אם כי נסתתמו מעינות המדות, נותרה דרך "פשוטה" אחת אל אותו הכתוב שמשה רבינו כתב מפיו של הקב"ה. רבותינו האחרונים, ובראשם רבינו ר' מאיר שמחה, יצאו בעקבות האריות שבחבורה שבגדולי הראשונים, לעיין מחדש בפשטות המתחדשים בכל יום בהבנת פשוטו של מקרא, ולמדו ממנו הלכה מחייבת, הלכה נצחית, הלכה לדורות.

## פרק ה

### האבות שומרים תרי"ג וסיפורי האבות מלמדים תורה

בעיון מתמיד ומעמיק בפשוטם של מקראות מגלה רבינו כיצד כל התנהגות אבות האומה היתה על פי הידוע לנו מדיני התורה, הן דאורייתא והן דרבנן. בין אם נפרש

31. עיין להלן פרק ח על תפקידו של פשוטו של מקרא ללמד הלכה לשעה בלבד.



כי לאבות היה דין של בן ישראל עם הקלות מסוימות לפי צורך השעה והמקום,<sup>1</sup> ובין אם נפרש כי דין בן נח היה להם, ויחד עם זאת חיוב של מצוות מסוימות כגון ברית מילה, גיד הנשה וכד<sup>2</sup>, דבר ברור הוא כי האבות פעלו ועשו את כל מה שעשו, הן במעשה הן בדבור והן במחשבה, על פי קנה מידה ונורמה מחייבים, כלומר "תורה" מחייבת מפי הקב"ה. ברור כי גם מה שקיימו שלא היו מצווים לקיים היה בבחינת "אינו מצווה ועושה"<sup>3</sup>. גדולי המפרשים הראשונים שקדמו לרבינו טיפלו באותם פסוקים המדברים בצורה מפורשת בעד או נגד קיום תרי"ג מצוות, כגון: יעקב שנשא לנשים שתי אחיות בחייהן<sup>4</sup>, שמעון, אשר לשיטת חז"ל נשא לאשה את אחותו מאביו ומאמו<sup>5</sup>, עמרם אשר נשא לאשה את דודתו (שמות ו,כ), יהודה אשר קיים לאשה את כלתו (בראשית לח,כו) ועוד ועוד. לעומתם, כוחו של רבינו בפירוש ספר בראשית הוא להראות על פי דיוק לשונו של הכתוב כיצד על כל צעד ושעל אנו רואים את האבות פועלים על פי קנה מידה של ההלכה בכל תחומי החיים. הנה אנו רואים את יעקב אבינו המוסר כמתנה לעשו (ריש פרשת וישלח) רק בהמות וכדומה, אבל לא עבדים ושפחות, כי בזה אין רשות לרבו לעשותו גוי. וזה לשונו<sup>6</sup>: ולכן אמר שמכל אשר לו, צאן ועבד (פסוק ה) לא נתן לו העבדים, שעל זה אין לו רשות עליהם להפקיעם מיהדות וממצוות להיותם עובדי עבודת כוכבים. וזה שאמר "מן הבא בידו" ואין ידו אלא רשות, עכ"ל. כך יעקב אבינו מבטל את העבודה הזרה של התרפים, אשר גנבה רחל מאביה, על פי הדינים של ביטול עבודה זרה, כלומר "יוליכם לים המלח"<sup>7</sup>. כאשר יעקב היה בעל מום נמנע מלהקריב קרבנות, על פי ההלכה של פרק שני דזבחים שבעל מום אסור להקריב אפילו בבמה<sup>8</sup>. אף על פי שאברהם אבינו לא נצטוו בפריעת המילה, יעקב אבינו נהג כך, ולזה התכוונו אנשי שכס כאשר אמרו "הימול לנו כל זכר כאשר הם נימולים"<sup>9</sup>. כלומר, בני קטורה נמולו על פי דין אברהם אבינו, בעוד בני יעקב כבר מלו על פי דין מילה ופריעה. אנו רואים את יעקב ובניו מקפידים בקיום מצוות תרומות ומעשרות עם חלוקי הדינים של פירות הארץ וחוף לארץ<sup>9</sup>, ושוב רואים את יעקב מקפיד בפרטי דיני ביטול עבודה זרה<sup>10</sup>.

1. עיין בהרחבה בדברי המהר"ל מפראג לויגש מו"י ד"ה "שאל בן הכנענית", רמב"ן לתולדות כו"ד.
2. ועיין בהרחבה בכל הסוגיא הזאת בספר "פרשת דרכים" פרק א ובפרק ב לבעל "משנה למלך".
3. כך מסביר רבינו בשמות יתרו כו, מדוע חז"ל במכילתא שם פירשו את המילה "לאוהבי" על אברהם אבינו והאבות, לעומת "שומרי מצוותי" של הנביאים והזקנים. העושה "מאהבה" עושה לפנים משורת הדין, אינו מצווה ועושה.
4. רמב"ן שם ומהר"ל שם.
5. בראשית לביד ד"ה "ויקח מן הבא בידו מנחה לעשו". ועיין בכל הדוגמאות בביאורנו שם.
6. בראשית לב,כד, ד"ה "ויעבר את אשר לו".
7. בראשית לג,יח, ד"ה "ויבא יעקב שלם" וכו'.
8. בראשית לד,כב.
9. בראשית מב,ז ד"ה "מארץ כנען לשבור אכל".
10. שם לה,ד ד"ה "ויטמון אותם יעקב".

משה רבינו לא הצטרף אל אהרן וזקני ישראל כאשר באו לקבל את פני יתרו בסעודה<sup>11</sup> משום שהיה לו דין מלך<sup>12</sup>, "ומלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול"<sup>13</sup>.

היה זה יעקב אבינו אשר חידש את מצות שחיטה בחולין (לעומת מצוה זו בקרבנות), וכך לשונו<sup>14</sup>: עד כאן לא מצאנו בתורה "זבח", רק "מזבח" כתוב בכולם, משום שבני נח היו מקריבים לגבוה שחוטים וטהורים, כמו שעשה נח, אך לחולין היו אוכלים בנחירה, כמו ישראל במדבר. ושחיטה מן הצואר יליף ממקום שזבחתיהו, וזה מילת זבח, רק יעקב שחט וחדש מצות שחיטה, עכ"ל. בהמשך דבריו אף טורח רבינו לבאר את השיטה הזאת לפי דברי הרמב"ן שהאבות שמרו תרי"ג דוקא בארץ ישראל ואז מגיע למסקנה שארץ הגלעד, אשר שם זבח יעקב בהר, שייכת לשנים וחצי השבטים, ולכן היה טעם לחדש שם את מצות השחיטה על ידי יעקב אבינו. יעקב לקח את האבן אשר שם מראשותיו<sup>15</sup> אבל לא הקים אותה בלילה, אלא אחרי שהשכים בבקר<sup>16</sup>, משום שנאמר: "וביום הקים את המשכן"<sup>17</sup> עליו דרשו חז"ל<sup>18</sup> שאין בונים בית המקדש בלילה. האבות שומרים אף מצוות דרבנן של בשר וחלב<sup>19</sup> וגם מקפידים בדיני יחוד<sup>20</sup>. אברהם מבחין היטב בין דבר שנעשה לעבודה זרה של גויים, ובין המקום, אשר לפי חז"ל אינו מקבל איסור עבודה זרה<sup>21</sup>. לכן חזר אברהם אל "מקום המזבח"<sup>22</sup> ולא אל המזבח עצמו, אשר בודאי נאסר על ידי הגויים שהיו במקום ועבדו עליו.

אף אליעזר עבד אברהם הקפיד בחוקי המאכלים המיוחדים לעם ישראל<sup>23</sup>, ולכן הוא ואנשיו התעסקו בהכנת המאכלים, בעוד לבן טפל בבהמות. ובאותו ענין<sup>24</sup> אנו מוצאים את אליעזר מקפיד בדין השתחוויה על אבן משכית, ולכן "השתחוה ארצה", ולא על הרצפה, משום שהוא "לה". ומענין לענין<sup>25</sup> הוא מוצא דיוק בפסוק המחזק

11. שמות יח, יב.

12. דברים לג, ה "ויהי בישורון מלך".

13. קידושין לב, ב.

14. בראשית לא, ג ד"ה "ויזבח יעקב זבח בהר".

15. בראשית כח, יח.

16. שם, פסוק יח.

17. במדבר ט, טו.

18. שבועות טו, ב.

19. בראשית יח ד"ה "ויקח חמאה וחלב וכן הבקר אשר עשה".

20. בראשית שם פסוק י ד"ה "והוא אחריו".

21. על פי דרשתם את הפסוק בדברים יב, א; "אבד תאבדון את כל המקומות וכו' שחז"ל דרשו במסכת עבודה זרה דף מב, ב כי ההרים עצמם אינם מקבלים איסור עבודה זרה כל עוד אין בהם תפיסת יד אדם.

22. בראשית יג, ד.

23. בראשית כד, לב.

24. בראשית שם פסוק יב, ד"ה "וישתחו ארצה לה".

25. שם פסוקים נג, ד ד"ה "ומגדנות".

את דברי חז"ל שבתואל מת, ולכן אחיה ואמה של רבקה לא אכלו את המגדנות אשר הביא להם.<sup>26</sup> כי רק אירוסין מותר בימי אבל<sup>27</sup>, כפי שפסק הרמב"ם בהלכות אישות פרק י הלכה יד, והלכות אבל ו,ה, אבל לא סעודת אירוסין כפי שפסק הכסף משנה שם.

רבינו מגלה בפשוטו של מקרא של חומש בראשית מקור לדברים הנאמרים על ידי חז"ל אודות התקופה ואנשיה. כך אנו מוצאים<sup>28</sup> שיצחק חידש מצות מעשר<sup>29</sup>, ולכן לא כתוב "מקנה צאן ובקר" אלא "מקנה צאן ומקנה בקר", כי אין מעשרים מן הצאן על הבקר ולא מן הבקר על הצאן.

אבל לא רק מקורות לקבלות ולדברי חז"ל על האבות ותקופתם מוצא רבינו בפשוטו של מקרא שבספר בראשית, אלא גם הלכות רבות הנאמרות על ידי חז"ל ללא מקור כל שהוא מוצאות את מקורן בסיפורי המקרא של חומש "הסטורי" זה. הנה דברי חז"ל בירושלמי<sup>30</sup> כי "אורח" לענין דין עירוב הוא עד שלושים יום, מקורם בפסוק על יעקב אבינו<sup>31</sup> "וישב עמו חדש ימים". בעוד חז"ל<sup>32</sup> לומדים מכאן הלכות דרך ארץ, עד היכן צריך אדם לטפל בקרוביו – עד חודש ימים, רואה רבינו בפסוקנו את המקור לשיטת חז"ל כי קביעות המקום לגבי ערוב נקבעת בשלושים יום. מזה שרבקה אמרה<sup>33</sup> "ותאמר גם לגמליך אשאב", אנו לומדים כי דין השקית הבהמות הוא משום צער בעלי חיים, לכן החיוב מוטל על כל אדם, ולא רק על הבעלים, ולכן יוזמתה המיוחדת של רבקה בנדון. התורה מציינת פעמיים את העובדה ש"ויקם שדה עפרון" (בראשית כג, ויט), כי בפעם הראשונה לא רכש אברהם אבינו את השדה על ידי מעשה הקנין שעשה, באשר הועיל הקנין רק לצאת מידי רשות הגוי. רק על ידי החזקה של קבורה, קנה את הקרקע ממש להיות שלו. לכן ה"ויקם" הראשון היה רק "לעיני בני חת", כלומר, על פי דין בן נח, ואילו בפעם השניה ("ויקם השדה" בפסוק יט) היה זה גם על פי דין ישראל. השבטים עמדו לפני הבעיה של<sup>34</sup> "סיעות של בני אדם ההולכים בדרך ופגעו בהם גויים, ואמרו להם תנו לנו אחד מכם ונהרג אותנו, ולא – נהרג את כלכם, אפילו כולם נהרגים לא יתנו נפש אחת מישראל", וזאת כאשר יוסף אמר

26. "ויאכלו וישתו הוא והאנשים אשר אתו".

27. ואליעזר היה שליח לקדש את רבקה מטעם יצחק.

28. בראשית כו,יד ד"ה "ויהי לו מקנה צאן ומקנה בקר".

29. רמב"ם הלכות מלכים פרק ט הלכה א.

30. ערובין פרק הדר הלכה ב.

31. בראשית כט,יד.

32. בראשית רבה פרשה ע סעיף יג.

33. שם כד,יט.

34. ירושלמי פרק ח דתרומות הלכה ד.

להם<sup>35</sup> "אחיכם אחד יאסר בבית משמרכם". אילו אמר "אחיכם האחד", כלומר מצביע על אחד מסוים יכלו אמנם למסור אותו. אבל כאשר אמר "אחד", כלומר, כל אחד שתוצו, העמיד אותם לפני הבעיה הנדונה בירושלמי.

כל אלה הלמודים והדיוקים של רבינו בתוך פשוטו של מקרא, יש לראותם במסגרת הנכונה. מצד אחד, תוך כדי עיון בלשון הכתוב המספר על האבות, הוא חודר להיבטים הלכתיים של המצב, אותם היבטים הלכתיים המעידים על התנהגותם של האבות, במסגרת הכללית של ה"הלכה" המחייבת אותם. ומצד שני אותו עיון בכתובים מגלה את המקורות אשר שימשו יסוד לדברי חז"ל ללמוד ממעשי האבות ולחייב אותם כהתנהגות לבנים. ענין זה של לימוד הלכה מהחלק הסיפורי של התורה תובע דיון נפרד – ועל זה בפרק הבא.

## פרק ו

### ספר בראשית מקור ללימוד הלכה

רבינו השכיל ללמוד הלכות מחודשות מפשוטו של מקרא בפרשיות הלכות מובהקות, אבל עוד הרחיק לכת, ולמד מתוך פשוטו של מקרא הלכות דאורייתא, אף מאותו החלק המכונה "החלק הסיפורי" של התורה. אמנם חז"ל קבעו "כי אין למדים מקודם מתן תורה", והיה נראה, איפוא, לכאורה, כי לפי תפיסה זו אין מקור ומקום לדייק הלכות מתוך חומש בראשית. אבל פשר הדבר נראה כך: יש להבחין בין "אין למדים מקודם מתן תורה" ובין "אין למדים מלפני פרשת יתרו". הראשון הוא מושג הסטורי, והשני הוא מושג טכסטואלי. היכולת ללמוד הלכה מחייבת תלויה בסגנון כתיבת הדברים בתורה ולא במקום כתיבתם, וממילא לא צריך להיות כל הבדל בין הכתוב בחומש בראשית ובין הכתוב בחומש אחר. אין זה חשוב על מה מדובר והיכן כתוב, כי אם כיצד כתוב.

בהתאם לתפיסתנו את חמישה חומשי תורה כיחידה אחת מושלמת ושלימה, 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

35. בראשית מב, ט.

1. עיין להלן פרק ז: גילוי מקורות בכתוב למקובל תורה שבעל פה, וכן לעיל פרק ד.

2. ירושלמי מועד קטן ג ועוד.

מחומש זה נכתבות בלשון ציווי כמו שאר מצוה בתורה<sup>3</sup>. 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<sup>4</sup>. עמדתנו כאן תואמת גם את הרמב"ם הידוע בפירוש המשניות בפרק גיד הנשה במסכת חולין משנה ו<sup>5</sup>: "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 אבר 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 אסור 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, אלא המעשה החד-פעמי של מתן תורה על ידי הקב"ה במעמד כל ישראל, הוא, ורק הוא, המחייב. לעומת זאת, נושא הדיון שלנו בנוי על, ובא כתוצאה מן, קביעתו של הרמב"ם כי מבחינה היסטורית מחייב מעמד הר סיני. באותו מעמד היסטורי הוחל בתהליך "תורה מן השמים" – כתיבת תורה שבכתב<sup>6</sup> – ועד מותו של משה נכתבה התורה כולה עד "לעיני כל ישראל". ושאלתנו אנו, שהיא בעיקה טכסטואלית: מהו קנה המידה לחיובנו מתוך תורה בכתב 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. לעומת זאת, מתוך סיפורים על 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 דרבנן. ניחום אבלים

3. "פרו ורבו", "זאתה את בריתי תשמור", "הימול לכם כל זכר" וכו'.

4. דין "הבועל ארמית קנאים פוגעים בו" נחשב רק הלכה למשה מסיני (סנהדרין פא,ב) אע"פ שכתוב אחרי פרשת יתרו. ועיין בזה בסוף הפרק.

5. תרגומו החדש בידי הרב יוסף קאפח, הוצאת מוסד הרב קוק ירושלים, תשכ"ז.

6. אם על ידי מגילה או חתומה (גיטין ס,א), ועיין בהרחבה בפרק א.

וביקור חולים, שבעת ימי המשתה<sup>7</sup> 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, נותן התורה, הבחין בין מה שהוא בעצמו מחייב במישור של דאורייתא, ובין מה שניתן להשאיר עדיין כהתויית דרך לחז"ל אשר יבואו הם ויחייבו – במישור של דרבנן. אחד האלמנטים לאבחנה זו הוא סגנון הכתוב.

כבר יחדנו את הדבור לחשיבות סגנון הכתוב בסדרה של מאמרים<sup>8</sup>. טעננו, בעקבות גדולי הראשונים והאחרונים, שקיים מיתאם ברור בין סגנון הכתוב, אם הוא לשון ציווי, ספור, הצהרה, דבור עקיף, דבור ישיר וכדומה, ובין עוצמת החיוב שנותן התורה בא לחייב את עמו ישראל: מצוה בתרי"ג, דאורייתא, דרבנן וכדומה.

רבינו עמד על חשיבות האבחנה בסגנון הכתוב בכמה מקומות בפירושו לתורה בכלל ולחומש בראשית בפרט. נציין עתה שלושה מהם: ידועה המחלוקת רמב"ם-רמב"ן בשאלת "ידוע תדע כי גר יהיה זרעך", והבעיה מדוע נענשו המצרים אם קיימו את דבר ה' של "ועבדום ועינו אותם". לעומת שיטת הרמב"ם שהגזירה היתה על כלל האומה, בעוד נשארה הבחירה בידי כל פרט ופרט (ולכן ההצדקה לעונש עליהם כיחידים) מקשה הרמב"ן – אדרבה! מצוה הם עשו באשר בקשו למלא אחרי דבר ה'! ובמענה לקושיה משיב הרמב"ן כי נענשו המצרים דוקא בגלל זה שכוונתם לא היתה לקיים מצוות ה', ולא שליחותו ביקשו לעשות, כי אם להרע לישראל. על זה משיב רבינו, בהצדיקו את עמדת הרמב"ם וז"ל: הרמב"ן האריך על דברי הרמב"ם, שלא נראו דבריו בעיניו שאם עשה אחר קיום מצוות ה' יתברך הלא הוא זריז ונשכר. ויפה אמר אילו אמר הכתוב לשון ציווי שיעבדו במ הגויים, אבל כאן אמר דרך סיפור "ועבדום ועינו

7. מעניין לציין שדוקא במצוה זו של שבעת ימי המשתה 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 – "מלא שבוע זאת!" אמנם, דעתו של הסמ"ג דעת יחיד בנידון, אבל יצויין כי הרמב"ם בעצמו מיחס חשיבות מיוחדת למצוה הנלמדת מדיבור ישיר הנאמר מאדם לאדם בלשון ציווי מובהק. וכך הוא כותב בהלכות אבות הטומאה פרק ו הלכה א: טומאת עבודה זרה מדברי סופרים ויש לה רמז בתורה (בראשית לה,ב): "הסירו את אלהי הנכר אשר בתוכם והטהרו והחליפו שמלותיכם". דבריו אלה של הרמב"ם, הן הגדרתו את ההלכה כ"דברי סופרים" ולא סתם "מדבריהם", והן ההדגשה כי יש לדין זה רמז בתורה, יובנו היטב על פי שיטתנו כי הסגנון של "כמעט-ציווי" זה, (דהיינו ציווי מאדם לאדם) הוא הקובע. וראו דבר פלא: זהו ציווי הבא תיכף אחרי, ובהמשך ישיר אל ציווי ה': "ויאמר אלהים אל יעקב קום עלה בית אל ושב שם ועשה שם מזבח לאל הנראה אליך בברחק מפני עשו אחיך, ויאמר יעקב אל ביתו ואל כל אשר לו..." והלא דבר הוא!

8. "המעין" תשל"ל, תשל"א ותשל"ב.

9. ועיין שם בבאורנו לדבריו בחומש בראשית טו,ג.

אותם", לכן נענשו. שמן הדין אין רשאי בן נח דהוזהרו על הדינים, בפרט להיות כפוי טובה, שהם נתעשרו מיוסף ולמדו חכמה מאתו ולא ידעו את יוסף ולכן נענשו. ואשכחן דוגמתו דהאומר "כל הרוצה לתרום יבוא ויתרום" מועיל לענין תרומה. ואילו "כל התורם אינו מפסיד", לא מהני לרבינו נסים בנדרים לו, ב. עיין שם. והאומר "כל הזן אינו מפסיד", לא מחוייב לשלם לו, ולאו שליחותיה עביד, יעויין שם. ואין כאן מקומו להאריך. כן הכא, כיון שנאמר **בלשון ספור ולא בלשון ציווי**, לא היו רשאים לעבור דיני שבע מצוות ופשוט. וזה מכוון הגמרא פסחים מג, ב: צפרדעים שלא נצטוו על קידוש ה' דכתיב "ועלו בך ובתנורך", **דרך ספור ולא בלשון ציווי**, עכ"ל רבינו בבראשית. מפורש דיבר רבינו שקנה המידה ללימוד מצוה הוא כתיבת הענין בסגנון של ציווי ולא בסגנון של ספור. היות ו"עבדום ועינו אותם" נאמר במסגרת הספור לאברהם אבינו, לא היו מצרים רשאים לראות בזה ציווי לסתור את מצות בן נח של הכרת הטוב.

