

נבואה שהוצרכה לדורות ונבואה שנכתבה לדורות

פרק א

מסכת מגילה יד, א :

הרבה נביאים עמדו להם לישראל — כפליים כיוצאי מצרים, אלא נבואה שהוצרכה לדורות נכתבה, ושלא הוצרכה לא נכתבה.

ת"ר: ארבעים ושמונה נביאים ושבע נביאות נתנבאו להם לישראל¹, ולא פחתו ולא הותירו על מה שכתוב בתורה חוץ ממקרא מגילה²... ותו ליכא³? והכתיב (שמואל-א, א, א) "ויהי איש אחד מן הרמתים צופים" — אחד ממאתיים צופים שנתנבאו להם לישראל מיהוה טובא הווי כדתניא: הרבה נביאים עמדו להם לישראל כפליים כיוצאי מצרים⁴, אלא נבואה שהוצרכה לדורות⁵ נכתבה ושלא הוצרכה לא נכתבה.

בגירסא דינקותא שלנו — וכך מקובל לחשוב עד היום — למדנו כי כוונת חז"ל בכלל זה של נבואה שהוצרכה לדורות שהיא ורק היא נכתבה, היא מעין דאגה לשמירתן המעולה של אותן הנבואות שתוקפן לא פג אחרי זמן אמירתן. היות ויש להם עוד כח "ללמד תשובה או הוראה" הן צריכות שמירה מעולה פן יאבדו, ולכן נכתבו. בהשקפה ראשונה דומה תפיסה זו להיתר שלמדו חז"ל לכתוב תורה שבעל פה.

- 1 לא נתברר אצלנו מנייגם, אלא שנתחבטו בו המפרשים ז"ל זה בכה וזה בכה (פתיחה למסכת אבות לרבינו מנחם המאירי. ועיין להלן שיטת רש"י).
- 2 רש"י. ואם תאמר נר חנוכה — כבר פסקו הנביאים. אבל בימי מרדכי היו חגי זכריה ומלאכי.
- 3 נביאים — רש"י.
- 4 מהרש"א: והא דקאמר אחד ממאתיים צופים וכו' היינו באותו הדור של אלקנה. אבל בכל הדורות היו כפליים וכו'.
- 5 רש"י ד"ה נבואה שהוצרכה לדורות: ללמוד תשובה או הוראה. וכל הנך מ"ח הוצרכו, ובהלכות גדולות הן מגויין, ורובן יש ללמוד מסדר עולם... (עיין שם באריכות את כל הרשימה, ובהערות של הב"ח, הגר"א ואחרים שם. ועיין במהר"ץ חיות שם מחלוקת הש"ס והמדרש בענין הנביאות).

דרש רבי יהודה בר נחמני מתורגמניה דרבי שמעון בן לקיש : כתיב (שמות לד, כז) "כתוב לך את הדברים האלה" וכתוב (שם, שם) "כי על פי הדברים האלה" הא כיצד? דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם על פה, דברים שבעל פה אי אתה רשאי לאומרם בכתב. דבי רבי ישמעאל תנא: "אלה" — אלה אתה כותב, ואי אתה כותב הלכות. ומפרש רש"י: מכאן אתה למד שהתלמוד לא ניתן לכתוב — אלא מפני שהתורה משתכחת.

בעקבות הגמרא המקבילה בתמורה יד, ב⁷ מבאר בעל תוספות רי"ד: אבל משום (תהלים קיט, קכו) "עת לעשות לה' — הפרו תורתך"⁸ התירו חכמים לכתוב. ובזה סמך רבי שכתב המשנה, ואחריו כתבו הברייתות, ורבינא ורב אשי כתבו התלמוד, וכן כל חכמי הדורות כותבין פירושיהן, עכ"ל. ורבינו גרשום מאור הגולה (תמורה יד, ב) מעיר כי לפני שהתירו לכתוב תורה שבעל פה, כותבי הלכות מדרש משנה ותלמוד והגדות כשורפי תורה, משום דדינן של הלכות בעל פה ואינו רשאי לכותבן, וכל הלמד מהן מן הכתב אין לו שכר, עכ"ל. מכל הנ"ל נראה ברור כי תורה שבעל פה נאסרה בכתיבה מדאורייתא⁹, והיה צורך בהפעלת דין "עת לעשות" לאפשר את כתיבתה. איסור זה, והמקביל לו לומר בעל פה דברי תורה שבכתב — אשר לדעת רבינו גרשון בתמורה שם כוללת תורה נביאים וכתובים — מוכיחים בעליל כי לגבי נביאים לא בעניני זכרון ושכחה קא עסקינן. הרי תורה שבעל פה שניתנה יחד עם תורה שבכתב אינה יכולה אף היא להשתנות, וכל עוד יש תורה בעולם שם תהא תורה שבעל פה. ובכל זאת, קובע הקב"ה שאסור לכתוב אותה תורה, כשם שאסור לומר את זאת התורה אשר ניתנה בכתב. אין זה אלא שהכתב הוא בעל מעמד אחר מן הבעל פה, ונותן התורה ידע והבחין בין שני מעמדות אלה, ולא נתן להחליף אותם. נכון וברור כי בעית השכחה היא אשר הניעה להתיר את כתיבת תורה שבעל פה, אבל לא זאת היא אשר גרמה לעצם ההפרדה בין הכתב ובין הבעל פה. תורה שבכתב כשמה כן היא — הכתוב, והכתוב ניתן לדרשה ולפרשנות, במקרה דגון בשבעים הפנים שתורה שבכתב נדרשת בהן¹⁰.

6 חידושי אגדות מהרש"א: לכאורה מהני קראי אינו מוכח אלא שיש דברים בכתב ויש דברים בעל פה, אבל מה "שאי אתה רשאי וכו'" אינו מוכח מינייהו. וי"ל דמ"האלה" דכתיב בכל חדא דייק ליה וכדמייתי מתנא דבי רבי ישמעאל, וחדא מינייהו נקט תנא. חז"ל פירשו במשנה ברכות ט, ה "הפרו תורתך — עת לעשות לה'", כלומר שפעמים מפירים דברי תורה (דאורייתא) ממש, משום 'עת לעשות לה', דהיינו הצורך לקדש שם שמים או למנוע חילול השם, כגון אליהו בהר הכרמל (שחוטא חוץ) וכדו'. ברור כי אין חילול השם גדול יותר מביטול תורה על ידי שכחה (אפילו אם היא מחמת הצרות והרדיפות וכו').

8 מוטב שתיעקר (אות אחת) מן התורה ואל תשתכח תורה מישראל.

9 מכל הסוגיא משמע כי דרשות אלה הינן מדאורייתא ולא אסמכתא בעלמא.

10 יצויין כי מקור הביטוי "שבעים פנים בתורה" לא מצינו לא בבבלי ולא בירושלמי אלא במדרש רבה יג, טו (בענין "שבעים שקל בשקל הקודש").

זהו הכתוב המקודש אשר אם חסרה בו אות אחת מתוך מאות אלפי אותיותיו הוא פסול, וחסרים לו דיני קדושת ספר תורה¹¹.

"לולא חטאו ישראל לא ניתנה להם אלא חמשה חומשי תורה וספר יהושע בלבד" (גדרים כא, ב), נראה לפרש כי היינו לומדים את כל הנדרש בהתחדשות התורה וביישומה למצבים המשתנים באמצעות המידות שהתורה נדרשת בהן¹². נבואת הנביאים, חכמתו של שלמה ושיריו של דוד היו כולם גלמדים במסגרת "תורה שבעל פה". תורה שבעל פה זאת אסור היה לכותבה, דהיינו לתת לה מעמד של הכתוב. ואם כן הדרה קושיא לדוכתה: מהו התהליך הזה ההופך נבואה שהוצרכה לדורות לנבואה כתובה. האם כתיבה זאת "מעלה" את הנבואה למעמד חדש, או שמא היא "מורידה" אותה באשר היא תוצאה מזה שחטאו ישראל! או שמא אין כתיבת הנבואה מעלה או מורידה לגבי הנבואה עצמה — שהרי גם ללא כתיבתה אפשר היה לשומרה ולזכרה כשאר תורה שבעל פה — אלא נבואה שנצרכה לדורות מזכה אותנו בכתוב חדש במסגרת תורה כתובה, שמכאן ולהבא אי אתה רשאי לאומרה בעל פה. יחד עם זאת אותה תוספת אשר אמנם כתובה היא, שונה מחמשה חומשי תורה לא רק בהלכותיה, אלא — וזה העיקר — בדרך לימודה, באשר היא אינה נדרשת כאמתה של חמשה חומשי תורה.

ברם, לא רק בעניני נבואה קא עסקינן, כי תהליך זה של "טכסטואליזציה" של תורה שבעל פה מצינו בצורה מפורשת גם בעניני הלכה.

יזמא עא, ב :

רבינא אמר מהכא : "פארי פשתים יהיו על ראשם ומכנסי פשתים יהיו על מתניהם (לא יחגרו ביזע" — יחזקאל מד, יח¹³). אמר ליה רב אשי, הא מקמי דאתא יחזקאל מאן אמרה¹⁴ ? ! ולטעמיך, הא דאמר רב חסדא : דבר זה מתורת משה רבינו לא למדנו, מדברי יחזקאל בן בוזי למדנו : (יחזקאל שם, פסוק ט) "כל בן נכר ערל לב וערל בשר לא יבא אל מקדשי" הא מקמי דאתא יחזקאל מאן אמרה ? ! אלא גמרא גמירי לה ואתא יחזקאל ואסמכה אקרא, הכי נמי גמרא גמירי לה, ואתא יחזקאל ואסמכה אקרא (עכ"ל)¹⁵.

מפורש יוצא מפי חז"ל כי בתקופת יחזקאל העתיקו אל הכתוב הלכה שהיתה קבלה בידם מדאורייתא מימי משה רבינו. תהליך זה אין בינו ובין בעית השכחה

11 ויש להעיר כאן כי לא רק בדיוק מספרי קא עסקינן, אלא דוקא בזמן האחרון אנו עדים לגילויים מפליגים בענין הדיוק האריתמטי של טכסט התורה ואכמ"ל.

12 ושמא מידות אלו היו שונות מאלה אשר שימשו את חז"ל בהכרעותיהם בתלמוד, ועיין להלן.

13 רש"י : אסרה התורה לכהנים מלבושי הצמר כי הצמר מזיע הגוף ומזיע הבשר.

14 מנין למדו דבר זה — רש"י.

15 בענין ההשלכות מסוגיא זאת על הבנת פשוטו של מקרא וסגנון הכתוב, עיין בלפשוטו של מקרא פרק : עד דאתא יחזקאל, עמודים 147 עד 153.

ולא כלום. בעל כרחנו להסיק כי ליחזקאל הנביא ניתנה הרשות לשנות את המעמד של אותה הלכה, ובמקום דאורייתא-תורה-שבעל-פה היא עתה דאורייתא-הכתובה- בדברי קבלה. זהו מעין שלב ביניים בין תורה שבעל פה ובין תורה שבכתב בחמשה חומשי תורה¹⁶. וכשם שיחזקאל העתיק לכתב את דיני כהנים ובגדי כהונה, כך עשה לפניו ישעיה הנביא בדיני שבת¹⁷ וכך לפני פניו יהושע בדיני ברית מילה¹⁸. ואחרי תקופת הנביאים מצינו את המשך התהליך בדברי הכתובים ובתקופתם¹⁹. את מצות חינוך הבנים²⁰ למדו ממשלי כב, ו "חנוך לנער על פי דרכו", וכך גם פסק הרמב"ם²¹. אלה הם שלושת חלקי התנ"ך אשר, כאמור, קדושתם היא לא רק

- 16 ועיין מחלוקת רמב"ם ראב"ד בלפשוטו של מקרא שם עמוד 150.
- 17 ישעיה נא, יג "ממצוא הפצך ודבר דבר" שחז"ל דרשו במסכת שבת קיג, א כי רק חפצין אסורים ולא חפצי שמים, וכך פסק הרמב"ם בהל' שבת כד, ה בהביאו את הפסוק ודרשתו. גם איסור "חפצין" וגם היתר חפצי שמים ידועים עתה מהכתוב בישעיה. ועיין רמב"ן ויקרא כג, כד ד"ה יהיה לכם שבתון.
- 18 תוספות יבמות עא, ב ד"ה לא ניתנה פריעת מילה לאברהם אבינו. ואם תאמר, אם לא ניתנה פריעה עד יהושע (פרק ה) היכי גמרינן מיניה, הא כתיב (ויקרא כו, לד) "אלה המצוות" — שאין הנביא רשאי לחדש מעתה (שבת קד, א). ויש לומר, דהלכה למשה מסיני הוא, ויהושע אפמכיה אקרא (עכ"ל התוספות). מן הראוי לציין כי בעוד יהושע כתב ספרו (בבא בתרא יד, ב) כך שתהליך זה נעשה הן עקב תקופתו והן בתוך תקופתו, הרי שחוקית וסייעתו (בני דורו, שהאריכו ימים אחריו — רש"י) כתבו "ישעיה משלי שיר השירים וקהלת" (שם טו, א) משום ש"הרגו מנשה, ולא כתב ספרו"¹²³⁴⁵⁶⁷ שלא היו הנביאים כותבים ספריהם אלא לפני מותם" (רש"י שם). כלומר, אצל ישעיהו, התהליך היה אמנם עקב תקופתו, אבל הכתיבה היתה אחרי תקופתו.
- 19 יש להבחין בין דברי הכתובים — שלהם מעמד אחר ממעמד דברי הנביאים, כשם שלדברי הנביאים מעמד אחר ממעמד 'תורה מן השמים' — ובין תקופתם. להלן יראה כי לפעמים התקופה גרמה לכתיבה, ולפעמים ההבדל שבמעמד ובסטטוס הוא אשר גרם לכך שתורה שבעל פה מסוימת לא נכתבה בתורה ולא בנביאים אלא בכתובים, כשם ששאר חלקי תורה שבעל פה לא נכתבו כלל וכלל אלא נשארו כולם בתורה שבעל פה. אמנם אותם החלקים של תורה נכתבו משום "עת לעשות" — אבל לכלל "בכתב" לא הגיעו. קדושת התלמוד היא בתוכו, ואילו קדושת התנ"ך היא גם בכתוב.
- 20 יש להעיר כאן כי לא הרי מצות חינוך כהרי מצות תלמוד תורה — ההיא לומדים מפסוקי מפורשים בתורה ("ולמדתם אותם את בניכם", "ושננתם לבניך") בעוד מצות חינוך — מאן דכר שמה בתורה?! והלא דבר הוא! אמנם עיין היטב במשך חכמה לבראשית יח, יח ד"ה כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת אחריו, הרואה בפסוק שהוא בתורה את המקור למצות חינוך (וממילא גם חינוך הכת — "בניו" ו"ביתו").

21 הלכות מאכלות אסורות פרק יז הלכה כא. אע"פ שאין בית דין מצווים להפריש את הקטן (ממאכלות אסורים), מצוה על אביו לגעור בו ולהפרישו, כדי לחנכו בקדושה, שנאמר "חנוך לנער על פי דרכו", עכ"ל. [בגוף הסוגיא של חינוך לעומת תלמוד תורה, נראה לומר כי עיקר מצות חינוך היא בדרך חיים מסוימת ובקיום מצוות מעשיות,

בתוכן כי אם גם בכתוב. מאז התימת התנ"ך על ידי אנשי כנסת הגדולה²² לא חל (ולא יחול) כל שינוי "בהרכב הפנימי" בזה ה"תורה", כלומר החלק בכתב והחלק בעל פה.

אבל טרם ניגש לבחון את פשר הכתיבה לדורות בנביאים ובכתובים, עלינו להפנות את תשומת הלב לתופעה מרכזית ויסודית בסוגיתנו, והיא שמעין אותו תהליך ממש אירע בתוך תוכם של חמשה חומשי תורה! אם נשכיל להבין את אשר אירע בתוך בית מדרשו של משה רבינו עצמו בדרגת תורה מן השמים, שמא יהיה בזה כדי ללמד על המשך התהליך בנביאים ובכתובים כי (ע"פ תענית ט, א) ליכא מידי דלא רמיזא באורייתא²³. אם (גדרים כב, ב) לולא חטא ישראל לא ניתנה להם אלא חמשה חומשי תורה וספר יהושע בלבד (כלומר, ששה מתוך עשרים וארבעה ספרי קודש²⁴) בא רבינו עובדיה ספורנו, ומלמד כי לולא חטאו ישראל (בחטא העגל) היה היחס בין תורה שבכתב ותורה שבעל פה שונה לחלוטין מזה שיש לנו היום (אחרי חטא העגל ואחרי חטא המרגלים). הכתוב היה שונה וממילא הלימוד של אותו כתוב על ידי כללי האינטרפרטציה (המידות שהתורה נדרשת בהן) היה אף הוא שונה. כל זאת, כאמור, משום שחטאו.

ר"ע ספורנו לשמות כד, יב²⁵ :

—"התורה" — החלק העיוני שבה. "והמצוה" — היא החלק המעשי ממנה, "אשר

וזאת על פי הפסוק בבראשית "ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט". הרי לפנינו שלושה תחומים: — (א) תלמוד תורה, (ב) שמירת מצוות, (ג) חיים של תורה ("דרך ה'"). על המורים המחנכים והר"מים למצוא את האיזון הנכון בין שלושתם, וזו היא "מלאכת ה'".

22 ומן הראוי כי אנו בני תורה נימנע מן השימוש במונח הלועזי "קנוניזציה" של התנ"ך, עקב האסוסיאציות הלא כשירות במושג—מונח זה.

23 במאמרנו לא פלוג דאורייתא ("המעין" טבת תשמ"א) וכן בחוברת י"ד (בסוגיות בתורה ותלמודו) פרק ו ("גזירות דאורייתא וגזירות דרבנן") טעננו כי מאמר חז"ל (פסחים ל, ב) כל דתיקון רבנן כעין דאורייתא תיקון, פירושו שדרכי הפעולה של חז"ל (גזירות, לא פלוג, לפני משורת הדין וכו') כולן מעוגנות בתורה — דאורייתא עצמה. אלה אינם הידושי בית מדרשם של חז"ל, אלא המשך אותן הפעולות אשר החלו בדאורייתא ("אשר ברא אֱלֹהִים") והמשכם ויישומם אצל חז"ל ("לישות").

24 וכאמור, היה אז "תנ"ך מצומצם" ו"תורה שבעל פה מורחב".

25 "ויאמר ה' אל משה עלה אלי ההרה והיה שם ואתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצוה אשר כתבתי להורותם". הקושי בפסוק מבואר — על מה מוסב "אשר כתבתי", הרי הקב"ה כתב רק את עשרת הדברות ולא את "התורה והמצוה"! הפירוש הפשוט (שלא כדרך הספורנו) יהיה כך: — לוחות האבן — אשר כתבתי; התורה והמצוה — להורותם, כלומר על משקל א—ב, א—ב (ועיין ריש הקדמת הרמב"ן לבראשית).

כתבתי" — כי לולא חטאו בעגל היתה כל התורה חתומה²⁶ מיד הבורא יתברך כמו הלוחות, כמו שהעיד באמרו (דברים לג, ב) "וזאת מרבבות קודש מימינו אשר דת למו". ומאז שחטאו בעגל לא זכו לכך, אבל כתבה משה²⁷ במצותו²⁸, כאמרו אחר כך (שמות לד, כז — ועיין להלן במאמר) "כתב לך את הדברים האלה". ולא הביא משה רבינו את הלוחות אלא כדי לשברם לעיניהם, לשבור את לבם הזונה, כדי שיחזרו בתשובה.

דרגת בני ישראל בזמן מתן תורה היתה כה עילאית שהתורה שניתנה להם היתה במצב של "חתומה", דהיינו כולה כתובה ברצף אותיות בלתי נפסק, על דרך "שמותיו של הקב"ה"²⁹. הקשר ההדוק בין הקב"ה ובין עם בחירו לא היה צריך "להגביל" את דרכי התנהגותם למתכונת קבועה זאת או אחרת. לא בית הלל ולא בית שמאי, לא רבי עקיבא ולא רבי ישמעאל — אשר כולם בבחינת "אלו ואלו דברי אֵלִקים חיים" — קובעים בצורה קבועה ועקבית. קביעות ועקביות אלו הן מסממניה ותוצאה מהכתוב עם כללי פרשנות. כאשר הכתוב נתון, מספר האפשרויות הפתוחות בפירוש אותו כתוב הוא תוצאה ופונקציה מ'ההדרכה' הניתנת על ידי בעל הכתוב. זמן מתן תורה לעם אשר כולו הגיע לידי נבואה — ואם הגיע יכול היה להחזיק בדרגה ההיא³⁰ — היתה שעת כושר לתת תורה ללא 'הגבלות',

עקב חשיבות הקטעים הבאים מן הספורנו להבנת סוגיתנו, נפרש אותם תוך כדי לימודם, למען ירוץ בהם הקורא ויעמוד על חידושי המיוחדים.

26 חידוש גדול קא חזינא הכא בדברי רע"ס בהבנת המונח—המושג "תורה חתומה ניתנה" (גיטין ס, א), מושב העומד בניגוד למושג "תורה מגילה מגילה ניתנה", ומקובל לפרשו על פי רש"י (גיטין שם ד"ה חתומה ניתנה): לא נכתבה עד סוף מ' (שנה) לאחר שנאמרו כל הפרשיות כולן, והנאמרות לו בשנה ראשונה ושניה היו סדורות לו על פה עד שכתבן, עכ"ל. מתוך דברי רש"י מקובל להבין כי לפי שיטת 'חתומה ניתנה' לא היתה כל כתיבה של תורה עד סוף שנת הארבעים במדבר. הספורנו מפרש כי כתיבה אמנם היתה — אבל לא הכתיבה שאנו מכירים, אלא כתיבה אחרת "מיד הבורא יתברך כמו הלוחות".

27 ולא הקב"ה.

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

29 רמב"ן נוף הקדמתו לספר בראשית... עוד יש בידינו קבלה של אמת (כלומר, אין זאת "שיטת הרמב"ן", אלא קבלה שהיתה אצל רבותינו, והיא ידועה לנו עתה מכתבי הרמב"ן — י.ק.) כי כל החורה כולה שמותיו של הקב"ה, שהתיבות מתחלקות לשמות בענין אחר, כאילו תחשוב על דרך משל כי פסוק 'בראשית' יתחלק לתיבות אחרות כגון: 'בראש יתברא אֵלִהים', וכל התורה כן, מלבד צירופם וגנימטריותיהם של שמות. וכבר כתב רבינו שלמה בפירושו בתלמוד (סוכה מה, א ד"ה אני) ענין השם הגדול של שבעים ושתיים באי זה ענין הוא יוצא משלושה פסוקים (שמות יד, יט-כא) "ויסע... ויבא... ויט" (הרי שלא 'בשיטת הרמב"ן' קא עסקינן — י.ק.)...

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

תורה אשר תתפרש באופן מתמיד על ידי פניה ישירה אל הכתוב, אותו כתוב אשר אינו 'מגביל' במשמעות הרגילה של 'הגבלה'³¹. פניה ישירה זו הוא מנת חלקם של בעלי רוח הנבואה או רוח הקודש, אשר יכולים לפנות ולקבל מענה הישר מן הכתוב בעל האין סופיות של אפשרויות בצירופי המלים והאותיות, אשר כל תשובה ומענה הוא דברי אלהים חיים, בהיותם מורכבים מצירופים שונים של 'שמותיו של הקב"ה'. באורייתא זו נסתכל הקב"ה ולפיה ברא את עולמו. גם כאשר היה 'בורא עולמות ומחריבם', היה כל עולם ועולם מתאים לתוכנית מסוימת של צירופי מלים ואותיות אלו, והוא רק הוא קבע ש'דין לא הניין לי'. וכאשר קבע סופית לגבי עולמו אנו כי 'דין הניין לי', אין הכוונה לומר כי עולם זה יכול להתנהג בדרך אורייתא במתכונת אחת ויחידה בלבד. יש מקום להנהיג עולם בדרגת אבות מחד גיסא, ויש מקום להנהיג עולם בדרגת שבע מצוות בני נח מאידך גיסא. אפשר להנהיג עולם בדרגת בית שמאי ואפשר בדרגת בית הלל ועוד ועוד. כאשר ניתנה תורה לשש מאות אלף בני ישראל בדרגת נביאים, היתה אמנם הוה אמינא כי תימשך דרגה זאת, שהיא אותה דרגה עילאית אשר מאז אדם הראשון הושגה רק על ידי האבות הקדושים.

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

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

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

... ובכן יהיה נצחיות מציאותכם ממני בלתי אמצעי ... כמו שהיתה הכוונה בבריאת האדם ובמתן תורה ... כי אמנם במתן תורה לולא השחיתו, היתה הכוונה לשום אותם במעלת ימות המשיח ועולם הבא שיעד בזאת הפרשה בלי ספק ... ואם מעלת אדם הראשון = מעלת מתן תורה (קודם חטא העגל) = מעלת אחרית הימים, יבא הספורנו וילמדנו כי בין אדם הראשון ובין מתן תורה היו אותם הענקים אשר כיחידים השיגו³² בחייהם הפרטיים את הדרגה העלאית ההיא.

31 כי אין חוק (כתוב) שאין בו בעיות של המקרה החריג, ואם אמנם קובעים שלא פלוג, הרי נפגע אותו הפרט המקריב את האינטרס האישי שלו על המזבח של טובת הכלל ('לא פלוג') (ועיין בזה בפרק ה' להלן בשיטת ר"י אברבנאל בענין מצות בל תסור ובמלבי"ם בסוגיית יבום). זאת ועוד, עד כמה שהחוק יותר מקיף הרי שהוא פוגע ביותר פרטים וחריגים, ועל כגון זה אמרו הרומאים: Summa Jure Summa Injura. 32 ולפי מה שבארנו בהרחבה (במאמרנו "ואל מעלת אבותם ישובו" (המעין), תשרי תשמ"ג פרק ה — עיין שם וצרף לכאן) לא רק השיגו, אלא אף הכינו את בניהם אשר באו אחריהם, כי האבות הם השורש והבנים הם הענפים (מהר"ל).

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

אבות אלה, יפה הגדירים הרמב"ם במורה נבוכים חלק ג פרק נא.³³

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 ה' יתברך... וזאת המדרגה... שהיא מדרגת משה רבינו... וזאת גם כן מדרגת האבות... כי אלה הארבעה — ר"ל האבות ומשה רבינו... כשהיו עושים המעשים ההם, לא היו עושים אותם רק באבריהם בלבד, ולבותם ודעותם לא יסורו מלפני הא-לוה... (עכ"ל הרמב"ם).

ענקי הרוח אלה דבקים תמיד בשכלם ובלבם בהקב"ה. להם לא היה כל צורך בכתוב של תורה כדי לדעת את רצון ה'. אם הוא נסתכל באורייתא, והם חיים בהאי עלמא, דבקותם בהקב"ה היא אשר סללה להם את הדרך להכיר את מערכת החוקים (אשר בשם 'תורה' נקראת) על פיה חייב עולם זה להתנהג, ואשר בלעדיה (לפחות בתפיסת המינימום שלה — שבע מצוות בני נח) אין לעולם כל זכות קיום.³⁴ הוא אשר אמרו לנו חז"ל בנועם לשונם (אבות דרבי נתן לב א):

זימן הקב"ה לאברהם אבינו שתי כליות כשני חכמים, והיו מבינות אותו ויועצות אותו, ומלמדות אותו חכמה כל הלילה.³⁵

'התורה', היא חכמת הקב"ה אשר לפיה ובאמצעותה נברא העולם. 'תורה' זאת נמצאת, אולם אינה נראית לעין הבלתי מזויגת של אדם הרחוק ת"ק פרסה מבעל החכמה. אבל מי שדבק עם הקב"ה, שערך החכמה הזאת פתוחים לפניו והוא מגיע אליה — הן אל 'התורה' והן אל 'המצוה' (שמות כד, יב) — עקב דביקותו זאת אל בעליה. אין פלא, איפוא, שאברהם זקן ויושב בישיבה (יומא כח, ב). מובן מאליו כי 'איתן זה'³⁶, אשר במרוצת הזמן הפך להיות 'עמודו של עולם'³⁶, קיים את כל התורה כולה ואפילו עירובי תבשילין (יומא שם) ואפילו עירובי חצירות (בראשית רבה סד, ד³⁷). הרי 'תורה' זאת נמצאת, כשם שחוקי הטבע קיימים

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

34 "אלא שם תהא קבורתכם" (שבת פח, א).

35 ולפי בראשית רבה צה: נעשו שתי כליותיו כשני כדים של מים והיו נובעות תורה.

36 לפי לשונו של הרמב"ם בהל' עבודת כוכבים פרק א.

37 במאמרנו "ואל מעלת אבותם ישובו" ("המעין", תשרי תשמ"ג) ביארנו כי מצוות דרבנן קדמו למתן תורה ולא היו "התפתחות" מאוחרת לתורה מסיני על ידי רבותינו ז"ל. כחלק מהכרת התורה ושמירתה אשר באה עקב דביקות האבות בבורא עולם, הכירו ושמרו האבות הן את המצוות הידועות לנו היום כדאורייתא, והן אלה המוכרות לנו היום כדרבנן. על פי דרכנו בגוף המאמר הזה כך יובנו הדברים: — על פי דרגת

(ואע"פ שלא כל אחד הכיר או מכיר אותם חוקי הטבע על בורים). אין פחות ממשות בחוקי התורה ("בריתי יומם ולילה") הבלתי גראים ובלתי מוכרים לאלה המרוחקים מעולם הרוח, מאשר להוקי קרני רנטגן או קרני לייזר ("חוקות שמים וארץ") לאלה המרוחקים מעולם המדע. אלה ואלה מפי בורא עולם ניתנו — וכל הרוצה להכירם יבוא וילמדם! — והפוגע בראשונים פוגע בהכרח באחרונים ("שם תהא קבורתכם").

ונשוב לדברי הספורנו: יזלא הביא משה רבינו את הלוחות אלא כדי לשברם לעיניהם וכו'. ואמנם מדויקים הם דבריו. שהרי אם בטלה ההוה אמינא כי תינתן להם תורה בדרגת כתיבת השי"ת כשמותיו של הקב"ה, הרי גם כתיבת עשרת הדברות בטלה ומבוטלת, משום שעתה תינתן להם תורה שתיכתב על ידי משה רבינו, ועמה ולדה תורה שבעל פה אשר תפרש את הכתוב המזודש. היות והכתוב של עשרת הדברות יהיה מעתה חלק בלתי גפרד מאותו כתוב מחודש, הרי בטל הכתוב הישן ואין כל טעם לתתו לבני ישראל. לכן יזלא הביא משה רבינו את הלוחות אלא כדי לשברם לעיניהם. כי במקום 'תורה חתומה' (כלומר ברצף אותיות) תבא עתה תורה עם פיטוק מלים ועם כללי פרשנות בהתאם.³⁸

ספורנו שמות לא, יח ד"ה ויתן אל משה ככלותו³⁹ :

אחר שסיפר מה היה הטוב שהושג בסוף כל הפעמים ששהה משה בהר ארבעים יום, פירש הטעם מפני מה לא הושג התכלית שיעד הא-ל יתברך במתן תורה באמרו (שמות יט, ו) "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש"⁴⁰, ונאמר (שם כ, כא) "מזבח אדמה תעשה לי... בכל מקום [אשר אזכיר את שמי] אבוא אליך [וברכתיך]"⁴¹, עד שהוצרך לעשות משכן. והודיע שקרה זה בסיבת רוע בחירת ישראל, כי אמנם בסוף ארבעים יום הראשונים נתן הלוחות מעשה א-להים לקדש את כולם "לכהנים וגוי קדוש" ככל דברו הטוב, והמה מרו והשחיתו דרכם ונפלו ממעלתם, כמו שהעיד באמרו (שמות לג, ו) "ויתנצלו בני ישראל את עדים מהר חורב".

בני ישראל בזמן מתן תורה נקבע איזה חלק מן 'התורה' יבא בכתב — והוא הנקרא דאורייתא (אין כאן המקום לדון באותה קטיגוריה מיוחדת בשם הלכה למשה מסיני) — ואיזה חלק יישאר מתוצה לו — או במסגרת דאורייתא או במסגרת דרבנן.
38 ועיין בפירוש הנצי"ב לשמות כד, יב... "אכן על כרחך אין כמו שהיא כתובה לפנינו שהרי לא נשלמה עדיין...".

39 מבחינת פרשנות במקרא עוסק כאן הספורנו בשאלת סמיכות הפרשיות בין כלי המשכן, שבת וחטא העגל. כידוע, דוקא כאן קבע רש"י את הכלל שאין מוקדם ומאוחר, חולק עליו הרמב"ן, וכל גדולי מפרשיו של רש"י עוסקים בנושא.

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

41 כלומר, לא דין של "כי אם אל המקום אשר יבחר ה'" (דברים יב, ה). בהתאם לגובה הדרגה של האומה, כך נקבעת 'התורה' שהם יקבלו. לולא הטאו בעגל היתה השכינה יכולה לשרות 'בכל מקום'. לפי דעה זאת של הספורנו, לא רק שינוי בכתוב יש כאן.

אותם שיעד באמרו (לעיל כד, יב) "ואתנה לך את לוחות האבן", וטרם תתו "התורה והמצוה" (שם שם) אשר כתב⁴² כאשר יעד, התחילו במעשה העגל...

ספורנו לב, כו ד"ה סרו מהר⁴³ :

קודם שאגמור לתת לך מה שיעדתי לתת, והם (שמות שם) "התורה והמצוה אשר כתבתי"⁴².

