

## פרק 6

## פשוטו של מקרא המלמד הלכה לשעה

בין התפקידים של פשוטו של מקרא, נעבור עתה לברר את התפקיד הייחודי הזה של לימוד הלכה שהיתה לשעה. נעקוב אחרי התופעה החל בפירושי האחרונים וכלה אצל הראשונים<sup>1</sup>. להלן בלימודנו נצטרך לתת את הדעת על הערך הנצחי – שהרי הקריטריון בכל כתיבה בתורה הוא הנצח – של הלכה שהיתה לשעה בלבד, ולבחון אם כל מאי דהוה – אמנם הוה, ואינה עוד. או שמא מה שהיה הוא שיהיה או יכול להיות ב"עתידי" מסוים שיש להגדירו. או שמא מה שהיה, ניתן עוד ליישם לדורות, בלי הצורך להמתין ל"עתידי" רחוק, כאשר אז יש לבדוק את ההבדל בין הלכה זאת ובין כל הלכה אחרת בתורה המחייבת מאז שניתנה והלאה<sup>2</sup>. ויקרא ז, כד "וחלב נבילה וחלב טריפה יעשה לכל מלאכה<sup>3</sup> ואכול לא תאכלהו". התורה כבר לימדה (ויקרא ג, יז) "כי כל חלב וכל דם לא תאכלו". אין מקום אפוא לסברא לומר שבעוד חלב של בהמה כשירה אסור באכילה, שחלב של אותה בהמה אשר נטרפה או נתנבלה יהיה מותר לאכילה! הרי אפילו הבשר של הנבילה והטריפה אסור באכילה, ומניין הסברא שהחלב יהיה שונה! לכן דרשו חז"ל מיתור האיסור, ולימדו שאע"פ שבדרך כלל אין איסור חל על איסור<sup>4</sup>, במקרה של חלב נבילה או חלב טריפה: 'אמר רבא, אמרה תורה יבוא איסור נבילה ויחול על איסור חלב, ויבא איסור טריפה ויחול על איסור חלב' (חולין לז, א). אבל "אין מקרא יוצא מידי פשוטו", ואם טרחה התורה לכתוב שרק חלב נבילה או חלב טריפה אסור באכילה, משמע על פי פשוטו של מקרא שטריפה עצמה או נבילה עצמה מותרת באכילה! והרי מסקנה זאת סותרת מקראות מפורשים<sup>5</sup>. נשאלת אפוא השאלה, כיצד להבין את פירוש הפסוק הזה בפשוטו של מקרא, המלמד היתר באכילת נבילה או טריפה.

1. קבענו את הסדר ההפוך הזה מן הטעם ש"הראשונים כמלאכים", ולא תמיד אנו רואים את היסודות הלימודיים אצלם, עקב קוצר לשונם מחד וקוצר הבנתנו מאידך. אולם אחרי שכבר גילינו את יסוד הדברים בדבריהם המפורשים והמבוארים של האחרונים – אשר לעומת הראשונים הם כבני אדם – קל ונוח יותר לשוב ולגלות את היסודות האיתנים אצל הראשונים. ברור כי עלינו יהיה לדון מדוע לא מצינו פרשנות כזאת אצל חז"ל. להיפך! אנו שומעים את התנגדותם כביכול לעצם הסוג הזה של פירוש בטענם (יומא ה, ב): 'מאי דהוה הוה'!
2. שני היבטים אלה יידונו וילובנו בפרקים הבאים.
3. לעומת חלב של קרבן בהמה כשרה שאינה לא נבילה ולא טריפה, שמקריבים על גבי המזבח.
4. כלומר, דבר שעליו כבר חל איסור מסוים מדאורייתא, אין איסור אחר יכול לחול עליו. כגון: החזיר אסור באכילה מדין דאורייתא. אם החזיר נעשה טריפה, ואדם אכל ממנו, אין אומרים שהוא עבר על איסור חזיר ועל איסור טריפה, כך שאז היה חייב במלקות פעמיים. האיסור של טריפה אינו חל על האיסור הקודם והקיים של חזיר, ונשאר עונש מלקות אחד בלבד.
5. כגון "לא תאכלו כל נבילה, לגר אשר בשערך תתנו ואכלה או מכור לנכרי כי עם קדוש אתה לה' אלקיך" – דברים יד, כא.

