

פשוטו של מקרא

על מקומו של פשוטו של מקרא
בשלימות התורה ובקדושתה

חלק שני

יהודה בן אברהם שמחה ושרה זלאטע קופרמן

מכללה ירושלים

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

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



כל הזכויות שמורות
Printed in Israel

תשס"א - 2001

מהדורה שניה • תשס"ח - 2007

תוכן הענינים (כרך ב)

מדור ד: פרשנות הראשונים

פרק 1: עיונים בפירוש רש"י על התורה

1	פרק 1 (א) אמר רבי יצחק
23	נספחים
25	פרק 1 (ב) כל "אחר" שבמקרא – סמוך, "אחרי" – מופלג
34	פרק 1 (ג) עבר פשוט כעבר מוקדם
50	נספחים
52	פרק 1 (ד) רש"י כפרשן שלא אליבא דהלכתא
72	נספחים
74	פרק 1 (ה) סוגיית טוען טענת גנב – כגנב
84	פרק 2 רשב"ם: הפשטות המתחדשים
90	נספחים

פרק 3: פרשנות הרמב"ן

91	פרק 3 (א) בסוגיית ירידת אברהם מצרימה
109	נספחים
110	פרק 3 (ב) תוכחת מגולה ואהבה מסותרה

מדור ה: פרשנות האחרונים

139	פרק 1 (א) תורת הקרבנות במשנתו של רבי עובדיה ספורנו
154	נספחים
156	פרק 1 (ב) 'לפני' ו'אחרי' במשנתו של רבי עובדיה ספורנו
161	נספחים
163	פרק 2 פשוטו של מקרא במשנת בעל גור אריה
179	פרק 3 "ממחרת השבת" – במשנתו של ה"משך חכמה"
200	נספחים
202	פרק 4 הניידות [הדינמיקה] של המצוה כיחידה מורכבת
212	נספחים
213	פרק 5 עיון בשני בתי מדרש בסוגיית היחס בין הפשט והמדרש

מדור ו: מאיגרא רמא לאיגרא רמא

229	פרק 1 "ואל מעלת אבותם ישובו"
258	פרק 2 כל דתקיננו רבנן כעין דאורייתא תיקון
284	נספחים

289	עבירה לשמה	פרק 3
307	נספחים	

מדור ז: עיונים במקרא

309	על שיתופם של בשר ודם בתהליך "תורה מן השמים"	פרק 1
319	מועדים ומאורעות שהזמן גרמן	פרק 2
327	"דרכיה דרכי נועם"	פרק 3
343	שיר השירים אשר לשלמה	פרק 4
349	מפתח מקורות	
363	מפתח ראשונים ואחרונים	
394	מפתח שמות אישים וספרים	
411	מפתח הענינים	

מדרור ד

1234567

גזר הדין

פרשנות ראשונים

בשער המדור

מדור זה, והמדור הבא, 'תוקפים' את נושא חיבורנו ('מקומו של פשוטו של מקרא בשלימות התורה ובקדושתה') מן ההיבט הפרשני של גדולי המפרשים בתקופות הראשונים והאחרונים. במדורים הקודמים ניגשנו לענין דרך הנושא, כגון תיפקודו של פשוטו של מקרא, סגנון הכתוב, כאשר נעזרנו לכל אורך הלימוד בספרות הקלאסית – החל בחז"ל וכלה במפרשים האחרונים. בשני מדורים אלה, נקודת המוצא היא שיטתו המיוחדת והייחודית של הפרשן, וממנה למסקנות עוברות לעשייתן לגבי מקומו של פשוטו של מקרא בלימוד תנ"ך על טהרת הקודש.

במדור זה, ברור היה שזכות קדימה ניתנת לפרשנדתא רש"י (וכפי שהעיד עליו הרמב"ן – 'לו משפט הבכורה'), אשר לא קם כמותו מאז ועד היום. שני החיבורים אחרי סיום התלמוד אשר אין דומה להם בספרות התורנית, הלא הם רש"י על התורה ורמב"ם משנה תורה – היד החזקה. עם ישראל, בחוש המיוחד שלו, העמיד שני חיבורים אלה בראש סולם החיבורים הפוסט-תלמודיים, ואם לא נביאים הם, בודאי בני נביאים הם.

חמשת הפרקים בעיונים בפירוש רש"י (פרק 1) עוסקים בהיבטים שונים של פירושו:

פרק א, עוסק בשיקוליו המיוחדים של רש"י כאשר בא לפרש את הפסוק הראשון של החומש (מה שקראנו "המוסיקה" שבפירושו). כאן הצענו פירוש מחודש הן לקושית ר' יצחק ('לא היה צריך להתחיל אלא') והן לתשובתו ("כוח מעשיו הגיד לעמו") ולקשר שבין הקושיא ובין התשובה.

פרק ב, עוסק בשאלת 'העקביות' של רש"י בהבאת פירושים של חז"ל. אנו טוענים שרש"י היה 'עקבי' למטרתו ולמגמתו בפירוש התורה ('אני לא באתי אלא...').

פרק ג, עומד על דרכו של רש"י בתחום הדקדוק והלשון, כאשר אנו חוקרים את ההבדל שבין זמן עבר המצויין על ידי עבר פשוט לעומת זמן עבר המצויין על ידי עתיד בתוספת וי"ו ההיפוך. בזה נראה שרש"י פשטן יותר מאשר הראב"ע.

פרק ד, עוסק בדרכו של רש"י לפרש שלא לפי ההלכה. אנו קובעים שמבחינה עקרונית אין בינו ובין שאר גדולי הראשונים (כמו רשב"ם, ראב"ע) אלא הבדל כמותי בלבד. הבדל זה נובע ממטרתו ומגמתו בפירושו לתורה.

בפרק זה אנו טוענים כי "פשוטו של מקרא" אצל רש"י הוא אמצעי [בלעז: מיתודה] ולא מגמה.

פרק ה, עוסק בפירוש הלכתי מובהק של רש"י – ספק אליבא דהלכתא וספק לא אליבא דהלכתא – וההשלכות ההלכתיות וההשקפתיות הנובעות מכך. כל זאת בעקבות דבריו של רש"י שפירושו הוא לפי פשוטו של מקרא.

פרק 2, מוקדש כולו לדבריו הידועים של הרשב"ם (ולפעמים המסולפים על ידי "רודפי הפשט" של ימינו) בענין הצורך לכתוב פירושים על פי הפשטות המתחדשים בכל יום'. לכן הבאנו את דבריו (ריש פרשת וישב) במלאום, כדי להבינם אל נכון (מן הרישא ועד הסיפא), לעומת אלה המצטטים רק את הסיפא, עם כל התקלה שבמבואה מקוטעת, כי גדולה היא. [אנו עוסקים בשיטת הרשב"ם במקומות אחרים בספרנו, כגון מדור א, פרק 3 ועוד]. ברור שעיונים אלה בפירושו של הרשב"ם קשורים קשר מיוחד עם דברינו בפרקי מבוא פרק 2.

פרק 3, על שני חלקיו עוסק בפירושו של הרמב"ן על התורה:

פרק א, נקודת מוצאו בדברי הביקורת של הרמב"ן על התנהגותו של אברהם אבינו בפרשת רדתו למצרים (בראשית פרק יב). משם מתפשט הלימוד על פני סוגיות גדולות ומרכזיות במחשבת היהדות, כגון: נס וטבע, 'אין סומכים על הנס' וחובת ההשתדלות, השגחה כללית והשגחה פרטית, רופאים ורפואות, דרגת חוקיה המלך, דרגת יוסף הצדיק ושאלת הבטחון בה' ועוד.

פרק ב, עוסק בפירוש ראב"ע על התורה דרך המשקפיים של הרמב"ן, ובעיקר בקנה המידה [בלעז: קריטריון] של פשוטו של מקרא ברישומם של נסים בתנ"ך.

עיונים בפירוש רש"י על התורה

פרק 1 (א):

אמר רבי יצחק

פרק זה, בא לבחון את "הפתיחה" של רש"י לפירושו לתורה. כידוע, רש"י לא נהג לכתוב הקדמות לפירושו לספרי התנ"ך השונים — פרט למגילת שיר השירים¹, שם טרח לבאר את שיטתו בענין 'אין מקרא יוצא מידי פשוטו'. אין כאן המקום לדון ב'מוסיקה' של רש"י, כלומר מדוע בחר להתחיל את פירושו לכל חומש בביאור שהביא. די לציין שמלבד שיקוליו בכל דיבור המתחיל על פי דרכו, קיים שיקול נוסף לגבי תחילת הספר, עקב "הטון" שהתחלה נותנת לספר כולו. כאן אנו מתרכזים ב'פתיחה' של רש"י לכל התורה כולה. ניש מקום במקביל לדון בפירוש האחרון של רש"י על התורה (הוא 'האפיקומן' שלו), בענין שבירת הלוחות וברכת "ישר כוח" שקיבל מאת הקב"ה. הנושא שהוא קובע ברכת לימוד בפני עצמו, ואינו מענינו של פרק זה בלימודנו]. נביא עתה את דברי רש"י, ונראה שקשה להלום את פירושו — הן בקושיא שמציג לפנינו, והן בתשובה שנתן לקושיא. מקובל לומר שהקושיא היא מדוע התורה התחילה ב'בראשית' ולא במצות קידוש החודש, ואילו התשובה היא משום חשיבות זכותנו על ארץ ישראל. כך לומדים ומלמדים. נבוא עתה ללמוד את הסוגיא מחדש — 'בכל יום יהיו בעיניך כחדשים'.

רש"י ד"ה בראשית²: אמר ר' יצחק, לא היה צריך להתחיל את התורה אלא מ"החדש

1. ובהקשר זה מן הרצוי לציין את הדרכתו של הג"ר יעקב קמינצקי ז"ל (מגדולי בעלי מקרא בדורנו — נוסף על גדולתו בתורה) לעורכי "ארט — סקרול" בארה"ב, בכואם לתרגם מחדש ולבאר את ספרי התנ"ך. עצתו היתה לתרגם על פי פשוטו של מקרא, ולפרש (בביאור למטה) על פי חז"ל. זאת בכל ספרי התנ"ך — פרט לשיר השירים, שם יש לתרגם על פי חז"ל ולפרש בביאור על פי פשוטו של מקרא. והואיל והזכרנו את "ארט — סקרול" נספר בשבחו (מקצת מן המקצת). הוא הנקרא "מהפיכת ארט — סקרול", אותה מהפכה אשר גרמה להפצת ספרי קודש (מכל הסוגים) בקנה מידה כזה שעם ישראל לא ידע כמותו מאז היה לגוי. די לציין כי יותר ויותר מספרים אלה זוכים לתרגום ללשון הקודש מן המקור באנגלית. המפורסם ביותר הוא תרגום תלמוד בבלי. "מהפיכה" זאת היא בעצמה חלק ממהפיכת דורנו בהתגברות והתפשטות לימוד תורה וחיי תורה בכל קצוות תבל, אשרי עין ראתה זאת.

2. מקורו בתנחומא ישן בראשית יא: אמר ר' יצחק לא היה צריך וכו' — וכזה אין מקום לדיון של הט"ז ב"דברי דוד" ביחס לר' יצחק אביו של רש"י, וגם נסיונו של רח"ד שעוועל בביאורו נראה כדחוק. ובבראשית רבה א, ב בשם ר' יהושע דסכנין בשם רבי לוי השאלה היא: מה טעם גילה הקב"ה לישראל מה נברא ביום הראשון וכו'. ואילו התשובה היא בבחינת 'מום שבך' (הלא בזוזה היא בידכם). יש להדגיש שהמלים 'שהיא מצוה ראשונה שנצטוו ישראל' הינן תוספת הסבר של רש"י על מקורו בתנחומא.

הזה לכם" (שמות יב, ב), שהיא מצוה ראשונה שנצטוו ישראל, ומה טעם פתח ב"בראשית"? משום "כוח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גויים" (תהלים קיא, א), שאם יאמרו אומות העולם לישראל, "ליסטים אתם שכבשתם ארצות שבעת גויים", הם אומרים להם "כל הארץ של הקב"ה היא, הוא בראה ונתנה לאשר ישר בעיניו, ברצונו נתנה להם, וברצונו נטלה מהם ונתנה לנו"³.

וכבר הקשה הרמב"ן: ויש לשאול בה, כי צורך גדול הוא להתחיל התורה ב"בראשית ברא אלקים", כי הוא שורש האמונה, ושאינו מאמין בזה וחושב שהעולם קדמון הוא כופר בעיקר ואין לו תורה כלל! ותשובת הרמב"ן, שכוונת קושית ר' יצחק היא, שהרי בלאו הכי אין מבינים מתורה שבכתב את עניני בריאת העולם וסיפורי פרשת בראשית, ולכן די היה להזכיר את היסוד הזה בפסוק כגון "כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ". לדעת הרמב"ן, עיקר קושית ר' יצחק הוא על הודעת פרטי הבריאה והסיפורים הקשורים אליה (כגון חטא אדם וחווה וכדו'), כאשר הוא מסתייע מנוסחת הבראשית רבה (א, ג): ומה טעם גילה להם הקב"ה לישראל מה נברא ביום הראשון ומה נברא ביום השני וכו'. לפי זה, התשובה שבפי רש"י היא שהסדר הזה המובא על ידי התורה בפרשיות חומש בראשית בא ללמד את עקרון שכר ועונש (אע"פ שאין יורדים לעומק הסיפורים), וממילא את זכות עם ישראל בארץ ישראל. ברור שהרמב"ן, אשר אינו מתיחס לתנחומא ישן, אינו מתיחס גם לכך שרש"י הביא את המאמר בשם ר' יצחק (ולא ר' יהושע דסכנין בבראשית רבה), ואינו מתיחס כלל לפשוטו של לשון רש"י בדבר התחלת התורה ב"בראשית", ועוד יותר מזה, להוה אמינא שתחילת התורה היתה צריכה להיות במקום אחר לגמרי, דהיינו במצות קידוש החודש.

בעצם הבנת ההוה אמינא שמקום תחילת התורה צריך להיות במצות קידוש החודש, מבאר בעל דבק טוב: ונראה לי שקשה לרבי יצחק ... שלא היה צריך להתחיל התורה שהיא עיקרה לפרש המצוות שנצטוו בני ישראל מפי הגבורה לעבדו נאמן ביתו — ועל כן גם נקרא בלשון "תורה", רצונו לומר להורות לנו הדרך נלכה בה⁴. אם כן למה כולל בה מעשה בראשית, היה לו למשה רבינו ע"ה לחבר ספר בפני עצמו כמו שעשה מספר איוב שגם משה רבינו חיברו (עכ"ל). ואשר לנקיטת מצוות קידוש החודש ודילוג על המצוות שניתנו כבר בספר בראשית, מעיר החזקוני: מצות החודש היא ראשונה למצוות שנצטוו ישראל עליהן במעמד כולם⁵ (עכ"ל). ברית מילה וגיד הנשה ניתנו ליחידים ולכן חזרו ונישנו בסיני. ממעמד

3. ועיין שנויי נוסחאות קלים בדפוס רומא ובדפוס אלקבץ — הובאו ברש"י השלם. קביעה זו שרש"י לקח את פירושו מן התנחומא מוכח מפירושו לתהלים קיא, ו שם מביא פירוש זה בשם התנחומא.
4. וכעין זה פירש ברא"ם, עיי"ש. ודוקא בנקודה זאת חולק עליו הרמב"ן המבאר כי דוקא חומש בראשית הוא הנקרא "תורה" (שמות כד, יב — "והתורה והמצוה אשר כתבתי להורותם"), כי "הוא יכלול הסיפורים מתחילת בראשית, כי הוא מורה אנשים בדרך בענין האמונה...".
5. דברי החזקוני צריכים ביאור, שהרי אין לנו כל זכר למעמד מיוחד במצות "החודש" כשם שיש לנו למעמד הר סיני בפרשת יתרו (וחזר ונשנה בפרשת ואתחנן). והנראה לומר בדבריו שיש שלושה סוגי מצוות, ואלה הם: (א) מצוות שניתנו לאבות כגון מילה וגיד הנשה. (ב) מצוות שניתנו לכל בני ישראל בלי מעמד מיוחד. והן כל המצוות בפרשת בא פרקים יב-יג. (ג) מצוות שניתנו בקולות וברקים במעמד הר סיני. 'אלו קרבנו לפני הר סיני' — דיינו! על פי חלוקה משולשת זאת (ובעיקר ההבדל בין הסוג השני והסוג השלישי) יתבהרו דברי רש"י (שמות יב, א) אל נכו. רש"י ד"ה ויאמר

סיני ומזמן סיני הן מחייבות אותנו, ולא מן האבות, כמבואר על ידי הרמב"ם בפירוש המשניות חולין בפרק גיד הנשה משנה ו (ואין כאן המקום להאריך בזה). אבל בעוד רש"י ז"ל התחיל את פירושו על התורה באגדה זו, נראה לומר כי מעיקרא דדינא פירכא, לא על רש"י ומקורותיו, כי אם על עצם עובדה זו מדוע קידוש החודש נבחרה כמצוה מצוה ראשונה שנצטוו בה ישראל! הרבה דיו נשפכה לבאר מדוע פרשת משפטים מתחילה במצות עבד עברי⁶, ואילו בשאלה גדולה זאת של בחירת קידוש החודש כמצוה "הראשונה" של כל תרי"ג לא מצינו כל התיחסות! על מצות פסח מצרים אין שואלים, שהרי זוהי מצוה שהזמן גרמא — וכך אפשר גם להצדיק את המצוות הנוספות בפרקים יב"ג הנגררות אחרי מצות קרבן פסח מצרים, והיציאה משם בהשגחה גלויה⁷. אבל הקדמת מצות "החדש הזה לכם ראש חדשים" אומרת דרשני⁸, כאשר היא נתפסת לא כקביעה היסטורית, אלא כמצוה עשה קנג (ספה"מ לרמב"ם) במנין תרי"ג: הצווי שצונו יתעלה בחשבון חדשים ושנים, וזו היא מצוה קידוש החודש. והוא אמרו יתעלה "החודש הזה לכם ראש חדשים". גם הרמב"ן⁹ רואה כי "זו מצוה ראשונה שצוה הקב"ה את ישראל על ידי משה". ואף בספר המצוות בהשגותיו הקשות

ה' אל משה ואל אהרן: בשביל שאהרן טרח ועשה במופתים כמשה, חלק לו כבוד במצוה ראשונה שכללו עם משה בדיבור (עכ"ל). וקשה! בתחילה מאי קסבר רש"י ובסוף מאי קסבר? שהרי לכאורה קשה לרש"י: מה ענין אהרן אצל הר סיני?! כלומר, "תורה צוה לנו משה", "זכרו תורת משה", 'לא קם כמשה נביא ומביט אל תמונתו', 'ובזה הודיע חסד עליון שהמציא במשה הכנה נבואית יותר מן האפשר בטבע אנושי, למען תת תורת אמת על ידו, אשר אין חליפות לה' (ספורנו הקדמה לדברים), 'כי אמנם במשה נתן הכנה לנבואה עוברת חוק האפשר בטבע, וכן באהרן לכהונה' (ספורנו שם). אם כן, מקשה רש"י, כיצד אפשר היה לצרף את אהרן בתהליך קבלת התורה?! [ועיין גם רבינו בחיי, שמות ד, כז ד"ה ויפגשוהו בהר האלקים וישק לו ... "חסד ואמת נפגשו, צדק ושלום נשקו" "חסד" — זה אהרן ... "אמת" — זה משה ... "צדק" זה משה ... "שלום" — זה אהרן עכ"ל. הרי שני כוחות שונים זה מזה, ואין אחד עושה את 'מלאכתו' של השני]. ואם זה מה שקשה לרש"י, קשה שבעתיים תשובתו — כי מה ענין 'טרח ועשה במופתים כמשה' אצל השאלה העקרונית נגד צירוף אהרן בתהליך קבלת התורה! וכי משום שאדם הוא בעל חסד גדול — לכן יתמנה כראש ישיבה?! אולם לפי דברינו בעקבות החזקוני ניחא. מצוות פרשת בא ניתנו לכתחילה לבני ישראל, ולא ליחידים, אבל לא במעמד הר סיני. לכן, כשם שמצוות האבות נישנו בהר סיני מפי ה' לאזנו של משה, כך מצוות פרשת בא. אלא היות ומצוות אלה הן 'בדרגה' גבוהה מזו של האבות, כאשר ניתנו לכלל ישראל, לכן היה צורך להצדיק את שיתוף אהרן עם משה בקבלתן. יהיו זכויותיו של אהרן אשר יהיו, אין הוא שותף עם משה בקבלת תורה מן השמים. לכן קובע הספרא (הובא ברש"י ויקרא א, א) שכנגד אחת עשרה הפעמים שכתוב "וידבר אלקים אל משה ואל אהרן", נכתבו אחד עשר מיעוטים, למעט את אהרן, כך שפירוש הביטוי הוא שה' דבר אל משה שידבר הוא אל אהרן.

6. עיין שם ר"א אבן עזרא, רמב"ן, הרש"ר הירש ועוד.
7. מצוות קרבן הפסח (שחיטתו, אכילתו, נותר, איסור הוצאה, איסור שבירת עצם, איסור אכילתו לסוגים שונים של אנשים) מצוה, איסורי חמץ, בכור, סיפור יציאת מצרים, פטר חמור.
8. ואף מבנה הפסוקים מעיד לפי פשוטו של מקרא כי פסוק זה נפרד לחלוטין מדיני פסח, כאשר קדם לפסוקנו "ויאמר ה' אל משה ואל אהרן", ואילו מיד לאחר מכן, כהקדמה להלכות פסח, בא "דברו אל כל עדת ישראל לאמור" — אמירה על "החדש הזה לכם", ודיבור על פסח מצרים.
9. בפירושו לתורה (שמות יב, ב), שם מרחיב לבאר מדוע אין בתורה שמות לימות השבוע ולחדשי השנה, ומדוע נתקבלו שמות החדשים מעליית בבל.

על דברי הרמב"ם¹⁰, לא מצאנו שהוא חולק על עצם מנין מצוות קידוש החודש מפסוק זה. הרמב"ן הולך בעקבות הבה"ג המפריד ממנה את "מצוות עיבור השנה בתוספת חודש מצוה אחרת, והדין עמו". עלינו לברר, איפוא, את החשיבות המכרעת של מצוה זאת, אשר בגללה זכתה להיות המצוה הראשונה שנצטוו בה ישראל, כדי להבין את ההוה אמינא של רבי יצחק. בהשקפה ראשונה אפשר היה להציע כי דין קדימת "החדש הזה" ל"בראשית ברא" כדין קדימת קדושת הזמן לעצם הזמן. "בראשית ברא" הוא חידוש עצם הזמן כאחד המימדים של הבריאה, וכדברי רבינו עובדיה ספורנו: "בראשית" – בתחילת הזמן, והוא רגע ראשון בלתי מתחלק, שלא היה זמן קודם לו. "ברא" – עשה אינו ישנו, ובוה לא יפול זמן כלל (עכ"ל). "בראשית ברא" כולל גם את הזמן של אומות העולם, הוא המרכיב הקבוע בכל סדרי הבריאה, אשר בלעדיו אין אפשרות לנהל חיים תקינים, כשם שבלי חוקי הטבע הקבועים אי אפשר לתפקד וממילא לעבוד את הבורא – "לא תוהו בראה, לשבת יצרה". אם יום ולילה, קור וחום קיץ וחורף ישבותו, בלי אפשרות לחזות זאת מראש, העולם נמצא במצב תמידי של מבוול. לכן "בראשית ברא" – המימד הקבוע של זמן, והיחס המדויק בינו ובין החומר של הבריאה שהם השמים והארץ. אבל, טוען רבי יצחק, גם בעצם ההודעה על יצירת הזמן, יש צורך להודיע על קדושת הזמן, על הזמן בשרות עם ישראל ("בראשית" – בשביל ישראל הנקראים 'ראשית') בעבודת ה'. הרי לא ספר היסטורי הוא התורה, אלא ספר חכמתו של הקב"ה אשר נתן לעמו. ישראל, הם אשר צריכים ללמוד עוד בראשית הספר הזה את תפקידם ויכולתם בקדושת הזמן, ובהפיכת מרכיב זה – ובמילא כל הבריאה כולה הצמודה למרכיב הזמן – ממרכיב סטאטי למרכיב דינמי של עבודת ה'. זהו דין "מקדש ישראל והזמנים" לעומת "מקדש השבת" שהיא קבועה וקיימת.

אולם עיון נוסף ילמדנו כי לא רק בקדושת הזמן מעין 'קדושת הגשמיות' קא עסקינן, אלא מצוות קידוש החודש ועיבור שנה מהווה יסוד היסודות ושורש השרשים של כל התורה כולה, והוא אשר הניע את רבי יצחק לתבוע את העמדתה בריש גלי בראשית התורה¹¹. מאז ראשיתה של האומה היה ברור כי לפחות חלק ממנה חייב לעסוק אך ורק בתורה, בחינת שיטת רבי שמעון בן יוחאי¹² המפרש את הכתוב (יהושע א, ח) "והגית בו יומם ולילה"

10. ז"ל הרמב"ן: "אמר הכותב: ידעתי כי שכלי איננו שלם ובריא בתלמוד, ועם כל זה אינני חושד אותו להיות בלתי שלם בדבר זה" ... ועיין בפירוש משך חכמה לשמות יב, ב ביאור רחב בשיטת הרמב"ם.
11. להלן נצטרך לבאר, אם כן, מדוע מצוה כה חשובה אמנם נדחתה מפני אחת ממצוות התורה (עם כל חשיבותה) הלא היא מצות ישיבת ארץ ישראל. כלומר, עד כמה שנחזק את ההוה אמינא של רבי יצחק, יקשה עלינו לאמץ את מסקנתו ("לתת להם נחלת גויים"). כפי שהערנו לעיל הערה 2, המלים "שהיא מצוה ראשונה שנצטוו בה ישראל" הינן תוספת מפרי עטו של רש"י על דברי התנחומא.
12. ברכות לה, ב: ר' שמעון בן יוחי אומר אפשר אדם חורש בשעת חרישה וזורע בשעת זריעה וקוצר בשעת קצירה ודש בשעת דישה וזורע בשעת הרוח, תורה מה תהא עליה?! אלא בזמן שישראל עושין רצונו של מקום, מלאכתן נעשית על ידי אחרים, ובזמן שאין עושין רצונו של מקום, מלאכתן נעשית על ידי עצמן, שנאמר "ואספת דגנך" ... (ועיין במהרש"א איך "והיה אם שמוע תשמעו" נחשב כ'אין עושין רצונו של מקום'). ועיין בראשית רבה צח, יז שגם במצב זה של "והגית" יש מקום למינימום מסוים של עבודת הקרקע בארץ ישראל. ויתכן שיסוד זה בבראשית רבה שימש כמקור לשיטת בעל חתם סופר בהכרעתו את מחלוקת רשב"י ור' ישמעאל (הנהגה בהם מנהג דרך

— כל היום וכל הלילה, בעוד החלק האחר ינהג על פי שיטת ר' ישמעאל¹³: 'הנהג בהם מנהג דרך ארץ'¹⁴. רק פעם אחת בהיסטוריה (על פי המלבי"ם, הנצי"ב ועוד) היה נסיון (מצד יצחק אבינו) להנהיג את כל האומה (דהיינו יעקב אבינו) על פי שיטת רשב"י, כאשר 'הדרך ארץ' יטופל על ידי עשו — ולא איסתייע מילתא הודות להתערבותה של רבקה אמנו¹⁵. מאז, היה ברור ומוסכם שבתוך שנים עשר שבטי י"ה תהיה החלוקה בין רשב"י ובין ר' ישמעאל, כאשר המיעוט ינהג כרשב"י והרוב כר' ישמעאל¹⁶, כי לא כל הרוצה ליטול את השם של רשב"י יטלנו. גם בברכות של יעקב ("זבולון לחוף ימים ... יששכר חמור גרם") וגם בברכות של משה ("שמח זבולון כצאתך וייששכר באוהלך") מקדים הכתוב את זבולון ליששכר מחד גיסא, וייחד ליששכר תפקיד מוגדר בתלמוד תורה (עיבור שנים וקידוש חדשים) מאידך גיסא. כלומר אחד חלקי שנים עשר של האומה קודש לחלק מסוים של תלמוד תורה, עם כל ההשלכות הנובעות מכך¹⁷. גם אם נצרף לשבט יששכר את שבט לוי ("יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל"), אשר גם הוא נתמך על ידי כלל ישראל במתנות כהונה ולויה,

ארץ). שיטה יחידנית זאת של החתם סופר מייחסת את שיטת רשב"י לבני ישראל בחו"ל (ומלאכתם נעשית שם על ידי אחרים' — גויים) בעוד שיטת רבי ישמעאל נוהגת בארץ ישראל, ואכמ"ל בזה.

13. שם: ת"ר, "ואספת דגנך" מה ת"ל? לפי שנאמר "לא ימוש ספר התורה הזה מפיו", יכול דברים ככתבם, ת"ל "ואספת דגנך".

14. והוא שיטת חז"ל (אבות ב, ב): "יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ".

15. בראשית כז, א"ה ב"התורה והמצוה" וב"הרחב דבר".

16. ברכות שם: אמר אביי הרבה עשו כר' ישמעאל ועלתה בידם, כר' שמעון בן יוחאי ולא עלתה בידם. ויש המבארים שלא עלתה בידם משום שהרבה עשו כרשב"י, באשר דרכו היא דרך של יחידי סגולה ולא להמונים.

17. ובפירוש רבינו עובדיה ספורנו לבראשית מט, יג ד"ה זבולון לחוף ימים ישכון: הקדים זבולון העוסק בפרקמטיא ליששכר העוסק בתורה, וכן משה רבינו בברכתו באמרו "שמח זבולון כצאתך ויששכר באהלך". כי אמנם אי אפשר לעסוק בתורה מבלי שישגי האדם קודם די מחסורו, כאמרם 'אם אין קמח אין תורה'. וכשיסייע האחד את חבירו להמציאו די מחסורו כדי שיעסוק בתורה, כמו שאמרו (חז"ל) בזבולון, הנה עבודת האל יתברך בהשתדלות העוסק בתורה תהיה מיוחדת לשניהם. וזאת היתה כוונת התורה במתנות כהונה ולויה, שייסייע כל העם לתופסי התורה — שהם הכהנים והלוויים, כאמרו "יורו משפטיך ליעקב", ויזכו כולם לחיי העולם, כאמרם: כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא (עכ"ל). אמנם הספורנו התיחס לתלמוד תורה באופן כללי (דבר המתאים יותר לשבט לוי, כפי שנראה להלן). ובפירושו של הספורנו לפרשת המנורה בחומש במדבר, חזר ביתר שאת על הרעיון היסודי של שיתוף פעולה ואחריות הדדית בין כל פלגי העם. וזה לשונו (במדבר ח, ב ד"ה יאירו שבעת הנרות): כל השבעה יאירו וישפיעו אור עליון לישראל. שיוורו היות אור הימנים (רשב"י — י. ק.) ואור השמאילים (ר' ישמעאל — י. ק.) מכוון ופונה אל אור הקנה האמצעי שהוא עיקר המנורה. ושכן ראוי שכוונת המימינים העוסקים בחיי עולם, והשמאילים העוסקים בחיי שעה — העוזרים למימינים, כאמרם (חולין צב, א) 'אלמלא עלייא לא מתקיימי איתכליא' — תהיה להפיק רצון האל יתברך, באופן שיושג מכוונו בין כולם... (עכ"ל). ובד"ה וזה מעשה המנורה (שם פסוק ד): "וזה" התכלית המכוון בהדלקת הנרות "אל מול פני המנורה", הוא בעצמו מכוון בענין חיוב היות "המנורה מקשה" — להורות האחדות המכוון לתכלית אחד בעצמו.

עדיין מדובר על מיעוט כרשב"י ורוב כר' ישמעאל¹⁸. והנה בעוד שבט לוי מלמד תורה לכל ישראל¹⁹, ובמילא לומד בעצמו כדי להתמחות במה שעליו ללמד²⁰, הרי שבט יששכר, הנתמך על ידי אחיו זבולון²¹, התמחה במיוחד במצוה אחת — והיא "מצות החודש הזה לכם ראש חדשים" — וכל כך למה?!

תנחומא בראשית ויחי סעיף יא:

"זבולון לחוף ימים". קדם זבולון ליששכר, ולמה? שזבולון עוסק בפרקמטיא ויששכר עוסק בתורה. עשו שותפות ביניהם שיהא פרקמטיא של זבולון ליששכר, שכן משה ברכן "שמח זבולון בצאתך" — לפרקמטיא, משום ש"יששכר באהליך" — עוסק בתורה. לפיכך הקדים זבולון ליששכר, שאלמלא זבולון לא עסק יששכר בתורה. ומתוך שנתחדד יששכר בתורה, שלא עסק בפרקמטיא אלא היה עמל בדבר אחר, לפיכך כתוב בו (דברי הימים א יב, לב) "ומבני יששכר יודעי בינה לעתים [לדעת מה יעשה ישראל, ראשיהם מאתיים וכל אחיהם על פיהם]"²².

ובעוד סתמו המקורות ולא פרשו מהו "בינה לעתים", בא פסיקתא דרב כהנא ופירש (ויהי ביום כלות משה, דף ט, א): ומי נתן להם את העצה? שבטו של יששכר, הה"ד "ומבני יששכר יודע בינה לעתים". ר' יוסי אמר לעיבורים.

ומפרש הרד"ק בדברי הימים א, יב, לב:

רבותינו פירשו שיודעים לעבר שנים ולקבוע חדשים, וזה שאמר (שם) "לדעת מה יעשה ישראל". וזהו "יודעי בינה לעתים", כלומר לזמני העולם, שהיו יודעים לחשב בתקופות ומזלות. וזכר ענין זה בזה המקום כי צריך העולם אליהם להתיעץ עמהם, כי על פי המלך היה נעשה העיבור והקביעות כדבר חזקיה המלך. ורבי יונה פירש ענין משפטים ודינים, וכן (אסתר א, יג) "יודעי העתים" כמו שאמר (שם) "לפני כל יודעי דת ודין"²³, וכן (קהלת ח, ה) "ועת ומשפט ידע לב חכם", והיה צריך המלך להתיעץ עמהם על ענין הדינים. אבל "לדעת מה יעשה ישראל" — אין טעמו דבק לזה הפירוש, כי היה לו לומר "לדעת מה יעשה המלך". אבל לפירוש רבותינו יבא בטעם "לדעת מה יעשה ישראל" — היאך ישמרו המועדים ובאיזה זמן יעשו אותם.

18. ואמנם הספורנו הוזה בין שני השבטים — יששכר ולוי — העוסקים בתורה בשורות האומה, אבל לא קבע לנו תחומין בפעילותם, וכן לא באר מדוע צרכי שבט לוי מוטלים על כלל ישראל, בעוד צרכי שבט יששכר מוטלים אך ורק על שבט אחד, והענין צריך עיון ובידור.
19. עיין הערה קודמת.
20. כהגדרתו של הרמב"ם, ספר המצוות מצות עשה יא: הציווי שנצטוונו ללמד תכמת התורה וללמודה, וזהו הנקרא תלמוד תורה ...
21. עיין הערה 18. ונראה להציע כי "הסדר" יששכר-זבולון (לעומת "הסדר" לוי — כלל ישראל) מציין את הבסיס האינדיבידואלי של התקשרות שותפית זאת, אשר מטבעה היא על בסיס של התנדבות (הן מצד הנותן והן מצד המקבל), ובזה משמשת דוגמה לכל אחד אשר נדבה לבו אותו לקרב אל המלאכה — תרתי משמע. התקשרות אינדיבידואלית זאת היוותה בסיס ודוגמה לשמעון אחי עזריה אצל חז"ל, לרמב"ם ואחיו בתקופת הראשונים, ולספורנו ואחיו בתקופת האחרונים. שלושה מקרים קלאסיים אלה, נוסח יששכר-זבולון הם, ולא נוסח לוי-כלל ישראל.
22. וכן בספרי דברים שגד: מלמד ששבטו של יששכר משתבח בתורה. וכן ספרי במדבר פרשה נב, ספרי זוטא ז, יח ועוד.
23. ועיין בזה לקראת סוף הפרק בפירוש הגמרא (מגילה יב, ב) למושגים אלה.

וכן פרש"י בדברים לג, יח ד"ה שמח זבולון בצאתך ויששכר באהליך:

זבולון ויששכר עשו שותפות — "זבולון לחוף ימים ישכון" ויוצא לפרקמטיא בספינות ומשתכר ונותן לתוך פיו של יששכר, והם יושבים ועוסקים בתורה. לפיכך הקדים זבולון ליששכר, שתורתו של יששכר על ידי זבולון היתה. "שמח זבולון בצאתך" — הצלח בצאתך לסחורה, "ויששכר" — הצלח בישיבת "אהליך" לתורה, לישב ולעבר שנים ולקבוע חדשים²⁴, כמו שנאמר "ומבני יששכר יודעי בינה לעתים ראשיהם מאתיים"²⁵, ראשי סנהדרין היו עוסקים בכך, ועל פי קביעות עתיהם ועיבוריהם — (פסוק יט) "עמים"²⁶ של שבטי ישראל, "הר יקראו" — להר המוריה יאספו, כל אסיפה על ידי קריאה היא, ו"שם יזכרו" — ברגלים, "זבחי צדק" ...

והדבר צריך ביאור. שבט שלם, הוא שבט לוי הופרש והובדל לעבודת ה'²⁷ — הן במקדש והן ב"יורו משפטיך". אבל לשם מה נחוץ שבט שלם²⁸, שיקדיש את חייו לעיבור שנה וקידוש החודש?! מהו הלימוד הזה הדורש התמסרות של שבט שלם?! מהי ההתמחות המיוחדת הזאת בחוקי האסטרונומיה והמתמטיקה שרק שבט זה יוכל לעסוק בה, ועל ידי כך לקבוע חדשים ושנים?!

ולא זו בלבד שקשה להבין מדוע שבט שלם צריך להקדיש את חייו למכון גבוה לענייני קידוש החודש ועיבור שנה (שם שולבו לימודי הלכות קידוש החודש בלימודי מתמטיקה — ובימינו בודאי מחשבים — ואסטרונומיה), אלא מהכתובים ומחז"ל מתברר שמכון גבוה זה מייצג את ההתמחות המיוחדת והיחודית של עם ישראל! אתמהא!

דברים ד, ו "ושמרתם ועשיתם, כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים אשר ישמעון את כל החוקים האלה ואמרו רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה".

שבת עה, א: א"ר שמואל בר נחמני א"ר יונתן מנין שמצוה לחשב תקופות ומזלות שנאמר "כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים", איזו היא חכמה ובינה שהיא לעיני העמים, הוי אומר זה חשבון תקופות ומזלות.

24. כמקור יחיד כחז"ל לשיטה זאת המובאת כאן על ידי רש"י ולעיל על ידי הרד"ק ציינו לעיל את הדרשה (פסיקתא דרך כהנא): מאי "עתים" — עיבורין. בשאר המקומות (עירובין ק, ב יומא כו, א נדרים כ, ב בבא קמא יז, א ועוד) מדובר רק על חכמתם ובינתם של בני שבט יששכר ולא על עיסוקם במצות "החודש הזה לכם".

25. ולא כך פירש רש"י בדברי הימים שם: שיודעים לתת עצה לפי ענין של מעשה כשצריך דוד להתייעץ היאך יחזק המלכות מפני בני שאול. וראה פירוש הרב הירש, בראשית מט, טו ש"יודעי בינה לעתים" הכוונה לידיעה מוחשית עבור קיום מעשי של התורה.

26. תמיהני שלא עמדו על כך שרש"י בכוונה שילב את פסוק יט ("עמים הר יקראו שם יזכרו זבחי צדק") כהמשך טבעי לפסוק יח (יששכר המעבר שנים ומקדש חדשים). גם הרב שעוועל ז"ל לא הבחין בכך והתחיל פסוק יט כענין חדש לגמרי. זוהי דוגמה אחת מיני רבות שהמדפיסים שיבשו את תוכן דברי רש"י בזה שהדפיסו את הסימן: בסוף הפירוש, אחר כך הביאו את מספר הפסוק בסוגריים, וכן הלאה. על פי רש"י בפסוקנו כך היו צריכים להדפיס: ועל פי קביעת עתיהם ועיבוריהם, "עמים" של שבטי ישראל "הר יקראו", להר המוריה יאספו.

27. עם אפשרות לחלק מהעם ליטול על עצמם בהתנדבות חלק מתפקידי הלויים ומחובותיהם תוך כדי כך שנהנים גם מחלק מזכויותיהם (רמב"ם, שמיטה ויובל יג, יג).

28. יש לברר מדוע דוקא יששכר וזבולון עשו שותפות זאת ולא שבטים אחרים.

חז"ל הבינו את "בינתכם" על פי "יודעי בינה לעתים"²⁹, ומכאן למסקנה שדוקא חכמה זאת היא המציינת את עם ישראל מאומות העולם, והיא המביאה את הגויים להתפעל (שם בפסוק ז): "כי מי גוי גדול אשר לו אלהים קרובים אליו וכו'".

וכן ברד"ק ישעיהו ה, יב ד"ה ואת פעל ה' לא יביטו ובמעשה ידיו לא ראו: ויש לפרש "פעל ה' ומעשה ידיו" — חכמת הכוכבים, כי ממנו יגיע האדם לכבוד הבורא, כמו שאמר במזמור (תהלים ח, ב) "מה אדיר שמך בכל הארץ". אמר (שם שם ד) "כי אראה שמים מעשה אצבעותיך", ואמר (שם יט, ב) "השמים מספרים כבוד אל". רצונו לומר, כל העומד על סוד בריאתם ידע כבוד אל. ואמר הנביא (ישעיה מ, כו) "שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלה". וכן אמרו חז"ל (שבת עה, א): 'כל היודע לחשב תקופות ומזלות ואינו מחשב, עליו הכתוב אומר (ישעיה ה, יב) "ואת פעל ה' לא יביטו".

ונשאלת השאלה: האם דוקא ההתמחות בחכמת האסטרונומיה היא חכמתנו ובינתנו לעיני העמים?! מדוע יש מצוה מן התורה לעסוק דוקא בחכמה זאת, הרי 'חכמה בגויים תאמין', ומדוע לא נוכל לקדש חדשים³⁰ ולעבר שנים³¹ על פי מימצאי ומסקנות חכמתם?! ואמנם כן, אם נתבונן בנאמר אצל חכמינו בענין מקצוע זה, עיבור שנים וחדשים, נראה כי הלשון השגורה על פיהם היא 'סוד העיבור', ולא 'חכמת העיבור'! בינה מיוחדת היא זאת³², המפקידה בידי בית דין של מטה כוח מוחלט לקבוע במועדים³³, גם כאשר חכמת האסטרונומיה מוכיחה כי טעות מדעית ברורה בקביעתם.

ויקרא כג, ד "אלה מועדי ה' מקראי קודש אשר תקראו אתם במועדם". ודורשים חז"ל בשבת כה, א: תניא הרי הוא אומר "אתם" "אתם" "אתם" שלוש פעמים³⁴, לומר: "אתם" — אפילו שוגגים, "אתם" — אפילו מזידיים³⁵, "אתם" — אפילו מוטעים³⁶.

וברבינו בחיי בשם רבינו חננאל לשמות יב, ב: ולדברי הכל³⁷, דת חוק העיבור הלכה למשה מסיני שהרשות ביד בית דין הגדול, כשהוא גדול שאין למעלה ממנו בחכמה וביראת

29. כן בתורה תמימה על אתר.
30. ועיין רבינו בחיי שמות יב, ב המבאר כי מעיקר הדין קידוש החודש הוא על פי החשבון ולא על פי הראיה. האם קביעת המועד המדויק של מולד הלבנה ('כזה ראה וקדש') היא חכמה כה מפוארה שרק בני ישראל מכינים בה? עד כמה שידוע לנו, גם אומות העולם הצטיינו במלאכה זאת.
31. "שמור את חודש האביב", כלומר, דין התאמת חדשי הלבנה לחדשי החמה מידי שנתיים שלוש, כדי שחג הפסח תמיד יחול באביב.
32. "בינה לעתים", "חכמתכם ובינתכם". ובראשית רבה עה, יב: בניו של יששכר יודעים מה הקב"ה עושה בעולמו.
33. בעיבור שנה וקידוש החודש.
34. פסוק ב, פסוקו, להלן פסוק לז. בכולם כתובה "אותם" חסר ללא וי"ו (או שהדיוק משום שכתוב "אותם" ולא "להם").
35. בתורת כהנים גורסים "אנוסים" נוסף על שוגגים ומוטעים. (גם בפרשה ט סעיף ג וגם בפרשה יוד סעיף ג).
36. על ידי אחרים.
37. כלומר, גם לפי השיטה שהעיקר הוא החשבון ולא הראייה, מודים הכל שלפעמים קבעו נגד החשבון ("חכמה") על ידי השימוש בסוד העיבור ("בינה").

חטא³⁸, ובקי בחדרי התורה ובקביעות השנים, הרשות בידו לקבוע ולעבר כפי מה שיראה לו מחוקי סוד העיבור ... (עכ"ל).

כלומר, גם כאשר הבקיאות בחדרי התורה ובחוקי האסטרונומיה ("קביעות השנים") מוכיחה בכיוון אחד, אפשר לסתור את הקביעה הזאת ולקבוע אחרת על יסוד חוקי סוד העיבור. וכל כך למה? כי סוד העיבור גובר על חכמת העיבור. סוד זה, מהיכן מקורותיו ומהן תוצאותיו?

פרקי דרבי אליעזר פרק שמיני:

בעשרים ושמונה באלול נבראו חמה ולבנה, ומנין³⁹ שנים וחדשים וימים ולילות שעות וקיצין ותקופות ומחזורות ועיבורין היו לפני הקב"ה. והיה מעבר את השנה, ואח"כ מסרן לאדם הראשון בגן עדן⁴⁰ ... אדם מסר לחנוך, ונכנס בסוד העיבור⁴¹ ועיבר את השנה⁴² ... וחנוך מסר לנח את סוד העיבור ... נח מסר לשם ונכנס בסוד העיבור ... לאברהם ונכנס בסוד העיבור ... אברהם מסר ליצחק ונכנס בסוד העיבור, ועיבר את השנה לאחר מותו של אברהם⁴³ ... ליעקב ... ליוסף ... "ויאמר ה' אל משה⁴⁴ ואהרן בארץ מצרים לאמר החודש הזה לכם", מהו "לאמור"? אמור להם לישראל, עד עכשיו אצלי היה סוד העיבור, מכאן ואילך שלכם הוא לעבר את השנה.

ברור, איפוא, כי לא הרי סוד העיבור כהרי חכמת העיבור. חכמת העיבור מלמדת את דרך שלטונותיהם של הגורמים השמימיים על מהלך החיים עלי אדמות. דוקא חכמת העיבור היא אשר פתחה את הפתח לטועים⁴⁵, כאשר רואים רק כיצד ההשפעה באה מן הגורמים האלה אל

38. ומה ענין יראת חטא אצל אסטרונומיה ומתימטיקה?!

39. מלשון מספר, דרשת הכתוב "זה ספר תולדות האדם", "ספר" - מספר.

40. רד"ל: ואפשר דריש ליה מדכתיב "ויניחיהו בגן עדן לעבדה ולשמרה" - לשמור חשבון תקופות ומזלות, וכמ"ש (דברים ד, ו) "ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים", שדרשוהו בחישוב תקופות ומזלות, וכתיב (שם טו, א) "שמור את חודש האביב" שדרשו ממנו עיבור שנה כדי שיהיה אביב בזמנו.

41. רד"ל: ... ועיבור השנה יש לו ייחוס ודמיון עם סוד העיבור האמיתי שהוא סתרי תורה... וחכמי ישראל היו יודעים הסוד המופלא הזה, ואיליו היו מכוונים בעיבור השנה (עכ"ל). הרי ברור רד"ל מלל - סוד העיבור יכול לסתור את חכמת העיבור. סוד זה המעוגן בסתרי תורה ("סוד") הוא "חכמתכם ובינתכם" שאין לשום אומה אחרת.

42. רבינו בחיי בראשית ה, כד ד"ה ויתהלך חנוך את האלקים: מעלת מידת ההתהלכות לא ייזכר רק בצדיקים, כגון חנוך, נח אברהם ... וכולם השיגו מהלך השמש וכוחותיו הגדולים המורים על שלטונות אדון כל ורוממותו ית' (עכ"ל). ולהלן ו, ט ד"ה את האלקים התהלך נח: ... לפי שעם ההשגה הזאת מתפרסם מעלת אדון הכל ורוממותו, וכן אמר דוד (תהלים יט, ב) "השמים מספרים כבוד א"ל ומעשה ידיו מגיד הרקיע". ומזה אמרו רז"ל (שבת עה, א): כל היודע לחשוב בתקופות ומזלות ואינו חושב, עליו הכתוב אומר (ישעיהו ה, יב) "ואת פעל ה' לא יביטו וגו'".

43. ועיין פחד יצחק, סוכות, מאמר ו', בביאור דברי הרמב"ם פרק א' הלכות עבודת כוכבים, ומדוע יצחק עיבר רק אחרי מות אברהם אביו.

44. רד"ל: ולפי זה יהיה משה המקבל העשירי בסוד העיבור, "והעשירי יהיה קודש", שזכה להיגלות על ידו בתורה לכל הדורות הבאים (ועיין עוד פרקי דרבי אליעזר פרק ארבעים בענין משה שהיה העשירי להחזיק במטה האלקים, ועיין עוד בעל הטורים פרשת שמות על הכתוב "את המטה הזה תקח בידך").

45. רמב"ם הל' עבודת כוכבים א, א: בימי אנוש טעו בני האדם טעות גדולה ונבערה עצת חכמי אותו הדור. עיין שם בהמשך דבריו.

העולם השפל. אבל אין רואים כיצד הקב"ה משפיע על הגורמים האלה, והיכולת של התערבותו בתהליך טבעי⁴⁶, שהוא בעצמו קבע שיהיה בבחינת "חק נתן ולא יעבור".

וכך מבאר רבינו בחיי לבראשית ו, ט ד"ה את האלקים התהלך נתן:

ועל כן אמר בנח "את האלקים התהלך נח", כי השיג מהלך השמש וכוחותיו העצומים והמזלות, ולא נטה לבו אחריהם, כי ידע מחכמתו כי יש סיבה עליונה על כולן, ונדבק בה⁴⁷ ... והמעלה הזאת מצאנוה לחנוך ראשונה ... "ויתהלך חנוך את האלקים" ... ועמד הוא על החכמה הזאת על השלימות, וידע והשיג כי יש סיבה ראשונה עליונה על הכל. ומתוך שני חייו שהיו שס"ה כמנין ימות החמה, נרמז לנו בכתוב שהשיג בחכמתו מהלך השמש ונדבק בסבה העליונה יתברך⁴⁸. גם באברהם הזכיר בו הכתוב (בראשית יז, א) "התהלך לפני והיה תמים" ... שהיה חולק תמיד עם אנשי כותא ... עובדי השמש, והיו אומרים עליו שהוא אלוה ... כוחו הגדול והעצום בשפלים. ואברהם היה מודה להם בזה, כלומר בעוצם כחו הגדול, אך כגרון ביד האומן, ועל כן מסר נפשו בכבשן האש ...⁴⁹

סוד העיבור חכמה גדולה היא. יסודותיה איתנים לא בחכמת האסטרונומיה והמתימטיקה בלבד, אלא, ובעיקר, בהבנת דרך השגחתו של הקב"ה על כל בריאתו על ידי שלוחים בדרגות שונות. כשם שהקב"ה מוסר את דבריו אל מלאכיו, והם מוסרים לנביאים והנביאים לברואיו⁵⁰, כך הקב"ה מנהיג את עולמו על ידי אמצעים קוסמיים בדרגות שונות. חכמת העיבור מסבירה את הנהגת העולם ומאורעותיו מדרגת הגורמים השמימיים ומטה. סוד העיבור מבאר את הנהגת אותם גורמים שמימיים בהשגחה ישירה מאת ה'⁵¹. חכמה מפוארה זאת, לא בידיעה בלבד מתבטאת, כי אם בדביקות באין סוף, בשלב מסוים בין רצונו ובין ביצועו. יכולת ידיעה דביקות זאת היא אשר נמסרה לאדם הראשון, וממנו לגדולי עולם אשר עליהם העיד הכתוב בלשון "התהלך", ומהם לאלה אשר העיד הכתוב כי ה' ברכם⁵². סוד העיבור נוגע

46. מעין יכולתו של הקב"ה לכוון את התהליך ההיסטורי הנתון עקרונית לבחירתו החופשית של האדם על ידי "לב מלך ביד ה', על כל אשר יחפוץ יטנו" (משלי כא, א).
47. כלומר, הוא (נח) נדבק בסיבה העליונה, והיינו הקב"ה. ידיעת ה' (רמב"ם יסודי התורה א, א, יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון ...) כוללת בתוכה הדביקות בו יתברך ("והאדם ידע את חוה אשתו").
48. "השיג" = לידע, והיינו ידיעת ה' יתברך, ובוה "נדבק" (ועיין הערה קודמת).
49. הידיעה מביאה לידי דביקות, וידיעת ה' מחייבת לחיות על פי ידיעה זאת עד כדי מסירות נפשו ועד בכלל. הוא אשר אמר הנביא: "וצדיק באמונתו יחיה" כלומר, עליו לחיות את חייו על פי השקפתו (ולכן לא כתוב "וצדיק יאמין בה").
50. וכך על דרך הפשט (שמות ז, א) "ראה נתתיך אלהים (= מלאך) לפרעה, ואהרן אחיך יהיה נביאך", כלומר הקשר בינך ובין פרעה יהיה באמצעות הנביא אהרן, כאשר אתה, משה, בדרגת מלאך-אלקים המעביר אל הנביא את דבר ה' (ע"פ רס"ג).
51. בדומה לפירוש ר"ע ספורנו לשמות לג, כג ד"ה וראית את אחורי: תראה איך תהיה פעולת כל שלמטה ממני. ד"ה ופני לא יראו — אבל לא יהיה נראה אצל זולתי איך ממציאותי ישפיע מציאות כל נמצא כמו ששאלת (עכ"ל). ובדומה לזה הפיסקא בשיר הכבוד "קשר תפילין הראה לעניו", כלומר ה' הראה למשה רבינו כיצד הרצועות משתלכות זו בזו ויורדות ומגיעות עד למטה, אבל לא הראה לו את היחס בין ה"בתים" ובין הקשר!
52. כך לפי פרקי דרבי אליעזר פרק כ: ... שנאמר (בראשית כה, יא) "ויהי אחרי מות אברהם ויברך אלקים את יצחק בנו" — על שנכנס בסוד העיבור... "וירא אלקים אל יעקב וגו' ויברך אותו" — על

בספירות העליונות, בנקודת המגע שבין האין סוף ובין הנברא, מעין 'לפני הבריאה'⁵³. זהו התחום אשר בו כמעט מתרחש "מעשה בראשית" מידי יום ביומו. בתור שכזה אין לצפות שיגיע לידי ביטוי בתחום ההלכה, אשר אינה נפסקת על פי הנסתר כי אם על פי הנגלה⁵⁴. ואם בסוד קא עסקינן, אותו סוד אשר נמסר בדרך ייחודית מאדם הראשון ועד למשה רבינו (וממנו לכל ישראל), לא יפלא שיימצא מתח מסוים בין הסוד ובין החכמה, כאשר באים ליישם מושגי סוד באמצעות ההלכה.

ר' זרחיה הלוי, בעל המאור, ראש השנה בסוגית "כי סליק רבי זירא":

"כי סליק רבי זירא, אמר צריך שיהא לילה ויום מן החדש". יש בכאן שלוש שמועות עמוקות בסודותיהן וקשות בפרושיהן, והן סתומות ונעלמות מלב רוב החכמים, עד שדנו לפי דעתם שאינן כהלכה⁵⁵. וזה דבר של תימה איך יהיו כל הדברים האמורים בתלמוד⁵⁶ בסוד העיבור שלא כהלכה, ואיך נסמוך על הקונדריסים המחוברים בסוד העיבור⁵⁷ ונגיח התלמוד הערוך לפנינו?! ועל כן אני אומר כי כל השמועות הללו כהלכה הן אמורות, וכל דבריהם הם יסוד לסוד⁵⁸ העיבור המסור⁵⁹ בדינו. אבל הפירוש הרחוק⁶⁰ מי ידענו, ועמוק עמוק מי ימצאנו⁶¹. ואני אומר כמו שאמר (משלי ל, מ) "כי בער אנכי מאיש, ולא בינת אדם לי"⁶². ולא למדתי חכמה ודעת קדושים אדע, וכמעט שהדיחוני בחכמתם⁶³ חכמי ספרד ז"ל, נשאני לבי

שנכנס בסוד העיבור (עכ"ל). לפי עומק פשוטו של מקרא יש להבחין בירידה בדרגה בין אדם הראשון (אצלו ה' הוא "המתהלך" בתוך הגן) חנוך ונח (שהם "מתהלכים" בצדקתם) אברהם (שנצטווה "התהלך"), והבאים אחריו שקיבלו ברכה (תוספת) להיכנס אל סוד העיבור. ובאחרית הימים — "והתהלכתי בתוכם" (ויקרא כו, יב), כלומר, חזרה אל "המתהלך" בגן עדן.

53. ביטוי שלמעשה אין לו מובן, שהרי הזמן הוא חלק מן הבריאה וממילא אין "לפני" הבריאה.
54. רק מצוה אחת בתרי"ג בנויה — כלליה דקדוקיה ופרטיה — על תורת הנסתר, הלא היא מצות יבום, ועיין בזה מדור ג', 'נבואה לדורות' פרק 4. אמנם יסודות מסוימים של תורת הנסתר יכולים לבא לידי ביטוי במצוה זאת או אחרת, אבל היסוד המרכזי יהיה זה של הנגלה, וההלכה נקבעת על פי חוקי ההלכה בנגלה.
55. עקב ההתנגשות בין "סודותיהן" ובין הפסיקה ההלכתית. (עצם המושג של "סודות" בשמועות הלכתיות הוא מעין תרתי דסתרי, בחינת מה ענין סודות אצל הלכה ופסק הלכה).
56. העוסק בפסיקה ההלכתית, לעומת הזוהר הקדוש העוסק בסודות.
57. ללא המסגרת ההלכתית.
58. קשה לא להתרשם מן הלשון נופל על לשון "יסוד" — סוד" החוזר כמה פעמים בהמשך דבריו.
59. כלומר, התלמוד, החיבור ההלכתי, עולה בקנה אחד עם המסור (שלא במסגרת התלמודית) בדינו. לשון אחרת: המסורת אודות סוד העיבור — שניתנה לכתחילה מאת הקב"ה לאדם הראשון, וממנו לדורות אחריו, כמתואר לעיל בפרקי דרבי אליעזר — עולה בקנה אחד עם סוגיות התלמוד ('שלוש שמועות' שהביא רבי זירא) במסכת ראש השנה.
60. דהיינו מעבר לתחום המוגדר בו עוסק תלמודנו בסוגית "כי סליק רב זירא".
61. שהרי לית מאן דפליג שסוגית סוד העיבור מתפרשת ומתפרנסת הרבה מעבר לדיונים ההלכתיים כאן במסכת ראש השנה. כמתואר לעיל, זוהי סוגיא הנוגעת לעצם שורש הנהגת הבריאה כולה ("ופני לא יראו").
62. "בינה" על משקל "בינה לעתים" ו"היא חכמתכם וכינתכם". ושמה הכוונה ב"בינת אדם" היא לאותה בינה (= סוד העיבור) שניתן לאדם הראשון.
63. באשר עסקו בחכמת העיבור ללא סוד העיבור.

לכתוב דעתי בפירוש שמועות הללו. וראיתי להקדים לך הקדמות שהן לך כיסודות⁵⁸ ועמודים לתמוך בהם הסודות הרמוזים מדרכי החכמה בשמועות הללו (עכ"ל בעל המאור).

מה לתורת הנסתר ('עמוק עמוק מי ימצאנו') כהלכה מחייבת בבית עושה רצון ה'?! יוצא דופן הוא סוד העיבור, כאשר נראה כי אינו כהלכה, וכן כאשר נראו עומד בסתירה לחכמת העיבור — ואף היא חכמה מפוארה מעל ומעבר למתימטיקה ולאסטרונומיה — גם אז בעלי הקבלה האמיתית המבינים יסודות בסוד העיבור, יודעים להכריע בכלים הלכתיים על יסוד סוד העיבור. והנה גם רבן של ישראל, פרשנדתא רש"י, בפירושו לסוגיות שם בראש השנה כ, ב (ד"ה כ"ד שעי מיכסי סיהרא) אינו מסתמך על הבנתו הוא, ואף לא על רבותיו, אלא: כך ראיתי ביסודו של רבי סעדיא גאון ז"ל (עכ"ל)⁶⁴. גם בעל הקבלה רבינו חננאל מתמודד עם בעית ישוב סוד העיבור עם חכמת קידוש החודש ועיבור השנה.

רבינו חננאל ראש השנה יט"ב:

(גמרא): 'והא קיימא לן דמימות עזרא לא נתעבר אלול'. מראין הדברים דבימות עזרא עברוה לאלול במסורת שהיתה בידם...⁶⁵ 'ועל תשרי מפני תקנת המועדות', להודיע לכל ישראל שהרשות ביד בית דין לעבר, ואף על פי שלא היה מעולם... (גמרא) 'כי אתא עולא אמר: עברוה לאלול!' כלומר, איצטריך כפי המסורת שהיתה ביד בית דין, ועברוה לאלול, מפני שקראו סוד העיבור, מפני שבית דין לא היו מגלים אותו אלא למזומנים לעיין בדבר זה... וחלילה לעבר אלא על המסורת שמסרוה בידם ממש רבינו... (גמרא) 'אמר ליה: ומדהא לא ידע מר'⁶⁶, איכא מילי אחרנייתא' — דתליין במסורת ולא בחשבון

64. ובהכרת רש"י את כתבי רס"ג הושה רש"י לשמות כד, יב ד"ה את לוחות האבן והתורה והמצוה אשר כתבתי להורותם: כל שש מאות ושלוש עשרה מצוות בכלל עשרת הדברות הן, ורבינו סעדיא פירש באזהרות שיסד לכל דבור ודבור מצוות התלויות בו (עכ"ל).

65. והושה רש"י ביצה ו, א ד"ה מימות עזרא ואילך וכו': ואע"פ שתיקנו, לא אירע שבאו עדיין מן המנחה ולמעלה חוץ מאותה פעם, ועדיין לא נתקנה. האי דנקט 'מימות עזרא', משום דבימיו עברוה דכתיב בעזרא (נחמיה ח, יג) "וביום השני", ובראש השנה משתעי (עכ"ל). מפורש יוצא מן התקנה הזאת, כי אף על פי שמבחינה סטטיסטית לא יתכן שלא יקרה באחת השנים שחודש אלול יעובר, סוד העיבור קבע שאין לעברו. אותו סוד העיבור נתחדש מזמן עזרא ואילך, לעומת המסורת שהיתה בידם עד אז — מסורת שגם היא אינה אלא סוד העיבור! וכי בא סוד ומבטל סוד?! נראה להציע שהתמורה אשר חלה בזמנו של עזרא (הוא מלאכי) משקף את המעבר מדרגת הנבואה אל דרגת חכמת תורה שבעל פה, הוא אשר גרם לשינוי בהפעלת סוד העיבור ביחס לחודש אלול. "בראשית" — בשביל ישראל הנקראים "ראשית" נברא העולם (ועיין בזה להלן בהמשך בהרחבה), ובהתאם לדרגתם מתנהל העולם. העולם מתנהל על ידי הקב"ה באמצעות כוחות הטבע. לכן בנקודת הקשר בין האין-סוף ובין הגורמים השמימיים (הוא סוד העיבור) חל שינוי מאז השינוי בהנהגת בני ישראל מדרגת הנבואה לדרגת חכמת תורה שבעל פה. שינוי זה מתבטא, בין היתר, בכך שמאז עזרא אין מעברים את חודש אלול. הדבר נראה לנו במישור ההלכתי המחייב כתקנה בין תקנות חז"ל — ולא היא! זהו הלבוש ההלכתי (נגלה) לתמורה בעומק הנהגת העולם (הנסתר מעינינו). זהו התרגום המעשי לשפת ההלכה של סוד קיום העולם, אשר "רחוק רחוק מי ידענו". השינוי בהנהגת הקב"ה את עולמו (סוד העיבור) מתבטא דוקא בחודש שהוא המביא ליום הדין, בו נקבע 'מי יחיה ומי ימות' וכו' כאשר 'כל באי עולם עוברים לפניו כבני מרון'.

66. דתניא בסוד העיבור (ברייתא שנויא ברמזים — רש"י): נולד קודם חצות או נולד אחר חצות (כך שנו בה, ורמז בעלמא הוא, לומר קודם חצות חלוק מנולד אחר חצות — רש"י).

לבד⁶⁷ — 'דלא ידענהו מר שמואל' ... גם זה שאמר אבוב דרב שמלאי 'נולד קודם חצות', וזה שאמר ר' זירא 'כ"ד שעי מיכסי סיהרא', דבר זה לא נתברר אצלנו יפה לפיכך לא כתבנו בו פירוש (עכ"ל רבינו חננאל).

על רש"י אפשר בודאי לומר ש'כל רז לא אניס ליה'. והנה מפי קדשו אנו שומעים שממרחק (רס"ג) הביא לחמו. אילו היתה זאת סוגיא הלכתית בסוגיות התלמוד, היה רש"י מפרשה על יסוד לימודיו אצל גדולי רבותיו. אפילו רבינו חננאל (אשר מפי גירסאותיו בתלמוד אנו ניזונים עד היום הזה) מעיד כי בסוגית רבי זירא לא נתברר לו יפה, ולכן משך את ידו מלפרש. בל כרחנו לומר שאותו סוד העיבור, אשר בראשית דרכו היה נחלת יחידי סגולה בלבד (אלה אשר "התהלכו" עם ה'), ומאז מתן תורה ניתן על ידי משה לכלל ישראל ("החודש הזה לכם"), בכל זאת במשך הדורות נשאר הסוד במסגרת סוד הנעלם מעיני גדולי המפרשים אחרי סיום עריכת התלמוד. בעלי התלמוד עצמם ידעו את הסוד, אף רשמו אותו בתלמוד בסוגית 'כי סליק רבי זירא' במסכת ראש השנה (י"ט"כ). אבל 'הם שאמרו ידעו מה שאמרו, כי דעתם רחבה מדעתנו'⁶⁸.

בשני קוים מקבילים מנהיג הקב"ה את עולמו — האחד, גילוי רצונו המחייב, אל מלאכי עושי רצונו, המעבירים אותו אל נביאיו, ונביאים ימסרוהו אל אותם האנשים אשר מבינים כי מתפקידם בעולם הזה לעשות רצונו יתברך, הלא הם עם ישראל, בני בניהם של אבות האומה⁶⁹. הקו השני במישור אשר בו מנהיג הקב"ה את עולמו, תוך כדי שמירה מעולה על

67. פירוש רבינו חננאל ללשון הגמרא. הרי שוב מתגברת המסורת (סוד העיבור) על חשבון תקופות ומזלות, הוא חכמת העיבור.

68. כך לשון הרד"ק (יהושע ד, יא) בסיכום ההתלבטות הקשה, כיצד להבין ולהצדיק את הצורך במדרש חז"ל בדבר מעבר בני ישראל והכהנים את מי הירדן. הפירוש הפשוט במקראות אומר שהכהנים שנכנסו תחילה לירדן עברו מיד אל הגדה המערבית, ואז כאשר עברו כל בני ישראל "נתקו כפות רגלי הכהנים" (מן המקום אשר בו עמדו בנהר ליד הגדה המערבית) "אל החרבה" (הגדה המערבית) "וישובו מי הירדן למקומם". לעומת פירוש זה, למדו חז"ל במדרש, שהכהנים, עם כניסתם למי הירדן, נשארו עומדים בגדה המזרחית. ממילא "ניתקו כפות רגלי הכהנים" תורה אל הגדה המזרחית ממנה נכנסו, ואז "וישובו המים" והם נשארו בגדה המזרחית. מעברם אל הגדה המערבית היה בטיסה על הארון אשר היה נושא את נושאינו. רד"ק מבטא את מבוכתו והתלבטותיו: 'ואני תמה מזה המדרש, מה הצריכם לזה ... ואנה ראו שארון מצד זה וישראל מצד זה? ומה צריך לשאת ארון את נושאינו לעבור? ואם היה נס כזה — לא היה הכתוב מפרש שהארון היה נושא את נושאינו למעלה מן המים?! ... מי הצריכם לזה הנס, וכי קשה הוא לפרש ... כמו שפירשנו ... (עכ"ל). הרי שגם הרד"ק אשר מי כמוהו להבין ולפרש את דברי חז"ל, ולקבוע את היחס בין דברי המדרש ובין פירוש הפשט (ועיין להלן בפרק 3 (ב) תוכחת מגולה ואהבה מסותרת) — 'לא נתברר אצלו' מדרש זה, וגם הוא בבחינת "בער אנכי ולא איש, ולא בינת אדם ביי". ובמה 'דעתם רחבה מדעתנו'? בהבנת סוגיא תמוהה בחוקי הטבע ש'ארון נושא את נושאינו'. הרי יכול היה הרד"ק לומר 'וזה דרש רחוק' (עיין במאמר הנ"ל) כפי שאמר בקשר עם המדרש אודות 'אחד המקומות שהחזיק המועט את המרובה, וכל ישראל נכנסו בין שני בדי הארון. ולא היא! הרד"ק מבין שהמדרש לא בא לבטא רעיון ואידיאה ('דרש רחוק'), אלא לקבוע ענין מסוים שהוא נשגב מבינתו.

69. עיין רבינו בחיי לשמות כה, לט בשם 'הגאון רבינו חננאל ז"ל בפירוש החומש'. ועיין רבינו בחיי שם פסוק יח (ד"ה ועשית שנים כרובים זהב) שם כתב: ... נצטוינו שנאמין מציאות המלאכים, לפי שהמלאכים הם המשפיעים כח השכל ומשימים הדבור בפי הנביאים במצות השי"ת.

חופש הבחירה, שכלי זה הכל בטל ומבוטל, ונהמא דכסופא. כאן 'עושי דברו', במקביל למלאכים בקו האחד, הם הגורמים השמימיים, אשר באמצעותם מופעלת מערכת הטבע, היא המערכת הקבועה, אשר בלעדי קביעותה אין כל אפשרות לקיים חיים עלי אדמות ולהפעיל בחירה חופשית. אם היום השמן דולק ומים מכבים אותו, ומחר המים דולקים והשמן מכבה אותם — בחיים שכאלה אין האדם פנוי לעבודת הבורא, אלא כל ימיו עסוק ב'כיבוי שריפות' שלא הוא אשם בהתפרצותן. סוד העיבור 'התלוי במסורת ולא בחשבון בלבד', אותו סוד אשר נמסר כבר לאדם הראשון וממנו לחכמי ישראל בסוף עשר התחנות, הוא המאפשר לאדם להתערב (ובמילא להשפיע ולקבוע) במישור הזמן טרם הגיעו אל מעצבי הזמן, אלה הם הגורמים השמימיים. היות והזמן הוא מימד מרכזי בעצם הבריאה, התערבות (ובמילא השפעה וקביעה) זאת היא בטבע עצמו, שהרי כל הבריאה ביחס אלינו היא תוצאה של המפגש בין מישור הזמן ומישור החומר והשטח והיחס שביניהם.

ירושלמי כתובות פרק א סוף הלכה ב:

אמר רבי אבין "אקרא לאלקים עליון, לא-ל גומר עלי" ⁷⁰ (תהלים נו, ג), בת שלוש שנים ויום אחד, ונמלכין בית דין לעברו, הבתולים חוזרים, ואם לאו אין הבתולים חוזרים. הבתולים חוזרים ⁷¹ עד גיל שלוש. אם גיל שלוש הוא שלושים וששה חדשים, או שלוש פעמים 345 ימים, הרי זהו נתון ביאולוגי (כמו תשעה ירחי לידה) אשר מאומה אין בינו ובין בית הדין היושבים לדון אם לעבר את השנה. כלום יעלה על הדעת שאשה בהריון תלד באיחור של חודש עקב היות לידתה בשנה מעוברת?! והנה מלמד הירושלמי שלא היא, וקביעת בית דין על פי סוד העיבור משנה את הטבע, והבתולים חוזרים עד שלוש שנים וחודש אחד, או יותר נכון עד שלוש שנים שבית הדין קובעים אותן.

חתם סופר, שו"ת אבן העזר סימן קיט:

ונ"ל מזה, מה שאנו קורין פרשת זכור פעם אחת בשנה, ולרוב הפוסקים הוא דאורייתא או סמך מן התורה דכתיב "לא תשכח", ושיעור שכחה היא שנה. אם כן במערבא דמסקו לאורייתא בתלתא ⁷², נמצא שנה האמצעית אין בו לא פרשת עמלק בבשלה ולא פרשת עמלק שבכי תצא, רק מה שקורין פרשת זכור. ונמצא אם הוא שנה מעוברת עוברים על לא תשכח! ⁷³

שאלמלא כן — אין נבואה, ואם אין נבואה — אין תורה. ומפני זה צוה הכתוב מעשה הכרובים להורות על מציאות המלאכים ... (והם) היו פורשים כנפים למעלה, מקבלים שפע כח הבא להם מלמעלה. ועיין גם רבינו בחיי בראשית כח, יב ד"ה סולם מוצב ארצה.

70. פני משה: מייתי ליה להאי קרא, דדרשינן מיניה שהקב"ה מסכים עם בית דין של משה.

71. 'כנותן יד בעיין'.

72. כלומר, חילקו את מחזור קריאת התורה לשלוש שנים (ולא שנה אחת כמקובל), כך שרק פעם בשלוש שנים קראו את "זכור את אשר עשה לך עמלק ... לא תשכח", ופעם בשלוש שנים קראו את פרשת "ויבא עמלק", אשר גם קריאה זו דיה לצאת ידי חובת "לא תשכח".

73. הרי בשנה האמצעית של המחזור התלת-שנתי, לא יקראו לא פרשת בשלה ולא פרשת כי תצא. סומכים אפוא, על קריאת "זכור" בחודש אדר. אולם, אם השנה האמצעית היא מעוברת, הרי שיעברו שלושה עשר חודש (כלומר, יותר משנה) מקריאת "זכור" בשנה הקודמת לקריאתה בשנה האמצעית. והרי דין "לא תשכח" היא דאורייתא, וזמן שיכחה שנה אחת.

אלא על כרחך ילפינן מערי חומה⁷⁴ שכך הוא שיעור שכחה⁷⁵.

אם נרכיב את טעם הרמב"ן⁷⁵, ⁷⁴ על גזירת הכתוב בענין בתי ערי חומה, יוצא לנו כי כאן חידשה התורה בסוגית שיכחה, שהשיכחה התופסת את מקומו של הזכרון כעבור שנים עשר חודש, אינה תופסת עד אחרי י"ג חודש במקרה ובית הדין עיברו את השנה! כשם שסוד העיבור משנה את המצב הביאולוגי-אנטומי של הבת שלוש, כך הוא משנה את כוח וכושר הפעולה של תאי המוח שבראש האדם. זהו הכח הטמון בעיבור שנה וקידוש החודש. זהו הסוד אשר ניתן לאדם הראשון והועבר למשה רבינו עבור בתי הדין של ישראל, הם ה"ראשית" אשר בשבילם נברא העולם⁷⁶. כלומר הם היודעים לא רק לקדש את הזמן, אלא אף להשתלט על הזמן ולשלוט בו, ובזה ממילא לשלוט על הבריאה כולה. שליטה על הזמן נותנת ממילא שליטה על שאר המימדים של הבריאה עד לגוף האדם הפרטי ועד בכלל. הוא אשר אמר ר' יצחק: לא היתה התורה צריכה להתחיל אלא מ"החודש הזה לכם ראש חדשים" — זוהי תכלית הבריאה כולה, שלא תוהו ובראה ולא להפקר השאירה. כבר בראשית התורה יש להודיע קבל עם ועדה — ובעיקר לאומות העולם — שמיד עם בריאת שמים וארץ לא הפקיר הקב"ה את יצירתו, אלא ¹²³⁴⁵⁶⁷מצוה ראשונה שנצטוו בה ישראל' על ידי אדון הנביאים משה רבינו, היא לעשות את בני ישראל שותפים עם הקב"ה בקיום מעשה בראשית. האלקים לא עזב את הארץ אשר בראה ועשאה. שותפיו הנאמנים, בני ישראל, הם הנותנים לעולם זכות קיום על ידי שמירת תורתו. והם, שלהם נתגלה סוד העיבור, הממשיכים לקבוע את המשך תפקודה בהתאם לדרגתם הם בשמירת מצוותיו יתברך⁷⁷. התחלה טובה וחשובה יותר אין למצוא לספר התורה, ובצדק הקשה ר' יצחק את אשר הקשה, ולא לחנם ראה רש"י אל נכון להעמיד קושיא זאת בריש דבריו בפירוש התורה.

74. פירוש הרמב"ן לויקרא כה, כט ד"ה ואיש כי ימכור בית מושב עיר חומה: בעבור שממכר ביתו של אדם קשה בעיניו מאוד, ויבוש ממנו בעת שמכרו, רצתה התורה שיגאלנו בתוך השנה הראשונה. ובעבור כי האדם לשדה נעבד וממנו יצא לחם מחיתו, רצה שיצא השדה ביוכל. אבל הבית, לאחר היאוש ששינה את דירתו ועמד שנה בבית אחר, לא יזיק לו, כי לא תמעט מחיתו אם יחלט (עכ"ל הרמב"ן). ופוסק הרמב"ם (הלכות שמיטה ויובל פרק יב הלכה א): המוכר בית בתוך עיר מוקפת חומה הרי זה גואלה כל י"ב חודש מיום שמכר בכל עת שירצה ... הלכה ד: מכר לראשון וראשון לשני בתוך השנה מונין לראשון כיון ששלמה שנה ראשונה הוחלט הבית ביד השני ... הלכה ה: היתה שנה מעוברת אינו נחלט עד סופה, שנאמר (ויקרא כה, ל) "עד מלאת לו שנה תמיהה" — להביא חודש העיבור (עכ"ל). לעומת דין בתי ערי חומה, פוסק הרמב"ם בדין מוכר שדה בזמן שהיובל נוהג (שם יא, ט): 'אינו מותר לגאול לפחות משתי שנים ... מעת לעת מיום המכירה'. כאן אין גזירת הכתוב בענין שנה מעוברת ("תמיהה"). הרי סיוע לשיתת הרמב"ן שהטעם בבית בערי חומה הוא זכרונו את ביתו והצער שיש לו עקב הזכרון. ממילא כעבור שנה, שאז חלה השיכחה, הבית מוחלט אצל קונהו.

75. בסוגית "זכור" ו"לא תשכח" לומד החתם סופר מסוגית בתי ערי חומה, כי בשנה מעוברת זוכר האדם (את ביתו הקודם) שלושה עשר חודש ולא שנים עשר. לפי עיקרון זה של שיפור כוח הזכרון בשנה מעוברת, מסיק שזכירת עמלק לא תצא נפסדת בשנה האמצעית במחזור התלת-שנתי אפילו אם היא מעוברת. [על פי טעם הרמב"ן בדין בתי ערי חומה, שבדין שכחה קא עסקינן, והצער הנעלם עם תפיסת השכחה את מקומו של הזכרון, יכול דין זה לשמש בסיס ויסוד לדברי חז"ל שאין המת משתכח מן הלב אלא לאחר י"ב חודש (ברכות נח, ב)]

76. "בראשית" = בשביל ישראל הנקראים ראשית (מדרש רבה פרשת בראשית).

77. כאשר שינוי בדרגה כגון אצל עזרא מביא לידי שינוי בסוד העיבור.

לא לחנם קבע הקב"ה את מצות קידוש החודש כ'כרטיס הביקור' שלו לבני ישראל — עוד לפני "אנכי ה' אלקיך"! ללא שיתוף הפעולה של בני ישראל בהנהגת העולם, אין מי שיכיר בכך שיש אלקים בעולם. תנאי מוקדם לבריאה ולהכרת הבורא הוא אותה אומה, אשר לה ורק לה ניתן סוד העיבור. אין פלא אפוא, שרבי יצחק, בידעו את עצמת מצוה זאת, הקשה את קושיתו המפורסמת.

אבל גם בזה לא סגי. קושיתו של רבי יצחק עוד מתחזקת ומתעצמת הן ממקורותינו, והן מן ההיסטוריה של עם סוד העיבור. כי לא רק לקדש את הלבנה נצטוינו, אלא — כירח היינו וכלבנה דמינו.

רבנו בחיי בראשית לח, ל ד"ה ויקרא שמו זרח:

זרח על שם החמה⁷⁸, פרץ על שם הלבנה⁷⁹. ומלכות בית דוד⁸⁰ בא מפרץ שהוא כנגד הלבנה⁸¹. וידוע כי ימות הלבנה כ"ט יום, ועל כן תמצא מפרץ בן יהודה עד צדקיהו כ"ט איש ... נמצא דוד עשירי לפרץ⁸². מדוד עד יהויכין תמצא י"ט מלכים, כולם מלך בן מלך ... הם כ"ט איש כנגד ימות הלבנה. וכשם שהלבנה שוקעת אחר כ"ט יום, כן מלכות בית דוד נפסקה וחרב המקדש בימי צדקיהו שהוא כ"ט לפרץ⁸³. אבל במדרש ואלה שמות רבה (טו, כו) סדרו חשבון זה בענין אחר, והוא שכינו ימות הלבנה בתוספת ופחת נגד מלכי יהודה, שהיו בהם מי שגברה מלכותם כנגד ימי התוספות, ומי שחלשה כנגד ימי הפחת עד שפסקה מלכותו לגמרי ... מאברהם עד שלמה ט"ו דור ... כיון שבא שלמה נתמלא דיסקרס של לבנה ... ומשלמה ואילך התחילו המלכים פוחתים והולכים ... עד צדקיהו. כיון שבא צדקיהו: "ואת עיני צדקיהו עור" (מלכים ב, כה, ז) חסר אורה של לבנה (עכ"ל המדרש רבה⁸⁴) ... ועל דרך הקבלה יש בכתוב הזה בשני הילדים האלה⁸⁵ סוד גדול מסוד מלכות בית דוד ... (עכ"ל רבנו בחיי).

לא זו בלבד שישאל מונים לפי חדשי הלבנה (שהרי אין לחמה חדשים, כי אין לה חידוש כאשר קבועה היא), אלא עצם מהותם דומה לזו של הלבנה. תפקידם ההיסטורי לתקן את העולם במלכות ה', כאשר דוד מלכם, הוא המלך המשיח, בראשם, קשור קשר בל ינותק בעצם מצות קידוש החודש. כבר העיר המהרש"א (סנהדרין לא, א) ש'דוד מלך ישראל חי וקיים' הנאמר בזמן קידוש החודש, בגימטריא: ראש חודש! קידוש החודש ומסיבת ראש חודש מופיעים בתנ"ך

78. שאורה קבוע ובלתי משתנה.

79. שאורה פורץ ושוקע.

80. השיא (והתכלית) בתפקיד עם ישראל בעולם כעם ה'.

81. כאשר למלכות בית דוד יש עליות וירידות — כמבואר להלן על ידי רבינו בחיי — עד אשר תימלא פגימת הלבנה ולא יהיה בו שום מיעוט ויהיה אור הלבנה כאור החמה וכאור שבעת ימי בראשית כמו שהיתה קודם מיעוטה, שנאמר "את שני המאורות הגדולים", ויתקיים בנו מקרא שכתוב (הושע ג, ה) "וביקשו את ה' אלוהיהם ואת דוד מלכם".

82. רות ד, יח-כב.

83. כאשר צדקיהו לא סיים את מלכותו, כשם שנוסף על עשרים ותשעה ימים בחודש יש עוד כחצי יום במסגרת החודש, כלומר יום בלתי שלם.

84. בעוד רבינו בחיי הקיש את הלבנה למלכות בית דוד מתחילתה אצל יהודה, שמות רבה מנה את הקשר בין הלבנה ובין תחילת המלכות מאברהם אבינו עצמו, עוד לפני שיעקב ברח את יהודה בשבט המלכות.

85. זרח ופרץ.

לראשונה וכסוגיא בפני עצמה בפרשת עליית מלכות בית דוד ושקיעת מלכות שאול. הקשר בין דוד המלך (וממילא מלכות בית דוד) ובין ראש חודש מודגש לנו על ידי מנסחי תפילת המוסף של ראש חודש: "ובשירי דוד עבדך הנשמעים בעירך האמורים לפני מזבחך"⁸⁶. אין פלא, איפוא, שמצינו כיצד הגויים בכלל והצדוקים בפרט התנכלו דוקא ובמיוחד למצות קידוש החודש, כאשר לכל קבוצה טעמה עמה. הגויים הבינו יפה שבמעשה קידוש לבנה מצביעים ישראל על עליונותם בבריאה כולה, ומידי חודש בחדשו מצהירים על כך בריש גלי בפני כל האומות⁸⁷. הם גם חשו היטב כי בקידוש לבנה טעון הגרעין של משיח צדקנו, עד כדי כך שאמרו חז"ל (פסיקתא רבתי א'): כשיגיע הקץ אין אתם עולים ג' פעמים בשנה אלא כל חודש וחודש ... (עכ"ל). מזה יוסבר שכאשר מדובר על קטרוג נגד ישראל, נאמר במקום אחד (דרך עץ חיים לרמח"ל) שהיה על שבת, מילה ותלמוד תורה, ואילו במקום אחר (מגילה יונית היא מגילת אנטיוכוס) דובר על שבת מילה וקידוש החודש! והלא דבר הוא⁸⁸; בכל תרי"ג מצוות לא מצאו אלא קידוש החודש כנושא מקביל לתלמוד תורה לקטרוג נגד לישראל?! אלא הם הם הדברים — זוהי המצוה אשר באמת היתה צריכה לעמוד בראש התורה כולה, היא המצוה המציינת את עם ישראל כ"ראשית", וביחד מהוים את זכות קיומו של העולם, שללא ישראל ואורייתא — אין לו קיום. במצוה זאת נעשו הם "בעלי בתים" על התורה⁸⁹, ויחד עם זאת "בעלי בתים" על הזמן, וממילא על הבריאה כולה. לכן אומות העולם התנכלו לקיום מצות קידוש החודש. סיבה טובה יש לאומות העולם להתנכל לאקט זה של הפגנת עליונות לאומית על ידי עם ישראל, המודיע קבל אומות העולם שאין מזל לישראל. בעוד אומות העולם נתונות תחת השפעת המזל, הרי עם ישראל הוא הקובע את המזל שלו בידעו את סוד העיבור, והוא הקובע גם את מזל האומות על ידי ידיעתו והפעלתו את אותו סוד. וכך מצינו בביצה ד, ב בהנמקה מדוע עוד שומרים יום טוב שני של גלויות אע"פ שאנו בקיאים בקביעה דירחא: היזהרו ממנהג אבותיכם בדיכם, זמנין דגזרי המלכות גזירה ואתי לאקלקולי. ומפרש רש"י ד"ה דגזרי המלכות גזירה: שלא יתעסקו בתורה וישתכח סוד העיבור מכם (עכ"ל). זוהי כוונת המלכות — לבטל מעם ישראל את ידיעתם ושליטתם בסוד העיבור, כי בזה בקשו לבטל את כלל ישראל ואת תורת ישראל. אם המלכות גוזרת שלא יתעסקו בתורה, אין לזה כל השפעה על ההתמחות בחכמת העיבור. אדרבא! במקום להתעסק בתורה, בודאי היו עוסקים בכל החכמות הדרושות להבנת חכמת העיבור. אולם כל רפיון בעיסוק בתורה מביא בהכרח לרפיון בהתדבקות עם ה' ("ויתהלך"), שהיא היא היסוד ותנאי מוקדם להיכנס לעולם של סוד העיבור. עם ביטול ידיעת סוד העיבור בטלה ייחודיותו של עם ישראל — ולשם כך גזרה המלכות מה שגזרה.

86. והרי בכל המוספים נאמר השיר 'לפני המזבח' כמו בראש חודש, ומדוע, איפוא, ציינו מנסחי תפילת המוספים את הביטוי 'דוד עבדך' רק בקשר עם ראש חודש?!
 87. כאמרם ז"ל בסנהדרין מב, א: אלמלא לא זכו ישראל אלא להקביל פני אביהם שבשמים פעם אחת בחודש — דיין.
 88. שבת ומילה ניהא שעל כל אחת נכרתו בריתות הרבה, והמחלל שבת דינו כעובד עבודה זרה, והמבטל מצות מילה חייב כרת.
 89. "אחם" — אפילו מזידים, שוגגים אנוסים, והקב"ה עם בית דינו של מעלה יורדים לברר מתי בית דין של ישראל קידש את החודש.

אבל לא רק אומות העולם הבינו כיצד מצוה זאת מעלה את עם ישראל לפיסגה מיוחדת⁹⁰, אלא גם אלה שהיו בפנים — הצדוקים בייתוסים⁹¹ — ראו במצוה זאת סכנה מוחשית להם, באשר היא יותר מכל מצוה אחרת בתורה מדגישה ממחישה ומיישמת את עיקרון אמונת חכמים. הוא העיקרון אשר עליו חלקו הצדוקים והוא העיקרון עליו כל תורתנו עומדת. דוגמה קלאסית לכך בסוגיא בראש השנה כד"ה: א"ל ר' יהושע⁹², רואה אני את דבריך⁹³. שלח לו רבן גמליאל, גוזרני עליך שתבוא אצלי במקלך ובמעוטיך⁹⁴ ביום הכיפורים שחל להיות בחשבונך. הלך ומצאו רבי עקיבא מיצר ... בא לו אצל ר' דוסא בן הרכינס ... נטל מקלו ומעותיו בידו והלך ליבנה אצל רבן גמליאל ביום שחל יום הכיפורים להיות בחשבונך ... (עכ"ל). ולפלא הדבר, הרי אמונת חכמים וסמכות הכרעות בתורה שייכות לכל תרי"ג מצוות שבתורה. כללי הפסיקה, החל ב"אחרי רבים להטות" וכלה ב'הלכה כרבי עקיבא מחברו — ולא מחבריו, כוחם יפה בכל מצוה ומצוה שבתורה. והנה דוקא במצות קידוש החודש מצא רבן גמליאל את הצורך לעמוד בתוקף על עמדתו עד כדי לגרום לחילול יום הכיפורים על ידי בר פלוגתו אליבא דשיטתו. אולם לפי דברינו ניחא — מצוה זאת אינה 'סתם' מצוה בין מצוות התורה שרבן גמליאל החליט ללמד את עקרון הסמכות בקביעת הלכה מחייבת. זאת היא המצוה, אותה מצוה שהיא המצוה הראשונה שבתורה. מובן אפוא, שכאשר באים לחזק את יסוד התורה כולה, הלא הוא כוחם של חכמים לפרש לנו את דבר ה', שלימוד זה ייעשה בקשר עם אותה מצוה בעלת חשיבות מכרעת.

ואם כך המצב בתוך המחנה התורני של רבן גמליאל ור' יהושע, על אחת כמה וכמה כאשר מדובר על אלה אשר פרשו מן המחנה. אלה, הרי, שללו את הקבלה הנאמנה של תורה שבעל פה. ושוב אותה תופעה! הרי אין מצוה בתרי"ג שאין בה תורה שבעל פה. הלא משמעותי הוא ולא מקרה שהמחלוקת (בה"א הידיעה) בין נאמני תורה שבעל פה ובין החולקים עליה במשך כל הדורות היא בסוגית "ממחרת השבת", שאף היא קשורה בלוח היהודי. וגם בקשר אליה נקטו בכל האמצעים הפסולים לשבש את הודעת הבית דין על קידוש החודש⁹⁵.

ואמנם הוה אמינא חזקה העלה ר' יצחק באמרו שלא היתה התורה צריכה להתחיל אלא

90. ויש הרואים בכרכה "שלום עליכם — עליכם שלום", הנאמרת בקידוש לבנה, אמצעי הגנה של יהודים, מעין 'מסדר זיהוי', לכל יחדרו לקיום המצוה גורמים עוינים מבחוץ.
91. כמו הקונסרבטיבים והריפורמים של הדורות האחרונים, יהודים הם לכל דבר — אף על פי שחטא ישראל הוא' — באשר נולדו לאם יהודיה. כמו אז, גם היום, במשך דורות אחדים בלבד נושרים הם מן העם היהודי על ידי נישואי תערובת.
92. לר' דוסא.
93. עדי שקר הם (שאמרו ראינוהו בזמנו וכליל עיבור לא נראה), היאך מעידים על האשה שילדה, ולמחר כריסה בין שיניה ...!
94. בעל שושנים לדוד מבאר כי במקל לחוד לא סגי שמא סבור הוא שתכשיט הוא לו. וכן במעות לחוד לא סגי שמא יתפור אותם בבגדו לשם נוי.
95. 'משקלקלו הבייתוסים התקינו' (ראש השנה כב, א), 'משקלקלו הכותים התקינו שיהו שלוחין יוצאין' (שם עמוד ב). ובסוגית "ממחרת השבת" עיין בהרחבה במדור ה פרק 3: "ממחרת השבת" במשנתו של בעל משך חכמה.

מהחודש הזה לכם ראש חדשים'. מצוה זאת יש בה כל הסממנים הדרושים לקבוע לה מעמד של "לה משפט הבכורה" בתורה. באכסניא אחת מצינו את עם ישראל המקדש את הזמנים, השולט עליהם ובאמצעותם על הבריאה כולה. כל זה בבחינת 'סוף מעשה' במתן תורה בכתיבה בבראשית תחילה. מצינו בה את המהות ההיסטורית של מלכות ישראל, או מאברהם אבינו או מפרץ בן יהודה, ועד לאחרית הימים. מצינו בה את היסוד המוצק אשר בלעדיו אין תורה אלא לדור אחד בלבד לכל היותר, הלא הוא אמונת חכמים. הם החכמים אשר נותנים את היכולת ליישם את התורה לכל מצב [בלעז: המוביליות] וממילא מקנים את הנצח לתורה, היא היכולת ליישם אותה בכל דור ודור ממקורות הנצח שנתקבלו בסיני. בזה "בריתי יומם ולילה"⁹⁶ שומרת על מקומה במקביל ל"חוקות שמים וארץ", אשר גם הם עוברים יישומים במשך כל הדורות על יסוד הבסיס אשר ניתן במעשה בראשית, כאשר "אין חדש תחת השמש".

אם כן, לאור הוה אמינא כה חזקה מוצקת ומובנת, מה פשר המסקנה של ר' יצחק ואשר הובאה ברש"י: ומה טעם פתח בבראשית⁹⁷, משום (תהילים קיא, ו) "כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גויים", שאם יאמרו אומות העולם לישראל לסטים אתם שכבשתם ארצות שבעת גויים⁹⁸, הם אומרים להם⁹⁹ כל הארץ של הקב"ה היא, הוא בראה ונתנה לאשר ישר בעיניו, ברצונו נתנה להם, וברצונו נטלה מהם ונתנה לנו (עכ"ל). ודבריו צריכים ביאור: האם ר' יצחק חזר בו מן ההוה אמינא, בבחינת: חשבתי שמצוה מסוימת היא שיש לה זכות בכורה, אבל במסקנה נראה לי כי מצוה אחרת היא התופסת את הבכורה. פירוש זה נוגד את כל הידוע לנו מסגנון לימודם של חז"ל, באשר אין כל התיחסות בין המסקנה ובין ההוה אמינא, פרט לזה שהמסקנה מעלה מרכיב מכריע שלא ידענו או לא חשבנו עליו בהוה אמינא. והלא אלה דברי תימה הם¹⁰⁰! אם אמנם זכותנו על ארץ ישראל היא כה חשובה, בבחינת "ואת עלית על כולנה", היה ר' יצחק צריך לומר: לא התחילה התורה אלא מ"בראשית" משום "כוח מעשיו" וכו'. כלומר, ארץ ישראל השייכת לעם ישראל דוחה כל התחלה אחרת לתורה. מה טעם להזכיר הוה אמינא זאת או אחרת כאשר (לפי ההבנה הרגילה בדברי ר' יצחק ורש"י) באים ללמד שארץ ישראל היא מעל לכל.

אולם עיון מעמיק יותר בדברי חז"ל בפרקי דרבי אליעזר, ובעקבותיהם ברמב"ם בספר המצוות, יראה לנו את החשיבות של "כוח מעשיו הגיד לעמו", לא כלימוד כללי על מקומה

96. היא הברית של תורה, עליה נאמר "והגית בו יומם ולילה".

97. מחלוקת רא"ם ומהר"ל אם זהו המשך של השאלה או תחילת התשובה.

98. עד עצם היום הזה לא שמענו מבני ישמעאל, שכבשנו ארצות שלוש גויים (יהודה, שומרון, עזה!). הטענה היא שכבשנו את כל ארץ ישראל (ירושלים, בני ברק, תל אביב, חיפה ועוד) מבני ישמעאל. הדיון מצדס הוא על כמה מן הארצות "הכבושות" הם יסכימו שנחזיק בהן, ולכמה זמן! ואכמ"ל בזה [סיון תש"ס].

99. וקו"ח שהם צריכים לומר לעצמם!

100. קשה לנו להשלים עם סגנון "ואחר כך מצאתי" אצל מחברים מסוימים (שהרי אם אמנם אח"כ מצאת מה שלא ידעת בזמן שכתבת את אשר כתבת, מחק נא ותקן את אשר כתבת! למה לך לגלות את קלון אי ידיעתך ברבים תוך כדי כך שאתה מבזבז את זמנם היקר של הקוראים!?). אבל אצל חז"ל? ! אתמהא!

של ארץ ישראל בהשקפת עולם של תורה, אלא כבעל זיקה מיוחדת וייחודית למצות קידוש החודש דוקא.

פרקי דרבי אליעזר פרק שמיני:

... יצחק מסר ליעקב, ונכנס לסוד העיבור, ועיבר את השנה¹⁰¹. יצא יעקב בחוצה לארץ וביקש לעבר את השנה בחו"ל¹⁰². אמר לו הקב"ה: יעקב, אין לך רשות לעבר את השנה בחוצה לארץ. הרי יצחק אביך הוא יעבר את השנה בארץ¹⁰³ שנאמר (בראשית לה, ט) "וירא אלקים אל יעקב עוד בבואו מפדן ארם ויברך אותו". ולמה "עוד"? שפעם ראשונה נגלה עליו ומנעו מלעבר את השנה בחו"ל¹⁰⁴. וכשבא לארץ, אמר לו הקב"ה: קום עבר את השנה, שנאמר (שם) "וירא אלקים אל יעקב וגו' ויברך אותו" — על שנכנס בסוד העיבור, וברכו ברכת עולם¹⁰⁵. מכאן אמרו: אפילו צדיקים וחכמים בחוצה לארץ, ורועה צאן ובקר בארץ, אין מעברין את השנה אלא ע"י רועה צאן ובקר¹⁰⁶. אפילו נביאים בחו"ל והדיוטים בא"י, אין מעברים את השנה אלא ע"י הדיוטים שבארץ¹⁰⁷. גלו לכבל, היו מעברין את השנה ע"י הנשאר בארץ¹⁰⁸. לא נשאר אחד בארץ¹⁰⁹, היו מעברין את השנה בכבל. עלה עזרא וכל הקהל עמו¹¹⁰ ורצה יחזקאל לעבר את השנה בכבל, אמר לו הקב"ה: יחזקאל, אין

101. עיין ברד"ל דיון רחב אם היה זה בעוד יצחק חי בארץ ישראל בהיות יעקב נטמן בישיבת שם ועבר, או רק אחרי שחזר לא"י מבית לבן.
102. מכאן משמע, לכאורה, כי אמנם עיבר כבר את השנה בא"י, בחיי אביו. ושמו משום שכהו עיניו, לא יכול היה יצחק לעבר, ולכן מותר היה ליעקב (רד"ל).
103. ואע"פ שכהו עיניו, אבל מוטב סגי נהור לעבר שנה בא"י מאשר פקח בחו"ל (רד"ל).
104. רד"ל: אפשר רמיזא במה שכתוב (בראשית לא, ג) "שוב אל ארץ אבותיך, למולדתך ואהיה עמך", כלומר, שם אהיה עמך ולא בחו"ל, והיינו שבעיבור שנה אתה צריך השראת שכינה ...
105. לקמן פרק לה בברכת יצחק כתוב 'ברכת יסוד עולם', והכוונה ל"אני אל שדי" (רד"ל). המושג "שדי" — 'שומר לעולם די' (ברכת 'עולם') מתאים, איפוא, ביותר לסוד העיבור, כי הפסקת מתיחת העולם וקביעת צורה סופית קשורה בחידוש הזמן בכריאה.
106. עיין דיון רחב ביותר אצל רד"ל בדבר המחלוקת בין שיטת הפרקי דרבי אליעזר ובין ש"ס בבלי אם זהו דין דאורייתא או לא, ובאלה תנאים אפשר לעבר בחו"ל אם לא הניח כמותו בארץ ישראל.
107. מחלוקת רמב"ם ורמב"ן בענין סמוכים בקידוש החודש — עיין משך חכמה שמות יב, ב ד"ה החודש הזה לכם.
108. על פי הפסוק (מלכים ב, כה, כב) 'והעם הנשאר בארץ יהודה'. וכן דרשו בירושלמי פ"ק דסנהדרין על הפסוק (ירמיה כט, א) 'ואלה דברי הספר אשר שלח ירמיה הנביא מירושלים אל יתר זקני הגולה' — 'חביבה עלי כת קטנה שבא"י מסנהדרי גדולה שבחו"ל'. וכן (על יסוד ישעיהו ד, ג) 'והיה הנשאר בציון והנותר בירושלים קדוש יאמר לו', כלומר זה הנשאר בציון — עליו דרשו חז"ל "כי מציון תצא תורה" על קידוש החודש — הוא יקדש את הלבנה ("קדוש יאמר לו").
109. אחרי שנהרג גדליה ולא עבר איש ביהודה נ"ב שנה כמו שאיתא בשבת קמז, ב ובסדר עולם רבה סוף פרק כז.
110. לישנא דקרא הוא (עזרא ב, סד) "כל הקהל כאחד ארבע רבוא" וגו'. ותפס כאן לשון זה לומר שאע"פ שמועטין היו נגד אחיהן שבגולה חשובין הן "כל הקהל", ושבגולה טפלין להן ולא היה רשות ליחזקאל לעבר שנה בחו"ל. ומשמע דוקא כשעלה עזרא, אבל כשעלה זרובבל תחילה קודם לעזרא — לא, והיינו מפני שבטלה קדושת הארץ עד שחזר עזרא וקידשה. וכן מפורש בערכין לב, א למ"ד קדושה ראשונה לא קידשה לעתיד לבא. לא חזרה קדושה שניה עד עזרא (רד"ל).

לך רשות לעבר את השנה בחו"ל, הרי ישראל אחיכם והם יעברו את השנה, שנאמר (יחזקאל לו, יז) "בן אדם בית ישראל יושבים על אדמתם" — שלהם היושבים על אדמת ישראל לעבר את השנה.

ובעקבות פרקי דרבי אליעזר, כתב הרמב"ם בספר המצוות¹¹¹ מצות עשה קנ"ג¹¹²:

הציווי שצונו יתעלה בחשבון חדשים ושנים, וזו היא מצות קידוש החודש. והוא אמרו יתעלה "החודש הזה לכם ראש חדשים".

דע, שהחשבון הזה שאנו מחשבים היום ויודעים בו ראשי החדשים והמועדים, אין מותר לעשותו אלא בארץ ישראל בלבד, אבל בשעת הדחק ובהעדר חכמים מן הארץ, אז מותר לבית דין הסמוך בארץ ישראל לעבר שנים ולקבוע חדשים בחוצה לארץ כדרך שעשה ר' עקיבא¹¹³, כמו שנאמר בתלמוד (ברכות סג, א), ובוזה יש קושי גדול¹¹⁴. והידוע על הרוב כמעט תמיד היה בארץ ישראל, והם שיקבעו חדשים ויעברו שנים בדרכים המקובלות אצלם ובהתקבצם יחד (סנהדרין יא, א). ויש כאן יסוד גדול מיסודות האמונה¹¹⁵, שלא ידעוהו ולא ירגישו בו אלא המעמיקים חקר¹¹¹. היינו: זה שאנו מחשבים היום בחוצה לארץ בסדר העיבור שבידינו, ואומרים שיום זה ראש חודש ויום זה חג — הרי בשום פנים לא בגלל חשבוננו אנו עושים אותו חג, אלא מפני שבית דין שבארץ ישראל כבר קבעו יום זה חג או ראש חודש. ומפני שהם אמרו שהיום ראש חודש או היום חג, הוא נעשה חג או ראש חודש, בין שהיתה פעולתם זו על פי חשבון או על פי ראיה, כפי שנמסר לנו בקבלה (ראש השנה כה, א) "אשר תקראו אתם" (ויקרא כג, ד) — אין לי מועדות אלא אלו. כלומר, אלה שאומרים הם שהם מועברות, אפילו שוגגין אפילו אנוסין¹¹⁶ אפילו מוטעין, כמו שבא לנו בקבלה. ואין אנו עושים חשבון היום אלא כדי שנדע את היום שקבעו בו בני ארץ ישראל, כיון שבסדר זה עצמו מחשבים וקובעים היום — לא בראיה. ועל קביעתם אנו סומכים — לא על חשבוננו, ואין חשבוננו אלא לגלויי מילתא. והבן זה היטב.

והנני מוסיף לך ביאורה¹¹¹: אילו הנחנו, למשל, שבני ארץ ישראל יעדרו מארץ ישראל — חלילה לאל מלעשות זאת, לפי שכבר הבטיח שלא ימחה ולא ישרש את שארית האומה לגמרי — ואילו הנחנו שלא יהיה בית דין בנמצא, ולא יהיה בחוצה לארץ בית דין שנסמך

111. שלא כדרכו בספר המצוות, שם מביא את המצוות בצורה קצרה של ראשי פרקים, בהסתמך על המשנה תורה (ספר המצוות, כתוב ערבית, הוא מעין מבוא לו), במצוה זאת מפרט ומרחיב את הדיבור על המצוה, כלליה דקדוקיה ופרטיה.

112. על פי תרגומו של ר"י קאפח. הבאנו רק אותם החלקים השייכים לנושא שלנו (הקשר בין מצוה זאת ובין ארץ ישראל), ולא נכנסנו כלל למחלוקת הגדולה בין הנשר הגדול ובין הרמב"ן בענין תפקידיהם של בית דין סמוך לעומת הסנהדרין הגדולה (עיי' בזה בפירושו המשך חכמה לשמות יב, ב).

113. 'שלא הניח כמותו בארץ ישראל'.

114. לברר אם אמנם הניח כמותו אם לאו.

115. חידוש גדול של רבינו, שלא בעקרונות הלכתיים גרידא קא עסקינן, כי אם ביסודות אמונתיים — השקפתיים המעוגנים ביסוד ובשורש של ההלכה הנידונה. אין זה מדרכו של רבינו בספר המצוות לחשוף לנו ענינים של אמונה והשקפה שביסוד הלכה זאת או אחרת, כאשר אין ליסודות אלה אפילו רמיזא דרמיזא בתורה שבכתב.

116. על פי הספרא, פרשת אמור פרק י"ד הלכה ג, לעומת הגמרא ראש השנה כה, א שם הגירסא היא "מזידיז". ובתוספתא ראש השנה פרק ה: קדשוהו אנוסין. שוגגין. מזידיז ומוטעין.

בארץ ישראל — הרי אז לא היה חשבוננו זה מועיל לנו כלל בשום אופן. לפי שאין לנו לחשב בחוצה לארץ ולעבר שנים ולקבוע חדשים אלא באותם התנאים הנזכרים, כמו שבארנו, "כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים" ¹¹⁷... (עכ"ל הרמב"ם בספר המצוות).

ישיבתנו בארץ ישראל היא המסמיכה אותנו לעבר שנים ולקבוע חדשים. אפילו בית דין של רועי צאן עדיפים על מומחים שבחו"ל ¹¹⁸. שיטת הרמב"ן בענין מקומה המיוחד של ארץ ישראל בשמירת כלל מצוות התורה ידועה ¹¹⁹. אבל לא מצינו שרש"י הלך בדרך ההיא בפרושו לתורה. במקומה מחייבת הגישה ההלכתית הטהורה המבחינה בין מצוות התלויות בארץ ובין מצוות התלויות בגוף, כאשר האחרונות מחייבות מדאורייתא בין בארץ ובין בחו"ל (קידושין לו, ב — לו, א). דברי רש"י בתחילת פירושו לתורה מתייחסים לא לכלל מצוות התורה, כי אם למצוות קידוש החודש ועיבור השנה. על פי פרקי דרבי אליעזר והרמב"ם בספר המצוות באים כל דברי רש"י כמעין חומר. רש"י נשאר בהוה אמינא שלו שמשפט הבכורה בכתיבת התורה מגיע ל"החודש הזה לכם ראש חדשים". גם המסקנה של רש"י על "כוח מעשיו הגיד לעמו" עולה בקנה אחד עם ההוה אמינא — בלי ארץ ישראל וישיבתנו בה אי אפשר להתחיל את התורה באותה התחלה הראויה לה. לא דחיית ההוה אמינא יש כאן, כי אם קבלתה וחזוקה בתוספת תנאי הלכתי מוקדם לקיום ההוה אמינא: היא שמציון תצא תורת קידוש החודש ועיבור השנים ¹²⁰.

"כי בעמך ישראל בחרת מכל האומות, וחוקי ראש חדשים להם קבעת".

117. 'אין תורה כתורת ארץ ישראל' מתפרשת על ידי הרמב"ם ומקורותיו לא ביחס ללומדי תורה או שיטת הלימוד שבארץ ישראל, אלא דוקא על ידי מצוה ייחודית זאת של קידוש החודש. והלא דבר הוא! כלום אין מקום לפרש שסגולת קדושתה של ארץ ישראל היא המשפיעה על לומדי תורה ולימוד בתורה בארץ אשר עיני ה' עליה וכו'. מה ראו, אפוא, לקבוע ש"כי מציון תצא תורה" מתייחס דוקא למצוות קידוש החודש. ושוב לפי דברינו ניחא — זוהי המצוה שכל התורה כולה וקיומה תלויה בה, ומקום קיומה היא דוקא בארץ ישראל.

118. ועיין במשך חכמה (שמות יב, ב) המבואר כי שיטה זאת בענין הכוח הטמון בארץ ישראל בקשר לקידוש החודש ועיבור שנים הוא היסוד לשיטת הרמב"ם בענין חידוש הסמיכה והסנהדרין ("ואשיבה שופטיך כבראשונה") על ידי הסכמת גדולי התורה היושבים בארץ ישראל אשר ימנו אחד להיות מוסמך, והוא יסמך אח"כ אחרים. עיין שם נועם לשונו במאמר מיוחד זה בענין מצוות קידוש החודש.

119. בראשית תולדות כו, ה ד"ה וישמור משמרת; ויקרא אחרי מות יח, כה ד"ה ותטמא. לפי שיטה זאת אפשר היה לפרש את תשובת רש"י כדלקמן: התורה התחילה בעניני ארץ ישראל ולא במצוות התורה, משום שללא ארץ ישראל אין אפשרות לקיים את התורה בשלימותה.

120. ואם כנים דברינו, יובנו דברי חז"ל בפירושה למגילת אסתר א יג: "ויאמר המלך לחכמים יודעי העתים, כי כן דבר המלך לפני כל יודעי דת ודין". מגילה יב, ב: מאן "חכמים" — רבנן, "יודעים העתים" — שיודעין לעבר שנים ולקבוע חדשים. אמר להו: דיינוה לי! אמרו, היכי נעביד: נימא ליה קטלה, למחר פסק ליה חמריה ובעי לה מינן. נימא ליה שבקה, קא מזלזלה במלכותא. אמרו לו: מיום שתרב בית המקדש וגלינו מארצנו ניטלה עצה ממנו ואין אנו יודעין לדון דיני נפשות (עכ"ל). הרי כפי שכתבנו — המלך אמנם קרא ל"יודעי העתים", אבל לא ל"יודעי בינה לעתים", שהוא הדרגה האמיתית של עיבור שנים וקידוש חדשים. והוא אשר השיבו חכמים, שמאחר ואינם נמצאים בארץ ישראל, אין הם בדרגה של "חכמים יודעי בינה לעתים", כאשר דרגה זאת מותנית בישיבתם בארץ ישראל. (ועיין במהרש"א למגילה המבאר כי חכמים יש אצל הגויים ('חכמה בגויים — תאמיז') אבל לא "יודעי עתים").

נספח למדור ד פרק 1 (א)

במושג של שליטה על הזמן, כאשר בני ישראל נעשים 'בעלי בית' על הזמן ושותפים עם הקב"ה (אשר ברא את הזמן) במעשה בראשית (עמ' 15) יש לציין שני תחומים הלכתיים מובהקים, בהם בא יסוד זה לידי ביטוי.

(א) התשובה: התשובה מוחקת או מבטלת למפרע את אשר נעשה, ויש שאף מביאה לידי כך ש'זדונות נעשות לו כזכיות'. (ב) נדרים: היתר נדרים (לעומת הפרת נדרים הפועלת מכאן ולהבא) על ידי בית דין מבטלת למפרע את אשר נאמר על ידי האדם. אולי לא לחנם הקדימו את 'כל נדרי' לתפילות יום הכיפורים, כאשר אלו (התרת נדרים) ואלו (תשובה) בחדא מחתא הם.

ועל החשיבות העליונה של "החודש הזה לכם" ושל "אשר תקראו אתם מקראי קודש", כותב הר"ן בדרשותיו, הדרוש השלישי ("החודש הזה") וזה לשונו: ... אבל על דעת רז"ל ירמוז כי מצוה זו מסורה לבית דין, וכי המועדים כולם תלויים בקידוש בית דין, ושהמערערים אחריהם בדבר מן הדברים שהסכימו, גם כי יטעו בהסכמתם, חולק על התורה, כמו שראינו ששלח רבן גמליאל לר' יהושע שיבא אליו במקלו ובתרגילו ובמעותיו ביום הכיפורים שחל להיות בחשבוננו... שההכרעה נמסרה לחכמי הדורות...

ועל הזיקה המיוחדת בין מצות קידוש החודש ובין קדושת ארץ ישראל (עמודים 20 — 22) כותב רבינו בחיי (ויקרא כג, ד ד"ה אשר תקראו אתם): (אחרי הביאו את דברי פרקי דרבי אליעזר)... ומכאן יש ללמוד מעלת הארץ הקדושה וכמה היא חביבה לפני המקום. וכן אמרו בירושלמי בפרק קמא דסנהדרין: אל יתר זקני הגולה, אמר הקב"ה ביותר (ל' חשיבות) הם עלי זקני הגולה, חביבה עלי כת קטנה בארץ ישראל מסנהדרין גדולה בחוצה לארץ. וכשהיו הזקנים מתקבצים בלשכת הגזית שבמקדש, והיו אומרים 'מקודש, מקודש, מקודש', אחר שקיבלו עדותם של עדים, והיה אותו היום נקבע בשמים על פי סנהדרין גדולה של מעלה לישב בדין לדון העולם בראש השנה, והיה הקב"ה והסנהדרין של מעלה מסכימים על ידם וגומרים דעתם. ועל זה אמר הכתוב (תהלים נז, נ): "אקרא לאלהים עליון לאל גומר עלי", כלומר, שהיה מסכים ומשלים עמהם... "כי חוק לישראל הוא" (שם פא, ה) — ישראל גזרו חוק ראש השנה, והרי הוא (שם שם) "משפט לאלהי יעקב", שהוא מקיים גזרותם ומסכים עמהם (עכ"ל ר' בחיי).

ועוד בקשר שבין קדושת ארץ ישראל ["כי מציין תצא תורה ודבר ה' מירושלים"] ובין מצות קידוש החודש מצינו בשלהי מסכת ברכות (סג, א"ב): אמר רב ספרא, ר' אבהו הוה משתעי, כשירד חנינא בן אחי רבי יהושע לגולה היה מעבר שנים וקובע חדשים בחוצה לארץ [רש"י: ותנן: אין מעברים את השנים אלא ביהודה, דכתיב "לשכנו תדרשו" — כל דרישות שאתה דורש לא יהיו אלא בשכנו של מקום]. שגרו אתריו ורש"י: למחות בידון... אמר להם

מפני מה אני מטמא ואתם מטהרים, אני אוסר ואתם מתירים? אמרו לו: מפני שאתה מעבר שנים וקובע חדשים בחו"ל... אם שומע – מוטב, ואם לא – יהא בנידוי... משום שנאמר (ישעיה ב, ג) "כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים"...

אח"כ 1234567

[ועיין בהרחבה, מילואים תורה שלמה כרך יג של הגרמ"מ כשר זצ"ל]

פרק 1 (ב)

כל "אחר" שבמקרא – סמוך, "אחרי" – מופלג.

פרק זה בא כעיון בפירוש רש"י עה"ת, לבחון כמה וכמה היבטים של פירוש פרשנדתא, בין היתר: (א) דרכו בהבאת דברי חז"ל המשמשים כמקורותיו. (ב) שאלת ה'עקביות' הנדרשת מרש"י¹. המובאה שבכותרת הפרק לקוחה מחז"ל (בראשית רבה פרשה מד). במסגרת

1. הוא הנקרא בפי הרא"ם בשם 'אגדות חלוקות'. עיי' בפרק (ד) להלן. דוגמה ל'אגדות חלוקות' על פי משנת הרא"ם ברש"י מצינו בשאלת סדר המאורעות בחומש כמדבר. במחלוקת קרח כתוב (במדבר טז, ד) "וישמע משה ויפל על פניו". ומפרש רש"י: מפני המחלוקת, שכבר זה בידם סרחון רביעי: חטאו בעגל ... במתאוננים ... במרגלים. במחלוקתו של קרח נתרשלו ידיו. משל לבן מלך וכו' (עכ"ל). הרי שפירש רש"י שהפרשיות אירעו לפי סדר כתיבתן בתורה – פרשת המרגלים לפני מחלוקת קרח. והנה בחומש דברים (א, א) בשאלה מה היה החטא שמשה הוכיח עליו במלה "וחצרות", מפרש רש"י (בפירוש הראשון): 'מחלוקתו של קרח'. היות והתורה מעידה "ואחר נסעו העם מחצירות ויחנו במדבר פארן" (במדבר יב, טז), וגם מעידה "וישלח אותם (מרגלים) משה ממדבר פארן" (שם יג, ג) – הרי ששילוח המרגלים ("פארן") היה אחרי מחלוקת קרח ("חצירות")! וקובע הרא"ם: ושם אגדות חלוקות הן, ורש"י ז"ל פעם תופס האגדה האחת ופעם תופס האגדה האחרת, כמנהגו בכמה מקומות. וכבר הארכתי על זה בפרשת בראשית (א, א ד"ה ליסטים אתם) עיי' שם (עכ"ל). ברור שאין כוונת הרא"ם ('פעם ... פעם') להציע שזה ענין שרירותי אצל רש"י בהבאת אגדות חלוקות. במקרה דנן עונה רש"י על קושיא בפשוטו של מקרא בכל אחד משני המקומות. בחומש כמדבר קשה לו מדוע רק כאן מצינו שמשה נופל על פניו [ואין להקשות במדבר יד, ה 'ויפל משה ואהרן על פניהם, לפני כל קהל עדת בני ישראל']. בחומש דברים עליו לזהות את "חצירות" עם חטא מסוים. היות ולא מצינו חטא של בני ישראל המזוהה עם המקום חצירות, ומאידך חטא קרח אינו מזוהה עם מקום כל שהוא [ואף לא עם זמן כל שהוא – ולכן מחלוקת ראב"ע ורמב"ן בנדון] נוח לרש"י לחבר את שני ה'סתומים'. אמנם התוצאה היא סתירה היסטורית, אבל, כאמור, רש"י בא לפרש את הכתוב ולא רק לקבוע עובדות היסטוריות. אם הכתובים סובלים שתי תפיסות היסטוריות סותרות, אין זה גרוע מעצם 'אין מוקדם ומאוחר בתורה'. על כגון דא כתב בעל ספר החינוך בהקדמתו לחומש דברים: וזה שלא הזכרו אלה המצוות (של חומש דברים) בספרים הראשונים כמו שאר המצוות – אל תתמה בדבר, אחר אמרם זכרונם לברכה בכמה מקומות 'אין מוקדם ומאוחר בתורה'. ושורש ענין זה לפי הדומה: כי התורה תכלול כל החכמות מלבד פשט עניניה המתוקים (כולל 'היסטוריה' – י. ק.). ויסודות מצוותיה החזקים. ואפשר כי מפני כן צריך להיות פרשיותיה ואותיותיה במקום שהם. והכל מכוון מאת אדון החכמה ברוך הוא. וזה טעם מספיק (עכ"ל בעל ספר החינוך). ומן הראוי להביא כאן את דבריו של הגרא"ד גולדברג שליט"א בספרו שירת דוד: ואולי יש לומר ... דמו למעשה קרח ב"חצרות" ... שורש מחלוקתו של קרח בא מאותו ענין שטעתה מרים ב"חצרות", שהשוותה נבואת משה לשאר נביאים ... שחשדו (קרח) שנבואת משה היא על ידי מלאכים ... שורש החטא שאירע בחצרות ושורש החטא של קרח חד הוא וממקור אחד נובע (עכ"ל). ועיי' פרק (ד) להלן.

הלימוד נראה כמה וכמה פירושים למונחים שבמאמר ('סמוך – מופלג'), ונעקוב אחרי דרכו של רש"י – גם בפירוש התורה וגם בפירוש הגמרא – בשימוש במאמר זה לצורך פירושו. נבדוק גם, בין היתר, את המקומות בהם (לפי הנראה) מסתמך רש"י על תוכן מאמר זה של חז"ל, אע"פ שאינו מביאו במפורש.

פעמיים בחייו של אברהם, בפרשת ברית בין הבתרים ובפרשת העקדה, מקדימה התורה ואומרת: "אחר הדברים האלה".

בבראשית טו, א ד"ה אחר הדברים האלה, מבאר רש"י: כל מקום שנאמר "אחר" – סמוך, "אחרי" – מופלג, ב"ד². "אחר הדברים האלה", אחר שנעשה לו נס זה (פרק יד) שהרג את המלכים, והיה דואג ואומר שמא קבלתי שכר על כל צדקותי, לכך אמר לו המקום "אל תירא אברם, אנכי מגן לך", מן העונש שלא תענש על כל אותן נפשות שהרגת, ומה שאתה דואג על קיבול שכרך – "שכרך הרבה מאד".

לכאורה יש להבין את המושגים של "סמוך" ו"מופלג" כמושגים של זמן, כך שהתורה מציינת שתיכף אחרי מלחמת אברם נגד ארבעת המלכים, דאג את אשר דאג, ולכן קיבל את הבטחת ה'. וכך מבינים המפרשים של מדרש רבה, מקורו של רש"י בדבר הזה, שם מובאות שתי דעות מנוגדות בענין ההסבר במונחים האלה.

בראשית רבה פרשה מד סעיף ו:

ר' יהודה אומר: בכל מקום שנאמר "אחרי" – סמוך, "אחר" – מופלג³. ור' הונא אומר: בכל מקום שנאמר "אחר" – סמוך, "אחרי" – מופלג.

לפלא ייראה כי כל גדולי מפרשיו של רש"י עברו על דברי רש"י על פי רב הונא ללא כל הערה או הסבר. לא שאלו למה רש"י בחר דוקא בדרכו של ר' הונא, ואף לא שאלו אם על ידי הבאת הכלל "כל מקום", התכוון רש"י לפרש תמיד על פי הדרך הזאת, או שמא לשונו כאן היא מובאה ישירה מתוך בראשית רבה, ואינה באה אלא כפירוש מקומי כאן, שאינו מחייב את רש"י במקומות אחרים.

כבר ציינו³ כיצד בעל עץ יוסף על מדרש רבה הבין כי הסמיכות היא של זמן בלבד. מאידך נראה מתוך דברי התוספות במסכת גיטין ס, א ד"ה "ופרשת אחרי מות", כי הסמיכות היא טכסטואלית, כלומר, "אחרי" באה לציין כי רחוקות הן הפרשיות בטכסט של התורה.

מסכת גיטין ס, א:

דאמר ר' לוי, שמונה פרשיות נאמרו ביום שהוקם בו המשכן (עליו מסופר בפרשת שמיני), ואלו הן: פרשת כהנים, פרשת לויים, פרשת טמאים, פרשת שילוח טמאים, פרשת אחרי מות, פרשת שתויי יין, פרשת נרות ופרשת פרה אדומה.

ומבארים בעלי התוספות בד"ה ופרשת אחרי מות:

בבראשית רבה איכא פלוגתא גבי "אחר הדברים האלה היה דבר ה' אל אברם", דאיכא למאן דאמר "אחר" – סמוך ו"אחרי" – מופלג, ואיכא למאן דאמר איפכא. וקשה מ"אחרי

2. כאן רש"י הטריח לומר לנו שדבריו לקוחים כמובאה ישירה מבראשית רבה, ולכן לא כתוב (ב"ר) בסוגריים. לזה יש משמעות ברורה לגבי שאלת העקביות של רש"י, באשר, בהשקפה ראשונה, נראה שרש"י אומר לנו שפירוש זה הוא על אחריות בראשית רבה ולא על אחריות רש"י!
3. עץ יוסף: מה שהבטיחו ה' על זה "אל תירא" לא היה אלא לאחר זמן, כי לא נתיחד עמו הדיבור בסמוך.

מות", דבו ביום היה. ושמא נאמר אחר כל הפרשיות, (שמיני תזריע מצורע), לכך חשוב מופלג.

לא ראו בעלי התוספות לפרש בדרך 'הפשוט', ולומר כי רבי לוי בשיטת ר' הונא קאזיל, משום שלא מצינו מחלוקת בענין שמונה הפרשיות שניתנו ביום שהוקם המשכן. לפי דבריהם של התוספות יפרש ר' יהודה כי "אחרי" בא לסמן את סמיכות הזמן שבין פרשת אחרי מות ובין פרשת הקמת המשכן. ואילו לפי ר' הונא, באה "אחרי" לציין לנו כי רחוקות הן הפרשיות זו מזו בטכסט התורה למרות היותם קרובות זו לזו בזמן. דוקא משום שהפרשיות היו סמוכות בזמן ("אחר") ורחוקות בטכסט, היה צורך שהתורה תכתוב "אחרי". לשון אחרת – אפשר לומר שלפי ר' הונא מזה שכתוב "אחרי" נמצאנו למדים שפרשת יום הכיפורים אמנם לא נאמרה כאן כי אם במקום רחוק מפרשת אחרי, הלא היא פרשת שמיני – יום הקמת המשכן. לעומתו יסבור ר' יהודה שאת תאריך לימוד פרשת סדר העבודה של יום הכיפורים לומדים מזה שבתורה ציינו שהיתה סמוכה ("אחרי") למות נדב ואביהוא. כלומר, גם לפי ר' יהודה וגם לפי ר' הונא לומדים את מועד נתינת פרשת יום הכיפורים מלשון הכתוב "אחרי מות שני בני אהרן" – ר' יהודה בלימוד ישיר, ור' הונא בלימוד עקיף, בבחינת מתוך הצורך לציין כי רחוקה (בטכסט), אנו מדייקים את קירבתה (בזמן).

כאמור, דברים אלה של בעלי התוספות מרחיבים את תחולת ה"סמיכות" מתחום הזמן לתחום הטכסט. והנה רש"י בפירושו לגמרא, מחדש לנו מימד שלישי של סמיכות, הלא הוא סמיכות השטח.

סוטה לג, ב רש"י ד"ה אחרי דרך (מבוא השמש):

מופלג מן המערב, ד"אחרי" לשון הפלגה. והאי "מבוא השמש", מערב הוא, (כ) לשון "כי בא השמש" (בראשית כח, א) מקום שהחמה שוקעת. (אם כן "אחרי [דרך] מבוא השמש" פרושו) מופלג משקיעתה, והיינו לצד מזרח, סמוך לירדן מיד (עכ"ל). וכן ברש"י לדברים יא, לא ד"ה אחרי: אחרי העברת הירדן הרבה והלאה למרחוק. וזהו לשון "אחרי" – כל מקום שנאמר "אחרי", מופלג הוא.

הרי ש"אחר" ו"אחרי" יובנו ויתפרשו לפי ההקשר [בלעז: הקונטקסט] בו הם מופיעים. במכוון ציין מדרש רבה רק 'סמוך' ו'מופלג' – מונחים ומושגים שאין להם קשר או זיקה לתחום זה או אחר, שהרי אפשר להיות 'קרוב' או 'רחוק' בתחומים מתחומים שונים. והנה שיטה רביעית מצינו בהבנת הסמיכות, והיא זו של בעל באר יצחק על רש"י⁴.

באר יצחק לבראשית טו, א:

בכל מקום שנאמר "אחר הדברים האלה", הוא להודיע שספור זה נמשך מספור הקודם

4. הלא הוא: כבוד הרב הגאון החריף הצדיק המופלג בתורה וביראה, מו"ה יצחק הורוויץ זלה"ה, אב"ד ור"מ יערסלוב (גליציה). פירוש מיוחד זה נדפס פעם אחת בלבד אחרי פטירת המחבר (למברג תרל"ג), כאשר איכות ההדפסה היתה כה גרועה שאף השתמשו בסוגים שונים של אותיות (מרובעות, רש"י) באותו עמוד! והנה אחר שעותק אחד התגלגל לידי, כאילו 'באקראי', זכיתי להשפיע על הוצאת ספרים קריה נאמנה להוציאנו מחדש (תשכ"ז), כדי לזכות את צבור לומדי תורת רש"י. אף נעניתי לבקשת המו"ל והקדמתי כמה דברי מבוא. יש לציין כאן שבעל באר יצחק אינו מתייחס כלל וכלל לפירושו של המהר"ל (גור אריה) על רש"י, דבר המעיד, לפי הנראה, שכתבי המהר"ל לא היו נפוצים בגליציה בזמנו של המחבר. והלא דבר הוא!

ושניהם סיפור אחד הם. אבל אין לומר שהוא סיפור בפני עצמו ובא המאמר הזה להודיע שהסיפור הזה נמשך בזמן אחר הספור הקודם, ו(ש)זולת זה אין להם שום התקשרות⁵, דאם כן למה לא באה הודעה זו בכל הספורים⁶? ועוד שאין זה הודעת זמן במה שהגיד היות המסופר הזה אחרי זמן הספור הראשון, ועדיין לא נדע (מזה) פרטות זמן המסופר⁷, (ואם כן) מה התועלת בידיעת היותו אחרי המוארע הקודם?! ועל כן שהוראת המאמר הזה להתקשרות הספור הקודם עם המאוחר בדרך הסבה והמסובב, שהמאוחר נמשך מן הקודם.

לפי דברי בעל באר יצחק באה המלה "אחר" לציין כי לא זו בלבד שהפרשה ארעה אחרי הפרשה הקודמת, דבר שהיינו מבינים בעצמנו בלאו הכי, אלא שהיא תוצאה ישירה ממנה, כשהראשונה היא הסבה והשניה היא המסובב. אמנם לא באר לנו הרב הורוויץ את משמעות המונח "אחרי" במקביל למונח "אחר" המציין קשר סיבתי בין שני ענינים. היה נראה לומר, כי "אחרי" בא לציין שאין קשר סיבתי בין שני הענינים ('מופלג'), ושהתורה כתבה "אחרי" באותם המקומות שאולי היינו רואים קשר סיבתי, כשם שהיא כתבה "אחר" באותם המקומות שלא היינו רואים את הקשר הסיבתי.

בעל ההיסטוריה אינו מסתפק בקביעת העובדות⁸. כפי שאנו מבארים להלן פרק 3 (א), בסוגית ירידת אברהם למצרים במשנתו של הרמב"ן, ובמדור 1 פרק 1 בענין הקשר בין מצוות דרבנן והכתוב בתורה, הטכסט של תורה שבכתב הוא לא רק ידיעתי [בלעז: אינפורמאטיבי] אלא (ובעיקר) קובע [בלעז: פורמאטיבי]. לכן ציון קשר סיבתי ('סמוך'), או אי קשר סיבתי ('מופלג'), בין שתי פרשיות הוא בעל משמעות ברורה וחשובה⁹. להלן נציע הסבר אחר בהבנת שיטת "באר יצחק". [ועיין גם מדור ג פרק 5].

אם כן מצאנו ארבע גישות להבנת ה"סמוך" וה"מופלג" בדברי חז"ל בבראשית רבה —

5. כלומר, קשר זמני בלבד ללא קשר סיבתי. ידועה האימרה בתורת הלוגיקה אודות הטעות, שמפני שהדבר השני בא אחרי הדבר הראשון, מכאן שהדבר השני בא כתוצאה מן הדבר הראשון, ביחס סיבה ומסובב (המכונה בלטינית בלשון: פוסט קווד ארגו פרופטר קווד).
6. טענה חזקה ועקרונית בפי רבינו יצחק הורוביץ — הרי אנו רשאים להבין כי מה שכתוב בפרק טו אירע אחרי מה שכתוב בפרק יד (טענת 'אין מוקדם ומאוחר בתורה' הוא בבחינת 'המוציא מחבירו — עליו להביא את הראיה לכך' אליבא דשיטת רש"י ורמב"ן). לכן ציון "אחר" או "אחרי" בין שתי פרשיות בא לקבוע יחס מסוים ביניהן. לפרש על הקשר הזמני בלבד הוא הפחות מתקבל על הדעת — כודאי אליבא דמאן דאמר 'סמוך' (יהא זה "אחר" או "אחרי"), ועיין הערה 3.
7. ומי גילה לנו את קו המפריד בין 'סמוך' ובין 'מופלג' — ולא בא הכתוב לסתום אלא לפרש, אם רק בגבולות הזמן קא עסקינן.
8. וידועה האימרה מן הפקולטה למשפטים: העובדות אינן יכולות לשקר — הן רק יכולות להטעות!
9. בימינו אנו ראינו מעין זה בסוגית השואה והקמת מדינת ישראל, שיש ביניהן קשר זמני ברור (תש"א — תש"ח). עד כאן העובדות. אבל, כאמור, העובדות יכולות להטעות. יש האומרים שהשואה היתה הסיבה אשר הביאה לתקומת מדינת ישראל. לעומתם יש האומרים ששלב זה של עיקבתא דמשיחא על ידי קיבוץ גלויות במסגרת מדינה ריבונית, הוא אשר גרם לשואה הנוראה וכל הקשור אליה, ואכמ"ל בזה. ועיין ברבינו בחיי פרשת תולדות (בראשית כה, כא ד"ה ויעתר יצחק לה' לנוכח אשתו כי עקרה היא) המבאר ש'הקדים התפילה שהיא העיקר והסיבה הראשונה שבשבילה באה העקרות לרבקה אמנו'. לשון אחרת: היות 'והקב"ה מתאוה לתפילתם של צדיקים', וחפץ מאוד בתפילת יצחק, לכן הביא העקרות על אשתו, כדי לגרום לתפילתם. אם כן התפילה לא היתה תוצאה של העקרות שהיתה, אלא העקרות באה מאת ה' כסיבה לתפילה וכגורם לה.

בזמן (עץ יוסף), בטכסט התורה (בעלי החוספות), בשטח (רש"י בגמרא) ובסיבתיות (באר יצחק). מובן מאליו שלפי שתי השיטות של חז"ל יש לעבור על ספרי הקודש ולבאר את המונחים האלה, על פי אחת מבין ארבע התפיסות האלה, או על פי ארבעתן כאחד אם מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי. מלאכה זו קשה לנו עקב היעדרותם של כל כך הרבה ממדרשי חז"ל.

וכן בפירוש מהרז"ו (הרב זאב וולף איינהורן זצ"ל) למדרש רבה:

בכל מקום שנאמר "אחרי": הדבר נראה לעין שכל אחד מן הדעות ידע כל המקומות שכתוב בהם "אחר" ו"אחרי", ופירש כל אחד לפי שיטתו במקומו הנ"ל. ומאחר שאין לנו המדרשים של כל התנ"ך, על כן נעלם ממנו ידיעת מאמר זה, וה' יראנו נפלאות מתורתו. טרם נעבור למקומות האחרים בהם דן רש"י בפירושו לתורה במונחים "אחר" ו"אחרי", נשאלת השאלה אם הכוונה היא למונחים "אחר-אחרי" בלבד, או לביטויים "אחר הדברים האלה" ו"אחרי הדברים האלה". למרות לשונם של חז"ל ושל רש"י המדברת רק על המונחים "אחר – אחרי", השכיל בעל באר יצחק לכתוב על כל הביטוי "אחר הדברים האלה", כשגם משמע מתוך לשונו כי מדובר על הביטוי כולו. גם בעל "יפה התואר" על מדרש רבה (הלא הוא הרב שמואל יפה אשכנזי) סבור כי על כל הביטוי מדובר.

יפה תואר, ד"ה בכל מקום שנאמר "אחרי" סמוך:

... ולא קאי על מלת "אחר-אחרי", דהא מצינו מלת "אחרי" סמוך ומופלא, וכמו "ואחרי כן יצאו וגו'" (בראשית טו, ד), "ואחרי כן קבר אברהם" (שם כג, ט), "ואחרי כן יצא אחיו" (שם כה, כו) וזולתם, והם סמוכים. "אחרי מות" (דברים לא, כט) "אחרי מות שני בני אהרן" (ויקרא טז, א) וזולתם והם מופלגים ... אבל החילוק הזה (נאמר רק) על "אחר הדברים האלה" ו"אחרי הדברים האלה" ...

לא כך סבור הגאון הרב מאיר שמחה.

משך חכמה פרשת לך לך ד"ה אחרי הפרד לוט מעמו:

במדרש רבה (פרשה מא סעיף יא): ר' יהודה אומר, כעס היה לאבינו (נגד אבינו) אברהם, בשעה שהפריש לוט בן אחיו מעמו. אמר הקב"ה: לכל הוא מדבק וללוט אחיו אינו מדבק! ר' נחמיה אומר, כעס היה לו להקב"ה בשעה שהיה מהלך לוט עם אברהם אבינו, אמר הקב"ה: אני אמרתי "לזרעך נתתי את הארץ הזאת", והוא מדבק את לוט אחיו כדי ליורשו! ויתכן דפליגי בהא דפליגי בפרשה מד, אם כל מקום שנאמר "אחר – אחרי" הוא מופלא או סמוך. דלמאן דאמר "אחרי" מופלא, ולא דיבר עמו הקב"ה תיכף, כר' יהודה, דכעס היה על אברהם משום שפירש ממנו לוט, ולא נתיחד הדבור אליו. אבל למאן דאמר "אחרי" סמוך, הוא כר' נחמיה דכעס היה עליו בשביל שהיה מהלך עמו (לוט), לכן כיון דפירש (לוט ממנו), דיבר עמו תיכף, וזה אמת. וכן פליגי במדרש רבה שמות פרשה ט סעיף י"ב אם "וימלא שבעת ימים אחרי הכות ה' את היאור" (שמות ז, כה) היה סמוך או מופלא, עיין שם היטב!¹⁰ (עכ"ל המשך חכמה).

10. והנה לשון שמות רבה שם: ר' יהודה ור' נחמיה, אחד מהם אומר, כד ימים (בחדש) היה מתרה בהם עד שלא באה המכה, ושבעת ימים המכה משמשת בהם. ואחד מהם אומר, שבעה ימים היה מתרה בהם, וכד ימים היתה המכה משמשת בהם. על דעתיה דהיאך דאמר כד ימים היה מתרה בהם

זכנן, ארבע שיטות בהבנת המונחים "סמוך — מופלג", ושתי שיטות בהבנת המחלוקת "כל מקום שנאמר אחר — אחרי הדברים האלה".

ומבירור המונחים — מושגים אלה אצל חז"ל, אנו ממשיכים לבירור דרכו של רש"י בנדון. נוכל כבר לציין, כי לשיטת ה"משך חכמה", אין רש"י מבאר את המונחים האלה בעקביות. כי אם 'כל אחר שבמקרא סמוך', (כפי שהביא לנו רש"י בפירושו לבראשית טו, א), כיצד נבין את פירושו לבראשית יג, יד ד"ה אחרי הפרד לוט, 'כל זמן שהרשע היה עמו היה הדבור פורש ממנו', אשר לדברי המשך חכמה הם דברי המאן דאמר שכל "אחרי" שבמקרא סמוך? גם בשמות ז, כה מפרש רש"י (ע"פ תפיסת המשך חכמה) לפי המאן דאמר שכל "אחרי" הוא סמוך, ד"ה וימלא: ... 'שהיתה המכה משמשת רביע חדש, ושלשה חלקים היה מעיד ומתרה בהם'. לפי "המשך חכמה" נראה לומר שבכוונה ציין רש"י בדבריו (בראשית טו, א) 'בראשית רבה', לומר לנו כי אין זו שיטתו העקבית של רש"י. עמדה זאת מביאה אותנו אפוא, לנושא שיידון בפרק (ד) להלן בדבר הקשר בין חגמת רש"י בפירושו לבין המיתודה שלו. 'תורת רש"י' הניעה אותו ללמדנו את היחס השלילי ללוט. יחס זה מצד הקב"ה אף הביא לידי כך שכל זמן שלוט היה אצל אברהם, נסתלקה ממנו שכינה. המיתודה המביאה לידי מסקנה (מגמה) זאת היא במסגרת "אחר — אחרי" (ולא "אחר — אחרי הדברים האלה"). היות ורש"י לא קבע עמדה משלו, נוח לו לפרש במקום אחד על פי שיטה אחת ובמקום אחר על פי שיטה הפוכה. מסקנה זאת תואמת את שיטת הרא"ם שראינו לעיל בסוגית 'אגדות חלוקות'¹¹. וראו נא דבר פלא! דוקא המזרחי בעצמו תובע מרש"י עקביות בפירוש צמד מלים אלה, כאשר הוא מתרץ סתירה גלויה בפירוש רש"י בין שני מקומות של "אחרי". הנה בפירוש רש"י לפרשת העקידה (בראשית כב, כ ד"ה אחרי הדברים האלה ויוגד וגו') מפרש רש"י: בשוכו מהר המוריה היה אברהם מהרהר ואומר, אלו היה בני שחוט כבר היה הולך בלא בנים, היה לי

"וימלא שבעת ימים" — להכאה. על דעתיה דהיאך דאמר שבעה ימים היה מתרה בהם, "וימלא שבעת ימים אחרי הכות וגו'", היה מתרה בהן על מכה אחרת, עד כאן לשון המדרש. בזה מיישם המשך חכמה את מחלוקת רבי יהודה ורבי נחמיה למקום בו לא עסקו בנושא בצורה מפורשת. אם עברו רק שבעה ימים מזמן הכות היאור, הרי ש"אחרי" הוא 'סמוך' (בזמן). אבל אם עברו עשרים וארבעה ימים מזמן הכות היאור, הרי ש"אחרי" הוא מופלג.

11. לא נראה לחלק בין 'אגדות חלוקות' ובין 'משמעויות חלוקות' בהבנת מלים. שהרי לא במשמעות לשונית — פילולוגית אנו עוסקים, כי אם במשמעות שאנו מיחסים לצמד מלים אלה ("אחר — אחרי"), כאשר ברור ונעלה מכל ספק לכולי עלמא ששניהם עוסקים ביחס מסוים בין שני ענינים. אילו היה מדובר על דיון לשוני פילולוגי טהור, דהיינו משמעות לשונית של מלה, אפשר היה לצפות לעקביות מצד רש"י. אם, למשל, משמעות המלה 'לעשות' הוא 'לגדל' (רש"י דברים כא, יב ד"ה ועשתה את צפרניה), יש מקום לקושית המפרשים מרש"י (בראשית א, ז ד"ה ויעש אלקים את הרקיע) שם פירש ש"ויעש" פירושו 'תיקנו על עמדו, והוא עשייתו — כמו ועשתה את צפרניה' (!). עיין שם מפרשי רש"י, ובמיוחד בפירוש הרו"ה ב"הבנת המקרא". [חשיבות גדולה נודעת לאבחנה זאת בין פירוש לשוני פילולוגי של מלה, לבין פירוש או משמעות שאנו מיחסים למלה (בלי שיש לזה בסיס או הצדקה בתורת הלשון והדקדוק). דוגמה לכך: כאשר חז"ל פירשו באופן עקבי ש"ברכה" הוא מלשון 'תוספת', האם הכוונה לומר שזוהי המשמעות הלשונית של המלה, או שזוהי קבלתם הנאמנה של חז"ל בענין הפירוש שיש ליחס למלה בלימוד הכתוב ובהסקת מסקנות הלכתיות ממנו, ואכמ"ל בסוגיא מיוחדת זו].

להשיאו אשה מבנות ענר אשכול וממרא. כשרו הקב"ה שנולדה רבקה בת זוגו, וזהו "אחרי הדברים האלה" – הרהורי דברים שהיו ע"י העקדה.

ומקשה הרא"ם: ... אבל ממה שאמר (רש"י) 'בשוכו מהר המוריה והיה מהרהר ואומר וגו', ובשרו הקב"ה שנולדה רבקה, מיד, אף על פי שכתב בו "אחרי", ורש"י ז"ל פסק בכמה מקומות כמאן דאמר 'כל מקום שנאמר אחרי מופלג'! יש לומר דאין פירוש 'מופלג', אחרי זמן הרבה, אלא כל דבר שלא נהיה תיכף לאותו ענין, מופלג קרינן ביה, ולא יקרא 'סמוך' אלא אותו שנהיה תיכף ממש בלא שום איחור¹².

מדברי המזרחי מתבקשות שתי מסקנות: א. רש"י מפרש "אחרי" – מופלג בעקביות. ב. "אחר" ו"אחרי" הם מושגים בזמן – ויש להבחין בין 'זמן הרבה' ובין זה שאינו 'תיכף ממש בלא שום איחור'.

כבר הערנו לעיל שגדולי מפרשי רש"י לא התייחסו כלל וכלל לפירוש רש"י בתחילת פרשת העקידה בד"ה אחר הדברים האלה, שם הביא רש"י שתי שיטות¹³. מלבד ההבדל בין שתי השיטות בדבר היוזמה לנסיון העקידה (אם מצדו יתברך או מצד יצחק), הרי שיש מקום לומר שהשיטה הראשונה מפרשת על פי "אחר" – 'סמוך'¹⁴, ואילו לפי השיטה השנייה, "אחר" מתפרשת כ'מופלג'¹⁵. ולפלא שלא מצינו אצל אף אחד ממפרשי רש"י המעירים על כך.

אולם בניגוד לרא"ם, מבאר בעל באר יצחק על פי דרך של סמיכות סיבתית וזה לשונו: כבר כתבתי במקום אחר, שבכיוצא במקומות הללו, שלפי הנראה ספור הנמשך אינו מתייחס עם הקודם, רק כל אחד הוא ענין בפני עצמו, ואם כן, זה אינו אלא להודעה שזה קרה בזמן אחרי ספור הקודם – וזה הוא הודעה מותרת (מיותרת)! ועל כן מדרך הדרש בזה לחדש דרך התקשרות בין שני הסיפורים, וכאילו ספור השני הוא חלק מספור הקודם ולא ענין בפני עצמו.

שוב רואה בעל באר יצחק את הסבר המונחים "אחר – אחרי" בתחום הסיבתיות, ושולל

12. אין זה מעניננו לעסוק בשאלה העקרונית של הרא"ם וזה לשונו: לא ידעתי מי הכריח את רש"י ז"ל להניח פשוטו של מקרא שהוא מורה על הדברים האמורים למעלה כנראה ממלת "האלה" – שהם דברי המלאך שהבטיחו "הרבה ארבה את זרעך", ונתבשר אחרי הדברים ההם בבת זוגו של יצחק שהוא תחילת (קיום) הבטחתו – ללכת אחרי האגדה של 'הרהורי דברים' שלא נזכרו בכתוב כלל (עכ"ל). ועיין תשובת המהר"ל להלן.

13. יש מרבתינו אומרים: אחר דבריו של שטן, שהיה מקטרג ואומר: בכל סעודה שעשה אברהם לא הקריב לפניך פר אחד או איל אחד. אמר לו: כלום עשה אלא בשביל בנו, אילו הייתי אומר לו 'זבח אותו לפני' – לא היה מעכב. ויש אומרים, אחר דבריו של ישמעאל, שהיה מתפאר על יצחק שמל בן שלוש עשרה שנה ולא מיחה. אמר לו יצחק: באבר אחד אתה מיראני, אילו אמר לי הקב"ה 'זבח עצמך לפני' לא הייתי מעכב.

14. הן בזמן והן בטכסט (כריתת ברית בין אברהם ובין אבימלך על ידי "שבע כבשות הצאן" שלא הובאו כקרבנות). עיין הערה 13.

15. בזמן, כאשר יש להניח שישמעאל התפאר לפני יצחק כבר בהיותו מסוגל להבין את ההתפארות, וכודאי לא המתין עד שמלאו ליצחק שלושים ושבע שנים! ועיין בחזקוני המבאר שהיות והפירוש הראשון אינו לפי "אחר" – 'סמוך': 'דאמרינן בעלמא כל מקום שנאמר "אחר" – סמוך, לכן הביא רש"י את הפירוש השני.

את הסברם בתחום הזמן. אולם טרם שמענו מפיו הגדרת המושג "אחרי" – מופלג, ולזה יש לעיין בדבריו באותו פרק להלן בפסוק כג. רש"י ד"ה ובתואל ילד את דבקה: כל היחוסין הללו לא נכתבו אלא בשביל פסוק זה. ומבאר בעל באר יצחק: דמה ענין זה לכאן, הלא איננה מבני מלכה?! ולזה אמר רש"י ז"ל 'כל היחוסין האלה וכו'', רצונו לומר, כי מה שכתב בדיבור הקודם (פסוק כ') "בשרו הקב"ה וכו'', ואם כן לא כתב הולדת מלכה רק בשביל בתואל, וכדי לספר מבת זוגו של יצחק.

לפי ביאור זה של בעל באר יצחק נראה לומר כי 'המופלג' מתבטא בסמיכות הטכסטואלית, בה מובאים הדברים, שהם המסובב של הפרק הקודם. גם "אחר" וגם "אחרי" מוכיחות על סמיכות סיבתית, אלא האחת מציינת את המסובב המידי בטכסט הכתוב, והשניה מציינת את המסובב שאינו מובא ישר בכתוב. בהיבט זה של התיחסות אל הכתוב, דומה שיטתו לזו של התוספות שהבאנו לעיל. שונה היא ממנה באופן עקרוני בכך שהוא רואה את הביטויים האלה כבאים במיוחד לציין את הקשר הסיבתי בין שתי הפרשיות.

ונותר לנו להוסיף נקודה אחת נוספת בענין ה'סמוך', וזאת נוכל לבאר על ידי הקטע הנ"ל ברש"י "היה אברהם מהרהר ואומר", ועל ידי הקטע בו פותח רש"י את ביאורו לפרשת העקדה¹³. גם הרהורי אברהם בשובו מהר המוריה, וגם שיחתו של השטן עם הקב"ה, ואף התפארותו של ישמעאל על יצחק – כל אלה אינם כתובים במקרא! כיצד איפוא מבארים "אחר – אחרי" כ'סמוך' – מופלג' לדבר שאין לו מקום במקרא!?

גור אריה בראשית כב, א:

... ואף על גב שדבר השטן לא נזכר בכתוב, כיון דכתיב בקרא הסעודה שעשה אברהם, כאילו כתוב בפירוש דברי השטן, דודאי היה מקטרג! וכן מאחר דכתיב בקרא לעיל שיצחק נימול לשמונה ימים, בודאי היה ישמעאל מתפאר! ולפיכך לא הוצרך לכתוב, ועליו קאי שפיר (ובודאי מוסב עליו) (עכ"ל).

אין התורה צריכה לכתוב דברים המובנים מאליהם – וכי הקב"ה פשיטא אתא לאשמועינן?! וכי יתכן שהשטן לא יקטרג בסעודת מצוה, וכי יתכן שישמעאל לא יתפאר באותה מצוה שהוא קיים ביתר הידור מאחיו יצחק!?! כיצד נתאר לעצמנו את אברהם אבינו בשובו מהר המוריה, אם לא כאיש שקוע כולו במחשבותיו הנעלות, כשהוא חוזר ולומד את סוגית העקדה באותה רמה ובאותה הבנה שהוא ורק הוא מסוגל לה?! בודאי 'בשובו מהר המוריה היה אברהם מהרהר ואומר'¹⁶ ...

16. ועיין בפירוש רבינו בחיי (בראשית כג, ב ד"ה ויבא אברהם לספוד לשרה ולבכותה) בשאלה 'יצחק היכן היה?! וזה לשונו: אבל יתכן לומר שלא ידע יצחק באותו פרק שמתה אמו, כי לפי שמיתתה היתה בשבילו (= בגללו) בשמועת העקידה, על כן העלימו ממנו מיתתה ולא הגידו לו. ומן הטעם הזה לא ראינו שיזכירו הכתוב ליצחק כלל – לא במיתתה ולא בקבורתה. גם בעת שנעקד על גבי המזבח לא דאינוהו, שהרי כשהלכו אברהם ויצחק להר המוריה, כתוב בחזרה "וישב אברהם אל נערו", והיה ראוי שיאמר 'וישובו אל הנערים', ולא הזכיר חזרת יצחק. ויתכן שנשאר שם בהר המוריה שלש שנים עד שנשלמו לו ארבעים שנה ונשא רבקה. ומפני זה לא נזכר שובו עד שהביא לו העבד את רבקה, ואז הזכירו הכתוב, הוא שאמר "ויצחק בא מבא באר לחי ראי" (עכ"ל ר' בחיי). הרי לפי זה ישב ולמד יצחק את סוגית העקידה שלוש שנים תמימות ('הפנים', בלשון המקצועית של היום), כל אותה תקופה עלה ועלה במעלותיו הרוחניות. עד שהגיע לדרגה של "פחד יצחק". היא

מאי קרא? – סברא היא! כך מקשה הגמרא על פי תפיסת 'חוק שימור האנרגיה' בטכסט של התורה! לשם מה נחוץ לכתוב דבר שתורת השכל האנושי¹⁷ בלאו הכי מחייבת? אותה 'סברא' שהקדוש ר' אלחנן וסרמן הי"ד הגדיר כדין דאורייתא ממש¹⁸. כשם שתורה שבכתב – "וזבחת כאשר צויתך" – מסתמכת על פרקי תורה שבעל פה בהלכות שחיטה, כך בחלק ההליכותי שבה, יכולה התורה להסתמך ("סמוך"!) על מה שתורת השכל האנושי מניחה כמוסכם.

מידת הדין, יצחק = יצא חוק, הוא אשר טעם את הטעם של תחית המתים בזמן העקידה. אין פלא, אפוא, שכאשר נפגש לראשונה עם רבקה אמנו, שנראה לה כמלאך ה' צבאות – "ותפל מעל הגמל" (עיין שם בהעמק דבר). בזיווג של יצחק ורבקה נפגשו הדין הגמור עם החסד הגמור (כמודגם ליד הבאר). בזה נפרדה דרכו של יצחק מזו של אביו ("וישב אברהם אל נערו") – לא כפירוש הרש"ר הירש ז"ל הכולל את יצחק במשפט זה (בעקבות ראב"ע ורד"ק שאברהם העיקר ויצחק טפל לו).

17. לפי המינוח של בעל "תורת אברהם" (הקדוש רבי אברהם גרודזינסקי הי"ד).

18. 'בקונטרס דברי סופרים', בביאור מחלוקת רמב"ם – רמב"ן בענין מקור החיוב של מצוות דרבנן. עיין בהרחבה לעיל מדור ג פרק 5.

פרק 1 (ג)

עבר פשוט כעבר מוקדם

כבר בפרשת בראשית¹, קבע רש"י את הכלל ש'אני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא, ולאגדה המישכת דברי המקרא דבר דבור על אופניו'. זוהי קביעתו של רש"י בעצם דרכו בפרשנות לפי דעת רוב גדולי מפרשי רש"י, כגון הרא"ם², המהר"ל³, הלבוש⁴, הט"ז⁵, הבאר יצחק⁶, המשכיל לדוד⁷ ועוד, עד למפרשי רש"י בדורנו⁸. חולק על דעתם בעל ספר

[1234567]

1. בראשית ג, ח ד"ה וישמעו: יש מדרשי אגדה רבים, וכבר סידרום רבותינו על מכוונם בבראשית רבה ובשאר המדרשות, ואני לא באתי ... ועיין 'רש"י כפרשן שלא אליבא דהלכתא', להלן פרק (ד) שם דננו והבחננו בין דרכו בפרשנות כמיהודה ובין מגמתו בעצם כתיבת פירושו.
2. שמות כב, ח ד"ה ורבותינו דרשו, בסוגית עירוב פרשיות ... "מכל מקום, כבר הודיענו רש"י בפסוק וישמעו את קול ה' א' ...".
3. בגור אריה שם בשאלה מדוע רש"י לא פירש על פי עירוב פרשיות לפי פירוש רש"י באותה סוגיא בגמרא, וז"ל: "דכאן הוקשה לו לפרש הכתוב לפי פשוטו למאן דאמר עירוב פרשיות כתיב כאן, והרי קרא קמן (העוסק בדיני שומרים — י. ק.) איך נפרש אותו על מלוה. ולפיכך חזר מפירושו בגמרא וסבירא ליה (בפירוש התורה שהוא לפי פשוטו של מקרא — י. ק.) כשיטת רבנו תם (בתוספות שם בבבא קמא) דאף למאן דאמר עירוב פרשיות (כלומר גם על מלוה — י. ק.) בעי הודאה במקצת (כפקדון — י. ק.). ועיין בזה בהרחבה פרק (ד) להלן.
4. בראשית לב, ד (בסוגית 'מלאכים ממש') וז"ל: ותמיהני מאוד על החכם הזה (הרא"ם) שהוא רודף בכל מקום משמעות פשט הפסוק (וכידוע, הלבוש הוא ממגיניו הגדולים של הרא"ם נגד השגות המהר"ל — י. ק.), וכל שכן שהוא רוצה לבאר דברי רש"י, אשר כל כוונת פירושו לא היה אלא לפי הפשט, כמו שכתב בעצמו בכמה מקומות שלא בא אלא לישב פשט הכתוב ...
5. אשר לו דרך מיוחדת בניחוח הקשיים בעומק הפשט אשר עליהם עמד רש"י בפירושו. לא פעם ולא פעמיים הוא חודר בנבכי הפשט נגד הרא"ם עצמו, בהראותו שהמבוכה אליה הגיע הרא"ם ברדפו אחרי פשט המקרא בעקבות רש"י אינה אלא משום שלא ירד מספיק ודי הצורך אל תוך תוכו של הפשט, והט"ז עצמו מגלה שהוא בקיא בשבילי דפשט בדרך מקורית ומלאת חיזושים.
6. ההולך בעקבות האריות שבחבורה (במיוחד הרא"ם) כאשר הוסיף מדיליה בסגנון ברור ובהיר (עיין הקדמתנו למהדורת פלדהיים קריה נאמנה ירושלים תשכ"ז).
7. אשר חידש ופיתח את שיטת 'הצריכותא' בכל מקום שרש"י הביא 'דבר אחר'. ואמנם 'הכל תלוי במזל — אפילו ספר תורה שבהיכל'. ביאורו של הט"ז ('דברי דוד') על רש"י לא חדר לתודעת לומדי תורת רש"י באותה מידה שזכו הפירושים רא"ם גור אריה ולבוש. מאידך, פירוש ה'משכיל לדוד' (של הגאון רבי דוד פארדו, בעל 'שושנים לדוד' על המשניות, 'חסדי דוד' על התוספתא, 'ספרי דבי רבי' על הספרי, ועוד) אשר כביאור על רש"י לא שפר מזלו כפירוש שלומדים אותו 'על הסדר', הנה יסוד זה של צריכותא ב'דבר אחר' בפירוש רש"י נתקבל כאכסיומה וכנכסי צאן ברזל בכל מקום בו לומדים חומש — רש"י. כל ילד הלומד רש"י הורגל לשאול מה היה קשה לרש"י בפירוש הראשון אשר חייב את הבאת פירוש 'דבר אחר', וכן להיפך [אולי זה הודות לשפתי חכמים, אשר אימץ לו בזה את שיטת רבי דוד פארדו, בעל משכיל לדוד].
8. ויצויין בזה העבודה החשובה של הרבי מליובוביץ במאמריו הנפלאים על רש"י (תשל"א, תשל"ב

הזכרון⁹, הרואה ב"כלל" הזה של רש"י לא כלל בפרשנותו כי אם פירוש מקומי, כלומר בפסוקים אלה בהם מעיר רש"י את הערתו "אני לא באתי אלא", שם ורק שם הקריטריון המרכזי הוא הפשט. אבל, כאמור דעתו של הזכרון אצל גדולי מפרשי רש"י היא דעת מיעוט¹⁰.

והנה עוד בפרשת בראשית חוזר רש"י על יסוד זה בפרשנותו, בפרק ג פסוק כד ד"ה החרב המתהפכת (כותב רש"י: ... ומדרשי אגדה יש, ואני איני בא אלא לפשוטו. ומיד לאחר מכן בפסוק הראשון לפרק ד "והאדם ידע (את חוה אשתו)" מפרש רש"י: כבר קודם הענין של מעלה, קודם שחטא ונטרד מגן עדן, וכן ההריון והלידה¹¹. שאם כתב "וידע אדם", נשמע שלאחר שנטרד היו לו בנים, (עכ"ל)¹². כפרשן אליבא דפשט דן רש"י כאן בשאלה המטרידה כל אדם הלומד תנ"ך, והיא ההבדל בין העבר הפשוט (ידע) ובין הסגנון המקובל במקרא, והוא העתיד בתוספת וי"ו המהפכת (וידע). התורה קבעה שהעבר יצויין, בדרך כלל, על ידי זמן עתיד בתוספת וי"ו המהפכת את אותו העתיד לעבר. אם כן לשם מה נחוצה צורה אחרת, העבר הפשוט? ! וכאשר כבר הגענו לשתי דרכים להביע בהן את הפעולה שעבר זמנה, מהו הקריטריון הקובע מתי להשתמש בצורה זו ומתי בצורה אחרת?

מעיקר הדין ובשורש הענין נשאלות כאן שתי שאלות, אשר שומה עלינו להשיב על שתיהן (כאשר לנו ברור שהן קשורות זו בזו). אם התורה קבעה שהיא מציינת זמן עבר על ידי כתיבת זמן עתיד בתוספת וי"ו, שיש לאל ידה להפוך את העתיד ההוא להיות עבר ("ויאכל וישת ויקם וילך ויבז"), מדוע ולמה היא נוטה מן הכלל הזה שהיא בעצמה קבעה, ובמקרים מסוימים מציינת את העבר על ידי העבר? ! הרי כאן אנו חוזרים לאכסיומה שבכל לימודנו, והוא שאין מקריות בכתיבת התורה. והשאלה השניה הנשאלת ברוזמנית היא: מה פשר התופעה הזאת של 'מהפכה' מעתיד לעבר (כאילו ביד ימין לאוזן שמאל!), כאשר אפשר לציין זמן עבר על ידי זמן עבר? ! ומה ענין העבר אצל לבוש העתיד, ושוב 'לחזור הביתה' באמצעות הוי"ו? ! גם ללא רש"י, כל אדם הלומד תורה על טהרת הקודש (החל ב"בראשית ברא אלקים", ולא 'ויברא אלקים בבראשית') חייב לשאול את השאלות האלה, בעמדו מול תופעה תמוהה זאת אשר כולה אומרת דרשני.

לכן מבאר רש"י על דרך הפשט את ההבדל בין שתי הצורות, בקבעו ברורות כי עבר פשוט פירושו עבר מוקדם — (באנגלית — "פסט פרפקט"). ונראה שכך פירושו: הצורה המקובלת

תשל"ח ועוד), כאשר דרכו של הרבי מבוארת באר היטב על ידי הרב ר' טוביה בלוי שליט"א בספרו "כללי רש"י", כפר חב"ד תש"מ.

9. עיין בהקדמת הרב משה פיליפ למהדורתו.

10. יש לציין כאן את גודל חשיבות ספר הזכרון (אשר עוד קדם לרא"ם) בקביעת הגירסא הנכונה אצל רש"י. וראה בהקדמתו הנ"ל (הערה 9) של הרב פיליפ, ובעיקר דבריו התמורים אודות המהדורה השניה של ברלינר — רש"י בנדון. מאז עבודתו הנחשונית של ר"מ פיליפ ב"ספר הזכרון" של רבי אברהם בן שלמה הלוי בקראט ז"ל, המשך וזיכה את הרבים במהדורה מדעית של פירוש הרא"ם, ואח"כ עוד הגדיל לעשות בהוצאה לאור של פירושי שני רבנן קדמאי, הלא הם רבי שמואל אלמושנינו ורבי יעקב קניזל כנאה וכיאה למרצה בכיר במכללה.

11. כלומר, "והאדם ידע" הוא מעין כותרת לכל אשר יסופר בפסוק כולו ("ותהר ... ותלד ... ותאמר").

12. וראה בפירוש "הבנת המקרא" של המדקדק ר' זאב וואלף היידנהיים על חשיבותו של הכלל הזה בפירוש רש"י ז"ל: ודע הכלל הזה ושמרהו כי תצטרך לו במקומות רבים, עכ"ל.

של עתיד בתוספת וי"ו המהפכת¹³ מתאימה לסיפור דברים, כאשר העתיד מצד אחד מציין את היסוד של המשכיות בסיפור, מקביל למושג "אחר" או "אחרי"¹⁴, בעוד הוי"ו המהפכת מחזיקה את הפעולה במסגרת המאורעות שהיו בעבר ואשר נסתיימו. יוצא, איפוא, שהצורה המקובלת ("וידבר" "ויאמר") במקרא, מתאימה ביותר לסיפור המקראי, באשר היא כוללת בתוכה את שני היסודות — של רצף והמשכיות מחד גיסא, ושל סיום הפעולה מאידך גיסא. ולולא דמיסתפינא אמינא בה מילתא דחידוש, שהעתיד (לפני שהופכים אותו לעבר) מציין את הנצח שבסיפור המקראי, שהרי אלה אינן פעולות שהיו ושנסתיימו. כאשר אברהם אבינו עבר בארץ (בראשית יב, ז "ויעבר אברם בארץ"), פעולה זאת הינה בעלת מימד נצחי באשר נכתבה בתורה שבכתב. מעשה זה הרשום בדברי התורה שבכתב הוא סימן לבנים, ועד היום הבנים עוד ניזונים ממנו. נאה, איפוא, ויפה שפעולה זאת תירשם בלשון עתיד, כי תוצאותיה טרם נסתיימו. נחוץ רק להוסיף את הוי"ו המהפכת כדי לשבץ את הפעולה במקור ההיסטורי שלה. עיקרה של הפעולה בנצחיות, כלומר "בלתי גמור" [בלעז: אימפרפקט] שלה, בעוד יסודותיה ההיסטוריים במאורעות חיי האבות והאומה בעבר. זו הייחודיות של הסיפור המקראי. וכך הגדיר בעל אור החיים הקדוש את אמת המידה לכתיבת מאורעות היסטוריים בתורה שבכתב (ויקרא כד, י ד"ה ואיש הישראלי): טעם שלא הוזכר שמו, אולי שלא רצה להזכירו משום שעל ידו היה הדבר שנקב בן הישראלית את השם, ומגלגלין וכו' ואין הקב"ה חפץ לגנות אדם, ומה גם בתורה שנשאר הרושם לעולם ועד (עכ"ל). ביונית ובלטינית, בגרמנית ובאנגלית ובספרות הקלאסית שלהן, לא מצינו תופעה תמוהה זאת של כתיבת עתיד והפיכתה אל עבר. זהו משום שספרות היסטורית זאת היא ידיעתית [בלעז: אינפורמאטיבית] גרידא, ועליה אפשר לומר כי 'מאי דהוה הוה'. לא כך ה'ספרות' התורנית. כאן הטכסט המקודש הוא לא רק ידיעתי [בלעז: אינפורמאטיבי], אלא — ובעיקר — קובע [בלעז: פורמאטיבי]. רק הרשום לנצח (עתיד) הוא הרשום בכתב האמת של התורה, כאשר השייך לתחום האינפורמציה בלבד נמסר בעל פה במסגרת תורה שבעל פה¹⁵.

אין פלא, איפוא, שרש"י, בבואו לעמוד על פשוטו של מקרא, ישאל במה נשתנה עבר פשוט, הלא הוא עבר "טהור" [בלעז: פרופר], מזה שנעשה עבר על ידי פעולת היפוך?

13. "וידבר", "ויאמר", "ויהי" וכדו', וכפי שהערנו, בצורה מרוכזת בבראשית כה, לד "ויאכל וישת ויקם וילך ויבז" (ועיין להלן הסבר ברישא של אותו פסוק "ויעקב נתן לעשו", ולא "ויתן יעקב לעשו") — והלא דבר הוא!

14. ובה יובן היטב מדוע חז"ל מחפשים (ואף חולקים) במשמעות "אחר" ו"אחרי" ('סמוך' או 'מופלג'), שהרי גם בלי "אחר" או "אחרי", על ידי השימוש בעתיד (בתוספת וי"ו המהפכת) אנא ידענא כי הפעולה הבאה היא המשך לפעולה הקודמת ואינה בריבוי עמה (ועיין עוד בזה בפרק הקודם).

15. על יסוד זה ביארנו (מדור ג פרק 1) את המאמר התמוה, לכאורה, של חז"ל ש'אילו ידע ראובן שייכתב עליו "וישמע ראובן ויצילהו מידם" ... ואילו ידע בועז ... ואילו ידע אהרן, שכולם היו עושים מעל ומעבר למה שכתוב בתנ"ך שעשו. ובהשקפה ראשונה נראה כאילו רודפי פירסומת היו! אלא יסוד ושורש הענין הוא שהם לא ידעו בשעת מעשה שפעולתם (שנראתה להם כפעולה 'שגרתית') היתה בעלת מימד נצחי, אשר זיכתה אותם בכתיבה בנצח של התנ"ך. עיין שם בהרחבה במדור ג: "נבואה לדורות".

מסקנתו של רש"י היא שהעבר הפשוט הוא יותר עבר מן העבר המהופך, דהיינו עבר של עבר [בלעז: פסט פרפקט]. בזה גילה רש"י נאמנות לפשוטו של מקרא, שהרי לפי הפשט חייב שיהיה הפרש בין העבר המהופך ובין העבר הטהור¹⁶. ונראה שבזה תפס רש"י עמדה בפשט עוד יותר מאשר החכם רבינו אברהם אבן עזרא, ששמו מזוהה עם 'פשטן'. הנה בסוגית שליחות אליעזר בפרשת חיי שרה (פרק כד), אנו נתקלים בבעית השאלה ששאל אליעזר שלא כהוגן, כאשר עוד נתן מתנות לרבקה (פסוק כב) טרם ידע אם היא כשרה לבא לביתו של אברהם, ורק אח"כ (פסוק כג) "ויאמר בת מי את". רש"י, נאמן לדרכו בפירוש העבר המהופך מפרש: "לאחר שנתן לה שאלה, לפי שהיה בטוח בזכותו של אברהם שהצליח הקב"ה דרכו". לפי רש"י לא רק שאל שלא כהוגן ופעל שלא כהוגן ('שמא שפחה שמא חגרת') אלא אף שינה בלשונו שלא כהוגן, כאשר סיפר את השתלשלות המאורעות למשפחת רבקה (פסוק מז) "ואשאל אותה ואמר בת מי את ... ואשים הנזם על אפה והצמידים על ידיה", ומפרש רש"י: שינה הסדר, שהרי הוא תחילה נתן ואח"כ שאל, אלא שלא יתפשוהו בדבריו ויאמרו "היאך נתת לה ועדיין אינך יודע מי היא!" (עכ"ל). יקוב הפשט את כל ההרים וכל המכשולים – הכל נעשה שלא כהוגן, משום שעבר מהופך מציין המשכיות ורצף. לא כך מבאר הראב"ע (פסוק יד): ... ורבים יתמהו באמרם שלא שאל כהוגן. ולא ידעתי למה, כי אילו היתה נערה אחרת ותשקה לגמליו ומצאה שהיא ממשפחה אחרת, היה עוזב אותה ולא הפסיד כלום¹⁷. כי "ויאמר בת מי את" – וכבר אמר לה קודם שיתן לה כלום, וכן אמר "ואשאל אותה ... ואשים", (עכ"ל הראב"ע). ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא – והפשט אצל רש"י אינו סובל ששני לשונות (עבר מהופך ועבר פשוט) ישמשו במקרא בערכוביא, כאשר אין כל אפשרות להבחין ביניהם ולקבוע לכל אחד את תחומו ואת משמעותו. כך דרכו של רש"י כפשטן. להלן בחומש בראשית חוזר רש"י לכלל הזה, כאשר באמצעותו הוא מבאר מאמר חז"ל, בבא קמא צב, א: מנא הא מילתא דאמור רבנן כל המבקש רחמים על חבירו והוא צריך לאותו דבר הוא נענה תחילה ... מהכא (בראשית כ, יז): "ויתפלל אברהם אל האלהים וירפא אלהים את אבימלך ואת אשתו ואמהותיו" וגו', וכתוב (שם כא, א): "וה' פקד את שרה כאשר אמר" וגו' – כאשר אמר אברהם על אבימלך. ומפרש רש"י בגמרא (ד"ה פקד): מדלא כתיב "ויפקוד את שרה", וכתוב "פקד", משמע פקד כבר תחילה לאבימלך. ובפירושו לתורה (כב, א ד"ה וה' פקד את שרה) כותב רש"י: סמך פרשה זו לכאן ללמדך שכל המבקש רחמים על חבירו, והוא צריך לאותו דבר, הוא נענה תחילה, שנאמר "ויתפלל וגו'", וסמך ליה 'וה' פקד את שרה" – שפקדה כבר קודם שריפא את אבימלך (ועיי"ש היטב ברא"ם).

ולא רק בחלק ההליכות של התורה יש להבחין בין עבר מהופך לבין עבר פשוט, שהוא עבר מוקדם. גם בחלק ההלכתי מצאנו את העבר הפשוט מתפקד על פי המשמעות המסוימת הזאת. הדבר בא לידי ביטוי במיוחד בגוף שלישי (נסתר) זכר בתוספת וי"ו. שהרי אם בגוף

16. מעין ההבדל באידיש בין געבורענער ובין געוורענער! שהרי העבר הפשוט הוא געבורענער, כלומר אין לו כל שמץ של עתיד, אלא הורתו ולידתו וגידולו בעבר.

17. והשווה לפירוש דעת זקנים מבעלי התוספות: "ויקח האיש נזם זהב ושני צמידים" – בידו, לתת עליה אם תהיה הגונה, "ויאמר לה בת מי את", וכשהגידה לו משפחתה, אז נתנם לה. והכתוב קצר דבריו כמו שמצינו בכמה מקומות. וכן מוכח בספור דבריו דכתיב "ואשאל" ואחר "ואשים". וגם כאן לא כתוב "ויקח האיש נזם זהב ויתן על ידה". וועיין שמות כד, א "ואל משה אמר".

שני (נוכח) קא עסקינן, לא יהיה כל קושי להבחין בין וי"ו החיבור המחוברת לעבר פשוט — כאשר אז תהיה המשמעות של עבר מוקדם — ובין וי"ו ההיפוך המחוברת לעבר, המהפכת אותו לציווי או לעתיד, הואיל וההבדל בין שתי הצורות ברור לעין ולאוזן. במקרה של וי"ו החיבור, מוטעמת המלה מלעיל, ואילו במקרה של וי"ו ההיפוך מוטעמת המלה מלרע¹⁸. אבל אבחנה זאת אינה קיימת בגוף שלישי זכר (נסתר) כאשר אז המלה מוטעמת בין כך ובין כך מלרע. לכן טרח רש"י לבאר לנו בכמה מקומות שיש לראות את הוי"ו כוי"ו החיבור, ובמילא המלה בעבר פשוט, ובמילא במשמעות של עבר מוקדם.

בדין עולת העוף (ויקרא א) כתוב (פסוק טו) "והקריבו הכהן אל המזבח ומלק את ראשו והקטיר המזבחה ונמצה דמו אל קיר המזבח". ומפרש רש"י: אפשר לומר כן מאחר שהוא מקטיר—הוא מוצה¹⁹! אלא מה הקטרה, הראש בעצמו והגוף בעצמו, אף מליקה כן. ופשוטו של מקרא מסורס הוא — "ומלק והקטיר" וקודם הקטרה "ונמצה דמו" כבר. עכ"ל. הוי"ו בשלושת הפעלים הראשונים של הפסוק היא וי"ו ההיפוך, כך שמשמעות הפעלים היא זו של ציווי, אולם הוי"ו האחרונה היא וי"ו החיבור, כך שהפעל מתאר את המיצוי שנעשה כבר, כאשר מזה אנו מבינים כי כך אמנם הדין — הציווי²⁰. ברור, איפוא, מדוע הקדים רש"י את המדרש לפשט. הפשט מעלה לפניו שני קשיים (א) שינוי תוקף הוי"ו באמצע הפסוק (ב) הצורך לסרס את המקרא ולהקדים את המאוחר²¹.

18. מן הראוי לחנך את בנינו בכתי הספר ובישיבות לקרא את קריאת שמע בהטעמה (כמקובל בסידורים המתוקנים המביאים את שלוש הפרשיות עם טעמי המקרא) כדי למנוע טעויות ושגיאות קשות וגסות. "ואהבת" (מוטעמת מלרע) פירושו: אתה צריך/חייב לאהוב את ה', ואילו "ואהבת" (מוטעמת מלעיל — כפי ששומעים מפי מתפללים רבים) פירושו — אהבת את ה' בעבר (ולא עכשיו ח"ו). אמנם "קרא ולא דקדק — יצא", אבל שם הכוונה ללא דקדק בהיגוי אותיותיה. קשה לומר שקרא נגד כללי הדקדוק שגם הוא יצא ידי חובת קריאת שמע. לכתחילה יש לחנך את בנינו ובנותינו לכך שאין מצות "תפילת שמע" (והרי בתפילה רחמנא ליבא בעי) אלא מצות "קריאת שמע", ולקרא צריך על פי כללי הדקדוק שנותן התורה קבע. ודוגמה בצורה הפוכה: יש להקפיד לקרא "ושמת (מוטעם מלעיל) שמו אברהם, ומצאת (אף הוא מוטעם מלעיל) את לבבו נאמן לפניך", שהרי כאן הכוונה לעבר ההיסטורי, ולא לציווי. וגם בלי זיקה לשימוש כוי"ו, חשיבות גדולה נודעת לקריאה נכונה על פי טעמי המקרא. באזני שמעתי בקריאת התורה בישיבה בה התפללתי בראש השנה, כיצד הבעל קורא קרא בהפטר (שמואל-א, ב, א) "רמה קרני", כאשר הפועל מוטעם מלרע (אם כן מלשון "סוס ורוכבו רמה בים"!) במקום מלעיל מלשון "רום".

19. הלא אם הקטיר ושרף, אין כבר מה למצות!

20. על פי דרכנו ב'סגנון הכתוב' [מדור ב] יש בזה מקום לומר שדרגת הציווי (לעכב וכדו') במליקה והקטרה היא גבוהה מזו שבמיצוי, והדבר צריך תלמוד, עיין רמב"ם מעשה הקרבנות ו, כ"בא.

21. לכאורה צריך עיון מדוע נקט רש"י כאן בלשון 'מסורס'. אם משמעותו של עבר פשוט הוא ללמד על העבר המוקדם, מדוע ייקרא זה 'מסורס'. הרי במקרה של "והאדם ידע" ושל "וה' פקד" לא דבר רש"י על מקרא מסורס. ושמא יש לומר כי ה'מסורס' הוא רק בפסוקנו, כאשר הפעל בא בתוך רצף של ששה פעלים, שלושה לפניו בפסוקנו ועוד שנים מיד לאחר מכן בפסוק הבא, ולכולם משמעות של ציווי בסדר וברצף, ורק זה — הרביעי — "קופץ" אחורה אל לפני השלישי! אילו היה הפעל "ונמצה" בפסוק נפרד מן הפעלים האחרים, או אילו היה הוי"ו מחזיר את המיצוי אל לפני כל הפעלים כולם, אולי אז היה נמנע מלקראו 'מקרא מסורס'. וצ"ע. כל זה על פי התפיסה שהקדמת המדרש לפשט, נובעת מכך שיש קשיים בפשט אליבא דפשט, המצדיקים את הקדמת המדרש, דוקא אצל רש"י בעל 'אני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא'.

בפרשת סוטה (במדבר פרק ה) מקדימה התורה את הרקע העובדתי (פסוק י"ב) "כי תשטה אשתו, ומעלה ... (פסוק יג) ושכב ... ונעלם ... ונסתרה ... (פסוק יד) ועבר עליו רוח קנאה וקנא את אשתו", כאשר אחרי כל השלבים האלה (פסוק טו) "והביא האיש את אשתו וכו'". והנה, ההתחלה של כל פרשת סוטה היא הקינוי ('אל תסתרי עם איש פלוני'), ואילו בתורה שבכתב הקינוי בא בסוף! על זה כתב רש"י (ד"ה ועבר עליו) — קודם לסתירה (עכ"ל). כלומר, יש לפרש את הוי"ו כוי"ו החיבור, ובמילא "עבר עליו רוח קנאה" הוא עבר פשוט במשמעות עבר מוקדם ובוה אתי שפיר. אולם, אין להתעלם מכך שרש"י לא עסק בשאלת ה"מדוע", אלא הסתפק בשאלת ה"כיצד". כלומר, אם נשאל כיצד אנו יודעים ששלבי התהליך הם: קינוי, סתירה, ספק טומאה, אנו משיבים ש"ועבר עליו רוח קנאה" הוא עבר פשוט במשמעות עבר מוקדם. אבל אין בזה מענה על שאלת ה"מדוע" — מדוע לא כתב הקב"ה את התהליך בסדר 'הנכון', כלומר: "איש איש כי תעבור עליו רוח קנאה וקנא את אשתו וכו'?" [ועיין בפירוש הספורנו, ובביאורנו לדבריו במהדורתנו, אשר ענה על שאלת ה"מדוע" על פי ביאורו הייחודי לסוגית הסוטה].

אחרי שראינו כיצד רש"י ביאר סוגיות מפורשות על פי העקרון הדקדוקי של עבר מוקדם, וטרם נעבור לראות כיצד מפרשי המקרא האחרים הלכו בעקבותיו, עלינו להציג כאן גמרא מפורשת המבארת סוגיא על פי עיקרון זה. פסחים נט, א (בסוגית חטאת קודמת לעולה): "והקריב את אשר לחטאת ראשונה" (ויקרא ה, ח), מה תלמוד לומר? אם ללמד שתהא קודמת לעולה, הרי כבר נאמר "ואת השני יעלה עולה כמשפט" (שם פסוק י). אלא זה בנה אב לכל חטאות שיהיו קודמות לכל עולות הבאות עמהן. וקיימא לן דאפילו חטאת העוף קודמת לעולת בהמה. אמר רבא: שאני עולת מצורע דרחמנא אמר (עמוד ב) "והעלה הכהן את העולה" (שם יד, כ) — שהעלה כבר (עכ"ל הגמרא). ומפרש רש"י (ד"ה והעלה הכהן את העולה): בתר חטאת (פסוק יט) כתיב. ומדהוה ליה למיכתב "ואת העולה יעלה", וכתוב "והעלה", משמע אפילו הביא העולה קודם לחטאת יכפר.

ובעקבות רש"י, מצינו מפרשים רבים תופסים את העקרון הזה של עבר מוקדם, ובעזרתו מגלים הבנה חדשה בפסוקים קשים (או מצד סגנונם או מצד תכנם). הנה בעל הכתב והקבלה²², אשר עקב מגמתו המוצהרת של פירושו (במדבר יט, כא ד"ה ומזה מי הנדה) "מבואר לשון המקרא עד שהכתב והקבלה²³ תואמים יחדיו", טרח באופן כללי להצדיק את פירושי חז"ל, ולהסיר מאבות האומה כל לזות שפתיים. בפרשת מכירת הבכורה על ידי עשו ליעקב (בראשית כה, לא ד"ה מכרה כיום את בכורתך) כותב הרב המחבר ז"ל: ... לפי זה אתה מאשים את יעקב בדבר שהוא גנות גדולה גם לאיש ההמוני, שבבוא אחיו עיף מן השדה ומבקש להשיב נפש במאכל, לא יתן לו מיד, רק יתמהמה עמו עד שרעבון נפשו תאנסהו

22. הוא הרב יעקב צבי מעקלענבורג זצ"ל, אב"ד בקעניגסבורג, אשר כתב "ביאור על חמשה חומשי תורה, המפרש את המקראות על דרך הפשט לאחדם עם התורה שבעל פה". פירוש נפלא זה, אשר זכה לשלוש מהדורות עוד בחייו של הרב המחבר, תלמיד הגאון רבי עקיבא אייגר, אינו מן הספרים הנלמדים ביותר בפרשנות התורה (ועיין לעיל 'הכל תלוי במזל' — אפילו ספר תורה שבהיכל). דורנו המשופע בגליונות לפרשת השבוע ובשעורים פופולריים באינטרנט, אינו מעודד לימוד מעמיק ורציני באופן מסודר בתורה, כמו שלומדים גמרא (דף היומי), משנה, משנה ברורה ועוד.

23. היינו תורה שבכתב ותורה שבעל פה. מעיז זה שמו של פירושו של הגאון מלבי"ם: התורה והמצוה.

למכור דבר שלא מרצונו ... וכי זו דרכה של תורתנו לדבר בגנות הצדיקים ולהודיע לדורות שעשו מעשים אשר לא כן! והאמת יורה דרכו, שאין הדבר כמו שיאמרו המפרשים כמו שהראית מלשון הכתוב "ויעקב נתן" – לא "ויתן יעקב", שיעקב נתן לו מאכלו מיד אחר בקשתו ולא אחר מאומה ... (עכ"ל). **וכן להלן פסוק לד** (ד"ה ויעקב נתן): יש בלשונו שתי מילי פעל עבר: עבר מסודר, והוא פעל עתיד המהופך לעבר על ידי וי"ו פתוחה בתחילתו, ואז השם אחר הפעל. ועבר מוקדם, והוא פעל נהוג על משמרתו, ואז השם קודם הפעל (כמבואר למעלה על הפסוק "והאדם ידע את חוה", עיין שם). לפי הכלל המאומת הזה, ממה שלא אמר הכתוב "ויתן יעקב לעשו" להורות על שמירת סדר הענין ... מזה ידענו כי פעל "נתן" פה הוא עבר מוקדם ... ואף שהוזכר בסוף הענין ... יתכן לתת טעם להתעקרות המקרא ונכתב שלא במקומו בסוף הענין²⁴, להורות שלא היה בזיונו במעילת הבכורה בשעה זו לבדה, כשהיה עיף ויגע ומתאוה לאכול, ואח"כ התחרט על זה. אבל גם אחר גמר המעשה, כאשר כבר מלא את נפשו המתאוה לא נשתנה דעתו עליו, להראות כי מעלת הבכורה בזויה בעיניו²⁵. ולא יתעקש אדם בזה²⁶ כי אם מחסרון ידיעה או מדרך העקשות. וכל אוהב אמת יודה על האמת ויתן ליעקב אמת (עכ"ל).

ואף מרן המחבר, בעל כסף משנה, נזקק ליסוד של עבר מוקדם כדי להבין ולבאר רמב"ם מוקשה. וכך פוסק הרמב"ם בדין תרומת הדשן בהלכות תמידין ומוספין ב, י: הרמת הדשן מעל המזבח בכל יום – מצות עשה, שנאמר (ויקרא ו, ג) "והרים את הדשן", והיא עבודה מעבודות כהונה. ובגדי כהונה שתורם בהם הדשן יהיו פחותים מן הבגדים שמשמש בהם בשאר עבודות, שנאמר (שם פסוק ד) "ופשט את בגדיו ולבש בגדים אחרים, והרים את הדשן". אינו אומר "אחרים" שיהיו בגדי חול, אלא שיהיו פחותים מן הראשונים. לפי שאינו דרך ארץ שימזוג כוס לרבו בבגדים שבישל בהם קדירה לרבו.

והדבר תמוה – הרי אין פסוק כזה בתורה! וכך סדר הפסוקים: (ג) "ולבש הכהן מדו בד, ומכנסי בד ילבש על בשרו והרים את הדשן אשר תאכל האש את העולה על המזבח ושמו אצל המזבח. (ד) ופשט את בגדיו ולבש בגדים אחרים והוציא את הדשן אל מחוץ למחנה אל מקום טהור". **ובצדק מקשה הכסף משנה**: ... קרא "דופשט את בגדיו ולבש בגדים אחרים" א"והוציא את הדשן" כתוב, ולא א"והרים את הדשן"! ויש לתמוה על רבינו ששינה. ומצאתי כתוב בשם הריטב"א בפ"ה דיומא דתרומת הדשן צריכה בגדים פחותים משאר

24. שהרי, כידוע, "אין מוקדם ומאוחר בתורה" אינו פותר כל בעיה בלימוד תורה, אלא קובע כי הבעיה אמנם קיימת והינה לגיטימית. והשווה דברי בעל באר יצחק (על רש"י עה"ת) לשמות לא, יח ד"ה ויתן אל משה ככלותו לדבר אתו: ... שהתורה לא תשמור את הסדר הזמני בדבריו, רק סדר אחר המוקדם (לשון גופל על לשון! י. ק.) במעלה ומדרגה על הסדר הזמני. וגם רש"י (במדבר ט, א ד"ה בחודש הראשון) אחרי קבעו ש'פרשה שבראש הספר לא נאמרה עד אייר, למדת שאין סדר מוקדם ומאוחר בתורה, מוסיף מיד ושואל: 'ולמה לא פתח בזה'. הרי ש"אין מוקדם ומאוחר" דורש הסבר, ואינו תשובה כלל וכלל! נראה שהלשון 'להתעקרות המקרא' מקרבת את המחבר אל לשון רש"י (ראה לעיל) בענין מקרא מסורס.

25. תחילת פירושו באפולוגטיקה (הגנה על יעקב) וסופו בפולמיקה (התקפה על עשו!). בזה השיב המחבר גם על שאלת ה"מדוע".

26. כלומר בהבנת התנהגות יעקב כלפי עשו במכירת הבכורה.

עבודות מדכתיב "ולבש הכהן מדו בד ומכנסי בד ילבש על בשרו", דהול"ל "ומכנסי בד על בשרו", ואמרו שם בגמרא "ילבש" — לרבות את השחוקים, פירוש בגדי כהונה פחותין, לפי שאינו דרך ארץ שימזוג כוס לרכו בבגדים שבישל הקדירות, עכ"ל. ועל פי זה אפשר לישב דברי רבינו, דמדכתיב "ילבש" ילפינן דתרומת הדשן היא בבגדים פחותים משום דרך ארץ. אם כן כי כתיב "ופשט את בגדיו ולבש בגדים אחרים" ("והוציא את הדשן") לא אהוצאת הדשן בלבד קאי אלא אף אהרמת הדשן. והוה ליה כאילו כתיב "והרים את הדשן" וכבר קודם לכן "פשט את בגדיו ולבש בגדים אחרים". ומשום הכי תפס רבינו הכתוב כאילו כתיב "ופשט את בגדיו ולבש בגדים אחרים" קודם "והרים את הדשן". ולא הוצרך רבינו לכתוב גבי הוצאת הדשן שיהיו בגדיו פחותים דמהרמת הדשן הוא נלמד, וכל שכן נמי הוא (עכ"ל הכסף משנה). הרי שלדעת הכסף משנה, כתב הרמב"ם במשנה תורה את הפסוק על פי תוצאות עבר מוקדם. היות והכתוב "ופשט את בגדיו ולבש בגדים אחרים" קודם — לדעת הרמב"ם — לדין "והרים את הדשן" שבפסוק הקודם, כדי ללמד את הדין אל נכון, הרמב"ם 'שכתב' את הפסוקים, ובזה כל התמיהות על הרמב"ם על מקומן באו בשלום (ועיין בכל מפרשי הרמב"ם אשר האריכו למענייתם בהבנת הרמב"ם ובפתרון שהציע הכסף משנה בעקבות הריטב"א).

גם אצל המשך חכמה מצינו חידושים בפירוש הכתוב הבנויים על הבנת העבר הפשוט כעבר מוקדם. דברים י, י "וישמע ה' אלי גם בפעם ההיא, לא אבא ה' השחיתך", זה לשונו: הבאור על פי מאמרם בכרכות (לו, א): משל למלך שכעס על בנו (והיה מכהו מכה גדולה) והיה אוהבו יושב (לפניו) ומתיירא (לומר לו דבר. אמר המלך:) אלמלא אוהבי זה שיושב לפני — (הרגתיך). אמר: דבר זה תלוי בי, (מיד עמד והצילו). וזה שאמר "וישמע ה' אלי" — "שלא אבה השחיתך" (עכ"ל). כלומר משום שלכתחילה, ועוד לפני שהתפלל משה, לא אבה (עבר מוקדם) ה' להשחית, לכן קיבל את תפילתו. הרי שהחל בחז"ל, עבור דרך רש"י, דרך מרן הכסף משנה ועד לפרשנים האחרונים בימינו, מצינו יסוד זה של עבר מוקדם.

ושמא בעזרת יסוד זה אפשר לפרש את הכתוב בענין שמיטה (פרשה בהר ויקרא כה). אחרי הפסוק (יט) "ונתנה הארץ פריה, ואכלתם לשבע וישבתם לבטח עליה", מביאה התורה את שאלת העדר הבטחון מצד כלל ישראל (פסוק כ): "וכי תאמרו מה נאכל בשנה השביעית, הן לא נזרע ולא נאסוף את תבואתנו". במענה לשאלה זאת משיב הקב"ה (פסוק כא) "וצויתי²⁷ את ברכתי לכם בשנה השישית ועשת²⁸ את התבואה לשלוש השנים". אילו היתה "וצויתי" מוטעמת מלרע היה הפירוש 'אני אצוה', ובמילא היה פירוש "ועשת" = היא תעשה. אולם מאחר והמלה "וצויתי" מוטעמת מלעיל, יש לראות בה עבר פשוט בתוספת וי"ו החיבור. פירוש הפסוק הוא, איפוא, כדלקמן: במענה לשאלתכם בדבר מקורות האוכל באותה שנה שאין זריעה ואין אסיפה, הרי אין מה לדאוג באשר כבר נתתי הוראות לאדמה בשנה הזאת הששית והיא כבר עשתה תבואה משולשת!²⁹

27. מוטעם מלעיל ולא מלרע.

28. גוף שלישי נסתר נקבה מוטעם מלרע, כך שאין כל אפשרות של הכרע אם הוי"ו הוא וי"ו ההיפוך או וי"ו החיבור.

29. והשווה עם פירושו של בעל נועם אלימלך: ... כאן נכתב הקושיא בתורה, וטוב היה שלא לומר כי אם "וצויתי את ברכתי" וממילא לא יקשה שום אדם לומר "מה נאכל". ונראה שהשי"ת ב"ה כשברא

ונשוב לדרכו של רש"י במדבר בהעלותך י, לה ד"ה ויהי בנסוע הארון: עשה לו סמניות מלפניו ומלאחריו³⁰ לומר שאין זה מקומו. ולמה נכתב כאן³¹, כדי להפסיק בין פורענות לפורענות וכו' כדאיתא ב(פרק) כל כתבי הקודש. עכ"ל. רש"י הפנה אותנו לגמרא במסכת שבת קטו, ב — קטז, א בבחינת עיין שם³²! וזה לשון הגמרא: תנו רבנן "ויהי בנסוע הארון ויאמר משה", פרשה זו עשה לה הקב"ה סימניות מלמעלה ומלמטה³³ לומר שאין זה מקומה³⁴ ... דתניא רשב"ג אומר עתידה פרשה זו³⁵ שתיעקר מכאן ותיכתב במקומה, ולמה כתבה כאן, כדי להפסיק בין פורענות ראשונה לפורענות שניה. פורענות שניה מאי היא³⁶? "ויהי העם כמתאוננים" (יא, א). פורענות ראשונה — "ויסעו מהר ה'" (פסוק לג), ואמר ר' חמא בר חנינא שסרו מאחרי ה'. והיכן מקומה³⁷? אמר רב אשי — בדגלים.

סתם ר' חמא בר חנינא בשניים: לא פירש במה סרו בני ישראל מאחרי ה', וגם לא פירש מניין לו מן הכתוב "ויסעו מהר ה'" שיש בזה משום גנאי של סרו מאחרי ה', ולא סתם תיאור של תחילת הנסיעה מהר חורב אל ארץ ישראל. רש"י שם בגמרא בד"ה מאחרי ה' מפרש את הסתום הראשון: בתוך ג' ימים למסעם התאו האספסוף תאוה (להלן פרק יא פסוק ד) להתרעם על הברש כדי למרוד בהקב"ה (עכ"ל). על פירוש זה של רש"י מתרעם הרמב"ן על התורה: ואלו דברי תימה, שהרי פורענות "ויהי העם כמתאוננים" כתובה ראשונה (פסוקים א-ג) ושל תאוה שניה (פסוק ד' ואילך), ושתייהן סמוכות³⁸. אולי סבר

את העולם השפיע מטובו צינורות מושכים שפע צרכי בני אדם, ודרך השפע שלא להפסיק כלל. אלא כשאדם נופל ממדרגתו ואין לו בטחון בבורא ב"ה המשגיח האמיתי הזן ומפרנס בריוח בלי הפסק כלל, אז עושה האדם ההוא במחשבתו ההיא אשר לא מטוהר פגם חלילה בעולמות העליונים, ומתישים כח פמליא של מעלה רח"ל, ואז נפסק השפע חלילה, וצריך השי"ת ב"ה לצוות מחדש השפע שחלק כמו תחילת הבריאה. וזה הוא "וכי תאמרו וכו'", שהתורה מלמדת לאדם דרכי השם שיהיה שלם בבטחונו על א-להיו ולא יאמר כלל "מה יאכל". כי כאשר חלילה יפול מן הבטחון לחשוב מה יאכל, הוא עושה פגם חלילה מהשפע, ואטרחו כלפי שמיא לצוות מחדש.

30. הכוונה לנוניין ההפוכים בתחילת הקטע ובסופו.
31. כפי שביארנו לעיל (הערה 24), 'אין מוקדם ומאוחר' אינו פותר כל בעיה בלימוד תורה, ורק קובע שאמנם הבעיה קיימת כבעיה לגיטימית הדורשת הסבר. זוהי, איפוא, שאלת ה"מדוע".
32. הפניה כזאת, פירושה שאין רש"י מוכן להביא את הביאור של חז"ל במלואו באשר אין הוא עומד בדרישה של 'אני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא' וכו'. מה שרש"י כן הביא עומד בהחלט בדרישה של פשט, באשר הוא מתיחס מחד גיסא לתופעה טכסטואלית של הפרדה והפסקה (תחילת הפרשה בפרשה סתומה בתוספת נ, וסוף הפרשה בפרשה פתוחה ועוד פעם בתוספת נ). מיד אחרי הפרשה 'המוסגרת' הזאת באה פרשה ארוכה של פורעניות.
33. להבדילה מן הסמוכות לה — רש"י.
34. שאינה ראויה לכאן, דלאו בהליכות מסעות משתעי לעיל מיניה, אלא בדגלים היתה ראויה ליכתב בפרשת במדבר סיני — רש"י שם.
35. לעתיד שיהיו כל הפורעניות בטלין ולא ידאגו לפורענות ויצר הרע בטל — רש"י שם. ועיין הסברנו להלן.
36. מבררים תחילה את השניה באשר היא מפורשת בתורה שבכתב.
37. כלומר, מקומה 'האמיתי', אשר אליו תחזור הפרשה לעתיד לבא.
38. בשתיים תופס הרמב"ן את פירוש רש"י: (א) סותר את הגדרת הגמרא בענין ראשונה ושניה (ב) סותר את הסוגיא כולה באשר היא מדברת על הפסקה בין שתי פורעניות על ידי פרשת "ויהי בנסוע הארון", ואילו לפי רש"י פרשה זאת כתובה לפני שתי הפרשיות הנשארות בלאו הכי סמוכות.

הרב³⁹ שנכתבו שלא כסדרן⁴⁰, רמז על הראשונה באמרו (י, לג) "מהר ה'"⁴¹, כי שמא מעת נסעם חשבו לעשות כן⁴². והפסיק וכתב את השניה, ואחר כך חזר לראשונה. ואין בזה טעם או ריח.

רבות יגעתי למצוא פשר דבריו של הרמב"ן בהוה אמינא בהבנת דברי רש"י ('אולי סבר הרב'). חזקה על הרמב"ן שלא יעלה על דעתו סברת סרק בהסבר דברי רש"י. והנה, לכאורה ההסבר של הרמב"ן משאיר במקומן את שתי קושיותיו על רש"י, אשר בעקבותיהן קרא לדברי רש"י 'דברי תימה'! מה הועיל הרמב"ן בתקנתו שהכניס מחשבה לחטא כרמז ב"ויסעו מהר ה'". הרי החטא עצמו היה רק אחר כך כאשר "התאוו תאוה", ואין הפסקה בין הפורענות של מתאוננים ובין זו של התאוה. מחשבה רעה אין הקב"ה מצרפה למעשה (קידושין לט, ב), ומדוע היה צורך, איפוא, להפסיק בין מחשבת התאוה (פורענות ראשונה) ובין המתאוננים (פורענות שניה). ואם אמנם הפסיקו בין מחשבה לעשיית חטא א' ובין ביצוע חטא ב', הרי הדרה קושיא לדוכתה בזה שלא הפסיקו בין ביצוע פורענות ב' ובין ביצוע פורענות א'! ומאי אולמיה האי מהאי?⁴³

ונראה שכך פירושה של ההוה אמינא של הרמב"ן בדברי רש"י. משל למה הדבר דומה — לאדם שנדבק בחיידק המזהם את גופו במחלה מסוימת. מרגע ההידבקות על ידי החיידק, החלה כבר תקופת הדגירה, אשר בסופה בוא תבוא המחלה. אמנם הביטוי החיצוני של המחלה יוכר רק כעבור ימים אחדים, וכאשר הפריחה תיראה על גופו, יובהר הדבר למפרע כי אמנם נדבק בחיידק לפני ימים מספר. לגופו של דבר "הפורענות" באה עליו מרגע קליטת החיידק בגופו ובמחזור הדם שלו. זוהי טעות אופטית לראות את מחלתו רק מיום היראות בגופו סימנים חיצוניים כגון חום או פריחה. כך יאמר הרמב"ן על אבותינו אשר "נסעו מהר ה'". בהתרחקות ממקור המקורות, הקב"ה נותן התורה בסיני⁴⁴, כבר חטאו, והיא היא

39. הנסיון של הרמב"ן לתת הסבר מניח את הדעת בדברי רש"י מובן ביותר. כאחד מגדולי הראשונים יכול הרמב"ן אף לחלוק על רש"י בסברא, בהלכה, בפרשנות וכדו'. אבל אין להעלות על הדעת שרש"י הפך את הגמרא מן הקצה אל הקצה!
40. כלומר, פורענות שניה בפסוק א' ופורענות הראשונה בפסוק ד'. דייק הרמב"ן באמרו "נכתבו שלא כסדרן", כי בכתיבה הסדר אמנם הפוך, אבל בהיסטוריה, המתארים היה לפני המתאוננים, כפי שמבאר הרמב"ן והולך בהוה אמינא שלו בהבנת דברי רש"י התמוהים.
41. ובין הרמז הזה לפורענות ראשונה ובין המפורש על השניה, באה פרשת "ויהי כנסוע הארון" (אם "מהר ה'" הוא רק רמז, קל יותר למצוא את הגנאי, כלומר נסעו מן ההר אשר שם קיבלו את מצוות ה', ולא כתוב "ויסעו משם"). כלומר, לפי ההוה אמינא של הרמב"ן בהבנת דברי רש"י, יש לומר שהפרשה שלא במקומה מפרידה בין הרמז לפורענות ראשונה ובין המפורש בפורענות שניה.
42. "התאוו תאוה ... מי יאכילנו בשר". כלומר, "מהר ה'" רמז כבר לפני "ויהי העם כמתאוננים" על מה שיקרה בפועל אחרי המתאוננים.
43. התמיהה גדולה בין אם נפרש 'פורענות' כחטא ('נקרא החטא פורענות' — רמב"ן) ובין אם נפרשה כעונש על החטא.
44. בין אם נפרש על פי המדרש את המלה "מהר" בחילוף התנועות (כלומר פתח צירי — רש"י לתענית כט, א), דהיינו שנסעו יותר מדי נהר ממקום המצוות ('תינוק הבורח מבית הספר'), ובין אם נדייק דיוק אחר מן המלים "ויסעו מהר ה'" כדי ללמוד מהי גנותם של ישראל, הפורענות עצמה היא בזה שכבר אז 'חשבו לעשות כו'. כאשר 'סרו מאחרי ה'" החלה תקופת הדגירה, ובעצם כבר נדבקו

הפורענות הראשונה, אשר סימניה החיצוניים יראו בשטח רק כעבור כמה ימים, אחרי אשר בינתיים יחטאו בפורענות אחרת, והיא המתאוננים⁴⁵. זאת ועוד! כשם שבעבודה זרה הדין הוא שהמחשבה — כמעשה⁴⁶, כך אצל בני ישראל בדרגת אותה נסיעה נפלאה, אשר אמורה היתה להביאם מהר סיני הישר אל ארץ ישראל ולהכניסם בלי צורך במלחמה וכלי זין אלא "יפוצו — מעצמם — אויבך, וינסו"⁴⁷, היתה המחשבה לסור מאחרי ה' מעין פורענות-חטא בפועל, מעין עבודה זרה ממש⁴⁸ כאשר המחשבה כמעשה.

ומן ההוה אמינא בהבנת דברי רש"י⁴⁹ אל המסקנה — "ואין בזה טעם או ריח"! כך קובע הרמב"ן על נסיונו הוא להבין את רש"י. אם השתדלנו להבין בתחילה מאי קסבר רמב"ן על פירוש רש"י⁴⁹, הרי קשה שבעתיים להגדיר את הטעות העקרונית בפירוש, המתבטאת בחוסר טעם או ריח, כלומר שמעיקרא דדינא פירכא⁵⁰. הרי לכאורה הצליח הרמב"ן להשיב על שתי קושיותיו: (א) הפיכת הסדר; (ב) אין הפסקה בין הפורעניות על ידי פרשת "ויהי בנסוע הארון". לפי הסברו של הרמב"ן אמנם כן הפורענות הראשונה היתה בפרשת "ויסעו מהר ה'", ובמילא פרשת "ויהי בנסוע" מפסיקה בין אותה פורענות הקודמת לה בשני פסוקים ובין הפורענות השניה הבאה אחריה. אולם כדי להבין את שלילתו המוחלטת של הרמב"ן, עלינו לחקור קודם מה פשר המושג הזה של 'פרשה שלא במקומה'. לשון אחרת, אם אמנם חז"ל יודעים כיצד לקבוע היכן מקומה 'הנכון' של הפרשה, ואם חז"ל יודעים כיצד לגלות לנו מתי באמת הפרשה תיכתב באותו מקום נכון, עלינו לשאול מדוע הקב"ה לא כתב את הפרשה באותו מקום 'נכון'⁵¹.

במחלה. כאשר סרים מאחרי ה', אין זה משנה אם בסופו של דבר ההתרחקות מה' תתבטא ב"התאוו תאוה" או בביטוי חיצוני אחר של אותה התרחקות. ה'פורענות' האמיתית היא ההתרחקות עצמה, והיא אשר החלה בעצם הזמן ש'נסעו מהר ה'', כלומר מאחרי ה'.

45. לפי דברינו יוצא שהמתאוננים והמתאווים שונים זה מזה שינוי מהותי, כי רק המתאווים הם הנקראים ש"נסעו מהר ה'". כמו כן התגובות לשני החטאים שונות בתכלית השינוי, ואין כאן המקום להאריך בזה.

46. על פי לימוד חז"ל (קידושין מ, א) על יסוד הפסוק (יחזקאל יד, ה) "למען תפוס את בית ישראל בלבם" נועיין משך חכמה לשמות כח, ח אשר מצא לזה רמז אצל הקדמונים בפסוק "וחשב אפודתו (כלומר המחשבה אצל האפוד הבא לכפר על חטא עבודה זרה, ערכין טז, א) אשר עליו — כמעשהו".

47. ר' עובדיה ספורנו, על יסוד הספרי ריש פרשת דברים, מוכא כרש"י לדברים א, ח ד"ה כואו ורשו.

48. ועיין בפורענות השניה, המתאוננים, שמיד בהישמע הדבר אצל ה' היתה התגובה חריפה ומיידית ללא שהות לתשובה, ושם מצויין "ויתר אפרו", כאשר כל "תרון אף" הוא סימן לעבודה זרה לפי הרמב"ם מורה נבוכים א, לו (ועיין רמב"ן לשמות עשרות הדברות ד"ה א"ל קנא).

49. שניסינו לתת לה מלוא הטעם וההגיון.

50. אנו נוטים להאמין ולהבין שהדחיה המוחלטת בסגנון "טעם וריח" מעידה כי הצעתו שלו לוקה באופן עקרוני בעצם היסוד עליו היא בנויה.

51. כבר זכינו לעיל בפרקי מבוא להרחיב את הדיבור "בשאלת הכיצד ושאלת המדוע". נסכם בקיצור: כאשר מתגלית סתירה בין הפשט בכתוב ובין פירוש חז"ל, סדר הלימוד הוא כדלקמן: (א) לברר כיצד ידעו חז"ל לפרש כפי שאמנם פירשו. (ב) לברר מדוע כתב הקב"ה כפי שכתב, ומסר למשה רבינו ביאור אחר הידוע לנו מחז"ל. כלומר, מהו התפקיד [בלעז: הפונקציה] של פשוטו של מקרא, כאשר ההלכה נלמדת ממדרשו, ועוד נכוז לפשט תפקיד של לימוד תורה באשר 'איז מקרא יוצא

בזה הגענו אל שאלת היסוד בכל לימוד החלק הסיפורי של התורה — מה הערך של כתיבת מאורע היסטורי בתוך תורה שבכתב. במה שונה היסטוריה הידועה לנו ממקורות חז"ל (או מספרים חיצוניים) מן ההיסטוריה הרשומה בכתב האמת של חמשה חומשי תורה⁵²? תורה שבכתב אינה רק מספרת מה שהיה, היא קובעת את עוצמת הרושם הנצחי של מאורעות אלה באנושות כולה מחד ובעם ישראל בפרט. עוצמה זאת היא הקובעת את הפוטנציאל של בני בניהם של אותם אנשים להגיע לאן שיעפילו לעלות. וכך כותב הנצי"ב מוולוז'ין בבראשית מו, ז ד"ה בנותיו ובנות בניו: ... והפלא לומר שבני יעקב לא הולידו כולם 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 לז, לה "ויקומו כל בניו וכל בנותיו", אלא שלא נזכרו בשום משום שלא היה בהם ענין נוגע לאומה ישראלית, כמו שאירע על ידי דינה. ואל תתמה⁵³, שהרי גם באברהם אבינו איכא תנא בבבא בתרא דף קמא שהיתה לו בת, ולא נזכרה בתורה משום שלא יצא ממנה זכרון לישראל לדורות ...

על פי יסוד זה אנו מבינים עתה את בעית הבעיות של כל חומש בראשית — האפליה! אם חטא כנען, מדוע תקהינה שני בניו, ואין אליעזר דבק עם אברהם. אם אמנם ראובן הוא פחו כמים, מדוע נשללת מלכות מבניו עד סוף כל הדורות. אם עשו הוא איש שדה, מדוע אין לבניו חלק ונחלה וקשר עם בני ישראל-יעקב אחיו. אם יהודה מחונן בסגולות הדרושות למלכות, מדוע זה מזכה את בניו ואת בני בניו במלכות. הרי "לא יומתו אבות על בנים וכו'"! אלא הם הם הדברים — חומש בראשית קובע בדרגת יסודות האנושות⁵⁴ את השורשים ואת היסודות, כאשר אלה הבאים בעקבותיהם הם בבחינת ענפים ופירות ופירי פירות, ואין בענף ובפירות יותר מאשר בשרשים. ומה שקבע חומש בראשית בדרגת יחידים, קובע חומש במדבר בדרגת האומה⁵⁵.

יסוד זה הניח וניסח לנו המהר"ל בגור אריה לבראשית ט, כג ד"ה וחם שבזה וכו': דע, כי יש דבר נפלא במדרש (בראשית רבה לו, ו), כי התולדות נמשכים אחר היסודות, כמו שהאילן, ענפיו נמשכים אחר העיקר והיסודות (עכ"ל). כשם שברור לנו שעץ זית מוציא זתים ולא תפוחים, כך ברור שהדמויות שבספר בראשית ('ספר הבריאה והיצירה') מוציאות כיוצא

מידי פשוטו. במקום שמסתיימת בו שאלת הכיצד, שם מתחילה שאלת המדוע. הראשונה מופנית אל חז"ל והשניה אל נותן התורה עצמו. במקרה שלנו חז"ל בעצמם הם אשר שאלו את שאלת הכיצד ('סימניות מלפניה ומאחוריה') והן שהשיבו על שאלת המדוע ('להפסיק בין פורענות לפורענות').

52. במדור ג "נבואה לדורות" עסקנו בשאלה מקבילה אודות הקריטריון להפיכת נבואה שנאמרה לנבואה שנכתבה. בהמשך הפרק אנו חוזרים במידה מסוימת על יסודות ומקורות מסוימים שהבאנו במדורים אחרים שבספר, וזאת לשם השלמת הלימוד כאן, בלי להטריח על הלומד לעבור מהכא להתם, דבר המפריע לרצף הלימוד והבנתו. [עיי' מדור ב פרק 7; מדור ג פרק 5].

53. על השמטת כל זכר לבנות הללו בתורה שבכתב.

54. ועיי' בהרחבה במדור ו פרק 1: "ואל מעלת אבותם ישובו": וכן מדור א פרק 5 (ד): מדור ג פרק 5.

