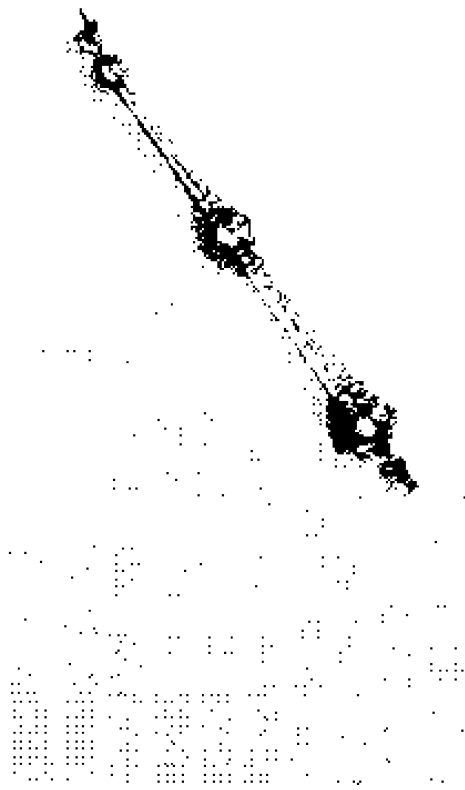


זקן ממרא



זקן ממרא

סוגית זקן ממרא

דברים פרק יז

ח ^{אזכור תחכמה} כִּי יִפְּלֵא מִמֶּךָ דָּבָר לְמִשְׁפָּט בֵּין-דָּם לְדָם בֵּין-דֵּין לְדֵין וּבֵין נֹגַע לְנֹגַע דְּבָרֵי רִיבֹת בְּשַׁעֲרֶיךָ וְקִמַּתְּ וְעָלִיתְּ אֶל-הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בּוֹ:

ט וּבָאתְּ אֶל-הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם וְאֶל-הַשֹּׁפֵט אֲשֶׁר יִהְיֶה בַיָּמִים הֵהֵם וְדַרְשֶׁתְּ וְהִגִּידוּ לְךָ אֵת דְּבַר הַמִּשְׁפָּט:

י וְעָשִׂיתְּ עַל-פִּי הַדָּבָר אֲשֶׁר יִגִּידוּ לְךָ מִן-הַמָּקוֹם הַהוּא אֲשֶׁר יִבְחַר יְהוָה וְשִׁמַּרְתָּ לַעֲשׂוֹת כְּכֹל אֲשֶׁר יֹרֹוּךָ:

יא עַל-פִּי הַתּוֹרָה אֲשֶׁר יֹרֹוּךָ וְעַל-הַמִּשְׁפָּט אֲשֶׁר-יֹאמְרוּ לְךָ תַעֲשֶׂה לֹא תִסּוּר מִן-הַדָּבָר אֲשֶׁר-יִגִּידוּ לְךָ יָמִין וּשְׂמָאל:

יב וְהָאִישׁ אֲשֶׁר-יַעֲשֶׂה בְזָדוֹן לְבַלְתִּי שָׁמַע אֶל-הַכֹּהֵן הַעֹמֵד לְשָׂרֵת שָׁם אֶת-יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אוֹ אֶל-הַשֹּׁפֵט וּמַתְּ הָאִישׁ הַהוּא וּבִעֲרַתְּ הָרַע מִיִּשְׂרָאֵל:

יג וְכָל-הָעָם יִשְׁמְעוּ וַיֵּרְאוּ וְלֹא יִזְדוֹן עוֹד:

[א] כי יפלא... בין דם לדם... דין... נגע

(1) ספרי, שופטים קנב:

בין דם לדם - בין דם נידה לדם זיבה לדם יולדת.
 בין דין לדין - בין דיני ממונות לדיני נפשות לדיני מכות.
 ובין נגע לנגע - בין נגעי אדם לנגעי בתים לנגעי בגדים.

(2) המלבי"ם לפסוק ח מפרש את הספרי:

ומה שכתוב לדם, לדין, לנגע, פירשו חז"ל שהלמ"ד היא למ"ד החלוקה, כמו "למינו", "למשפחותיהם", שרצונו לומר כל מין ומין. וכן רוצה לומר כל דם ודם, שיפול ספק בדם נידה או בדם זיבה או בדם לידה. וכן רוצה לומר כל מין דין; כי יש כמה מיני דינים משונים (= שונים) בהלכותיהם, וכן כמה מיני נגעים.

לפי פירושו של המלבי"ם את דברי הספרי נולד ספק כלשהו בכל אחד מן המקרים הנ"ל; כלומר נולד ספק הלכתי במקרה של דיני נפשות או במקרה של דיני ממונות וכדומה. לפי המלבי"ם, אין הספרי מוכן לפרש, שהספק הוא אם המקרה שייך לסוג זה או אחר; למשל, אם דם זה הוא דם יולדת וכדומה.

(3) ומבאר הרא"ם מדוע פירש הספרי כך.

ומה שהכריחו לפרש... מפני שאם יהיה המכוסה, מאי בין דם נידה לדם יולדת... איך ייתכן שיפול ספק בנגעים אם הוא נגע אדם או נגע בגד או נגע בית?! הילכך על כרחך לומר דהכי פירושא: אם נולד ספק בין בדם נידה בין בדם יולדת אם (בכל מקרה ומקרה) הוא דם טהור או דם טמא...

(4) גם הרמב"ן מנמק את דברי הספרי:

...והנה טעמו (= פירושו), "ובין" (כלומר יש לקרא את הפסוק כדלקמן: כי יפלא ממך דבר למשפט, ובין דם לדם

יפלא ממך); והלמ"ד (במלים "לדם" "לדין" "לנגע") לדעתם (של חז"ל בספרי) תשמש כמו בי"ת - בין דם בדם, דין בדין; כלומר, שיפלא דבר למשפט באחד מכל הדמים ובאחד מכל הדינים. וכמוהו, "לוז שם העיר לראשונה" (בראשית כח, יט) (שפירושו) בראשונה; "נגפו ה' במעיו לחלי לאין מרפא" (דברי-הימים-ב כא, יח) (שפירושו) בחלי באין מרפא; "ויחפרהו זהב טוב לככרים שש מאות" (שם ג, ח) (שפירושו) בככרים, וכן רבים.

(5) הכתב והקבלה אף הוא מוסיף הסבר בדברי הספרי:

מלת "בין" אינה כאן מלת היחס, כמו "בין מים למים", להבדיל היחס בין שני דברים, כגון שבאו לפניו שני מיני דמים, ומופלא ומכוסה ממנו איזה מהם טמא ואיזה טהור, כי לא מצאנו ההכרח לעלות לבית דין הגדול מסיבת ספק כזה. אבל הכתוב ידבר מספק שנפל בעצם דבר אחד לבדו, כגון... שבא לפניהם אחד משלושת מיני הדינים - דיני ממונות או דיני נפשות או דיני מלקות - ונחלקו בו אם הוא חייב או לא... לפי זה אות למ"ד במלת "לדם" היא למ"ד המתחלק אל הפרטים, כמו "שלושה עשרונים לפר" (במדבר כח, כ) "לשבעת הכבשים" (שם, כא), שמכוונם לכל אחד מן הפרטים, לכל אחד משבעת הכבשים... ומלת "בין" היא על דרך ששימשהו (= שהשתמשו בו) רבותינו להשוות בין המתחלפים, כאמרם "בין בזה בין בזה", "בין כך ובין כך", כלומר, "הן כך והן כך". ועל דרך זה (דברי הימים ב, יט, י) "וכל ריב וגו' בין דם לדין בין תורה למצוה לחקים ולמשפטים". וטעם המקרא: כי יהיה מופלא ונעלם ממך דבר למשפט - הן שיהיה ההעלם באחד משלושת מיני הדמים, הן שיהיה באחד משלושת מיני הדינים, הן שיהיה באחד משלושת מיני הנגעים.

אולם פרשנדתא רש"י, המפרש בדרך כלל את החלק ההלכתי של התורה בעקבות חז"ל בש"ס בבלי ובמדרשי תנאים, סטה

בפסוקנו מן הדרך הסלולה של הספרי ושל סנהדרין פז, א למרות ההסברים שראינו לעיל בדרך הפשט בפירוש ה"בין" וה"ל". בלי כל איזכור את הסוגים השונים של דם, דין, נגע, מבאר רש"י מהו בעצם "יפלא ממך".

(6) רש"י, דיבור המתחיל "בין דם לדם" וכו':

בין דם טמא לדם טהור, בין דין זכאי לדין חייב, בין נגע טמא לנגע טהור.

ונשאלת השאלה, כיצד יש להבין פירושו של רש"י כאן, פירוש הסותר לכאורה את דברי הספרי (לפי הפירושים הנ"ל), ואף נראה כסותר את דברי רש"י עצמו בפירוש הברייתא במסכת סנהדרין פז עמוד א. לשון אותה ברייתא הוא כלשון הספרי שלפנינו, והנה שם מפרש רש"י: שנחלקו בדם נידה או בדם לידה או בדם זיבה; נחלקו בנגע אדם או בנגעי בגדים.

גדול מפרשי רש"י, רבינו אליהו מזרחי, טרח לישב את דברי רש"י על התורה, שיעלו בקנה אחד עם דברי רש"י בסנהדרין, כאשר רואה בדבריו בתורה הסבר ל"כי יפלא" (אע"פ שרש"י הביא את דבריו על דיבור מתחיל אחר).

(7) ואלה דבריו של הרא"ם:

אין זה פירוש מלת "בין דם לדם" ... שהרי בספרי, ומייתי לה בפרק אלו הן הנחנקין, שנו... רק הוא (כלומר פירוש רש"י כאן) פירוש - "כי יפלא", שנבדל ומכוסה ממך בדמים, בין בדם נידה בין בדם יולדת בין בדם זיבה, הוא (כלומר המכוסה ממך הוא) בין דם טמא לדם טהור; ובדינים, בין בדיני נפשות בין בדיני מכות, הוא בין דין זכאי לדין חייב; ובנגעים, בין בנגעי אדם בין בנגעי בגדים בין בנגעי בתים, הוא בין נגע טמא לנגע טהור.

אולם, אפילו אחד מגדולי מפרשי רש"י והרא"ם, היודע להגן על הרא"ם בטוב טעם ודעת נגד מבקריו אשר קמו לו, הלא הוא בעל צדה לדרך (שהוא גם בעל ספר באר שבע) הרב יששכר בער פרנס זצ"ל, אינו מוכן לקבל את דברי הרא"ם, אשר הכניס את פירוש רש"י לתורה אל תוך הברייתא שבגמרא.

(8) בעל צדה לדרך לרש"י עה"ת:

(אחרי הביאו את כל דברי הרא"ם במלואם)... ואחר הקידה וההשתחויה, אומר אני אחר אלף מחילות מעצמותיו הקדושים, שרי ליה מאריה שהפליג דברי רש"י לרוח אחרת אשר בודאי לא עלה מעולם על דעתו ועל מחשבתו. כי אישתמטתיה מיניה (כלומר, נעלם מעיני הרא"ם) תלמוד ערוך ברור מללו בנידה פרק כל היד דף יט עמוד א שפירש כן בהדיא המלות "בין דם לדם" - בין דם טמא לדם טהור, ומשם לקח רש"י מה שפירש כן... ולא שהוא פירוש על "כי יפלא"... כאשר חשב הרא"ם...

אולם גם אחרי הקידה וההשתחויה והמחילה, דברי רש"י נשארים קשים, באשר מקורו במסכת נדה יט, א כוחו יפה רק עבור "דם לדם", באשר 'מענתה, אתה ברוך ה', השקיפה ממעון עיוןך וראה איך שהמקשה דוחה בשתי ידיים פירוש זה שכתב רש"י כאן על "בין נגע לנגע" '...! (לשון הצדה לדרך שם).

(9) המהר"ל בפירושו ("גור אריה") על רש"י, מגלה תפישה אחרת בדברי רש"י:

וקשה לפירושו (של רש"י), לא לכתוב רק "כי יפלא דבר (דל"ת שוואית כסמיכות) דם ודין ונגע ממך", ויהיה פירושו אם הוא טמא או טהור, וכן בדין ונגע, ולמה הוצרך למכתב כלל "בין דם לדם"! ויש לתרץ דאורחא דמילתא נקט, כי ההפלאה שנעלם (הוא) החילוק שיש בין דם הטמא לטהור; ובשביל כך אינם יודעים (הדיינים מה הדין במקרה הזה). לפי שיודעים (אמנם) שזה הדם טמא, ורוצים לטמא את האחר גם כן, ואינם יודעים החילוק ביניהם. או איפכא, שיודעים כי זה הדם טהור, ורוצים לטהר את האחר גם כן, ואינם יודעים החילוק שביניהם, לכך כתב "בין דם לדם, בין דין לדין". אבל בספרי, ומייתי לה בפרק הנחנקים (סנהדרין פז, א), לא אמרו כך, רק אמרו... אבל רש"י שמפרש "בין דם טהור לדם טמא" לא פירש אליבא דברייתא...

בעל גור אריה שאל על הכתוב עצמו - למה בחר הכתוב להביע את הספק בלשון הזאת; כלום לא יכול היה לבטא את אותו סוג ספק מבחינה מהותית על ידי כתיבת הלשון "דבר דס"! על כך משיב המהר"ל שהכתוב דיבר לפי "אורחא דמילתא". דרך כתיבה זו "בלשון הווה", כבר ידועה מלשון חז"ל "דיברה תורה כלשון בני אדם". רש"י עצמו מפרש כך במקומות רבים בתורה, כשפירושו הוא על דרך הפשט, וכך היא דרכו של ה"גור אריה" כאן בפירוש רש"י. כלומר פירושו בתורה הוא על דרך הפשט, כשפירושו בגמרא בסנהדרין הוא על דרך המדרש הלכה של חז"ל שם.