השינוי בדרגת בני ישראל המתבטא גם בשינוי במצוות מסוימות או בתיפקודן, מוצא את ביטויו גם בעצם דרך עבודתם של בני ישראל את ה'. ירידה בדרגה רוחנית מביאה בעקבותיה ירידה בדרגת ההשגחה של הקב"ה על עמו, מ"נס" אל "טבע"⁴⁴.

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

עלה מזה שהוא מקום חורב וצריכים אתם להתפרנס בו על ידי גס שאינכם ראויים לו, ולך אל ארץ זבת חלב ודבש שיוכלו להתפרנס שם שלא על ידי גס⁴⁵. אורייתא וישראל — חד הוא, נשתנתה דרגתם של ישראל, וממילא נשתנתה אותה אורייתא אשר על פיה הם צריכים לחיות את חיי התורה שלהם בעבודת השם.

כי אם שינוי במצוות ממש : — או שלא היתה מצות "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם" בכלל, או שמצוה זאת היתה אמנם ניתנת, אבל תפקידו ותכליתו של המשכן היו שונים ממה שבאמת נקבע בהיסטוריה. ובעקבות הספורנו עיין במשך חכמה בסוגית פסח שני (בהעלותך ט, י ד"ה איש איש כי יהיה טמא) המבאר כי קודם חטא העגל לא היה בכלל עונש כרת (צא ובדוק כי לא נזכר כרת בכל פרשת משפטים!) באשר אז לכל יחיד היה מעמד של ציבור, והרי "ונכרתה הנפש ההיא" — ואין ציבור נכרתים.

42 הקב"ה.

43 מבאר הספורנו מהי המהירות, וביחס אל מה היתה סטייתם מהר.

44 והוא הדין אצל כל יחיד ויחיד בישראל. המשותף ל"נס" ו"טבע" הוא השגחה. השגחתו של הקב"ה על יחיד או ציבור הוא פונקציה של מידת הדביקות של אותו יחיד/ציבור עם הקב"ה. ה"נס" של האדם הרגיל הוא ה"טבע" על הצדיק איש המעלה, ועיין בזה בין היתר במאמרנו ("המעין", טבת תשמ"ב): עיון בפירוש הרמב"ן לתורה.

45 כאן האספקט השלילי של "ארץ זבת חלב ודבש" על פי שיטת חז"ל בבראשית רבה (פרשה ג, ה) המגדירים את חומש במדבר כחומש המעבר ("ויבדל אֱלֹהִים בֵּין הָאוֹר וּבֵין הַחֹשֶׁךְ") כאשר דור יוצאי מצרים הם ה"אור" ואילו דור באי הארץ הם ה"חושך". והשוה עם דברי ראב"ע ריש פרשת בשלח "ולא נחם אֱלֹהִים דרך ארץ פלשתים כי קרוב הוא", המבאר, לכאורה, בדרך שונה.

אע"פ שקודם העגל אמרתי לתת לך את "לוחות האבן והתורה והמצוה אשר כתבתי", עכשיו שחטאו — אתה "פסל לך הלוחות... וכתבתי" ⁴⁶. ולא אתן לך גם כן "התורה והמצוה אשר כתבתי" ⁴⁷. אבל "כתב לך" — אתה ⁴⁸.

השתנתה דרגת האומה, השתנו מצוותיה (משכן), השתנה אורח חייה (טבע במקום נס) וממילא השתנתה ה"אורייתא" אשר לפיה ילמדו את תורת השם המחייבת אותם. מעתה לא כתוב שנכתב על ידי הקב"ה הוא אשר ידריכם בדרך האמת, אלא דרגה פחותה ממנה, הלא הוא הכתוב אשר הכתיב ה' אל משה רבינו ("מפיו של הקב"ה לאזנו של משה") ואשר יש לפרשו לכל הדורות על ידי כללים, הלא המה המידות שהתורה נדרשת בהן. מעתה ואילך ניצר ה"צמד" — תורה שבכתב + תורה שבעל פה. האחת בלי השניה לא תיתכן. ואולי בזה נבין מדוע דוקא בפסוק זה (שמות לד, כז) המדבר על התוצאות הנובעות מן הדרגה החדשה של בני ישראל, אשר לפיהן משה הוא הכותב ולא השם, דוקא כאן כתוב: "כתב לך את הדברים האלה כי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית ואת ישראל", עליו ביארו חז"ל הן את דרשתם בגיטין ס, א בדבר דברים שבכתב שאי אתה רשאי לאמרם בעל פה וכן להיפך, וגם את דרשתם (שם): א"ר יוחנן, לא כרת, הקב"ה ברית עם ישראל אלא על תורה שבעל פה, שנאמר "כי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית". כי דוקא כאן, מיד אחרי פירוט תוצאות חטא העגל, נכנס עם ישראל לעידן של תורה שבכתב באותיות, מלים, פסוקים ופרשיות, ולידה תורה שבעל פה שגם לה כללים קבועים משלה אשר באמצעותם הובטח הנצח של תורה. עתה ורק עתה יש צורך לכרות ברית דוקא על תורה שבעל פה, כי באמצעותה ורק באמצעותה תתפרש תורה שבכתב מכאן להבא ^{*48}.

46 כוונתו לשמות לד, א אשר שם מודגש כי כתיבתו של הקב"ה אחרי חטא העגל היתה על הלוחות בלבד. כן צוין בדברים י, א, אלא ששם במקום וי"ו ההיפוך ("וכתבתי") באה וי"ו החיבור ("ואכתוב"). (ועיין בזה בהערה הבאה).

47 ואולי בזה ההסבר להבדל בין "וכתבתי" ובין "ואכתוב", כי רצתה התורה ליצור את האסוסיאציה בין פסוקנו ובין הפסוק המקורי לעיל כד, יב אשר בו "וכתבתי" היה מוסב הן על "לוחות האבן" והן על "התורה והמצוה". שונה, איפוא, ה"וכתבתי" בהוה אמינא (כד, יב) מן ה"וכתבתי" במסקנה (לד, א).

48 את "התורה והמצוה". בכל ביאורינו לדברי הספורנו כאן (וכן במקומות אחרים במאמרינו) תמהנו על העדר תשומת הלב לענינים הנדונים במהדורת מוסד הרב קוק של הספורנו (ירושלים 1980).

*48 וכאילו כדי להשאיר לנו "מוזכרת" מאותה הוה אמינא, דאגה התורה להשאיר לנו דוגמה לאותה תורה אשר כתיבתה היתה בצורת 'שמותיו של הקב"ה', והוא בשמונת הפסוקים האחרונים של התורה. ידועה המתלוקת בבבא בתרא טו, א אם משה כתבם או יהושע כתבם. והנה מובא בשם הגר"א כי אמנם משה כן כתב את הפסוקים האלה, אבל ברצף אחד של אותיות (שמותיו של הקב"ה) ולכן לא היה בזה משום מיחזי כשיקרא ("אפשר משה חי וכתב וימת שם משה"). אולם היה זה יהושע אשר "פיענח"

הגענו, איפוא, לתחנה מרכזית ויסודית בתולדות הקשר בין אורייתא וישראל. שינוי איכותי זה, יש לו המשך (אם כי לא באותה צורה) במסגרת החטא השני אשר שינה את פני דרגת בני ישראל, הלוא הוא חטא המרגלים.

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

הנה עד העגל היה הקרבן "ריח נחוח" בזולת מנחה ונסכים, כענין בהבל⁴⁹, ובנח⁵⁰ ובאברהם⁵¹, וכענין (שמות כד, ה) "וישלח את נערי בני ישראל ויעלו עולות ויזבחו זבחים שלמים לה, פרים"⁵², לא זולת זה. ובחטאם בעגל הצריך מנחה ונסכים לעולת התמיד שהיא קרבן צבור⁵³, ומאז שחטאו במרגלים הצריך מנחה ונסכים להכשיר⁵⁴ גם קרבן יחיד⁵⁵.

את הכתיבה וקבע אותה בפסוק מלים כפי שיש לנו היום, כך שאין בזה משום חסרון בשלמות הטוטאלית של תורה ("אפשר ספר תורה חסר אות אחת וכתוב לקוח את ספר התורה הזה"). ולפי זה אלו ואלו דברי א־להים חיים. ועיין בזה בהרחבה במאמר מאת הרב יצחק סנדר "בענין שמונה פסוקים שבסוף התורה", "המעין", תמוז תשמ"ב. 49 אמנם לא מצינו את הביטוי 'ריח נחוח' בקרבנו, אבל רבינו בודאי מבין כי "וישע ה'" הוא ענין 'ריח נחוח' (כתרגום אונקלוס 'והות רעוא מן קדם ה' / וכן תרגם — ויקרא א, ט "אשה ריח נחוח לה" — 'עלתא קורבן דמתקבל ברעוא קדם ה').

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

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

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

53 להביאו לדרגת 'ריח נחוח'. המנחות והנסכים בקרבן ציבור מצינו אחרי חטא העגל בפרשת אמור (ויקרא כג), בעוד בפרקים א' (עולת יחיד) ו-ג' (שלמי יחיד) ציינה התורה את דין 'ריח נחוח' באופן קבוע, כאשר אין זכר למנחת נסכים — והלא דבר הוא!

54 כלומר, להביא לידי דרגת 'ריח נחוח', וכלשון פסוקנו "לעשות ריח נחוח".

55 ובמהדורת מוסד הרב קוק אין כל ציון לכל הקטע הזה פרט למלים: וזה טעם סמיכות הפרשיות (1). אותה הערה מתלווה לקטע הבא המובא עתה בפנים המאמר.

אחר חטא המרגלים הצריך גם החלה⁵⁶, למען יהיו ראויים שתחול ברכה בבתיהם, כאמרו (יחזקאל מד, ל) "וראשית עריסותיכם תתנו לכהן להניח ברכה אל ביתך"⁵⁷.

כדי שהקרבן יגיע אל תכליתו ויעודו ("ריח נחוח") כאשר בני ישראל היו בדרגה הגבוהה של מתן תורה, די היה בלא מנחת נסכים. עם ירידתם מן הדרגה ההיא אחרי חטא העגל היה צריך להוסיף את מנחת הנסכים כחיזוק ופיצוי (קונפנסציה) למצות קרבנות צבור, ושוב עם ירידתם הנוספת אחרי חטא המרגלים, ניתוספה מצוה זו של מנחת נסכים אף לקרבן יחיד. כל זאת במקביל ובדומה למצות משכן—מקדש המחייב איסור שחוטי חוץ אחרי חטא העגל, לעומת "בכל מקום אשר אזכיר את שמי" לפני כן⁵⁸. לפני חטא העגל היה הבית היהודי החקלאי מסוגל לקלוט את ברכת השם על ידי קיום מצות ביכורים. אחרי חטא זה וחטא המרגלים היה צורך אף במצוות חלה להכשיר את אותו בית לאותה ברכה⁵⁹.

לולא חטאו ישראל בעגל לא ניתנה להם תורתנו של היום, אלא תורה הכתובה ע"י הקב"ה בעצמו באותיות שמותיו הקדושים. ולולא חטאו ישראל במרגלים ולולא הואיל משה באר להם את התורה הזאת, לא ניתנה להם אלא שלושה חומשי תורה בלבד⁶⁰. כי כבר העיר הרמב"ן⁶⁰ *שחומש במדבר עוסק בעיקר במצוות

התוספת

56 גוסף על מצות ביכורים (ועיין בהערה הבאה).

57 דברי רבינו יובנו על פי דבריו בפירוש לשמות משפטים כג, יט (בענין מצות ביכורים הבאה "להחליף" את פולחן עבודה זרה של אומות העולם אשר בישלו את הגדי בחלב האם במסגרת פולחן הפיריון שלהם). ד"ה לא תבשל גדי בחלב אמו : לא תעשה כמו אלה הפעולות להרבות הפירות, כמחשבת עובדי עבודה זרה, אלא "ראשית ביכורי אדמתך תביא" כאמור (יחזקאל מד, ל) וראשית כל ביכורי וכל תרומת כל (מכל תרומותיכם לכהנים יהיה, וראשית עריסותיכם תתנו לכהן) להניח ברכה אל ביתך" (= 'שתחול ברכה בבתיהם'). וכן בספורנו לשמות לד, כו (בדיוק לפני פסוק "כתב לך... כי על פי הדברים האלה כרתי", כלומר, המעבר אל המתכונת החדשה של תורה שבכתב + בעל פה — והלא דבר הוא!). ד"ה ראשית ביכורי אדמתך תביא : ובוזה תשיג ההצלחה בפירות כאמרו (יחזקאל מד, ל) "... לא תבשל גדי", כמעשה בני כנען שהיו חושבים להשיג בזה ההצלחה בפירות או במקנה.

58 מדבריו של הספורנו קשה להכריע אם כוונתו לומר שנתחדשה מצוה עקב הירידה בדרגה, או שמא נתחדש תפקיד למצוה קיימת ו"הרכב" המצוה השתנה בהתאם (ועיין ב'לפשוטו של מקרא', מאמר סגנון הכתוב מאמר ד).

59 להלן בפרקים הבאים יבואר מה מלמד הטכסט של יחזקאל בנדון שלא למדנו מתורת משה רבינו עד דאתא יחזקאל ואסמכיה אקרא.

60 ולכן "סיום התורה המקורי" הוא בסוף חומש ויקרא (כז, לד) "אלה המצוות אשר צוה ה' את משה אל בני ישראל בהר סיני", עליו דרשו חז"ל בתורת כהנים ובשבת קד, א : מכאן שאין הנביא רשאי לחדש דבר מעתה. כי אמנם כן הוא, זהו סוף התורה

לשעה, בעוד ההלכה לדורות בחומש היא מעין גספחים לחומש ויקרא⁶¹. אילו משה רבינו לא הואיל לבאר להם את התורה, היינו לומדים את המצוות המבוארות^{61*} שבחומש דברים על ידי כללים של תורה שבעל פה, אשר בודאי היו שונים מאלה שיש לנו היום⁶². הוספת שני חומשים (אחד בעיקר סיפורי ואחד בעיקר הלכתי) משנה, איפוא, את היחסים בין תורה שבכתב ובין תורה שבעל פה.

אשר למצוות המחודשות⁶³, ניתן לומר בעקבות הספורנו, או שאמנם מצוות אלה נתחדשו, כלומר ניתוספו⁶⁴, או שמצוות אלו הפכו מבעל פה לבכתב⁶⁵. בין כה ובין

שבכתב — לולא חטאו ישראל במרגלים. ומן הראוי ומן הרצוי להעתיק כאן את ביאורו של הגאון מלבי"ם בדבר פעלו של משה ב"הואיל משה באר את התורה", וזה לשונו בפירושו לדברים א, ג ד"ה ויהי בארבעים שנה. ר"ל הנה הדברים האלה דבר משה מדעת עצמו בזמנים מחולפים בדרך כדורש והמוכח, ולא היתה לו רשות לכתבם בספר. ואף אם היה כותבם בספר לא היה בהם קדושת ספר תורה, רק היה ענינם כדברי תוכחה שנאמרו על פי חכם, או כדברים שדבר איש הרוח ברוח הקודש. אבל בארבעים שנה באחד לחדש שבט צוה לו הקב"ה לאמרם שנית לישראל בציווי מפי הגבורה, ויאמר לו "דבר אל בני ישראל לאמר", וכן צוה שיכתבם בספר מפי ה' ושיאמרם ושיכתבם לא כפי הסדר שאמרם באחד עשר מקומות הנ"ל רק בסדר אתר שסדר ה'. [ואולי בגלל זה אף ר' יהודה שאינו דורש סמיכות פרשיות בארבעת החומשים הראשונים דורש אותן בחומש דברים — י. ק.].

60* הקדמת הרמב"ן לבמדבר: "והספר הזה כולו במצוות שעה שנצטוו בהם בעמד במדבר... ואין בספר הנה מצוות נוהגות לדורות זולתי קצת...".

61 במדבר ה, ו ד"ה והטעם מכל חטאת האדם... "ולא נזכרה מנחת סוטה עם שאר המנחות בתורת כהנים בעבור שהוא מנחת קנאות ואינה לכפרה והשלים בכאן את דינה...".

61* על פי המינוח של הרמב"ן בהקדמתו לדברים, כלומר, אותן המצוות שכבר למדנו עליהן בחומשים הקודמים, והתורה שבכתב (כלומר חומש דברים) הוסיפה להן ביאור (= פרטים) נוסף בחומש זה של משנה תורה.

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

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

64 דוגמה לכך כל הסוגיא של מלחמת כיבוש הארץ, באשר (לדעת חז"ל בספרי ריש פרשת דברים, וכן מובא שם על ידי רש"י לפרק א' פסוק ח' ד"ה בואו ורשו וכן ברמב"ן בסוף הקדמתו לחומש במדבר, וכן בספורנו לדברים פרק א, יב ד"ה וריבכם, וכן ספורנו לבמדבר א, ב ד"ה שאו את ראש ועוד ועוד) היו צריכים להיכנס לארץ ישראל בדרגת "אור" ("ויבדל א־להים בין האור ובין החושך") דהיינו בלי כלי זיון. לכן לפני חטא המרגלים מצינו רק מלחמת הגנה (בהעלותך פרק י"ד) כי אין מקום לכל מלחמה אחרת — לא מלחמת מצוה של כיבוש, וקו"ח לא מלחמת הרשות.

65 ובסוגיא זאת במשנתו של רבינו עובדיה ספורנו של לולא חטאו בעגל ולולא חטאו

כה אנו עומדים שוב מול התופעה של "טכסטואליזציה", דהיינו בעל פה העוברת אל בכתב, ועלינו להגדיר את התהליך במישור זה של דאורייתא. אם נשכיל לעשות זאת, תהיה אולי הדרך פתוחה להבנת התהליך המאוחר יותר של 'לולא חטא ישראל לא ניתן להם אלא חמשה חומשי תורה וספר יהושע בלבד', באשר נראה לנו כי באופן עקרוני זה המושך אותו תהליך. כשם שאינו דומה לגמרי התהליך הראשון הנ"ל עקב חטא העגל ("אשר כתבתי" = הקב"ה, לעומת "כתב לך" = משה) אל התהליך השני עקב חטא המרגלים (חמשה חומשים במקום שלושה), כך אינו דומה לגמרי התהליך הנוסף של גבואות בעל פה העוברות תהליך של "טכסטואלי-זציה", וכן התהליך הבא של חכמת התורה שבכתובים העוברת אף היא אותו תהליך. אבל גם אם שונים השלבים זה מזה, ברור כי ביסוד כל השלבים מונח המעבר של הפיכת תורה שהיתה בעל פה ללבוש חדש של חלקה בכתב ויתרה בעל פה.

לפי ביאורנו עד כאן נראה שאפשר להבין את המדרש התמוה של התנחומא בענין מתן תורה.

יִשְׁבֵּת פֶּה, א :

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

ועל הסתירה בין פסוק זה ביתרו ובין המקביל לו במשפטים "נעשה ונשמע" דרש רבי תנחומא ⁶⁷ (נח, פרשה ג):

במרגלים, עיין עוד בדבריו שמות כט, ו ד"ה וגוי קדוש ("כי אמנם היתה כוונת הא"ל יתברך במתן תורה לתת להם את כל הטוב העתיד, לולי השחיתו דרכם בעגל"), שמות כד, יח ד"ה ויהי משה בהר ("והנה לא נבחר שבט לוי לשרת עד אחר מעשה העגל" — ועיין שם את החשבון המדויק של שלוש העליות של משה אל הר סיני, כל אחת בת ארבעים יום), שמות כב, ט ד"ה וכן תעשו ("לא כמו שהיה הענין קודם העגל"), במדבר ג, ז ד"ה משמרת כל העדה ("שזה היה ראוי לסנהדרין לולא עון העגל"), במדבר ט, ד ד"ה בחודש הראשון ("זכו להיכנס לארץ מיד בלתי מלחמה לולא המרגלים"), במדבר י, לה ד"ה קומה ה' ויפוצו אויביך ("כי אמנם לולא שלחו מרגלים היו נכנסים בזולת מלחמה, שהיו האומות בורחות כעזובת החורש והאמיר אשר עזבו מפני בני ישראל"), במדבר כג, כב ד"ה כתועפות ראם לו ("כי היתה הכוונה לגרש האומות ולהכניס את ישראל לארץ בלתי הריגת האומות"), במדבר כח, ו ד"ה עולת תמיד העשויה בהר סיני ("קודם העגל שלא היתה צריכה נסכים"), דברים לד, יא ד"ה כנשר יעיר קנו ("יהיו רצון שכמי שחשב לעשות בסיני, לולא חטאו בעגל, יעשה לעתיד").

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

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

ודברי התנחומא תמוהים ביותר — וכי יעלה על הדעת שאבותינו אשר קיבלו תורה בסיני בדרגת הקדמת "נעשה" ל"נשמע"⁶⁸, נגועים היו בנגע הצדוקים והקראים למיניהם?! כלום אפשר לומר כי רצו לקיים תורה שבכתב כפשוטה ("וקצותה את כפה", "עין תחת עין")! ללא פירושה (אפילו היא קשה כשאל) בעל פה! וכי לא ידעו שתורה שבכתב אי אפשר לקיים בלי תורה שבעל פה⁶⁹, אפילו תהיה עזה כמות! אלא לפי דברינו ניחא: — בני ישראל ביקשו לקבל תורה כשהיא כתובה, ללא מערכת פרשנות⁷⁰. מערכת כזאת מביאה בחשבון עליות וירידות בדרגת האומה, וממילא התאמת התורה לדרגה החדשה⁷¹. אבותינו אשר העפילו לדרגת הקדמת "נעשה" ל"נשמע", אשר פרהה נשמתם ולרגע קט קיבלו תורה בדרגת 'פנים אל פנים', היו סבורים כי דרגה זאת מובטחת להם ויחזיקו בה

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

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

70 והיא הנקראת 'תורה שבעל פה', כי אין הכוונה לביאורים מוסמכים של מצוות (כגון: "פרי עץ הדר" = אתרוג וכדו'), אלא לאותה מערכת של יישום מצוות התורה לסיטואציות משתנות.

71 לפני ואחרי העגל/המרגלים, וכן אצל הנביאים שלולא חטאו ישראל לא נכתבו אף הם.

72 ויפה העיר חכם אחד כי אמנם כן כך היתה טעותם של הצדוקים, שהחליפו את האמונה ב-Immortality של התורה באמונה ב-Immobility של תורה! תורתנו הקדושה היא "מובילית" מאוד, בעוד היא אינה ניתנת לשינוי. ושוב אנו חשים בהקבלה בין "חוקות שמים וארץ" ובין חוקות "בריתי יומם ולילה", כי אע"פ ש"אין חדש תחת השמש", מותאמים חוקי הטבע לכל סיטואציה משתנית ע"פ חידושי המדע (אף היא חכמה אלהית).

מעמד. לכן טענו — אין צורך בתורה שבעל פה. אבל יודע העתידות הצופה מראשית אחרית, ידע כי לא כך יהיה המצב, ולכן הכריחם לקבל תורה בצורה כזאת אשר תאפשר את התאמתה לעם ישראל בכל הדורות. זוהי התורה שבעל פה שנכפתה עליהם — הבטחת יישומה של תורה לנצח נצחים!⁷²

ואם כנים דברינו עד כה, נפנה את מבטנו עוד צעד אחד אחורה, אל 'התורה' הראשונה אשר ניתנה בתולדות אנוש, הלא היא שבע מצוות בני נח. נראה כי גם כאן היתה הוה אמינא ומסקנה, כאשר ההוה אמינא היתה של 'מיעוטו בכתיב ורובו בעל פה', ומסקנתו היתה 'רובו בכתיב ומיעוטו בעל פה'⁷³.

רמב"ם הלכות מלכים ט, א 74 :

על ששה דברים נצטוה אדם הראשון⁷⁵ : — על עבודה זרה⁷⁶ ועל ברכת השם⁷⁷ ועל שפיכות דמים⁷⁸ ועל גילוי עריות⁷⁹ ועל הגזל⁸⁰ ועל הדינים⁸¹. אע"פ שכולם הם קבלה בידינו ממשנה רבינו⁸², והדעת נוטה להם — מכלל דברי תורה נראה שעל אלה נצטוה. הוסיף לנח אבר מן החי, שנאמר (בראשית ט, ב) "אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו", נמצאו שבע מצוות.

הרי מפורש יוצא מפי הרמב"ם שתורה שבכתיב אינה רושמת את שש מצוות אדם הראשון, ואילו תורה שבכתיב כן רושמת אחדות מן המצוות האלה אצל נח⁸³. תופעה זאת מתאימה באופן מפליא לכל המהלך שראינו עד כה: — לולא חטא

73 על פי חז"ל בגיטין ס, ב. ועיין בספורנו לשמות כד, יב ד"ה להורות המבאר כיצד אלו ואלו דברי אֱלֹהִים חיים.

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

75 כל ששת הדברים דרשו חז"ל על פי כללי תורה שבעל פה מבראשית ב, טז "ויצו ה' אֱלֹהִים על האדם לאמור, מכל עץ הגן אכול תאכלו".

76 "ויצו" — "כי הואיל הלך אחרי צו" (הושע ה, יא).

77 "יה" — "ונקב שם ה' מות יומת" (ויקרא כד, טז).

78 "על האדם" — "שופך דם האדם" (בראשית ט, ו).

79 "לאמור" — "לאמר הן ישלח איש את אשתו" (ירמיה ג, א).

80 "מכל עץ הגן אכול תאכלו", כלומר רק ממה שהותר לו ולא דבר אחר.

81 "אֱלֹהִים" — "אלהים לא תקלל" (שמות כב, כז).

82 כלומר, אין לנו פסוקים מפורשים בתורה שבכתיב אשר יעידו על מצוות אלה לאדם הראשון.

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

אדם הראשון לא ניתנו לו אלא שש מצוות אדם הראשון בכתוב מצומצם ביותר. אחרי שחטא, ניתוסף לנה טכסט חדש אשר שם כתוב בפשוטו של מקרא את אשר למד אדם הראשון בתורה שבעל פה. אותה תורה שבעל פה אשר לפיה גלמדו שש המצוות עברה מדור לדור במשך עשרה דורות — 'עד דאתא נח ואסמכיה אקרא'⁸⁴.

בסיום פרק זה, אשר עסק (אחרי הצגת בעיית כתיבת דברי הנביאים אשר היו בעל פה עד כתיבתם⁸⁵) בהיבט של אותה בעייה ואותו תהליך כבר אצל תורה שבכתב, דהיינו הקדמת תורה שבעל פה לתורה שבכתב, מן הראוי לציין את קביעת חז"ל בנדון, ואחר כך את הגדרת הענין בידי אחד מגדולי האחרונים.

מסכת גיטין פ, א :

א"ר יוחנן משום רבי בנאה: תורה מגילה מגילה ניתנה (כשנאמרה פרשה למשה היה כותבה, ולבסוף ארבעים שנה כשנגמרו כל הפרשיות חיברן בגדין ותפרן — רש"י) שנאמר (תהלים מ, ח) "אז אמרתי הנה באתי במגילת ספר כתוב עלי". רבי שמעון בן לקיש אומר: תורה התומה ניתנה (לא נכתבה עד סוף מ' לאחר שתאמרו כל הפרשיות כולן, והנאמרות לו בשנה ראשונה ושניה היו מדורות לו על פה עד שכתבן — רש"י). שנאמר (דברים לא, יח) "לקוח את ספר התורה הזאת"...

אין כאן המקום לדון בעצם המחלוקת העקרונית הזאת⁸⁶ כי אם לציין שלדעת ריש לקיש היתה כל התורה כולה במצב בעל פה, עד אשר הועתקה לכתב + בעל פה בסוף ארבעים שנה (כמובן בתהליך של הכתבה "מפיו של הקב"ה לאונו של משה"). אף לדעת ר' יוחנן יש להבחין בין הלימוד של משה רבינו בפעם הראשונה בהיותו על הר סיני (שם למד את התורה כולה — כלליה, דקדוקיה ופרטיה) ובין הלימוד לקראת כתיבה, כאשר אז היה התהליך ש"הקב"ה אומר ומשה אומר וכותב" (בבא בתרא טו א). ולכן דייק הרמב"ן בהקדמתו לספר בראשית וכתב... "זכרדתו מן ההר כתב מתחילת התורה עד סוף סיפור המשכן", כלומר, עד לרדתו מן ההר למד משה רבינו בעל פה, ורק אחרי רדתו החל התהליך של הכתבה — כתיבה.

ועל דבר הקדמת תורה שבעל פה לתורה שבכתב, ועל הקשר הלימודי-זכרוני שביניהם כתב הרש"ר הירש זצ"ל ריש פרשת משפטים: —
אכן, לא "הספר" הוא מקור המשפט העברי, אלא דברי התורה החיים במסורת שבעל פה, ו"הספר" הזה אינו אלא סיוע לזכרון ואסמכתא במקרה שיתעורר ספק. הן הספר עצמו קובע את העובדה, כי ארבעים שנה כבר נמסרה התורה השלמה

84 כלומר, מבחינה ספרותית, שהרי לא נח אסמכיה (כמו יהושע, ישעיהו, יחזקאל) אלא הקב"ה בעצמו מפיו לאזנו של משה.

85 לא עסקנו בשאלה מדוע כתבו הנביאים את דברי נבואתם לדורות דוקא סמוך למיתתם.

86 עסקנו בנושא בחוברת ט"ו בסוגיות בתורה ותלמודן, בפרקי מבוא למשך חכמה ובמאמרנו סגנון הכתוב פרק ד.

לעם, וכבר נעשתה התורה לקניינו ולחוק חייו, בטרם מסר לו משה את ספר התורה לפני מותו. אכן, אם כן הדבר, מסתבר שמקרים יוצאים מן הכלל נרשמים תחילה, על מנת להציג לפנינו את עקרונות חיי החוק הסדירים באופן הברור ביותר. ובכלל, לא עקרונות החוק וכלליו נרשמו ב"ספר", אלא על-פי רוב מקרים ממשיים בודדים, והם נרשמו בצורה כה מאלפת, שבקלות ניתן להסיק מהם את הכללים שנמסרו לתודעה החיה של המסורת שבעל פה. לשונות המקראות שב"ספר" עשויות גם הן מעשה אומן במידה כזאת, עד שלרוב מרומזים בהן מושגי יסוד של החוק, כגון על-ידי ביטוי בלתי-מקובל, שינוי במיבנה הפסוק, מקומה של מלה בפסוק, אות יתירה או חסירה וכיוצא באלה. הן לא מתוך הספר הזה עלינו לשאוב את החוק. הן לא ניתן הספר הזה בידינו אלא על מנת לשמש תזכורת ליודעי התורה, כדי שישמרו וירעננו בזכרונם, חדשים לבקרים, את ידיעת המצוות; וכן ניתן הספר בידי מורי התורה כמכשיר הוראה, על מנת לכוון במקראותיו את מסורת התורה שבעל פה, וייקל להם לתלמידי בית המדרש לשנן בליבם תמיד מחדש את פרטי התורה שבעל פה על יסוד הרמזים שבתורה שבכתב המונחת לפניהם.

יחס התורה שבכתב אל התורה שבעל פה כיהס התקצירים של הרצאה מדעית, שנאמרה בעל פה בשלמותה — אל ההרצאה שבעל פה. לגבי צוערי המדע, ששמעו את ההרצאות שבעל פה, מספיק ודי בתקצירים שבכתב, בשביל שיוכירו וירעננו לעצמם, תמיד מחדש, בכל עת ובכל שעה, את כל אותו מדע כולו. לרוב די להם במלה אחת, בתוספת סימן שאלה, סימן קריאה, קו, נקודה, מלה מודגשת וכיוצא באלה — לרענן בזכרונם סידרה שלמה של רעיונות, הערות, הסתייגויות וכו'. לגבי אלה אשר לא שמעו את ההרצאות מפיו של המורה, יהיו התקצירים כאבן שאין לה הופכין. אם ישחזרו את המדע מתוך התקצירים בלבד, ישקעו בהכרח בטעויות. מלים וסימנים וכיוצא באלה, אשר משמשים לתלמידים ששמעו את ההרצאות שבעל פה כציונים מאלפים לשם שינון תכני המדע ששמעו באוזניהם — אינם אומרים כלום לאלה אשר לא ישבו לרגלי המורה, והרי הם מסתכלים "כתרגולת בבני אדם". התלמידים, אשר שמעו את דברי המדע מפי המורה, ישחזרו מתוך התקצירים את התכנים לאמיתם, אך לא ייצרו אותם מתוכם; ואילו ההדיוטות — אך גיחוך יעלה על פניהם נוכח הדברים הנראים בעיניהם כשעשועי היתולים שאין להם יסוד, וכחלומות שאין בהם ממש.

בפרק הראשון הראינו לדעת כי בעית נבואה שהוצרכה לדורות ואשר לשם כך נכתבה, כוחה יפה בראשית דרכו של הכתוב בעולם. כבר בזמן מתן תורה היתה כביכול הוה אמינא שתורה תינתן בעל פה — שהרי למאן דאמר 'חתומה ניתנה' (גיטין ס, א) לא היה כל תהליך של כתיבה (פרט לעשרת הדיברות) עד לסוף ארבעים השנים ממתן תורה עד לערבות מואב. ולשיטת רבינו עובדיה ספורנו הראינו לדעת כי אותה תורה אשר אמנם ניתנה בכתוב אבל 'חתום' (הלא הוא כתב רצוף באותיות על פי קריטריון של "שמותיו של הקב"ה") — אותה תורה היתה מתפרשת באופן שונה מזו שיש לנו היום (אחרי הכתבתה הסופית 'מפיו של הקב"ה לאזנו של משה'). להלן (בפרק ה) נבדוק את משמעות ההלכות שבספר בראשית (כגון סוגית יבום בפרשת יהודה ותמר, ואף סוגית עיר נדחת בפרשת הפיכת סדום ועמורה אליבא דגאון הרגוצ'ובי) השונות בלבושן 'הפרה-היסטורי' (הלא הוא לפני מתן תורה לעם ישראל בסיני, אשר אז החלה ההיסטוריה של עמנו, כי רק אז "היום הזה גהיית לעם") מלבושן הסופי של מתן תורה. כל אלה חברו יחד להצביע על הקונספציה הבסיסית שאמנם יש 'תורה', והיא בעל פה, טרם באה לידי כתיבה. לכן לא רק בנבואה שנכתבה קא עסקינן, אלא מעיקרא דדינא דנינן על 'תורה' מסוימת שנכתבה לעומת זאת שלא נכתבה.