55. ובמידה דומה גם חומש שמות. בזה מובן היטב הקו המפריד בין חומש בראשית ובין חומש שמות.

הראשון הוא ספר הבריאה והיצירה (רמב"ן), ספר היסודות (מהר"ל), והקריטריון לכתיבה ולהזכרת שם בספר בראשית הוא זה של יחיד הקובע הלכה לדורות לכל צאצאיו. החל בחומש שמות אין יחידים בדרגה זאת. ורק האומה ("נעשה ונשמע") יכולה לקבוע לדורות.

בהן. כשם שיסוד שם בן נח הוא מכובד, כך בניו אחריו — לעומת בני חם. כשם שהיסוד אצל יהודה מתאים למלכות (בניגוד ל"פחזו כמים" של אחיו הגדול) כך נקבע לדורות ש"לא יסור שבט מיהודה". לא אפליה יש כאן כי אם הכרה בעובדות, כפי שנקבעו באותה תקופה בה הפעילות היא בעוצמה של מגוונים לעומת החומשים האחרים בהם הפעילות היא בעוצמה של קילוטים [וזה אשר לעוצמת קילוט לא הגיע, אינו רשום כלל וכלל באחד החומשים, אלא נדחה או לספרי הנ"ך או נשמר בתורה שבעל פה].

ועתה עוברים אנו אל התופעה של פתרון בעיות היסטוריות באמצעים טכסטואליים. כדי למנוע צידוף של שני מאורעות היסטוריים — אשר אמנם ארעו ממש בסמוך אחד לשני! — הכניסה תורה שבכתב פרשה שלא מענינם ("ויהי בנסוע") כדי להפריד ולהפסיק ביניהם! ובדומה לכך בסוגית "וימת תרח בחרן"⁵⁶, שם אומרים חז"ל שמיתתו כתובה לפני המועד ההיסטורי הנכון, כדי שלא יאמרו שלא קיים אברהם מצות כיבוד אב והניח אותו זקן והלך לו. ונשאלת שאלת המהר"ל (בגור אריה) במשנה תוקף: 'וכי ניתנה תורה לשוטים'?! הרי כל אדם יכול לעשות את החשבון הפשוט שאברהם לא קיים את מצוות כיבוד אב למשך ששים שנות חייו האחרונות, כאשר מקראות מלאים דיברו הכתובים⁵⁶. אם כן מה הועילה תורה שהודיעה בכתב, כאשר כתיבה זאת אינה יכול לשנות את ההיסטוריה עד כי הוא זה⁵⁷! הוא הדין והיא המידה בסוגיא שלנו. הפורענות (= חטא) הראשונה בנסעם מהר ה' היתה סמוכה לפורענות השניה, אשר באה מיד לאחריה. מבחינה היסטורית לא היה כל ריוח של ממש ביניהן, ולא היתה כל הפסקה אשר תפריד ביניהן. מה הועילה, איפוא, תורה שבכתב בזה שהכניסה פרשת "ויהי בנסוע הארון" מבחינה טכסטואלית בין שתי פרשיות אלו, אשר מעתה מופרדות הן בטכסט, בעוד סמוכות הן בזמן?!

אלא ביאור הדברים כך הוא: הרישום בתורה שבכתב קובע לדורות את דרגתם של האנשים ואת מעמדם, לטוב או למוטב. נכון ששתי הפורעניות היו סמוכות בזמן, אבל כתיבתן סמוכות זו לזו היתה נותנת דרגה נצחית של גנות, אשר ממנה היינו מבינים לא נכון את הפוטנציאל של עם ישראל לחזור בתשובה ולחזור אל עצמו בעבודת ה'. כבר הערנו כמה פעמים שכתובה בתורה שבכתב על מאורעות היסטוריים היא לא רק ידיעיתית [בלעז: אינפורמטיבית] אלא גם יוצרת [בלעז: פורמאטיבית] ומחייבת [בלעז: נורמאטיבית]. כשם ש"ארור כנען" קבע לדורות ש'אין ארור דבק עם ברוך', כך פורענות כפולה ורצופה במקרא היתה מחייבת עד כדי כך, שאולי ח"ו לא היתה לעם ישראל תקומה בבואו להשתחרר מן הדרגה שנפל בה בעת הפורעניות של נסיעה מהר ה' המתאוננים ומתאווים תאוה. לכן באה פרשת "ויהי בנסוע"⁵⁸ להפריד בין הצד הידיעתי [בלעז: האינפורמטיבי] לבין הצד הקובע

56. והרי תרח עוד לא מת, כי בן 70 שנה היה כשנולד אברהם, ובן 75 שנה היה אברהם כשנסע לארץ כנען, הרי 145 לתרח. משמע שכאשר תרח מת בגיל 205 היה אברהם כבר ששים שנה בארץ כנען, ואילו התורה כותבת שתרח מת לפני "לך לך מארץ"!

57. ועיין שם במהר"ל ביאור נפלא במדרש רבה על אתר בהסבר הסוגיא כולה. יצוין כי זהו אחד המקומות הנדירים בהם מצאנו ביקורת של המהר"ל נגד רש"י, בטענו שרש"י הביא את המדרש שלא כצורתו, ושלכן דבריו סתומים ותמוהים. רק עם הבאת לשון המדרש כצורתו וכלשונו, יש מקום להבין את הסוגיא ללא תמיהות, כי לא בשוטים עסקינן.

58. ואין זה מענינו של מאמר זה לברר למה ומדוע דוקא פרשה זאת היא אשר נבחרה להיות התריס והחיץ בין שתי הפורעניות.

והיוצר [בלעז: הפורמאטיבין]. לא הרי ההשפעה של שתי פורענויות כתובות ברצף אחד, כהרי ההשפעה של שתי פורענויות עם ריוח ביניהם. הכתיבה הרצופה בעקבות המאורעות הסמוכים היתה משקפת לא נאמנה את דרגתם האמיתית של בני ישראל, ולכן היה צורך למען האמת ההיסטורית⁵⁹ 'לתקן מעוות' זה דוקא באותו תחום אשר בו הבעיה מונחת, הלא הוא הכתוב עצמו. שתי פורענויות הכתובות זו ליד זו ללא ריוח טכסטואלי ביניהן, יוצרות פורענות מצטברת בעלת עצמה גדולה בהרבה מאשר זו הנוצרת משתי פורענויות המופרדות זו מזו בטכסט (ועיין להלן בהסבר בשיטת הרמב"ן על פי קנה מידה זה). יוצא, איפוא, שהוספת הפרשה 'שלא במקומה' היתה דבר כעתו ובמקומו! הוספה זאת (כמו כתיבת מותו של תרח אבי אברהם 'שלא במקומו') אינה נסיון לשנות למפרע את ההיסטוריה, אלא היא היא ההיסטוריה האמיתית בקנה המידה של התורה.

על פי דרכנו יובנו דברי רש"י בביאור הסוגיא בגמרא ד"ה עתידה פרשה זו (שתיעקר מכאן ותיכתב במקומה): לעתיד, שיהו כל הפורענויות בטלין ולא ידאגו לפורענות ויצר הרע בטל (עכ"ל). כלומר ה'עתיד' הוא הזמן שכל העולם חוזר לתיקנו, כמו שכתב הרמב"ן בפירושו לדברים ל, ו ד"ה ומל ה' א' את לבבך: אבל לימות המשיח תהיה הבחירה לטוב להם טבע, לא יתאוה להם הלב למה שאינו ראוי ולא יחפוץ בו כלל ... וישוב האדם בזמן ההוא למה שהיה קודם חטאו של אדם הראשון, שהיה עושה בטבעו מה שראוי לעשות ... וזהו ביטול יצר הרע (עכ"ל). תפקיד זה של הפסקה בין פרשיות של פורענות יסתיים כאשר תבא דרגה רוחנית חדשה לגמרי בעולם ("כי כולם ידעו אותי למקטנם ועד גדולם" ... "ונתתי לכם לב חדש ורוח חדשה אתן בקרבכם" — רמב"ן שם). כאשר המעגל ייסגר סופית, כאשר יקויים בנו מחדש ש"בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך" (ולא במשכן ובמקדש בלבד), כאשר "מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים" — באותה תקופה זוהרת ברור שלא יהיה כל צורך להפסיק בין פורענויות. אז תחזור פרשת "ויהי בנסוע" ותיכתב במקומה.

ועתה אנו חוזרים לבאר את דברי הרמב"ן אשר על הצעתו הוא להבין את רש"י טען שאין לה טעם או רית. וכנים ונכונים הם הדברים. הצעתו (גם על פי הסברנו אודות תקופת הדגירה) פותרת רק את הבעיה ההיסטורית, אבל משאירה בעינה את הבעיה הטכסטואלית — והרי בזה קא עסקינן! כל עוד הפתרון הוא היסטורי, מעיקרא דדינא פירכא, באשר זהו בבחינת טענו בטכסט והודה לו בהיסטוריה, ובודאי על זה יש לומר כי אין לו טעם או רית. שהרי גם לפי ההוה אמינא של הרמב"ן, הכתוב "ויסעו מהר ה'" אינו קובע ביחס לחטא של תאוה אלא רומז אליו⁶⁰. המתאוננים והמתאווים הם שני כתובים הבאים כאחד בגנותם של ישראל, והם עלולים ללמד על דרגתו ודרכו של עם ישראל אם לא נפריד ביניהם. לא הועילה תורה מאומה בתקנתה ובתיקונה של הוספת פרשה בין רמז לפורענות לפורענות ממש, כאשר הרושם [האיפקט] המצטבר של רמז פלוס ממש אינו דורש תיקון. ה"חזקה" של שתי פורענויות ממש היא הדורשת פתרון⁶¹, ולא פחות ממנה.

59. כוונתנו ב'אמת היסטורית' אינה למה שקרה בעבר, אלא למה שיכול לקרות בעתיד! כי זוהי ההיסטוריה הנוגעת [בלעז: הרלבנטית] עבורנו.

60. 'רמז על הראשונה' (רמב"ן).

61. והשווה ברמב"ן: אבל ענין המדרש הזה מצאו אותו באגדה שנסעו מהר ה' בשמחה כתינוק הבורח

אם זכינו בזה להבין את ההוה אמינא של הרמב"ן בדרכו של רש"י, ואת הסיבה לדחייתו זאת כמסקנא, הרי שהדרו קושיותיו על רש"י לדוכתן! קשה להשאיר את רש"י ללא מענה מול קושיא אלימתא כפי שניסח אותה הרמב"ן. ואמנם גדול מפרשי רש"י, הרא"ם, בהסתמכו על דרכו של רש"י בהבנת העבר הפשוט, הוא העונה על קושיות הרמב"ן, וזה לשונו: ולא ידעתי מקום התימה על זה מהו, כי כבר ביארנו⁶² שעל דעת רש"י ז"ל יהיה פירוש "והאספסוף אשר בקרבן התאוו תאוה" שכבר התאוו תאוה קודם המתאוננים ... וכמוהו רבים ... (עכ"ל). ונשאלת השאלה: וכי הרמב"ן לא ידע את דרכו של רש"י בהבנת העבר הפשוט, הרי מכל 'מפרשי רש"י' בודאי ובודאי היה הרמב"ן הגדול שביניהם! אלא הוא אשר פירשנו — הרמב"ן ידע יפה את דרכו של רש"י בענין עבר מוקדם. אולם ברור ונעלה היה לרמב"ן כי הפירוש הנכון ברש"י הוא במישור ההיסטורי. כלומר, העבר הפשוט מציין פעולה שנעשתה לפני כן, אבל אינו משנה במאומה את המעמד של הכתוב, הפועל את פעלו במקום אשר בו הוא נמצא. לכן היות והפורעניות של מתאוננים ושל התאוו תאוה עדיין כתובות זו ליד זו בטכסט של התורה, הרי שלפי זה התוצאה הנצחית נקבעת בהתאם — דהיינו פורענות מצטברת, עם כל ההשלכות הנובעות מכך. לא כך סבור הרא"ם. אליבא דידיה, את העבר הפשוט יש להבין כאילו הפעל כתוב במקום המוקדם ולא במקומו כאן. במקרה דידן ה"התאוו תאוה" לא רק קרה לפני המתאוננים, אלא בלימוד תורה ובהשלכות ההיסטוריות מן הלימוד הזה יש לראות את הכתוב כאילו "התאוו תאוה" כתוב לעיל בפסוק "ויסעו מהר ה'". זוהי נקודת המחלוקת בין הרמב"ן ובין הרא"ם בהבנת שיטת רש"י בעבר פשוט כעבר מוקדם. ואם כנים דברינו, נבין כך את דברי הרמב"ם לעיל (תמידין ומוספין ב, י) אשר, כאמור, 'שכתב' מחדש את הכתוב, וכתב "ופשט ... ולבש" לפני "והרים", אע"פ שבטכסט הסדר הוא הפוך. הסיבה לכך היא שהרמב"ם מפרש את שני הפעלים האלה ("ופשט ... ולבש") כעבר מוקדם, ולכן כאילו כתובים שם לפני "והרים", עם כל ההשלכות ההלכתיות הנובעות מזה. לפי יסוד זה בפשוטו של מקרא, בדבר השימוש בעבר פשוט כעבר מוקדם, יובהרו סוגיות תמוהות מסוימות באופן פשוט ביותר⁶³. הנה בחומש בראשית בפרשת המלאכים אשר באו אצל אברהם אבינו, ריש פרשת וירא, מתעוררות כמה תמיהות⁶⁴: (א) אם הקב"ה בא

- מבית הספר, אמרו: שמא ירבה ויתן לנו מצוות. וזהו "ויסעו מהר ה'" — שהיה מחשבתם להסיע עצמם משם משום שהוא "הר ה'". וזהו פורענות ראשונה (ומתאוננים היא שניה, ומתאווים היא שלישית — י. ק.). והפסיק שלא יהיו שלוש פורעניות סמוכות זו לזו, ונמצאו מוחזקים בפורענות.
62. בתחילת הדיון בד"ה ויהי בנסוע הארון: ... ולפי זה צריך לומר שפירש "והאספסוף אשר בקרבן התאוו תאוה", קודם המתאוננים, דהיינו בתוך השלושה ימים הכתובים לעיל "ויסעו מהר ה' דרך שלושת ימים", וזוהי הפורענות הראשונה. ואחר ה"ג' ימים "ויהי העם כמתאוננים" ...
63. ביניהן, כמו במקרה הנדון כעת, נראה שרש"י בעצמו אף התחשב בכך והסתמך על היסוד — בלי לציינו במפורש. וישנם מקרים אחרים שרש"י לא התיחס לתופעה כלל וכלל. זאת על פי מה שביארנו, שאע"פ שהקושי הוא בפשוטו של מקרא, אבל התשובה הנובעת ממנו אינה עולה בקנה אחד עם מגמתו של רש"י. והמגמה הרי היא המפעילה את המיתודה ולא להיפך. ועיין בזה בפרק הבא (ד).
64. כל הסוגיא הזאת למדתי מפי מכובדי מר ברקוביץ מציריך שוייץ אשר העיר את עיניי בסוגיא, לאור היסוד שקיבל הוא ממאמר שלי בנדון שנתפרסם בכתב העת "המעין" לפני שנים הרבה, התודה והברכה לכותב.

'לבקר את החולה', מדוע שלח את המלאכים להפריע באמצע קיום המצוה?! (ב) מדוע לא ציינה התורה את מטרת ביקורו של ה', כך שמן סתימת הדברים הסיק רש"י (בעקבות חז"ל) שעצם ה"וירא" היה ענין בפני עצמו, הלא הוא ביקור-חולים, והרי לא בא הכתוב לסתום אלא לפרש?! (ג) מדוע המלאך שבא להפוך את סדום נסע בכביש עוקף דרך אלוני ממרא, כאשר יכול היה להמתין לחבירו שבא להציל את לוט שער סדום⁶⁵. (ד) איך להבין את פסוקים יז עד סוף כא⁶⁶, בין פסוק טז "ויקומו משם האנשים וישקיפו על פני סדום, ואברהם הולך עמם לשלחם", ופסוק כב "ויפנו משם האנשים וילכו סדומה, ואברם עודנו עומד לפני ה'". הפתרון העונה על השאלות הוא בעבר מוקדם "וה' אמר" (פסוק יז). כלומר, פסוקים יז עד כא שייכים לראשית הפרשה בפסוק א, כאשר ה' מגלה את תכנית ההפיכה לאברהם אבינו אשר ישמש כסניגור, בעוד הקטיגור (מלאך ההשחתה) עושה אף הוא את מלאכתו נאמנה. בזה גם מובנים דברי רש"י בפסוק כב ד"ה ואברהם עודנו וגו': והלא לא הלך לעמוד לפניו, אלא הקב"ה בא אצלו ואמר לו "זעקת סדום" (עכ"ל). ונראה שהכוונה בלשון 'בא אצלו' הוא לראשית הפרשה, כאשר אז כבר אמר לו ה' (עבר מוקדם) את בשורת "זעקת סדום וכו'".

ובסיום הפרק יש לציין קטיגוריה ברורה של יוצאת מן הכלל לכל האמור לעיל⁶⁷. כאשר משתמשים בו"ו ההיפוך, הפעל קודם לשם העצם ("וידבר ה'"). ישנם מקרים מסוימים וברורים שהכתוב רוצה דוקא להקדים את שם העצם לפעל, או לשם הדגשה או לשם הנגדה למה שנאמר לפני כן. אז בעל כרחנו יבוא עבר פשוט. במקרים כאלה ברור שאין לפרש את העבר הפשוט כעבר מוקדם. והרי מספר קטן של דוגמאות:

בראשית ד, ד. "והבל הביא (ולא "ויבא הבל") גם הוא" (בניגוד לקין).

בראשית ה, ח "ונח מצא חן" בניגוד ל"אמחה את האדם אשר בראתי"⁶⁸.

שמות יט, ג "ומשה עלה אל האלקים", שם מפרש הספורנו: אמר שישאל שמו פניהם אל עסקי התניה וצרכיה⁶⁹, ומשה עלה והכין עצמו לנבואה. שמואל-א, א, כא-כב "ויעל האיש אלקנה ... וחנה לא עלתה".

65. גם המהר"ל עסק בשאלה זאת, ותירץ שהצמדת מלאך ההשחתה אל מלאך ההצלה (כאשר ההוא היה צריך או לרפאות את אברהם או לבשר את שרה — מתלוקת בראשית רבה ובכא מציעא) חייבה את הופעתם ביחד. [ושמעתי פעם מפי הגר"י אברמסקי ז"ל כדלקמן: מלאך ההשחתה סירב ללכת להפוך את סדום בטענה שהקב"ה ברא אדם עם יצר הרע, וסדום היא התוצאה הישירה מאותה בריאה. לכן החליט הקב"ה להראות לו לאן יכול אדם להגיע בהפעלת בחירתו החפשית נגד יצרו הרע מנעוריו. אז ורק אז השתכנע מלאך המשחית שהפיכת סדום מוצדקת. וזה שאמר הכתוב (פסוק טז) "ויקומו משם (כלומר, אחרי ראותו את אברהם וביתו) האנשים וישקיפו (וכל השקפה היא לרעה) על פני סדום"!] .

66. "וה' אמר המכסה ... ואברהם היו יהיה לגוי גדול ... כי ידעתי למען אשר יצוה ... ויאמר ה' זעקת סדום ועמורה ... ארדה נא ואראה הכצעקתה ...".

67. האירה את עיני בזה בוגרת המכללה הרבנית זהבה חזן — אסייג, אשר חכמתה בתורה ובדקדוק לשון הקודש רבה היא, וגדולה מזו יראתה הקודמת לחכמתה — יישר חילה! ועיין לעיל בדברי "הכתב והקבלה".

68. רמב"ן בראשית ו, ח 'והזכיר זה כנגד מה שאמר בדורו שהיו כל מעשיהם לעצבו לפניו יתברך'.

69. פסוק ד: "ויחננו במדבר, ויחן שם ישראל" (כלומר עסקו בעניני תניה).

1234567

נספח למדור ד פרק 1 (ג)

אוצר החכמה

גם הרמב"ן מפרש סוגיות הלכתיות אליבא דפשוטו של מקרא, כאשר המפתח להבנת הסוגיא הוא בעבר פשוט במשמעות עבר מוקדם. בסוגית קרבנות שבעת ימי המילואים אשר קדמו לחנוכת המשכן בראש חודש ניסן, כתוב (ויקרא ח, יח-כ) "ויקרב את איל העולה, ויסמכו אהרן ובניו את ידיהם על ראש האיל. וישחט, ויזרוק משה את הדם על המזבח סביב. ואת האיל נתח לנתחיו" ... ומפרש הרמב"ן (ד"ה ואת האיל נתח לנתחיו): אין נתוח אלא לאחר הפשט [וקשה, איפוא, מדוע השמיטה התורה את דין הפשט]. אבל קצר [בדין] ההפשטה בכאן, שכבר צוה בזה בפרשת העולה ואמר (המשך פסוק כ) "ויקטר משה את הראש ואת הנתחים" — בזמן ההקטרה והוא אחר (פסוק כא) "ואת הקרב ואת הכרעים רחץ במים". וזהו שאמר (שם פסוק כא) "ויקטר משה את כל האיל", כי הכל הקטיר כאחת אחר הרחיצה, אלא שהפירוש [בין פסוק כ' ("נתחים") ובין פסוק כא ("קרב וכרעים")] ללמד שאין הנתחים טעונים רחיצה ["רחץ במים" נאמר רק בפסוק כא, ומוסב על "קרב וכרעים", ולא נאמר בפסוק כ המוסב על "ראש נתחים ופדר"]. עכ"ל. היוצא מדברי הרמב"ן שההקטרה הכתובה בפסוק כ ("ויקטר משה") היתה אחרי "רחץ במים" שבפסוק כא. כלומר לא "וירחץ" אלא "רחץ" — עבר מוקדם. אמנם הקטיר משה גם את תוכן פסוק כ וגם את תוכן פסוק כא גם יחד. אבל קודם ההקטרה של הכל ביחד "רחץ במים" אותם החלקים שהיו טעונים רחיצה, הלא הם תוכן פסוק כא.

ומענין לענין ובאותו ענין הקרבנות, מצינו ברמב"ן (ויקרא א, ז ד"ה והפשיט... ונתח... ונתנו בני אהרן אש): אין זה כסדר, שהראוי שיערכו הכהנים המערכה ואחרי כן ינתחו העולה! (עכ"ל). ועל פי דרכנו, בעל כרחנו נבאר כי "ונתנו" אינו בוי"ו ההיפוך, כי אם בוי"ו החיבור. כך ש"נתנו" הוא עבר פשוט במשמעות של עבר מקודם [ועיין בהמשך אותו פסוק שרמב"ן קובע כי אצל שאר הפסוקים "אין הצוואה שיעשה כסדר הזה", בו מפרש הרמב"ן מדוע הפסוקים כתובים לא לפי סדר העבודה].

אולם בעוד רש"י הוא עקבי בפירושו את העבר הפשוט כעבר מוקדם, אצל הרמב"ן (וגם ראב"ע) זוהי רק אחת המשמעויות, ואין לראות בזה כלל. הנה בפרשת משפטים (כד, א "אל משה אמר") מפרש רש"י: פרשה זו נאמרה קודם עשרת הדברות, ובד' בסיון נאמר לו "עלה אל ה'" (עכ"ל). ואילו הרמב"ן מפרש: "...וכבר היטיב לראות ר' אברהם (אבן עזרא) שפירש הענין כסדרו... והנה הפרשיות כולן באות כהוגן...

[ומן הראוי לציין כאן כי בניגוד לשיטת רש"י, מצינו שהרד"ק (וכן ראב"ע) מוכן לפרש את וי"ו ההיפוך עם לשון עתיד במשמעות עבר מקודם! שופטים א, ה ד"ה וילחמו בני יהודה: פירוש, וכבר נלחמו, כי בימי יהושע לכדו ירושלים...].

ובעקבות גדולי הראשונים, מצאנו את גדולי בני דורנו. שידעו לפרש את המקראות על פי

נוסחת רש"י. הנה רבה דאז של ירושלים, הגאון מהרי"ל דיסקין ז"ל מפרש (בראשית א, ה) ד"ה ויקרא אלקים לאור יום ולחושך קרא לילה: יש לדקדק למה הקדים כאן יום קודם ללילה, הא כתיב "ויהי ערב ויהי בוקר" — ברישא חשוכא והדר נהורא — גם תיבת "קרא" לכאורה מיותרת, דהיה לו לכתוב "ויקרא אלהים לאור יום ולחושך לילה". ויש לומר על פי דברי רש"י לקמן (ד, א) על הפסוק "והאדם ידע את חוה אשתו"... לאמור שזה היה עוד קודם הענין שלמעלה... והכא נמי כאן... להורות שקריאת הלילה היתה עוד קודם קריאת היום. [וכדרכם של גדולי תורה, מוסיף המהרי"ל, הסבר מחשבתי-מוסרי] ומה שלא נסדרה בכתוב קריאת הלילה קודם קריאת היום ("ויקרא אלקים לחושך לילה ולאור יום") הוא מפני שלא רצה הקב"ה ליחד שמו על הרעה (החושך) [ומקורו בזה אצל רבינו בחיי, כחלק מסוגית "דרכי דרכי נועם"].

יסוד זה בפרשנות רש"י יכול גם להאיר על פירושים אשר בהשקפה ראשונה אינם נראים הכרחיים על פי אמת המידה שקבע לנו פרשנדתא ("אני לא באתי אלא..."). הנה בסוגית יהודה ותמר (בראשית לח, כה) "היא מוצאת והיא שלחה אל חמיה לאמור, לאיש אשר אלה לו אנכי הרה, ותאמר הכר נא..." מפרש רש"י (ד"ה הכר נא): אין נא אלא לשון בקשה — 'הכר נא בוראך ואל תאבד שלוש נפשות' (עכ"ל). וקשה, מה ראה לרש"י לסטות מן "הפשט" הפשוט, שהכוונה שיכיר "למי החותמת והפתילים והמטה האלה"? מדוע אין ה"הכר" מוסב על הסימנים, ומופנה אל 'בוראו'? ונראה שיסוד דברי רש"י בכך ש"היא שלחה אל חמיה", כלומר עבר מוקדם. כלומר, את הסימנים היא כבר שלחה, ולא היתה שום תשובה (תרתי משמע) מצדו של יהודה, באשר אינו מוכן להכיר בהם כשלו. לכן, הפנייה המוסרית הנוספת להכיר את בוראו. [מפי מר ברקוביץ מנהל בנק בציריך, שמעתין]. לפי זה גם יובן כפל הלשון "לאמור... ותאמר". אלה הם שתי פעולות שונות לחלוטין — האחת ביחס ל"אשר אלה לו" והשני ביחס אל הקב"ה.

ועדיין בסוגית יהודה ותמר (שם פסוק א') מפרש רש"י (ד"ה ויהי בעת ההיא): למה נסמכה פרשה זו לכאן והפסיק בפרשתו של יוסף? ללמד שהורידוהו אחיו מגדולתו כשראו בצרת אביהם... ומקשה הרא"ם שפרשה זו (פרק לח) אירעה עשר שנים לפני מכירתו של יוסף! לכן היה מקום לרש"י לשאול 'למה נסמכה פרשה זו לכאן', באשר אין זה מקומה כלל וכלל. ושמא אפשר להוסיף שאם אמנם מביאים בחשבון את הסדר הכרונולוגי של המאורעות, היה הכתוב צריך לכתוב "ויהודה ירד", ואז לא היה מקום לקושי רש"י. כתיבת "וירד" במקום "ירד", כלומר, התעלמות מוחלטת מן הסדר הכרונולוגי, באה אפוא ללמד סמיכות פרשיות בין צרת יעקב ("ויבך אותו אביו") ובין ההתייחסות ליהודה ולמעשיו [מפי דר' ד. ליפשיץ שמעתין].

פרק 1 (ד)

רש"י כפרשן שלא אליבא דהלכתא

בכל דיון אודות דרכו של רש"י בהבאת פירושים שלא אליבא דהלכתא (ראה להלן), מתעוררת השאלה – מה ראה רש"י לסטות מן הפירוש המוסמך של חז"ל? וכי לא חש לביקורת הרמב"ן (להלן סוגיא ג) כי "ברייתות כאלה מטעות הן, ואין ראוי לכתבן כפשוטן"! ביקורת זאת של הרמב"ן, או כל ביקורת אחרת אודות דרכו של רש"י בהבאת פירושים (או בהלכה או אפילו באגדה) מניחה ביסודה אחת מן השתיים: (א) שהמקשה יודע את מגמת רש"י בהבאת פירושים, וחולק על עצם המגמה. (ב) שהמקשה יודע את מגמת רש"י בהבאת פירושים, וטוען כי במקרה זה סותר רש"י את מגמתו הוא – אותה מגמה שהמקשה מוכן לקבלה ולהזדהות עמה. לכן טרם ניגש לכל דיון אודות אותו פרק במשנתו – פירושו של אליבא דהלכתא – עלינו לשים את פעמינו אל פתח בית מדרשו, ולשאול את שאלת השאלות: לשם מה כתב רש"י את פירושו על התורה, מה היתה מגמתו, האם הוא בעצמו גילה לנו את מגמתו, האם היתה לו מגמה אחת בלבד או שמא חברו יחד בפירושו עה"ת כמה וכמה מרכיבים. אנו מדגישים שהעיסוק הוא בפירוש רש"י עה"ת, עליו כתב נכדו רבינו תם: מה שפירש אדוני זקני הש"ס, אף אני אעשה זאת. אבל פירוש המקרא לית בחילי כי לא אוכל עשוהו (עכ"ל).

סוגיא א: בענין מגמת רש"י בפירושו לתורה

שמות כג, ב: "לא תהיה אחרי רבים לרעות, ולא תענה על ריב לנטות, אחרי רבים להטות". ומפרש רש"י: יש במקרא זה מדרשי חכמי ישראל, אבל אין לשון המקרא מיושב בהם על אופניו, מכאן דרשו שאין מטיין לחובה בהכרעת דין אחד, וסוף המקרא דרשו "אחרי רבים להטות", שאם יש שנים מחייבים יותר על המזכים, הטה הדין על פיהם לחובה, ובדיני נפשות הכתוב מדבר. ואמצע המקרא דרשו "ולא תענה על ריב" – על רב, שאין חולקים על מופלא שבבית דין, לפיכך מתחילים בדיני נפשות מן הצד, לקטנים שבהם שואלים תחילה שיאמרו את דעתם. ולפי דברי רבותינו כך פתרון המקרא ... ולשון העברי לפי התרגום כך הוא נדרש ... ואני אומר ליישבו על אופניו, וכך פתרונו ...

סגנונו של רש"י מעורר מיד קשר [בלעז: אסוציאציה] עם דבריו¹ בבראשית ג, ח ד"ה וישמעו (את קול ה' אלקים מתהלך בגן): יש מדרשי אגדה רבים, וכבר סדרום רבותינו על

1. ואם בקשרים [בלעז: אסוציאציות] קא עסקינן, אני מציע להחליף את המונח 'החלק הסיפורי' (הידוע לנו מגדולי המפרשים כגון רמב"ן ספורנו ועוד) במסגרת ההוראה בבתי ספר. למלה 'סיפורי' יש משמעות רחוקה ת"ק פרסה ממשמעות 'הסיפורים' של התורה, שהם עצם מעצמה וחלק מהותי מקדושת התורה. הז בטכסט (ואם חסרה אות אחת. הספר פסול) והו בתוכו (רמב"ן ... 'אם כן,

מכונם בבראשית רבה ובשאר המדרשות, ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא, ולאגדה המיישבת דברי המקרא (ע"פ משלי כה, יא) "דבר דבור על אופניו" (עכ"ל). גם בחלק ההליכות של התורה וגם בחלק ההלכתי, מבקש רש"י ליישב את המקרא (כך שיהיה דבר דבור) על אופניו. אולם שונה טיפולו של רש"י בפסוק בבראשית מטיפולו בפסוק במשפטים. בבראשית הפנה אותנו רש"י אל קבצי המדרש המסודרים יפה על ידי רבותינו, ואינו מביא מדבריהם, אף לא מקצתם. לעומת זאת, בפסוק במשפטים, טרח רש"י להטעים לנו 'פתרון' המקרא לפי דברי רבותינו, אף על פי שאין לשון המקרא מיושב בהם על אופניו. רק אחר שגמר את מלאכתו כפרשן דברי חז"ל עם 'פתרון' דבריהם, אז ורק אז חזר ליישבו על אופניו כפשוטו, כאשר פירושו הוא (עיין שם) מקביל למדרש רבותינו, אינו סותר אותו, לא בפירוש ולא ברמז, כך שאלו ואלו יתקיימו בידינו כדברי אלקים חיים.

ונשאלת השאלה: מה ראה רש"י 'לדחות' את מדרשי חז"ל באגדה משום שאינם מפרשים את המקרא "דבר דבור על אופניו", ולא ניסה לתת 'פתרון' לדבריהם כשם שעשה בפרשת משפטים. והאם עלינו להסיק מכאן שקריטריונים שונים עולים אצל רש"י בשני חלקי התורה — ההליכות וההלכת², ואם אמנם כך הדבר, האם אין לראות בזה משום 'חוסר עקביות' אצל פרשנדתא?

ונראה לומר, שיש לקבוע מה פשר 'עקביות' אצל רש"י. בירור זה קשור בבירור קודם שהצגנו בראש דברינו, והוא: מה היתה מטרת רש"י ומגמתו בכתבו את פירושו לתורה. מקובל לומר שמטרת רש"י בפירושו לתורה היתה 'ללמד את המקרא על פי פשוטו של מקרא, או על פי מאמרי חז"ל שניתן ליישבם על פי פשוטו של מקרא'. לנו נראה כי הגדרה זאת — המקובלת בחוגים רחבים של לומדי תורה על טהרת הקודש³ — אינה קולעת למטרה. פשוטו

"והתורה" — שמות כד, יב — יכלול הסיפורים מתחילת בראשית, כי הוא מורה האנשים הדרך בענין האמונה. ספורנו: '... והמכוון בחלק הסיפורי בה, הוא להודיע בנסיון הצדיקים ... ופרטי פעולתם ... למען יצא אדם בעקבותיהם'. לכן הצעתי להשתמש במונח 'החלק ההליכות' (על משקל "הליכות עולם לו") של התורה, לעומת 'החלק ההלכתי שבה'. הוא הדין והיא המידה ביחס למלה 'אגדה', אשר המשמעות המקובלת שלה מקרבת את השומע שאינו בן תורה לידי מושג הפולקלור ח"ו וניעיד על כך כנס שנערך בירושלים עיה"ק לפני מספר שנים בחול המועד סוכות, אשר הנושא היה 'אגדה ופולקלור' — אוי לאזניים שכך שומעות! לכן עדיף להחליף 'האגדה מספרת' ב'חז"ל אומרים'.

2. ואמנם לשון רש"י בבראשית הוא 'מדרשי אגדה', כאילו לומר שאני לא באתי מוסב עליהם דוקא. ואילו במשפטים מדבר על 'מדרשי חכמי ישראל', ולא 'מדרשי הלכה'. ושם אין משמעות להבדל זה בהתייחסותו לחז"ל.

3. אין זה מדרכנו (וחושבני שאין זה מחובתנו) לנהל ויכוחים עם אלה אשר אינם מאמינים ב'תורה מן השמים', ואינם מקבלים אכסיומאטית את יסוד 'אמונת חכמים'. דעותיהם ידועות לי היטב, וידוע לי כי חלק מסוים ממאמריי, וכן חלק מדבריי בפרקי מבוא למשך חכמה ולכתב וקבלה, אמנם משיב מלחמה שערה בעצם יסודות תפיסתם הנפסדת. אבל לא לשם כך נכתבו המאמרים. הרי זה בבחינת 'הוי שוקד ללמוד תורה הרבה' — ודע (כלומר, אז ורק אז תדע) מה להשיב לאפיקורס. די לציין שבאוניברסיטאות במדינת ישראל, לימוד פירוש רש"י עה"ת אינו נחשב כלימוד לגיטימי במסגרת החוג למקרא, אשר מטרתו היא: 'ללמוד ולחקור את הכתוב על פי פשוטו של מקרא' (כך בקטלוג). הרי ששתיים רעות עשתה האוניברסיטה במדינת היהודים: א. שללה את פירושי חז"ל מעיקרא

של מקרא, על פי הבנתנו את משנתו של רש"י, אינה המטרה כי אם האמצעי! את אשר רש"י ביקש ללמד לדורות, קבע שילמד הוא ושיילמד על ידי אחרים, אם הוא תואם את עקרונות הפשט (על פי הבנת רש"י בפשוטו של מקרא). לשון אחרת – רש"י ביקש ללמד את תורת רש"י, כלומר להעניק לנו אותו מטען מיוחד במינו, שלפי דעתו אדם הלומד תורה צריך לרכוש ולהחזיק אצלו כנכסי צאן ברזל. מטען זה כולל הלכה, השקפה, מוסר, ידיעות בהיסטוריה ובלשון, ועוד ועוד. זוהי גישה המבטיחה כי מי שילמד פירוש זה של רש"י, מובטח לו כי יהיה בבחינת 'בן תרבות תורנית שורשית'⁴. לא נוכל לומר עליו שהוא תלמיד חכם, אבל אם יצא מכלל 'עם הארץ', הרי לכלל 'יודע ספר' כבר נכנס. כישורו המיוחד והייחודי של רש"י להביא את לשון חז"ל בזיקה ובקשר ישיר עם הכתוב, העניק לפירושו מימד תרבותי – תורני שאין כמותו. לא לחנם קבע עם ישראל כי חומש – רש"י הוא מקצוע בפני עצמו. אין לדבר על פירוש רש"י כחלק מסוים מחומש עם מפרשים. המימד המיוחד של פירושו הוא אשר נתן לו את מעמדו המיוחד בעם ישראל בכל תפוצותיו, עד כדי פסק המשנה ברורה שהלומד חומש עם פרש"י לפרשת השבוע, יצא ידי חובת שנים מקרא ואחד תרגום. אנו סבורים כי רש"י בחר באמצעי הזה, משום שראה בפשוטו של מקרא שתי מעלות, האחת מהותית והאחת דידקטית: א. העוגן של הלימוד בפשוטו של מקרא נותן לו בסיס איתן בנצח של תורה⁵. ב. עד כמה שהלימוד מעוגן יותר בפשוטו של מקרא, הוא קל יותר לזכרון.

מלבוא בקהל לימוד תנ"ך. ב. קבעו שפרשנדתא אשר העיד על פירושו שהוא על פי 'פשוטו של מקרא', לא העיד נכון. בגישה בלתי מדעית לחלוטין, קבעו שפירוש נכדו הרשב"ם כן ראוי לבוא בכלל לימוד התנ"ך, אע"פ שהוא בעצמו כתב מפורשות, שאין ללמוד את פירושו לפני שיודעים את פירוש סבו! וזה לשונו (סוף פקודי ותחילת ויקרא): ואשר שם לבו לדבר יוצרנו אל יוז מנימוקי זקני רבינו שלמה, ואל ימוש מהם, כי רוב ההלכות ודרשות שבהם קרובים לפשוטי המקראות, ומיתורי או משינויי הלשון יש ללמוד כולם. וטוב אשר תאחו כזה אשר פירשתי, וגם מזה אל תנח ידיך ... והתבוננו החכמים בפירושי זקני, כי לא אאריך אלא במקומות שיש לפרש פשוטי מקראות ... ובהקדמתו לפרשת וישב כותב הרשב"ם: ... כי עיקרה של תורה באה ללמדנו ולהודיענו ברמיזה הפשט ההגדות וההלכות והדינים, על ידי אריכות הלשון ... לנטות אחר מדרשות שהן העיקר ... (עכ"ל). זהו הבסיס לכל תורת הרשב"ם, מגדולי בעלי התוספות, ועל פי זה יש להבין את הסיפא של דבריו אודות 'הפשטים המתחדשים בכל יום'. להלן במדור זה פרק 2 עסקנו בהרחבה בכיור דברים אלה של הרשב"ם, ריש פרשת וישב, שנהוג להביא רק את הסיפא של דבריו.

4. שמעתי בשם הרב הצדיק דר' ר' משה אויערבאך זצ"ל, שמרגלא בפומיה: מי שלמד פרשת משפטים עם פירוש רש"י, יצא מכלל עם הארץ! סגנון הדיבור ותוכן ידיעותיהם של בני תורה מושפעים עד עצם היום הזה מפירוש רש"י עה"ת, כגון: יש דורשים לשבח ויש דורשים לגנאי, מתוך גנותם למדנו שבחם, תבן אתה מכניס לעפריים, כשר שבמצרים הרוג, ה"א בסוף תיבה במקום למ"ד בתחילתה, בית המקדש של מטה מכון כנגד בית המקדש של מעלה, ישיבת שם ועבר, כשישראל עושים רצונו של מקום השמאל נעשה ימין, נחת רוח לפני שאמרתי ונעשה רצוני, לומר שמלאכת המשכן אינה דוחה שבת, "חנם" – מן המצוות, שלושה "אתים" שהיה רבי ישמעאל דורש, הפרש יש בין אדם המתנוול במקום הניכר לאדם המתנוול במקום שאינו ניכר, כל הרואה סוטה בקלקולה יזיר עצמו מן היין, ועוד. לעומת העושר האדיר שבפירוש רש"י עה"ת, אפשר לעבור על כל פירוש הרשב"ם לחמשה חומשי תורה ולהישאר עם הארץ! הרי הרשב"ם בעצמו העיד (עיין לעיל) שפירושו נועד לאלה אשר לא זזו מנימוקי זקני רבינו שלמה ולא משו מהם!

5. ובענין המתאם שבין הכתוב בתורה ובין מישור הנצח, עיין מדור א פרק 5 (כולו), וכן מדור ג על כל פרקיו, וכן מדור ב פרקים 5, 6, 7.

לכן כאשר רש"י בא לפרש את שמיעת הקול של ה' המתהלך בגן, לא הרגיש כל צורך לחרוג ממסגרתו, כאשר מדרשי אגדה אלה (שאמנם מפנה אותנו אליהם) אינם בבחינת תנאי מוקדם הכרחי בהשקפת עולמנו התורני. אולם לא כן בפסוק במשפטים — היסודות ההלכתיים (ואולי אפשר לומר גם ההשקפתיים) שחז"ל דרשו מפסוקנו, מהווים חלק בלתי נפרד מ'תורת רש"י שביקש להעניק לנו: אין מטין לחובה בדיני נפשות בהכרעת דיין אחד, אבל כן מכריעים לחובה על ידי רוב של שניים, מתחילים בדיני נפשות מן הצד. לכן בפסוק זה בפרשת משפטים, הרגיש רש"י צורך להביא מדברי חז"ל אותם היסודות אשר בלעדיהם היה חסר בצורה משמעותית מ'תורת רש"י, דבר זה הוא אשר חייב אותו להציע 'פתרון המקרא' במקום 'שאינן לשון המקרא מיושב בהם על אופניו'. אבל, דבר זה נעשה רק ביחס לאותן הדרשות שיש אפשרות לגשר ולקשר ביניהן ובין 'לשון המקרא' (קרי: מימד מסוים של פשוטו של מקרא), כאשר וויתר מדעת על שאר הדרשות לפסוק זה⁶.

לשון אחרת: כדי שרש"י יביא פירוש במסגרת חיבורו על התורה, הוא צריך לענות על שני קריטריונים בעת ובעונה אחת: א. שיש לו מקום ב'תורת רש"י'. ב. שניתן להביאו כפירוש הכתוב 'דבר דבור על אופניו', הן מצד הקושי בכתוב והן מצד המענה לקושי. בזה מובן מדוע כמה מדרשי חז"ל ידועים אין להם זכר כפירוש רש"י⁷, ובעיקר מדוע כמה פירושים על דרך פשוטו של מקרא של גדולי הראשונים האחרים (אשר בודאי לחלק מהם גם רש"י ידע לכיין) אינם מובאים בפירושו. יש ונקודת המוצא בפירושו היא הקושי בפשוטו של מקרא, כגון במדבר י, לה ד"ה ויהי בנסוע הארון. הקושי בפשוטו של מקרא ('עשה לו סימניות מלפניו ומלאחריו') אומר דרשני, והתשובה לא בוששה לבוא ('לומר שאין זה מקומו, ולמה נכתב כאן, כדי להפסיק בין פורענות ל'פורענות וכו'). הרי הסימניות מעידות על פרשה שלא במקומה, ופרשה שלא במקומה בפשוטו של מקרא מפסיקה וחוצה בין זו שלפניה ובין זו שלאחריה, ואין טעם לחצוץ חציצה טכסטואלית בין שתי פרשיות אם אין סיבה לכך ('פורענות'). אבל מהי הפורענות הראשונה ומהי הפורענות השנייה לא פירש רש"י, אלא שלח אותנו אל מקורו ('כדאיתא בכל כתבי הקודש'). הרי קושיא העומדת בקריטריונים, ואף יסוד התשובה גם הוא עומד בקריטריונים. אבל השלמת הפירוש שהקורא המתוח רוצה לדעת — כלומר מהן הפורעניות, וממילא מדוע היה נחוץ להפסיק ביניהן וכו' — כל זה נדחה מפירושו משום שאינו עומד בקנה המידה של רש"י בפשוטו של מקרא⁸. ושם יחשוב אדם לומר כי רש"י לא הביא את המשך הגמרא במסכת שבת, משום שאין לו ענין בתוכנו — תשובתו בצדו, שהרי כתב 'להפסיק בין פורענות ל'פורענות וכו', כדאיתא בכל כתבי הקודש'. כלומר, שלא כדרכו להביא דברי חז"ל בלי לציין את מקורו, כאן טרח להפנות אותנו אל

6. עיין ב'תורה תמימה' וב'תורה שלמה' כמה דרשות אחרות הניח רש"י, משום שלא היו בהן תנאי המינימום שלו, דהיינו א. הצורך החיוני להביא את הדרשה במסגרת 'תורת רש"י'. ב. האפשרות להציע להן 'פתרון המקרא'.
7. לעומת כל מדרש חז"ל שזכה להיכלל בפירוש רש"י, שנעשה ממילא 'ידוע', עקב קבלת פירושו כפי שנתקבל בתפוצות ישראל.
8. 'ויסעו מהר ה'' — מאחרי ה' (לפי פירוש רש"י בגמרא). ועיין בזה בהרחבה לעיל בפרק (ג) בסוגיית עבר מוקדם.

מקורו, כאילו לומר: עיינו נא שם במסכת שבת, כי אני לא אוכל להביא את המשך דבריהם ('וכו'), אבל מן הרצוי שתדעו אותם ('כדאיתא')!

הוא הדין והיא המידה בסוגית "וישמעו את קול ה' א' מתהלך בגן". הקושי מבואר ומבורר — מהו הנושא של מתהלך? ממה נפשך! אם מוסב על הקול, מה פשר קול המתהלך, וכיצד שומעים אותו, וכיצד גרמה שמיעה זאת לכך ש"ויתחבא האדם ואשתו מפני ה' א'" — ולא "מפני קול ה' א'"? ואם נאמר שנושא "מתהלך" הוא ה' (כפי שרש"י הציע בפירושו הוא, בכתבו 'שמעו את קול הקב"ה שהיה מתהלך בגן') עדיין הדרא קושיא לדוכתה: לא כתוב מה נאמר על ידי "קול ה' א'", לא ברור אם "ויתחבא" הוא תוצאה משמיעת אותו קול, או מנוכחות ה' "המתהלך", כאשר לא הובהרה משמעות המושג "מתהלך" אצל ה'.⁹ אשר על כן הרגיש רש"י לומר לנו ששאלות נכבדות אלה דורשות פתרון, אולם הוא — רש"י — אינו יכול להביא את התשובות עקב המגבלה אשר קיבל על עצמו. לכן, כמו אצל פרשה 'שלא במקומה', מפנה אותנו אל מדרשי חז"ל שאינם מיישבים את הכתוב "דבר דבור על אופניו".

אוצר החכמה

אנו סבורים אפוא, כי פירוש רש"י על התורה אינו בנוי רק על 'מה קשה לרש"י' — 'מה רש"י משיב', כפי ששגור על פינו. נקודת המוצא בחלקים רבים של פירושו היא — 'מה ביקש רש"י שנדע'. אז, ורק אז, היה על רש"י להכריע אם ניתן לו ללמד את אשר ביקש ללמד, כפוף למגבלה שקיבל על עצמו 'אני לא באתי'. דוגמה בולטת לכך אפשר בודאי למצוא ברש"י האחרון שבחומש דברים¹⁰, אותו פירוש אחרון אשר באמצעותו נפרד מאתנו רבן של ישראל. ומי כמו רש"י האומן שבמפרשי המקרא בכל הדורות, אשר ידע את הרושם המיוחד והייחודי של הפירוש האחרון — 'שמתוך כך זכרהו'! והנה פירושו (ד"ה לעיני כל ישראל): שנשאו לבו לשבור הלוחות לעיניהם, שנאמר (דברים ט, יז) "ואשברם לעיניכם", והסכימה דעת הקב"ה לדעתו, שנאמר (שמות לד, א) "אשר שברת" — יישר כוחך ששברת! (עכ"ל). והקושי מבואר — הרי לפי פשוטו של מקרא, מוסב "לעיני כל ישראל" על "היד החזקה" ו"המורא הגדול"¹¹, ומה ראה רש"י לקשר בין "לעיני כל ישראל" ובין "ואשברם לעיניכם", כאשר אז עליו לחזור אל ספר שמות¹² להוכיח כי אמנם פעולה זאת שייכת לשלוש הפעולות שעשה משה מדעתו והסכים הקב"ה על ידו (שבת פח, א). וכי לא היה מתבקש על פי פשוטו של מקרא להביא את פרשת "אשר שיברת" שם במקומו בספר שמות! הרי שם הקושי, ושם צריכה לבוא התשובה. אין מנוס מלהסיק שבכוונה המתין רש"י עד לסוף פירושו (עם כל הרושם והאיפקט שיש לפירוש אחרון) כדי להחדיר בנו את חשיבות שבירת הלוחות — עד כדי ברכת יישר כוחך מאת ה'¹³. ויש לשים לב לכך שרש"י התעלם לחלוטין משתי

9. לעומת ה"מתהלך" של בני-אדם עם ה' (בראשית ה, כד "ויתהלך חנוך את האלקים", שם ו, ט "את האלקים התהלך נח", שם יז, א "התהלך לפני"), מצאנו את ה' מתהלך ביחס אל בני אדם (ויקרא כו, יב) "והתהלכתי בתוכם". ועיין שיטתו של הספורנו ('ענין המתהלך הוא ההולך אנה ואנה') ובביאורו לספורנו בבראשית וביקרא. ועיין עוד מדור ה פרק I (ב).

10. מעין 'שירת הברבור' ("אפיקומן"! של רש"י).

11. כי לא כתוב "ואשר עשה" כענין שלישי, אלא "אשר עשה" המוסב על הרישא של הפסוק.

12. "אשר שברת" — אשריך או יישר כוחך ששיברת.

13. אין זה מענינו של מאמר זה להציע פתרונות לתופעה זו. אנו סבורים שדברי רש"י יהיו מובנים היטב על פי שיטת ר' מאיר שמחה ז"ל ("משך חכמה" לשמות לב, יט ד"ה ויהי כאשר קרב אל המחנה)

הפעולות האחרות שעשה משה מדעתו והסכים הקב"ה עמו¹⁴ — והלא דבר הוא! בעל כרחנו לומר שפרשנדתא מצא בהסכמת הקב"ה לשבירת הלוחות על ידי משה רבינו מדעתו ענין כה חשוב ב'תורת רש"י' (לעומת שני הענינים האחרים) שלא רק שהחליט להביא אותו (ורק אותו) בפירושו (על יסוד "אשר שברת"), אלא אף דחה את הבאתו עד אשר יוכל 'לנצל' אותו במקום המועיל [בלעז: האיפקטיבי] ביותר — סיום פירושו עה"ת. לשון אחרת: דוקא בסוף פירושו, לא היה רש"י נאמן לגמרי למיתודה שלו¹⁵. ובגמר דבריו של רש"י הוא 'נתפס', ללמדנו שאת 'תורת רש"י' הוא בא ללמד, ו'תורת רש"י' הכריעה את הכף לטובת המטרה לעומת המיתודה. וזאת כנאה וכיאה לגדול מפרשי התורה אשר השכיל ללמדנו שהמטרה קודמת לאמצעי.

והשתא דאתינא להכי, נפנה את תשומת הלב לפירושים הראשונים של רש"י לחמשה חומשי תורה, מתוך הנחה ברורה שפרשנדתא ידע היטב את הרושם [בלעז: האיפקט] המיוחד שיש לפירוש הראשון לחומש¹⁶, כך לימדנו בתחילת בראשית על חשיבות ארץ ישראל¹⁷, בתחילת שמות על חיבת ה' לעם ישראל¹⁸, בתחילת ויקרא על חיבת ה' למשה מקבל התורה, כלומר חיבת תורת ישראל¹⁹, בתחילת חומש במדבר שוב חיבת עם ישראל²⁰, ובתחילת חומש דברים הרגישות לכבודם של ישראל²¹ — והלא דבר הוא! כל אלה חברו באו יחד בסימפוניה של רש"י²², בה הניגון [בלעז: המילודיה] היא 'תורת רש"י', ואילו כלי הנגינה הם פשוטו של מקרא, ואגדה המיישבת דברי הכתוב דבר דבור על אופניו.

לאורך כל פירושו של רש"י אנו חשים ב'מתח' שבין מגמתו בפירושו ('תורת רש"י') ובין המיתודה שקבע ('פשוטו של מקרא') כדי לבצע את מגמתו. אמנם יש להבחין בין מושג — מונח 'פשוטו של מקרא' ובין 'פשט'. מצינו אצל רש"י גם 'פשוטו' וגם 'פשוטו של מקרא', ולא 'הפשט'. כמו כן, בהביאו את המדרש הוא מתיחס אל 'אגדה המיישבת דברי הכתוב', ולא 'הכתוב'. ברור שרש"י אינו עוסק ב'פשט המילה', כי אם ב'פשוטו של מקרא' — הוא המביא בחשבון את 'דברי הכתוב', ולא את המלה בלבד. לשון אחרת 'פשוטו של מקרא' מתייחס לא רק אל המלה אלא גם אל הענין כולו אשר בו מופיעה המלה [ובלעז (לשון נופל על לשון):

- בדבר קדושה כתוצאה [בלעז: פונקציה] של נוכחות השכינה, כאשר אין קדושה בעצם בחפצא או במקום. ולכן 'לוחות ושברי לוחות מונחים בארון'. עיין שם בקטע הנפלא במחשבת 'שר התורה'.
14. פרש מן האשה ("ואתה פה עמוד עמדי" — דברים ה, כח), והוסיף יום אחד מדעתו ("וקדשתם היום ומחר" — שמות יט, י).
15. "לעיני כל ישראל" כדיבור מתחיל לעומת "אשר שברת".
16. ועיין כזה לעיל פרק (א): "אמר רב יצחק", על הרש"י הראשון בתורה. ועיין עוד בפרק הקודם על עבר פשוט כעבר מוקדם בפרש"י, בו עסקנו במשמעות "הרגישות" של התורה להתחיל חומש בגנותם של ישראל. שם הראינו לדעת שרמז בתחילת חומש שווה למפורש באמצע חומש — עיין שם.
17. 'ליסטים אחם שכבשתם ארץ שבעה גויים!'
18. 'להודיע חיבתם שנמשלו לכוכבים'.
19. 'לכל דברות ולכל אמירות ולכל ציוויים קדמה קריאה — לשון חיבה'.
20. 'מתוך חיבתם לפניו, מונה אותם כל שעה'.
21. 'ולפי שהם דברי תוכחות ... סחם את הדברים והזכירם ברמז מפני כבודם של ישראל'.
22. ויש לשים לב לכך שרש"י קבע לנו את הצנטראליות של תורה (חומש ויקרא שבמרכז חמשת החומשים), כאשר 'מגינים' עליה עם ישראל וארץ ישראל, והמבין יבין.

לא רק אל הטכסט אלא גם אל הקונטקסט], כלומר המלה הנידונה בתוך המסגרת בה מופיעה. הנה, לדוגמה, בכתוב (שמות כא, כט) "אם יקום והתהלך בחוץ על משענתו — ונקה המכה" מפרש רש"י, בעקבות המכילתא, בד"ה על משענתו: על בוריו וכוחו. לעומתו מפרש הרמב"ן: ולפי דעתי, כי "משענתו" כפשוטו, כמו "איש משענתו בידו מרוב ימים", "משענת קנה רצוף" ... (עכ"ל). ונראה לומר שברור שגם רש"י יסכים כי 'פשט' המלה "משענת" הוא כמו שהרמב"ן פירש. אולם אנו עוסקים ב'פשוטו של מקרא', ופירוש "משענתו" הוא המשענת המיוחדת שלו. והרי אם מדובר על מקל, מה לי מקל שלו ומה לי מקל של "יד שרה"! לכן פשוטו של מקרא מחייב את פירוש המכילתא, שמדובר על "משענת" שלו, הלא הוא כוחו ובוריו. ובחלק ההליכות של התורה (בראשית ט, כב) מפרש רש"י בד"ה וירא את ערות אביו: יש אומרים סרסו, ויש אומרים רבעו (עכ"ל). כלומר, לפי שני הפירושים, מדובר על פעולה פיזית בגוף נח, ולא ראייה בעלמא. ונשאלת השאלה — האם זהו פשוטו של מקרא? נתי קונקורדנציה ונחזי, מהי המשמעות הפשוטה של המלה "וירא". והנה מפרשי רש"י מבארים ש'פשוטו של מקרא' הוא אשר הכריח את רש"י לסטות מ'פשוטה של מלה'. אם בראיה בעלמא קא עסקינן, כיצד אפשר לכתוב (שם פסוק כג) "ויקץ נח מיינו וידע את אשר עשה לו בנו הקטן"! הרי ראייה אינה עשייה. זאת ועוד! אם אמנם שכב בשכרותו, וחם הסתכל עליו, כיצד אפשר לכתוב "ויקץ ... וידע" — מנין לו?! ובכלל, אם רק ראה את ערותו, האם על פעולה כזאת ייענש ב"ארור כנען עבד עבדים יהיה לאחיו"? כל אלה (מהר"ל, באר יצחק) באו חברו יחד להראות כיצד רש"י לא פירש "וירא" על פי פשוטה של מלה אלא על פי פשוטו של מקרא.

אמנם יש כאן מקום להעיר, שכל פרשן צריך לקבוע מהו 'סף הרגישות' בדיוק בלשון שעל פי פשוטו של מקרא, שהוא קובע לעצמו. לדוגמה: 'דבר הכתוב בהוה' הוא פירוש לגיטימי ברמה מסוימת של לימוד על פי פשוטו של מקרא. יחד עם זאת, אם מקובל עלינו היסוד האכסיומאטי שאין מקריות בכתוב התורה, הרי שגם על ה'הוה' אפשר לשאול מדוע 'הוה' זה ולא 'הוה' אחר, כשם שאפשר לשאול מדוע במקרה אחד נתנה התורה 'הוה', ואילו במקרה השני כתבה את הדין בלי כל 'הוה'²³.

כמו כן מצינו הבדלים ב"סף הרגישות" של פשוטו של מקרא בין רש"י ובין נכדו הרשב"ם. הנה על הכתוב (בראשית כח, יב) "ויחלם והנה סולם מצב ארצה וראשו מגיע השמימה, והנה מלאכי אלקים) עולים ויורדים", מפרש רש"י: עולים תחילה, ואחר כך יורדים (!?)²⁴ — מלאכים שליווהו בארץ אין יוצאים חוצה לארץ, ועלו לרקיע, וירדו מלאכי חוצה

23. "כי יתן איש אל רעהו כסף או כלים לשמור", לעומת "וכי ישאל איש מעם רעהו ונשבר" בלי לציין מה הוא שאל [ונראה שבעומק הבנת הענין, זהו יסוד המחלוקת בין הרמב"ם ובין החולקים עליו בשאלה אם יש לתת טעם לפרטי המצוות. עיין בזה מדור א פרק 10, מדור ה פרק 4].

24. ברור לנו שזוהי קושיא ותמיהה, לכן הוספנו סימני שאלה וקריאה. הרי מלאכים יורדים מן השמים תחילה ורק אחר כך חוזרים — עולים שמה. קושיא זאת משמשת בסיס למדרש חז"ל (בראשית רבה נ) שאלה הם המלאכים אשר אמרו "כי משחיתים אנחנו את המקום הזה" (בראשית יט, יג), ומשום שגילו מסתורין של הקב"ה, או משום שנתגאו, נדחו ממחיצתו של הקב"ה לתקופה של קל"ח שנים, עד שעלו בחזרה בחלומו של יעקב [את המדרש הזה לא הביא רש"י — או משום שלא תאם את מגמתו, או משום שלא עלה בקנה אחד עם המיתודה].

לארץ ללוותו (עכ"ל). ואילו הרשב"ם על אתר מפרש: "לפי הפשט אין לדקדק במה שהקדים "עולים" ל"יורדים", שכן דרך ארץ²⁵ להזכיר עליה קודם ירידה". בדומה לכך מצינו אצל הרשב"ם שהוא מצדיק את דרשת חז"ל במישור הדרש, תוך כדי כך שמעיר שבמישור הפשט הפסוק אינו מחייב התייחסות. כלומר, זהו מתחת ל"סף הרגישות", כך שהמפרש על דרך הפשט פטור מלהתייחס לענין. וזה לשונו (שמות כט, ט ד"ה וחגרת אותם אבנט אהרן ובניו): בזה נחלקו במסכת יומא (ה, ב) לפי שאין סדר לבישתם הכתוב כאן כסדר לבישתם בפרשת צו את אהרן (ויקרא ח), ולפי הפשט אין לדקדק²⁶.

הנה כי כן, הדרא סוגיא לדוכתה. אחרי שקבענו את מהות המתח שבין מגמת רש"י בפירושו ובין המיתודה שהשתמש בה כדי לבצע את מגמתו, אנו מפנים את מבטנו דוקא אל פירושו את החלק ההלכתי של התורה, לבחון ולבודק את יחסי הגומלין שבין המגמה והמיתודה בתחום מיוחד זה²⁷.

סוגיא ב: מחלוקת בדבר ההלכתא

בסוגיא הקודמת ראינו את רש"י הכותב בגבולות ההלכתא, כאשר עמל וטרח להתאים את ההלכתא אל הכתוב, תוך כדי כך שגם מציע פירוש משלו, אף הוא אליבא דהלכתא, ועוד יותר נוח, ליישב על פיו את המקרא דבר דבור על אופניו²⁸. כל זה, כאמור, כמעין מבוא לנושא הפרק הזה, והוא עבודתו של רש"י כפרשן שלא אליבא דהלכתא. מן הדוגמאות המובאות להלן, אפשר לומר, שבסוגיא זאת של 'שלא אליבא דהלכתא' מצינו שתי גישות, כאשר כל אחת מתחלקת אף היא לשתיים.

א. טענת והגנת מפרשי רש"י שאמנם פירושו של רש"י הוא כן אליבא דהלכתא, וזה באחד משני אופנים:

25. קרי: דבר הכתוב בהוה.

26. כמו הרשב"ם גם רש"י לא מצא אל נכון לדקדק בסתירה שבין פרשת הציווי בשמות לבין פרשת הביצוע בויקרא. אולם לעומת זאת רש"י מצא אל נכון ואל נחוץ לדקדק בין פרשת ציווי שילוח המרגלים (במדבר יג, ב "שלח לך אנשים") ובין פרשת טיפור שילוח המרגלים (דברים א, כב "ושלח אנשים"). הרי שוב רואים שמפעילים את המיתודה (ביאור סתירה בין שני דברים שאמורים להיות זהים) רק בזמן שהיא משרתת את המגמה של פירושו. ועיין עוד בראשית יב, א ד"ה לך לך, שם מפרש רש"י 'להנאתך ולטובתך'. ואילו הרמב"ן טוען כנגדו 'אין צורך, כי משפט הלשון כן...!' כלומר, טענת הרמב"ן הוא שאף לשיטת רש"י (ומי כמו הרמב"ן השכיל להבין את המיתודה של רש"י) הלשון "לך לך" אינה עוברת את סף הרגישות, ולכן אינה מחייבת פירוש מצד רש"י [ועיין בגור אריה מה שהשיב בגדון].

27. יצויין כי מכאן עד סוף הפרק כולו אנו עוסקים במה שאפשר להגדיר כמסגרת של היוצא מן הכלל, כאשר הנורמה בפירוש רש"י עה"ת היא בודאי פירוש הכתוב אליבא דהלכתא במסגרת פשוטו של מקרא או ליישבו על אופניו.

28. יצויין, כי בעוד פירושי חז"ל המובאים שם מלמדים יסודות הלכתיים מובהקים, הרי פירושי רש"י גובלים בצד המוסרי – השקפתי של הסוגיא ('אם ראית רשעים מטים משפט לא תאמר הואיל ורבים הם הנני נוטה אחריהם') [כי בלאו הכי יש להם רוב, ומה מועילה 'הצבעתי' נגדם]. כך נראה לי להשיב על קושית המהר"ל נגד רש"י ש'דברי חכמים במשנה הם קרובים אל הפשט, ולכן אין לזוז מפירושם'. הרי שהמהר"ל, ברוב חסידותו 'להגן' על חז"ל, אינו נושא פנים אפילו לרש"י עצמו, אשר כמוהו לא קם להחדיר את חז"ל אצל לומדי תורה!

1. הבנה מתודשת בדברי חז"ל, כך שפסק ההלכה תואם את פירוש רש"י.
2. מחלוקת הראשונים בדבר פסק ההלכה, כאשר זה אומר בכה וזה אומר בכה.

ב. עמדת מפרשי רש"י כי אמנם פירוש רש"י הוא לא אליבא דהלכתא, וכי זו מותרת עקב רצונו לפרש על פי פשוטו של מקרא. עמדה שניה זאת מתחלקת אף היא לשני אופנים:

1. הפירוש שלא אליבא דהלכתא הוא בחירת רש"י בשיטה אחת של חז"ל (כלומר 'הלכתא' אחת אשר אמנם לא הובאה בפסק הלכה) מתוך כמה דעות של חז"ל. כלומר, אמנם רש"י פירש על פי חז"ל, אולם לא על פי הדעה הנפסקת להלכה (אצל חז"ל עצמם, על פי הכללים שלהם, כגון הלכה כרבי עקיבא מחבירו וכדו').
2. רש"י פירש דלא כמאן. כלומר, אין כל מקור לפירוש רש"י אצל חז"ל, ואף פירושו עומד בניגוד לכל הדעות של חז"ל הידועות לנו.

נבאר עתה את השתיים שהן ארבע, אחת לאחת.

שמות יתרו כ, ח זכור את יום השבת לקדשו. **כותב רש"י: "זכור" לשון פעול הוא**²⁹, כמו "אכול ושתו" (ישעיה כב, יג), "הלוך ובכה"³⁰ (שמואל-ב, ג, טז). וכן פתרונו: תנו לב לזכור תמיד את יום השבת³¹, שאם נזדמן לך חפץ יפה תהא מזמינו לשבת (עכ"ל רש"י). והרמב"ן מקשה מעצם הגמרא שרש"י מצטט, וזה לשונו: וזהו ברייתא היא ששנויה במכילתא כך: רבי אלעזר בן חנניה בן חזקיה בן גריון אומר "זכור את יום השבת לקדשו", תהא זוכרו מאחד בשבת, אם נזדמן לך חלק יפה, תהא מתקנו לשבת, עכ"ל. אבל בלשון יחיד היא שנויה, ואינה הלכה. הרי בגמרא (ביצה טז, א) אמרו: תניא, אמרו עליו על שמאי הזקן, כל ימיו היה אוכל לכבוד שבת. כיצד? מצא בהמה נאה, אומר 'תהא זו לכבוד שבת', למחר מצא אחרת נאה הימנה, מניח השניה ואוכל את הראשונה. אבל הלל הזקן, מידה אחרת היתה לו, כל מעשיו היו לשם שמים, שנאמר "ברוך ה' יום יום יעמס לנו" (תהלים לח, כ) ... והלכה היא כדברי בית הלל (עכ"ל הרמב"ן). ועל קושיא זו של "לא אליבא דהלכתא", משיבים שני גדולי מפרשי רש"י, כל אחד בדרכו הוא, כאשר המכנה המשותף שביניהם הוא שפירוש רש"י הוא כן אליבא דהלכתא.

29. באר יצחק: ר"ל, שבא כאן המקור במקום הציווי כמשפט הלשון, והוראת זה — ההתמדה והמחשבה על הפעולה ההיא. ולכן כתב רש"י 'תנו לב לזכור תמיד...'
30. ומן התימה על רש"י מדוע ממרחק הביא את לחמו, כאשר מן התורה עצמה יכול היה להביא השימוש במקור, או כציווי או כפעולה מתמדת. ומפרשי רש"י החרישו בזה, וצ"ע.
31. בעוד מפרשי רש"י עוסקים בנושא שלנו (מחלוקת בית הלל ובית שמאי, וענין שלא אליבא דהלכתא), היה זה בעל באר יצחק אשר הצביע על היבט אחר של "לא אליבא דהלכתא", וזה לשונו: והנה הרב בעל צדה לדרך ז"ל הקשה למה תפס רש"י ז"ל דברי המכילתא ועזב שיטת הגמרא בפרק ערבי פסחים, דפשטיה דקרא אתי לקידוש היום, וכמו שכתבו הרמב"ם והסמ"ג ז"ל וסייעתם, וזה לשונם: מצות עשה מן התורה לקדש את יום השבת בדברים, שנאמר "זכור וכו'" ... זכירה בדברים לדברי הכל דבר תורה, דפשטיה דהך קרא לקידוש היום אתי, עכ"ל בעל צד"ל. ולדידי אין כאן קושיא כלל, שכן דרך רש"י ז"ל בכמה מקומות לבחור הדרש היותר קרוב לפשוטו של מקרא (עכ"ל באר יצחק). הרי שלדעת הרב יצחק הורוביץ עצם פירושו של רש"י בכיוון המכילתא (ומסכת ביצה — עיין להלן) ושלא לפי הגמרא במסכת פסחים, הוא מן הסוג ב, 1 בפירמדה שהצגנו. אלא שגם בזה יש לחלק, כאשר אין זה בכלל ברור שיש מחלוקת ביז שתי הסוגיות. יתכן שאלו (תהא מזמינו

הרא"ם משיב: ומה שטען הרמב"ן ... נראה לי שאינה טענה, מפני שלא נחלקו בית הלל עם בית שמאי, אלא בענין המאכלות, שהרי קודם שהביא התלמוד הברייתא של מחלוקת בית שמאי ובית³² הלל, הביא הברייתא של מחלוקת שמאי הזקן והלל הזקן שהיא על המאכלות, ואח"כ הביא מיד הברייתא של מחלוקת בית שמאי ובית הלל, משמע שגם המחלוקת הזאת בענין המאכלות היא שנויה. ולכן אם תהיה הלכה כבית הלל, אינה אלא בענין המאכלות, שהם דברים המצויים תמיד, וראוי לומר עליהם "ברוך ה' יום יום יעמס לנו". אבל הברייתא של מכילתא האחרת במחלוקת שבין שמאי הזקן והלל הזקן היא על החפצים הנאים והכלים החדשים, שאינם מצויים תמיד³³, ולא מצינו שנחלקו בהם בית שמאי ובית הלל, נימא בהו הלכה כשמאי הזקן. ומהתימה מהרמב"ן ז"ל היאך לא חילק בין מחלוקת המאכלות למחלוקת החפצים, והלא הוא עצמו כתב אחר זה 'והלל עצמו מודה במדרשו של שמאי, אבל היתה לו מידה אחרת במאכלים, מפני שכל מעשיו לשם שמים'. משמע שיש לחלק במדרש הזה בין המאכלים לחפצים טובים ולכלים החדשים, ותהיה בזה הלכה כשמאי הזקן. ואם כן הברייתא הזאת ששנו בה 'אם נודמן לך חפץ יפה' בלשון רבים היא שנויה ולא בלשון יחיד כדכתב הרמב"ן (עכ"ל).

הרי שהרא"ם טוען שבמקרה דנן אין צורך ליחס לרש"י פירוש שלא אליבא דהלכתא. הוא הרא"ם, אשר (כפי שנראה להלן) הניח לפנינו את עצם היסוד שמותר לרש"י לפרש שלא אליבא דהלכתא, כשם שהניח לפנינו עוד כמה יסודות איתנים בדרך פרשנותו של רש"י³⁴. ובאבחנה אחרת משיב המהר"ל בגור אריה על קושית הרמב"ן (תוך כדי כך שדוחה את

לשבת') ואלו ('לקדש בדברים') דברי הלכה הם. במקרה כזה לא היה כל צורך שרש"י יביא גם אלו וגם אלו, ולכן הסתפק כמה שנראה לו קרוב יותר לפשוטו של מקרא (והרי הבעיה בפשט שהעסיקה אותו היתה המקור במקום ציווי, וזו באה על פתרונה על פי המכילתא והגמרא במסכת ביצה, ולא על פי הגמרא בערבי פסחים).

32. וידועים דברי הרמב"ם בהקדמה לפירושו למשנה: ... כאשר רפתה שקידת התלמידים על החכמה, ונחלשה סברתם כנגד סברת הלל ושמאי רבותיהם, נפלה מחלוקת ביניהם ...

33. ובאבחנה זאת עיין להלן בגור אריה, ועוסקים בה גדולי מפרשי רש"י ומפרשי הרא"ם, בעיקר נחלת יעקב וקרני רמים.

34. כגון 'אגדות חלוקות', 'כל היכא דאיכא למדרש דרשינן'. לא לחנם נחשב הרא"ם כגדול מפרשי רש"י, כי לא רק שביאורו הוא המקיף ביותר במקצוע זה, אלא שמקובל לומר עליו שהיה הראשון בין מפרשי רש"י אשר הציג לפנינו את המיתודה של רש"י בפרשנות, ולא רק את תוכן דבריו בפירושו. לא מזמן זיכה אותנו הרב משה פיליפ (מבחירי הצוות במכללה) בעוד שני פירושים קלאסיים אשר עוד קדמו לרא"ם: (א) פירוש רבי יעקב קניזל (ב) פירוש רבי שמואל אלמושנינו. אלה בנוסף למהדורתו של ספר זכרון (ר"א בקראט) אשר אף הוא קדם לרא"ם. וזה לשון הרב פיליפ בהקדמתו לפירוש אלמושנינו: שלושה אבות לפרשנות פירוש רש"י לתורה: ר' שמואל אלמושנינו, ר' אברהם הלוי בקראט ור' אליהו מזרחי. לא הרי זה כהרי זה. הצד השווה שבהם, שמהם ועליהם נבנה הבנין האדיר של פרשנות רש"י. אמנם קדמוהו ראשונים שהתייחסו לפירוש רש"י, כגון בעלי התוספות, הרמב"ן ועוד. אבל הספר הראשון והיחיד בתקופת הראשונים שכולל בתוכו פירוש שיטתי לדברי רש"י הוא פירוש אלמושנינו — ראשון פרשני רש"י. זכה אלמושנינו שדבריו ישמשו כיסוד לפירושו הבהיר של ר' אברהם בקראט בספר הזכרון, ולפירושו המקיף והעמוק של ר' אליהו מזרחי, וממילא גם לכל שושלת פרשני רש"י (עכ"ל). ובמקום אחר מעיר הרב פיליפ בודאות: הוא (אלמושנינו) היה הפרשן השיטתי הראשון על רש"י על דרך הפשט (ובהערה: אין בידינו ספר שיטתי על רש"י שקדם לרבינו).

תשובת הרא"ם בלשון 'ואין בתרוץ הזה ממש': אבל התירוץ האמתי, דגם הלל מודה בדבר זה³⁵, ולא אמר הלל "ברוך ה' יום יום" אלא כאשר היה צריך לכלי היום, לא יניח בשביל שבת, כי "ברוך ה' יום יום", שלא אמרה התורה להניח להשתמש בכלי, כיון שהוא צריך לו. אבל היכי שאין צריך לכלי בחול, למה ישתמש בחול שלא לצורך, כיון שאינו צריך לו. והיינו שדקדק רש"י בלשונו 'אם נזדמן', פירוש, לא שלקחו לצורכו, שאז היה צריך לו, ואין צריך להזמין אותו לשבת. אבל אמר נזדמן לו — ואין צריך לו, רק שהוא כלי יפה ונאה — ולפיכך יתקנו לשבת (עכ"ל הגור אריה).

גם במקרה דלהלן, נמצא מענה לקושית 'שלא אליבא דהלכתא' (וגם כאן הקושיא מפי הרמב"ן נשמעת) אצל הרא"ם כמו לעיל. אולם במקרה שלפנינו מכניס המהר"ל גורם חדש ומרכיב חדש, המקרב אותנו לשורש הבעיה של פירושים אלה שלא אליבא דהלכתא. שמות כא, י: "אם אחרת יקח לו שארה כסותה ועונתה לא יגרע". ומפרש רש"י: שארה — מזונות. מדבריו משמע שדין מזונות האשה והכתובה הוא דאורייתא. ועל זה מקשה הרמב"ן: ... והמובן מסוגית הגמרא, שהם דברי יחיד, והלכה מזוני תקינו לה רבנן (עכ"ל). ובסגנון דומה למה שראינו למעלה משיב הרא"ם: ומה שטען עליו הרמב"ן ... הנה הרמב"ם (הל' אישות יב, ב) והסמ"ג (עשה מח ולא פא) והרשב"א ובעל הטורים (אבן העזר ס' סט) וכמה פוסקים אחרים, כולם פסקו שהמזונות הן מן התורה (עכ"ל). הרי שוב התשובה שרש"י פירש אליבא דהלכתא! גם המהר"ל בגור אריה משיב על קושית הרמב"ן בטענו שרש"י פירש אליבא דהלכתא, אלא שלפי המהר"ל ההלכתא היא ש'מזוני תקינו לה רבנן'³⁶! כיצד יתקיימו שני דברים אלה ביחד — שפירוש הכתוב הוא מזונות, ואילו ההלכה היא מדרבנן ולא מדאורייתא! וזה פתרון המהר"ל: ויראה כי אין קושיא על דברי רש"י, שהוא פירש על פי פשוטו של מקרא, ופשוטו של מקרא כן הוא³⁷, אף למאן דאמר מזונות תקנו לה רבנן מפרשים המקרא כפשוטו, ולא שהוא חייב לה מן התורה מזונות, אלא שכן דרך האדם לעשות, שהוא

35. שיהיה זוכר השבת כל ימות השבוע.

36. דהיינו כשיטת הרמב"ן בהלכה. ועיין שם בגור אריה המקשה נגד הרמב"ן בטענת 'מום שבך', כלומר, הגור אריה טוען שבאותו קטע מפרש הרמב"ן 'דבר שלא נמצא לא ביחידים ולא ברבים, שחייב לשכב עמה על מטה כבודה, לא מצאנו זה בשום מקום' (עכ"ל המהר"ל). ונראה לנו שאין בזה קושיא כלל על הרמב"ן, כאשר חידוש זה של הרמב"ן שייך לסוגיא אחרת לגמרי, והיא, היכולת ללמוד הלכה מחודשת מתוך פשוטו של מקרא. לימוד הלכה כזו אינו בגדר 'לא אליבא דהלכתא', אלא נוסף על ההלכתא, ועל זה כבר כתב בעל משך חכמה (שמות כב, א"ב ד"ה אם במחתרת ימצא הגנב וכו' זרחה השמש עליו) כאשר חידש 'מפי הגבורה' (כלומר מפי פשוטו של מקרא) שדין "ונמכר בגניבתו" אינו נוהג כאשר החפץ הנגנב (כגון בהמה) הגיע אל הגנב, ורק אז עשה בו מעשה גניבה, וזה לשונו: כך נראה לי לפרש פשט המקרא (כלומר, אליבא דהלכתא המחודשת — י. ק.), ואין סתירה לזה מדברי חז"ל (עכ"ל). וקדם לגרמ"ש בעל אור החיים, ועיין בזה במדור א פרק 2.

37. כלומר מתוך פשוטו של מקרא למדו חז"ל את החיוב דרבנן של כתובה — מזונות. אין המהר"ל מפרש שרש"י פירש על פי פשוטו של מקרא לא אליבא דהלכתא, אלא שההלכתא היא דרבנן נלמדת מעצם פשט הכתוב. עתה מוטל על המהר"ל להראות כיצד אפשר ללמוד הלכה מפסוק מפורש בתורה (שלכאורה זה נותן לו מימד ומעמד של דאורייתא), כאשר אותה ההלכה הנלמדת היא בתוקף ובמעמד של דרבנן בלבד.

מפרנס אשתו ובניו³⁸ ... אבל שהתורה חייבה אותו — לא ... אבל פשטיה דקרא יש לפרש שפיר, שלא בא הכתוב רק ללמד שהיא אשתו³⁹, שהכתוב אומר "לא יגרע", ואין מדבר רק במי שנתן כבר שלשה דברים⁴⁰, ועכשיו בא לגרוע בשביל שלקח "אחרת", שעובר להסיר אותה מהיות אשתו. על זה אמר "לא יגרע"⁴¹, כי עדיין אשתו היא. אבל לחייב⁴² אותו בשלושה דברים — לא דבר זה הכתוב (עכ"ל המהר"ל).

38. ולהלן מתוך דיוק בסגנון הכתוב יוכיח המהר"ל כי לא בציווי קא עסקינן כי אם בהתיחסות לנורמה מקובלת. ובענין התיחסות התורה לנורמה מקובלת, עיין רמב"ן לשמות כא, ג ד"ה ויצאה אשתו עמו, בזיקה לסוגייתנו אנו של חיוב מזונות מצד הבעל, כאשר שם מדובר על חיוב האדון (אשר אליבא דרמב"ן הוא במקום הבעל) לפרנס אשתו ובניו של העבד. וזה לשונו: ואע"פ שלא היה הוא (הבעל — י. ק.) מחוייב במזונות מן התורה (לפי שיטתו אצלנו, ולכן קשה מדוע האדון שהוא במקום הבעל יהיה חייב — י. ק.), אבל כיון שדרך כל הארץ לפרנס אדם אשתו ובניו הקטנים, צוה האל ברחמיו להיות הקונה כאב רחמן להם ... (עכ"ל). יסוד גדול במשפטי התורה הניח כאן הרמב"ן. התורה לא רק מחדשת משפטים באותם התחומים שאילו לא חקקה את משפטיה, היה ביכולתנו להגיע לאותה חקיקה באמצעות תורת השכל האנושי. היא אף קובעת את רצונה על יסוד נורמה אנושית הידועה לה. לפי תפיסת הרמב"ן בסוגית עבד עברי, חובת המזונות המוטלת על האדון, מקורה בכך שהתורה הטילה עליו למלא את מקומו של הבעל ('הוא נכנס במקום הבעל'). אמנם, סבור הרמב"ן, בדין תורה אין הבעל חייב במזונות אשתו, ולכן קשה מדוע יהיה האדון ('ממלא מקום' הבעל) חייב! על זה באה תשובת הרמב"ן שאע"פ שאצל בעל רגיל אין חובה מדאורייתא (עיין הערה 43), בכל זאת במקום שיש חשש שה'ממלא מקום' לא יפעל על פי הנורמה, אז מחייבת אותו התורה בנורמה הרצויה.

ולולא דמיסתפינא הוה אמינא שתקנת חז"ל (אליבא דרמב"ן ודעימיה) המחייבת את הבעל במזונות אשתו, מעוגנת בציווי של התורה למ"מ הבעל לנהוג כך 'להיות כאב רחמן'. כאשר ראו חז"ל שישנם בעלים אשר אינם נוהגים כבעל רחמן, היא הנורמה הרצויה ('דרך כל הארץ לפרנס אשתו ובניו'), קבעו הם את הנורמה הזאת כמחייבת כמצוה דרבנן (אשר שרשה חזק — אבל אינו מחייב — בדאורייתא). והשתא דאתינא להכי יש לציין שלפנינו דוגמה נאותה לדרכה של תורה לחוקק דינים במישור של לפני משורת הדין ('אב רחמן'). ועיין מדור 1 פרק 2 בסוגית 'כל דחקינו רבנן כעין דאורייתא תיקון', סוגיא ג (לפנים משורת הדין).

ובסוגית חקיקת התורה על יסוד הנורמה המקובלת, עיין ספורנו לבראשית יב, יג ד"ה למען ייטב לי ייטיב לי במהר ובמתן (ע"פ להלן לד, יב) כמו שהיה המנהג אז שהיו מפתים את אבי האשה במהר וקרוביה במגדנות (ע"פ להלן כד, כג) כדי שישכמו לתת אותה לתובע. ולזה אמרה תורה "מהר ימהרנה לו לאשה. אם מאן ימאן אביה לתתה לו, כסף ישקול כמהר הבתולות" (שמות כב, טו-טז), עכ"ל הספורנו. סוגיא זאת של חקיקת תורנית על יסוד נורמה מקובלת, וכן סוגית העדר חקיקה במקום שבלאו הכי ייעשה הדבר בדרך הטבע, תובעות דיון נפרד וממצה, ואין כאן המקום להאריך בהן.

39. אע"פ ש"אחרת יקח לו".

40. שאר כסות ועונה, כאשר 'כן דרך האדם לעשות, שהוא מפרנס אשתו ובניו'.

41. כי גורעים רק ממה שיש. וובסוגית גרעון, עיין בסוגית "בל תוסיף" (פרק א) בספרנו "פרשת שופטים" בהסבר המהר"ל כיצד ידעו חז"ל בספרי שדין בל תוסיף מתפרש כשינוי פנימי בתוך המצוה (חמש טוטפות בתפילין וכדו') ולא כהוספת מצוה חדשה מעבר לתרי"ג. שיטת המהר"ל תואמת להפליא את שיטתנו במדור ב פרק 1 אודות ההבדל שבין סגנון של ציווי לעומת סגנון של סיפור, עיין שם.

42. ב'קום ועשה' לעומת "לא יגרע" ב'שב ואל תעשה'.

אילו כתבה התורה "שארה כסותה ועונתה" — "יתן" או "יעשה", היה פסוקנו המקור לדין כתובה — מזונות דאורייתא, לפי שיטת רש"י ש"שאר" הוא מזונות. אולם לא כך כתוב, אלא "לא יגרע" — ממה שכבר נוהגים⁴¹. לכן כל מה שאפשר ללמוד הוא שמזונות הוא ענין רצוי אצלו יתברך, עד כדי כך, שאם רק התחיל אדם זה לפרנס את אשתו — אע"פ שהתורה לא חייבה אותו על כך⁴³ — אין הוא רשאי להפסיק⁴⁴.

סוגיא ג. שלא אליבא דהלכתא

ומן המקרים של מה שנראה בהשקפה ראשונה כ'לא אליבא דהלכתא', שנוכחנו לדעת שהוא אמנם כן אליבא דהלכתא⁴⁵ — כך שבינתיים אין פירוש רש"י מעורר בעיה — אנו עוברים אל מקרים שגם מפרשי רש"י מודים שפרשנדתא אמנם סטה מן הפירוש ההלכתי המוסמך.

שמות כב, ח ד"ה אשר יאמר כי הוא זה⁴⁶. רש"י: לפי פשוטו, "אשר יאמר" העד⁴⁷, "כי הוא

43. אולי משום שאין התורה נוהגת 'לבזבז אנרגיה' של מצוות עשה מתרי"ג על דברים שהאדם מטבעו יעשה בלי ציווי. היות 'ולפום צערא אגרא', אין זה הוגן שיקבל אדם שכר על דבר אשר בלאו הכי היה עושה, על פי הרגש טבעי, אותו הרגש שהבורא ית' הטביע בתוכו כאשר בראו, באשר הוא יתברך רוצה שהדבר (פרנסת בני הבית) ייעשה.

44. ואולי בעומק הענין, זהו מעין 'איזו הנהגה טובה שהנהגתי על עצמי', שיש לו מעין דין נדר, אע"פ שלא נדר בפיו, שהרי 'כל מה דתיקון רבנן כעין דאורייתא תיקנו'.

45. מעין זה מצינו, בין היתר, גם בשמות יב, טז ד"ה (כל מלאכה) לא יעשה, שפרש"י אפילו על ידי אחרים. הדיוק של רש"י בכתוב מוכן בהחלט (הנפעל מציין פעולה הנעשית ולא פעולה שעושים, וממילא 'ע"י אחרים'). אולם קושיית הרמב"ן מהדהדת ביתר שאת, כאשר לא זו בלבד שיש לו טענה לימודית (אחרי שבדרך 'הממה נפשך' הגיע למסקנה ש'אחרים' הם גוים ולא בני ברית) ש'שבדאי אין זה אלא אסמכתא בעלמא', עוד מקשה טענה עקרונית מעין השקפתית — חינוכית: 'וברייתות כאלה מטעות הן ואין ראוי לכתבן כפשוטן' (עכ"ל). גם כאן משיב המהר"ל בגור אריה שיתכן והפירוש הוא באמת אליבא דהלכתא. לדעתו, 'האחרים' הם אמנם בני ברית, ואם ישאל השואל, הלא הם מוזהרים על מלאכה כאשר הם, ומה ענין איסור שלהם לבני ברית אחרים, משיב המהר"ל: 'כאן עובר בלאו אף המניח לישראל לעשות מלאכתו'. חידוש גדול של המהר"ל בהלכות שבת וחג, הבנוי על פשוטו של מקרא ("יעשה" — ע"י אחרים), המזכיר את דברי המשך חכמה לעיל 'כך נראה לי לפרש פשט המקרא, ואין סתירה לזה בדברי רז"ל'. ובעוד המהר"ל משיב על הטענה הלימודית של הרמב"ן, משיב הרא"ם על הטענה ההשקפתית שלו, באמרו: 'למה אין ראוי לכתוב הברייתות האלו כפשוטן, והלא אם ילקחו כפשוטן ויתשוב איסורן של אלו מדאורייתא — מעליותא היא, ולא גריעותא, ולא נפיק מיניה חורבה'. [דברים אלה של הרא"ם מעוררים לכאורה תמיהה, שהרי יש בזה משום איסור בל תוסיף לומר על איסור דרבנן שהוא דאורייתא, כפסק הרמב"ם הל' ממרים ב, ט: כיצד (איסור בל תוסיף)? הרי כתוב בתורה "לא תבשל גדי בחלב אמו", מפי השמועה למדו שזה הכתוב אסר לבשל ולאכול בשר בחלב, בין בשר בהמה בין בשר חיה. אבל בשר עוף מותר בחלב מן התורה. אם יבוא בית דין ויתיר בשר חיה בחלב, הרי זה גורע, ואם יאסור בשר עוף ויאמר שהוא בכלל "הגדי" והוא אסור מן התורה, הרי זה מוסיף (עכ"ל). תשובה: זהו דין בבית דין ולא ביחיד, וברור].

46. בסוגית טוען טענת גנב, הנלמדת כאן במסגרת סוגית שומר חנם ("כי יתן איש אל רעהו כסף או כלים לשמור"). ובהיבטים אחרים של סוגיא זאת, עיין בפרק המיוחד המוקדש לזה להלן (ה).

47. דהיינו העדים שהמפקיד מביא להעיד נגד טענת השומר שנגנב וכדו'.

זה"ש שנשבעת עליו, הרי הוא אצלך⁴⁸. "עד" הדיינים ("האלהים") "יבא דבר שניהם"⁴⁹, ויחקרו את העדות⁵⁰, ואם כשרים הם⁵¹ וירשיעוהו לשומר זה, ישלם שנים⁵². ואם ירשיעו את העדים⁵³ — שנמצאו זוממין — ישלמו הם שנים לשומר⁵⁴. ורז"ל דרשו "כי הוא זה" ללמד שאין מחייבין אותו שבועה אלא אם כן הודה במקצת לומר 'כך וכך' אני חייב והנותר נגנב ממני⁵⁵.

וכאן שוב באה ההתקפה מהרמב"ן, הרואה בפירוש רש"י הכרעה נגד הדעה המוסכמת אצל חז"ל, ש"כי הוא זה" מוסב על פרשת "אם כסף תלוה את עמי" (שמות כב, כד) על ידי 'עירוב פרשיות', המוגדר אצל רש"י (בבא קמא קז, א): פסוק שהוא מפרשה אחרת נתערב בזו שאינו מקומו, דהא "כי הוא זה" ב"אם כסף תלוה" הוה ליה למכתביה, דהתם קאי (עכ"ל). כלומר, כאשר מעתיקים את "כי הוא זה" — ממנו לומדים את דין מודה במקצת החייב בשבועה לעומת כופר הכל הפטור — מפרשת השומרים אל פרשת "אם כסף תלוה", נמצאנו למדים שדין זה של 'מודה במקצת' אינו נוהג בפקדון. והרי רש"י קבע מפורשות (והנותר נגנב ממני) שפסוקנו עוסק בפקדון (שהרי במלוה אין מקום לטענת 'נגנב'). על זה מקשה הרמב"ן, וזה לשונו: וזה הענין שכתבו הרב דברי יחידים הוא, ואינו כהלכה, שהשומרים אינם

48. כלומר, מה שאמרת נגנב וכו', דהיינו שאיננו עוד אצלך ("הוא" — הדבר הנעלם), בעצם הוא כן אצלך ("זה" — דבר שמצביעים עליו) [ע"פ הכתב והקבלה]. דהיינו ה"הוא" הוא בעצם "זה".

49. הן שתי כיתות העדים, הראשונה שהמפקיד הביא לסתור את טענת השומר, השניה שהשומר הביא להזים את עדי המפקיד.

50. של הכת הראשונה והכת השניה.

51. עדי המפקיד אשר הצביעו על "זה".

52. וזה דין 'טוען טענת גנב' — כגנב. כלומר, חייב בכפל אף על פי שלא עשה מעשה גניבה.

53. של המפקיד.

54. שני חידושים לימדנו רש"י: א. "ועשיתם לו כאשר זמם" פירושו שיש לתת את התשלום לזה שזממו כלפיו. ב. התורה כללה את דין עדים זוממין במסגרת דין טוען טענת גנב בחדא מתחא. כל זה, כאמור ע"י רש"י, במסגרת פירוש 'לפי פשוטו' (!). [וראו נא דבר פלא! אחרי כתבי שורות אלה וטרם הגשתם לדפוס, הרציתי מן הדברים לפני בניי (אשרי אדם שבניו לנים באהלה של תורה) והעיר לי בננו הקטן הרב ר' אלימלך שאול שליט"א, שהיראים כתב (בסימן קע"ח, בסעיף לא תענה, עמ' פו מהדורת ווילנא) וזה לשונו: ... כל מה שרוצה לעשות לחבירו עושים להם — סקילה שריפה הרג וחנק מלקות ומזון. לא ידעתי מנין שהממון למי שהעידו עליו, אחרי שהוא קנס, יתנהו בית דין לכל מי שירצה, כדתנן (פ"ו דתרומות מ"ב) בחומש של תרומה ליתן קרן לבעלים, וחומש לכל מי שירצה. וכן נראה לי עד שיורה לי צדק (עכ"ל היראים). ועליו מעיר בעל תועפות רא"ם אשר כתב: ... והרב הגאון מוהר"ר ירוחם יהודה לייב פערלימאן זצ"ל כתב בצד הספר יראים שלו: "עמש"כ 'לא ידעתי מנין' וכו' בזה הלשון — עיין פרש"י שמות כב, ח "אשר יאמר כי הוא זה", לפי פשוטו וכו' ואם ירשיעו את העדים שנמצאו זוממים, ישלמו הם שנים לשומר, עכ"ל רש"י. ואף לפי דרשת חז"ל, אין מקרא יוצא מידי פשוטו גם כן. וכתוב "ישלם שנים לרעהו" כפרש"י, עכ"ל. כל זה, כאמור, על פי שיטת רש"י שסוגיתנו של טוען טענת גנב כוללת גם את יסודות סוגית עדים זוממים. אבל אין זו דרכו של הרמב"ן, אשר בהקדמתו לספר דברים הביא עדים זוממים כדוגמה למצוה מחודשת. והרי לשיטת רש"י, לא זו בלבד שאינה מחודשת, אלא לכל היותר היא מצוה מבוארת. אשר לעצם התופעה שהתורה חיברה יחד באכסניא אחת גם סוגית טוען טענת גנב וגם סוגית עדים זוממים, עיין בזה להלן בפרק (ה) המוקדש לסוגיא זאת, שם הצעתי פתרון לתופעה.

55. הרי דין 'מודה במקצת' המחייב שבועה (לעומת כופר הכל הפטור משבועה), כאשר רש"י מביא את הדין במסגרת דיני שומרים (והנותר נגנב ממני). כלומר טענת השומרים) ולא במסגרת מלוה ולוה.

צריכים כפירה במקצת והודאה במקצת (עכ"ל). בהסבר דברי רש"י נקט המהר"ל עמדה הדוחה גם את קושית הרמב"ן, וגם את תשובת הרא"ם (עיין להלן) שרש"י אמנם פירש שלא אליבא דהלכתא הנפסקת כרבי חייא בר יוסף (בבא קמא קו – קז) ש'עירוב פרשיות כתיב כאן', כאשר פירש כדעתו של רבי חייא בר אבא, שגם שומרים אינם חייבים שבועה אלא אם כן כפרו והודו במקצת⁵⁶. שוב טוען המהר"ל שאין הכרח להגיע לידי 'לא אליבא דהלכתא', וזה לשונו:

ולפיכך נראה כי רש"י הלך בשיטת התוספות בשם רבינו תם (בבא קמא קז, א ד"ה עירוב), דאף למאן דאמר 'עירוב פרשיות כתיב כאן'⁵⁷, צריך הודאה (במקצת) אם נאנסו, וכמו שמבואר בתוספות. והא דאמרין "כי הוא זה" 'אמלוה כתיב', רצה לומר אמלוה נמי כתיב, דבעי גבי מלוה הודאה וכפירה, והכי נמי בעי הודאה בהדי נאנסו, כך פירש רבינו תם ... אם כן למה נאמר דלא הוי כהלכה, דודאי כהלכה כפי פירוש רבינו תם, ופירוש זה⁵⁸ הוא פירוש ר"ת בעצמו⁵⁹. אלא דרש"י פירש בהדיא בגמרא דלמאן דאמר 'עירוב פרשיות כתיב כאן' לא בעי הודאה כלל. ואין זה חידוש⁶⁰, דהא פעמים הרבה חוזר מפירושו בתרא

56. עיין שם שטוען כי לפי הרא"ם רש"י פירש 'דלא כמאן', כאשר דבריו גם אינם עולים בקנה אחד עם דעת רבי חייא בר אבא.

57. כלומר, רש"י אמנם מפרש אליבא דהלכתא ש'עירוב פרשיות כתיב כאן' (כי בזה לא פליגי כי כך ההלכתא), אלא מפרש את המושג על פי הבנתו של רבינו תם (ולא כפי פירושו הוא – הובא לעיל – לגמרא! עיין בזה בהמשך דברי המהר"ל). בזה אנו נפגשים בסוגיית ההתאמה בין פירוש רש"י על התורה ובין פירושו על הגמרא. בלי לסטות מן הנושא המרכזי של מאמר זה, אפשר לקבוע (על פי הקונזנסוס של גדולי מפרשי רש"י) כדלקמן:

א. לראש ולראשונה רש"י הוא פרשן – לא פוסק, לכן אין פירושו בהכרח אליבא דהלכתא.

ב. רש"י הוא פרשן ולא כותב קורות הדורות. לכן יכול לפרש בשני מקומות שונים על פי שני מהלכים היסטוריים דסתרי אהדדי. זה הידוע לנו מהרא"ם בשם 'אגדות חלוקות' – כל מקום על פי פשוטו של מקרא.

ג. רש"י עה"ת מפרש על פי פשוטו של מקרא, בעוד רש"י על הגמרא מפרש על פי פשוטה של הסוגיא. פירושים אלה אינם בהכרח זהים.

ד. רש"י יכול לפרש בשתי סוגיות בגמרא על פי שתי שיטות סותרות (במקביל ל'אגדות חלוקות' בפירוש התורה), כאשר כל אחת היא לפי פשוטה של כל סוגיא וסוגיא.

ה. בעל נודע ביהודה (צל"ח ברכות ד, א) אף טוען שרש"י במשנה יכול לפרש לפי פשוטה של משנה, כאשר בגמרא על המשנה יפרש אחרת, ושם רש"י יפרש לפי פשוטה של הגמרא.

58. של רש"י על התורה.

59. בגמרא, כמובא בתוספות.

60. כלומר, אין לתמוה על רש"י המפרש בתורה בדרך שונה מפירושו בגמרא. יצוין כי הוא הדין והיא המידה אצל נכדו הרשב"ם, המפרש בגמרא את מדרשי חז"ל ואת הפסוקים לפי כללי המדרש, בעוד מפרש אותם הפסוקים עצמם בפירושו לתורה על פי 'הפשטות המתחדשים'. והנה לפנינו דוגמה אחת, הבאה ללמד על הכלל כולו. בפירושו לבמדבר כא, כז ד"ה על כן יאמרו המושלים, כותב הרשב"ם: על מלחמת סיחון ועוג נתנבא תחילה, "מושלים" – מושלי נבואות כגון בלעם וחביריו (עכ"ל). כך לפי פשוטו של מקרא (ובעקבות סבו, רש"י) בהתאם למקומו של הפסוק אחרי מלחמת סיחון ועוג. ופירוש "מושלים" מלשון משל של נבואה. והנה חז"ל (בבא בתרא עח, ב) דרשו את הפסוק: מאי דכתיב "על כן יאמרו המושלים וגו'", "המושלים" – אלו המושלים ביצורם. "בואו חשבוז" – בואו ונחשב חשבונו של עולם וכו'. ובגמרא מפרש הרשב"ם ד"ה מאי דכתיב על כן

מסכתא⁶¹, ומכל שכן דכאן הוקשה לו לפרש הכתוב לפי פשוטו, למאן דאמר 'עירוב פרשיות כתיב כאן'⁶² ... (עכ"ל).

בעוד התאמץ המהר"ל 'לישר את הקו' בין רש"י ובין ההלכתא (אע"פ שברור שאינו שולל את עצם הענין שרש"י רשאי לפרש שלא אליבא דהלכתא), השיב הרא"ם על קושית הרמב"ן במאמר 'פרוגרמאטי' אודות דרכו של רש"י (ושאר מפרשים) בפירוש המקראות: ונראה לי שאין מזה⁶³ טענה על דברי הרב, כי אף על פי שהם דברי יחידים ... וסתם מתניתין כדברי האומר 'עירוב פרשיות כתיב כאן', מכל מקום כבר הודיענו רש"י בפסוק "וישמעו את קול ה' אלקים" שיש מדרשי אגדה רבים⁶⁴ ... ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא' וכו'. ומפני שהמדרש של רבי חייא בר אבא מתיישב אחר פשוטו של מקרא, ואילו המדרש של רבי חייא בר יוסף שאמר 'עירוב פרשיות כתיב כאן' הוא דבר קשה מאד, שאינו מתיישב כלל על פשוטו של מקרא⁶⁵, לפיכך בחר לפרש המקרא על פי מדרש רבי חייא בר אבא, אף על פי שהן דברי יחידים ואינם כהלכה. שכן עשה⁶⁶ גם כן בפסוק (בראשית ט, ד) "אך בשר בנפשו לא תאכלו", שפירש אותו על דעת רבי חנינא בן גמליאל⁶⁷, שהם דברי יחיד,

יאמרו המושלים: פשטיה דקרא מיירי שכשנלחם סיחון במלך מואב הראשון, "ויקח את כל ארצו מידו", נתנבא בלעם וחביריו שינצח סיחון למואב. ומיהו פרשה יתירה היא, דמה צריך ליכתב זה? אם להשמיענו דעמון ומואב 'טיהרו בסיתון', הרי כבר כתיב "והוא נלחם במלך מואב הראשון", ואין צריך יותר. הלכך לדורשה כתבה משה רבינו. המושלים ביצרים: כדכתיב "ומושל ברוחו מלוכד עיר" (משלי טז, לב), "צדיק מושל יראת אלקים" (שמואל-ד, כג) עכ"ל. הרי לפנינו תורת הרשב"ם מגדולי הפשטנים מחד ומגדולי בעלי התוספות מאידך בהרמוניה נפלאה, פשטיה דקרא ליד מדרשו, כאשר אלו ואלו דברי אלקים חיים. ועיין בזה בהרחבה במדור זה פרק 2.

61. עיין תוספות יבמות יג, ב ד"ה בית הלל, ותוספות גיטין ט, ב ד"ה לא, ותוספות פסחים לג, ב ד"ה לאמת, ועוד. ויכול היה המהר"ל לציין (כמו שציין בעל נודע ביהודה) שרש"י לפעמים מפרש את המשנה בדרך שונה מפירושו את הגמרא המבארת את המשנה! כי גם במשנה יש פשט ומדרש! ובסוגית פשט ומדרש במשנה עיין, בין היתר, משך חכמה לשמות יג, יג ד"ה וכל פטר חמור תפדה בשה (... 'והשה היה מפריש לעצמו, ושוחטו ואוכלו, וזה עומק פשט המשנה פרק קמא דבכורות, משנה ד, מפריש טלה לעצמו') עיין שם ובביאורנו בהרחבה.

62. כלומר, לפרש את עירוב פרשיות לפי פירושו בגמרא, כלומר, שיש להעתיק את המלים "אשר יאמר כי הוא זה" ממקומן בסוגית השומרים, 'ולהשתילן' בסוגית "אם כסף תלוה את עמי" — וכי יש פירוש יותר רחוק מפשוטו של מקרא מזה?!

63. דברי הרמב"ן הובאו לעיל.

64. דברי הרא"ם ברורות מללו, שאין הוא מבחין, בהבנתו את שיטת רש"י, בין החלק הספורי של התורה ובין החלק ההלכתי שבה, ועיין בזה להלן.

65. לפי שיטת רש"י בגמרא שיש 'להעתיק' את המלים "כי הוא זה" ממקומן כאן 'ולהשתילן' במקום אחר לגמרי! ועיין הערה 62.

66. כאן עובר הרא"ם לפרוס לפנינו את היריעה של פירושים שלא אליבא דהלכתא אצל רש"י.

67. "בשר בנפשו לא תאכלו" — הרי אבר מן החי, ואף "דמו לא תאכלו" — הרי דם מן החי (עכ"ל רש"י). ומקורו בסנהדרין (נט, א): ת"ר, "אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו" — זה אבר מן החי. ורבי חנינא בן גמליאל אמר — אף הדם מן החי. מאי טעמא דרבי חנינא בן גמליאל, קרי ביה "בשר בנפשו לא תאכלו". "דמו בנפשו לא תאכלו".

ועזב דברי חכמים⁶⁸ שהם רבים⁶⁹. ויותר קשה מזה, שבפסוק (ויקרא ה, י) "ואת השני יעשה עולה כמשפט", פירש רש"י 'כדת האמורה בעולת העוף של נדבה בראש הפרשה', שהוא דלא כמאן — לא כתנא קמא דרבי ישמעאל דאמר 'כמשפט עולת בהמה'⁷⁰, ולא כרבי ישמעאל דאמר 'כמשפט חטאת העוף'⁷¹. וכן בכמה מקומות⁷². ואין בזה טענה כלל, והרי הרמב"ן עצמו⁷³ כתב בפסוק (שמות כא, יא) "אם שלש אלה לא יעשה לה", שבדרך הפשט יאמר "אם שלש אלה" — היעוד לו או לכנו או הפדיון — "לא יעשה לה", אז תצא "חנם אין כסף", כצאת העבדים הנזכרים (ע"כ לשון הרמב"ן) — בשביעית וכיובל, שזהו שלא כהלכה. מפני שיחוייב מזה שלא תצא בסימנים, מאחר והמאמר "ויצאה חנם אין כסף" המורה על היציאה בסימנים לפי מדרש רז"ל⁷⁴ (קידושין ד, א), הוא מורה לפי פשוטו על היציאה בשביעית

68. הלומדים רק על אבר מן החי, שהוא הנאסר לבני נח, בעוד דם מן החי נאסר רק לבני ישראל, ואת הדרשה "דמו בנפשו" לומדים למעט דם שרצים.
69. ושם שוב הקשה הרמב"ן: ולפי המדרש איננו אמת, שלא נצטוו בני נח אלא על אבר מן החי כדברי חכמים, ולא על דם מן החי כדברי רבי חנינא בן גמליאל. ושוב משיב הרא"ם: ... אינה טענה, כי כבר גילה דעתו בפרשת בראשית (ג, ח) ... ומפני שהמדרש של רבי חנינא בן גמליאל שפרש את מלת "דמו" מתיישב יותר אחר פשוטו של מקרא, מן המדרש שדרשו חכמים 'מי שדמו מבשרו, יצאו שרצים שאין דמם חלוק מבשרם', בחר לפרש אותו על מדרשו של רבי חנינא בן גמליאל (עכ"ל הרא"ם). ומאלפת ההערה של בעל נחלת יעקב, שכתב (אחרי הביאו את תשובת הרא"ם): נראה לי שגם הרמב"ן יודע זה, אבל הוא טען דלא הוה ליה (לרש"י) לאתויי לא זה (רחב"ג) ולא זה (חכמים), אלא הוה ליה לפרש המקרא כפשוטו כתנא דבי מנשה, דכולי קרא אתא לאבר מן החי ... "אך בשו"ב בנפשו" שהוא "דמו, לא תאכלו", כי "נפש כל בשו"ב דמו הוא" (ע"פ ויקרא יז, יד) ... (ועיין שם בהערות המאלפות של בננו, הרב ר' מרדכי יעקב שליט"א). ומן הראוי לציין שהגור אריה החריש שם.
70. חולין כא, ב. פירוש זה בודאי לא ניחא ליה לרש"י, באשר פסוקנו עוסק בעוף ולא בבהמה.
71. שם. תורה תמימה: לפי הפשט מורה לשון "כמשפט" שיעשה כדין עולת נדבה שמבואר בריש פרשה זו, וכן פירש רש"י בפסוק זה. אמנם לפי זה מיותר המלה "כמשפט", דהוה ליה למימר "יעשה עולה", והיינו יודעים שיעשה כמשפט העולה ... (עכ"ל). ואע"פ שהרמב"ן לא הקשה כאן על פירוש רש"י, הרא"ם בעצמו העיר: ... ולא מצינו בשום מקום שיאמרו 'כמשפט עולת העוף של נדבה' כמו שכתב רש"י כאן ... ולכן על כרחינו לומר, שרש"י ז"ל פירש על פי פשוטו של מקרא, כמנהגו תמיד (כלומר גם בחלק ההלכתי של התורה — י. ק.) לפרש המקומות לפי פשוטם, ולא על פי מדרשי חז"ל כשהן רחוקים מפשוטו של מקרא, כמו שגילה דעתו בפסוק "וישמעו וכו'" ... (עכ"ל). ועיין במלבי"ם (התורה והמצוה סימן שלז), ובמשך חכמה בויקרא שם, המבארים אף הם מדוע חז"ל לא פירשו לפי המשתמע מפשוטו של מקרא.
72. סתם הרא"ם ולא פירש באלה מקומות אחרים פירש רש"י 'דלא כמאן'. ועיין בהמשך הפרק.
73. מכאן עובר הרא"ם מן ההגנה על רש"י נגד טענת הרמב"ן, לטענה נגד הרמב"ן עצמו בבחינת 'מום שבך'! כלומר, מה טעם לבקר את רש"י על שפירש שלא אליבא דהלכתא (אחרי שכבר העיד נאמנה על עצמו שאני לא באתי אלא ...), בעוד הוא, הרמב"ן עצמו, עושה זאת כחלק מהותי מפירושו הוא, ולמה יגרע חלקו של רש"י מזה של הרמב"ן?
74. וכך אמנם פירש רש"י ('ואני לא באתי אלא וכו'). ועיין בין היתר אצל בעל הכתב והקבלה המקרב מדרש זה אל פשוטו של מקרא. יסוד ביאורו בנוי על משמעות המלה "חנם", שלדעתו הכוונה ללא כל פעולה או תמורה, כלומר ענין שהוא אוטומאטי הבא מאליו. הדבר היחיד שאינו תלוי בכל פעולה מצד האדם הוא התקדמותו בגיל! כלומר, פשוטו של מקרא מלמד כי בגיל קא עסקינן, בעוד חז"ל (ולא מסרו הכתוב אלא לחכמים) ידעו איזה גיל 'להדביק' לכל מונח. לפי תפיסה זאת. חז"ל

וביובל, ולא על היציאה בסימנים⁷⁵, וכאלה רבים. ולכן יחוייב לומר שהמפרשים כולם לא יכוונו בפירוש התורה רק⁷⁶ ליישב המקרא — יהיה כהלכה או שלא כהלכה⁷⁷.

סוגיא ד: דלא כמאן

דברי הרא"ם האחרונים מובילים אותנו אל הסוגיא האחרונה והקשה שבכולן, סוגית 'דלא כמאן'⁷⁸. אם רש"י מוכן לפרש 'דלא כמאן', הרי שנכנס לקבוצה של שאר גדולי הראשונים המפרשים 'דלא כמאן', אם באופן קבוע (רשב"ם, ראב"ע) ואם לעתים (רמב"ן, ספורנו). הדבר גם מוכן וגם מוצדק על פי תפיסת הרא"ם ש'אני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא וכו'" מיצג את שיטת רש"י בחלק ההלכתי של התורה לא פחות מאשר בחלק ההליכות-ספורי. יצויין שרש"י אף מקדים 'פשוטו של מקרא' אל 'אגדה המיישבת ... דבר דבור על אופניו'. לכן אין סיבה עקרונית או אחרת למנוע לפרש פסוק לגמרי לא אליבא דהלכתא, אם שיקולים כבדי משקל יחייבו זאת. זאת אמנם תהיה תופעה לא שכיחה עקב מגמתו 'התרבותית-חינוכית' עליה דיברנו לעיל בסוגיא א', דהיינו ללמד חומש—רש"י עם כל המשתמע מכך. מגמה

מעולם לא ביקשו לומר שפירוש המלה "חנם" הוא גיל 'נערות' או 'בגרות'. פירוש המלה "חנם" הוא ענין אוטומאטי, ובמילא במסגרת של פסוקנו מדובר על "ויצאה" בגיל מסוים.
75. מסקנה זאת ('ולא על היציאה בסימנים') שהרא"ם אומר אותה בודאות (שיחוייב זה שלא תצא בסימנים) אינה מתבקשת כלל וכלל. הרי יש מקום שגם המדרש (סימנים) יידרש, וגם הפשט (שביעית ויובל) ייפשט, כאשר אין כל סתירה ביניהם, והיא תצא בתאריך הראשון שבין שלשתם (שביעית, סימנים, יובל). על זה אומרים ש'אלו ואלו דברי הלכה הם', ועיין בזה בהרחבה במדור א פרק 1: 'פשוטו של מקרא המלמד הלכה במקביל למדרש הלכה'. אולם לאמיתו של הלימוד צודק הרא"ם בזה שהרמב"ן מביא פירושים 'שלא כהלכה', ומקרוב יוכל להביא את לחמו מסוגית "יום או יומיים" (שמות כא, כא), שם מבאר הרמב"ן על פי הפשט שהכוונה לעד ארבעים ושמונה שעות ("יומיים" כפשוטו), בניגוד מוחלט לשיטת חז"ל שהכוונה היא 'ליום שהוא כיומיים', כלומר מעת לעת של עשרים וארבע שעות. ועיין בזה בהרחבה במדור א פרק 3: 'פשוטו של מקרא ואומדנא הלכתית', יישוב דברי הרמב"ן שלא יהיו כסותרים את דברי חז"ל.
76. אלא.

77. ואביא כאן את מה שכתב לי ידידי הגר"ד כהן שליט"א מברוקלין, וזה לשונו: ולחיבת הקודש אציין דברי רש"י בויקרא ה, יב ד"ה חטאת וכאשם: 'מנחת חטאת הרי היא כחטאת, לפיכך קמצה שלא לשמה — פסולה', וגם ויקרא ו, י (ד"ה כחטאת וכאשם: 'מנחת חטאת הרי היא כחטאת, לפיכך קמצה שלא לשמה — פסולה. מנחת נדבה הרי היא כאשם, לפיכך קמצה שלא לשמה — כשרה'), דלפי זבחים יא, ב דרשינן או הא או הא, כל תנא כדאית ליה. אלא שרש"י פירש פשוטו של כל מקרא (עכ"ל). כלומר, אמנם במקרה דנן רק 'משמעות דורשין איכא בנייהו', וגם כאן פירש רש"י בכל מקום בדרך הקרובה לפשוטו של מקרא.

78. בעל צדה לדרך בפירושו לשמות יב, ט ד"ה בני מעיו נותן לתוכו אחרי הדחתן (שם פירש רש"י אליבא דר' יוסי הגלילי נגד שיטת ר' עקיבא שהלכה כמותו), מנה עוד מקרים ('כאלה רבים אין מספר ונלאיתי להעתיק כולם'), בהם בחר רש"י בין שתי שיטות של חז"ל על פי הקריטריון של פשוטו של מקרא ולא פסק ההלכה. בסוף הרשימה הוא מוסיף: אך עוד אחד אביא היותר קשה מכולם, שהפסוק "ואת השני יעשה עולה כמשפט" פרש"י 'כדת האמורה בעולת העוף של נדבה' — שהוא דלא כמאן, לא כתנא קמא דר' ישמעאל דאמר כמשפט עולת בהמה ולא כר' ישמעאל דאמר כמשפט חטאת העוף, וכן בכמה מקומות (עכ"ל בעל צדה לדרך). גם הצד"ל סתם ולא פירש לנו את ה'כמה מקומות' בהם פירש רש"י 'דלא כמאן'. ועיין בזה בסוף סוגיא ג.

'תרבותית – חינוכית' להכשיר בן תורה, אשר לא רק מכלל 'עם הארץ' יצא, אלא גם לכלל 'יודע ספר' בעל מטען תורני – יהודי נכנס, היא אשר הצמידה את רש"י ברוב דבריו אל המקורות הקלאסיים של תורה שבעל פה. אבל ההכרח לכאר את הכתוב, כאשר הקושי בפשט הוא בלתי נמנע⁷⁹, לא יגונה, אם לפעמים יסטה מאותם המקורות. זאת יעשה, אם על ידי פירוש מקביל לזה של חז"ל⁸⁰, ואם בבחירה של פירוש אחד מתוך דבריהם שהוא אמנם אינו אליבא דהלכתא⁸¹, ואם במקרה 'היותר קשה מכולם', כאשר פירושו הוא 'דלא כמאן'. הרי סוף סוף, לכל פסוק בתורה יש אפשרות לפרשו אליבא דפשט, מאז הנחו אותנו חז"ל ש'אין מקרא יוצא מידי פשוטו' (יבמות כב, א). כפי שהנחנו בפרקי מבוא, כל פירוש כזה הוא לגיטימי ונכון בקדושת התורה, כאחד משבעים הפנים שהתורה נדרשת בהן, ושאלת המפתח תהיה לא 'מהו הפשט', אלא 'מה הפשט מלמד'. האומר ש"עין תחת עין" בפשט הוא ממש, לומד תורה על טהרת הקודש. האומר ש"עין תחת עין" בפשט שהוא ממש, הוא ההלכה או פעם היתה ההלכה ש'סימא את עינו, יסמא את עינו' – כופר בכל התורה כולה⁸².

ואם כנים דברינו, שאין בין רש"י ובין הרשב"ם אלא הבדל כמותי במספר הכתובים שהפרשן מפרש שלא אליבא דהלכתא⁸³, על מה יצא הקצף של הרמב"ן נגד פירושי רש"י (לו משפט הבכורה), כאשר פירש שלא אליבא דהלכתא, ואילו נגד אבן עזרא (תוכחת מגולה ואהבה מסותרת) לא שמענו הביקורת הזאת, וכאשר הרמב"ן בעצמו פירש על דרך הפשט ולא לפי חז"ל! האם אין בזה משום 'מום שבך'?

ונראה לומר בביאור הענין, שקושיותיו של הרמב"ן נגד רש"י בסוגיא זאת מובנות על פי לשונו הוא ש'ברייתות כאלו מטעות הן, ואין ראוי לכתבן כפשוטן'. כלומר, לא ביקורת לימודית בשאלה אם אפשר להביא פירוש הכתוב על משקל אסמכתא או אסמכתא בעלמא⁸⁴, כי אם ביקורת חינוכית, שמא יבין הלומד הלכה לא נכונה. מאחר ודרכו הסלולה של רש"י היא לפרש את הפסוקים אליבא דהלכתא, דוקא משום כך עלול הקורא והלומד התמים ללכת שולל בחשבו שגם פירוש חריג זה של רש"י אף הוא אליבא דהלכתא⁸⁵. ואם ישאל השואל את הרמב"ן מדוע אין סכנה גם אצלו כאשר מבאר ש"יום או יומיים" הוא ארבעים ושמונה שעות ולא עשרים וארבע, הרי ישיב הרמב"ן שכבר הקדים לומר לקורא 'ועל דרך הפשט'. כלומר, "זהירות" – אין להסיק מכאן מסקנה הלכתית רגילה! ואם שוב ישאל השואל הרי גם רש"י הקדים 'להזהיר' בכתבו 'ואני לא באתי! אף אנו נשיב שאינו דומה 'ההוראות הכלליות'

79. כגון "עולה כמשפט", כאשר הפשט מחייב לענות על שאלת – 'איזה משפט'.

80. כגון "לא תהיה אחרי רבים לרעות" וכו' (לעיל סוגיא א).

81. כגון מזונות דאורייתא, או נגד עירוב פרשיות, מר כדאית ליה ומר כדאית ליה.

82. ועיין בזה בהרחבה במדור א: תפקידו של פשט, אחרי הדיון בפרקי המבוא.

83. וכדברי הרשב"ם (המבין שכבר למדנו את פירוש רש"י לפני שניגשנו ללמוד את פירושו): '... אל יזוז מנימוקי זקני רבנו שלמה ואל ימוש מהם ... וטוב אשר תאחז בזה אשר פירשתי, וגם מזה אל תנח ידיך!'

84. עיין בהרחבה ברמב"ן לויקרא כג, ז ושם פסוק כד. ועיין עוד מדור ב פרק 9 בסוגיית 'אסמכתא'.

85. וכבר תמהנו לעיל סוגיא ג הערה 45 על הרא"ם אשר ראה בזה מעליותא, מן הרמב"ם בהלכות ממרים הרואה בזה איסור כל תוסיף! ועיין שם מה שהשיבוננו.

שבתחילת הספר, שכבר עבר זמנו בזכרון הלומד, כהרי 'שלט האזהרה' הצמודה לפירוש העלול להיות בעייתי, אם יובן פשוטו כהלכתו.

אם נכונה תפיסתנו שביקורת הרמב"ן נגד רש"י היא ביסודה ביקורת חינוכית, ולא עקרונית— לימודית, ('ברייתות כאלה מטעות הן ואין ראוי לכתבן כפשוטן'), הרי נבין בזה מדוע דוקא במקרה 'החמור' ביותר כביכול ('דלא כמאן'), החריש הרמב"ן מול פירוש רש"י. אילו היתה טענת הרמב"ן טענה לימודית נגד רש"י בזה שאוסר עליו לפרש מקראות נגד פסק ההלכה של חז"ל, הרי קשה שבעתיים נגד פירוש רש"י כשאין לו כל בית אחיזה אצל חז"ל כלל וכלל. והנה משתיקתו של הרמב"ן במקרה הזה, אנו מסיקים כי טענתו היא נגד הבאת ברייתות שלא אליבא דהלכתא. כאן, ודוקא כאן, עלול הקורא להסיק שמעתתא לא נכונה אליבא דהלכתא, ומזה יש להיזהר. אולם כאשר פירוש רש"י על דרך הפשט הוא 'דלא כמאן', הרי כאן אין יותר בעיה אצל פירוש רש"י ('ואני לא באתי') מאשר אצל הרמב"ן עצמו ('ולפי פשוטו').

ושמא בעומק הענין אפשר לחקור אם המחלוקת החינוכית הזאת בין שני גדולי הראשונים משקפת מחלוקת שורשית אחרת ביניהם, ביחס לתוקף שהם מיחסים לקשר בין מצוות דרבנן והכתוב, אם במסגרת אסמכתא ואם במסגרת אסמכתא בעלמא. יסוד הענין כידוע, בהשגות הרמב"ן לשורש השני של ספר המצוות.

נספח למדור ד פרק 1 (ד)

ראינו (עמ' 58) כיצד פירוש רש"י (לעומת פירוש הרמב"ן) משקף מחלוקת בעצם השאלה מה היא ההלכתא, וזאת בסוגית חובת הכתובה. סוגיא דומה לה בעיקרון, מצינו בדין "תושב ושכיר". בשמות יב, מה מפרש רש"י ש"תושב" היא גר תושב, בעוד "שכיר" הוא גוי, כגון ערבי מהול וגבעוני מהול. ומקשה הרמב"ן: ולא ידעתי למה יכתוב הרב הנדחים בגמרא... והעמידו הכתוב בגר שמל ולא טבל (עכ"ל). וגם שם מתרץ הרא"ם שגם הרמב"ם וגם הסמ"ג ועוד ראשונים פירשו את הגמרא לפי רש"י, כך שפירושו היא אליבא דהלכתא. ואילו המהר"ל (גור אריה) מעיר "וכל זה (לפי הרמב"ן) אינו פשוטו, לכך פירש (רש"י) אליבא דרבי אליעזר ואליבא דתנא דמכילתא [ולא אליבא דר' עקיבא שהיא ההילכתא] וזה נכון בלי ספק" (עכ"ל). יצויין, כי עצם היסוד הפרשני, שרשאי רש"י לפרש שלא אליבא דהלכתא, למדנו מבית מדרשו של הרא"ם. והנה גם בסוגית הכתובה וגם בסוגית תושב ושכיר טוען הרא"ם עצמו שאין צריך להיאחז בעיקרון זה, באשר פירוש רש"י הוא כן אליבא דהלכתא, כאשר ההלכתא שנויה במחלוקת.

ובסוגית 'דלא כמאן', כלומר, שפירוש רש"י אליבא דפשוטו של מקרא אינו תואם אף פירוש אצל חז"ל (ועיין היטב גם בעמ' 68 בהערה 71 ועמ' 69 הערה 77), אנו מביאים בזה את דברי גדול מפרשי רש"י, הלא הוא הרב אליהו מזרחי (הרא"ם) בפירושו לבמדבר כט, לט רש"י ד"ה לבד מנדרים: אם באתם לנדוד קרבנות הרגל, מצוה היא בידכם, או נדרים ונדבות שנדרתם כל השנה קרבים ברגל, שמא יקשה לו לחזור ולעלות לירושלים להקריב נדריו ונמצא עובר על כל תאחר, עכ"ל רש"י. ובמאמר פרוגרומאטי מעיר הרא"ם: אבל בספרי שנינו, "אלה תעשו לה' במועדיכם" — אלו נדרים ונדבות שנדר ברגל שבאים ברגל. או אלו נדרים שנדר קודם הרגל שיביאים ברגל? כשהוא אומר (דברים כג, כב) "כי תדור נדר לה' אלהיך לא תאחר לשלמו", הרי נדרים ונדבות שנדרו. הא מה תלמוד לומר "אלה תעשו לה' במועדיכם" — אלו נדרים ונדבות שנדר ברגל, שיביאים ברגל, "לבד מנדרים" וגו' — אלו קני זבים וקני זבות שנתנה תורה רשות שיביאים ברגל. שפירושו: אלו הנדרים והנדבות שנדרתם במועדיכם, תעשו לה' במועדיכם. ורש"י ז"ל, מפני שאינו מביא בפירושו אלא מהמדרשות והאגדות שהם קרובות לפשוטו של מקרא, וזה המדרש [של הספרי] הוא מאותן שהן רחוקות מפשוטו של מקרא, מפני שמלת "אלה" אינה נופלת רק (= אלא) על הנוכרים לעיל, שהם קרבנות החובה של המועדים. ו"לבד מנדרים" משמע, אם באתם לנדוד קרבנות ברגל — לא קני זבים וזבות. לפיכך פירש המקרא על פי פשוטו, והניח המדרש של הספרי. שכן כתב למעלה בפסוק (בראשית ג, ח) "וישמעו את קול ה' א' מתהלך בגן" — יש מדרשי אגדה הרבה (בבראשית רבה) ובשאר המדרשות, ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא ולאגדה המיישבת דברי המקרא (דבר דבור על אופניו). ואף על פי שמדבריו אלה נראה שדוקא דברי האגדה הוא

שאינו מביא, אבל שאר מדרשות הדינים מביאם, אף על פי שאינם על פי פשוטו של מקרא. מכל מקום מאחר שמצינו כמה וכמה מדרשות דינים, שרש"י רדף אחר פשוטו של מקרא והניח אותם, למדנו שאין הבדל בין המדרשות (של דינים) ובין האגדות אצל רש"י ז"ל, שכאשר לא יהיו על פי פשוטו של מקרא, הוא מניח אותם ומפרש המקראות על פי פשוטם (עכ"ל הרא"ם).

וכך כתב הרא"ם בשמות כב, ח ד"ה ואם כשרים הם: ... ולכן יחוייב לומר שהמפרשים כולם [ולא רק רש"י שהצהיר על כך בפירושו] לא יכוונו בפירוש התורה רק (= אלא) ליישב המקרא — יהיה כהלכה או שלא כהלכה.

ועוד בסוגית 'דלא כמאן', מצינו אצל בעל אור ישר על רש"י עה"ת (הלא הוא הגה"צ בנימין זאב הרטמן — בני ברק תשמ"ו) החוקר את דרכו של רש"י בפירוש סוגיית נדב ואביהוא, שהיא אחת מארבע סוגיות בהן משה "בא לכלל כעס — בא לכלל טעות". הבעיה העומדת לפני המחבר (כשם שעמדה לפני כל גדולי מפרשיו — עיין בהרחבה אצל בעל באר יצחק, ואצל לקט בהיר) היא באיזו דרך בחר רש"י בין שלושת התנאים (רבי נחמיה, רבי יהודה, רבי שמעון) אשר חלקו בנושא. וזה לשונו (ויקרא י, טז ד"ה שעיר החטאת): ועתה מה מאוד גדלה ונשגבה הפליאה בדברי רש"י הללו בכאן, דלא הוי אפילו כחד מהנך... (עכ"ל). הרי שמחברנו תמה, לא על זה שרש"י פירש לפי מאן דאמר אחד שלא נפסק להלכה, אלא שפירושו אינו לפי אף אחת משלוש העמדות בסוגית "בא לכלל כעס — בא לכלל טעות". אולם מחברנו לא ניחא ליה לפרש את רש"י דלא כמאן, ולכן אחרי דיון ארוך וממצה מסיק: כי שיטת רש"י אזיל אליבא דרבי שמעון... ומה שתפס רש"י יותר דברי רבי שמעון בפירוש המקראות, הוא פשוט משום שאמרו בש"ס מועד קטן: כל מקום שמיקל רבי שמעון באבילות, הלכה כמותו. ואם כן גם בזה הלכה כמותו דאנינות לילה מותר מן התורה, לכן תפס רש"י דבריו בפירוש המקראות (עכ"ל). הרי עמדה הפוכה לגמרי מזו של הרא"ם. לא רק שרש"י בפירוש זה אננו "דלא כמאן", אלא להיפך! הוא באמת "כמאן", דהיינו כר' שמעון (ולא כר' יהודה ולא כר' נחמיה), ודוקא משום שר' שמעון הוא כהלכתא, לכן רש"י בחר לפרש את הסוגיא כמותו!

פרק 1 (ה)

סוגיית טוען טענת גנב — כגנב

פרק זה בא לעמוד על פירוש רש"י לסוגיא מסוימת, הנראה תמוה, הן מבחינת פשוטו של מקרא שבו, והן עקב ההשלכות הנובעות ממנו לגבי פירושו של רש"י על התורה. בסוגיית ארבעת השומרים (משפטים כב, ז"ח) כותבת התורה: "אם לא ימצא הגנב, ונקרב בעל הבית אל האלוהים אם לא שלח ידו במלאכת רעהו". "על כל דבר פשע, על שור על חמור על שה על שלמה על כל אבידה אשר יאמר כי הוא זה, עד האלוהים יבא דבר שניהם, אשר ירשיעון אלוהים ישלם שנים לרעהו".

ומפרש רש"י פסוק ז':

אם לא ימצא הגנב: ובא השומר הזה שהוא בעל הבית.

ונקרב: אל הדיינים לדון עם זה ולישבע לו שלא שלח ידו בשלו.

פסוק ח: על כל דבר פשע: שימצא שקרן בשבועתו שיעידו עדים שהוא עצמו גנבו וירשיעוהו אלוהים על פי עדים.

ישלם שנים לרעהו: למדך הכתוב שהטוען בפקדון לומר נגנב הימנו ונמצא שהוא עצמו גנבו, משלם תשלומי כפל.

אשר יאמר כי הוא זה: לפי פשוטו; 'אשר יאמר' העד 'כי הוא זה' שנשבעת עליו, הרי הוא אצלך, 'עד הדיינים יבא דבר שניהם', ויחקרו את העדות, אם כשרים הם וירשיעוהו לשומר זה, ישלם שניים. ואם ירשיעו את העדים, שנמצאו זוממים, ישלמו הם שנים לשומר. ורז"ל דרשו "כי הוא זה" ללמד שאין מחייבים אותו שבועה אלא אם כן הודה במקצת לומר 'כך וכך אני חייב לך והמותר נגנב ממנו'.

מדברי רש"י יוצא שפסוקים ז ו-ח מחוברים יחד כמשפט תנאי ומשפט עיקרי. כאן עשו המדפיסים שמות בפירוש רש"י בזה ש'פיסקו' את דבריו כמקובל, ובוזה הפכו אותם לבלתי מובנים לחלוטין. מה פשר פירושו 'ובא השומר הזה שהוא בעל הבית' למלים "אם לא ימצא הגנב"? ! מהו הקושי? ומהי התשובה? אלא יש למחוק לגמרי את סימני הפיסוק (אשר מעטו של רש"י לא יצאו) ולפרשו כך:

לרש"י קשה היכן מסתיים התנאי ("אם לא") והיכן מתחיל המשפט העיקרי שהוא הדין המחייב בסוגיא. האם הוי"ו של "ונקרב" וי"ו ההיפוך הוא, כך שפירוש הכתוב הוא: אם הגנב לא ימצא, אז על בעל הבית לגשת אל בית הדין ולהישבע. או שמא וי"ו של "ונקרב" וי"ו החיבור הוא, ואז "ונקרב" הוא עבר פשוט¹, כך שהמשמעות היא של עבר מוקדם [בלעז: פסט פרפקט]. אמנם רש"י הכריע כפי פירוש שני זה על ידי כתיבת "ובא השומר", שאינו פירושו

1. ועיין במדור זה. פרק 1 (ג).

למלים "אם לא ימצא הגנב", אלא בא לחבר אותן אל "ונקרב", שהוא עכשיו חלק מן 'ובא', כלומר וי"ו החיבור². לפי זה כל פסוק ז הוא משפט תנאי, והמשפט העיקרי הוא פסוק ח כולו עד לסיומו בדין "ישלם שנים לרעהו".

וכך מפרש בעל "באר יצחק", וזה לשונו: לכן פירש רש"י ז"ל ע"ד הקבלה הנאמנה שמאמר "ונקרב בעל הבית" וגו' איננו גזירת המאמר, רק הכל חלק מן התנאי ודבק עם מלת "ואם" שבראש הפסוק. וגזירת המאמר הוא מה שכתוב בפסוק שאחריו: "עד האלהים ... אשר ירשיעון אלהים ישלם שנים" ... דענין הכתובים האלה הוא לומר שאין הטוען טענת גנב חייב כפל עד שישבע מקודם לכן, והמשך הכתובים בפסוקים ז"ח הוא: אם לא ימצא הגנב, ונשבע כבר השומר בבית דין שנגנב, אז הדין כך ש"על כל דבר פשע" של שומר, אשר יתברר בעדים ששקר בשבועתו ישלם שנים לבעל הפקדון. זהו כוונת רש"י ז"ל מה שכתב כאן 'ובא השומר' וכו', כדי להורות שאין "ונקרב" גזירה וציווי רק סיפור שבא השומר ונקרב לשבועה (והגזירה שצריך השומר להישבע בטוען טענת גנב מוכנת ממילא). והמפרשים ז"ל החרישו כדיבור הזה³.

לפי פירוש רש"י, השומר נשבע 'שלא שלח ידו בשלוי'. ואילו הרמב"ן טוען: "והנכון" שיקרב אל האלוהים לישבע שנגנב, כמו שהוא טוען, אם לא שלח הוא יד להשתמש לצרכו במלאכת רעהו, כי השולח יד בפקדון נעשה עליו גזלן וחייב באונסין" (עכ"ל). ונראה לפרש⁵, שגם רש"י וגם רמב"ן מסכימים ש'שלוש שבועות משביעין אותו' (כבא קמא קז, ב). המחלוקת ביניהם היא מהי השבועה הכתובה בתורה, ומהן השבועות שמגלגלים אליהן מן השבועה המקורית. הרמב"ן סובר כרמב"ם (הלכות שאלה ופקדון ד, א): "המפקיד אצל חברו בחנם ונגנב או אבד, הרי זה נשבע ונפטר, שנאמר 'וגונב מבית האיש וגו' ונקרב בעל הבית אל האלהים אם לא שלח ידו במלאכת רעהו'. ומגלגלין עליו מתוך השבועה שלא פשע אלא שמר כדרך השומרים, ולא שלח בו יד ואחר-כך נגנב, שאם נגנב אחר ששלח יד בפקדון חייב באחריותו". לעומתו מפרש רש"י, שהשבועה הכתובה בתורה היא 'שלא שלח ידו בשלוי', וממנה מגלגלין אל שבועת השומרים (שנגנב) ואל שבועה שלא פשע בו ושמר כדרך השומרים. לפי דרך זאת אין כל נפקא מינה לדינא בין רש"י ורמב"ן, באשר שניהם מסכימים להלכה פסוקה ש'שלוש שבועות משביעין אותו'⁶.

2. כמו 'ובא' אצל רש"י, והרי רש"י לא כתב עם וי"ו ההיפוך!
3. יש מקום לתמיהה על קביעתו שהמפרשים החרישו, שהרי הרא"ם על אתר הביא מדברי רש"י במרוכה (כבא קמא סג, ב): "אם לא ימצא" כמו שאמר, שטוען נגנבה ... "ונקרב בעל הבית", כלומר והוא כבר נשבע בדבר 'שלא שלח ידו'.
4. כלומר הפירוש המכוון אל הטקסט, ואין הכוונה כלל וכלל למושג של 'נכון' — לא נכון' כמו בציון לתשובה על שאלה. מרגלא בפומי — אין ללמוד תנ"ך בלועזית, ואין ללמוד תנ"ך בעברית. תנ"ך יש ללמוד בלשון הקודש! בעיה זאת מורגשת היטב דוקא אצל אלה ששפת האם שלהם היא עברית של ימינו — הן בלימוד תנ"ך והן בדברי המפרשים.
5. בעקבות הט"ז ב"דברי דוד" עם שינויים מסויימים.
6. פרט לנפקא מינה בין שבועה דאורייתא הכתובה בתורה ובין שבועה דאורייתא הנלמדת מדין גלגול שבועה, כלומר תורה שבעל פה. אולם יש לציין שאין זה דין רגיל של תורה שבעל פה, באשר הדבר שאנו מגלגלים אליו כתוב אף הוא בתורה שבכתב. זאת ועוד! עצם דין גלגול אף הוא כתוב בתורה שבכתב ("וענתה האשה אמו אמו"). ועייז בהרחבה במדור ב פרקים 5, 6, 7.

אולם ניכרים דברי אמת בתמיהת הרא"ם על הרמב"ן, אשר לפיה רש"י בעצמו התכוון לשבועת השומרים כאשר כתב 'שלא שלח יד בשלו'! וזה לשון הרא"ם: ... ואני תמה מאוד היאך לא השגיח בדברי הרב שבפסוק "ונקרב בעל הבית אל האלוהים" אמר 'לדון עם זה ולישבע שלא שלח ידו בשלו', ובפסוק 'על כל דבר פשע' אמר 'שימצא שקרן בשבועתו שיעידו עדים שהוא עצמו גנבו'. ואם לא היה מכוין במאמר 'לישבע לו שלא שלח ידו בשלו' לכלול בו גם הגניבה — שכיון שגנבו הרי שלח ידו בשלו יותר ממי ששלח ידו להשתמש בו לצרכו בלבד — לא היה אומר בפסוק "על כל דבר פשע", 'שימצא שקרן בשבועתו שיעידו עדים שהוא עצמו גנבו', דמשמע ששבועתו היתה על הגניבה עצמה ... לכלול בו גם הגניבה, איך תהיה שבועת 'לא שלח ידו' שקרית כשימצא שהוא עצמו גנבה?! (עכ"ל הרא"ם). אם 'להשתמש בו לצרכו' (כלומר, שימוש בלתי חוקי בחפץ המופקד אצלו) הוא שליחת יד, הרי במקרה של גניבה ממש אין לך שליחות יד גדולה הימנה! לפי הרא"ם, רש"י כלל בלשונו 'שלא שלח ידו בשלו' הן השליחות יד של 'להשתמש בו לצרכו', וקל וחומר ב"ב של קו"ח גניבה ממש. פירוש ה"אם" הוא "ש", כלומר, שומה עליו להישבע על טענת השומרים (שגנבו), ועל אי שליחת ידו לצרכו, אשר גם זה וגם זה כלולים בלשון "לא שלח ידו", ואז מגלגלין לשבועה שלא פשע וששמר כדרך השומרים.

בעקבות הבנת הרא"ם בלשון רש"י 'שלא שלח ידו בשלו' ככולל גם גניבה עצמה, יובן יפה מדוע בשומר חינום סתם רש"י בפירוש "לא שלח ידו במלאכת רעהו" ואמר 'שלא שלח ידו בשלו', ואילו בפירוש אותו ביטוי אצל שומר שכר (פסוק י) מפרש רש"י (ד"ה: שבועת ה' תהיה): "ישבע שכן הוא כדבריו, והוא לא שלח בה יד להשתמש בה לעצמו שאם שלח בה יד ואח"כ נאנסה חייב באונסין". הרי שבשומר שכר מפרש רש"י שהשבועה היא על עיקר טענת השומרים⁸, ואז נאלץ הוא להגדיר לנו מה היא 'שליחות יד', דהיינו 'להשתמש בה לעצמו'. ולעומת זאת, בשומר חינום לא הגדיר לנו רש"י את המושג 'שליחות יד'⁹, וכאילו התעלם מטענת השומרים ('שכן הוא כדבריו'). ולא היא! רש"י מפרש "אם לא שלח ידו במלאכת רעהו" אצל שומר חינום במשמעות הרחבה והמקיפה, כלומר כולל גם שימוש בלתי חוקי לצרכו וקו"ח גניבה ממש, שהיא היא טענת השומרים. לכן לא היה צורך לכתוב 'שכן הוא כדבריו', וגם לא יכול היה להגדיר ולהגביל שליחות יד כפי שעשה אצל שומר שכר¹⁰, כי הוא בכלל מאתיים מנה.

7. ויש לתמוה על קושיית "הכתב והקבלה" נגד פרש"י, שהיות ו"אם" בלשון שבועה פירושה 'לא', יוצא ש"אם לא" (פעמיים שלילה) פירושו "כן"! ובזה מביא סייעתא לשיטת הרמב"ן ש'אם' הוא לשון תנאי. והדברים נשגבים מבינתי, שהרי כל המעיין ומדייק בלשון רש"י יוכיח מיד שרש"י אינו מפרש "ונקרב" כלשון שבועה, אלא שמטרת ה"ונקרב" הוא להישבע ("ונקרב" — אל הדיינים לדון עם זה ולישבע לו), כאשר "ונקרב" מתפרשת כפשוטה כגישה אל הדיינים. בזה שונה "ונקרב" מפסוק כמו "הרימותי ידי אל ה'" שם רש"י מפרש: לשון שבועה. לכן "אם מחוט ... ואם אקח" מפרש רש"י: "לא אקח". כך נראה לבאר את פירוש רש"י.
8. אצל שומר שכר, שנאנס. שרק בזה הוא פטור, בעוד על גניבה הוא חייב — אף אם ישבע שכן היה.
9. והרי דרכו של רש"י לפרש מונח או מושג כשהוא נתקל בו לראשונה, ולכן תמוה ביותר מדוע דילג על המושג אצל השומר חינום ופירשו אצל שומר שכר. [ועיין בזה במדור ב פרק 7].
10. ועיין ב"העמק דבר" וב"הרחב דבר" על אתר, שם עוסק הנצי"ב בשאלה שרש"י בעומק פשוטו של מקרא: לפי איזה קנה מידה כותבת התורה דין שהוא משותף לשני מקרים, אצל אחד מהם בלבד.

”ישלם שנים לרעהו” – כאן חידשה התורה את דין ‘הטוען טענת גנב כגנב’. תנאי לכך שלא רק טוען טענת גנב, אלא גם נשבע טענת גנב, וכלשון רש”י: ”ואימתי? בזמן שנשבע ואח”כ באו עדים, שכך דרשו רבותינו ... קריבה זו שבועה היא ...”. באמצעות המדרש לומדים, אפוא, שדין טוען טענת גנב תלוי בשבועת שקר. אולם ‘לפי פשוטו’ מביא רש”י פירוש, עליו יש לתמוה כיצד החרישו בו המפרשים, ובין כל מפרשי רש”י הקלאסיים לא מצינו שהתעוררו לתמיהות הרבות שפירוש זה ‘לפי פשוטו’ מעורר (כפי שנבאר להלן). לעומת זאת כולם התייחסו למחלוקת הגדולה הנטושה בין רש”י ובין הרמב”ן בהמשך הפירוש על פי המדרש, באשר משתמע ממנו שפרשנדתא פירש שלא אליבא דהלכתא בכתבו: ”ודז”ל דרשו ‘כי הוא זה’ ללמד שאין מחייבים אותו¹¹ שבועה¹², אלא אם כן הודה במקצת לומר כך וכך אני חייב לך והמותר נגנב ממני”. לפי זה, פירש רש”י על פי שיטת רבי חייא בר אבא (בבא קמא קו, ב) ש’ארבעה שומרים צריכים כפירה במקצת והודאה במקצת’, ונגד שיטת רבי חייא בר יוסף (שם קז, א) המפרש ש’עירוב פרשיות כתוב כאן¹³, וכי כתיב ”כי הוא זה” אמלוח הוא דכתיב. ומאי שנא מלוח ...¹⁴. ואמנם לא מצינו חולקים על הרמב”ן הקובע: שזה העניין שכתב הרב דברי יחידים הם ואינם כהלכה, שהשומרים אינם צריכים כפירה במקצת והודאה במקצת, שאפילו כשטוען טענת גנב בכל הפקדון חייב הוא להשבע שבועת השומרים (עכ”ל). הרא”ם הלך בדרך הסלולה לפניו שרש”י¹⁵ בחר במדרש הקרוב יותר לפשוטו של מקרא¹⁶. לעומתו מפרש ה”גור אריה” שרש”י בתורה פירש על פי שיטת רבינו תם בגמרא¹⁷ בהבנת המושג ‘עירוב פרשיות’, ולא על פי שיטתו הוא שם.

במקרה דנן, דין שבועת השומרים כתוב אצל שומר שכר ולא אצל שומר חנם הקודם לו! ועיין בהרחבה מדור ב פרק 7.

11. דהיינו השומר.
12. כלומר שבועת השומרים (וממנה ע”י גלגול לשאר השבועות).
13. רש”י בגמרא ד”ה עירוב פרשיות: פסוק שהוא מפרשה אחרת נתערב בזו שאינו מקומו. דהאי ”כי הוא זה” ב”אם כסף תלוה” הוה ליה למכתביה. דהתם קאי, דאילו בהך פרשתא דפקדון בלא הודאה במקצת מחייב. [ואין זה מעניינו כאן לחקור במשמעות ה’התערבות’ הזאת בין פרשיות וכיצד ‘העורך’ הקב”ה נתן לפרשיות להופיע שלא במקומן. זאת רק נציין כי תופעה זאת של ‘עירוב’ (=בלבול) מצינו גם בחומש במדבר, בהעלותך (במדבר י, ל רש”י ד”ה ”ויהי בנסוע הארון”, בעקבות שבת קטו, א): ”עשה לו סימניות מלפניו ומלאחריו לומר שאין זה מקומו, ולמה נכתב כאן, כדי להפסיק בין פורענות לפורענות”, עכ”ל. בעוד ה’אין זה מקומו’ בחומש במדבר קיבל הסבר – וההסבר הזה צריך אף הוא הסבר! – הרי ה’אין זה מקומו’ אצלנו סתום לגמרי, ומודיענו כי חלק מדין הלוואה כתוב ב’עירוב’ אצל דין השומרים! בעומק העניין זהו המשך ויישום של הכלל ‘אין מוקדם ומאוחר בתורה’. אבל, כאמור, אין זה מעניינו כאן, ועסקנו בסוגיא בהרחבה במדור א פרק 5 (ד). ועיין, בין היתר, אצל מפרשי רש”י (הרא”ם והגור אריה) בסוגיית ”וימת תרח בחרן” (בראשית יא, לב) מדוע כתבה התורה שתרח מת בעוד יש לו עוד ששים וחמש שנים לחיות!]. ועיין בהרחבה בפרק הקודם (ד): רש”י כפרשן שלא אליבא דהלכתא. ועיין גם מדור זה פרק 1 (ג).
14. רש”י: דעקרינן לקרא מדוכתיה ומוקמינן ליה עלה.
15. ”כבר הודיענו רש”י ... אני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא ...”.
16. ”ולכן יחוייב לומר שהמפרשים כולם לא יכוונו בפירוש התורה רק לישוב המקרא – יהיה כהלכה או שלא כהלכה” (הרא”ם שם).
17. ”אמלוח נמי כתיב” (כלומר, הודאה במקצת תופס לא רק בשומרים אלא גם במלוה). לפי זה הרי

בין כך ובין כך, פירושו של רש"י בעקבות חז"ל (יורד"ל דרשו) זכה להתייחסות של כל מפרשיו. לעומת זאת לגבי פירושו 'לפי פשוטו' (והרי זהו ייחודו של רש"י — 'אני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא' וכו') החרישו המפרשים הקלאסיים, בבחינת "והתעלמת" — פעמים שאתה מתעלם, ובמקרה דנן פעמים שאתה מתאלם. וכך פירש רש"י: לפי פשוטו, "אשר יאמר" העד¹⁸, "כי הוא זה" שנשבעת עליו, הרי הוא אצלך¹⁹, עד הדיינים²⁰ יבוא דבר שניהם²¹, ויחקרו²² את העדות. אם כשרים הם²³ וירשיעוהו לשומר זה, ישלם שניים²⁴. ואם ירשיעוהו העדים — שנמצאו זוממין — ישלמו הם שנים²⁵ לשומר²⁶.

ואנו עומדים תמהים ומשתוממים מפירוש זה של רש"י²⁷. הרי סוגיית עדים זוממים היא מן החידושים של משנה תורה, עליה כתב הרמב"ן בהקדמתו לחומש דברים: " ... ועוד יוסיף בזה הספר קצת מצוות שלא נזכרו כלל²⁸, כגון היבום, ודין מוציא שם רע, והגרושין באשה ועדים זוממים". מאי דפשיטא ליה לרמב"ן שאיננו, פשיטא ליה לרש"י שיחנו, ועוד בפשוטו של מקרא! ולא זו בלבד שסוגיית עדים זוממים מקורה בחומש שמות²⁹, אלא אף מצינו בה חידוש גדול²⁶, שאין לו זכר בחומש דברים. לפנינו תופעה מפליאה ביותר — מצוה אשר כמעט כל כולה מקורה בחומש דברים (פרשת שופטים), נשמטה הלכה חשובה ממנה במקומה 'הטבעי', והיא באה בפשוטו של מקרא בחומש שמות הקודם לו! וכי יש דוגמה טובה יותר

פירושו של רש"י הוא אליבא דהלכתא. ועיין, כאמור, בפרק הקודם בסוגיית רש"י שלא אליבא דהלכתא.

18. כלומר, שני עדים, שהרי אין עדות פחות משנים. הם העדים שהמפקיד הביא כדי לסתור את טענת השומר ושכועתו שנגנב הפקדון.
19. כלומר, אתה טוען ש"הוא", כלומר החפץ נסתר (= איננו), ואילו אנחנו אומרים ש"זה", כלומר נוכח (= נמצא)! באותה דרך אפשר לפרש את דרשת חז"ל על מודה במקצת הטענה כדלקמן: "אשר יאמר" (השומר) "כי הוא" (חלק איננו — נסתר) "זה" (חלק ישנו — נוכח) = מקצת הטענה. (ועיין ב"הכתב והקבלה").
20. תרגום "אלהים" (חול) של הכתוב.
21. כלומר, שתי כיתות העדים, אלה שהמפקיד הביא נגד השומר, ואלה שהשומר הביא להזים את עדי המפקיד. אם "יאמר" = כת עדים אחת, הרי ש"שניהם" = שתי כיתות עדים.
22. בשבע חקירות שנועדו לאפשר הזמה, כי עדות שאי אתה יכול להזימה אינה עדות.
23. הכת הראשונה שהמפקיד הביא להעיד נגד השומר.
24. מדין 'טוען טענת גנב כגנב', שהוא החידוש של הסוגיא.
25. באר יצחק: לשון "אשר ירשיעון" משמע שיש מקום לומר בשני בעלי דינין שירשיעו אחד מהם. ואמר אותו בעל הדין אשר ירשיעו הדיינים הוא "ישלם שניים לרעהו" — הוא בעל הדין השני. וחסר מלת "את" סימן הפעול כדרך הלשון לחסרו, וראוי להיות "את אשר ירשיעון אלהים ישלם שניים לרעהו", והוא, אם השומר ואם העדים שהוזמו אחרי הדרישה והחקירה.
26. חידוש גדול חידש רש"י במלה "לשומר". מחומש דברים (יט, יט), שם עיקר סוגיית עדים זוממים, למדנו את חידוש הסוגיא ש"ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו", וחידוש הוא שחידשה תורה ואין לך בו אלא חידושו. "ועשיתם לו", אבל לא כתוב למי נותנים את הכסף שאנו מחייבים את העדים בתשלומם! כאן חידש רש"י שהכסף עובר אל זה שהעידו נגדו. עיין בפרק הקודם בסוגיא (ג) הערה 10 בשיטת היראים. ובסוגיית חומש דברים מדור א פרק 5 (ג) בהרחבה.
27. ותמהים עוד יותר שלא התייחסו אליו גדולי מפרשיו!
28. בחומשים הקודמים.
29. כך שלכל היותר אפשר עתה לכנותה 'מצוה מבוארת' בחומש דברים, לפי מינוח הרמב"ן.

ל'אין מוקדם ומאוחר בתורה'?! זה עוד יותר תמוה מאשר "והשביעית תשמטנה ונטשתה" (שמות כג, יא) שנכתב לפני כל סוגית השמיטה בפרשת בהר. כי כאן בשמות הובא לנו היסוד והשורש של סוגית השמיטה, כאשר הפרטים באים בפרשת בהר (עיין פירוש הרמב"ן לסוגית 'מה ענין שמיטה אצל הר סיני'). בדומה לזה גם "ראשית ביכורי אדמתך תביא בית ה' א'" (שם כג, יט) לפני פרשת הביכורים בהרחבה בפרשת כי תבא. אבל בנושא דידן של עדים זוממים, עוד טרם למדנו את ניסוח "ועשיתם לו כאשר זמם לעשות", שהוא חידוש גדול שחידשה תורה, אנו שומעים שיש לתת את מה שזמם לעשות אל זה שהעיד נגדו. אתמהא!

אולם בתמיהה זו בלבד לא סגי, כי מעיקרא דדינא של הקב"ה פירכא — מה ראה נותן התורה ומכתיבה למשה רבינו לשלב את סוגיית עדים זוממים כחלק מהותי בתוך סוגיית ארבעת השומרים בכלל וסוגיית טוען טענת גנב בפרט? כי זאת לדעת, שילוב שתי סוגיות זו בזו בתורה שבכתב, כעדים זוממים וטוען טענת גנב אצלנו, מעיד כמאה עדים כי שורש אחד וגזע משותף לשתיהן. אחרת די ללמד את דין "ועשיתם לו כאשר זמם" במקומו הנכון שהתורה תקבע לו, בלי להשחיל אותו אל תוך שומר חנם במעין 'היכי תמצוי' שהוא מיותר לחלוטין. הרי בסך הכל רוצה התורה לחדש וללמד שהטוען טענת גנב חייב בכפל. לשם מה היה נחוץ ללמד שאם העדים יוזמו שגם הם ישלמו כפל? מניין היה עולה על דעתנו שדין "ועשיתם לו", (אחרי שנלמד אותו), אינו תופס במקרה פשוט זה של עד חמס, כך שיש צורך לחדש אחרת. הרי אין ספור למקרים של דין "ועשיתם לו" בחיים היום יומיים שלנו, ומדוע, אפוא, להדגים אותו דווקא בטוען טענת גנב?! מה היה חסר אילו התורה היתה ממתינה (כפי שאמנם הרמב"ן ודעימיה חושבים) עד לחומש דברים לחדש דין זה בפרשת שופטים?! בעל כרחנו לומר שלדעת רש"י סוגיית עדים זוממים וסוגיית טוען טענת גנב קשורות זו בזו ביסודן, שעל ידי האחת מובנת השנייה. וקשה, הרי על עדים זוממים אמרו שחידוש הוא שחידשה תורה, אין לך בו אלא חידושו, כיצד אם כן תלמד סוגיא זו על סוגיא אחרת? הרי מקובל אפילו בדבר שהיה בכלל ויצא לידן בדבר חדש שלא הוא גמר מכלליה ולא כלליה גמר מיניה'. כיצד, אם כן, יהיה לימוד הדדי בין עדים זוממים ובין טוען טענת גנב?!

ונראה שפירוש הדברים כך הוא. משלושת תחומי פעולת האדם — מחשבה דיבור ומעשה — חייבה התורה ביחסים שבין אדם לחבירו רק על המעשה, ולא על הדיבור וקו"ח לא על המחשבה. ביחסים שבין אדם לקונו (נדרים, הקדש, תמורה וכדו') מחייב גם דיבורו של האדם, ואף בית דין של מטה יפעל לחייב את האדם על דיבורו זה. על המחשבה, אין כל התייחסות בבית דין של מטה, והיא נתונה כולה לבית דין של מעלה. ברור ש'הפירמידה' הזאת אינה מחוייבת המציאות התורנית, והיה מקום לקבוע דרגות אחרות — חמורות יותר — בדבר אחריות האדם על מעשיו³⁰, דיבורו ומחשבתו. הנה במכילתא לסוגייתנו (פרשה ט"ו, ה)³¹ מצינו מחלוקת בין בית שמאי ובית הלל בדבר השולח יד בפקדון מאימת חייב, שבית שמאי מחייבים על מחשבת הלב (שנאמר: "על כל דבר פשע"), ואילו בית הלל מחייבים רק

30. גם במעשים יש חילוקים פנימיים, כגון גרמא וכדו'.

31. וכן בבבא מציעא מג, ב במשנה: "החושב לשלוח יד בפקדון, בית שמאי אומרים — חייב, ובית הלל אומרים אינו חייב עד שישלח בו יד" (ועיין להלן בדברי רש"י ותוספות בפירוש המלה 'החושב').

משעה ששלח בו יד (שנאמר: "אם לא שלח ידו במלאכת רעהו"). ומבאר בעל "משך חכמה" (ד"ה אם לא שלח ידו במלאכת רעהו) בשיטת בית שמאי וזה לשונו: אבל אימת מחייבים אותו על המחשבה? אם רואים אנו ששלח בה יד אחר כן ומחשבתו באה לידי מעשה, בזה אמרינן דמשעת מחשבה כבר אתחייב באונסין, דאיגלאי מילתא דמזמן המחשבה הוי כמו גזלן. אבל אם לא שלח בה יד, דמחשבתו לא באה לידי מעשה, אינו חייב על המחשבה בלחוד, והוי כמו עבירה שבין אדם למקום, דאמרו סוף פרק קמא דקידושין (מ, א) מחשבה שעושה פרי³².

בית שמאי פרצו את הגדרות של המחשבה דיבור מעשה, ומצאו כי גם על המחשבה יחוייב האדם³³ — אם אמנם הגיעה לידי מעשה. זהו בית שמאי לשיטתו הסבור כי מרכיב המחשבה מחייב³⁴, ולכן סבור שהעולם נברא בניסן, וראש השנה חל בתשרי משום שאז עלה במחשבה לברוא את העולם³⁵. זה שייך ליתחילה עלה במחשבה לברוא את העולם במידת הדין. מידת הדין מחייבת ש'ועשיתם לו כאשר עשה לאחיו', דהיינו מידה כנגד מידה. ואם נמצא את הדין עד תומו, הרי שנגיע לידי הדין הגמור, עליו כותב רבינו עובדיה ספורנו (שמות כא, כד ד"ה עין תחת עין): כך היה ראוי כפי הדין הגמור, שהיא מדה כנגד מדה, ובאה הקבלה שישלם ממון מפני חסרון השערתנו פן נסכל ונוסיף על המידה³⁶ לאשמה בה, (עכ"ל). בעניין מידה כנגד מידה כיסוד מוצק בהנהגת ה' את עולמו כותב הספורנו (שמות יח, יא ד"ה כי בדבר אשר זדו עליהם³⁷): "...ובזה הורה גדולתו על כל האלוהים"³⁸. כי לא חשבה שום

32. הקב"ה מצרפה למעשה, מחשבה שאין בה פרי אין הקב"ה מצרפה למעשה. ומפרש רש"י ד"ה מחשבה שעושה פירות: — שקיים מחשבתו ועשה. ד"ה מצרפה למעשה: — ונפרעים ממנו אף על המחשבה.
33. יצויין כי גם לרש"י (ד"ה החושב לשלוח יד — אמר בפני עדים ליטול פקדונו של פלוני לעצמו) וגם לדעת התוספות (ד"ה החושב לשלוח יד — הך מחשבה הוי דיבור כדיליף "מעל כל דבר", וכן מחשבת פיגול נמי הוי בדיבור ולא בלב), הכוונה ב"החושב" היא לדיבור ולא מחשבה גרידא. [והענין נראה כמילתא דפשיטא, שהרי אין לנו כל הוכחה על מחשבתו של האדם אם לא נתן לו ביטוי חיצוני (השוה: "רשע למה תכה רעך" — אפילו על ידי הרמת יד נקרא רשע — רש"י). הביטוי החיצוני ה'חלש' ביותר, כלומר ללא כל פעולה הוא הדיבור].
34. בראשית רבה יב, טו (בסוגיית בריאת העולם) "בית שמאי אומרים, מחשבה כלילה ומעשה ביום, ובית הלל אומרים, מחשבה ומעשה ביום...".
35. ולכן במסכת ראש השנה י, א ר' אליעזר (דשמותי הוא) אזיל בשיטת בית שמאי, ולכן מונה את בריאת העולם מתשרי (שעלה במחשבה), ולא מניסן (שנברא בפועל). והרי מחשבת הקב"ה מתבטאת בדיבור — "ויאמר" (ועיין הערה 33).
36. בעקבות חז"ל בבא קמא פד, א: דתנא דבי חזקיה, "עין תחת עין נפש תחת נפש", ולא נפש ועין תחת עין, ואי סלקא דעתך ממש, זימנין דמשכחת לה עין ונפש תחת עין, דבהדי דעויר ליה נפקא ליה נשמתיה. ועיין שם בכל הסוגיא (פג, ב — פד, א), שראיה זאת וכן שאר הראיות ל"עין תחת עין" — ממון, נדחו על ידי חז"ל ('ומאי קושיא') וחזרו וניעורו בספרות הראשונים (רס"ג, רמב"ן, ראב"ע) ואחרונים (רע"ס וכו') להוכיח את צדקת קבלת חז"ל, בעוד חז"ל בעצמם לא קיבלו את ההוכחה! והלא דבר הוא! [ועיין מדור א פרק 4 בהרחבה. ושם הספורנו התכוון ללשון נופל על לשון לתפארת המליצה, כאשר כתב 'ונוסיף על המידה', כלומר עוד יותר מ'מידה כנגד מידה' כמקובל!]
37. אונקלוס: ארי כפתגמא דחשיבו מצראי למידן ית ישראל בה דננון. ובפרש"י: בקדרה אשר בשלו בה נתבשלו. (ויש להעיר שהתרגום דיבר על 'זמם לעשות', כלומר 'דחשיבו מצראי למידן').
38. "כי גדול ה' מכל האלוהים".

אומה שיכול שום אל מאלוהיהם, שרי מעלה, לשלם מידה כנגד מידה בכל דבר, אבל חשבו שינוכל בדבר אחד מיוחד לו בלבד" (עכ"ל הספורנו). ואם הדין הגמור הוא 'עין תחת עין ממש'³⁹, מחדש בית שמאי בסוגיית החושב לשלוח יד בפקדון שדין זה של מידה כנגד מידה חל לא רק על המעשה כי אם גם על המחשבה-דיבור. ויצאה בת קול והכריזה שהלכה כבית הלל, ודיבור לאו כמעשה דמי.

עם ישראל יתנהג לא על פי פרק א' של בראשית – 'בתחילה עלה במחשבה לברוא את העולם במידת הדין' – כי אם על פי פרק ב' ואילך, כאשר צירף הקב"ה לדין את מידת הרחמים ("ה' אלקים"). אולם האנגריה של דין הכתוב בפרק א' בראשית, שנשאר כתוב בתורת ה', שרירה וקיימת בחלל העולם, כנצחיות של כל הכתוב בתורת ה'. היא מבצבצת ועולה מעל פני ההיסטוריה במידת הדין של יצחק, שבה ועולה אצל יוסף הצדיק⁴⁰, ושבה וניעורה בדין עשרה הרוגי מלכות⁴¹. אין כל אפשרות לקיים את העולם בלי כמות מסוימת של מידת הדין, כפי שאמנם עלה במחשבה בתחילה. כל עוד העולם מתנהג בדרגת בני ישראל אחרי חטא העגל ואחרי חטא המרגלים, מידה זו של דין חבויה ונסתרת, ונמצאת (כלומר, פוגעת) אצל יחידי סגולה בלבד, כרבי עקיבא וחבריו, בכל דור ודור. אולם בעוד אנו מצפים וממתינים לדרגת 'הלכה כבית שמאי לעולם הבא', בבחינת 'מהרה ייבנה', כאשר יש סכנה שיגידו 'אשתקד עשינו אך ורק כבית הלל', ראה הקב"ה להשאיר בתורתו במסגרת תרי"ג מצוותיה, מצוה אחת אשר היא כולה כבית שמאי⁴², למען לא תהיה תורה זאת זרה לנו כאשר נזכה לאור הגדול של הימים העתידיים לבוא עלינו, ונלמד סתום בשאר המצוות מן המפורש במצוה זאת⁴³.

סוגיית עדים זוממים היא, אפוא, נציגת שיטת בית שמאי במסגרת תרי"ג. בתור שכזו היא

39. וכך נאה וכך יאה לכתבו בפרשת משפטים לפני חטא העגל, כלומר לפי דרגת בני ישראל במתן תורה כאשר פסקה זוהמתם, בה חזרו אל מעלת אבותם (אברהם יצחק ויעקב) היא מעלת אדם הראשון לפני החטא. בוודאי בדרגה עילאית זאת יכלו לשאוף להתנהג על פי הדין הגמור. ועיין בזה מדור א פרקים 8, 5; מדור ו פרק 1.

40. הדין את אחיו ("דבתם רעה") על פי אמת מידה של דין, ולכן מה שעשו הובן על ידו כעבירה על פי תפיסתו הוא (ולכן לא "הוציא את דבתם רעה" אלא "ויבא יוסף את דבתם רעה"). וכך כותב המהר"ל (גור אריה וישב לו, ב ד"ה: כל רעה שראה באחיו) " ... כי מפני שהיה יוסף צדיק גמור ... מחמיר היה מאד ... כי הצדיק אשר הוא צדיק גמור, העבירה היא חמורה עליו מאוד, ומפני זה היה מרחיק עצמו מן העבירה, ואפילו בדבר שאינו אסור ...".

41. עיין רבינו בחיי שלהי פרשת מקץ ("ואתם עלו לשלום אל אביכם") וכן ברבינו אלחנן וסרמן הי"ד ביאורי אגדות על דרך הפשט (מאמר ה') בביאור תשובת ה' למשה (מנחות מט, ב) על קושייתו ('זו תורה וזו שכרה?!') באמרו: "כך עלה במחשבה לפני". כלומר, זהו עונש על פי "בתחילה עלה במחשבה לברוא את העולם במידת הדין". (וראוים הדברים לגדול זה אשר בגופו הוא עלה על המוקד במידת הדין שהיתה מתוחה בתקופת השואה הנוראה).

42. ושם מזה למד רבן יוחנן בן זכאי לתקן את תקנותיו של 'מהרה ייבנה', שהרי 'ליכא מידי דלא רמיזא באורייתא', וכן 'כל מאי דתיקון רבנן כעין דאורייתא תיקנו', ועיין מדור ו פרק 2.

43. כל זה על פי שיטת רבינו עובדיה ספורנו בסוגית "לפני – אחרי", כלומר השינויים שחלו עקב (א) חטא אדם הראשון (ב) חטא דור המבול (ג) חטא דור הפלגה (ד) חטא העגל (ה) חטא המרגלים. עיין בזה מדור ה פרקים 1 (א) 1 (ב).

יוצאת דופן לעומת שאר מצוות התורה ('חידוש הוא שחידשה תורה, אין לך בו אלא חידוש'). סוגיית עדים זוממים מחשיבה את תחום המחשבה-דיבור לתחום המעשה, ומחילה על מחשבה-דיבור זה ("זמם") את כל הדינים של המעשה (מידה כנגד מידה). וכאילו להמחיש את עיסוקנו במחשבה-דיבור בלבד, הנחשב כמעשה ממש, קובעת הסוגיא ש"כאשר זמם — ולא כאשר עשה"⁴⁴! (חולין יא, ב ברש"י). וכך אמנם משתמע מדברי הגמרא, בבא קמא (ה, א) בדיון בכרייתא של ר' חייא המונה עשרים וארבעה אבות נזיקין. וזה לשונה: ... בדיבורא לא קמיירי. והא מוציא שם רע⁴⁵ דדיבורא הוא וקתני, דיבורא דאית ביה מעשה הוא⁴⁶. והא עדים זוממים דיבורא דלית ביה מעשה הוא וקתני. התם אע"ג דלית ביה מעשה רחמנא קרייה מעשה, דכתיב "ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו" (עכ"ל). אילו היה מוציא את זממו אל הפועל על ידי ביצוע גזר הדין היה זה נחשב כעשיה, אע"פ שלא 'עשה' הוא דבר, כי בסוגיא זאת 'רחמנא קרייה מעשה'. ברור שלא בסתם מחשבה-דיבור קא עסקינן, כי אם בדיבור של אדם אשר העיד בבית דין, כלומר שגזירת הכתוב נותנת נאמנות לדבריו, בידענו שיתכן שהוא משקר, כי "הנסתרות לה' אלקינו והנגלות לנו ולבנינו".

ומה שמצינו אצל עדים זוממים הם אותם המרכיבים שבסוגיית טוען טענת גנב. השומר טען ונשבע שנגנב החפץ המופקד אצלו, בעוד לא עשה מעשה גניבה. בעוד נחוצים שני עדים בכל התורה כולה (פרט לסוטה ועגלה ערופה) הרי כאן חידשה התורה דין נאמנות שוות ערך [בלעז: איקוילונטית], והיא שבועת השומרים⁴⁷. זהו דיבור השווה ממש בדרגתו לדיבור של עדות אותו הוא בא להחליף. וכשם שבעדים זוממין 'רחמנא קרייה מעשה', הרי גם בטען טענת גנב 'רחמנא קרייה מעשה', בזה שכתבה "וגונב מבית האיש", בעוד לא גונב ממש על ידי אחרים⁴⁸, וגם לא על ידי השומר במעשה גניבה⁴⁹. הרי שסוגיית טוען טענת גנב, במקביל ממש לסוגיית עדים זוממים, מייצגת במשפט התורה את שיטת בית שמאי שמחשבה-דיבור כמעשה דמי. ומדוייק היטב בתכלית הדיוק לשון חכמינו ז"ל שלא אמרו ש'טוען טענת גנב חייב בכפל', אלא ש'טוען טענת גנב (מחשבה-דיבור) כגנב' (מעשה)! אין פלא, אפוא, ששני

44. ויצויין שגם 'כאשר עשה' אינו עשייה ממש, על פי משמעות "עין תחת עין", אלא מעין גרמא לכך שבית הדין פעלו על פי גזירת הכתוב הנותנת נאמנות לשני עדים שהעידו לפניהם בחזקת כשרות. וזה לשון הרמב"ם הל' יסודי התורה ז, ז: ... מצוה לשמוע ממנו (הנביא), שנאמר "אליו תשמעון". ואפשר שיעשה אות ומופת ואינו נביא, וזה האות יש לו דברים בגו, ואעפ"כ מצוה לשמוע לו הואיל ואדם גדול וחכם וראוי לנבואה הוא, מעמידים אותנו על חזקתו. שכל נצטוינו לחתוך את הדין ע"פ שני עדים כשרים, ואע"פ שאפשר שהעידו בשקר, הואיל וכשרים הם אצלינו, מעמידים אותם על כשרותם. ובדברים האלו וכיוצא בהם נאמר "הנסתרות לה' אלקינו והנגלות לנו ולבנינו", ונאמר "כי האדם יראה לעיניו וה' יראה ללבב" (עכ"ל הרמב"ם). ועיין תוספות בבא קמא ד, ב ד"ה ועדים זוממין, הקובעים שדין 'ולא כאשר עשה' אינו נוהג בדיני ממונות, 'דלא שייך בממון' 'כאשר זמם ולא כאשר עשה'. והענין שנוי במחלוקת ראשונים.

45. הכלול ברשימה של ר' חייא.

46. רש"י: בעילה.

47. והשווה שיטת ה"אור שמח" ששבועת השומרים באה כשבועה להפיס את דעתו של המפקיד, ואינה מדין רגיל של שבועה (כגון בעד אחד וכדו').

48. "כי הוא זה שושבעת עליו הרי הוא אצלך" (רש"י).

49. שהרי אז חייב מדין גנב ולא מדין טוען טענת גנב.

דינים מחודשים אלה מופיעים בפשוטו של מקרא בחדא מחתא – 'הדין הגמור' של התורה פרץ את גדירת "עין תחת עין", והגיע אל מה שעלה במחשבתו של האדם, במקביל למה שעלה במחשבתו של הקב"ה, היא מחשבה שיש עמה דיבור ("ויאמר" – בעשרה מאמרות). "כי בצלם אלקים עשה את האדם", וכשם שמצווה האדם להידמות אליו יתברך 'מה הוא ... אף אתה', כן יידון האדם בעולם שכולו דין ב'מה הוא, דיבור כמעשה, אף אתה דיבורך כמעשה', לא רק כלפי שמיא (הקדש, תמורה וכדו') אלא גם בין אדם לחבירו ב'עין תחת עין'. ולא לחינם בחרה התורה להרחיב את גבולות ה'מידה כנגד מידה' מן המעשה בפועל אל הטענה והשבועה, דווקא בסוגיית גניבה ולא בסוגיא אחרת, כי דין כפל בגניבה הוא הוא דין 'מידה כנגד מידה' בדיני ממונות, וכלשונו של הרמב"ם בהלכות גניבה א', ד: "גנב שהעידו עליו עדים כשרים שגנב חייב לשלם שנים לבעל הגניבה – אם גנב דינר משלם שנים, גנב חמור או כסות או גמל משלם שנים בדמיה, נמצא מפסיד כשעור שבקש לחסור את חבירו". כלומר, דין כפל מתחלק למעשה ל"שני דינים": א. החזרת הקרן שגנב באשר הוא רכשו של השני⁵⁰. ב. הענשת הגנב באותו סכום שרצה הוא לגרום לשני את הפסדו – 'ועשיתם לו כאשר עשה לאחיו'⁵¹!

50. וזה אינו עונש לגנב כי אם החזרת רכוש לבעליו החוקיים.

51. לפי זה יש המבארים את תשלומי ד' ו-ה כך: הגנב חייב לשלם כפל עקב מעשה הגניבה שלו. לכן טבח או מכר כדי לסלק כל אפשרות לתפוס אותו עם הרכוש הגנוב. בזה רוצה לשלול מן הגנב את התשלום הכפול המגיע לו אם ייתפס הגנב בקלקלתו. לכן עונשו עכשיו פי ארבע, כלומר 'ועשיתם לו כאשר ביקש לעשות לאחיו', דהיינו לשלול ממנו את הכפל, נמצא שכפל ועוד כפל הוא פי ארבעה! תשלומי חמישה הם משום 'כמה גדול כוחה של מלאכה, שור שביטלו ממלאכתו – ה', שה שלא ביטלו ממלאכתו – ד'. ועיין בט"ז המבאר את המחלוקת בין ר' מאיר ובין ר' יוחנן בן זכאי [חס המקום על כבודם של בריות] לא במישור המחשבתי גרידא כי אם במישור ההלכתי. לדעת ר' יוחנן בן זכאי הדין הוא תשלומי ה', ואילו במקרה של שה יש הקלה, ואילו לדעת ר' מאיר, הדין הוא תשלומי ד', ואילו במקרה של שור יש החמרה. אלו ואלו סבורים שאין כאן שני דינים, כי אם דין אחד עם שינוי [בלעז: ואריאציה] – או לקולא או לחומרא, מר כדאית ליה ומר כדאית ליה. אם כנים דברינו בתפיסה [קונצפסיה] שדין עדים זוממים משמש כ'נציג' של מקסימום ב'מידה כנגד מידה' עד למחשבה ועד בכלל, הרי במקביל לו באותה תפיסה [קונצפסיה] מצינו דין יבום כנציג של 'עבירה לשמה' בתורה. אלו ואלו באים להזכיר לבני ישראל, מקבלי התורה ושומריה, שמעל ומעבר לתרי"ג מצוות יש עוד עולם גדול של רצון ה' במקסימום, אותו מקסימום שלא חייב. אולם אסור להתעלם ממנו ולהתיאש מן האפשרות להגיע אליו כאשר "מלאה הארץ דעת ה' כמים לים מכסים". וועיזו בזה מדור ג פרק 4 בהרחבה.

פרק 2

רשב"ם: הפשטות המתחדשים

פירוש הרשב"ם לבראשית, וישב, פרק לז, ב ד"ה אלה תולדות יעקב¹:
 ישכילו ויבינו אוהבי, שכל מה שלימדנו רבותינו² כי 'אין מקרא יוצא מידי פשוטו',
 אף כי עיקרה של תורה³ באה ללמדנו ולהודיענו ברמיזה⁴ הפשט ההגדות⁵ וההלכות
 והדינים, על ידי אריכות הלשון⁶, ועל ידי שלושים ושתיים מידות של ר' אליעזר בנו של
 ר' יוסי הגלילי⁷, ועל ידי שלוש עשרה מידות של ר' ישמעאל⁸. והראשונים⁹, מתוך
 חסידותם, נתעסקו לנטות אחרי הדרשות, שהן עיקר¹⁰, ומתוך כך לא הורגלו בעומק

1. אמנם היו לנו הזדמנויות שונות להתייחס אל פירוש הרשב"ם על התורה (עיין בין היתר: פרקי
 מבוא פרק 2; מדור א פרק 3; מדור ד פרק ד (3); מדור ה פרק 5). אולם חשבנו כי מן הראוי
 להקדיש פרק קצר זה במיוחד לדרכו בפרשנות, וזאת בעקבות המובאה 'מחוץ להקשר' של הסיפא
 של 'הקדמתו', בענין הפשטות המתחדשים בכל יום. לצערנו הגדול, רוב אלה המביאים את הסיפא
 של דבריו (כאשר נוקטים אליבא דמאן דאמר ש'שבגמר דבריו אדם נתפס')! נמצאים אשמים
 באותה טעות לימודית של מובאה חלקית מחוץ להקשר. על זה כבר צעק הרמב"ם ככרוכיא
 באגרותיו ("ועבדתם אלהים אחרים" – בלי "הישמרו לכם"!); בימינו אנו ראינו כיצד מובאה
 חלקית יכולה להביא לידי ההיפך מן הכוונה המקורית: "שלח את עמי" – בלי "ויעבדוני";
 ביל"ו = "בית יעקב לכו ונלכה" – בלי "באור ה'", ועוד.
2. יבמות כד, א; שבת סג, א (עיין להלן).
3. ועיקר זה יישאר גם כאשר הרשב"ם יבא להוסיף נופך משלו.
4. השוה לשון הרמב"ן בספר המצוות: כי התורה תפרש ותצוה ותודיע ותרמוז.
5. הרשב"ם מביא את ההגדות בחדא מתתא עם ההלכות, כחלק מעיקרה של תורה.
6. שלא באמצעות המידות שהתורה נדרשת בהן. דיוקים לשוניים באריכות לשון וכדו' בשם פירושים
 ייקראו ולא מדרשים. לכן מוסיף הרשב"ם וכותב 'ועל ידי', כמבוא לסוג אחר.
7. חלק גדול מהן עוסק ב'הגדות' ולא בהלכות – עיין הערה 5.
8. וכשם שהקדים 'הגדות' ל'הלכות', כך הקדים את ל"ב המידות ל"י"ג המידות, והלא דבר הוא!
 והשוה רמב"ן (הקדמה לבראשית) המבאר ש"התורה" (שמות כד, יב) מתייחס אל חומש בראשית,
 כאשר "הוא מורה אנשים בדרך האמונה". גם שם ("ואתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצוה")
 הקדים "תורה" ל"מצוה", כשם שהקדים חומש בראשית המורה אמונה לחומש שמות המלמד
 הלכה. ובזה גם אפשר לומר "ישכילו ויבינו אוהבי" כיצד לגשת ללימוד תורה!
9. אלה שקדמו לרשב"ם, בעיקר חז"ל עצמם.
10. והרי סימן היכר של חסיד הוא שהוא עוסק בעיקר – ישכילו ויבינו בני דורנו אוהבי הפשטות
 המתחדשים בכל יום, שחלק מהם מזמן עזבו את העיקר! 'זכותם' המלאה לעזוב את העיקר, אבל
 אין זו זכותם להיתלות באילן גדול כמו הרשב"ם – מגדולי בעלי התוספות, שהם בודאי ידעו
 היכן העיקר! (ראה להלן).

פשוטו של מקרא¹¹. ולפי¹² שאמרו חכמים 'אל תרבו בניכם בהגיון'¹³, וגם אמרו¹⁴: 'העוסק במקרא — מידה ואינה מידה; העוסק בתלמוד — אין לך מידה גדולה מזו'¹⁵. ומתוך כך לא הורגלו כל כך בפשוטן של מקראות¹⁶. וכדאמרינן¹⁷ במסכת שבת (סג, א): הוינא בר תמני סרי שנין, וגרסינן כולה תלמודא, ולא הוה ידענא דאין מקרא יוצא מידי פשוטו¹⁸. וגם רבינו שלמה — אבי אמי מאיר עיני הגולה — שפירש תורה נביאים וכתובים, נתן לב לפרש פשוטו של מקרא¹⁹. ואף אני שמואל ב"ר מאיר חתנו זצ"ל, נתוכחתי עמו ולפניו²⁰, והודה לי שאילו היה לו פנאי, היה צריך לעשות פירושים אחרים²¹, לפי הפשטות המתחדשים בכל יום (עכ"ל הרשב"ם).

על יסוד מבוא זה, ורק על יסוד דבריו המפורשים אלה, אפשר לגשת אל המלאכה לעיין בפירושו של הרשב"ם לתורה. והנה פירושו הרבים של הרשב"ם שלא אליבא דהלכתא גרמו לא מעט תיסכול אצל אלה אשר ראו בפשט ובמדרש שני תחומי לימוד של תורה העומדים בסתירה [בקונפליקט] אחד עם השני. טחו עיניהם מראות כי גם רש"י פרשנדתא, הביא פירושים שלא אליבא דהלכתא²². גם הרמב"ן לא מנע עצמו מלהביא פירושים הנראים כהיפוך

11. נראה לנו לבאר שהכוונה ב"עומק פשוטו של מקרא" היא לקשר הלימודי בין הדרשה ובין הכתוב, אם כפשטיה דקרא ואם כבנוי על הכתוב (ועיין בזה בהרחבה במדור ה פרק 5).
12. טעם שני של הרשב"ם להסביר מדוע לא מצינו אצל 'הראשונים' עיסוק בענינים הקשורים בפשוטו של מקרא.
13. ברכות כח, ב ('מנעו בניכם מן ההגיון'), אשר מזה משתמעת מידה מסוימת של הסתייגות מלימוד פשוטו של מקרא. ועיין מדור ה פרק 5 את דרכו של הנצי"ב (דברים לב, ב) בהבנת מאמר זה, ועל הקשר בין 'הגיון' ובין 'מקרא'.
14. בבא מציעא לג, א.
15. כאן ברורה העדיפות לתלמוד על פני לימוד מקרא.
16. זאת לעומת 'עומק פשוטו של מקרא' לעיל. הרשב"ם מעמיד את הדרשות מול עומק פשוטו, ומעמיד את לימוד התלמוד מול פשוטן של מקראות. בשני המקרים, העדיפות ניתנה לתושבע"פ (ובצדק לדעת הרשב"ם, שהרי 'הראשונים' היו 'חסידים', והחסיד עוסק בעיקר).
17. ראייה לכך שהראשונים לא עסקו בסוגית פשוטו של מקרא.
18. עיין בהרחבה בהסבר לכל הסוגיא היא, בפרקי מבוא, פרק 2 (אין מקרא יוצא מידי פשוטו).
19. משפט זה בא 'לתרץ' ולהצדיק את דרכו של רשב"ם לפרש על פי 'הפשטות המתחדשים'. כלומר, גם זקני רש"י הרגיש בצורך לעסוק בפשוטו של מקרא בלימוד תנ"ך (עקב 'חסידותם של הראשונים' אשר לא עסקו בזה). לכן, טוען הרשב"ם, כשם שרש"י עסק במה שקודמיו לא עסקו, אף הרשב"ם יוסיף נדבך נוסף בלימוד תנ"ך מעבר למה שסבו עשה. הרי לפנינו הרציפות מחסידות הראשונים לאני לא באתי אלא של רש"י, ואל 'הפשטות המתחדשים' אצל רשב"ם. על הרציפות הזאת עיין להלן לקראת סוף הפרק.
20. כך דרכם של בני תורה — הויכוח (שהוא בהחלט לגיטימי) מתקיים פנים אל פנים עם הבר פלוגתא, ולא מאחוריו בעתונות מגמתית, כאשר אין נותנים אפשרות להשיב — "ישכילו ויבינו אוהבי"!
21. כלומר, נוספים. אין הכוונה ח"ו שרש"י הצטער או התחרט על מה שכן כתב.
22. ועיין בזה במדור זה פרק 1 (ד): רש"י כפרשן שלא אליבא דהלכתא. באותו מאמר טעננו שיש לראות בהצהרתו של רש"י ('אני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא' וכו') לא את קביעת מטרתו ומגמתו בפירוש לתורה, כי אם קביעת המיתודה שלו.

גמור לדברי חז"ל²³. ההבדל בין רש"י ובין נכדו הרשב"ם בסוגיא זו של פירושים שלא אליבא דהלכתא, הוא הבדל כמותי ולא איכותי. הבדל זה בעצמו נובע מההבדל במטרה של הפרשן בכתיבת פירושו, ואין לו כל קשר ל"יחס" (!) שיש לפרשן לדברי חז"ל. גם אין לו כל קשר לשאלה שלא עלתה על דל שפתם ועל לבם של מפרשינו, אם מדרש חז"ל מלמד את ההלכה המחייבת, או שהיא נלמדת מפשוטו של מקרא. שוב ושוב אנו חוזרים ליסוד כי השאלה העומדת לפנינו אינה מהו הפשט אלא מהי הפונקציה של הפשט. דבר זה היה כל כך ברור ואכסיומאטי אצל כל גדולי המפרשים, שהם הרשו לעצמם לפרש אליבא דהלכתא ושלא אליבא דהלכתא בהתאם למטרת הפירוש, ובלשונו של הרא"ם בשמות (כב, ז): ולכן יחוייב לומר שהמפרשים כולם לא יכוונו בפירוש התורה רק (= אלא) לישוב המקרא — יהיה כהלכה או שלא כהלכה, עכ"ל.

לכל פרשן היתה מגמה מרכזית בפירושו לתורה, ובהתאם למגמה זו הביא את פירושו. התודעה של "אלה ואלה דברי אלקים חיים וההלכה כמדרש חז"ל" היתה כה מובנת ואכסיומאטית למפרשינו, שלעתים שכחו אף להעיר על כך. להם היה ברור כי הקב"ה "מלמד תורה" באמצעות שבעים הפנים של תורה. כשם שאין הבדל בקדושת התורה בין "ותמנע היתה פלגש" ובין "אנכי ה' אלקיך", כך אין הבדל בקדושת התורה בין הפשט המדרש הרמז והסוד. אלה ואלה מגלים לנו את הפנים השונות של הקדושה והשלמות של תורה. חבל, אפוא, שבני ישיבה מדברים בסגנון ש"המדרש הוא הפשט האמיתי" (בלבול לשון עקב השימוש באידיש במלה "פשט" במקום "פירוש"), וחבל (להבדיל) שמלמדים באוניברסיטה ובכתי ספר רבים כאילו הפשט הוא הפירוש הנכון! הרשב"ם בודאי ידע יפה גם פרק במדרש (כלום שכחו "בעלי הפשט" כי הרשב"ם — הידוע גם כרבינו שמואל — הוא אחד מבעלי התוספות, וכי כתב פירוש על כמה וכמה מסכתות בש"ס?) וגם פרק בפשט.

מענין לברר מה היו השיקולים אשר הביאו את הרשב"ם להדגיש בפירושו על התורה דוקא את המישור של פשט, ועוד "יותר פשט" מאשר אפילו סבו רש"י ("ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא" וכו'), עד אשר הנחיל לנו את הביטוי "הפשטות המתחדשים בכל יום". אבל זוהי טעות קשה — הן חינוכית הן לימודית ואקדמית — לראות כאילו הרשב"ם "העדיף" את הפשט, או היה מוכן "להעמיד את הפשט מול המדרש". ויבא הרשב"ם ויבהיר זאת בצורה פשוטה וחד-משמעית. בבא בתרא עת, ב: א"ר יוחנן, מאי דכתיב (במדבר כא, כז) "על כן יאמרו המושלים" וכו', "המושלים" — אלה המושלים ביצרים. "בואו חשבון" — בואו ונעשה חשבון של עולם — הפסד מצוה כנגד שכרה ושכר עבירה כנגד הפסדה... ובפירוש הסוגיא בגמרא כותב הרשב"ם (ד"ה מאי דכתיב על כן יאמרו המושלים): פשוטיה דקרא מיירי שכשנלחם סיחון במלך מואב הראשון ויקח את כל ארצו מידו, נתנבא בלעם וחביריו שינצח סיחון למואב. ומיהו פרשה יתירה היא, דמה צריך ליכתב זה? אם להשמיענו דעמון ומואב טיהרו בסיחון, הרי כבר כתוב "והוא נלחם במלך מואב הראשון", ואין צריך יותר. הלכך לדרשה כתבה משה רבינו. עכ"ל. שם בבבא

23. עיין במדור א פרק 3 בסוגית יום או יומיים. וכן מדור זה פרקים 1 (ד) 1 (ה). משום מה, אף אחד לא תלה עצמו באילנות גדולים אלה (רש"י רמב"ן) כדי לפרש אך ורק על פי 'הפשטות המתחדשים'.

בתרא מפרש הרשב"ם את המדרש אגדה קטע קטע, כמו כל קטע בגמרא שעליו לפרש כפרשן הגמרא, בעוד אותו רשב"ם מפרש את הפסוקים בחומש במדבר על פי קריטריונים של פשוטו של מקרא, כנאה וכיאה לפרשן המעונין להביא לקורא את פירושו על פי "הפשטות המתחדשים בכל יום"²⁴.

וכשם שהרשב"ם הבין כי הפשט אינו חזות הכל, וגם אחרי הפשט קיימים קשיים בפסוק שרק המדרש עונה עליהם, כן ברור לו כי המדרש שם לב לדיוקים עדינים ביותר, שהם אינם מענינו של פשט. בעוד דיוקים אלה נרשמים בססמוגרף של המדרש, הם אינם מזעזעים את מכשירי הפשט כלל וכלל. וכך מצאנו כי חז"ל ביומא ה, ב דנו במשמעות שינוי הסדר בלבישת הכהנים בימי המילואים, בין המסופר בפרק הציווי בשמות פרק כט לבין המסופר בפרק הביצוע בויקרא פרק ח. מתוך ידיעה ברורה את הגמרא כותב הרשב"ם²⁵: בזה נחלקו במסכת יומא, לפי שאין סדר לבישתם האמור כאן כסדר לבישתם בצו את אהרן, ולפי הפשט אין לדקדק, עכ"ל. ולא רק במדרשי הלכה, אלא גם במדרשי אגדה מסתמכים חז"ל במלאכת קדשם על שמיעה עדינה אשר לא מעולמו של פשט היא. הנה בבראשית ויצא כח, י מצינו "מלאכי אלקים עולים ויורדים בו". לחז"ל (ובעקבותיהם רש"י) היה קשה: עולים תחילה ואח"כ יורדים (בתמיהה)?! הרי מלאכי השרת באים מלמעלה! אלא אלה הם מלאכי ארץ ישראל העולים תחילה כאשר אח"כ מלאכי חו"ל יורדים. כאשר מדרש זה ידוע לרשב"ם הן מחז"ל והן מסבו רש"י הוא כותב: לפי הפשט אין לדקדק במה שהקדים עולים ליורדים, שכן דרך ארץ להזכיר עלייה קודם ירידה, עכ"ל. זה אינו פירוש נגד המדרש כי אם קביעה ברורה שבמישור שהוא בחר לפרש בו את התורה את צורך במדרש זה²⁶.

24. בבא בתרא עח, ב ד"ה המושלים ביצרן: צדיקים, וכדכתיב "ומושל ברוחו מלוכד עיר", "צדיק מושל יראת אלקים". ד"ה הפסד מצוה: שמתבטל מריוח בשביל שעוסק במצוה, או נתן צדקה ומחסר ממנו, כנגד שכרה המרובה לעתיד. ד"ה ושכר עבירה: שלא להשתכר בעבירה עכשיו כנגד הפסדה שיפסיד יותר לעתיד ... ובפירושו לחומש (במדבר כא, כז): ד"ה על כן יאמרו המושלים: על מלחמת סיחון ומואב נתנבא תחילה. מושלים: מושלי נבואות בלעם וחבריו (עכ"ל). דוגמה נוספת (מבין רבות) לפיה מפרש הרשב"ם במקרא לפי הפשט, כאשר מבאר את דרשת חז"ל בגמרא על פי המדרש, מצאנו בענין (שמות טו, כ) "ותקח מרים הנביאה". רשב"ם ד"ה הנביאה: נביא קורא בעל דברי שבח או תוכחות בני אדם (עכ"ל). ואילו בפירושו לבבא בתרא קכ, א ד"ה ויחזור מיבעי ליה, מפרש הרשב"ם ... 'מפני מרים שנתנבאה לו שעתיד בן לצאת ממנו שיושיע את ישראל, כדנפקא לן (סוטה יב, ב) מדכתיב "מרים הנביאה אחות אהרן" — בעוד שהיא אחות אהרן ולא אחות משה, שעדיין לא נולד, היתה היא נביאה שנתנבאה על משה שעתיד להיולד'.

25. שמות כט, ט ד"ה וחגרת אותם אבנט אהרן ובניו.

26. כעין זה מצינו בבראשית לך לך יב, א כאשר חז"ל במדרש רבה פרשה מד פירושו על דרך המדרש — "לך לך" (כלומר שתי הליכות בדרך מחו"ל לארץ כנען). בעוד רש"י פירש את כפל הלשון ללמד 'להנאתך לטובתך', טוען נגדו הרמב"ן כי פירוש רש"י במלה "לך" אינו צריך כי משפט הלשון כן — "הגשם חלף הלך לו", "אלכה לי אל הגדולים", "קומו ועברו לכם את נחל זרד". לשון אחרת: במישור הפשט שרש"י קבע לעצמו, טוען הרמב"ן שאין צורך לדייק ולתת פירוש בתוספת "לך". כל כך שכיחה תופעה זו, עד שבשם "פשט" ייקרא, ואינו תובע "הסבר" במסגרת פירוש במישור הפשט. כשם שרש"י לא הביא את דברי המדרש של ר' יהודה ור' נחמיה על שתי

יש להראות אפוא, את פירוש הרשב"ם על התורה בתמונה [בפרספקטיבה] ההיסטורית הנכונה. הוא לא בא לפרש בדרך הפשט נגד חז"ל כי אם אחרי חז"ל, כשם שגם רש"י סבו הבין יפה את מקומו כפרשן, כאשר בא להתגדר במקום שהניחו לו רבותינו (אבל לא נגד רבותינו ח"ו). וכך מפורש יוצא מתוך "דברי ההקדמה" שכתב רש"י בבראשית ג, ח ד"ה וישמעו (את קול ה' אלקים מתהלך בגן). יש מדרשי אגדה רבים, וכבר סידרום רבותינו על מכונם בבראשית רבה ובשאר המדרשות, ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא ולאגדה המיישבת דברי המקרא דבר דבור על אופניו, עכ"ל. לשון אחרת: הרוצה ללמוד תורה עם מדרשי חז"ל ימצא כי כל החומר מוכן ומסודר לו במדרשים הקלאסיים. לזה אין צורך בפירוש רש"י! אני, רש"י, באתי לתת את אשר חז"ל לא נתנו בדרך כלל, הלא הוא פירוש על דרך הפשט²⁷. רש"י ראה את עצמו כפרשן הבא אחרי חז"ל לתת פירוש שחז"ל בדרך כלל לא התכוונו לתת, מתוך שבעים הפירושים של תורה. נכדו הרשב"ם ראה את עצמו בפרספקטיבה ההיסטורית הנכונה, כפרשן הבא אחרי סבו הגדול, כאשר סבו הניח גם לו מקום להתגדר בו, וכאשר סבו אף הודה לו כי ראוי באמת לעסוק בתחום הזה וללמד על פי "הפשטות המתחדשים בכל יום". לא נגד רש"י כתב הרשב"ם, כי אם בהמשך לפירושו ולפירושו חז"ל אשר קדמו להם. כמה עגום הוא לראות את "רודפי הפשט" עוסקים ברשב"ם ללא רש"י וללא חז"ל אשר קדמו להם, כאשר הרשב"ם בעצמו אמר שאין לעשות כך!! הרי הרשב"ם אף ציוה עלינו ללמוד את פירוש סבו רש"י לפני שלומדים את פירושו הוא על התורה! איזה ערך "מדעי" יש, איפוא, ללימוד רשב"ם על ידי אלה אשר לא ראו את רש"י, כאשר הרשב"ם בעצמו אמר לא לעשות כך?! וכך לשונו (שמות סוף פרשת פקודי): ואשר שם לבו לדבר יוצרנו, אל יזוז מנימוקי זקני רבנו שלמה ואל ימוש מהם, כי רוב הלכות ודרשות שבהם קרובים לפשוטי המקראות, ומיתורם או משינוי הלשון יש ללמוד כולם, וטוב אשר תאחז בזה אשר פירשתי וגם מזה אל תנח ידיך (עכ"ל). וכן בריש פרשת ויקרא

הליכות, כך לא היה צורך להביא "להנאתך ולטובתך", טוען הרמב"ן. מלשון הרמב"ן "אין צריך" אנו למדים עיקרון גדול וחשוב בהבנת פירוש רש"י על התורה (ברור שיותר מכל אחר, הבין הרמב"ן את פירוש רש"י!). רש"י, לדעת הרמב"ן, מביא רק אותם הפרושים שאפשר לומר עליהם "צריך", ולא רק "אפשרי". כלומר, צריך להיות קושי בכתוב המחייב את רש"י להשיב, ולא רק המאפשר לו לפרש. בזה מסכים עמו המהר"ל בגור אריה, המבאר מדוע "לך לך" היה קשה לרש"י, בעוד שלושת הפסוקים שהרמב"ן מביא מן התנ"ך אינם קשים כלל וכלל. עיין שם בנועם לשונו. לעומתו הולך הרא"ם בדרכו של 'כל היכא דאיכא למדרש דרשינן'. כלומר, מספיק האפשרות להביא את הפירוש, ואין צורך בהכרח, בתנאי שאפשר לבסס אותו על קושי בכתוב.

27. יש מקום לדון מדוע בחר לו רש"י דוקא במישור הזה של לימוד תורה, מישור הפשט. יש לנו טעם בנדון, אבל אין כאן מקומו. במסגרת זאת ובמקום זה די לציין שאנו דוחים מכל וכל את שיטת פרופ. וייס הלבני (בספרו באנגלית: הפשט והדרש) בדבר העדיפות שנתנו כביכול חז"ל (אין מקרא יוצא מידי פשוטו), רש"י (אני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא) ורשב"ם (הפשטות המתחדשים) לפשט. לא בעדיפות קא עסקינן כי אם בקביעת מקומו הנכון והלגיטימי של הפשט במסגרת השלימות של התורה, כאשר במסגרת הנתונה. המדרש (שהוא העיקר) שולט בכיפה.

כותב הרשב"ם: הלכות מרובות יש בו, והתבוננו החכמים בפירוש זקני, כי לא אאריך אלא במקומות שיש לפרש פשוטי מקראות²⁸.

[כאמור, בפרק זה חזרנו על עקרונות ופירושים שהבאנו במקומות שונים בספרנו, בזיקה אל פירוש הרשב"ם, ראינו אל נחוץ ואל נכון לרכז את הדברים בפרק מיוחד, עקב השימוש לרעה (לפי הבנתנו) בביטוי "הפשטות המתחדשים בכל יום".]

28. ובמקביל לדברי הרשב"ם אודות הראשונים, אשר מרוב חסידותם לעסוק בעיקר שכחו לעסוק בפשוטו של מקרא, מצינו שרבינו יעקב בעל הטורים מציין שאביו הרא"ש הוכיח אותו על כך שכל עיסוקיו אינם אלא בתורה שבעל פה בלבד, ואינו עוסק בתורה שבכתב! הבן, אשר שמע בקול אביו, מעיד שלקח את הדברים אל לבו, ובליל חמישי בשבוע ישב כל הלילה וחיבר את פירושו לתורה! ואמנם הראשונים כמלאכים!

נספח למדור ד פרק 2

כבר בפרקי מבוא (פרק 2) התייחסנו לדברי הרשב"ם ריש פרשת וישב, עקב מה שנראה לנו כ"עיסוק אובססיבי" על ידי בני דורנו בדבריו אודות "הפשטות המתחדשים בכל יום". הרשב"ם פנה אל "אוהבי שכל", כאשר הקדים מה שאצלו הוא אכסיומאטי, דהיינו "שעיקרה של תורה באה ללמדנו ולהודיענו ברמיזת הפשט ההגדות וההלכות והדינים... והראשונים, מתוך חסידותם נתעסקו לנטות אחרי הדרשות שהן עיקר... (עכ"ל). ולמרות דברים ברורים אלה, באו "רודפי הפשט" שבימינו, ועסקו אך ורק במה שנראה להם "כפשטות המתחדשים". ומרוב חסידותם הם לעסוק בפשטות המתחדשים, עשו מהם את העיקר, והתרחקו ת"ק פרסה מדרשות חז"ל, שאליבא דרשב"ם — כאחד מגדולי בעלי התוספות — הם העיקר.

והנה, לחזק את הבנתנו במשנתו של הרשב"ם, אנו מביאים בזה את דברי ההקדמה שכתב לפרשת משפטים, הלא היא הפרשה ההלכתית המובהקת שבתורה. וזה לשונו:

ידעו ויבינו יודעי שכל, כי לא באתי לפרש הלכות, אע"פ שהם עיקר, כמו שפירשתי בבראשית (ריש פרשת וישב). כי מיתור המקראות נשמעים ההגדות וההלכות. ומקצתם ימצאו בפירושי זקני, רבינו שלמה, אבי אמי ז"ל. ואני לפרש פשוטן של מקראות באתי [השוה לשון זקנו: ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא...]. ואפרש הדינים וההלכות לפי דרך ארץ, ואף על פי כן ההלכות עיקר, כמו שאמרו רבותינו (סוטה טז, א): הלכה עוקרת משנה (עכ"ל).

ומן הפרשה המובהקת בהלכות בין אדם לחבירו, אל פרשה מובהקת של הלכות בין אדם לבוראו, הלא היא פרשת הנגעים. וכך כותב הרשב"ם בויקרא יג, ב ד"ה אדם כי יהיה בעור בשרו: כל פרשיות נגעי אדם ונגעי בגדים ונגעי בתים וחשבון הסגרם, ושערות לבנות ושער שחור וצהוב, אין לנו אחר פשוטו של מקרא כלום, ולא על בקיאות דרך ארץ של בני אדם. אלא המדרש של חכמים וקבלותיהם מפי החכמים הראשונים היא העיקר.

וכדי להסיר כל ספק אודות יחס הרשב"ם לחז"ל ולמדרשיהם 'שהם העיקר', הרי דבריו בפירושו ל"בראשית ברא אלקים": יבינו המשכילים כי כל דברי רבותינו ודרשותיהם כנים ואמתיים... ועיקר ההלכות והדרשות יוצאים מיתור המקראות או משינוי הלשון, שנכתב פשוטו של מקרא בלשון שיכולים ללמוד הימנו עיקר הדרשה, כמו (בראשית ב, ד) "אלה תולדות השמים והארץ בהבראם", ודרשו חכמים (בראשית רבה פרשה י"ב) "באברהם" מאריכות הלשון, שלא היה צריך לכתוב "בהבראם"...

הרי שסדר הלימוד, לפי גדול הפשטנים הרשב"ם, הוא: (א) ההלכה הנלמדת מן הפסוק באמצעות המידות שהתורה נדרשת בהן [היא שאלת הכיצד במשנתנו]. (ב) המשמעות הנלמדת מפשוטו של מקרא [היא המובילה אל שאלת המדוע, כאשר פשוטו של מקרא אינו עולה בקנה אחד עם הנלמד על ידי תורה שבעל פה].

פרק 3 (א)

בסוגיית ירידת אברהם מצרימה

פרק זה עוסק בסוגיא¹, אשר נקודת המוצא שלה היא בפירוש הרמב"ן על התורה. אמנם יסודותיה של הסוגיא איתנים בתנ"ך עצמו, נידונים ביסודיות על ידי חז"ל במקומות שונים, ומבוארים על ידי גדולי הראשונים והאחרונים עד לימינו אנו ועד בכלל. הסוגיא עוסקת ונוגעת בסוגיות משנה כגון: דרגת האבות הקדושים, חטאי האבות, נס וטבע, פשט ומדרש השתדלות ובטחון ועוד. נושאים אלה קשורים ביסודות אמונתנו, ובהשקפת עולמה של היהדות. הן 'פועלות בשטח' בגבול שבין עולם המחשבה ובין עולם ההלכה. בעוד דיני שבת ודיני כשרות נושא הלכתי הם, בעוד מהות הנבואה נושא מחשבתי הוא, הרי אמונה-בטחון-השתדלות הוא נושא הלכתי-מחשבתי, אם תרצו — נושא מחשבתי עובר לעשייתו. אולם, כאמור, נקודת המוצא היא בפירושו של הרמב"ן על התורה. נקודה משותפת מעניינת בין פרק זה ובין הפרק הקודם לו (פרשנות הרשב"ם), היא, שגם אצל הרמב"ן הובאו חלק מדבריו במובאה מופרזת בלי לרדת לחלק מעמקם של הדברים.

בראשית לך לך יב, י "ויהי רעב בארץ וירד אברהם מצרימה לגור שם כי כבד הרעב בארץ". רש"י: באותה הארץ לבדה, לנסותו אם ירהר אחר דבריו של הקב"ה שאמר לו ללכת אל ארץ כנען ועכשיו משיאו לצאת ממנה², עכ"ל.

1. טעות בידי אלה הרואים "סוגיות" רק בחלק ההלכתי של התורה. כל איזמל — יהא חד אשר יהא — לא יוכל "לחלק" את תורתנו לתורות שונות. כל חלוקה היא לנוחיות הלומד בלבד. כל לימוד של תורה שבכתב (עם תורה שבעל פה) בנוי על שלושה יסודות, ואלה הם: הלכה, מחשבה, פרשנות. בהתאם לאופי הסוגיא ישתנה ההרכב הפנימי של שלושת המרכיבים האלה. כשם שיש מרכיב מחשבתי לסוגית עבד עברי, כן יש מרכיב הלכתי לכל מאורע בחייו של אברהם אבינו. אין כאן המקום לדון אם מרכיב זה הוא מדין בן נח או בן ישראל — יעויין בספרות העניפה בענין זה כגון "פרשת דרכים" של בעל משנה למלך, גור אריה לפרשת ויגש ד"ה ושאל בן הכנענית ועוד ועוד. היסוד הוא שהאבות חיו את חייהם ופעלו במסגרת מחייבת [נורמטיבית] (היא הנקראת היום בשם "הלכה") שנקבעה להם על ידי הקב"ה. אם מסגרת זאת היא זו של בן נח פלוס, או זו של בן ישראל מינוס, או מסגרת נפרדת אשר בשם 'תורת שם ועבר' נקראת, אין זה משנה לגבי לימודנו כאן. כל האפשרויות הנ"ל נידונות בספרות הנ"ל, והצד השווה שביניהן הוא שפעילותן היא במסגרת מחייבת מאת האלקים. כי לא יתכן אחרת אצל "עמודו של עולם", "איתן זה" אשר כל כולו התדבק עם ה' ועבודתו.

2. פירוש זה של רש"י עמד לפני הרמב"ן (אשר דבריו מובאים להלן) כאשר כתב את פירושו הוא לסוגיא — ואין הרמב"ן מתיחס אליו לא בפירוש ולא ברמז, והלא דבר הוא! הרי אין פרשן המכיר והמוקיר את רש"י כמו הרמב"ן (לו משפט הבכורה)!

מקורו³ הוא כפרקי דרבי אליעזר פרק ששה ועשרים: מיום שנבראו שמים וארץ לא בא רעב, אלא בימי אברהם, ולא בכל הארצות אלא בארץ כנען בלבד, לנסותו ולהורידו למצרים, (עכ"ל). זהו, אפוא, אחד מעשרת הנסיונות⁴. ובעוד רש"י דורש לשבת, לכאורה דורש הרמב"ן לגנאי⁵.

רמב"ן ד"ה ויהי רעב בארץ:

הנה אברהם ירד למצרים מפני הרעב לגור שם להחיות נפשו בימי הצרות והבצורות. והמצרים עשקו אותן חנם לקחת את אשתו, והקב"ה נקם נקמתם בנגעים גדולים והוציאו משם במקנה בכסף ובזהב, וגם צוה עליו פרעה אנשים לשלחם. ורמז אליו⁶ כי בניו ירדו מצרים מפני הרעב לגור שם בארץ (בראשית מז, ד), והמצרים ירעו להם (דברים כו, ו) ויקחו

3. הכוונה למקור בשיטה, ואין הכוונה לציין את פרקי דרבי אליעזר למקור המילולי של רש"י. כידוע כל מלה ומלה בפירוש רש"י כתובה בשיקול דעת מיוחד של רש"י, וזהו לימוד נפרד ואינו מעניינו כאן. עסקנו בזה במאמרים על רש"י בפרק 1 במדור זה.

4. פרקי דרב"א שם: עשרה נסיונות נתנסה אברהם אבינו ועמד בכולם, וצפוי היה לפניו שעתידים בניו לנסות הקב"ה עשרה נסיונות, והקדים הרפואה למכתם ונסהו בעשרה נסיונות. בפירוט הנסיונות רבו הדעות בין המפרשים (מפרשי המשנה מסכת אבות פרק ה משנה ג) וגם אצל המקורות של חז"ל עצמם. הצד השווה בין כולם שמדובר על עשרה נסיונות, והם 'מתפרסים' החל בכבשן האש ("אור כשדים") וכלה בגירוש הגר לפני פרשת עקידת יצחק. לפי זה נראה לומר שאצל חז"ל היתה קבלה על עשרה נסיונות, אותה קבלה אשר לא פירטה אותם [על ההבדל בין קבלת חז"ל לבין פירוש חז"ל עיין בפרק הבא: "תוכחת מגולה ואהבה מסותרת"]. בזה דומה הענין לתרי"ג, שהיתה קבלה אצל חז"ל אודות המספר, בעוד נפלו מחלוקות גדולות אצל מוני המצוות בדבר פירוט אותן תרי"ג. [יצויין בהקשר זה דבר מפליא: בכל ספרות חז"ל לא מצינו — ולו פעם אחת — דיון אם מצוה מסוימת כלולה בתרי"ג, או שהיא 'רק' דאורייתא ולא בתרי"ג. זאת לעומת הדיונים הרבים אצל חז"ל בדבר מצוה מסוימת אם היא דאורייתא או 'רק' דרבנן. מכאן נראה לומר שבין דאורייתא ובין תרי"ג אין נפקא מינה של הלכה (כמו שיש בין דאורייתא ובין דרבנן). ואם כן, הדרה קושיה לדוכתה — לשם מה נחוץ לדעת אם מצוה היא בתרי"ג או 'רק' דאורייתא? ולמה כל הספרות העניפה והאדירה (שאלתות, בה"ג, רס"ג, רמב"ם, רמב"ן, חינוך, סמ"ק, סמ"ג ועוד — הם ופירושיהם ופירושיהם וכל אשר להם) אם אין לזה נפקא מינה?! והדבר צריך תלמוד, ואכמ"ל, כי באנו רק להעיר. כתבנו 'רק' דרבנן, לא להביא לידי זלזול או אי הקפדה ח"ו במצוות דרבנן. וכבר אמר מי שאמר שגם גיהינום דרבנן אינו גן עדן!].