אותר החכמה

כי זאת לדעת - אין לדרוש מרש"י "עקביות" בפירושו לתני"ך ובש"ס. העקביות של רש"י היא בכך שבכל טכסט שהוא מפרש, הוא בא ליישב אותו "דבר דבור על אופניו". ברור ש"לשון תורה לחוד ולשון נביאים לחוד ולשון חכמים לחוד" (תוספות קידושין לז, ב ד"ה ממחרת השבת), וברור גם שרש"י "לא בא אלא לפשוטו של מקרא ולאגדה המיישבת דברי הכתוב דבר דבור על אופניו" (בראשית ג, ח ד"ה וישמעו את קול ה' מתהלך בגן). לכן כאשר רש"י מפרש את הכתוב, הקריטריון המחייב אותו הוא התאמת פירושו למה שהוא מכנה "פשוטו של מקרא" (לא "הפשט"!). לעומת זאת כאשר מבאר את הסוגיא בש"ס, הרי אז צריך לבאר את השקלא וטריא שגם הוא יובן היטב "דבר דבור על אופניו", ובהחלט יכול להיות שכל הסוגיא המסוימת היא אך ורק אליבא דמדרש, וגם את המדרש צריך לבאר באר היטב "דבר דבור על אופניו"! כאן אפוא, היסוד שהניחו לנו גדולי מפרשי רש"י (הרא"ם, המהר"ל ועוד), שבמקרים מסוימים אף יפרש רש"י שלא אליבא דהלכתא, כאשר ההלכתא אינה מתיישבת עם תפיסת רש"י בפשוטו של מקרא. כך, לדוגמה, באר רש"י (שמות כא, יא) ש"שאר" הוא מזונות, אף למאן דאמר שכתובה אינו דאורייתא כי אם דרבנן. המהר"ל אף מסביר שבסוגית "כי הוא זה", שם למדו חז"ל ש"עירוב פרשיות כתיב כאן" מפרש רש"י בגמרא (בבא קמא קז, א) שהכוונה לומר שהמלים "כי הוא זה" שייכות לפרשת "אם כסף תלוה את עמי", ואין להן מקום ללמד את דין מודה במקצת הטענה החייב בשבועה כאשר כופר הכל פטור משבועה בסוגית די שומרים. ואילו לעומת זה מפרש רש"י בחומש על פי שיטת רבינו תם המבאר את לשון חז"ל "וכי כתיב כי הוא זה" אמלוח הוא דכתיב", אמלוח נמי כתיב, כלומר מודה במקצת הטענה תופס הן אצל פקדון והן אצל מלוה. ואמנם לשון תורה לחוד ולשון חכמים

לחוד! בעל צדה לדרך אף טוען שההכרעה על פי "דבר דבור על אופניו" הביאה את רש"י לא רק להעדיף פירוש אחד של חז"ל (לא הלכתא) על פני פירוש אחר, אלא אף להביא פירוש מצדו הוא (כמו שעשה אחריו נכדו הרשב"ם, וגם ראב"ע ואחרים) שאין לו כל מקור בחז"ל, הוא הנקרא "דלא כמאן".

אולם המהר"ל רואה שפירוש רש"י יובן על פי הנוסח השונה במקצת שעמד לנגד עיני רש"י.

(10) גור אריה שם:

ומצאתי בגמרא הנחנקין שלא גרס שם למ"ד אצל 'לדם יולדת', וכן בכל הני, רק כך גרסינן: בין דם נידה דם יולדת דם זיבה. ונראה שזהו גירסת רש"י שמפרש הך ברייתא: - 'דם נידה דם יולדת דם זיבה', הכל על דם הראשון. והשתא יהיה פירושו כמשמעו: בין דם טמא לדם טהור, רצונו לומר, אם הוא טמא אם הוא טהור. כך הוא פירוש הכתוב, אלא שרבותינו ז"ל פירשו דחילוק זה נמצא בכל הדמים, בין דם נידה דם יולדת דם זיבה. כך נראה גירסת רש"י.

בעל גור אריה ציין כי "אורחא דמילתא נקט", דהיינו "דבר הכתוב בהוה". כלל זה בפרשנות התורה, כמו כללים אחרים השגורים על פינו ("אין מוקדם ומאוחר בתורה"), מרוב שהם ידועים עלולים הם לא לזכות להבנה הנכונה והנדרשת. הכלל של "דבר הכתוב בהוה" אינו עונה על השאלה מדוע נקטה התורה ביותר מאשר "הוה" אחד ("כי יתן איש אל רעהו כסף או כלים לשמור"). כמו כן אינו עונה על השאלה מדוע היה צריך לתת "הוה", כאשר יכלה התורה לנסח את הניסוח המשפטי (כפי שהיא עושה ברוב דיני התורה) ללא הדגמה מסוימת. ברור שאין בזה מענה לשאלתנו מדוע בשתי סוגיות דומות זו ליד זו (שומר חנם, שומר שכר) היא נתנה "הוה" אחד ("כסף או כלים") בראשון, ו"הוה" אחר ("שמור או שור או שה או כל בהמה" - ארבע דוגמאות!) בשני. [המבקש להרחיב את היריעה בסוגית פשוטו של מקרא כשדיבר הכתוב בהוה והערך ההלכתי ל"הוה" (כלומר, לא כדוגמה בעלמא), יעיין בספרנו "לפשוטו של מקרא" במאמר: פשוטו של מקרא ואומדנא הלכתית. שם ביארנו כמה יסודות

איתנים בעקבות גדולי הראשונים (הרשב"ם, הראב"ד ועוד) והאחרונים].

כאן שואל המהר"ל בדבר בחירת הדוגמאות ("הוה") שהתורה נקטה בהן (כי שלוש הנה - דם, דין, נגע) כאשר לכאורה די היה לכלול את הכל ב"דברי ריבות".

התורה בחרה בדוגמאות אחדות, שעה שדיברה על הספק ("ייפלא") שעשוי להיוולד לגבי דינים מסויימים. אותו ספק הוא שגורם להביא את השאלה לפני בית הדין הגדול שבירושלים, ומכאן עלול לצאת זקן ממרא.

(11) המהר"ל, שם

ואם תאמר: מאי שנא הני דכתב להו בפירוש בקרא, דהיינו בין דם לדם, בין דין לדין, ובין נגע לנגע; וכל הני - ערכין וחרמים ושאר מילתא (הנלמדים בספרי מן המילים "דברי ריבות") - לא כתב בפירוש בקרא! ויראה לומר דכל הני שלושת הדברים, דהיינו דם נידה דם יולדת וכן דין וכן נגעים, הם תיקון מציאות מין האנושי וסדר מנהגו, שהוא יתברך תיקן הווייתנו על הצד היותר שלם. וידוע כי מציאות האדם ישלם (= יהיה שלם) בשלושה דברים: - דכל אדם צריך תיקון עצמו; וצריך לאשה, והוא תיקון ביתו; וצריך לעסוק בממון כדי לפרנס עצמו להחיות עצמו, ובזה צריך לתקן מה שיש לו עם זולתו. ונגד (= וכנגד) האשה אמר "בין דם לדם", דהיינו מה שתיקן לך הקב"ה איך יתנהג עם האשה להיות עמה בדם נידתה וכיולדת ובזיכה; וכן הנהגתך עם האחרים, והוא בין "דין לדין"; וכן מה שצריך תיקון עצמו, והוא נגעים, דהלא נגע בגופו. ואלו הם עיקר הנהגת האדם שבו ישלם תיקון מציאותו בעצמו ובאשתו ועם אחרים. ואשתו היא כמו ממוצע בין עצמו ובין אחרים, ד"אשתו כגופו דמי"; וכאילו אמר אלו שלושה וכיוצא בהם, שהם כוללים כל הנהגותינו. ...ואחר כך אמר דאף שאר ריבות יש לך לשמוע כדי שלא ירבו המחלוקות בישראל, דזהו גם כן

ישוב ישראל שלא ירבו המחלוקות. ולפיכך זכר שלושה שהם בעצמם תיקון הנהגת האדם, ואמר אחר כך, אף כי שאר דברים מחוייב לשמוע אליהם (לבית הדין הגדול) כדי שלא ירבה המחלוקת, והיו כל חלקי ישראל מקושרים ולא יהיה ריב ביניהם.

בשלושה תחומים מרכזיים בחיי הפרט והכלל ציינה התורה בפירוש על ידי קום ועשה כיצד לטפל ולתקן את החברה. בתחום אחר כותבת התורה על דרך השלילה כיצד לטפל בבעיות העלולות להתעורר.

(12) בעל "תורה תמימה", דן בדוגמאות הללו.

ומה שסידר הכתוב שלושה מיני הוראות אלו, בענייני דמים ודיני ממונות ונגעים, נראה שרצה לחשב ולכלול כל גדרי ההוראות הנקראים (= מזדמנים) בעולם: - והם הוראות באיסור והיתר [והם "בין דם לדם"], והוראות בדינים שבין אדם לחברו ["בין דין לדין"], והוראות בטומאה וטהרה ["בין נגע לנגע"].

נוסף על הפירושים שהבאנו, המבוססים על דרשת הספרי בפסוק, מצינו את המפרשים נוטים לפרש את פסוקנו ואת בחירתו בשלוש הדוגמאות הללו גם על דרך הפשט. הרמב"ן עצמו, לאחר שהוא מיישב את דרשת הספרי עם לשון הכתוב כפי שראינו למעלה, ממשיך לפרש על דרך הפשט.

(13) והרי לשון הרמב"ן, פסוק ח:

וכפי פשוטו: "בין דם לדם" - בין עניין רציחות, או דיני ממון (= "בין דין לדין") או פצע וחבורה (= "בין נגע לנגע"), כל דברי ריבות אשר יהיו בשעריך. ודיבר הכתוב בהווה, כי בענייני המשפטים (רצח, ממון, ונוק) יהיו המחלוקות יותר מבשאר ההוראות. אבל דין זקן (ממרא) שווה בכולם (כלומר אף בשאר מיני ההוראות), ולכך אמר, "ועשית" "על פי התורה" "ועל המשפט" (פסוק י-יא), כי התורה תרמוז לשאר ההוראות.

כמו המהר"ל למעלה (מקור 9) גם הרמב"ן לפנינו רואה שהכתוב דבר בלשון הוה. אבל לא על שלושה תחומים נפרדים מדובר, כי אם על שלושה היבטים של תחום אחד, הוא אותו תחום - בין אדם לחבירו - המביא לידי 'דברי ריבות בשעריך'.

לכאורה, בין שיטת הרמב"ן (כפי פשוטו) ובין דברי המהר"ל ובעל תורה תמימה לעיל אין נפקא מינה להלכה, אלא "משמעות דורשין איכא בינייהו". גם לרמב"ן (הסבור ש"דבר הכתוב בהוה", כאשר מדובר על שלושה תחומים כולם בין אדם לחבירו) אין סוגיתנו מוגבלת לתחום מסוים זה בלבד, אלא "התורה תרמוז לשאר ההוראות" (כלומר, איסור והיתר, טומאה וטהרה). אולם אנו מדגישים שבתחום ההלכה אין נפקא מינה, באשר סוגית זקן ממרא תופסת הן לגבי מה שכתוב בפירוש בתורה שבכתב (דס, דין, נגע, ריבות) ובין לגבי מה שנרמז בה. אבל אין זאת אומרת שאין נפקא מינה! הרי יסוד היסודות בכל לימוד תורה - אין מקריות בכתובת התורה. אם נותן התורה ראה אל נכון לכתוב דין מסוים בצורה מפורשת ודין אחר בצורה רמוזה, ברור שאי שם בעמקי התורה יש הבדל ביניהם. אין זאת אומרת שההבדל זה צריך לבוא לידי ביטוי במישור ההלכתי (היד החזקה, השולחן ערוך), אבל משמעות של תורה איכא בינייהו, והלומד תורה על טהרת הקודש ובעומק הרצוי יגיע בדבר וימצאנו. הנה (כדי לשבר את האוזן) בסוגית שילוח עבד כנעני בדין שן ועין, נפלה מחלוקת תנאים אם צריך גט שחרור בכל כ"ד ראשי אברים או לא. ההכרעה לפני חכמים היתה: נראין דברי ר' טרפון (אינו צריך גט שחרור) בשן ועין שהתורה זכתה לו (רש"י: דכתיב בהדיא), ודברי ר' עקיבא (צריך גט שחרור) ... הואיל ומדרש חכמים הוא (עכ"ל). כאן ההבדל בין הנלמד מן הכתוב בפירוש ובין הנלמד באמצעות המידות שהתורה נדרשת בהן מגיע לידי הלכה ממש, שהרי לימודי חז"ל עוסקים במסקנות הלכתיות, ואפילו במסגרת ההיא מבחינים חז"ל בין שתי הרמות של לימוד. אין לחפש אותה אבחנה אצל הרמב"ן הכותב "כפי פשוטו", באשר פשוטו של מקרא אינו הבסיס או הקריטריון לאסיק שמעתתא אליבא דהלכתא. אולם פשוטו של מקרא יכול (וחייב) ללמד על הבדלים מהותיים בין הדברים המפורשים והרמוזים בסוגיא אחת - זאת על פי הנחתנו האכסיומאטית שאין מקריות בכתובת התורה. ומצאנו און לנו בפסיקתא זוטרתי: מפני מה עבד כנעני יוצא בשן ועין, לפי שחם אבי כנען ראה בעינו ("וירא חם") את ערות אביו והגיד ("ויגד")

לשני אחיו ולא בוש להגיד והראה להם שיניו, לא תהא חירותו אלא בבשתו בהפלת עינו ושנו (עכ"ל). הרי לא נעלם מן הפסיקתא שעבד כנעני יוצא בכ"ד ראשי אברים! אלא הלימוד על שאר האיברים הוא באמצעות תורה שבעל פה, והשאלה שהפסיקתא שואל אותה הוא מדוע דוקא שן ועין מפורשות בכתוב. תשובתו היא שהפשט מלמד את עצם סיבת היות המוסד הנקרא עבד כנעני, וממילא כשבטלה הסיבה בטלה העבדות. מכאן קצרה הדרך עד להכרעת הגמרא בקידושין שהיציאה בשן ועין קלה יותר ואינו מצריכה אפילו גט שחרור. יציאה בשן ועין אמנם כתובה בהדיא (רש"י) משום שהיא יותר שרשית ויותר מהותית לעצם היות אדם במצב של עבד כנעני. האנרגיה של תורה אינה הולכת לאיבוד! מה שנקבע בראשית דרכה של האנושות שעבדות היא העונש על הידרדרות מוסרית ללא שמץ של בושה, נשאר ונכלל בתוך בתורה. אולם צורת כתיבת הענין בתורה (בפשוטו של מקרא - "שן" ו"עין") היא המלמדת שהפה שאסר ("שן!") יכול להיות הפה שיתיר, ואנו לומדי תורה עומדים ורואים "עין בעין" כיצד עם ביטול הסיבה בטל העונש.

ועל כגון דא כתב הרמב"ן בדיוניו עם הרמב"ם בשורש הראשון לספר המצוות: התורה תצוה ותפרש ותודיע ותרמוז (עכ"ל). הרי הפירמידה מן הציווי המפורש ועד לרמזים הדקים - כולם דברי תורה הם, ומפי עליון יצאו כולם. אולם כשם שלא הרי הציווי כהרי הסיפור בתורה, כך לא הרי המפורש כהרי הרמוז [הלומד המבקש להרחיב את היריעה בסוגיא גדולה זו יעיין בספרנו "עיונים בפרשנות המקרא" מאמר "ואל מעלת אבותם ישובו" (פרק ד). ועם עוד חשקה נפשו להעמיק יותר, יעיין בספרו של גאון ליטא רבי יהושע הלר ז"ל "מעוז הדת" וירוח לו. ספר יקר זה (יצא עתה ב"ה במהדורה חדשה מנוקדת עם מראי מקומות) על ידי אחד מתלמידי ר' חיים מוולוז'ין, המתמודד בטוב טעם ודעת עם אלה המטילים ספק בשורשיות תורה שבעל פה ומהימנותה, משקף נאמנה את ראשית הרמת הראש של המשכילים (דוקא בליטא השכלתנית!). כלל גדול נקוט בידינו: אין צורך לכתוב ספר הגנה על קדושת תורה שבעל פה, אלא אם כן יש המפקפקים בה. הוא הדין והוא המידה בספרו של המהר"ל "באר הגולה" עוד כמה דורות לפני כן, ואכ"מ להאריך בזה].

