

הפענו

כתב עת מוצא לאור על ידי
מוסד יצחק ברייער
של פועלי אגודת ישראל

הועתק והוכנס לאינטרנט
www.hebrewbooks.org

ב ת ו כ ו ן : ע"י חיים תשס"ט

- 1 משפט מצרים בתהילים / צבי ביברפלד
 - 11 מעשה אבות סימן לבנים בפירוש הרמב"ן / חיים בזק
 - 20 פרקי מבוא ל"משך חכמה" (המשך) / הרב יהודה קופרמן
 - 35 מכירי עני / הרב קלמן כהנא
 - 39 לא מסרן הכתוב אלא לחכמים (המשך) / יונה עמנואל
 - 51 טבע ארץ ישראל בומן התנאים והאמוראים / ד"ר ט' כהנא
- על ספרים ועל סופריהם
- 66 אור חדש על תורת ארץ ישראל / ד"ר מרדכי ברויאר
 - 70 תורה שלמה כרך כה — תרגומי התורה
 - 76 ישוב לתמיתת הרב אברהם סופר / הרב יוסף אפפעל *
 - 78 פירושים להגדה (ליקוט) / רבינו חיד"א זצ"ל

בס"ד ירושלים ת"ו נסמן תשל"ה • כרך מז, גליון ג • המחיר 4.50 ל"י

מנוי שנתי: בישראל — 15. ל"י בחוץ לארץ — 6. \$

www.daat.ac.il

כתובת המערכת: רח' צפניה 26, ירושלים, טל' 288883

משפט מצרים בתהילים

עיון בגישת הנביאים לחלק הספורי של התורה!

בבעיית יחס הנביאים לענין הלכה בדברי תורת משה דנו גדולי רבותינו ז"ל מאז ועד עתה², אין זה נושא מאמרנו. מאמר זה דן אך ורק בצד השני של כתבי הקודש והוא החלק הלא הלכתי, ובפרט בחלק הספורי שבהם. משפט הבכורה מגיע בלי ספק לחלק ההלכתי, אך כדאי הוא לחקור ולדרוש בחלק ה"אגדי" של כתבי הקודש — מקצוע שרוב מנינם של ספרי ג"ך עסוק בו — ביחסם לדברי תורת משה. על זאת מצינו אך „מקרא מועט" בספרי קדמונינו ז"ל. נעיין כאן בשני פרקים בספר תהלים שעוסקים במאורעות שאירעו לאבותינו לפני צאתם ממצרים, ומגמתנו היא להבהיר — עד היכן שידנו מגעת — מהות יחוסם של פרקים אלו לפרקים המקבילים בתורה.

**

בשני מקומות בספר תהילים חוזר המשורר ברוח קדשו על תולדות גלותם של אבותינו במצרים וביציאתם משם ובפרט על משפט עשר המכות שהביא הקב"ה על המצרים. הפרקים הם עח וקה (קו) בספר תהלים. כידוע, יש שנויים בין שלשת הספורים האלו, הן לענין מספר המכות הן לסדרן.

בספר שמות בפרשות וארא ובא (פרקים ז—יא) למדנו שעשר מכות ירדו על המצרים ואלו הן: דם — צפרדע — כנים — ערב — דבר — שחין — ברד — ארבה — חשך — מכת בכורות.

בתהלים פרק עח הוזכרו רק שבע מהן, וגם סדרן נשתנה מזה שבתורה. הסדר פה הוא: דם — ערב — צפרדע — ארבה — ברד — דבר — מכת בכורות. חסרות: כנים שחין וחשך.

בפרק קה מצינו רק שמנה מכות וגם סדרן הוא שלא כדרך הבאתם בתורה. הסדר כאן הוא: חשך — דם — צפרדע — ערב — כנים — ברד — ארבה — מ' בכורות. לא נזכרו: דבר ושחין.

הבעיה היא כמובן: מה משמעות שנויים אלו? הבעיה הזאת מתפצלת למספר בעיות אחרות. הבעיה העקרית מתחלקת לשנים. בנוגע לפרק עח ולפ'

1 האברבנאל בהקדמתו לנביאים ראשונים מחלק כל כתבי הקודש לשלשה סוגים: (א) חלק אגדי (או ספורי) „מהדברים אשר עברו", (ב) חלק נבואי „מהגות מה שיהיה", (ג) חלק תורתי „מהמצוות".

2 ע' אנציקלופדיה תלמודית ערך „דברי קבלה" ועי' ספרי מהר"ץ חיות והגהותיו על ש"ס, ובפרט ספרו תורת נביאים — אלה המצות.

קה, בהיותם שונים זה אמה, והיתר פחות שגם צדקת השניוים מסדר התורה שונה בשני פרקים אלו. אם נצליח בע"ה למצא תשובות מספיקות לטעם השונים של שני הפרקים מספור התורה, יתכן שזה יפתח פתח להבנת כמה פרקים בנביאים (וכתובים בכלל)³, שבהם יש חזרה על ספורי התורה בסגנון שונה.

הבעיה מתחלקת לבעיה פרטית ובעיה כללית.

(א) הבעיה הפרטית: טעמי השונים בפרקים עח וקה.

(ב) הבעיה הכללית: טעם חזרת הנביאים על ספורי התורה בשונים בכלל.

גזון קודם כל בבעיה האחרונה, הבעיה הכללית.

אך לפני הדיון בשאלת טעם (או טעמי) השונים בספורי הנביאים לעומת ספורי התורה, יש להבין שבע"כ ספורם צריך להיות שונה מזה שבתורה, שאם לא כן, מה התועלת בחזרה מלולית על מה שכתוב בתורה? לכן הבעיה איננה למה יש שוני צורת, אלא למה ישנו שוני כזה שנראה שוני הומרי יסודי שבא כביכול „לשנות את הידוע“ לנו מדברי תורה. אם המשורר הק' היה חוזר בפרקים אלו בס' תהלים על ספור יציאת מצרים בשוני לשוני-סגנוני בלבד ללא הוספה, גרעון או שוני בעובדות עצמן, — למשל אם הוא היה מספר שוב מאורעות של עשר המכות כמספרם וכסדרם, אך בהוספת דברי תוכחה או מוסר, לא היה מתעורר שום קושי. או דבריו היו נכללים בכלל המקובל שדברי נביאים ניתנו ללמד אותנו דרך תשובה⁴ וכדברי המשורר הק' כאן (עח, ו-ז): למען ידעו דור אחרון בנים יולדו יקומו ויספרו לבניהם. וישימו באלקים כסלם ולא ישכחו מעללי א-ל ומצותיו יצורו. וגם לדוגמא

3 ראה ספרי דברים א: וכי לא נתנבא (דוד) אלא אלו בלבד וגו'. מדרש שוחר טוב צ: אחד עשר מזמורים שאמר משה לא נכתבו בתורה לפי שאלו דברי תורה ואלו דברי נביאות. סוטה מה, א: א"ר הונא מאן נביאים ראשונים דוד ושמואל. שבת כד, א תוספות ד"ה שאלמלא שבת אין נביא במנחה: ותיריך ר"ת דנביא דהכא היינו כתובים וגו' (וע' ר"ן מגילה פ"ג ד"ה הקשה ר"ת שהביא בשם ר' האי גאון ז"ל: ויש עדיין בפרס ומדי הפטרות ידועות בשבת במנחה לכל השנה). יומא לו, א: זכר צדיק לברכה אמר להם נביא לישראל וכו' והוא פסוק בס' משלי פ"י. וע' באהלות פ"ז מ"א בתרס"יט: אף שס' תהלים נמנה רק עם הכתובים ברוח הקדש אעפ"כ לא נמנע הרמב"ם לקראו נביא... כמש"כ בספר המורה בפ' מ"ה מחלק הב'. וע' הקדמות של ראב"ע, רד"ק, ור' ש. ר. הירש ז"ל לספר תהלים. וראה הערות הכותב שנתוספו לפי דעת סופרים של הרב ת. ד. רבינוביץ, על שמואל ב' (מהדורא ראשונה).

4 ע' גדרים כב, ב: אלאמלא לא חטאו ישראל לא נתנו להן אלא ה' חומשי תורה וספר יהושע וערכו של א"י הוא וגו' ופי' מהר"ץ חיות ספרי נ"ך נתנו „לתוכחה מוסר". — מגילה יד, א: אלא נבואה שהוצרכה לדורות נכתבה ופרשי': ללמוד מהם תשובה או הוראה. — רמב"ם הל' יסוה"ת פ"ט ה"ב: א"כ (שאינן נביא רשאי לחדש הלכה) למה נאמר בתורה נביא אקים להם לא לעשות דת הוא בא אלא לצות על דברי תורה ולהזהירם שלא יעברו עליה כ"ש האחרון בהם זכרו תורת משה עבדי וכו'.

דברי המשורר (קו, כ): וימח את כבודם בתבנית שור אוכל עשב. אמנם בדבריו אלה יש שנוי מלשון התורה, אבל אין בזה שום קושי, הנביא מצייר לנו כאן בתמונה חיה וחזקה את גודל חטאם של עושי עגל הזהב. אין כאן כעין פתירה לסיפור התורה כמו שנראה בהפיכת סדר והתמעטות מנין המכות. במלים אחרות: כאשר הנביא חוזר בשנוי עקרוני על מה שכתוב בתורה, מהי מטרתו בזה?

**

פרק עח

פתח לפתרון שאלתנו נמצא בפירושו של הרמב"ן ז"ל (שמות ת, טו) וזה לשונו: ...אבל לא התרה (משה במכת כנים את פרעה) כי אין הקב"ה מתרה בפרעה רק במכות אשר בהן מיתה לאדם. וכתוב בצפרדע (תהלים עח) „וצפרדע ותשחיתם” שהוא רומז למיתה או להשחיתה שהזכירו רבותינו שהיו מסרסים אותם. כן הארבה ימיתם ברעב כי אכל יתר הפלטה הנשארת להם מן הברד והכל רחמים מאתו באדם כענין שנאמר (יחזקאל ג, יט) „ואתה כי הוהרת” וכו'. ולכן לא התרה בו בכנים ולא בשחין ובחשך; רק בדבר בעבור שהוא מיתה וראוי שתחול גם באדם כאשר א"ל אח"כ „ואולם בעבור זאת העמדתך”, ולכן הודיעו הענין איך יהיה⁵, עכ"ל.

הרמב"ן ז"ל מגלה לנו כאן הטעם למה לא היתה התראה בשלש המכות כנים, שחין וחשך, מפני שלא סכנו את חייהם של המצרים. והן הן שלש המכות החסרות בפרק עת. זאת אומרת: הנביא בפי' עח בחר רק אלו המכות שהיתה בהן סכנת נפשות למצרים, דהיינו: דם, צפרדע, ערב, דבר, ברד, ארבה, מכת בכורות.

ומה לשינוי הפדר בפרק זה לגבי סדר המכות בתורה?

סקירה אחת בפיסקה של פרק עח (ראה להלן) נותנת תשובה לשאלה זו. המכות כאן (בפי' עת) הובאו בשלש כתות שלא כסדר שרבי יהודה נתן בו סימנו המפורסם דצ"ך עד"ש באח"ב⁶. כאן החלוקה והסדר לפי החומר שהוכה

5 ר"ל כשאמר כי עתה שלחתי את ידי ואך אותך ואת עמך בדבר וכי פרשי: כי אלו רציני כשהיתה ידי במקנך שהכיתים בדבר שלחתי והכיתי אותך ואת עמך עם הבהמות וגו' עכ"ל — ובמדרש תהלים עח: לא חשך ממות נפשם וחיתם לדבר הסגיר (עח, ג) אריב"ל כל מכה דבר שפה עליהם שנאמר וחיתם לדבר הסגיר „וחיתם” פרשי וא"ע: גופם; לפי התרגום, ר. ש. ה. הירש ומלבי"ם: בהמתם). בכל אחת ממכות היתה — לפי דעתו של ריב"ל — מכת דבר נספחת לה. אפשר ר"ל שעל ידי מגפות של רעב וצמא וכד' היו בהם חלאים רעים.

6 „דצ"ך עד"ש באח"ב: שלא תאמר אין מוקדם ומאוחר בתורה שהרי דוד לא מנאם בסדר הזה לפיכך נתן סימן ללמד שהסדר שנכתב בפרשה היא העיקר”. (הרב מנחם מ. כשר בהגדה שלמה, בשם רש"י ואחרים).

ונפגע. שלש הראשונות **דעם**, **עמל** **לפרדע צג** פגעו ישירות באדם (מדבר) עצמו. השניים שבאו אחריהן — ארבה וברד — השחיתו את הצומח; והאחרונה שבסדר — דבר — המית את הבהמות (חי). יש לציין שלכאורה גם כאן מקומה של מכת ברד. אמנם „יהרוג בברד גפנם“ („צמחים“) אבל גם „ויסגר לברד בעירם ומקניהם לרשפים“ (בהמות) וכדכתיב (שמות ט, כה): ויך הברד את כל אשר בשדה מאדם ועד בהמה ואת כל עשב השדה... ואת כל עץ השדה שבר?⁷

לפי הרעיון של הבחנת המכות, „אשר בהן מיתה לאדם“ כדברי הרמב"ן ז"ל, גם סדרן יובן לנו, כולן הן מסוג „סכנת נפשות“ — אבל יש כאן דרגות לענין סכנה. הראשונות (דם, ערב, צפרדע), פגעו בחיי אדם ישירות⁸. האחרות באו בדרך עקיפה על ידי שבר מטה לחם של מצרים; ארבה וברד בהשחתת צמחים, דבר (וברד כדלעיל) במיתת בהמתם, ומובן ששלילת מאכל אדם מגדולי קרקע היא סכנה גדולה יותר ממיתת הבהמה — כמו שחסרון מים לשתות הוא צרה גדולה ממעוט מאכל ע"י מכות הצומח. לפיכך יש איפוא לסכם: בחירת המכות בפרק עז היא ע"פ איכות סכנת הנפשות, ואילו הסדר ע"פ גודל הסכנה בסדר „פוחת והולך“⁹.

7 „מאדם ועד בהמה ואת כל עשב... ואת כל עץ השדה“. מכת ברד הייתה מכוננת נגד הצומח. הקב"ה התרה בהם להכניס עבדיהם ובהמתם אל בתיהם, והירא דבר ה' עשה כן, ורק מעוטם נתפסו בברד.

8 הקדמת ערוב לצפרדע כאן (ולמכת כנים בפרק קה) צריכה באור. ולפי שרבו הפירושים על מהותה של מכה זו בחז"ל ובמפרשים קשה למצא טעם מספיק. עוד יש לציין שבשני הפרקים דבוקה מכת ערוב למכה אחרת (לצפרדע כאן ולכנים בפי' קה) בפסוק אחר, וצ"ב. אבל אין חסרון באור בזה מעכב באורנו לבעיות העקרוניות.

8א לפי שדברי המדרש על פרק עז, א הם חשובים להשקפתנו על יחוס דברי תורה לדברי נביאים וכתובים בכלל אני מצטט אותו כאן רובו ככולו וז"ל: משכיל לאסף האזינו עמי תורתי הטו אזנכם לאמרי פי זהו שאי הכתוב רק השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך וגו' יום אשר עמדת לפני ה' אלקיך בחורב (דברים ד, ט"ו) לא כרת הקב"ה ברית עם ישראל אלא בשביל התורה שלא תשכח מפייהם וכן הוא אומר ויקם עדות ביעקב ותורה שם בישראל (פסוק ה) וכתוב לא תשכח מפי זרעו (דברים לא, כא) שלא יאמר לך אדם אין מזמורות תורה אלא תורה הם ואף הנביאים תורה לפיכך האזינו עמי תורתי ולא הדברות בלבד אלא אף החידות והמשלות תורה הם וכן הקב"ה אמר ליחזקאל בן אדם חוד חידה ומשול משל (יחזק' יו, ב) וכן שלמה אמר וגו' לפיכך הוא אומר אפתחה במשל פי אביעה חידות מני קדם (פסוק ב). אמר לו מניין אתה יודע שמה ראית א"ל בשמיעה אני יודע שני אשר שמענו ונדעם (פסוק ג), עכ"ל. (ופי' מהר"י כהן וכי לא שמענום גם אנו במעמד הר סיני עד שנודעם וגם אבותינו ספרו לנו וכו'. ועי' שמו"ר כה, ד: וידבר אלקים את כל הדברים האלה לאמור א"ר יצחק מה שהנביאים עתידים להתנבאות בכל דור ודור קבלו מהר סיני וגו' קול גדול ולא יסף (דברים ה, יט) ...רשב"ל אמר שממנו נתנבאו כל הנביאים שעמדו וכו').

אתר דעת - מכללת הרצוג

פרק קה

שתי הבעיות ששאלנו בדיון בפרק עח (לסדר המכות ובחירתן) נראות עוד יותר מדהימות בנוגע לפרק קה. הגישה הפשוטה — לבחור בדרך דומה לזו שסללנו בפירוש לפרק עח — לא תצליח. אין אנו יכולים למצוא סדר למכות שבפרק קה לפי חומר שהוכח (מדבר — צומח — חי) וגם לא כלם פגעו בחיי המצרים עצמם, לא ישירות ולא ע"י אמצעים. המכה הראשונה שבפרק קה, מכת חושך, היא „היזק שאינו ניכר“ לגמרי, ובכל זאת היא הראשונה כאן אף שהיא כמעט האחרונה בסדר שבתורה.

עלינו לחקור אם יש איוו תכונה מיוחדת בחומר או בצורת סיפור התורה, כלומר בטבע המכות עצמן או בסגנון הסיפור שבתורה, שבה שמונה המכות שבפרק קה מצטינות לגבי שאר המכות שאינן נזכרות שם.

ואחר כך יש למצוא את הקשר הרעיוני שכולל את הכל יחד ומסביר מה הם הגורמים לשונים פה ושם; וזה ממילא יביא להבנה יתירה בשני הסיפורים.

**

עיון בנוסח הסיפור של עשר המכות בספר שמות (בפרקים ז—יא) והשוואה ביניהן מראה לנו שבשמונה מהן, ואך ורק בשמונה אלו, התורה משתמשת בבטוי מיוחד, „ארץ מצרים“; שמונה המכות שנמצא בהן בטוי זה הן השמונה שהובאו בפרק קה (ראה הפסקה „תורה“ להלן).

הכתוב איפא מדגיש שבשמונה המכות היו תוצאות בעיקר נגד ארץ מצרים, חוץ מקלקול במצריים כאישים⁹.

אבל העובדה שמצינו דווקא בשמונה מכות אלו את הבטוי „ארץ מצרים“ היא אולי „מקרה“¹⁰ בלבד ולא זאת היא סבת בחירת השמונה בפרק קה.

סקירה נוספת, בפסקה של פרק קה (להלן), מראה לנו שגם המשורר הק' מביא שם בכל אחת ואחת מהמכות מושג „ארצי“ (Terotial) אמנם הוא אינו משתמש בלשון „ארץ מצרים“ עצמו, מפני שזה על פי סגנון הנבואה שהנביא „מתרגם“ את לשון התורה בלשון אחרת (כמו שראינו לדוגמא שהוא תרגם לשון „עגל מסכה“ של תורה בל, „תבנית שור אוכל עשב“). גם כאן בתהלים פרק קה מביא המשורר הק' כעין תרגום ופירוש ללשון תורה „ארץ מצרים“. המכות כאן באו בתוספת המלים: במימיהם, בארצם, בחדריהם, בגבולם, ובאדמתם של מצרים. לא מצינו כאן אפילו מכה אחת שלא הדגיש בה הנביא שהוכו שטחיה המחיה של המצריים, ארצם ובתיהם¹¹.

9 במכת שחין נמצאו המלים „ארץ מצרים“ (ט, ט) בהודעת המכה אבל לא בחלות המכה עצמה וצ"ב.

10 המלים „מקרה“ ו„אקראי“ כאן פירושם „מקרה“ לגבי ההוראה שהנחנו למצא במבטאים ידועים. אבל בכלל אצל ש"אין מקרה במקרא, „הכל בכתב מיד ה' השכיל“.

11 חוץ ממכת חשך, אע"פ שנאמר בה בתורה: ויהי חשך אפלה בכל ארץ מצרים (י, כב)

אתר דעת - מכללת הרצוג

תהלים פרק עח

מ כ ת א ד ם

ויהפך לדם יאריהם ונווליהם בל ישתיון
ישלח בהם ערב ויאכלם צפרדע ותשחיתם

צ ו מ ח

ויתן לחסיל יבולם ויגיעם לארבה
יהרג בברד גפנם ושקמותם בחנמל

ב ה מ ה

ויסגר לברד בעירם ומקניהם לרשפים...
יפלו נתיב לאפו לא חשך ממות גפשמ
וחיתם לדבר הסגיר
ויך כל בכור...

ולכן נמצאת פה. היא תופסת מקום מיוחד כאן בראש כל המכות. וצריך באור מפני מה יצאה מן הכלל. ובאמת לא מקומה כאן בלבד צריך באור אלא פירושו של הכתוב כולו, "שלח חשך ויחשיך ולא מרו את דברו" קשה הוא להבין (ע' במפרשים שרבו הפירושים). — ואפשר שמלת "חשך" כאן אינו מתכוון אל המכה הפרטית של חשך לבד אלא כוללת המכות כולם כמו שמצינו בכמה מקומות בכתבי הקודש שלשון חשך, מחשכים אר לילה וכד' מסמן ענין צרה ועונש. (השוה למשל שמואל א ב, ט; עמוס ה, יח; תהלים לה, ו; איכה ג, ב ועוד ועד). וקצת משמע כן מדברי רש"י כאן וז"ל: ולא מרו את דברו: המכות שבאו עליהם באו במצותיו ולא שינו דברו עכ"ל. וע' ראב"ע תהלים קיב, ד"ה זרח בחשך: הצרות דומות לחשך כמו "העם ההולכים בחושך" והישועה לאור על כן כר' אשב בחשך ה' אור לי עכ"ל וכ"כ ברד"ק שם. עוד יש להתחשב שמשונה מכת חשך מכל שאר המכות, שכל המכות האחרות הביאו על המצרים יסורים גופניים ברעב ובצמא ובחלאים רעים וכד'. לא כן חשך שלא נזכר בה אחת מאלה. אלא מה היתה פעולתה? במה הענישה את המצריים? "לא ראו איש את אחיו ולא קמו איש מתחתיו" (שמי' י, כג). מגיד לנו הכתוב שע"י מכת חשך התהוו כאסירים במקומם. ניטל מהם רשות ושליטה על מקומם; כלם היו "יושבי חשך וצלמות". זאת היא — לפי הכתוב — תוצאת מכת חשך. וא"כ מובן שבפרק המדגיש ראות ה"ארצ"י של המכות המכה שכלה היא שלילת רשות על הארץ נתינה בראש כנותרת לכל שאר מכות. וע' בפ' ר. ש. ר. הירש ז"ל: פרק עח ד"ה לחסיל: ... ברם הצרה והצוקה חמשתית היא חושך... אדוני הארץ הגאים הרגישו עצמם כאסורים שלשת ימים, ולא יכלו עוד לזוז ממקומם. ובפרק קה"ו — לח: ...מכת החושך שכבלה את המצרים עד שלא קמו איש מתחתיו, והיא גם המקיפה ביותר. בעוד שכל מכה ומכה שבאה לפניו לא פגעה אלא בחלק מתחום מצרים, הפקיעה מכת החושך מידי מצרים בבת אחת את כל עולמם...

אתר דעת - מכללת הרצוג

ת ה ל י ם פ ר ק ק ה

שלח חשך ויחשיך ולא מרו את דברו
הפך את מימיהם לדם וימת את דגתם
שרץ ארצם צפרדעים... בחדרי מלכים
אמר ויבא ערב כנים בכל גבולם
נתן גשמיהם ברד אש להבות בארצם
ויך גפנם ותאתם וישבר עץ גבולם
אמר ויבא ארבה... ויאכל כל עשב
בארצם ויאכל פרי אדמתם
ויך כל בכור בארצם ראשית כל אונם

ת ו ר ה

דם: ויהי הדם בכל ארץ מצרים (שמות
ז, כא)
צפרדע: ותכס... את ארץ מצרים (שם
ח, ב)
כנים: בכל ארץ מצרים (שם, שם יג)
ערב: ובכל ארץ מצרים (שם, שם כ)
דבר: וימת כל מקנה מצרים (שם
ט, ו) [חסר בתה' פרק קה]
שחין: ובכל מצרים (ת"א מצראי)
(שם, שם י"א) [חסר בתה' פרק קה]
ברד: על ארץ מצרים (שם ט, כב-כד)
ארבה: על כל ארץ מצרים (שם י, יד)
חשך: בכל ארץ מצרים (שם, שם כב)
מכת בכורות: בארץ מצרים (שם יב,
כט)

הוכחה נוספת שלא „באקראי“ באו מושגים אלו כאן ושבאמת רצה המשורר הק' להורות לנו הוראה מיוחדת בזה, נמצאת בפרק עח.

אם הדגשת המושגים הארציים. בשמונה המכות בתורה ובפרק קה לא היתה מעיקרי ההוראה שמצאנו אלא כדבר מקרי¹⁰ בלבד וכדבר שאינו מכוון לענין זה, אז הדעת נותנת שימצאו מושגים כאלו גם בפ' עח ואם לא בכל אחת ואחת מהמכות, לכל הפחות באחדות מהן. אבל עיון בפרק זה (ראה הפסקה לעיל) מראה שבפרק עח לא נמצא שום זכר ממושגים ארציים כמו בפרקים האחרים. כדי להדגיש חלוקי המטרות בפרקים האלו, ולמרות מה שנמצא בנוסח התורה, לא הזכיר המשורר הק' בפ' עח ארצם וגבולם וכד' אפילו פעם אחת. „מכלל לאו אתה שומע הן“ — והשמטת המושגים בפרק עח היא הוכחה חזקה נוספת לכוונת ההוספה בפרק קה.



ועכשיו יש לחקור אם יש יחס מיוחד בין בחירת המכות ה„ארציות“ לתוכנו של הפרק כלו. — היו כאן שתי בעיות, הראשונה: מה אלו המכות שהמשורר הק' בחר כאן? התשובה: הוא בחר שמונה המכות ה„ארציות“. בכל כתבי הקודש אין סגנון מיוחד או בחירה מיוחדת של הנושא בלי שנמצא שורשו בעומק המשמעות, גם כאן יש לחפש אחר טעם ומשמעות השוני. מה יש לנו ללמוד ממנו?

פרק קה חוזר על מאורעות משפט מצרים. המשורר הק' אינו עובר על כל עובדות גלות וגאולת מצרים במדה שוה לכל, אלא ברצותו מרחיב וברצותו מקצר. יש מהעובדות שהוא חוזר ומגיד בכל פרט ופרט, יש מהן שהוא

אתר דעת - מכללת הרצוג

מוזכיר. רק בקצור נמרץ ויש מהן שהוא משמיט לגמרי. ועוד: יש לפרק כעין הקדמה המסבירה את עיקר הרעיון שבו ובסוף הפרק כעין סכום. הקדמת הפרק תחלק לשתיים: כללית ופרטית. בחלקה הראשון — הכללי (מפסוק א עד ה) המשורר הק' מזמין אותנו להודות ולהודיע עלילותיו של הקב"ה בעמים („הודו לה' קראו בשמו" וכו'). החלק הנה מביא לחלק השני, שבו המשורר הק' מזכיר את „בריתו אשר כרת את אברהם... לישחק... וליעקב". ומהי הברית? „לאמר לך אתן ארץ כנען חבל נחלתכם" (ח—יא).

אחר זה חוזר המשורר הק' בקצור על ירידתם למצרים, בפרט מרחיב את הדבור על שמונה המכות שפגעו בארצם של המצריים, ומשם לגאולת ישראל מארץ מצרים ונסי מדבר וכו' בקצור.

בסוף בא הסכום בשני פסוקים אחרונים: ויתן להם ארצות גוים ועמל לאומים יירשו, בעבור ישמרו חקיו ותורותיו יצורו הללויה. ברור איפא שבמרכז הפרק עומדת מתנת ארץ ישראל; בה הוא מתחיל („לאמר לך אתן ארץ כנען") ובה הוא מסיים („ויתן להם ארצות גוים" וכו'). זוהי הברית שכרת עם האבות וששבילו אנוסים היו לרדת למצרים, כמובטח בברית בין הבתרים („גר יהיה זרעך" וגו'), והארץ תהיה נחלת בני ישראל לקיים בה חקיו ותורותיו. (וע' בפרש"י ד"ה א, טו, טז).

ובין ההקדמה של הבטחת הארץ, וסופו של הפרק על נתינת הארץ, בא החלק הספורי שבחר רק באותן המכות שפגעו בארץ, ארץ המצריים. פעם אחר פעם מעורר המשורר הק' את לב קוראי דבריו שהקב"ה הראה אדנותו על הארץ. יש כמה צדדים למשפט מצרים: יש למכות צד פורענות לפרעה ולעבדיו; יש להן צד כפיה לשלח בני ישראל לחפשי; יש להן צד גילוי גבורותיו של הקב"ה „וידעו כי אני ה'" (שמות ז, יז); ויש להן צד התגלות „כי לי כל הארץ" (שם ט, כט).

הכרת אדנותו של הקב"ה על כל הארץ קשורה בקשר של קיימא בנתינת ארץ ישראל לעמו. זה כלל גדול שרש"י ז"ל פתח בו פירושו על התורה במאמר המפורסם המתחיל: א"ר יצחק וכו'¹². בחירת שמונה המכות שפגעו בארצם של מצרים כאן היא פקחת עינים להתבוננות יתירה למטרת המכות במצרים. כשאנו לומדים פרשת משפט מצרים בתורה אנו עלולים לחשב שהמכות נשלחו רק בשביל המצריים: לייסרם על אכזריותם, להכריחם לשלח בני ישראל מארצם, לגלות להם „כי לי כל הארץ" ו„כי אני ה' בקרב הארץ" (שמות ט, יד—כט) וכד'. אבל פרקנו כאן מזכיר לנו כי לא בשביל המצריים בלבד נשלחו המכות אלא גם בשביל יוצאי מצרים וגם בשבילנו כדכתיב (שמות י, ב) ולמען תספר באזני בנך את אשר התעוללתי במצרים וכו'. דברי המשורר הק' כאן: זכרו נפלאותיו אשר עשה וגו' (פסוק ה) מעוררים

12 וע' ברמב"ן שם: ואיננו ראוי שירש (כנען) מבחר מקומות הישוב אבל יירשוה עבדיו זרע אהבו כענין שנאמר ויתן להם ארצות גוים וגו' בעבור ישמרו חקיו וגו' (תה' קה). וע' בס' באר מים חיים על פרש"י שם.

אתר דעת - מכללת הרצוג

אותנו לזכור ולהבין שנות דור ודור ובפרט להכיר אדנותו של הקב"ה על הארץ, שברצותו נתן וברצותו לקח, בעבור ישמרו חקיו ותורתיו ינצורו" (סוף פרק קה). זאת תורת משפט מצרים בהשקפה מיוחדת של המשורר הקי בפרק קה בתהלים¹³.

**
*

כל כתבי נביאים וכתובים הם פירושים על התורה, תורת משה רבנו ע"ה. הכלל, אין נביא רשאי לחדש דבר" (שבת קד) אינו מוגבל לצד ההלכתי של התורה אלא מוסב גם לצד ה"אגדי" שבה, כמו שהוכחתי כבר במקום אחר¹⁴. בכל נאומיהם ופתיגיהם הנביאים ובעלי ר"ה"ק אינם מחדשים דבר אלא באו רק לפרש להדגיש ולהרחיב דברי תורה.

כלל זה הניח לנו הרמב"ן ז"ל בהשגותיו לספר המצות של הרמב"ם ז"ל, וזה לשונו שם (בשרש שני): ידענו כי הבא בנבואה דבר תורה הוא או שהוא פירוש לפסוק של תורה, או שהוא בידם הלכה למשה מסיני וכו' ע"ש. ראינו במאמרנו כאן דוגמא לזה, שהרמב"ן ז"ל מביא לשון "צפרדע ותשחיתם" (תהלים עח, מה) להבהיר לנו שבמכת צפרדע היתה סכנה לגוף המצריים, וזה דבר שלא נזכר בתורה במפורש. עוד יש לציין שלשון "פירוש לפסוק של תורה" לאו דווקא הוא שכולל גם פירושים שהנביאים נותנים להבנת ענינים שלמים בתורה. גם לזה מוצעת דוגמא במאמרנו כאן שהרמב"ן ז"ל הביא דברי יחזקאל הנביא ("ואתה כי הזהרת" וגו' ג, יט) לפרש ענין התראת המכות¹⁵.

יש מקורות מפורשים בדברי חז"ל על הסתכלותם בספרי נביאים וכתובים כפירושים על דברי תורה. מצינו במדרש רבה (בראשית א, ו): גלי עמיקתא ומסתרתא (דניאל ב) בראשית ברא אלקים וגו' ולא פירש והיכן פירש להלן הנוטה כדוק שמים (ישעי' מ, כב)... ואת הארץ... כי לשלג וגו' (איוב לו, ו) עכ"ל. מובאים כאן פסוקים מנביאים וכתובים כדי לפרש דברי תורה. ובפירוש מהרז"ו שם: זה כלל גדול שהכל מפורש בתנ"ך ואם אינו מפורש בתורה מפורש בנביאים וכתובים. עכ"ל. דומה למדרש הנ"ל ביתר אריכות מצינו בשמות רבה (טו, ד): הרבה מעשים כתב משה בתורה סתומים עמד דוד ופירשם, עכ"ל. והרחיב מאמרו שם שכל מזמור קד בתהלים ("ברכי נפשי") הוא בכלל פירוש למעשה בראשית. וע"ע ירושלמי (ר"ה ג, ה): דברי תורה עניים במקומם ועשירים במקום אחר (בנביאים ע"ש). ואף כי שני המאמרים ממדרש רבה נאמרים

13 אין הדבר במסגרת מאמרנו כאן לדון בענין זה של יחס הארץ לשמירת תורה ומצות בכתבי הקדש. אנו דנים פה בכעיה פרשנית (exegetic) בלבד.

14 ע' ספרי "דוד מלך ישראל" (באנגלית) בהקדמה.

15 בעצם אין צורך להביא דוגמאות פרטיות לזה שיש הרבה מקומות שהרמב"ן וגם שאר המפרשים מביאים פסוקים מנ"ך לפרש דברי תורה. וע' ספרו של הרב ח"ד שעזעל "פירושי הרמב"ן על נביאים וכתובים" (הוצאת פלדהיים).

אתר דעת - מכללת הרצוג

בנוגע לעניני סודות מעשה בראשית, אין להגביל כוונת המדרשים שהרי הם נאמרים בדרך הכללה („הרבה דברים“).

**

התורה צותה אותנו לזכור ימות עולם ולהבין שנות דור ודור ע"י הגדת „אביך וזקניך“ (דברים לב, ז), ופרש"י „אביך“ אלו הנביאים „זקניך“ אלו החכמים (והוא מספרי שם). כשם שהנביאים הגידו לנו העתידות, כך הם פותרים לנו „בינת“ ימות עולם שעברו (ע"י ספרי שם). אמנם פסק קול נבואה מרחובותינו — אך „נבואה שהוצרכה לדורות נכתבה“ ומספריהם עוד נשמע קולם, להורות דעה ולהבין שמועה בדברי התורה הק'.

המדרש מצייר לנו האידיאל של לימוד התורה בשלמותו שאחד מגדולי התנאים היה מגשים בלמודו: „בן עזאי היה יושב דורש והאש מלהטת סביבותיו. אמרו ליה שמא בסדרי מרכבה אתה עוסק? אמר להן לאו, אלא מחריז דברי תורה לנביאים ונביאים לכתובים, ודברי תורה שמחים כיום נתינתן בסיני“ (ויקרא רבה פ' מצורע פ' טז ס"ד).

וירש זרעך את שער אויביו (בראשית כב, יז)

בזמן העקידה נאמר בי נשבעתי נאום ה' וכי' עד וירש זרעך את שער אויביו — ושער אויביו היא ארץ ישראל.