5. ועלינו יהיה לשאול: 'מי שמך לאיש שר ושופט על אברהם אבינו!' אין אנו מתעלמים מן 'המתחסדים' הכותבים: 'גם התורה אינה מתעלמת ואינה מכסה על חטאי האבות'. כי זאת לדעת — חטאי האבות נעשו בדרגת האבות, ולא בדרגה של אלה הכותבים עליהם, ועיין להלן.

6. ברור עתה מדוע פרט הרמב"ן את תוכן הפסוקים — הלא מקרא מלא דבר הכתוב, וכי פשוטם של מקראות אתא לאשמועינן?! — כדי להצביע על ההקבלה בין מעשה האבות ובין הסימן לבנים. אין זה מדרכו וגם לא מתפקידו של הרמב"ן לתת סיכום של דברי הכתוב, בבחינת 'כפל הענין במלים שונות'. ומן הראוי ומן הרצוי להעיר כאן שאין זה מתפקידנו אנו לכתוב את דברי הרמב"ן בעברית שלנו, כפי שנעשה בפירוש שיצא לאור בימינו אנו. הרב אייזנשטאט והרב שעוועל ז"ל פירשו את הרמב"ן בפעלם החלוצי, ואף מקום הניחו לבאים אחריהם להוסיף נופך משלהם בהבנת פירושו, שהוא יסוד היסודות בסוגיות מחשבה. השקפה ואמונה.

מהם הנשים⁷, כאשר אמר (שמות א, יח) "וכל הבת תחיון"⁸, והקב"ה ינקום נקמתם כנגעים גדולים עד שיוציאם בכסף וזהב וצאן ובקר מקנה כבד מאוד (שם יב, לח), והחזיקו בהם לשלחם מן הארץ (שם שם לג) — לא נפל דבר מכל מאורע האב שלא יהיה בבנים. והענין הזה פרשוהו בבראשית רבה (מ, ח⁹): רבי פנחס בשם רבי אושעיא, אמר הקב"ה לאברהם, צא וכבוש את הדרך לפני בניך, ואתה מוצא כל מה שכתוב באברהם כתוב בבניו¹⁰, באברהם כתוב "ויהי רעב בארץ", בישראל כתיב (בראשית מה, ו) "כי זה שנתיים הרעב בקרב הארץ" ... ואחרי שהרמב"ן הראה כיצד כל פרשת ירידת אברהם למצרים נכתבה¹¹ על מנת לקבוע היסטוריה לבנים, הוא עובר להתייחס לשני היבטים של אותה ירידה¹², כאשר בכל אחת מהן הוא בבחינת 'דורש לגנאי'.

רמב"ן שם:

ודע, כי אברהם אבינו חטא חטא גדול בשגגה שהביא את אשתו הצדקת במכשול עון מפני פחדו פן יהרגוהו, והיה לו לבטוח בשם שיציל אותו ואת אשתו ואת כל אשר לו, כי יש באלקים כח לעזור ולהציל. גם יציאתו מן הארץ שנצטווה עליה בתחילה מפני הרעב — עון אשר חטא, כי האלקים ברעב יפדנו ממות (ע"פ איוב ה, כ). ועל המעשה הזה נגזר על זרעו הגלות בארץ מצרים ביד פרעה — במקום המשפט שמה הרשע והחטא (ע"פ קהלת ג, טז) (עכ"ל).

7. אולי רמז לדברים כו, ו "וירעו אותנו המצרים ויענונו" מלשון (בראשית לב, כ) "אם תענה את בנותי", שפירש החזקוני: מעונת תשמיש (עכ"ל). כלומר, מלשון "שאר כסות ועונה", דהיינו למנוע מצות עונה, על משקל "לשרש" לעקור מן השורש. וכן בהגדה: זו פרישת דרך ארץ.
8. מקורו לגנות המצרים בפסוק זה בשמות רבה א, כב: מה צריך פרעה לקיים הבנות? אלא כך היו אומרים, נמית הזכרים ונקח הנקבות לנשים, לפי שהיו המצרים שטופים בזמה עכ"ל. חז"ל למדונו כי (כריתות יד, ב) דברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר. את התנהגותם כמתואר בשמות פרק א יש להביץ לאור תיאור הנביא יחזקאל בפרק כג אודות המהות של העם המצרי.
9. כלומר, העמדה אותה ייצג הרמב"ן מעוגנת בדברי חז"ל עצמם. מן הראוי לעמוד כאן על התופעה שהרבה מן הדברים הנאמרים כ"שיטת הרמב"ן" אינן אלא שיטת חז"ל עצמם, לפעמים בסגנונו של הרמב"ן ולפעמים תוך כדי יישומו ופיתוחו של הרמב"ן. הדברים אמורים לגבי "מעשה אבות סימן לבנים" — ועיין בהערה הבאה — וכן לגבי "שמותיו של הקב"ה" (הקדמת הרמב"ן לתורה, כאשר הוא בעצמו ציין: "עוד יש בידינו קבלה של אמת", ואף מביא ראיה מפירוש רש"י למסכת סוכה — עיין שם!). שלא לדבר על הטעות הקשה השוררת אצל אלה המעמידים את "שיטת הרמב"ן" לעומת "שיטת רש"י", כאשר אלה ואלה דברי מדרש רבה הם (עיין, למשל, בסוגית העקידה שם מפרש רש"י על פי סעיף א' של מדרש רבה — "נחת ליריאך נס להתנוסס", ואילו הרמב"ן מפרש על פי הסעיף השני — "ה' צדיק יבחן", 'מן הכוח אל הפועל', עיין שם). במקרים כאלה המחלוקת אינה "מחלוקת הראשונים" בעצם הסוגיא, אלא מחלוקת בפרשנות, לפי איזו שיטה של חז"ל לפרש את הסוגיא. מחלוקת כזאת מקורה ויסודותיה במטרת הפרשן בפירושו (כאשר אף היא בנויה על מטרת הפרשן בפרשנותו).
10. כאן הרחיבו חז"ל את המושג 'מעשה אבות' מן ההיבט התכני אל הצד הלשוני סגנוני, כלומר מעשה האבות וסימן הבנים מצוינים על ידי הכתוב עצמו באותו לשון.
11. "כל מה שכתוב באברהם כתוב בבניו". וכן לעיל פסוק ו "ולכן יאריכו הכתובים בספור" ... ועיין בזה להלן בהשוואה עם לשונו ריש פרשת וישלח.
12. ויש לחקור מדוע התחיל הרמב"ן בסיפא (אשתו הצדקת) ורק אח"כ חזר לרישא (עצם היציאה מן הארץ).

דברים אלה של הרמב"ן שימשו, לדאבון לבנו וכודאי לדאבון לב הרמב"ן, בסיס והצדקה לביקורת מביקורת שונה שמתחו 'בעלי מקרא' על האבות, בבחינת: מה הרמב"ן — אף אני. לפעמים הדבר נעשה באיצטלא של 'תולה עצמו באילן גדול' בסגנון: ואף הרמב"ן לא חסך את שבט ביקורתו מאבות האומה. ובסגנון אחר: הכתוב אינו מכסה על חטאי אבות האומה. כל אלה והדומים להם בסגנון של: אמנם היו אנשים גדולים — אבל! הגענו עד כדי כך שפרופ' לויך באוניברסיטת בר אילן בגליון של פרשת השבוע, ואתחנן תשנ"ז, ייחס למשה רבינו 'קוצר רוח ורוגז' ותגובות אימוציונאליות חריפות' — הרי כתוב (במדבר לא, יד) "ויקצוף משה על פקודי החיל". ומי שקוצף הרי הוא טמפרמנטאלי. אולם הפרופסור המלומד לא השכיל להבין שהשאלה אינה מהו הפשט, אלא מה מלמד הפשט. הרי טחו עיניו של המלומד לראות שגם אצל הקב"ה בעצמו כתוב (דברים א, לד) "ויקצוף וישבע לאמר!" האם יאמר המלומד שגם הקב"ה הוא בעל 'תגובות אימוציונאליות חריפות'. אי אפשר היה לכתוב כך אילו ידע מהי דרגתו הרוחנית של משה רבינו ("ותחסרהו מעט מאלהים"), אשר הגיע למ"ט שערי קדושה (רמב"ן), בעל האספקלריא המאירה, אשר "לא ידע איש את קבורתו" — כי לא היה גוף לקבור כי כולו רוחני ("משך חכמה"), ש'המציא (ה') במשה הכנה נבואית יותר מן האפשר בטבע אנושי' (ספורנו). בודאי ש'משה חטא' — הרי מקרא מלא דבר הכתוב! אלא יש לזכור שחטא בדרגת איש "אשר ידעו ה' פנים אל פנים", ולא בדרגה של המלומד הכותב עליו!

אנו סבורים כי דבריו אלה של הרמב"ן, כמו דבריו להלן טז, ו ד"ה ותענה שרי¹³, יש להבינם לא כביקורת של הרמב"ן¹⁴ על האבות, אלא על פי דבריו ריש פרשת וישלח: 'נכתבה הפרשה הזאת להודיע ...'. כלומר, הרמב"ן (וחז"ל לפניו) מבקש לראות ולגלות את הביקורת שהכתוב (קרי הקב"ה) מותח על אבות. וזה אמנם לשונו כאן, כאשר הוא כותב "ולכן יאריכו הכתובים". תהום חינוכית ולימודית מפרידה בין תפיסה זאת של הפרשן המבקש לגלות את ביקורת הקב"ה על האבות והאמהות, ובין התפיסה המדברת 'שגם הרמב"ן לא חסך את שבט ביקורתו מן האבות! אבל גם בזה לא סגי — הרי הפגם שהרמב"ן מגלה בסיפור זה הוא "שהיה לו (= לאברהם) לבטוח בהשם". האם אמנם סבור הרמב"ן כי התורה מגלה לנו כאן את קלונו של אברהם אבינו שהיה לקוי בחוסר בטחון בה'! האם סביר להניח כי 'איתן זה'¹⁵ היה רק נאה דורש¹⁶ ולא נאה מקיים?! זאת ועוד: הרי הבנתו של הרמב"ן את מגמת הכתוב ביחס לאברהם אבינו, בודאי מעוגנת בהבנתו הכללית בעצם דרגתו ומעמדו של אברהם אבינו.

13. חטאה אמנו בעיניו זה, וגם אברהם בהניחה לעשות כן. וישמע ה' אל עוניה, ונתן לה בן שיהא פרא אדם לענות זרע אברהם ושרי בכל מיני עינוי.
14. ברור כי כאשר דברי הרמב"ן לקוחים מחז"ל, לא עליו "תלוותינו" כי אם על חז"ל עצמם, אשר לא פעם 'מתחו ביקורת' על האבות, או כלשונם הם 'דרשו לגנאי'.
15. רמב"ם הל' עבודת כוכבים פרק א' הלכה ב: ... וכך היה העולם הולך ומתגלגל עד שנולד עמודו של עולם, הוא אברהם אבינו. הלכה ג. כיון שנגמל איתן זה התחיל לשוטט בדעתו ...
16. רמב"ם שם: כיון שהכיר וידע התחיל להשיב תשובות על בני אור כשדים ולערוך דין עמהם ... היה מודיע לכל אחד ואחד כפי דעתו עד שיחזירהו לדרך האמת ... עכ"ל. גם מכאן אנו מבינים כי אין בדעתו של הרמב"ן להיות הוא המותח ביקורת. כלום יעלה על הדעת שהרמב"ן יעמיד את עצמו במשפט על 'איתן' 'עמודו של עולם'?! הרי אם נבין ביקורת זאת 'כפשוטה', יצא לנו שכרו של פגם אברהם אבינו במידת הבטחון, בהפסד הרמב"ן במידת הענוה — ודי בזיון וקצף!

כשם שהרמב"ן ידע את דברי הרמב"ם הנ"ל בהלכות עבודת כוכבים (ומי בעולם כמו הרמב"ן אשר ידע והבין את דברי הנשר הגדול!), גם ידע את דבריו (ואף מסכים עמו בפירושו לדברים פרק יא פסוק כב ד"ה ולדבקה בו) במורה נבוכים חלק ג פרק נא, וזה לשונו: אבל בהגיע איש מבני אדם מהשגת האמיתיות ושמחתו במה שהשיג לענין שיהיה בו מספר עם בני אדם ומתעסק בצרכי גופו — ושכלו כולו בעת ההיא יהיה עם האלוק יתברך. והוא לפניו תמיד בלבו — דאע"פ שגופו עם בני אדם ... זאת המדריגה איני אומר שהיא מדריגת כל הנביאים. רק אומר שהיא מדריגת משה רבינו ע"ה ... וזאת גם מדריגת האבות ... כי אלו הארבעה — רצוני לומר האבות ומשה רבינו — ... כשהיו עושים המעשים ההם, לא היו עושים אותם רק באבריהם לבד, ולבותם ודעותם לא יסורו מלפני האלוק ... (עיין שם בהרחבה שיר הלל ושבח לדרגתם המיוחדת של ארבעה אלה, והסיבות אשר הביאו לידי כך שהשיגו אותה דרגה עילאית).

ואמנם דברי הרמב"ן בענין דרגת האבות עניינם הם במקום אחד בסוגיתנו, אבל עשירים הם ביותר במקום אחר. ויבוא המפורש וילמד על הסתום, ויוציאו ממבוכה למשנה ברורה. **רמב"ן חיי שרה כד, לב ד"ה ויבא האיש הביתה:**

... וענין "ויפתח הגמלים" ... ורש"י כתב: התיר זמם שלהם שהיה סותם פיהם שלא ירעו בשדות אחרים. ולשון בראשית רבה (ס, ו): התיר זממיהם. רבי הונא ורבי ירמיה שאל לרבי חייא ברבי אבא, לא היו גמליו של אברהם אבינו דומים לחמורו של רבי פנחס בן יאיר וכו' (!?). וזו שאלה לסתור פתוח הזמם¹⁷, כי אי אפשר שיהיה החסידות בביתו של רבי פנחס בן יאיר גדולה יותר מביתו של אברהם אבינו. וכאשר חמורו של רבי פנחס בן יאיר איננו צריך להשתמר מן הדברים האסורים לבעליו להאכילו¹⁸, כל שכן גמליו של אברהם אבינו, ואין צריך לזממם, כי "לא יאונה לצדיק כל און" (משלי יב, כא).

ואמנם דברי רמב"ן אלה "עשירים" הם בדרך לימוד התורה ובהשקפות יסוד שלה, כך שמהם נוכל להאיר על הקטע שהחילוננו בו, אשר במבט ראשון היה "עני" בהבנתנו אותו תחילה בסוגיית ההתייחסות אל חטאי האבות. הרמב"ן דורש קל וחומר מפנחס בן יאיר, לאבותינו הקדושים¹⁹. נראה נא, איפוא, מי הוא זה רבי פנחס בן יאיר שהאבות מרוחקים ממנו

17. אם כן, רש"י פירש את הענין על פי סתמא דמדרש רבה, ואילו הרמב"ן פירש את הסוגיא על פי קושיתו (בעיני הרמב"ן תיובתא) של רבי הונא, ממנה משתמע שלא היה כל צורך בזימום ובמילא בהיתר זממם.

18. חולין ז, א: השתא בהמתן של צדיקים אין הקב"ה מביא תקלה על ידן, צדיקים עצמם לא כל שכן? ! מאי בהמתן של צדיקים? דרבי פנחס בן יאיר הוה דאזיל לפדיון שבויים (עיין להלן בגוף המאמר בדברי בעל העיקרים המביא את הגמרא במלואה) ... אקלע להיא אושפיזאי, רמי ליה שערי לחמריה — לא אכל. (עמוד ב) חבטינהו (בנפה לנקותם, רש"י) — לא אכל. נקרינהו (בידים מן האבנים והפסולת, רש"י) — לא אכל. אמר להו, דילמא לא מעשרן. עשרינהו ואכל, אמר: ענייה זו הולכת לעשות רצון קונה ואתם מאכילים אותה טבלים? ! עכ"ל. על יסוד מעשה זה, העירו חז"ל (שבת קיב, ב ועוד): אמר רב זירא אמר רבא בר זימונא, אם ראשונים בני מלאכים — אנו בני אנשים, אם ראשונים בני אנשים — אנו כחמורים, ולא כחמורו של ר' חנינא בן דוסא (גירסא אחרת ר' יוסי דמן ביקורת) ושל רבי פנחס בן יאיר, אלא כשאר חמורים, עכ"ל [ושנוני הלשון מעירים כך, שאם ה'ראשונים' הם בעיניך כבני אנשים — הרי אתה באמת כשאר חמורים! ! ענין זה שיין לסוגיתנו, כאשר אנו באים לדון על התייחסות הרמב"ן ל'ראשונים' שלו, דהיינו אבות האומה].

19. 'אי אפשר' ... 'כל שכו'.

בדרגת צדקותם (דבר המשפיע אפילו על בהמתם של הצדיקים)²⁰. במסכת עבודה זרה כ, ב מובאת הברייתא הידועה של רבי פנחס בן יאיר²¹: מכאן אמר רבי פנחס בן יאיר, תורה מביאה לידי זהירות, זהירות מביאה לידי זריזות, זריזות מביאה לידי נקיות, נקיות מביאה לידי פרישות, פרישות מביאה לידי טהרה, טהרה מביאה לידי חסידות, חסידות מביאה לידי ענוה, ענוה מביאה לידי יראת חטא, יראת חטא מביאה לידי קדושה, קדושה מביאה לידי רוח הקודש, רוח הקודש מביאה לידי תחיית המתים, עכ"ל הברייתא של רבי פנחס בן יאיר. הרמח"ל ב"כ"ו הפרקים הוביל והדריך אותנו עד לדרגת הקדושה ועד בכלל. שם התיירא²² מלעסוק ברוח הקודש ובתחיית המתים, ואף בפרק על הקדושה עסק רק 'בביאור מידת הקדושה' ולא השלים "קניית הקדושה" כפי שעשה בשאר המידות — זהירות, זריזות, נקיות, פרישות, טהרה, חסידות, ענוה. אנו יוצאים מתוך הנחה — והיא נראית לנו עקרונית — שחז"ל לא כתבו פרקי הדרכה בענינים שלא שלטו בהם הם עצמם. הרי ברייתא זו של רבי פנחס בן יאיר מעצם טיבה וסגנונה אינה עוסקת בתיאוריה כי אם בלמעשה, ולא לחנם בחר הרמח"ל לפרש ולבאר אותה בהבינו אותה כברייתא של פרקי הדרכה. סביר, איפוא, להסיק כי רבי פנחס בן יאיר לא היה לגמרי זר לא בתחום רוח הקודש, ואף לא בענינים הקשורים בתחיית המתים²³. כי קשה להעלות על הדעת שאחד מחז"ל יתן פרקי הדרכה של עליה בסולם התורה בתחומים ובשליבים שאין הוא שולט בהם. והשתא דאתינא להכי, הרי הדרא קושיא לדוכתה במשנה תוקף: כיצד נבין את ביקורת התורה על אברהם אבינו²⁴ אשר החליט²⁵ על שתי פעולות (יציאה מן הארץ והטעיה בענין אשתו) אשר המשותף ביניהן הוא חסרון במידת הבטחון. ואטו חסרון במידת הבטחון מילתא זוטרתא היא?!²⁶ ומענין לענין ובאותו ענין — כיצד נבין את עוז נפשו של הרמב"ן למתוח ביקורת זאת מתוך הבנת הפרשה על אברהם אבינו²⁷, שלדעתו הוא מורם מעל רבי פנחס בן יאיר בקו"ח, כך שאף על ידי חמורו הוא לא היה הקב"ה מביא תקלה — כל שכן על ידי הצדיק עצמו!

20. לא 'עמודו של עולם' קא חזינא הכא ולא 'איתן זה'. זהו 'רק' רבי פנחס בן יאיר, הוא אשר קורע את הנהר פעם אחרי פעם (ראה להלן) נגד כל חוקי הטבע, כמו יהושע במעברות הירדן, כי מה לי מים רבים ומה לי מים מועטים.
21. שימש, כידוע, כיסוד למסילת ישרים של הרמח"ל (והנה על פי הברייתא הזאת הסכמתי לחבר חיבור זה ללמד לעצמי ולהזכיר לאחרים תנאי העבודה השלמה למדרגותיהם' — מתוך ההקדמה למסילת ישרים).
22. כנראה "ויירא משה לגשת"!
23. ועיין להלן בדברי 'העיקרים' על יסוד חולין ז, א, ששליטתו של רפב"י על כל חוקי הטבע היתה בדרגת אישי התנ"ך.
24. כי לשיטת הרמב"ן 'נכתבה זאת הפרשה', בין היתר, ללמד את הביקורת הזאת.
25. כי בפעולות מחושבות קא עסקינן, ולא בתגובה מהירה למצב בלתי צפוי מראש.
26. אין זה מעניננו כאן 'לתרק' את התנהגות אברהם אבינו, כפי שעשה זאת ר"ע ספורנו והמהר"ל בד"ה למען ייטב לי בעבורך, שרש"י פירש: "יתנו לי מתנות". בדברי הרמב"ן קא עסקינן, והוא קבע מפורשות כי היה כאן 'חטא גדול בשגגה' ו'עוון אשר חטא', כשיסוד החטא והעון היה כי 'היה לו לבטוח באלקים' וכי.
27. והרי ידוע לנו באיזה אופן התיחס הרמב"ן לכבודם של גאונים אשר קדמוהו בכמה דורות כלבד (עיין הקדמתו לספר המצוות).

כדי להתקדם בסוגיא, יש להתעמק בתפיסת הרמב"ן בסוגית הבטחון²⁸, כי רק בדרך זאת נדע להבין את דבריו על אברהם אבינו ש'היה לו לבטוח'. עיון נוסף בשתי הסוגיות שעסקנו בהן (הירידה למצרים וזימום הגמלים) יראה בעליל כי רש"י ורמב"ן הלכו כל אחד 'לשיטתיה' בסוגית הבטחון. רמב"ן סבור כי אברהם בדרגתו היה חייב לבטוח, כלומר לסמוך על ה'. הוא הדין והיא המידה בפרשת הגמלים שדרגתו כצדיק איפשרה לו לבטוח בה', ולסמוך כי לא יאונה כל רע. גם פה וגם שם לא היה משום 'אין סומכים על הגס' (פסחים סב, ב), או משום 'לאו בכל יומא מתרחיש ניסא' (שם נ, א). לעומתו, סבור רש"י כי דרגתו של אברהם לא היתה כזאת אשר במצב המיוחד ההוא הצדיקה את הסתמכותו על (כלומר, בטחונו ב) הקב"ה. אילו היה אברהם נשאר אז בארץ בתנאי רעב, היה בזה איסור משום 'אין סומכים על הגס'. יציאתו את הארץ היא היא, איפוא, ההשתדלות לא רק המותרת אלא המתחייבת מן המצב שנוצר. כמו כן בענין הגמלים, מאחר ומטבע הדברים עלולים הגמלים לאכול בשדות אחרים ולעבור על גזילה, חייב היה אברהם (לדעת רש"י) לזמום אותם. מה שנראה לנו כמחלוקת רש"י ורמב"ן שרש"י דורש לשבח (במסגרת עשרת הנסיונות שאברהם עמד בהם בהצלחה) ורמב"ן דורש לגנאי ('חטא בזה ... היה לו לבטוח') היא למעשה להיפך! אולי מותר לומר: רש"י דורש את דרגתו של אברהם לגנאי (ובמילא כזאת אשר אינה מצדיקה הסתמכות על הגס), בעוד הרמב"ן דורש את דרגתו לשבח ('היה לו לבטוח' פירושו, יכול היה ובמילא חייב היה לבטוח ולהימנע מהשתדלות).

בזה קבענו את היסוד בסוגיא שאנו עוסקים בה. בהמשך נראה כיצד יסוד זה של מתאם בין הדרגה של האדם ובין דינו בהשתדלות, מופיע בכמה וכמה דיונים עקרוניים. כי זאת לדעת: הקו המפריד בין השתדלות ובין ביטחון, וכן הקו המפריד בין נס ובין טבע, אינו קבוע ועומד, אלא הוא נזיל וגמיש כהתאם לדרגתו הרוחנית של האדם, כלומר, דביקותו בו יתברך (רמב"ם מורה ג, נא). הנס של החפץ חיים הוא הטבע של הגר"א. הנס של הגר"א הוא הטבע של הרמב"ן. הנס של הרמב"ן הוא הטבע של חז"ל, והנס של חז"ל הוא הטבע של האבות. טוב נעשה אם במקום לדבר על נס ועל טבע, שנשתמש במונח הכולל את הכל — השגחה. כדרגתו הרוחנית של האדם, כך הולכת ההשגחה ונעשית יותר או פחות פרטית. אדם המרוחק מהקב"ה והתנהגותו נמשלת כבהמות נדמו, ההשגחה עליו תהיה כללית ביותר, ואף שואפת להשגחה בתוך המין כולו, שהיא דרגת ההשגחה של בעלי החיים. אדם כזה אשר יאמר (ויפעל) על פי 'אני סומך על הקב"ה', אינו אלא אדם הסומך על הגס. דרגתו הנמוכה מחייבת אותו לעשות השתדלות, ועד כמה שדרגתו נמוכה יותר, כך חייב הוא בהשתדלות יותר. לעומתו, איש רום המעלה נמצא בקירבה כזאת אל הקב"ה, שאמירת תהלים אצלו היא היא ההשתדלות המחוייבת והמותרת. בזה אין הוא סומך על הגס, אלא הוא סומך על הקב"ה! רשאי הוא לסמוך עליו ישירות עקב התדבקותו אליו. במישור ההשתדלותי המותר, רשאי וחייב הוא לעשות רק את הפעולות הטבעיות הרגילות, כגון לאכול אוכל בריא וכדו'. כך כותב הספורנו (בראשית ל, טז ד"ה אלי תבא כי שכר שכרתיך): ... 'כי ראוי לצדיק שיעשה ההשתדלות הטבעית האפשר אצלו להשיג חפצו, ועם זה יתפלל שישגי התכלית! וכן (פסוק יז

28. וידועה האימרה השנונה בשאלה מה בין "בטחון" (בהקב"ה) ובין "בטחון" (על משקל משרד הבטחון, בטחון שוטף וכו'), כאשר התשובה היא שהראשון הוא מלעיל והשני מלרע!!

ד"ה וישמע אלקים אל לאה): 'שהקדימה השתדלותה בזה עם תפילתה'. וכן אצל אחותה רחל אמנו כותב הספורנו (להלן פסוק כב ד"ה וישמע אליה אלקים): שהתפללה אחר שעשתה שני מיני ההשתדלות (הכנסת צרה לביתה ופרשת הדודאים — עיין בשתי הפרשיות כיצד הספורנו רואה בהן השתדלות טבעית²⁹).

אחת הסוגיות הגדולות, בה ענין זה של השתדלות ובטחון נס וטבע מגיע לידי בירור וליבון היא סוגית "ורפא ירפא" — מכאן שניתנה רשות לרופא לרפאות (כבא קמא, פה, א). ודוקא בסוגיא זו מצינו הרחבה והבהרה בשיטת הרמב"ן "העשירים" ביותר בפרשת בחוקותי. בעזרת דבריו הקולעים בסוגיית נס וטבע וכו', יישפך אור חדש ומזהיר על דבריו בספר בראשית, הן בענין ירידת אברהם למצרים והן בענין גמליו של אברהם אבינו שלא היו זמומים. כי סדנא דארעא של השתדלות ובטחון — חד הוא! הנסיבות משתנות, אבל העיקרון נשאר. אולם טרם נעיין בדבריו, יש לחקור בדברי חז"ל המתיחסים בצורה מפורשת לסוגית הרופאים והרפואות.

מסכת פסחים נו, א:

תנו רבנן, ששה דברים עשה חזקיה המלך, על שלושה הודו לו ועל שלושה לא הודו לו: גירר עצמות אביו על מטה של חבלים³⁰ — והודו לו. כיתת נחש הנחושת³¹ — והודו לו. גנז ספר רפואות — והודו לו.

הרמב"ם בפירוש המשניות (תרגום ר"י קאפה):

הלכה זו היא תוספתא, אבל ראיתי לפרשה גם כן לפי שיש בה תועליות. ספר רפואות: היה ספר שהיה בו רפואות במה שאין מן הדין להתרפות בו³², כגון שמדמין בעלי 'הטלסמאת', שאם עושים 'טלסם' בסדר מסוים מועיל לחולי פלוני, וכיוצא בזה מדברים אסורים. ומחברו לא חיברו אלא על דרך הלימוד בטבעי המציאות, לא כדי להשתמש במשהו ממה שנכלל בו ... וכאשר קלקלו בני אדם ונתרפאו בו — גנזו ... ולא הארכתי לדבר בענין זה אלא מפני ששמעתי וגם פירשו לי ששלמה חבר ספר רפואות, שאם חלה אדם באיזו מחלה שהיא, פנה אליו ועשה כמו שהוא אמור — ומתרפא. וראה חזקיה שלא היו בני אדם בוטחים בה' במחלותיהם אלא על ספר הרפואות — עמד וגנזו. ומלבד אפסות דבר זה ומה שיש בו מן ההזיות, הנה ייחסו לחזקיה ולסיעתו שהודו לו סכלות שאין ליחס דוגמתה אלא לגרועים

29. מרגלא בפומי, כאשר אדם חולה, יש לו שלוש אפשרויות להינצל מן המחלה, אותן אני מכנה שלושת ה"ת", ואלה הן: (א) תה, כלומר אוכל ושתייה כדת (ב) תרופה או טלפון לרופא (ג) תהלים או תפילה. מקובל שרצים אל הכותל לומר תהלים, כאשר שתי ה"ת" הראשונות לא הועילו, וכאשר הרופא אומר שאין (לרפואה) מה לעשות. ולא היא! הספורנו לימדנו ש"תהלים" — "תפילה" הוא חלק מהותי מן ההשתדלות. התפילה היא גם היא השתדלות, ואינה בבחינת חוסר ברירה. על פי הגדרתנו לעיל, שלוש אופציות אלה (תה, תרופה, תהלים) יכולות להיחשב כל אחת ואחת או כהשתדלות או כסומך על הנס, כל אחד ואחד לפי דרגתו. נועיין בזה להלן בסוגית הרופאים והפניה אליהם].

30. רש"י: משום כפרה, ולא קברו בכבוד בדרגש ומטה נאה. ומשום קידוש השם שיתגנה על רשעו ויזרו הרשעים.

31. רש"י: לפי שהיו טועים אחריו.

32. תרגום אחר: בדברים שלא התירה התורה להתרפות בהם.

שבהמון. ולפי דמיונם המשובש והמטופש, אם רעב אדם פנה אל לחם ואכלו — שמתרפא מאותו הצער הגדול בלי ספק — האם נאמר שהסיר בטחונו מה? והרי שוטים יאמר להם, כי כמו שאני מודה לה' בעת האוכל שהמציא לי דבר להסיר את רעבוני ולהחיותני ולקיימני, כך נודה לו על שהמציא רפואה המרפאה את מחלתי כששתמש בה. ולא הייתי צריך לסתור פירוש זה הגרוע לולא פירסומו (עכ"ל הנשר הגדול).

'הפירוש הגרוע' הזה, מובא בפירוש הגמרא על ידי פרשנדתא רש"י בעצמו, וזה לשונו (ד"ה וגנו ספר רפואות): כדכתיב (מלכים-ב, כ, ג) "והטוב בעיניך עשיתי", ואמרינן בברכות (י, ב) שגנו ספר רפואות, לפי שלא היה לבם נכנע על חוליים. אלא מתרפאים מיד, עכ"ל³³. אם כן שומה עלינו לבאר את שיטת רש"י ולהוציא אותה מכינויי הגנאי של הרמב"ם³⁴. נראה לומר כי מפתח הענין הוא בחזקיהו המלך ודרגתו הרוחנית. בסוגית ירידת אברהם למצרים ופרשת גמליו, מצינו מחלוקת רמב"ן ורש"י בכמות ההשתדלות הנצרכת הנדרשת והמותרת להימלט מתנאי רעב מחד גיסא, מול שטופי זימה מאידך גיסא, ונוכח חשש לאכילת איסור על ידי בהמות מן הצד השלישי. קבענו כי במקום להתיחס לפעולה באשר היא, יש להתיחס לעושה הפעולה, לקבוע את דרגתו הרוחנית, ואז — ורק אז — להתיחס לפעולה שהיא, כאמור, בהתאם לדרגתו. דרגתו הרוחנית של מלך צדיק זה היתה מיוחדת וייחודית: בעצם תפילתו ניתוספו לו עוד חמש עשרה שנה של חיים ושל מלכות (מלכים-ב, שם). ולאו מילתא זוטרתא היא, שהרי הנביא ישעיה אמר לו "כי מת אתה ולא תחיה" — גזירה כפולה לפי הפשט. ובכל זאת השיב מיד חזקיה: "בן אמוץ, כלה נבואתך (שלא יהיה כובש את נבואתו — י. ק.) וצא! כך מקובלני מבית אבי אבא, אפילו חרב חדה מונחת על צוארו של אדם אל ימנע עצמו מן הרחמים" (ברכות י, א). התמסרותו לתלמוד תורה היתה מופלגת³⁵, השתתף באופן פעיל בעצם עריכת ספרים אחדים מספרי התנ"ך³⁶. בזכותו הביא את הנצחון ומפלתו של סנחריב, ועוד ועוד. ועל הכל ביקש הקב"ה לעשות חזקיה משיח (סנהדרין צד, א).

מלך צדיק זה שעמד 'על הסף' של תקופת 'לתקן עולם במלכות ש-ד-י', כאשר האנושות מגיעה כולה אל תכליתה, 'וגר זאב עם כבש', ומה שביקש יעקב אבינו לגלות לבניו תיכף יהיה גלוי, כל זאת עומד להתרחש³⁷ — האם לא נבין בכך את שיטת רש"י שמלך צדיק זה

33. וכן הרד"ק למלכים: ובדרש, שגנו ספר רפואות (עכ"ל הגמרא) שעשה שלמה, והיו העם בוטחים בו ולא היו דורשים את ה' בלבם. (ועיין באריכות בשו"ת הרשב"א סימן תי"ג).

34. מן הראוי לציין שלפי שיטת רש"י מובן היטב (א) מדוע היה צורך לקבל את הסכמת חז"ל ('הודו לו'). הרי אם הדבר הוא מזיק בעליל (כשיטת הרמב"ם), למה לחבר אותו עם המקרים האחרים שעשה חזקיה על דעת עצמו שהיו בבחינת הוראת שעה ממש, הגובלת באיסור דאורייתא? (ב) לשון 'גנו' הולם ביותר את שיטת רש"י, באשר גונזים דבר שהיתה בו קדושה. אם, לשיטת הרמב"ם, אין כאן ספרי רפואה בדוקים עם אישור מתאים משלטונות הבריאות והרפואה, מדוע לא שרף או השמיד את הספרים. מדוע לתת להם את הכבוד של גניזה?

35. סנהדרין צד, ב בדקן מדן ועד באר שבע ולא מצאו תינוק או תינוקת שלא היו בקיאים בהלכות טומאה וטהרה ("שמנו של חזקיהו").

36. בבא בתרא טו, א חזקיה וסייעתו כתבו ישעיה, משלי, שיר השירים קהלת.

37. לולא הקטיגוריא של מידת הדין שחזקיה 'לא אמר שירה'.

ביקש להעלות את עמו לדרגה גבוהה יותר (ואולי הדרגה הגבוהה ביותר), שבה אין נזקקים לרופאים ולרפואות, אלא הקב"ה שמחץ הוא שירפא, בתנאי שיהיה לכם נכנע על חולים, כהבינם כי מאת ה' היתה זאת. הרי מצאנו (סנהדרין צד, ב) שחזקיה נעץ חרב על פתח בית המדרש ואמר: "כל מי שאינו עוסק בתורה יידקר בחרב זה". וכי כך דרכה של תורה? והרי (רמב"ם הלכות תלמוד תורה א, ח) 'כל איש מישראל חייב בתלמוד תורה ... חייב לקבוע לו זמן לתלמוד תורה ביום וכלילה, שנאמר "והגית בו יומם ולילה"'. רב המרחק ממצות עשה של קביעות עתים לתורה ביום וכלילה³⁸, כאשר מי שאינו מקיימה ביטל מצות עשה (אמנם חשובה ביותר), ועד לכפיה על ידי חרב ללמוד כל היום וכל הלילה! אין זה אלא שחזקיה עשה זאת במסגרת פעולותיו שנועדו לקרב את הגאולה הסופית, כאשר הוא בעצמו מועמד להיות אדריכלה ומנהיגה. רק בדרך זאת נבין את הפרשה התמוהה של החרב ('אפילו חרב חדה מונחת!') הנעוצה בדלת בית המדרש. כי קשה — וכי חזקיה לא ידע את פסק הרמב"ם בעקבות משנה מפורשת, שבמלחמת מצוה הכל יוצאים, אפילו חתן מחדרו וכלה מחופתה (סוטה מד, א רמב"ם הלכות מלכים ז, ד)?! הרי המלחמה בזמן חזקיה היתה מלחמת מצוה, כאשר האויב צר על ירושלים וחונה סביבה. אם כן, מי התיר לחזקיה להעביר את כל הדלק מכלי המלחמה אל תוך כתלי בית המדרש כדי שבחורי הישיבה יוכלו ללמוד תורה באין מפריע? בל כרחנו לומר שתקופת חזקיה נתפסה אצלו כתקופת ערב משיח ממש, כאשר מלאה כל ארץ ישראל תורה כמים לים מכסים. בתקופה שכזאת, היושב ולומד תורה ואינו יוצא להדוף את האויב, אינו סומך על הנס, אלא הוא סומך על הקב"ה, ורשאי לעשות כך כי השעה והאנשים כשרים לכך.

על פי הבנה זאת בתקופת חזקיה ובאיש עצמו, נראה לומר כי רש"י סבור, כפי שסבור הרמב"ן בפרשיות אברהם אבינו, שלאיש רום המעלה מותר, ואף חייב, לוותר על ההשתדלות, ועליו לסמוך על ה'נס', כי עבורו אין זה 'נס', כי אם דרגתו ה'טבעית'. לדעת הרמב"ן, כזאת היתה דרגתו של אברהם אבינו, ולדעת רש"י כזאת היתה הדרגה שביקש חזקיה המלך לפעול על פיה. אין ביניהם מחלוקת בעיקרון³⁹ כי אם בישומו. אם נותר על המינוח המטעה של נס וטבע, ונעבור אל המינוח של 'השגחה פרטית' ו'השגחה כללית', נאמר כדלקמן: זה אשר דרגתו הרוחנית הלא גבוהה מזכה אותו בהשגחה כללית בלבד, חייב לעשות את כל אותן ההשתדלויות המתבקשות והמתחייבות מדרגה זו והשגחה זו בהתאם לנסיבות. כל וויתור מצדו על ההשתדלות המתבקשת והמתחייבת, כעבירה תיחשב לו, באשר בזה הוא סומך על ה'נס'. הוא מצפה להשגחה פרטית במקום שנדון בהשגחה כללית בלבד, וזאת בהתאם לדרגתו הרוחנית, דהיינו, מידת דביקותו בה'. בתוך אותה מסגרת של השגחה כללית לא תבא הישועה המיוחלת מצרתו ללא פעולות אלו ואחרות של השתדלות מצדו.

אולם לכאורה הרמב"ם הוא החולק עליהם, וסבור כי ההשתדלות מתויבת המציאות בכל מצב, ועל האדם לפעול מעצמו, ואח"כ להודות לה' על שנתן לנו לחם לאכול ותכמה להמציא

38. ואפילו יוצא ידי חובה בקריאת שמע שחרית וערבית — ועיין בזה להלן.

39. ואמנם קשה להאמין כי ביסוד כה עקרוני בהשקפת התורה תיפול מחלוקת בין גדולי הראשונים. וגם אילו אמנם היתה מחלוקת כזאת, אפשר היה לצפות שהיא תיאמר ותנוסח בבהירות ואף בתקיפות על ידי החולקים בדבר.

רפואות⁴⁰. כך עולה, לכאורה, מדבריו בהלכות תלמוד תורה, שם קבע (פרק ג הלכה ג) 'אין לך מצוה בכל המצוות כולן שהיא שקולה כנגד תלמוד תורה, אלא תלמוד תורה כנגד כל המצוות כולן', ואחרי שהזהיר (שם הלכה ז) 'אלא עשה תורתך קבע ומלאכתך ארעי', ומביא את דברי חז"ל (שם הלכה ח) 'והוי ממעט בעסק ועסוק בתורה', ומסכם (שם הלכה ט) 'ועושה מלאכה בכל יום מעט כדי חייו'. אחרי כל זה מרגיש כנראה הרמב"ם שמ'מלאכתך ארעי' ומ'מעט בעסק' ומ'מעט בכל יום' יעלה על הדעת של מי שרוצה 'להיות מוכתר בכתר תורה', שיוותר לגמרי על ההשתדלות ויעסוק רק בתורה וישליך על ה' יהבו — על זה צועק ככרוכיה, (שם הלכה יו"ד): 'כל המשים על לבו שיעסוק בתורה ולא יעשה מלאכה ויתפרנס מן הצדקה'⁴¹ — הרי זה חילל את השם, ובזה את התורה, וכבה מאור הדת, וגרם רעה לעצמו, ונטל חייו מן העולם הבא, לפי שאסור ליהנות מדברי תורה בעולם הזה. אמרו חכמים: כל הנהנה מדברי תורה נוטל חייו מן העולם. עוד צוו ואמרו: אל תעשם עטרה להתגדל בהם ולא קרדום לחפור בהם. ועוד צוו: אהב את המלאכה ושנא את הרבנות. וכל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטלה וגוררת עון. וסוף אדם זה שיהא מלסטם את הבריות. הלכה יא: מעלה גדולה היא למי שהוא מתפרנס ממעשה ידיו, ומצות חסידים הראשונים היא ... (עכ"ל הרמב"ם)⁴². והנה, בעוד דברי הרמב"ם בהל' תלמוד תורה ברורות מללו, אותו רמב"ם⁴³ פסק בהלכות שמיטה ויובל יג, יג⁴⁴: ולא שבט לוי בלבד, אלא כל איש ואיש מכל באי העולם

40. מעין "כי הוא הנותן לך כח לעשות חיל".

41. ואין סתירה מחייו האישיים של הרמב"ם אשר במשך תקופה ארוכה נתמך על ידי אחיו (שאח"כ טבע בים ההודי שם נסע לרגל עסקיו), באשר עשה על פי יששכר וזבולון, שאין בין הסדר זה ובין הצדקה ולא כלום. הוא הדין והיא המידה אצל רבינו עובדיה ספורנו שנתמך באופן קבוע על ידי אחיו. ברור שאין הכוונה לומר ש'הסדר יששכר וזבולון' תופס רק אצל אחים ממש! הבאנו דוגמאות היסטוריות אלה (בעקבות שמעון אחי עזריה אצל חז"ל — ועיין בהרחב דבר של הנצי"ב לפרשת ברכות יעקב ועשו, המפרש שיצחק אבינו חשב להנהיג הסדר זה אצל יעקב ועשו) רק כדי להמחיש את ה'הסדר'. שונה הסדר יששכר וזבולון (שלפי עניות דעתי ה'מרויח' הגדול הוא זבולון, הזוכה בשכר הנצח של תורה תמורת נזיד עדשים של כסף!) מאדם החורם כסף לשיבה. הלה זוכה במצות צדקה, תומכי תורה וכו', אבל ברור ונעלה מכל ספק שתלמידי השיבה לא הסכימו להתחלק עמו בשכר תורתם. והשתא דאתינא להכי, נראה לומר, שבימינו אנו שזכינו לכך שהרבה נשים צדקניות מסכימות להיות מפרנסות את בעליהן ואת בניהן, כאשר הללו עוסקים אך ורק בתלמוד תורה (כאשר אליבא דדין כתובה — אם מדאורייתא ואם מדרבנן — הבעל הוא החייב והמתחייב לשאת בעול פרנסת הבית), שדין יששכר וזבולון יש להן, כך נראה לעניות דעתי.

42. ומענין ומפליא שבדורנו אנו, אשר רבים חזרו בכל רמ"ח ושס"ה אל מקורות ההלכה המקורית והרמב"ם והשלחן ערוך הם הם המדריכים אותנו על כל צעד ושעל, כי דוקא הלכות תלמוד תורה של הרמב"ם נמצאות אצל רבים במצב של 'חוץ לתחום'. הלכות תשובה — כן, הלכות דעות — כן, והלכות תלמוד תורה — אתמהה! ועיין בהרחבה בכסף משנה לרמב"ם שם.

43. ורמב"ם אחד יש לנו! לפי דעת שני גאוני דווינסק (הגאון הרוגצובי מחד ור' מאיר שמחה הכהן מאידך) גם הרמב"ם של משנה תורה וגם הרמב"ם של מורה נבוכים "רוח אחד בהם" (כלשון המשך חכמה בפירושו לעשרת הדברות). רש"ר הירש וגדולים אחרים הפרידו בין הרמב"ם של משנה תורה ובין הרמב"ם של המורה, ואילו גדולי ליטא עשאוהו מקשה אחת זהב. אך לכולי עלמא אין להפריד בין הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה והרמב"ם בהלכות שמיטה ויובל!

44. אחרי שקבע בהלכה יב ששבט לוי שהובדל לשרת את ה' "הובדל מדרכי העולם, לא עורכין מלחמה

אשר נדבה רוחו אותו והבינו מדעו להבדל לעמוד לפני ה' לשרתו⁴⁵ ולעבדו לדעה את ה'⁴⁶, והלך ישר כמו שעשהו האלקים, ופרק מעל צוארו עול החשכונות הרבים אשר בקשו בני האדם (ע"פ קהלת ז, כט) — הרי זה נתקדש קודש קדשים⁴⁷, ויהיה ה' חלקו ונחלתו לעולם ולעולמי עולמים, ויזכה לו בעולם הזה דבר המספיק לו כמו שזכה לכהנים ללויים⁴⁸. הרי דוד עליו השלום אומר (תהלים טז, ה): ה' מנת חלקי וכוסי, אתה תומך גורלי. (עכ"ל).

נראה פשוט להבין את שתי ההלכות ברמב"ם שלא יסתרו אהדדי⁴⁹, על פי האבחנה הברורה של הרמב"ם בלשונו בין לשון "חייב" בהל' תלמוד תורה ובין לשון "נדבה רוחו אוחזו" בהל' שמיטה ויובל. כאשר מחייבים אדם מישראל, מחייבים אותו במינימום הדרוש המחייב כל אחד באשר הוא. מינימום זה מזכה, איפוא, במינימום של השגחה פרטית ובמילא מחייב במקסימום של השתדלות. אותו עיקרון מצינו אצל מרן הגרי"ז מבריסק ביישוב הסתירה בין דעתו של ר' מאיר 'לעולם ילמד את בנו אומנות נקיה וקלה' (משנה קידושין פב, א) ובין דעתו של ר' נהוראי (= ר' מאיר!) ש'איני מלמד את בני אלא תורה! שם מסביר הגרי"ז כי אמנם נפסקה הלכה (ברכות לה, ב) כדעת ר' ישמעאל ש'הנהג בהם מנהג דרך ארץ'. אולם הדרך פתוחה לשאוף לדרגת רשב"י ש'מלאכתם נעשית ע"י אחרים', ומילות המפתח הן 'בנו' (= כלל ישראל) 'בני' (= היחיד). פסק הרמב"ם בעקבות חז"ל על פי שיטת רבי ישמעאל, ולא על פי שיטת רבי שמעון בר יוחאי. הרי כבר קבעו חז"ל ש'הרבה עשו כרשב"י ולא עלתה בידם' — משום שהרבה היו! לכן בהלכות תלמוד תורה, שם פוסק הרמב"ם לכלל ישראל, שיטת 'הנהג בהם מנהג דרך ארץ' היא המחייבת. ולכן חובה על האדם לעסוק במצות תלמוד לפחות ברמה המינימאלית. אולם בהגיעו לדיני שבט לוי, מצא הרמב"ם אל נכון להצביע על האפשרות [בלעז: האופציה] הפתוחה לכל אחד ואחד, לפרוץ כביכול את 'המחסום' שהוטל על בני ישראל מלעסוק במלאכת הלויים, אלה הלויים אשר עד לחטא העגל היתה עבודתם נעשית על ידי בני ישראל הבכורים. נכון הדבר שמאז אותו חטא, נכנס שבט לוי לתפקידים מסוימים שהזר הקרב אליהם יומת בידי שמים. אולם אם בדין "ישימו קטורה באפיך וכליל על מזבחתך" נשאר על מכונו האיסור על שאר בני ישראל, בכל זאת בדין "יורו משפטך ליעקב ותורתך לישראל", ניתנה האפשרות לחדש את ימינו כקדם. בזה יכול כל אחד מבני ישראל להגיע לידי מעין [בלעז: קואזין] לוי כפי שהרמב"ם ביאר.

אם נכונים דברינו, יוצא שגם הרמב"ם מסכים לעקרון שמצאנו אצל רש"י ורמב"ן:

כשאר ישראל, ולא נוחלין ולא זוכים לעצמם בכוח גופם ... הוא ברוך הוא זוכה להם, שנאמר "אני חלקך ונחלתך".

45. במקביל לשבט לוי (לשרתו ולהורות דרכיו הישרים ומשפטיו הצדיקים לרבים' — הלכה יב), כלומר גם במקרה המיוחד הזה קודם ה'ללמד תורה' ל'ללמוד תורה'. (והשוה ספר המצוות 'הציווי שנצטוונו ללמד את חכמת התורה וללמדה').

46. קרוב לתפיסה המקובלת היום ב'תורה לשמה'. ועיין בכל זה בספרו של פרופ' ר' יהודה לוי "שערי תלמוד תורה", יעויין שם היטב!

47. וכמו שבט לוי 'לא עורכין מלחמה כשאר ישראל ... אלא הם חיל ה'" (הלכה יב).

48. מפשטות לשונו אין משמע שהקב"ה יצליח בהו במעשה ידיו במלאכתו הארעית, כי אצל הכהנים הלויים הרי הקב"ה זכה להם על ידי מתנות כהונה ולויה מאת אחרים.

49. ועיין בנושאי הכלים של הרמב"ם על אתר. גישות שונות ביישוב הסתירה.

כלומר, כל אלה גדולי הראשונים רואים את הקביעה בענין ההשתדלות המחויבת וההסתמכות המותרת על הנס, כתוצאה ברורה מדרגתו הרוחנית של האדם, ועומדת במיתאם ישיר אליה⁵⁰. מעתה נקל להבין את דבריו הנפלאים של הרמב"ן בפירושו לויקרא בחוקות⁵¹ כו, יא ד"ה ונתתי משכני בתוכם:

... והכלל, כי בהיות ישראל שלמים והם רבים⁵², לא יתנהג ענינם בטבע כלל — לא בגופם ולא בארצם, לא בכללם ולא ביחיד מהם⁵³, כי יברך השם לחמם ומימם ויסיר מחלה מקרבם עד שלא יצטרכו לרופא ולהשתמר בדרך מדרכי הרפואות כלל, כמו שאמר (שמות טז, כו) "כי

50. ועיין להלן בהערה 75 בשיטת בעל אור שמח על הרמב"ם, בסוגית המינימום והמקסימום במצוות בכלל ובמצוות תלמוד תורה בפרט. ועל ההשגחה הפרטית כתוצאה מן דרגת הדביקות בה', עיין עוד בדברי הספורנו לשמות ית, ח ד"ה ויצילם ה' (יבזה הורה השגחתו הפרטית עליהם, וסיבת זה בהכרח היות דעותם ומעשיהם נכונים לעבדו שכמם אחד), ספורנו בראשית ד, ט ד"ה לא ידעתי ... שחשב קין שלא ירע האל יתברך בפרטים, זולתי בזבקים בו). נובסוגית 'מעין-לוי' עיין ספר החינוך (מצוה שעו) בסוגית הנזיר ואיסורו להיטמא, שם הוא כותב: ... לרוב קדושתו ומעלתו ופרישותו מאחיו, תמנענו התורה מהטמא להם, וכענין הכהן הגדול, כי מהיותו (הכה"ג) מעולה מאוד בענינו, נגפרש מחברת האוהבים, ואין כל עסקיו ומחשבותיו זולתי בעבודת אלוקיו יתברך — תמנענו התורה גם כן מהטמא לאחד מקרוביו. וטעם הנאמר עליו בכתוב בהרחקת הטומאה נאמר גם על הנזיר ... "נזר שמן משחת אלוקיו" (ויקרא כא, יב), ובנזיר נאמר "כי נזר אלוקיו על ראשו" ... (עכ"ל החינוך). הרי שאדם יכול לעלות אל חלק ממדרגת הכהן הגדול מיוזמתו הוא, אם לתקופה קצרה (שלושים יום), ואם כאשר "תקוה יש בו לקדש עצמו ולהוסיף יום יום בטובו, ומן השמים מסכימים על ידו, וכענין שאמרו ז"ל (שבת קד, א): 'בא לטהר מסייעין אותו. ואחר שהזיר אפילו יום אחד, יסתייע וישלים כל ימיו בטהרה" (עכ"ל החינוך). הרי שלדבריו, הנזיר הוא הישראל אשר קיבל על עצמו קדושת הכהן הגדול (ולא 'סתם לוי') עם כל הדינים המשתמעים ממנו — פרט לעבודת הכהונה במקדש. נראה אפוא, להציע כי כאן המקור לדברי הרמב"ם בשמיטה ויובל על "לא שבט לוי בלבד" — כי כבר תמהו גדולים ורבים אודות מקורו של הרמב"ם, כאשר דבריו נאמרו לא במסגרת "יראה ליי" אלא כקביעה הלכתית כמו שאר משנה תורה].

51. ושוב דברי הרמב"ן העשירים במקום הזה, מעשירים את דבריו העניים בחומש בראשית.

52. שני תנאים קא חזינא הכא: (א) שלמים בחיי תורה (ב) תכונה זאת היא מגת חלקם של רבים ולא תופעה חריגה של יחידים. והשוה עם דברי הרמב"ן במדבר נשא ה, כ ד"ה ואת כי שטית (בענין סוטה) ... "והנה אין בכל משפטי התורה דבר תלוי בנס זולתי הענין הזה שהוא פלא ונס קבוע שיעשה בישראל, בהיותם רובם עושים רצונו של מקום" ... עכ"ל, כלומר, הנהגת ישראל על פי נס באופן קבוע, וביסוס סוגיא הלכתית שלמה על יסוד תופעה זאת, היא תוצאה מאותם שני תנאים — עושים רצונו של מקום (= 'שלמים'), וזאת על ידי רוב ישראל. והרי "נס קבוע" תרתי דסתרי, כי אם הוא קבוע הוא טבעי, ואם הוא נס אינו קבוע! אלא הם הם הדברים — דרגה רוחנית גבוהה מביאה לידי כך שמה שאתמול היה נס, היום הוא טבעי (קבוע). המים שהאשה הסוטה שותה, על פי כל בדיקה במעבדה, הם אותם מים שכל אחד שותה, אבל פועלים הם את פעלם הקטלני בגלל רמתם המיוחדת של רוב בני ישראל, ורצונו של השם לסייע בידי הבאים ליטהר זולנקות ישראל מן הממזרות שיהיו ראויים להשרות שכינה בתוכם' (רמב"ן שם). כלומר, דין "ונתתי משכני בתוכם". לכן אין פלא, איפוא, שעם ירידת הדרגה, 'פסק הענין הזה משעה שנתקלקלו בעבירות, כמו שאמרו (סוטה מז, א) משרבו הנואפים פסקו מי סוטה' (רמב"ן שם).

53. כלומר, אם הושגה הרמה הדרושה שהנס הופך טבעי, היא תופסת לא רק בהשגחה על האומה בכללותה, אלא גם על כל יחיד ויחיד, כמו האשה הסוטה כדור של רובם עושים רצונו של מקום, אע"פ שיש חשש שהיא בודאי לא ביו אלה!

אני ה' רופאך⁵⁴. וכן היו הצדיקים עושים בזמן הנבואה⁵⁵, גם כי יקרה עון שיחלו⁵⁶, לא ידרשו ברופאים רק בנביאים, כענין חזקיה בחלותו. ואמר הכתוב⁵⁷ (דברי הימים-ב, טז, יב) "גם בחליו לא דרש את ה' כי ברופאים". ואילו היה דבר הרופאים נהוג בהם⁵⁸, מה טעם שיזכיר הרופאים? אין האשם רק בעבור שלא דרש בשם. אבל הוא כאשר יאמר אדם 'לא אכל פלוני מצה בחג המצות כי אם חמץ'⁵⁹. אבל הדורש השם בנביא⁵⁵, לא ידרוש ברופאים — ומה חלק לרופאים בבית עושי רצון השם, אחר שהבטיח (שמות כג, כה) "וברך את לחמך ואת מימך והסירותי מחלה מקרבך". והרופאים⁶⁰, אין מעשיהם רק על המאכל והמשקה להזהיר ממנו⁶¹ ולצוות עליו⁶². וכך אמרו (הוריות יד, א): כל עשרין ותרתין שנין דמלך רבה בר רב יוסף, אפילו אומנא לביתה לא קרא⁶³. והמשל להם (שיר השירים רבה ו, יז): תרעא דלא פתיח למצוותא פתוח לאסיא⁶⁴. והוא מאמרם (ברכות ס, א): שאין דרכם של בני אדם ברפואות, אלא שנהגו. שאלו⁶⁵ לא היה דרכם ברפואות יחלה האדם כפי אשר יהיה עליו עונש חטאו, ויתרפא ברצון ה'. אבל הם נהגו ברפואות, והשם הניחם למקרי הטבעים⁶⁶. וזו היא כוונתם באמרם (בבא קמא פה, א על שמות כא, ח) "ורפא ירפא" — מכאן שניתנה רשות לרופאים לרפאות⁶⁷, לא אמרו שניתנה רשות

54. ומתי "כל המחלה אשר שמת במצרים לא אשים עליך"? כאשר (1) "שמוע תשמע בקול ה', אֶלְקִיךָ, (2) והישר בעיניו תעשה, (3) והאזנת למצוותיו, (4) ושמרת כל חוקיו"! קשה למצוא פסוק בתורה המדבר בפרוטרוט כזה (ארבעה מושגים שונים) על שמירת תורה ומצוות. וראו נא דבר פלא! פסוק זה המציין את הקשר בין שמירת תורה ובין הנהגה נסית בדרך הטבע, מופיע בין נס (חד פעמי) בגלוי (שמות טז פסוק כה "ויורהו ה' עץ וישלך אל המים וימתקו המים"), ובין הנהגה נסית בדרך קבועה — טבעית (פסוק כז "ויבאו אלימה ושם שתים עשרה עינות מים ושבעים תמרים ויחנו שם על המים").
55. והשראת הנבואה בישראל מציינת, כידוע, רמה רוחנית גבוהה.
56. כי בדרגה כזאת, החולי הוא תוצאה מן העוון, כי ה' אינו משאיר אותם למקרי הטבע.
57. בענין אסא אשר לא הלך בדרכו של חזקיה.
58. כלומר, מותר להם על פי דרגתם.
59. ושתיים רעות עשה.
60. קשה אפוא, מה יהיה תפקידם של רופאים בדור שבו פונים אל הנביא (ובמקביל לו) במקרה של עון אשר חטא.
61. כרפואה מונעת.
62. הדרכה היגינית.
63. ורבינו מפרש כי כאשר קרה להם עון אשר חלו, דרשו את ה' בלבד (ועיין רש"י ברכות ד, א המפרש כי כוונת המאמר לומר שרבה לא נהג שום שררה, ואפילו כאשר היה צורך להקזיז דם, היה הולך הוא אל בית הרופא ולא שלח לקרא אותו אליו). ולא רק בדור של נבואה, אלא בכל דור של צדיקים, או במקרה של צדיק יסוד עולם (דהיינו 'צדיק גמור') בדור רגיל, כאשר אז ההשגחה המיוחדת היא עליו בלבד ולא על שאר בני דורו.
64. ורפואות הן תוצאה מהעדר מצוות. [תרגום: השער שאינו פתוח למצוות יהיה פתוח לרופאים].
65. מכאן, פירוש רבינו את מאמר חז"ל.
66. כשם שבטלו המים המאררים כשרבו המנאפים, וכשם שבטלה עגלה ערופה כאשר רבו הרצחנים. כך בדרך שהם הלכו מעצמם (רפואה), כך הולכים ה' על פי הדרגה היא.
67. ואמנם המצוה לרפאות את הזולת למדו מ (דברים כב, ב) "והשבותו לו" בקל וחומר מאבידת ממונו לאבידת גופו (סנהדרין עג, א) [הענין מובן יפה על פי דרכנו במדור ב בסוגיית סגנון הכתוב, כאשר עדיף ציווי בגוף שני על פני ציווי בגוף שלישי].

לחולה להתרפאות⁶⁸, אלא כיון שחלה החולה וכא להתרפאות — כי נהג ברפואות⁶⁹ והוא לא היה מעדת השם שחלקם בחיים — אין לרופא לאסור עצמו מרפואתו, לא מפני חשש שמא ימות בידו, אחרי שהוא בקי במלאכה ההיא, ולא בעבור שיאמר כי ה' לבדו הוא רופא כל בשר (ברכות ס, ב), שכבר נהגו. ועל כן האנשים הנצים שהכו זה את זה באבן או באגרופ (שמות כא, יח) יש על המכה תשלומי הרפואה, כי התורה לא תסמוך דיניה⁷⁰ על הנסים כאשר אמרה (דברים טו, יא) "כי לא יחדל אביון מקרב הארץ"⁷¹, מדעתו שכן יהיה. אבל ברצות השם דרכי איש⁶⁸ אין לו עסק ברופאים, (עכ"ל)⁷².

היוצא מדברינו כי שלושת גדולי הראשונים (רש"י, רמב"ם, רמב"ן) מסכימים לעיקרון אודות נס ההופך טבעי, ובמילא בטחון ללא השתדלות. חיזוק לדעתנו שבנקודה עקרונית זאת אין מחלוקת בין הרמב"ם ובין הרמב"ן אנו מוצאים בדרך השלילה. עצם הדבר שלא מצינו, ולו במילה אחת, כל הסתייגות מצד הרמב"ן בפירושו לפרשת בחקותי ש'ברצות השם דרכי איש אין לו עסק ברופאים', לדברי הרמב"ם אודות 'הפירוש הגרוע' למעשה חזקיה, מוכיח בעליל שאין ביניהם מחלוקת בזה. הרי אין אדם בעולם שידע והעמיק בדברי הנשר הגדול — וידע גם לחלוק עליו בעת הצורך — כמו הרמב"ן. שתיקתו של הרמב"ן מלמדת אפוא, שאין סתירה בין 'אין לו עסק ברופאים' ובין 'הפירוש הגרוע'.

וכאן יש מקום להעיר שבדברנו על 'שני דינים', של היחיד ושל הצבור, של חובה ושל רשות וכדו', אין הכוונה ל'שני דינים' בלבד, כלומר שתי דרגות בלבד, זה שמוותרת לו השתדלות ובמילא חייב בה, וזה שיכול לסמוך על ההשגחה הפרטית (הנס). כשם שפרצופי דרגותיהם של אנשים אינם שוים, כך מידות ההשתדלות המותרת והמחויבת אינן שוות. המותר לראובן אסור לשמעון, והמותר לשמעון אסור ללוי, איש איש על פי דרגתו, משתנה נקודת הבטחון — ההשתדלות שלו⁷³. ולא רק ששמעון ולוי מהוים 'שני דינים', אלא גם שמעון בעצמו יכול לעבור בחייו 'דינים' רבים ושונים, בהתאם לדרגתו הרוחנית שהשיג או

68. כי כל יחיד הוא בעל יכולת להגיע לדרגה מעל לרפואות, אע"פ שהדור כולו לא השיג זאת [ועיין הערה 50 בסוגית הנזיר בדין כהן גדול].

69. ורצונו של האדם לא להשיג את המקסימום, זהו כבודו, והתורה קובעת לו את דרכו בהתאם, כי בדרך שהוא הולך מעל למינימום הדרוש, בו מוליכה אותו התורה.

70. כי 'אין בכל משפטי התורה דבר תלוי בנס זולתי בענין הזה' (רמב"ן בסוגית סוטה).

71. אע"פ שאפשר להגיע אל המקסימום של יכולת, והוא (דברים טו, ד) "אפס כי לא היה בך אביון". אבל זהו (שם פסוק ה') "רק אם שמוע תשמע בקול ה' אלקיך לשמור לעשות את כל המצוה הזאת אשר אנכי מצוך היום". ועיין הערה 54 לעיל.

72. וכאן מקום עמי להביע תמיהה על דבריו של הרב ד"ר אהרן ליכטנשטיין שליט"א, אשר כתב (לבירורה של מידת הביטחון — לקחים חינוכיים של מלחמת יום הכיפורים, אלול תשל"ה): 'דברי הרמב"ן צרמו כל כך את אזנו של רבי חיים מבריסק, עד שהגיה וקבע כי 'לא הרמב"ן חתים עליהו, ובטח ניתוספו בידי סופר מאוחר'. הרב ליכטנשטיין אינו מביא מקור לדעה זו של ר' חיים. אנו סבורים כי מן הראוי היה להביא מקור מוסמך לצרם אוזן ר' חיים זצ"ל, קודם פרסום פסולו ברבים. לדידנו, ר' חיים (אשר שבילי ד'שני דינים' היו נהירים לו כשבילי דבריסק) בודאי ידע להבחין בין המקסימום והמינימום ('שכבר נהגו') בתורתו של הרמב"ן.

73. כשם ש'נקודת הבחירה' של כל אחד משתנה בהתאם לדרגתו, וכשם ש'סף הרגישות' של כל אחד משתנה לפי הישגיו או מחדליו הרוחניים.

שהפסיד. בלשון המתמטיקה אנו קוראים למצב זה 'קונטיניום'. הקו המפריד בין השתדלות וביין בטחון, הוא קו נזיל שאינו סטאטי, אלא נמצא בתהליך 'תזוזה' כל העת, בחייו הפרטיים של כל אחד ואחד.

השכיל לנסח זאת מרן החזון איש בחיבורו אמונה ובטחון:

ספר אמונה ובטחון פרק ב':

אם כי עיקר הבטחון מחובת הלב, ומסתעפים ממנו מצוות מעשיות בחובה של מניעה מפעילות נגד חבירו, יש בזה גם גדרים בפעולות של השתדלות המותרת, ולפעמים הבטחון מתנגד להשתדלות ואוסר אמצעים מיוחדים⁷⁴. והנה נתחייבנו לדון במחשבתנו כל פעולה טרם עשייתה אם היא מוסכמת ממדת הבטחון. וחז"ל אמרו במדרש רבה מקץ כי השתדלותו של יוסף הצדיק לבקש משר המשקים "והזכרתני" היתה כזלזול במידת הבטחון. ואמרו "אשרי הגבר אשר שם ה' מבטחו" — זה יוסף, "ולא פנה אל רהבים" שבשביל שפנה אל שר המשקים ניתוסף לו שתי שנים. רצונם לומר: יוסף ידע שאין הצלתו תלויה בהשתדלות והכל מאת ה'. אבל בהיות שנתחייב האדם בפעילות ולא לסמוך אניסא, חייב יוסף את עצמו לשמש בהזדמנות זו ולבקש משר המשקים. ואמנם בהיות שלפי תכונות הרהבים אין בטבעו לזכור ולהיטיב, אין ראוי המעשה הזה רק מתוך יאוש, והמיואש עושה כל מה שיכול — אף הדברים הרחוקים מכל תועלת. אבל אין לבוטח לעשות כמו אלה, ואין פעולה זו מפעולות החובה, ויש במעשה זה כעין זריית אבק על זוהר האמונה והבטחון. ואחרי שאינה חובה — היא אסורה. וכונת חז"ל על הפעולה ולא על מידת הבטחון של יוסף חלילה ... (עכ"ל). כלומר, לא רק הנס של החפץ חיים הוא הטבע של הגר"א, אלא אותה פעולה אצל אותו אדם בהיותו באותה דרגה, יכולה להיות או השתדלות מותרת או אסורה — עקב הבדלים מסוימים במצבו בו הוא נמצא.

כאמור, החזון איש טוען כי לא על התכונה והמידה מדובר, כי אם על הפעולה. אולם טרם נישם עיקרון זה בפתרון דברי הרמב"ן, מן הראוי להביא בהקשר זה גם את דברי ה"בית הלוי" באותה סוגיא של יוסף. הגרי"ב מבריסק אינו רק מבאר את עומק פשוטו של המאמר חז"ל על יוסף, אלא (וזה במיוחד מעניננו כאן) את הקשר הסיבתי בין העדר דרגה מסוימת בבטחון וחיוב מידה מסוימת בהשתדלות כתוצאה מכך. זאת ועוד! יוזמתו של האדם בעשיית השתדלות (כאשר אותה עשייה מעידה על חוסר בטחון מצדו) היא היא המסבבת את הנסיבות וגורמת לו מן השמים לצורך (ובמילא לחיוב) בעשיית ההשתדלות — אותה השתדלות שהיא עתה נדרשת ובמילא מותרת! הוא הדין והיא המידה בקבלת מדת הבטחון על עצמו, שהיא היא המסבבת וגורמת לו מן השמים להשגחה פרטית, אשר כתוצאה ממנה נמנע ממנו הצורך בעשיית אותה השתדלות שהוא מרצונו ויותר עליה מתוך בטחונו.

בית הלוי ריש פרשת מקץ:

... ורבים חקרו על המדרש הזה ("אשרי הגבר") ... וביאורו הפשוט: דהנה באמת התורה מתירה לאדם ההשתדלות בצרכי גופו, וכמו שאמר הכתוב "וברכך בכל אשר תעשה". וכן כתיב "ואספת דגנך ותירושך", ואמר ר' ישמעאל במסכת ברכות (לה) 'הנהג בהם מנהג דרך

74. ממילא יש לקבוע את קני המידה להבחין בין השתדלות מותרת ומחויבת וביין השתדלות מיותרת, ובמילא אסורה.

ארץ. ועיקר הענין יש לומר דזהו כלל לאיש הישראלי שיהיה לבו שוקט ומבוטח בה'. והא דהתירה התורה להשתדלות, הוא משום דלא כל אדם יכול להגיע למדרגת הבטחון הגמור⁷⁵, ועל כן הותר לו ההשתדלות כדי שיהיה לו סיוע שיגיע למדרגת הבוטח. וצריך כל אדם לחפש לו מלאכה ועסק כדי שיהיה נקל לו לבטוח בה'⁷⁶ ... ואם כן שעור ההשתדלות הנרצה אינו שווה בכל אדם, רק כל אדם לפי ערכו⁷⁷. דמי שיכול להגיע לבטוח במעט מלאכה, אזי מה שירבה להשתדל יותר מכפי הנצרך לו לזה השעור, כבר ייחשב לו כחטא נגד מידת הבטחון ... ומי שבטחונו עדין קטן משל חברו יוכל לעסוק במלאכתו יותר מחבירו עד שגם הוא יוכל להשקיט רוחו ולבו לבטוח בה'. דעיקר בחינת בטחון הוא השקטת רוחו ולבו להשליך על ה' יהבו. ומי שמרבה בהשתדלות יותר מכפי הצורך, עונשו שמן השמים יוסיפו לו הצטרכותו להשתדלות, ולא יוזמן לו פרנסתו רק ע"י יגיעת בשר, הדרך שבחר לו⁷⁸ ... וכיון שרואים אנחנו שיוסף נענש גם על זה ('השתדלות קטנה ופחותה'), הא מוכח מזה דכל כך היה בטחונו גדול עד כי גם זה המועט — למותר נחשבה לו, ומזה העונש ניכר גודל בטחונו מה שאין לשער ממש. וזהו שאמרו "אשר שם ה' מבטחו" — זה יוסף. "ולא פנה אל רהבים" — דלפי גודל בטחונו לא היה לו לפנות כלל אל רהבים, ואפילו כדיבור קל (עכ"ל).

75. ואין התורה מחייבת את המקסימום. אדרבא! יסוד החיוב במצוות התורה היא המינימום שכל אחד ואחד יכול וחייב להשיגו, כאשר האפשרות פתוחה לפניו לשאוף לקראת המקסימום. וכך כותב האור שמח (הלכות תלמוד תורה פרק א הלכה ב): ... ונראה לי לבאר דבאמת כל המצוות המה שווים לפחות שבפחותים ולמשה רבינו ע"ה (!). ד"תורה אחת יהיה לכם" כתיב. וחיוב המצוה גבול יש לה, כמו נטילת אתרוג בנינוע בעלמא יצא, רק המדקדקים נושאים אותו כל היום, וכיוצא בזה. ולכך לא כתבה התורה מידות רק ברמז, דלמשל מידת הנקמה — כל תלמיד שאינו נוקם ונוטר כנחש אינו תלמיד חכם, ו'מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול'. ולכך אין זה חוק בפרט שווה לכלל הישראל, רק כל אחד לפי ערכו. רק נקימה דממון זה שווה לכולם. וכן בגאווה וכיו"ב וכן לפני משורת הדין וביקור חולים וקבורה וכו', והדברים ארוכים בספרי המחקר. ונמצא מצוות תלמוד תורה, אשר בודאי אם יבקש האדם טרף ומזון, בכל זאת אינו נחשב למפריע מצוות תלמוד תורה — "ואספת דגנך" כתיב. וכן למשל אדם חלוש המזג, וכן כל אחד לפי ההכרחיות שלפי הרגלו. וכן לפי טוהר נפשו של אדם, כי אינו דומה בחיוב תלמוד תורה האיש אשר נפשו מרגשת בשכלה הזך ונקשרה בעבותות אהבה לתלמוד תורה. לאיש אשר כוחות נפשו נרפים ועצלים. לכן איך היה מחוק הבורא לחוק חיוב תלמוד תורה לכל ישראל ונתן תורת כ"א בידו, ואין לאל יד האנושי ליתן המדה האמיתית לזה. לכן באו חכמים ופירשו לנו גדר מרכזי האמיתי של ת"ת — קריאת שמע בשחרית ובערבית, כבר קיים מצוותה. אולם יתר מזה, הוא בכללי המצוות אשר נבדלו ונפרדו בזה. כל איש לפי ערכו ומהותו... עכ"ל. בעוד רמ"ש הכהן רואה את ההבדלים כנתון, טוען "בית הלוי" כי לפחות במצות הבטחון אין להסתפק בנתון זה, אלא המינימום הותר לו רק כאמצעי לקראת המקסימום.

76. 'אומנות קלה ונקיה' (קידושין פב, א במשנה).

77. ועיין סוף הערה 75.

78. ויכול אדם לעמול קשה (מחורץ מעל ומעבר להשתדלות הדרושה) כדי להכין לאשתו ולבני ביתו את כל צרכיהם בשביל 'היום הגשום' אשר עלול לבוא. ואמנם כאשר בוא יבוא אותו יום קשה, התברך בלבבו לאמר כי שלום יהיה לו, וכי כבעל ואב מסור הכין את כל הדרוש לעבור את התקופה הקשה אשר פקדה אותם. אבל טחו עיניו מראות כי לולא ההשתדלות המופרזת מצדו, שמא לא היה מגיע אותו יום נמהר! והדברים מבהילים!

ינשוב עתה לחטאו של אברהם אבינו.

לכאורה, אפשר היה לומר על פי החזון איש והבית הלוי כי חטאו של אברהם אבינו לא היה במידה כי אם בפעולה, כלומר שהחסרון היה לפי דרגתו של אברהם אבינו בדקי דקות של בטחון⁷⁹. אולם לשונו של הרמב"ן אינו משתמע כך, ואף הדוגמאות שנקט בהן (יציאה מן הארץ, אמירה על אשתו שהיא אחותו) אינן תואמות את השיטה הזאת. נראה כי בעזרת היסודות שהונחו עד כאן, נוכל למצוא את הפתרון תוך עיון בדבריו של רבינו יוסף אלבו, בספר העיקרים שם דן ר"י אלבו בשאלת נס וטבע, והקשר בין חיי הצדיק ובין ההשגחה הפרטית (= נס) שהוא זוכה לה בחיי היום יום שלו. כל זאת אגב חיפושנו להגדיר את מהות החטא של משה ואהרן במי מריבה⁸⁰. וזה לשונו:

ספר העיקרים מאמר רביעי פרק כב:

... שעיקר גדול אל התורה ושורש אל האמונה שהוא מסתעף מאמונת ההשגחה, הוא שהשי"ת מכריע הטבע תחת כפות רגלי המאמינים ונמצא זה בקצת הצדיקים ... וכן אמרו על רבינו פנחס בן יאיר במסכת חולין (כד, א) שחלק הנהר במאמרו שלוש פעמים, עם שאין הנהר בעל שכל, ונחלק למקיימי מצוה ולהולכים עמהם ... וכל שכן⁸¹ על פי הנביאים שהיו הנסים מתחדשים על ידם ככל היוצא מפיהם ... ומי שיספק שהשם יתברך לא ישלים רצון הנביא או הצדיק הראוי לכך, הנה הוא כבטול ספק בתורה ושורש משרשיה, וכל שכן במקום שיש בו קידוש השם שראוי ומחויב לפרסם שהטבע משועבד ומוכרח לעשות רצון שומרי התורה ומקיימי מצוותיה ... ועל זה נאמר "יען לא האמנתם" וגו'. כי כששאלו המים, אילו היה משה ואהרן גוזרים שיבקע הצור ויזובו המים, היה השי"ת בלי ספק מקיים דבר עבדו ועצת מלאכיו ישלים, והיה השי"ת נתקדש בזה לעיני כל העם ... והם עליהם השלום, אע"פ שעשו זה לרוב ענותנותם שלא היו רוצים ליטול עטרה לעצמם מבלי מצות ה', מכל מקום נחשב להם לעון ולמיעוט אמונה ... (עכ"ל).

הרי לפנינו המפתח להבנת דברי הרמב"ן בענינו של אברהם אבינו. באמת יהיה לו לבטוח בה' שיציל אותו, כי בדרגתו הוא כצדיק וכנביא בודאי שהצדיק גוזר והקב"ה מקיים. אולם כל זה נכון כאשר הצדיק באמת מרגיש ויודע את דרגת צדקתו, ובמילא מוכן על יסוד זה להפעיל את סמכותו ההופכת את הנס לטבעי. פרשת מי מריבה מלמדת על אפשרות של חטא 'מרום ענוה' כאשר 'לא רצו ליטול עטרה לעצמם', והפרזה כזאת במידת הענוה נחשבת 'לעון ולמעוט אמונה'. אברהם אבינו באמת לא בטח בה' שיעשה לו נס, וזאת משום שלא בטח בעצמו שראוי הוא שיעשה לו נס. ההשתדלות שנקט בה נתנה ביטוי לא לפגם במידת הבטחון שלו בהשי"ת (אותו ביטחון שידע עליו היטב מאז פרשת כבשן האש), כי אם לפגם בבטחונו הוא בעצמו, אותו פגם אשר נבע מחוסר הערכתו את עצמו, ואת היותו ראוי "לנס" כחלק מן הטבע שלו.

79. מעין כל סוגית חטאי האבות בבחינת 'מעלה עליו הכתוב', ועיין בזה מכתב מאלהו כרך ב.

80. ובלשונו של הרמב"ן בפרשת חוקת: "חטא משה ואהרן לא נתפרסם בכתוב". ואולי על דרך הצחות אפשר לפרש את דבריו כך: החטא בדרגתם העליונה של משה ("ותחסרהו מעט מאלהים") ואהרן לא ניתן להגדרה בתורה שבכתב שהיא מוצקת.

81. וזהו ה'כל שכן' שהרמב"ן למד מפנחס בן יאיר לנביא ה' אברהם אבינו!

נספח למדור ד פרק 3

היסוד שביקשנו להניח בפרק זה הוא שאין לומר (כפי שכתבו וכותבים בני דורנו) "שאף הרמב"ן לא חסך את שבט ביקורתו מאבות האומה", וזאת על יסוד דבריו ש"חטא בזה אברהם אבינו חטא גדול בשגגה... היה לו לבטוח בה". הסברנו שהחטא שאברהם לא בטח בה' נבע מזה שלא בטח בעצמו! מידת ההשגחה הפרטית מאת ה' על האדם, עומדת במיתאם ישיר עם מידת דביקותו בהשי"ת. אברהם לא הרגיש (מידת הענוה) שעצמת דביקותו בו יתברך היא כזאת שיכול לצפות שייעשה לו נס כזה שיביאו לו אוכל בזמן הרעב (כמו שעורבים הביאו אל אליהו בהר חורב). לכן שומה עליו לעשות השתדלות, כי בהיעדר השתדלות זאת מצדו, הרי הוא עובר על "אין סומכים על הנס". שהרי הנס של אדם רגיל המעלה הוא הטבע של אדם רום המעלה.

והנה נראה לומר שהרד"ק הביא לנו ביטוי ליסוד זה בהשקפת התורה, בפירושו לספר שופטים ו, לט "ויאמר גדעון אל האלקים, אל יחר אפך בי ואדברה אך הפעם. אנסה נא רק הפעם בגיזה, יהי נא חורב אל הגיזה לבדה ועל כל הארץ יהיה טל". ומפרש הרד"ק: והנה כתיב (דברים ו, טז) "לא תנסו את ה'!" והנה עשה עמו האל אות, ובא לנסותו אם יעשו לו זה האות שהוא חזק מן הראשון. כתב רבינו סעדיה ז"ל כי הנסיון ביכולת הבורא אסור, כמו שאמר (תהלים עח, יח) "וינסו אל בלבכם, ויאמרו הגם לחם יוכל תת". אבל גדעון, לא היה לו ספק ביכולת הבורא. אלא רצה לנסות אם הוא ראוי לנס גדול כזה.

פרק 3 (ב)

תוכחת מגולה ואהבה מסותרת

ואשים למאור פני, גרות המנורה הטהורה,
 פרושי רבנו שלמה עטרת צבי וצפירת תפארה,
 מכתר בנמוסו במקרא במשנה ובגמרא,
 לו משפט הבכורה,
 בדבריו אהגה, באהבתם אשגה,
 ועמהם יהיה לנו משא ומתן דרישה וחקירה
 בפשטיו ומדרשיו וכל אגדה בצורה אשר בפירושו זכורה.
 ועם רבי אברהם בן עזרא, תהיה לנו תוכחת מגולה ואהבה מסותרת.
 [מתוך הקדמת הרמב"ן לפירושו לתורה]

[אה"ת 1234567](#)

פרשנדתא רש"י וראב"ע הם שניים מביין "האריות שבחבורה" שהרמב"ן שם לנגד עיניו כבואו לכתוב את פירושו על חמשה חומשי תורה. ואמנם בעוד הוא מתיחס גם למפרשים אחרים (הרמב"ם במורה נבוכים ובמשנה תורה, רבנו חננאל ועוד), זאת עושה בעיקר כאשר עוסק בסוגיות הלכתיות או מחשבתיות. אולם כאשר עוסק בשאלות של פרשנות, עיקר התייחסותו הוא לרש"י ולאבן עזרא.¹

1. מפרשי המקרא עסקו בשלושת התחומים האלה (הלכה, מחשבה, פרשנות) בהדגשים שונים (ואין אנו עוסקים באלה אשר עסקו אף בחורת הסוד). היה זה רש"י אשר השכיל להצמיד כל ענין וענין אל דיבור מתחיל, בצורה כזאת שהפירוש "נכנס" אל תוך דיבור המתחיל כאשר "דבר דבור על אופניו". פרקי הלכה מסובכים (כגון מודה במקצת הטענה בשומר חנם) וסוגיות מחשבה עקרוניות (כגון האבות וחטאיהם) באו כולם כשהם משולבים שילוב מהותי בתוך דיבור מתחיל קצר. לא כך נהגו הרבה משאר המפרשים (הקרוב ביותר לרש"י הוא, אולי, ר' עובדיה ספורנו, אשר הצטיין אף הוא "בקצרות" מיוחדת במינה הצמודה לדיבור המתחיל), אשר הרחיבו את הדיבור בנושאים הלכתיים או מחשבתיים, כאשר הדיבור המתחיל הוא בבחינת נקודת מוצא, ולפעמים נקודת זינוק. כך למשל קטעי הרמב"ן המפורסמים בענין בעור פירות שביעית מחד, או טעם מצות שילוח הקן מאידך. הבחנו איפוא, בין שני סוגי מפרשים שהרמב"ן מתייחס אליהם, אלה שהרמב"ן מתוכח אתם בנושא מסוים (הלכתי או מחשבתי), ואלה (רש"י וראב"ע) שהרמב"ן מתייחס אליהם כאשר הפרשנות היא הנושא לויכוח. למותר לציין, כי מחלוקת בפרשנות טכסטואלית עשויה להוביל לידי חילוקי דעות בשאלות הלכתיות או מחשבתיות כבדות משקל, כפי שאמנם ייראה להלן. אין כאן המקום לדון בשאלה המהותית ביותר אם המחלוקת נובעת מן פירוש הכתוב, או מתבטאת בפירוש הכתוב (מעין השאלה הנכבדה אם המדרש קודם להלכה או ההלכה קודמת למדרש). לדוגמה: מחלוקת חז"ל (ברכות יב, ב) אם מזכירים יציאת מצרים גם בלילות ובמילא לא לעתיד לבוא. או לעתיד לבוא

ואמנם ביחס אל רש"י פירש הרמב"ן ולא סתם. מצאנו אותו חולק עליו בשאלות היסטוריות², בשאלות הלכתיות³, בשאלות מחשבתיות⁴ ובשאלות של פרשנות טהורה⁵. הרמב"ן אף מעמיק לחלוק על רש"י בעצם אופן הבנתו את דברי חז"ל, אם במישור ההלכתי⁶ ואם במישור ההליכות⁷. ועוד גדולה מזו שמענו כאשר הרמב"ן חולק במפורש על כמה מעקרונותיו הפרשניים של רש"י; זאת מצאנו, בין היתר, כאשר אינו מקבל את תפיסת רש"י בהרחבת המושג "מקרא קצר"⁸; כאשר טוען כי פירוש רש"י "אינו צריך", כלומר אינו מתבקש אף לשיטת רש"י עצמו בהבאת "דברי אגדה המיישבים דברי הכתוב דבר דבור על אופניו"⁹; כאשר מסתייג מדרכו בהבאת דיעות מנוגדות זו ליד זו בלי לציין כי יש מחלוקת ביניהן¹⁰; כאשר תוקף את שיטתו הברורה של רש"י להביא פירושים של חז"ל לכתוב, בעוד הפירוש אינו מציין דין דאורייתא¹¹; כאשר חולק על דרכו המוצהרת של רש"י (לפי דעת מפרשיו) להביא פירושים לענינים הלכתיים שהם דעת יחיד בגמרא, וממילא אינם פירושים אליבא דהלכתא¹², ועוד כהנה וכהנה, ואכמ"ל. ואמנם לימוד פירוש הרמב"ן בעיון מראה על

ובמילא לא בלילות. המחלוקת מתייחסת לכתוב "למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך". האם יטוד המחלוקת הוא בהבנת דברי הנביא ירמיהו (כג, דח): "הנה ימים באים ... לא יאמרו עוד חי ה' ... מארץ מצרים, כי אם חי ה' אשר העלה ואשר הביא את זרע בית ישראל ... אשר הדחתים שם", או בפירוש המילה "כל" – אם פירושה "כולו" (= היום והלילה) או "כולם" (= גם לעתיד לבוא).

2. כגון מקום לידתו ומוצאו של אברהם אבינו (בראשית יא, כח ד"ה על פני תרח אביו בארץ מולדחו).
3. כגון בדין קריאה לשלום במלחמת מצוה (דברים כ, י ד"ה כי תקרב אל עיר להלחם עליה).
4. כגון פרשת התנהגות אברהם כלפי שרה ברדתו למצרים (בראשית לך לך יב, יא ד"ה הנה נא ידעתי ... אמרי נא אחותי את). [עייין בזה לעיל פרק 3 (א)].
5. כגון משפט התנאי בנדר של יעקב אבינו (בראשית כח, כא ד"ה והיה ה' לי לאלקים).
6. כגון בהבנת דברי ר' ישמעאל "וכי תרומה מקריבין לכהן" (במדבר נשא ה, ט ד"ה וכל תרומה לכל קדשי בני ישראל).
7. על שם "הליכות עולם לו" (כלומר, החלק הסיפורי), כגון בסולם המוצב ארצה וראשו המגיע השמימה ("אבל מדרשים הללו ענין אחר להם") בבראשית ויצא כא, יז ד"ה כי אם בית אלקים וזה שער השמים.
8. שמות כב, כד ד"ה אם ענה תענה אותו, שם מפרש רש"י: הרי זה מקרא קצר, גיזם ולא פירש עונשו כמו "לכן כל הורג קין" ... והרמב"ן מעיר: ואיננו נכון, וגם העד שהביא לא העיד כן. אמרנו "הרחבת המושג" מקרא קצר, כי לית מאן דפליג שגם רש"י וגם רמב"ן מקבלים מושג זה עקרונית (ועייין במפרשי רש"י ובמפרשי רמב"ן שם).
9. כגון דרשת רש"י על "לך לך" (בראשית יב, א) "להנאתך ולטובתך".
10. כגון בענין ישמעאל "מצחק" (בראשית כא, ט ד"ה מצחק): "ואף כאן הרב (רש"י) כותב המחלוקת כולם" ...
11. כגון פירושו של רש"י לשמות יב, טז ד"ה כל מלאכה לא יעשה בהם – "אפילו על ידי אחרים", שהוא איסור שבות בלבד, והרמב"ן מתרעם עליו: "וברייתות כאלה מטעות הן, ואין ראוי לכותבן כפשוטן, שגם זה נראה שהוא אסמכתא בעלמא". [ועייין בזה בהרחבה לעיל פרק 1 (ד)].
12. כגון בפירושו לשמות כב, ח ד"ה אשר יאמר כי הוא זה, כאשר רש"י מפרש שאין חיוב שבועת השומרים אלא במקום טענת מודה במקצת, שהיא שיטת ר' חייא בר אבא בבבא קמא קו, ב, בעוד הלכה כר' חייא בר יוסף שעירוב פרשיות כתוב כאן, וכי כתוב "כי הוא זה" – אמלוח הוא דכתיב. [ועייין בזה בהרחבה. לעיל פרק 1 (ה)].

נקלה את "המשא ומתן דרישה וחקירה" שיש לו עם גדול מפרשי המקרא אשר "לו משפט הבכורה".

ולעומת דברי השבח על פרשנדתא, התאפק הרמב"ן בבואו לקבוע את יחסו אל אבן עזרא (אשר גם הוא נמנה עם "האריות שבחבורה") וקבע את עמדתו כזו של "תוכחת מגולה ואהבה מסותרה". ויפה קבע זאת הרמב"ן, כי לולא דבריו אלה היינו נשארים רק עם הטעם של התוכחת המגולה (כי גדולה היא ולא רק מגולה!). יבא אפוא, המוכיח ויעיד הוא כי תוכחתו בשבט מוסר נובעת כולה מאהבה אשר אינה נראית לעין. ברור כי בביטוי זה רצה הרמב"ן לקבוע את יחסו לראב"ע, ואין כאן כל נסיון של מחמאה דיפלומטית הבאה להמתיק את הגלולה המרה של התוכחה. כהוה אמינא נראה לנו להציע כי פירוש דברי הרמב"ן הוא כי התוכחה בנויה על האהבה, והדבר הגלוי הוא פועל יוצא מן התשתית הסמויה מן העין. מוכיחים באמת את זה שאוהבים אותו ("את אשר יאהב ה' יוכיח" – משלי ג, יב), ואהבת הזולת מציינת בדרך כלל ענין משותף בין האוהב ובין הנאהב. אילו היה הרמב"ן חולק מכל וכל על עצם שיטת הפרשנות של ראב"ע היה לו מקום רק לתוכחת מגולה ותו לא¹³. יתירא מזו! אילו היה הרמב"ן חולק על כל שיטתו של ראב"ע בפרשנות המקרא, לא היה מתיחס אליו כאל פרשן מרכזי יחד עם רש"י, אלא לכל היותר היה מזכירו בתוך פירושו יחד עם רבנו חננאל וכו' כאשר מדובר בנושא מסוים. הכללתו את ראב"ע יחד עם רש"י בהקדמתו לתורה בין אלה המצדיקים את עצם העזתו מצדו הוא לכתוב פירוש על התורה¹⁴, מוכיחה כי ראה הרמב"ן בשני מפרשים אלה סוללי דרך בפרשנות, אשר לאורם יוכל ללכת¹⁵ תוך כדי ביקורת והוספת נופך משלו¹⁶.

השאלה העומדת, איפוא, לפנינו היא, מהי אותה דרך בפרשנות אשר הרמב"ן היה מוכן לקבל עקרונית מאת ראב"ע (היא "האהבה המסותרת"), ובאיזה ענין, באיזו נקודה, חולק הרמב"ן על ראב"ע ("תוכחת מגולה") בישום השיטה, אשר כבסיס מוכן הרמב"ן לקבלה, אבל לא בביצועה וביישומה כמו ראב"ע. לשון אחרת, היות והרמב"ן מקבל עקרונית שיטה

13. והרי ברור כי התוכחת והאהבה הינן מושגים הקשורים בפרשנות ולא באישיות.

14. "ונפשי יודעת מאוד ידיעה ברורה

שאינן ביצת הנמלה כנגד הגלגל העליון צעירה

כאשר חכמתי קטנה ודעתי קצרה כנגד סתרי התורה

אבל מה אעשה ונפשי חשקה בתורה

והיא בלבי כאש אוכלת בוערה בכליותי עצורה

לצאת בעקבי הראשונים אריות שבחבורה".

15. "לצאת בעקבי הראשונים אריות שבחבורה

גאוני הדורות בעלי גבורה, להכנס עמהם בעבי הקורה

לכתוב כהם פשטים בכתובים ומדרשים במצוות ואגדה

ערוכה בכל ושמורה

ואשים למאור פני ... "

16. "והאל אשר ממנו לבדו אירא יצילנו מיום עברה

יכשרני משגיאות ומכל חטא ועברה

וידריכני בדרך ישרה ויפתח לנו שערי אורה

ויזכנו ליום הבשורה".

מסוימת של פרשנות אבן עזרא, מהי נקודת המחלוקת ביניהם, אשר הולידה את אותם הביטויים החריפים (שנביא להלן) בהם השתמש הרמב"ן נגד קודמו. יש לציין כי אין זה מעניננו (ואין כאן המקום להאריך כי אם לקצר) לטפל באותו סילוף היסטורי (אשר יצא כנראה מבית מדרשו של שפינוזה אשר גם ברוך לא יהיה) כאילו מרן רבנו אברהם אבן עזרא לא האמין ח"ו בתורה מן השמים. והנה: הרמב"ן הוא אשר ניסח לנו בצורה אשר אינה משתמעת לשתי פנים את הגדרת תורה מן השמים בהקדמתו לספר בראשית, וזה לשונו: — "אבל זה אמת וברור הוא שכל התורה מתחילת ספר בראשית עד 'לעיני כל ישראל' הגיע מפיו של הקב"ה לאזנו של משה". חז"ל קבעו לנו (סנהדרין פרק י"ד משנה א) כי בין אלה שאין להם חלק בעולם הבא נמנה גם "האומר שאין תורה מן השמים". וכך הביא הרמב"ם (ולא מצאנו מי שיחלוק עליו) בספר מדע הלכות תשובה פרק ג הלכה ח: שלושה הם הכופרים בתורה ... והאומר שאין תורה מאת ה' — אפילו פסוק אחד אפילו תיבה אחת ... עכ"ל. אילו החזיק, איפוא, ראב"ע בדעה ח"ו כי חלקים מסוימים של התורה לא ניתנו מעם ה' — מפיו של הקב"ה לאזנו של משה — הרי הוא בכלל אלה שאין להם חלק לעולם הבא! לא נראה כי על אדם כזה יכתוב הרמב"ן כי יחסו אליו הוא של "אהבה מסותרת"! ברור כי קיימים פירושים קשים של ראב"ע לפסוקים מסוימים בתורה. אין אנו ממעטים בקושיים וואף אין אנו מתיימרים לומר כי כולם "חלקים" או נהירים לנו¹⁷. אבל מקושיא ועד להטלת דופי באחד מגדולי מפרשי התורה — וכתוצאה מכך גם ברמב"ן עצמו! — ארוכה הדרך.

טרם ניגש אל התוכחת המגולה, מן הרצוי לציין אחדים מן המקומות בהם ציין הרמב"ן את פירוש הראב"ע לשבח, וזאת באהבה גלויה. בבראשית לה, יד אנו קוראים "ויצב יעקב מצבה במקום אשר דבר אתו מצבת אבן וכו'", שם מפרש ראב"ע: "ויתכן להיות פירוש 'ויצב' — וכבר הציב בפעם הראשונה¹⁸, או עשה כן פעם שנית¹⁹, והראשון קרוב אלי (עכ"ל). והרמב"ן, אחרי הביאו את פירושו, מסיים: "ונכון הוא". וכן מצינו (אם כי בצורה הפוכה

17. וידועה האימרה בשם הרבי מקוצק ז"ל אודות אבן עזרא: אינני יודע מנין לו כתפיים כה רחבות בשביל כל כך הרבה יראת שמים! [ועל זה אומרת האימרה החסידית (במקרה דנן תרתי משמע) "הרבי יכול"].

18. דהיינו לעיל כת, יח אחרי החלום אודות הסולם מוצב ארצה, כאשר עתה, עת שובו ארצה, עשה ניסוך ויציקה על אותה המצבה אשר הקים כבר. לפי זה מבאר ראב"ע שאפשר לפרש וי"ו ההיפוך כעבר מוקדם, בניגוד מוחלט לעמדת רש"י בנדון, שרק עבר פשוט מתפרש כך. [ועיין בזה במדור זה פרק 1 (ב) בהרחבה בשיטת רש"י בסוגית עבר פשוט כעבר מוקדם]. ולעיל בראשית כד, סד-סה ("ותשא רבקה את עיניה ותרא את יצחק ותפל מעל הגמל ותאמר אל העבד מי האיש הלזה וכו'") מפרש ראב"ע: הפסוק הבא (סה) מאוחר, הוא מוקדם, כי "ותאמר אל העבד" — וכבר אמרה אל העבד (עכ"ל). על פירושו זה מעיר הרמב"ן: ורבים בתורה כן על דעתו, ובאמת שימצאו מהם (כלומר, הרמב"ן מסכים לעיקרון — נגד שיטת רש"י — י. ק.), אבל בכאן איננו נכון שיצטרך לערב שני המקראות — "ותשא רבקה את עיניה ותרא את יצחק ותאמר אל העבד מי האיש הלזה ההולך בשדה לקראתנו ויאמר העבד הוא אדוני ותפל מעל הגמל ותקח הצעיף ותתכס" (עכ"ל). כלומר, הרמב"ן מוכן לפרש וי"ו ההיפוך כעבר מוקדם, כשיטת הראב"ע, גם כאשר התוצאה היא 'אין מוקדם ומאוחר' (כגון "ואשאל בת מי את"). אבל אינו מוכן ללכת עם ראב"ע עד כדי כך שצריכים לפרק פסוקים לגורמיהם ולבנותם מחדש כמו במקרא שלנו.

19. כלומר, עתה הציב מצבה בשניה, נוסף על הראשונה שהקים אחרי חלום הסולם.

לגמרי) שמות כד, א ("ואל משה אמר עלה אל ה'") שם מפרש רש"י על פי שיטתו של עבר פשוט כעבר מוקדם: פרשה זו נאמרה קודם עשרת הדברות, וכד' סיון נאמר לו "עלה" (עכ"ל). ואילו ראב"ע מפרש: כל מה שהזכיר למעלה עד עתה²⁰, הם התנאים שיספרם לישראל, ואחר כן אמר למשה, אחר שתכרות להם ברית תעלה אלי וכו' (עכ"ל). ובסוגיא זאת קובע הרמב"ן באהבה גלויה לראב"ע (תוך כדי מחלוקת גלויה עם רש"י ש"לו משפט הבכורה"): וכבר היטיב לראות ר' אברהם שפירש הענין כסדרו, ואמר כי עד הנה ספר הברית, והנה הפרשיות כולן באות כהוגן וכו' (עכ"ל)²¹.

ובסוגיא ¹²³⁴⁵⁶⁷ "לא תשא את שם ה' א' לשוא"²² מציין הרמב"ן: "ודיבר ר' אברהם על הכתוב הזה כהוגן". ובמקומות לא מועטים²³ ציין "ויפה פירש". ובשירת האזינו²⁴ כתב "ועל דרך הפשט צדקו דברי רבי אברהם". וכדרשתו תורת ה' תמימה כתב על דברי ראב"ע: "טעם זה נאה וראוי לקבלו". ואטו כי רוכלא אנא ואיזל! לכל אורך פירושו של הרמב"ן, גלויה לעין האהבה שרוחש כלפי אבן עזרא, אותו הביא 'כמספר שניים' אחרי רש"י. אנו שבים אפוא, לברר מהי אותה תוכחת מגולה העומדת בראש ובמרכז המחלוקת בין שני גדולי ראשונים אלה.

תחילה נשים את פעמינו לעבר מחלוקת רמב"ן-ראב"ע, ממנה נבנה את הנדבך הראשון בסוגיתנו. בשמות מ, א-ב: "וידבר ה' אל משה לאמר, ביום החודש הראשון באחד לחודש תקים את משכן אהל מועד". ומפרש רבנו אבן עזרא ד"ה ביום: מחלוקת היא²⁵, ויש אומרים כי יום השמיני למילואים היה יום ראש חודש ניסן²⁶, והוצרכו לומר כי בשלושה ועשרים יום לאדר הקים משה את המשכן²⁷. והנה יום תחילת המילואים היה משה סותרו

20. כלומר, המצוות שבפרשת משפטים (כא-כג).
21. ואי אפשר שלא להעיר על הפרדוקס שבדברים, שהרי מחלוקת גדולה נטושה בין הרמב"ן וראב"ע בסוגית 'אין מוקדם ומאוחר בתורה', שאבן עזרא מוכן בקלות להפוך את סדר הפרשיות (וגם רש"י, אם כי לא בקלות), בעוד הרמב"ן צועק חמס 'ולמה נהפוך דברי אלקים חיים?! והנה בפסוקנו רש"י פירש ש'אין מוקדם ומאוחר', בעוד אבן עזרא פירש שיש מוקדם ויש מאוחר, כאשר שוב אינו מייחס כל משמעות לצורת עבר פשוט, שהיא אשר הכריעה אצל רש"י בפירושו.
22. שמות כ, ז.
23. ויקרא ה, ז; דברים כ, יט ועוד.
24. דברים לב, א.
25. כפי שיפרש להלן, בין הספרא (תורת כהנים) ושיטת רבי עקיבא בספרי. ראב"ע מתחיל (יש אומרים) בשיטת ברייתא דמלאכת המשכן בתורת כהנים — אותה שיטה שרש"י מביא בכמה מקומות כגון ריש פרשת שמיני ועוד.
26. כך שפירוש פסוק יז להלן "ויהי בחודש הראשון בשנה השנית באחד לחודש הוקם המשכן", הוא, כי הוקם סופית אחרי שבעת ימי המילואים, בהם היה מקים ומפרק.
27. לראשונה, אע"פ שלא מצינו תאריך זה בשום מקום בכחוב. נלאיתי להבין את דברי בעל מחוקקי יהודה המפרש: "ואז התחילו ימי המילואים, והקריבו הנשיאים קרבנם כל אחד ביומו", כאשר עירב מין בשאינו מינו, כי שבעת ימי המילואים לחוד (פרשת צו) ושנים עשר ימי קרבנות הנשיאים לחוד (פרשת נשא). לא מצאנו מי שיאמר כי ימי קרבנות הנשיאים היו חופפים את ימי המילואים, ובאמת אין ביניהם ולא כלום, פרט לזה שהיום השמיני למילואים הוא גם היום הראשון של קרבנות הנשיאים, אותו יום שנטל עשר עטרות. בלאו הכי איז מקום לזהות ולהשוות את ימי המילואים עם

ובונה²⁸, להרגיל הכהנים²⁹ ... והנה³⁰ מצאנו בספרי³¹ כי מישאל ואלצפן היו טמאים לנפש אדם³², והנה יום השמיני למילואים הוא שמיני לחודש. ויש כדמות ראייה על זה: האחת, למה לא הזכיר הכתוב שהיה משה מקים את המשכן וסותרו?³³ ואנה יהיה פתח אהל מועד אחר שיהיה נסתר, כי כתוב (ויקרא ח, לה): "ופתח אהל מועד תשבו יומם ולילה"³⁴? ועוד כתוב (ויקרא ט, ג): "ואל בני ישראל תדבר לאמר קחו שעיר עזים לחטאת", וזה שדרש משה³⁵. ועוד, אם היה שעיר ראש חודש, למה לא הזכיר שנים פרים ואיל אחד ושבעה

ימי החנוכה, באשר הראשונים היו על פי ציווי ה' למשה (שמות פרק כט, ויקרא פרק ח), ואילו עצם החנוכה והתפרסותה על פני שנים עשר יום, היתה יוזמתם של הנשיאים (רש"י, רמב"ן, ספורנו) אשר קיבלו את אישורו של הקב"ה ("קח מאתם"). [עייין במהדורתנו של הספורנו, ועייין גם במדור א' פרקים 7,6].

28. כך שיטת סדר עולם רבה פרק ז.

29. זהו הסבר ראב"ע בשיטת סדר עולם. אמנם הערנו לעיל (הערה 27) שאין מקור מפורש בכתוב לעצם הענין הזה של כ"ג אדר. אולם יצויין שכך רש"י מפרש את הסוגיא, והרי הוא ז"ל העיד נאמנה שהוא מפרש את הכתוב על פי פשוטו של מקרא או אגדה המיישבת את דברי הכתוב דבר דבור על אופניו. ואמנם לא נשאר רש"י חייב בנדון, שהרי בסוגית חנוכה המשכן (אשר, כאמור, החלה ביום סיום ימי המילואים) כתוב (במדבר ז, א) "ויהי ביום כלות משה להקים את המשכן". ומפרש רש"י: ולא נאמר "ביום הקים", חלמך שכל שבעת ימי המילואים היה משה מעמידו ומפרקו, ובאותו היום העמידו ולא פרקו, לכך נאמר "ביום כלות משה להקים" — אותו היום כלו הקמותיו, וראש חודש ניסן היה (עכ"ל). פעמיים בדיבור מתחיל זה חזר רש"י על הקושי שמצא בפסוק ("ולא נאמר", "לכך נאמר"), ללמדנו שפירושו אודות 'מקים ומפרק' מוצא לו עוגן מוצק בפשוטו של מקרא ("כלות להקים"). יש להעמיד אפוא, את פירוש רש"י על פי פשוטו של מקרא מול (ראה בהמשך) פירוש ראב"ע ('כדמות ראייה'). [ולוא דמיסתפינא אמינא על פי דרכנו בפשוטו של מקרא (עייין היטב במדור ב' 'סגנון הכתוב') שהקמת המשכן ופירווקו מידי יום ביומו מוזכרת רק על ידי דיוק ("כלות ... להקים" במקום "ביום הקים") ולא בצורה מפורשת, כי היא הנותנת! ההקמה באותם שבעת הימים לא היתה קבועה, ולכן כתיבתה אינה מפורשת, שהרי סימן ההיכר של כתיבה בתורה הוא הנצחיות].

30. כלומר, בניגוד לשיטת סדר עולם, שמצינו גם בתורת כהנים (מכילתא דמילואים פרק א ועוד), והמוכחת גם אצל רש"י וגם אצל הרמב"ן.

31. בהעלותך בסוגית פסח שני ד"ה ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם. ועייין בהרחבה בספרנו 'נתעלמה ממנו הלכה', סוגית פסח שני.

32. ששביעי לטומאתם חל ביי"ד בניסן, כלומר נטמאו ב"ח בניסן, והיה זה ביום השמיני למילואים, כך שימי המילואים החלו בראש חודש ניסן. יסוד השיטה בדיוק מן הכתוב "ולא יכלו לעשות את הפסח ביום ההוא", משמע אפוא, שלמחרת (ט"ו בניסן) יוכלו לעשותו. היות ולא בא הכתוב לסתום ("ויהי אנשים") אלא לפרש, יש לחפש "אנשים" (= צדיקים) אשר שביעי לטומאת מת שלהם חל ביום י"ד בניסן.

33. עייין הערות 29,32. ועייין להלן, כי זוהי נקודת המחלוקת בין ראב"ע ובין הרמב"ן.

34. כאשר ראב"ע מפרש 'כל היום וכל הלילה', פירוש שבלאו הכי קשה, כאשר העירו המפרשים, שאי אפשר פיזית לשבת במקום אחד כל היום וכל הלילה. והשוה: "והגית בו יומם ולילה", ומחלוקת חז"ל בזה בברכות לה, ב (רשב"י ור' ישמעאל).

35. ויקרא י, טז: "ואת שעיר החטאת דרוש דרש משה והנה שורף", כלומר ביום שמיני זה למילואים דרש משה על שריפת השעיר במקום אכילתו, והוא הוא השעיר שנצטוו עליו בראשית הפרשה ללא כל רמז או זכר להיות היום השמיני ראש חודש.

כבשים?³⁶ וכאשר הזכיר "מלבד עולת הבוקר"³⁷ היה ראוי שיאמר "מלבד עולת החודש"³⁸. והנה על דרך הפשט³⁹ "ביום החודש הראשון" היתה תחילת הקמת המשכן⁴⁰ (עכ"ל). שלוש קושיות העלה ראב"ע להביא "כדמות ראייה" לשיטה אחת מתוך שתי שיטות חז"ל שהביא בענין הנדון. והנה יש להתפלא — על שתיים האחרונות השיבו לו⁴¹ ועל הראשונה לא ישיבנו?! "למה לא הזכיר הכתוב"! ובעצם, תמוהה הקושיא עוד יותר מאימתן התשובה, וכי זהו הדבר היחיד אשר בא לנו בתורה שבעל פה ואשר "לא הזכיר הכתוב"?! אם אבן עזרא אינו מוכן לקבל את דברי חז"ל אלא אם כן הם מוזכרים בכתוב — למה לנו דברי תורה שבעל פה בכלל?! אין זה אלא שיש לחפש ולמצוא את הקריטריון לכתיבת דברים בתורה שבכתב. לאבן עזרא היה ברור שדברי תורה מסוימים יהיו כתובים בתורה שבכתב, בעוד דברי תורה אחרים באים אלינו באמצעות תורה שבעל פה. לאותם דברי תורה הבאים בלבוש תורה שבכתב ניחס אחד התפקידים [בלעז: הפונקציות] של פשט (כמבואר במדור א), ואילו אותם הדברים הבאים אלינו בעל פה נלמד במישור של מדרש. פשט ומדרש, שני היבטים לגיטימיים של לימוד תורה הם, והשאלה האמיתית איננה מהו הפשט, אלא מהו תפקידו של הפשט, כלומר, מה הפשט מלמד! לא די לדקלם "אלה ואלה דברי אלקים חיים", יש לדעת להבין גם את הפשט וגם את המדרש, בצורה כזאת שדברי תורה הם, שאין סתירה ביניהם, כאשר זה אשר הפשט בא ללמד לא בא ללמד המדרש, וכן להיפך.

אם נעיין היטב בלשון של ראב"ע, נראה כי לא בא להכריע בין שתי הדעות של חז"ל שהביא בקשר עם תאריך תחילת ימי המילואים⁴² (כג אדר או ר"ח ניסן). "דמות הראייה" שרצה להביא נועדה להכריע איזה מבין שני הפירושים של חז"ל קרוב יותר לפשוטו של מקרא, כאשר ממילא ניחס לפירוש זה את התפקיד שהפשט ממלא, ואת המשמעות שמייחסים לפשט. כי זאת לדעת — האבחנה בין הפשט והמדרש כוחה יפה הן לחלק ההלכתי של התורה והן לחלק ההליכותי ("ספורי") של התורה. כשם שהפשט "ממש" ב"עין תחת עין"

36. שגם הם נקרבים כקרבנות ראש חודש כמצווה בכמדבר כח, יא. ועיין בגור אריה שהתייחס לזה, ובפרט למשמעות המסויימת של המלה "מלבד".
37. ראב"ע מתכוון לויקרא ט, יז בענין קרבנות היום השמיני למילואים (כי בזה עסקינן), ולא לכמדבר כח, כג כפי שציין בטעות בעל מחוקקי יהודה.
38. לפי שיטת חז"ל בתורת כהנים שיום שמיני זה למילואים היה ראש חודש. קושייתו לכאורה תמוהה דוקא אליבא דידיה כפשטן — הרי התורה טרם לימדה את דין קרבנות ראש חודש (זאת נלמד רק בפרשת פנחס). לכן אין לכוא בטענה מדוע לא הזכיר בכתוב את קרבנות ראש חודש שהכתוב טרם הודיע על קיומם.
39. כפי שייראה להלן, חשיבות מכרעת נודעת למלים אלה — ראב"ע קובע קביעה בפשוטו של מקרא. תפקידו של הפשט (ראה מדור א), לפי הנראה, הוא ללמד במישור ההיסטורי, אליבא דידיה לא היתה כל פעולה פיזית של הקמה וכדו' בימים כ"ג אדר עד ראש חודש ניסן.
40. כלומר כשיטת רבי עקיבא בספרי. הרי שאין כאן 'מתח' בין הפשטן ובין חז"ל, כאשר שיטת ראב"ע על דרך הפשט היא היא שיטת רבי עקיבא בספרי שהטמאים היו מישאל ואלצפן. ועיין בהרחבה בספרנו "נתעלמה ממנו הלכה", סוגיית "פסח שני".
41. על הקושיא בענין "פתח אהל מועד" השיבו, בין היתר, גם הרמב"ן וגם הרא"ם, ועל השאלה בענין "מלבד עולת הבוקר" השיבו הרא"ם, ובחריפות יתירא גם המהר"ל — יעויין שם דבריהם.
42. אם כי עקרונית רשאי לעשות זאת, כל עוד לא מדובר על קבלתם של חז"ל — ראה להלן.

אינו סותר כלל וכלל את המדרש "ממון", כאשר הפשט והמדרש מלמדים במישורים שונים, כך "וילך ראובן וישכב" בפשט אינו סותר את המדרש של הפיכת המטה בלבד. תפקידו של פשט במקרה דנן יכול להיות במסגרת "מעלה עליו הכתוב". כלומר אקט "פשוט" של חוסר צניעות לפי מושגנו אנו, נתפס על ידי הפשט שבתורה ביחס אל גדולי האומה כחומר שבעבירת הצניעות, הלא הוא איסור עריות ממש! אין אנו אומרים כי זהו הפירוש הבלעדי או אפילו הנכון בסוגיא זו. כוונתנו היתה רק להדגים את העיקרון של התפקידים השונים של פשט ומדרש לא רק בחלק ההלכתי של התורה אלא גם בחלק ההליכותי (ספורי).

אך טבעי, איפוא, כי פרשן כמו ראב"ע ישתדל לקבוע מהו הפירוש בין שני פירושים של חז"ל, אשר בשם פשט ייקרא. סדרת קושיותיו היתה מכוונת למטרה זו. לפי זה — ורק על פי זה — יובנו דבריו בפירושו לבמדבר ז, א ד"ה ויהי ביום כלות משה: ... ופסוק "ויהי ביום כלות משה להקים את המשכן", לעד על דברי המעתיקים כי היה סותרו ומקימו וחוזר לסותרו ולהקימו כל שבעת ימי המילואים" ... (עכ"ל)⁴³. ופלא הדבר, הרי ראב"ע בפירושו לשמות

43. "המעתיקים" אצל ראב"ע הם חז"ל, אלה אשר "העתיקו" לנו את המסורת מדור דור. במסגרת דברי "המעתיקים" ישנה קבוצה מסוימת ומיוחדת אשר בשם "קבלה" תיקרא, ועל זה ידובר להלן. ניוכח ונראה שבקבלה הנאמנה של חז"ל גם אבן עזרא שותף לדעתו של בר פלוגתו הרמב"ן. וכאן יש מקום להעתיק את דבריו הקשים של הגאון רבי שלמה לוריא מלובלין, בהקדמתו השניה לספרו "ים של שלמה" ...: מה שנמצא באגרת שכתב הרמב"ם לבנו וגוזר עליו ללמוד ספרי החכם רבינו אברהם אבן עזרא, אשר לא היה בעל תלמוד, ורוב בנינו ופירושו על דרך התכונה והטבעים וקבלת חיצוניות. והתריס בכמה מקומות נגד דברי חכמי התורה והתלמוד. ומה שהוא מן התורה כתב שהוא מדרכנן, ומה שהוא מדרכנן עשאו דבר תורה, והאיסור עשאו היתר וההיתר עשאו איסור או מבלי השגחה ידועה. וכבודו במקומו מונח כי חכם גדול היה, ואין משיבין הארי, כי אין הולכין אחר פירושו לא לאיסור ולא להיתר, לא לחיוב ולא לפטור, שהרי כתב כמה פעמים נגד ההלכה, אפילו נגד חכמי המשנה ונגד אמוראי התלמוד בלי מספר. ואמת שמעתי אומרים עליו שכך היה מכריז והיה מודיע לרבים שאינו רוצה לישא פנים, אלא לפרש עד מקום אשר שכלו מגיע, לולא הקבלה, כאשר רמז בקצת מקומות בפירושו לתורה "לולא הקבלה הייתי אומר", ולא צדקו דבריו בעיני. ולפי דעתי שכבר נתן עליהם הדין, כי נתן יד למינים ולצדוקים ולקלי האמונה. אני הגבר ראה עני עמו, ואף כל זאת ששיבח אותו הרמב"ם ונתן לו עטרה החרשתי, כי דרך קצת בדרכיו בענין חכמות פילוסופיות וחיזורים וסברות שבאותה חכמה זכו ועלו לשלימות ותכלית הנפש הנשאר — הלואי שתהיה עליה זו עליה! (עכ"ל ה"ים של שלמה"). הבאנו את דבריו במלואם, להראות כיצד התלבטו גם גדולי האחרונים ביחס אל החכם אבן עזרא. ויש לציין כאן בקצרה:

(1) המהרש"ל התייחס לשבח שהרמב"ם שיבח את ראב"ע, ואילו את "האהבה מסותרת" של הרמב"ן לא ציין.

(2) השכיל המהרש"ל לציין את יחס ראב"ע אל קבלת חז"ל, ועל זה ידובר בהרחבה להלן בפרק זה. אולם הבין שפירושו של אבן עזרא שלא אליבא דהלכתא הם נגד ההלכתא [ובענין לא אליבא דהלכתא, עיין מדור זה פרק 1 (ד)].

(3) כל ביקורתו של המהרש"ל היא נגד היחס, כביכול, של ראב"ע לדברי חז"ל — ולכן ההערה בענין הצדוקים. לפלא בעינינו מדוע לא השכיל המהרש"ל לראות את מלחמתו של ראב"ע נגד כת הקראים (יורשיהם הרוחניים של הצדוקים).

(4) אין המהרש"ל מעלה על הדעת כלל את שאלת "תורה מן השמים" (לעומת "אמונת חכמים"), אותה שאלה שהעלו הכופרים שבתקופת המהרש"ל. בהבנתם המסולפת את דברי ראב"ע.

הביא "כדמות ראייה" לשיטת חז"ל בספרי, וכאן הוא מביא עד וראיה לשיטה של התורה כהנים! אלא הם הם הדברים: בשמות טרח ראב"ע להכריע מה הפירוש מבין שני הפירושים אשר בשם פשט ייקרא, ולכן סיים שם את דבריו וכתב: והנה על דרך הפשט ביום החודש הראשון היתה התחלת הקמת המשכן. כלומר, הדעה כי ימי המילואים התחילו בראש חודש ניסן הוא הפירוש על דרך הפשט. אבל אין זאת אומרת כי לדעה השניה אין כל בית אחיזה בכתוב. הרי אחד היסודות של לימוד בבית המדרש של הגר"א (עיי' בזה מדור ה פרק 5) היא האבחנה הברורה בין 'פשוטו של מקרא' או 'פשטיה דקרא' מחד ובין 'בנוי על הכתוב' מאידך. גם אם נאמר שהמדרש אינו פשט [וכבר הערנו בכמה הזדמנויות, שאילו המדרש היה פשט, הרי שאז היה חסר פן אחת משבעים הפנים של התורה!] בודאי שלא אמרנו שהמדרש מנותק מן הכתוב, או שאין לו בסיס בכתוב. במדבר מראה ראב"ע כי הפסוק "ויהי ביום כלות משה להקים" יכול לשמש כעד לשיטה השניה. אבל, כאמור, בין "בנוי על הכתוב" ובין "פשוטו של מקרא" ארוכה הדרך לפעמים, ואם מצאנו לשיטה מסוימת "עד" או סיוע מסוים ממקרא מסוים, אין זאת אומרת כי זהו פירוש על דרך הפשט. רוב מדרשי חז"ל מסתמכים במידה מסוימת על הכתוב, אבל הסתמכות זו אינה מסוגלת אותם במסגרת הפשט. דרכו של אבן עזרא ברורה ונהירה, דבריו בחומש שמות ובחומש במדבר משלימים אלה את אלה ואין ביניהם כל סתירה⁴⁴.

(5) חבל שנתעלמו מעיני המהרש"ל דברי ראב"ע בהקדמתו למגילת איכה, וזה לשונו: אנשי אמת יבינו מדרשי קדמונינו הצדיקים; שהם נוסדים על קשט וביציקת מדע יצוקים; וכל דבריהם כזהב וככסף שבעתיים מזוקקים. אכן מדרשיהם על דרכים רבים נחלקים — מהם חידות וסודות ומשלים גבוהים עד שחקים; ומהם להרוות לכות נלאות בפרקים עמוקים; ומהם לאמץ נכשלים ולמלאות הריקים. על כן ידמו לגופות טעמי הפסוקים; והמדרשים כמלבושים בגוף דבקים; מהם כמשי דקים ומהם עבים כשקים. ודרך הפשט הוא הגוף בדברים נבחרים ובחוקים. וכן אמרו שהמקרא כפשוטו — והדברים עתיקים עכ"ל. וכן בהקדמה לתורה סוף הדרך החמישית: וחלילה חלילה מלהתערב עם הצדיקים ... רק קדמונינו אמת הכל דבריהם אמת.

44. ולכן אין אנו יכולים לקבל את דבריו של בעל מחוקקי יהודה בפירוש דברי ראב"ע ("לעד על דברי המעתיקים" וכו') הכותב: וכדעת רז"ל, וכאן חזר מדעתו שפירש על דרך הפשט, עכ"ל. כי גם הרישא וגם הסיפא של דבריו אינם נכונים: — לא רק הדעה כאן היא דעת רז"ל (ספרא), אלא גם דעתו על דרך הפשט היא דעת רז"ל (ספרי)! שנית: ראב"ע לא "חזר בו מדעתו", כי לא בא לקבוע את דעתו בענין הפירוש הנכון כביכול בין שני הפירושים של חז"ל, אלא קבע את דעתו איזה מבין שניהם הוא הפשט — ומקביעה זו ומדעה זו לא חזר בו ראב"ע! כפרשן מצא אל נכון ואל נחוק לבאר בחומש במדבר את היסוד בכתוב גם לשיטה השניה של חז"ל, בלי לזוז מעמדתו כי זה אינו פשט. כבר ראינו למעלה בדברי רש"י בד"ה ביום כלות משה להקים, כי אמנם פרשנדתא סבור כי אכן הפירוש הבנוי על הפסוק הזה הוא בהחלט פשוטו של מקרא, ולכן רש"י ("ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא" וכו') מביאו ומקבלו כפשט. ולכן באו ההדגשות של רש"י ד"ה ביום כלות משה להקים: ולא נאמר "ביום הקים", מלמד שכל שבעת ימי המילואים היה משה מעמידו ומפרקו, ובאותו יום העמידו ולא פרקו, לכך נאמר "ביום כלות משה להקים" — אותו היום כלו הקמותיו, וראש חודש ניסן היה ... (עכ"ל רש"י). ואם אין אנו מקבלים את עמדתו של בעל מחוקקי יהודה בהבנת דברי ראב"ע, אין אנו זקוקים לדברי הפולמוס שלו נגד "בעלי המקרא", וכך לשונו: ובעלי המקרא אחזם פלצות, ויתמרמרו על החבר ז"ל בראותם שחזר מדעתו והסכים לדעת חז"ל, עיין המבחר ועיין אגרת יש"ר חלק א. צד מד שהביא מספר אפריון לאחד מחכמיהם מה שירה חצי זעמו על החבר ז"ל בזה (עכ"ל בעל מחוקקי יהודה).

עתה יכולים אנו לשוב לעיין בשאלתו הראשונה והתמוהה של ראב"ע: "למה לא הזכיר הכתוב". מתוך סידרת קושיותיו נגד שיטת התורת כהנים, מבקש ראב"ע לקבוע לנו כי שיטת ר"ע בספרי היא היא הדעה הנאמרת אליבא דפשט. קביעה זו, כאמור, חשובה לנו לא רק כ"פרשנות" אלא משום שלדעת ראב"ע מלמדת התורה במישור הפשט את אשר אינה מלמדת במישור המדרש. אנו סבורים כי לדעת ראב"ע מאורעות גדולים היוצאים מן הכלל שהם בדרגת נסים, חייבים "להירשם" בתוך פשוטו של מקרא, אם אמנם ארע במישור ההיסטורי הנראה לעין. פעמים רבות דובר בספרות חז"ל אודות "נסים", כאשר לא למאורעות היסטוריים גלויים לעין התכוונו חז"ל, כי אם לאידיאה נשגבה שעין לא שזכתה. ברור כי לא כל מדרשי חז"ל נכתבו ונאמרו כדי שנבינם כפשוטם, ולעתים "המדרש" (האידיאה) בדברי חז"ל הוא "הפשט" (הענין שרצו לומר וללמד). אמנם לא קל לקבוע את קנה המידה מתי יש להבין דברי חז"ל "כפשוטם" ומתי יש להבינם שלא כפשוטם. באופן כללי ניתן לומר שמדרשי חז"ל באגדה מתחלקים לשלושה סוגים, ואלה הם:

(א) מדרש שכוונת חז"ל היתה להבין את דבריהם כפשוטם. כגון המדרש שאברהם היה מגייר את האנשים ושרה מגיירת את הנשים, שרש"י הביאו כמדרש (ולא כפשט) למלים "הנפש אשר עשו בחרן".

(ב) מדרש שספק אצלנו אם להבינו כפשוטו או לא כפשוטו, כגון (בראשית יד, יד) "ויבא הפליט" — הוא עוג. השאלה היא אם היה פליט מן המלחמה (פשט) או פליט מן המבול (מדרש). ואם לפי המדרש, הרי השאלה היא אם להבין את המדרש כפשוטו (נגד "וישאר אך נח ואשר אתו בתיבה") או כמדרשו (שתכונת אי הכרת הטוב יסודה בתיבה עצמה). במקרה דנן המהר"ל (בגור אריה על אתר) מוכן לפרש את המדרש או כמדרשו או אפילו כפשוטו (ואם לבך עוד מגמגם — אע"פ שאין גמגום!).

(ג) מדרש, אשר מעצם תכנו ברור שחז"ל לא ביקשו להבינו כפשוטו אלא על פי האידיאה שבו. כגון המדרש שאדם הראשון היה מסוף העולם ועד סופו, או המדרש כיצד משה הרג את עוג מלך הבשן ועוד. בכל הסוגים ובכל המקרים השאלה אינה מה אנו חושבים אודות המדרש, אלא מה ביקשו חז"ל ללמד על ידי המדרש.

אנו חוזרים אפוא, וטוענים (ונשתדל להוכיח זאת בהמשך) כי ראב"ע רואה מיתאם ישיר בין פשוטו של מקרא ובין המישור ההיסטורי הנגלה והנראה לעין. כלומר, מה שנלמד במישור הפשט הוא אשר היה ונראה לעין כל בשעת מעשה, ואילו מה שנלמד במישור המדרש בא ללמד היבט אחר של אותו מאורע היסטורי, היבט שעין ההיסטוריה הפשוטה אינה יכולה לגלות, ורק חז"ל בהכנתם המיוחדת⁴⁵ יכלו וידעו לגלותו. חשיבות גדולה נודעת, אפוא, לקביעת איזה מבין שני הפירושים הוא פשוטו של מקרא, כי אז נדע מתי בעצם הוקם המשכן. פירוש זה אינו יותר "נכון" או יותר "טוב" מפירוש המדרש, אלא הוא הפירוש במישור הפשט אשר צריך ללמד חלק זה מן התמונה הכללית אודות הקמת המשכן. נציע עתה הסבר ופירוש לדברי חז"ל במישור המדרש שמשה היה מקים ומפרק את המשכן במשך כל שבעת

45. אמרנו "מיוחדת" ולא "עמוקה" וכדו' כי גם לפשט יש עומק. ההבדל בין הפשט ובין המדרש (לפי דעת ראב"ע) הוא בכך שהמדרש משתמש בכלים אחרים מהפשט, כלים אשר נועדו לגלות את אותם ההיבטים האחרים של המצב שהפשט לא עסק בהם. (ואשר בלעדיהם ראייתנו את המצב ואת

הימים⁴⁶, כאשר זה נלמד על ידי המדרש אחרי שהתורה לימדה באמצעות הפשט כי בראש חודש ניסן הוקם המשכן. (שמות מ, ב): "ביום החודש הראשון באחד לחודש תקים את משכן אהל מועד" ... (שם שם, יז): "ויהי בחודש הראשון בשנה השנית באחד לחודש הוקם המשכן". ואמנם אלה אשר עמדו וחזו באותו מאורע מרשים ידעו כי התאריך הוא ראש חודש ניסן — שנה אחת פחות שבועיים מאז יצאו ממצרים. ועתה באה התורה באמצעות המדרש ומלמדת כי במשך שבעה ימים לפני אותו תאריך היסטורי⁴⁷ היתה התמודדות והיאבקות מצדו של משה רבינו להגיע אל הרמה הרוחנית הדרושה לשם הקמת בית ה'. יום יום במשך שבעה ימים זכה למשה "להקים" את משכן, אבל לא יכול היה להחזיק ברמה⁴⁸, ונאלץ היה "לפרק" את הישגיו. הקמת בית ה' ("ושכנתי בתוכם") תלויה לא בחומרי בנין כי אם בשעת הכושר הרוחנית המאפשרת את הקמתו. כבר (כלומר כעשרה שבועות אחרי שירד משה באחרונה מהר סיני וקבלת ציווי מלאכת המשכן) הושלמה מלאכת המשכן (חנוכה באותה שנה, לפי הרמב"ן), וכל חלקיו מוכנים היו להקמה — וטרם ניתן האות! כך היה המצב עד לערב ראש חודש ניסן, כאשר המשכן מוכן ומזומן להקמה — ופקודה אין! כדי להרים את המשכן מבחינה פיזית צריכים רק כלים מסוימים ויודים עובדות⁴⁹, אבל קודם כל יש לקבל את ההיתר לעבודה, שאמנם העם מוכן לבנות בית לה' והשעה הכשרה הנכספת הגיעה. על זה עמל משה שבעה ימים רצופים, והדי רעמי ההיאבקות הגיעו ונקלטו במקלטי המדרש. כמה דלות היו ידיעותינו אודות הקמת המשכן אילו ידענו רק את התאריך הקלנדארי היבש, ולא חשנו את המאבק הרוחני הגדול אשר קדם לציווי הפשוט "תקים את משכן אהל מועד". כמה חסרים היינו בהבנת דברי היסטוריה אילו היה לנו רק הפשט בלי המדרש! הרי זה מקביל ממש למה שראינו [מדור א פרק 4] בדוגמה מסוגית "עין תחת עין". שם הראינו כמה דלה היתה תורתנו

- המאורע איננה שלמה). [אנו מבינים כי באותה מידה חכמת הקבלה מגלה — לאלה אשר דרגתם הרוחנית הכשירה אותם להבין בתורת הסוד — היבטים נוספים של אותה סיטואציה, מעבר למה שהפשט והמדרש כבר גילו, כל אחד ואחד את אשר נועד לגלות].
46. ברור כי פירושנו אינו בא "לחייב" את ראב"ע, ואף אין לדון את התיזה שלנו על פי ביאורנו את דברי תז"ל במישור המדרש. זוהי הצעה בלבד של דרך בהבנת דברי תז"ל הנאמרים במישור המדרש, ואם לא ירדנו לעומק, יבואו אחרים ויגלו את ענינו בנדון.
47. ויפה עמד ראב"ע על חשיבות הראש חודש באמרו: והנה זה המשכן הראשון הקימהו ביום אחד לחודש הראשון; והחלו לבנות הבית הראשון שהוא המשכן השני בחודש השני, שהוא אייר, בשני לחודש כי כן כתוב (דברי הימים ב', ג, ב): בחודש השני בשני...
48. כעין "מי יעלה בהר ה' ומי יקום במקום קדשו", או "עלה אלי ההרה — והיה שם". כדמות ראייה לדברינו מצינו אצל בעל האור החיים הקדוש המביא דעה שמשה רבינו שימש במשכן ביום השמיני למילואים בלבד, כאשר אחר כך כותב: "ואפילו להסוברים שכל ז' ימי המילואים היה משה בונה משכן וסותרו וכו'" — הרי שגם לדבריו יש מקום לפרש לכאן ולכאן. [נועין ביאור מתה-היסטורי אצל הגרש"ר הירש ז"ל אודות שבע יפול משכן — מקדש, וקם בשמיני אצל משיח צדקנו].
49. דברי תז"ל כי המשכן הוקם מאליה ע"י הקב"ה, ולא על ידי משה רבינו, מתאימים בהחלט למציאות שכל קרש שקל כאלף וחמש מאות קילו, ואילו כל אדן (והיו מאה אדנים!) שקל קרוב לאלפיים קילו! יהא משה גיבור אשר יהא, קשה לראות כיצד הוא בעצמו היה יכול להרים מעמסה כבדה כזו. אבל לא כך בקשר עם גבורתו הרוחנית של משה בהרמת משאות כבדים מנשוא. הרי עליו נאמר "ותחסרהו מעט וכו'".

אילו כתבה רק את מדרש ההלכה ('דמי עינו ישלם') ולא את הפשט (ממש!). ואילו כאן להיפך — כמה דלה היתה תורתנו אילו כתבה רק את הפשט ולא את המדרש! תפיסתנו את התפקידים השונים של פשט ומדרש כחלק מהליכותי זה של התורה (והפירוש המסוים בדברי המדרש אינו בא, כאמור, לחייב כחלק מהותי של השיטה, כי אם כהדגמה בעלמא), יכולה לשמש בסיס להבנת מקראות רבים אשר באו אלינו בלבוש הפשט ובהארת המדרש, כאשר אין כל ספק איזה פירוש הוא הפשט ואיזה המדרש. נקח לדוגמה בראשית לך לך יג, א: ויבחר לו לוט את כל ככר הירדן ויסע לוט מקדם ויפרדו איש מעל אחיו. רש"י פירש את הפסוק הן בפשט והן במדרש, ד"ה מקדם: נסע מאצל אברהם והלך לו למערבו של אברם, נמצא נוסע ממזרח למערב. ומדרש אגדה, הסיע עצמו מקדמונו של עולם — אי אפשר לא באברם ולא באלקיו (עכ"ל). המשקיף אשר הביט על הפרידה של הדוד ואחינו ראה את הכיוון הגיאוגרפי של הליכת הצעיר. לכל היותר יכול היה לדמות לעצמו כי מניעים כלכליים הם אשר הצעידו אותו בכיוון "ככר הירדן כי כולה משקה" אחרי ש"לא נשא אותם הארץ לשבת יחדיו כי היה רכושם רב". אין גם לצפות מן הפשט לגלות לנו יותר, כי מחשבות אדם מי ידען. זהו תפקידו של המדרש לגלות לנו היבטים אחרים שההיסטוריה הפשוטה אינה מסוגלת לרשום אותה: "מקדם" — מקדמונו של עולם! עוד נראה בפשוטו של מקרא את פרשת התנהגותו המבישה של לוט בהפקירו את שתי בנותיו על מזבח החסד של הכנסת אורחים (כך!), ועד להיכשלו הוא בהן באיסור חמור של עריות. עומדים אנו ותמהים כיצד חניך ביתו של אברהם אבינו הגיע לידי הידרדרות כזאת והתרחקות מצלם אלקים. באה התורה באמצעות המדרש לפסוקנו ומצביעה על אותה נקודה היסטורית בה נפרדה דרכו של לוט מקדמונו של עולם. החלטה אשר נראתה כולה כהחלטה כלכלית על פי כל החישובים הסטטיסטיים המקובלים, ואשר אף ניתן לומר עליה כי נעשתה מטעמים הומאניטאריים כדי להקל על דודו הזקן, כאשר האחין הצעיר מוכן הוא לכתת את רגליו למצוא אלטרנטיבה לבעית המרעה, מתגלית לנו באספקלריה של המדרש כאקט מובהק של התרחקות מדרישות המוסר האלקי וכאתחלתא של התרחקות אשר הובילה עד פי התהום⁵⁰. לא אחת בהיסטוריה נתקבלו החלטות אנטי-תורניות באיצטלא של נימוקים כלכליים או הומאניטאריים, ואכמ"ל. בפסוקנו בבראשית השכיל רש"י לתחום בקלות את שני המישורים — של הפשט ושל המדרש. בפסוקנו בשמות בענין הקמת המשכן נטל ראב"ע על עצמו את התפקיד להכריע איזה מבין שני פירושים של חז"ל נאמר במישור של פשט — ואז יש ליחס לו את המשמעות שהפשט נועד ללמד — ואיזה נאמר במישור של מדרש, עם כל ההשלכות הנובעות מכך.

טרם נפנה אל הרמב"ן, לראות כיצד דוקא בנקודה זו של מיתאם בין הפשט (לעומת

50. אמרנו "המוסר האלקי", הוא אותו המוסר שלמדנו עם קבלת תורה מסיני. אנו שוללים בזה את המונח "מוסר הנביאים" כפי שבא לידי ביטוי בישראל החילונית, החל בנוסח הכרזת העצמאות, וכלה בחילוניזציה של המושג אצל ההומניסטים של ימינו. מה יעשו אותם הציונים החילוניים עם כל מאות ואולי אלפי הפסוקים אצל נביאינו המחרעים נגד חילול שבת, נגד כל אותם איסורי עריות שנתקבלו בהבנה על ידי הציבור החילוני, נגד אכילת מאכלות אסורים ועוד ועוד. היכן היושר האטינטלקטואלי להביא פסוקים אחדים בעלי רעיונות אוניברסאליים של צדק ומשפט (תוך כדי התעלמות מוחלטת משאר חלקי הספרים) ולומר שהם הולכים בעקבות 'מוסר נביאי ישראל'?

המדרש) ובין המישור ההיסטורי הפשוט נפלה המחלוקת בינו ובין אבן עזרא, עלינו לפנות לעבר פירושו של הרד"ק לנביאים ראשונים, שם אנו מוצאים הקבלה מפליאה בין עמדתו ובין עמדת ראב"ע בפירוש התורה.

יהושע ג, י: "ויאמר יהושע, בזאת תדעון כי אֵל חי בקרבכם, והוריש יוריש מפניכם את הכנעני ואת חתתי ואת החוי" וכו'. ומפרש הרד"ק הן בפשט והן לפי המדרש, ד"ה בזאת תדעון: טעמו לפניו, שהארון יעבור לפנייהם ויכרתו מי הירדן, ובאות הגדול הזה ידעון כי האֵל יתברך בקרבם ויוריש הגויים מלפניהם. ובדרש, כי טעמו למה שכתוב "גשו הנה" (פסוק ט) — הכניסם כולם בין שני בדי הארון, וזה אחד מן המקומות שהחזיק המועט את המרובה. ואמר להם "בזאת תדעון" — בזאת הפליאה שאתם רואים שכולכם מצומצמים בין שני בדי הארון. וזה הדרש רחוק, כי אילו היה זה הפלא, היה נזכר בכתוב, עכ"ל. מפורש יוצא מפי הרד"ק כי ניסים חייבים להירשם במכונת הרישום [בלעז: ססמוגרף] הנכון שלהם. מכונת הרישום [בלעז: הססמוגרף] של ניסים אשר ארעו בהיסטוריה הוא פשוטו של מקרא. כאן, איפוא, ניסוח ברור של המיתאם בין מאורעות חריגים בדרגת 'פלא' ובין רישומם בפשוטו של מקרא. ולכן קובע הרד"ק כי היות ואין כל יסוד בפשוטו של מקרא לנס זה שכל בני ישראל הצטופפו בשטח קטן ביותר בין שני בדי הארון, יש לראות את המדרש כ"רחוק", כלומר רחוק מפשוטו של מקרא, ולכן אין ליחס לו את משמעות הפשט כי אם משמעות המדרש.

גם כאן אנו מוכנים לנסות לפרש את המדרש הזה לשם השלמת הלימוד, ובלי שהתיזה תלויה בצדקת פירוש זה דוקא. ידועה שיטת חז"ל (מובא בתוס' מנחות צח, ב) כי בדי הארון ציינו את האהבה המיוחדת של הקב"ה לישראל. כאשר חז"ל אומרים כי כל בני ישראל הצטופפו בין שני בדי הארון, הם אומרים לנו בלשונם המיוחדת כי בשעה היסטורית גדולה זו של מעבר הירדן, היו כל בני ישראל נתונים בצורה שווה במידה גדולה זו של אהבת ה'. שני הברדים הקיפו את כל בני ישראל כיחידה אחת. זאת בשעה שהתפקיד המרכזי בביצוע משימת מעבר הירדן נמסר לכהנים, דהיינו לחלק נבחר מהעם, דבר אשר היה נותן לחשוב כי בזכותם של הכהנים קרה הנס הגדול של מעבר הירדן. ולא היא! האחדות היא שהכריעה את הכף!

ברור הדבר (והדבר יראה בעליל בקטע הבא בפירוש הרד"ק לנביאים ראשונים) כי באמרו "והמדרש הזה רחוק" לא בא הרד"ק לקבוע קביעה ערכית על פירוש המדרש, כי אם לקבוע קביעה פרשנית על היחס בין המדרש ובין פשוטו של מקרא. כאשר הלומד קובע כי "זה לא פשט" הוא קבע קביעה לימודית לגיטימית שניתן להתדיין עמו על פי יסודות של פרשנות, לשון, תחביר וכו'. אך הלומד הקובע "אבל זה לא פשט", הוא קבע קביעה ערכית (עיין בפירוש הרמב"ן ל"אפס" בדיווח המרגלים!) שאין לה כל בסיס או הצדקה בלימוד תורה עם מפרשים. אמירת "אבל זה לא פשט" מניחה כי את הפשט דוקא אנו מחפשים, ומניחה את "העדיפות" של הפשט כפירוש "הנכון", וכזה טמונה הסכה הגדולה בלימוד תורה בדורנו. בלימוד תורה אין מחפשים את הפשט דוקא וכן לא את המדרש דוקא, אלא מחפשים ומבקשים לדעת מה אומר לנו הקב"ה בתורתו, והקב"ה אמר את שלו באמצעות הפשט והמדרש המשלימים זה את זה כשכל אחד מלמד על פי ייעודו במישור שלו.

נעבור עתה לדוגמה שניה — אף היא מתוך פירושו של הרד"ק לנביאים ראשונים — המבליטה עוד יותר את האבחנה הברורה בין הפשט ובין המדרש בקשר עם מה שנועדו ללמד במסגרת לימוד תורה, ויחד עם זאת את המיתאם בין מאורעות הנסים ובין רישומם בפשוטו של מקרא. יהושע ו, ה ד"ה בשמעכם את קול השופר: ויש לשאול, בית רחב שהיה בחומה,

אם נאמר כי נפל וניצלה היא ובית אביה, זה לא יתכן, כי אם היה נס כזה היה מספר אותו הכתוב ...

והמיתאם בין הפשט ובין המישור ההיסטורי נראה כה ברור אצל הרד"ק עד שהוא מוכן לכל המסקנות ההשלכות והתוצאות ההלכתיות מפירושו זה את הכתוב. וכך מצינו ביהושע ו, כה ("ואת רחב הזונה ואת בית אביה ואת כל אשר לה החיה יהושע" וכו') שהרד"ק מפרש בד"ה החיה יהושע: שצוה לשמור לה את השבועה שנשבעו לה המלאכים כמו שאמר "רק רחב הזונה וכו'". ויש לפרש עוד "החיה" שנתן לה מחיה ממון או נחלה במה שיחיו, וזהו שאמר "ותשב בקרב ישראל", וזהו הפירוש הנכון. ויש בו דרש, כי יהושע לקח רחב לאשה, וזהו "החיה", כי כיון שראו שיהושע לקח רחב לאשה נדבקו בבית אביה מגדולי ישראל. ואף על פי שכתוב בשבע אומות "לא תתחתן במ", אמרו כי רחב ובית אביה נכרים היו בארץ ולא היו משבעה גויים. ויש מי שאומר כי כשנכנסו מרגלים ששלח יהושע ביריחו נתגיירה ועדיין לא נכנסו ישראל לארץ, וכל זה למי שאמר כי הכתוב "לא תתחתן במ" בגיורתם כתיב, עכ"ל. השאלה העומדת לפני רד"ק היא פירוש המלה "החיה". אחרי הביאו פירושים אחדים בדרך הפשט, הוא מביא את המדרש וקובע כי גם פירוש זה בשם פשט ייקרא ("וזהו החיה"). כלומר זה אינו "מדרש רחוק" אלא מדרש של פשט, וממילא הוא מלמד במישור של פשט הלא הוא מישור ההיסטוריה הנגלה. כאשר רד"ק מקבל זאת כעובדה היסטורית שיהושע אמנם נשא את רחב לאשה, עליו להיאבק עם ההיבטים ההלכתיים של נישואים אלה. אין הרד"ק בוחר בדרך הנוחה ליחס את המדרש למישור אחר, ואז לפרש על פי אידיאה, כאילו חז"ל רצו לומר שיהושע עשה פעולות אשר החזירו למשפחת רחב את מעמדה המכובד הקודם. להיפך! ברגע שהוא רואה אפשרות לפרש את המדרש במסגרת הפשט, אז חייב הוא על פי שיטתו העקבית לקבל את המדרש במישור הלימוד של הפשט, עם כל התוצאות המתבקשות מכך.

ואולי הביטוי החזק ביותר לאבחנתו הברורה של הרד"ק בין המישורים השונים של הלימוד מצינו בפירושו לבעיית מעבר הירדן על ידי בני ישראל. יהושע ד, יא: "ויהי כאשר תם כל העם לעבור ויעברו ארון ה' והכהנים לפני העם". רש"י מביא את פירוש חז"ל במדרש: לא כדרך שעברו האחרים אלא כמו שמפורש למטה בענין "נתקו רגלי הכהנים (לאחוריהם) אל החרבה" (פסוק יח) — על השפה שנכנסו בה שהיו עומדים אצלה, וחזרו המים לאחוריהם לילך כתמול שלשום, נמצא ארון ונושאי מצד זה⁵¹ וכל ישראל מצד זה⁵² — נשא

51. כלומר בגדה המזרחית ממנה נכנסו למים, ולפי רש"י נשאו עומדים שם בצד המזרחי ההוא כל העת ששאר בני ישראל נכנסו עברו ועלו בגדה המערבית. לפי פירוש זה, יש לפרש פרק ג, יז ("ויעמדו הכהנים נשאי הארון ברית ה' בחרבה בתוך הירדן הכן") שהכהנים עמדו באותה נקודה בו נכנסו לנהר, ולא שנכנסו לירדן ועברו לצד המערבי ושם עמדו הכן כל עת עברו בני ישראל. כמו כן לפי חז"ל-רש"י יש לפרש פרק ד, יח "ויהי בעלות הכהנים ... מתוך הירדן וכו'" שהם נסוגו ועלו בגדה המזרחית, ולא שעברו אחרי מחנה בני ישראל אשר עלו בצד המערבי.

52. כלומר, בגדה המערבית. בענין הארון נושא את נושאו מן הראוי להצביע על צד מעשי בפירוש זה, והוא שעל פי המשקל הסגולי של הזהב, משקלו של הארון היה כטונה ורבע! קשה יהיה למצוא ארבעה כהנים בעלי כושר גופני כזה שיכלו לשאת ביניהם את הארון. כאן יש גם מקום להערה נוספת. היות ודין 'הארוז נושא את נושאו' נלמד מן הפסוקים העוסקים במעבר הירדן דוקא (ואין

הארון את נושאו ועבר, עכ"ל. על הפירוש הזה תמה רד"ק: ... ורז"ל פירשו ... ואני תמה מזה המדרש, מה הצריכם בזה לאלה הפסוקים ... ואנה ראו שארון מצד זה וישראל מצד זה, ומה צריך לשאת ארון את נושאו ולעבור, ואם היה נס כזה לא היה הכתוב מפרש שהארון נשא את נושאו למעלה מן המים?! ... ומי הצריכם לזה הנס, וכי קשה הוא לפרש שהמתינו אותו ישראל עד שעבר לפניהם ... והם שאמרו ידעו מה שאמרו כי דעתם רחבה מדעתנו.

אחרי שהרד"ק קבע כי נס כזה היה הכתוב צריך לכתבו, הוא מוסיף לקבוע כי אמנם לא ציין זאת הכתוב, אלא ניתן לפרש את הכתוב באופנים ודרכים שונים, כאשר לפי כל הפירושים נמנעים אנו מן הצורך להגיע לידי נס הארון הנושא את נושאו. לכן המסקנה היא כי דרשת חז"ל שהארון היה נושא את נושאו לא נאמרה במישור הפשט, אלא במישור אחר לגמרי, אשר בו אין מלמדים עובדות היסטוריות נגלות ונראות לעין⁵³. כלומר, מדרש חז"ל בנדון זה מלמד על אידיאה מסוימת הקשורה בארון ובנושאו, ואידיאה זו "רחבה מדעתנו", כאשר רק בעלי הדיעה — חז"ל בעצמם — הם אשר "ידעו מה שאמרו".

עמדתם של ר' אברהם אבן עזרא ושל הרד"ק נראית ברורה ועקבית — כאשר אף השתמשו באותם הביטויים והלשונות — ואנו מוכנים עתה לפנות אל הרמב"ן לראות כיצד דוקא בנקודה זו מצאנו את נקודת המחלוקת בינו ובין ראב"ע, אותה נקודת מחלוקת המבדילה בין האהבה המסותרת (שכבר ראינוה ועוד נגלה בה נוסף נוסף) ובין התוכחת המגולה הנשמעת היטב.

בראשית יא, כח, במאמר ארוך טוען הרמב"ן שמקום הולדתו של אברהם אבינו הוא חרן ולא אור כשדים. לשם כך מביא ראיות מהתנ"ך, התלמוד, ספרות לועזית וכו'. בעשותו שיחזור של תולדות משפחת אברהם הוא כותב:

רמב"ן ד"ה על פני תרח אביו:

... והנה על כל פנים במקום ההוא בארץ כשדים נעשה נס לאברהם אבינו, או נס נסתור, שנתן בלב אותו המלך להצילו ושלא ימיתנו, והוציא אותו מבית הסוהר שילך לנפשו, או נס מפורסם שהשליכו לכבשן האש וניצל כדברי רבותינו. ואל יפתה אותך רבי אברהם בקושיותיו שאומר שלא סיפר הכתוב זה הפלא⁵⁴, כי עוד אתן לך טעם וראיה בזה וכיוצא

כל מקור אחר לתופעה נסית זאת, החל בפרשת תרומה בתורה וכלה בהכנסת הארון אל בית המקדש של שלמה) יש אולי מקום לומר שלא היתה זאת תופעה קבועה במשך כל מאות שנות נדודי הארון, אלא תופעה נסית חד-פעמית הקשורה במאורע היסטורי ייחודי זה של מעבר הירדן. [ועיין בפירוש "אמת ליעקב" של הגאון רבי יעקב קמיניצקי ז"ל, השואל מדוע יסוד 'אין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו עליה' נלמד בתורה מפרשת פרה אדומה, ולא נלמד במסגרת כל אותם הפסוקים בתורה העוסקים במצות תלמוד תורה! וראויים הדברים למי ששאלם].

53. אנו מדגישים את המיתאם בין פשוטו של מקרא ובין עובדות היסטוריות נראות ונגלות. ברור, לפי המדרש שהבאנו לעיל בענין לוט, כי "מקדמונו של עולם" הוא גם ענין היסטורי. נהפוך הוא! נסיעתו של לוט — הנסיעה מן ההכרה בריבוננו של עולם — היא עובדה היסטורית בעלת חשיבות הרבה יותר גדולה מאשר נסיעתו הגיאוגרפית מהכא להתם. לא בחשיבות הענין עסקינן כי אם בקביעת היחס בין מישור מסוים בלימוד תורה ובין מישור מסוים בהיסטוריה.

54. מן התימה על הרב שעוועל ז"ל אשר ציין (הערה 98) לדברי אבן עזרא בפסוק כח — וליכא! ונראה שהרמב"ן משליך מעמדתו העקרונית להלן בראשית מו, טו בסוגית יוכבד שלדעת חז"ל נולדה בין החומות.

בזה⁵⁵. אבל הגויים ההם לא הזכירו זה בספרם⁵⁶, לפי שהם חולקים על דעתו, והיו חושבים בנסו שהוא מעשה כשפים, כענין משה רבינו עם המצרים בתחילת מעשיו. ומפני זה לא הזכיר עוד הכתוב הנס הזה כי היה צריך להזכיר דברי החולקים עליו כאשר הזכיר דברי חרטומי מצרים, ולא נתבארו דברי אברהם עמהם כאשר נתבארו דברי משה רבינו בסוף. וזהו שאמר הכתוב: "אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים לתת לך את הארץ הזאת לרשתה" (בראשית טו, ז), כי מלת "הוצאתיך" תלמד על נס, כי לא אמר "אשר לקחתך מאור כשדים", אבל אמר "הוצאתיך" שהוציא ממסגר אסיר (ישעיה מב, ז) כמו "אשר הוצאתיך מארץ מצרים" (שמות כ, ב). עכ"ל הרמב"ן.

ונראה כי כך יש לבאר את דברי הרמב"ן:

(א) קובע הרמב"ן כי ב"אור כשדים" אירע נס לאברהם אבינו, והרמב"ן מוכן עקרונית לבאר כי הנס היה או בנסתר או בנגלה. אם בנגלה, הרי זהו פירושם של חז"ל כי "אור" = אש, וכי נמרוד המלך השליך את אברהם אל תוך האש ממש, והוא ניצל. ואם בנסתר, הרי אז הכוונה היא כי ניצל מצרה גדולה על ידי הקב"ה בדרך טבעית של השגחה נסתרת.

(ב) אז מוסיף הרמב"ן להזהירנו כי בל נחשוב שהעלאת הסברה כי אמנם לא היה כאן נס נגלה לעין היא משום שהנס אינו מפורש בכתוב — כלומר שיטת אבן עזרא אודות המיתאם בין הכתוב בפשוטו של מקרא ובין הנסים הנראים והנגלים — זה אינו! "ואל יפתה אותך רבי אברהם בקושיותיו וכו'". כך נראה המעבר בין דבריו אודות סוגי הנס ובין "ואל יפתה אותך", כלומר וי"ו החיבור. לא נושא חדש מעלה כאן הרמב"ן, כי אם מעבר טבעי מקביעתו את העיקרון כי יתכן ולא היה כאן נס בגלוי, לקביעתו כי סיבת אומרו זאת אינה קשורה בבעית פשוטו של מקרא.

(ג) אחרי שטוען נגד ראב"ע כי ייתכן וייתכן שנס בגלוי היה כאן — וזאת גילו לנו חז"ל — בעוד אינו נזכר בכתוב, מנמק הרמב"ן מדוע דוקא כאן "לא הזכיר עוד הכתוב הנס הזה". כלומר, טעמים רבים יכולים להיות מדוע הכתוב אינו מזכיר נס (ועוד יתן לנו "טעם וראיה בזה"), אבל עדיין הנס נשאר נס.

(ד) מוסיף הרמב"ן לטעון כי אף לשיטת אבן עזרא עצמו ניתן לפרש שכאן היה נס בגלוי, באשר יש מקור בכתוב ("הוצאתיך" לעומת "לקחתך") לפירוש זה.

הפנה אותנו הרמב"ן לפירושו לפרשת ויגש בה נתן "טעם וראיה" בענין חוסר המיתאם בין נס בגלוי ופשוטו של מקרא. בפרק מד, טו ד"ה שלושים ושלוש מביא הרמב"ן את דברי רש"י: ובפרטן אי אתה מוצא אלא שלושים ושתיים, אלא זו יוכבד שנולדה בכניסתן לעיר שנאמר "אשר ילדה אותה ללוי במצרים", לידתה במצרים ואין הורתה במצרים. זו היא שיטת רבותינו. ורבי אברהם השיב ואמר כי זה תמה, אם כן למה לא הזכיר הכתוב הפלא שנעשה עמה, שהולידה משה והיא בת מאה ושלושים שנה, ולמה הזכיר דבר שרה שהיתה בת תשעים!?

שוב קובע לנו ראב"ע את הקשר בין הפלא ובין הכתוב, ועל זה משיב הרמב"ן: "והנה פן

55. זאת עשה הרמב"ן בהרחבה יתירא להלן מו, טו ד"ה שלושים ושלוש.

56. כלומר, ניתח שהתורה לא ציינה את הנס, וטעמה עמה. אבל אם באמת היה נס כזה, מדוע אין לו זכר אצל ספרי ההיסטוריה של העמים?

יהיה חכם בעיניו בסתירת דברי רבותינו אני צריך לענות אליו" ... כלומר, הרמב"ן רואה כי קביעתו של ראב"ע על היחס בין הנס עליו סיפרו חז"ל ובין הזכרתו בכתוב אינה נכונה, וממילא ראב"ע מוציא את דברי חז"ל ממשמעותם האמיתית, כלומר המשמעות שהם התכוונו אליה, וזוהי "סתירת דברי רבותינו". על הרמב"ן מוטל עתה להראות מהו בעצם קנה המידה להזכרת נסים או לאי הזכרתם בכתוב. זאת הוא עושה בשתי דרכים:

(א) ההוכחה בדרך השלילה: כלומר, איך שלא יהיה, היו אנשים בתנ"ך אשר הפליגו בשנותיהם וכדו' ושאינן התורה מתיחסת להפלגה זו בכלל, כאשר היא רק משתמעת ברמז מתוך המקראות. כך בסוגית יוכבד ולידת בניה, כך בארבעת הדורות (שלמון, בועז, עובד וישי) מביאת הארץ ועד דוד המלך ועוד ועוד. טענה זו היא בבחינת "מום שבך", כלומר בלאו הכי מוכרחים להודות שארעו נסים מסוג זה שאין הכתוב מפרש אותם.

(ב) עתה, אחרי שהרמב"ן טוען כי היו מקרים אחרים בהם הפליגו אנשים בשנותיהם ("פלא"), כאשר אין לזה רושם בכתוב, ואף טוען כי בסוגית יוכבד עצמה אי אפשר להימלט מן הצורך להניח הפלגה בשנים, עובר הרמב"ן לקבוע לנו את הכלל מתי באמת "חייבת" התורה לרשום דברים בתוך תורה שבכתב, וזה לשונו: אבל אומר לך דבר שהוא אמת וברור בתורה, כי הנסים הנעשים על ידי נביא שיתנבא כן מתחילה או מלאך נגלה במלאכות השם — יזכירם הכתוב. והנעשים מאליהם לעזור צדיק או להכרית רשע לא יזכירו בתורה או כנביאים. וזה זהב רותח יוצק בפי החכם הזה ממה שהשיב על רבותינו בענין פנחס וזולתו במקומות הרבה "ולמה יזכירם הכתוב"?! עכ"ל הרמב"ן. כלומר, קיים באמת מיתאם בין מאורעות מסוימים ובין ההכרח (כביכול) לכתוב אותם בכתוב — וזוהי האהבה המסותרת בין הרמב"ן ובין ראב"ע. אהבה זו כוללת, איפוא, גם את האבחנה בין דברים הנלמדים במישור הפשט ובין דברים הנלמדים במישור המדרש (כפי שביארנו והדגמנו לעיל — כאשר לכל אחד תפקיד משלו). האהבה מסתיימת והתוכחה מתחילה — וגלויה היא — בישום האבחנה הזאת, כלומר בשאלת מה הם אותם המאורעות אשר חייבים לבא לידי ביטוי בפשוטו של מקרא. לדעת הראב"ע פשוטו של מקרא הוא המבחן וקנה המידה למאורעות פיזיים יוצאים מן הכלל ("נס בגלוי"). לדעת הרמב"ן פשוטו של מקרא הוא המבחן וקנה המידה למאורעות פיזיים בעלי מטען ומשקל רוחניים מיוחדים. אותו משקל רוחני המתבטא בכך שעל ידי נבואה הודיעו עליהם מראש. אלה הם מאורעות שהקב"ה כביכול הטיל בהם את "כובד משקלו", מאורעות אשר נעשו למטרה מסוימת שרצה הוא כי תיודע ותושג אצל בני אדם, ולכן הודיע על המאורע מראש על מנת להוכיחו ובזה ללמד את הענין המסוים. מאורעות של "נסים" רבים וגדולים אירעו בכל ההיסטוריה בלי שיירשמו בפשוטו של מקרא בתנ"ך (והיה זה מתפקידם של חז"ל לגלות אותם לנו), ויתכן כי "נסים" אלה עלו בפלאם ובחריגותם מדרכי הטבע על אלה אשר נרשמו בפשוטו של מקרא. כי קנה המידה של רישום בפשוטו של מקרא אינו "גודל הנס"! לא העצמה של הזעזוע הפיזי, כי אם הערך התורני של הזעזוע הרוחני — אותו ערך ואותה חשיבות שהקב"ה ייחד לפעולה, ואשר בגללה הוא גילה את סודו מראש לנביאיו הפועלים במלאכות השם.

כאשר הקב"ה מודיע מראש על הפעולה החריגה ("נס") שהוא עומד לבצע (וזאת על ידי נביאים הפועלים במלאכות ה') מובטח מראש הערך התורני של הפעולה, והשפעתה נראית לעין ומושגת המטרה של קידוש ה'. אם אין הודעה מוקדמת מראש אודות העומד להתרחש, יכולים אנשים "לתרץ" את הענין, איש איש לפי השקפתו ולפי הבנתו. כשם שפרצופיהם אינם

שויים כך דעותיהם אודות "הנסים" אינן שוות, ולא זו בלבד שלא הושגה המטרה, אלא אף קיים חשש שאיפכא מסתברא, ויראו בפעולה תוצאה מפעלה של יראתם, ולא ה' פעל כל זאת! כבר ראינו כיצד מנסח הרמב"ן את הדברים⁵⁷: אבל הגויים ההם לא הזכירו זה בספרם לפי שהם חולקים על דעתו, והיו חושבים בנסו שהוא מעשה כשפים כענין משה רבינו עם המצרים בתחילת מעשיו. ומפני זה לא הזכיר עוד הכתוב⁵⁸ הנס הזה, כי היה צריך להזכיר דברי החולקים עליו כאשר הזכיר דברי חרטומי מצרים. ולא נתבארו דברי אברהם עמהם כאשר נתבארו דברי משה רבינו בסוף, עכ"ל. דברי הרמב"ן ברורות ימללו, שקנה המידה לכתיבת נסים בכתוב הוא הרושם התורני של המאורע ולא הרושם הגיאופיזי. אבחנה ברורה זו נראית יפה בלשון הרמב"ן⁵⁹: ואם נאמין בספר מלחמות בני יעקב, בא להם פחד אביהם, כי נאספו שכני שכם ועשו עמהם שלוש מלחמות גדולות, ולולי אביהם שחגר גם הוא כלי מלחמתו ונלחם בהם היו בסכנה כאשר יספר בספר ההוא. ורבותינו הזכירו בזה בפסוק (בראשית מט, ה): "אשר לקחתי מיד האמורי בחרבי ובקשתי", אמרו (בראשית רבה פט): נתכנסו כל סביבותיהם להזדווג להם, חגר יעקב כלי מלחמה כנגדם, כמו שכתב רש"י שם. אבל הכתוב יקצר בזה כי היה נס נסתר, כי אנשים גבורים היו וכאלו זרועם הושיעה למו, כאשר קצר הכתוב בענין אברהם באור כשדים (עכ"ל), כלומר היה אמנם נס גדול (כלומר, השגחה פרטית יוצאת מן הכלל) שהמיעוט ניצל מידי הרוב העולה עליו בכמות וביכולת צבאית. אבל נס כזה קיבל רק רמז בכתוב, כי הגויים ייחסו את מפלתם לגבורתם המיוחדת של בני ישראל ויכולתם ואיכותם הצבאית המעולה⁶⁰.

טרם נמשיך את הקו לראות את שיטת אבן עזרא עד הסוף, נעבור עתה לישם את העיקרון אודות דברי מדרש ופשט לפירושים המובאים על ידי פרשנדתא רש"י. האבחנה שקבענו היתה כי מתפקידו של פשט ללמד על המאורעות ההיסטוריים כפי שהם נגלים ונראים לעין, בעוד המדרש מגלה אותם ההיבטים של המאורע המכוסים והנעלמים מראייה רגילה.

שמות ה, כ: "ויפגעו את משה ואת אהרן נצבים לקראתם בצאתם מאת פרעה", ומפרש רש"י: "ויפגעו" — אנשים מישראל — "את משה ואת אהרן" וגו'. ורבותינו דרשו כל "נצבים" ו"נצבים" דתן ואבירם היו שנאמר בהם (במדבר טז, כז) "יצאו נצבים". שני פירושים הביא רש"י — האחד על דרך הפשט והשני בשם רבותינו שרש"י טורח לומר כי הוא מדרש (ורבותינו "דרשו" ולא ורבותינו "אמרו") — בקשר עם אלה אשר פגשו את משה ואת אהרן בצאתם מאת פרעה כאשר הוזמרו הגזירות על בני ישראל. אותם "אנשים" הטיחו כלפי משה ואהרן מלים קשות: "ירא ה' עליכם וישפוט אשר הבאשתם את ריחנו בעיני פרעה ובעיני עבדיו לתת חרב בידם להרגנו". ונשאלת השאלה: מה טיבם של אלה האנונימיים אשר פגשו

57. בראשית יא, כח ד"ה על פני תרח אביו (אחרי שדחה את עמדת אבן עזרא — עיין בזה לעיל).

58. כלומר, בנוסף על הרמז ב"אור כשדים", או במילה "הוצאתיך".

59. בראשית לד, יג ד"ה ויענו בני יעקב את שכם ואת חמור אביו במירמה (בסוף הקטע).

60. 'וכל מאי דתיקון רבנן כעין דאורייתא תיקנו' (עיין בזה מדור ו' פרק 1) — כך מציינו אצל חז"ל אשר שאלו "מאי חנוכה" (שבת יט, א) ודילגו לגמרי על גבורת החשמונאים (כי לית מאן דפליג שגיבורים היו, ולחמו בחרוף נפש ובמסירות עילאית) והתיחסו לנס פך השמן בלבד! ועיין בזה בהרחבה ב"משך חכמה" בראשית לז, כד ד"ה והבור ריק אין בו מים, בשיטת אבודרהם בענין מתי מברכים 'שעשה לי נס'.

(וגם פגעו) במשה ואהרן, והתבטאו כלפיהם בצורה כה חריפה. לפי הפשט (כלומר לפי מה שנראה לאלה אשר עמדו שם וראו את "התקרית") היו אלה "אנשים מבני ישראל", כלומר אנשים אשר כאבו את כאב העם הסובל, ואשר סבלו גדל פי כמה עקב התערבותם הבלתי מוצלחת של האחים משה ואהרן. כלום ניתן לבא בטענה נגד אלה אשר צער וכאב וסבל העבירו אותם על דעתם?! האם לא נוכל לראות בהם מנהיגים בכוח של אומה נרדפת זו, החיים אתם יום יום את גורלם המר והמתערבים לטובתם בכל הזדמנות שהיא?! כך באמת נראו פני הדברים לפי "הפשט", כלומר בעיני אלה אשר היו עדים לתקרית הקטנה ההיא. אבל "רבותינו דרשו" כי לא בצדיקים ורגישים לסבל בני ישראל קא עסקינו. לא "אנשים מבני ישראל", אשר אינם מסוגלים עוד להבליג, עומדים לפנינו, כי אם טיפוס מסוים של אנשים — ה"טרובלמייקר" הקלאסי — הטיפוס המתגלם אח"כ בתולדות ישראל באישיותם הקנטרנית של דתן ואבירם. דתן ואבירם בפשט (כלומר במציאות ההיסטורית הנגלית והנראית לעין) מופיעים לראשונה בפרשת קרח⁶¹, כאשר גם שם טענו את טענותיהם של צדק סוציאלי ושל שוויון חברתי ש"כל העדה כולם קדושים ... ומדוע תתנשאו על קהל ה'". אבל בפרשת קרח כבר הראה לנו הפשט את כוונותיהם האמיתיות של הצמד הזה, אשר סירבו להיענות לפניותיו החוזרות ונשנות של משה רבינו ("לא נעלה"), עד אשר ירדו תהום שאולה. כתוצאה מכך הפכו דתן ואבירם בספרות חז"ל למושג מסוים, טיפוס המנצל רגשות הומניטריים עמוקים לצרכים פוליטיים שפלים. אילו חז"ל "אמרו" לנו כי האנשים בפרשת שמות הם דתן ואבירם, היינו מפרשים כי אמנם הם הם בתחילה והם הם בפרשת קרח בסוף. אבל רש"י אמר כי חז"ל "דרשו", כלומר זהו פירוש במישור של מדרש ולא במישור של פשט, ואנו עוסקים, איפוא, במושג דתן ואבירם ולא באנשים עצמם.

ולפנינו דוגמה שניה מתוך דברי רש"י לאבחנה שבין פירושים הנאמרים במישור הפשט ובין אלה הנאמרים במישור המדרש.

שמות ו, ב: "וידבר אלקים אל משה ויאמר אליו אני ה'". ומפרש רש"י (בדרך הפשט): דבר אתו משפט על שהקשה לדבר ולומר למה הרעות לעם הזה. ואילו להלן בפסוק ט חוזר רש"י לפרש את הסוגיא לפי המדרש, וכך לשונו: ורבותינו דרשוהו לענין של מעלה שאמר משה "למה הרעות", אמר לו הקב"ה: חבל על דאבדין ולא משתכחין, יש לי להתאונן על מיתת האבות, הרבה פעמים נגליתי עליהם בא"ל שדי ולא אמרו לי "מה שמך". ואתה אמרת "מה שמו מה אמר אליהם" (עכ"ל רש"י). ולא הרי הפשט כהרי המדרש: בפשט אנו למדים את אשר הרגיש משה רבינו מתוך תשובתו של הקב"ה. דיבר אתו משפט, תשובה ברורה וחד משמעית לטענתו — לא הריעותי כפי שהנך חושב, אלא "נאמן אני" וכו', תשובה קולעת לענין לזה שהקשה לדבר. ואילו את ה'טונים' של המדרש לא שמע משה, אך אנו השומעים אותם. השוואה בין האבות ובין אדון הנביאים הוא אשר מגלה לנו המדרש, כי זהו אותו היבט שלא נראה לעין ולא נשמע לאוזן בשעת מעשה כאשר הנביא שאל והקב"ה השיב. אילו

61. הודות ללימוד חומש עם פרש"י, אנו "מכירים" כבר את הזוג הזה לאורך כל חומש שמות, החל ב"רשע למה תכה רעך" וכלה באלה אשר הותירו מן המן. כך כוחו של רש"י! אין זה עולה על דעתו של הלומד הרגיל, שלאמתו של דבר בני הזוג מוזכרים לראשונה דוקא באותה פרשה ובאותה תקרית בה נהרגו!

"רבותינו אמרו" היתה זו תוכחה אשר נאמרה למשה רבינו כפניו, כאשר הקב"ה אומר לו "לא אתה כמותם". אבל מאחר "ורבותינו דרשו" יש להבין את הדברים מחוץ ומעבר למישור ההיסטורי הגלוי. על פי המדרש אנו שומעים את התוכחה, אשר יותר מאשר היא תוכחה, היא השוואה בין מידתו של משה רבינו בנקודה זו ובין הישגיהם של האבות, כאשר האבות יוצאים וידם על העליונה. ציון העובדה כי זהו מדרש לעומת הפשט בא ללמדנו כי יתכן ומשה רבינו בעצמו לא הרגיש כלל וכלל בביקורת זו, הנשמעת לנו מצלילי המדרש⁶².

האבחנה בין המישורים השונים של לימוד תורה — מישור המדרש ומישור הפשט — כאשר לכל אחד נועד תפקידו הוא ותחומו המיוחד, תסייע לנו להבין אבחנה אחרת בספרות הפרשנות, והיא בין מדרש חז"ל ובין "תיקון סופרים". נדגים את הענין על ידי התיקון סופרים במדבר יא, טו: "ואם ככה את עושה לי הרגני נא הרוג אם מצאתי חן בעיניך ואל אראה ברעתי", רש"י: ברעתם היה לו לכתוב, אלא שכינה הכתוב, וזה אחד מתיקוני סופרים בתורה לכינוי ולתקון הלשון⁶³, עכ"ל רש"י.

בפירוש המושג תיקון סופרים (ואין כאן המקום לדון במקרה שלנו אם היה צריך להיות "ברעתם" או "ברעתך" — יעויין בט"ז על רש"י ובמנחת יהודה אצל בעל מחוקקי יהודה) כותב הרא"ם בשם הרשב"א: ופירוש תיקון סופרים בכל מקום אין הכוונה בו חלילה שהוסיפו על מה שכתוב בתורה, ששינו ממה שכתב בתורה, אלא שהם דקדקו ומצאו לפי ענין כל אחד ואחד מן הכתובים ההם שעיקר הכוונה לא היתה כמו שנראה ממה שכתוב בספר, אלא צד כוונה אחרת, ולא היה לו לכתוב כן אלא כן, אלא שכינה הכתוב. ולא קראום "תיקון סופרים", אלא שהם דקדקו, ופירשו שהם כינויים, עכ"ל⁶³. ועוד כותב הרא"ם: ומה שאמר (רש"י) 'וזה אחד מתיקוני סופרים', אינו רוצה לומר מאותם שתיקנו לתלמי המלך בפרק קמא דמגילה, שהרי זה אינו מכללם⁶⁴. ועוד מהו זה שאמר 'אלא שכינה הכתוב', ולמה לא אמרו זה גבי "ועלה מן הארץ" (שמות א, י) שדרשו רז"ל (סוטה יא, א): כאדם שמקלל עצמו ותולה קללתו באחרים, והרי הוא כאילו כתב "ועלינו מן הארץ והם יירשוה". וכן גבי "העיני האנשים ההם תנקר" (במדבר קרח טז, יד) שדרשו בו (מובא ברש"י) כאדם התולה קללתו בחבירו. וכן אמרו בפרשה הזאת⁶⁵ גבי "אשר בצאתו מרחם אמו" (בהעלותך יב, יב) — "אמנו" היה לו לומר אלא שכינה הכתוב ... (עכ"ל הרא"ם).

62. ובצורה עוד יותר בולטת בדברי רש"י לבראשית לז, יז ד"ה נלכה דותינה: לבקש לך נכלי דתות שימיתוך בהם. ולפי פשוטו (כלומר, עד כאן על פי מדרשו — י. ק.) שם מקום הוא, ואין מקרא יוצא מידי פשוטו (עכ"ל). כלום יעלה על הדעת שיוסף בעצמו "שמע" על תכניתם להרגו?! אלא המדרש מלמד אותנו שכבר בהליכתם משכם אל דותן (לא רק "בטרם יקרב אליהם" אלא עוד בטרם יצא מבית אביו בשליחותו) הקדישו זמן ומחשבה כיצד 'להסלי' את האיום עליהם מצדו של יוסף. ואולי דוגמה עוד יותר מאלפת מצינו בבראשית רבה ריש פרשת "ויגש אליו יהודה", באותו דיאלוג כביכול בין יהודה ובין יוסף (טרם הכירו). אין להעלות על הדעת שאלה הם דברים שנאמרו בפועל על ידי שני האישים. כאן גילה המדרש היבטים פסיכולוגיים, היבטים תת-הכרתיים, היבטים ביקורתיים של צדק ומוסר ועוד ועוד, כולם הקשורים במאורע 'דרמאטי' זה של נאומו של יהודה.
63. ומצינו שמונה עשר פסוקים בתנ"ך בהם מעידה המסורת על תיקון סופרים. יצויין כי בעל הכתב והקבלה מדייק "כינה הכתוב" כפשוטו! כלומר, הכתוב שינה, ולא הסופרים! ואכמ"ל.
64. כלומר, אינו ברשימה של השמונה עשר.
65. כלומר, דוגמה נוספת מזו הרשימה של שמונה עשר אשר בשם תיקון סופרים נקראו. ועיין בפירוש

ועלינו לברר ולבאר במה באמת שונה "ועלה מן הארץ" מן "ואל אראה ברעתי". פרעה, כאשר דיבר אל עמו לא התכוון לכך שבני ישראל יצטרכו לעזוב את מצרים, אלא לכך שהמצרים יאלצו לעזוב. משה רבינו בדברו עם ה' לא הביע את צערו על מה שיקרה אותו ("רעתי"), אלא על מה שיקרה את בני ישראל ("רעתם"), או הרעה אשר תיעשה על ידי הקב"ה (לפי גירסת "רעתך"). אם כן, גם כאן וגם כאן גילו לנו חז"ל כוונה אחרת מהמשתמע מתוך פשוטו של מקרא ("ועלה", "רעתי"). מדוע, איפוא, נקרא הראשון פירוש או מדרש חז"ל, בעוד השני נקרא תיקון סופרים או כינוי סופרים? האבחנה בין התפקיד של הפשט ובין התפקיד של המדרש פותרת לנו את השאלה הזאת, ומחלקת את שני הפירושים של חז"ל לשני סוגים שונים זה מזה בתכלית השינוי. הפשט מלמד, כפי שהצענו, את המישור ההיסטורי הפשוט הנגלה והנראה לעין, בעוד המדרש מגלה לנו היבט נוסף של המאורע שעין הפשט לא גילתה. פרעה אמר אל עמו "ועלה", והוא אשר שמעו והוא אשר נרשם בפרוטוקול של אותה ישיבת ממשלה. חז"ל הם המגלים לנו כי זהו סגנון דיבור, לפיו אדם באמת אומר א' ומתכוון ל-ב', מדבר על שונאיו ומתכוון לעצמו (מדברים על הבת ומתכוונים לכלה!). כאשר פרעה אמר "ועלה" הם כולם שמעו "ועלה", אבל מי שבקי "בסגנון קללות" ידע כי הכוונה באמת ל"עלינו". בזה נשאר הפשט במסגרתו ובתפקידו, המלמד את אשר היה וקרה במישור ההיסטורי הפשוט. כמו כן דתן ואבירם אמרו "העיני האנשים ההם תנקר", כך אמרו, וכך שמעו אחרים מפיהם. לאמיתו של דבר התכוונו לעצמם. אבל הפשט בשלו, ומלמד שאמנם "ההם" התבטאו ואמרו. לעומת אלה, בפסוק "ואל אראה ברעתי"⁶⁶ דייק רש"י "ברעתם היה לו לכתוב", ולא אמר רש"י "היה לו לומר". אין ההתייחסות אל משה כי אם אל הכתוב. היה לו לכתוב "ברעתם", כי כך ("ברעתם") באמת אמר משה, ותפקידו של פשוטו של מקרא הוא ללמד את אשר קרה ואת אשר חשו בעליל. כאן אין חז"ל מגלים לנו את מה שמשה חשב בשעת אמירת "ברעתי", אלא להיפך! כי הוא בכלל לא אמר "ברעתי" כי אם "ברעתם"! אם כן עלינו להבין מדוע הפשט אינו מלמד על פי תפקידו הרגיל. על זה משיבים חז"ל כי לפנינו "תיקון סופרים". תיקון סופרים, לפי זה, הוא, איפוא, אותם המקומות בהם גילו לנו חז"ל כי אין ליחס לפשט את התפקיד הרגיל של הפשט, באשר תפקיד זה נשתנה מטעמים מסוימים. אין בין זה ובין פעולת חז"ל במישור המדרש ולא כלום, באשר מדרש חז"ל בא להוסיף וללמד על הפשט, משום שלפשט יש התפקיד שלו. ואילו המקרים הנדירים של תיקון סופרים וכינה הכתוב באים להצביע על כך שהפשט אינו פשט, כלומר אינו מלמד במישור הפשט, על פי התפקיד המקובל של הפשט.

קבוצה זו של תיקון סופרים (כינה הכתוב) היא המגשרת והמקשרת בין הדיון עד כה בענין פשט ומדרש, ובין ההמשך בענין קבלת חז"ל.

הרד"ק לשמואל-א, ג, יג ("בעון אשר ידע כי מקללים הם בניו ולא כהה בהם") ד"ה כי מקללים הם בניו: תיקון סופרים, כי לא רצה לומר לא-ל יתברך, אלא שכינה הכתוב, וזה אחד משמונה עשר פסוקים שהם תיקון סופרים, והקללה הזאת היא ענין בזיון, כמו שאמר "ובוזי יקלרו". (עיי' עוד רש"י לחבקוק פרק א; למלאכי פרק א; לאיוב פרק ז; שם פרק לב — 3 מקומות).
 66. וכן בבראשית יח, כב ("ויפנו משם האנשים וילכו סדומה, ואברהם עודנו עומד לפני ה'") שם מפרש רש"י בשם חז"ל: היה לו לכתוב "וה' עודנו עומד לפני אברהם". אלא שתיקון סופרים הוא זה.

עד כה העלינו את האפשרות כי פירושים הנאמרים על ידי חז"ל במישור המדרש יש להבינם לא במישור ההיסטורי הפשוט, כי אם על פי האידיאה שבהם — "והם שאמרו ידעו מה הם אמרו ודעתם רחבה מדעתנו". במקרים אלה אומרים לנו המפרשים כי חז"ל בעצמם לא התכוונו כי דבריהם יתפרשו במישור ההיסטורי הפשוט, וכל אשר יפרש את דבריהם כאילו במישור הפשוט נאמרו, מוציא את דבריהם הם ממשמעותם האמיתית, ואינו אלא טועה, כאשר הוא מיחס לדבריהם את אשר לא התכוונו הם לומר. כאמור, דרך זו בהבנת דברי חז"ל כוחה יפה כאשר דבריהם נאמרו כמדרש ולא כפשוט. למותר לציין כי לפעמים דוקא נקודה זו היא השנויה במחלוקת, כלומר, האם באמת בפירוש על דרך הפשוט קא עסקינן, או שמא במדרש באמצעות המידות שהתורה נדרשת בהן. כך, למשל, מצאנו בסוגית חנוכת המשכן. כאשר רש"י היה סבור כי מן הפסוק "ויהי ביום כלות משה להקים את המשכן" אנו למדים כי היו לו הקמות קודמות. לעומתו ראב"ע ראה בזה רק רמז בעלמא, בעוד פשוטו של מקרא לדבריו מציין כי "ויהי בחודש הראשון בשנה השנית באחד לחודש הוקם המשכן". גם לאבן עזרא וגם לרד"ק (ולפי דעתנו אף לרמב"ן ובמידה מסוימת אולי אף לרש"י) במקרים אשר הדברים נאמרו על דרך המדרש, אין לייחס להם את התפקיד של הוראת דברי היסטוריה פשוטים. אולם לכלל הזה אודות דברי חז"ל יש יוצא מן הכלל, והוא הידוע בשם קבלת רבותינו.

1234567 אר"י

יהושע ו. יא: "ויסב ארון ה' את העיר הקף פעם אחת ויבאו המחנה וילינו במחנה". ומפרש הרד"ק בד"ה הקף: ארון ה' את העיר פעם אחת וזה היה ביום הראשון, וראשון לימי השבוע, כך קיבלו רז"ל, כי ביום ז' שנלכדה יריחו יום שבת היה. ואף על פי שהרגו ושרפו בשבת, מי שצוה על השבת ציוה לחלל את השבת בכבישת יריחו, וכן בשאר עיירות שהיו ישראל צרים עליהן. ואמרו בקבלה (שבת יט, א) "עד רדתה" (דברים כ, כ) — ואפילו בשבת, וכמו שציוה גם כן להעלות עולות בשבת, עכ"ל הרד"ק. הרד"ק מבין כי פירוש חז"ל כי "ביום השני" (פסוק יד) הכוונה ליום השני של ימות החול בשבוע, וממילא כי פירוש "ביום השביעי" (פסוק טו) שהוא יום השבת (שהרי על פי פשוטו של מקרא, ניתן בקלות לפרש כי הם מספר סידורי מיום הראשון של ההקפות, ולא שמות ימות השבוע) הוא קבלתם הנאמנה. במושג קבלת חז"ל מתכוון הרד"ק לומר כי פירוש זה נאמר במישור ההיסטורי ופירוש היסטורי זה מחייב, אף על פי שעל פי כל קנה מידה של פשוטו של מקרא ניתן אולי (או בהכרח) להבין אחרת. לשון אחרת: ב"קבלת חז"ל" מתכוונים לפירוש, אשר אף על פי שלא נאמר בהכרח בדרך הפשוט, יש ליחס לו את התפקיד של הפשוט. קבלתם של חז"ל היא, איפוא, הכלל ליוצא מן הכלל לכל האמור עד כה. יצויין שוב כי אין צורך בקבלת חז"ל כאשר פירושם הוא בהכרח פשוטו של מקרא. קבלה של חז"ל מופעלת רק כאשר ניתן לפרש את הכתוב בדרך הפשוט בצורה אחרת, ומכל שכן כאשר הכתוב אינו סובל את פירוש חז"ל במישור הפשוט. במקרים כאלה באה קבלתם של חז"ל וקובעת לנו את העובדות ההיסטוריות, אותן עובדות היסטוריות אשר בדרך כלל נלמדות מן הפשוט. הקבלה שוללת, איפוא, כל לימוד נוסף מן הפשוט, כי לא יתכן ללמוד מן הכתוב שתי עובדות היסטוריות הסותרות זו את זו. במקרים כאלה אין עצה אלא "להתאים" את קבלתם של חז"ל אל הטכסט, ולזה כנראה התכוון הרמב"ן בבמדבר כו, יג באמרו: ... "ואם אגדה נסכול את הדוחק לישבה".

את תפקידה וכוחה של קבלת חז"ל ללמד כאילו היא פשוט, מצאנו באופן שווה אצל כל אותם הראשונים המסכימים שפירוש הנאמר במישור של מדרש אינו צריך להתפרש במישור

היסטורי פשוט. ראב"ע מקבל אף הוא עקרונית את כוחה ותוקפה של קבלה. כך, למשל, מצאנו בפירושו לדברים י, ד בשאלת כמה ארונות עשה משה רבינו עבור הלוחות. תחילה הוא מבאר כי הארון עליו דיבר ב"ויעש ארון עצי שטים" הוא הארון אשר עשה ע"י בצלאל ("ארון הציווי"). אח"כ חוזר לבאר כי יתכן גם לפרש כי זהו הארון עץ של פסוק א (וממילא היו שני ארונות — זה שעשה משה בעצמו וזה שעשה ע"י בצלאל). ומסקנתו: "והקבלה תנצח". כלומר, היות ושני הפירושים הם אפשריים על דרך הפשט, תבא הקבלה ותכריע ביניהם. אבל לא רק כאשר הפסוק הוא דו־משמעי [בלעז: אמביבלנט] מוכן ראב"ע לתת לקבלה להכריע⁶⁷, אלא אף כאשר אין הפסוק סובל את פירוש חז"ל, אם קבלה היא יקבלנה ראב"ע. כך מצאנו בפירושו לשמות מ, ב בשאלת באיזה יום בשבוע יצאו בני ישראל מארץ מצרים, שם מוכיח ראב"ע בהוכחות ברורות כי לא יתכן לפרש שיצאו ממצרים ביום החמישי בשבוע. זאת על פי פירושו את הפסוק בויקרא פרשת אמור, שערכו את לחם הפנים לראשונה ביום השבת ("ביום השבת יערכנו"), וזה היה כט"ו בניסן (החל באותו יום בשבוע שחל בו ר"ח ניסן). ואם ט"ו או ר"ח ניסן בשנה השניה לצאת בני ישראל מארץ מצרים היה ביום השבת, לא יתכן כי ר"ח ניסן בשנה הקודמת היה ביום החמישי כי "אין בין שנה פשוטה לתחילת שנה האחרת פחות משלשה ימים", ולכן ראש חודש ניסן בשנה הקודמת היה לפני יום חמישי. הוכחה ברורה וקולעת! ועל זה כותב ראב"ע: "ובתלמודנו כתוב כי יום חמישי יצאו ישראל ממצרים, ואם הוא דרך קבלה — נקבל. ואם הוא דרך סברא — לפני יום חמישי יצאו" ... כלומר, ראב"ע מוכן לוותר על פירושו את הפסוק בדרך הפשט, אם אמנם פירוש חז"ל נמסר לנו בדרגת קבלתם הנאמנה. ולא זו בלבד שהוא מוכן לוותר על פירושו בפסוק מסוים, אלא אף הוא מרגיש כי קבלת חז"ל מחייבת אותו להתאים את פירושו בפסוק (במקרה דנן "ביום השבת יערכנו לפני ה'") — ויקרא כד, ח) לפירושם. כל זאת מובן על פי הבנתנו את היסוד כי בקבלת חז"ל נועדה הקבלה ללמד באותו מישור אשר בדרך כלל נועד תפקיד זה לפשוטו של מקרא.

עקרונית, איפוא, אין מחלוקת בין הרמב"ן ובין ראב"ע בנושא עקרוני זה של קבלת חז"ל. ברור כי ישנה אפשרות של מחלוקת גדולה ביניהם בישום העיקרון. הנה מצאנו בבראשית י, ט: "הוא היה גבור ציד לפני ה'", על כן יאמר כנמרוד גבור ציד לפני ה'". ומפרש הרמב"ן: צד דעתן של בריות בפיו ומטען למרוד במקום. על כן יאמר על כל אדם מרשיע בעזות פנים ויודע רבונו ומתכוין למרוד בו, יאמר — זה כנמרוד! לשון רש"י, וכן דעת רבותינו. ורבי אברהם פירש הפך הענין על דרך פשוטו, כי הוא החל להיות גבור על החיות לצוד אותן, ופירש "לפני ה'" שהיה בונה מזבחות ומעלה את החיות לעולה לפני ה'⁶⁸. ואין דבריו נראין, והנה הוא מצדיק רשע, כי רבותינו ידעו רשעו בקבלה. והנכון בעיני כי הוא החל להיות מושל כגבורתו על האנשים, והוא המולך תחילה, כי עד ימיו לא היו מלחמות ולא מלך מלך ... עכ"ל הרמב"ן.

ונראה כי כך יש לפרש את דבריו: אחרי הביאו את דברי רש"י על רשעות נמרוד, מציין

67. ובסוגית סגנון דו־משמעי [אמביבלנט] עיין במדור ב פרק 3.

68. ואמנם מצאנו כדמות ראייה לשיטת ראב"ע במדרש רבתי בו נדרשו פסוקנו לשבחו של נמרוד!

הרמב"ן כי דברים אלה הם "דעת רבותינו". אבל עדיין לא ידענו אם רבותינו אמרו את דבריהם במישור הפשט או במישור המדרש. אם במישור הפשט עלינו לומר כי נמרוד היה הולך בין הבריות ומטיף בפומבי נגד הקב"ה. אם דברי רבותינו נאמרו במישור המדרש, ישנה אפשרות לפרש את הפסוק אחרת במישור הפשט וללמוד אודות מה עשה נמרוד כאשר היה "גבור ציד לפני ה'". במקרה כזה דברי המדרש מלמדים על היבט חמור באישיותו של נמרוד, אשר נוסף על עיסוקיו הנראים והנגלים לעין המצויינים על ידי "גבור ציד לפני ה'", עוד הרשיע עד כדי "צד דעתן של הבריות וכו'", אם כי יתכן וצד זה של אישיותו לא היה מפורסם וגלוי לעין (כי במישור המדרש קא עסקינן). הפשט והמדרש אינם סותרים זה את זה כל עוד הפירוש אשר ייאמר בפשט יתן מקום לצד זה של רשע המתגלה לנו על ידי חז"ל בפירושו הם. לכן דוחה הרמב"ן את דברי ראב"ע באשר לפי פירושו של אבן עזרא יש לראות בנמרוד אדם אשר היה בעיקרו צדיק⁶⁹, ואצל אדם אשר היה בעיקרו צדיק אין לומר כי היה מרחיק בני אדם מאותו הקב"ה אשר הכיר. הסתה והדחה אלו ידעו חז"ל על פי קבלתם הנאמנה, ולכן זו היא עובדה היסטורית אשר כל פירוש בדרך הפשט (מישור היסטורי) חייב להתאים לו. ברור גם לרמב"ן כי בכל אדם ישנם היבטים של שבח ושל גנאי, ואין בהכרח סתירה ביניהם, כי "צדיק אין בכל הארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא"⁷⁰. אבל לא נוכל כאן ליישב על ידי כך את ההבדל בין הפשט של ראב"ע והקבלה של חז"ל, כי פירוש הפשט של אבן עזרא המדבר על אדם אשר סלל דרך חלוצית בתורת הקרבנות להתקרב אל ה', אינו יכול בשום פנים ואופן לעמוד יחד עם תפיסת המדרש אודות אדם אשר המרכיב המרכזי שבו הוא שמרחיק אנשים מאת ה'. ולכן אחרי שהרמב"ן דחה את פירושו של ראב"ע אפילו בדרך הפשט, הוא מוסיף לבאר את הכתוב על דרך הפשט בדרך כזו שאין סתירה בין הנלמד בפשט בפסוק זה על נמרוד ובין המקובל אצל חז"ל לגבי אישיותו של נמרוד. אבן עזרא כאמור, גם הוא מקבל את קבלת חז"ל כמחייבת, ואם כן מה ישיב לדברי הרמב"ן? נראה ברור כי אבן עזרא יטען שדברי חז"ל על נמרוד שהיה צד דעתן של הבריות נאמרו כפירוש או כמדרש אבל לא כקבלה. הרי שנקודת המחלוקת בין הרמב"ן ובין ראב"ע בסוגית נמרוד היא באיזה מישור (פירוש, מדרש, קבלה) נאמרו דברי חז"ל.

והשתא דאתינא להכי, וטרם נמשיך בביאור סוגית קבלתם הנאמנה של חז"ל, מן הראוי ומן הרצוי להביא מדברי ראב"ע דברים שכתב הוא אודות יחסו לדברי חז"ל. הנה בהקדמתו לפירושו לתורה, בדרך החמישית כתב: ... ובעבור הדרש דרך הפשט אינה סרה, כי שבעים פנים לתורה, רק בתורות ובמשפטים ובחוקים, אם מצאנו שני טעמים לפסוקים, והטעם האחד כדברי המעתיקים, שהיו כולם צדיקים, נשען על אמיתם בלי ספק בידיים חזקים. וחלילה חלילה מלהתערב עם הצדוקים⁷¹, האומרים כי העתקתם מכחשת הכתוב והדקדוקים. רק קדמונינו היו אמת, וכל דבריהם אמת, וה' אלקים אמת ינחה את עבדו בדרך האמת (עכ"ל).

69. אמנם אבן עזרא לא כינה את נמרוד "צדיק", אבל כך בודאי משתמע מדרך התנהגותו בהקרבת קרבנות לה'.

70. ומעין מחלוקת כזאת מצאנו אצל חז"ל ביחס אל נח (לשבח או לגנאי) כמבואר היטב על ידי הרא"ם והמהר"ל על אתר.

71. עיין לעיל בדברי המהרש"ל הערה 43 בארוכה. ועיינו שם הקדמת אבן עזרא למגילת איכה.

ובהקדמה השניה לדרך החמישית כותב ראב"ע: רק במצוות ובחוקים אסמוך על קדמונינו, וכפי דבריהם אתקן דקרוק לשוננו. וחלילה לי מחטא לקוני, לשלוח יד לשוני נגד הרבים והנכבדים בחכמתם ומעשיהם מכל חכמי הדורות הבאים אחריהם. כי כל חוטאם חומס נפשו, והיוצא מדבריהם החוצה — דמו בראשו, והוא יבדל מקהל הגולה, וירד חי שאולה. רק בכתוב שאין שם מצוה אזכיר הפירושים הנכונים שהם לראשונים או לאחרונים (עכ"ל). ובענין שלשלת הקבלה כותב ראב"ע (בספר יסוד מורא, שער ב'): כי כל המצוות מיד האבות קיבלום, ואין הפרש בדברי המצוות בין דבריהם ובין דברי תורה, כי גם הם נתונים לנו, והם קיבלו מאבותם, ואבותם מן הנביאים, והכל מפי ה' ביד משה (עכ"ל). מפורש יוצא מפי רבינו אברהם אבן עזרא שפירוש חז"ל בחלק ההלכתי של התורה הוא המחייב אותו ללא סייג. וואם ישאל השואל, הרי מצינו פסוקים בהם ראב"ע פירש שלא אליבא דהלכתא, הרי מילתנו אמורה כי שם יש לחפש את התפקיד של הפשט, כאשר אין לייחס לפשט תפקיד אשר יסתור את ההלכה המקובלת אצלנו "מפי ה' ביד משה"⁷¹].

ובזה אנו שבים אל חידוש בית מדרשנו אנו, והיא, שבמקביל לקבלת חז"ל בחלק ההלכתי של התורה (בבחינת הלכה למשה מסיני) כך בחלק ההליכותי מכיר ראב"ע באותה קבוצה מיוחדת אשר בשם 'קבלתם הנאמנה' נקראת. בזה אנו שבים אל סוגית נמרוד בה דייק הרמב"ן באמרו: "כי רבותינו ידעו רשעו בקבלה". בזה רצה הרמב"ן לומר כי הקבלה של חז"ל היתה הידיעה המסוימת באינפורמציה מסוימת, ולא בפירושו מסוים לפסוק מסוים. ובה הגענו אל השלב הבא בלימודנו, והוא כי קבלות חז"ל מתחלקות לשתי קבוצות (א) קבלה היסטורית שאינה מחייבת יישום לפסוק מסוים⁷². (ב) קבלה בדבר פירוש פסוק מסוים, החייבת להתאים לפסוק כ"פשט" בפסוק. ובה הגענו אל סוגית "ארמי אבד אבי". דברים כו, ה: "וענית ואמרת לפני ה' א' ארמי אבד אבי וירד מצרימה ויגר שם במתי מעט ויהי שם לגוי גדול עצום ורב". רש"י מביא את דברי חז"ל (ד"ה ארמי אבד אבי): מזכיר חסדי המקום — ארמי אבד אבי, לבן בקש לעקור את הכל כשרדף אחר יעקב, ובשביל שחשב לעשות, חשב לו המקום כאילו עשה, שבעובדי כוכבים חושב להם הקב"ה מחשבה כמעשה, עכ"ל. לעומת רש"י — חז"ל המפרשים את "אבד" כפועל יוצא⁷³, טוען ראב"ע (ד"ה ארמי אבד): מלת "אבד" מהפעלים שאינם יוצאים, ואילו היה "ארמי" על לבן היה הכתוב אומר "מאביד" או "מאבד". ועוד מה טעם לאמר "לבן ביקש להאביד אבי וירד מצרימה", ולבן לא סבב לרדת אל מצרים?! והקרוב ש"ארמי" הוא יעקב כאילו אמר הכתוב: כאשר היה אבי בארם היה אובד, והטעם, עני בלא ממון, וכן "תנו שכר לאובד" (משלי לא, ו), והעד "ישתה וישכח רישו" (שם שם ז). והנה הוא "ארמי אובד" הוא "אבי" ...

72. כדוגמה לכך אפשר לציין את הגמרא עירובין נג, א במחלוקת רב ושמואל (במסגרת סידרה שלימה של מחלוקות ביניהם בזיהוי אנשים ומקומות) אם "אמרפל" הוא שם עצם פרטי ו"נמרוד" הוא שם התואר, או להיפך. הרי שם אין מחלוקת בפירוש הפסוקים. קבלתם הנאמנה של חז"ל היתה שאמרפל ונמרוד הם אותו אדם, וכך יתפרשו הפסוקים בהתאם. ואמנם אבן עזרא עצמו בסוגית נמרוד (בראשית י, ח) אחרי הביאו את פירושו הוא "וזה דרך פשט", מעיר: "והדרש דרך אחרת". ברור אפוא, שאינו רואה במדרש קבלה של חז"ל (כי זה היה מחייב אותו לסגת מן הפשט), אלא מדרש עם כל המשתמע מכך בדבר היחס שבין פשט ומדרש.

73. במשמעות "איבד".

ונגד פירוש זה של ראב"ע בדרך הפשט טוען בלהט הר"א מזרחי: אבל חכמינו ז"ל העתיקו על פי קבלתם האמיתית איש מפי איש עד משה רבינו ע"ה מפי הגבורה ש"ארמי" הוא לבן וש"אובד" הוא יוצא ...

ברורות דבר המזרחי שקבלתם של חז"ל היתה לא בענין המסוים, כי אם בעצם פירוש הפסוק במישור הפשט, ולכן אין מקום לכל פירוש אחר בדרך הפשט באשר הקבלה של חז"ל היא "התופסת" את הפשט, ותרתי פשט מנין לי?!

אבל טענתו העקרונית (כמעט דוגמתית!) של הרא"ם אינה מחייבת את קודמו ראב"ע. הלה יכול לסבור באחד מכמה אופנים, וכולם יכולים להיות נכונים בהחלט. אבן עזרא יכול לומר כי קבלתם של חז"ל היתה בענין רדיפת לבן אחרי יעקב בסוף פרשת ויצא, כאשר חז"ל באו ללמדנו כי לא נראה בזה רדיפה לשם החזרת רכוש בלבד, ואף לא לשם החזרת בני משפחתו, אלא רדיפה לאבד את הכל. קבלה כזאת מחייבת אותנו בכל הקשור עם הבנת פרשת היחסים בין לבן ויעקב, אבל אינה מחייבת מאומה לפי ראב"ע בכל הקשור עם פירוש פסוק מסוים בחומש דברים, העוסק (לדעת ראב"ע) בענין אחר לגמרי. זאת ועוד! אף יוכל ראב"ע לחלוק על הרא"ם בעצם השאלה אם היתה בכלל קבלה אצל חז"ל בשאלת כוונותיו של לבן ביחס אל אברהם. כך מצאנו במחלוקת בין ראב"ע והרמב"ן בענין "נמרוד גבור ציד לפני ה'", ואם על גדולי הראשונים יכול ראב"ע לחלוק, ק"ו על גדולי האחרונים!

ניסוח מקיף וממצה להיבטים השונים של עמדת ראב"ע בענין ארמי אבד אבי מצאנו בספר פחד יצחק, מובא כלשונו בפירוש מחוקקי יהודה, וזה לשונו: הן אמת שחז"ל דרשוהו על לבן, אבל כבר ידענו שזה על דרך דרש, ושבעים פנים לתורה, והפשט לא יופשט. ואם כן אין לנו הכרח לומר שקיבלו רז"ל שהפירוש האמיתי בפשט הפסוק "ארמי אבד אבי" שעל לבן מדבר, אלא שחז"ל קבלו שלבן הארמי ביקש לעקור את הכל, כמו שאמר לו יעקב "לולא אלקי אבי וגוי" כי עתה ריקם שלחתיני". וגם לבן אמר: "יש לאל ידי לעשות עמכם רע וגוי", וקיבלו רז"ל בזה שכוונת לבן לא היתה על הממון בלבד, אלא גם על הנפשות. וסמכו זה לפסוק "ארמי אבד אבי", אשר כפי הפשט שמדבר על יעקב כמו שסיים "וירד מצרימה ויגר שם וגו'" כפירוש הראב"ע וסייעתו, קצת קשה, שהיה לו לומר "אבי ארמי אבד" ודו"ק, אלא שהחכימה התורה "ארמי אבד אבי" לרמוז לנו שמלבד שיעקב בהיותו בארם היה "אבד", כלומר עני, אירע לו גם כן שם ש"ארמי" — היינו לבן — ביקש לאבדו. ולזה אמר "ארמי אבד אבי" ליתן מקום לדרשה זאת. ואעפ"י ש"אבד" הוא בינוני או תואר, ואין מקום לקרא כן למי שרוצה לעשות הפעולה ולא התחיל ולא עשאה עדיין, זה מתורץ שבעכו"ם מחשבה רעה הקב"ה מצרפה למעשה, כאשר כתב רש"י ז"ל. ובודאי שכל זה הוא על דרך הדרש, ואין מדרכי הפשט לקרוא למי שרוצה לפעול ולא פעל — פועל, כשאין זה הכרח גמור. אשר על כן הראב"ע וסייעתו — מפרשי הפשט — בחרו להם דרך אחרת, ופירשו "אבד" (בודד, עומד) כדרך זאת המלה, שלא תבא מן הקל כי אם בפועל עומד. והביא ראיות לדבר שלפי הפשט אין לפרשו על לבן, מפני שלעומק הבנת פשט הפסוק היה נראה שכפי הפשט אמורים דברי חז"ל, ולזה הכריח הראב"ע שאין לומר כן. אבל כבר ידענו דבריו ממקומות הרבה שאין דעתו לסתור, והפשט יופשט והדרשה תידרש (עכ"ל).

דבריו של בעל פחד יצחק המובאים על ידי פרשנו הנאמן של אבן עזרא, בעל מחוקקי יהודה, כוחם יפה לכל סוגית נמרוד שלמדנו לעיל — אין צורך להוסיף ואין לגרוע ממנו. ולהלן מביא בעל מחוקקי יהודה מספר "צחות" בזה הלשון: ... וכן נאמר ב"אובד" שגם

לרז"ל פועל עומד כפי הפשט בדרך הקל מזאת המלה. ומה שדרשוהו על לבן — ויהיה פועל יוצא — הוא על דרך הדרש... וכן הבין הראב"ע שעל פי הדרש אמרו רז"ל זה לבן, אבל לפי הפשט אין ספק בו, שהרשות נתונה ביד-המפרשים לפרש כרצונם. ובא האות והמופת כי מלבד הדר"ק גם הר"י אברבנאל על התורה הביא דברי רז"ל ודברי ראב"ע והאריך וסיים דבריו: וכל דרך איש ישר בעיניו. עכ"ל. הנה אף שראה אגדה הנ"ל, לא שמיע ליה שתהא מקובלת ממש רבנו ע"ה⁷⁴. ואף הרב בעל תולדות יצחק פירש הפסוק כדברי רבנו, וזה לשונו: "ארמי אבד אבי" — כלומר, איני חושב שהארץ שממנה הוצאתי אלו הביכורים שירשתיה מאבותי. שיעקב אבינו איש נאבד ועני היה, וקראו ליעקב "ארמי" לפי שגר בארם וכו'. והאחרון הכביד, הרב הגדול רבינו בחיי בפירושו על התורה כתב, וז"ל: "ארמי אבד אבי" — קרא ליעקב "ארמי", ושעור הכתוב: ארמי היה אבי, וכיאר "אבד" — עני, ויאמר, כאשר היה אבי בארם, אובד היה, כלומר עני היה בלא ממון, עיין שם שהאריך. ואחרון אחרון חביב הרשב"ם ז"ל, אשר היה כדורו של הראב"ע, כתב בפירושו על התורה, וז"ל: "ארמי אבד אבי" — אבי אברהם ארמי היה אובד וגולה מארץ ארם, כדכתיב "לך לך מארצך" וכדכתיב "ויהי כאשר התעו אותי אלקים מבית אבי", לשון אובד ותועה... ופשיטא שכל אלה השלמים לא הסכימו לסברת הרא"ם שתהיה קבלה בידינו מפי מרע"ה ש"ארמי" הוא לבן וש"אבד" הוא פעל יוצא, כאשר כתב הוא ז"ל⁷⁵.

אם כן, בסוגיא זו של קבלת רז"ל ניתן לומר שמצאנו אצל הרמב"ן והראב"ע רק "אהבה מסותרת". כי גם "התוכחת המגולה" בה הוכיח הרמב"ן את אבן עזרא אינה משקפת נקודת מחלוקת ביניהם על כוחה או תוקפה של קבלת רז"ל, כי אם שאלת הישום של אותו כלל המקובל על שניהם כאחד.

והשתא דאתינא להכי מן הרצוי להעיר הערה בקשר עם מאמרו של הגאון ר' שמואל הנגיד ב"מבוא התלמוד" האומר על האגדה, וז"ל: "והגדה הוא כל פירוש שיבא בתלמוד על שום ענין שלא יהיה מצוה, זו היא הגדה. ואין לך לתלמוד ממנה אלא מה שיעלה על הדעת. ויש לך לדעת שכל מה שקיימו חז"ל הלכה בענין מצוה, שהיא מפי משה רבנו ע"ה שקיבל מפי הגבורה, אין לך להוסיף עליו ולא לגרוע ממנו. אבל מה שפירשו בפסוקים כל אחד כפי מה שנזדמן לו ומה שראה בדעתו, לפי מה שיעלה על הדעת מן הפירושים האלה למדים אותם והשאר אין סומכים עליהם". עכ"ל.

אין אנו יודעים אם אמנם דעתו של ר' שמואל הנגיד בענין הלכה, המקובלת כולה מפי מרע"ה מפי הגבורה, היא הדעה המקובלת על רוב גדולי התורה במשך הדורות (נראה לומר כי מאז הרמב"ם בהקדמה לפירוש המשניות ועד הנצי"ב בהקדמתו לפירושו לשאלות דרב אחאי גאון יש החולקים עליו בעמדה זו). מאידך יש לפקפק ולהסתייג במידה מסויימת

74. ויהא זה כאחד המאמרים של חז"ל, השזורים ומפוזרים בכל ספרות המדרש (כי גדולה ועצומה היא, ולימוד היא צריכה) השופכים אור מאורם של חז"ל על הענינים בהם עוסקים הפסוקים, בלי שיאמר מי שיאמר 'כזה ראה וקדש'.

75. ומידי דברנו בו, נציין את שיטת המהר"ל (גור אריה) המקבל את עמדת בעלי הדקדוק כי "אבד" הוא פועל עומד (נגד הרא"ם בזה), וטוען נגד אבן עזרא (כלשון קשה) כי היא הנותנת! הרי חז"ל אמרו שביקש לעקור — ולא עקר, אם כן הפעולה לא יצאה אל הפועל, ונשארה מחשבה בלבד, כלומר פועל עומד! עיין בהרחבה בסוגיא זאת במדור ה פרק 2.

מדבריו של הרב הגאון פרופ. דוד צבי הופמן זצ"ל הכותב, בהקדמתו לפירושו לחומש ויקרא (עמוד י' הוצאת מוסד הרב קוק) וז"ל: ... שכן אותם פתגמים, סיפורים, דברי חכמה ומוסר, הכלולים בשם "אגדה" ושענינם הוא להביע משל, חכמה ומוסר, או ביאור לכתובים שאין בהם חוקים (= מצוות) — אין לומר עליהם שניתנו מסיני, ואין לנו שום חיוב לקבלם, עכ"ל. אמנם אין צורך לומר שכל דברי אגדה בחז"ל ניתנו למשה בסיני. אבל דבריו של הגאון ש"אין לנו שום חיוב לקבלם" (בהנחה שהתרגום הוא מדויק ונכון) הפיל, לצערנו, חללים רבים, במיוחד בחינוך הדתי בארץ, אשר הבינו מדבריו הקדושים שאין צורך להתייחס ברצינות לדברי אגדה עם כל המשתמע ממנה. אין פלא, אפוא, שבחוגים מסוימים, דברי חז"ל באגדה נתפסו כמעין פולקלור — ודי בזיון וקצף. לכן מחובתנו להעיר מספר הערות של תוכחת מגולה כלפי אלה אשר אהבתנו אליהם היא גם מסותרה וגם מגולה, וזאת בקשר עם דברי הרב הופמן ז"ל הנ"ל, ואלה הם:

1. כשם שמצאנו הלכה למשה מסיני בחלק ההלכתי של התורה, כך מצאנו הלכה למשה מסיני מפי הגבורה בחלק הלא הלכתי ("הליכותי") של התורה, הלא הוא "קבלת" חז"ל.
2. כשם שאין מפקפקים בזה שהלכה למשה מסיני מחייבת במישור ההלכתי, כך לא מצאנו אצל כל גדולי המפרשים שיחלוק אחד על זה שקבלתם הנאמנה של חז"ל מחייבת (פשוטו כמשמעו — מחייבת לקבלה) בחלק ההליכותי של התורה.
3. מסתבר מאוד לומר — וכך משתמע, אמנם, מתוך דבריו של ר' שמואל הנגיד ("מה שפירשו בפסוקים כל אחד כפי מה שנזדמן לו וכו'") — כי ר' שמואל הנגיד לא התכוון כלל וכלל לאותה קבוצה של דברי חז"ל הידועה לנו כ"קבלתם", אלא לדרשות הפסוקים כאסמכתא רעיונית.
4. אם בכל זאת יטען הטוען כי ר' שמואל הנגיד "לא פלוג", והתכוון לכל דברי חז"ל אשר לא נאמרו במישור ההלכתי, הרי שדעתו היא דעת יחיד ונדחתה על ידי הרמב"ן, ראב"ע, רד"ק ועוד ועוד. לכן לעוסקים במלאכת החינוך אנו מציעים להיות נאמנים לכלל הגדול ש"אחרי רבים להטות".
5. בחלק ההלכתי של תורה לא כל דברי חז"ל הם בגדר "הלכה למשה מסיני" או "איש מפי איש מפי משה מפי הגבורה" (למעוטי שיטתו של יצחק אייזיק הלוי ז"ל המשתקפת גם אצל הרב הופמן ז"ל). רוב גדולי החוקרים התורניים טוענים כי בחלק לא מבוטל מתורה שבעל פה המדרש הוא אשר קדם להלכה, ולא שקדמה ההלכה למדרש. במסגרת זאת אין כאן המקום להאריך בזה.
6. באותן ההלכות שהמדרש קדם להלכה, כשנפלה מחלוקת בגין כך, שתי הדעות הן דברי תורה, אלא שרק אחת מחייבת במישור ההלכתי.
7. הצורך "לתורה אחת" ("לא תתגודדו וכו'") הוא אשר הכריח והכריע בענין "אלה ואלה דברי אֱלֹקִים חיים והלכה כ... ", כלומר שתי העמדות הן לגיטימיות, מבחינה תורנית, אבל רק אחת מחייבת מבחינה הלכתית.
8. שתי דעות אלה של מדרשי חז"ל מגלות לנו את רצון ה' כפי שהוא ביטא את רצונו בתורתו. אין זה מעלה או מוריד אם חז"ל גילו רצון זה רטרואקטיבית אחרי תקופת משה. העיקר, כי את רצון ה' גילו, בזה שהשתמשו במידות שהוא יתברך נתן למשה לדרוש בעזרתן את תורתו (ועיין בפירושו המהר"ל למנחות כט, ב).
9. דרישה זו של "תורה אחת". "לא תתגודדו". לא היתה ואינה קיימת ברוב חלקי החלק

ההליכות של התורה, ולכן נשארנו עם מדרשי חז"ל רבים ללא צורך בהכרעה של "הלכה כ" ... אין סיבה, איפוא, מדוע לא נוכל לראות במדרשי חז"ל בחלק ההליכות גילוי רצון ה' אודות אותם הדברים שהמחלוקת יפה להם, "ואלה ואלה דברי אלקים חיים". הרי בעוד בחלק אחד של תורה השתמשו חז"ל במערכת אחת של מידות, בחלק האחר השתמשו במערכת האחרת, ומאי חזית די"ג המידות סמיק טפי מ-ל"ב המידות?!