[ב] התורה... המשפט... הדבר אשר יגידו

1234567

הספק נולד. עלה הזקן לבית הדין הגדול שבירושלים לקבל תורה מפיהם ונפסקה לו ההלכה. מעתה מצוה אותו התורה לנהוג על פי "תורה", "משפט", ו"דבר" שיקבל משם. יש לברר תחילה, את משמעותם של המונחים - המושגים הללו, ובזה נבין מדוע האריכה התורה בתיאור העניין ולא כתבה "על פי התורה" ותו לא!

(1) רמב"ם, הלכות ממרים פרק א הלכה ב:

... הרי הוא אומר "על פי התורה אשר יורוך" - אלו התקנות והגזירות והמנהגות שיורו בהם לרבים כדי לחזק הדת ולתקן העולם. "ועל המשפט אשר יאמרו" - אלו דברים שילמדו אותם מן הדין באחד מן המידות שהתורה נדרשת בהן. "הדבר אשר יגידו לך" - זו הקבלה שקיבלו איש מפי

איש
1234567

חז"ל הם בעלי הקבלה הנאמנה במצוות אשר נמסרו למשה מפי הגבורה ונמסרו איש מפי איש. חז"ל הם בעלי הדעה לדרוש את פסוקי התורה וללמוד באמצעות דרשותיהם דינים מחודשים (שהמדרש בהם קודם להלכה). ורק חז"ל יכולים לתקן תקנות (עשה) ולגזור גזירות (לא תעשה) אשר בתנאים מסוימים יחייבו את כלל ישראל בכל מקום שהם. בעוד צייתה התורה על חז"ל (ויקרא יח, לא) במצות "ושמרתם את משמרתיי" - שעליהם לעשות משמרת לדברי תורה (מו"ק ה, א), הרי בפסוקנו אנו היא מצווה עלינו לציית לדברים אלה. פסוקנו, לדעת הרמב"ם, בנוי במשקל מן הקל (דרבנן) אל הכבד (קבלתם הנאמנה של חז"ל בפירוש מצוות דאורייתא).

דברי תורה של הרמב"ם עניים (קצרים) במקום הזה, ועשירים (מבוארים היטב) במקום אחר. הרחיב בהם את הדיבור בהקדמתו הקלאסית לפירוש המשניות. שם חילק הרמב"ם את כל תורה שבעל פה לחמשה סוגים של מצוות: - שתיים מהן מדאורייתא, שתיים מהן מדרבנן, והחמישית הבאה באמצע (המצוות הנלמדות מאמצעות י"ג המידות שהתורה נדרשת בהן) היא הידועה בשם 'דברי סופרים'. גדולה ורחבה הספרות הדנה ב'מעמד' אותן המצוות. בעיקר נטושה מחלוקת קשה בהן בשורש השני של "ספר

המצוות" של הרמב"ם. שם משיג הרמב"ן בהשגותיו הידועות וכותב: "וידעתי כי עוד שמועות רבות בגמרא סותרות דברי הרב (הרמב"ם). כי הספר הזה (ספר המצוות) להרב ענינו ממתקים וכולו מחמדים, מלבד העיקר הזה שהוא עוקר הריס גדולים בתלמוד ומפיל חומות בצורות בגמרא. והענין ללומדי הגמרא רע ומר, ישתקע הדבר ולא ייאמר!" (עכ"ל הרמב"ן בהשגותיו).

(2) מתוך דברי הרמב"ם בהקדמה למשנה:

לפיכך היו חלקי הדינים (בתורה שבעל-פה) נחלקים לחמישה חלקים.

החלק הראשון: פירושים מקובלים מפי משה, ויש להם רמז בכתוב, ואפשר להוציאם (מן הכתוב) בדרך סברה. וזה אין בו מחלוקת, אבל (= אלא) כשיאמר האחד "כך קיבלתי" - אין לדבר עליו (כלומר אין להתווכח עמו).

החלק השני: הדינים שנאמר בהם "הלכה למשה מסיני"; ואין ראיות עליהם (מן הכתוב עצמו אלא נמסרו בעל-פה ממשה רבנו)... וזהו כמוכן אין חולק עליו.

החלק השלישי: הדינים שהוציאו על דרכי הסברה ונפלה בהם מחלוקת... ונפסק הדין בהם על פי הרוב... ומפני כך אומרים (יבמות ח, ב): אם הלכה (ממשה רבנו) - נקבל; ואם לדין (מי"ג המידות) - יש תשובה.

החלק הרביעי: הם הדינים שתיקנו הנביאים והחכמים בכל דור ודור כדי לעשות סייג וגדר לתורה... והחכמים יקראו אותם "גזרות"...

החלק החמישי: הם הדינים העשויים על דרך החקירה וההסקמה בדברים הנוהגים בין בני אדם, שאין בהם תוספת מצוה ולא גרעון; או בדברים שהם תועלת לבני אדם בדברי תורה, וקראו אותם "תקנות ומנהגים".

אמנם, הרמב"ם בהלכות ממרים מביא את החלוקה המשולשת של תורה שבעל פה דאורייתא, ומסתמך בה על החלוקה המשולשת של פסוק יא. ברם, כבר בהקדמה לסוגייתנו. כשמציגה התורה

את הנושא של "כי יפלא ממך דבר למשפט", עולה החלוקה הזאת, אם כי בצורה מוסתרת ומכוסה (כי יפלא!), ומתגלית לנו על-ידי הספרי.

(3) ספרי, שופטים קנב:

"ממך" - זו עצה; "דבר" - זו הלכה; "למשפט" - זה דין.

והרי פירושו של הגאון מלבי"ם:

ושלוש חלוקות אלה (כלומר החלוקה המשולשת הנ"ל של הרמב"ם), שתפול בהן הפלאה (= ספק), סמכו על מה שכתוב "כי יפלא ממך דבר למשפט". שמה שכתוב "כי יפלא ממך", הוא אם נפלא מבינתו בדברים היוצאים מעצת התבונה (הם התקנות והגזירות על פי בינת חז"ל). ובמה שהוסיף ("כי יפלא) דבר", כולל אם לא ידעו איזו הלכה למשה מסיני שזה לא נכתב בתורה, רק נמסר בדיבור על פה, כמו שכתוב במסכת שבת (דף קלה): "דבר ה'" - זו הלכה (למשה מסיני). ובמה שהוסיף "למשפט", היינו דברים הנלמדים ממשפטי הלשון וממשפטי המידות שהתורה נדרשת בהן.

השכיל המלבי"ם לעשות משלוש - חמש! מקבל את החלוקה המשולשת של הפסוק (הרי זה "נתון" ואי אפשר לשנותו), אבל במקום לראות בביאור הספרי יסוד לשלושת החלקים של דאורייתא בתורה שבעל פה (מפורש בכתוב, הלכה למשה מסיני, הנלמד באמצעות י"ג המידות) הוא כולל בשלושה סוגים אלה את כל חמשת הסוגים של המצוות (לפי הרמב"ם בהקדמה למשנה) כאשר עושה משנים הראשונים אחד, וכן מהשניים האחרונים אחד.

אולם עוד מאות בשנים לפני הרמב"ם, כתב רב אחאי גאון (חי בתחילת תקופת הגאונים בסוף תקופת רבנן סבראי) את ספרו השאילתות (שהוא אולי החיבור הראשון בסוגית תרי"ג אשר הגיע לידינו) אשר בו הביא פירוש שונה לחלוטין בחלוקה המשולשת של פסוקנו. דבריו מובאים ומוסברים על ידי הגאון הנצי"ב

מוולוז'ין בפירושו לתורה (והוא עצמו הפרשן הקלאסי של השאלות בחיבורו הגדול 'העמק שאלה').

(4) פירוש הנצי"ב לתורה "העמק דבר":

והגאון (רב אחאי) פירש בשאלתא הנוספת לפרשת משפטים בזו הלשון: אמר משה לפני הקב"ה: ריבוננו של עולם! כתבת בתורתך, "וקמת ועלית (אל המקום אשר יבחר ה' א-לקיך בו)" - הרי בזמן שבית המקדש קיים; בזמן שאין בית המקדש קיים, מי ישפוט בין עמך ישראל? אמר לו: בעלי תורה; דהכי כתיב "על פי התורה אשר ירוך" וכו', עד כאן לשונו (של בעל השאלתא). מפרש הגאון מקרא דלעיל, "ועשית על פי הדבר אשר יגידו לך מן המקום אשר יבחר ה'", שהוא מיותר לגמרי כמו שכתבתי (בתחילת פירושו לפסוק יא כתב הנצי"ב: כל המקרא מיותר על פי הפשט ואינו אלא לדרש); שבא ללמדנו דרך "על פי הדבר" - אפילו אינם באים להגיד אלא "דבר" לחוד, ולא תורת הפלפול האיך מוכיחים ההלכה, מכל מקום - קיים הדין על פי דבריהם. אבל בזמן שאין בית המקדש קיים - אזי דווקא "על פי התורה אשר ירוך". וכל הדרשות אמת, והתורה "כפטיש יפוצץ סלע" (ירמיה כג, כט).

(5) שם שם ד"ה מן המקום ההוא אשר יבחר ה':

כפל הכתוב דברים הללו (פסוק ח פסוק י) להגיד הטעם על זה; לא משום שמסתמא המה גדולי תורה יותר מהחולקים (עליהם), כי (כגלל) זה הטעם לחוד יש עדיין מקום (לזקן ממרא) להרהר ולומר כי חכמתי יותר! אבל יש לדעת דהמקום הנבחר מסייע הרבה להוציא אור ההלכה לאמת.

ואמנם המקום גורם. לא בכל עת ובכל שעה ובכל מקום מצווה היהודי לקבל שמאל שהוא ימין או ימין שהוא שמאל (ועיין בזה להלן בפרק ה). קדושת לשכת הגזית ורוח הקודש השורה על הסנהדרין היושבת בה הם הנותנים תוקף מיוחד לדברים, ודי שרק "יגידו לך" - בלי כל נימוק או הוכחה. דין אבסולוטי זה של

"יגידו לד" הוא מחמת (= "מן) המקום ההוא אשר יבחר ה'".
בהעדר קדושת המקום, אפשר לדרוש שינמקו 'במה דנתונו', וחובת
ההוכחה מוטלת על בית הדין (ואמנם הרחיב בזה הנצי"ב את
הדיבור בריש חומש דברים פרק א פסוק ג). ולפי לשונו של הנצי"ב
בהעמק שאלה לשאלות שם סעיף לו: נמצא בזמן שבית המקדש
קיים, מה שיאמרו הסנהדרין אפילו שלא בהוכחה מכללי התורה
ישמעו. אבל בזמן שאין בית המקדש קיים - דוקא "על פי התורה
(אשר ירוך" - כלומר, עליהם להורות ולא להגיד, דהיינו להוכיח
את מקור דבריהם).

ענין חשיבות המקום אשר משם יוצאת הוראה לישראל הוא
מהותי לסוגית זקן ממרא, ובעיקר בהבנת העונש החמור המוטל
עליו. הנושא יעלה מחדש בעיקר בפרק ד.

[ג] מצות לא תסור

כאן אוסרת עלינו התורה לסור מדברי החכמים. איסור זה קשור באופן הדוק למכלול השאלות של תרי"ג מצוות דאורייתא, הזיקה שבין מצוות דאורייתא לבין מצוות דרבנן, שיטות הראשונים והאחרונים ביחס למקורם תוקפם וחומרתם של מצוות דרבנן וכו'. חלוקים בעניין זה הרמב"ם בספר המצוות, וקודמו "בעל הלכות גדולות" (בה"ג), מראשוני מוני המצוות. ההגנה על שיטת הבה"ג נגד השגותיו של הרמב"ם מצויה בדברי הרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות של הרמב"ם. אולם לפני שנפתח בבירורה של המחלוקת על פי דברי הראשונים עצמם, נביא תחילה שני מקורות מדברי חז"ל אשר עצם מהותם ועצם אמירתם על ידי חז"ל, מחייבים את שני הצדדים להיזקק להם ולהסבירם, איש איש לשיטתו.

(1) בבלי, מסכת שבת, דף כג עמוד א:

אמר רב חייא בר אשי אמר רב: המדליק נר חנוכה צריך לברך... מאי מברך? מברך: אשר קדשנו במצוותיו וצונו להדליק נר של חנוכה. והיכן צונו? ר' אויא אמר: מ"לא תסור", רב נחמיה אמר: מ"שאל אביך ויגדך, זקניך ויאמרו לך" (דברים לב, ז).

(2) בבלי, מסכת ברכות דף יט עמוד ב:

כל מילי דרבנן אסמכינהו (הסמיכום חז"ל) על לאו ד"לא תסור".

ועתה נפנה אל הקדמתו של הרמב"ם לספר המצוות (שהיא עצמה מעין הקדמה לספר "משנה תורה"). בהקדמה זו קובע הרמב"ם ארבע עשר כללים (שורשים) שלפיהם ניתן לבדוק כל מצוה ומצוה ולקבוע אם היא אחת מתרי"ג המצוות. נביא בנדון קטעים מן הכלל (השורש) הראשון האומר, שאין לכלול במניין זה את המצוות מדרבנן. (הבאנו את הדברים על פי תרגומו של הרב יוסף קאפח שליט"א. הרב השתמש בלשון 'כללים' בעוד בספרות התורנית עד כה היה השמוש בלשון 'שרשים').