מירוש המאירי תהלים קה, ט

מעשה אבות סימן לבנים בפירוש הרמב"ן

מוקדש לזכרו של סבא ר' בצלאל בזק ז"ל אשר כל מדותיו והנהגותיו, יהיו לנו סימן לבנים.
נתבקש לישיבה של מעלה, אור ליום שני, י"א כסליו תשל"ה.

א. הקדמה

במאמר זה, בכוונתנו לדון באחד מן היסודות המנחים את הרמב"ן בפירושו לספר בראשית — „והוא ענין גדול, הזכירוהו רבותינו בדרך קצרה ואמרו: כל מה שאירע לאבות, סימן לבנים" (רמב"ן, יב, ז). רעיון זה בולט בדברי הרמב"ן לכל אורך הדרך, בפירושו לפרשיות אשר עוסקות בשלשת אבות האומה. אפשר אפילו להוסיף ולומר, שהסיבה העקרית לכך שהתורה מביאה את כל סיפוריה על מעשי האבות, היא כדי ללמד על העתיד לקרות לעם ישראל. על פי זה מגדיר הרמב"ן, בהקדמתו לספר שמות, את ספר בראשית כספר היצירה שבו מתוארות יצירת העולם ויצירת האומה. כי קורותיהם של האבות הם „כעין יצירה לזרעם, מפני שכל מקריהם ציורי דברים להודיע כל העתיד לבא להם". להלן ננסה לנתח את הנקודות שבהן אנו מבחינים בקשר בין הסיפורים על האבות, לבין מה שאירע אחר-כך לעם ישראל בדורותיו.

הבחינה העקרית שבה רואה הרמב"ן את ההשפעה של מעשי האבות על בניהם, היא כאות ורמז למה שעתיד להתרחש בעם ישראל. במקומות ספורים הוא מראה לנו שאפשר להוציא גם מסקנות מעשיות — הדרכה כיצד להתנהג, מתוך עיון בדרכי פעולתם של האבות במצבים שונים, אולם בעיקר מדגיש הוא את האות הנבואי שיש בדבר. כך למשל, בענין הבארות שחפר יצחק הוא אומר כי „אין בפשוטי הספור תועלת ולא כבוד גדול ליצחק... אבל יש בדבר ענין נסתר בתוכו, כי בא להודיע דבר עתיד" (כו, ז)¹. כמו כן, בסיום לספר בראשית, הוא מגדיר את מטרת סיפור דברי האבות: „להגיד ראשונות וחדשות בטרם תצמחנה בלבבות".

נוסף לרמזים, נוכל למצוא גם קשר ישיר בפשוטי הכתוב בין האבות לבנים: בגזירות שנגזרו על הבנים בגלל שגיאות שעשו האבות², בכך שהאבות

1 ועיין שם בפס' יט ברבנו בחיי: „אין התועלת מגעת אלינו כל כך מזה".

2 גזירת גלות מצרים, לפי הרמב"ן, נגזרה על עם ישראל „כי אברהם אבינו חטא חטא גדול בשגגה" (יב, י) בזמן ירידתו למצרים מפני הרעב. הן בגלל עצם הירידה — בכך שלא בטח בה' שיציל אותו בארץ כנען עצמה מן הרעב והן בכך „שהביא את אשתו הצדקת במכשול עון, מפני פחדו פן יהרגוהו והיה לו לבטוח בה' שיציל אותו ואת אשתו ואת כל אשר לוי" (שם). גם כל הסבל שסבלנו ועודנו סובלים מיד בני ישמעאל, הוא תוצאה של חטא שחטאה שרה אמנו, בעוני הגר שפחתה וגם אברהם — בהניחו

אתר דעת - מכללת הרצוג

רואים את העתיד להתרחש לבניהם בחזיונות נבואה ומתפללים עליהם במקומות שהם צופים גילויי חולשה של העם ועוד. נושאים אלה אינם נוגעים לעניננו ולא נתעכב עליהם במסגרת זאת.

העקרון של מעשה אבות סימן לבנים מופיע גם במקורות שקדמו לרמב"ן, אולם הוא מוסיף את פיתוחו ומראה בעקביות את מציאותו בכל ספר בראשית. הרמב"ן מביא את המקורות שקדמו לו ומשתמש בהם כמקור להדגמת הרעיון. בעקר הוא מסתמך על מדרש רבה. בתיאור ירידתו של אברהם למצרים מפני הרעב הוא אומר: „...והענין הזה פירושוהו כבראשית רבה¹ רבי פנחס ברבי אושעיא: אמר הקב"ה לאברהם, צא וכבוש את הדרך לפני בניך" (יב, י). וכן בענין ברית בין הבתרים: „ובבראשית רבה⁴: הראה לו הקב"ה שמבדילין בעולת העוף וכו' " (טו, י). וכן במקומות רבים⁵. כמו כן מובאים בפירושו סימוכין ממדרש תנחומא⁶, מפרקי דרבי אליעזר⁷ וממקורות אחרים של תנאים ואמוראים. יש לציין, שגם ברש"י אפשר למצא מספר דוגמאות של השפעת מעשי האבות על מקרי בניהם⁸, לפעמים הרמב"ן משתמש בפירושו של רש"י כבסיס לדבריו⁹, אולם אי אפשר לראות כאן את המהלך בבירור, כיון שרש"י בפירושו מתכוין רק לישב „דברי המקרא דבר דבור על אופניו" (ג, ח בפירוש רש"י).

ב. מהותו של הסימן

הזכרנו שיעקר השפעת מעשה אבות על בניהם היא כרמו לעתיד. דרך פעולתו של הדבר היא בכך שהמעשה מוציא את הרצון האלקי לגבי עם ישראל מן הכח אל הפעל. „כי כל גזירת עירין, כאשר תצא מכח גזירה אל פעל דמיון, תהיה הגזירה מתקיימת על כל פנים" (יב, ו). כלומר: יש בכך מעין התחלת התגשמותה של הגזירה וזה גורם לודאות מוחלטת שהיא תתקיים. פעולה מעין זו אנו רואים באופן ברור במעשים סמליים של הנביאים בכל הדורות וכפי שמגדיר זאת רבנו בחיי¹⁰: „...מנהג הנביאים שעושים מעשה נבואות והכל לחוק. הענין שהם מתנבאים עליו וכדי להורות שהוא עתיד לבא לידי מעשה ולהתקיים על כל פנים" (יב, ו). כך אנו מוצאים בירמיהו (גא, סג) שצוה

לעשות כן, „ושמע ה' אל עניה ונתן לה בן פרא אדם לענות זרע אברהם ושרה בכל מיני עוני" (טו, ו).

3 פרשה מ, ח.

4 פרשה מד, יז.

5 ראה למשל בפרק לב פס' ד, שם פס' ט, לג, טו ועוד.

6 עיין בפרק יב פסוק ו שמביא מדרש מלך לך יב, ט ועוד.

7 לה, מג ברמב"ן: „מה שאמרו בפרקי דר' אליעזר וכו'" ועוד.

8 כאן בפרק יב פסוק ח ועוד.

9 ראה למשל: יב, ו, שם, ט, ועוד.

10 רבנו בחיי מפרש ומרחיב במקומות רבים את דברי הרמב"ן וכן גם במקרה דגן.

לברוך: „והיה ככלותך לקבץ את דברי הספירה הקשור עליו אבן והשלכתו אל תוך הפרת ואמרת ככה תשקע בבל“. (שם) וכן באלישע שאמר ליזאש מלך ישראל „הרכב ירך על הקשת וכו', ויאמר אלישע ירה ויור ויאמר חץ תשועה לה' וחץ תשועה בארם“ (מלכים ב, יג, טו). שם רואים שהמעשה הנבואי הסמלי ממש קובע את העתיד, שכן אלישע קצף עליו שלא ירה בקשת יותר משלש פעמים, כי אלו עשה כך, היה מכלה את ארם. גם ביעקב אנו מוצאים שעשה „כדרך שעשו הנביאים: גטה ידו בחרב כנגד ארץ האמורי וזרק שם חצים, להיותה נכבשת לבניו, כענין שעשה אלישע“ (מח, כב), אולם במעשי האבות יש יותר מאשר במעשי הנביאים. שהרי הנביאים היו עושים מעשים סמליים שירמזו לעתיד, רק במקרים מיוחדים ואחרי הכנה מוקדמת, אבל האבות — גם במעשים שעשו בחיים היום-יומיים, היה סימן לבנים. הרבה ממקריהם כוונו על ידי ההשגחה העליונה באופן כזה שירמזו על העתיד להתרחש בתולדות האומה, גם אם הם עצמם לא התכוונו לכך. כפי שאומר רבנו בחיי לגבי אחד ממעשיו של יעקב שיש בו רמז: „ולא עשה כן בכוונה, אבל היה מאורע לרמזו על העתיד“ (לג, יח).

ג. מעשה אבות באומות העולם

מעשי אבותיהם של אומות העולם, רומזים גם הם לקורות צאצאיהם: „כי היו המקרים בראשונים רמז לזרעם“¹¹. בעיקר אנו מוצאים זאת כאשר מעשיהם מתיחסים אל אבות אומתנו. כך, כאשר בורחת הגר מפני שרה גבירתה והמלאך מצוה אותה: „שובי אל גבירתך והתעני תחת ידיה“ (טז, ט), יש בכך רמז „כי לא תצא לחפשי ממנה, כי בני שרה ימשלו בזרעה לעולם“. וכן במאבקו של יעקב עם עשיו, בהם מסמל יעקב את עם ישראל, מסמל עשיו את זרעו¹².

אפשר לגלות בספורים על ישמעאל ועשיו גם רמזים שאין בהם התייחסות ישירה לעם ישראל, אולם באלה אין הרמב"ן מאריך. בישמעאל יש רמז לזרעו בפסוק „ידו בכל ויד כל בו“ (יו, יב). „ידו בכל, שינצח מתחלה כל הגויים ואחר כן ויד כל בו — שינצח בסוף“. ובאלופי עשיו: „והנה אלה האלופים האחרונים עשרה עם מגדיאל, רמז שיהיו מלכי אדום, בממשלתם במלכות הרביעית, — עשרה, ימלכו על ארץ אדום והעשירי מהם ימלוך על רומי ומשם תפשט אחר כן מלכותם על כל העולם ולזה ירמזו שם מגדיאל — שיתגדל על כל אל (= כל כח) (לו, מג).

ד. הרמזים לעתיד בפרשיותינו

להלן ננתח שלשה נושאים עקריים, שבהם אנו מגלים את מעשי האבות רומזים על תולדות עם ישראל.

11 רמב"ן, לו, מג, בענין אלופי עשיו.

12 למשל בפרק לו פסוק מג בענין אלופי עשיו „ודרו: אלוף עירם — שהוא עתיד לערום תיסוריות (= אוצרות) למלך המשיח במהרה יגלה“.

1. ירושת הארץ - אתר דעת - מכללת הרצוג

הקשר בין אבות ובנים בענין ירושת הארץ מתחיל בהבטחות שהבטיח הקב"ה לאבות לתת את הארץ לבניהם. לאברהם אבינו נאמרו ארבע הבטחות כאלה ובכל אחת הוסיף לו ה' משהו. תחלה אנו מוצאים הבטחה סתמית של הקב"ה כי ארץ ישראל תנתן לעם ישראל (בפרק יב, ו), כאשר אברהם הגיע מחרן: „לזרעך אתן את הארץ הזאת”¹³. בפעם השניה, אחרי הפרד לוט מאברהם מוסיף לו הקב"ה ומבטיח לא רק את הארץ, „הזאת” (עי' הערה 13), אלא „את כל הארץ אשר אתה רואה” (יג, טו), כיון שאז כבר רבו זכויותיו בארץ¹⁴. בשלישית הוסיף ה' ביאור בתחומי הארץ וחזק גם את עצם ההבטחה ביתר חוקף, באמרו שהיא תהיה קיימת גם אם יחטאו חלילה בני ישראל ולא יהיו ראויים לה¹⁵. מצד שני, בהבטחה זו „אמר לו כמשייר במתנתו שארבע גלויות (—מלכויות) ישתעבדו בבניו וימשלו בארצם” אם יחטאו וכן הודיעו על גלות מצרים שכבר נגזרה עליו בחטאו (ראה הערה 2). בהבטחה הרביעית, כאשר צוהו על המילה, הוסיף ואמר לו: „לאחוזת עולם” — „לאמר שאם יגלו ממנה עוד ישובו וינחלוה” (שם, יח). בהבטחות ליצחק וליעקב לא פירט הקב"ה את כל מה שהזכיר בהבטחותיו לאברהם, היות והן התבססו על ההבטחות האלו. לפיכך, ביצחק נאמר: „והקמותי את השבועה אשר נשבעתי לאברהם אביך.” (כו, ג) וביעקב: „ואת הארץ אשר נתתי לאברהם וליצחק לך אתננה ולזרעך אחריו אתן את הארץ” (לה, יב).

במסעותיו של אברהם אבינו בארץ בזמן בואו מחרן, יש משום הוצאתן של ההבטחות על הארץ, מכח גזירה אל פעל דמיון. מסעות אלו רומזים לדרך שבה תכבש הארץ לפני בניו. המקום הראשון שאליו הגיע אברהם, עוד לפני שהובטחה לו הארץ, היה שכם. להראות „כי בניו יכבשו המקום ההוא תחלה (— שמעון ולוי בני יעקב)” (יב, ו), עוד לפני שעם ישראל יקבל את הארץ לגור בה וכשעדיין תהיה לכנענים זכות עליה. לזה ירמוז גם באמרו „והכנעני אז בארץ” (שם) — שהכנעני יהיה אז עדיין בעל זכות בארץ. גם יעקב, בחזרתו מבית לבן, הגיע תחלה לשכם וגם כאן „המעשה הזה היה רמוז כי המקום ההוא יכבש לפניו תחלה, טרם הורישו יושבי הארץ מפני זרעו” (לג, יח). אחרי ההבטחה, נסע אברהם משכם ונטה אהלו בין בית אל ובין העי, „כי הוא המקום אשר כבש יהושע בתחלה” (שם) ¹⁶ ומשם „ויסע אברהם הלך ונסע הנגבה” (שם, ט) — „והוא בחלק של בני יהודה שנטלו בדרומה של ארץ ישראל” וכן לעתיד לבא בבניו: אחרי מות יהושע, היה שבט יהודה השבט הראשון שיצא להשלים את כבוש נחלתו מיד הכנענים, שנאמר: „יהודה יעלה בתחלה”.

13 „כי אין במשמע, רק במה שהלך בארץ — עד מקום שכם, עד אלון מורה” (רמב"ן טו, יח) 14 עפ"י הרמב"ן שם.

15 שם: „והוסיף לכרות לו ברית עליהן שלא יגרום החטא”.

16 גם רש"י מוצא כאן רמוז לימי יהושע: „נתנבא שעתידין בניו להכשל שם בעוון עכן והתפלל שם עליהם”.

בנוסף לרמזו לעתיד, היא ותהיה לעתה מעל לאברהם צוארץ, גם מעשה של קנין חזקה. על ידי מסעותיו, קונה האב את ארץ ישראל, בכדי שיוכל להנחילה לבניו אחריו: „שתחזיק במתנה מעכשיו להנחילה לזרעך אחריו. כמו שאמרו רבותינו: ירושה היא להם מאבותיהם“ (יג, יז). על פי זה, מסביר הרמב"ן את מטרתו של צווי ה' לאברהם, „קום התהלך בארץ לארכה ולרחבה“ (שם), כדי להחזיק בארץ לצורך זרעו. כפי שמגדיר זאת רבנו בחיי: „ואמר שיתהלך בה לארכה ולרחבה, כאדם הנותן לחברו קרקע במתנה ומראה לו מצריו ואומר לו שיחזיק בה“. כדי לקיים את הצווי הזה, ולעשות מעשה חזקה בארץ, עבר אברהם את כל רחבה של ארץ ישראל: „כי עתה היה במזרח ואחר כן הלך אל ארץ פלישתים שהוא במערב“ (שם).

2. גלות וגאולה

התהליך של גלות וגאולה הוא התהליך המרכזי והבולט ביותר בתולדות עם ישראל. המעשה הראשון שעשה עם ישראל כעם בתחילת התהוותו, היה הירידה לגלות מצרים ואל אחרית הימים — לגאולה השלימה נשואות עינינו מזה אלפיים שנה. מחמת היותו כה יסודי, תופס תהליך זה חלק נכבד מהרמזים לקורות עמנו שיש במעשי האבות. כל הגלויות והגאולות נרמזו לאברהם אבינו כבר בברית בין הבתרים¹⁷. לאחר עקידת יצחק (בתור שכר על מעשה זה) הבטיח לו הקב"ה „הבטחה שלימה בגאולה העתידה לנו“ — „שלא יגרזם שום חטא שיכלה זרעו או שיפול ביד אויביו ולא יקום“ (כב, טז). שלש פעמים גלה עם ישראל מארצו ובמעשי כל אחד משלש האבות ישנם רמזים לאחת מן הגלויות ולגאולה ממנה. נתבונן בהתאמה הרבה שיש בין הרמזים שבפרשיותינו לבין מה שאירע אחר כך לעמנו בגלויותיו.

אברהם — גלות מצרים

גלות מצרים נרמזה בירידתו של אברהם לשם. (ירידתו לגרר אינה נחשבת גלות לפי שעשה אותה לגמרי מרצון, ללא דחף חצוני כמו בצורת¹⁸). הרעב הוא שגרם לירידה למצרים והמצרים לקחו ממנו את אשתו וכך בבנים: בני יעקב ירדו למצרים מפני הרעב והמצרים הרעו להם ולקחו מהם את הנשים („וכל הבת תחיון“)¹⁹. בעליה: אחרי נגעים גדולים שנגע ה' את פרעה, הוא צוה אנשים על אברהם לשלחו וזה יצא ממצרים, „כבד מאוד במקנה בכסף וזבזהב“ (יג, ב). גם בעם ישראל ביציאת מצרים אחרי עשר המכות בא „ותחזק מצרים על העם למהר לשלחם“ (שמות יב, לג) והם יצאו משם עמוסים בכלי כסף וכלי זהב ושמלות.

17 ראה פרק טו פסוקים יב ויד בפירוש הרמב"ן.

18 עפ"י הרמב"ן כו, א.

19 על פי שמות רבה א, כב: „וכל הבת תחיון — מה צורך לפרעה לקיים את הנקבות? אלא כך היו אומרים: נמית את הזכרים ונקח את הנקבות לנשים וכו'“.

אתר דעת - מכללת הרצוג יצחק — גלות בבל

מסעו של יצחק לגרר מפני הרעב (פרק כ"ו), פתח את הדרך לגלות בבל. גרר, ארץ שבה גר אברהם, רומזת לבבל שגם היא מקום מגורי אבותינו שהיו באור כשדים. בגרר לא לקחו ליצחק את אשתו, ולא היה לו שם רק הגלות והפחד" (כו, א) וגם בבל, "מעט היותם שם לא עבדום ולא ענו אותם". לאחר שהות מסוימת ששהה יצחק בגרר, הוזהר אבימלך את עמו על יצחק ואשתו, שלא ירעו להם. אחר כך חזר בו ואמר לו לך מעמנו, ואחר כך שוב חזר אליי בבית והתנה עמו, "אם תעשה עמנו רעה כאשר לא נגענוך וכו'" (שם, כט). כך בגלות בבל: תחלה אמרו: "מי בכם מכל עמו יהי אלקיו עמו ויעל" והוזהרו עליהם את שרי עבר הנהר והפחות, אחר כך בטלו הבנין ולבסוף חזרו ונתנו רשות בו והתנו עמם שיתפללו בו לחיי המלך ומשפחתו.

יעקב — גלות אדום

יעקב אבינו, שחיוו היו מלאי הסבל והמסובכים ביותר מבין האבות, הוא המסמל את גלות אדום-רומי, הגלות הקשה, הארוכה והמסובכת ביותר שידענו מאז היותנו לעם, ואשר עד היום לא נגאלנו ממנה גאולה שלימה. הירידה לגלות עצמה, מרומות בירידת יעקב למצרים²⁰ (בירידת יעקב ובניו למצרים קיימות שתי בחינות: בחינת מעשה אבות — סימן לגלות אדום — בירידתו של יעקב עצמו ובחינת, "המעשה הבא מן הרמזים ההם" בירידת הבנים, שהיא גלות מצרים אותה סימל אברהם). וכל קורותיה, על פרטיהם המסובכים, נרמזים בספורים על מערכת היחסים של יעקב ועשיו, הוא עשיו אבי אדום". ירידת יעקב למצרים נגרמה על ידי בני יעקב עצמם במכירת יוסף וכשירד לשם מפני הרעב חשב להנצל בבית אוהב לו — כי פרעה אהב את יוסף, וכך גם בגלות אדום — "אחינו הסיבנו ביאתנו בידם כי כרתו ברית עם הרומאים (כבר בימי יהודה המכבי)²¹, ואגריפס, המלך האחרון לבית שני, ברח אליהם לעזרה ומפני הרעב נלכדו אנשי ירושלים" (מו, כח). יעקב אבינו חשב לעלות חזרה לארץ מיד כשיתיים הרעב, אבל ארך עליו הגלות ומת שם". גם גלות רומי ארכה עלינו מאוד, לא נודע קיצה כשאר הגלויות, ואנחנו בו כמתים, אומרים יבשו עצמותינו נגזרנו לנו" וכשם שהעלאת עצמות יעקב נעשתה בכבוד גדול, וזקני פרעה ושריו העלוהו ועשו עמו אבל כבוד, כך גם בגאולה האחרונה, "יעלו אותנו מכל העמים מנחה לה' ויהיה להם אבל כבוד בראותם כבודנו", ואנחנו נראה בנקמת ה', יקימנו ונחיה לפניו" (שם).

20 ירידתו של יעקב לחרן אינה מרמזת על גלות. כנראה מפני שהתבצעה עוד בימי חיו של יצחק וכל זמן שיצחק חי ויושב בארץ אין יציאתו של יעקב ממנה יכולה לרמז על גלות לזרעם.

21 דבר זה רמז גם בתחילת פרשת וישלח בנה שיעקב שלח מלאכים אל עשיו אחיו אעפ"י שהלה לא חשב כלל להתגרות בו. לאות, כי מלכי בית שני באו בבית עם הרומיים... והיא היתה סיבת גפילתם בידם" (לב, ד).

אתר דעת - מכללת הרצוג

מאבקם של יעקב ועשיו מתחיל עוד בהיותם בבטן אמם — „כי בעבור היותם שני גוים שונאים ונלחמים זה בזה, עשו בתחלת יצירתם מריבה“ (כה, כג) — ונמשך אחר כך בפרשת וישלח. יש בו רמזים רבים לתולדות עם ישראל בגלות אדום, „כי כל אשר יארע לאבינו עם עשיו, יארע לנו תמיד“ (הקדמת הרמב"ן לפרשת וישלח). אנו נביא כאן לדוגמא שני רמזים²². א, „אם יבוא עשיו אל המחנה האחת והכהו והיה המחנה הנשאר לפליטה“ (לב, ט). מכאן רמז שאין בני עשיו יכולים למחות את שמנו וכאשר מלך אחד יגזור בארצו גזירות על עם ישראל — „אל המחנה האחת והכהו“, תמיד ימצא מלך אחר שירחם על היהודים במקומו — „והיה המחנה הנשאר לפליטה“. ב. בדורון ששולח יעקב לעשיו הוא מצוה למלאכיו: „ורוח תשימו בין עדר ובין עדר“. — „עשה רמז, שיהיו המסים והארגוניות שיגבנו בני עשיו מזרעו, ברוח ובהפרש בין זו לזו“.

3. מקדשי א-ל

מרכז החיים הרוחניים של עם ישראל, בדורות שבהם חי חיים נורמליים בארצו, היה בית האלקים, בחיי האבות מסמל אותו הבאר, „ולכן הזכיר באר מים חיים, כמו שאמר (ירמיהו, יז, יג): מקור מים חיים את ה'“ (כו כ). מקומו של בית המקדש בחיי העם, גרמו בפרשת ויצא כאשר יעקב הגיע לחרן: „ויבא והנה באר בשדה והנה שם שלשה עדרי צאן רובצים עליה“ (כט, ב). „להודיע שיצליח בדרך הוזה ויצא ממנו זרע זוכה לרמו הוזה“ (שם). הבאר, כאמור, רומזת לבית המקדש ושלשת עדרי צאן — עולי שלשה רגלים. „כי מן הבאר ההיא ישקו העדרים“: (א) ישראל עתידים לשאוב מבית המקדש רוח הקודש. (ב) תהיה קיימת בו גם הבהינה של „כי מציון תצא תורה — שנמשלה למים“ (שם).

על קורות המקדשים מרמזת הפירת הבארות. הבאר אשר בבאר שבע מסמלת את משכן שילה. אברהם חפר אותה, אחר כך סתמוה פלשתים ולבסוף שוב חפר אותה יצחק וכך במשכן — „פלשתים סתמוהו בהלקח הארון וחזר וחפרו בו כי כן השיבו הארון עם הדורון לאלוקים“ (כו, לב). שלשת המקדשים בירושלים רמזים בשלשת הבארות שחפרו עבדי יצחק בנחל גרר. על שני הראשונים רבו רועי גרר עם רועי יצחק עד שסתמום. הראשון נקרא עשק: „ירמוז לבית ראשון אשר התעשקו עמנו ועשו עמנו כמה מחלוקות עד שהחריבוהו“. השני — שטנה, קשה מן הראשון. „ויש לך להתעורר בשם הבאר הוזה, כי שם נמצא השטן הוא שרו של עשיו המשטין עלינו תמיד“²³, „וכל ימיו, היו לנו (הגויים) לשטנה, עד שהחריבוהו וגלו ממנו גלות רעה“ (רמב"ן, כו, כ). השלישי — רחובות, „הוא הבית העתידי שיבנה במהרה בימינו והוא יעשה בלא ריב ומצה“. בו ירחיב ה' את גבולנו („כי עתה הרחיב לנו“ (כו, כב))

22 ועיין עוד בפרק לב, כו ובפי' לג, יד רטו.

23 רבנו בחיי לפרק כו, יט.

אתר דעת - מכללת הרצוג

„זפרינו בארץ“ — שכל העמים יעבדוהו שכם אחד. „ומה שהזכיר את ה' בבאר השלישי... מפני שהראשונים היו מעשה בשר ודם והשלישי יהיה מעשה ה' ובנין שמים ולא ישלוט בו הרבן“²⁴.

עבודת הקרבנות שעבד עם ישראל במקדש, רמוזה בפרשת ברית בין הבתרים. בבעל החיים שלקח אברהם לצורך הברית, נרמו לו „כי מאלה יהיה כל קרבן בבהמה ובעוף“ (טו, י): „עגלה משולשת“ תרמוז לדבר נוסף: „כי שלשה קרבנות מהן יקריבו לפניו זרעו: העולה והחטאת והשלמים — כי החטאת כאשם הוא“ (שם, ט). כשאברהם בחר את בעלי החיים „ואת הצפור לא בחר“, רמו בכך לדרך ההקרבה של הקרבנות. „כל הקרבנות ינתחו: העולה לנתחים והשלמים — לחזה ושוק וחלבים והחטאת והאשם — לחלביהן“, אבל „בכל העוף הקרב נאמר: לא יבדיל“ (שם, י).

ה. לימוד ממעשה אבות

ידוע הוא, שמכל מעשה שעשו אברהם יצחק ויעקב, אנו יכולים להפיק לקחים „הלכה למעשה“, אולם הרמב"ן מקדיש לנושא זה בפרשיותינו, חלק קטן מאוד מפירושו. הפרשה שממנה מביא הרמב"ן דוגמא כיצד אפשר ללמוד ממעשי אבות היא פרשת וישלח. כנראה שזה נובע מכך שזאת היא הפרשה הרומזת לקורות גלות אדום והרמב"ן שחי בתקופה של סבל ומאבקים עם בני אדום, רצה להראות לבני דורותיו, מתוך התורה, כיצד יש להתנהג כשבאים במגע עם הגויים. כפי שאומר זאת בהקדמתו לפרשת וישלח (פרק לב): „כי כל אשר ארע לאבינו עם עשיו אחיו, יארע לנו תמיד עם בני עשיו וראוי לנו לאחז בדרכו של צדיק, שנזמין עצמנו לשלשת הדברים שהזמין הוא את עצמו: לתפלה ולדורון ולהצלה בדרך מלחמה — לברוח ולהנצל“ (זה שהרמב"ן מגדיר את דרך המלחמה „לברוח ולהנצל“, מוכיח שהוא פונה אל בני דורו, שכן בימיו לא היתה כל אפשרות לעם ישראל להלחם ממש), בפסוק טו (פרק לג), מביא הרמב"ן מדרש מבראשית רבה בו מסופר שרבי ינאי, כשהיה בא במגע עם המלכות הרומאית, היה מעיין בפרשת וישלח ולומד מכאן כיצד להתנהג. לפיכך למד מזה שיעקב סירב לקבל לזוי מעשיו בדרכו לארץ (כשאמר לו „יעבר נא אדוני לפני עבדו“ [בפ' יד]) וגם הוא לא היה מקבל את חברת אנשי רומי ללותו „שאין מקרבין אלא להנאת עצמן ומפקירין ממונו של אדם“.

ו. סיום

מתוך עיון בפירוש הרמב"ן לספר בראשית, ראינו באופן ברור, כיצד מנחים מעשי שלשת האבות את היסוד לכל מה שעתידי לקרות לבניהם. המקרים שבהם מכניס הרמב"ן את הכלל של מעשה אבות סימן לבנים, הם רק דוגמאות לעקרון המתגלה בכל פרט ופרט ומכל מעשה ומעשה של האבות. אפשר למצוא

אתר דעת - מכללת הרצוג

עוד דוגמאות רבות במדרשים ובמפרשים, אולם לפי כלל האמור לעיל; נראה כי הרמב"ן בוחר בענינים היסודיים ביותר בתולדות עם ישראל ומדגים בעקביות בכל ספר בראשית, כיצד אנו מוצאים אותם רמוזים במעשיהם של אבות אומתנו.

מעניין לשים לב לכך, שהכלל הזה פועל בתור כלל, רק בשלשת האבות — אברהם, יצחק ויעקב. במעשיהם של שנים עשר השבטים, כמעט שאין רמזים לעתיד. כאן פועל יסוד הפוך: הקב"ה מכיין את מעשיהם, שלכאורה הם מנוגדים למטרה של בני האומה, בצורה כזאת שבסופו של דבר, הם יביאו אל המטרה בצורה הטובה ביותר. כך הוא הדבר במכירת יוסף וכן גם במעשה תמר ועוד, וכל זה „להודיענו כי עצת ה' היא תקום" (לז, טו).

נתקבל במערכת

חומש תורה שלמה, כרך כד, תרגומי תורה דיון מקיף על התרגומים אונקלוס, יונתן וירושלמי הנדפס וביחוד על תרגום ירושלמי השלם ע"פ כ"י רומי. השיטות על זמן חיבורם ובידור על דרשות חז"ל שמקורן בתרגומים. מאת הרב מנחם מ' כשר. הוצאת בית תורה שלמה ירושלים תשל"ה.

מקראי קודש פסקים וחקרי הלכות בעניני חנוכה, ד' פרשיות ופורים. מלוקטים מעזבונו של הרב צבי פסח פראנק זצ"ל. עם פי' הר"י קודש מאת הרב יוסף כהן שליט"א רב דיין צדק בירושלים. מכון הרב פראנק, ירושלים תשל"ד.

קיצור שולחן ערוך מקור חיים. פסקי הלכות הנחוצות לכל אדם מישראל כנהוג בכל עדה בישראל וכיצד צריכים לנהוג בני עדות שונות. מאת הרב חיים דוד הלוי, הרב הראשי וראב"ד לתל אביב יפו. תל אביב תשל"ה.

משך חכמה — ספר שמות מאת הרב מאיר שמחה הכהן מדווינסק. מהדורה מבוארת בידי הרב יהודה קופרמן. הוצאת השכל ליד מכללה ירושלים לבנות, ירושלים תשל"ה.

הגאון הרוגאצ'ובי ותלמודו הערכה ודוגמאות מתורתו בעריכת הרב משה שלמה כשר. הוצאת מכון תורה שלמה ירושלים תשל"ד.

הדרום קובץ תורני יוצא לאור ע"י הסתדרות הרבנים באמריקה. בעריכת הרב חיים דוב שעוועל. חוברת מ'. ניו-יורק תשרי תשל"ה.

פרקי מבוא לפירוש משך חכמה (המשך)

פרק ד.

פשוטו של מקרא כמקור לחידוש הלכה לדורות

בעוד שבעלי האסכולה האפולוגטית כמו הכתב והקבלה המלבי"ם ועוד טרחו ועמלו להוכיח כיצד מדרשי חז"ל עולים בקנה אחד עם פשוטו של מקרא או פשטיה דקרא, פנוי היה רבינו, לחפש תורה המתחדשת בכל יום תמיד, בעצם פשוטו של מקרא. ברור כי השמוש ב"ג המדות ובל"ב המדות שהתורה גדרת בהן הוא זכות בלעדית לחז"ל עצמם¹. נותר לנו אותו מישור של פשט, לגלות לנו פנים חדשות אליבא דהלכתא, ויסודות חדשים בהלכות התורה המתחדשים על פי עיון מחודש במקראות, בבחינת „הפשטות המתחדשים בכל יום". יצויין כי לא בפשוטו של מקרא גרידא קא עסקינן, כי אם בפשוטו של מקרא המלמד הלכה. דרך זו של לימוד היא אחת המרכזיות והמאפיינות ביותר של רבינו, והיא שזורה בפרושינו בכל חמישה חומשי תורה. פשוטו של מקרא מלמד הלכות חדשות, וכאשר נפתחים אשגבים חדשים לא רק ליישום הלכה קיימת, אלא לחידוש יסודות חדשים בהלכה, כאשר אין להם מקור לא בבבלי, לא בירושלמי, מכילתא, ספרא וספרי, ואף לא אצל גדולי הראשונים והגאונים אשר קדמו לו. רבינו חש את החידוש בדבר ואף מתבטא בכך שדבריו הם חידוש בדברי תורה, וכך הוא כותב²: „ואמינא דבר חדש מאד", וכן³: „וזה דין חדש". נראה כי רבינו הניח את היסוד ונסח אותו בפירושו לסוגית המחותרת בשמות משפטים כב, א—ג⁴. בעוד שבפסוקים א—ב דובר שהגנב נמצא („ימצא הגנב"), הרי בפסוק ג מדובר שהגנבה נמצאה („תמצא בידו הגנבה"). לזה יש לצרף את העובדה שבפסוק ב חידשה התורה את דין „ונמכר בגנבתו", כאשר לכאורה הדין של „ונמכר בגנבתו" הוא תוצאה מאי־קיום „שנים ישלם" (פסוק ג) ולא להיפך! בהביאו כל זה בחשבון, ניגש רבינו לעיין בסוגיא מחדש, ואלה דבריו וזה חידושו⁴: ובוה כיון שהאיש לא הלך לרשות אחר לגנוב, נראה לי אם אתרבאי חצר לחייבו משום גנב, כדאמר פרק קמא דמציעא דף י, בכל זאת דין להמכר בגנבתו ליכא, שאין הוא נמכר בגנבתו רק אם הלך לרשות אחר לגנוב וגנבו. אבל אם הגנבה באה לרשותו, וברשותו שלו גנבה, אז רק דין

- 1 אם כי ראה להלן פרק יד כיצד גם רבינו, בעקבות גדולי הראשונים, מוכן לדון גזרה שוה וכד, ושם יבואר הענין.
- 2 במדבר כט, יט.
- 3 במדבר פרשת קרח פרק יח.
- 4 ועיין עוד במהדורתנו של משך חכמה, שמות כב, א"ב, עמ' שנה והלאה ושם בהערות.

