

הרב יחיאל משה ורטהיימר
ביתר עילית

פשוטו של מקרא ודרשות חז"ל

1234567
אוצר החכמה

על פי יסודותיו של מו"ר הגאון רבי לייב מינצברג שליט"א

הגאון רבי לייב מינצברג שליט"א מוכר בשדרות הציבור כרבה וראשה של 'קהל עדת ירושלים' או בשמה הקודם 'שיבת המתמידים', היא הקהילה הירושלמית אשר נודעה בסגנון חינוכה המיוחד בתורה ועבודת ה', המשלב שמחת חיים ויושר לב. אולם בנוסף מוכר הגר"ל מינצברג כמי שייצר סגנון ופרץ דרכים ומסילות בארץ לא זרועה במקצוע של לימוד 'תורה שבכתב', החומש ומפרשיו. המאמר דלהלן מבוסס על דרכו ויסודותיו, עם אי אלו הוספות מאת הכותב.

א. הנחת היסוד - יש דרך להבין את התורה על פי הפשט

אף שרוב לומדי התורה מתמקדים בעיקר בחלק התלמוד וההלכה, אולם אין חולק כי חובתו של יהודי היא לאחוז גם בתורה שבכתב שהיא ספר האלוקים שניתנה לנו מאיתו יתברך בהר סיני, ונצטוונו להגות בו תמיד ולא ימוש מפנינו ומפי זרענו, והוא היתד שהכל תלוי בו.

אמנם זהו מקצוע שמעטים עסקו בו במשך הדורות, ואפילו בין גדולי התורה ניתן למנות על יד אחת את אלו שעסקו בו בצורה שיטתית. וראוי לכל בן תורה לקבוע זמנים ללמוד גם את התורה שבכתב עם כל המפרשים ולהעמיק בו כמו ביתר חלקי התורה. כנראה שהסיבה העיקרית שגרמה לרבים להימנע מלעסוק ולהעמיק בלימוד התורה שבכתב, היא העובדה שהוא לכאורה כספר החתום, והקשיים והתמיהות עולים מכל צד. מי שניגש אל החומש ומבקש לקרות בו כאחד הספרים, נתקל מיד בעניינים מוקשים, כמו למשל פרטים שנכפלו לכאורה ללא צורך בכמה מקומות, או לשונות הנראים כשפת יתר, עד לפעמים נדמה שהתורה מאריכה ומפרטת דברים פשוטים, בעוד שבעניינים אחרים התורה מקצרת אף שהיה מקום להרחיב יותר.

כמו כן נראה לפעמים עירוב וסמיכות עניינים שאינם קשורים לכאורה, והלומד מתקשה להבין מדוע באו עניינים אלו סמוכים וקשורים זה לזה. וכן מתעוררות תמיהות רבות בסדר העניינים, מדוע הפרשה מתחילה בפרט מסוים. ולכל לראש הניגוד הנחזה לכאורה בין התורה ככתבה לבין ההלכות העולות מתוך דרשות חז"ל, כאשר במקומות רבים אי אפשר להבין כיצד ניתן להגיע להלכה זו מתוך פשט הפסוק; הלכות רבות הן 'כהררים התלויים בשערה', או שאין אפילו שערה, ויש מקומות שאפילו נראה כהיפך הפשט.

ריבוי הקושיות גורמת לרבים להרפות את ידיהם ולהתייאש מהסיכוי להגיע להבנת הדברים, ואחרים סבורים שניתן לפתור את הדברים רק על פי הסוד.

עלינו להאמין שהתורה שבכתב ניתנה על מנת ללומדה ולהבינה, ואינה חלילה רק ספר חתום של רמזים וחידות. אמנם אין חולק על כך שבתורה רמזים עניינים נשגבים וסודות עליונים, אך אל לנו משום כך להימנע מלגשת אל התורה גם כפשוטה, שהיא ללא ספק מובנת ומיושבת מתוך עצמה.

[חצי גבורים - פליטת סופרים, חוברת ח', אלול תשע"ה]

ב. התורה כתובה על פי העקרונות ולא בסגנון 'פרקטי'

העיקרון המרכזי שיש לדעת בגשתנו אל התורה שבכתב, הוא שהתורה שבכתב כתובה על פי העקרונות היסודיים של הדברים, בשונה מכתיבה שמתייחסת להיבט המעשי והפרקטי. שכן ספרים רבים, ובמיוחד ספרים הבאים להדריך את קוראיהם כמו המשנה והשו"ע, כתובים בסגנון המתייחס לצד המעשי של הדברים, הן מבחינת הסדר והן מבחינת מבנה הכתיבה והלשון. אך התורה שבכתב מעמידה את שורש הדברים כפי שהם מצד העקרונות.

לומדי בית המדרש יודעים למשל כי ב'משנה תורה' לרמב"ם ניתן לדייק וללמוד דברים אפילו מבחירתו היכן לקבוע את מקום ההלכה. [לדוגמה, העובדה שאת אמירת 'על הניסים' בחנוכה הרמב"ם קובע בהלכות תפילה ולא בהלכות חנוכה, מביאה מפרשים רבים לדייק שהוא נוקט שאמירה זו אינה מתקנות חכמים של ימי החנוכה.]

הקושי של הלימוד בחומש נובע מציפיית הלומדים לראות שהדברים יהיו כתובים כפי שהם מתבצעים בפועל, אולם עלינו לדעת שככל שהרמב"ם הוא ספר 'למדני', הרי ספר תורת האלוקים הוא יותר מכך. בסגנון הכתיבה של התורה שבכתב, אינו בא לידי ביטוי כל היבט מעשי-פרקטי, ואכן לשם כך באה התורה שבעל-פה, כדי להשלים את החלק הזה, המעשי וההלכתי, כי יחד עם התורה שבכתב ניתנה למשה רבינו התורה שבע"פ, והיא מפרשת כיצד יש לקיים בפועל את התורה שבכתב.

כלל נוסף המאפיין סגנון כתיבה זה, הוא שישנם דברים שאינם נכתבים מפאת היותם עמוקים מכדי להיכתב. בתורה נכתב העיקרון הראוי לכתיבה, אך בפנימיות הדברים ישנם מעמקים עדינים שאי אפשר להגדירם בכתב, דברים שכתבתם תחטיא את מהותם, שכן מעצם טבעם יכולים להימסר רק בעל-פה.

ג. מהתורה שבכתב אנו מבינים את יסודות ותוכן המצוות

התורה שבכתב ניתנה בסגנון זה לא כדי לכתוב בלשון קצרה, אלא כדי למסור לנו את האמת העקרונית כפי שהיא. כי לפעמים בהיבט המעשי לא באה לידי ביטוי המשמעות הפנימית, ואילו צורת הכתיבה בתורה מלמדת את הדברים כפי שהם ביסודם. הכלל הוא שהחומש הוא 'הספר הכי למדני'. תחילה נציין דוגמה שמו"ר נוהג להמחיש דרכה את החשיבות של העמדת העקרונות במדויק.

למשל, יש סוגים רבים של איסורי אכילה: שקצים ורמשים, בהמות טמאות, נבילה וטריפה, ערלה, טבל, תרומה וקדשים, חלב, דם, וכדו'. אבל כל אחד מבין שמה שהאדם מונע עצמו מאכילת שקצים ורמשים היא מתוך רגש של תיעוב ומיאוס ביחס אליהם, כמו שכתוב 'אל תשקצו את נפשותיכם', לעומת זאת קיים רגש שונה לגמרי ביחס להימנעות האדם מאכילת תרומה וקדשים שזה להיפך, תחושת רתיעה ויראה מחמת המעלה והקדושה שבדבר.

לאור זאת, אם נשאל אדם מן השוק מה סוג הרגש שאנו אמורים לחוש ביחס לאיסור אכילת חלב ודם, הוא בוודאי יאמר לנו שזה גם סוג של תיעוב ומיאוס, אולם המתבונן בפסוקי התורה נוכח לדעת שחלב ודם אינם טמאים, אלא אדרבה, איסורם הוא משום שהם חלק גבוה, 'כל חלב לה', 'כי הדם הוא בנפש יכפר'.

וזה נוגע לכל המצוות: על ידי ידיעת תוכנם מקיים אותם האדם בגישה ובצורה נכונה. ורק מלימוד התורה שבכתב ניתן לדעת במדויק מה התוכן והכוונה של כל מצוה.

ד. החומש כספר למדני

הגדרה זו היא יסוד איתן שעל פיו נוכל לפתור כל קושי שעולה בפנינו בלשון התורה הקדושה, והדוגמאות הן למאות ואלפים. כל שינוי לשון, כל כפילות, מדוע הקדימו את המאוחר, מדוע נדמה לפעמים שהכתוב מקצר בפרטים מסוימים ומאריך בפרטים הנראים כשוליים, מדוע אותה מצוה נכפלת כמה פעמים, ומדוע ישנם הבדלי סגנון בין המקומות השונים.

מלבד השאלות הללו הנוגעות לעצם פשט הכתוב, ישנה השאלה הגדולה, מדוע דרשות חז"ל במקומות רבים שונים ממשמעות הפשט, כאשר במבט רגיל לא היינו מבינים מתוך החומש את ההלכות המתקבלות בפועל בתורה שבעל-פה; מהיכן נובע הפער הזה?

התשובה לכל אלו נעוצה בעיקרון היסודי האמור: זהו סגנון כתיבה דייקני הבא ללמדנו את המצוות ולהעביר לנו את העובדות, מהזווית העקרונית-רעיונית, ולא דווקא מהזווית המעשית-הפרקטית ההלכתית, שאותם משלימה בעבורנו התורה שבעל-פה.

ה. עין תחת עין

הדוגמה הבולטת לכלל זה היא מה שכתוב בתורה "עין תחת עין" (שמות כא, כד). שדרשו בו חז"ל (בבא קמא פג, ב) שהכוונה לתשלומי ממון, דהיינו דמי עינו. חז"ל לא באו לשנות את הפשט, אלא שההלכות נקבעות לפי דרכי הדרש. ואכן יש לבאר מדוע אכן כתבה התורה "עין תחת עין", ולא כתבה במפורש שיש לשלם ממון.

התשובה מיוסדת על הכלל האמור, שכן מצד האמת והצדק ענשו הראוי הוא עין תחת עין, ולכן כתבה תורה בסגנון הכתיבה 'עין תחת עין'; התשלום אינו אלא כופר (כמו שמפורש ברמב"ם ובר"א אבן עזרא ושאר מפרשים). הטעם שמשלמים דווקא ממון ולא עין תחת עין כפשוטו, מבוארת בסוגיה שם מכמה וכמה נימוקים מעשיים, שמחמתם לא יתקיים הצדק אם נבצע עין תחת עין כפשוטו.

מעתה, אם היה כתוב תשלומי ממון בפירוש, היינו מקבלים רושם מוטעה והיינו סוברים שיסוד חיובו הוא רק ממון, אבל תורת האלוקים התמימה המזוקקת שבעתיים, כתובה באופן שבפשוטה היא באה ללמדנו את עצם יסודי חוקי הצדק והמשפט. ואילו ההנהגה בפועל כיצד לבצע זאת למעשה, זאת לימדה אותנו התורה בדרכי הדרש, שתמורת העין משלם ממון כופר.