לכאורה זהו תהליך אחד אשר תחילתו במתן תורה בסיני וסופו באחרון הנביאים. כשם שלולא חטאו ישראל לא ניתנו להם אלא חמשה חומשי תורה וספר יהושע, כך לולא חטאו ישראל בחטא המרגלים לא ניתנו להם אלא שלושה 'חומשי' תורה כשהם כתובים על ידי משה מפיו של הקב"ה, ולולא חטאו בחטא העגל לא ניתנו להם חומשים בכלל, אלא תורה הכתובה כולה על ידי הקב"ה בעצמו בשמותיו הוא. הוה אמינא ומסקנתה הוה אמינא ומסקנתה — לולא ולולא, עד אשר נקבעה סופית צורת התורה הנמצאת עתה בידינו, כשמיעוטה בכתב ורובה בעל פה. החטא גרם, וההוה אמינא עברה מן העולם, ובמקומה — תורתנו הנצחית.

נעבור עתה לראות את הצד השני של המטבע הזה — לולא זכו ישראל בתקופת הנביאים היו נשארים באותו מצב שנקבע להם במוטך הדורות על ידי תורה שבכתב ופירושה הנאמן בתורה שבעל פה. אבל משום שכן זכו, 'התעצמו' ו'התעלו' מדיני התורה הנצחיים, ונקבעה להם הלכה חדשה — אולי לקראת "השמים החדשים והארץ החדשה". היה זה דוקא כתב הנביאים אשר לימד ובישר את ההלכה החדשה. זהו אותו טכסט של נביאים (אשר זכותו והצדקתו הן ב'לדורות') והוא המלמדן

עתה הלכה חדשה, במקום ההלכה הקודמת שהיתה אז קיימת מדין דאורייתא 'כימי השמים על הארץ' (כלשון הרמב"ם בשורש השלישי לספר המצוות)! והדברים צריכים ביאור.

חגיגה יג, א: אמר רב יהודה, ברם זכור אותו האיש לטוב, וחגניא בן חזקיה שמו, אלמלא הוא נגנו ספר יחזקאל, שהיו דבריו סותרים דברי תורה. מה עשה? העלו לו שלוש מאות¹ גרבי שמן וישב בעליה ודרשו...

ונשאלת השאלה, מה ראו חז"ל לגנוז את ספר יחזקאל? ואולי נכון יותר לשאול מה ראה יחזקאל לסתור את דברי התורה?! האם אמנם לפי ההוה אמינא של חז"ל חשוד היה יחזקאל הנביא בסתירת דברי התורה?! אתמה! אלא, לא על שריפת ספר יחזקאל דברו חז"ל², כי אם על גניזת ספרו. גונוזים דבר שפעם היתה בו קדושה ועתה עברה הקדושה ממנו³. מה היתה, איפוא, הקדושה שבספר יחזקאל שסברו חז"ל בהוה אמינא שעברה, ובמה הוכיח חנניה בן חזקיה שאותה קדושה לא עברה. ונראה שביאור הדברים כך⁴: כאשר חז"ל ראו ביחזקאל דברים הסותרים

1 אשר למספר שלוש מאות עיין בתורה תמימה איכה א, יח ד"ה כי פיהו מריתי בקשר עם המלך יאשיהו שחז"ל אמרו כי פרעה נכה ירה בו שלוש מאות חצים, וזה לשונו: והמספר שלוש מאות תפס על דרך הפרזה, וכמו במשנה תמיד כח, ב: תפות היה באמצע המזבח, פעמים היה עליו שלוש מאות כהנים לפנותה. אמרו על זה בחולין צ, ב: דברו חכמים בלשון גוזמה. עכ"ל בעל תורה תמימה. ואמנם על פי דרכנו אנו דכל מאי דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון (ועיין במאמרנו 'לא פלוג דאורייתא' המעין טבת תשמ"א) אין תימה, שהרי חז"ל גילו לנו כי אף התורה עצמה דברה בלשון הבאי (ספרי דברים לפרק א, כח "ערים גדולות ובצורות בשמים"). ועיין בזה בלפשוטו של מקרא עמוד 120 בביאור לשון הספרי בנדון [ויש להעיר, כי גם אם דברו חז"ל בלשון גוזמה והפרזה, יש עוד מקום לחקור מדוע בחרו דוקא במספר זה של גוזמה ולא במספר אחר, שהרי כשם שאין דברים מקריים בתורה, כך אצל חז"ל עצמם אין מקריות בכתיבתם].

2 בבחינת ספר תורה שכתבו מין ששורפים אותו (גיטין מה, ב).

3 והשוה רמב"ן לדברים עקב י, א ד"ה ועשית לך ארון עץ: אבל הארון הזה של משה (לקבלת הלוחות ועד להשלמת מלאכת המשכן) כשנעשה ארונו של בצלאל, גנוזוהו כדון תשמישי קדושה.

4 על פי דברים בשם הרה"ג ר"י הוטנר ז"ל בספרו באנגלית של תלמידו פרופ' יהודה לוי שליט"א "השקפה מהר המוריה" Vistas from mt. Moriah. פרופ' לוי ידוע לקוראי המעין על מאמריו המקוריים בעניני הלכה והשקפה, עד לספרו האחרון 'שערי תלמוד תורה'. מצער היה לראות כיצד ספרו זה אשר גדולי תורה כתבו עליו את הסכמתם, לא זכה להערכה והוקרה הראויות לספר חשוב זה על תלמוד תורה. אנו עדים לתופעה מענינת בדורנו זה שהכלל "אלו ואלו דברי אלהים חיים" תופס לגבי עניני הלכה ולא בעניני השקפה ומחשבה. והלא דבר הוא! בעניני הלכות שבת והלכות נדה נוהגים הפוסקים כבוד זה בזה, אפילו בסוגיות הקשורות במיתה בידי בית דין וזאת [יעויין נא בתשובותיו של פוסק הדור מרן הרב משה פיינשטיין שליט"א המובאות בסוף ספרו של הרב שמעון איידר שליט"א באנגלית בהלכות נדה]. ואילו בסוגיות כגון

את התורה, הסיקו את המסקנה המתבקשת כי אלה היו הלכות לשעה, שמותר לנביא לחדש גם כשהם סותרים דברי תורה, ושאונו מצווים לשמוע לו בהן במצות עשה דאורייתא של (דברים יח, טו) "אליו תשמעון"⁵. כאשר עבר זמן ההלכה לשעה — בטלה הנבואה, כי הלכה לשעה של נביא הסותרת דברי תורה אינה יכולה להישאר קבועה⁶. לכן היתה אמינא היתה כי יחזקאל הסותר את דברי תורה עשה זאת במסגרת מיגדר מילתא של הוראת שעה, ועתה שעברה השעה, בטל הענין, והספר טעון גניזה ככל דבר שבקדושה שעבר זמנו. אבל זכור לטוב חנניא בן חזקיה אשר טרח ועמל והוכיח כי נבואותיו אינן סותרות את דברי תורה, ואם כן הן במסגרת נבואה שהוצרכה לדורות וראויות להיכתב.

העיון בחלק מאותן הנבואות אשר לכאורה סתרו דברי תורה, ודברי המפרשים, יפתחו לנו אשנב חדש בהבנת סוגיתנו של נבואה שנצרכה לדורות. ביחזקאל פרק מד מביא הנביא את הלכות כהנים (כאשר הוא מרחיק את אלה אשר "רחקו מעלי", ומקרב את בני צדוק). והנה בדיני נישואיהם כותב הנביא (סוף פסוק כב): "והאלמנה אשר תהיה אלמנה מכהן יקחו". והקושי מבואר — הרי מותר לכהן הדיוט לשאת אלמנה, ואילו אסור לכהן גדול לשאת אפילו אלמנתו של כהן גדול! וכך מבאר את הסוגיא ר' מאיר שמחה במשך חכמה להפטר פרשת אמור.

יחזקאל מב, כב והאלמנה אשר תהיה אלמנה מכהן יקחו כבר פירשו רבותינו קידושין עח, ב בזה⁷. והנראה לי, דהנה נתנבא יחזקאל מה שיהיה בשובם מגלות בבל. לכן אחרי כי היה כבישת כרכום, ונשים בציון עינו, והיו כולן ספקות שמא

¹²³⁴⁵⁶⁷ 'תורה עם דרך ארץ', היחס ללימודי חול וכדו', אשר להן מקורות מהימנים החל בחז"ל ועד לימינו, חילוקי הדעות עוברים את הגבולות הרגילים של מחלוקת לשם שמים. רבה דהיום של קהלת עדת ישורון בושנינגטון הייטס בניו יורק, הרב שמעון שוואב כתב חוברת תמציתית, בשם "אלו ואלו" These & Those — בה דן המחבר בשאלת 'תורה עם דרך ארץ' וכדו'. היום, חוברת זאת עברה מן העולם, אין להשיגה, והרב שוואב אינו מדפיס את החוברת בשניה.

5 סנהדרין פט, א, רמב"ם הלכות יסודי התורה פרק ז הלכה ט, ספר המצוות עשה קעד, סמ"ג עשה ו, ומהר"ץ חיות: תורת הנביאים.

6 אלא רק למיגדר מילתא, כאליהו בהר הכרמל.

7 "והאלמנה אשר תהיה אלמנה מכהן יקחו". מכהן אין מישראל לא?! (אם היתה אלמנת כהן תיבשא לכהן, אלמנת ישראל לא! בתמיה! הרי לא הוזהר כהן הדיוט על אלמנה — רש"י). הכי קאמר, מכהן יקחו, משאר כהנים יקחו (לפרושי אתי, דבכהן הדיוט קאי, והכי קאמר: והאלמנה אשר תהיה אלמנה אפילו מישראל, משאר כהנים שאינו כהן גדול יקחו אותן — רש"י). . . . רבי יהודה אומר: מן המשיאים לכהונה יקחו (אלמנת אדם שראוי להשיא בתו לכהונה יקחו, למעוטי אלמנת גר — רש"י). רבי יהודה לטעמיה, דאמר בת גר זכר כבת חלל זכר, כל שאתה נושא בתו אתה נושא אלמנתו, וכל שאי אתה נושא בתו אי אתה נושא אלמנתו, "יר"ל. במקביל לפירוש חז"ל כהלכה לדורות, מבאר רבינו את הכתוב לפי פשוטו ממש (כהן נושא רק אלמנת כהן) ומיחס לפשט את הפונקציה של הוראת הלכה לשעה בתקופת שיבת ציון.

נאנסו לשבאי הגכרים, דפוסלים בביאתם⁸. ואף בלא זה, הא אשת ישראל שנאנסה⁹ פסולה לכהונה, דהוי "זונה", ולוקה משום טומאה כמבואר פרק הבא על יבמתו¹⁰. אם כן, כולן ספקות דלמא נאנסו. אבל אם תהיה אלמנה מכהן, מוכח דלא נאנסה, ובעלה היה משמרה שלא נאנסה, דאי לאו הכי, הלא היה אסור בה, ואיך היה עמה אחר שנאנסה? ועל כרחין דבעלה ידע שלא נאנסה. אבל בישראל, דאנוסה מותרת לו, אימא נאנסה משבאי¹¹. וזה "אשר תהיה אלמנה מכהן", שהיה עמה כאיש עם אשתו אז "יקחו", דמוכחא שלא נאנסה. וזה ביאור נכון.

כתוב זה של הנביא יחזקאל ניתן לדרשה על ידי חז"ל כהלכה לדורות, ולפירושו על דרך הפשט כהלכה לשעה. בזה אנו רואים בכתוב זה מן הסממנים המובהקים של תורה שבכתב עצמה, אשר בין הפונקציות שמצינו לפשוטו של מקרא הסותר את דברי חז"ל, היתה כי הפשט מלמד את ההלכה לשעה בעוד המדרש מלמד את ההלכה לדורות. וכך כותב הנצי"ב מוולוז'ין בפירושו לויקרא ז, כד ("וחלב נבילה וחלב טריפה יעשה לכל מלאכה ואכל לא תאכלהו"): הדרש ידוע ('איסור חל על איסור') אכן לפי הפשט הוא תמוה, דנבילה וטריפה גם הבשר אינו נאכל!... אלא שהכתוב מדבר בזמן המדבר שלא נאכל בשר כשר שחוטא אלא על ידי קרבן...¹².

הנה כי כן — פשוטו של מקרא בתורה שבכתב מלמד על הלכה לשעה. אותה הלכה שהיתה נהוגה בתקופה מסוימת בתולדות ישראל — בדרך כלל עקב דרגתם הרוחנית הגבוהה המיוחדת אשר השיגו אז¹³ — ואשר ממנה ירדו במשך הזמן,

8 ואסורות לכהנים.

9 אפילו על ידי יהודי ולא גוי.

10 יבמות נו, ב אמר רבה, אשת כהן שנאנסה, בעלה לוקה עליה משום "זונה" (דכתיב "זונה לא יקחו", וסתם "זונה" היינו מנאפת תחת בעלה שטעתה מאחר בעלה לזרים. וזו, אע"ג דנאנסה, גבי כהן לא פליג רחמנא בין אונס בין רצון, כדגמרינן מ"והיא לא נתפשה". ד"היא" מיעוטא משמע, היא אשת ישראל הוא דיש חילוק בין נתפשה ללא נתפשה, אבל אשת כהן אין חילוק — רש"י). משום "זונה" אין, משום טומאה לא?! (בתמיה, הא אמרינן בפרק קמא הא מה אני מקיים "אתרי אשר הוטמאה" — לרבות סוטה שנבעלה דכתיב "לא יוכל בעלה הראשון לשוב לקחתה" — רש"י). אימא אף משום "זונה".

11 ובעלה אמנם לקח אותה בחזרה בהיתר, והיא היתה עמו עד אשר מת. ועתה הכהן מבקש לשאת אותה לאשה.

12 וכך פירש הגר"א מוילנא את ההבדל בין פשוטו של מקרא בסוגית עבודת יום הכיפורים (ויקרא טז) אשר לפי פשוטו של מקרא היו שלוש טבילות וששה קידושי ידיים ורגלים, ואילו לפי המדרש היו חמש טבילות ועשרה קידושי ידיים ורגליים. ועיין ב"לפשוטו של מקרא" עמודים 63 עד 65: פשט הלכה כהלכה לשעה.

13 ספורנו לויקרא כד, ג ד"ה יערוך אותו אהרן. אף על פי שהיתה הדלקת הנרות וכן קטורת התמיד כשרה בכהן הדיוט לדורות כפי מה שקיבלו ז"ל, מכל מקום נאמר בשניהם "אהרן", כי אמנם כל ימי המדבר היה ענין המשכן בכל יום בענינו לדורות כיום הכיפורים, שנאמר בו (ויקרא טז, ב) "כי בענו אראה על הכפורת". וזה כי בכל ימי המדבר נאמר (שמות מ, לב) "כי ענו ה' על המשכן יומם ואש תהיה לילה בר",

והתורה המחייבת (הלא היא תרי"ג כפי שהיא מתפרשת על ידי תורה שבעל פה) הסתפקה בפחות ממנה. ואם ישאל השואל, לשם מה נחוץ לנו לדעת מה היתה ההלכה (וכי בהיסטוריה קא עסקינן ?!) אף אתה אמור לו כי כהלכות שעה כן יכולות להיות הלכות לדורות, אם וכאשר נשוב אל אותה מעלה שזכו לה אבותינו¹⁴. פשוטו של מקרא מצביע על המקסימום שאפשר לשאוף אליו, בעוד תורה שבעל פה מאפשרת לנו ומחייבת אותנו לתפקד ברמה שעם ישראל "התיצב" בו אחרי חטא העגל וחטא המרגלים.

וכתורה שבכתב כן תורת הנביאים שבכתב אף היא מלמדת על מקסימום, אבל לא מקסימום שהיה¹⁵, אלא שעתידי להיות כאשר יתקרב העולם לדרגת "ומלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים", הלא היא תקופת בית שלישי. כך אמנם דרכו של הרד"ק בפירושו על דרך הפשט אותם כתובים בספר יחזקאל הסותרים לכאורה את דברי התורה, ואשר חנניא בן חזקיה התאים אותם לדין תורה על ידי מדרשו. כלומר, פשוטו של מקרא ביחזקאל מלמד על ההלכה אשר תהיה באותה שעה האחרית הימים, ואילו מדרשו מלמד על אותן ההלכות בבית שני, אשר גם הוא כמו בית ראשון לא השיג את המקסימום המיוחל.

יחזקאל מד, כב: ואלמנה וגרושה לא יקחו להם לגשים כי אם בתולות מזרע בית ישראל, והאלמנה אשר תהיה אלמנה מכהן יקחו.

וכך מפרש הרד"ק: אם אמר זה על כל כהן¹⁶, יהיה זה לתוספת קדושה לעתיד, והוא כי אלמנת כהן גדול ואפילו כהן הדיוט יכול לקחתה כהן אחר¹⁷. וזה שאמר "אשר תהיה אלמנה מכהן יקחו". ואם גאמר כי על כהן גדול דבר, יהיה פירושו "ומכהן יקחו" — מקצת כהנים יקח, כמו שפירשו רבותינו ז"ל וכמו שתרגם יונתן "שאר כהניא יסבון". והנה הניח¹⁸ זונה וחללה¹⁹, כיון שכתוב בתורה לא זכר הכל²⁰.

והנה בפירוש לפסוק הקודם ביחזקאל²¹ מנסח לנו הרד"ק את שתי האלטרנטיבות בהסבר כתיבת דברי הלכה אצל הנביא, וזה לשונו: — ומה שכתב לו משפטי הכהנים אע"פ שכתוב בתורה, (א) לפי שחידש דברים שאינם מפורשים

ולכן היה מן הראוי שיהיו מעשה הקטרת והדלקת הגרות בו הנעשים בפנים נעשים על ידי כהן גדול, כמו שנעשים לדורות ביום הכיפורים.

14 וזהו העיקרון שביסוד המצוות דרבנן הנלמדות מן הכתוב בחומש בראשית על חיי האבות — ועיין בזה במאמרנו הנ"ל "ואל מעלת אבותם ישובו".

15 מעין הלכה לשעה — כפירושם של הגר"א והנצי"ב לעיל.

16 ולא רק לכהן גדול — והרי כהן הדיוט מותר באלמנה.

17 ואין בזה דין אלמנת המלך האסורה להדיוט.

18 הנביא לא הזכיר בין איסורי חיתון של כהנים.

19 ויקרא כא, ז "אשה זונה וחללה לא יקחו".

20 וצריך עיון, הרי באותו פסוק כתוב "ואשה גרושה מאישה לא יקח", ובכל זאת הזכירו הנביא

21 פסוק כא: "ויין לא ישתו כל כהן בבואם אל החצר הפנימית".

בתורה שבכתב²², (ב) גם אפשר שחידש דברים שהם לעתיד לתוספת קדושה, עכ"ל²³.

ושני הטעמים צריכים עיון: — (א) מה הועיל הנביא בכתיבתו בטכסט שלו הלכה, שעד כה היתה ידועה היטב במסגרת תורה שבעל פה. (ב) היות והתורה היא נצחית ואינה ניתנת לשינוי, כשם שאי אפשר לגרוע ממנה לעתיד לבוא²⁴ כך, לכאורה, אי אפשר להוסיף עליה, כי כאיסור בל תגרע כך איסור בל תוסיף²⁵ ²⁶. ובדומה לרד"ק אצל גדולי הראשונים, כן מצינו אצל הגאון מלבי"ם בין האחרונים, אשר אף הוא לא נרתע מלדבר על שינויי הלכה בעתיד, מעין "אוקטובה" חדשה אשר אליה יעפילו הכהנים²⁷.

מלבי"ם ליהזקאל מד, יז ד"ה לא יחגרו ביזע²⁸. והנה לפי מה דקיי"ל להלכה שהאבנט של כהן הדיוט היה של כלאים והיה משונה (= שונה) מן האבנט של כהן גדול ביום הכיפורים שהיה של בוך, הודיעו שלעתיד יתעלו הכהנים בני צדוק להיות להם בקצת דברים חשיפות של כהן גדול, כי יהיו כממוצעים בין מדרגת הכהן הגדול ובין מדרגת הכהן הדיוט, עד שבגדיהם יהיו של בוך כבגדי כהן גדול בעת שנכנס לפני ולפנים²⁹. ולמאן דאמר שהאבנט של כהן הדיוט היה של בוך,

22 בבחינת "עד דאתא יהזקאל ואסמכיה אקרא", כלומר היו ידועים בתורה שבעל פה.
23 ועיין עוד ברד"ק: פסוק יז ד"ה והיה בבואם אל שערי החצר הפנימית ("ויהיה זה אם כן חידוש לעתיד"), פסוק כז ד"ה ואחרי טהרתו ("אפשר שיהיה זה לעתיד לתוספת קדושה שאחר שיטהרו לסוף שבעה, עוד יספרו לו שבעה ימים אחרים"), פסוק כז ד"ה וביום בואו אל הקודש ("אחרי שיטהר מטומאתו יקריב קרבן חטאת בעבור טומאתו, וזה יהיה חידוש לעתיד").

24 ובסוגית "מצוות בטילות לעתיד לבוא" עיין, בין היתר, תשובות הרשב"א סימן צג, שו"ת רדב"ז ח"ב סימן תרס"ו וסימן תתכ"ח. ועיין בסוגיות "עתידים ממזרים ליטהר", "כל הנביאים בטלים לעתיד לבוא" (ועיין בזה בפנים המאמר), "לעתיד לבוא אין מזכירים יציאת מצרים" (ועיין גם בזה בפנים המאמר). "כל המועדים עתידים ליבטל" ועוד, ואכמ"ל.

25 והאיסור הוא בעצם "בל תשנה".
26 להלן בפנים המאמר נשוא פעולת הנביאים בהוספת דינים חדשים אלה (לפי הדרך השניה של הרד"ק של "תוספת קדושה") עם פעולות הז"ל בגזירותיהם ותקנותיהם, כאשר אלה נעשו לכאורה רק כדי להגן על דברי התורה ולשמור עליה, אבל לא להוסיף עליה — ועיין בזה ברמב"ם ממרים ב, ט, מהר"ל בגור אריה לדברים ד, ב, מהר"ץ חיות מאמר בל תוסיף, חוברת יו"ד בל תוסיף פרקים ו' ו—ח.

27 ולהלן ייראה כי אם הכהנים יכולים לעלות ולהתעלות כן, גם עם ישראל כאומה וכיחידים יכולים "לפרוץ את מחסום הקול" של תרי"ג, להגיע אל פיסגות חדשות אשר לא שערום אבותיהם — אבל כן שערום אבות אבותינו (הלא הם האבות הקדושים) כאשר אל מעלתם שלהם ישובו!

28 באשר "מכנסי פשתים יהיו על מתניהם" (שם שם), כלומר בגדים עשויים מפשתים בלבד בלי צמר — תכלת, כלומר, בלי בעית שעטנוז — כלאים.

29 והשוה רבינו עובדיה ספורנו לבמדבר כ, כו (בענין מות אהרן, הפשטו והעברת

משמיענו בהיפך, שאף שבמקצת דברים יעלו למדרגת הכהן גדול — כמו שכתוב בפסוק כ' 30 — זה דוקא להחמיר על עצמו בדבר, כמו תספורת בן אלעשה 30 ולקחת בתולה 31, לא לשנות את מצות הבגדים מבויץ לכלאים.

לפי הסברו של המלבי"ם אליבא דמאן דאמר השני, הוקהה אמנם חודה של קושיתנו באשר לא בשינוי הלכה (לקולא או לחומרא) קא עסקינו, אלא בהומרה שקיבלו על עצמם הכהנים. אלה הן מעין החומרות של דרבנן אשר באו להוסיף על דאורייתא 32 ואשר אינן עוברות על איסור בל תוסיף משום שחז"ל תיקנו את התוספות — חומרות האלה כמצוות דרבנן, ובפירוש ציינו שאין הן תקיפות מדין דאורייתא 33.

אולם לפי הסברו הראשון של המלבי"ם וגישתו של הרד"ק, ברור שאנו עוסקים בסוגית בל תוסיף במלוא חריפותה. בעיה זאת חוזרת ונשנית להלן בפרק מ"ה שבספר יתקאל (פסוקים יח—כה) שם מדובר על הקרבנות שיקריבו לעתיד לבוא. אמנם אם נפרש את הפסוקים כהוראת שעה על חנוכה המזוכה בלבד, לא יהיה זה שונה מהוראות שעה שהיו בימי המילואים בימי משה 34. וכך כותב הרד"ק בפירושו לפסוק יח ("כה אמר ה' אלהים בראשון באחד לחודש תקח פר בן בקר תמים וחטאת את המקדש").

... וכן עשו במשכן. באחד בניסן החל אהרן לעבוד במזבח אלא שקדמו לו שבעת ימי המילואים ששמש בהם משה. ואפשר גם כן הנה, כי מה שזכר למעלה יהיו שבעת ימי מילואים, וביום השמיני שיהיה אחד בניסן יהיה זה הקרבן שאמר עתה... וחז"ל הקשו 'וחטאת' — עולה היא כלומר איך אמר כי פר של ראש חודש יהיה חטאת שאמר "וחטאת את המקדש", והלא פר ראש חודש עולה הוא כמו שכתוב בתורה... והשעיר הוא שהיה חטאת. ואמרו: אמר ר' יוחנן פרשה זו עתיד אליהו לדרשה, כלומר שאין אנו יודעים לדרשה 35. רב אשי אומר, מילואים הקריבו בימי

מלבושיו לבנו אלעזר). ד"ה והפשט אהרן את בגדיו: אותם בגדים הראויים לכהן גדול יותר על כהן הדיוט. ד.ה. והלבשתם את אלעזר: שהיה לבוש ד' בגדי כהן הדיוט. ובכך נשאר אהרן בד' בגדי כהן הדיוט לבוש הבדים, כמו שהיה ענינו בהיכנס לפני ולפנים וכענין היראות מלאכי אלהים לעבדיו.

30 "וראשם לא יגלחו ופרע לא ישלחו, כסום יכסמו את ראשיהם" (שהיא תגלחת כהן גדול, ולפי פשוטו של מקרא פסוק זה על כהן הדיוט מדבר).

31 איסור חתנות עם אלמנה וחיוב בתולה (עסקנו בזה לעיל לפי המשך חכמה).

32 כלומר, להרחיב את הדין המקורי דאורייתא לתחומים נוספים מדרבנן — למעוטי גזירות להרחקה בלבד. ועיין הערה 26 לעיל.

33 על פי הסברו של המהר"ל מפראג בסוגית בל תוסיף.

34 כגון "לא מצאנו חטאת חיצונית נשרפת אלו זו" (רש"י). ועיין היטב במשך חכמה במדבר י, י ד"ה וביום שמחתכם, המראה כיצד הלכה לשעה בתורה נדבקה אף היא לנצחיות של תורה בכך שניתנת לישום נצחי במשך הדורות. ועיין פרקי מבוא למשך חכמה פרק י"א: פשוטו של מקרא והישום הנצחי של הלכה לשעה.

35 נראה כי מאן דאמר זה סבור כי לפנינו הלכה שתתחדש לדורות, כי אילו היה מעין

עזרא כדרך שהקריבו בימי משה... כלומר פר המילואים חטאת היה³⁶, וכן יהיה לעתיד כי בר"ח ניסן יקריבו מילואים.

ולהלן כותב הרד"ק: מה שאמר^{36א} (פסוק כג) "שבעת פרים ושבעת אלים לעולה, ובתורה (במדבר כח, יא): "פרים בני בקר שנים ואיל אחד כבשים בני שנה שבעה"... וכן במנחת (בפרקנו פסוק כד) אומר "איפה לפר ואיפה לאיל ושמן הזן לאיפה", ובתורה (במדבר שם יב—יג) שלושה עשרונים... לפר... ושני עשרונים... לאיל... ועשרון... לכבש" אלא על פרחינו חידוש יהיה בקרבנות לעתיד³⁷.

מפורש יוצא מדברי הרד"ק כי לא בהלכה לשעה של חנוכת המזבח קא עסקינו, אלא בהלכה לדורות ממש ("חידוש יהיה בקרבנות לעתיד"). מענין לציין כי דוקא המלבי"ם, אשר מוכן היה בפרק מ"ד לראות שינוי בהלכה בסטאטוס של הכהנים לעתיד לבא (כאשר הוא נותן לכהן הדיוט מעמד ביניים בין כהן הדיוט ובין הכהן הגדול) אינו רואה בקרבנות פרק מ"ה "חידוש לעתיד", אלא המשך טבעי של פרשיות המילואים והחנוכה אשר ראשיתן אצל משה רבינו, המשכן אצל שלמה המלך ועזרא הספר, וסופן לעתיד לבוא אצל מלך המשיח. וכך מתלבט המלבי"ם ומכריע הפסוק יח ד.ה. כה אמר ה':—

בענין הקרבנות הנזכר בפרשה זאת ושל אחריה יש פליאות רבות... כולם סותרים וגורעים על חוקי הקרבנות בתורת משה, וסותרים אל העיקר אשר בידנו שהתורה לא תשתנה... [כאן מונה אחד לאחד את כל הסתירות הוספות מגרעות למה שכתוב בתורה] וכבר עמדו חז"ל על זה במנחות דף מה, ור' יוחנן אמר עתיד אליהו לדרשה, דר' יוחנן לשיטתו שכל הנביאים נתנבאו לימות המשיח, ויהיה שינוי טבע העולם, והוא הדין שישתנה ענין הקרבנות³⁸. אבל חבריו פליגי עליו בין במה שאמר שיהיה שינוי לעתיד לבא בטבע, ובין בזה שיהיה שינוי במצוות³⁸. ואמרו שמילואים הקריבו בימי עזרא והוא כפי מה שכתב הר' אברבנאל שקרבנות אלה שחשב פה יהיו קרבנות מילואים. וקרבנות מילואים יהיו משונים (= שונים) שכן היו משונים גם בימי עזרא ובימי משה, והיו הוראת שעה. ולפי זה ימשיכו ימי המילואים והחנוכה מן חג המצות עד חג הסוכות. כי בחג המצות תהיה התחלת

הלכה לשעה של ימי מילואים — תהא זו הלכה לשעה כמו כל הלכה לשעה, ולשם מה נחוץ אליהו, ומדוע יש צורך לדרוש!?

36 בימי משה — ויקרא ח, יד "ויגש את פר החטאת".

36א בענין "שבעת ימי החג" של פסח.

37 וכן כותב הרד"ק בפירושו לפסוק כה ("בשביעי בתמשה עשר יום לחודש בחג יעשה כאלה שבעת הימים. כחטאת כעולה וכמנחה וכשמן"): זהו תשרי שהוא שביעי לחודשים, ואמר שיעשו קרבן שבעת ימי סוכות כמו שבעת ימי המצות. גם זה יהיה חידוש, כי חג הסוכות חלוק בקרבנותיו. ולא זכר קרבן יום השמיני, אולי הוא יהיה כמו שכתוב בתורה. (כוונת הרד"ק להדגיש כי אין בכוונת הנביא לבטל את קרבנות חג שמיני עצרת לעתיד).

38 "בריתי יומם ולילה" במקביל ל"חוקות שמים וארץ" — ועיין בפרקים הבאים של המאמר כי זוהי אבן פינה בהבנת סוגיתנו, משום ש"נסתכל באורייתא וברי עלמא".

הגאולה ובסוכות יהיה הסוף, כי אז תהיה מלחמת גוג ומגוג (ור"א ור"י שפליגי אם יגאלו בניסן או בתשרי שניהם יש להם מקום) ... ואחרי ההשקפה הנכונה ראיתי כי הימים האלה נזכרים ונעשים בזמן ובקצב הראוי: — כי בימי משה היו המילואים ז' ימים (ויקרא ח), ובימי שלמה היו י"ד ימים, שבעה ושבעה (מלכים"א, ח), ובימי עזרא נמשכו כ"א יום כמו שנזכר בעזרא (נחמיה ח, יח). הרי כל אחד הוסיף על מילואים הקודמים לו שבעה ימים עם ימים הקודמים. וממילא ראוי לפי זה שמילואים לעתיד יהיה כ"ח יום. אולם באשר המילואים הקודמים לא נתקיימו³⁹, ראוי לעשות שנית גם הימים הקודמים, בענין שיעשה ז' ימים וי"ד ימים וכ"א ימים נגד הקודמים שבטלו, וכ"ח ימים הראויים עתה — סך הכל שבעים יום. והנה בימי משה אחר גמר ז' ימי מילואים התחילו ימי חנוכה של הנשיאים שנמשכו י"ב יום (במדבר פרק ז), והיה ראוי שגם זה יעשה בימי שלמה שתי פעמים י"ב ובימי עזרא ג' פעמים י"ב, ולעתיד ד' פעמים י"ב יום. והגם שלא נעשו בימי שלמה ועזרא מפני שלא היה זמן ראוי⁴⁰, בכל זאת יעשה לעתיד גם כן כסדר הנ"ל⁴¹: — י"ב יום נגד ימי משה וכ"ד יום נגד ימי שלמה, ול"ו יום נגד ימי עזרא, ומ"ח יום של לעתיד, סך הכל ק"כ יום. ועם שבעים הנ"ל הם ק"ץ וסימנך "לקץ הימין" (דניאל יב, יג). ולכן יתחילו בערב פסח ויימשכו עד שמיני עצרת, שהם ק"צ יום בכיוון. (עכ"ל הגאון מלבי"ם, וראויים הדברים למי שכתבם⁴²).