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

דבריו האחרונים של רבינו „כן נראה לי לפרש פשט המקרא ואין סתירה לזה מדברי רז”ל”, הם המהווים את הקריטריון הבלעדי המחייב את רבינו. פשוטו של מקרא יכול לחדש דינים חדשים לגמרי, בתנאי שהם תואמים את ההלכה המקובלת אצלנו מדברי חז”ל. גם הרב יעקב צבי מקלנבורג, בעל „הכתב והקבלה”, חש ביכולת לחדש הלכות מפי פשוטו של מקרא, ואף הוא מגביל את עצמו לאי־סתירה בין הדברים המתחדשים ובין מה שלימדו חז”ל, אבל הוא עוד מרחיק לכת וטוען שאין ללמוד הלכה מפשוטו של מקרא, כאשר עומד הוא בסתירה לא רק לנאמר במפורש על ידי חז”ל, אלא גם למשתמע בעקיפין מדבריהם, וכך לשונו⁵: ראינו לרנ”ו שאמר מילת „משנה” כמו פירוש ובאור דברים, לכן ספר דברים שבו „הואיל משה באר את התורה” נקרא משנה תורה, וחיבורי חכמים נקראים „משנה” לפי שהתורה שבעל פה היא פירוש לתורה שבכתב. וכן כאן „משנה תורה” — פירוש התורה, ואף על פי ש„דברים שבעל פה אי אתה רשאי לכתבן”, למלך חייבה תורה שיכתבם מטעם שאמר, „וקרא בו כל ימי חייו”, וזהו „וכתב לו” לבדו הוא יעשה כן. והכתיבה תהיה „מלפני הכהנים הלויים”, והם ראשי סנדראות, אנשי קבלה, הם ימסרו לו הידיעות הללו, הנשגבות מדעת ההמון. והספר תורה הזאת שהתחברה עמה המשנה ציוה „והיתה עמו וקרא בו כל ימי חייו”, עד כאן דבריו של הרנ”ו. ומשיג עליו בעל „הכתב והקבלה”: ואין אנו מקבלים את פירושו זה, כי

5 דברים שופטים יז, יח, ד. ה. „וכתב לו את משנה התורה הזאת”, בשאלת פירוש המלה „משנה” ובמחלוקת בינו לבין ויול בדין כתיבת משניות על ידי המלך.

אתר דעת - מכללת הרצוג

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

וכך נטויה ידו של רבינו לחדש הלכות מפי עומק פשוטו של מקרא על פי ראייתו המחודשת, ונביא בכאן דוגמאות אחדות בלבד מתוך החידושים הרבים השזורים בכל פירושו. בסוגית נדרים⁶ מחדש רבינו כי בדין, "לא יהל דברו", אם עבר על נדרו, אין הדבר יוצא לחולין, אלא עדיין, "ככל היוצא מפי יעשה". בסוגית בור' על יסוד המילים, "בעל הבור ישלם", מחדש רבינו שחייב בעל הצצר אשר בה געשה הבור על ידי אחר, דוקא בגלל זה שלא מילא או כיסה אותו. כלומר, "כי יפתח איש בור", לאו דוקא בתוך רשות הרבים אלא אפילו בתוך חצר חברו. בסוגית קרבן פסח⁸ בדין, "ועצם לא תשברו בו", מחדש רבינו כי הרישא של הפסוק מחובר אל הסיפא, "כל עדת ישראל יעשו אותו", כלומר, אפילו בזמן שכל עדת ישראל נמנים על קרבן אחד ואין אפשרות שכל אחד יקבל כזית, אלא על ידי שבירת עצם, גם אז — "ועצם לא תשברו בו". בסוגית עבד עברי ואשתו הכנענית⁹ מדייק רבינו מן הלשון, "האשה וילדיה תהיה לאדוניה" (לשון נקבה יחיד) ולא נאמר "יהיו", כי השפחה ניתנת למרותו הבלעדית של האדון, והוא יכול אף לנתק אותה מילדיה היא, ולמסור אותה להיניק לילדים אחרים. בדיני מעשרות¹⁰ מחדש רבינו כי זה שאין מעשרים מפרות הארץ על פרות חוץ לארץ, תופס אפילו על פרות חוץ לארץ שהובאו ארצה ונמצאים עתה בארץ¹¹. בסוגית פרה אדומה¹² על יסוד המילים, "יכבס בגדיו במים"¹³ מחדש רבינו שאם בגדיו כל כך נתלכלכו מהכנת הפרה האדומה עד אשר נחוץ יותר מאשר מים לכבסם, אין משתמשים בהם בשום פנים ואופן לשרפת פרה אדומה שניה. ובאותה

6 במדבר לג.

7 שמות כא, לג.

8 שמות יב, ה.

9 שמות משפטים כא, ד.

10 במדבר ית, כו.

11 הנצי"ב מוולווין ב"עמק הנצי"ב" לספרי חולק על רבינו בנקודה זו.

12 במדבר יט, ת.

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

סוגיא¹⁴ מחדש רבינו על ידי כך שהכתוב אומר, "ואחר יבוא אל המחנה", ולא כתוב, "ואחר יבוא הכהן אל המחנה", כי אף על פי שצריכים כהן ובגדי כהונה בשריפת הפרה ושחיטתה, מכל מקום מותר בבעל מום. בסוגיית קרבנות מוסף של פסח¹⁵ מחדש רבינו מזה שכתוב, "לחודש הזה", ולא כתוב, "לחודש הראשון", כי התורה באה ללמד כי כאשר כל בני ישראל לא הביאו פסח ראשון (כגון שלא היה בית המקדש קיים) ומביאים כולם את הפסח השני, אז גם חוגגים חג מצות של שבעה ימים ולא ליל ט"ו לבד, כרגיל אצל יחיד אשר נדחה מפסח ראשון לפסח שני. בדין השבת אבידה¹⁶, בו התורה כותבת, "והשבות לו", מעיר רבינו כי ביטוי זה עומד בניגוד למקובל בתורה כגון, "השב תשיב", כלומר הלשונות הכפולים. על זה הוא עונה כי הלשון כאן היא יחידה ולא כפולה, באשר חז"ל דרשו, "ראה איך תשיבנו לו", כלומר, עליו למכור ולהחזיר את הכסף לבעל האבידה, ולכן במקרה דגן אי אפשר לכתוב לשון כפולה, "מכל מקום", באשר בעיני דעת בעלים, באשר הדבר שאבד איננו זה המוחזר לבעל האבידה. בסוגיית ערי מקלט¹⁷ מחדש רבינו שני חדושים גדולים; האחד, שבזמן שארבעים ושנים ערי הלויים אינן שייכות דוקא ללויים (כגון משרב בית המקדש ובטלו ערי מגרש ללויים) אז רק שש הערים העיקריות המצוינות בתורה, הן המוסיפות לקלוט, ואילו שאר הערים כבר פוסקות מלקלוט, באשר תנאי הוא אצלן כי תהינה ערי לויים דוקא. על שש הערים נאמר: "שש ערי מקלט תהינה לכם", כלומר, בכל מקרה הן קולטות, גם אם שייכות ללויים וגם אם לא. וחדוש שני מחדש רבינו באותה סוגיא, והוא כי דין חז"ל שש ערי מקלט קולטות אפילו שלא מדעת לעומת ארבעים ושנים ערים הקולטות רק מדעת, תופס דוקא לגבי יהודי, באשר נאמר, "שש ערי מקלט תהינה לכם". אבל במקרה של גר תושב, עליו להכנס אפילו לשש הערים המכרזיות בדעת המקלט, ואם לא, אין העיר קולטת. ובסוגיות הקרבנות¹⁸ בה כתב רבינו, "ואמינא דבר חדש מאד", הוא מחדש שהדין שעולה קודמת לחטאת בסוכות בלבד, הוא רק כשבאה העולה עם נסכיה כאשר לחטאת בלבד אין נסכים, אבל אם אין נסכים לעולה, אז החטאת קודמת לה, כמו בכל התורה כולה.

מפשוטו של מקרא של פרשת שכם ודינה (בראשית וישלח פרק לר) לומד רבינו את ההגדרה המדויקת של המוהר, והיא שמוהר הינה אותה כתובה שהבעל משלם לאשתו או מתחייב לתת לה, כאשר הוא נושא אותה מתוך אהבה, חיבה ורצון. שנאמר: "והדבק נפשו בדינה בת יעקב ויאהב את הגערה", וכן הלאה, "שכם בני, חשקה נפשו בבתכם". כתוצאה מכך קובע רבינו (שמות משפטים כב, טו, ד. ה., מהר ימהרנו לו לאשה"): דע, דאף לתנאי

1. שם, שם.
במדבר כה, יד.
דברים כב, ב.
במדבר לה.
במדבר כט, יט.

אתר דעת - מכללת הרצוג

דסברי כתובה דברי תורה, זה דוקא בנושא אשה מדעתו, צריך ליתן לה כתובה. אבל בנושא אשה בעל כרחו וצריך לישא אותה, והבית דין כופין אותו, לא מיקרי „מוהר“. וכמו קרא דמיתי ד„חשקה נפשו בה“. ולכן באנוסה לולא הקנס שנותן לה מיד, כשנושא אותה אחר כך, אף שנבעלה לו שלא כדרכה, ועדיין בתולה למשקל כתובה מאחר, בכל זאת אם המאנס נושא אותה כשהיא רוצה כופין אותו לישא אותה, אין לה כתובה מן התורה. (ועיין שם היטב ובבאורנו לדבריו).

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

רבינו מדייק הלכות חדשות מתוך פשוטו של מקרא, לא רק באותם המקראות הנראים כאילו „חלקים“ ללא דרשות חז"ל, אלא אף במקומות שחז"ל בעצמם דרשו שלא לפי פשוטו של מקרא. אין זה מונע מרבינו לעיין מחדש בפשוטו של מקרא, ולהעלות ממנו הלכה חדשה, אשר על פי הבנתו אינה סותרת את דברי חז"ל. נביא כדוגמא את הדין של עבד עברי נרצע, עליו אומרת התורה²⁰ „ועבדו לעולם“, ודרשו חז"ל — עד יובל. לכאורה קיימת סתירה בין הפשט ובין המדרש, כאשר המדרש בלבד מלמד את ההלכה²¹. רבינו מפרש את המילה „לעולם“ כפשוטה, כלומר, עד שימות, ומעמיד את פשוטו של מקרא לאותו מקרה שהעבד העברי נרצע בזמן שהיובל עוד נהג, ותוך כדי עבודתו הנוספת בטלו היובלות. יוצא, איפוא, כי כך ההלכה — דין נרצע מחייב את העבד לעבוד עד שימות. ובחומש ויקרא פרשת בהר²² חידשה התורה דין חדש שהיובל מוציאו משעבוד זה. אבל במקרה ולא בא היובל, נשאר העבד על דינו הקודם, כלומר, לעבוד „לעולם“ — עד אשר ימות. זוהי דרכו של רבינו לחדש פירושים הלכתיים מחייבים מתוך פשוטו של מקרא, בנוסף ובמקביל לדרשות אחרות על אותן המילים, אשר באמצעותן למדו חז"ל הלכות אחרות²³.

נראה לנו לציין כמקור לשיטה זו של רבינו את דברי הר"ן בחדושיך למסכת סנהדרין בשאלת „לא יומתו אבות על בנים ובנים לא יומתו על

19 דברים כב, א.

20 שמות משפטים כא, ו.

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

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

23 ועיין ביאור חידושו במהדורתנו שם.

אבות²⁴, עליה דרשו חז"ל²⁵ את דין פסול קרובים לעדות, כלומר, לא יומתו אבות בעדות בנים. הפשט בפסוק הוא „בעוון בנים“ ואילו המדרש הוא „בעדות בנים“. והנה בענין אמציה נאמר²⁶ „ואת בני המכים לא המית, ככתוב בספר תורת משה²⁷ אשר ציוה ה' לאמור לא יומתו אבות על בנים ובנים לא יומתו על אבות כי אם איש בחטאו יומתו“. ספר מלכים מבאר, איפוא, את הכתוב בדברים פירוש הלכתי, שלא לפי מדרשי חז"ל כי אם לפי הפשט! על זה כתב רבינו גסים²⁸: אם תאמר הא איצטרך כלל לגופיה, שלא יומתו האבות בעוון בניהם כדכתיב באמציה „ואת בני המכים לא המית“ וגו', איכא למימר דמקרא אינו יוצא מידי פשוטו, דפשטיה דקרא הוא שלא יומתו האבות בעוון בנים, ומדרשו שלא יומתו בעדות בנים, ומקרא אחד מתחלק לכמה טעמים כדכתיב (תהלים סב, יב), „אחת דבר אלוקים שתים זו שמעתי“²⁹.

נראה לציין כמקור חשוב לכל השיטה הזאת של לימוד הלכה חדשה מתוך פשוטו של מקרא, דוקא אצל הגשר הגדול הרמב"ם בסוגית „יום או יומיים“, וכך לשונו³⁰: יראה לי שהמכה את עבדו בסכין וסיף או באבן ואגרופ וכיוצא בהם, ואמדהו למיתה ומת, אינו בדין „יום או יומיים“, אלא אפילו מת לאחר שנה, נהרג עליו, לכן נאמר „בשבט“, שלא נתנה תורה רשות להכותו אלא בשבט ומקל ורצועה וכיוצא בהם, ולא בהכאת רציחה, עכ"ל. חדוש גדול זה של הרמב"ם נאמר במפורש בלשון „יראה לי“, כלומר — דבר שאין לו מקור לכך, לא בתלמודים ואפילו לא בגאונים. נראה לנו לומר, שמבחינת האינסטנציה של לימוד הלכה מתוך פסוקי המקרא, אין בין הרמב"ם ובין רבינו ולא כלום. כלומר, שתי קטיגוריות של לימוד ידועות לנו: הראשונה דרשת הפסוק על פי המדות שהתורה נדרשת בהם, והיא אקסקלוסיבית לחז"ל, ואילו הקטיגוריה השנייה של לימוד פסוקים על פי פשוטו של מקרא היא משותפת לכל אחד

24 דברים כי תצא כו, טו.

25 סנהדרין כו, ב.

26 מלכים ב יד, ו.

27 רבינו מבאר כי ספרי הגי' נהגים לקרא לספר דברים בשם „ספר תורת משה“, על פי הפסוק „הואיל משה באר“. עיין דבריו לדברים יב, כו.

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

29 יצוין, כאן פירושו של רש"י לפסוק הוה בתהלים „אחת דבר אלוקים שתים זו שמעתי“, בפירושו לסוגית „זכור ושמור בדבור אחד נאמר“, בשמות יתרו עשרת הדברות, פרק כ' פסוק יד, שם כותב ע"פ המכלתא: „זכור ושמור בדבור אחד נאמר“ וכן „מחלליה מות יומת“ „וביום השבת שני כבשים“, וכן „לא תלבש שעטנז“, „גדילים תעשה לך“, וכן „ערות אשת אחיך“, „יבמה יבוא עליה“, הוא שנאמר: „אחת דבר אלוקים שתים זו שמעתי“, עכ"ל. כלומר, לפי שיטת רש"י הכוונה היא כי מתוך שני פסוקים אנו למדים הלכה אחת, ואילו לפי הר"ן הכוונה היא שמתוך פסוק אחד אנו למדים שתי הלכות.

30 הלכות רוצח ושמירת הנפש פרק כ הלכה יד.

אתר דעת - מכללת הרצוג

אשר יודע לגשת אל פשוטו של מקרא, ולהבין ממנו הלכות מחודשות, בתנאים האמורים לעיל, כלומר, שאינן סותרות את הנאמר במפורש או המשתמע מתוך דברי חז"ל.

בסוגיא רחבה זו הראה רבינו כיצד אף פשוטו של מקרא יודע לפרוש את כנפיו על תחום ההלכה המחייבת, שהיא ההלכה לדורות. אמנם דברי הפשט עניים במקום אחד³¹ ועשירים הם במקום אחר, כאשר יחד עם, ובמקביל למדרש הם יכולים ללמד הלכה לדורות. נצחיות התורה מתגלית לנו כאן אף באותו תחום של תורה שאינו „עמוק“ כי אם „פשוט“. כבר מאות בשנים שאבדו ממנו הכלים היקרים, אותם המפתחות המיוחדים בהם בלבד ניתן לדרוש את דברי התורה ב"ג או ל"ב הדרכים. מאז חתימת התלמוד אין לנו אלא התורה הזאת, אשר קבלו ודרשו מקבלי התורה בעל פה, כי „אין אדם דן גזרה שוה מעצמו“. כיום, אם נסתתמו מעינות המדות, גותרה לנו דרך „פשוטה“ אחת בכל דור ודור אל אותו הטקסט שמשה רבינו כתב מפיו של הקב"ה. אמצעי פשוט זה הוא המכשיר היעיל אפילו בדורות אלה ללימוד הלכה לדורות — דורות עניים אשר קדושת המדות היא מהם והלאה. רבותינו האחרונים, ובראשם רבינו מאיר שמחה, יצאו בעקבות האריות שבחבורה שבגדולי הראשונים, לעיין מחדש בפשטות המתחדשים בכל יום בהבנת פשוטו של מקרא, ולמדו ממנו הלכה מחייבת, הלכה נצחית, הלכה לדורות.

פרק ה.

האבות שומרים תרי"ג וסיפורי האבות מלמדים תורה

בעיון מתמיד ומעמיק בפשוטם של מקראות מגלה רבינו כיצד כל התנהגות אבות האומה היתה על פי הידוע לנו מדיני התורה, הן דאורייתא והן דרבנן. בין אם נפרש כי לאבות היה דין של בן ישראל עם הקלות מסוימות לפי צורך השעה והמקום¹, ובין אם נפרש כי דין בן נח היה להם, ויחד עם זאת חיוב של מצוות מסוימות כגון ברית מילה, גיד הנשה וכד'², דבר ברור הוא כי האבות פעלו ועשו את כל מה שעשו, הן במעשה הן בדבור והן במחשבה, על פי קריטריונים מחייבים, על פי גורמה מחייבת, כלומר „תורה“ מחייבת מפני הקב"ה. ברור כי גם מה שקיימו שלא היו מצויים לקיים היה בבחינת „אינו מצווה ועושה“³. גדולי המפרשים הראשונים שקדמו לרבינו טיפלו באותם

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

1 עיין בהרחבה בדברי המהר"ל מפראג לויגש מו, י ד. ה. „שאל בן הכנענית“. ורמב"ן לתולדות כו, ד.

2 ועיין בהרחבה בכל הסוגיא הזאת בספר „פרשת דרכים“ פרק א ובפרק ב לבעל „משנה למלך“.

3 כך מסביר רבינו בשמות יתרו כ, ו מדוע חז"ל במכילתא שם פירשו את המילה

אתר דעת - מכללת הרצוג

פסוקים המדברים בצורה מפורשת בעד או נגד קיום תרי"ג מצוות, כגון: יעקב שנשא לנשים שתי אחיות בחייהן⁴, שמעון, אשר לשיטת חז"ל נשא לאשה את אחותו מאביו ומאמו⁴, עמרם אשר נשא לאשה את דודתו (שמות ו, כ), יהודה אשר קיים לאשה את כלתו (בראשית לח, כו) ועוד ועוד. לעומתם, כוחו של רבינו בפירושו ספר בראשית הוא להראות על פי דיוק לשונו של הכתוב כיצד על כל צעד ושעל אנו רואים את האבות פועלים על פי הקריטריונים של ההלכה בכל תחומי החיים. הנה אנו רואים את יעקב אבינו המוסר כמתנה לעשו (ריש פרשת וישלח) רק בהמות וכדומה, אבל לא עבדים ושפחות, כי בזה אין רשות לרבו לעשותו גוי. וזה לשונו⁵: ולכן אמר שמכל אשר לו, צאן ועבד (פסוק ה) לא נתן לו העבדים, שעל זה אין לו רשות עליהם להפקיעם מיהדות וממצוות להיותם עובדי עבודה כוכבים. וזה שאמר „מן הבא בידו“ ואין ידו אלא רשות, עכ"ל. כך יעקב אבינו מבטל את העבודה הזרה של התרפים, אשר גנבה רחל מאביה, על פי הדינים של ביטול עבודה זרה, כלומר, „יוליכם לים המלח“⁶. כאשר יעקב היה בעל מום נמנע מלהקריב קרבנות, על פי ההלכה של פרק שני דובחים שבעל מום אסור להקריב אפילו בבמה⁷. אף על פי שאברהם אבינו לא נצטוו בפריעת המילה, יעקב אבינו נהג כך, ולזה התכוונו אנשי שכם כאשר אמרו „בהימול לנו כל זכר כאשר הם נימולים“⁸. כלומר, בני קטורה נמולו על פי דין אברהם אבינו, בעוד בני יעקב כבר מלו על פי דין מילה ופריעה. אנו רואים את יעקב ובניו מקפידים בקיום מצוות תרומות ומעשרות עם חלוקי הדינים של פירות הארץ וחוף לארץ⁹, ושוב רואים את יעקב מקפיד בפרטי דיגי ביטול עבודה זרה¹⁰.

רבינו מגלה בפשוטו של מקרא של חומש בראשית מקור לדברים הנאמרים על ידי חז"ל אודות התקופה ואנשיה. כך אנו מוצאים¹¹ שיצחק חדש מצות מעשר¹², ולכן לא כתוב „מקנה צאן ובקר“ אלא „מקנה צאן ומקנה בקר“, כי אין מעשרים מן הצאן על הבקר ולא מן הבקר על הצאן.

אבל לא רק מקורות לקבלות ולדברי חז"ל על האבות ותקופתם מוצא

4. „לאוהבי“ על אברהם אבינו והאבות, לעומת „שומרי מצוות“ של הנביאים והזקנים. העושה „מאהבה“ עושה לפנים משורת הדין.

4 רמב"ן שם ומהר"ל שם.

5 בראשית לב, יד, ד. ה. „ויקח מן הבא בידו מנחה לעשו“. ועיין בכל הדוגמאות בביאורנו שם.

6 בראשית לב, כד, ד. ה. „ויעבר את אשר לו“.

7 בראשית לג, יח, ד. ה. „ויבא יעקב שלם“ וכו'.

8 בראשית לד, כב.

9 בראשית מב, ז, ד. ה. „מארץ כנען לשבור אכל“.

10 שם לה, ד, ד. ה. „ויטמון אותם יעקב“.

11 בראשית כו, יד, ד. ה. „ויהי לו מקנה צאן ומקנה בקר“.

12 רמב"ם הלכות מלכים פרק ט הלכה א.

רבינו בפשוטו של מקרא שבספר בראשית, אלא גם הלכות רבות הנאמרות על ידי חז"ל ללא מקור כל שהוא מוצאות את מקורן בסיפורי המקרא של חומש „הסטורי“ זה. הנה דברי חז"ל בירושלמי¹³ כי „אורח“ לענין דין עירוב הוא עד שלושים יום, מקורם בפסוק על יעקב אבינו¹⁴ „וישב עמו חרש ימים“. בעוד חז"ל¹⁵ לומדים מכאן הלכות דרך ארץ, עד היכן צריך אדם לטפל בקרוביו — עד חודש ימים, רואה רבינו בפסוקנו את המקור לשיטת חז"ל כי קביעות המקום לגבי עירוב נקבעת בשלושים יום. מזה שרבקה אמרה¹⁶ „ותאמר גם לגמליך אשאב“, אנו לומדים כי דין השקית הבהמות הוא משום צער בעלי חיים, לכן החיוב מוטל על כל אדם, ולא רק על הבעלים, ולכן יוזמתה המיוחדת של רבקה בנדון. משה רבינו לא הצטרף אל אהרן וקני ישראל כאשר באו לקבל את פני יתרו בסעודה¹⁷ משום שהיה לו דין מלך¹⁸ „ומלך שמחל על כבודו אין כבודו מהול“¹⁹. התורה מציינת פעמיים את העובדה ש„ויקם שדה עפרון“ (בראשית כג, יז ויט), כי בפעם הראשונה לא רכש אברהם אבינו את השדה על ידי מעשה הקנין שעשה, באשר הועיל הקנין רק לצאת מידי רשות הגוי. רק על ידי החזקה של קבורה, קנה את הקרקע ממש להיות שלו. לכן ה„ויקם“ הראשון היה רק „לעיני בני חת“, כלומר, על פי דין בן נח, ואילו בפעם השניה („ויקם השדה“ בפסוק יט) היה זה גם על פי דין ישראל. השבטים עמדו לפני הבעיה של²⁰ „סיעות של בני אדם ההולכים בדרך ופגעו בהם גויים, ואמרו להם תנו לנו אחד מכם ונהרג אותו, ולא — נהרג את כלכם, אפילו כולם נהרגים לא יתנו נפש אחת מישראל“, וזאת כאשר יוסף אמר להם²¹ „אחיכם אחד יאסר בבית משמרכם“. אילו אמר „אחיכם האחר“, כלומר מצביע על אחד מסוים יכלו אמנם למסור אותו, אך כאשר אמר „אחד“, כלומר, כל אחד שתמצו, העמיד אותם לפני הבעיה הנדונה בירושלמי. היה זה יעקב אבינו אשר חידש את מצות שחיטה בחולין (לעומת מצוה זו בקרבנות), וכך לשונו²²: „עד כאן לא מצאנו בתורה „זבח“, רק מזבח כתוב בכולם, משום שבני נח היו מקריבים לגבוה שחוטים וטהורים, כמו שעשה נח, אך לחולין היו אוכלים בנחירה, כמו ישראל במדבר. ושחיטה מן הצואר יליף ממקום שזבחתיהו, וזה מילת זבח, רק יעקב שחט וחדש מצות שחיטה

13 ערובין פרק הדר הלכה ב.

14 בראשית כט, יד.

15 בראשית רבה פרשה ע סעיף יג.

16 שם כד, יט.

17 שמות יח, יב.

18 דברים לג, ה „ויהי בישורון מלך“.

19 קידושין לב, ב.

20 ירושלמי פרק ח דתרומות הלכה ד.

21 בראשית מט, יט.

22 בראשית לא, נד, ד. ה. „ויזבח יעקב זבח בהר“.

וכ"ל. בהמשך דבריו אף טורח רבינו לבאר את השיטה הזאת לפי דברי זרמב"ן שהאבות שמרו תרי"ג דוקא בארץ ישראל ואז מגיע למסקנה שארץ זבל, אשר שם זבח יעקב בהר, שייכת לשנים וחצי השבטים, ולכן היה טעם לחדש שם את מצות השחיטה על ידי יעקב אבינו. יעקב לקח את האבן אשר שם מראשותיו²³ אבל לא הקים אותה בלילה, אלא אחרי שהשכים בבקר²⁴, זשום שנאמר: "וביום הקים את המשכן"²⁵ עליו דרשו חז"ל²⁶ שאין בונים בית המקדש בלילה. האבות שומרים אף מצוות דרבנן של בשר וחלב²⁷ וגם מקפידים בדיני יחוד²⁸. אברהם מבחין היטב בין דבר שגעשה לעבודה זרה של גוים, ובין המקוב, אשר לפי חז"ל אינו מקבל איסור עבודה זרה²⁹. לכן חור אברהם אל "מקום המזבח"³⁰ ולא אל המזבח עצמו, אשר בודאי נאסר על ידי הגויים שהיו במקום ועבדו עליו.

אף אליעזר עבד אברהם הקפיד בחוקי המאכלים המיוחדים לעם ישראל³¹, ולכן הוא ואנשיו התעסקו בהכנת המאכלים, בעוד לבן טפל בבהמות. ובאותו ענין³² אנו מוצאים את אליעזר מקפיד בדין השתחוויה על אבן משכית, ולכן "השתחוו ארצה", לא על הרצפה, משום שהוא "לה". ומענין לענין³³ הוא מוצא דיוק בפסוק המחוק את דברי חז"ל שבתואל מת, ולכן אחיה ואמה של רבקה לא אכלו את המגדנות אשר הביא להם³⁴. כי רק אירוסין מותר בימי אבל³⁵, אבל לא סעודת אירוסין, כפי שפסק הרמב"ם בהלכות אישות פרק י הלכת ד.

כל אלה הלמודים והדיוקים של רבינו בתוך פשוטו של מקרא, יש לראותם בפרספקטיבה הנכונה. מצד אחד, תוך כדי עיון בלשון הכתוב המספר על האבות, הוא חוזר לאספקטים הלכתיים של הסיטואציה, אותם אספקטים הלכתיים המעידים על התנהגותם של האבות, במסגרת הכללית של ה"הלכה" המחייבת

2 בראשית כה. יח.

שם, פסוק יח.

במדבר ט, טו.

שבועות טו, ב.

בראשית יח, ד.

בראשית שם פסוק י ד. ה. "ויקח חמאה וחלב וכן הבקר אשר עשה".

ל פי דרשתם את הפסוק בדברים יב, א: "אבד תאבדון את כל המקומות" וכו' שחז"ל

רשו במסכת עבודה זרה דף מב, ב כי ההרים עצמם אינם מקבלים איסור עבודה זרה

! עוד אין בהם תפיסת יד אדם.

אשית יג, ד.

שית כה.

שית שם פסוק יב ד. ה. "וישתחו ארצה לה'".

פסוקים נגינד ד. ה. "ומגדנות".

כלו וישתו הוא והאנשים אשר אתו".

זר היה שליח לקדש את רבקה מטעם יצחק.

אתר דעת - מכללת הרצוג

אותם. ומצד שני אותו עיון בכתובים מגלה את המקורות אשר שימשו יסוד לדברי חז"ל ללמוד ממעשי האבות ולחייב אותם כהתנהגות לבנים. ענין זה של לימוד הלכה מהחלק הסיפורי של התורה חובע דיון נפרד — ועל זה בפרק הבא.

פרק ו.

ספר בראשית מקור ללימוד הלכה

רבינו השכיל ללמוד הלכות מחודשות מפשוטו של מקרא בפרשיות הלכתיות מובהקות¹, אבל עוד הרחיק לכת, ולמד מתוך פשוטו של מקרא הלכות דאורייתא, אף מאותו החלק המכונה „החלק הספורי“ של התורה. אמנם חז"ל קבעו², „כי אין למדים מקודם מתן תורה“, והיה נראה, איפוא, לכאורה, כי לפי תפיסה זו אין מקור ומקום לדייק הלכות מתוך חומש בראשית. אבל פשר הדבר נראה כך: יש להבחין בין „אין למדים מקודם מתן תורה“ ובין „אין למדים מלפני פרשת יתרו“. הראשון הוא מושג היסטורי, והשני הוא מושב טכסטואלי. היכולת ללמוד הלכה מחייבת תלויה בפגנון כתיבת הדברים בתורה ולא במקום כתיבתם, וממילא לא צריך להיות כל הבדל בין הכתוב בחומש בראשית ובין הכתוב בחומש אחר. אין זה חשוב על מה מדובר והיכן כתוב, כי אם כיצד כתוב.

בהתאם לתפיסתנו את חמישה חומשי תורה כיהידה אחת אורגאנית בעלת שלמות טוטאלית אחת, קשה לראות כי דוקא לפני פרשה מסוימת אין לומדים הלכה ואחריה כן לומדים. הסיבה שאין הרבה מצוות של תרי"ג בחומש בראשית היא שפגנון החומש ברובו הגדול הוא של סיפור דברים בעלמא או דיבור ישיר. פוק חזי שאותן המצוות אשר לכולי עלמא נלמדות מחומש זה נכתבות בלשון ציווי כמו שאר מצוה בתורה³. הוא אשר אמרנו שלא המקום קובע אלא הסגנון, סגנון ציווי בחומש בראשית מחייב מדאורייתא ואף בתרי"ג, כשם שסיפור דברים בעלמא בחומש אחר אינו מחייב⁴. עמדתנו כאן תואמת גם את הרמב"ם הידוע בפירוש המשניות בפרק גיד הנשה במסכת חולין משנה ו⁵: „ושים לך לכלל הגדול הזה המובא במשנה זו והוא אמרם מסיני נאסר, והוא, שאתה צריך לדעת שכל מה שאנו נוהרים ממנו או עושים אותו היום אין אנו עושים זאת אלא מפני ציווי ה' על ידי משה, לא מפני שה' ציוה בכך לנביאים שקדמוהו. דוגמא לך, אין אנו אוכלים אבר מן החי, לא

- 1 עיין להלן פרק ז: גילוי מקורות בכתוב למקובל בתורה שבעל פה, וכן לעיל פרק ד.
- 2 ירושלמי מועד קטן ג, ועוד.
- 3 „פרו ורבו“, „ואתה את בריתי תשמור“, „הימול לכם כל זכר“ וכו'.
- 4 דין „הבועל ארמית קנאים פוגעים בו“ נחשב רק הלכה למשה מסיני (סנהדרין פא, ב) אע"פ שכתוב אחרי פרשת יתרו. ועיין בזה בסוף הפרק.
- 5 תרגומו החדש בידי הרב יוסף קאפח, הוצאת מוסד הרב קוק ירושלים, תשכ"ו.

אתר דעת - מכללת הרצוג

מפני שה' אסר על בני נח אבר מן החי אלא מפני שמשה אסר עלינו אבר מן החי במה שנצטווה בסיני שישאר אבר מן החי אסור. וכן אין אנו מלים בגלל שאברם מל את עצמו ואנשי ביתו, אלא מפני שה' ציונו על ידי משה להימול כמו שמל אברהם עליו השלום. וכן גיד הנשה אין אנו נמשכים בו אחרי אסור יעקב אבינו אלא ציווי משה רבינו. הלא תראה אמרם שש מאות ושלוש עשרה מצוות נאמרו לו למשה בסיני — וכל אלה מכלל המצוות "עכ"ל הרמב"ם. השאלה בה עוסק ודן הרמב"ם היא היסטורית: — מהו המאורע ההיסטורי המחייב אותנו בשמירת תורה ומצוות. על זה משיב הרמב"ם כי לא מעשיהם של פלוני או אלמוני (בתקופות שונות) הם אשר מחייבים אותנו בשמירת תורה ומצוות, אלא המעשה החד-פעמי של מתן תורה על ידי הקב"ה במעמד כל ישראל, הוא, ורק הוא, המחייב. לעומת זאת, נושא הדיון שלנו בנוי על וְבֵא כְּתוּבָא מִן, קביעתו של הרמב"ם כי מבחינה היסטורית מחייב מעמד הר סיני. באותו מעמד היסטורי הוחל בתהליך „תורה מן השמים" — כתיבת תורה שבכתב⁶ — ועד מותו של משה נכתבה התורה כולה עד „לעיני כל ישראל". ושאלתנו אנו, שהיא בעיקרה טכסטואלית: מהו הקריטריון לחיובנו מתוך תורה שבכתב זו? ומכאן למסקנתנו כי לא המקום בחומש מסוים הוא הקובע אלא הסגנון בו כתובים הדברים. הציוויים על ברית מילה, גיד הנשה וכו' אינם מחייבים אותנו משום שנאמרו לאברהם וליעקב — כי מה שנאמר להם מחייב רק אותם ובניהם עד למתן תורה ולא מעבר לו — אלא משום שנאמרו למשה כמצוות במעמד הר סיני. אמירתם למשה כמצוות לבני ישראל נראית וידועה לנו מסגנון הדברים לפיו הכתיב הקב"ה את המצוות למשה בתוך תורה שבכתב. לעומת זאת, מתוך סיפורים על מעשיהם של אבות האומה נמצינו למדים על הרצוי בעיני ה', אבל רצוי זה אינו הלכה מחייבת מדאורייתא. היו אלה חז"ל אשר בתוקף תפקידם למדו מפרשיות אלה של „קודם מתן תורה" וחייבו אותנו — במסגרת מצוות דרבנן. ניחום אבלים וביקור חולים, שבעת ימי המשתה⁷ ושבעת ימי האבל ועוד ועוד — כל אלה ואחרים למדנו

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

7 מעניין לציין שדוקא במצוה זו של שבעת ימי המשתה מצינו דעה (סמ"ג לא תעשה ע"ה — ומקורו, כנראה, בירושלמי מועד קטן א, ז) האומרת כי היא דאורייתא ממש. ושמה הטעם לכך, על פי דרכנו, כי בכל זאת הדיבור הישיר נאמר בלשון ציווי מובהק — „מלא שבוע זאת!" אמנם, דעתו של הסמ"ג דעת יחיד בנידון, אבל יצויין כי הרמב"ם בעצמו מיהס חשיבות מיוחדת למצוה הנלמדת מדיבור ישיר הנאמר מאדם לאדם בלשון ציווי מובהק. וכך הוא כותב בהלכות אבות הטומאה פרק ו הלכה א: טומאת עבודה זרה מדברי סופרים ויש לה רמז בתורה (בראשית לה, ב): „הסירו את אלהי הנכר אשר בתוכם והטהרו והחליפו שמלותיכם". דבריו אלה של הרמב"ם, הן הגדרתו את ההלכה כ„דברי סופרים" ולא סתם „מדבריהם", והן ההדגשה כי יש לדין זה רמז בתורה — יובנו היטב על פי שיטתנו כי הסגנון של „כמעט — ציווי" זה, דהיינו ציווי מאדם לאדם הוא הקובע. וראו דבר פלא; זהו ציווי הבא תיכף אחרי, ובהמשך ישיר

אתר דעת - מכללת הרצוג

מפסוקים של סיפור מעשי האבות, ומצוות דרבנן הן התורה מלמדת הלכות והליכות בכל פרקיה, פסוקיה, מלותיה ואותיותיה, אבל הוא, נותן התורה, הבחין בין מה שהוא בעצמו מחייב במישור של דאורייתא, ובין מה שניתן להשאיר עדיין כהתויית דרך לחז"ל אשר יבואו הם ויחייבו — במישור של דרבנן. אחד האלמנטים לאבחנה זו הוא סגנון הכתוב.