בדומה לזה, בפירושו לפרשת נח<sup>10</sup> מבאר רבינו כי על פי השיטה שנשים לא נצטוו במצות פרו ורבו, יש לראות את המילים האלו בפסוקנו כברכה ולא כציווי. ואם בכל זאת ירצו לפרש גם פסוק זה כציווי, אז הציווי מוסב על "נח ובניו" הנזכרים בפסוק א לעיל, ולא על אשתו ונשות בניו. כלומר, אילו היינו רואים במילים "פרו ורבו" רק סגנון של ציווי המוסב על נשות משפחת נח<sup>11</sup>, לא היתה ברירה אלא להגיע למסקנה כי גם נשים נצטוו ב"פרו ורבו". אנו יכולים להיות נאמנים לעמדת ההלכה שנשים אינן חייבות במצוה זאת, או על ידי הוצאת הפסוק מסגנון ציווי לסגנון ברכה, או על ידי שמירת סגנון הציווי והתאמתו לקטיגוריה אחת, כלומר הגברים בלבד ולא הגברות, שעמם מדבר ה' בפרק זה. גם כאן ברורות דיבר רבינו שמילים הנאמרות בסגנון של ציווי מלמדות הלכה מחייבת, ואילו מילים הנאמרות בסגנון אחר, כמו ספור, ברכה וכדומה, אינן מחייבות במישור ההלכתי המחייב. וכן בספור יוסף ואחיו<sup>12</sup> מבאר רבינו כי "מסתבר טפי לפרושו על גיד הנשה". כלומר, לפי השיטה שגיד הנשה נאסר לבני נח, ולאבות היה דין של בן נח, טוב יותר לפרש את הפסוק הזה כמוסב על דין גיד הנשה, באשר הוא נאמר בלשון של ציווי ("וטבוח טבח והכין") ולא ספור דברים בעלמא.

מהאמור לעיל, נראה ברור כי רבינו מוכן ללמוד הלכה דאורייתא אף מתוך פסוקים מחומש בראשית, בתנאי שפסוקים אלו כתובים בסגנון של ציווי ולא בסגנון של ספור דברים בלבד. מקור נאמן לשיטת רבינו ניתן למצוא בדברי בעל ספר החינוך<sup>13</sup> וז"ל:

10. ט, ז: "ואתם פרו ורבו, שרצו בארץ ורבו בה" אחרי (פסוק א) "ויברך אלהים את נח ואת בניו ויאמר להם פרו ורבו ומלאו את הארץ", כאשר רש"י מפרש: הראשונה (פסוק א) לברכה, וכאן (פסוק ז) לציווי.  
 11. כלומר, אילו היה כתוב בסמוך (פרק ח, טז) "צא מן התיבה אתה ואשתך ובניך ונשי בניך אתך".  
 12. בראשית מג, טז ד"ה "טבוח טבח והכין", ועיין בביאורנו שם.  
 13. מצוה ג "שלא לאכל גיד הנשה".

פרשת וישלח יש בה מצות לא תעשה אחת והיא אזהרת גיד הנשה שנאמר: "על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה". והאי "לא יאכלו" לא נאמר על דרך ספור, כלומר מפני שארע דבר זה באב נמנעים הבנים מלאכול אותו הגיד, אלא אזהרת ה' יתברך שלא יאכלוהו", עכ"ל. ברור, איפוא, כי קנה המידה ללימוד הלכה מחומש בראשית הוא כתיבת הדברים בסגנון של ציווי, ובעקבות יסוד זה חידש רבינו את חדושי הגדולים, בעקבות גדולי הראשונים והאחרונים.

האבחנה היא ברורה בין מה שהתורה ציתה, ובין מה שהתורה סיפרה או דיברה בלי לצוות במפורש. כשם שציווי בחומש בראשית מהווה מצוה מן התורה ואף במנין תרי"ג (אף על פי שניתנה המצוה לפני מתן תורה, וזאת משום שנכתבו הדברים בתוך חמישה חומשי תורה בסגנון ציווי), כן אחר פרשת יתרו יכולה התורה לכתוב בדרך של ספור, ואז הדברים לא יהיו מצוה מחייבת, כי אם הבעת רצון הקב"ה, אותו רצון שחז"ל אחר כך יהפכוהו למצוה. כך, למשל, דין הבועל ארמית הלומדים מפרשת פנחס, זמרי וכזבי, איננו חובה, כי אם רשות לקנאי הרוצה לעשות זאת<sup>14</sup>, משום שהענין הובא בדרך של ספור ולא בדרך של ציווי<sup>15</sup>. אולי את הבטוי החזק ביותר לעמדה זאת נתן המהר"ל מפראג, בפירושו לפרשת משפטים, בהשיבו על קושיית הרמב"ן על שיטת רש"י. בפרק כא פסוק י פרש רש"י בסוגית "שאר כסות ועונה" כי "שאר" הוא מזונות, ומכאן משתמע שחיוב הבעל לתת לאשתו מזונות – כלומר, דין כתובה – הוא דאורייתא. על זה הקשה הרמב"ן שהם דברי יחיד, ואילו ההלכה היא שמזונות תקנה דרבנן. משיב המהר"ל על קושיית הרמב"ן, וז"ל: ויראה כי אין כאן קשיא על דברי רש"י, שהוא פרש לפי פשוטו של מקרא, ופשוטו של מקרא כך הוא, אף למאן דאמר מזונות תקנו לה רבנן, מפרשים המקרא כפשוטו. לא שהוא חייב לה מן התורה מזונות, אלא שכן דרך האדם לעשות, שהוא מפרנס אשתו ובניו, עכ"ל. לכאורה, רוצה המהר"ל לתפוס את החבל בשתי קצותיו, מצד אחד הוא טוען כי חיוב מזונות הוא דרבנן, ומצד שני הוא אומר כי אותו מאן דאמר עדיין יפרש את המילה "שאר" במשמעות של מזונות (לא כפי שהרמב"ן מפרש מלשון שאר בשר כאשר אז דין "שאר" הוא חלק מדין עונה). על זה משיב המהר"ל: אבל פשטיה דקרא יש לפרש שפיר שלא בא הכתוב רק ללמד שהוא אשתו, שהכתוב אומר "לא יגרע", ואין מדבר רק במי שנתן כבר לה ג' דברים, ועכשיו בא לגרוע בשביל שלקח אחרת. שסובר להסיר אותה מהיות אשתו, על זה אמר "לא יגרע", כי עדיין אשתו היא. אבל לחייב אותו בג' דברים לא דבר מזה הכתוב, עכ"ל. כלומר, אילו כתבה תורה "שארה כסותה ועונתה יתן", היינו לומדים דין מזונות כדין דאורייתא. מאחר והתורה לא אמרה שעליו לתת, אלא ציינה שאין הוא רשאי להפסיק, כל מה שאפשר ללמוד מכאן הוא שזה הנותן

14. "וקריינא דאיגרתא איהו ליהוי פרוונקא".

15. "וירא פנחס... ויקם... ויקח... ויבא... וידקור...".



כבר איננו רשאי להפסיק, ומכאן שהתורה מעוניינת בכך שאדם ימשיך לתת. סברה היא אצל חז"ל, איפוא, לומר כי מה שהתורה מעוניינת שאדם ימשיך לעשות, היא בודאי מעוניינת, במידה מסוימת, שאדם יעשה מלכתחילה, ומכאן המקור לדבריהם לחייב כתובה מדרבנן<sup>16</sup>.

## פרק ז

### גילוי מקור בכתוב למקובל בתורה שבעל פה (דאורייתא ודרבנן)

בפרק הקודם ראינו את דרכו של רבינו לדייק מתוך פשוטו של מקרא, העוסק בספורי האבות, דיוקים הלכתיים אודות נוהג האבות, על פי קנה מידה של הלכה מחד, ולימוד יסודות לתקנות וגזרות חז"ל מאידך. במקביל ללימוד מתוך ספורי האבות יש לציין את תרומתו המיוחדת של רבינו, כנציג נאמן לבית מדרשו של הגר"א, בתחום אחר והוא העיון מחדש בחלק ההלכתי של התורה, לגלות בתוך הכתוב עצמו את היסודות עליהם בנו חז"ל את תקנותיהם וגזרותיהם במשך הדורות, וזאת אף במקרים שחז"ל לא ציינו כל מקור לדבריהם הם. כך הוא מגלה מקור בתורה שכתב לדברי חז"ל האמורים ללא מקור, שדין נפל הוא עד שלושים יום<sup>1</sup>, לעמדתם הידועה כי גר שנתגייר כתינוק שנולד דמי<sup>2</sup>, לדין הירושלמי שמקום הכיור וכנו במשכן

16. על דרכה של תורה שכתב לכתוב על פי המקובל – אותו מקובל שהוא רצוי בעיני ה', ואשר כתוצאה מכך חייבו חז"ל במסגרת מצוות דרבנן – עיין רמב"ן שמות, משפטים, כא, ד"ה: "ויצאה אשתו עמו": "...כיון שדרך כל הארץ לפרנס את אשתו ובניו הקטנים, ציוה האל ברחמיו להיות הקונה כאב רחמן להם". ועיין גם תוספות גיטין מז, ב ד"ה "ולביתך" – "מלמד שאדם מביא ביכורי אשתו", וא"ת, והא מן התורה אין לבעל פירות בנכסי אשתו אלא תקנתא דרבנן היא... ויש לומר, דרך נשים שנותנות פירות לבעליהן, וכי האי גוונא אידי קרא... ועיין עוד במאמרנו הראוי הרצוי והמחייב בפשוטו של מקרא בקובץ מאמרים עמוד 86 והלאה.

1. ויקרא יב, ד"ה "לבן או לבת" (ולא נאמר "זכר או נקבה" כמו בפסוקים הקודמים).  
2. דברים ואתחנן, הכו ד"ה "שובו לכם לאהליכם": החתם סופר בחידושו למסכת עבודה זרה כתב כי נתקשה כל ימיו מהיכן הוציאו רז"ל הא דגר שהתגייר כקטן שנולד דמי. ולדעתי פשוט, דיצא להם דמסתמא היה להם ליוצאי מצרים נשים הרבה שהיו מאותן שאין בני נח מוזהרים עליהם, ועמרו יוכיח שגדול הדור היה ונשא דודתו. וכן אמרו ביומא פרק יום הכפורים בהנך דאסירי לא פריצי להו. ועיין ברש"י (בהעלותך ד"ה "בוכה למשפחותיו") שבכו על הנוספות ("על עסקי עריות"). ואם לא היו רגילים (בעריות הללו המותרות לבני נח ואסורות לבני ישראל – י.ק.) לא היו בוכים! ואיך אמר רחמנא אחר מתן תורה "שובו לכם לאהליכם" – ואין אהלו אלא אשתו, הלא אלו שנשאו קרובותיהם צריכים לפרוש מהם! על כרחך (מזה שהתיר להם לשוב לנשותיהם – י.ק.) שהמתגייר כקטן שנולד דמי. עכ"ל רבינו.

מעכבים<sup>3</sup> ועוד ועוד. כריע לאותה אסכולה מצינו שהנצי"ב מביא לנו מקור בתורה שבכתב לדברי חז"ל על הקדמת מועד הקרבת עולת התמיד בחג לפני זמנה הקבוע במשך כל השנה<sup>4</sup>, לדבריהם ששתי וערב של פשתים מקבל טומאה לפני שתי וערב של צמר<sup>5</sup>, ולדין בפרק טבול יום בענין הבגדים של המתעסקים בשריפת החטאות הפנימיות<sup>6</sup>, ועוד כהנה רבות.

אמנם ניתן למצוא אצל נציגי בית מדרשו של הגר"א פירושים רבים בדרך "הכתב והקבלה" והמלבי"ם. רבינו אף הפסיק את פירושו הוא לפרשת כי תצא וכתב: "מכאן עד סוף הפרשה על דרך ספר התורה והמצוה (=המלבי"ם)". הרי מכאן ראייה שאין ביניהן מחלוקת או ניגוד<sup>7</sup>, אלא "משמעות דורשים איכא בינייהו", כשהמגמתיות מצד הכתב והקבלה והמלבי"ם מכוונת את הפרשן להדגשת המשוואה תורה שבכתב = תורה שבעל פה, ואילו השני, הפנוי והפטור מן הלחץ החיצוני הזה, מתמסר להבנת ולהבהרת השלמות של "תורה" המחולקת לשתיים – בכתב ובעל פה. לפעמים יצביע כיצד קבע הקב"ה, נותן התורה, כי הלכה מסוימת אשר מסר בעל-פה למשה רבינו קשורה בכתוב קשר דקדוקי טהור<sup>8</sup>, ועתים יעסקו בענין המיוחד, והוא: – מכיון שכתבת התורה

3. שמות כי תשא ל"ח ד"ה "ועשית כיוור וכו' ונתת אותו כו' ונתת שמה מים" (כי לא נאמר "ונתת בו מים").
4. במדבר כח, כג ד"ה "מלבד עולת הבקר אשר לעולת התמיד": אריכות לשון הוא, והוא ללמדנו דברגלים מקדימים עולת התמיד לכל יום חול, וכדתנן ביומא פרק א, דברגלים לא היה קריאת הגבר מגעת עד שהיה עורה מלאה מישראל, ומשמעות "הבוקר" בהשכמה, ומזה הרגל ללמדנו כל הרגלים.
5. ויקרא יג, מח ד"ה "לפשתים ולצמר". בכל הפרשה הקדים הכתוב צמר לפשתים, זולת בזה המקום, ולא דבר ריק הוא! ונראה דמזה למדו חז"ל דשתי וערב של פשתים מקבל טומאה קודם שתי וערב של צמר, וכדתנן בנגעים פרק י (צריך להיות פרק יא משנה ח) השתי והערב מטמאים בנגעים מיד, רבי יהודה אומר השתי משישלק והערב מיד (משיטוו) והאונן (=האגודות) של פשתן משיתלבנו.
6. ויקרא טז, כז ד"ה "יוציא אל מחוץ למחנה". "יוציאו" מבעי, כמו דכתיב "ושרפו" ("ושרפו באש את עורתם ואת בשרם ואת פרשם" – סוף הפסוק)! ובאו ללמד דיציאת אחד נקרא יציאה, וכדתנן פרק טבול יום (זבחים פרק יב משנה ו) "היו סובלין אותם (הפרים הנשרפים לבית הדשן, מחוץ לירושלים) במוטות. יצאו הראשונים, והאחרונים לא יצאו, הראשונים מטמאים בגדים, והשניים אינם מטמאים בגדים" (עכ"ל המשנה). ומשום הכי כתיב "יוציא", דיציאת האחד מיקרי יציאה. ובזה ללמדנו עיקר דין טומאה במוציא, שאינו מפורש במקרא אלא השרץ, אלא משום דיוק "יוציא" ללמדנו.
7. כי אף בדברי הכתב והקבלה ניתן למצוא חידושים על הדרך שהבאנו למעלה בשם רבינו והנצי"ב בגילוי מקורות בתורה שבכתב לדבריהם של חז"ל הנאמרים ללא מקור בכתוב. עיין בזה "הכתב והקבלה" ויקרא יח, יז ד"ה "שארה הנה" (החל במלים "ואף דלרבותינו" עד סוף הדיבור), דברים טז, ג ד"ה "לחם עוני" (שם מביא מקור אחר מזה שחז"ל ציינו). גם בפירושו של הרב הירש אנו מוצאים מקורות חדשים בתורה לדינים, ראה למשל בפירושו לבמדבר ט, יג, וראה שם יט, כא, מקור לפסק הרמב"ם (הל' בית הבחירה ויד) עליו כתב הקאב"ד: "סברת עצמו היא זו ולא ידעתי מאין לו". ועיין עוד בהרחבה בפרקי מבוא לפירוש 'הכתב והקבלה' עה"ת פרקים ח"ג.
8. כמו הדוגמא הקלאסית של הרמב"ם בפירוש המשניות לחולין פרק שילוח הקן משנה ג ד"ה "שלחה וחזרה ושלחה אפילו ד' וה' פעמים חייב שנאמר שלח תשלח: "שלח" מקור, והמקור נופל על המעט וההרבה, לפיכך חייב מצד שהוא מקור לשלוח אותה אפילו אלף פעמים", עכ"ל. אגב, גם מכאן ראייה

היא נצחית וניתנה לנו "כימי השמים על הארץ", לכן היה זה "מחכמת הכתוב", שהוא כולל בתוכו את כל יסודות ההלכה ומסגרתה בשלמות מופלאת. הכתוב הזה, הוא הוא ה"קונטרול", כשחז"ל, גאונים, ראשונים ופוסקים באו לגלות מענה ותשובה לשאלות שהתעוררו ביישום ההלכה לבעיות זמנים. מיוחדת, איפוא, האסכולה הזאת בכך שהיא לא רק מציינת מקורות בתורה שבכתב לדברי חז"ל הנאמרים ללא מקור, אלא אף מצביעה על "הדרכת" תורה שבכתב את דברי התורה שבעל־פה בדורות מאוחרים יותר<sup>10</sup>.

בעיון מעמיק ומחודש זה בפשוטו של מקרא מגלה רבינו את המקורות לשני סוגי דברי חז"ל: (א) דברי הלכה, היכולים להיות קביעה הלכתית דאורייתא, כאשר חז"ל לא מסרו לנו את מקור דבריהם. גילוי זה של מקום הדברים בתורה שבכתב הוא בבחינת ההלכה הקודמת למדרש, כאשר גילוי מקור ההלכה מאפשר לנו לדרוש את הפסוק מחדש, על פי הבנתנו המחודשת עקב ידיעת ההלכה המקובלת מחד, והכרתנו את צור מחצבתה בכתוב מאידך. (ועיין בזה בהרחבה בפרק ב בסוף). (ב) תקנות וגזרות אשר לכולי עלמא מדרבנן הן.

גילוי מקור בכתוב לתקנות וגזרות דרבנן הוא על פי שיטת הריטב"א וז"ל: והא דקאמר, אמר הקב"ה "אמרו לפני מלכיות זכרונות ושופרות", משום דאע"ג דפסוקי מלכיות זכרונות ושופרות אינם מן התורה אלא מדרבנן כדפרישנא, מכל מקום ממה שאמרה (תורה) "זכרון תרועה" (ויקרא כג, כד) יש ללמוד שראוי להזכיר פסוקי זכרון. ומלכיות נפקא לן כמו שדרשו רז"ל בספרא מפסוקי<sup>11</sup> "והיה לכם לזכרון לפני אלוקיכם אני ה' אלוקיכם", שאין תלמוד לומר "אני ה' אלוקיכם"? אלא זה בנה

פשוטה לכך ששיטה זו של לימוד אינה "חידוש" בית מדרשו של הרב מקלנבורג ואחרים. יסודה בדברי הראשונים, ופותחה, עקב מגמותיהם, אצל האחרונים שעסקו בה.

9. אור החיים ויקרא כד, ד"ה "ואיש מישראל": טעם שלא הוזכר שמו (של המקלל במפורש בתורה שבכתב), אולי שלא רצה להזכירו משום שעל ידו היה הדבר שנקב בן הישראלית את השם, ומגלגלים (חובה על ידי חייב), ואין הקב"ה חפץ לגנות אדם, ומה גם בתורה, שנשאר הרושם לעולם ועד, עכ"ל. ועיין עוד דברי הנצי"ב ("העמק דבר") לבראשית מו, ד"ה "בנותיו ובנות בניו". פרש"י, "יוכבד ושרה". והפלא לומר שבני יעקב לא הולידו לעולם רק זכרים לא נקבות! אלא נראה דגם המה הולידו הרבה נקבות, אלא שלא היו בכלל "שבעים נפש". ולא עוד, אלא דיעקב עצמו היו לו עוד בנות מנשיו כמשמעות הכתוב לעיל "ויקומו כל בניו וכל בנותיו", אלא שלא נזכרו בשמן, כי גם באברהם אבינו איכא תנא בבבא בתרא דף קמא שהיתה לו בת, ולא נזכרה איפוא (אותה בת במפורש) בתורה, משום שלא יצא ממנה זכרון לישראל לדורות... עכ"ל.

10. ואמנם אצל "הכתב והקבלה" כבר מצינו שציין את התאמת פסק דינו של הרמב"ם לפשוטו של מקרא (עיין למשל, דברים יז, ד"ה "מלפני הכהנים הלויים"), וכעין זה עשה גם הנצי"ב (עיין, בין היתר, ויקרא טז, ד"ה "ועמוד חי"; במדבר ו, טז ד"ה "ועל מצות").

11. ראש השנה טז, ד"ה "תניא, רבי עקיבא".

12. במדבר י, י.

אב בכל מקום שאתה אומר "זכרונות" אתה סומך לו "מלכויות" (עכ"ל הספרא). ומהכא סמכו רבנן לתקיני הני פסוקי דתקיעתא. ומשום הכי אמר ר' עקיבא שאמר הקב"ה "אמרו לפני מלכויות זכרונות וכו'" אבל מי שיש לו אסמכתא מן הפסוק, העיר הקב"ה שראוי לעשות כן, אלא שלא קבעו חובה, ומסרו לחכמים, וזה דבר ברור ואמת. ולא כדברי המפרשים האסמכתאות שהיא כדרך סימן שנתנו חכמים, ולא שכוונת התורה לכך, ח"ו ישתקע הדבר ולא ייאמר! כי זו דעת מינות היא, אבל התורה העירה בכך ומסרה חיוב הדבר לקבוע חכמים אם ירצו, כמו שכתוב<sup>13</sup>: "ועשית על פי הדבר אשר יגידו לך". ולפיכך תמצא החכמים נוהגים בכל מקום ראייה או זכר או אסמכתא מן התורה, כלומר שאינם מחדשים דבר מלבם. וכל התורה שבעל-פה רמוזה בתורה שבכתב דהיא תמימה, וחס ושלום שהיא חסרה כלום, עכ"ל הריטב"א.

בפרשו את הכתוב<sup>14</sup> "ואם שלש אלה לא יעשה לה ויצא חנם אין כסף" על פי פשוטו, כלומר, ש"שלוש אלה" איננו מוסב על שלוש האפשרויות העומדות לפני האדון (לקחתה לאשתו, לקחתה לאשה לבנו או לסייע בפדיונה) אלא ש"שלוש אלה" מוסב על "שאר כסות ועונה", אנו מגיעים ליסוד של חז"ל הכופין את הבעל "עד שיאמר רוצה אני" להוציא את אשתו בגט בנסיבות מסוימות. היסוד שהניחה כאן התורה בפשוטו של מקרא הוא שאם הבעל לא יעמוד בהתחייבותו, אותן התחייבויות של שאר כסות ועונה שהוא חייב בהם מדאורייתא, אז יש לדאוג לכך שהיא תצא "חנם אין כסף". נכון, ההלכה תדרוש גט, משום שאשת איש אינה משתחררת ללא גט, אבל היציאה "חנם אין כסף", היא הרומזת לחז"ל להכריח אותו לתת את הגט. זהו, איפוא, יסוד הדין של רבה ביבמות סה,א, "נושא אדם נשים על אשתו והוא דמצי למיקם בסיפוקיהו". כלומר, רבה מתיר אשה שניה רק בתנאי שהוא יוכל לעמוד בחובות שהתורה הטילה על הבעל. ההלכה הזאת של רבה מובנת היטב על פי פסוקנו, לשיטת רבינו, האומר שאם הבעל לא יעמוד בדרישות של שאר כסות ועונה, שהתורה מצווה לדאוג לכך שהיא תצא "חנם אין כסף". אם עליה לצאת מבעל שאינו עומד בהתחייבותו, אל לו לבעל לקחת אשה כזאת, אם מלכתחילה לא יוכל לעמוד בדרישות. יצוין, אגב, כי בעל "רביד הזהב" (בן דורו של הגאון מוילנא ראב"ד בוילנא בזמנו של הגאון) אף הוא מצא מקור בפסוקים אלו לדין של רבה שתנאי בלקיחת אשה שניה הוא היכולת לעמוד בדרישות התורה מהבעל כלפי אשתו. פירושו את הפסוק הוא כדלקמן: "אם אחרת יקח לו, שארה כסותה ועונתה לא יגרע", כלומר, אם הוא לוקח אשה שניה, אל יגרע מן הראשונה. לשון אחרת – אל יקח אשה שניה אם יגרע מן הראשונה! מכאן, איפוא, יסוד בתורה שבכתב לדין של רבה "והוא דמצי למיקם

13. דברים יז,א.