(3) רמב"ם, ספר המצוות, הכלל (השורש) הראשון:

דע שעניין זה לא היה צריך להעיר עליו, כי הוא ברור. שהרי כיוון שלשון התלמוד הוא: "שש מאות ושלוש עשרה מצוות נאמרו לו למשה בסיני", (וזהי נוסחת השאלות סימן קסו, ואילו בתלמוד שלנו, מכות כג, ב, לא כתוב "בסיני"), איך נאמר בדבר שהוא מדרבנן שהוא מכלל המניין?! אבל העירונו על כך, מכיוון שכבר טעו בזה (הבה"ג) ומנו נר חנוכה ומקרא מגילה בכלל מצוות עשה, וכן מאה ברכות בכל יום, וניחום אבלים וביקור חולים, וקבורת מתים, והלבשת ערומים, וחישוב תקופות, ושמונה עשר יום לגמור בהם את ההלל... אבל נראה לי שמה שהטעם והכשילם בכך הוא שאנו מברכים על דברים אלה, "אשר קדשנו וגו', וגם התלמוד שואל: היכן ציוונו? ואמרו: מ"לא תסור". ואם אמנם משום כך מנו, היה ראוי שימנו כל דבר שהוא דרבנן, כיון שכל מה שצונו חכמים לעשות (המצוות עשה דרבנן), וכל מה שאסרו עלינו (הגזירות דרבנן), הרי כבר נצטוה משה רבינו בסיני שיצוה אותנו לקימו, שכן הוא אומר: "על פי התורה אשר יורוך ועל המשפט אשר יאמרו לך תעשה" (דברים יז, יא). והזהירנו מלעבר על דבריהם בשום ענין ממה שגזרו וקבעו, ואמר: "לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל" (שם), אבל אם נכון (כפי שיטת הבה"ג) למנות כל מה שהוא מדרבנן בכלל תרי"ג מצוות, כיון שהוא נכנס לכלל אמרו יתעלה "לא תסור", ו"על המשפט אשר יאמרו לך תעשה" - מדוע נתיחדו אלו (הנ"ל) מזולתם?!... והרי כמו נר חנוכה ומקרא מגילה, כך היה נכון למנות נטילת ידים ומצות ערוב, שהרי אנו מברכים: "אשר קדשנו... על נטילת ידים, על מצות ערוב" - והכל מדרבנן!... וכבר נתבאר כי כל מה שתיקנו הנביאים ע"ה, שעמדו אחרי משה רבנו, הוא גם כן מדרבנן (ואין למצוותיהם תוקף דאורייתא)... הנה ביארתי לך זאת שלא תחשוב שמקרא מגילה, כיוון שהוא

תיקון נביאים, נחשב מדאורייתא; שהרי ערובין מדרבנן, אף על פי שהם תיקון שלמה בן דוד ובית דינו.

אבל תמיהנו: מדוע מנו (הבה"ג והסוברים כמותו) מצוות עשה שהן דרבנן, כמו שהזכרנו, ולא מנו גם כן מצוות לא תעשה שהן דרבנן?! מגיע לאלפים רבים! וזה דבר ברור שאין בו נסתר כלל, והוא: שכל מה שהוא מדרבנן אינו נחשב בכלל תרי"ג מצוות, לפי שהסכום הזה כולם פסוקי תורה, ואין בהם שום דבר מדרבנן.

אמנם, טוען הרמב"ם, מצווים אנו לקיים את דברי חכמים בכל אשר יצוונו בחמשת החלקים של תורה שבעל פה, כלומר, הן בקבלתם הנאמנה שהיא בלאו הכי דאורייתא, והן בדרשתם את הכתובים, והן בתקנותיהם וגזירותיהם. וכך אמנם פסק מפורשות בהלכות ממרים פרק א הלכה ב. וציווי זה אמנם נובע מתוך פסוקים מפורשים בתורה שבכתב ("על פי התורה וכו' לא תסור וכו'"). אולם אין בזה כדי לתת למצוות דרבנן מעמד בתרי"ג, אין בזה אף לתת למצוות אלה מעמד של דאורייתא [ויש לציין כי אע"פ שכל מצוה בתרי"ג היא ממילא דאורייתא, לא כל מצוה דאורייתא היא במילא במנין תרי"ג. הרי ארבע עשר כללים קובע הרמב"ם לגבי קבלת מצוה אל מסגרת תרי"ג, וחלק גדול מן הכללים (שרשים) אלה מתיחסים למצוות שהן בודאי דאורייתא].

היתה זו אורייתא, אשר על ידי שני פסוקים מפורשים לדעת הרמב"ם, צייתה עלינו לקיים את מצוות העשה שחכמים תיקנו עבורנו (מקרא מגילה, עירובין ועוד), וכן את כל מצוות לא תעשה (גזירות) שגזרו עלינו בכל התלמוד. אבל פסוקים אלה המפורשים בתורה אינם מעניקים למצוות שחז"ל יתקנו או יגזרו מעמד מעבר לזה של "דרבנן" עם כל המשתמע מכך (ספק דאורייתא לעומת ספק דרבנן וכדו'). כך נוצר (לדעת בר פלוגתו הרמב"ן) מעין מצב פאראדוקסאלי שכל מצוה דרבנן מעוגנת בשתי מצוות דאורייתא, בעוד היא עצמה הינה בעלת תוקף מצוה דרבנן בלבד.

(4) והרי דברי הרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות:

והנה הרב (= הרמב"ם) בנה חומה גבוהה סביב לדברי חכמים, אבל היא "כפרץ נופל נבעה בחומה נשגבה אשר

פתאום לפתע יבא שברה" (ישעיה ל, יג)... כי הנה לדעתו המשתמש במחובר (לקרקע) כגון שנסמך על האילן (האסור משום שמא יתלוש - ביצה לו, א)... עובר הוא על עשה ועל לא תעשה מן התורה ("על פי התורה... תעשה", "לא תסור"), וראוי הוא ללקות מלקות ארבעים! אלא שפטרו הרב (מן המלקות) שם בספר שופטים (ממרים א, ב) מפני שניתן לאזהרת מיתת בית דין, שכל חכם שממרא את דבריהם מיתתו בחנק (על המושג הזה של "לאו הניתן למיתת בית דין" - ראה להלן בסוגיא)... וראוי לפי הדעה הזאת להחמיר מאוד בדברי סופרים, שכולם תורה הם, אין ביניהם שום הפרש; ואין בתורה דבר חמור יותר מן ה"שבות" של דבריהם (= דרבנן) אלא במחוייבי כריתות או מיתות - (אבל) לא בחייבי לאוין, שכל דבריהם (של רבנן) חייבי לאוין ועשה הם! ורבותינו בכל התלמוד אומרים היפך זה, שהרי הם דנים כל דברי סופרים (= דרבנן) להקל בהם באיסורין, כמו שאמרו: "ספיקא דאורייתא לחומרא, ספיקא דרבנן לקולא"... ועוד עוקרים דבריהם תמיד (במקרה של התנגשות עם דברי תורה)... "אתי עשה דאורייתא ומבטל עשה דרבנן"... וכללו של דבר: - דברי סופרים חלוקים (= שונים) הם בכל דיניהם מדברי תורה להקל באלו (דרבנן) ולהחמיר באלו (דאורייתא). ואם היה העובר על דבריהם (לא תעשה) או שאינו מקיים מצות שלהם (עשה) עובר על עשה ועל לא תעשה (כפי שיוצא מתוך דברי הרמב"ם), היה חומר (= חומרא) גדול בהם ולא היו ראויים לקולות הללו... ואולי תתעקש לדעת הרב (הרמב"ם), כי מה שאמרו בכל מקום להקל בדברי סופרים הוא במחילה ובתנאי מאתם (מחז"ל עצמם), שהם התנו בגזירות ובסייגים שעשו לתורה וכן במצוות שלהם שנלך בהן לקולא כדי לחלק ולהפריש (= להבדיל) בין מה שהוא דבר תורה ובין מה שהוא מדבריהם - אף-על-פי שבכל אלו מצווים מן התורה, ולא היו ספיקות שבדבריהם ראויות להתיר

בהן אלא מפני התנאי הזה שעשו (חז"ל) בהן בתחילתן - ואין אלו דברים הגונים ולא של עיקר. ובפירוש אמרו בפרק מי שמתו (ברכות יט, ב): גדול כבוד הבריות שדוחה את לא תעשה שבתורה, ואמאי? לימא "אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה'" (משלי כא, ל): תרגמא רב בר שבא קמיה דרב כהנא, בלאו ד"לא תסור". אחיכו עליה (= צחקו לו): "לאו דלא תסור נמי דאורייתא הוא!" (ומה הואלת בתשובתך!). אמר להם רב כהנא: גברא רבה אמר מילתא, לא תחיכו עליו! - כל מילי דרבנן אלאו ד"לא תסור" אסמכינהו, ומשום כבוד הבריות לא גזרו רבנן ביה. הרי מבואר שלא זו של "לא תסור" הוא כשאר הלאווין שבתורה; אבל דבריהם (של חז"ל) על זה הלאו אסמכינהו סמך בעלמא לחזק, לא שיהיה בהן מן התורה אזהרה כלל באותו לאו.

ראינו כי לשיטת הרמב"ן אין מקור לדינים דרבנן בדברי הכתוב "לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך". מאידך גיסא ראינו למעלה בהקדמת הרמב"ם למשנה כי התלמוד (תורה שבעל פה) כולל הרבה יותר מאשר דינים דרבנן (למעלה מקור 2). נשאלת אפוא השאלה, לשיטת הרמב"ן, איזה חלק מן התורה שבעל פה (תלמוד) כן מוצא את מקורו באזהרת התורה "לא תסור", אשר עליו אמר הרמב"ן כי "הוא כשאר הלאווין שבתורה".

(5) על זה משיב הרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות:

אבל הדבר הברור והמנוקה מכל שיבוש הוא שנודיע שאין הלאו הזה "לא תסור" אלא במה שאמרו (חז"ל) בפירוש התורה, כגון הדברים הנדרשים ב"גזירה שוה" או ב"בנין אב" ושאר שלוש עשרה מידות שהתורה נדרשת בהן, או במשמעות לשון הכתוב עצמו; וכן במה שקיבלו הלכה למשה מסיני תורה שבעל פה. שאם יראו הם שזה הדבר אסור או מותר מן התורה לפי מדרש הכתוב, או לפי פירושו או הלכה מפי השמועה ממש רבינו, ויראה הוא הפך, חייב לבטל דעתו להאמין במה שאמרו הם. וזה שאמר הכתוב "כי יפלא ממך"...

אבל הגזירות והתקנות שגזרו חכמים למשמרת התורה אין להם בלאו זה אלא סמך בעלמא, ואין להם דין המראה (מלשון ממרא) כלל... ורב נחמן בר יצחק (ר' נחמיה במסכת שבת דף כג, מקור 1) אמר שאין סמך באותו הלאו אלא לדברים שיש בהם עיקר בתורה. אבל המצוות המחודשות מהם, אין להם סמך אלא בפסוק "שאל אביך ויגדך, זקניך ויאמר לך"... כי התורה תצוה ותפרש ותודיע ותרמוז...

חלוקים הרמב"ם והרמב"ן בפירוש האיסור של "לא תסור"; לפי הרמב"ם מצווה כאן התורה באיסור לא תעשה לשמוע לדברי החכמים בכל אשר יצוונו, אם בפירוש דברי התורה שבכתב, ואם בתקנותיהם וגזירותיהם. מצות לא תעשה זו דבוקה למצות עשה "על פי התורה אשר יורוך... תעשה" כך שמצווה התורה על ידי מצות עשה ומצות לא תעשה לקיים את דברי החכמים. כנגדו טוען הרמב"ן כי מצות לא תסור רק מחייבת אותנו לשמוע לדברי החכמים בפרשם דברים דאורייתא, כלומר, בשלושת החלקים הראשונים של תורה שבעל פה לפי חלוקת הרמב"ם (הבאנו לעיל בפרק ב). השימוש בפסוק "לא תסור" ביחס למצוות דרבנן ממש, כלומר תקנות וגזירות, היא על דרך האסמכתא בלבד. בזה מובן לרמב"ן מדוע ספק דאורייתא לחומרא ספק דרבנן לקולא, מדוע אתי דאורייתא ודחי דרבנן, ועוד הבדלים מהותיים בין מצוות דאורייתא ומצוות דרבנן.

כאן לפנינו מחלוקת שרשית בין שני האריות שבחבורה, הרמב"ם והרמב"ן, בדבר איסור לא תסור, סוגית זקן ממרא הנובעת ממנו, תוקף מצוות דרבנן והקשר בינן ובין המצוות (עשה ולא תעשה) המנויות בסוגיתנו. רוב מבארי הרמב"ם אמנם מסכימים לתשובה שהרמב"ן בעצמו שם בפיו של הרמב"ם ("ואולי תתעקש ותאמר לדעת הרב") ואינם מקבלים את עמדתו השלילית ("ואין אלה דברים הגונים ולא של עיקרי"). מחלוקת עקרונית זאת לא ירדה מעל במת ספרות תרי"ג במשך מאות בשנים. והנה בדור האחרון שלפני השואה, קם "שר התורה" רבינו מאיר שמחה הכהן מדווינסק, ובפירוש (אולי הארוך ביותר בכל "המשך חכמה" עה"ת) יוצא רמ"ש לא רק להגן על הרמב"ם, אלא אף לפרוש לפנינו קונספציה רחבת מימדים אודות דרכה של תורה לשמור על

לפי החס"פ

נצחיותה, ולהבטיח אותה בנסיבות ההיסטוריות המשתנות (בהכרח) מדור לדור ועד לדור ביאת הגואל בב"א.

(6) משך חכמה דברים יז, יא ד"ה לא תסור

ראיתי לברר בזה דעת הרמב"ם בשרשיו דעל כל דבר מדברי חכמים הוא עובר ב"לא תסור". והרמב"ן האריך בעוצם פלפולו לדחות זה מראיות רבות, עצמו מספור... והאריך למאוד בענינים אלה, וחידש בהם שיטה אחרת, ואנכי עפר ואפר תחת רגליו, אומר כי לשיקול דעתי האמת כדברי הרמב"ם. והעיקר הוא זה: כי התורה רצתה אשר בלבד ענינים הנצחיים והקיימים לעד, יתחדשו ענינים - סייגים ואזהרות וחומרות, אשר יהיו זמניים, היינו שיהיה ביד החכמים להוסיף על פי גדרים הנמסר להם... ולמען שלא יימצא איש אחד לאמור "אני הרואה ואיני כפוף לחכמי ישראל", נתנה תורה גדר "לא תסור". שאם לא כן יהיה התורה מסורה ביד כל אחד, ויעשו "אגודות אגודות" (יבמות יד, א על דברים יד, ב "לא תתגודדו")... מה שנתנגד לרצון ה'... והמצוה דוקא לשמוע מה שיאמרו. אבל הענין בעצמו שאמרו וחידשו, אפשר דאינו מתקבל אל רצון הבורא, ואם יעמוד בית דין אחר הגדול ויברר טעותם... מותר... ואף אם יכוונו האמת - כפי מה שהוא רצון הבורא באמת - בכל זאת לא רצה השם יתעלה לעשותו חלק נצחי... רק שיהיה מעצת חכמים וברצונם, ורצה דוקא שנשמע בקולם... ומצאנו דוגמתו בתורה ענין דומה לזה מה שהחמירה התורה לשמוע בקול מלך... לדוגמה, שמעי בן גרא היה מצווה מן השם לשמוע בקול שלמה לבלי צאת מקיר העיר וחוצה (מלכים א, ב, לו) וחייב מיתה על זה. אבל האם רצה השם שיאמר זה שלמה... שמא איכפת לרחמנא אם יצא!... וזה פירוש הירושלמי סוכה (ג, ד) דיום ראשון מברך "על נטילת לולב", ושאר יומי מברך "על מצות זקנים" - דהמצוה לשמוע בקולם.