39 כלומר המשכן ושני בתי המקדש לא עמדו לנצח, כך שבמידה מסוימת המילואים לא הועילו והיו כביכול לשוא, ולכן צריך לחזור עליהם.

40 אולי כוונתי לכך שידעו כבר בזמן החנוכה שעתיד הבית להיחרב, כפי שקבע הרמב"ם בהלכות בית הבחירה פרק ד הלכה א וז"ל: אבן היתה בקודש הקדשים במערבו, שעליה היה הארון מונח, ולפניו צנצנת המן ומטה אהרן. ובעת שפנה שלמה את הבית וידע שסופו ליחרב בנה בו מקום לגנוז בו הארון למטה במטמוניות עמוקות ועקלקלות... כי בית שלישי (בב"א) יעמוד לנצח.

42 כלומר קרבנות אלה הם תוספת על המתחייב מדין דאורייתא, וזאת במסגרת הוראת שעה של ימי המילואים לעתיד לבוא. וזה לשון המלבי"ם בפירושו לפרק מה, פסוקים כא—כה: ד.ה. "בראשון" — עתה הודיעו סדר המילואים והחנוכה שיתחיל בערב פסח, וזה שאמר "בראשון" — ר"ל ראשון לחנוכה (ולא חודש ראשון י.ק.), שיתחיל "בארבעה עשר יום לחודש" — ניסן, "יהיה לכם הפסח" — בא ללמד בל יחשוב איש שהקרבנות שיספר פה יהיו תחת הפסח וחג המצות אשר צותה התורה לשמור ביום ההוא (כמו שאמנם היה — לשיטה אחת — בימי המילואים של משה רבינו, ובימי חנוכה המקדש בזמנו של שלמה שביטלו את דין יום הכיפורים י.ק.). אמרה לא כן, כי בכל זאת "יהיה לכם פסח" — תביאו את קרבן הפסח כהלכותיו בי"ד ניסן. וכן יהיה "חג שבעת ימים" — יהיה חג המצות ויובאו קרבנות חובת היום כמצווה בתורת משה. וכן "מצות יאכל" — שלא תשתנה שום דבר ממצות היום. "ועשה הנשיא" — רק חוץ מקרבנות היום המחויבים כפי תורת משה אשר יבואו כהלכתם, "יעשה הנשיא" — קרבנות שיהיו הוראת שעה מחמת חיוק... "ושבעת ימי החג" — חוץ מהקרבנות החג הכתובים בתורה, "יעשה עולה לה' שבעה פרים ליום" — ולא תחשוב... וכל זה לחינוך. "ומנחה" — וגם המנחה שיביא לחינוך תשתנה מן המנחה הקבועה בתורה, שיהיה

גם הרד"ק וגם המלבי"ם מפרשים את פרשיות הסתירות בין יחזקאל ובין התורה על פי פשוטו של מקרא⁴³, כאשר עתים הכוונה היא להוראת שעה⁴⁴ ועתים הכוונה להלכה בדרגה גבוהה יותר מאשר היתה עד כה⁴⁵. נראה שההבדל בין הרד"ק והמלבי"ם הוא בכך שהמלבי"ם מוכן לפרש על פי הלכה מתחדשת באוקטבה גבוהה יותר, רק באותם המקרים שההלכה החדשה (כגון בדיני הכהנים) היא תוספת קדושה על ההלכה דאורייתא אבל אינה פותרת את ההלכה דאורייתא (כגון בעניני הקרבנות)⁴⁶.

היוצא מדברינו: בספרי הנביאים מצינו שלושה תחומי חידוש בעניני הלכה, ואלה הם: —

- א. "עד דאתא יחזקאל" — דאורייתא בעל פה בלבוש נביאים בכתב.
- ב. תוספת חומרה / קדושה מדברי נביאים, ממוצע בין דאורייתא ובין תוספת חומרה / קדושה דרבנן.
- ג. דינים מחודשים לעתיד לבוא אשר יבואו במקום ו־או בנוסף לדין דאורייתא שיהיה תקיף עד אז.

"איפה בין לפר בין לאיל", וכן "השמן" ישתנה מצותו להיות "הין לאיפה" — כי כל זה הוא מצוה לשעה לבעבור החינוך לבד, חזן מנסכי היום שיעשו כמצותם. "בשביעי" — והחינוך הזה ימשך עד חג הסוכות עד שבחודש השביעי "בחמשה עשר יום לחודש בחג" — היינו בחג הסוכות, "יעשה כאלה שבעת ימים" — בכל ז' ימי סוכות עד שמיני עצרת, שעד אז ימשכו ימי החינוך. "כחטאת וכעולה" — הכל כמו שעשה בפסח, וכן "כמנחה וכשמן". ומפני שבפסח יתחיל החינוך ובסוכות יסיים פאו בהם קרבנות שזים. וגם שאז (בסוכות י.ק.) תהיה מלחמת גוג ומגוג; וסוף התשועה כמו שכתוב בזכריה סימן יד.

43 לעומת חנניא בן חזקיה אשר דרש את הפסוקים כדי לישבם זה עם זה והיו להלכה אחת, כשם שחז"ל דרשו פסוקים סותרים זה את זה בתורה והבינם כמקשה אחת (כגון "בכל מקום אשר אזכיר את שמי" לעומת "כי אם אל המקום אשר יבחר ה'"). בעקבות חז"ל פירש י"ש"י באופן עקבי את כל הפסוקים האלה ביחזקאל (ועיין רד"ק ליתחזקאל מה, כ ד"ה מאיש שוגג ומפתי — "ומה שדרש חנניא על זה לא נמצא היום אצלינו").

44 וכך גם המשך חכמה שהבאנו לעיל בענין "והאלמנה אשר תהיה אלמנה מכהן יקחו".

45 וכל זה שונה מן המושג "עד דאתא יחזקאל ואסמכיה אקרא", שם הכוונה להלכה שהיתה קודם תורה שבעל פה ועתה כתובה היא בטכסט של הנביא.

46 כשם שהמלבי"ם ראה בדינים המחודשים מתן מעמד ביניים לכהן הדיוט, מעין "קואזי-כהן-גדול", כך אפשר לומר על עצם שיטתו כי היא מחדשת לנו מעמד ביניים בין דין דאורייתא ובין תוספת דין דרבנן (למעוטי גזירות דרבנן). לפנינו תוספת דין בנביאים אשר אף היא אינה עוברת על כל תוסף משום שניתוספה לא בדרגת דאורייתא אלא בדרגת נביאים (ועיין להלן פרק ד' בחלוקה המשולשת של 'תורה': אורייתא, נביאים, ורצון ה' (= דרבנן)). כפי שיראה להלן, כל זה משתלב יפה בקונספציה היסודית של תפיסתנו, והיא ש'תורה' היא בעצם "קונטיניוום" החל בבעל פה של אדם הראשון ועד לכתיבה של כתובים, והישארות התורה שבעל פה שלנו כבעל פה פשוטה כמשמעה. (ועיין בזה בפרק האחרון א"ה).

ובמסגרת הקטיגוריה השלישית הזאת מצינו שהנביא מלמד הלכה, ומבטל למפרע את מה שיכול היה להיות נצחיות הדין דאורייתא מן התורה עצמה בקבעו שהיא לשעה ⁴⁷ בלבד!

ברכות יב, ב תניא: אמר להם בן זומא ⁴⁸ לחכמים ⁴⁹, וכי מזכירים יציאת מצרים לימות המשיח, והלא כבר נאמר (ירמיה כג, ז—ח) "הנה ימים באים באום ה' ולא יאמרו עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים כי אם חי ה' אשר העלה ואשר הביא ⁵⁰ את זרע בית ישראל מארץ צפונה ומכל הארצות אשר הדחתים שם". אמרו לו: לא שתיעקר יציאת מצרים ממקומה, אלא שתהא שעבוד מלכות עיקר ויציאת מצרים טפל לו. כיוצא בו אתה אומר (בראשית לה, י): "לא יקרא שמך עוד יעקב כי אם ישראל יהיה שמך" ⁵¹ — לא שיעקר שם יעקב ממקומו, אלא ישראל עיקר ויעקב טפל לו ⁵².

היה זה ירמיה הנביא אשר הכריע בפירוש הכתוב הדו־משמעי בתורה, אם לפרש "כל" במשמעות 'כולו' — ובמילא היום כולו הוא היום וגם הלילה — או במשמעות 'כולם' — כלומר הימים כולם, ובמילא גם ימות המשיח. הכרעת "לא יאמר עוד" על פי בן זומא שוללת מפסוק מפורש בתורה את תקפו הנצחי, ולכן מזכירים יציאת מצרים הן ביום והן בלילה — ואילו לימות המשיח לא נזכרה כלל וכלל.

וכך ביאר את הדברים הגר"ד סולוביצ'יק מבוססות ⁵³ במאמרו מצות קריאת שמע וזכירת יציאת מצרים, וזה לשונו:

הרמב"ם לא מנה מצות זכירת יציאת מצרים במנין תרי"ג אעפ"י שבספרו משנה תורה (הל' קריאת שמע א, ב—ג) נטע מסמרות להלכה, כי חייבים להזכיר יציאת מצרים ביום ובלילה... וההשמטה צריך עיון... שמעתי מפי אבא מרי בשם רבינו הגדול אא"ו ז"ל כדברים האלה: במשנה ברכות יב, ב נחלקו התנאים אם מזכירים יציאת מצרים בלילות... מתוך פסק הרמב"ם שקבע להלכה כי מזכירים

47 ואין בין "לשעה" של כמה שנים ובין "לשעה" של שנים רבות — כל שאינו לנצח "כימי השמים על הארץ", לשעה היא. ועיין בשורש השלישי של הרמב"ם בספר המצוות.

48 הדורש את הכתוב (דברים טז, ג) "למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך" לרבות את הלילות כימים.

49 הדורשים ל: ה"כל ימי חיך" להביא לימות המשיח.

50 וכבר העיר בעל משך חכמה כי לעומת יוצאי מצרים שרק "העלה" אותם (ואחר כך במדבר תמו פגריהם) הרי לעתיד לבא הוא גם יעלה וגם יביא — אלה שיוציאם מגלות יביאם אל ארץ ישראל.

51 בהקבלה מדויקת מפליאה בלשון התורה ובלשון הנביא, "לא... עוד... כי אם".

52 ושוב אנו רואים שכדין תורה כך דין נביאים — גם כאן וגם שם קביעה חדשה ההופכת עיקר לטפל ומכניסה עיקר אחר במקומו.

53 שעורים לזכר אבא מרי ז"ל מרן ר' משה הלוי סולובייצ'יק, ירושלים תשמ"ג (בהיותי בין שומעיו הקבועים של מרן הגר"ח אברמסקי זצ"ל בשכונת בית-דגון, שהיה מקורב אל הגר"ח סולובייצ'יק, שמעתי הסבר זה מפיו בהודמנויות שונות).

יציאת מצרים בלילות משום ריבויא ד"כל", בוקעת ועולה ההלכה השנית, אף שלא הזכירה, שאין זכירת יצי"מ נוהגת לימות המשיח, דהא בהא תליא. והלכה זו, המפקיעה תורת מצוה זו מימות המשיח, מחדשת כי אין מצות זכירה נוהגת לדורות, אלא לשעה⁵⁴. לפיכך לא מנאה הרמב"ם במנין תרי"ג, כי הלא כל מצוה הנוהגת רק לשעה ולא לדורות אינה נכנסת (על פי שורש ג' משרשי הרמב"ם בספר המצוות⁵⁵) במנין זה. פירוש 'מצוה הנוהגת לדורות' הוא שנוהגת תמיד לעד ולנצח נצחים...

ואמנם סוגיא זאת של מה שנראה כביטול מצוה מן התורה על ידי מצוה אחרת מן הנביאים העסיקה את הפרשנים⁵⁶ אשר הבינו את משמעות הפרובלימטיקה. וכך כתב הרשב"א (מובא בעין יעקב לברכות שם):

דע שאין הכוונה רק (= אלא) כדי שזכור בפה⁵⁷ הנסים שעשה לנו הש"י שהוציאנו ממצרים אחר היותנו עבדים דלי כוח... ועם הזכירה הזאת נקבע בנפשותינו מידת הבטחון חיוזק רב... הנה גם התכלית ההיא שמורה בהזכירנו קבוץ עם ממושך מעמים גוראים... ותהיה הכוונה ההיא יותר חזקה בהיותה ההזכרה באותות יותר חזקים. ואם נאמר כן, אין מצוה מתבטלת בזה כלל⁵⁸.

54 כלומר "לשעה" של כאלפיים שנה, כאשר, כאמור, כל פחות מנצח הוא "לשעה".
55 (ע"פ תרגום ר"י קאפח): דע שאמרם "תרי"ג מצוות נאמרו לו למשה בסיני" מורה שמספר זה הוא מספר המצוות הנוהגות לדורות... תורה צוה לנו משה מורשה קהילת יעקב... ומצוה שאינה נוהגת לדורות אינה 'מורשה' לנו, שכן לא נקרא 'ירוש' אלא דבר הקיים לדורות, כמו שנאמר (דברים יא, כא) "כימי השמים על הארץ". [וצריך עיון מה הדין של "השמים החדשים והארץ החדשה" (ישעיה סו, כב), ושמא הרמב"ם לשיטתו (הל' מלכים יב, ב) שאין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכויות בלבד י.ק.]. וממה שאמרו (תנחומא פרשת תצא) גם זאת שכל אבר ואבר כאילו מצווה לאדם לעשות מצוה, וכל יום ויום כאילו מזהירו מעבירה — הרי זה מוכיח שהמנין הזה לא יחסר לעולם. אבל אילו היו מצוות שאינן נוהגות לדורות מכלל המנין, כי אז היה המספר הזה חסר בזמן שבו מסתיימת חובת אותה המצוה, ולא היה מאמר זה נכון אלא בזמן מסוים.

56 עיין בין היתר בצל"ח המבאר שהרמב"ם לא מנה את מצות הזכרת יצ"מ בכל יום במנין תרי"ג משום שלא נאמרה בסגנון של ציווי (ועיין בזה במאמרינו על סגנון הכתוב בספרנו לפשוטו של מקרא עמודים 94 עד 160) אלא "למען תזכור". ביטוי זה מוסב על הרישא של הפסוק (מצות מצה ואיסור חמץ) והוא מעין נתינת טעם, ולא ציווי עצמאי.

57 "למען תזכור" כמו "זכור את יום השבת" — זכרהו על היין (בפה).

58 ובדומה לזה מצינו בפירוש הרמב"ן לתורה (שמות יב, ב) בהסבר מדוע השמוש בשמות החדשים (ניסן וכו') שהעלינו מגלות בבל אינו סותר את דין תורה ש"החודש הזה לכם ראש חדשים", וזה לשונו: "... כי מתחילה היה מנינם זכר ליציאת מצרים, אבל כאשר עלינו מבבל ונתקיים מה שיאמר הכתוב "ולא יאמר עוד חי ה' וכו'" חזרנו לקרא החדשים בשם שנקראים בארץ בבל להזכיר כי שם עמדנו ומשם העלינו הש"י...

... הנה הארכתי בביאור דברים אלה מפני שכת הטוענים עלינו⁵⁹ באים עלינו בעקיפין מצד דברים אלה⁶⁰. והכוונה להם לומר שאין מצוות התורה עולמיות, ושלא ניתנו רק לזמן, וסבורים שעם הודאת חכמי התלמוד שיש להם זמן, ובטילות בזמן, ואם כן גיתן הרשות לבעל דין לחלוק ולומר שמתבטלות אם כן בזמן מן הזמנים בעולם הזה⁶¹. ועתה חיוקנו האמת בגלות להם לדעת רז"ל שאינו על עד שהבינו, ונשתבשו בו (עכ"ל הרשב"א בעין יעקב).

59 הנוצרים.

60 כלומר, משתדלים להוכיח את צדקת דרכם מתוך מקורותינו אנו — לכבוש את מלכת היהדות עמה בביתה.

61 ועיין חוברת יג (המקושש עצים) שם פירשנו שהסמיכה תורה שבכתב את פרשת המקושש אל פרשת שגגת עבודה זרה ללמד שכשם שטעה דור המקושש בחשבם שעוד לא התחילה תקופת התורה (מחמת ביטול הכניסה לארץ ישראל אחרי חטא המרגלים) כך שגגת עבודה זרה גובעת מכך (לדעת הרמב"ן שם) שחושבים כי "עבר זמנה של תורה!"

עד כה עסקנו במקומם של ספרי הנביאים במסגרת נצחיות ההלכה — זו אשר תחילת חיובה לעם ישראל בסיני ותוקפה לנצח נצחים. אבל מקובל לראות — ובצדק — בספרי הנביאים דוקא לא ספרים הלכתיים כי אם ספרים העוסקים בתולדות ישראל וב"מסר" לדורות שיש ללמוד מן ההיסטוריה. גם כאן נשאלת השאלה: כמה שונה ההיסטוריה הכתובה בספרי הנביאים מזו הכתובה בתורה מחד גיסא ומזו הכתובה בכתובים מאידך גיסא¹. אלו ואלו רשומים לפנינו כטכסט מסוים, והיות ויש רק היסטוריה אחת בלבד — שהרי "העובדות" הן לכאורה נתון אובייקטיבי קבוע² — עלינו לשאול מדוע חלק זה מן ההיסטוריה של עם ישראל רשום בחמשה חומשי תורה, חלק אחר על אותה תקופה ידוע לנו מספרי הנביאים, וחלק אחר המדבר על אותה תקופה שספרי הנביאים כותבים אודותיו כתוב דוקא בספרי הכתובים. הלא דבר הוא! ועל ארבעה לא אשיבנו — הרי חלק רביעי (הגדול ביותר) שיש בו יותר מאשר בכל שלושת חלקי התנ"ך, מופיע אצלנו בספרי חז"ל (ש"ס בבלי, ש"ס ירושלמי, מדרשים וכו'). הגאון רבי יהושע העליר³ בפירושו למסכת אבות (תולדות יהושע) פרק ב' משנה ב' מבאר, וזה לשונו: —

וראיתי להעתיק פה מה שכתוב בספר הנעלה ויקר מאוד, אמונת חכמים להגאון הצדיק וחכם אילקי כמהור"ר אבי עד שר שלום שהיה בזמן מהר"י אבויד ז"ל שנת תפ"ט, אשר נכון מאוד להיות הספר ההוא נמצא בידי מבקשי אמונה בה' ובתורתו

1 ומענין לענין באותו ענין — מן ההיסטוריה הידועה לנו מספרות חז"ל.

2 ובלמדי משפטים באוניברסיטה בדבלין אירלנד עיר מולדתי לימדונו: העובדות אינן יכולות לשקר — הן רק יכולות להטעות!

3 יש להצטער על כך שכתביו של הגאון הנ"ל אינם ידועים די צרכם בין לומדי התורה. פירושו למסכת אבות הוא ביאור קלאסי לעומק פשוטן של המשניות. חיבורו מעוז הדת לא נס ליחו כקובע מסמרים בכל הקשור בתורה שבכתב והיחס בינה ובין תורה שבעל פה. הדרושים שלו אהל יהושע מדגימים ומאפינים את גדלות הלימוד של תורה בנוסח ליטא (הגר"א, הנצי"ב, משך חכמה ואחרים) ועוד ועוד. כולם נקבצו חברו יחדיו בספר קטן אחד וצולם מחדש כאן בארץ כמאה שנה אחרי שהגאון המחבר הביא אותם לראשונה אל בית הדפוס.

שבעל פה, וזה כשנתיים נדפס מחדש לזכות הרבים⁴. וזה לשונו שם: שכשאחד מחטיא, גם אחרי מיתתו לעונשו אין קץ, אפשר שילכו ויתרבו מאוד אותם האנשים שיחטאו בשבילו, ורבים אשר ימית במותו מאשר המית בחייו. ועל זה ביאר כהר"ר משה זכות מה שאמר הכתוב (ירמיה לב, יט): "גדול העצה ורב העלילית אשר עיניך פקוחות על כל דרכי בני אדם, לתת לאיש כדרכיו וכפרי מעלליו", שכאשר הקב"ה משכיר⁵ ומעניש איש אחד, הנה עיניו יתברך פקוחות על כל דרכי בני אדם אשר בעולם⁶, לראות אם מעשיו עשו פירות והוא היה בעוכריהם, או יעניש אותו על כולם, וזהו "לתת לאיש (הנדון) כדרכיו וכפרי מעלליו"⁷. ושם פרק כב בסוף הפרק הפליא לתרץ ולבאר הטעם למה לא נזכרה במלכים תשובת מגשה, ובדברי הימים ב, לג נכתבה⁸. והטעם הוא, מפני כי כל חוטא ומחטיא את הרבים אין מספיקים בידו לעשות תשובה, ואין תשובתו מקובלת, כדי שלא יהיה הוא בגן עדן ותלמידו בגיהנום. והנה מגשה החטיא רבים והדיחם מעל ה'⁹, וכששב אל ה' לא השתדל בכל כוחו להתוירם בתשובה, כמו שעשה חזקיהו אביו לבער גלולת אחז אביו, רק אמר הכתוב "ויאמר ליהודה לעבוד את ה' אֱלֹהֵיהֶם" — אמירה בעלמא¹⁰, לכן כל עוד שישראל בעבור חטאתיו שהחטיאם התמידו הם ובניהם ובני בניהם לעבוד עבודת גילולים ולחטוא, לא נחשבה תשובתו לכלום, ולכן לא נכתבה תשובתו בספר מלכים, אבל כאשר ספו תמו מן העולם אחר חורבן הבית כל עובדי גילולים ונתבטל יצר הרע של עבודה זרה מן העולם ולא היה שום אדם שיחטא בשבילו, או נתנוצצה תשובתו לפני המקום והועילה לו. עד כאן דבריו הנעימים, שפתים ישקו. והנגי¹¹ מוסיף, דכן תניא (בבא בתרא טו, א) ירמיה כתב ספרו וספר מלכים, עזרא כתב ספרו וספר דברי הימים. ובימי ירמיה עדיין לא נעקר היצר הרע דעבודת גילולים, ובימי עזרא שהיה

4 ואולי בדור עני זה ימצא זה אשר ידפיסו שוב מחדש לזכות את הרבים.

5 נותן שכר, על משקל מעניש = נותן עונש.

6 ולכן "כל דרכי בני אדם" מחד ו"לאיש" מאידך.

7 הרי לפנינו לימוד יסוד בהשקפה של תורה, שהוא יסוד בדרכי ה' בשכר ועונש. יסוד זה לא מתורת משה רבינו למדנוהו אלא מדברי נביאים.

8 ובזה הגענו לשאלה כוללת אודות היחס בין ספר מלכים וספר דברי הימים — השינויים, הוספות ומגרעות שבשני הספרים. ברור כי תשובת אבי עד שר שלום (והוספת רבי יהושע העליר) הינה רק אחת הדרכים לפתור בעיה זאת, ואף אינה ניתנת ליישום לכל המקרים המרובים בהם ספר מלכים וספר דברי הימים אינם עולים בקנה אחד. ובענין תשובת מגשה כתוב בדברי הימים ב, לג, יב—יח "וכהצר לו חלה את פני ה', א'. ויכנע מאוד מלפני אֱלֹהֵי אבותיו, ויתפלל אליו ויעתר לו . . . ויסר את אלהי הנכר . . . וישלך חוצה לעיר, ויבן את מזבח ה' ויזבח עליו זבח שלמים ותודה ואמר ליהודה לעבוד את ה' אֱלֹהֵי ישראל, אבל עוד העם זוכים בממות רק לה' אֱלֹהֵיהֶם . . .".

9 דברי הימים שם פסוקים א—יא, ומלכים ב, כא, א—יח.

10 לעומת דיבור שהיא לשון קשה (מכות יא, א ותורת כהנים פרשת שמיני). ועיין משך חכמה לשמות טו, א ד"ה או ישיר משה.

11 מכאן דברי הגאון ר' יהושע העליר.

מאנשי כנסת הגדולה עקרו ליצרא דע"ז (יומא סט, ב). לכן בספר מלכים שכתב ירמיה לא נכתבה תשובת מנשה, ובספר דברי הימים שכתב עזרא נכתבה (עכ"ל). הידיעה אודות תשובתו (אמנם בלשון רפה) של מנשה היתה ידועה לירמיה הנביא כשם שהיתה נהירה לעזרא הסופר. ההבדל ביניהם אינו הבדל מהותי סגולי בין נבואה ובין רוח הקודש של ספרי הכתובים, אלא הבדל היסטורי בין ירמיה ובין עזרא. אילו היה הענין כתוב בספרי הנביאים של בית שני, יכלו אף הם לכתוב את פרשת תשובתו של מנשה, באשר כבר עבר יצרא דע"ז מן העולם. אין עוד פרי מעלליו של מנשה (אלה שהחטיא אותם) ולכן תשובתו שנדחתה עד כה¹² יכולה עתה להתקבל.

אבל לא כך אפשר לפרש את ההבדל בין דברי השירה של דוד המלך בשמואל ב, פרק כב ובין אותה שירה ("עם שינויים קלים") בתהלים יח. הרי לפנינו אותו מחבר, אותה תקופה — אין זאת אלא שהגירסא בשמואל — בבית מדרש של נבואה יסודה, ואילו הגירסא בתהלים משקפת את תפיסת רוח הקודש של ספרי הכתובים. לא הרי הראיה דרך המשקפים של נבואה כהרי ההסתכלות דרך המשקפים של רוח הקודש, ולא הרי זה והרי זה כהרי נבואתו הסגולית של משה רבינו.

וכך כותב רבינו בחיי בפירושו לויקרא צו ח, ח ד"ה ויתן אל תחושן את האורים ואת התומים.

כתב של שם המפורש היה... ומדרגה היתה ממדרגות רוח הקודש, למטה ממדרגת הנבואה ולמעלה מבת קול¹³. ודע כי ההפרש שיש בין נבואה לרוח הקודש הוא שהנביא בעת שתבא בו הנבואה, כל הרגשותיו וכוחותיו בטלות, והוא משולל מכל דרכי העולם הזה ומופשט מן החומר ומתבודד עם השכל לבדו, והנה זה בהקיץ וזו היא מעלת שמונה נביאים¹⁴. ורוח הקודש הוא שלא תתבטל אחד מהרגשותיו, והוא מדבר כדרך כל אדם, אבל יעורר אותו רוח עליוני ויפיע הדברים על לשונו, וידבר עתידות¹⁵ בסיוע אֱלֹהִים. וזו היא מעלת הכתובים¹⁶. אבל מעלת התורה שצוה לנו משה — למעלה מכל זה, כי נבואתו של משה למעלה מכל הנביאים כולם. ומטעם זה תמצא לרז"ל שזוכירו בכל מקום: — תורה נביאים וכתובים בסדר המעלות ומדרגות הנבואה. ובפירוש אמרו: מניחים תורה על גבי נביאים אבל לא כתובים על גבי נביאים. כל זה הוצרכו החכמים ז"ל להעיר על מדרגות הנבואה, כדי שיתבונן האדם, והחי יתן אל לבו מאין תוצאות הנבואה. ואיך המעלות זו למעלה מזו, ומה בין נבואת משה לשאר הנביאים כולם (עכ"ל רבינו בחיי).

12 באשר אינו בדין שישב הוא בגן עדן וישבו אלה שהחטיאם בגיהנום.

13 שהיה נהוג בתקופת בית שני לאחר שפסקה נבואה וגם פסקו אורים ותומים.

14 רמב"ם מורה נבוכים ב, מה: המדרגה השמינית שיבואו חזון במראה הנבואה ויראה משלים כאברהם במראה בין הבתרים, כי משלים ההם היו במראה היוום.

15 כי גם בכתובים יש "נבואות", כלומר הגדת עתידות (ולא רק דברי חכמים ודעת אֱלֹהִים) אלא שהן נאמרות בדרגה אחרת ובדרך שונה מן הנבואית שבספרי הנביאים.

16 וכך הרמב"ם שם: וכזה המין מרוח הקודש חיבר דוד תהלים, וחבר שלמה משלי וקהלת ושיר השירים. וכן דניאל ואיוב ודברי הימים ושאר הכתובים בזה המין מרוח הקודש הוברו. ולזה יקראום "כתובים", רוצה לומר שהם כתובים ברוח הקודש.

ולא רק בנביאים ובכתובים אלא גם בתורה ובכתובים מצינו כי אותו סיפור מופיע בשתי "מהדורות" אשר בהשקפת ראשונה אינן עולות בקנה אחד זו עם זו. הנה בשמות י, יד כתוב "ויעל הארבה על כל ארץ מצרים וינח בכל גבול מצרים כבד מאוד, לפניו לא היה כן ארבה כמוהו ואחריו לא יהיה כן". פרשנדתא רש"י מפרש: ואותו שהיה בימי יואל שנאמר בו (יואל ב, ב) "כמוהו לא נהיה מן העולם", למדנו שהיה כבד משל משה — על ידי מינים הרבה שהיו יחד, ארבה ילק חסיל גזם¹⁷, אבל של משה לא היה אלא מין אחד, וכמוהו לא היה ולא יהיה (עכ"ל רש"י). על פירוש זה מקשה הרמב"ן: וקשה עלי מאמר הרב, שהרי כתוב (תהלים עח, מז) "ויתן לחסיל יבולם ויגיעם לארבה", וכתוב (שם קה, לד) "אמר ויבא ארבה וילק ואין מספר"....¹⁸ ספרי הכתובים מעידים לכאורה שאף בזמנו של משה היו יותר מאשר מין אחד, ולכן הקושיא אינה על רש"י בלבד ('אבל של משה מין אחד') אלא על עצם ספרי התנ"ך — מהו הקריטריון הקובע מה יהיה כתוב בתורה, ומה יישאר להיות כתוב באותו ענין בשאר ספרי תנ"ך, בחינת עד דאתא דוד המלך ואסמכיה אקרא¹⁹. ונראה כי על זה השיב בעל דברי דוד (הט"ז) בעמדתו העקרונית בנושא זה, הקובעת כי אמנם צדק רש"י באמרו 'אבל של משה מין אחד', וכי עמדה זאת אינו עומדת בסתירה למקראות מפורשים בספר תהלים. וזה לשונו: —

ונלע"ד דודאי בימי משה לא היה אלא מין אחד דהיינו ארבה, אלא שהיה שמו גם כן 'ילק' ו'חסיל' מאיזה טעם, כמו שאתה צריך לומר גבי חנמל²⁰ שדרשו רז"ל (שמות רבה יב, ו) 'חנמל' — שהיה בא חן ומל²¹, והיה מולל את ירק העץ ועשב לאכלו. הכי נמי אלה שלושה שמות שהיו לארבה בשביל איזה טעם²². ומשום הכי

17 יואל א, ד "יתר הגזם אכל הארבה ויתר הארבה אכל הילק ויתר הילק אכל החסיל". ועיין במפורשים של רש"י ובמפורשי הנביא אשר תירצו את קושית רש"י באופנים שונים.
18 עיין שם נסיונו ליישב את רש"י, נסיון שאינו מוצא חן בעיני הרמב"ן עצמו ("אלה דברים בטלים") כשאח"כ מפרש על פי רבינו חננאל ומביא את "דעתי בפשט הכתוב". סוג זה של מחלוקת ראשונים מיוחד בכך שהקושיא כה בולטת שאין להעלות על הדעת שהצד השני לא הביאה בחשבון! כלום יעלה על הדעת שאישתמוטי מרש"י מקראות מפורשים בתנ"ך? ! מעין זה מצינו, למשל, במחלוקת רמב"ן ורמב"ם (בפרשת עשרת הדברים ביתרו ד"ה א"ל קנא) בענין משמעות המלים קנאה, כעס וכדו' אצל הקב"ה. גם שם מביא הרמב"ן מקראות מפורשים בתנ"ך הסותרים, לכאורה, את עמדת הרמב"ם. גם שם כמו כאן חומרת הקושיא ("מקרא מלא דיבר הכתוב") מחייבת למצוא תשובה של לכתחילה, ולא דוחק של דיעבד (ועיין שם דעתו של ר"י אברבנאל במורה נבוכים, ועיין מאמרו של ר"ק כהנא שליט"א בסוף ספר הזכרון — מהדורת מוסד הרב קוק — המשאיר ענין זה כולו בצריך עיון).

19 ושוב, מה לא יהיה כתוב בכלל באף אחד מספרי התנ"ך ויוודע לנו מתוך ספרות חז"ל.
20 תהלים עח, מז "ושקמותם בחנמל".

21 'בחנמל' לשון נוטריקון ב (= בא) חן (= נח) מל (מלשון 'אמילם').

22 כלומר, רק "ארבה" הוא שם עצם, ואילו שאר השמות הם תואר המבארים אספקטים מסוימים שונים של פעולת הארבה כמכה על מצרים.

לא הוזכר בתורה רק ארבה²³, אלא שבתהלים כפל הענין במלות שונות²⁴ כדרך הפסוקים בהרבה מקומות...²⁵ (עכ"ל הט"ז).

ראינו לעיל כיצד ירמיה הנביא גילה לנו יסוד בתורת שכר ועונש²⁶ וכיצד הגדיר מחדש מצוה מן התורה²⁷ עד כדי ביטולה לעתיד לבא²⁸. אבל עוד הגדיל לעשות בזה שבטכסט של נבואתו קבע לנו מסמרות בעצם חלוקתה של "תורה" לסוגים שונים של מצוות.

ירמיה יט, ה: ובנו את במות הבעל לשרוף את בניהם באש עלות לבעל, אשר לא ציויתי ולא דברתי ולא עלתה על לבי. ותרגם יונתן בן עוזיאל: ... דלא פקדית באורייתא, ודלא שלחית ביד עבדי נבייא, ולא רעוא קדמי²⁹.