14. שמות משפטים כא,א.

בסיפוקייהו". בהמשך דבריו של בעל "רביד הזהב" הוא עוד מרחיק לכת וטוען כי הגזירה של רבינו גרשום מאור הגולה נגד לקיחת אשה שניה היא למעשה המשך טבעי של הפירוש הנ"ל בפסוק. מה שרבינו גרשום עשה, לפי בעל "רביד הזהב", היה להפוך את דין היחיד לדין הכלל. כלומר, התורה עצמה אינה נותנת ליחיד לקחת אשה שניה, אם על ידי כך הוא יפגע בזכויותיה של הראשונה. רבינו גרשום, כגדול הדור, ידע לאמוד את דרגתו של דורו ודורות באים, והגיע למסקנה שיש להכליל את הדין הזה הפרטי על עם ישראל כולו. סבור היה רבינו גרשום שסתם בעל אינו מסוגל לעמוד בדרישות הגדולות שהתורה דורשת מאת הבעל כלפי אשתו, אם ירצה לקחת אשה שניה.

מקור לדין המצטער הפטור ממצות סוכה מוצא רבינו בפסוק<sup>15</sup> "וחגותם חג לה' שבעת ימים", וז"ל: לא כתוב כאן "בסוכות תשב"ו" כמו שכתב "מצות יאכל" בפסח, ובראש השנה "יום תרועה יהיה לכם", משום דבחג היו צריכים כולם להראות לפני ה' בשילה או בבית העולמים, וכי יעלו כולם אז פטורים (מדין סוכה) מדין הולכי דרכים, ומשום מצטער, ופטורים מסוכה, לכן לא הזכיר זה. אולי מכאן שמכו חכמים לזה, עכ"ל. לגזרת חכמינו<sup>16</sup> שלא ימכרו מעשר בהמה, אפילו לאחר שחיטתו, מוצא רבינו יסוד בפסוק<sup>17</sup> "רק בכל אות נפשך תזבח ואכלת הטמא והטהור יאכלנו וכו'", מזה שלא כתוב "יחדיו" כמו שכתוב אצל חולין בפסוק כב ואצל בכור בעל מום<sup>18</sup>. כלומר, מעשר בהמה אף פעם איננו מגיע למצב של "יחדיו", והוא מיוחד אך ורק לבעל המעשר ומשפחתו.

רבינו אף מוכן להכריע בשאלה הלכתית על פי עיון בפשוטו של מקרא. כך מצאנו את דעתו שחזקה תופסת אפילו במקום שאיתרע, וזאת על יסוד הפסוקים<sup>19</sup> על הנביא או חולם החלום, כאשר הוא עוד נקרא "נביא" אף על פי שעבר לנבואת שקר. בפסוק<sup>20</sup> "אשר ירימו לה' תרומה נתתי ללוים לנחלה", מגלה רבינו מקור לגזירת עזרא אשר חייב את הלוויים להמשיך בעבודתם במסגרת בית המקדש, אף על פי ששלל מהם את מתנותיהם, וכך לשונו: וזה רמז בתורה<sup>21</sup> "חוקת עולם לדורותיכם", פירוש אף בדור שלא יטלו הלוויים מעשר, "כי את מעשר בני ישראל אשר ירימו לה' תרומה נתתי ללוויים לנחלה" – ובירושה לא יוכל לומר איני נוטל ואיני נותן,

15. במדבר כט, יב.

16. בכורות לא, ב.

17. דברים יב, טו.

18. דברים טו, כב.

19. דברים יג, ב-ג.

20. במדבר יח, כד.

21. בפסוק הקודם כג "ועבד הלוי הוא את עבודת אהל מועד והם ישאו עונם".

כי זה רק במתנה ולא בירושה, שהיא בעל כורחו. ולכן יעבוד באהל מועד בעל כורחו אף אם לא יטול מעשר, עכ"ל. מטענת בני ישראל<sup>22</sup> "זכרנו את הדגה אשר נאכל במצרים חנם" מוצא רבינו את המקור לכך שאין דיני איסור באכילת דגים (פרט לעצם הסוג עצמו) וזה לשונו: וירמוז כי דג כולו היתר ואף דמו, כדתנן כריתות פרק דם השחיטה<sup>23</sup>, עכ"ל. כלומר, היות ובני ישראל טענו על הדגים שהם "חנם", וחז"ל דרוש "חנם מן המצוות", מכאן שאין כביכול רשות לחז"ל לגזור גזירות בקשר עם אכילת הדגים, מאחר והתורה קבעה את גבולותיה – "חנם מן המצוות", וזאת בניגוד לבהמה, חיה ועוף. לשון אחרת: **תורה שבכתב היא שתחמה את תחום אפשרויות הפעולה של חז"ל בקשר לדגים.**

ולא רק לתקנות וגזירות דרבנן מוצא רבינו מקור בתורה שבכתב, כי אם גם ל"מעלות דרבנן", שהם בעצמם לא חייבו, הוא מוצא מקור, כגון שטבילה של חולין (לעומת טבילה של תרומה וכד') אין בה צורך כונה, וז"ל<sup>24</sup>: ואם כי מעלות דרבנן, התורה רמזה לזה, עכ"ל. כלומר, התורה רמזה לכך על ידי כך שלא כתבה דין "רחיצה במים" (אלא "וכבס את בגדיו") כפי שכתבה בשאר הפרשיות, כלומר, אין צורך בכוונה לטבילה הזאת.

אוצר החכמה

ולא רק למצוות דרבנן הנאמרות ללא מקור בתורה גילה רבינו את מקורן, אלא אף לדינים של הרמב"ם הנאמרים **ללא מקור בחז"ל** מצא הוא את מקורם המדויק **בתוך דברי תורה שבכתב!** כך בפירושו לשמות ג, ד"ה "אלוקי אביך", הוא מוצא את המקור לדברי הרמב"ם בהלכות מלכים פרק ט הלכה א שגם "עמרם נצטוו במצוות יתרות"<sup>25</sup>, באשר קנה המידה לקריאת "אלוקי" על אדם מסוים הוא, לפי רבינו, זה שהוא נצטוו במצוה ע"י הקב"ה. כאן "אביך" הוא אביו של משה הלא הוא עמרם, וממילא למדנו כי נצטוו במצוות.

מהפסוק<sup>26</sup> "כי מי נדה זורק עליו טמא יהיה, עוד טומאתו בו" מביא רבינו ראיה לשיטת הרמב"ם שניתן להזות על טמא מת גם אחרי היום השמיני, ואז יטהר אחר טבילה, שיכולה להיות באחד מן הימים לאחר מכן. ההזיה חייבת להיות קודמת וסמוכה לטבילה, רק אם מזים ביום השביעי – בעתו ובזמנו.

רבינו אף מוכן ללמוד מפשוטו של מקרא מקור לדברי חז"ל, כאשר חז"ל עצמם מציינים מקור אחר, אותו הם **דרשו במדרש הלכה** והגיעו לאותה מסקנה. כך

22. במדבר בהעלותך יא,ה.

23. דף כא,א.

24. במדבר יט, ד"ה "וכבס האוסף את אפר הפרה את בגדיו".

25. לא נתבאר מה הן המצוות אשר בהן נצטוו – רדב"ז.

26. במדבר יט,ג.

מצאנו<sup>27</sup> שעל יסוד המילים "ובראשי חודשיכם... ועשרון סולת מנחה בלולה בשמן לכבש האחד" לומד רבינו כדלקמן: בכולא פרשה כתיבא "לכבש האחד לשבעת הכבשים", וכאן בראש חודש לא סיים "לשבעת הכבשים". ונראה דמרמז לנו מה שלימד לנו יחזקאל, כמו דדריש במנחות דף מה: "וביום החודש יקח פר בן בקר וששה כבשים וכו'", מנין שאם לא מצא שבעה יביא ששה וכו' אפילו אחד, ת"ל "ולכבשים מאשר תשיג ידו" (עכ"ל הגמרא במנחות) לכן קא משמע לן כאן אם לא מצא רק כבש אחד, שמביא אחד, לכן אמר "לכבש האחד" לחודיה, אף על פי שאין כאן רק אחד, עכ"ל. דרך זו של לימוד בדרך הפשט, המביא לידי אותה מסקנה שחז"ל למדו בדרך המדרש, אינה חדשה דוקא לבית מדרשם של האחרונים, ומצינו כמותה אצל כל גדולי הראשונים. דין "הבא להרגך השכם והרגו" שחז"ל דרשו<sup>28</sup> בסוגית "אם במחתרת ימצא הגנב"<sup>29</sup>, מוכן החזקוני ללמוד מהכתוב בבמדבר<sup>30</sup> "צרור את המדינים והכיתם אותם כי צוררים הם לכם וכו'". במקום ההוכחה שחז"ל מביאים שפירוש המילה "עבד" בכתוב<sup>31</sup> "וכי יכה איש את עין עבדו או אמתו בשבט" הוא עבד כנעני ולא עבד עברי<sup>32</sup>, מוכן הרמב"ן ללמוד זאת על פי הכלל "הסטאטיסטי" שלו שכל "סתם" עבד במקרא הוא עבד כנעני. ההוכחה של חז"ל בדרך ה"זכר" בלבד שעבד עברי הוא עבד יהודי<sup>33</sup>, מהפסוק "ויבוא הפליט ויגד לאברהם העברי", מוכן אבן עזרא להביאה כהוכחה ממש, אף על פי שחז"ל עצמם אמרו עליו: "ואף על פי שאין ראייה לדבר, זכר לדבר". כלומר, הדבר המשמש לחז"ל כזכר בעלמא, משמש לאבן עזרא, מגדולי הפשטנים, כהוכחה חותכת. פרשנדתא רש"י מוכן ללמוד דין גנב מדין טוען טענת גנב, אף על פי שחז"ל דוחים את הקל וחומר ע"י טענת "דיו", משום שלימוד זה נראה לו סביר במישור הפשט אם כי אינו מתקבל בדרך המדרש ע"י חז"ל בגמרא. על דרך זאת של פרשנות בדרך הפשט, כאשר חז"ל למדו בדרך המדרש, והם עצמם לא הסתפקו בפשט, מנסח המהר"ל מפראג את עמדתו בזה הלשון<sup>34</sup>: ועוד דרש"י פשטיה דקרא מפרש, ולפי פשוטו, כיון דמצאנו כפל בטוען טענת גנב, יש למילף בקל וחומר דיש כפל בגנב. ולפי פשוטו אין לנו לומר דיו, רק דבתלמוד כיון דאיכא למיפרך דיו, צריך לדרשא דבכלל ופרט, ומכל מקום, לפשוטו אין צורך. וכן אחר שמצאנו בין דבר שיש בו רוח חיים, ובין דבר שאין בו רוח חיים יש בו כפל, סברה שאין לנו לומר דעופות לא הוי בכלל כפל לפי הפשט, ואין צריך ללמוד עופות מכלל ופרט, רק כשאנו באים

27. במדבר כה, יא-יג.

28. סנהדרין סב, א.

29. שמות משפטים כב, א-ב.

30. במדבר כה, יז-יח.

31. שמות שם כא, כ.

32. "עבד דומיא דאמה", כאשר רק עבד כנעני ואמה כנענית יכולים להיות עבדים באותו הגיל.

33. מכילתא לשמות כא, ב: "ואף על פי שאין ראייה לדבר, זכר לדבר יש...".

34. שמות משפטים כב, ג ד"ה "כל דבר בכלל תשלומי כפל וכו'".

לברר הדבר שלא יהיה שום תשובה עליו, ואין צריך לפי הפשט, עכ"ל. לשון אחרת: ישנה הוכחה וישנה הוכחה, ניתן ללמוד תורה בדרך של הוכחה סבירה במישור הפשט, ומפרשים אשר הציבו לעצמם למטרה לפרש המקראות בדרך הפשט יכולים להסתפק בהוכחה מעין זאת. לעומת לימוד זה, היה זה תפקידם של חז"ל, כפי שמעיר המהר"ל, ללמוד סוגיא בצורה כזאת שאין אח"כ שום ספק ושום אפשרות של פירכה ("ולברר הדבר שלא יהיה שום תשובה עליו"). לימוד שכזה יכול להיעשות רק באמצעות המדות שהתורה נדרשת בהן, אותם הכלים, אשר הם הם המושלמים בכל הקשור עם לימוד ודרשת הכתובים.

ונראה לומר כי מקור נאמן לשיטת המהר"ל מצינו בדברי הרמב"ן, בפירושו לסוגית "עין תחת עין" בפרשת משפטים<sup>35</sup>. וזה לשונו: והראיה לדברי חכמים (אשר פירשו שעין תחת עין הוא ממון ולא ממש) מה שאמר למעלה<sup>36</sup> "רק שבתו יתן, ורפא ירפא". ואם נעשה באיש אשר יכה את רעהו כאשר עשה בו, מה ישלם אחרי כן, והוא גם הוא צריך שבת וריפוי?! עכ"ל. ותמוהים דבריו עד למאד, הרי הוכחה זאת הובאה ע"י חז"ל במסכת בבא קמא פרק החובל פד,א ושם חז"ל דחו את ההוכחה בטענה "דילמא איכא דסליק בישריה הייא, ואיכא דלא סליק בישריה הייא, למאי נפקא מיניה? למיתב ליה היאך דביני ביני". כלומר, ניתן עוד לקיים את הפסוק כפשוטו ש"עין תחת עין" הוא ממש, ואם ישאל השואל מדוע עדיין צריכים לשלם שבת וריפוי, התשובה היא שיתכן והמזיק יתרפא מהר יותר מאשר הניזק, ולכן עליו לשלם את ההפרש בשבת ובריפוי בין החלמתו הוא, לבין החלמתו של הניזק. חש, איפוא, הרמב"ן בכך שהוא מפרש על פי פירוש שחז"ל דחו, ושהוא מקבל מחז"ל הוכחה שאין חז"ל מוכנים לקבלה(!) לכן הוא מוסיף וכותב (שם): ואין טענה מפני המתרפא מהרה, כי אין זה פשוטו של מקרא, אבל הכתוב ידבר בכל אדם. עכ"ל. לשון אחרת: רשאי הרמב"ן להביא הוכחה מפשוטו של מקרא לכך ש"עין תחת עין" הוא ממון, באשר רשאי הוא לפרש את הפסוק על המקרה הרגיל ולא על המקרה החריג. אבל מה שרשאי הרמב"ן לעשות במישור של פשט, אין חז"ל מוכנים להסתפק בו, באשר ההוכחה שלהם חייבת להיות הוכחה שאין אחריה כל תשובה וכל פירכא. לכן המשיכו חז"ל במסכת בבא קמא פרק החובל גם בדף פג,ב וגם בדף פד,א תוך כדי דחיית "הוכחות" אשר אח"כ הובאו על ידי כל גדולי המפרשים(!) עד אשר הגיעו להוכחה האחרונה שע"י גזירה שוה "תחת" "תחת" אנו לומדים את הדין של "עין תחת עין" – ממון. לא הרי תפקידם של חז"ל, כמלמדי הלכה לדורות, כהרי תפקידם של המפרשים כמבארי הכתובים. לכן אין להתפלא מכך שכל גדולי המפרשים לא ראו את עצמם כצמודים

35. שמות כא,כד ד"ה "עין תחת עין".

36. פסוק יט.



לברור ההלכתי של הכתוב בלבד, ובזה כתב הרב אליהו מזרחי<sup>37</sup>: ולכן יחוייב לומר שהמפרשים כולם לא יכוונו בפירוש התורה רק (=אלא) לישב המקרא, יהיה כהלכה או שלא כהלכה, עכ"ל.

ונשוב לדברי רבינו. מלשון הכתוב<sup>38</sup> "כף אחת עשרה זהב", ולא נאמר "כף זהב אחת" כדוגמת "קערת כסף אחת" באותה סוגיא, לומד רבינו את המקור לדין שהכלי מצרף את כל מה שבתוכו, ואף על פי שאינו לח, כאשר "האחת" באה לציין שהיא מאחדת את כל מה שבתוכה<sup>39</sup>. את היסוד לדין שלושים יום לנפל לומד, כאמור, מדברי הכתוב<sup>40</sup> "לבן או לבת", ולא נאמר "לזכר או לנקבה" כמו בפסוקים הקודמים, וזה לשונו: אבל בשעת הלידה אינו אלא זכר או נקבה שעדיין ספק נפל, ונפל אינו "בן", כמו ששינונו פרק ב דנזיר<sup>41</sup>. עכ"ל. מזה שכתוב<sup>42</sup> "כי יגח שור", ולא כתוב "כי יגח שור איש", לומד רבינו את הדין ששור הנסקל אסור בהנאה לכל אחד, ולא רק לבעל השור, עליו נאמר "בעל השור נקי". נפקא מיניה – אם השור המזיק היה הפקר, והוא זכה בו אחרי שכבר הרג את האדם. כי אילו היה זה דין של עונש לבעלים, במה חטא זה שהשור שזה עתה זכה בו פעם אחת הרג את הנפש?! בפירושו לפסוק<sup>43</sup> "ונתת את מזבח הזהב לקטרת" מעיר רבינו: כן דע, דאף על גב דבגמרא לא נזכר מהיכן למד שמזבח שנעקר מקטירים במקומו, נראה דיליף דבשמן המאור כתיב בפרשת אמור "ויקחו אליך שמן זית זך... על המנורה הטהורה", ובפרשת כי תשא כתיב גבי קטרת "ושחקת... לפני העדות באהל מועד", ולא זכר את המזבח לאמור "על המזבח יקטירנו". לכן מורה לנו דרך מקומו מעכב, אבל המזבח לא מעכב, דאם נעקר מקטירים במקומו, וזה דיוק נכון. עכ"ל. את המקור לדין שחז"ל למדו<sup>44</sup> שלחם הפנים חייבים להיות שלמים ואם נפרסה חלה אחת מהן פסלו כולן, מוצא רבינו בכתוב<sup>45</sup>: "והקרבתם על הלחם שבעת כבשים תמימים בני שנה", כאשר "תמימים" מוסב גם על הלחם.

ביטוי חזק ביותר לדרכו של רבינו לגלות מקור בתורה שבכתב, ליסודות איתנים של דינים דאורייתא ודרבנן, מצינו בפירושו לויקרא טז, לא ד"ה "שבת שבתון היא לכם" וז"ל: בכל מקום אצל יום הכפורים כתיב לשון זכר, "היום הזה", "שבת שבתון הוא", וכן בכל מקום, לבד כאן שכתוב בלשון נקבה, ומה יאות הדבר לפי מה שדרשו

37. שמות משפטים כב, ח.

38. במדבר ז, יד.

39. חגיגה כג, ב.

40. ויקרא יב, ו.

41. שם יג, א.

42. שמות כא, כח.

43. שם מ, ה.

44. מנחות יב, ב.

45. ויקרא כג, יח.

ריש פרק יום הכפורים<sup>46</sup>: מנין ליום הכפורים שאסור ברחיצה, בסיכה, ותשמיש המטה, ונעילת הסנדל? ת"ל "שבתון – שבות". ועיין רבינו נסים שפרש בשם הרמב"ם דהוי דבר תורה, רק שמסר זה הכתוב לחכמים כפי מה שיראו ג"כ להוסיף מה שהוא עינוי, ועיין שם. ולכן אמר "שבתון היא לכם" פירוש השביתות בפרט לפרשן תלוי בכס ומסור לכם, כפי מה שיתראה לכם על פי דרכי התורה ושיקול הדעת הישר. ולשון "היא" קאי על השביתה עצמה, היא מסורה לכם, ולא מדבר על היום, שלהלן מדבר על היום ואמר "שבתון הוא לכם", היינו היום, עכ"ל.

עינו החדה של רבינו עוברת על פרשיות הלכתיות מובהקות בדיוקים גלויים לעיניו בתוך עצם פשוטו של מקרא, אשר לפעמים משתומם הקורא מדוע עד כה לא שם לב אליהם. לא על דיוקים קטנים ונסתרים מדובר, כי אם על אבחנות לשוניות ברורות לעין, כאשר כל בעל מקרא אשר פשוטו של מקרא קרוב אל לבו, חייב להתייחס אליהם. כך מעיר ומפרש<sup>47</sup>: בכל סדר ויקרא גבי קרבנות כתיב גבי בהמות או "זכר תמים" או "נקבה תמימה", לבד בקרבנות עולה ויורד לא כתוב גבי בהמות "תמים" משום דדל מביא עופות דאין בהם מומין<sup>48</sup> לכן לא כתב גם גבי בהמות. עכ"ל. בדרך דומה<sup>49</sup> מעיר רבינו ד"ה "שעירת עיזים תמימה נקבה": לפלא דבכל התורה כתוב "זכר תמים", "נקבה תמימה", וכאן כתוב "תמימה נקבה"! עכ"ל. בפרשת ויקרא הפנה רבינו את תשומת לבנו לכך שבפר העלם דבר של צבור לא כתיב "הקדש", ומתרץ רבינו: ונראה דאתי שפיר לפום מה דקימא לן בסוף פרק חטאת<sup>51</sup> דחובת יחיד לא קרב בבמה גדולה, אם כן, דוקא כשהיה הארון באהל מועד אז היה פר העלם של משיח, לכן רמז "פרכת הקדש", שיש "קדש" – הוא הארון שבשביל הפרכת הוא מכוסה, עכ"ל. להלן, באותה סוגיא<sup>52</sup> על הכתוב "ואת כל חלב פר החטאת ירים ממנו" מעיר רבינו את תשומת לבנו לכך "שבכולו הקטרת-אמורים כתיב "יסיר" לבד בפר העלם דבר של כהן ושל צבור", עכ"ל. להלן, באותה פרשה<sup>53</sup> על הכתוב "ואת כל חלבה יסיר כאשר יוסר חלב הכשב" מפרש רבינו: פירוש אף האליה, ולכן כתיב "כאשר יוסר" ובשעירה כתיב "כאשר הוסר", משום "כאשר הוסר" מורה ענין מקרי ו"כאשר יוסר" מורה ענין תמידי. והנה שלמים מן העיזים הוא קרבן שבא על צד הזדמנות ולא בחיוב. לא כן כבש שלמים

46. יומא עד, א.

47. ויקרא ה, ו.