ומעתה נבאר כל השגותיו (של הרמב"ן)... בדברי תורה, האיסור בעצמו אסור, והוי העובר כמו שהוא חולה, והוא מטמא הנפש. לכן "יש בהם קלים ויש בהם חמורים" (ירושלמי ברכות א, ד) כמו במאכלות שיש שמזיקים החולה ויש שממיתים אותו. אבל דברי סופרים, הם אינם נידונים מצד עצמותם, רק מצד המצוה שאסור למרוד, "ולא תסור"... אם כן "כולם חמורים" (ירושלמי שם), שבכל דבר הוא מורד.

כך מבית מדרשו של "שר התורה". והלומד אשר חשקה נפשו לטעום עוד יותר מתורתו יעיין שם בנועם לשונו כיצד הוא מבאר ("טעם מושכל") מדוע אין למדים קל וחומר מדברי סופרים, כיצד הוא מבחין בין אותן המצוות עליהן אמרו חז"ל: "מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא הוא", לעומת אלה אשר לכלל "אסמכתא בעלמא" לא הגיעו. ועוד ידו נטויה לבאר מדוע רבי עקיבא ידע לדרוש תלי תלים של הלכות על כל תג ותג, דבר שמשא רבינו בעצמו לא ידע, למרות שרבי עקיבא אמר כי לימודו הוא "הלכה למשה מסיני"! כך דרכם של שרי התורה אשר בדורנו אנו, שמקום הניחו להם רבותינו הקודמים להתגדר בו.

ונשוב לסוגיתנו. מפורש יוצא מפי הרמב"ן שאין בין מצוות התורה ובין החיוב לשמוע למצוות חכמים ולא כלום. אם כן נשאלת השאלה: לפי הרמב"ן, מה מקור החיוב שלנו לשמוע לדברי חכמים?! אמנם חז"ל עצמם מצווים לגזור מדין "ושמרתם את משמרתם" - עשו משמרת למשמרת. אבל אנו, במה אנו מצווים לשמוע ולקיים את אותן המצוות שחז"ל גזרו מתוקף "ושמרתם".

(8) קונטרס דברי סופרים (הגר"א וסרמן הי"ד זצ"ל).

נראה מדברי הרמב"ן, ממה שהוכיח מדמצינו שדבריהם (של חז"ל) קלין יותר מדאורייתא, שלדבריו אין בדבריהן שום דאורייתא כלל. דאם נאמר שהרמב"ן לא חלק על הרמב"ם רק לעניין קרא ד"לא תסור", אבל גם הוא מודה שנצטוינו מן התורה לשמוע לדברי חכמים מקרא או מסברא או מהלכה למשה מסיני, אם כן הקושיות שהקשה על הרמב"ם מפני מה דבריהן קלין משל תורה, נאמר לו: "ולטעמיה גם כן יקשה זאת הקושיא בעצמה"! ומה נפקא מיניה בזה אם

נצטוינו לשמוע לדברי חכמים מקרא ד"לא תסור" או מקרא אחרונא או מהלכה למשה מסיני, דגם בהלכה למשה מסיני אזלינן בספיקו לחומרא. אלא על כרחך צריך לומר, לכאורה, לדעת הרמב"ן שלא נצטוינו כלל מן התורה לשמוע לדברי חכמים!

ותימה גדולה לומר כן, דאם כן מאיזה טעם אנו חייבין לשמוע להן, ושלא לעבור על דבריהם, אחרי שאין לנו שום ציווי בתורה על זה - לא מקרא, לא מהלכה ולא מסברא. דאם נאמר (אפילו) שהסברא נותנת כן (לשמוע אל דברי חז"ל), הדר הוה ליה דאורייתא. כדאמרינן בכל דוכתי "הא למה לי קרא, סברא היא!" אלמא דסברא וקרא חד דינא להן.

והנה ביבמות דף סב תניא: שלושה דברים עשה משה רבינו עליו השלום מדעתו והסכימה דעתו לדעת המקום. פירש מן האשה, ושיבר את הלוחות, והוסיף יום אחד (בשלושת ימי ההגבלה לפני מתן תורה)... ונראה דהא דהוסיף יום אחד אינו אלא מדרבנן, ומן התורה לא היתה מצות פרישה רק שני ימים, והיום השלישי היה מדרבנן... ומכל מקום הסכימה דעתו לדעת המקום, דכן היה גם רצון השי"ת, אלא שלא צוהו על זה בציווי מפורש. ואם כן, יש לומר דהוא הדין בכל המצוות והאיסורין של דבריהן, הסכימה דעתן לדעת המקום... ומהאי טעמא אנו חייבין לעשות כדבריהן, שהרי אנו מקיימין בזה רצון השי"ת שהסכימה דעתן לדעתו, ומכל מקום, כיון שלא בא עליהן ציווי מפורש בתורה (לשיטת הרמב"ן) הן קלין מדברי תורה המפורשין.

ובזה יובן ענין סתום, (והוא) מה שמצינו גזירת חכמים גם קודם מתן תורה. דעכו"ם הבא על בת ישראל הוא מגזירת בית דין של שם במעשה דיהודה ותמר, ומאיזה טעם היו חייבים אז לשמוע לדברי חכמים, דהרי קודם מתן תורה לא היו מצווין אלא בשבע מצוות בני נח, ומילה וגיד הנשה,

ומצוה זו לקיים דברי חכמים אינה מכללן! וכן קשה במה שהוסיף משה רבינו עליו השלום יום אחד מדעתו, שהוא דרבנן כנ"ל, דהרי אז היה גם כן קודם מתן תורה ובמה נתחייבו (בני ישראל) אז לשמוע לדבריו?!

אמנם, לפי הנ"ל אתי שפיר דכל מה שצוו חכמים אנו יודעין שכך הוא גם רצון ה', ודבר זה לעשות רצונו יתברך שמו, כל באי עולם מצווין ועומדין מתחילת ברייתן על זה, דכל הנמצאים נבראו לעשות רצון קונם...

ובזה אפשר לפרש כוונת הכתוב בירמיה יט ה: ובנו את במות הבעל לשרף את בניהם באשר עלות לבעל, אשר לא צויתי ולא דברתי ולא עלתה על לבי. ופירושו בתרגום: דלא פקדית באורייתי, ודלא שלחית בידי עבדי נביאיא ודלא רעוא קדמי. הנה בכתוב הזה מפורש (על דרך התרגום) כי יש שלושה חלקי תורה:

(א) הנקרא "ציווי" (הכוונה לתרי"ג מצוות דאורייתא).

(ב) הנקרא "דיבור" (הכוונה לדברי הנביאים).

(ג) שאין עליו לא "ציווי" ולא "דיבור" אלא "רצון ה'".

בלבד, והם כל המצוות דרבנן כנ"ל.

ולפי פשוטי המקראות נראה כי זה היה עונו של בלעם הרשע. דלכאורה, אחרי שאמר "אם יתן לי בלק מלא ביתו כסף וזהב לא אוכל לעבור את פי ה'" (במדבר כב, יח), מה היא רשעתו? אבל באמת, אף שידע בלעם היטב כי הליכתו לקלל את ישראל היא נגד רצון ה', לא חשש על זה כל זמן שלא היה לו ציווי מפורש שלא לילך, ועל כן אמר "לא אוכל לעבור את פי ה'" - "פי" דייקא, אבל רצון ה' לא היה חשוב בעיניו לעשותו, וזהו רשעתו.

ואמנם פרק גדול במחשבת היהדות מפי תלמיד חבר של מרן בעל החפץ חיים, הידוע בעולם הישיבות כבעל 'קובץ הערות'. ישרות המחשבה והחשיבה בדרך של ניתוח ליטאי מובהק, מיושמת

כאן בסוגיא מחשבתית טהורה בעומק ובפשטות גם יחד. אם אין בכלל מקרא המחייב אותנו לשמוע לדברי חכמים, ואם אין סברא (שהרי 'סברא וקרא חד דינא להן'), מהו בעצם היסוד המחייב לשמוע לדברי חכמים, מחוץ ומעבר ללימוד העקיף מן (ויקרא יח, ל) "ושמרתם את משמרתיי", בו נצטוו חז"ל לגזור גזירות? ומכאן לחידוש בית מדרשו של ר' אלחנן - רצון ה'! היהדות, (בעקבות פירושו את התרגום לירמיה יט, ה) היא תלת מימדית: - דאורייתא, נביאים, רצון ה' (= חכמים). חז"ל הם הם אשר ידעו לכוון הישר אל רצון ה'. והרי מאז בריאת העולם זוהי חובה המוטלת על כל אחד ואחד מכל באי עולם למלא את רצון ה' בעולם. רצון זה יש בו מינימום (מסביב לשבע מצוות בני נח) ויש בו מקסימום (מעבר למסגרת של תרי"ג). היכולת לכוון אל רצון ה', והמוכנות לראות בזה את חזות הכל, היא אשר גרמה לבחירתו של אברהם אבינו ולדחייתו של בלעם הרשע (ימה בין תלמידיו של אברהם אבינו לתלמידיו של בלעם הרשעי). בעוד בלעם דגל בשיטת 'הקורקטיות' ("לא אוכל לעבור את פי ה'"), אברהם אבינו היה מוכן לוותר על תפיסה 'קורקטית' זאת (יוכי אמרתי לך שחטאו - אמרתי לך "העלהו!" העליתו - הורידו) ולהגיע עד הסוף במילוי רצון ה' (בבקשה עמוד לי בזה הנסיון, שלא יאמרו הראשונות לא היה בהם ממש). ההבדל בין השומר בקפדנות את 'פי ה'', ובין השואף באופן מתמיד להגיע למילוי רצון ה', לא תמיד ייראה בעליל (שהרי שניהם 'שומרי מצוות' הם). אבל בדור השני ('תלמידיו של אברהם אבינו' לעומת 'תלמידיו של בלעם הרשעי') המרחק של מילימטרים אחדים אצל האבות יתרחב עד כדי כך שהראשון הוא 'זרע אברהם אוהבי' והשני הוא עוכר ישראל!

[ד] דין זקן ממרא ומעמו

עד כאן ביררנו את המחלוקת שבין הרמב"ם והרמב"ן בהיקף האיסור של "לא תסור". בין כך ובין כך, לפי שתי השיטות, מסמיכה התורה את החכמים לקבוע הלכות, אנו מצווים לציית להן, ובית הדין הגדול, היושב בלשכת הגזית, הוא הסמכות העליונה מן התורה לכל מיני ההוראה. הכרעתם, מכוח הסמכות שהקנתה להם התורה, מחייבת כל יחיד ויחיד כשם שהיא מחייבת את הזקן, שבמקרה זה המרה את דבריהם.

ברם, הבדל הבדילה התורה בין דין הזקן שהמרה את דברי בית-הדין-הגדול, ובין דין היחיד, אשר סר מדבריהם, ודיקדקה התורה עם הזקן כחוט השערה. דבר שנחשב במקרה של היחיד כ"לא תעשה" בלבד, הופך אצלו להיות לאו הניתן למיתת בית דין. אבל לא רק באיש עצמו דיקדקה התורה, אלא גם בפעולתו עצמה המחייבת אותו מיתה, מבחינה התורה אבחנות דקות ביותר, העלולות להפליא אותנו כשניקח בחשבון כי חייו של שופט בישראל תלויים בהן. נדגים את העניין הזה בשתי משניות במסכת סנהדרין, בהן עוסקים חז"ל בדין זקן ממרא. בראשונה, לאחר שהמשנה מתארת את התהליך שעל ידו הגיע הזקן לבית-הדין-הגדול שבירושלים, אשר הורה לו בעניין הדבר הנפלא ממנו, מוסיפה המשנה לדון בפעולתו של הזקן.

(1) סנהדרין, פרק יא משנה ב:

חזר (הזקן) לעירו, ושנה ולימד כדרך שהיה למד (לפני ששאל אצל בית הדין הגדול שפסק לו—אחרת מדעתו) - פטור. ואם הורה לעשות - חייב שנאמר (דברים יז, יב): "והאיש אשר יעשה בזדון" - אינו חייב עד אשר יורה לעשות. תלמיד (שלא הגיע להוראה) שהורה לעשות - פטור; נמצא חומרו (של התלמיד שלא נותנים לו להורות לפני גיל ארבעים - רש"י) קולו.

במשנה הקודמת למדנו על הדרך בה חלק הזקן על הסמכות העליונה בהלכה. עתה ממשיכה המשנה ללמד מהו סוג ההלכה שהורה הזקן לעשות או עשה בעצמו בניגוד להוראת בית הדין הגדול. וכשם שסיימה המשנה הקודמת בלשון על "חומרא" ו"קולא" כך פותחת המשנה הבאה באותם דפוסי מחשבה.

(2) סנהדרין, פרק יא משנה ג:

^{אוצר החכמה} חומר (בדין זקן ממרא) בדברי סופרים (פירושי חז"ל במקראות תורה שבכתב) מבדברי תורה (שבכתב. ומדגימה המשנה): האומר אין תפילין, כדי לעבור על דברי תורה - פטור. חמש טוטפות, להוסיף על דברי סופרים - חייב.

משני המקורות הנ"ל נמצאנו למדים שהתורה אינה מודדת את פשעו של הזקן ממרא בקנה המידה המקובל לגבי מצוות דאורייתא ומצוות דרבנן, שחמורות הראשונות מכל המצוות האחרות. כמו כן לרוב הדעות יש להבחין בין מצוות הכתובות בתורה - אשר רק הן נמנות בתרי"ג המצוות, לשיטת הרמב"ם והמונים בעקבותיו - ובין אלה הנלמדות על פי שלושה עשרה המידות שהתורה נדרשת בהן. זאת ועוד אין ספק שגדולה סמכותו של שופט מוסמך ("במופלא שבבית דין" לפי לשון הספרי ובבלי סנהדרין) לחלוק על חבריו בבית הדין מאשר זו של תלמיד שטרם הגיע להוראה. חלוקה זו מודגשת היטב בכל פרק חמישי שבמסכת סנהדרין, בו דנים חז"ל על התהליך של המשפט בבית הדין. בכל זאת ראינו זה עתה כי עונש מוות (חנק) מזומן לזקן ולא לתלמיד, ואינו חל כלל כשהוא חולק על דברים המפורשים בכתוב!

אולם, לפני שניגש לבדוק טעמו של דבר, עלינו להמשיך לעקוב אחרי מקורות נוספים, כדי להגדיר ביתר דיוק מה שלמדנו למעלה בדבר אותם סוגים של הלכה שבהם ייתכן דין זקן ממרא.