יחד עם זאת, למרות שהדרש אינו הפשט, וגם לא בא להחליף את הפשט, בכל זאת הוא קרוב אליו ביסודו; הדרש תמיד נובע מהרעיון האמור בפשט, מתוך הרעיון הכללי של הפשט למדו חז"ל לדקדק את ההלכה מלשון הכתוב בדרך דרש, אף שהדרש עצמו אינו בדרך הפשט.

ו. ממחרת השבת

דוגמה נוספת לכתיבה הנובעת מן העיקרון הלמדני נמצא בפרשת ספירת העומר, לשון הכתוב הוא (ויקרא כג, טו): 'וספרתם לכם ממחרת השבת', וכך נאמר לגבי קרבן העומר (שם כג, יא): 'ממחרת השבת יניפנו הכהן'.

ומפרשים חז"ל: 'ממחרת השבת' – ממחרת יו"ט ראשון של פסח. והדבר צריך ביאור רב, מה טעם נתלה יום העומר ביום הקודם לו, שלשם כך נכתב לשון "ממחרת השבת", ומדוע לא צויין היום בדרך פשוטה "בששה עשר לחודש".

התשובה לכך היא הכלל היסודי האמור: התורה שבכתב מגדירה את המצוה מצד הרעיון העקרוני, ואינה כותבת את הפן המעשי.

קרבן העומר הרי בא לרגל תקופת קצירת התבואה החדשה, כמו שנאמר (שם כג, י): 'כי תבואו אל הארץ אשר אני נותן לכם וקצרתם את קצירה והבאתם את עומר ראשית קצירכם אל הכהן'. במציאות, הרי יום הקצירה אינו מתקיים בתאריך קבוע אלא משתנה משנה לשנה, לפי תנאי בשלות התבואה, אולם דרכה של התורה שהדברים נקבעים בממוצע ובקירוב (עיין חזון איש או"ח מועד סימן קלח אות ד). ולכן קבעה התורה את היום האמצעי בחודש, שהוא הקרוב ביותר לזמן האמיתי. אולם מאחר שהיום האמצעי בחודש הוא ט"ו, אינו יום קצירה, כיון שהוא יו"ט ומקרא קודש, על כן נדחתה הקצירה ליום המחרת, שהוא סמוך לו.

לפיכך מגדיר הכתוב את יום הבאת העומר "ממחרת השבת", לשון זה מדויק הוא להפליא בגדר המצוה, שכן אם היה נכתב "ט"ו לחודש", היה נשמע מכך שיום ט"ו הוא היום הנבחר במיוחד להקרבת העומר, ולא היא, שהרי בעצם יום ט"ו אין בו שום עניין מיוחד, אלא היום המתאים לו הוא ט"ו, וכיון שמקרא קודש הוא ולכן אינו יום קצירה, לכן, ממחרת השבת - דהיינו ביום הקצירה הסמוך לו - אז יניפנו הכהן. [ואף שהקרבת עצמו דוחה את השבת, והיה בכוחו לדחות את החג, אך שביתת החג גורמת לכך שהקציר של העם כולו נדחה למחרתו, ולכן יום ראשית הקציר הוא 'ממחרת השבת'].

וזהו גם פשר לשון הכתוב "ממחרת השבת", שלא נקט לשון ממחרת הפסח או החג וכיו"ב [דבר שגורם לטעותם של הצדוקים, ואכמ"ל], משום שדווקא השביתה ממלאכה היא עצמה הסיבה לדחייה זו.

ז. פרשה שנאמרה ונשנית

אחד הקשיים הבולטים בלימוד החומש הוא כפילות הפרשיות; מצוות שונות נאמרו בתורה במספר מקומות, ומלבד הקושי בעצם הכפילות שנראה כלשון מיותר, ישנם הבדלים בסגנונות.

גם כאן מתיישבים הקשיים בדרך הלמדנית. לומדי הישיבות מכירים את המושג 'דינים מחולקים', כלומר יש שבאותה הלכה עצמה מעורבים שני יסודות הלכתיים שכל אחד מהם גורם לדינים מסוימים. עלינו לדעת שגם בחומש ישנם 'דינים מחולקים', לפעמים שניים ולפעמים גם שלושה ויותר. דהיינו, שמצוות שנכתבו בתורה ושוב חזרו ונשנו, המשמעות היא שמצוה זו מתקיימת מחמת שני שרשים וגדרי חוב שונים.

בגמרא (סוטה ג, א) נאמר שכל פרשה שחזרה ונשנית, נשנית בשביל דברים שנתחדשו בה. הדבר צריך ביאור, מדוע לא נאמרו אותם דינים מחודשים במקומם, בפרשה הראשונה בה נכתבה המצוה, וכפי שמעיר ב'אור החיים' (ויקרא יב, ג)? התשובה היא שהדינים המחודשים נובעים מהגדר הנוסף שיש במצוה, אשר התחדש רק בפרשה זו.

[ספרו של הגר"ל מינצברג שליט"א, 'בן מלך' - המצוות התמידיות שבמקדש, רובו מיוסד על עיקרון זה. הוא מראה כיצד משמש כלל יסודי זה במצוות שבמקדש: 'תמידין' 'מוספין', 'לחם הפנים', 'הדלקת המנורה', ו'קטורת'. כל אלו נשנו כמה פעמים בתורה, והוא מסביר את הגדר המיוחד שבכל מקום וכיצד נובעים ממנו הדינים שנאמרו בו. מהלך זה מיישב כמו מאליו עשרות קושיות שהעלו המפרשים.]

ח. דרשות חז"ל לעומת פשוטו של מקרא

כלל חשוב הנובע מן היסוד האמור הוא ההבחנה בין 'פשוטו של מקרא' לדרשות חז"ל.

התורה שבכתב אשר בידינו, בפנים הרבה היא מתפרשת. אולם החלוקה הראשית שממנה מסתעפות כל דרכי הפירושים, היא דרך פשוטו של מקרא ודרך דרשות חז"ל.

השאלה המתעוררת אצל כל בר בי רב היא, האם יש מקום לשתייהן כאחד וכיצד יתכן הדבר. ^{את"ח 1234567} ^{נאם כן, מה המקום והערך שכל אחת מהן אמור לתפוס אצלנו.}

נפתח בדברי הרשב"ם הידועים בריש פרשת וישב (בראשית לז, ב): "ישכילו ויבינו אוהבי שכל מה שלימדנו רבותינו כי אין מקרא יוצא מידי פשוטו. אף כי עיקרה של תורה באה ללמדנו ולהודיענו ברמיזה הפשט וההגדות וההלכות והדינים ועל ידי אריכות הלשון, ועל ידי שלשים ושתים מידות של ר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי, וע"י שלש עשרה מידות של ר' ישמעאל. והראשונים מתוך חסידותם נתעסקו לנטות אחרי הדרשות שהן עיקר, ומתוך כך לא הורגלו בעומק פשוטו של מקרא. ולפי שאמרו חכמים 'אל תרבו בניכם בהגיון'. וגם אמרו 'העוסק במקרא מדה ואינה מדה', 'העוסק בתלמוד אין לך מדה גדולה מזו', ומתוך כך לא הורגלו כל כך בפשוטן של מקראות, וכדאמרין במסכת שבת: 'הוינא בר תמני סרי שנין וגרסינן כולה תלמודא ולא הוה ידענא דאין מקרא יוצא מידי פשוטו'. וגם רבינו שלמה אבי אמי מאיר עיני גולה שפירש תורה נביאים וכתובים נתן לב לפרש פשוטו של מקרא. ואף אני שמואל ב"ר מאיר חתנו זצ"ל נתווכחתי עמו ולפניו, והודה לי שאילו היה לו פנאי היה צריך לעשות פירושים אחרים לפי הפשטות המתחדשים בכל יום."

הנה שנה לנו כאן כללים גדולים ויסודיים:

^{אוצר החכמה}

^{אוצר החכמה}

א. שהעיקר הוא הדרשות שמהן נלמדות ההלכות.

ב. שראוי לעסוק גם בפשוטו של מקרא.

אכן יש להגדיר מה החשיבות הגדולה בלימוד פשוטו של מקרא לפי דבריו, אחר שעיקר הפירוש הוא הדרשות.

עוד צריך ביאור הוא סוף דבריו, שהודה רש"י שהיה צריך לעשות פירוש לפי 'הפשטות המתחדשים בכל יום'. ולכאורה מה שייך לומר על הפשט שהוא מתחדש בכל יום, ולכאורה אדרבה, הפשט הוא אחד, והדרשות הן אלו שיכולות להתחדש בכל יום.

עוד נושא שנלאו כל חכמי לב לרדת לפשרו, הוא שיטתו של רש"י בביאור המקרא, שכן מצד אחד הוא מודה לרשב"ם שפירושו אינו כפשוטו של מקרא, מאידך הוא כותב במקומות רבים שהוא רק בא לפרש פשוטו של מקרא.

ט. הקושי בהשוואת הדרש אל הפשט

והנה, אין אנו בני חורין מלהזדקק לשתי הדרכים במקביל, הפשט והדרש.

שכן מצד אחד, הרי זה ברור שחז"ל הם בעלי הסמכות לפרש את התורה, הן מצד גדלותם וקדושתם והן מצד קדמותם וקירבתם אל שלשלת המסירה מסיני. ולכן לכאורה כאשר הם באים ומפרשים את התורה על פי הדרשות המובאות בש"ס ובמדרשי ההלכה, הרי זהו הפירוש המוסמך שאין להרהר אחריו, הוא ואין בלתו.

אוצר החכמה

[1234567]

אולם מצד שני קבעו חז"ל בעצמם כי 'אין מקרא יוצא מידי פשוטו', והמפרשים המקובלים על כל ישראל, ובראשם רש"י והרמב"ן הלכו בעקבות זאת בדרכם לפרש את התורה בדרך 'פשוטו של מקרא', והם מבארים במקומות רבים את הפסוק בדרך הפשט במקביל לדרך הדרש של חז"ל.

לאור זאת צריך העניין כולו ביאור רב, שכן כל מי שלומד נוכח לראות כי במקומות רבים מאד דרשות חז"ל הינן למראית עינינו רחוקות מהפירוש ההגיוני של קריאת הדברים, ולפעמים אפילו מנוגדים והפוכים לגמרי.

[ואם היו אומרים לנו שהפירוש היחיד הוא הפירוש הדרשני של חז"ל, היינו אומרים לעצמנו שהקריאה הפשוטה שלנו אינה נכונה. כי צריך לדעת לקרוא את הדיבור האלוקי, ורק חז"ל ידעו איך לקרוא אותו. או שהתורה כלל לא נועדה להבנה הגיונית אנושית, אלא היא מלכתחילה ספר חתום ושמיימי, שהשימוש בו הוא בצורה של מידות וכללי דרשות שרק חז"ל ידעו איך להשתמש בהם¹.]