כבר יחדנו את הדבור בחשיבות סגנון הכתוב בסדרה של מאמרים⁸. טעננו, בעקבות גדולי הראשונים והאהרונים, שקיימת קורילציה גמורה בין סגנון הכתוב, אם הוא לשון ציווי, ספור, הצהרה, דבור עקיף, דבור ישיר וכדומה, ובין עוצמת החיוב שנותן התורה בא לחייב את עמו ישראל: מצוה בתרי"ג, דאורייתא, דרבנן וכדומה.

רבינו עמד על חשיבות האבחנה בסגנון הכתוב בכמה מקומות בפירושו לתורה בכלל ולחומש בראשית בפרט. נציין עתה שניים מהם: ידועה המחלוקת רמב"ם—רמב"ן בשאלת „ידוע תדע כי גר יהיה זרעך“, והבעיה מדוע נענשו המצרים אם קימו את דבר ה' של „ועבדום ועינו אותם“. לעומת שיטת הרמב"ם שהגזירה היתה על כלל האומה, בעוד נשארה הבחירה בידי כל פרט ופרט (ולכן ההצדקה לעונש עליהם כיחידים) מקשה הרמב"ן — אדרבה! מצוה הם עשו באשר בקשו למלא אחרי דבר ה'! ובמענה על הקושיה משיב הרמב"ן כי נענשו המצרים דוק בגלל זה שכוונתם לא היתה לקיים מצוות ה', ולא שליחותו ביקשו לעשות, כי אם להרע לישראל. על זה משיב רבינו, בהצדיקו את עמדת הרמב"ם, וז"ל⁹: הרמב"ן האריך על דברי הרמב"ם, שלא נראו דבריו בעיניו שאם עשה אחר קיום מצוות ה' יתברך הלא הוא זריו ונשכר. ויפה אמר אילו אמר הכתוב לשון ציווי שיעבדו במ הגויים, אבל כאן אמר דרך סיפור „ועבדום ועינו אותם“, לכן נענשו. שמן הדין אין רשאי בן נח דהזוהרו על הדינים, בפרט להיות כפוי טובה, שהם נתעשרו מיוסף ולמדו חכמה מאתו ולא ידעו את יוסף וכן נענשו. ואשכחן דוגמתו דהאומר „כל הרוצה לתרום יבוא ויתרום“ מועיל לענין תרומה. ואילו „כל התורם אינו מפסיד“, לא מהני לרבינו נסים בנדרים לו, ב. עיין שם. והאומר „כל הון אינו מפסיד“, לא מחוייב לשלם לו, ולא שליחותיה עבד, יעויין שם. ואין כאן מקומו להאריך. כן הכא, כיון שנאמר בלשון ספור ולא בלשון ציווי, לא היו רשאים לעבור דיגי שבע מצוות ופשוט. וזה מכוון הגמרא פסחים מג, ב: צפרדעים שלא נצטור על קידוש ה' דכתיב „ועלו בך ובתנוריד“, דרך ספור לא בלשון ציווי, עכ"ל רבינו בבראשית. מפורש דיבר רבינו שהקריטריון ללימוד מצוה הוא כתיבת הענין בסגנון של ציווי ולא בסגנון של ספור. היות ו„עבדום ועינו אותם“ נאמר

אל, ציווי ה': „ויאמר אלהים אל יעקב קום עלה בית אל ושב שם ועשה שם מזבח לאל הנראה אליך בכרחך מפני עשו אחיך, ויאמר יעקב אל ביתו ואל כל אשר לו...“ והלא דבר הוא!

8 „המעין“ תשל, תשל"א ותשל"ב.

9 ועיין שם בבאורנו לדבריו בחומש בראשית טו, יג.

אתר דעת - מכללת הרצוג

במסגרת הספור לאברהם אבינו, לא היו המצרים רשאים לראות בזה ציווי לסתור את מצות בן נח של הכרת הטוב.

בדומה לזה, בפירושו לפרשת נח¹⁰ מבאר רבינו כי על פי השיטה שנשים לא נצטוו במצות פרו ורבו, יש לראות את המילים האלו בפסוקנו כברכה ולא כציווי. ואם בכל זאת ירצו לפרש גם פסוק זה כציווי, או הציווי מוסב על „נח ובניו“ הנזכרים בפסוק א לעיל, ולא על אשתו ונשות בניו. כלומר, אילו היינו רואים במילים „פרו ורבו“ רק סגנון של ציווי המוסב על נשות משפחת נח¹¹, לא היתה ברירה אלא להגיע למסקנה כי גם נשים נצטוו ב„פרו ורבו“. אנו יכולים להיות נאמנים לעמדת ההלכה שנשים אינן חייבות במצוה זאת, או על ידי הוצאת הפסוק מסגנון ציווי לסגנון ברכה, או על ידי שמירת סגנון הציווי והתאמתו לקטיגוריה אחת, כלומר הגברים בלבד ולא הגברות, שעמם מדבר ה' בפרק זה. גם כאן ברורות דיבר רבינו שמילים הנאמרות בסגנון של ציווי מלמדות הלכה מחייבת, ואילו מילים הנאמרות בסגנון אחר, כמו ספור, ברכה וכדומה, אינן מחייבות במישור ההלכתי המחייב. וכן בספור יוסף ואחיו¹² מבאר רבינו כי „מסתבר טפי לפרושו על גיד הנשה“. כלומר, לפי השיטה שגיד הנשה נאסר לבני נח, ולאבות היה דין של בן נח, טוב יותר לפרש את הפסוק הזה כמוסב על דין גיד הנשה, באשר הוא נאמר בלשון של ציווי („וטבוח טבח והכן“) ולא ספור דברים בעלמא.

מהאמור לעיל, נראה ברור כי רבינו מוכן ללמוד הלכה דאורייתא אף מתוך פסוקים מחומש בראשית, בתנאי שפסוקים אלו כתובים בסגנון של ציווי ולא בסגנון של ספור דברים בלבד. מקור נאמן לשיטת רבינו ניתן למצוא בדברי בעל ספר החינוך¹³, וז"ל: פרשת וישלח יש בה מצות לא תעשה אחת והיא אזהרת גיד הנשה שנאמר: „על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה“, והאי „לא יאכלו“ לא נאמר על דרך ספור, כלומר מפני שארע דבר זה באב נמנעים הבנים מלאכול אותו הגיד, אלא אזהרת ה' יתברך שלא יאכלוהו“, עכ"ל. ברור, איפוא, כי הקריטריון ללימוד הלכה מחומש בראשית הוא כתיבת הדברים בסגנון של ציווי, ובעקבות יסוד זה חידש רבינו את חדושו הגדולים, בעקבות גדולי הראשונים והאחרונים.

האבחנה היא ברורה בין מה שהתורה ציוותה, ובין מה שהתורה סיפרה או דיברה בלי לצוות במפורש. כשם שציווי בחומש בראשית מהווה מצוה מן התורה ואף במנין תרי"ג (אף על פי שניתנה המצוה לפני מתן תורה, וזאת משום שנכתבו הדברים בתוך חמישה חומשי תורה בסגנון ציווי), כן אחר פרשת

10 ט, ז: „ואתם פרו ורבו, שרצו בארץ ורבו בה“ אחרי (פסוק א) „ויברך אלהים את נח ואת בניו ויאמר להם פרו ורבו ומלאו את הארץ“, כאשר רש"י מפרש: הראשונה (פסוק א) לברכה, וכאן (פסוק ז) לציווי.

11 כלומר, אילו היה כתוב בסמוך אל פרק ה, טז „צא מן התיבה אתה ואשתך ובניך ונשי בניך אתך“.

12 בראשית מג טז, ד. ה. „טבוח טבח והכן“, ועיין בכיאוורנו שם.

13 מצוה ג „שלא לאכל גיד הנשה“.

יתרו יכולה התורה לכתוב בדרך של ספור, ואם ההבדלים לא יהיו מצוה מחייבת, כי אם הבעת רצון הקב"ה, אותו רצון שחז"ל אחר כך יהפכוהו למצוה. כך, למשל, דין הבעל ארמית הלומדים מפרשת פנחס, זמרי וכובי, איננו חובה, כי אם רשות לקנאי הרוצה לעשות זאת¹⁴, משום שהענין הובא בדרך של ספור ולא בדרך של ציווי¹⁵. אולי את הבטוי החזק ביותר לעמדה זאת נתן המהר"ל מפראג, בפירושו לפרשת משפטים, בהשיבו על קושיית הרמב"ן על שיטת רש"י. בפרק כא פסוק י פרש רש"י בסוגית "שאר כסות ועונה" כי "שאר" הוא מזונות, ומכאן משתמע שחייב הבעל לתת לאשתו מזונות — כלומר, דין כתובה — הוא דאורייתא. על זה הקשה הרמב"ן שהם דברי יחיד, ואילו ההלכה היא שמזונות תקנה דרבנן. ומשיב המהר"ל על קושיית הרמב"ן, וז"ל: ויראה כי אין כאן קשיא על דברי רש"י, שהוא פרש לפי פשוטו של מקרא, ופשוטו של מקרא כך הוא, אף למאן דאמר מזונות תקנו לה רבנן, מפרשים המקרא כפשוטו. לא שהוא חייב לה מן התורה מזונות, אלא שכן דרך האדם לעשות, שהוא מפרנס אשתו ובניו, עכ"ל. לכאורה, רוצה המהר"ל לתפוס את החבל בשתי קצותיו, מצד אחד הוא טעון כי חייב מזונות הוא דרבנן, ומצד שני הוא אומר כי אותו מאן דאמר עדיין יפרש את המילה "שאר" במשמעות של מזונות (לא כפי שהרמב"ן מפרש מלשון שאר בשר כאשר אז דין "שאר" הוא חלק מדין עונה). על זה משיב המהר"ל: אבל פשטיה דקרא יש לפרש שפיר שלא בא הכתוב רק ללמד שהיא אשתו, שהכתוב אומר "לא יגרע", ואין מדובר רק במי שנתן כבר לה ג' דברים, ועכשיו בא לגרוע בשביל שלקח אחרת. שסובר להסיר אותה מהיות אשתו, על זה אמר "לא יגרע", כי עדיין אשתו היא. אבל לחייב אותו בג' דברים לא דבר מזה הכתוב, עכ"ל. כלומר, אילו כתבה תורה, "שארה כסותה ועונתה יתן", היינו לומדים דין מזונות כדין דאורייתא. מאחר והתורה לא אמרה שעליו לתת, אלא ציינה שאין הוא רשאי להפסיק, כל מה שאפשר ללמוד מכאן הוא שזה הנותן כבר איננו רשאי להפסיק, ומכאן שהתורה מעוניינת בכך שאדם ימשיך לתת. סברה היא אצל חז"ל, איפוא, לומר כי מה שהתורה מעוניינת שאדם ימשיך לעשות, היא בדאי מעוניינת, במידה מסוימת, שאדם יעשה מלכתחילה, ומכאן המקור לדבריהם לתקן כתובה מדרבנן¹⁶.

(המשך יבוא בס"ד)

14. וקרינא דאיגרתא איהו ליהוי פרוונקא.

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

16. על דרכה של תורה שבכתב לכתוב על פי המקובל — אותו מקובל שהוא רצוי בעיני ה', ואשר כתוצאה מכך חייבו חז"ל במסגרת מצוות דרבנן — עיין רמב"ן שמות, משפטים, כא, ג. ד.ה.: "ויצאה אשתו עמו": "...כיון שדרך כל הארץ לפרנס את אשתו ובניו הקטנים, צויה הא"ל ברחמיו להיות הקונה האב רחמן להם". ועיין גם תוספות גיטין מז, ב. ד. ה. "ולביתך" — "מלמד שאדם מביא ביכורי אשתו", וא"ת, והא מן התורה אין לבעל פירות בנכסי אשתו אלא תקנתא דרבנן היא... ויש לומר, דרך נשים שנתנות פירות לבעליהן, וכי האי גוונא איירי קרא... ועיין עוד במאמרנו הראוי הרצוי והמחייב בפשוטו של מקרא בקובץ מאמרים עמוד 68 והלאה.

מכירי עני

א.

במצוות הארץ סי' ג' סעיף ד' כתבתי עפ"י הוראת מרן בעל חזון איש זצלה"ה (ונדפס בחייו בסדר הפרשת תרו"מ שבסוף הלכות כלאים וערלה שהוצאתי לאור בשנת ת"ש), שיכול להלוות כסף לעני ולהתנות עמו שכל מעשר עני שיהיה לו ישאיר אצל עצמו, וצריך לזכות מ"ע לעני ע"י אחר. וינכה מחובו תמורת מעשר עני שהשאיר אצלו.

והנה נתעוררה השאלה היאך יש לנהוג כשאינו יכול לזכות לעני, שהרי בקנין סודר אין להקנות (ע' רמב"ם מע"ש פי"א הי"א), ולפעמים בשדה אין דרך מעשית להקנות ע"י משיכה או הגבהה.

וע' כרם ציון אוצר התרומות ח"ב עמ' רכ"ו שמצדד שם הגרש"ז אייערבך שליט"א להקנות מעשר עני בשעת הדחק בקנין סודר. והיות וברצוני להציע לסמוך על „עני מכירו“, הנני מעתיק כאן דברים שרשמתי בשעתן בתוספת מה שהוספתי כעת.

לכאורה נראה פשוט, שאפשר להקנות לעני בדרך המבוארת בהלכות מעשר פי"ו ה"ה וה"ו: המלוה מעות את הכהן ואת הלוי ואת העני להיות מפריש על אותן המעות מחלקו, מפריש עליהן בחזקת שהן קיימין... כיצד מפריש עליהן? מפריש תרומה, או מעשר ראשון, או מעשר עני מפירותיו... ואם היו רגילין ליטול ממנו, והוא רגיל שלא יתן אלא להן, אינו צריך לזכות על ידי אחר.

הלכה זו מבוססת על דברי המשנה והגמרא בגיטין ל' ע"א. שנינו: המלוה מעות את הכהן את הלוי ואת העני להיות מפריש עליהן מחלקו, מפריש עליהן בחזקת שהן קיימין. ומקשה על זה בגמרא: ואף על גב דלא אתו לידיה (פירש"י: וכיון דלא מטו לידיה מאן זכי ליה להאי כהן הך תרומה שיקבלנה זה בחובו)? ומתרצת על זה הגמרא: אמר רב במכרי כהונה ולויה (ופירש"י: שאינו רגיל לתת תרומות ומעשרות אלא לכהן זה, הלכך כיון דמילתא דפשיטא היא דלידיהו יהיב להו, אסחי שאר כהני דעתייהו, והוי כמאן דמטו לידייהו דהני). ושמואל אמר במזכה להם ע"י אחרים. עולא אמר הא מני ר' יוסי היא, דאמר עשו את שאינו זוכה כזוכה. וכך מסכם הרמב"ם בפירושו למשנה ענין זה: מפריש כל מה שהוא חייב מן התרומה או מעשר ראשון או מעשר עני, ויזכה בו לאותו אדם על ידי אחר, ואם היה רגיל אותו הכהן או הלוי או העני לקבל מישראל זה, וגם ישראל זה אינו נותן כי אם לו, הרי כל המתנות שיש אצל ישראל זה כאילו הגיעו לידי אותו הכהן או הלוי או העני, ואינו צריך לזכות לו ע"י אחר, ואח"כ מחשב את דמיהו ומנכה ממה שיתן לו עד שיפרע כל חובו. עכ"ל.

אתר דעת - מכללת הרצוג

ב

אמנם יעויין במשנה למלך, שבירושלמי דחו אוקימתא זו דרב. שכן בירושלמי גטין פ"ג ה"ו מעמיד רבי אבהו בשם ריש לקיש את המשנה כר' יוסי, ור' אבהו בש"ר יוחנן מעמידה במכרי כהונה ולויה. והגמרא דוחה אוקימתא זו בקבעה: והא תנינן עני, ויש מכר לעני? ומפרש במל"מ בשם ש"י: שאי אפשר לאוקמי מתניתין במכירים, שהרי אין דין מכיר לעני; שכל הבא ליטול נוטל, (כלומר כל עני הבא ליטול נוטל, ולא דוקא המכיר). ומוסיף במל"מ, דטעם זה דמכירו לא שייך כי אם בדבר שיש בו טובת הנאה לבעלים, שנותן למי שירצה, ואין המקבלים יכולים ליקח בעל כורחו דבעל הבית, ועל כן במכיר דבעל הבית, הסיחו שאר המקבלים דעתם מינייהו, והוי כאילו זכה המקבל, אבל במעשר עני, שאין בו טובת הנאה לבעלים, אלא העניים נוטלים ממנו בעל כורחו, אם כן אינו מעלה ומוריד אם העני הוא מכירו של מלוה, שהרי שאר העניים לא הסיחו דעתם ממעשר עני זה, שהרי נוטלים בעל כורחו. ואומר בעל משנה למלך שאפשר לומר, שמעיקרא דדינא לא אמר רב בבבלי דין של מכירי כהונה אלא בכהן ולוי ולא בעני. ובעני צריך לומר שמזכהו ע"י אחר.

וע' בש"ק לירוש', שא"א לומר כן שהרי בבלי איתא: כולוהו כרב לא קאמרי, במכירי לא קתני; כשמואל לא קאמרי, במזכה לא קתני, ע"כ. והרי רב ודאי איצטריך לאוקמי כשמואל, אי אמרינן דאין מכיר לעני. אלא ודאי ס"ל לבבלי דיש מכיר לעני.

ואמנם הרמב"ם פסק דין מכיר גם בעני.

ובתרוץ אחר אמר המל"מ דהבבלי איירי במעשר עני המתחלק בבית, שיש בו טובת הנאה לבעלים, דנותנו לכל עני שירצה. והירושלמי סבר, דגם במ"ע בבית אין בו טוה"נ לבעלים. והרמב"ם פסק דבבית יש לו טוה"נ (ע' ה' מתנות כהונה פ"ו ה"י).

לדברי משנה למלך אלה צריך לומר, דאין דין מכירי עני במעשר עני המתחלק בשדה, והרמב"ם איירי במתחלק בבית.

ג.

והנה דין זה מובא גם בשו"ע יור"ד רנ"ז סעיף ב' בדברי הרמ"א: מי שמפריש מעשרותיו והלוה לעני משלו, מפריש מעשר שלו, ומחשב על זה שהלוה לעני, ומעכב לעצמו מה שהפריש. הרמ"א לא הוכיר כלל היאך זכה העני. ומתוך כך כתב בש"ך ס"ק י"ג, דאפשר סבר הרמ"א דעשו את שאינו זוכה כזוכה. אבל הרמב"ם וסה"ת פסקו לדעת הש"ך דין של מכירי עני, וכן כתבו הרע"ב גיטין פ"ג מ"ו. וע' בביהגר"א ס"ק י"ג בס"י רנ"ז שהזכיר בקשר למת"ע דברי הרמב"ם שפוסק דין מכירי עני, ומזכיר שם את הירושלמי רק בקשר ליורשי עני דאין לעני נחלה, אבל אינו מתיחס לירושלמי דאין מכיר לעני.

אתר דעת - מכללת הרצוג

ופשטות דבריהם מורה דבין לש"ך ובין להגר"א יש דין מכירי עני לרמב"ם, ואינם מחלקים, כפי שעלה על דעת המל"מ; וכן לש"ך אפשר דלרמ"א אין צריך לזכות ע"י אחר, דעשו שאינו זוכה כזוכה.

והנה הרי"ש נתנוזן ביד שאול יו"ד רע"ז ס"ק ב' מעמיד, דהירושלמי חולק אבבלי, וסובר דין מכירי כהונה אף בלא הלווהו על מנת כן, ובוה לא שייך בעני מכיר, כיון שיכול לחזור בו וליתנו לעני אחר. אבל בבבלי מוקי מתניתין בהלווהו על מנת כן, ובוה אינו יכול לחזור, וע"כ שייך בזה מכיר אף בעני. ובכתב סופר בגיטין מסיק, דבמפריש בשדה שאין שם עני ואינו יכול לזכות לעני ע"י אחר עשו שאינו זוכה כזוכה.

ובזכרון שמואל אף שמתרץ דברי המל"מ בהא דכתב דבעני מיירי במזכה לו ע"י אחר, אך הרי כבר אמר המל"מ, דהרמב"ם מפרש דבבבלי איירי במכירי עני, אלא שפירש דמיירי דוקא במחלק בשדה שיש לבעלים טוה"ג, אבל במחלק בבית שאין לבעלים טוה"ג אין דין מכיר בעני, וכבר הקשו על המל"מ דמוכח דגם בבית יש לבעלים טוה"ג, וצריך לדחוק, דכיון דאם לקח בכח אין מוציאין מידו, ע"כ לא סמכה דעתיה דעני.

מכל הלין נראה דבמחלק בשדה אפשר לסמוך אמכירי עני, כיון דפשטות דברי הרמב"ם מורים דפוסק דעני יש לו מכיר בכל ענין. וריש"ב מיישב קושית המל"מ מהירושלמי, והכת"ס פסק, דאם אינו יכול לזכות לעני, אף אי נימא דאין מכיר לעני עשו שאינו זוכה כזוכה; והגר"א הביא סתם הך דיש מכיר לעני; ולש"ך, אולי סובר הרמ"א דבכל ענין אמרינן עשו שאינו זוכה כזוכה; ובעה"ש העתיד בהלכות מעשרות סי' קו סעיף י"ד כתב, דהרמב"ם לא חש להאי דירושלמי. ע"כ נראה דיש לסמוך אדין מכירי עני ולסגף לזה הך דעשו שאינו זוכה כזוכה.

ד.

דברים אלה כתבתי לפני זמן רב וכעת (ערב סוכות תשל"ד) הוספתי: ע' בבית הבחירה לגטין (עמ' 126 מעמודי הספר) שהביא את הירושלמי ובהמשך כתב שיש פוסקים כר' יוסי ואין צריך מכרים ולא זיכוי, ורוב פוסקים פסקו בזה כרב ושמואל והוסיף שאף לטעם זה לקט שכחה ופאה אין בהם זוכה (והוא מטעם דעויבה כתיבא בהו ולא שייכא בהו הלוואה כלל) — הרי שלענין מעשר עני פסק כבבלי.

שוב ראיתי (ביום ט' מרחשון תשל"ד) בשו"ת נו"ב קמא יו"ד ע"ג, דאין להביא ראיה מהרמ"א; דשם הנידון במעשר כספים, ובהא עשו אינו זוכה כזוכה, ובמ"ע דעיקרו מן התורה אפשר לומר שבו לא עשו אינו זוכה כזוכה וצריך לצאת ידי נתינה לעני. וע' גם נו"ב תנינא יו"ד קצ"ט. אמנם הש"ך לא נחית לחלק. ואף הגר"א שציין סתם לגמרא דמכירי לא נחית לחלק. וע' בים של שלמה לגטין פ"ג אות י"ט שגם הוא פסק דין מכיר לעני.

שוב ראיתי שבשו"ת דבר אברהם ח"א סי' א' ענף ו' ובמיוחד בהערה שם דן בדברי המל"מ ומסקנתו, דהירושלמי סבר דבמתנת כהן ולוי אסחי דעתייהו

אתר דעת - מכללת הרצוג

שאר כהנים ולוויים, שהבטחת המתנות מצד בעה"ב למכיריהם היא הבטחת עולם, לעומת זאת עני ה"ה קלה אם נאמר שישאר עני לעולם, ואין הבטחת עולם, לזמן שהוא עני, ולא שיד בזה הסחת הדעת שאר העניים מהמתנות. ע"כ סבר הירושלמי דאין מכיר לעני. לעומת זאת הבבלי סובר דעשירות לא שכיחא, וגם בעני שייך הבטחה על ספק אם לא יעשיר, ויש בזה משום מחוסר אמנה אם לא יתן לו, וע"כ אסחו שאר עניים דעתייהו, ויש מכיר לעני.

תבנא לדינא דהרמב"ם, המאירי, סה"ת, הרע"ב, הרש"ל, הש"ך והגר"א כולם פסקו הך דמכירי עני, ולא נחתו לחלק בין עני לעני. ומהרי"ש נחנזון העמיד דברי הירושלמי כך דאינם סותרים את דברי הבבלי דיש מכיר לעני בהלווה, ומתוך כך אין פירכא על הרמב"ם וההולכים בעקבותיו בענין זה מהירושלמי, ובשו"ת באר אברהם פירש דהבבלי חולק אירושלמי ופסקינן כבבלי. ויש להוסיף שדברי המשל"מ הגיעו אלינו מקוטעים ולא השלים דבריו — ע"כ נראה פשוט דבהלווה לעני על מנת כן יש לפסוק דיש מכיר לעני, וכן פסק בעה"ש העתיד.

אומנם בלא הלווה על מנת כן יש מקום לחשוש, דאין מכיר ולעני וכפירוש מוהרש"ג בירושלמי, אך בהלווה על מנת כן יכול לסמוך אמכירי עני.

בס"ד

הופיע

משך חכמה – ספר שמות

מ א ת

הרב מאיר שמחה הכהן מדווינסק

מהדורה מבוארת בידי יהודה קופרמן

הוצאת השכל ליד מכללה ירושלים לבנות, בית וגן, ירושלים

לא מסרן הכתוב אלא לחכמים

(המשך)

פרק ו

להלן המשך הרשימה של דינים הקשורים לכלל „לא מסרן הכתוב אלא לחכמים“. לגבי מקומות אחרים מתעורר ספק אם לכלול אותם ברשימה זו. ישנם מפרשים שהשתמשו בכלל הזה במובן מושאל, וכונתם שהדבר מסור בידי החכמים לתקן ולגזור, אבל אין הכוונה שהכתוב מסר את קביעתם של פרטי המצוה לחכמים. כמו כן מתעורר ספק במקומות אחרים, כגון דברי בעל חזון איש וצ"ל, אכן העוה, הלכות אישות סי' כו סי' ג בענין סימני טריפות באדם „מסר הקב"ה משפטי התורה שלהן לחכמי הדורות ההם“.

הליכות עולם

גזרות שוות נמסרו למשה מסיני. הליכות עולם להרב ישועה הלוי מארץ תילמיסאן, שער ד, פרק שני (דף כו, ב): ועתה דע והבן שרשו של דבר, דכל גזרות שוות נמסרו למשה מסיני סתם ומסרן הכתוב לחכמים איו גזירה שוה גזון אלא שלא נמסרו בשוה, פעמים נמסרו המקומות לבד... ופעמים נאמרו התיבות סתם... ולא נמסרו המקומות והחכמים מבקשים מנוח לתיבות אשר ייטב להם לדורשם בהם.

כללא קמא בכלל ופרט וכלל, שם, שער ד, פרק שני (דף לא, א): ולמאן דאמר כללא קמא דוקא צריך שיהיה דומה אפילו מן הצד הגרוע והדבר מסור לחכמים להכיר איזה הצד הגרוע שיחלקו בו⁹.

ריבה ומיעט וריבה. שם, שער ד' פרק שני (דף לג, א): ומאן דדריש ריבה ומיעט וריבה, ריבה הכל ומיעט שאינו דומה אלא שחזר וריבה אפילו אותו שאינו דומה ולא מיעט לך אלא דבר אחד היותר רחוק ומסרו הכתוב לחכמים לדעת איזה דבר ראוי למעט¹⁰.

תוספות יום טוב

איסור סחורה בנבלות וטרפות. שביעית פרק ז, משנה ג: ונראה לי דאע"ג דמדאורייתא אסור לעשות בהן סחורה מדכתיב יהיו [טמאים יהיו לכם, ויקרא

9 דברים אלה כנראה נכתבו ע"פ דברי התוספות ערובין כח, א ד"ה אהני כללא קמא; ראה למעלה ברשימה, ערך תוספות ד"ה כללא קמא.

10 השה פירשי קדושין כא, ב ד"ה ריבוי ומיעוטי; ראה למעלה ברשימה, ערך רשי ד"ה ר' יוסי דריש. כל דברי ההליכות עולם הנ"ל מובאים בספר שלי"ה, חלק ז, פרק תורה שבעל פה. על הבאות אלו העיריני הרב משה חיים שלנגר שליט"א.

אתר דעת - מכללת הרצוג

יא לה] אי גמי מדרשא דירושלמי, אפי' הכי מדכתיב גמי לכם (שם) לומר שלכם יהיה, נשאר האיסור והיתר מסור לחכמים לפרש לנו באיזה דרך אסור ובאיזה דרך מותר.

טורי זהב

איסור פהורה בדבר איסור. טורי זהב, יורה דעה, סי' קיז, ס"ק א: בב"י בשם רשב"א הטעם גזירה כמא יבא לאכול מהם... ונראה דהרשב"א כתב גזירה זו שהתורה אסרה משום זה מדחוינו היתרא משום לכם ואיסורא משום יהי הרי הדבר מסור לחכמים שהם יבחרו מה יהיה אסור ומה יהיה מותר.

לחם משנה

שבתים בשבת. הלכות שבת, פרק כא, הלכה א: [כתב הרמב"ם] נאמר בתורה תשבות אפילו מדברים שאינם מלאכה חייב לשבות מהן וכו'. [כתב הרב המגיד] כונת רבינו היא שהתורה אסרה פרטי המלאכות... ועדיין היה אדם יכול להיות עמל בדברים שאינם מלאכות כל היום, לכך אמרה תורה תשבות, ע"כ. אפשר לומר... שמה שנאמר בתורה תשבות הוא שאסרה תורה מיני שבות ולזה באה התורה ואמרה תשבות והדבר נמסר לחכמים.

לבוש

קידוש ההודש. לבוש, אורח חיים, סי' תקל ס"ק א: שלא אסרה התורה כל מלאכות [בחוה"מ] כמו ב"ט עצמו אלא כוונתה על מקצת מלאכות ואותם המקצת מסרה אותם לדעת החכמים לומר איזה אסורה ואיזה מותרת כמו שעשתה התורה גבי קידוש החדש והמועדים שמסרה לידם ואמרה אתם אפילו שוגגים כו'¹¹.

כפות תמרים

פרטי הידור בארבעה מינים. סוכה כט, ב ד"ה ומ"ש התוס': דמה שכתוב ואנוהו התנאה לפניו במצות יש דברים שהם לכתחלה כגון אגד ויש דברים שיהיו לעיכובא כגון לולב היבש פסול והכתוב מסרו לחכמים לפרש איזה הידור הוא לכתחלה ואיזה הידור הוא לעיכובא¹².

11. ראה למעלה הערה 6.

12 מקור דברי הכפות תמרים כנראה בדברי הר"ן, ריש פרק שלישי, ד"ה ומיהו אכא למידק: ראה למעלה ברשימה, ערך הר"ן ד"ה פרטי הידור בארבעה מינים. וראה עוד כפות תמרים, סוכה לא, ב ד"ה א"ר יהודה והכתוב מסר פיסול זה [של יבש] לחכמים: ראה למעלה ברשימה, ערך רא"ש ד"ה פסולי ארבעה מינים.

אתר דעת - מכללת הרצוג

נתיבות המשפט

דנים בזמן הזה מדין תורה ומכוח דרבנן: נתיבות המשפט על שו"ע חשן משפט להרב יעקב מליסא, סי' א, משפט האורים ס"ק א: דבאמת הוא מדאורייתא רק שנמסר לחכמים ולא עשו אותנו שליחים רק במקום דאיכא געילת דלת.

חכמת אדם

העונה האמורה בתורה. סי' קכח, ס"ק יט: העונה האמורה בתורה שחייב האדם לאשתו אין שוה בכל אדם אלא שהתורה מסרה הדבר לחכמים להבחין כל אחד ואחד לפי אומנתו י¹.

תפארת ישראל

פרטי איסור בכלאי זרעים בגלל שנויים בשם, במראה ובטעם. בתי כלאים להרב ישראל ליפשיץ (בסוף מסכת שביעית), פרק א, כלאי זרעים, סעיף א: כלאי זרעים אינו רק בב' מיני זרעים המשונים זה מזה בשם או במראה או בטעם אולם דבר זה מסור לחכמים דיש דומים זל"ז כמין א' ואפ"ה אסרום חכמים ויש מהן דומין לב' מינין ואפ"ה התירום. וכן ב,תפארת ישראל, כלאים, ריש פרק א.

חדושי מהר"ץ חיות

חילוק השיעורין. יומא פ, ע"א: ומצאתי סמוכין לזה בירושלמי ריש פאה דאע"ג דכל שיעורין הלכה מסיני, היינו עניני השיעורין לשער בעדשה בזית כגריס כותבת גרוגרת כביצה אבל חילוק השיעורים איזה לשיעור מלקות באכילת איסור ואיזה לבל יראה ואיזה לית"כ ואיזה לטומאה דבר זה מסרה התורה לחכמים והם עשו החילוקים כפי הכרע דעתם... וזה כלל גדול בתורה ועל פי זה יובנו כל סוגיות הש"ס י¹.
וראה דברי מהר"ץ חיות המובאים למעלה, פרק ד.

13 השוה תוספות יום טוב כתובות פרק ו, משנה ו ד"ה העונה האמורה בתורה ובספר זכרון לרי"א בקראט, מגילת ספר על פירשי לתורה בראשית לב, טו כמש"כ בספר הזכרון להרב י"י וינברג זצ"ל עמ' שמה.

14 הרב מאיר בלומנפלד שליט"א מקשר בספרו "אור חדש" את הא, הלכה למשה מסיני, פרק י את דברי מהר"ץ חיות הג"ל עם לשון הגמרא ראש השנה יג ע"א: כל חדות חכמים כן הוא בארבעים סאה הוא טובל וכו'. ועוד כתב לי הר"מ בלומנפלד לעיין בספר הג"ל, אות ו', פרק ה"ו מוסיף על ענין ראשון ובספרו "אור עולם" אות ע', ערובין, פרק י, ושם אות ש', שלש עשרה מדות, ועוד שם בפרק יג הערה חשובה מספר השליה בשם הקרבן אהרן בקשר לדברי הרב יוסף ענגיל ז"ל בצינונים לתורה שהבאתי בחלק ראשון של המאמר, פרק ד. וראה עוד בספרו פרח שושנה סי' לא.

אתר דעת - מכללת הרצוג הרב מנדל קרגוי, בעל גדולי טהרה

שיעורי איגאה. פירוש על מסכת המורה ד, ב (עמ' 87): אבל מה שהקשה [מהרימ"ט] בהא דק"ל (בכא מציעא נ, ב) שתות קנה ומחזיר אונאת, נימא דלא מהני ומקח בטל [מטעם כל דאמר רחמנא לא תעביד, אי עביד לא מהני]. לק"מ דכל הני שיעורי נמסרו לחכמים והם אמרו דעת המוכר והלוקח דתרווייהו ניחא להו בכך לפי שא"א לצמצם ועל דעת כן נעשה המקח.