הרי לפנינו אישור מפורש כי נוסף על "ציויתי" יש עוד "דברתי", ונוסף על "דברתי" יש עוד "עלתה על לבי" — חלוקה משולשת למצוות "התורה". תפיסתנו במצוות התורה היתה מאז ומתמיד תפיסה דו-מימדית: — דאורייתא דרבנן, שכליות שמעיות, בין אדם למקום בין אדם לחבירו, עשה לא תעשה ועוד ועוד. אין לנו מקום בקונספציה היסודית שלנו למצבי ביניים, לאותו אפור שבין השחור והלבן, ואף לאותו למחצה לשליש ולרביע³⁰. והנה בא הנביא ומצביע על כך שתורתנו היא (לפחות) תלת-מימדית באשר יש בה מצוות מדאורייתא ומצוות מן הנביאים³¹

23 כי זוהי המכה עצמה, ובזה עוסקת הפרשה בחומש, ולא בצורת הפעולה של אותה מכה.
24 כלומר, ספר תהלים מבאר לנו אספקטים שונים של הענין, אותם אספקטים אשר לידי כתיבה בתורה שבכתב לא הגיעו, כי לא היו מענינה של תורה.

25 ועיין בשפתי חכמים המבאר בשם נחלת יעקב: לעולם בשל משה לא היה אלא מין אחד, ובתהלים עשה כן ליפות המליצה (!). ומקשה בעל משכיל לדוד, ר' דוד פארדו: אטו כדי ליפות המליצה לימא מילי דשקרא? ! לפי עניות דעתנו בעל שפתי חכמים התכוון לשיטתו של הט"ז, באבחנה שבין שם העצם ושם התואר. בדרגת כתיבה של תורה שבכתב אין מקום 'ליפות המליצה' באשר כל אות ואות נדרשת בשבעים פנים של תורה. היה זה דוד המלך אשר גילה לנו בצורה ברורה (מליצה יפה) את אשר היינו לומדים באחת המידות שהתורה נדרשת בהן מתוך האותיות של תורה שבכתב, אותן האותיות שאין להן מליצה.

26 הן על ידי מה שכתב ("כדרכיו וכפרי מעלליו") והן על ידי מה שלא כתב (תשובת מנשה בספר מלכים).

27 זכירת יציאת מצרים. 28 'לא לימות המשיח' (ועיין לעיל בפרק ב).

29 וכסוגיא העוסקת בקרבנות ילדים, הבינו חז"ל כי הנביא מתיחס במישרין לעקידת יצחק. בזה קשור הענין בפרשת "והעלהו שם לעולה" לעומת "אל תשלח ידך אל הנער", ודברי רש"י "וכי אמרתי לך 'שחטהו', הרי אמרתי לך 'העלהו' — אסיקתיה, אחתיה" ! ועל זה ידובר בהרחבה בפרקים הבאים כאשר גיוכח לדעת כי גם אורייתא עצמה הראתה לנו לדעת כי אותם שלבי ביניים קיימים בכל דרג של תורה. אמנם נקבעו גדרים קבועים מאז "חתימת תרי"ג" (כי זאת נראה אי"ה, שכשם שהיתה "חתימת התלמוד" כך היתה "חתימת תרי"ג"). אבל עוד לאותה חתימה היו 'אופציות פתוחות' (כשם שעד חתימת התלמוד היה מקום לעמדות מעמדות שונות לפני קביעת הלכה לדורות).

31 ובזה הדרה קושיא לדוכתה — הלא אין לנביאים מקום בתהליך ההלכתה, שהרי נאמר

ומצוות שעלו על לבו של הקב"ה. ועלינו לברר מהי אותה קטיגוריה "עלתה על לבו" של הקב"ה שיונתן תרגם "רעוא קדמי".

הרב אלחנן וסרמן הי"ד קונטרס דברי סופרים³² וזה לשונו:
נראה מדברי הרמב"ן ממה שהוכיח מדמצינו שדבריהם (של חז"ל) קלין יותר מדאורייתא³³, שלדבריו אין בדבריהם שום דאורייתא כלל. דאם נאמר שהרמב"ן לא חלק על הרמב"ם רק לענין קרא ד"לא תסור", אבל גם הוא מודה שנצטוינו מן התורה לשמוע לדברי חכמים מקרא או מסברא או מהלכה למשה מסיני, אם כן הקושיות שהקשה על הרמב"ם מפני מה דבריהם קלים משל תורה, נאמר לו ולטעמיה גם כן יקשה זאת הקושיא בעצמה³⁴. ומה נפקא מיניה בזה אם נצטוינו לשמוע לדברי חכמים מקרא ד"לא תסור" או מקרא אחרין או מהלכה למשה מסיני — דגם בהלכה למשה מסיני אזלינן בספיקו לחומרא. אלא על כרחך צריך לומר, לכאורה, לדעת הרמב"ן שלא נצטוינו כלל מן התורה לשמוע לדברי חכמים.

ותימה גדולה לומר כן, דאם כן מאיזה טעם אנו חייבים לשמוע להן, ושלא לעבור על דבריהם, אחרי שאין לנו שום ציווי בתורה על זה — לא מקרא ולא מהלכה (למשה מסיני) ולא מסברא. דאם נאמר שהסברא נותנת כן³⁵, הדר הוי ליה דאורייתא, כדאמרינן בכל דוכתי: הא למה לי קרא — סברא היא, אלמא דסברא וקרא חד דינא להם³⁶.

והנה ביבמות דף סב, תניא: שלושה דברים עשה משה רבינו עליו השלום מדעתו, והסכימה דעתו לדעת המקום: — פירש מן האשה, ושיבר את הלוחות, והוסיף יום אחד...³⁷ 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 והאיסורים של דבריהם הסכימה דעתם

(ויקרא כז, לד) "אלה המצוות" — מכאן שאין הנביא רשאי לחדש דבר מעתה (שבת קיד, ב).

32 בהתייחסו למחלוקת רמב"ם ורמב"ן בשורש הראשון לספר המצוות. הרמב"ם טוען שנצטוינו מן התורה ("על פי התורה אשר ירוך תעשה", ו"לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל") לשמור את מצוות דרבנן ("ושמרתם את משמרתיה"). טוען כנגדו הרמב"ן שלפי זה היתה כל מצוה דרבנן חמורה ממצוה רגילה דאורייתא. לכך מסקנתו כי "לא תסור" מוסב על פירושי חז"ל את המצוות בתורה שבכתב, ואילו מצוות דרבנן קשורות בפסוק זה רק "סמך בעלמא לחזק, לא שיהיה בהן מן התורה אזהרה כלל באותו לאו".

33 שהרי אתי דאורייתא ודחי דרבנן, וזה לא יתכן אם כל מצוה דרבנן היא גם שתי מצוות דאורייתא. הוא הדין לגבי ספק דאורייתא לחומרא וספק דרבנן לקולא.

34 בבחינת 'מום שבך'!

35 לשמוע לדברי חכמים.

36 אלא ששוב הדרא קושיא ראשונה של רבינו לדוכתה — הרי מצוות דרבנן הן עתה דאורייתא, ומדוע ספק דאורייתא לחומרא, וספק דרבנן לקולא ??!

37 בשלושת ימי ההגבלה לפני מתן תורה.

לדעת המקום... ומהאי טעמא אנו חייבים לעשות כדבריהם, שהרי אנו מקיימים בזה רצון השי"ת, שהסכימה דעתם לדעתו. ומכל מקום, כיון שלא בא עליהם ציווי מפורש בתורה הם קלים מדברי תורה מפורשים³⁸.

ובזה יזבן ענין סתום מה שמצינו גזירת חכמים גם קודם מתן תורה. ד'עכו"ם הבא על בת ישראל' היא מגזירת בית דין של שם במעשה דיהודה ותמר, ומאיזה טעם היו חייבים או לשמוע לדברי חכמים³⁹, דהרי קודם מתן תורה לא היו מצווים אלא בשבע מצוות בני נח, ומילה וגיד הנשה⁴⁰, ומצוה זו לקיים דברי חכמים אינה מכללן. וכן קשה במה שהוסיף משרע"ה יום אחד מדעתו, שהוא מדרבנן כנ"ל, דהרי אז היה גם כן קודם מתן תורה, ובמה נתחייבו (בני ישראל י. ק.) אז לשמוע לדבריו? אמנם לפי הנ"ל אתי שפיר, דכל מה שציוו חכמים אנו יודעים שכן הוא גם רצון ה', ודבר זה לעשות רצונו ית"ש — כל באי עולם מצווים ועומדים מתחילת ברייתם על זה, רכל הנמצאים נבראו לעשות רצון קונם...

ובזה אפשר לפרש כוונת הכתוב בירמיה יט, ה... ופירושו בתרגום... הגה בכתוב הנה מפורש כי יש שלושה חלקי תורה: — (א) הנקרא "ציווי"⁴¹, (ב) הנקרא "דיבור"⁴², (ג) שאין עליו לא "ציווי" ולא "דיבור" אלא רצון ה' בלבד — והם כל המצוות דרבנן.

ולפי פשוטי המקראות, נראה שזה היה עונו של בלעם הרשע, דלכאורה אחרי שאמר "אם יתן לי בלק מלא ביתו כסף וזהב לא אוכל לעבור את פי ה'" מה היא רשעתו? אבל באמת אף שידע בלעם היטב כי הליכתו לקלל את ישראל היא נגד רצון ה'⁴³, לא חשש על זה כל זמן שלא היה לו ציווי מפורש שלא לילך. ועל כן אמר "לא אוכל לעבור את פי ה'" — "פיי דייקא, אבל רצון ה' לא היה חשוב בעיניו לעשותו, וזוהי רשעתו. עכ"ל ר' אלחנן וסרמן הי"ד⁴⁴.

38 ולהלן כותב רבינו: ... דכיון שאנו רואים שהתורה האריכה בדבר זה יותר מחבירו מסתמא הוא חשוב יותר... רז"ל העירונו בזה דבדבר שהוא יותר חשוב לפני המקום בו האריכו הכתובים יותר. ואם כן כל האיסורים של דבריהם שלא נאמרו כלל אפילו ברמיזה (בתורה שבכתב י. ק.) אלא שאנו יודעים מדברי חכמים שכך הוא רצונו ית"ש הם קלים עוד יותר מדברים הנלמדים בדרש בתורה שבעל פה [וכל זה תואם את דרכנו בסגנון הכתוב — עיין בלפשוטו של מקרא עמודים 96 עד 160].

39 כאשר טרם נאמר "ושמרתם את משמרת" ומצוות "לא תסור".
40 עיין רמב"ם הלכות מלכים ט, א. ועיין במאמרנו "ואל מעלת אבותם ישובו" (המעין תשרי תשמ"ג) פרק א.

41 הלא הנה תרי"ג מצוות דאורייתא.
42 הלא הנה דברי הנביאים.

43 "לא תלך עמהם, לא תאר את העם כי ברוך הוא" (במדבר כב, יג). ועיין במשך חכמה שאפילו ההיתר שקיבל בלעם ללכת ("קום לך אתם") ניתן לו במסגרת חלום לילה ("ויבא אֱלֹהִים אֶל בִּלְעָם לִילָה") בעוד הסירוב ההחלטי ("לא תלך עמהם") ניתן לו בנבואה רגילה ("ויאמר אֱלֹהִים אֶל בִּלְעָם"). הרי מכאן היה בלעם צריך לדעת כי רצון ה' הוא שלא ילך, ואילו ההיתר ללכת הוא בעל משקל נמוך ממנו (דרגת לילה).

44 ולפי זה אפשר, אולי, להבין את שאלת חז"ל (אבות ה, יט) מה בין תלמידי של אברהם

ר' אלחנן הסביר, איפוא, מה פשר הדבר שמצינו גזירות עוד קודם מתן תורה. על פי הסברו יש לנו הבנה מחודשת באותו פסוק המשבח את אברהם (בראשית כו, ה): "עקב אשר שמע אברהם בקולי וישמר משמרת מצוותי חוקותי ותורותי". ותמוה מנין ידע אברהם את כוחן של גזירות ("משמרת"), ומה ראתה התורה להקדים את הגזירות למצוות ולחוקות ולתורות⁴⁵. אולם לפי דברי ר' אלחנן ההסבר הוא פשוט: — הרי כל באי עולם מצווים לקיים (וממילא קודם לגלות) את רצון ה'. רצון זה גילו לנו חז"ל ב"משמרת" שקבעו הם לתורה. טבעי, איפוא, שאברהם אבינו אף בהיותו בן נח, כאשר נעשו שתי כליותיו כשני מעינות והתדבק אל בוראו, גילה בזה את רצון ה' והחל בקיום אותה "משמרת". רק אחרי שהחל בקיום את רצון ה' ("משמרת"), ציווה אותו הקב"ה באותן המצוות, החוקות והתורות שלא רצה להשאירם במסגרת אינו מצווה ועושה⁴⁶.

פרק ד

כפי שראינו, האלמנט של לדורות בדברי הנביאים אינו בתוכן בלבד, שהרי גם תורה שבעל פה ניתנה לדורות — והיא, הרי, לא נכתבה. בעל כרחנו נאמר, איפוא, כי חידוש נבואה שנצרכה לדורות שנכתבה היא בנכתבה. לשון אחרת: ספרי הנביאים שלנו שונים מאותן הנבואות שלא הגיעו אלינו במסגרת ספרי הנביאים, ואף מאותן הנבואות אשר הגיעו אלינו במסגרת ספרי הכתובים, כגון דניאל וכדו', בכך שקדושתם

אבינו לתלמידיו של בלעם הרשע. שהרי עצם השאלה תמוהה — מהו המשותף לשניהם ששואלים מה ביניהם? ! ונראה שכך פירושו: כמו בלעם גם אברהם נצטווה בציווים סותרים מאת ה' ("כי ביצחק ייקרא לך זרע... והעלהו שם לעולה... אל תשלח ירך אל הנער") וגם עליו היה להחליט בין "פי ה'" ובין "רצון ה'". אילו רצה הוא להקפיד רק על 'פי ה' (קורקטיות) יכול היה לנהוג כפי שתירץ הקב"ה בעצמו לקושיתו ("אתמול אמרת לי") באמרו: 'וכי אמרתי לך שחטתה, אמרתי לך העלה, אסיקתיה — אחתיה! גדלותו של אברהם אבינו היתה, איפוא, בזה שבהתמודדות שבין פי ה' ורצון ה' ניצח רצון ה', הלא הוא הנסיון לשחוט את בנו. כך עולה גם מהרמב"ם מורה נבוכים (חלק ג פרק ד) הכותב: "... להודיענו עד כמה אמיתי אצל הנביאים מה שבא להם מאת ה' בחזון... הש לשחוט את בנו יחידו אשר אהב... ואילו היה פקפוק... לא היו ממהרים למה שהטבעים מתנגדים לו...".

45 ועיין בפרשנות הקשורה בסוגיא זאת במאמרנו "אל מעלת אבותם ישובו" עמודים 22 עד 25. כאן במאמרנו אנו נותנים גישה חדשה להבנת ענין זה.

46 בבחינת "פתחו לי כפתחו של מחט ואני אפתח לכם כפתחו של אולם". ועיין בזה בדברי הרא"ם לבראשית יז, כד ד"ה הווקק, המבאר שבגלל זה לא מל אברהם אבינו את עצמו בגיל מוקדם יותר — שהרי ידע על מצוות מילה כשם שידע על מצוות אחרות בכוננתו אל רצון ה' — משום שרצה להיות מצווה ועושה.

1 בפרק הראשון של מאמרנו.

היא עתה במכסס ולא רק בתוכן. ביטוי מוחשי לאספקט זה של ה'לדורות' מצינו בדבריו של הנצי"ב מוולוז'ין, הדין בשאלת 'העריכה' הסופית של ספרי הנביאים, וכיצד 'העורכים' ידעו לשמור על כל קטע וקטע, כל שבריר של מכסס, אשר בו נמצאה ונשמרה קדושת הטקסט של נביאים² (עקב חשיבות המקורות האלה נביאים במלואם, תוך כדי ביאורם בהערות המתלוות אל המקורות).

פירוש הנצי"ב למכילתא ריש פרשת יתרו³ (עמוד קסג). מכילתא: נתקבצו כל מלכי אומות העולם אצל בלעם הרשע, אמרו לו: בלעם, שמא המעשה הזה עושה לנו כשעשה לדור המבול, שנאמר (תהלים כט, י) "ה' למכול ישב וישב ה' מלך לעולם". אמר להם: שוטים שבעולם, כבר נשבע הקב"ה לנח שאינו מביא מבול לעולם, שנאמר (ישעיה נד, ט) "כי מי נח זאת לי אשר נשבעתי מעבור מי נח עוד על הארץ"⁴. . . ומפרש הנצי"ב ד"ה כי מי נח זאת לי וגו': אל תתמה דהאי קרא "אשר נשבעתי וגו'" ישעיה אמרה, דכיוצא בזה איתא בבבא בתרא כא, ב גבי יואב⁵, אמר ליה, דכתיב (ירמיה מת, י) "ארור עושה מלאכת ה' רמיה" (עכ"ל הגמרא). וירמיה אמרה!⁶ וכתב הרמ"ה שם בזה הלשון: ואע"ג דהני קראי⁷ ירמיה אמרינהו

2 לעומת קדושת הטכסט של כתובים, ולעומת ה'מסר' של נביאים אשר לידי טכסט לא הגיעו.

3 גדפס בראשונה מתוך כתב יד הגאון המהבר (אשר ברחמי שמים גותר לנו לפליטה מן השואה) בירושלים שנת תש"ל — טכסט המכילתא, הגהות הגר"א ופירוש הנצי"ב בשם ברכת הנצי"ב (מהדורה זאת באה אחרי הוצאת פירוש הנצי"ב לספרי בשלושה כרכים שהמביאים לבית הדפוס קראו בשם עמק הנצי"ב).

4 רד"ק. אמר, כמו דבר מי המבול שהיו בימי נח שנשבעתי שלא יעברו עוד על הארץ, והיא גזירה שלא תיבטל, כן נשבעתי אחרי צאתך מהגלות "מקצוף עליך ומגער בך". ופירושו, זאת הגלות והשביה היא לך כמו מי נח, כמו שהם לא יהיו עוד, כן לא יהיה לך גלות עוד. ושבועת נח (וזוהי בעית הנצי"ב — היכן מצינו שבועה אצל נח פרט למה שנאמר על כך כאן בספר ישעיה י. ק.) היא שאמר שתי פעמים (א) "ולא יכרת כל בשר עוד ממי המבול", (ב) "ולא יהיה עוד מבול לשחת כל בשר" — כך פירשו רבותינו. ולמדו מזה כי 'לאו — לאו' שבועה. ומד'לאו — לאו' שבועה, 'הן — הן' נמי שבועה. ויש לפרש כי הברית היא השבועה, כמו שאמר "והקימותי את בריתי אתכם", והברית הוא קיום הדבר, וכן שבועה היא קיום הדבר. עכ"ל הרד"ק. שלא כלמוד של חז"ל, ובלוי להיזקק למשוואה של הרד"ק (ברית = שבועה), מבאר רבינו כי השבועה אמנם כן היתה, אלא הידיעה עליה היתה במסורת בעל פה עד דאתא ישעיה ואסמכה אקרא.

5 מאי טעמא עבדת הכי (שלא הרגת את הנקיבות — רש"י) ? אמר ליה, דכתיב "תמחה את זכר (פעמיים קמץ) עמלק". אמר ליה, והא אנן זכר (צירה סגול) קרינן ! אמר להו אנא זכר אקריון. אזל שייליה לרביה, אמר ליה: היאך אקריתון ? אמר ליה 'זכר' (קמוצה), שקל ספסירא למיקטליה. אמר ליה, אמאי ?

6 והרי יואב זמן רב לפני ירמיה ! [אולם, יש לציין כי ספר מלכים —א, פרק יא) אשר שם מסופר על מבצע יואב "עד הכרית כל זכר באדום" נכתב (לפי חז"ל בבבא בתרא טו, א) על ידי ירמיה. סביר, אפוא, שמעשיו של יואב כפי שהם כתובים בספר מלכים

לבתר כמה דורות (מדורו של דוד ויואב) כולו גמירי להו (הלכה למשה מסיני, ואתא ירמיה אסמכינהו אקראי, לומר לך כמה קשה עונש הסופרים ומלמדי תינוקות וכיוצא בהן העושין מלאכת השם רמיה, שהם בארור וחייבים מיתה בידי שמים — עכ"ל הרמ"ה). וכן ⁸ כתבו בתוספות גיטין סח, א ⁹ ד"ה וכתוב זנות ויין ותירוש. אף על פי שזה הפסוק ¹⁰ לא נכתב עדיין, היו יודעין, כמו "ארור עושה מלאכת ה' רמיה" בפרק לא יחפור (בב"ב כא, ב) גבי יואב ¹¹ (עכ"ל התוספות). והנביאים הביאו הפסוקים המקובלים ¹² בהמשך דבריהם על פי רוח הקודש. ויותר מזה איתא ברבה ויקרא פרשה ו' (פיסקא ו') : אמר ר' סימון, בארי ¹³ לא נתנבא אלא שני פסוקים ¹⁴, ולא היה בהם כדי ספר, וניטפלו בישעיה, ואלו הם (ישעיה ח, יט) "וכי יאמרו אליכם (דרשו אל האבות ואל הידעונים המצפצפים והמהגים, הלא עם אל אלהיו ידרוש בעד החיים אל המתים", ותברו ¹⁵. עכ"ל המדרש). הרי שהיו מקובלים

- שמחברו הוא ירמיה, יקבלו צידוק והצדקה מיסוד אמונתי והשקפתי בענין 'עושה מלאכת ה' רמיה'. לכן קושית רבינו 'וירמיה אמרה' צ"ע קצת].
- 7 א"ל כתיב (ירמיה שם) "וארור מונע הרבו מדם".
- 8 וכך גם צויין במסורת הש"ס.
- 9 בסוגיא של מלאכת הבניה של בית המקדש על ידי שלמה המלך. כי אתא (אשמדאי) סייריה לגושפנקיה (ומצאו שלם — רש"י) גלייה אשכחיה חמרא. אמר כתיב (משלי כ, א) "לץ היין הומה שכר וכל שוגה בו לא יחכם" וכתוב (הושע ד, יא) "זנות ויין ותירוש יקח לב".
- 10 מספר הושע, לעומת הפסוק הראשון שכן היה ידוע בזמנו של שלמה בעל ספר משלי !
- 11 ועיין ברבי עקיבא איגר גליון הש"ס גיטין נה, ב המעיר : אקמצא ובר קמצא — אסמכיה אקרא דמשלי ("אשרי אדם מפחד תמיד ומקשה לבו יפול ברעה") ענין מעשה שהיה אח"כ (בזמן החורבן). וכן בסנהדרין צד, ב "מארת ה' בבית רשע" — זה פקח בן רמליהו וכו'.
- 12 כפי שהנצי"ב יבאר להלן, כוונתו אמנם לפסוקים (= טכסטים) שהיו מקובלים במשך הדורות. שונה, איפוא, תהליך זה מאותו תהליך הידוע בשם עד דאתא . . . ואסמכיה אקרא. שם הקבלה שנמסרה במשך הדורות היתה תורה שבעל פה, שאח"כ באה לידי כתיבה בטכסט אצל הנביא. כאן מדבר הנצי"ב על כתוב מסוים אשר היה מקובל אצלם בתור כתוב, ואשר אח"כ מצא את מקומו בספר של נביא מסוים.
- 13 אביו של הושע הנביא.
- 14 כלומר, מכל גבואותיו לא נשארה נבואה לדורות שבמילא נכתבה אלא טכסט של שני פסוקים בלבד.
- 15 פסוק כ : "לתורה ולתעודה אם לא יאמרו כדבר הזה אשר אין לו שחר". ועיין רש"י ורד"ק המבארים שניהם את הכתובים הן על דרך המדרש בעקבות חז"ל (מוסב על גלות עשרת השבטים) והן על דרך הפשט (גמר נבואתו הקודמת) — כי טכסט הוא, ולהפשיט ולדרוש גיתן. ועיין במדרש בהמשך הפיסקא (עד סוף הענין) כיצד חז"ל דורשים את שני הפסוקים האלה שישעיה צירף אל ספרו הוא מנבואתו של הנביא בארי.

בשני פסוקים אלה שהיו מוקדמים לישעיה, ובא ישעיה וטפלן בספרו ברוה"ק¹⁶. והרי איתא במדרש תהלים¹⁷ דאחיתופל מצא לדוד לומד בפני עצמו, אמר לו כתוב (ירמיה ג, לו) "חרב על הבדים ונואלו" — חרב לתלמידי חכמים שלומדים בד בבד¹⁸. הרי ידוע היה אותו מקרא בימי אחיתופל, ועל אותה כוונה שאמר אחיתופל¹⁹, ובא ירמיה הנביא וטפלה בספרו לענין אחר²⁰ ברוח הקודש¹⁶. ומזה באים כמה מדרשי אגדות לדרוש מקראות שאמר דוד וכדומה על עצמו בתפילתו, על דורות הקודמים²¹, היינו משום שהיו מקובלים או הבינו בחכמתם²² דלפי הענין שנכתב אותו המקרא לא היה ראוי להיכתב כך אלא באיזה דיוק לשון אחר¹⁹. אלא משום שהיה מקובל לדוד וכדומה מכבר²³, ובשעה שיצא אותו מקרא לאור היה מדויק יפה לפי אותו ענין²⁴ והיה מקובל על פה²⁵. ובאו בדורות המאוחרים ואמרו וגם כתבו

16 כוונתו, אולי לרוח הנבואה — והעיקר שהצירוף נעשה על ידי נביא כנביא (ולא ח"ו על ידי 'רדקטור' חיצוני).

17 לפנינו בילקוט לירמיה רמז טו, וכן בכלה רבתי ח (ביחס אל המשנה באבות ו, ג — דוד מלך ישראל לא למד מאחיתופל אלא שני דברים בלבד קראו 'רבו אלופו ומידעו').

18 ובמדרש כלה רבתי: למה אתה יושב לבדך ועוסק בתורה, אין דברי תורה מתקיימים אלא בחברים.

19 ואין הנצי"ב רואה מקום לפרש את המדרש 'כמדרשו', דהיינו שחז"ל השתמשו בפסוק זה מירמיה במשמעות זאת של בד = לבד, והם אשר שמו את הפסוק בפיו של אחיתופל כדי להמחיש את תוכחתו — שהיא בעצם תוכחתם — בענין האיסור ללמוד תורה ללא דיבוק חברים. מכאן מגיע הנצי"ב לתפיסה חדשה לגמרי לגבי כל אותם המדרשים המביאים פסוקים בפיהם של דמויות בתנ"ך, פסוקים אשר נכתבו בתנ"ך בתקופה מאוחרת מתקופת אותן הדמויות. אין הנצי"ב רואה בציטטות אלו מעין שימוש ב'חופש ספרותי' להשתמש בפסוקים כמושגים ולא כמוזכאות, ואף אינו רואה בציטטות אלה כל אנכרוניזם. אלה מוזכאות ישירות אשר תחילתם באותה תקופה קדומה, וסופם (בלבוש חדש בקונטכסט חדש ובספר חדש) כאחד מספרי הנ"ך בטכסט סופי, אחרי נסיעה היסטורית ארוכה במשך מאות רבות של שנים.

20 רד"ק: "הבדים", שפירוש הכוזבים מן "בדיך מתים יחרישו" והם הקוסמים. ועתה בבוא הרעה עליהם נואלו ולא ידעו דבר ולא הועילו להם קסמיהם.

21 כגון בראשית רבה לריש פרשת ויצא (סח, ב) ר' שמואל בר נחמן פתח (תהלים קכא, א) "שיר למעלות אשא עיני אל ההרים" [שהמדרש דורש את כל המזמור הזה על יעקב בשעה שברח ללבן במצות הוריו — עיין שם, ש"הרים" = הורים, "עזרי" = אשה (עזר כנגדו), "שומר ישראל" = שומר יעקב ועוד].

22 כי שני מקורות לגאמנות דברי חז"ל — או קבלתם האמיתית או חכמתם הרבה (אשר לדעת ר' אלחנן וסרמן הביאה אותם לכוון ממש אל רצון ה' במצוותיו).

23 מן הקונטכסט המקורי אשר בו הוטבע מטבע לשון מקרא זה בניסוחו הראשון.

24 כגון המזמורים אשר 'נאמרו' על ידי גדולי עולם אשר קדמו לדוד המלך ('העורך' הסופי של ספר תהלים) כמו אדם הראשון, משה רבינו ועוד. ועיין בזה להלן בשיטת הנצי"ב בסוגיא זאת של עריכת הספר.

25 לא רק התוכן אלא גם הסגנון, כלומר מוזכאות מדויקת (אמנם לא כחובה עדיין בטכסט

גם בענין שלפניהם באותו לשון המקובל מכבר²⁶. וכן מקרא (דברים ו, ד) "שמע ישראל ה' אֱלֹהֵינוּ ה' אחד", ונתקשה בזה הרמב"ן אמאי לא כתיב "ה' אֱלֹהֵינוּ" כמו לשון כל הפרשה²⁷. אבל מזה מבואר כדרשת חז"ל בפרק מקום שנהגו²⁸ שפסוק זה נאמר בימי יעקב ובניו לפני מותו. משום הכי כתוב בתורה באותו לשון עצמו שאמרו יעקב ובניו, ונכתב בתורה "על פי ה' ביד משה"²⁹. ונראה דמזה הגיע כמה קרי וכתוב בנביאים וכתובים³⁰, באשר היה מקובל מכבר בזה הנוסח³¹, וכשהגיע

של תנ"ך). לאפוקי מתורה שבעל פה אשר התוכן בלבד היה ידוע עד דאתא יתקאל ואסמכיה אקרא באותם המקרים שהז"ל ציינו אצל הנביאים השונים.

26 כלומר, תהליך הכתיבה הסופית (אחרי תקופה ארוכה של מסירת הציטטה בעל פה) הביא בהשבון הן את המשמעות (קונטקסט) המקורית, והן את הישום לסיטואציה החדשה. והרי כך דרכה של כתיבה אשר "כפטיש יפוצץ סלע". רק הטכסט ניתן לאינטרפטציות שונות — פשט, רמז, דרש סוד וכדו'. כל עוד המובאה נשארה בעל פה, היתה משמעותה רק ב'פשט' ההיסטורי שלה. כאשר ניתוסף מימד חדש על ידי העתקה לכתב — טכסט, יש בכוחה של אותה ציטטה שהיא עתה בכתב, להקיף את מירב המשמעויות באמצעות כללי הפרשנות המקובלים בפירוש התנ"ך.

27 ואתה צריך להתבונן בזה, כי שינה הכתוב כאן לאמר "ה' אֱלֹהֵינוּ" ולא אמר "אֱלֹהֵינוּ" כמו שאומר בכל מקום (דברים ט, א) "שמע ישראל אתה עובר היום... " (פסוק ג) "כי ה' אֱלֹהֵינוּ". (שם כ, ג) "שמע ישראל אתם קרבים היום... " (שם פסוק ד) "כי ה' אֱלֹהֵינוּ". וכן בכל הפרשיות שידבר עם ישראל 'זכיר' ה' אֱלֹהֵינוּ" או "ה' אֱלֹהֵינוּ", וגם בכאן אמר "ואהבת את ה' אֱלֹהֵינוּ".

28 פסחים נו, א תנו רבנן, כיצד היו כורכין את שמע... אלא שלא היו אומרים "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד". ואנן מאי טעמא אמרינן ליה, כדדריש רבי שמעון בן לקיש... ביקש יעקב לגלות את הקץ לבניו... שמא יש במיטתי פסול... אמרו לו בניו "שמע ישראל... " כשם שאין בלבך אלא אחד כך אין בלבנו אלא אחד. באותה שעה פתח יעקב אבינו ואמר "ברוך שם... ".

29 כאן דייק הנצי"ב ולא כתב 'ברוח הקודש' ואף לא 'ברוח הנבואה', כי דרגת תורה שבכתב היא 'מפיו של הקב"ה לאזנו של משה' (הקדמת הרמב"ן לתורה), ובלשון הכתוב 'על פי ה' ביד משה'. (כידוע המשפט "וזאת התורה אשר שם משה לפני בני ישראל — על פי ה' ביד משה", אינו פסוק בתנ"ך, אלא מורכב משני פסוקים שונים. עוד יותר תמוה הוא המשפט בתפילותינו "ה' מלך ה' מלך ה' ימלוך לעולם ועד", שאינו פסוק בתנ"ך אלא מו"כ משלושה חלקי פסוקים שונים. ועיין בזה את הסבר המשך חכמה במדבר בלק יג, כא ד"ה ותרועת מלך בו).

30 בזה חידוש גדול מבית מדרשו של הגאון מוולוז'ין בסוגית קרי וכתוב בני"ך. שיטה זאת רחוקה ת"ק פרסה מזו של הרד"ק הרואה בקרי וכתוב מעין 'חילופי נוסחאות', וזה לשון הרד"ק בהקדמתו לג"ך: — ונראה כי מלות האלה נמצאו כן לפי שבגלות ראשונה אבדו הספרים ונטלטלו, והחכמים יודעי התורה מתו, ואנשי כנסת הגדולה שהחזירו התורה ליושנה מצאו מהלוקת בספרים והלכו בהם אחר הרוב לפי דעתם. ובמקום שלא השיגה דעתם על הברור, כתבו האחד ולא נקדו, או כתבו מחוץ ולא מבפנים, וכן כתבו כדרך אחד מבפנים ובדרך אחר מבחוץ... (עכ"ל הרד"ק). ועיין

לכתבו לפי הענין³³, נדרש לעשות איזה שינוי במקרא זה³⁴, ובא הנוסח הישן בכתב³⁴, ושניהם עומדים להידרש, באשר כי בשני העתים נאמר ברוח הקודש (עכ"ל הנצי"ב³⁵).