אך מאחר שחז"ל בעצמם והמפרשים בעקבותיהם כתבו שיש לנו רשות לפרש את המקראות בדרך פשוטו של מקרא, משמעות הדבר שהתורה ניתנה לנו באופן שניתן להבין את הכתוב כפשוטו, ואם כן, מדוע נכתבה בצורה שהמובן הפשוט יסתור את מסקנת הדברים האמיתית כפי שנקבע בדרשות חז"ל, ומדוע לא נכתבו הדברים במפורש כמו שהם באמת לפי מסקנת הדרשות. כמו כן צריך הגדרה מה הערך והתועלת שיש ללימוד התורה שבכתב בדרך 'פשוטו של מקרא', אחר שהפירוש הקובע הוא רק הפירוש של דרשות חז"ל.

י. שיטת רש"י: הפשט והדרש הם שני דרכים מקבילים ושונים

לכאורה אנו מוצאים בעניין זה שתי דרכים במפרשים, הסותרות זו את זו.

רש"י ורמב"ן, כאמור, מתייחסים לדרש ולפשט כשני אפיקים שונים זה מזה, וזהו מפלא התורה וקדושת נותן התורה, שיש לה כמה וכמה פנים, ואמרו 'יש שבעים פנים בתורה' (במדב"ר יג, טו). ובספרי המקובלים כתבו שהחלוקה הראשית היא בארבעה פנים שהם פרד"ס - פשט רמז דרש סוד. אך החלוקה הכי בסיסית שבה מתפרשת התורה היא הפשט והדרש, ועל זה נאמר 'אחת דיבר אלוקים שתיים זו שמעתי כי עוז לאלוקים' (תהלים סב, יב).

וכמו שכתב רש"י בתחילת פירושו לשיר השירים: 'אחת דבר אלהים שתיים זו שמעתי, מקרא אחד יוצא לכמה טעמים, וסוף דבר אין לך מקרא יוצא מידי פשוטו ומשמעו'.

וכך קובע רש"י קובע במקומות רבים, שחז"ל לא באו להטות את הכתוב מפשוטו, אלא אלו הם שני מסלולים מקבילים. והנני מביא כמה דוגמאות מדברי רש"י מתחילת החומש. עיין מה שכתב על הפסוק וישמעו את קול ה' אלוקים (בראשית ג, ח): 'יש מדרשי אגדה רבים וכבר סדרום רבותינו על מכונם בב"ר ובשאר מדרשות, ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא, ולאגדה המיישבת דברי המקרא דבר דבור על אופניו'. וכן כתב להלן (בראשית ג, כב): 'ועתה פן ישלח ידו וגו' - ומשיחיה לעולם וכו' ויש מדרשי אגדה אבל אין מיושבין על פשוטו'. ולהלן (בראשית לג, כ): 'ורבותינו דרשו שהקב"ה קראו ליעקב אל, ודברי תורה כפטיש יפוצץ סלע מתחלקים לכמה

1. והוא ההו"א של 'לא ידענא דאין מקרא יוצא מידי פשוטו'. אם כי זה דחוק מאד ואין הדעת שוקטת, שכביכול התורה היא רק כעין מפתח רמזים לדרשות חז"ל. וכאילו מה שכתוב בו לא נועד כלל להבנה כמו שהוא. ואדרבה הלשו עלול להטעות.

טעמים ואני ליישב פשוטו של מקרא באתי. ועיין עוד (שמות ו, ט): 'ואין המדרש מתיישב אחר המקרא מפני כמה דברים וכו'. לכך אני אומר יתיישב המקרא על פשוטו דבר דבור על אופניו, והדרשה תדרש, שנאמר (ירמיה כג, כט): הלא כה דברי כאש נאם ה' וכפטיש יפוצץ סלע מתחלק לבמה ביצוצות'.¹²³⁴⁵⁶⁷

גם כלל זה נובע מן העיקרון המקיף האמור: קריאת החומש בסגנון 'פשוטו של מקרא' מלמדת אותנו את העיקרון הבסיסי, ואילו ההלכות הן צורת עשיית הדברים בפועל.

יא. הרמב"ן בעקבות רש"י

וכן כתב הרמב"ן ב'משפט החרם' (וכן בפירושו לתורה ובחידושי הש"ס, והבאנו לשונו במשפט החרם שהוא הברור ביותר לעניינינו): 'ואל תהיה חוסס פינו בזה מפני שרבותינו ז"ל דרשו המקרא הזה לענין אחר, מהם מי שאומר (ערכין ו, ב) למעריך היוצא ליהרג, ומהם מי שאומר שאין חייבי כריתות וחייבי מיתות ב"ד נפטרים בממון כדאיתא בכתובות (לה, א). שאף על פי כן, אין מקרא זה יוצא מידי פשוטו, דכתיב 'אחת דבר אלהים שתיים זו שמעתי' משמש הוא הכתוב לזה ולזה², בוא וראה שהרי רז"ל דרשו לא יומתו אבות על בנים בעדות בנים ובנים לא יומתו על אבות בעדות אבות, ולא תחשוב שזו אסמכתא אלא עיקר הגמרא הוא, ומכאן יצא לקרובים שהם פסולים לעדות מן התורה (סנהדרין כז, ב), ואעפ"כ אין מקרא יוצא (נ"א: אין בנו כח להוציא מקרא) מידי פשוטו, דכתיב ואת בני המכים לא המית ככתוב בספר תורת משה לא יומתו אבות על בנים ובנים לא יומתו על אבות (מלכים ב' יד, ו). הא למדנו שכמה פנים של אמת לתורה'.

ועיין מה שכתב הרמב"ן, שמרש"י למדנו שהרשות בידינו לפרש באופן אחר ממדרשי אגדות חז"ל. עיין מה שכתב בפסוק "ותנח התיבה" וגו': 'כתב רש"י מכאן אתה למד וכו'. והוא כן בב"ר, אבל כיון שרש"י מדקדק במקומות אחרים מדרשי ההגדות, וטורח לבאר פשטי המקרא, הרשה אותנו לעשות כן³, כי שבעים פנים לתורה ומדרשים רבים חלוקים בדברי החכמים, ואומר אני שאין החשבון הזה שאמרו [חז"ל] נאות בלשון הכתוב' (רמב"ן בראשית ח, ד).

הרי שהפשט הוא אחד מאופני הלימוד והידיעה בתורה, והוא מחייב כשלעצמו כמו הדרש, וגם במקומות שיש דרש אנו למדים גם את הפשט והוא גם כן מלמד אותנו הוראות למעשה⁴.

כלומר ספר אחד ופירושים שניים, ושניהם אמת. גם הפשט וגם הדרש.

אולם עדיין אין הדברים מיושבים לגבי מקומות שהדרש סותר והיפך מהפשט, ששם אי אפשר להשתמש בשניהם, אלא הדרש הוא המכריע, ואם כן הדרא קושיא לדוכתיה: לשם מה נכתב כלל

2. פסוק זה 'אחת דבר אלהים שתיים זו שמעתי' מובא בגמרא לגבי שני דרשות הנלמדים מפסוק אחד, (סנהדרין לד, א): 'אמר אביי דאמר קרא אחת דבר אלהים שתיים זו שמעתי כי עז לאלהים, מקרא אחד יוצא לכמה טעמים'.

ורש"י והרמב"ן כנ"ל מציינים את הפסוק לענין פשט ודרש. כמו שבעולם הדרש עצמו הפסוק יכול להידרש לשני עניינים, כך גם בכללות מתפרשת התורה בדרך הפשט ובדרך הדרש.

3. ומכאן יש לנו ללמוד שהרמב"ן הוזקק לרשות לדבר זה.

4. ואכן מצינו בראשונים שלמדו הלכות מחודשות שלא נאמרו בחז"ל, מכוח לשון הכתובים מפשוטו של מקרא. עיין רמב"ם הלכות רוצח ושמירת נפש פ"ב הלכה יד בענין מכה עבדו בשבט, ובהשגת הראב"ד לענין בא במחתרת בהלכות גניבה פ"ט הלכה ח. וכאמור בפנים, כך היא דרכו של הרמב"ן בפירושו על התורה, נוסף על מה שכתב בדין החרם (ויקרא כז, כט). כגון בדין אונאה בקרקעות (ויקרא כה, טו). בדין לא יוכל לבכר (דברים כא, טז). ועיין 'משך חכמה', פרשת קדושים בפסוק 'לפני עור לא תתן מכשול'.

הפשט שיש בו להטעות אותנו, ולמה לא נכתב רק הדרש.

וגם עצם הדבר צריך ביאור, מדוע ישנן הוראות והלכות שנכתבו בפשט הכתוב, ודברים אחרים אנו למדים רק בדרך דרש.

יב. שיטת המלבי"ם שהדרש הוא הפשט

אח"ח 1234567

דרך נוספת שאנו מוצאים בכמה מפרשים, הקובעים כהנחה כללית שהדרש הוא הפשט האמיתי באשר נעמיק היטב בלשון הכתוב עד תומו, תבהיר כיצד הדרש הוא הפשט הנכון.

אבי דרך זו הוא המלבי"ם: 'כי הדרוש הוא הפשט הפשוט המוכרח והמוטבע בעומק הלשון וביסודי השפה העברית. וכל התורה המסורה בע"פ הלא כתובה על ספר תורת אלקים מפורש ושם שכל ויבינו במקרא את כל דברי הקבלה שנמסרה בסיני עפ"י כללי הלשון ודרכיו וגדריו עפ"י חוקים קבועים וברורים ואמיתיים וכו'. כל דברי הקבלה ותורת הפה בכתב מבוארות ובעומק הפשט והמליצה שמורות, בו ילמדו רוגנים לקח כסילים תבונה לצים אמונה לדעת כי הדרוש הוא הפשט הפשוט, וכל דברי חז"ל מוכרחים ומוטבעים בעומק הלשון וביסודי השפה העברית, יראו העברים כי יש פנינים עשרת מונים. וכו'. כי כל דברי תורה שבע"פ מוכרחים ומוטבעים בפשט הכתוב ובעומק הלשון, וכי הדרוש הוא לבדו הוא הפשט הפשוט המיוסד כפי חוקי הלשון האמיתיים והברורים' (הקדמה לספר ויקרא).

ולכאורה זו גם דעת מהר"ל מפראג: 'כל דברי הדרשות אשר הם בתלמוד ובשאר מדרשים כולם, אין אחד מהם הן גדול הן קטן שאין הדברים עומק הכתוב על פי אמיתותו, כאשר הוא מעמיק בפירוש הכתוב ימצא אותו, שלכך נקרא דרשה כי הוא דרישת הכתוב בחקירה ובדרישה מאוד מאוד עד עומק הכתוב' (באר הגולה, באר השלישי פ"ד).