משנה ראשונה

שיעור „כדי נתינה“ בהלה. משנה ראשונה מהרב אפרים יצחק בק"ק פרעמישלא, מסכת חלה, פרק ג, משנה ז: שיעור חלה אחד מכ"ה. פי' הר"ב דכתיב תתנו, שיהא בו כדי נתינה וכ"ה בירושלמי וכ"כ הרמב"ם בחבורה רפ"ה. ומשמע מכאן דכדי נתינה זו נמסר לחכמים ושיעורו אחד לכ"ד וא' ממ"ח [לנחתום].

מצפה איתן

גר תושב ערמה מלאכה לעצמו בשבת כירשאל בהה"ט. מצפה איתן להרב אברהם ממינסק, הגיגה יח, א: ...והכי נמי יש לומר גבי גר תושב דסברי ליה לתנא קמא דאמרינן כמסר הכתוב לחכמים.

ספ. ד"ה תוס' ד"ה חולו יל פועד... ולפי מה שכתבתי לעיל כמסר הכתוב לחכמים אתי ספיר דלא מקרי איסור דאורייתא.

מנחת חינוך

תוספת „שבתון“ על איסור עינוי ביום הכפורים: מצוה שיג, ס"ק א: דע רס"י יומא דע"ד ד"ה שבתון פירש"י וגבי עינוי כתיב וכי היכי דשבתון האמור בשבת אסמכי ב"י רבנן שאר מלאכות שלא היו במשכן ואינה מלאכה ה"ג שבתון דגבי עינוי כו' להוסיף על אכילה ושתיה קאתי... ומ"מ אפשר לומר דהוא מן התורה רק דמסרו הכתוב לחכמים¹⁴.

שיעור גמר מלאכה לאכילה פועל בשעת עבודה מצוה חקע"ר, ס"ק ב: ויש כמה מינים שנתנו חז"ל שיעור איזה גמר שלהם דהם אמרו והם אמרו אבל לדין תורה כאן בפועל מנלן וצ"ל דהכתוב כסרו לחז"ל מתי דהא גמר מלאכה ומתי לא וצ"ע.

14 ראה למעלה ברשימה ערך הרין דיה שאר עניינים. החידוש בדברי המנחת חינוך שלפי הכתובים גם רש"י סובר דשאר עניינים מן התורה רק דמסרו הכתוב לחכמים וראה שירת הרב"ן ח"א ס"י סעו שלדעת הרמב"ם הם דאורייתא וכתנתו שבתון הכתוב לחכמים; טובא בגליוני השי"ס לר"י ענילו, יובא ע"א.

משך חכמה

שיעורי בור לנזיקין ולמיתה. שמות כא, לג (פר משפטים ד"ה וכי יפתח):
ודבר זה נמסר לחכמים לדעת מה זה בור לנזיקין לבד ואיזה בור ראוי למיתה
וקים להו לרבנן יו"ד עברי מיתה ט' נזיקין עברי מיתה לא עברי.

תורה תמימה

קביעה היטובה שאין ראים בהם ננעים. ויקרא יג, יד (ס"ק עו): ... דאע"פ
דילפינן זה כאן מפסוק, אך מכיון דהתורה לא פירשה שאין רואין במועד, ורק
רמזה יש יום שאי אתה רואה בו ומסרה בירור היום לחכמים והם ביררו חתן
ובועד לכן נקרא זה מדרבנן.
וכן בס' פרדס יוסף, ויקרא יג, יד להרב יוסף פצנוסקי הי"ד (לודו תרצ"ט)
כעין דברי בעל תורה תמימה, אך בלי להזכירו.

חזון איש

גדרי תוספת שביעית. שביעית סי' יז, ס"ק יב: ונראה דגדרי התוספת
מסור לחכמים וזה דלרבי ישמעאל הוא מהלכתא, לר"ע הוא גדרי חכמים, שהרי
ע"כ היו צריכין חכמים לקבוע אם התוספת, שעה או לי יום או יותר. ושם ס"ק
יג: א"כ ע"כ הדבר מסור לחכמים לקבוע זמנים בתוספת...

כעין זה בקונטרס קדושת שביעית, חלק ב' (בני ברק מנ"א תשי"ח) במאמר
תוספת שביעית מהרב ידידיה וויינר נ"י: „וצ"ל שהוא אומד חכמים דמקרא
ומהלל"ם ילפי רק שיש דין תוספת והשיעור נמסר לחכמים לקבוע הזמן לפי
דעתם, אך לא צוין שם שהסבר דומה מובא כבר בחזו"א.

שיעור ביצה. קונטרס השיעורים, או"ח סי' לט, ס"ק ו: אח"כ ראיתי
תשובת גאון וז"ל... ולכך נתנה לנו התורה שיעור בביצים ובפירות שדברי
סופרים על הר סיני נתנו כדכתיב ועליהם ככל הדברים [נראה דר"ל אע"ג
דביצים לא מציינו בתורה אלא בדברי סופרים גם דברי סופרים בסניי נתנו ור"ל
ויש דברים שמסרה התורה לחכמים, וגם זה ניתנה לחכמים לקבוע השיעור
בביצים ובפירות]...

ושם ס"ק א: וכשנאמרו שיעורין בסניי נאמרו על האומד ומה שנראה לו
לאדם זהו שיעורו, ואמנם הדבר מסור לחכמים לקבוע גדרי השיעור לכל ישראל...
וכשם שמסור לדעתו של רואה להכריע על הבינוני של הפרי בין חביירי הגדולים
הקטנים כן מסור לחכמים לקבוע את המדינה שיש להגיד עליה שפירותיה הם
הבינונים בהגלילים והארצות השונות.

בהה יאצט אהרי ננכה ונזלה. כלים סי' לא, ס"ק יב: ... דכל יאוש פתיכי
בו מעט תקוה ובכל תקוה פתיכי בו יאוש ומדת היאוש איני נמדד במדה
ומסור הדבר לחכמים.

הגדרת הטריפות באדם. אבן העזר, הלכות אישות סי' כו ס"ק ג'... המה
הטריפות שאסרתן התורה בין בזמן ההוא, ובין בזמן של הדורות הבאים כמסר
הקב"ה את משפטי התורה שלהן לחכמי הדורות ההם.

עינים למשפט

שיעורין דרבנן. עינים למשפט להרב יצחק אריאלי ז"ל ברכות מא.
ב: ואפשר לומר שאף מן התורה איכא שעור אלא שלא פרטה ומסרה
לחכמים לשער לפי חשיבות כל דבר אצל בני אדם... ונמצא שכל השעורים הם
מן התורה... ולפ"ז נמצא שאם נאמר שהם דרבנן הוי חמיר טפי דאז הוי מן
התורה ממש וכמו שכתבנו ונפקא מיניה לגבי ספק לדעת כמה פוסקים שהקילו
בהלכה למשה מסיני ועוד¹⁵.

תורה שלמה

שבותים במקדש. תורה שלמה, להרב מנחם מגדל כתר שליט"א, הלך כה
פרשת ויקרא, עמ' 283: שבותים במקדש מסרו הכתוב לחכמים... לא כל
השבותים התירו... והמחלוקת שהי' בדינים אלו ג"ל שזה הוה בכלל מה שאמרו
חכמים לא מסרן הכתוב אלא לחכמים... ולפ"ז גם כאן נמסר הדבר לחכמים על
איזוהו להטיל ההיתר ועל איזו להטיל האיסור.

מ י ל ו א י מ

לחלק הראשון של הרשימה (המעין, גליון סבת תשלי"ה)

רשי

וכפר על הקדש מטומאת בני ישראל (ויקרא טו, טז). שבועות ז, ב ד"ה
מטומאות ולא כל טומאות: והואיל ולא פירש לך על איזו מהן לא מסרן אלא
לחכמים לפרש על איזו מדבר צא ולמד בבנין אב.
העירני על זה ר' שמואל גולדרי ג"י.

15 העירני על כך פרופ' יהודה לוי ג"י.

לפי הגמרא ברכות מא, ב השיעורין דרבנן, אבל במקומות אחרים, עירובין ה.
וסוכה ה, ב מובאה סוגיה זו ושם שהשיעורין הלכתא נינהו, ז"א הלכה למשה מסיני.
לפי הרב יצחק אריאלי זצ"ל ב-עינים למשפט" כונת הגמרא ב-דרבנן, שהתורה מסרה
לחכמים לקבוע גודל השיעורין ולכן זה מן התורה ותוקף -דרבנן" כאן יותר הפור
מ-הלכתא". וראה להלן במאמר זה, פרק ז דברי השליה שאם התורה מסרה לחכמים
-נמצא שהוא מדרבנן והוא מדאורייתא. אך צ"ע בדברי הרב אריאלי שכתב על דבר
שהגמרא אומרת עליו -דרבנן" שהכוונה -מן התורה כמש"י. ראה דברי בעל חזון אש
במכתב מכת"ק ב-קונטרס שביעית, חלק ב (מניא תשי"ח), עמ' ו ד"ה קיצור דברים

ריטבי"א

הברעת ההכמים בהלכה. ערובין יג, ב ד"ה אלו ואלו דברי אלקים חיים: אלו רבני צרפת ז"ל האיך אפשר שיהו אלו ואלו דברי אלקים חיים וזה אפשר וזה מתיר ותרצו כי כשעלה משה למרום לקבל התורה הראו לו על כל דבר ודבר מ"ט פנים לאיסור ומ"ט פנים להיתר ושאל להקב"ה על זה ואמר שהא זה מסור לחכמי ישראל שבכל דור ודור ויהיה הכרעה כמותם.

וכן טובא בשל"ה, חלק א, פרק בית חכמה בשם הריטבי"א.
העירני על זה ר' שמחה הנסקה נ"י.

קביעת ראשי השנים. ראש השנה יב, ב ד"ה תנן התם: ואומר מורי הרב נ"ו... הטעם שקבעו חכמים שבט ראש השנה לאילן וקבעו תשרי לתבואה בפני שהאילן שחה רוב גשמי שנה עד שבט כדמפרש ואזיל תלמודא לקמן אבל תבואה צריכה כל גשמי שנה עד שתחבטל (ז) היטב לפיכך קבעו לה תשרי וכל הדברים האלו הכתוב מסרם לחכמים כרוב דינין של תורה. (הבאה זו נשמטה בטעות מהרשימה)

שו"ת בשמים ראש

בסוף פרק ה, בנספח לרשימה הבאתי בשמים ראש המיוחס לרא"ש. כתבתי שם, ונראה לי שתוכן התשובה מוכיח טוב שאין לייחס שו"ת בשמים ראש לגדולי הפוסקים". עכשיו העירו לי שכונתי לדעתו הרמה של הרב ירוחם פישל פערלא וצ"ל, בעל הפירוש הגדול על ספר המצוות לרבי סעדיה גאון. וז"ל במאמר שנדפס מכ"י ב"נועם", חלק ב (תשי"ט) עמ' שיט בהקשר לתשובה הנ"ל.

"נפלאתי מאד, איך לא הרגישו הרבנים והמבקרים במה שכתב המחבר בסי' שני"ט, וז"ל: שבתחלת מתן תורה ניתנה המצוות לעשותן בארץ בזמן שישנים עליה ולאחר מכאן מסרן הכתוב לתורה להכמים יודעי העתים וכו'. כי יש כח ביד בייך בזמן עזרא ואילך. כי הכתוב מסרו לחכמים לאחר הגלות וכחם חזק אם לשעת אם לעקר, עכ"ל, עיי"ש בכל דבריו בתשובה זו, וכאן נתייחסו לרא"ש. ויש להשתומם איך עברו כל המעיינים בספר זה על דברים אלה בכתיקה".

שוב כצאתי ב"כלי המדה", ח"ו, קונטרס המלואים, פ' בראשית סי' א שהגאון מבצרוזאן דן בשו"ת מהרש"ם ח"ג סי' קפח בתשובה הנ"ל של בשמים ראש. בעל כלי חמדה הצטער על כך שהגאון מברעזאן בתמימותו, "לא הרגיש בהארס ובזבלע בין שינוי" של כותב התשובה וראה שם בהמשך דבריו.
הרי עוד שני עדים נאמנים שאין לייחס דברי ה, בשמים ראש" בסי' שנט לרבינו הרא"ש. הבאתי את ההבאה הנ"ל רק בנספח, והנימוקים שם בהערה 8.

סיכום ומסקנות

במאמר זה נעשה ניסיון להסביר את הכלל „לא מסרן הכתוב אלא לחכמים” בצירוף רשימה של אותם המקומות, בהם נזכר הכלל הזה. הרשימה עלולה להטעות כאילו קיים שימוש רבתי בכלל הזה. אף שהרשימה בודאי איננה שלמה, אין להתעלם מכך שהכלל הזה מובא רק במצוות אחדות ובמקומות מפורזים. נוסף עוד שעיון ברשימה הנ”ל מראה שלא בכל המקומות הכוונה לפירוש הראשוני לכלל. כבר צוין למעלה (סוף פרק ב) שבפירש”י תמורה כז, א (ד”ה הכי גרסינו) יש מובן מושאל לכלל „לא מסרן הכתוב אלא לחכמים”¹⁶. וכבר הודגש שיש מקומות ברשימה שאין הכוונה שהכתוב מסר לחכמים לקבוע, אלא הכוונה רק שבאופן כללי הסמכות מסורה בידי החכמים לקבוע פרטים.

בפרק ב של מאמר זה מובאת המחלוקת אם יש דין תורה או דין רבנן לקביעת הפרטים ע”י החכמים ע”פ הכלל „לא מסרן הכתוב אלא לחכמים”. מעבר למחלוקת זו יש מקום לדון אם אין לראות כעין מעמד ביניים בין דאורייתא לדרבנן בקביעת פרטים ע”פ הכלל הזה. כך, למשל, איסור מלאכה בחול המועד. מצד אחד מדברת התורה על שבעת ימי החג ומאידך לא מוזכר איסור מלאכה אלא על היום הראשון ועל היום האחרון. אין כאן איסור תורה מפורש על מלאכה בחול המועד, אבל גם אי אפשר לראות כאן איסור דרבנן גרידא.

סמך לזה נמצא בדברי השליה, חלק ד, תורה שבעל פה, כלל רבנן (דף יד, ב) וז”ל: ד’ עניינים הם מישך שייכי בדרבנן: א. היא דרבנן והיא מדאורייתא שהתורה גתנה ביד החכמים כמ”ש מקצת הפוסקים בענין מלאכת חול המועד שהוא מדאורייתא אלא שהתורה מסרה לחכמים שיאסרו המלאכות שנראה להם ויתירו מה שנראה להם... נמצא שהוא מדרבנן והוא מדאורייתא”¹⁷.

כאן ראינו שאף לפי הדעה שאיסור מלאכה בחול המועד דרבנן, בכל זאת זה יותר תמור מסתם דין דרבנן — „הוא מדרבנן והוא דאורייתא”. ויתכן גם להפך: יש חיובים מן התורה, אבל הפרטים נמסרו לחכמים, כלומר זה אמנם מן התורה אבל יותר קל משאר דיני תורה ולא מסרן הכתוב אלא לחכמים. על כגון זה אפשר לומר „הוא דאורייתא והוא דרבנן”.

16 כנראה זאת כוונת הגהות הגר”א (שם) שכתב על הבאת הכלל הנ”ל בפירש”י שם „לא יכולתי להולמה וצ”ל דמסתמא דעתו של אדם על לשון המועיל, ע”ש.

17 כנראה שאין כוונת בעל השליה, רבי ישעיה הורוץ, להכריע בין השיטות השונות על איסור מלאכה בחול המועד, אם דאורייתא או דרבנן. כוונתו, שזה אמנם דרבנן, אבל אי אפשר להשוות את האיסור הזה עם גזרות או תקנות אחרות שהן דרבנן. אך אולי אפשר לראות בהגדרתו של השליה צמצום המרחק בין השיטות השונות לגבי תוקפו של איסור מלאכה בחול המועד. וראה להלן שיטת הרמב”ן על איסור השבותים בשבת ויום טוב.

אתר דעת - מכללת הרצוג

וכנראה זאת כוונת הר"ן ריש פרק ח דיומא בענין שאר עינויים (חוץ מאכילה ושתייה ביום הכפורים) וז"ל: „נראה לי דכולהו מדאורייתא נינהו אלא דכיון דלאו בכלל ענויי דכתיבי בקרא בהדיא באורייתא נינהו אלא מרביא דשבתון אתו וכדאיתא בגמרא קילי טפי ומסרן הכתוב לחכמים והם הקלו בהן כפי מה שראו“, כלומר זה אמנם מן התורה, אבל יותר קל משאר איסורי תורה והדבר נמסר לחכמים. וכן מביא בעל תוס' יום טוב (שם) בשם הר"ן: „דאורייתא כיון דלא פורשו בהדיא בקרא קילי טפי דמסרן לחכמים והם יכולין להקל ולהתיר כפי מה שנראה להם“.

לפי זה יש לומר שאף אם עיקר איסור מלאכה בחול המועד מן התורה, וכן שאר עינויים ביום הכפורים, בכל זאת אין זה איסור ככל איסורי התורה. וכן להיפך: אף לפי הדעה שיש כאן רק איסור דרבנן, בכל זאת יש לו יסוד בתורה ואין כאן איסור דרבנן גרידא.

ומכאן נלקודה נוספת. מוצאים אנו מחלוקות ביחס למצוות שונות אם יש להן דין תורה או דין דרבנן. דוגמאות לכך הובאו כבר למעלה. אולי אפשר להסביר תוקפן של מצוות אחרות ע"פ הכלל הנ"ל „לא מסרן הכתוב אלא לחכמים“. כתוב בתורה: „וכי תמכרו ממכר לעמיתך או קנה מיד עמיתך“ (ויקרא כה, יד). קיימות צורות שונות של קנינים, כגון כסף, שטר, חזקה, משיכה, הגבהה וכו'. לפי ספר החינוך (מצוה שלו), „אלו הקניות כולן מתקנות חכמים הן והביאו הכתובים לסמוך בהן דבריהם“. ה„מנחת חינוך“ משיג על זה: „אינני יודע מנ"ל זה דבאמת נראה דכל הקנינים שביארנו שהם מן התורה דין תורה ממש“. אולי אפשר לראות כאן, — לפי שיטת ה„חינוך“ —, דוגמה נוספת של „לא מסרן הכתוב אלא לחכמים“. גם ה„חינוך“ מודה בכך שלקנין ומכירה יש דין תורה, ואף הקדיש לזה מצוה מיוחדת, מצוה שלו „שנדון בדין מקח וממכר בענין שציותה התורה עליו“. הצורות השונות של קנין נקבעו ע"י החכמים וזה שוב מעמד ביניים של „לא מסרן הכתוב אלא לחכמים“, וכדברי הש"ל „היא דרבנן והיא דאורייתא“, כלומר למצוה יש מקור בתורה ואילו הפרטים מסרן הכתוב לחכמים.

ואין להתפלא על כך שנחפש דוגמאות נוספות. הריטב"א (ראש השנה יב, ב) מביא בשם רבו בענין קביעת שבט לראש השנה לאילנות ותשרי לתבואה ש„כל הדברים האלו הכתוב מסרם לחכמים כרוב דינים של תורה“. אם נבין את דבריו נכון, אפשר לומר שברוב דיני תורה ישנם — גוסף לתורה שבכתב ותורה שבעל פה מסיני — עוד פרטים שהכתוב מסרם לקביעה סופית על ידי החכמים. בש"ס, ראשונים ואחרונים מובאים דינים שונים שעליהם נאמר שהם שייכים לכלל הזה. אין לראות כאן סוף פסוק. באמצעות הכלל הזה ניתנת לנו האפשרות להבין תוקפם של פרטי מצוות רבים. כמובן שאין קשר לכלל הזה עם תקנות חז"ל או גזרותיהם.

מהר"ץ חיות בחידושו ליומא ד, א כיון לדברי הריטב"א הנ"ל. מהר"ץ חיות מסביר שבסיני נמסרו השיעורין, לשער בעדשה, כזית, כגריס וכו' אבל חילוק השיעורין לאיסורים השונים מסרה התורה לחכמים ומהר"ץ חיות מסיים: „הזה כלל גדול בתורה ועל פי זה יובנו כל סוגיות השי"ס“.

אתר דעת - מכללת הרצוג

ויש לברר עוד נקודה. מעמד הביניים של „לא מסרן הכתוב אלא לחכמים“ מתבטא אולי בצורה נוספת. גם אם נאמר שלפעמים יש רק דין דרבנן לפרטים שחז"ל קבעו ע"פ הכלל הנ"ל, אין להתעלם מהנקודה של „מן התורה“ שבפרטים אלה. יש מקום לברר שאפילו לפי הדעה שיש דין דרבנן לפרטים שקבעו החכמים ע"פ הכלל הזה, בכל זאת התכחשות לכל הפרטים שקבעו החכמים, מהוה פגיעה במצות התורה גופה. אי-שמירה של פרט זה או אחר של המצוה שנקבעו ע"י החכמים אינה נחשבת לעבירה על דין תורה, אבל זלוול בכל הפרטים מהוה עבירה על מצות התורה.

וכבר מצינו כיוצא בזה. נוסף לאיסור מלאכה בשבת וביום טוב, נאמר עוד „יהיה לכם שבתון“ (ויקרא כג, כד) ולפי חז"ל זאת מצות עשה (שבת כד, ב). הרמב"ן (ויקרא, שם) מסביר שבמצות עשה זו נכללים איסורי דרבנן שנאסרו מטעם „שבות“. מדברי הרמב"ן שם משמע שאמנם כל איסור שבות בפני עצמו אינו אלא איסור דרבנן, אבל אם עושים את שבת ויום טוב חול ע"י עשיית פעולות רבות שכל אחת מהן רק אסורה מדרבנן, עוברים על מצות עשה מן התורה. יש כאן ענין של איסורי דרבנן שביחד יש להם דין תורה. הרמב"ן חוזר על שיטתו זו בדרשתו לראש השנה (כתבי הרמב"ן, הוצאת הרב ח"ד שעוועל, ח"א עמ' ריח).

הריטב"א מביא בחידושו לראש השנה לב, א „מרגליות שבידינו מרבינו הרמב"ן מפי מורינו ז"ל“. לפי הריטב"א בשם רבותיו לא יתכן שמן התורה תהיינה „התנויות פתוחות ואוצרות תבואה ויין ומטלטלין חפצים מבית לבית דרך כרמלית ומודדין ושוקלין ומוגזין... אין זה יום מנוחה אלא כך עיקרן של דברים כי בכלל מצות עשה שבות של תורה לשבות ממלאכות יש לשבות מכל שבות דרך כלל שלא לעשות שבת כחול אבל בכל פרט ופרט כי עביד לה וזהיר באידך דלא הוי שבת כחול הוי שבות דרבנן גמצא שיש לשבות עקר מן התורה“¹⁸.

וכן משמע מדברי הרמב"ם, הלכות שבת ריש פרק כא: „נאמר בתורה תשבות אפילו מדברים שאינן מלאכה הייב לשבות מהו, ודברים הרבה הן שאסרו חכמים משום שבות“. ב„להם משנה“ מבואר שכוונת הרמב"ם (לפי פירוש ה„מגיד משנה“), „שמה שנאמר בתורה תשבות הוא שאסרה תורה מיני שבות ולזה באה התורה ואמרה תשבות והדבר נמסר לחכמים“.

וכן במצות שמיטה. נוסף לאיסורים שונים, יש מצות עשה „ושבתה הארץ שבת לד'“ (ויקרא כה, ב) וכן „שבת שבתון יהיה לארץ“ (שם כה, ד).

18 קצת קשה שהריטב"א מביא שיטת הרמב"ן הכתובה בפירושו לויקרא כג, כד דק מפי השמועה, — מפי רבו בשם הרמב"ן. הריטב"א הכיר היטב את פירוש הרמב"ן על התורה ואף חיבר את „ספר הזכרון“, דברי הגנה על השגותיו של הרמב"ן בפירושו לתורה על דברי הרמב"ם במורה נבוכים. גם בחידושו מביא הריטב"א מדברי הרמב"ן בפירושו לתורה, כגון יבמות עו, ב; שבועות ט, א — מובא ע"י הרב קלמן כהנא שליט"א בהקדמה למהדורתו של ספר הזכרון, עמ' כט, הערה 3.

אתר דעת - מכללת הרצוג

חז"ל אסרו שבותים רבים בשביעית. כל שבות בפני עצמו אינו אסור אלא מדרבנן. הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל חידש שאם אדם עושה בשביעית כל עבודות הקרקע, ע"י מלאכות השונות שאסרו חז"ל, אך בלי לעבור על איסורי התורה המפורשים, כנראה הוא עובר בעשה של תורה (שבת הארץ, פרק א. הלכה ד). מקור הדין בדברי הרמב"ן הג"ל. ב, קונטרס אחרון" (שבת הארץ, סוף סי' ב, עמ' ק) מוסיף הרב קוק שע"פ דיוק לשון הרמב"ם משמע שגם הרמב"ם מודה שיש כאן עבירה על "ושבתה הארץ".

הרי שוב דין שכל איסורי דרבנן ביחד מהוים דין תורה ממש ויש לנו דוגמא נוספת לדברי ה, משנה למלך" הנ"ל, "שמה שנאמר בתורה תשבות הוא שאסרה תורה מיני שבות ולזה באה התורה ואמרה תשבות והדבר נמסר לחכמים". ובדרך זו אפשר להסביר תוקפן של מצוות נוספות. ישנה מחלוקת לגבי חיוב הפרישה סמוך לוסתה, אם זה מן התורה או דרבנן. גם לפי הדעה שזה דרבנן, אולי הכוונה שלפירטי הדין יש דין דרבנן, אבל כל פרטי הדין ביחד מהוים קיום אזהרת התורה, "והזרתם את בני ישראל מטומאתם" (ויקרא טו, לא). בפסוק זה נמסר לחכמים החיוב, "והזרתם את בני ישראל" ולכן יש יסוד בתורה למצוה זו¹⁹. לגבי פרטי המצוה אפשר לומר: לא מסרן הכתוב אלא לחכמים. גם לפי דעת הראשונים שחיוב הפרישה סמוך לוסתה מן התורה, יתכן שהם מודים שחז"ל קבעו את פרטי המצוה.

וכך אפשר להסביר את מצות האבלות. קיימת מחלוקת אם החיוב מן התורה או דרבנן. גם לפי הדעה שזה דרבנן, אין להכחיש שבתורה מובא המושג אבלות במקומות שונים, הן לפני מתן תורה, הן אחרי מתן תורה. אהרן, אלעזר ואיתמר נצטוו לא להתאבל על מות הבנים—האחים ואילו כל בית ישראל יבכו את השרפה אשר שרף ה'. העקרון של אבלות מוזכר איפוא בתורה כדברי רצוי, אך הפרטים נמסרו לחכמים, על מי להתאבל, מתי, כמה זמן ובאיוו צורה. ואולי מותר שוב להוסיף: גם אם יש לכל דיני אבלות דין דרבנן, אבל זלוול בכל דיני אבלות מהוה פגיעה ביסוד, "מן התורה" שבהם. לפי חז"ל²⁰ תקן משה רבנו שבעת ימי אבלות ואפשר לראות כאן דוגמא לכך שבית דינו של משה רבנו קבע את הפרטים של דין שבעקרו נזכר כבר בתורה, אבל התורה מסרה אותו לחכמים. וכך אפשר להוסיף דוגמאות. אך יש צורך בזהירות. לגבי פרטי המצוות שנמסרו בתורה שבעל פה בסיני, אין להשתמש בכלל, "לא מסרן

19 ראה יבמות סב, ב; שבועות יח, ב; נדה סג, ב; רא"ש פרק קמא דנדה סי' ב. וכבר תמה בשו"ת נודע ביהודה מהדורה קמא, יו"ד סי' נה: "דלכאורה להנך דסברי וסתות דרבנן קמה כנגדה כחומה אזהרת דוהזרתם וגוי דילפינן מינה אזהרה לבני ישראל שיפרשו עונה סמוך לוסתן והרי עיקר הוסת דרבנן ואיך הנהירה התורה עליו". לפי ה"נודע ביהודה" בשם כמה ראשונים זאת דרשה גמורה מן התורה אבל וסתות דרבנן, ועיי"ש הסברו וכן בשו"ת חתם סופר, יו"ד סי' קע. נדמה לי שאין סתירה בהסבר ההלכתי המובא בספרים אלה להנחה המובאה כאן.

20 ירושלמי, כתובות פרק א, הלכה א, וכן מובא ברמב"ם, ריש הלכות אבלות.

אתר דעת - מכללת הרצוג
הכתוב אלא לחכמים". כאן עלולים להגיע ח"ו לכפירה במקור האלוקי של התורה שבעל פה. כנראה אין לנו מפתח לקבוע אילו מפרטי המצות שייכים לתורה שבעל פה ואילו פרטים שייכים ל"לא מסרן הכתוב אלא לחכמים"²¹. אבל זה לא מונע אותנו מלהשתמש בזהירות בכלל הזה כדי להבין אל נכון תוקפם של פרטים רבים²². על כגון זה נאמר כי ישרים דרכי ה' וכו' (הושע ד, י). וכתוב ישמע חכם ויוסף לקח (משלי א, ה).

* * *

במקומות מפורים בש"ס, בספרי הראשונים והאחרונים מובא הכלל "לא מסרן הכתוב אלא לחכמים". מצאנו מובנים שונים לכלל הזה. העלינו שישנן מצוות שלא הוזכר בהן הכלל הזה, אף שאפשר להסביר ע"פ הכלל הזה את היסוד, "דאורייתא" ואת היסוד, "דרבנן" שבהן. במאמר הזה לא הגענו לסיכום חד משמעי של הגושא. מן הראוי שבני סמכא ידונו עוד בזה ביתר עיון. המקורות במאמר זה יהיו להם אולי לעזר וזה יהיה שכרי. חז"ל מסרו לנו כלל חשוב ועלינו ללמדו היטב.

ונסיים בדברי בעל ה"חזון איש" וצ"ל שאף לגבי גזירות החכמים ישנו כעין, "לא מסרן הכתוב אלא לחכמים", וז"ל (כלאים, סי' ט, ס"ק יא): "מה שגזרו הראשונים ז"ל גזרו על שרש הדבר המביא להרחבת המצוה ומשמרתה ומסרוה לחכמים הבאים לשפוט ביתר הפרטים כפי הוראת העיון וכמשא ומתן של דין תורה, ומה שגראה לחכם שראוי להבינו בכלל גזירתם זהו באמת בקשת הגזורים ומבוקש גזירתם, שגזירת חכמים נכנס בגופי התורה להורות את התולדות ע"פ מדת התורה וביגתה".

21 יש עוד לעיין בשיטת ה"יראים" סי' רעד (מוכאה למעלה ברשימה, פרק ה) שקביעת ליט מלאכות בשבת קשורה בכלל "לא מסרן הכתוב אלא לחכמים". וראה גליוני השי"ת לר"י ענגיל, שבת מט, ב שהכלל הנ"ל נאמר באיסור מלאכה בחול המועד, תרמ"ה יח, א. באיסור מלאכה בשבת, יראים סי' רעד ובאיסור מלאכה ביום טוב, מרח"י ביצה פרק א, רמז תרמג. וראה למעלה ברשימה, פרק ה, שלבני יום טוב מובא הכלל כבר ע"י הרשב"א, עבודת הקודש, בית מועד, שער א (מובא בשינויים בביאורי הגר"א אור"ח סי' תצה, ס"ק ב). אין להניח שמשך כמה דורות לא ידעו בני ישראל מה הן המלאכות האסורות, דינו של המקושש עצים מוכית. ואולי כונת הראשונים הגיל שקביעת המלאכות נמסרה לחכמים, כלומר שהדבר נמסר מיד עם נתינת המצוה לחכמי הדור ההוא, ז"א למשה רבינו ובית דינו, כמו שבעה ימי אכלות (ראה למעלה ובהערה 10). בכל אופן אין להביא הוכחה מדברי הראשונים הגיל כאלו קביעת אבות המלאכות האסורות מן התורה בשבת ויום טוב נעשתה רק ע"י אנשי כנסת הגדולה ותלמידיהם.

22 אחרי פרסום החלק הראשון של מאמר זה ב"המעין" כתב לי אברך בכלל ושייב פוניביז שהכלל "לא מסרן הכתוב אלא לחכמים" נמצא בדינים רבים ואף ציין דוגמא מהלכות ציצית, בענין מספר חוטי הענף. מתוך עונה ביקש האברך לא לפרסם את הסברו היפה.

טבע ארץ ישראל בזמן התנאים והאמוראים

המשנה, התוספתא, תלמוד בבלי וירושלמי ומדרשי חז"ל שופעים תיאורי טבע הארץ. תיאורים אלה לקוחים מן החיים היומיומיים, מהם ניתן ללמוד על המצב והחי על החקלאות ועל טבע הדומם של ארץ ישראל.

הישוב בארץ היה ברובו ישוב חקלאי אף לאחר מרד בר כוכבא. מרובות ביהוה הן ההלכות הדנות בענייני חקלאות ותוצרתה והן אף מהוות חלק נכבד בחקלאות מתקדמת עוד בפני הבית והקשר בין עובדי האדמה אל אדמתם היה והעבודות הקשורות מובן, שרוב התושבים מצאו את פרנסתם בעבודת האדמה. את זיקתם של בני ישראל לחקלאות מתאר יוספוס באמרו: נחלתנו היא

ארץ טובה ופוריה ואת אדמתה אנחנו עובדים¹. ובמקום אחר² הוא כותב, שהליל "ארץ דשנה ואדמת מרעה, וגם עצים שונים צומחים בה ועושר תנובת הארץ מושך גם את לב האנשים הרחוקים מאהבת עבודת אדמה. וכל הארץ נרעה בידי תושביה ולא נמצא בה אף חבל שומם אחד וכו'. וארץ שומרון וכו' בתנובת אינה שונה מארץ יהודה כי שתיהן ארצות הרים ועמקים רבים והן טובות לעבודת האדמה ונותנות יבול רב, וגם עצים נמצאים בהן למכביר ותושבי פרי הבר ופרי גנים". תמונה כללית זו מצטיירת לפי מקורותינו עד לסופה של המאה השלישית למנין האומות.

מכאן נראית כסבירה הנחתו של פליקס³ האומר, כי השימוש בכלים חקלאיים שונים, חידושים אגרוטכניים שונים, הכנסת מיתקני שאיבת מים משוכללים בישראל, הקדים במאות שנים את החקלאות היוונית-רומית, ואף אפשר שמקורם בארץ.

על יושבי הארץ הראשונים מספר ר' יונתן, "שהיו בקיאים בישובה של ארץ שהיו אומרים מלא קנה זה לזית מלא קנה זה לגפנים מלא קנה זה לתאנים וחורי שמריחים את הארץ, וחורי א"ר פפא שהיו טועמין את הארץ בחזיון"⁴, כלומר בני החורי שהיו יושבי הארץ הראשונים הכירו לפי הריח⁵

1 נגד אפיון א: יב.

2 בלחמות ז: ג: ב-ג.

3 החקלאות בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים, תשכ"ג, עמ' 21. ועוד.

4 תורת לקשרי המסחר בארץ ישראל של גדולים חקלאיים.

5 בילקוט בראשית ר' קלט ההמשך: חורי שמריחים את הארץ כחויא (המלה חויא, שהוא מין נחש, מיותרת, ואכן מלה זו חסרה במקבילות. ועפר תאכלי הכוונה שכל מה שיאכל לא יטעם אלא טעם עפר), למה נקרא שמם חוי שטועמין את הארץ לאיזה דבר

את תכונת הארץ וטבעה, מה ראוי לגדל בה ומה יעלה ויצמח בכל אזור של הארץ⁶. אף באקלים הארץ היו אבותינו האכרים בקיאים, שכן מצינו: „אית הוה סבין בציפורין כד הוות רביעתא קדמייתא הוו מריחין בעפרא וידעין מימור מימי שתא“⁷. וכן מצינו: תני ר' הושעיה: למדתך התורה דרך ארץ, שדה שהיא מעלה חוחים יפה לזורעה חטים, שדה שהיא מעלה באושים יפה לזורעה שעורים, ומה טעמא תחת חיטה יצא חוח (איוב לא לט)⁸, כלומר צמחי בר אף משמשים כאינדיקטורים לצמחי תרבות.