(3) והרי לשון הברייתא, סנהדרין פז, א:

תנו רבנן: זקן ממרא אינו חייב אלא על דבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת, דברי ר' מאיר. ר' יהודה אומר, אפילו דקדוק אחד מדקדוקי סופרים. מאי טעמא דר' מאיר? גמר (לומר על-ידי גזירה שווה) "דבר" "דבר". כתיב הכא "כי יפלא ממך דבר למשפט", וכתיב התם (ויקרא ד, יג, בעניין "פר העלם דבר") "ונעלם דבר מעיני הקהל"; מה להלן דבר שחייב על זדונו כרת ועל שגגתו חטאת (כפי שדורשים חז"ל בהוריות ד, א), אף כאן (בזקן ממרא) דבר שחייב על זדונו כרת ועל שגגתו חטאת. ור' יהודה (מנין לו דינו)? "על פי התורה אשר יורוך", עד דאיכא "תורה" (שבכתב) ו"יורוך"

(= הוראה בעל פה), ור' שמעון? "אשר יגידו לך מן המקום ההוא" - אפילו כל דהו.

הרי לפנינו שני מקורות שווים - הברייתא המביאה את שלוש הדעות בדבר סוגי ההלכות בהן חייב הזקן ממרא מיתה, והמשנה (יא, ג) המביאה את הדוגמה של תפילין. על דוגמא זו אומרת הגמרא (פח, ב): אמר ר' אלעזר אמר ר' אושעיא, "אינו חייב אלא על דבר שעיקרו מדברי תורה ופירושו מדברי סופרים, ויש בו להוסיף ואם הוסיף גורע, ואין לנו (מקרה כזה) אלא תפילין, אליבא דרבי יהודה". לכאורה אין כאן לפנינו אלא מחלוקת תנאים בשאלת חיובו של זקן ממרא, ונותר לנו רק לפסוק מהי ההלכה. כבר יש להעיר כי אם נראה את דעתו של ר' יהודה (עיקרו מדברי תורה ופירושו מדברי סופרים) כמנוגדת לגמרי לדעתו של ר' מאיר (זדונו כרת ושגגתו חטאת, כשהאפשרות היחידה לשיטת ר' יהודה היא חמש פרשיות בתפילין), הרי כל מה שלמדנו למעלה מסביב לפסוק ח (דס, דין, נגע, ריבות) יחול אך ורק לגבי דין **בל תסור** ולא לגבי דין **זקן ממרא**. כלומר, **יחיד** שיחלוק על סמכות בית הדין העליון באחד מן העניינים האלה יעבור על "לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל", אבל **הזקן** שיורה לעשות או שיעשה הוא נגד בית הדין הגדול באחד העניינים האלה של דס, דין נגע או ריבות, היות ואיננו ממלא אחר התנאים, לפי ר' יהודה, של עיקרו מדברי תורה (שבכתב) ופירושו מדברי סופרים, לא יתחייב מיתת חנק, ודינו יהיה כשאר **יחיד** שעבר על **בל תסור**.

אולם, דעתם של אחדים מן ה"ראשונים" היא שר' יהודה אינו חולק לגמרי על דברי ר' מאיר, וגם לדעתו **כל** הפסוקים (ח-ג) מדברים על זקן ממרא. ר' יהודה בא להוסיף את המקרה של "עיקרו מדברי תורה ופירושו מדברי סופרים" לכלל האפשריות של דין זקן ממרא על פי "זדונו כרת ושגגתו חטאת". את הפירוש הזה בדברי התנאים מייצג הר"ן בפירושו לסוגיא במסכת סנהדרין; והרי כמה קטעים מדבריו:

(4) הר"ן, סנהדרין פז, א, דיבור המתחיל "ר' יהודה אומר על דבר שעיקרו מדברי תורה ופירושו מדברי סופרים":

והדרך המתווך בזה (היחס בין דעת ר' מאיר ודעת ר' יהודה), שנאמר דר' יהודה לרבות בא על דברי ר' מאיר, לומר שלא בדבר שזדונו כרת כלבד הוא חייב. אלא על כל

דבר שעיקרו מדברי תורה ופירושו מדברי סופרים, בין שיהיה הדבר ההוא בכרת או בלאו או אפילו בעשה... "ואנו אין לנו אלא תפילין ואליבא דר' יהודה", כלומר דאפילו בחייבי עשה מחייב מיתה לזקן ממרא אין לנו אלא תפילין... שאם הורה על חייבי עשה (כגון) שפטור מציצית... ודאי פשוט (שאינו חייב כזקן ממרא) דשב ואל תעשה הוא, ואנן בעינן שיורה לעשות...¹²³⁴⁵⁶⁷

וכך פוסק גם הרמב"ם הלומד אף הוא שדברי ר' יהודה מוסיפים על דברי ר' מאיר. נביא עתה את דבריו של הרמב"ם בעניין דין היחיד ודין הזקן ובהם נוכל לסכם ולסיים את החלק ההלכתי הזה של הדיון, לפני שנעבור לעיין בצד ההשקפתי של המצוה הזאת.

(5) רמב"ם הלכות ממרים פרק א הלכה ב:

כל מי שאינו עושה כהוראתם (של בית הדין הגדול) עובר בלא תעשה, שנאמר: לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל. ואין לוקין על לאו זה מפני שניתן לאזהרת מיתת בית דין, שכל חכם שמורה על דבריהם מיתתו בחנק, שנאמר: והאיש אשר יעשה בזדון וגו'.

(6) רמב"ם הלכות ממרים פרק ג' הלכה ה:

אין זקן ממרא חייב מיתה עד שיהא חכם שהגיע להוראה, סמוך בסנהדרין, החולק על בית דין בדבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת, או בתפילין, ויורה לעשות כהוראתו, או יעשה על פי הוראתו, ויחלוק עליהם והם יושבים בלשכת הגזית...

בדיון ההלכתי שסיימנוהו עתה, ראינו כיצד הבחינה התורה בין היחיד הסר מן "הדבר אשר יגידו לך מן המקום ההוא", לבין הזקן השופט שהגיע להוראה. על אותם הטועים שבכל דור ודור, שכפרו בכל "פירוש מדברי סופרים", וסרו מדרך ה' בהחזיקם כביכול רק את התורה שבכתב, כותב הרמב"ם, אותו נשר גדול, מתוך בחינת הדברים בדורו שלו, דברים היוצאים מן הלב והנוגעים ללבנו בדורנו הנבוך.

(7) רמב"ם, משנה תורה הלכות ממרים ג, ג:

אבל בני התועים האלה ובני בניהם שהדיחו אותם אבותם, ונולדו בין הקראים וגידלו אותם על דעתם, הרי הוא כתינוק שנשבה ביניהם וגידלוהו, ואינו זריז לאחוז בדרכי המצוות שהרי הוא כאנוס. ואף על פי ששמע אחר כך שהוא יהודי וראה היהודים ודתם, הרי הוא כאנוס שהרי גידלוהו על טעותם, כך אלו שאמרנו האוחזים בדרכי אבותם הקראים שטעו. לפיכך ראוי להחזיקן בתשובה ולמשכם בדברי שלום עד שיחזרו לאיתן התורה.

אנוסים אלה, שחונכו מאחורי חומות גבוהות של בורות ואי-ידיעה ב"דברי סופרים", אין התורה דנה אותם לגנאי. בזמנו של הרמב"ם ייצגה כת הקראים את הטועים האלה, ומאז ועד עתה מיוצגת דעה נפסדת זו על ידי כת זו או אחרת המוסיפה "איזם" זה או אחר לשיטתם הנפסדת. באלה האנוסים אין התורה רואה סכנה ובוודאי אינה גוזרת עליהם עונש מוות, אדרבא, לפי הרמב"ם, היא מצווה עלינו למשכם אלינו בדרכי נועם ולקרבם לתורה. עונש המוות שמור דוקא לאותם אנשים שחונכו על ברכי התורה והיראה ואשר הגיעו לאותה משרה גבוהה של "מופלא שבבית דין", כלומר דיין בן ארבעים שנה שהתירו לו לדון את בני ישראל. משרתו הגבוהה היא היא שמחייבת אותו בזהירות יתירה, ומה שחברו נידון עליו בלאו בלבד הופך לגביו עונש מוות.

(8) ואלה דברי הרמב"ם שם הלכה ד:

אבל זקן ממרא האמור בתורה הוא חכם אחד מחכמי ישראל, שיש בידו קבלה (איש מפי איש מרבותיו), ו (= או) דן ומורה בדברי תורה כמו שידונו ויורו כל חכמי ישראל (על ידי המידות שהתורה נדרשת בהן), שבאה לו מחלוקת בדין מן הדיינים עם בית דין הגדול, ולא חזר לדבריהם אלא חלק עליהם והורה לעשות שלא כהוראתן, גזרה עליו תורה מיתה, ומתוודה, ויש לו חלק לעולם הבא. אף על פי שהוא דן והן דנים (על פי י"ג המידות) הוא קיבל והם קיבלו (איש מפי איש ממשה), הרי התורה חילקה להם כבוד. ואם רצו

בית דין למחול על כבודן ולהניחו, אינן יכולים, כדי שלא ירבו מחלוקת בישראל.

מלך שביקש למחול על כבודו - אין כבודו מחול. כי כבודו אינו שלו אלא זהו השלטון של כלל ישראל, אשר בלעדיו איש את רעהו חיים בלעו. על טובתו הוא יכול המלך למחול (בצנעה וכדו') אבל לא על טובת כלל ישראל (ועיין בזה בסוגית "המלך"). הוא הדין והיא המידה בנדון שלפנינו, לא על כבוד בית הדין אנו באים להגן, אלא על עצם קיומו של עם ישראל, אשר כתנאי לכך שהם "בנים אתם לה' אלוקיכם", קבעה התורה באותו פסוק "לא תתגודדו", "שלא תיעשו אגדות אגודות, הללו... הללו". ושמה יחשוב מי שיחשוב שזהו מעין רעיון ערטילאי נעים ונחמד, שחז"ל הסמיכו אותו לכתוב זה, בא המהר"ל מפראג ב"גור אריה" וקבע שזהו "דרשה גמורה"!

ובכן לא נגד הכופר או האפיקורס לוחמת כאן התורה בצוותה עונש מוות לזקן שהמרה, ובסירובה להתיר לחברי בית הדין למחול על כבודם, ובכך להציל את חברם מעונשו הכבד. ראינו את נימוקו של הרמב"ם, על יסוד הגמרא, "שלא ירבו מחלוקות בישראל". עתה עלינו לברר ביתר דיוק מהן המחלוקות האלה, אשר בעיני התורה הן כה חמורות עד כדי הצדקת הדין הקשה הזה. מדברי הרמב"ם במשנה תורה נעבור עתה לדבריו במורה נבוכים, שבהם הוא מרחיב את הדיבור על הצד ההשקפתי של הדין הזה.

(9) מורה נבוכים, חלק שלישי פרק מא:

... אבל מיחת בית דין תמצא בענינים הגדולים, אם בהפסד אמונה או בחטא גדול רצוני לומר בעבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים, וכל מה שמביא לזה. ובשבת להיותו מקיים אמונת חידוש העולם; ובנביא שקר וזקן ממרא לרוב הפסד הבא מהם... וצריך שנתעורר על מעט מהם (= מן המצוות) שנזכרו שם (בספר שופטים) לפי ענין זה המאמר, מזה-מה שנתלה בזקן ממרא, אומר כי כאשר ידע השם יתעלה שמשפטי זאת התורה יצטרכו בכל זמן, לפי התחלף המקומות והחידושים ולפי הנראה מן התוספת ומן המגרעות, ואמר "לא תוסף עליו ולא תגרע ממנו" (דברים ד, ב), כי היה זה

מביא להפסד סדרי התורה ולהאמין בה שאינה מאת השם, והתיר גם כן לחכמי כל דור, רצוני לומר בית הדין הגדול, לעשות סייגים כדי לקיים משפטי התורה האלו בענינים שיחדשום לשמור התורה וישאירו הסייגים ההם קיימים לנצח, כמו שאמרו "ועשו סייג לתורה" (אבות א, א). וכן הותר להם גם כן לבטל קצת מעשי התורה ולהתיר קצת הנזהר ממנו לפי ענין אחד (= מיוחד) ולפי מאורע אחד (= מיוחד); אבל לא יעמידוהו לדורות. ובזה ההנהגה תתמיד התורה האחת ויתנהג כל זמן ובכל מאורע כפי הצריך לו. ולוא היה זה העיון החלקי נמסר לכל אחד מן החכמים היו בני אדם נפסדים לרוב המחלוקת והסתבכות הדעות. והזהיר יתעלה שלא יעשו זה שאר חכמים אלא בית הדין הגדול לבד, וציווה להרוג מי שיחלוק עליהם, שאם יחלוק עליהם כל מעיין, בטלה הכוונה המכוונת (מצד התורה) ובטלה התועלת.

כאן השורש הנקודתי לדברי ה"משך חכמה" שהבאנו בפרק הקודם, והוא הצורך להבטיח את נצחיות התורה "לפי התחלף המקומות והחידושים" (כלומר, לפי הדינמיקה החברתית שהיא תוצאה ישירה מכל תהליך היסטורי). אולם בעוד הרמב"ם הבחין בין תקנות "שלא יעמידו לדורות", לעומת גזירות שאפשר להשאירם "קיימים לנצח", מזכיר לנו המשך חכמה שבית דין גדול מקודמו יכול לבטל גם את זה וגם את זה (ואכמ"ל בזה). הצד השווה לשניהם, ההסבר לעונש הכבד המוטל על הזקן אשר המרה את פסק בית הדין. אחרת רואה מהרי"א את חומרת העונש על מה שנראה כחטא לא כל כך חמור (אפילו בדיני ממונות).

(10) מהר"י אברבנאל דברים יז, ח, ד"ה כי יפלא:

וביאר עונש השופט אשר יבוא לשאול ולא יקיים דברי בית-הדין-הגדול, וישנה בהם דבר באמרו, "והאיש אשר יעשה בזדון לבלתי שמוע אל הכהן העומד לשרת שם" - שהוא כל אחד מהסנהדרין שהוא כהן או לוי העומד שם בכוונה רצויה לשרת את השם בדבר המשפט - "או אל השופט", שהוא ראש הסנהדרין אף על פי שלא יהיה כהן ולוי. הנה

ימות האיש ההוא לא בעבור חומר הספק (בהלכה בה הוא חולק עליהם), כי אולי יהיה מדיני ממונות ואין בהם חטא משפט מוות, כי אם בעבור שלא שמע לבית-הדין-הגדול, ולא האמין ששכינה שרויה ביניהם, והלך לעשות בהפך מה שאמרו לו, שהוא כחולק על השכינה, ולכן ראוי שימות. וכבר אמרו חז"ל (סנהדרין פט, א) שהיו ממתנינים אותו עד הרגל (שיטת ר' עקיבא) וממיתים אותו ברגל כדי "שכל ישראל ישמעו וייראו ולא יזידון עוד".