הצהרת בני יעקב בפני אביהם (במענה לחששו ולחשדו שמא נמצא ביניהם פסול) לא זכתה להיכתב במקומו ההיסטורי, כשם שגם תגובת אביהם הזקן, בחיר האבות, בהיודע לו שאמנם מיסתו שלמה, אף היא לכלל כתיבה לא הגיעה. בהדי כבשי דרחמנא לא בעינא, ואין אנו יודעים על מה נדחתה כתיבה זאת. אבל זאת אנו כן יודעים, ע"פ הנצי"ב, שכתוב זה נשמר ככתוב אצל בני המשפחה, עד אשר נמצא כשר לבא בקהל כתיבת התורה בזמן הרצאת הפרידה של משה רבינו, כאשר הואיל לבאר לבני בניהם את תורת ה'. תורה שבכתב מוכנה עתה לקלוט את המלים האלה בלבושן החדש ובמשמעותן החדשה (ציווי לעם ישראל, ולא פניה לאב זקן). אולם דוקא כאן נשמרה הצורה המקורית ("ה' אֱלֹהֵינו"), היא אשר קבעה את מטבע הלשון בזמן הקדום.

אבל, בעוד דברי הבנים זכו להיכתב, כאשר ניתוסף להם האלמנט של תורת משה רבינו, הרי תגובת אביהם ("ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד") נשארה מחוץ לטכסט של התנ"ך כולו. מסורת הטכסט (ולא רק התוכן) נשמרה בהקפדה על ידי בעלי המסורת בכל הדורות — שמא ייפתח הפתח לקליטתו בדרגת תורה מן השמים או נביאים או כתובים. כאשר תם ונשלם התנ"ך, התברר כי לא נמצא למשפט הזה כל בית אחיזה בקדושת התנ"ך. נשאר לנו לומר אותו בקונטקסט ההיסטורי של פעם אחת בשנה, כאשר אנו בדרגת מלאכים — וכך נאה וכך יאה כי לא ניתנה תורה למלאכי השרת! אבל לולא חטאו... מי יודע היכן היה משפט זה כתוב כפסוק בתנ"ך.

כך "התגלגלו" הטכסטים מדור לדור, עד אשר הגיע כל אחד אל מנוחתו ואל נחלתו עם כל הדינים של קדושת הטכסט — הנלמד בפשט והנדרש במדרש. ה"שמע ישראל" של בני יעקב 'התגלגל' כעצמותיו של יהודה עד אשר במשנה תורה של משה רבינו יכול היה לנוח תוך שינוי קל מ'אלוהיכם' ל'אלקינו'. בארי אביו של הושע (הוא, הבן, אשר הנחיל לנו שלושה עשר פרקי נבואה בדרגת הנצח של לדורות) זכה להוריש לנו שני פסוקים בלבד. רק בעלי רוח הקודש בשעור קומה של אנשי

בהרחבה במכתב מאליהו כרך ד (ירושלים תשמ"ג) במכתבו של הרב דסלר בענין דרשות ואגדות חז"ל, קרי וכתב ועוד (עמודים 353 עד 355), ועיין בהערות המאלפות של העורך הרב אריה כרמל שליט"א, ברור כי שיטת הנצי"ב סוללת דרך חדשה לגמרי בהבנת תופעה מיוחדת זאת של קרי וכתב על כל גווניה השונים.

31 דהיינו נוסח הכתיב הוא לפי מקורו של הכתוב בהיסטוריה.

32 כלומר, כאשר ניתוסף המימד ההיסטורי השני, כאשר אז בא תורו של כתוב זה (שעד כה לא נכתב בספר) להיכתב כטכסט.

33 להתאימו לענין השני.

34 והקרי מיצג את החדש.

35 וראויים הדברים למי שאמרם! (ועיין והשוה דבריו בפירוש המכילתא עמוד קכו ד"ה והלא כבר נאמר, ויש לחלק).

כנסת הגדולה ידעו לשלב פסוקים מיותמים אלה במסגרתם הסופית אצל נביאים אחרים (לא בנו!). 'השתלה' זאת היתה לאין ערוך קשה מכל השתלת אבר של ימינו. לולא ההתאמה המוחלטת למקומו הסופי, היה הטכסט של הנביא המאמץ דוחה את הגוף הזר, והיה ממשיך להתגלגל עד אשר ימצא את מקום מנוחתו — או שמא לא ימצאנו בכלל, וישאר בדד יושב מחוץ למחנה התנ"ך כולו.

וכך אמנם מצינו שחז"ל ציטטו לנו 'פסוקים' אשר אינם בתנ"ך כלל ועיקר! וכך מבאר הנצי"ב (בפירושו למכילתא עמוד קפח). והנה אמרו ביבמות דף פו, ב: אמר ר' חנינא, בתחילה לא היו מעמידים שוטרים אלא מן הלויים, שנאמר (דברי הימים ב, יט) "ושוטרים הלויים לפניכם". עכשיו אין מעמידים שוטרים אלא מישראל, שנאמר "ושוטרים הרבים בראשיכם" (רש"י: דהיינו ישראל שהם רבים מלויים). והמקרא הזה אע"ג שאינו בכתובים היה מקובל אצלם.

כדי שענין מסוים יוכל להיכלל באחד מהלקי התנ"ך, הוא צריך להיות בעל תוכן נצחי ("לדורות") ובעל אפשרות של כתיבת בטכסט העומד להילמד בכל האופנים שטכסט התורה או הנביאים נלמד ונדרש. רק כאשר נתמלאו שני תנאים אלה "נוחת" הטכסט ממקומו באטמוספירה של תורה, ולובש צורה של טכסט אשר נתקדש בקדושת טכסט התנ"ך. כענין ענן האוגר בתוכו מים, ונע על פני השמים, ולאט לאט מיתוסף לו אדים נוספים הממלאים את הענן ומקרבים אותו לקראת יעודו להוריד מטר על פני הארץ. עם התמלא הענן ועם פגישתו בתנאי אקלים נכונים, נשפך מטענה על הקרקע הצמאה לרויה. כך 'גלגולו של פסוק' — בראשית דרכו לא היה בו 'כדי שמיעה' — או מחמת חסרון בתוכן הנצח שלו, או מחמת חסרון במספר 'הפנים' של לימוד שניתן לדרשו וללמדו. האנרגיה שבכתוב נשמר היטב, ובשמי ההיסטוריה של עם הנצח הוא נע לאטו, כאשר מידי תקופה ותקופה הוא אוגר אל תוכו תכנים חדשים המעשירים את מטענו התורני. והנה עם פגישתו באטמוספירה הנכונה, 'מוריד' אותו הקב"ה אל תוך כתבי הקודש, כשהוא מתחבר אל הטכסטים הנצחיים הקולטים אותו בדיוק במקום הנכון ובהקשר הנכון.

כך 'גלגולו של פסוק'. תחילה נוסח, אבל לידי כתיבה לא הגיע³⁶. וכאשר הגיעה אמנם שעתו להיכתב, היה זה משום שכבר ניתוספו לימודים נוספים במשך הדורות אשר כולם יחד נלמדים ונדרשים מן הכתוב הזה בניסוחו הסופי. ונשאלת השאלה: מה מידת ה'עריכה' של הכותב הסופי אשר הכניס פסוק זה אל תוך קדושת הטכסט של התנ"ך. האם היתה רשות לישעיה ולירמיה, כאשר 'טפלו' פסוקים מסוימים אשר נאמרו לפני כן על ידי אחרים לתוך הספר שלהם, לשנות את נוסח הפסוק כדי להתאימו למקומו החדש כחלק אינטגרלי מטכסט נבואתם. השאלה נשאלת במלוא חריפותה דוקא באותה סוגיא שחז"ל העידו עליה שחומר עתיק של כמה דורות 'נערך ונסדר' סופית על ידי אדם אחד — הלא הוא ספר תהלים שרוד המלך 'ערך' ברוח הקודש, ואשר פרקיו נאמרו על ידי עוד תשעה אנשים. וכך משיב הנצי"ב

36 אם תקופת ניסוחו ההיסטורית היתה תקופת התורה, לא קשה להבין מדוע לידי כתיבה לא הגיע, שהרי הקריטריונים של כתיבה במסגרת ההיא מחייבים אפשרות של לימוד בכל שבעים הפנים של תורה. ועוד ידובר בזה בפרק הסיכום.

בפירושו למכילתא³⁷, ריש פרשת שירת הים (עמוד קד) ד"ה השמינית שאמר שלמה...

זה אחד מחמשה שירים שכתוב בספר מלכים-א ה, יב ("וידבר שלושת אלפים משל) ויהי שירו חמשה ואלף"³⁸. ופירושו שעשה חמשה שירים נפרדים ברוח הקודש: — ארבעה בספר תהלים, היינו (תהלים ל) "מזמור שיר הנוכת הבית" וגו' ותני במכילתא כאן דשלמה אמרו. ותהלים עב "לשלמה אלהים משפטיך למלך". ו(תהלים קכז) "שיר המעלות לשלמה", ו(תהלים צב) "מזמור שיר ליום השבת", דמרומו בראשי תיבות שלמה. ואע"ג שהוא מי"א מזמורים של משה רבינו (ילקוט שמעוני), ובזוהר הקדוש פרשת תרומה דף קלח איתא דאזים הראשון אמרו, ועל כרחך משה רבינו הוסיף בו דבר, והכי נמי שלמה הוסיף בו, כמו מקרא (פסוק יד) "שתולים בבית ה' וגו'", ובימי משה לא היה 'בית' אלא אהל. והחמישי הוא 'ה' אמר לשכון בערפל" במלכים-א, ד ובדברי הימים-ב, ו. או מזמור (תהלים כד) "לה' הארץ ומלואה" שאמרו במסכת שבת דף ל, א שאמר שלמה (פסוק ז) "שאו שערים ראשיכם". זהו פירוש "חמשה"³⁹. "ואלף"³⁹ — היינו ספר שלם והוא שיר⁴⁰, והיינו שיר השירים. והכי פירש רבינו בחיי הא דכתיב "שלושת אלפים משל" היינו שלושה ספרים⁴¹.

ובפירושו לשיר השירים א, א מבהיר הנצי"ב את שיטתו בנדון, תוך כדי השוואת מלאכת 'העריכה' של שלמה המלך עם זו של אביו דוד⁴²: —

"שיר השירים" — אשר נתחבר מהרבה שירים נפרדים, אשר כמה מהם נתחברו ברוח הקודש על ידי אחרים⁴³, כמו "הגידה ל"י" וגו' נאמר על ידי משה רבינו, כדתניא בספרי פרשת פנחס. גם מקרא "ישקני" וגו' היה מקובל לרבותינו במדרש שהיה מוקדם לשלמה, וחקרו מתי נאמר. וכן שיר "אחות לנו קטנה" נאמר בימי אברהם אבינו כמבואר בבראשית רבה פרשת לך לך... אבל שלמה אסף השירים ברוח הקודש וגם הוסיף הרבה משלו, ועשאן שיר נפלא אחד. והרי זה כמו ספר תהלות

37 ד"ה את השירה הזאת, וכי שירה אחת היא, והלא עשר שירות הן... השמינית שאמר שלמה, שנאמר (תהלים ל) מזמור שיר הנוכת הבית לדוד...

38 בעוד הרד"ק פירש "אלף" כמשמעו ("אינם נמצאים אצלנו... כי רבים הספרים אבדו לישראל בגלותם") היה זה רש"י אשר פירש "אלף" מלשון ללמד, כך שפירוש שלושת אלפים הוא 'שלושה לימודים', וכן "חמשה ואלף" פירושו "בכל אחד כדי הוא ללמוד". ועיין פירוש הנצי"ב להלן בעקבות רבינו בחיי.

39 כלומר, החמשה שירים.

40 כלומר, הספר כולו הוא שיר שחובר על ידי שלמה, ואין השיר חלק מספר אחד שחובר על ידי אחרים.

41 ומעין זה ברש"י: שלוש פעמים כתוב "משלי שלמה" בספר משלי.

42 בפירוש הקצר: שיר שנתחבר מהרבה שירים נפרדים ומהרבה משוררים. "אשר לשלמה" — הוא בחכמתו וברוח הקודש קבצם ותקנם ועשה מהם שיר אחד.

43 כלומר, לא רק מלאכת העריכה נעשתה ברוח הקודש, אלא אף המקורות אשר שימשו בסיס לאותה מלאכה, אף הם נכתבו בשעתם ברוח הקודש.

שעשה דוד אביו ונקרא כולו על שמו, כדכתיב (תהלים עב, כ) "כלו תפילות דוד בן ישי", אע"ג שיש בהם מזמורים שאמרום אחרים, היינו עשרה זקנים, אלא שדוד גם כן אמרם ברוח הקודש והגיה בהם והוסיף משלו, כמו (תהלים צ) בתפילת "משה איש האלהים" כתיב "ימי שנותינו בהם שבעים שנה", ואמרו על זה ביבמות (דף סד, ב): "והא בימי דוד אימעוט שני שנאמר "ימי שנותינו" וגו'...⁴⁴ והכי מוכרח מדכתיב במזמורי משה רבינו (תהלים צז, ח) "שמעה ותשמח ציון", (שם, צט, ו) "ושמואל בקוראי שמו". והיינו דאיתא בפסחים דף קיז, א: כל התשבחות שבתהלים דוד אמרם, שנאמר "כלו תפילות דוד בן ישי", והוא משום שדוד הגיה והוסיף בהם⁴⁵. והכי נמי שלמה⁴⁶ קבץ השירים שהיה מקובל בידו והוסיף הרבה משלו, ועשה מהם שיר אחד. ולא עשה כדוד אביו שהשאיר כל מזמור על צורתו הראשונה⁴⁷, אבל שלמה עשה שיר אחד מן השירים.

44 הרי שמשם לא היה כותב כך, ולא מעטו יצאו מלים אלה. אבל עיין ספורנו לשמות ז, ז ד"ה ומשה בן שמונים שנה: ועם כל זקנתם השכימו והזדרזו לרצון קונם. כי אמנם מי שהגיע לשמונים גם בימים ההם כבר עבר ימי השיבה והגיע לגבורות כמו שהעיד בתפילתו באמרו "ימי שנותינו בהם שבעים שנה" וגו'.

45 ואין הכוונה שכתב את כולם במקורם.

46 ברא כרעא דאבוהי, ומעשה אביו סימן לבן.

47 כי אמנם "הגיה והוסיף בהם", אבל כל זאת בתוך מסגרת הצורה המקורית של כל מזמור ומזמור. לכן גשארנו מאה וחמשים מזמורים. לא כן עשה בנו שלמה אשר השכיל לשלב יחד את כל השירים, והיו בידיו לשיר אחד בעל מבנה אורגאני אחד.

בפרק הראשון הראינו לדעת — בעקבות ר"ע ספורנו — כיצד כתיבת התורה, ובמילא הנלמד ממנה, השתנתה עקב החטאים של העגל ושל המרגלים¹. אותם שני החטאים על ידי עם ישראל, אשר שינו את דרגתו-מהותו של העם, כאשר במילא היה צורך "להתאים" את התורה לדרגתם החדשה. היתה זאת "התאמה" אחת² מתוך מספר אין סופי של אפשרויות לפרש התורה, אשר סגולתה המיוחדת היא היותה אותיות שמותיו של הקב"ה³. זה אינו טכסט "סתם" ואף לא טכסט

- 1 "ביום פקדי" — חטא העגל, "ופקדתי" — חטא המרגלים (ע"פ רע"ס לשמות לב, לד).
- 2 לדעת הספורנו שם יש לראות בחטא המרגלים המשך ומעין השלמה לחטא העגל ("כי מאחר ששנו באולתם הם מוחזקים להוסיף לאשמה בה"). אם נפרש שלא כדרכו, הרי שהיו כאן שתי "התאמות" של תורה למצב המשתנה של עם ישראל.
- 3 רמב"ן הקדמה לבראשית... עוד יש בידינו קבלה של אמת (כלומר, קבלה מפי קודמיו, י.ק.) כי כל התורה כולה שמותיו של הקב"ה, שהתיבות מתחלקות לשמות בענין אחר, כאילו תחשוב על דרך משל כי פסוק בראשית יתחלק לתיבות אחרות, כגון 'בראש יתברא אֱלֹהִים', וכל התורה כן, מלבד צירופם וגימטריאותיהם של שמות עכ"ל. אנו חוזרים ומדגישים כי טעות לראות בזה "שיטת הרמב"ן", כאילו זאת היא דעה בודדת בין מכלול הדעות. הרי בהמשך דבריו מציין הרמב"ן כי כבר פרשנדתא רש"י העיר על כך — "וכבר כתב רבינו שלמה בפירושו בתלמוד (סוכה מה, א ד"ה אני) מנין השם הגדול של שבעים ושתיים, באי זה ענין הוא יוצא משלושה פסוקים 'ויסע — ויבא — ויט' (שמות יד, יט—כא).

ההתייחסות לתורה שבכתב כ"שמותיו של הקב"ה" אינה מוגבלת לרמב"ן בלבד. בעקבות הרמב"ן מצינו התייחסות מתמדת למושג אצל רבינו בחיי, ר' עובדיה ספורנו, הגר"א (בפתרון בעית שמונת הפסוקים האחרונים של התורה על ידי מי נכתבו), הנצי"ב ועוד ועוד. הרמב"ן הדגים את שיטת הכתיבה האלטרנטיבית על ידי פיסוק שונה במלים הראשונות של התורה (בראש יתברא אֱלֹהִים). אמנם, ספר תורה שלנו היום כתוב בפיסוק מלים של פשוטו של מקרא. אבל חלוקה זאת של טכסט שיכול היה להיות רצף אחר של האותיות, נשארת במכוון בלתי מנוקדת.

וכך מבאר רבינו בחיי את שיטת האמביבלנטיות המכוונת בטכסט בלתי מנוקד, אגב ביאורו את הכתוב הקשה (במדבר יא, טו) "ואם ככה את עושה לי" (לפירוש רש"י:

"קדוש" — זהו הטכסט של אורייתא, אשר נסתכל בה הקב"ה וברא על פי צירופים שונים של אותיותיה את כל העולמות שהיה בונה ומחריב, עד אשר חכמתו האין סופית קבעה את הדפוס של עולמנו־אנו — עולם הזה ועולם הבא. וגם במסגרת עולמנו־אנו, אשר היה בבחינת "דין הניין ליי", היו אפשרויות מאפשרויות שונות — החל בשש מצוות שנצטוו בהן אדם הראשון, וכלה בתרי"ג אשר נצטוו בהן בני ישראל. כל אלה האפשרויות נלמדות מתוך הטכסט המיוחד הזה, כאשר לימודו בשבעים פנים⁴ מגלה לנו, בין היתר, מה שיכול היה להיות ההלכה לולא חטאו, ומה שעתה ההלכה אחרי שחטאו⁵. זהו טכסט לא רק אינפורמטיבי, באשר הוא לא רק מגלה ומלמד את מה שהיה, אלא גם קובע נתון עובדתי רוחני בנצח של ההיסטוריה — תוצאה מחייבת ממה שאירע⁶.

בפרק ב' הראינו לדעת את הצד השני של המטבע — לעתיד לבא שוב ישתנו הדברים⁷ ממה שעתה ההלכה למה שיוכל להיות ההלכה. כשם שבטכסט של חמישה חומשי תורה הפשט מלמד את ההלכה לשעה, ומדרש מלמד את ההלכה לדורות, כן בספר יחזקאל מצאנו שחז"ל דרשו את הפסוק להתאימו להלכה המקובלת לדורות, ואילו הרד"ק, אברבנאל, מלבי"ם משך חכמה ועוד פירשו את הכתובים להלכה לעתיד לבא דהיינו "הלכה לשעה" שתהיה בעתיד. גם כאן וגם שם הפשט מלמד "הלכה לשעה", אלא שיש "שעה" שהיתה כבר, ויש "שעה" שאנו מצפים לה ובוא תבוא.

תשש כוחו של משה כנסיבה — ועיין במפרשי רש"י שהתקשו והתלבטו בהבנת הענין, היות והנושא של "את" הוא הקב"ה ולא משה!). וזה לשונו: מלת "את" כינוי למידת הדין... כי בספר תורה שאינו מנוקד יוכל אדם לקרוא "ואם ככה את עושה ליי" בקמ"ץ תחת השי"ן, כי האותיות כשאין מנוקדות סובלות כמה כוונות ומתחלקות לכמה גיצוצות. ומפני זה נצטוינו שלא לנקוד ספר תורה, כי משמעות כל מלה ומלה לפי הניקוד, ואין משמעותה עם הניקוד כי אם ענין אחד, ובלתי ניקוד יוכל האדם להבין בה כמה ענינים נפלאים רבים ונכבדים, והבן זה, תצטרך אותו בהרבה מקומות. כגון: (בראשית כא, יב) "עתה ידעתי כי ירא אֱלֹהִים אתה" (והקושי מבואר, וכי יש חידוש אינפורמציה אצל הקב"ה?! י.ק.), שיכול האדם לקרוא "עתה ידעתי" בחיר"ק תחת היר"ד, והדל"ת בדגש מלשון (איוב לח, יב) "ידעת שחר מקומו", וביאורו: עתה הודעתי בעולם במצוה זו שצויתך ועמדת עליה כי ירא אֱלֹהִים אתה. וכן (שמות ב, ה) "ותשלח את אמתה ותקחה", שהוא לשון שפחה, ואנו יכולים לקרוא "אמתה" מלשון (דברים ג, יא) "באמת איש". וכן הבינו אותה רז"ל במדרשם (סוטה יב, ב) שאמרו "אשתרכובי אשתרכב", ורבים זולתם. ועיין עוד רבינו בחיי דברים ז, ב ד.ה. ולא תחנם... "כי האותיות הן הגוף והניקוד הוא הנפש"...

- 4 על פי מדרש רבה לבמדבר ז, יג "שבעים שקל בשקל הקודש".
- 5 ועל הפונקציות השונות של פשוטו של מקרא עיין ב"לפשוטו של מקרא" מאמר 'הראוי הרצוי והמחייב בפשוטו של מקרא' (עמודים 68 עד 75). 'אין מקרא יוצא מידי פשוטו' (עמודים 61 עד 67). 'פשוטו של מקרא ואומדנא הלכתית' (עמודים 202 עד 225).
- 6 ועיין בהרחבה במאמרנו 'ואל מעלת אבותם ישובו' פרק ה' (המעין, תשרי, תשמ"ג).
- 7 רד"ק: "אלא על כרחינו חידוש יהיה בקרבנות לעתיד".

בפרק ג חדרנו להבחין בין הטכסטים השונים של ספרי התנ"ך (תורה, גביאים, כתובים) כאשר הבהננו ביניהם הן במישור ההיסטורי (אי אפשר לכתוב בספר ירמיהו את אשר אפשר לכתוב בספר דברי הימים, אע"פ ששני הספרים מתארים את אותה התקופה) והן במישור הסגולי (האספקטים של מכות מצרים כפי שמצטיירים אצלנו ברוח הקודש של נעים ומירות ישראל, שונים מהאספקטים של אותן המכות כפי שתורת משה מתארת אותן). ואילו בפרק ד עקבנו אחרי גלגולם של פסוקים, בראותנו אותם עושים את דרכם החל בחומר ההיולוגי שלהם ("שמע ישראל" של בני יעקב) וכלה ב"נחיתתם" באחד משלושת חלקי התנ"ך: — או בתורה ("ה' אלהינו ה' אחד") או בנביאים (פסוקים של בארי אבי הושע שצורפו לנבואות ישעיהו) או בכתובים ("מזמור שיר ליום השבת" וכדו'). ראינו גם טכסטים אשר אמורים היו להיות פסוקים בתנ"ך, ולא איסתייע להם מילתא, ולכן נלמדו על ידי החז"ל, כי לא יכלו להידרש כי לא בטכסט תנכ"י קאעסקינן.

כל אלה חברו יחדיו לתמונה אחת מקיפה של הוה אמינא ומסקנא, של ראוי ורצוי מחד — ומחייב מאידך, של דינמיקה פנימית בתוך עם ישראל הנותנת את אותותיה בתורת ישראל, של "נסתכל באורייתא וברא עלמא" מחד גיסא, ומסתכל בעלמא (ואין לו להקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה בלבד, ואין שומרים ד' אמות אלה אלא עם ישראל בלבד) וברא בטובו בכל תקופה ותקופה אורייתא בהתאם, מאידך גיסא. מצב מתמיד זה של "נזילות" הוא מסממניה המובהקים של תורה, והוא בעצם ביסוד הסתירות שבין תורה שבכתב ותורה שבעל פה. אילו היתה רק 'תורה' אחת מאדם הראשון ועד משיח צדקנו, אפשר היה לכתוב גם תורה שבכתב וגם תורה שבעל פה, ו"הקודקס" הזה היה הקוק לא רק על לוח לבנו אלא גם על הספר וחתום. האינטרקציה המתמדת בין עם ישראל ובין תורת ה' (קוב"ה, אורייתא, ישראל), ירידתו על עם זה וגסיונותיו המתמידים לעלות ולהעלות את כל הבריאה כולה עמו, הקורילציה בין החטא ובין השפעתו על חוקי הטבע, המתאם בין חוקי הטבע ("חוקות שמים וארץ") ובין חוקי התורה ("בריתי יומם ולילה") — כל אלה חברו באו יחד ליצור 'תורה' אשר גבולותיה האופטימאליים והמינימאליים קבועים בטכסט הקבוע, ואילו האפשרויות הבלתי מוגבלות בתוך הגבולות האלה תלויות ועומדות בנסיבות ההיסטוריות של עם הנצח. בזה נגיע (להלן במאמרנו) לדרכו של הגר"א מוילנא בענין הלכה העוקרת את הכתוב. עיין בדינמיקה המתמדת בין כל הגורמים האלה (ישראל, אורייתא וקוב"ה) אפשר לעשות על ידי לימוד בסוגית יבום, אשר תחילתה בחיי האבות, המשכה (בצורה שונה לחלוטין) יוצל עם ישראל, וסופה אולי נשורנו במגילת רות.

8 אין כאן המקום להביא את הספרות הגדולה בשאלה מדוע תורה שבעל פה לא נכתבה — על פי דרכנו אין כל מקום לשאלה!

9 ובשיטת הגר"א (ובעקבותיו גדולי המפרשים מליטא כגון הנצי"ב, משך חכמה ועוד) ובהבדל בין תפיסתו של פשוטו של מקרא ובין תפיסת האסכולה האפולוגטית (כתב וקבלה, מלבי"ם ועוד) עיין בהרחבה במאמרנו על ספר רביד הזהב (לפשוטו של מקרא עמודים 76 עד 93).

סוגית יבום, עוד בהשקפה ראשונה, נבדלת משאר הסוגיות ההלכתיות בכך שבצורה מפורשת¹⁰ בתורה שבכתב היא מתגלית לנו בשתי מהדורות — זו לשעה של פרשת יהודה ותמר, וזו לדורות של פרשת כי תצא.

וזה לשון הרמב"ן בבראשית לת, ח ד"ה ויבם אותה והקם זרע לאחיה. אבל הענין סוד גדול מסודות התורה בתולדת האדם, ונכר הוא לעיני רואים אשר נתן להם השם עינים לראות ואזניים לשמוע, והיו החכמים הקדמונים¹¹ קודם התורה יודעים שיש תועלת גדולה ביבום האח¹², והוא הראוי להיות קודם בו, ואחריו¹³ הקרוב במשפחה¹⁴. כי כל שארו הקרוב אליו ממשפחתו¹⁵ אשר הוא יורש נחלה, יגיע ממנו תועלת¹⁶. והיו נוהגים¹⁷ לישא אשת המת האח¹⁸ או האב¹⁹

10 וזאת לעומת שיטת רע"ס בענין "בכל מקום אשר אזכיר את שמי אבא אליך וברכתיך" לעומת "כי אם אל המקום אשר יבחר ה'" (ועיין בזה בפרק הראשון ובהערות). בפסוק הראשון בפרשת יתרו לפני חטא העגל גם בפשוטו של מקרא קיימת ההגבלה של "אזכיר את שמי", ולא שמענו באופן מפורש כי הקב"ה מוכן להזכיר את שמו בכל מקום ובכל שעה. לא כך בסוגית יבום כידוע וכפי שיבואר להלן.

11 כוונתו, כנראה, לא רק לאבות הקדושים, אלא לכל אלה החכמים אשר קיבלו את סודות הבריאה איש מפי איש מפי אדם הראשון יציר כפיו של הקב"ה.

12 כלומר, גדולה יותר אצלו מאשר אצל שאר בני המשפחה הקרובים בקירבה זו או אחרת. כי מעשה היבום על ידי קרוב משפחה אחר מביא לפחות תועלת במסגרת התועלת שפעולה זאת מסוגלת ונועדה לעשות.

14 על פי משקל 'הקרוב קרוב קודם' בסוגית הנחלות, באשר סוגית יבום קשורה קשר הדוק בסוגית הנחלה כפי שיבאר מיד הרמב"ן וכפי שיבהיר להלן המלבי"ם.

15 על פי במדבר כז, יא בסוגית הנחלות.

16 וכשמרחקת מידת הקירבה, יורדת בהתאם התועלת ממצוה זאת למחצה לשליש ולרביע. מעין קונספציה זאת של תועלת יחסית במסגרת מצוה אחת, מצאנו בספר המצוות של הרמב"ם מצוות עשה פט (ע"פ תרגומו של ר"י קאפה): הציווי שנצטוו הכהנים לאכול בשר הקדשים, כלומר, החטאת והאשם שהם קדשי קדשים... הכהנים אוכלים ובעלים מתכפרים... אבל שאר קדשים, כלומר, קדשים קלים... גם אכילתם נגררת למצוה. וכן גם בתרומה, אכילתה נגררת למצוה. אלא שאין אכילת קדשים קלים ותרומה כאכילת בשר חטאת אשם, לפי שאכילת בשר חטאת ואשם נשלמת בה כפרת המכפר ובהן נאמר הציווי על האכילה — מה שלא נאמר לא בקדשים קלים ולא בתרומה — ולפיכך הם נגררים אחר אלו והאוכלם עשה מצוה... עכ"ל. כשם שבאכילת קדשי קדשים נשלמת הכפרה, כך ביבום האח נשלמת תועלת המצוה. וכשם שאכילת קדשים קלים ותרומה רק נגררת אחרי עיקר המצוה, ולכן לא בא ציווי מפורש על אכילתם, כך יבום שאר קרובי המשפחה (והקרוב קרוב קודם) נגרר אחר יבום האח, אבל לא בא בציווי ("בא אל אשת אחיך ויבם אותה") אלא (במקרה של חותן) בסיפור ("ולא יסף עוד לדעתה") (ועל ההבדל בין ציווי וסיפור עיין במאמרינו סגנון הכתוב, מאמר א, "לפשוטו של מקרא" עמודים 94 עד 104).

17 'החכמים הקדמונים' לפני מתן תורה אשר ידעו בקבלתם את סוד גלגול הנשמות שהוא התועלת האמיתית במצוה זאת (משך חכמה לדברים כה, ו: "אבל לענין הכוונה האלהית

או הקרוב מן המשפחה²⁰. ולא ידענו אם היה מנהג קדמון לפני יהודה²¹. ובבראשית רבה²² אמרו כי יהודה התחיל במצות יבום תחילה²³, כי כאשר קיבל הסוד מאבותיו נזדרזו להקים אותו²⁴. וכאשר באתה התורה²⁵ ואסרה אשת קצת הקרובים²⁶, רצה הקב"ה להתיר אשת האח מפני היבום²⁷. ולא רצה²⁸ שידחה מפניו איסור אשת אחי האב והבן וזולתם, כי באח הורגל הדבר ותועלת קרובה²⁹ ולא בהם כמו שהזכרתי... וחכמי ישראל הקדמונים³⁰, מדעתם הענין הנכבד הזה³¹, הנהיגו

כפי מה שביארנו בזהר הקדוש ורמב"ן, שהוא סוד נשגב במחצב הנפשות").

18 בעל התועלת המקסימאלית (בו בשלמת התועלת).
19 כי בדיני נחלה אם אין לו אחים "ונתתם את נחלתו לאביו". כך עשה גם יהודה (אביהם של ער ואונן) לפי דעת שמואל סבא משמיה דרב שמואל בר אמי (בסוכה י, ב): כיון שידעה שוב לא פסק ממנה, כתיב הכא "ולא יסף (עוד לדעתה)" וכתוב התם (דברים ה, יט) "קול גדול ולא יסף".

20 בודאי מצד האב, כי בדין נחלה קא עסקינן.

21 מהחכמים הקדמונים אשר קדמוהו, או שמא יהודה הוא אשר גילה את סוד המצוה הזאת כשם שאברהם נעשו שתי כליותיו כשני מעינות וגילה בזה את תרי"ג מצוות התורה. מן הראוי ומן הרצוי להדגיש השכם והערב כי גם לפני מתן תורה קיימת מסורת איש מפי איש. יסודות התורה והפריאה והקשר ביניהן ('בריתי יום ולילה' עם 'חוקות שמים וארץ') ידועים היו ונמסרו איש מפי איש מאדם הראשון ועד לעמרם ('גדול הדור היה') ומעמרם לבנו משה רבינו. לפי זה יוצא לנו גם שרשרת מסורה 'איש מפי איש מפי איש מפי משה מפי הגבורה', וגם 'איש מפי איש מפי משה מפי עמרם'. חלק לא קטן מן הנמסר לנו על ידי חז"ל אודות תקופת האבות והתקופות הקודמות להם, נמסרו למשה רבינו מפי עמרם, והוא מפי לוי, והוא מפי יעקב — יצחק — אברהם — שם — נח — למך — חנוך — אדם הראשון!