ובדף השער לפירוש 'העמק דבר' כתב הנצי"ב: 'נעמיק דברים ליישר הדורים בפקודי ה' הישרים, להוכיח כי אין בהם שנויים ויתורים, הכל במעמקי הפשט סדורים, וכל נקודה או דגש המיותרים על כוונות רמות מורים, וגם דרשות רז"ל בעומק הפשט מזהירים'.

אך דבריהם אלו צריכים הסבר והטעמה, שהרי כפי שנתבאר למעלה, עיני כל רואה תחזינה שהקריאה ההגיונית הפשוטה שונה מהמשמעות העולה מדרשות חז"ל, ואפילו סותרת לפעמים. וכמו שכתבו להדיא רש"י והרמב"ן שהמדרשים אינם תואמים את פשוטו של מקרא. וכתבו שהם שתי דרכים שונות בחינת 'שתים זו שמעתי'. האם דעת מפרשים אלו חולקת על רש"י והרמב"ן? ומה יאמרו על הדרשות מסוג 'גורעין ומוסיפין ודורשין', 'אל תיקרי', 'מקרא נדרש לפניו ולאחריו', 'סרס המקרא ודרשהו'?

יג. ההבדל בין צורת תורה שבכתב לצורת תורה שבע"פ

אולם האמת היא, כי למעשה הקושי שאנו מתקשים בו אינו דווקא על עניין הדרשות, אלא הן קושיות על כללות התורה שבעל-פה. ועלינו להקדים ולדון בכלל במהות 'תורה שבעל-פה'. שבכללותה היא הפירוש לתורה שבכתב, כמו שהרמב"ם מגדיר זאת בהקדמותיו, שהתורה שבעל פה הוא 'פירושי המצוות'.

השאלות העיקריות הן כאמור: מצד אחד מדוע לא נכתבו הלכות תורה שבע"פ בתורה שבכתב; ומצד שני מדוע בהרבה מקומות ההלכה הפסוקה נוגדת את פשטות הכתוב. וכמו כן עולה השאלה שהזכרנו: מאחר ומה שקובע הוא ההלכה המסורה בתורה שבע"פ. לשם מה ניתנה

לנו התורה שבכתב, ומה אנו משיגים בלימודינו בה.

התשובה לשאלות אלו היא כפי שמבואר בספרי האחרונים, מהר"ל ועוד, שיש הבדל בין הצורה הראויה למסירת דברים בכתב, לבין הצורה הראויה למסירת דברים בעל פה. דברי תורה הם דברי אלוקים חיים שיש להם חלק קבוע ושרשי אשר ניתן להיכתב, ומהם מסתעפים הענפים בלי סוף אשר הם מעצם טבעם דברים שאין יכולים להימסר אלא על פה.

ויש הרבה מה לבאר בזה והדברים עתיקים, ואין כאן המקום להאריך. נציין בקצרה את תורף הדברים. כך ראוי להיות שהכתיבה תהיה כפי הסגנון המתאים לכתיבה, דהיינו באופן של פשט ותפיסה פשוטה של הדברים, ואילו הדברים העמוקים ראוי שיוכנו רק מתוך העמקה ודרישה וחקירה בתוכן הדברים הכתובים. דברים עמוקים מעצם טבעם אינם ראויים לכתיבה, שכן הם מסורים ללב, וכתיבתם מעניקה להם קביעות ומשבשת את כוונתם. דברים מופשטים כאשר הם נכתבים הם מצומצמים בלבוש מסוים, בעוד שלפי האמת הם עניינים עמוקים שאינם מוגבלים דווקא להגדרה כפי שנכתבה, אלא יכולים להתקבל אצל הלומד בתפיסה עמוקה הכוללת ריבוי לבושים. ולכן ניתנה התורה בשני אפיקים מקבילים, באופן של תורה כתובה שהיא כגוף הדבר, ובמקביל לו בנתינה על פה שהיא כנשמת הדבר.

[וגם בלשון בני אדם, הדרך היא שדורשים ומעמיקים בכוונת הדיבור והכתיבה של אדם, מה היתה כוונתו באמרו כך ומדוע אמר זאת כך. אלא שאדם לפעמים דבריו הם לאו דווקא, ואין שם לב לכל דבר שיוצא מפיו. אבל התורה היא אלוקית וכל דבר קל הוא בדיוק גמור, ולכן יש לנו לדרוש כל אות ותג.]

יד. תורה שבע"פ היא דרגה יותר עמוקה של תביעה

הגדרה זו נוגעת בדרך כלל לטעמי התורה ועומק ענייניה. [וכן עניינים עמוקים הקשורים להנהגת ה' הפנימית, כגון גן עדן ועולם הבא, וכגון מה שראש השנה הוא יום הדין לכל באי עולם, שהוא טעם לתקיעת שופר.] אך גם הלכות רבות הן בבחינת 'עומק', כלומר שבעל פה ניתנו הלכות התורה בהרחבה ותוספת חיובים מעבר למה שנכתב במפורש, ואמנם אין תוקף חיובם באותה דרגה כמו הדברים המפורשים בתורה. ולדוגמה, כיבוד אב ואם המפורש בתורה, הוא בוודאי יותר חמור מכיבוד אחיו הגדול שנלמד מדרשה [ואולי שם הוא רק אסמכתא]. וכן הרבה דברים שהם הלכות של תושבע"פ וגם הנלמדים מדרשה, אף שהם נחשבים מדאורייתא אין דרגת חיובם ותוקף תביעתם כמו מה שמפורש בתורה. כי מה שכתוב בתורה הוא הדרישה הרשמית הנתבעת בתוקף הרב ביותר, אלא שישנם עוד עניינים והידורים והוספות המתחייבים מצד התורה; אולם אף שרבים מהם הם מדאורייתא – משום שנלמדים מדרשה או מהלכה למשה מסיני – בכל זאת אין הם בדרגת החוב של המפורש בתורה. והדבר מבואר בהרבה מקומות בראשונים ואחרונים, שדבר המפורש בתורה יותר חמור מדבר הנלמד מדרשה. ולכן גם כתיבתם אינה מפורשת, אלא בדרך דרשה ורמז, משום שזה בחינה של 'עומק' הדברים.

כלומר, בשטחיות התורה תובעת רק דרגה פשוטה של קיום, אבל כשמעמיקים יותר לדעת את רצון ה' מגלים שהתביעה יותר רחבה, והחפץ להתחסד עם קונו מוטלות עליו חובות נוספות שאי אפשר לדרוש בתוקף מכל אחד.

[וגם ברובד המפורש עצמו יש כמה דרגות; יש שהוא פשט גמור ויש שהוא יותר דיוק הלשון, כגון זכור את יום השבת לקדשו, שבפשט גמור הוא מצוות עשה על שביתת מלאכה, אך העמיקו לפרשו עוד שצריך לקדשו בדברים.]

טז. בסיפורי התורה הדרש הוא המציאות בעומק הדברים

וכן בסיפורי התורה, ההבדל בין הדרש לפשט הוא, שמה שנכתב בפשוטו הוא מה שפשוט וגלוי לעין במבט טבעי, וכן מה שהיה מפורסם בין הבריות באותו הדור, והדרש הוא מה שהוא בעומק הדברים במעמקי הלב או בהסתר מרוב הבריות.

[וידועים דברי רבי צדוק הכהן בעניין זה, במה שדרשו חז"ל 'יעקב אבינו לא מת' (תענית ה, ב), והקשו שם בגמרא: 'וכי בכדי ספרו ספדניא וחנטו חנטיא וקברו קבריא', אמר לו מקרא אני דורש וכו', ולכאורה תמוה מה תירץ לו 'מקרא אני דורש', שהרי כתוב במפורש שיעקב מת וספרו הסופדים וקברו הקוברים, ואיך יש כח בדרשה לסתור כתוב מפורש וכו'. ומבאר רבי צדוק: 'דמצד התגלות המפורש בכתוב לכל לא נתגלה דבר זה שלא מת כלל, כי הרי חנטי חנטיא כמו לכל מתים. רק שמצד דרך הדרש שהוא דרישת הנעלם שבכתוב שאין מפורש בהתגלות בעולם הזה לכל, נדע שהיה כן באמת בהעלם, אף שלא היה בהתגלות' (ישראל קדושים, אות ז). ויסוד הדברים כבר מבואר ב'שלטי הגבורים' על הרי"ף (פרק ראשון דעבודה זרה, מובא בשל"ה - כללי התלמוד (זי), ובמבוא התלמוד למהר"ץ חיות). וכן כתב מהר"ל מפראג בכמה מקומות, והרחיבו בזה הגרי"ל בלוח מטלז והגר"י הוטנר זצ"ל.]

טז. ההלכות המעשיות אינן ראויות להיכתב

אמנם עלינו לעשות הבחנה נוספת בתורה שבעל פה, שהיא כוללת שני חלקים, הפוכים זה מזה.

חלק אחד הוא מה שהזכרנו - דהיינו העניינים העמוקים של התורה, טעמי המצוות, הנימוקים ושרשי המצוות, וכמו כן בסיפורי התורה העניינים העמוקים שהיו במסתרי הלב מאחורי המעשים, והדברים הבלתי גלויים לעין. חלק זה לא נכתב משום שהוא יותר עמוק ממה שראוי לכתוב.

ברם, ישנו חלק נוסף שנכלל גם כן בתורה שעל פה, והיינו חלק ה'הלכות', ההלכות המעשיות שיש לאדם לנהוג על פיהן למעשה. כי בתורה שבכתב נכתבו רק עיקרי הדברים, אבל דרכי עשייתם למעשה נמסרו רק בתורה שבע"פ.

וגם בחלק זה ישנם דברים שההוראה למעשה בתורה שבע"פ היא שונה ממה שעולה מפשוטו של הכתוב, אך כאן הסיבה היא הפוכה: ההוראה למעשה היא יותר מדי מעשית מכדי לכתבה. [כלומר צורת העשייה שנקבעה להלכה אינה הצורה המהותית של החיוב, אלא השתלשלות נסיבתית].

גם בחלק זה ישנו הבדל מהותי בין הדברים הראויים להיכתב, לדברים שראויים להיות בעל פה. והיינו שבתורה שבכתב הדברים נמסרו בטהרתם, דהיינו עקרונות הצדק האלוקיים כפי שהם מצד עצמם, מה שראוי ומה שנכון שיהיה, בעוד בתורה שבעל פה נמסרו הדברים לחכמי ישראל כפי שהם צריכים להתבצע בעולם המעשה, שבו יש שמחמת נימוקים צדדיים שונים הקיימים בעולם המציאות, הצדק ייעשה דווקא בצורה מסוימת, שונה ממה שהדברים מצטיירים על פי העיקרון הטהור.