הארץ קולטת כמות מים מוגבלת וקבועה: „אמר ר' אלעזר בר' שמעון: אין הארץ שותה אלא לפי חיסומה“⁹, אם כן מה יעשו שרשי שקמה ושרשי חרוב. ר' חגינה בר עיקה ר' ברכיה בשם ר' יהודה: שרשי חיטה בוקעין בארץ נ אמה, שרשי תאנה רכים בוקעין בצור, א"ר לוי אחת לשלושים יום תהום עולה ומשקה אותה, מה טעם אני ה' נוצרה לרגעים אשקנה (ישעיה כז: ג) „¹⁰. חכמים אף חילקו את השנה לפי העונות וקבעו זמנים לעבודות אדמה. לפסוק עוד כל ימי הארץ זרע וקציר וקור וחום וקיץ וחורף ויום ולילה לא

ראויה נחש שמאכלו עפר. וכן במדרש הגדול בראשית, מהד' מרגליות, עמ' תרט ואילך; ור' רש"י לבראשית לו כ; במדרש שכל טוב, מהד' בובר, עמ' 207: יושבי הארץ, כלומר מיושבי הארץ, שהיו יודעים איזה קרקע טובה לחטים ואיזה לשעורים ואיזה לכוסמין ואיזה לדקלים ולפנים. ור' מדרש לקח טוב, מהד' בובר, עמ' צב; ומ"י לב"ר פב: יד, עמ' 993.

5 ודרשו חרי בהיפך אותיות ריח. להיפוך אותיות יש במקרא דוגמאות הרבה, כגון: כבש כשב, שמלה שלמה ועוד.

6 מכאן אף הסיקו מסקנות מעשיות בענין הנאמר בדברים יט: יד: לא תסיג גבול רעך אשר גדלו ראשונים, שהם אמורי חוי וחורי שהיו בקיאים בשיעור יניקתם של גידולי קרקע וקבעו שיעורים וגבולים לגידולו והתפשטותו של צמח. לפיכך אסור ליטע סמוך למיצר הכירו שמה יכחיש קרקעו, לפי השיעורים שגבלו ראשונים, ור' ספרי שופטים, פי' קפה, עמ' 221; שבת פה ע"א.

7 ירושלמי תענית פ"ב ה"א סה ע"ב. ובעל קרבן העדה מפרש: היו זקנים בציפורי כשהיתה רביעה ראשונה היו מריחין בעפר וידעו לומר כמה יהיו מימי השנה אם רב או מעט. ור' בפ"י פני משה שם.

8 פסידר"כ, עשר תעשר, עמ' 169; תנחומא ראה יג, מהד' בובר, עמ' יג.

9 שפתה, שטחה העליון, כלומר לפי כוח קליטתה של השכבה העליונה. ויש מפרשים חסומה — לפי מה שהיא קשה שאם הארץ צנומה קשה אין הגשם יורד לתוכה כדי סיפוקה לפיכך הקושיה: אם כן כשאין קרקע קשה שותה כל צרכה מה יעשו שרשי שקמה וכו'.

10 ב"ר יג: יו, עמ' 125 ואילך ור' מ"י שם; ילקוט בראשית כ; ירושלמי ברכות פ"ט יד ע"א בשם ר' ישמעאל בן אלעזר ושם הוספה: „אם כן מה יעשה שרשי חרוב, מה יעשו שרשי שקמה. א"ר חגינה אחת לשלושים יום עולה ומשקה אותם.“ ור' ירושלמי תעניות פ"א סד ע"ב; שם עבודה זרה פ"ג מג ע"א.

ישובתו (בראשית ח כב) מצינו: רבן שמעון בר גמליאל משם רבי מאיר וכן היה ר' דוסא אומר כדבריו: חצי תשרי ומרחשון וחצי כסלו זרע, חצי כסלו וטבת וחצי שבט חורף, חצי שבט ואדר וחצי ניסן קור, חצי ניסן ואייר וחצי סיון קציר, חצי סיון ותמוז וחצי אב קיץ, חצי אב ואלול וחצי תשרי חום, ר' יהודה מונה ממרחשון, ר' שמעון מתחיל מתשרי¹¹.

הארץ אף היא נקראה בשמות שונים כנגד תקופות השנה ומצב הפירות בתקופותיה השונות. וכך מצינו¹²: "אמר רבן שמעון בן גמליאל ארבעה שמות נקראו לה (לארץ) כנגד ד תקופותיה, ארץ תבל אדמה ארקא, ארץ כנגד תקופת ניסן שמאלצת את פירותיה, תבל כנגד תקופת תמוז שמתבלת פירותיה, אדמה כנגד תקופת תשרי שהארץ עשויה בולין בולין של אדמה, ארקא כנגד תקופת טבת שמורקת פירותיה". כלומר בתקופת ניסן הארץ מזרות את הפירות שיגדלו, שכן זוהי התקופה שלאחר עונת הגשמים, שהארץ רוויה במים. בקיץ, שהיא התקופה החמה, השמש מתבלת וממתקת את הפירות¹³; ואילו בחום הקיץ האדמה מתבקעת, וכשיורדים הגשמים בתקופת תשרי המים מגבשים את האדמה לגושים גושים. ובתקופת טבת מורקת פירותיה, שכן הפירות עדיין אינם ניכרים, אלא העצים מלבלבים ומוציאים עלים ירוקים¹⁴.

11 ב"ר לר: יא, עמ' 322 ואילך מ"י שם; תוספתא תענית א: ז; תוספתא כפשוטה, מועד, עמ' 1071; מדרש הגדול נח, מהד' מרגליות, עמ' קפ; פדר"א ח; ילקוט נח ר' סא; בב' בבא מציעא קו ע"ב: ר' יהודה מונה מתשרי, ר' שמעון מונה ממרחשון. ר' שמעון מיקל בכל, שהוא דוחה את סיומה של עונת הזריעה.

בחפירות שנערכו בגור, אשר בצפון השפלה, נתגלה לוח אבן קטן ובו שבע שורות כתובות בכתב עברי, שכוללות רשימה של חדשים ושל עבודות חקלאיות. השנה נחלקת לפי זהותן של עבודות השדה הטיפוסיות המתבצעות באותם פרקי זמן: אסיף, זרע עצד פשת, קצר שערים, קציר וכל (= כיל), זמיר, קץ (= קיץ), או לפי סוגי תופעות הטבע, בהן כרוכות עבודות חקלאיות: לקש. ונראה, כי הלוח, המיוסד על עקרון זה של שנה חקלאית המתחילה בסתיו, נעשה ללוח הרשמי של מלכות הצפון למן שנת מלכותו השלישית של ירבעם. נראה, שלוח גזר שייך למאה העשירית קודם למנינם. ר' גינזברג, ידיעות ב, תרצ"ד, עמ' 49; ייבין, שם ג, תרצ"ה, עמ' 117 ואילך; טורטשינר (טור סיני), שם ז, ת"ש, עמ' 4 ואילך; הנ"ל שם יג, תש"ז, עמ' ו ואילך; ייבין, תולדות הכתב העברי, ירושלים תרצ"ט, עמ' 112 ואילך; Albright, BASOR 92, 16—26; pp. 1943 ביבליוגרפיה נוספת ר' אנציקלופדיה מקראית ב' עמ' 473—474.

12 ב"ר יג יב, עמ' 121 ואילך ור' שם מקבילות וחי' ומ"י. ור' ראש השנה יא ע"א. 13 בספרי עקב, פי לו, עמ' 70 מצינו: "רבי שמעון בן יוחי אומר: תבל זו ארץ ישראל שנאמר (משלי ח: לא) משחקת בתבל ארצו, למה נקרא שמה תבל, שהיא מתובלת בכלי וכו'. והשו' אבדר"ן נו"א פל"ו, מהד' שכטר עמ' 110; שם נו"ב פמ"ג, עמ' ס. 14 ור' חדושי רד"ל, שם. ויש מפרשים שהאדמה עושה את הפירות ירוקים וכמושים, או שהיא מרקבת אותם, ארקא — ארץ ור' ירמיה י: יא.

עבודות הכנת האדמה לזריעה

רבות הן עבודות ההכנה של האדמה קודם לזריעה. פעולה ראשונה במעלה היא החרישה, בה מתחחים את האדמה ועל ידי כך מגבירים את נשימת האדמה ואוורורה. החרישה אף משמידה עשבים רעים, ומכסה את הובל והזרעים. התיחה אף מכשיר את האדמה לקליטת מים ומסייע לתהליכים הכימיים והביולוגיים באדמה. על השיבות החרישה והזיבול מצינו: „א"ר זעירא בוא וראה כמה חצופה היא ארץ ישראל שהיא עושה פירות. ולמה היא עושה פירות, תרין אמורין, חד אמ' שהן מזבלין אתה, ותרנה אמ' שהן הופכין את עפרה כהדין דמערי סאתא, מה דלעיל נחית לרע, ומה דלרע סליק לעיל. עובדא הוה בתד בר גש דהוה קאים רדי בהדא בקעת ארבל¹⁵ ועמיק סיכתיה¹⁶ ונפיק עפרא יקידא ואוקד זרעא"¹⁷.

על עומק החרישה נאמר במדרש: „שלושה טפחים שמחרישה שולטת בארץ"¹⁸. חרישה טובה היא עד 25 סנטימטרים. בחרישה צפופה מדי אין תועלת לפיכך „אפילו הדיוט אינו חורש תלם בתוך תלם"¹⁹. החרישה בעשית קודם לזריעה²⁰. עומק החריש משמש אף כמידה לרביעה²¹: „כמה גשמים יורדין ויהיו בהן כדי רביעה, כמלוא כלי מחרישה²² של שלשה, דברי רבי מאיר".

15 באיכ"ר (ר' הערה 17): בבקעת בית ערבא.

16 העמיק יתוה, הכוונה למחרשתו.

17 פסידור"כ, דברי ירמיהו, עמ' 233 ואילך; איכ"ר, פתיחתא לו, עמ' כ; ירושלמי תעניות

פ"ד סט ע"ב. לדעתו של קרויס, Talmudische Archaelogie ח"ב, עמ' 174,

המחרשה פגעה בשכבת גפרית; ואילו דלמן, Arbeit und Sitte in Palaestina

ח"ב, עמ' 186, סובר כי המחרשה העלתה קרקע חסרת מיקרואורגניזמים; ולדעתו של

פליקס, שם (ר' הערה 3), עמ' 25 פגעה המחרשה בקרקע מלוחה, אשר שרפה את הזרעים.

ואין דעה זו של פליקס נראית, שכן ספק רב אם האדמה שם מלוחה. האזור של בקעת

ארבל היה ידוע כאזור געשי. לפיכך סביר להניח, כי המחרשה העלתה אבן בזלת קשה,

ולא אדמת בזלת מפוררת, שנחשבת לאדמה פוריה, או אולי אף העלתה אדמת לבה

חמה, שלא קלטה את הזרעים ומנעה את גידולם, ולפיכך גשרפו ולא נבטו. ור' ארץ

הגליל עמ' 123 הערה 53. ר"ש קליין אף אומר שם, כי עיקר כונת הסיפור להטעים את

השינוי לרעה שחל בטבע הארץ לאחר החורבן.

18 ב"ר לא: ז, עמ' 280, בתוספות בבא מציעא ל ע"ב ד"ה בתורי: „ואין מעמיקן המחרשה

שלשה טפחים ואין הזרע נקלט היטב".

19 ב"ר סז: ט, עמ' 765.

20 כך מסתבר מסדר עבודות האדמה הנוכרות בפסי"ר, התודש, סט ע"ב: „כל מעשיהם]

של ישראל משונים מאומות העולם בחרישתן ובוזריעתן ובקצירתן ובעומרין ובדישתן

וכו'. ור' לקמן הערה 44.

21 ב"ר יג: יג, עמ' 122.

22 המלים „כלי מחרשה" הן הוספה לפי ח"נ.

כלי עבודה שונים שימשו את האיכר בשעת החרישה. המדרש אף מכנה מכשיר אחד בשמות אחדים: „דברי חכמים כדרבנות (קהלת יב יא) וכו' המשנה קוראת אותו מרדע והמקרא קורא אותו דרבן ומלמד דכתיב במלמד הבקר (שופטים ג לא) וכן ולהציב הדרבן (שמואל א יג כא). א"ר נתן למה נקרא שמה מרדע שמורה דעה לפרה, ולמה נקרא שמו דרבן שמדיר בינה בפרה, מלמד שמלמד את הפרה לחרוש בתלם שלה”²³.

המחרשה היתה ידועה באזור המזרח התיכון למן התקופות הקדומות ביותר. ונראה שמאזור זה התפשטה המחרשה לשאר חלקי תבל. מסתבר, כי כלי ראשון לחרוש היה כבר בידי אדם הראשון קודם שחטא, שכן מצינו²⁴: „בשעה שברא הקב"ה את אדם השליטו על הכל, הפרה היתה נשמעת לחרוש והתלם²⁵ היה נשמע²⁶ לחרוש²⁷. כיון שחטא המרידן²⁸ עליו, הפרה לא נשמעת לחרוש והתלם²⁵ לא היה נשמע לחרוש²⁷, כיון שעמד נח גינוחו”²⁹, כלומר כשנולד נח חזר העולם ליישובו. נח אף התקין כלי עבודה לעבודת האדמה, כפי שנאמר: עד שלא נולד נח עושין מלאכה בידיהם לכך כתיב ומעצבון דינו, נולד נח התקין להם מחרשות ומגלות וקרדומות וכל כלי מלאכה³⁰.

הארץ מניבה פירות טובים אם מזבלים אותה: „השדה זו כל זמן שאת מזבלה ומעדרה היא עושה פירות”³¹. לפיכך אמרו: מוטב מי שהוא חוכר שדה אחת גרה ומזבלה ומעדרה ממי שהוא חוכר שדות הרבה ומבירן³².

23 פס"ר, ביום השמיני, ז ע"ב ח ע"א; בפסידר"כ, ראש השנה, מהד' מנדלבוים, עמ' 339: „מהו מלמדך, מסקיד לך כגון הדין מסאסא דהיא מסקד להדא פרתא. ושלשה שמות נקראו לו: מלמד, מרדע, דרבן. מלמד, שהוא מלמד לפרה לחרוש. מרדע, שהוא מורה דעה לפרה, דרבן, שהוא מדיר בינה בפרה”. מסאסא = מלמד בקר בלשון הסורית. ור' עוד ויק"ר כט: ו, עמ' תרעה, קה"ר יב: יא; תנחומא בהעלתך טו, בובר כה ע"א; ספרי עקב פי' מא, עמ' 86; אור"נ גי"א פי"ח, מהד' שכטר, עמ' 68; ירושלמי סנהדרין פי"ה היא כה ע"א.

24 ב"ר כה: ב, עמ' 240.

25 בח"ג: הדלת.

26 בח"ג: היתה נשמעת.

27 בח"ג: לחרש, ליחרש.

28 בח"ג: מרדו, המריוו. 29 בח"ג: נחו.

30 תנחומא נדפס יא, לבראשית ה: כט.

לתולדות המחרשה ר' פליקס (ר' הערה 3), עמ' 72 ואילך; F. M. Eichelheim, An Ancient Economic History, p. 351; C. W. Bishop, Antiquity 10, 1936, p. 261 ff.

ביבליוגרפיה מפורטת ר' אנציקלופדיה מקראית 3, עמ' 185.

31 ב"ר עב: ו, עמ' 844. ור' לעיל הערה 17.

32 ב"ר פב: ה, עמ' 986. סדר זה של עידור לאחר זיבול נזכר במש' שביעית ב: ב; ירושלמי שם פי"ב היא לג ע"ג.

הזריעה

לאחר הזיבול זורעים. חשוב שהזרעים יהיו טובים, שכן טיבו של הזרע קובע את היבול. מאידך, האיכר מעדיף את זרעיו הוא על פני זרעים משדות אחרים, שכן מכיר הוא את טיבם, ומכאן ההקבלה: „כי אל ארצי ואל מולדתי תלך וגו' (בראשית כד: ד), אמר ר' יצחק חיטיה דקרתך זוגין מנהון זרע" ³³, כלומר חטים שבמקומך רעים, אף על פי כן זרע מהם, אפשר שיהפכו ויהיו טובים. כל איכר אף יודע כיצד לאחסן את הזרעים שלא ייפגעו ממזיקים, כפי שמצינו: „ויקבץ את כל אכל וכו' אכל שדה העיר אשר סביבותיה נתן בתוכה (בראשית מא מז), ר' יהודה א' נתן מה שבתחום טבריה בטבריה, מה שבתחום ציפרי בציפרי, מפני שכל ארץ וארץ מעמידה פירותיה, ר' נחמיה א' ארד בהם עפר וקטומיות דברים שמעמידין פירות" ³⁴. בעל המדרש מציע דרך לשמירת הזרעים, כדי שלא יירקבו ולא ייפגעו ממזיקים יש לשים בהם עפר מעורב באפר תנור ³⁵.

תבואות החורף היו גידולי השדה החשובים ביותר באותם ימים. מכאן, כי עיקר הזריעה בוצעה בסתיו או בראשית החורף. אולם השאלה מהו הזמן המתאים ביותר לזריעה בחורף. על כך מצינו: „בבקר זרע את זרעך ולערב אל תנח ירך (קהלת יא ו), ר' אליעזר ור' יהושע. ר' אליעזר א' אם זרעתה בבכיר זרע באפיל שאין את יודע איזה מהם בידך מתקיים אם שלבכיר אם שלאפיל כי אינך יודע אי זה יכשר הזה או זה ואם שניהם כאחד טובים (שם) ³⁶. וכך היא עצתו של ר' דוסתאי ברבי ינאי ³⁷: אם בכרת ³⁸ וזרעת ברביעה ראשונה ויתקיימו אחרונים וכו' אם בכרת וזרעת ברביעה ראשונה ושניה שוב לך וזרע ברביעה שלישית שמא יבוא שדפון לעולם וישדפו ראשונות ויתקיימו אחרונות. מכאן, שאין ללמוד מנסיון של שנה אחת, ואף לא משל שנים אחדות, שכן תנאי האקלים עלולים להשתנות משנה לשנה ³⁹. לפיכך רצוי לפזר את הזריעה לתאריכים אחדים.

הבשלת הפרי

אף מועדי הבשלת הפרי אינם אחידים והם תלויים בגורמים שונים, ביחוד

33 ב"ר נט: ח, עמ' 636.

34 ב"ר צ: ה, עמ' 1105.

35 על הנאמר בהמשך ר' ארץ הגליל עמ' 93;

36 ב"ר סא: ג, עמ' 659; מדרש קהלת יא: ו.

37 אדר"ג נו"א פ"ג, מהר" שכתר עמ' ח ואילך, ור' ח"ג שם.

38 הגר"א גורס: אם תרשת.

39 באדר"ג (ר' הערה 37) מסופר מעשה בחסיד אחד שאשתו הקניטתו והלך ולן בבית

הקברות ושמע רוחות מספרות זו לזו מה פורענות באה לעולם: שכל הזורע ברביעה

ראשונה בוד מלקה אותו, הלך הוא וזרע ברביעה שניה ותבואתו לא לקתה. לשנה אחרת

שמע ההפך, הלך וזרע ברביעה ראשונה.

בטיב האדמה, בדרכי עיבודה והשקאתה, בתנאי האקלים, בסוגי הגידול ובאזורי הארץ. ומצינו: „בנימין זאב יטרף וכו' (בראשית מט כז), מדבר בארצו, מה הזאב הזה חוטף, כך היתה ארצו של בנימין חוטפת את פירותיה. בבוקר יאכל עד, זו יריחו שהיתה מבכרת, ולערב יחלק שלל, זו בית אל שהיא מאפלת”⁴⁰. וכל אזור ואזור מגדל צמחים המיוחדים לו: „איש אשר כברכתו ברך אותם (בראשית מט כח), לפי שחילק להם את הארץ ונתן ליהודה ארץ שהיא עושה שעורים ולנפתלי ארץ שהיא עושה חיטים, אף על פי כן כללן באחרונה שיהיו אוכלין אילו משל אילו”⁴¹.

על זמן הקציר ומצב האדמה באותה תקופה נאמר⁴²: „ויהי עוד כברת הארץ (בראשית לה טז), אמר ר' אליעזר בן יעקב, בשעה שהארץ חלה”⁴³ ככברה והבר מצוי, רבנן אמ' כבר הבר מצוי ועונת הגשמים עברה ועדיין השרב לא בא”.

וכן מצינו אף על זמני הזריה, כלומר לאחר שנידושה התבואה בגורן כשמעמרים אותה לערמה והרוח באה וזורה ומפרידה בין מרכיביה השונים. תבואה זו מכונה בשם ערמה, וכן מצינו בדבריו של ר' לוי⁴⁴ המסכם את עבודות האדמה השונות: „הרי שעמלת וחרשת וזרעת וניכשת וכיסחת ועידרת וקצרת ועימרת ודשת ועשית אותה ערימה, אם איני מוציא לך מעט רוח שתזרה מהיכן אותו האיש חי?”

לאחר הזריה נשארת בגורן התבואה על חלקיה השונים. אלה נזכרים במשל הידוע, ממנו אנו למדים מה הם יחסי החשיבות שביניהם: החטים והתבן והקש מדיינים אלו עם אלו, החיטים א' בשבילנו נזרעה השדה, הקש א' בשבילי נזרעה השדה, אמרו להם החיטים תבא השעה ואתם רואין, כיון שהגיעה עת הגורן התחיל בעל השדה נוטל את הקש ושורפו ואת התבן ומפזרו והחיטים מעמידן כרי, והתחילו הכל מנשקין אותן”⁴⁵.

40 ב"ר צט (ק בכ"ו): ג, עמ' 1276. ור' לעיל עמ' 44.

41 ב"ר צז (שיטה חדשה), עמ' 1227.

42 ב"ר פב: ז, עמ' 983. בפסי"ר, ביום השמיני, יא ע"ב נאמר: „בעוד כברת ארץ לבוא אפרתה, בין פסח לעצרת הוה בזמן שהארץ מנופה והולכת ובאה ככברה שיכולים להלוך”. ור' הערות רמ"א שם. ובז"א הגיה: „ככברה שכולה חלולה”.

43 בח"ג: חלולה.

44 פסי"ר, העומר, צא ע"א. ויק"ר כח ב, עמ' תרנה: „הרי שחרשתה וזרעת ועידרת וכיסחת וקצרתה ועימרתה ועשית את הערימה תבואה בגרניה”. ור' ח"ג שם; ובקה"ר א: ד: הרי חרשת וזרעת וקצרת ועמרת ועשית ערמות ערמות אם איני מוציא לך מעט רוח יכול את לזרות”. ור' לעיל, הערה 20.

45 ב"ר פג: ה, עמ' 1000 ואילך. ר' ח"ג ומ"י שם. בפסי"ר, כי תשא, לו ע"א נאמר: השבולת של חטים מתמרת ועולה והקנה ארוך ועליה רחבים וארוכים והשיבולת בראש הקנה והקנה שלה מתגאה ואומרת בשבילי נזרעה השדה וכו', באתה הגורן מכניסין את הקש לאור וזורין את המוץ לרוח ומשיירים את החיטים לגורן וכל העובר נוטל

ממשל אחר שנאמר לענין לימד תורה, נמצאנו למדים על תוצרי הגורן לפי דרגת השיבותם: „מפני שבראשונה היו אומרים דגן ביהודה ותבן בגליל ומוץ בעבר הירדן, חזרו לומר: אין דגן ביהודה [אלא תבן] ואין תבן בגליל אלא מוץ, ובעבר הירדן לא זה ולא זה⁴⁶.

ההשקאה והשיבותה לגידולי קרקע

מתכונתה של האדמה: „כיון שאת נותן עליה טיפה של מים מיד היא שותה אותה“⁴⁷. החשיבות של המים רבה ביותר, שכן בלעדיהם לא יניבו השדות יכולים. עיקר אדמתה של ארץ ישראל היא אדמת בעל⁴⁸, אולם אף שטחי בית שלחין מרובים הם. בהשקאה המלאכותית נהגו ביותר למטעים ולגינות ירק. לפעמים נהגו להשקות אף בשדה תבואה, כדי להגדיל את היבול.

ואכן ארץ ישראל שותה מי גשמים, אף מי שלוחים, אף מי שלגים, אף מי טללים⁴⁹. אמנם בתחילה היתה הארץ שותה מי נהר, אולם חזר בו הקב"ה שלא תהא הארץ שותה אלא מלמעלה. את הנימוקים לכך מביא ר' שמואל בר נחמני באמרו⁵⁰: מפני ד דברים חזר בו הקב"ה שלא תהא הארץ שותה אלא מלמעלה: מפני בעלי זרוע⁵¹, ובשביל להדיח טללים רעים⁵², ושיהיה הגבוה שותה כנמוך, ושיהיו הכל תולים עיניהם כלפי מעלה. ועל הטוב שבגשמים מציונו⁵³: א"ר רבי יהושע בן לוי: בשעה שהמטר יורד הוא עושה פנים לאדמה. שכן הודות למטר גדלים הצמחים והאדמה מתכסה משטח ירוק.

ומשקם. ושם בהמשך, לו ע"א: „ישראל נמשלו לחטים שהם דגנו של עולם. ור' שהמר ז: ג; מדרש תהלים ב: יד, מהר' בובר, עמ' טו.

46 אבדר"ג נ"א ספכ"ו, מהר" שכתר, עמ' מג ור' הערות שכתר שם. ור' ר"ש קליין, עבר הירדן היהודי, עמ' 26 המדבר על כונת המשל: חכמים לא נהגו כבוד בתלמידיהם. לפיכך בא העונש ולא היה עוד בין תלמידי יהודה דגן, כי אם תבן. ובין תלמידי הגליל לא היה אלא מוץ, ובעבר הירדן לא זה ולא זה, כלומר לא היו שם תלמידי חכמים כלל. ואכן, מלאחר החורבן ועד לזמנו של רבי יהודה הנשיא, לא ידוע על תלמידי חכמים שמוצאם מעבר הירדן.

47 ב"ר יז: ה, עמ' 159.

48 דברים יא: ייב; שם כח: יב ועוד; בראשית כז: כח; דברים לג: כח. אף מעיינות מצויים בארצנו — דברים ח: ו.

49 ספרי עקב פ"י לט, עמ' 79 ואילך.

50 ב"ר יג: ט, עמ' 119; ירושלמי תעניות פ"ג 10 ע"ג; קה"ר א: ו.

51 אלה מכני ישראל שנהגו שררה עם הציבור וידם היתה תקיפה על אחיהם.

52 ר' תוספתא סוטה טו: ב: „תדע שנתאררו טללים בראשונה כשהיה הטל יורד על הקס ועל התבן היה מלבין שני דק מחספס עכשיו משחיר, בראשונה כל עיר שטלליה מרובין מחברותיה פירותיה מרובין ועכשיו פירותיה מועטין“.

53 ב"ר ספ"ג, עמ' 126.

אזורי הבעל שבארץ ישראל מצויים ביחוד בשפלת יהודה ובגליל. אזורי השלחין משתרעים בעמק בית שאן, בקעת גינוסר ובגליל התחתון⁵⁴. אזורים מושקים כאלה מכונים בשם „בית שקי“, כגון בית השקי של ציפורי⁵⁵, או שוקי של כבול⁵⁶. מפאת החשיבות הזו"ל אף האריכו בהלכות בענייני השקאה⁵⁷. הברוכה ביותר במי השקאה היא בקעת הירדן. לפסוק נפתלי אילה שלוחה (בראשית מט כא) אומר המדרש⁵⁸: „מדבר בארצו שכולה בית שלחין הה"ד מכנת ועד ים הערבה (דברים ג יז)“.

הערכה למים ושימושה מצינו בספרי⁵⁹, המשבח את ארץ ישראל על פני מצרים: ארץ מצרים שותה מן הנמוך וארץ ישראל שותה מן הגבוה, ארץ ישראל נמוך וגבוה שותה, ארץ מצרים נמוך שותה ואחר כך גבוה, ארץ ישראל שותה נמוך וגבוה כאחת, ארץ מצרים גלוי שותה, שאינו גלוי אינו שותה, ארץ ישראל גלוי ושאינו גלוי שותה. ארץ מצרים שותה ואחר כך נזרעת, ארץ ישראל שותה ונזרעת נזרעת ושותה, שותה בכל יום ונזרעת בכל יום וכו', אבל ארץ ישראל אינה כן אלא הם ישנים על מטותיהם והמקום מוריד להם גשמים וכו', מצרים שותה מן הנילוס, בבל שותה מן הנהרות וכו'“. ואילו את הפסוק: כגן ה' כארץ מצרים באכה צער (בראשית יג י) דרשו: כגן ה' לאילנות, כארץ מצרים לזרעים⁶⁰.

המצב התקין של עם היושב בארצו ועובד אדמתו שרר בארץ ישראל עד לחורבן ואף לאחריו. שינוי לרעה חל בחלק של ארץ יהודה מלאחר מלחמת בר כוכבא, ובחלקי הארץ האחרים מן הימים הקשים שהחלו בסופה של המאה השלישית למניין האומות. באותם ימים החל להתערער יסודו הכלכלי של הישוב

54 ר' ארץ הגליל, עמ' 154.

55 שקי, או בית משקה הוא בית שלחין, כלומר גנים שמשקים אותם. ור' תוספתא שביעית ב: ב: „במה דברים אמורים בשל שוקי (= שקי), אבל בשל בעלי וכו', כלומר „שקי“ הוא הניגוד של „בעלי“. ור' ליברמן, תוספתא כפשוטה עמ' 500 ועמ' 598; ומבוא לירושלמי כפשוטו, עמ' כ; ארץ הגליל, עמ' 148 הערה 10; אפשטיין, תרביץ ה, תרצ"ה, עמ' 269. ור' ב"ר צח (צט): כ, עמ' 1270: „ברכות תהום רובצת תחת, זו בית שאן בבית השקי. ור' ירושלמי כלאים פ"א ה"ד כו ע"א.

56 ומעשה ברבי יהושע שהיה מהלך בש(ו)קי של כבול והיו תלמידיו הולכין אחריו וכו' — פרקי דרך ארץ פ"א, מהד' א"ש, נספחים לסדר אליהו זוטא, עמ' 7.

57 ור' ויק"ר יח: א, עמ' שצח ובמקבילות: „ונרוץ הגלגל אל הכור (קהלת יב: ו). תרין אמוראין, חד אמר: כ' כאלין גליליא דצפורי, וחרנא אמר כאלין רגביא דטבריא. לפנינו תיאור כלי משאבה בהם היו משקים את שדות השקי של ציפורי וטבריה. ור' ארץ הגליל עמ' 149. ור' מרגליות לויק"ר שם, המקבל את פירושו של רד"ל, שמדובר כאן באפני קבורה ולא בענייני השקאה.

58 ב"ר צח: יז (צט בכי"ו), עמ' 1267; ור' ארץ הגליל, עמ' 153.

59 ספרי עקב פ"י לא, עמ' 73 ואילך. ור' ח"ג שם.

60 ב"ר מ (מא): ז, עמ' 394. ור' ארץ יהודה, עמ' 140 ועמ' 194.

אתר דעת - מכללת הרצוג

היהודי בארץ, במיוחד בשל המסים שהטיל השלטון. הדים לשינוי ביחסו של העם לעבודת אדמה נשמעים בדבריו של רבי אלעזר בן פדת האומר: „אין לך אומנות פחותה מן הקרקע“, או בדבריו של רבא: „מאה זווי בעיסקא כל יומא בשרא וחמרא, מאה זווי בארעא מילחא וחפורה“⁶². בהמשך הדברים נכיר את ענפי החקלאות העיקריים, עליהם נתבססה כלכלתה של הארץ.

התבואה

מקום נכבד בחקלאותה של הארץ יחס לתבואה, הכוללת חיטה, כוסמת⁶³ ושעורה⁶⁴. עצתו של רבי יוחנן⁶⁵ היא שיהו הנכסים משולשין: שליש בתבואה, שליש בזיתים ושלש בגפנים⁶⁶.

על עתיקותה של החיטה מצינו בדבריו של רבי מאיר האומר, כי עץ הדעת חטה היה⁶⁷. הצורך בחיטה עולה על זה של שעורה, שכן מצינו: „צורך לחטים וצורך לשעורים, צורך לחיטים יותר משעורים“⁶⁸. חטים הם מאכל אדם, בעוד

62 יבמות סג ע"א. אף כי קודם לכן אמר ר' אלעזר: כל אדם שאין לו קרקע אינו אדם. ור' תוספות שם ד"ה שאין לך אומנות.

63 היא מין חטים. ר' מ' כסלו, לזיהוי החיטה והכוסמת לשוננו לו (תש"ג), 83—95; 243—252.

64 החטה והשעורה נמנים על שבעת המינים שבהם נשתבחה ארץ ישראל — דברים ח: ה. רמב"ם, הלכות כלאים א: ז כותב: תבואה והיא חמשה מינין: החטים והכסמין והשעורין ושבלת שועל והשפון. ור' עוד רש"י לגדרים נה ע"א; תוספות שם ד"ה וכפרון; רש"י לברכות מד ע"א ד"ה חמשת; רש"י סוכה מב ע"ב כוית דגן, ועוד.

65 בבא מציעא קו סע"א.

66 הגפן והזית היו הענפים העיקריים של המטעים שגדלו בארץ ישראל. ור' לקמן.

67 ב"ר טו: ז, עמ' 139; פסידר"כ, רני עקרה, עמ' 313; פס"ר, וה' פקד את שרה, קעה ע"א; ברכות מ ע"א; בסנהדרין ע ע"א — בשם ר' יהודה. ואכן, לפני כשבעים שנה גילה האגרונום הארצישראלי אהרן אהרנסון את חיטת הבר, המכונה אם החיטה (*Triticum dicoccoides*), הגדלה בר בגליל העליון ובחרמון. ר' ה' אופנהימר, גילוי חיטת הגר על ידי א' אהרנסון, מדע ד: ה, 1959, עמ'; *Im. Loew Die Flora der Juden* ח"א, עמ' 769 ואילך ועמ' 777. על שורש השם חיטה ר' שם עמ' 780. אף בחפירות שנעשו בארץ ישראל נמצאו זרעי תבואה. בין שירי המזון של מערת המטמון שבמדבר יהודה נתגלו שבוליות וגרגים בלתי מפוחמים של חטה ושעורה שנשתמרו הודות ליובש השורר באזור. היה זה חידוש גמור, שכן עד כה לא נמצאו בארץ שרידי תבואה בלתי מפוחמים מימי קדם. ר' פ' בר ארון, ידיעות החברה לחקירת ארץ ישראל ועתיקותיה כו, תשכ"ב, עמ' 193. שרידי חיטה ושעורה נמצאו אף במערות נחל משמר שבמדבר יהודה, ר' ד' וייצ'ק, ידיעות כה, תשכ"א, עמ' 83.

68 ב"ר כו: ז, עמ' 249.

אתר דעת - מכללת הרצוג

שעורים הם מאכל בהמה⁶⁹. עבודה רבה צריך האדם להשקיע עד שהוא מקבל זרעי התבואה⁷⁰, אולם אי אפשר לעולם בלא חטים, שכן „אם חסר הוא חטים אין להם חיים אפילו שעה אחת“⁷¹.

המדרש מספר על חמש מאות מיני חיטה שגידלו⁷². כחטים משובחות נזכרו חטית ארבליות⁷³. כן נזכרו „חטים קורטבניות“ או „חיטי קורדנייתא“⁷⁴, שנקראו כנראה על שם מוצאם מהרי קורדיסטן, חטים אלו היו מביאים לארץ דרך סוסיאט לטבריה⁷⁵.

על אוצר חטים ביבנה מסופר⁷⁶ שרבי ורבי יוסי ברבי יהודה „היו מהלכין בדרך, ראוי גוי אחד בא לקראתן. אמרו, שלשה דברים הוא שואל אותנו: מה אתם ומה אומנותכם ולאן אתם הולכים. מה אתם — יהודים, ומה אומנותכם — סוחרים, ולאן אתם הולכים — לקנות חטים מאוצר של יוונה“⁷⁷. הגוי שפגשוהו היה אחד מפקידי השלטון הרומי, שעינו היתה פקוחה על דרכי היהודים ביהודה, וביחוד בקרבת יבנה, שם עמד אוצר התבואות הממשלתי.