48. כלומר אין להם דין פסול "מום", כי "תמות וזכרות בבהמה ואין תמות וזכרות בעופות".

49. שם ד, כח.

50. "והזה שבע פעמים לפני ה' את פני הפרוכת", לעומת פסוק ו' "את פני פרוכת הקודש".

51. זבחים קיז, א.

52. ויקרא ד, ח.

53. שם ד, לה.

הוא ענין הכרחי ותמידי, שבכל שנה בעצרת מקריבים צבור שלמים כבשים, כתב "כאשר יוסר" וזה ברור. עכ"ל. וכן להלן בחטאת יחיד<sup>54</sup> מפרש רבינו: הנה בעשירות לא כתב "ונסלח לו", רק בדלות, שהכוונה בקרבן עולה ויורד הוא מה שדי לעני בקרבן זה, אף דעשיר שהקריב קרבן עני לא יצא כמבואר סוף כריתות, משום דקרבן זה בלא העניות אינו מכפר, שכל מי שרואה דקדוקי עניות אינו רואה פני גיהנום<sup>55</sup>, ואם כן ע"י "אשר לא תשיג ידו", שזה שהוא עני מכפר עליו, וע"י זה "ונסלח לו", שנגמר הכפרה ע"י העניות. עכ"ל. כך בכל פרשיות הקרבנות מעיר רבינו הערות בעומק פשוטו של מקרא, כאשר הוא מגלה לעינינו שינויים, תוספות וגרעון, על מנת ללמוד מהם או כללים בפרשנות המקרא או הלכות או עניני מחשבה.

## פרק ח

### פשוטו של מקרא – הלכה לשעה

הבדל גדול בין בית המדרש של הכתב והקבלה והמלבי"ם ובין בית מדרשו של הגר"א מוילנא, כפי שהוא מיוצג על ידי רבינו, בא לידי ביטוי בולט בחידוש בית מדרש זה בלימוד מתוך פשוטו של מקרא על הלכה שהיתה נוהגת לשעה אחת בלבד (בדרך כלל תקופת דור המדבר) לעומת הלכה לדורות. כבר ראינו כי ניתן ללמוד הלכות חדשות דאורייתא מתוך פשוטו של מקרא, כאשר הלכות אלה אינן עומדות בסתירה אל המקובל מדברי חז"ל, בבחינת "אחת דבר אלוקים שתים זו שמעתי". אבל כאשר הדבר הזה אינו ניתן, וכאשר על פי כל כללי הדקדוק והתחביר פשוטו של מקרא עומד בסתירה אל מדרשי חז"ל, היתה זו מלאכתה של האסכולה המגמתית לנסות בדרכים מדרכים שונות (כגון חדושים נפלאים בדקדוק לשון הקודש) לנסות להוכיח כי אמנם מדרש חז"ל הוא הוא פשוטו של מקרא. לא כך דרכו של רבינו, המקבל את הפשט כאחת משבעים הפנים של לימוד תורה, המלמד חלק מסוים וברור של המסכת הכללית של לימוד תורה. משוחרר מכל נסיון להתאים את קבלת חז"ל לפשט, יכול רבינו לשאול לא "מהו הפשט" (כי זה דבר הידוע על פי כללים ברורים של דקדוק, לשון ותחביר), כי אם "מהו התפקיד של הפשט" בפסוק זה. לשון אחרת: איזה חלק של תורת ה' רצה הקב"ה ללמד מתוך הפשט עצמו, ואז הפשט הופך להיות תורה, ובמקרה דנן לא הלכה, באשר הוא עומד בסתירה אל ההלכה, אשר היא נלמדת מתוך מדרשי חז"ל, באמצעות המדות שהתורה נדרשת בהן. אחד התפקידים אשר גילה רבינו בפשוטו של מקרא הוא ללמד הלכה לשעה, כאשר אותו פסוק,

54. שם ה, ד"ה "זכפר עליו הכהן מחטאתו.

55. עירובין מא, ב.

הנדרש במדות שהתורה נדרשת בהן, ילמד הלכה לדורות. כך הוא מפרשי מדוע בכל העולות בפרק א בויקרא נאמר "ריח ניחוח", ואילו בשלמים אין התורה מזכירה את הסגולה המיוחדת הזאת. וזה לשונו: והטעם משום דבעולה כתיב "יקריב אותו לרצונו", אבל בשלמים שהיו אסורים לאכול בשר תאוהו **במדבר**, רק שלמים לבד, לא היה הקדש לרצונו, רק שיאכל בשר. לכן כתיב בלשון ציווי ובקשה בפרשת קדושים "וכי תזבחו זבח שלמים – לרצונכם תזבחוהו", כיון שעל כרחך אתה מקדישו, זבח אותו לרצון בלב גמור! ולכן כתיב "ריח ניחוח", דריח ניחוח מעורר על הרצון דמתקבל ברעוא קדם ה', עכ"ל. הדינים המיוחדים לשעה של המשכן במדבר באים לידי ביטוי בלשון המיוחדת חד-פעמית שהתורה כותבת<sup>1</sup> "ונתנו בני אהרן הכהן אש על המזבח", כאשר רבינו מעיר: "הנה לא נזכר אהרן הכהן רק כאן". כלומר, הביטוי השגור בתורה הוא "בני אהרן הכהנים". כתוצאה משאלה זו מחדש רבינו שיש לפרש את הוי"ו במלה "ונתנו" לא כוי"ו ההפוך, כי אם כוי"ו החיבור, כאשר משמעותו תהיה שכבר נתנו<sup>2</sup>. וכך פתרונו: ולכן אמר שכבר נתנו אש להתמיד, היינו שכבר כיהן אהרן בזה שהקריב תמיד של שחר וקרבת שלוש העם, אז אחרי זה יתנו אש ועצים לתמיד. ולכן דריש הגמרא<sup>3</sup> והתורת כהנים "וערכו עצים" על תמיד של בין הערבים, שקודם תמיד של שחר של שמיני לא נתנו אש ועצים רק כשכבר כיהן אהרן, וזה עומק הפשט בסיעתא דשמיא, עכ"ל. ובהסבר ציווי משה לבני אהרן הנותרים אחרי שמתו נדב ואביהוא כאשר ציום<sup>4</sup> "ואכלו מצות אצל המזבח", מפרש גם כאן רבינו על פי שיטת ההלכה לשעה, וזה לשונו: לפי שהיא מנחת ציבור והיא מנחת מצות שעה, שלדורות אין בצבור מנחה נאכלת, והוא אמינא דדינא כמו מנחה הנאכלת בציבור, וזה שתי הלחם, דאיברי מנחה<sup>5</sup>, דנאכלים חמץ. כן הכא, הוה אמינא דרק הקטרה מצה, אבל שיריה נאכלים חמץ, קא משמע לן, עכ"ל.

ההבדל בין תקופה לתקופה מתחבר עם הבדל אחר, בין יהודי לשאינו יהודי, ובין יהודי לגר. וכך מתאר רבינו את השתלשלות שינוי ההלכות וזה לשונו: הנה בפרשת

1. ויקרא ג, א ד"ה "אם זבח שלמים קרבנו".
2. שם א, ז.
3. ובשמוש זה של העבר הפשוט במשמעות של עבר מוקדם ("פסט פרפקט") עיין רש"י לבראשית כא, א ד"ה "וה' פקד את שרה" ומפרשי רש"י שם, וכן רש"י לבראשית ד, א ד"ה והאדם ידע את חוה אשתו.
4. יומא כו, ב.
5. ויקרא י, ב.
6. מנחות מו, א.
7. ויקרא יז, ג ד"ה "איש איש מבית ישראל אשר ישחט וכו' במחנה וכו' מחוץ למחנה", לעומת פסוק ח "ואליהם תאמר איש איש מבית ישראל ומן הגר אשר יגור בתוכם, אשר יעלה עולה או זבח".

ראה: אמר "כי ירחיב ה' את גבולך ואמרת אכלה בשר וכו'", ופרשו בחולין דבמדבר נאסרו בבשר תאוה משום דאיקרבו למשכן וכו'. לכן יתכן דהגר שאינו מקושר להאומה – וכמו חובב הקיני ששלח אותו לארצו ואין לו חלק בארץ ישראל – ולא היה לו תקוה להעתידות מהאומה, אצלו לא נאסר בשר תאוה. לכן כתוב "וכי יגור וכו' בארצכם וכו' חוקה אחת לכם" וכן "בגר ובאזרח הארץ" וכו' – הכל דוקא בארץ היה דין אחד להם. אבל במצוות שנהגו רק במדבר, כמו איסור בשר תאוה, היה הגר מותר, וכמו שהיה טרם שנבנה המשכן אחר מתן תורה שאז היו מותרים כולם בבשר תאוה, ופשוט. ולכן כפי מה שפירש הרמב"ן דפרשה זו נאמרה להזהיר שלא ישחטו חולין גם כן חוץ למשכן, כיון שנאסרו בבשר תאוה, כל בהמות דין קדשים להם להאסר בשחיטת חוץ, וזה שוחט להדיוט, היינו לאכילת אדם. לכן כתיב רק מ"בית ישראל", אבל הגר אינו בכלל דין זה. אבל בהעלאה שאינו רק על הקדשים לגבוה, שזה שוה גם בגר במדבר כתוב "ומן הגר וכו'", עכ"ל.

ומענין לענין ובאותו ענין<sup>10</sup> מבאר רבינו מדוע חז"ל בתורת כהנים לומדים על ידי דיבוי לרבות העוף, אשר איננו כתוב בפשוטו של מקרא המדבר רק על בהמות, וז"ל: לפי הרמב"ן שהבאתי דבמדבר שנאסר להם בשר תאוה היה אסור לשחוט חולין חוץ למקדש, והיה חייב כרת, לכן לא כתוב "עוף", שאף כל המינים אינם קרבים למזבח ותורים ובני יונה דבאים למזבח, אינם באים שלמים. ולכן לא צייתה להביאם למזבח רק בקר וצאן שיכול לעשותם שלמים. אמנם לדורות הוא נוהג אף בעוף ובמוקדשים וברור. עכ"ל. על פי העקרון של פשוטו של מקרא המלמד הלכה לשעה, מתרץ רבינו את פשוטו של מקרא שרבינו אברהם אבן עזרא היה רוצה לבאר אף במישור ההלכתי אלא שנסוג "לולא דברי הקבלה". בפרוש הפסוקי "וידבר משה אל אהרן ואל בניו ואל כל בני ישראל" המסיים והמסכם את דיני בעל מום, כותב אבן עזרא: "וטעם ואל בני ישראל שלא יזבח להם שלמים בעלי מום, לולא הקבלה". רבינו מצטט את אבן עזרא בלשון מלאה יותר, וכך לשונו: "יתכן כי בא להזהיר שגם בני ישראל השוחטים לשמים לא יהיו בעלי מומים, לולא דברי הקבלה"<sup>12</sup>. רבינו אינו נותן לאותה הוה אמינא הבנויה על פשט ללכת לאיבוד, וממנה הוא בונה

8. דברים יב, ב.

9. דף יז, א.

10. ויקרא שם, ד"ה "או אשר ישחט מחוץ למחנה".

11. ויקרא כא, כד.

12. יצויין כי בעל "מחוקקי יהודה" על אבן עזרא במקום, פירש את אבן עזרא בדרך אחרת, כאשר הוא הבין שאבן עזרא העלה הוה אמינא שכהן בעל מום יוכל לשחוט שלמים עבור בני ישראל. ולא כן מבין רבינו, כאמור, כי אם שההוה אמינא היתה שבני ישראל השוחטים, ושחיטה כשרה בזר, יוכלו להיות בעלי מום.

הלכה לשעה, וכך לשונו: ובאמת משנה ערוכה<sup>13</sup> "כל הפסולים ששחטו, שחיטתם כשרה". אולם לעניות דעתי נראה על פי מה דאמרו סוף זבחים דאין כהונה בבמה ומומים פסולים בבמה, ועיין ריש פרק ב דף טז דבעלי מומים פסולים לעבודה בבמה, ועל זה שפיר ציוה אל בני ישראל. וכן מורה קרא דמדבר על ההקרבה **דבבמה** לא יקריבו בעלי מומים ישראלים. והטעם, ד"כל אשר בו מום לא יקרבו" גם במושב שרים "והקריבהו נא לפחתך"<sup>14</sup>, לכן גם בבמה אסור, עכ"ל רבינו. כלומר, פשוטו של מקרא מלמד כי גם באותה שעה שהקריבו בבמות, והרי אין דין כהונה בבמה, ולכן יכולנו לחשוב שהישראלי המקריב את קרבנו, כשם שאיננו כהן גם איננו חייב בדיני בעל מום, קמ"ל פשוטו של מקרא "אל אהרן ואל בניו ואל כל בני ישראל", שבדין בעל מום שווין כל ישראל המקריבים בבמות לכהנים המקריבים בכל מקום שצריך כהן להקריב.

ההלכה לשעה מלמדת אותנו כי אפילו במצוה כגון פדיון בכור, לא הרי ההלכה בתקופה מסוימת כהרי ההלכה כפי שהיא נהוגה היום. רבינו מבאר מדוע כתוב<sup>15</sup> "פקד כל בכור זכר לבני ישראל", לעומת הבטוי המקובל "**מבני ישראל**". הלשון מציינת את הדין המיוחד בבכורה אשר היה נוהג לפני שנתקדשו הלויים.. וז"ל: יתכן דקיימא לן<sup>16</sup> "לויה שילדה מישראל, בנה פטור מחמשת סלעים", מאי טעמא דבפטר רחם תלה רחמנא, ורחם דילה דלוי הוא. ונראה לי דזהו דוקא השתא דנקדשו הלויים וולדותיהם בין זכר בין נקבה קדושים ופטורים, אבל במדבר דעדיין לא נתקדשו בקדושת לויים, אם כן הנקבה שנולדה עדיין לא היו הלויים קדושים, ואחרי זה לא נתקדשו רק הזכרים. אם כן לוייה שילדה, בנה חייב בפדיון הבן. ולכן אמר "בכור זכר לבני ישראל" ואף על גב שאמו לוייה או כהנת, עכ"ל.

הדיוק הקל והעדין בפשוטו של מקרא מלמד לא רק על דרגת בני ישראל באותה תקופת המדבר, כי אם גם על דרגת מנהיגיהם. בפרשו את הפסוק<sup>17</sup> "פר אחד בן בקר וכו'" מעיר רבינו: הא דגבי פרשת מועדות כתיב "פר בן בקר אחד"<sup>18</sup>, וכן ראוי לכתוב לפי משפטי הלשון, נראה משום דהנשיאים היו מגדלים הפרים לקרבנות, והביאו אותם ממצרים, כמו שהכינו אבני השוהם<sup>19</sup> ויעקב נטע ארזים<sup>20</sup>, כן היו מגדלים



13. זבחים לא, ב.

14. מלאכי א, ח.

15. במדבר ג, מ.

16. בכורות ד, א.

17. במדבר ז, טו.

18. שם כט, ב.

19. שמות לה, כז.

20. תנחומא תרומה פרשה ט.

את הפרים. ובברכות פרק ג (דף כה,ב) אמרינן שורים כיון דמנגחן אהדדיהו שכיח דנפיל בהו מומא, לכן כיון שהיו מגדלים הפרים לקרבנות היו מגדלים כל פר בפני עצמו, ולא בהדי הדדי, כי היכי דלא ליתי לידי מום. וזה שאמר "פר אחד" – שהיה כל פר בפני עצמו, ומשום הכי שינה להודיע לנו זה, ד"פר בן בקר אחד" הוא סימן המניין<sup>21</sup>.

רבינו מציין בצדק כי מקור שיטתו ויסודותיה איתנים בשיטת רבינו הגאון ר' אליהו מוילנא, בפירושו לסוגית עבודת הכהן הגדול ביום הכפורים (ויקרא טז). אולם רבינו מסויף באור, ובעקבות רבינו עובדיה ספורנו אף מוסיף הסבר מחשבתו, להבדיל בין ההלכות המיוחדות לדור המדבר ומנהיגיהם, ובין ההלכות לדורות, מסיום נתינת התורה ועד ביאת המשיח. וזה באורו: במדרש<sup>22</sup> "אמר לו הקב"ה למשה לא כשם שאתה סבור וכו' אלא בכל שעה שהוא (אהרן) רוצה להכנס יכנס רק שיכנס בסדר הזה". הנה בספר "גביע הכסף" הובא בשם הגר"א דפירושו פשוט, דאהרן היה יכול להכנס תמיד בסדר הזה<sup>23</sup>, רק שבניו לא היו רשאים רק (=אלא) ביום הכפורים<sup>24</sup>. ונתגלה לנו טעמו על פי מה שכתב הספורנו בסוף פרשת אמור, מה שכתוב בקטורת ובהטבה<sup>25</sup> "אהרן", משום שבאותן ארבעים שנה היה הענן שורה על המשכן יומם ולילה, כמו שכתוב<sup>26</sup> "כי ענן ה' על המשכן וכו'". ולכן בעבודות שבהיכל ששם היה ענן ה', היה דינו אותן ארבעים שנה כמו ביום הכפורים, שכתוב בו "כי בענן אראה על הכפורת". לכן, כל אותן ארבעים שנה היה לו רשות להכנס בסדר הזה כמו כהן גדול ביום הכפורים. ולכן כתוב בסוף הפרשה (פסוק לד): "והיתה זאת לכם לחוקת עולם לכפר על בני ישראל מכל חטאתם אחת בשנה", שלדורות הוא רק ביום הכפורים שאז ישראל כמלאכי השרת, וראויים לכפרה זו, ולשכינת הכבוד על הכפורת בענן. ואם כן, אף אלעזר אחרי מותו, היה לו רשות כן... עכ"ל. חידוש גדול חידש כאן רבינו, שלא לפי הפירוש המקובל בדברי הגר"א. נוהגים לומר, לפי שיטת הגר"א, שיש שלושה דינים לגבי הכניסה לקדש הקדשים: – (א) משה רבינו, אשר יכול להכנס כל אימת שהוא רוצה ללא כל סדר עבודה<sup>27</sup>; (ב) אהרן הכהן אשר יכול להכנס כל אימת שהוא רוצה, בתנאי שיבוא באמצעות הפעולות הרשומות בפרק טז – על פי פשוטו של מקרא; (ג) כהן גדול לדורות,

21. ואינו מציין את הייחוד.

22. ויקרא ובה כא,ז.

23. כלומר, הסדר של פשוטו של מקרא בויקרא פרק טז, אשר לפיו אין חמש טבילות ועשר קידושי ידיים ורגליים, כי אם שלוש טבילות ושש קידושי ידיים ורגליים.

24. ואז הם נכנסו על פי מדרש פסוקים ולא לפי פשוטם, כאשר המדרש הופך את הסדר בפסוקים כג"כ על מנת להגיע לחמש הטבילות ועשר קידושי ידיים ורגליים שהיתה קבלתם הנאמנה של חז"ל.

25. הטבת הנרות, "יערך אותו אהרן" ... "והיתה לאהרן".

26. סוף פרשת פקודי פרק מ,לח.

27. אהרן ב"בל יבוא" ואין משה ב"בל יבוא".

אשר יכול לבוא רק פעם אחת בשנה, בתנאי שגם אז יבוא באמצעות הפעולות של פרק טז – **על פי מדרשי ההלכה**. אבל רבינו, אחרי הביאו את הטעם המחשבתי של הספורנו, מסיק מכאן הלכה לשעה והיא, שבמשך כל אותה תקופה שהיתה השכינה שורה על המשכן בצורה מרוכזת לפי דרגת בני ישראל שבמדבר, היה דין מיוחד לכהן הגדול שבתקופה<sup>28</sup>, לכן מסיק כי גם אלעזר הכהן, אשר שימש אחרי אביו אהרן, גם לו היה הדין של אהרן, ולא הדין של כהן לדורות.

ובזה מוסיף רבינו לחדש פירוש בפסוק האחרון של פרשת תצוה<sup>29</sup>: "וכפר אהרן על קרנותיו אחת בשנה מדם חטאת הכפורים אחת בשנה יכפר עליו לדורותיכם קדש קדשים הוא לה"<sup>30</sup>. ואמנם קשה מדוע התורה מדברת ברישא של הפסוק על "אחת בשנה" וחוזרת על אותו דין בסיפא של הפסוק, כאשר שם היא מוסיפה את הדין של "לדורותיכם". וזה ביאורו: 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 הכפורים, אחת בשנה יכפר עליו לדורותיכם וכו'", שרק אחת בשנה, לא פעמיים בשנה רשאי לכפר. שלדורות שאין הענן שורה, אין רשאי להכנס רק אחת בשנה, לכן כתוב "אחת בשנה יכפר" שעיקר הדיוק שרק אחת יכפר, לא פעמיים עכ"ל. ביאור רבינו יקבל סיוע מפירושו של הרב אליהו מזרחי<sup>31</sup> המבאר כי כאשר הפועל קודם לשם העצם, הפועל עצמו מהווה משפט כגון: "לא תחסם" – מכל מקום. רק אח"כ כתוב "שור בדישו", וזה בא לחדש דינים נוספים. לעומת זאת, בפסוק כגון "את ספיח קצירך לא תקצור" לא דרשו חז"ל "מכל מקום", באשר המילים "את ספיח קצירך" אינן יכולות לעמוד ברשות עצמן, באשר אינן מהוות משפט בשפה העברית, לכן בהכרח הן קשורות אל הפועל "לא תקצור", ומגבילות אותו. לפי זה נוכל לבאר בדברי רבינו שהרישא של הפסוק "וכפר אהרן... אחת בשנה", אפשר לפרש "וכפר אהרן" בלי ההגבלה של "אחת בשנה", באשר זהו משפט עצמאי. לעומת זאת, בסיפא של הפסוק אין לפרש "יכפר" ברשות עצמו, משום שהמילים הקודמות לו "מדם חטאת הכפורים אחת בשנה", אינן מהוות משפט, וממילא בהכרח הן קשורות אל הפועל "יכפר עליו לדורותיכם", כאשר הוא מחובר אליהם – כלומר, דוקא אחת בשנה ולא יותר.

28. דין המנהיג כתוצאה מדין האומה.

29. שמות ל,י.

30. ועיין בבאור רבינו לפסוק הזה בחומש שמות ובביאורנו שם.

31. דברים כה, ד"ה "לא תחסם שור בדישו".



ולא זו בלבד שרבינו רואה אפשרות לפרש פסוקים על פי פשוטו של מקרא, כאשר הפשט מלמד הלכה לשעה, אלא אף מוצא לשונות מיוחדים במקרא המעידים על הלכה לשעה דוקא. כלומר, התורה עצמה משתמשת בלשונות מיוחדים לציין בהם הלכה לשעה בלבד. וכך מבאר רבינו<sup>32</sup> את הביטוי "זה הדבר": דע דבכל מקום במילואים<sup>33</sup> ובמשכן<sup>34</sup> ובמנ<sup>35</sup> נאמר "זה הדבר", משום דאינו נוהג לדורות. וכן הוכיחו מ"זה"<sup>36</sup> ד"לא תסוב נחלה"<sup>37</sup> אינו לדורות<sup>38</sup>.