10. ברור כי כשם שחז"ל למדו את התורה על פי המידות שהתורה נדרשת בהן, יתכן וגם למדו את הפסוקים על פי חכמתם ולא על פי דרשתם ע"פ המידות. במקרים כאלה משתנה התוקף של הדברים. אשר לנלמד על פי חכמתם, הלא הם דברי ה"סברא" שהרמב"ן וראב"ע אף מוכנים לחלוק עליהם. זאת משום שלדברים אלה חסרה הסכמות של חז"ל, הנובעת משימוש באותן המידות שהתורה נדרשת בהן, שהם ורק הם ידעו את סודם ואת אופן הפעלתם.

11. סביר לומר שלסוג אחרון זה (פירוש חז"ל ולא דרשת חז"ל) התכוון ר' שמואל הנגיד באמרו "אין לך ללמוד ממנה אלא מה שיעלה על הדעת".

12. אשר לדבריו של הרב הופמן אודות מדרשי חז"ל באגדה כי "אין לומר עליהם שניתנו בסיני ואין לנו שום חיוב לקבלם", ולאור האמור לעיל, עלינו להעיר:

(א) כאמור, לא כל אחד מסכים עם הרב הופמן שכל עניני ההלכה כן ניתנו בסיני, ואבחנה זו בין מדרש הלכה ובין מדרש אגדה ביחס אל מקורם בסיני לא הוכחה.

(ב) קנה המידה לחיוב לקבל דבר אינו תוצאה מקבלתו מסיני, אלא תוצאה מאמירתו על ידי אלה שאנו חייבים לקבל את דבריהם. דברי חז"ל באגדה שונים מדברי חז"ל בהלכה לא בתוקף דבריהם כי אם בעצם ההבדל בין ההלכה שבתורה ובין המחשבה שבתורה. הראשונה אינה סובלת שתי דעות אפשריות זו ליד זו בתוקף מחייב שווה — וזאת על פי איסור מפורש בתורה של "לא תתגודדו". לעומתה, השניה מקבלת דעות חלוקות ללא כל הסתייגות, כאשר אלו יכולות להיות שני היבטים שונים על אותו מאורע ואותו מצב, ואין "תמונה" שהיא כולה שחור או כולה לבו.

מדרור ה

000000

000000

פרשנות אחרונים

בשער המדור

כאמור (בשער למדור ד), מדור זה הוא המשך טבעי (על פי קנה מידה היסטורי) למדור הקודם, כאשר נקודת המוצא היא שיטתו המיוחדת של פרשן מסוים, וההשלכות ממנה על לימוד תורה על פי פשוטו של מקרא.

פרק 1 (מחולק לשני פרקי משנה) – עיונים בפירושו של הספורנו. מכנה משותף לשני הפרקים הוא: תפקידו של פשוטו של מקרא לגלות את הרמה הרוחנית בתקופה זו או אחרת, וההשלכות ההלכתיות הנובעות מכך. הדברים אמורים (פרק א) לא רק על בני ישראל (ההשלכות על סוגית הקרבנות) אלא גם (פרק ב) על אומות העולם, החל באדם הראשון ועד מתן תורה. עיונים אלה קושרים קשר הדוק עם מדור א פרק 5 (א).

פרק 2, עוסק בדרכו הייחודית של המהר"ל בעצם המושג 'פשוטו של מקרא'. לעומת התפיסה הדקדוקית-לשונית המקובלת למונח "פשוט", פורש לפנינו המהר"ל תפיסה אחרת הרואה בלשון הקודש בבואה של מחשבת הקודש, עם כל המשתמע מזה בהבנת המונח 'פשוט'. תוכן ותמצית הדברים הובאו על ידי הרב יהושע הרטמן שליט"א, בכרך ט במהדורתו המצויינת של פירוש גור אריה, עמודים 20 עד 24.

פרק 3, שואב מפירושו של שר התורה, הגאון ר' מאיר שמחה הכהן מדוינסק (בעל "אור שמח" על הרמב"ם, "משך חכמה" על התורה). על דרכו הייחודית של רמ"ש בפשוטו של מקרא כתבנו חיבור נפרד, י"ד פרקי מבוא, במהדורתנו של ה"משך חכמה". דבריו גם משוקעים במדורים השונים שבספרנו זה, ובפרט במדור א ובמדור ב. פרק זה בא להדגים את שיטתו אודות המורכבות שבמצוה, אשר בה חברו יחד מרכיבים ממרכיבים שונים, המתפקדים בריזמנית באותה 'יחידה' [בלעז: אורגניזם], אשר בשם "מצוה" ייקרא. פשוטו של מקרא הוא המצביע על מורכבות זאת.

פרק 4, הוא המשך ויישום של היסוד שמצאנו אצל בעל "משך חכמה", כאשר מצאנו עוגן ומקור אצל הרמב"ם, הספורנו ועוד. בעוד הרמב"ם יכול לשמש מקור לעצם התפיסה שמצוה אינה חד-תאית, הרי הספורנו יכול לשמש מקור בפרשנות לכך, שפשוטו של מקרא הוא המגלה לנו את המרכיבים השונים הפועלים בריזמנית בתוך המצוה.

פרק 5, עוסק בהרחבה בהשוואה שבין שתי האסכולות אשר קמו לנו בתוך היהדות הנאמנה, אשר עסקו בקשר שבין תורה שבעל פה עם תורה שבכתב. אלה הם בית המדרש המגמתי [בלעז: אפולוגטי] מחד, ובית מדרשו של הגר"א מאידך.

פרק 1 (א)

תורת הקרבנות במשנתו של רבי עובדיה ספורנו

סוגית הקרבנות תופסת מקום נכבד במשנת רבי עובדיה ספורנו. הדברים הם עשירים בתוכנם, אם כי "עניים" בלשונם בפירושו לתורה, ואילו במאמרו "כוונות התורה", הדברים עשירים ביותר, ותופסים למעלה ממחצית המאמר¹. במאמר זה עוסק רבינו במקומם של הקרבנות במסגרת מצוות התורה, ואינו עוסק בהיבט הכללי של טעמי הקרבנות כפי שעשו הרמב"ם, הרמב"ן, אברבנאל, הרב הירש ועוד².

תחילת דבריו בסוגית הקרבנות בפירושו לויקרא יא, ב ד"ה זאת החיה אשר תאכלו³, וזה לשונו: הנה אחר שהתנצלו ישראל את עדים⁴ הרוחני⁵ שקנו במתן תורה⁶, אשר בו היו

1. בהוצאת "נטר" של מקראות גדולות הביאו את מאמרו זה לא בתחילת חומש בראשית, אלא כהקדמה לחומש ויקרא. לפי עניות דעתי, לא שפיר עבדי, כי הכמות שרבינו מקדיש לסוגית הקרבנות, אין בה כדי לשנות את המאמר כולו, העוסק בכוונות התורה, ותורת הקרבנות היא רק חלק ממנה. באותו מאמר עוסק רבינו בסוגיות מרכזיות, כגון: כוונה ראשונה וכוונה שניה בבריאה, מקומו של החלק הסיפורי בתורה, המשכן וכליו, לפני ואחרי חטא העגל וחטא המרגלים, עניני טומאה וטהרה, החיים לאחר המות ועוד. כל אלה חברו יחד לחיבור מיוחד וייחודי, הקשור בכל התורה כולה, ולא רק בחומש ויקרא.
2. להלן נצביע על השלכות בתפיסת רבינו בעקבות מחלוקת רמב"ם ורמב"ן.
3. השאלה העומדת לפני רבינו היא בפשוטו של מקרא, באשר לא מצינו כל התיחסות למאכלות אסורים (פרשת שמיני בחומש ויקרא) או עניני טומאה וטהרה (פרשת תזריע — מצורע) במסגרת חמשים ואחת המצוות מתרי"ג שבפרשת משפטים — והלא דבר הוא! ואם ישאל השואל, הרי מצינו גם במשפטים וגם בכיתושא את איסור בשר וחלב ב"לא תבשל גדי בחלב אמו". על זה נשיב שרבינו לשיטתו, שמצוה זאת של "לא תבשל" קשורה ביסודה ובשורשה למצוות עבודה זרה — עיין שם בשני המקומות בביאורנו. [עסקנו בנושא זה להלן פרק 4 וכן במדור א פרק 10]. לכן איסור "לא תבשל" אינו כתוב בפרשת המאכלות האסורים בויקרא. אמנם כן מצינו קשר בין "לא תבשל" ובין מאכלות אסורים במשנה תורה (דברים יד) — עיין בזה להלן. כמקור לשיטת הספורנו שדיני מאכלות אסורים אינם 'בית האב' של הלכות בשר וחלב, עיין רבינו בחיי בהקדמה לפרשת חוקת שם מביא במסגרת "מצוות שאין טעמן נגלה ומבואר" — מצות כלאים ובשר בחלב ושעיר המשתלח ופרה אדומה. כלומר, איסור בשר בחלב ולא איסור מאכלות אסורים.
4. על פי לשון הכתוב "ויתנצלו בני ישראל את עדים" (שמות לג, ו) הנאמר אחרי "ולא שתו איש את עדיו" (שם פסוק ד), ו"עתה הורד עדיך מעליך" (שם פסוק ה).
5. כלשון רבינו (שמות שם ד"ה ועתה הורד עדיך מעליך): 'אותה ההכנה הרוחנית הנתונה לך באותו המעמד הנכבד'. כך מפרש רבינו את דברי חז"ל (שבת פח, א מובאים ברש"י לשמות שם) אודות ה'כתרים' שניתנו להם כשאמרו "נעשה ונשמע". ה'עדי' של הכתוב וה'כתר' של חז"ל מתפרשים אצלו כמושג של דרגה רוחנית. ועיין בתורה שלמה בשמות שם פירושים רבים אחרים במושג זה של

ראויים להשרות שכינה עליהם בלתי אמצעי, כאמרו "בכל המקום אשר אזכיר את שמי, אבוא אליך וברכתיך"⁷ (שמות כ, כא) — כמו שיהיה הענין לעתיד לבוא⁸, כאמרו "ונתתי משכני בתוכם, ולא תגעל נפשי אתכם"⁹ (ויקרא כו, יא) — מאס האל יתברך אחר כך מהשרות עוד

"עדי", החל באונקלוס וכלה באחרונים. הכוונה היא אפוא, לשינוי מהותי בדרגת בני ישראל כתוצאה מחטא העגל, שינוי אשר לדעת רבינו התבטא בשתי תמורות מרכזיות בהלכות התורה: (א) הצורך במשכן וכליו וכו', (ב) הצורך במצוות מאכלות אסורים וטומאה וטהרה. לדעת רבינו, היות וישראל ואורייתא (וקב"ה) חד הוא, יוצא שכל שינוי של ממש בדרגת בני ישראל גורר אחריו שינוי מקביל באורייתא שלהם. עיין בזה בהמשך, ועיין בהרחבה בפרק הבא: "לפני — ואחרי" במשנתו של ר"ע ספורנו.

6. רבינו לשמות יט, ו ד"ה וגוי קדוש: בלתי נפסדים, כמו שיהיה הענין לעתיד לבוא ... לולי השחיתו דרכם בעגל ...

7. זאת על פי שיטת רבינו שמקום כתיבת הלכה מסוימת מציינת את ההלכה אשר נהגה באותה שעה ובאותו זמן שפשוטו של מקרא עוסק בהם. במקרה דנן, מדובר על 'תקופת' פרשת יתרו, דהיינו זמן מתן תורה עוד לפני חטא העגל (פרשת כי תשא). הרי שרבינו בפשוטו של מקרא קושר בין הטכסט ובין התקופה שהטכסט שייך לה. בזה נמנענו מן הסתירה שבין "בכל המקום" ובין "ועשו לי מקדש" או "כי אם אל המקום אשר יבחר כו'" (דברים יב, ה). תפיסה זו שונה לחלוטין מן העמדה של תורה שבעל פה במדרש הלכה, שהיא בבחינת 'אכסטרטכסטואלית', כאשר אין כל משמעות למקום ההיסטורי בו כתובה המצוה. לכן מדרש הלכה ("לקח טוב" יתרו) התיר את הסתירה שבין 'בכל המקום' ובין "כי אם אל המקום", בזה ש"כל" באה לרבות נוב גבעון ושילה. לעומת זאת הגמרא (סוטה לח, א) סרסה את הפסוק: "בכל מקום אשר אבוא אליך וברכתיך, שם אזכיר את שמי, והיכן אבוא אליך — בבית הבחירה". בדרך זאת של רבינו הלכו כמה מגדולי האחרונים (במיוחד הנצי"ב והמשך חכמה) כאשר יישבו את הסתירות בפשוטו של מקרא בין הכתוב בשמות ובין הכתוב בדברים, על משקל: כאן לפני — כאן אחרי. ואם ישאל השואל: מאי דהוה הוה, ומה לנו ולהלכה 'פרה-היסטורית' שהיתה ואיננה עוד, הרי אנו מצווים לשמור את התורה כפי שניתנה בשלימותה עד לערבות מואב ועד בכלל, ומה לנו אפוא, בהוה אמינא של מה שיכול היה להיות ההלכה אילו לא חטאנו. ונתריף עוד ונשאל, האם אין זה פוגע בעצם היסוד של נצחיות התורה, שהיא כותבת הלכות (שהרי על החלק הסיפורי של התורה אפשר לומר, בעקבות הרמב"ן, 'שהוא מורה אנשים בדרך האמונה') אשר היו ואינן עוד. על כל זה משיב רבינו במעין מאמר מוסגר בהמשך נועם לשונו.

8. וכן בפירושו לשמות יט, ו ד"ה גוי קדוש: 'בלתי נפסדים ... כמו שיהיה הענין לעתיד לבוא' ... ובדרך דומה מפרש רבינו חלקים מן הסיפור של מעשה בראשית, כגון בראשית ג, כא ד"ה ויעש ... כתנות עור: בלתי השתדלות אדם, כענין לעתיד, כאמרם 'עתידה ארץ ישראל שתוציא גלוסקאות וכלי מילת' (שבת ל, ב). אם כן, התורה כתבה את 'מאי דהוה', משום שהוא עוד עתיד להיות. אמנם הפסדנו את הדרגה, אבל חוק שימור האנרגיה הקפיא את הדרגה (כשם שהקב"ה 'הקפיא' את אור שבעת הימים) עד אשר "מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים". ועיין בהרחבה בפרק הבא. ועיין עוד מדור א פרקים 7,6.

9. והיא הדרגה של (ויקרא כו, יב) "והתהלכתי בתוכם", שם פירש רבינו כי 'ענין המתהלך הוא ההולך אנה ואנה, לא אל מקום אחד בלבד ... ויראה כבודי בכל מקום שתהא שם ...'. הגדרה זאת כודאי לקח רבינו מחז"ל (מובא ברש"י) 'אטייל עמכם בגן עדן'. בזה נסגר המעגל מראשית האנושות "וישמעו את קול ה' א' מתהלך בגן", כאשר אח"כ רק יחידי סגולה השיגו אותה דרגה, כמו תנוך ("ויתהלך חנוך את האלקים"), נח ("את האלקים התהלך נח") ואברהם ("התהלך לפני והיה תמים"). ועיין בפירושו רבינו את הגדרתו הייחודית למושג 'להתהלך את ה'', לעומת ראשית ההיסטוריה

שכינתו ביניהם כלל¹⁰; כאמרו "כי לא אעלה בקרבך" (שמות לג, מ). והשיג משה רבינו בתפילתו (שם שם יב־טז) איזה תיקון¹¹, שתשרה השכינה בתוכם באמצעות¹²: משכן¹³, וכליו¹⁴, ומשרתיו¹⁵, וזבחיו¹⁶, עד שהשיגו וזכו אל "וירא כבוד ה' אל כל העם" (ויקרא ט, כג) ואל ירידת אש מן השמים (שם שם כד)¹⁷ ...

טרם ניגש לבאר את סוגית הקרבנות ומקומם ב'תיקון מה' של חטא העגל, מן הראוי לעמוד על המחלוקת של רבינו והרמב"ן¹¹ ביסוד סוגיתנו. בעוד רבינו רואה את ענין המשכן כחלק מתיקון חטא העגל, הרי הרמב"ן רואה את מצות הקמת המשכן כחלק מהותי מן הרצף המעביר את בני ישראל מן הגאולה הפיזית של יציאת מצרים לגאולה השלימה של שובם אל 'מעלת אבותם', שנעשה על ידי מתן תורה בצירוף מלאכת המשכן. לא כך אצל רבינו, הסבור כי במתן תורה כבר הגיעו אל הפיסגה, בהיותם כבר "גוי קדוש" ('בלתי נפסדים'). בדרגה זאת אין כל צורך באמצעים פיזיים להשריית השכינה, אלא "בכל המקום ... אבוא אליך וברכתיך". ואמנם אזדו לשיטתייהו, כאשר רבינו יפרש בעקבות רש"י¹⁸ שסדר הפרשיות מבחינה היסטורית הוא: יתרו, משפטים, כי תשא, תרומה, תצוה. ואכן כך כתב רבינו במפורש¹⁹: ... 'וקלקל זה'²⁰ חטאם²¹ בסוף ארבעים יום הראשונים ... והושג זה בארבעים יום האחרונים, ובהם נצטוו על מלאכת המשכן ... באמרו "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם" (שמות כה, ח), לא כמו שהעיד קודם לכן באמרו (שמות כ, כא) "מזבח אדמה תעשה לי ... בכל המקום ...",

וסופה בהם אין האדם מתהלך עם ה', אלא ה' הוא המתהלך עם האדם. ועיין עוד בהרחבה וביתר ביאור בפרק הבא.

10. הדגש על 'כלל', לעומת 'איזה תיקון' להלן. והשוה רבינו ד"ה כי לא אעלה בקרבכם: 'בהיותי שוכן בתוכם יהיה עונש עונותיכם יותר גדול'. [רבינו להלן בודאי בחר במיוחד בלשון 'בתוכם' כדוגמת הכתוב בויקרא כו, יא־יב "ונתתי משכני בתוכם" ... "והתהלכתי בתוכם"].
11. כלומר, תיקון חלקי בלבד, כך שהמצב אחרי תפילת משה שנתקבלה לא היה זהה למצב לפני חטא העגל. בזה חולק רבינו על שיטת הרמב"ן (הקדמה לספר שמות): ... והנה הגלות איננו נשלם עד יום שובם אל מקומם ואל מעלת אבותם ישובו ... וכשבאו אל הר סיני ועשו משכן ושב הקב"ה והשרה שכינתו ביניהם, אז שבו אל מעלת אבותם שהיה סוד א־לוה עלי אדמות, והם הם המרכבה ואז נחשבו גאולים. ולכן נשלם הספר הזה בהשלימו ענין המשכן ובהיות כבוד ה' מלא אותו תמיד (עכ"ל הרמב"ן).
12. לעומת 'בלתי אמצעי' לפני החטא.
13. פרשת תרומה.
14. הם כלי המשכן, ואולי גם בגדי כהונה (פרשת תצוה).
15. בחירת שבט לוי לשרת במקום הבכורים.
16. עיין בהמשך באלה קרבנות מדובר, כי בזה קא עסקינן בפרק זה.
17. רבינו ממשך שם להראות כיצד ב'תיקון המזונות והתולדה' (שמיני־תזריע) גם היה 'תיקון מה' למה שעוללו הם בחטא העגל.
18. שמות לא, יח ד"ה ויתן אל משה וגו': אין מוקדם ומאוחר בתורה. מעשה העגל קודם לציווי מלאכת המשכן ימים רבים ...
19. שם כד, יח ד"ה ויהי משה בהר.
20. האפשרות לדרגת "קרבן עור פניו בדברו אתו" (שם לד, כט).
21. של בני ישראל בעגל.

אבל עתה יצטרך לכהנים²² ... (עכ"ל). לעומתם מפרש הרמב"ן כי הפרשיות כסדרן ההיסטורי נכתבו, כך שהמשכן כליו משרתיו וזבחיו כולם הם לכתחילה, ואין ביניהם ובין חטא העגל ולא כלום²³.

במחלוקת זאת בין רש"י וספורנו מחד והרמב"ן מאידך בדבר הסדר ההיסטורי של הפרשיות, אם חטא העגל קדם לציווי מלאכת המשכן או להיפך, יש להעיר שבהשקפה ראשונה רק שיטת הרמב"ן נותנת מענה על השאלה מדוע חזרה התורה בויקהל – פקודי על דבריה בתרומה – תצוה. אמנם ציווי מלאכת המשכן היה לכתחילה, אבל יתכן שנדחה או בוטל עקב מעשה העגל²⁴, ולכן היה צורך לחדש אותו עם גמר תפילת משה²⁵. ואם ישאל השואל, הרי גם אז די היה לכתוב "וידבר ה' אל משה ככל אשר צוה אותו לעשות את המשכן"!²⁶ כבר ענו על כך כמה מגדולי ליטא; כגון הנצי"ב בהעמק דבר²⁶, ובאופן מחודש

22. 'ומשרתיו'.

23. בסוגית 'אין מוקדם ומאוחר בתורה', עיין מחלוקת רמב"ן – ראב"ע ריש פרשת יתרו (אם יתרו בא לפני או אחרי מתן תורה), מחלוקת דומה ביניהם ריש פרשת קרח (אם מחלוקת קורח היתה בתחילת תקופת דור המדבר או בסופה), מחלוקת רש"י ורמב"ן בסוגיתנו בשמות לא, יח (אם ציווי המשכן קדם לחטא העגל או להיפך). ועיין במפרשי רש"י לסוגיתנו, ובעיקר בפירושו של בעל באר יצחק על רש"י, המנמק את שיטת 'אין מוקדם ומאוחר' בכך שיש סדר מוקדם (כלומר, עדיף, לשון נופל על לשון! י. ק.) לסדר הזמני. באופן כללי אפשר לומר שיש כאן שלוש מחלוקות: א. שיטת החכם ר' אברהם אבן עזרא הרואה ב'אין מוקדם ומאוחר' את הכלל עצמו, כלומר, ניתן לפרש בכל מקום על פי שיטת אמרו"מ, כל עוד אין הכתובים כפשוטם סותרים זאת. ב. שיטת הרמב"ן הרואה באמו"מ את הכלל של היוצא מן הכלל. כלומר, ניתן אמנם כך לפרש, אבל רק כאשר יש הכרח לכך מן הכתובים, ואם אין הכרח לכך מן הכתובים עצמם – 'למה נהפוך דברי אלקים חיים' (רמב"ן ויקרא ח, ב בשאלה אם פרשיות הקרבנות בויקרא איז נלמדו על ידי משה לפני או אחרי השראת השכינה בפרק ח). ג. שיטת רש"י שהיא מעין ממוצעת בין ראב"ע ורמב"ן – אין להפעיל כלל זה בכל עת דבעי כדי לפתור בעיה זאת או אחרת, ולעומת זאת אפשר להשתמש בו כאשר יש סיבה, אף שאין הכרח לכך מן הכתובים עצמם, כי אם מן הענין. לכן פירש רש"י ש'ויהי ממחרת' (שמות יח, יג) 'מוצאי יום הכיפורים היה', ועוד.

24. ובוזה יכול הרמב"ן להסכים עם הספורנו ש'מאס הא-ל יתברך מהשרות שכינתו ביניהם'.

25. יש להעיר ש'סלחתי כדברך' נאמר ע"י הקב"ה אחרי חטא המרגלים (במדבר יד, כ) ולא אחרי חטא העגל! רק רבינו בחיי (במדבר שם פסוק יז ד"ה ועתה יגדל נא כח ה' – עמ' צ במהדורת שעוועל) השכיל לבאר את הכתובים כך ש'סלחתי כדברך' אמנם מוסב על חטא העגל – עיין שם!

26. המפנה את תשומת הלב לחזרה המתמדת בפרשת פקודי על הביטוי "כאשר צוה ה' את משה". וכך הוא מפרש (שמות לט, ה ד"ה כאשר צוה ה' את משה): בכל הבגדים כתיב זה הלשון, והוא נראה מיותר ... אלא עלינו להתבונן בכל מעשה הבגדים בדיוק, ונמצא שיש איזה שינוי או איזה חידוש שלא נתבאר בפרשת הציווי, וסלקא דעתך דבצלאל עשה מדעתו כל זה, משום הכי פירש הכתוב על כל פרט "כאשר צוה וגו'", כלומר, זקבלה בא מפי משה שיהא כך... (עכ"ל). לפי זה ניתן לומר שהביאורים החדשים ששמע בצלאל מפי משה מפי הגבורה, היו תוצאה מחטא העגל גם כאשר אמנם שבו אל מעלת אבותם. כתיבת פרשיות תר"ת מחד ופרשיות ויפ"ק מאידך, מלמדת על דרגת המשכן לפני החטא (לשיטת הנצי"ב, היה זה משה ולא בצלאל שאמור היה לעשות את המשכן כולו עם כליו) לעומת דרגתו של אחרי החטא. אילו משה היה העושה את המשכן כולו, אי אפשר היה להחריכו, כאשר כל מה שמשה עשה נעשה לנצח, ואכמ"ל בזה. עיין, בין היתר, ספורנו ריש פרשת ואתחנן, אור החיים לדברים א, לג ועוד.

ביותר, בן דורו הגאון רבי יהושע העליר בחיבורו אוהל יהושע דרוש א, בעיקר בסימן יג והלאה²⁷, משך חכמה²⁸ ועוד. אולם לשיטת רש"י ורבינו הספורנו מה טעם לכתוב פרשת המשכן וכליו לפני חטא העגל, כאשר עצם הציווי על המשכן היה אחרי חטא העגל, אותו בא לתקן?! וצ"ע. ובזה יש לציין הבדל מסוים בין רש"י ובין הספורנו. כי בעוד רש"י אומר שציווי מלאכת המשכן היה אחרי חטא העגל, הרי הספורנו אומר שמלאכת המשכן היתה תוצאה מחטא העגל.

ועתה נשאלת השאלה המרכזית בהבנת שיטת רבינו הספורנו: הרי עוד מימי אדם הראשון (לשיטת חז"ל) או בניו (לפי בראשית ד, ג-ד), אצל נח (שם ח, כ-כא), ועד ל"נערי בני ישראל" (שמות כד, ו) מצינו קרבנות לרעוא לו יתברך, ומה נתחדש אפוא בקרבנות המשכן, שרבינו מביא אותם בחדא מחתא עם עצם המשכן והחידוש במינוי שבט לוי במקום הבכורות. על זה משיב רבינו במאמרו "כוונות התורה" (פרק ו במהדורתנו):

ובכן ראוי להתבונן, כי אמנם קודם חטא העגל, תיכף אחר מתן תורה, לא היו ישראל צריכים לכל אלה²⁹ למען השרות שכינתו בתוכם. ולא נצטוו על עשיית משכן וכליו וכהניו ומשרתיו, ולא על שום קרבן לחובת צבור או יחיד כלל, זולתי אחרי מעשה העגל, כאמרו יתברך³⁰ "כי לא דברתי את אבותיכם ולא צויתים ביום הוציאי אותם מארץ מצרים על דברי עולה וזבח" (ירמיה ז, כב). אבל הודיעם אז תיכף שאינם צריכים לכל אלה, ולשום אמצעי להשרות שכינתו בתוכם, ולא התחייבו לשום זבח ולא למשכן וכליו. ואמר שאם יתנדבו עולות ושלמים יספיק "מזבח אדמה"³¹. ואמר "בכל המקום אשר אזכיר את שמי" (שם שם)

27. וז"ל: גלוי וידוע ומבואר כי משה רבינו ע"ה נצטוה על מלאכת המשכן כשהיה בהר בארבעים יום הראשונים, ועשו עגל בסוף יום הארבעים לעליתו מהר סיני. ואילו לא חטאו בעגל היה נגמר אז תיקון העולם כולו, וישראל היו נשארים במדרגה עליונה ודבוקים בו יתברך באהבה בבחינת נשואים ... אולם משחטאו בעגל, נפלו ממדרגתם ובטלו הנשואים ונשארו מקושרים עמו ית' בבחינת אירוסי'ו, וזה גרם גם כן שלא זכו שיעשה משה רבינו ע"ה מעצמו את המשכן וכליו ... השינוי הגדול הזה, כמו שהרעיש והחריד והוריד מצב האומה ודבקותה בה' בכלל, כן גרם שינוי גדול במלאכת המשכן וסידורו ... שינוי הסיפורים בכתוב בלשון ובסדר פרשת הציווי שקודם החטא לפרשת העשיה שאחר החטא ... עכ"ל. עיין שם שביאר בטוב טעם ודעת כיצד בדרגה שלפני החטא היה היחיד מסוגל להיות מעון לשכינה כיחיד, ואילו אחרי החטא היה צורך באומה כציבור להשיג רמה זאת. ועיין ביסוד זה במשך חכמה לפרשת פסח שני, הובא בספרנו "נתעלמה ממנו הלכה", סוגיית פסח שני פרק "למה נגרע". ועיין עוד בפרק 3 להלן במדור זה.

28. ריש פרשת ויקהל (לה, ב) על ההבדל בין מלאכת המשכן ושבת לפני החטא ואחרי החטא.

29. המשכן, כליו, זבחי ומשרתיו.

30. "כה אמר ה' צבאות אלקי ישראל".

31. שמות כ, כא "מזבח אדמה תעשה לי, וזבחת עליו את עולותיך ואת שלמיך את צאנך ואת בקרך". רבינו מבין שכל הפסוק הזה ("תעשה ... וזבחת") הוא של רשות ולא חובה. אולי מדייק זאת מזה שלא כתוב "ועשית מזבח אדמה" (על משקל "ועשו לי מקדש"), אלא "תעשה", היכול לשמש גם כעתידי פשוט. ושמה דיוקו מזה שהכתוב מפרט רק עולות ושלמים ("זבחיך"), הבאים רשות. לפי דבריו הפסוק הבא "ואם מזבח אבנים תעשה לי" יתפרש ממש כפשוטו, כלומר "אם" – רשות, זאת על פי פשוטו של מקרא, בדרגה של לפני חטא העגל. ר' ישמעאל דורש אותו כתובה כאחת משלוש "אם" שהן חובה, כי אחרי מתן תורה נתחדשו קרבנות חובה (עיין להלן), והפשוט מלמד את ההלכה שהיתה נוהגת בזמן מתן תורה לפני חטא העגל. ועיין בדרך זאת של לימוד במדור ב פרק 7, וגם במדור א פרק 6.

— והוא כל מקום שייקרא באמת 'בית אלקים', כענין בתי מדרש וזולתם — "אבוא אליך וברכתיך" (שם שם). וכל אלה באו תיכף אחר מתן תורה³² ... ולא הגיד דבר חמצות משכן וכליו ועבודותיו ומשרתיו כלל. אבל בנה מזבח³³, והקריבו הבכורות עולות ושלמים בלבד³⁴, ועליהם כרת ברית³⁵ ... אמנם אחרי שחטאו בעגל, גם כי בתפילת משה בחירו נעתר לשאת חטאתם³⁶, ולהשרות שכינתו ביניהם³⁷, עם כל זה אמר "ועשו לי מקדש" וכו' (שם כה, ח), ולא באופן אחר, כי לא השיבם כלל אל מדריגת מעלתם שהיו בה קודם חטאם בעגל³⁸ (עכ"ל).

אבחנה ברורה זאת בין קרבנות רשות (עולות וזבחים) אשר קדמו לחטא העגל, ובין קרבנות חובה אשר נתחדשו — הן ליחיד והן לצבור¹²³⁴⁵⁶⁷ — אחרי חטא העגל וכתוצאה ממנו, מוצאת את ביטויה בהמשך ה"כוונות" (סוף פרק ט במהדרותנו), וזה לשונו:

והנה קודם מעשה העגל, היו הקרבנות באים נדבה בלבד³⁹, כמו שנהגו בהם צדיקי הדורות⁴⁰. אמנם אחר העגל היו קצתם חובה לצבור כענין התמיד⁴¹, והמוספים⁴², ומנתתם ונסכיהם⁴³, וקצתם חובה ליחיד⁴⁴ ולצבור⁴⁵, והם החטאות⁴⁶, וקצתם ליחיד בלבד, והם

32. כמשתמע מפרשום של מקראות שסוף פרשת יתרו היא מיד אחרי מתן תורה ולפני חטא העגל.
33. שם כד, ד "וישכם בבוקר ובין מזבח תחת ההר", כאשר לפי שיטת רבינו היה זה מיד אחרי מתן תורה. וזאת לעומת שיטת רש"י (ד"ה ואל משה אמר — פרשה זו נאמרה קודם עשרת הדברות, בד' בסיון נאמרה לו "עלה") המבאר את "אמר" כעבר מוקדם, וממילא לפני מתן תורה. אולם גם רש"י וגם רבינו מפרשים על לפני חטא העגל.
34. שם שם פסוק ה "וישלח את נערי בני ישראל (הבכורות — רש"י) ויעלו עולות ויזבחו זבחים שלמים לה' פרים".
35. שם שם ז"ח: "ויקח ספר הברית ... הנה דם הברית אשר כרת ה' עמכם". כלומר, ברית חורב נכרתה על קרבנות רשות שלפני חטא העגל! ועיין עוד בהמשך.
36. בחינת 'סור מרע'.
37. בחינת 'עשה טוב'.
38. רבינו מבחין בין נשיאת חטא ומניעת עונש מחד גיסא, ובין החזרתם לקדמותם ('מעלת אבותם') מאידך גיסא. הכפרה על חטא העגל היתה שלמה, וזאת לעומת חטא המרגלים שלא השיג משה כפרה שלימה (רמב"ן, רבינו ועוד). אולם בענין השראת השכינה היה רק 'תיקון מה'. אמנם חזרה שכינה לשרות ביניהם (השוה עם שיטת הגר"א שענני הכבוד — הם עדות לשכינה — חזרו בט"ו בתשרי, יום תחילת מלאכת המשכן), אבל תוך הגבלות של מקום, אנשים ואמצעים שונים.
39. כולל גם קרבנות צבור ("וישלח את נערי בני ישראל").
40. הבל (בראשית ד, ד); נח (שם ח, כ) אשר אף זכה להגיע לידי דרגת "ריח נחוח" (שם שם כא) היא דרגת המקסימום בתועלת הקרבת הקרבן (עיין להלן); אברהם יצחק ויעקב, אשר בנו כולם "מזבח לה'", משמע אפוא, שהיה שם זבח (וכנגדם ונגדם בנה בלק "שבעה מזבחות", כאשר עליהם מעלה "שבעה פרים ושבעה אילים" — במדבר כג, א).
41. שמות תצוה כט, לח"מב. רבינו לשיטתו (סוף פרשת משפטים כשיטת רש"י כמבואר לעיל) שאין סדר מוקדם ומאוחר בתורה, כאשר פרשת תצוה היא אחרי חטא העגל ותוצאה ממנו.
42. חלקם בפרשת אמור (אחרי חטא העגל ולפני חטא המרגלים), וכולם בפרשת פנחס אחרי חטא המרגלים.
43. עיין להלן אודות המנחות והנסכים שניתוספו לקרבנות אחרי חטא העגל ואחרי חטא המרגלים.
44. "ואם נפש אחת תחטא בשגגה מעם הארץ" (ויקרא ה, כז"לה).
45. "ואם כל עדת ישראל ישגו, ונעלם דבר מעיני הקהל" (שם שם יג"כא).
46. רבינו מבדיל בין חובה לצבור של קרבן תמיד ושל קרבנות מוספים מחד גיסא (אליהם ניתוספו

האשמות (ויקרא פרק ה). אמנם נסכי יחיד (במדבר טו כ"ג) וקרבן צבור בעבודה זרה⁴⁷, נצטוו אחר ענין המרגלים, שהיו אז יותר מקולקלים⁴⁸.

מדבריו יוצא שתורת הקרבנות מתחלקת לתקופות שונות: תחילה — לפני העגל ואחרי העגל⁴⁹. לפני העגל נהגו קרבנות נדבה, ואחרי העגל נתחדשו קרבנות חובה, הן ליחיד והן לצבור. מסתבר לומר כי לפני העגל היה אף מעין קרבן נדבה של צבור, כפי שמצינו אצל "נערי בני ישראל" שהיו בבחינת שליחי הצבור. גם סוגי הקרבנות מתחלקים בהתאם, כאשר לפני העגל מצינו רק עולות ושלמים⁵⁰, ואחרי העגל ניתוספו חטאת ואשם (ואפילו שלמי צבור בקרבנות המועדים).

אבל לא רק בסוגי הקרבנות מצינו שינויים, הן בחיוב והן בסוג, אלא אף בתוך הקרבן המקורי עצמו (עולה ושלמים) ואף כשהם באים נדבה אחרי העגל, חלו בהם שינויים כתוצאה מן הנסיבות, ובעקבות חטא העגל. במקביל לסיפא של דברי רבינו לעיל (כוונות, פרק ט), וביתר פירוט, כותב רבינו (במדבר טו, ג' ד"ה לעשות ריח ניחוח ... והקריב המקריב), וזה לשונו: הנה עד העגל היה הקרבן "ריח ניחוח"⁵¹ בזולת מנחה ונסכים, כענין בהבל⁵² ונח⁵³ ובאברהם⁵⁴, וכענין "וישלח את נערי בני ישראל ויעלו עולות ויזבחו זבחים שלמים לה'

מנחה ונסכים), ובין חובה לצבור מסוג 'חטאות' מאידך גיסא. ההבדל בין שני הסוגים של קרבנות חובה לצבור הוא בזה שהראשון הוא בבחינת 'עשה טוב' אחר העגל (כאשר לפני העגל ה'עשה טוב' היה אך ורק בקרבנות נדבה), ואילו השני הוא בבחינת 'סוד מרע', דהיינו תיקון לעבירה מסוימת שנעשתה.

47. במדבר טו, כב "וכי תשגו ולא תעשו את כל המצוות האלה", ומפרש רש"י: 'עבודה זרה היתה בכלל כל המצוות שהצבור מביאים עליהם פר ...'

48. ועיין להלן בסוגית מנחת נסכים לסוגי הקרבנות השונים. אשר לקשר בין קטע זה (סוף פרק ט) ובין הקטע הקודם (ריש פרק ו), עיין בביאורנו ל"כוונות".

49. להלן ידובר על שלב שלישי (מנחת נסכים) שהזכיר רבינו בסוף דבריו הנ"ל, ואף ידובר על שלב רביעי — ראה להלן.

50. "וזבחת עליו את עולותיך ואת שלמיך" (שמות כ, כא), "ויעלו עולות ויזבחו זבחים שלמים" (שם כד, א).

51. עיין להלן הסבר במושג "ריח ניחוח" בקרבנות.

52. אמנם לא מצינו את הביטוי "ריח ניחוח" אצל קרבנו. רבינו, לפי הנראה, מפרש "וישע ה' אל הבל ואל מנחתו" כמעין ריח ניחוח, כפי שמשמע מתרגום אונקלוס "והות רעוא מן קדם ה'", כשם שתרגם "אשה ריח ניחוח לה" — עלתה קורבן דמתקבל ברעוא קדם ה'.

53. בקרבנות שהקריב אחר המבול "וירח ה' את ריח הניחוח" (בראשית ח, כא). ועיין משך חכמה שם המבאר כי מ"ריח ניחוח" (וכן "ויבן מזבח") דייקו חז"ל בבראשית רבה לד, ח שנח הקריב בהר המוריה, שהרי 'אין מזבח ואין ריח ניחוח בבמה'. ועיין בזה בהקדמת המשך חכמה לויקרא, שם מפשר בין הרמב"ם ובין הרמב"ן בטעמי הקרבנות, על יסוד אבחנה זו בין דין קרבנות בבמה ובין דין קרבנות בבית המקדש. ועיין עוד בעומק ובהרחבה בספר משנת חיים למסכת זבחים מאת הגר"ח שטיינברג שליט"א, הן בהקדמה והן בפרק פ"ב (ריח ניחוח בקרבנות במה ובקרבנות שהקריב נח).

54. צריך ביאור היכן מצינו קרבנות אצל אברהם, ומנין לנו שהיו לריח ניחוח. ונראה שרבינו מפרש "ויבן שם מזבח לה'" (בראשית יב, א) מלשון 'זבח', על פי לשון הקודש שהשם עצם נגזר מן הפעל. אשר ל"ריח ניחוח", דבריו מעוגנים בחז"ל (מובאים ברש"י לבמדבר כג, ד ד"ה את שבעת המזבחות) אודות חשיבות המזבחות שהקימו האבות. עמם התמודד בלק בשבעת המזבחות שלו.

פרים⁵⁵ — לא זולת זה. ובחטאם בעגל הצריך מנחה ונסכים לעולת התמיד שהיא קרבן צבור⁵⁶. ומאז שחטאו במרגלים⁵⁷, הצריך מנחה ונסכים להכשיר גם קרבן יחיד⁵⁸ (עכ"ל). כאמור, כל תורת רבינו בסוגית הקרבנות בנויה על התפיסה שפשוטו של מקרא במישור ההיסטורי — על פי המקום אשר בו כתובה הלכה מסוימת — מלמד את הדרגה הרוחנית (וההלכה הנובעת ממנה) שהיתה נהוגה באותה תקופה. לעומת יסוד זה בפשוטו של מקרא, בלימוד של מדרש הלכה אין זה משנה באיזה חומש כתובה ההלכה, ואף אין זה משנה באיזה מקום בחומש היא כתובה. תפיסת רבינו — וההולכים בעקבותיו כגון הנצי"ב המשך חכמה ועוד — הוא שפשוטו של מקרא, על פי הרקע ההיסטורי, מלמד על אותו חלק או היבט או מרכיב של ההלכה השייך במיוחד לאותה תקופה. כאמור, אין זה מענינו של מדרש הלכה כלל וכלל לדון מדוע חלק מסוים של דין מסוים כתוב במקום מסוים בתורה שבכתב. בנקודה זאת הערנו שמדרש הלכה היא מעין 'אקסטראטקסטואלי'. אצל המדרש, לא היכן זה כתוב קובע, אלא מה כתוב. תפיסת רבינו הוא יישום ברור של הכלל 'אין מקרא יוצא מידי פשוטו', במשמעות האומרת שגם אחרי שדרשנו ולמדנו על פי המדרש, עדיין הפשט מתפקד ומלמד תורה במסגרת שבעים הפנים של תורה.

כפי שראינו, על פי תפיסה זאת מבאר רבינו מדוע לא מצינו מנחת נסכים בקרבן יחיד בחומש בראשית ובקרבן צבור בפרשת משפטים לפני חטא העגל⁵⁹. ומצינו מנחת נסכים בקרבן צבור (מסוג מסוים ביותר, דהיינו קרבן תמיד) אחרי חטא העגל, אבל כתוב לפני החטא בפרשת תצוה. כמו כן לא מצינו מנחת נסכים בקרבן יחיד בפרשת ויקרא, אחרי חטא העגל ולפני חטא המרגלים, ושוב מצינו מנחת נסכים בקרבן יחיד מיד אחרי חטא המרגלים בפרשת שלח. ביאור הדברים: "ריח ניחוח" מציין את הדרגה המירבית שמקריב הקרבן יכול להשיג, וכלשונו של רש"י בחומש ויקרא א, ט ד"ה ניחוח: 'נחת רוח לפני שאמרתי ונעשה רצוני' ואמנם יש מקום לשאול, מדוע דוקא אצל מצוה זו משיג מקריב הקרבן בכוונה רצויה 'נחת רוח', ביטוי שלא ידוע לנו בשאר המצוות. וכן יש מקום לשאול מדוע בלשון חז"ל מצינו 'שאמרתי' ולא 'שצויתי', שהרי במצוות קא עסקינן. ונראה לפרש⁶⁰ על פי דבריהם ז"ל

- רבינו בהקדמתו לספר בראשית מבאר שארבעת המזבחות שבנה אברהם אבינו הם כנגד ארבעת המזבחות שבראשית ימי עם ישראל, הלא הם: המשכן במדבר, שילה, נב, גבעון.
55. ואם לא מצינו "ריח ניחוח" בכתוב אצל קרבנות נדבת עולה ושלמים של צבור, הרי מקרא מלא דיבר הכתוב שעליהם נכרתה ברית חורב ב"נעשה ונשמע" ועוד "ויראו את אלקי ישראל", ואין לך ריח ניחוח גדול מזה!
56. שמות תצוה כט, לח-מא ... "שני כבשים בני שנה שניים ליום תמיד ... ועשרון סולת כלול בשמן ... ונסך רביעית ההין יין ... לריח ניחוח אשה לה". [נועין "משך חכמה" לויקרא ד, לא ד"ה לריח ניחוח, החוקר לעומק מתי תורה שבכתב תציין "ריח ניחוח לה" ביחס לקרבן זה או אחר].
57. הכתוב בתורה בפרשת שלח (פרקים יג-יד) מיד לפני כתיבת דין מנחת נסכים בקרבן יחיד (פרק טו).
58. כך שהעיקרון הוא, שעם כל שלב ושלב של ירידה בדרגת עם ישראל, יש צורך בתוספת בדיני הקרבנות, כדי שיגיעו אל מטרם להיות לריח ניחוח לה'.
59. לדעת רבינו קרה זה מיד אחרי מעמד עשרת הדברות, ואילו לדעת רש"י היה זה עוד לפני כן בד' סיון. גם לזה וגם לזה היה זה לפני חטא העגל.
60. שמעתי מפי ידידי הרב ר' יהושע הרטמן שליט"א, חבר צוות במכללה, והמהדיר של גור אריה על רש"י עה"ת, ושאר ספרי המהר"ל (אי"ה) עד גמירא.

ש'אלמלא קרבנא לא הוו קיימי עלאי ותתאי, דעל קרבנא מתקיים עלמא' (זהר א, נח). כן 'אלמלא מעמדות לא נתקיימו שמים וארץ' (תענית כז, א). הרי שבזכות הקרבנות בכוונה הרצויה העולם קיים, והעולם, הרי, נברא בעשרה מאמרות. אם כן 'שאמרת' פירושו שבראתי את העולם, וה'נחת רוח' אינה מקיום מצוה זאת או אחרת, אלא מעצם ההשתתפות בקיום מעשה בראשית! לא לחנם כתב הרמב"ן את ביקורתו הקשה על שיטת הרמב"ם בטעמי הקרבנות דוקא בפירושו ל"אשה ריח ניחוח לה" (ויקרא א, ט) — כי זה כל הקרבן! בזה דילג הרמב"ן על מקומו 'הטבעי' של פולמוס זה, הרי הוא הקדמתו לחומש ויקרא, תורת כהנים, והסמיך את דבריו לד"ה ניחוח, אחרי הביאו את דברי רש"י הנ"ל. הסגולה המיוחדת הדרושה להבאת קרבן לידי דרגת "ריח ניחוח" היא היותו קרבן נדבה. בזה מתורצת קושית הרד"ל (פרקי דרבי אליעזר פרק כג סעיף עא): ובתורת כהנים ובזבחים שנינו 'לשם ניחוח' — לשם נחת רוח. ופרש"י "נחת רוח לפני הקב"ה שאמר ונעשה רצונו". אך זה לא יתכן כי אם לאחר מתן תורה שנצטוו על הקרבנות, אבל כאן בנח שלא נצטווה אי אפשר לפרש כך (עכ"ל). לפי דרכנו ה'אמרת' מוסב על אדם הראשון, אשר ממנו והלאה בקרבנות רשות דוקא 'אמרת' ולא 'ציויתי'. ה"ציויתי" היתה תוצאה מחטאי בני ישראל.

אם צריכים לחייב את האדם להיות שותף עם הקב"ה בקיום העולם (ואפילו עד כדי כך שכופין עד שיאמר 'רוצה אני', 'יקריב אותו' — 'לרצונו') הרי שחסר לו ב"ריח הניחוח". לכן קרבנות הנדבה עד מתן תורה ועד בכלל השיגו את מטרתם בהיותם קרבן נדבה. אולם כאשר נתחדש דין קרבן חובה, מיד אחרי חטא העגל, בקרבן תמיד, היה צורך בהשלמה מסוימת אשר תמלא מה שחסר עקב היותו קרבן חובה. השלמה זו היא מנחת נסכים הכתובה לראשונה בפרשת תצוה אחרי חטא העגל. לכן כאשר באה התורה לסדר את 'זבחי' של המשכן בפרשת ויקרא, והם קרבנות יחיד, עדיין אין זכר למנחת נסכים, כאשר היחיד יכול להשיג דרגת "ריח ניחוח" בקרבנו, עקב המרכיב של נדבה בקרבנו. אמנם אינו דומה זכות היחיד לזכות הצבור, ולכן אפשר היה לצפות שדוקא קרבן צבור ייטיב להגיע לידי "ריח ניחוח" בלי השלמה ע"י מנחת נסכים. אולם עדיף קרבן היחיד על פני קרבן הצבור, בכל הקשור עם "ריח ניחוח", כאשר יש לצפות לכח התנדבות חזק יותר אצל יחיד, מאשר אצל צבור, שפרצופיהם אינם שוים, וכך דעותיהם. בזה מובן מדוע בפרשת ויקרא, באים קרבנות נדבה של יחיד לידי "ריח ניחוח" בלי מנחת נסכים⁶¹, ובפרשת אמור מצינו מנחת נסכים בכל קרבנות הצבור.

על פי הנלמד עד כאן, הגענו לידי ארבעה שלבים שונים בתורת הקרבנות, ואלה הם:

(א) קרבן נדבה של יחיד לפני חטא העגל בדרגת "ריח ניחוח", והוא הדין קרבן נדבה של צבור⁶², קרבן זה לא היה זקוק לא למנחת נסכים ולא למקדש וכליו ומשרתיו.

61. הם העולה (פרק א) והשלמים (פרק ג). אין לצפות ל"ריח ניחוח" אצל חטאת (פרק ד) או אשם (פרק ה) כאשר מוטב שלא יחטא אפילו בשגגה בדבר שזדונו כרת, מאשר יחטא וישוב [ואמנם מצינו "ריח ניחוח" רק פעם אחת בקשר עם קרבן חטאת (ויקרא ד, לא "לריח ניחוח לה"), הדבר צריך תלמוד, ואכ"מ].

62. ועיין להלן בדבר ההוה אמינא שסוג זה של קרבן נדבה של צבור (אשר מאז חטא העגל עבר מן העולם) — הוא מעין קרבן תמיד שלא נתחייבו בו, היה בא באופן אחר. שונה היה הן מן קרבן הנדבה של "נערי בני ישראל" מחד, אשר שם כבר היה דין "ויבן מזבח" (ולא "המזבח"), והן מן "זוה אשר תעשה על המזבח כבשים בני שנה שנים ליום תמיד", מאידך. אחרי העגל הרי זה כבר

(ב) קרבן נדבה של יחיד אחרי חטא העגל בדרגת "ריח ניחוח", בלי מנחת נסכים, אולם זקוק למשכן כליו ומשרתיו (פרט לקרבן בבמה).

(ג) קרבן של צבור אחרי חטא העגל עם הצורך במנחת נסכים כדי להשיג "ריח ניחוח".

(ד) קרבן נדבה של יחיד אחרי חטא המרגלים עם הצורך במנחת נסכים על מנת להגיע לידי "ריח ניחוח".

כך השפיעו שני החטאים המרכזיים בתקופת דור המדבר על הלכות קרבנות, אשר בזכותם העולם מתקיים, בזה ש'אמרתי ונעשה רצוני'.

אשר לשיטת רבינו אודות מצוות שנחתדשו כתוצאה מאירוע היסטורי זה או אחר, נראה לומר כי אפשר לפרש באחת משתי דרכים.

א. תקופה זאת של ארבעים שנה במדבר, היא מעין תקופת התהוות עם ישראל כעם ה', בה ניתנו לבני ישראל תורה שבעל פה, (ואחר כך) תורה שבכתב. חלו שינויים מסוימים במצוות (מספרן וראו הרכבן) כתוצאה מאותם המאורעות, והשפעתם על דרגתם הרוחנית של כלל ישראל. זאת על פי היסוד שישראל ואורייתא חד הוא.

ב. מצוות לא נתחדשו (לא הן ולא פרטן) אלא נשארו במסגרת כללותיהן דקדוקיהן ופרטיהן שנמסרו בעל פה למשה בסיני, אבל השתנה התיפקוד של חלק זה או אחר של המצוה. משל למה הדבר דומה, לאדם שנפגע באחד מאבריו. כעבור זמן, אבר אחר שבגופו ממלא את תפקידו של האבר שנפגע. כך בגוף של עם ישראל ותורתו ('ישראל ואורייתא'), כאשר נפגע חלק מסוים של האורגניזם הייחודי הזה, חלק אחר של אותו אורגניזם ממלא את החסר, כדי לשמור על השלימות של 'חד הוא'. לפי דרך זו אפשר לפרש כי מאז ומתמיד היה דין מנחת נסכים בכל סוגי הקרבנות (נדבה / חובה / צבור / יחיד). אולם בשלב מסוים לא היה נחוץ חלק זה מן הקרבנות כדי שהקרבן ימלא את יעודו המלא בהגיעו לידי "ריח ניחוח". כתוצאה מחטאי בני ישראל בחטא העגל ובחטא המרגלים נפגם כוחם וכשרם של קרבנות מסוימים להגיע לידי תכליתם, ולכן היה צורך במרכיב, מנחת נסכים, אשר עד כה לא תיפקדו לתכלית זו במיוחד. לפי זה, סדר מצוות התורה יוכל ללמד כיצד מאורעות היסטוריים הביאו לידי שינוי בתיפקוד פרט זה או אחר בהלכה. מלשון רבינו בסוגיתנו 'הצריך מנחה ונסכים להכשיר גם קרבן יחיד' אפשר לפרש לפי כל אחת משתי הדרכים הנ"ל. אולם מלשוננו ב"כוונות" פרק ט 'אמנם נסכי יחיד ... נצטוו אחר ענין המרגלים', מסתבר לומר שרבינו נוקט בדרך הראשונה, והיא עיקר. [לפי זה יש להתייחס לפירוש הספורנו שמות טו, יד ד"ה מקדש ה' כוננו ידיך המפרש: כאמרו "ועשו לי מקדש ... ככל אשר אני מראה אותך", וכן דוד אמר (דברי הימים-א, כח, יט): "הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל כל מלאכות התבנית", עכ"ל. הרי שעוד בזמן קריעת ים סוף מדברים על "מקדש" שיקום אחרי "תביאמו ותטעמו" לארץ ישראל, והוא יהיה "בהר נחלתך", ועוד ישמש כמקום השראת השכינה ("מכון לשבתך"). כל זה בשירה מפי משה בים סוף, לפני מתן תורה, כאשר חטא העגל — מאן דכר שמיה].

"המזבח", הוא המזבח של חובה כאחד מ'כליו' של המשכן. זאת לעומת "מזבח" לפני כן, בבחינת "ואם (רשות) מזבח אבנים תעשה לי".

רבינו נזקק לתורת הקרבנות בעוד מקום נוסף בפירושו לתורה. פירושו הנאמר בקצירת האומר האופינית לו (אולם בניגוד להרצאת דבריו בשני המקומות הקודמים – ויקרא יא, ב, במדבר טו, ג'ד) מעורר תמיהות לא מועטות באשר הוא מכניס שלב נוסף בתורת הקרבנות, והוא בתוך תוכם של השלבים עליהם כבר למדנו. בפרשת הקרבנות של פרשת פנחס (פרק כח) בציווי על קרבן תמיד של שחר ושל בין הערביים, כתוב פסוק אשר כולו אומר דרשני. אחרי שהתורה ציוותה על "הכבש אחד תעשה בבוקר" (פסוק ד), ומוסיפה לצוות על "ועשירית האיפה סולת למנחה" (פסוק ה), אנו מצפים לשמוע "ונסכו רביעית ההין לכבש האחד" (פסוק ז), שבזה נשלם הקרבן – בהמה, מנחה, נסכים, כמו בפרשת תצוה ("את הכבש האחד תעשה בבוקר ... ועשרון סולת ... ונסך רביעית ההין"). והנה בפרשת פנחס, מוסיפה התורה מעין הערה היסטורית בין המנחה ובין הנסכים, בכתבה "עולת תמיד העשויה בהר סיני לריח ניחוח אשה לה"⁶³! ועוד קשה, מדוע ציינה התורה את ה"ריח ניחוח" לפני השלמת הקרבן (ע"י הנסכים), ומדוע היה צורך לחזור על "ריח ניחוח" (פסוק ח) בקשר עם התמיד של בין הערביים! וכי היה עולה על דעתנו ששונה תמיד של בין הערביים מתמיד של בוקר?

וזה לשון רבינו (ד"ה עולת תמיד העשויה בהר סיני): קודם העגל, שלא היתה צריכה נסכים (עכ"ל). מועט המחזיק את המרובה! כבר העיר רבינו (הובא לעיל בבמדבר טו, ג'ד) 'ובחטאם בעגל הצריך מנחה ונסכים לעולת התמיד שהוא קרבן צבור'. קרבן תמיד, כמו כל קרבן צבור, זקוק למנחה ונסכים כדי להשיג "ריח ניחוח" מאז חטא העגל. והנה, לדעת רבינו, בא הכתוב לחדש לנו כי בתקופת הביניים שבין מתן תורה ובין חטא העגל⁶⁴, הקריבו בני ישראל קרבן תמיד – שאף הוא קרבן עולה, ומן הכבש⁶⁵ דוקא – עוד טרם נצטוו בכך. קרבן זה היה ואיננו עוד, באשר, נוסף על הכבש ניתוספה לו מנחה אבל בלי נסכים. גם עצם טיבו של הקרבן הוא ללא תקדים, באשר הוא "תמיד" אבל לא קרבן חובה, שהרי התמיד שהוא חובה נתחדש רק אחרי חטא העגל. אילו היה נדבה היה מגיע לידי "ריח ניחוח" בלי נסכים ובלי מנחה. מאידך, כאשר הוא חובה של צבור הוא זקוק גם למנחה וגם לנסכים. קרבן

63. ועיין בראב"ע לפסוקנו, ובארוכה בפירושו לשמות כט, מב מה שביאר בזה. ועיין עוד שו"ת חתם

סופר, אורח חיים תשובה ט העוסק בנושא זה וכותב: אך אח"כ אתי סכינא חריפתא ומפסקא "עולת תמיד העשויה בהר סיני וכו'", והדר מתחיל "ונסכו רביעית ההין"!

64. שהרי בעולת תמיד קא עסקינן שהיא היתה עשויה בהר סיני, ולכן פירש רבינו על העולה שהקריבו

'קודם העגל', אבל אחר מתן תורה. לעומתו מפרש ראב"ע שם 'כי לא הקריבו עולות רק חמשים יום במדבר סיני, זהו "עולת תמיד העשויה בהר סיני" ... ועל דרך הסברא לא הקריבו ישראל עולות וזבחים רק בסיני לבדו, ויום הכיפורים בשנה השנית' ... (עכ"ל). חמשים יום הם לדעת ראב"ע מראש חודש ניסן בשנה השניה בו הוקם המשכן ("פתח אהל מועד") ועד לעשרים בחודש אייר, בו "נעלה הענן מעל משכן העדות" – (במדבר י, יא). בעוד ראב"ע מתיחס לשנה השניה לצאת בני ישראל מארץ מצרים, ובמילא אחרי חטא העגל, רבינו מתיחס (לא לחמשים יום אלא) לארבעים הימים שבין מתן תורה ובין חטא העגל, בשנה הראשונה לצאת בני ישראל מארץ מצרים, ועיין להלן בדיון של פסיקתא רבתי.

65. יצויין כי מקרבן התמיד שבפרשת תצוה ועד לקרבנות המוספים (צבור) של פרשת אמור, הורחב הדין של מנחת נסכים מן הכבש עד לאיל ולבקר. הרחבה זאת בקרבן צבור נשארה בעינה אצל קרבן יחיד בפרשת שלח. כאמור, חטאת ואשם אינם כלולים בדין החדש, כי בדרך כלל אין ריח ניחוח בקרבנות אלה, שמוטב היה אילו לא היה צורך בהם.

מיוחד זה שהיה נדבה, אבל משל צבור — וממילא בעל מרכיב מסוים של חובה, כמבואר לעיל — יכול להעפיל אל "ריח ניחוח" בעזרת המנחה ובלי הנסכים. זאת לעומת קרבנות הנדבה של "נערי בני ישראל" שהיו ל"ריח ניחוח" לא רק בקרבן עולה (שהוא כולו לה' וקדשי קדשים), אלא אף בקרבן "זבחים שלמים", שהם קדשים קלים, ולכן באים גם זכר וגם נקבה⁶⁶.

קרבן העולה, הנבחר בין הקרבנות כנדבה גמורה באשר הוא כולו לגבוה⁶⁶, קשור יותר אל המנחה הבאה מן הסולת — אותו מאכל אדם הנבדל מן מאכל בהמה⁶⁷. לעומת המנחה, יש לייין קשר [בלעז: אסוציאציה] עם הגשמי, ולכן קשור יותר עם השלמים, שם יש גם אכילת הבעלים, וממילא דרגת הנדבה שלה פחותה מן העולה. אמנם אחרי חטא העגל ניטשטשו גבולות אלה, ומצינו גם מנחה וגם נסכים, גם אצל עולה וגם אצל שלמים. אולם כאן בפרשת פינחס לימדנו התורה, כי בתקופה שבין מתן תורה ("גוי קדוש") ובין חטא העגל, הצבור כולו היה מסוגל להתאחד 'כאיש אחד בלב אחד', עד כדי הבאת תמיד של נדבה, עם תוספת של מנחה בלבד ובלי נסכים. הוא אשר הזכיר הכתוב בסכמו את עניני המועדים ואת קרבנותיהם (ויקרא כג, לז): "אלה מועדי ה' אשר תקראו אותם מקראי קודש, להקריב אשה לה', עולה ומנחה זבח ונסכים דבר יום ביומו" ! הרי שהתורה הצמידה את המנחה אל העולה ואת הנסכים אל הזבח הוא השלמים — והלא דבר הוא⁶⁶ ! אמנם אחרי חטא העגל וחטא המרגלים, אין מבחינים בין עולה ובין מנחה, ואין מנחה בלי נסכים כשם שאין נסכים בלי מנחה. אולם פסוק זה (ויקרא כג, לז) משקף את עומק הענין, אע"פ שאין לזה נפקא מינה היום. לפי זה פסוקנו כאן בפרשת פנחס ("עולת תמיד העשויה בהר סיני") החוצץ בין דין המנחה בתמיד ובין דין הנסכים, ומציין כי בקרבן ההוא אחרי מתן תורה ולפני העגל — עם המנחה ובלי נסכים — יש "ריח ניחוח", הוא מעין תוכחה למפרע, כאילו לומר: ראו נא מה הפסדתם, שהרי לפני חטא העגל יכולתם להשיג "ריח ניחוח" בלי הנסכים !

הרי שבתוך השלבים המנויים לעיל של התפתחות תורת הקרבנות, גילינו שלב נוסף, הוא שלב ביניים שהיה נהוג במשך ארבעים יום בלבד. לולא הפסוק בפרשת פנחס לא היינו יודעים על קרבן תמיד מיד אחר מתן תורה, והיינו חושבים שתחילתו מיד אחרי העגל בפרשת תצוה. ושמה בעומק פשוטו של מקרא אפשר לפרש שלכן כתבה התורה דין תמיד בפרשת תצוה, כדי ללמד שלולא חטא העגל, דין מסוים של תמיד היה נוהג. אמנם הכתוב בסוף פרשת תצוה מביא את קרבן התמיד במתכנתו הסופית והקבועה של אחרי חטא העגל, אולם הפסוק בפרשת פנחס מלמד כי קרבן זה יכול היה להיות אחרת — לולא חטאו. ברור שלא היה טעם לכתוב פרשה שלימה של תורת קרבן התמיד (עם מנחה ובלי נסכים) בשביל תקופה של ארבעים יום בלבד ! מעין זה כתב הרמב"ן בפירושו לחומש דברים (י, א ד"ה ועשית לך ארון עץ) שתורה שבכתב לא כתבה לפני חטא העגל על הארון הארעי הנחוץ למשה לשמור על הלוחות עד להכנסתם למקום מושבם בארון שעשה בצלאל. הסיבה: 'לפי שהיה גלוי לפניו שישברם'. חוק שימור האנרגיה

66. השוה ברכות יד, ב: כל הקורא קריאת שמע בלא תפילין ... כאילו הקריב עולה בלא מנחה, זבח (= שלמים) בלא נסכים.

67. "כוונות" פרק ה: ... תקן קצת ענין אדם הראשון (אחרי חטאו) בהוציא לחם מן הארץ נאות למזונו יותר מכל זולתו ... כאמרם ז"ל: כשאמר לו הקב"ה לאדם הראשון "ואכלת את עשב השדה" (בראשית ג, יח), זלגו עיניו דמעות. אמר לפניו, רבש"ע, אני וחמורי נאכל באבוס אחד? ! כיון שאמר לו "תאכל לחם" (שם ג, יט) נתקררה דעתו (ע"פ פסחים קיח. א).

בטכסט של התורה! מעין זה ובאותו יסוד, מובנת סיבת כמות הטכסט הקטנה המוקדשת לפרק הראשון של ספר בראשית (המרכיב של מידת הדין בבריאה), וכן כמות הטכסט הדלה המוקדשת לחיי יצחק אבינו – איש מידת הגבורה והדין, לעומת אברהם איש החסד ולעומת יעקב איש השילוב [הסינתזה] שבין חסד ודין, הלא היא האמת. בזה גם מובן מדוע מתוך כל הקרבנות אשר, לדעת רבינו, נתחדשו כתוצאה מחטא העגל, רק קרבן תמיד מוזכר בחומש שמות, והיתר נדחו לחומש ויקרא (קרבנות יחיד בפרשות ויקרא – צו וקרבנות צבור בפרשת אמור).

עתה, אחרי שרבינו פרס לפנינו את השלבים השונים בגיבוש תורת הקרבנות בתוך התורה, מן הראוי לעיין קצת בהשלכות ובהיבטים שונים על כלל לימוד תורת הקרבנות במחלוקת הידועה בין הרמב"ם (מורה ג, מו) ובין הרמב"ן (והנה בכתוב הזה טעם הקרבנות שהם "אשה ריח ניחוח לה") בטעמי הקרבנות. אי אפשר שלא להתפלא כאשר הרמב"ן מקשה נגד הנשר הגדול מפסוקים מפורשים, בבחינת 'מקרא מלא דבר הכתוב', וזה לשונו: והנה נח בצאתו מן התיבה עם שלושת בניו, אין בעולם כשדי או מצרי, הקריב קרבן, וייטב בעיני ה' ואמר בו "וירח ה' את ריח הניחוח", וממנו אמר אל לבו "לא אוסיף עוד לקלל את האדמה בעבור האדם", "והבל הביא גם הוא מבכורות צאנו ומחלביהן, וישע ה' אל הבל ואל מנחתו", ולא היה עדיין בעולם שמץ עבודה זרה כלל⁶⁸ ... (עכ"ל). לדעת רבינו סבור הרמב"ם שאין קושיא כלל מהבל ונח וכדו' באשר אלה קרבנות נדבה אשר תמיד היו רצויים אצלו ית'⁶⁹. עוד נראה בעקבות שיטת רבינו, שיש להבחין בין קרבנות אשר מטרתם להגיע לידי 'ריח ניחוח לה', אשר בזכות הקרבתם קיים העולם ('נחת רוח לפני שאמרתי ונעשה רצוני'), ובין קרבנות אשר מטרתם היתה לסייע להשרות שכינה בישראל (כדברי רבינו לעיל בויקרא יא, ב) אחרי שנסתלקה מהם, עקב חטא זה או אחר. דין קרבנות אלה ('זבחיר') כדין שאר הדברים אשר נתנו 'איזה תיקון' לחטא העגל ('משכן, כליו ומשרתיו'). בזה נבין בקלות את שלימות דברי הרמב"ם, שלמרות הטעם שנותן לקרבנות להרחיק את ישראל מעבודה זרה של המצרים והכשדים, פוסק (הלכות מלכים פרק יא): "המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות דוד ליושנה ... בונה המקדש ... מקריבים קרבנות ...", סתם הרמב"ם ולא אמר "ומקריבים כל הקרבנות" כמו שכתב באותה הלכה "וחוזרים כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם"⁷⁰.

68. בודאי גם לשיטת הרמב"ם עצמו בהל' עכו"ם א, א: בימי אנוש טעו בני אדם טעות גדולה ונבערה עצת חכמי אותו הדור ... (עכ"ל). וכאן מקום להעיר שמחלוקת זאת בין הרמב"ם והרמב"ן מיצגת אותן המחלוקות בהן ההגנה על עמדת הרמב"ם חייבת להיות 'חדה וחלקה'. כאשר מדובר על מחלוקת שבסברות (כגון טעם שילוח הקן) או בפרשנות (כגון משמעות "מלאך" בתנ"ך, ריש פרשת וירא) יש בודאי מקום לאלו ולאלו. אולם לא יתכן שנעלמו מהרמב"ם מקראות מפורשים אשר כל יניק וחכם מכיר אותם! הרי מקרא מלא דבר הכתוב אצל קרבנות נח "וירח ה' את ריח הניחוח"! מעין זו עיין גם מחלוקת רמב"ם (מורה א, לו) ורמב"ן (יתרו עשרת הדברות ד"ה א"ל קנא) בענין משמעות הביטוי 'חרון אף' אצל הקב"ה. גם שם מקשה הרמב"ן ממקראות מפורשים בהם מצינו חרון אף שאי אפשר ליחס לו ענין של עבודה זרה! ועיין אצל אברבנאל שהביא מענה קולע לישב את עמדת הרמב"ם.

69. וזה בניגוד גמור ולהיפך מדעתו של הרב ד"ר יחזקאל אפשטיין ('לשיטת הרמב"ם בטעמי הקרבנות') בספר הזכרון ('יד שאול') לרב ד"ר שאול ויינגרט זצ"ל בעריכת הגר"י וויינברג והרב פנחס ביברפלד (תל אביב תשי"ג). לפי הבנתנו, קרבנות 'דיעבד' (רמב"ם) הם קרבנות חובה.

70. ועיין בהרחבה במדור ג פרק 1 שם הבאנו את דברי הרד"ק והמלבי"ם אודות שינויים שיחולו בתורת

שיטת רבינו מחייבת אותנו להתייחס גם לדברי הפסיקתא רבתי, פרשת ויהי ביום כלות משה, פרשה ה' (דפים טז-יז מהדורת מאיר איש שלום): "ויהי ביום כלות", זה שאמור בכתוב "עורי צפון ובואי תימן" וגו' (שיר השירים ד, טז), "עורי צפון" — אלו העולות שהן נשחטין בצפון. רבי אלעזר בן פדת אמר: הקריבו בני נח שלמים ... ור' יוסי בר' חנינא אמר: עולות הקריבו בני נח ... המקרא מסייע את רבי יוסי בר' חנינא, ראה מה כתוב "זאת תורת המנחה" (ויקרא י, ז) 'היא המנחה' אין כתיב כאן ... "זאת תורת העולה — היא העולה" (שם ו, ב), מה "היא העולה"? שהקריב בראש ... אף מקרא זה מסייע ... "עורי צפון" ... אין אומר "עורי" אלא לדבר שהיה ישן.

דברי הפסיקתא קשורים בכמה סוגיות (אם יתרו בא לפני או אחרי מתן תורה, הקרבנות שהקריבו "נערי בני ישראל" — ואף גם זאת קשורה במחלוקת רש"י ורבינו הספורנו אם הכתוב בפרק כ"ד במשפטים היה לפני או אחרי מתן תורה — מתי התחיל דין הפשט ונתוח ועוד). אולם ברור מדברי הפסיקתא שעדיפות נודעת לקרבן העולה, המתבטאת בין היתר בכך ששחיטתו בצפון⁷¹. יש לציין כי אע"פ שכל קדשי קדשים שחיטתם בצפון, הרי שהתורה תלתה את שחיטת החטאת בצפון בשחיטת העולה בצפון ("במקום אשר תשחט העולה תשחט החטאת"), ולא בחרה בלשון הקצרה שתישחט בצפון. מכאן שהצפון הוא יותר משמעותי אצל העולה מאשר אצל שאר קדשי קדשים. לכן נח העלה "עולות על המזבח", ולכן אצל נערי בני ישראל "ויעלו עולות (תחילה) ויזבחו (אח"כ) זבחים שלמים לה' פרים". גם לעתיד לבוא מנבא הנביא על "עולותיכם וזבחיכם לרצון על מזבחי", הרי שהקדים עולות לשלמים, וציין על שניהם שיהיו שוב לרצון, כפי שהיו לפני חטא העגל, כאשר באו נדבה ("לרצון"). ולכן השוה אותם הנביא אל "כי ביתי בית תפילה ייקרא", כאשר תפילה לכולי עלמא היתה נדבה לפני מתן תורה⁷². ואולי לזה נתכוין נעים זמירות ישראל (תהלים מ, ז) "עולה וחטאת לא שאלת". כלומר, עולה לבדה — ניחא, אבל כאשר מיתוסף לו מרכיב של חטא, ואז עובר מעולת נדבה לעולת חובה — זאת לא שאלת! ושמה יתפרש הכתוב "למה לי רוב זבחיכם" (ישעיה א, יא) לא על רוב הכמות, כי אם על רוב הסוגים. כלומר, עולה וזבח — ניחא, אבל לשם מה חטאת ואשם?! ואולי, על דרך הצחות כך נפרש את תפלת המוסף של שבת: ואת מוסף יום השבת הזה' (שהוא קרבן צבור, וממילא קרבן חובה, והרי בבית שלישי נשוב אל

הקרבנות לעתיד לבא (למרות האכסיומה ש"זאת התורה אינה מוחלפת"). הדבר קל יותר להבין דוקא לפי השיטה אצל מוני המצוות שהקרבנות השונים הם כולם פרטים של מצוה אחת להתקרב אל ה' על ידי קרבנות. קשה יותר לשיטת הרמב"ם המונה את כל קרבן וקרבן כמצוה נפרדת בתרי"ג. [אשר לסוגיית טעמי המצוות של הרמב"ם בסוגיית הקרבנות, יש להביא בחשבון את דבריו המפורשים (סוף הלכות מעילה ח, ח): "וכל הקרבנות כולם מכלל החוקים הם". הוא אשר אמרנו: טעם הולך וטעם בא והמצוה לעולם עומדת].

71. ועיין משך חכמה ויקרא א, י"א מדוע דין צפון צוין אצל עולת הצאן ולא אצל עולת הבקר הקודמת לה בכתוב. הרחבנו את הדיבור בזה, בין היתר, במדור ב פרק 7.

72. ועיין ראב"ע (בראשית ד, ג ד"ה ויהי מקץ ימים): שעבד קין את האדמה הביא המנחה אל המקום אשר קבע לתפילתו ... הרי שלדעת החכם ראב"ע, עוד לפני קרבן הנדבה הראשון, כבר היתה תפילה, ולא רק תפילה אלא אף מקום קבוע לתפילה, אותו למדו חז"ל (ברכות כו, ב) מ"אל המקום אשר עמד שם את פני ה'".

מעלת אבותינו להביא קרבנות נדבה ולא חובה, כי אין מצוות בטילות לעתיד לבא) 'נעשה ונקריב לפניך באהבה' (כלומר כקרבן רצון של נדבה) 'כמצות' (דהיינו חובה) 'רצונך' (דהיינו רשות ונדבה). כאשר "מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים", נזכה להביא גם את קרבן החובה לידי דרגת קרבן נדבה, בזה שנעשה רצוננו כרצונו ('מצות רצונך'), אמן וכן יהי רצון: שייבנה בית המקדש במהרה בימינו ותן חלקנו בתורתך, ושם נעבודך ביראה "כימי עולם וכשנים קדמוניות", רבי אומר (ויקרא רבה ז, ד) "כימי עולם" — כימי נח, "וכשנים קדמוניות" — כימי הבל. שלא היתה עבודה זרה בימיו.

נספח למדור ה פרק 1 (א)

אמנם לימד רבינו (ויקרא יא, ב) שכתוצאה מחטא העגל נצטוו "במשכן, כליו, משרתיו וזבחיו". והנה כבר בפרשת בשלח בתוך שירת הים (טו, יז) מפרש רבינו: "מכון לשבתך פעלת ה'" — כאמרו (תהלים קלב, יד) "פה אשב כי אויתיה" (עכ"ל). כלומר, עוד לפני חטא העגל, ואף לפני מתן תורה, קבע הקב"ה ש"בהר נחלתך" יהיה "מכון" אשר שם ישב קב"ה. לא "ושכנתי בתוכם", אלא "אשב" אני (ה'), ואתם תבואו אלי, ולא שאני אבוא אליכם כדי לשכון בתוכם. ומוסיף ספורנו ללמד, ד"ה מקדש ה' כוננו ידיך: כאמרו "ועשו לי מקדש... ככל אשר אני מראה אותך" (להלן כה, ח"ט), וכן דוד אמר (דברי הימים — א, כח, יט) "הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל כל מלאכות התבנית" (עכ"ל). כלומר, תבנית המשכן מוכן ומזומן. נשאר רק לקבוע איזה תפקיד ימלא בהיסטוריה של עם ישראל. לפני חטא העגל יעודו היה אמור להיות "פה אשב". אחרי חטא העגל עבר יעודו מ'משכן וכליו' גם אל 'משרתיו וזבחיו'. ואם היו זבחים עוד לפני חטא העגל [שמות כד, ה] "וישלח את נערי בני ישראל ויעלו עולות ויזבחו זבחים שלמים לה' פרים" — אמנם עדיין בלי מנחת נסכים] הרי אלה היו קרבנות רשות, כמו שהקריבו הבל ונת. אבל מעתה נתחדש דין קרבנות חובה, כאשר לפי מידת החובה שבקרבן כך קשה להשיג את דרגת "ריח ניחוח". ראייה לדבר, שבקרבן חטאת הבא אך ורק לכפר על חטא, לא מצינו ציון "ריח ניחוח" בתורה שבכתב.

אבחנה זאת בין קרבנות חובה ובין קרבנות רשות [והוא הדין לפי הספורנו בין קרבן יחיד ובין קרבן צבור] היא ביסוד שיטת הרמב"ם במורה נבוכים אודות טעמי הקרבנות. קושיותיו של הרמב"ן מנח ואחרים [אשר הגיעו אפילו אל דרגת "ריח ניחוח"] לא הביאו בחשבון ששיטת הרמב"ם מוסבת על קרבנות חובה, אלה אשר נתחדשו אחרי חטא העגל, עם ירידת עם ישראל מ'פסקה זוהמתם' שבמתן תורה. ונראה לומר כי יסוד מוצק לדברי רבינו מצאנו ברד"ק, אשר עקב חשיבותם אנו מביאים אותם במלואם.

פירוש הרד"ק לתהלים מ, ז ד"ה זבח ומנחה לא חפצת אזניים כרית לי, עולה וחטאה לא שאלת.

הזבח הוא זבח השלמים, והמנחה היא הסולת כלולה בשמן כמו שכתוב. והעולה באה לכפר על מצות עשה שעבר עליה, וחטאה הוא קרבן החטאת. והנה אמר "לא חפצת... לא שאלת", ונאמר בירמיה (ז, כב) "כי לא דברתי את אבותיכם ולא ציויתים ביום הוציאי אותם מארץ מצרים על דברי עולה וזבח". והנה מצאנו בתורה (במדבר כח, ב-ג) שמצוה על התמידים להקריבם בכל יום!

התשובה בזאת השאלה: כי תחילת מצות האל לישראל לא היתה אלא שישמעו בקולו, וכן אמר במרה (שמות טו, כו): "אם שמוע תשמע לקול ה' אלקיך והישר בעיניו תעשה".

וכשהתחילו לחטוא צוה אותם על הקרבנות, על קרבנות היחידים ועל קרבנות הצבור. על קרבנות היחידים שיקריבו אותם החוטאים. ועל קרבנות הצבור צוה שיהיו תמידים בכל יום, לפי שאי אפשר שלא יהיו בכל ישראל רבים חוטאים בכל יום, ויהיו רבים בהם שלא ידעו מהם חייבים מעצמם להקריב, ויהיו קרבנות הצבור כפרה להם בשובם מחטאם. ואילו לא חטאו ישראל במדבר לא צוה אותם האל על הקרבנות. כי מתחילה לא צוה אותם עליהם כמו שאמר ירמיה (ז כג) בסוף הפסוק ההוא: "כי אם את הדבר הזה צויתי אותם לאמור, שמעו בקולי". וכן בעשרת הדברים, שהם כוללים כל התורה, אין בהם זכר לקרבנות. ואם לא יחטא איש, אינו צריך לקרבן, והוא טוב לפני ה' יתברך יותר מאותו שהחוטא ומקריב. כמו שאמר שמואל (א, טו, כב) "החפץ ה' בעולות וזבחים כשמוע בקול ה' ? הנה שמוע מזבח טוב" ! וכן אמר (דוד) בזה המזמור "זבח ומנחה לא חפצת... עולה וחטאה לא שאלת אזניים כרית לי", כלומר, פתחת לי שאשמע לקולך. גם לגמול החסדים שעשית עמי לא שאלת ממני עולה ומנחה, אלא לעשות רצונך, וכן חפצתי [עד כאן לשון הרד"ק].

פרק 1 (ב)

'לפני' ו'אחרי' במשנתו של ר"ע ספורנו

משנת ר"ע ספורנו [מדור א פרק 5 (א); מדור ה פרק 1 (א)] בסוגית חטא העגל וחטא המרגלים, והשפעתם על תולדות ישראל ועל מצוות התורה, היא מעין מהדורה בתרא למשנה לימודית קודמת. כוונתנו להשפעת חטא אדם הראשון וחטאי המבול והפלגה על האנושות ומהלך ההיסטוריה שלה. אלה ביחס לאנושות כולה, ואלה ביחס לעם ישראל אשר בזכותה קיימת האנושות. אלה במישור הקוסמי והאוניברס כולו, ואלה במישור הלאומי וההלכתי. שתי מערכות אלה מקבילות זו לזו, כי "אם לא בריתי יומם ולילה" — דהיינו שמירת התורה על ידי בני ישראל — "חוקות שמים וארץ לא שמתיו" — אין כל זכות קיום לאוניברס כולו¹. התורה (ושמירתה על ידי עם ישראל) הוא החמצן של הבריאה. היות ואורייתא וישראל חד הוא, ברור שעם שינוי יסודי בדרגת עם ישראל — נושאי התורה — יבוא שינוי מקביל באותה תורה שעליהם לקיים. הוא הדין והיא המידה בתקופה 'הפרה'—היסטורית', דהיינו לפני מתן תורה, מצינו שעם כל ירידה בדרגת האנושות, חל שינוי מקביל בחוקי הטבע, אשר במסגרתם חייב האדם לפעול בעבודת ה' שלו.

כבר בראשית האנושות, במקום מושבו של אדם הראשון היו כל התנאים הדרושים לעבודת ה' ברמה מירבית [בלעז: אופטימאלית]. הכוונה היתה שיהיו 'מזונותיו שלא בצער'², כלומר בדרגת רשב"י (ברכות לה, ב) שמלאכתו נעשית על ידי אחרים, ולא כשיטת רבי ישמעאל (שם) של 'הנהג בהם מנהג דרך ארץ'. לא רק שהפירות היו מוכנים, וגם מזינים, אלא גם העץ³ היה 'משמח ומרחיב הלב להכינו לקבלת השפע השכלי', כאמרו (מלכים-ב, ג, טו) "ויהי כנגן המנגן ותהי עליו יד ה'". עד כדי כך מלאכתו נעשתה על ידי אחרים, שלא היה צורך להשקות את הגן אלא (בראשית ב, ו) "ונהר יוצא מעדן" — 'בלתי צער גשמים ועבודת אדם' (ספורנו שם). כל כך מיוחד היה הנהר הזה, אשר מתפקידו להשקות את גן עדן, שאע"פ שאין אנו יודעים את הנהר עצמו — וכבוד התורה הסתר דבר — 'הודיע' שבח הנהר המשקה את הגן הבלתי נודע לנו, בהודיעו הנהרות המסתעפים ממנו, הנודעים אצלנו לשבח בגדלם וטיב מימיהם וטוב פריים⁴.

בתנאים מירביים [בלעז: אופטימאליים] כאלה, שהכל מוכן ומזומן, אין לו לאדם הראשון

1. רש"י לבראשית א, לא ד"ה יום השישי: הוסיף ה"א בששי בגמר מעשה בראשית, לומר, שהתנה עמהם על מנת שיקבלו עליהם ישראל חמשה חומשי תורה.
2. בראשית ב, ט ספורנו ד"ה ויצמח.
3. שם ד"ה נחמד למראה.
4. שם שם יא ד"ה שם האחד פישו.

אלא⁵ 'לעבוד את "נשמת חיים", כאמרו "ויפח באפיו נשמת חיים"⁶. ולא רק ב'איכות החיים' קא עסקינן, כאשר כל כולו של אדם בטיפוח "נשמת החיים" שבו, אלא גם בכמות החיים היו הגן ועציו ופירותיו מועילים⁷ — 'שלא תפסד בהתכת הלחות השרשי הניתך בחום הטבעי. וזה כי אותם הפירות הנכבדים היו מולידים תמיד תמורת מה שניתך⁸, בלתי עפוש⁹.

במצב אידיאלי זה של גן עדן עלי אדמות, יכלו אדם וחיה לעבוד את ה', בצורה כזאת¹⁰ שאז היו כל פעולותיהם וכל אבריהם לעשות רצון קונם בלבד. לא להשיג תענוגות נפסדות כלל¹¹, באופן שהיתה פעולת המשגל אצלם כפעולות האכילה והשתיה המספקת. ובכך היה ענין איברי המשגל אצלם כמו ענין הפה והפנים והידיים אצלנו.

ובמצב הזה של "גן עדן" [בלעז: אוטופיה] חטא אדם הראשון וחטאה חוה, ונתקללו. ומתוך קללת חוה אנו שומעים (בכחינת דברי תורה נדרשים מכלל הן אתה שומע לאו) אודות ההריון שלפני כן, שעתה עבר מן העולם, כאשר "הרבה ארבה" אותו, דהיינו ההריון יתפרס על פני זמן רב, לעומת מה שהיה לפני שחטאו. זה¹² 'היפך מה שהיה קודם החטא, כאמרם (בראשית רבה כג, ג): (אמר ר' אליעזר בן עזריה, שלושה פלאים נעשו בו ביום) — בו ביום נבראו, בו ביום שימשו, בו ביום הוציאו תולדות'. הרי תוצאה קוסמית לחטא אדם הראשון — המערכת הביאולוגית הקשורה בהריון השתנתה לחלוטין מזו של יום אחד לזו של תשעה חדשים. כאמור, זהו שינוי עולמי [בלעז: קוסמין] בכלל האוניברס. אולם מבאר רבינו¹² שזהו רק שינוי 'ארעי', כלומר של כששת אלפים שנה! כי מה שהיה — עוד יוכל להיות, כאשר "אין כל חדש תחת השמש". ולכן¹² 'כזאת אמרו שתהיה לעתיד, כאמרם: עתידה אשה שתלד בכל יום¹³. וזה כי אמנם ישראל יהיו אז לרצון לפני האל יתברך, כמו שהיה אדם הראשון קודם חטאו.

לפנינו יסוד מוצק במשנת רבינו — מה שהיה הוא שעוד יהיה. בזה תשובה עקיפה לשאלת ר' יצחק (רש"י ריש בראשית) מדוע התחילה התורה בבראשית ולא ב"החודש הזה

www.doron.org.il

5. שם שם טו ד"ה לעבדה (קשה לספורנו לפרש על הגן, באשר "גן" הוא לשון זכר).
6. פסוק ז לעיל, כך ש"לעבדה" מוסב על לפני פניו, דהיינו על הנשמה.
7. שם שם טו ד"ה ולשמרה.
8. אכילת הפירות הללו איזנה בדיוק את השחיקה הטבעית המוכרחת של גוף חומרי ("עפר מן האדמה") בעולם חמרי — אותו גוף השומר בתוכו את "נשמת חיים".
9. ובזה נוצר מצב מאוזן שלפיו יכול האדם לחיות לעולם.
10. שם שם כה ד"ה ערומים ... ולא יתבוששו.
11. הדגש על 'כלל' ועל 'בלבד', כלומר מוחלט. כל סטיה מן 'הלעשות רצון קונם' — תהא קטנה אשר תהא — לא היתה מצדיקה את התנאים המיוחדים והייחודיים שהכינו להם. [והשוה במקביל בסוגית 'עבירה לשמה', מדור ו פרק 3].
12. שם ג, טז ד"ה והרונך.
13. שבת ל, ב: שנאמר (ירמיה ל, ה) "הרה ויולדת יחדיו", ליגלג עליו אותו תלמיד ואמר "אין כל חדש תחת השמש"! אמר ליה, בוא ואראך דוגמתן בעולם הזה. נפק אחוי ליה תרנגולת (עכ"ל). בעוד פשוטו של מקרא בירמיה מלמד שביום קיבוץ גלויות תבאנה גם נשים הרות וגם אלה אשר זה עתה ילדו, בלא שייכשלו בהליכתן, מפרש רבינו על פי חז"ל, ומבאר את דבריהם לומר שביום שאשה תהרה, בו ביום תלד [יצויין שרש"י פירש את הגמרא על הריון של ימים (עיין שם במהרש"א). על כל פנים מדובר על שינוי מהותי (ולא רק משמעותי) בעצם תהליך ההריון של האשה].

לכם ראש חדשים". חומש בראשית קובע בצורה יוצרת ומחייבת [בלעז: פורמאטיבית] ולא רק מוסרת בצורה ידיעתית [בלעז: אינפורמאטיבית] את היסודות המירביים [בלעז: האופטימאליים] של הבריאה. אלה הם היסודות שאמנם היו, ועוד ישוּבו להיות כאשר יתוקן סופית חטא האדם וחוה. כל זאת, כאמור, בלי לסתור את דברי שלמה ש"אין כל חדש תחת השמש".

על האדם וחוה נגזר גירוש מגן עדן. אולם גם ברגע האחרון טרם צאתם סופית, מלמד אותם הקב"ה¹⁴ בצורה המוחשית ביותר את אשר הפסידו. זאת על ידי כך שאת בגדיהם עשה הוא יתברך 'בלתי השתדלות אדם'. לא רק שהפירות והאוכל שאכלו היו 'שלא בצער', אלא אף בגדיהם נעשו על ידי אחרים. ושוב חוזר אותו יסוד שמה שהיה עוד יהיה, ולכן¹⁴ 'כענין לעתיד, כאמרם (שבת ל, ב): עתידה ארץ ישראל¹⁵ שתוציא גלוסקאות וכלי מילת'¹⁶. וכדי להבהיר שבגירושם מגן עדן יש משום ירידה ולא 'מעלה' של 'אתגרים' חדשים וכדו' מפרש רבינו¹⁷: 'שלא יגרשם ערומים, פן בלבשם אחר כך בהשתדלותם יחשבו שהוסיפו מעלה' (!). נסתיימה תקופת גן עדן הקצרה, והעולם מתנהג כמנהגו החדש. ושוב החלה התדרדרות, העולם הולך מדחי אל דחי והגיע אל המבול. וכאן שוב רואים שחטאי בני אדם משנים את החוקים הקוסמיים, את עצם חוקי הטבע, באשר ה' מודיע כ¹⁸ 'אשחיתם יחדיו עם הארץ, שאשחית מזג הארץ והאוויר, בנטית גלגל חמה שהטה ממשוה היום מן המבול ואילך, כמו שפירש הוא יתברך במענהו לאיוב¹⁹. לא רק חורבן עולמי בא לעולם בעקבות המבול, אלא עצם סדרי חוקות הטבע השתנו, בעבור העולם אל עונות משתנות, לעומת האביב התמידי שהיה עד כה. ושוב אנו למדים כי הסדר חדש של מערכות שמים וארץ אינו קבוע, אלא ינהג באוניברסל עד לתקופת "השמים החדשים והארץ החדשה", כאשר מה שהיה — אביב תמידי וחלוקה שווה של שעות היום והלילה ללא השתנות העונות — הוא עוד יהיה, עם כל ההשלכות הנובעות מכך. ומה שנראה כהבטחה לקביעות²⁰, אינה אלא הבטחה לא לשנות את המצב החדש, עד אשר תהיה האנושות ראויה לאביב התמידי — 'לא ישבותו מלהתמיד על אותו אופן בלתי טבעי שהגבלתי להם אחרי המבול ... עד אשר יתקן האל יתברך את הקלקול

14. שם שם פסוק כא ד"ה ויעש ... כתנות עור.
15. לפי פשוטות לשון רבינו, הכוונה לארץ ישראל בלבד, כשם שבסוגית ההריון כתב 'היו ישראל אז לרצון לפני האל יתברך כמו שהיה אדם הראשון לפני חטאו'.
16. שנאמר (תהלים עב, טז) "יהי פסת בר בארץ". לגלג עליו אותו תלמיד ואמר "אין כל חדש תחת השמש" ! אמר ליה, בוא ואראיך דוגמתן בעולם הזה. נפק אחוי ליה כמהין ופטריות (שיוצאין כמו שהן בלילה אחד ורחבין ועגולין כגלוסקאות — רש"י) וא'כלי מילת' נברא בר קורא (וכדוגמה לבגדי צמר הראה לו סיב הגדל מסביב לענף הרך שבלב הדקל שהוא דומה ללבוש).
17. שם שם ד"ה וילבישם.
18. בראשית ו, יג ספורנו ד"ה והנני משחיתם את הארץ.
19. פרק לח פסוקים ד"טו, שם פירש רבינו: "לאחוז בכנפות הארץ" — שהם הזריחה והשקיעה שהיו קודם המבול במשוה היום, והיה לעולם עת האביב, "וצויתי" — שתהיה תנועת השמש מכאן ואילך בגלגל נוטה, אשר מסיבת זה יקרו קור וחום וקיץ וחורף ויום ולילה, עם רוב ההשתנות מקלקל האוויר והיסודות ומזג הפירות והצמחים ומזג של בעלי חיים, "וינער רשעים ממנה" — ובוזה ימותו הרשעים מהר.
20. בראשית ח, כב "עוד כל ימי הארץ — זרע וקציר וקור וחום וקיץ וחורף ויום ולילה לא ישבותו".

שנעשה בה במבול, כאמרו (ישעיה סו, כב) "הארץ החדשה אשר אני עושה". כי אז ... כמו שהיה קודם המבול, כאמרו (שם סה, כ) "כי הנער בן מאה שנה ימות"²¹ ... (עכ"ל הספורנו). חטאי האנושות והידרדרותם הביאו לידי שינויים במערכת הטבע בעולם, אשר כתוצאה מכך תוחלת החיים הצטמצמה באחוזים ניכרים. והנה עוד חטא, הוא של דור הפלגה, אף הוא 'תרם' לקיצור תוחלת החיים, וקרא²² (עבר) שם בנו "פלג" להודיע סיבת קיצור שני חיי האדם מפלג והלאה. כי אמנם סיבת זה היה חטא בני הפלגה וענשם, שקלקל מזגם ההשתנות הפתאומית מאויר לאויר²³.

אבל כבר בתקופה ההיא של 'פוסט' – אחרי חטא אדם הראשון, מבול, פלגה – ואלפי שנים לפני תיקון העולם במלכות ש־ד־י, כבר החלו הניצנים הראשונים לקראת אותו תיקון להיראות בפנוראמה של ההיסטוריה, וזאת בדמות האבות הקדושים. הם אשר כיחידים התעלו והגיעו לדביקות מושלמת עם הקב"ה²⁴. עד כדי כך היתה כל כוונתם התדבקות עם ה', ש'הודיענו²⁵ אמנם שהיה ענין התולדה אצל האבות כמו שהיה אצל אדם ואשתו קודם חטאם. כי לא היתה כוונתם בו להנאת עצמם כלל, אבל היה להקים זרע בלבד לכבוד קונם ולעבודתו²⁶ ...

עבודת האבות נשאה פרי, החל בשבעים איש אשר ירדו מצרימה וכלה בשש מאות אלף אשר הכריזו "נעשה ונשמע" במעמד הר סיני. הם אשר שמעו מפי הגבורה שנועדו להיות (שמות יט, ו) "ממלכת כהנים"²⁷ וגם "גוי קדוש"²⁸ – 'לולא השחיתו בעגל' מיד אחרי מתן תורה.

ניתנה תורה ונשתברו הלוחות, וניתנה תורה חדשה עם לוחות שניים²⁹ כתוצאה מחטא

21. רד"ק: באותו זמן לא יאמרו על זקן שמילא את ימיו עד שיהיה בן שלוש מאות או חמש מאות שנה ויותר, כמו שהיו הדורות הראשונים בתחילת בריאה העולם ... אם ימות אדם בן מאה שנה ... יאמרו עליו 'נער מת' ... (וכן רש"י בראשית ה, לב ד"ה בן חמש מאות שנה).
22. בראשית י, כה ספורנו ד"ה פלג כי בימיו נפלגה הארץ.
23. אותו מעבר קיצוני מאקלים לאקלים (כאשר "משם נפוצו"), גרם לקיצור נוסף בתוחלת החיים של האנושות.
24. רמב"ם הלכות עכו"ם פרק א ... 'עד שנולד עמודו של עולם והוא אברהם אבינו. כיון שנגמל איתן זה'. וכן רמב"ם מורה נבוכים חלק ג פרק נא ... כי אלו הארבעה, רצוני לומר האבות ומשה רבינו ... תכלית כל כוונתם היתה ... להתקרב אל האלוק קרבה גדולה. כי תכלית כוונתם כל ימי חייהם להמציא אומה שתדע האלוק ותעבדהו ... [ועיין מדור ד פרק 3 (א): מדור ו פרק 1].
25. בראשית ל, טז ספורנו ד"ה אלי תבא כי שכר שכרתיך.
26. זהו 'להמציא אומה שתדע האלקות ותעבדהו'.
27. 'להבין ולהורות לכל המין האנושי לקרא כולם בשם ה'" (ספורנו).
28. 'בלתי נפסדים ... מה "קדוש" לעולם קיים' ...
29. שיטת רבינו היא שחטא העגל הביא לידי תורה חדשה, היא של בכתב ובעל פה כשהן מקושרות על ידי המידות שהתורה נדרשת בהן, לעומת 'שמותיו של הקב"ה' בלוחות הראשונים. לפי שיטה זאת מובן היטב מדוע היה צורך בארבעים הימים השלישיים לקבל את הלוחות השניים, כשם שהיה בהר ארבעים יום עבור הראשונים. הרי אם משה למד את כל התורה כולה – כלליה דקדוקיה ופרטיה – בארבעים ימים הראשונים, ואם בעליה השלישית הוא אמור לקבל רק את אשר קיבל בראשונה (עם שינויים מסוימים בלוחות), לשם מה נחוץ עוד פעם ארבעים יום? ! כאמור, לשיטת רבינו ניחא, כי זוהי תורה חדשה הדורשת לימוד חדש לגמרי. ועיין בהרחבה מדור א פרק 5 (א).

העגל. גם חטא המרגלים פעל את שלו בחידוש הלכות במסגרת התורה החדשה. אולם, כשם ששינויים קוסמיים אינם קבועים, אלא עד תקופת "השמים החדשים והארץ החדשה", כך אצל השינויים התורניים. על תקופת אחרית הימים כבר נתבשרנו בתוך התורה עצמה — עוד שנים הרבה לפני נבואות ישעיהו וחבר הנביאים. כך בפרשת בחוקותי³⁰ אנו שומעים³¹ ש'לא אל מקום אחד בלבד ירד שפע הכבוד, כמו שהיה במשכן ובמקדש ... אבל אתהלך בתוכם ויראה כבודי בכל מקום שתהיו שם ... ובכן יהיה נצחיות מציאותכם ממני בלתי אמצעי, וכמו שהוא לשאר הנבדלים הנצחיים בהיותכם אז בצלמי כדמותי, כמו שהיתה הכוונה בבריאת האדם ובמתן תורה'.

הרי לפנינו שלוש תחנות היסטוריות: בריאת אדם — מתן תורה — אחרית הימים. מה שהיה בבריאת העולם אצל יחיד, חזר וניעור בזמן מתן תורה אצל אומה, הודות לענקי הרוח (האבות הקדושים) אשר הכינו את הדרך והניחו את התשתית. יכולת זאת שרירה וקיימת במשך כל תקופת ההיסטוריה של אותה אומה, והיא חוזרת וניעורה באחרית הימים. גם נביא אומות העולם הבין כי 'כמו'³² שהיה הענין באברהם³³. כי אמנם שרידי ישראל יהיו במדרגת אברהם אבינו, כאמרו (דברים ל, ט) "כי ישוב ה' לשוב עליך לטוב, כאשר שש על אבותיך". וכך גם אדון הנביאים בסוף ברכתו הבטיח כי הטבע יחזור לקדמותו, כי 'השמים'³⁴ יביעו טל בשופע, "אל ארץ דגן ותירוש", כמו שהיה הענין בששת ימי בראשית קודם חטא אדם הראשון, "כי לא המטיר ... ואדם אין לעבד ... ואד יעלה ... והשקה", באופן שבהיות הארץ מעצמה "ארץ דגן ותירוש", בבוא עליה עריפת טל לברכה, מספיק להתפרנס את יושביה שלא בצער, כאשר היתה הכוונה שיתפרנס אדם הראשון קודם חטאו, כאמרם ז"ל (שבת ל, ב) עתידה ארץ ישראל שתוציא גלוסקאות וכלי מילת' (עכ"ל הספורנו).

נסגר המעגל. לעתיד לבא, עם ישראל בתוך ארץ ישראל ישובו אל מעלת אדם הראשון בגן עדן לפני חטאו. הירידות של האנושות כולה מחד (חטא אדם, מבול, פלגה) ושל עם ישראל כיסוד התקוה לאנושות כולה מאידך (חטא העגל, חטא המרגלים) יבואו על תיקונן. בני בניהם של 'עמודו של עולם' ושל 'איתן זה' יתגברו על כל המכשולים ויפלו את דרכם להיות "ממלכת כהנים וגוי קדוש"³⁵.

30. אותה פרשה אשר אמורה היתה לסיים את החומש (כי לולא חטאו ישראל במרגלים היו נכנסים לארץ מיד — "אחד עשר יום מחורב" — ובמילא לא היה חומש במדבר נכתב כמות שהוא, וכודאי לא חומש דברים ש"הואיל משה באר" אחרי תקופת ארבעים שנה במדבר נעייין בכל זה בהרחבה תירה במדור א פרק 5 על כל חלקיו).

31. ויקרא כו, יב ספורנו ד"ה והתהלכתי בתוכם והייתי לכם לאלקים.

32. במדבר פרשת בלק כד, ט ספורנו ד"ה מברכיך ברוך.

33. בראשית יב, ג "ואברכה מברכיך ומקללך אאור".

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

35. ועייין עוד בפרק הקודם בסוגית השפעת חטאי בני ישראל על תורת הקרבנות דוקא, ועייין עוד במדור א פרק 5 (א).

נספח למדור ה פרק 1 (ב)

משנתו של רבינו עובדיה ספורנו זכתה להתייחסות בשלושה מקומות בספרנו, ואלה הם:

1. מדור א פרק 5 (א). שם עסקנו במעבר מתורה הכתובה לפי שמותיו של הקב"ה, אל התורה הנמצאת אצלנו - פרשיותיה מילותיה ואותיותיה.

2. מדור ה פרק 1. הפרק עוסק כולו במשנת הקרבנות של הספורנו.

2. מדור ה פרק 2. כאן עסקנו בסוגית "לפני ואחרי" לא במישור של עם ישראל ותורתו ושל עם ישראל וקרבנותיו, אלא במישור הקוסמי מן הבריאה ועד לאחרית הימים. לתועלת הלומדים המבקשים לעיין עיון נוסף במשנתו של הספורנו במישור הקוסמי [והזיקה שבין המישור היהודי (כגון האבות והאמהות הקדושים, וגאולת ישראל לעתיד לבוא) והמישור הקוסמי] אנו מביאים בזה את רשימת הדיבורים המתחילים של הספורנו, בחמשה חומשי תורה, בהם עסק בנושא זה. היות וזכינו להוציא מהדורה (מנוקדת ומבוארת) של פירוש הספורנו על התורה, אנו מפנים את הלומד אל ביאורנו המקיף בכל הקטעים המובאים ברשימה.

סוגית "לפני-אחרי" במשנת רבינו עובדיה ספורנו

ספר בראשית		פרק	פסוק	ד"ה
ב	ו	ו	ואד יעלה מן הארץ והשקה	
ב	ט	ט	ויצמח... נחמד למראה	
ב	יא	יא	שם האחד פישון	
ב	טו	טו	לעבדה	
ב	טז	טז	ולשמרה	
ב	כה	כה	ערומים	
ג	ח	ח	מתהלך בגן	
ג	טז	טז	והרונך	
ג	כא	כא	ויעש כתנות עור	
ו	יג	יג	והנני משחיתם את הארץ	
ח	כא	כא	כי יצר לב האדם	
ח	כב	כב	עוד כל ימי הארץ	
י	כה	כה	פלג כי בימיו נפלגה	
ל	טז	טז	אלי תבא כי שכר שכרתיך	

ספר שמות

מִן הַדָּם אֲשֶׁר בַּסֶּף	יב	כב
וְאַתֶּם תִּהְיוּ לִי מִמְּלַכַת כַּהֲנִים וְגוֹי קָדוֹשׁ	יט	ו
וַיְהִי מֹשֶׁה בְהָר	כד	יח
וַיִּתֵּן אֶל מֹשֶׁה כְּכֹלֹתָיו... שְׁנֵי לֹחֹת הָעֵדוּת	לא	יח
אֶל אֶרֶץ זֶבֶת חֶלֶב וְדִבֶּשׁ	לג	ג

ספר ויקרא

וְהִתְהַלַּכְתִּי בְּתוֹכְכֶם וְהֵייתִי לָכֶם לֵאלֹקִים	כו	יב
---	----	----

ספר במדבר

מְבֹרָךְ בְּרוּךְ <small>אוֹצֵר הַחֲכָמָה</small>	כד	ט
---	----	---

ספר דברים

בְּדַד עֵינַי יַעֲקֹב וְכוּ' <small>דברי יצחק</small>	לג	כח
---	----	----

פרק 2

פשוטו של מקרא במשנת בעל גור אריה

שאלת הקשר בין תורה שבכתב ותורה שבעל פה העסיקה את גדולי ישראל בכלל ומפרשי המקרא בפרט, מאז ועד היום¹. ברור כי אם זכינו לתורה שבכתב יחד עם תורה שבעל פה, אם חז"ל ציינו כתוב מסויים כמקור למה שלימדונו בתלמוד, שיש לקבוע את הקשר בין שתי התורות הללו. עסקנו בזה במקומות שונים, ובעיקר במדור זה להלן בפרק 5 על שני בתי המדרש, שתי האסכולות, אשר נתנו את תשובותיהם לשאלה זו. האחת, זו שכינינו אותה בשם האסכולה המגמתית [בלעז: אפולוגטית], המיוצגת יפה על ידי הרב יעקב צבי מקלנבורג, בעל הכתב והקבלה, הרב מאיר ליבוש מלבי"ם ועוד. השניה, היא זו המיוצגת על ידי בית מדרשו של הגר"א מוילנא, כגון בעל רביד הזהב, הנצי"ב בהעמק דבר, בעל משך חכמה ועוד. בקוים כלליים אפשר לומר כי האסכולה הראשונה ביקשה להראות ולהוכיח כי המדרש הוא פשוטו של מקרא (או פשטיה דקרא). האסכולה השניה לימדה כי המדרש דוקא אינו הפשט, כך שנותר לנו לבקש ולקבוע את תפקידו של הפשט ואת הלימוד התורני המופק ממנו, נוסף על מה שהמדרש הוציא לנו מן הכתוב בדרך המדרש. בדרך זו הגענו לנקודה המרכזית, והיא שהשאלה בלימוד תורה אינה מהו הפשט, אלא מהו תפקידו [בלעז: מהי הפונקציה] של הפשט. האסכולה הראשונה, מרוב חסידותה להוכיח את אמיתות תורה שבעל פה על ידי התאמתה לתורה שבכתב, אמנם חידשה לנו חידושים יפים בהבנת דקדוק לשון הקודש. האסכולה השניה חידשה לנו מישורים חדשים בהבנת תורה, כאשר פשוטו של מקרא פותח לפנינו אולמות ועולמות חדשים, כגון הלכה לשעה, הראוי הרצוי, מקור למצוות דרבנן ועוד כהנה וכהנה². ברור כי אין בדעתנו לומר כי שתי אסכולות אלה מנוגדות זו לזו, לא להלכה, ואף לא למעשה בעצם פרשנותם. ההבדל

1. עיין למשל בהברקה הנפלאה של המלבי"ם בסוגית (דברים כג, כה) "כי תבא בכרם רעך", עליו דרשו חז"ל (בבא מציעא פז, ב) כי בפועל הכתוב מדבר, על ידי גזירה שוה מ(דברים כד, טו) "לא תבא עליו השמש". והרי הקושי מבואר – הנושא של "תבא" הוא השמש ולא הפועל! יעויין שם אבחנתו החדה בין "ביאה מקרית" ובין "ביאה קיימת". או טול דוגמה מצוינת של מלאכת המחשבת של בעל הכתב והקבלה בהתמודדו עם בעית (דברים כו, ה) "ארמי אבד אבי", שחז"ל פירשו (ספרי שם) על לבן אשר ביקש לאבד את אבינו יעקב. כנגדם טען החכם ראב"ע ש"מלת אבד הוא מהפעלים שאינם יוצאים", כאשר לדידיה פירוש הפסוק הוא שאבינו יעקב היה ארמי נע ונד "כשה אובד" (ובעקבותיו הלכו רוב התרגומים הלועזיים). הרב מקלנבורג חידש כאן את הבנין השמיני בפועל העברי, הרי הוא בנין הפועל (פועלתי פועלת), כאשר "אבד" (ללא וי"ו) הוא עבר נסתר ולא הוה זכר, ומשמעות הבנין הזה הוא בודאי זו של פועל יוצא, בהיותה קרובה לזו של משמעות בנין הפיעל בדקדוק הפורמאלי המקובל.
2. עיין בהרחבה במדור א: תפקידו של הפשט.

ביניהם (וזאת בעיקר עקב האילוצים שהזמן – ההשכלה וריפורמה – גרמם) הוא בהדגשה, ולא בתפיסה אליבא דאמת של תורה³ [ועיין להלן פרק 5].

הדרך בה הלכו בעלי האסכולה המגמתית להוכיח את צדקת טענתם, היתה, על פי רוב, לנסות להתאים את תורה שבעל פה לכתוב, על ידי הבנה עמוקה או מחודשת בדקדוק ובלשון. הדוגמה הקלאסית לכך היא חיבורו האדיר של המלבי"ם "אילת השחר" כמבוא לספר ויקרא, שם הניח תרי"ג כללים, כשבהקדמה כותב המלבי"ם: בפירוש זה סללתי דרך חדש, נאדר בקודש, לבאר דברי חכמים וחידותם, דברי רבותינו בקבלתם, עפ"י יסודי הלשון ועפ"י חוקי המליצה וההגיון, בדרכים חדשים מופלאים ומסולאים, בו הראיתי וביררתי כי היה ביד חז"ל אוצרות וחוסן ישועות מלאים חכמה ודעת. היה בידם כללים גדולים ויסודות קבועים בדרכי הדקדוק ויסודי הלשון וההגיון, אשר רובם נעלמו ונסתרו מעין כל חכמי לבב הבאים אחריהם, ועל כן נעלמו דרכיהם, ונתיבותיהם לא נודעו. הראיתי ובררתי במופתים נאמנים כי הדרוש הוא הפשוט הפשוט המוכרח והמוטבע בעומק הלשון וביסודי השפה העברית. וכל התורה המסורה בעל פה, הלא כתובה על ספר תורת אלקים מפורש ושום שכל ויבינו במקרא את כל דברי הקבלה שנמסרה בסיני, עפ"י כללי הלשון ... (עכ"ל). כאמור, על זה ידובר בהרחבה להלן בפרק 5 במדור זה.

והנה נראה להציע, כי בין הגישה הדקדוקית של המלבי"ם ודעימיה, ובין הגישה האחרת הרואה את מדרש חז"ל כמדרשו של הכתוב ולא כפשוטו, מצינו דרך ביניים. הלא היא דרכו של המהר"ל מפראג. ביסודו של דברי המהר"ל גישה מגמתית הבאה להגן על דברי חז"ל מפני אלה אשר "חשבו מחשבת און על חכמי העולם"⁴. בחיבורו "באר הגולה" בא המהר"ל "לבאר דרכי התורה שבעל פה, ולהסיר לזות שפתים מחכמי עולם, כי המבזה את החכמים הוא בכלל מי שאומר אין תורה מן השמים". אולם מתוך שבע הבארות ש"כל איש נבון דלה ידלה", הקדיש המהר"ל שש בארות לדון בשאלת תוכן דברי חז"ל⁵, ורק באר אחת⁶ לדון בענין המיתודה של חז"ל⁷. בעוד המהר"ל אמנם הקדיש פרק שלם (באר אחת) בספרו בשאלה זו של הקשר הדקדוקי-לשוני בין מדרש חז"ל ובין הכתוב, נראה לומר כי דוקא לא בספרו "באר הגולה", אשר הוקדש כולו לנושא זה של חז"ל, אלא בביאורו הידוע "גור אריה" לפרש"י עה"ת, באה לידי ביטוי התפיסה המיוחדת של המהר"ל. המהר"ל אמנם ניסח לנו את עמדתו העקרונית ב"באר הגולה", ואילו הישום המוצלח והרב-גוני של תפיסתו נראה שזור

3. כבר הרמב"ם בעצמו השכיל לבאר דרשות חז"ל על פי כללי הדקדוק, וברור כי כוונתו לא היתה "מגמתית". עיין, לדוגמה, בפירוש המשניות לחולין פרק יג משנה ג (שלחה וחזרה אפילו ארבע וחמש פעמים, חייב, שנאמר "שלח תשלח"), שם הוא מבאר: "שלח" מקור, והמקור נופל על המעט וההרבה.
4. הקדמה ל"באר הגולה".
5. נגד אלה שטענו: שחז"ל הוסיפו או גרעו מן התורה, שקבעו דברים לא לפי השכל, שיש בדבריהם דברי דופי על ה', שיש בין דבריהם דברי הבאי אין בהם ממש, שהם רחוקים מחכמת המדע, שמעורבים בדבריהם דברים לא שלהם.
6. "השלישית שאמרו כי הוציאו (חז"ל) דברים מן התורה אשר לא יסכול הדעת לפרש כן, ובכלל הזה שרחקו מן דקדוק הלשון והמבטא".
7. יש לציין כי כל זה היה כמאתיים שנה לפני תקופת ההשכלה והריפורמה!

בין פירושו הרבים ב"גור-אריה" – עוד יותר מאשר בדוגמאות שהוא בעצמו נתן בבאר הגולה.

ב"באר הגולה" הגדיר המהר"ל באיזו דרך לא ילך, ואילו מתוך פירושו ב"גור אריה" יכולים אנו לבנות את התפיסה שלו בדבר דרכם המיוחדת של חז"ל בפירוש המקראות. המהר"ל התרחק מן הנסיון לבאר את דברי חז"ל באמצעות כללי דקדוק ותחביר פורמאליים, בטענו כי דוקא הדקדוק הפורמאלי הוא אשר הרחיק אנשים מהבנה נכונה בדברי חז"ל⁸. אף לא ניסה להעמיד דקדוק "משוכלל" יותר במקום זה שהיה מקובל בזמנו, כפי שעשו בזמנם הכתב והקבלה והמלבי"ם. בניסוח בוטה מגדיר המהר"ל את נקודת המחלוקת בין חז"ל לבין החולקים עליהם⁹, וזה לשונו: אמנם זהו דרך המדקדקים, כי לא יביטו רק אל תמונת המלה אל המשקל ואל צורתה ותבניתה, וכאשר נמצא להם תבנית המלה ומשקלה, מיד גוזרים כי המלה הזאת מגזרה זאת, מבלתי שיאמן על לב פירוש המלה כלל. ואז ימשכו הענין אל המלה אף בדרך רחוק. ואין זה דרך חכמים, רק הם הביטו אל פירוש המלה וענינה, (עכ"ל). מהו "פירוש המלה וענינה", לעומת "תבנית המלה ומשקלה"? המהר"ל רואה כי לחז"ל היתה גישה לשונית [בלעז: פילולוגית] – פילוסופית לשפה העברית, גישה הנובעת מתפיסתם את לשון המקרא כלשון הקודש, וממילא כלי המבטא את מחשבת הקודש. בלי להיכנס אל מחשבת השפה, לא נוכל להבין את מלאכת המחשבת של חז"ל בכיבור הכתובים.

נביא עתה מספר פירושים של המהר"ל – הן אלה העוסקים בהתגוננות [בלעז: באפולוגטיקה] ביודעין, והן אלה הבאים ללא כל נימה מגמתית – להדגים את גישתו המיוחדת והייחודית לשאלה הנידונה. נראה כי בגישה זו, שונה דרכו לא רק מזו של בעלי הדקדוק הקלאסי, אלא אף ממפרשי רש"י-חז"ל הקלאסיים, כגון הר"א מזרחי.

1. "לך לך" – להנאתך ולטובתך.

"ויאמר ה' אל אברם, לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך אל הארץ אשר אראך" (בראשית יב, א). ומפרש רש"י בד"ה לך לך: להנאתך ולטובתך ... וטוען נגדו הרמב"ן: ואין צורך¹⁰, כי משפט הלשון כן: "הגשם חלף הלך לו" (שיר השירים ב, יא); "אלכה לי אל הגדולים" (ירמיה ה, ה); "קומו עברו לכם את נחל זרד" (דברים ב, יג) ורובם ככה. ורבותינו

8. ולא אחת התקיף קשות את החכם ראב"ע על פירושו שלא אליבא דחז"ל, אותם הפירושים המעוגנים בפירוש המקרא על פי כללי הדקדוק הפורמאלי. כך בויקרא צו ח, ב בענין מועד התחלת ימי המילואים: "ויש מבעלי הפשט מקשים על דברי חכמים ... ותואנה הם מבקשים". ובחומש דברים תבא כו, ה בשאלת ארמי אבד אבי (ועיין בזה להלן) הוא כותב: "והראב"ע רצה להשיב על חכמי האמת ... והנה הוא השיב על חכמים... " ומענין לציין שבעוד שפך קיתונות של רותחים על החכם אבן עזרא, לא מצינו מצדו התיחסות דומה לנכדו של רש"י, הרשב"ם, אשר גם הוא, כמו ראב"ע, פירש פסוקים לא אליבא דחז"ל.

9. באר הגולה, הבאר השלישי, הוצאת לונדון תשכ"ד עמוד מז.

10. כלומר, אם בחר רש"י – לפי עדותו הוא – לפרש את הכתוב לפי פשוטו של מקרא ולאגדה המיישבת את דברי הכתוב דבר דבור על אופניו, אין מקום לעמוד על פירוש מלה שאין בה מן החריג. ומשום שסגנון זה של "לך", "כן הדרך בכל מקום" (טור) ו"כן הוא מנהג הלשון" (רד"ק), לא היה כל צורך שרש"י יתעכב על התופעה. הפעמון של פשט במעבדתו של רש"י מצלצל ורושם רק כאשר יש "זעזוע" עקב חריגה מן הנורמה (= הפשט).

עשו מדרש במה שאמר הכתוב (דברים י, א) "ועשית לך ארון עץ"¹¹, "עשה לך שתי חצוצרות כסף"¹² (במדבר י, ב), בעבור שאין המלאכה שלו, והיה ראוי שיאמר כמו שאמר במשכן (שמות כו, א) "ואת המשכן תעשה"¹³.

במענה של הרא"ם והמהר"ל לקושית הרמב"ן על רש"י, בא לידי ביטוי ההבדל העקרוני ביניהם, והחידוש המיוחד של המהר"ל לעומת הפרשנות הקלאסית. ניתן לומר כי בעוד המזרחי רואה את פירוש רש"י כאפשרי ולגיטימי, המהר"ל רואה אותו כהכרחי. וכך כותב הרא"ם (אחרי דחותו את טענת הרמב"ן מדרשות חז"ל, בהביאו מקרים שחז"ל אמנם כן "דרשו באלה הכינויים אפילו במקום שהמלאכה שלו") ... ואין טענה מן "הגשם חלף הלך לו" המורה שמשפט הלשון כך הוא, כי אע"פ שמשפט הלשון כך הוא, היכא דאיכא למידרש דרשינן, עכ"ל. ולא כך מפרש המהר"ל: ואם תאמר והלא כתיב "קומו ועברו לכם את נחל זרד", וכן "קומי לך" וכן הרבה! ונראה משום דכל מקום הלשון משמע "לך" — לעצמך, כלומר לדעת עצמו, וגם "שלח לך" (במדבר יג, ב) — לרצונך (רש"י שם) וכן הכל, (עכ"ל). כלומר, משמעות הלשון "לי" "לך" וכו' הצמודה לפעל הוא רצון או יוזמה — "לדעת עצמו" — ולכן אין כל קושי בפשט כאשר הוא בא בהרכב כמו "אלכה לי אל הגדולים" או "הגשם חלף הלך לו", כאשר ה"לי" משתלב עם "אלכה", וה"לו" עם "הלך". לא כך הדבר בפסוק שלפנינו, כאשר ה"לך" של 'רצון עצמו' עומד בסתירה גלויה עם ה"לך" שהוא לשון ציווי. כיצד, שואל רש"י, עולה בקנה אחד לשון של ציווי עם לשון של רצון! קושי זה בפשט הוא אשר הכריח את רש"י לראות את ה"לך" לא כמו "אלכה לי" אלא כבעלת משמעות נפרדת — להנאתך ולטובתך. לא רק היכא דאיכא למדרש, אלא היכא דצריך למידרש¹⁴!

ואחרי תירוץ שנים מתוך שלושת הפסוקים מהם הקשה הרמב"ן, פונה המהר"ל אל הכתוב השלישי אשר לכאורה סותר את דבריו, באשר גם בו יש צירוף של לשון ציווי ("עברו") עם לשון של רצון עצמי ("לכם"). ודוקא פסוק זה הוא בתורה, והחריש רש"י ולא העיר. פותר המהר"ל את הבעיה בהעבירו את הדיון מן הלשון אל הענין, וזה לשונו: והא דכתיב "קומו ועברו לכם את נחל זרד", אין זה מצוה שיצוה לעבור את נחל זרד, אלא כלומר, אם תבואו אל הארץ אשר אתם צריכים ללכת, עברו לכם את נחל זרד, אבל לא הוי מצוה דוקא לעבור את נחל זרד, שלא היתה מצוה על זה¹⁵. אבל במקום הזה שהוא מצוה: "לך מארצך", דכתיב "אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים", אם כן צוואה היתה, ואיך יאמר "לך לך"?! אלא הכי פירושו — 'להנאתך ולטובתך', (עכ"ל המהר"ל)¹⁶.

11. שחז"ל דרשו (ביומא עב, ב) רבי יוחנן רמי: כתיב "ועשית לך ארון" וכתיב (שמות כה, י) "ועשו ארון", מכאן לתלמיד חכם שבני עירו מצווים לעשות מלאכתו.
12. שחז"ל דרשו (יומא ג, ב) כביכול משלך אני רוצה יותר משלהם.
13. כלומר, אף חז"ל לא דרשו את "לך" אלא כאשר היה הכרח מסוים עקב חריגות הענין (אם לא הלשון). לכן, שואל הרמב"ן, איזה קושי ראה רש"י ב"לך לך" — או בלשון או בענין — אשר הניע אותו ליחס ל"לך" את המשמעות הנוספת של 'להנאתך ולטובתך'?
14. ועיין בביאורו הנפלא של המהר"ל מדוע היה נחוץ שרש"י יכתוב גם "להנאתך" וגם "לטובתך" בפירוש המלה האחת "לך"! יעויין שם נועם הסברו!
15. כלומר, מעין עצה טובה קמ"ל, ואם אמנם היו נכנסים לארץ על מנת לכבשה שלא דרך נחל זרד, אין בכך כלום, ולא הפסידו מצוה כל שהיא. ועיין רבינו בחיי במדבר כא, י ד"ה ויסעו בני ישראל.
16. וכן בפירושו ל"שלח לך" ריש פרשת שלח, שרש"י בעקבות חז"ל פירש: 'לדעתך', מבאר המהר"ל

והשתא דאתינא להכי (וללא קשר ישיר עם המהר"ל) מן הרצוי לעמוד על תופעה הקשורה במלה "לך". הנה בבראשית רבה לט, ח מצינו שר' יהודה ור' נחמיה מפרשים שניהם על דרך המדרש ש"לך לך" פירושו "שתי פעמים". כלומר, דרך המדרש אנו מפרשים שגם ה"לך" פירושה לך, וכאילו כתוב "לך לך", דהיינו "שתי פעמים" (כאשר נפלה מחלוקת ביניהם אודות ההליכה הראשונה וההליכה השנייה). בהשקפה ראשונה נראה ברור שפירוש "לך" כ"לך" הוא מדרש ולא פשט. אולם מצינו בפרשת בלק (במדבר כג, יט) "לך נא" כאשר בפשט פירוש המלה "לך" הוא לך (כמו בפסוקים קודמים שכתוב "לכה"). אולם אין זאת אומרת שבפסוק בבראשית פירוש לך כלך הוא פשט. לא היא! זהו פירוש על דרך המדרש, אולם המדרש בבראשית בנוי על הפשט במדבר. לשון אחרת: האבחנה בין פשט ובין מדרש אינה מוחלטת, על פי כללי דקדוק ולשון בלבד. מקום כתיבת המלה יכול להיות הקובע אם בפשט או במדרש קא עסקינן. זהו שוב ההבדל בין פשט המלה לבין פשט הענין, בין פשוטה של מלה לבין פשוטו של מקרא.

2. "לא ימיש" – הקב"ה.

תפיסה מיוחדת זו, הרואה את דרשת חז"ל כמוכרח מן הכתוב, ולא כאפשרי בלבד בחינת "כל היכא דאיכא למדרש דרשינן", מצינו בדוגמה הבאה של מלאכת המהר"ל, הלקוחה מחומש שמות פרשה בשלח יג, כב: "לא ימיש עמוד הענן יומם ועמוד האש לילה לפני העם". ומפרש רש"י ד"ה לא ימיש: – הקב"ה את עמוד הענן יומם ועמוד האש לילה, מגיד שעמוד הענן משלים לעמוד האש ועמוד האש משלים לעמוד הענן, שער שלא ישקע זה עולה זה, (עכ"ל). והרא"ם מתלבט מדוע רש"י לא פירש את ה"ימיש" כפועל עומד מבנין הקל, כאשר הנושא הוא הענן עצמו, וזה לשונו: כי הוא מבנין הפעיל שהוא יוצא, וצריך פועל ופעול בהכרח, והודיע לנו בזה שהפועל הוא הקב"ה הנזכר למעלה והפעול הוא העמוד. ולכן הוסיף "את" על ה"עמוד" להוכיח שהוא הפועל. ואף על פי שמצאנו הפעיל (במשמעות של פועל) עומד, (שמות לג, יא) "ומשרתו יהושע בן נון נער לא ימיש מתוך האהל", כיון שאפשר לפרשו (כפועל) יוצא כמשפטו, בלתי שום תוספת או מגרעת, בחר לפרשו כמשמעו (עכ"ל). כלומר, השימוש בצורה "ימיש" שהרא"ם רואה אותה כהפעיל¹⁷, נתן עדיפות לפירוש כפועל יוצא, אע"פ שמצאנו את הצורה הזאת במשמעות פועל עומד, וזהו פירושים אפשריים הם. לעומתו טוען המהר"ל כי מוכרחים לפרש כאן כפועל יוצא, ואי אפשר היה לפרשה כפועל עומד על פי המשקל של "לא ימיש מתוך האהל". "ליודעי לשון הקודש" ברור מדוע

בחוּספת ביאור: דאל"כ "לך" למה לי? ואין להקשות שהרי דרך הכתוב לומר "לך" כמו "עברו לכם את נחל זרד" וכמו "הגשם חלף הלך לו" וכמו "אלכה לי אל הגדולים". דדוקא כשהוא הולך מעצמו שייך לומר כך, מפני שהוא הולך מדעתו ורצונו. אבל כאן אם היה זה ציווי מאת הש"י לא יתכן לומר "שלח לך" – לדעתך הוא, דאם חרצה שלח קאמר ליה. ולפיכך בפרשת לך לך פירש נמי שהוא לטובתו ולהנאתו, דהיינו נמי לדעתו, דאע"ג דהוא ציווי, כיון שיש לו בו טובה, הולך לדעתו ולרצונו ... עכ"ל.

17. ברור כי השימוש לחילופין בין נחי ע"ו ונחי ע"י – כגון "ללון" ו"ללין" – נותן מקום לפרש את המלה כבנין הקל, ובזה לשלול מן הרא"ם את טענתו כי רש"י בחר לפרשו "כמשמעו". נשאר קשה העדר ה"את" אחרי ההפעיל.

ה"ימיש" כאן שונה בתכלית השינוי מן ה"ימיש" אצל יהושע. וזה לשונו: כי "ימיש" הוא מבנין ההפעיל, שהוא יוצא תמיד. ואם רצה לומר שלא ימוש הענן, היה ראוי להיות "ימוש" בוי"ו, ולפיכך פירושו: לא ימיש הקב"ה, והשתא הוי פועל יוצא. ואע"ג דכתיב "ומשרתו יהושע ... לא ימיש מתוך האהל", חילוק גדול יש כאן ליודעי לשון הקודש, כי אצל בני אדם שייך לשון יוצא¹⁸, כי הוא המזרז את עצמו, והרי הוא (פועל) יוצא מצד זה כי הוא האדם הוא המזרז את גופו. וכן פירושו: לא ימיש יהושע את עצמו, ומדבר על האדם כאילו היו כאן שני דברים — האחד דעתו, והשני גוף האדם. וכן כתב לקמן (יד, א) "ופרעה הקריב", ופירש רש"י: הקריב את עצמו ונתאמץ לקדם לפניו כמו שהתנה עמהם¹⁹ (עכ"ל המהר"ל).

נאמן לשיטתו שהאדם 'מזרז את עצמו' ושיש בו שני חלקים (דעתו וגופו) מפרש הגור אריה את כל המקומות בהם מפרש רש"י את הפעל לק"ח אצל בני אדם. הנה לדוגמה, ויקרא פרשת צו ח, ב "קח את אהרן", שם מפרש רש"י: קחנו בדברים ומשכהו. וזה לשון הגור אריה: דלא שייך לקיחה באדם, לפי שאינו נכנס לרשות הלוקח, כי הוא הולך ברצון שלו. ומאחר שהוא הולך ברצון שלו לא שייך בו לקיחה. ולכן פירשו "קחנו בדברים", דהשתא הוא (המדבר) לוקח את דעתו ורצונו (של השומע), וכאילו היה דעתו ברשותו, (עכ"ל). ומעיר המהדיר הגר"י הרטמן שליט"א: ומעין זה פירש הגו"א בבראשית פ"ב אות לב; פט"ז אות ד; שמות פי"ד אות יו"ד. ובכל המקומות האלו הדגיש שעיקר האדם הוא דעתו ולא גופו, ולכך אע"פ שניתן לקחת בידיים את גוף האדם לרשותו, אי אפשר לעשות כן לדעתו ולשכלו של האדם. ורש"י בבראשית מג, טו כתב על כך: "שאינן לקיחת כסף ולקיחת האדם שוה בלשון ארמי — בדבר הניקח ביד מתורגם "ונסיב", ודבר הניקח בהנהגת דברים מתורגם "ודבר" (עכ"ל).

שוב, לא בדקדוק פורמאלי קא עסקינן. גישתו של המהר"ל בנויה על הבנה מיוחדת בלשון הקודש, ורק יודעי הלשון כלשון הקודש, ישכילו ויבינו את החילוק שבין "ימיש" של אדם ובין "ימיש" לגבי ענן.

3. "והשיבותיך" — "ושבתי בשלום".

ואם בבנין הפעיל לעומת בנין הקל חידש המהר"ל במחשבת השפה, בודאי עליו לאמר את שלו כאשר התורה בעצמה משנה מן ההפעיל אל בנין הקל — והלא דבר הוא! הנה הקב"ה הבטיח ליעקב אבינו (בראשית כח, טו): "והנה אנכי עמך, ושמרתיך בכל אשר תלך והשיבותיך אל האדמה הזאת וכו'". בהתיחסו לדברים אלה, נודר יעקב נדר (להלן פסוק כ) אשר בו הוא שומר על מבנה וסגנון הדברים ששמע מפי הגבורה²⁰. אולם בבואו אל

18. כלומר, ההפעיל במקום הקל.

19. ואמנם קצת קשה על המהר"ל סגנון קושית רש"י שם: היה לו לכתוב "ופרעה קרב", מהו "הקריב"! אם לא שנאמר כי מטרת העמדת הקושיא בסגנון זה היתה להבליט את התשובה. אבל בעל "דעת יששכר" רואה כי החידוש אינו ב"את עצמו" כפי שהמהר"ל מבין, כי אם ב"נתאמץ", וז"ל: פירוש, שהוא הפעיל עומד, שהקריב את עצמו ולא אחרים, וכל הפעיל עומד תורה על התאמצות הפעולה, על כן אמר "ונתאמץ", עכ"ל.

20. אם יהיה ... עמדי — הנך אנכי עמך; ושמרני — ושמרתיך.

"והשיבותיך", במקום לומר "והשבתני", הוא החליף הפעיל בקל²¹, בהוסיפו את "בשלום" שלא נאמר לו על ידי הקב"ה²². המהר"ל מבחין בין פעולת "השבה" של הקב"ה לפעולות "שיבה" של בשר ודם (כשם שהבחין לעיל בין תנועת בשר ודם ובין תנועת הדומם), וזה לשונו: וקשה, והלא לא הבטיחו הקב"ה על זה (השלום)! ונראה לומר, מה שאמר הכתוב "והשיבותיך", שהקב"ה ישיב אותו לשם, שיהיה הוא כמו שלא יצא משם, דהיינו שלא ילמד מדרכי לבן, דהיינו השבה גמורה, שיהיה כאילו לא יצא²³. ומפני שאמר יעקב "ושבתני" הוצרך להוסיף "בשלום". דודאי גבי "והשיבותיך" שהקב"ה בעצמו יהיה הפועל, בודאי פעולתו בשלימות לגמרי עד שיהיה השבה שלימה שלא ילמד מדרכי לבן. אבל יעקב שאמר "ושבתני" הוצרך להוסיף "בשלום" שיהיה השבה מעליא²⁴. אך קשה, למה לא תלה יעקב השבה זאת בהקב"ה, והוי ליה למימר "והשבתני"? ויש לתרץ ... כי השם יתברך לא בא להגיד ("והשיבותיך") רק פעולתו אשר יפעול, והפעולה הזאת היא ההשבה אל האדמה²⁵. כי כל לשון הפעיל הוא המתחיל בפעולה, שכאשר יאמר "ראובן האכיל שמעון", היינו שנתן בפיו האוכל, ושמעון גמר האכילה, ואין שלימות (= השלמת) הפעולה על ידי ראובן. ומפני כי יעקב בא להזכיר גמר וסוף הדבר, שכבר נשלם הפעל שהוא ההשבה, שבשביל זה חייב לקיים הנדר כאשר נגמר ההשבה, ולפיכך אמר "ושבתני בשלום אל בית אבי"²⁶, ולא תלה גמר ותכלית ההשבה בהפועל (= הקב"ה), כי אין גמר ותכלית ההשבה מפעולת הפועל (הקב"ה) כדלעיל, רק שהוא יתברך המסייע והאדם גומר. ולפיכך אמר "ושבתני", והוצרך להוסיף "בשלום", (עכ"ל המהר"ל).

מדע השפה [בלעז: פילולוגיה] ופילוסופיה משמשות בהרמוניה בגישתו המיוחדת של

21. רש"י ד"ה ושבתני: כמו שאמר לי "והשיבותיך אל האדמה".
22. רש"י: שלם מן החטא, שלא אלמד מדרכי לבן. ועיין בדברי ר' עובדיה ספורנו שיטה אחרת לגמרי, שיעקב מקבל על עצמו להידון במידת הדין ולא במידת הרחמים, אם הקב"ה רק יסיר מעליו אותם הדברים המעבירים את האדם על דעת קונו.
23. כלומר, כל פעולה מצד הקב"ה נעשית בשלמותה. ממילא יובן כי "השבה" הנעשית על ידי הקב"ה פירושה החזרת הענין לקדמותו בצורה מושלמת. למשל, אפילו בלשון בני אדם לא יאמר כי "הוא השיב את הילד האבוד", אם החזיר את גופתו של הילד שמצאו מת. קו"ח ב"ב של קו"ח אצל הקב"ה! ולכן הדגיש יהודה (בראשית מג, ט) "אם לא הביאותיו אליך" (והרי אפשר להביאו מת) "והצגתיו לפניך" (כלומר חי). לכן כאשר הקב"ה אמר "והשיבותיך אל האדמה הזאת", היה במשמע השבה מעליא, והיא אשר "תרגם" יעקב במושג "שלום" = שלמות. השיבה תהיה מושלמת (גופו, ממונו, תורתו), כמבואר על ידי רש"י בעצמו בכתוב (בראשית לג, יח) "ויבא יעקב שלם".
24. כלומר, עד כאן הוכיח המהר"ל שדברי יעקב "ושבתני בשלום" הינם תרגום מדויק את דברי ה' "והשיבותיך". אבל עתה קשה למהר"ל, לשם מה מלאכת התרגום כאשר ניתן להפוך "והשיבותיך" ישר אל "והשבתני", בלי לעבור לבנין הקל עם תוספת "בשלום"!
25. כלומר, "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים", ולכך הקב"ה יכול כביכול להבטיח רק את ההשבה הפיזית, הלא היא ההשבה אל האדמה — גופו וממונו. כי ההשבה בתורתו תלויה באדם ולא בהקב"ה, והמקסימום שהוא ב"ה יכול לעשות בנדרן הוא לסייע בדבר (בחינת "הבא לטהר מסייעים בידו"). אבחנה זו מוצא המהר"ל במשמעות העמוקה של ההפעיל, שאינה לגרום לכך שהפעולה תיעשה, אלא לגרום (= לסייע) לכך שהלה יעשה את הפעולה.
26. ולא "אל האדמה" כי "בית אבי" הוא מושג רוחני, זוהי תורתו, לעומת "אדמה" שהיא גופו וממונו.

המהר"ל לפשוטו של מקרא. המסגרת היא אמנם זו של כללי הדקדוק המקובלים. אבל הבנתו את ההבדל בין פעולת ה' לפעולת בשר ודם, בין סוגיה השונים של שלימות, בין עשיית האדם לסיוע הקב"ה — כל אלה ועוד ממלאים את שבעת הבנינים של הדקדוק הפורמאלי תוכן חדש, שלא שערום בעלי הדקדוק הרגילים.

4. "ארמי אבד אבי".

אבל המהר"ל אינו זקוק תמיד לחדש חידושים לשוניים [בלעז: פילולוגיים] מחוץ למסגרת הרגילה של דקדוק לשון הקודש, כאשר באמצעותם הוא מגיע להבנה חדשה בנאמר בכתוב (כדוגמת "ימיש" וכדוגמת "והשיבותיך" לעיל). מצאנו אותו נפגש במישור אחד עם בעלי הדקדוק הפורמאלי, כאשר הוא מחדש בתוך תחומו של הדקדוק הזה, ומגלה משמעויות חדשות לעצם המסגרת הפורמאלית המקובלת על כל לומדי הכתוב המקראי. כבר ראינו קצהו של לימוד זה בדבריו לעיל אודות משמעות ההפעיל כגורם לכך שהלה יעשה את הפעולה. נעבור עתה לסוגיא הידועה של "ארמי אבד אבי", לראות כיצד, בדיון הגנתי [בלעז: אפולוגטי] מובהק, הוא סותר את עמדת בעלי הדקדוק ומגן על עמדת חז"ל, דוקא מתוך הבנתו את כללי הדקדוק הפורמאלי בדרך ייחודית משלו. בפרשת הביכורים (דברים כו, ה) נצטוה המביא ביכורים במצות מקרא ביכורים, בה עליו להצהיר: "ארמי אבד אבי וירד מצרימה וכו'". רש"י מביא את פירוש חז"ל: מזכיר חסדי המקום, ארמי אבד אבי, לבן ביקש לעקור את הכל כשרדף אחר יעקב, ובשביל שחשב לעשות חישוב לו המקום כאילו עשה, שאומות העולם עובדי עבודה זרה חושב להם הקב"ה מחשבה כמעשה, עכ"ל. לעומת חז"ל — רש"י המפרשים את "אבד" כפועל יוצא (כמו איבד), טוען ראב"ע (ד"ה ארמי אבד): מלת "אבד" מן הפעלים שאינם יוצאים, ואילו היה "ארמי" על לבן, היה הכתוב אומר "מאביד" או "מאבד". ועוד מה טעם לאמר "ביקש להאביד אבי וירד מצרימה", ולבן לא סבב לרדת אל מצרים?! והקורב ש"ארמי" הוא יעקב, כאילו אמר הכתוב: כאשר היה אבי בארם היה "אבד", והטעם עני בלא ממון, וכן (משלי לא, ו) "תנו שכר לאבד", והעד (שם שם ז) "ישתה וישכח רישו". והנה הוא "ארמי אבד" הוא "אבי" ... (עכ"ל ראב"ע)²⁷.

בבואם להגן על פירוש חז"ל, אשר לדעת ראב"ע סותר את פשוטו על מקרא, מצינו שוב את ההבדל העקרוני בין הרא"ם ובין המהר"ל. וכך טוען המזרחי: אבל חכמינו ז"ל העתיקו על פי קבלתם האמיתית, איש מפי איש עד משה רבינו ע"ה מפי הגבורה, ש"ארמי" הוא לבן וש"אובד" הוא יוצא²⁸. ואע"פ שכל הקל מזה השורש הוא בודד²⁹, יש פעלים שיצאו ויעמוד³⁰,

27. ועיין בהרחבה בהיבטים השונים והרכיבים של סוגיא זאת במדור ד פרק 3 (ב) "תוכחת מגולה ואהבה מסותרה", בסוגית חז"ל והתוקף המחייב של דבריהם.

28. אמנם טענה לא פשוטה בפי הרא"ם, שלחז"ל היתה קבלה בענין משמעותה הדקדוקית של מלה מסוימת. ברור ונעלה מכל ספק כי אכן עזרא לא יראה את עצמו כחולק על קבלת חז"ל, אלא כחולק ללא היסוס על טענת המזרחי שקיימת קבלה כזו! והשוה מקרה דומה אצל "הוא היה גיבור ציד לפני ה'" [מדור ד פרק 3 (ב)].

29. כלומר במשמעות של פועל עומד. [לדעת הכתב והקבלה אין זה זמן הוה מבנין הקל כל עיקר, כי אם עבר מבנין הפועל, הוא הבנין השמיני בין הקל ובין הפיעל, אשר נותרו ממנו שרידים אחדים בלבד — עיין הערה 1 לעיל].

30. כלומר הפועל משמש גם כיוצא וגם כעומד.

כמלת "שב"³¹ "ונשל"³². ואע"פ שלא נמצא בכל המקרא (פועל) יוצא מזה השורש (אבד), הנה קבלתם תספיק לומר כי זה בודד³³. והנה הרד"ק ז"ל כתב בהקדמתו בחלק הדקדוק: והיום גלו אבותינו בארץ לא להם, בין העמים הם, וילמדו לשונם וישכחו לשון הקודש, ולא נמצא בידינו רק מה שנשאר אצלנו עשרים וארבעה ספרים, ומילין מועטים בדברי המשנה שהורו בזה שנפסדו ממנו כמה וכמה ספרים אחרים חוץ מהכ"ד ספרים שבידינו. ודברי המשנה שאצלנו היום הם כדברי המקרא עצמם, מפני שחכמי המשנה קבלו הלשון מפי רואה הספרים הראשונים אשר היו טרם גלותנו ונפסדו ממנו. ולא בין בודד (= עומד) לעובר (= יוצא) בלבד, אלא גם בשרשים בעצמם, בשורש "תרם", שאין שורש תרם בכל המקרא, רק בדברי המשנה 'אין תורמים אלא מן המוקף', וכמוהו רבים. ואם אנחנו סומכים על לשונם בשורש חדש שלא נמצא כמוהו בכל המקרא, איך לא נסמוך על השורש הנמצא לענין עומד ויוצא אע"פ שלא נמצא בכל המקרא העומד בלבד?! ועוד הנה מצאנו (דברים כח, כב) "ורדפוך עד אבדך", שפירושו: עד אבוד אותך, שהוא קל יוצא, כי מי יוכל לחלוק ולומר שפירושו אבוד אתה?! (עכ"ל הרא"ם). בסתמכותו על הרד"ק, השכיל הרא"ם בסוף דבריו (אחרי העמדה ללא הוכחה בענין קבלתם של חז"ל, שראב"ע יוכל בודאי לטעון: המוציא קבלת חז"ל על חבריו עליו להביא את הראיה) למצוא את הסדק הדק בקיר "אבד" כפועל עומד. היה זה בפסוק "ורדפוך עד אבדך" שניתן לפרש אב"ד כפועל יוצא, ובמילא גם כאן. לפי זה הופך פירוש חז"ל להיות אפשרי במידה קטנה. זהו מעין ישום חדש וחלקי של תפיסתו של הרא"ם ש"כל היכא דאיכא למידרש".

לא כך דעתו של רבינו המהר"ל. בקטע הגנתי [בלעז: אפולוגטין] מזהיר אינו חוסך את שבט ביקורתו מראב"ע ודעימיה, מעלה תפיסות חדשות בהבנת השפה בכלל והלשון המיוחדת "אבד אבי" בפרט, מוכיח את אבן עזרא וסיעתו בטענת "מום שבך אל תאמר לחברך", ולבסוף טוען כי פירוש חז"ל "שביקש לאבד ולא איבד" הוא ממש פשוטו של מקרא דוקא לפי כללי הדקדוק הפורמאלי! והרי לשונו בקטע נפלא זה, אשר למרבה הפלא לא הביא אותו המהר"ל בבאר הגולה בפרק השלישי: והראב"ע רצה להשיב על חכמי האמת, כי היה לכתוב 'ארמי מאבד אבי' ... והנה הוא

31. כוונתו בודאי לפרשת נצבים ל, ג "ושב ה' א' את שכותך ורחמך", שלפי הפשט יש לפרש שה' ישיב (הפעיל) את שכות ישראל. והנה פרדוקס, שהרא"ם, מרוב חסידותו להגן על חז"ל, הביא ראיה בניגוד לדברי חז"ל! כי חז"ל (מגילה כט, א) פירשו את "ושב" כפועל עומד ו"את" במשמעות של 'עם'! תניא רבי שמעון אומר: בוא וראה כמה חביבים ישראל לפני הקב"ה, שבכל מקום שגלו — שכינה עמהם, ואף כשהם עתידים להגאל — שכינה עמהם, שנאמר "ושב ה' א' את שכותך", "והשיב" לא נאמר אלא "ושב", מלמד שאף הקב"ה שב עמהם מן הגלות.
32. כוונתו ל"ונשל" כפועל יוצא בדברים ז, א "ונשל גויים רבים מפניך", ושם פסוק כב "ונשל ... את הגויים האלה מפניך" ולעומת הפועל העומד (דברים כח, מ) "ושמן לא תסוך כי ישל זיתך". כתוצאה מכך נפלה מחלוקת במסכת מכות ז, ב אם לפרש (דברים יט, ה) "ונשל הברזל מן העץ" כפועל עומד (כלומר, הברזל נשמט מן הקת), או כפועל יוצא (כלומר, הברזל העיף חתיכה מן העץ המתבקע). ועיין בזה בהרחבה בספרנו "פרשת שופטים" סוגית ערי מקלט פרק ג.
33. כאמור, התבצרות זו של הרא"ם מאחורי קבלת חז"ל שהוא עצמו המציאה, אינה יכולה להביא את ראב"ע אפילו לעמדת התגוננות.

השיב על חכמים וטען עליהם משא של מחט וטען על עצמו אלף גמלים טעונים³⁴. כי קושיא שהקשה על חכמים ז"ל יש לתרץ בהרבה פנים: ונוכל לומר כי "אבד" הוא שם דבר, שלכך כתב "אבד-אבי", רוצה לומר כי ארמי הוא "אבידת אבי", פירוש כי ארמי שהוא לבן הוא בעצמו אבידת יעקב. כי היה חושב עליו תמיד להאבידו, ולכן נקרא ארמי "אובד של אבי"³⁵. ואילו כתב (הכתוב) "מאבד אבי"³⁶, לא היה משמע רק שפעם אחת חשב עליו רע. לכך כתב "אבד אבי" כאילו ארמי היה אבידתו. והוא שם דבר על משקל (במדבר כד, כ) "ואחריתו עדי אבד", כמו שכתב הרד"ק (ספר השרשים, שורש אבד), בשם החכם ר' יעקב בן אלעזר, ופירושו כי תמיד חושב לאבדו, ולכך נקרא "אובד" שלו³⁷. כי בהרבה מקומות ייקרא סבת הדבר בשם הדבר המסובב, ויקרא האבן כשהוא מונח במקום שראוי להכשיל בו בני אדם "מכשול", על שם שנכשלים בו בני אדם, ולא ייקרא "מכשיל". והכי נמי נקרא "אבד-אבי" על שם שהוא אבידת יעקב. וכן בהרבה דברים נקרא פועל הדבר על שם הדבר, ושם דבר לא יסור ממנו, ותמיד הוא כך. אבל הפועל, פועל פעולה אחת³⁵, ולכך קראו³⁸ בשם דבר "אבד-אבי", ולא היה נקרא בשם "מאבד אבי".

34. כלומר, הקשיים בפירושו הם פי אלף ויותר מאשר הקשיים שהוא מוצא בפירוש חז"ל (כפי שיטען להלן המהר"ל). [אנו נעזרים כאן, בין היתר, במקבילות המאלפות של הגר"י הרטמן שליט"א].

35. לפי פירוש זה של המהר"ל לא ביקשו חז"ל לומר כי "אבד" הוא פועל יוצא — הוא אף פחות מפועל עומד, ונמצא שהוא שם עצם ולא פעל! "ביקש לאבד" הוא תרגומם לתחום המחשבה את המושג "אבד-אבי", שמבחינה דקדוקית הוא שם עצם. מאידך, השם עצם אומר דבר עוד יותר חזק מאשר הפעל עצמו (כפי שמבאר הגור אריה), באשר הוא מתאר את המצב המתמיד של הארמי הזה — כל "החפצא" שלו הוא בענין אבידת יעקב!

36. כוונתו לפועל במקום שם עצם, כלומר איבד. והנה מקום עמי להצביע על ההבדל בין שם העצם המציין את המהות של האדם ובין הפועל שיכול לציין פעולה חד-פעמית. הנה בברכה של גאולה הסמוכה לתפילה אומרים "גאל ישראל". בזה יש מקום לשתי הערות: (א) מה בין "גאל ישראל" ובין "גואל ישראל". (ב) מדוע לא כתוב "שגאל" כמו בכל ברכה בזמן עבר ('שהחינו', 'שעשה נסים' ועוד). ונראה, לפרש: המלה גאל איננה הפועל גאל'ל בזמן עבר, אלא זהו שם עצם מבנין הפיעל (המציין את 'המקצוע') כגון: דיין, גנב, דייג ועוד. כלומר, הקב"ה הוא בעל מקצוע העוסק כולו, כביכול, בגאולת ישראל. הוא נקרא אפוא גָּאֵל. היות והאל"ף אינו מקבלת דגש, הופכת המלה גָּאֵל אל גֵּאֵל. ובסמיכות — גָּאֵל (כגון דָּבָר מִן דָּבָר וכדו'). כך שמעתי, ונראים הדברים כאמיתה של תפילה.

ומענין לענין בענין דומה, מן הראוי ומן הרצוי לתקן שגיאה קשה אשר קנתה לה שבת אצלנו (מאז למדתי בבי"ס יסודי לפחות!). האימרה שאמרה ברוריה לרבי מאיר, אשר שכניו הציקו לו, והוא ביקש להתפלל נגדם. ברוריה הביאה את דברי נעים זמירות ישראל "יתמו חטאים מן הארץ", כאשר אמרה "חטאים — ולא חוטאים". אותי לימדו "חטאים" מלשון חטא — ולא היא! למה ליחס לברוריה שגיאה דקדוקית כה קשה?! ברוריה אמרה לרבי מאיר שלא יתפלל נגד שכניו, כי הם רק חוטאים ולא חטאים. כלומר, הם אינם מושרשים בחטא (שוב על משקל ציד, גנב וכדו') אלא 'סתם' חוטאים, ולכן אפשר לצפות שיחזרו בתשובה. לכן "חטאים" ולא חֲטָאִים.

37. מהר"ל גבורות ה' פרק נד: כי אם כתוב "מאבד אבי" היה משמע פעם אחת, כי הפועל הוא לפי שעה. ואילו שם דבר לא יסור ממנו. ולכך, מפני כי תמיד רצה לאבד אותו, לא לשעה אחת, נקרא "אובד", שם דבר שלא יסור.

38. כלומר, קרא הכתוב ללבו.

כך אני משיב לבעלי הדקדוק אשר קשה עליהם להוציא המלה מלשון הדקדוק³⁹, אף כי הרבה פעמים כתבו על מלות שהן מלה זרה, ונמצא כאשר הוא עומד וצריך לפרשו יוצא⁴⁰. דרך כתוב (שמות יד, כה) "ויסר את אפן מרכבותיו", הרי "ויסר" פועל עומד וצריך לפרש אותו יוצא⁴¹. וזאת המלה היה קשה עליו יותר לפרשו פועל יוצא⁴². ומכל שכן מלה זאת (אבד) שתמצא אותה פועל עומד וצריך לפרשו יוצא⁴³: (דברים לב, כח) "כי גוי אבד עצות המה"⁴⁴, וכן "ותאבדו דרך" (תהלים ב, יב)⁴⁵. אף כי נדחק (ראב"ע) בפירוש המלה עד שיעשה אותה פועל עומד, הרי הסכים למתרגם שתרגם "מאבדי עצות אינון"⁴⁶, ואם כן עשה מן עומד יוצא. וכן ראוי לו ולרד"ק אשר הלך אחריו לפרש המלה הזאת בכאן ולא לילך אחר דעתו לחלוק על דברי חכמים ועל המתרגם גם כן. כי לא מלת זרה אחת תמצא במקרא, וכולם

את"ח 1234567

אוצר החכמה

39. כלומר, כאן מראה מהר"ל כיצד אף בתוך המסגרת של הדקדוק הפורמאלי ניתן להבין את פירוש חז"ל שלבן ביקש לאבד את יעקב. אמנם לא בהבנת אבד = איבד, שזה באמת שימוש חריג שלא מצאנו בתנ"ך, אלא בהבנת "אבד" כשם עצם הבא לתאר את מהותו של לבן כ"אבד-אבי", הוא זה השואף תמיד לאבידת-אבי. לפי פירוש זה, יובן לשון חז"ל שלבן "ביקש לאבד את הכל" – כל עצמותו של לבן לא היתה אלא שלילת עצמותו של יעקב, ומשום שהוא כולו לבן, בקשתו היתה לשלול את כל כולו של יעקב.
40. כלומר, לא רק יוצאים מן הכלל מצאנו אצל בעלי דקדוק – מום שבך! – אלא אף בנדון רידן של פועל עומד המשמש כפועל יוצא מצאנו אף לפי שיטתם.
41. כאילו היה מוטעם מלרע ולא מלעיל, והסמ"ך מנוקדת בצירה ולא בפתח. וכך אמנם מסכים הראב"ע שם (מלת "ויסר" זרה בדקדוק).
42. כלומר, במה ראה אבן עזרא לחלק ולהבחין בין "ויסר" ובין "אבד" כאשר מוכן לפרש את הראשונה כפעל יוצא נגד כללי הדקדוק, ואינו מוכן לעשות כך אצל השניה!
43. כאן הולך המהר"ל בדרכו של המזרחי להביא פסוקים ששם מוכרחים לפרש את "אבד" כפועל יוצא ולא עומד. אבל בעוד המזרחי הביא את הפסוק שלו לטעון כי פירוש חז"ל כאן הוא אפשרי, המהר"ל מביא את הכתובים בעיקר במסגרת טענתו "מום שבך". כלומר הראב"ע בעל כרחו מודה על צורות חריגות בכלל, ועל "אבד" כפועל יוצא בפרט. מדוע, איפוא, לא יקבל את פירוש חז"ל לפסוקנו?!
44. שם מפרש הראב"ע: ומלת "אבד" שם התואר והיא סמוכה, על כן נפתח הבי"ת (פירוש זה מתקרב לזה של המהר"ל למעלה ש"אבד אבי" = "אבידת אבי"). וידוע כי מלת "אבד" מהפעלים העומדים, רק פירוש "עצות" שב אל "אבד" (ר"ל גוי שהוא אבד עצות – מחוקקי יהודה). [אין "עצות" מושא ישיר של "אבד" באשר הפועל עומד ולא יוצא, אלא מושא עקיף, הוא אבד מעצות או בכל הקשור עם עצות], כמו נובלת עליה (ישעיה א, ל שם מפרש ראב"ע בעצמו: ודקדוק "עליה" – שהיה כן מפאת עליה), וכן (תהלים ב, יב) "ותאבדו דרך" (אבן עזרא שם: תהיו אובדים מפאת הדרך, כמו "נובלת עליה", כי היא בעצמה אינה נובלת, רק עליה נובלים, כי היא מהפעלים העומדים) שהוא סמוך אל דרך.
45. ולשונו בגבורות פרק נד: והנה מצאנו "כי גוי אובד עצות המה", תרגם אונקלוס "מאבדי עצות". וכן "ותאבדו דרך" תרגם יונתן "ותהובדון אורחא". הנה שניהם פעלים עומדים, ועשה המפרש הנכבד אותם יוצאים, ויהיה זה ("אבד") כאחד מהם, אע"ג שהוא עומד – יתפרש יוצא.
46. כך תרגם אונקלוס. והעיר ראב"ע שם: והנה השכיל המתרגם שאמר "מאבדי עצות". יש אמנם המבארים את לשון אבן עזרא "השכיל" לא כמשמעות של הצליח אלא לאמר שאונקלוס ביאר על פי השכל = הענין, ולא על פי כללי הדקדוק. אבל עצם הבאת דברי התרגום בצורה כזאת מראה כי ראב"ע מוכן לפרש כך, אע"פ שהפועל הוא עומד בדרך כלל.

יש להן טעם אמת גמור — אף זאת כאחת מהן, כי טעם אשר אמרנו אינו רחוק "ולא בשמים הוא" כמו שפירשנו לעיל⁴⁷. ועוד סיבה נוספת יש לומר, מאחר שלא יצאה המחשבה לפועל — שלא איבדו — נאמר אצל זה פועל עומד, כי הפעולה עמדה ולא יצאה, לכך נאמר לשון פעל עומד, שהפעל לא היה יוצא לאחר להיות נאבד, לכך כתב לשון פועל עומד. (עכ"ל המהר"ל).

נגד הטענה כאילו חז"ל לא דייקו בלשון הכתוב, משיב המהר"ל כי הראב"ע וסייעתו לא דייקו בלשון חז"ל! לא אמרו חז"ל כי לבן איבד את הכל, אשר ממנו היה משתמע שפירשו את "אבד" כיוצא במקום עומד. "ביקש לאבד — ולא איבד", הפעולה עמדה, ולא יצאה אל הפועל, ולכן בחר הכתוב בלשון "אבד" מבנין הקל. וראויים הדברים למי שאמרם!⁴⁸

אפשר לסכם את עיקר ביקורתו של המהר"ל נגד ראב"ע ודעימיה בלשונו הוא בפירושו לויקרא פרק י"ד (אות כ"ג) וזה לשונו: שהם⁴⁹ לא יביטו אל הענין, רק אל המלה ותבניתה, וימשיכו פירוש המלה בחבלי שוא אחר תמונת ודקדוק המלה, וכל זה לקיים הצורה והתבנית. ידמו לעצמם מי שלא פירש כך, לא ידע בדקדוק הלשון כמו שידעו (עכ"ל). ובבאר הגולה, הבאר השלישית כתב המהר"ל: זהו דרך המדקדקים, כי לא יביטו רק אל תמונת המלה, אל המשקל ואל צורתה ותבניתה ... מבלתי ששימו לב פירוש המלה כלל, ואז ימשכו הענין אל המלה אף בדרך רחוק. ואין זה דרך חכמים, רק הם הביטו אל פירוש המלה וענינה (עכ"ל).

יש פשט הלשון ויש פשט הענין, הוא פשוטו של מקרא. את המלה בתוך הטכסט יש להבין על פי המסגרת [בלעז: הקונטקסט] שלה. ויפה באר זאת המהר"ל עצמו בסוגית (בראשית ט, כב) "וירא חם אבי כנען את ערות אביו", שחז"ל פירשו או סרסו או רבעו. ואמנם נשאלת השאלה, מדוע ראו חז"ל להוציא את פירוש המלה "וירא" ממשמעה המקובל בכל התנ"ך (או כראיה ממש או כהבנה) וליחס לה משמעות של פעולה של עשיה מסוימת. על זה משיב: דאין לומר כמשמעה — שראה ערותו, דהא כתיב בקרא (פסוק כד) "את אשר עשה לו בנו הקטן" (עכ"ל). הרי שבעוד פשט המלה (טכסט) הוא ראיה, הרי פשט הענין [בלעז: קונטקסט] הוא עשיה!⁵⁰

47. בזה סיים המהר"ל את החלק ההגנתי [בלעז: האפולוגטי] בדבריו, ועובר עתה להציע כי פירוש חז"ל שביקש לאבד — ולא איבד, הוא הוא משום שהם בעצמם הבינו כי "אבד" הוא פועל עומד!!
48. אמנם מוסיף המהר"ל להתקיף את פירוש ראב"ע מן ההיבטים האחרים שבפירושו, כגון שיעקב נקרא "ארמי" וכדו'. אבל אין זה מענינו של פרק זה, לכן נפנה את המעיין אל דבריו הן בגור אריה והן בספרו גבורות ה'.
49. כלומר, בעלי הדקדוק הפורמאלי, כמו ראב"ע ורד"ק.
50. ועוד מוסיף על המהר"ל בעל באר יצחק אשר העיר כי הכתוב מעיד כי "ויקץ נח משנתו וידע". אם חם רק הסתכל עליו כאשר שכב בשכרותו, כיצד יכול היה לדעת זאת כאשר הקיץ?! הרי שוב ההבדל בין פשט המלה ובין פשט הענין, הלא הוא פשוטו של מקרא. לשיטה של חז"ל שחם סירס את נח, יש חיזוק נפלא מעומק פשוטו של מקרא בהמשך הפרק. בסוף פרק ט (פסוקים כח-כט) כתוב: "ויחי נח אחר המבול שלוש מאות שנה וחמשים שנה, ויהיו כל ימי נח תשע מאות שנה וחמשים שנה וימת". ראו נא דבר פלא! אצל נח, ורק אצל נח מכל הדורות מאדם עד נח (פרק ה) לא כתוב "ויולד בנים ובנות" — והלא דבר הוא! זאת ועוד! מיד אחרי כן (פרק י"ד פסוק א) מצינו ביטוי יחידיני: "ואלה תולדות בני נח שם חם ויפת, ויולדו להם בנים אחר המבול". משמע.

5. "שלח נא ביד תשלח".

אבחנה זו של המהר"ל בין משמעויות שונות בתוך הפועל עצמו, מביאה אותנו לדוגמה נוספת של מלאכת מחשבתו. אם לא הרי מה שעלה בלבו של האדם לעשות לעומת מה שעשה, וזה מתבטא בצורה הדקדוקית של כתיבת הדברים, מראה לנו המהר"ל שלא הרי סגנון הכתיבה של מה שעלה בלבו של הקב"ה, לעומת מה שגזר לעשות. גם כאן מתבטא ההבדל בדרך כתיבת הדברים בכתוב, וכתוצאה מכך באופן הבנתם המיוחדת של תז"ל את הכתוב. בחומש במדבר (כ, יב) בענין חטא מריבה, נאמר: ... "יען לא האמנתם בי להקדישני לעיני בני ישראל, לכן לא תביאו את הקהל הזה אל הארץ אשר נתתי להם". ומפרש רש"י בד"ה יען לא האמנתם: גלה הכתוב שאלולי חטא זה בלבד היו נכנסים לארץ, כדי שלא יאמרו עליהם כעון שאר דור המדבר שנגזר עליהם שלא יכנסו לארץ כך היה עון משה ואהרן ... דברי רש"י אלה לכאורה אינם עולים בקנה אחד עם הנאמר בכמה מקומות אחרים, מהם משתמע כי מאז ומתמיד ידע משה רבינו כי אין סופו להיכנס לארץ. גם כאן בולט ההבדל בין הר"א מזרחי מחד ורבינו המהר"ל מאידך. וז"ל הרא"ם: ... וא"ת, והלא גם בזולת החטא הזה לא היה נכנס לארץ, שכבר נגזר עליו (שמות ו, ב) "עתה תראה (אשר אעשה לפרעה)" — ולא העשוי למלחמת שלושים ואחד מלכים כשאביאם לארץ, כדפרש"י. ואעפ"י שי"ל שאעפ"י שנגזר עליו שלא לראות מלחמת שלושים ואחד מלכים, לא נגזר שלא יכנס לארץ, שאפשר שיכנס וימות בטרם מלחמת השלושים ואחד מלכים, מ"מ קשיא מההיא דשמות רבה (ה, כג) שאמרו: "עתה תראה אשר אעשה לפרעה" — במלחמת פרעה אתה רואה, ואין אתה רואה במלחמת שלושים ואחד מלכים שיעשה בהם נקמה יהושע תלמידך. מכאן אתה לומד שנטל משה עכשיו את הדין שלא יכנס לארץ (עכ"ל המדרש). י"ל דמיירי בכיבוש הארץ, כאילו אמר שלא יכנס עמהם בכבוש הארץ. אבל ממה שכתב רש"י גבי (שמות ד, יג) "שלח נא ביד תשלח" — ביד אחר שתוצה לשלות, שאני אין סופי להכניסם לארץ (עכ"ל), לא קשיא, דאיכא למימר שהשם הודיעו בנבואתו שלא יכניסם הוא לארץ כמו דבר ומנהיג, והיה סבור שלפחות יכנס עמהם כשאר העם. (עכ"ל).

לדעת הרא"ם, כבר בתחילת שליחותו של משה ("שלח נא ביד תשלח") היה ברור לו כי לא יכניס את ישראל לארץ ישראל⁵¹. על אי כניסתו בתפקיד זה כמנהיג נמסר לו בעונש של "עתה תראה"⁵². לכן עדיין בשיחתו עם חותנו⁵³ הוא רואה את עצמו כמועמד לכניסה

אפוא, שרק להם נולדו, לעומת לאביהם שלא נולד אחר המבול (ולכן לא "ויוולדו בנים ובנות"). מפי תלמידה חכמה שמעתי.

[על פי דרכנו (עיין פרקי מבוא פרק 1), ענינו בזה על שאלת "הכיצד". עתה שנהיר לנו כיצד הבינו חז"ל את הענין כפי שהבינו, עלינו להפנות את מבטנו אל הקב"ה, ולשאול אותו מדוע כתב "ראה" כאשר הכוונה לעשייה? ועיין בזה בפירושו רבינו בחיי לשמות כא, כ"כז בקשר שבין יציאה מעבדות של עבד כנעני בשן ("ויגד") ועין ("וירא"), ובין עצם התהוות אדם כעבד כנעני על ידי "ארור כנען עבד עבדים יהיה לאחיו"!]]

51. ואמנם סתם הרא"ם ולא פירש מדוע כך היה צריך להיות, עוד טרם נפגש משה עם העם, ועוד טרם הראו בני ישראל את כוחם ודרגתם ביציאת מצרים.

52. ותמוה לפי הרא"ם מדוע מודיעים למשה על עונשו אחרי שהוא כבר יודע על כך, כנראה שלא במסגרת עונש אלא כקביעה עומדת ומובנת מאליה!

53. במדבר י, כט "נוסעים אנחנו אל המקום אשר אמר ה' אותו אתן לכם".

לא"י כאדם פרטי, וכניסה זו כאדם פרטי היא אשר נשללה ממנו כעונש על חטא מי מריבה⁵⁴.

אבחנות אלה של הרא"ם בין תקופות שונות ובין חטאים שונים, אינן תופסות כל מקום אצל המהר"ל, המתמודד עם הסתירות שבכתובים השונים בהתאם לתפיסתו את הדרגות השונות של נבואות ה' וגזירותיו. דרגות אלה משתקפות יפה בכתובים עצמם למי שמבין את השפה כלשון הקודש, דהיינו כלי המבטא את מחשבת הקב"ה. וז"ל המהר"ל בפרשת חוקת שם: מכאן משמע שחטא משה היה שנגזר עליו שלא יביא אותם לארץ בשביל מי מריבה, ואילו בפרשת שמות משמע בשביל שאמר (שמות ה, כג) "ומאז באתי אל פרעה לדבר בשמך וכו'" נגזר עליו שלא יבא לארץ, כדפירש רש"י שם. ונראה דודאי במה שאמר לו הקב"ה (שם ו, א) "עתה תראה" — ולא העשוי לשלושים ואחד מלכים, לא נשמע אלא מכוח דיוק, שכך אמר: את זה תראה, אבל לא אחד ושלושים מלכים. אבל לא קאמר⁵⁵ שלא תראה, דאם כן הוי גזירה גמורה, שכל דבר שאינו יוצא מפי ה' אינו גזירה⁵⁶. ושלושה דברים הם: (א) האחד קודם הגזירה (ב) גזירה בלא שבועה (ג) דין שיש עמו שבועה. (א) קודם גזר דין, קודם שגזר הקב"ה שכך יהיה, אלא שכך הוא רוצה לעשות, והוא הנקרא "עלה במחשבה", ואין צריך כל כך תפילה וזכות גדולה שתתבטל. (ב) אבל כשנגזרה, אי אפשר שתתבטל אלא על ידי תפילה וצעקה גדולה וזכות גדולה. (ג) ואחר גזר דין שיש עמו שבועה אין מועיל לא תפילה ולא צעקה. ופשוט הוא זה החילוק. ותמצא כגון אלו החלוקים כמו באדם, לפעמים יחשוב לעשות דבר, וכאשר הוא גומר לעשות, אז הוא מוציא את הדבר בפה, ולפעמים הוא נשבע שיעשה דבר פלוני או ענין פלוני. כן כביכול למעלה: עלה במחשבה קודם שגזר, ואחר שגזר, וגזר דין שיש עמו שבועה⁵⁷.

[וממשיך המהר"ל] —

ואל יקשה לך שרש"י פירש בפרשת שמות "שלח נא ביד תשלח" — עם אותו שאתה תשלח להכניסם לארץ, אני אין סופי להכניסם לארץ, ובפרשת בשלח פירש רש"י (טו, כג) "תביאמו ותטעמו" — נתנבא הוא שלא יכניסם לארץ ויביאם אחר לארץ. ובפרשת בהעלותך פירש רש"י על "נוסעים אנחנו" — שיתף משה את עצמו עמהם כסבור שיכנס לארץ שעדיין

54. לפי זה מדויק הכתוב דברים א, לו "גם בי התאנף ה' בגללכם לאמר גם אתה לא תבא שם". אבל קשה דוקא מן הכתוב בחטא מי מריבה (במדבר, כ, יב) "לכן לא תביאו את הקהל הזה אל הארץ אשר נתתי להם!" במסגרת הלימוד בפרק זה, בשיטת המהר"ל בפשוטו של מקרא, אין זה מענינו לעסוק בכל ההיבטים של אי כניסת משה לארץ ישראל. אנו עוסקים אך ורק בשיטת המהר"ל כפי שהיא מתבטאת בפשוטו של מקרא. ועיין במדור ב פרקים 5, 6 שם הרחבנו את הדיבור בשיטת המהר"ל.

55. הקב"ה בצורה מפורשת.

56. תפיסת המהר"ל כאן דומה מאוד למושג של לאו הבא מכלל עשה. גם כאן הקב"ה "גזר" את מצוותיו; יש והציווי בא בצורת לאו מוחלט, ויש שהוא נלמד מלשון העשה, בבחינת "דברי תורה נדרשים מכלל הן אתה שומע לאו". ברור כי יש הבדל בין לאו הנאמר במפורש, ובין לאו הבא מכלל עשה (אין בו מלקות וכו'). פחותה העוצמה של השני מן הראשון, ודבר זה מתבטא בהלכה ובעונשים. כן נאמר אגן בגזירותיו הפרטיות של הקב"ה (כגון זו על משה רבינו כאן) — גזירה הנלמדת מכוח עשה, פחותה בעוצמתה מזו הנאמרת בצורה מפורשת כלאו. סדנא דתורה חד הוא!

57. כל זה עולה בקנה אחד עם משנתנו על סגנון הכתוב — עיין מדור ב בהרחבה.

לא נגזרה הגזירה, לא יקשה לך אהדדי. שכל זמן שהיה משה רבינו עליו השלום מדבר בנבואה, אז היה מתנבא שלא יבא לארץ, כי כך ראה בנבואה אע"פ שעדיין לא חטא, מכל מקום ראה בנבואה מה שיהיה לעתיד. ולפיכך נתנבא שלא יביאם לארץ. ומכל מקום חשב שהגזירה תתבטל בתשובה ובתפילה ובצעקה. ולפיכך בפרשת בהעלותך שהיה הדיבור רק ליתרו, היה משתף עצמו עמהם, לפי שהיה סבור שתתבטל הגזירה ויכנס לארץ. ומכל מקום כאשר ידבר בנבואה היה צריך לדבר כאשר הנבואה נותנת הדין מה שהיה. והיה מדבר שלא יביאם לארץ, שהרי כך היה בנבואה עליו. ובמריבה נגזרה גזירה עליו כמו שפרש"י⁵⁸ (עכ"ל). אם לתרגם את המהר"ל לשפת ימינו ניתן לומר: הנבואה משודרת כל העת בתדר מיוחד אל מכשירי הקשר הנמצאים אצל נביאיו נאמני ביתו של הקב"ה. ברור, איפוא, כי כל אימת שעולה הנביא על גל השידור, הוא קולט על פי ההודעה המשודרת. נכון שיש לו – וגם לאחרים – הזדמנות לשנות את הנתון הזה על ידי טיפול ניאות (תפילה וכדומה), אבל כל עוד לא נעשה הדבר, ההודעה המשודרת מחייבת את המאזין במקלט הקשר. במקרים של "שלח נא ביד תשלח", "עתה תראה", "תביאנו ותטעמו", היה משה במצב של נבואה, ולכן הנבואה המשודרת מחייבת. רק "בנוסעים אנחנו" הוריד משה את האזניות, בהיותו בשיחה לא נבואית עם חותנו.

6. "ויקח מאבני המקום".

מחשבת השפה, כאמור, היא היסוד להבנת דקדוק הלשון. ניתן יהיה לזכות להבין את דברי חז"ל אם קודם כל נזכה לרדת לעומק מחשבת שפת הקודש. כל עוד נזהה את ה"פשוט" עם הפירוש לפי כללי הדקדוק הפורמאלי, לא זו בלבד שאין אנו זוכים להבין את פירושי חז"ל, אלא אנו "נוהגים בתורה הפקר" (!). ידועה דרשת חז"ל אודות המריבה שהיתה בין האבנים ששם יעקב אבינו מראשותיו עד שכולן התאחדו ונעשו אבן אחת⁵⁹. את הבסיס לדרשה זו נימק רש"י (בראשית כח, יא) ד"ה וישם מראשותיו: עשאן כמין מרזב סביב

1234567

58. ד"ה לכן לא חביאו: בשבועה, כמו (שמואל-א, ג, יד) "לכן נשבעתי לבית עלי", נשבע בקפיצה שלא ירבו בתפילה על כך, עכ"ל. הרי שחטא מי מריבה הוסיף את מרכיב השבועה לנבואה, שהיתה כבר קיימת מאז. דברי המהר"ל כאן תואמים את דבריו בענין הנבואה בכלל, כנתון במישור ההיסטורי. עיין, למשל, בראשית וישלח לב, ח ד"ה שמא ייהרג ... "נבואה שהיא תולה הדבר בעצמו (הקב"ה) לא בשום (אדם) מקבל, רק בענין עצמו שכך יהיה".

59. אין זה מענייננו כאן לתת את הסברו של המהר"ל (או כל הסבר אחר) לתוכן דברי חז"ל תמוהים אלה. כל מאמר חז"ל דורש לימוד בשני מישורים: (א) כיצד דרשו חז"ל את אשר למדו מתוך הכתוב שהם מסתמכים עליו. (ב) מה ביקשו חז"ל לומר במדרשם, האם לפרש את המדרש "כפשוטו" ("אדם הראשון היה מסוף העולם ועד סופו" – ממש?!) או שהפירוש "המדרשי" של המדרש (כלומר, האידיאה שבו) הוא פשוטו! דוקא המהר"ל עסק בשני היבטים אלה של לימוד מדרשי חז"ל, וידיו רב לו בשניהם גם יחד. בעוד בספרו "באר הגולה" הוא עוסק הרבה בהיבט השני (להסיר לזות שפתיים מדברי חז"ל), הרי במאמרנו זה באנו לברר את דרכו המיוחדת והייחודית בהיבט הראשון – אופן ודרך לימוד חז"ל את הכתוב "בפשוט", כלומר שלא באמצעות המידות שהתורה נדרשת בהן. שיטתו המיוחדת בתחום זה באה לידי ביטוי דוקא בפירושו גור אריה לרש"י עה"ת, כאשר דברי רש"י מעוגנים בדברי חז"ל. לא פעם יש תחושה והרגשה שהמהר"ל 'ניצל' את ההזדמנות של פירוש רש"י. כדי לומר את דבריו בהבנת דברי חז"ל.

לראשו, שהיה ירא מפני חיות רעות. התחילו מריבות זו עם זו, זאת אומרת "עלי יניח צדיק את ראשו" וזאת אומרת "עלי יניח". מיד עשאן הקב"ה אבן אחת, וזהו שנאמר "ויקח את האבן אשר שם מראשותיו". ומקורו בחולין צא, ב: כתיב "ויקח מאבני המקום" וכתיב "ויקח את האבן"! א"ר יצחק, מלמד שנתקבצו כל אותן אבנים למקום אחד, וכל אחת ואחת אומרת "עלי יניח צדיק זה ראשו". תנא וכולן נבלעו באחד, עכ"ל. במקרה דנן, לא רק ראב"ע פירש לפי פשוטו, ללא כל צורך במדרש חז"ל⁶⁰, אלא אף בעלי התוספות הכירו בכך כי גם כשהמדרש יידרש, עדיין הפשט ייפשט⁶¹.

והנה רבינו המהר"ל, נאמן לשיטתו כי המדרש הוא מוכרח ולא רק אפשרי, תוקף בחריפות את אלה המפרשים כי "מאבני המקום" — אחת מאבני המקום. וזה לשונו: ויש מפרשים, מאי "מאבני המקום" — אחת מאבני המקום. ואלו האנשים מצאו תורה של הפקר לפרש בה כרצונם. כי אף הדיוט אינו מדבר כדברים האלה, דמאתר שלא לקח רק (=אלא) אבן אחת, לא הוי ליה למכתב רק 'ויקח אבן'⁶². כי אחר שלקח אבן יחידה, מה לו לכתוב ולשתף אותו עם שאר אבני המקום לכתוב "מאבני". אבל אם רבים לקח מרבים שייך בו "אבני המקום", כי לקח מקצת⁶³ אבנים. כי רבים מרבים הם "מאבני המקום", אבל אבן יחידה אין זה מקצת, (עכ"ל). השכיל המהר"ל לראות כי אם באחת מדובר אסור היה לכתוב "מאבני", כי בלשון "מאבני" הוא מיחס את היחיד אל הכלל, והרי במה הוא יחיד אם לא בזה שהוא נבדל מן הכלל?! האחד הוא גם יחיד, כי רק בזה הוא אינו מתיחס אל כלל כל שהוא, וניתן לכנות אותו בשם אחד! ואחרי טענתו העקרונית בדבר ההבדל בין אחד ובין רבים, עובר המהר"ל להתקפה נגד "רודפי הפשט" וז"ל: ודבר זה ברור למשכיל, רק מפני שרדפו אחר פשט הכתוב נהגו בתורה הפקר ... הוכרחנו לכתוב דברים אלה להראות לאנשים עורי לב, אשר שמים דברים אשר הם כבשונו של עולם לדברי תוהו, כאילו אין בהם ממש, ודבריהם אשר הם תפל בלי טעם וריח לדברים אשר הם ברומו של עולם ... (עכ"ל).

60. "מאבני המקום" — טעמו, אחת מאבני המקום.

61. חולין צא, ב ד"ה כחוב ויקח את האבן: לפי פשוטו יש לפרש שלקח אבן אחת מאבני המקום.

62. ואמנם הרא"ם העיר כי בפרשת בשלח כתוב "ויקחו אבן וישימו תחתיו", ולא נאמר "ויקחו מאבני המקום וישימו תחתיו"! הערה זו אמנם נותנת הצדקה מסוימת לדרשת חז"ל אצלנו, אבל עדיין לשלב מוכרח לא הגיע. רבינו טוען, כפי שייראה מיד, כי אילו היה מדובר רק על אבן אחת בלבד, אסור היה על פי מחשבת השפה לכתוב "מאבני המקום" אודות אותה אבן.

63. כלומר יותר מאחת.

פרק 3

"ממחרת השבת" — במשנתו של ה"משך חכמה"

ויקרא כג, יא. "והניף את העומר לפני ה' לרצונכם, ממחרת השבת יניפנו הכהן". פסוק טו. "וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עומר התנופה שבע שבתות תמימות תהיינה".

במנחות סה, א מובא ש'הבייתוסין אומרים עצרת אחר השבת'.¹ נטפל להם רבן יוחנן בן זכאי אמר להם: שוטים, מנין לכם ...² על גבי דף שלם (סה, א עד סו, א) מתנהל הויכוח בין חכמינו ז"ל, ובין הכופרים בקבלתם הנאמנה ש"שבת" כאן היא יום ראשון של חג הפסח. ההוכחות והראיות של חז"ל מתחלקות לכמה סוגים:

(א) על דרך המדרש באמצעות י"ג המידות שהתורה נדרשת בהן.³ יש להניח כי דרך זאת היא יותר להסברה כלפי פנים, שהרי הצדוקים אינם מקבלים את תוקף דברי חז"ל הנלמדים באמצעות ברייתא דרבי ישמעאל. נראה איפוא מכאן שהבעיה העיקרית לא במעט על לומדי תורה על טהרת הקודש, מנין לנו לפרש כאן "שבת" כיום ראשון של פסח.⁴

(ב) בדרך הפשט, באמצעות אוקימתא — כלומר, חג השבועות אמנם יחול ביום ראשון בשבוע (כאשר החלה, איפוא, הספירה ביום ראשון בשבוע, וכמילא "שבת" כפשוטה של שבת בראשית). כלומר, אמנם 'עצרת אחר שבת', במקרה שיום א' דפסח אמנם חל בשבת,

1. כלומר יום ראשון בשבוע, דהיינו שתחילת הספירה אף היא ביום ראשון בשבוע, שהרי סופרים 'שבתות תמימות'.

2. דהאי "ממחרת השבת", שבת ממש היא — רש"י.

3. אמר ר' יהודה בן בתירא: נאמר "שבת" למטה ונאמר "שבת" למעלה (פסוק טז) "עד ממחרת השבת", מה להלן רגל ותחילת רגל סמוך לה, אף כאן רגל ותחילת רגל סמוך לה. (וכן דרשת ר' אליעזר, רבי יהושע ועוד).

4. ואמנם קשה לקבל את דבריו של בעל תורה תמימה הכותב: וכמה דרשות באו בגמרא להוציא מלבן של צדוקים פירושם הנזכר. ואמנם בעיקר הדבר לא ניחא להו לחז"ל לקיים פירושם של הצדוקים, על פי הסברא, יען שאם כן יתחייב דלפעמים כשיחול יום א' של פסח ביום הראשון בשבוע יצטרך להמתין עד יום א' הבא. ובאמת אין שום סברא להמתין שבעת ימים יתירים אחרי שכבר הגיע זמן הקצירה בתחילת החג שהוא מועד האביב... ורק לתוספת קיום פירושם וביטול פירוש הצדוקים הביאו ראיות ורמזים שונים מלשונות התורה ... עכ"ל. קשה לראות בסברא זאת של בעל תורה תמימה את יסוד סיבת פירוש חז"ל שלא אליבא דצדוקים (והרי מצינו לא פלוג גם בדאורייתא — עיין מדור ו פרק 2: כל דתקינו רבנן כעין דאורייתא תיקנו). סביר להניח כי פירוש חז"ל במקרא הוא על פי קבלתם הנאמנה, כאשר כל ההוכחות והראיות הינן בדרך המדרש הבא אחר ההלכה הקודמת לו. בזה דומה סוגיתנו לסוגית עין תחת עין (בבא קמא פג, ב — פד, א) כאשר גם שם מבואר שההלכה קודמת למדרש, וכל הדיון הוא רק לחזק את המקובל אצל חז"ל. ועיי' בזה להלן.

ואילו חג השבועות שיכול לחול באופן נייד בכל אחד מימות השבוע צוין בפסוק השני (פסוק טז) "תספרו חמשים יום"⁵.

(ג) בהוכחה על דרך השלילה, כלומר, אם נפרש בדרך הבייתוסים נגיע לסתירה לדברי תורה אחרים באותה סוגיא⁶, או נגיע לידי אבסורד⁷.

גם חז"ל לא הביעו שביעות רצון מוחלטת מן ההוכחות/ראיות הללו: 'אמר רבא, כולהו אית להו פירכא בר מתרי תנאי בתראי'. וכאן מקום להעיר ולהדגיש כי אותם שני פירושים שאין עליהם פירכא, כלומר, שאינם מופרכים, אף הם אינם מפריכים את פירוש הבייתוסים! אלו ואלו אינם מופרכים, ושניהם נשארים במסגרת פירוש אפשרי שאי אפשר לסתרו. בין פירוש אפשרי לבין פירוש מוכרח ומוחלט רב המרחק. מעין זה מצינו אצל ראב"ע בפירושו לסוגית עין תחת עין, המביא את הדו-שיח⁸ בין רבינו סעדיא גאון ובין בן זוטא, בו עונה הרס"ג על כל קושיא וקושיא נגד קבלת חז"ל בטוב טעם ודעת. אולם בסוף מסכם ראב"ע בכתבו: והכלל, לא נוכל לפרש על דרך מצוות התורה פירוש שלם אם לא נסמוך על דברי חז"ל, כי כאשר קיבלנו התורה מן האבות כן קיבלנו תורה שבעל פה, אין הפרש ביניהם (עכ"ל). כלומר, רס"ג רק הוכיח כי עמדת חכמז"ל היא אפשרית [בלעז: לגיטימית] — אבל לא מוכרחת.

לא יבשה הדיו במשך השנים בסוגיה זו, ועוד היא חוזרת וניעורה במהדורה בתרא בתקופת הקראים, כשמולם ניצבים הרס"ג והראב"ע. וגם מכאן ראייה שלא היתה הכרעה חד משמעית בתקופת חז"ל (פרט לקבלתם, עליה נסמוך). שיטת הראב"ע היא 'והזכיר הכתוב איך יחשבו בשנה הראשונה'. כלומר בשנה הראשונה אחרי צאת בני ישראל מארץ מצרים חל יום א' דפסח ביום השבת, ופשוטו של מקרא מנוסח על פי ההלכה לשעה, כאשר לדורות לומדים מן העיקרון (יום א' דפסח) ולא מן המקרה (יום א' בשבוע)⁹. לא רחוקה היא הדרך הזאת של ראב"ע מזו של חז"ל שהבאנו לעיל (בדרך הפשט באמצעות אוקימתא). גם חז"ל וגם ראב"ע פירשו את "השבת" כפשוטו, כלומר שבת בראשית, וגם חז"ל וגם ראב"ע העמידו את הפסוק כפשוטו על פי אוקימתא מסוימת. אלא שבעוד חז"ל קבעו את האוקימתא כהלכה לדורות, קבע ראב"ע האוקימתא כהלכה לשעה¹⁰.

5. ללא ציון תאריך או יום בשבוע. הקושי בדרך זאת מבואר, כי מאי אולמיה יום ראשון מכל שאר ימות השבוע, שהיה צורך להקדיש פסוק מיוחד ללמד שיתכן וחג השבועות אמנם יחול ביום ראשון בשבוע.
6. כך דרך לימודו של רבי יוסי בר יהודה (פעמים שאתה מוצא — בניגוד ל"חמשים יום" — חמשים ואחד וכו').
7. כך דרך לימודו של רבי יוסי — יש כחמשים שבתות במשך השנה, ולא נדע על איזו שבת ("ממחרת השבת") מדובר, והרי לא בא הכתוב לסתום אלא לפרש!
8. שהוא למעשה דו-קרב על יסודות תורתנו.
9. ועיין בזה במדור א, תפקידים של פשט, פרק 6: פשוטו של מקרא כהלכה לשעה. יצויין כי קביעה זאת על מועד א' דפסח בשנה השניה לצאת בני ישראל מארץ מצרים, תלויה בשאלה אם דברי חז"ל על יום חמישי בשבוע כמועד צאת בני ישראל מארץ מצרים הם מחייבים במסגרת קבלתם הנאמנה או לא. ראב"ע עסק בנושא בשמות מ, ב ד"ה ביום. ועיין בזה מדור ד פרק 3 (ב): תוכחת מגולה ואהבה מסותרת, שם הרחבנו את הדיבור אודות שלושת סוגי דברי חז"ל: (א) פירוש (ב) מדרש (ג) קבלה.
10. וכשם שקשה על חז"ל (הערה 5 לעיל), כך גם קשה על ראב"ע מדוע התורה כותבת לפי מקרה היסטורי מסוים — הרי מאי דהוה הוה!

מהדורה בתרא זו של ויכוח בין "המעתיקים" (של תורה שבעל פה) ובין "המכחישים"¹¹ מעוררת תמיהה האומרת דרשני. מצינו שהראשונים (ובעקבותיהם גם האחרונים) מביאים ראיות (נגד הכופרים בקבלת חז"ל), מתוך אותה ספרות חז"ל, שבסוף הדיון בגמרא לא נתקבל על ידי חז"ל עצמם! לשון אחרת: ראייה שחז"ל העלו על שולחן הדיונים, ואשר נדחתה על ידם, באשר לא מצאו בה מענה לבעיה הנידונה, זוכה ל"הכשר" על ידי ראשונים ואחרונים! הנה, למשל, בסוגית "עין תחת עין" ביקשה הגמרא (בבא קמא פג, ב) להוכיח את דין ממון מהכתוב (במדבר לה, לא) "ולא תקחו כופר לנפש רוצח אשר הוא רשע למות" — לנפש רוצח אִי אתה לוקח כופר, אבל אתה לוקח כופר לראשי אברים שאינם חוזרים (עכ"ל). אולם הגמרא דוחה את הראיה באמרה: אי מהא הוה אמינא — אי בעי עינו נתיב, ואי בעי דמי עינו נתיב (עכ"ל). אבל דחיה זאת לא מנעה מן הראב"ע מלהביאה, אולם בלי 'הברירה' של 'אי בעי', אלא כדין החלטי של תשלומים בלי אפשרות של 'ממש'. ועוד: דבי חזקיה (בבא קמא פד, א) טוענים: "עין תחת עין נפש תחת נפש", ולא נפש ועין תחת עין, ואי סלקא דעתך ממש, זימנין דמשכחת לה עין ונפש תחת עין, דבהדי דעויר ליה נשמתי נפקא. ואולם טענה זאת נדחתה בסוגית הגמרא: ומאי קושיא, דילמא מימד אמדינן ליה, אי מצי מקבל עבדינן, ואי לא מצי מקבל לא עבדינן. ואי אמדינן דמצי מקבל ועבדינן ליה ונפק רוחיה, ומיית — לימות! (עכ"ל). ורבינו עובדיה ספורנו, כאילו תוך התעלמות מוחלטת מן הדחיה של הגמרא, כותב: ... ובאה הקבלה שישלם ממון מפני חסרון השערותנו פן נסכל ונוסיף על המדה לאשמה בה (עכ"ל). הרי זהו ניסוח של סברת הגמרא, אותה סברה שנדחתה על ידי הגמרא עצמה¹²!

את המענה לשאלה זאת מצינו בפירוש הרמב"ן בסוגית 'עין תחת עין'. וזה לשונו: והראיה לדברי חכמים, מה שאמר למעלה (פסוק יט) "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 הרמב"ן). והרי כך טוען רב פפא משמיה דרבא (בבא קמא פד, א): 'אמר קרא, "ורפא ירפא", ליתן רפואה במקום נזק. ואי סלקא דעתך ממש, כי היכי דהאי בעי אסייא האי נמי בעי אסייא! אבל לעומת כל שאר המפרשים אשר הביאו דברי חז"ל שנדחו על ידם בלי לציין זאת, כאן גילה לנו הרמב"ן כי אמנם ידוע לו שחז"ל לא קיבלו את הראיה הזאת, ובכל זאת הוא רשאי להיעזר על ידה. וזה לשונו: 'ואין טענה¹³ מפני המתרפא מהרה¹⁴, כי אין זה פשוטו של מקרא, אבל הכתוב ידבר בכל אדם ... (עכ"ל). בזה הניח לנו הרמב"ן את היסוד

11. על פי המינוח של ראב"ע בכמה דוכתי.

12. למעשה, כמעט כל סברה שהובאה בפרק החובל בהצדקת דברי חז"ל על ממון, ואשר נדחתה על ידי סחמא דגמרא, מובאת אצל אחד מבין גדולי המפרשים, החל בגאונים וכלה באחרוני האחרונים. והלא דבר הוא! ועיין בהרחבה מדור א פרק 4.

13. נגד עצמו — הרמב"ן.

14. בבא קמא פד, א. 'דילמא איכא דסליק בשריה היא (= מהר) ואיכא דלא סליק בשריה היא. למאי נפקא מינה, למיתב ליה היאך דביני'. כלומר אפשר לומר "עין תחת עין" ממש, ויחד עם זאת למצוא הצדקה לתשלום של ממון, עבור ההפרשיות בטיפול הרפואי הדרוש. (ואמנם יש להניח כי הצער והריפוי אצל המוכה יהיה יותר מאשר אצל המכה אשר יעשו לו 'ממש' בבית חולים).

להבנת כל אותם הפירושים הנאמרים בזכות קבלת חז"ל¹⁵, אע"פ שחז"ל לא אישרום. החסרון אינו בפירוש, אלא ה'חסרון' הוא בחז"ל (!) — ונפרש את דברינו. ישנם פירושים רבים בדברי הכתוב המתקבלים לא רק על הדעת, אלא מתיישבים היטב אחר הבנת הכתוב. כזה הוא הפירוש במקרה דנן, המוכיח כי "עין תחת עין" הוא תשלום ממון, בגלל החיוב לשלם ריפוי ושבת נוסף על "עין תחת עין". סביר להניח כי הכתוב מדבר במקרה הרגיל ולא במקרה החריג, והוא אשר הרמב"ן קורא 'פשוטו של מקרא' — הכתוב ידבר בכל אדם'. ונשאלת, איפוא, השאלה: אם פירוש סביר זה באמת מתקבל על הדעת, על מה ראו חז"ל לדחותו, ולהעמיד את הכתוב באוקימתא רחוקה ורחוקה¹⁴? בעל כרחנו לומר, כי חז"ל אינם מרשים לעצמם להסתפק בפירוש 'סביר' או 'מניח את הדעת'. הם הם הדורשים שהפירוש הנאמר על ידם יהיה החלטי, שלא ניתן יהיה לערערו בשום פנים ואופן — אפילו על ידי אוקימתא חריגה, תהיה רחוקה מן המקובל אשר תהא. הדרישה הזאת מצדם של חז"ל מעצמם הם לבסס ולהוכיח את דבריהם במישור המוחלט, היא יסוד התופעה של דחיית פירושים על ידם — וקבלת אותם הפירושים על ידי גדולי המפרשים. "הראשונים" (חז"ל) הם "כמלאכים", ודרישותיהם מעצמם הם בהתאם. ואילו "אנחנו" (ראשונים ואחרונים) "כבני אדם", ותורתנו נלמדת במישור הפשוט, דהיינו הפירוש הסביר בכתוב, הן לפי הענין והן לפי הלשון. הוא אשר אמרנו — 'החסרון' בפירושים אלה אשר נדחו בכבא קמא בסוגית "עין תחת עין" ובמסכת מנחות בסוגית "ממחרת השבת" אינו בפירוש עצמו, אלא בחז"ל! דהיינו בקנה המידה של החלטיות, שהם דרשו מעצמם ואשר פירושים אלה לא עמדו בו. בזה יובן מדוע גם הרמב"ם במשנה תורה (ולא רק במורה נבוכים) מביא אף הוא מאותן הלשונות של חז"ל שנדחו על ידי חז"ל. וזה לשונו בהלכות חובל ומזיק א, ג: זה שנאמר בתורה "כאשר יתן מום באדם כן ינתן בו" (ויקרא כד, י) אינו לחבול בזה כמו שחבל בחבירו, אלא שהוא ראוי לחסרו אבר או לחבול בו כאשר עשה¹⁶, ולפיכך משלם נזקו. והרי הוא אומר (במדבר לה, לא) "ולא תקחו כופר לנפש רוצח" — לרוצח בלבד הוא שאין בו כופר, אבל לחסרון אברים או לחבלות יש בו כופר (עכ"ל הרמב"ם). הרי שגם הרמב"ם במשנה תורה הביא ראיה אשר נדחתה על ידי חז"ל!

נראה לומר כי תפיסה זאת היא אשר ניסח לנו המהר"ל בפירושו (גזר אריה) בסוגית גנב וטוען טענת גנב. משפטים כב, ג "אם המצא תמצא בידו הגניבה משור עד חמור עד שה חיים, שנים ישלם". רש"י ד"ה משור עד חמור: כל דבר בכלל תשלומי כפל, בין שיש בו רוח חיים בין שאין בו רוח חיים. שהרי נאמר במקרא אחר¹⁷ "על שה על שלמה על כל אבידה וכו' ישלם שנים לרעהו". לימוד זה של רש"י¹⁸ את דין גנב מטוען טענת גנב היא בעקבות הקל וחומר שחז"ל בקשו ללמוד¹⁹ — ולא למדו²⁰! כלום רש"י אינו מודע למסקנת הסוגיא, ומדוע

15. רמב"ן ד"ה עין תחת עין 'הידוע בקבלת רבותינו, שהוא ממון'.

16. ועיין כזה במדור א, פרק 4.

17. להלן משפטים פרק כב פסוק ח בסוגית טוען טענת גנב.

18. אמנם בין מפרשי רש"י ישנה מחלוקת אם רש"י ביקש ללמוד כאן באמצעות קל וחומר או במה מצינו. אולם לגבי לימודנו כאן אין זה משנה.

19. בבא קמא נד, ב ולהלן סב-סג.

20. אלא למדו על ידי לימוד פנימי בסוגיא באמצעות כלל ופרט וכלל.

בחר, איפוא, ללמוד על פי לימוד שאינו מקובל על חז"ל? ! על זה משיב המהר"ל על אתר: ועוד דרש"י פשטיה דקרא מפרש²¹, ולפי פשוטו, כיון דמצאנו כפל בטוען טענת גנב, יש למילף מקל וחומר דיש כפל בגנב. ולפי פשוטו אין לומר דיר²². רק דכתלמוד²³, כיון דאיכא למיפוך "דיו", צריך לדרשה בכלל ופרט. ומכל מקום לפשוטו אין צריך²⁴. וכן אחר שמצאנו בין דבר שיש בו רוח חיים²⁵ ובין דבר שאין בו רוח חיים²⁶ יש בו כפל, סברא שאין לנו לומר דעופות לא הוי בכלל כפל. ולפיכך לפי הפשט אין צריך ללמוד עופות מכלל ופרט²⁷. רק כשאנו באים לברר הדבר שלא יהיה שום תשובה עליו²⁸, ואין צריך לפי הפשט. (עכ"ל המהר"ל). ואמנם כך מצינו במהדורה שניה של הויכוח (אצל הקראים) בענין 'ממחרת השבת', שגדולי המפרשים העלו מחדש את סברות חז"ל — אותן הסברות שחז"ל לא קיבלו.

והנה סוגיא זאת אף זכתה למהדורה תליתאה בתקופת האחרונים, כאשר המלחמה היתה נטושה נגד המשכילים והריפורמים. מצד נאמני התורה עמדו בעלי הפרשנות המגמתית כגון בעל הכתב והקבלה²⁹, המלבי"ם³⁰, הרב שמשון רפאל הירש³¹, הרב דוד צבי

21. 'ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא וכו'.
22. כלומר רחיית הקל וחומר על ידי "דיו" (שבטוען טענת גנב יש שבועה מה שאין בגנב עצמו) אמנם אפשרית היא על פי חוקי הקל וחומר, אבל אינה סבירה דיה לדחות את הלימוד בדרך הפשט, שהרי מה ענין שבועה אצל חיוב ממון?
23. דהיינו על פי קנה המידה של חז"ל בחיפוש אחר פירוש מוחלט.
24. מקביל ממש ללשון הרמב"ן 'כי אין זה פשוטו של מקרא'. עכשו עובר המהר"ל לישים את העיקרון הזה גם לדרך הלימוד של חז"ל בכלל ופרט וכלל, לעומת דרכו 'הפשוטה' של רש"י ב"מה מצינו", כאשר הנפקא מינה הוא בדין עופות שאינם כלולים לא ב"שור חמור ושה" וגם לא ב"שמלה".
25. "שור חמור שה" בפסוקים ג, ח.
26. "שלמה" בפסוק ח.
27. כלומר, אין צורך בכלל ופרט כדי ללמוד שטוען טענת גנב נוהג גם אצל עופות.
28. דהיינו הוכחה מוחלטת, שהיא דרכו של התלמוד.
29. מענינת ביותר גישתו של הרב מקלנבורג אשר גם הוא מפרש 'הפרשה נאמרה ליוצאי מצרים', כלומר בעקבות ראב"ע על הלכה לשעה, כאשר אף הוא הולך בעקבות חז"ל אשר העמידו את פסוקנו באוקימתא מסוימת שיום ראשון של פסח חל בשבת. אולם שלא כראב"ע, ה"שבת" בשנת יוצאי מצרים היתה זו של השבתת השאור והחמץ אשר באותה שנה היתה ביום ראשון של חג המצות, דהיינו בט"ו בניסן. אמנם, הלכה לדורות קובעת כי השבתת השאור היא ביום י"ד בניסן ונמשכת שבעה ימים, ולכן קשה מדוע תלי טעמא בדלא טעמא! על זה משיב הכתב והקבלה: 'כי מדרך התורה לקשור כל עניני המצוות ביציאת מצרים ... ככה הוגבל זמן העומר והספירה מיום שחל בו בצאתם ממצרים, להזכיר תמיד החסד הגדול הנעשה לאבותינו בימים ההם ...'. כך עברה שיטת האוקימתא מחז"ל (במקרה שחל יום א' דפסח ביום השבת) אל גדולי הראשונים (ראב"ע — יום א' דפסח בשנה השניה לצאת בני ישראל מארץ מצרים חל בשבת) וממנו אל גדולי האחרונים (הכתב והקבלה — פסח מצרים חימוצו היה נוהג רק יום אחד בלבד, הוא יום ט"ו בניסן, והאוקימתא היא במסגרת 'זכר ליציאת מצרים'). כך גלגולה של אוקימתא! [והשוה מדור ג פרק 3 (גלגולו של כתוב) ופרק 4 (גלגולה של מצוה)].
30. ההולך בדרך ההוכחה על דרך השלילה: רק פה לא יכול לציין המועד (יום א' דפסח) בשום שם מבדיל ... וע"כ הוכרח לציין בשם 'שבת', ומוסב עמ"ש תחילה ש"ביום הראשון מקרא קודש".
31. הרב הירש מציין שעד יום הבאת העומר יש שביתת קרקעות, התבואה מוכנה בשיבילים, אך היא אסורה בקצירה ובאכילה. יום ט"ו בניסן היה היום האחרון ל"שבת הארץ", ואילו יום ט"ז, שהוא יום הבאת העומר היה פשוטו כמשמעו "ממחרת השבת".

הופמן³². הטיפול הרחב שקיבל נושא זה אצל 'האחרונים' מוכיח בעליל כי "שבשתא" של בייתוסים, "כיון דעל" גם לכת הקראים, "על" אף למשכילים ולריפורמים. העלאת הנושא בשלישית במאה הקודמת, כאשר כל הספרות היתה נהירה להם, מוכיחה בעליל שהסברים על דרך הפשט רחוקים מלשכנוע בצורה אוביקטיבית. אין פלא שהרמב"ם (הל' חמץ ומצה) מעמיד את הענין על קבלתם הנאמנה של חז"ל, כאשר ההוכחה לקבלתם אינה בפשוטו של מקרא אלא בעדות ההיסטורית, תוך דחיית 'אוקימתות' בלשון חריפה של גנאי, וזה לשונו: ומפי השמועה למדו שאינה שבת אלא יום טוב. וכן ראו תמיד הנביאים והסנהדרין בכל דור ודור שהיו מניפים את העומר בט"ז בניסן, בין בחול בין בשבת. והרי נאמר בתורה "ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה". ונאמר "ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח מצות וקלוי". ואם תאמר, שאותו הפסח³³ בשבת היה כמו שדימו הטפשים, איך תלה הכתוב היתר אכילתו בחדש בדבר שאינו העיקר ולא הסיבה, רק מקרה קרה³⁴ ...

בזה נבין מדוע סוגיא זאת של "ממחרת השבת" תופסת מקום מרכזי גם אצל ר' מאיר שמחה הכהן מזדינסק בפירושו משך חכמה לתורה. הגאון, שר התורה רמ"ש, אינו שייך לאסכולה המגמתית בפרשנות במקרא³⁵, ואין זה מדרכו וממגמת פירושו להתמודד לא עם המשכילים ולא עם הריפורמים. והנה ראו נא דבר פלא! לא פחות משש פעמים, בששה מקומות שונים, מתיחס רמ"ש במישרין אל בעיית "ממחרת השבת". בל כרחנו נאמר שאליבא דפשט — 'אין מקרא זה יוצא מידי פשוטו'. גם אחרי כל ההסברים / ראיות / הוכחות שבמשך הדורות, "שבת" כפשוטה במקרא היא שבת בראשית³⁶. אלה (קרי חז"ל) הבאים להוציא אותה מידי פשוטה זה, עליהם להביא ראיה לדבריהם. ואמנם כך עשו. אבל "הם שאמרו והם שאמרו" — הם שאמרו לפרש כך את המלה "שבת" כיו"ט ראשון של פסח, הם שאמרו (יבמות כד, א) שאין מקרא יוצא מידי פשוטו. הדרש של חז"ל אמנם יידרש, וכך נפסוק את ההלכה, הן לשעה והן לדורות, אבל עוד הפשט ייפשט וילמד תורה. ליד המדרש המלמד את ההלכה, יעמוד הפשט כאח צעיר, ויילמד כאחד משבעים הפנים של תורה — ואת אחי אנכי מבקש! רמ"ש לא ביקש להראות כי דרשת חז"ל או קבלת חז"ל בפסוק היא הפשט. ברור לו כשמש שהפשט במלה "שבת" הוא אמנם שבת בראשית, כשם שברור לו שאין הוא צריך 'להוכיח' את צדקת דברי חז"ל, באשר דבריהם אינם צריכים חיזוק. ללא ריח של התגוננות [בלעז: אפולוגטיקה] וללא כל צורך בפולמוס [בלעז: פולמיקה], מתיחס רמ"ש לא לאלה החולקים על דברי חז"ל, כי אם דוקא לאלה המקבלים את דבריהם באמונת חכמים.

32. המקדיש כעשרים וחמשה עמודי דפוס לבאר את דיעותיהן הנפסדות של הבייתוסים, קראים, היטציג, קנובל ואחרים. אז עובר אל 'דעת המסורת' ומקדיש עוד כעשרים וחמשה עמודי דפוס להצדיק את דעת חז"ל, כשמביא מדבריהם הם ומדברי הראב"ע, רמב"ן, כתב והקבלה ואחרים, ומוסיף נופך מדיליה לבסס את דעת המסורת.

33. עליו מסופר בספר יהושע שאכלו מעבור הארץ מיד למחרתו.

34. עיין הערה 29 לעיל. ואולי יש לחלק בין אוקימתא בתורה (בודאי ע"פ שיטת הכתב והקבלה) ובין אוקימתא בסיפור מאורעות בספרי הנביאים.

35. עיין להלן בפרק 5.

36. יש הטוענים שיום השביעי בתנ"ך בדרך כלל נקרא "יום השבת" ולא סתם "שבת". אבל אין זה כלל מוחלט.

שאלתו אינה שאלת הכיצד, כי אם שאלת המדוע³⁷. לא על חז"ל קושיתו, כי אם אל הקב"ה פנייתו — מדוע כתבת בתורתך מלה השונה מן ההלכה שביקשת ללמד³⁸?!
 כאמור, בששה מקומות בחומשים שמות ויקרא במדבר ודברים מתיחס ה"משך חכמה" במישרין לשאלת "ממחרת השבת". בכל מקרה ומקרה מגיע ה"משך חכמה" אל פתרון הבעיה לא באמצעות קושיא חזיתית³⁹. במסגרת לימוד סוגיות מחשבתיות שונות, התפיסה שמעלה רבינו ומוכיח מתוך המקורות, מתישבת היטב ויפה דוקא עם העובדה שהתורה קוראת לפסח בשם "שבת"! נביא עתה את ששת המקומות בהם רמ"ש מתיחס לסוגיתנו, כאשר נציב אותם מן 'הקל'⁴⁰ אל 'הכבד'⁴¹.

1. במדבר כח, כו ו-לא וביום הביכורים וכו' מלבד עולת התמיד ומנחתו תעשו [תמימים יהיו לכם ונסכיהם].

הנה באמור (ויקרא כג, טז-כ) ובפנחס כתוב מוספים ושתי הלחם וקרבתיה, שאינם רק ביום טוב עצמו ואין להם תשלומים. לכן לא כתוב בשבועות "חג"⁴², משום שאם חל בשבת אין חגיגה ביום טוב עצמו, רק יש לה תשלומים ויום טבוח⁴³. לכן במשפטים (שמות כג) וכי תשא (שם לד) וראה (דברים טז), ששם לא נזכר קרבנות, כתוב "חג הקציר" (שמות כג, טז), "חג השבועות" (שמות לד, כב דברים טז, י). אבל פסח וסוכות⁴⁴ ששבעת ימים, כתוב בהם "חג"⁴⁵. ולפי זה החגיגות — הררים התלויים במאמרו של השי"ת⁴⁶, ופשוט. ומוכח ד"ממחרת השבת" הוא ממחרת יום טוב, דלכן משכחת עצרת בשבת⁴⁷.

37. לא "כיצד" ידעו חז"ל לדרוש כפי שדרשו (כי בודאי סבור שבלאו הכי ההלכה המקובלת אצל חז"ל קדמה למדרש שדרשו), אלא "מדוע" כתבה תורה "שבת" כאשר כוונתה לחג הפסח.
38. ובענין שאלת הכיצד ושאלת המדוע עיין פרקי מבוא פרק 1.
39. באף מקום אינו מקשה את קושית המפרשים בשאלת ה"כיצד" (כפי שראינו, לא זאת הבעיה אשר הטרידה אותו). אפילו בחומש ויקרא כג, טו ד"ה וספרתם (לכם ממחרת השבת) אשר היה מקום לשאול את השאלה ישירות, עוסק רבינו (עיין להלן) בשאלת הספירה ומשמעותה, ולא בשאלת הפרשנות ופתרונה.
40. קטעים קטנים המתייחסים לענין כמעט בדרך אגב ללא יסודות מחשבה/השקפה חדשים.
41. במסגרת פרקי מחשבה יסודיים בעצם הבנת מועדי ישראל מחד או בדרך לימוד תורה מאידך.
42. אלא "וביום הביכורים". זאת לעומת פסח (פסוק יז: "חג, שבעת ימים") וסוכות (כט, יב "וחגותם חג לה' שבעת ימים").
43. חגיגה יז, א ... ומודים (בית הלל ובית שמאי) שאם חלה (עצרת — חג השבועות) להיות בשבת, שיום טבוח אחר השבת (עכ"ל). יוצא כי אי כתיבת "חג" אצל שבועות בפרשת פנחס באה לציין את האפשרות שהחג יחול ביום השבת, כאשר אז אין מביאים את קרבנות החג.
44. שבפרשת פנחס.
45. כי מביאים את הקרבנות כתשלומים במסגרת חול המועד, כלומר בתוך שבעת ימי החג.
46. על פי חגיגה י, א: היתר נדרים פורחין באויר, ואין להם על מה שיסמוכו. הלכות שבת חגיגות ועולות — הרי הם כהררים התלויים בשערה שהן מקרא מועט והלכות מרובות ... (עכ"ל). כלומר, דיני חגיגות ודחייתן ליום טבוח תלויים בדיוקים עדינים בהבדלים שבין הפרשיות השונות העוסקות בתורת המועדים, כפי שהראה רבינו בסוגית חג השבועות.
47. כלומר, התורה טרחה להשמיט את מלת "חג" אצל שבועות, כדי לגלות שאמנם יכול לחול ביום השבת. לפי זה אפשר לפרש "עד ממחרת השבת" = עד ממחרת החג שיכול לחול בשבת, דהיינו חג השבועות. ממילא. על פי "שבתות תמימות" ספירת העומר תתחיל למחרת יום ראשון של פסח.