התורה שבכתב ניתנה לנו לא רק כדי לדעת את פרטי עשיית המצוות בפועל, אלא היא באה ללמדנו את עצם הדבר. הלשון הכתוב תואם לעקרון הצדק והאמת של המצוה. אולם עשיית הדברים בפועל מצריכה גם התאמת העקרונות לחיי המעשה, ולשם כך באו ה'הלכות' של תורה שבעל-פה, לפרש כיצד תתבצע עשיית הדברים בפועל. כל צורתה ואופי כתיבתה של התורה מבוסס על עיקרון זה. גם בסגנון וסדר הדברים התורה אינה כמו ספר הלכה שימושי כגון השולחן

ערוך, ^{אח"ח 1234567}אלא היא ספר עקרוני-עיוני שבא ללמד את מצוות הצדק האלו. וכשאנו ניגשים ללמוד את לשון התורה עלינו ללומדה מתוך גישה זו, ומתוך פשטות הלשון ומבנה הכתיבה לדייק את מבנה המצוה, מה יסוד המצוה ומהו המסתעף, ואכן ניתן ללמוד את מהות העיקרון של כל מצוה מן הסגנון, מסדר הדברים ומקביעת מקומם. ^{אח"ח 1234567}

י. דוגמאות להלכות שאינן כתובות בתורה בצורת קיומן המעשית

הדוגמה המפורסמת היא הדין של 'עין תחת עין', שהוזכר לעיל. בתורה שבכתב מדובר על הצדק העקרוני שבעבורו ראוי להעניש את האדם באופן של כאשר עשה כן יעשה בו. בתורה שבעל פה נמסר לנו שמחמת נימוקים שונים אם נבצע עין תחת עין כפשוטו, תהיה בכך פגיעה בלתי ראויה ^{אח"ח 1234567}מחמת סיבות צדדיות שונות, וכמו שמבואר בגמרא בפרק החובל (ב"ק פג, ב). ולכן המימוש הנכון של עיקרון עין תחת עין בצורה הצודקת ביותר יהיה דווקא כאשר נעשה זאת בתשלומי ממון. ^{אח"ח 1234567}

אולם בתורה שבכתב יש בהכרח לכתוב את האמת הצודקת מחמת עצמה, שכן אם תיכתב שם מסקנת הדברים בפועל, יובן שכביכול זו מידת הצדק היסודית שבדבר, לשלם תשלומי ממון תחת עין, ואין זה נכון. ^{אוצר החכמה}

וכן 'ארבעים יכנו', שבפועל מכים ארבעים חסר אחת, מחמת סברות מעשיות, כמו שביאר מו"ר שעל ידי הכאת ארבעים חסר אחת כבר ניתן להחשיב כארבעים, ובעונשים תמיד ממעטים ככל האפשר. אבל העיקרון הוא ארבעים, ולכן נכתב ארבעים.

*

דוגמה נוספת (שמות כא, לו): 'שלם ישלם שור תחת השור והמת יהיה לו'. ואמרו חכמים (בבא קמא י, ב): 'והמת יהיה לו – לניזק'. וזאת אף שפשוטו של מקרא הוא שהמת יהיה למזיק. מבאר ברמב"ן על התורה (שמות שם): 'ויתכן לפרש על דרך הפשט, והמת יהיה לו, למזיק, כלומר שלם ישלם שור תחת השור והמת יהיה לו למזיק המשלם בתשלומין האלו, שיכניסהו לניזק בחשבון'.

כלומר, העיקרון מחייב שהמזיק ידאג לשלם לניזק את כל נזקו, וממילא הוא זכאי ליטול את הנבלה, אלא שהוא רשאי לשלם בזה את נזקו בתורת תשלומין. ונמצא שבפועל המת הוא לניזק, אבל פשוטו של מקרא מדבר על העיקרון, שהמת הוא למזיק.

יח. תורה שבעל פה: הרובד העמוק והרובד המעשי

נמצא שהתורה שבכתב היא רובד אמצעי יסודי [רשמי] כפי שראוי לקביעת דבר בכתב. מצד אחד יש לה מעליה מעמקים פנימיים שאי אפשר ואין ראוי לכתבם מחמת עומקם, ומצד שני יש לה מתחתיה הוראות למעשה שאין ראוי לכתבן מחמת פשטותם ומעשיותם. שני החלקים כלולים בגדר 'תורה שבעל פה'.

לדוגמה, תקיעת שופר בראש השנה. בתורה כתוב 'זכרון תרועה' ו'יום תרועה', ואילו בתורה שבע"פ המוסתרת מצד עומקה, למדנו שיום זה הוא יום הדין על כל השנה, ושהשופר מעלה זכרונם של ישראל בפני אביהם שבשמים. ואילו בתורה שבע"פ, שלא נכתבה בכתב מצד מעשיותה, למדנו את כל הלכות התרועה שהיא בשופר ושהיא שלוש של שלוש, ושהתרועה באמצע ותקיעה לפניה ולאחריה.

אולם נזקקים אנו לכל אחד מחלקי התורה: התורה שבכתב והתורה שבע"פ, ויש בזה מה שאין בזה. התורה שבעל פה בחלק ה'הלכות' מלמדת אותנו את ביצוע הדברים בפועל, כיצד ההלכה מתקיימת למעשה. דבר שלא נוכל לדעתו מן התורה שבכתב.

לעומת זאת התורה שבכתב היא בעבורנו הוראת דרך ולימוד לדעת את האמת והצדק כפי שהם מצד עצמם ומהותם. בלימוד ההלכות לבדם לא נוכל לדעת את טעמי הדברים, גדרם, שרשם, מהו דבר עיקרי ומהו דבר פרטי. זאת נוכל להבחין רק מתוך סגנון התורה, במבנה ובסדר הדברים בפסוקי המצווה עצמה, ובקביעת מקומה בסמיכות לאיזה מצוות היא כתובה ובאיזה ספר נכתבה. [ומתוך עיון זה אנו באים לחלק העמוק של תורה שבע"פ: הטעמים, הנימוקים, הרגשות והתוכן של המצוות].

יט. התורה שבע"פ "מתהפכת" מהתורה שבכתב כ"חומר חותם"

זה לשון הגר"א באדרת אליהו: 'או אל המזוזה - פשטא דקרא גם המזוזה כשירה, אבל הלכה עוקרת את המקרא וכן ברובה של פרשה זו, וכן בכמה פרשיות שבתורה, והן מגדולת תורתנו שבע"פ שהיא הלכה למשה מסיני והיא מתהפכת כחומר חותם, על כן צריך שידע פשוטו של תורה שידע החותם'.

לפי מה שנתבאר, כוונתו היא שכך היא צורת הדברים בהכרח. אם ההלכות היו רק 'עמוקים' יותר מהתורה שבכתב, הם לא היו אמורים 'להתהפך', אלא רק לקיים את הדברים במשמעות יותר עמוקה. אבל כאמור, בהרבה נידונים כאשר העקרונות באים לידי ביצוע הם 'מתהפכים', כמו חותם שאותיותיו הפוכים ועל הגיליון הם מתהפכים וניתן לקראם; ולכן התורה שבכתב לפעמים הפוכה מההלכה של תושבע"פ, 'הלכה עוקרת את המקרא', והתועלת מלימוד תורה שבכתב היא כדי לדעת את העיקרון [שהוא החותם].

[ועיין במשנ"ב ריש הלכות פסח (סימן תכט שער הציון אות ה) שכתב שמשמע בפוסקים שתקנת משה רבינו ללמוד הלכות חג בחג ביום טוב גופא אין יוצאים ידי חובה בקריאת התורה, ושני עניינים הם. ויתכן שהטעם הוא עפ"י האמור, משום שלימוד ההלכות הוא צורה שונה לגמרי של לימוד הדברים. משה תיקן להם שני החלקים, גם ללמוד את עקרונות הדברים כפי שניתנו מפי הגבורה בדרך של 'שמיעת תורה', וגם ללמוד לעצמנו את קביעת ההלכות כיצד שהם מתקבלים אצלנו בפועל.]

כ. הדרשות - אופן של קישור בין התורה שבכתב לתורה שבע"פ

כל דברינו עתה היו ב'תורה שבעל פה', שנמסרה לישראל 'על פה' [על ידי משה או מסברת החכמים⁵], במקביל לתורה שבכתב, אך בלי קשר ישיר לתורה הכתובה.

5. והנה שלוש דרכים לפנינו שעל ידן למדנו הלכות תושבע"פ: א. הלכה למשה מסיני. ב. דרשות. ג. סברא. ויש מחלוקת בין החכמים, המלבי"ם הרי"א הלוי והרד"צ הופמן ועוד, כיצד היתה השתלשלות ידיעת התושבע"פ, אם היא נמסרה ברובה כהלכות מפי הגבורה למשה בסיני, ואחר כך חיפשו ומצאו את הדרשות שתיינה רמוזות בתורה שבכתב, או שמלכתחילה ניתנה יחד עם הדרשות, או שההלכות נשתכחו ואחר כך נתחדשו על ידי הדרשות, או שחזרו ונתחדשו מכוח הסברא ואחר כך גם חיפשו את הדרשות עליהן. והנה כו"ע מודים שכל אחת מהדרכים היא מקור להלכות מסויימות, וכל הנידון איזו מן הדרכים היתה יותר עיקרית ברוב ההלכות.

עתה נחזור לעניין דרשות חז"ל במקראות. לפי מה שנתבאר נמצא שההלכות של תורה שבעל-פה אין ראיות כלל שתהיינה כתובות בתורה שבכתב, שהרי מיסודם של דברים ההלכות צריכות להימסר בצורה שונה מאשר כתיבת התורה. התורה שבכתב היא ספר העקרונות האידיאליים, והתורה שבעל פה [חלק ה'הלכות'] הוא קובץ ההלכות בפועל. ומעת שהותר לכתוב תורה שבע"פ המה הדברים הערוכים לפנינו במשנה, ברמב"ם, בטור ושו"ע ומשנה ברורה. והם שני סוגי ספרים שונים מעצם מטרתם ותוכנם.

אלא שלמרות זאת, מעוצם קדושת התורה ופלאי כתיבתה האלוקית, יש בה דבר נפלא נוסף. ^{אוצר החכמה} כי אף אמנם שכתבתה כפשוטה היא כפי הראוי לה להיות מצד היותה בכתב, כתיבה עקרונית-רעיונית, אולם בנוסף טמן בה נותן התורה ב"ה באופן כתיבתה שתהיינה רמוזות בה גם ההלכות כפי שהן מתבצעות בפועל על פי תורה שבע"פ: 'אחת דיבר אלוקים שתיים זו שמעתי'.

והן הנה י"ג מידות שהתורה נדרשת בהן, שהן כללים כעין רמזים כיצד לקרוא את התורה באופן שיעלה בדינו קיום כל מצוה כפי שהיא מתבצעת בפועל. וכאמור, יש מדרכי הדרש שהן רחוקות הרבה מצורת קריאת הדברים כפשוטם, כגון 'גורעין ומוסיפין ודורשין', 'אל תיקרי', 'מקרא נדרש לפניו ולאחריו', 'סרס המקרא ודרשהו'. והרי זה משום שבאמת אין ההלכה נובעת באופן ישיר מצורת כתיבת הדברים בתורה שבכתב, כי כאמור אין ראוי כלל שייכתבו הדברים בצורה שהם ייעשו בפועל.