## פרק ט

### פשוטו של מקרא מלמד על המעבר מהלכה לשעה להלכה לדורות

פשוטו של מקרא מלמד לא רק על ההלכה לשעה, אלא אף מלמד על מעבר מדרגה לדרגה אצל בני ישראל (עליה או ירידה), וזאת ע"י השינויים שבפשט הכתוב. לא הרי כתיבת דין מסוים במקום אחד כהרי כתיבתו במקום אחר. כאן מלמד רבינו, שהמקום בתורה בו כתוב הדין יכול לשקף את הדרגה הרוחנית שהיתה קיימת באותה שעה ובאותו זמן, אשר עליו מדברים הפסוקים. איסור מלאכת שבת כתוב גם בפרשת כי תשא וגם בפרשת ויקהל, ולא הרי הסגנון במקום האחד כהרי הסגנון במקום השני. רבינו עומד על התופעה הזאת ומבאר על פי הכלל הנ"ל, וזה לשונו: הנה בכל מקום דכתיב מיתה כתיב "מות יומת", לבד ממקומות יוצאים מן הכל, וכתיב<sup>39</sup> "השור יסקל, וגם בעליו יומת", וזה מיתה בידי שמים כדדריש במכילתא<sup>40</sup>... והא דלא כתיבא כאן ("מות יומת") נראה דעל מלאכת המשכן קאי, וטרם שהוקם המשכן לא היה נוהג דיני נפשות, שאין כהן ואין משפט כדדריש פרק ד מיתות (סנהדרין נב, ב). ואז לא היה עדיין המשכן ולא היה אהרן כהן ורק מיתתו בידי שמים. אבל בפרשת כי תשא דכתיב "לדורותיכם"<sup>41</sup> כתיב: "כל העושה בו מלאכה מות יומת", וזה ברור, עכ"ל. כלומר, המעבר מדין חילול שבת לפני הקמת המשכן לדין חילול שבת לאחר הקמת

32. במדבר ל, ב.

33. ויקרא ט, ו.

34. שמות לה, ד.

35. שמות טז, לב.

36. בבא בתרא דף קכ, א.

37. אותו איסור לבת יורשת להינשא לבן שבט אחר, כדי למנוע הסבת נחלה משבט לשבט.

38. בפרשת הסבת הנחלה נאמר (במדבר לה, א) "זה הדבר אשר ציוה ה' לבנות צלפחד".

1. שמות לה, ב ד"ה "שבת שבתון לה' כל העושה בו מלאכה יומת".

2. שמות כא, כט.

3. משפטים, שם.

4. שמות לא, יג.

המשכן הוא המעבר ממיתה בידי שמים אל מיתה בידי אדם, מהלשון "יומת"<sup>5</sup> אל הלשון "מות יומת", אשר פירושו מיתה בידי אדם.

את המעבר מהקרבת קרבנות ע"י הבכורים להקרבתם ע"י הלויים מוצא רבינו<sup>6</sup> בשינוי לשון בפשט הכתוב, וזה לשונו: משום דמצאנו שהבכורים הקריבו בסיני זבחים שלמים פרים<sup>7</sup> באהל מועד אמר בבקר "וזרקו בני אהרן הכהנים" ופשוט. מה שאין כן בצאן ועז לא הזכיר הכהנים, עכ"ל. כלומר, התורה חייבת להדגיש את הזריקה על ידי כהנים בקשר עם השלמים פרים, ולא בקשר עם הצאן והעז בהמשך הפרק, כדי לציין את המעבר מהעבודה אשר נעשתה כבר על ידי הבכורים ולא הכהנים בחומש שמות (כלומר, בתקופה שלפני המשכן) אל המצב החדש של הקרבת הקרבנות במשכן אך ורק על ידי הכהנים. באותה שיטה של פרשנות אף משכיל רבינו להעמיד אותנו על ההבדל בין עשרת הדברות בחומש שמות פרשת יתרו, ובין עשרת הדברות שבחומש דברים פרשת ואתחנן, כאשר בראשונים נאמר "זכור" ובשניים נאמר "שמור", וז"ל<sup>8</sup>: דע שהדת הישראלית נחלק לשני דברים בדעות ובמעשים. הנה בדעות הלא תעשה הוא קל במושכל, כמו האמונה בעבודה זרה ובשיתוף, שזה הבל ושוא נתעה לכל במושכל הראשון. רק העשה הוא חמור, וצריך להאמין בהשגחה פרטית, וזה מרומז ב"אנכי ה' אלוקיך" וכו'. והנה "מדוע דרך רשעים צלחה" כבר שאל משה "הודיעני נא את דרכיך", ולכן פותח הכתוב ב"אנוכי" ואחרי זה "לא יהיה לך אלוהים אחרים", דזה חמור יותר. אולם במצוות, הנה הקום ועשה קל יותר, דנוח לאדם לעסוק בתפילין וציצית. לא כן הסור מרע, כבד מאוד, כמו הזהירות ממאכלות אסורים – בפרט במקום שאין ישראל – וכן הביטול ממלאכה בשבת ויום טוב בזמן חריש וקציר וכיוצא בזה. אמנם, במדבר שהיו ניזונים מלחם שמים, ואכלו משלחנו של מקום, הרי לא היו צריכים מאומה וכמו שאמרו בספרי על פסוק "צדקת ה' עשה", אם כן לדידהו היה לא תעשה דשבת קל. לכן בדברות הראשונים כתוב "זכור" היינו, לקדשו ולברכו, כי זה היה חמור במדבר והיה נחוץ האזהרה עליו ביותר. ובדברות השניים, כתוב "שמור" קודם כניסתם לארץ, שזה היה נחוץ האזהרה על ביטול מלאכה בו, אם כי "נאמרו בדבור אחד", והבן, עכ"ל.

כך מלמד פשוטו של מקרא על הלכה שהיתה נוהגת בדור מסויים, ועל ידי שינויי הלשון במקומות שונים הוא מלמד על המעבר מהלכה מסוימת להלכה אחרת. רבינו אף משכיל להראות לנו כיצד אותו פשוטו של מקרא הוא המלמד מראש ("מגיד מראשית אחרית") על שינויים, אשר עוד עתידים לחול בהלכה לתקופה ארעית זאת או אחרת

5. ועיין ברמב"ן שמות משפטים, שם, אשר כתב כדברי רבינו ש"יומת" פירושו בידי שמים.

6. ויקרא ג, ד"ה "וזרקו בני אהרן הכהנים".

7. שמות כד, ה.

8. שם כב, ד"ה "אנכי" הסעיף המתחיל בלשון "דע", ועיין שם בבאורנו בהרחבה.

במשך הדורות. הנה בשמותי כתוב: "וזבחת עליו את עולותיך... את צאנך ואת בקרך", ובצדק מעיר רבינו "היה לו לכתוב 'מצאנך ומבקרך'"<sup>10</sup>. ועל זה באה תשובתו: "רק הכוונה לרמז שבמדבר יאסר להם בשר תאוה, וכן הצאן והבקר יזבחו על המזבח לה' לעולה ולשלמים, לכן כתוב 'את צאנך'" (עכ"ל). וכן בעקבות התורה כהנים<sup>11</sup>, המפרש כי עתידה שתפסיק ותחזור, מפרש רבינו כי הלשון "אם" שהיא אחת משלש "אם" שהן חובה ולא רשות, בכל זאת כתובה בלשון תנאי וספק, כדי ללמד על אותן התקופות אשר בהן מנחת בכורים לא תהיה נוהגת בכלל.

בעקבות רבינו עובדיה ספורנו (המחלק את התורה שבכתב לפי "תקופות", כאשר כל חומש מציין את הרמה הרוחנית של האומה באותה תקופה, כפי שייראה להלן), מפרש רבינו סוגיות רבות בתורה, ואף על ידי כך פותר בעיות הלכתיות – הסטוריות, כגון ההלכות שנתעלמו ממשה רבינו<sup>12</sup>. כי אמנם נשאלת השאלה מדוע לא ידע אדון הנביאים את ההלכה של פסח שני כאשר נשאל על ידי הטמאים לנפש אדם. מדוע התורה, אשר כתבה כה הרבה על פסח מצרים ופסח דורות בספר שמות, לא העלתה על הכתב רמז דרמז לאפשרות כי זה אשר איננו יכול להביא פסח ראשון יוכל להשלים במועד השני. על פי שיטת הספורנו משיב רבינו על השאלה הזאת, ומענין לענין באותו ענין מסביר תופעה נפלאה, והיא שלא מצינו בכל פרשת משפטים רמז אחד לאותו עונש חמור – כרת, אשר מופיע כל כך הרבה פעמים בשאר חומשי התורה. וכך הוא מבאר<sup>13</sup>: הא דלא נאמר פרשת פסח שני במתן תורה בסיני, נראה דלפי מה שנתבאר במדרשות ובגמרא עבודה זרה פרק קמא, וביחוד הרבה לדבר בזה הרב עובדיה ספורנו בספרו, דכפי מתן תורה אם היו שומרים צורתם, לא היו צריכים למקום מוגבל מקודש לשמו, אשר בו יתאחדו ויתכללו כל הכנסיה הישראלית, רק "בכל מקום אשר אזכיר את שמי אבא אליך וברכתיך"<sup>14</sup>, "אם מזבח אבנים תעשה לי"<sup>15</sup>. רק אחרי אשר חטאו בעגל היו תמיד בסכנה, אחרי אשר פסקה זוהמתם<sup>16</sup> חזרו לסורן<sup>17</sup> ולכן היו צריכים למשכן ולמקדש, אשר אליו פונים כל

9. כ, כא.

10. וכן ברש"י: את עולותיך ואת שלמיך אשר מצאנך ומבקרך". "את צאנך ואת בקרך" פירוש ל"את עולותיך ואת שלמיך". ועיין בבאורנו לדברי רבינו שם.

11. ויקרא ב, יד ד"ה "ואם תקריב מנחת בכורים" וכו'.

12. ואלו הן: המקושש, המקלל, פסח שני, בנות צלפחד, מעשה זמרי. הרה"ג ר' ראובן מרגליות ז"ל נתן בהם סימנים: מ'נ'צ'פ'ך: מ=מקושש, נ=נוקב שם ה'מקלל, צ=צלפחד, פ=פסח שני, כ=כזבי.

13. במדבר ט, יד ד"ה "איש איש כי יהיה טמא לנפש".

14. שמות כ, כד.

15. שם כה.

16. בשעת מתן תורה.

17. עם חטא העגל.

לבבות בני ישראל. כן דריש הגמרא פרק קמא דברכות<sup>18</sup> "מנין אפילו אחד שיושב ועוסק בתורה ששכינה עמו? שנאמר: 'בכל מקום אשר אזכיר את שמי אבא אליך וברכתך'" – ב (לשון) יחיד. לכן היו ראויים כל יחיד ויחיד מישראל<sup>19</sup> להשראת שכינה בפרהסיא, כמו ששרתה במשכן ובמקדש בימי שלמה, "וירא כל העם וירונו"<sup>20</sup>. וזה<sup>21</sup> "אני אמרתי, אלהים אתם", והיה כל יחיד מישראל חשוב כצבור. ובספרא ובמכילתא, מקומות אין ספור, "ונכרתה הנפש ההיא" – ולא הצבור, שאין צבור נכרתין. וכיוון שקודם העגל, אחר מתן תורה, היה כל יחיד ראוי למשכן הכבוד כמו צבור בכל מקום אשר יזכיר את שמו, לא היה דין כרת ביחיד<sup>22</sup>. רק אחרי העגל נפסקה המעלה<sup>23</sup> מן היחיד, וחזר אל הצבור בכללן, ולכן היחיד נכרת מישראל... ולכן אינו עושה יחיד<sup>24</sup> בטומאה, ד"השוכן אתם בתוך טומאתם"<sup>25</sup> (עליו דורשים חז"ל "אף על פי שטמאים הם"), זהו דווקא בטומאת צבור. לכן קודם העגל לא היה דין כרת של יחיד ודין דחיית היחיד לפסח שני, דהיו כמו צבור והיו עושים בטומאה, כמו בטהרה. לא כן אחרי העגל, חזרו לזוהמתם, ונתחדש אצלם דין יחיד ודין כרת, עכ"ל.

הטיפול בשני הכתובים המכחישים זה את זה על ידי תורה שבעל פה המחברת ומיישבת אותם והיו למצוה אחת, אינו בא לסתור את תפיסת פשוטו של מקרא בכל מקום אשר בו לובשת המצוה גון מיוחד ושונה מן המקום השני. כך, למשל, מבאר רבינו עובדיה ספורנו את הכתובים המכחישים זה את זה בענין מקום השראת השכינה. הרי בשמות כ, כא מדובר על "בכל מקום אשר אזכיר את שמי אבא אליך וברכתך", ואילו בדברים יב, ה נאמר "כי אם אל המקום אשר יבחר ה'". רבינו עובדיה ספורנו מבאר כי הכתוב בשמות על פי פשוטו מראה את דרגת בני ישראל לפני חטא העגל, כשאמנם השראת השכינה יכלה להיות "בכל מקום אשר אזכיר את שמי", ואילו הכתוב בדברים מצביע על ההלכה הסופית שנקבעה עקב חטא העגל – ועשו לי מקדש<sup>26</sup>.

18. דף ו, א.

19. אחרי מתן תורה – שמות פרק כ – ולפני חטא העגל.

20. ויקרא ט, כד.

21. פירוש הכתוב בתהלים פב, ו.

22. כשם שאין דין כרת בצבור.

23. הזאת שאין כרת.

24. קרבן.

25. ויקרא ט, טז – עליו דורשים חז"ל במסכת יומא נב, ב.

26. תפיסה זו בפשוטו של מקרא אומרת כי הפשט במקום מסוים בתורה משקף את ההלכה או המצב שהיו נוהגים באותה תקופה עליה מדבר הכתוב. בעוד שמצאנו כדבר הזה אצל הרבה מן האחרונים, נראה לציין מקור לשיטה אצל הראשונים בדברי רבינו בחיי בשמות יא, ב ד"ה "וישאלו איש מאת רעהו (ואשה מאת רעותה)":... ומה שהזכיר לשון "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 קיבלוה (עבודה זרה ב, ב) עד שקיבלוה ישראל, יצאו

פירוש זה על דרך הפשט אינו סותר את דברי חז"ל בסוטה לח, א: "בכל מקום" סלקא דעתך?! אלא מקרא מסורס הוא: בכל מקום אשר אבוא אליך וברכתך שם אזכיר את שמי, והיכן אבא אליך – בבית הבחירה. תפקידו של מדרש הלכה הוא ללמד את ההלכה, ותפקידו של פשוטו של מקרא במקרה דנן ללמד מה שיכלה להיות המציאות ההלכתית – לולא חטאו<sup>27</sup>. הוא אשר אמרנו: לא "מהו הפשט" היא השאלה המטרדית, אלא "מה מלמד הפשט". אלה הרואים סתירה בין פשט ובין מדרש לא תפסו את יסוד היסודות של לימוד תורה כי נותן התורה הוא בעצמו כיוון ללמד חלק מסוים מתורתו באמצעות הפשט וחלק אחר מתורתו באמצעות המדרש (וכן ברמז, סוד וכו'). טעו, איפוא, טעות יסודית וקרדינאלית אלה אשר דחו את המדרש מלפני הפשט וקבעו כי הפשט הוא "הנכון", ולא הבינו כי הפשט מלמד את הנכון במישור של פשט, ואילו, במקביל לו, המדרש הוא המלמד את הנכון במישור של מדרש. המבין אל נכון את המשמעות האמיתית של המושג "תורה מן השמים" יודע כי "זה אמת וברור הוא שכל התורה כולה מתחילת ספר בראשית עד לעיני כל ישראל הגיע מפיו של הקב"ה לאזנו של משה... וכל הנמסר למשה רבינו בשערי הבינה הכל נכתב בתורה בפירוש או ברמיזה בתיבות... הרמזים האלו לא יתבוננו אלא מפה אל פה עד משה רבינו"<sup>28</sup>. כשם שנותן התורה התכוון למה שניתן ללמוד מתוך הפשט – כי הפשט היא אחת הפנים הלגיטימיות של לימוד תורה – כך התכוון הוא למה שניתן ללמוד באמצעות י"ג ו"ל"ב המידות שהתורה נדרשת בהן. על ידי גזירה שוה: "תחת-תחת" למדנו ש"עין תחת עין" הוא ממון. זהו לימוד במסגרת מדרש הלכה (גזירה שוה) ותפקידו של מדרש הלכה הוא ללמד הלכה. לימוד זה אינו עומד בסתירה לפשט של הלשון "עין תחת עין" או "כאשר יתן מום באדם כן יתן בו" אשר לדעת הרבה בעלי לשון הוא "ממש" (ואם לחשך לחלוק על הבנה זו בפשט – טול

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 קמא קיג, ב): אבידת אחיך (דברים כב, ג) – אחיך ולא גוי, וכן "לא תשיך לאחיד" (שם כג, כ) – אחיך ולא גוי (בבא מציעא ע, ב).

27. במקביל לדוגמה הזאת מן המישור ההלכתי ניתן להביא מקרא מסורס מהחלק ההליכותי (=סיפורי) (ראה להלן הערה 29) של התורה בבראשית טו, יג: ידוע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום ועינו אותם ארבע מאות שנה. קבלתם הנאמנה של חז"ל שהגירות היתה ארבע מאות שנה, ואילו העבדות והעינוי היו בתוך מאתים ועשר השנים שהיו במצרים, מתפרשת בפסוק על פי הרמב"ן כדלקמן: זה מקרא מסורס ושיעורו: "כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ארבע מאות שנה, ועבדום וענו אותם", ולא פירש כמה יהי העבודת והעינוי, והרבה מקראות מסורסות יש בכתוב, עכ"ל. הכתוב מעיד נאמנה כי העבדות והעינוי יכלו להימשך 400 שנה, ויחד עם זאת שמר על האפשרות 'לסרס' אותו, כך שארבע מאות השנה תהיינה של גרות ולא של עבדות ועינוי. במהלך ההיסטוריה עשה בעל ההסטוריה את החשבון, והקב"ה חישב את הק"ץ (=190) בתוך הארבע מאות, בראותו כי כבר אחרי 210 שנים הגיעו לדרגת מ"ט שערי טומאה, וכבר היה צורך להוציא "גוי מקרב גוי".

28. רמב"ן הקדמה לבראשית.

דוגמא מ"וקצות את כפה" וצרף לכאן!), באשר התפקיד של הפשט כאן אינה ללמד הלכה כי אם דבר אחר. ואלה דברי הרמב"ם בנדון הלכות חובל ומזיק פרק א הלכות ב"ג: ... שנאמר "עין תחת עין", מפי השמועה למדו שזה שנאמר "תחת" לשלם ממון הוא. זה שנאמר בתורה "כאשר יתן מום באדם כן ינתן בו" אינו לחבל בזה כמו שחבל בחבירו, **אלא שהוא ראוי לחסרו אבר** או לחבול בו כאשר עשה, **לפיכך** משלם נזקו... עכ"ל. כמה חסרה היתה אילו כתבה רק את הדין של הבנתנו ממון (כגון "דמי העין ודמי השן ישלם")! ראובן אשר הוציא את עינו של שמעון היה מוכן ברצון לשלם נזק צער ריפוי שבת ובושת, והתברך בלבבו לאמר שלום יהיה לי כי שילמתי את המוטל עלי (ממון) ויוסיף ללכת בשרירות לבו ולפי מידת עושרו לשלם עבור מחוסרי אבר! לכן כתבה התורה כי "עין תחת עין" – זהו הדין **שהיה ראוי שייענש בו**, אלא שלא ניתנה תורה למלאכי השרת "ועין תחת עין ולא עין ונפש תחת עין" וכו'. פשוטו של מקרא מלמדנו "כך היה ראוי כפי הדין הגמור שהיא מידה כנגד מידה, ובאה הקבלה שישלם ממון מפני חסרון השערותנו, פן נסכל ונוסיף על המידה לאשמה בה (ספורנו שמות שם). הפשט מלמד חלק מהותי של תורה – אבל במקרה דנן לא הלכה מעשית עוברת לעשייתה בבית דין של מטה.

ואם ישאל השואל, לשם מה צריכה התורה ללמד על שתי אפשרויות של מצוה, על "הוה אמינא" כיצד יכלה להיות המצוה, לולא חטא זה (עגל) או אחר (מרגלים), אשר שינה את דרגת עם ישראל, וממילא את המצוה המחייבת את בני ישראל (כי ישראל ואורייתא חד הוא). פוק חזי בחלק ההליכות<sup>29</sup> של התורה אשר בו מובאים סיפורים שלמים (כגון גן עדן וכו') אשר לכאורה אינם יותר רלבנטיים לדורנו מאשר ההוה אמינא של "בכל מקום אשר אזכיר את שמי", אשר גם הוא אינו עוד שייך לנו באשר כבר חטאו אבותינו בעגל ונשתנו פני הדברים. אין זאת כי אם רצתה התורה ללמד לא רק את מה שהיא מחייבת כהלכות חיים, אלא מה **שיכלה להיות** ההלכה, דהיינו לאן יכלו בני האדם להגיע אילו עמדו בנסיון החיים באותן התקופות, אשר קבעו לא רק את גורלן הן כי אם גם את גורל הדורות כולם<sup>30</sup>. וזאת רצתה התורה ללמד לא רק בגלל ערכו ההסטורי – שנלמד ממעשיהם

29. מלשון "הליכות עולם לו" – דהיינו החלק הלא הלכתי של התורה.

30. ולכן כותב הרמב"ן על ספר בראשית: שהוא ספר היצירה בחידוש העולם ויצירת כל נוצר, ובמקרי האבות כולם שהם כענין יצירה לזרעם מפני שכל מקריהם ציורי דברים לרמוז ולהודיע כל העתיד לבא להם. ובעוד הרמב"ן רואה את ספר בראשית על פי שיטתו המיוחדת כ"מעשה אבות סימן לבנים", רואה המהר"ל את הדמויות בספר בראשית כיסודות, שרשים וגזע הקובעים את תכן ואופן ואופי הענפים אשר יבואו אחריהם. כך הוא מסביר מדוע נתקלל כל זרעו של חם עבור מעשי אביהם: דע כי יש דבר נפלא במדרש, כי התולדות נמשכים אחר היסודות כמו שהאילן וענפיו נמשכים אחר העיקר והיסודות, עכ"ל. ספר בראשית מספר אודות אותם האנשים המניחים את היסודות לאנושות כולה, ואין לצפות למצוא בענפים אשר יצמחו מה שאין בכח אצל השרשים שנשתרשו.