ולא האמין שהשכינה שרויה ביניהם, כי אמנם (תהלים פב, א) "בקרב א-להים ישפוט". ובדרך זאת מפרש הרמב"ן (דברים יט, כט ד"ה כאשר זמם) את הדין התמוה: 'כאשר זמם' - ולא כאשר עשה. שהרי אם כבר נהרג האיש על ידי בית הדין כתוצאה מעדות העדים סימן שבאמת מגיע לו, כי "אילו היה צדיק לא יעזבונו ה' בידם. כמו שאמר הכתוב (תהלים לז, לג) "ה' לא יעזבונו בידו ולא ירשיענו במשפטו", ועוד שלא יתן ה' השופטים הצדיקים העומדים לפניו לשפוך דם נקי כי 'המשפט לא-להים הוא'... (עכ"ל הרמב"ן). [ועיין בזה בהרחבה בסוגית "עדים זוממים" פרק ד: כאשר זמם - ולא כאשר עשה].

לא הרי משפטי התורה כהרי משפטי אומות העולם. לא הפרש של כמות מבדיל ביניהם (בפחות או יותר) אלא הבדל בין דברי אלקים חיים ובין תורת השכל האנושי (עם כל חשיבותו, כי רבה היא). ההבדל בין משפט שניתן ע"י חמוראבי ובין משפט שניתן ע"י יוסטיניון, אפשר למדוד בפחות או יותר. לא כך "ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם" - "מפיו של הקב"ה לאזנו של משה" (רמב"ן). וכשם שלא עזב ה' את הארץ אחרי שבראה יש מאין, אלא הוא מוסיף להשגיח עליה מקרני ראם ועד לביצי נמלה, כך לא עזב את תורתו אחרי נתינתה אלא "אלקים נצב בעדת א-ל" (תהלים פב, א). בעצם תהליך המשפט לא יתן ה' שירשיעו צדיק, ואם אין לאל ידו של בית המשפט לבצע עונש על רשעים, "האלקים אנה לידו" ויביא עליו את המגיע לו במקום ובזמן ("פונדק") שהוא יקבע. [ועיין בהרחבה בסוגית ערי מקלט]. מי שאומר שעזב ה' את משפטי תורתו ואינו מעורב עוד בתהליך שמירת נצחיות התורה, כמוהו כמי שאומר שעזב ה' את הארץ, ועולם כמנהגו נוהג, והטבע הוא השולט והמכריע, ואין מקום

להערבותו יתברך בחליכי ההיסטוריה. גם זה וגם זה ככופרים בו
יתברך, והעונש המוטל עליהם הוא בהתאם.

אתר דעת

אתר דעת 1234567

[ה] ימין ושמאל

(1) ספרי, שופטים קנד:

אפילו נראים בעיניך על שמאל שהוא ימין ועל ימין שהוא שמאל - שמע להם!

כאן דורשת התורה את דרישתה העליונה במידת הציות לאותו בית דין שסמכה את ידיה עליו לטפל בכל השאלות העומדות על הפרק. "כי התורה ניתנה לנו על ידי משה רבנו ע"ה בכתב, וגלוי הוא שלא ישתוו הדעות בכל העיקרים הנולדים, וחתך לנו יתעלה הדין שנשמע לבית הדין הגדול בכל מה שיאמרו" ... (מתוך דברי הרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות של הרמב"ם). בהשקפה ראשונה קשה להבין את הדרישה לשמוע לבית הדין הגדול, אפילו כשלכאורה הם טועים טעות מוחלטת בפסק דינם, ומחליפים את ה"ימין" ב"שמאל".

ברם, עם הדיון על דברי הספרי שהבאנו, עלינו להיזקק גם לדברי חז"ל, הנראים בהשקפה ראשונה כסותרים את דברי הספרי.

(2) ירושלמי, הוריות א, א:

יכול אם יאמרו לך על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין תשמע להם? תלמוד לומר, "ימין ושמאל" - עד שיאמרו לך על ימין שהוא ימין ועל שמאל שהוא שמאל!

בהבנת הזברים האלה של הספרי, וביישוב הדעה הזאת עם הדעה שבירושלמי, רבו הדעות בקרב המפרשים. יש הרואים בזה מחלוקת חז"ל כאשר כל אחד מחזיק בדעה אחת מבין השתיים, ויש המיישבים את שתי הדעות ומסבירים כי אין מחלוקת ביניהן, וכי "מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי".

(3) רבינו אליהו מזרחי ד"ה "ימין ושמאל":

... ואל תאמר: איך אוכל החלב הזה שהוא חלב גמור, והוא (= הסנהדרין) אומר שהוא שומן! או איך אהרוג האיש הזכאי הזה שהוא אומר שהוא חייב! אלא תאמר: כך ציוני הנותן את התורה שנעשה ככל אשר יורנו השופט ההוא, כי על פי דעתו של השופט ההוא נתן לנו את התורה. כל שכן

כשאינו אומר לנו רק על שמאל שמאל ועל ימין ימין, כי רוח השם יתברך על משרתי מקדשו תמיד, (על פי יחזקאל ^{מ"ה, ד}), וישמרם מן הטעות ומן המכשול ולא יצא מפיהם ¹²³⁴⁵⁶⁷ כי אם האמת.

הרא"ם קובע בצורה מוחלטת, כי הקב"ה ישמור את חברי הסנהדרין מן הטעות ומן המכשול, כשם שמהרי"א (מקור 10 בפרק הקודם) הסביר את חומרת עונשו של הזקן ממרא בזה 'שלא האמין ששכינה שרויה ביניהם'. הימין רק נדמה לו שהוא שמאל, כי חזקה על הקב"ה שישמרם מן הטעות.

^{אוצר החכמה}

גם המהר"ל בסברא ראשונה מבאר כי אמנם טעות בידי המשקיף והזקן הממרא. אבל בהמשך דבריו מוסיף לומר כי אמנם יתכן ובמישור האבסולוטי טעה בית הדין והחליפו ימין בשמאל, ובכל זאת חייב הזקן לקבל את דבריהם, ואם הורה הלכה כנגדם חייב מיתה.

בזה מתקרב אל עמדת הרמב"ם במורה נבוכים (פרק ד מקור 9) ולעמדת המשך חכמה (פרק ג מקור 6).

(4) המהר"ל, ד"ה אפילו אומר לך על ימין:

... ורוצה לומר שהוא ידמה בעיניו שאמר לו על ימין שמאל, פירוש של דבר שהוא מותר וכשר לעשות אמרו שהוא אסור; וכן על דבר שהוא שמאל ואסור אמרו שהוא מותר, ואפילו הכי תשמע להם. ונראה דאפילו אמרו ממש על ימין שהוא שמאל... ולפי זה ימין ושמאל כמשמעו, דאף אם הם טועים בדין ואמרו לך על דין טהור (ודאי) שהוא טמא ועל טמא (ודאי) שהוא טהור, בהיתר אתה שומע להם ומצות ה' יתברך אתה עושה... ומפרש שם (במסכת סנהדרין את הטעם למצוה) כדי שלא ירבו מחלוקת בישראל.

ובעוד התחיל המהר"ל בסברת 'ידמה בעיניו' וסיים בסברת ודאי טועים, והטעם שלא ירבו מחלוקת בישראל, הנה הרמב"ן התחיל בטעם הודאי ('אפילו יטעו') וסיים בסברת 'ידמה בעיניו' ('אפילו יהיה בעיניך כמחליף').

(5) פירוש הרמב"ן לפסוק יא, ד"ה ימין ושמאל:

ועניינו, אפילו תחשוב בלבך שהם טועים, והדבר פשוט בעיניך כאשר אתה יודע בין ימינך לשמאלך - תעשה כמצותם, ואל תאמר: איך אוכל החלב הגמור הזה או אהרוג האיש הנקי הזה! אבל תאמר: כך ציווה אותי האדון המצוה על המצוות שאעשה בכל מצוותיו ככל אשר יורוני העומדים לפניו במקום אשר יבחר, ועל משמעות (=משמעת) דעתם נתן לי התורה - אפילו יטעו. וזה כעניין רבי יהושע עם רבן גמליאל ביום הכיפורים שחל להיות בחשבוננו (של רבי יהושע, ובכל זאת בא במקלו ובתרמילו והתייצב לפני רבן גמליאל על פי מצוותו. מסכת ראש השנה כה, א). והוצרך במצוה הזאת צורך גדול מאוד, כי התורה ניתנה לנו בכתב וידוע הוא שלא ישתוו הדעות בכל הדברים הנולדים, והנה ירבו המחלוקות ותיעשה התורה כמה תורות. וחתך לנו הכתוב בדין שנשמע לבית-הדין-הגדול העומד לפני השם במקום אשר יבחר בכל מה שיאמרו לנו בפירוש התורה, בין שקיבלו פירושו עד מפי עד ומשה מפי הגבורה, או שיאמרו כן לפי משמעות התורה או כוונתה. כי על הדעת שלהם הוא נותן התורה, אפילו יהיה בעיניך כמחליף הימין בשמאל - וכל שכן שיש לך לחשוב שהם אומרים על ימין שהוא ימין. "כי רוח השם על משרתי מקדשו" (יחזקאל מה, ד), "ולא יעזוב את חסידיו לעולם נשמרו" (תהלים לז, כח), מן הטעות ומן המכשול.

אולם, 'המחמיר (על עצמו) תבא עליו ברכה', והזקן החולק על דעת סנהדרין ינהג חומרא על עצמו כל עוד לא הובא הענין לדיון ולהכרעה אצל בית הדין הגדול. אבל אחרי ההכרעה אין מקום אפילו לחומרא פרטית, וכדאי היה לחוב בנפשו משום שנהג (לחומרה) כדעת בית שמאי (ברכות פרק א משנה ג).

(6) ואלה דברי הרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות:

זוה מה שאמרו (ספרי): אפילו אומרים לך על שמאל שהוא ימין ועל ימין שהוא שמאל - שכך הוא המצוה לנו מאדון התורה יתעלה... ויש בזה תנאי, יתבונן בו המסתכל (פרק) ראשון של הוריות בעין יפה; והוא שאם היה בזמן הסנהדרין חכם וראוי להוראה והורו בית-דין הגדול בדבר אחד להיתר, והוא סבור שטעו בהוראתם, אין עליו לשמוע דברי חכמים, ואינו רשאי להתיר לעצמו הדבר האסור לו, אבל ינהג חומר לעצמו. וכל שכן אם היה מכלל הסנהדרין יושב עמהם בבית הגדול, יש עליו לבוא לפניהם ולומר טענותיו והם ישאו ויתנו עמו. ואם יסכימו כולם בביטול הדעת ההיא שאמר ושיבשו עליו (= הפריכו) סברותיו, יחזור וינהג כדעתם אחרי כן לאחר שסילקו אותו ועשו הסכמה (= ברור העניין) בטענתו... חייב לקבל דעתם אחר ההסכמה על כל פנים, (ואינו יכול אפילו להחמיר על עצמו).

אולם בעל "דברי דוד" על פרש"י על התורה, הלא הוא הט"ז על השולחן ערוך, אינו שולל לחלוטין את המשך התנהגותו של הזקן בחומרה פרטית, אפילו אחרי הדיון וההכרעה בבית הדין הגדול. כמעט כל המפרשים שהבאנו עד כה עסקו בדברי הספרי הנ"ל ולא הזכירו במפורש את הירושלמי. מן הפירושים של קצתם אנו מבינים כי ראו שיש מחלוקת בין הספרי והירושלמי. ואילו בדרך הסברתם של אחרים את הספרי ניתן היה להסתייע כדי ליישב את המחלוקת בין שני המקורות האלה בחז"ל. אצל בעל "דברי דוד" אנו מוצאים פירוש המתייחס במישרין לשני המקורות, והמביא שיטה אשר מגמתה להסביר את שתי השיטות בחינת "אלו ואלו" נכונים הם.

(7) דברי דוד בפירושו לפסוק יא:

"אפילו אומר לך על ימין שמאל". יש מקשים, דבירושלמי רפ"ק (ריש פרק קמא) דהוריות תנא איפכא; "יכול וכו'"... ומתרצים דכאן (בספרי) מיירי שלפי שיקול הדעת סובר דאומר על ימין שהוא שמאל, על כן תשמע לו. וירושלמי

מיירי שבוודאי טעה להתיר האיסור. ואין זה מיושב, דוודאי כל שחכמים חולקים זה עם זה ודאי אין הדין מפורש לפנינו, אלא דיש פלפול על זה היאך הוא, וזה דעתו כך וזה כך.

ונראה ליישב דהירושלמי מיירי בעניין שזה רואה שמתיר לו דבר האסור בדעתו - לא ישמע לו, אלא ישמיט עצמו ויהיה "בשב ואל תעשה", ואין בזה משום ממרה, כיון שאין נראה המראתו; דאפשר שיאמר שאינו חפץ לאכול אותו עניין בלאו הכי, מה שאין כן ברש"י כאן (המפרש לפי שיטת הספרי) שמיידי בדבר שאי אפשר להישמט ממנו להיות "שב ואל תעשה" - אז ישמע לו בכל גווני (עניין), דלא יהיה נראה המראתו בבירור. וסברה זו מצינו בגמרא לחלק בדין אם בא ממקום שאין עושים מלאכה בט' באב למקום שעושים, שלא יעשה עמהם, שיוכל לומר: בלאו הכי אין לי מה לעשות!

גם ר' יהודה הלוי בספר הכוזרי דן בשאלתנו אגב דיון על היחס בין אזהרת "לא תסור" לבין אזהרת "לא תוסיף" (דברים ד, ב). והרי לשונו עם ביאורים מתוך הפירושים "אוצר נחמד" (א.ג.) ו-"קול יהודה" (ק.י.).

(8) כוזרי, מאמר שלישי פרק מא:

אמר החבר:

לא נאמר זה (לא תוסיף) אלא להמון (שאינו מן בית-הדין הגדול שבירושלים א.ג.); אבל לא ב"אלו אשר חפץ ה' בידם יצלח" (ק.י.) כדי שלא יחדשו משכלם ויתחכמו מדעתם, ויקבעו לעצמם תורות מהקשתם (=השואות בין עניין לעניין) כמו שעושים הקראים. ומזהיר לשמוע (לא בלבד שאין אזהרה שלא לשמוע א.ג.) מן הנביאים אחרי משה ומן הכהנים והשופטים, כמו שאמר (דברים יח) "נביא אקים להם מקרב אחיהם כמוך" וכו'. (ואיך נשמע אותו? הלא כבר נאמר "לא תוסיפו" וגו'! ועל כרחך שזה לא נאמר רק על ההמון לא על הנביא א.ג.), ואמר בכהנים ובשופטים שיהיו דבריהם

נשמעים. והיה מאמרו: "לא תוסיפו על הדבר אשר אנוכי מצוה אתכם" - על מה שציויתי אתכם על ידי משה, ועל ידי "נביא מקרבך מאחריך" על התנאים הנזכרים בנבואה (על אופני בחינת הנביא לקיים נבואתו ק.י.), ומה שנקבצו עליו הכהנים והשופטים מן המקום אשר יבחר ה', מפני שהם נעזרים בשכינה, ולא ייתכן לעבור עליהם (= לקרות להם) שיסכימו בדבר לחלוק על התורה בעבור רובם. ולא תעבור עליהם הטעות לחכמתם הרחבה הירושה (מקבלת משה ק.י.) והטבעית (טבע האומה זכי השכל א.ג.) הקנויה, כאשר קיבלו, כי הסנהדרין היו מצווים לדעת כל החכמות, כל שכן שלא נסתלקה מהם הנבואה או מה שעומד במקומה מבת קול וזולת זה.