2. ויקרא כג כא וקראתם בעצם היום הזה [מקרא קודש].

נראה דבא למעט תוספות יום טוב מאיסור מלאכה, וכמו דדרשינן גבי יום הכיפורים למעט תוספות עינוי מכת⁴⁸. וזה רק לשיטת רבינו משה דאיסור מלאכה דתוספות שבת ויום טוב הוי רק מדברי סופרים, ואף מדברי סופרים לית ליה⁴⁹. והא דגילתה רחמנא זה גבי שבועות, משום דבא להורות לנו דלא נפרש קרא כפירוש הצדוקים "ממחרת השבת" ממש, ויהיה תמיד עצרת אחר השבת, ואם כן תמיד תוספות שלו הוי שבת והוי "מקרא קודש" ואסור במלאכה. לכן אמר "בעצם היום הזה" – אבל בתוספות שלו מותר במלאכה, ואם כן על כרחך "ממחרת השבת" – ממחרת יום טוב.

באור דבריו: בדרך כלל, תכתוב התורה דין משותף לכמה מקרים, באותו מקום שהוא שייך בו ביותר⁵⁰. התורה ציינה את דין עיצומו של יום בענין איסור מלאכת יום טוב דוקא אצל חג השבועות, כדי לתקן על ידי כך טעות אפשרית (על פי פשוטו של מקרא) בהבנת דין "ממחרת השבת". שונה תופעה זאת מתופעה אחרת⁵¹, אשר לפיה תורה שבכתב מתקנת מראש טעות אפשרית בהבנת התורה על פי י"ג המידות שהתורה נדרשת בהן. כעין זה מצינו, למשל, בכתיבת השלילה⁵² "לא תצא כצאת העבדים" (שמות כא, ז). כתיבה זאת נחוצה כדי למנוע לימוד לגיטימי על ידי קל וחומר, אשר ממנו ישתמע שאמה עבריה יוצאת בשן ועין⁵³. שלילת הדין על ידי כתיבת הפסוק "לא תצא וכו'" אינה אומרת שמצינו פגם מהותי בקל וחומר. להיפך! הקל וחומר מחזיק מעמד יפה על פי כל דיני וכללי קל וחומר כפי שניתנו למשה בסיני. דוקא משום שהקל וחומר עומד איתן על פי דיני קל וחומר, ומשום שאין לו כל פירכא על פי מערכת כללי קל וחומר, דוקא בגלל זה היה צורך לציין בתורה שבכתב כי אינו תופס במקרה דנן. הפה שהתיר להוציא אמה עבריה בשן ועין על ידי קו"ח, אסר לעשות זאת על ידי

48. יומא כא, א: יכול יהא ענוש כרת על תוספת מלאכה? ת"ל "וכל הנפש אשר תעשה כל מלאכה בעצם היום הזה", על עיצומו של יום ענוש כרת, ואינו ענוש כרת על תוספת מלאכה. יכול ... יהא ענוש כרת על תוספת עינוי? ת"ל "כי כל הנפש אשר לא תעונה בעצם היום הזה ונכרתה", על עיצומו של יום ענוש כרת, ואינו ענוש כרת על תוספת עינוי ... [כך דרכו של רבינו לישימ דרשה של חז"ל למקום שבו הם לא דרשו, ולהסיק מכך שמעתתא אליבא דהילכתא].

49. הלכות שביבת עשור פרק א הלכה ו: כשם ששבות מלאכה בו בין ביום ובין בלילה, כך שבות לעינוי בין ביום ובין בלילה. וצריך להוסיף מחול על הקודש בכניסתו וביציאתו שנאמר (ויקרא כג, לב) "ועיניתם את נפשותיכם בתשעה לחודש בערב", כלומר, התחל לצום ולהתענות מערב תשעה הסמוך לעשירי. וכן ביציאה שוהה בעינוי מעט מליל אחד עשר סמוך לעשירי, שנאמר (שם) "מערב ערב תשבתו שבתכם" (עכ"ל). לפי הרמב"ם יוצא שמוסיפים מחול אל הקודש דוקא ביום כיפור משום שבו יש גזירת הכתוב הן על כניסתו והן על יציאתו. אשר לשאר החגים מעיר הרב המגיד: ... מדברי רבינו נראה שאין תוספת דבר תורה אלא בעינוי, אבל לא בעשיית מלאכה, לא ביום כיפור ולא בשבתות.

50. עיין בהרחבה מדור ב פרק 7.

51. רבינו עסק בה בהרחבה בסוגיית 'לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל', ואין כאן המקום להאריך בזה.

52. לעומת לא תעשה, לפי הרמב"ם ספר המצוות השורש השמיני.

53. בקל וחומר מעבד כנעני שאינו יוצא בשש וכיובל אך יוצא בשן ועין. ועיין בזה בפירוש הרמב"ן לשמות משפטים שם בהבנת מחלוקת הרמב"ם והבה"ג בנדרו.

מקרא מפורש. כך יחסי הגומלין בין תורה שבכתב ותורה שבעל פה. אבל לא כך במקרה שלנו, כתיבת דין עיצומו של יום אצל חג השבועות בא, לדעת רבינו, להוציא מלבנו (ולא רק מלבם של בייתוסים) טעות אפשרית [בלעז: לגיטימית] בהבנת הכתוב, שהרי מותר להבין כתוב על פי פשוטו של מקרא כאשר 'אין מקרא יוצא מידי פשוטו'. הטעות בהבנת "ממחרת השבת" תוקנה על ידי "עצם היום הזה" אצל חג השבועות דוקא, ממנו לומדים שיש אפשרות של תוספת לחג אבל לא בהכרח. אם חג השבועות חל תמיד ביום ראשון, ממילא מוכרח להיות דין תוספת, כי תמיד שבת קודמת לה.

כאן נשאלת, איפוא, שאלה פשוטה וקולעת — למה לכתוב כתוב 'מטעה' ("שבת" במקום "פסח") ולתקנו על ידי פסוק אחר! כלום לא היה הגון יותר לכתוב לכתחילה את הדין הנכון בצורה הנכונה ("פסח" ולא "שבת")⁵⁴, ובזה למנוע את הצורך לתיקון על ידי כתוב אחר?! רבינו יענה על השאלה הזאת באחדים מן הקטעים הבאים, כאשר יעמיק בשאלת 'המדוע'.

3. ויקרא כג, טו וספרתם לכם ממחרת השבת.

על פי דברי הזהר הקדוש⁵⁵, הוא הכנה לקבלת התורה, וכספירת זבה לבעלה. והנה תכלית קבלת התורה היא לקיימה נצח, שלומן בלבד לא דיבר ה' עם כלל ישראל פנים אל פנים, רק שלקיימה לעולם היה המכוון⁵⁶. והעיקר, אף דהיות ישראל נאנחים ונאנקים מפוזרים ומבולעים בין האומות, גם אז ישמרו כל פרט ויהיו נבדלים מהם בהליכתם בכל אורחותם על פי תורתנו הקדושה, וכמו שאמר (ויקרא כ, כו) "ואבדיל אתכם מן העמים וכו'". לכן אמר שמעת יום השביתה [כפי המבארים, שמשום דכתיב "תשבתו" — שמות יב, טו — קרי ליום טוב ראשון של פסח "שבת"], שאעפ"י דחמץ אכלי מיניה כולא שתא ולא בדילי מיניה, בכל זאת יהיו משביתים אותו מכל גבולם, זה הוראה שיקבלו התורה וישמרוה כאשר יהיו מובלעים בין בני נכר ויהיו נבדלים מהם⁵⁷. (עכ"ל).

הספירה היא ממחרת יום שביתת השאור שבעיסה, והיא מלמדת על הכוח של עם ישראל להתמיד באותה פעולה ולא לתת לה להיות פעולה חד-פעמית ונחלת העבר. בנקודה זאת של

54. ועיין קביעתו של המלבי"ם (עיין לעיל הערה 30) שאין כל אפשרות לציון יום טוב ראשון של פסח בלי מקום לטעות. גם הגאון רבי יעקב קמינצקי ז"ל ("אמת ליעקב") מבאר שאילו היה כתוב "פסח" היה מקום לטעות בין אכילת פסח (ט"ו) לשחיטת פסח (י"ד).

55. ויקרא צו ברעיא מהימנא: "וספרתם לכם ממחרת השבת וגו'". פקודא דא לספור ספירת העומר, הא אוקימנא. ורזא דא ישראל, אע"ג דאתדכו למעבד פסחא ונפקו ממסאבו, לא הוו שלמין וסכיין כדקא חזי. ועל דא לאו הלל גמור ביומי פסח, דעד כאן לא אשתלימו כדקא יאות, כאחתא דנפקא ממסאבו. וכיון דנפקא מתמן ולהלאה — "וספרה לה". אוף הכא ישראל, כד נפקו ממצרים נפקו ממסאבו, ועבדו פסח למיכל בפתורא דאבוהון. מתמן ולהלאה, יעבדון חשבנא למקרב אתתא לבעלה לאתחברא בהדיה, ואינין נ' יומין דדכיו לאעלה לרזא דעלמא דאתי ולקבלא אורייתא ולמקרב איתתא לבעלה ...

56. וממילא — "למען תספר באזני בנך וכן בנך".

57. כלומר, הספירה (= הכנה) היא מן אותו יום בו השביתו את אשר היו רגילים בו במשך כל השנה. זה בא ללמד כי ידעו גם בכל הגלויות שעליהם להיות בדילים ממה שהם רגילים בו, כלומר, הגויים אשר בתוכם הם גרים.

'תשביתו' בפסח, מתקרב רמ"ש אל בעל הכתב והקבלה⁵⁸. אולם דוקא לרמ"ש יהיה קשה לבאר מדוע גם בפסוק יא — אשר שם אין כל התייחסות לענין הספירה — כתוב "ממחרת השבת יניפנו הכהן", וצ"ע.

4. ויקרא כג, כא חוקת עולם בכל מושבותיכם לדורותיכם.

דע, דברת האלקי יש מצוות המקשרין ישראל לאביהם שבשמים, ויש מצוות המקשרים ישראל זה לזה. כגון ציצית ותפילין ומזוזה — הן מצוות המקשרין ישראל להשם יתברך, וגמילות חסדים ותרומות ומעשרות המה מקשרין זה לזה. ונמשל זה יש בין שבת ליום טוב — שבשבת הלא (שמות טז, כט) "אל יצא איש ממקומו", והוצאה אסורה, ומלאכת אוכל נפש אסורה. ואם כן, כל איש ואיש בפני עצמו הוא, לבדו הוא יושב ועוסק בתורה, שהמה מקושרים אל השם יתברך המרכז האמיתי, אשר כל ישראל המה קוים נפרדים המגיעים למרכז אחד — הוא השם יתברך. ולסיבת זה המה קשורים יחדיו⁵⁹, כמו שאמרו במדרש רבה: בני יעקב שעובדים לאל אחד נקראים "נפש"⁶⁰. אבל יום טוב הוא מן המצוות המקשרין האומה זה לזה, לכן מלאכת אוכל נפש מותר. ואם יבואו אלף אורחים יאפה לחם, עד כי אמרו (פסחים מו, ב): האופה מיום טוב לחול, (רבה אמר) אינו לוקה, (אמרינן) 'הואיל וחזי לאורחים'. וכולם חייבים לעלות לרגל ולשמוח ולשמח. לכן הותרה הוצאה והבערה, שאם לא כן לא יהיו מקושרים ומאוגדים זה לזה כאחד.

והנה, בהתבונן תראה, כי בפסח שהוראתו היה על שפסח המקום על בתי בני ישראל במצרים, הלא אז עדיין לא היתה האומה נקשרת, כי היו בודדים איש באהלו, "אל יצא איש מפתח ביתו עד בוקר" (שמות יב, כב). רק שכולם היו מוסכמים בדיעה אחת בלקיחת הקרבן ומקושרים לאדון אחד — הוא ה' אלקי ישראל. ולכך הפסח שבא בהוראה זו, כתיב ביה שאינו נאכל אלא למנויו, והאוכלים אותו צריכים למנות מערב פסח. והוא כמו שבת, שמי שטרח בערב שבת יאכל בשבת (עבודה זרה ג, א), והאומה אינה מקושרת זה לזה רק באופן רחוק⁵⁹, שהם מקושרים זה לזה על ידי כך שמקושרין למרכז אחד. לכן כתוב "וספרתם לכם ממחרת השבת" — זה פסח, שהוא בהוראתו כמו שבת. "עד ממחרת השבת השביעית" — שאז תהיו מקושרים זה לזה בהתגלות⁶¹ "לא תכלה פאת שדך, לעני ולגר תעזוב וכו'" (פסוק כב). אמנם בכל האומות, התקשרותם זה לזה הוא נימוסי וענין לאומי הבא מצד התולדה

58. ראה לעיל הערה 29.

59. כלומר, הקשר הפנימי בתוך עם ישראל, נוצר על ידי כך שכולם בנפרד קשורים ישר אל הקב"ה, והמכנה המשותף הזה הוא אשר גם קושר ביניהם ובין עצמם. זהו הקשר העקיף ('באופן רחוק') לעומת הקשר הישיר הנעשה על ידי מצוות אחרות שבין אדם לחבירו.

60. ויקרא רבה פרשה ד סעיף ו: תני חזקיה, "שה פזורה ישראל" — למה נמשלו ישראל לשה? מה שהי זה, לוקה על ראשו או באחד מאבריו וכל אבריו מרגישים, כך הם ישראל, אחד מהם חוטא וכולם מרגישים... בעשו כתיב ביה שש נפשות וכתיב בו נפשות הרבה, דכתיב (בראשית לו, ו) "ויקח עשו את נשיו את בניו ואת בנותיו ואת כל נפשות ביתו". וביעקב שבעים נפש וכתיב בו נפש אחד, דכתיב (שמות א, ה) "ויהי כל נפש יוצא ירך יעקב וגו'!" אלא, עשו שהוא עובד לאלוהות הרבה כתיב ביה נפשות הרבה, אבל יעקב שהוא עובד לאלוה אחד כתיב בו נפש אחת.

61. כלומר, ספירת העומר מעבירה את העם מדרגת התקשרות פנימית רופפת ועקיפה (פסח בדומה לשבת) אל דרגה גבוהה של התקשרות של חג השבועות. [בזה מובן מדוע דוקא בקשר עם חג השבועות כאן בפרשת המועדים מביאה התורה את דיו מתנות עניים]

והדירה בארץ אחת והשתוות בדיעות. לא כן חלק יעקב, כי התקשרות הלאומי הוא גדול כל כך כי התורה נתונה להאומה, וכפי הסכמת חכמיה וגדוליה כן נמשכים דרכי האלקים והשגחתו, וכמו שאמרו (דברים רבה ב, ט): נרד אני ואתם לבית דין של מטה ונדע אימת ראש השנה ויום הכיפורים. ו"אתם" (פסוק לז) — אפילו שוגגים (ראש השנה כה, א). "ולא תסור ... ימין ושמאל" (דברים יז, יא)⁶², (עד כאן לשון רבינו).

כאן פותח רבינו את האשנב הראשון בהבנת מהותו המיוחדת של חג הפסח לעומת שאר החגים. דגילים אנו לראות את השבת מצד אחד וכל החגים והמועדים בצד השני⁶³. בין המועדים, רק ליום הכיפורים זיקה ודמיון אל השבת, עקב איסור המלאכה המוחלט בלי היתר אוכל נפש⁶⁴, ונקרא שמו בישראל "שבת שבתון". בא רמ"ש ומלמדנו כי דוקא חג פסח מתפקד כשבת ולא כשאר המועדים, בזה שהוא מפתח את קוי הקשר האנכיים, כמו ציצית ותפילין ומזוזות ושבת, הלא הם קוים ישירים לשי"ת. זאת לעומת הקוים המאוזנים המחברים בין יהודי לרעהו, אותו קשר הנעשה על ידי המועדים האחרים, כמו מצוות צדקה וגמילות חסדים. גם השבת וגם חג הפסח הינם מועדים 'אנטי-חברתיים'⁶⁵. דבר זה מתבטא בהלכות מפורשות של איסור הוצאה מרשות לרשות בשבת, ובמקביל בפסח מצרים⁶⁶ איסור יציאה מן הבית⁶⁷. כמו כן איסור בישול בשבת וממילא חובת ההכנה לפני השבת, ובמקביל בפסח החובה להימנות על אכילת קרבן פסח עוד לפני החג. רק שבת ופסח פעולים, איפוא, בצורה אנכית לקשור את היהודי הישר עם אביו שבשבמים, ובזה יש טעם לקרוא לפסח בשם 'שבת', שהרי יש בו מן המהות המיוחדת והייחודית של שבת.

כאמור, ה"משך חכמה" אינו מתעניין בשאלת 'הכיצד' — כיצד ידעו חז"ל ללמוד מן הכתוב "ממחרת השבת" שהכוונה לפסח. בשאלת 'המדוע' קא עסקינן — מדוע התורה קוראת לפסח בשם "שבת". בזה המענה בהגדרה מחודשת של המהות של שבת ושל פסח לעומת שאר המועדים, והזהות (החלקי לפחות) בין מהות השבת ומהות הפסח.

בקטע הבא מעמיק רבינו את הבנתו בהבדל שבין שבת מחד גיסא למועדים מאידך גיסא, ובתוך המועדים בין פסח מחד גיסא ושאר המועדים מאידך גיסא. תחילה קובע כי 'עיקר מצות השבת ... שהוא מורה על חידוש העולם, ושיש לעולם בורא ומנהיג ועשה הכל במכוון, אשר זה עדות על עיקר האמונה בבורא, ובלא זה אין מקום לדת והשגחה ושכר ועונש כלל'. אחרי שמבאר כי 'המועדים האחרים המה רק על יחס הבורא אל האומה הישראלית'⁶⁸, עובר רבינו לדיון פנימי במהות המועדים.

62. המכנה המשותף המביא לידי התקשרותם של עם ישראל (בינם לבין עצמם) אינו 'ההשתוות בדיעות', כי אם קבלת מרות אחידה של חכמי הדורות (אמונת חכמים), אשר באמצעות מרות זו מתהדק הקשר עם ה', ובמילא מתחזקת ההשגחה עליהם.

63. כאשר יש בין המועדים עצמם חילוקים פנימיים, כגון החגים עם מצוות עליה לרגל לעומת המועדים כמו ראש השנה בלי עליה לרגל וכדו'.

64. ועיין להלן כי דוקא אצל חג הפסח היתה הוה אמינא לאותו איסור מוחלט של מלאכה.

65. אמנם לא כך מתרשמים בימינו אנו בראותנו את טיולי ההמון ברחובות הראשיים של השכונות החרדיות, טיולים בעלי אופי חברתי מובהק.

66. ולהלן ידובר על המעבר מפסח מצרים לפסח דורות והשינויים שחלו בהלכות החג כתוצאה מכך.

67. "אל יצא איש ממקומו ביום השביעי" במקביל ל"אל יצא איש מפתח ביתו"!

68. כלומר, השבת היא אוניברסאלית בעוד המועדים הם לאומיים. בזה מובן ומוסבר על ידו מדוע שבת

5. דברים ה, טו וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים.

והנה כאשר נתבונן על המועדים נראה כי הזראת חג הפסח הוא על הופעת והשפעת הא־לקים יתברך על עמו ישראל מצדו, שהוציאם ממצרים ונגלה בכבודו ובעמוד ענן, אבל ישראל בעצמם — "גוי מקרב גוי" (דברים ד, לד): הללו עובדי עבודה זרה (והללו עובדי עבודה זרה — שיר השירים רבה ו, ב), ורק הפסח והמילה על ידי ציווי השם⁶⁹. אם כן מצדם לא היה הכנה רבה והתקרבות לאלקות, רק מצדו יתברך. וכחג העצרת היה שקול משניהם: התקרבות ישראל לאביהם שבשמים בפרישה שלושה ימים (שמות יט, טו-טז), באחדות האמיתי, שעל זה נאמר (שם פסוק ב) "ויחן (שם) ישראל (נגד ההר)", בקבלת מצוותיו (שם כד, ז) "נעשה ונשמע". ומצדו יתברך הופעת אור אלקי, וגילוי כבודו, ומתן תורתו. שעל זה נאמר (דברים כו, יח-יז) "וה' האמירך ... את ה' האמרת" — חטיבה מול חטיבה⁷⁰. לא כן בחג הסוכות, היה ההתקרבות מצד ישראל, שהם עשו תשובה גמורה על חטא העגל שלא מיחו בערב רב⁷¹, והם הביאו נדבתם בבוקר בבוקר (שמות לו, ג), והכינו יותר מדאי לכל מלאכת המשכן (שם פסוק ז). והשי"ת החזיר להם ענני כבוד שהיה להם משעה שיצאו ממצרים [כדברי הגר"א בשיר השירים].

והנה כאשר בארנו שבפסח היה השפע יורד מהשי"ת בלבד, בלי הכנה מעם ישראל כלל, לכן אמר (ויקרא כז, טו) "וספרתם לכם", שביארו הקדמונים (זהר ויקרא שם), שזה כמו ספירת הזבה לטהר לבעלה, כן ספרו בני ישראל שבעה שבועות עד שהגיעו למעלת "ויחן ... ישראל", והגיעו להבין סוד "נעשה ונשמע", ולקבל כל התורה לעבדה ולשמרה. והנה כאשר בארנו שענין שבת הוא רק מתנה לישראל, שהוא מורה רק על המציאו עולמים מאפס אל היש, ומהתקשרות הבורא עם הנבראים, שזה מורה על כל הנבראים ביחד⁷², כן פסח הוא רק מתנה טובה. אם כי הוא על יחס השי"ת עם האומה, בכל זאת כיון שלא היה הכנה מצדם כלל, רק שפע ממעון קדשו, הלא זה יתכן על כל אומה, וכמאמרם בשיר שירים רבה ב, ו: (ר') אליעזר פתר קרייה בגאולת מצרים. מה שושנה זו, כשהיא נתונה בין החוחים, קשה לבעלה

קביעה וקיימת, בעוד קדושת המועדים נקבעת על ידי בני ישראל, וצרכי ישראל (אוכל נפש) הותרו במועדים (עיין שם דברים נעימים).

69. רש"י לשמות יב, ו ד"ה והיה לכם למשמרת (בעקבות המכילתא): ר' מתיא בן חרש אומר, הרי הוא אומר (יחזקאל טז, ח) "ואעבור עליך ואראך והנה עתך עת דודים". הגיעה שבועה שנשבעתי לאברהם שאגאל את בניו, ולא היו בידם מצות להתעסק בהן כדי שייגאלו, שנאמר (שם) "ואת ערום ועריה". ונתן להם שתי מצוות — דם פסח ודם מילה שמלו באותו הלילה ...

70. ברכות ו, א: דרש רבי אלעזר בן עזריה, "את ה' האמרת היום ... וה' האמירך היום", אמר להם הקב"ה לישראל, אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם, שאמרתם "שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד", אף אני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם, שנאמר (דברי הימים-א, יז, כא) "ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ".

71. מקורו בספורנו לשמות לב, כה ד"ה לשמחה בקמיהם: ... וזה כי אע"פ שלא כולם ולא רובם נקהלו על אהרן, היו כולם לשמחה על שלא מיחו בקמים. פסוק כז ד"ה עברו ושובו משער לשער: לכפר על הבלתי חוטאים שלא מיחו בחוטאים, וזה שכמו שלא מיחו בחוטאים כן לא ימחו בהורגיהם (והשוה רע"ס לבמדבר בלק כב, ה ד"ה נגד השמש: שיראו העם ולא ימחו, ובזה יכופר להם על שלא מיחו בפושעים).

72. ולא דוקא עם ישראל.

להלקט), כך גאולתם של ישראל היתה קשה לפני הקב"ה — "גוי מקרב גוי", שהיו אלה ערלים ואלה ערלים, (אלה מגדלים בלורית ואלה מגדלים בלורית), אלה לובשי כלאים ואלה לובשי כלאים. אם כן לא היתה מדת הדין נותנת שיגאלו ישראל לעולם. א"ר שמואל בן נחמן, אלולי שאסר הקב"ה עצמו בשבועה לא היו ישראל נגאלים לעולם. ההו"ד (שמות ו, ו) ("לכן אמור לבני ישראל אני ה', והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים", ואין "לכן" אלא שבועה, כמד"א (שמואל-א, ג, יד) "לכן נשבעתי לבית עלי"). א"ר ברכיה (תהלים עז, טז) "גאלת בזרוע עמך" — בטרוניא (א"ר יודן, מ"לבא לקחת לו גוי" ועד "מוראים גדולים" ע"ב אותיות הן. ואם יאמר לך אדם, ע"ה הן! אמור לו צא מהן "גוי" השני שאינו מן המנין. א"ר אבון) בשמו גאלם (ששמו של הקב"ה ע"ב שמות הן. ר' עזרא בשם ר' יהודה א"ר סימון: משל למלך שהיה לו פרדס, וירדו ונטעו שורה של תאנים ושורה של גפנים ושורה של רימונים ושורה של תפוחים, ומסרו לאריס והלך לו. לאחר ימים בא המלך והציץ בפרדס לידע מה עשה, ומצא מלא חוחין ודרדרים. הביא קצצים לקצצו וראה בו שושנה אחת של ורד ונטלה והריח בה ושבה נפשו עליו. אמר המלך בשביל שושנה זו ינצל הפרדס. כך העולם לא נברא אלא בשביל ישראל, לאחר כ"ו דורות הציץ הקב"ה בעולמו לראות מה שעשה ומצאו מים במים — דור אנוש נמחה מן המים, דור המבול נמחה מן המים, דור הפלגה במים. הביא קצצים לקצצו שנאמר (תהלים כט, י) "ה' למבול ישב" וראה שושנה של ורד — אלו ישראל — ונטלה והריח בה בשעה שסדרו ישראל עשרת הדברות, ושבת נפשו עליו בשעה שאמרו ישראל "נעשה ונשמע" (אמר הקב"ה: בשביל שושנה זו ינצל הפרדס, בזכות התורה ולומדיה ינצל העולם, עכ"ל המדרש רבה). הרי כדברינו, שבפסח לא היו מצוינים משום אומה עד שיהיה ראוי להם הדביקות האלקי. רק בעצרת היו קרואים שושנה והיו ראויים להגן על כל העולם. ואם כן בפסח היה כמו בשבת, שלא הקדימו כלום, ורק שפע חנם מחסדו יתברך לחוננם חנם עבור בריתו, ולהקים אותם לגוי קדוש. רק במ"ט ימי ספירה פעלו הרבה עד שעלו למה שעלו, ונעשו כולם ראויים לנבואה ולמראות ה' בהקיץ. ולכן אמר "וספרתם לכם ממחרת השבת" [שזוהו מחרת יום טוב לפי קבלתנו מסיני הנאמנה פה אל פה] שלכן קרא את החג לפסח שהוא כמו שבת, ששביתתו אינו קשור כל כך בכס, כיון שלא היה הכנה מכס. ולכן "וספרתם לכם" וכו'. וזה כוונת המסדר בהגדה של פסח "אילו לא נתן לנו את השבת וכו' אילו לא נתן לנו את התורה". שהשבת מצוין מכלל התורה, כי הוא רק מתנה טובה לנו, וזה רעיון נכון (עכ"ל רמ"ש).

בקטע הקודם (ויקרא כג, כא) הראה לנו ה"משך חכמה" כיצד פועל הפסח כמו שבת בקשירת קשר ישיר אנכי בין ישראל ובין הקב"ה, לעומת שאר המועדים הפועלים בצורה מאוזנת בין יהודי ובין רעהו. כאן הראה לנו את הצד השני של המטבע — באותו תהליך היסטורי של יצירת קשר של קיימא בין הקב"ה ובין עמו, תיפקד הפסח בטון מינורי כמו השבת, כאשר שאר החגים (מן הקל אל הכבד) העמיקו את הקשר בטון מיורי. בשבת ובפסח נוצר הקשר מלמעלה אל למטה, ואילו בחגים האחרים גברה יד היוזמה של האומה בשאיפותיה אל ה'.

מזה נראה לומר כי חג הפסח הוא יותר "שבתדיק" מאשר "יום־טובדיק". יתירא מזו, חג הפסח מדגים לנו את אחד מן היסודות בהבנת מצוות התורה, והוא שאין המצוה 'חד־תאית', ואין לראותה או כולה 'שחורה' או כולה 'לבנה'. אמנם חג הפסח נמנה בין המועדים ולא בין השבתות, אבל יש בו מרכיבים של שבת אשר במצבים מסויימים (כגון תיאור יצירת הקשר

בין ה' ובין בני ישראל, או תיאור הקשרים האנכים והמאוזנים בין ישראל ובין רעהו ובין ה' אף מצדיק את קריאת שם החג בשם "שבת". לפי שני פירושים אלה, זכינו להבין נקודה נוספת (שבעלי האסכולה המגמתית [בלעז: האפולוגטית] לא עסקו בה כלל וכלל) והיא: מדוע דוקא בפרשת אמור נקרא חג הפסח בשם "שבת", ולא בשום מקום אחר מעשרות המקומות בהם התנ"ך עוסק בעניני פסח. העליה מדרגת פסח-שבת לדרגת פסח-מועד היא ענינה של הספירה, אשר בקשר אליה דוקא צוין השם "שבת" היא פסח. כאשר החג עומד בפני עצמו הוא נקרא בשמו הרגיל. הופעתו, לא רק במסגרת שאר המועדים, אלא דוקא ביחס אליהם, היא המחייבת את ציון אותו היבט של 'מועד שבתדיק' אשר בו התחיל את דרכו, לעומת 'מועד יומטובדיק', היא תחנתו הסופית⁷³.

והשתא דאתינא להכי, יש מקום לבדוק אם ההיבט המיוחד הזה של 'מועד למשפחת שבת' בפרשת אמור, הוא אשר תמיד אפיין את חג הפסח. שמא יש מקום לומר ש'מעמד ביניים'⁷⁴ זה הוא התפתחות מסוימת ממעמד קודם אשר בו היה הפסח כולו 'שבתדיק' בדרך אל מעמדו הסופי שהוא כולו 'יומטובדיק'. בזה אנו הולכים בעקבות הדרך שסלל לו רבינו עובדיה ספורנו⁷⁵, שכתבת 'מהדורות' שונות של מצוה מסוימת משקפת היבט מסוים — ולפעמים הוה אמינא מסוימת — של המצוה. כך, לדוגמה, ראינו שלפני חטא העגל היה הדין "בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתך", בעוד אחרי חטא העגל נתחדש הדין של "ועשו לי מקדש" ואת הדין של "כי אם אל המקום אשר יבחר ה'". הוא הדין באיסור בשר בחלב, שתחילתו (משפטים וכי תשא) בסוגית "ראשית ביכורי אדמתך" (נגד פולחן עבודה זרה), וללא

73. ועיין להלן, שגם כאשר עבר פסח וסיים את מסלולו אל מועד ממש, עוד ניכר אצלו היסוד אשר בו התחיל, והיא במסגרת של שבת ולא של חג. במדור ב פרק 7 עסקנו בין היתר בגישתם של רמ"ש ושל הנצי"ב לחשיבות מקום כתיבת מצוה מסוימת בתורה שבכתב. הוא הדין והיא המידה בענין הגדרת מצוה מסוימת בדרך מיוחדת במקום מסוים. והוא הדין והיא המידה בלימוד פרט מסוים של דין במקום זה ולא אחר. [עיין בהרחבה שם]. גישה זאת ועיסוק בנושא זה מאפיינים את כל נציגי בית מדרשו של הגר"א מוילנא (רביד הזהב, משך חכמה, נצי"ב, חוסן יהושע ועוד). מצינו אותה גם בבני דורנו אנו אצל ממשיכי דרכם של גדולי ליטא — אופיני ביותר במשנתו של הגר"י הוטנר ז"ל בספריו פחד יצחק, וכן אצל הגר"י קמינצקי ז"ל בחיבורו 'עיונים במקרא על התורה' (עיין, למשל, שאלתו מדוע לימוד חז"ל כי 'אין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו עליה', נדרש מפסוק "אדם כי ימות באהל" בסוגית פרה אדומה, ולא באחד הפסוקים העוסקים במפורש במצוות תלמוד תורה, כגון "ושנתם לבניך" או "ולמדתם אותם את בניכם" וכדו'). במישור של נ"ך חקר כך הגר"י העלר מדוע סוגית תשובתו של מנשה מלך ישראל כתובה בדברי הימים אשר נכתב על ידי עזרא ואנשי כנסת הגדולה, ולא בספר מלכים אשר נכתב על ידי ירמיה הנביא (עיין מדור ג פרק 2) [בענין מצוה רב-תאית, עיין בפרק הבא].

74. דהיינו בפרשת אמור. פסח הופיע לראשונה בפרשת בא, אח"כ בקצרה בפרשת משפטים ובפרשת כי תשא, ובהמשך בפרשת פנחס ובפרשת ראה. והנה עד פרשת אמור לא ראתה התורה אל נכון ואל נחוץ לקרוא לפסח בשם "שבת". אחרי פרשת אמור (בפרשת הקרבנות בפנחס ובפרשת המועדים בראה) שוב כאילו חזר הפסח למקורו כפסח, ו"שבת" מאן דכר שמה! לכן קראנו לפסח-שבת בשם 'מעמד ביניים'.

75. עיין בזה לעיל פרק 1 (א) מאמר: תורת הקרבנות במשנתו של רבי עובדיה ספורנו; וכן פרק 1 (ב) במאמר: לפני ואחרי במשנת רבי עובדיה ספורנו; וכן במדור ג: נבואה שהוצרכה לדורות, פרק 2 ופרק 3.

כל זיקה או קשר עם מאכלות אסורים (פרשת שמיני). ואילו ב'מהדורה' הסופית שלו בפרשת ראה, מצינו אותה ללא זיקה אל ביכורים, ובזיקה מסוימת אל פרשת מאכלות אסורים. עיון בהופעתו הראשונה של חג הפסח בתורה שבכתב⁷⁶ מלמד אולי כי ראשיתו של חג הפסח בשבת יסודו, ואחריתו ממתן תורה ואילך במועד מקומו, כאשר היסודות השבתיים לא נעלמו ממנו כליל. הנה בשמות יב, טז כתוב: "וביום הראשון מקרא קודש וביום השביעי מקרא קודש יהיה לכם, כל מלאכה לא יעשה בהם, אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם". לפנינו המקור בתורה שבכתב (עוד לפני מתן תורה)⁷⁷ להיתר אוכל נפש במועד. על פי שיטת הרמב"ן⁷⁸, אחרי שנקבעה כאן ההלכה הזאת, קיצרה התורה מכאן ולהבא בהעמידה לפנינו נוסחא מקוצרת "מלאכת עבודה", אשר פירושה: כל מלאכה שאינה לצורך אוכל נפש. וזה לשונו של הרמב"ן⁷⁸: אבל פירוש "מלאכת עבודה" — כל מלאכה שאינה לצורך אוכל נפש ... ומלאכה שהיא באוכל נפש היא מלאכת הנאה ולא מלאכת עבודה⁷⁹. וזה מתבאר בתורה, כי בחג המצות שאמר תחילה (שמות יב, טז) "כל מלאכה לא יעשה בהם"⁸⁰, הוצרך לפרש (שם שם) "אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם". בשאר כל ימים טובים יקצר ויאמר "כל מלאכת עבודה לא תעשו", לאסור כל מלאכה שאינה אוכל נפש ולהודיע שאוכל נפש מותר בהם. ולא נאמר בכתוב לעולם באחד מכל שאר ימים טובים "כל מלאכה", ולא יפרש בהם היתר אוכל נפש, כי "מלאכת עבודה" ילמד על זה (עכ"ל הרמב"ן).

והקושי מבואר: אם אמנם עצם המונח "מלאכת עבודה" מציין בעצם משמעותה מלאכה שאינה מלאכת אוכל נפש, שהיא 'מלאכת הנאה', לשם מה היה נחוץ בפרשת בא לכל אותה האריכות, אם אמנם 'מלאכת עבודה' יכול ללמד על זה? זאת ועוד, למה בחרה התורה בדרך של 'שטר'⁸¹ ושוברו בצדו⁸². וכי לא היה מתבקש לכתוב: 'כל מלאכת עבודה לא תעשו, כי אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם'? כזה היינו לומדים את הדין, את ההגדרה המדויקת של "מלאכת עבודה" בדרך החיוב⁸³, והיינו מונעים מראש כל קשר עם איסור שבת ויום כיפור⁸⁴ בדרגת 'כל מלאכה'. אבל קשה ביותר עצם קושיתו של הרמב"ן על עצמו

76. וידועה שיטתו המיוחדת של רבינו צדוק הכהן מלובלין על החשיבות ב'הופעת הבכורה' של מלה בתנ"ך, לגבי קביעת המהות השורשית של המונח והמושג.
77. וכבר בארנו בכמה מקומות כי חז"ל למדונו (ירושלמי מו"ק ג, ה) ש'אין למדים מקודם מתן תורה', אבל לא לימדונו שאין למדים מלפני פרשת יתרו! הראשון הוא מושג היסטורי, והשני מושג טכסטואלי. מכל הטכסט של התורה לומדים — דרגת הלימוד ותוקף החיוב הם תוצאה מסגנון הכתוב ולא מקום הכתוב.
78. ויקרא כג, ז ד"ה כל מלאכת עבודה.
79. הסברו המיוחד של הרמב"ן בבחירת מונח זה לציון מושג זה. כלומר המונח מגדיר את המושג בעצם משמעותו. ועיין להלן המשמעות וההשלכות של הגדרה זאת של הרמב"ן.
80. כאשר מביטוי זה, המופיע רק אצל שבת ויום כיפור, אפשר היה להבין שאין כל היתר מלאכה מכל סוג שהוא בחג הפסח.
81. 'כל מלאכה' — איסור מוחלט כמו בשבת.
82. 'אך, אשר יאכל'.
83. 'כי', במקום 'אך' בדרך השלילה.
84. הפסוק בויקרא כג, ג "וביום השביעי שבת שבתון מקרא קודש כל מלאכה לא תעשו", מתפרש לפי הפירוש המקובל על שבת. ולדעת הגר"א על יום הכיפורים.

בהמשך דבריו בויקרא שם: 'אבל בפרשת "כל הבכור" (דברים טז) בחג המצות (פסוק ח) "וביום השביעי עצרת לה' אֶלְקִיךָ לֹא תַעֲשֶׂה מִלֵּאכָה"⁸⁵. והטעם מפני שהתיר בו בפירוש⁸⁶ אוכל נפש ולא הוצרך לאמר בו 'כל מלאכת עבודה'. והזכיר "מלאכה" סתם ולא אמר 'כל מלאכה', כמו שנאמר בשבת ויום הכיפורים, הכוונה לא תעשה "מלאכה" אשר הזהרתך עליה (עכ"ל הרמב"ן)⁸⁷.

לאור הדיון הנ"ל, ניתן לגלות בעומק פשוטו של מקרא את שורשי 'הניידות' של חג הפסח. תחילתו של החג כשבת לכל דבר: "וביום הראשון מקרא קודש וביום השביעי מקרא קודש יהיה לכם"⁸⁸, כל מלאכה לא יעשה בהם" — כדין שבת. עתה מיד בא היוצא מן הכלל — "אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם". כלומר, חג הפסח הוא שבת מינוס. אצל שאר המועדים אין דין של "כל מלאכה ... אך", אלא "כל מלאכת עבודה לא תעשו", כלומר, לכתחילה אין איסור כל מלאכה, הכולל מלאכת הנאה, רק איסור אותה מלאכה הנקראת 'מלאכת עבודה'. בפסח יש צורך בהיתר לעשות מלאכת אוכל נפש, בשאר המועדים אין איסור כזה לכתחילה. ושמא יחשוב מי שיחשוב שהחל בפרשת אמור⁸⁹ עבר חג הפסח להיות כמו שאר המועדים, באשר גם אצלו כתוב (כג, ז) "כל מלאכת עבודה לא תעשו", באה התורה בחומש דברים ומאשרת כי לא כך הוא, אלא "לא תעשה מלאכה" — שהוא קרוב יותר ליכל מלאכה מאשר ל'מלאכת עבודה'. עוד ביסוד הפסח קיים איסור מלאכה ולא איסור מלאכת עבודה⁹⁰. כך נראה לנו לבאר את דברי רמ"ש.

אולם לא רק בפרשנות (היסטורית) קא עסקינן. כפי שראינו [מדור א פרק 10; מדור ב פרק 7] בסוגית "לא תבשל גדי בחלב אמו", את הקשר המהותי בין איסור בשר בחלב ובין דיני עבודה זרה, גם שלתפיסה זאת ישנן השלכות הלכתיות עוברות לעשייתן. לדוגמה: בניגוד לדיני מאכלות אסורים, הרי באיסור בשר בחלב מצינו שחז"ל גזרו גזירה לגזירה (ארבע פעמים!), דבר המוסבר יפה על פי היסוד ש'צריך לשרש אחריה' בסוגית עבודה זרה. הוא הדין והיא

85. והיה צריך לכתוב 'מלאכת עבודה'!

86. בהדגשת ה'בפירוש', לעומת שאר המועדים שהיתר אוכל נפש נלמד מכלל לאו (מלאכת עבודה) אתה שומע הן (מלאכת הנאה). כלומר, כאן היה מקום לתורה עוד לקצר את הקיצור, באשר אין כל מקום לטעות בענין חג הפסח, שהיתר אוכל נפש שלו כתוב בפירוש בכחצי פסוק בשמות פרק יב.

87. תירוץ מעמיק — אבל קשה להשתחרר מן ההרגשה כי מוטב היה אילו לא היה את מה לתרץ, שהתורה היתה כותבת על פי סגנונה הרגיל "מלאכת עבודה" כשם שכתבה אמנם בענין פסח בויקרא כג פסוקים דחו! אם באמת 'לא הוצרך לאמר בו כל מלאכת עבודה' בחומש דברים הרחוק שלושה חומשים מן הנאמר בפירוש בחומש שמות ("אך אשר יאכל"), קל וחומר שבחומש ויקרא אין צורך לכתוב את המפורסמות, וצע"ג. וה' יאיר את עינינו בהבנת דבריו הקדושים של הרמב"ן.

88. [ומן הראוי להעיר: עוד לא היה נס ים סוף. אין לומר שזה נקבע על שם העתיד, כי כל פרשת ים סוף תלויה בבחירה של מצרים לרדוף אחרי בני ישראל, ובבחירה של בני ישראל לקפוץ אל תוך הים. לפני זה הידיעה של הקב"ה אינה יכולה להתגלות, כי אע"פ שידיעת ה' אינו מכרחת ומחייבת את הבחירה, ידיעתו הנמסרת לבשר ודם כן מחייבת. ועיין משך חכמה שמות יב, טז.

89. כלומר, אחרי חטא העגל, אשר כידוע גרם לשינויים מהותיים בדרגת עם ישראל ובמילא בתורה המחייבת אותם, כי קב"ה ותורה וישראל חד הוא (ע"פ שיטת הספורנו כנ"ל). ועיין מדור א פרק 5 על כל חלקיו.

90. מעין זה מצינו באיסור אכילת בשר בחלב כפי שביארנו לעיל.

המידה בנדון רידן. במקומות אחדים – ורתוקים זה מזה – אנו מוצאים שחז"ל קשרו קשר מהותי, לימודי ומחשבתי בין מצות השבת בתורה ובין מצות הפסח. הגמרא במגילה יג, ב בפירוש הכתוב (אסתר ג, ח) "ואת דתי המלך אינם עושים" שמה בפיו של המן הרשע: 'דמפיק לכולא שתא בשהי פהי'. ומפרש רש"י: שבת היום, פסח היום, ואנו אסורים במלאכה (!). הרי השוואה בין שבת ופסח דוקא באיסור מלאכה, אע"פ שלכאורה האיסור בפסח הוא רק מלאכת עבודה, ואפשר היה לבחור בכל חג אחר. בשבת מט, ב דנה הגמרא במקור בתורה לל"ט מלאכות, כאשר היסוד הוא שהמלה "מלאכה" כתובה שלושים ותשע פעמים בתורה. וכך כותב הר"ח על אתר: 'בפירוש אמרו בתלמוד ארץ ישראל שבא זה הכתוב ("לא תעשה מלאכה" דברים טז, ח) להשלים ל"ט "מלאכות" בתורה (עכ"ל). כלומר, הפסוק "לא תעשה מלאכה" האמור בענין פסח (ואשר בו התלכט לעיל הרמב"ן מדוע לא נכתב "מלאכת עבודה") הוא הפסוק ה"ל"ט (או מ"ם) בו כתובה המלה "מלאכה" ביחס אל שבת! הרי כדברנו. זאת ועוד. את ההגדרה של דין "הוצאה" לומדים אצל פסח מאותה הלכה אצל שבת. שבת פה, ב: אמר רב אמי, המוציא בשר פסח מחבורה לחבורה ("לא תוציא מן הבית מן הבשר חוצה") אינו חייב עד שיניח. מאי טעמא? הוצאה כתיב ביה כשבת, מה שבת עד דעביד עקירה והנחה, אף הכא עד דעביד עקירה והנחה (עכ"ל הגמרא). ולפלא הדבר, מה ענין הוצאה מחבורה באכילת הקרבן אצל הוצאה מרשות לרשות כאחת ממלאכות השבת! אלא הרי כדברינו שפסח הוא מועד 'שבתדיק', עם חלק מסוים מהאיפיונים של שבת.

אבל עוד מרחיק ה"משך חכמה" לחקור במהות חג הפסח, ובזיקה שלו למערכת השבת יותר מאשר למערכת המועדים. בקטע הבא נראה כיצד דין זה של פסח כמועד 'שבתדיק' נותן את אותותיו לא רק במישור הלימודי, אלא אף במישור ההלכתי, ועובר לעשייתו.

6. שמות יב, יז ושמרתם את המצות.

"ושמרתם את העבודה הזאת" (שמות יב, כה), "ושמרתם את הדבר הזה" (שם שם כד), ובמשפטים "את חג המצות תשמור" (שם כג, טו), וכן בתשא (שם לד, יח), וכן בראה "שמור חודש האביב" (דברים טז, א). הנה על מצוה פרטית זו נאמר 'שמירה' בפרט הרבה פעמים, וכמו על שבת שנאמרו בו "שמירה": "שמור את (יום) השבת" (שם ה, יב), ובתשא שלוש פעמים שמירה בשבת⁹¹. ובבהר (ויקרא כו, ב) ובקדושים "את שבתותי תשמורו" (שם יט, ג; יט, ל). לכן נקרא פסח "שבת" – כמו דכתיב "ממחרת השבת" – שהוא כמו שבת ב"שמירה". ו"שמור" בכל מקום הוא לא תעשה, כמו שאמרו (שבועות ד, א) "כל מקום שנאמר הישמר, (אל, לא, פן) אינו אלא לא תעשה". וכן "מוצא שפתיך תשמור" – זו לא תעשה⁹².

91. א. "אך את שבתותי תשמורו" (שמות לא, יג) ב. "ושמרתם את השבת" (שם שם, יד) ג. "ושמרו בני ישראל את השבת" (שם שם, טו).

92. דברים כג, כד וספרי שם: "מוצא שפתיך" – מצות עשה, "תשמור" – מצות לא תעשה. אולם הרמב"ם בספר המצוות, עשה צד, מנה מצוה זו בין מצוות עשה בלבד: הציווי שנצטוונו לקיים כל מה שהטלנו על עצמנו כדיבור, שבועה ונדב, קרבן וכיוצא בזה, והוא אמרו יתעלה "מוצא שפתיך תשמור ועשית" ... קיום כל מה שיבטא האדם המטיל על עצמו איזה דבר הוא מצות עשה. ואתה יודע, שאין שום ענין יוצא ממלה "מוצא שפתיך" לבדה (כפי שמשמע מדברי הספרי, אשר בעקבותיהם מבאר רבינו כי "תשמור" היא מצות לא תעשה, כשם ש"מוצא שפתיך" היא מצות עשה – י. ק.), אלא הכוונה היא מה שהזכרתי לך בהבנת פשטיה דקרא, שחייב לעשות כל מה שהוציא בשפתיו.

וכן "ובכל אשר אמרתי אליכם תשמרו" — ליתן לא תעשה על כל עשה שבתורה⁹³. ולכן בשבת כל העשין שבו⁹⁴, המה כלא תעשה, ונשים מצוות בקידוש היום — 'כל שישנו בשמור ישנו בזכור' (ברכות כ, ב). וכן פסח, עיקרו בלא תעשה⁹⁵, וגם העשין שבו יש להן דין לא תעשה, ונשים חייבות במצה, ד'כל שישנו בלא תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה'⁹⁶. ועיקר הדרשה מזה דלא כתיב "עשייה" במצה ובפסח, רק "שמירה" — לכן נשים חייבות [ומסולק מה שהקשו מכלאים ומציצית בתוספות⁹⁷]. ובירושלמי ברכות פרק הרואה⁹⁸, דסבר דלעשות ציצית ותפילין מברך על עשייתן [אף שלא גמר מצותה בשעת עשייה] תני דגם סוכה ולולב מברך בשעת עשייתן, היינו משום ד"חג הסוכות תעשה" (דברים טז, ג) כתיב, ולולב יליף מסוכה [סוכה יא. יעויין שם], כן בציצית⁹⁹. אבל על אפיית מצה לא כתיבה דמברך, משום

93. שמות כג, יב ומכילתא שם, פרשה כ: ר' אליעזר אומר: לעשות מצות עשה מצות לא תעשה. ר"א בן יעקב אומר, אין לי אלא מה שפרט הכתוב, שאר דקדוקי פרשה מניין? ת"ל "ובכל אשר אמרתי אליכם תשמרו" ! (עכ"ל המכילתא). לשון אחרת כתיבת לשון שמירה ביחס אל מצוה, לא זו בלבד שהיא בעצמה מצות לא תעשה, אלא אף נותנת גוון של לא תעשה לכל ההיבטים של המצוה. להלן מבאר רבינו כיצד נעשה הדבר הזה.

94. כגון "זכור את יום השבת לקדשו" — זו מצוות עשה של 'זכרהו על היין' — מצוות עשה זו נתונה להשפעה של מצות לא תעשה "שמור את יום השבת". על ידי כך מבאר רבינו מדוע נשים חייבות במצות עשה של קידוש. חיוב האשה בקידוש ידוע מן הכלל של 'כל שישנו בשמור ישנו בזכור'. רבינו מבאר את היסוד לכלל הזה, והוא, כי ה'שמירה' נותנת את אותותיה בכל המצוה כולה, בכך שאופי המצוה (אפילו החלקים של עשה שבה) הוא של מצות לא תעשה, וממילא נשים חייבות.

95. באשר כתיבת לשון "שמור" כמה פעמים בדיני פסח קובעת כי המרכיב המכריע בכל מצוות פסח הוא הלא תעשה שבה (ועיין פסחים ה, ב).

96. פסחים מג, ב. וגם כאן ממלא רבינו את הכלל הזה בתוכן המיוחד כנ"ל בענין שבת. לא סמיכות הפסוקים בספר דברים (טז, ג) בין "לא תאכל עליו חמץ, שבעת ימים תאכל עליו מצות" היא שלימדה כי מצות אכילת מצה חלה על האשה האסורה באכילת חמץ. אלא אי-הדגשת מצות העשה שבדין אכילת מצות, וכתיבת "שמירה" באיסור אכילת חמץ, הן שנתנו למצוה בכללה גוון של לא תעשה, גוון המחייב גם את האשה (הפטורה ממצות עשה שהזמן גרמן) באכילת המצה.

97. יבמות ד, א ד"ה דכתיב "לא תלבש שעטנז", וסחיך ליה "גדילים תעשה לך": ... הקשה הרב ר' יעקב דאורליינש, דלחייבן נשים בציצית, דאית לן למימר, כל שישנו ב"לא תלבש שעטנז" ישנו ב"גדילים". לפי רבינו בודאי מתורצת הקושיא, כי דרשות אלו של 'כל שישנו' וכו' אינן בנויות על סמיכות טכסטואלית בלבד, כי אם על הבנת אופיה המיוחד של המצוה. היות ובמצות ציצית כתוב "תעשה", יש לראותה כמצוות עשה ללא כל צל של לא תעשה, ולכן נשים פטורות משום שהזמן גרמא.

98. ברכות פרק ט הלכה ג: העושה סוכה לעצמו אומר 'ברוך אשר קדשנו במצוותיו וציונו לעשות סוכה'.

99. הרי רואים כי חשיבות מיוחדת נודעת לכתיבת "עשייה" ליד מצוה, עד כדי כך שהיא מביאה את הירושלמי לחייב ברכה על העשייה עצמה, עוד טרם קיים את המצוה של לבישה / נטילה / ישיבה. ענין זה הולם את שיטת רבינו כי הלשון ההפוכה ("שמירה") יכולה להטביע אף היא את חותמה על המצוה כולה. זאת ועוד! קביעת מהות מצוה כלשון עשייה 'מגינה' עליה מפני כל 'חדירה' של מרכיב לא תעשה. מצוה כזאת תמיד תישאר אפוא, מצות עשה ממש [פרופר], עם כל ההשלכות ההלכתיות הנובעות מכך. [ועיין בפרק 4 להלן].

דלא כתב עשייה במצה, רק שמירה לבד. ולכן בירושלמי פרק קמא דסוכה¹⁰⁰, גבי סוכה ישנה, דפליגי בית שמאי ובית הלל, אמר, מצה ישנה פלוגתא דבית שמאי ובית הלל וכו', ובבלי לא מזכיר זה¹⁰¹, משום דטעמא דבית שמאי¹⁰² דיליף מ"חג הסוכות תעשה", ובמצה לא כתוב 'עשייה' רק 'שמירה'¹⁰³ ודו"ק.

מעמד הביניים שראינו אצל חג הפסח, אם בהקשר ההיסטורי של התקשרות עם ישראל אל אבינו שבשמים, אם בהקשר המעשי של יצירת קשר ישיר או עקיף בינינו ובין ה' על ידי שמירת מצוותיו בסוגיהן השונים, מעמד זה מתבטא עתה בעצם חיוב המצוות הייחודיות של פסח כמו אצל שבת. גם כאן, הפסח (בעקבות השבת) עובר את הגבול המקובל המפריד ומחלק את תרי"ג המצוות לשתי קבוצות מוגדרות — רמ"ח עשה ושס"ה לא תעשה. במסגרת חלוקה זאת קבע הקב"ה שנשים פטורות ממצוות עשה שהזמן גרמן. פטור זה חל על מצוות עשה טהורה [בלעז: פרופר], כלומר שהיא כולה עשה ללא תערובת מרכיבים של לא תעשה. כאן מגלה לנו רמ"ש כי למעשה בכל מצוות עשה ישנו מרכיב מסוים של לא תעשה¹⁰⁴. אולם, כמות הלא תעשה הנובעת מן הכתוב הזה¹⁰⁵, שהיא פחות מחצי אחוז¹⁰⁶, אין בה כדי לשנות או להשפיע בצורה משמעותית על המצוה, ולשלול ממנה את המעמד של מצוות עשה ממש. לפעמים אף טרחה התורה לחזק את מרכיב ה'עשה' על ידי מקרא מפורש של 'עשיה', כגון "ועשו להם ציצית", "גדילים תעשה לך", "חג הסוכות תעשה לך". במקרים כאלה הציווי המפורש ב'עשה' מבטל לחלוטין אותה כמות לא תעשה שהיתה כתוצאה מן "תשמרו", ונשארת המצוה על טהרת העשה¹⁰⁷.

100. הלכה ב (במשנה): סוכה הישנה, בית שמאי פוסלין ובית הלל מכשירין, איזו היא הישנה? כל שעשאה קודם לחג שלושים יום, אבל אם עשאה לשם החג, אפילו מתחילת השנה כשירה. (בגמרא): ... אף במצה כן (פני משה — דבמצה ישנה גם כן פלוגתא דב"ש וב"ה אם כשירה היא).
101. בבלי אינו מדמה את דין מצה לדין סוכה, כך שהפלוגתא בענין סוכות אינה ראייה לפלוגתא דומה בענין מצה.
102. הפוסל סוכה ישנה.
103. ולכן יש להקפיד רק על זה שלא יפול בו חמץ. אין כל הוה אמינא לומר (לפי הבבלי) כי מצה ישנה פסולה, כי דין זה של 'ישנה' מעוגן בלשון 'תעשה'.
104. "ובכל אשר אמרתי אליכם" — כלומר בכל מצוה ומצוה — "תשמרו" — כלומר יש מרכיב של לא תעשה.
105. דהיינו אחד חלקי 248 של מצוה, שהרי ה"תשמרו" מתחלק שוה בשוה בין רמ"ח מצוות העשה!
106. בדרך דומה אפשר אולי לפרש מדוע אין לוקין על לאו שבכללות (עייין, בין היתר, בשורש התשיעי לספר המצוות של הרמב"ם). שהרי אם לאו אחד (כגון "אל תאכלו ממנו") מוסב על כמה וכמה ענינים (כגון "נא" וגם "בשל מבושל במים"), כמות ה'לא תעשה' מתפזרת ומתחלקת בין הענינים השונים, ובמילא אין באף אחד מהם די 'לא תעשה' לחייב בו מלקות. מלקות נותנים רק כאשר כמות הלא תעשה עוברת גבול מסוים. פיזור הכמות מוריד את הכמות אל מתחת לגבול ('אחוז חסימה') הזה, ובזה בטל עונש מלקות.
107. ואף ניתוסף לה דין חדש של "תעשה" — ולא מן העשוי, אותו דין שלא מצינו אפילו במצוות עשה ממש [בלעז: פרופר], אלא רק באותן המצוות שהכתוב חזק אותן על ידי לשון עשייה. בזה דומה הענין לשיטת הט"ז בענין 'דבר המפורש להיתר בקרא' (מדור ב פרק 5), שאין כוח בידי חז"ל לגזור עליו גזירות של הרחקה. כשם שאליבא דט"ז קביעת הכתוב להיתר בצורה מפורשת, שוללת כל אפשרות לצרף לענין מרכיב כלשהו של איסור, כך בנדרון שלנו, קביעת הכתוב את מהות המצוה

והנה בשבת מצינו שנוסף על הלאו של "בכל אשר אמרתי אלכם תשמרו", נוספו בה כמה וכמה לאוים⁹¹. תוספת זאת של לאוי יתירי גורמת לכך שגם מצות עשה רגילה של שבת מושפעת מן הריכוז הזה של מצוות לא תעשה. כתוצאה מכך יצא מכלל עשה רגיל שאשה פטורה ממנו, כי אחוז הלא תעשה עובר את 'אחוז החסימה', ורישומו ניכר אף במצות עשה. לפי זה 'שמור וזכור כדיבור אחד נאמרו', פירושו, שכאשר דנים על מצות העשה של שבת ("זכור") יש להביא בחשבון את הלא תעשה שבה ("שמור"). כאשר מביאים זאת בחשבון, משפיע ה'שמור' על ה'זכור' ובמילא יצא מכלל עשה רגיל. כתוצאה מכך אשה חייבת מדאורייתא במצות 'זכור', כי 'כל שישנו בשמור ישנו בזכור' – לא מחמת היקש ביניהם, ולא מחמת דיבור או כתיבה ב-זמניים, אלא משום שה'שמור' חדר אל תוך ה'זכור', וכזה שינה את תוכנו ואת מהותו.

הוא הדין והיא המידה במצות פסח. מצוות ל"ת רבות יש בה, וחז"ל גילו שהן אינן מנותקות זו מחברתה, אלא הלא תעשה שבה משפיע על העשה ונותן לה גוון של לא תעשה, משום שהכמות עולה על המינימום המותר. כזה שונים פסח ושבת משאר המצוות שבתורה עליהן למדו חז"ל 'לעבור עליו בעשה ובלא תעשה'. במצוות ההן העשה נשאר עשה והלא תעשה נשאר במקומה, והעובר עליה עובר בעשה ובלא תעשה. בשבת וכפסח הלא תעשה היא פעילה [דינאמית] ולא סטטית, עם כל ההשלכות כנ"ל. תופעה זאת מצאנו רק אצל פסח ואצל שבת, לכך ייקרא 'פסח' בשם 'שבת'!

וראו נא דבר פלא! תפיסה זאת של רבינו את מצות הפסח כמצות לא תעשה ביסודה, מתבטאת אף בלשון חז"ל¹⁰⁸ במשנה (זבחים פרק ה משנה ח): 'הפסח אינו נאכל אלא בלילה, ואינו נאכל אלא עד חצות, ואינו נאכל אלא למנויו, ואינו נאכל אלא צלי'. ותמוה הדבר! מה היה חסר אילו כתבה המשנה: הפסח נאכל בלילה עד חצות למנויו וצלי?! ההגש ששם שהתורה ניסחה את דיני הפסח בלשון לא תעשה ('שמירה') כך חז"ל ניסחו את דיני באותו מטבע לשון. ללמדך שהמרכיב הקובע בדיני פסח הוא הלא תעשה, עם כל המשתמע מכך. ואולי בזה נשכיל גם לפענח את הקושי בגמרא פסחים מח, א [בסוגית אם אומרים 'הואיל' לגבי בישול או אפיה ביום טוב, בדבר שאולי לא יאכל או אסור לו לאכול ביום טוב, כגון כאשר אין אורחים או איסור חלה] האומרת: 'הרי עובר משום (שמות כ, י) "לא תעשה כל מלאכה"'. ומעיר הגר"י פיק ז"ל: הך קרא בשבת כתיב! ואולי צריך להיות "כל מלאכה לא יעשה בהם" (שמות יב, טז) דכתיב גבי הפסח (עכ"ל). ודבריו לכאורה תמוהים – הרי איסור מלאכה בפסח הוא מדין "כל מלאכת עבודה לא תעשו"! שהרי דין "כל מלאכה לא יעשה בהם" 'תוקן' מיד על ידי "אך אשר יאכל לכל גפש הוא לבדו יעשה לכם", אשר לפי הפירוש המקובל זהו דין "מלאכת אוכל נפש". אולם לפי דברי רבינו ינעם וניחא, וכך הסבר הענין: יסוד דין פסח כמוהו כיסוד דין שבת, דהיינו "כל מלאכה". נכון שהותרה 'מלאכת אוכל נפש', אבל, כאמור, זהו היתר של יוצא מן הכלל של "כל מלאכה", לעומת שאר המועדים שלכתחילה לא היה דין של "כל מלאכה", אלא איסור "מלאכת עבודה", דהיינו מלאכה

כעשה ממש ("גדילים תעשה לך") ובמילא את הפטור לנשים, שוללת בתורה שבעל פה ('כל שישנו

... ישנו') את אפשרות לחייב נשים במצוה זאת. עיין הערה 97.

108. ועיין מדור ו פרק 2: כל מאי דתיקון רבנן כעין דאורייתא תיקנו.

שאינה 'מלאכת הנאה' (רמב"ן). לכן אם יתברר שאין אומרים 'הואיל', הרי שהאיסור המקורי נשאר על כנו, ואצל פסח איסור מקורי הוא או "לא תעשה כל מלאכה" (בענין שבת) או "כל מלאכה לא יעשה" (בענין פסח), כך ששתי הגירסאות באות בחשבון, כי זוהי מהותו של איסור מלאכה בחג הפסח 'שבתדיק'¹⁰⁹.

109. ובהבדל בין "כל מלאכה", "מלאכה", "מלאכת עבודה" עיין בעומק אצל בעל הכתב והקבלה בפירושו לחומש במדבר פרק כט פסוק לה (עמ' מב).

נספח למדור ה פרק 3

הערנו שאין מנוס משאלת המדוע לעומת שאלת הכיצד. בעוד הדיון הרחב במנחות סה"ס מתרכז סביב לשאלת הכיצד, תוך כדי התייחסות לעמדת הבייתוסים, הרי עדיין מעיקרא דכתיבא קשיא — מדוע לא ליכתוב "ממחרת הפסח", או אולי יותר פשוט: "והניף את העומר... ביום ששה עשר לחודש יניפנו הכהן". הגאון ר' לייב מינצבורג שליט"א, ראש הישיבה בישיבת המתמידים בירושלים תובב"א, ומיחידי ראשי ישיבה החוקר ומאזן בקדושת פשוטו של מקרא, השיב כדלקמן. הבאת העומר אינה קשורה קשר מהותי בחג הפסח, אלא היא צמודה [גם בטקסט וגם בתוכן] לשביתה הקודמת לה בט"ו בניסן. [השוה דברי הכתב והקבלה שהבאנו במלואם בהערה 29 (עמוד 171)]. הוא הדין והיא המידה שלא יום ט"ז בניסן הוא הקובע [וכך היינו מבינים את הכתוב אילו היה כתוב 'ביום ששה עשר בניסן יניפנו הכהן']. הקרבת העומר קשורה קשר מהותי דוקא עם השביתה של ט"ו בניסן, ולכן הלשון "השבת" (ולא "הפסח"). עיין בחיבוריו ובנועם לשונו. עמדה זאת תואמת את עמדתנו העקרונית אודות החשיבות של מקום כתיבת מצוה בתורה.

במסגרת הדיון אודות "כל מלאכה" לעומת "מלאכת עבודה" (עמ' 181 — 182) והצורך להבין (דברים טז, ח) "לא תעשה מלאכה", אנו מביאים כאן את דברי המלבי"ם המבאר מדוע בקשר עם שביעי של פסח ("עצרת") מצינו "מלאכה" בלי "כל" וכלי "עבודה". וזה לשונו (ד"ה וביום השביעי עצרת וגו' לא תעשה מלאכה): כי יש להבין מדוע [שאלת המדוע!] יום טוב האחרון של פסח ויום טוב האחרון של סוכות [כלומר, שמיני עצרת, אע"פ שהוא חג בפני עצמו] נקראים בשם עצרת, ולא נקרא כן שום יום טוב אחר! ולמדו חז"ל משום שגם ימי חולו של מועד אסורים במקצת מלאכות, והם עצורים גם כן ממלאכה. אחר שהחג האחרון שאחר חולו של מועד, הוא עצרת, שצריך להיעצר מכל מלאכה, גם ממלאכות שהותרו בחולו של מועד, כי בחולו של מועד לא נאסרו אלא מלאכות עבודה שאינם דבר האבד. ומלאכות שאינם מלאכות עבודה לא נאסרו כלל, אף שאינן לצורך אוכל נפש. אבל יום השביעי "עצרת" לענין ש"לא תעשה מלאכה" — רצונו לומר, אף מלאכת עבודה, שזה הותר בחולו של מועד, עצורים ביום טוב, כל שאינם לצורך אוכל נפש. ומזה מבואר שעל כל פנים גם ימי חולו של מועד עצורים ממלאכה, רצונו לומר ממלאכת עבודה שנמסר משפטם לחכמים [לא מסרו הכתוב אלא לחכמים] איזה מהם אסורים בחולו של מועד (עכ"ל המלבי"ם).

הרי לפנינו פרק נפלא של פרשנות מגמתית, אשר המלבי"ם הוא מגדולי נציגיה. טענו ב"עצרת", ואף הודה לו ב"מלאכה". דוקא כאן, אחרי תקופת חולו של מועד, הזהירה התורה, כי אותן המלאכות שהותרו על ידי החכמים בחול המועד אין לעשות בשביעי של חג. והיות ודברי תורה נדרשים מכלל לאו אתה שומע הן, מכאן למדו חז"ל שישנם סוגי מלאכה

המותרים בחול המועד, כאשר התורה סתמה ולא פירשה. ומן הסתום בתורה הגענו אל המפורש בחז"ל. אילו היה כתוב שבשביעי של פסח "לא תעשה מלאכת עבודה", יכולנו רק ללמוד שבחז"מ "מלאכת עבודה" מותרת, ולא היינו מגיעים אל קנה המידה של 'דבר האבד' (שאינו קשור כלל וכלל ב"מלאכת עבודה").

לפירוש המלבי"ם קשה שבויקרא כג (פרשת המועדות) פסוק לו כתוב: "והקרבתם אשה לה' עצרת היא, כל מלאכת עבודה לא תעשו"! ואם ישיב המשיב כי די לציין "מלאכה" פעם אחת, אף אנו נטען מדוע לא לימדה התורה את החידוש על 'דבר האבד' בויקרא, והמתינה עד למשנה תורה. לפי הבנתנו במשך חכמה, דוקא חומש דברים הוא המקום ללמד שלפסח קשר הדוק עם שבת, כך שמ"כל מלאכה" יצאה, בעוד ל"מלאכת עבודה" לא נכנסה לגמרי. זוהי הדינמיקה של מצוה כאורגניזם מורכב – ועל זה בהרחבה בפרק הבא.

מעבר לששת המקומות בהם עסק רבינו (או במישרין או בעקיפין) בסוגית "ממחרת השבת" לעומת (ההלכה) 'ממחרת הפסח', מצינו עוד מקור אחד, השביעי במנין, בו התיחס רבינו לסוגיא [אנו מביאים כאן רק את הקטע הקצר השייך לסוגיתנו, הלומד והמעייין ייטיבו לעשות אם יעברו על הקטע כולו.

7. ויקרא כג, טו ד"ה שבע שבתות תמימות תהיינה.

... כתוב אחד אומר "תספרו חמשים יום", וכתוב אחד אומר "שבע שבתות תמימות"! וזה בזמן שעצרת באחד בשבת, המה "שבתות תמימות"... יעויין שם ברש"י (עכ"ל). והרי דברי רש"י בפירוש הגמרא (מנחות סה, ב): כתוב אחד אומר "תספרו חמשים יום" (רש"י: משמע ימים ולא שבועות), וכתוב אחד אומר "שבע שבתות תמימות" (רש"י: ו"שבועות" לא קרי אלא אותן המתחילות באחד בשבת ומסיימות בשבת), הא כיצד? כאן ביום טוב (ראשון של פסח) שחל בשבת (ד"ממחרתו" אחר השבת, דהוא יום הבאת העומר, ומתחילים למנות עד סוף החשבון, דהשתא מיתוקם "שבע שבתות תמימות תהיינה") כאן ביום טוב (ראשון של פסח) שחל להיות באמצע שבת (רש"י: דמתחילים למנות למחרתו, מיתוקם קרא ד"חמשים יום" ולא שבועות שלימות, דלא משכחת שבועות שלימות אלא היכא דמונה באחד בשבת, אלמא מתחילים למנות באמצע שבת).

פרק 4

הניידות [הדינמיקה] של המצוה כיחידה מורכבת

לוצר-החכמה

בעקבות ה"משך חכמה" בסוגית פסח (בפרק הקודם), ראינו את 'הניידות' או את 'הדינמיקה' של מצוה בתורה. ראשית דרכה של מצוה פסח מעין דין שבת¹, כאשר התורה קובעת את היוצא מן הכלל של אוכל נפש². הגדרה זאת היא מעין 'שבת מינוס' ולא של יום טוב רגיל. אחר כך מופיע הפסח בין שאר המועדים, כאשר אין מרגישים ומבחינים ביסוד 'השבת' של המועד. והנה במשנה תורה, הוא החומש 'המסכם' כאילו את החומשים הראשונים, שוב מבצבץ ועולה היסוד 'השבת' של פסח. ולכן הניסוח 'המוצע' בין שבת ומועד, דהיינו "לא תעשה מלאכה" (דברים טו, ח) לעומת "כל מלאכה" (שבת) ו"מלאכת עבודה" (יום טוב).

שונה אפוא, תהליך זה ממה שראינו בתפיסת הספורנו את ענין הקרבנות במשכן, לעומת "בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבא אליך וברכתך"³. כי שם מחליפים מצוה אחת (הזכרת שמו) במצוה אחרת (עשיית משכן והקרבת קרבנות). ואילו כאן בסוגית פסח, השינוי והניידות [בלעז: הדינמיקה] הם בגוף המצוה עצמה. בזה דומה הלימוד למה שראינו במדור ג פרק 3 בגלגולו של כתוב (טכסט) ופרק 4 גלגולה של מצוה (יבום).

מדברי המשך חכמה ראינו ש'הצבע' של המצוה עשוי להשתנות כחלק מאותה דינמיקה. מצוה הנראית כמצוה עשה, מקבלת 'צבע' של לא תעשה, עם כל ההשלכות הנובעות מכך. יסוד הכנתנו במושג זה הוא שהמצוה אינה או שחור (לא תעשה) או לבן (עשה), אלא מורכבת משני הצבעים גם יחד. לשון אחרת: המצוה אינה חד-תאית, אלא מורכבת ממרכיבים שונים. יתכן אף שהמרכיבים אינם כולם 'מעור אחד', אלא שיש מרכיבים הסותרים אהדדי (עשה ולא תעשה), בכחינת 'ויתרוצצו המרכיבים בקרבה'. וזה, אולי, עומק הבנת עמדת הרמב"ם⁴ שאין לתת טעם לפרטי המצוות. הסיבה לכך היא שיתכן והפרט קשור למרכיב אחר מאשר הכלל של המצוה. למצוה יש 'ראש', 'לב', 'כבד', וגם 'אצבע קטנה'. כאשר חברו יחד המרכיבים השונים אשר הרכיבו את המצוה, יתכן בהחלט שהמרכיב הקובע (הראש/לב/כבד וכדו') שייך לענין אחד, בעוד מרכיבים אחרים אשר לא הגיעו אל המשקל של המרכיבים הראשיים, השפיעו בטון נמוך [בלעז: מינור] על חלקים אחרים בגוף המצוה. לכן כאשר קבע הרמב"ם שהנותן טעם לפרטי המצוה שהוא 'משתגע' או 'הוזה הזיה', כוונתו לומר זאת על הנותן טעם לפרטי המצוות בהתאם לטעם שניתן לעיקר המצוה. זה בודאי 'שגעון' או 'הזיה',

1. שמות יב, טז "כל מלאכה לא יעשה בהם".
2. "אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם".
3. עיין בהרחבה לעיל, פרק 1 (א): תורת הקרבנות כמשנתו של רבינו עובדיה ספורנו. אבל עיין להלן, שבפרט אחד דומה תפיסתו של המשך חכמה למשנתו של הספורנו.
4. מורה נבוכים ג. כו.

משום שהוא מיחס למצוה תוכן חד-תאי וצבע חד-גוני. השכיל לבאר זאת הנצי"ב בפירושו העמק דבר⁵, וזה לשונו: זהו כלל בתורה דטעמי תורה אינם אלא בדרך כלל, אבל בפרטים הרי זה חוק (עכ"ל). כלומר, הטעם של הפרט הוא 'חוק' לעומת הטעם של הכלל, כלומר, אינו עולה עימו בקנה אחד.

תפיסה זאת, בעקבות ר' מאיר שמחה, של מצוה מורכבת, מצינו מבוארת היטב בפירושו הספורנו את הופעת קרבן תודה בפרשת צו⁶. תחילת פרשת צו עוסקת בקרבנות קדשי קדשים (עולה, מנחה, חטאת, אשם), כאשר אחר כך עוברים אל קרבנות קדשים קלים. וזה לשון הכתוב (ו, יא): "וזאת תורת זבח השלמים ... (יב) אם על תודה יקריבנו ... (טז) ואם נדר או נדבה זבח קרבנו ...". והדבר תמוה — אם קרבן תודה (כפי שמקובל לחשוב) הוא ואריאציה על הנושא של קרבן שלמים (שניהם קדשים קלים), היה צריך לכתוב "וזאת תורת זבח השלמים" ולהמשיך "אם נדר או נדבה", ואח"כ לציין את החריג (קרבן תודה) "אם על תודה יקריבנו". קשה להבין מדוע הקדים את החריג, ורק אחרי שלימד את דיניו הייחודיים לעומת קרבן שלמים רגיל (נאכל ליום אחד בלבד), אז חזר ללמד את הדין הרגיל של שלמים. וזה לשון רבינו עובדיה ספורנו (ד"ה וזאת תורת זבח השלמים): הודיע שאף על פי שכל השלמים קדשים קלים, מכל מקום יש חילוק ביניהם. שאם הם על אודות הודאה⁷, יהיה עמהם "לחם", בתוכו מין "חמץ"⁸. כי אמנם סיבת הסכנה אשר עליה ההודאה הוא "שאור שבעיסה"⁹, מכל מקום מיני המצות רבות עליו¹⁰, וברכות הלחם יתפרסם הנס לאוכלים רבים¹¹, וכולם נאכלים

5. שמות כא, כו ד"ה תחת עינו.

6. אנו מדגישים 'פרשת צו' ולא 'פרק ז', לא מטעמי דת ומצפון (!), אלא משום שכזה ביקשנו להשיב על השאלה המטרידה את מיטב מפרשינו — מה ראתה תורה לפרט את דיני הקרבנות השונים בפרשת ויקרא, ואח"כ לחזור עוד פעם בפרשת צו על הדינים תוך חידוש פרט זה או אחר. דבר שהיה, אולי, מובן בחומש דברים ומשנה תורה, אבל אין לו לכאורה, כל מקום בפרשה שניה מיד אחרי הראשונה בחומש ויקרא. מלת המפתח בפרשת צו היא "תורת" אצל כל קרבן. נראה להציע שמשמעות המונח הזה הוא יסוד ושורש המהות של הקרבן. וזאת לעומת פרשת ויקרא העוסקת בדיני המצוה. תפיסה זאת את פרשת צו יתברר יפה על פי הספורנו להלן.

7. רש"י (בעקבות חז"ל בברכות נד, ב בדרשת הכתוב בתהלים קז, כב): אם על דבר הודאה על נס שנעשה לו, כגון יורדי הים והולכי מדברות וחבושי בית האסורים ותולה שנתרפא.

8. "על חלות לחם חמץ יקריב קרבנו" (פסוק יג). וזה בניגוד לכל המנחות עליהן כתוב "כל המנחה אשר תקריבו לה' לא תעשה חמץ" (ויקרא ב,יא).

9. 'השאור שבעיסה', הוא יצר הרע שבאדם, גרם לכך שאדם חטא, כאשר התוצאה מחטאו היתה הסכנה שהיה נתון בה, ואשר ממנה הצילו ה' בדרך נס. כשם שאין מות בלי חטא, כך אין סכנת מות (כי מה לי קטלא כולה מה לי קטלא פלגא) בלי חטא. (ואין כאן המקום לדון בשאלה ש'אין קטיגור נעשה סניגור' — עיין, בין היתר, בפירושו המהר"ל בגור אריה בשאלת העגל שהקריב אהרן לכפר על מעשה העגל, ריש פרשת שמיני).

10. ה"חלות מצות בלולות בשמן וריקקי מצות משוחים בשמן וסולת מרבכת חלות בלולות בשמן" (פסוק יג) היו שלושים במנין (מנחות עז, א), לעומת חלות הלחם חמץ שהיו עשר במנין (שם). מכאן לומד רבינו שזכויותיו של האדם הוזה (המצה בלי שאור) רבות על חובותיו, והיא הסיבה שבגללה ניצל בנס שנעשה לו. אילו היה המצב שחובותיו רבות על זכויותיו היה נאבד בעונותיו, ולא היה על מה להודות. [אמנם משקל החמץ כמשקל המצה (מנחות עז, א), ואולי יש לפרש את דברי רבינו ש'הכל לפי רוב המעשה! — אבות ג, טז].

11. אולי כאן היסוד לפרסומי ניסא מז התורה. עיין מדור ו פרק 2 'כל דתקינו רבנו'.

התורה

בזמן קדשי קדשים, שהם ליום ולילה¹² ... (עכ"ל). ויש לדייק בלשון רבינו, אשר לא כתב 'וכולם נאכלים ליום ולילה', אלא הוסיף 'בזמן קדשי קדשים'. וקשה, מאי קמ"ל, וכי אין אנו יודעים את זמן אכילת קדשי קדשים, ומדוע לא הסתפק רבינו בהתייחסות לקיצור הזמן לעומת סתם שלמים, ללא התייחסות לקדשי קדשים. ונראה שבזה מבקש הספורנו ללמד כי אמנם בקרבן תודה נמצאים מרכיבים מסוימים של קדשי קדשים. אמנם התורה שייך ל"תורת השלמים", אבל קביעת מקומו מיד אחרי קדשי הקדשים ובראש קרבנות השלמים, והעמדת זמן אכילתו ליום ולילה במקום שני ימים ולילה, כל אלה מלמדים שעם היותו ממשפחת הקדשים הקלים, יחד עם זאת חדרו לתוכו (או נשארו אצלו) מן הדינים של קדשי קדשים. כי אם התורה הוא רק ואריאציה על הנושא של השלמים, והוא כל כולו בתוך משפחת השלמים, היה ראוי לכתבו אחרי שלמים רגיל ("ואם נדר או נדבה") ולא לפניו.

תפיסתנו (בעקבות דברי הספורנו על התורה הנאכלת ליום ולילה כקדשי קדשים) שלקרבן תודה יש מרכיבים הן ממשפחות השלמים והן ממשפחות קדשי קדשים, מקבלת חיזוק נוסף מכמה כיוונים.

א. קרבן תודה כתוב בטכסט של התורה מיד אחרי קדשי קדשים (חטאת אשם ומנחה).
 ב. דוקא מפסוק טו בענין זמן אכילת קרבן תודה ("ובשר זבח תודת שלמיו ביום ההוא יאכל") דרשו חז"ל (זבחים לו, ב): לרבות חטאת ואשם שנאכלין ליום אחד. כלומר, דין אכילת קדשי קדשים ביום אחד נלמד דוקא מקרבן תודה! כאן בודאי מקור נאמן לשיטת הספורנו שאכילת תודה ואכילת קדשי קדשים חד הוא. זאת ועוד, יש בזה מעין הרי זה בא ללמוד ונמצא מלמד.

ג. קרבן תודה מטבעו הוא יותר חובה ('חייבים להודות') מאשר רשות (כמו שלמים), ולכן מקומו ליד קדשי קדשים שהם חובה.

ד. בשלושה קרבנות מצינו לחמים: — תודה, נזיר, שתי הלחם, וכולם קרבנות חובה. ובענין ריבוי הלחמים וקיצור זמן אכילתם עם הקרבן, כותב הנצי"ב בהעמק דבר, בעקבות דברי רבינו: והענין, דתכלית תודה שבא על הנס הוא כדי לספר חסדי ה' שגמל עליו. ומטעם זה ריבה הכתוב בלחם ומיעט לזמן אכילת תודה מכל שלמים, היינו כדי שיהיה מרבה ריעים לסעודה אחת ביום הקרבה, ויהיה סיפור הנס לפני רוב אנשים (עכ"ל). וביתר הרחבה, תוך כדי פירוש מבריק בפרק מפרקי ההלל בתהלים, כותב הנצי"ב בהרחב דבר על אתר: והיינו דכתיב בהלל "לך אזבח זבח תודה ובשם ה' אקרא, נדרי לה' אשלם נגדה נא לכל עמו, בחצרות בית ה' בתוככי ירושלים" (תהלים קטז). ויש להבין המאמר שישלים נדרו 'נגד כל עמו', ומה זה שבח?! והרי ה' דורש מן האדם שיהיה 'הצנע לכת עם אלקי'! ותו קשה מה שמסיים "בתוככי ירושלים", והרי "בחצרות בית ה'" הוא בירושלים, ואחר שהחל במקומות הגבוהים היאך סיים בכלל ירושלים? אלא תרי מילי קאמר: "לך אזבח זבח תודה" — הוא הקרבן.

12. קדשים קלים כגון שלמים נאכלים לשני ימים ולילה אחד (שביניהם), ואילו קדשי קדשים (כגון החטאת) נאכלים ליום ולילה בלבד. קשה, איפוא, מדוע בדין קרבן תודה התקצר זמן אכילתו, כאשר מאידך נתרבתה אכילתו בהוספת המצות והלחמים. על זה משיב רבינו שכל זה נועד לרכז צבור גדול יותר, שבפרק זמן קצר יחסית יוכלו לאכול את כל הטעון אכילה ובה למוע איסור 'נותר' ("לא יניח ממנו עד בוקר" — פסוק טו). זה כאמור משום פירסומי ניסא.

"ובשם ה' אקרא" — הוא קול תודה לה' צבאות על הנס. וביאר על הבאת הקרבן — "נדרי לה' אשלם", ועל תודות בשם ה' אמר "נגדה נא לכל עמו", דברוב עם שיאכלו עמו את התודה יספר עוז ההשגחה עליו לטובה ... וביאר עוד על הקרבה "בחצרות בית ה'", ועל קול תודה "בתוככי ירושלים" — בשעת אכילה (עכ"ל). הרי שלפירוש הנצי"ב, לפנינו שלושה פסוקים המקבילים כל אחד נגד חבירו, רישא לרישא וסיפא לסיפא, רישא על הקרבן וסיפא על הלחמים, במשקל א־ב, א־ב, א־ב.

דברי הספורנו ברורות מללו! קרבן תודה הוא לא רק ואריאציה על הנושא של שלמים, בהיותם שניהם קדשים קלים. הוא גם ואריאציה על הנושא של קדשי קדשים. לשון אחרת: קרבן תודה מורכב הן ממרכיבים של קדשי קדשים והן ממרכיבים של קלים קלים, בזה מקביל לפסח שיש בו הן מן השבת והן מן המועדים.

ומענין לענין, פשוטו של מקרא גם מגלה לנו את הדינמיקה של מצוה, כפי שהיא "מתגלגלת" מ"משפחה" ל"משפחה", עד אשר היא זוכה לנחות במקומה הסופי¹³. הנה מצות בשר בחלב כידוע אינה כתובה בחומש ויקרא פרשת שמיני במסגרת המאכלות האסורים. כבר פעמיים לפני כן, בפרשת משפטים ובפרשת כי תשא היא מופיעה כחצי פסוק בסיפא. בשני המקומות, הרישא היא מצות ביכורים — "ראשית ביכורי אדמתך תביא בית ה' אלקיך, לא תבשל גדי בחלב אמו". ומפרש הספורנו (שמות כג, יט) בעקבות הרמב"ם (מורה נבוכים ג, מח): לא תעשה כמו אלה הפעולות להרבות הפירות¹⁴, כמחשבת עובדי עבודה זרה. אלא "ראשית ביכורי אדמתך תביא", כאמרו (יחזקאל מד, לא) "וראשית כל, ביכורי כל וגו' להניח ברכה אל ביתך" (עכ"ל). פשוטו של מקרא קובע את המשפחולוגיה המדויקת של המצוה. לא במאכלות אסורים קא עסקינן, כי אם בהלכה מהלכות עבודה זרה!¹⁵ כך גם לפני חטא העגל בפרשת משפטים, וכך גם אחרי חטא העגל בפרשת כי תשא. אולם במשנה תורה, אחרי גם חטא המרגלים, מצינו "תזוזה" במצוה, כאשר היא כתובה בסוף פרשת מאכלות אסורים בפרשת ראה פרק יד. כלומר, תיפקודה של המצוה השתנה, והמרכיב של מאכלות אסורים שעד כה היה לא משמעותי (עד כדי שאין לו זכר בין כל המאכלות האסורים בפרשת שמיני), מבצבץ ועולה עד כדי תפיסת מקום ליד המאכלות האסורים. אולם¹⁶ גם בחומש דברים בסוף הרשימה הארוכה מצינו כתוב (יד, כא): "לא תאכלו כל נבילה, לגר אשר בשעריך תחננה ואכלה או מכר לנכרי, כי עם קדוש אתה לה' אלקיך" — הוא סוף מאכלות אסורים, השייכים לדין קדושת עם ישראל. אז, ורק אז, מסיים הכתוב "לא תבשל גדי בחלב אמו", כלומר דין נוסף שאינו בשר מבשרו ועצם מעצמיו של הרשימה הקודמת. לכן, לדעת הט"ז, מצא רש"י אל נכון לדרוש את הסמיכות בין "לא תבשל גדי" ובין (פסוק כב) "עשר תעשר". אילו דין "לא תבשל" היה כתוב לפני "כי עם קדוש אתה", לא היה על מה להעיר.

13. ועיין בזה מדור ג (נבואה לדורות) פרק 4 ('גלגולה של מצוה') ופרק 3 ('גלגולו של פסוק').

14. הוא פולחן הפוריות.

15. ובוה זכיננו להבין, מדוע דוקא במצוה זו של בשר בחלב, מצינו שחז"ל גזרו גזירה לגזירה (בישול,

אכילה בלי בישול, בזה אחר זה, בהמה — חיה — עוף) למרות הכלל שאין גוזרים גזירה לגזירה.

והסיבה לכך היא שדוקא בעבודה זרה מצינו (עבודה זרה מה, ב) מצוה לגזור גזירה לגזירה ('לשרש

אחריה') מן הכתוב (דברים יב, ב) "אבד תאבדון".

16. בעקבות פירוש הט"ז לרש"י דברים שם.

מנוח

עצם כתיבתו אחרי "עם קדוש" מעיד שהוא שייך יותר לפסוק הבא, מאשר לפסוק בו נמצא, לכן דרש רש"י את הסמיכות.

ושוב בעקבות הספורנו¹⁷, מצאנו כיצד קרבן העולה עבר תהליך של דינמיקה. בכמדבר כח, ו ד"ה עולת תמיד העשויה בהר סיני כותב הספורנו: קודם העגל שלא היתה צריכה נסכים (עכ"ל). קרבן תמיד היה לו דין מיוחד בתקופה שבין מתן תורה ב"ו סיון ובין חטא העגל ב"ז בתמוז. באותה תקופה הגיע הקרבן לדרגת "ריח ניחוח" בתוספת מנחה בלבד לקרבן. כך הקריבו את התמיד בהר סיני, עד אחרי חטא העגל כאשר התמיד עבר לדין הרגיל של קרבן צבור (לעומת קרבן יחיד) הדורש גם מנחה וגם נסכים. אבל שמא נשכח את הקשר המיוחד בין המנחה ובין העולה (לעומת השלמים שהיא דרגה 'נמוכה' יותר מאשר עולה, ולכן צריכים גם מנחה וגם נסכים כדי להגיע לדרגת "ריח ניחוח"), כתבה התורה (ויקרא כג, לז): "אלה מועדי ה' אשר תקראו אותם מקראי קודש, להקריב אשה לה' — עולה ומנחה, זבח¹⁸ ונסכים דבר יום ביומו". כלומר, פשוטו של מקרא מלמד שאף על פי שבסופו של דבר גם עולה וגם שלמים דורשים גם מנחה וגם נסכים, כדי להגיע לדרגת "ריח ניחוח", בכל זאת יש הבדל ביניהם. תרומתה של המנחה לעולה היא משמעותית יותר מאשר תרומתם של הנסכים. כן להיפך — השלמים זקוקים לנסכים כדי למלא את יעודם יותר מאשר למנחה. כך דרכה של תורה בפשוטו של מקרא, לקבוע לנו את תהליכי הדינמיקה של מצוות בהתהוותן בתקופת סיני — ערכות מואב. יחד עם זאת היא קובעת באמצעות פשוטו של מקרא את 'ההרכב' הסופי של המצוה עם תום הדינמיקה, שהרי האנרגיה המקורית של המצוה אינה הולכת לאיבוד, גם כאשר השתנה ההרכב הפנימי של המצוה. השלבים השונים שתורת הקרבנות עברה במהלך תקופת מתן תורה¹⁹ מקבילים בעיקרון לשלבים של פסח מדין שבת לדין מועד. ואילו הפסוק "עולה ומנחה זבח ונסכים" מקביל לפסוק בענין פסח בחומש דברים ("לא תעשה מלאכה") המזכיר והמגדיר את ההרכב הפנימי של התוצר הסופי.

בדוגמה אחרונה למבנה המורכב של מצוות, אנו פונים אל הנשר הגדול, בספר המצוות²⁰. המצוה הפ"ט: הציווי שנצטוו הכהנים לאכול בשר הקדשים, כלומר, החטאת והאשם שהם קודש קדשים²¹, והוא אמרו (שמות כט, לג) "ואכלו אותם אשר כופר בהם". ולשון הספרא²²: מנין שאכילת קדשים כפרה על כל ישראל? תלמוד לומר (ויקרא י, יז) "ואותה נתן לכם לשאת את עון העדה לכפר עליהם לפני ה'". הא כיצד? הכהנים אוכלים ובעלים מתכפרים (עכ"ל הספרא). ומתנאי מצוה זו, שאכילה זו, שהיא מצוה אינה אלא ליום

17. ועיין בזה בהרחבה במדור ה פרק 1 (א): תורת הקרבנות במשנתו של רבינו עובדיה ספורנו.

18. דהיינו, שלמים.

19. ושוב עיין במדור ה פרק 1 (א), שם הרחבנו את הכתיבה, תוך כדי מעקב — שלב אחרי שלב — מלפני מתן תורה ועד אחרי חטא המרגלים.

20. המובאה על פי תרגומו של הרב קאפח שליט"א.

21. כפי שרבינו יבאר להלן, דין זה — הנוהג אמנם אצל כל הקרבנות הנאכלים — שייך במיוחד אל קדשי קדשים. בגלל השתייכות מיוחדת זאת, נכתב הדין אצל החטאת דוקא, אע"פ שממנה לומדים לשאר הקרבנות הנאכלים. ועיין בזה מדור ב פרק 7 אודות חשיבות מקום כתיבת דין במקום מסוים, כאשר אותו דין הוא משותף לכמה מקרים.

22. פרשת שמיני. לפרק י. יז.

ולילה עד חצות²³. ואחרי כן תיאסר אכילת אותה החטאת או האשם, ואין אכילתה מצוה אלא בזמן הקבוע ... אבל שאר הקדשים, כלומר, קדשים קלים, נאכלים לשני ימים ולילה אחד, חוץ מתודה²⁴ ואיל נזיר, שהם ליום ולילה עד חצות, אף על פי שהם קדשים קלים ... וגם אכילתם²⁵ נגזרת למצוה²⁶. וכן גם תרומה²⁷, אכילתה נגזרת למצוה, אלא שאין אכילת קדשים קלים ותרומה כאכילת בשר חטאת ואשם. לפי שאכילת בשר חטאת ואשם, נשלמת בה כפרת המתכפר כמו שבארנו²⁸, ובהם נאמר הציווי על האכילה²⁹, מה שלא נאמר לא בקדשים קלים ולא בתרומה. ולפיכך הם³⁰ נגזרים³¹ אחר אלו³², והאוכלם עשה מצוה³³. ולשון ספרא³⁴: "עבודת מתנה אתן את כהונתכם" (במדכר יח, ז) — לעשות אכילת קדשים בגבולין כעבודת מקדש במקדש: מה עבודת מקדש במקדש, מקדש ידיו ואחר כך עובד, אף אכילת קדשים בגבולין, מקדש ידיו ואח"כ אוכל³⁵, (עכ"ל).

מפורש יוצא מפי הנשר הגדול, שלא כל 'אכילה לשם כפרה' שווה. יש והיא נמצאת בריכוז של מאת האחוזים במצוה (קדשי קדשים), ויש והיא מהולה במרכיבים אחרים, אשר חברו יחד עמה באותה מצוה. בקדשי קדשים הכפרה היא בדרגת מאה אחוזים, בקדשים קלים היא בדרגת כחמשים אחוזים (כאשר יתר האחוזים נתמלאו על ידי מרכיבים אחרים), ואילו בתרומה, אחוז הכפרה נמצא אי שם בסביבות העשרים אחוזים, באשר המרכיב השולט שייך לדיני צדקה וחלף עבודתם.

הוא אשר אמרנו: המצוה היא אורגניזם מורכב ביותר, כאשר לכל מרכיב ומרכיב אחוז מסוים, המשפיע בהתאם על תיפקוד המצוה בכללותה.

23. כגזירת חכמים (זבחים נג) לעומת דין דאורייתא עד עלות השחר. דין זה של אכילת יום ולילה נוהג אצל קדשי קדשים, בעוד קדשים קלים נאכלים לשני ימים ולילה. הוא אשר טוען הרמב"ם, שעיקר דין אכילה לשם כפרה שייך אצל קדשי קדשים.

24. ועיין בזה לעיל בביאורנו את דין קרבן תודה כדין מורכב מקדשי קדשים (זמן אכילתו) וקדשים קלים (מקום שחיטתו).

25. של קדשים קלים.

26. זו של אכילה המביאה לידי כפרה.

27. שאין לה שום קשר עם בית המקדש, והיא נאכלת בגבולין. היה אפוא, מקום לומר שעיקר המהות של תרומה היא כאחת מעשרים וארבע מתנות כהונה, ולכן המרכיב של מתנה או צדקה או תמיכה הוא הקובע. לכן קמ"ל הרמב"ם שגם כאשר הכהן אוכל תרומה (בקדושתה) בגבולין, אכילה זו יש בה מן המרכיב של אכילה המביאה לידי כפרה, ליד המרכיב של מתנות כהונה. המתנה מצד הנותן, וגרימת כפרה מצד המקבל.

28. ובהם אכילה לשם כפרה הוא הגורם הקובע, כאשר המרכיב של מתנת כהונה כמעט ואינו בא לידי ביטוי.

29. כי התורה תכתוב דין המשותף לכמה מקרים באותו מקרה שם הוא שייך ומשמעותי ביותר. ועיין בהרחבה מדור ב פרק 7.

30. קדשים קלים ותרומה.

31. ואינם שוים לגמרי, כאשר אצלם לא כתוב הציווי לאכילה.

32. קדשי קדשים.

33. כלומר, יותר מצוה קיומית לעומת חיובית.

34. ספרי, פרשת קרח.

35. כלומר, המרכיב הזה של אכילה לשם כפרה — אמנם 'בטון נמוך [בלעז: מינורי]' — מחייב דינים מסוימים משותפים לאכילת בשר הקרבן במקדש.

דברי הרמב"ם בספר המצוות שאכילת תרומה בגבולין "נגררת" אחרי אכילת קדשים קלים, שאף היא "נגררת" אחרי אכילת קדשי קדשים³⁶ מעוררים שאלה עקרונית בדבר דרכו של הרמב"ם במנין המצוות ובספר המצוות. תחילה יש לציין כי על עצם המנין תרי"ג חוקר הרמב"ן³⁷ באשר "עלה בלבי ספק על זה המימרא³⁸, אם היא דברי הכל³⁹ או יש בו מחלוקת". בסוף, אחרי הביאו מאמרי חז"ל בש"ס ובמפרשים, מגיע למסקנה כי מספר זה תרי"ג היה "מסור בידם מפי משה רבינו מסיני", אז, ורק אז, כתב את השגותיו לדברי הנשר הגדול, ובזה זכינו לחיבור מיוחד זה.

אולם, מעיקרא דינא קשיא: מה בעצם החשיבות בידיעת סוגיא זו, אם מצוה היא אמנם מתרי"ג או "רק" דאורייתא. כי זאת לדעת, כל מצוה בתרי"ג היא דאורייתא, אבל לא כל מצוה דאורייתא היא מתרי"ג. יש ארבע עשרה אפשרויות (כמנין ארבע עשר "השרשים" של הרמב"ם בהקדמה לספר המצוות) שמצוה לא תיכלל ולא תימנה בקבוצה מיוחדת וייחודית זאת. זאת ועוד: באיזו מידה הנשר הגדול בקבעו את הקריטריונים שלו התבסס על חז"ל, בנוסף על הכתוב, הן בקביעת השרשים והן ביישומם עובר לעשייתם בתרי"ג. נראה ברור שהנשר הגדול הסתמך על חז"ל, הן בפירושיהם הם את המצוות והן בקבלתם הנאמנה⁴⁰. הנה במחלוקת רמב"ם — בה"ג אם "אנכי ה' אלקיך" היא מצוה או לא, מתמודד הרמב"ם עם ההיגיון שבדברי הבה"ג מחד גיסא⁴¹, ועם הסתירה ליסוד שלו משורש השמיני, שאין מונים מצוה שאינה מנוסחת בסגנון של ציווי⁴² מאידך גיסא, וזה לשונו⁴³: היא הציווי שנצטוונו להאמין באלהותו, והוא שיאמין שיש עילה וסיבה שהיא הפועל לכל הנמצאים, וזהו אמרו יתעלה (שמות כ, ב) "אנכי ה' אלקיך"⁴⁴. ובסוף גמרא מכות (כג, ב) אמרו: תרי"ג מצוות

36. הכוונה בכל האכילות הללו היא לאכילת הכהנים, ולא הבעלים. אמנם אכילת הבעלים מקרבנות קלים (שם יש שלוש אכילות: בעלים, כהנים מזבח) היא מצוה אבל לקביעת הרמב"ם היא אינה בגדר אכילה המביאה לידי כפרה. בעומק הענין אכילת הבעלים הוא חלק מתהליך הבאת קרבן, ובזה היא פרט או חלק מן המצוה, ולכן אינה נמנית בתרי"ג. לא כך אכילת הכהנים, הנמנית כמצוה נפרדת בתרי"ג. הוא אשר כתבנו לעיל שסוגית תרי"ג היא בבחינת "תורת המשפחולוגיה" של מצוות התורה. ועיין בהמשך.
37. השגות לספר המצוות, השורש הראשון.
38. שתרי"ג מצוות ניתנו למשה בסיני.
39. [קונסנזוס], ולכן יש להיכנס לעבי הקורה (כפי שאמנם עשה) לקבוע בדיוק אלה הן מצוות תרי"ג.
40. כי זאת לדעת, אין תחום במקצועות היהדות (הלכה, מחשבה — השקפה, פרשנות שדברי חז"ל בקבלתם הנאמנה אינה מחייבת [עייין בין היתר, רמב"ן מסוגית "עין תחת עין" הכותב 'הידוע בקבלת רבותינו שהוא ממון', וכן הרמב"ן בסוגית נמרוד, אם צדיק או רשע היה, כותב כי 'חז"ל ידעו רשעתו בקבלה'].]
41. הבנויים על מכילתא מפורשת במשל על מלך שבא לעיר חדשה, וביקשוהו לגזור את גזירותיו, אשר השיב: 'קודם קבלו מלכותי, אח"כ אגזור גזירותי'.
42. עיין בזה מדור ב פרק 1.
43. מצוות עשה, המצוה הראשונה (תרגום ר"י קאפח).
44. במתכונת הרגילה של הבאת מצוות בספר המצוות (הגדרת המצוה וציון הפסוק) כאן היה צריך לסיים את הכתיבה. ואולם ממשיך הרמב"ם להביא גמרא שלימה, תוך כדי שילוב ביאורו בתוך הגמרא, ואשר בסוף אותה מובאה מכריז הרמב"ם "הנה נתבאר לך" (!). כלומר, למרות טענת הבה"ג מחד ובעית סגנון הכתוב מאידך, מאמרם המפורש של חז"ל במסכת מכות מכריע את הכף נגד כל השיקולים והקריטריונים.

נאמרו לו למשה בסיני. מאי קרא? "תורה צוה לנו משה" (דברים לג, ד) — כלומר, מנין תור"ה. והקשו על זה: תור"ה בגימטריא הכי הוי? שש מאות וחד סרי הוי! ובאה התשובה: אנכי "ולא יהיה" מפי הגבורה שמעום. הנה נתבאר לך ש"אנכי ה' אלקיך" בכלל תרי"ג מצוות, והוא הציווי להאמין כמו שביארנו.

ההשפעה המכרעת של עמדת חז"ל בקביעת מנין המצוות נראית גם במצוות פדיון פטר חמור⁴⁵ ומצוות עריפתה⁴⁶ כשתי מצוות במנין תרי"ג⁴⁷. ועוד אנו תמהים, ואפילו תמיהה גדולה יותר, בראותנו כיצד הרמב"ם (בעקבותיו הרמב"ן ואחרים) מסתמכים ומתבססים על לשונות מפרשים אצל חז"ל — זה אומר בכה וזה אומר בכה — בקביעת עמדתם בענין תרי"ג, בעוד חז"ל עצמם לא התיחסו לסוגיא — לא בפירוש ולא ברמז — בכל דיוניהם אודות הלכות המצוות, כלליהן בדקדוקיהן ופרטיהן, והלא דבר הוא!⁴⁸ והנה מיד אחרי סיום התלמוד על ידי רבנן סבראי, ובעצם בגבול ממש שבין רבנן סבראי ובין הגאונים, מצאנו את הטיפול הראשון והראשוני בקביעת תרי"ג על ידי רבינו אחאי גאון בספרו "שאלתות". זאת כאילו לומר לנו שעתה עת סיום סידור תורה שבעל פה (על ידי רבינא ורב אשי) וקביעתה הסופית של אותה תורה אשר אינה מוחלפת עתה, ורק עתה, יש מקום לחקור בסוגית תרי"ג. זוהי מעין חקירה למפרע [רטרואקטיבית] את מה שנתון בידינו בהכרעה סופית, אשר אינה ניתנת לשינוי. מן ההלכה הפסוקה של חז"ל⁴⁹ אנו למדים ומשליכים על סוגית תרי"ג⁵⁰. ואף במידה מסוימת, לקביעתנו בתרי"ג ישנן השלכות הלכתיות עוברות לעשייתן [אופרטיביות], אם כי זהו היוצא מן הכלל⁵¹.

נראה לנו להציע כי "תורת תרי"ג" היא בעצם מה שאפשר לכנות "תורת המשפחולוגיה" על המצוות. היא עוסקת מתחת לפני המים⁵² בנקודת המפגש שבין מחשבת המצווה⁵³ ובין

45. מצות עשה פ"א: הציווי שנצטוינו לפדות פטר חמור בשה דוקא, אם לא יפדה אותו בשויו, ויתן אותו השה לכהן...
46. מצות עשה פ"ב: הציווי שנצטוינו בעריפת פטר חמור, אם אינו רוצה לפדותו.
47. שם: אפשר למקשה להקשות עלי ולומר: מדוע אתה מונה פדייתו ועריפתו בשתי מצוות, ואינך מונה אותן כמצוה אחת, ותהיה עריפתו מהלכות המצוה, כמו שבארנו בשורש השביעי? ה' יודע ועד שהדין היה מחייב כך, לולא מצאנו בענין זה לשון המורה על היותן שתי מצוות והוא אמרם: מצות פדיה קודמת למצות עריפה (בכורות יג, א)...
48. פרט להיגד במסכת מכות כג, ב של רבי שמלאי, ושאר המקורות בהם מתיחסים לעובדה שיש "תרי"ג" בלי להרגיש כל צורך לקבוע מי ומי באותו מנין מיוחד.
49. כגון קביעתם ש"לוקה שתיים".
50. במקרה כזה מונים שתי מצוות בתרי"ג (רמב"ם השורש השמיני).
51. כגון אונאת ממון ואונאת דברים אצל ישראל רגיל (לא תעשה ר"נ רנ"א), אצל גר צדק (ל"ת רנ"ג) אלמנה ויתום (ל"ת רנ"ו). מה יהיה דינו של אדם אשר יעבור על איסור "ולא תונו" או "לא תענון", כאשר הנפגע היא גיורת צדק ואלמנה. אם עשה את האיסור על ידי מעשה, האם חייב מלקות על כל אחד ואחד מן הלאוין?
52. ואין מים אלא תורה! משל למה הדבר דומה, לקרחון שבאוקיאנוס, אשר רק אחד חלקי תשעה נראה מעל פני המים, בעוד שמונת החלקים האחרים נסתרים מן העין הרגילה, ואף אינם תמיד בדיוק מתחת לחלק הנראה מעל פני המים.
53. במשמעות של חהות המצוה — ועיין מה שבארנו בזה במדור א פרק 10, אודות הטעם ההלכתי של המצוה (הוא המהות) לעומת הטעם המחשבתי.

הלכותיה. כך ראינו כיצד דיני בשר בחלב מעוגנים 'מתחת פני המים' בסוגית עבודה זרה, ושם 'למטה' אינם קשורים בקשר הדוק עם הלכות מאכלים אסורים, כך גם ראינו כיצד פסח שייך יותר למשפחות "השבתות" (שבת בראשית ויום כיפור) מאשר למשפחת המועדים. נראה לומר כי יסוד "תורת המשפחלוגיה" של המצוות מצינו בחיבורו של רס"ג על תרי"ג ("האזהרות"), בו הראה כיצד תרי"ג מצוות מעוגנות בעשרת הדברות⁵⁴, כלומר, ישנן עשר "משפחות" מרכזיות של מצוות, ומשם ייפרדו והיו לתרי"ג⁵⁵.

ובזה אנו שבים אל דברי הרמב"ם שגם אכילת קדשים קלים וגם אכילת תרומה בגבולין נגזרים אחרי אכילת קדשי קדשים שהם עיקר האכילה המביאה לידי כפרה. כלומר, שתי האכילות האלה שייכות למשפחה אחת, ולכן כלולות בתוך אותה מצוה "ואכלו אותם אשר כופר בהם" (שמות כט, לג). ובעוד מוכן הרמב"ם לחבר יחד שלוש אכילות במצוה אחת (מ"ע פ"ט), הוא אינו מוכן לחבר למצוה זאת את "הציווי שנצטוו הכהנים לאכול שירי מנחות..." (מ"ע פח). יתכן אולי ששתי המצוות שייכות לאותו דיבר שבעשרת הדברות, אבל בקירבה משפחתית של 'ראשון בראשון' בלבד, משם ייפרדו והיו לשתי מצוות במנין תרי"ג. שתיהן אף שונות ממצות אכילת קרבן פסח (מ"ע נ"ו) על ידי הבעלים" היא "הציווי שנצטוו לאכול מתכפרים. אמנם באכילה זאת לא נשלמת כפרת המתכפר, כמו אצל קדשי קדשים. אבל אין הרמב"ם משייך את אכילת תרומה כחלק מ"כ"ד מתנות כהונה בלבד (מ"ע קכ"ו), כאשר אז לא היתה כל מצוה של אכילה מצד הכהן וממילא בלי כפרה לישראל, כי אם מצות נתינה מצדו של הישראלי. נראה לומר שגם בזה הכריע אצל הרמב"ם גמרא מפורשת (פסחים עב, ב): ותרומה היכא איקרי 'עבודה'?⁵⁷ דתניא, מעשה בר' טרפון שלא בא אמש לבית המדרש. לשחרית מצאו רבן גמליאל, אמר לו: מפני מה לא באת אמש לבית המדרש? אמר לו: עבודה עבדתי. אמר לו: כל דברין אינן אלא דברי תימה! וכי עבודה בזמן הזה מנין?! אמר לו: הרי הוא אומר "עבודת עבודה מתנה אתן את כהונתכם, והזר הקרב יומת" (במדבר יח, ז). עשו אכילת תרומה בגבולין כעבודת בית המקדש (עכ"ל הגמרא). הרי שוב מכריעים דברי חז"ל בקביעת הרמב"ם בדבר "המשפחלוגיה" של מצוה מסוימת⁵⁸.

54. אמנם מצינו במדבר רבה יג, טז: "עשרה זהב" — אלו עשרת הדברות שהיו כתובים בלוחות. "מלאה קטורת" — שתרי"ג מצוות כלולות בהם (עכ"ל). אולם כידוע, מדרש רבה לחומש במדבר הגיע אלינו בתקופה מאוחרת, לא היתה ידועה לרש"י כלל וכלל, ורק אצל הרמב"ן מצאנוהו לראשונה.
55. ועיין בפירוש אברבנאל לפרשת משפטים, בו יישם את שיטת הרס"ג.
56. ויצוין כי בעוד אכילת מצה נמנית בנפרד מאכילת קרבן פסח, מצות אכילת מרור אינה נמנית כמצוה בפני עצמה, אלא כחלק מאכילת בשר הקרבן (עיין בהרחבה בדבריו במ"ע נ"ו).
57. אכילתה — רש"י.
58. לכאורה 'טבעי' יותר לראות את תרומה גדולה במערכת אחת עם מעשר ראשון ושאר מתנות כהונה. דעת הרמב"ם שאכילת תרומה בגבולין היא מעין אכילת קדשים קלים בירושלים, שהיא מעין אכילת קדשי קדשים בעזרה, מקבלת חמיכה מדברי תורה מפורשים בדבר איסור אכילה בטומאה ובאיסור אכילתה על ידי זרים.

^{אוצר החכמה}

כבר ראינו לעיל כיצד לשון חז"ל⁵⁹ הכריע את הכף אצל הרמב"ם נגד שיטתו הוא שאין מונים את פרטי המצוות כמצוות נפרדות – והרי אי אפשר לקיים גם את המצוות יבום וגם את מצות חליצה! נראה עתה שקבלת חז"ל היא אשר הכריעה לפרש פסוק לא כפשוטו, וכתוצאה מכך להביא לידי מצוה בתרי"ג⁶⁰. מצות פ"ת מ"ו: האזהרה שהוורנו שלעולם לא נגור בארץ מצרים... אמרו יתעלה "לא תוסיפון לשוב בדרך הזה עוד" (דברים יז, טז) ... בשלשה מקומות הזהירה תורה את ישראל שלא לשוב למצרים... השלישי אמרו "כי אשר ראיתם את מצרים היום, לא תוסיפו לראותם עוד עד עולם" (שמות יד, יג). ואף על פי שפשט הלשון שהוא סיפור, בא לנו בקבלה שהוא לאו... (עכ"ל).

היוצא מדברינו: הספרות הכתובה והמסודרת בענין תרי"ג, ראשיתה מיד אחרי סיום התלמוד אצל ראשוני הגאונים, עבור דרך רבים מגדולי הראשונים, והמשכה אצל גדולי האחרונים עד עצם היום הזה. פירושיהם של חז"ל, קביעותיהם וקבלתם הנאמנה, שימשו יסוד לדיונים של בעלי ספרי המצוות. אף על פי שחז"ל עצמם לא עסקו בסוגיא, בל כרחנו לומר שדבריהם אודות המצוות בנויים על הבנתם הם במהות כל מצוה ומצוה ובקשר שבין מצוה מסוימת ובין רעותה וחברתה – הוא אשר קראנו בשם "תורת המשפחלוגיה" של המצוות. בעלי מנין המצוות משתדלים ללמוד למפרע מתוך דברי חז"ל היכן וכיצד כל מצוה משובצת בפנוראמה של תרי"ג. מטעמים כמוסים עמם ז"ל, לא גילו בצורה מפורשת את דעתם כנדון, ועליהם אפשר לומר⁶¹: הם שאמרו ידעו מה שאמרו, ודעתם רחבה מדעתנו.

59. 'מצות פדייה קודמת למצות עריפה, ומצות יבום קודמת למצות חליצה'.

60. והרי הרמב"ם מונה בתרי"ג רק אותן מצוות התואמות את פשטיה דקרא.

61. כלשון הרד"ק. יהושע פרק ד פסוק יא.

נספח למדור ה פרק 4

דוגמה נוספת, מיוחדת במינה, מצינו בדיון אצל חז"ל, אודות דין גזל הגר (במדבר ה, ז"ח) "והשיב את אשמו בראשו (רש"י: הוא הקרן)... ואם אין לאיש גואל (זה הגר שמת ואין לו יורשים — רש"י) להשיב האשם אליו, האשם המושב לה' לכהן, מלבד איל הכיפורים אשר יכפר בו עליו". וכך שואלים חז"ל (בבא קמא קי,ב): בעי רבא, מהו שיחלקו גזל הגר כנגד גזל הגר? מי אמרינן "אשם" קרייה רחמנא, מה אשם אין חולקין אשם כנגד אשם, אף גזל הגר אין חולקין גזל הגר כנגד גזל הגר, או דילמא גזל הגר ממונא הוא נולפי זה אפשר שיחלקו זה כנגד זה]. הדר פשטה, "אשם" קרייה רחמנא... אמר רבא, כהנים אין חולקין גזל הגר כנגד גזל הגר, מאי טעמא? "אשם" קרייה רחמנא (עכ"ל).

את הקרן שגנב מן הגר קראה התורה בלשון "אשם", הלא הוא שם הקרבן (ויקרא ה) הבא לכפר על סוגים שונים של חטאים. אמנם התשלום הוא מכסף, אבל הכסף ההוא עובר את גבולות דיני ממונות, וחודר לתחום אחר לגמרי, הלא הוא סוגית הכפרה. מעין זה מצינו בסוגית "עין תחת עין" (מדור א פרק 4 עמ' 68) שם הראינו לדעת בשיטת הרמב"ם, שמהות התשלומים אינה ממון אלא כאילו ממש, ולכן לא נוהג בו דין אין לוקה ומשלם. סוגיא זאת של המצוה כאורגניזם מורכב, ולא אורגניזם חד-תאי, קשורה בפרקים אחרים בספרנו, ובעיקר:

(א) מדור א פרק 10: המהות והטעם של המצוה

(ב) מדור ב פרק 7; על מקום כתיבת המצוה

(ג) מדור ג פרק 4: סוגית יבום, ובעיקר שיטת הרמב"ן (עמ' 371-369)

וכשם שכסף יש לו דין קרבן, באשר התורה קראה לו "אשם", כך יש מקום להשוות אחת ממתנות הכהונה הניתנת ישירות אל הכהן, לקרבן הנקרב על המזבח, כתוצאה מכך יחול אולי על אותה מתנה איסור שחוטי חוץ (כך!), וזאת משום שהתורה ייחסה את המתנה אל המזבח.

רמב"ן דברים כו, ב ד"ה והלכת אל המקום אשר יבחר ה' אלקיך.

כפי פשוטו, יזהיר שלא תקריב בכורים באחד משעריך משנבחר הבית, כי כמו שהזהיר בשחוטי חוץ בקרבנות כך יזהיר בביכורים... בבמת יחיד אינם קרבים, ד"מזבח" ("והניחו לפני מזבח ה' אלקים") כתיב...

1234567

פרק 5

עיון בשני בתי מדרש בסוגית היחס בין הפשט והמדרש

בפרקי מבוא, פרק 2 "אין מקרא יוצא מידי פשוטו", הצגנו שני פירושים להיגד הזה של חז"ל, שהוא ביסוד כל חיבורנו זה – ולמעשה ביסוד כל לימוד תורה על טהרת הקודש. מצד אחד כבר כתב הרמב"ן בספר המצוות שחז"ל לא אמרו 'אין במקרא אלא פשוטו'.¹ ועוד בספר המצוות² מבחין הרמב"ן היטב בין מדרש שיכול לעמוד ליד הפשט, ובין מדרש המוציא פסוק מידי פשוטו,³ דהיינו ההבדל בין "פשוטו של מקרא" ובין "בנוי על הכתוב" (על פי המינוח שלנו). את היסוד לאבחנה זאת הניח הרמב"ן⁴: כי התורה (א) תפרש (ב) ותצוה (ג) ותודיע (ד) ותרמוז. וביתר הרחבה⁵: אבל הכתוב יכלול הכל⁶. כי אין הפשט כדברי חסרי דעת הלשון, ולא כדעת הצדוקים⁷, כי ספר תורת ה' תמימה⁸ ... ולא מצאו מדרש שהוא עיקרי במצוות⁹ מוציא מקרא מידי פשוטו, זולתי הנדרש בו "והיה הבכור אשר תלד" ... כענין שאמרו (שבת סג, א) ... 'תכשיטין הן לו', כלומר כלי הזיין¹⁰ ... אמר רב כהנא, כי הוינא בר תמני סרי, הוה גמירנא לכולי תלמודא, ולא הוה ידענא ד'אין מקרא יוצא מידי פשוטו' עד השתא. הנה רצונם לומר בכאן, שאילו היו כלי מלחמה גנאי בגבור לא היה ממשיך בהם דברי תורה, אלא מפני שהם לו תכשיט אחז הכתוב משלו בהם¹¹ (עכ"ל). ולהלן חוזר ומדגיש הרמב"ן: אבל יש

1. היא האסכולה המיוצגת היום על ידי כל האוניברסיטאות ואלה ההולכים בעקבותיהם (ומענין לציין כי כבר בזמנו של הרמב"ן היה צורך להעיר על כך).
2. בהשגותיו לשורש השני, שם הוא "חוזר עוד לצווח על דברי הרב" (הרמב"ם).
3. הוא היסוד לשיטת התוספות יום טוב במשנה יבמות ח, ב, אליו התיחסנו בסוף פרק 1 ותחילת פרק 2 בפרקי מבוא.
4. בהשגותיו לשורש הראשון של הרמב"ם בספר המצוות.
5. בהשגותיו לשורש השני.
6. אבל אין זאת אומרת ש"הכל" הוא פשוטו של מקרא!
7. שהיא דעת אנשי האקדמיה של היום – בהבדל אחד! הצדוקים קיימו וקיבלו בדייקנות יתירא את ההלכה כפי שהבינוה על פי פשוטו של מקרא.
8. ההדגשה על "ספר תורת ה'" לעומת "תורת ה' תמימה", כאשר הכוונה לטכסט ("ספר") ולא רק לתוכן ("תורה").
9. לעומת אסמכתא (עיין מדור א פרק 9). כלומר, מה שחז"ל למדו מן הכתוב באמצעות המידות שהתורה נדרשת בהן, בנוי על הכתוב מחד גיסא, ויחד עם זאת מאפשר לקרוא וללמוד את הפסוק במישור פשוטו של מקרא מאידך גיסא – ואלו דברי אלקים חיים.
10. עיין לעיל בהרחבה בפרקי מבוא פרק 2, וגם במדור ד פרק 3 בסוגית פירוש הרשב"ם על התורה (הפשטות המתחדשים).
11. עיין שם פרקי מבוא פרק 2 את ביאורנו בדרך זאת של הרמב"ן. היסוד בדברים הוא שפשוטו של מקרא קובע את המהות השרשית של הענין. ואת הגבולות ובלעז: הפרמטרים המירביים של

מדרש עם פשוטו, ואינו יוצא מידי כל אחד מהם¹², אבל יסבול הכתוב את הכל ויהיו שניהם אמת. עכ"ל הרמב"ן, וראויים דבריו להיות משוננים בכל בתי המדרש שלנו.

אם כן, הפשט יפשט והמדרש ידרש, ואלו ואלו דברי אלקים חיים, כאשר אז אנו מפעילים את המדור הראשון אודות תפקידיו של הפשט. זאת ועוד! הראינו לדעת שבעצם יסוד הענין היו אלה חז"ל אשר נתנו כביכול הצדקה [בלעז: לגיטימציה] ללימוד תורה על דרך הפשט. לולא דבריהם הם בנושא, היה מקום לומר שמותר ללמוד תורה רק על פי המדרש, וההלכה והמחשבה הנובעות ממנו, ואילו פשוטו של מקרא – מאן דכר שמיה. כך על פי שיטת הנצי"ב ("קדמת העמק" לתורה סעיף ג) המבאר שאם כל התורה היא "שירה"¹³, יש להבינה, לא כפרוזה, אלא על פי כללי השירה. במקרה דנן כללי הפרשנות של השירה הזאת הם המידות שהתורה נדרשת בהן, הם אשר "המשורר" (הקב"ה) קבע ב'הוראות' שנתן הוא להבנת יצירתו. לכן, לולא דבריהם הם ש'אין מקרא יוצא מידי פשוטו, היה מקום לומר שאמנם כן, אין ל'פשט' (כלומר, הבנת הכתוב על פי כללי הדקדוק, התחביר וכו') מה ללמד. באו אפוא, חז"ל ולימדונו כי גם הפשט מלמד תורה עם כל המשתמע מכך, כמבואר בהרחבה במדור א.

וכאן נשאלת השאלה: אם אמנם פשט ומדרש הם שני פנים לגיטימיים של תורה, כאשר כל אחד מלמד את שלו בתוך שלימות התורה, האם אפשר לקבוע מעין 'סדרי עדיפות' בין לימוד על דרך הפשט ובין לימוד על דרך המדרש¹⁴. תשובתו של הנצי"ב היא ברורה וחד-משמעית¹⁵: וזה לשונו: ומליצת חז"ל שהמשילו לכלה¹⁶, יש ללמוד דבש וחלב תחת לשונם. שכמו שאשה שאינה כלה, אין דרכה להתקשט בכ"ד קישוטים, ואם תקשט, יש לחוש עליה שהיא זונה, כך מי שאינו תלמיד חכם, אין לו להתקשט בכ"ד מקראי קודש. פירוש, שאין לו לעשות פירושים ולהפשיט¹⁷, רק לקפל המקראות. ומי שרוצה להפשיט לפי דעתו, כל עוד לא עמד על דעת חז"ל, יש לחוש שהוא אפיקורס, ומטה המקראות אחר דעתם (עכ"ל)¹⁴.

הסוגיא. כפי שמפרש הרמב"ן, אילו היה "חרב" מושג שלילי, לא היה עולה על הדעת 'להמשיל' לו,

כלומר לדמות אותו לתלמוד תורה, שאין טוב הימנו.

12. כלומר, לא רק שאין מקרא יוצא מידי פשוטו, אלא גם אין מקרא (טכסט) יוצא מידי מדרשו! וכלשון הרמב"ן (שם): אין בה (בתורה) אות יתר או חסר, כולם בחכמה נכתבו.

13. "כתבו לכם את השירה הזאת" (דברים לא, יט).

14. בניגוד מוחלט לתפיסה האקדמית אשר אפילו על עדיפות אין מדברים, כי אם על לגיטימיות! הרי

פירושי חז"ל אצלם אינם לימוד לגיטימי של התורה. כך קובע הקטלוג האונברסיטאי, ש"מטרת החוג לתנ"ך היא ללמוד ולחקור וללמד את הכתוב על פי פשוטו של מקרא"¹!

15. הבאנו את דבריו במסגרת פרקים שונים בספרנו, ועדיין ראויים הם להיות מובאים, דוקא עקב הגישה הסותרת את גישתו אצל חלק לא קטן אפילו מן הצבור המוגדר דתי בימינו. המובאה היא מן המבוא (קדמת העמק) לפירושו לשאלות דרב אחאי גאון (אותו חיבור אשר העמידו בשורה הראשונה של גדולי דורו) כרך א' עמוד 14 מהדורת מוסד הרב קוק; עמוד כד בספר "דרשות הנצי"ב" (תשנ"ג) מאת נינו הרב אריה שפירא שליט"א.

16. כשם שהכלה מתקשטת בעשרים וארבעה תכשיטים, כך תלמיד חכם צריך להיות מקושט בכ"ד ספרי התנ"ך (עיין רש"י במדבר ז, א ד"ה ביום כלות משה להקים).

17. דהיינו לחדש על דרך הפשט.

1234567

וכן קובע הנצי"ב בפירושו לתורה¹⁸: והיינו שהזהיר ר' אליעזר (ברכות כח, ב) "מנעו בניכם מן ההגיון (והושיבום בין ברכי תלמידי חכמים)", ופרש"י שלא יעסקו במקרא יותר מדי. אין הכוונה שלא ילמדו הרבה מקרא¹⁹. וגם, הלא לא נזכר במלת "הגיון" ביחוד מקרא. דמשמעות "הגיון" הוא עיון, כפרש"י עבודה זרה דף יט, ד"ה יהגה — יעיין (בתלמודו לדמות מילתא למילתא להקשות ולתרוץ). אלא הכי פירושו: מנעו בניכם — שלא הגיעו עוד ללמוד התלמוד, ועומדים בלימוד מקרא — מן ההגיון שהוא העיון. שלא יעיינו עוד בלמודם שהוא מקרא, באשר לא עמדו עוד על עיון התלמוד לכוון אל האמת (עכ"ל). עמדה זו של הנצי"ב, יסודה איתן בדברי הרשב"ם ריש פרשת וישב²⁰ אודות 'עיקרה של תורה' שהיא דרשות חז"ל, ואודות זה ש'הראשונים מתוך חסידותם נתעסקו לנטות אחרי הדרשות שהן עיקר'.

בעוד במדור ד פרק 3 (ב) נגענו בנושא זה אצל גדולי הראשונים, מקום הניחו לנו להרחיב את הטיפול אצל בתי המדרש של האחרונים, באשר דוקא בתקופה שלהם החריף המאבק בסוגית דרשות חז"ל, הקשרן וזיקתן אל הכתוב. אולם כאן אין מחלוקת בין קדושי עליון בדרגת תוכחת מגולה ואהבה מסותרה. בתקופת האחרונים ייפרד הלימוד והיה לשני ראשים, כאשר בית מדרש אחד פונה החוצה כלפי מהרסי כרם ה', ואילו בית המדרש השני פונה פנימה אל בית ישראל הנאמן לדבר ה'.

האסכולה האחת הידועה היטב ללומדי תורה, היא האסכולה המגמתית בפרשנות התורה. הרב יעקב צבי מקלנבורג, אשר כתב בתחילת מחצית השנייה למאה התשע עשרה למנינם את פירושו "הכתב והקבלה", הינו נציג מכובד של גישה זו בפרשנות התורה. הורתה בהתקפת ה"השכלה" על שלמות תורה-שבכתב-שבעל-פה, ולידתה בעמדת הריפורמה וההולכים בעקבותיה, אשר שללו את המקור האלוקי של תורה שבעל פה²¹, וטענו כי הרבה מדרשות חז"ל על הכתובים אין להן על מה שיסמוכו. נגד שיטה הרסנית זו יצא בעל הכתב והקבלה²², ללחום את מלחמת ה' על שלימות התורה-שבכתב-שבעל-פה. בזה נולדה הפרשנות המגמתית של המאות האחרונות²³. וכך כותב הרב מקלנבורג בשער

18. הרחב דבר לדברים לב, ב.

19. הרי רש"י כתב פירוש על כל כ"ד ספרי קודש (ופירושו לא נועד לשם קישוט בעלמא!).

20. עסקנו בזה במסגרת נפרדת, עקב החשיבות המכרעת של הדברים, ועקב אלה 'המדקלמים' את הסיפא של דבריו אודות 'הפשטות המתחדשים בכל יום' — עיין מדור ה פרק 2.

21. ובסוף ההידרדרות, שללו את המקור האלוקי של תורה שבכתב. בתחילת הדרך של בית הספר הריפורמי בגרמניה, הוציאו את תורה שבעל פה מתכנית הלימודים, וכאשר נסגר המוסד על ידי הנאצים ימ"ש כבר לא למדו בו תנ"ך!

22. ובעקבותיו הגאון הרב מאיר ליבוש מלבי"ם, הרב פרופ' דוד צבי הופמן, ואף במידה מסויימת רש"ר הירש. כבר הערנו (מדור ה פרק 2 בשיטת המהר"ל) שעוד מאתיים שנים לפני כן היה צריך שהמהר"ל יכתוב את ספרו "באר הגולה" להצדיק הן את תוכן דברי חז"ל והן את הזיקה בין דבריהם ובין הכתוב.

23. מובן שפרשנות מגמתית אינה פרי הדורות האחרונים דוקא. היא מורגשת היטב בין היתר, בפירושו של רבינו אברהם אבן עזרא בהתקפותיו החוזרות ונשנות נגד כת הקראים וכדו'. (חבל ש"רודפי הפשט" של ימינו נוהגים לתאר את רבינו אברהם אבן עזרא כפרשן אשר לו "חשבון" (!) עם חז"ל — "המעתיקים". תפיסה מוטעית זו נובעת מטעות יסודית בהכנת גישת אבן עזרא ל"פשט". עסקנו בזה בהרחבה במדור ד בפרק 3 (ב) "תוכחת מגולה ואהבה מסותרה". בביטוי

ספרו²⁴: "באור על חמשה חומשי תורה, המפרש את המקראות על דרך הפשט לאחדם עם התורה שבעל פה". מגמה זו באה לידי ביטוי קולע בפירושו לפסוקים רבים, כשהמחבר מתאמץ להוכיח כי אמנם דברי חז"ל הם פשוט. וכך קורא הלומד מתוך פירושו: "על כל פנים מבואר לשון המקרא עד שהכתב והקבלה תואמים יחדיו"²⁵: "ובזה דעת הקבלה מיושבת על פשטיה דקרא"²⁶; "נראה לי עוד דלאו מדיוקא לבד²⁷ נפקא לרבתינו חיובא דמזונות, אבל לישנא דקרא עצמו פירשוהו למזונות"²⁸, וכאלו דוגמאות רבות. מגמה זו של המחבר להשיב מלחמה שערה נגד אנשי ההשכלה והריפורמה הוליכה אותו אל מלאכת ההתגוננות [בלעז: האפולוגטיקה] להצדיק את מעשי אבות האומה הנראים בלתי הגונים²⁹; את האומה בכלל³⁰; את דברי חז"ל בקביעת היחס בין היהודים לגויים³¹ ועוד. מן ההתגוננות הגיע אל ההתקפה [בלעז: הפולמיקה], כך שאנו קוראים בתוך דבריו: "ואין המקובל (= דברי חז"ל) סותר את לשון המקרא כאשר יחשבו חלושי הראות וקלי הדעת"³²; "ובזה נסתמו פיות המתחכמים לפרוק עול תורה"³³; "בל יבואו החכמים בעיניהם לפרוץ סייג וגדר בזה ולפרש מדעתם החלושה כוונה אחרת במצוות התורה"³⁴; "חד מן הטועים תרגם 'בפניו' שיגיע הרוק אל שטחות פניו, מדכתיב בכי"ת ולא בלמ"ד, והוכה בסנוררים מלראות"³⁵; "ואין ספק בזה לכל המתהלכים בדרך האמת"³⁶, וכהנה רבות. שיטה מגמתית זו אף הובילה את בעל "הכתב והקבלה" אל ההיבטים ה"הומניסטיים" של פירוש רבינו עובדיה ספורנו³⁷, כך שאנו קוראים

- "פרשנות מגמתית", כוונתנו לאותה תופעה שהפרשן נתעורר לכתוב את פירושו על מנת להתייחס אל, או להגיב על, גירוי או אתגר חיצוני. בזה יש להבחין בין "פרשנות מגמתית" ובין "פרשנות בעלת מגמה", כי לא יתכן שפרשן יכתוב ללא מגמה! למשל, אם נאמר שמגמתו של רש"י — פרשנדתא היתה, לפי דבריו, "ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא" וכו' (בראשית ג, ח. ד"ה וישמעו את קול ה. א. מתהלך בגן) לא נכנהו עבור זה פרשן מגמתי. [ובמדור ד פרק 1 (ד) טעננו כי פשוטו של מקרא לא היתה חגמתו של רש"י כי אם המיתודה שלון].
24. נדפס פעמים אחדות בחייו של הגאון המחבר, ונדפס ברביעית עם הוספת רבות מתוך כתב ידו של המחבר חמש עשרה שנה אחרי פטירתו.
25. במדבר יט, כא ד"ה ומזה מי הנדה (כשחז"ל ביארו שלא המזה טמא כי אם הנושא בשיעור הזיה).
26. שמות יב, ט ד"ה ובשל מבושל במים.
27. כלומר דרשה 'טכנית' ללא בסיס בדקדוק לשון הקודש.
28. שמות כא, ב ד"ה ויצאה אשתו עמו — בענין חיוב האדון לפרנס את אשת עבד עברי.
29. בראשית כז, יב ד"ה אולי ימושני אבי.
30. דברים פרק יג, ו ד"ה המוציאך וגו' והפודך.
31. במדבר לא, כ ד"ה תתחטאו.
32. שמות יג, טו ד"ה ולטוטפות בין עיניך — בביאור דברי חז"ל שאין מניחים את התפילין בין העינים דוקא.
33. דברים טו, ג ד"ה יהיה לך את אחיך — בענין התפיסה המוטעית בתקנת הלל של הפרזבול.
34. דברים ז, א ד"ה אנכי מלמד אתכם.
35. דברים כה, ט ד"ה וירקה בפניו.
36. דברים ז, ד ד"ה כי יסיר.
37. יש להצטער על כך שרבינו עובדיה ספורנו (רע"ס) זכה אצל חוגים מסוימים בדורנו לתואר (!) "ההומניסט". כינוי זה מפנה יותר מדי תשומת לב להיבט זה בפירושו, ומסיח את הדעת מעיקר פירושו — התלות הבלתי-מתערערת בדברי חז"ל בהלכה ובמחשבה. רק הבקי בדברי חז"ל ירגיש

בתוך דבריו: "למען יברכך" — שלא תבגוד בנכרי ולא תחלל את השם (רע"ס), והוא הפירוש היותר נכון לפי דקדוק המלה "תשיך" שהוא יוצא...³⁸; "נותן לך במצוותיו מוסר נאה אל השלמות המכוון מאתו" (רע"ס)³⁹; ועוד ועוד. גישתו המגמתית אף הביאה אותו לעמדה קיצונית ביותר נגד כל צורה שהיא של האנשה⁴⁰, וגם להתנגד לכל תופעה לשונית או תחבירית חריגה כגון "סרס המקרא ודרשהו"⁴¹; מקרא חסר או יתר⁴² וכד'.

לעומת העמדה ההגנתית או ההפגנתית הזאת של הפרשן המגמתי, הרי העשיר בעל "הכתב והקבלה" את הספרות הפרשנית בחידושי המעמיקים בתחום דקדוק לשון הקודש⁴³. חידושי אלה בנויים על תפישתו המיוחדת בענין הסגולות המיוחדות של לשון הכתוב⁴⁴, אשר עליו הוא כותב: "וזהו מעלת התורה שבכתב שכוללת בלשונה המקודש את כל המקובל בידנו בתורה שבעל-פה"⁴⁵; "ולפי שהלשון המקודש לכד יש לה סגולה מיוחדת, וזה להסתיר תחת לשונה תעלומות חכמה, ולהטמין במליצותיה תכונות נשגבות הנפלאות מעיני ההמון, ואינן נראות רק לבעלי עינים הרואות באמת"⁴⁶.

בעקבות הרב מקלנבורג הלך הגאון מלבי"ם, ובעקבותיהם גדולים וחכמים (בעיקר במערב אירופה) אשר העשירו כולם את הספרות הפרשנית התורנית בחידושיהם הנפלאים,

היטב בפירושו, ויבין את דבריו לאשורם. כאמור, יש להצטער על כך שאלה אשר דברי חז"ל אינם נהירים להם כשבילי דעירם, נחפזו לשייך אותו ל"הומניזם", ועל ידי כך להבליט את הטפל, ולדלג על העיקר ולטשטש אותו. עיון קל ביותר בפירוש הספורנו לשמות ב, יא"יז בהבדל בין שלושת המצבים (מצריי-עברי; עברי-עברי; גוי-גוי) יראה בעליל שהוא רחוק ת"ק פרסה מ"הומניזם" כפי שמושג זה מובן היום. הוא הדין בפירושו לשמות יח, ט ד"ה ויחד יתרו — עיין שם! יצויין, כי ישנם כמה פירושים "הומניסטיים" של הספורנו שהם דברי חז"ל ממש [בלעז: פרופר]! לסיכום נקודה זאת: הביטוי השגור על פיו של הספורנו לאורך כל פירושו הוא "כאמרם ז"ל". לכן, אם לתת לו 'תואר', הרי שיש לקרוא לו חז"ליסט! ועיין בביאורנו לפירושו על התורה, כי אין כאן המקום להאריך בזה.

38. דברים כג, כא ד"ה לנכרי תשיך — כך שרבינו מפרש כי הכוונה היא לשלם לגוי את הריבית המגיעה לו, ולא לקחת ממנו ריבית. זאת בעקבות רש"י הכותב בעקבות חז"ל.

39. דברים ח, ה ד"ה מיסרך.

40. במדבר כה, יא ד"ה בקנאו את קנאתי.

41. ויקרא כה, כ ד"ה מה נאכל וגו'.

42. ויקרא טז, כג ד"ה ובא אהרן אל אהל מועד, במדבר כ, י ד"ה המן הסלע הזה, ועוד ועוד.

43. ויקרא ד, יג ד"ה כל עדת (בענין השורש הדור-אות); דברים כד, ב ד"ה אחרי אשר הוטמאה (בענין השורש המורכב), במדבר טו, יח ד"ה ואכלתם אותו (ההבדל בין כינוי צמוד לבין מושא ישיר), ועוד חידושים רבים שאין כאן המקום למנותם כי רבים הם.

44. כפי שיבואר להלן בענין אחר, אין כוונתנו לומר שזהו חידושו של הרב מקלנבורג, (להלן נטען שאין לחפש "חידושים" כאלה בין גדולי האחרונים, המשלימים את מלאכת קדשם של גדולי הראשונים, אשר הניחו מקום לאחרונים לבאר היטב את אשר כתבו הם בלשון קצרה).

45. ויקרא יג, ו ד"ה כהה הנגע.

46. דברים כז, יד ד"ה קול רם. ויש מקום להשוות בין שיטת הכתב והקבלה בזה ובין שיטת המהר"ל (גור אריה) בסגולת לשון הקודש. עסקנו בזה במדור זה פרק 3. כמו כן יש לעמוד על הדמיון בין שיטה זאת ובין דבריו של הנצי"ב בענין "כתבו לכם את השירה הזאת" אשר הובאו לעיל, ובהרחבה בפרקי מבוא, פרק 2 (אין מקרא יוצא מידי פשוטו), למרות ששניהם מיצגים שתי 'אסכולות' שונות. ועיין לשון הרמב"ז בתחילת הפרק.

כשאחת דתם – לקרב את "הכתב" אל "הקבלה", את "התורה" אל "המצוה" (מלבי"ם), והיו לאחד. המגמתיות אשר ביסוד יזמת כתיבת הפירושים אינה מורידה במאומה מן הערך התורני הרב של דבריהם, ולא לחינם כבשו להם "הכתב והקבלה", מלבי"ם, הרב הופמן ואחרים את מקומם המכובד בין לומדי תורה ומלמדיה. זאת ועוד! כל עוד דור לומדי התורה יהיה אחוז רגשי פחד או תיסכול על שאין תורה שבכתב ותורה שבעל-פה תואמים יחדיו, חייב יהיה המורה לתורה להיעזר אף בתלק המגמתי שבפירושים הנ"ל – בין אם יאמר שדברי תורה שבעל-פה הם פשטיה דקרא (הכתב והקבלה) או עומק פשוטו של מקרא (המלבי"ם)⁴⁷.

בעוד "הכתב והקבלה" וסיעתו טרחו לבאר לקוראיהם כי הדרשה של חז"ל אינה רחוקה מן הכתוב, ואינה נטע זר שהוצמד אליו בתקופה מאוחרת, הרי בא בעל "תורה תמימה", הרב ברוך הלוי אפשטיין וצ"ל הי"ד, לדבר לא אל הכופרים כי אם אל המאמינים. מגמתו היתה לומר דוקא לבני התורה כי את אשר לומדים במסגרת תורה שבעל-פה יש לו מקורות איתנים בתוך תורה שבכתב⁴⁸. וכך כותב בעל תורה תמימה בהקדמתו לפירושו: "... שההכרח מכריח אותנו לתכלית קיום התורה שבעל פה, לאחד את התורה שבכתב עם התורה שבעל-פה בסדר נמרץ ובדרך קצרה ובסגנון קל וברור ... והיו לו שתי התורות בכף אחת, ותיחשב לו התורה שבעל-פה כדבר הבא בחיוב תולדי מתורה שבכתב, וכענף הגדל ביחד עם האילן, ולא תהיה נכרת לו תורת ישראל כשתי תורות, ואף גם היינו בטוחים בעזרת ה' בקיום התורה שבעל-פה, אחרי היותה דבוקה וצמודה אל התורה שבכתב המצויה ביד כל אחד" (עכ"ל).

גם האסכולה האחת של "הכתב והקבלה" וגם השניה של "התורה תמימה" חברו יחד לקרב את הכתוב אל דברי חז"ל או להיפך. אבל כל זאת כשלפנינו ולנגד עינינו שני הנתונים – דברי הכתוב, ודברי חז"ל בביאור כתוב זה בתורה שבעל-פה⁴⁹, והפרשן עוסק במלאכת הקישור בין שני נתונים אלה. ביסוד הענין הם שני פנים של אסכולה אחת. תבוא עתה האסכולה השניה, הלא היא זו אשר הגיעה אלינו מבית מדרשו של הגר"א מוילנא⁵⁰, ותאיר את עינינו בתחום המיוחד שלה.

47. כבר הערנו לעיל שעיקר ההבחנה היא בין "פשוטו של מקרא" ובין "בנוי על הכתוב", וכל מקרה ומקרה יש לדון לגופו בלי להכליל.
48. כמעט וניתן לומר בלשון הצחות שהכתב והקבלה דיבר נגד אלה הכופרים בתורה שבעל פה, ואילו התורה תמימה דיבר אל בני התורה שאינם יודעים בתורה שבכתב!!
49. במלבי"ם אף מובא הטכסט של תורה שבעל פה (מכילתא ספרא וספרי) ליד פירושו, כך שמגמתו לקשור אותו אל הפסוק ברור ונראה גם לעין. בעל תורה תמימה עמל במשך חמש עשרה שנים ללקט את כל מאמרי חז"ל בש"סים ובמדרשי התנאים הבנויים לפי דברי חז"ל עצמם על הפסוק המסוים.
50. גם כאן מובן שאין כוונתנו לומר כי שיטה זו נתחדשה בבית מדרשו של הגר"א. כבר אמרנו כי ה"חידוש" שבדברי האחרונים הוא בפיתוח ובביאור שהם נתנו ליסודות אותם מצאו בדברי חז"ל או בדברי גדולי הראשונים. גם רש"י רמב"ן ראב"ע ואחרים עסקו, בין היתר, בקשר שבין תורה שבכתב ודברי חז"ל בתורה שבעל פה, אולם זאת עשו במסגרת פירושם ולא מתוך גישה מגמתית. ואמנם כך כותב רש"י בפירושו למסכת תענית ט, א (מי איכא מידי דכתיבי בכתובי דלא רמיזי באורייתא) ד"ה ולא רמזה: משה באורייתא, שהחומש הוא יסוד נביאים וכתובים, ובכולם יש סמך למצוא מן התורה (עכ"ל). בית מדרשו של הגר"א בא להוסיף כי גם דברי חז"ל "יש סמך למצוא מן התורה", וזאת בודאי בעקבות הרמב"ן (ספר המצוות) 'כי התורה תלמד תצוה תפרש ותרמוז'.

אם האסכולה המגמתית בפרשנות המקרא עסקה בעיקר בקשר בין מה שחז"ל דרשו מתוך הפסוק, והפסוק עצמו אותו ציינו חז"ל כמקור לדבריהם, הרי עוסק בית מדרשו של הגר"א בעיקר בצד השני של המטבע — הקשר שבין דברי חז"ל הנאמרים בלי מקור בתורה ובין הכתוב של חמישה חומשי תורה. כאן לימוד התורה הוא ללא לחץ מבחוץ, אין צורך להתקיף ואף לא להתגונן, כאן לומדים תורה מתוך תפיסה תורנית אכסיומטית של שלמות התורה. "ליכא מידי דלא רמיזי באורייתא", פירושו שהטכסט של תורה הוא המסגרת המחייבת אשר בתוכה נוהרת תורה שבעל-פה⁵¹. כל פיתוח של נושא מסוים בהלכה (מתנאים לאמוראים, לגאונים, לראשונים ולפוסקים) יובן היטב רק אם נדע כי המסגרת נקבעה מראש על ידי הטכסט של תורה שבכתב. כל מידי ומידי רמוז בהחלט בתוך אורייתא זו של כתב, והטכסט הזה של התורה הוא הקובע את מהות המצוות⁵². חז"ל, ובעקבותיהם הגאונים הראשונים וכו', הם הם אשר ידעו היטב לחדור לעומק המצוה עד אשר הגיעו אל מהותה (או שקיבלו זאת איש מפי איש ממשה רבינו), ולאור הבנתם האמיתית הזאת, או על פי "קבלתם הנאמנה", דנו במצוה, למדו ממנה עקרונות חדשים⁵³, והביאו אותה כהלכה מחייבת המתלווית אלינו ומחייבת אותנו עד היום.

שיטה זו, הידועה לנו היטב מבית מדרשו של הגר"א, אינה טרודה בעריכת משוואות

51. וזאת בניגוד לתפיסות המקובלות בהכנת היגד זה של חז"ל: א) שאפשר להכניס את הכל — גם קודש וגם חול — אל תוך התורה, אם רק מחונן האדם בכשרון הדרוש לכך. (ב) כל מה שנדרש מהאדם להחליט עליו בחיים הוא יכול למצוא עצה והדרכה בתורה שבכתב או בעל-פה.
52. כוונתנו ב"מהות" היא למהות ההלכתית של המצוה בניגוד לטעמים המחשבתיים של המצוה, אשר על פיהם אין דנים על המצוה במסגרת הלכתית ואין "מפתחים" את המצוה הלאה. [עסקנו בזה בפרקים שונים בספרנו, ואף הרחבנו את הדיבור בזה במדור א פרק 10. נביא כאן כמה ראשי פרקים לשם השלמת הלימוד במסגרת פרק זה]. וכך כותב בעל גור אריה בנדון, שמות משפטים כא, ב ד"ה ומה אני מקיים: ... כי בשביל טעם הכתוב אין לדחות שום פירוש הכתוב. דודאי, כאשר אנו יודעים באיזה דבר הכתוב מדבר, אז אנו מפרשים טעם המקרא. אבל בשביל טעם המקרא אין לדחות שום משמעות של מקרא, כי אין מידת התורה שבה נדרשת כן, ללמוד דבר בשביל הטעם. כי הרבה מצוות בתורה שאין יודעים טעם המקרא, ויהיה זה כאחד מהם! עכ"ל. ולהלן באותו פסוק מבאר שוב המהר"ל את העמדה העקרונית הזאת שאין דנים את המצוה על פי טעמה המחשבתית: ... דמחוז טעם המקרא אין לנו ללמוד שום דין. דהרי יש לומר דבמוכר עצמו מדבר ("כי תקנה"), ובשביל שלא נדע למה צריך להגישו אל האלהים, לא נוציא בשביל זה הכתוב מפשטיה ... (עכ"ל). כל זה, כאמור, בענין טעמים מחשבתיים של המצוה. אולם, לכל מצוה יש טעם הלכתי (הוא הטעם עליו כתב רש"י ריש משפטים — "ואיני מטריח עצמו להבינם טעמי הדבר ופירושו"), הוא המהות ההלכתית של המצוה, אשר על פיה דנים במצוה, קובעים את יסודותיה ותוחמים את גבולותיה. כך למשל, מבאר המלבי"ם (דברים טו, יד ד"ה הענק תעניק) את מחלוקת הספרי והגמרא (בבא מציעא לא וקידושין יז) אם הענקה עוברת ליורשיו של העבד העברי או לא, באמרו: ויש לומר, דהמקשה בגמרא (הסבורה כי "אמאי לו"?!) סובר דהענקה הוא מטעם שכר שכיר, והספרי ס"ל שהוא מטעם צדקה, עכ"ל המלבי"ם. כלומר, לפנינו מחלוקת חז"ל אם מהות מצות הענקה היא מטעם שכירות ("ולא ידע לבבך בתתך לו כי משנה שכר שכיר עבדך שש שנים"), ובודאי בנו של השכיר יורש שכרו של אביו, או מטעם צדקה (היא הסוגיא הקודמת תיכף לסוגיא הענקה בדברים טו), ואין יורשים את המגיע מטעם צדקה כל עוד לא הגיע לפני מותו של המוריש. ועיין בסוף הפרק הקודם בסוגיא תרי"ג.
53. הוא אשר הנצי"ב קורא — בעקבות לשון הכתוב — בשם "משנה". וכך כותב הנצי"ב בפירושו לדברים כז, י: תכלית הדיוק לא לפלפולא, אלא כדי לעשות מזה משנה, שהיא הלכה ברורה.

כגון: מדרשי חז"ל = פשוטו של מקרא, וכדומה. היא יודעת היטב כי כל מה שאמרו חז"ל מחייב אותנו, אם בתוקף דאורייתא (כשדבריהם מפרשים או דורשים את הכתוב, או כשקיבלו את אשר קיבלו הלכה למשה מסיני), אם בתוקף דרבנן (אסמכתא). אסכולה זו של לימוד תורה ללא מגמתיות, אלא מתוך רצון עו להבין את דברי ה' יתברך, היא אשר יכולה לשגר "מכתב למערכת" אל "העורך" (= הקב"ה) ולשאול אותו בערך כדלקמן: "כשבאת, אתה הקב"ה, ליתן תורה לבני ישראל על ידי אדון הנביאים משה רבינו, אתה הוא שהחלטת ליתן תורה זו — חלק בכתב וחלק בעל פה⁵⁴. אם כן אתה הוא שהחלטת איזה חלק ייכתב ואיזה חלק יישאר בעל פה⁵⁵ ולכן אנו שואלים אותך, רבנו של עולם, מדוע החלטת על חלוקה זו בין כתב ובין בעל-פה, ומהו קנה המידה אשר לפיו חילקת בין שני חלקי התורה⁵⁶? בית מדרשו של הגר"א עונה על השאלה הראשונה בטענו כי היה זה "מחכמת הכתוב" (לפי לשונו של הרמב"ם, הרמב"ן, רבינו בחיי ועוד) שהוא כולל בתוכו את כל מה שהקב"ה רוצה שייילמד במסגרת תורה שבעל-פה במשך כל הדורות. הכתוב הוא הקובע את יסודות המצוה ומסגרתה, ודברי תורה שבעל-פה זורמים, נוחלים ונוהרים על פי היסודות הללו, ובתוך המסגרת הנקבעת מראש. במקום שאין תסביכים ורגשי נחיתות של הקוראים, במקום שאין צורך ללמד סניגוריה ולהתנצל על אופיה או תקפה של תורה שבעל-פה, במקום שהאמונה הטהורה והצרופה מדריכתנו ומלמדתנו כי כל דברי חז"ל (הן בחלק ההלכתי של התורה והן בחלק ההליכותי שלה⁵⁷) מחייבים אותנו (או מדאורייתא או מדרבנן). במקום שכזה, שהאדם לומד תורה כדי להבינה ולקיימה, הוא יכול לומר דברים שאין חברו המגמתי רשאי לומר לקוראיו, ורשאי הוא להתעלם מהיבטים אחרים של הלימוד, שהם דוקא הגורם לכתיבת פירושו של השני. במקום המשוואה: תורה שבכתב = תורה שבעל-פה (וכל משוואה היא "דו-סטרית", ובדרך עקיפה היא מגבילה למעשה את תורה שבכתב אל גבולות תורה שבעל-פה), אומר בית מדרשו של הגר"א כי תורה שבכתב היא האב, ותורה שבעל פה היא התולדה, תולדה אשר תחילתה במשה רבינו מפי הגבורה וסופה מי ישורנו. לא דברי המכילתא ספרא וספרי בלבד בנויים על הכתוב, אלא כל אותם אלפי המאמרים של חז"ל בש"ס בבלי וירושלמי הכתובים בעילום מקור, על יסוד תורה שבכתב הם בנויים, ולפי הנחיות אותו כתוב הם נוסחו בניסוחם ההלכתי בעל-פה. זאת ועוד! אחרי סיום התלמוד, כשבאו הגאונים והראשונים והפוסקים לקבוע הלכה על יסוד ההלכה בתורה שבעל-פה, עיינו מחדש גם בתורה שבכתב, לשאוב גם משם את ההגדרה של מהות המצוה — יסודותיה ומסגרתה — ולפי הבנתם את מהות המצוה, בין היתר, מתוך תורה שבכתב, ידעו לבנות נדבך נוסף בשרשרת הנצחית של תורה שבעל-פה.

54. והרי היתה הוה אמינא היסטורית כי תינתן לנו רק תורה שבעל-פה בסיני, כי משה רבינו קיבל תורה שבעל פה כולה על הר סיני, ומתורה שבכתב, לכל היותר קיבל "ספר הברית" ומגילה ראשונה בסיני. עיין בהרחבה מדור א פרק 5 (א) (ב) (ג) (ד).
55. עיין ההערה הקודמת. כי מאז מתן תורה בסיני ועד סוף ימיו של משה, היה תהליך מיוחד, אשר על פיו נכתבות מגילות מגילות, והשאר נשאר בידי משה רבינו כתורה שבעל פה, "ומסרה ליהושע" וכו'. ועיין, כאמור, מדור א פרק 5 כולו.
56. טיפול רחב בנושא זה בעיקר במדור א בפרק 5 (ב) ממגילה לחתומה, וכתוצאה מכך בדיון אודות חומש דברים במדור א פרק 5 (ג).
57. הערנו בכמה הזדמנויות שנראה לנו כי ביטוי זה ("החלק ההליכותי") אומר יותר היום מאשר הביטוי "החלק הסיפורי", אשר לו אסוציאציות עם ספרות כללית.

הגר"א אמנם קבע את עמדתו הברורה בפירושו לפרשת משפטים (כא, ו ד"ה אל הדלת או אל המזוזה) וזה לשונו: פשטא דקרא, גם המזוזה כשירה. אבל הלכה עוקרת את המקרא, וכן ברובה של פרשה זו, וכן בכמה פרשיות שבתורה. והן מגדולת תורתנו שבע"פ שהיא הלכה למשה מסיני, והיא כחומר חותם ... על כן צריך שידע פשוטו של תורה שידע החותם. (עכ"ל הגר"א). שאלת הגר"א היא לא אחרת מאשר שאלת "המדוע" שלנו. הרי אם דין רציעת האוזן בעבד עברי הוא בדלת דוקא, מדוע כתבה התורה שבכתב אפשרות אחרת ("מזוזה"), כאשר זו אינה נכונה?! אמנם תורה שבעל פה לומדת מ"מזוזה" שהדלת צריכה להיות במצב אנכי בזמן הרציעה, אבל (בלשון הרא"ם על אתר): לא מצינו בכל התורה כולה שתהיה שום מלה לצורך ההיקש בלבד, מבלתי שתהיה לצורך עצמה, כמלת "מזוזה" בזה המקום ... וצריך עיון (עכ"ל). אנו מבארים את דברי הגר"א בהתאם לשיטת הספורנו בסוגית "עין תחת עין" — 'כך היה ראוי להיות לפי הדין הגמור'. כלומר, פרשת משפטים מציגה לפנינו את דרגת בני ישראל כפי שהיתה לפני חטא העגל. כאשר חטאו ונשתנתה דרגתם, נשתנו ההלכות בהתאם, ובזה ההלכה עוקרת את המקרא. אבל גם כאשר היא עוקרת את המקרא, וקובעת שהרציעה כשירה רק בדלת, או "עין תחת עין" דינו ממון, עוד יש צורך לדעת את פשוטו של מקרא, הוא החותם. החותם קובע את המהות השרשית של הסוגיא, אותה מהות אשר הוכנסו בה עתה שינויים מסוימים כחוצאה מנפילה בדרגת בני ישראל. אבל שינויים אלה אינם הלכה חדשה, כי אם שינויים בתוך הלכה קיימת, ואותה הלכה יסודית ושרשית נקבעת במהותה על ידי החותם. החותם קובע ש"עין תחת עין" כממון עוד יש לו סממנים של 'ממש' (מדור א פרק 4). החותם קובע שפסח עוד יש לו מסממניה של שבת (מדור ה פרק 3) ועוד. ההלכה עוקרת את המקרא מהכא להתם (מ"ממש" אל "ממון"; מ"חג" אל "שבת"), אבל היא אינה מבטלת את המקרא, ומה שנעקר מהכא להתם, יכול כיום מן הימים, עוד לחזור ולשוב אל מעלת מעמדו הקודם, כאשר תבוא תקופת "השמים החדשים והארץ החדשה" (מדור ה, פרק 1 (ב), מדור ג פרק 1).

בדורות האחרונים ראינו כנציגי האסכולה הזאת את הנצי"ב מוולוז'ין בפירושו "העמק דבר" על התורה⁵⁸, ואת הרב מאיר שמחה מדוינסק, בעל "אור שמח" על הרמב"ם ובעל "משך חכמה" על התורה. כך מגלה ה"משך חכמה" מקור בתורה שבכתב לדברי חז"ל האמורים ללא מקור, שדין נפל הוא עד שלושים יום⁵⁹; לעמדתם הידועה של חז"ל כי גר שנתגייר כתינוק שנולד דמי⁶⁰; לאבחנתם ההלכתית היסודית שיש בור למיתה ובור

58. ואף ידו היתה נטויה בתפיסה זו בחיבוריו האחרים: "העמק שאלה" על השאלות דרב אחאי גאון, ו"עמק הנצי"ב" על הספרי. וכך כותב הנצי"ב בפירושו לדברים לג, מו, ד"ה לשמור לעשות את כל דברי התורה הזאת: אילו היתה הכוונה לעשות כמצוות התורה, אינו מוכן הטעם "כי לא דבר ריק הוא מכם", היאך יעלה על הדעת שציווי ה' הוא ריק?! ותו קשה דרשת הירושלמי פאה פרק א', אמר ר' מנא, כי לא דבר ריק הוא מכם, ואם ריק הוא מכם ריק, שאין אתם יגיעים בס. ומה זה שייך למעשה המצוות?! אלא פירוש "לשמור" זהו משנה — לזכור מה שכבר למדכם משה; "לעשות את כל דברי" — להעמיד על נכון דיוק המקרא, וזהו נקרא עשיית הדברים ...

59. ויקרא יב, ו ד"ה לבן או לבת (ולא נאמר זכר או נקבה כמו בפסוקים הקודמים).

60. דברים ה, כז ד"ה שובו לכם לאהליכם: החתם סופר בחידושו למסכת עבודה זרה כתב כי נתקשה כל ימיו מהיכו הוציאו רז"ל הא דגר שהתגייר כקטן שנולד דמי. ולדעתי פשוט, דיצא להם דמסתמא

לנזיקים⁶¹; לדין של הירושלמי שמקום הכיור וכנו במשכן מעכבים⁶² ועוד ועוד. וכן מצינו אצל הנצי"ב המביא לנו מקור בתורה שבכתב לדברי חז"ל על הקדמת מועד הקרבת עולת התמיד בחג לפני זמנה הקבוע במשך כל השנה⁶³; לדבריהם ששתי וערב של פשתים מקבל טומאה לפני שתי וערב של צמר⁶⁴; ולדין בפרק טבול יום בענין טומאת הבגדים של המתעסקים בשריפת החטאות הפנימיות⁶⁵, ועוד כהנה רבות.

אמנם, ניתן למצוא אצל נציגי בית מדרשו של הגר"א פירושים רבים בדרך "הכתב והקבלה" והמלבי"ם. בעל "משך חכמה" אף הפסיק את פירושו הוא לפרשת כי תצא, וכתב: "מכאן עד סוף הפרשה על דרך ספר "התורה והמצוה" (= המלבי"ם)". הרי מכאן ראייה לאבחנה הברורה בין האסכולה האחת ובין השניה. לא שיש ביניהן מחלוקת או ניגוד⁶⁶, אלא

היה להם ליוצאי מצרים נשים הרבה שהיו מאותן שאין בני נח מוזהרים עליהם, ועמדם יזכח שגדול הדור היה ונשא דודתו, וכן אמרו ביומא פרק יום הכפורים בהנך דאסירי לא פריצי להו. ועיין ברש"י (בהעלותך ד"ה בוכה למשפחותיו) שכבו 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! אלא אלו שנשאנו קרובותיהם צריכים לפרוש מהם! על כרחך (מזה שהתיר להם לשוב לנשותיהם — י. ק.) דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי. ועיין תפיסה אחרת לגמרי אצל המהר"ל בגור אריה לבראשית יא, לב ד"ה וימת תרח בחרן.

61. שמות כא, לג ד"ה וכי יפתח איש בור וכו' והמת יהיה לו: הזרות מבואר, דלא כתיב קודם "ומת", רק "ונפל שמה שור או חמור" ואחר כך כתב "והמת יהיה לו", כאילו הוי כתיב "ומת" מקודם! ובוא וראה בכל הפרשה כתוב "ומת", ואח"כ מדבר "וגם את המת יחצון וכו'" שהמת הידוע יחצון. אבל כאן לא נזכר קודם מיתה, ואח"כ כתיב "והמת", כאילו היה מדבר קודם מוות, וזה פלא! ומזה דרשו דיש כאן בור שחייב בניזקין ולא במיתה, היינו ט' טפחים. ודבר זה נמסר לחכמים לדעת מה זה בור לנזיקין לבד, ואיזה בור ראוי למיתה, וקים להו לרבנן: יו"ד עבדי מיתה, ט' נזיקין עבדי מיתה לא עבדי ... [כידוע, ענין זה קשור אל הסוגיא: לא מסרו הכתוב אלא לחכמים].

62. שמות כי תשא ד"ה ועשית כיור וכו' ונתת אותו וכו' ונתת שמה מים (כי לא נאמר "ונתת בו מים"). ועיין בזה בהרחבה בפרקי מבואר למהדורתנו של המשך חכמה, פרקים ד, ו, ז.

63. 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 עזרה מלאה מישראל, ומשמעות "הבוקר" — בהשכמה, ומזה הרגל למדנו כל הרגלים.

64. 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 שו"ע של צמר, וכדתנן בנגעים פרק י' (צריך להיות פרק יא משנה ח) השתי וערב מטמאים בנגעים מיד, רבי יהודה אומר השתי משישלק והערב מיד (משיטו), והאונן (= אגודות) של פשתן משיתלבנו.

65. ויקרא טז, כד ד"ה יוציא אל מחוץ למחנה: "יוציאו" מבעי, כמו דכתיב "ושרפו" ("ושרפו באש את עורתם ואת בשרם ואת פרשם" — סוף הפסוק)! וכאו ללמד דיציאת אחד נקרא יציאה, וכתנן פרק טבול יום (זכחים פרק יב משנה ו') "היו סובלין אותם (הפרים הנשרפים בבית הדשן מחוץ לירושלים) במוטות. יצאו הראשונים, והאחרונים לא יצאו, הראשונים מטמאים בגדים, והשניים אינם מטמאים בגדים" (עכ"ל המשנה). ומשום הכי כתיב "יוציאו", דביציאת האחד מיקרי יציאה. ובזה למדנו עיקר דין טומאה במוציא, שאינו מפורש במקרא אלא השרף, אלא משום דיוק "יוציא" למדנו.

66. כי אף בדברי הכתב והקבלה ניתן למצוא חידושים על הדרך שהבאנו למעלה בשם המשך חכמה והנצי"ב בגילוי מקורות בתורה שבכתב לדבריהם של חז"ל הנאמרים ללא מקור בכתוב. עיין בזה

"משמעות דורשים איכא בנייהו", כשהמגמתיות מצד אחד 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 הפרשן באופן טבעי, כיצד קבע הקב"ה, נותן התורה, כי הלכה מסוימת אשר מסר בעל-פה למשה רבינו קשורה בטכסט של הכתוב קשר דקדוקי טהור⁶⁷. עתים יעסקו בענין מיוחד העומד ברומו של עולם מחשבתם, והוא לראות את הרציפות ההיסטורית של ההלכה כהולמת ומותאמת לתוכנית האלקית כפי שהיא כתובה בתוך תורה שבכתב. כי כתיבת התורה היא נצחית⁶⁸, וניתנה לנו "כימי השמים על הארץ". לכן היה זה "מחכמת הכתוב", שהוא כולל בתוכו את כל יסודות ההלכה ומסגרתה בשלמות מופלאה. הכתוב הזה, הוא הוא הבקרה [בלעז: הקונטרול], כשחז"ל, גאונים, ראשונים ופוסקים באו לגלות מענה ותשובה לשאלות שהתעוררו ביישום ההלכה לבעיות זמנם. 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 יותר⁶⁹.

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!), וכעין זה מצינו גם בדברי הנצי"ב ויקרא כג י ד"ה את עומר, וכהנה רבות. גם בפירושו של הרב הירש אנו מוצאים מקורות חדשים בתורה לדינים הידועים ללא מקור. ראה למשל בפירושו לבמדבר ט, יג. וראה שם יט, כא מקור לפסק הרמב"ם (הל' בית הבחירה ו, יד) אשר עליו כתב הראב"ד: סברת עצמו היא זו ולא ידעתי מאין לו.

67. כמו הדוגמה המפורסמת של הרמב"ם בפירוש המשניות לחולין פרק שילוח הקן משנה ג' ד"ה שלחה וחזרה שלחה וחזרה אפילו ד' ו-ה' פעמים חייב, שנאמר "שלח תשלח". ומפרש הרמב"ם: "שלח" מקור, והמקור נופל על המעט וההרבה, לפיכך חייב מצד שהוא מקור לשלוח אותה ואפילו אלף פעמים (עכ"ל). אגב, גם מכאן ראה פשוטה לכך ששיטה זו של לימוד אינה "חידוש" בית מדרשו של הרב מקלנבורג ואחרים. יסודה בדברי הראשונים (אשר התבססו הם, למעשה, על דברי חז"ל עצמם אשר לא תמיד ביארו את דבריהם ביאור לשוני – דקדוקי), ופיתוחה, עקב מגמתיותם, אצל גדולי האחרונים שעסקו בה.

68. אור החיים ויקרא אמור כד, י ד"ה ואיש הישראלי: טעם שלא הוזכר שמו (של המקלל במפורש בתורה שבכתב), אולי שלא רצה להזכירו משום שעל ידו היה הדבר שנקב בן הישראלי את השם, ומגלגלים (חובה ע"י חייב), ואין הקב"ה חפץ לגנות אדם, ומה גם בתורה, שנשאר הרושם לעולם ועד. ועיין עוד דברי הנצי"ב (העמק דבר) לבראשית מו, ז ד"ה בנותיו ובנות בניו: פרש"י, יוכבד ושרת. והפלא לומר שבני יעקב לא הולידו כולם 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, משום שלא היה בהן ענין נוגע לאומה הישראלית כמו שארע ע"י דינה. ואל תתמה, כי גם באברהם אבינו איכא תנא כבא בתרא דף קמא שהיתה לו בת, ולא נזכרה איפוא, (אותה בת בצורה מפורשת) בתורה, משום שלא יצא ממנה זכרון לישראל לדורות... (עכ"ל). ועיין בהרחבה במדור ב פרקים 5, 6, ומדור ג פרק 5.

69. אמנם אצל הכתב והקבלה מצינו שציין את התאמת פסק דינו של הרמב"ם לפשוטו של מקרא (עיין למשל, דברים יז, יח ד"ה מלפני הכהנים הלוויים), וכעין זה גם עשה הנצי"ב (עיין בין היתר, ויקרא טז, י, ד"ה יעמוד חי, במדבר ו, טז ד"ה ועל מצות). אבל אצל הפרשנות המגמתית הופך ענין זה להמשך טבעי של המגמתיות: כלומר לא רק דברי חז"ל הם פשוטו של מקרא, אלא אף הפסק הלכה בין שתי שיטות הולם אף הוא את עקרונות הפשט. (לולא דמיסתפינא הייתי רואה בזה משום טעם

בטוי ברור ומפורש לעמדה זו נותן הנצי"ב בהקדמתו לספר ויקרא: ... "ועוד יש הרבה מקראות שלא נתפרש דיוק הלשון בספרא, מחמת שלא היתה בהם קבלות, ולא העלו בזה המקרא, ואנחנו בעניותנו ובעזר ה' החונן יתברך עמדנו על דיוק כמה מקראות — לא להעלות איזה חידוש מעצמנו חס ושלום, אלא שעל פי הדיוק אנו עומדים על הרבה קבלות והלכות שבאו בגמרא ... " (עכ"ל). הוה אומר, ניתן לגלות מקור בתורה שבכתב לכל אותם הענינים דאורייתא הנאמרים בפי חז"ל ללא כל מקור בתורה שבכתב לדבריהם. ואם ישאל השואל: מה לי וללימוד הזה, וכי מה זה מעלה ומוריד אם 'גיליתי' את מקור ההלכה בתורה שבכתב או לא?! הלא מפי תורה שבעל-פה אנו חיים ועל פיה בלבד אנו פוסקים הלכה?! על זה משיב הנצי"ב עצמו בהמשך דבריו באמרו: "ובזה נתבאר יותר אור הלכה זו". כלומר, ידיעת מקורה של הלכה בתורה שבכתב מסייעת לנו להבין את ההלכה, וממילא לבנות אותה, ולבנות עליה הלכות חדשות. ותיכף בהמשך דבריו באותו מקום, מצביע הנצי"ב על כך שלא שיטתו היא זו, כי כבר מצינוה בבית מדרשם של ראשוני הגאונים, דהיינו תיכף אחרי סיום התלמוד: "וכבר הראינו בחיבורנו העמק שאלה בסימן ס"ז ובסימן ק"ג שרבינו בעל השאלות הראה לדעת הלכות שבגמרא בדיוק המקרא".

עד כה הדגמנו את בית מדרשו של הגר"א על ידי שני פירושים קלאסיים על התורה: העמק דבר (נצי"ב) ומשך חכמה (ר' מאיר שמחה הכהן מדוינסק). נשכיל להדגים עוד יותר טוב את שיטת הגר"א על ידי עיון בבית מדרשו של בעל "רביד הזהב"⁷⁰. הרב דוב בער טרייוויש זצ"ל היה האב"ד דק"ק וילנא בימי הגר"א, ואף מבאי בית מדרשו של הגר"א היה, כפי שמציין במקומות מספר בפירושו. לימוד בתוך פירושו לתורה יגלה לנו עד מהרה כי לפנינו אחד מאבי אבות בית המדרש של הגר"א. דבריו של ה"משך חכמה" נראים כיתורה מפורשת, לעומת הקצרנות של רבינו בעל "רביד הזהב"⁷¹! לעתים נדירות ביותר טורח לבאר את דבריו באר היטב, ובדרך כלל מסתפק בציון מקורות בתוספת הציון "עייין". אצלו לא נמצא אף אחת מאותן סוגיות המחשבה המפורסמות של ר' מאיר שמחה⁷². נאמן לשיטת גאון ליטא הגר"א אשר בסוף ימיו חזר על חמשה חומשי תורה ומצא בהם את כל אשר ידע מתוך

לפגם, באשר מתעוררת ההרגשה כאילו קנה המידה לקביעת ההלכה בין שתי דעות חלוקות בחז"ל היה התאמת הפירוש לעקרונות הפשט. מבחינה לימודית קריטריון זה אינו בהכרח המחייב, ואילו מבחינה חינוכית (בהוראה בבית ספר) הרי שהגענו שוב להתגוננות [בלעז: אפולוגטיקה] ולסגידה לפני הפשט. כאמור למעלה, בעלי הפרשנות המגמתית השכילו לדבר בלשון בני דורם (בחינת "ענה ..."), וכבר אמרנו כי עצם המגמתיות בדבריהם אינה מורידה מערכם התורני. נכון הוא, איפוא, לומר בהרבה מקרים כי הדעה בין דעות חז"ל הנפסקת להלכה תואמת יותר את פשוטו של מקרא — אבל אין זאת אומרת כי בגלל זה נקבעה ונפסקה כך ההלכה.

70. הוא הרב דוב בער טרייוויש זצ"ל בן דורו של הגר"א.

71. ובזה דומה לבן עירו של רמ"ש, הלא הוא הגאון הרוגצ'ובי.

72. ונודה על האמת ונציין, כי מאז עבר לימוד תורה לידיים של אלה אשר שבילי דש"ס ופוסקים אינם נהירים להם, ונפסק כמעט כליל הקשר בין "תלמיד חכם" ובין "תנ"כיסט", ידוע ה"משך חכמה" בעיקר בגלל פרקי מחשבתו המקוריים והמרעננים, ולא בגלל חידושיו בתחום הקשר בין תורה שבכתב ובין ההלכה, לפי שיטת בית מדרשו של הגר"א. את תרומתו הייחודית של ה"משך חכמה" לפרשנות המקרא, ביארנו בי"ד פרקי המבוא שהקדמנו למהדורתנו. וכאן יש מקום להעיר שיש בידנו עדות בכתב על כך שר' מאיר שמחה העיד על עצמו שלא בא לעולם הזה בשביל ה"אור

תורה שבעל-פה, ניגש רבינו בעל "רביד הזהב" לחמשת תומשי התורה לראות ולהראות כיצד הפסוקים בלבושם של כתב כוללים בתוכם סוגיות סוגיות של הלכות התורה⁷³, וכיצד על ידי העיון המחודש בפסוקים, נזכה להבין את השתלשלות ההלכה בספרות תורה שבעל-פה עד לפסק הלכה. יודע רבינו להראות לנו כיצד בעזרת הכתוב בבראשית כח, כ ("אם יהיה אלקים עמדי") ידע הרמב"ן (סימן קפ"ג) להכריע כי המקדיש בלשון אסמכתא, קנה הקדש: "וכן נראה מדבתיב "וידר יעקב נדר לאמר אם יהיה אלקים עמדי ...". ובהתאמה גמורה מציין המהדיר, הרב לבקוביץ זצ"ל את תשובת הגאונים (הרכבי צד ר"פ): מי שהקדיש דברים שלו העומדים להימכר ונמכרו, חייב הוא לשלם להקדש במה שהתחייב עצמו, כי הנדרים כולם בלשון אסמכתא הם, ובכל זאת הם חובה. הלא תראה מאמר הכתוב "וידר ישראל נדר לה' ויאמר אם נתן תתן" (במדבר כא, ב). ואמר יעקב אבינו עליו השלום "אם יהיה אלקים עמדי", ואמר לו הבורא יתרום (בראשית לא, יג) "אשר נדרת לי נדר". ומוסיף בעל "רביד הזהב" להצביע כיצד מפרשת תולדות כה, לג "ויאמר יעקב הישבעה לי כיום, וישבע לו, וימכר את בכורתו ליעקב", אנו למדים כי יחול הנדר אפילו על דבר שלא בא לעולם (הבכורה), בתנאי שיחזקו על ידי שבועה. הוא מציין את הט"ז ביורה דעה סימן רט"ו סעיף קטן ד' הכותב: "לכשאקחנו אתננו להקדש, הוה עליו שם נדר וצריך לקיים נדרו". משם עובר להגדרה נוספת של הדין בחושן משפט סימן ר"ט סעיף ד' ברמ"א, וכך כותב: "ואם נשבע לקיים המקח, אע"פ שלא בא לעולם, צריך לקיים שבועתו, מיהו אינו נקנה בקנין". וכאן מוסיף הרב לבקוביץ זצ"ל ב"ויוסף אברהם", את דברי הגר"א בסעיף קטן ט"ז, וזה לשונו: "דיעקב השביע את יוסף, ויוסף את בני ישראל "ושכבתי עם אבותי וכו'". ויעקב אמר "וכל אשר תתן לי עשר אעשרנו לך" (על דבר שלא בא לעולם "תתן" — י. ק.). ואינו חייב רק (= אלא) מתמת השבועה, וזהו שאמר (הרמ"א) ומיהו אינו נקנה בקנין (כלומר: הקנין אינו חל כקנין, אבל הוא חייב במסגרת הלכות שבועה — י. ק.)⁷⁴. ובזה לא סגי! כי אחרי שבעל "רביד הזהב" מראה מתוך הכתובים שבמקום שקנין אינו מועיל, שבועה יכולה לחייב, ואפילו בטעות (ואין קנין בטעות) — וכל זה מתוך הכתובים של ספר בראשית המראים כי הנדר והשבועה מחייבים בדבר שלא בא לעולם, הוא מראה כיצד "גדול המחברים" הרמב"ם בעצמו הכריע הלכה מחייבת במקום שאין לו מקור בחז"ל ("ויראה לי"), על פי הכנתו בפסוק בספר בראשית. וכך כותב בעל רביד הזהב: ודע שהרמב"ם בפרק ו' מהלכות חרמין וערכין הלכה ל"א ("יראה לי שאף על פי שאין אדם מקדיש דבר שלא בא לעולם, אם אמר "הרי עלי להקדישו" הרי זה חייב להקדישו כשיבוא לעולם, משום נדרו. ואם לא הקדיש, הרי זה עובר משום "בל תאחר" (ומשום) "לא יחל דברו", ומשום "ככל היוצא מפיו יעשה" כשאר

שמח" על הרמב"ם כי אם בשביל ה"משך חכמה" על התורה. נאמנים עלינו דבריו הכנים — אשר מי כמוהו ידע להבחין בין שני החיבורים.

73. הספר יצא בכמה מהדורות, ולפני כמה עשרות בשנים זכינו למהדורות לבקוביץ — רייניץ, אשר פתחו את הספר לפחות לפני בני התורה אשר בתוכנו.

74. מכאן רואים בבירור כי לא חידוש בית מדרשו של הגר"א הוא זה, ויסודות השיטה ברורים ומפורשים אצל הגאונים עצמם. ועיין בזה להלן בדברי הרמב"ם והראב"ד. [עסקנו בסוגית נדרו של יעקב על פי דרכנו אנו במדור ב פרק 4 בסוגית כוחו של דיבור ישיר].

נדריים"75) כתב דנדר חל על דבר שלא בא לעולם מגופא דקרא, (שם הלכה ל"ג): ראייה לדבר זה ממה שאמר יעקב אבינו ע"ה "וכל אשר תתן לי עשר אעשרנו לך", (ונאמר "אשר נדרת לי שם נדר" וכו'), וקלסיה הראב"ד: (שם) אמר אברהם: הראייה מיעקב ראייה היא.

וכן בסוגיא קרובה (באושא התקינו "המבזבו אל יבזבו יותר מחומש") דן רביד הזהב על הקשר בין תקנת חכמים באושא (דין דרבנן) ובין הפסוקים המפורשים בתורה בספר בראשית ובספרים אחרים. רמב"ם הלכות חרמין וערכין פרק ח הלכה יג: לעולם לא יקדיש אדם ולא יחרים כל נכסיו, והעושה כן עובר על דעת הכתוב שהרי הוא אומר "מכל אשר לו" (ויקרא כז, כח) ולא "כל אשר לו" ... ומגיע למסקנה כי לשיטת הרמב"ם הפסוק בויקרא הוא דרשה גמורה דאורייתא, ואילו הפסוק בבראשית הוא אסמכתא בלבד⁷⁶. מאידך בעל "קרית ספר" רואה את הפסוק בבראשית כמקור ממש לדין, וז"ל: "אפילו בממון שלא בא לידי אל יבזבו יותר מחומש, דהא "כל אשר תתן לי" אמר. גם כאן מוסיף לנו הרב לבקוביץ ב"ויוסף אברהם" את בעל שנות אליהו לפאה פרק א' משנה א, וזה לשונו: ואיסור זה הוא דאורייתא, והא דאיתא בגמרא "באושא התקינו", הפירוש הוא שהיה מקודם הלכה למשה מסיני, ושכחו, וחזרו ויסדו כהלכה ראשונה, וזה הפירוש "התקינו" — חזרו להלכה למשה מסיני הקדומה, עכ"ל.

ולא רק הלכה מחייבת אנו לומדים כאן מספר בראשית, אלא גם הגדרת מושגים ומונחים, אשר בעזרתה ניתן לפרש הלכות הכתובות בחומשים אחרים. וכך כותב רבינו רביד הזהב בפרשת וישלח (לז, יז) ד"ה ויבן לו בית, ולמקנהו עשה סוכות: יראה, מלשון התורה למדנו דיש חילוק בין "בית" ל"סוכה", ד"בית" — בנין קבוע, ו"סוכה" — דירת ארעי. ומבואר בפרשת אמור (כג, מב) אצל "בסוכות תשבו שבעת ימים", עכ"ל רבינו. כלומר, אחרי שהתורה כבר הגדירה לנו בספר בראשית את המונח "סוכה" (= דירת ארעי)⁷⁷, היא יכולה להסתמך על הגדרתה היא בשעה שהיא כותבת את המצוה המחייבת בספר ויקרא: "בסוכות תשבו שבעת ימים". יוצא, איפוא, כי מגופא דקרא של ספר בראשית נמצינו למדים על אופן ואופי הישיבה הנדרשת מאתנו במצות סוכה בספר ויקרא. בהערתו הקצרה הזאת מגלה לנו רבינו רביד הזהב את מקור דברי חז"ל בסוכה ב, א (במשנה): סוכה שהיא גבוהה למעלה מעשרים אמה פסולה, (ובגמרא): מנא הני מילי? אמר רבא, דאמר קרא "בסוכות תשבו שבעת ימים", אמרה תורה: כל שבעת ימים צא מדירת קבע⁷⁸ ושב בדירת ארעי! לפיכך עד עשרים אמה אדם עושה דירתו

75. כלומר, זהו דין נדר דאורייתא — אעפ"י שהרמב"ם ילמד זאת מתוך פסוק בספר בראשית. ועיין בזה כאמור, מדור ב פרק 4.

76. ואבחנה זו מחייבת אותנו למצוא את קנה המידה של הרמב"ם, כאשר במקום אחד ("וידר יעקב נדר") הוא לומד הלכה דאורייתא מספר בראשית, ואילו במקום השני ("עשר אעשרנו לך") הוא רואה בזה אסמכתא בעלמא, לדעת רבינו רביד הזהב. במדור ב פרק 4 אגב הדיון בדיבור ישיר, הצענו הסבר שונה בדברי הרמב"ם, שלא כדרכו של בעל "רביד הזהב", עיין שם. ועיין בהמשך לפי הגר"א בשנות אליהו.

77. כי לא נאמר בה לשון "בנין" כי אם לשון "עשייה", וזאת במקום שיכלה התורה לכתוב "ויבן לו בית, ולמקנהו סוכות": תוספת "עשה" בניגוד ל"ויבן" מלמדת כי עשייה היא פחות מבנין, ולכן: סוכה = דירת ארעי. לעומת לימוד זה על דרך הפשט, דרשו חז"ל את דין 'דירת ארעי' מהכתוב "בסוכות תשבו שבעת ימים" — דבעינן סוכה הראויה לעמוד שבעה ימים.

78. ומה נעימים ונפלאים דברי רבינו לאור דברי חז"ל, כי באמת "אמרה תורה" — כבר בספר בראשית! כי שם למדנו את המשמעות המדויקת של "סוכות"!

ארעי, למעלה מעשרים אמה אין אדם עושה דירתו דירת ארעי אלא דירת קבע⁷⁸. והנה שוב, מוסיף ב"ויוסף אברהם": נראה לי ראייה מכאן למה שכתב מרן החתם סופר⁷⁹ בחושן משפט סימן קי"ט ד"ה ומ"מ: אעפ"י שהבהמה קודמת לאדם למאכל, ("ונתתי עשב בשדה לבהמתך ואכלת ושבעת" — י. ק.) לענין דירה — אדם קודם, דאדם יכול להתענות (כלומר, להימנע מאכילה — י. ק.) טפי מבהמה, אבל לא לדור על פני השדה⁸⁰. ובנה (החתם סופר) יסודו על דברי רש"י בפרשת מטות (לב, טז) על הפסוק "גדרות צאן נבנה למקננו פה וערים לטפנו"⁸¹. ובאותה סוגיא של 'בית וסוכה' מוסיף בעל רביד הזהב לדון בדין אם סוכת החג (= דירת ארעי) חייבת במזוזה ("מזוזות ביתך"), כי דיון זה הוא המשך טבעי והגיוני של הגדרת המושגים כפי שלמדנו אותם בפרשת וישלח.

משנת הגר"א, המיוצגת כאן על ידי "רביד הזהב", גובלת במשנתנו אנו כפי שבאה לידי ביטוי במדור א פרק 2, במדור ב פרקים 1, 4 — עיין שם היטב. כך אם כן דרכם של גדולי האחרונים מבית מדרשו של הגר"א. אבל כבר הערנו, שיסוד הדרך הוא אצל הראשונים עצמם, וכך אף העיד על עצמו בעל רביד הזהב בהקדמתו לספרו, והרי לשונו: שהרי התורה שבעל פה פירושה של תורה שבכתב ... עד שתלמיד ותיק עתיד לחדש, ושלהי מסכת סוטה: כשמת רבי עקיבא בטלו זרועי תורה, ומפרש רש"י שימצא רמז בתורה ... ואל תתמה על יסוד דברינו להיות יושב ודורש מן הכתובים שלא נאמר⁸² בתלמוד בבלי וירושלמי מכילתא ספרא וספרי ומדרשות. כבר מפורש בנימוקי יוסף ריש פרק החובל, וזה לשונו: בדבר שכך האמת, ולא נתברר לו סמך מן התורה, רשות לכל אדם לדון בגזירה שוה, אף על גב "דאין אדם דן בגזירה שוה מעצמו" (פסחים סו, א), ועל זה סמכו הגאונים והמורים שכתבו דרשות מעצמם, ומצוי ברמב"ם ביותר. ולא נאמר השתא תנאי ואמוראי לא ידעי ואנן ידעינן! דאם כן, בתנאי ואמוראי גופייהו, איך גילו בתראי ילפותא מה שלא גילו קמאי?! ואנן שליחותייהו עבדינן, וכל מי שמצא שורש מן התורה זוכה בה בכל תושיה, ומגלה נסתרות שבנגלה, עכ"ל.

79. הרב לבקוביץ זצ"ל היה מבין טובי התלמידים בישיבת פרשבורג, ועוד זכה ללמוד בישיבות נוסח ליטא.
80. וזה אשר מלמד הכתוב "ויבן לו בית", ואח"כ "ולמקנהו עשה סוכות", כלומר את סדר העדיפות בהקמת מבנים. באותה דרך של סיפור דברים לימדה התורה בפרשת שליחות אלעזר כי אעפ"י שהבהמה קודמת לאדם בעניני אכילה, קודם האדם לבהמה בעניני שתיה: "ואמרה שתה — וגם לגמלך אשאב".
81. ואלה דברי רש"י: חסים היו על ממונם יותר מבניהם ובנותיהם, שהקדימו מקניהם לטפם. אמר להם משה, לא כן עשו! העיקר עיקר, הטפל טפל, "בנו לכם" תחילה "ערים לטפכם", ואחר כך "גדרות לצאנכם" (פסוק כ"ד). את הדין הזה בקדימת אדם לבהמה בענין דיור אשר למד החתם סופר מתוך דברי הפרשנות של רש"י, דייק הרב לבקוביץ מגופא דקרא בפסוקנו בכראשית.
82. כלומר, דברים שלא נזכר מקודם.

מדור ו

217 ת"ר ה'תשנ"ה

1234567 890

מאיגרא רמא לאיגרא רמא

בשער המדור

המדור כולו בנוי על שלימות עם ישראל, כעם התורה, מן האבות ועד ביאת הגואל בב"א.

פרק 1, קושר קשר של קיימא בין הכתוב אודות האבות (איגרא רמא) (שחיו שנים הרבה לפני מתן תורה) ובין פעולת חז"ל (שנים הרבה אחרי מתן תורה). הפרק גורס שהרבה מתקנות חז"ל ומגזירותיהם מעוגנות בכתובים על חיי האבות, ונועדו אפוא, להחזיר את עם ישראל אל הפיסגה של דרגת האבות, אחרי שלא נמצאו ראויים לכך בזמן מתן תורה. הרי לפנינו הפאראדוקס של אחרי מתן תורה המחזיר אותנו אל לפני מתן תורה.

פרק 2, גורס שאין שום סוג של פעולה של חז"ל שאין לו אב-טיפוס עוגן או שורש בדין דאורייתא ממש. לפי זה חידושי בית מדרשם של חז"ל היו ביישום של דאורייתא, ולא בשלב חדש אחרי דאורייתא.

פרק 3, הוא מעין 'שיר מזמור לעתיד לבא' (לאיגרא רמא), כאשר שליטת המחשבה על המעשה תהיה כה מושלמת, שאפשר יהיה להפוך אפילו עבירה דאורייתא אל מצוה ממש.

פרק 1

"ואל מעלת אבותם ישובו"

פרק א

על מקומה של התפילה בחיי האבות אנו למדים מתוך אותה הלכה ברמב"ם העוסקת בתהליך ההיסטורי של תקופת עשרים וששת הדורות שקדמה דרך ארץ לתורה¹, דהיינו החל בשש המצוות שנצטוו בהן אדם הראשון, וכלה בתרי"ג המצוות שנצטוו בהן בני ישראל במעמד הר סיני.

רמב"ם הלכות מלכים ט, א:

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

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

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

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

בנושא טכסטואלי — אותה תורה שניתנה למשה² מחייבת אותנו בהתאם לסגנון הכתוב אשר בו היא כתובה, החל בחיוב גמור במסגרת התרי"ג וכלה ב'העיר ה' לחכמים' (כלשונו של הריטב"א בראש השנה טז, א ועיין להלן בזה). לא המקום אשר בו כתובה מצוה בתורה הוא הקובע, כי אם הסגנון אשר בו היא כתובה. סגנון של צווי לפני פרשת מתן תורה מחייב מדאורייתא (כמצות מילה), ואילו סגנון של סיפור אחרי פרשת מתן תורה (קנאים פוגעים בו הנלמד מן המסופר על פנחס) אינו מחייב באותה עוצמה מדאורייתא. אנו מדגישים 'פרשת מתן תורה', קרי פרשת יתרו, שהוא מושג טכסטואלי, ולא 'מתן תורה' שהוא מושג היסטורי. חז"ל קבעו ש'אין למדים מקודם מתן תורה' (ירושלמי מועד קטן פ"ג ה"ה) שהוא מושג היסטורי, ולא קבעו שאין למדים מקודם פרשת יתרו, שהוא מושג טכסטואלי³. שהרי אף שפרשת נח, לדוגמה, עוסקת בתקופת המבול, מ"מ היא נכתבה לראשונה 'מפיו של הקב"ה לאזנו של משה' (רמב"ן הקדמה לבראשית) רק במסגרת מתן תורה. כידוע מתן תורה כולל שני חלקים: תורה שבכתב (בה נפלה מחלוקת בין 'מגילה מגילה' ו'חתומה') ותורה שבעל פה (בה נפלה מחלוקת בין 'כלליה דקדוקיה ופרטיה' לעומת 'כלליה' ואח"כ 'דקדוקיה ופרטיה'). לכולי עלמא — בתקופה שבין מעמד הר סיני עד ערבות מואב נשלמה התורה שיש בידינו כולה על שני חלקיה.

ונשוב לדברי הרמב"ם הקובע כי 'הוא התפלל שחרית'. ותמוה, כלום נעלם מן הרמב"ם ש'האבות שמרו תרי"ג'?⁴ מה ראה, איפוא, לציין דוקא את מצות תפילת שחרית — מדרבנן — כחלק בלתי נפרד ממסכת וממערכת 'ההתפתחות' משבע מצוות בני נח עד להשלמת תרי"ג דאורייתא על ידי משה?⁵ נראה לומר כי סגנון הכתוב הפנה את תשומת לבו של הרמב"ם למצוה זו (אשר אמנם מדרבנן היא) כאשר מקרא מלא דבר הכתוב בפשוטו של מקרא אודותיה. הביטוי "עמד לפני ה'" משמעותו בפשוטו של מקרא — תפילה⁶. נוסף על כך, ההדגשה על "המקום אשר עמד שם" מפנה את הלומד בפשוטו של מקרא לתפילתו של אברהם (שם יח, כג) "ויגש אברהם ויאמר"⁷. ההתייחסות לתפילת שחרית של אברהם אבינו בפסוק שלם על פי פשוטו של מקרא, ללא כל צורך לדיוק או לדרשה, מעידה בודאי על חשיבות יתר הנודעת למצוה זו במסגרת עבודת ה' של האבות. העובדה שהרמב"ם חוזר לענין תפילת האבות הן אצל יצחק והן אצל יעקב, ושוב כצד המצוות הבודדות שניתוספו להם 'בדרך אל תרי"ג', מחזקת אף היא את ההתרשמות כי לא בסתם 'מצוה מן השורה' קא עסקינן,

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

אלא במעין בריח התיכון המבריה מן החסד של אברהם אל האמת של יעקב, ואשר מגבש את כל האבות לחטיבה אחת בעולם, בעלת תשתית של עשר מצוות (שבע ועוד שלוש) ומצות תפילה⁸. על יסוד בסיס של זה האבות, יש מקום לזינוק רבתי דרך 'מצוות יתירות' של עמרם, ועד להשלמת כל התורה כולה על ידי בנו משה. אין זה אלא שמצות תפילה אצל האבות היא בעלת משמעות מיוחדת ובעלת סגולה ייחודית. שונה, אולי, ממצות תפילה של ימינו — המוטלת בספק (מחלוקת רמב"ם — רמב"ן) אם מדאורייתא היא אם מדרבנן, ואשר נדחית מפני תלמוד תורה כחיי שעה מלפני חיי עולם.

נראה שהרמב"ם הלך לשיטתו בספר המצוות, אחרי הביאו את מצוות אהבת ה' (מצוה ג') ומצות האמונה בו (מצוה ד'), רשם (מצוה ה') את מצות עבודת ה', וזה לשונו: שצונו לעבדו ... ואע"פ שזה הציווי הוא גם כן מן הציוויים הכוללים כמו שביארנו בשורש ד', הנה יש בו יחוד שהוא צווי בתפילה. ולשון הספרי: "ולעבדו" (דברים יא, יג) — זו תפילה. ואמרו גם כן "ולעבדו" — זה תלמוד. ובמשנתו של רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי אמרו: מנין לעיקר תפילה בתוך המצוות, מהכא (דברים ו, יג) "את ה' אלקיך תירא ואותו תעבד". ואמרו: עבדוהו בתורתו ועבדוהו במקדשו, כלומר ללכת שם להתפלל בו ונגדו, כמו שבאר שלמה המלך ע"ה⁹. (עכ"ל הרמב"ם בסה"מ). הרי שלדעת הרמב"ם, עבודת ה' אע"פ שהיא מצוה כללית, מתבטאת בשתי צורות מוחשיות המצדיקות את מניינה במנין המצוות, ואלה הן: תלמוד תורה ותפילה! דומה שרק כאן הביא הרמב"ם את 'חיי השעה' של תפילה יחד עם 'חיי עולם' של תלמוד תורה בתדא מחתא ושוה בשוה. משמע, איפוא, שישנו היבט מסוים של תפילה אשר לא בבקשת צרכיו¹⁰ עוסק, והוא, שכזה אדם מגיע לידי עבודת ה', דהיינו התדבקות אל ה'. עתה יובנו דברי הרמב"ם בהקשרם הנכון. הרי הלכה זאת בהלכות מלכים מתארת את התקדמות האנושות משש מצוות בתחילת דרכה עד לתרי"ג מצוות לעם הסגולה. 'המרכבה' אשר הובילה את העם הזה משבע מצוות עד לתרי"ג הם הם האבות, הם אשר נצטוו על ידי הקב"ה במצוות בודדות, כל אחת ואחת המשמשת כ'תחנה' בדרך אל המטרה הסופית. אבל חייב היה הרמב"ם (בעקבות תורה שבכתב) לבאר לנו שהתקשרות זאת בין הקב"ה ובין אבות האומה¹¹ היא דו-סטטית: יש בה ציוויים מחד גיסא¹², ומאידך גיסא יש התערותא דלתתא¹³ של האבות בעבודת ה' שלהם, היא הנעשית על ידי התדבקותם אל בוראם באמצעות תפילה¹⁴.

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

על המעמד השה של תפילה ותלמוד תורה והפצתה¹⁵ אצל האבות, נמצאנו למדים מפירושו של הרמב"ן למושג "ויקרא בשם ה'" (בראשית יב, ה), וזה לשונו: פירש אונקלוס¹⁶ שהתפלל שם, כמו (איכה ג, נה) "קראתי שמוך ה' מבור תחתיות". והנכון שהיה קורא בקול גדול שם לפני המזבח את שם ה', מודיע אותו וא-להותו לבני אדם. כי באור כשדים היה מלמדם ולא אבו שמוע, ועתה כשבא בארץ הזאת שהוכטח בה "ואברכה מברכיך", היה למוד ללמד ולפרסם הא-להות¹⁷. וכן אמר הכתוב ביצחק כאשר הלך אל נחל גרר והוכטח (בראשית כו, כד) "אל תירא כי אתך אנכי", שכנה מזבח (שם פסוק כה) "ויקרא בשם ה'"¹⁸, כי בא במקום חדש אשר לא שמעו את שמעו ולא ראו את כבודו, והגיד כבודו בגויים ההם. ולא נאמר ביעקב כן, מפני שהוליד בנים רבים כולם עובדי ה' והיתה לו קהלה גדולה נקראת "עדת ישראל", ונתפרסמה האמונה בהם, ונודעה לכל עם, וגם כי מימי אבותיו נתפרסמה בכל ארץ כנען. וכך אמרו בבראשית רבה (לט, כד): מלמד שהקריא שמו של הקב"ה בפי כל בריה. (עכ"ל הרמב"ן)¹⁹.

ואם נשוב לדברי הרמב"ם בהל' מלכים ט, א, אחרי שהבחננו בין 'נצטוה' ובין 'התפלל', ניוכח לדעת כי דיוקו של הרמב"ם לפי סגנון הכתוב נראה גם בהמשך ההלכה. כי בענין מצות מעשרות²⁰ לא כתב הרמב"ם שיצחק נצטוה במעשר, אלא שיצחק הפריש מעשר. ואמנם כי כן הוא, משום שזאת למדו חז"ל מסיפור הכתוב (בראשית כו, יב) "ויזרע יצחק בארץ ההיא וימצא בשנה ההיא מאה שערים". וזה לשונם (בראשית רבה סד): והלא אין הברכה מצויה על

[1224567] תנ"ך

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

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

16. "וצלי בשמא דה'".

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

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

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

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

דבר שבמשקל במדה ובמנין, מפני מה מדדו אותה — מפני המעשרות²¹. אצל יצחק ציינה התורה הן את מצותו הייחודית והן את תפילתו הייחודית באותו סגנון של סיפור, ולכן השינוי בלשונו של הרמב"ם מאברהם ליצחק²². והשתא דאתינא להכי, אפשר לפרש את המשך לשונו של הרמב"ם ש'יעקב הוסיף גיד הנשה', משום שגם אצלו לא מצאנו לשון חד משמעי של ציווי, אלא (בראשית לה, לד) "על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה עד היום הזה". במידה ומוסב על בניו של יעקב אבינו, יש בזה משום סיפור על מה שנהגו בניו לא לעשות, ובמידה והפסוק מוסב על בני ישראל לדורות²³ הרי אין זה שייך כבר ליעקב כלל ועיקר.

אשר להמשך לשון הרמב"ם בענין עמרם שנצטווה 'במצוות יתירות', מקשה הכסף משנה: צריך עיון, היכי מייתי לה? והרדב"ז מוסיף להקשות: לא נתבאר מה הן המצוות שנצטווה בהן! במשך חכמה לשמות ג, ו ד"ה אֵלֵהי אביך, מצויין מקור בתורה שבכתב לדבריו הסתומים של הרמב"ם. זאת על פי העיקרון של המשך חכמה, שקנה המידה ליחוד שמו של הקב"ה על היחיד הוא שעל ידו ניתנו מצוות²⁴. היות והקב"ה אמר למשה "אנכי אלקי אביך", דהיינו עמרם, אנו מסיקים שעמרם נצטווה במצוה או במצוות. בזה השיב המשך חכמה הן על קושית הכסף משנה (מנין לרמב"ם מקור לדבריו) והן על קושית הרדב"ז (אם כבר ידע מקור, מדוע לא ביאר מהן המצוות, כפי שעשה עד כה בקשר עם האבות). מקור יש — "אביך", אלא הוא סתום ולא מפורש. גם הכסף משנה וגם הרדב"ז (וגם המשך חכמה) יודעים שהרמב"ם לא כתב הלכה במשנה תורה שאין לה יסוד או בתנ"ך או בחז"ל (אלא אם כן הוא מציין 'יראה לי'). ובסוף ההלכה יפה דייק הרמב"ם בענין משה רבינו ש'נשלמה תורה על ידו', ולא 'נצטווה משה'. האבות נצטוו במצוות, ואח"כ חזרו בני ישראל בסיני ונצטוו אף הם באותן מצוות. אבל משה רבינו הוא השליח למסור את ציווי ה' לבני ישראל — הם המצטווים, והוא המוסר להם.

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

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

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

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

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

ידי משה. אולם לכאורה קשה ממקרא מלא (שמות לב, יא) "ויחל משה את פני ה' אלקיו" — הרי 'אלקי משה'! וכפי שהעיר רבינו בחיי על אתר: 'ומה שהזכיר "אלקיו", ולא מצאנו בכל התורה שיהיה הכתוב מיחד האלקות על משה — לא בפירוש שיאמר 'אלקי משה' כענין באבות ודוד²⁵, ולא בכינוי, רק במקום הזה...'. ולולא דמיסתפינא הוה אמינא להשיב על קושיית רבינו בחיי על פי היסוד שהניח הרא"ם (בראשית יב, ב) בעקבות חז"ל (פסחים קיז, ב) שאין הקב"ה מיחד את שמו על היחיד אלא על האומה²⁶. והנה בחומש שמות בפסוק לפני "ויחל משה את פני ה' אלקיו", כתוב (פסוק יו"ד) "ועתה הניחה לי ויחר אפי בהם ואכלם, ואעשה אותך לגוי גדול" — הרי מצב של הוה אמינא שמשה יהיה הוא הגוי הגדול במקום האבות, שהתחילו בלשון "ואעשך לגוי גדול". וכמקביל ל"ואעשך" כתוב כאן בהדגשה "ואעשה אותך"! לכן בשלב זה של הוה אמינא, מצינו "ה' אלקיו". והיות ולא יצא זה אל הפועל בסופו של דבר, לכן בכתב הנצח²⁷ של התורה לא כתוב "אלקי משה", אלא "אלקיו". האבות הם הם אשר יצרו את גוף האומה על כל תכונותיה המיוחדות והייחודיות. אמנם 'אין אומתנו אומה אלא בזכות התורה' (רס"ג), אבל היו אלה האבות אשר יצרו את האומה אשר הכריזה "נעשה ונשמע", וקיבלה את התורה אשר משה — ורק משה — היה מסוגל ומוכשר למסור אותה להם מפי ה'.

אם כן, על פי משנתו של המשך חכמה, הביטוי "אלהי אביך" (= עמרם) הורה לרמב"ם כי עמרם נצטוו במצוות, כי רק זה שנצטוו במצוות כיחיד, ראוי שייקרא שמו של הקב"ה עליו. בזה הצטרף עמרם אל שלושת האבות — אותה 'מרכבה' המובילה את האנושות (או חלק ממנה) אל השלמתו ושלמותו משבע מצוות אל תרי"ג. לעומתו, בנו משה רבינו — ה'סרסור' בלשון חז"ל — נצטוו לצוות את בני ישראל. לכן נשלמה תורה על ידו. ובלשון מקביל במורה נבוכים חלק ג פרק כט: וכבר בארנו בחבורנו הגדול משנה תורה (הל' עבודת כוכבים פרק א) שאברהם אבינו ע"ה התחיל לסתור אלו הדעות (של ע"ז) בטענות וקריאה חלושה, בפיוס בני אדם ומשוך לבכם לעבודת האל ליהוה בהיטיבו להם, עד שבא אדון הנביאים והשלים הכוונה... [ושמעתי בשם הגאון ר' יצחק הרטנר ז"ל שהרמב"ם לא כתב ונשלמו תרי"ג אלא ונשלמה תורה!]

פרק ב

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

ברכות כו, ב:

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

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

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

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

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

תענית כו, א (במשנה):

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

שם בגמרא כח, א:

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

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

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

לשון אחרת: לא חיי האבות, כפי שהם ידועים לנו ממקורות היסטוריים — ואפילו ממקורות חז"ל עצמם — הם המהווים בסיס למצוות דרבנן¹, כי אם הטכסט של התנ"ך הוא המנחה, הוא המדריך והוא הפותח שער לחז"ל להנהיג את האומה להידמות לאבות. ואמנם תורה שבכתב על חיי האבות מלמדת על מקום מרכזי לתפילה בעבודת ה'. כה גדול חלקה של תפילה בעבודה זאת, שהאבות הניחוה כעמוד ובסיס בעבודתם (במקביל למצוות שנצטוו בהן), והרמב"ם ציינה כחלק יסודי בשלבי העליה מבין נח לבן ישראל. ולא רק עצם התפילה, אלא אף מקום המתפלל זכה לתשומת לב בתורה שבכתב. רמב"ם הלכות תפילה פרק ה הלכה ו: תיקון המקום כיצד? ... וקובע מקום לתפילתו

1. וכאמור לעיל, 'אין למדים מקודם מתן תורה' מתפרש כמושג היסטורי.

תמיד ... ומקורו בברכות ו, ב: כל הקובע מקום לתפילתו — אלקי אברהם בעזרו, שכן נאמר בו (בראשית יט, כז) "וישכם אברהם בבוקר אל המקום אשר עמד שם את פני ה'".
וכן בירושלמי ברכות ד, ד על יסוד שמואל-ב, טו, לב: "ויהי דוד בא עד הראש אשר ישתחוה שם לאלקים", "השתחוה" לא נאמר אלא "ישתחוה" — מכאן שצריך אדם ליחד לו מקום בבית הכנסת להתפלל² (עכ"ל).³ חשיבות המקום לתפילה מצאנו הן אצל אברהם ("המקום אשר עמד שם") ואף אצל יצחק אשר קבע את מקום תפילתו ב"שדה".

זהו פרשת חיי שרה:

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

ומכאן אנו באים להבנה בדבריו המפליאים של החכם רבינו אברהם אבן עזרא בפירושו לבראשית ב, ג, שם מסופר על הקרבן הראשון שכן-אדם הביא להקב"ה, וזה לשון הרב"ע: "ויהי מקץ ימים": שעבד קין את האדמה, הביא את המנחה אל המקום שקבע לתפילתו.³ הגדיל לעשות ראב"ע — לא תפילה במקום קרבן, אלא עוד בראשית ימי אנוש עלי אדמות, היתה התפילה חלק מהותי ובלתי נפרד מעבודת הבורא, על כל כלליו, דקדוקיו ופרטיו, עד כדי קביעת מקום לתפילתו! כך נהג אדם הראשון וממנו למדו בניו. מאוחר יותר חידשו את עבודת ה' על ידי קרבן, ומהם למדו גדולי עולם כמו נח. הוא זה אשר עוד זכה להקריב קרבן בדרגת "ריח נחוח" (בראשית ח, כא) עם תום המבול, כאשר חשב את עצמו כמועמד לבניית העולם מחדש ותיקונו במלכות ש-די, וחיש מהר התברר כי לא זכה⁴.
אבות האומה חזרו אל מעלת אדם הראשון⁵, בקבעם זמנים קבועים לתפילה. הנה אברהם

2. כלומר, לא רק בבית כנסת קבוע, אלא אף במקום קבוע באותו בית כנסת.
3. העיריני על מקור נפלא זה בנונו הגדול הרב ר' אברהם נ"י, בשם מורו ורבו הרה"צ ר' גדליה אייזמן שליט"א.
4. על משמעות "ריח נחוח" בקרבן זה עיין בפירושיהם של הנצי"ב והמשך חכמה על אתר. אשר למשמעות "ריח נחוח" בכלל תורת הקרבנות, עיין בין היתר בדברי הספורנו במדבר שלח טו, ג ד"ה לעשות ריח נחוח. יש לשים לב לכך כי הרמב"ן הביא את דעתו נגד עמדת הרמב"ם בעניני הקרבנות לא בהקדמתו הוא לחומש ויקרא (כשם שהאברבנאל התייחס למחלוקת בהקדמתו לפירושו הוא לחומש ויקרא), אלא בפרק א פסוק ט ד"ה אשה ריח נחוח לה. ועיין בפירוש הנפלא של המשך חכמה בהקדמה שלו לחומש ויקרא אודות ההבדל בין קרבנות בית המקדש (ריח נחוח) וקרבנות במה (בלי כהונה, מזבח וריח נחוח). ועיין עוד בבאורו המיוחד של הרב דר' יחזקאל (איידור) אפשטיין ז"ל בספר הזכרון לרב דר. שאול ויינגורט זצ"ל (לשיטת הרמב"ם בטעמי הקרבנות), בו מבחין בתורת הרמב"ם עצמו בין קרבנות נדבה וקרבנות חובה, כאשר קרבנות חובה הינם בעלי ערך מוחלט, ואילו קרבנות הנדבה נועדו להרחיק את האדם מפולחן נכרי וכדו'. ועיין בהרחבה במדור ה פרק 1 (א): 'תורת הקרבנות במשנתו של רבינו עובדיה ספורנו', שם הראינו לדעת שדעת הספורנו היא שקרבנות נדבה הם לכתחילה, ואילו קרבנות חובה נתחדשו כתוצאה מחטאי בני ישראל.
5. וכך כותב הספורנו בבראשית ל, טז ד"ה אלי תבא: ... ובזה הסיפור (הדודאים) הנראה מגונה אצל מגלי פנים בתורה, הודיענו אמנם שהיה ענין התולדה אצל האבות כמו שהיה ענינו אצל אדם וחווה קודם חטאם. כי לא היתה כוונתם בו להנאת עצמם, אבל היה להקים זרע בלבד לכבוד קונם

אבינו בנה מזבח (בראשית יב, ח) ושם התפלל (!) ("ויקרא בשם ה'"). וכאשר חזר ארצה ממצרים והיה כבוד במקנה התפלל שוב ליד המזבח אשר בנה (שם יג, ד). לא מצינו בכתוב אצל אברהם אלא קרבן אחד⁶, והוא חובה, דהיינו עקידת יצחק! גם יצחק לא הקריב קרבנות אלא חידש בתפילה, ורק אצל יעקב, ערב ירידתו למצרים לחשכת הגלות מצאנו שהקריב קרבנות (שם מו, א).

ועל הקשר המהותי בין התפילה ובין עצם הבריאה מצאנו:

ירושלמי ברכות ב, א:

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

ובשאלתות דרב אחאי גאון פרשה נח שאילתא ח':

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

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

פירוש הר"י לשאלתות ד"ה יעקב תיקן ערבית:

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

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

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

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

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

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

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

אמנם לפי פשוטו של מקרא יש מקום דוקא להבחין ולחלק בין תפילות אברהם ויצחק ובין תפילת יעקב. כי לדעת רבי יוסי ברבי חנינא (ברכות כו, ב) שהאבות תיקנו את התפילות, יש לשים לב לכך כי דוקא אצל יעקב ציינה התורה כי תפילתו היתה בבחינת "ויפגע" — מקרה. נכון הדבר שחז"ל הוכיחו מירמיה ז, טז ("ואתה אל תתפלל בעד העם הזה ואל תשא בעדם רנה ותפילה ואל תפגע ביי") כי משמעות המלה פגע היא תפילה. אבל פרשנדתא רש"י הקדים את הפירוש שלו 'מפגש' או 'היתקלות ב' (כמו 'ופגע ביריחו' 'ופגע בדבשת') לפירוש חז"ל⁸. מזה אנו למדים כי עיקר משמעותה של המלה היא פגיעה או פגישה, ואפילו פגישה לרעה⁹ — כל אלה מושגים של בדיעבד ולא של ענין חיובי לכתחילה¹⁰. הרי אם תפילתו של יעקב אבינו בעצמו היתה 'במקרה', לא קשה להבין מדוע חז"ל עצמם לא קבעוה חובה, כי אם רשות. המקור ההיסטורי של התפילה תואם, איפוא, את התקנה של חז"ל כנגד הקרבנות, באשר תפילת ערבית כנגד הקרבת האימורים, והקרבת האימורים של הקרבן אינה מעכבת בכשרות הקרבן. ראייה נוספת מן ההיסטוריה לכך שתפילת ערבית רשות היא, אפשר להביא מזה ששני האבות הראשונים 'דילגו' עליה. למרות "ויהי ערב (ואח"כ) ויהי בוקר", הקדימו הם את הבוקר לערב¹¹.