ומטעויותיהם ולא נעשה כמעשיהם גם אנו -- אלא גם משום שאותה תקופה ואותה דרגה רוחנית עשויות לחזור ולשוב אלינו. עלינו לדעת לא רק את מה שעלינו לעשות, ואף לא רק את מה שיכול היה להיות דיננו לעשות, אלא גם את מה שעוד עשוי להיות דיננו כאן עלי אדמות<sup>31</sup>. וכך כותב רבינו עובדיה ספורנו<sup>32</sup>: תשרה שכינתי בתוכם בכל מקום שתהיו כמו שיעד קודם העגל באמרו: "בכל מקום אשר אזכיר את שמי אבא אליך וברכתיך", ע"כ. ובפסוק יב ד"ה "והתהלכתי בתוכם": ענין המתהלך הוא ההולך אנה ואנה, לא אל מקום אחד בלבד. אמר אם כן "אתהלך בתוכם", כי לא אל מקום אחד בלבד ירד שפע הכבוד כמו שהיה במשכן ובמקדש, כאמרו: "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם" -- כלומר בזה האופן ובאותו המקום בלבד אשכון בתוכם, וביאר זה באמרו: "אשר אועד לך שמה בכל מקום שתהיו שם, כי אמנם בכל מקום שיהיו שם צדיקי הדור הוא קדוש משכני עליון שבו תשלם כוונתי כאמרו: "השמים כסאי והארץ הדום רגלי... ואל זה אביט אל עני ונכה רוח וחרד על דברי" (עכ"ל). ובדיבור המתחיל "והייתי לכם לא־לוהים": אהיה לא־להים מיוחד לכם, לא יהיה לכם א־להים ומנהיג זולתי ובכן יהיה נצחיות מציאותכם ממני בלתי אמצעי, וכמו שהוא לשאר הנבדלים הנצחיים בהיותכם אז בצלמי כדמותי, כמו שהיתה הכוונה בבריאת האדם ובמתן תורה. ולזה אמר: ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לא־ להים"<sup>34</sup>, כי אמנם במתן תורה לולי השחיתו היתה הכוונה לשום אותם במעלת ימות המשיח ועולם הבא שיעד בזאת הפרשה בלי ספק... עד כאן דברי ר' עובדיה ספורנו.

## פרק י

### פשוטו של מקרא מלמד את הרצוי דאורייתא – המחייב דרבנן

בפרק ד ראינו את כוחו של רבינו ללמוד מפשוטו של מקרא הלכה לדורות. בפרק ח ראינו את כוחו ללמוד מפשוטו של מקרא על הלכה שהיתה נוהגת לשעה בלבד. בפרק

31. וכאן מקום אתנו לענות מענה חדש על השאלה -- מהו הערך הנצחי (שהרי תורתנו נצחית היא!) של הסיפורים האלה בתורה. לפי דברינו ניתן לומר כי מסיפורים אלה אין למדים מה לא לעשות, אלא מה כן לעשות כאשר "יתקן עולם מלכות ש־די" וכו'!

32. ויקרא כו, יא ד"ה "ונתתי משכני בתוכם".

33. כלומר, ההדגשה פעמיים על "שמה" דוקא, ולא במקום אחר.

34. כלומר, פסוק זה (שמות ו, ז) בא לתאר את דרגת בני ישראל לקראת קבלת התורה (אחרי "והוצאתי" "והצלתי" "וגאלתי"), והוא אותו לשון ממש ("והייתי לכם לא־להים") שמצאנו כאן בויקרא בתיאור דרגת בני ישראל לעתיד לבא, אשר לפי הספורנו הוא דרגת אדם הראשון שלפני החטא. כלומר: לפני חטא אדם הראשון = דרגת מתן תורה לפני חטא העגל = דרגת האנושות לעתיד לבא.

זה נעקוב אחרי שיטת רבינו לגלות בפשוטו של מקרא את ההלכה שהיתה **רצויה** בלבד בתקופה מסוימת, ואח"כ הפכה להיות **חובה** כהלכה לדורות, כאשר היא עוברת **מרצויה דאורייתא לשעה אל חובה דרבנן לדורות**.

פשוטו של מקרא מצביע על הרצוי בעיני התורה, אותו רצוי שהתורה לא חייבה, כאשר בדרשת אותו פסוק מראה מדרש-הלכה את המותר בדיעבד, במקרה ולא עמדו בדרישות הרצוי של לכתחילה. כך מפרש רבינו מדוע כתבה התורה "במותם" אצל הנזיר, בעוד שאצל הדין המקביל של כהן גדול, לא כתבה התורה "במותם", כאשר במדרש ע"י המידות (גזירה שוה) לומדים שהדין בהם שוה. ההסבר לכך: – "משום שלא רצה להראות לו (הכהן הגדול) ההיתר, דאם יתטמא הלא אסור לאכול בקדשים ותרומה ולהכנס למקדש... לכן לא כתבה רחמנא גביה בהדיא "במותם", ורק יליף בגזרה שוה", עכ"ל. כלומר, פשוטו של מקרא כאילו מסתיר את ההיתר להטמא במקרים מסוימים, כאשר מדובר על הכהן הגדול, וזאת עקב רצונה של תורה לא לתת לו אף פעם להגיע אל המצב של טומאה, עקב תפקידו המיוחדים מדי יום ביומו בבית המקדש. אמנם, בדיעבד, יוכל להטמא, עם כל התוצאות הנובעות מכך, אבל את הבדיעבד הזה אנו למדים באמצעות י"ג המדות שהתורה נדרשת בהן, כאשר בפשוטו של מקרא מצביעה התורה על דרכה של לכתחילה. הרי שהתורה כותבת דין של לכתחילה ורצוי, שאינו מחייב באופן מוחלט, ובדיעבד אם עשה אחרת לא עבר עבירה דאורייתא.

עתה, מן הלכתחילה של רצוי, נראה כיצד חז"ל הפכוהו למחייב במישור דרבנן. כך מוצא רבינו שפשוטו של מקרא מפנה את תשומת לבנו לכך כי אף על פי שהגוי אינו בכלל הלכות ריבית, בכל זאת **מבקשת** התורה מאתנו שגם כלפיו ננהג על פי הכללים של איסורי ריבית, ולא נקח ממנו נשך ותרבית. דבר זה הוא רואה בהבחנה שבין שני הפסוקים, כאשר על היהודי נאמר (ויקרא כה, לז): "את כספך לא תתן לו בנשך ובמרבית לא תתן אכלך"<sup>1</sup>, ולעומתו (שם לו) על ה"גר ותושב וחי עמך" נאמר (בהמשך הפסוק) "אל תקח מאתו נשך ותרבית" – לשון של בקשה, וכך מפרש רבינו: הגר אינו בן מצוה ואינו בן דת, אס"כ, הוא יקח מאתך נשך ותרבית ואתה לא תקח ממנו?! הלא תתרושש ותענה?! אף על פי כן אני מבקש מאתך שאל תקח מאתו נשך ותרבית, כי להחיותו הנך מצווה, ובל תבזה צלם גברא בדמות, "וחביב אדם שנברא בצלם"<sup>2</sup>, אם כי לא אחיך הוא. עכ"ל. על פי זה מבאר רבינו מדוע

1. במדבר וז, ד"ה "לאביו וכו' לא יטמא להם במותם".
2. אשר ממנה לומדים בספרי: אינו מטמא במותם, אבל מטמא הוא בנגעים וזיבתם.
3. שמות יב, ט"ז ד"ה אל תאכלו ממנו נא.
4. כאשר רבינו מחבר איסור זה עם הסיפא של פסוק לו הקודם "וחי אחיך עמך".
5. אבות ג, יד.



חז"ל<sup>6</sup> פרשו את הפסוקי "ואת כספו לא נתן בנשך" – אפילו ריבית דנכרי. אותה גזירת חכמים<sup>7</sup> שאין לקחת ריבית אפילו מגוי "דלמא אתי למיסרך", ורק משום "כדי חייו" התירו, בנויה על בקשת תורה שבכתב, אשר בכוונה אינה מנוסחת בלשון ציווי, ולכן מבחינת חובה דאורייתא נשאת בקשה בלבד, עד אשר חז"ל הפכוה ועשאוה למצוה במסגרת מצוות דרבנן.

כיסוד לשיטה זאת, הרואה בפשוטו של מקרא שלא בסגנון ציווי, הבעת רצון מאת נותן התורה, אותו רצוי אשר במשך הדורות הופכים חז"ל למחייב, נראה לציין את דברי הראשונים בפירושיהם לסוגיות בתורה. נדגים מתוך דבריהם של הרמב"ן, רבינו בחיי והרד"ק בקשר עם דיני נחלות. בפרשת בנות צלפחד<sup>8</sup> מחדשת התורה את דין "לא תסב נחלה": "זה הדבר אשר ציוה ה' לבנות צלפחד לאמר, לטוב בעיניהם תהיינה לנשים, ולא תסב נחלה לבני ישראל, ממטה אל מטה, כי איש בנחלת מטה אבותיו ידבקו בני ישראל". על יסוד המלים "זה הדבר" קובעת ההלכה<sup>9</sup>: דבר זה לא היה נוהג אלא בדור זה. דין "לא תסב נחלה" אינו אלא הלכה לשעה בלבד. ואולם מפשוטו של מקרא משתמע אחרת, כי בהמשך הפסוקים הנ"ל המדברים על בנות צלפחד בלבד, ממשיכה התורה לכתוב<sup>10</sup> "וכל בת יורשת נחלה ממטות בני ישראל לאחד ממשפחות מטה אביה תהיה לאשה, למען ירשו בני ישראל איש נחלת אבותיו, ולא תסב נחלה ממטה למטה אחר, כי איש בנחלתו ידבקו מטות בני ישראל". הרי שהתורה כותבת את דין "לא תסב נחלה" גם ביחס לבנות צלפחד (פסוק ז) וגם ביחס ל"כל בת יורשת נחלה" (פסוק ט). ואמנם על יסוד ציווי כפול זה סובר הרמב"ן<sup>11</sup> על דרך הפשט<sup>12</sup> כי ציווי זה ינהג במ לשעה (פסוק ז) וגם לדורות (פסוק ט), וזה לשונו: לא חשש הכתוב אלא לתקן העת ההיא, כי אם היו בישראל נשים נשואות לשבט אחד והן יורשות נחלה היום, או שתירשנה מיום זה ואילך – שימות אחיהן או אביהן בלא בנים – על כרחנו תסב נחלה ממטה אל מטה, ומי יוכל לתקן בזמן את אשר עותו?! כי לא רצתה התורה לצוות שלא ירשו אותן הבן והבעל, כי לא ראתה לעקור משפט הירושה וכן לא יחוש הכתוב למקרים העתידיים לבוא, כי הבנות שאינן יורשות נחלות יכולות להנשא לכל השבטים, ואפשר (=אם כי אפשר) שתהיינה יורשות נחלה

6. מכות כד, א.

7. תהילים טו, ה.

8. בבא מציעא ע, ב.

9. במדבר לו, פסוקים ו, ז.

10. על פי רבא בבא בתרא קכ, א.

11. במדבר פסוקים ח, ט.

12. על פי ביאורו של מהר"י אבוהב לרמב"ן, מובא ב"כור זהב" על הרמב"ן.

13. בפירושו המובא לפני "ועל דעת רבותינו".

בזמן הבא, כי (=כאשר) ימותו אחיהן בחיי האב ותעבור נחלת אביהן או קרוביהן להן, עכ"ל הרמב"ן.

לפי הרמב"ן אין לנצל את הדין השני של "לא תסב נחלה" למקרה של אשה נשואה שהפכה להיות "בת יורשת" אחרי נשואיה. דין זה היה מחייב אותנו לבטל את דיני ירושה ("והעברת את נחלתו לבתו") במקרים מסוימים, ו"לא ראתה התורה לעקור משפט הירושה". כמו כן אין לנצל פסוק זה למקרה של בת פנויה העלולה להיות "בת יורשת" (אם במקרה ימותו לא רק אביה אלא גם אחיה בחיי האב), כך שנשאר רק המקרה של בת שהיא כבר עתה "בת יורשת", ושאסור לה להנשא לבן שבט אחר. "כל בת יורשת נחלה" היא, איפוא, "בת יורשת" בכל דור.

רבינו בחיי<sup>14</sup> מבאר כי אמנם למדו בני ישראל מפסוק זה כי רצוי שלא תעבור נחלה אפילו אחרי כבוש וחלוקה<sup>15</sup>: "וכל בת יורשת נחלה" שלא היה בן לאביה אחר שנחלו את הארץ, על כן אמר הכתוב פעם שניה "ולא תסב נחלה". ומטעם זה היה המנהג בישראל בבת יורשת כשתעבור על זה ותרצה להנשא לשבט אחר, שהיו קורין אותה "זונה", והיתה מפסקת נחלת בית אביה<sup>16</sup>, וזהו שכתוב<sup>17</sup> "ויפתח הגלעדי היה גבור חיל והוא בן אשר זונה", כי אמו של יפתח היתה בת יורשת ונשאת לשבט אחר. ע"כ לשון רבינו בחיי.

גם הרד"ק<sup>18</sup> מביא ראיה מן התרגום לנוהג זה על פי פשוטו של מקרא: ובתרגום של תוספתא "דא היא נימוסא הות בישראל מלקדמין דלא מיסתחרא אחסנתא משבטא לשבטא, ובכן לא היה יכול גברא למיסב איתתא דלא משבטא, וכד הות איתתא שרחמה גברא דלא משבטא הוה נפקא מבי נשא בלא אחסנתא, והווי אנשי קורין לה 'פונדקתא דרחימת גברא דלא משבטהא', וכן הוה ליה לאימיה דיפתח, עכ"ל התרגום. ודומה כי הצריכו כל זה למתרגם לפי שאמר "לא תנחל בבית אבינו כי בן אשה אחרת אתה", וכן תרגם "ארי בר איתתא משבטא אחורי את" עכ"ל הרד"ק.

יוצא איפוא כי חז"ל קבעו לנו ("זה הדבר – דבר זה לא יהא נוהג אלא לדור זה

14. במדבר שם.

15. אם כי הוא עצמו מבאר למה דין זה אינו לעיכובא: "מצוה לשעה (כלומר, מצות "ולא תסב נחלה") קודם שינחלו את הארץ, והיו י"ב שבטים למטה כנגד י"ב שבטים של מעלה, כל שבט ושבט בפני עצמו, אבל בארץ ישראל שהיא כלל הכוחות לא הקפיד.

16. למרות "שלא ראתה לעקור משפט הירושה" – כהלכה מחייבת.

17. שופטים יא, א "ויפתח הגלעדי היה גבור חיל והוא בן אשה זונה ויולד גלעד את יפתח, ותלד אשת גלעד לו בנים ויגדלו בני האשה ויגרשו את יפתח ויאמרו לו: לא תנחל בבית אבינו כי בן אשה אחרת אתה".

18. בפירושו לשופטים שם.

בלבד") כי מצוה זו היא לדור אחד בלבד, בעוד שגדולי הראשונים מוכנים לפרש את הפסוק על דרך הפשט כהלכה לדורות, הלכה אשר הקב"ה לא מצא אל נכון לקבוע כהלכה מחיבת, ואשר על יסודה אמנם נקבע נימוסא – מנהג. מנהג זה מקורו מהו ומה סמכותו?<sup>19</sup>

נראה כמובן מאליו כי מנהג כזה מקורו אך ורק ב"שופט אשר יהיה בימים ההם". חז"ל שבתקופת הנביאים הראשונים, הם אשר נתנו אישורם לנוהג זה בישראל מלקדמין. נוהג זה הוא הבסיס החוקי לטענת אחי יפתח מאביו כי כשם שאין הם יכולים לרשת את אמו, באשר היא יצאה משבטה בלי נחלה בהנשאה לבן שבט אחר, כך אין הוא רשאי לרשת אתם בנחלת אביהם.

תפיסה זו של הראשונים, ובעקבותיהם האחרונים (ביניהם בעיקר הנצי"ב ורבינו) קרובה מאד לבית מדרשו של הריטב"א<sup>20</sup> האומר "שכל מי שיש לו אסמכתא מן הפסוק, העיר הקב"ה שראוי לעשות כן, אלא שלא קבעו חובה, ומסרו לחכמים, וזה דבר ברור ואמת".

## פרק יא

### פשוטו של מקרא והישום הנצחי של הלכה לשעה

כבר ראינו שאחד התפקידים שהמפרשים מייחסים לפשוטו של מקרא, היא ללמד על ההלכה שהיתה לשעה, לעומת ההלכה לדורות. אף ראינו את ההסבר המיוחד

19. מן הנכון לציין כי רבינו סעדיא גאון (פרשה כ"ז במנין הפרשיות) וכן בעל הלכות גדולות במנין הפרשיות שלו, מונים את מצות "וכל בת יורשת נחלה" כמצוה במסגרת תרי"ג, כלומר, מצוה לדורות "כימי השמים על הארץ". הרב פערלא (חלק שלישי שם) מבאר את שיטת רס"ג בהבחינו בין מצות "לאחד ממשפחת מטה אביה תהיה לאשה", (פסוק ח) ובין מצות "ולא תסב נחלה ממטה למטה" (פסוק ט), בראותו אותן כשתי מצוות נפרדות (וזאת בעקבות הרמב"ן בפירושו "הנכון בדרך הפשט") ולא כמצוה אחת התלויה בחברתה. והרי לשון הרב פערלא: נראה דכיוון למה שאמרו חז"ל שאין מצוה זו נוהג אלא בדור זה, נפקא ליה התם מדכתיב לעיל מיניה (פסוק ז) "זה הדבר אשר ציוה ה' וכו'", ודרשו מיניה, "זה הדבר" – אינו נוהג אלא בדור זה". אם כן ראוי לומר דלא מיעט אלא מצוה ראשונה שבפרשה, דהיינו מה שציוה הכתוב שלא תנשאנה אלא למטה אביהן... והיינו כדי שלא נצטרך לעקור משפט הירושה לדורות שלא יירשה הבעל והבנים. וכדי שלא להרחיק שבטים זה מזה לא אסרה תורה איסור זה אלא בדור ראשון של באי הארץ בלבד. אבל הלאו של "לא תסב נחלה" נוהג גם לדורות, וכיון דלית לן אלא חדא מיעוטא בקרא מדכתיב "זה הדבר", לית לן לאוקמיה הך מיעוטא אלא למצוה ראשונה בלבד, עכ"ל הרב פערלא.

20. ראש השנה טז, ב ד"ה "אמר הקב"ה אמרו לפני מלכויות...".

של רבינו עובדיה ספורנו על חשיבות הלימוד הזה במסגרת הנצח של תורה. אבל יש לדעת כי דרך זו של לימוד, העוסקת בהלכה לשעה שהיתה, איננה מעניינם של חז"ל בתלמוד<sup>2</sup>. כאשר התורה עוסקת בהלכה לשעה שואלים חז"ל<sup>3</sup> "מאי דהוה הוה!" באשר כל כולו של החלק ההלכתי של התלמוד נכתב כדי ללמד הלכה לבני ישראל, כלומר, הלכה לדורות. חז"ל בתלמוד אינם עוסקים בשאלות אשר דומות קצת לענין של "פרה־הסטוריה"<sup>4</sup>. זהו בודאי הבדל ברור בין תפקידם של מורי ההוראה חז"ל<sup>5</sup> ובעקבותיהם פוסקי ההלכה שבמשך הדורות, ובין תפקידם של מפרשי המקרא, עליהם אמר הרב אליהו מזרחי<sup>6</sup>: ולכן יחוייב לומר, שהמפרשים כולם לא יכוונו בפירוש התורה, רק (=אלא) לישוב המקרא, יהיה כהלכה או שלא כהלכה, עכ"ל. הנה בפרשת שילוח הטמאים נאמר<sup>7</sup> "וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש". במסכת פסחים דף סז, דרשו חז"ל ריבוי מהמילה "כל": "כל זב", לרבות בעל קרי, "כל טמא לנפש", לרבות מגע שרץ. וכאשר שואלים חז"ל מה לומדים מן הריבוי של "כל צרוע", משיבה הגמרא: אידי דכתיב "כל זב וכל טמא לנפש" כתיב נמי "כל צרוע". והדבר תמוה, כלום נכתבת תורה שבכתב על פי קנה מידה של "איזון ספרותי" ושמירה על משקל מסוים?! היכן שמענו שתורה שבכתב צמודה לכללים הידועים לנו מתורה שבעל־פה, כגון: "תני רישא, אטו סיפא" וכד'?! הרי אלה הם הסממנים של תורה שבעל־פה, עקב היותה בעל־פה, ומה בינם ובין תורה שבכתב 'מפיו של הקב"ה לאזנו של משה'?! על זה משיב הנצי"ב מוולוז'ין: ונראה דפרשה זו של שילוח טמאים, אף על גב דנאמרה מיד ולדורות, מכל מקום שונה היא המעשה של אותה שעה מהדינים שלדורות. היינו, במצורע לא הוזהרו לדורות אלא על אותו מצורע שהוא טמא, כדכתיב בפרשת מצורע<sup>8</sup> "טמא טמא יקרא" "מחוץ למחנה מושבו"<sup>9</sup>, הא צרוע טהור<sup>10</sup> אין מושבו מחוץ למחנה. והמצורעים של אותו דור, היה אפילו שנצטרעו לפני מתן תורה, ואם כן היו טהורים כדתנן (במסכת נגעים ריש פרק ז) "אילו נגעים טהורות שהיו קודם מתן תורה", ומכל מקום איתא בנגעים (דף ז) "דעל כרחך הא דכתיב בדתן ובאבירם 'כי מתו כל האנשים וכו'" לא היו מצורעים. וכתב הר"ן דאי משמעות "מתו" שנצטרעו, אם כן היאך היו במחנה אחרי כן?! וכבר תמה על זה בעל ש"ש שהרי היו טהורים!

2. והמעין יראה כי גם פרשנדתא רש"י לא עמד אף פעם על ההיבט הזה של תפקיד פשוטו של מקרא במסגרת לימוד תורה אצלו.
3. יומא ה,ב.
4. מעין בעית "שור סיני".
5. שמות משפטים כב, ח ד"ה "ונראה לי".
6. במדבר נשא ה, א"ד.
7. שם, שם.
8. ויקרא יג, מה.
9. שם פסוק מו.
10. כלומר, שיש לו מחלת הצרעת, אבל לא על פי דיני התורה המטמאים אותו.

אבל הישוב הנכון על זה, דודאי באותו דור נצטוו על שילוח כל צרוע, וכן הא דקיימא לן דזב משתלח חוץ למחנה לוי, וטמא מת רק ממחנה שכינה, כל זה אינו אלא לדורות. אבל באותו דור, על כרחך אזהרה לישראל שישלחו טמא מת אינו ממחנה שכינה שהרי לויים היו שומרים סביב, וישראל היו חונים מנגד, אבל היו מזהרים לשלחם ממחנה ישראל ולא כמו לדורות. תדע, שבמלחמת מדין הזהיר משה לשבי מלחמה שיחנו מחוץ למחנה כל הורג נפש וכל הנוגע בחלל, ומעתה משמעות "כל צרוע" מתישב שפיר לאותה שעה, אלא בשביל לדורות, צריך לומר "אידי". עכ"ל.