69 ב"ר ס: ת, עמ' 649 ואילך מסופר על חמורתו של ר' פנחס בן יאיר שלקחה לסטים, שהתה אצלם שלושה ימים ולא טעמה מאומה, נתנו לה שעורים ולא טעמה.
70 ב"ר מה: ד, עמ' 450. המדרש מספר על הקוצים ש„אינן לא ניכושים ולא נורעים, מאיליהן הן מתמרין ועולין, והחיטה הוה כמה צער וכמה יגיעה עד שלא תעלה“; וכן שם יא: ו, עמ' 95 בוויכוח בין פילוסופוס ששאל את ר' הושעיה, מפני מה לא ברא ה' את האדם כשהוא נימול (אמנם באדר"ג נו"א פ"ב, מהד' שכטר עמ' 12 נאמר: „א; אדם הראשון יצא מהול“ ור' נדרים לב ע"א), השיב ר' הושעיה: כל מה שנבראו בששת ימי בראשית צריכין עשיה וכו' החטים צריכים להטחן, אפילו אדם צריך תיקון. ור' ב"ר מא (מב): ג, עמ' 406. בפס"ר פכ"ג, קטז ע"ב הויכוח הוא עם רבי.
71 פס"ר, כי תשא, לה ע"א.

72 איכ"ר ג: יו, עמ' סה: מעשה באשה אחת בקיסרין שהולכה את בנה אצל הנחתום ללמדו אומנות, אמר לה ימתין אצלי חמש שנים ואלמדו חמש מאות מינין בחטה, ר' אחא ורבנן, ר' אחא אמר בחטי מנית (יחזקאל כו: יז), חטי דמניין, ורבנן אמרי חמש מאות מינין בחטה מנין מני"ת.

73 ירושלמי פאה פ"ו ה"ג כ ע"א; שם סוטה פ"א ה"ח יז ע"ב; שם שם פ"ט ה"ד כד ע"ב; ב' כתובות קיב ע"א: „סאה ארבליית היתה מוציאה סאה סולת סאה קמח סאה קיבר סאה מורסן סאה טובין וכדון (וכעת) אפילו חזא בחדא לא קיימא“. על בקעת ארבל ר' לעיל, הערה 17.

74 ירושלמי פסחים פ"א כו ע"ג; ב' שם ז ע"א; ירושלמי שביעית פ"ח ה"ג לח ע"א. ור' לב שם (ר' הערה 67) ח"א, עמ' 785; ר"ש קליין, עבר הירדן היהודי, עמ' 50 הערה 7.

76 ב"ר עו: ת, עמ' 906.

77 היא יבנה, ור' ח"ג שם. בהמשך מסופר, כי עמד לו רבי, והטמין עצמו ר' יוסי ב"ר יהודה. אמר: אם יאמר דבר, אני אומר: אחרי, כלומר עוד יש שירה אחרי. אמר לו: ומנין לך זאת, אמר לו: מאבינו יעקב „והנה גם הוא אחרינו“ (בראשית לב: יט). ור' אר קיהודה עמ' 153 ואילך ועמ' 176.

אתר דעת - מכללת הרצוג

על אוצר יבנה שמענו גם ממקומות אחרים⁷⁸, שהיה „לפנים מן החומה”⁷⁹.
באותה תקופה היה המקום רובו כותיים⁸⁰.
נראה, שארץ ישראל היתה מספקת לעצמה תבואה בלא להוציא הרבה לחוץ לארץ ואף בלא לייבא מבחוץ, פרט מאשר בשני בצורת. אולם היו ימים שקיים היה ייצוא חיטה, כפי שנמצאנו למדים מן הנאמר בתוספתא⁸¹:
הלוקח מן החמרת בצור ומן המוגירות בצידון פטור מן המוגירות בצור ומן החמרת בצידון חייב. ר' יוסי בר יהודה אומר הלוקח מן המוגרות בצידון פטור ואין צריך לומר מן החמרת. מן חמר אחד בצור חייב ר' יהודה אומר החמרת היורדת לכזיב חייבת מפני שחזקתה מן הגליל.

למנחת סולת השתמשו בחיטים המובחרות הבאות ממכמש ומזוניחה⁸², שהן „אלפא לסולת. שניה להן חפריים בבקעה”⁸³.

משלים רבים נאמרו על החטים⁸⁴, ביניהם נמשלו ישראל לחיטים: „בטנך ערמת חטים (שיר השירים ז ג) אלו ישראל, ולמה נמשלו ישראל כחטים, שהם סדוקות באמצעיתם מה שאין את מוצא לא בעדשים לא בשאר כל הפירות, ולמה החטים סדוקות שכל טפילה להם”⁸⁵, כלומר שכל הפירות טפלים לחטים, והן סדוקות שלא לערבבם עם זרעים אחרים.

אף את תיאור חלקי הצמח השונים מצינו במדרש: השבולת של חטים מתמרת ועולה והקנה ארוך ועליה רחבים וארוכים והשיבולת בראש הקנה והקנה שלה מתגאה ואומרת בשבילי נזרעה השדה⁸⁶. לפי זה מבחינים בצמח ארבעה חלקים עיקריים: שבולת, עלים, קנה ושרשים. שרשי החיטה מעמיקים באדמה חמישים אמה⁸⁶.

לעתים מתערבים בין זרעי החיטה זרעים דומים להם. אלו הם זרעי הצמח

78 תוספתא דמאי א: יביד ור' תוספתא כפשוטה עמ' 199; תוספתא מכשירין ג: טו.

79 גי' אחרת: „אוצרות של יבנה שלפני מלחמה”. לדעת ר"ש קליין, ארץ יהודה, עמ' 153 הערה 15 גירסה זו בסעות יטודה. וכן תוספתא כפשוטה עמ' 200, המקבל דעתו של ר"ש קליין, ומסביר את מקור הסעות וצ"ל: „שלפנים מלח[ו]מה”.

80 על האוצר ר' עוד ארץ יהודה עמ' 153 ואילך; תוספתא שביעית ח: א ור' ההערה הבאה.

81 תוספתא דמאי א: י; תוספתא כפשוטה, עמ' 198. ור' ג' אלון, תולדות היהודים בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, ח"א עמ' 99; מ' אבי יונה, המסחר, התעשייה והמלאכה בארץ ישראל בימי קדם (קובץ מאמרים) ירושלם תרצ"ו, עמ' 87.

82 משנה מנחות ח: א.

83 תוספתא מנחות ט: ב. ור' ארץ יהודה, עמ' 136 ואילך. על חפריים, או עפריים, שהיתה עשירה בתבואה ובחבן, אומר המשל העממי: „תבן אתה מכניס לעפריים” — ב"ר פו: ה, עמ' 1058 ור' ח"ג שם; מנחות פה ע"א; שמור"ר ט: ר"ו. ור' עמ'

84 ר' לעיל הערה 45.

85 פסי"ר, כי תשא, לה ע"ב.

86 ב"ר ספ"ג, עמ' 126; ירושלמי ברכות פ"ט יד ע"א; שם תעניות פ"א סד ע"ב. ור' פליקס, שם (ר' הערה 3), עמ' 173 הערה 48.

אתר דעת - מכללת הרצוג

הנקרא זון (*Lolium Temulentum*), עליהם נאמר: החטים והזונין אינם כלאים זה בזה⁸⁷. הזונין הם צמח בר בעל זרעים מריריים המכילים בתוכם רעל, וכשהם נטחנים יחד עם זרעי החיטה הם אף מקלקלים את הקמח⁸⁸, הגורם להקאות. אף על פי כן מצינו: חטיא דקרתך זונין זרע מנהון⁸⁹.

על דור המבול מסופר, כי הכל קלקלו מעשיהם, אף הארץ זינתה, היו זורעין לה חטים והיא מוצאת זונין. אלה הזונין אשר גדלים בתבואה, מדור המבול הם⁹⁰. אף לפי הנאמר במשנה שהזונין והחטים אינם כלאים זה בזה מוכיחים, שנחשבו למינים קרובים. דעה זו, שהחטים הופכים להיות זונין היתה מקובלת על החקלאים היוונים והרומים⁹¹. יתכן כי דעה זו נתקבלה אף על דעת חקלאי הארץ.

על יכוח בין ישראל לאומות העולם מי יפה ממי, ממשיל המדרש: משל לזונין שאמרו לחטים: אנו יפין מכם שעליכם ועלינו המטר יורד והשמש זורח על טנינו. אמרו להן החטים: לא מה שאתם אומרים ולא מה שאנו אומרים אלא המזרה בא ומפריש אותנו לאוצר ולכם לעופות לאכילה⁹². לדעת הראובני⁹³ הזונין הללו הם מזון לבן, ואתם הנזכרים בירושלמי כלאים⁹⁴ הם מזון שחור. כאמור⁹⁵, החטים הם מאכל אדם, ואילו השעורים נחשבים מאכל בהמה. במקום אחר נחשבה פת שעורים כמאכל עניים: משל שאומרים לאדם מפני מה אתה אוכל פת שעורים אמר להם: מפני שאין לי פת חטים⁹⁶. כן מאכילים

87 מש' כלאים א: א. על הזונין ר' א' הראובני, תרביץ י, תרצ"ט, עמ' 172 ואילך.
88 בירושלמי תרומות פ"ה מג ע"ד הם מכונים "הטנופת שבתבואה". ר' במד"ר ד: א: משל למלך שהיו לו גרנות הרבה והיו כולם טינופות ומלאות זוניים ולא דקדק בעניינן.
91 ר"י לב שם (ר' הערה 67), ח"א עמ' 723 ואילך; פליקס, שם (ר' הערה 3), עמ' 275;
N. Moldenke, *Plants of the Bibel* עמ' 134.

89 ר' לעיל הערה 33.

90 ב"ר כח: ה, עמ' 266; ירושלמי כלאים פ"א ה"א כו ע"ד: הזונין מין חטין הן אלא שהפירות מזונין.

91 לב שם, 726 ובעקבותיו פליקס, עולם הצומח המקראי, תל אביב, תשי"ז, עמ' 144 מביא, כי גאליוס הרופא מספר על אביו, שהוכיח בניסויי שורעי החיטה הופכים לזרעי זונין, אולם באסיליוס מסביר שאין הדבר כך, אלא כל אחד מהם הוא מין בפני עצמו.
92 אגדת בראשית פ' כג. ושם בהמשך: "כך עו"ג וישראל מעורבין כאחת בעולם שנאמר (תהלים קו: לח) ויתערבו בגוים וילמדו מעשיהם וכו' ועו"ג אומרים לישראל אנו יפין מכם שעלינו ועליכם השמש זורח. אמרו להם ישראל: לא מה שאתם אומרים ולא מה שאנו אומרים אלא הרי יום בא ואתם יודעים שמכניס את הצדיקים בגן עדן ורשעים בגיהנם וכו' אותה שעה שבתם וראיתם".

93 ר' הערה 87.

94 ר' הערה 90.

95 ר' הערה 69.

96 ספרי בהעלתך פ"י פט, מהר"י הורוביץ עמ' 90.

אתר דעת - מכללת הרצוג

לחם שעורים אדם שעבר עבירה שתי פעמים ולקה פעמיים⁹⁷.
לדעת הקראים אין מעברין את השנה אלא על פי האביב, כלומר לפי
הבשלת השעורים. וכשהגיע ניסן והשעורים עדיין לא הבשילו, מעברים את
השנה⁹⁸.

דרישותיה של השעורה לקרקע ולמים צנועות למדי, לפיכך היא גדלה גם
בנגב, שם היא אף תופסת מקום ראשון בגידולי השדה⁹⁹. וכן מצינו: לפי
שחילק להם את הארץ ונתן ליהודה ארץ שהיא עושה שעורים ולנפתלי¹⁰⁰
נתן ארץ שהיא עושה חטים¹⁰¹. ואכן, אזורי החיטה בארץ הם בעיקר עמק
ירעאל, עמק הירדן העליון, בית שאן והחוף¹⁰².

מבין ירקות המאכל נזכרים במדרש מעטים מבין הקטניות, אף כי גידול
ירקות היה נפוץ בארץ בתקופת המשנה והתלמוד.
אחד מצמחי המאכל שהרבו לגדלו הוא הפול (Vicia Tfabab). צמח זה
נזכר הרבה במשנה ובתלמוד¹⁰³, זרעי הפול נחוגים בתוך תרמיל. הזרע עטוף
קליפה קשה, אוכלים אותו קלוף או על קליפתו¹⁰⁴. מזרעי פול הכינו תבשילים
שונים, ביניהם תבשיל המכונה מקפה¹⁰⁵, שהוא מאכל עניים. ומצינו, שבשעה
ששלמה המלך התחפש לעני והיה מחזור על בתי כנסיות ובתי מדרשות שהיו
בירושלם, היה אומר: אני קהלת הייתי מלך בירושלם והם אומרים לו: שלמה
המלך יושב על כסאו. ומה היו עושים לו, היו מכים אותו בקנה וגותנין לפניו
קערה של גריסין¹⁰⁶.

פרעה אומר אל יוסף שישלח לקרוא לאביו באמרו: ואתנה לכם את טוב
ארץ מצרים (בראשית מה יז"ח), והמדרש מוסיף: טוב זה גריס של פול.
ובח"נ: שהם על עקת נפש¹⁰⁷, כלומר הם מרגיעים את נפשו של האדם.

97 מש' סנהדרין ט: ה: "מי שלקה ושנה, בית דין מכניסים אותו לכפה ומאכילין אותו
שעורין עד שכרסו מתבקעת". ור' ב' שם פא ע"ב; תוספתא שם יב: ז"ת.

98 ר"מ זוקר, על תרגום רס"ג לתורה, עמ' 473.

99 מ' זהרי, עולם הצמחים עמ' 432; לב, שם עמ' 707 ואילך.

100 בח"נ: ולבנימין, אולם לפי אזור הגידול של החיטה מתאימה יותר הגי' "ולנפתלי".

101 ב"ר צו (שיטה חדשה), עמ' 1227.

102 לב, שם, עמ' 786.

103 בגון, משנה כלאים א: א: מש' שביעית ב: יח; ירושלמי ביצה פ"א ה"א ס ע"ד.

104 תוספתא עוקצין ב: ט.

105 מש' מכשירין ה: ט: מקפה טל גריסין ושל פול, כלומר מרק עבה (סמ"ך) או גריסים
של פולים שנכתשו ונחלקו לגריסים.

106 פסודרי"ב, אחרי מות, עמ' 806; תנחומא נדפס, שם א; תנחומא שם ב, מהד' בובר,
עמ' כח.

107 ב"ר רפצ"ה, עמ' 1171; בירושלמי יומא פ"א לט ע"א נאמר, שלפי שהפול הוא מאכל
כבד המביא את השינה, אסורוהו על כהן גדול לאכלו ערב יום הכיפורים. הפולים
מכונים "מאכל לודיות", כלומר מאכל לוחמי הוירה. ר' תוספתא ביצה ספ"א; ור'

אתר דעת - מכללת הרצוג

זרעי פול נמצאו במערות נחל משמר שבמדבר יהודה ואף בחפירות בעמק בית שאן נמצאו זרעי פול ועדשים¹⁰⁸.

עדשים

עדשים נזכרו הרבה במשנה ובתלמודים¹⁰⁹. טעם המנהג שמאכילים אבל עדשים הוא: כשם שעדשה עשויה כגלגל כך העולם עשוי כגלגל, מה עדשה זו אין לה פה אף אבל אין לו פה, אבל אסור לדבר, מה עדשה זו יש בה אבל ויש בה שמחה כך אבל של אבינו אברהם שמחה שנטל יעקב את הבכורה¹¹⁰.

עדשים הם מאכל עממי¹¹¹, אולם מאכל זה עלה אף על שולחנו של רבן גמליאל¹¹². על הערך המזוני של עדשים ניתן ללמוד מן הנאמר בשם רבי יוחנן¹¹³: אם קיבלך¹¹⁴ חבירך בעדשים וקיבלתו¹¹⁵ בבשר עד עכשיו מתבקש לו אצלך, למה שהוא גמל עליך תחילה¹¹⁶, כלומר ערכו של בשר עולה על זה של עדשים.

אף תכונות רפואיות ייחסו לעדשים: הרגיל בעדשים אחת לשלושים יום מונע אסכרא מתוך ביתו¹¹⁷.

זרעי עדשים נמצאו בחפירות במקומות שונים בארץ, ביניהם אף בחורבת בטר ובבאר מטר שליד באר שבע¹¹⁸.

שבת י ע"א. על הפולים ר' לב, שם, ח"ב, עמ' 492 ואילך; מולדנקה (ר' הערה 88),

עמ' 101 ואילך; פליקס (ר' הערה 91), עמ' 156.

108 זייציק (ר' סוף הערה 67), עמ' 84.

109 כגון מס' כלאים ח: ה; מש' נגעים ו: א; ירושלמי סנהדרין פ"ב כ ע"ב.

100 ב"ר סג: יד, עמ' 698 ואילך ור' מ"י שם; תנחומא תולדות ג, מהר' בובר עמ' 126;

בבא בתרא טז ע"ב; פדריא פליה.

111 ירושלמי תרומות פ"ח מו ע"א.

112 תוספתא ביצה ספ"א; ב' שם יד ע"ב.

113 בח"ג: ר' יונתן.

114 בח"ג: קומך בעדשים.

115 בח"ג: קדמהו.

116 ב"ר לח: ג, עמ' 352.

117 ברכות מ ע"א. על עדשים ר' לב, שם (ר' הערה 67), עמ' 442 ואילך; פליקס

(ר' הערה 91), עמ' 159 ואילך; G. E. Post, Flora of Syria, Palestine and

Sinai 1, 1932, pp. 416 ff. מולדנקה ור' הערה 88), עמ' 128.

118 זייציק, עתיקות ב, תשי"ז—תשי"ח, עמ' 46 ואילך. ור' הערה 108.

ד"ר מרדכי ברויאר

אור חדש על תורת ארץ ישראל

ספר תקופת הסבוראים וספרותה
מאת ד"ר יעקב אליהו אפרתי

דברי הימים לתולדות ישראל עשירים במקום אחד ועניים במקום אחר. יש תקופה שהשאירה אחריה רשומות למכביר, המספקות לחוקר וללומד ידיעות רבות על חיי ישראל באותו זמן ועל מיפעליו בתחום החברה והרוח. ויש תקופה שהחוקר בתולדותיה הוא כמגשש באפילה — מחוסר כתבים ותעודות שבגי אותם הדורות הנחילו לבאים אחריהם. אף יש תקופה, שבה קיים הבדל כזה בין מרכזים שונים שבתפוצות ישראל. אין לחוקר אלא מה שעניו רואת, ובעוד שמרכז אחד מתגלה לו בדמותו של קיבוץ תוסס ופורה, דומה עליו מרכז אחר כציבור רדום וחסר כוחות יצירה.

אף-על-פי-כן לא ייחפו החוקר הזהיר לחרוץ משפט על מידת פעילותו ושגשוגו של מרכז יהודי בתקופה כלשהי בזמן העתיק ובימי הביניים — מתוך הערכת כמותם של הכתבים והתעודות ששרדו ממנו. סיבות רבות שהזמן גרמן, וביניהן שריפות, שוד וחורבן בשעת מלחמה, חברו יחד והביאו לידי היעלמותם של מיסמכים, חיבורים ושאר דברים-שבכתב. ואם דבר זה נכון לגבי אומות העולם, לגבי עם ישראל בגלוינותיו על אחת כמה וכמה. דינו אם נדמה לעצמנו, מה היה עולה בגורלה של ההיסטוריוגרפיה היהודית, לוא אותו אוצר בלום של כתבים, שהיה שמור מאות בשנים בעליית הגג של בית כנסת עתיק בפרור של קהיר — „הגניזה הקהירית” — עלה בלהבות בטרם נתגלה ובגאל. ומי יודע, איזו מהפכה תתחולל במחקר ההיסטורי היהודי אם ביום מן הימים תיחשף אי-שם גניזה אחרת, אפילו פחות עשירה מזו שבקהיר?

אל בעיית שימורם והשתמרותם של דברים-שבכתב מן הזמנים הקדומים נוסף בתחום היהודי גורם ייחודי, שמקורו בהלכה ובמחשבת היהדות. מעולם התייחסו חכמינו בהסתייגות לכתובת הכנייה של תורה שבעל פה, ובקושי התירו בשעת צורך גדול, ומשום עת לעשות לה, לכתוב את המשנה והתלמוד: „דברים שבעל פה אי אתה רשאי לאומרן בכתב” (גיטין ס ע"ב; תמורה יד ע"ב). אף לאחר שנכתבו המשנה והתלמוד לא נעשתה כתיבת דברי תורה כהיתר גמור, וחכמי ישראל הקפידו שלא להעלות על הכתב את דיוניהם וחידישיהם בהלכה אלא אם כן היה בכך משום צורך הדור. „מפי סופרים ולא מפי ספרים” נחשב לעיקרון חינוכי בסיסי (עי' כוזרי ב, עב), ומורים ותלמידים, שעשו לעצמם רשימות אנב לימודם, עשו כן בהסתר, ופנקסיהם

אתר דעת - מכללת הרצוג

נקראו בשם „מגילת סתרים“. גדולי החכמים ראו צורך להקדים לחיבוריהם דברי התנצלות על שהעלו את דבריהם על הכתב (עי' למשל הקדמת המאירי לחיזושו על נדרים והקדמת מהרש"ל לים של שלמה), ומהר"ם מרוטנבורג נוף באחד משואליו על שהאריך בכתיבתו ובפרטי דיונו ללא הכרח (עי' איגוס, תשובות בעלי התוספות, עמ' 288).

מכאן נפתח לנו פתח הבנה לגבי תופעה תמוהה, לכאורה, בתולדות ספרות ההלכה. ידוע לנו, כי בימי רב סעדיה גאון ורב שרירא גאון היו בספרד, בצרפת ובאשכנז חכמי תורה גדולים שלמדו ולימדו כל ימיהם. מדוע הללו השאירו אחריהם מספר כה מועט של דברים שבכתב, בהשוואה לכתבים המרובים של חכמי בבל? כלום נסיק מכך שתורתם היתה יחסית דלה ועניייה? אין זאת אלא שהחמירו על עצמם ועל תלמידיהם באיסור כתיבה דברי תורה שבעל פה, ויפה הסביר זאת הרב ב"ז בנדיקט לגבי חכמי גרבוזה הקדומים („לתולדותיו של מרכז התורה בפרובנס“, תרביץ כב [תשי"א] עמ' 97-98, על יסוד דברי המאירי בפתחה למסכת אבות). בזמן שתורתם של גאוני בבל הויגה את כלל ישראל בעולם, לא ראו חכמי שאר המרכזים היתר לעצמם לרשום את דברי תורתם ולפרסמם ברבים.

אף חכמי בבל בתקופת הגאונים כתבו את רובי תורתם בעיקר משום שהשעה היתה צריכה לכך. פניויתיהם של צמאי דעת ואוהבי תורה מכל התפוצות (כמעט כל תשובות הגאונים שנשתמרו נשלחו אל מקומות שמחוץ לארצם!) — מחד, וחתירתן של כיתות הקראים תחת עיקרה של תורה שבעל פה — מאידך, חייבו את ישיבות הגאונים להפיץ את תורת בבל ברבים, פן תשתכח תורה ופן תיעשה תורה כתורת הרבה. מכאן אתה מוצא גם הסבר ליוקר מציאותם של כתבים שיצאו מישיבות ארץ-ישראל בתקופה זו, שכן נסיבותיה של יהדות ארץ-ישראל, מבחינת אותם צורכי שעה, היו שונות הרבה מיהדות בבל. אך אין אתה רשאי ללמוד מכך על מצב לימוד התורה בישיבות א"י.

עתה בא תלמיד-חכם וותיק וחוקר נכבד וזרע אור על תורתן של ישיבות א"י בתקופה שבה לדעת רבים כמעט ונדם קולה של תורת א"י כליל. בספרו תקופת הסבוראים וספרותה (הוצאת אגודת בני אשר, פתח-תקוה, תשל"ג) זיכה אותנו ד"ר יעקב א' אפרתי, מרצה בכיר באוניברסיטה ברא"ל, בתרומה חשובה לגילוי פעילותם הלמדנית והספרותית של חכמי א"י בתקופה שלאחר חתימת התלמודים. שם הספר מזכיר את שם ספרו הקלאסי של הרב שמחה אסף ז"ל, תקופת הגאונים וספרותה, וייאמר הדבר מיד: לא יכול היה המחבר להגיע עד כדי ציור שלם ומלא של תקופה, כדרך שעלה בידו של אסף. מיעוט המקורות, מן הטעמים שהזכרנו ומטעמים אחרים, אין בהם כדי פריסת יריעה שלמה ובהירה. אף-על-פי-כן, ודווקא משום כך, מפליא הדבר באיו מידה עלה בידי אפרתי להעלות את תקופת הסבוראים מאפילה לאורה, ואם אין כאן — ועד שלא יתגלו מקורות נוספים אף לא יוכל להיות — תיאור מלא של מעשי החכמים והעם שבארץ-ישראל בתקופה זו, הרי שהצליח המחבר

אתר דעת - מכללת הרצוג

לחשוף ולכנס בספרו את כל היצירה ההלכית של חכמי א"י הסבוראים, ואגב כך להגדיר מחדש את גבולות הזמן של תקופה זו עצמה. בהסתכמו על מתקרים רבים שקדמו לשלו, ובייחוד על מסקנותיו של רבו, הפרופ' אברהם ווייס ז"ל, ואגב העלאת חידושים משלו, מציע המחבר לקבוע את תחילת תקופת הסבוראים בא"י מזמן חתימת התלמוד הירושלמי. אל קביעה זו הוא מגיע תוך בירור מדוקדק של לשונות רב שרידא גאון באגרותיו ולשונות סדר תנאים ואמוראים (,"סוף הוראה", "סוף סברא", "סוף מעשה", "סוף חברא"). תוך הקבלת נסיבותיה של חתימת התלמוד הירושלמי עם חתימת הבבלי הוא מסיק שהתלמוד הירושלמי נחתם עם ביטול הנשיאות בא"י בשנת ד' קפ"ט (429). על-פי שיקולים היסטוריים וספרותיים, תוך הסתייעות במחקרו של ר' יצחק אייזיק הלוי, קובע המחבר לתקופת הסבוראים בא"י משך של כמה מאות שנים, ובבבל — מחתימת התלמוד הבבלי (ד' ר"ס [500]) עד לראשית תקופת הגאונים (ד' ת"כ [660] בקירוב), ובכך הוא מגדיל את משך התקופה במידה רבה, בניגוד לרוב החוקרים שקדמו לו. אף הוא מוסיף שמבחינה ספרותית יש לראות את מאת השנים בין חידוש הגאונות לבין הופעתם של ראשוני ספרי ההלכות בבבל כתקופת מעבר בין סוף תקופת הסבוראים לבין עלייתה של ספרות הגאונים. יש בדברים אלה משום חידוש גועז, אך המחבר מרצה את משנתו בזהירות, צעד אחר צעד, עד שהדברים מתיישבים יפה על הדעת.

עם זאת אין הדיון בבעיות הכרונולוגיה של תקופת הסבוראים תופס את המקום המרכזי בספר. דיון זה, ככל שהוא חשוב כשלעצמו, טפל לגבי חשיפת פעילותם הספרותית של הסבוראים, ובפרט סבוראי א"י, שלה מקדיש אפרתי את עיקר תשומת-לבו. לדעתו פעילות זו היתה מקיפה ומעמיקה הרבה יותר מן המקובל עד כה, ולא זו בלבד שהם שיכללו וסיימו את מלאכת העריכה של התלמוד הבבלי, אלא הוסיפו עליו סוגיות רבות. כל סוגיות "זה הכל לאתוי מאי" הן לדעת אפרתי הוספות מאוחרות של הסבוראים, ולפרשה זו מוקדש כל החלק השני של הספר, שבו מגלה המחבר בקיאות ולמדנות רבה. לעומת זאת, עם סוף הוראה בא"י, היינו ביטול הנשיאות, פנו חכמי א"י לפסיקת ההלכה ולהוראתה והשאירו את תלמוד א"י כצורתו בשעת חתימתו הראשונית. מכאן פוריותם של סבוראי א"י בתחום ספרות ההלכה הפסוקה שנים רבות לפני הופעתם של ראשוני חיבורי ההלכות הפסוקות בבבל. שרידים מספרות זו נשתקעו בחיבורים כגון ספר המעשים לבני א"י וספר החילוקים שבין אנשי המזרח ובני א"י. תקופת הסבוראים בכללותה מצטיירת אפוא כתקופה פוריה — הרבה יותר משיערו רבים מאבות ההיסטוריוגרפיה היהודית המודרנית.

חידושים הרבה לו למחבר בשדה ספרות המקורות של תקופת הסבוראים לפתרון הסתירות שבין נוסח ספרד לנוסח צרפת של איגרת רב שרידא גאון הוא מעלה רעיונות מקוריים. בסדר תנאים ואמוראים הוא רואה כעין "ספר זיכרון", שכל הרשימות שבו היו במקורן רשימות עצמאיות, ובבירור סוגיה זו נעזר המחבר הרבה במהדורתו המדעית של הרב קלמן כהנא. מעניינים

גם הסבריו לגבי קביעת זמן חיבורם של הלכות טריפות של בני א"י ושל החילוקים שבין אנשי המזרח ובני א"י. רבות מהשערותיו מוסברות יפה על רקע המאורעות ההיסטוריים שהתרחשו בתקופה הנידונה. בהתייחסותו אל המקורות ואל המחקרים של קודמיו מגלה המחבר גישה מדעית למופת, וספרו עשוי לשמש מבוא מצוי לבני תורה המבקשים להיכנס בשערי המחקר של תולדות ספרות ההלכה לאחר חתימת התלמוד.

חבל שאפרתי צימצם את מחקרו לספרות ההלכה ולא פרס את יריעתו גם על ספרות המדרשים והפיוטים, והרי דווקא בתחום זה עשו חכמי א"י רבות וגדולות. תיאורה של תקופת הסבוראים בא"י על יסוד ספרות ההלכה בלבד — בהכרח מקוטע הוא. המחבר מודיע (עמ' צג הערה 16), כי בדעתו לפרסם מחקר מקביל במדרשי האגדה הקדומים, ומן הראוי שיצרף אליהם גם את פיוטי א"י הקדומים. נאחל לו שיזכה לכך בקרוב.

העירו פעם להרב יחיאל יעקב ויינברג זצ"ל, ראש בית המדרש לרבנים
בברלין, שמייחסים קטע מסוים באמצע הסוגיה לתוספת הסבוראים
ולכן אין להתעמק בכוונת הדברים. ענה הרב ויינברג ואמר: גם
הסבוראים ידעו ללמוד!

מפי השמועה

תורה שלמה כרך כה – תרגומי התורה

תרגומי התורה, דיון מקיף על התרגומים אונקלוס, יונתן וירושלמי וביתוד על תרגום ירושלמי כתב יד רומי. מאת הרב מנחם מ' כשר. הוצאת תורה שלמה ירושלים תשל"ה.

משום מה, מעטה בדורנו ההתענינות בספרי התרגומים על חזרה וב"ך, נוסחאותיהם וצפונותיהם. לפני יותר ממאה שנה נכתב רבות על תרגום אונקלוס על התורה, על תרגום המכונה יונתן בן עוזיאל על התורה וב"ך ועל התרגום המכונה תרגום ירושלמי. רבי ישעי' פיק ומהר"ץ חיות, שד"ל והרב נתן אדלר, בעל נתינה לגר ור' אברהם ברלינר עסקו, כל אחד לפי דרכו, בפנה מיוחדת זו של התרגומים¹. מאז אין כמעט המשך למחקר התורני בשטח זה, ומעטים לומדי התורה ההוגים בתרגומי התורה.

הרב מנחם מ' כשר שליט"א, העורך של חומש „תורה שלמה“ לא השלים עם הזנחה זו. בכרכים הרבים של תורה שלמה מוצאים אנו מרכז א' ואילך, תשומת לב לאוצר הגדול שבתרגומים. למרות עבודתו המקיפה בהמשך כתיבת כרכים הבאים של „תורה שלמה“, ראה הרב מנחם מ' כשר צורך להקדיש כרך שלם לנושא אחד ויחיד – „תרגומי התורה“. עבודה יסודית נעשתה בחיבור זה של קרוב לשלוש מאות עמודים גדולים. חומר רב מובא כאן בצורה שטתית תוך שליטה גמורה בספרי חז"ל, ראשונים ואחרונים. אם הרב כשר הצליח בספרו החדש רק לעורר את לומדי התורה להגות בתורתם של התרגומים – דיינו.

עיונים בדברי התרגומים הביאו את הרב כשר למסקנה נועזה שיש בה הרבה מן החידוש. לפי הדעה המקובלת התרגומים הם יצירה מתקופת התנאים ולכן מובן שלפעמים מובאה בתרגום דעה העומדת בניגוד לשיטות התנאים הידועות לנו. יש כאן תנא ופליג, זאת אומרת התרגום מביא שיטה נוספת שמקורה בבית מדרשם של התנאים. וכמו שבתוספתא מוצאים שיטות אחרות, כך גם בתרגומים מתגלה לפעמים שיטה שלא הוזכרה במקום אחר.

הרב כשר הגיע לדעה אחרת על זמן חיבור התרגומים. הוא מקדים, בהסתמכו על דברי הגמרא מגילה ג, א, את תחילת זמן חיבור התרגומים לימי עזרא ונחמיה ותקופת אנשי כנסת הגדולה. מכאן הגיע הרב כשר להנחה שהתנאים שאבו רבות ממסורות ההלכה שבתרגומים. לפי דעתו לא התרגומים שאבו מהתנאים אלא להיפך: התנאים הלכו בעקבות התרגומים. וכאן צעד

1 הרב מ"מ כשר מבטיח בעמ' ח ובעמ' רעח כרך נוסף של „תרגומי התורה“. בעמ' רעח מובאים כבר ראשי פרקים לכרך שני. יש מקום להוסיף שם פרק על המפרשים השונים של התרגומים עם הסברים על שיטותיהם השונות.

אתר דעת - מכללת הרצוג

הרב כשר הלאה והגיע לשיטה חדשה: מחלוקות רבות בין התנאים מקורן במחלוקות בין התרגומים. מקומות סתומים במכילתא, ספרי או במשנה ותוספתא מובנים איפוא רק ע"י הנחה שספרי חז"ל הלכו בעקבות התרגומים.

דוגמא קלסית מביא הרב כשר בספרו (עמ' כב) בקשר לדברי רבי יהודה במשנה, גיטין פה, ב: וז"ל המשנה: גופו של גט הרי את מותרת לכל אדם. רבי יהודה אומר ודין דיהוי לכי מינאי ספר תירוכין ואגרת שבוקין וגט פטורין. מה פירושם של דברי רבי יהודה, "ספר תירוכין ואגרת שבוקין וגט פטורין"? הרב כשר מסביר שדברי רבי יהודה מובנים היטב ע"פ התרגומים על הפסוק, וכתב לה ספר כריתות" (דברים כד, ג):

אונקלוס: יונתן: ירושלמי השלם: ויכתוב לה גט פטורין ויכתוב לה ספר תירוכין ויכתוב לה אגרת שבוקין

הרב כשר מצא כאן מרגלית וכל הסבר נוסף מיותר. בספר החדש, תורה שלמה, כרך כד, מובאות דוגמאות רבות כנ"ל. ישנן מחלוקות בית הלל ובית שמאי שמקורן במחלוקת בין התרגומים וכן מחלוקות רבות בין התנאים. אך כאן מגיע הרב כשר לשאלה עקרונית: „אם כן הרי יש כאן שאלה גדולה שלכאורה אין עליה תשובה. אם הדבר נכון כמו שכתבתי, למה חז"ל בעצמם לא העירו על זה ולא הביאו בגמרא על המשניות הללו שיטתו של אונקלוס, כמו שעשו חז"ל בדוגמאות הנ"ל. וכן התנאים עצמם למה לא הזכירו שיטת התרגומים?" (עמ' כא). הרב כשר מפנה את הקורא לפתיחה לפרק יג (הכוונה כנראה למבוא של פרק טו, עמ' קנה). גדמה שבלי תשובה ברורה בשאלה זו, אין אפשרות לקבל שיטה חדשה זו. ומתעוררת כאן שאלה נוספת. אם התנאים שאבו את שיטותיהם מהתרגומים, למה ישנם מקומות לא מעטים שהתנאים פנו עורף לשיטות התרגומים? הייתכן שהתנא הולך בעקבות התרגום ולפעמים מכחיש אותו? ² לא באנו כאן להאריך בסוגיה עתיקת ימים — התרגומים, מי כתבם ואימתי נכתבו. ברצוננו כאן בעיקר להעיר על ספר חשוב זה שהרב כשר חיבר. לומדי תורה בישראל, רבנים ובני ישיבות, בעלי בתים הקובעים עתים לתורה ואוהבי

2 מן הראוי שכרך שני של „תרגומי התורה" ידון הרב מ"מ כשר בשאלות אלו שהרי בהן תלויה כל השיטה.