22 פה, ו. 23 מצוה דווקא לעומת 'והיו נוהגים' לפני כן.

24 כך שמתקופת יהודה ועד מתן תורה חלה מצות יבום באותם התנאים שהיה קיים מנהג יבום עד אז, כלומר לכתחילה על ידי אחד האחים, ואם לאו על ידי קרובי המשפחה, כאשר האב (= החותן) קודם לאחרים.

25 עיין להלן בגוף המאמר הסבר (בעקבות הספורנו) בביטוי זה של הרמב"ן.

26 כמבואר בויקרא אחרי מות פרק יח, וענשם בויקרא קדושים פרק כ — ורע"ס יבאר להלן מדוע איסורי עריות אלה כתובים בחומש ויקרא דוקא.

47 שהתורה אסרה בויקרא יח, יב ("ערות אחות אביך לא תגלה"). בזה עונה רע"ס על 28 = לא הסכים או לא התיר.

29 כלומר, משום שתועלתו קרובה, דהיינו בו דוקא בשלמת תועלת המצוה.

30 בהמשך ל'חכמים הקודמים' שלפני מתן תורה. הכוונה לחז"ל במשמעות המקורית של המושג, דהיינו שנים רבות לפני תקופת בית שני (שמשום מה היא הידועה לנו כ'תקופת חז"ל'), אותם חכמי הדורות ובעלי המסורת אשר מסרו, גורו, ותיקנו בתוקף סמכותם של "ושמרתם את משמרת".

31 דהיינו תועלת מצות יבום, לא רק בשלמות התועלת על ידי האב, אלא גם בתועלת הנגררת במידה פחותה ממנה על ידי שאר קרובי הנפטר מצד האב.

לפנים בישראל לעשות המעשה הזה³² בכל יורשי הנחלה באותם שלא יהיה בהם איסור השאר³³, וקראו אותו 'גאולה'³⁴. וזהו ענין בועז³⁵, וטעם נעמי והשכנות³⁶, והמשכיל יבין. עכ"ל הרמב"ן.

'וכאשר באה התורה ואסרה אשת קצת הקרובים' — לשון זה של הרמב"ן אומר דרשני. מהי "ההתפתחות" הזאת בתורה אשר משמעה איסורי עריות שלא היו אסורים וידועים כאסורים לפני כן. דבריו מקבלים חיזוק מפשוטו של מקרא (במדבר בהעלותך יא, י) "בוכה למשפחותיו" שחז"ל פירשו (יומא עה, א) על עסקי משפחות של עריות שנאסרו להם³⁷. אולם במקום שהרמב"ן סתם, בא ר' עובדיה ספורנו ופירש.

ר"ע ספורנו לויקרא יא, ב ד"ה זאת החיה אשר תאכלו.

הנה אחר שהתנצלו ישראל את עדים הרוחני³⁸ שקנו במתן תורה, אשר בו היו ראויים לשרות שכינה עליהם בלתי אמצעי³⁹, כאמרו (שמות כ, כד) "בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבא אליך וברכתיך", כמו שיהיה הענין לעתיד לבא⁴⁰ כאמרו (ויקרא כו, יא) "ונתתי משכני בתוכם ולא תגעל נפשי אתכם"³⁹, מאס האל יתברך אחר כך מהשרות עוד שכינתו ביניהם כלל, כאמרו (שמות לג, ג) "כי לא אעלה בקרבך". והשיג משה רבינו בתפילתו איזה תיקון שתשרה השכינה בתוכם באמצעות משכן וכליו ומשרתיו⁴¹ וזבחיו⁴² עד שהשיגו וזכו אל (ויקרא ט, כג)

32 דהיינו לשאת את האלמנה כשאין לה זרע ממנו.

33 כלומר, כאשר נשלמת התועלת, בוטל איסור עריות באשת אח, דבמקום מצוה (תועלת לנשמת המת) שאני. אולם בשביל פחות מתועלת מושלמת אין מבטלים איסורי עריות דאורייתא. אבל כאשר אין בעיה של איסורי עריות, כלומר קרובי המשפחה הם רחוקים, חוזרת וניעורה המצוה המקורית (אמנם לתועלת מינימאלית בלבד) על ידי תקנת חז"ל 'מדעתם הענין הנכבד הזה'. ועיין הסבר מקיף להלן בגוף המאמר.

34 ועיין להלן את שיטת המלבי"ם בענין מצות גאולה והקשר שלה עם ארץ ישראל דוקא. אשר גאל, בהיותו קרוב משפחה ללא איסור עריות.

36 אשר אמרו (רות ד, יז) "יולד בן לנעמי", כלומר לא לרות, אלא על ידי לידת רות, חזר בעלה (מחלון) לחיות, והרי הוא בנה של נעמי רק 'מחלון' זכה לגלגול חדש (כי מ'מחלה' אפשר להבריא), ואילו 'כליון' כשמו כלה ועבר מן העולם.

37 ועיין במפרשי רש"י מדוע רק עכשיו נתעוררו לבכות על ענין זה ולא מיד בהיודע להם האיסורים במתן תורה או באהל מועד. אבל על עצם החידוש של איסורי עריות כשלב מסוים במתן תורה לא התעוררו המפרשים. לזה רמז הרמב"ן ובזה פירש הספורנו. שמות לג, ל—ו "הורד עדיך מעליך... ויתנצלו בני ישראל את עדים" שרע"ס מפרש כעדי רוחני ולא כתר ממש (עיין רש"י).

39 ועיין בדברי ספורנו המקבילים במאמר הראשון.

40 כי אל מעלת אבותינו נשוב.

41 כאן היסוד לצורך להבדיל שבט אחד לעבודת המקדש.

42 אולי מצינו כאן את שיטת הרמב"ם במורה בטעם הבדיעבד לקרבנות. לולא חטאו בעגל לא היינו מקבלים את פרקי הקרבנות שבחומש ויקרא (אחרי פרשת כי תשא) דוק ותשכח! ואכמ"ל.

"וירא כבוד ה' אל כל העם", ואל ירידת אש מן השמים (שם ט, כד). ובכן ראה לתקן מזגם⁴³ שיהיה מוכן לאור באור החיים הנצחיים, וזה בתיקון המזונות והתולדה, ואסר את המאכלים המטמאים את הגפוש במדות ובמושכלות⁴⁴... ואסר הנדה הזבה והיולדת⁴⁵ לקדש את הזרע ולטהרו מכל טומאה... עכ"ל.

ואמנם 'באה התורה ואסרה' בהמות, חיות, צפורים, שרצים, ואנשים מסוימים במצבים מסוימים. פרשות שמיני, תזריע ומצורע הינן תוצאה מחטא העגל ונסיון להכשיר את בני ישראל להיות ראויים לקבל פני השכינה, אמנם באמצעות משכן כליו וקרבתיו. האם אין לראות, איפוא, גם את פרשת העריות שבאחרי מות כהמשך אף היא לאותו תהליך? דבריו של הספורנו בהסבר איסורי עריות מעידים אמנם כי רק בדרגה נמוכה של אחרי העגל נחוצים איסורים אלה. אילו יכולנו להעפיל לפיסגת הדרגה הרוחנית שבן אנוש מוסגל להגיע אליה, לא היה כל איסור על האדם לשאת את אחותו!

ספורנו ויקרא יח, ו ד"ה איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו. הגה התולדת ההוה משאר⁴⁶ בשר, בהיות או הפועל והמתפעל קרובים במזג, ראוי שתהיה יותר הגונה וממוזגת, כמו שקרה בתולדת משה אהרן ומרים מעמרם ויוכבד דודתו⁴⁷, וכמו שאמרו ז"ל על נשואי בת אחותו⁴⁸. וזה יצדק כאשר יהיו הפועל והמתפעל מכוונים להפיק רצון קונם בלבד⁴⁹. אפס כי זה יקרה על המעט,

43 כדי לתת קביעות למה שהוגש על ידי תפילת משה.

44 משמע שבמדרגתם הקודמת והעילאית לא יכלו דברים אלה להשפיע לרעה.

45 וז"ל הספורנו לבראשית ל, ח ד"ה נפתולי אלהים נפתלתי (בענין דרגת האבות הגבוהה מזו" של בני ישראל אחרי חטא העגל — ועיין עוד פרק ראשון)... ובכל זה יתחייב שמסרה לאה את זילפה ליעקב קודם לידת נפתלי, כי באופן אחר לא יספיק זמן השבע שנים לעבורי כולם, אם לא נאמר שנולדו כולם לשבעה חדשים, ושתיכף שילדו נתעברו ולא שמרו שום טומאת לידה.

46 האל"ף צרויה.

47 שהתורה אסרה בויקרא יח, יב ("ערות אחות אביך לא תגלה"). בזה עונה רע"ס על השאלה כיצד עמרם נשא את דודתו ("ועמרם גדול הדור היה") כאשר במתן תורה ייאסר הדבר באיסור דאורייתא (והשוה עם דברי ראב"ע שלכן לא כתבה תורה שבכתב את העונש כרת על עבירה זאת בפרק כ', 'משום כבודו של עמרם'). [ועיין הסבר במושג הזה 'משום כבודו של עמרם' ו'משום כבודו של יעקב' שנשא שתי אחיות בחייהן ב'לפשוטו של מקרא' עמודים 157 עד 160]. אדרבא! בדרגה של עמרם ויוכבד היה בזה משום מעליותא (והתוצאות של שלושת הרועים יוכיחו!).

48 יבמות סד, ב האוהב את שכיניו, והמקרב את קרוביו, והגושא את בת אחותו והמלוה סלע לעני בשעת דחקו, עליו הכתוב אומר (ישעיה נח, ט) "או תקרא וה' יענה תשוע ויאמר הנני".

49 הרי שבדרגה הגבוהה היא מצוות צריכות כוונה, לא רק לעצם קיום המצוה כרצון ה', אלא גם כוונה לתועלת המצוה, לטעמה ולתכליתה. והנה דוקא בנקודה זאת של כוונה לתכלית המצוה (ולא רק למלא את רצון ה') בלבד בעשית פעולה מסוימת שהיא ורק היא "הכוונה" הנדרשת מאתנו בקיום מצוות בדרגתנו אנו) מצינו שנבדלת מצות יבום משל

כי אמנם מה שיקרה בכל המין האנושי או ברובו בזה הוא שיהיו מכוונים לתענוג בלבד, כאמרו (תהלים נא, ז) "הן בעון חוללתי ובחטא יחמתני אמי". הנה כאשר יהיו חושבים לתענוג בלבד, ובכך יזנו ולא יפרוצו ומלאה הארץ זמה... עכ"ל הספורנו.

דרך מיוחדת וייחודית היתה מאז ומתמיד לגמול חסד עם נשמת אדם אשר נפטר ללא זרע⁵⁰. סוד זה היה ידוע מאז ומתמיד 'לחכמים הקדמונים', והופעל באופן מחייב על ידי יהודה בדרגתו הגבוהה. עקב ירידת דרגת בני ישראל כתוצאה מחטא העגל, נאסרו עליהם נישואי אדם עם אשת אחיו גם אחרי מות אחיו. וכאן נוצר הקונפליקט — כאשר מת בעל ללא זרע, התיקון הרצוי לנשמת הנפטר הוא על ידי נישואי אשתו לאחיו במטרה להוליד ילד. תיקון זה כה חשוב הוא, שבאופן יוצן מן הכלל⁵¹ בא תיקון זה ("עשה") ודוחה איסור דאורייתא ("לא תעשה"). ברם, הדחייה תופסת רק כאשר נשלמת תועלת המצוה מחד, וכאשר כוונתו המודעת היא לאותה תועלת עצמה, ואין זה מספיק שמתכוון לקיים את מצות בוראו. לכן דוקא במצוה זאת מצאנו 'שטר ושוברו בצדו', דהיינו מצות יבום והאלטרנטיבה של חליצה לידה. אמנם התורה נימקה את האלטרנטיבה ב"אם לא יחפץ האיש לקחת את יבמתו", אבל 'חכמי ישראל הקדמונים', ואלה אשר באו אחריהם, 'מדעתם הענין הנכבד הזה', הם קבעו כי לכתחילה יקיים את מצות חליצה ולא יבום, באשר אין 'הפועל והמתפעל מכוונים להפיק רצון קונם בלבד', ושמא 'יהיו מכוונים לתענוג בלבד'. אדעתא דהכי שיכוונו לעצמם ולא לתועלת המצוה לא בוטל האיסור של אשת אח, ולכן בסכנת איסור עריות קא עסקינן, וקרוב הולד (אותו ולד אשר אם יתכוונו לתועלת המצוה יביא גאולה לנפטר) להיות ממזר — "כי כפשע ביני ובין המות"! רק כאן התנתה התורה את עצם קיום מצוה בכוונה לתועלת ולתכלית המצוה, כי רק כאן באה התורה להעמיד מצוה במקום עבירה. פעולה כזאת צריכה לא רק מעשה אלא גם כוונה, בזה שהיא למעשה מעין עבירה לשמה⁵².

שאר המצוות שבתורה. ועיין להלן בגוף המאמר מדוע מועדפת האלטרנטיבה של חליצה על פני מצות יבום, משום שלדעת ר' אבא בר שאל "קרוב בעיני הולד להיות ממזר" ! (יבמות לט, ב).

50 "והוא סוד נשגב במחצה הנפשיות" (משך חכמה), ו"סוד גדול מסודות התורה בתולדת האדם" (רמב"ן).

51 שהרי אשת אח היתה בכלל (כל איסורי העריות) ויצאה מן הכלל לידון בדבר חדש ('במקום מצוה'), ולכן אי אתה רשאי להחזירה לכללה, ובנקודה זאת היא נשארת יוצא מן הכלל, ובודאי אינה יכולה ללמד על הכלל כולו, שכל איסורי עריות יתרו 'במקום מצוה' של בעל שמת בלי זרע.

52 בסוגית עבירה לשמה עיין (נוסף על המקור בגמרא נזיר כג, א) בספורנו לבראשית יט, לח ד"ה הוא אבי עמון ("כי מפני שהיתה כוונת הנשים רצויה, היה זרעם לשני גויים יורשי אברהם במקצת, כאמרם (ברכות סג, א) "בכל דרכיה דעהו" — אפילו לדבר עבירה). שם לח, טו ד.ה. מה תתן לי ("אבל היתה כוונתה להקים זרע מיהודה, ובכך לקחה ערבון לא ליהנות בו"). שם שם ד"ה ופתילך ("וזה עשתה כדי שתהרהר במעלת יהודה וגדולתו"). שם פסוק כו ד.ה. צדקה ממני ("היא צדקה במרמתה

בדרגה של תורה לפני חטא העגל, אותה הפעולה לובשת צורה (עבירה) ופושטת צורה (להיות מצוה). אין הגבולות קבועים, והמעבר ממצוה לעבירה הוא כחוט השערה, באשר בכוונה קא עסקינן — צדיקים ילכו במ (בכוונתם לעשות מצוה לפי תכליתה ותועלתה) ואילו רשעים יכשלו במ (בעשותם אותה פעולה ממש, כשכוונתם להנאת עצמם בלבד). בדרגתנו-אנו היום, זהו ההבדל בין מצוה מן המובחר למצוה רגילה. באוקטאבה הגבוהה יותר, המצוה מן המובחר היא מצוה, ואילו פחות מזה לעבירה תיחשב. לולא ניתנה תורה "חתוכה" וקבועה, היתה אפשרות של "גמישות" בכל מצוה ועבירה, אשר לפי הנסיבות תשתנה מזו לזו. סוגית יבום מדגימה (לדעת המלבי"ם המובאת להלן) את הפרובלימטיקה בעשית יוצא מן הכלל (הוראת שעה⁵³) בתורה. הפתרון הוא לעשות את היוצא מן הכלל לכלל חדש, אשר לו "דינים" משלו. כי הוראת שעה חדלה להיות הוראת שעה ברגע שהיא קבועה! קביעות התורה מאז מתן תורה ('חוק ולא יעבור' בלשון המלבי"ם), לעומת "גמישותה" מלפני מתן תורה, אינה מאפשרת פעולות חריגות מן הנורמה הקבועה והמחייבת⁵⁴.

אנדרהסכנה

(= עבירה) שהיתה לתכלית טוב ורצוי לא-ל יתברך שהיא קיום הזרע, לא להנאת עצמה... כאמרם ז"ל גדולה עבירה לשמה ממצוה שלא לשמה". ובעיקר עיין בנצי"ב הרחב דבר לבראשית כז, ט: "והנה אמרו ברבה שנענש יעקב אבינו על שגרם לעשו "צעקה גדולה ומרה", וזה הביא שמרדכי צעק "צעקה גדולה ומרה". ולכאורה קשה על מה זה נענש בצעקת עשו יותר ממה שגרם ליצחק אביו הצדיק שחרד חרדה גדולה. אבל הענין, יש ליוזר הרבה שלא ליהנות ממנה כלום, ולא דמי לעושה מצוה, דאע"ג שנהנה גם כן, המצוה במקומה עומדת ("מצוות לאו ליהנות ניתנו" — י.ק.). משא"כ בעבירה לשמה, ההנאה שמגיע לגוף מזה בעל כרחו הוא עבירה, וכמבואר ביבמות קג, א ונוזר כג, ב גבי האי שאמרו 'גדולה עבירה לשמה', וראיה מיעל. ומקשה 'והא קא מיתהני מעבירה'. ואע"ג שודאי רשאה היתה משום פקוח נפש כמש"כ התוס', מכל מקום לא היתה משתבחת על זה ("תבורך מנשים יעל מנשים באהל תבורך" — י.ק.). משום דהנאה שבאה נחשבת לעון. והכי נמי בעבירה לשמה שעשה יעקב, לא נהנה כלל בשעה שחרד יצחק, ובודאי נצטער על זה, אבל אנוס היה. משא"כ על צעקת עשו, שמח בלבו, על כן נענש. שהרי גם זה ע"י עבירה של שקר ואסור ליהנות מזה, עכ"ל הגאון הנצי"ב מוולוז'ין.

- 53 במקרה דנן הרצון לקבל את תועלת מצות יבום מול איסור אשת אח.
- 54 היא הכתובה בתורה עצמה. הנצי"ב (הן בפירושו לבראשית במעשה יהודה ותמר והן בפירושו לסוגית יבום בחומש דברים) טוען כי ניתן היה להשיג את תועלת מצות יבום על ידי ביאה חד פעמית ("ויבם אותה" ... "לא אבה יבמי") בעוד לא היה צורך להחזיק לקיים אותה כאשתו ("לא חפצתי לקחתה"). המלבי"ם יטען כי זה היה הדין של לפני מתן תורה, בעוד אחרי מתן תורה אי אפשר להתיר איסור אשת אח שיש עמו כרת על ידי פעולה חד פעמית (ביאה אחת). הדרך היחידה לתורה להתיר את האשה, הוא להתיר את האיסור, ואם כבר הותר פעם אחת שוב אינו חוזר וניעור אם יפרוש ממנה או יגרשנה. אבל היתר מלא כזה אפשרי (כפי שראינו לעיל) רק אם מגיע גם לידי מחשבת המצוה ולא ביצוע הפעולה גרידא.

וזה לשון המלבי"ם בהקדמתו הקלאסית לסוגית יבום, דברים כה, ה ד"ה
כי ישבו.

ענין היבום הוזכר במעשה ער ואונן, וכאן (דברים) ובענין בועז ורות⁵⁵,
ובכל אחד מן השלושה בא באופן אחר. ויתבאר ע"פ ב' הקדמות: (א) שענין היבום
הוא על ב' פנים, הא' כשתלד זרע מהיבם והזרע ייחשב להמת, וזה ייקרא 'הקמת
שם בישראל', 'ולא ימחה שמו מישראל'⁵⁶. (ב') שאשת המת תהיה לו לאשה, וגם
נחלת המת תהיה לו, ונקרא שם המת על נחלתו על ידי שאשת המת תבא ותצא
בנחלתו כמקדם⁵⁷, וזה יקרא 'הקמת שם בנחלה', ש"לא יכרת שמו מאחיו ומשער
מקומו". וההבדל ביניהם: כי הקמת שם בזרע הוא תכלית המכוון במצות יבום⁵⁸.
אבל לא תוכל להיות רק כשהזרע אשר תלד מן היבם הוא בעת אשר תקרא עוד
בשם "אשת המת". אבל אחר שתיקרא בשם אשת היבם, אז אי אפשר שאשת אחד
תלד בנים על שם אחר. והקמת שם בנחלה אינה תכלית היבום⁵⁸, מפני שאיננה
אלא הקמת שם באחיו בשער מקומו. אבל תוכל להיות אף גם כשתיקרא בשם
אשת היבם.

והקדמה שניה⁵⁹ כמאמרם ז"ל שקיים אברהם אבינו ע"ה כל התורה, ואחריו
יצחק ויעקב והשבטים. אבל הם לא קיימו⁶⁰ כאשר אנחנו מקיימים בחוק ולא יעבור,
ומצות לא תעשה⁶¹ לא תוכל להידחות מפני מצות עשה מאין גבול וחוק⁶². וגם
קיום מעשה יש לו גבול וחוק עת וזמן, שהוא קיום המצות עשה, ואי אפשר שמצות
עשה אחת תימשך קיומה זמן רב, ר"ל עת ימשך מעשהו, ואז תהיה נגמרת⁶³.

55 השווה סוף דברי הרמב"ן לעיל — 'וקראו אותו גאולה וזהו ענין בועז, ועיין מלבי"ם
להלן הקובע ברורות כי ענין הגאולה הוא ואריאציה על הנושא של יבום (אבל בדרך
שונה מהרמב"ן).

56 ובוה נשלמה תועלתה של המצוה בהגיעה לידי המקסימום שלה.

57 ולכן האח המיבם נוחל את נחלת אחיו המת ("יקום על שם") אבל לא כפיצוי לו
כמקיים את המצוה, אלא כדרך להמשיך את האסוסיאציה בין המת ובין נחלתו (באמצעות
נוכחות אשתו).

58 אלא נגררת אחריה וחלק מסוים ממנה.

59 וכאן מגיע המלבי"ם לאבחנה שבין לפני ואחרי מתן תורה בכל הקשר ב"גמישות"
(חוק ולא יעבור' בלשון המלבי"ם) במצוות התורה.

60 המלבי"ם מתכוין כאן לכלל מצוות התורה, ולא ליוצאים מן הכלל המפורסמים כגון
יעקב שנשא שתי אחיות וכו', אותה סוגיא הנידונה בהרחבה אצל מפרשי רש"י לבראשית
ויגש מ, י ד"ה ושאל בן הכנענית, ובמאמרים מיוחדים (א' ו-ב') אצל בעל משנה
למלך בספרו פרשת דרכים.

61 כל זה המשך ל"כאשר אנחנו מקיימים", כלומר גם ביוצאים מן הכלל אנו מוגבלים
כמבואר להלן ע"י רבינו.

62 כי אע"פ ש'עשה דוחה לא תעשה' (ביצה ת, ב); אין עשה דוחה לא תעשה ועשה
(פסחים פד, א) אין עשה דוחה לא תעשה שיש עמה כרת (כגון איסור אשת אח)
ועוד כהנהגה כללים אשר כל אחד ואחד מהם אף הוא מחייב בחוק ולא יעבור.

63 וברגע שנגמר העשה, שב הלא תעשה אשר נדחה מפניו, גיעור לקדמותו ואוסר

אבל קודם מתן תורה, הן מצות עשה והן מצות ל"ת לא היו ב'חוק ולא יעבור', רק היו מתנהגים בהם כפי בינת ה' אשר חנן אותם לבא בהם לתכלית כוונת השי"ת⁶⁴. ועתה יובן הדבר, כי קודם מתן תורה כאשר איסור אשת האח לא היה מנגד למצות היבום וגם מצות היבום היה באפשרי להמשיך עד עת שתלד בן, לכן היה באפשרי שאשת המת תישאר בשם "אשת המת"⁶⁵ עד שילדה בן מהיבם, ואז היה נגמר מצות היבום כשנעשה תכלית המכוון. ואחרי התכלית⁶⁶ אז נשארה אסורה להיבם משום אשת אח. אבל אחר מתן תורה⁶⁷, אי אפשר שתיקרא בשם "אשת המת"⁶⁸, שהיא אשת האח עד שתלד, מפני שאיסור אשת אח לא יוכל להידחות באין גבול⁶⁹, לכן לא יתכן שמצות היבום תימשך עד עת שתלד, ורק שהתורה אמרה שרק ביאה ראשונה יבא עליה בשם "אשת המת"⁷⁰, אבל אחרי הביאה⁷¹ נעשית כאשתו, וכאילו לא היתה כלל בשום פעם 'אשת האח'. וקיום מצות יבום הוא רק בביאה ראשונה, אבל אח"כ אינה מצוה, וגם אינה אסורה עליו, מפני שכן אמרה התורה שמביאה ראשונה והלאה היא אשתו. ונמצא אם יקרה שתלד בן בביאה ראשונה, אז בא תכלית כוונת מצות יבום שהוא הקמת שם בורע. אבל אם לא ילדה מביאה ראשונה⁷², באופן הזה לא היה רק קיום הקמת שם בנחלה⁷³, וזהו רק באשת אח שהתורה צוהה כן שתיקרא בביאה ראשונה בשם "אשת המת"⁷⁴. אבל משארי הקרובים לא בא הציווי על זה... ונמצא כי הקמת שם בורע בשארי קרובים לא יתכן כלל, רק הקמת שם בנחלה... ובענין בועז ורות שאין שם מקום

כלתחילה. אבל לא כך במצות יבום הדוחה איסור אשת אח לחלוטין, כלומר הוא ממשיך לקיימה כאשתו גם אחרי שבא אליה פעם אחת, גם אחרי שהרתה לו, וגם אחרי שילדה בן אשר ייקרא בשם אחיו של הבעל המת. (ועיין בשיטת הנצי"ב לעיל הערה 54).

- 64 כאן קובעת, איפוא, התכלית והכוונה, מחשבת וטעם המצוה. כי לפני מתן תורה מצוות צריכות כוונה, ועל פי כוונתה של הפעולה ייקבע אם למצוה אם לעבירה.
- 65 "לא תהיה אשת המת החוצה לאיש זר".
- 66 כלומר, עם גמר ביצוע התכלית המכוונת של המצוה, דהיינו, כאשר נשלמה תועלתה בזה שיש בן הנקרא על שם המת.
- 67 שכל המצוות פועלות בלא פלוג כ'חוק ולא יעבור', ואין מבטלים מצוה למחצה לשליש ולרביע, לא בתכנה לא בזמנה ולא במקומה.
- 68 שהרי עשה דוחה לא תעשה רק לשעה, ואינו מבטל לא תעשה לחלוטין.
- 69 ובזה לא היתה אשת המת החוצה לאיש זר.
- 70 ומעתה היא אשתו לכל דבר ולא "אשת המת".
- 71 ולא הקמת שם בישראל.
- 72 ולתקופה מוגבלת זאת אתא עשה של יבום ודחי לא תעשה של אשת אח. לפי זה (מסביר המלבי"ם להלן בעקבות הספורנו) יהיה פירוש "יבמה יבא עליה ויבמה", שבוה שהיבם בא עליה פעם אחת לשם מצות יבום, הוא ביטל את היחס של יבם עם יבמתו (הוסר ממנו שם יבמה, על משקל לשרש = לעקור מן השורש) ומעתה היא אשתו לכל דבר, כך שגם אם יגרש אותה אין היא הוזרת לאיסור אשת אח, ואף יוכל לקיים בה מצות המתזיר את גרושתו.

להקמת זרע⁷³, ורק להקמת שם בנחלה — שקדושת ארץ ישראל גדולה כל כך שאף אם יקרא שמו על נחלתו יש גם כן שארית להמת. וענין הגאולה בשדה אחוזה הנאמר בקרובים הוא שלא יכרת שמו משדה אחוזתו כי נשמתו נתקדשה בקדושת ארץ ישראל — כמו שכתוב (רות ג, ט) "ופרשת כנפיד וגו' כי גואל אתה", וכן אמנם (שם שם יב) "כי גואל אנכי". ועוד כמה פעמים נזכר בענין הזה שם 'גאולה' שעיקרה על שדה אחוזה. והנשים לא אמרו 'יולד בן למחלון'... ומה שאמרו 'יולד בן לנעמי' הוא בשביל שהיתה לו לאומנת⁷⁴ (עכ"ל הגאון מאיר ליבוש מלבי"ם). הנה אם כן, גלגולה של מצוה. תחילה היתה הפשית לפעול את פעלה בכל מקרה שנפטר האדם ללא ילדים, ודרוש היה תיקון לנשמתו, אותו תיקון שפעל אחיו בקחתו את אשתו להוליד ממנה בן. איסור אשת אח אחר מותו עוד לא היה, וסביר לומר כי פקע דין אשת אח כשם שפקע דין אשת איש במיתת הבעל. ואף אם נאמר שכבר אז כן חל איסור אשת אח גם לאחר מותו, תבא מצות יבום ותבטל את איסור אשת אח מדין ביטול, כל עוד יש צורך לקיים אותה כאשה, אפילו היא נושאת את השם אשת אחיו. ממתן תורה ואילך בטלה האפשרות הזאת שמצוה אחת תדחה באופן ארעי מצוה אחרת, כי לכל מצוה יש 'החוק ולא יעבור' שלו. לכן חידשה התורה שמצות עשה של יבום מבטלת לגמרי איסור אשת אח בביאה ראשונה. מיד לאחר מכן מסתלק ממנה דין אשת אח (ולא סתם נדחה). והיא הופכת להיות אשתו של האח המיבם לכל דבר.

וגם ביאה ראשונה זאת — במקום איסור כרת — מותרת רק כאשר התועלת ממנה היא אופטימאלית (אח — ואפילו לא אב), וכאשר בעל המצוה יכול להתעלות לאותה דרגה אשר בה מתכוון במחשבתו לא רק לעצם פעולת המצוה אלא גם לתכליתה. בטלה דרגה גבוהה זאת, ובטלה המצוה אפילו במתכונתה המצומצמת⁷⁵. אף הוא בחשבון בזמן מתן תורה בחומש דברים, כי אמנם לא ניתנה תורה למלאכי השרת, ולכן באה המצוה ושוברה בצדה במצות חליצה. ואם אי אפשר להסתכן באיסור כרת בשביל תועלת חלקית בלבד של המצוה, פטור בלא כלום אי אפשר, ושומה על הקרוב שאין בו איסור כרת לקדש את אשת קרובו, או מדין קואזי יבום בדיני אישות (רמב"ן) או על ידי קואזי יבום בשיטת האקויוולנטיות הבנויה על דין קדושת ארץ ישראל והתנחלות בה (מלבי"ם). לפי לשון הרמב"ן 'חכמי ישראל הקדמונים מדעתם הענין הנכבד ה.ה' — הלא הוא גודל התועלת שמעשה היבום יכול להביא לנשמת הנפטר בלי זרע — 'הנהיגו לפנים בישראל לעשות המעשה הזה' — דהיינו לקדש את אשת הנפטר — 'בכל יורשי הנחלה' — שהרי סוגית יבום תלוי ב'סוגית נחלה'⁷⁶ — 'באותם שלא יהיה בהם איסור השאר, ויקראו אותו

73 שלא כהרמב"ן הרואה גם בזה מעין הקמת זרע, אם כי בדרג נמוך יותר.

74 נגד הרמב"ן הרואה בנישואי בועז עם רות מעין יבום על ידי קידושין ולא על ידי קנין קרקע בקדושת ארץ ישראל.

75 מעין 'משרבו המנאפים בטלו המים המאררים' (עיין רמב"ן פרשת סוטה).

76 וזכורים דברי חז"ל (ספרי לפרשת נחלות) שבנות צלפחד כאשר ביקשו את נחלת אביהן, מצאו את משה רבינו כשהוא לומד בבית המדרש את סוגית יבום. גם טענתן היתה טענת ממה נפשך, כלומר — או שנקבל נחלה או שתתיבם אמנו!

גאולה'. עכ"ל. וראו נא דבר פלא כיצד נסגר המעגל — תחילתה של המצוה אצל 'החכמים הקדמונים קודם מתן תורה', כאשר לא היתה מוגבלת לאח בלבד, אלא הקיפה את כל הפירמדה המשפחתית החל באח (אשר בו נשלמת כוונת המצוה) וכלה בקרובים הרחוקים. מתן תורה בסיני באהל מועד ובערבות מואב הגביל את המצוה לאח בלבד, ואסר את הפעולה על הקרובים שהם באיסור כרת. אבל הדינמיקה של המצוה המשיכה לפעול, וחיפשה לה אפיקים חדשים ותליפיים בהם ליהנות מיתרונותיה המיוחדים של המצוה. היו אלה 'חכמי ישראל הקדמונים' אשר החזירו עטרה ליושנה של 'החכמים הקדמונים קודם תורה' ביבום החליפי של דין גאולה, בין מדין להקים לו שם בישראל (רמב"ן) ובין מדין להקים לו שם בנחלה (מלבי"ם). 'חכמי ישראל הקדמונים' חזרו אל מעלת אבותם של 'החכמים הקדמונים

קודם מתן תורה' 77!