נוסף לזה גילה רבינו עוד כח נפלא בפשוטו של מקרא, והוא ללמד הלכה לשעה אשר יש בה מן ההלכה לדורות. כלומר, הלכה אשר יכולה להיות חוזרת וניעורה על פי המצבים המתחדשים בדורות. שונה הלכה זו מהלכה רגילה בתורה בכך שהיא אינה מחייבת אוטומטית לדורות. אבל אם ישאל השואל "מאי דהוה הוה", ישיב כי אמנם היה כך, אבל עוד יוכל גם להיות כך במשך הדורות, ופשוטו של מקרא מלמד את הדין אשר יוכל להיות, כאשר הסמכות הקובעת מחייבת את הדין לפי המצבים המתחדשים בכל דור ודור. כך ניגש רבינו לפרש את הפסוק (בהעלותך י, ו) "וביום שמחתכם ובמועדיכם ותקעתם בחצוצרות", כאשר חז"ל פירשו "שמחתכם" על שבת, במקביל ל"מועדיכם". לעומתם, רבינו 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. עקב חשיבות הענין אנו מביאים כאן את דברי רבינו במלואם עם הערות הלקוחות מבאורנו לחומש במדבר י.

דברי רבינו מתחלקים לשניים: – בחלק הראשון של המאמר מראה רבינו 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 הנלמד מפשוטו של מקרא ("שמחתכם") במקביל ובנוסף למדרשו ('שבת'), כאשר רבינו מגלה לנו את יישומו במהלך הדורות. בזה אין יישום הלכה לשעה לדורות, כי אם יישום מעמד לדורות, כאשר רבינו הוא המגלה לנו את יישומו, בל נראה לו מעשה חריג 'מדיני קבלה' וכד'.

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 ויחטאו כראשון") עקב אופיה הארעי – לשעה של ההלכה.

"וביום שמחתכם ובמועדיכם (ובראשי חדשיכם) ותקעתם בחצוצרות (על עולותיכם)

ועל זבחי שלמיכם). יעוין ספרי<sup>11</sup>. ובפשטא דקרא<sup>12</sup>, הוא כל זמן שיהיה חינוך המזבח או העזרה<sup>13</sup> צריך לתקוע בחצוצרות, וזהו "שמחה", כדאמר בפרק קמא דמועד קטן (ט,א), דשמחה דחי שבת ויום הכפורים<sup>14</sup> יעוין שם, וזהו שמחת חינוך<sup>15</sup>. וכן אתה מוצא בחינוך הבית בשלמה, שהיו ק"כ כהנים תוקעים בחצוצרות<sup>16</sup>. וכן אתה מוצא בחנוכת עזרא בשעת בנין המזבח<sup>17</sup> ובעת קידוש העזרה<sup>18</sup>. וכן בחזקיהו<sup>19</sup> היה כמו חנוכת הבית<sup>20</sup> – שאחז במעלו העמיד פסלים בבית<sup>21</sup> – ועשה על פי הדבור<sup>22</sup> חנוך בית ה'. וזה שאמר (דברי הימים ב, כט, לא) "עתה מלאתם ידכם לה" – וזה דהוי מילואים<sup>23</sup>. וזה שאמרו<sup>24</sup> "הוראת שעה הוי"<sup>25</sup>, ולכך (שם, שם פסוק כו): ויעמדו הלויים

11. בהעלותן פסקא עז: "וביום שמחתכם" – אלו שבתות. ר' נתן אומר – אלו תמידים. "ובמועדיכם" – אלו שלש רגלים. ו"בראשי חדשיכם" – כמשמעו.
12. 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 (חידושים לסנהדרין פרק זה בורר כז, ב, ד"ה "לא יומתו"): איכא למימר דמקרא אינו יוצא מידי פשוטו, דפשטיה דקרא היא שלא יומתו אבות בעון בנים, ומדרשו, שלא יומתו בעדות בנים, 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.
13. כשם שהיה בזמנו של משה מכ"ג אדר עד ראש חודש ניסן אחרי צאת בני ישראל מארץ מצרים.
14. "ודאין מערבין שמחה בשמחה מנלן"?
15. שחז"ל לומדים ששמחת חנוכת המקדש בזמנו של שלמה המלך (כמסופר במלכים א, ח) דחתה את השבת ואת יום הכפורים, והיו דואגים ואומרים שמא נתחיבו שונאיהם של ישראל כליה, יצאה בת קול ואמרה להם: כולכם מוזמנים לחיי העולם הבא...
16. דברי הימים ב, ז, י: והכהנים על משמרתם עומדים, והלויים בכל שיר ה' אשר עשה דויד המלך להודות לה' כי לעולם חסדו, בהלל דויד בידם, והכהנים מחצצרים נגדם, וכל ישראל עומדים. וכן שם ב, יב, י: ועמהם כהנים למאה ועשרים מחצרים בחצוצרות.
17. עזרא ג, ג: "ויכינו המזבח על מכוונתיו".
18. שם פסוק י: "ויסדו הבונים את היכל ה', ויעמידו הכהנים מלובשים בחצוצרות.
19. שלא נבנה הבית ממש בזמנו כמו בזמניהם של משה, שלמה ועזרא.
20. כלומר, דין חנוכת המשכן היה למעמד, וזאת עקב ההרס הרוחני של אביו אחז.
21. סנהדרין קג, א: מנשה עשה צלם ארבעה פרצופים, אחד העמידו בעליה. וכן מסופר על השינויים שהכניס באמצעות אוריה הכהן לבית המקדש במלכים ב, טז, יב, יח.
22. אולי מקורו דבה"יב כט, כה: "כי ביד ה' המצוה ביד נביאיו".
23. שהביטוי "למלא יד" מציין ענין של חנוכת המשכן המקדש, כמו בחנוכת המשכן (שמות כט, לג) "למלא את ידם לקדש אותם".
24. ירושלמי הוריות א, ח (עיין להלן הערה 32), וכך קובע גם בבלי הוריות ו, א בענין חנוכת המזבח בתקופת עזרא כמסופר בעזרא ב. בין אלה אשר נתכפר להם על ידי הקרבנות היו אלה "אשר ראו את הבית הראשון", וממילא יש להניח כי חטאו במזיד בחטא עבודה זרה אשר בגללה, בין היתר, הוחרב הבית. ועל 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

בכלי דוד והכהנים בחצוצרות<sup>26</sup> יעוין שם. וכן כתבו שם (שם, שם פסוק ל): ויהללו עד לשמחה<sup>27</sup>, וכן בנחמיה יד פסוק יא<sup>28</sup> וכן בעזרא ג: ויעמידו הכהנים מלובשים בחצוצרות<sup>29</sup> וכו' ורבים בתרועה בשמחה וכו' (שם פסוק יב)<sup>30</sup>. ויעוין בירושלמי הוריות (פרק א הלכה ח) דפריך דסמכו חזקיה והקהל על השעירים<sup>31</sup> – לר' יהודה דשעירי חטאת אין בהם סמיכה – ומשני, הוראת שעה הוי<sup>32</sup> – והוא דהוי כמו מילואים<sup>33</sup>. דר' יודא<sup>34</sup> אזיל לטעמיה, דשעיר נחשון<sup>35</sup> שהיה מילואים טעון סמיכה<sup>36</sup>. ור' שמעון דסבר דשעיר נחשון אינו טעון סמיכה, סבר דשעירי עבודה זרה טעונים סמיכה, וזה נכון מאד. ולטעמייהו אזלי ר' יודא ור' שמעון<sup>37</sup> ודו"ק. וזה נכון. וקרוב לזה באבן

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".

25. 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 ניתנו כמובן על ידי נביאי ה' שהיו אז. להלן יבאר רבינו כי חנוכת המשכן בזמנו של משה משמשת אב-טיפוס לכל חנוכה שתבוא, אלא שפרוצידורה זו אינה אוטומטית, ויש להפעילה "על פי הדבור" – וזוהי הוראת השעה.

26. כי בכל חנוכה **מחצצים הכהנים**.

27. ראה לדבריו של רבינו שחנוכת המקדש נקראת "שמחה", כך שפירוש הפסוק הוא: הם הללו עד לדרגה הדרושה של שמחה (=חנוכת המקדש).

28. טעות סופרים קא חזינא הכא, וצריך להיות אולי יב, לה: "ומבני הכהנים בחצוצרות".

29. כלומר, הכהנים מחצצים.

30. שפירושו: 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).

31. דברי הימים ב כט,כג "ויגישו את שעירי החטאת לפני המלך והקהל ויסמכו ידיהם עליהם".

32. 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 "ויגשו 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).

33. כלומר, חזקיה פעל על פי הדינים של קרבנות המילואים, אשר אמנם אינם מחייבים אוטומטית בכל סיטואציה שהיא, אלא **על פי הדבור** ניתן להפעילם, וזהו הוראת שעה.

34. הסבור כי שעירי עבודה זרה אינם טעונים סמיכה בכלל.

35. הוא השעיר שהקריב נחשון בן עמינדב למטה יהודה ביום הראשון לימי חנוכת המשכן (במדבר נשא ז,בי"ז): "שעירי עזים אחד לחטאת".

36. וממילא בהעתקת עיקרון המילואים לסיטואציה החדשה יכלו לסמוך.

37. כלומר, המחלוקת בין ר' יהודה ור' שמעון בענין שעיר נחשון תלויה במחלוקת שביניהם בענין שעיר עבודה זרה, והא בהא תליא.

עזרא<sup>38</sup>. ולא נזכר<sup>39</sup> חצוצרות רק בכהנים<sup>40</sup>, אבל בלויים לא נזכר בכלי שיר שלהם חצוצרות<sup>41</sup>. ו"אין פוחתים משני חצוצרות"<sup>42</sup> קאי על כהנים<sup>43</sup>, יעויין שם. והתוספות כתבו להיפך בכמה מקומות<sup>44</sup>, ואין כאן מקומו להאריך. ובדברי הימים-א טו, שהיו מעלים הארון והכהנים בחצוצרות יעויין שם<sup>45</sup>. ונראה דבהשבת הארון היה כמו חינוך<sup>46</sup>, והיה צריך לו בתרועה בחצוצרות<sup>47</sup>. וכן עשה דוד בסוף כשהעלוהו הכהנים בכתף, וזה "יום שמחתכם"<sup>48</sup>. ולכן אמרו הפרות<sup>49</sup> מזמור יתמא<sup>50</sup> "בחצוצרות וקול שופר הרעו"<sup>51</sup>, כדאמרה הגמרא בעבודה זרה (כדב) דזה המזמור אמרו הפרות<sup>52</sup>. וכן

38. במדבר י' ד"ה "וביום שמחתכם": ששבתם מארץ אויב, או ניצחתם האויב הבא עליהם, וקבעתם יום שמחה כימי פורים ושבעת ימי חזקיה שמחה. רק המעתיקים פרשו "וביום שמחתכם" - שבת. 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", באשר העיקרון בשניהם שווה.
39. בכל המקרים הנ"ל של ימי חנוכה וימי מילואים.
40. אם כי בפסוקנו נאמר רק "ותקעתם בחצוצרות", אבל למעלה בפסוק ח נאמר: "ובני אהרן הכהנים יתקעו בחצוצרות, והיו לכם לחוקת עולם לדורותיכם".
41. 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.
42. ערכין יגא (פרק ב משנה ה): אין פוחתין משתי חצוצרות מתשע כנורות, ומוסיפים עד עולם, והצלצל לבד.
43. 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".
44. עבודה-זרה מז,א ד"ה "קרניה": "...וי"ל דההיא במנחות מיירי בחצוצרות שתוקעים הכהנים, והכא בחצוצרות של לויים, שהם משוררים על הקרבן, וכמה כלי שיר היו שם. עכ"ל. וזבחים סח,א ד"ה "כשהוא חי": "... ותירץ ר' תם דשני ענייני חצוצרות היו, של כהנים בשל כסף ושל לויים בשל קרני בהמה לכלי שיר...".
45. פסוק כד: "ושבניה ויושפט ונתנאל ועמשי וזכריה ובניהו ואליעזר הכהנים מחצרים בחצוצרות לפני ארון האלוקים". גם בפרק זה רואים ראייה לדברי רבינו כי החצוצרות שייכות לעבודת הכהנים, כי בפסוק טז למעלה נאמר: "ויאמר דויד לשרי הלויים להעמיד את אחיהם המשוררים בכלי שיר נבלים וכנורות ומצלתיים משמיעים להרים בקול לשמחה".
46. כשם שבאר רבינו לעיל בענין קרבנות החנוכה של חזקיה אחרי מעשי אביו אחז.
47. על ידי הכהנים דוקא.
48. הוא יום חנוכת המקדש, ונהג דוד המלך על פי הכתוב כאן במדבר, על פי הפשט.
49. אשר הובילו את ארון ה' חזרה מארץ פלשתים לבני ישראל (שמואל א,ו) כלומר, הפרות אשר עסקו (לפי דברי רבינו) בהכנות לקראת חנוכת הארון במשכן.
50. הוא המזמור שלא הוזכר שם אמרו (רש"י, שם) הוא תהלים מזמור צח (פסוק ו).
51. כי בחנוכת הארון, כמו בחנוכת המשכן/המקדש - הוא "יום שמחתכם", וממילא "ותקעתם בחצוצרות".
52. "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



עשה דוד בחצוצרות<sup>53</sup>, וזה (שמואל-ב כ,טו) "בתרועה וקול שופר", ובדברי הימים-א, טו,כח: "בתרועה ובקול שופר ובחצוצרות"<sup>54</sup> ודו"ק.

מכבר פרשתי "וביום שמחתכם" הוי עת חנוכת המזבח, וזה בחזקיה הוי חינוך, לכך היו מחצרים בחצוצרות, ולכן היה "בשמחה". ומזה נראה דלמד יחזקיה לסמוך על שעירי חטאת – דאמר בירושלמי הוריות (א,ח) דהוי הוראת שעה<sup>55</sup>. וגם לר' שמעון דסבר שעירי עבודה זרה טעונים סמיכה, מוכרח לאמר דהיה הוראת שעה<sup>56</sup>, דדוקא בשעיר שנכנס דמו לפני<sup>57</sup> אמר<sup>58</sup> דטעון סמיכה, יעויין מנחות צב,ב<sup>59</sup>. אבל הנך שעירי חטאת בחזקיה היו דמם על המזבח החיצון, ולא בעי סמיכה בצבור, וחזקיה למד מדכתיב (ויקרא ט,טו) "וישחטהו ויחטאהו כראשון" בשמיני למילואים<sup>60</sup>, הרי דהיה מילואים ודמו על המזבח החיצון<sup>61</sup>. וסבר חזקיה דהשעיר<sup>62</sup> היה מכפר על עבודה זרה שעבדו בימי משה<sup>63</sup>, וכן<sup>64</sup> היה רציחת כהן ונביא במקדש בימי יואש – שהרגו את זכריה הנביא<sup>65</sup>. וכן היה בשמיני למילואים וכיפר על העגל שעבדו לו, גם כיפר על רציחת חור, וכמו שדרשו "ויבן מזבח" – מזבוח, זה חור<sup>66</sup>. לכן, כמו שכתוב

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: מזמורא יתמא (תהלים צח).

53. כשהעלה את הארון לירושלים, ובזה השלים את "חנוכת הארון", כמסופר בשמואל-ב,ו.
54. משמע משני הפסוקים האלה כי לא הרי התרועה כהרי קול השופר, אלא התרועה היא של החצוצרות, והוא מדין "יום שמחתכם".
55. כדין חטאת המלואים הטעונה סמיכה.
56. 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.
57. על מזבח הקטורת שבהיכל.
58. ר' שמעון.
59. שהיה ר' שמעון אומר: "כל חטאת שנכנס דמה לפני, טעונה סמיכה", וכן בירושלמי הוריות א,ח.
60. "ויקח את שעיר החטאת אשר לעם וישחטהו וכו'", כלומר חטאת צבור.
61. פסוק ט: "ואת הדם יצק אל יסוד המזבח".
62. שעיר החטאת של יום השמיני למילואים.
63. כי המשכן לכפר על חטא עבודה זרה של העגל בא, וגם הוא היה חטא במזיד כמו בימי אביו של חזקיה.
64. 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.
65. 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-כא: "ורוח אלהים לבשה את זכריה בן יהוידע הכהן... למה אתם עוברים את מצוות ה'... ויקשרו עליו וירגמוהו אבן במצות המלך בחצר בית ה'".
66. סנהדרין ז,א: "וירא אהרן ויבן מזבח" (שמות לב,ה) מה ראה? א"ר בנימין בר יפת, ראה חור

אצלו "כראשון"<sup>67</sup> – היינו, שכמו חטאת אהרן היה קרבן יחיד והיה טעון סמיכה<sup>68</sup>, כן היה חטאת הצבור טעון סמיכה<sup>69</sup>. ולכן בשעירי חטאת, שהיו מילואים, היו על המזבח החיצון<sup>70</sup>, וכפר על עבודה זרה ורציחה, היה בו סמיכה, אף שהיה קרבן צבור ודו"ק. עכ"ל רבינו.

והנה ראו דבר פלא! הגאון הנצי"ב מוולוז'ין בפירושו "עמק הנצי"ב" לספרי על אתר, מפרש ממש כדברי רבינו, כפי שייראה להלן, וזאת בלי שהאחד ראה את דברי השני, באשר פירוש "עמק הנצי"ב", שאמנם נכתב בכתב יד קדשו של הנצי"ב, הגיע לדפוס 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 (במדבר שם): והנראה דזהו בחנוכת המזבח שזהו "שמחה" של מצוה, וכמו דתנן בשילהי תענית "ביום שמחת לבו", זה 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 משה להקריב מילואים אלא שאין שיעור והקצבה לדבר... והשתא ניחא דבמילואים**

שזבוח לפניו (כלומר ויבן = הבין, מזבח = מן הזבוח). אמר, אי לא שמענא להו השתא, עבדו לי כדעבדי לחור, ומתקיים (איכה ב) "אם יהרג במקדש ה' כהן ונביא", ולא הוי להו תקנתא לעולם. מוטב דלעבדו לעגל, אפשר הוי להו תקנתא בתשובה.

67. ויקרא שמיני ט, טו: ויקרב את קרבן העם. ויקח את שעיר החטאת אשר לעם, וישחטו ויחטאו ויזבחו. **כראשון.**

68. כמו כל חטאת יחיד, ויקרא ד, כג: והביא את קרבנו שעיר עזים זכר תמים, וסמך ידו על ראש השעיר.

69. ומחטאת צבור (קרבן העם) של המילואים של המשכן למד חזקיה – על פי הדבור – על קרבנות חטאת צבור שהביא הוא על פי דין קרבנות מילואים.

70. וששם במזבח החיצון שפכו את הדם, אף על פי שחטאת עבודה זרה נעשית בפנים.

לדורות שפיר נפקא ליה מאותה פרשה של מילואים דמשה<sup>71</sup> וכן בהא דאיתא בזבחים (נו,א) דמילואים בעי פתח לאכילה, נפקא מינה למילואים לדורות. ומכל מקום קרי ליה קדשי שעה שאינו אלא לשעה<sup>72</sup> וכל זה הוא פשוטו של מקרא, ועדיין קשה מהו "ביום" הא 'חנוכה'<sup>73</sup> לא תלי ביום מיוחד! להכי דריש<sup>74</sup> "אלו שבתות", די שבו 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 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.

## פרק יב

מחבר

### כללים בתחביר ובלשון

העיון המדויק בתורה שבכתב, הוא ביסוד דרך פרשנותו של רבינו. הוא רואה את הכתוב כבבואה נאמנה של המצב עליו מדבר הטכסט, כך שיש לשים לב לכל כתיב מלא או חסר, כאשר המלא והחסר שבכתוב משקפים את המלא והחסר שבתוכן הכתוב – אם זה ספור או מצוה. כך מפרש רבינו את הכתיב החסרי "יעבדוך עמים וישתחו לך לאמים", כאשר "וישתחו" כתוב עם "ו" אחת ולא שתים, והוא מפרש: כתוב חסר "ו" לרמוז שש אומות חסרים אשר "לא תחיה כל נשמה", וגרגשי פנה לאפריקה. עכ"ל. כן שינוי בסדר מילים מן הסדר המקובל והצפוי, משקף שינוי מקבילה במציאות עליה מדברות המילים. כך מצאנו<sup>75</sup> "ויהי לו צאן רבות ושפחות ועבדים וגמלים וחמורים", כאשר רבינו מפרש: זרות רואים כאן, דבכל מקום כתוב עבדים קודם שפחות, "ועבד

71. ולכן אין מקום לשאלת 'מאי דהוה הוה' על שמונת ימי המילואים שבמשכן.

72. כלומר, מחייבת לשעה, בעוד קיימת אפשרות לקיום ההלכה לדורות על פי הכרעת בית דין שבכל דור ודור.

73. כלומר, חנוכה משכן או מזבח וכדו'.

74. שאחרי שהפשט יופשט, יש עוד מקום וצורך שהדרש יידרש.

1. בראשית כז, כט.

2. שם ל, מג.

ושפחה"<sup>3</sup>, "ועבד או אמה"<sup>4</sup>. והנראה על פי מה דאמרו<sup>5</sup> "זכופה ליתן תבן לפני בקרו ולא לפני בהמתו..." ופרש"י "כמו סוס וחמור שהם צוהלים לרביעה" ("אבל בקר אינו בהול אחר רביעת אשה ואין יצרו ניכר כל כך, לפיכך אין אשה נסטיית לו"), ולכן לצאן קנה שפחות ולגמלים ולחמורים קנה עבדים. ולכן הקדים שפחות לעבדים להראות שהשפחות היו מיוחדות לצאן, והעבדים לחמור, עכ"ל. ומוסיף רבינו לבאר כי אותו מבנה של לשון מובן עתה בקשר עם אברהם אבינו בפרשת "לך לך", וכך לשונו: ובזה מדויק נמי בפרשת "לך לך"<sup>6</sup>, "ולאברם היטיב בעבורה ויהי לו צאן ובקר וחמורים ועבדים ושפחות ואתונות", דהפסיק "ועבדים ושפחות" בין "צאן ובקר וחמורים" ל"אתונות", ללמדנו דבר זה דלחמורים נתן עבדים ולאתונות שפחות, עכ"ל. ואם הפרדה בין שני דברים בכתוב מציינת הפרדה במציאות, הרי חיבור שני דברים בכתוב יציין מציאות משותפת, ובודאי הפרדה במקרה אחד, וחיבור במקרה אחר מציינים את ההבדל בין הראשון ובין השני. וכך מבאר<sup>7</sup> מדוע מחברת התורה את אהרן ובניו בקשר למצות קדוש ידיים ורגלים, ואילו במשיחת האוזן היא מפרידה ביניהם, משום שלגבי קדוש ידיים ורגלים שווים הם בדינים, ואילו האוזן, כלומר כח "השמיעה" של מצוות התורה המיוחדות<sup>8</sup>, שונה אצל אהרן הכהן מכח זה של בניו.