כמו כן יש להביא סמוכין לשיטה חדשה זו. וראה מיני תרגומא לרבי ישעי' פיק דברים כא, ח: „...שפיר יש לומר דילפינן דין זה דרזק הכהנים (ולא זקני העיר) אומרים כפר וגו' מן תרגום אונקלוס", וז"א חז"ל פרושו כך ע"פ התרגום ולא להיפך. אך ראה סוכה מא, א שרבי יוחנן בן זכאי הלך בשיטת רבי יהודה, שהיה מתלמידי תלמידיו, עיי"ש בפירש"י ולכן קשה להביא הוכחה מר"י פיק. יש ירושלמי מפורש שהתרגום הלך בעקבות התנאים, כלאים פרק ח הלכה ד: „ואילין דמתרגמין ותורי בר וראמנין כרבי יוסה". אך ראה רמ"מ כשר ב"תרגומי התורה" עמ' רס שהכוונה שהתנא הלך בעקבות התרגום.

אתר דעת - מכללת הרצוג

מחקר התורני ימצאו בספר זה חומר רב. נוסף לזה שהרב כשר משתמש בספרו החדש בכתב־יד רומי, כתב יד שלם של תרגום ירושלמי. הרב אהרן גריונבאם נ"י, חתנו של הרב כשר, הוסיף בסוף הספר פרק מעניין „תולדות גילוי התרגום ירושלמי השלם כתב־יד רומי“ (עמ' רסד — רסו). תרגום ירושלמי נדפס עד עכשיו מקוטע מאוד ובפסוקים רבים היה חסר לגמרי או שנשארו רק מלים אחדות. הרב כשר מוכיח שתרגום ירושלמי השלם היה לפני הגאונים, רבי נתן בעל הערוך, הרמב"ן, הרד"ק, רבנו בחיי ועוד ראשונים (עמ' טו — כא). הרב כשר רואה בצדק בגילוי תרגום ירושלמי השלם מאורע, ויפה עשה שב„תורה שלמה“ כרכים כה — כו על ויקרא פרק א — ח הדפיס את תרגומי יונתן וירושלמי בשלמותם בלווי הסברים.

גדולי ראשונים ואחרונים למדו את דברי התורה שבתרגומים. מיותר להזכיר את העיונים הרבים של רש"י ורמב"ן בתרגום אונקלוס. הרמב"ם והראב"ד הסתכמו גם הם על אונקלוס³. וכן בתקופת האחרונים. פני יהושע ובעל הפלאה דגו בפירושיהם לכתובות נא, ב בדברי תרגום יונתן, דברים כב, כו. וכן הכתב והקבלה שם. בשו"ת מהר"ץ חיות סי' עד ושו"ת עזרת כהן סי' ח נמשך הדיון על התרגום הנ"ל שאשת ישראל שנאנסה תצא בגט. וכך נמצאים דיונים שונים בדברי התרגום בפירושי מלבי"ם, הכתב והקבלה והרב ש"ר הירש⁴ עד לרד"צ הופמן ורבי מאיר שמחה ורבי יוסף ראזין. אבל זה חמישים שנה נפסק כמעט המשך העיונים בדברי התרגומים⁵, ועל זה יש להצטער. בספר זה של הרב מנחם מ' כשר שליט"א הוחזרה העטרה ליושנה ונפתח פתח תקוה לעיונים שקולים וברורים — ללא פלפולי סרק — בתורתם של התרגומים.

יש דעה שהתרגום ניתן בסיני כמבואר ב„תרגומי תורה“ עמ' ג. נדמה שדעה כזו קשה להבינה כפשוטה. ואולי זה בא לרמוז שהתרגומים הם חלק בלתי נפרד של התורה במובנה הרחב ואין להפריד חלק זה של לימוד התורה משאר חלקי התורה שכולם מרועה אחד. נחזור איפוא לאוצר יקר זה, תורת

3 במורה נבוכים מסתמך הרמב"ם במקומות רבים על תרגום אונקלוס וראה השגות הראב"ד, הלכות גניבה פרק ט הלכה יא, ר"ן ריש מסכת פסחים על תרגום אונקלוס ב„תשביחו“, וכן בעוד ראשונים שם.

4 ראה למשל פירושו לשמות כז, ה. הרב הירש דוחה שם דברי אונקלוס בהסתמך על יבמות מו, ב וכריתות ט, א. אונקלוס מתרגם שם „ויורק על העם“ — וורק על מדבחתא לכפרא על עמא, וזה בניגוד לדברי חז"ל. וראה על ת"א זה: רא"מ שם, מיני תרגומא, שם, ערוך לנר, יבמות מו, ב, מהר"ץ חיות, אגרת בקרת ושם הערות ר' יעקב ברילל, עמ' תקו, הערה ט ועמ' תקמו, הערה ה, משן חכמה, פרשת יתרו יט, י, נתינה לגר ותורה שלמה, שמות כד, ה.

5 בין אלה שעסקו בלימוד התרגומים בדור זה, יש להזכיר הרה"צ הרב אהרן כהן זצ"ל, ר"מ בישיבת חברון, חתנו של רמ"מ עפשטיין זצ"ל. ראה ספרו „בית אהרן“ על עיני שבת, מועדות, שביעית ויובל (ירושלים תש"כ) ושם בהקדמה (עמ' 5) ובסי' יט ס"ק ה, סי' כה, ס"ק א — ג וסי' כו ס"ק ח ועוד. ועין שם בריש ההקדמה על חשיבות

אתר דעת - מכללת הרצוג

התרגומים ונהפוך בה. הצעד הראשון ייעשה בבתי הספר. בשיעורי תורה עם מפרשים יש להקדים את קריאת תרגום אונקלוס לפני לימוד המפרשים ואילו בישיבות ובבתי הספר העל-יסודיים יש לתת תשומת לב גם לשאר התרגומים.



יורשה לי להעיר הערה בנושא זה. בתרגום יונתן נמצאות סתירות לדברי הלכה. נכתב על כך רבות. אין להסכים כלל עם הדעה שהתרגומים מקורם בדברי הסבר לפשוטי עם ולכן לא הקפידו המתרגמים לפרש אליבא דהלכתא ומכאן הסתירות בין התרגומים ובין דברי התנאים במשנה ובתוספתא. בעלי התרגומים עמדו איתן על בסיס ההלכה המסורה, אבל תפקידם לא היה רק ללמד לעם את ההלכה אלא למצוא קשר בין התורה הכתובה למנהגים המקובלים. יש תחום ההלכה ויש נוהגים מקובלים בקיום המצוות. בתרגום יונתן נמצאות ידיעות על קיום המצוות למעשה בתקופת התנאים. בבתי מדרשות למדו את ההלכה והתעוררו חלוקי דעות בנוגע ל„חוק היבש“, דהיינו מה מותר ומה אסור מעיקר הדין. לעומת זה רצה המתרגם שהעם ישמע את הצורה המקובלת של קיום התורה ולכן שור המתרגם בדברי תרגומו את המנהג שהיה נפוץ בין שומרי המצוות. במקומות רבים אין בדברי התרגום שיטה חדשה להלכה, אלא מקור יחיד על צורת קיום המצוה שנהגו למעשה.

להלן דוגמאות אחדות מתרגום יונתן המאשרות את ההסבר הנ"ל.
א. חילול גטע רבעי ע"י כהן. — „אתפרק מן כהנא“. כך ביונתן בן עוזיאל בפירושו ויקרא יט, כד ודברים כ, ו. השתתפות הכהן היתה דרושה בערכין ופדיון הקדשות כמבואר מגילה פרק ד, משנה ג וסנהדרין פרק א, משנה ג. לפי ההלכה השתתפות כהן בפדיון גטע רבעי אינה הכרחית. מתרגום יונתן מתברר שהמנהג המקובל היה גם כאן לשתף כהן. אין כאן גילוי דין בלתי ידוע אלא ידיעה נאמנה על הנוהג בזמן חיבור תרגום יונתן. בפדיון גטע רבעי נהגו עוד חומרות שאין להן מקור במשנה, בבלי וירושלמי, כגון הפקרת הפירות אחרי פדיונם כמבואר ב„מלאכת שלמה“ מעשר שני פרק ה, משנה ד (מובא להלן בהערה 7).

תרגום יונתן: „הוא באמת פירוש נפלא על התורה וביאור על עומק פשוטו של מקרא אשר על ידו מתגלה לפנינו המאור של תורה שבכתב ופותח לנו שער להבין עייז דברי מדרשי התנאים המכילתא הספרא והספרי במקומות רבים שדבריהם סתומים...“.
עיונים בדברי התרגומים מובאים גם בספריו „בית אהרן“ על התורה (ירושלים תשכ"ב), שייל עיי תלמידו אחרי הסתלקותו.

עיונים בתרגומים מובאים בספרי הרב י"י ויינברג ז"ל. ראה ספרו מחקרים בתלמוד והועתק בשו"ת שרידי אש, חלק רביעי, עמ' מה והלאה. וראה שם עמ' רסו—רעה מאמר „לתולדות התרגומים“. בין חוקרי התרגומים בדור האחרון יש להזכיר עוד את רבי חיים הלר ז"ל.

ב. בפרשת פרה אדומה מתרגם יונתן, "וכבס האוסף" — ויצבע כהא (במדבר יט, י) וכן שם בפסוקים יח — יט שכהן יזה על הטמא וזה בניגוד לדברי חז"ל שפעולות אלו כשרות בור, כמבואר יומא מב, ב. מהר"ץ חיות בספרו אמרי בינה סי' ד הקשה על דברי יונתן אלו וכן הכתב והקבלה. אך גם כאן אין לראות שיטה חדשה בהלכה אלא רק גילוי על הנוהג המקובל בתקופת סוף בית שני. אמנם פעולות שונות בבית המקדש כשרות בור, אבל לפי הנוהג עשו הכהנים את כל עבודות במקדש. בדברי יונתן הנ"ל יש הוכחה גוססת לנוהג הזה. ויותר מזה. אפילו חוץ מכותלי בית המקדש עסקו רק כהנים בהיות אפר הפרה על טמאי מת. דין חדש? — לא. אישור על נוהג — כן.

ג. כתיבת ספר תורה של המלך. לפי יונתן, דברים יז, יח, "ויכתבו ליה סביא", ז"א הזקנים כתבו ספר התורה של המלך. לפי ההלכה חיוב הכתיבה על המלך וכן פשטות הכתוב, "וכתב לו את משנה התורה הזאת". בסוף תקופת בית שני לא הקפידו כל מלכי ישראל בקיום המצוות. אין פלא, איפוא, שביט הדיון דאג לכתיבת ספר התורה של המלך והם עשו זאת כנראה בדיון שליחות. אין בדברי תרגום יונתן דין חדש אלא גילוי מעניין על הנוהג⁶.

ד. חנוך הבית ע"י קביעת מזוזה. תרגום יונתן דברים כ, ה על הפסוק "מי האיש אשר בנה בית חדש ולא חנכו" (דברים כ, ה) מסביר ומפרש, "ולא קבע ביה מזוזתא לשכלותיה". אין כאן קביעת הלכה שכל זמן שאין מזוזה בבית, יש עוד מצב של "ולא חנכו". יונתן מביא את הסימן המקובל בזמנו של חנוך הבית ע"י קביעת המזוזה.

הדרך החינוכית — המעשית של תרגום יונתן בתרגום התורה מתגלה במקומות רבים, "ומקדשי תיראו" (ויקרא כו, ב) מתרגם יונתן, "ולבית מוקדשי תהון אזלין בדחלתיה", כלומר קיום המצוה מתבטא קודם כל בהליכה נאותה אל בית המקדש. וכן, "ולא יראה לך שאר" (דברים טז, ד), "ותודהרון מקמי פסחא דלא יתחמי לכון חמיר", כלומר תזהרו עוד לפני פסח שלא יראה לך חמץ. אין לראות כאן הוכחה שלפי תרגום יונתן איסור בל יראה מתחיל עוד לפני פסח. תרגום יונתן מתרגם את דברי התורה באופן מעשי, "אוכל חשבון מאתם" (דברים ב, ו) מתרגם יונתן שקנו אוכל, "כד חי", אף על פי שבשולי עכו"ם רק דרבנן. אין כאן שיטה חדשה אלא זהירות בתרגום לבל יכשלו שומעי דבריו. זהירות חינוכית.

ברוך זו אפשר לחפש הסבר לפירושים קשים ביונתן. בהקשר לעבוד עברי מביא תרגום יונתן (שמות כא, ז; כב, ב) שמשחררין אותו בשתא דשמיטתא

⁶ אך ראה העמק דבר, דברים יז, יח על כתיבת ספר תורה של המלך וז"ל: "עיקר המצוה הוא כך שיצוה למומחה לכתוב", עיי"ש וזה מתאים עם דברי יונתן כי כפשטם "ויכתבו ליה סביא". בעל העמק דבר אינו מסתמך שם על חיי, אך ראה בפירוש הרש"ר הירש שם שהמלך יכתוב כמו ידיו, וכבר העיר על זה הרב חנוך חתן ערנטרוי, עיי' מנחה סהורה (גרמנית) עמ' 142, הערה 59 ומסתמך על דברי הרמב"ם הלי' ס"ח פרק ז הלכה ב: "וזה שכתב או שנכתב לו אחר שמלך".

אתר דעת - מכללת הרצוג

וכן בפ"י הרב בכור שור (שם כא, ב) כמובא ב"תרגומי התורה" עמ' פד—פה וראה שם הסברו של הרב מ"מ כשר. כנראה נהגו לקחת עבדים במיוחד מיד אחרי תום שנת השמיטה בהתחדשות עבודות האדמה וכך נוצר המנהג — המבוסס כולו על ההלכה — לשחרר את העבדים בתחלת שנת השמיטה הבאה. לפי זה יובן היטב הציווי בירמיהו פרק לד. מנהג זה אף מנע החוקת העבד העברי יותר משש שנים וכך נוצר הנוהג לשחרר בשנת השמיטה אפילו אותו עבד שעוד לא עבד שש שנים שלמות.

יש לראות בתרגום יונתן מקור חשוב לידיעות על הנוהג בקיום המצוות בזמן התנאים. המשנה, התוספתא ושני התלמודים דנים בעיקר בצד ההלכתי ואילו התרגומים מראים במקומות רבים את הצורה המעשית של קיום המצוות שיש בו לפעמים כעין לפנים משורת הדין⁷. ראה זו על חלק מפירושי התרגומים מתאימה יפה עם המסגרת, בה נאמרו הדברים⁸.

ובסוף נחזור לספרו החשוב של הרב מנחם מ' כשר שליט"א. הרב המחבר זכה בצעירותו להיות בין באי ביתם של גדולי הדור הקודם בפולין, ביניהם אדירי התורה שנספו בשואה הי"ד. בספריו מביא הרב כשר משא ומתן של הלכה שהיה לו עם גדולי התורה מלפני חמישים שנה. בהגיעו לגבורות ממשיך הרב כשר בעבודתו הכבירה, מפעל חייו „תורה שלמה". עבודתו בספרו על תרגומי התורה מהוה בלי ספק תביעה כלפינו לא להזניח תחום זה של התורה.

7 בש"ס אפשר למצוא מקורות של קיום המצוות בתורת לפנים משורת הדין ע"י העם. ראה ביצה פרק ב, משנה ג: „ומטבילין מגב לגב ומחבורה לחבורה" וראה שם במפרשים ע"פ גמרא ביצה יט, א שמדובר בטבילות כלים שאין בהן צורך הלכתי ואף אין להן מקור בהלכה. וראה שם בשיטה מקובצת. וראה מנחות צה, א תוספות ד"ה שלא יבואו לידי מעילה שבעבודת האומנין. בבית המקדש עשו תקנה מיוחדת משום חשש מעילה אעפ"י שמעיקר הדין אין שום חשש. וראה מלאכת שלמה, מעשר שני פרק ה משנה ד בשם אבודרהם שאחרי פדיון כרם רבעי היו מפקירין כל פירות הכרם לכל עובר ושב. אין מקור בהלכה להפקיר פירות חולין כאלה וכנראה נהגו כך מפני לימוד נוסף בפסוק „ובשנה החמישית תאכלו את פרי", כלומר רק בשנה חמישית ואילך, ע"ש ב"מלאכת שלמה". וראה פירוש הרא"ש. מעשר שני פרק ה משנה ז שמחלקת בית הלל ובית שמאי מתחסת למדת חסידות. וכן שבת כא, ב לענין מהדרין מן המהדרין.

8 עינו בתרגום יונתן מברא לפעמים ספקות בכונת חז"ל. על המצורע ביום חזרתו אל המחנה נאמר „וישב מחוץ לאהלו שבעת ימים" (ויקרא יד, ח). לפי המשנה (נגעים פרק יד, משנה ב) הכוונה: „מנודה מביתו שבעת ימים ואסור בתשמיש המטה". מדברי הרמב"ם, ה"ל טומאת צרעת פרק יא, הלכה א משמע שאין איסור לחזור לביתו אלא הכוונה אך ורק לאיסור תשמיש. ב"אליהו רבה", נגעים (שם) מפרש הגר"א שכונת חז"ל לשניהם: „מחוץ לאהלו ממש שישב חוץ לביתו ודרשינן נמי אהלו זו אשתו", ע"ש ובתפארת ישראל שם שמביא שתי הדעות בנדון. הוכחה לפירוש הגר"א נמצאת בתרגום יונתן: ויתב מברא למשכן בית מותביה ולא יקרב לצד אינתתיה שובעא יומין, וכן בפ"י קרבן אהרן על תורת כהנים, שם.

ישׁוב לתמיהת הרב אברהם סופר שליט"א

ב„המעין“ כרך יד גליון ד תמוז תשל"ד נדפסו הערות והגהות למס' בנהדרין מאת הרב ר' אברהם סופר שליט"א והביא את דברי התוס' דף ה' ע"א ומה שהקשה הערוך לגר, והרב הג"ל כתב על דברי הערוך לגר „כל דברי הגאון בדבור זה לענ"ד תמוהים הם מאד ואינם מובנים כלל“ וסיים „ומצוה ליישב דבריו“. לפי דעתי אין קושי בדברי הגאון בעל הערוך לגר.

— זה לשון הערוך לגר „שם ד"ה מוציא דמוכחי מילתא דאסהדי ששיקרי מהדר הבעל: כן כתבו התוס' גם לקמן ד"ה והביא דאם הביא הבעל עדים והוזמו לא מקבלינן עוד עדים כיון שראינו שמהדר אסהדי שיקרא וכן כתב גם רש"י לקמן ד"ה ובמקום ע"ש, ולפענ"ד צ"ע ממה דאמרינן במכות ה' ע"ב ההיא אתתא זכו' וכל ישראל מי הוחזקו ע"ש הרי דלר' יוחנן דהלכה כוותיה לגבי ר"ל ס"ל דמקבלינן עדות אחר הזמה, ולא זו בלבד אלא דמשמע התם דגם ר"ל רק אחר שהביאה האשה ב' כתות והוזמו לא רצה לקבל כת שלישי דס"ל דבתרי זימני הוי חזקה אבל אחר שהוזמו כת אחת גם לר"ל מקבלינן שני' וכו' וא"כ למה לא שייך כאן אחר הזמה.

ונחזה אנן. המאירי בנהדרין שם מביא הרבה פירושים והביא פרוש אחד „ומתוך כך פירשוה אחרוני רבנים בדין זה ותביעת ממון זה פירושו על תביעת האב במאה כסף שכבר הוזמו עדי הבעל ונסקלו והאב תובע מאה כסף וכו', ואל תפקפק לומר האיך באמין עדים וכו' שכל שהביא עדים והוזמו ואחר כך חוזר ומביא על אותה טענה בעצמה והוזמו וכו' והביא כת אחרינה דגין על פיה“ ובהגה שם אות א' כתב „תוס' ד"ה מוציא בשם ר"ת אבל בלא הזמה“ הרי בפירוש ששיטת המאירי ס"ל דאף בהזמה מקבלינן, אבל ר"ת ודאי לא ס"ל כן, ובעל ההגה שם הוא הרב ר' אברהם סופר, ואיך כתב על הערוך לגר „דפשיטא דמקבלינן אם באו עדים“.

ומ"ש הרב הג"ל דשם במכות מיירי בשהוכחשו ואין לו ענין לכאן, אני תמה, דהמהרש"ל והמהר"ם שם במכות הקשו על הסוגיא שמדמה הש"ס הדין של ההיא אתתא והמתלוקת של ר' יוחנן ורש"ל להאי דר"י ותחמים, והמהרש"א שם כתב דנעלם מהמהרש"ל דברי הרי"ף, והרי"ף שם האריך ודחה פירוש הגאונים ומפרש הסוגיא כדברי רש"י והרמב"ם, ועיין שם ברמב"ן ובמלחמות והבעל המאור שם. והריטב"א במכות האריך לפרש את דברי הרי"ף, והתוס' יו"ט ג"כ מפרש את דברי הרי"ף, ולדבריו מפרש הרי"ף שס"ל לר' יהודה שאם הוזמו עדים הראשונים תו לא מקבלינן עדים אחרים ותחמים ס"ל שאפי' מאה מקבלינן אותם ומה שאמר ר' יהודה איסתיא הוא לדבריהם דרבנן קאמר אבל הוא עצמו ס"ל דלעולם אין מקבלינן עדים אחרים אחר שהוזמו הכת הראשונה, וכן דעת הרמב"ם, וא"כ התוס' שכתבו דדוקא בהוזמו אין מקבלינן אותם וכו' היא כר' יהודה. וע"ז הקשה הע"ל מהש"ס שם במכות ה' קאמר

ר' יוחנן ס"ל כרבנן והלכה אחר דאנת ואמכא לפי פהאנא ג"כ מקבלין עדים אחרים וא"כ יש בהוזמו ג"כ חשש לעז הדיינין. ודבריו קלורין לעינים ולא זמוהים.

ועלה בדעתי ליישב את הקושיא של בעל ערוך לגר באופן זה, הש"ס שם קאמר — ור"ל אנא דאמרי אפי' כרבנן עד כאן וכו' בלא מהדר וכו' ור"י לא מחלק בזה, ואפשר לומר דלר' יוחנן מהדר אחר עדים והוכחשו, ועדים שבאו גאליהם והוזמו היא שוה ובשניהם מקבלין עדים אחרים, אבל מהדר אחר עדים והוזמו אפשר דמודה ר' יוחנן בלא מקבלין עדים אחרים, ודוקא כשבאו גאליהם ולא במהדר, ואפשר דגם חכמים מודים מזה דאין מקבלין עדים אחרים במהדר והוזמו, וא"כ שם בדין של מוציא שם רע כתב המהר"ם שס"ל להתוס' באין הבעל מחייב בק' סלעים אלא דוקא אם הביא הבעל עדים והוזמו כלומר במהדר וא"כ גם חכמים מודים דאין מקבלין עוד עדים אחרים. וע"כ אנו צריכים לומר כן, דאל"כ קשה מאד לפי דברי התוס' שדוקא בהוזמו אין מקבלין אבל לא בהוכחשו דדלמא קושטא קאמר א"כ אמאי לא קאמר הש"ס דר' יוחנן ס"ל אפי' כר"י עד כאן לא קאמר ר"י אלא בהוזמו אבל לא בהוכחשו ובדין של ההיא אתתא נתכחשו העדים ובודאי מקבלין עדים אחרים, אלא ודאי שכוונת התוס' דדוקא במהדר אמרינן דכשהוזמו לא מקבלינן עדים אחרים, ובהכחשה אפי' במהדר, ור' יהודה ס"ל דאפי' באו בעצמן לא מקבלינן אותם, ואין חולק לדבריו לבין הזמה או הכחשה. ומיושב בזה קו' הגאון בעל ע"ל, והדברים ברורים.

ת ק ו ז

בהערה 113 במאמר „משנתו ודמותו של ר' חיים האלבערשטאם“ (המעין, תשרי תשל"ד, עמ' 43) הבאתי סיפור בשם זקני זצ"ל, וקבלתי ע"ז תגובה מאת האדמו"ר מצעשינאוו שליט"א בארה"ב, שלדעתו הסיפור אינו אמת — ופוגע בכבוד האדמו"ר הק' משינאוואו זצ"ל, ע"כ אני אומר בגלוי שאפשר שמה ששמעתי מזקני זצ"ל היה שלא בדקדוק, ואולי הסיפור להד"ם. יוסף י' אפפעל

המשתתפים בגליון זה :

צבי ביברפלד Canada, Montreal, 660 Mc Eachron

חיים בזק, ישיבת כרם ביבנה, ד"נ שיקמים

הרב יהודה קופרמן, רח' שערי תורה 7, ירושלים

הרב קלמן כהנא, קבוץ חפץ חיים

יונה עמנואל, רח' צפניה 26, ירושלים

ד"ר טוביה כהנא, רח' התיבונים 6, ירושלים

ד"ר מרדכי ברויאר, שד' בן מימון 54, ירושלים

הרב יוסף אפפעל, England, Leeds 17, 6 Allerton Grove

פירושים להגדה (מלוקט מספרי החיד"א)

למה אין מברכים על אמירת ההגדה

חקרו הראשונים למה אין אנו מברכין על סיפור יציאת מצרים שהוא מצות עשה. ותרצו שכבר נפטרנו בקדוש שאנו מזכירין יציאת מצרים ועוד שהיא מצוה שאין לה גבול ושיעור. ואפשר שזה שאמרו „מצוה עלינו לספר ביציאת מצרים“, וכי תאמרו מאחר שהוא מצוה למה אין אנו מברכים עליה ככל מצות עשה, על כן בא דברו ואמר „וכל המרבה לספר ביצ"מ הרי זה משובח“ כלומר משובח הוא דהוי לפי שהוא ענף מצוה אך עיקר המצוה כבר יצאנו ידי חובתנו ע"י אמירת הקדוש. ואחר הקדוש הוא להרבות במצוה והוא משובח אבל כבר יצא י"ח בקדוש ומשום הכי אין אנו מברכין. ועוד אפשר לומר דמשום הכי „וכל המרבה לספר“ וכי רמו לתירוץ שני שהוא מצוה שאין לה שיעור וגבול והיינו דקאמר „וכל המרבה לספר ביצ"מ הרי זה משובח“, כלומר שמצוה זו אין לה קצבה וכל מרבה לספר הוא בכלל מצות סיפור יציאת מצרים ומשום הכי לא תיקנו ברכה על ההגדה ומייתי ראייה ממעשה השלמים שהוי מספרים ביציאת מצרים כל אותו הלילה ונגזלה שנתם עד שבאו תלמידיהם ואמרו הגיע זמן ק"ש, ואם לאו לא הפסיקו, אלמא מצות סיפור זה אין לו קצבה ומשו"ה לא תקנו ברכה.

שמחת הרגל עמ' לא ע"ב

וכל המרבה לספר ביציאת מצרים

ואפשר לומר עוד דכונת אמרו וכל המרבה לספר ביצ"מ הרי זה משובח, היינו לרבות אפילו כהנים ולויים דאמרו ר"ל דשבט לוי לא נשתעבדו, אפילו הכי חייבים לספר ביצ"מ ככל חוקת הפסח אשר נצטוו וזה שאמרו וכל המרבה, הכל לאתויי כהנים ולויים דלא נשתעבדו; ודרך צחות אפשר תיבת וכל ראשי תבות ואפילו כהן לוי המרבה לספר וכו'. ויש בזה טעם לשבח, דהן לו יהי שלא נשתעבדו והיו ברשות עצמן, מ"מ לא היו יכולין לצאת והגדיל ה' לעשות שיצאו עם ישראל ביד רמה. ועוד דאם ח"ו ישראל היו שוהים עוד רגע היו נטמעים ונכנסים בני שערי טומאה והיו נאבדים ואפשר שיגיע גם אליהם הפגם שילכו אחר הרוב, דומה למ"ש בזהר על עון העגל דאף דיהושע לא נמצא בעגל, מ"מ כיון שהיה הפגם הגיע גם ליהושע. ואם כן גם שבט לוי הכהנים הלויים שוין לישראל בכללי ופרטי מצות הלילה הקדושה הזו ומייתי ראייה לזה „מעשה ברבי אליעזר ורבי יהושע ור' אלעזר בן עזריה ור' עקיבא ור' טרפון שהיו מספרין ביציאת מצרים כל אותו הלילה“ כלומר הבט ימין וראה הני תנאי רובם כהני ולויי, כי ר' יהושע הוא ר' יהושע בן חנניא שהיה לוי ור'

אלעזר בן עזריה ור' טרפון וזאת הדין פתאום על קולו והוא צעק גמורה למה שאמרתי
„וכל המרבה“ וכו' לרבות כהנים ולויים דהשלמים האלה איכא בינייהו כהני
ולוי והיו מספרים ביציאת מצרים כל אותו הלילה.

שמחת הרגל דף לג ע"א

חכם מה הוא אומר

חכם מה הוא אומר מה העדות וכו'. אפשר לומר במ"ש הרמב"ן שלא שמרו
האבות התורה אלא בארץ כי המצות משפט אלקי הארץ ולכן הותר ליעקב
אבינו ע"ה שתי אחיות. וז"ש „מה העדות“ וכו' אשר צוה ה' אלקינו אתכם
המשועבדים בגלות בארץ העמים, הלא המצוות משפט אלקי הארץ. והשיב
לחכימא ברמיזא „כהלכות הפסח אין מפטירין“ וכו' והטעם שאף שהקרבת פסח
הלך, נשאר טעם והוא רמז שאף שיתבטל הקרבן פסח שיחרב הבית, ישאר
הטעם כי ישוב ירחמנו ויבנה הבית ונחזור לעשות קרבן פסח. ומאחר שכן
בהבטחתנו לחזור לארץ ישראל אנו עושים היום המצוה שלא יהיו עלינו
כשנגאל דבר חדש כמשו"ל והביאו רש"י פרשת עקב „ושמתם את דברי אלה“
אף אחר שתגלו היו מצויינים במצות, הניחו תפילין עשו מזוזות כדי שלא יהיו
לכם חדשים כשתחזרו עכ"ל.

שפה אחת דף ד ע"ב

הם מה הוא אומר

הם מה הוא אומר מה זאת וכו'. אפשר לפרש דשאלתו היא דכל ענין
יציאת מצרים היה לדור דעה ומתו במדבר אך באי הארץ המה ראו מעשי ה'
במלחמות ל"א מלכים אשר הגדיל לעשות ולא מצינו שקבעו על זה לא יו"ט
ולא קבעו לספר בניסים ההם. על כן בתומו הולך שאל „מה זאת“ דאדרבה
טפי הוה לן לספר בכניסת הארץ וכבושה. ויאמר אביו „בחזק יד הוציאנו ה'
ממצרים“, דע והבן כי נס יציאת מצרים הוא העיקר והמופלא כי לא היינו
ראוים והיינו „גוי מקרב גוי“ עובדי עבודה זרה והדין גותן שלא תהיה
גאולה ובחזק יד הוציאנו לקיים שבועתו כמ"ש רז"ל לכן הוא העיקר ויסוד
שהכל תלוי בו כי בצאת ישראל ממצרים קבלנו התורה ובאמצעות התורה והמצוה
זכינו לארץ ישראל ולכן היתה יציאת מצרים לראש פינה.

זרוע ימין דף ה ע"ב

כי כל אוכל חמץ ונכרתה הנפש ההיא מישראל מיום הראשון עד יום
השביעי (שמות יב, טו) ...ועוד שמעתי מאהובינו הרב כמהר"א ישראל גר"ו
בפשט הכתוב במה דקי"ל דחמץ משש ולמעלה אע"ג דאסור מדאורייתא אינו
חייב כרת וזה שנאמר „ונכרתה הנפש ההיא מיום הראשון עד יום השביעי“
לאפוקי בי"ד משש שעות ולמעלה דאינו חייב כרת.

פני דוד דף פג ע"ב

כנגד ארבעה בנים דברה תורה אתר דעת - מכללת הרצוג

ועוד מעלה אחרת כי כנגד ד' בנים דברה תורה, והטעם דכתיב „ועמך כלם צדיקים” (ישעי' סא, כא) וחשב מחשבות לבלתי ידח ממנו נדח. וגם הרשע סופו ליתקן כי נשמה קדושה חלקו וגם הוא מחוטר גזע האיתנים מוסדי הארץ אבותנו הקדושים ע"ה; זה אפשר לומר דרך אסמכתא.

פה אחד, דף ד ע"א

אילו הוציאנו ממצרים ולא עשה בהם שפטים דיינו ידוע כי במקום שעבוד ארבע מאות שנה לא היינו במצרים רק מעט מזער וגברו רחמיו להוציאנו כי אם היינו שוהים עוד רגע, היו נכנסים בשערי טומאה שער החמישים גימטריא טמ"א — ולכן הוציאנו תכף. הגה כי כן לא היה צורך לקיים אשר במאמרו ית', „וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי”, דכיון דלא ישבו ת' שנה אין כאן „וגם את הגוי” וכו', וזה שאמר אילו הוציאנו ממצרים לרוב רחמיו קודם שנות מספר ת' ולא עשה בהם שפטים דיינו, דליכא תו „וגם את הגוי” וכו'.

זרוע ימין, דף טו ע"ב

ואחרי כן יצאו ברכוש גדול

הוא בירור ניצוצות הקדושות אשר בארץ שביינו והוא הרכוש הגדול מכלל דאיכא קטן הוא הכסף והזהב אשר בעולם הזה נראה גדול אך קטן מאוד והרכוש העיקרי הגדול הוא בירור הקדושה.

שמחת הרגל דף מח ע"א

ועושין החרוסת מפירות שנמשלו בהם ישראל ונותנין עליו תבלין הדומים לתבן שהיו מגבלין בו הטיט (או"ח, סי' תעג ס"ק ה, רמ"א בשם הטור).
ובס' שבלי הלקט סי' ס"ד כתב ויש משימין בו מעט חומר או גרירת לבנה זכר לטיט. וכתב בגליון הרב המקובל מהר"ם די לונזאנו זלה"ה בכ"י ממש: נבהלתי מראות שגעון כזה אולי גם בפורים יוציאו מהם דם זכר לגזרת ההריגה והלא צריכין להפוך היגון לששון והרע בטוב ויצא שבוש זה מטעות סופר שנפל בפירוש רשב"ם ופירוש רש"י פרק ערבי פסחים (קט"ז ע"א) שכתוב והרם שכותשין בו הדק זכר לטיט. ואני בדקתי בפירוש כתב יד ישן נושן וכתוב בו והרופת שכותשין הטב זכר לטיט, והוא מוכרח שהוא פירוש על מ"ש שם חרוסת זכר לטיט, עכ"ל. ופירוש רש"י בנסחא שלפני כתוב נמי וחרוסת שכותשין וכו'.

ברכי יוסף, או"ח סי' תעג, ס"ק יב

הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו

זאת לפנים פירשתי דמחסד אחד שעושה הקב"ה משם ישתלשל כמה נסים ונפלאות. וזה שאמר הודו לה' כי טוב ועושה לפנים משורת הדין דמנס אחד נמשך ומשתלשל חסדי חסדים וזהו כי לעולם חסדו.

גאולת עולם דף יג ע"א

אתר דעת - מכללת הרצוג

העורך האחראי: יונה עמנואל, רח' צפניה 26, ירושלים