אוצר החכמה
1234567

77 ובדומה לפעולת 'חכמי ישראל הקדמונים' בהכנסת נוהגים חדשים בחיי ההלכה היום יומיים, השוה את דברי התרגום של התוספתא בקשר לאספקט אחר של הלכות נחלות ('בת יורשת') בפירושו לשופטים פרק יא פסוק א (מובא בפירוש הרד"ק על אתר ד"ה בן אשה זונה): דא היא נימוסא הות בישראל מלקדמין דלא מסתחרא אחסנתא משבטא לשבטא. ובכן לא הוה יכול גברא למיסב איתתא דלא משבטא. וכד הות איתתא דרחמא גברא דלא משבטהא, הות נפקא מבי נשא בלא אחסנתא, והווי אנשי קרין י'ה 'פונדקיתא דרחימת גברא דלא משבטהא'... מנהג זה להחיל את הגבלות 'בת יורשת נחלה' מאות בשנים אחרי שתם תוקף הדין המיוחד הנה שהיה לדור באי הארץ בלבד, בודאי מקורה בהררי קדם של 'חכמי ישראל הקדמונים'. [ועיין במשמעות הענין מבחינת פשוטו של מקרא ותפקידו ההלכתי שלא אליבא דאורייתא (שהרי דין 'בת יורשת' היה בתקופת כיבוש הארץ בלבד ולא בזמן יפתח הגלעדי) במאמרנו: הראוי והרצוי והמחייב בפשוטו של מקרא עמודים 68 עד 75].

סוגית יבום (בפרק הקודם) בשלוש מהדורותיה¹, הדגימה והמחישה בפשטותם של מקראות את אשר מצאנו רמוז בסוגיות אחרות². וכך אמנם דרכה של תורה לסתום במקום אחד ולפרש ולהדגים במקום השני³. מתחילת ספר בראשית ועד סוף הגבואות בספר יחזקאל למדנו על הלכה לשעה⁴, הלכה קבועה לדורות⁵, הלכה לשעה לעתיד לבא⁶ והלכה קבועה לעתיד לבא⁷. כל אלה נלמדים בדרכים השונות בהן הטכסט של המקרא נלמד ונדרש — באותם הפנים של לימוד תורה המקובלים איש מפי איש מפי משה רבינו. אין להתפלא ואין להתפעל כאשר רואים שהפשט במקראות והנדרש כהלכה לדורות אינם תואמים יחדיו. אילו ניתנה תורה לדור אחד בלבד, קבועה וחתוכה ללא שינוי וללא תמורה, לא היה כל מקום לסתירות (ולפעמים הם אמנם באמת סתירות) בין הפשט ובין המדרש. דוקא נצחיות התורה — אשר ניתנה לכל הדורות — היא התובעת את הצורך לקבוע תורה קבועה מחד (— תורה שבכתב)

- 1 בראשית (פרשת יהודה ותמר), דברים (סוגית יבום וחליצה) ומגילת רות (פרשת הגאולה והגואלים).
- 2 כפי שמצינו בעיקר בפירושי רבינו עובדיה ספורנו (עיין בהרחבה בפרק א של סדרת מאמרים אלה), וההולכים בעקבותיו מגדולי מפרשי בית המדרש של ליטא, כגון הנצי"ב מוולוז'ין ובעל משך חכמה.
- 3 כעין זה מצינו בסוגית (דברים ו, יח) "ועשית הישר והטוב בעיני ה'", דהיינו לפנים משורת הדין. ציווי זה בצורה כוללת ומקיפה מוצאת את הדגמתה והמחשתה בסוגיות מפורשות בתורה אשר כל כולן הינן הפיכת לפנים משורת הדין לדין אופרטיבי כגון סוגית עבד עברי, דין יתום ואלמנה, דין גר (כל אלה ש"נפשם שפלה", ואשר כתוצאה ממצב ניוחד זה זוכים לזכויות יתר). כמו כן הציווי הכללי והמקיף (ויקרא יא, לא) "ושמרתם את משמרתי" — עשו משמרת למשמרתי, אינו נשאר "הצהרת כוונות" בלבד, אלא מודגם בגזירות דאורייתא כגון בגזיר ועוד. (ועיין בסוגיות בתורה ותלמודן חוברת יו"ד פרק ו "גזירות דאורייתא וגזירות דרבנן").
- 4 כגון של האבות הקדושים, או של בני ישראל בתקופת הזוהר של דור דעה במדבר.
- 5 אשר בדרך כלל נדרשת (ולא נלמדת בפשט) מן המקראות (ועיין בזה להלן בפירוש דברי הגר"א).
- 6 כגון בחנוכת בית שלישי.
- 7 בימי בית שלישי (הנלמד מן המקראות בסוף ספר יחזקאל).

ותורה גמישה מאידך (— תורה שבעל פה). הטכסט של תורה שבכתב כולל בתוכו את כל מה שהקב"ה רוצה שיילמד במסגרת תורה שבעל פה למשך כל הדורות. הכתוב הוא הקובע את יסודות המצוה ומסגרתה — המינימאליים והמקסימאליים. אלה הם תיסודות והמסגרת שלא ימוטו כל עוד חוקות שמים וארץ לא ישתנו. תורה שבעל פה תדרוש את הכתוב הזה, וכאילו תרחיק נדוד ותפליג למרחקים עד כדי כך שהקשר בין שתי התורות נראה כמעט דמיוני⁸. אולם בלי התיחסות מתמדת אל מקור ההלכה בתורה שבכתב לא נשכיל להבין את נתיבי ההלכה הנלמדים בתורה שבעל פה⁹. תורה שבכתב היא האב, ותורה שבעל פה היא התולדה הנלמדת בדרכים השונות, כאשר כולן קשורות אל בית האב, הקובע את ההנחיות וההגבלות. נראה שלזה התכוון הגר"א מוילנא כאשר כתב באדרת אליהו (שמות, משפטים כא, ו ד"ה או אל המזוזה).

פשטה דקרא גם המזוזה כשרה¹⁰, אבל הלכה עוקרת את המקרא¹¹, וכן ברובה של פרשה זו¹². וכן בכמה פרשיות שבתורה, והן מגדולת תורתנו שבעל פה שהיא

8 ומעין זה איסור אכילת בשר בהמה טהורה עם חלב בהמה טהורה מפסוק "לא תבשל גדי בחלב אמו".

9 במקרה הזה של 'לא תבשל' קבע הרמב"ם במורה נבוכים שזה היה פולחן של עבודה זרה אצל הכת הצאב"ה (דבריו אומתו אמנם על ידי המחקר המודרני — אבל לדידינו דברי תורה של הרמב"ם, גם במו"נ, אינם צריכים חיזוק ממקורות אחרים). בעקבותיו פירש רבינו עובדיה ספורנו בפירושו לתורה. הרי שתורה שבכתב מלמדת אותנו שלא בסוגית מאכלות אסורים קא עסקינן כי אם בסוגית עבודה זרה. בזה יובן היטב מדוע דוקא בסוגיא זאת מצינו שכן גוזרים גזירה לגזירה (בשר בהמה — חיה — עוף, על ידי בישול — ביחד וגם אחר כך), כאשר רק בעבודה זרה מצינו דין (עבודה זרה מב, ב) ש'צריך לשרש אחריה' ("אבד תאבדון" — דברים יב, א). לכן מצינו דין "לא תבשל גדי" במהדורתו הראשונה לפני חטא העגל (משפטים כג, יט) כאנטיתזה לדין "ראשית ביכורי אדמתך תביא בית ה' א-להיך", אותו דין שחידשה התורה כשלילת פולחן הפוריות של העכו"ם. גם אחרי חטא העגל ולפני חטא המרגלים (שמות לד, כו) נשאר היסוד הזה של שלילת פולחנם היסוד המרכזי והדומיננטי. ה"לא תבשל גדי" אינו קשור בקשר כל שהוא אל דיני מאכלות אסורים התופסים פרק שלם בחומש ויקרא. רק במהדורה השלישית של המצוה (דברים יד, כא) אחרי חטא העגל ואחרי חטא המרגלים מופיעה המצוה לראשונה בקשר עם מצות מאכלות אסורים — והלא דבר הוא!

10 לרציעת האוון

11 מכילתא לשמות שם: ... או ירצענו במזוזה... ת"ל (דברים טו, יז) "ונתת באזנו ובלת" — בדלת אתה נותן אבל אי אתה נותן במזוזה (אבל עיין גירסת האיפת צדק (והוא כנראה גם גירסת הגר"א עצמו!)), אשר לפיה גם המכילתא מכשירה את המזוזה לרציעה, ובוה סרה תמה קושית הרא"ם על אתר (יעויין שם, והענין צריך תלמוד).

12 פרשת משפטים. על פי דרכנו, מובן יפה מדוע דוקא בפרשת משפטים רובה הלכה עוקרת את המקרא. הרי זוהי פרשה מלפני חטא המרגלים וחטא העגל, כלומר המהדורה הראשונה והראשונית של תורה, לפני שחלו הירידות בדרגת עם ישראל, אשר "מתחו"

הלכה למשה מסיני, והיא מתהפכת כחומר חותם... על כן צריך שידע פשוטו של תורה שידע החותם. עכ"ל.

הכתוב הוא החותם, הוא הגלופה אשר ממנה מדפיסים את כל אשר צריך לצאת מן החותם. אפשר להגדילו (ריבוי) ולהקטינו (מיעוט), אפשר לשנות את צבעיו מפנים זועפות (דין) לפנים שוחקות (רחמים)¹³. ההדפסות היוצאות מן החותם הנה הגלופה הזאת, שבעים פנים יש להם, וכולם ללא יוצא מן הכלל קשורים בטבורם בחומר המקורי — החותם תורה שבכתב.

ובדומה לכך מפרש הגר"א בביאורו לספר משלי פרק א פסוק ו: "להבין משל ומליצה דברי חכמים וחידותם". וזה לשונו: "להבין משל" — משל הוא נגד תורה שבכתב, ומכנהו בשם 'משל', כי המשל תמיד מובן, אך הוא מלבוש לדוגמתו וענין פלא. וכן דברי תורה שבכתב הם מובנים אך נתלבשו בה ענינים פלאיים. וזהו "להבין משל", שהוא הלבוש, ו"מליצה" שהוא הנמשל. "דברי חכמים וחידותם". ומכנה אגדת חכמים חידה, מפני שדבריהם אינם מובנים, כמו חידה. ואי אפשר לחברם אם לא יבין התכלית הנלבשת בתוכם, ואז יבין גם החידה. ולכן "דברי חכמים" הוא הנמשל ותכליתם של הדברים. "וחידותם" הם הדברים עצמם שהיא החידה, עכ"ל הגר"א.

שונה, איפוא, תורה שבכתב מתורה שבעל פה. בתורה שבכתב הפשט (משל) מובן כבר בהשקפה ראשונה. אולם דא עקא — מי שיסתפק בפשט ללא שהגיע אל התכלית ("להבין משל") העלה חרס בידו, כי נשאר עם המשל ללא הנמשל. להיפך הוא הנכון בדברי חז"ל. תחילת דבריהם (החידה) קשה להבנה, יש צורך להפשיט את דבריהם מלשונם הציורית כדי להגיע אל הבנתם האמיתית והעמוקה שהיא "דברי חכמים". מי שיבין דברי חכמים בחידותיהם כפשוטם הוא רחוק מהבנת דברי חז"ל. כמו שהמבין דברי הכתוב כפשוטם רחוק מתפיסת עיקר תוכנו של התורה. יש צורך לחדור מבעד למלבוש החיצוני הפשוט של תורה שבכתב כדי להגיע אל הדברים הנפלאים (מלשון "כי יפלא ממך דבר") אשר בו. כמו כן יש להפשיט את חידת לשון חכמים כדי להגיע אל דבריהם כפשוטם.

הדברים 'המופלאים' הגנוזים בתוך המשל הפשוט (הוא החותם) של תורה שבכתב, יכולים להתחדש ואף להשתנות מידי דור. שערי דרשת הכתוב בזמנם של חז"ל לא ננעלו, וכל בית דין יכול היה לדרוש על פי דרכו הוא, ואף לחלוק על קודמו אם היה גדול ממנו בחכמה ובמנין (רמב"ם הל' ממרים). בידי חז"ל הופקדו המפתחות להוציא נמשל ממשל, "והם שאמרו ידעו מה שאמרו כי דעתם רחבה מדעתנו" (רד"ק ליהושע ד, יא). הדרכים השונות בהן נדרשו הכתובים במסגרת תורה שבעל פה (אם זה שבע מידות של הלל או י"ג מידות של ר' ישמעאל) הם מעצם כוח הנצח

את התורה המקורית מאיגרא רמה של דור מקבלי תורה בדרגת נביאים הלא הוא דור 'אור', אל דרגת דור ה'חושך' אשר נכנסו אל ארץ ישראל בעזרת כלי זין ולא בנסים גלויים (עיין מדרש רבה בראשית ג, ה), ועיין ספורנו לבמדבר א, ב ד"ה שאו את ראש, ונצי"ב פתיחה לחומש במדבר).

13 עיין לעיל פרק ה הערה 3 בהרחבה, על פי שיטת רבינו בחיי אודות אי ניקוד ספר תורה.

של מקור המקורות, הלא הוא החותם — המשל תורה שבכתב. האומר שבתקופה מסוימת דרשו חז"ל כך וכך, ובתקופה אחרת דרשו אחרת — הרי מילתא דפשיטא היא, והמפורסמות אינן צריכות ראייה. אולם האומר שבתקופה מסוימת פסקו הלכה על פי פשוטו של מקרא, ובתקופה מאוחרת דרשו את הפסוק על פי מדרשי הלכה ופסקו אחרת בהתאם, נראה לומר שהוציא את עצמו מכלל המאמינים בני מאמינים במקור האמיתי של תורה שבעל פה. תורה שבעל פה — מקורה בסיני, שם ניתנו האפשרויות השונות לדרשת תורה שבכתב¹³. יתכן, איפוא, שבמשך הדורות הופעלו אופציות שונות של דרשת הכתובים, כאשר כולן מרועה אחד ניתנו בסיני¹³. אבל האומר ש"עין תחת עין" בפשט (או "וקצותה את כפה" או כל פסוק דומה) היתה הלכה בתקופה מסוימת (מה שמלומד הגדיר בחוברת 'טרדישיון' בארה"ב בשם 'תחיקה מקראית') ואילו "עין תחת עין" במדרש נהיתה הלכה בתקופה מאוחרת יותר (מה שהגדירו באותה חוברת בשם 'תחיקה רבנית') — מוציא את עצמו מן הכלל של אלה שיש להם חלק בעולם הבא. ההבדל בין פשט ומדרש הוא לימודי ולא וויסטורי. אלו ואלו ניתנו למשה בסיני, ואלו ואלו תיפקדו — כל אחד ואחד בתיפקוד שלו כשממלא את הפונקציה שלו — ממשה רבינו ואילך. אין הפשט שייך לתקופה אחת והמדרש לתקופה אחרת, אלא שניהם שייכים לנצח של תורה.

וחוזרים אנו, איפוא, אל ראשית דברינו¹⁴ — מהו הקשר בין ה'לדורות' שבנבואה מסוימת ובין הכתיבה של אותה נבואה, כלומר, העתקתה אל טכסט. הרי גם תורה שבעל פה הנלמדת מן הכתוב של תורה שבכתב (החותם) אף היא לדורות ניתנה, ולא זו בלבד שלא נכתבה, אלא אף אסור לכתבה! בעל כרחנו נאמר שאין זאת אלא שהטכסט של נביאים גם הוא יש לו מן הסממנים של תורה שבכתב, כלומר, גם טכסט זה הוא מעין "חותם", אלא חותם בעל עצמה קטנה מזו שניתן למשה בסיני. לא שבעים פנים יש לו, אלא פחות. אבל העיקר שזהו טכסט השייך ל'נסתכל באורייתא וברי עלמא'. זהו טכסט אשר בהגיעו אל מנוחתו ואל נחלתו¹⁵ תופס את מעמדו ואת מקומו עם חמשה חומשי תורה — אם כי לא בשורה אחת עמם. אבל מרגע הפכו להיות טכסט בדרגת נבואה, חדל להיות רק מקור אינפורמאטיבי¹⁶, והוא מעתה גם טכסט פורמאטיבי.

13 או כמידות נורמאטיביות כדעה המקובלת, או כמידות הדוקטיביות שגילו חז"ל בעמדם על טיבה של שירת התורה, וסגנון אותה שירה לעומת סגנון פרוזה (כדעתו של הגאון הנצי"ב מוולוז'ין בהקדמתו להעמק שאלה לשאילתות דרב אחאי גאון, אשר בשם קדמת העמק נקראת).

13 בפילו אם אופציות אלה לא היו בתודעתו האקטיבית של משה רבינו בעצמו, כפי שמשמע ממנחות כט, ב, כשעלה משה למרום, ולא הבין את דרשת רבי עקיבא אשר העיד בעצמו כי היא הלכה למשה בסיני!

14 בתחילת המאמר בפרק הראשון בו הצגנו את הבעיה של נבואה שהוצרכה לדורות אשר היא ורק היא נכתבה.

15 ועיין בפרק ד' למעלה בשיטת הנצי"ב בגלגולו של כתוב.

16 מקורות אינפורמאטיביים למכביר יש לנו בספרות חז"ל, ובזה נבדל מהותי מאמר

את ההבדל שבין דבר ה' אינפורמאטיבי ובין דברו הפורמאטיבי מצינו אצל המהר"ל מפראג בסוגית (בראשית לב, ז) "ויירא יעקב מאוד ויצר לו". רש"י בעקבות חז"ל פירש: "ויירא" — שמא ייהרג, "ויצר לו" — שמא יהרג אחרים. פירוש זה פותח פתח רחב לאותה סוגיא של נבואה לטובה לעומת נבואה לרעה, ומתי הקב"ה חוזר בו מן האחת או מן השניה ¹⁷.

גור אריה בראשית לב, ח ד"ה שמא ייהרג.

ויש מקשים, למה היה ירא יעקב, והלא הבטיחו הקב"ה, שנאמר "והנה אנכי עמך ושמרתך וכו'", ועכשיו היה מתירא! ובגמרא מתרץ בפרק קמא דברכות (ד א) ובפרק חלק (סנהדרין צת, ב). וכן פרש"י בסמוך דלכך היה ירא: שמא יגרום החטא. ומקשים על זה מהא דפרק קמא בברכות (ז, א): כל דיבור שיוצא מפי הקב"ה לטובה אפילו על תנאי אינו חוזר, ואם כן למה היה ירא? ואין לומר דנתלכלך בחטא שאני כשהוא נתלכלך אחר ההבטחה, דהא ירמיה אמר לחנניה בן עזור (ירמיה כ, ז) "שמע נא הנביא אשר ידבר לשלום בבוא דבר הנביא יודע אשר שלחו ה'", ומוכת מזה כי נביא אשר הוא לטובה, אי אפשר שישתנה אפילו בחטא, דאם לא כן איך יודע בזה ¹⁸ — שמא חטאו ¹⁹? ולא קשיא מה דירמיה (יה, ז—י) "רגע אדבר וגו' לנטוע ולבנות" ²⁰, ושב הגוי ההוא וגו' ²¹ — התם בשרק דבר הקב"ה עם לבו, ולא יצא מפי הקב"ה לנביא, שאין בחליפו הכוונה ²¹. אבל כששלח הקב"ה הנביא להתנבאות — לא ישתנה ²². וכן תירץ הרמב"ם ז"ל (הל' יסוד התורה פרק י'). וקשה על זה מהא דתניא (שמות טו, טז) "עד יעבור עמך ה' עזי יעבור" — ראויים היו ישראל להיות נעשית להם גם בביאה שניה, אלא שגרם החטא (סוטה לו, א) ואם כן איך יתכן כזה הבטחה שיצאה מפי הקב"ה וישתנה והנביא ניבא כזה?

חז"ל מחד מטכסט בתנ"ך מאידך. במאמר חז"ל יש קדושת התוכן, בפסוק בתנ"ך יש קדושת הטכסט — ובהא עסקינן במאמרנו זה!

17 עיין ברמב"ם הלכות יסודי התורה, מפרשי רש"י על אתר, סוגיות בתורה ותלמודן חוברת ב' הנביא. נביא עתה את דברי חז"ל אריה במלואם, כי בלי להיכנס לסוגיא אין להבין את חידוש בית מדרשו של המהר"ל אודות מהות הנבואה.

18 אם הוא נביא אמת אם לאו.

19 קושיא זאת מנבואה לטובה נשאת, איפוא, בינתיים במקומה ללא מענה.

20 כלומר נבואה לטובה.

21 כלומר, במקרה כזה יכול הקב"ה לחזור בו אף מנבואה לטובה. הסיבה לכך משום שזה לא יחליש את האמונה בנבואה, באשר הנבואה לא נמסרה לבשר ודם ובמילא אין סופו סותר את תחילתו (לפי זה, "אדבר" פירושו 'אחשוב', ולא אדבר אל הזולת). החשיבות באמיתות הנבואה ובאי הכחשתה, הוא בזה שכל התורה כולה (פרט לשני דברות ראשונים) הגיעתנו על ידי נבואה. אם ח"ו נפרצת חומת הנבואה, כל התורה כולה עומדת בסכנה ("שלא תבא מזה סיבת הכחשת הנבואה וטיפול כל התורה בכללה ח"ו, כי יאמרו אין לסמוך על דברי תורה" — בעל הלבוש).

22 מטובה לרעה על כל פנים.

והרד"ק ז"ל תירץ דהתם אם לא נתקיימה כולה נתקיים מקצתה. אבל היכא שלא נתקיימה הנבואה כלל, כמו שהיה אצל ירמיהו, בזה נראה שלא שלחו ה' ²³. וכל אלה הדברים ²⁴, אין להם שורש ויסוד וענף ²⁵. והעיקר הוא כי חילוק יש בין הבטחה ובין נבואה. כי הדבר שלא נאמר אלא לשם הבטחה להבטיח את האדם, אין זה נבואה, שלא בא רק להבטיח את הצדיק לעשות עמו טוב. ובדין הוא שתבא לו שינוי מפאת המקבל. כי אחר שלא היתה רק מפני זכות אשר הובטח, ואותו המקבל אפשר שישתנה, וישתנה ההבטחה אשר הבטיח אותו הקב"ה. אמנם ייבחן הנביא כאשר לא היה מתנבא להבטיח ²⁶, רק שהוא אומר שכך שלחו להתנבאות שיהיה בעתיד, לא להבטיח. ולפיכך רוב דברי הנבואה הם בלשון עבר, כאילו כבר נעשה, כלומר שכך נגזרה תגזירה לטובה מאת ה', לא כמו ההבטחה שהוא מבטיח את האדם לעתיד. וכל הבטחה היא אינה רק למקבל הבטחה, כאשר ישתנה ²⁷ — משתנה ²⁸. לאפוקי נבואה שהוא תולה הדבר בעצמו ²⁹, לא בשום מקבל רק בענין עצמו שכך יהיה ³⁰. ומפני שחגניה בן עזור אמר בנבואתו כדכתיב בקרא (ירמיה כח, ב) "הנה שברתי את עול מלך נבוכדנאצר" — כאילו כבר נעשה, ואין זה הבטחה ³¹. ובדבר הזה אמר לו ירמיה (ירמיה כח, טו) "שמע נא חנניא... לא שלחך ה'" ³². וזה לשונם בבראשית רבה בפרשה זאת (עו, ב) : מכאן שאין הבטחה לצדיקים בעולם הזה (עכ"ל). פירוש מפני כי בעולם הזה הם, ואפשר שישתנה מפאת המקבל, והרי מוכח כדברים אלו דבמקום הבטחה שאני. ועוד בבראשית רבה (שם) (מלכים-א,

23 ולכן לא ישתנה, כדי לא לגרום להחלשת האמונה באמיתות הנבואה.
 24 הן של הרד"ק והן של הרמב"ם המחלקים בתלוקים שונים בין ענין לענין — כאן מתחיל המהר"ל להניח את היסוד בהגדרת מושג 'נבואה'.
 25 כלומר, אין כאן מחלוקת אם לחלק בדרך זאת או אחרת בין סוגים שונים של נבואה. המהר"ל מחלק בין נבואה לבין אינה נבואה (— הבטחה).
 26 כי יתכן דברים אשר נאמרו על ידי הנביא (שקיבל אותם מפי הגבורה) נאמרו כהבטחה ולא כנבואה.

27 המקבל.

28 ההבטחה

29 הקב"ה.

30 הנבואה הינה, איפוא, חלק מתוכניתו ההיסטורית של הקב"ה, אשר אמנם מתיחסת לאנשים מסוימים, אולם אינה תלויה בהם. הענין הוא הקובע, וענין זה הוא חלק אינטרגאלי מכל מערכת הבריאה החל ב'בראשית' וכלה ב'אחרית הימים'. לענין זה יש גבולות מקסימאליים ומינימאליים, והם נקבעים על ידי הטכסט של הנבואה הקובעת נאמנה (בצורה פורמאטיבית ולא רק אינפורמאטיבית) את גבולותיה של הנבואה שהיא חלק מהותי מהשגחת ה' על עולמו מאז בראה ועד אשר ישיב אותה לקדמותה. (ועיין מחלוקת הראשונים אם ייחרב העולם לעתיד לבא אם לאו — רבינו בחיי, במדבר י, לה ד"ה ויהי בנסוע הארון).

31 ולכן בזה קבע ירמיה שאפשר לבחון את הנביא אם אמת או שקר.

32 "ואתה הבטחת את העם הזה על שקר" — "הבטחת" דייקא, כלומר דבריך אינם בגדר נבואה כי אם הבטחה! ואף זאת לא מאת ה'. ולכן ההדגש "אתה הבטחת"!

א, לו) "ויען בניהו בן יהודע את המלך ויאמר אמן כן יאמר ה' אלהי אדוני המלך" ³³.
 והלא כבר נאמר (דברי הימים-א, כב, ט) "הגה בן גולד לך הוא יהיה איש מנוחה
 וגו'"! אלא אמר: הרבה קטיגורין יעמדו מכאן ועד גיחון (עכ"ל המדרש). הרי לך
 שבענין הזה שכבר שלח הקב"ה אל דוד להתנבאות על שלמה המלך כדכתיב בקרא ³⁴.
 ולא תוכל לתרץ כאחד מן הפירושים הנזכרים למעלה ³⁵, שהרי שלחו להתנבאות,
 ואפילו הכי היה ירא שמא לא תתקיים הנבואה. וכל זה מפני שאמרנו כי לא היה
 רק הבטחה לדוד, ולא היתה נבואה כמו שאר נבואות ³⁶. . . וכאשר תדקדק בזה לא
 תמצא עוד קושיא. ועיין בפרשת שופטים ³⁷, ובספר גבורות ה' שם בארנו יותר
 באורך. מכל מקום, דברים אלו ברורים, ולית בהו ספיקא (עכ"ל המהר"ל ³⁸).

לא הרי ההבטחה כהרי הנבואה. ההבטחה היא אינפורמטיבית, והנבואה היא
 פורמאטיבית. ההבטחה היא מכאן ולהבא (ואולי לא תתקיים), הנבואה היתה, הוה,
 ותהיה ואין ספק על קיומה — אם היא נבואה לטובה. הנבואה שייכת לחומר ממנו
 עשוי עולם זה, כשם שהתורה שבכתב קובעת את המסגרת של עולמנו זה, וזה אשר
 יבא אחריו, וכלשונו של הרמב"ן בהקדמתו לספר בראשית ³⁹ . . .

הודיעו ⁴⁰ תחילה ענין בריאת שמים וארץ וכל צבאם, כלומר בריאת כל נברא,
 העליונים והתחתונים, וגם כן כל הנאמר בנבואה ממעשה מרכבה ומעשה בראשית
 והמקובל בהם לחכמים, עם תולדת ארבעה הכוחות התחתונים: — כוח המחצבים,

33 משאלה — משמע שאין הענין מוחלט.

34 עדיין קיים חשש שלא יתקיים.

35 רמב"ם רד"ק.

36 כאן עוסק רבינו בשאלת "עד יעבור עמך ה' עד יעבור עם זו קנית", בענין ביאה
 ראשונה וביאה שניה.

37 בסוגית "וכי תאמר בלבבך איכה נדע את הדבר אשר לא דברו ה' " (יח, כא).

38 לא כל הרוצה ליטול את השם יטלנו! לאו מילתא זוטרתא היא לדחות מכל ומכל את
 דברי גדולי הראשונים (והרמב"ם הרד"ק ועוד — אלו הדברים אין להם שורש ויסוד
 וענף) ולהעמיד במקומם קונספציה חדשה לגמרי שלא שמענו עליה מאבותינו ומרבותינו.
 לא להנחם הגיב בחריפות יתירה בעל לבוש האורה, וזה לשונו: ועל פי הקדמת הדברים
 הללו מיוסדים דברי הרא"ם (בישטת הרמב"ם י.ק.) ביאור חזק כראוי מוצק. וכבוד
 הרב האריה ש"י במקומו מונח, אבל כאן לא דבר נכונה. ואשר התפאר להאריך בזה
 בספרו ספר גבורות ה' שחיבר, עדיין לא ראיתיו. ומי יתן ששם יתקן כל דבריו אלה,
 כי כאן הפריז מאוד על מדתו, ואני את הנראה לעניות דעתי כתבתי . . . ואיני יודע
 על מה סמך בדבריו אלה שסיים 'ולית בהו ספיקא'. ואולי נבואה נזרקה לפיו, והאמת
 אתו, כי ודאי לית בהו ספק אחד אלא הרבה ספיקות, עצמו מספור, והוא כנגד השכל
 והסברא . . .

39 אחרי הגדרתו הקלאסית על האמונה בתורה מן השמים: אבל זה אמת וברור הוא, שכל
 התורה מתחילת ספר "בראשית" עד "לעני כל ישראל" הגיע מפיו של הקב"ה לאנו
 של משה.

40 למשה רבינו.

כוח צמחי האדמה, נפש התנועה ונפש המדבר, בכולם נאמר למשה רבינו בריאתם ומהותם וכוחותם ומעשיהם ואפיסת הנפסדים מהם, והכל נכתב בתורה בפירושו או ברמזו⁴¹... וכל הנמסר למשה רבינו בשערי הבינה, הכל נכתב בתורה בפירושו⁴¹ או ברמיזה בתיבות, או בגיאומטריאות או בצורת האותיות, הכתובות כהלכתן, או המשתנות בצורתן, כגון הלפופות והעקומות וזולתן או בקוצי האותיות ובכתריהן... ושלמה המלך ע"ה שנתן לו האלהים החכמה והמדע — הכל מן התורה היה לו, וממנה למד עד שידע סוד כל התולדות⁴²... עכ"ל הרמב"ן.

במקביל לקדושה זאת של תורה שבכתב, אבל ב"איקטאבה" נמוכה ממנה — כי רק משה רבינו קיבל טכסט בעל אין סופיות של אפשרויות — נכתבו אותם דברי הנביאים אשר נכתבו. גם כאן בטכסט קא עסקינן אשר יתכן (במקביל לתורה שבכתב) שהפשט בכתוב מלמד את מה שהנביא אמר, והמדרש מלמד את מה שהנביא אומר, ואף יתכן שהפשט מלמד את מה שהנביא אומר על יסוד מה שהוא אמר, והמדרש מלמד בפן אחר של נצחיות ('לדורות') של נבואתו. ואם ישאל השואל לשם מה היה נחוץ טכסט נוסף על חמשה חומשי תורה (+ תורה שבעל פה שלהם) כבר השיבו לנו חז"ל באמרם (גדרים כג, ב): אלמלא חטאו ישראל לא ניתנו להם אלא חמשה חומשי תורה⁴³. כשם שחטאי בני ישראל בעגל ובמרגלים שינו את הסדר הפנימי בכתיבת חמישה חומשי תורה⁴⁴, כך חטאיהם אחרי חתימת התורה גרמו לא לשינוי רטרואקטיבי באותם חמישה חומשי תורה⁴⁵, אלא לשינויים מסוימים באותו חלק של 'תורה' שטרם נכתב, ואשר ייכתב עתה, כשהוא מפרש את מה שהיה כתוב בתורה⁴⁶. עקב חטאי בני ישראל בתקופת ירמיה (ולא חסרו חטאים באותה תקופה קשה לעם ישראל) הוכרע סופית כי 'לימות המשיח' יהיו שונים מאשר יכלו להיות לולא חטאו בתקופתו. מעתה ברור כי הנסים הדרושים באותה תקופה יהיו כאלה (ירמיה טז, יד) ש"לא יאמר עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים", כי התקופה תהיה זקוקה לגפלאות עוד יותר מאשר "כימי צאתך מארץ מצרים אראנו גפלאות".

41 ואין הרמב"ן קובע שאספקט זה (דהיינו המקור בתורה שבכתב לכל החכמות) נודע למשה רבינו. ועיין ביאור המהר"ל בסוגיא דמנחות כט, ב: כשעלה משה למרום, בהסבר מדוע רבי עקיבא ידע את אשר משה רבינו לא ידע עד כדי חלישות דעתו.

42 כך שבין משה לשלמה הוא הלימוד האינדוקטיבי לעומת הלימוד הדהדוקטיבי. אשר לחשיבות גילוי מקור בתורה שבכתב למה שבלאו הכי ידוע ומקובל אצלנו במסורת איש מפי איש, עיין בפתיחה של הנצי"ב לספר ויקרא, ועיין עוד בפרקי מבוא למשך חכמה פרק ז. ועיין עוד אור החיים ויקרא יג, יז.

43 וספר יהושע בלבד, שערכה של ארץ ישראל הוא.

44 כפי שביארנו בהרחבה בפרק א' (בעיקר בעקבות רבינו עובדיה ספורנו).

45 השינוי האחרון היה על ידי יהושע אשר (אליבא דשיטת הגר"א) פסק את המלים אשר בשמונת הפסוקים האחרונים של התורה, אשר נכתבו ברצף של שמותיו של הקב"ה על ידי משה רבינו, כדי שלא יהא בזה משום מחזי כשיקרא בכתבו "וימת שם משה" — עיין הפירוש המובא בשם הגר"א בחומש שולזינגר בסוף דברים.

46 כפי שראינו בפרק ב' שירמיה קבע כי הפרשנות במצות "כל ימי חיך" בדין הזכרת יציאת מצרים הוא 'היום כולו' (= כולל הלילות) ולא 'הימים כולם' (= ימות המשיח).