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

פרק ג

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

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

ענין זה של שמירת מצוות דרבנן על ידי האבות מעורר תמיהה בהשקפה ראשונה. ניחא
ששמרו תרי"ג דאורייתא, הרי 'נסתכל הקב"ה באורייתא וברי עלמא'. כלומר, "בריתי יומם
ולילה" של התורה — עליה נאמר "והגית בו יומם ולילה" — היא היא התוכנית אשר לפיה
נברא העולם המנוהל על ידי מערכת "חוקות שמים וארץ". לכן אם אין ישראל מוכנים לקבל
את התורה¹, אפשר באמת לומר: 'שם תהא קבורתכם' (ע"פ שבת פח, א). לכן מובנת דעת חז"ל
אודות אברהם, שנעשו שתי כליותיו כשני מעינות, כלומר בדרך נבואה, למד את מצוות
התורה², ושמירתם של האבות את המצוות היתה בבחינת 'אינו מצווה ועושה', פרט לאותן
המצוות שנצטוו בהן³. אבל מה טעם לומר שהאבות ידעו בנבואה את אשר חז"ל עתידים
לתקן, עקב נסיבות שהזמן גרמן? הדבר כמעט סותר את המקודש ביסודות מחשבת היהדות
— בחירה חופשית! כיצד יכלו האבות לדעת מראש את הנסיבות והסיבות אשר יגרמו
לפעולות חז"ל בקום ועשה ובשב ואל תעשה?!

בתחילת בירור סוגיא זאת, מן הראוי ומן הרצוי לעיין אצל פרשנדתא ואצל גדול
מפרשיו, לקבל מהם יסודות ראשונים בסוגיא.
רש"י לבראשית כו, ה ד"ה משמרת:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

תשובת המהר"ל המבארת את הסדר בעבודת ה' של אברהם, מחריפה את בעיותנו עשרת מונים. אם זוהי חכמת חכמים, וממילא קרובה היא להשגתנו, האם בתקופת האבות ידעה חכמת האבות לגזור ולתקן באותה החכמה כפי שגזרו אחרי כאלפיים שנה? ! ואם אמנם אין הכי נמי, וכך דרכה של חכמת אדם לכוון אל האמת בדבר הנחוץ לשמור את משמרת ה', כיצד עלינו להבין שחכמה זאת 'נעלמה' עם מתן תורה בסיני, וחזרה ונעורה בתקופת חז"ל כאלף וחמש מאות שנה אחרי מתן תורה⁷. זאת ועוד! חלק מאותה חכמת חכמים⁸ כתוב בצורה מפורשת בתורה שבכתב, ואילו חלק אחר רמוז למחצה לשליש ולרביע⁹.

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

פירוש הלבוש ד"ה רש"י משמרתי — גזירות להרחקה:

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

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

שערי תשובה השער השלישי סעיף ז:

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

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

תורה, כי גזריהם וגזירותיהם מעיקרי היראה, ומצות היראה שכר הרבה כנגד מצוות רבות, כי היא יסוד להן¹⁰.

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

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

רמב"ם הלכות אבל פרק יד:

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

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

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

פרקי דרבי אליעזר פרק טז:

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

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

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

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

12. לכאורה נראה כי רבי העדיף להביא ראיה מדברי קבלה (אע"פ שעדיף דבר תורה מדברי קבלה) משום ששם נאמר ענין "ימי המשתה" בצורה מפורשת, בעוד "שבוע זאת" אינו כה מפורש, כי אין קשר בין המשתה שעשה לבן לבין המשך שבעת הימים. ושם יש לומר כי לא ניחא ליה לרבי ללמוד מדיבור ישיר (אפילו בתורה — ובמקרה דנן דיבור ישיר של לבן הארמי — הרמאי), והעדיף סיפור דברים של נביאים על פני דיבור ישיר שבתורה. ועיין בזה בהרחבה במדור ב פרק 3.

היסוד שניתנה תורה ונתחדשה הלכה¹³. רמב"ם הלכות אבל א, א: מצוות עשה להתאבל על הקרובים, שנאמר (ויקרא י, כ) "ואכלתי חטאת היום הייטב בעיני ה'!"¹⁴. ואין אבילות מן התורה אלא ביום ראשון בלבד, שהוא יום המיתה ויום הקבורה. אבל שאר השבעה ימים אינו דין תורה. אף על פי שנאמר בתורה (בראשית נ, י) "ויעש לאביו אבל שבעת ימים", ניתנה תורה ונתחדשה הלכה¹⁵. ומשה רבינו תיקן להם לישראל שבעת ימי אבילות ושבעת ימי המשתה¹⁶.

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

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

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

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

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

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

פרק ד

ראינו, אם כן, שמצוות דרבנן נלמדות מן המסופר בכתוב בחיי האבות¹. המפרשים רואים באותם סיפורי האבות מקורות נאמנים לשלל רב של מצוות, מנהגים, מידת חסידות, כאשר הם תולים את הנלמד לא בדרשת הכתוב, אלא בפירושו על דרך הפשט והבנת הענין. לשם השלמת פרק זה בלימודנו, אנו מביאים קטעים אחדים מבית מדרשו של ר' עובדיה ספורנו, המדגימים את הידוע לנו ממפרשים רבים בכל חומש בראשית. יהא זה בבחינת פרשן שהיה בכלל ויצא ללמד על פרשנים רבים, הן לפניו והן לאחריו.

ספורנו לבראשית כז, כג ד"ה שעירות ויברכהו²:

על שחשדו שהיה ראוי לקללה, באמרו (פסוק יב) "והבאתי עלי קללה"³, וכן אמרו ז"ל (ברכות לא, ב)⁴ ש'החושד את חברו בדבר שאין בו, שצריך לפייסו, ולא עוד אלא שצריך לברכו'⁵, כענין⁶ עלי כשחשד את חנה לשכורה⁷.

וכן מצינו אצל הספורנו בפרשת שליחות אליעזר, המבאר את הספור כרצוף הלכות דרבנן. פרק כד, יט ד"ה ותכל להשקותו ותאמר: המתינה לדבר עד שיכלה לשתות, כאמרם זכרונם לברכה (תענית ה, ב): אין משיחין בסעודה, שמא יקדים קנה לושט⁸. וכן שם פסוק מד ד"ה היא האשה אשר הוכיח: כאמרם זכרונם לברכה (סוטה ב, א; סנהדרין כב, א); בת קול מכרזת ואומרת בת פלוני לפלוני. כך גם פירש הספורנו בסיפור רכישת מערת המכפלה, פרק כג, יב ד"ה וישתחו אברהם לפני עם הארץ: השתחוה לתת להם הודאה, כמודה שבשביל כבודם הסכים עפרון לתת את שאלתו, כאמרם זכרונם לברכה (קידושין לא, ב) הנשבע בדבר אביו למקום לא יאמר ... מהרוני בשביל עצמי, אלא מהרוני בשביל אבא, פטרוני בשביל אבא⁹.

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

ברור, איפוא, מכל הלימוד הנ"ל שמבוטלת קושינתנו לעיל כיצד יכלו האבות לדעת ברוח הנבואה או ברוח הקודש את אשר עמדו חז"ל לתקן או לגזור ביום מן הימים עקב הנסיבות המיוחדות שהזמן גרמן. כי נהפוך הוא! לא האבות הם אשר כיוונו מראש אל דעת חז"ל, אלא הם אשר כיוונו את דעת חז"ל. הסיפור המקראי על חיי האבות נועד לקבוע בדרג מסוים של תורה את אותן הפעולות, שאצל הקב"ה הן רצויות בעיניו וראויות להיעשות. לא חובה הן כי אם רשות דאורייתא, משום שהסגנון של כתיבתן הוא סיפור או דיבור ישיר, ולא ציווי¹⁰. אותה רשות דאורייתא הופכת חובה דרבנן, כאשר במהלך הדורות הפעילו חז"ל את הדין שהוצג מפי הקב"ה כרצוי. אלה הן מצוות דרבנן המעוגנות בתורה שבכתב¹¹, עליהן אמר הריטב"א בפירושו לראש השנה טז, א: כל מה שיש לו אסמכתא מן הפסוק, העיר הקב"ה שראוי לעשות כן, אלא שלא קבעו חובה, ומסרו לחכמים. וזה דבר ברור ואמת. [כנספח לפרק זה יבוא דיון מיוחד אודות שיטה זאת של הריטב"א במסגרת דיון ממצה אודות אסמכתא].

תולדות האבות בתורה שבכתב¹² הם אשר שימשו 'מורי דרך' לחז"ל בהדרכתם את עם ישראל (על ידי תקנות וגזירות). כאמור, האבות כיוונו את דעת חז"ל (ולא אל דעת חז"ל), במה שרצוי להם לתקן¹³. אולם עוד נשאלת במשנה תוקף שאלתו של רש"י בשם ר' יצחק בראשית התורה: לא היה צריך להתחיל את התורה אלא מ"התודש הזה לכם" שהיא מצוה ראשונה שנצטוו בה ישראל ... אם "תורה" = 611, ועוד שתי מצוות = 613¹⁴, מדוע היה צורך לכתוב תומש שלם, אפילו אם (על פי הבנתנו עד כאן) על ידי כך נמצאנו למדים עוד כמה מצוות דרבנן?! וכי לא יכולנו ללמוד מצוות דרבנן אלה על ידי דיוקים מן הכתוב ב"מצוות האם" מדאורייתא. לדוגמה: באותם כתובים המלמדים את מצות התפילה ("ועבדתם", "ולעבדו" וכו') היה מקום לסדר את הכתיבה בצורה כזאת שמדיוק מסוים נבין את הצורך בשלוש תפילות כל יום ובזמניהן¹⁵. למה, אם כן, דברי תורה כה עניים במקום אחד, שמדיוק

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

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

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

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

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

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

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

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

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

על הדמויות המרכזיות בחומש בראשית (והאבות בכללן) העיר המהר"ל את עינינו בעמדו מול תופעת "יומתו בנים על אבותם" בכל החומש הזה. דוקא בחומש זה אכלו האבות בוסר, ושיני בניהם תקהינה — עד סוף כל הדורות! ישמעאל אמנם פרא אדם — ובגלל זה בניו ובני בניו הופרשו והובדלו מלרשת 'עם בני עם יצחק'. עשו שהוא אדמוני יחיה על חרבו עד סוף כל הדורות. ראובן שנתגלה כפחו כמים נפסל ממלכות. וכן אחיו שמעון ולוי אשר השתמשו בכלי חמס — "וזה לא יאות למלך אשר במשפט יעמיד ארץ, לכן לא יאות מלכות לשום אחד מהם" (רבינו עובדיה ספורנו). כל קביעה וקביעה בחומש בראשית היא לנצח ולנצח נצחים. נכון, כנען נתקלל, אבל מדוע נפסל ראש הישיבה מצאצאי¹⁶ להשתדך עם רבו — בנימוק ש'אין ארוור דבק עם ברוך! מדוע זה שרק עם גמר חומש בראשית ותקופת האבות, מצאנו כי "לא יומתו אבות על בנים ובנים לא יומתו על אבותם כי איש כחטאו יומתו". בזה העיר לנו המהר"ל (בראשית נח, ט, כג ד"ה וחם שבזה וכו'):

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

תקופה זאת של ההיסטוריה האנושית היא של יסודות, הכוללים בתוכם את הגרעינים למה שעתיד לבא. כשם שאין לצפות שעץ פרי יוציא ירקות, כך אין לצפות שיסוד א' יוליד תולדה ב'. נראה כי מקורו של המהר"ל הוא בדברי הרמב"ן בהקדמתו לספר שמות, שם חוקר אודות הקריטריון של חלוקה בין החומש הראשון ובין החומש השני¹⁷, וזה לשונו:

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

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

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

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

ההם. ונתייחד ספר 'ואלה שמות' בענין הגלות הראשון הנגזר בפירוש ובגאולה ממנו...¹⁸ והנה הגלות איננו נשלם עד יום שובם אל מקומם ואל מעלת אבותם ישובו. וכשיצאו ממצרים, אף על פי שיצאו מבית עבדים, עדיין יחשבו גולים, כי היו בארץ לא להם נבוכים במדבר. וכשבאו אל הר סיני ועשו המשכן ושב הקב"ה והשרה שכינתו ביניהם, אז שבו אל מעלת אבותם שהיה סוד א־לוה על אהליהם¹⁹ והם הם המרכבה ואז נחשבו גאולים ... (עכ"ל הרמב"ן).

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

אין לראות באבות "נציגי" עם ישראל, כי אם עם ישראל בזעיר אנפין [במיניאטורה]. כאשר בא אברהם לשכם, אין פירוש הדבר שנציג האומה הגיע למקום זה, אלא שהאומה עצמה כבר הגיעה שמה. הבטחת הארץ לאבי האומה עבור האומה היא גזירה שביצועה וקיומה אינם מחוייבי קיום²⁰, אבל התחלת הקיום בפועל מוציאה את ההבטחה מגדר הספקות, ומבטיחה את השלמת ביצוע הקיום שכבר הוחל בו. אילו היו האבות מעין 'נציגי' האומה לא היה במעשיהם ובמקריהם משום התחלת ביצוע ההבטחה, ובמילא אי אפשר היה לומר בודאות שהגזירה מתקיימת על כל פנים. אולם, אם נבין כי האבות הם הם האומה (בזעיר אנפין) — הרי שעם ישראל כבר הגיע אל שכם ויושב בה ויורש אותה. מצב זה מהווה, איפוא, אתחלתא של ביצוע, ולכן כל הכללים אודות ביטול ההבטחה אינם תופסים, וסוף הביצוע בוא יבוא, "והגזירה מתקיימת על כל פנים".

בשלושת המקורות (מהר"ל ורמב"ן) שהובאו כאן דובר לא על מקרי האבות, כי אם על הכתוב בתורה שבכתב על מקרי האבות²¹. ספר בראשית הוא, איפוא ספר הבריאה והיצירה, ספר היסודות. אלה שהגיעו לידי כתיבה בספר זה הגיע לדרגת אילן שהענפים בהכרח נמשכים אחריו, הן במידות ותכונות מחד, והן באירועים היסטוריים מאידך. זהו, איפוא, הקריטריון

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

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

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

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

לקביעת סוף ספר בראשית ותחילת ספר שמות — בספר בראשית רשומים בכתוב אותם הענקים אשר לדרגת אילן הגיעו²² (או לטוב או למוטב). החל בספר שמות אין היחיד משמש יסוד כי אם האומה כולה, ששים ריבוא. יסוד זה של אבות שהם הם האומה (ולא רק נציגי האומה) מוצא ביטוי קולע בפירושו של הרא"ם לדברי חז"ל בביאור הפסוק "ואעשך לגוי גדול" — "זהו שאומרים א־להי אברהם". ואמנם תמוה הדבר, כיצד פסוק זה איפשר לאנשי כנסת הגדולה לנסח את הניסוח 'א־להי אברהם' בתפילת שמונה עשרה. וזו תשובת המזרחי: ונראה לי שכך פירושא, משום דאין הקב"ה מיחד שמו על היחיד אלא על האומה — 'א־להי ישראל', 'א־להי העברים', 'א־להי העמים' — לפיכך פירש "ואעשך לגוי גדול" שתחשב כאומה עד שאיחד שמי עליך שיאמרו א־להי אברהם ... (עכ"ל).

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

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

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

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

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

הסיפור בתורה שבכתב על חיי האבות אינו תיאור מה שהיה, ואף לא הדרכה לעתיד, אלא קביעת המצב אשר יכול ויוכל להיות, באשר הם הם הפוטנציה שאנו יכולים להגיע אליה. הם האילן ואנו הפירות, ולמעלת אבותינו אלה עלינו לשוב. על כגון זה אמרו חז"ל (תנא דבי אליהו רבא פרק כה) שחייב אדם לומר מתי יגיעו מעשי למעשי אבותי — שהם אברהם יצחק ויעקב. זהו אולי הפירוש הפשטני ביותר במושג "זכות אבות" — לא חשבון על מה שמגיע מן העבר, אלא ציפיה למה שיוכל להיות בעתיד! הרי הפוטנציה עוד קיימת ("רוצים להיות מישראל ולקיים את כל המצוות") רק שיצרם תקפם. ברור, איפוא, כי לאנשים כאלה מגיעה הזדמנות נוספת — בזכות האבות לשוב אל מעלת אבותם. ושמא זה הפירוש הפשוט בדברי חז"ל (בראשית רבה פרשה ע): נטל הקב"ה שיחתם של אבות ועשאן מפתח לגאולתם של בנים. חיי האבות (עד לשיחתם ועד בכלל) אינם מתיחסים לעבר אלא קובעים את גבולות האומה לעתיד. אומה כזאת, אשר פוטנציאל כה עצום נצור בתוכה — ראויה היא לגאולה!²³ אמרנו כי באבות (ולא בסתם גדולי האומה) קא עסקינן — ואין נקראים אבות אלא שלושה. כמו כן, לא בחייהם הפרטיים קא עסקינן, אלא באותו חלק מחייהם אשר זכה והגיע לידי כתיבה בתורה שבכתב. כתיבה בתורה מה פירושה? על זה השיב בעל אור החיים הקדוש בעמדו על התופעה של "כתיבה אנונימית" בתורה²⁴. וזה לשונו בויקרא כד, י ד"ה ואיש הישראלי:

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

דבריו של רבינו חיים בן עטר מוצאים חיזוק בפירושו של הגאון הנצי"ב מוולוז'ין, העומד תמה מול שבעים הנפש של אבותינו אשר ירדו מצרימה, בעוד ברור ונעלה מכל ספק כי הרבה יותר משבעים ירדו! וזה לשונו בבראשית ויגש מו, ז ד"ה בנותיו ובנות בניו:

פרש"י: יוכבד ושרח. והפלא לומר שבני יעקב לא הולידו כולם רק זכרים ולא נקבות! אלא נראה דגם המה הולידו הרבה נקבות, אלא שלא היו בכלל שבעים נפש. ולא עוד אלא דיעקב עצמו היו לו עוד בנות מנשיו, כמשמעות הכתוב לעיל ל"ה "ויקומו כל בניו וכל בנותיו", אלא שלא נזכרו בשם משום שלא היה בהם ענין נוגע לאומה הישראלית, כמו שאירע ע"י דינה. ואל תתמה, שהרי גם באברהם אבינו איכא תנא בב"מ קמ"א שהיה לו בת, ולא נזכרה בתורה משום שלא יצא ממנה זכרון בישראל לדורות ...

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

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

סימן ההיכר של כתיבה בתורה הוא, איפוא, דרגת הנצח של הדברים. זהו הקריטריון וזהו קנה המידה ב"ססמוגראף" של תורה. דברים אשר עוצמתם ההיסטורית-רוחנית מגיעה לכדי נצח²⁵ הם הזוכים להירשם בתורה שבכתב²⁶ [ועיין מדור א פרק 5 (ד)].

אם לדרגה זאת לא הגיעו הדברים, אמנם היסטוריה נכונה היא, ונמצא אותה בספרי דברי הימים, ואולי אף במדרשי חז"ל אשר שמרו על מסורות עתיקות איש מפי איש מפי משה מפי עמרם²⁷. ונראה לומר כי זהו הפירוש הפשוט במאמר התמוה של חז"ל ברות רבה ה, ו: אמר ר' יצחק בר מריון, בא הכתוב ללמד שאם אדם עושה מצוה יעשנה בלב שלם. שאילו היה ראובן יודע שהקב"ה מכתוב עליו "וישמע ראובן ויצילהו מידם" — בכתפו היה מוליכו אצל אביו. ואילו היה יודע אהרן שהקב"ה מכתוב עליו "הנה הוא יוצא לקראתך" — בתופים ובמחולות היה יוצא לקראתו. ואילו היה יודע בועז שהקב"ה מכתוב עליו "ויצבט לה קלי ותאכל ותשבע ותותר" — עגלות מפותמות היה מאכילה.

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

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

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

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

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

27. לעומת 'מפי משה מפי הגבורה'.

שאומה זאת יכולה וצריכה לשאוף אליה²⁸. זאת עשה הקב"ה על ידי כתיבת תולדות האבות בתורה ובזה מחזיקים לנגד עיני הדורות את 'מעלת אבותינו'. על תז"ל בכל דור ודור הוטל לקבוע מתי וכמה מדרגת אבותינו אפשר להטיל על ישראל כחובה²⁹. אין חז"ל מוסיפים משלהם על דברי התורה, אלא מישמים מחדש לאט לאט מקצת מן המקצת של דרגת אבותינו, אל בני בניהם, אשר מכוחם באו ואל מעלתם עוד ישובו³⁰.

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

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

נספח מיוחד בזיקה לסיפורי האבות וסוגיית האסמכתא.

ראינו (מדור א פרק 9) את שיטת הריטב"א אודות אותם הלימודים של חז"ל בדרך 'אסמכתא'. כאן, עקב נושא הפרק הזה, דהיינו לימוד מצוות דרבנן מסיפורי האבות בחומש בראשית, התייחסות נוספת זאת היא בבחינת ואיש את רעהו יחזק, ובין תרומיהו תתברר שמעתתא. נראה לומר כי אין בהכרח סתירה בין דברים אלה של הריטב"א אודות אסמכתא¹, ובין דבריו הידועים של הרמב"ם אודות אסמכתא בעלמא. בהקדמתו של הרמב"ם לפירוש המשניות סדר זרעים, עוסק הרמב"ם במצוות מסוג 'הלכה למשה מסיני שהן דאורייתא', וזה לשונו שם:

רמב"ם הקדמה למשנה:

ועל כן: כל דבר שאין לו רמז במקרא ואינו נקשר בו, ואי אפשר להוציאו בדרך מדרכי הסברא — עליו לבדו נאמר 'הלכה למשה מסיני'. ובשביל זה, כשאמרנו 'שיעורים הללממ"ס', הקשו עלינו ואמרו: מפני מה אתה אומר שהם הללממ"ס, והנה שעורים נרמז עליהם בפסוק (דברים ח, ח) "ארץ חטה ושעורה וגפן ותאנה ורמון ארץ זית שמן ודבש"! תהיה התשובה: שהיא הלכה למשה מסיני, ואין לשעורים עיקר להוציא אותם בדרך סברא, ואין רמז בכל התורה. אבל נסמכה זאת המצוה לזה הפסוק לסימן², כדי שיהא נודע ונזכר — ואינו מענין הכתוב. וזהו ענין מה שאמרו: 'קרא אסמכתא בעלמא', בכל מקום שיזכרה.

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

1. שיטה זאת של הריטב"א — כמה דורות אחרי הרמב"ן, כאשר הריטב"א הוא בין תלמידי תלמידי דרך הרשב"א ורבינו בחיי — תואמת בהחלט את דבריו (עיין בזה גם להלן) של הרמב"ן בספר המצוות: התורה — תצוה, ותפרש ותודיע ותרמוז (עכ"ל). וזה לשון הריטב"א בפירושו למסכת ראש השנה טז, א: כל מי שיש לו אסמכתא מן הפסוק, העיר הקב"ה שראוי לעשות כן, אלא שלא קבעו חובה, ומסרו לחכמים, וזה דבר ברור ואמת.
2. 'סימן זכרוני' במינוח של הגאון ר"צ מקלנבורג בהקדמתו לפירושו "הכתב והקבלה" (עיין מדור א פרק 9).

אולם, מעבר לסוג המסוים, הללממ"ס, יתכן וגם מצוות אחרות היו אצל חז"ל בקבלתם הנאמנה, אשר הקשר בין המצוה ובין טכסט התורה אינו משולל לכתחילה (כמו אצל הללממ"ס). במקרים כאלה תיתכן בהחלט מחלוקת במקרה זה או אחר, אם הלימוד של חז"ל הוא מהותי³ או טכני בלבד⁴. גם כאן יש מקום לדון אם המדרש של חז"ל קדם להלכה (כלומר, יצר או הוליד אותה), או שההלכה קדמה למדרש, כאשר במקרה כזה של 'סימן מודעי' אנו מגלים למפרע את המקור אשר ממנו נובעת ההלכה. כך מצינו אצל רבי יהודה הלוי:

כוזרי, מאמר ג פיסקא עג:

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

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

נצי"ב פתיחה לחומש ויקרא:

... יש הרבה דרשות והלכות שלא למדו חז"ל בספרא מחמת הדיוק והקושי בלשון המקרא, אלא משום שהקבלות בעל פה בזה הספר הן לרוב ... ואין קבלה שאינו מדרוש במקרא ... אבל אם לא היו ההלכות מקובלות, לא היו מוצאים בדיוק המקרא הלכות אלו ... עלינו "לעשות את דברי התורה"⁵ (דברים לב, מו), שפירושו להבין ולהשכיל בדיוק לשון המקרא, ולהעמידו על הנכון⁶. ... אמנם ודאי הרבה דרשות יש בספרא שהעלו התנאים בדיוק המקרא, אפילו לא היו מקובלים⁷. ומשום הכי יש מחלוקת בין התנאים — מר דייק הכי ומר דייק הכי

3. 'סימן מודעי' — שם

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

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

6. כלומר לבסס את הקבלה דאורייתא בעומק דיוק הכתוב.

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

... ובספרא לא חש התנא אלא להעמיד קבלות שנוגע לדורות שיהיו מרומזים במקרא⁸ ... על פי הדיוק אנו עומדים על הרבה קבלות והלכות שבאו בגמרא ... ובזה נתבאר יותר אור הלכה זו⁹ ... וכן הראינו בחיבורנו "העמק שאלה" בסימן ס"ז ובסימן ק"ג שרבינו בעל השאלות הראה לדעת הלכות שבגמרא בדיוק המקרא, אע"ג שלא נזכר בתלמוד — ומזה נתבררה אותה הלכה יותר ... (עכ"ל הנצי"ב). הרי שהחיפוש אחר המקור להלכה מקובלת בתורה שבכתב, אינו עיסוק 'אקדמי' גרידא. כל עוד ההלכה נשארת במסגרת קבלה בעל פה, אנו מוגבלים ביכולתנו ליישם את ההלכה למצבים המשתנים. והרי יכולת זאת היא יסוד הנצח של הלכה. יכולת זאת שואבת את כוחה מההגדרה המדויקת את מהות המצוה, וזאת עושה לנו הטכסט של תורה שבכתב [עיי' בין היתר, מדור א פרק 10].

אולם מלבד אסמכתא בעלמא (לשיטת הרמב"ם) בהלכה למשה מסיני, ונוסף על האסמכתא (לשיטת ריה"ל) במצוות דאורייתא, עוד מצינו אצל חז"ל: 'מדרבנן — וקרא אסמכתא בעלמא', והרי גם לסוג זה של אסמכתא התכוון הריטב"א באמרו 'שהעיר הקב"ה שראוי לעשות כן, אלא שלא קבעו חובה, ומסרו לחכמים'. ואכן מכמה סוגיות בש"ס נוטה הענין כדעת הריטב"א. הנה מצינו שחז"ל דנו ופלפלו בעצם האסמכתא לדין מסוים אם הוא מכתוב זה או מכתוב אחר¹⁰ ואם בסימנא בעלמא (סימן זכרונני) קא עסקינן, מה לי מהכא ומה לי מהתם?!

ברכות לה, א:

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

הרי לפנינו דיון רחב אודות ילפותות בסוגיא שהיא דרבנן¹¹. אם בסימנא בעלמא מדובר, מה טעם לכל הדיון הזה! ומעין זה מצאנו (ברכות מג, א) דיון על ברכות הריח שגם הוא מדרבנן ששאלו 'מנא הני מילי', וכן על זימון בשלושה (שם מה, א) שאף הוא מדרבנן ועוד ועוד.

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

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

דאסמכּוה רבנן תחומין אקראי, ואפילו למ"ד תחומין דרבנן כדאמרינן בעירובין (נא, א) ילפינן 'מקום' מ'מקום', ו'מקום' מ'ניסה' וכו'. אבל עירובי חצרות חומרא בעלמא הוא, ולא מקרי שבות מעלייתא, וספקא דבין השמשות שפיר דמי, (עכ"ל רש"י)¹².
הוא הדין במחלוקת בש"ס אם כתובה היא דאורייתא או דרבנן, ומביאים מקראות וטיעונים לכאן ולכאן, ואילו התוספות כתבו (סוטה כז, א ד"ה איש איש לרבות אשת חרש) וז"ל: נראה דעיקר קרא לא איצטריך אלא לאוסרה לבעל ולבועל ע"י קינוי זה. אבל משום לפוסלה מכתובתה לא צריך קרא, דהא אפילו רבן שמעון בן גמליאל דאמר בפרק בתרא דכתובות (קי, ב) כתובת אשה דאורייתא, לאו ממש דאורייתא, אלא אית ליה סמך מדאורייתא, כדאמרינן התם בפרק קמא (י, א): מכאן סמכו חכמים לכתובת אשה מן התורה ...

ובסוגית איסור מלאכה בחולו של מועד שוב מודגש שלבי הביניים בין דאורייתא טהורה' ובין דרבנן טהור', כאשר נקודת המפתח היא מידת ההתקשרות בין ההלכה ובין הכתוב, אותה התקשרות המתבטאת ב'אסמכתא' (עם או בלי 'בעלמא') או ב'סמכו חכמים'. וזה לשון התוספות בחגיגה יח, א ד"ה חולו של מועד אסור בעשיית מלאכה: ... מכל מקום משמע לפי האמת, דלא מיתסר רק מדרבנן. וכי קאמר התם בריש פרק א"לא מיבעיא אבל (מל' אבילות) דרבנן, אלא אפילו חולו של מועד דאורייתא¹³, כעין דאורייתא קאמר, לפי שיש לו סמך מקרא דאורייתא. אבל ימי האבל ליכא אסמכתא אלא מדברי קבלה, דכתיב (עמוס ח, י) "והפכתי חגיכם לאבל". ודקאמר הכא "אלא חולו של מועד מי שרי", א"כ משמע דאסור מן התורה, יש לומר לא משום דלא משתרי מדאורייתא, אלא כיון דאקרא סמכינן ליה למיתסר, לא מיסתבר ליה לאוקמי קרא דשרי בהדיא בהכי.

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

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

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

12. וכן בתוספות (ד"ה לא קשיא כאן בעירובי תחומין וכו'): נראה לרבינו תם כפירוש הקונטרס דבעירובי תחומין מחמירין, משום דאית להו סמך מן המקרא. כן פר"ח, וכן יש בירושלמי ... עכ"ל כלומר, דין דרבנן שיש לו סמך מן המקרא הוא בעל עצמה יותר מאשר דין דרבנן ללא עוגן בכתוב.

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

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

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

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

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

חוסן יהושע — מעוז הדת:

ואל אלה שני הגדרים — הדרשות הגמורות של דאורייתא והרמזים והציונים של דרבנן — שבאו בתורתנו הקדושה והתמימה, כיוון הרמב"ן ז"ל במתק לשונו, במלים ספורות גדולות ונצורות, וזה לשונו (בשורש הראשון לספר המצוות): התורה תצוה ותפרש ותודיע ותרמוז (עכ"ל הרמב"ן). והכוונה לו בזה, כי התורה תצוה — בפקודיה בתורה, ותפרש — אותה על יד הכללים המסורים למעתיקי דתינו הנאמנים. זה גדר הראשון של דאורייתא¹⁴.

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

עוד לה שפוני טמוני אוצרות, כי תודיע — דברים העתידים לבא כטרם נולדו, ולהגידם אי אפשרי¹⁵, לכן תרמוז — עליהם ברשמים דקים כאילן החבוי בגרעינו¹⁶.

1234567

החכמה

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

פרק 2

כל דתקיננו רבנן כעיין דאורייתא תיקון

מבוא

יסוד זה של 'כל דתקיננו רבנן', ידוע לנו מספרות חז"ל (ובעקבותיהם גדולי הראשונים), כמבאר וכמתאר את פעלם של חז"ל (דהיינו דרבנן) אצל אותן המצוות, שיש להן זיקה אל 'מצוות האם' דאורייתא. בפרק א נביא לקט רחב של מקורות להדגים ולהמחיש את היסוד הזה. מפרק ב' ועד הסוף נצא בעקבות 'שר התורה' הגאון מאיר שמחה הכהן מדוינסק (כפירושו משך חכמה לויקרא כ, יב) הכותב: החכמים שמו אורחותם במסלול התורני (עכ"ל). כלומר, לא רק בתוך המצוה עצמה (עיין פרק א) בנויה מלאכת חז"ל על המקור של המצוה דאורייתא, אלא כל צורה של פעילות חז"ל (ראה בהרחבה להלן) בנויה על (ומקבלת הצדקה מן) אב הטיפוס שמצינו כבר בתורה עצמה. פעילויות רבות 'המזוהות' בבית מדרשם של חז"ל, נמצאות מעוגנות בתורה עצמה (דאורייתא) ואף במסגרת תרי"ג! למסקנה זאת השלכות השקפתיות ברורות ומוצקות — במקום לראות בפעלם של חז"ל 'שלב' מאוחר יותר הבא אחרי דאורייתא, יש לראות בו המשך טבעי הנובע מתוך דאורייתא, בבחינת 'איך זיל גמור'. היסוד הלימודי שבפרק זה הוא אפוא, שלולא שמצאו חז"ל 'תקדים' בדאורייתא עבור: גזירות/לא פלוג/לכתחילה — דיעבד ועוד ועוד, לא היו הם פועלים בתחומים אלה. לא חידוש בית מדרשם של חז"ל חזינא הכא, כי אם המשך טבעי של דרכה של התורה עצמה. כי 'חז"ל שמו אורחותם במסלול התורני'.

פרק א

בפרק זה נבדוק לראות כיצד בתחומים שונים ומגוונים אשר אין ביניהם כל מכנה משותף, פעלו חז"ל את פעלם, וחידשו את חידושיהם, אך ורק כאשר עמד לנגד עיניהם תקדים לאותו יסוד במישור דאורייתא. כאמור במבוא: לא רק שתופס הכלל 'כל דתיקון' במצוה דרבנן המתייחסת ישירות לאב טיפוס של אותה מצוה דאורייתא, אלא הוא נתפס כעיקרון מנחה בכל חידוש בית מדרשם של חז"ל. עמדה לנגד עיניהם השאלה העקרונית אם מצאנו דכוותיה בדאורייתא. נביא עתה מספר דוגמאות, לקוחות מתחומים שונים ברחבי הספרות התורנית כדי להדגים ולהמחיש את היסוד, ויהיו אלה בבחינת דבר המלמד על כלל תורה שבעל פה.

1. ברכות טז, ב. תוספות ד"ה אנינות לילה דרבנן.

וא"ת, והרי אונן נמי אינו נוהג אלא במעשר, אבל לענין רחיצה דאבילות דרבנן הוא, ואם כן לעולם אימא לך דאנינות לילה דאורייתא הוי גבי מעשר! ויש לומר דאי איתא דהוי

1. בעוד גבי רחיצה לא תהיה אנינות לילה, כאשר כל דיני אבילות דרבנן הם.

דאורייתא גבי מעשר, גבי שאר דברים דרבנן² נמי היה לן למגזר³, זכר דתקנו רבנן כעין דאורייתא תקון.

2. בכורות נד, א.

ושני מינין בעלמא⁴ מנלן⁵. הני דרבנן נינהו⁶, וכל דתקיננו רבנן כעין דאורייתא תקינו, מה דאורייתא שני מינים אינם מתעשרים מזה על זה, דרבנן נמי⁷.

3. מגילה יט, ב תוספות ד"ה אלא הא דתניא לא יברך אדם ברכת המזון בלבד. קשיא, היכי מדמינן ברכת המזון לקריאת שמע. בשלמא מגילה, איכא למימר דסבר כמאן דאמר דצריך בקריאת שמע השמעת אוזן⁸, וסבר דתקיננו רבנן מגילה כעין דאורייתא⁹. אבל ברכת המזון דהוי דאורייתא¹⁰, ולא כתיב ביה "שמע", מנלן לתקן ביה דצריך שישמיע לאזנר¹¹!?

4. מגילה כח, ב תוספות ד"ה שאפילו רואות טיפת דם כחדל יושבת עליה שבעה נקיים. ולא קשיא מהא דאמר בנדה (סו, א) ובפרק יוצא דופן (שם מג, א) שאפילו כעין חרדל¹² טמא. דשמא התם לא מיירי להצריכה שבעה נקיים אלא להיות נדה דאורייתא¹³. וקשיא היאך מצינו טפה כחדל הגורמת שבעה נקיים בדאורייתא, דודאי לא תקנו חכמים דבר דלית דכוותה דאורייתא...¹⁴

5. פסחים קח, ב¹⁵ תוספות ד"ה שאף הן היו באותו נס.

ואי לאו האי טעמא, לא היו חייבות, משום דנשים פטורות ממצוות עשה שהזמן גרמן. אע"ג דארבעה כוסות דרבנן, כעין דאורייתא תיקון¹⁶.

2. כגון בדיני אבילות.
3. אפילו בלילה.
4. שאינן דגן, כגון פולין ועדשים — רש"י.
5. דלא יתעשרו מזה על זה — רש"י.
6. כל שאר מיני דרבנן ניהו (כלומר, חיובן למעשר אינו אלא מדרבנן — שיטה מקובצת), דמדאורייתא אינו חייב במעשר אלא דגן תירוש ויצהר — רש"י.
7. שלא יתעשרו ממין על שאינו מינו — רש"י.
8. הנלמדת מן הכתוב "שמע".
9. כלומר, קריאת המגילה מעין קריאת שמע.
10. ואין כאן ענין של תקינו רבנן.
11. כלומר, חז"ל יכולים אמנם לסדר את דבריהם מעין דברי תורה, אבל מנין להם רשות לסדר ענייני דאורייתא בצורה אחרת מאשר הקב"ה בעצמו קבע או לא קבע!?
12. דהיינו אפילו פחות מחדל.
13. ואילו כאן ('כחדל') מדובר להצריכה גם שבעה נקיים כדין זבה.
14. הוא הצד השני של המטבע 'כל דתקיננו', כלומר כשם שחז"ל תיקנו על פי הדגם דאורייתא, כן לא תיקנו במקום שאין דגם כזה בדאורייתא.
15. עמוד א: ואמר ר' יהושע בן לוי, נשים חייבות בארבעה כוסות הללו שאף הן היו באותו הנס.
16. לא רק לחייב אלא גם לפטור. לכן מדין ד' כוסות היו פטורות מכוח 'כל דתקון'. חיובן נובע מסברא שאף הן היו באותו נס. ברור שסברא כזאת אליבא דהלכתא אפשר לעשות כדין דרבנן ולא כדין דאורייתא. עיי' בזה בפרק ח להלן בסוגית טעמי המצוות.

6. פסחים ז, א¹⁷.

ונבטליה בשית¹⁸. כיון דאיסורא דרבנן עילויה¹⁹ כדאורייתא דמיא²⁰, ולא ברשותיה קיימא ולא מצי מיבטיל.

7. חידושי הרמב"ן למסכת מגילה ב, א.

מה ששנינו: כרכין המוקפין חומה מימות יהושע בן נון קורין בחמשה עשר, כפרים ועיירות גדולות בארבעה עשר. אני תמה מאוד, מה ראו על ככה ומה הגיע אליהם לעשות ישראל אגודות אגודות במצוה הזו — ואע"ג דליכא הכא משום "לא תתגודדו", דהוה ליה שני בתי דינים בשתי עירות כדאיתא בפרק קמא דיומא — מכל מקום לכתחילה למה חלקום לשתי כתות. ועוד היכן מצינו בתורה מצות חלוקה בכך, והתורה אמרה "תורה אחת ומשפט אחד יהיה לכם", וכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון ...

8. פסחים לט, ב:

בעי רמי בר חמא, מהו שיצא אדם ידי חובתו במרור של מעשר שני בירושלים. אליבא דר' עקיבא לא תיבעי לך, השתא במצה דאורייתא נפיק²¹ במרור דרבנן²² מיבעיא! כי תיבעי לך אליבא דר' יוסי הגלילי, מאי? במצה דאורייתא הוא דלא נפיק, אבל מרור דרבנן נפיק, או דילמא, כל דתקנו רבנן כעין דאורייתא תקון²³ אמר רבא מסתברא מצה ומרור²⁴.

9. פסחים ל, ב

באיבעיא אודות 'הני מאני דקוניא, מהו לאישתמושי בהו בפסחא'. ובהמשך הדיון 'וכי תימא יין נסך דרבנן²⁵, חמץ דאורייתא — והא כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון!

17. בשאלה מדוע הצריכו חכמים לבטל את חמצו בליל ארבעה עשר.
18. אחרי שהגמרא אמרה 'דילמא פשע' (ישכח ויבא לידי פשיעה שעל ידי מה יזכר, אבל עכשיו שעסוק בבדיקתו יזכר — רש"י), ובמענה לקושיא 'וניבטליה בארבע וניבטליה בחמש', מקשים שיבטל בזמן שהוא עסוק בשריפתו, וכלשון רש"י: ליתקני רבנן לכל אדם ליבטל בלבו בתחילת שש, דהשתא לא פשע דאיכא זכרון טובא, שהרי עסוק בשריפתו.
19. דמשעברו חמש, אסור בחמץ לדברי הכל.
20. מאחר וחז"ל תיקנו רק מעין דאורייתא, חלים על החמץ בשעה הששית (אותה שעה שחז"ל אסרו) הדינים של השעה השביעית שהתורה אסרה, כולל הפקעת בעלותו על החמץ. וכן ביומא לא, א כשתיקנו חז"ל טבילה דרבנן, תיקנו כעין דאורייתא, ולכן חציצה פוסלת.
21. דמעשר דידה דאורייתא, ואיכא למיפסלה משום דאין לה היתר במושבות, קאמר ר' עקיבא דנפיק, הואיל ואי מטמיא פריק לה, אית לה היתר — רש"י.
22. דמעשר ירק דרבנן הוא, ומדאורייתא אית ליה היתר במושבות — רש"י.
23. ואין לו היתר במושבות, ומרור איתקש למצה, מה מצה בעינן נאכלת בכל מושבות אף מרור נמי בעינן יש לו היתר — רש"י.
24. הוקשו יחד, וכי היכי דמצה יש עליה שם מעשר שני ולא נפיק בה, אף מרור נמי שיש עליה שם מעשר שני לא נפיק ביה — רש"י.
25. וכשם שמצינו אצל יין נסך 'מאני דקוניא בין אוכמא בין חיורי ובין ירוקי שרי', כך אצל חמץ דאורייתא.

פרק ב: גזירות דאורייתא וגזירות דרבנן

את היסוד לגזירות דרבנן דרשו חז"ל (מועד קטן ה, א) על יסוד (ויקרא יח, ל) "ושמרתם את משמרת" — אמר רב אשי: עשו משמרת למשמרתי. והוא אמנם המקור דאורייתא לגזירות דרבנן¹. אולם לא השאירה התורה את התחום הפקר וללא כל הדרכה², אלא היא עצמה קבעה מצוות בתורה (ואף בתרי"ג) אשר כל כולן וכל מהותן היא גזירה. הנה בפירוש אותו מאמר חז"ל (דרבנן) המצווה על עשיית גזירות וסייגים³, כותב הגר"א: כדרך שעשתה התורה סייג לדבריה, הרי הוא אומר "אל אשה בנדת טומאתה לא תקרב" וגו' (ויקרא יח, ט), "איש איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו" וגו' (שם פסוק ו) — לדבר המביא⁴ וכו'. ובהמשך דבריו מביא הגר"א מקור לדבריו מבמדבר רבה נשא פרשה יו"ד סעיף כא, וזה לשון המדרש: למה אסרה (התורה) משרת ענבים (לנזיר), שהוא לא ישתכר מהם, וגם אסרה כל אשר יצא מן הגפן, דברים שלא ישתכר מהם, למה כך? מכאן שחייב אדם להרחיק עצמו מן הכיעור ומן הדומה לכיעור, ומן הדומה לדומה — מכאן שעשתה תורה סייג לדבריה.

ובסוגיא זאת כותב הרמח"ל (מסילת ישרים פרק יא): ... והבט מה נפלאו דברי המאמר הזה, כי המשיל את האסור הזה לנזיר, אשר אף על פי שעיקר האיסור אינו אלא שתית יין, הנה אסרה לו תורה כל מה שיש לו שייכות עם היין. והיה זה למוד שלמדה תורה לחכמים איך יעשו הם הסייג לתורה במשמרת שנמסר בידם לעשות למשמרתה, כי ילמדו מן הנזיר לאסור בעבור העיקר גם כל דדמי ליה. ונמצא שעשתה התורה במצוה זאת של נזיר מה שמסרה לחכמים שיעשו בשאר כל המצות, למען דעת שזה רצונו של מקום. וכשאוסר לנו אחד מן האסורין, ילמד סתום מן המפורש לאסור כל הקרוב לו.

כן מצינו שהרמב"ם (הל' דעות ז, ח) כותב בנימוק איסור נטירה שהוא מונה בתרי"ג ליד איסור נקימה: ... אלא ימחה הדבר מלבו ולא יטרנו, שכל זמן שהוא נוטר את הדבר וזוכרו, שמא יבא לנקום — לפיכך הקפידה תורה על הנטירה עד שימחה העון מלבו ולא יזכרנו כלל (עכ"ל). הרי נטירה אטו נקימה — גזירה דאורייתא — ואף בתרי"ג!

גם האחרונים הראו כיצד איסורים מפורשים מדאורייתא יונקים את כוחם מכוח הגזירה. וכך כותב בעל אור שמח (הלכות גניבה פרק ז הלכות ב,ג) לגבי האיסור להשהות אצלו משקלות "איפה ואיפה", וזה לשונו: ... משום דעיקרו של לאו הוא משום שמרמה בו את

1. וכן ביבמות כא, א: תניא, רמז לשניות לעריות מן התורה, אמר רב כהנא, "ושמרתם" וכו'.

2. אפילו בבחינת 'לא מסרו הכתוב אלא לחכמים'.

3. אבות א, א ... ועשו סייג לתורה.

4. כוונתו למקור דבריו בחז"ל עצמם, תורת כהנים על אתר: "לא תקרבו לגלות", תניא אין לי אלא לא יגלו, מניין שלא יקרבו (בלי לגלות — י.ק.) תלמוד לומר "לא תקרבו". וכן מצינו אצל חז"ל עצמם באבות דרבי נתן פרק ב: תניא, איזה סייג שעשתה תורה לדבריה. תלמוד לומר "לא תקרב".

הבריות, ואתא למשקל ולמדוד בו. ועשתה התורה סייג לדבריה, שאפילו להשהות אסור. וכיון דעל עיקרו של לאו אינו לוקה משום דניתן לתשלומין, אם שקל לו במשקל חסירה וכיוצא בזה, תו גם על השהיה של משקל שהוא סייג גם כן אינו לוקה.

ומענין לענין באותו ענין, בעל "משך חכמה" בפירושו לויקרא יח, י (ד"ה כי ערותך הנה) מפרש שחז"ל יגזרו גזירה לגזירה (למרות הכלל ש'אין גוזרים גזירה לגזירה) באיסורי עריות דוקא מן הסוג של איסור קורבה, לעומת איסור מסיבת קידושין, והטעם לכך הוא שבאיסור קורבה אף התורה עצמה גזרה גזירה לגזירה ("ושמרתם את משמרת" – הכתוב בסוף פרשת העריות). הרי 'מאי דתקון רבנן' וכו' בכפלים! אין זה מדין גזירה לגזירה, אלא עצם היסוד שרבנן תיקנו כעין דאורייתא, שהיא עצמה גזרה גזירה.

וכבר ביאר הרמח"ל (מאמר העקרים, פרק י בענין התורה שבעל פה) מדוע באמת התחילה התורה במלאכת הגזירות, ואחר כך מסרה לחכמים להמשיך בבחינת 'אידך זיל גמור', וזה לשונו: ... שכך באה המצוה בקבלה לעשות סייגים לתורה. וכבר היה ראוי שיצוה עליהם הוא יתברך שמו בתורה עצמה, אלא שהיה הרצון לפניו שיבא הדבר מצדנו, ושנהיה אנחנו המעמידים עלינו מצוות על פי דרך תורתנו, ובאותם החוקים והגבולים שנתן לדבר...⁵

פרק ג: לא פלוג'

יבמות קז, א:

אמר רב יהודה אמר שמואל, מאי טעמא דבית שמאי (ש'אין ממאנין אלא ארוסות)? לפי שאין תנאי בנישואים, ואי נשואה תמאן אתי למימר יש תנאי בנישואים. נכנסה לחופה ולא נבעלה מאי איכא למימר? לפי שאין תנאי בחופה. מסר האב לשלוחי הבעל מאי איכא למימר? לא פלוג רבנן².

מגילה יח, ב:

ר' מונא אומר משום רבי יהודה: אף בסירוגין, אם שהה כדי לגמור את כולה, חוזר לראש ... א"ל אביי לר' יוסף, כדי לגמור את כולה מהיכא דקאי לסיפא, או דילמא מרישא לסיפא? אמר ליה, מרישא לסיפא, דאם כן, נתת דברים לשעורין³.

5. ועל המימד ההיסטורי בגזירות חז"ל, עיין משך חכמה לשמות יב, כב ד"ה ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בוקר (גזירה!). רמ"ש עוקב אחרי הגזירות מאז אברהם אבינו ("עקב אשר שמע אברהם בקולי וישמור משמרת"י) עבור יציאת מצרים ואיסור חמץ (בל יראה ובל ימצא – גזירה!), תקופת בית שני, ועד למבשר על המשיח שאפילו הוא לא יוכל לבטל את שמונה עשרה הגזירות (שבת יא-יג). ועל הקשר בין גזירות דרבנן ויראת שמים ('תקנות חכמים וגדריהם יסוד לדרך היראה ... כי גדריהם וגזירותיהם מעיקרי היראה') עיין רבינו יונה, שערי תשובה, שער שלישי סעיף ז.

1. מושג, אשר בהשקפה ראשונה אומר כולו – דרבנן!

2. ועיין יבמות סו, א, כתובות נב, ב, בבא מציעא נג, ב ועוד.

3. ועיין שבת לח, ב, גיטין יד, א, בבא בתרא כט, א ועוד.

הרי שתי דוגמאות מתוך ספרות גדולה של 'לא פלוג' או 'נתת דבריך לשעורים' במסגרת מצוות דרבנן. עד כדי כך מזוהה מושג זה עם פעולת דרבנן, שהביטוי השגור בפינו הוא 'לא פלוג דרבנן'! ולא הוא! להלן לקט מן המקורות, אשר ממנו ברור שכבר בדאורייתא, לדעת כל הראשונים, ישנן מצוות אשר במהותן הן שייכות לקבוצה [בלעז: קטגוריה] של 'לא פלוג' – דאורייתא!

רמב"ן לויקרא שמיני יא, לו ד"ה זרע זרוע:

ללמדך שלא הוכשר ונתקן להיות אוכל לקבל טומאה עד שיהא עליו מים, לשון רש"י ... וטעם ההכשר, בעבור כי לכלוך השרץ והמטמאים ידבק במאכלים בלחות ולא ביבשים. ועשתה התורה הרחקה יתירה לטמא המוכשרים במים ונוגבו⁴ שלא ניתן דברינו לשעורים.

רמב"ם מורה נבוכים חלק ג פרק מט (ר"י קאפח):

והטעם שהמילה בשמיני, מפני שכל חי בזמן שנולד חלוש מאד בתכלית לחותו, וכאילו הוא עד כה בבטן עד עבור שבעה ימים, ואז נחשב מן היוצאים לאויר העולם ... אחר עבור שבעה נימול, ונעשה הדבר קצוב ולא נחת דבריך לשעורין.

רש"י לפסחים ה, א (ד"ה זמן שחיטה קאמר רחמנא⁵):

לא חילקה התורה לישראל, לזה זמנו ולזה זמנו, הואיל וקבע לו זמן איסורו שוה בכל, לעולם זמן אחד קבע.

ראב"ע לשמות כג, יט ד"ה לא תבשל גדי בחלב אמו:

אולי היה⁶ כי אכזריות לב הוא לבשל הגדי עם חלב אמו, כדרך "ושור ושה אותו ואת בנו לא תשחטו" (ויקרא כב, כח), גם "לא תקח האם על הבנים" (דברים כב, ו). ומנהג רוב האדם שאין להם צאן, ויקנו החלב בשוק, והחלב יהיה מאוסף משיות רבות, אולי הקונה הגדי לא ידע אנה אמו. והנה אם קנה חלב אולי יש בו חלב אם הגדי שקנה, ויהיה עובר ...

רבינו בחיי (ויקרא יז, יא ד"ה כי נפש הבשר בדם הוא⁷):

ומה שנאסר דם חיה שאינו 'חלק השם', שהרי אינה ראויה לקרבן, לפי שאין לגזור איסור לחצאין⁸.

4. ואז אין חשש של הידבקות מדברים טמאים, כאשר עכשיו הפירות הם יבשים.

5. בסוגית זמן ביעור חמץ ערב פסח, כאשר הגמרא שואלת: אימא כל חד וחד כי שחיט! כלומר, מ"אך" לומדים לחלק את יום י"ד בין היתר חמץ לאיסורו. קנה המידה הוא לפי זמן שחיטת קרבן פסח ("לא תשחט על חמץ דם זבחי"). לכן היה מקום לומר שכל אחד יוכל להחזיק בחמץ שלו עד אשר יקריב הוא את קרבן הפסח שלו. על זה באה תשובת הגמרא: זמן שחיטה קאמר רחמנא.

6. טעם האיסור הזה.

7. בעקבות הרמב"ן ד"ה ואני נתתיו לכם על המזבח. משמעות הכתוב הזה: יאסור לנו הדם מפני שנתנו לנו להיות על המזבח לכפר על נפשותינו, והוא חלק השם כטעם החלב. ואם נקשה ...

8. ועיין עוד ספורנו לויקרא יח, ו ד"ה איש איש אל כל שאר בשרו, נחלת דוד בבא מציעא ד, א ד"ה מיהא כל זאת.

עד כה ראינו את השימוש בכלל 'לא פלוג' כאשר הוא מרחיב את הדין המרכזי (זרעים שנרטבו המושכים לכלוך / ילד שיצא מכלל נפל בשבעה ימים) אל המקרה הצדדי והפחות שכיח (כאשר הזרעים כבר נתיבשו ואין סימני לכלוך / כאשר הילד לא יצא מכלל נפל בשבעה ימים או נראה בריא ושלם עוד לפני היום השמיני). במקרה הבא שלפנינו נראה שהגענו אל המקרה ההפוך, כאשר הדין 'המקורי' הוא במיעוט, והדין הרגיל והכללי הוא אשר נלמד על ידי 'לא פלוג'! חמור שבעתיים המקרה הבא שלפנינו, בזה שפשוטו של מקרא הוא המלמד את הדין 'המקורי' שהוא החריג, בעוד תורה שבעל פה דאורייתא, היא המרחיבה את היריעה לכלול את שאר המקרים השכיחים, שאין להם זכר בפשוטו של מקרא — וזאת על ידי הכלל 'לא פלוג'. והלא דבר הוא!

בפרשת משפטים בסוגית ד' שומרים אנו לומדים (כב, יד): "וכי ישאל איש מעם רעהו⁹, ונשבר או מת¹⁰, בעליו אין עמו שלם ישר. אם בעליו עמו לא ישר... הראב"ע מפרש: על דרך הפשט "בעליו אין עמו", ויכול לטעון על השואל שהכביד על בהמתו. ובפירוש הקצר: לפי הדעת יהיה נראה כמשמעו¹¹, וכאשר הסתכלנו מה שהעתיקו הקדמונים ראינו שגם הוא נכון (עכ"ל). 'מה שהעתיקו הקדמונים', כלומר פירוש חז"ל בבא מציעא צה, ב, מביא רש"י בנועם לשונו (ד"ה אם בעליו עמו): בין שהוא באותה מלאכה, בין שהוא במלאכה אחרת, היה עמו בשעת שאלה אינו צריך להיות עמו בשעת שבירה ומיתה, עכ"ל. ברור כי לפי הפשט הפשוט, שני התנאים — "בעליו אין עמו" או "בעליו עמו" מוסבים על "ונשבר או מת", כלומר (א) עם השואל עצמו, ובמילא עם הבהמה ששאל, (ב) בשעת שבירה ומיתה. והנה באה תורה שבעל פה ומפרשת שהדין תופס בכל מקרה שהמשאל היה במלאכתו של השואל, אפילו רגע אחד, בתחילת העיסוקה. לפנינו, לכאורה, עוד מקרה של 'חוסר התאמה' בין תורה שבכתב ובין תורה שבעל פה (מעין "עין תחת עין", "ועבדו לעולם" וכו' וכו'). לא נותר אלא ללמוד את הסוגיא, כדי להבין תחילה כיצד למדו חז"ל את אשר למדו מן הפסוק. אח"כ יש לחקור מדוע בכל זאת כתבה התורה כפי

9. יצויין כי בשומר חנם ובשומר שכר מדברת התורה על המפקיד הנותן לשומר ("כי יתן"), בעוד בשואל מדובר על השואל כמקבל מן המשאל. אולי בזה רמז להגדרת חז"ל שבמקרה של שואל כל ההנאה שלו — הוא המקבל! ולולא דמיסתפינא הייתי אומר כי זהו הפירוש ברש"י תמוה ד"ה וכי ישאל: בא ללמדך על השואל שהוא חייב באונסין (עכ"ל). ותמוה עד למאוד! הרי אין, לכאורה, כל קשר בין הדיבור המתחיל ובין 'ללמדך'. לימוד זה שייך לד"ה שלם ישלם! אילו רש"י כתב ד"ה וכי ישאל וגו' ניחא. אבל איך "כי ישאל" מלמד שהוא חייב באונסין? אולם לפי דברינו ניחא. כי קשה היה לרש"י מדוע כתבה תורה "כי ישאל", ולא כמו בשאר השומרים "וכי יתן" או "וכי ישאל". תשובתו היא, איפוא, ששינוי הסגנון בא ללמד כי כל ההנאה שלו, הוא המקבל, ולכן הוא חייב באונסין. כי כדרגת הנאתו כך דרגת התחייבותו.

10. יצויין כי הסדר הפוך מאצל שומר שכר (פסוק ט) "ומת או נשבר". דרכה של תורה לכתוב מן הקל אל הכבד — אצל שומר שכר באה ללמדנו כי לא רק פטור על אונס של מת, אלא אף פטור אל אונס של נשבר שהוא פחות ממנו. מאידך, בשואל באה ללמדנו כי לא רק חייב באונס הקטן של נשבר, אלא אף חייב באונס גדול של מת.

11. מחוקקי יהודה. וכן כתב הרשב"ם: בעליו איז עמו במלאכת אותה הבהמה, לפי הפשט.

אשר כתבה בצורה המשתמעת אחרת ממה שנמסר בעל פה למשה רבינו מפי הקב"ה¹².
כפרשן אשר קבע לעצמו¹³: 'ואחפש היטב דקדוק כל מלה בכל מאודי, ואחר כך אפרשנה
כפי אשר תשיג ידי, התחיל ראב"ע בפירוש על דרך הפשט, ואח"כ ציין כי אפשר גם
להתאים את פירוש חז"ל לכתוב¹⁴.

אבל היה זה בעל ספר החינוך אשר הקפיד לפרש את הפסוק כפשוטו, דהיינו עם
בהמה זו בשעת שבירה ומיתה, ואז הסביר את הרחבת הדין לכלול את כל המקרים
שהמשאיל היה במלאכתו של השואל. וזה לשונו במצוה ס': ועל ענין שאלה בבעלים
שפטור¹⁵, הרי נוכל לומר לפי הפשט שהתורה לא חייבה השואל אחר שבעל הכלי או
הבהמה עמו, דמכיון שהוא שם ישמור הוא את שלו, ואף על פי שהשואל פטור אף לאחר
שהלכו הבעלים, מכיון שהיו שם בשעת שאילה, אפשר לתרץ בזה שלא רצתה התורה לתת
את הדברים לשעורים, כלומר: אם ישהו שם הבעלים הרבה יהא פטור השואל, אם מעט
יהא חייב. וציותה התורה דרך כלל דכל שהבעלים שם בשעת שאלה יהא פטור. וזהו הטעם
שאמרו ז"ל (בבא מציעא פה, ב) שאם היה עמו בשעת שאלה, אע"פ שלא היה עמו בשעת
שבירה ומיתה פטור. אבל היה עמו בשעת שבירה ומיתה ולא היה עמו בשעת שאלה, חייב,
כי בתחילת המעשה הענין תלוי (עכ"ל).

לא בגזירה קא עסקינן כאן כמו ב"זרע אשר יזרע", וכן לא בקביעת 'מועד סטטיסטי'
למצוה מסוימת על פי הממוצע. לפנינו דין מסוים בדיני ממונות אשר צילתו מרובה מחמתו,
באשר "עמו" אינו מתפרש במחיצתו ובנוכחותו בלבד, אלא מתפרש 'במלאכתו' — ואפילו
לפני זמן רב! וכל כך למה? כי לא רצתה תורה לתת את דבריה לשעורים, ולכן הרחיבה את
משמעות המלה והמושג עד למקסימום¹⁶.

פרק ד: לפנים משורת הדין

בבא מציעא קח, א: אמרי נהרדעי, האי מאן דאחזיק ארעא ביני אחי ביני שותפי,

12. ובשאלת הכיצד ושאלת המדוע עיין בפרקי מבוא פרק 1.
13. בדרך החמישית שבהקדמתו לתורה.
14. יצויין כי המלה "נכון" אצל ראב"ע רמב"ן וכו' אינה משמשת במשמעות של צודק, אלא במשמעות של מכון אל טכסט הכתוב, ואכמ"ל בזה.
15. וכתב בזה בעל חות יאיר סימן רכ"ג: והנה בגוף הדין, תמהני כל ימי, אחר שפקודי ה' ישרים וכולם נכוחים בטוב טעם וישרים למוצאי דעת, והאריך בהם הרמב"ם במורה נבוכים חלק ג בי"ד כללים, וממנו ינקו ולקחו הבאים אחריו בטעמי המצוות בנגלה. ומי יתן ואדע לקרב מדבר זה אל השכל... וכי משום שהמשאיל במלאכתו של השואל ילקה באבדן בידי שואל? ! כי לולא דברי חז"ל לא קשיא, דהיה יכול לאמור פירוש הכתוב "עמו", רצונו לומר אצל הדבר ששאל לחבירו, והיה לו להשגיח עליו. עכ"ל. [ואין כאן המקום להעיר על לשונו של אחד מגדולי האחרונים בשו"ת — 'לולא דברי חז"ל, אתמהא!].
16. ובאותה סוגיא של שאילה בבעלים עיין בהסבר של הספורנו ושל ה"משך חכמה" בדין תמוה זה (הן בתוכן והן אליבא דפשט). שניהם 'קרבנו את הדין אל השכל', 'בדברים נכוחים וטוב טעם וישרים למוצאי דעת'. המשותף לשניהם הוא היסוד של לא פלוג (עיין שם בביאורנו לשני פירושים אלה).

מסלקינן ליה משום דינא דבר מצרא, משום שנאמר "ועשית הישר והטוב"¹. ומבאר המאירי: הלוקח קרקע מאחר ואינו מצרן שלו, יכול המצרן לסלק את הלוקח בדמים שנתן. דבר זה תקנוהו חכמים, ועותו בזה מידת הדין ללוקח משום "ועשית הישר והטוב", רצונו לומר שיהא לוקח זה הולך במידת חסידות להניחו לזה שהוא מצרן, כדי שיהיו קרקעותיו סמוכים זה לזה, והוא מוצא ליקח במקום אחר.

הפירוש המקובל במושג זה הוא שהתורה ציותה עלינו לנהוג במידת החסידות, כלומר לפנינו משורת הדין, כשם שציותה לחכמים לגזור גזירות ולתקן תקנות לכל יעברו על דברי תורה עצמה ("ושמרתם את משמרתיו"). כשם שהגזירות והתקנות של חז"ל אינן בתוקף של דאורייתא, אלא במעמד של דרבנן², כך פרטי החיובים של התנהגות לפנינו משורת הדין-הם מדרבנן, והעובר עליהם עובר על מצוה דרבנן, והמתנה עליהם אינו מתנה על מה שכתוב בתורה.

והנה הרמב"ן (דברים שם) מציג לפנינו מצוות אחדות מדאורייתא, מפורשות בתורה שבכתב, אותן הוא מגדיר כמצוות מסוג לפנינו משורת הדין, וזה לשונו: על דרך הפשט³ יאמר תשמרו מצוות השם ועדותיו וחוקותיו⁴, יתכוין בעשייתן לעשות הטוב והישר בעיניו בלבד⁵. "ולמען ייטב לך" (כפסוקנו דברים ו, יח) – הבטחה, יאמר כי בעשותך הטוב בעיניו ייטב לך, כי השם מיטיב לטובים ולישרים בלבותם (ע"פ תהלים קכה, ד). ולרבותינו בזה מדרש יפה⁶, אמרו: זו פשרה⁷ ולפנים משורת הדין. והכוונה בזה כי בתחילה אמר שתשמור "חוקותיו ועדותיו" אשר צוך. ועתה יאמר גם באשר לא צוך, תן דעתך לעשות הטוב והישר בעיניו, כי הוא

1. דברים ו, יח. ועיין עוד בבא מציעא לה, א, עבודה זרה כח, א ועוד.
2. וידועה המחלוקת הגדולה בין הרמב"ם ובין הרמב"ן בשורש הראשון של ספר המצוות בענין 'דברי סופרים', ואין כאן המקום לעסוק בזה. עיין בספרנו "פרשת שופטים", סוגית זקן ממרא.
3. לעומת 'מדרש יפה לרבותינו' להלן.
4. דברים שם פסוק יז: "תשמרון את מצוות ... ועדותיו וחוקיו", כלומר, דין, ולא לפנינו משורת הדין.
5. כלומר, עשיית מצוות התורה מכל המינים ומכל הסוגים צריכה להיות אך ורק כמקיים את רצון ה' ולא משום שהם טובים לחברה, למדינה, למשפחה, לפרט וכדו' (מעין ה'לשמה' של ר"ח מוולוז'ין בנפש החיים חלק ד). וכן ר"ע ספורנו בראשית ו, ח ד"ה ונח מצא חן: ... וכן נח אע"פ שהוכיח על המעשים המקלקלים ענין המדינות, לא הורה אותם לדעת את האל יתברך וללכת בדרכיו ... (עכ"ל). כלומר "הטוב והישר" אינו סוג חדש של מצוות, אלא השאיפה והמגמה בעשיית כל מצוות ה'.
6. לא זו בלבד שמצוות לפנינו משורת הדין היא מדרבנן, אלא אף מקור ויסוד לימוד זה מן הכתוב הוא על דרך המדרש ולא על דרך הפשט, דבר 'המוריד' כביכול בעוד דרגה אחת את תוקף הדברים הנדרשים בלפנים משורת הדין. זאת לעומת סוג המצוות 'לא מסרו הכתוב אלא לחכמים', שפשוטו של מקרא ברורות מילל ("מלאכת עבודה" בדיני יום טוב וחול המועד, "ממחרת השבת" על פי שיטת הריה"ל ועוד), שם הרשות ניתנה לחכמים לפרשו ולקבעו על פי שיקול דעתם. במקרים האלה הכתוב סמך את ידיו מראש על הקביעה של חז"ל, ואילו בפסוקנו ("הישר והטוב") עצם הפירוש של לפנינו משורת הדין אינו פשוטו של מקרא, כי אם מדרשו. לפי זה פעולה זאת או אחרת הנקבעת על ידי חז"ל כלפנים משורת הדין המתבקשת מפסוקנו, היא בבחינת 'כוח כוחו' מהכתוב לעומת פירוש חז"ל ל"מלאכת עבודה" שהוא 'כוחו'.
7. במקרה של פשרה, שני הצדדים צריכים לנהוג לפנינו משורת הדין.

אוהב הטוב והישר⁸. וזה ענין גדול⁹, לפי שאי אפשר להזכיר בתורה כל הנהגות האדם עם שכניו ורעיו וכל משאו ומתנו ותיקוני הישוב והמדינות כולם¹⁰. אבל אחרי שהזכיר מהם הרבה¹¹, כגון "לא תלך רכיל" (ויקרא יט, טז), "לא תקום ולא תטר" (שם יח), "לא תעמוד על דם רעך" (שם טז), "לא תקלל חרש" (שם יד), "מפני שיבה תקום" (שם לב) וכיוצא בזה, חזר לומר בדרך כלל שיעשה "הטוב והישר" בכל דבר, עד שיכנס בזה הפשרה ולפנים משורת הדין¹², וכגון מה שהזכירהו בדינא דבר מצרא (בבא מציעא קח, א). ואפילו מה שאמרו פרקו נאה (תענית טז, ב) ודיבורו בנחת עם הבריות (יומא פו, א), עד שיקרא בכל ענין תם וישר (עכ"ל הרמב"ן).

הרי לפנינו העיקרון ביסוד משנתינו. סוג פעולה של חז"ל, לא זו בלבד שהוא מעוגן בתורה שבכתב בציווי מפורש (כמו גזירות), אלא אף מצינו שהתורה עצמה ציוותה כמה וכמה מצוות בתרי"ג מאותו סוג. ומאחר ומטעם זה או אחר לא השלימה את המלאכה, פקדה עלינו¹³ להשלימה.

ונראה לבאר כי לא זו בלבד שמצינו בתורה מצוות מסוג "ועשית הטוב והישר" כפי שכתב הרמב"ן, אלא אף מצינו כמה סוגיות בתורה שהן ממש הדגמה, ביצוע ויישום של מצוות לפנים משורת הדין — דאורייתא! ונביא שתיים מהן.

בדין עבד עברי הביא הרמב"ם בספר המצוות לא תעשה רנ"ז, וזה לשונו (תרגום ר"י קאפח): האזהרה שהוזהרנו מלהעביד עבד עברי בעבודות שיש בהן זלזול גדול והשפלה,

8. מפשטות לשון הרמב"ן נראה כי אין הוא רואה את 'המדרש היפה' כמכויין במישרין למקרים שהבאנו לעיל (בר מצרא וכדו') עליהם יאמר להלן שהם כלולים ופועל יוצא מן הכלל והעיקרון. עיקר 'המדרש היפה' מצווה עלינו להתכוין לעשות את "הטוב והישר" (= דין!) גם באותם התחומים שה' לא ציוה אותנו. לשון אחרת: הלפנים משורת הדין אינו נתפס כמימד נוסף בתוך הדין עצמו, אלא כמוסיף דינים נוספים מעל לתרי"ג המחייבות. הוספה זאת של דינים, היות ולא נצטוינו עליהם, בשם לפנים משורת הדין תיקרא, באשר למקום שיד הקב"ה בציווי לא הגיעה, שם אנו מתחייבים. הרי שההבדל בין לפנים משורת הדין ובין דין הוא כמותי במישור של תרי"ג. רק ביישום העיקרון להתנהגות מיוחדת בתוך מצוה קיימת (בבא מציעא קח, א לעיל, וכן הסיפורים על "כגון אנא" — יומא פו, א) מופיע הצד האיכותי.

9. חלק מהותי בעבודת ה', ולא בכחיתת 'כל הרוצה להוסיף תבא עליו ברכה'.

10. דייק הרמב"ן להפליא להביא אך ורק 'בין אדם לחבירו', כי על הנהגות בין אדם למקום אפשר ואפשר להזכיר את כולן, באשר הגבולות בין הדין ובין לפנים משורת הדין אינם כה ניידים. לא כך בין אדם לחבירו, ההתנהגות הנדרשת תשתנה בהתאם לתנאי המקום, הזמן, מצב כלכלי ועוד ועוד. [נימוק זה שאי אפשר להזכיר בתורה מצינו גם כהסבר מדוע אין התורה עצמה גוזרת את גזירותיה, אלא מעבירה את התפקיד לחז"ל, הוא הדין והיא המידה בסוגית 'לא מסרו הכתוב אלא לחכמים', וכן בסוגית "לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל"].

11. התורה קבעה מספר לא מבוטל של מצוות, שכל אחת מהן היא במהותה ביטוי וביצוע של "ועשית הטוב והישר" כפי שהרמב"ן מדגים.

12. מדיוק לשון הרמב"ן ('שיכנס בזה'), משתמע ש"ועשית הטוב והישר" אינו ציווי ישיר לנהוג לפנים משורת הדין, אלא ציווי לתת דעתנו לעשות הישר והטוב בעיניו בכל תחומי החיים, כאשר לפנים משורת הדין הוא דוגמה או הזדמנות ('היכי תמציי') לכך, וממילא נכללת ('יכנס בזה') בציווי זה.

13. בענין הגזירות על ידי חז"ל, וכן בענין לפנים משורת הדין, הן על ידי חז"ל והן על ידי כל יחיד ויחיד ('כגון אנא').

שבכמותן עובד עבד כנעני, והוא אמרו יתעלה "לא תעבוד בו עבודת עבד"¹⁴ (ויקרא כה, לט). ובספרא: שלא יטול אתריך בלינטא ולא יטול לפניך כלים למרחץ. ולינטא' מחצלת קטנה שיושב עליה כשייגע בהתעמלות, ולוקח אותה העבד ומוליכה אחר אדוניו. וכן כל הדומה לעבודות אלו מוזהר מלהטילן על עבד עברי, אלא רק ישמשנו בדברים שמשמש בהם השכיר והפועל שהסכים עמו¹⁵ לעשות לו עבודה מסוימת. אמר ה': "כשכיר כתושב יהיה עמך" (ויקרא כה, מ) (עכ"ל). ולכאורה הענין תמוה, מאי אולמיה האי עבד מסתם יהודי, שאפשר לתת לו לעשות כל עבודה — תהא בזויה אשר תהא — אם רק הסכימו על המחיר ותנאי העבודה. האם גם זה כלול באימרה הידועה שכל הקונה עבד לעצמו כאילו קנה אדון לעצמו?!

אבל מה שסתם הרמב"ם בספר המצוות, פירש במשנה תורה, וזה לשונו (הלכות עבדים פרק א הלכה ז): כל עבד עברי אסור לישראל שקנהו להעבידו בדברים בזים, שהם מיוחדים לעשית העבדים, כגון שיוליך אחריו כליו לבית המרחץ או יחלוץ לו מנעליו, שנאמר "לא תעבד בו עבדת עבד". אינו נוהג בו אלא כשכיר, שנאמר "כשכיר כתושב יהיה עמך". ומותר לספר לו שערך ולכבס לו כסותו ולאפות לו עיסתו, אבל לא יעשה אותו בלן לרבים או ספר לרבים או נחתום לרבים. ואם היתה אומנותו זאת קודם שימכר — הרי זה יעשה. אבל לא ילמדנו בתחילה מלאכה כלל, אלא אומנות שהיה בה, היא שעושה כשהיה עושה מקודם. במה דברים אמורים בעבד עברי שנפשו שפלה במכירה, אבל ישראל שלא נמכר — מותר להשתמש בו כעבד, שהרי אינו עושה מלאכה זו אלא ברצונו ומדעת עצמו.

אין זה מתפקידו של הנשר הגדול לתת טעמים (במקרה דנן פסיכולוגיים) למצוות התורה במסגרת המשנה תורה שכתב¹⁶. מה ביקש, איפוא, ללמד בזה שקבע לנו את המבנה הפסיכולוגי של העבד עברי ש'נפשו שפלה במכירתו'. הרי כל אדם המקבל על עצמו לעשות מלאכה בזויה עושה זאת תוך הרגשה כבדה שנפשו שפלה במלאכתו, ובודאי היה מעדיף לעסוק באומנות קלה ונקיה. ואם מותר להעסיק יהודי סתם (שאינו עבד עברי) בכל מלאכה בזויה, למרות רגשותיו והרגשת התיסכול שלו (בבחינת 'למה זה אנכי לעסוק בזה') משום שהסכים תמורת שכר, למה ייאסר זאת על האדון כלפי עבדו העברי, שגם הוא (האדון) שילם במיטב כספו עבור שש שנות עבודתו? אין זאת, קובע הרמב"ם, אלא שירדה תורה לסוף דעתו של העבד, וקבעה לנו שאדם זה אינו סתם יהודי שחתם חוזה על עבודה. כל המצב המסוים

14. יובן יפה על פי הרמב"ן (משפטים כא, ז) 'שאינן עבד עברי נקרא "עבד" סתם', וכן (שם פסוק כ) 'כי לא יקראו עבד ואמה סתם אחיו העברי או העבריה'. אשר להיתר / חובה לקחת שפחה כנענית, עיין בפירושו רש"י דברי נועם, ואין מזה קושיא על דברינו.

15. ולכאורה קשה, הרי גם העבד עברי אשר מכר את עצמו 'הסכים עמו' להיות עבדו ולעבוד עבורו, ומאי שנא?! ועיין להלן שדברי הרמב"ם במשנה תורה מתרצים את הקושיא על דבריו בספר המצוות.

16. במקום אחר (מדור א פרק 4) עסקנו בשאלה מדוע עסק הרמב"ם בהלכות חובל ומזיק פרק א הלכה ה בשאלה של פרשנות 'ומנין שזה שנאמר באברים "עין תחת עין" תשלומין הוא?' — לא לשם כך נכתב חיבורו ההלכתי. מעין זה הקושיא המפורסמת מדוע בתחילת הלכות חנוכה כתב הרמב"ם את תולדות בית שני הקשורות במאורעות שהביאו לידי חג החנוכה — וכי בהיסטוריה קא עסקינן?! הרי לא כך כתב בהלכות חמץ ומצה, ואף לא בהלכות קריאת המגילה ופורים!

אשר בו הוא נתון, משפיע על כל מעשיו, ומוסיף לכל פעולה 'בזויה' שנדרש לעשות מרכיב של סבל נפשי ('נפשו שפלה'). ההתחשבות בסבל הנפשי הזה אצל יהודי רגיל היא רשות ולא חובה, משום שכשם שפרצופי האנשים שונים אלה מאלה, כך המבנה הפסיכולוגי, התסביכים למיניהם השונים ותסמונת עבודה בזויה שונים אלה מאלה. ירצה המעביד לנהוג בעובד שלו לפנים משורת הדין — אם בשכר, אם בעזרה, אם בכבוד האדם הסתר מלאכה בזויה — הרשות בידו. לא כך בעבד עברי — כאן חובה עליו להתחשב ברגישות הפסיכולוגית של עבדו, עד כדי כך שעבודות מסוימות אי אפשר להטיל עליו כלל וכלל. אין המעביד רשאי לומר על ואל עבדו 'סברת וקיבלת'. התורה קבעה שהלפנים משורת הדין של יהודי רגיל הוא הדין של עבד עברי¹⁷!

ומעבד עברי אל גר — יתום — אלמנה¹⁸. בספר המצוות (תרגום ר"י קאפח) קובע הרמב"ם במצוות ל"ת ר"נ: האזהרה שהוזהרנו מלהונות זה את זה במסחר...¹⁹ ובמצוה רנ"א: האזהרה שהוזהרנו מלהונות זה את זה בדברים...²⁰ והנה מיד במצוה רנ"ב: האזהרה שגם הוזהרנו מלהונות גר צדק ומלהזיקו במקחו וממכרו... נוסף על הלאו הכוללו עם כל ישראל... (עכ"ל). דברי הרמב"ם ('גם'... 'נוסף על הלאו') מפנים אותנו בעל כרחנו אל השורש התשיעי של הרמב"ם בהקדמתו לספר המצוות, שם הוא קבע: שאין למנות את (עצם) הלאוין והעשה, אלא את העניינים שמוזהרים ושמצווים עליהם (עכ"ל). ובאריכות לשון (תוך כדי הדגמות רבות לא אופיינית לרמב"ם בספר המצוות) מבאר הנשר הגדול באר היטב כי לא מספר הפעמים שמצוה כתובה בתורה קובע את מספר המצוות שהמצוה תופסת במנין תרי"ג, כי אם מספר העניינים השונים, הוא הקובע את התפלגות המקרים למצוות נפרדות כתרי"ג. [עייין שם בהשגות הרמב"ן קביעת מערכת שונה לגמרי בסוגיא זאת]. והרי קשה — גר צדק הוא יהודי

17. ואולי בזה אפשר לתת מענה לשאלה אשר מעסיקה את מפרשי התורה (ראשונים ואחרונים כאחד) — מדוע בחרה התורה להתחיל את פרשת משפטים בסוגיית עבד עברי דוקא? כשם שר' יצחק שאל מדוע לא התחילה התורה בשמות פרק יב, כאן אפשר לשאול מדוע לא התחילה התורה בפרקנו (שמות פרק כא) בפסוק יב! "מכה איש ומת" — קדושת החיים הוא ערך עליון, אבל עבד עברי, האם זהו היסוד של משפטי התורה, 'כרטיס הביקור', לעשות בהם היכרות?! (ועייין ראב"ע, רמב"ן, רש"ה ועוד). לפי דרכנו אפשר לומר כי משפטי התורה מתחילים בהלכות עבד עברי, כי זהו השיא שיש לשאוף אליו — אל התנהגות בדרגת לפנים משורת הדין. אחרי שקבעה התורה את המקסימום שאנו שואפים אליו, אז ורק אז היא 'יורדת' אל הרמה הפרוזאית הרגילה של דין. בתחילת הדרך של משפטי התורה צריך להעלות במחשבת היהודי את דרגת הלפנים משורת הדין, היא דרגת המקסימום. מעין זה פירשנו את דברי הספורנו לשמות מ, יח (ד"ה ויקם משה את המשכן), שלפי הספורנו "המשכן" הוא יריעות המשכן. לפי זה יוצא שמשה שם את היריעות לפני האדנים הקרשים והבריחים! אתמהא! ואמנם הספורנו מפרש או שאנשים החזיקו את היריעות בעוד שמו את האדנים וכו', או שזה נעשה על ידי נס. ואמנם קשה, לשם מה לעשות נס כאשר אפשר לבנות החל באדנים ועד לטפחות (יריעות)? על פי דרכנו למדנו מכאן שבבנין של תורה מתחילים למעלה! כלומר, קודם לקבוע את השאיפה למקסימום, ואח"כ לסלול את הדרך מן היסודות (האדנים).

18. אמנם שלושה אנשים הם, אולם נתיחס אליהם כאל יחידה אחת באשר המכנה המשותף שביניהם מצדיק זאת. הדוגמאות לקוחות לסירוגין מאחד מתוך השלושה, ויבא הוא וילמד על רעהו.

19. הוא אונאת ממון.

20. הוא אונאת דברים.

לכל דבר, וכשם שאסור להונות יהודי רגיל בדברים או בממון, כך אסור להונות גר צדק בדברים או בממון. מהי, איפוא, ההצדקה למנין הכפול הזה של אונאת גר צדק, שהרמב"ם ציין אותו בלשון 'גם' ובציון 'נוסף על הלאו הכוללו עם כל ישראל'? מדוע לא נראה בזה שתי דוגמאות, בחינת דבר הכתוב בהווה, לאונאת ממון או לאונאת דברים? בעל כרחנו לומר כי לא הרי אונאת דברים של גר צדק כהרי אונאת דברים של יהודי רגיל. מה שמותר יהיה לומר ליהודי רגיל אסור יהיה לומר לגר צדק. כי לגר צדק יש רגישות מיוחדת²¹ עקב מצבו. אין הוא סתם ואריאציה על הנושא של יהודי רגיל (כמו יהודים מעדות שונות) אלא הוא נושא חדש, ובתור שכזה איסורי אונאה אצלו קובעים מסגרת בפני עצמם, עד למנין נפרד בתרי"ג ועד בכלל²².

אוצר החכמה

וחיזוק יפה לדרכנו מצינו מיד במצוה הבאה בספר המצוות, מצוה רנ"ה: האזהרה שהוזהרנו מלהונות העבד הזה שברח אלינו ... כי כמו שהוסיף יתעלה לאו באונאת הגר מחמת שפלות נפשו²³ וגרותו, הוסיף גם לאו שלישי באונאת העבד, שנפשו שפלה ונמוכה יותר מן הגר ... (עכ"ל). לא הרי הרגישות, התיסכול והתסביכים של עבד כהרי אלה של גר צדק, ולא הרי אלה של גר צדק כהרי אלה של ישראל רגיל. נמצאנו למדים שהלפנים-משורת-הדין של ישראל הוא הדין של הגר צדק, והלפנים משורת-הדין של הגר צדק הוא הדין של העבד!

והוא הדין והיא המידה לאלמנה וליתום. וזה לשון הרמב"ם במצוה רנ"ו: האזהרה שהוזהרנו מלהכביד על היתומים והאלמנות ... שלא יכביד עליהם לא בדיבור ולא במעשה, אלא ידבר עמהם דברים רכים ביותר וכנחת, ויתעסק עמהם בדרך טובה ביותר, ויתחס אליהם ביחס טוב ביותר, ויתכוין להפליג בכל זה ... (עכ"ל). מה שהרמב"ן קבע כ'דיבורו בנחת עם הבריות' כדוגמה ללפנים-משורת-הדין אצל ישראל רגיל, קובע הרמב"ם כדין אצל אלמנה ויתום. כי כבר הגדיר מרן הגר"ח שמואלביץ זצ"ל שהאלמנה אינה אשה שאין לה בעל, אלא אלמנה היא אשה שחסר לה בעל. היתום אינו אדם שאין לו אב, אלא הוא אדם שחסר לו אב. חסרון זה הוא הגורם לרגישות המיוחדת של האלמנה — היתום, ורגישות זו כה עמוקה היא, עד שהיא מבדילה אותם משאר ישראל, הן ביחס אליהם, והן בעונש²⁴ המוטל על זה אשר לא ינהג כלפיהם לפנים-משורת-הדין שהוא דינם²⁵.

21. בבחינת "יחד יתרו" — אפילו אחרי עשרה דורות יש רגישות לכך שאי שם במשפחה היה גר. מה שדורשים לשבח אצל יהודי רגיל (בן תורה שאביו עם הארץ) דורשים לגנאי אצל הגר.
22. ומה נפלאים דברי בעל האור שמח על הרמב"ם, המתפלא (עם שאר האחרונים) שהרמב"ם כאילו 'בלבל' את הפסוקים של אונאת ממון ואונאת דברים אצל הגר, בעוד באונאת ממון ואונאת דברים של ישראל הביא את הפסוקים שחז"ל ציינו, והלא דבר הוא! ומשיב הגאון רמ"ש שבכוונה עשה זאת הרמב"ם, באשר אצל הגר לא תמיד אפשר להפריד את האחד מן השני. הנה, אם יעליבו את הגר (אונאת דברים) תהיה אולי התוצאה שלמחרת לא יבוא אל השוק למכור את סחורתו (אונאת ממון). ולהיפך, אם ירמה אותו במסחר (אונאת ממון), בהיודע לו הדבר יספר לבני ביתו שמשום שהוא גר נהגו כך כלפיו (אונאת דברים). וראויים הדברים לגאון שאמרם.
23. הרי כדברינו בעבד עברי 'שנפשו שפלה בעבדותו'.
24. "וחרה אפי והרגתי אתכם בחרב וכו'" — עד כדי כך!
25. וראו נא דבר פלא! מסכתא דנזיקין בפרשת משפטים מתחילה בעבד עברי ומסתיימת בגר — יתום — ואלמנה! על פי דרכנו, בא זה ללמדנו כי תחילתו של משפט התורה וסופו הם לפנים-משורת-

ומה נפלא סדר הדברים בספר המצוות של הרמב"ם²⁶: גר (רנ"ב — רנ"ג), עבד שברח מחו"ל (רנ"ד-רנ"ה), יתום ואלמנה (רנ"ו), עבד עברי (רנ"ז-ח"ט)! כי כולן סוגיא אחת — הלפנים-משורת-הדין המחייב כדין בתוקף דאורייתא. היסוד שהנחנו עד כה הוא ש'כל דתיקון ... כעין דאורייתא' אינו רק כלל המבאר כיצד חז"ל תיקנו את תקנותיהם במצוות דרבנן הקשורות במצוות דאורייתא, ונובעות ממנה. מאמר זה של חז"ל, כפי שכתבנו, בא ללמד שכל סוג פעולה שתיקנו, כל סוג לימוד שלמדו, וכל מושג ש'חידשו' — לכולם יש בסיס ודגם בתורה עצמה. עוד ביקשנו לומר שלולא היסוד והדגם הזה בדאורייתא, לא היו חז"ל מביאים חידושים אלה בבית מדרשם הם. התורה היא שהדריכה את חכמינו במה שעליהם לעשות, וגם כיצד לעשות זאת. עד כה ראינו כיצד גזירות, לא פלוג, לפנים משורת הדין, מעוגנים כולם בדאורייתא (ואפילו בתרי"ג). אנו ממשיכים עתה את הקו.

פרק ה: לכתחילה ודיעבד

גיטין כא, ב במשנה: אין כותבים במחובר לקרקע. כתבו על המחובר לקרקע, תלשו... חתמו ונתנו לה — כשר. מנחות סח, ב במשנה: אין מביאים מנחות וביכורים ... קודם לשתי הלחם ... ואם הביא כשר.

מנחות עא, א במשנה: ... מצותו לקצור (את העומר) בלילה. נקצר ביום — כשר. סוכה יא, ב: דתניא, לולב מצוה לאגדו, ואם לא אגדו — כשר. הלכות אלה ועוד הרבה כמותן מוסכרות על ידי הראשונים כחיובים מדרבנן, ולכן בדיעבד כשר. אף במקרים שלמדנו את ההלכה מן הכתוב (הקורא את השמע, צריך להשמיע לאזנו, שנאמר "שמע ישראל" ... ואם לא השמיע לאזנו — יצא) מבארים הראשונים שזה אליבא דמאן דאמר שפסוק זה הוא אסמכתא בעלמא, ועיקר הדין הוא מדרבנן (ריטב"א מגילה כ, א, וכן טורי אבן שם).

ואמנם כן, מסתבר לומר שמושגי לכתחילה-דיעבד שייכים לפעולות דרבנן בבחינת 'הם שאמרו והם שאמרו', 'הפה שאסר הוא הפה שהתיר', 'ספק דרבנן לקולא', 'לא העמידו דבריהם במקום כרת' (פסחים צב, א). הרי חז"ל הם הבעלים על דבריהם, ואין פלא, איפוא, שינהגו 'גמישות' בהתאם לנסיבות. אבל אם נסתכל באורייתא וברא עלמא, אפשר היה לצפות לכך שדברי תורה יהיו כולם ללא אפשרות להתחמק או להימנע מהם במצבים של דיעבד¹. והנה גם כאן אנו מוצאים שיש מצוות מפורשות בתורה שהתורה בעצמה קבעה שהן לכתחילה

הדין, כי בזה יש להתחיל ובוזה יש לסיים. רק באמצע מותר לרדת לדרגת דין, כי לא חרבה ירושלים אלא משום שלא נהגו לפנים-משורת-הדין.

26. כידוע נילאו מפרשי הספר למצוא את קנה המידה לסדר המצוות בספר המצוות, ומה גם שאין בין סדר זה ובין סדרן במשנה תורה (שספר המצוות הוא הקדמתו!) ולא כלום! נסיון רציני מקיף וממצה נעשה לראשונה בדורנו דוקא על ידי אחד מבני העליה, חניך מוסדות חינוך דתיים וישיבתיים כאן בארץ ישראל, הרב רפאל מנחם בן הרה"ג רמ"ח שלנגר שליט"א בספרו "עמודי שלמה".

1. כשם שאין מצפים ל"גמישות" ב"חוקות שמים וארץ", כך צריך להיות המצב ב"בריתי יומם ולילה".

בלבד, ואילו בתנאים מסוימים אין קפידא, ומי שלא קיים את המצוה לא ביטל מצות עשה מן התורה.²

יומא נא, ב: דתניא, משלו הוא מביא ולא משל צבור. יכול לא יביא משל צבור שאין הצבור מתכפרין בו, אבל יביא משל אחיו הכהנים, שהרי אחיו הכהנים מתכפרים בו, ת"ל "אשר לך" (ויקרא טז, ו). יכול לא יביא, הביא כשר, ת"ל שוב "אשר לו" (שם פסוק יא) — שנה הכתוב עליו לעכב³ (עכ"ל הגמרא). הרי שללא 'שנה הכתוב עליו', היה מקום לראות במצוה זאת דין של לכתחילה בלבד שאינו מעכב בדיעבד. גם לשון חז"ל (מנחות יט, א) שכל מקום שנאמר "תורת" "חוקה" אינו אלא לעכב, נותן מקום לומר שבלא כותרת כזאת היה מקום לראות במצוה דין של לכתחילה בלבד.

ואם יטען הטוען כי מושג זה של 'שנה עליו' ושל 'תורה' 'חוקה' שייך בעיקר לקדשים⁴, מדברי המהרש"א מסתבר כי לא כן (קידושין נה, ב תוספות ד"ה אין לוקחין ... אלמא לא בעינן כסף צורה): ומתוך שמעתין דקתני במזיד תעלה ותאכל במקום, ליכא לדחויי פירש"י, דאימא למצוה הקפידה תורה לכסף צורה ולא לעיכובא.

וכן כתבו התוספות (זבחים טז, א ד"ה מה ליושב שכן פסול לעדות) שגם בדינים דאורייתא מצאנו אבחנה בין לכתחילה ובין דיעבד, וזה לשונם: צריך ליזהר שלא לדון ע"פ עדות דמיושב, ובגט אשה צריך ליזהר יותר. ושם דיעבד אין לחוש, דאמר בירושלמי פרק ד מיתות גבי מברך את השם: והדיינין עומדים על רגליהם, מכאן שדיינים שקיבלו עדות מעומד שדנים על פי עדותם. ומשמע התם דכי היכי דאין עיכובא בישיבת הדיינים, אע"פ שיש להם לישוב מן התורה הכי נמי אין עיכובא בעמידת העדים, אע"פ שיש להם לעמוד מן התורה. וכן גיטין לה, ב תוספות ד"ה ליחוש: ... וא"ת בין חכם בין בעל איך יכולים להפר שלא בפני היתומים. הא אמרינן בנדרים פרק י"א (סה, א) דהמודר הנאה מחבירו אין מתירין לו אלא בפניו, ויליף ממשה ומצדקיהו — במדין נדרת, במדין לך והתר נדרך! וי"ל דבדיעבד אם הפר מופר ...⁵

רמב"ן לויקרא ז, טז ד"ה וממחרת, והנותר ממנו יאכל: ולפי דעתו, ענין הכתוב הזה בעבור שאמר "ביום הקריבו את זבחו יאכל וממחרת", והיה במשמע שתהא מצוה שיאכל בשני ימים — יאכל מקצתו ביום הראשון ויניח מקצתו למחר. ולפיכך חזר לבאר והנותר ממנו בראשון "יאכל וממחרת" — לא שישאיר ממנו בכונה, ולא שיהא רשאי להניח כולו ליום המחרת. אבל מצוה שיאכל ממנו בראשון, והנותר במקרה יאכל במחרת הנזכר (עכ"ל). לשון אחרת: יש לאכול את קרבן השלמים לכתחילה ביום הראשון בלבד. לפי זה היינו סוברים שביום השני יש לו כבר דין נותר. לכן באה תורה והתירה בדיעבד ('הנותר במקרה') את אכילת הנותר מן היום ראשון גם ביום השני.

וכמו שמצינו לעיל אצל לפני-משורת-הדין, כך גם כאן במושג לכתחילה-בדיעבד מצינו

2. אין הכוונה כאן לאותן המצוות אשר התורה קבעה על פי סגנונה שהמצוה היא רק בבחינת רצוי אבל לא מחייב (עיי' בזה במדור ב: סגנון הכתוב; וכן מדור א פרקים 8, 9).
3. וכן פסחים סא, א (ושם נאמר).
4. תוספות מנחות לח, א ד"ה ואם, וכן תוספות פסחים יא, א ד"ה קוצרין.
5. וכאן לכולי עלמא מדובר בדיני דאורייתא. וכן ביומא ה, א מצינו לכתחילה ודיעבד בדין דאורייתא של סמיכה ותנופה. וכן ביומא כד, ב במחלוקת רמב"ם ראב"ד בענין הדלקה.

סוגיות שלימות בתורה שבכתב הבנויות על הרצון לכתחילה של הקב"ה, שהותר להפר אותו כדיעבד, כאשר התורה בעצמה מאשימה את האדם אשר ניצל את הסעיף של הדיעבד ולא עמד בדרישות של לכתחילה. וכך נאה וכך יאה, כי הפועל במישור של כדיעבד צריך לדעת כי לא יאות עביד, ובל יעשה נוהג מן הייש ליישב בדוחק'. הנה בסוגית אמה עבריה נותנת התורה רשות לאדם למכור את בתו (בתנאים מסוימים): "וכי ימכור איש את בתו לאמה" וכו' (שמות כא, ז). הלך האיש ועשה כדברי תורה, ולא איסתייע מילתא ("רעה בעיני אדוניה"). במקרה כזה קובעת התורה שאין האב רשאי למכור את בתו בשניה (אין שפחות לאחר שפחות): "לא ימשול למכרה בבגדו בה". ומפרש רש"י: אם בא לבגוד בה ... וכן אביה מאחד שבגד בה ומכרה לזה (עכ"ל). כך מלמדת התורה את הדיעבד שלה. מי שעשה כמו שהותר לו לעשות ("וכי ימכור") נקרא בוגד — בוגד ברשות התורה! זהו עומק הדין של דיעבד. אילו היה הדיעבד מצליח (וכן יעדה), לא היינו יודעים שבוגד הוא. רק כאשר הפעולה דיעבד לא עלתה יפה, אז מגלה לנו התורה למפרע שמבגידה לא תצא תועלת. לקיים מצוה לכתחילה אין צורך בסייעתא דשמיא מיוחדת. נהפוך הוא! עצם קיום המצוה מביא לאדם סייעתא דשמיא במעשיו. אבל המסתכן בקיום מצוה דאורייתא דיעבד דומה במעט לדין דאורייתא דיעבד של 'קנאים פוגעים בר', שאם שואל את בית הדין אין מורים לו לפגוע, ואם הולך על דעת עצמו לפגוע, הרי הוא מסתכן בנפשו. שהרי אילו זמרי היה הורג את פנחס הבא להרגו, היה פטור! כך גם במקרה שלנו — אילו היה הקונה לוקח את הבת לאשה, היה הדין דיעבד מצדיק את עצמו למפרע. אבל מאחר ולא כך קרה, הוברר הדבר למפרע שלא טוב עשה האב (אמנם ברשות התורה) כאשר מכר אותה, ולכן בשם 'בוגד' ייקרא⁶. ואולי לזה התכוין רש"י כאשר כתב: 'שבגד בה ומכרה לזה' — כלומר, הבגידה אינה במכירה עצמה, כי אם בכשלוך בהישג מטרתה, כי מכר אותה 'לזה', אשר סירב ליעדה לו לאשה. כשם שבקנאות לא כל הרוצה ליטול את השם יטלנו, כך כדיעבד, לא כל הרוצה לנצלה ינצל על ידה!

וממכירת בתו למכירת אשתו: ... "ומכר לא תמכרנה בכסף לא תתעמר בה" תחת אשר עניתה"⁸ (דברים כא, יד). ותמוה הדבר, הרי כל מה שעשה החיל הזה עשה על דעת התורה, ברשות התורה ואף בהדרכת התורה ("והבאתה ... וגלחתה ... והסירה ... ואחר כן"). האם עלינו לומר שהתורה התירה לו לענות את האשה הזאת?! ושוב אנו רואים את מעמדו של דין דיעבד. לכתחילה היה רצוי שכל הפרשה הזאת בינו ובינה לא היתה ולא נבראה כלל וכלל. אבל משהתעוררה, התירה התורה פעולה מסוימת (ומסויגת) כדיעבד⁹. והיה אם יצליח הענין,

6. מעין זה מצינו בפירוש הנצי"ב בדין נזיר שנטמא שחייב להביא (בין היתר) קרבן חטאת במסגרת תגלחת הטומאה שלו. וקשה, הרי זה קרה "בפתע פתאום" ואונס רחמנא פטריה. ניחא ש"הימים הראשונים יפלו" — אבל חטאת מאי בעיא גביה?! ומשיב הנצי"ב שאמנם כן החטאת באה על זה שעשה דבר המותר לו ("איש כי ידור נזיר להזיר לה"), אבל מתברר עתה שהיה למעלה מכוחו הרוחני. אילו היה ראוי לדרגת נזיר ("ואקים מבניכם לנביאים ומבחוריהם לנזירים") לא היתה באה לידו תקלה כזאת אפילו "בפתע פתאום". ועיון בהרחבה בפרק הבא: 'עבירה לשמה'.
7. רשב"ם: סחורת האדם המכור נופל בו לשון זה.
8. ספרי: אפילו לאחר מעשה יחידי (כלומר, או ביאה ראשונה לפני הנישואים או 'ביאת נישואים לפי הפשט' — רשב"ם).
9. כי לא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע (קידושין כא, ב). [ובהיבטים של סגנון הכתוב בסוגיית יפת תואר. עייז בהרחבה במדור ב פרק 13].

והוא יחפוץ בה והגרות תופסת, הרי שאז הכל שפיר אף כי בדיעבד קא עסקינן. אבל "אם לא חפצת בה", כלומר אם הדיעבד לא עלה יפה, אז למפרע כל מה שעשה הוא עינוי. דומה הוא לאדם שניסה לעשות עבירה לשמה, ולא עמד בדרישות של ה'לשמה', כשאז נשארה בידו העבירה בלבד — לכלל מצוה¹⁰ לא הגיע ובעבירה נשאר.

נכון הדבר שהתורה הראתה לחז"ל את הדרך של דיעבד, כאשר הלכתחילה הוא מן האדם והלאה. אבל בל יחשוב האדם כי בעשית הדיעבד הגיע ממילא אל המנוחה ואל הנחלה. כשם שהלכתחילה מביאה לידי זכויות, כך צריך זכויות כדי ליהנות מן הדיעבד!¹¹ [ובעומק הענין נראה לומר שסוגיית יבום מדגימה יפה את הלכתחילה והדיעבד במישור דאורייתא, עיין בזה מדור ג פרק 4].

פרק ו: פשט ומדרש בדרכי

בסוגיית פשוטו של מקרא¹, אחד היסודות החשובים שלמדנו מגדולי הראשונים והאחרונים², הוא, שהשאלה המרכזית אינה מהו הפשט, אלא מה מלמד הפשט במסגרת השלימות של שבעים הפנים של תורה³. בין התפקידים הרבים של פשוטו של מקרא, מצינו שכאשר הפשט ומדרש-הלכה אינם תואמים זה את זה, יכול הפשט ללמד את ההלכה לשעה (כלומר, אותה הלכה שהיתה נהוגה בתקופה מסוימת בלבד בהיסטוריה, כגון תקופת המדבר) ואילו המדרש-הלכה מלמד את ההלכה לדורות⁴.

והנה הגרמ"ש מגלה לנו ב"משך חכמה", שגם אצל טכסט המשנה יש פשוטה של משנה המלמדת הלכה לשעה, ואילו מדרשה של משנה (כלומר, כפי שהיא מתבארת אצל הגמרא) מלמד את ההלכה לדורות.

משך חכמה שמות יג, יג ד"ה וכל פטר חמור תפדה בשה: עד שהוקם המשכן⁵ לא נתקדשו כהנים⁶, ובכורים הקריבו (שמות כד, ה), ולא פורש מה יעשה בהפדיון⁷. ופדיון

10. המצוה של גדולה עבירה לשמה כמצוה שלא לשמה' (נזיר כג, ב). ועיין בהרחבה ב'עבירה לשמה', מדור זה פרק 3.

11. יצויין כי בשני המקרים האלה (אמה עבריה ויפת תואר) הדיעבד התבטא במעשה מסוים, מעשה שהוא מעין אפשרות אחרת של פעולה במקום המעשה הנדרש לכתחילה. ברוב המקרים במישור דרכי היה הדיעבד העדר המעשה הנדרש על ידי הלכתחילה, דבר הטומן בתוכו פחות סכנה בהיותו במישור של שב ואל תעשה. וכך נאה וכך יאה, שרק הקב"ה יכול לקחת על עצמו כביכול את הסיכון, לתת לעשות פעולה, אשר אח"כ עלול להתברר שכל כולה גוח לנו שלא נעשתה.

1. עיין מדור א: התפקידים של הפשט.
 2. שהרי זהו נושא שחז"ל לא עסקו בו במישרים.
 3. ובזה חלוקות הדרכים של בית מדרשו של הגר"א (נצי"ב, רביד הזהב, משך חכמה ועוד) ובית מדרשו של הכתב והקבלה, מלבי"ם רד"צ הופמן ועוד [ועיין מדור ה פרק 5].
 4. עיין במדור א: פרקים 6, 7.
 5. בראש חודש ניסן אחרי מתן תורה (שמות מ, ב).
 6. שהסיבה ההיסטורית להתקדשותם היתה חטא העגל, כאשר אז הפסידו הבכורים את זכותם בעבודת המקדש.
 7. פדיון אדם או בהמה. לפי רבינו, נהגו כבר מצוות אלו באותה תקופת בנינים' בין מתן תורה ובין הקמת המשכן והעמדת הכהנים על משמרתם. ואמנם כך משתמע מכתובת המצוות בפרשת בא עוד

בכור אדם⁸ היה הקדש או שקרב למזבח⁹, והשה¹⁰ היה מפריש לעצמו ושוחטו ואוכלו¹¹. וזה עומק פשט המשנה פרק קמא דבכורות¹²: 'מפריש טלה לעצמו, שנאמר וכל פטר חמור תפדה בשה'. פירוש שאף שעדיין לא ניתן לכהן, היה מצוה בהפרשה לאפקוע איסוריה¹³. כן הכא שלעצמו, ואינו נותנו לכהן, מפריש אותו לעצמו, ודו"ק היטב.

עוד מצינו שאבי הישיבות מורנו ר' חיים מוולוז'ין¹⁴ קבע שכשם 'שאיין מקרא יוצא מידי פשוטו' כך 'איין מאמר חז"ל יוצא מידי פשוטו', ולכן (עמוד 258) יש מי שסיפר מפי השמועה שמצאוהו לר' חיים ביום ששי אחד, אחר שעזבו בני הישיבה את בית המדרש שהיה מתפלש ומתאבק באבק רצפת הישיבה. לפליאת הרואים השיב הגר"ח שהלוא אמרו חז"ל "הוי מתאבק בעפר רגליהם (אבות א, ד)", ואין מאמר חז"ל יוצא מידי פשוטו!

אוצר החכמה

פרק ז: סגנון וצורה

[אידי; דבר בהוה; לשון הבאי; וי"ו החיבור; דסליק מיניה מפרש ברישא; מקרא חסר; על הרוב ידבר].

עד כה עסקנו בהיבטים ההלכתיים של היצמדות חז"ל לדגם המנחה אותם מדאורייתא¹. עתה נראה כי גם שאר ההיבטים של פעלם של חז"ל, אף הם מעוגנים היטב בדאורייתא, אפילו דברים שנראים לנו כפועל יוצא טבעי מעצם מסירת דבריהם בעל פה² — כך

לפני מתן תורה. לכן נשאלת השאלה מה עשו בפדיון, שרק אח"כ נקבע דינו במסגרת כ"ד מתנות כהונה (במדבר, פרשת קרח פרק יח). כל זה על פי פשוטו של מקרא, המיחס חשיבות למקום כתיבת המצוה בתורה [עיי' מדור ב פרק 7].

8. שנקבע מאוחר יותר בטכסט של התורה לחמשה סלעים (במדבר יח, טז).
 9. כאשר קנו בדמיו קרבן.
 10. שהוא פדיון פטר חמור.
 11. כלומר, הבעלים אכלוהו אחרי שקיימו בו מצות הפרשה לשם פדיון פטר חמור.
 12. משנה ד: אחת ביכרה ואחת שלא ביכרה, וילדו שני זכרים (ונולדו בתערובות ולכן אין יודעים איזה טעון פדיון ואיזה פטור), נותן טלה אחד לכהן (כי בודאי חייב פדיון אחד, כי זאת שלא ביכרה ילדה גם היא זכר). (אבל אם ילדו) זכר ונקבה (כך שיתכן שזו שלא ביכרה ילדה את הנקבה, ואז אין חיוב פדיון בכלל) מפריש טלה אחד לעצמו, שנאמר 'ופטר חמור תפדה בשה', עכ"ל המשנה. בעל תוספות יום טוב מבאר בשם רש"י כי הפסוק הזה מובא להוכיח את הרישא של המשנה, כלומר שפדיון פטר חמור הוא בשה. לפי רבינו הפסוק מבאר את הסיפא, כפשוטה של משנה, כי במקרה דנן שיש ספק אם חייב בפדיון אם לאו, יכול לצאת מידי חובתו בדין המקורי של הפרשה בלי נתינה. מעשה הפרשה זה הוא המתיר את איסור בכור אפילו בלי נתינה לכהן, וזהו הדין של 'מפריש טלה לעצמו'.
 13. מצות הפרשה מפקיעה מאיסור בכור, ואח"כ נתחדשה הלכה לבני ישראל (במדבר, יח) כי יש גם לתתו לכהן. [מעין זה מצאנו 'שני דינים' בתרומה גדולה — מחד גיסא 'חיטה אחת פוטרת כל הכרי', ומאידך גיסא 'צריך שיהא בה כדי נתינה'. כלומר, אחרי 'חיטה אחת' אין דין טבל על הכרי. עתה ניתוספה מצוה של אחת מכ"ד מתנות כהונה (על פי בעל "הכתב והקבלה")].
 14. על פי ספר אבי הישיבות מאת הרב דב אליאך (ירושלים תשנ"א). וכאן מקום להעיר על עבודת המחקר והתיעוד המצוינת שנעשתה על ידי הרב המחבר שליט"א, בכל הקשור עם ר' חיים ותקופתו.
1. כאשר המשמעות היוצאת לנו מכך היא, שאין לראות את פעלם של חז"ל כשלב חודש בתולדות התורה, כי אם כהמשך ורצף אחד (ועיי' בזה במדור זה פרק 1 בדבר הקשר בין מצוות האבות ומצוות דרבנן).
 2. וידוע כמה עמלו חז"ל באמצעים מאמצעים שונים לשפר את זכרון דבריהם בעל פה, עד אשר סוף

שמטבע הדברים אין להם כל צורך להימצא בתורה שבכתב — גם אלה נמצאים בתורה שבכתב.

ידועה שיטת תורה שבעל פה לנסח את דבריה בצורה כזאת המקילה על הזכרון ועל סידור החומר כמשנה סדורה. לכן מצינו 'תנא רישא אטו סיפא' וכדו', כאשר סגנון אחד נשמר, אע"פ שמצד הדין הנלמד לא היה כל צורך בכך. והנה מקור לזה בדאורייתא מצינו בפסחים סז בדרשת הפסוק (במדבר ה, ב) 'וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש': כל טמא לנפש — לרבות טמא שרץ, כל זב — לרבות בעל קרי. כל צרוע למה לי? איידי דכתיב "כל זב" ו"כל טמא לנפש" כתיב נמי "כל צרוע" (עכ"ל הגמרא). בפירוש הפסוק (דברים ו, ה) "בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך", כותב הרמב"ן: וכדברי רבותינו שדורשין בגמרא 'מכאן ייהרג ואל יעבור', יהיה "בכל נפשך" תוספת³, מפני שאמר "בכל לבבך ובכל מאדך" אמר גם כן "בכל נפשך". ומבאר הטור: ... מלת "בכל" תוספת, דלא שייך לומר "בכל נפשך" למעט חצי נפש, אלא אגב שאמר "בכל לבבך ובכל מאדך", אמר נמי "בכל נפשך" (עכ"ל).

וכן מובא בספר הליכות עולם שער ד: מצינו איידי במקראות, כמו שמצינו במשנה וברייתא. פרק החובל (בבא קמא פד): "רגל ברגל" (דברים יט, כא) למה לי? איידי דכתיב "יד ביד" כתיב נמי "רגל ברגל". ובהרחבת סוגיית 'איידי', מעיר בעל יבין שמועה לספר הליכות עולם שם: ודע שדקדק רבינו לכתוב 'כדרך שמצינו במשנה וברייתא', להשמיענו שני כללים: (כלל קע"ג) האחד, דכי היכי דגבי משנה וברייתא אשכחן תרי מיני איידי, או איידי דבעי למתני סיפא תני רישא, או איידי דתנא רישא תנא סיפא, הכי נמי גבי קראי אמרינן תרי איידי: איידי דכתב ברישא "יד ביד" כתב בסיפא "רגל ברגל", ושם בפרק החובל: איידי דבעי למכתב "כן ינתן בו" כתב נמי "כאשר יתן מום באדם". ובפרק קמא דסוטה (ג, א): ור' ישמעאל, איידי דבעי למכתב "והיא נטמאה" כתב נמי "וקנא את אשתו". (כלל קע"ד) השני, דכי היכי דגבי משנה טפי עדיף לן לשנויי סיפא משום רישא מלשנויי רישא משום סיפא, כמו שמצינו פרק כל התדיר (דף צא) דפריך: אלא לאביי קשיא רישא — תנא רישא משום סיפא. ופריך בשלמא סיפא תנא משום רישא, אלא רישא משום סיפא מי תני?! ומשני, אין, במערבא וכו' (עכ"ל). הכי נמי בקראי טפי עדיף למימר דכתב סיפא משום רישא מדנימא איידי דבעי למכתב בסיפא כתב נמי ברישא. ונפקא מניה, להיכא דקרא חדא לא ידעינן אי כתב רישיה איידי דבעי למכתב סיפיה ונפיק חד דינא, או כתב סיפיה איידי דכתב ברישא, ונפקא להיפך, דנקטינן סיפיה משום רישא (עכ"ל).

שבת סו, ב (פרק ששי משנה ט). הבנים יוצאים בקשרים⁴, ובני מלכים בזוגין⁵, וכל אדם⁶, אלא שדיברו חכמים בהוה (עכ"ל הגמרא). לא רחוק הוא לומר שדיברו חכמים בהוה, משום שמצאו הם שדיבר הכתוב בהוה, כידוע. ועל נוהג חז"ל לכתוב על פי ההוה כותב רש"י

סוף התירו את כתיבת תורה שבעל פה אך ורק משום "עת לעשות". לכאורה אין כל צורך או סיבה לצפות למצוא דגם לאמצעים אלה בתורה שבכתב.

3. כלומר מיותר, ובהיבטים ובהשלכות של לימוד זה בפשוטו של מקרא עיין בהרחבה מדור א פרק 6.
4. שרוך נעל שאביו קושרו כינו ובין בנו המתגעגע אליו.
5. פעמונים כשהם ארוגים במלבושיהם.
6. גם אלה שאינם בני מלכים רשאים לצאת בשבת בזוגין.

בברכות מג, א ד"ה ועל ההדס שבכל מקום: והוא הדין לכל הדומה להם, שהעץ עצמו מריח בלא שריפה, אלא דהדס שכיח ודברו חכמים בהוה בכל מקום. ולא רק בהוה דיברו הכתוב והחכמים, אלא גם בלשון הבאי (הוא לשון גוזמא והפרזה) דיברו חכמים. פסחים קיט, א א"ר לוי, משאוי שלוש מאות פרדות לבנות היו מפתחות בית גנזיו של קרח.⁷ ומפרש הרשב"ם ד"ה משאוי שלוש מאות: לאו דוקא, וכן כל שלוש מאות שבש"ס (עכ"ל). הרי שחז"ל נקטו במספר שלוש מאות כמספר גוזמא והפרזה.⁸ ונשאלת השאלה, האם מותר לחז"ל, אשר כל דיבוריהם בדיוק נמרץ נאמרו ונכתבו, להשתמש בלשון גוזמא? וכי אין כאן סכנה ח"ו שלא נתיחס אל קדושת תוכן דבריהם באותה גישה של דחילו ורחימו, אם הם בעצמם לא הקפידו על כללי הדיוק אלא השתמשו בלשון הבאי? תשובה: מצינו שגם התורה עצמה כתובה לשון הבאי. דברים א, כז "אנה אנחנו עולים, אחינו המסו את לבבנו לאמר, עם גדול ורם ממנו, ערים גדולות ובצורות בשמים" וכו'. ובספרי: רשב"ג אומר: דברה תורה בלשון הבאי, וכן הוא אומר (להלן ט, א): "שמע ישראל, אתה עובר היום את הירדן לבא לרשת גויים גדולים ועצומים ממך, ערים גדולות ובצורות בשמים".⁹ ובצורה מפורשת ביותר כותב רבינו בחיי (ויקרא כו, כו ד"ה ואפו עשר נשים): החשבון הזה נאמר על ריבוי בהרבה מקומות בתורה. וכן (איוב יט, ג) "זה עשר פעמים תכלימוני". ועל שם שהוא סוף כל החשבון והכל נכלל בו, על כן לוקח החשבון הזה להורות על הריבוי. וכן מצינו חשבון שבעה שהוא נאמר גם על הריבוי — (משלי כד, טז) "כי שבע יפול צדיק וקם". וכתוב ביעקב (בראשית לג, ג) "וישתחו ארצה שבע פעמים". וכתוב (שמואל-א, ב, ה) "עד עקרה ילדה שבעה" — כלומר, ריבוי בנים. והטעם בשבעה שהוא נאמר על הריבוי, מפני שלא תמצא בכל אותיות א"ב זוג אותיות כסדר שיהו עולין שבעה אלא ג"ד. והפכו ד"ג שהוא מין הריבוי, כענין שכתוב (בראשית מח, טז) "וידגו לרוב", ועל כן לוקח חשבון השבעה לריבוי כחשבון העשרה (עכ"ל רבינו בחיי). ובענין המספר עשרה כביטוי לגוזמא כותב רש"י (בכורות יז, א ד"ה היינו דקאמר רבן שמעון בן גמליאל — אפילו עד עשרה דורות פטורים): והוא הדין טפי מעשרה, אלא כי האי מנינא נקט בכמה דוכתי. וקרא נמי נקיט להו דכתיב "גם דור עשירי לא יבוא להם בקהל ה'", והם אסורים לעולם (עכ"ל רש"י). הרי לפנינו לא רק העיקרון של לשון הבאי הן בדרבנן והן בדאורייתא, אלא אף השימוש באותו מספר! [ועלינו מוטל לבאר מה בין הגוזמא של שלוש מאות כאשר הכוונה תמיד לפחות, ובין לשון הבאי של עשרה כאשר הכוונה ליותר!].

7. בסוגית עשרו של קרח — שעל ידי רוב ממונו התגאה ונטרד מן העולם (רשב"ם).
8. וכן שלוש מאות בענין כמות הדשן שהיו צריכים לסלק בזמן תרומת הדשן, וכן בירושלמי שקלים כא, ב בענין כיבוס הפרוכת (אבל עיין שם החשבון הארתמטי של הגר"א!). וכן חגיגה יג, א: אלמלא הוא, נגזו ספר יחזקאל שהיו דבריו סותרין דברי תורה. מה עשה? העלו לו שלוש מאות גרבי שמן וכו'. אמנם אם כנים דברינו שיש לדייק בלשון חז"ל דיוק נמרץ, עלינו יהיה לתת טעם מדוע בחרו הם דוקא במספר שלוש מאות לציין את הריבוי. כפי שנראה להלן, רבינו בחיי נותן נימוק והסבר מדוע המספרים עשרה ושבעה נבחרו בתורה לציין גוזמא. אם כן אצל חז"ל יש למצוא את הסיבה מדוע בחרו הם במספר שלוש מאות דוקא — וה' יאיר עינינו.
9. ועיין במדור ב על סגנון הכתוב (פרק 4: דיבור ישיר) בענין שני פסוקים אלה בחומש דברים הנאמרים בדיבור ישיר של משה רבינו. ועיין עוד מדור א פרק 5 (ג).

ודיוק לשון חז"ל בסגנונם בעקבות תורה שבכתב מגיע עד לשימוש בוי"ו החיבור ועד בכלל. מסכת ביכורים פרק ג משנה ג¹⁰: ... הגיעו קרוב לירושלים. שלחו לפנייהם ועטרו את בכוריהם. הפחות הסגנים והגזברים יוצאים לקראתם ... תוספות יום טוב ד"ה הפחות: פירש הר"ב סגני כהונה, וכן פירש הרמב"ם. ולכאורה כוונתם 'להפחות הסגנים' דתנן הם שני שמות נרדפים, ועל מינוי אחד הונחו. אבל ל' הרמב"ם בחיבורו סוף פרק ד כתב: הפחות והסגנים, ולפי זה נראה דהסגנים סגני לוי, וכלפי סגני לוי קורא לסגני כהונה בשם יותר נכבד והוא הפחות, ששם זה מעין שם מלוכה הוא כמה שאת אומר "זרובכל פחת יהודה" (חגי א, א), "לחם הפחה לא אכלתי" (נחמיה ה, יד). ואין להגיה במשנה 'והסגנים' בוי"ו, שכן אתה מוצא "שם חם ויפת", "יששכר זבולון ובנימין", וכן רבים (עכ"ל בעל תויו"ט)¹¹.

הברכות מבית מדרשם של חז"ל יצאו. והנה מצינו שגם כאן, תופעות ייחודיות של סגנונם מעוגנות באופן יסודי ועקרוני בסגנון הכתוב עצמו. בספר נפש החיים של הגר"ח מוולוז'ין, שער ב סוף פרק ג ד"ה ולכן קבעו אנשי כנסת הגדולה, כותב הגאון המחבר: ולכן קבעו אנשי כנסת הגדולה הנוסח של כל ברכות המצוות בלשון נוכח ונסתר: תחילתם "ברוך אתה" — הוא לשון נוכח, ומסיימים "אשר קדשנו במצוותיו וצונו" — לשון נסתר¹². ביאור הגר"ח בנוי על דבריו באותו פרק ג, ואין לנו עסק בנסתרותיו במסגרת מאמר זה. אבל זאת נציין כי סגנון חז"ל בברכות מעוגן בסגנון התורה והנביאים, שם מצאנו מעבר מנוכח לנסתר. חומש במדבר כז, יא "והיתה לבני ישראל לחוקת משפט כאשר צוה ה' את משה", ומפרש הרמב"ן: וטעם "כאשר צוה ה' את משה" כמו 'כאשר צויתך', אבל בא כדרך "זאת חוקת התורה אשר צוה ה'"¹³, וכן רבים (עכ"ל). ומן התורה נשנה בנביאים: ירמיה ב, א-ג "ויהי דבר ה' אלי לאמר לך וקראת ... זכרתי לך חסד נעורייך אהבת כלולותיך לכתך אחרי ...¹⁴ קודש ישראל לה' ראשית תבואתו, כל אוכליו יאשמו"¹⁵. ומן הנביאים נשלש בכתובים: תהלים קד: ברכי נפשי ... אלהי גדלת ... לבשת¹⁴ ... נוטה שמים ... המקרה במים"¹⁵.

גם נוסח התפילה מבית מדרשם של חז"ל אנשי כנסת הגדולה יצא. והנה גם כאן מצינו דברים תמוהים בנוסח התפילה שמקורם דוקא באותו סגנון או נוסח בתורה שבכתב. והרי

10. אחרי משנה ב ('כיצד מעליך את הביכורים').
11. ועיין דברים טז, ב מחלוקת רמב"ן ורש"י בתחביר הכתוב "וזבחת פסח לה' אלהיך צאן ובקר", שנקודת המחלוקת בפשט הוא בענין "צאן" ולא 'וצאן' — עיין היטב! ועיין עוד במדבר כז, א רש"י ד"ה מחלה נעה וגו' (ולהלן הוא אומר "ותהיינה מחלה ותרצה" וגו', מגיד שכולן שקולות זו כזו, לפיכך שינה את סדרן) בביאור הנפלא על רש"י 'לקט בהיר' אות ה בשם המשכיל לדוד ובאר מים חיים. יסוד ביאורם הוא שלא רק סדר השמות שונה ממקום למקום, אלא חיבור השמות על ידי וי"ו החיבור אף הוא שונה ממקום למקום, ועל זה בנוי פירושו של רש"י. עיין שם נועם לשונו וחיודו הנפלא בהבנת דברי רש"י.
12. וכבר עמדו על כך גדולי הראשונים (רמב"ן, בחיי) בשמות טו, כו, ואף הם כמו הגר"ח פירשו על דרך המחשבה הנסתרת.
13. במדבר יט, ב אחרי פסוק א "וידבר ה' אל משה ואל אהרן לאמר", שהמשך היה צריך להיות 'זאת חוקת התורה אשר צויתי לאמר'.
14. הרי לשון נוכח.
15. הרי המעבר ללשונו נסתר.

אוצר החכמה

נוסח תפילת המוספים¹⁶: ומנחתם ונסכיהם כמדובר¹⁷ — שלשה עשרונים לפר, ושני עשרונים לאיל ועשרון לכבש, ויין כנסכו¹⁸ ... ההסבר לפירוט המנחות ולסתימת הנסכים יימצא בפירוש הרמב"ן לסוגית מנחת נסכים בחומש במדבר כח, ז ד"ה ונסכו, וזה לשונו: ... הזכיר הכתוב בתמיד ובראשי חדשים שיעור הסולת במנחה ושיעור היין בנסכים, אבל בשבת ובחג המצות¹⁹ ובשבועות ובראש השנה וביום הכיפורים ובראשון של חג בסוכות הזכיר שיעור המנחה ולא הזכיר שיעור הנסכים. והטעם בזה כי אף על פי שצוה בפרשת הנסכים (במדבר טו, ד"ב) בשיעורי המנחה והנסכים לפר ולאיל ולכבשים בנדריים ונדבות ובמועדים, מצינו מנחה כפולה לכבש העומר (ויקרא כג, יג), וביום העצרת (שם יז) שתיים שני עשרונים חמץ, וכן בקרבן התודה (שם ז, יב) והם מנחה. לכך הוצרך הכתוב לפרש בכל המועדות שלא תשתנה בהם המנחה כאשר נשתנית באלו. אבל הנסכים לא נשתנו לעולם, לפיכך הזכיר אותם בתחילה בתמיד, ולא הזכירם אחרי כן בשבת. וחזר והזכירם בראש חודש להזכיר גם נסכי הפר והאילים, ואח"כ לא הוצרך להזכיר כלל ... (עכ"ל הרמב"ן). הרי שמן התורה עצמה למדו אנשי כנסת הגדולה לפרט את המנחות ולסתום את הנסכים.

נדריים ב, א (משנה): כל כינויי נדריים כנדריים ... (גמרא עמוד ב): ולפרוש כינויים ברישא (רש"י: אי בכינויים איירי ברישא לפרוש נמי ברישא קודם דפריש ידות). ההוא דסליק מיניה ההוא מפרש ברישא (רש"י: כגון ידות דסליק מינייהו ומפרש להו לאלתר ברישא, כדתנן 'במה מדליקין' ... ונקיט 'במה אין מדליקין' דסליק מיניה, וכן כל הני). כך אפוא, הסגנון אצל חז"ל. והנה כתב הראב"ע בפירושו לשמות בשלח יז, ז ("ויקרא שם המקום מסה ומריבה, על ריב בני ישראל ..."): בעבור שני הדברים הנזכרים. ומשפט לשון הקודש כאשר יזכיר שני דברים, יחל לעולם מהשני שהוא קרוב, כמו "ואתן ליצחק את יעקב ואת עשו" (יהושע כד, ד), ואח"כ "ואתן לעשו" (שם). וככה הזכיר תחילה "מסה", ואחר כך "מריבה", ושב לפרש קריאת "מריבה" — "על ריב בני ישראל" עם משה, ופירש "מסה" — "על נסותם את ה'" (עכ"ל). וכן ראב"ע ליואל ג, ג: מנהג אנשי לשון הקודש כאשר יזכרו שני דברים יחל לספר דברי השני בהתחלה ואחר כך ישוב אל הראשון באחרונה²⁰ (עכ"ל). ועיין עוד ויקרא כה, יד שם הסדר הוא "וכי תמכרו ... או קנה", ואילו בפסוק טו המבאר את פסוק יד כתוב " ... תקנה ... ימכר", הרי ש"קנה" דסליק מיניה, ההוא מפרש ברישא.

משך חכמה לויקרא כז, לב ד"ה כל אשר יעבר תחת השבט: דכן דרך הפסוק לחסר תיבה, כמו דכתיב (דברים לג, ו) "יחי ראובן ואל ימות ויהי מתיו מספר", דהוא כאילו כתוב

16. אחרי קביעת הקרבנות שיש להביא בכל יום מימי החגים השונים.
17. כלומר, כפי שנקבע בתורה, ואין מסתפקים בהפניה זאת אל המקור בתורה אלא ממשיכים לפרט.
18. כאילו כתוב 'כמשפט'. אבל כאן, בנסכי היין, לא פרט נוסח התפילה את נסכי היין שהם חצי ההין לפר, שלישית ההין לאיל ורביעית ההין לכבש, כשם שפרט אצל המנחה.
19. כידוע מה שקראו חז"ל 'חג הפסח' נקרא בכתוב "חג המצות". אבל המעיין היטב בפירוש ראב"ע לתורה (שמות יב) ימצא כי לפי דעתו גם התורה קוראת לחג המצות בשם חג הפסח, ולכן גם בזה כל מאי דתיקון רבנן בלשונם ובקריאת שמות לחגים כעין דאורייתא תקנו!
20. וכן (עמוס ב, יא) "ואקים מבניכם לנביאים ומבחוריהם לנזירים" (הרי נביאים ואח"כ נזירים), ואז (שם פסוק יב) "ותשקו את הנזירים יין, ועל הנביאים צויתם לאמר לא תנבאו" (הרי ההוא דסליק מניה מפרש ליה ברישא).

"ואל יהיו מתיו מספר", וכן מצינו רבות. וסוף פרק קמא דגטין (יד, ב): 'אמר רב שמעון הנשיא' — משמיה דנשיא, וזה כמו (= כאילו) שכתוב: אמר ר' שמעון אמר הנשיא (עכ"ל). הרי אותה תופעה של חסר מילה הן בדאורייתא והן בדרבנן.

רמב"ן השגות לספר המצוות של הרמב"ם, שורש ראשון (בשאלה כיצד הבה"ג ודעמיה יכלו למנות חנוכה ופורים במסגרת תרי"ג, כאשר הן מצוות דרבנן, ואילו לשון חז"ל במכות כג, ב מדבר על תרי"ג מצוות שניתנו למשה בסיני): כי מנהג חכמים בתלמוד וגם בתורה ובנביאים שלא יחוש להוציא דבר אחד מן הכלל וידברו על הרוב. כענין שכתוב אצל בני יעקב (בראשית לה, כו) "אשר יולד לו כפדן ארם", והנה חשב בנימין ולא נולד כפדן ארם, רק על הרוב ידבר. וכן (שם מו, כז) "כל נפש לבית יעקב הבאה מצרימה", והנה אפרים ומנשה לא באו ליעקב מצרימה, גם יוסף שם היה. וכן (שם לו, יב) "אלה בני עדה" — ועמלק אינה בנה (עכ"ל הרמב"ן).

פרק ח: טעמי המצוות

עד כה ראינו כיצד כל דבר שנעשה על ידי חז"ל (בתוכן ובצורה) נעשה על יסוד משקל דומה של אב טיפוס שמצאו בתורה עצמה. עתה בפרק זה ניוכח לדעת שגם מה שחז"ל לא עשו, גם הוא נלמד ממה שהתורה לא עשתה. במקרה דנן — טעמי המצוות שניתנו למצוותיהן ז"ל, אינם אלא חלק מסוים ממהות המצוה, פן אחד מתוך כמה פנים של אותה מצוה, ועל כל טפח של טעם שגילו לנו חז"ל בהבנת תקנותיהם וגזירותיהם כיסו לנו כמה וכמה טפחים. כך נהגה התורה עצמה במצוותיה היא, כאשר אלה ואלה אינם ממצים את מהות המצוה עד תומה. לכן אין לאסיק שמעתתא אליבא דהלכתא על יסוד טעמי מצוות — יהיו מפורשים אצל התורה או אצל חז"ל אשר יהיו¹.

ספר דברי אליהו, מסכת שבת קל, א (עמוד ע):

ובעליות אליהו מביא שתלמידיו (של הגר"א) שאלו: מצוה שיש לה טעם, ובהמשך הזמן נתבטל הטעם של המצוה באיזו סיבה, אם חיוב המצוה במקומו עומד, או כיון שנתבטל טעמה, גם המצוה בטילה. והשיב, מילה בשמיני יוכיח. פירוש, דאחז"ל (נדה לא, ב): מפני מה אמרה תורה מילה בשמיני, כדי שלא יהיו כולם שמחים ואביו ואמו עצבים, שהיא טמאה לידה כל שבעה ימים². ולפי זה עכשיו שבטלו דם טוהר, ואין אשה טהורה לבעלה עד שתספור שבעה נקיים, אם כן גם בשמיני אביו ואמו עצבים, ומכל מקום מלין ביום השמיני, ואין ממתנינים עד שתטהר אמו לבעלה. נמצא אף שהטעם בטל, אבל המצוה אינה בטילה עולמית³.

1. והשוה עם דברי הרמב"ם במורה נבוכים ג, מט, הובאו לעיל בפרק ג בענין לא פלוג. ועיין גם מדור א פרק 11.
2. מדובר, איפוא, בטעם דרבנן למצוה דאורייתא. להלן ידובר אודות טעם דרבנן למצוה דרבנן, וזאת בעקבות טעם דאורייתא למצוה דאורייתא.
3. וכאמור (הערה 2) אין נדון זה דומה לראיה שלנו, שהרי זוהי מילתא דפשיטא שחז"ל אינם יכולים 'לחייב' כביכול את הקב"ה על ידי הטעמים שהם נותנים למצוות שלו, ועיין בהמשך. ובסוגית טעם מצוות מילה בשמיני שלא יהיו כולם שמחים ואביו ואמו עצבים, עיין נצי"ב ריש פרשת תזריע בהרחב דבר שכתב: אבל עדיין קשה, הא מילה לשמונה היתה מימות אברהם אבינו, שלא היה עדיין טומאת יולדת, ומכל מקום היתה מצות מילה בשמיני! ועיין גם ספורנו לבראשית ל. ח ד"ה עם

בבא קמא פב, א: עשר תקנות תיקן עזרא, ואחת מהם לאכול שום בערב שבת מפני מצות עונה כליל שבת, והשום מרבה זרע⁴. ולפי זה האיש הפרוש, או מי שאין לו אשה אין צריך לאכול שום. אמר הגר"א ז"ל שעל כל ענין יש הרבה טעמים, רק שחז"ל לא גילו רק הטעם הפשוט. כמו כן במצות התורה, אף במקום שכתבה התורה טעם המצוה, יש עוד טעמים רבים נסתרים, ואין רשאי לעבור על המצוה. וראיה משלמה שאמר "לא ירבה לו נשים" משום ש"לא יסוד לכבו", והוא סבר שיגייר אותם וילמדם להיטיב דרכם, ולבסוף החטיאו אותו (עכ"ל דברי אליהו).

ונראה כי יסוד דברי הגר"א אצל הנשר הגדול במורה נבוכים ובמשנה תורה. ידועה שיטת הרמב"ם בענין טעם מצות שילוח הקן (מורה ג, מח) וההשגות הקשות של הרמב"ן (דברים כב, ו) על שיטתו. לכאורה משנה מפורשת (ופירושה בגמרא) מחזקת את דעת הרמב"ן, שהרי 'האומר על קן צפור יגיעו רחמין' — משתקין אותו (ברכות פרק ה משנה ג). הביאור בגמרא (שם לג, ב) 'לפי שעושה מדותיו של הקב"ה רחמים, ואינן אלא גזירות'. אמנם הרמב"ם לכאורה תירץ את הקושיא בכתבו: ... זו אחת משתי סברות, סברת מי שיראה כי אין טעם למצוות אלא חפץ הבורא, ואנחנו מחזיקים בסברה השניה שיהיה בכל המצוות טעם (מו"נ שם). לפי זה, היה נראה לומר שיפסוק הרמב"ם כי האומר על קן צפור יגיעו רחמין, שאין משתקין אותו. והנה פוסק הרמב"ם (הלכות תפילה ט, ז): מי שאומר בתחנונים, מי שריחם על קן צפור שלא ליקח האם על הבנים, או שלא לשחוט אותו ואת בנו כיום אחד, ירחם עלינו, וכיוצא בענין זה — משתקין אותו, מפני שמצוות אלו גזירות הכתוב הן ואינם רחמים ... (עכ"ל). אם כן הרמב"ם מחזיק בסברה הראשונה כי אין טעם למצוות אלא חפץ הבורא! על זה משיב התוספות יום טוב: כתב הר"ב, כמו שהגיעו רחמין (על צפור וגורת "לא תקח האם על הבנים") כן חוס (ורחם עלינו). כן כתב הרמב"ם⁵. וזה לשון רש"י: 'האומר בתפילתו וכו'. וטעמייהו דוקא בתפילה, שכשאומר בתפילה מחליט הדבר⁶, להכי משתקין אותו, מה שאין כן דרך דרש או פשט⁷. וכן בגמרא (ברכות שם): 'ההוא דנחית וכו' ואומר 'וכו', כלומר, שהיה יורד לפני התיבה (עכ"ל בעל תויו"ט).

"וכבר אמרתי כי דברי רבינו (הרמב"ם) בכל ספריו: ביד (החזקה), במורה ובפירושי המשניות — רוח אחת בהם" (משך חכמה לשמות ב, ג ד"ה לא יהיה לך). רק רמב"ם אחד יש לנו, וכל דבריו בכל ספריו עולים בקנה אחד כמקשה אחת זהב. נכון ש"אנחנו מחזיקים בסברה השניה שיהיה בכל מצוות טעם". לכן הקדיש הרמב"ם כמחצית הספר השלישי של המורה לטעמי המצוות, אבל יחד עם זאת הוא מסכים שאין לקבוע את הלכות המצוה על פי טעמיה. הוא אשר קבע תנא דמשנה במסכת ברכות במסגרת הלכות תפילה. טעמי המצוות —

- אחותי: ... כי באופן אחר לא יספיק זמן שבע שנים לעיבורי כולם, אם לא נאמר שנולדו כולם לשבעה חדשים, ושתיכף שילדו נתעברו, ולא שמרו שום טומאת לידה.
4. מאירי: כלומר, שלא יהא כל השבוע מחשבה והשתדלות בענין עונה אלא בערב שבת, כדי שיהיו שאר הלילות פנויים מכל עסקיהם ועוסקים בתורה ...
5. 'מי שאומר בתחנונים'...
6. והרי "לא מחשבותי מחשבותיהם", ו"האותי אתם קובעים"?! כל זה, כאמור, במצוות שהתורה לא גילתה את טעמן.
7. כי אז הוא מדבר אל זולתו, ולא אל הקב"ה כמו בתפילה.

כן, קביעת מצוות על פי הטעם — לא. לכן דייק הרמב"ם בכתבו "מי שאומר בתחנונים", כי בזה אין האדם נותן טעם למצוה אלא קובע את הלכות המצוה על פי הטעם. אין כל סתירה בין חיוב נתינת טעם למצוה ובין שלילת קביעת המצוה על פי אותו טעם. הוא הדין והיא המידה אצל טעמי הקרבנות במשנתו של הרמב"ם. במורה (ג, מו) קבע הרמב"ם את עמדתו הידועה בטעם הקרבנות להרחיק את ישראל מסוגים מסוימים של עבודה זרה, לאור 'הרקע' שלהם במצרים (וידועות השגותיו הקשות של הרמב"ן על הרמב"ם בזה עד כדי 'הוסיף הבל על הבלים'). והנה הרמב"ם עצמו במשנה תורה (סוף הלכות מעילה ח, ח) כותב: ראוי לאדם להתבונן במשפטי התורה הקדושה ולידע סוף ענינם כפי כוחו. ודבר שלא ימצא לו טעם ולא ידע לו עילה — אל יהא קל בעיניו ... החוקים — הן המצוות שאין טעמן ידוע ... וכל הקרבנות כולם מכלל החוקים הם ... (עכ"ל). וכל זאת על פי השקפת הרמב"ם (סוף הל' מעילה ד, יג): אף על פי שכל חוקי התורה גזירות הם ... ראוי להתבונן בהם, וכל מה שאתה יכול ליתן לו טעם — תן לו טעם ... (עכ"ל). הרי טעם לחוד ופסק הלכה לחוד [ועיין בזה במדור א פרק 10 בהרחבה].

עד כאן באותן המצוות שהתורה לא גילתה לנו את טעמן, והוא מתגלה על ידי חז"ל / ראשונים / אחרונים⁸. על זה בא הגר"א וחדש שני חידושים: א. האיסור להחליט הדבר חל גם כאשר התורה עצמה מגלה את טעם המצוה. ב. הוא הדין והיא המידה במצוות דרבנן, אף כאשר גילו הם את טעם המצוה, כי כל דתקינו רבנן כעין דאורייתא תיקון.

פרק ט: לשונות הקודש וכתבי הקודש

ראינו כיצד חז"ל הלכו בעקבות תורה שבכתב בכל תחומי פעולותיהם, הן ב'קום ועשה', הן ב'שב ואל תעשה', הן בטעמי מצוותיהם, הן בסגנון דבריהם, הן בדור־משמעויות דבריהם בפשט ומדרש. כל דבריהם של חז"ל מרוכזים בתלמוד, כידוע, והנה מצינו שגם עצם כתיבת התלמוד היא היא המדגימה לנו שכל דתקינו רבנן כעין דאורייתא תיקון.

רבינו בחיי בן אשר לדברים לז, כה ד"ה וכימין דבאך: ... בפשוטו של מקרא פירושו 'וכימין דבאך', וכל ימין תהיה ארצך זבת השמן, ויהיה מלשון תרגום של "זב" — 'דאיב' (ויקרא טו, לג). וכן מצינו הרבה לשונות בתורה שהם תרגום, כמו "יגר שהדותא" (בראשית לא, מז) שהוא תרגום "גלעד" (שם). וכן "ואתה מרבכות קודש" (דברים לג, ב), ובנביאים: "אתא בוקר וגם לילה אם תבעיון בעיו" (ישעיהו כא, יב). וכן בכתובים "כי עשית משפטי ודיני" (תהלים ט, ה). וכן עוד: "הנה בשמים עדי ושהדי במרומים" (איוב טז, יז), "עצמיו

8. בפרקי מבוא לפירושי למשך חכמה הבחנתי בין טעמים מחשבתיים (כאלה המובאים כאן בכרכות או במורה) ובין טעמים הלכתיים, שהם למעשה ההגדרה לעצם מהות המצוה (עיין שם). אולי אפשר לומר שהטעם המחשבתי הוא לא הסיבה למצוה אלא — התוצאה מן המצוה. ברור שטעמים מחשבתיים אלה אינם יכולים לקבוע במצוה, ולא בהם תלויה המצוה וקיומה. ושמעתי פעם מפי הגר"י אברמסקי זצ"ל שפירש כך את הפסוק: "טוב טעם ודעת למדני": דוד המלך ביקש מה' לגלות לו טעמים במצוות — "כי במצוותיך האמנתי", שבלאו הכי הוא מאמין במצוות, ולכן לא יקבע בהן על פי הבנתו את טעמיהן! [לכן "האמנתי" — עבר מוקדם]. ומעין זה ידועה האימרה החסידית שהעיסוק בטעמי המצוות ("מי כאלוקינו") יכול לבוא רק אחרי האמונה האיתנה ביסודות התורה ("איז כאלוקינו")!

אפיקי נחושה גרמיו כמטיל ברזל" (שם מ, יח), "אף ערשנו רעננה" (שיר השירים א, טז) ...
 וכן תמצא חבור התלמוד המקודש שיש בו שתי לשונות אלה, כי רבינא ורב אשי אִחוּ דְרַב
 התורה שניתנה בסיני ...

נספח למדור ו פרק 2:

פרק א (היסוד הלימודי).

במסכת גיטין סה, א קבעו לנו חז"ל את ההגדרה של 'כעין דאורייתא', וזה לשונם: כי אמרינן 'כל דתקין רבנן כעין דאורייתא תקין', במילתא דאית לה עיקר מן התורה, אבל במילתא דלית לה עיקר מן התורה — לא (עכ"ל). כלומר, כדי ליצור אנרגיה של תיקון דרבנן בעקבות היסוד דאורייתא, דרוש שהדאורייתא נלמדת בעוצמה של תורה שבכתב, ואין די בעוצמה של תורה שבעל פה, אשר אמנם יכולה להיות 'דאורייתא', אבל אין בה טופח על מנת להטפוח אל 'תקון דרבנן', [יסוד זה קשור במשנתנו במדור ג פרק 5].

והרי לפנינו דוגמה ליסוד זה. בבא מציעא ד, א.

רב ששת אמר הילך פטור... ליכא הודאה במקצת הטענה. ולרב ששת קשה מתניתין [באשר במקרה של 'שניים או חוזים' הרי נחשב כ'הילך', ובכל זאת חייב בשבועה]. אמר לך רב ששת, מתניתין [המחייבת שבועה] תקנת חכמים היא. ואידך [ר' חייא, כיצד מביא ראיה מן המשנה לענין 'הילך', כאשר השבועה היא רק מדין תקנת חכמים]. אין, תקנת חכמים היא, ומיהו, אי אמרת בשלמא מדאורייתא הילך חייב, מתקני רבנן שבועה כעין דאורייתא, אלא אי אמרת מדאורייתא הילך פטור, [כלום] מתקני רבנן שבועה דלית דכוותה בדאורייתא! ?

פרק ב (גזירות)

ובעל כסף משנה (הל' טומאת מת א, ב) כותב בסוגית "לא תבשל גדי בחלב אמו", וזה לשונו: דמשמע שלא אסרה (תורה לבשל) אלא כדי שלא יבא לאכול. בויקרא יא, לה אנו קוראים "וכל אשר יפול מנבלתם עליו יטמא, תנור וכריים יותץ טמאים הם וטמאים יהיו לכם". על יסוד פסוק זה דרשו חז"ל בירושלמי (שבועות ז, ד): מה ת"ל "וטמאים יהיו לכם"? אלא אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה — כל דבר שאיסורו דבר תורה אסור לעשות בו סחורה (עכ"ל), וכך נפסק להלכה ביורה דעה הלכות מאכלי עכו"ם קיז, א. וכותב שם הט"ז:

בשם הרשב"א הטעם (של איסור סחורה) הוא גזירה שמא יבוא לאכול מהם... ותמיהני, שהרי בפרק כל שעה (פסחים כג, א) איתא שהיא דאורייתא... ונראה דהרשב"א כתב גזירה זו שהתורה אסרה...

ובסוגית גזירה דאורייתא הפליג הנשר הגדול, בכתבו שמה שנראה לנו כדרשת הכתוב אינו אלא אסמכתא בעלמא, כאשר עיקר הכתוב הוא גזירה דאורייתא.

הלכות סנהדרין יז, א. כיצד מלקין את המחויב מלקות? כפי כוחו, שנאמר (דברים כה, ב) "כדי רשעתו במספר". וזה שנאמר (שם פסוק ג) "ארבעים (יכנו)" [שחז"ל דרשו "במספר ארבעים" מנין שהוא סמוך לארבעים, דהיינו ארבעים חסר אחת (מכות כב, א)], שאין מוסיפים על הארבעים [שם שם "לא יוסיף"] אפילו היה חזק ובריא כשמשון, אבל פוחתין לחלש, שאם יכה לחלש (שם שם) "מכה רבה" [ממה שהוא מסוגל לקבל] בודאי הוא מת [סנהדרין י, ב] "ונקלה אחיך לעיניך" (שם שם) — אחר שיקלה, ישאר אחיך חי לעיניך]. לפיכך [הואיל והתורה אסרה עלינו להוסיף על הארבעים, שהוא הוא הדין האמיתי, וזאת בנוסף על הדין של 'בל תוסיף' שבכל התורה כולה] אמרו חכמים [בהבנת הגזירה הזאת מדאורייתא שלא לעבור את הארבעים בשום פנים ואופן] שאפילו הבריא ביותר [ולא רק החלש] מכין אותו שלושים ותשע [בלבד], שאם יוסיף לו אחת [ובזה יעבור על האיסור הכללי של 'בל תוסיף'] נמצאת שלא הכהו אלא ארבעים הראויות לו (עכ"ל). הרי מה שנראה לנו — וכך אמנם לומדים בישיבות — כדרשת חז"ל [במספר — ארבעים] המחברת את הסיפא של הפסוק הראשון עם הרישא של הפסוק השני ובמילא עם כל ההשלכות אודות תוקפה של דרשה זאת [אם היא דרשה גמורה או רק סימן זכרוני וכדומה] מתברר עתה כדין דאורייתא מובהק במסגרת גזירות דאורייתא. [העירני על כך הגאון אריה לייב מינצבורג, ראש ישיבת המתמידים, ירושלים ערה"ק תובב"א].

בדיונים של חז"ל (ביצה ז, ב ויומא עט, ב) בדבר השעורים של איסור 'בל יראה' ואיסור אכילת חמץ או שאור, יש המבארים שאיסור 'בל יראה' ו'בל ימצא' הוא מדין גזירה, שמא יבוא לידי אכילה. ואמנם כך מעיד פשוטו של מקרא (שמות יב, יט) ... שאור לא ימצא בבתיכם, כי [נתינת טעם] כל אוכל מחמצת..."

ובסיום הדיון אודות גזירות דאורייתא, אנו מביאים את דברי בעל שירת דוד (הרה"ג ר' דוד גולדברג, מראשי הישיבה בקליבלנד אוהיו ארה"ב) הפורש לפנינו 'היכי תמצוי' שהגזירה תהיה חמורה מן האיסור עצמו!

דברים כב, ו ד"ה כי יקרא קן צפור לפניך, כתב הרמב"ן שטעם המצוה הוא כטעם "אותו ואת בנו", כי הטעם בשניהם לבלתי היות לנו לב אכזרי... והביא שהרמב"ם במורה נבוכים בטעם שלא ישחטו "אותו את בנו" כדי להזהיר שלא ישחטו הבן בעיני האם, כי יש לבהמות דאגה גדולה בזה... ואם כן עיקר האיסור ב"אותו ואת בנו" רק בבנו אתו, אבל הכל הרחקה עיין שם. הרי נתבאר שעיקר האיסור של "אותו ואת בנו" הוא רק הרחקה שלא ישחט הבן לפני האם. הנה לדבריו יוצא חידוש גדול, שהתורה אסרה "אותו ואת בנו" רק משום הרחקה שלא ישחט הבן לפני האם, אף על פי שעצם המעשה של שחיטת הבן לפני האם לא אסרה תורה בכלל! כי אם ישחט הבן לפני האם, ולא ישחט האם באותו יום, לא יעבור בלאו בכלל! ... וצריך עיון אם מצינו איסור אחר כיוצא בזה, שהתורה אסרה דבר משום הרחקה, ולא אסרה עיקר הדבר (עכ"ל). ולפי עניות דעתי לא קשה מידי, ועיין בזה במדור א פרק 10 בהכדל בין מהות וטעם המצוה.

פרק ג (לא פלוג)

הרמב"ם במורה נבוכים ג, לד נתן ביטוי השקפתי-הלכתי למושג 'לא פלוג' דאורייתא, וזה לשונו: ממה שאתה צריך לדעת עוד, כי אין התורה מביטה על הבודד, ולא יהיה הציווי כפי הדבר המועט. אלא כל מה שרצוי להשיגו — השקפה או מידה או מעשה מועיל — אין מביטים בו אלא לדברים שהם הרוב, ואין שמים לב לדבר מועט האירוע, ולא לנוק שיהיה ליחיד מבני אדם בגלל אותה הגזירה וההנהגה התורתית. כי התורה היא דבר אלקי... ראוי שתהא ההנהגה התורתית מוחלטת כללית לכל. ואע"פ שיהא זה חיובי ביחס לאנשים, וביחס לאחרים אינו חיובי, כי אילו היו לפי יחידים יהיה הפסד לכל, ונתת דברים לשעורים... (עכ"ל).

בקשר עם דברים אלה של הנשר הגדול, ואע"פ שאין הדברים להלן נחוצים ונדרשים במסגרת זאת של הלימוד, מצאנו אל נכון להעיר שתי הערות: (א) גם המשפטנים הרומיים ניסחו את ניסוח הלא פלוג לפי דרכו של הרמב"ם באמרו "סומה יורה סומה איניורה", דהיינו עד כמה שהחוק יותר מקיף (לא פלוג) כך הוא יותר מזיק. (ב) בספרנו פרשת שופטים, סוגית זקן ממרה, פירשנו בעקבות האברבנאל שזה עומק דברי חז"ל בסוגית "ימין ושמאל" — אפילו אומרים לך על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין. כלומר הימין שהוא טוב לכלל, הוא שמאל (לא טוב) לפרט. לכן נתנה תורה רשות לבית הדין לקבוע שבמקרה זה של יחיד זה השמאל הוא הימין, ובזה נמנע ההיזק מן היחיד עקב הלא פלוג.

ובפירוש מיוחד במינו בסוגית איסורי עריות, פורש לפנינו רבינו עובדיה ספורנו את משנת לא פלוג בתחום זה של דיני התורה. ויקרא יח, ו ד"ה איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו.

הנה התולדת ההוה משאר בשר, בהיות אז הפעל והמפעל קרובים במזג, ראוי שתהיה יותר הגונה וממוזגת, כמו שקרה בתולדת משה אהרן ומרים מעמרם ויוכבד דודתו [בודאי הוכחה שאין עליה פירכא!]. וכמו שאמרו ז"ל על נישואי בת אחותו [יבמות סב, ב: האוהב את שכניו ומקרב את קרוביו והנושא את בת אחותו (געגועי אדם רבים על אחותו יותר מן אחיו, ומתוך כך נמצא מחבב את אשתו — רש"י) והמלוה סלע לעני בשעת דוחקו, עליו הכתוב אומר (ישעיהו נח, ט) "אז תקרא וה' יענה, תשוע ואומר הנני"] וזה יצדק כאשר יהיו הפעל והמתפעל מכונים להפיק רצון קונם בלבד. אפס כי זה יקרה על המעט, כי אמנם מה שיקרה בכל המין האנושי או ברובן בזה הוא שיהיו מכונים לתענוג בלבד [לתענוג בלבד] לעומת 'להפיק רצון קונם בלבד'... ובכן אסרה תורה בשאר בשר כל יוצאי ירך...

בעל נחלת דוד (הלא הוא רבינו דוד טעביל ז"ל) על מסכת בבא מציעא דף ד, א (הקטע המתחיל ב'מיהו כל זה לשיטת התוספות') קובע דין דאורייתא על יסוד 'לא פלוג', וזה לשונו: ...צריך לומר לרש"י דהא דבבנו פטור (מן השבועה של מודה במקצת הטענה) אף דיכול להעזי (כאשר הפטור בנוי על ההנחה ש'אין אדם מעזי פניו לפני בעל חובו), היינו משום דכיון דכל שהכופר הכל הוא פטור מטעם חזקה דאינו מעזי, אם כן תו לא מפלגינן בהכי, ואפילו אי איתרמי גונא דיכול להעזי (כמו בנו) נמי פטור. והיינו משום דהתורה לא חילקה ופטרתו בכל גוונא... היינו דוקא במלוה דברוב הפעמים איכא חזקה ד'אינו מעזי'. אבל בפקדון

דליכא כלל הך חזקה ד'אינו מעיז', לא שייך למימר דיפטר משום 'לא פלוג', דפיקדון מילתא אחריתי הוא (עכ"ל). בהמשך דבריו מעיר בעל נחלת דוד: מה שכתבתי בישובו משום 'לא פלוג', יש לפקפק בזה דאיך שייך לומר בדאורייתא 'לא פלוג'?! ...
ואמנם מה דמספקא ליה לרבי דוד טעביל פשיטא לכל אלה אשר ציינו, שאמנם 'לא פלוג' שייך במצוה דאורייתא. זאת ועוד! על פי משנתנו אנו, אילו לא היה 'לא פלוג' בדאורייתא, אפשר להניח כי חז"ל לא היו נוהגים כך, באשר 'כל דתקיננו רבנן כעין דאורייתא תיקנו'.

ואמנם מצינו התיחסות רחבה ל'לא פלוג' דאורייתא ב"שדה חמד" מערכת הלמ"ד כלל צ"ג בסופו.

ועיין משך חכמה ויקרא כא, יז"ח (ד"ה איש מזרעך לדרתם אשר יהיה בו מום לא יקרב להקריב לחם אלקיו. כי כל איש אשר בו מום לא יקרב) המבאר כי גם במקרה של מום מלידה פסול הכהן לעבוד במקדש, וזהו מדין 'לא פלוג' — עיין שם בביאורנו בהערה 7(א). ועיין עוד משך חכמה לויקרא יח, כ (ד"ה כי ערותך הנה) המבאר סוגיות שלימות באיסורי עריות מדרבנן על משקל 'כל דתקיננו רבנן'. זאת במסגרת "משמרת" (דרבנן) ל"משמרת" (דאורייתא). עיין שם ביאורנו בהרחבה.

פרק ז (סגנון וצורה)

משך חכמה לויקרא כז, לב ד"ה כל אשר יעבור תחת השבט. וזה לשונו: ...דכן דרך הפסוק לחסר תיבה כמו (דברים לג, ו) "יחי ראובן ואל ימות ויהי מתיו מספר", שהוא כאילו כתוב ("ואל ימות) ואל יהי מתיו מספר", וכן מצאנו רבות [והוא אשר אבן עזרא קרא "מושך עצמו ואחר עמו"], וסוף פרק קמא דגטין (יד, ב): א"ר שמעון הנשיא — (שפירושו אמר ר' שמעון) משמיה דנשיא, וזה כמו שכתוב: אמר ר' שמעון אמר הנשיא.

מבית מדרשו של בעל קרן פני משה על פירוש הרמב"ן על התורה, נמצאנו למדים כיצד הלשון והסגנון של תורה שבכתב מוצאים את ביטויים המדויק והמהימן בסגנונם ובלשונם של חז"ל. במדבר כח, ז "ונסכו רביעית ההין". ומעיר הרמב"ן: הזכיר הכתוב בתמיד ובראש חודש שיעורי הסולת במנחות ושיעורי היין בנסכים. אבל בשבת ובחג המצות ובשכועות ובראש השנה ויום הכיפורים ובראשון של חג הסוכות הזכיר שיעור המנחה ולא הזכיר שיעור הנסכים! (עכ"ל). תשובת הרמב"ן היא שמאחר ואין שינוי בשיעורי נסכים (רביעית ההין לכבש, שלישית ההין לאיל, חצי ההין לפר) לכן אין צריך לחזור עליהם בכל קרבן וקרבן.

על יסוד דברי הרמב"ן אלה כותב בעל קרן פני משה: ובזה מובן מאוד מה שנראה תמוה בנוסח תפילות המוספים, שאחרי שמזכירים קרבן מוסף היום כוללים ואומרים "ומנחתם ונסכיהם כמדובר" (ר"ל כמדובר בהם בתורה) וממשיכים לפרוט שיעורי הסולת למנחות "שלושה עשרונים לפר, שני עשרונים לאיל, עשרון לכבש", ומסיימים דק "ויין כנסכו"! וקשה: או שיפרוט גם נסכי היין "חצי ההין לפר שלישית ההין לאיל הרביעית ההין לכבש" — או שיזכיר גם המנחות וגם הנסכים באופן כללי! ולדברי הרמב"ן כאן הוא מדוקדק מאוד,

לא תקנו לפרוט הנסכים בתפילות מאותו הטעם שלא פרטם בתורה (עכ"ל) [הרי כל דניסחו חכמים בתפילותינו, כעין דאורייתא ניסחון].

ועוד מבית מדרשו של קרן פני משה בפירוש הרמב"ן לדברים לג, ו ד"ה יחי ראובן ולא ימות, שם כותב הרמב"ן: והנכון בעיני למה לא נזכר (בברכות) שבט שמעון כי הכתוב לא ימנה בשבטי ישראל רק שנים עשר... (עכ"ל).

בעוד הרמב"ן הביא ראיות לדבריו מיחזקאל מח, ל-לד, מפרשת קרח יז, יז-יח, מהר גריזים והר עיבל, מציין בעל קרן פני משה שמצינו את היסוד-הזה בדברי רבותינו [תוך כדי כך שהוא מעיר: וקצת מתמיה מה שלא הביא הרמב"ן הלכה זו ממשנה וגמרא בין ראיותיו, כדרכו בכל מקום להביא דברי רבותינו כסמך ליסודותיו המחודשים, והסתמך רק על מקורות בתורה שבכתב] וזה לשונו:

ויש להביא עוד מקור מהש"ס ליסוד זה של הרמב"ן מפר העלם דבר של צבור... מביאים י"ב פרים, פר לכל שבט ושבט... שלעולם — בין לר' יהודה בין לר' שמעון — אין מספר הפרים אלא שנים עשר, פר לכל שבט... והפר השנים עשר או לשבט לוי או לשבט יוסף... וראה ברמב"ם פרק יב משגגות הלכה א"ב שסיכס: ...מביא כל שבט ושבט פר... שנים עשר... ושבט מנשה ואפרים אינם חשובים כשני שבטים לענין זה, אלא שניהם שבט אחד (עכ"ל הרמב"ם).

ועוד מבית מדרשו של בעל קרן פני משה במדבר כח, טז-כה: "ובחודש הראשון בארבעה עשר יום לחודש פסח לה'. ובחמשה עשר יום לחודש הזה חג... ביום הראשון מקרא קודש... והקרבתם... ומנחתם סולת...". ומעיר הרמב"ן: וכן הזכיר (פסוק טז) "פסח לה'", שיעשו קרבן פסח, להזהיר עליו (על פסח שביום י"ד) עם שאר קרבנות חג המצות. וקיצר בו להזכיר שמו בלבד [ולא כמו בקרבנות שבעת ימי חג המצות אותם הכתוב מפרט] שכבר ביאר את דיניו בכל חוקותיו ובכל משפטיו (עכ"ל הרמב"ן).

ומעיר בעל קרן פני משה: ...באבן עזרא בפרשת קרבן פסח בסדר בא על הפסוק וחגותם אותו חג לה', שבעת ימים מצות תאכלו" (יב, יד-טו) וזה לשון ראב"ע ד"ה וחגותם אותו. "הוא חג הפסח". ונראה שבא לבאר... מאי "אותו" דקאמר קרא... כתב ש"אותו" קאי על הפסח... וחג שבעת הימים נקרא חג הפסח מפני שהקרבת הפסח מחיבת חג שבעת ימים... ולפי האמור מיושב שפיר מה שדנו חכמי הדורות בהם שבלשון חכמים נקרא חג המצות בשם "פסח" וחפשו טעמים לדבר. ולהאב"ע אין השם הזה המצאת חכמים אלא לשון המקרא הוא... (עכ"ל).

ובמסכת בכורות יז, א מפרש רש"י (ד"ה היינו דקאמר רשב"ג) וזה לשונו: ... ואנא אמינא אפילו עד עשרה דורות נמי פטירי [מן הבכורה]. והוא הדין טפי מעשרה, אלא כי האי מנינא נקט בכמה דוכתי [כלומר, המספר 'עשרה' במקום הרבה וללא הגבלה]. וקרא נמי נקיט להו דכתיב (דברים כג, ד) "גם דור עשירי לא יבוא להם בקהל ה'", והם [עמוני ומואבי] אסורים לעולם!

כשם שלומדים תורה הן על פי הפשט והן על פי המדרש, כאשר אפשר לפרש את הכתוב שלא אליבא דהלכתא, כך מצינו שמפרשים את המשנה לא אליבא דפירושא דגמרא, כאילו לומר שיש "פשט" במשנה ויש "מדרש" (= גמרא) של המשנה. עיין, בין היתר, תוספות יום טוב נזיר ה, ה; תפארת ישראל בבא מציעא א, א; משך חכמה שמות יג, יג ד"ה וכל פטר חמור תפדה בשה; ועוד.

פרק 3

עבירה לשמה

בפרק אחרון זה אנו באים לבחון את המושג "עבירה לשמה", למצוא את מקורו בתנ"ך ובחז"ל, ובהמשך אצל ראשונים ואחרונים, להראות כיצד סוגיות גדולות בתנ"ך בנויות על הנסיון לעשות עבירה לשמה, ולהצביע על ההשלכות שיש למושג הזה גם בימינו אנו. כפי שיראה, זהו מעין "איגרא רמא" שאין למעלה הימנה.

בבלי נזיר כג, ב:

אמר עולא, תמר זינתה (רש"י: ונתכוונה לשם מצוה להעמיד זרע כדכתיב "כי ראתה כי גדל שילה" — בראשית לח, יד), זמרי זינה (ונתכוון לשם עבירה — שם). תמר זינתה — יצאו ממנה מלכים ונביאים (מלכים מדוד, ונביאים מישעיה, כדאמר מר — סוטה י, ב — אמוץ ואמציה אחים היו, וגמירי — מגילה טו, א — כל מקום שהזכיר הכתוב נביא ושם אביו בנביאות, בידוע שהוא נביא בן נביא — שם), זמרי זינה נפלו עליו כמה רבבות ישראל. אמר ר' נחמן בר יצחק: גדולה עבירה לשמה (כלומר, לשם מצוה — שם) ממצוה שלא לשמה. והאמר רב יהודה אמר רב: לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות אפילו שלא לשמן¹, שמתוך שלא לשמן בא לשמן². אלא אימא [גדולה עבירה לשמה] כמצוה שלא לשמה (שתיהן שוות — שם), דכתיב (שופטים ה, כד) "תבורך מנשים יעל אשת חבר הקניי" (כלומר, כאותן נשים שמצינו בהן שעשו מצוות שלא לשמה, ובכולן נאמר בהן "אהל" — שם), "מנשים באהל תבורך" (על שעשתה עבירה לשמה כדי להתיש כוחו של אותו רשע כדי שתהא יכולה להורגו — שם). מאן נשים שבאהל? שרה [רבקה] רחל לאה (שאמרו לבעליהן לבא אל שפחתן, ולא לשם מצוה נתכוונו, אלא כפי שמתקנאת זו בזו — רחל באחותה ושרה ולאה באמהות (בשפחות), וכולן נאמר בהן "אהל" כדכתיבי קראי — שם³). א"ר יוחנן, שבע בעילות בעל

1. ושמעתי אומרים בשם הגרי"ז שחז"ל דייקו ואמרו 'לעולם יעסוק', כלומר דין לכתחילה, ולא אמרו 'מותר לעסוק'. זוהי הדרכה כיצד יגיע אדם לידי תורה לשמה!
2. תוספות (ד"ה שמתוך שלא לשמה בא לשמה): וא"ת, הא אמרינן בעלמא (ברכות יז, א): העוסק במצוה שלא לשמה נוח לו שלא נברא. ונ"ל דהתם מיירי שעוסק בתורה שלא לשמה לקפת אחרים, והכא קאמר שעוסק בתורה שלא לשמה להתגדר ולקנות שם.
3. לפי פירוש זה של רש"י אין לגרוס "רבקה" בגמרא. אולם בתוספות גורסים "רבקה" ומציינים את ה"אהל" בקשר אליה, הלא הוא "ויביאה יצחק האהלה שרה אמו". הדברים יובנו על פי המבואר במשך חכמה להפטר בשלח וז"ל: ויתכן דהאמהות כוונו להעמיד שנים עשר שבטים, ועל מצות פריה ורבייה לא הוזהרו נשים, לכן נקראת 'מצוה שלא לשמה'. אבל יעל, במלחמת מצוה גם נשים מצוות כמבואר סוף סוטה (מד, א) 'אפילו חתן מחדרו וכלה מחופתה', לכן נקראת עבירה לשמה (עכ"ל). ועוד יותר מבואר בתוספות הרא"ש הוריות י, ב: מה שנבעלה יעל לסיסרא, לא להנאתה כיונה אלא להתיש כוחו ויהרגוהו, אבל בעילות האמהות להנאתן, הילכך קרי להן 'מצוה שלא לשמה'. ופירוש זה אינו אליבא דספורנו ודעימיה. עייז מדור ה פרק 1 (ב): מדור ו פרק 11.

אותו רשע באותה שעה, שנאמר (שופטים שם) "בין רגליה כרע נפל שכב" וגו' (בין כריעה ונפילה ושכיבה אית בהו שבע בהאי קרא – שם). והא קא מתהניא מבעילה דיליה? א"ר יוחנן: כל טובתן של רשעים אינה אלא רעה אצל צדיקים, שנאמר (בראשית לא, כד) "השמר לך מדבר עם יעקב מטוב ועד רע", בשלמא "רע" שפיר, אלא "טוב" אמאי לא?! אלא לאו שמע מינה טובתו רעה היא, שמע מינה⁴ (עכ"ל הגמרא).

מקושית הגמרא 'והא קא מתהניא', נמצינו למדים את יסוד סוגיתנו, והוא שהנאה בקיום עבירה לשמה פוסלת את מעלתה, ולא זו בלבד שאינה "כמצוה שלא לשמה", אלא אף כעבירה פשוטה כמשמעה תיחשב. והדבר טעון הסבר, הדגמה וישום.

כבר לימדונו הז"ל ש'מצוות לאו ליהנות ניתנו' (עירובין לא, א⁵ ועוד), ממנו משתמע כי עצם ההנאה שיש לאדם בקיום מצוה אינה פוסלת את קיום המצוה שהוא חייב בה ומקיימה. הנאת הגרון משתיית יין קידוש ישן נושן, או מאכילת מצת מצוה פריכה וטעימה, אינה פוסלת את קיום המצוה⁶. ברור שהיסוד של 'לשמה' בקיום מצוה, כלומר שאין למקיימה כל הנאה פרט לעצם קיום רצונו יתברך, הוא למעליותא בלבד ולא לעיכובא. אם כן, היה מקום לומר שהוא הדין והיא המידה בעבירה לשמה, אשר הוגדרה והשוותה למצוה שלא לשמה. אלא מקושית הגמרא 'והא קא מתהניא', ומתשובת הגמרא המקבלת את הקושיא כתקיפה⁷, אנו לומדים כי לא היא! כאן במקרה של עבירה, ה'לשמה' אינה בבחינת מעליותא, אלא הוא תנאי מוקדם לעצם ההיתר לעסוק בעבירה לשם מצוה.

וכך מניח יסוד זה הגאון הנצי"ב בהרחב דבר לבראשית כז, ט, וזה לשונו: והנה אמרו ברבא שזענש יעקב אבינו על שגרם לעשו "צעקה גדולה ומרה", וזה הביא שמרדכי צעק "צעקה גדולה ומרה". ולכאורה קשה על מה נענש בצעקת עשו יותר ממה שגרם ליצחק אביו הצדיק שחרד "חרדה גדולה"⁸. אבל הענין, דלהשתמש בעבירה לשמה יש ליוהר הרבה שלא ליהנות ממנה כלום, ולא דמי לעושה מצוה, דאע"ג דנהנה גם כן, המצוה במקומה עומדת⁹. משא"כ בעבירה לשמה, ההנאה שמוגיע לגוף מזה בעל כרחו הוא עבירה, וכמבואר ביבמות קג, א ונזיר כג, ב גבי האי שאמרו 'גדולה עבירה לשמה', וראיה מיעל, ומקשה 'והא קא מיתהני מעבירה'. ואע"ג שודאי רשאה היתה משום פקוח נפש כמו שכתבו התוספות, מכל מקום לא

4. תוספות (ד"ה והא מתהניא): ... ובפרק מצות חליצה (יבמות קג, ב) מסיק, בשלמא גבי לבן דקמדכר שם דעבודת כוכבים, אלא גבי יעל מאי רעה? ומשני דשדא בה זוהמא (עכ"ל). [ובענין לבן דקמדכר שם דעבודת כוכבים' עיין ספורנו לבראשית לא, נג שלבן ייצג עמדה בין דתית [אקומניסטית] ("אלהי נחור"), ואילו יעקב הקפיד להזכיר רק "פחד אביו יצחק", יעויין שם!].
5. רש"י: ואין מערכין אלא לדבר מצוה ללכת לבית האבל או לבית המשתה.
6. וקל וחומר שאין פסול בזה שאדם המקיים מצוה נהנה מעצם העובדה שהוא מקיים בזה את רצון ה'. יתירא מזו, הרע"ב בפירושו למסכת אבות פרק ד משנה ב ('ששכר מצוה מצוה') כותב: שכל מה שאדם משתכר ומתענג בעשיית המצוה נחשב לו למצוה בפני עצמה, ונוטל שכר על המצוה שעשה ועל העונג וההנאה שנהנה בעשייתה (עכ"ל). וראה בהקדמה לספר אגלי טל.
7. אלא דוחה אותה בקביעה שלא הנאה היא זאת.
8. כי גם כאן וגם כאן יש גזירה שוה "גדולה-גדולה". ואף אם נאמר שעדיף ללמוד "גדולה ומרה" מאשר "גדולה" גרידא, אבל מעיקרא דדינא פירכא, מאי אולמיא האי מהאי, ומדוע על האחד נענש ועל האחר לא?
9. אם כי לא בשלימותה, כי עדיף לשמה מאשר לא לשמה.

היתה משתבחת על זה¹⁰, משום שהנאה שבאה מעבירה נחשבת עון¹¹. והכי נמי בעבירה לשמה שעשה יעקב¹² לא נהנה כלל בשעה שחרד יצחק, ובודאי נצטער על זה, אבל אנוס היה. משא"כ על צעקת עשו, שמח בלבו¹³, על כן נענש, שהרי גרם זה ע"י עבירה של שקר¹⁴, ואסור ליהנות מזה (עכ"ל).

וכן בפירוש ר"ע ספורנו על התורה¹⁵, המתייחס בצורה עקבית לכל התופעות של עבירה לשמה בחומש בראשית, ומניח וחוזר ומניח את יסוד ה'לשמה' כתנאי מוקדם להצדקת העבירה. הנה בפרשת לוט ובנותיו (בראשית יט, לח ד"ה הוא היה אבי בני עמון): כי מפני שהיתה כוונת הנשים רצויה, היה זרעם לשני גויים יורשי אברהם במקצת, כאמרם (ברכות סג, א) "בכל דרכך דעהו" — אפילו לדבר עבירה (עכ"ל). וכן בפרשת יהודה ותמר (בראשית לח, טו ד"ה מה תתן לי): אבל היתה כוונתה להקים זרע מיהודה, ובכך לקחה ערבון, לא ליהנות בו (עכ"ל). ועוד באותה סוגיא (שם שם ד"ה ופתילך): וזה עשתה כדי שתהרהר במעלת יהודה וגדולתו (עכ"ל). ובשלישית באותה סוגיא (שם פסוק כו ד"ה צדקה ממני): היא צדקה במירמה¹⁶ שהיתה לתכלית טוב¹⁷ ורצוי לא-ל יתברך, שהיא קיוס הזרע, לא להנאת עצמה, שהרי חזרה לאלמנותה תיכף¹⁸, יותר ממה שצדקתי אני בקיום אמונת¹⁹ שהיתה הכוונה בו²⁰ לכבודי ולהשיג ערבוני, שהיא תכלית נפסד וגרוע²¹, כאמרם ז"ל: גדולה עבירה לשמה ממצוה שלא לשמה²².

הצד השוה בכל המקרים שהספורנו מביא הוא ענין הכוונה הטהורה בצד החיובי, והעדר כל הנאה מן הצד השני. כלומר, באותה מידה שמצוות לא צריכות כוונה, עבירות לשמה כן צריכות כוונה למצוה אליה מתכוונים, וכוונה לא ליהנות מגוף העבירה שעושים. לא הנאה

10. "תבורך מנשים יעל מנשים באהל תבורך".
11. וכתוצאה מכך העבירה נחשבת כעבירה (ולא מצוה) עם כל הדינים הנובעים מכך.
12. בזה שרימה את אביו.
13. כדרכו של הנצי"ב למלא פרטים בסיפור הכתוב בלי מקור בטכסט ובלי מקור מחז"ל, אלא על פי הבנתו הוא, כי גדולה ורחבה מני ים היא.
14. "אנכי עשו בכרך" ... "ויאמר אני".
15. לא כאן המקום להוכיח את הקירבה הרעיונית בין פירושים רבים בספורנו והעמק דבר. די לציין שהיה זה הנצי"ב אשר המליץ בפני הוצאת הספרים "מקראות גדולות" להדפיס את פירושו של הספורנו. עיין מכתבו מודפס במהדורת מקראות גדולות וזרשא.
16. היא עבירה, כמו "בא אחיך במרמה" לפי הנצי"ב. (שלא כרש"י שפירש — "בחכמה" — ובניגוד גמור להתגוננות [בלעז: אפולוגטיקה] של בעל הכתב והקבלה).
17. היא ה'לשמה", וכלשון רש"י בגמרא: לשם מצוה (= תכלית טוב).
18. פסוק יט: "ותלבש בגדי אלמנותה".
19. בזה ששלח את הגדי כפי שהבטיח.
20. לעומת 'כוונתה להקים זרע מיהודה'.
21. לעומת ה'תכלית טוב' של תמר.
22. כלומר, פרשת יהודה ותמר ('גדולה עבירה לשמה') מדגימה את ההוה אמינא של הגמרא, בעוד המסקנא היא רק 'כמצוה שלא לשמה'. הוה אמינא זאת היתה בדרגת תמר, אשר עליה העיד יהודה ש"צדקה ממני", כלומר "גדולה מ" (מ"ם היתרון). הדיבור הישיר של יהודה מציין את ההוה אמינא. אילו היה כתוב בתורה "צדקה ממנו" היתה זאת מסקנה. ועיין מדור ב: סגנון הכתוב. פרק 4: הדיבור הישיר.

גופנית-פיזית מחד גיסא, ואף לא הנאה פסיכולוגית— נפשית מאידך גיסא. אותה הנאה נפשית של יעקב אבינו בשמעו את צעקת אחיו עשו, אשר אישרה לו כי הצליח בדרכו ושהברכות הן עכשיו שלו ולא של עשו, על הנאה זאת היה צריך לתת את הדין במהלך ההיסטוריה. אולם הגאון הנצי"ב מוולוז'ין אינו רק נאה דורש בפרשנות המקרא (שאינן בהכרח למדין ממנה הלכה), אלא אף מוכן לאסיק שמעתתא אליבא דהלכתא מאותו יסוד בהלכות עבירה לשמה. וכך אמנם עשה בשו"ת משיב דבר²³ חלק ב סימן ט בסוגיא הקשה של 'מחלוקת לשם שמים' ושל 'עני המהפך בחררה' של פרנסת רב הקהילה²⁴, בטענה שרב העיר 'אינו עושה כהוגן'. אף טוען אותו צעיר שעקב כך 'אף מצוה רבתא עשה ושכרו הרבה מאוד מאת הגבורה'. על זה משיב הנצי"ב שגם אם יתברר בבית דין כשר שהרב אינו עושה כהוגן, 'אז גם כן שומר נפשו ירחק מאותו מקום סכנה לנפש', וזה לשונו: —

ואני רגיל לבאר הא דאיתא בבא בתרא (עח, ב) מאי דכתיב "על כן יאמרו המושלים בואו חשבון", "המושלים" — אלו המושלים ביצרים, "בואו חשבון" — בואו ונחשב חשבוננו של עולם, הפסד מצוה כנגד שכרה ושכר עבירה כנגד הפסדה (עכ"ל הגמרא). ואם נפרש דמיירי במצוות ועבירות בין אדם לשמים, אינו מוכן כלל ... אלא מיירי בעניני הליכות עולם. ויש עושה מחלוקת או רודף את האדם לשם מצוה — אע"ג שיודע שהוא עבירה לעשות מחלוקת או לרדוף אדם מישראל — מכל מקום מחשב שהיא עבירה לשמה, היינו לשם מצוה, ויקבל שכרה, כדאיתא בנזיר (כג, ב) ... ועל זה יש שני תנאים: תנאי ראשון שלא יהנה מאותה עבירה כלל ... תנאי שני²⁵, שיש לחשוב אם כדאי עבירה זו ... ולגבי מצוה זו שמחשב שיעלה על ידו מזה. וזהו דברי חז"ל "המושלים ביצרים" — היינו אין להם הנאה במה שעושה עבירה זו לשמה. ואח"כ "בואו ונחשב חשבוננו של עולם" הפסד מצוה שיגיע על ידי זה נגד שכרה שיקבל מזה המצוה, ויכול להיות שההפסד שיגיע ע"ז רבה על שכרה²⁶ (עכ"ל הנצי"ב).

כך דרכו של ראש ישיבת וולוז'ין אשר כל התורה כולה מונחת לפניו בחדא מחתא, עובר מפרשנות חומש בראשית לפרשנות הגמרא את חומש במדבר, מוכיח ברבים את אותו 'צעיר' אשר הורה הלכה בפני גדולי עולם ולא כיוון לאמיתה של תורה, ועתה עובר הנצי"ב לישם את דרכו מתוך עיון בספר תהלים פרק קלט. וזה לשונו בהמשך התשובה:

והנני מפרש עוד מה שאמר דוד המלך בתהלים קלט (פסוק כא): "הלא משנאיך ה' אשנא ובתקוממך אתקוטט. (פסוק כב) תכלית שנאה שנאתים, לאויבים היו לי. (כג) חקרני אל ודע לבכי, בחנני ודע שרעפי²⁷. (כד) וראה אם דרך עוצב²⁸ בי ונחני בדרך עולם²⁹". היינו נוח

23. השו"תים יצאו לאור בשנת תרנ"ג, בעיר ווארשה. הנצי"ב נפטר לפני גמר מלאכת הדפוס.

24. " ... שהעלה הצעיר הנ"ל שהרמ"ה השוה דין הרבנות לאומנות בעלמא, ובזה יצא דבר הלכה מלפני אותו הצעיר שאם השני בא לדור הוא וביתו שמה, אין בזה משום השגת גבול כמו אומן ... " (דברי "הצעיר" נדפסו בעלה "המליץ" נומר (= מספר) 173 שנת תרמ"ז). היות והסוגיא שכחה גם בימים אלה, ראינו מן הנכון להעתיק את לשונו של הנצי"ב במלואו.

25. כאן חידושו של הנצי"ב שלא מצינו אצל מפרשי התלמוד בסוגית עבירה לשמה.

26. ועיין שם בהמשך דבריו את יישום העיקרון לתהפוכות הפוליטיות אצל סיחון ומואב, שיש להן דימיון מפליא ביותר למתרחש במזרח אירופה של היום!

27. ענין מחשבה (מצודות).

28. קלקול (רש"י).

29. המיתה נקרא כן, כמו "הנה אנכי הולך בדרך כל הארץ", וכמו "כי הולך האדם אל בית עולמו".

לפני למות ולילך בדרך עולם כפירוש הראשונים ז"ל²⁹. והנה משמעות "משנאיך" המה האפיקורסין והמדיחים והמסורות, כדתניא באבות דרבי נתן (פרק טז), ואמר דוד שהוא שונאם ורודפם. וביקש מה' שיחקור ולדעת לבבו אם אינו נהנה מזה שרודפם³⁰. "בחנני ודע שרעפיי" אם חשבוני יפה שאני עושה מצוה בזה יותר מהעבירה שמתקוטט ועושה מחלוקת³¹. "וראה אם דרך עוצב²⁸ ביי", שבאמת הנני נהנה מעבירה זו או אין חשבוני יפה, אזי טוב לפני שתחנני "בדרך עולם"²⁹, שהרי לא אוכל לעשות תשובה על זה אחר שאני חושב שהצדק עמדי. ובאמת אפילו אני שוגג, ישא עונש כדין העושה רעה לחבירו ולא מהני תשובה כידוע³² (עכ"ל הנצי"ב).

ובעקבות הנצי"ב בענין פרק קלט בספר תהלים אנו עוברים לעיון בפרק קט באותו ספר, שוב מצאנו את דוד המלך עובר עבירה לשמה. בפרק זה מבקש נעים זמירות ישראל ש"אל תחרש" כלפי אלה אשר "וילחמוני חנם ... וישימו עלי רעה תחת טובה ...". מבקש הוא מאת ה' ש"יהיו ימיו מעטים ... בניו יתומים ... אל יהי חונן ליתומיו ... ימח שמם ...". לשון אחרת, מבקש לנקום ולנטור על העול שנעשה לו על ידי שונאיו, הלא היא עבירה של "לא תקום ולא תטור"! אולם מצינו שנקימה כן מותרת בדרגה של תלמיד חכם, כאמרם ז"ל: "כל תלמיד חכם שאינו נוקם ונוטר כנחש אינו תלמיד חכם" (יומא כב, ב). לשון אחרת: המבחן האמיתי של 'תלמיד חכם' הוא היכולת שלו להיות נוקם ונוטר!³³ ומדוע דוקא "כנחש"? הנה במדבר רבה יט, יב אמרו: הנחש אפילו אוכל כל מעדנים שבעולם מתהפכים בפיו לעפר, שנאמר (ישעיה סה, כה) "ונחש עפר לחמו" (עכ"ל). כלומר, אכילת הנחש את עפר האדמה היא הדוגמה הקלאסית לעשיית פעולה ללא כל הנאה ממנה — כל מעדן שבעולם הופך אצלו לאותה אכילת עפר שהיא אכילה לשם קיום ותו לא — אכילה לשמה³⁴. ובהתייחסות לאי הנאתו של הנחש מאכילתו בהיותה ממש אכילה לשמה, מצאנו אצל חז"ל (במדבר רבה יט, ב ועוד): אמרו לו (= לנחש) למה אתה נושך? מה אתה מועיל³⁵? ארי דורס ואוכל, זאב טורף ואוכל, ואת נושך וממית! (עכ"ל). הרי שכל מה שהנחש עושה — אם בהטלת ארס ואם באכילת עפר — הכל נעשה "לשמה". זהו, איפוא, ביאור המאמר של חז"ל על תלמיד חכם הנוקם-ונוטר כנחש. כדי להיקרא 'תלמיד חכם' שמוותר לו לנקום ולנטור, צריך להיות ברור שהנקימה ו-או הנטירה נעשית בדרגת נחש, כלומר לשמה, ללא כל פניה או הנאה.

ובסוגיית נקימה ונטירה, וההשלכות ההשקפתיות הנובעות ממנה, כותב בעל אור שמח בהלכות תלמוד תורה פרק א הלכה ב: ונראה לי לבאר, דבאמת כל המצוות המה שווים לפחות שבפחותים ולמשה רבינו ע"ה, ד"תורה אחת יהיה לכם" כתיב. וחיוב המצוה, גבול יש לו, כמו נטילת אתרוג בנענוע בעלמא יצא, רק המדקדקים נושאים אותו כל היום, וכיוצא בזה.

30. הוא התנאי הראשון בעבירה לשמה — לשמה! [על מאמר חז"ל "כל מעשיך יהיו לשם שמים" העיר הרבי מקוצק ז"ל: גם ה'לשם שמים' צריך להיות לשם שמים!]
31. הוא התנאי השני בעבירה לשמה — אין קלוקל גם בעתיד.
32. "עד שירצה את חבירו".
33. וקשה, האם בזה ייבחן תלמיד חכם?!
34. אותה דרגה שאנו שואפים להשיגה לפחות יום אחד בשנה, ערב יום הכיפורים, בו משתדלים לאכול לשם מצוה כשם שלמחרת נצום לשם מצוה.
35. כלומר, מה תועלת או הנאה יש לך מנשיכתך.

ולכך לא כתבה התורה מידות רק ברמז, דלמשל, מידת הנקמה — "כל תלמיד חכם שאינו נוקם ונוטר (כנחש אינו תלמיד חכם" — יומא כב, ב), ו"מלך שמחל (על כבודו אין כבודו מחול" — כתובות יז, א). ולכך אין זה חוק בפרט שווה לכלל הישראלי, רק כל אחד לפי ערכו. רק נקימה בחמון — זה שווה לכולם. וכן בגאווה וכיוצא בזה, וכן לפני משורת הדין וביקור חולים וקבורה וכו'. והדברים ארוכים בספרי המחקר. ונמצא מצוות תלמוד תורה, אשר בודאי אם יבקש האדם טרף ומזון, בכל זאת אינו נחשב למפריע מצוות תלמוד תורה — "ואספת דגנך" כתיב. וכן למשל אדם חלוש המזג, וכן כל אחד לפי ההכרחיות שלפי הרגלו, וכן לפי טוהר נפשו של אדם. כי אינו דומה בחיוב תלמוד תורה האיש אשר נפשו מרגשת בשכלה הזך ונקשרה בעבותות אהבה לתלמוד תורה, לאיש אשר כוחות נפשו נרפים ועצלים. לכן אין היה מחוק הבורא לחוק חיוב תלמוד תורה לכל ישראל, ונתן תורת כל אחד בידו, ואין לאל יד האנושי ליתן המידה האמיתית לזה! לכן באו חכמים ופירשו לנו גדר מרכזן האמיתי של תלמוד תורה — קריאת שמע בשחרית קריאת שמע בערבית קיים "והגית בו יומם ולילה", כיון שלומד קבלת המצוות ואזהרתה בשחרית וערבית כבר קיים מצותה. אולם יתר מזה, היא בכללי המצוות אשר נבדלו ונפרדו מזה, כל איש לפי ערכו ומהותו, והיא כמו הסר מן המדות המגונות אשר נפרדו זה מזה. ובודאי צריך להתעצם בה האדם בכל יכלתו, כי כפלה התורה הרבה פעמים ענין לימודה, וצריך האדם להלהיב נפשו לשקוד על דלתותיה ... (עכ"ל).

וראויים הדברים למי שאמרם, וראויים הדברים להילמד היטב אצל מחנכים המבקשים להראות לתלמידים את הדרך ילכו בה. ובדרך דומה כותב הנצי"ב מוולוז'ין בהרחב דבר סוף פרשת שלח: ותנן באבות פרק ב: רבי אומר, איזהו דרך ישרה שיבור לו האדם ... איזהו דרך אחת מדרכים הישרים שיבור לו האדם ... שאין דרך כל האדם שווה להליכות דרך ה', והאדם שבא לבור לו דרך ה', איזהו יבור לעצמו? 'כל שהיא תפארת לעושיה ... ותפארת לו מן האדם — האדם שבא לבור לו, היינו לפי טיב אותו אדם אין שהוא יותר מוכשר לתורה או לעבודה או לגמילות חסדים, כן יבור לו זה הדרך (עכ"ל). נאמנים עלינו דברי חז"ל — מחנכי ישראל האמיתיים — שקבעו לנו ש'כשם שאין פרצופיהם שוים זה לזה כך אין דעתן שווה' (במדבר רבה כא, כ ועוד). והם אשר למדו מחכמתו של החכם מכל אדם ש"חנוך לנער על פי דרכו" (משלי כב, ו) "דרכו" — דייקא, כלומר הדרך המתאימה לו, ולכן לא כתב "על פי הדרך". והוא אשר לימדנו הרמח"ל בהקדמתו למסילת ישרים באמרו: "יתברר ויתאמת אצל האדם מהי חובתו בעולמו, ולא "מהי החובה בעולם", אלא מהי החובה המיוחדת שלו בעולם המיוחד שלו. ברור ונעלה מכל ספק שהחובה המוטלת על כל יהודי היא עבודת ה'! לימדנו הנצי"ב שבעבודת ה' ישנן שלוש דרכים עיקריות (לימוד תורה, תפילה, גמילות חסדים) — אשר בודאי במציאות של ימינו מתחלקות אף הן לתת-חלוקות (עיין להלן). במסגרת עבודת ה' חייב כל אחד למצוא את יעודו האישי אשר באמצעותו יוכל להגיע לידי המקסימום שלו בעבודת ה'. כשם שלא כל אחד שווה לחבירו באינטליגנציה, כך הבדלים גדולים מבדילים בין אחד לשני במבנה הפסיכולוגי, רגשי, בריאותי וכו'. תפקידם של המחנכים הוא לסייע בידי החניך בעבודת ה' שלו, להגיע לידי מיצוי מירבי של כוחותיו בהם חנן אותו ה'. אין זה פלא שגדולי דורנו כיוונו ממיטב תלמידיהם לפנות אל גמילות חסדים כיעוד חייהם, ולא אל משרת ראש הישיבה (ויבואו הרב אורי לופוליאנסקי, הרב אלימלך פירר, הרב בנימין פישר וכו' ויעידו על כך).

והנה בתוך היעוד של "תורה" עצמה, לא כל הדרכים מתאימות לכל אחד, וכך לימדנו הנצי"ב (במדבר טו, מא ד"ה אני ה'): ... לפי שאין הילוך עבודת ה' בתמידות של כל בני אדם שוים: זה עוסק בתורה ועמלה כל היום, וזה פורש עצמו לעבודה, וזה לגמילות חסדים — והכל לשם שמים. וגם בתורה עצמה אין כל דרך לימוד שוה. וגם במעשה המצוות איתא בפרק כל כתבי (שבת): אבוך, במאי זהיר טפי, והוה מר זהיר במצות שבת ומר זהיר במצות ציצית. הרי זה כדאיתא בירושלמי סוף פרק קמא דקידושין: כל העושה מצוה אחת, מטיבין לו ומאריכין לו ימיו ונוחל את הארץ. אר"י ב"ר בון: מי שיחד לו מצוה ולא עבר עליה מעולם. ובמכילתא פרשת בשלח תניא: כל העושה מצוה אחת באמנה וכו'. וכן בגמילות חסדים, אין כל העוסקים שוים בהליכות עולמם. ואם בא אדם לשאול איזהו דרך ישרה שיבור לו בדרך לימודו או במה להיות זהיר טפי (כלומר, במצוות מעשיות — י. ק.), על זה אמר קהלת (יא, ט) "והלך בדרכי לבך" — מה שלבו נמשך אחריו. ברור שמזלו חזי כי זה ענין טוב לפי כח נפשו. ועל זה קאמר (ספרי שם) 'או בדרך שתרצה' — אפילו מה שאינו בכלל מצוות התורה כלל, רק שהוא עושה לשם שמים ודביקות באלקיו, הרי זה טוב (עכ"ל הנצי"ב).

כך הדריכונו שני גדולי ליטא מהמאה הקודמת בסוגיית ההפרשיות [בלעז: הדיפרנציה] בין בני אדם — אותה הפרשיות הידועה לנו מאז שהכרנו את ההבדלים שבין שנים עשר שבטי י"ה, אשר בפעלם יחד בהרמוניה מביאים את כלל ישראל אל שלימותו. כלל ישראל מנגן את הסימפוניה הנפלאה אשר בשם תר"ג נקראת. יש בתזמורת זאת "כלים מכלים שונים", וכל אחד יש לו התוים המיוחדים שלו. הרי אין אדם אחד שחייב בתר"ג, אלא כלל ישראל הם החייבים בתר"ג³⁶. וביתר שאת וביתר עז (ואולי כמקור לדברי אור החיים הקדוש³⁶) **מצינו אצל רבינו עובדיה ספורנו** (במדבר ח, ב ד"ה יאירו שבעת הנרות — ועיין שם בהרחבה בביאורו): כל השבעה יאירו וישפיעו אור עליון לישראל. שיורו היות אור הימנים ואור השמאלים מכוון ופונה אל אור הקנה האמצעי שהוא עיקר המנורה. ושכן ראוי שכוונת המימינים העוסקים בחיי עולם, והמשמאלים העוסקים בחיי שעה — העוזרים למימינים כאמרם (חולין צב, א) 'אלמלא עלייא לא מתקיימי איתכליא' — תהיה להפיק רצון האל יתברך באופן שיושג כוונתו בין כולם, וירוממו את שמו יחדיו, כמו שקיבלו עליהם, כאשר העיד באמרו (שמות יט, ח) "ויענו כל העם יחדיו ויאמרו כל אשר דבר ה' נעשה", כלומר, בין כולנו נשלים כוונתו (עכ"ל). ובפסוק ד (ד"ה וזה מעשה המנורה מקשה) **מפרש הספורנו**: "וזה" תכלית המכוון בהדלקת הנרות "אל מול פני המנורה", הוא בעצמו מכוון בענין היות "המנורה מקשה", להורות האחדות המכוון לתכלית אחד בעולמו (עכ"ל). ברורות מילל הספורנו: הנר האמצעי הוא הנר של עבודת ה' והוא עיקר המנורה. חברו יחד בעבודת ה' שלושה 'מיימינים' ('כולם תורה' — רשב"י) מחד ושלושה משמאלים ('תורה עם דרך ארץ' — רבי ישמעאל) מאידך. לא מיימין אחד אלא שלושה, שהרי דרכים הרבה יש גם במסגרת

36. אור החיים שמות לט, לב ד"ה ויעשו בני ישראל: עוד נראה כי כאן עשה הכתוב מחברת הכללות בקיום התורה, והראה כי בני ישראל יזכו זה לזה. והתורה ניתנה להתקיים בכללות ישראל, כל אחד יעשה היכולת שבידו, ויזכהו זה לזה ... כי ה' צוה תר"ג מצוות, ומן הנמנע שימצא אדם אחד שישנו בקיום כולם. וזה לך האות — כהן, לוי, ישראל ונשים ... אלא ודאי שתתקיים התורה במחברת הכללות ויזכה זה מזה ...

לימוד תורה. הוא דין והיא המידה אצל המשמאילים, שגם שם רבות הן הפנים של 'תורה עם דרך ארץ'. כל אחד ואחד צריך לדעת היכן מקומו הוא בעבודת ה'. כאן פורש לפנינו הנצי"ב (במדבר שם) את הסכנה, שהאדם, בהכירו את יעודו האמיתי בעבודת ה', יעדיף לעבור ליעוד אחד, שאינו בתוך התמחותו, בידעו שזאת עבירה, אבל תוך הצדקה עצמית שהיא עבירה לשמה! וזה לשונו: 'שאינן לאיש לתור אחר מצוות חדשות ולעשות עבירה לשמה ח"ו. דאע"ג דאיתא בנזיר דף כג, ב' גדולה עבירה לשמה כמצוה שלא לשמה', מכל מקום זה אינו אלא שבאה שעה לידו מוכרח לעשות עבירה לשם שמים, כהא דיהודה ותמר שלא היתה לה עצה אחרת, או מעשה דיעל. אבל להמציא נפשו לכך לעשות עבירה לשם שמים — אין זה דרך ישר שיבור לו האדם, על זה נאמר "ולא תתורו אחרי לבבכם" (עכ"ל).

ובזה נשוב אל דוד המלך. אמנם בקש מאת ה' נקימה ונטירה מאת שונאיו. אבל בסוף אותה בקשה הכריז (פסוק כב) "כי עני ואביון אני ולבי חלל בקרבי", עליו דרשו חז"ל (עבודה זרה ד, ב) שדוד לא היה ראוי לאותה מעשה עם בת שבע, וכפירוש רש"י שם: יצר הרע חלל בקרבי ואין לו כוח לשלוט בקרבי (עכ"ל). וכן בירושלמי ברכות פרק ט הלכה ה: אבל דוד לא היה יכול לעמוד בו והרגו בלבבו, מאי טעמא? "ולבי חלל בקרבי" (עכ"ל). זה ששחט את יצר הרע שלו והרגו, כלומר הרחיק עצמו מתאוות גופניות על ידי תעניות וסיגופים (קרבן העדה לירושלמי סוטה פרק ה הלכה ה), הוא ורק הוא הגיע לדרגת 'תלמיד חכם' שבקשתו לנקימה היא פנויה ונקיה מכל חשבון אישי, ולכן מותרת כעבירה לשמה.

אולם עוד לפני תקופת דוד המלך הרי זו סוגיא מפורשת בחומש במדבר, ברציחת זמרי על ידי פנחס — והלא רציחה עבירה היא! לא מעשה בית דין יש כאן כי אם מעשה קנאה לה' ("בקנאו את קנאתי") על דעת עצמו של המקנא, אשר פעל משום ש'כל מקום שיש חילול השם אין חולקין כבוד לרב' (סנהדרין פב, א). אדם זה המקנא לה' ופועל בהתאם ('הבועל ארמית קנאין פוגעין בו' — סנהדרין פא, ב), שם את עצמו במעמד עובר עבירה לשמה עם כל התוצאות הנובעות מכך. זהו דינו של האדם החש כי בוערת בתוכו אש הקנאות הטהורה, ושאינן לו כל פניות צדדיות הפוגעות בדרגה של "לשמה" בעבירה³⁷, ושהוא גם מוכן לתוצאות החמורות, שייפגע הוא עוד טרם יספיק לפגוע בזולת, כפי שהעידו חז"ל (שם): 'נהפך זמרי והרגו לפנחס אין נהרג עליו', שהרי רודף הוא! לא לחנם ציינה, איפוא, התורה שמעשה זה של קנאות נעשה על ידי "פנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן" (וכי לא ידענו מי אביו וסבו של פנחס?!), ללמד כי מעשה הקנאות נעשה עקב היותו "בן אהרן" אשר אוהב שלום ורודף שלום³⁸. ולא זו בלבד שהמעשה נבע מהמקור הטהור של אהבת ה' ואהבת ישראל, אלא אף הבטיחו הקב"ה שמעשה זה של רצח לא ישאיר עליו שום רושם לעתיד³⁹. זהו מעין הבטחת

37. יד רמה סנהדרין פב, א: שלא ניתנה רשות אלא למקנא מעצמו העושה מעשה על ידי עצמו, אבל על ידי שליח — לא.

38. על פי סנהדרין פד, ב (התחילו שבטים מבזים אותו, 'ראיתם בן פוטי זה שפיטם אבי אמו עגלים לעבודה זרה' ... בא הכתוב וייחסו "פנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן"), ועיין במפרשי רש"י על אתר. והשווה עם דברי בעל גור אריה לפרשת ויחי בסוגית "בסודם אל תבא נפשי בקהלם אל תחד כבודי".

39. הנצי"ב בהעמק דבר: ובשביל כי טבע המעשה שעשה פנחס להרוג נפש בידו היה נותן להשאיר בלב הרגש עז גם אח"כ, אבל כאשר היה לשם שמים משום הכי באה הברכה שיהא תמיד בנחת ובמידת

ה' להורגי אנשי עיר הנדחת שהובטח להם "ונתן (דין מתנה יש כאן) לך רחמים ורחמך", לאזן כל השפעה אפשרית של מעשה הרצח על מבצעי פעולה זאת.

כי זאת לדעת — מידה זאת של קנאות לא התחילה כאן בפרשת זמרי וכזבי. נהפוך הוא! תחילתה בספר בראשית ('ספר הבריאה והיצירה' לפי הרמב"ן). היסוד הוא אצל שנים מבין שנים עשר שבטי י"ה: "ויקחו שני בני יעקב שמעון ולוי אחי דינה איש חרבו ויבואו אל העיר בטח ויהרגו כל זכר". מתוך הרגשה של קנאה, קנאו שניהם את קנאת אחותם וכבוד משפחתם. רק כעבור כמה דורות נתגלה כי לא הרי קנאת לוי כהרי קנאת שמעון. במעשה העגל הוכיח שבט לוי כי אותה קנאה לאומית של מעשה שכס אשר קילל יעקב אבינו ("ארוור אפס ... ועברתם") ניתנת לטיהור וישום אל קנאת ה' צבאות ("מי לה' אלי ... כל בני לוי ... שימו איש חרבו ... והרגו איש את אחיו ... ויעשו בני לוי כדבר משה"). כתוצאה מטיהור ועידון זה של מידת הקנאות זכו להפוך את הקללה על הריגת אנשי שכס לברכה על הריגת שלושת אלפים מבני ישראל ("תומיך ואוריך לאיש חסידיך ... האומר לאביו ולאמו לא ראיתיו ואת אחיו לא הכיר ואת בניו לא ידע") — קנאת ה' היא זאת! אולם לא כל שבט לוי השכיל לטהר את הקנאה הלאומית לקנאה לדבר ה'. בפרשת קרח יצאו שוב חלק מבני שבט לוי לקנא קנאה לאומית — "כי כל העדה כולם קדושים ... ומדוע תתנשאו על קהל ה'?! קנאה לאומית זאת במסוה של 'שיוין' של 'אהבת ישראל ואחדות ישראל' (לעומת הפלג האחר שבשבט לוי אשר עמד מן הצד והיה נבדל מן האומה בחטא העגל 'פרש מן הצבור', ואף הרג בהם כמה אלפים) אינה מעוגנת באבי האומה יעקב אבינו אשר מיטתו שלמה. זאת לימדה התורה בסירובה ליחס את קרח אל יעקב ("בן יצהר בן קהת בן לוי" ולא נאמר "בן יעקב"). לעומתו, פנחס, אשר הלך בדרך של "ואת אחיו לא הכיר ואת בניו לא ידע", והרג את זמרי (אשר גם אותו מסרב הכתוב ליחס אחר יעקב — "בן סלוא ... בן שמעון"), אותו מייחס הכתוב אל שורשו המקורי ("בן אלעזר בן אהרן הכהן"). כי כך דרכה של תורה שציון "בן" פירושו 'בנוי על', כלומר, ציון שורשו. כאן במעשה נקמה וקנאה נסגר המעגל, טוהרה המידה והגיעה לשלימותה. שנים יצאו לדרך של קנאות והלכו יחדיו בקנאה לאומית כי לזה נועדו. ומשם יפרדו האחד מן השני, (והאחד נפרד אף בתוכו הוא), והיו לראשים שונים, עד שבא בן הראשון והרג את בן השני. בזה תמה ונשלמה פרשת הקנאות.

סוגית הקנאה מצינו בפירוש האלשיך הקדוש בעבירה לשמה של פנינה, צרתה של חנה, אשר עם כל רצונה להיטיב עם חנה לא עמדה בתנאים החמורים של 'לשמה'. וזה לשונו:

והנה ארז"ל כי שטן ופנינה לשם שמים נתכוונו, שטן על כבוד אברהם, שנאמר באיוב יותר מבאברהם, ופנינה כדי שתצעק (חנה) אל ה' ויתן לה הריון. והנה לעומת זה ארז"ל כי בכל אחד מהבנים שהיתה חנה יולדת היתה פנינה קוברת אחד מבניה. והלא כמו זר נחשב למה ימותו בניה, זו תורה וזו שכרה?! אך אחשבה כי שתים היו כוונותיה: א', מקנאה שהיתה רואה כי את חנה אהב ממנה שעל כן היה נותן לה כחצי מה שהיה נותן לצרתה וכל בניה ובנותיה. שנית, לשם שמים, כדי שתצעק ותתפלל ויהיו גם לה ילדים ותוסר הקנאה, כי אז ינתנו המנות במכסת נפשות. וזה יהיה מאמר הכתוב "וכעסתי צרתה", שהוא על האמור שחלקה כחצי

השלום, ולא יהא זה הענין לדאבון לב (ועיין תוספות ד"ה והיתה לו: לפי ששנינו כהן שהרג את הנפש לא ישא כפיו, שנאמר "ידיכם דמים מלאו", לכך הוצרך להבטחת כהונה).

חלק אשה וילדיה כלם שהוא מקנאה, ו"גם כעס" מן בחינה לשם שמים שהוא, "בעבור הרעימה", שהוא למען תרעם בקולה נפלאות כי תצעק על שברה לה' יושיע לה ויפתח את רחמה. כי ידעה היא כי מה שנסגר רחמה לא לעולם היה, כ"א שה' עשה על שמתאוה לתפלתה כענין האמהות, ולמען ע"י תפלתה תפקד ברחמים גדולים בזרע קדוש. וזהו "כי סגר ה' בעד רחמה". 'כי סגר רחמה' לא נאמר, כ"א "בעד רחמה", כד"א "ויסגור ה' בעדו". כי מה שסגר ה' את נח בתיבה היה לטובתו למען ירוחם ע"י צער תיבה שאם לא כן לא היה כדאי. וע"ד זה יאמר "כי סגר ה' בעד רחמה", שסגר ה' בעדה לטובת רחמה לשתתפל ולתת לה פטר רחם קדוש מאד כאשר היה. ובידעה כי כן, היה גם הכעס "בעבור הרעימה" שתצעק ותרעם עד ירחמוה מן השמים. והראיה כי לשם שמים כיוונה למען תתפלל, שהרי "וכן יעשה שנה בשנה מדי עלותה", כי כן היה עושה אלקנה שם בחילוק המנות כן פנינה תכעיסנה בחילוק הנזכר כדרך הנזכר. ולמה לא היה מכעיסה בביתן ברמה כ"א מדי עלותה, הוי אומר כי אין זה כ"א למען היות שם בית ה', כי בית תפלה יקרא, למען תתפלל שם כי שם שכינה שורה, ויעתר לה ה' מבמקומות זולתו (עכ"ל).

לפי דברי האלשיך ברור שהעונש על פנינה בזה שמתו עליה בניה, בא מזה שעבירתה לשמה (שחנה תתפלל) היתה מהולה במרכיב של שלא לשמה (קנאתה לצרתה בחילוק המנות במשכן שילה), ולכן בהעדר מאה אחוזים של לשמה, נשאר העבירה בעינה על כל השלכותיה.

ראינו לעיל את שיטת הנצי"ב בענין 'הצעיר' אשר ביקש לדחות את רגליו של 'הזקן', הטוען שגם אילו היתה זאת פעולה בדרגה של עבירה של שמה כמבואר לעיל, עדיין היתה אסורה עקב התוצאות הנובעות ממנה, במקרה דנן — מחלוקת. יסוד זה מייחד ומבדיל את העבירה לשמה משאר מצוות שבתורה, באשר כאן המצוה נעשית תלויה במה שיבוא אחר כך. כבר למדנו (ברכות מז, ב) ש'אין מצוה באה בעבירה', דהיינו שהמטרה אינה מקדשת את האמצעים. אבל כאן נמצינו למדים שאין מצוה — אם כתוצאה ממנה היא מביאה לידי עבירה. הקשר הזה בין מצוות עבירה לשמה ובין הבא בעקבותיה מקבל מימד חדש אצל מפרשי התנ"ך מחד גיסא ופוסקי הלכה מאידך גיסא. גם אלה וגם אלה מתנים את קיום מצוות עבירה לשמה באי כשלוננו של בעל המצוה בעתיד באותה עבירה שביקש לעקור על ידי העבירה לשמה שלו. לפי זה, אילו היה נכשל פנחס באותה עבירה של זמרי-כזבי בתקופה מאוחרת יותר בחייו הוא, היה זה מבטל למפרע את ה'לשמה' בעבירה שלו, וממילא את המצוה שבה, והיתה נשארת עבירת רצח כמו כל איסור רצח שבתורה. וכך מצינו במלכים ב י, ל: "ויאמר ה' אל יהוא, יען אשר הטיבות לעשות הישר בעיני ככל אשר בלבבי עשית לבית אחאב⁴⁰, בני רבעים ישבו לך על כסא ישראל". ומפרש הרד"ק בד"ה בני רבעים: כמו בנים רבעים — יהואחז יהואש ירבעם זכריה. ואמרו: בזכות שהשחית בית אחאב שמלכו ארבעה דורות — עמרי אחאב אחזיהו יהורם — מלכו מבניו ארבעה דורות⁴¹ (עכ"ל). הרי שה'

40. כמסופר בארוכה בפרק י ("עד בלתי השאיר לו שריד").

41. ומשמעותית ביותר התוספת הבאה בדברי הרד"ק: ויהוא בער הבעל ולא בער העגלים, כי אותם נעשו לשם ה', ואעפ"י כן היה חטא גדול כמו שכתוב "לא תעשון אתי וגו'". עכ"ל. והלא דבר הוא! יהוא זה העושה עבירה לשמה, יישם סברה זאת לתופעת העגלים (לעומת הבעל) ולא ביטל אותם. עושי

משבח את יהוא על עבירה-לשמה, בזה שהרג את כל בית אחאב. והנה הנביא הושע (פרק א, ד) דורש לגנאי את אשר ה' בעצמו דרש לשבח! "ופקדתי את דמי יזרעאל על בית יהוא". ומפרש רש"י בד"ה את דמי יזרעאל: כתרגומו את דמי בית אחאב שהרג יהוא ביזרעאל על שעבדו את הבעל, והלכו הוא ובניו אחרי כן ועבדו עבודת כוכבים, לכן אני חושב עליהם דמי בית אחאב כדס נקי⁴² (עכ"ל).

כבר ראינו שבמקרה של מצות-עבירה-לשמה אין מקום למחצה-שליש-רביע. ממקרה יהוא אנו למדים כי לא רק שפחות ממאה אחוזים בשעת מעשה לא בא בחשבון, אלא שאם ביום מן הימים מבצע המצות-עבירה-לשמה ייכשל אף הוא כמה שבא לתקן, הוברר הדבר למפרע שבשעת מעשה אף הוא היה בבחינת מום שבך אל תתקן בחברך. בזה הגענו ליסוד חדש בסוגיתנו. כדי לקיים מצוה אין עושים שום התחשבנות. ייתכן ואדם עובר עבירות רבות ויחד עם זאת מקיים מצוות מסוימות. במקרה כזה יקבל את שכרו על מצוותיו כשם שיקבל את עונשו על עבירותיו. 'אין עבירה מכבה מצוה ואין מצוה מכבה עבירה' (סוטה כא, א⁴³). כדי לזכות בשכר מצוה, אין צורך שהאדם יהיה נקי מכל רבב של עבירה. זאת ועוד, אפילו בתוך אותה מצוה, אם, למשל, יתן אדם לצדקה מסוימת ויסרב לתת לצדקה אחרת, כאשר יש

העגלים (שינעשו לשם ה') לא הגיעו לדרגת 'לשמה' בעבירה זאת. בסופו של דבר, גם יהוא אשר דן אותם לשבח, נפל אף הוא מן המדרגה ההיא, ושילם בזה מחיר יקר. לא כל הרוצה לעלות בהר עבירה-לשמה יעלה (אלה עושי העגלים), ולא כל אחד אשר אמנם עלה (וזהו יהוא), יצליח לקום במקום קדשו זה (כמבואר בפנים). וכך גם מבאר בעל ספר "מוסר הנביאים" את דברי הגמרא (סנהדרין מט, א בענין הריגת יואב על ידי שלמה) ... מאי טעמא קטלתי לאבנר? ... עכ"ל הגמרא. וז"ל: והנה יש לשאול, דכאן אמרו חז"ל שלבסוף הודה שלמה ליואב שאי אפשר לדון אותו על זה שהמית את אבנר, והרי בכתוב נאמר שצוה שלמה לבניהו בן יהוידע להרוג את יואב כעבור שפגע באבנר ובעמשא! ואפשר לומר שאם היה הורג את אבנר בלבד, אפשר היה לו להצטדק ולומר שעשה כן מחמת שהיה גואל הדם דעשהאל. אבל לבסוף שהרג גם עמשא, סופו הוכיח על תחילתו שעשה כן מחמת שלא רצה שאלו יהיו לשרי הצבא של דוד במקומו, וחששא זו היתה לו על אבנר כמו שהיתה לו על עמשא. ולפיכך כיון שהרגם מחמת פניה של כבוד וגדולה, ראוי היה להיות נהרג עליהם.