עד כאן ראינו כי המפרשים נחלקים לשתי קבוצות בהסבירם את הציווי לשמוע לבית-הדין אפילו כשאומרים על ימין שהוא שמאל, ולהיפך. מצד אחד יש המבינים את לשון הספרי כי ה"ימין" וה"שמאל" הם כאלה לפי ראות עיני האדם בלבד אלא שלמעשה הוא טועה, וצודקים הסנהדרין. לשיטה זו לא תיתכן טעות מצד חברי בית הדין-הגדול היושבים בלשכת הגזית, בגלל סייעתא דשמיא המיוחדת ליושבים בדין במקום ההוא אשר יבחר ה'. מן הצד האחר, מכירה אמנם השיטה השנייה בעובדה כי ייתכן שבית-הדין יאמר "ימין" על מה שעד כה היה ידוע כ"שמאל"; אבל אין זה משחרר אותנו מן החובה להישמע להם בטענה שפסק דינם אינו "נכון", כי ה"נכון" הוא מה שהתורה קובעת כ"נכון", והיא קובעת שנכון לשמוע לכל פסק דין של בית הדין הגדול אשר פסקם עושה את הדין "נכון" לפי התורה.

אולם קיימת גם גישה שלישית שהיא מעין עמדת ביניים בין השתיים הקודמות. גישה זו מכירה בכך כי ייתכן ובית-הדין-הגדול ישנה מן ההלכה הפסוקה עד כה (בזה חולקים הם על השיטה הראשונה שלמעלה). היא גם מכירה בכך כי שינוי זה בטעות הוא, ואינו ה"נכון" בעיני ה' (ובזה חלוקה היא על השיטה השנייה). ברם התורה מצווה לשמוע בדבריהם לא מפני שכל דבר שהם פוסקים להלכה הוא ממילא "נכון", אלא בגלל סיבה אחרת לגמרי.

(9) רבנו נסים, הדרוש האחד עשר:

ויש לומר בזה, שהעניין נוהג במצווה זאת בחוקת התורה כמו שינהגו הכוחות הטבעיים בחוק הטבע, שכמו שהם הטבעו באדם לצורך תיקונו, ובכלל על הרוב יימשך מהם תיקון, ועם כל זה לפעמים על צד הזרות יימשך מהם בעצמם הפסד, הטבע לא נשמר מן ההפסד כי אי אפשר שהיה תיקונו ביותר מזה. כן העניין בשווה בחוק המצווה הזאת. כי כמו שהכוח המושך הטבע באדם כדי שימשוך מזונו אי-אפשר לו מבלעדיו, עד שאם יבטל הכוח ההוא ימות; ועם כל זה הכוח המושך ההוא ימשוך דבר בלתי נאות (= לא רצוי) יתיילד (= יולד) ממנו חולי ברוב הזמן, והטבע לא ישגיח (= ימנע) על זה. אבל עיקר כוונתו (של הקב"ה) היה על התיקון הכללי הנמשך תמיד, ולא יקפיד על ההפסד הנופל על צד הזרות, שאי אפשר לתקן עניינו ביותר מזה.

כן העניין במצוה זו ("לא תסור") בשווה, שהתורה השגיחה לתקן ההפסד שהיה אפשר שיפול תמיד, והוא פירוד הדעות והמחלוקת, ותיעשה התורה כשתי תורות. ותיקנה ההפסד התמידי בזה כשמסרה הכרעת הספקות לחכמי הדור, שעל הרוב יימשך מזה תיקון, ויהיה המשפט צודק, כי שגיאות החכמים הגדולים מועטות ממי שהוא למטה מהם בחכמה, וכל שכן כת הסנהדרין העומדים לפני ה' יתברך במקדשו ששכינה עמם. ועם היות שלפעמים אפשר שעל צד הפלא (מלשון "יפלא") והזרות ישגו בדבר מה, לא חששה התורה להפסד ההוא הנופל מעט, כי ראוי לסבול אותו מצד רוב התיקון הנמשך תמיד, ואי אפשר לתקן יותר מזה, כמו שהוא בחוק הטבעי (= חוקי הטבע) בשווה.

"חוקות שמים וארץ" - "בריתי יומם ולילה", זה לעומת זה עשאו האלקים, חוקי התורה ("הסתכל באורייתא") וחוקי הטבע ("וברי עלמא"). חוקי הדיאטה של אוכל "בריא" ידועים היטב, ושומר נפשו יקפיד בהם. אולם גם הרופא המומחה יודע כי ישנם אנשים אשר האוכל המאוזן אינו בריא עבורם, אף על פי שבשביל

פרשת שופטים

התיקון הכללי זהו התפריט אשר צדיקים ילכו בו. החלב ותוצרתו, כה חיוניים להתפתחות הילד בשנותיו הראשונות, מהווים בעיה קשה ביותר עבור אותם הילדים (ואמנם מעטים המה) אשר להם רגישות כה גדולה לחלב ולתוצרתו, שבל ימצא ובל ייראה אצלם, לא בצורה זאת ולא בצורה אחרת [בהעדר הסבר אחר קובעים שהם "אלרגיים" לחלב ולתוצרתו]. ואם כך בחוקי הטבע, כך גם במערכת המקבילה, הלא היא חוקי התורה, אשר גם שם הולכים בתר רובא, אע"פ שידוע ידענו כי פה ושם יהיה מקרה חריג, שהדבר התועלתי (בדרך כלל) יהיה לנו לרועץ.

ברם בהמשך דבריו באותה דרשה חוזר בו הר"ן קימעא מעמדתו זו, ורואה דווקא תועלת ב"רע ההכרחי" הזה של אי שלימות שאי אפשר בלעדיו. גם כאן ממשיך הר"ן להסתייע בהקבלה עם חוקי הטבע.

(10) רבנו נסים, הדרוש האחד עשר (המשך):

ואני סובר עוד, שאי אפשר שיימשך ממה שיכריעו ¹²³⁴⁵⁶⁷הסנהדרין, הפסד בנפש כלל, גם כי יאכילו דבר איסור ושיאמרו בו שהוא מותר. לפי שהתיקון אשר יימשך בנפש מצד ההכנעה למצות חכמים מורי התורה הוא הדבר היותר אהוב אצלו (ה'); כאמרו, "הנה שמוע מזבח טוב" (שמואל-א טו, כב). והתיקון ההוא יסיר הרוע אשר הוא מעותד להתיילד בנפש מצד אכילת הדבר האסור ההוא. וכיוצא בדבר הזה בעצמו יקרה בגוף - כי המאכל המזיק, כשיאכלהו האוכל על דעת שמועיל אליו, הנה מחשבתו תפעל באוכל ההוא ויסיר ממנו היזקו ויכירו בדבר האסור שהוא מותר. הימשכו אחריהם יסיר מנפשו כל אותו הרוע שהיה ראוי שיתיילד מצד אכילת הדבר האסור ההוא, ולכן צייתה התורה ואמרה "לא תסור" וגו'.

אמנם אכל חלב (איסור כרת) כאשר חשבו הסנהדרין שהוא כדין שומן. נעשה הנזק (אמנם בשוגג - אבל גם שגגה צריכה כפרה) בנפשו. נכון, מסכים הר"ן, אבל התועלת הנמשכת לנפשו בקיום רצון חכמים, היא בעלת משקל הרבה יותר מאשר אותו הנזק שספג. יצא הפסדו הקטן בשכרו הגדול. ואולי, סבור הר"ן בהמשך

דבריו, זהו מעין עבירה לשמה (כך אנו מבינים בדברי הר"ן אם כי המינוח שלו הוא שונה). כך מצינו אצל יעל אשת חבר הקיני, שעשתה מעשה איסור בתחום העריות, כאשר כל כולה של כוונתה בעשיית המעשה (עבירה) היתה לשם מצוה, וזכתה על ידי כך לברכת "תבורך מנשים יעל, מנשים באהל תבורך". על יסוד מקרה זה, טהור בכל מיני טהרת המחשבה, בתוך העולם המעשי של איסור אשת איש, קבעו לנו חז"ל ש"גדולה עבירה לשמה כמצוה שלא לשמה". הוא הדין והיא המידה במקרה דנן. היהודי הפועל על פי פסק בית הדין הגדול ככל אשר יורוהו, כאשר כוונתו היא אך ורק לקיים את ציווי ה' שעל פיהם יהיה כל ריב וכל נגע, מחשבה זאת בטהרתה יש לאל ידה 'להכיר בדבר האסור שהוא מותר'. כשם שיעל לא נטמאה בטומאת אשת איש, כך האוכל את החלב, לא נטמאה נשמתו בחיוב כרת של אותו מאכל. [המבקש להרחיב את עיונו בסוגית "עבירה לשמה", יעיין בספרנו "עיונים בפרשנות המקרא", מאמר: עבירה לשמה].

האברבנאל בפירושו לתורה, חולק על שיטתו הפסיכולוגית של הר"ן בפירושו השני באמרו: ולא יצוה הש"י (השם יתברך) שיאמינו משאת שווא, לא על המעט ולא על הרוב! חלילה לרז"ל לכווין לדבר הזה! ולא תסמוך התורה על פועל הדמיון בשומר המצוות שיחשוב לטהור טמא ולמותר אסור ולמועיל מזיק; כי הנה תורת ה' צדק צדק תרדוף, וה' אלוקים אמת ותורתו אמת!!

(11) והנה קטעים מתוך פירושו של מהר"י אברבנאל לענייננו:

אבל נראה בו אצלי באמיתת העניין הוא שמשפטי התורה הם כוללים, ואי אפשר שיימצאו בהם כל הדברים המקריים הפרטיים שיקרו בכל יום. ומבואר הוא כי עם היות המשפטים הכוללים ההם צדיקים וישרים בעצמם, כבר יקרה שיבוא הדבר (מסוים) באופן שהמשפט הכולל לא יישירהו (=יטפל בו לפי היושר) ולא יצדק עליו (כאן מביא דוגמאות מדיני ממונות ומדיני נפשות)... ואם יימשך הדבר כן תמיד (שישפטו לפי הכלל בלבד), יהיו הרוצחים רבים (כי לא תמיד ניתן לבצע משפט מוות לפי הכללים של התורה בנידון). וכמו שארז"ל על זה: לא חרבה ירושלים אלא מפני שדנו בה דין

תורה (בבא מציעא ל, ב); רצונם לומר, כפי האמת הכולל, ולא היו מיישרים אותה כפי השעה, אבל היו אומרים "יקוב הדין את ההר" ... כשיפלא מהם (הסנהדרין) הדבר לעניין המשפט... כשיתברר אליהם שאינם מסכימים השורשים הכוללים התורניים עם מה ששכלם נותן שראוי לעשות בעניין ההוא לפניהם, כפי צורך השעה והמקום... וה' נתן בידם רשות ויכולת ליישר את הנימוס התורני ולתקנו כפי מה שיראה בעיניהם בענין החלקי ההוא. ועל זה העניין הזהיר שלא יסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל, רוצה לומר כי אף על פי שיצאו משורת הדין הכולל ויקחו הדבר לשמאלו, או בהיות המשפט הצודק לשמאלו, יגזרו הדבר לימינו - לא יסור מדבריהם. כי מה שיגזרו הם בזה, עם היותו כפי השורשים הכוללים על ימין שמאל ועל שמאל ימין, הנה כפי האמת הפרטי וטבע העניין החלקי, לא יאמרו אלא על ימין ימין ועל שמאל שמאל, כי הוא מה שראוי שייעשה - לא דבר אחר! ובזה האופן כללה החכמה האלוקית בתורתו כל חלקי האנשים וכל פרטי מעשיהם בכוח הזה שמסר אל הסנהדרין... וחלילה חלילה להם (סנהדרין) מרשע, שיאמרו על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין, לא כפי האמת וגם לא כפי מחשבת השואל.

כבר קבעו משפטני אומות העולם שיסומה יורה סומה איניורה', כלומר, כמה שהמשפט מקיף יותר הוא מזיק יותר. אי אפשר שחוק אחד יתאים לכל פרט ולכל מצב. תורתנו הקדושה ניתנה בכללים - גם ידקדוקיה ופרטיה אשר אף הם ניתנו בסיני, כללים הם, הדורשים יישום לתנאים המשתנים במשך הדורות. נצחיות התורה דורשת שבתוך תוכה של תורה עצמה ימצאו הכללים (המכניזם והמערכת) אשר באמצעותם ניתן יהיה לישים את התורה בכל התנאים ובכל הנסיבות. כשם שחוקי הטבע ("חוקות שמים וארץ") אינם משתנים, אלא מישמים ומנצלים אותם בהתאם לתנאים המשתנים, כך חוקי התורה ("ברייתו יומם ולילה") מתאימים את עצמם, ללא שינוי, לכל עת ולכל תקופה בכל שעה ובכל מקום. אולם אין מנוס בכל חוק באשר הוא חוק (= חקוק

וקבוע) - ואפילו הוא חוק אלקי - מלפגוע במקרים החריגים. לדעת מהרי"א, גם לזאת דאגה התורה, והשלימות האבסולוטית מושגת על ידי הגמישות הניתנת לסנהדרין במקרה חריג שהשמאל הכללי יהיה הימין במקרה המיוחד הזה. לא על ימין כללי אומרים עתה שהוא שמאל כללי. לא כך! אלא על ימין כללי הנשאר ימין ויישאר ימין, קובעת הסנהדרין ששמאל הוא לגבי מקרה חריג מסוים. גמישות זאת, המבטיחה הן את הנצח של התורה מחד, והן את שלימותה המוחלטת - כאשר דברי תורה הם דברי צדק בכל מצב שהוא יהא חריג אשר יהא - דורשת ציות מוחלט מצד כל חכמי ישראל, לא בגלל חכמתם המיוחדת של חברי הסנהדרין, אלא עקב האחריות העצומה המוטלת עליהם, והמשימה הקדושה להבטיח למערכת המשפט של התורה מה שאין לכל מערכת אחרת - נצחיות, קביעות, מעודכנות והתחשבות.

אשרינו, מה טוב חלקנו, מה נעים גורלנו ומה יפה ירושתנו!