אלא ניתן כאן דבר נפלא, שמלבד היותה תורה שבכתב הנקראת כצורתה כפשוטה, אחד משבעים הפנים מחייב ללמוד את התורה באופן של י"ג מידות שהתורה נדרשת בהן, ובצורת קריאה זו מהווה התורה שבכתב גם ספר הלכה.

ולכן הרבה פעמים דרשות חכמים אינן מתיישבות עם פשוטו של מקרא, שכן כאמור התורה שבכתב והתורה שבעל-פה ביסודן הן שני עולמות שונים, כי פשוטו של מקרא בא ללמדנו את הדבר כפי שהוא מצד העיקרון היסודי, והתורה שבעל-פה מצווה אותנו צורת הקיום המעשי. הדרשה באה ללמדנו כיצד גם ההלכה בפועל רמוזה בעומק התיבות ובצורת הכתיבה בדרכים שונות. ומטבע הדברים מחמת כן בהרבה מקומות הדרש אינו עולה עם פשוטו של הכתוב, ואדרבה, הוא לפעמים נוגד אותו, שכן הדרש בא מצד צורת ה'תורה שבעל-פה' של קיום המצוה למעשה.

כא. הדרשות רמוזות בתוכן הפשט

אמנם נראה שגם דרשות אלו אינן רק רמזים חסרי משמעות, אלא הן הדגשות ושינויים קלים בכתיבה שרומזים בדרכם גם כיצד לבצע את הדברים בפועל, למרות שהם מתהפכים בדרך מהרעיון אל הביצוע. אבל אין הדרשה מוכרחת לנבוע באופן ישיר מכתיבת המצוה, שכן יש שהכתיבה היא

ברוך הוא בחכמתו יתברך רשם בתורה שבכתב כל תורה שבעל פה שאמר למשה, אבל לא הודיע למשה כל מה שנתן לו בעל פה היכן הוא רמז בתורה שבכתב, וזו היא עבודת בני ישראל עמלי תורה שיישבו ההלכות שנאמרו למשה בסיני והסודות והדרשות כולן יתנו להם מקום בתורה שבכתב, ולזה תמצא באו התנאים וחברו תורת כהנים וספרי וכו', וכל דרשתם בכתובים אינם אלא על פי ההלכות והלבישום בתורת ה' תמימה שבכתב, ואחריהם ועד היום זו היא עבודת הקודש בני תורה לדייק המקראות וליישבם על פי המאמרים שהם תורה שבעל פה, וזו היא עבודת התורה הנקראת ארץ החיים'.

נושא זה של סדר התפשטות התורה בישראל אינו נוגע לעניינינו, כי זה נידון בסדר השתלשלות הדברים, אולם אנו דנים במהותה של התושבע"פ, שלכו"ע היא צורה נוספת של מסירת התורה לישראל, וכן השילוב בדרך דרש לתורה שבכתב שהוא דבר נוסף.

הפוכה במגמתה מהביצוע ורק התוכן הכללי נשאר בקיומו.

[ולמשל, כמו שאדם מדבר אל חברו, אולם בצורת דיבורו גם רומז פרטים נוספים בצורת ביצוע הדברים, ולפעמים אפילו רומז שלא יתבצע בדיוק כמו שאומר, וניתן להבין זאת מנימת הדברים או תוספת מיותרת וכדומה. והיינו שאמירת הדברים היא רק מחמת הרשמיות הדורשת זאת, אבל למעשה יש לדרוש את משמעות הדברים ומנגינתם המביעה את רצון האומר.]

[דברי חכמים 1234567]

ונמצא שהתורה שבעל-פה נובעת מן התורה שבכתב בשני אפיקים. אפיק אחד הוא התוכן הכללי של המצוה שנכתב בתורה כפי פשוטו ורעיונו, ועל זה בא הפירוש ההלכתי של תורה שבע"פ שמלמדת אותנו כיצד מתבצע בפועל תוכן המצוה, גם אם זה מנוגד למה שכתוב בפשוטו. האפיק הנוסף הוא שאת אופן הביצוע בפועל ניתן לשלב גם בקריאת הכתוב בדרך מיוחדת בכללים שנמסרו ע"י חז"ל. עד שבדרך זו, ניתן למצוא בכתוב עצמו את אופן העשיה בפועל, אף שהוא מנוגד לקריאה בדרך פשוטו.

[דברי חכמים 1234567]

ולמשל, בדוגמה שהזכרנו של 'והמת יהיה לו', כבר הובאו דברי הרמב"ן שתוכן המצוה של והמת יהיה 'למזיק' מתקיים בכך שהוא משתמש בו לתשלומין 'לניזק'. אבל החיבור לתורה שבכתב בדרך 'מידות הדרש' הוא על ידי קריאה מיוחדת לפיה 'והמת יהיה לו', היינו 'לניזק'. וכפי שנתבאר, בגמרא יש ברובד הדרש דרך לקרוא את הכתוב באופן זה.

וכן, בצד העניינים העמוקים רמז נותן התורה יתברך בלשון התורה רמזים שונים הטמונים בלשון הרומזים על פרטים עמוקים שונים, שאין ראוי לכתבם מחמת עומקם, ונמסרו לנו על ידי רמיזות דרשות הכתובים. לדוגמה (רש"י בראשית יג, יא): 'ויסע לוט מקדם' - נסע מאצל אברם ממזרח וכו'. ומדרש אגדה הסיע עצמו מקדמונו של עולם'. השימוש במילה 'מקדם' גורם לנו לדרוש משמעות עמוקה, שלא היתה גלויה וידועה והובחנה רק בהבטה עמוקה.

כב. מעלת פשוטו של מקרא - הבנת העניין בשורשו

מתוך כך תעלה לפנינו, מצד שני, החשיבות הרבה של לימוד התורה שבכתב בדרך פשוטו של מקרא. כי הדרשות אין תפקידן אלא לפרש את המקרא באופן של קיום המצוות והדינים למעשה, אבל כדי שהאדם יקבל את מלוא ההיקף של המצוה: תוכנה, משמעותה, טעמה, גדרה, הרגש שבה, וכו', בעבור זאת חייב הוא לעיין בלשון הכתוב ולהתרשם בעצמו ממשמעות פשטות הלשון. וזה תפקידה של התורה שבכתב, לתת לנו את תמונת המצוה מצד עיקר שורשה. לא כחוק מעשי יבש בלבד, אלא כחוקי חיים ומשפטים טובים, שהאדם מתחבר אליהם ברגשותיו ובהבנתו.

לדוגמה, ההלכה המעשית היבשה מחייבת את האדם למסור את נפשו על עבודה-זרה. החובה נדרשת מן הכתוב 'בכל נפשך'. כדי לדעת מהו השורש עלינו לקרוא את הפסוק ממנו הוא נלמד: 'ואהבת את ה' אלוך' בכל לבבך ובכל נפשך', לאמר, אהבת ה' צריכה להיות כה עזה עד שנעדיף שיטלו את נפשנו מלבגוד בו בעבודה זרה.

הלאו של 'לא תקום ולא תטור' עשוי להטות את הדעת שהאיסור הוא בגלל שהנקימה היא מידה שלילית בעצמותה, אולם התורה מנמקת אותו במילים: 'ואהבת לרעך כמוך'. עליך לאהוב את רעך ולסלוח לו כשם שאתה סולח לעצמך.

בשיעורים שנכתבו מפי הגר"ג נדל זצ"ל נאמר שיש להבחין דבר נפלא בכתיבת התורה, שכן בדרך כלל ספרי הלכות וכן להבדיל ספרי חוקים, הם מאד יבשים ומעייפים, שכן הם עשויים בסדר ערוך בכללים ופרטים, כדי שיוכלו לדעת מהם את כל הפרטים בכל האופנים. לעומת זאת, התורה

למרות שהיא ספר חוקים, כתובה בצורה סיפורית מוחשית וחזונית שמתוארים בה מצבים שונים, כמו 'וכי יכרה איש בור ולא יכסנו ונפל שמה שור או חמור' וגו'. ולמרות זאת נלמדים ממנה כל פרטי ההלכות והמשפטים, בדרכי המידות שהתורה נדרשת בהן.

אולם נראה שההתפעלות צריכה להיות באופן הפוך [ואולי זו היתה כוונת הגר"ג]: אין התורה ספר הלכות שנכתב בצורה סיפורית, אלא להיפך, התורה היא ספר של עקרונות ורעיונות טהורים שראוי הוא להיכתב בדרך סיפורית עם תיאור חזונית [שכן התיאור באופן זה הוא המפעיל את רגש הצדק של המקרה], ויש להתפעל שלמרות זאת טמון בה נותנה יתברך גם ספר הלכות, שיהיה נכלל בתורה גם 'שולחן ערוך' למעשה, שמי שיידע לקרותה עם הכללים של י"ג מידות, יוכל להבחין בצורת כתיבת הדברים שיש בהם גם רמז שמלמד אותנו כיצד יתקיימו הדברים בפועל.

תנ"ך 1234567

• דוגמאות נוספות לטעמי המצוות המתבארים מתוך לשונות המקרא

במצוות רבות קשה לעמוד על רעיון וכוונתן מתוך הלכותיהן המעשיות, עד שהכל נראה כמערכת חוקים אחת שבה אין הבדל בין איסור רציחה וגניבה ועריות וחילול שבת. רק לימוד המצוות במקורן מאפשר ללמוד להתבונן ביסודם של הדברים.

הנה הרמב"ם כולל את איסורי מאכלות ואיסורי עריות בספר 'קדושה'. דבר זה מגדיר לנו בבירור שאיסורים אלו יסודם בקדושת ישראל, שמכיון שעליהם להיות קדושים יותר מאומות העולם על כן עליהם לפרוש מעריות וממאכלות אסורות. לעומת זאת, איסורי גניבה ורציחה הם איסורים בסיסיים אנושיים שכל אומות העולם חייבים בהם. (גם בעריות יש כאלו שאסורים גם לגויים, אבל עם ישראל יותר קדוש ואסורות לו עוד עריות). הטעם לחומרת חילול שבת שחייב עליו מיתה מבואר בתורה בפרשת כי תשא, שמכיון שהיא האות שה' נתן בינו ובין בני ישראל, הרי המחלל אותה מחלל את הקשר הנשגב הזה שבין הקב"ה ועם ישראל.

באיסור חמץ התקשו מאד המפרשים, שהחמירה בו תורה כל כך לחייב כרת את האוכלו. ועיין מה שכתב אברבנאל שתמה 'מי יגלה לי טעמו של איסור חמץ'. עיי"ש שמביא הטעם שרומז החמץ ליצר הרע. והרדב"ז כתב בתשובתו (תתקעז) שלא מצא טעם אחר בהלכה להחמיר כל כך במציאה וחיפוש וביעור רק מה שרומז ליצה"ר. והחיד"א כותב על כך: בשאר מצוות יש בה בכל אחת טעם כעיקר לפי הפשט, אבל במצוות חמץ הפשט שלה הוא הרמז. ואחר שמביא את דברי הרדב"ז כתב: 'עיניך לנוכח יביטו שהרב ז"ל פשפש ולא מצא טעם לחומרת חמץ אשר החמירה התורה ורז"ל טפי משאר איסורין על פי הפשט והדין, והוצרך לסמוך עצמו על הרמז וכו' ונמצא שהרמז של חמץ הוא הפשט' וכו'.