42. ולכן נפסקה מלכותו כעבור ארבעה דורות, כדברי הכתוב (מלכים-ב, טו, יב) "הוא דבר ה' אשר דבר אל יהוא לאמר, בני רביעים ישבו לך על כסא ישראל ויהי כן". וראה שם רד"ק. ומעין זה מצינו בהגהות הר"ף לספר עמודי הגולה (סמ"ק) סוף סימן פב (בענין הרודף אחר חבירו שניתן להצילו בנפשו), וזה לשונו: ובשם ריב"א, צריך שיזהר מאבק שלהם, כי אם ח"ו יכשלו ההורגים בעבירה כיוצא בהם, יחשב להם הנהרג לדם נקי. וראיה מיהוא שנענש מדמי בית אחאב, אע"פ שצוה לו הנביא להרגם, לפי שנכשל בעבירה של בית אחאב, מפי הר"י מקורבייל (עכ"ל). וכותב בעל צביון העמודים: ונלמד מזה דהוא הדין לכל כיוצא בהם בין אדם לחבירו ... וענש ייענש עליו כמו על האדם השלם בתורת ה' ובמצוותיו. וכן כתב בספר שמירת הלשון שער התבונה פרק יז. ועיין עוד בפירוש הרלב"ג למלכים-א טו, כא (ראוי לספק איך נחשבו לו ליהוא זה לעון, והנה היה דבר ה' ביד אחיה הנביא).

43. וכן מצינו שאפילו בפעולה אחת שיש בה גם צד חיובי וגם צד שלילי, כלומר שמצוה ועבירה משמשות בה בעת ובעונה אחת, על המצוה יקבל את שכרו ועל העבירה יקבל את עונשו. וכך לימדונו חז"ל בסנהדרין קא, ב: מפני מה זכה ירבעם למלכות, מפני שהוכיח לשלמה, ומפני מה נענש, מפני שהוכיחו ברבים. וכן מצינו בברכות לא, ב: כל היושב בתענית בשבת קורעין לו גזר דינו של שבעים שנה. ואעפ"כ חוזרין ונפרעין ממנו דיז עונג שבת.

לאל ידו לתת לשתייהן, על הראשונה יידון לזכות ועל השנייה יידון לחובה, ואין אומרים שאי נתינתו לצדקה השניה מראה כי אינו 'בעל צדקה', ולכן מה שנתן לצדקה הראשונה אינה נחשבת. לעומת כל זאת, המקרה של מצות-עבירה-לשמה שונה. כאן נקבע שאי-עמידתו של האדם בדרגה שהוא מבקש לשמור על ידי מצותו זאת של עבירה-לשמה, שוללת ממנה את התוקף של מצוה, וחוזרת להיות עבירה עם כל המשתמע ממנה. פגיעה זאת במצוה של "עבירה-לשמה" תופסת לא רק כאשר נתגלה הפגם אצלו בשעת עשיית העבירה-לשמה. אף אם כעבור זמן רב התגלה שהוא לוקה ב'מום שבך', אז למפרע נשללת מן-העבירה את ערכה החיובי של מצוה, והמקדש-שם-שמים של אתמול הופך למפרע להיות רוצח פשוטו כמשמעו. והלא דבר הוא! לא מצינו בכל התורה כולה סוג כזה [בלעז: קטיגוריה כזאת] של מצוה ההופכת את עורה ולמפרע נעשית עבירה. והטעם בכך הוא שבעוד אין המחשבה מעכבת במצוה רגילה (ולכן אפילו גילוי למפרע ביחס למחשבתו אינו משנה את גוף המצוה), הרי במצות-עבירה-לשמה המחשבה היא מהותית למצוה, וכל סטייה מן המגמה הטהורה פוסלת. לכן אם אח"כ נעשה דבר מוכיח למפרע שהיה פגם בשעת המעשה של מצות עבירה-לשמה, (שהרי אי אפשר לאדם להתכוון במאת האחוזים לבער דבר שהוא בעצמו נגוע בו⁴⁴), שוב בטלה המצוה ונשארת העבירה.

ונראה לומר כי יסוד סוגיא זאת של פסול למפרע נמצא בתורה עצמה בסוגית נזיר. הרי ביסוד הנזירות מונח איסור של 'דייך במה שאסרה עליך תורה' (ירושלמי נדרים ט, א), וזה שציער עצמו מן היין (תענית יא, א). אלא שהותרה עבירה זאת לזה השואף לדרגות רוחניות מיוחדות, כדברי הנביא עצמו "ואקים מבניכם לנביאים ומבחוריהם לנזירים" (עמוס ב, יא). והנה על הנזיר הזה אשר קיבל על עצמו לא לשותות יין וכדו', לא להיטמא למת ולא להתגלח, כתוב (במדבר ו, ט): "וכי ימות מת עליו בפתע פתאום וטמא ראש נזרו ... יביא שתי תורים ... ועשה הכהן אחד לחטאת ... וכפר עליו מאשר חטא על הנפש". וקשה, הרי אונס רחמנא פטריה! על זה משיב הנצי"ב (פסוק יא ד"ה מאשר חטא על הנפש): אחר שכתוב במת שבא "בפתע פתאום", שאין שום אשמה על הנזיר, מבואר דהחטא הוא שפירש עצמו מן היין. ואם לא אירע לו זו הסיבה (טומאת מת באונס) לא היה נקרא "חוטא על הנפש", שהרי כדאי הוא להזיר עצמו מן התענוג הגשמי כדי להשיג תענוג רוחני של דביקות בה'. אבל אחר שאירע לו באונס זו הסיבה, אות הוא שאינו ראוי לכך, ואם כן בחנם ציער עצמו מן היין, וביקש דבר שגבוה מערכו⁴⁵ (עכ"ל הנצי"ב).

44. ואמנם יש מקום לבעל דין לחלוק ולומר כי מה שנתגלה אח"כ הוא התפתחות מאוחרת, ואינה משקפת בהכרח את מצבו בזמן העשייה המקורית. ולולא דמיסתפינא אמינא דבר חדש, והוא, כי אדם המגיע למאה אחוזים בדרגה שוב אינו יורד ממנה, כי הירידה שייכת רק בזמן שיש אפס קצהו במה להיאחז (ועיין משך חכמה הקדמה לספר שמות בענין דרגת משה רבינו, ששוב לא היה מקום שיחטא, ולכן אפשר היה לשלול ממנו את הבחירה).

45. ושם בעזרת יסוד זה במשנת הנצי"ב בסוגית תגלחת טומאה, ניתן לפרש ולפשר בין שיטות הרמב"ם והרמב"ן בטעם הבאת קרבן חטאת בתגלחת טהרה. כידוע, הרמב"ם (הל' דעות פרק ג הלכה א בעקבות ר' אלעזר הקפר בתענית יא, א) מבאר כי הקרבן הוא על העבר ('שציער עצמו מן היין'). לעומתו הרמב"ן (נשא ה, יא) מבאר כי הוא על העתיד ('וצריך כפרה בשוכו להיטמא בתאות העולם'). ושם יש לומר, שבעצם היסוד מהי נזירות והמעלה העליונה הקשורה בה לא פליגי —

מן האמור עד כאן, אפשר לראות את התופעה של מצות-עבירה-לשמה כמקרים ואירועים של אנשים מסוימים אשר פעלו על דעת עצמם לבצע מצות-עבירה-לשמה, חלקם הצליחו במעשיהם אלה (כגון יעל, בנות לוט) וחלקם לא איסתייע להם מילתא (יהוא). המשותף, איפוא, לכל המקרים הוא מסורת שהיתה, לפי הנראה, רווחת אצל 'החכמים הקדמונים'⁴⁶, ועל פי מסורת זאת עשו את מעשיהם אלה. אולם במבט עמוק יותר נראה שגם התורה עצמה קבעה, במסגרת תרי"ג מצוותיה, מצוה אחת, אשר היא כל כולה יישום במישור ההלכתי-מעשי של יסוד זה של "מצות-עבירה לשמה". מצוה זאת היא מצות יבום. הענין יובן ויובהר בהקדם שתי הקדמות: א) דברי הרמב"ן בפרשת יהודה ותמר (בראשית לח, ח) שם קובע, בין היתר, כי 'היו החכמים הקדמונים קודם התורה יודעים שיש תועלת גדולה ביבום האח, והוא הראוי להיות קודם בו'⁴⁷ ... וכאשר באתה התורה⁴⁸ ואסרה אשת הקרובים⁴⁸, רצה הקב"ה להתיר את האח מפני היבום⁴⁹ ... (עכ"ל). לדברים אלה של הרמב"ן יש לצרף את דבריו של רבינו עובדיה ספורנו (לויקרא יח, ו ד"ה איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו): הנה התולדה ההוה משאר בשר, בהיות אז הפועל והמתפעל קרובים במזג, ראוי שתהיה יותר הגונה וממוזגת, כמו שקרה בתולדת משה אהרן ומרים מעמרם ויוכבד דודתו⁵⁰, וכמו שאמרו ז"ל על נשואי בת

הרי מקרא מלא דיבר הכתוב ("מבחורכם לנזירים")! הרמב"ן סבור כי מאי דהוה הוה, והמצוה שעסק בה ושהחזיק בה אמנם לתקופה מסוימת מצוה היא. אופיה ותוכנה אינם משתנים עקב זה שהוא לא התמיד בה (וראוי היה לו שיזיר לעולם ויעמוד כל ימיו בקדושתו נזיר וקדוש לאלהיו). לכן רואה הרמב"ן בקרבן חטאת קרבן על העתיד ולא על העבר ('הנה זה ענין נפלא ומחודש ... ועם כל הטעם הזה — של הרמב"ן — לא יצא קרבנו של נזיר מן החידוש, כי היכן מצינו קרבן על העתיד?! — רבינו בחיי). כדי להשתחרר מן הצורך בחידוש הזה, רואה הרמב"ם את המרכיב של חטאת — כפרה על העבר במה שציער עצמו מן היין. אבל קרבן חטאת זה מובא רק 'בשובו להיטמא בתאוות העולם'. אילו היה עומד 'כל ימיו בקדושתו נזיר וקדוש לאלהיו' גם הרמב"ם יסכים שאין לו דין קרבן חטאת וכפרה, אע"פ שכל ימיו הוא מזיר את עצמו מן היין! הלא דברים קל וחומר — אם על הימנעות משתיית יין לשלשים יום יש להביא קרבן חטאת, על הימנעות מייך לכל החיים על אחת כמה וכמה!! בעל כרחנו לומר כי קרבן זה נדרש ממנו כאשר ובאשר ירידתו מדרגת הנזיר לחיי חולין מוכיחה למפרע כי נזירותו מן היין היתה ללא הועיל ולשוא — כאשר סופו מוכיח על הטעות שבתחילתו. הרי ששיטת הרמב"ם בתגלחת טהרה היא מקור לשיטת הנצי"ב בתגלחת טומאה! כמו כן שיטת הרמב"ם ושיטת הרמב"ן בסוגית הנזיר עולות בקנה אחד, כאשר אין ביניהם באותה סוגיא כי אם בתחום אחר לגמרי, הלא הוא האפשרות לפסול מצוה למפרע. (ולא לחנם התעלם הרמב"ן בפירושו מדברי הרמב"ם, ולא נכנס עמו לויכוח, כי בסוגית נזיר לא פליגי!).

46. הוא לשונו של הרמב"ן בבראשית לח, ח בסוגית יבום, שם כתב: 'והיו החכמים הקדמונים קודם התורה יודעים שיש תועלת גדולה ביבום האח ...'.

47. אע"פ שגם שאר קרובי המשפחה יכלו אף הם 'ליבם', אלא עם תועלת פחותה לנשמת הנפטר.

48. בעקבות ירידת דרגת בני ישראל כחטא העגל, כפי שיבואר להלן מדברי הספורנו.

49. כלומר, אע"פ שאשת אח אסורה מאז פרשת אחרי מות באיסור כרת, עבירה זאת הותרה ואף נצטוינו

לקיים אותה לשם מצות 'התועלת הגדולה ביבום האח'. מה שאסרה תורה באיסור כרת בוויקרא,

ציוותה לעשות במצות עשה בכי תצא — הרי לך עבירה לשמה! ובייחודיותה של סוגיית יבום

ובהיבטים השונים של הסוגיא עיין בהרחבה במדור ג: 'נבואה לדורות' פרק 4.

50. שהתורה אסרה בוויקרא יח, יב ("ערות אחות אביך לא תגלה"). בזה עונה רע"ס על השאלה כיצד

עמרם נשא את דודתו (ועמרם גדול הדור היה) כאשר כמתן תורה ייאסר הדבר באיסור דאורייתא.

היתה זאת עבירה לשמה!

אחותו⁵¹. וזה יצדק כאשר הפועל והמתפעל מכוונים להפיק רצון קונם בלבד⁵². אפס כי זה יקרה על המעט⁵³, כי אמנם מה שיקרה בכל המין האנושי או ברובו בזה הוא שיהיו מכוונים לתענוג בלבד ... (עכ"ל).

ובהסבר מדוע דרגות גבוהות מושגות 'על המעט', כאשר 'בכל המין האנושי או ברובו' אין המצב כך, כותב הספורנו (ויקרא יא, ב ד"ה זאת החיה אשר תאכלו): הנה אחר שהתנצלו ישראל את עדיים הרוחני שקנו במתן תורה, אשר בו היו ראויים לשרות שכינה עליהם בלתי אמצעי, כאמרו "בכל המקום אשר אזכיר את שמי, אבא אליך וברכתיך" (שמות כ, כד), כמו שיהיה הענין לעתיד לבוא, כאמרו "ונתתי משכני בתוכם, ולא תגעל נפשי אתכם" (ויקרא כו, יא), מאס האל יתברך אחר כך מהשרות עוד שכינתו ביניהם כלל, כאמרו "כי לא אעלה בקרבך" (שמות לג, ג). והשיג משה רבינו בתפלתו איזה תקון שתשרה השכינה בתוכם באמצעות משכן וכליו ומשרתיו וזבחיו, עד שהשיגו וזכו אל "וירא כבוד ה' אל כל העם" (ויקרא ט, כג), ואל ירדת אש מן השמים (ט, כד). ובכן ראה לתקן מזגם שיהיה מוכן לאור באור החיים הנצחיים, וזה בתקון המזונות והתולדה, ואסר את המאכלים המטמאים את הנפש במדות ובמושכלות, כאמרו "ונטמתם בם" (יא, מג), עכ"ל. [עייין בהרחבה מדור א, פרק 5 (א); מדור ה, פרקים 1 (א), 1 (ב). ועייין עוד בביאורנו לספורנו].

לאור דבריהם של הרמב"ן והספורנו אנו מוכנים לעיין במצות יבום שבפרשת כי תצא, אותה פעולה (אשת אח) המופיעה כמצוה, כאשר בפרשת אחרי מות היתה עבירה חמורה בדרגת עונש כרת⁵⁴. דרך מיוחדת וייחודית היתה מאז ומתמיד לגמול חסד עם נשמת אדם אשר נפטר בלא זרע⁵⁵. סוד זה היה ידוע מאז ומתמיד 'לחכמים הקדמונים', והופעל על ידי יהודה (פרשת וישב) בדרגתו הגבוהה⁵⁶. עקב ירידת דרגת בני ישראל כתוצאה מחטא העגל⁵⁷, נאסרו עליהם נישואי אדם עם אשת אחיו גם אחרי מות אחיו. כאן נוצר ניגוד אינטרסים! כאשר מת הבעל ללא זרע, התיקון הרצוי עומד בסתירה לאיסור דאורייתא אשר נועד לתקן

51. יבמות סד, ב: האוהב את שכנו, והמקרב את קרוביו, והנושא את בת אחותו, והמלוה סלע לעני בשעת דחקו, עליו הכתוב אומר (ישעיהו נח ט) "אז תקרא וה' יענה, תשוע ויאמר הנני".
52. כי במצות-עבירה-לשמה (אחרי מתן תורה נאסרו נישואים בין דרגות שאר בשר קרובות כמו דודתו) דרושה כוונה, לא רק לעצם קיום המצוה כרצון ה', אלא גם כוונה לתועלת המצוה לטעמה ולתכליתה. כל סטייה מן הכוונה היא פוסלת את האדם מן היכולת לקיים מצות-עבירה-לשמה זאת.
53. ולכן מטעם 'לא פלוג' אסרה זאת התורה על הכלל כולו, כך שבמצוה של אשת אח בסוגית יבום ניתנה עדיפות מוחלטת לאפשרות של חליצה על פני יבום. לדעת ר' אבא בר שאול, אם אמנם יבצע מצות יבום — 'קרוב בעיני הולד להיות ממזר' (יבמות לט, ב). שינוי זה בדרגת בני ישראל מכלל ישראל כולו אל 'המעט' שביניהם מוסבר על ידי הספורנו כתוצאה ישירה מחטא העגל (במקביל לירידה ברמה אצל אדם הראשון עקב חטאו בעץ הדעת). ועייין במאמר "לפני ואחרי במשנת ר"ע ספורנו", מדור ה פרק 1 (א). ובענין 'לא פלוג דאורייתא' עייין מדור זה פרק 2.
54. אמנם עונש כרת אינו כתוב בתורה שבכתב בפרשת קדושים אחרי האיסור בפרשת אחרי מות, וזאת למדו חז"ל בתורה שבעל פה (ועייין במדור ב: פרקים 5, 6).
55. והוא 'סוד גדול מסודות התורה בהולדת האדם' (רמב"ן), 'סוד נשגב במחצב הנפשות' (משך חכמה).
56. 'יהודה התחיל במצות יבום תחילה' (בראשית רבה).
57. ספורנו ויקרא יא, ב ד"ה זאת החיה אשר תאכלו ("אחר שהתנצלו ישראל את עדים הרוחני שקנו במתן תורה").

מזגם שיהיה מוכן לאור באור החיים הנצחיים, וזה בתיקון המזונות והתולדה⁵⁷. אולם תיקון זה לנשמת הנפטר כה חשוב היה, עד שראתה תורה כיוצא מן הכלל⁵⁸ לאשר אותו כ"עשה" ("יבמה יבא עליה") הדוחה "לא תעשה" (איסור אשת אח). אבל דא עקא! הרי לפי זה, במצות-עבירה-לשמה קא עסקינן, ולכן הכרחי שבעל המצוה יתכוין אך ורק למטרה הנשגבה שלה, 'להפיק רצון קונם בלבד', ויהיה פנוי מכל פניה אישית של הנאה, תענוג וכדו'. והרי מאז 'ירידת הדורות' של חטא העגל 'זה לא יקרה בכל המין האנושי או ברובו'. לכן רק במצוה זאת, שהתורה מצוה על מצוה-הבאה-בעבירה, בעוד היא יודעת היטב כי מקבלי התורה אינם מסוגלים לקיימה⁵⁹, רק כאן מצינו בתורה תחליף למצוה מחייבת, הלא היא מצות חליצה. אין פלא, איפוא, 'שחכמי ישראל הקדמונים'⁶⁰ קבעו כי לכתחילה יקיימו את מצות חליצה ואסרו את קיום מצות יבום בשב ואל תעשה 'מדעתם הענין הנכבד בזה'⁶⁰. כלומר, תועלת המצוה (אשר בגללה נצטוינו בה) תושג אך ורק אם יקיים את כל תנאיה שהם לעיכובא בעבירה-לשמה, דהיינו 'להפיק רצון קונם בלבד' ולא יהיו 'מכוונים לתענוג בלבד'. שטר ושוברו בצדו: וחכמי ישראל בחרו בשובר ולא בשטר עקב חשש העדר "לשמה", המשאיר במקומה את העבירה עם איסור כרת — 'קרוב בעיני הולד להיות ממזר'! [ועיין עוד היבטים אחרים מדור ג פרק 4].

עתה ניגש להבין מדוע בכל זאת נכתבה זאת המצוה בתורה — עם 'שטרה בצדה', לאחר שאין מקיימים אותה. לולא כתיבת מצות יבום בתורה כ"מצות-עבירה-לשמה", כחלק בלתי נפרד של תרי"ג, היה מקום לומר כי עם נתינת התורה בהר סיני בטלה סופית האפשרות של חריגה מן המסגרת הנתונה של תרי"ג. תקופת לפני מתן תורה היא בבחינת פרה-היסטוריה, ויבואו האבות ויוכיחו כי אמנם עשו דברים אשר נאסרו אח"כ על ידי התורה (אע"פ ש'האבות שמרו תרי"ג'). לא יעלה על הדעת שינהגו היום כשם שעמרו נהג בקחתו את דודתו וכשם שיעקב נהג בקחתו שתי אחיות בחייהן. לכן כאשר נכתבה מצות יבום, מיד לידה הוצמדה מצות חליצה, ללמד הלכה לעם ישראל כי אמנם האפשרות של חריגה לא בטלה, ואפשר עוד להפוך עבירה למצוה — אבל כל זאת במישור האינדיבידואלי, כאשר המוציא את עצמו מן הכלל של ישראל ומכניס את עצמו אל המסגרת של מצות-עבירה-לשמה, עליו להביא את הראיה. ראייה זאת יביא מעולם המעשה, שאת העבירה עשה לגמרי לשם בוראו, וללא כל פניה אישית של תועלת או הנאה. מבחן זה לא לרגע ייבחן, כי גם זמן רב אחרי שעשה את אשר עשה, אם ייכשל הוא באותה עבירה שבא למנוע או לתקן, הרי למפרע מופרך מעשהו והופך להיות עבירה כבתחילה.

יהוא ויעל, ואלה אשר עשו כמעשיהם ובעקבותיהם, פעלו לא על פי 'התקדימים' של לפני מתן תורה, שהרי מאז מתן תורה תקדימים אלה חדלו לתפקד, ובמקומם באה תורה

58. שהרי אשת אח היתה בכלל (של כל איסורי עריות) ויצאה מן הכלל לידון בדבר חדש (במקום מצוה של יבום), ולכן אי אתה רשאי להחזירה לכללה, וקו"ח שאין היא מלמדת על הכלל כולו, שכל איסורי עריות יותרו 'במקום מצוה' של יבום.
59. ולא יהיו מסוגלים לכך עד אשר 'אל מעלת אבותם ישובו' (עיין מדור ו פרק 1), והקב"ה ישרה את שכינתו בתוכנו ללא כל אמצעים (כגון משכן וכדו') שנוצרו כתוצאה מחטא העגל), ויתהלך בתוכנו בלי כל מחיצות המפרידות (ע"פ ספורנו לויקרא כו, יב ד"ה והתהלכתי בתוכם).
60. לשון הרמב"ן בפרשת וישב.

מסיני. הם פעלו על פי אותה תורה מסיני כפי שנוסחה בסוגית יבום, המלמדת שיש למצות-עבירה-לשמה מקום בחיי תורה על פי ההגבלות שביארנו. וכאן נשאלת השאלה: אם מעמד הר סיני ביטל את תורת האבות כתקדימים הלכתיים, ואם חטא העגל (וגם חטא המרגלים) הורידו את דרגת בני ישראל מזו של "לשמה" בקיום כל המצוות אל זו שלמטה ממנה, מה פשר הדבר שבכל זאת, ולמרות כל זאת, עוד נשמר מקום לאפשרות מסוימת ('היכי תמצי') של אותה דרגה עלאית של הפיכת עבירה למצוה. אפשרות זאת נקבעת להלכה (אם כי על פי חז"ל לא למעשה) בנצח של תורה. ואם ישאל השואל מה מקורה ולאן היא נועדה להוביל? נראה לומר כי מקורה באבות האומה כמו יעקב ויהודה כפי שכתוב בספר בראשית, ולימי אחרית הימים נועדה להובילנו, וזה פשרה:

לא התקדים ההיסטורי של האבות הוא הבסיס לסוגיית יבום, כי אם אשר כתוב בספר בראשית הוא הבסיס להלכה זאת. בהקדמתו לחומש שמות כותב הרמב"ן: השלים הכתוב ספר בראשית שהוא ספר היצירה בחידוש העולם ויצירת כל נוצר, ובמקרי האבות שהם כענין יצירה לזרעם, מפני שכל מקריהם ציורי דברים לרמוז להודיע כל העתיד לבא עליהם⁶¹ ... וכשבאו אל הר סיני ועשו משכן ושב הקב"ה והשרה שכינתו ביניהם, אז שבו אל מעלת אבותם שהיה סוד אלוה עלי אהליהם, והם הם המרכבה ... (עכ"ל). ובסגנון אחר באותו כיוון כותב המהר"ל (גור אריה לבראשית ד"ה וחם שבזה וכו'): דע כי יש דבר נפלא במדרש כי התולדות נמשכים אחר היסודות, כמו שהאילן ענפיו נמשכים אחר העיקר והיסודות ... (עכ"ל). ושוב בסגנון אחר באותו כיוון כותב ר' חיים מוולוז'ין (אבות פרק ה משנה ג פירוש רוח חיים ד"ה עשרה נסיונות נתנסה אברהם אבינו): כאן אמר אברהם אבינו, ולעיל אמר (עשרה דורות) "מנח ועד אברהם", ולא אמר "אבינו". ירצה בזה על פי מה שכתוב (משלי כ, ז) "מתהלך בתומו צדיק — אשרי בניו אחריו". כי כמה מידות שהצדיק טרח ויגע להשיגם, לבניו אחריו המה כטבע מוטבע, ובקצת יגיעה יגיעו לזה. כמו שנראה בחוש שרבים מעמי ארץ מהיהודים מוסרים את עצמם על קידוש השם, והוא מוטבע בנו מאברהם אבינו שמסר נפשו באור כשדים על אמונתו. וכן כל העשרה נסיונות היו להישר את הדרך לפנינו. וכן ההתעוררות לאדם פתאום לילך לארץ הקודש הוא מנסיון לך לך⁶² ... (עכ"ל).

מכל הנ"ל אפשר להשיב תשובה ברורה לשאלת רבי יצחק בפירוש רש"י בתחילת התורה, מדוע התורה לא התחילה במצוה ראשונה שנצטוו בה ישראל והתחילה בחומש הסיפורי⁶³. חומש בראשית הוא הקובע לנו את הדרגה הנצחית⁶⁴ של האבות, שהרי כתיבה בחומש נקבעת

61. הוא הידוע בשם 'מעשי אבות סימן לבנים', וליחר דיוק מה שאירע לאבות אירע לבנים. יסוד הענין בבראשית רבה מ, ח ("צא וכבוש את הדרך לפני בניך, אתה מוצא כל מה שכתוב באברהם כתוב בבניו"), וישומו ברמב"ן בראשית יב, ו ד"ה ויעבר אברם בארץ, ובשאר מקומות בספר בראשית. עיין בזה בהרחבה במדור זה פרק 1 ואל מעלת אבותם ישוכו. כפי שיבואר בהמשך, מעלת האבות אינה משמשת כ'תקדים' במשמעות המשפטית הרגילה של המלה.

62. ואמנם אין אח זרע בתולדות אנוש לתופעה של עם מרוחק מחבל ארץ למשך אלפיים שנה, אשר פעם היה ארצו, ועדיין מתגעגעים לחזור אליה ואף מנשקים את עפרה עם הגיעם. (תופעה זאת מקבילה לתופעה נוספת של חבל ארץ מסוים אשר נשאר שומם במשך אלפיים שנה, למרות היותו במקום אסטרטגי ביותר — גם אז ולא רק היום — והחל לפרוח רק כאשר "בניה" שבו אליו!).

63. עיין בהרחבה במדור ד, פרק 1 (א): אמר ר' יצחק.

64. וזאת לעומת מדרשי חז"ל על האבות המלמדים היסטוריה אבל אינם קובעים היסטוריה.

על פי קנה מידה של נצח. דרגת האבות בבחינת 'מעשה אבות סימן לבנים' (רמב"ן), בבחינת הענפים הנמשכים אחרי שורשי האילן (מהר"ל), בבחינת האב המוריש בגנים שלו תכונות וכוחות נפש (ר"ח וולוז'ין), היא הכתיבה בחומש בראשית, והיא מלמדת לא רק לאיזו פיסגה הגיעו האבות, אלא גם את היכולת [בלעז: הפוטנציה] של בניהם לשוב אל מעלת אבותם. אם נמצא, איפוא, בחומש בראשית שדרגת מצות-עבירה-לשמה הושגה והושרשה בגנים של עם ישראל, יובן מדוע נחוץ היה לקבוע לפחות מצוה אחת בתרי"ג כינציגה של מושג זה, כדי שבבוא הזמן לעתיד לבא נחזור לקיים את התורה גם בדרגה הייחודית ההיא⁶⁵.

ואנו שואלים: כמה מצטיינת מצוה מיוחדת וייחודית זאת, עבירה לשמה, שאין מוכנים לוותר עליה – לפחות להלכה – והיא שרירה וקיימת בתורה (הן בחלק ההליכות והן בחלק ההלכתי שבה), ואף מראה את הדרך לאלה יחידי הסגולה אשר אפילו בעולם לא שלם זה ירצו להעפיל אליה, להפעילה ולפעול על פיה? מהי האנרגיה המיוחדת שבמצוה זאת, שאין נותנים לה לשקוע וליכבות, ואשר שומרים על גחלתה בכל התקופות ובכל הזמנים, עד אשר יבא זמנה לבעור שוב בכל הדרה ותפארתה? ונראה לומר בתשובה כי ביסוד מצות-עבירה לשמה האכסיומה ביסוד הבריאה כולה שאין רע מוחלט [בלעז: אבסולוטי] בעולם שברא הקב"ה, אשר מפיו לא תצאנה הרעות. רק בעולם לא-שלם ובלתי מתוקן מתחלקות הפעולות לטובות ולרעות, כי בעולם בלתי שלם זה 'המחשבות של האדם הולכות אחר מעשיו'⁶⁶. לעומת זאת בעולם השלם, המחשבה היא הנותנת תוכן ותוקף לפעולה, כאשר הפעולה היא 'החומר' והמחשבה היא 'הצורה'. בעולם שכולו אמת, הצורה היא הקובעת ולא החומר. רמז לכך מצינו בתורה בסוגית עדים זוממים, כאשר שם ורק שם נענש האדם על מה שחשב לעשות לחבירו⁶⁷ ולא על מה שעשה. זהו חידושה של סוגית עדים זוממים – 'אע"ג דלית ביה מעשה רחמנא קרייה מעשה' (בבא קמא ה, א). זוהי דרגת בית שמאי המחייבים את השולח יד בפקדון משעה שחשב לשלוח בו יד (מכילתא, מסכתא דנזיקין טו, ה). אלו בית שמאי לשיטתם הסוברים שאע"פ שבניסן נברא העולם פיזית, בתשרי חל ראש השנה, כי בתר מחשבה אזלינן, ובתשרי עלה במחשבה לברוא את העולם. אלו בית שמאי לשיטתם שעל פי מידת הדין צריך העולם לנהוג, כי רק מידת הדין מחייבת שהאדם יהיה חייב לא רק על מעשיו כי אם גם על מחשבתו. ולכן 'הלכה ככית הלל בעולם הזה והלכה כבית שמאי לעולם הבא' – כי בעולם השלם אחראי האדם על מחשבותיו⁶⁸ כשם שהוא אחראי על מעשיו, אין הפרש ביניהם⁶⁹.

65. אשר לשאלה מדוע דוקא מצות יבום זכתה להיות הנציגה של מצות-עבירה-לשמה ולא כל מצוה אחרת, נראה לפרש על דרך הפשט כי הסיבה לכך היא שדוקא מצוה זאת קשורה ב'לעתיד לבא', בזה שהיא קשורה בגלגול הנשמות ('סוד גדול מסודות התורה בתולדת האדם' בלשון הרמב"ן, ו'סוד נשגב במחצב הנפשות' בלשון המשך חכמה), ותבא מצוה של לעתיד לבא ותגלה לנו את סודות העתיד לבא!

66. שיטתו החינוכית של בעל ספר החינוך, כידוע.

67. בין אדם לחבירו דוקא, שהרי בקדשים ובהקדש (בין אדם למקום) מצינו כי כדיבור בעלמא תליא מילתא, כלומר דיבור כמעשה. ועיין בזה במדור ד פרק 1 (ה).

68. השוה שיטת ראב"ע בענין "לא תחמוד".

69. ולכו על פי אותו עיקרו של 'חוק שימור האנרגיה'. קבעה תורה שבכתב מצוה אחת במנין תרי"ג

ברכות סג, א: דרש בר קפרא, איזוהי פרשה קטנה שכל גופי תורה תלויין בה? "בכל דרכיך דעהו והוא יישר ארחותיך" (משלי ג, ו). אמר רבא — אפילו לדבר עבירה. ומפרש רש"י (ד"ה בכל דרכיך): אפילו לעבור עבירה. (ד"ה דעהו): תן לב אם לצורך מצוה הוא, כגון אליהו בהר הכרמל, עבור עליה (עכ"ל רש"י). ומצינו בהגהות מהר"ץ חיות⁷⁰ (ג, ב): ועיין עוד בפחד יצחק שהביא עוד לשון רש"י דפוס ישן בפירוש בזה "אפילו לדבר עבירה דעהו" — אפילו עשה אדם עבירה ומתכוין לשם מצוה כגון בנות לוט ומעשה דיצל וסיסרא, הקב"ה מיישר את אורחותיו, עיין שם, וזה הוספה שלא נמצא אצלנו ברש"י⁷¹ (עכ"ל). מפורש יוצא מפי גמרא זאת ש'אפילו לדבר עבירה' אינו פרט מסוים בהלכות התורה, מעין יוצא מן הכלל למצוה זאת או אחרת. זוהי אמנם 'פרשה קטנה'⁷², אבל כל גופי תורה תלויים בה, כי גופי תורה דורשים שבמצב האידיאלי אין אף מצות לא תעשה אחת⁷³ שאי אפשר להפוך אותה למצוה על ידי הכוונה הטהורה הנכונה. המוחלט הוא בדרגת עבודת ה' והתדבקותו של האדם אל ה', וכאשר האדם מגיע למקסימום ההוא, בטילות המחיצות שבין "טוב" ובין "רע", כאשר מהות הפעולה נקבעת על פי כוונת המבצע, טוהר מחשבותיו, ויכולתו להתכוון לדעת עליון. הוא אשר דרשו חז"ל (ברכות נד, א) על הפסוק (דברים ו, ה) "ואהבת את ה' בכל לבבך" — ביצר הטוב וביצר הרע. ומפרש המאירי: כלומר, שאפילו בשעה שתתעסק בצרכי העולם ובענינים הגופניים תהא כוונתך לשם שמים, על דרך מה שאמרו 'וכל מעשיך יהיו לשם שמים', וכן אמרו חז"ל למטה: איזוהי פרשה קטנה שכל גופי תורה תלויין בה וכו' (עכ"ל). בעולם האידיאלי שם שולט 'הדין הגמור', בטילות, כאמור, המחיצות בין מעשה דיבור-מחשבה. ואם מחשבה כמעשה, כשם שמעשה מבטל מעשה, כך גם מחשבה מבטלת מעשה. לכן כל מעשה יכול ליהפך לטוב על ידי מחשבה טהורה לשם שמים וללא פניות אישיות. זהו השיר מזמור לעתיד לבא, הוא הפוטנציאל שהשיגו עבורנו אבות האומה, שיחידים סגולה השיגו כהוראה לשעה, שסוגית יבום שומרת לנו עד אשר "מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים", במהרה בימינו, אמן.

כ'נציגה' של שיטת בית שמאי הלכה למעשה ("ועשיתם לו כאשר זמם"). זאת לעומת קביעה אחרת של "עין תחת עין", שם תורה שבכתב מיצגת את ה"הלכה" ("כך היה ראוי על פי הדין הגמור" — רע"ס, ומקורו ברמב"ם הל' חובל ומזיק פרק א הלכה ד), ואילו תורה שבעל פה קובעת את המעשה (ממוזן) — ויש הפרש ביניהם! ועיין בארוכה מדור א פרק 4.

70. עיין פחד יצחק ערך 'גנב' הביא דבגמרא דפוס פורטוגאל נמצא נוסף בגמרא: אמר רב פפא היינו כאמרי אינשי — גנב אפומי דמתרתא, רחמנא קריא! וליתא בש"ס שלנו, רק נמצא בעין יעקב...
71. ואמנם מעלה מסוימת יש לגירסא זאת על פני הגירסא אצלנו, שהרי 'אליהו בהר הכרמל' שייך לדין המיוחד של הנביא, וספק אם אדם אחר (כגון יצל וכדו') היה שייך באותו דין. ועיין עוד משך חכמה לדברים יב, יג' (ד"ה השמר לך פן תעלה), וכן שם יג, ו (ד"ה והנביא ההוא או תולם וכו') על הדינים המיוחדים שבפרשת אליהו בהר הכרמל, המבדילים אותה אף מן הסוג הרגיל של הוראת שעה אפילו על ידי נביא.

72. תופסת רק פסוקים אחדים בחמשה חומשי תורה החל בבנות לוט וכלה בסוגית יבום.

73. פרט לעבודה זרה, בבחינת מעיקר דדינא פירכא (ועיין עוד במשך חכמה הנ"ל גם בזה).

נספח למדור ו פרק 3

שר התורה, ר' מאיר שמחה מדוינסק, בעל משך חכמה, השכיל לבאר לנו כיצד יכול אדם לעשות פעולה של עבירה, כל כך לשמה, שלא רק שאין לו עבירה ועונש על פעלו, אלא שהפעולה לא תשאיר עליו כל רושם, למרות הכלל הגדול של בעל ספר החינוך שהמחשבות הולכות אחר המעשים.

משך חכמה בראשית כב, טז"ח ד"ה יען אשר עשית וכו' וירש זרעך את שער אויביו והתברכו בזרעך וכו' [ההערות בסגריים מתוך פירושו]

הנה האכזריות היא מידה נשחתה, והיא מחלה המתדבקת [דהיינו מחלה הנותנת את אותותיה באדם הסובל ממנה, וההולכת ומתגברת בתוכו]. כי אם יעשה האדם זה פעם אחת, יקנה בו המדה הפחותה הזאת, ויהיה כחיתו טרף להשחית ולחבל גם לבלי תועלת [אע"פ שבפעם הראשונה שעשה פעולה כזאת, היתה לה תועלת עבורו] והפליגו בזה עד כי 'המשבר כליו בחמתו והמפזר מעותיו בחמתו', אמר במסכת שבת (קח, ב) כי 'הוא כעובד עבודה זרה'. ואף אם עושה האדם דין ומשפט במקום המועיל [על ידי פעולה אכזרית הנחוצה] אבל [אפילו במקרה המוצדק הזה] אין דרך בני אדם להתברך בו.

אמנם עכשיו שאברהם השתמש במדת האכזריות לשחוט את בנו יחידו שנולד לו לזקנותו — אשר הוא נגד הטבע — ולא כוון רק [= אלא] לקיים רצון השם יתברך, ולפרסם אלקותו [הרי עבירה לשמה], לכן מעתה [שהניח אברהם את היסוד הזה של יכולת לבצע מעשה אכזרי לשם שמים, דהיינו עבירה לשמה] "ירש זרעך את שער אויביו", שמעתה נתונים [בידי עם ישראל] העמים הנשחתים — הם ה"ז' אומות שבארץ ישראל, שנאמר עליהם "לא תחיה כל נשמה" (דברים כ, טז) ואסור לחמול על עולל ויונק — שלזה צריך אכזריות לכאורה [אותה מידה שירשו מעתה מאברהם אבינו] ובכל זאת [למרות היות אכזריות 'מידה נשחתה והיא מחלה מתדבקת'] אני יודע כי "והתברכו בזרעך כל גויי הארץ" [והסיבה לכך מדוע לא תשפיע עליהם מידה מגונה זאת] שלא יכוונו בהאכזריות רק לקיים מצות השם יתברך. וכמו שדרך יהושע על צוארי המלכים [יהושע י, כד] "שימו את רגליכם על צוארי המלכים האלה, ויקרבו וישימו את רגליהם על צואריהם. ויאמר להם יהושע: אל תיראו ואל תחתו, חזקו ואמצו, כי ככה יעשה ה' לכל אויביכם אשר אתם נלחמים אותם" [לקיים מצותו יתברך בלבד. אבל לא שיקנה בהם מידת האכזריות, חלילה, והבן. (עכ"ל)].

מעין פירוש זה מצינו אצל המפרשים בביאור הפסוק (דברים יז, יח) "ונתן לך רחמים ורחמך", בסוגית עיר הנדחת. כלומר, אחרי שקיימו את מצות ה' שיש בה אכזריות ("הנה תכה את יושבי העיר ההיא לפי חרב"), מבטיחה התורה שפעולה זאת לא תשפיע עלינו, אלא ה' יאזן אותה על ידי מתנת חנם (= "ונתן") של רחמים. מאברהם אבינו ירשנו אפוא, את היכולת להתאכזר מבלי להיות אכזריים. לפי זה "כאשר נשבע לאבותיך" בעיר הנדחת מוסב על "בי

נשבעתי... ויירש זרעך את שער אויביו" שבפרשת העקידה. ובעל כלי יקר לספר שופטים, הלא הוא הרב שמואל לניאדו ז"ל, בסוגית שמשון הגבור (שופטים טז, א"ג) כותב: "... ולפי עניות דעתי, שבין שנפרש "אשה זונה" פונדקאית מוכרת מזונות כשיטת הרד"ק והמתרגם, או זונה ממש כשיטת מהרי"א ז"ל, אבל לא כוון שמשון בזה ללכת אחר עיניו, אבל הליכתו שם ובואו אליה, רצונו לומר אל ביתה, לפי שביתה בית ועד לזנות, ורבו שם הנכנסים והיוצאים, כדי שידעו שבא שמשון שם שאינו ירא וחרד מהם... ולשיטת חז"ל שקלקל בזונה אפשר שהיתה עבירה לשם מצוה...

ומצינו אצל בן דורנו הגאון ר' יוסף כהן זצ"ל, בספרו המיוחד במינו ספר התשובה, המתיחס מפורשות אל סוגית עבירה לשמה. בעקבות הרמב"ן אשר כתב (בראשית טו, יד בענין גר יהיה זרעך וכו') וזה לשונו: וכאשר תצא הגזירה על פי נביא, יש בעושה אותה דינים: כי אם שמע אותה ורצה לעשות רצון בוראו כנגזר — אין עליו חטא, אבל יש לו זכות בו כאשר אמר ביהוא (מלכים ב, י, ל) "יען הטיבות" וגו'. אבל אם שמע המצוה והרג אותו לשנאה או לשלול אותו, יש עליו העונש, כי הוא לחטא התכוון ועבירה היא לו (עכ"ל הרמב"ן).

ומוסיף המחבר (הרב כהן ז"ל) ומעיר: ויעוין החפץ חיים (כלל יו"ד סעיף כ) שספור לשון הרע לתועלת שרי דוקא אם מתכוון אמנם לתועלת ולא ליהנות ח"ו מהפגם שנותן לחבירו... כל תלמיד חכם שאינו נוקם ונוטר כנחש וכו', ודקדקו לומר 'כנחש', שאין לו הנאה עצמית מהנקמה, כשם שלנחש אין הנאה ממאכלו שמרגיש בו טעם עפר... (עכ"ל). וכבר אמרתי לפרש דברי רש"י (ריש פרשת פנחס) 'שהיו השבטים מבזים אותו' וכו', היינו שחשדו בו שלא עשה כן לקיים מצוות ה', ואם כן יש בזה עבירה (ספר התשובה כרך ב' עמ' ש"א) ובאותו ספר (עמ' רס הערה גה) כותב בעל ספר התשובה: ... ויש להביא כאן מה שכתב המגיד מוילנא הגאון רבי אליהו ז"ל על המשנה [אבות]: 'הוי רץ למצוה קלה ובורח מן העבירה, שמצוה גוררת מצוה ועבירה גוררת עבירה'. והקשה, וכי רק משום זה שעבירה גוררת עבירה צריך לברוח מן העבירה, הרי גם מהעבירה מצד עצמה יש לברוח?!... ותירץ שהכוונה היא על עבירה לשמה. ומדויק לשון "העבירה" בה"א הידיעה — העבירה הידועה שאמרו על זה 'גדולה עבירה לשמה'... להיות בורח מן העבירה אפילו לשמה, ש'עבירה גוררת עבירה', ועבירה לשמה יכולה לגרור אחריה עבירה שלא לשמה... (עכ"ל).

[ולאלה המוכנים אף לעסוק בהסברים על דרך הנסתר, יעויין בני יששכר, מאמרי חדשי כסלו טבת, מאמר ד', הלל והודתה, וינעם לו].

מזרח ז

עיונים במקרא

בשער המדור

1234567 ח"ח

מדור זה נתווסף לחיבורנו במהדורה שניה זאת.

המדור עוסק בארבע יסודות לימודיים – מחשבתיים – השקפתיים לכל אדם הלומד תורה על טהרת הקודש.

פרק 1 פרק זה הוא המשך למדור א' פרק 5 (ג) העוסק במהותו המיוחדת והייחודית של חומש דברים כ"ספר תורת משה". בדיון הארוך בפרק זה העלינו את הסברא שהיה זה משה רבינו אשר הציע את טיוטת הטקסט להקב"ה, אשר אחר כך הכתיב לו את הספר "מפיו של הקב"ה לאוזנו של משה". לעומת טקסט אצל משה רבינו, דנו בפרק זה על אלה אשר זכו לעורר אצל הקב"ה להוסיף תוכן חדש, כלומר מצווה חדשה במסגרת תרי"ג.

פרק 2 פרק זה דן בסוגיא מרכזית במחשבת התורה – האם חגי ישראל הם תוצאה מאירועים אשר אירעו לעם ישראל, או שמא אירועים אלה כונו (תוזמנו) על ידי הקב"ה בהתאם לסגולתם המיוחדת של זמנים מסוימים.

פרק 3 פרק זה מראה כיצד ההיגד של שלמה המלך ("דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום") השפיע וקבע בשלושה תחומים של תורה א. סגנון כתיבת מצוות בתורה ב. טעמי המצוות שבתורה ג. קביעת הלכה דאורייתא.

פרק 4 כאן אנו יוצאים בעקבות הגאון הנצי"ב מוולוז'ין להכנס לבית מדרשם של דוד המלך ובנו שלמה המלך, לבחון כיצד פעלו "בעריכת" ספריהם – תהילים מחד ושיר השירים מאידך. פרק זה הוא מעין המשך לפרק ד', במדור ג' – גלגולו של כתוב בספרי התנ"ך.

פרק 1 :

על שיתופם של בשר ודם בתהליך "תורה מן השמים"

במדור הראשון¹ עסקנו במהות המיוחדת של חומש דברים². כי מחד גיסא "הואיל משה באר", ומאידך גיסא החומש שייך ל"מפיו של הקב"ה לאזנו של משה"³. במסגרת ההיא הבאנו את שיטת רבינו תם⁴ ור' מאיר פוזנר⁵ ור' מאיר שמחה⁶, מהם משתמע פירוש חדש בדברי חז"ל (שבת פז, א) ש"שלושה דברים עשה משה על דעת עצמו והסכים הקב"ה עמו", ביניהם פרש מן האשה ושבר את הלוחות כתוצאה מלימוד קל וחומר. אין הכוונה לומר שמשה למד והסיק מסקנה באמצעות קל וחומר⁷, כי אם שמשה חידש כביכול שיש ללמוד את טקסט התורה באמצעות קל וחומר. ועל זה הסכים הקב"ה עמו! כלומר משה נעשה שותף עם הקב"ה בעצם כתיבת תורה שבכתב. שהרי תמיד יתכן והקל וחומר תופס על פי דיני קל וחומר, בעוד הקב"ה אינו פוסק כך, ולכן עליו להוסיף בטקסט של התורה את ה"תלמוד לומר", הדוחה, כידוע, את המסקנה המתבקשת מלימוד הקל וחומר, שאין דוחים אותו לא מצד הקל ולא מצד החומר. היות ותורה שבכתב נלמדת בשבעים פנים⁸, יוצא כי בזה שמשה (בהסכמת ה' ובאישורו) הכניס את הקל וחומר אל מערכת המידות שהתורה נדרשת בהן, חלו שינויים בכל מערכת אותיות התורה (שמותיו של הקב"ה) – והלא דבר הוא!

במאמר זה אנו עוברים להמשך שיתופם של בשר ודם בעצם קביעת המתכונת הסופית

1. מדור א פרק 5 (ג).
2. על פי שיטתנו ב"סימפוזיה של חמשה", הלא הם חמשה תומשי תורה, חלוקה המשקפת חמשה היבטים שונים של רצונו המחייב של הקב"ה.
3. כהגדרתו הקלאסית של הרמב"ן (בהקדמה לספר בראשית): אבל זה אמת וברור הוא, שכל התורה מתחילת ספר בראשית עד "לעני כל ישראל" הגיע מפיו של הקב"ה לאזנו של משה (עכ"ל). זוהי ההגדרה הקלאסית של המושג "תורה מן השמים", כאשר אליבא דרמב"ן (ולא מצינו חולקים עליו בזה) מי שאינו סובר כן, הרי אינו מאמין בתורה מן השמים, ובמילא הוא ברשימה של המשנה במסכת סנהדרין (י, א): כל ישראל יש להם חלק בעולם הבא... ואלו שאין להם חלק לעולם הבא... ואין תורה מן השמים... (עכ"ל).
4. ספר הישר סימן רסח (שבת פז, א סימן ריב).
5. הקדמה לפירושו בית מאיר לשולחן ערוך, אבן העזר.
6. משך חכמה ויקרא י, טז ד"ה והנה שורף.
7. ועיין שם בתוספות המקשים "דקל וחומר ניתן לידרש"! כלומר, במה שונה כאן משה רבינו מחז"ל עצמם הדורשים את התורה באמצעות י"ג המידות שהתורה נדרשת בהן, כאשר קל וחומר הוא אחת מהן!
8. כנדרש במדרש במדבר רבה (יג, יד) לכתוב (במדבר ז, יג) "שבעים שקל בשקל הקודש", וזה לשונם: "שבעים שקל בשקל הקודש", למה? כשם שיש חשבונו שבעים, כך יש שבעים פנים בתורה (עכ"ל).

של תורתנו הקדושה. בחומש במדבר (פרק ז) אנו קוראים על חנוכת המשכן שהוקם על ידי משה, וזאת אחרי שבחומש ויקרא (פרק ח) קראנו על שמונת ימי המילואים שקדמו לימי החנוכה, וזאת אחרי שבחומש שמות (פרק כט) קראנו על הציווי בדבר שבעת ימי המילואים — כאשר גם בחומש שמות וגם בחומש ויקרא אין זכר לימי החנוכה!⁹ בסוף ההקדמה שכתב הרמב"ן לחומש במדבר¹⁰, הוא כותב: "... והספר הזה כולו במצוות שעה שנצטוו בהם בעמדם במדבר... ואין בספר הזה מצוות נוהגות לדורות, זולתי קצת מצוות בעניני הקרבנות, שהתחיל בהן בספר (תורת) הכהנים, ולא נשלם ביאורן שם והשלימן בספר הזה" (עכ"ל הרמב"ן). ואמנם ללא המושג של "הסימפוזיה של חמשה" יהיה קשה להבין על פי פשוטו של מקרא מדוע היה צריך להשלים מצוות מסוימות בתורת הקרבנות אשר מקומן הראוי הוא בתורת כהנים. אולם אם נראה בחלוקה לחמשה חומשים, ביטוי ברור לחמשה היבטים שונים של רצונו של הקב"ה, קל יהיה להבין מדוע חלק מסוים של תורת הקרבנות כתוב בחומש ויקרא, בעוד חלק אחר נדחה לחומש במדבר — זאת, כמובן, אחרי שזכינו לקבוע מהו המרכיב הדומיננטי הייחודי של כל חומש וחומש¹¹.

על מקומו של חנוכת המזבח בספר במדבר, שבו "אין מצוות נוהגות לדורות" אנו למדים מהקדמת הספורנו לחומש, וזה לשונו: וספר בספרו הרביעי, כי חפץ חסד¹² תקן דגליהם כתקון המרכבה הנראית בחזון לנביאיו¹³. והיתה הכוונה שכאשר יחנו כן יסעו להיכנס בארץ תיכף¹⁴ בלתי כלי זיין¹⁵. ולמען יזכו לזה¹⁶, סדר משמרות כהונה ולויה¹⁷,

9. תופעה פשוטה זאת מעידה כמאה עדים על "הסימפוזיה של חמשה". יסוד "הסימפוזיה של חמשה" הוא במדרש בראשית רבה (פרשה ג, ה): א"ר סימון, ה' פעמים כתיב כאן "אורה" כנגד חמשה חומשי תורה, "ויאמר אלקים יהי אור, כנגד ספר בראשית... (עכ"ל). בעקבות חז"ל עסקו מפרשים רבים (רמב"ן, אברבנאל, ספורנו, אור החיים נצי"ב ועוד) בקביעת המהות המיוחדת של כל חומש, וזאת במסגרת ההקדמה שכתבו לכל חומש [על הסתירות בין שמות כט (הציווי) ובין ויקרא פרק ח (הביצוע), עיין, בין היתר, בפירוש מהר"י אברבנאל].
10. שם מציג לפנינו את המושג של משכן כהר סיני נייד.
11. מעין זה עסקנו בהרחבה בספרנו "לפשוטו של מקרא" [מדור ה, פרק 1 (א)] במשנתו של רבינו עובדיה ספורנו בסוגית תורת הקרבנות בכלל ודין "ריח ניחוח" בפרט.
12. הוא הקב"ה, על משקל "עולם חסד יבנה" (ולא "נבנה").
13. במדבר פרקים א"ב.
14. אפילו הדרך הקצרה של "אחד עשר יום מחורב... עד קדש ברנע" (דברים א, א), עמדו לקצר עד ל"ויסעו מהר כו' דרך שלושת ימים (במדבר י, לג) — לולא חטאי המדבר החל ב"ויהי העם כמתאוננים" (שם יא, א) עד חטא המרגלים.
15. בעקבות רש"י לדברים א, ח ד"ה בואו ורשו ("אין מערער בדבר, ואינכם צריכים למלחמה. אילו לא שלחו המרגלים לא היו צריכים לכלי זיין"), ואף הוא בעקבות חז"ל בספרי שם פסקא ז ("אמר להם, כשאתם נכנסים לארץ, אין אתם צריכים כלי זיין אלא קובע דיופטיין ומחלק"). וכן בתרגום יונתן ("חמון די מסרית קדמיכון ית דיירי ארעא, ולא תצטרכן למיטול זיינא, עולו ואחסינו ית ארעא וקבעו בה דפטיה ופלגוה" [עיין במפרשים פירושים שונים למלה דפטיה או דיופטיין אשר מקורה יוגית].
16. כלומר, כדי להיכנס ולכבוש את ארץ כנען בדרגה רוחנית גבוהה זאת.
17. במדבר פרק ד, אלה הן מצוות לשעה, אשר לדעת רבינו ספורנו אפילו לא הספיקו למלא את ייעודן, ובכל זאת נשארו מצוות לדורות (משמרות כהונה ולויה).

והבדיל כל טמאים ממחניהם¹⁸. וסדר ענין הסוטה¹⁹ והנזיר²⁰, להעביר כל ממזרות²¹ ולקדש מבניהם לנזירים²², ובאלו נעשו ראויים לברכות כהנים²³. ובכן, הזכיר זכויותיהם של ישראל, אשר בה נעשו ראויים להכנס בארץ באופן מה²⁴, והם חנוכת המזבח²⁵, והשתדלותם בטהרת הלויים²⁶, ובפסח²⁷ ולכתם אחריו במדבר²⁸. עד כאן לשון הספורנו.

הרי שלדעת ר"ע ספורנו חנוכת המזבח היא אחת מ"זכויותיהם" של ישראל במדבר, כאשר היא מציינת יוזמה מצדם הם של הנשיאים, שלא נצטוו בה, כשם שיתר שלוש הפעולות²⁹ הן ציון לשבח לעם היושב במדבר, עקב פעלם ביזמתם הם בענינים שלא נצטוו בהם. ואמנם פשוטם של מקראות מעיד כי לא מציווי מאת ה' קרה הדבר הזה, כי אם ביזמתם של הנשיאים עצמם, אותם צדיקים אשר עקב מחשבתם הטהורה (איש איש בכוונתו על שבטו בעל היעוד הייחודי של אחד משבטי י"ה) זכו והקרבת קרבנו כתובה במלואה בתורה שבכתב³⁰.

18. פרק ה פסוקים א-ד: "וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש", משם למדנו על שלוש דרגות חומרה בטומאת אדם, ובמקביל על שילוח מאחד או יותר משלושת המחנות [ועיין בפירושו הנצי"ב, העמק דבר, בדבר הלימוד מ"כל צרוע", שחז"ל לא דרשו אותו, כשם שדרשו "כל זב" ו"כל טמא לנפש", ועיין מדור א פרקים 7, 6].

19. שם פסוקים יא-לא.

20. שם פרק ו א-כא.

21. מוסב על פרשת הסוטה, וכלשון הרמב"ן: (במדבר ה, כ ד"ה ואת כי שטית) ... "והנה אין בכל

משפטי התורה דבר תלוי בנס זולתי הענין הזה שהוא פלא ונס קבוע שיעשה בישראל... לנקות ישראל מן הממזרות, שיהיו ראויים להשרות שכניה בתוכם..."

22. "ואקים מבניכם לנביאים ומבחוריהם לנזירים" (עמוס ב, יא).

23. שם שם כב-כו.

24. "תיכף בלתי כלי זין".

25. במדבר פרק ז.

26. שם פרק ח.

27. שם פרק ט, א-יד. גם זה שייך ל"זכויותיהם", באשר היתה זאת יוזמה ("למה נגרע לבלתי הקריב

את קרבן ה' במועדו") באשר יכלו להיות פטורים מן המצוה, כמו שאר סוגי הטמאים, מדין 'אונס רחמנא פטריה'.

28. שם שם פסוקים טו — כג. זאת על פי שיטת רבינו שפסוקים אלה הינם מעין תעודת שבח לכלל ישראל בתקופת המדבר.

29. ההשתדלות בענין הלויים, פסח שני, לכתם אחרי ה' במדבר — על משקל ירמיה ב, ב "זכרתי לך חסד נעורייך... לכתך אחרי במדבר בארץ לא זרועה".

30. "ביום... נשיא... קרבנו קערת כסף אחת... זה קרבן...". ועיין בהרחבה יתירא במדרש רבה פרשה יג

על כל עשרים הסעיפים שלה ופרשה יד על י"ח הסעיפים הראשונים שלה. ואמנם במקום שמפרשי

המקרא החרישו (כפי שיראה ממבט כללי על עמודי החומש!) הרחיבו חז"ל את היריעה, כאשר

דבריהם בתורה שבעל פה משלימים במלואם את הסתום בתורה שבכתב החוזרת ונשנית. ומן הראוי

ומן הרצוי לציין כאן את דברי רבינו בחיי, ריש פרשת קרח, העומד המום מול התופעה שאותם

צדיקי עליון — אשר, כפי שנראה להלן, הוסיפו פרשה שלמה לתורה — הם הם אשר נפלו מאיגרא

רמה של חנוכה לבירא עמיקתא של מחלוקת. הם אשר נפלו מאיגרא רמה של הוספת מצוה במנין

תרי"ג לבירא עמיקתא של אוחו המרד אשר בא לקעקע את עצם היסוד של "זכרו תורת משה"

(ו"ומדוע תתנשאו על קהל ה'"). וזה לשון רבינו בחיי (במדבר טז, א ד"ה ויקח קרח): ומכלל

והנה מיד אחרי ברכת כהנים³¹ אנו קוראים: "ויהי ביום כלות משה להקים את המשכן³², וימשח אותו ויקדש אותו ואת כל כליו ואת המזבח ואת כל כליו וימשחם ויקדש אותם" — הרי ימי המילואים מובילים עד לקידוש המשכן המזבח וכליו, כפי שהם מפורשים בחומש ויקרא פרשת שמיני. ואמנם שם (פרק ט) מפורש ומפורט כל תהליך העבודה בשמיני למילואים, עד ל"וירא כבוד ה' אל כל העם" (ויקרא ט, כג), ובהמשך בפרשת נדב ואביהוא. וההמשך לא בחומש ויקרא כי אם בחומש במדבר (ז, ב): "ויקריבו³³ נשיאי ישראל, ראשי בית אבותם הם נשיאי המטות הם העומדים על הפקודים". (פסוק ג) "ויביאו את קרבנם לפני ה'... ויקריבו אותם לפני המשכן". ומבאר הרמב"ן³⁴: בעבור היות העגלות לצורך הקרבנות יקראו "קרבן"... והנה חשבו הנשיאים³⁵ שלא יתכן שישאו הלויים על כתף קרשי המשכן והאדנים שהם כבודת מאוד³⁶, והביאו מעצמם³⁵ עגלות... לפני המשכן. והשם צוה את משה "קח מאתם" (פסוק ה) — הכל³⁷. והיו העגלות — והבקר שאינם לקרבן — "לעבוד את עבודת אהל מועד" (שם פסוק ה). ואחר כך לקחו הנשיאים את קרבניהם מעל העגלות, "ויקריבו אותם לפני המשכן" (פסוק ג) כי היו חושבים להקריב הכל ביום אחד³⁸. אחר שהורשו להקריבם לו³⁹, צוה "נשיא אחד ליום... יקריבו" (פסוק י"ד), ולכן לא הוצרך לומר עתה⁴⁰ "קח מאתם"⁴¹...

- חמשים ומאתיים אלו היו שנים עשר הנשיאים שהקריבו בחנוכת המזבח... ואע"פ שלא פרסמם הכתוב, נתן סימניהם, ומתוך המקומות אתה מבין אותם... והנה זה מדרכי התורה שכל "דרכיה דרכי נועם" שפרסמם אצל המצוה והזכות בחנוכת המזבח, וכאן אצל הפורענות הסתירם.
31. במדבר ו, כב"ו, כאשר סוגיתנו על חנוכת המשכן מתחילה בפרק ז, א.
32. כידוע בפסוק זה מצא רש"י את היסוד לשיטתו בעקבות חז"ל שימי המילואים התחילו ב"כג באדר (שלתאריך זה כתאריך אין זכר בתורה) ונסתיימו בראש חודש ניסן, כאשר באותו יום החלו ימי החנוכה. בשמות מ, ב מצינו שגם הרמב"ן מאמץ לו שיטה זאת (אע"פ שמעיר כאן בפסוקנו "אבל איננה ראייה גמורה"), וזאת בניגוד לעמדת ראב"ע על דרך הפשט שימי המילואים החלו בראש חודש ניסן ונסתיימו ב"ח' בו, כאשר רק אז החלו ימי החנוכה אשר נסתיימו ב"ט בו. משיטה זאת (כך גם פירש הספורנו בסוגית פסח שני) השלכות ברורות בסוגית מות נדב ואביהוא מחד גיסא וחגיגת פסח ב"ד מאידך גיסא. אמנם אבן עזרא מפרש כי כל התהליך של ימי המילואים החל בראש חודש ניסן, אבל יחד עם זאת רואה כי פסוקנו משמש "לעד על דברי המעתיקים (קרי: חז"ל) כי היה סותרו ומקימו וחוזר לסותרו ולהקימו כל שבעת ימי המילואים להרגילם..." כלומר, מסכים ראב"ע עם רש"י כי לשון "כלות... להקים" מלמד על הקמות מהקמות שונות.
33. במשמעות לקרב (ולא להקריב על המזבח) כפי שנלמד מפשרה של הסוגיא ("ויביאו את קרבנם.. לפני המשכן").
34. במדבר ז, ב ד"ה ויקריבו נשיאי ישראל... את קרבנם לפני ה'.
35. כלומר, יוזמה שלהם, לא שנצטוו על כך.
36. ידידי ומכובדי הנעלה ר' פרופ' יחיאל (סירל) דומב שליט"א, חישב וקבע כי משקל כל קרש היה כטונה וחצי, ומשקל כל אדן מן האדנים למעלה מטונה — ואמנם "כבודת מאוד"!
37. גם הבהמות לקרבן וגם העגלות לעבודת אהל מועד.
38. חלק מן היוזמה שלהם על פי הבנתם הם, כאשר שנים עשר ימי חנוכה מאן דכר שמייהו?! כלומר, הנשיאים ביקשו להצטרף לחגיגת היום השמיני למילואים על ידי הוספת קרבנות חנוכה באותו יום.
39. פסוק ה "קח מאתם".
40. כאשר קבע שלא יביאו את כל הקרבנות ביום שמיני למילואים אלא ריוח ישימו בין נשיא ונשיא.
41. כי האישור העקרוני כבר ניתן.

- ובהמשך דבריו עומד הרמב"ן על התופעה של מחשבתם של הנשיאים ליום אחד לעומת הכרעת הקב"ה לשנים עשר יום, וזה לשונו:
- ועוד בזה טעם אחר במדרשם, כי לכל אחד מהנשיאים עלה במחשבה להביא חנוכה למזבח ושתהיה בזה השעור⁴². אבל נחשון חשב בשיעור הזה טעם אחד, וזולתו כל אחד מן הנשיאים חשב טעם בפני עצמו⁴³... וכן מצאו שם במדרש בכל שבט ושבט טעם מיוחד בקרבנו ובשיעורי הקרבן⁴⁴. ולכך הוזה אותם הכתוב לפרט כל אחד בעצמו כאילו לא הוזכר האחר. ואחרי כן כללם כאחד לרמוז כי בעת אחת עלה במחשבתם להקריב החנוכה, ולא קדם אחד לחבירו במחשבה ולא בהבאה לפני המשכן. ועל זה הזכירם הכתוב לכולם בהשוואה (עכ"ל הרמב"ן). ובעקבות הרמב"ן פירש הספורנו⁴⁵, כאשר גם לו קשה מדוע הקב"ה היה צריך לתת את אישורו למשה לקבל את נדבת הנשיאים — "שש עגלות צב ושני עשר בקר". וזה לשונו:
- כי חשב משה שיהיה כל משא הלויים בכתף⁴⁶, כמו הענין במשא בני קהת⁴⁷. ובעקבות הרמב"ן והספורנו פירש בעל אור החיים:
- אמרו "מאתם" (פסוק ה) ללמד שעדיין היו ברשות המביאים ולא באו לרשותו של משה. וטעמו של משה לצד שלא נצטוו שישאו המשכן על העגלות, לא רצה לקבל, כי למה הם ראויים?! והנשיאים שיערו בדעתם כי הקרשים והאדנים משא גדול שצריך לעגלות, והסכימה דעתו של הקב"ה.
- ומקור לדברי כל המפרשים (רמב"ן ספורנו, אור החיים) מצינו במדרש רבה פרשה יב סעיף כג (יח) וזה לשונם:
- "קח מאתם" — באותה שעה היה משה מתיירא ואומר: תאמר שמא נסתלקה ממני רוח הקודש ושרתה על הנשיאים! אמר לו הקב"ה, משה! אילו להם הייתי אומר שיביאו לך, הייתי אומר שתאמר להם⁴⁸. אלא "קח מאתם" — מאתם⁴⁹ היה הדבר, הא הסכימה דעתם לדעת עליונה⁵⁰.
42. כלומר, המשותף לכל הנשיאים היתה לא רק עצם המחשבה להביא קרבן חנוכה, אלא גם את תוכן הקרבן ["קערת כסף אחת, שלושים ומאה משקלה וכו'"]. נשאלת אפוא השאלה מדוע באמת הפריד הקב"ה בין כל אחד ואחד, ומדוע תורה שבכתב חזרה על כל אחד ואחד במלואו, כאשר הקרבנות זהים.
43. במדבר רבה יג, יג: רבנן אמרין, אע"פ שקרבן שוה הקריבו כולם, על דברים גדולים הקריבו, וכל אחד ואחד הקריבו על דעתו.
44. כלומר, לא רק בעצם הבאת הקרבן עבור שבטו היו שונים זה מזה, אלא אף בפרטי הקרבן, התכוון כל נשיא ונשיא לענינים שונים השייכים אך ורק לשבטו הוא. עיין בהרחבה במדרש רבה על אתר. [יצויין כי מדרש במדבר רבה לא עמד לנגד עיניו של פרשנדת-ארש"י (ולכן מרבה להביא מרבינו משה הדרשן), ואילו כבר בזמנו של הרמב"ן היה ידוע].
45. במדבר ז, ה ד"ה קח מאתם.
46. לא רק משא בני קהת, אלא גם משאם של גרשון ומררי.
47. שם פסוק ט "ולבני קהת לא נתן, כי עבודת הקודש עליהם בכתף ישאו".
48. כלומר, אילו היתה היוזמה מצדו יתברך, היה פועל דרך הצנורות המקובלים, דהיינו אמירה למשה שיצוה להם בשמו יתברך.
49. יוזמתם.
50. ויש לעמוד על הברל משמעותי ביותר שבין חז"ל במדרש ובין בעל אור החיים. אצל חז"ל

על פי נוסחא זאת של מדרש רבה⁵⁰ יש לשאול ולהקשות. אם אמנם כך היתה דעתו של הקב"ה, אבל לא גילה את דעתו — ולפי הנראה מפשרו של לשון המדרש לא עמד לגלות את דעתו זאת — יוצא שיש שני סוגי "דעתו" (= רצונו) של קב"ה: (א) אותה שהוא מגלה למשה רבינו ובזה מחייב, דהיינו תרי"ג מצוות, וכן כל המתלווה עליהן⁵¹ (ב) אותה "דעתו" שהיא עדיין שמורה בבית גנזיו של קב"ה, ותישאר שם כאנרגיה פוטנציאלית של תורת ה', כאשר יציאתה מן הכח אל הפועל תלויה בהתערותא דלתתא בלבד. כל עוד לא תהיה התערות כזאת, תישאר "דעתו" זאת (אנרגיה זאת) במצב של בכוח בלבד בבית גנזיו של קב"ה, ולא תתורגם אל ציווי אופרטיבי לשומרי תורה עלי אדמות בכלל וארץ ישראל בפרט⁵².

ובהמשך פירושו של הרמב"ן לסוגית קרבנות החנוכה⁵³, הוא כותב:

והנה השם הנכבד הסכים על דעת הנשיאים⁵⁴ וצוה "נשיא אחד ליום... יקריבו"⁵⁵. ולפיכך⁵⁶ יתכן⁵⁷ שהיא מצוה לדורות שיחנכו לעולם בית המקדש והמזבח. ולכך⁵⁸ עשה שלמה חנוכת הבית, דכתיב (דברי הימים-ב, ז, ה): "ויחנכו את בית האלקים, המלך וכל העם"⁵⁹. וכן אנשי כנסה הגדולה עשו חנוכה, דכתיב (עזרא ו, טז): "ועבדו בני ישראל,

"הסכימה דעתם (של הנשיאים) לדעת עליונה", ואילו אצל האור החיים "הסכימה דעתו של הקב"ה (לדעתם של הנשיאים)" — והלא הבדל הוא! וראה בהמשך המאמר.

51. כלומר, חלקי תורה שבעל פה השונים: הלכה למשה מסיני, כתובים (טקסטים) במשקל "לא מסרו

הכתוב אלא לחכמים", ביאורים מוסמכים של הכתוב על ידי המידות שהתורה נדרשת בהן ועוד.

52. ומי יודע אלה אוצרות גדולים של תורה עדיין שמורים בבית גנזיו, ועוד ממתנים "לגאולה" על ידי

בשר ודם המתאמצים (עיין להלן בסוגית "מואבי ולא מואביה") לקראתו יתברך, ובקפיצת קוונטום

פותחים את שערי הגנוז ומורידים עוד תורה עלי אדמות — עד לדרגת מצוה בתרי"ג ועד בכלל!

— ועיין בזה להלן.

53. במדבר ז, יג ד"ה סולת בלולה בשמן למנחה.

54. עיין הערה 50. כאן מפרש הרמב"ן לפי לשון בעל אור החיים.

55. לעומת מחשבתם להביא כולם את קרבנותיהם ביום השמיני למילואים.

56. את הלשון "לפיכך" נראה לפרש כדלקמן: אילו הסכים הקב"ה לגמרי לדעתם, ולא הכניס בה כל

שינוי, לא היה שייך כל כך לומר ש"צוה" בדבר ביצוע הצעתם שהיא יוזמתם. ואם אין ציווי מצדו

יתברך, רק הסכמה ליוזמת הנשיאים, קשה לומר (כפי שהרמב"ן ממשיך ומבאר) שלפנינו מצוה

לדורות ואולי אף בתרי"ג. אבל מאחר והקב"ה אמנם הכניס שינויים בהצעתם, ועל אותם השינויים

יש מצות עשה בתורה ("קח מאתם... נשיא אחד ליום") — לפיכך יש מקום להמשך דברי הרמב"ן.

57. מאי דמספקא ליה לרמב"ן בפירושו לתורה, נהירא ליה בספר המצוות בהשגותיו לשורש השלישי,

שם כתב: ...ונראין הדברים עוד שאף המשכן בהקמתו ובית המקדש בהיבנותו צריכים חנוכה

לעולם. ונדבת הנשיאים היתה הוראת שעה בשיעורים ההם שעלה בדעתם. אבל בחנוכה, כמו חובה

היא (עכ"ל). מצוה "לעולם" היא מצוה "כימי השמים על הארץ", אשר לפי הרמב"ם בשורש

השלישי, יכולה להיות אף מצוה במסגרת תרי"ג (ולא דאורייתא בלבד). ועיין בהרחבה במפרשי ספר

המצוות (כמו בעל "מגילת אסתר"). הרי לפנינו דוגמה קלאסית של 'לא מסרו הכתוב אלא לחכמים'.

58. עקב היותה מצוה נוהגת לדורות.

59. כלומר, זהו עיקר המצוה של חנוכה, בעוד "השעורים" (בקר 22,000 צאן 120,000 שונים בתכלית

משעורי הנדבות של חנוכת המשכן [ועל ההבדלים בין קדושת המשכן / בית ראשון / בית שני /

ואי"ה בית שלישי — עיין דברי נועם ביותר בפירוש הספורנו לפרשת פקודי (שמות לח, כד)].

כהניא ולויאי ושאר בני גלותא חנכת בית אלהא (דנה בחדוה⁶⁰). וכן לימות המשיח, שנאמר ביחזקאל (מג, כו-כז): "שבעת ימים יכפרו את המזבח וטהרו אותו ומלאו ידיו. ויכלו הימים והיה ביום השמיני והלאה⁶¹ יעשו הכהנים על המזבח את עולותיכם ואת שלמיכם" — והיא חנוכה למזבח במלואים⁶². והנה תהיה ענין זו המצוה⁶³ כענין פרשת טמאים בפסח⁶⁴, ופרשת בני יוסף⁶⁵ שהסכימה דעתם⁶⁶ לדעת העליונה⁶⁷.

והאוזן הרגישה לדברי חז"ל — ראשונים — אחרונים לא תוכל שלא לשים לב לכך, שבעוד חז"ל בכמדבר רבה⁶⁸ ציינו שבחנוכת המשכן והמזבח "הסכימה דעתם לדעת עליונה", הרי שבעל אור החיים הקדוש דבר על "הסכימה דעתו של הקב"ה (לדעתם)"⁶⁹. אולם הרגישות עוד יותר מורגשת כאשר אנו רואים כיצד אצל הרמב"ן עצמו, בסוגית חנוכת המזבח כתב (במדבר ז, יג ד"ה סולת כלילה בשמן למנחה): "והנה השם הנכבד

60. ושם "השעורים" היו "תורין מאה, דרין מאתין, אמרין ארבע מאה, וצפירי עיזין לחטיא על כל ישראל"...

61. הרי בבית שלישי יהיו שמונה ימי מילואים כמו שהיו בהקמת "בית" ראשון הוא המשכן, אשר הוקם בראשון לחודש הראשון, כמו ש"בית" שני (הוא מקדש שלמה) הוקם בשני לחודש השני (על פי ר"י אברבנאל). ובסיום ימי המילואים בבית שייבנה על ידי משיח צדקנו בב"א אנו עדים לחנוכה.

62. ובסוגית בית שלישי במשנתו הנבואית של יחזקאל, עיין בהרחבה חלק א, מדור ג בעיקר בפרק 1.

63. של חנוכת המזבח / המשכן. יצויין כי בזה יש 'שלשה דינים', (א). חנוכת הלויים שהיתה לשעה ותקפה לדורות, כך שאין צורך לחדש אותה. (ב). חנוכת המזבח שלכולי עלמא היא הלכה לדורות. (ג). חנוכת הבית — מחלוקת רמב"ם-רמב"ן בספר המצוות.

64. במדבר פרק ט.

65. שם פרק לו.

66. של הטמאים לנפש אדם ושל משפחת בני יוסף.

67. עיין הערות 50, 52.

68. מן הראוי ומן הרצוי להפנות את תשומת לבו של הלומד לכך שמדרש במדבר רבה (הלא הוא אחד מחמשת "מדרש רבות") לא עמד לנגד עיני הברולח של רש"י. נתגלה לראשונה אצל רבותינו הראשונים בתקופת חייו של הרמב"ן, כאשר מובא בהרחבה כבר אצל תלמיד (רבינו בחיי) תלמידו (הרשב"א). זוהי הסיבה שבפירושו של רש"י לחומש במדבר אינו מביא מדברי מדרש זה, ואילו במקומו הוא מרבה להביא מדבריו של ר' משה הדרשן. דוגמה לכך (כבחינת פרט היכול ללמד על הכלל) מצינו בפירושו על רש"י לבמדבר לב, מב ("ונבח הלך וילכד את קנת ואת בנותיה") ד"ה ויקרא לה נבח בשמו: "לה" אינו מפיק ה"א. וראיתי ביסודו של רבי משה הדרשן, לפי שלא נתקיים לה שם זה לפיכך הוא רפה, שמשמע מדרשו כמו "לא". ותמיהני מה ידרוש בשתי תיבות הדומות לה [כלומר שחסר מפיק בה"א] (רות ב, יד) "ויאמר לה בועז"; (זכריה ה, יא) "לבנות לה בית" (עכ"ל רש"י) [ואי אפשר שלא להשתומם מול ידיעתו של רש"י בניקוד התנ"ך — עד כדי פעמיים בלי מפיק ה"א!!]. והנה לשון מדרש רבה [המקור לרבי משה הדרשן] למגילת רות פרשה ה, ה. "ותאמר, אמצא חן בעיניך אדוני וגו' ואנכי לא אהיה כאחת שפחתך". אמר לה: חס ושלום, אין את מן האמהות אלא מן האמהות [דורש את הפסוק הבא "ויאמר לה (בלי מפיק ה"א) בעז לעת האוכל", כלומר "ויאמר לה" כפי שאת אמרת]. ודכותיה "ונבח הלך וילכד את קנת ואת בנותיה... ויקרא לה נבח", מלמד שלא עמד לו אותו השם. ודכותיה "ויאמר אלי לבנות לה [בלי מפיק ה"א] בית בארץ שנער" — מלמד שאין לשקר תשועה (עכ"ל המדרש רות רבה).

69. עיין הערות 50, 52.

הסכים על דעת הנשיאים", בעוד באותו דיבור, בכתבו על סוגית פסח שני ופרשת בני יוסף⁷⁰, ציין הרמב"ן "שהסכימה דעתם לדעת עליונה" – והלא דבר הוא! ואמנם נראה לומר במשנתו של הרמב"ן שיש כאן מקרה של "שני דינים". האחד שהקב"ה הסכים לדעתם (קרי יוזמתם) של בשר ודם, והשני שבשר ודם כווננו לדעתו של הקב"ה. סוגית חנוכה המשכן והמזבח שייכת לקטיגוריה הראשונה. פשוטו של מקרא מעיד כמאה עדים על כך שענין החנוכה לא היה כביכול בתכנית של הקב"ה כלל וכלל. הרי מקרא מלא צוה הכתוב בפרשת תצוה ובפרשת צו אודות ימי המילואים⁷¹. אין כל זכר בחומשים שמות ויקרא לצורך בחנוכה פרופר, מעבר למה שנצטוו במסגרת ימי המילואים. לכן ענין חנוכה המשכן נדחה לאותו חומש "שאינ בו מצוות נוהגות לדורות זולתי קצת" (רמב"ן). זוהי איתערותא מלתתא על ידי הצדיקים. לא הם אשר כיוונו לדעת עליונה, אלא הם אשר הציעו לדעת עליונה, כאשר ההסכמה מלעילא לא בוששה לבוא. זאת ועוד! כה החלטית היתה הסכמת דעת עליונה, שעברה המצוה מהוראת שעה ("אד הוק") להלכה לדורות (בעיקרון אבל לא בפרטים) עד לתפיסת מקומה הנכבד בקבוצה היוקרתית אשר בשם תרי"ג נקראת – עד ועד בכלל!

לעומת זאת, נראה לומר שסוגית פסח שני מייצגת את הקטיגוריה השנייה, היא אשר עליה אומרים שכיוונה דעתם לדעת עליונה. גם כאן פשוטו של מקרא מעיד כמאה עדים על הכיוון שהצבענו עליו. כי בעוד בסוגית חנוכה המשכן חידושו של הקב"ה היה מזערי⁷², הרי שבסוגית פסח שני, "תרומתם" של הטמאים לנפש אדם היתה בסך הכל בהצגת הבעיה בלבד, בעוד חידושו של הקב"ה היה (א) עצם המושג של פסח שני⁷³ (ב) התאריך (ג) כל סוגי החייבים במצוה מעבר למקרה המצומצם של "טמאים לנפש אדם" (ד) דיניו המיוחדים של "חג בפני עצמו", הדומה אמנם לפסח ראשון, אבל בכלל אינו זהה לו⁷⁴. כאן אפשר לזקוף לזכותם של הטמאים רק את "פתיחת הנושא לדיון", מעין קטליזטור ותו לא. הרי יכול היה הקב"ה להשיב על טענתם "למה נגרע"⁷⁵ בהוראת שעה לדור ההוא בלבד, כפי שעשה בסוגית "ולא תסב נחלה" אצל משפחת יוסף⁷⁶. או יכול היה לאפשר להם להביא את

70. בענין "ולא תסב נחלה" על ידי בת יורשת נחלה.

71. שמות כט, א "וזה הדבר אשר תעשה להם לקדש אותם לכהן לי", (פסוקים כט-ל) "ובגדי הקודש אשר לאהרן... שבעת ימים ילבשם", (פסוק לז) "שבעת ימים תכפר על המזבח וקדשת אותו". ואחרי פרשת הציווי בספר שמות, באה פרשת הביצוע בספר ויקרא פרשת שמיני. (פרק ח, ב) "קח את אהרן" והלאה בכל התהליך עליו נצטוו כבר בפרשת תצוה עד לסיום (פסוק לג) "ומפתח אהל מועד לא תצאו שבעת ימים עד מלאת ימי מילואיכם כי שבעת ימים ימלא את ידכם". ועם גמר שבעת הימים (פרק ט, א) "ויהי ביום השמיני" עם הדינים המיוחדים שלו עד למטרה הנכספת (פסוק כג) "וירא כבוד ה' אל כל העם".

72. נשיא אחד ליום נשיא אחד ליום, לעומת כולם ביחד, כאשר חידוש זה בלאו הכי היה לשעה בלבד, ואינו מופיע לא בחנוכת בית ראשון ולא בחנוכת בית שני.

73. מעין "מועד ב"!

74. עסקנו בזה בהרחבה בספרנו "נתעלמה ממנו הלכה" סוגית פסח שני.

75. ספורנו: מאחר שהיתה טומאתנו לדבר מצוה [מת מצוה, נושאי ארונו של יוסף, מישאל ואלצפן], למה תהיה גוררת עבירה!

76. עיין להלן בטיפול בסוגיא זאת על פי הרמב"ן שלפנינו.

הפסח בטומאה, כשם שאמנם ניתן לעשות כאשר רוב הצבור טמאים, כאשר טומאה דחוויה בצבור. או אפילו יחיד המביא בטומאה כאשר קבוע זמן לקרבן ("במועדו") – עיין בזה בפירוש הנצי"ב (העמק דבר) על אתר. אבל לא כך נהג הקב"ה. "ניצל" כביכול את בקשתם של הזכאים הללו לפתוח אשנב למצוה חדשה לגמרי – אף היא נמנית במנין תרי"ג – שלא שערוה דור מקבלי תורה כסיני, ומשה רבינו בתוכם⁷⁷. במקרה הזה בודאי נכון הניסוח של הרמב"ן ש"הסכימה דעתם לדעת עליונה".

לפנינו אפוא, המשך היסוד שהונח על ידי רבינו תם, הרב פוזנר וההולכים בעקבותיהם – שיתוף צדיקי בני ישראל בעצם קביעת מצוות במסגרת תרי"ג מצוות בתורה. אמנם רבינו תם התייחס למשה רבינו בכבודו ובעצמו (והרי "לא קם כמשה") לעומת מישאל ואלצפן⁷⁸. אבל מישאל ואלצפן לא הגיעו לידי כך שחידשו מידה מתוך י"ג המידות שהתורה נדרשת בהן, כי אם מצוה אחת מתוך מצוות התורה. הצד השווה שביניהם הוא ש"הסכימה דעתם לדעת עליונה". צדיקים אלה חדרו אל תוך תוכה של "תורה" אצלו יתברך, "והורידו" מן הפוטנציאל שבבית גנזיו, חלק מסוים מתורתו, אשר שמור היה שם באנרגיה הפוטנציאלית של תורה. לולא פעלם הם היה חלק זה אולי נשאר שם כמו אור ששת הימים אשר לא הגיע אלינו, וחבל. כי כאשר "היה הקב"ה בורא עולמות ומחריבם", בודאי לכל עולם שברא – וטרם החריבו – היתה "תורה" שהיתה הולמת את אותו עולם, בבחינת "נסתכל באורייתא וברי עלמא". כך לפי משנתו של רבינו עובדיה ספורנו⁷⁷ היתה לנו תורה אחרת ממה שיש לנו היום, אילו בני ישראל לא חטאו בעגל. הוא הדין והיא המידה, היתה לנו תורה שונה ממה שיש לנו כיום לולא חטאו המרגלים⁷⁹. והנה בעוד הספורנו עוסק בשינויים בתורה עקב חטאי בני ישראל, הרי כאן לפנינו עוסקים בחידושים בתורה עקב צדיקי בני ישראל! הצד השווה שביניהם הוא כי "קב"ה ישראל ואורייתא – חד הוא". כלומר, אורייתא היא תוצאה מפעלם הן של הקב"ה והן של ישראל!

סוגית חנוכת המזבח ביוזמת הנשיאים היתה בבחינת תורה מלתתא, כאשר עצם הענין כאילו לא עלה על דעתו של קב"ה⁸⁰. לכן כאשר הקב"ה אישר את היוזמה, כותב הרמב"ן

77. אבל עיין במשנתו המיוחדת של ה"משך חכמה" (בעקבות משנתו הסדורה של הספורנו בסוגית "לפני – אחרי") המבאר מדוע לפני חטא העגל לא היה בכלל מקום לבעיה זאת שהעלו הטמאים לנפש אדם. בדרגת דור מקבלי תורה היה לכל יחיד דין ומעמד של צבור, ולכן כשם שטומאה דחוויה בצבור אחרי חטא העגל, כך טומאה דחוויה ביחיד לפני חטא העגל! ועיין בביאורנו למשך חכמה במדבר ט, כ ד"ה איש איש כי יהיה טמא לנפש. ועיין מדור א פרק 5 (א), מדור ה פרק 1 (ב).

78. דוגמה אחת מתוך שלוש דעות חז"ל בנדון.

79. טיפול במושג זה במישור של המיקרו אפשר למצוא במדור ה פרק 1 (א). שם עסקנו בתורת הקרבנות במשנתו של הספורנו, כאשר הראינו את הדינמיקה שבמצוה כפי שבאה לידי ביטוי בסוגיא יחידנית זאת. אבל, כאמור, לא רק בתורת הקרבנות קא עסקינן – גם איסורי מאכלות אסורים, טומאת לידה ועוד נתחדשו כתוצאה מחטאי בני ישראל, באותה תקופת התהוות התורה ממעמד הר סיני ועד ערבות מואב.

80. בהעדר שפה אחרת, אנו כותבים על משקל "דברה תורה כלשון בני אדם" נולא בלשון בני אדם כפי שמביאים בטעות! התורה דברה בלשון הקב"ה. כאשר חלק מדבורו הוא כלשון בני אדם ודו"ק.

ש"השם הנכבד הסכים על דעת הנשיאים"⁸¹. לעומת זאת סוגית פסח שני היתה כבר רשומה בתורתו של הקב"ה. אמנם לולא היוזמה של הצדיקים אולי אף פעם לא היתה יורדת מהאנרגיה הפוטנציאלית אל מסגרת המצוות האופרטיביות של התורה. אבל כאשר אלה הצדיקים אמנם יזמו כפי שיזמו⁸², פתח הקב"ה את מקורות האנרגיה של מצות פסח שני לכל ארכה ורתבה⁸³. לכן על מצוה זאת כותב הרמב"ן "שהסכימה דעתם לדעת עליונה". אין פלא, איפוא, שבסוגית חנוכת המזבח (מלתתא) נפלה מחלוקת אם מצוה זאת נוהגת לדורות⁸⁴, בעוד בסוגית פסח שני (מלעילא), לכולי עלמא זוהי מצוה הנוהגת לדורות ואף במסגרת תרי"ג.

וכממוצע בין שתי מצוות אלה היא מצות מואבי — ולא מואביה. לעומת פסח שני האנרגיה של המצוה אינה נסתרת לגמרי. דרשת "ולא מואביה" אינה מוכרחת כי דרך התורה לכתוב בלשון זכר, ולא עלה על דעתו של אדם לומר "לא תגנוב" אבל "תגנובי"! אבל מקור יש לה בכתוב, שהרי אילו רצתה לשלול גם איש וגם אשה⁸⁵, יכלה לכתוב "לא יבוא מעם מואב בקהל ה'". מאידך לא מצינו יוזמה מיוחדת מלתתא כפי שמצינו אצל הטמאים לנפש אדם. ושמא הסיבה לכך היא שכדי לרתום את האנרגיה שבפסוק "לא יבא מואבי", אין צורך במאמץ גדול מלתתא כמו שמצינו אצל הטמאים לנפש אדם. ושמא אפשר לומר שכן מצינו מאמץ מלתתא, אצל רות המואביה עליה מעידה המגילה (א, יח) "ותרא כי מתאמצת היא ללכת"⁸⁶ המאמץ העצום ההוא מצד רות הוא אשר הוריד אלינו את הדרשה "ולא מואביה", וקבעה אותה כהלכה למשה מסיני וכהלכה לדורות.

81. ההלכה ההיא של חנוכת המזבח היא שמונים אחוזים מלתתא ועשרים אחוזים מלעילא.
82. וכפי שביארנו, לא ביקשו הלכה חדשה לדורות, והיו בודאי מסתפקים בפתרון אד הוק במקרה הספציפי שלהם.
83. טמאים לנפש אדם, דרך רחוקה (עד כאן בתורה שבכתב) ולמעשה (תורה שבעל פה) כל אדם אשר בגלל כל סיבה שהיא (אפילו מזיד!) לא עשה קרבן פסח במועדו.
84. עיין בהרחבה בשורש השלישי לספר המצוות. ובדרכו זו של הרמב"ן לישם מצוות לשעה למצוות לדורות עיין עוד (1) במדבר א, מז ד"ה והלויים למטה אבותם לא התפקדו בתוכם. (2) שם שם פסוק נג ד"ה והלויים יחנו סביב למשכן העדות ולא יהיה קצף. (3) שם ג, מה ד"ה תחת כל בכור בבני ישראל. (4) שם ד, מט ד"ה ופקדיו אשר צוה ה' את משה. (5) שם ה, ו ד"ה מכל חטאת האדם. (6) שם ח, ד ד"ה וזה מעשה המנורה. זהו פרק גדול וחשוב במשנתו של הרמב"ן בכלל ובהבנתו את חומש במדבר בפרט.
85. והגמרא אמנם הקשתה למה לא לומדים "מצרי" — ולא 'מצרית'!
86. ושמעתי מאת הגאון רבי יחזקאל אברמסקי זצ"ל פירוש על דרך החידוד הליטאי. "מתאמצת הוא ללכת", פירושו שסחבה רגל ("געשלעפט א פוס"). הסיבה לכך שהיה לה קשה ללכת היא שקיבלה על עצמה גרות ועול מצוות. והרי "התורה מתשת כוחו של אדם"!

פרק 2:

מועדים ומאורעות שהזמן גרמן

בפרק הראשון עסקנו במצוות, אשר זכינו וירדו אלינו להיות מצוות בתורה, הודות ליוזמת צדיקים — החל במשה רבינו עבור דרך הנשיאים וכלה ברות המואביה. אנו עוברים עתה אל מצוות של זמן. כלומר, סגולה פוטנציאלית של זמנים מסוימים בלוח השנה, אשר כתוצאה מאירועים במישור ההיסטורי של עם ישראל, נכנסו אל תוך הלוח העברי. כניסה זאת מחייבת מאז, הן במישור ההיסטורי והן במישור ההלכתי הקשור במישור ההיסטורי.

ט"ו בניסן

את הפסוק (שמות י"ב, מב): "ליל שמורים הוא לה' להוציאם מארץ מצרים" וגו' מבאר רש"י: "ליל שמורים שהיה הקב"ה שומר ומצפה לו, לקיים הבטחתו להוציאם מארץ מצרים".

מפשטות לשונו של רש"י (ומקורו במכילתא על אתר¹) נראה ברור שאע"פ שהקב"ה היה צריך לגאול את ישראל עוד לפני ט"ו בניסן, בכל זאת השהה את הגאולה עד אשר יבוא היום המיוחד, הוא ט"ו בניסן². ואמנם היה צורך גדול להוציא את ישראל ממצרים עוד לפני ט"ו בניסן, כפי שביאר לנו הנשר הגדול (רמב"ם הלכות עבודת כוכבים פרק א' הלכות א-ג):

"בימי אנוש טעו בני האדם טעות גדולה ונבערה עצת חכמי הדור, ואנוש עצמו מן הטועים היה³... אבל צור העולמים — לא היה שום אדם מכירו, ולא יודעו אלא יחידים בעולם, כגון: חנוך ומתושלח, נח, שם ועבר. ועל דרך זה היה העולם הולך ומתגלגל עד שנולד עמודו של עולם, והוא אברהם אבינו.

כיון שנגמל איתן זה, התחיל לשוטט בדעתו — והוא קטן — והתחיל לחשוב ביום

1. ד"ה הוא הלילה הזה שמורים לכל בני ישראל. הוא הלילה הזה שאמר הקב"ה לאברהם אבינו 'אני גואל את בניך', וכשהגיע הקץ לא עכבם הקב"ה כהרף עין.
2. וזה לא כפירוש הספורנו שם: שהיה מצפה (כלשון רש"י!) להוציאם, כי לא ענה מלכו (ע"פ איכה ג', לג — כלומר, העינוי במצרים לא היה לרצון לו). אבל לא מצא את ישראל מוכנים וראויים לגאולה עד אותו הלילה. ואותה היה משמר ומצפה (שוב בעקבות לשון רש"י 'שומר ומצפה')! כי חפץ חסד הוא (על פי מיכה ז', יח) כאמרם זכרונם לברכה (הגדה של פסח) שהקדוש ברוך הוא מחשב את הקץ (עכ"ל). הרי שלפי הספורנו הקב"ה היה מצפה לבני ישראל (מתי יהיו ראויים להינצל), ואילו לפי פרש"י הקב"ה היה מצפה לתאריך ט"ו בניסן!
3. וכאן מתאר הרמב"ם את ההידרדרות מן המונותאיזם של ראשית האנושות אל הפולותאיזם שהתפשט באנושות כולה.

ובלילה... כיון שגבר עליהם בראיותיו, ביקש המלך להרגו, ונעשה לו נס ויצא לחרץ⁴, והתחיל לעמוד ולקרוא בקול גדול לכל העולם ולהודיעם שיש שם אלוך אחד לכל העולם – ולו ראוי לעבוד... ויעקב אבינו לימד בניו כולם⁵, והגדיל לוי ומנהו ראש והושיבו בישיבה ללמד דרך השם ולשמור מצוות אברהם⁶... ארכו הימים לישראל במצרים, וחזרו ללמוד מעשיהם ולעבוד כוכבים כמותם... וכמעט קט היה, העיקר ששתל אברהם נעקר, וחוזרים בני יעקב לטעות העולם ותעיותם. ומאהבת ה' אותנו, ומשמרו את השבועה לאברהם אבינו⁷, עשה משה רבינו, רבם של כל הנביאים, ושלחו...".

והדרה קושיא לדוכתה! אם אמנם המצב היה כה חמור שכמעט קט וקרן אור יחידה של אמונה בה' כאל אחד יורדת לטמיון, מדוע הקב"ה 'שומר ומצפה' לט"ו בניסן? ! מי מעכב בעדו מלהוציאם כבר בראש חודש, ובוזה למנוע את האסון של התכוללות מוחלטת במצרים, כאשר אז לא יהיה את מי להוציא?⁸

נראה אפוא, להציע כי לחודש ניסן בכלל, ולט"ו בו בפרט⁹, סגולה מיוחדת לגאולה. לתאריך זה בעל הסגולה הייחודית, כיוון בעל ההיסטוריה את מאורעות עמו ישראל. כי "חפץ חסד הוא", ולכן דאג להתאים את גאולת ישראל למועד ההולם גאולה, כאשר זה מבטיח כי אמנם הגאולה תתבצע כדבעי ובשלימותה¹⁰.

ביסוד תפיסתנו עומדים התקבולת וההשוואה שבין חוקות שמים וארץ ובין "מועדי ה'". כשם שאין מצפים לשלג בעונת הקיץ, ואין רואים חום של שרב בחודשי החורף, כאשר אלה הן העונות שקבע הקב"ה להנהגת עולמו, כך אין מצפים לגאולה ב'עונת הפורענות', ואין

4. אין הרמב"ם קובע במחלוקת ראב"ע ורמב"ן בסוגיית כבשן האש, אם כפשוטו או כמדרשו, וכן אינו קובע במחלוקת שביניהם אם מקום מוצאו של אברהם אבינו הוא חרן או אור כשדים (עיין רמב"ן סוף פרשת נח).
5. שלא כאברהם ממנו יצא ישמעאל, ויצחק ממנו יצא עשו.
6. על פי בראשית י"ח, י"ט: "כי ידעתיו, למען אשר יצוה את בניו את ביתו אתריו, ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט". [יצוין כי זהו אולי המקור היחיד בחמשה חומשי תורה למצות חינוך (לעומת מצות תלמוד תורה) על פי שיטת בעל "היראים" ובעקבותיו בעל "משך חכמה". פסוק מפורש במצות חינוך לא מצינו, עד דאתא שלמה ואסמכיה אקרא במשלי "חנוך לנער על פי דרכו". הרי שחינוך הוא לתת דרך בעבודת השם. בעוד אברהם אבינו סתם וכלל "דרך ה'", הזהיר אותנו שלמה המלך כי זה צריך להיות "על פי דרכו" – של כל אחד ואחד. והוא אשר לימדנו חז"ל שכשם שפרצופיהם אינם שווים כך דעותיהם אינן שוות, והוא אשר לימדנו הרמח"ל (במבוא ל"מסילת ישרים"): "יתברר ויתאמת אצל האדם, מהי חובתו בעולמו", ולא מהי החובה בעולם! ישכילו המחנכים והמחנכות ויבינו!].
7. נראה כשיטת רש"י, ולא כשיטת הספורנו, כי אין לנו כל רמז לעליה רוחנית מצד ישראל, אשר בזכותה יזכו לגאולה. להיפך! ההידרדרות הייתה כה חמורה, שרק בזכות אבות זכו לגאולה.
8. פרט לשבט לוי, שעמד במצות האבות, "ומעולם לא עבד שבט לוי עבודת זרה" – (רמב"ם שם).
9. הוא שיאו של החודש, כאשר הלבנה במלואה.
10. מעין זה מצינו שחז"ל דרשו את הכתוב (תהלים ס"ח, ז) "מוציא אסירים בכושרות", הובא גם ברש"י על התורה. אם הקב"ה "דאג" להתאים את מועד גאולת ישראל לתנאי אקלים מתאימים, ברור שיש לדאוג לכך שהגאולה תהיה בתנאי סגולה מתאימים.

0034667000

מביאים פורענות ב'עונת הגאולה'. גם כאן וגם כאן יש 'ארבע עונות' הקבועות במערך הנהגת העולם מאז ששת ימי בראשית¹¹.

על פי תפיסה זאת, חודש ניסן שייך ל'עונת הגאולה', ולכן הקב"ה היה 'שומר ומצפה', עקב רצונו לבצע את הגאולה באותו מועד, באותה 'עונה' מבין העונות שיש לה הסגולה הגדולה יותר לפרקי גאולה.

אם כנים דברינו, אפשר לומר¹² כי אין חוגגים פסח בט"ו בניסן משום שאז יצאנו ממצרים, אלא יצאנו ממצרים בט"ו בניסן עקב סגולתו המיוחדת של יום זה לגאולה. לפי זה, התופעות דלהלן באות על פתרון הנכון:

א. מצות עשה לאכול מצה בליל ט"ו בניסן ערב צאתם ממצרים. כלומר, עוד לפני "כי לא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ" ולפני "וישא העם את בצקו טרם יחמץ". וזה לשון הכתוב (שמות י"ב, ח): "ואכלו את הבשר בלילה ההוא, צלי אש ומצות על מרורים יאכלוהו..."¹³ הרי שט"ו בניסן מחייב אכילת מצה עוד לפני הטעם ההיסטורי של יציאת מצרים.

11. אמנם יצויין שלרבינו עובדיה ספורנו מהלך אחר בנדון השונה ממה שהצגנו — לא באופן עקרוני כי אם במועד התחלת 'ארבע העונות' ומועד סיומן. וזה לשונו (בראשית ח', כב ד"ה עוד כל ימי הארץ, זרע וקציר וקור וחום וקיץ וחורף ויום ולילה לא ישבותו):

"לא ישבותו" מלהתמיד על אותו האופן הבלתי טבעי שהגבלתי להם אחר המבול, וזה שילך השמש על גלגל נוטה מקו משווה היום, ובנטייתו תהיה סיבת השתנות כל אלה הזמנים. כי קודם המבול היה מהלך השמש תמיד בקו משווה היום, ובזה היה אז תמיד עת האביב, ובו היה תיקון כללי ליסודות ולצמחים ולבעלי חיים ולאורך ימיהם. ואמר שיהיה זה "כל ימי הארץ" — עד אשר יתקן הא"ל יתברך את הקלקול שנעשה בה במבול, כאמרו (ישעיה ס"ו, ב) "הארץ החדשה אשר אני עושה". כי אז ישוב מהלך השמש אל קו משווה היום כמאז, ויהיה תיקון כללי ליסודות ולצמחים ולבעלי חיים ולאורך ימיהם, כמו שהיה קודם המבול..."

ועל המערכת הטבעית הפרה-היסטורית, העומדת לחזור לעתיד לבוא, כתב הספורנו בפירושו לקהלת (ג', טו) ד"ה מה שהיה כבר הוא: "הנה מה שהוא עתה, הוא הדבר שהיה כבר מאז שהשתנה הטבע במצות בוראו". ד"ה ואשר להיות: "ומה שעתיד להיות בימי גאולת ישראל העתידה, כאמרו "השמים החדשים והארץ החדשה אשר אני עושה". ד"ה כבר היה: "קודם המבול" (עכ"ל).

ונראה שמצינו מקור לשיטת הספורנו בתהלים ק"ב, כ"כז ("לפנים הארץ יסדת ומעשה ידיך שמים, המה יאבדו ואתה תעמוד וכולם ככגד יבלו כלבוש תחליפם ויחלופו"). ומפרש ראב"ע (ד"ה המה): "אמרו חכמי שיקול הדעת כי משפט שמים וחוקותיהם יסורו, והשם יחדש שמים חדשים וארץ חדשה... הכללים שמורים לעד לעולם והפרטים יאבדו" (עכ"ל).

ועיין גם ברד"ק בפירוש הארוך. ונראה כי מקור לכל דבריהם בחז"ל, בראשית רבה לד, יג: "דבר אחר, עוד כל ימי הארץ: ר' הונא בשם ר' אחא, מה סבורים בני נח שבריתן כרותה ועומדת לעד? כך אמרתי להם "עוד כל ימי הארץ וגו'". אלא כל זמן שהיום והלילה קיימין, בריתן קיימת, וכשיבוא אותו היום שכתוב בו (זכריה י"ד, ז) "והיה יום אחד הוא יודע לה", לא יום ולא לילה". באותה שעה (שם י"א, יא) "ותופר ביום ההוא" (ראב"ע: להפר את בריתי אשר כרתי את כל העמים).

12. בהמשך המאמר נכניס שינוי לנוסחא המוצעת כאן.

13. בחרנו בפסוק הזה דווקא, באשר לכולי עלמא מדובר כאן על פסח מצרים. בלאו הכי, ונוסף על כך, הרי מקראות מלאים דברו הכתובים על אכילתם מצה דווקא באותו ליל ט"ו עוד טרם צאתם ממצרים, כגון (שמות י"ב, לט) "ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים עוגות מצות כי לא חמץ, כי גורשו ממצרים ולא יכלו להתמהמה וגם צדה לא עשו להם". אולם, בעוד כתוב זה, ועוד כמותו,

ב. מצינו שהאבות אכלו מצה בליל ט"ו בניסן¹⁴ עוד לפני שנגזרה גזירת בין הכתרים, כאשר "מצרים", מאן דכר שמה?! בעל כרחנו נחזור ליסוד שבט"ו בניסן ישנה סגולה מיוחדת הקשורה ביעודו של עם ישראל¹⁵.

שביעי של פסח

לא רק ראשון לפסח מופיע כתאריך לפני המאורע ההיסטורי. הוא הדין לשביעי של פסח, הנתפס אצלנו כיום הודיה ושמחה על מפלת מצרים בים סוף – ולא היא! ר' מאיר שמחה הכהן מדוינסק, ב"משך חכמה" (שמות י"ב, טז ד"ה וביום הראשון מקרא קודש וביום השביעי מקרא קודש). התקשה כיצד נצטוו ישראל במצרים על מקרא קודש ביום השביעי, אם קדושתו נובעת מנס ים סוף הרי נס יום סוף קשור בבחירה הן מצד ישראל להיכנס לים והן מצד מצרים לרדוף אחריהם! אמנם הקב"ה יודע 'מראש', אבל כאן הוא מודיע מראש, והרי ידיעה כזאת מצד בשר ודם סותרת את הבחירה!

והוא מבאר:

"...ולדעת, הא דאמר להם עתה¹⁶ דבר של דורות¹⁷, הוא להורות שלימות מצוותיו יתברך. כי כל העמים בדתותיהם הנימוסיות יעשו יום הנצחון, יום מפלת אויבים, לחוג חג הנצחון¹⁸ לא כן בישראל! המה לא ישמחו על מפלת אויביהם... וכמו שאמר (משלי כ"ב, יז) "כנפול אויבך אל תשמח"... לכן לא נזכר בפסח 'חג המצות כי בו עשה במצרים שפטים', רק "כי הוציא ה' את ישראל ממצרים"... וכן בנס פורים לא עשו יום טוב ביום שנתלה המן... רק היום טוב הוא "בימים אשר נחו מאויביהם" (אסתר ט', כב).

והנה המצריים נטבעו בים סוף ביום שביעי של פסח¹⁹, ואם היה אומר השם יתברך²⁰ שיעשו בשביעי מקרא קודש, היה מדמה אדם שהשם ציוה לעשות חג לשמוח במפלתם של

- מדברים על מה שהיה, הרי "צלי אש ומצות" מציין את אשר נצטוו באותו לילה. נועיין בפירוש המלבי"ם על ההבדל בין "ומצות על מרורים" ובין (במדבר ט', יא) "על מצות ומרורים" הנאמר בפסח שני, וכן בשו"ת חתם סופר אורח חיים סימן ק"מ].
14. ה"משך חכמה" רואה רמז לכך בפסוקים (בראשית ח', ו) "לושי ועשי עוגות" (י"ט, ג) "ומצות אפה ויאכלו", (שמות י"ב, לט): "עוגות מצות כי כל חמץ". רש"י פירש שמאורעות אלה קרו בפסח ומקורו במדרש רבה, ואחריו אצל מפרשים רבים.
15. פירוש זה על פי שיטת רש"י בחומש בראשית כשיטת סדר עולם והמכילתא שבט"ו בניסן: (א) דבר הקב"ה עם אברהם אודות לידת יצחק (ב) באו מלאכי השרת לבשר לשרה (ג) נולד יצחק אבינו (עייין בהרחבה אצל דעת זקנים לבעלי התוספות לבראשית י"ח, יד).
16. לבני ישראל עוד בהיותם במצרים.
17. ולא המתין עד אחרי הנס, ואז לצוות לחוג את היום.
18. יום העצמאות?! ועייין ראב"ע (לבמדבר י', י ד"ה וביום שמחתכם ובמועדיכם): "ששבתם מארץ אויב או נצחתם האויב הבא עליכם, וקבעתם יום שמחה כימי פורים ושבעת ימי חזקיה" (דברי הימים ב', ל"ג, כג "ויועצו... ויעשו שבעת ימים שמחה"). ועייין עוד "משך חכמה" לבמדבר שם ד"ה וביום שמחתכם ובמועדיכם, שם מייחס משמעות הלכתית מסוימת ביותר למושג "שמחה". ועייין עוד בזה בהרחבה מדור א פרק 7.
19. ועייין בזה במפרשי רש"י לדבריו סוף פרשת שלח ד"ה פתיל תכלת.
20. אחרי נס ים סוף.

רשעים. ולכן אמר בארץ מצרים שיעשו חג שביעי להורות שאין החג מסיבת מפלת מצרים בים..."

מפורש יוצא מפי הכהן הגדול ר' מאיר שמחה, כי אין חגיגת שביעי של פסח עקב הנס. אלא עלינו לומר כי לשביעי של פסח יש סגולה מיוחדת לטובה במסגרת עונות השנה. זאת הודיע כבר הקב"ה לישראל עוד בהיותם במצרים, כשם שהודיע לאבות הקדושים²¹, על הסגולה המיוחדת של ט"ו בניסן, ומצות אכילת מצה הקשורה בסגולה ההיא. כאשר סגולת העונה ידועה וקיימת, ברור שבעל ההיסטוריה יכוון את המאורעות המתאימים לאותן העונות. כשם שהיה 'שומר ומצפה' לט"ו בניסן, כך כיוון את בריחת ישראל ורדיפת המצריים לקראת הסגולה המיוחדת של שביעי של פסח. הרי שלא חוגגים את שביעי של פסח בגלל ים סוף, אלא ים סוף כוון לשביעי של פסח!²²

חנוכה

קו מגחה זה מוצאים אנו גם בחגים מדרבנן כמו חנוכה החל בכ"ה בכסלו²³. כותב ה"משך חכמה" בקטע הנ"ל:

"...על נס חנוכה, אין היום מורה רק²⁴ על הדלקת שמן זית, וחינוך בית ה' וטהרתו, והשגחת אלקים על עמו בית ישראל בזמן שלא היה נביא וחווה. ולכן נעשתה ההדלקה על ענין בלתי מפורסם, ההדלקה שמונה ימים בהיכל²⁵. משום שהמנהיגים ושרי הצבאות היו הכהנים הגדולים החשמונאים, והיתה חוששת ההשגחה שמא יאמרו כוחם ועוצם ידם ובתחבולות מלחמה נצחו²⁶, הראתה להם ההשגחה אות ומופת בהיכל, אשר אינו ידוע רק²⁴ לכהנים, למען ידעו כי יד אלקים עשה זאת, והם מושגחים דרך נס למעלה מן הטבע".

בעוד ה"משך חכמה", מגדולי האחרונים, עסק בתוכן נס חנוכה, הרי שהרמב"ן, מגדולי הראשונים, הוא זה שהפנה את תשומת לבנו לתאריך נס חנוכה.

21. כאשר נעשו שתי כליותיו של אברהם כשני מעיינות, בלמדו תורה מאתו יתברך עוד לפני מתן תורה.
22. ועיין בסוף המאמר שנכניס שינוי קטון לניסוח הזה.
23. ועיין "חתם סופר" אורח חיים סימן כח הקובע כי 'לעשות שום זכר קצת [לנס הצלה של קהילה] ולכל הפחות לאסרו בהספד ותענית היא דאורייתא'. ואין כאן המקום לדון בהשלכות ההלכתיות בחיוב 'זכר קצת' ליום כ"ח באייר, לאנשים כמונו ששהו אז במקלטים, ויצאו מהפגזות לאויר צח בהשגחה נפלאה. וגם אין כאן המקום לציין את ההבדל בין 'זכר קצת' זה דאורייתא, ובין אנשי חיפה הבאים לחוג את יום ירושלים! הראשון הוא מושג והשני הוא מוסד, והם אינם זהים. בהזדמנות אחרת אשמח להרחיב את הכתיבה על בעיית הבעיות של החברה שלנו המבלבלת בין המושג ובין המוסד, אבל אכמ"ל בזה.
24. = אלא.
25. וכידוע זר אינו רשאי להיכנס להיכל, מקום הדלקת המנורה שדלקה שמונה ימים במקום יום אחד. מזה מסיק ה"משך חכמה" כי עיקר הנס נעשה דווקא לאלה היחידים הרשאים להיכנס שמה, הלא המה הכהנים [יצויין, אמנם, כי כתוב "והדליקו נרות בחצרות קדשך"!]. בדרך דומה מבאר ה"חתם סופר" בדרשותיו מדוע דווקא בחנוכה באה ההקפדה הגדולה על פרסומי ניסא, דבר שלא מצינו אפילו בהלכות פורים. הסיבה לכך היא שהיות ועצם הנס עליו אנו מכרכים התרחש לנגד עיני בודדים בלבד, בא הציווי לתת את מירב הפירסום לאותו נס גלוי שאירע בסתר.
26. דברי רבינו מזכירים את האופוריה שבעקבות מלחמת ששת הימים, ואכמ"ל בזה.

בביאורו לבמדבר ח', ב (ד"ה בהעלותך) הוא כותב:
 "למה נסמכה פרשת מנורה לחנוכת הנשיאים? לפי שכשראה אהרן חנוכת הנשיאים,
 חלשה דעתו שלא היה עמהם בחנוכה, לא הוא ולא שבטו. אמר לו הקב"ה: חייך! שלך
 גדולה משלהם, שאתה מדליק ומיטיב את הנרות בוקר וערב", לשון רש"י ממדרש אגדה²⁷.
 ולא נתברר לי למה נחמו בהדלקת הנרות ולא נחמו בקטורת בוקר וערב ששבחו בו
 הכתוב (דברים ל"ג, י) "ישימו קטורה באפך", ובכל הקרבנות ובמנחת חביתין ובעבודת יום
 הכיפורים שאינה כשרה אלא בו, ונכנס לפני ולפנים, ושהוא קדוש ה' עומד בהיכלו לשרתו
 ולברך בשמו...! אבל עניין ההגדה הזו לדרוש רמז מן הפרשה על חנוכה של נרות שהיתה
 בבית שני על ידי אהרן ובניו, רצוני לומר חשמונאי כהן גדול ובניו. אבל לא רמזו אלא לנרות
 חנוכת חשמונאי, שהיא נוהגת אף לאחר חורבן בגלותנו".

הרי שכבר בתקופת המדבר הונח היסוד לא רק לחנוכת המשכן ולהדלקת הנרות, אלא אף
 לחנוכת הבית בזמנם של המכבים בנס חנוכה. אין זה אלא שכ"ה בכסלו שייך ל'עונת החנוכה'
 מאז ומתמיד, כאשר הקב"ה 'תיזמן' את המאורעות בהתאם.

ידועה המחלוקת²⁸ בדבר זמן הקמת המשכן. אבל בעוד מחלוקת זאת מרוכזת סביב סוף
 אדר ותחילת ניסן, הרי מפורש מחז"ל שעצם מלאכת המשכן, בה התחילו ביי"א בתשרי,
 נסתיימה כליל בכ"ה בכסלו²⁹, ולמה לא הוקם המשכן מיד? משיב על כך המדרש (רבה פרשה
 יג):

"מפני שחשב הקב"ה לערב שמחת המשכן בשמחת היום שבו נולד יצחק אבינו — לפי
 שבאחד בניסן נולד יצחק — אמר הקב"ה הריני מערב שמחתכם שמחה בשמחה".
 הרי שבין עונות השנה, יש לחודש כסלו סגולה מיוחדת לחנוכה, כך שהמשכן של משה
 היה צריך להיות מוקם באותו חודש אלא שהדבר נדחה בכשלושה חדשים בגלל סיבות
 אחרות. נמצא אם כן, שלפנינו עונת השנה של חנוכה, אשר תחילתה בתקופת משה וסופה
 בזמן המכבים. וגם כאן נאמר כי חגיגת חנוכה אינה בגלל נס חנוכה, אלא נס חנוכה היה בגלל
 'עונת חנוכה', דהיינו הסגולה המיוחדת של כ"ה בכסלו ביחס אל חנוכת בית לה'.
 ואמנם כך אנו רואים בצורה מפורשת אצל חז"ל במדרש רבה (מגילת אסתר פרשת ז, יא
 בסוגית הפיל פור הוא הגורל):

"...כיון שראה אותו רשע שאין הגורל נופל בו בימים, חזר לחדשים. התחיל בחודש ניסן
 ועלה בו זכות פסח³⁰... כסלו — זכות חנוכה...".
 ולכאורה הדבר תמוה! כלום נעלם מבעל המדרש שמעשה פורים היה מאות שנים לפני

27. תנחומא בהעלותך ה. פסיקתא רבתי בהעלותך (פרשה ו).

28. תחילתה אצל חז"ל בספרי בסוגיית מי היו הטמאים לנפש אדם [מישאל ואלצפן/נושאי ארונו של
 יוסף/מת מצוה] והמשכה אצל המפרשים [רש"י/אבן עזרא/רמב"ן/ספורנו] אם ימי המילואים החלו
 בכ"ג אדר או בראש חודש ניסן.

29. במדבר רבה פרשה יג: "לפי שמלאכת המשכן נגמרה בכ"ה בכסלו ועמד המשכן מקופל עד ר"ח
 ניסן, והיו ישראל אומרים: הרי עשינו משכן, מתי תבא השכינה ותשרה בתוך מעשה ידינו?". וכן
 בתנחומא פקודי ובפסיקתא רבתי.

30. וכך הולך ומונה המדרש את הסגולה ('עונה') של כל חודש וחודש, אשר בגללה חשש המן הרשע
 לפגוע ביהודים.

מעשה חנוכה והחשמונאים?! אלא בעל כרחנו עלינו לומר כי 'עונות השנה' היו ידועות מקדמא דנא, ועונה זאת של כסלו היא אשר גרמה לסיום מלאכת המשכן בכ"ה בכסלו, והיא זאת אשר גרמה לנצחון החשמונאים על היונים, אשר כתוצאה ממנו זכו לחנוך מחדש את המקדש. לכן נמנע המן [אשר מבני בניו למדו תורה בבני ברק!] מלפגוע ביהודים ב'עונות החנוכה' שלהם, וקבע לו את חודש אדר, אשר בו מת רבן של ישראל. (ועיין להלן בסוגיית זו' אדר היום אשר בו נולד משה רבינו).

לידת משה ופטירת אהרן

סגולה זאת של עונה מעונות השנה, מצינו לא רק אצל מאורעות השייכים לכלל ישראל, אלא גם אצל אלה אשר דין הכלל יש להם ולא דין הפרט³¹. רבינו בחיי (שמות ב', ב ד"ה ותצפנהו שלושה ירחים) כותב: "בשבעה באדר נולד משה³², והמצריים המתינו לסוף ט' חדשים כדרך העולם, והם כלים בו' בסיון... הוא היום שנתנה בו התורה. בו ביום הושלך ליאור³³. והגיד לך הכתוב כי ביום שנצטער ביאור, בו נתעלה בשמים וקבל תורה מסיני...". הרי שו' סיון לא נקבע כחג מתן התורה כתוצאה ממתן תורה בסיני באותו יום. להיפך! כבר ב'עונות השנה' רשום יום זה כבעל הסגולה הנדרשת לקבלת תורה. אותה סגולה מתאימה ליעודו ההיסטורי של אדון הנביאים — בו ביום אמור היה להיולד, וגם כאשר נולד מוקדם נמטעמים הכמוסים אצל הקב"ה] "יצא לאויר העולם' למלא את יעודו באותו יום המסוגל לכך³⁴. ומה שמצינו לגבי יום הולדתו של משה רבינו, מצינו גם לגבי יום פטירתו של אהרן הכהן³⁵.

31. וזה נוסף על אברהם ויצחק (כפי שראינו לעיל) בדרגת אבות, כאשר גם לאבות יש דין של הכלל ולא של הפרט [עיין בראשית י"ב, ב ד"ה ואעשך לגוי גדול, בפרש"י וברא"ם. קנה המידה של אמירת "אלקי פלוני" היא שלפלוני דין הכלל ולא הפרט, כי "אין הקב"ה מיחד את שמו על היחיד". לכן מצאנו "אלקי פלוני", רק אצל שלושת האבות ודוד המלך].

32. סוטה יב, ע"ב.

33. סוטה יב, ב שיטת רבי אחא בר חנינא, שאותו היום ששה בסיון היה: "אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה: מי שעתיד לקבל תורה מהר סיני ביום הזה ילקה ביום זה?!".

34. ועל סגולתו של משה (לעומת סגולתו של היום) כותב הספורנו בהקדמתו לחומש דברים: "...כי אמנם לא הגיע אדם זולת משה למדרגת נבואתו אשר בה ניתנה תורת אמת, עליה אין להוסיף וממנה אין לגרוע. ובזה הודיע חסד עליון שהמציא במשה הכנה נבואית יותר מן האפשר בטבע אנושי, למען תת תורת אמת על ידו, אשר אין חליפות לה, ולא תוספת וגרעון על יד נבואת שום נביא, כאמרם ז"ל (שבת קד, ע"א) שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה. וזה הורה הנביא באמרו (שמואל א', א', יב, ו) 'ה' אשר עשה את משה ואת אהרן'. כי אמנם במשה נתן הכנה לנבואה עוברת חוק האפשר בטבע...". ועיין עוד בזה דרשות הר"ן, הדרוש השלישי (עמודים לר"ל); והדרוש החמישי (עמ' סד); הקדמת ה"משך חכמה" לספר שמות; הקדמת הגר"ד גולדברג שליט"א לפירושו "שירת דוד" לחומש דברים.

35. עליו כתב הספורנו (שם): "...וכן באהרן לכהונה [שניתנה לו הכנה יותר מן האפשר בטבע אנושי] למען יקדש בה גם זרעו לעולם" (עכ"ל). כי זאת לדעת, שאף שנפלה מחלוקת בין הרמב"ם ובין הרמב"ן בשאלה אם מצות חנוכה הבית היא לדורות (ובמילא בתרי"ג) או לא, מכל מקום לא נפלה

הנצי"ב ב"העמק דבר" (כמדבר ל"ג, לח ד"ה בחודש החמישי באחד לחודש) כותב: "לא הודיע הכתוב לא במיתת משה³⁶ ולא במיתת מרים החודש והיום כי אם במיתת אהרן. ללמדנו שאותו החודש גרם להיות לשטן לגדולת עבודת המשכן שהיה על ידי אהרן הכהן הראש. ומזה סימן לדורות דבחודש אב יהא נחרב בית המקדש". אם נסכם את כל אשר ראינו עד כה³⁷, נראה לומר שחלק מהבריאה היא מערכת של 'עונות' אשר לכל אחת ואחת סגולה מיוחדת בפני עצמה. סגולות אלה היו מאז ששת ימי המעשה, וידועות היו לאבות ולאלה שבדרגתם. 'עונה' או 'סגולה' מיוחדת היתה בבחינת אנרגיה פוטנציאלית, אשר מוכנה הייתה 'לרדת ולנחות' עלי אדמות ולהיות אנרגיה בפועל ולא רק בכוח.

תהליך זה התממש כאשר אותה אנרגיה התחברה אל עם הנצח (כמו בפסח, שביעי של פסח וחנוכה) או אל אלה אשר דין נצח הצבור יש להם (כמו משה ואהרן). אז התממשה והתגשמה האנרגיה והייתה חלק מתורת הנצח, ובמילא נחוגה באופן קבוע במשך הדורות על ידי עם הנצח. לולי ההתחברות הזאת עם עם הנצח, הייתה אולי נשאת בפוטנציאל בלבד. למשל: אילו היה הקב"ה 'נאלץ' להוציא את בני ישראל בראש חודש ניסן במקום בט"ו בניסן, יתכן³⁸ והיינו יוצאים קרחים מכאן ומכאן! כלומר, ט"ו בניסן לא היה מגיע אל יעודו, ואילו יציאת מצרים שלא בעונה של גאולה, אינה אנרגיה די חזקה לקבעו לדורות.

בשני פרקים אלה נמצאנו למדים שבמשך הדורות לא פסק גילוי רצון ה' מפומיה דקב"ה. עסקנו במאמר זה בשני היבטים של התופעה, ההיבט האנושי מחד, וההיבט הזמני מאידך. גם כאן וגם שם היה תהליך של 'מן הכוח אל הפועל'. מי יודע מה עומד להתחדש לנו, כאשר "השמים החדשים והארץ החדשה" יביאו לסדר עולם חדש' ב"חוקות שמים וארץ", ובמילא "בריתי יומם ולילה" — הלא הוא רצונו המחייב של הקב"ה.

- כל מחלוקת בשאלת מצות חנוכה המזבח שהיא לדורות, ומצות הקדשת שבט לוי שאינה לדורות, אלא הקדשתם החד-פעמית בזמן אהרן כוחה יפה לכל הדורות.
36. השוה מגילה יג, ע"א שהמן הרשע שמח כאשר עלה אדר בגורלו, באשר ידע כי באותו חודש מת משה רבינו, והוא לא ידע שבאותו חודש נולד. ולפי דברינו ניחא, כי אע"פ שפיזית אמנם נולד משה בחודש אדר, אבל יום הולדתו האמיתית הוא בחודש סיון [ועיין מהלך אחר בפירוש ה"משך חכמה" למגילת אסתר ט', לא ד"ה לקיים את ימי הפורים האלה בזמניהם].
37. (א) אכילת מצה בליל ט"ו (ב) יום טוב בשביעי של פסח (ג) חנוכה בכ"ה בכסלו (ד) יום הולדת משה רבינו (ד) יום פטירת אהרן הכהן.
38. זוהי השערה בעלמא ללומד לשיקול דעתו.

פרק 3

"דרכיה דרכי נועם"

מאמר זה בנוי על תפיסת השלימות הטוטאלית של התנ"ך. דברי שלמה המלך נתפסים, לא על פי 'מוסר הנביאים והחכמים' וכדו', אלא כחלק מהותי מדברי תורה מחייבים לדורי דורות, באשר הם חלק מביטוי רצונו המחייב של הקב"ה.

אין המאמר דן בנושא העקרוני והכללי של "עד דאתא שלמה מאן אמרה", (סוגיא נכבדה שעסקנו בה במדור ג פרקים 1, 2, 3). התפיסה המיוצגת כאן היא ש"דרכיה דרכי נועם" אינו חידוש מבית מדרשו של שלמה המלך. נהפוך הוא! שלמה המלך גילה יסוד זה מתוך לימודו הוא את התורה, בראותו אותו בא לידי ביטוי בעצם סגנון הכתוב, בטעמי המצוות, ובקביעת גדרי המצוות עצמן על ידי תורה שבעל פה. אלה הם שלושת המדורים במאמר — מן הקל (סגנון כתיבת הדברים בתורה שבכתב, שבהשקפה ראשונה זה נראה מעין היבט "ספרותי"), עבור דרך טעמי המצוות (וכבר לימדונו גדולי הדורות שאין דנים מצוה על פי טעמה¹), ועד לעצם קביעת המצוה במישור דאורייתא — כל אלה על יסוד "דרכיה דרכי נועם".

בהשקפה ראשונה נראה שהיגד זה של שלמה המלך בא לתת לנו מבט כללי על מצוות התורה. בעקבות חז"ל, "ראשונים" ו"אחרונים" נראה שהיגד זה עובר מן התפיסה המחשבתית הכללית וכאילו מופשטת, אל פסים אופרטיביים בתחומים שונים².

1. עיין מהר"ל בגור אריה לשמות כא, ב... 'כי בשביל טעם הכתוב (=מצוה) אין לדחות שום פירוש הכתוב (= הלכה הנלמדת מן הכתוב), דודאי כאשר אנו יודעים באיזה דבר הכתוב מדבר, אז אנו מפרשים טעם המקרא. אבל בשביל טעם המקרא אין לדחות שום משמעות של מקרא. כי אין מידת התורה שבה נדרשת כן ללמוד דבר בשביל הטעם, כי הרכה מצוות בתורה שאין יודעים טעם המקרא, ויהיה זה כאחד מהם! (עכ"ל). וכן הנצי"ב (שמות כא, כו ד"ה תחת עינו): "...וזהו כלל בתורה דטעמי תורה אינו אלא בדרך כלל, אבל בפרטים הרי זה חוק'. וכן שמות יח, טז ד"ה ואת חרותיו: ...דאפילו המצוות שהדעת נותנת, מכל מקום יש בהם פרטים שאינם אלא גזירות וחוקים (עכ"ל). כלומר, אף אילו ידענו את הטעם האמיתי של המצוה, הרי אין הטעם ההוא 'מכסה' את המצוה כולה, ולכן כל נסיון לדון המצוה על פי טעמה נדון לכשלון.
2. מעין זה מצינו אצל חז"ל אשר "תרגמו" את מצות "ואהבת לרעך כמוך" למצות "ברור לו מיתה יפה" או לאיסור לשאת אשה קודם שיראנה שמא אח"כ תתגנה בעיניו, והתורה אמרה "ואהבת לרעך כמוך". וכבר התווה הלל הזקן את הדרך בתרגום מצוה זאת למונחים של מצוות מעשיות, כאשר הפך אותה ממצות עשה ("ואהבת") אל מצות לא תעשה ("מאי דסני עלך לחברך אל תעביד").

פרק א :

"דרכיה דרכי נועם" כגורם משפיע בסגנון הכתוב

1. רבינו בחיי בראשית ז, יא ד"ה נבקעו כל מעינות תהום רבה.

...ומן העניין הזה היה שלא להזכיר הכתוב 'ויבא אלקים מכול על הארץ ארבעים יום וארבעים לילה', כי לא רצה להזכיר השם יתברך בפורענות³, והדבר ידוע כי הוא המביא, שכבר אמר לו 'ואני הנני מביא' (לעיל ו, יז). אבל התורה אשר כל "דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום", כה משפטה שתכנה הש"י בענין הפרענות ולא תזכירנו. וכן מה שאמר "וימח את כל היקום" (להלן פסוק כז) ולא אמר 'וימח אלקים את כל היקום'... וכן מצינו כאשר העניש לאדם וחוה אמר הכתוב סתם "אל האשה אמר" (לעיל ג, טז), "ולאדם אמר" (שם יז), ולא הזכיר בהם את השם יתברך בקללתם, אבל במידת רחמנות...⁴.

2. רבינו בחיי ויקרא ט"ו, נד"נו ד"ה זאת התורה לכל נגע הצרעת ולנתק, ולצרעת הבגד ולבית, ולשאת ולספחת ולבהרת.

אע"פ שקבלת רז"ל היא האמת והיא המעידה על עניני הצרעת, שבתחילה מלקה אותו בביתו כדי שיכניע לבבו ויפשפש במעשיו ויחזור בתשובה. חזר בו — מוטב, אם לאו — מלקהו בבגדו. חזר בו — מוטב, ואם לאו — מלקהו בגופו ממש. אין סידור הענין כן בפרשיות, כי פרשת "נגע צרעת כי תהיה באדם" (ויקרא י"ג, ט) היא הקודמת. ואחריה פרשת "והבגד כי יהיה בו נגע צרעת" (שם, מז), ואחריה פרשת "ונתתי נגע צרעת בבית ארץ אחוזתכם"⁵. ואחזה התורה הדרך הזה כי הזכירו תחילה צרעת הגופית, ואח"כ צרעת הבגדים ואח"כ צרעת הבתים, לפי שהתורה כל "דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום" (משלי ג, יז), וכדי שלא יהא הסדור מסודר בפורענות הולך וגדל, וכמו שהיה הענין⁶, אלא הולך ומתמעט כנתבאר לנו בסדר הפרשיות⁷.

3. בראשית רבה ג', ח: "אין הקב"ה מיחד את שמו על הרעה אלא על הטובה".

4. עיין שם כיצד בכל הפסוקים של רחמנות, הצלה וכו' כתוב שמו יתברך. [ועיין עוד בראשית א', ו. "ויקרא אלקים לאור יום, ולחושך קרא (ולא כתוב אלקים!) לילה"]. ועיין ברבינו בחיי ויקרא יג, ב ד"ה אדם כי יהיה בעור בשרו, בענין היוצאים מן הכלל הזה.

5. הרי סדר הכתוב בדיוק להיפך מסדר העניינים כפי שמסרו לנו חז"ל בקבלתם הנאמנה.

6. כלומר, אליבא דאמת, היא ההלכה על פי קבלת חז"ל.

7. כלומר, הקריטריון של "דרכיה דרכי נועם" השפיע על אופן הבאת הפורעניות בכתוב שתהיינה מן החמור אל הקל (הווה אומר: גישה חיובית — אופטימית) ולא ח"ו מן הקל אל הכבד, כאשר הנגע הולך וגדל ומתפשט. הרי שהקריטריון של פשוטו של מקרא שונה במקרה דנן לחלוטין מן הקריטריון של הפירוש ההלכתי. יצויין שרבינו בחיי רואה במדרש רות רבה (יסוד דבריו) קבלה של חז"ל ולא רק היבט מחשבתי על הסוגיא. כידוע, דברי חז"ל הגיעו אלינו בשלוש דרכים, הרי הן שלוש דרגות של עצמה: (א) פירוש חז"ל (ב) מדרש חז"ל (ג) קבלת חז"ל. לא הרי זה כהרי זה בתוקף דבריהם. ומן הראוי להקפיד על האבחנה בלימוד תנ"ך עם דברי חז"ל (ואי אפשר ללמוד אחרת!) למען לא ייכשל הלומד בעמדו מול ההתייחסות של גדולי המפרשים (רש"י, רמב"ן, ראב"ע, רד"ק, מהרי"א, רלב"ג ועוד) לדבריהם. ועיין בזה בהרחבה מדור ד פרק 3 (ב).

בשני הקטעים הבאים – אף הם מבית מדרשו של רבינו בחיי בן אשר – אנו רואים כיצד "דרכיה דרכי נועם" השפיע לא רק על כיצד נוסח הכתוב (מן הכבד אל הקל) אלא כיצד הכתוב 'התעלם' או 'העלים' ונמנע מלכתוב דברים מסוימים, והשאיר אותם להיגלות לנו על ידי תורה שבעל פה.⁸

3. רבינו בחיי במדבר ט"ז, א ד"ה "ויקח קרח בן יצהר בן קהת בן לוי"⁹.

ומכלל חמשים ומאתיים אלו היו שנים עשר הנשיאים שהקריבו בחנוכת המזבח... וכן פירש רש"י ז"ל... ואע"פ שלא פרסמם הכתוב, נתן סימניהם, ומתוך המקומות אתה מבין אותם.¹⁰ משל לכן טובים שגנב כלים מבית המרחץ ולא רצה בעל הגניבה לפרסמו. התחיל נותן סימנים. אמרו לו: מי גנב את כליך? אמר להם 'אותו בן טובים בעל קומה, שניו נאות, שערו שחור, חוטמו נאה'. משנתן סימניו ידעו מי הוא. אף כאן, אע"פ שלא פרסמם ולא פירש שמותם, מתוך סימניהם אתה יודע מי הם, עד כאן. והנה זה מדרכי התורה ש'כל דרכיה דרכי נועם', שפרסמם אצל המצוה והזכות בחנוכת המזבח, וכאן אצל הפורענות הסתירים¹¹

ואגב לימודנו זה בסוגית "דרכיה דרכי נועם" מן הראוי להעיר על התופעה המבהילה שבסוגיתנו זאת של שנים עשר הנשיאים. הרי לעיל בפרשת נשא מצאנו את הנשיאים ברוב מעלתם, כאשר לא רק שעסקו בחנוכת המשכן, אלא הם אשר הציעו למשה רבינו שמן הראוי ומן הרצוי לערוך חנוכה למזבח! וכך מוסרים חז"ל¹²: באותה שעה היה משה מתיירא ואומר, שמא נסתלקה ממני רוח הקודש ושרתה על הנשיאים?! אמר לו הקב"ה למשה, אילו להם הייתי אומר שיביאו לך, הייתי אומר שתאמר להם. אלא "קח מאתם" – מאתם היה הדבר! הא הסכימה דעתם לדעת עליונה (עכ"ל). וביתר שאת וביתר עז כותב

8. עסקנו בנושא זה במישור העקרוני של פשוטו של מקרא במדור ב פרקים 5, 6 ובמדור ג פרק 5.
9. בסוגיית זיהוי מאתיים וחמשים האנשים אשר הצטרפו למחלוקת קרח.
10. השווה רש"י דברים א, א (בעקבות הספרי): "לפי שהן דברי תוכחות ומנה כאן כל המקומות שהרשיעו לפני המקום בהם, לפיכך סתם את הדברים והזכירם ברמז משום כבודם של ישראל" (עכ"ל). ועיין במהר"ל, גור אריה, המבאר שלכן סדר המקומות בפסוק אינו לפי הסדר הכרונולוגי, וזאת כדי שאמנם יישאר העניין ברמז! והשווה שיטת ראב"ע מדוע לא כתבה התורה את עונש כרת אצל איסור שתי אחיות ואצל איסור דודתו משום כבודם של יעקב ושל עמרם. והשווה עוד מחלוקת רבי עקיבא ורבי יהודה בן בתירא אם המקושש עצים ביום השבת (שלא זוהה בכתוב) הוא צלפחד ("אבינו מת במדבר" ... "ויהיו בני ישראל במדבר") או מן המעפילים (ובזה נשאר אנונימי). ועיין בזה בהרחבה בספרנו "נתעלמה ממנו הלכה" סוגיית בנות צלפחד.
11. אין זה מעניינינו במסגרת מאמר זה לשאול למאי נפקא מינה אם אני מזהה על ידי (1) מקרא מלא או (2) רמז (רש"י ריש דברים) או (3) חז"ל (רבי עקיבא בסוגית המקושש או העונש של איסור כרת של שתי אחיות בחייהן או דודתו) או (4) סימנים (במקרה שלנו). והשווה קושיית רבי יהודה בן בתירא נגד רבי עקיבא בסוגיית המקושש ש"בין כה ובין כה אחת עתיד ליתן את הדין... התורה מכסהה ואתה מגלה! [ומעניין לעניין באותו עניין – הרי רבי עקיבא לא גילה, אלא התורה בעצמה גילתה באמצעות גזירה שווה!] ועיין בזה בהרחבה, מדור א פרק 5 (ד) מדור ב פרקים 5, 6 ומדור ג פרק 5.
12. במדבר רבה פרשה יב סעיף כג (יח) ד"ה קח מאתם.

1234567

הרמב"ן¹³... והנה תהיה ענין זו המצוה כענין פרשת טמאים בפסח, ופרשת בני יוסף, שהסכימה דעתם לדעת עליונה ונצטוינו בהם לדורות (עכ"ל). כלומר, לא רק זכו לחדש הלכה לשעה, אלא הלכה זו לשעה מיושמת לדורות בכל מצב-סיטואציה של "חנוכה", וכלשון הרמב"ן שם: "...ולפיכך יתכן שהיא מצוה לדורות שיחנכו לעולם בית המקדש והמזבח. ולכך עשה שלמה חנוכת הבית, דכתיב (דברי הימים ב ז, ה): "ויחנכו את בית האלהים המלך וכל העם". וכן אנשי כנסת הגדולה עשו חנוכה דכתיב (עזרא ו, טז): "ועבדו בני ישראל כהניא וליואי ושאר בני גלותא חנוכת בית אלהא" וגו'. וכן לימות המשיח, שנאמר (יחזקאל מג, כו-כז): "שבעת ימים יכפרו את המזבח וטהרו אותו ומלאו ידיו, ויכלו את הימים, והיה ביום השמיני והלאה יעשו הכהנים על המזבח את עולותיכם ואת זבחיכם" — והיא חנוכה למזבח במלואים. (עכ"ל הרמב"ן)¹⁴. הרי לפנינו שנים עשר אנשים, אשר זכו להוסיף מצוה במנין תרי"ג דאורייתא¹⁵! הם אלה אשר כעבור זמן מסוים¹⁶ הגיעו לדיוטה התחתונה, כאשר הצטרפו אל קרח דתן ואבירם, אשר באו לקעקע את עצם יסוד תורה מן השמים, עד כדי "לא ה' שלחני"! יסוד "דרכיה דרכי נועם" הוא אשר קבע 'לפרסם אצל המצוה והזכות' — עד כדי חזרה טכסטואלית שאין כדוגמתה בכל התנ"ך כולו, שתיים עשרה פעמים "קרבנו קערת כסף אחת" וכו'¹⁷! וזאת לעומת הלכות שבת התופסות בתורה כתרי עשר פסוקים בלבד, הלכות בשר וחלב — שלושה חצאי פסוקים, והלכות שחיטה — שלוש מלים בלבד ("וזבחת כאשר צויתיד"). והלא דבר הוא! ויפה

13. במדבר ז, יג ד"ה סולת בלולה בשמן למנחה.
14. ובסוגית הלכה לשעה המיושמת לדורות (או לגמרי או בעיקרון או למחצה לשליש ולרביע) עיין מדור א פרקים 6, 7, וכן מדור זה פרק 1.
15. והרמב"ן קבע להם מקום עם הטמאים לנפש אדם אשר "הורידו" לנו את מצות פסח שני, שגם היא נקבעה לדורות. מן הראוי לציין קושי בקביעת הרמב"ן שגם על "פרשת בני יוסף... נצטוינו בהם לדורות". הרי חז"ל קבעו שסוגית "ולא תסב נחלה" נהגה רק בדור באי הארץ בלבד! ועיין בזה בהרחבה בספרנו 'נתעלמה ממנו הלכה' פרשת בנות צלפחד פרק ו (ולא תסב נחלה). מעין כוחם של בשר ודם "להוריד" מן האנרגיה הפוטנציאלית של תורה אל תחומנו אנו עלי אדמות, מצינו אצל רות המואביה אשר על ידי "ותרא כי מתאמצת היא ללכת" הורידה אל בית מדרשו של שמואל הרמתי את דרשת "מואבי" — 'לא מואביה'.
16. עיין בזה מחלוקת שרשית בין ראב"ע ובין הרמב"ן בסוגית 'אין מוקדם ומאוחר בתורה'. עקרונית אפשר לסכם את המחלוקת בהאי לישנא: לפי הראב"ע 'אין מוקדם ומאוחר' הוא הכלל, ואילו לפי הרמב"ן 'אין מוקדם ומאוחר' הוא הכלל של היוצא מן הכלל. לשון אחרת: לפי ראב"ע אפשר תמיד לפרש על פי 'אין מוקדם ומאוחר', אלא אם כן הכתובים מעידים אחרת. לפי הרמב"ן אין לפרש על פי 'אין מוקדם ומאוחר' אלא אם כן יש הכרח בל יגונה לדבר. עמדת רש"י בנדון היא בערך דרך ממוצעת בין שתי העמדות הנ"ל — יותר 'גמיש' מאשר רמב"ן, אבל אינו מרחיק עד כדי אכן עזרא (עיין בין היתר ויקרא ח, א שם טוען הרמב"ן נגד דעת רש"י שפרק ח קודם לפרק א באמרו: 'ולמה נהפוך דברי אלקים חיים'?!)
17. ובמקביל זהו המדרש רבה הארוך ביותר, כאשר המדרש מבאר את הכוונות המיוחדות והייחודיות של כל אחד ואחד מן הנשיאים. אמנם הפעולות כולן זהות לחלוטין, אבל בעומק מחשבת הפעולות ייפרדו והיו לשתים עשרה סוגיות של שנים עשר שבטי י"ה, אשר חברו יחד בסימפוגיה גדולה של עבודת ה'.

כתב הרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות של הרמב"ם, וזה לשונו: "כי התורה תפרש ותצוה ותודיע ותרמוז" (עכ"ל בשורש הראשון¹⁸). על תרומתם של הנשיאים הללו ידעה התורה גם 'להודיע' וגם 'לפרש', כאשר כתוצאה מיזמתם אף ידעה 'לצוות' – לדורות. אבל על פעלם במרד קרח¹⁹ ידעה התורה לכתוב עליהם 'ברמו' בעלמא. אין זה אלא ש"דרכיה דרכי נועם". אולם לא רק בחלק הסיפורי – הליכותי של התורה, יודעים לסתום ולא לפרש, אלא אף בחלק ההלכתי, מעלימה תורה שבכתב הלכות תשובות, עד כדי 'הטעית' הלומד ח"ו, לולא שתורה שבעל פה עמדה בפרץ ו'תיקנה' בעוד מועד את 'המעוות'.

4. רבינו בחיי במדבר כ"ז, ט ד"ה ואם אין לו בת ונתתם את נחלתו לאחיו²⁰

...ואחר שהזכירה הפרשה שהבן יורש את האב, הוא הדין גם כן שהאב יורש את הבן, אבל לא רצתה תורה להזכיר זה²¹, מפני שהוא דרך פורענות²², וידוע הוא כי כל מנחיל גם הוא נוחל, שהרי הקורבה שוה, ולכך לא הזכיר הכתוב הדין הזה²³ ומבית מדרשו של אחד מגדולי הראשונים, שם ראינו כיצד "דרכיה דרכי נועם" השפיע על סגנון הכתוב, אנו עוברים אל בית מדרשו של "שר התורה" של האחרונים²⁴ כדי לראות כיצד "דרכיה דרכי נועם" משפיע על כתיבת ההלכה בתורה.

5. משך חכמה ויקרא ב, יד ואם תקריב מנחת ביכורים וכו'.

לא כתבה התורה "והנותרת מן המנחה לאהרן ולבניו" (ב, ג), וכן במנחת סוטה בפרשת

18. ועיין בזה בהרחבה פרקי מבוא, פרק 2 (אין מקרא יוצא מידי פשוטו) עמודים 21 עד 25. וזכורים דברי הרמב"ן בהקדמה להשגותיו לספר המצוות של הרמב"ם, שכתב שחז"ל אמרו ש'אין מקרא יוצא מידי פשוטו' וחז"ל לא אמרו 'ש'אין במקרא אלא פשוטו! הדברים אקטואליים היום יותר מאשר בזמנו של הרמב"ן – עיין בלימוד מקרא במוסדות אקדמיים.
19. אשר על אותו מרד טרחו בנות צלפחד לומר למשה על אביהם "והוא לא היה בעדת קרח הנועדים על ה'", 'שחשבו שמשה רבינו היה שונא עדת קרח יותר מכל החוטאים שמתו במדבר, שהם היו הקמים כנגדו הכופרים בכל מעשיו' (רמב"ן במדבר כז, ג).
20. בשאלת מדוע לא כתבה התורה את שלב הביניים, דהיינו "ונתתם את נחלתו לאביו", שהרי אחיו של הנפטר יורש אותו דרך אביו (מישמוש) ולא ישר מן האח המת.
21. שאביו עדיין חי אחרי מות בנו.
22. השווה רשב"ם בבא בתרא קח, ע"א ד"ה מאי שנא דתני: ...והו קללה היא כשאדם מת בלא בנים וגם כשהאב רואה במיתת בנו... הבן נוחל את האב, שזה ברכה שימות האב ויקברנו בנו, כדכתיב (בראשית מ"ו, ד) "ויוסף ישית ידו על עיניך" – הבטיחו שיקברנו בחייו.
23. ואע"פ שרבינו בחיי לא הביא את פסוקנו "דרכיה דרכי נועם", ברור כי לזה כוונתו. ועיין ברמב"ן (מקורו של רבינו בחיי בלי ההיבט של "דרכיה דרכי נועם") המביא הסבר נוסף להשמטת ירושת האב את בנו – 'ואולי לא היה זה בבאי הארץ שינחל האב את הבן שבהם ידבר'. כלומר, פשוטו של מקרא משקף את ההלכה שהיתה נוהגת לשעה. ועיין בזה מדור א פרק 6.
24. הגאון האמיתי, רבי מאיר שמחה הכהן מדווינסק, בעל "אור שמח" על הרמב"ם ו"משך חכמה" על התורה.

נשא (במדבר ה). ויעויין בבלי ריש ואלו מנחות²⁵ וירושלמי סוטה פרק ג²⁶ דלמדו מדרשות יעויין שם. ולא כתבה תורה בפירוש, משום דשעורים מאכל בהמה, וחסה תורה לכתוב שיתחלק לאהרן ולבניו, שאינו מן הכבוד ליתן להם, וחסי השם יתברך על כבוד בריותיו יותר מכבוד המזבח²⁷ ודו"ק.

ואולי בדרך זאת של "דרכיה דרכי נועם" אפשר לפרש את שינויי הלשון בפרשת יבום. התורה מטילה על האשה לומר (דברים כה, ז) "לא אבה יבמי", בעוד היא מטילה אל היבם לומר (שם פסוק ח) "לא חפצתי לקחתה". והענין תמוה — או 'לא חפץ לקחתה' או 'לא אביתי יבמה'! מדוע שני השינויים (פסוק ליד פסוק) בין "אבה" ל"חפץ" ובין "לקחתה" לעומת "יבמי". ונראה לפרש שכאן גילתה התורה רגישות יתירה הן ליבם והן ליבמה. הרי "חפץ" מציין רצון או נטיה — משיכה לא אינטלקטואלית כי אם רגשית וכדו', בעוד "אבה" מציין שיקול רציני אובייקטיבי. לקיחה מציינת מעשה הקידושין ("כי יקח איש אשה") בעוד "יבם" מציין כמובן את מצות היבום ולא מעשה הקידושין²⁸. לכן לא היה זה מן "דרכי נועם" לצוות על אשה לומר שהיא לא מצאה חן בעיני גיסה, לכן היא רק מוסרת שהוא אינו מוכן לקיים את מצות היבום המוטלת עליו. מאידך אין זה מ"דרכי נועם" לצוות על אדם לומר שאינו מוכן לקיים את ציווי התורה. במקום זה הוא טוען שגיסתה אינה מוצאת חן בעיניו כדי לקחתה לאשה ולחיות עמה כבעל ואשה, דבר שאין בו פגם כל שהוא²⁹.

אם ראינו עד כה את "רגישות" התורה בכתבה על אירועי ההיסטוריה מחד ועל תהליכים הלכתיים מאידך, לא ייפלא בעינינו אם "רגישות" זאת תבוא לידי ביטוי חזק יותר בדיבור

מוצר החכמה

25. עב, ב, משנה: ואלו מנחות נקמצות ושיריהן לכהנים: — מנחת הסלת והמחבת והמרחשת והחלות והרקיקין, מנחת עובדי כוכבים ומנחת חוטא ומנחת קנאות... גמרא: מנלן? דכתיבא כתיבא, ודלא כתיבא כתיב בה "וזאת תורת (תורה אחת לכל המנחות — רש"י) המנחה, הקרב אותה בני אהרן וגו' והנותרת ממנה יאכלו אהרן ובניו". באה חטין לא קמיבעיא לן ("דהנותרת ממנה" כתיב בחמש מנחות שנאמר בהן סלת שהן חטין — רש"י) כי קא מיבעיא לן באה שעורין (כגון מנחת העומר ומנחת קנאות — רש"י)... אמר חזקיה דאמר קרא: "וכל מנחה בלולה בשמן וחרבה לכל בני אהרן תהיה" אם אינו ענין לבלולה של חטין (שכבר נאמר "והנותרת" — רש"י) תנהו ענין לבלולה של שעורין, ואם אינו ענין לחרבה של חטין תנהו ענין לחרבה של שעורין... "לכל מנחתם" — לרבות מנחת העומר ומנחת קנאות, דסלקא דעתך אמינא "ואכלו אותם אשר כופר בהם" (שמות כט, לג) אמר רחמנא, והאי (מנחת העומר), להתיר קא אתיא, ואידך (קנאות) נמי לברר קא אתיא.

26. הלכה א: תנינן, אלו מנחות נקמצות ושיריהן לכהנים... מנחת העומר מנין ששיריהן נאכלין (ולא כתיב גבה "והנותרת ממנה יאכלו אהרן ובניו", וליכא למילף משאר מנחות, שהן באין סולת והיא באה שעורים — קרבן העדה)? אמר רבי יוחנן בשם ר' ישמעאל "מנחת — מנחת" (לגזרה שוה, נאמר להלן בסולת "מנחת קנאות היא", ונאמר כאן במנחת העומר "וכי תקריב מנחת ביכורים"), מה "מנחת" שנאמר להלן, מן השעורים (כמפורש בקרא), אף כאן מן השעורין. מה מנחת סוטה שיריה נאכלין אף מנחת העומר שיריה נאכלין.

27. כי בפירוש נאמר שמביאים לה', כלומר למזבח, מנחת קנאות מן השעורים.

28. במדור ו פרק 3 הסברנו שמצות יבום אינה אלא דוגמה קלאסית לעבירה לשמה, כאשר הפעולה (ביאה) נעשית אך ורק לשם מצוה ללא כל מעורבות רגשית או אחרת.

29. ועיין בפירוש המלבי"ם לסוגיא, העומד אמנם על ההבדלים האלה (כדרכו בקודש), אולם סולל לו דרך אחרת. ואת הנראה לעניות דעתנו כתבנו, לפי רוח כל המקורות שהבאנו במאמר.

הישיר שבתורה³⁰. ואנו שבים אל פירושו של רבינו בחיי, כסוגית שליחות אליעזר לשידוך בין יצחק ורבקה, המבאר לנו כי השינוי בין השימוש ב"איש" לעומת "עבד"³¹ מעוגן בכך שכאשר הוא מבצע את השליחות 'כהלכתה'³¹, אז נקרא "עבד". וכאשר מרגישים שהמלאך עמו, והוא מוסיף גורע או משנה מדיליה³¹ אז נקרא "איש". קשה אפוא, לרבינו בחיי מדוע כאשר הגיע אל שיא השליחות³² כתוב "התלכי עם האיש הזה". הוא מקשה והוא מתרץ:

6. רבינו בחיי בראשית כד, טו ד"ה ויהי הוא טרם כלה לדבר.

כי אינו דבר התורה, רק דברי אביה ואמה. ולא יתכן להם לומר: 'התלכי עם העבד הזה', שאינו דרך מוסר ואין כבודה בכך.

הרי שוב באופן ברור ביותר האבחנה בין דיבור ישיר ובין דיבור הכתוב בתורה. אין ביניהם בבחינת קדושת התורה ולא כלום. כשם שאין בין "אנכי ה' אלקיך" ובין "ותמנע היתה פלגש" בבחינת קדושת התורה ושלימותה. אבל בתוך אותה שלימות וקדושה, שונים הקריטריונים של כתיבה ושל לימוד בין הישיר וזה שאינו ישיר. לכן, מבאר המהר"ל, הקושיא של רש"י³³ בנויה על כך שכאן הצדיק (יעקב) מדבר, ואסור היה לו להשתמש בלשון 'קלילה', למרות הכלל ש'ארץ ישראל גבוהה מכל הארצות', אותו כלל המחייב את הכתוב עצמו!

אולם בעוד השכיל רבינו בחיי לפתור את בעיית (פסוק נח) הדיבור הישיר של משפחת רבקה, הרי שוב קשה (פסוק סא) "ותלכנה אחרי האיש"! והרי זוהי השליחות ממש, ו"עבד" היה לו לכתוב.

30. על הייחודיות שבסגנון דיבור ישיר בתורה, עיין מדור ב פרק 4. לזה יש לצרף את הגדרת הרמב"ן את חומש בראשית (שם יש ריבוי של דיבור ישיר) כ"תורה" על פי שמות כד, יב "ואתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצוה", משום שספר בראשית 'מורה אנשים בדרך האמונה'. דרך זאת של 'אמונה' בודאי כוללת את הדרך בו אנו משתמשים במתנה הגדולה שקיבלנו מאתו יתברך "נפש חיה" — 'רוח ממללא' (אונקלוס).

31. כאשר מדובר על אליעזר ("זקן ביתו המושל בכל אשר לו"). יצויין כי בכל הפרשה כולה אין ה'ראש ישיבה' ('דולה ומשקה מתורתו של רבו') נקרא — ולו פעם אחת — בשמו הוא, אליעזר! והלא דבר הוא! אין זה אלא משום שהמית את כל האנוכיות שלו והאינטרסנטיות שלו ו'הנגיעות' שלו ("אלי" ולא "אולי", באשר בת היתה לאליעזר, והוא ודוקא הוא עשוי היה ליהנות מזה שהשליחות לא תצליח, ואז אברהם יפנה אל ימין או שמאל). די היה לו רק למלא את השליחות ב'קורקטיות', כלומר לומר למארחיו בדיוק מה שאברהם אמר לו ("רק את בני לא תשב שמה"!) והשליחות היתה נכשלת — הרחק מבית אדונו, כאשר אין העין רואה ואין האוזן שומעת, כאשר יכל היה לעשות ככל אשר עולה על לבו. והנה שם ודוקא שם מצינו שהוסיף על דברי אברהם, גרע מדבריו ושינה את דבריו — הכל כדי להבטיח את הצלחת השליחות. ואמנם יפה שיחה זאת של עבדי אבות, המלמדת פרק נפלא באימון ובנאמנות.

32. בראשית כד, כז "נקרא לנערה ונשאלה את פיה".

33. בראשית מב, ב ד"ה רדו שמה: ולא אמר לכו, רמז... (והרי ארץ ישראל גבוהה מכל הארצות, ולכן "רדו" הוא נכון ואינו חריג ואין מה לדרוש, כשם שלא דרשו בפסוק ג "וירדו אחי יוסף עשרה"!).

7. רבינו בחיי שם

... והם דברי תורה³⁴! וזה היה לכבוד רבקה, שאין לומר "ותלכנה אחרי העבד", כי התורה חששה לכבוד רבקה ונערוותיה³⁵ (עכ"ל).

ועל הרגישות ודרך המוסר המבטאים את היסוד של "דרכיה דרכי נועם" כותב ר' מאיר שמחה הכהן מדווינסק.

8. משך חכמה בראשית כו, כה³⁶

הנה ענין בנין המזבח היה לפרסם הנבואה או הנס, אשר על זה בנה המזבח... במחזה הראשון (פסוק ד) אשר הנבואה היתה שיירש הוא וזרעו "את כל הארצות האל", לא פרסם אותה, כי היה מפתד מפני יושב הארץ פן תחרה קנאתם בו, ויצחק לא נלחם מימיו. ועוד כי היה נגד דרכי המוסר, אשר אנשי הארץ שלמים הם אתו, יביט לנחל ארצם...

^{הגור החסיד} ורבינו מנחם המאירי, מראה לנו כי סדנא דתנ"ך חד הוא, ודרך מוסר מחייב התיחסות אחרת בדיבור ישיר מאשר בדיבור הכתוב.

9. הקדמת רבינו מנחם המאירי לפירושו לספר תהלים³⁷

...והוא אומרו על ישי בית הלחמי (שמואל-א, טז, א) "כי ראיתי בבניו לי מלך". ואע"פ שכבר קרא "נגיד" גם כן, והוא באמרו שמואל לשאול (שם יג, יד) "בקש ה' איש כלבבו ויצוהו לנגיד"! זה מדרך המוסר שלא להעריכו (דוד) לפניו ביתר ממנו (שאול)...

פרק ב:

"דרכיה דרכי נועם" הקובע בטעם המצוה

1. משך חכמה לבראשית ט, ז ד"ה "פרו ורבו"

לא רחוק הוא לאמר הא שפטרה התורה נשים מפריה ורביה וחייבה רק אנשים³⁸, כי

34. כלומר, לא דיבור ישיר.

35. ולולא דמיסתפינא הוה אמינא כי ליכא משם קושיא כלל. הרי הפסוק קובע ותלכנה אחרי האיש, ויקח העבד! אלא ברישא כתוב "ותקם רבקה ונערוותיה ותלכנה אחרי האיש", וקשה, נערוותיה מאי בעיו גבה?! הרי השליחות היתה להביא את רבקה ולא את נערוותיה! לכן "אחרי האיש". אבל "ויקח העבד את רבקה" — כי זאת היתה שליחותו, ופשוט.

36. עיין ביאורנו המקיף במהדורתנו.

37. מהדורת חברת מקיצי נרדמים ירושלים תרצ"ו (1936) עמ' 8 — 7 בהתיחסותו לכך שאצל שאול דובר על "נגיד" ואילו אצל דוד מדובר על "מלכות" (עיין שם נועם לשונו).

38. יבמות סד, ע"ב: "האיש מצווה על פריה ורביה ולא האשה...". וכך פוסק הרמב"ם ריש פרק ט"ו מהלכות אישות. למרות הפטור מעצם קיום המצוה, הרי בכל זאת שייכותה של האשה למצוה המוטלת על האיש (שבלעדיה אין הוא יכול לקיים את המצוה) באה לידי ביטוי בכך שגם עליה (קידושין מא, ע"א: "האשה מתקדשת בה ובשלוחה") נאמר הכלל ש"מצוה בה יותר מבשלוחה". כמו כן פוסק המגן אברהם סימן קנ"ג סעיף קטן ט כי הדין שמוכרים ספר תורה כדי להשיא יתומים, חל גם על יתומות, "משום דגם האשה מחוייבות במצות לשבת יצרה".

משפטי ה' ודרכיו "דרכי נועם, וכל נתיבותיה שלום", ולא עמסה³⁹ על הישראלי מה שאין ביכולת הגוף לקבל. ומכל דבר האסור לא מנעה התורה בסוגה ההיתר, כמו שאמרו בפרק כל הבשר⁴⁰. ומשום זה לא מצאנו להתענות רק יום אחד בשנה⁴¹, וקודם הזהירה וחייבה לאכול⁴². וכן לא מנעה המשגל מכל בניה לבד ממשא רבינו⁴³, לפי שלו היה צריך לגודל מעלתו ולזהירות גופו.

ויותר מזה, במלחמה, בעת הנצחון⁴⁴, לגודל החום והרחבת הלב, ידע א"ל דעות כי אז לא יתכן לעצור בעד הרוח בעת חשקו באשה יפת תואר, והתירה התורה יפת תואר אשת איש⁴⁵, וכמאמרם ז"ל⁴⁶, 'לא דיברה תורה אלא כנגד יצר הרע'. וכבר האריך בזה מחבר אחד⁴⁷.

39. העמיסה.
40. חולין קט, ע"ב: "ואמרה ליה ילתא לרב נחמן, מכדי כל דאסר לן דחמנא שרא לן כוותיה. אסר לן דמא — שרא לן כבדא, נדה — דם טהר, חלב בהמה — חלב חיה... כותית — יפת תואר".
41. ויקרא כג, כז: "אך בעשור לחודש השביעי הזה, יום הכיפורים הוא, מקרא קודש יהיה לכם, ועיניתם את נפשותיכם, והקרבתם אשה לה".
42. ברכות ח, ע"ב (על הפסוק ויקרא כ"ג, לב: "שבת שבתון הוא לכם ועיניתם את נפשותיכם בתשעה לחודש בערב...") וכי בתשעה מתענין והלא בעשירי מתענין?! אלא לומר לך, כל האוכל ושותה בתשיעי, מעלה עליו הכתוב כאילו מתענה תשיעי ועשירי (עכ"ל). בעניין מהות המצוה לאכול ולשתות בערב יום הכיפורים, והקשר שבינה ובין מצות התענית של יום הכיפורים, עיין דבריו הארוכים של בעל "תורה תמימה" בויקרא שם. מקושיית הגמרא "וכי בתשעה מתענין" אנו רואים שחז"ל פירשו את הכתוב "בתשעה בחודש בערב" כלילה אחרי השמונה בחודש. זאת על פי דרכנו ביהדות שהיום הולך אחר הלילה. לפי זה קשה ממצות עשה של אכילת מצה (שמות יב, יח) "בראשון בארבעה עשר בחודש בערב תאכלו מצות", שפירושו בהלכה על הלילה אחרי יד! עיין אצל הגר"י קמינצקי ז"ל ("אמת ליעקב") המפרש על פי 'כאן לפני מתן תורה, כאן אחרי מתן תורה'. ועיין בזה מדור ב פרק 7 (מקום כתיבת מצוה בחורה).
43. דברים ה', כו"כז: "שובו לכם לאהליכם, ואתה פה עמוד עמדי".
44. אבל לא קודם לכן. כוונת רבינו לחידושו בפרשת יפת תואר (דברים כא, כ) "ונתנו ה' א' בידך ושבית שביו": נראה דהוא תנאי בהיתר יפת תואר שדוקא אם ה' נותן האויב ביד ישראל. אבל כדרך המלחמות, שאלו שובין מהם, והאויב שבה מהם, והדרך כשעושין שלום או בתוך המלחמה מחליפין השבויים שאינן נאותין עוד למלחמה, אם כן ייתכן כי עבור היפת תואר שמגיירה ונישאה לאשה בעל כרחה, יעכבו ישראל חשוב ונכבד. על זה לא הותרה יפת תואר רק (אלא) באופן שנתנו ה' להאויב בידך, אז יוכל לעכבה בעל כרחה (עכ"ל). אולם בעוד המשך חכמה מפרש ש"ונתנו ה' א' בידך" הוא תנאי, הרי תז"ל פירשו שהיא הבטחה! ועיין בהרחבה מדור ב פרק 3.
45. כלומר, אפילו אשת איש ("אשת יפת תואר" — אפילו אשת איש, קידושין כב, ע"א). החידוש באשת איש של בן נח הוא בכך כי בזה בטל איסור ה"עשה" של "ודבק באשתו" — ולא באשת חברו (שיטת התוספות בקידושין שם), או שאנו מקבלים אותה כגיורת גמורה, ואין חוששים שמא דבק לבה עדיין אצל בעלה (חזקוני בפרשת כי תצא). אבל עיין "אמת ליעקב" המבאר ש'אין מקרא יוצא מידי פשוטו', כאשר "אשת" אינה סמיכות של "אשה" אלא נפרד מ"אשת" אשר הסמיכות שלה היא "אשתך (אל"ף סגולה) כגפן פוריה"!
46. קידושין כא, ע"ב. אבל לא כך שיטת הספרי בפרשת כי תצא, וכן לא משתמע כך מפשטות לשון הירושלמי — עיין רמב"ן לדברים שם.
47. לא ברור לאיזה מבין בעלי מחשבת היהדות מתכוין כאן רבינו כאשר כל אלה אשר עסקו בטעמי המצוות נגעו בנקודה זו.

ומצאנו איך היה זאת⁴⁸ לאבן פינה לאבות הקבלה⁴⁹, שפטרו מיכוס מי שמתו בניו אח"כ, משום 'דרכיה דרכי נועם'⁵⁰. ואם כן⁵¹, נשים שמסתכנות בעיבור ולידה, ומשום זה אמרו מיתה שכיחא⁵², עיין תוספות פג, ע"ב ד"ה מיתה שכיחה⁵³, לא גזרה התורה לפרות ולרבות על האשה (ע"כ).

"דרכיה דרכי נועם" אמנם קובע לנו בטעם המצוה, הכתובה — כרוב המצוות בתורה — ללא טעם הנגלה לנו מן הכתוב. בדברי ה"משך חכמה" המובאים להלן, אנו רואים כיצד יסוד זה של "דרכי נועם" אף הביא לפירוש מחודש בכתוב עצמו על דרך הפשט, במקביל (אבל לא בניגוד) למה שלמדו חז"ל על דרך המדרש⁵⁴.

48. כלומר, השיטה הזאת כי חל על מצוות מסוימות הכלל של "דרכיה דרכי נועם".
49. דייק רבינו בלשון "אבות הקבלה" (= חז"ל שקיבלו איש מפי איש), משום שרק אלה שקיבלו איש מפי איש ממש רבינו בקבלה נאמנה ידעו ללמדנו באלה מקרים ובקשר עם אלו מצוות חלה ההגבלה של "דרכיה דרכי נועם", ומתי לא. ועיין בזה בהמשך דברי רבינו, ובהערה הבאה.
50. יבמות פז, ע"ב: אמר ליה רב יהודה מדאסקרתא לרבא: ולא נעשה מתים כחיים (ותחזור לזיקה אם ימות בנה לאחר זמן — רש"י) לעניין יבום מקל וחומר? ומה במקום שעשה ולד מן הראשון כולד מן השני לפוסלה מן התרומה (בת כהן אשר ילדה — בין לבעלה הראשון בין לבעלה השני — אינה חוזרת לאכול בתרומת אביה אם נתאלמנה) לא עשה מתים כחיים, (ושיבתה לאכול בתרומה מן אביה תלויה בזרע בחיים ולא לידה), מקום שלא עשה ולד מן הראשון כולד מן השני לפוסלה מן היבום (כי חייבת ביבום אע"פ שילדה לבעלה הקודם כל עוד לא ילדה לבעלה השני שהשאר אחים) אינו דין שלא נעשה מתים כחיים?! תלמוד לומר, "דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום" (וזה שהיה לה בן ולא נזקקה ליבם וניסת לשוק, ומת בנה, אם תאמר תחלוץ הרי היא מתגנה על בעלה. הלכך על כרחך, 'בן אין לו' — דברים כ"ה, ה — בשעת מיתה קאמר, והרי יש לו — רש"י). ועיין בזה בהרחבה בפרק הבא, על דרכיה דרכי נועם כגורם הקובע בהלכה עצמה.
- כלומר, רק קבלתם הנאמנה של חז"ל, האומרת לנו להפעיל את הכלל של "דרכיה דרכי נועם" במקרה של האלמנה שמת בנה היחיד מבעלה הראשון, אחרי שנישאה בהיתר בשניה, היא המונעת ממנו את הפעלתו בטעות של הקל וחומר המוצע, והיא המלמדתנו לדייק בלשון הכתוב "בן אין לו", שבשעת מיתה תליא מילתא. והשווה את טענת בנות צלפחד, שאף היא הייתה בנויה על טענת 'ממה נפשך' בדיני יבום (בבא בתרא קיט, ע"ב: מלמד שהיה משה רבינו יושב ודורש בפרשת יבמין שנאמר "כי ישבו אחים יחדיו", אמרו לו: אם כבן אנו חשובין, תנה לנו נחלה כבן, אם לאו תתייבם אמנו!) שהקדימו לטענתן "כי אין לו בן" את הביאור "ובנים לא היו לו" — כלומר לא רק עכשיו אין לו בנים, אלא בשעת מיתה לא היו בנים, וממילא או תתן לנו נחלה או תפעיל את דיני יבום. בביאור זה של רבינו מתגלה לפנינו אחד מעמודי התווך של שיטתו בפרשנות המקרא, והוא כי קבלת חז"ל הנאמנה היא הערובה הנאמנה לשימוש נכון ומדויק ב"ג המידות שהתורה נדרשת בהן, ובדיוק הנכון והאמיתי בדברי הכתוב.
51. שנתגלה לנו הכלל של "דרכי נועם" כקו מנחה במצוות מסוימות, כגון יבום.
52. כתובות, משנה ריש פרק ט': הכותב לאשתו, דין ודברים אין לי בנכסיך, הרי זה אוכל פירות בחייה, ואם מתה יורשה. אם כן למה כתב לה "דין ודברים אין לי בנכסיך"? שאם מכרה ונתנה, קיים. ומבאר הגמרא (פג, ע"ב): ותימא ליה מכל מילי סליקת נפשך... ואימא מפירי... ואימא מירושא? אמר אביי, מיתה שכיחה, מכירה לא שכיחה (ולכן ויתר על מכירתה אבל לא על ירושתו אותה).
53. "שמא משום דרוב פעמים מסתכנת בלידה".
54. על כוחו של פשוטו של מקרא אפילו ללמד הלכה חדשה במקביל לנלמד מאותו פסוק באמצעות המדרש, עיין מדור ב פרק 1.

2. משך חכמה ויקרא י"ג, ג ד"ה וראה הכהן את הנגע וכו' וראה הכהן.

הכפילות מבואר, ועיין בתורת כהנים⁵⁵. ויתכן על דרך רז"ל שהכוונה⁵⁶ שיראה את הנגע אם היא ראויה לטמאה, הוא שיש בה סימן טומאה שער לבן, 'וראהו הכהן' – הוא שיראה הכהן על האיש אם ראוי לטמאותו⁵⁷, הוא, אם חתן – נותנים לו כל שבעת ימי המשתה, וכן ברגל נותנים לו כל ימות הרגל שלא לערבב שמחתו⁵⁸, ו'דרכיה דרכי נועם'. ולכן 'וראהו' – איך הוא באיכותו אם הוא ראוי לפי הזמן לטומאתו וזה שאמר 'וביום הראות' (פסוק יד) יש יום שאי אתה רואה, הוא ענין מצד הזמן, לא שאם לפי תכונתו צריך התחברות עם אנשים וכיוצא בזה – אינך רואה בו⁵⁹, רק כשהוא ענין מצד הזמן, בינה זה. [מח"ס 1234567]

לא דין בזמן (שבעת ימי המשתה, ימי החג) אלא דין באדם, 'וראהו הכהן', יש לראות את מצבו הנפשי של האדם כאשר באים לקבוע בדיני טומאת צרעת⁶⁰. בדומה לזה מבאר בעל ספר החינוך בסוגית המצוה המוטלת על הכהן להיטמא לשבעת הקרובים.

3. ספר החינוך מצות שעו (שלא יטמא הנזיר במת ובשאר טומאות).

...והרי הכהן הדיוט שגם הוא קדוש, מיטמא בהם (שבעת הקרובים). והענין הוא לפי הדומה, כי קדושת כהן עליו ממילא (= מאליה) – לא הסכים הוא עליה ומדעתו לא נהיתה, כי אם מלידה ומבטן נתקדש בכוח שבטו שכולו קודש. והנהגתו עם קרוביו⁶¹ – ככל שאר בני העולם⁶². כי אין חילוק בין האיש הכהן לשאר העם – זולתי כי לעתים יעבוד בית אלקיו⁶³.

אוצר החכמה

55. פרק ב' סעיף ח': 'וראהו' – כולו כאחת, אם היה בראש חוטמו שופע הילך הילך, בראש אצבעו שופע הילך הילך אינו טמא. כלומר, הספרא מפרש כי 'וראהו' – יראה את הנגע כולו. לעומתו מפרש רבנו כי 'וראהו' מוסב על המצורע ולא על הנגע.
56. ברישא 'וראהו הכהן את הנגע'.
57. כלומר, הראייה באיש היא במקביל לראייה בנגע, כלומר לבדוק אם האדם ראוי לטמא אותו.
58. מועד קטן ז, ע"ב: ...והתניא, 'וביום הראות בו' – יש יום שאתה רואה בו ויש יום שאי אתה רואה בו, מכאן אמרו: חתן שנולד בו נגע נותנין לו שבעת ימי המשתה לו ולביתו ולכסותו, וכן ברגל נותנין לו שבעת ימי הרגל, דברי ר' יהודה. ר' אומר, אינו צריך הרי הוא אומר (ויקרא י"ד, לו) 'וצוה הכהן ופנו את הבית' אם ממתנין לו לדבר הרשות (שאינן מטמאין עד שמפנה כל הכלים שבבית, וילפינן מינה דבטומאה דגופיה נמי ממתין לדבר הרשות דומיא דהכא. כיון דאשכחן דבטומאה דגופיה ממתנין לו לדבר הרשות כל שכן שממתנין לו לדבר מצוה כגון חתן וברגל – רש"י) כל שכן לדבר מצוה.
59. וזהו החידוש שבפסוקנו 'וראהו הכהן', מה שחז"ל דרשו מ"ביום הראות" דורש רבינו במקביל מ"וראהו", כלומר, יש לבדוק את האדם אם הוא מסוגל מבחינה נפשית להרחקתו כמצורע.
60. נראה מכאן פשוט שאין טומאת הצרעת רק ענין רפואי וכדו'. אם במחלה מדבקת קא עסקינן, איך אפשר לדחות את הטיפול בשכוע ימים?!
61. כלומר, החיים החברתיים שלו.
62. כאילו לומר שאי אפשר לחייב שבט שלם מתוך שבטי ישראל בהתנהגות חברתית אחרת מן המקובל בכל חברה רגילה ומתוקנת. זאת (ראה להלן) לעומת היחיד, הוא הנזיר, אשר קיבל על עצמו וביזמתו הוא את המעמד המיוחד המחייב התנהגות לא קונבנציונאלית וחריגה.
63. הגדרה לא רגילה לכהן! מעין ישראל רגיל (בחיי חברה וכדו') בעל תפקיד (פונקציונר) מסוים בעתים מזומנות! [זאת, ראה להלן, לעומת הכהן הגדול והנזיר – אשר לדעת רבינו הוא מעין כהן גדול – עיין הערה הבאה].

ואמנם לעתים גם כן ישכון בהיכלו ויגל עם אוהביו, ולשמחה ולמשתה יקרא רעיו וקרוביו. על כן יחם לבבו עליהם וגם הם עליו. ומפני זה הרשה להיטמא להם, כי דרכי התורה נועם וכל נתיבותיה שלום⁶⁴.

4. רבינו בחיי ויקרא יא, ל ד"ה והחומט והתנשמת

הזכיר שמונה שרצים ואמר בהם "אלה הטמאים לכם" — והנחש אינו בכללם. ויש לתמוה בזה, כי ראוי היה בודאי שיהיה הנחש טמא ומטמא, כי הוא שורש הטומאה והזוהמה כידוע מן נחש הקדמוני. ואם כן, למה לא הכניסו הכתוב בכלל השרצים המטמאים?! אבל הענין הוא מכללי דרכי התורה שכל נתיבותיה שלום, שלא רצתה לטמא הנחש במגע, שאם כן היה אדם נמנע מלהרגו כדי שלא יטמא.

פרק ג:

"דרכי נועם" פועל כגורם משפיע וקובע בעצם הפירוש ההלכתי של מצוות התורה.

במסכת יבמות יז, ב עוסקים חז"ל בהלכה שדין יבום אינו נוהג כאשר לשני האחים (זה שנפטר וזה שאמור ליבם) לא היתה ישיבה משותפת בחיים ('אשת אחיו שלא היה בעולמו'). שואלת הגמרא: היכא כתיבא? ומשיבה הגמרא: אמר קרא "כי ישבו אחים יחדיו" — שהיתה להם ישיבה אחת בעולם, פרט לאשת אחיו שלא היה בעולמו.

1. תוספות יבמות יז, ע"ב ד"ה אשת אחיו שלא היה בעולמו היכא כתיבא

ואם תאמר, תיפוק ליה מדכתיב 'דרכיה דרכי נועם'... ואומר ר"י דאיצטריך להיכא דחמותה של יבמה מעוברת, דהוי שפיר 'דרכי נועם', ותמתין שמא תלד זכר ותהא זקוקה לו. הגמרא שואלת מנין לנו שאין מצות יבום נוהגת כאשר האח האמור ליבם טרם נולד בשעה שאחיו מת (כלומר, אם שניהם ילדה אותו אחרי מות האח הגדול): על זה מקשים

64. וכן בחינוך מצוה רסג (ולא יטמא כהן הדיוט כמת זולת בקרובים המבוארים בכתוב)... וראוי באמת למשרתי השם להתרחק ממנו (הטמא), זולתי לקרובים שהותר להם, כי אחיהם בשרם הוא, וכל דרכי התורה דרכי נועם ונתיבותיה שלום. לא רצתה לצערם עד כדי כך, כי יחם לבבם על הקרוב המת שלא יוכלו להתקרב תוך האהל אשר הוא בתוכו ולשפוך את רוחם ולהשביע נפשם בבכי עליו... (עכ"ל). ועיין עוד בספר החינוך מצוה שעו שם משה את הנזיר למעין כהן גדול ("נזר שמן משחת אלקיו עליו"...) "נזר אלקיו על ראשו" כך שגם זה וגם זה אינם מיטמאים אפילו לשבעת הקרובים. "ועל כן, ולרוב קדושתו ומעלתו ופרישתו מאחיו — תמנענו התורה מהיטמא להם, וכענין הכהן הגדול". ועיין עוד בספר החינוך מצוה ת"י: מצות בית דין לשלוח מכה נפש בשגגה מעירו לערי מקלט, ועל הרוצח בעצמו לגלות שם. משרשי המצוה: ... ועוד תועלת בדבר, לכל יראו קרובי המוכה, הרוצח בעיניהם תמיד במקום שנעשתה הרעה — וכל דרכי התורה נועם.

התוספות שאין צורך בפסוק, כאשר יכולנו להכריע בזה מצדנו או על פי העיקרון ש"דרכיה דרכי נועם". אין זה "נועם" שנאמר ליבמה שזה עתה מת בעלה שאין לו אחים, שלא תוכל להינשא, אלא עליה להמתין כל עוד חמותה יכולה ללדת, שמא (1) תהרה; (2) תלד ילד בר קיימא; (3) שהוא זכר.

מכאן למסקנת התוספות שהכתוב שהגמרא מביאה ("כי ישבו אחים יחדיו" – "שהיתה להם ישיבה אחת בעולם") כוחו יפה לגבי המקרה שחמותה כבר בהריון בזמן מות הבן – הבעל. ההמתנה הזאת של כמה חדשים אינה סותרת את דרכי הנועם של התורה. אבל, כאמור, אילו לא היתה בהריון, היינו פוטרים את היבמה מזיקת היבום אך ורק על יסוד "דרכי נועם" של התורה.

ושוב אצל ר' מאיר שמחה הכהן מדווינסק, מצינו כיצד במקרה של ספק כיצד לפרש את הכתוב, בא הכלל של דרכי נועם והכריע בענין⁶⁵.

2. משך חכמה ויקרא טז, ו ד"ה וכפר בעדו ובעד ביתו

"ביתו" מקרי גם בניו⁶⁶, ואם כן אם ימותו בניו ביום הכיפורים באמצע העבודה, והא מעכב⁶⁷, ותורה "דרכיה דרכי נועם". לכן מסתברא רק אשתו, משום דזה יכול לישא אחרת⁶⁸.

אבל לא רק מבית מדרשם של ראשונים ואחרונים או ניזונים. חז"ל עצמם הראו את הדרך להכריע בהגדרת מצוה דאורייתא אך ורק על פי קנה המידה של "דרכי נועם".

3. מסכת סוכה לב, א

תניא, ר' יהודה אומר משום ר' טרפון "כפות תמרים" (ויקרא כג, מ) ... ואימא כופרא (רש"י: היינו נמי עץ כעין חרותא, אלא שעדיין בן שנה או שתי שנים, ולא נתעבה עצו, ואתה יכול לכפות ענפיו על ידי אגוד ולזקפן למעלה לאוגדן עם אביהן). אמר אביי: "דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום" כתיב (רש"י: ואלו עשויים כקוצים ויוצאים בהם עוקצין הרבה ומסרטין את הידיים).

1224567

4. סוכה לב, ב

תנו רבנן, "ענף עץ עבות" ... ואימא הירדוף (רש"י: כמין קליעה עשויין עליו). אמר אביי:

65. כלומר, הכרעה הלכתית דאורייתא.
66. "כי אהבך ואת ביתך" (דברים טו, טז) על פי (שמות כא, ה) "אהבתי את אדוני את אשתי ואת בני". ורבינו ישאל מדוע הכריעו חז"ל לפרש כאן "ביתו" במשמעות המצומצמת (אשתו) ולא הרחבה (בני ביתו).
67. את העבודה של כפרה על כלל ישראל, כשם שאמנם מיתת אשתו מעכבת. לכן יומא פרק א משנה א) אשה אחרת מתקינין לו שמא תמות אשתו, שנאמר "וכפר בעדו ובעד ביתו" (עכ"ל). לעומת זאת, אילו היה בנו מת ביום הכיפורים, נוסף על הצער האישי שלו על מות בנו, ניתוסף לו צער ועגמת נפש על זה שמעכב העבודה. וכאן אין אפשרות של 'מתקינין'.
68. וכזה להימנע מלעכב את העבודה. לשון אחרת: ההכרעה ההלכתית בפירוש הדין דאורייתא ("ובעד ביתו") נפלה על פי היסוד של "דרכי נועם".

"דרכיה דרכי נועם" (רש"י): והאי מברז בריז את הידיים כקוצים שראשי עליו עשויין חדין כמחט) וליכא.

גם במקרה של הלולב וגם במקרה של ההדס, הכתוב סובל הן את ההלכה כפי שלימדונו חז"ל וכן את הפירוש האלטרנטיבי. לכן היה מקום ל"דרכי נועם" להכריע בכיוון אחד ולא השני. ברור שאילו היתה רק אפשרות אחת לפרש את הפסוק (כופרא / הירדוף) לא היה כל מקום להשתמש ב"דרכי נועם" נגד הפירוש המוסמך בכתוב. כאשר התורה מצווה "הכה תכה את כל יושבי העיר ההיא לפי חרב" (דברים יג, טז), כאשר הכוונה היא גם לגברים נשים וטף, בודאי שאין מקום לומר "דרכיה דרכי נועם"! אנו מפעילים את "דרכי נועם" אך ורק כאשר שתי האפשרויות לפרש את הפסוק באות בחשבון מבחינת הבנת הכתוב⁶⁹.

ואמנם שלמה המלך לימדנו ש"דרכיה דרכי נועם". אבל נכון יותר לומר שהוא בעצמו למד זאת מתוך עומק הבנתו את דברי התורה. הכלל הזה היה ידוע במסגרת תורה שבעל פה עד דאתא שלמה המלך ואסמכיה אקרא דספר משלי.

בשני הפרקים האחרונים ראינו כיצד "דרכיה דרכי נועם" לא רק מבאר את טעם המצוה, אלא אף קובע הלכתית בגוף ובמהות המצוה. והנה במקור הבא אנו רואים כיצד "דרכיה דרכי נועם" מבאר את טעם המצוה, כאשר בגלל אותו טעם, כביכול הקב"ה שינה את המצוה וקבע לה גדרים חדשות!

5. מדרש רבי תנחומא (בוכר) פרשת צו סעיף ה.

(ויקרא ז, יא) "וזאת תורת זבח השלמים". זה שאמר הכתוב "דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום", כל מה שכתוב בתורה לשם שלום הוא נכתב. אעפ"י שכתוב בתורה מלחמות, לשם שלום נכתבו. אתה מוצא שביטל הקב"ה את הגזירה מפני השלום. אימתי? כשאמר הקב"ה למשה (דברים כ, יט) "כי תצור אל עיר ימים רבים" וגו' וכל אותו הענין⁷⁰. אמר לו הקב"ה שיהא מחרים אותם, שנאמר (שם פסוק יז) "כי החרם תחרימם"⁷¹. ומשה לא עשה כן, אלא אמר: עכשיו אני הולך ומכה, אינו יודע מי חטא ומי לא חטא. אלא בשלום אבוא אליהם שנאמר (שם ב, כו) "ואשלח מלאכים ממדבר קדמות וגו' דברי שלום לאמר". כיון שראה שלא בא בשלום – הכה אותו, שנאמר (במדבר כא, לה) "ויכו אותו ואת בניו ואת כל עמו"⁷². אמר הקב"ה: אני אמרתי "כי החרם תחרימם" וגו', ואתה באת עליהם

69. ועיין מעין זה בפירוש "הכתב והקבלה" לדברים יז, יח ד"ה וכתב לו את משנה התורה הזאת על ספר, והמעייין היטב יבין כי אותו יסוד הנחה אותו במחלוקת שם עם הרנ"ו.

70. "זבנית מצור על העיר אשר היא עושה עמך מלחמה עד רדתה" (פסוק כ).

71. במלחמת מצוה הכתוב מדבר (פסוק טז – "לא תחיה כל נשמה"). כידוע קריאה לשלום במלחמת מצוה נתונה במחלוקת ראשונים (רש"י, רמב"ן, רמב"ם) בעקבות מחלוקת חז"ל (בבלי, ירושלמי, דברים רבה). עיין בזה בספרנו פרשת שופטים, סוגית מלחמה, פרק ד (עמודים תנו עד תעו).

72. ואין כאן המקום לדרן בשאלה עקרונית ומרכזית, והיא: מדוע רק במשנה תורה אנו שומעים על הקריאה לשלום של משה רבינו, כאשר חומש במדבר מקיים בה את מצות "והתעלמת". במסגרת מאמרנו זה נסתפק בהערה אחת: היות והקריאה לשלום היתה פרי יוזמתו של משה רבינו, המקום המתאים לציין זאת היא בחומש של "הואיל משה באר". [ועיין בכל סוגית חומש דברים מדור א פרק 5 (ג)].

בשלוש, חייך! כשם שאמרת כך אני אעשה! שנאמר (דברים כ, י) "כי תקרב אל עיר להילחם עליה וקראת אליה לשלום"⁷³.

על פי דברי התנחומא מקבל ההיגד של שלמה המלך מתכונת חדשה ומבנה חדש, בזה שעבר הדגש מן "דרכיה דרכי נועם" אל "כל נתיבותיה שלום". לא "דרכי נועם" כמושג העומד בפני עצמו (כאשר אז "נתיבותיה שלום" הוא בבחינת אמצעי להגיע אל "דרכי נועם"), אלא המטרה היא "שלום", כאשר משתמשים ב"דרכי נועם" על מנת להגיע אל אותו "שלום". ולא רק בכל המישורים דאורייתא שפרטנו עד כה, החל בסגנון הכתוב וכלה בפסק הלכה, אלא גם בתקופה של חז"ל עצמם מצאנו ש"דרכיה דרכי נועם" הטביע את חותמו על דרך פעלם. בסוגיא אחת סיכם את דבריהם הנשר הגדול (על יסוד עבודה זרה סה, א; פסחים כא, ב; בבא בתרא י, ב; גיטין סב, א).

6. הלכות מלכים פרק י, הלכה יב

... וכן יראה לי שנוהגין עם גרי תושב בדרך ארץ ובגמילות חסדים כישראל, שהרי אנו מצווים להחיותם, שנאמר (דברים יד, כא) "לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה". וזה שאמרו חכמים: אין כופלין להם שלום – בגויים, לא בגר תושב. אפילו הגויים צוו חכמים לבקר חוליהם ולקבור מתיהם עם מתי ישראל ולפרנס ענייהם בכלל עניי ישראל, מפני דרכי שלום, הרי נאמר (תהלים קמה, מ) "טוב ה' לכל ורחמיו על כל מעשיו", ונאמר (משלי ג, יז) "דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום".

7. כך גם הבין הרא"ש (שו"ת הרא"ש כלל קח סימן י) את דברי חז"ל בבא בתרא כד, ב במשנה...

"ומרחיק מנטיעותיו של חברו ומנירו בכדי שלא יזיק", כי "דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום", והקפידה תורה שלא יעשה אדם בתוך שלו דבר הגורם נזק לחבירו.

8. והפליג בדבר הקשר בין דברי חז"ל ובין דרכי נועם הרדב"ז שו"ת חלק א סימן תי"ג. ... כי רוב תקנות חז"ל הם דרך רחמנות ותיקון הישוב, ילמדו מן הכתוב "דרכיה דרכי נועם".

73. הסכמה זאת של הקב"ה, אשר אימץ לו את שיטת משה רבינו – בניגוד לעמדתו הוא! – שייכת לספרות גדולה ועניפה המתחלקת לשתי סוגיות משנה. (א) אותם הויכוחים (בדרך כלל לא בעניני הלכה) אשר בהם "מנצח" משה ודעתו נתקבלה, כגון "ושמעו מצרים" וכדו'. ניתן לומר שבכל המקרים האלה ["אהיה (ולא "אהיה אשר אהיה") שלחני אליכם" ועוד] היתה ידו של משה על העליונה, פרט לבקשתו הוא להיכנס לארץ ישראל, אשר זכתה לתשובה קשה של "אל תוסף דבר אלי עוד בדבר הזה". (ב) שלושת הדברים אשר עשה משה על דעתו והסכים הקב"ה על ידו (הוסיף יום אחד מדעתו, פירש מן האשה, שבר את הלוחות – שבת פח, א). המקרה שלפנינו הוא חריג באשר סתר את דברי ה' בהלכה מפורשת, ועמדתו נתקבלה – בבחינת "נצחוני בניי, נצחוני בניי"!]. [עסקנו בזה בהרחבה במסגרת הדיון על מהותו של חומש דברים, מדור א פרק 5 (ג) עמודים 114 עד 131]. ועיינו בזה גם במדור זה פרק 1 בהרחבה.

9. והב"ח, שו"ת חדשות סימן לד, עוד מרחיב את היריעה וקובע:

בודאי לא תיקנו רבנן דבר שאין הצבור יכולין לעמוד בה, והתורה אמרה "דרכיה דרכי נועם" (עכ"ל).

ובהמשך הדורות, גם אחרי תקופת גדולי הפוסקים, מצינו שגדולי הדור ופוסקיהם הסתמכו על "דרכי נועם" בכל הקשור במניעת מחלוקת בישראל, ברצונם למנוע סבל מיותר מאלה שההלכה כפשוטה פגעה בהם, ובכל תחום שהרגישות יפה לו.

10. שו"ת בנימין זאב סימן קפב (ד"ה בעיר אחת)

כאשר התעוררה הבעיה מתי להשתמש בספר תורה שנתרם זה עתה על ידי אחד המתפללים, ומתי להשתמש בספרי התורה של הקהילה, כותב: יקראו בספר תורה של ההוא היחיד שבוע אחד, ובשני ספרי תורה של הצבור שבועיים, ויחזרו חלילה. וכולו מפני דרכי שלום, "ודרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום", והשלום הוא קיומו של עולם, ואמרינן 'ישם לך שלום'. הרגישות להרגשות בני אדם הדריכה את אחד מגדולי הפוסקים בדורנו בשאלה שהתעוררה מתי לומר הלל על נס ההצלה של יחידים.

11. שו"ת ציץ אליעזר חלק י סימן י ד"ה ומה

ומה שהוריתי עוד, שאם רוצים להודות על נס ההצלה, יכוונו על כך בעת אמירת הלל ביום ראש חודש הסמוך... "דרכיה דרכי נועם" ולא אורח ארעא היא לעמוד ולומר הלל בעת שההרגים — הרוגי המלחמה (ששת ימים) — מוטלים עוד לפנינו. הללו בוכים ומיללים, ואיך יעמדו מולם המוני ישראל וישמחו?! ...ואולי זה אחד הנימוקים שבנס חנוכה רק "לשנה האחרת" קבעום ועשאוים ימים טובים בהלל והודאה... מפני שבאותה שנה עוד היו מתייהם שנפלו במלחמה מוטלים לפנייהם והיו אבלים עליהם...

12. וברוח דומה קובע עוד אחד מגדולי הפוסקים שבימינו (שו"ת יביע אומר חלק ז אבן העזר סימן ג) שאשה בפני בעלה השני לא תתאבל על בעלה הראשון, שכן כתוב "דרכיה דרכי נועם" (עכ"ל).

13. ואותו חכם הגר"ע יוסף קובע (שו"ת יביע אומר חלק א, יורה דעה סימן יא)

שאע"פ שחז"ל קבעו שהמחלל שבת בפרהסיא דינו כעכו"ם, אין זה תופס לגבי דיני אישות, "שאם כן, כהן שחילל שבת בפרהסיא ושב בתשובה, תהיה אשתו אסורה לו! ו"דרכיה דרכי נועם" כתוב! ולפי האמור יש לומר שבעניני אישות לא הטילו חומרא לחושבו כעכו"ם" (עכ"ל).

14. הגאון רבי אלחנן וסרמן זצ"ל הי"ד, קובץ שעורים בבא בתרא לד, ב (סעיף קנג)

...ואפשר דמוכח שכן הדין, דאם לא כן לא שבקת חיי לכל בריה, שכל אחד יחטוף מחבירו ויאמר שלי הוא, ומלאה כל הארץ חמס, וכתיב "דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום". הרי שזכינו לראות ש"דרכי נועם" פועל ומשפיע וקובע בהלכה החל בדאורייתא, עבור דרך רבנן וגדולי הפוקסים, וכלה בפסקי ההלכה שבימינו אנו.

פרק 4

שיר השירים אשר לשלמה

מסכת יזייס פרק ג משנה ה, תני, אמר רבי עקיבא: אין כל העולם כדאי כיום שנתן בו שיר השירים לישראל, לפי שכל הכתובים קודש, ושיר השירים קודש קדשים. סנהדרין קא, א. מהו שיר השירים? המשובח שבשירים, המעולה שבשירים המסולסל [מל' סולת נקיה) שבשירים...]

ר' אברהם אבן עזרא: זה הספר נחמד וכולו מחמדים, ואין בכל שירי שלמה המלך "חמשה ואלף" — כמוהו. על כן כתוב "שיר השירים אשר לשלמה", כי זה השיר מעולה מכל השירים אשר לשלמה, ובו סוד סתום וחתום, כי החל מימי אברהם אבינו עד ימות המשיח... ולהיותו בדרכיו תמים, פירשתיו שלוש פעמים בפעם הראשונה אגלה כל מילה צפונה, ובפעם השנית יהיה משפטו על דרך פשוטו, ובפעם השלישית יהיה מפורש על נתיבות המדרש.

ואמנם רוב מפרשי המקרא פירשו את הביטוי "שיר השירים" על משקל "קודש הקדשים", דהיינו המעולה שבשירים. עד כדי כך שאפילו גדול הפשטנים, החכם אבן עזרא, ראה אל נכון ואל נחוץ להתיחס למדרש חז"ל למגילה זאת. אותו אבן עזרא אשר פרש לפנינו בהקדמתו לתורה את חמש הדרכים בהבנת הכתוב של התורה, כאשר הוא הכריע לפרש על פי "הדרך החמישית: מוסד פירושי עליה אשית, והיא הכשרה בעיני, נוכח פני ה', אשר ממנו לבדו אירא, ולא אשא פנים בתורה, ואחפש היטב דקדוק כל מלה בכל מאדי, ואחר כך אפרשנה כפי אשר תשיג ידי..."

ובעוד דברי חז"ל והראשונים נהירים לנצי"ב כשבילי דתנ"ך אותו הוא פירש, הרי שראש ישיבת ולוז'ין נתן פירוש שונה לחלוטין לביטוי "שיר השירים". בעקבות דבריו בפירושו "מטיב שיר" למגילה, נבדוק את ההשלכות לגבי הבנתנו אנו, גם במגילה זאת של שלמה, וגם בחיבורו הגדול של אביו, נעים זמירות ישראל, תוך ציון ההשלכות לגבי עשרים וארבעה ספרי קודש, החל בספר בראשית וכלה בדברי הימים.

פירוש הנצי"ב (מטיב שיר) לשיר השירים א, א

שיר השירים — שנתחבר מהרבה שירים נפרדים, אשר כמה מהם נתחברו ברוח הקודש על ידי אחרים, כמו שיר (א, ז) "הגידה לי וגו'" נאמר על ידי משה רבינו, כדתניא בספרי פרשת פנחס (פיסקא קלט) ויבואר עוד במקומו'. גם מקרא (א, ב) "ישקני מנשיקות פיהו" היה

1. ובפירוש הנצי"ב לספרי (שיצא לאור שנים הרבה אחרי פטירתו) הוא כותב: משה התפלל על שאר הדורות... ונוסח התפילה היה "הגידה לי שאהבה נפשי" וגו', אלא שלא נכתב בתורה, כמו שלא נכתבו עוד כמה תפילות וענינים. וזהו דתני בספרי לפסוק "ולא תהיה עדת ה' כצאן אשר אין להם רועה"... ועליו מפורש בקבלה, "עליו" — על משה מפורש בקבלה, דנביאים וכתובים נקראים "קבלה".

מקובל לרבותינו במדרש (רבה לפסוק) שהיה מוקדם לשלמה, ותקנו מתי נאמר. וכן שיר (להלן ח, ח) "אחות לנו קטנה" נאמר בימי אברהם אבינו כמבואר בבראשית רבה פרשת לך (לט, ג) ויבואר במקומו². אבל שלמה אסף השירים ברוח הקודש³. וגם הוסיף הרבה משלו ועשאן שיר נפלא אחד⁴.

והרי זה כמו ספר תהילות שעשה דוד אביו ונקרא כולו על שמו, וכדכתיב (תהלים עב, כ) "כלו תפילות דוד בן ישי", אף על פי שיש בהם מזמורים שאמרום אחרים, היינו עשרה זקנים⁵. אלא שדוד גם כן אמרם ברוח הקודש⁶ והגיה בהם⁷ והוסיף משלו⁸, כמו (תהלים צ) "תפילה למשה איש האלקים"⁹ כתיב (פסוק כ) "ימי שנותינו בהם שבעים שנה", ואמרו על זה ביבמות (סד, ב): והא בימי דוד אימעט שני, שנאמר "ימי שנותינו" וגו'¹⁰ והכי מוכרח¹¹

2. "ויאמר ה' אל אברם, לך לך". ר' ברכיה פתח (שיר השירים ח, ח) "אחות לנו קטנה" — זה אברהם שאיחה את כל באי עולם (מהרז"ו: שחיבר ותפר את כל העולם להקב"ה, שמתחילה היה העולם מחובר לקב"ה, כמו שמבואר לעיל פרשה י"ט סימן ז', אלא שבחטא אדם והדורות נקרע החיבור, ואברהם שב ואיחה וחיבר). עכ"ל. וכן בשיר השירים רבה ח, ט: זה אברהם, שנאמר (יחזקאל לג, כד) "אחד היה אברהם ויירש את הארץ", ואיחה את כל באי עולם לפני הקב"ה... עכ"ל. רבינו הנצי"ב מבין כי עוד בימי אברהם אבינו נכתב טקסט זה בשבחו של אברהם, אבל (כפי שנבאר להלן) לא נתקדש הטקסט בקדושה של אחד משלושת חלקי התנ"ך, עד אשר בא שלמה, וברוח הקודש שלו הכניסו לתוך אותו שיר המחובר משירים אחדים.

3. כלומר, לדעת הנצי"ב מלאכת האסיפה ("עריכה") נעשתה ברוח הקודש. אין הנצי"ב קובע בזה עמדה אם אותם ה"שירים" שנאספו על ידי שלמה נכתבו אף הם ברוח הקודש, כולם או מקצתם.

4. הרי שרוח הקודש של החכם מכל אדם פעלה (א) בבחירת ה"שירים" המתאימים (ב) בעריכת אותם השירים מחדש (ג) בחיבור ובשילוב כל השירים המעובדים מחדש ליצירה אחת מושלמת. כאן עובר הנצי"ב להראות כי מלאכה מסוג זה אינה חידוש בית מדרשו של שלמה המלך.

5. קהלת רבה ז, לט; בכא בתרא יד, ב: עשרה זקנים שאמרו בספר תהלים, ואלה הם: אדם הראשון, אברהם, משה, דוד, שלמה, הימן, שלושה בני קרח ועזרא. וכנוסת אתר: כתב ספר תהלים על ידי עשרה זקנים.

6. נראה לבאר שכוונת רבינו בזה שדוד קבע ברוח הקודש אלה מן המזמורים שהיו ידועים לו מכבר ראויים ליכלל בספר תהלים שלו.

7. כלומר, לא העתיקם מלה במלה כפי שמצאם, אלא "ערך" אותם מחדש על פי קנה מידה שלו, אף היא ברוח הקודש.

8. דהיינו לא רק ששינה את המקור, אלא אף הוסיף עליו נושאים שהמחבר המקורי לא התיחס אליהם כלל וכלל.

9. אשר על פי כותרתו נאמר לראשונה על ידי משה רבינו.

10. מן הגמרא משמע אפוא, שמשה רבינו לא היה כותב כך, אלא הגדרה זאת של תוחלת חיים נוסחה על ידי דוד, כאשר ברור לפי זה שבטקסט המקורי, כפי שנוסת בשעתו על ידי משה היה כתוב מספר אחר ל"ימי שנותינו", והרי משה מת בגיל מאה ועשרים וגם זה "לפני זמנו" ("יען לא... לכן לא")! אבל עיין בספורנו (שמות ז, ז ד"ה ומשה בן שמונים שנה): ועם כל זקנתם השכימו והזדרזו לרצון קונם. כי אמנם מי שהגיע לשמונים גם בימים ההם כבר עבר ימי השיבה והגיע לגבורות כמו שהעיד (משה בעצמו) בתפילתו באמרו "ימי שנותינו בהם שבעים שנה" וגו' (עכ"ל). הרי לפנינו מחלוקת שרשית בין הספורנו ובין הנצי"ב (אשר כה רבות הלך בדרכו, ואף היה זה אשר המליץ חמות בפני בעלי מהדורת "מקראות גדולות" בווארשה, להדפיס במהדורתם אם פירוש הספורנו "באשר לשונו קצר ומלא פשט ויראת ה' הטהורה").

11. כלומר, עוד ראיות לכך שדוד הוסיף על מה שכתב משה במזמורים אשר יצאו מפרי עטו.

מדכתיב במזמורי משה רבינו¹² (תהלים צז, ח) "שמעה ותשמח ציון"¹³ (שם צט, ו) "ושמואל בקראי שמו"¹⁴. והיינו דאיתא בפסחים דף קיז, א: כל התשבחות שבתהלים דוד אמרם, שנאמר (תהלים עב, כ) "כלו תפילות דוד בן ישי"¹⁵, והוא משום שדוד הגיה¹⁶ והוסיף בהם¹⁷. והכי נמי שלמה¹⁸ קבץ שירים שהיה מקובל בידו¹⁹ והוסיף הרבה משלו, ועשה מהם שיר אחד²⁰. ולא עשה כדוד אביו שהשאיר כל מזמור על צורתו הראשונה²¹. אבל שלמה עשה שיר אחד מכל השירים²².

הרי לפנינו משנתו המיוחדת והייחודית של ראש ישיבת וולוז'ין אודות חיבורו ומלאכת ה"רדקטור" של ספר תהלים מחד, ומגילת שיר השירים מאידך. על פי דרכו ש"שיר השירים" מציין את היצירה הבנויה על והמורכבת משירים שונים, מובן עתה²³ מדוע ספר תהלים אינו נקרא לא 'שיר השירים' וגם לא 'מזמור המזמורים' או 'מנצח המנצחים'. כי בעוד דוד אמנם ערך את העריכה הסופית של כל מאה וחמשים מזמורי התהלים, הם נשאר מאה וחמשים יחידות נפרדות, כל אחת בעלת התוכן והמסר שלה, כאשר לכל היותר היה זה דוד, נעים זמירות ישראל, אשר קבע את מקומו או מיקומו של כל מזמור ומזמור ביחס אל חברו. לעומת

12. רד"ק להתלים צא, א ד"ה יושב בסתר עליון בצל שדי יתלונן. לא נזכר בזה המזמור שם המשורר. לפיכך אמר בדרש (שוחר טוב בשינוי לשון) כי משה רבינו חיבר כל אילו המזמורים, שהם אחד עשר מזמורים שלא נזכר בהם שם המשורר עד (מזמור קא) "לדוד מזמור" — וכולם סמוכים אל "תפילה למשה" — כנגד אחד עשר שבטים שבירך: (צ) "תפילה למשה" כנגד ראובן כתוב כאן "תשב אנוש עד דכא", וכאן כתוב "יחי ראובן ואל ימות". (צא) "יושב בסתר עליון" כנגד שבט לוי שהיה מתלונן [מל' לינה] בעזרות. (צב) "מזמור שיר ליום השבת טוב להודות לה" כנגד שבט יהודה, "הפעם אודה את ה'". (צג) "ה' מלך גאות לבש", כנגד שבט בנימין שהוא בא בצלו של מלכו של עולם שנאמר "חופף עליו כל היום". (צד) "אל נקמות ה'" כנגד שבט גד שיצא ממנו אליהו ז"ל שהוא משתיחו של עולם, שעתידים לגרד משתיחם של אומות העולם ולעשות נקמות של אומות העולם. (צה) "לכו נרננה" כנגד שבט של יששכר, שהיה עוסק ברינה של תורה, אמר ר' יהושע בן לוי: עד כאן שמעתי, מכאן ואילך צא כנגד עצמך!
13. והרי בזמנו של משה רבינו אין "ציון" אלא ישראל וכדו'.
14. כאשר שמואל היה כמה מאות בשנים אחרי "משה ואהרן בכהניו".
15. והרי קשה, שבין שבעים ושניים פרקי תהלים אלה, יש כאלה שמפורש כתוב בשער הפרק שנאמר על ידי אדם אחר!
16. שינה מן הלשון המקורית.
17. מה שבכלל לא היה במהדורה המקורית.
18. ברא כרעא דאבוה, ומעשה אביו סימן לבן.
19. שירים ששלמה ידע שנכתבו ברוח הקודש על ידי אחד מגדולי הדורות אשר קדמו לו.
20. הרי "שני דינים": — (א) עצם התוספות המשמעותיות שהוסיף בגוף השיר אשר הגיע אליו. (ב) חיבור כל השירים הללו המתוקנים על ידו אל יצירה (סימפוניה) אחת מושלמת, כאשר כל שיר ושיר מקריב חלק מעצמאותו ומייחודיותו כדי 'לזמר' ביצירה אחת שלימה, שבקושי רב אפשר לזהות בה את המרכיבים המקוריים.
21. למרות ש"הגיה והוסיף בהם" ברוח קדשו. נראה שרבינו הנצי"ב רומז לנו שגדול כוח הבן מכוח האב, באשר הראשון השכיל רק לבנות מחדש כל שיר ושיר כיחידה אחת העומדת בפני עצמה.
22. אחרי ששינה ברוח קדשו את השיר המקורי.
23. לפי סוף דבריו.

זאת, הייחודיות של מלאכת שלמה היתה בשילוב כל שיר ושיר (אחרי העריכה שלו) בסימפוניה אחת מושלמת. המשותף לאב ולבן, לשתי היצירות הללו, ניתן לקרא בשם גלגולו של טקסט. כלומר, טקסטים מסוימים, בעלי קדושה מסוימת – אם בדרגת נבואה ואם בדרגת רוח הקודש, אשר הגיעו אל המנוחה ואל הנחלה בתוך כ"ד ספרי קודש²⁴. ועוד כותב הנצי"ב בפירושו למכילתא ריש פרשת שירת הים (עמ' קד) ד"ה השמינית שאמר שלמה²⁵ וזה לשונו: זה אחד מחמשה שירים²⁶ שכתוב בספר מלכים-א, ה, יב: "וידבר שלושת אלפים משל ויהי שירו חמש ואלף"²⁷, ופירושו שעשה תמשה שירים נפרדים ברוח הקודש: ארבעה בספר תהלים, היינו (תהלים ל) "מזמור שיר חנוכת הבית" וגו', ותני במכילתא כאן דשלמה אמרו. ותהלים עב "לשלמה אלהים משפטיך למלך", (תהלים קכז) "שיר המעלות לשלמה", (תהלים צב) "מזמור שיר ליום השבת", דמרומו בראשי תיבות 'שלמה', ואף על פי שהוא מ"א מזמורים של משה רבינו²⁸, ובזהר הקדוש פרשת תרומה דף קלח איתא דאדם הראשון אמרו – על כרחך משה רבינו הוסיף בו דבר²⁹, והכי נמי שלמה הוסיף בו³⁰, כמו מקרא (פסוק יד) "שתולים בבית ה'" וגו', ובימי משה לא היה "בית" אלא אהל³¹. והחמישי הוא "ה' אמר לשכון בערפל" במלכים-א, ח, א ובדברי הימים ב, ו, א, או

24. ואין זה מענינו של מאמר זה לעסוק בהגדרות ובהבדלים שבין דרגת נבואה ודרגת רוח הקודש. הספרות בזה גדולה עד מאוד, והקורא והלומד ייטיב לעשות אם יעיין בספר המיוחד "ספר מחזה עליון" מפרי עטו של הגאון רבי יצחק סנדר שליט"א אשר הפליא לעשות בנדון. אבל כאמור אין כאן המקום לעסוק בזה, ונתיחס שוה בשוה לתופעה של טקסט המתגלגל עד לינחיתתו – או בספרי הנביאים או בספרי הכתובים.
25. במסגרת הדיון על עשר השירות הרשומות בתנ"ך.
26. שיצאו מבית מדרשו של שלמה.
27. הרד"ק פירש אלף כמספר כמשמעו, תוך כדי כך שמעיר שהם "אינם נמצאים אצלנו... כי רבים הספרים אבדו לישראל בגלותם". לעומתו מפרש רש"י "אלף" מלשון ללמד, כך שפרוש "שלושת אלפים" הוא שלושה חיבורים הבאים ללמד. הוא הדין והיא המידה, פירוש "חמשה ואלף" שפירושו "בכל אחד כדי הוא ללמוד". ועיין להלן אצל ר' בחיי.
28. כפי שראינו לעיל.
29. מה שאדם הראשון לא כתב.
30. מעבר לשינויים שדוד אביו הכניס כעורך ראשי, וכל זה ברוח הקודש.
31. ושני דורות לפני הנצי"ב, בתקופת הזוהר של יהדות ליטא בזמנו של הגר"א, כתב אב בית דינו הגאון דוב טרייבריש ז"ל בחיבורו "רביד הזהב" על התורה כי השימוש במילה "בית" כדבר קבוע מבאר לנו בפשט לימוד חז"ל הנאמר כדרשה. הדין שסוכה היא דירת ארעי נדרש על ידי חז"ל מן הפסוק (ויקרא כג, מב) "בסוכות תשבו שבעת ימים", שדי במבנה אשר יכול לעמוד שבעה ימים, דהיינו דירת ארעי. ומה שחז"ל דרשו מן הפסוק בפרשה העוסקת בהלכות סוכה, לומד גאון ליטא מפשוטו של מקרא מן התלק ההליכות (סיפורי) של התורה נכי זאת לדעת, אע"פ שאין לומדים הלכה ממה שהתורה מספרת ואינה מצווה, בכל זאת גם מן הסיפור אפשר ללמד הגדרת מילה, אותה הגדרה שתהיינה לה השלכות (נפקא מינה) הלכתיות דאורייתא]. הנה, עם שובו של יעקב מגלות בית לבן אנו קוראים (בראשית לג, יז) "ויעקב נסע סוכות ויבן לו בית ולמקנהו עשה סוכות". וקשה, הרי יכלה התורה לכתוב "ויבן לו בית ולמקנהו סוכות" ! מתוספת "עשה" ליד "סוכות", אנו מבינים כי לעומת בניה של בית יש רק עשייה של סוכה. הרי משפוטו של מקרא שאין לסוכה דין בנין, הרי דירת ארעי! סוג זה של לימוד, כלומר הגדרת מילה במסגרת לא הלכתית של התנ"ך] אם בחלק

מזמור (תהלים כד) "לה' הארץ ומלוואה", שאמרו במסכת שבת ל, א שאמר שלמה (פסוק ז) "שאו שערים ראשיכם"³² זהו פירוש "חמשה"³³. "ואלף" – היינו ספר שלם³⁴ והוא שיר, והיינו "שיר השירים"³⁵. והכי פירש רבינו בחיי הא דכתיב "שלושת אלפים משל"³⁶ היינו שלושה ספרים³⁷

הרי לפנינו משנתו הייחודית של ראש ישיבת וולוז'ין אודות התהליך של חיבור ספר תהלים על ידי דוד המלך ומגילת שיר השירים על ידי בנו שלמה המלך, אשר למד ממנו ואף הוסיף עליו מדיליה. לשיטה זאת השלכות רבות וחשובות לגבי כתיבת ספרי הנביאים³⁸, אבל במסגרת מאמר זה אין כאן המקום להאריך בזה עוד, כי דין כתובים (תהלים, שיר השירים) לחוד ודין נביאים (יחזקאל) לחוד, ולזה עוד חזון למועד.