העיון בלשון הכתוב, דוקא בחלק הספורי שבו, מביא אותו לתפיסות ספרותיות מיוחדות. מצאנוהו מעיר<sup>9</sup> שהשם "שפחה" אינו מופיע בפרשת וישב, וזאת עקב ההתחשבות של יוסף בבני השפחות<sup>10</sup>. בביאור הכתובי<sup>11</sup> "וימת אהרן שם בראש ההר" מעיר רבינו: לא זכר קבורתו כאן כמו שנזכר במרים ובמשה, ומזה דרשו כי הראה להם את אהרן במיתתו, זה "ויראו כל העדה כי גוע אהרן". ואולי היה אסור (לאלעזר) להטמא לאביו, והיה צריך משה לקברו, ואין זה מדרך הנימוס והכבוד שיכתוב שקברו משה לא בנו, עכ"ל.

אין רבינו מבחין בשימושי לשון, בין החלק ההלכתי של התורה ובין החלק ההליכותי-הספורי. זאת אנו רואים<sup>12</sup> כאשר הוא מבאר כי המחלוקת במכילתא אם

3. שם לב, ו.

4. שמות כא, לב.

5. כתובות סא, ב בענין "ואלה המלאכות שאשה שעושה לבעלה".

6. בראשית יב, טו.

7. שמות כט, כ.

8. "אוזן ששמעה על הר סיני".

9. בראשית מג, לה.

10. "והוא נער את בני בלהה ואת בני זלפה נשי אביו".

11. במדבר כ, כח.

12. שמות בשלח יד, כ בפירוש הפסוק "לכל חיל פרעה, לא נשאר עד אחד".

פרעה נהרג או לא נהרג בים, תלויה באותה מחלוקת בענייני הלכה בפירוש המילה "עד" אם הוא "עד ועד בכלל" או "עד ולא עד בכלל". כמו כן מצאנו בפירושו לפסוק<sup>13</sup> "ראה פניך לא פיללתי והנה הראה אותי אלוקים גם את זרעך", כי הוא מבאר את משמעות המילה "גם" בחלק הספורי הזה על פי משמעותה במסגרת ל"ב המידות של ר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי, ומוצא בכך מקור לדברי חז"ל<sup>14</sup> שמכיר בן מנשה ויאיר בן מנשה נולדו בימי יעקב<sup>15</sup>.

בהערה לשונית מעניינת רואה רבינו כיצד מילה במקום אחד רומזת לתוצאה או סיבה במקום אחר. כך בפסוק<sup>16</sup> "רד העד בעם פן יהרסו על ה' לראות ונפל ממנו רב", רואה רבינו במלים ה"עם" ו"נפל" רמז לתוצאה של עליה רוחנית מהירה ופזיזה מדי מצד בני ישראל בשעת מתן תורה, אשר התוצאה היתה בחטא העגל, עליו נאמר: "ויפל מן העם כשלשת אלפים איש". התורה נוהגת, לפי דעתו, לצטט במקום אחד את דבריה היא במקום אחר, וכך הוא מבאר את הפסוק<sup>17</sup> "ויאמר משה אל העדה זה הדבר". פרק זה הוא פרק הבצוע של שמות תצוה פרק כט, ורבינו רואה את המילים "זה הדבר" כמובאה ישירה משמות כט, א ("זה הדבר אשר תעשה להם לקדש אותם"), וכך פירוש הכתוב: משה אמר אל העדה את פרשת "זה הדבר" של פרשת תצוה.

רבינו מיישם כללים מתוך דברי חז"ל<sup>18</sup> כך שמפרש את המילה "לאמר"<sup>19</sup> במשמעות של "לאמר לדורות", ועל ידי כך מבאר מדוע התורה לא כתבה "לאמר" בפסוק אחר<sup>20</sup>. ולא רק יודע הוא לישים כללים ידועים, אלא אף מחדש בעצמו כללים חדשים בהבנת מילים שבתורה. כך מנסח את משמעות הביטוי "דבר ואמרת"<sup>21</sup> וזה לשונו: הנה בכל מקום דכתיב "ואמרת אליהם" מרבה אף דלאו בני ישראל והוא גרים<sup>22</sup>.

רבינו מוצא דרכים להכיר ולזהות מאמר מוסגר בתורה<sup>23</sup>. בדרך עבודתו זו קרובה עמדתו לזו של מפרשים כמו ה"כתב והקבלה" והמלבי"ם, אף על פי שהמגמה היא

13. בראשית מח,יא.

14. בבא בתרא קכא,ב.

15. ועיין בזה בפרק ז על דרכו של רבינו לגלות בכתוב מקור לדברי חז"ל הנאמרים ללא מקור.

16. שמות יט,כא.

17. ויקרא ח,ה.

18. ועיין עוד בזה להלן בפרק יד "דן גזרה שוה מעצמו".

19. שמות כ,א ד"ה "וידבר אלוקים".

20. במדבר לא,כא "ציוה ה' את משה", בענין גיעולי מדין וההלכה לשעה.

21. במדבר לה,י.

22. ידועה שיטת המפרשים הלומדים מן הביטוי "דבר לאמר" או "דבר ואמרת" שהדבור, דהיינו התורה שבעל-פה, קדם לאמירה, היינו ההכתבה בתורה שבכתב.

23. ויקרא יח,כז ד"ה "כי אתך כל".

שונה. כך, למשל, מצאנו ניסוח מדויק אצל בעל "הכתב והקבלה" כיצד לזהות על ידי טעמי המקרא את המאמר המוסגר שבכתוב, וכך לשונו<sup>24</sup>: לכן נראה לי אחרי שמצאנו בהרבה מקומות שיבוא מאמר בתוך מאמר אחר לתוספת ביאור, ונקרא לבעלי הגיון מאמר המוסגר, וסימן לזה הוא כשיבוא בסוף המאמר המוסגר טעם מפסיק יותר מאשר לפניו, כמו: "ויתן אל משה (ככלותו לדבר אתו בהר סיני) שני לוחות העדות", שזקף קטן במילת "סיני" הוא מלך השני, והרביע שבמילת "משה" אינו אלא מלך הרביעי, לכן כל המאמר "ככלותו לדבר אתו בהר סיני" הוא מאמר מוסגר ומוסיף באור זמן נתינת שני הלוחות, עכ"ל. וכן בכתוב<sup>25</sup> "ואל הארון תתן את העדות אשר אתן אליך... את כל אשר אצוה אותך אל בני ישראל", שכל הספר תורה יתן בארון או מצד הארון, עכ"ל. וכן בסוגית יבום<sup>26</sup> "והיה הבכור אשר תלד יקום על שם אחיו המת" מפרש רבינו: וזה שאמר "והיה הבכור", הוא על היבם, באופן שיהיה גדול ויקום על שם אחיו המת, ו"אשר תלד" הוא מאמר המוסגר, שתהא היבמה ראויה ללדת, וכמו<sup>27</sup> "ונר אלוקים טרם יכבה ושמאל שוכב בהיכל ה'", שהמאמר "ושמאל שוכב" הוא מאמר המוסגר. וזו מידה מל"ב המידות דר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי, וכך נראה לי בפירושו.

ובדרכו של המלבי"ם מצאנו את רבינו מבחין ומגדיר זוגות מילים הנראות בהשקפה ראשונה כמילים נרדפות, כאשר הוא מייחס לכל אחת את המשמעות המסוימת שלה. בפסוק<sup>28</sup> "וכי תזבחו זבח תודה וכו' לא תותירו ממנו", הוא מבחין בין "תותירו" ובין הפסוק המקביל<sup>29</sup> "לא יניח ממנו עד בוקר". בויקרא פרק ט פסוק ט מבחין רבינו בין שפיכת הדם ובין יציקת הדם, כאשר לשפוך פירושו זריקת דם בקשר עם קרבן, ואילו יציקה פירושה יציקת דם בקשר עם קדושת המזבח. רבינו יודע לנסח כלל<sup>30</sup> שהדבר הודאי קודם בכתוב, ועל ידי כך מבחין בין הביטוי "בכל מושבותיכם לדורותיכם" ובין הביטוי המקביל<sup>31</sup> "לדורותיכם בכל מושבותיכם". ובדרך דומה הוא מדייק הלכות ברורות מן האבחנה שבין הסדר "לאמו ולאביו"<sup>32</sup> ובין הסדר ההפוך<sup>33</sup> "לאביו ולאמו". רבינו מכיר בשיטת התקבולת<sup>60</sup> "לא תלין נבלתו על העץ

24. שמות משפטים כב, ג ד"ה "עד שה חיים".

25. שמות כה, כא בסיפא, ופסוק כב בסיפא, כאשר ברישא של פסוק כב בא המאמר המוסגר לדעתו "ונועדתי לך שם ודיברתי אתך מעל הכפורת מבין שני הכרובים אשר על ארון העדות".

26. דברים כה, ו.

27. שמואל"א ג, ג.

28. ויקרא כב, כט.

29. שם ז, טו.

30. שם כג, כא ד"ה "חוקת עולם בכל מושבותיכם לדורותיכם".

31. בפסוקים לא, ויד של אותו פרק.

32. שם כא, ב.

33. שם. שם. יא.

כי קבור תקברנו וכו' כי קללת וכו' ולא תטמא את הארץ וכו'", כאשר ברישא של הפסוק ה"לא" קודם ל"כי", ובסיפא ה"כי" קודם ל"לא". וכך הוא מפרש: יתכן לפרש על דרך מגבלות (כלומר, תקבולת) הידוע לבעלי הפשט:<sup>34</sup> "לא תלין נבלתו על העץ כי קללת וכו' כי קבור תקברנו ביום ההוא ולא תטמא את אדמתך אשר ה' אלוקיך נותן לך". עכ"ל. כלומר, "לא תלין נבלתו" כדי ש"לא תטמא", "כי קבור תקברנו", "כי קללת אלוקים" – הרישא של הרישא קשור בסיפא של הסיפא, והסיפא של הרישא קשור ברישא של הסיפא, וזאת על ידי שני זוגות המילים "כי" ו"לא".

## פרק יג

### פרשיות כפולות

הדיוק העמוק בפשוטם של מקראות בא לידי גילוי מיוחד במינו בעינו של רבינו באותן הפרשיות אשר מקובל לראות בהן ענינים של חזרה בעלמא, כאשר רוב רובם של מפרשי המקרא השאירו את המקום ריק, והכתוב משתרע על פני עמודים שלמים ללא פרשנות, פרט לתרגומו של אונקלוס. במיוחד בולט הדבר בפרשיות תרומה תצוה, וההקבלות בויקהל פקודי וכן בויקא פרק ח, בכל הקשור עם ציווי הקמת המשכן, מלאכת המשכן ובגדי כהונה. רבינו משווה מילתא למילתא, ציווי לביצוע, ועינו אינה פוסחת אפילו על "ו" החיבור החסרה או המיותרת, ועל ידי כך הוא יודע להסביר הבדלים שבין ציווי וביצוע, וגם מעלה במצודתו הלכות חדשות, הן הלכה לשעה והן הלכה לדורות.

יש לו הסבר מדוע התורה דורשת "זהב טהור" רק בקשר לארון והכפורת, ואינה מציינת זאת בקשר עם הזר והבדים<sup>1</sup>. הוא שם לב לכך כי בפרשת הציווי נאמר "תרשיש ושוהם" (ב"ו" החיבור), ואילו בפרשת הביצוע נאמר "תרשיש שוהם" בלי "ו" החיבור. הוא עוקב בהתמדה אחרי כתיבת המילה "תמיד" או השמטתה בקשר עם כלי המשכן, כך שהוא מפרש שאי כתיבת "תמיד" בקשר עם האורים והתומים הוא משום שבבית שני לא יהיו אורים ותומים, באשר הם אחד מחמשת הדברים אשר חסרו בבית שני לעומת בית ראשון<sup>5</sup>. אהרן הכהן נושא את שמות בני ישראל בשני מקומות:

34. דברים כא, כג.

1. שמות כה, ד"ה "הנה בארון לא נצטוו וכו".
2. שם כח, כ.
3. שם לב, יג.
4. שם כח, ל.
5. יומא כא, ג.

– על שתי כתפות האפוד<sup>6</sup> ("ונשא אהרן את שמותם לפני ה' על שתי כתפות לזכרון") ובחושן האפוד<sup>7</sup> ("ונשא אהרן את משפט בני ישראל על לבו לפני ה' תמיד"). והנה שוב האבחנה בין המקום הראשון שלא כתוב "תמיד" ובין המקום השני, ורבינו מבאר זאת על פי ההלכות של תפילין של ראש ותפילין של יד, כאשר לפי שיטתו תפילין של יד מעכבת ותפילין של ראש אינה מעכבת, לכן "תמיד" אצל לבו, שהוא מקביל לתפילין של יד, ואין "תמיד" אצל הכתפות, המקביל לתפילין של ראש.

חידוש גדול בהלכה לשעה<sup>8</sup> חידש רבינו על יסוד הביטוי "ואבנט תעשה" במקום "ואת האבנט תעשה", כי הרי היה רק אבנט אחד בשמונת הבגדים של הכהן הגדול! מכאן, לדעת רבינו, שלאהרן הכהן היו שני אבנטים, אחד במסגרת שמונת הבגדים, והאחר אשר לבש כאשר נכנס לקדש הקדשים על פי סדר העבודה הרשומה בויקרא טז<sup>9</sup>. יש להבחין בין פרשת הציווי<sup>10</sup>, אשר שם דיני אהרן ודיני בניו כתובים ביחד, לעומת פרשת הביצוע<sup>12</sup> אשר שם מדובר עליהם בנפרד. אין הוא מתעלם מכך שבפרשת הציווי<sup>13</sup> משה לוקח את הקרבנות "מידם", ואילו בפרשת הביצוע<sup>14</sup> הוא לוקח אותם "מעל כפיהם". חשיבות מיוחדת נודעת לכך שעל מזבח הזהב, הוא מזבח הקטרת, כותבת התורה<sup>15</sup> "קדש קדשים הוא לה", ואילו על המזבח החיצון<sup>16</sup> כותבת התורה "קודש קדשים" בלי "לה", כאשר הסיבה לכך היא שלמזבח הקטרת יש דין של כלי שרת, וחז"ל אמרו שכלי שרת לא חוללו על ידי הגויים, בעוד שאר המשכן חולל על ידי זה ש"באו פריצים וחללוה". כלומר, קדושת מזבח הזהב נצחית ואינה ניתנת לחילול, ולכן היא "לה"<sup>17</sup>, לעומת המזבח החיצון אשר חללוהו ויצא מקדושתו.

6. שמות כח, יב.

7. שם שם, לא.

8. ועיין בהרחבה בפרק ט.

9. שם כח, לט.

10. וזאת על פי שיטת בית מדרשו של הגר"א, בעקבות מדרשי חז"ל בויקרא רבה, שאהרן יכול היה להכנס לקדש הקדשים כל אימת שהוא רצה, בתנאי שינהג לפי פשוטו של מקרא בויקרא פרק טז.

11. שם, כט, כ.

12. ויקרא ח.

13. שמות כט, כה.

14. ויקרא ח, כח.

15. שמות ל, י.

16. שם כט, לז.

17. כלומר – נצחית.



## פרק יד

**יישום המידות שהתורה נדרשת בהן – "דן גזירה שוה מעצמו"**

ראינו את דרכו וכוחו של רבינו לבאר דרשות חז"ל על פי פשוטו של מקרא, ולגלות לנו מקורות בפשוטו של מקרא לדרשות שחז"ל דרשו ולהלכות שחז"ל אמרו, אפילו בלי לציין את מקורן בכתוב. אבל עוד הפליג רבינו בכך שמוכן הוא לדרוש פסוקים על פי כללים, מידות וקריטריונים שחז"ל אמרום במקום אחר, כאשר הוא בא לישמש למקום המחודש. בפירושו לסוגית נחלותי הוא מבאר: בכל מקום דכתיב "כי ימצא" דריש בספרי בעדים, **וכן נראה לי לדרשו כאן**, דאם יש לו ממון שגנב וגזל מאתו ואין לו עדים, כיון דאינו יכול להוציאו בדיינים, דאף בקרקע אמרו בפרק קמא דמציעאי "דאינו ברשותו להקדיש", לכן גם כאן אינו נוטל חלק בכורה, עכ"ל.

ובמקביל לישומו את דרשות חז"ל למקראות חדשים, מצאנו אותו מביא ראיה על ידי גזרה שוה לחידושים אשר בקש לחדש מתוך לימודו הוא את הכתובים. בסוגית נדרים<sup>3</sup> מחדש רבינו חידוש גדול בדין "ונדר אלמנה או גרושה כל אשר אסרה על נפשה יקום עליה", וכך לשונו: ונראה דאם נודרת מיבמה אחר מיתת בעלה, אמרו ביבמות סוף בית שמאי<sup>4</sup> דאז מבקשים מן היבם שיחלוץ. ולזה אשמעינן דאם נדרה כשהיא אלמנה מבקשים מהיבם שיחלוץ. ואם היא גרושה מבעלה, ונדרה הניית היבם על נפשה, והחזירה בעלה ומת הבעל, ונפלה לפניו ליבום, אז כופין אותו. וזה שאמר דבין כך ובין כך "כל אשר אסרה על נפשה יקום עליה", ולזה דייק "עליה", מה דלא כתוב בשום מקום, להורות דבמקום דכתוב "יבמה יבוא עליה" גם כן יקום "אשר אסרה על נפשה", וחולצת ואסורה להתיבם. וכמו דדרשו בריש יבמות<sup>5</sup> על קרא "ואשה אל אחותה לא תקח לצרור עליה", ונאמר להלן<sup>6</sup> "יבמה יבוא עליה וכו'", אף כאן, במקום מצוה, ואמר רחמנא "לא תקח", ואשמעינן דיבם אינו מפר, ולא דחי מצוה דיבום ללא תעשה דנדר. וזה נכון בסיעתא דשמיא. ועל כיוצא בו אמרו בירושלמי ריש אלו דברים "דאדם דן גזרה שוה מעצמו לקיים תלמודו".

1. דברים כא, יז ד"ה "בכל אשר ימצא לו".

2. ז, ב.

3. במדבר מטות פרק ל.

4. קיא, ב.

5. ג, ב.

6. דברים כה, ד.

ואם רבינו מוכן, בעקבות הירושלמי, לדון גזרה שוה מעצמו כדי לחזק תלמודו הוא, לא נתפלא אם נראה כי מוכן לחדש גזרה שוה כדי לחזק את דברי חז"ל במדרשי תנאים וכך מצאנו בדין עשיית המזבח (שמות כ,כב): מכילתא, רבי נתן אומר הרי שבנה שתי אבנים גזוזות שהניף עליהן ברזל שומע אני יהא המזבח כולו פסול, ת"ל "אתהן" – "הן" פסולות, ולא המזבח כולו פסול. עכ"ל המכילתא. ולכן כתוב "כי חרבך... עליה ותחלליה", בלשון נקבה – על האבן, ולא "עליו ותחללנו" – על המזבח, שהמזבח כשר. ודייק מדאמר "אתהן" שמורה על כל אבן ביחיד. ועל דרך גזרה שוה יתכן דדיק מ"אתהן" – "אתהן" האמור בנגעי בתים דכתיב "וחלצו את האבנים והשליכו אתהן" – שכל הבית קיים, עכ"ל. ובהמשך דבריו מיישם רבינו את היסוד הזה ואת הגזרה השוה הזאת למקרים אחרים.

דרך זו של רבינו לישים דרשות חז"ל למקראות חדשים, ועל ידי כך לגלות הלכות חדשות. שונה בהרבה מדרכו של בעל "רביד הזהב"<sup>8</sup> המסתמך על דעתו של נימוקי יוסף<sup>9</sup>, וזה לשונו: בדבר שכך האמת, ולא נתברר לו סמך מן התורה, רשות לכל אדם לדון בגזירה שוה, אע"ג דאין אדם דן גזירה שוה מעצמו וכו'. ועל זה סמכו הגאונים והאמוראים שכתבו דרשות מעצמם, ומצוי ברמב"ם ביותר. ולא נאמר השתא תנאי ואמוראי לא ידעי ואנן ידעינן?! דאם כן בתנאי ואמוראי גופיהו איך גילו בתראי ילפותא מה שלא גילו קמאי, ואנן שליחותיהו עבדינן, וכל מי שימצא שורש מן התורה זוכה בה בכל תושיה, יתגלה נסתרות שבנגלה, עכ"ל. בעל "רביד הזהב" מתכוון בעיקר לשיטת הנצי"ב "לעשות דברי תורה"<sup>10</sup>, כלומר, להגיע להגדרת מהות המצוה על ידי מציאת מקורה בתורה שבכתב. לעומת זאת רבינו משתמש ממש במידות שהתורה נדרשת בהן לא רק לחזק הלכה מקובלת אצלו, כי אם לחדש הלכה חדשה אשר לא שמענו בלתי היום. לא הילפותא הוא החידוש, אלא עצם ההלכה עצמה.

בזה גם נפרד רבינו מבעל "הכתב והקבלה"<sup>11</sup> המביא אף הוא את הנימוקי יוסף ומגבילתו אף הוא לילפותא בלבד, ולא לחידוש הלכות, וזה לשונו: היינו לדון לגמרי, וכבר מצאנו בהרבה מקומות שטרחו רבותינו למצוא מקרא מפורש על דבר שהוא הלכה למשה מסיני... ואיך גילו התנאים והאמוראים דברים לילפותא שלא גילו קמאי דקמייהו?! אבל אם הכוונה לכבוד התורה שפיר דמי למיעבד הכי, עכ"ל. כלומר, האיסור לדון גזירה שוה מעצמו הוא רק אם ברצונו "לדון לגמרי", בעוד

7. ויקרא יד, מט.

8. הקדמה לפירושו לחומש בראשית.

9. ריש פרק החובל.

10. עיין בהרחבה בפרק ב.

11. מאמר התורה עמוד 21.

ניתן לדון גזירה שוה "לכבוד התורה", כלומר לחזק את הידוע כבר בתורה שבעל פה על ידי גילוי מקור או אסמכתא בתורה שבכתב. ולא כך סבור רבינו כפי שראינו לעיל, המוכן אף לדון "לגמרי" על ידי המידות שהתורה נדרשת בהן, "לקיים תלמודו" אשר למד הוא, ולא רק אשר קיבל מרבותיו, כמו הלכה למשה מסיני.