אולם עיון בלשונות פסוקי התורה מראה בבירור, כי אין טעם איסור חמץ נפרד ממצוות אכילת מצה. והכל אחד. כי כל עניין החג הוא 'חג המצות', ועל ידי זה מציינים את הגאולה והחיפזון. אמנם כדי לעשות ימי אכילת מצה אין די באכילת מצה, כי אכילת מצה יחד עם חמץ אין בה הוראה כי המצה היא מאכלינו. וכל הדגשת היות הימים הללו חג המצות באה גם על ידי אי אכילת החמץ, כי הגדר של החג הוא ש"לחם מאכלם" של ישראל תהיה רק מצה. ולפי זה נמצא שאיסור אכילת חמץ אינו כאיסורי אכילה של תיעוב ואיסור, והטעם לחומר איסור אכילת חמץ היינו כי האוכל חמץ עוקר בידים את מהות היום שהוא חג המצות.

דוגמה נוספת. איסור ריבית המעשי יוצר רושם שאין ערך ממוני להלוואת ממון, ובפרט לפי השיטה שריבית קצוצה יוצאה בדיינים ומחזירים אותה ללווה, כמו גזל. אולם המפרשים מתקשים במה שונה הדבר מהשכרת חפצים המותרת. וכן יש הוכחות מהש"ס שהשהיית הממון אצל הזולת

היא דבר השווה ממון.

אוצר החכמה

אולם כאשר מתבוננים בפסוקים ניתן להיווכח שבכל מקום בו נאמר איסור ריבית ונשך, הוא נאמר בהקשר למצוות הלוואה וחמלה על האח הסובל. 'אם כסף תלוה את עמי את העני עמך לא תהיה לו כנשה לא תשימון עליו נשך' (שמות כב, כד); 'וכי ימוך אחיך ומטה ידו עמך והחזקת בו גר ותושב וחי עמך. אל תקח מאתו נשך ותרבית ויראת מא-להיך וחי אחיך עמך' (ויקרא כה, לה); 'לא תשיך לאחיך נשך כסף נשך אכל נשך כל דבר אשר ישך. לנכרי תשיך ולאחיך לא תשיך למען יברכך ה' אלוקיך בכל משלח ידך על הארץ אשר אתה בא שמה לרשתה' (דברים כג, כ).

כלומר, מאחר שיש מצוה לסייע ולחמול על העני הסובל ולהלוות לו, על כן אסרה תורה לנצל את מצבו וליטול נשך על ההלוואה. משום כך כתבה תורה להדיא להתיר להלוות לנכרי בריבית, שכן כל האיסור נובע רק מדין חמלה על האח, אך אין פסול ושחיתות בעצם הדבר.

אוצר החכמה

מטעם זה גם התירו חכמים את הריבית הבאה בדרך עסק, משום שלא זו ההלוואה בריבית שאסרה התורה.

[לפעמים הרושם הנוצר מצורת הקיום המעשי שונה ממה שעולה מפסוקי התורה, אבל בוודאי העיקר הוא מה שכתוב בלשון התורה, והרושם המוטעה נובע מתוך שהביצוע המעשי מתרחק לפעמים מיסוד הדבר. ולשם המחשה נתאר לעצמנו מלווה בריבית שביתו בנוי מכספי איסור, ואחר כך מת, ונותרה האלמנה והיתומים בבית הזה הבנוי מכספי עשוקים. והנה למ"ד ריבית יוצאה בדיינים שולחים בית דין את שלוחם להוציא את האלמנה והיתומים מביתם ביום חורף קר, והנה שליח בית דין זה מבצע מעשה שכל כולו חמלה ורחמים של התורה, אלא שהמתבונן במעשה זה מבחין נראה לו כמעשה אכזריות שאין כמותו, ויכול להוציא מסקנה שעניינה של התורה הוא קשיחות ואטימות לב, ח"ו. וכן בהרבה דברים צורת הדברים המעשית נדמית כשונה מיסוד מצוותה, ולכן צריך האדם לדעת ולהעמיק את יסוד הדברים, ורק כך הוא מקיים זאת באופן נכון ומלא.]

• דוגמה להבדל בין סגנון התורה שבכתב לסגנון חז"ל

כדוגמה לכללים האמורים, נתייחס לשאלה המטרידה כל מי שמנסה להשוות את התורה שבכתב עם חיינו היהודיים על פי ההלכה וחז"ל.

'חג השבועות' הוא כידוע 'זמן מתן תורתנו', כפי שתיקנו חז"ל לומר בתפילה, וכן מפורש בגמרא בכמה מקומות. כמו למשל דברי הגמרא הידועים (פסחים סח, ב): 'אמר רבי אלעזר הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם, מאי טעמא - יום שניתנה בו תורה הוא'. וכמו כן נקבע להלכה שקריאת התורה היא 'בחודש השלישי'.

אולם בתורה שבכתב לא נזכר כלל העניין של מתן תורה בקשר לחג השבועות, אלא כל עניינו של חג זה בתורה הוא 'חג הקציר' (שמות כג, טז). וגם השם 'שבועות' עניינו הוא הקציר, כמו שכתוב (שמות לד, כב): 'וחג שבועות תעשה לך בכורי קציר חטים'.

השאלה היא אפוא מדוע לא נזכר בתורה שחג השבועות הוא זמן מתן תורתנו, ומניין קבעו זאת חז"ל. והשאלה היא בעצם מדוע אכן לא קבעה התורה בפירוש חג לעניין כה גדול כמו מתן תורה, שהוא הדבר הנשגב שיש לעם ישראל מאת ה'.

התשובה לכך נעוצה בכלל האמור, שבתורה שבכתב נכתבו הדברים בסגנון המתאים לכתיבה,

ואילו את המעמקים הקיימים ברגשות הלב על חכמי התורה לדלות מן התורה שבע"פ. וכשם שלא נכתב בתורה במפורש עניין השכר, גן עדן ועולם הבא, ולמדו אותו חכמים רק בדרך הדרש, משום שהם עניינים עמוקים התלויים בהבנת הלב ואי אפשר לכתבם. [מה שהוגדר בדברינו כ'רובד העליון' שאינו נכתב מרוב עומקו.]

בצורת הכתיבה של תורה שבכתב, שהיא זווית הראיה הבסיסית והגלויה לעין, התורה ועבודת ה' הן קבלת עול ומחוייבות. במבט הפשוט, עול המצוות הוא חובה ושעבוד ומשימה. בגלל כל הטוב שה' מעניק לנו אנו חייבים להיות לו עבדים ולשמור את מצוותיו, אבל בפשטות הכתובים החגים באים על הטובות שה' נותן לנו, ולא על חלק המחוייבות שלנו כלפיו.

מהר"ל מפראג מאריך בכלל זה בספר תפארת ישראל (פרק כז): 'התורה שניתנה בו ניתנה מהשם יתברך והיא לעול על ישראל, והרי אומות העולם לא היו רוצים לקבל התורה, ואף כי אנו אומרים זמן מתן תורתנו, היינו משום שקבלנו התורה בעצמנו, ואמרנו נעשה ונשמע, אבל מכל מקום השם יתברך הנותן התורה היה כופה ההר עליהם שיקבלו התורה בעל כרחם, מפני שהיא עול עליהם'.

הקשר בין מתן תורה לחג הקציר הוא פנימי, שכן נתינת ארץ ישראל מקבילה לנתינת התורה. כי עם ישראל נותן תמורה לה' בקיום התורה, ככתוב בתהלים: 'ויתן להם ארצות גויים ועמל לאומים יירשו, בעבור ישמרו חוקיו ותורותיו ינצורו הללויה' (מזמור קה). וכמו שמפורש בתורה בפרשת 'והיה אם שמוע', שאם נשמע למצוות ה' ונעבדהו, יתן לנו מטר ותבואת הארץ, ואם ח"ו יסורו מקיום התורה ויעבדו אלוהים אחרים, הרי יאבדו מעל הארץ הטובה. ועלינו לקיים את המצוות למען ירבו ימינו על האדמה אשר נשבע ה' לאבותינו.

כמובן שלאחר שנקבע היום גם על עניין זה, הרי נעשתה שמחת מתן תורה לעיקר עניין החג. כי היום בו ניתנה לנו התורה, יום בו נגלה עלינו מן השמים והשמיענו מדברות קדשו מלהבות אש, מבחינת כלל ישראל התורה חשובה לנו ותופסת מקום בלבנו יותר מהקציר וארץ ישראל, 'אי לאו האי יומא כמה וכמה אומות ישנן בעולם'.

כג. "הפשטות המתחדשים בכל יום" - קריאה עצמאית במקרא

על פי דברינו אנו חוזרים להסביר את דברי הרשב"ם שבהם התחלנו. תמהנו מדוע את 'פשוטו של מקרא' הוא מגדיר 'פשטות המתחדשים בכל יום', שלכאורה הפשט הוא העמוד היציב, והדרש הוא זה שיכול להידרש בכמה גוונים.

לאור האמור יש לומר כי החלק של קריאת התורה ככתיבתה לפי פשוטה הוא דבר המסור ללב, והוא רחב מני ים ואין שיעור להבחנות והדרכים על פיהן ניתן לבאר סגנון התיבות, וכן טעמי הדברים ונימוקיהם יכולים להתפרש בהרבה דרכים, ועל זה אמרו 'שבעים פנים לתורה'. וכפי שמצינו במפרשים שמבארים בכמה וכמה דרכים, וכולן אמת. ויש שמפרש אחד בעצמו מבאר פסוק בכמה אופנים, וכן כל אדם בעצמו, בכל פעם הוא מבחין דברים חדשים לפי מצב רוחו והלך נפשו. וזה מה שכתב הרשב"ם שה'פשטות מתחדשים בכל יום'. כי זו צורת הדברים כפי שהאדם קורא אותם ומתרשם באופן עצמאי מתוכן הדברים.

והנה בחלק הפשט יש פשטות המתחדשים בכל יום, שניתן רשות לכל אדם להבין את התורה בלבד לפי דעתו, אבל בחלק ההלכה למעשה בזה מוכרחת להיות הכרעה ברורה, ולכן בחלק הדרשות אין 'דרשות המתחדשים בכל יום', כשם שאין 'שולחן ערוך' המתחדש בכל יום, חלילה.

כי ההלכה היא אחת לכל ישראל. ואף שנחלקו חכמים בדברים הרבה, נחלקו מה היא ההכרעה, אבל למעשה הכל מודים שיש דרך אחת מרכזית של קיום התורה למעשה, ולכן יש רק דרך אחת של לימוד התורה בדרך הדרש, שהיא הדרך שההלכות יוצאות מן הכתוב אל עולם המעשה.