הצגת הנושא

הסיפורי – הליכותי של התורה, ואם בספרי הנביאים] מצינו בשני המקרים הבאים: (א) הגדרת המלה "גדי" (במסגרת "לא תבשל גדי בחלב אמו") הכוללת כל בהמה כשרה ולא גדי דוקא נלמדת מזה שבחומש בראשית (כו, טז) מצינו "ואת עורות גדי העזים הלבשה על ידיו..." שמכאן משתמע שהמלה "גדי" בלי "עזים", הכוונה לסוג בהמה כשרה. (ב) הגדרת המלה רח"ץ כטבילה ולא רחיצה בעלמא (עם כל ההשלכות ההלכתיות הנובעות מהגדרה זאת) נלמדת מן הסיפור אצל נעמן והנביא אלישע, כי כאשר הנביא שלח לו (מלכים ב, ה, י) "וישלח אליו אלישע מלאך לאמור: הלך ורחצת שבע פעמים בירדן", ואחר כך כאשר נתרצה נעמן והסכים לעשות כדבריו, כתוב (שם שם יד) "וירד ויטבול בירדן שבע פעמים כדבר איש האלהים". הרי שטבל = רחץ! כידוע, טבל בתורה פירושו כלשון חז"ל ובלשוננו היום 'הטביל', כמו "וטבל אצבעו בדם".

32. כאשר לפני שלמה המלך לא היו שערים למשכן. וכן לפני שלמה אי אפשר היה לכתוב "ואני בניתי בית זבול לך ומכון לשבתך עולמים" (מלכים, דברי הימים).

33. כלומר החמשה שירים ששלמה המלך כתב, שלדעת רבינו המהדורה הראשונה נכתבה לפניו, והוא ברוח קדשו התאימה למציאות שבזמנו כאשר בית המקדש עומד על תלו. ועתה שהגדרנו את ה"חמשה", עובר הנצי"ב לפרש מהו ה"אלף" שגם חובר (או חוברו) על ידי שלמה, ובזה עוד יותר גדול חידושו.

34. "ספר" לעומת מזמור וכדו' בודד שמסוגו כתב חמשה. "ספר" מציין חיבור הכולל בתוכו נושאים מנושאים שונים המחברים והמאוגדים על ידי מבנה הספר והיו ליצירה אחת (אמנם מורכבת). בספרנו זה הראינו בעליל שבאותה מידה יש להבחין בין "תורה" ובין "ספר תורה", יעויין שם כך א, מדור א, פרק 5 (ג), כי אכמ"ל.

35. הרי ש"שיר השירים" הוא ספר לעומת מזמור זה או אחר בספר תהלים, ולכן הוא נקרא "אלף" לעומת "שיר".

36. שהכוונה לשלושה ספרים של משלים.

37. של משלים. ומעין זה כתב רש"י: שלוש פעמים כתב "משלי שלמה" (עכ"ל), כלומר הוא כתב שלושה ספרי משלים, ואלה הם הכלולים בספר משלי שבידינו.

38. רק נבואה שהוצרכה לדורות היא שנכתבה (מגילה יד, א), כאשר הרבה טקסטים של נבואה היו ממתנינים לבחינה אם לדורות הם נוהגים – ואז ייכתבו בספר הנביא – או רק לשעה היו, כאשר אז דין גניזה להם כאשר עבר זמנם. ואמנם כך מבאר הגאון ר' יצחק הוטנר ז"ל את מאמר חז"ל שביקשו לגנוז את סדר יחזקאל, כאשר דבריו נמצאו סותרים דברי תורה. לא ביקשו לשרוף את דבריו אלא לגנוז אותם בהוה אמינא, שהרי מותר לנביא לסתור דברי תורה במסגרת הוראת שעה. לכן סברו שעם עבוד השעה, אין כבר חוקף לדברים, ולכן הם טעונים גניזה ככל דבר שבקדושה שעבר זמנו. רק אחרי שזכור לטוב חנניא בן חזקיה (חגיגה יג, א) אשר יישב את הסתירות, והראה שהנבואות תקיפות גם לדורות, אז קבעו את מקומו של הספר במסגרת ספרי התנ"ך.

מפתחות

אוצר החכמה

אה"ח 1234567

מפתח מקורות

מפתח ראשונים ואחרונים

מפתח שמות אישים וספרים

מפתח הענינים

מפתח מקורות*

תנ"ך

		בראשית		
א 241	יז, כו	א 328 [4]	ו, א	
א 272 [7]	יח, ב	א 243	יא, א	
ב 49	יח, יז-כב	א 243	יב, א	
ב 320 [6]	יח, יט	ב 156	ו, ב	
ב 230	יח, כג	א 243	ב, יב	
א 272 [7]	יט, ט	א 93 [83]	ב, טז	
א 272 [7]	יט, כא	א 292	ב, כד	
ב 230 ; 229	יט, כז	ב 56	ג, ח	
א 22 [51]	כג, יג	ב 49	ד, ד	
ב 333 [31]	כד, כז	ב 49	ה, ח	
א 290	כד, נב	ב 158 [20]	ח, כב	
ב 334 ; 333 [35]	כד, סא	א 237 [33]	ט, ד	
ב 113 [18]	כד, סד-סה	א 6 ; ב 58	ט, כב	
א 271 [4]	כו, ב	ב 58	ט, כג	
א 355	כו, ה	ב 174 [50]	ט, כח-כט	
ב 232	כו, יב	ב 174 [50]	י, א	
ב 87	כח, י	ב 132	י, ט	
ב 58	כח, יב	א 6 [18]	יא, לב	
ב 168	כח, טו	ב 145 ; 165 [54]	יב, א	
א 284	כח, כ-כב	א 8 [24]	יב, ב	
א 289	כט, כז	א 271 [4] ; ב 91	יב, י	
א 284	לא, יג	א 271 [4] ; ב 121	יג, א	
א 270 [2]	לד, ב	א 7	יד, כא	
א 270	לד, ג	א 261	טו, יג	
א 270	לד, ד	א 237	טו, יג-יד	
א 270	לד, ח	ב 229	יז, ט-יב	
א 270	לד, יב	א 241	יז, י	
ב 297	לד, כה	א 241	יז, כג	
א 284	לה, א	א 237 [34]	יז, כג-כז	
ב 233	לה, לד			

* האותיות מציינות את הכרכים. המספרים בסוגריים מציינים את מספרי ההערות שבעמודים.

א 46 [38]	לה, א-ח	א 125	כו, מו
א 45 [31]	לה, ב	א 33-34	כז, כט
א 44	לה, ו	א 125 ; [113] 133 ; [22] 331	כז, לד
א 46 [38]	לה, ט-לה		
א 53 ; [45] 59	לה, טז-יח		
א 45	לה, יג		
א 71 ; 73	לה, לא		
א 125 ; [113] 133	לו, יג		
דברים			
ב 310 [14]	א, א	ב 311 [18]	ה, א-ד
ב 277	א, כח	ב 276	ה, ב
ב 94	א, לד	א 321	ה, ו-ט
ב 176 [54]	א, לז	ב 212	ה, ז-ח
ב 279	ב, א-ב	ב 39	ה, יב-טו
א 331 [22]	ד, א	ב 300	ו, ט
ב 7	ד, ו	ב 115 ; [29] 312	ז, א
א 252	ד, ט	ב 312	ז, ב
א 126	ד, כו	ב 312	ז, ג
א 126	ד, מד-מה	ב 313 [47]	ז, ט
ב 335 [43]	ה, כו-כז	ב 311 [27]	ט, א-יד
ב 276	ו, ה	א 100	י, יא
א 22	ו, יג	ב 175 [53]	י, כט
א 126	ו, כ	ב 310 [14]	י, לג
ב 171 [32]	ז, א	ב 55	י, לה
ב 171 [32]	ז, כב	ב 310 [14]	יא, א
א 278	י, ח	ב 129	יא, טו
א 210 ; 377	יב, ב	ב 145 [47]	טו, כב
א 81 [22]	יב, ה	ב 278 [13]	יט, ב
א 247 [5]	יב, יז	א 287 ; ב 175 ; [54] 176	כ, יב
א 92 [78]	יב, כא	א 34	כא, ב
ב 340	יג, טז	א 355 [44]	כב, יג
א 210 [21]	יד, ג	ב 167	כג, יט
א 162 ; [21] 210 ; ב 205	יד, כא	א 191 [16]	כז, ו-ז
א 247 [5]	יד, כג	א 191 [16]	כז, ח
ב 105 [71]	טו, ד	א 170 ; [17] 191	כז, ח-ט
ב 105 [71]	טו, ה	א 36	כז, ט
א 4 [9]	טו, יב	ב 278	כז, יא
		א 366	כז, יז
		א 88	כח, ה-ז
		ב 287-288	כח, טז-כה
		א 52	ל, ו
		א 142	ל, יז

א 268	לה, כז	א 99	טו, יד
		ב 247 [66]	טו, טז
יהושע		א 4 [8]	טו, יח
ב 4	א, ח	א 247 [5]	טו, כב
ב 122	ג, י	א 254 [7]	טז, ג
ב 123 [51]	ג, יז	א 37-39	טז, ח
ב 123	ד, יא	א 35-37 ; ב 308	יז, יח
ב 123 [51]	ד, יח	א 33	יט, כא
ב 131	ו, יא	א 32	כ, יח-יט
ב 123	ו, כה	ב 340 [70]	כ, כ
ב 308	י, כד	ב 273	כא, יד
		א 325	כב, יא
שופטים		א 325	כב, יב
א 34	כא, י	א 64	כב, יז
		א 64	כב, כו
שמואל א		א 32	כג, ז
ב 244 [7]	א, יג	א 22	כד, א
ב 244 [7]	א, יז	א 30-34	כד, טז
א 391	א, יט	א 14	כה, ב-ג
ב 49	א, כא-כב	א 23	כה, ו
א 72 [11]	א, כב	ב 332	כה, ז
א 18	יב, ז	ב 332	כה, ח
א 34	יד, מד	א 156	כה, ט
א 34	יד, מה	א 33	כה, יא-יב
א 31	כח, טז	א 6 [15]	כה, יב
		ב 134 ; 170	כו, ה
שמואל ב		ב 171 [32]	כח, מ
ב 234 [25]	ז, ט	ב 171 [31]	ל, ג
א 270 [2]	יג, טו	א 133	לא, יג
א 30 [9]	פרק כא	א 133	לא, יד
		א 13 ; 126 ; ב 214 [13]	לא, יט
מלכים א		א 133 [113]	לא, כד
א 175 [5]	פרק ח	א 133 [114]	לא, כו
ב 231 [9]	ח, כג	א 126	לא, כח
ב 230 [7]	יח, כא	א 241	לב, ג
א 32	יח, לא	א 277	לב, לז
ב 230 [7]	יח, לו	ב 7 [26]	לג, יח-יט
		ב 56	לד, יב

מד, כב א 336 ; 333
 מד, ל א 87 [66]
 מה, כה א 339

הושע

א, ד ב 299

יואל

א, ד א 351 [17]

עמוס

ב, יא ב 279 [20] ; 300 ; 311 [22]
 ב, יב ב 279 [20]

מיכה

ז, טז א 388
 ז, יח-כ א 388 [54]

מלאכי

ג, כב א 132

תהלים

מ, ז ב 152
 מה, ד א 24
 קב, כו-כז ב 321 [11]
 פרק קד ב 278
 פרק קט ב 293

משלי

ג, יב ב 112
 ג, יז א 242
 כא, א ב 10 [46]
 כב, ו א 330 ; ב 294

איוב

כד. יד א 67

מלכים ב

ב, יד ב 234 [25]
 ג, טו ב 156
 ג, יט א 32
 ה, י ב 346 [31]
 ה, יד ב 346 [31]
 י, ל ב 298
 יד, ו א 30 [4]
 טו, יב ב 299 [42]
 כ, א ב 99
 כה, כב ב 20 [108]

ישעיה

א, יא ב 152
 ד, ג ב 20 [108]
 ח, כ א 360 [15]
 יא, ט א 190
 יד, כא א 31
 נא, יג א 330 [17]
 סו, כב א 190

ירמיה

ב, א-ג ב 278
 ב, ב ב 311 [29]
 ז, טז ב 238
 ט, יא-יב א 30 [8]
 טז, יב א 388 [54]
 טז, יד א 388 ; 388 [54]
 טז, יד-טו א 342 [74]
 טז, טו א 254 [7]
 יט, ה א 352
 כג, ז-ח א 190 [12] ; 342 [72]-[74] ; 110 [1]
 כט, א ב 20 [108]
 לג, כה א 189

יחזקאל

פרק מד א 333
 מד, כא א 336 [44]

ספרות חז"ל

משנה

ברכות

ה, ג ב 281

ט, ה א [7] 328

ביכורים

ג, ג ב 278

יומא

א, א ב [67] 339

יבמות

ב, ה א 10

כתובות

ט, א ב [52] 336 אוצר החכמה

סוטה

ה, ב א 105

בבא מציעא

ג, ד א [23] 176

סנהדרין

י, א ב 113

אבות

א, א ב [3] 261

ב, ב ב [14] 5

ג, ט ב [10] 203

ה, יט א [45] 355

ו, ג א [17] 360

זבחים

ה, ח ב 198

יג, ו א 303

חולין

ז, ו א [32] 237

רות

א, יח ב 318

ד, יז א [36] 371

1234567

קהלת

א, ה-ט א 189

אסתר

א, יג ב [120] 22

ג, ח ב 195

עזרא

ה, לה א 347

נחמיה

ה, ד א [14] 175

דברי הימים א

טו, טז א [35] 178

טו, כד א [35] 178

דברי הימים ב

ה, יב א [6] 175

ז, ו א [6] 175

כד, כ-כא א [55] 179

כה, ג-ד א 31

כט, כג א [21] 176

כט, כה א [12] 175

לג, יב-יח א [8] 349

תרגום אונקלוס

שמות

יח, יא ב [37] 80

תרגום לתורה

המכונה תרגום יונתן בן עוזיאל

דברים

א, ח ב [15] 310

כד, טז א 33

תרגום יונתן בן עוזיאל

ירמיה

יט, ה א 352

שבת		בכורות	
	ב 8	כה, א	א, ד [12] 275 ב
	ב 157 [13]; 158 [16]	ל, ב	
	ב 195	מט, ב	ערכין
	א 24-26	סג, א	א 177 [32] ב, ה
	ב 276	סו, ב	
	ב 7-8	עה, א	ידיים
	ב 195	פה, ב	ב 343 ג, ה
	א 29 [3]; 100 [10]; 128-129; 131	פז, א	
	א 80 [14]; 83 [35]; 92; ב 56	פח, א	
	א 159	צו, ב	
	א 90 [68]; 176 [15]; 331 [22]	קד, א	
	א 213	קז, א	
	ב 95 [18]	קיב, ב	
	א 330 [17]	קיג, א	
	ב 42	קטו, ב - קטז, א	
	א 152	קטז, א	
עירובין			
	א 117 [19]	נד, ב	
	א 33	סג, ב	
פסחים			
	א 67	ב, ב	
	ב 260	ז, א	
	א 298	יד, א	
	א 106; 158	יח, ב	
	א 22 [49]	כב, א	
	ב 260	ל, ב	
	א 37-38	לה, ב	
	ב 260	לט, ב	
	ב 198	מה, א	
	ב 97	נ, א	
	א 238 [47]	נב, ב	
	א 115; 320 [28]; ב 98	נו, א	
	ב 39	נט, א	
	ב 97	סב, ב	
	ב 276	סז, א	
			תלמוד בבלי
			ברכות
			א 291 ב, ב
		ב 190 [70]	ו, א
		א 155; 276 [20]	ז, ב
		א 313; 335 [42]	ח, ב
		ב 99	י, א
		א 342; ב 110 [1]	יב, ב
		ב 150 [66]	יד, ב
		א 199 [14]	יט, ב
		א 115	כא, ב
		א 240	כה, ב
		ב 234-235 <small>אוצר החכמה</small>	כו, ב
		ב 85 [12]	כח, ב
		ב 231 [9]	ל, א
		ב 299 [43]	לא, ב
		ב 5 [16]; 4 [12]	לב, ב
		א 116; ב 281	לג, ב
		ב 254	לה, א
		ב 4-6; 102; 107 [75]; 156	לה, ב
		ב 298	מז, ב
		ב 259; 306	נד, א
		ב 15 [75]	נח, ב
		ב 306	סג, א
		ב 23-24	סג, א-ב
		א 325	סג, ב

ב 18 [95]	כב, ב	ב 210	עב, ב
ב 18	כד-כה	א 299	פא, ב
		א 278	ק, א
תענית		ב 259 [15]	קח, א
א 367 [3]; 95	ב, ב	א 279	קיז, ב
א 279	ה, א	ב 229 [1]	קיח, א
ב 300	יא, א	ב 277	קיט, א
א 243; 391	יב, ב		
א 236; 291; 242	טו, א	יומא	
ב 235	כו, א	ב 166 [12]	ג, ב
ב 147	כז, א	ב 186 [48]	כא, א
ב 235	כח, א	ב 293	כב, ב
א 194	ל, ב	א 80; ב 239	כח, ב
		ב 260 [20]	לא, א
מגילה		א 164	לב, א
א 293	יא, ב	א 85 [49]	לט, ב
ב 22 [120]	יב, ב	א 305	מח, ב
ב 326 [36]	יג, א	ב 272	נא, ב
ב 195	יג, ב	א 175 [14]	סט, ב
א 327-328; ב 347 [38]	יד, א	א 329	עא, ב
ב 262	יה, ב	ב 166 [11]	עב, ב
ב 171 [31]	כט, א		
א 115	לא, ב	סוכה	
א 128	לב, ב	ב 226-227	ב, א
מועד קטן		א 370 [19]	י, ב
ב 261	ה, א	א 199 [16]	יא, א
ב 337 [58]	ז, ב	ב 271	יא, ב
א 175 [5]	ט, א	ב 339	לב, א
ב 243 [16]	כ, א	ב 339-340	לב, ב
א 386 [45]	כג, א	א 14 [11]	מה, א
		א 143	נב, א
חגיגה			
א 312	ו, ב	ביצה	
א 137 [147]; ב 185 [46]	י, א	ב 17	ד, ב
א 331; ב 277 [8]	יג, א		
ב 185 [43]	יז, א	ראש השנה	
		ב 80 [35]	י, א
		ב 18 [95]	כב, א

		יבמות	
	לח, א	א 325	ד, א
ב 140 [7]	מד, א	א 185	ד, ב
א 100	מד, א-ב	א 249	ז, ב
א 38 [56]	מח, ב	ב 339-338	יז, ב
א 45		ב 240 [5]; 261 [1]	כא, א
		א 25-26	כב, א
גיטין	כא, ב	א 12 [3]; 23; 222-221	כד, א
ב 271	ס, א	ב 302 [53]	לט, ב
א 76 [4]; 82; 97 [3]; ב 26	ס, ב	א 333 [32]	נו, ב
א 35 [38]; 329-328	סה, א	ב 286	סב, ב
ב 284	סח, א	א 373 [48]; ב 302 [51]; 334 [38]	סד, ב
א 359 [9]		א 30 [9]; 32	עט, א
		ב 336 [50]	פז, ב
קידושין	ד, ב	א 156	קג, ב
א 22 [51]	יד, ב	ב 262	קז, א
א 4 [8]	טו, א		
א 99	יז, ב		
א 99	כא, ב	כתובות	
א 252; 255	כב, א	א 197 [4]	י, א
ב 335 [45]	מא, א	א 228	מג, א
ב 334 [38]	עח, ב	א 284	נ, א
א 333 [30]	פ, ב	ב 336 [52]	פג, ב
א 32	פכ, א		
ב 102			
		נדרים	
בבא קמא	ה, א	א 329 <small>אוצר החכמה</small>	כא, ב
ב 82; 305	ז, ב	א 139; 242	כב, ב
א 156	יד, ב	א 388	כג, ב
א 75	כה, א	א 8	לב, א
א 33 [25]	נה, א	א 13	לח, א
א 278 [28]	פג, ב		
א 71 [6]; 71; 14 [14]	פד, א	נזיר	
א 74; 75 [24]; ב 80 [36]	פה, א	א 275; ב 273; 289-290	כג, ב
א 234; ב 98	פז, א		
א 5	צב, א	סוטה	
ב 37	קו, ב-קז, א	ב 325 [33]	יב, ב
א 77	קז, א	א 8 [23]	יז, ב
א 165 [21]	קז, ב	ב 299	כא, א
ב 75		א 105-106	כט, א

א 59 [45]	עו, ב	ב 212	קי, ב
א 53	עח, א		
ב 296	פב, א	בבא מציעא	
ב 296	פב, ב	ב 284	ד, א
א 391	פד, א	א 185	לא, ב
א 113 ; 97	צ, א	א 61	מא, ב
ב 99	צד, א	ב 79 [31]	מג, ב
ב 100 ; [35] 99	צד, ב	א 299	מת, א
א 142-141	צט, א	ב 163 [1]	פז, ב
ב 343	קא, א	א 62 [55]	צד, ב
ב 299 [43]	קא, ב	ב 366-365	קח, א
א 175 [11]	קג, א	א 207	קטו, א
א 287 [66] ; 385 [39]	קיא, א		

בבא בתרא

מכות		א 124 ; ב 344 [5]	יד, ב
א 320	ח, א	א 5 ; ב 30 [7] ; א 83 [32] ; ב 97 [2]	טו, א
א 46	י, א	ב 114-113 ; ב 99 [36]	
א 40	יא, א	א 359 [4]	כא, ב
א 45	יג, א	ב 66 [60]	עח, ב
א 14 ; ב 30 ; ב 285	כב, א	א 115 ; ב 86	פח, ב
ב 209 [48]	כג, ב	א 171 [44]	קח, א
		א 292	קי, ב
שבועות		א 112	קיט, א
א 235	טו, ב	א 385 [39] ; ב 336 [50]	קיט, ב
		א 191	קכ, א
עבודה זרה		א 346	קכג, א
ב 296	ד, ב	א 242	קס, א
ב 96	כ, ב		
א 178 [42]	כד, ב		
א 277 [24]	כט, ב		
א 210 ; ב 205	מה, ב		
א 311	מו, א		

סנהדרין

		א 179 [56]	ז, א
		ב 309 [3]	י, א
		ב 285	י, ב
		א 35	כא, ב
		א 30 [6]	כז, ב
		ב 17 [87]	מב, א
		א 93 [82]	נו, ב
		ב 67 [67]	נט, א
		א 66-67	עב, א
הוריות			
א 175 [14] ; ב 179 [53] ; ב 347	ו, א		
זבחים			
ב 204	לו, ב		
א 314-315	מח, ב		

נג, ב	א 307 [27]	ט, ג	ב 196 [98]
פט, א	א 306-305	ט, ה	ב 296
צט, א	א 51		
קטו, ב	א 98-97	פאה	
קיט, ב	א 366	א, א	א 284 [55]
		כלאים	
	מנחות	א, ז	א 243
יט, א	ב 272		
כט, ב	א 203 [49]; 204 [51]; 382 [14]	סוכה	
סה, א	ב 179	א, ב	ב 197 [100]
סה, ב	ב 201	כתובות	
סו, א	א 38	א, ב	ב 14
סח, ב	ב 271	נדרים	
עא, א	ב 271	ט, א	ב 300
עב, ב	ב 332 [25]	סוטה	
עב, ב	א 178 [49]	ג, א	ב 332 [26]
קי, א	א 290	קידושין	
	חולין	ד, א	א 30 [9]
ז, א-ב	ב 95 [18]	סנהדרין	
לו, א	א 213 [29]	יט, ב	ב 20 [108]
לז, א	א 162; 163 [8]	מכות	
צא, ב	ב 175	ב, ו	א 253
קו, א	א 197 [4]	שבועות	
קט, ב	ב 335 [40]	ז, ד	ב 284
קיג, א	א 278	הוריות	
קיג, ב	א 227	א, ה	א 175 [14]; 176 [22]
קלג, א	א 33	מסכתות קטנות	
קלז, א	א 279	כלה רבתי	
	ערכין	פרק ה. ד	א 360 [18]
ח, א	א 33		
י, ב	א 33	תלמוד ירושלמי	
יג, א	א 177 [32]	ברכות	
		ב, א	ב 237

מדרשי אגדה

בראשית רבה
 א, ב ב 1 [2]
 א, ג ב 2
 ג, ה א 82 [28]; 127 [71]; 141; ב 310 [9]
 ג, ח ב 328 [3]
 ו, ז א 276
 יא, ז א 149
 יב, טו ב 80 [34]
 טז, ו א 93 [82]
 כג, ג ב 157
 לד, יג ב 321 [11]
 לט, ג ב 344 [2]
 לט, ח א 150 [30]; ב 167
 מ, ח ב 304 [61]
 מד, ו ב 26
 סד, א ב 232-233
 סד, ד א 80
 סח, ב א 361 [21]
 סח, יג א 9
 ע, ו ב 249
 עה, יב ב 8 [32]
 פה, ה ב 302 [56]
 צה, ג א 80 [15]

שמות רבה
 א, כב ב 93 [8]
 ט. יב ב 29 [10]
 מג, ה א 137

ויקרא רבה
 ד, ו ב 188 [60]
 ז, ד ב 153
 י, ג א 148 [24]
 יט, ב א 141

במדבר רבה
 ח, ד א 30 [9]

אבות דרבי נתן

פרק ב ב 261 [4]
 לב, א א 80

מדרשי הלכה

מכילתא דרבי ישמעאל
 מסכת דפסחא פרשה יד ב 319
 מסכת דנזיקין פרשה ב א 41 [11]
 מסכת דנזיקין פרשה ו א 55-57
 מסכת דנזיקין פרשה ז א 57
 מסכת דנזיקין פרשה ח א 291
 מסכת דנזיקין פרשה יג א 64
 מסכת דנזיקין פרשה טו ב 79
 מסכת דכספא פרשה כ א 201 [27]; ב 196 [93]

ספרא (תורת כהנים)

תזריע פרשה א פרק ב סעיף ח ב 337 [55]
 אחרי מות פרשה ט סעיף יג ב 261 [4]
 אמור פרשה ט סעיף ג ב 8 [35]
 אמור פרשה י סעיף ג ב 8 [35]
 בחוקותי פרשה ח פרק יג פיסקא ז א 90 [68]

ספרי במדבר

בהעלותך פיסקא עז א 173 [1]
 שלח פיסקא קיג א 308
 פנחס פיסקא קלד א 112
 פנחס פיסקא קלט א 366

ספרי דברים

דברים פיסקא ז ב 310 [15]
 דברים פיסקא כה א 276-278; ב 277
 ויתחנן פיסקא לא א 143
 כי תצא פיסקא ריד א 44
 כי תצא פיסקא ריא א 257
 כי תצא פיסקא רסה ב 195 [92]
 זאת הברכה פיסקא שנד ב 221 [6]

פסיקתא רבתי	י, כא ב 261
פרשה א ב 17	יב, כג ב 313 ; 329
פרשה ה ב 152	יג, ב ב 324 ; [29] 324
פרשה כה ב 233 [21]	יג, יג ב 313 [43]
	יג, יד ב 309 [8]
פסיקתא זוטרתא (לקח טוב) עה"ת	יג, טו א 49 [62]
פרק ט סימן כב א 310	יג, טז ב 210 [14]
	יט, יב ב 293
תנחומא	כא, ז א 32
נח ג א 92-93	כא, כ ב 294
ויחי יא ב 6	
צו ה ב 340	דברים רבה
פנחס ג א 32	א. א א 116-117
	ב, יט א 116
תנחומא ישן	אסתר רבה
וישב א 287 [68]	ז, יא ב 324
תנא דבי אליהו רבה	שור השירים רבה
פרק כה ב 249	ג, ב א 179 [55]
	ח, ט ב 344 [2]
מדרש תהלים "שוחר טוב"	
מזמור יח, א א 290	רות רבה
ילקוט שמעוני	ה, ה ב 315 [68]
ח"א פרשת וילך רמז תתק"מ א 117 [17]	ה, ו א 148-149 ; 250
ח"ב רמז קנ"ד א 30 [9]	
זהר	פרקי דרבי אליעזר
בראשית נח, ב ב 147	פרק ח ב 9 ; 20
וישב קפו, ב א 222 [9]	פרק טז ב 242
בא לט, ב ב 236	פרק כ ב 10 [52]
	פרק כו ב 92 ; 92 [4]
רעיא מהימנא	פרק לו א 293
צג. א ב 187 [55]	פרק לז א 284 [57]
	פסיקתא דרב כהנא
	א, ח ב 6 ; 7 [24]

ראשונים ואחרונים*

ויקרא	ר' אבולעפיה,
ב, יט — א 152	מאיר בן טודרוס הלוי (רמ"ה)
כג, יא — א 171-172; ב 180	יד רמה
במדבר	פירוש על מסכת סנהדרין
ז, א — ב 117; [32]312	סנהדרין פב, א — ב 296 [37]
י, י — א 177 [28]; ב 322 [18]	ר' אבן עזרא,
לה, יד — א 46 [43]	אברהם בן מאיר (ראב"ע)
דברים	פירוש על תנ"ך
כו, ה — ב 134; 170	הקדמה לפירושו עה"ת, דרך חמישית —
לא, א — א 135 [125]	ב 117 [43]; 133; 134; 265; 343
ישעיה	בראשית
א, ל — ב 173 [44]	ב, ג — ב 236
יואל	ד, ג — ב 152 [72]
ג, ג — ב 279	כד, סד — ב 113 [18]
זכריה	כח, יא — ב 178 [60]
יא, יא — ב 321 [11]	לה, יד — ב 113
תהלים	שמות
ב, יב — ב 173 [44]	א, ב — ב 114-116
קב, כז — ב 321 [11]	יב, טו — א 39 [59]
שיר השירים	יז, ז — א 76 [3]; ב 279
הקדמה — ב 343	כא, כד — א 70 [2]; 71-73
איכה	כב, יד — ב 264
הקדמה — ב 117 [43]	כג, יט — ב 263
יסוד המורא	כד, א — ב 114
שער ב — ב 134	כד, יד — ב 37
	כט, מב — ב 149 [64]
	לה, ג — א 59 [2]
	מ, ב — ב 132

* מפתח זה ערוך בסדר א"ב של שמות המחברים, אם ידוע רק שם הספר עיין במפתח שמות אישים וספרים.

מצוה שפה — א 87 [66]

מצוה תח — א 45 [36]

מצוה תק — א 231

ר' אושנבורג, שמעון הלוי

בבלי

דבק טוב

פירוש על רש"י עה"ת

בראשית

א, א — ב 2

ר' אחאי גאון

שאלות

פרשת נח שאלתא ח — ב 237

ר' אידליש, שמואל אליעזר הלוי

(מהרש"א) חידושים על הש"ס

מגילה

יד, א — א 327 [4]

גיטין

ס, ב — א 328 [6]

קידושין

נה, ב — ב 272

סנהדרין

לא, א — ב 16

ר' אייגר, עקיבא

גליון הש"ס

גיטין

נה, ב — א 359 [11]

ר' איילנבורג, יששכר בער

צידה לדרך

ביאורים על פירושי רש"י ורא"ם עה"ת

שמות

יב, ט — ב 69 [78]

ר' אברבנאל, יצחק

פירוש עה"ת

ויקרא

ב, יט — א 152-153

דברים

הקדמה לדברים — א 97; 140 [163]

ספר ישועות משיחו

[מהדורת מאורי ספרד תשנ"ג]

פרק ה עמ' צ — א 264; 282-283

ר' אברהם בן דוד ממושקייירא

(ראב"ד)

השגות על "משנה תורה" של הרמב"ם

הלכות ערכין וחרמין

ו, לג — א 284

הלכות ביכורים

יב, א — א 218 [51]

הלכות בית הבחירה

ו, יד — ב 222 [66]

אוצר החכמה

הלכות גניבה

ט, ז"ח — א 65; 68

הלכות מלכים ומלחמותיהם

יב, א — א 65 [66]

ר' אהרן הלוי מברצלונה

ספר החינוך

הקדמה לחומש דברים — א 14; ב 25 [1]

מצוה ב — א 230

מצוה ג — א 230; ב 233 [23]

מצוה ו — א 39 [62]

מצוה מג — א 39

מצוה מט — א 74-75

מצוה ס — ב 265

מצוה רסג — ב 338 [64]

מצוה שעו — ב 103 [50]; 337; 338 [64]

- כב, יז — א 184 [86]
- ר' אליהו בן שלמה זלמן מוילנא**
(הגר"א)
- אדרת אליהו
פירוש עה"ת (מהדורא רביעית)
- שמות
כא, ו — א 381-380; ב 221
- במדבר
כג, ז — א 121
- פירוש על משלי
א, ו — א 381
- דברי אליהו
עה"ת והתלמוד (ליקוט)
עמוד ע (שבת קל, א) — ב 280-281
- שנות אליהו
פרוש על משנה סדר זרעים
פאה א, א — א 284
- ר' אלימלך מליזנסק**
נועם אלימלך
פירוש עה"ת
ויקרא כה, כא — ב 41 [29]
- ר' אליעזר בן שמואל ממץ**
ספר יראים
על תרי"ג מצוות (מהדורת וילנא)
סימן קעח, סעיף לא תענה, ע' פו — ב
65 [54]
- ר' אלעזר בן יהודה מוורמייזא**
ספר רוקח
דברים
א. א — א 141
- ר' איינהורן, זאב וולף (מהרז"ו)**
פירוש על מדרש רבה
בראשית רבה
ג, ה — א 141
יא, ז — א 149; 150 [28]
לט, ג — ב 344 [2]
מד, ו — ב 29
- פירוש לברייתא דל"ב מידות דרבי אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי**
מידה ז — ב 235
- ר' איסרלין, ישראל**
שו"ת "תרומת הדשן"
פ"ג — א 302
- ר' אלבו, יוסף**
ספר העיקרים
מאמר ג פרק יז — א 283 [47]
מאמר ד פרק כב — ב 108
- ר' אלגאזי, שלמה**
יבין שמועה
פירוש על "הליכות עולם" לר' ישועה בן יוסף הלוי על כללי התלמוד וההלכה
[מהדורת שמריהו פורטנוי]
שער ד כלל קעג ע' ר — ב 276
כללים נוספים ע' שמט — א 206
- ר' אליגרי, אברהם בן שלמה**
לב שמח
פירוש על ספר המצוות של הרמב"ם
מצוות עשה א — א 247-248

ר' אלשיך, משה בן חיים

מראות הצובאות

פירוש על נביאים

שמואל א

א, ג — ב 298-297

ר' אנגל, יוסף

בית האוצר

כלל א אות יב — א 279

ר' אפשטיין, ברוך הלוי

תורה תמימה

פירוש עה"ת

בראשית

הקדמה — ב 218

כז, טז — א 278

אוצר החכמה

שמות

כא, יט — א 234

כד, יד — א 68

ויקרא

ה, י — ב 68 [71]

ו, יט — א 51

כג, יא — ב 179 [4]

במדבר

כט, יח — א 367 [3]; 95

לו, ו — א 191 [18]

דברים

ו, יג — א 22 [49]

איכה

א, יח — א 331 [24]

ר' אשבילי, יום טוב (ריטב"א)

פירוש על הש"ס

יומא

כד, ב — א 233

סוכה

יא, א — א 199-200

ראש השנה

טז, א — א 200-201; ב 245; [1] 252

קידושין

יד ע"ב — א 43

ר' אשר בן יחיאל (רא"ש)

פירוש רא"ש על הש"ס

מועד קטן

פרק ג סעיף ג — ב 255-256

שו"ת הרא"ש

כלל קח סימן י — ב 341

רבינו בחיי בן אשר

פירוש עה"ת

בראשית

ה, כד — ב 9 [42]

ו, ט — ב 9 [42]; 10

ז, יא — ב 328

יח, יט — א 100 [10]; 121

כג, ב — ב 32 [16]

כד, טו — א 290 [79]; ב 333

כה, כא — ב 237

לב, ו — א 288; 292; 293

לג, י — א 262-263; 269

לח, ל — ב 16

מז, לא — א 278 [28]

שמות

ב, ב — ב 325

ד, כז — ב 2 [5]

יא, ב — א 314

יב, ב — ב 8-9

יד, כא — א 357

ר' בנימין בן מתתיה

שו"ת "בנימין זאב"

סימן קפב ד"ה בעיר אחת — ב 342

כא, כד — א 70 [2]

כא, כו — א 7 [20]

כה, יח — ב 13 [69]

לא יג — א 22 [54]

לב, יא — ב 234

ר' בן עטר, חיים בן משה

אור החיים

פירוש עה"ת

בראשית

הקדמה לפירוש לתורה — א 49

א, א — א 49

לז, כא — א 274 [14]

לח, כח — א 293

מו, ז — א 50

ויקרא

ח, ח — א 350

יא, ל — ב 338

טו, נד-נו — ב 328

יז, יא — ב 263

כ, כא — א 153 [47]

כג, ד — ב 23

כו, כו — ב 277

שמות

ג, כד — א 269

יב, ג — א 106

יח, ו — א 292

כא, ו — א 64 [61]

כא, כ — א 43 ; 60

לב, א — א 148 ; 307-308

לט, לב — ב 295 [36]

מ, ב — ב 120 [48]

ויקרא

יג, לז — א 109-110 ; 203-204

כד, י — א 147-148 ; ב 36 ; 223 [68] ; 249

במדבר

ז, ה — א 181 [66] ; ב 313 ; 313 [50]

יד, כט — א 260 ; 264 [38]

לג, ב — א 143

דברים

א, א — א 118-119

א, יד — א 260 ; 266

ה, טו — א 119

ה, יח — א 119

כא, יא-יד — א 253 [3]

במדבר

ד, ג — א 72 [11]

ח, ב — א 222-223

יא, טו — א 367 [3]

טז, א — ב 311 [30] ; 329

טז, ל — א 286

כ, כח — א 325-326

כז, ז — א 192

כז, ח — א 192-193

כז, ט — ב 331

ל, יז — א 52

דברים

א, א — א 117-118

לז, כה — ב 282

ספר "כד הקמח"

ע' פד — א 116

ע' שמח ערך ציצית — א 325

ר' בכרך, יאיר חיים

שו"ת "חות יאיר"

סימן רכ"ז — ב 265 [15]

בעלי התוספות

דעת זקנים מבעלי התוספות
פירוש עה"ת

בראשית

מב, ב — א 271 [5]

שמות

כד, כב — ב 37 [17];

תוספות על הש"ס

ברכות

ב, ב — א 291

ז, ב — א 276 [20]

טז, ב — ב 258-259

שבת

לד, א — א 206 ; ב 255 [12]

פז, א — א 128-129

פח, א — א 92 [76]

פסחים

קח, ב — ב 259

יומא

לט, ב — א 233

מד, א — א 108 ; ב 297 [27]; א 317 [14]

נא, א — א 233

עו, א — א 233-234

תענית

טו, א — א 291

מגילה

יא, א — א 293

יט, ב — ב 259

כח, ב — ב 259

מועד קטן

יא, ב — ב 255 [13]

יד, ב — ב 255

כ, א — ב 243 [16]

חגיגה

ו, ב — א 312

יח, א — ב 255

יבמות

ד, א — ב 196 [97]

יז, ב — א 390 ; ב 338-339

עא, ב — א 330 [18]

כתובות

מג, א — א 228-229

נזיר

כג, ב — ב 290 [2]; א 289 [4]

סוטה

י, ב — א 159

כז, א — ב 255

גיטין

לה, ב — ב 272

ס, א — ב 26

קידושין

כד, ב — א 108

כה, א — א 268

בבא קמא

ד, ב — ב 82 [44]

כב, א — ב 335 [45]

מח, א — א 47 [49]

פב, ב — א 157

בבא מציעא

סד, ב — א 297

ע, ב — א 297

עבודה זרה

מז, א — א 177 [34]

זבחים

טז, א — ב 272

נג, ב — א 307

סח, א — א 177 [34]

מסכת

מסכת

יח, טז — א 209 ; 317 [13]
 כא, כו — א 209 ; 259 ; 317 [13] ; ב 203 ; 205 ;
 [1] 327
 כב, ט"יב — א 318
 כד, יב — א 76 [4] ; 80 [18]
 לד, כז — א 76 [4]
 לט, ה — ב 142 [26]

ויקרא

פתיחה לויקרא — א 50 [77] ; 108-109 ; 203 ;
 190 ; ב 224 ; 253-254
 ו, יט — א 51
 ז, יא — א 322 [34] ; הרחב דבר — א 322 [34]
 ז, יג — ב 204 ; הרחב דבר — ב 204-205
 ז, כד — א 163 ; 334 [34]
 יב, ב — הרחב דבר — ב 280 [3]
 יג, מח — ב 222 [64]
 טז, כג — א 169
 טז, כד — ב 222 [65]
 יט, כז — א 108 ; 23 ; 316-317
 יט, לז — א 317 [13]
 כא, ה — א 223
 כב, כז — א 296
 כה, א — א 112

במדבר

פתיחה לבמדבר — א 127 [71]
 ו, יא — ב 300
 טו, מא — ב 295 ; 296 ; הרחב דבר — ב 294
 כה, יב — ב 296 [39]
 כז, יז — א 366
 כח, כג — ב 222 [63]
 לג, לח — ב 326

דברים

כא, י — א 257
 כא, יב — א 253
 כז, י — ב 219 [53]
 לב, ב — הרחב דבר — ב 215

מנחות

יח, ב — א 233

חולין

לו, א — א 213 [29]
 צא, ב — ב 178 [61]
 קלז, א — א 279

תוספות רא"ש

עירובין

לא, א — ב 290

הוריות

י, ב — ב 289 [3]

תוספות רי"ד

תמורה

יד, ב — א 328

ר' ברלין, נח חיים עבי

מעין החכמה (מהדורת רעדלהיים תקס"ד)
 דף כג ע"ב — דף כד ע"א הערה 74 — א
 [2] 246

ר' ברלין, נפתלי עבי יהודה מוולוז'ין (נצי"ב)

העמק דבר

פירוש עה"ת

"קדמת העמק" (הקדמתו לפירושו לתורה)
 סעיף ג' — א 13 ; 25 [62]

בראשית

כה, כג — א 268-269

כז, ט — הרחב דבר — ב 290-291

מו, ז — א 147 ; ב 45 ; 223 [68] ; 249

שמות

ד, טו — א 141

ר' גומבינר, אברהם

מגן אברהם
פירוש על שולחן ערוך אורח חיים
סימן קנג סעיף ט — ב 334 [38]

ר' גינזבורג, יהודה ליב

מוסר הנביאים
פירוש על נביאים ראשונים
שמואל ב
ג, בז אות ט — ב 299 [41]

ר' גרינעס, משה איסר

קרבן פני משה
פירוש על הרמב"ן עה"ת

שמות
ב, ג — א 220

במדבר

בח, ב — ב 307
בח, ז — ב 288

דברים

לא, ט — א 142
לג, ו — ב 288

רבינו גרשום מאור הגולה

פירוש על הש"ס

תמורה

יד, ב — א 328

ר' דוד בן זמרא (רדב"ז)
פירוש על "משנה תורה" של הרמב"ם

הלכות מלכים ומלחמותיהם

ט, א — ב 233

שו"ת רדב"ז

חלק א סימן תי"ג — ב 341

לב, לו — א 277

לב, מו — א 213; הרחב דבר — א 213-214
לג, מו — ב 221 [58]

מטיב שיר

פירוש לשיר השירים

א, א — א 365; 366; ב 343-344

פירוש למכילתא "ברכת הנצי"ב"

עמוד קד — א 364; ב 346

עמוד קסג — א 358-362

עמוד קפח — א 363

פירוש לספרי "עמק הנצי"ב"

ספרי במדבר בהעלותך פיסקא עז — א
180-179

ספרי במדבר פנחס פיסקא קלט — ב 343 [1]

ספרי דברים כי תצא פיסקא ריא — א 257

פירוש לשאלות דרב אחאי גאון

"העמק שאלה"

(מהדורת מוסד הרב קוק)

הקדמה "קדמת עמק" פרק ב סעיף ד עמוד

14 טור שמאל — א 8; 13 [6]; 15; 16; 18; ב

214

מפתחות — א 277 [25]

שו"ת "משיב דבר"

חלק ב סימן ט — ב 292-293

ר' גולדברג, אהרן דוד

שירת דוד

פירוש עה"ת

דברים

א. א — א 309; ב 25 [1]

כא, ד — א 69

כב, ו — ב 285

- ר' הירש, שמשון בן רפאל
פירוש עה"ת
שמות
כא, ב — א 99-98; [9] 99
- ר' הלוי, דוד בן שמואל
טורי זהב
פירוש על שולחן ערוך
יורה דעה
ק"ז, א — א 294-295; ב 284
- דברי דוד — טורי זהב
פירוש על רש"י עה"ת
שמות
י, יד — א 351-352
כב, יז — א 184 [83]
- דברים
יד, כב — א 210 [21]
- ר' הלר, יהושע
אהל יהושע
דרוש א סימן יג — ב 143 [27]
- חוסן יהושע — מעוז הדת — ב 256-257
תולדות יהושע פירוש על מסכת אבות
אבות ב, ב — א 348-349
- ר' הלר, יום טוב ליפמן
תוספות יום טוב
פירוש למשנה
ברכות
ה, ג — א 259; ב 281
לג, ב — א 208
- ביכורים
ג, ג — ב 278
- חלק ה', תשובה שני אלפים קמ"ג — א 9;
[1] 113; 97
- ר' דיסקין, משה יהושע יהודה ליב
פירוש עה"ת
בראשית
א, ה — ב 51
- ר' הופמן, דוד צבי
פירוש עה"ת [הוצאת מוסד הרב קוק]
ויקרא
הקדמה עמוד י — ב 137
- ר' הורביץ, יצחק
באר יצחק
פירוש על רש"י עה"ת
בראשית
ט, כב — א 7 [20]; ב 174 [50]
טו, א — ב 27-28
כב, א — ב 31
כב, כג — ב 32
מב, ב — א 272 [7]
- שמות
כ, ח — ב 60 [29]; 60 [31]
כא, ב — א 43 [20]
כב, ב — א 66 [68]
כב, ז"ח — ב 75
כב, ח — ב 78 [25]
לא, יח — ב 40 [24]
- ר' הורביץ, פנחס הלוי
פנים יפות
פירוש עה"ת
במדבר
לה, יד — א 45

ר' וסרמן, אלחנן
קונטרס דברי סופרים
יד-טו — א 354-353
יט-כ — א 306; 354
כא — א 355-354

ר' זרחיה בן יצחק הלוי

ספר המאור
השגות על הרי"ף
ראש השנה
כ, ב — ב 11-12

ר' חזקיה בן מנחם

חזקוני
פירוש עה"ת

בראשית

א, א — ב 2

כב, א — ב 31 [15]

לב, כ — ב 93 [7]

שמות

יב, יח — א 39

כא, יא — א 44 [22]

כב, ו — א 63-62

כב, יז — א 185-184

במדבר

כז, ט — א 36 [44]

דברים

ה, יח — א 118

כא, י — ב 335 [45]

לא, א — א 135 [129]

ר' חיות, צבי הירש

חידושים על הש"ס

ברכות

סג, א — ב 306

יבמות

ב, ח — א 10

זבחים

י, ב — א 306

יג, ו — א 303

אח"ח 1234567

ר' המאירי, מנחם

פירוש על הש"ס [הוצאת "סופר"]

ברכות

נד, א — ב 306

קידושין

כ, א — א 230-229

בבא קמא

פב, א — ב 281 [4]

בבא מציעא

קח, א — ב 266;

ר' הרטמן, בנימין זאב

אור ישר

פירוש על רש"י עה"ת

ויקרא

י, טז — ב 73 אוצר החכמה

רבינו וידאל דיטולושא

מגיד משנה

פירוש על "משנה תורה" של הרמב"ם

הלכות יבום וחליצה

א, יב — א 250-249

מאכלות אסורים

ב, א — א 158

ר' ולדינברג, אליעזר יהודה

שו"ת "ציץ אליעזר"

חלק י סימן י — ב 342

ר' טעביל, דוד	יבמות
נחלת דוד	ד, א — א 141
פירוש על הש"ס	נדה
בבא מציעא	נח, ב — א 296 [15]
ד, א — ב 286-287	
ר' טרייוויש, דוב בער	ר' חיים בן בצלאל מפראג אחי המהר"ל
רביד הזהב	באר מים חיים
פירוש עה"ת	פירוש על רש"י עה"ת
הקדמה — ב 227	בראשית
כללים — א 282 [45]	כו, ה — ב 242
בראשית	
כח, כ — ב 225-226	ר' חיים בן יצחק מוולוז'ין
לז, יז — ב 226	נפש חיים
	שער ב פרק ג — ב 278
	שער ג פרק יד — א 122
ר' יהודה הלוי (ריה"ל)	רוח חיים
ספר הכוזרי	פירוש על מסכת אבות
מאמר ג פיסקא עג — ב 253	אבות ה, ג — ב 304
ר' יהודה ליוואי בן בצלאל מפראג (מהר"ל)	ר' חנוך זונדל בן יוסף
גור אריה	עץ יוסף
פירוש על רש"י עה"ת	פירוש על מדרש רבה
בראשית	בראשית רבה
ט, כב — ב 174	מד, ו — ב 26 [3];
ט, כג — א 149; ב 45; 246; 304	
יא, לב — א 2 [2]; 6 [18]; 150; ב 46	רבינו חננאל בן רבינו חושיאל
יב, א — ב 166	פירוש על הש"ס
יב, ב — א 8 [24]	שבת
יד, יג — א 9; 146	מט, ב — ב 195
יד, יד — א 159	ראש השנה
יח, ב — א 272 [7]	יט"כ — ב 12-13
כ, יב — א 287; 386-387	כא, ב — א 122 [56]
כב, א — ב 32	מגילה
כו, ה — ב 240	לא, ב — א 140

כח, יא — ^{לשני החסמים} א 2 [2]; 9; ב 178

כח, כא — ב 169

לב, ח — א 385-383; ב 177 [58]

לו, ב — ב 81 [40]

מב, ב — א 271

מג, כ — א 272

מו, י — א 153 [49]; 154

שמות

יב, טז — ב 64 [45]

יב, מה — ב 72

יג, כב — ב 167-168

כ, א — א 104 [21]; 225 [4]

כ, ח — ב 62

כא, א — א 104-105; 259

כא, ב — א 207; 317 [13]; ב 219 [52]; 327 [1]

כא, ג — א 230 [15]

כא, י — א 239; 105; ב 62-63

כב, ב — א 66 [68]

כב, ג — א 61

כב, זיח — ב 77 [17]

כב, ח — ב 34 [3]; 66-67

כב, יז — א 184 [83]

כב, כא — א 216

כג, ג — ב 183

ויקרא

ח, ב — ב 165 [8]; 168

י, יט — ב 174

כג, כב — א 206

במדבר

יג, ב — ב 166 [16]

טו, לד — א 125 [60]

טז, א — א 159

כ, יב — א 265; ב 176-177

דברים

א, א — א 151

כו, ה — ב 165 [8]; 171-174

כח, יג — א 123 [57]

באר הגולה

הקדמה — ב 164

הבאר השלישי — ב 165; 174

גבורות ה'

פרק נד — ב 172 [37]; 173 [45]

תפארת ישראל

פרק כז — א 206

פרק מג — א 122-123

רבינו יונה גירונדי

שערי תשובה

שער שלישי סעיף ז — ב 241-242

ר' יוסף בר שאול

פירוש על שאילתות

(שאילתות מהדורת מרסקי)

פרשת נח שאילתא ח ד"ה יעקב תיקן

ערבית — ב 237

ר' יוסף, עובדיה

שו"ת "יביע אומר"

חלק א יורה דעה סימן יא — ב 342

חלק ז אבן העזר סימן ג — ב 342

ר' יעקב בן הרא"ש (בעל הטורים)

פירוש עה"ת

בראשית

יב, א — ב 165 [10]

דברים

ו, ה — ב 276

רבינו יעקב בן מאיר תם

ספר הישר

(מהד' רש"ש שלזינגר)

חלק החידושים, סימן רסח — א 130;

[20]319

ר' יפה, מרדכי

לבוש האורה
פירוש על רש"י עה"ת

בראשית

כו, ה — ב 241

לב, ד — ב 34 [4]

לב, ז — א 385 [38]

ר' יפה אשכנזי, שמואל

יפה תואר

פירוש על מדרש רבה

בראשית רבה

מד, ו — ב 29

ר' יצחק די ליאון

מגילת אסתר

פירוש על ספר המצוות של הרמב"ם

להקדמת ספר המצוות שורש שני — א 32

ר' ישועה בן יוסף הלוי

הליכות עולם

על כללי התלמוד וההלכה

[מהדורת שמריהו פורטנוי]

שער ד ע' ר — ב 276

ר' ישראל מברונא

שו"ת מהר"י מברונא

סימן רמ"א — א 44

ר' כהן, דוד

הרחבת גבול יעבץ

ע' צו — א 300

ע' ק — א 300

ר' כהן, יוסף

ספר התשובה

כרך ב עמוד רס הערה נה — ב 308

כרך ב עמוד שא — ב 308

ר' כהן, ישראל מאיר מראדין ("חפץ חיים")

משנה ברורה

סימן רעו סעיף א — א 312

סימן שמה סעיף יג — א 159

סימן שמה סעיף כג — א 158

סימן תעה סעיף ז — א 38 [57]

ר' כהן, מאיר שמחה מדוינסק

משך חכמה

פירוש עה"ת

בראשית

ט, ז — ב 334-336

ט, ט"י — א 213

יג, יד — ב 29

טו, א — א 8 [25]

טו, יג — א 235 [27]

טו, יג"ד — א 238

יח, יט — א 281-282

כב, טז"ח — ב 308

כו, יד — א 156 [61]

כו, כה — ב 334

שמות

ג, ו — ב 233

יב, טז — ב 322; 323

יב, יז — ב 195-197

יב, מו"מז — א 47

יג, יג — ב 67 [61]; 300-301

כ, ג — א 207 [8]; ב 281

כא, ו — א 72; 40

כא, כא — א 59

דברים

ה, טו — ב 190-191

ה, כז — ב [60] 221

י, י — ב 41

יב, כז — א 119-120

יד, יא — א 52

כא, י — ב [44] 335

כא, יב — א [10] 256

כב, א — א 48 ; 52

כב, ב — א 52

כה, ו — א [17] 370 ; 222

שופטים (הפטרת פרשת בשלח)

ד, ט — ב [3] 289

יחזקאל (הפטרת פרשת אמור)

מב, כב — א 322-334

אור שמח

פירוש על "משנה תורה" של הרמב"ם

הלכות תלמוד תורה

א, ב — ב [75] 107 ; 256 ; 293-294

הלכות גניבה

ז, ב"ג — ב 261-262

ר' כהן, מלאכי

יד מלאכי

על כללי הש"ס

מדור כללי הדינים סעיף קכב ע' 209 — א

302

ר' כולי, יעקב

ילקוט מעם לועז

בראשית ב ע' תשמ"ו — א [33] 10

כא, לג — א 47 ; ב [61] 222

כב, א"ג — א 48-49

כב, ז — ב 80

כב, כ — א 320-321

לד, כג"כד — א 324

מ, ב — א 235

ספר החינוך

ויקרא

א, יא — א 314

ב, יד — ב 331-332

ז, טו — א 307

י, טז — א 132

יג, י — ב 337

טו, י — א 299

טז, ג — א 168

טז, ו — ב 339

יז, ז — א 311-312

יח, י — ב 262

כ, יב — ב 258

כג, טו — ב 187 ; 201

כג, כא — א 319 ; ב 186 ; 188-189

כז, לב — ב 279-280 ; 288

במדבר

ה, ר"ט — א 321

ט, ז — א 234-235

ט, י — א [22] 81

י, י — א 174-179

טו, ד — א 233

יח, כו — א [45] 47

יט, ז — א 47-48

יט, יג — א 320

כח, טז"ז — א 48

כח, כו ו"לא — ב 185

כט, יד"טז — א [44] 47

ל, ג — א 47

ל, יא — א 134

לה, יג — א 45-46

ר' ליכטנשטיין, אליעזר ליפמאן

שם עולם
חידושים על ספר ויקרא
ויקרא כד, ד – א 241

ר' לנדאו, יחזקאל

שו"ת "נודע ביהודה" (מהדורא תנינא)
סימן ר"א – א 87 [66]

ר' לניאדו, שמואל

כלי יקר
פירוש על נ"ך

שופטים
טז, א"ג – ב 308

ר' מאירי, מנחם

פירוש על תהלים
הקדמה – ב 334
קה, כז – א 357

ר' מזרחי, אליהו (רא"ם)

פירוש על רש"י עה"ת

בראשית

ב, כד – א 292
ט, ד – ב 68 [69]
יב, א – ב 166
יב, ב – א 279; ב 248
יז, כד – א 356 [47]
כב, כ – ב 31
כו, ה – ב 240
כח, יא – ב 178 [62]
לח, א – ב 51
לט, יז – א 261 [20]
מב, ב – א 270-271

שמות

יב, טז – ב 64 [45]

ר' לבקוביץ, אברהם

ויסף אברהם
פירוש על "רביד הזהב" עה"ת

בראשית

חכ, כ – ב 225-226
לז, יז – ב 227

ר' לוצטו, משה חיים (רמח"ל)

מסילת ישרים
הקדמה – ב 295; 296; 320 [6]
פרק יא – ב 261

מאמר העיקרים

פרק י – ב 262

ר' לוריא, דוד (רד"ל)

פירוש על פרקי דרבי אליעזר
פרק ח – ב 9; 20 [101]-[104]; 20 [106];
[110] 20

פרק כג – ב 147

פרק לה – ב 20 [105]

פרק לז – א 284 [57]

ר' לוריא, שלמה (מהרש"ל)

ים של שלמה

פירוש על הש"ס

הקדמה שנייה – ב 117 [43];

ר' ליטוויך, יששכר דב

דעת יששכר

פירוש על רש"י עה"ת

שמות

יד, א – ב 168 [19]

כה, ה — א 377-375	יב, מה — ב 72
יחזקאל	יג, כב — ב 167
מד, יז — א 337	כ, ח — ב 61
מה, יח — א 341-339	כא, ו — א 380 [11]; ב 221
מה, כא-כה — א 341 [66]	כא, י — א 195; ב 62
איילת השחר	כב, ב — א 66 [68]
הקדמה — ב 164	כב, ז — ב 86
פרק כד סעיף ריב — א 264	כב, ז-ח — ב 75 [3]; 76; 77 [17]
ר' מקלנבורג, יעקב צבי	כב, ח — ב 34 [2]; 67-69; 73
הכתב והקבלה	כב, יז — א 184 [83]
פירוש עה"ת	ויקרא
בראשית	ה, י — ב 68 [71]
כה, לא — ב 39-40	במדבר
כה, לד — ב 40	י, יא — א 100-101
<small>1234567</small>	י, לה — ב 48
שמות	יא, טו — ב 129 [63]
יב, ט — ב 216	כ, יב — ב 175
יב, טו — א 260 [16]	כט, לט — ב 72-73
יג, טו — ב 216	דברים
כא, ב — ב 216	כו, ה — ב 135; 170-171
כב, ז — ב 76 [7]	כו, יד — א 246-247
<small>אוצר החכמה</small>	ר' מלבי"ם, מאיר ליבוש בן יחיאל מיכל
ויקרא	התורה והמצווה
כג, יא — ב 183 [29]	פירוש עה"ת
במדבר	שמות
יט, כא — ב 39; 216	כא, יט — א 22 [54]
דברים	כב, יג — א 60 [48]
ד, א — ב 216	ויקרא
ז, ד — ב 216	כג, יא — ב 183 [30]
טו, ג — ב 216	דברים
יז, יח — א 35-37	א, ג — א 90 [68]; 120-121
כג, ג — א 106-107	טו, יד — א 209; 250; ב 219 [52]
כג, כא — ב 217	טז, ח — ב 200
כד, טז — א 33-34	
כה, ט — ב 216	
כה, יא-יב — א 33	

הקדמה, השורש השני — א 21 [41]
 הקדמה, השורש השלישי — א 106 [25];
 343 [81]; 345 [91]
 הקדמה, השורש השמיני — א 229; 245
 הקדמה, השורש התשיעי — א 34 [31];
 182 [75]; 305 [19]; ב 269
 עשה א — א 218; 248; ב 208
 עשה ה — ב 231
 עשה יא — א 3 [5]; ב 6 [20]
 עשה כה — א 241
 עשה מו — א 231; ב 211
 עשה נו — ב 210
 עשה פא — ב 209 [45]
 עשה פב — א 217-218; 248-249; ב
 209 [46]-[47]
 עשה פח — ב 210
 עשה פט — א 211-212; 315; ב 370 [16]; ב
 206-207
 עשה צד — ב 195 [92]
 עשה צה — א 138
 עשה קנג — ב 3; 21-22
 עשה רטו — א 241
 עשה רנה — ב 270
 עשה רנו — ב 270
 עשה תי — א 133 [114]
 לא תעשה קע — א 223
 לא תעשה רנ־רנג — א 216; ב 269
 לא תעשה רנו — א 216; 217 [43]
 לא תעשה רנו — א 252; ב 267-268
 לא תעשה שי — א 184

משנה תורה

הלכות יסודי התורה

א, א — ב 10 [47]
 ז, ז — ב 82 [44]
 פרק ח — א 176 [23]

מאמר התורה

ע' 16-18 — א 198 [7]

ר' מרגליות, משה

פני משה

פירוש על התלמוד הירושלמי

סוכה

א, ב — ב 197 [100]

עניי תוספתא

כתובות

א, ב — ב 14 [70]

הוריות

א, ח — א 176 [22]

ר' משה בן מימון (רמב"ם)

פירוש המשניות

הקדמה לפירוש המשניות — א 201; ב

61 [32]; 252

פסחים

ד, ט — ב 98-99

סנהדרין

י, א (מבוא לפרק חלק, היסוד השמיני) — א

97

חולין

ז, א — ב 229

ז, ו — א 237; 285

יב, ג — ב 223 [67]

יג, ג — ב 164 [3]

כלים

יז, יב — א 206

פרה

ג, ב — א 300

ספר המצוות

הקדמה — א 20 [40]

הלכות דעות	הלכות יבום וחליצה
ו, ח — א 227 [10]	א, יב — א 249
ז, ח — ב 261	הלכות אסורי ביאה
הלכות תלמוד תורה	יב, כ — א 235
א, ח — ב 100	הלכות מאכלות אסורות
ג, ג — ב 101	יז, כא — א 330 [21]
ג, ז — ב 101	כז, כח — א 282 [43]
ג, ח — ב 101	הלכות נדרים
ג, ט — ב 101	ג, ט — א 158
ג, י — ב 101	הלכות ערכין וחרמין
ג, יא — ב 101	ו, לא — א 284
הלכות עבודת כוכבים	ו, לג — א 284
א, א — א 262; ב 9 [45]; 151 [68]	הלכות שמיטה ויובל
א, א-ג — ב 319-320; 320 [8]	י, ח-ט — א 40
א, ב-ג — א 80; ב 94 [15]; 94 [16]; 159 [24];	יא, ט — ב 15 [74]
248 [22]	יב, א — ב 15 [74]
יב, יג-יד — א 304 [18]	יב, ד — ב 15 [74]
הלכות תשובה	יב, ה — ב 15 [74]
ג, ח — א 97; 114; 115 [10]; ב 113	יג, יא — א 42 [13]
הלכות קריאת שמע	יג, יב — ב 101 [44]; 102 [45]; 102 [47]
א, ג — א 214 [37]	יג, יג — ב 101-102; 338 [64]
הלכות תפלה וברכת כהנים	הלכות בית הבחירה
א, א — א 227	א, א — א 231-232
א, ה — ב 243	ד, א — א 127 [70]; 339 [64]
ה, ו — ב 235-236	הלכות מעשה הקרבנות
ט, ז — א 207; 259; ב 281	ב, ה — א 347
הלכות שביתת עשור	ב, יד — א 346-347
א, ו — ב 186 [49]	ב, טו — א 347
הלכות מגילה	הלכות עבודת יום הכיפורים
ב, יח — א 139 [161]	א, ב — א 170 [36]
הלכות אישות	הלכות תמידין ומוספין
א, ב — א 22 [51]	ב, י — ב 40
הלכות גירושין	ז, יא — ב 184
ב, ב — ב 248	הלכות מעילה
	ד, יג — ב 282

ג, י — א [10]31
 ז, ד — ב 100
 ז, טו — א [12]257
 ח, יא — א [42]46
 ט, א — א 93; ב 229
 י, יב — ב 341
 יא, א — ב 151
 יב, א — א 65 [66]; 211
 יב, ב — א [40]264

מורה נבוכים

ב, מה — א [14]350; [16]350
 ג, ד — א [45]355
 ג, כד — א [21]383
 ג, כו — א 209; [13]317
 ג, כט — ב 234
 ג, לד — ב 286
 ג, מח — א 207; 211; 259; ב 281
 ג, מט — ב 263
 ג, נא — א 79; ב 95; [24]159

איגרות הרמב"ם

איגרת לרבי פנחס הדיין — א [5]41

ר' משה בן נחמן (רמב"ן)

פירוש עה"ת

בראשית

שיר פתיחה לפירוש התורה — ב 110
 [16]⁻[14]112
 הקדמה לבראשית — א 13-14; [12]14
 [1]97; [7]78; [4]76; [3]76; [57]23; [55]23
 [1]221; 139; [16]116; 114; [6]99; [5]98
 [30]333; [3]309; 113; [9]93; ב 387; [3]367
 א, א — ב 2
 ו, ח — ב [68]49
 ט, ד — ב [69]68
 י, ט — א [26]8; ב 132

ח, ח — א 211; ב [70]151; 282

הלכות שאר אבות הטומאה

ו, א — א 289

הלכות גניבה

א, ד — ב 83
 ט, זח — א 64-65

הלכות חובל ומזיק

א, ג — א [1]70; 73; ב 182
 א, ו — א [20]104; 203
 ד, ט — א 74
 ה, רז — א 75
 ה, ט — א 71

הלכות רוצח ושמירת הנפש

ב, יב — א [4]41; 59-60
 ב, יד — א 41; 60
 ג, א — א [17]43
 ח, ט"י — א 44-45

הלכות עבדים

א, ז — א 252; ב 268

הלכות שאלה ופקדון

ד, א — ב 75

הלכות סנהדרין

יד, ג — א [85]184
 יז, א — ב 285

הלכות ממרים

ב, ט — א [39]215; ב [45]64

הלכות אבל

א, א — ב 243
 יד, א — ב 242
 יד, ב — ב 242
 יד, כו — א 297

הלכות מלכים ומלחמותיהם

א, א"ב — א [10]227
 ג, ח — א [10]31

כב, ז-ח — ב 75 ; 77
 כב, ח — ב 65-66
 כב, כב — ב 111 [8]
 כד, א — ב 114 ; 50
 ל יג — א 142
 ל, כג — א 257 [12]
 מ, ב — ב 312 [32]

ויקרא

א, ז — ב 50
 א, ט — ב 151
 ז, טז — ב 272
 ח, א — ב 330 [16]
 ח, כ — ב 50
 יא, לז — ב 263
 יד, מג — א 166 [23]
 יח, ד — א 264
 כ, יז — א 7 [20]
 כג, ז — ב 302-303
 כה, כט — ב 15 [74]
 כה, לג — א 52
 כו, יא — ב 103-105
 כז, כט — א 33-34

במדבר

הקדמה לבמדבר — א 91 [69] ; 183 ; 202 [7]
 310 ; [22] 311
 ה, ו — א 91 [70]
 ה, יא — ב 300 [45]
 ה, כ — ב 103 [52] ; 311 [21]
 ו, כג — א 316
 ז, ב — ב 312
 ז, יג — א 103 [18] ; 180-182 ; 183 ; ב 314-316
 330
 ח, ב — ב 324
 י, לה — ב 42-43 ; 47 [61]
 יד, א — א 264-265
 טז, א — א 134 [124]
 כו, יג — ב 131

יא, כח — ב 124-143 ; 127
 יב, א — ב 59 [26] ; 87 [26] ; 165-166
 יב, ו — ב 247
 יב, ח — ב 232
 יב, י — ב 92-93 ; 109
 טו, יג — א 261
 טו, יג-יד — א 237-238
 טו, יד — ב 305
 טז, ו — ב 94 [13]
 כא, ט — ב 111 [10]
 כד, לב — ב 95
 כד, סד — ב 113 [18]
 כו, ד — א 153 [50]
 לב, ד — ב 94
 לד, יג — ב 127
 לה, יד — ב 113
 לח, ח — א 222 [10] ; 369-371 ; ב 301
 מד, טו — ב 125-126

שמות

הקדמה לשמות — ב 141 [11] ; 246-247 ; 304
 ב, טז — א 288
 י, יד — א 351
 יב, ב — א 344 [86] ; ב 3
 יב, טז — ב 64 [45] ; 111 [11]
 יב, מה — ב 72
 יג, טז — א 388 [54]
 כ, ג — א 223 ; 220
 כ, ז — ב 114
 כ, ח — ב 60
 כא, ג — א 239 [57] ; ב 63 [38]
 כא, ז — א 29 [3] ; 319
 כא, י — א 195 ; ב 62
 כא, יט — א 54-57 ; ב 58
 כא, כ-כא — א 41-42
 כא, כא — א 57-58
 כא, כד — א 70 [2]
 כב, ו — א 62-63

הקדמה השורש השני — א 14-12 ; 26-20 ;
214-213 ; ב

הקדמה השורש השלישי — א 183-182 ; ב
[57] 314

הקדמה השורש הרביעי — א [12] 257
מצוות עשה לג — א 246

מצוות עשה קנג — ב [10] 4

מצוות נוספות, מצוה יד — א 249

ספר הגאולה — א 268

ר' משורר, שבת

שפתי חכמים

פירוש על רש"י עה"ת

שמות

י, יד — א [25] 352

רבינו נסים בן ראובן גירונדי (ר"ן)

חידושי הר"ן

נדרים

ח, א — א 157 ; 312

סנהדרין

כו, ב — א 30-29 ; [2] 174

דרשות הר"ן

הדרוש השני — א 281-280

הדרוש השלישי — ב 23

ר' סולובייצ'יק, יוסף בער

בית הלוי פירוש עה"ת

בראשית

ריש פרשת מקץ — ב 107-106

ר' סופר, משה

שו"ת חתם סופר

אורח חיים סימן ט — ב [63] 149

אורח חיים סימן כח — ב [23] 323

כו, ג — ב [19] 331

כו, ט — א 171-170

כו, יג — ב 278

כח, ב — ב 307

כח, ז — ב 306 ; 278

דברים

הקדמה לדברים — א 97 ; 102 ; ב 78

א, א — א 117 ; [31] 118

ד, ט — א 252

ד, כה — א 267-266 ; 268

ה, ה — א 124

ו, ד — א [27] 361

ו, ה — ב 276

ו, יח — א 251 ; ב 267-266

ז, כד — א 267

י, א — א [26] 332 ; ב 150

יח, יד — א 268

כא, יב — א [10] 256

כא, טז — א 51

כג, ה — א [42] 238

כה, ו — א 222

כו, ב — ב 212

ל, ו — ב 47

ל, יא — א 268

לא, כד — א 136-133

לב, א — ב 114

לג, ו — ב 288

חידושי הרמב"ן על הש"ס

מגילה

ב, א — ב 260

גיטין

לו, א — א 72

השגות על ספר המצוות של הרמב"ם

הקדמה השורש הראשון — א 16 ; [18] 16 ;

98 ; 215 ; [58] 219 ; 266 ; 368 ; ב 213 ; 290 ; 331 ;

יב, יג — ב 63 [38]
 יח, יב — א 386 [45]; ב 238 [7]
 יט, לח — א 374 [52]; ב 291
 כג, יב — ב 244
 כד, יט — ב 244
 כד, מד — ב 244
 כז, כג — ב 244
 כח, כא — א 254 [4]
 ל, ח — א 372 [45]; ב 280
 ל, טו — א 79
 ל, טז — ב 97; 159; 236 [5]
 ל, יז — ב 98
 ל, כב — ב 98
 לא, כו — א 274-275
 לד, ב — א 270 [2]
 לח, טו — א 374 [52]; ב 291
 לח, כו — א 374 [52]; ב 291
 מב, כא — א 273
 מב, כח — א 274
 מח, כב — א 24 [65]
 מט, יג — ב 5 [17]

שמות

א, א — ב 250 [26]
 ז, ז — א 365 [44]; ב 344 [10]
 יב, כב — א 79; ב 319 [2]
 טו, יד — ב 148
 טו, יז — א 81 [22]
 יט, ו — ב 159 [27]-[28]
 יח, ח — ב 103 [50]
 יח, יא — א 70 [1]; ב 274 [13]; ב 80-81
 יט, ג — ב 49
 יט, ו — א 83 [36]; ב 140 [6]; ב 140 [8]
 יט, ט — א 18 [28]; ב 93 [80]
 כא, כד — א 70-71; ב 73; ב 80
 כב, ט — א 91 [75]
 כג, יט — א 87 [66]; ב 210; ב 205
 כד, יב — א 76-78

אורח חיים סימן קכט — א 295-296
 אבן העזר סימן קיט — ב 14

ר' סירקיש, יואל ("בית חדש")
 שו"ת חדשות
 סימן לד — ב 342

ר' סלניק, יעקב

נחלת יעקב
 פירוש עה"ת

בראשית

ט, ד — ב 68 [69]

שמות

י, יד — א 352 [25]

ר' סעדיה בן יוסף גאון

ספר המצוות

עשה עד — א 253

ר' ספורנו, עובדיה

פירוש עה"ת

בראשית

א, א — ב 4

א, כז — א 79 [12]

ב, ו — ב 156

ב, ט — ב 156

ב, יא — ב 156

ב, טו — ב 157

ב, כה — ב 157

ג, טז — ב 157

ג, כא — ב 140 [8]; ב 158

ד, ט — ב 103 [50]

ו, ח — ב 266 [5]

ו, יג — ב 166-167

ח, כב — א 94 [93]; ב 331 [23]; ב 321 [11]

י, כה — ב 159

טו, גִּיד — ב 145 ; 149
 טו, כ — א 87
 כ, כו — א [52] 337
 כב, ה — ב [71] 190
 כג, כב — א [75] 91
 כד, ט — א 96 ; ב 160 ;
 כד, כ — א [60] 339
 כח, ו — א 88 ; ב 149 ; 206

דברים

הקדמה לדברים — א 18 ; 121 ; ב [5] 2 ;
 [35] 325 ; [34] 325
 ג, כו — א [69] 127
 כד, טז — א 31
 כד, יח — א [17] 31
 לב, יא — א [75] 91
 לג, כח — א 96 ; ב 160

פירוש לקהלת

ג, טו — ב [11] 321

פירוש לאיוב

לח, דִּיטו — ב [19] 158

מאמר כוונות התורה [מהדורת ר' קופרמן]

פרק ה — ב [67] 150
 פרק ו — א [42] 84
 פרק ו — ב 143-144
 פרק ט — ב 144-145

ר' עובדיה מברטנורה

פירוש על המשנה

אבות

ד, א — ב [6] 290

זבחים

יג, ו — א 303

כד, יח — א [75] 91 ; ב 141-142
 כד, כז — א 82-83
 כט, ו — א [75] 91
 כט, מא — א [61] 86
 לא, יח — א 80-81
 לב, ח — א 81
 לב, כה — ב [71] 190
 לב, כז — ב [71] 190
 לג, ג — א 82
 לג, ה — א [35] 83 ; ב [5] 139
 לג, כג — ב [51] 10
 לג, מ — ב [10] 141
 לד, כו — א [66] 87
 לח, כד — א 335
 מ, לו — א 335

ויקרא

ז, יא — א 204-203 ; 322
 יא, ב — א 85-83 ; 372 ; ב 139-141 ; 302 ; 303 ;
 154
 יב, ג — א 235
 טו, יז — ב 154
 יח, ו — א 373 ; ב 301-302 ; 285
 כג, ב — א 89
 כד, ג — א 169-170 ; [35] 334
 כו, יב — א 79 ; ב [9] 140 ; 160

במדבר

הקדמה לבמדבר — ב 310-311
 ג, ז — א [75] 91
 ז, ג — א [66] 181
 ז, ה — ב 313
 ח, ב — ב [17] 5 ; 295
 ח, ד — ב 295
 ט, ד — א [75] 91
 ט, ז — ב [75] 316
 י, לה — א [75] 91
 טו, ג — א 86

ר' פארדו, דוד

משכיל לדוד

פירוש על רש"י עה"ת

בראשית

כו, ה — ב 241

שמות

י, יד — א 352 [25]

שושנים לדוד

פירוש על המשנה

ראש השנה

ב, ט — ב 18 [94]

ר' פוזנר, מאיר

בית מאיר

פירוש על שולחן ערוך, אבן העזר

הקדמה — א 131

ר' פייביש, שמואל

בית שמואל

פירוש על שולחן ערוך אבן העזר

אבן העזר פרק ה סעיף א — א 312

ר' פיינשטיין, משה

שו"ת "אגרות משה"

אבו העזר סימן לח — א 235

ר' פלאצקי, מאיר דן רפאל

כלי חמדה

פירוש עה"ת

ויקרא

טז, א — א 167 [24]

ר' פערלא, ירוחם פישל

פירוש על "ספר המצוות" לרס"ג

חלק ג פרשה טז — א 235

חלק ג פתיחה (פרק) כא, ע' 52 — א 304

חלק ג פתיחה (פרק) כא, ע' 53 — א 391

ר' פצ'נובסקי, יוסף

פרדס יוסף

פירוש על רש"י ורמב"ן עה"ת

שמות

לפרשת ויקהל פרק לה ס"ק ג ד"ה ברם (ע')

ש"ס) — א 298 ; 242

ר' פרנקל, דוד

קרבן העדה

פירוש על התלמוד הירושלמי

סוטה

ג, א — ב 332 [26]

ר' פריץ בן אליהו מקורביל

תוספות רבינו פריץ

חידושים על הש"ס

פסחים

כג, א — א 297

ר' קארו, יוסף

כסף משנה

פירוש על "משנה התורה" לרמב"ם

הלכות עבודת כוכבים

יב, יג — א 304-305

הלכות תפילה

א, א — א 227

הלכות בית הבחירה

א, א — א 232

הלכות תמידין ומוספין

ב, י — ב 40-41

הלכות טומאת מת

א, ב — ב 284 ^{אוצר החכמה}

הלכות מלכים ומלחמותיהם

ט, א — ב 233

שופטים

א, ה — ב 335

ו, לט — ב 340

יא, א — א 193 ; 378 [77]

שמואל א

א, יא — א 276

ב, ה — א 277 [23]

ג, יג — ב 129 [65]

מלכים א

ה, יב — א 364 [38] ; ב 346 [27]

מלכים ב

ג, יט — א 32

י, ל — ב 298

כ, ג — ב 99 [33]

ישעיה

ה, יב — ב 8

נד, ט — א 358 [3]

סו, כב — ב 159 [21]

ירמיה

נ, לו — א 360 [20]

יחזקאל

מד, יז — א 336 [46]

מד, כא — א 336

מד, כב — א 336

מד, כו — א 336 [46]

מד, כז — א 336 [46]

מד, ל — א 87 [66]

מה, יח — א 338

מה, כה — א 339

מו, יג — א 382

תהלים

מ, ז — א 90 ; ב 154-155

צא, א — ב 345 [12]

דברי הימים א

יב, לב — ב 6

שולחן ערוך

אורח חיים

סימן רעו סעיף א — א 312

סימן שמה סעיף ז — א 158 ; 159

סימן תרח סעיף ב — א 302

סימן תריח — א 158

אבן העזר

פרק ה סעיף א — א 312

ר' קזיס, חנניה

קנאת סופרים

פירוש על ספר המצוות של הרמב"ם

שורש שני — א 302-303

ר' קמחי, דוד (רד"ק)

פירוש על תנ"ך

בראשית

יב, א — ב 165 [10]

הקדמה לנ"ך — א 362 [30]

יהושע

ג, י — א 389 [64] ; ב 122

ד, יא — א 382 ; 389 [63] ; ב 13 [68] ; 124

ד, יט — א 389 [61]

ה, יד — א 389 [65]

ו, ה — ב 122-123

ו, יא — א 389 [62] ; ב 131

ו, כה — א 389 [59] ; ב 123

יד, י — א 389 [58]

כד, לג — א 193

ר' קמינצקי, יעקב

אמת ליעקב (עיונים במקרא)
פירוש עה"ת

במדבר

יט, יד — א 325

ל, ב — א 142-143

דברים

כא, י — ב 335 [45]

ר' קרינסקי, יהודה ליב

מחוקקי יהודה

ביאור לפירושו של הראב"ע עה"ת

שמות

א, ב — ב 114 [27]

במדבר

ז, א — ב 118 [44]

דברים

כו, ה — ב 136-137

לב, כח — ב 173 [44]

ר' קרליץ, אברהם ישעיה (חזון איש")

אמונה וביטחון

פרק ב — ב 106

ר' קרניץ, יעקב (מגיד מדובנא)

אהל יעקב

פירוש עה"ת

דברים

א, א — א 123

ר' רוזין, יוסף (הרוגצ'ובי)

צפנת פענח

פירוש עה"ת (מהדורה תנינא)

עמוד 104 א 270 [3]

צפנת פענח

פירוש על "משנה התורה" לרמב"ם

מהלכות תפילה

יב, י — א 112

ר' שור (שארד), גדליהו

אור גדליהו

פירוש עה"ת

בראשית

תולדות ע' 82 — א 159

ויקרא

ויקרא ע' 9 — א 325

ר' שור, יעקב

בעי חיי

פירוש על רבינו בחיי עה"ת

ויקרא

ב, יג — א 52

טו, כט — א 157-158

ר' שטרשון, שמואל (רש"ש)

פירוש על הש"ס

בבא בתרא

קכ, א — א 191 [18]

ר' שיף, אברהם אבא

תועפות רא"ם

פירוש על ספר יראים

על יראים סימן קעח, סעיף לא תענה, ע' פו

— ב 65 [54]

ר' שלמה אפרים בן אהרן מלונטשיץ

כלי יקר

פירוש עה"ת

דברים

לג, א — א 143

ר' שלמה בן אדרת (רשב"א)

פירוש על הש"ס

ברכות

יב, ב — א 344

ר' שלמה בן יצחק (רש"י)

פירוש על תנ"ך

בראשית

א, א — ב 1-22; 57 [17]

א, ז — ב 30 [11]

א, לא — ב 156 [1]

ב, יג — א 146 [10]

ב, כד — א 292

ג, ח — א 14 [11]; 16 [14]; ב 34 [1]; 52-53; 88

ג, כד — ב 35

ד, א — ב 35

ו, יח — א 241

ז, ז — א 241

ט, ד — ב 67 [67]

ט, כב — ב 58

י, ג — א 54 [2]

יא, לב — א 6 [18]; 150

יב, א — ב 59 [26]; 87 [26]; 165

יב, י — ב 91

יג, א — ב 121

יג, יד — ב 30

יד, יג — א 146

יד, כב — ב 76 [7]

טו, א — ב 26

טו, יג — א 261

יח, כב — ב 49; 130 [66]

יב, א — ב 31 [13]; 32; 37

יב, יב — א 260

יב, כ — ב 30

יב, כג — ב 32

יב, כד — ב 37

יב, מז — ב 37

כו, ה — ב 239

כח, יא — ב 177-178

כח, יב — ב 58-59

כח, כא — ב 169 [21]-[22]

כח, כב — א 254 [4]

לא, לח — א 279

לב, ז — א 383

לז, יז — ב 129 [62]

לח, א — ב 51

לח, כה — ב 51

לט, יז — א 261 [20]

מא, נו — א 261 [21]

מב, ב — א 270; ב 333 [33]

מב, ו — א 279

מג, כ — א 272

מו, ז — א 147; ב 249

שמות

א, א — ב 57 [18]

ב, יג — א 53

ב, כ — א 146 [9]

ב, יג — א 146 [10]

ג, יג — א 385

ה, כ — א 308 [33]; ב 127

ו, א — א 287 [66]

ו, ב — ב 128

ו, ט — ב 128

ז, טז — א 143

ז, כה — ב 30

י, יד — א 351

יב, א — ב 2 [5]

יב, ו — ב 190 [69]

יב, טז — א 37; ב 64 [45]; 111 [11]

יב, כב — ב 319

יב, מזה — ב 72

יג, כב — ב 167

יח, א — א 288

יח, יא — ב 80 [37]

ט, כב — א 316 [7]
 י, יט — א 132 [104]
 יד, מד — א 166 [23]
 טז, כג — א 165 [22]
 יט, ב — א 135 [133]
 כה, א — א 98 [4]

במדבר

א, א — ב 57 [20]
 ה, ז — ב 242
 ה, ח — ב 242
 ה, יד — ב 39
 ו, ב — א 320
 ז, א — ב 115 [29]; 118 [44]
 ט, א — א 151 [39]; 164 [19]; 40 [24]
 י, יא — א 100
 י, ל — ב 77 [13]
 י, לה — א 165 [20]; 42; 55
 יא, טו — א 367 [3]; 129
 יג, א — א 320
 יג, ב — ב 166 [16]
 טז, א — א 149 [26]
 טז, ד — ב 25 [1]
 כ, יב — א 287; 386; 175; 177 [58]
 כג, ד — ב 237 [6]
 כח, ד — א 96; 112
 כט, לט — ב 72
 ל, א — א 137-138
 ל, ב — א 137 [148]
 לב, טז — ב 227 [81]
 לב, מב — ב 315 [68]

דברים

א, א — א 151; 309; 57 [21];
 [10] 329
 א, ח — ב 310 [15]
 א, יד — א 266 [57]
 ב, טז-יז — א 98 [4]
 ד, ט — א 252

כ, א — א 39 [59]
 כ, ח — א 30 [9]; ב 60
 כא, א — א 98 [4]; 208 [9]
 כא, ז — א 29 [3]
 כא, ח — ב 273
 כא, י — א 195; ב 62
 כא, יט — א 54-57; ב 58
 כא, כ-כא — א 57
 כב, א — א 64 [62]; 65 [64]
 כב, ב — א 66 [68]
 כב, ג — ב 182
 כב, ד — א 156
 כב, ז — ב 74
 כב, ח — ב 64; 74; 77; 78
 כב, י — ב 76
 כב, יג — א 60 [48]
 כב, יד — ב 264 [9]
 כב, יז — א 53; 184
 כב, כא — א 216
 כב, כב — ב 111 [8]
 כג, ב — ב 52
 כד, א — ב 50; 114
 כד, ד — א 131 [99]
 כד, ה — ב 144 [34]
 כד, יב — ב 12 [64]
 כה, ז — א 76 [3]
 ל, לב — א 239 [60]
 לא, יח — ב 141 [18]

ויקרא

א, א — ב 57 [19]
 א, ט — ב 146
 א, טו — ב 38
 ז, ה — א 321-322
 ז, יא — א 322 [29]
 ז, יב — ב 203 [7]
 ח, ב — ב 168
 ט, יא — א 179 [51]

שבת

לד, א — ב 255-254
 פז, א — א 129 [82]-[86]
 קטז, ב — א 42 [34]; 42 [35]; 47
 קיט, א — א 331 [24]

עירובין

לא, א — ב 290 [5]

פסחים

ה, א — ב 263
 ז, א — ב 260 [18]
 יד, א — א 298
 כז, א — א 247 [5]
 לט, ב — ב 260 [21]-[24]
 נו, א — ב 98 [30]; 98 [31]; 99
 נט, א — ב 39
 עב, ב — ב 210 [57]
 פא, ב — א 299

יומא

כח, ב — ב 239
 מח, ב — א 239; 305
 עא, ב — א 329 [14]

סוכה

לב, א — ב 339
 לב, ב — ב 339-340
 מה, א — א 14; 14 [11]
 נז, א — א 339 [60]

ביצה

ד, ב — ב 17
 ו, א — ב 12 [65]

ראש השנה

כ, ב — ב 12; 12 [66]

תענית

ט, א — א 116 [16]; 218 [50]
 טו, א — א 236; 291; 242
 כח, א — ב 235

יא, לא — ב 27

טז, ד — א 309

כא, יא — א 252

כא, יב — ב 30 ^{אוצר החכמה} [11]

כה, יא-יב — א 33

כו, ה — ב 134; 170

לג, יח — ב 7

לד, יב — ב 56

לה, כז — א 268 ¹²³⁴⁵⁶⁷

יהושע

ד, יא — ב 123

שמואל א

א, יט — א 391

מלכים א

ה, יב — א 364 [38]

ה, יב — ב 346 [27]

יחזקאל

מב, ג — א 2

מד, יח — א 329 [13]

הושע

א, ד — ב 299

דברי הימים א

יב, לב — ב 7 [25]

פירוש על הש"ס**ברכות**

יא, א — א 156

יז, א — ב 307

כ, ב — ב 231 [10]

כו, ב — ב 234-235

מג, א — ב 277

נד, א — ב 259 [4]-[7]

סג, א — ב 306

סג, א-ב — ב 23

בבא בתרא	ל, ב — א 194
יד, ב — א [18] 330	מגילה
קעה, ב — א 242	יג, ב — ב 195
סנהדרין	יד, א — א [2] 327 ; [5] 327
פד, א — א 391	מועד קטן
מכות	ז, ב — ב [58] 337
י, א — א [40] 46	יבמות
יא, א — א [38] 281 ; [39] 281	מט, ב — א [47] 283
עבודה זרה	נו, ב — א [32] 333
ד, ב — ב 296	סב, ב — ב 286
הוריות	פז, ב — ב [50] 336
ו, א — א [14] 175	כתובות
זבחים	י, א — א [4] 197
פט, א — א 306	נדרים
קיט, ב — א 366	ב, ב — ב 279
מנחות	נזיר
סה, א — ב 179	כג, ב — ב 290-289
סה, ב — ב 201	סוטה
עב, ב — ב [25] 332	לג, ב — ב 27
חולין	גיטין
ז, ב — ב [18] 95	ס, א — א [3] 97 ; [4] 98 ; 96 ; 112
קו, א — א [4] 197	ס, ב — א 328
קלז, א — א [29] 236	סח, א — א [9] 359
בכורות	קידושין
יז, א — ב 277 ; 307	מ, א — ב [32] 80
תמורה	עח, ב — א [30] 333
כז, א — א 263	בבא קמא
ר' שמואל בן מאיר (רשב"ם)	פד, א — א 74
פירוש עה"ת	צב, א — ב 37
בראשית	קו, ב — א [13] 77 ; [14] 77
א, א — ב 90	קז, א — א [21] 165 ; ב 65
כח, י — ב 87	בבא מציעא
כח, יב — ב 59-58	מח, א — א 299
	צה, ב — ב 264

קח, א — ב [22] 331	לז, ב — א 10; 12 [5]; 29; 48; ב 53 [3]; 84-85; 90
קי, ב — א 292	לז, כח — א 275
קב, א — ב [24] 87	שמות
קכג, א — א 346	טו, כ — ב [24] 87
ר' שמואל הנגיד	כא, א — ב 90
מבוא לתלמוד	כא, כ"א — א 41
(מופיע בש"ס אחרי מס' ברכות) — ב 136	כב, ו — א 63
ר' שמעון בן צמח דוראן (רשב"ץ)	כב, יד — ב 264
זהר הרקיע	כט, ט — ב 59; 87
(מהדורת וילנה תרל"ט)	מ, לה — ב 88
סימן מט (אזהרה קבו) ע' כד — א [75] 182	ויקרא
ר' תאומים, יוסף	א, א — ב 53 [3]; 89
פרי מגדים	יג, ב — ב 90
פירוש על ש"ע או"ח ויו"ד	במדבר
פתיחא — א 197-199	כא, כז — ב 66 [60]; 87 [24]
<small>מחברת: אסתר חיימל</small>	פירוש על הש"ס
	פסחים
	קיט, א — ב 277
	בבא בתרא
	עת, ב — ב 66 [60]; 86; 87 [24]

מפתח שמות אישים וספרים

— א —

ר' אבוהב, יצחק — א [20] 192

ר' אבולעפיה, מאיר בן טודרוס הלוי (רמ"ה, "יד רמה") — ב [37] 296 ראה גם: מפתח ראשונים ואחרונים.

אבי הישיבות — ראה: ר' אליאך, דב

ר' אבן עזרא, אברהם בן מאיר (ראב"ע) — א 1; [16] 43; [43] 46; [2] 70; [3] 76; [28] 82; [6] 114; [124] 134; [19] 164; [172]; [28] 177; [34] 309; [47] 373; ב [16] 32; [4] 37; [69]; [70]; [110]; [118-112]; [23] 142; [1] 163; [8] 165; [174-173]; [180-179]; [23] 215; [50] 218; [32] 312; [4] 320; [343]; 50 ראה גם: מפתח ראשונים ואחרונים.

ר' אברבנאל, יצחק — א 1; [98-97]; [32] 109; [140]; [5] 145; [7] 248; [264]; [283-282]; [68] 287; [22] 331; [18] 351; [368]; [47] 386; ב 286 ראה גם: מפתח ראשונים ואחרונים.

ר' אברהם בן דוד מפושקירא (ראב"ד) — א [51] 218; [68-64]; [16] 330; [284]

רבינו אברהם בן הרמב"ם — א [67] 66; [51] 218

ר' אברמסקי, יחזקאל — א [79] 343; ב [65] 49; [8] 282; [86] 318

אדרת אליהו — פירוש עה"ת. ראה: ר' אליהו בן שלמה זלמן מווילנא

אהל יהושע — ראה: ר' הלר, יהושע

אהל יעקב — פירוש עה"ת. ראה: ר' קרנץ, יעקב

ר' אהרן הלוי מברצלונה ("ספר החינוך") — א 14; 39; [20] 74; [84] 184; [231-230]; ב [23] 233; [265]; [66] 305; 308 ראה גם: מפתח ראשונים ואחרונים.

ר' אהרן, משה מנחם — א [58] 38; [59] 39

אוזניים לתורה — פירוש עה"ת. ראה: ר' סורוצקין, זלמן.

ר' אויערבאך, שלמה זלמן — א [5] 41

ר' אויערבאך, משה — ב [4] 54

אור גדליהו — עה"ת. ראה: ר' שור (שארר), גדליהו

אור החיים — פירוש עה"ת. ראה: ר' בן עטר, חיים בן משה

אור ישר — פירוש על רש"י עה"ת. ראה: ר' הרטמן, בנימין זאב

אור שמח — פירוש על "משנה תורה" של הרמב"ם. ראה: ר' כהן, מאיר שמחה מדוינסק

ר' אושנבורג, שמעון הלוי ("דבק טוב") — ב 2 ראה גם: מפתח ראשונים ואחרונים.

אזהרות — ראה: ר' סעדיה בן יוסף גאון

- ר' אחאי גאון (בעל השאלות) — א 198 [10]; ב 209
- ר' אירליש, שמואל אליעזר הלוי (מהרש"א) — א 327 [4]; ב 22 [120] ראה גם: מפתח ראשונים ואחרונים.
- ר' אייגר, עקיבא — א 74 [20]; 236 [29]; 306 [23]; 331 [24]; 359 [11] ראה גם: מפתח ראשונים ואחרונים.
- ר' אייזר, שמעון — א 332 [27]
- רב אייזנשטאט, מנחם צבי — ב 92 [6]
- ר' איילנבורג, יששכר בער ("צידה לדרך") — א 2; 166 [86]; ב 69 [78] ראה גם: מפתח ראשונים ואחרונים.
- ר' איינהורן, זאב וולף (מהרז"ו) — א 148 [28]; 149 ראה גם: מפתח ראשונים ואחרונים.
- ר' איסרלין, ישראל ("תרומת הדשן") — א 302 ראה גם: מפתח ראשונים ואחרונים.
- ר' אלבו, יוסף — א 283 [47]; ב 108 ראה גם: מפתח ראשונים ואחרונים.
- ר' אלגאזי, שלמה ("יבין שמועה") — א 304; 206; ב 276 ראה גם: מפתח ראשונים ואחרונים.
- ר' אליאך, דב — ב 275 [14]
- ר' אליגרי, אברהם בן שלמה ("לב שמח") — א 247-248 ראה גם: מפתח ראשונים ואחרונים.
- ר' אליהו בן שלמה זלמן מוילנא (הגר"א) — א 1; 12; 21; 37-39; 72 [11]; 73 [32]; 121; 123-124; 133 [110]; 164; 167-169; 172; 210 [19]; 263 [36]; 277 [22]; 284; 296 [34]; 367 [3]; 369; 370-371; 118; 144 [38]; 163; 192 [73]; 193 [84]; 218-219; 221; 224-225; 261; 280; 281; 282 ראה גם: מפתח ראשונים ואחרונים.
- ר' אליהו מזרחי — ראה: ר' מזרחי, אליהו
- ר' אלימלך מליז'נסק ("נועם אלימלך") — א 1; ב 41 [28] ראה גם: מפתח ראשונים ואחרונים.
- ר' אליעזר בן שמואל ממץ ("ספר היראים") — א 281; ב 320 [6]
- ר' אלעזר בן יהודה מוורמייזא (בעל הרוקח) — א 141 ראה גם: מפתח ראשונים ואחרונים.
- ר' אלפסי, יצחק (רי"ף) — כרך א 49 [61]
- ר' אלשיך, משה בן חיים — ב 297-298 ראה גם: מפתח ראשונים ואחרונים.
- ר' אלתר יהודה אריה ליב מגור ("שפת אמת") — א 1
- אמונה וביטחון — ראה: ר' קרליץ, אברהם ישעיה
- אמת ליעקב (עיונים במקרא) — פירוש עה"ת. ראה: ר' קמינצקי, יעקב
- ר' אנגל, יוסף — א 279 ראה גם: מפתח ראשונים ואחרונים.
- ר' אפשטיין, ברוך הלוי ("תורה תמימה") — א 22 [49]; 68; 191 [18]; 198 [6]; 234; 291; ב 179 [4]; 218 ראה גם: מפתח ראשונים ואחרונים.

ר' אפשטיין, ד"ר יחזקאל — א [42] 84; ב [69] 151; [4] 236
 ר' אפשטיין, יחואל מיכל הלוי ("ערוך השולחן") — א [57] 38; [59] 156
 ר' אשבילי, יום טוב (ריטב"א) — א [5] 41; 43; 156; 190; 199-202; [57] 389; ב [57] 252; 254
 ר' אשר בן יחואל (רא"ש) — א [61] 49; 156; ב [28] 89; 255 ראה גם: מפתח ראשונים
 ואחרונים.

— ב —

באר הגולה — ראה: ר' יהודה ליוואי בן בצלאל מפראג
 באר יוסף — פירושים וכיאורים במקרא ובדברי חז"ל מסודרים על פרשיות התורה. ראה: ר' סלנט,
 יוסף צבי
 באר יצחק — פירוש על רש"י עה"ת. ראה: ר' הורביץ, יצחק.
 באר מים חיים — פירוש על רש"י עה"ת. ראה: ר' חיים בן בצלאל מפראג אחי המהר"ל
 בה"ג — ראה: ר' שמעון קיירא
 ר' בורנשטיין, שמואל בן אברהם ["שם משמואל"] — א 1; [17] 117
 ב"ח — בית חדש - פירוש והשגות על ארבעה טורים. ראה: ר' סירקיש, יואל
 רבינו בחיי בן אשר — א 1; 2; [10] 14; [67] 66; [4] 98; [10] 100; [5] 145; [44] 171; [192];
 [28] 278; [13] 295; [3] 367; [69] 390; ב [30] 8; [69] 13; [25] 142; [1] 252; [8] 277 ראה גם: מפתח
 ראשונים ואחרונים.
 בינה לעתים — פירוש עה"ת. ראה: ר' פיג'ו, עזריה
 בית האוצר — ראה: ר' אנגל, יוסף
 בית הלוי — על התורה. ראה: ר' סולובייצ'יק, יוסף בער
 בית חדש — פירוש והשגות על ארבעה טורים. ראה: ר' סירקיש, יואל
 בית מאיר — פירוש על שולחן ערוך אבן העזר. ראה: ר' פוזנר, מאיר.
 בית שמואל — פירוש על שולחן ערוך אבן העזר. ראה: ר' פייביש, שמואל
 ר' בכרך, יאיר חיים ("חות יאיר") — א [15] 296
 ר' בלוי, טוביה — ב [8] 34; ב [15] 265
 ר' בנימין בן מתתיה ("בנימין זאב") — ב 342 ראה גם: מפתח ראשונים ואחרונים.
 בנימין זאב — שו"ת. ראה: ר' בנימין בן מתתיה
 ר' בן עטר, חיים בן משה ("אור החיים") — א 8-9; [48] 36; 43; 47; [46] 47; 49-50;
 [110-109]; [1] 113; [148-147]; [24] 148; 150; [66] 181; 203-204; [3] 253; 260; [68] 287; 307;
 [76] 342; [14] 382; [47] 386; ב 36; [48] 120 ראה גם: מפתח ראשונים ואחרונים.
 בעי חיו — פירוש על רבינו בחיי עה"ת. ראה: ר' שור, יעקב
 בעל הטורים (טור) — ראה: ר' יעקב בן הרא"ש

בעל הלכות גדולות — ראה: ר' שמעון קירא

בעל הרוקח — ראה: ר' אלעזר בן יהודה מוורמייזא

בעלי התוספות — א [5]41; 47; 228-227; 234-232; 253 [3]; 297; 297 [27]; ב 272; 122
ראה גם: מפתח ראשונים ואחרונים.

ר' בקראט, אברהם הלוי ("ספר זכרון") — ב 34-35; 36 [10]

ר' ברויאר, מרדכי (בן שמשון) — א 3 [6]; 19 [32]

ר' ברטנורא, עובדיה — ראה: ר' עובדיה מבירטינור

ר' ברלין, נח חיים צבי — א 246 [2] ראה גם: מפתח ראשונים ואחרונים.

ר' ברלין, נפתלי צבי יהודה מוולוז'ין (נצי"ב) — א 1; 6; 8; 8 [28]; 13; 15; 16; 21;

23 [62]; 36 [48]; 47 [46]; 50 [77]; 76; 76 [4]; 86 [58]; 97 [3]; 107-110; 145 [2]; 145 [5]; 147;

154 [54]; 163; 164 [17]; 169; 172; 203; 203 [49]; 204 [52]; 204; 209; 214; 223-224; 256 [9];

257-258; 259; 277; 294 [3]; 296; 317 [13]; 358-365; 367 [3]; 375 [54]; 382 [14]; 51; 300;

326; ב 45; 36 [10]; 101 [41]; 140 [7]; 146; 163; 192 [73]; 203; 214-215; 219 [53]; 221-222;

273 [6]; 291 [13]; 291 [15]; 292; 294; 343-347 ראה גם: מפתח ראשונים ואחרונים.

ר' ברנשטיין, יצחק יואל — א 22 [49]

— ג —

גבורות ה' — ראה: ר' יהודה ליוואי בן בצלאל מפראג

גבורת יצחק — פירוש עה"ת. ראה: ר' סורוצקין, אברהם יצחק

ר' גולדברג, אהרן רוד ("שירת רוד") — א 287 [68]; 309; 386 [47]; 51; 69; 326; ב

25 [1] ראה גם: מפתח ראשונים ואחרונים.

ר' גומבינר, אברהם ("מגן אברהם") — ב 334 [38] ראה גם: מפתח ראשונים ואחרונים.

גזר אריה — פירוש על רש"י עה"ת. ראה: ר' יהודה ליוואי בן בצלאל מפראג.

ר' גינזבורג, יהודה ליב ("מוסר הנביאים") — ב 298 [41]

ר' גרודז'ינסקי, אברהם — א 238 [42]; ב 33 [17];

גרי"ז מבריסק — ראה: ר' סלוביצ'יק, יצחק זאב מבריסק

ר' גרינעס, משה איסר ("קרן פני משה") — א 142; 220; ב 288 ראה גם: מפתח ראשונים

ואחרונים.

רבינו גרשום מאור הגולה — א 328 ראה גם: מפתח ראשונים ואחרונים.

— ד —

דבק טוב — פירוש על רש"י עה"ת. ראה: ר' אושנבורג, שמעון הלוי

דברי אליהו — עה"ת והתלמוד (ליקוט). ראה: ר' אליהו בן שלמה זלמן מוילנא

דברי דוד — טורי זהב - פירוש על רש"י עה"ת. ראה: ר' הלוי, דוד בן שמואל
 ר' דוד בן זמרא (רדב"ז) — א 9; 52; 97-98; 113 [1]; 227 [10]; 331 [22]; ב 233 ראה גם:
 מפתח ראשונים ואחרונים.

ר' דומב, פרופ' יחיאל (סירל) — ב 312 [36]

ר' דיסקין, משה יהושע יהודה ליב — ב 51 ראה גם: מפתח ראשונים ואחרונים.

ר' דנציג, אברהם — א 165-167

ר' דסלר, אליהו ("מכתב מאליהו") — א 274 [14]; 362 [30]

דעת יששכר — פירוש על רש"י עה"ת. ראה: ר' ליטווייר, יששכר דב

— ה —

הבנת המקרא — פירוש על רש"י עה"ת. ראה: ר' היידנהיים, זאב וואלף

הגר"א — ראה: ר' אליהו בן שלמה זלמן מווילנא

ר' הוטנר, יצחק — א 332 [27]; ב 192 [73]; 347 [38]

ר' הופמן, דוד צבי — א 1; 3; 146 [7]; 203 [49]; ב 137; 138; 184; 215 [22]; 218

ר' הורביץ, יצחק ("באר יצחק") — א 43 [20]; 151 [36]; 164 [19]; 272 [7]; ב 27-28; 29;

31-32; 34; 58; 60 [31]; 142 [23] ראה גם: מפתח ראשונים ואחרונים.

ר' הורביץ, פנחס הלוי ("פנים יפות") — א 45 ראה גם: מפתח ראשונים ואחרונים.

ר' היידנהיים, זאב וואלף ("הבנת המקרא") — ב 35 [12]

ר' הירש, שמשון בן רפאל — א 1; 18; 89; 98-99; 99 [9]; 323-324; ב 7 [25]; 32 [16];

101 [43]; 120 [48]; 183; 215 [22]; 222 [66] ראה גם: מפתח ראשונים ואחרונים.

ר' הכהן, צדוק מלובלין — א 266; 278 [28]; ב 193 [76]

הכתב והקבלה — פירוש עה"ת. ראה: ר' מקלנבורג, יעקב צבי.

ר' הלוי, דוד בן שמואל ("טורי זהב", ט"ז) — א 184 [83]; 294-298; 351; 380 [9]; ב 1 [2];

83 [51]; 197 [107]; 205 ראה גם: מפתח ראשונים ואחרונים.

ר' הלוי, יצחק אייזיק — ב 137

הליכות עולם — על כללי התלמוד וההלכה. ראה: ר' ישועה בן יוסף הלוי

ר' הלר, יהושע — א 102 [15]; 348-349; ב 143; 192 [73]; 256 ראה גם: מפתח ראשונים

ואחרונים.

ר' הלר, יום טוב ליפמן ("תוספות יום טוב") — א 10; 20; 30 [8]; 208; 303; 306 ראה גם:

מפתח ראשונים ואחרונים.

המאור — השגות על הרי"ף. ראה: ר' זרחיה בן יצחק הלוי

ר' המאירי, מנחם — א 184 [84]; 229-232; 232 [1] ראה גם: מפתח ראשונים ואחרונים.

ר' העליר, יהושע — ראה: ר' הלר, יהושע

העמק דבר — פירוש עה"ת. ראה: ר' ברלין, נפתלי צבי יהודה מוולוז'ין
 הרחבת גבול יעבץ — ראה: ר' כהן, דוד
 ר' הרטמן, בנימין זאב ("אור ישר") — ב 73 ראה גם: מפתח ראשונים ואחרונים.
 ר' הרטמן, יהושע דוד — ב 146 [60]; 168; 172 [34]; 240 [6]
 ר' הוטנר, יצחק — ב 234

— ו —

רבינו וידאל די טלושא — א 66 [67]; 249-250; 303 [5]; 303 [6] ראה גם: מפתח ראשונים
 ואחרונים.
 ויוסף אברהם — פירוש על "רביד הזהב" עה"ת. ראה: ר' לבקוביץ, אברהם
 ויזל, נפתלי הירץ (רנ"ו) — א 35 [37]; 35 [38]; 35-36; 36 [41], [42], [43]; 48 [57]
 ר' וייס, ישעיה ("לקט בהיר") — ב 278 [11]
 ר' ולדינברג, אליעזר יהודה ("ציוץ אליעזר") — ב 342 ראה גם: מפתח ראשונים ואחרונים.
 ר' וסרמן, אלחנן — א 306; 353-356; 361 [22]; ב 33; 81 [41] ראה גם: מפתח ראשונים
 ואחרונים.

— ז —

זהר הרקיע — על תרי"ג מצוות לפי האזהרות של רשב"ג. ראה: ר' שמעון בן צמח דוראן
 ר' זקש, זבולון — א 347
 ר' זרחיה בן יצחק הלוי (בעל המאור) — ב 11-12 ראה גם: מפתח ראשונים ואחרונים.

— ח —

ר' חביבא, יוסף אבן ("נימוקי יוסף") — א 257 [12]
 ר' חרש, מאיר — א 8 [25]
 חוסן יהושע — מעוז הדת - ראה: ר' הלר, יהושע
 חות יאיר — שו"ת. ראה: ר' בכרך, יאיר חיים
 חזון איש — ראה: ר' קרליץ, אברהם ישעיה
 חזקוני — פירוש עה"ת. ראה: ר' חזקיה בן מנחם.
 ר' חזקיה בן מנחם ("חזקוני") — א 38-39; 62-63; ב 2 ראה גם: מפתח ראשונים ואחרונים.
 ר' חיות, צבי הירש (מהר"ץ חיות) — א 76 [4]; 92 [78]; 97 [3]; 176 [23]; 203 [49];
 296 [15]; ב 306 ראה גם: מפתח ראשונים ואחרונים.

ר' חיים בן בצלאל מפראג אחי המהר"ל ("באר מים חיים") — ב 242 ראה גם: מפתח ראשונים ואחרונים.

ר' חיים בן יצחק מוולוז'ין — א 122 ; 164 ; 309 [36]; ב 266 [5]; 289 ; 294
 ספר החינוך — על תרי"ג מצוות, מיוחס לר' אהרן הלוי מברצלונה - ראה: ר' אהרן הלוי מברצלונה
 חכמת אדם — ראה: ר' דנציג, אברהם
 חמדת ישראל — פירוש על ספר המצוות של הרמב"ם. ראה: ר' פלאצקי, מאיר דן רפאל
 ר' חנוך זונדל בן יוסף ("עץ יוסף") — ב 26 ראה גם: מפתח ראשונים ואחרונים.
 רבינו חננאל בן רבינו חושיאל — א 66 [67]; 121 ; 122 [56]; 129 ; 140 ; 351 [18]; ב 12-13 ; 110 ראה גם: מפתח ראשונים ואחרונים.
 חפץ חיים — ראה: ר' כהן, ישראל מאיר
 חתם סופר — ראה: ר' סופר, משה

— ט —

טור — ראה: ר' יעקב בן הרא"ש
 טורי זהב (ט"ז) — פירוש לשולחן ערוך. ראה: ר' הלוי, דוד בן שמואל
 ט"ז — ראה: ר' הלוי, דוד בן שמואל
 ר' טעביל, דוד ("נחלת דוד") — ב 286 ראה גם: מפתח ראשונים ואחרונים.
 ר' טרייוויש, דוב בער ("רביד הזהב") — א 1 ; 21 ; 47 [46]; 164 [17]; 240 ; 266 [65]; 282 [45]; 346 ; ב 163 ; 192 [73]; 224-227 ; 346 [31] ראה גם: מפתח ראשונים ואחרונים.

— י —

יבין שמועה — פירוש על "הליכות עולם" לר' ישועה בן יוסף הלוי על כללי התלמוד וההלכה.
 ראה: ר' אלגאזי, שלמה
 יביע אומר — שו"ת. ראה: ר' יוסף, עובדיה
 יד מלאכי — חיבור על כללי הש"ס. ראה: ר' כהן, מלאכי
 יד רמה — פירוש על מסכת סנהדרין. ראה: ר' אבולעפיה, מאיר בן טודרוס הלוי
 ר' יהודה הלוי (ריה"ל, "ספר הכוזרי") — ב 253 ראה גם: מפתח ראשונים ואחרונים.
 ר' יהודה ליוואני בן בצלאל מפראג (מהר"ל) — א 2-3 ; 3 [4]; 9-10 ; 61 ; 104-105 ; 107 ; 107 [27]; 146-147 ; 150 [33]; 151 [38]; 152 [42]; 165 [21]; 203 [49]; 204 [52]; 230 [15]; 239 ; 271-272 ; 287 ; 337 [56]; 383-387 ; ב 19 [97]; 34 ; 34 [7]; 45 ; 46 [57]; 49 [65]; 58 ; 59 [28]; 61-62 ; 62-63 ; 64 [45]; 66-67 ; 77 ; 87 [26]; 161 ; 163-178 ; 215 [22]; 219 [52]; 240 [4]; 240-241 ראה גם: מפתח ראשונים ואחרונים.
 רבינו יונה גירונרי — א 74 [20]; ב 241 ראה גם: מפתח ראשונים ואחרונים.

- ר' יוסף בר שאול (ראשון; חי בימי הר"ן או לפניו) — ב 237
- ר' יוסף, עובדיה ("יביע אומר") — ב 342 ראה גם: מפתח ראשונים ואחרונים.
- ים של שלמה — פירוש על הש"ס. ראה: ר' לוריא, שלמה
- יעב"ץ — ראה: ר' עמדין, יעקב בן צבי
- ר' יעקב בן מאיר תם — א [3] 29; 130-131; [15] 296; [38] 309; [20] 319; ב 52; 317
- ר' יעקב בן הרא"ש (בעל הטורים, טור) — א 44; [7] 222; ב [28] 89
- ר' יפה, מרדכי (לבוש; בעל הלבושים) — א 2; [11] 14; [53] 283; [38] 385; ב 34; [7] 34
ראה גם: מפתח ראשונים ואחרונים.
- ר' יפה אשכנזי, שמואל ("יפה תואר") — ב 29 ראה גם: מפתח ראשונים ואחרונים.
- יפה תואר — פירוש על מדרש רבה. ראה: ר' יפה אשכנזי, שמואל
- ר' יצחק אבוהב — ראה: ר' אבוהב, יצחק
- ר' יצחק די ליאון ("מגילת אסתר") — א 32; 245
- ר' ישועה בן יוסף הלוי ("הליכות עולם") — א 304; ב 276 ראה גם: מפתח ראשונים ואחרונים.
- ישועות משיחו — חיבור, ראה: ר' אברבנאל, יצחק
- ר' ישראל מברונא (בעל שו"ת מהר"י ברונא) — א 44 ראה גם: מפתח ראשונים ואחרונים.
- יראים, ספר — על תרי"ג מצוות. ראה: ר' אליעזר בן שמואל ממץ

— ב —

- כד הקמח — ראה: רבינו בחיי בן אשר
- ר' כהן, דוד ("הרחבת גבול יעבץ") — א [1] 294; 300 ראה גם: מפתח ראשונים ואחרונים.
- ר' כהן, יוסף — ב 355 ראה גם: מפתח ראשונים ואחרונים.
- ר' כהן, ישראל מאיר מראדין ("חפץ חיים") — א [37] 38; [40] 281
- ר' כהן, מאיר שמחה מדוינסק ("משך חכמה", "אור שמח") — א 1; [6] 3; 21; [4] 30; [48] 36; 40; 45-48; 49; 52; 59; 76; [22] 81; [58] 86; 158; [17] 164; 168-169; 213; 214; [58] 219; 220; 233; 234-235; 236-237; [1] 245; [8] 249; [32] 280; 256-257; [41] 282; 290-291; [32] 298; 2307; 315-384; 319; 320; 324; 338; [74] 342; [44] 355; 368; [7] 390; [69] 391; ב [118] 22; 29-30; 41; [46] 44; [13] 56; [45] 64; [47] 82; 94; [43] 101; [7] 140; 143; [53] 145; 146; 163; 184-199; 202; 203; 221-222; 224; [72] 224; 233-234; 256; [5] 262; [22] 270; [6] 320; 201; 308 ראה גם: מפתח ראשונים ואחרונים.
- ר' כהן, מלאכי ("יד מלאכי") — א [15] 296; 302 ראה גם: מפתח ראשונים ואחרונים.
- ר' כהנא, קלמן — א [18] 231; [18] 351

- כוונות התורה — ר' ספורנו, עובדיה
 ר' כולי, יעקב ("מעם לועז") — א 10 [33] ראה גם: מפתח ראשונים ואחרונים.
 כור הזהב — פירוש על רמב"ן עה"ת. ראה: ר' שטיינהרט, אריה ליב
 כלי חמדה — פירוש עה"ת. ראה: ר' פלאצקי, מאיר בן רפאל.
 כלי יקר — פירוש עה"ת. ראה: ר' שלמה אפרים בן אהרן מלונטשיץ
 כלי יקר — פירוש על נ"ך. ראה: ר' לניאדו, שמואל
 כללי רש"י — ראה: ר' בלוי, טוביה
 כסף משנה — ביאור על "משנה התורה" לרמב"ם, ראה: ר' קארו, יוסף
 ר' כרמל, אריה — א 362 [30]
 ר' כשר, מנחם מנדל — א 185

— ל —

- לב שמח — פירוש על ספר המצוות של הרמב"ם. ראה: ר' אליגרי, אברהם בן שלמה
 לבוש האורה — פירוש על רש"י על התורה. ראה: ר' יפה, מרדכי
 ר' לבקוביץ, אברהם — ב 225 ; 226 ; 227 ראה גם: מפתח ראשונים ואחרונים.
 ר' לוי, פרופ' יהודה — א 332 [27] ; ב 102 [46]
 ר' לוצטו, משה חיים (רמח"ל) — א 79 [13] ; ב 17 ; 141 ; 320 [6] ראה גם: מפתח ראשונים
 ואחרונים.
 ר' לוריא, דוד (רד"ל) — א 284 [57] ראה גם: מפתח ראשונים ואחרונים.
 ר' לוריא, שלמה (מהרש"ל, "ים של שלמה") — ב 117 [43] ראה גם: מפתח ראשונים
 ואחרונים.
 ר' ליטווייר, יששכר רב ("דעת יששכר") — ב 168 [19] ראה גם: מפתח ראשונים ואחרונים.
 ר' ליכטנשטיין, אליעזר ליפמאן ("שם עולם") — א 241 ראה גם: מפתח ראשונים ואחרונים.
 ר' למפרונטי, יצחק ("פחד יצחק") — ב 135-136 ; 306 [70]
 ר' לנדאו, יחזקאל ("נודע ביהודה") — א 35 [37] ; 41 [5] ; ב 66 [57] ראה גם: מפתח ראשונים
 ואחרונים.
 ר' לניאדו, שמואל ("כלי יקר") — ב 308 ראה גם: מפתח ראשונים ואחרונים.
 לקט בהיר — פירוש על רש"י עה"ת. ראה: ר' וייס, ישעיה
 ר' מאירי, מנחם — א 357 ; ב 334 ראה גם: מפתח ראשונים ואחרונים.

— מ —

מבוא לתלמוד — ראה: ר' שמואל הנגיד

מבי"ט — ראה: ר' משה בן יוסף טראני

מגיד מדובנא — ראה: ר' קרנץ, יעקב

מגיד משנה — פירוש על "משנה תורה" של הרמב"ם. ראה: רבינו וידאל די טולושא

מגילת אסתר — על ספר המצוות לרמב"ם. ראה: ר' יצחק די ליאון

מגן אברהם — פירוש על שולחן ערוך אורח חיים. ראה: ר' גומבינר, אברהם

מהרז"ו — ראה: ר' איינהורן, זאב וולף

מהר"א — ראה: ר' אברבנאל, יצחק

מהר"י אנגל — ראה: ר' אנגל, יוסף

מהר"י ברונא — ראה: ר' ישראל מברונא

מהר"ל — ראה: ר' יהודה ליוואי בן בצלאל מפראג

מהר"ץ חיות — ראה: ר' חיות, צבי הירש

מהרש"א — ראה: ר' אידליש, שמואל אליעזר הלוי

מהרש"ל — ראה: ר' לוריא, שלמה

מוטר הנביאים — פירוש על נביאים ראשונים. ראה: ר' גינזבורג, יהודה ליב

מורה נבוכים — ראה: ר' משה בן מימון

ר' מזרחי, אליהו (רא"ם) — א 2; 61; 62 [54]; 100-102; 104; 146 [12]; 150 [30]; 151 [38]; 168 [27]; 271 [4]; 272 [7]; 309; 380 [11]; ב 2 [4]; 19 [97]; 25 [1]; 30-31; 34 [7]; 48; 61; 64 [45]; 67-69; 72; 73; 77; 87 [26]; 165; 166; 175-176; 234; 239-240; ראה גם: מפתח ראשונים ואחרונים.

מחוקקי יהודה — ביאור לפירושו של הראב"ע עה"ת. ראה: ר' קרינסקי, יהודה ליב

מחזה עליון — ראה: ר' סנדר, יצחק

ר' מינצבורג, לייב — ב 200; 285

מכתב מאליהו — חיבור, ראה: ר' דסלר, אליהו

מלחמות השם — פירוש על מורה נבוכים וספר המדע לרמב"ם. ראה: רבינו אברהם בן הרמב"ם

ר' מלבי"ם, מאיר ליבוש בן יחיאל מיכל — א 1; 3 [4]; 11; 21; 22 [54]; 48 [56]; 107 [26]; 211 [5]; 222 [6]; 222 [7]; 259-260; 264; 326; 341-371; 368; 375 [54]; 375-378; ב 39 [23]; 163 [1]; 163; 164; 165; 183; 200; 201; 215 [22]; 217-218; 218 [49]; 219 [52]; 251 [29]; 332 [29]; ראה גם: מפתח ראשונים ואחרונים.

ר' מנדלסון, משה (רמ"ד) — א 35 [37]; 113 [1]

ר' מן הזהר, שלמה — א 266 [54]

מסילת ישרים — חיבור. ראה: ר' לוצטו, משה חיים

מעין החכמה — על תרי"ג מצוות. ראה: ר' ברלין, נח חיים צבי

מעם לועז — ראה: ר' כולי, יעקב

ר' מקלנבורג, יעקב צבי ("הכתב והקבלה") — א 1; [3]2; 3-2; [4]3; 5; 11; 21; 30-31; 34; 35-37; [46]47; [56]48; [57]48; 76; [26]107; 107; [110]133; [17]164; [7]198; 214; 221; [5]222; [6]222; [16]260; [15]218; ב 39-40; [74]68; [63]129; [1]163; 163; 165; [29]170; 183; 215-218; [49]218; [66]222; [69]223; [13]275; [69]340 ראה גם: מפתח ראשונים ואחרונים.

מרגליות הים — פירוש על מסכת סנהדרין. ראה: ר' מרגליות, ראובן

ר' מרגליות, משה ("פני משה") — א 176 [22] ראה גם: מפתח ראשונים ואחרונים.

ר' מרגליות, ראובן ("מרגליות הים") — א 66 [67]; 295 [9]

ר' משה בן יוסף טראני (מבוי"ט; "קרית ספר") — א 74 [20]; ב 226

ר' משה בן יעקב מקוצי ("ספר מצוות גדול", סמ"ג) — א 289

ר' משה בן מימון (רמב"ם) — א 20-22; [27]34; [31]34; 41-43; [61]49; 51; 52; 46-65; 71; 73-74; [19]74; 75; [78]92; [57]155; [22]165; [67]181; [84]184; [12]190; [10]198; 201-203; 207-208; 209; 211-212; [37]214; 215-219; 220; 223; 227-229; [15]230; 231; 235; 237-238; 240; 245-250; [9]256; 259; [45]282; [53]283; 289; [11]295; [7]303; [13]317; 319; [18]319; [16]330; [82]344; [18]351; 353; [9]380; ב 6 [21]; 7 [27]; 21 [111]; 21 [115]; 22 [117]; 22 [118]; 40-41; [48]44; 48; 98-105; 110; 147; [68]151; 151; [3]164; 182; 202; 206-211; [15]243; 243; 248; 252; 256; 268; 281-282; 284; [45]300; [4]320 ראה גם: מפתח ראשונים ואחרונים.

ר' משה בן נחמן (רמב"ן) — א 2; [2]2; [12]5; 9; 12-14; [12]14; 16; [18]16; 20-26; 31; [15]31; 33-35; [3]41; [5]41; 41-42; [24]44; 44; [34]45; 52; 54-57; 57-60; 62-63; [66]65; 76; [3]76; [19]80; [37]83; [42]84; 88; 91; [69]91; [3]97; 97-98; [11]101; 102; 104; [32]109; 131; [99]131; 133-136; [5]145; [16]147; [19]147; 158; [19]164; [23]166; 172; [20]192; 198; [10]198; 207; [5]207; [58]219; 220; 221-223; 227; [12]229; [15]230; 235; 237-238; 239; 241; 245-250; 252; 253; 256; 261; 264-265; 266-267; 268; [30]279; 288; [11]295; 303; 316; 318; [15]318; [22]331; 338; [89]344; [18]351; 353; [3]367; 369-372; 377-378; ב 2 [4]; 3-4; 15 [74]; 42-44; 47-48; 50; 52; 52; [1]52; [26]59; [38]63; [45]64; [54]65; 65; 69; 70-71; 78; 85-86; [26]87; 89-108; 110-138; 141-142; 147; 208; 213-214; [50]218; [1]252; [16]257; 281; [45]330; 314-316; 318; [30]333; ראה גם: מפתח ראשונים ואחרונים.

ר' משה הדרשן — א 49 [62]

ר' משורר, שבתי ("שפתי חכמים") — א 352 [25]; ב 34 [7] ראה גם: מפתח ראשונים ואחרונים.

משך חכמה — פירוש עה"ת. ראה: ר' כהן, מאיר שמחה מדבינסק.

משכיל לדוד — פירוש על רש"י עה"ת. ראה: ר' פארדו, דוד.

משנה ברורה — ראה: ר' כהן, ישראל מאיר מראדין

משנה למלך — פירוש על "משנה תורה" של הרמב"ם ראה: ר' רוזאניס, יהודה

משנת חיים — פירוש על מסכת זבחים. ראה: ר' שטיינברג, חיים

— נ —

נודע ביהודה — שו"ת, ראה: ר' לנדאו, יחזקאל.

נועם אלימלך — פירוש עה"ת. ראה: ר' אלימלך מליז'נסק

נחלת דוד — פירוש על הש"ס. ראה: ר' טעביל, דוד

נחלת יעקב — פירוש עה"ת. ראה: ר' סלניק, עיקב

נחלת שמעון — ראה: ר' קרסנר, שמעון

נימוקי יוסף — פירוש על הרי"ף. ראה: ר' חביבא, יוסף אבן

רבינו נסים בן ראובן גירונדי (ר"ן) — א 29-30; 32; 33; 34; 47; 165 [21]; 238 [46]; 263 [31]; 280 ראה גם: מפתח ראשונים ואחרונים.

נצוי"ב — ראה: ר' ברלין, נפתלי צבי יהודה מוולוז'ין

נפש החיים — ראה: ר' חיים בן יצחק מוולוז'ין

אוצר החכמה

ר' סבע, אברהם ("צרור המור") — א 253

ר' סולוביצ'יק, חיים מבריסק — א 71 [7]; 75 [22]; 183 [81]; 190 [12]; 214 [37]; 254 [7]; 281 [40]

ר' סולוביצ'יק, יוסף בער ("בית הלוי") — א 92 [77]; ב 106-107 ראה גם: מפתח ראשונים ואחרונים.

ר' סולוביצ'יק (מבוסטון), יוסף דוב — א 343

ר' סולוביצ'יק, יצחק זאב מבריסק (גרי"ז) — א 104 [20]; 261 [24]; ב 102; 289 [1]

ר' סופר, אברהם — א 229 [13]

ר' סופר, משה ("חתם סופר") — א 35 [37]; 38 [57]; 41 [5]; 121; 150 [34]; 295-296; 296 [15]; ב 4 [12]; 323 [23]; 323 [25] ראה גם: מפתח ראשונים ואחרונים.

ר' סורוצקין, אברהם יצחק ("גבורת יצחק") — א 303 [11]

ר' סורוצקין, זלמן ("אזניים לתורה") — א 1

ר' סירקיש, יואל ("בית חדש", ב"ח) — ב 342 ראה גם: מפתח ראשונים ואחרונים.

ר' סלנט, יוסף צבי ("באר יוסף") — א 143

ר' סלניק, יעקב ("נחלת יעקב") — א 352 [25] ראה גם: מפתח ראשונים ואחרונים.

— ס —

סמ"ג — ספר מצוות גדול. ראה: ר' יעקב בן משה מקוצי

ר' סנדר, יצחק — א 83 [32]; ב 346 [24]

ר' סעדיה בן יוסף גאון — א 1; 46 [43]; 66 [67]; 174 [2]; 253; 258; ב 12 [64]; 180; 210

ר' ספורנו, עובדיה — א [6] 3; 18; 34; 76—94; 95—96; [3] 97; [4] 98; [32] 109; 145;
 ; [5] 145; [14] 147; 169; 172; [66] 181; 210; 235; 254; [7] 254; [68] 287; 326; [44] 365; [3] 367;
 ; 372-373; [9] 380; [47] 386; ב [17] 5; [18] 6; [21] 6; 39; [1] 52; 69; 94; [41] 101; [1] 110;
 ; 139-153; 154—155; 156-160; 161—162; [22] 169; 202; 203-204; 205; [37] 216; [30] 251;
 ; 286; 291; 310-311; 317; [11] 321; ראה גם: מפתח ראשונים ואחרונים.

ספר הישר — שו"ת וחידושים. ראה: ר' יעקב בן מאיר תם

ספר הכוזרי — ראה: ר' יהודה הלוי

ספר המאור — השגות על הרי"ף. ראה: ר' זרחיה בן יצחק הלוי

ספר העיקרים — ראה: ר' אלבו, יוסף

ספר התשובה — ראה: ר' כהן, יוסף

ספר זכרון — ראה: ר' בקראט, אברהם הלוי

ספר יראים — על תרי"ג מצוות. ראה: ר' אליעזר בן שמואל ממץ

ספר מצווה גדול (סמ"ג) — ראה: ר' משה בן יעקב מקוצי

ספר רוקח — ראה: ר' אלעזר בן יהודה מוורמייזא

— ע —

עבודת דוד — ביאורים על הש"ס. ראה: ר' גולדברג, אהרן דוד

ר' עובדיה מבירטינורו — א 303; ב [6] 290 ראה גם: מפתח ראשונים ואחרונים.

ר' עמדין, יעקב בן צבי (יעב"ץ) — א [37] 35

עמודי שלמה — ראה: ר' שלנגר, רפאל מנחם

עקידת יצחק — פירוש עה"ת. ראה: ר' עראמה, יצחק בן משה.

עץ יוסף — פירוש על המדרש רבה. ראה: ר' חנוך זונדל בן יוסף

העיקרים, ספר — ראה: ר' אלבו, יוסף

ר' עראמה, יצחק בן משה ("עקידת יצחק") — א 1

ערוך השולחן — ראה: ר' אפשטיין, יחיאל מיכל הלוי

— פ —

ר' פארדו, דוד ("משכיל לדוד", "שושנים לדוד") — א 44; [7] 272; [25] 352; ב [94] 18;

34; [8] 238 ראה גם: מפתח ראשונים ואחרונים.

ר' פוזנר, מאיר ("בית מאיר") — א [3] 29; 131; [20] 311; ב 317 ראה גם: מפתח ראשונים

ואחרונים.

פחד יצחק — אנציקלופדיה לתלמוד ולהלכה. ראה: ר' למפרונטי, יצחק

ר' פיג'ו, עזריה ("בינה לעתים") — א [85]344 ; [54]388

ר' פייביש, שמואל ("בית שמואל") — א 312 ראה גם: מפתח ראשונים ואחרונים.

ר' פיינשטיין, משה — א [5]3 ; [5]41 ; 235 ; [27]332 ראה גם: מפתח ראשונים ואחרונים.

ר' פיליפ, משה — ב [9]35 ; [10]35 ; [34]61

ר' פלאצקי, מאיר דן רפאל ("כלי חמדה", "חמדת ישראל") — א 1 ; [24]167 ; [2]246
ראה גם: מפתח ראשונים ואחרונים.

פני משה — פירוש על התלמוד הירושלמי, ראה: ר' מרגליות, משה

פנים יפות — פירוש עה"ת. ראה: ר' הורביץ, פנחס הלוי.

ר' פערלא, ירוחם פישל — א [31]193 ; [51]218 ; 235 ; 304 ; 391 ראה גם: מפתח ראשונים
ואחרונים.

ר' פצ'נובסקי, יוסף ("פרדס יוסף") — א 242 ; 298 ; ראה גם: מפתח ראשונים ואחרונים.

פרדס יוסף — פירוש על רש"י ורמב"ן עה"ת. ראה: ר' פצ'נובסקי, יוסף

פרי מגדים — פירוש על ש"ע אור"ח ויו"ד. ראה: ר' תאומים, יוסף

ר' פרנקל, דוד ("קרבן העדה") — ב [26]342 ראה גם: מפתח ראשונים ואחרונים.

ר' פרץ בן אליהו מקורביל (רבינו פרץ) — א 297 ראה גם: מפתח ראשונים ואחרונים.

פרשת דרכים — דרשות. ראה: ר' רוזאניס, יהודה

— צ —

ר' צדוק הכהן מלובלין — ראה: ר' הכהן, צדוק מלובלין

צידה לדרך — ביאורים על פירושי רש"י ורא"ם עה"ת. ראה: ר' איילנבורג, יששכר בער

ציץ אליעזר — שו"ת. ראה: ר' ולדינברג, אליעזר יהודה

צפנת פענח — פירוש עה"ת. ראה: ר' רוזין, יוסף

צרור המור — פירוש עה"ת. ראה: ר' סבע, אברהם

— ק —

ר' קארו, יוסף (מרן הבית יוסף, "בית יוסף", "כסף משנה", "שולחן ערוך") — א

227 ; 231 ; 304 ; ב 40-41 ; 233 ראה גם: מפתח ראשונים ואחרונים.

קונטרס דברי סופרים — חיבור. ראה: ר' וסרמן, אלחנן.

ר' קופרמן, מרדכי — א [25]352 ; ב [69]68

ר' קזיס, חנניה ("קנאת סופרים") — א 302 ראה גם: מפתח ראשונים ואחרונים.

ר' קמחי, דוד (רד"ק) — א 32 ; 90 ; [82]184 ; [3]358 ; [30]362 ; 368 ; [55]388 ; ב

[68]113 ; [16]32 ; 50 ; 122-123 ; ראה גם: מפתח ראשונים ואחרונים.

- ר' קמינצקי, יעקב ("אמת ליעקב") — א 140 [165]; 142; 173; 278 [28]; 313; 325; 349 [8];
 ב 1 [1]; 123 [52]; 187 [54]; 192 [73]; 335 [42] ראה גם: מפתח ראשונים ואחרונים.
 קנאת סופרים — פירוש על ספר המצוות של הרמב"ם. ראה: ר' קזיס, חנניה
 קרבן העדה — פירוש על-התלמוד הירושלמי. ראה: ר' פרנקל, דוד
 ר' קרינסקי, יהודה ליב ("מחוקקי יהודה") — א 46 [43]; ב 114 [27]; 118 [44]
 קרית ספר — על משנה תורה. ראה: ר' משה בן יוסף טראני
 ר' קרליץ, אברהם ישעיה ("חזון איש") — א 41 [5]; 102-104; ב 106
 קרן פני משה — פירוש על הרמב"ן עה"ת. ראה: ר' גרינעס, משה איסר
 ר' קרניץ, יעקב (מגיד מדובנא) — א 123 ראה גם: מפתח ראשונים ואחרונים.
 ר' קרסנר, שמעון — א 326

— ר —

- ראב"ד — ראה: ר' אברהם בן דוד ממושקיירא
 ראב"ע — ראה: ר' אבן עזרא, אברהם בן מאיר
 רא"ם — ראה: ר' מזרחי, אליהו
 רא"ש — ראה: ר' אשר בן יחיאל
 רביד הזהב — פירוש עה"ת. ראה: ר' טרייוויש, דוב בער
 רדב"ז — ראה: ר' דוד בן זמרא
 רד"ל — ראה: ר' לוריא, דוד
 רד"ק — ר' קמחי, דוד
 ר' הרוגצ'ובי — ראה: ר' רוזין, יוסף
 ר' רוזאניס, יהודה ("משנה למלך") — א 375 [60]; ב 230 [4]
 ר' רוזין, יוסף (הרוגצ'ובי, "צפנת פענח") — א 112; 207 [8]; 279 [3]; ב 101 [43]; 224 [71]
 ראה גם: מפתח ראשונים ואחרונים.
 רוח חיים — פירוש על מסכת אבות. ראה: ר' חיים בן יצחק מוולוז'ין
 רוקח — ראה: ר' אלעזר בן יהודה מוורמייזא
 ריה"ל — ראה: ר' יהודה הלוי
 ריטב"א — ראה: ר' אשבילי, יום טוב
 רי"ף — ראה: ר' אלפסי, יצחק
 רמב"ם — ראה: ר' משה בן מימון
 רמב"ן — ראה: ר' משה בן נחמן
 רמ"ד — ראה: ר' מגדלסו. משה

- רמ"ה — ראה: ר' אבולעפיה, מאיר בן טודרוס הלוי
 רמח"ל — ראה: ר' לוצטו, משה חיים
 רמ"ש* — ראה: ר' כהן, מאיר שמחה מדוינסק
 ר"ן — ראה: רבינו נסים בן ראובן גירונדי
 רע"ב — ראה: ר' עובדיה מבירטינורו
 רע"ס — ראה: ר' ספורנו, עובדיה
 רשב"א — ראה: ר' שלמה בן אדרת
 רשב"ם — ראה: ר' שמואל בן מאיר
 רשב"ץ — ראה: ר' שמעון בן צמח דוראן
 רש"י — ראה: ר' שלמה בן יצחק
 רש"ש — ראה: ר' שטרשון, שמואל

— ש —

אוצר החכמה

- שאלתות — ראה: ר' אחאי גאון
 ר' שוואב, שמעון — א [27] 332
 שולחן ערוך — ראה: ר' קארו, יוסף
 ר' שור (שארר), גדליהו ("אור גדליהו") — א [48] 121; 325 ראה גם: מפתח ראשונים ואחרונים.
 ר' שור, יעקב ("בעי חיו") — א 52; 157 ראה גם: מפתח ראשונים ואחרונים.
 שושנים לדוד — פירוש על המשנה. ראה: ר' פארדו, דוד
 ר' שטיינברג, חיים — ב [53] 145
 ר' שטיינהרט, אריה ליב ("כור הזהב") — א [20] 192
 ר' שטרשון, שמואל (רש"ש) — א [20] 74
 ר' שיף, אברהם אבא ("תועפות רא"ם") — ב [54] 65 ראה גם: מפתח ראשונים ואחרונים.
 שירת דוד — פירוש על התורה. ראה: ר' גולדברג, אהרן דוד
 ר' שלמה אפרים בן אהרן מלונטשיץ ("כלי יקר" עה"ת) — א 143 ראה גם: מפתח ראשונים ואחרונים.
 ר' שלמה בן אדרת (רשב"א) — א [10] 14; [5] 41; [81] 183; 344; ב [1] 252

* ראשי תיבות ייחודיים לספר זה.

ר' שלמה בן יצחק (רש"י) — א 2-1; [11]14; [14]16; [49]37; [5]41; [43-42]; [62]49; [2]54; [19]80; [37]83; 88; [100]131; [124]134; 145; [13]147; [15]147; [19]164; [9]208; [21]210; [217-216]; 239; 241; 247-246; 254-252; [4]271; 288; 309; [38]309; [15]318; 320; [67]341; [18]351; [37]353; [9]380; ב 1-2; 22-25; 33-34; 39-42; 49-48; 50; 71-52; 78-74; 86-85; [26]87; [3]92; 97; 105-99; 110-112; 114; 121; 129-127; [23]142; 143-141; 152; 165 — 166; 206-205; [50]218; [8]238; 240-239; ראה גם: מפתח ראשונים ואחרונים.

ר' שלנגר, רפאל מנחם — ב [26]271

שם משמואל — פירוש עה"ת. ראה: ר' בורנשטיין, שמואל בן אברהם

שם עולם — חידושים על ספר ויקרא. ראה: ר' ליכטנשטיין, אליעזר ליפמן

ר' שמואל בן מאיר (רשב"ם) — א 12-5; [5]12; 42-41; [64-62]; ב 3-5; [3]53; [4]54; [59-58]; [60]66; 69; 70; 79-84; 90; [8]165; 215; [4]240; ראה גם: מפתח ראשונים ואחרונים.

ר' שמואל הנגיד — א [7]146; ב 136; 137; 138; ראה גם: מפתח ראשונים ואחרונים.

ר' שמואלביץ, חיים — ב 270

ר' שמעון בן צמח דוראן (רשב"ץ) — א [75]182

ר' שמעון קיירא בה"ג — (בעל הלכות גדולות) - א [24]44; 219; [12]229; [7]248; ב 208

שנות אליהו — פירוש על משנה סדר זרעים. ראה: ר' אליהו בן שלמה זלמן מווילנא.

ר' שניאורסון, מנחם מנדל מלובביץ' — א [11]14; ב [8]34; [8]238

ר' שעוועל, חיים דוב — ב 1 [2]; [6]92; [54]124

שערי תלמוד תורה — חיבור. ראה: ר' לוי, פרופ' יהודה

שערי תשובה — ראה: רבינו יונה גירונדי

שפת אמת — פירוש עה"ת. ראה: ר' אלתר יהודה אריה ליב מגור

שפתי חכמים — פירוש על רש"י על התורה. ראה: ר' משורר, שבת

— ת —

ר' תאומים, יוסף ("פרי מגדים") — א 199-197; ראה גם: מפתח ראשונים ואחרונים.

תולדות יהושע — פירוש על מסכת אבות. ראה: ר' הלר, יהושע

תוספות — ראה: בעלי התוספות.

תוספות יום טוב — פירוש למשנה. ראה: ר' הלר, יום טוב ליפמן

תוספות רבינו פרץ — חידושים על הש"ס. ראה: ר' פרץ בן אליהו מקורביל

תועפות רא"ם — פירוש על ספר יראים. ראה: ר' שיף, אברהם אבא

תורה תמימה — פירוש עה"ת. ראה: ר' אפשטיין, ברוך הלוי

תורת אברהם — חיבור. ראה: ר' גרודז'נסקי, אברהם

תורת הנביאים — חיבור. ראה: ר' חיות, צבי הירש

רבינו תם — ראה: ר' יעקב בן מאיר תם

תפארת ישראל — ראה: ר' יהודה ליוואי בן בצלאל מפראג

תרומת הדשן — שו"ת. ראה: ר' איסרלין, ישראל

מפתח העניינים

— א —

אב

— אהבת אב לבנו א [70]67

אבות האומה

— דביקותם בקב"ה א [17]80 ; 79

— דרגתם א [5]77 ; 78 ; 79 ; [10]110 ; ב [96-95 ; 97 ; 159 ; 245-251

— חטאי האבות ב [5]92

— כל אחד מן האבות הוא עם ישראל בזעיר אנפין א [280-279 ; ב [248-247

— מעמדם המשפטי-תורני כעין מעמד ביניים שבין בן נח לבן ישראל א [163 ; ב [91]1

— מעשה אבות סימן לבנים ב [93-92 ; 36

— נכנסו לסוד העיבור ב [9 ; 10 [52] ; 20

— קבעו את המהות של האומה ב [251-248

— קיימו את כל התורה כולה א [17]80 ; [160-167 ; 375-376 ; ב [239

— שמירת מצוות דרבנן על ידי האבות ב [245-239 ; 251

— 'תפילות אבות תקנום' [ברכות כו, ב] ב [238-229 ; 243 ; 251

אברהם אבינו

— איחה את כל באי עולם לפני הקב"ה ב [2]344

— בניית המזבחות א [58]86

— דרגתו א [80 ; ב [100-95 ; 109

— הקרבת קרבנות א [58]86 ; ב [145 [54] ; [6]237

— 'זיעבר אברם בארץ' ב [36

— זימום גמליו ב [99-95

— חטאו ב [108 ; 109

— ירידתו למצרים ב [108-91 ; 109

— מגייר א [266

— 'מה בין תלמידיו של אברהם אבינו לתלמידיו של בלעם הרשע?' [אבות ה, יט] א [45]355

— מהלך עם לוט ב [30-29

— מות תרח אביו א [6 ; 151-150 ; ב [46

— מידת הביטחון ב [100-94 ; 108 ; 190

— מידת החסד א [25]8 ; ב [10]238

— מקיים את רצון ה' א [356-355

— מתבשר על הפיכת סדום ב [49-48

- ניסיון העקידה ב 32-31 ; 308
- עם מלך סדום א 7-8
- עשרה ניסיונותיו ב 92[4]
- קיים את כל התורה כולה א 80 ; ב 239
- ראשון שקרא להקב"ה 'אדון' א 276[20] ; 290[78]
- שומר שבת א 149-150
- תפילתו על אנשי סדום א 8[25]

אויב החמיק

אדם

- חיובי התורה בשלושת תחומי פעולת האדם: מחשבה דיבור ומעשה ב 79-80

אדם הראשון

- דרגתו לפני החטא א 77[5] ; 78 ; 79 ; 80 ; ב 156-157
- מסורת איש מפי איש מאדם הראשון א 370[21]
- נכנס לסוד העיבור ב 9

אדם הראשון

אהרן

- 'אילו היה יודע אהרן שהקב"ה מכתוב עליו...' [רות רבה ה, ו] א 148-149 ; ב 36[15] ; 250
- יום פטירתו ב 325-326
- שמח בגדולת משה א 149
- מותר לו להיכנס לקדש הקדשים בכל עת (שלא כהלכה לדורות) א 167-170

אומדנא הלכתית א 53-68 ; 69

אומות העולם

- לעתיד לבוא א 339[60]
- מתנכלים לקיום מצות קידוש החודש ב 17-18

אונקלוס

- סילוק האגשה בתרגומו א 283

אין הקב"ה מיוחד את שמו על יחיד אלא על אומה ב 233-234 ; 248 ; 325[31]

- 'אין למדים מקודם מתן תורה' [ירושלמי מועד קטן ג, ה] א 236-237 ; 284-286 ; ב 193[77] ; 229-230

'אין עונשין אלא אם כן מזהירים' [ספרי דברים פיסקא קעג] א 304

- 'אין עונשין מן הדין' [סנהדרין נד, א] א 304 ; 157-158

אכזריות ב 307-308

- 'אלו ואלו דברי אלקים חיים' [עירובין יג, ב] א 57 ; 78 ; 83[32]

אליהו הנביא

- שחוטי חוץ בהר כרמל א 312-311

אליעזר (עבד אברהם)

- עבד נאמן א 290-289; ב 333 [31]

- שליחותו לקחת אשה ליצחק ב 37; 334-333

'אלמלא חטאו ישראל לא ניתן להם אלא חמישה חומשי תורה וספר יהושע בלבד, מפני שערכה של ארץ ישראל הוא' [נדרים כב, ב] א 139; 242

'אם אדם עושה מצווה, יעשנה בלבב שלם' [רות רבה ה, ו] א 148-149; ב 36 [15]; 250

אמה עבריה א 4 [9]; 29 [3]; 39; 44; 323-324; ב 273

- 'שארה כסותה ועונתה' א 230 [15]; 195; 239; ב 62-63

אמונת חכמים א 1 [1]; 7; ב 18-19; 189 [62]

אמנון

- מעשה אמנון ותמר א 270 [2]

אסמכתא א 197-205; 206; 249-250; 264; ב 252-257

ארבעת השומרים א 41 [7]; 60-64; 107 [27]; 318; ב 264-265

ארון הברית

- בלשון חז"ל כדי הארון ציינו את אהבתו של הקב"ה לישראל ב 122

- מקום ספר תורה א 133 [114]; 134 [119]

- נושא את נושאו ב 13 [68]; 123 [52]; 124

ארץ ישראל

- 'גבוהה מכל הארצות' [זבחים נד, ב] א 270-272; ב 333

- ישיבתה תנאי הכרחי לשמירת התורה ב 22

- עיבור השנים בארץ ישראל דווקא ב 20-22; 23-24

— ב —

בא במחתרת ('אם זרחה עליו השמש') א 64-68

בועז

- 'זאילו היה יודע בועז שהקב"ה מכתוב עליו' [רות רבה ה, ו] א 148-149; ב 36 [15]; 250

- גואל נחלה א 371; 376-377

- מעשה צדקה א 149

ביטחון

- ביטחון בקב"ה ב 41 [29]

– השתדלות וביטחון ב 108-97 ; 109

בית דין

– 'בית דין מכין ועונשין שלא מן התורה' [יבמות ד, ב] א 185 ; 295

– קביעת בית דין על פי סוד העיבור משנה את הטבע ב 14-15

בית המקדש

– השריית שכינה א 335

– חנוכתו א 338-341

– מצות בנייתו א 335-336

– תפקיד בית המקדש לעומת תפקיד המשכן א 232 [24] ; 246 [2]

בל תוסיף א 336 [49] ; 341 [70] ; ב 64 [43] ; 64 [45]

בלעם

– חטאו א 355

– 'מה בין תלמידיו של אברהם אבינו לתלמידיו של בלעם הרשע?' [אבות ה, יט] א 355 [45]

בני יעקב (י"ב שבטים)

– מכירת יוסף א 273-275

– נשאו את אחיותיהם א 153 [49]

בני ישראל

– אין מזל לישראל ב 17

– איסור בשר תאוה בתקופת המדבר א 169

– 'אלמלא חטאו ישראל לא ניתן להם אלא חמישה חומשי תורה וספר יהושע בלבד, מפני שערכה

של ארץ ישראל הוא' [נדרים כב, ב] א 139

– בהתאם לדרגתם מתנהל העולם ב 12 [65] ; 15

– דרגתם א 169-170 ; 313

– דרגתם במתן תורה א 77 [5] ; 78 ; 79

– דרגתם באחרית הימים א 79 ; 83-84 ; 334-335 ; 336-337

– דרגתם לפני חטא העגל א 81 ; ב 317 [77] ; 317

– היתר בשר נחירה בתקופת המדבר א 162-163 ; 169

– הקב"ה מנהיגם בהתאם לדרגתם הרוחנית ב 103-106

– 'לא עבדו (ישראל) עבודה זרה אלא להתיר להם עריות בפרהסיא' [סנהדרין סג, ב] א 85 [48]

– מעבר מדרגת הנבואה אל דרגת חכמת תושב"ע ב 12 [65]

– מתאם בין דרגתם לבין התורה המחייבת אותם א 76-94 ; 139 ; 329-331 ; 334 ; 367-369 ; 372-375 ;

377-378 ; 380 [9] ; 381 [12] ; 388 ; ב 139 [5] ; 154 – 155 ; 156 ; 159-160 ; 317 [77] ; 317

– נדמו ללבנה ב 16-17

– נותנים זכות קיום לעולם על ידי שמירת התורה ב 15 ; 17 ; 156

– שולטים על הזמן (על הבריאה) ב 15 ; 17 ; 23-24

- שותפים עם הקב"ה בקיום מעשה בראשית ב 15-16
- שינוי דרגתם כתוצאה מחטא העגל וחטא המרגלים (שיטת הספורנו) א 76-94; ב 139-153; 206
- שינוי הנהגת הקב"ה אותם משקף את מעברם מדרגת הנבואה אל דרגת חכמת תושב"ע ב 12 [65]

בני נח

- מצווים מן הכתוב בטקסט של חומש בראשית א 243
- שבע מצוות בני נח א 79-80; 93-94; 237-238

בריאה

- 'בתחילה עלה במחשבה לברוא את העולם במידת הדין... וצירף מידת הרחמים' ב 81
- טוב ורע בבריאה ב 305-306

ברית מילה

- הברכות בברית מילה א 237 [35]

בשר בחלב ('לא תבשל גדי בחלב אמו') א 209-211; 220; 380 [9]; ב 194; 205

בתי ערי חומה ב 14-15

— ג —

גבעונים א 30 [9]; 32

גברא קטילא א 65 [64]

גזירה מאת הקב"ה א 265; 386-387

גיור א 253-256

- גר שנתגייר כקטן שנולד דמי-יבמות כב, א] א 150; ב 221 [60]

גלות

- 'גר יהיה זרעך... ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה' א 261-262

גנב א 48-49

'גר יתום ואלמנה' א 216-217; ב 269-271

גר תושב א 46

— ד —

דביקות בקב"ה א 80; 81 [27]; ב 10 [47]; 10 [49]; 10; 97-100; 103 [50]; 109; 231; 231 [14]

דברי קבלה ראה: נבואה

דוד

- 'אלקי דוד' ב 234 [25]

- 'לבי חלל בקרבי' ב 296
- 'דוד כתב ספר תהלים על ידי עשרה זקנים' [בכא בתרא טו, א] א 143 ; 365-364 ; ב 344-347
- פרשת הגבעונים א 30 [9] ; 32

דור המבול

- חטאם א 265

[1234567]

דור הפלגה

- חטאם א 265

דין

- לפנים משורת הדין
- דרכה של תורה לחוקק דינים במישור של לפנים משורת הדין ב 63 [38] ; 271-267
- הפיכת לפנים משורת הדין לדין א 379 [3] ; ב 269-270
- לפנים משורת הדין דאורייתא לעומת לפנים משורת הדין דרבנן א 251-252 ; ב 265-271
- מידת הדין א 254 [5] ; 254 [6] ; ב 80-81 ; 83 ; 305 ; 306

דעה

- דעה לגיטימית לעומת דעה נכונה א 248 [7]

דתן ואבירם א 146 ; ב 127-128

— ה —

הוראת שעה

- אליהו הנביא התיר שחוטי חוץ בהר כרמל א 311-312

הלכה

- הלכה כבית שמאי לעולם הבא ב 81
- שינוי הלכה לעתיד לבוא א 327-345

הלכה למושה מסיני א 16 [16] ; 109 [31] ; 109 [33] ; 158 ; 201-202 ; 215 ; 242 ; 303-304 ; ב 252-253

'המוציא מחבירו עליו הראיה' [משנה ביכורים ב, ו] א 64 ; 68

הנהגת הקב"ה את עולמו ב 8-15

'הפה שאסר הוא הפה שהתיר' [משנה כתובות ב, ב ; כתובות טז, א] א 36

השגחה א 81 ; 75 [27] ; ב 10-11 ; 97-108 ; 109

השקפה

- הולכת אחר המידות המוסריות א 85 [48]

התהלכות לפני/את הקב"ה ב 10 ; 17 ; 156 [91] ; 140 [91]

— ז —

זיכרון

– זיכרון ושכחה זמן שכחה שנה אחת ב 14-15

זמן - מועדים

– אחד ממדי הבריאה ב 4; 11 [53]; 14-15

– בני ישראל שולטים על הזמן (על הבריאה) ב 15; 17; 23-24

– מעשר זמן א 3 [5]

– סגולות מיוחדות לזמנים מסוימים

– ז' באדר היום בו נולד משה רבינו ב 326; 325 [36]

– חנוכה ב 323-325

– ט"ו בניסן ב 319-322

– יום פטירתו של אהרן הכהן ב 325-326

– שביעי של פסח ב 322-323

– קדושת הזמן ב 4; 15

זנות

– הקשר שבין זנות לע"ז א 220; ראה גם: לא עבדו (ישראל) עבודה זרה אלא להתיר להם עריות בפרהסיא

— ח —

חור

– רציחתו א 148; 158; 179; 307-308

חז"ל

– גזירות חז"ל א 354-356

– בין עוצמת גזירה שיש לה עוגן בכתוב לבין זו שאין לה עוגן בכתוב א 157

– 'עשו משמרת למשמרתי' א 295 [11]; 297 [27]; ב 261-262; 284-285

– גישה לשונית פילוסופית של חז"ל ללשון המקרא (שיטת המהר"ל) ב 151-166

דברי חז"ל

– אבחנה בין סוגים שונים של דברי חז"ל:

– פירוש הכתוב ופירוש המצב א 7; 9

– פירושי חז"ל הנאמרים במישור ההיסטורי (= מה שקרה במציאות) ופירושי חז"ל הנאמרים

כאידיאה או כרעיון א 9; ב 119-131

– קבלת חז"ל, מדרש חז"ל, פירוש חז"ל א 7 [21]; 8; 172 [48]; 255 [8]; 258; ב 116 [42]; 131-138; 328 [7]

– בין תפקיד הפשט (שבזה חז"ל לא עסקו) לבין סגנון הכתוב (שבזה חז"ל עסקו) א 294 [3]

– דברי חז"ל בהלכה ודברי חז"ל באגדה ב 136-138

– 'דברי חכמים וחידותם' הבנתם אמיתית ועמוקה א 381

- החייבים במקרא וזכאים בדברי חז"ל, הזכאים במקרא וחייבים בדברי חז"ל א [21] 7
- זיהוי דמות אנונימית בכתוב עם דמות ידועה ייתכן זיהוי כפשוטו וייתכן זיהוי כהגדרת תכונה מסוימת (טיפוס מסוים) המזוהה עם אדם מסוים א 309-308; ב 127-128
- לימוד דברי חז"ל קודם ללימוד הפשט א 6; 8; 8 [28]
- מתאם ישיר בין זיקת דברי חז"ל לפסוק לבין חיוב שדבריהם מחייבים א 197 – 205
- סגנון וצורה של דברי חז"ל כעין סגנון וצורה של תורה שבכתב ב 280-275; 307-288

כללי פרשנות של חז"ל / מידות שהתורה נדרשת בהן

- 'אין מוקדם ומאוחר בתורה' [פסחים ו, ב] א 14; [19] 80; [37] 83; [61] 86; [13] 102; [124] 134;
- [36] 151; [39] 151; [167-164]; [20] 276; [38] 309; 309; ב [1] 25; [24] 40; [31] 42; [13] 77; [79-78];
- [18] 113; [23] 142; [16] 330
- 'אין מקרא יוצא מידי פשוטו' [שבת סג, א; יבמות כד, א] א 8; 10-11; 12-26; 32; 57; 65;
- [66] 65; 68; [2] 174; [224-221]; [11] 380; ב 213-214
- 'אין מקרא יוצא מידי פשוטו חוץ ממקום זה' [יבמות כד, א] א 26-23
- 'אכ"ן ורקי"ן מיעוטי"ן' [בראשית רבה א, יד] א 22
- 'אתי"ן וגמי"ן ריבוי"ן' [בראשית רבה א, יד] א 22-21
- גזירה שווה א 4; 4 [8]; 5; [60] 23; 29; [18] 43; [20] 104; [221]; [222]; [223]; [234-233]; [12] 257
- 'דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד, לא ללמד על עצמו בלבד יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא' [יבמות ז, א] א 37-38
- 'דברי תורה עניים במקומן ועשירים במקום אחר' [ירושלמי ראש השנה ג, ה] א 39; 71; ב [8] 93
- 'דיבר הכתוב בהווה' [ירושלמי בבא קמא ה, ד] א 41; [21] 43; [55-53]; [57-55]; [63-62]; 65;
- [217-216]; [257-256]; ב 58-59
- 'דרשינן טעמא דקרא' [בבא מציעא קטו, א] א 260
- היקש א 129
- הכתוב (ולא הידוע ממקורות היסטוריים כולל מקורות חז"ל עצמם) מהווה בסיס למצוות דרבנן ב 235
- 'הרי זה בא ללמד ונמצא למד' [פסחים כה, ב] א 64
- 'ג' המידות שהתורה נדרשת בהן להלכה א [2] 12; [23-20]; 29; [106-105]
- 'כל היכא דאיכא למדרש דרשינן' [פסחים כד, ב] ב 166-171
- 'כל מאי דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון' [פסחים ל, ב] א [28] 278; [24] 331; ב 258-283;
- 307-284
- כלל ואחר כך פרט אין בכלל אלא מה שבפרט א 53
- 'כפטיש יפוצץ סלע' (דבי רבי ישמעאל תנא: "וכפטיש יפוצץ סלע" [ירמיהו כ"ג], מה פטיש זה מתחלק לכמה ניצוצות אף מקרא אחד יוצא לכמה טעמים.) [סנהדרין לד ע"א] א 5; 12
- 'לא פלוג' [יבמות קז, א] א [10] 78; ב 288-291
- ל"ב מידות של ר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי א 8
- 'מכלל הן אתה שומע לאו' [במדבר רבה ט] א 294
- 'מכלל לאו אתה שומע הן' [במדבר רבה ט] ב 200-201

- 'מקרא אחד מתחלק לכמה טעמים כדכתיב: "אחת דיבר אלקים שתיים זו שמעתי" (תהלים סב, יב) [סנהדרין לד ע"א] א 30 ; 35 ; [2]174
- קל וחומר א 29 ; 29 ; [3]61 ; [53]104 ; [20]104 ; [24]105 ; 106-105 ; 132-129 ; 142 — 141 ; 157 — 158 ; 319 ; 319 [20] ; ב 186-187 ; 309 ; [50]336
- שני כתובים המכחישים זה את זה עד שיבוא הכתוב השלישי ויכריע ביניהם א 5 ; 71-72
- 'שבעים פנים לתורה' [במדבר רבה יג, טו] א 9 ; 11 ; 14 ; 49 ; [62]49 ; 57 ; [66]65
- שנה עליו הכתוב לעכב [פסחים סא, א] א 232

מדרשי חז"ל

- אבחנה בין מדרשי חז"ל שיש להבינם כפשוטם, או גם כפשוטם, או שלא כפשוטם א 10-9 ; 158 ; [19]360 ; [66]389 ; 389 ; ב 13 [68] ; [59]177 ; 131-119
- מדרשי חז"ל שחייבים להבינם שלא כפשוטם א 10
- היחס בין דברי המדרש ובין פירוש הפשט ב 13 [68] ; 87
- המדרש הוא פשוטו של מקרא (האסכולה האפולוגטית) או המדרש הוא דווקא אינו פשוטו של מקרא (אסכולת בית מדרשו של הגר"א) ב 163-164 ; 227-213
- מדרש חז"ל יכול להיות פשוטו של מקרא או לא פשוטו של מקרא, אך איננו בהכרח פשוטו של מקרא א 11 [35]
- הלכה קודמת למדרש או מדרש קודם להלכה א 70 [2] ; 99 [9] ; 109 [34] ; 110 [42] ; 202 [38] ; 203 [49] ; 258 ; ב 137 ; 179 [4] ; 253
- מדרש חז"ל כמוכרח מן הכתוב (שיטת המהר"ל) ב 163-178
- מדרשי חז"ל המביאים בפיהן של דמויות בתנ"ך פסוקים אשר נכתבו בתנ"ך בתקופות מאוחרות מהתקופה בה חיו אותן הדמויות א 360-362
- מדרשי חז"ל כמתארים תחושות בתת מודעות של האנשים א 10 [33] ; 309 [38]
- מדרש כביאור מוחלט לכתוב א 62 ; ב 180-184
- מדרש כבנוי על הכתוב א 10-11 ; 21-22 ; [76]25
- הרשות לדרוש את הכתוב - בלעדית לחז"ל א 381-382
- מחלוקת חז"ל א 254 [7]
- סמכות חז"ל 'לא מסרו הכתוב אלא לחכמים' [ספרי דברים פיסקא קלה] א 297 [31] ; 343 [77] ; ב 314 [57]
- פשט ומדרש דרבנן
- 'אין מאמר חז"ל יוצא מידי פשוטו' (בשם ר' חיים מוולוז'ין) ב 275
- פשטה של משנה מלמד הלכה לשעה ומדרשה של משנה מלמד הלכה לדורות ב 274 — 275 ; 307
- קבלת חז"ל הנאמנה א 7 [21] ; 8 ; [77]50 ; 62 ; [2]70 ; [4]76 ; [1]113 ; [22]165 ; [18]191 ; [2]197 ; 217-219 ; 231 ; 248-249 ; 255 [8] ; 258 ; [40]264 ; [22]361 ; 389 ; ב 30 [11] ; 92 [4] ; 131-138 ; [28]170 ; 171 [33] ; 171 [40] ; 211 ; [7]328 ; [49]336 ; [50]336
- תלמוד נכתב דו לשוני (עברית וארמית) ב 282-283
- תקנות חז"ל א 337
- תקנות חז"ל המעוגנות בפשוטו של מקרא ב 235

חזקיה המלך

- ביקש הקב"ה לעשותו משיח ב 100-99
- גנז ספר רפואות ב 100-98
- דרגתו ב 100-99
- תפילתו ב 238 [7]

חטא המרגלים

- בכיה לדורות א 265-264
- עונש על חטא המרגלים א 265 [45]
- **חינוך** א 282 [42]
- מצות חינוך הבנים א 281-282 ; 330
- מצות חינוך איננה זהה למצות תלמוד תורה א 281 [40] ; 330 [20] ; 330 [21] ; ב 320 [6]

חם (בן נח)

- חטאו א 7-6 ; 310 ; ב 58
- קללת כנען א 149

חנה

- תפילתה א 276

חנוכה

ב 325-323

חנופה

א 263-262 ; 269

חרם

א 34

— ט —

טובה

- הכרת טובה וכפיות טובה א 237-238
- 'טוען טענת גנב כגנב' א 61 ; ב 64-66 ; 74-83 ; 179-180

— י —

יבש גלעד

- חרם א 34

יהוא

ב 298-299

יהודה (בן יעקב)

- ויכוחו עם יוסף (ריש פרשת ויגש) א 10 [33]
- מעשה יהודה ותמר א 275-276 ; ב 51 ; 289-291

- מקיים מצות ייבום א 371-369

יוכבד א 275

'יום או יומיים' א 42-41 ; 60-57

יוסף (בן יעקב)

- 'ויבא יוסף את דיבתם הרעה' ב 81 [40]

- ויכוחו עם יהודה (ריש פרשת ויגש) א 10 [33]

- מידת הביטחון ב 106-107

- מידת הדין א 254 [6]; ב 81

- מכירתו א 254 [6]; 275-273

- נכנס לסוד העיבור ב 9

ייבום א 12 [3]; 26-23 ; 224-221 ; 250-249 ; 298 ; 334 [37]; 378-369 ; 390 ; ב 83 [51]; 306-301 ; 332 ;

336 [50]; 336 [51]; 339-338

ייתור לשון ראה: כתוב לשון הכתוב

יעקב אבינו

- בנותיו א 147 ; ב 45 ; 223 [68]; 249

- גיד הנשה ב 233

- דרגתו א 154-155

- חלום הסולם א 9

- 'ויקה מאבני המקום' ב 177-178

- יעקב עם תולדותיו שווה לאדם הראשון ותולדותיו א 153 [49]

- מידת האחדות א 9 ; 9 [31]

- מידת האמת ב 238 [10]

- מידת הדין א 254 [5]; 256 [6]

- מידת השלמות א 9 [30]

- מכירת הבכורה על ידי עשו ב 39-40

- מקבל ברכות מאביו א 155 [56]; ב 290-292

- מקריב קרבנות ב 237

- נדרו א 254 ; 284-285

- נכנס לסוד העיבור ועיבר את השנה ב 9 ; 10 [52]; 20

- נשא שתי אחיות א 153-155

- עם עשו א 262-263 ; 269 ; 288

- שומר שבת א 149-150

- תפילה ב 238

יפת תואר א 44 ; 252-258 ; ב 273 ; 335

יצחק אבינו

[1234567]

- הווה אמינא לחלוקת תפקידים לכניו ב 5
- הכתוב אינו מזכירו לא במיתתה ולא בקבורתה של שרה ב [16]32
- לומד סוגיית העקידה ב [16]32
- מגייר א 266
- מידת הדין ב [16]32 ; 81 ; [10]238
- מפריש מעשר ב 232
- נכנס לסוד העיבור ועיבר את השנה ב 9 ; [52]10 ; 20
- תפילתו ב [9]28

יציאת מצרים

- האם מזכירים יציאת מצרים כלילות או לעתיד לבוא א [7]254

יששכר (שבט)

- עיבור שנים וקידוש חדשים ב 7-5 ; [32]8

יששכר וזבולון (שבטים)

[אוצר החכמה]

- השותפות ביניהם ב 7-5 ; [41]101

— כ —**כהן גדול**

- דרגתו ב [50]103 ; [62]337 ; [63]337 ; [64]338
- עבודת יום הכיפורים א 170-164

כהנים

- דרגתם לעתיד לבוא א 337-334
- כהן הדיוט נטמא לשבעת הקרובים ב 338-337
- כהנים אוכלים ובעלים מתכפרים א 212-211 ; 316-315 ; [16]370 ; ב 208-206 ; 210

כרובים

- מורים על מציאות המלאכים ב [69]13

כרת

- דרגות שונות א [54]154
- מחלוקת אם עונשים כרת מן הדין אם לאו א 157

כתוב

- אבחנה בין הכתוב בפשוטו של מקרא ובין הנלמד במדרש כל דבר שהוא דרשה ואינו מפורש בקרא אינו בבחינת גזירה אלא בבחינת ידיעה ובחירה א 159
- בין הכתוב בתורה לבין הכתוב בנביאים לבין הכתוב בכתובים לבין הידוע מתוך ספרות חז"ל א 158 ; 159 ; 229 — 300 ; 356-348 ; 369-368 ; ב 235

- בנוי על הכתוב א 1f ; 22-21 ; [55]23 ; [76]25
- גזירת הכתוב א [37]58 ; [44]59 ; ב 262-261 ; 285-284
- 'דברים שבכתב אי אתה רשאי לאמרם בעל פה, דברים שבעל פה אי אתה רשאי לאמרם בכתב'
[גיטין ס, ב] א 36-35 ; 83 ; 328-327
- הבנת הכתוב כמשל ולא כפשוטו א [66]65
- הכתוב הוא המקור למדרש א 11
- הכתוב מגדיר את מהות המצווה א 109 ; 204-203 ; 219-207 ; 220 ; 310 ; ב 221-219 ; 224
- הכתוב ניתן להידרש על ידי המידות שהתורה נדרשת בהן ; תושב"ע אין כל אפשרות לדרוש אותה א 100 ; [20]104 ; 329-328
- כתיבה או אי כתיבה 'משום כבודו של...' (על פי חז"ל) א 155-148 ; 309

לשון הכתוב

- דווקא או דוגמה א 57-53
- דו משמעות [האמביוולנטיות] שבמלה 'לא' לעומת 'אלי' ו'אין' א 229 ; 245
- 'דיבור הכתוב בהווה' [ירושלמי בבא קמא ה, ד] א 41 ; [21]43 ; 55-53 ; 57-55 ; 62-63 ; 65 ; 217-216 ; 257-256 ; ב 59-58
- וי"ו ההיפוך כעבר מוקדם ב [18]113
- ייתור לשון א [22]44 ; 44 ; 228
- לשון עתיד כמציין אומדנא א 53 ; 59
- לשון עתיד כמציין את המחשבה / ההערכה א 53 ; [45]59
- עבר פשוט כעבר מוקדם א [124]134 ; ב 49-34 ; 51-50
- מקום כתיבת דין/ענין מסוים א 72 ; 87 ; 102 ; 324-313 ; 326-325 ; ב [7]140 ; [31]143 ; 146 ; 186 ; 192 ; 207-205 ; 212
- מצוות מעוגנות בכתוב ומצוות נקשרות אל הכתוב (אסמכתא) א 205-197
- המשמעות השורשית והראשונית של מלה/מונח בתנ"ך נקבעת לפי ההופעה הראשונה שלה בטכסט התנ"ך א 277-278
- סגנון הכתוב א 99-98 ; 226-225 ; 289-288 ; 346 ; ב 230-229
- איסור מפורש בקרא לעומת איסור הנלמד מן הקרא א 310-302 ; 312-311 ; ב [56]176
- בין דיבור ישיר (של אדם) לבין דיבור ה' א 289-282
- דיבור ישיר (של אדם) א 120 ; 140 ; 291-270 ; 293-292 ; ב 334-332
- דיבור ישיר וסיפור הכתוב א 291-270 ; ב [12]242 ; 334-333
- דיבור ישיר כמלמד על כוונותיו, דעותיו ורגשותיו של הדובר א 277-273
- דיבור ישיר כמלמד כיצד על האדם לדבר א 272-271
- דיבור ישיר בחומש בראשית המנוסח בסגנון ציווי א 289
- 'דיברה תורה בלשון הבאי' א 277 ; [24]331 ; ב 277
- 'דרכיה דרכי נועם' כגורם משפיע בסגנון הכתוב ב 334-328
- הבטחה או תנאי (אמביוולנטיות) א 258-256
- היתר מפורש בקרא לעומת היתר הנלמד מן הקרא א 298-294 ; 230-299

- כתובים 'מעורפלים' א 265
- מה שעלה בלבו של הקב"ה לעומת מה שגזר לעשות ב 175-177
- מקרא מסורס א 260-264; ב 38 [21]
- סגנון דו משמעי [אמביוולנטי] של הכתוב א 252-267; 343; 268-269; ב 233 [23]
- סגנון הכתוב בספרי הנביאים א 391
- סגנון הכתוב כקובע את התוקף המחייב של הפסוק א 157-158; 226-240; 241-243; 277-278;
- 281-282; 285-286; 294-298; 299-300; 302-310; 317 [14]; 391
- ציווי או תנאי (אמביוולנטיות) א 252-256
- ציווי והצהרה א 245-250
- ציווי וסיפור א 226-240; 241-243; 268; 343 [78]; 344 [82]; ב 229-230; 232-233
- ציווי ישיר וציווי עקיף א 234-235
- רמז א 264-267; ב 329-331
- שתיקת הכתוב א 307
- סמיכות פרשיות א 253; 320-321; 141
- 'עירוב פרשיות' ב 77 [13]
- ערך וקריטריונים של כתיבת או אי כתיבת מאורעות היסטוריים א 145-156; 307 [29]; 307-308;
- 348-356; 368-369; ב 36; 45-47; 249-251
- 'פרשה שלא במקומה' ב 42-47; 55
- קדושת הכתוב א 328-329; ב 36
- קדושת הטכסט של נביאים וקדושת הטכסט של כתובים א 358-365; 382; 387-390
- קדושת התנ"ך היא גם בכתוב (טכסט) וגם בתוכן, קדושת תושב"ע היא בתוכן בלבד א 330 [19];
- 346
- קרי וכתוב בתנ"ך א 362
- רב משמעות [אמביוולנטיות] של הכתוב א 5; 78; 230 [16]; 230; 252-267; 367 [2]
- שילוב שתי סוגיות זו בזו בתורה שבכתב מעיד כי שורש אחד ומשותף לשתייהן ב 79; 82-83

— ל —

- 'לא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע' [קידושין כא, ב] א 252-258
- 'לא עבדו (ישראל) עבודה זרה אלא להתיר להם עריות בפרהסיא' [סנהדרין סג, ב] א 85 [48]
- לא פלוג א 78 [10]; ב 262-265; 286-287
- לוחות
- כתיבה על הלוחות א 76 [4]
- שבירתם א 78; 80; 353 [37]; ב 56-57
- לוט
- מהלך עם אברהם ב 29-30

– נפרד מאברהם ב 13 ; 124 [53]

לוי (שבט)

– בחירתו כתוצאה מחטא העגל א 81 [20]

– תפקידו להורות תורה לישראל ב 5 [17]; 5-7 ; 102

'ליבא מידי דלא רמיזי באורייתא' [תענית ט, א] א 242 ; ב 219

לכתחילה ובדיעבד ב 271-274

– מ –

'מואבי ולא מואביה' א 183-184 ; 363 [36] ; ב 318

מחלוקת

– מחלוקת בפרשנות ב 93 [9]

– מחלוקת חז"ל א 254 [7]

– מחלוקת ראשונים א 254 [7] ; 351 [18] ; ב 100 [39]

– מחלוקת קרח ב 311 [30] ; 329-331

מידה כנגד מידה (=הדין הגמור = הצדק המוחלט) א 70-71 ; 254 [6] ; 273-274 ; ב 80-83

מידות מוסריות

– השקפה הולכת אחר המידות א 85 [48]

– מידת האכזריות ב 307-308

מידות שהתורה נדרשת בהן א 5 ; 10 ; 41 [2] ; 61 ; 77 [5] ; 78 [8] ; 78 ; 82-83 ; 91 ; 99 [7] ; 99 ; 100 ;

104 [20] ; 112 ; 125 ; 129-132 ; 198 [7] ; 305-306 ; 329 ; ב 138 ; 214. ראה גם: חז"ל כללי פרשנות של חז"ל

מיתת נשיקה א 126 [66]

מכשפה

– 'מכשפה לא תחיה' א 53 ; 184-185

מלאכים ב 13 [69]

מלאכת עבודה / מלאכת אוכל נפש / כל מלאכה ב 193-195 ; 198-199 ; 200-201

מלחמה

– מלחמת רשות ומלחמת מצווה א 38 [56] ; ב 340 [71]

מלך

– דן והורג שלא על פי דין תורה א 31 ; 31 [10]

– 'זכתב לו את משנה התורה הזאת' א 35

מלכות בית דוד ב 16-17

'ממחרת השבת' א 5 ; 172-171 ; 319 ; ב 18 ; 199-179 ; 201-200

מין א 169 [31]

מנשה (מלך יהודה) א 350-349

מעבר הירדן (בימי יהושע) ב 124-122

'מעשה אבות סימן לבנים' ראה: אבות

מעשר זמן א 3 [5]

מצה

- זמן מצות אכילת מצה א 313 ; ב 322-321

מצוה:

- חלוקה משולשת של מצוות התורה: 'ציווית', 'דיברתי' ו'עלתה על לבי' א 353-352
- חלוקה משולשת של מצוות התורה: מצוות שניתנו לאבות; מצוות שניתנו לכל בני ישראל בלי מעמד מיוחד; מצוות שניתנו בקולות וברקים במעמד הר סיני ב 2 [5]
- חמישה סוגי המצוות שבתורה: משפטים, חוקים, מצוות, תורות, עדות א 126-125
- טעמי המצוות א 108 [28]; 192 [21]; 207-219; 220; 256 [9]; 317 [13]; 380 [9]; ב 202; 285
- אבחנה בין הטעם ההלכתי למצוה (מרכיב קובע / מהות הלכתית) לבין הטעם המחשבות למצוה א 256 [9]; 258-260; ב 219 [52]; 282 [8]
- אין מצוה נידונה הלכתית על פי טעמה א 317 [13]; ב 219 [52]; 281-282; 327 [1]
- אף שהטעם בטל המצוה אינה בטלה ב 280-282
- 'דרכיה דרכי נועם' הקובע בטעם המצוה ב 334-338
- 'דרכיה דרכי נועם' כגורם משפיע וקובע בעצם הפירוש ההלכתי של מצוות התורה ב 338-342
- טעמי המצוות שנתנו חז"ל למצוותיהם ב 280-282
- כוונה בעשיית מצוה א 373 [49]; 374-376; 377
- לאו שבכללות א 201 [27]; 304-305; 306; ב 197 [106]
- מצוה קיומית ומצוה חיובית א 37-39; 229 [14]; 251
- מצוות דאורייתא ודרבנן א 197-205; 353-356; ב 256
- מצוות דרבנן הנלמדות מפשוטו של מקרא א 173-195; 206; ב 62-63; 235
- מצוות דרבנן הנלמדות מן המסופר בכתוב בחיי האבות ב 244-246
- מצוות לדורות ומצוות לשעה א 91; 182-183; 327-345; ב 309-318; 330
- מצוות עשה ולא תעשה א 375-376; ב 197-198
- מצוות שבחומש במדבר ב 310-311; 316
- מצוות שבחומש בראשית א 236-237; ב 2-3
- מצוות שבחומש דברים א 14; 97-98; 101 [11]; ב 25 [1]
- מצוות מבוארות שבחומש דברים א 91-92
- מצוות מחודשות שבחומש דברים א 91; ב 65 [54]; 78-79
- מצוות שבחומש ויקרא ב 310

- מצוות התלויות בארץ ומצוות התלויות בגוף ב 22
- מרכיבי מצוות א 314-315; ב 197-198; 202-211; 212; [1]327
- נשים פטורות ממצוות עשה שהזמן גרמן ב 197-198
- תוקפן של המצוות הנלמדות בתושב"ע על ידי י"ג המידות שהתורה נדרשת בהן א 20-23; [46]36
- תמורה מסוימת שחלה במצוות התורה כתוצאה מחטאי בני ישראל בתקופת המדבר (שיטת הספורנו) א 76-94; 173; [9]256

תרי"ג

- כל מצוה בתרי"ג היא מדאורייתא ולא כל מצוה מדאורייתא היא בתרי"ג א 190 [12]; ב 92 [4]; 208
- כל תרי"ג מצוות מעוגנות בעשרת הדברות ב 12 [64]; 210
- כל תרי"ג מצוות נאמרו למשה בסיני א 101-102
- מניין תרי"ג א 20 [40]; 37-39; 223; ב 208-209
- מספר תרי"ג מוסכם א 131 [98]; 198; 215; 345; ב 92 [4]; 208-209
- עיסוק בסוגיית תרי"ג א 215; 217-219; ב 208-211
- פשוטו של מקרא [פשטיה דקרא] כקנה מידה למניין המצוה בתרי"ג א 21; 215-216; 241
- קני מידה [קריטריונים] לכניסת המצוה לכלל תרי"ג (י"ד השורשים של הרמב"ם) א 20 [40]; 247-249; ב 208
- רק מצוות הנוהגות לדורות א 106 [25]; 215 [38]; 254 [7]; 343-344; ב 309-318
- תרי"ג הוא מינימום ולא מקסימום א 190; ב 83 [51]; 107 [75]; 250

מקושש עצים א 125 [60]; 308-309; 159

מרים

- חטאה ('ותדבר מרים') א 309 [36]; ב 25 [1]

משה רבינו

- אין אומרים 'אלקי משה' ב 233-234
- 'בא לכלל כעס בא לכלל טעות' [ספרי במדבר פיסקא קנז] ב 73
- בדרגה של נצח א 386 [47]; ב 142 [26]
- בית דינו של משה רבינו א 203 [45]
- במחלוקת קרח א 18-19; 286; [21]383
- דביקותו בקב"ה א 79
- דרגתו א 15-19; 79; 286; 141-142; ב 2 [5]; 10 [50]; 94; 95
- דרגתו הנבואית ('פנים אל פנים' לעומת 'פנים בפנים') א 18 [28]; 93 [80]; 98 [4]; 100 [10]
- 113-140; 278; 282-283; 309; 350; 142-143; [34]345
- הקמת המשכן ב 120-121
- חומש דברים נקרא 'ספר משה' או 'ספר תורת משה' א 30 [4]; 31 [14]; 113-140; 141-142; 143
- חטא מי מריבה א 266 [54]; 287; 385-387; ב 108; 175-178

- ידע את כל התורה לא היה דבר שלא נמסר למשה רבינו, אפילו מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש א 110-109 ; 240-203 ; 387
- כשעלה משה למרום ולא הבין את דרשת רבי עקיבא [מנחות כט, ב] א 203 [49] ; 204 [52] ; 340 [14]
- לידתו ב' באדר ב 325 ; 326 [36]
- מותר להיכנס לקדש הקדשים בכל עת א 167 [24]
- מטה אלקים ב 9 [44]
- מידת ענווה א 18-19
- מלך גדול היה ('ויהי בישורון מלך') א 142
- נכנס לסוד העיבור ב 9
- עצת יתרו א 266
- קבע מטבע כסף בישראל א 142
- 'קשר תפילין הראה לעניו' ב 10 [51]
- שלושת הדברים שעשה משה רבינו מדעת עצמו והסכים הקב"ה על ידו [שבת פז. א] א 29 [3] ; 100 [10] ; 124 ; 132-128 ; 141 — 142 [20] ; 319 ; 353-355 ; ב 56-57 ; 309 ; 317 ; 340 [72] ; 341 [73]

אוצר החכמה

משכן

- הקמת המשכן א 171 [47] ; ב 119-121
- השריית השכינה א 335
- חנוכתו א 174-183 ; 338-341 ; ב 310-318
- יוזמת הנשיאים ב 310-318
- משכן כחלק מתהליך הגאולה או כחלק מתיקון חטא העגל ב 141-143
- תאריך תחילת ימי המילואים ב 114-112 ; 312 [32]
- תפקיד המשכן לעומת תפקיד בית המקדש א 232 [24] ; 246 [2]

מתן תורה

- כפה הקב"ה עליהם את ההר כגיגית [שבת פח, א] א 92-93

— נ —

נבואה

- בין תורה שבכתב לבין נבואה שבכתב א 125-126 ; 327-331 ; 346
- דברי קבלה א 236 ; 282 [45] ; 291 ; 297 [29] ; 297 [31] ; 304 [14] ; 307 ; 308 [32] ; 342 — 343 ; 346 ; 366 ; 391
- נדרשים על פי המידות שהתורה נדרשת בהן א 243
- מדרגות הנבואה (נבואת משה רבינו / נבואות הנביאים / רוח הקודש) א 142-143 ; 350
- דרגת 'פנים בפנים' לעומת דרגת 'פנים אל פנים' (אספקלריא מאירה ואספקלריא שאינה מאירה) א 93 ; 282-295
- מעבר מתקופת הנבואה לתקופת תושב"ע ב 12 [65]

- נבואה לטובה ונבואה לרעה א 283 [53]; 387-383
- נבואה שהוצרכה לדורות א 105 [23]; 345-327; ב 347 [38]
- 'ניבא ולא ידע מה ניבא' א 385 [40]
- 'עד דאתא יחזקאל ואסמוכיה אקרא' א 242; 341 [69]; 346

נביא

- תפקידי הנביא ב 13

נדר

- התרת נדרים א 136-138; 142; 157

נזיר

- מקבל על עצמו קדושת כהן גדול ב 103 [50]; 337 [62]; 337 [63]; 338 [64]
- נזיר שנטמא ב 273 [6]; 300

נחלה

- בת יורשת ('לא תיסוב נחלה') א 191-194; 337 [76]; 378 [77]
- גאולת נחלה א 375-378
- ירושת נחלה א 370-371
- סדרי הנחלה א 170-171

נחשון בן עמינדב

- מידת מסירות הנפש א 324

נמרוד ב 132-134

נס

- אין סומכים על הנס ב 97-100; 109
- בין 'נס' ל'פלא' א 344 [85]
- הזכרתו או אי הזכרתו של נס בכתוב ב 119; 122-127
- נס גלוי ונס נסתר א 388 [54]
- נס וטבע א 81; 81 [27]; 82; ב 97-100; 103-105; 108
- נס קבוע ונס ארעי א 9; ב 103 [52]; 104 [54]; 105
- נסי יציאת מצרים א 344 [85]

נקימה ונטירה ב 293-294; 295

נשיאים (בתקופת המדבר)

- יוזמים את חנוכת המשכן 'הסכימה דעתם (של הנשיאים) לדעת עליונה' [במדבר רבה יב, כג] ב 310-318;

311-312

— ט —

סדום

- הפיכתה ב 49 [65]

- **סוטה** ב 39 ; 103 [52] ; 105 [70]

1234567

סימן

- 'סימן מודעי' ר' סימן זכרוני' א 198 [7] ; 200 [22] ; ב 252-254

- **סמיכות פרשיות** ראה: כתוב

— ע —

- **עבד עברי** א 3-4 ; 6 ; 40 ; 43 ; 72 ; 99 ; 228-230 ; 232 ; 252 ; ב 63 [38] ; 267-269- **עבד כנעני** א 310**עבודה זרה**

- הקשר שבין ע"ז לזנות א 220 ; ראה גם: 'לא עבדו (ישראל) עבודה זרה אלא להתיר להם עריות בפרהסיא'

- **עבירה לשמה 'גדולה עבירה לשמה כמצוה שלא לשמה' [נזיר כג, ב]** א 374 ; ב

273-274 ; 289-306 ; 307 — 308

- **'עד שיבוא אליהו'...** [בבא מציעא כ, א] א 176 [23]- **עדים זוממים** ב 65 [54] ; 78 [26] ; 78-82 ; 305- **עוג מלך הבשן** א 9-10 ; 146 ; 159 ; ב 119**עיבור שנים**

- בארץ ישראל דווקא ב 20-22 ; 23-24

- סוד העיבור וחכמת העיבור ב 7-22

- **'עין תחת עין'** א 5-6 ; 64-69 ; 296 [37] ; ב 80 [36] ; 80-81- **'על משענתו'** א 54-57 ; ב 58**עמרם**- **'אלקי (עמרם) אביך'** ב 233-234- **נשא את דודתו** א 153 — 155 ; 373 ; ב 221 [60]**ענווה**

- הפרזה במידת הענווה ב 108 ; 109

- **יסוד כל המידות המוסריות** א 85 [48]

עקידת יצחק

- אימות הנבואה א [21]383
- כקובעת מרכיבים מסוימים בדיני קורבנות א 314-315; 325
- 'רצון ה' לעומת 'פי ה' א [45]355
- שימוש במידת האכזריות ב 307-308

עקרות ב [9]28**ערי מקלט א 44-46****עשו**

- מכירת הבכורה ליעקב ב 39-40

עשרת הדברות

- הדיבר הראשון 'אנכי' א 247-249
- כוללים כל התורה א 90; [21]104
- כוללים כל תרי"ג מצוות ב 12 [64]; 210
- כל עשרת הדברות נאמרו בדיבור אחד א [21]104

עשרת הרוגי מלכות ב 81**— פ —****פירוש על דרך הפשט:**

- בין 'פשוטו של מקרא' לבין 'פשט' ב 57-58
- הגדרת 'פשט' א [36]11
- גבולות הרשות לחדש פירוש על דרך הפשט א 17-20; 48-50; ב 214-215
- גבולות הרשות ללמוד הלכה מחייבת מתוך פשוטו של מקרא א 35-36; 48-50
- גילוי בכתוב את מקורה של תושב"ע א [77]50; ב 21-272
- דיבר הכתוב בהווה הוא פירוש לגיטימי ברמה מסוימת של לימוד על פי פשוטו של מקרא ב 58-59
- היחס בין דברי המדרש ובין פירוש הפשט ב [68]13; 87
- הרוצה להפשיט לפי דעתו א 6; 8; 9; [6]13; 15-16; 18
- יסודו ומטרתו של לימוד הפשט לברר 'מה הפשט מלמד' (ולא מהו הפשט) א 15; 17; ב 70; 86; 94; 116; 163
- דרך הפשט כאחת הדרכים לפרש את התורה א 5; 15; ב 70
- לימוד דברי חז"ל קודם ללימוד הפשט א 6; 8
- לימוד הפשט על טהרת הקודש א 15-20
- פירוש הרואה את הכתוב כאינפורמטיבי ופירוש הרואה את הכתוב כפורמטיבי א 62-63
- פירוש שלא אליבא דחז"ל איננו בהכרח נגד חז"ל א [28]8
- פירוש על דרך הפשט שמשמעת ממנו הלכה שלא אליבא דהלכה מקובלת א 9

- תוקף חיוב לימוד הפשט נובע מדברי חז"ל א 8 ; 11-10 ; 13-12 ; 294 ; ב 214

פנחס ב 297-296

רבי פנחס בן יאיר ב 96-95 ; 108

פנינה (אשת אלקנה) ב 298-297

פסח

- דיני פסח כמחסום נגד ע"ז א 220

- פסח נקרא 'שבת' ב 199-188 ; 202

פסח שני א 103 [18] ; ב 318-316

פרשנות:

- אגדות חלוקות (תפיסת הרא"ם בשיטת רש"י בפירושו עה"ת) ב 25 [1] ; 30 [11] ; 61 [34] ; 66 [57]

- אבחנה בין פירוש לשוני פילולוגי של מלה לבין פירוש או משמעות שאנו מייחסים למלה

ב 30 [11] אוצר החכמה

- אבחנה בין פשט לבין מדרש בפירושו של הרד"ק א 388 [55] ; ב 124-122

- בעלי הפשט של ימינו א 15-20 ; 70 [2] ; ב 84 [10] ; 90

- גילוי מקור בתורה שבכתב לדברי חז"ל האמורים ללא מקור א 50 [77] ; ב 272-221

- גילוי מקור בתורה שבכתב להלכה מקובלת (אסמכתא) ב 254-253

- דרכו הפרשנית של האבן עזרא ב 110-138 ; 330 [16]

- דרכו הפרשנית של הרמב"ן ב 110-138 ; 330 [16]

- דרכו הפרשנית של הרשב"ם ב 84-89 ; 90

- דרכו הפרשנית של רש"י ב 111

- 'אין מוקדם ומאוחר בתורה' ב 330 [16]

- 'ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא וכו'' ב 34-39 ; 42 ; 48 ; 52-59 ; 67-71 ; 72 — 73 ; 77-78 ; 88 ; 165 [10] ;

166 [13] ; 166

- מגמת רש"י בפירושו עה"ת ב 52-59 ; 88

- שיטת רש"י בהבאת דרשות סמיכות פרשיות א 253

- שיטת רש"י בסוגית עבר פשוט כעבר מוקדם ב 34-49 ; 50 — 51

- הבדל שבין פרשנות גדולי הראשונים לרש"י לבין פסיקת הלכה במשך כל הדורות א 41 [5]

- היחס שבין פשט למדרש: האם המדרש הוא פשוטו של מקרא (האסכולה האפולוגטית) או

המדרש הוא דווקא אינו פשוטו של מקרא (אסכולת בית מדרשו של הגר"א) ב 163-164 ; 203-227

- המתאם הישיר בין הפשט ובין המישור ההיסטורי (שיטת אבן עזרא) ב 119-127

- זיקתו ומחויבותו של הפרשן לבעיות בני דורו א 1-11 ; 19-20

- כללי פרשנות של חז"ל ראה: חז"ל - כללי פרשנות של חז"ל

- מחלוקת בפרשנות ב 93 [9]

- מחלוקת בין הרמב"ן לבין הראב"ע בסוגית 'אין מוקדם ומאוחר בתורה' ב 114 [21] ; 330 [16]

- מפרשים בני ימינו א 48 [56]

- עקביות פרשנית ב 25[1]; 29-31; 53
- פירוש לגיטימי לעומת פירוש מחייב להלכה א 243-244; 246
- פירוש שלא אליבא דהלכתא ב 52-71; 85-86; 72-73
- צריכותא: שיטת 'צריכותא' בכל מקום שרש"י הביא 'דבר אחר' בפירושו עה"ת ב 34[7]
- רודפי הפשט א 25[76]; 70[2]; 388[55]; ב 84[10]; 88; 90; 178; 213[7]; 214[14]
- רש"י כפרשן שלא אליבא דהלכתא ב 59-71; 72-73
- שיטת המהר"ל בהבנת פשוטו של מקרא ב 163-178

שיטת הספורנו

- השפעות החטאים המרכזיים בתולדות האנושות על הטבע ועל ההיסטוריה האנושית ('לפני' ו'אחרי') ב 156-160; 161-162
- תפקידו של פשוטו של מקרא לגלות את הרמה הרוחנית של בני ישראל וההלכה הנובעת ממנה בתקופה זו או אחרת א 95-96; ב 139-153; 154-155
- שני דינים (שיטת בריסק) א 71[7]; 71-72; 260; 261[24]

פשוטו של מקרא:

- 'אין מקרא יוצא מידי פשוטו' [שבת סג, א; יבמות כד, א] א 8; 10-11; 12-26; 32; 57; 65; 65[66]; 68; 174[2]; 221-224; 380[11]; ב 213-214
- 'אין מקרא יוצא מידי פשוטו חוץ ממקום זה' [יבמות כד, א] א 23-26
- בין הכתוב בפשוטו של מקרא ובין הנלמד במדרש כל דבר שהוא דרשה ואינו מפורש בקרא אינו בבחינת גזירה אלא בבחינת ידיעה ובחירה א 159
- בין פשוטה של מלה לבין פשוטו של מקרא א 54[2]; ב 57-58; 167; 174
- בין 'פשוטו של מקרא' לבין 'פשט' ב 57-58
- בין עומק פשוטו של מקרא לבין פשוטם של המקראות א 23[56]
- בין פשוטו של מקרא לבין בנוי על הכתוב א 11; 21-22; ב 118; 167; 256
- דיבר הכתוב בהווה הוא פירוש לגיטימי ברמה מסוימת של לימוד על פי פשוטו של מקרא ב 58-59
- המתאם הישיר בין הפשט ובין המישור ההיסטורי (שיטת אבן עזרא) ב 119-127
- דרכו הפרשנית של רש"י 'ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא וכו'' ב 34-39; 42; 48; 52-59; 67-71; 72-73; 77-78; 88; 165[10]; 166[13]; 166
- מטרת לימוד הפשט להשיב על שאלה 'מה מלמד הפשט' (=מהו תפקידו של הפשט) א 15; 17; ב 70; 86; 94; 116; 163
- מקום כתיבת עניין (דין) מסוים בתורה א 72; 87; 102; 313-324; 325-326; ב 140[7]; 143[31]; 146
- 186; 192; 205-207; 212
- עומק פשוטו של מקרא א 23[56]; 75; ב 85[11]; 85[16]
- פשוטו של מקרא כחותם שיטת הגר"א א 210[19]; 380-381; ב 221
- פשוטו של מקרא כמגדיר מהות א 26; 45[30]; 74; 209-210; 213-216; 220; 310; ב 205-206; 219; 212
- פשוטו של מקרא כמגדיר מלה א 391; ב 346[31]

- פשוטו של מקרא כמקור למצוות דרבנן א 174-173; 175; ב 62-69; 235
- פשוטו של מקרא כקנה מידה למניין המצווה בתרי"ג א 21; 215-216
- פשוטם של המקראות א 23 [56]
- פשטות המתחדשים בכל יום א 8; 10; 12 [5]; 48; 48 [56]; ב 84-89; 90
- שילוב שתי סוגיות זו בזו בתורה שבכתב מעיד כי שורש אחד ומשותף לשתייהן ב 79; 82-83
- תוקף חיוב לימודו של פשוטו של מקרא מקורו בחז"ל א 8; 10-11; 12-13 [9]; 294; ב 214
- תפקידו של פשוטו של מקרא לגלות את הרמה הרוחנית של בני ישראל וההלכה הנובעת ממנה בתקופה זו או אחרת (שיטת ר' עובדיה ספורנו) א 95-96; ב 139-153; 154-155

פשט ומדרש

- אבחנה בין הכתוב בפשוטו של מקרא ובין הנלמד במדרש כל דבר שהוא דרשה ואינו מפורש בקרא אינו בבחינת גזירה אלא בבחינת ידיעה ובחירה א 159
- אי התאמה (סתירה) בין הפשט ובין המדרש א 379-382; 389; ב 44 [51]; 85; 264-265
- בין הוכחה על דרך הפשט לבין הוכחה על דרך המדרש א 61; ב 180-184
- בין תפקיד של פשט (שבזה חז"ל לא עסקו) לבין סגנון הכתוב (שבזה חז"ל עסקו) א 294 [3]

היחס שבין פשט למדרש

- האם המדרש הוא פשוטו של מקרא (האסכולה האפולוגטית) או המדרש הוא דווקא אינו פשוטו של מקרא (אסכולת בית מדרשו של הגר"א) ב 163-164; 213-227
- מדרש חז"ל יכול להיות פשוטו של מקרא או שאינו פשוטו של מקרא, אך לא בהכרח פשוטו של מקרא א 11 [35]
- המתאם שבין פשט ומדרש א 24 [68]; 26; 388-390
- המדרש כמלמד את הכלל ואת הנורמה והפשט כמלמד את הפרט ואת החריג א 29-33; 162-172; 173-185
- הפשט מלמד את ההלכה לשעה והמדרש מלמד את ההלכה לדורות א 40; 162; 172; 173; 334-335; 368; ב 180
- הפשט מלמד את הראוי לכתחילה והמדרש מלמד את הדיעבד א 258
- הפשט מציין את המקסימום והמדרש את הצד המעשי בהתאם לנסיבות א 334-335
- הפשט מתאר את המאורע ההיסטורי הנראה לעין כל בשעת המעשה, והמדרש מלמד היבט אחר של אותו מאורע ב 119-133
- הפשט הוא החיצון והמדרש הוא הפנימי א 25; 25 [69]; 381
- הפשט והמדרש מלמדים במישורים שונים (תפקידיהם הם שונים) ב 116-121
- מדרש הלכה אינו מביא בחשבון את מקום כתיבת ההלכה בתוך תורה שבכתב (=אכסטראטכסטואלי) לעומתו פשוטו של מקרא מתייחס לקונטקסט בו מופיעה ההלכה א 223; 226 [6]; ב 140 [7]; 146
- מדרש חז"ל הוא העיקר א 12; 12 [5]
- פשט כביאור סביר לכתוב לעומת מדרש כביאור מוחלט לכתוב א 62; ב 180-184

— צ —

צדוקים ובייתוסים ב 18 ; 117 [43] ; 179-180

צדיק

- הקב"ה מתאוה לתפילתם של צדיקים ב 28 [9]
- התהלכות לפני/את הקב"ה ב 9 [42] ; 10 ; 56 [9] ; 140 [9]
- צדיק גוזר והקב"ה מקיים ב 108

— ק —

קידוש החודש ב 22-2 ; 23-24

קנאות

- מידת הקנאות ב 296-297
- קנאים פוגעים בו א 220 ; ב 273

קרבנות

- דין שחיטה בצפון א 314-315 ; 322 [34] ; 325
- הלכות קרבנות לעתיד לבוא א 338-341
- טעמי הקרבנות א 211 ; 355 [18] ; ב 151 ; 154 ; 282
- טעם הבאת קרבן חטאת בתגלחת טהרה ב 300 [45]
- כהנים אוכלים ובעלים מתכפרים א 211-212 ; 315-316 ; 370 [16] ; ב 206-208 ; 210
- מנחה ונסכים נתחדשו כתוצאה מחטא העגל וחטא המרגלים (שיטת הספורנו) א 88-90 ; 339 [61]
- קרבן תודה א 322 ; ב 203-205
- קרבנות המילואים א 339 [62]
- קרבנות חובה נתחדשו כתוצאה מחטא העגל (שיטת הספורנו) א 84 [42] ; ב 143-145 ; 154
- ריח ניחוח כביטוי המציין מקסימום בתכלית הקרבן א 86 ; 87 ; 88-89 ; ב 146-147 ; 154

קרח

- מחלוקת קרח א 309 ; 383 [21] ; ב 25 [1] ; 297
- שנים עשר נשיאים ב 311 [30] ; 329-331

— ר —

ראובן (בן יעקב)

- ... 'אילו היה ראובן יודע שהקב"ה מכתוב עליו' ... [רות רבה ה, ו] א 148-149 ; ב 36 [15] ; 250
- השתדלותו להציל את יוסף א 149
- חטאו א 6
- תשובתו א 143

רות

– 'כי מתאמצת היא ללכת' א 183-184; ב 318

רחמים

– מידת הרחמים ב 81

ריח ניחוח

– כביטוי המציין מקסימום בתכלית הקרבן א 86; 87; 88-89; ב 146-149; 154

רפואה

– 'ניתנה רשות לרופא לרפאות' [כבא קמא פה, ב] ב 98-100; 103-105

רצון ה' א 38 [57]; 227; 229; 253-256; ב 83 [51]; 266 [5]

– לכתחילה וכדיעבד ב 273-274

– שני סוגי רצונו (= "דעתו") של הקב"ה: (א). אותה "דעתו" שהוא מגלה למשה רבינו ובזה מחייב (ב). אותה "דעתו" שהיא עדיין שמורה אצלו יתברך ויציאתה מן בכוח אל הפועל תלויה בהתערותא דלתתא בלבד ב 314-318

— ש —

שיר השירים אשר לשלמה ב 343-347

שכחה

– זמן שכחה שנה אחת ב 15 [74]

שכם בן חמור

– מעשה דינה א 270

שכר ועונש א 348-350

שלמה

– שיר השירים אשר לשלמה ב 343-347

שם ועבר

– ישיבתם א 147

שמיני עצרת א 339 [60]

שמעון ולוי (בני יעקב)

– מידת הקנאות ב 297

שרה אמנו

– מיתתה בעקבות העקידה ב 16132

- ת -

תהלים

- דוד כתב ספר תהלים על ידי עשרה זקנים [בבא בתרא טו, א] א 143 ; 365-364 ; ב 347-344

תורה (ראה גם: כתוב)

- אחדות התורה ('תורת ה' תמימה') א 105-104 ; 225-226

- אין התורה צריכה לכתוב דברים המובנים מאליהם ב 32-33

- אלמלא חטאו ישראל לא ניתן להם אלא חמישה חומשי תורה וספר יהושע בלבד, מפני שערכה של ארץ ישראל הוא [נדרים כב, ב] א 139 ; 242

- הבחינה החינוכית בהוראת התורה א 2 [2] ; 3 ; 4 [11] ; 17-20 ; 62 [54] ; 114 [8] ; ב 52 [1] ; 70-71 ; 208 [69]

- בין תורה שבכתב לבין תורה שבעל פה א 105-106 ; 327-331 ; 379-382 ; ב 36 ; 116

- בין תורה שבכתב לבין נבואה שבכתב א 125-126 ; 327-331

- 'דברה תורה כלשון בני אדם' [ברכות לא, ב] ב 317 [80]

- 'דברי תורה עניים במקומן ועשירים במקום אחר' [ירושלמי ראש השנה ג, ה] א 39 ; 71 ; ב 93 [8] - דור דור ובעיותיו בלימוד התורה א 1-11

- דרכה של תורה לחוקק דינים במישור של לפני משורת הדין ב 63 [38] ; 267-271

- 'דרכיה דרכי נועם' א 171 [44] ; 242 ; 390 ; ב 311 [30] ; 327-342

- 'דרכיה דרכי נועם' כקובע בטעם המצוה ב 334-338

- 'דרכיה דרכי נועם' כגורם משפיע בסגנון הכתוב ב 328-334

- 'דרכיה דרכי נועם' כגורם משפיע וקובע בעצם הפירוש ההלכתי של מצוות התורה ב 338-342

חומש במדבר א 82 [28]

- מצוות שבחומש במדבר ב 310

- קובע שורשים ויסודות בדרגת האומה (ולא בדרגת האנושות) ב 45-46

חומש בראשית

- הוא ספר הבריאה והיצירה הקובע את השורשים ואת היסודות באנושות ב 45-46 ; 246-248 ; 304-305

חומש דברים

- מצוות שבחומש דברים א 97-98 ; 101 [11] ; ב 25 [1]

- מצוות מבוארות שבחומש דברים א 91-92

- מצוות מחודשות שבחומש דברים א 91

- נקרא 'ספר משה' או 'ספר תורת משה' א 30 [4] ; 31 [14] ; 100 [10] ; 113-140 ; 141-142 ; 143

- לכולי עלמא דורשים סמוכים במשנה תורה א 141

חומש ויקרא

- "וירא אלקים את האור כי טוב" כנגד ספר ויקרא, שהוא מלא הלכות רבות א 141

- מצוות שבחומש ויקרא ב 310

- נקרא 'תורת כהנים' ב 310

חומש שמות

- קובע שורשים ויסודות בדרגת האומה (ולא בדרגת האנושות) ב [55] 45 ; 248
- חיובי התורה בשלושת תחומי פעולת האדם: מחשבה דיבור ומעשה ב 83-79
- חקיקת התורה על יסוד הנורמה המקובלת ב [38] 63
- כל התורה כולה שמותיו של הקב"ה א 13 ; [11] 14 ; [57] 23 ; [4] 76 ; [5] 77 ; 78 ; 80 ; [79] 92 ; 93 ; 367
- כל התורה נקראת שירה א 13 ; 14 ; [62] 23 ; [3] 294
- כל תורה שבעל פה רמוזה בתורה שבכתב א 200-201 ; 203
- כללות נאמרו בסיני ופרטות באהל מועד (דברי רבי ישמעאל). רבי עקיבא אומר: כללות ופרטות נאמרו בסיני ונישנו באהל מועד ונשתלשו בערכות מואב. [זבחים קטו, ב] א 98-97 ; 101
- 'ליכא מידי דלא רמיזי באורייתא' [תענית ט, א] א 242 ; ב 219

לימוד תורה

- לימוד תורה בנוי על שלושה יסודות: הלכה, מחשבה ופרשנות ב [1] 91 ; [1] 110
- לימוד תורה על טהרת הקודש א [1] 1 ; 15-20 ; 270 ; ב [3] 53
- מצות תלמוד תורה ב 4-6 ; 102 ; [75] 107 ; 231-232
- מצות תלמוד תורה איננה זהה למצות חינוך א [40] 281 ; ב [6] 320
- תלמוד תורה לשמה א [77] 92
- המתאם בין דרגתם של בני ישראל לבין התורה המחייבת אותם א 76-94 ; 139 ; 329-331 ; 334
- 369-367 ; 372-375 ; 377-378 ; 380 [9] ; 381 [12] ; 388 ; ב [5] 139 ; 154 ; 155 ; 156 ; 159-160 ; [77] 317 ; 317

מתן תורה

- 'כפה הקב"ה עליהם את ההר כגיגית' [שבת פח, א] א 92-93
- 'נסתכל באורייתא וברא עלמא' א 78 ; 79-80 ; 103 ; [61] 339 ; 367-368 ; 369 ; ב 317
- נצחיות התורה א 344-345 ; ב 19 ; 36 ; 223
- המתאם שבין כתיבת ענין בתורה לבין תוקפו הנצחי א 145-156 ; 157-159 ; 366 ; ב [29] 115 ; 234 ; 275-277 ; 304-305

קדושת התורה

- הבדל בין מושג 'תורה' כשמדובר בחומש אחד, לבין מושג 'ספר תורה' כשמדובר בספר תורה שלם א 142
- קדושת הכתוב א 270 ; 328-329 ; ב 36
- תורה שבכתב קדושתה גם בתוכן וגם בטכסט, תושב"ע קדושתה בתוכן בלבד א 100 ; 112 ; [19] 330 ; 340 [16] ; 346 ; 382
- קשר בין תורה שבכתב ותורה שבעל פה א 98-99 ; 380-381 ; ב 163-164
- 'שבעים פנים לתורה' [במדבר רבה יג, טו] א 9 ; 11 ; 14 ; 49 ; [62] 49 ; 57 ; [66] 65
- שמונת הפסוקים האחרונים של התורה א 113-114 ; [16] 116 ; 133
- תורה היא גילוי חכמת הכורא א 80

- תורה כוללת את הכל א 14 ; 23 ; 116 [16] ; 387 ; ב 25 [1]
- תורה מגילה מגילה ניתנה ... תורה חתומה ניתנה (אמר רבי יוחנן משום רבי בנאה: תורה מגילה מגילה ניתנה ... ורבי שמעון בן לקיש אומר: תורה חתומה ניתנה) [גיטין ס, א] א 97 ; 141 ; 112 ; 101 ; 96
- תורה מחייבת את המינימום ומאפשרת להגיע למקסימום ב 107 [75] ; 250-251 ; 256 ;
- תורה מן השמים א 1 [1] ; 97-98 ; ב 309 [3]
- מה בין 'הסכימה דעתם לדעת עליונה' לבין 'הסכימה דעתו של הקב"ה לדעתם' ב 313-318
- תורה עם דרך ארץ א 332 [27] ; ב 4-6 ; 102
- הנהג בהן מנהג דרך ארץ דברי רבי ישמעאל ; רבי שמעון בן יוחי אומר: ... בזמן שישראל עושיין רצונו של מקום מלאכתן נעשית על ידי אחרים [ברכות לה, ב] ב 4-6 ; 102 ; 170 [75] ; 156
- תורה שבכתב נדרשת על ידי י"ג המידות ואין תורה שבעל פה נדרשת על ידן א 100 ; 104 [20] ; 112 ; 329-328

תיקון סופרים ('כינה הכתוב') ב 129-130

תלמיד חכם

- כבוד תלמידי חכמים א 21-22
- כל תלמיד חכם שאינו נוקם ונוטר כנחש אינו תלמיד חכם [יומא כב, ב] ב 293 ; 296 ; 380

תמר

- מעשה יהודה ותמר א 274-275 ; ב 51 ; 289-291 ;

תמר (אחות אבשלום)

- מעשה אמנון ותמר א 270 [2]

תפילה ב 229-238

- הקב"ה מתאוה לתפילתם של צדיקים ב 28 [9]
- מקום תפילה ב 235-236
- תפילה ותלמוד תורה ב 231-232

תשלומי ד' וה' ב 183 [51]