ואף שמקרא אחד יוצא לכמה טעמים, כלומר שמאותו פסוק נדרשות כמה הלכות, אבל זה מוגבל למה שדרשו חכמים, ואין מקום להתרשמות אישית תמידית מסגנון הפסוק, אלא נקבע שלשון זה בתורה רומז לאלו ואלו ההלכות הקבועות.

^{אוצר החכמה}

עוד מבואר בדברי הרשב"ם, שמה שאמרו בגמרא 'מנעו בניכם מן ההיגיון' (ברכות כח, ב), צוואת רבי אליעזר לתלמידיו) הכוונה היא ללימוד המקרא בדרך פשוטו של מקרא. ובדברינו מובן היטב מדוע נקרא דבר זה 'היגיון', כי זו צורת לימוד המקרא לפי הגיון האדם הקורא אותו. והיינו בניגוד ללימוד המקרא בדרך הדרשות שאינה בדרך ההיגיון שלנו, אלא בדרך המסורה לנו מרבותינו. [וכן כתב במאירי (ברכות שם): 'רצה לומר מפתרון הפסוק כמו שהוא נקרא'.

ועל זה הזהירו אותנו, שכאשר מלמדים את בנינו אין ללמדם תחילה אלא בדרך הדרשות שכדברי הרשב"ם 'הם העיקר'. אבל ההיגיון והפשטות המתחדשים בכל יום, נועדו רק למי שכבר מבוססים אצלו היטב יסודות התורה על פי חז"ל.

הרי לנו שלימוד הדרש הוא העיקרי שצריך להיות מבוסס אצל כל יהודי. אך בנוסף לכך ראוי לכל אחד להוסיף ולעיין בדרך הפשטות המתחדשים בכל יום, כדי לדעת גם טעמי התורה ועומק עניינה וגדריה והרגשות המתאימים לקיומה [ובלשון הגר"א: לדעת את 'החותם' לפני התהפכותו].

כד. הרשות נתונה לפרש במקראות כהבנת הלומד

נראה שגדר זה של 'פשטות המתחדשים בכל יום' בתורה שבכתב נובע מן הכלל הידוע של 'אלו ואלו דברי אלוקים חיים'. בעיקרו הוא נאמר על הדינים הנלמדים מן הסברא, שמכיון שהדבר תלוי בסברת החכמים, ויש חילוקי דעות בין החכמים, על זה נאמר הכלל 'אלו ואלו דברי אלוקים חיים'. כי האמת היסודית היא עמוקה למעלה מהגדרה, ולכן כאשר מביאים אותה לידי תפיסה והשגה ["לבושים"] ניתן להשיגה בהרבה דרכים.

וכמו כן, בפירוש התורה שבכתב יש לנו רשות לפרשה בהרבה דרכים, כי היא אמת אלוקית נשגבה שבכוחה להכיל את כל הפירושים. ואכן מצינו שמפרשי החומש האחרונים מפרשים הרבה פעמים בניגוד לפירושי הראשונים. וזאת משום שכל פירוש אינו מתנגד וחולק על הפירוש האחר, אלא 'אלו ואלו דברי אלוקים חיים'.

וידועים דברי בעל 'אור החיים' (בראשית א, א אות ג): 'והגם כי מצינו לרז"ל וכו', דע כי רשות לנו נתונה לפרש משמעות הכתובים בנתיבות העיון ויישוב הדעת, הגם שקדמונו ראשונים ויישבו באופן אחר, כי ע' פנים לתורה, ואין אנו מוזהרים שלא לנטות מדברי הראשונים אלא בפירושים שישתנה הדין לפיהן, ולזה תמצא שהאמוראים אין כח בהם לחלוק על התנאים במשפטי ה', אבל ביישוב הכתובים ובמשמעותן מצינו להם בכמה מקומות שיפרשו באופן אחר'. ועוד כתב (בראשית מו, ח): 'ולא יקשה בעיניך שיהיה פירושינו הפך דברי חז"ל, כי כבר הודעתך כי בפשטי התורה שאין הלכה יוצאת מהם רשות נתונה לתלמיד ותיק לחדש, ועליהם נאמר חכו ממתקים וכולו מחמדים וכו', והפשט כראי מוצק והדרשה תידרש'. וכך כתב תוספת יו"ט (נזיר פ"ה): 'שהרשות נתונה לפרש במקראות כאשר עינינו הרואות חבורי הפירושים שמימות הגמרא. אלא

שצריך שלא יכריע ויפרש שום דין שיהא סותר דעת בעלי הגמרא.

אוצר החכמה

אמנם בדרך לימוד הגמרא והפוסקים אין מקובל לחלוק על הראשונים, ומי שיאמר ביאור בגמרא נגד דעת כל הראשונים אינו אלא מן המתמיהים, וכל המחדשים משתדלים למצוא איזה רמז באחד הראשונים להיתלות בו. וכל שכן בפסק הלכה, שאנו משועבדים לקדומים לנו בדורות, ואין אחר הכרעתם כלום.

אוצר החכמה

וההבדל בין החומש לגמרא ופוסקים הוא כמו שנתבאר, שבחומש צורת הלימוד הפשט הוא בדרך 'הפשטות המתחדשים בכל יום', כלומר להתבונן בכתוב באופן שנתפס בעינינו ב'היגיון', ועל זה נאמר 'אלו ואלו דברי אלוקים חיים'. אולם בפירוש הגמרא, הרי מי שבא לחלוק על פירוש הרשב"א, בהכרח בא לחלוק עליו ולפרש כוונת הגמרא באופן אחר. והדרך היחידה לחלוק עליו היא לומר שהרשב"א טעה ואני הוא הצודק, חלילה.

כה. שיטתו של רש"י בביאור המקרא

אוצר החכמה

מכאן אנו באים לדון בשיטתו של רש"י בביאור המקרא.

אוצר החכמה

נראה שדעת רש"י היא שבכלל הצוואה של 'מנעו בניכם מן ההיגיון', יש הוראה שקיים רובד רשמי ועיקרי שהוא המסלול והנתיב המרכזי שמוטל על כל יהודי ללמוד את התורה בצורה זו כבסיס לחייו היהודיים. ובמיוחד כמובן לילדי התשב"ר ('מנעו בניכם'). הוראת חז"ל היא שהקריאה הבסיסית והרשמית של התורה לא תהיה צמודה לרמת הפשט של 'היגיון' של קריאת הדברים ככתבן, ('הפשטות המתחדשים בכל יום'). אלא תתמקד ברמה שיש בה יותר מדרכי הדרש.

ולכן מצא רש"י את הדרך שהפירושים הללו ישתלבו במידת האפשר בפשט הפסוק בדרך המתיישבת על הלב. את פירושי 'פשוטו של מקרא' האמיתי ('הפשטות המתחדשים בכל יום') הוא משאיר לכשיהיה לו פנאי, כמו שאמר לרשב"ם, כי זה לא העיקר. ואכן כלל ישראל קיבל את פירוש רש"י כפירוש הרשמי עד שהפוסקים הכריעו שהוא מהווה תחליף לתרגום אונקלוס בחובת שניים מקרא ואחד תרגום.

אוצר החכמה

והננו נוכחים לראות שדרכו של רש"י עקבית בדרך זו לא רק בחלק ההלכה ב"ג מידות שהוא רובד מחייב ועיקרי יותר משום שהוא המחייב הלכה למעשה, אלא גם לגבי החלק השני של תושבע"פ דהיינו הפירוש בדרכי האגדה והמדרש לסיפורי התורה. גם בחלק זה יש עדיפות לדרך הדרש על דרך פשוטו של מקרא. כלומר שהיהודי לא יתהלך רק עם הרובד הפשוט של הדברים כפי שהיו נראים למראית העין וכפי שמתאים לכתוב אותם, אלא הדברים יהיו מונחים בלבו ברמה יותר פנימית ועמוקה, כפי המשמעות היותר עמוקה של המאורעות, וכן במצוות

6. ואמנם בדבר התלוי בסברא היה מקום לומר סברות החלוקות על הראשונים, למי שייגע כדי מידתו ו'הגיע להוראה', מתוך הכרה שזה 'אלו ואלו', אלא שבפסק הלכה בוודאי ההלכה היא כמו מי שיותר חכם וגדול בתורה.

ונראה שזה עומק כוונת הרמב"ם בהקדמתו, שבהלכות המקובלות אין מחלוקת, שתמהו עליו שמצינו כמה וכמה מחלוקות בהלמ"מ. וגם צריך להבין מדוע חשוב לו לציין שאין מחלוקת בהלכות המקובלות. נראה שהרמב"ם בא להגדיר את ההבדל בין ההלכות המקובלות להלכות המתחדשות מן הסברא, כי אף שיתכן שאירע ברבות השנים ובגבור השכחה שנעשתה מחלוקת בהלכה למשה מסיני, אבל במחלוקת כזו אין גדר של 'אלו ואלו דברי אלוקים חיים', כי יש כאן באמת ויכוח מה היא ההלכה המקובלת, כך או כך, ואין אפשרות ששניהם אמת. לעומת זאת, בחלק ההלכות שנתחדשו מסברא, המחלוקת נטועה בעצם הווייתו, משום שכשם שסברת החכם הראשון היא אמת, כך סברת החכם השני היא אמת. ומעתה השאלה היא רק כמו מי נפסק להלכה. אבל בעיקרו הוא דבר שמטבעו תחול בו מחלוקת.

ראוי להתבונן בעיקר בטעמיהם המדרשיים, ואילו המבט בדרך 'פשוטו' מיועד רק כרובד נוסף להעמקה והתרשמות אישית.

ומה שרש"י מגדיר את שיטתו: 'ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא, ולאגדה המיישבת דברי המקרא דבר דבור על אופניו', אין כוונת רש"י שהיא מפרש בדרך 'פשוטו של מקרא' דהיינו בדרך ההיגיון של 'הפשטות המתחדשים בכל יום', אלא כוונתו היא שדרך הדרשות של חז"ל במקומות רבים אינו מתיישב כלל עם לשון המקרא, כי לא באו אלא לדרוש את התיבות, ולא לפרש את הפסוק. ולכן במקום שהאגדה והדרש מתיישבים עם פשוטו של מקרא הוא מעדיף לפרש כדרך האגדה והמדרש, ולפעמים ממציא בעבור כך מהלך שיישב את הפשט עם המדרש. אבל במקומות שאין הפשט מתיישב כלל עם הדרש, והפשט נותר תמוה, שם הוא מביא את שתי הדרכים, שהרי סוף סוף מוכרחים לקרוא את לשון החומש ולפרשו. וכמו שכתב (שמות ו, ט): 'ואין המדרש מתיישב אחר המקרא מפני כמה דברים וכו'', לכך אני אומר יתיישב המקרא על פשוטו דבר דבור על אופניו. והדרשה תדרש'.

הדפסה ברזולוצית מסך - להדפסה איכותית הודפס ישירות מן התכנה

קובץ חצי גבורים - פליטת סופרים ח קובץ עמוד מס: 624 הודפס ע"י אוצר החכמה