על זה משיב הנצי"ב (העמק דבר ויקרא ז, כד), וזה לשונו: הדרש ידוע<sup>6</sup>. אכן לפי הפשט הוא תמוה, דנבילה וטריפה גם הבשר אינו נאכל<sup>7</sup>. ונראה דלפי הפשט קאי נבילה שהיא נחורה במדבר, שהיו רשאים לאכול<sup>8</sup>, ומכל מקום אינה זבוחה ומיקרי נבילה טהורה...<sup>9</sup>, משום הכי אמרה תורה דמכל מקום החלב אסור באכילה. והוא הדין חולין בזמן הזה<sup>10</sup>, אלא שהכתוב מדבר בזמן המדבר שלא נאכל בשר כשירה שחוטה אלא על ידי קרבן<sup>11</sup>. פשט ההלכה מלמד אפוא, הלכה שהיתה נחוצה לדור יוצאי מצרים בלבד, אותו דור אשר למרות, או בגלל, דרגתם הרוחנית המיוחדת, הותר להם לאכול מה שאח"כ ייאסר לבניהם ובני בניהם עד עולם<sup>12</sup>. כבר עתה אפשר לקבוע על פי הנצי"ב שיתכן מצב של כלל ישראל<sup>13</sup> אשר לפיה לכל האומה מותרת נבילה. אין זה דומה כלל וכלל לסוגית לפני ואחרי מתן תורה, כאשר לאבות היה מעין 'מעמד ביניים' בין שבע מצוות בני נח ובין תרי"ג מצוות בני ישראל<sup>14</sup>. זוהי תקופה שאפשר לכנותה 'בתוך מתן תורה', כלומר אחרי מעמד הר סיני, בעיצומה של תקופת 'אהל מועד', ולפני 'חתימת התורה' בערבות מואב<sup>15</sup>. על כל פנים, ברור לדעת הנצי"ב שיתכן ובני ישראל (בדרגת 'דור דעה') יכלו לעבוד את ה' תוך כדי כך שהם אוכלים נבילות וטריפות<sup>16</sup>.

6. שבמקרה כזה איסור חל על איסור.
7. והנצי"ב נאמן לשיטתו בהקדמה לשאלות — הובא לעיל בפרקי מבוא פרק 2 — שאין לאדם לעסוק בפשט כל עוד לא עמד על דעת חז"ל.
8. על פי שיטת רבי עקיבא במסכת חולין יז, א (במחלוקת עם בר פלוגתו רבי ישמעאל) הסובר שבשר נחירה הותר להם לבני ישראל בתקופת המדבר. מחלוקת זאת קשורה בדברים יב, כא "כי ירחק ממך המקום ... בכל אות נפשך תאכל בשר", בסוגית אכילת בשר תאוה. לפי רבי עקיבא הכתוב בדברים מחייב שחיטה בבשר תאוה לעומת היתר אכילת בשר נחירה שהיה נהוג עד בואם "אל המנוחה ואל הנחלה". ואילו לדעת רבי ישמעאל שבשר נחירה היה אסור (ויכלו לאכול בשר במדבר רק על ידי הבאת קרבן שלמים שהבשר לבעלים והחזה ושוק לכהנים), הכתוב בדברים בא לחדש כי כאשר "ירחק ממך המקום", מותר לשחוט בהמה לשם אכילת חולין, הוא בשר תאוה.
9. כלומר, "נבילה" מציין את המצב (שהבהמה לא נשחטה), לא את ההלכה של איסור (כמו "לא תאכלו כל נבילה"). ועיין שם שהנצי"ב טורח למצוא מקרה מקביל אצל טריפה, כלומר שיש מצב של טריפה ולא הלכה של איסור אכילה.
10. שהחלב של בהמת חולין אסור.
11. פיענחנו את ראשי התיבות בטכסט של הנצי"ב למען ירוץ בו הקורא. וכאן מקום עמנו להעיר כמה דרוש גואל לחיבור קלאסי זה "העמק דבר", אשר ידפיס אותו מחדש כנאה וכיאה, בלי מכשולים של ראשי תיבות, בדפוס חדש, בתיקון השגיאות (כי לא מעטות הנה) ועוד כהנה וכהנה ממעלות טובות של מלאכת הדפוס החדשה, ובזה להחזיר עטרה לישנה — מהרה יבא גואלו!
12. ולפי זה מובן יפה מדוע איסור נבילה כתוב לראשונה בחומש דברים (פרק יד) — לקראת כניסתם לארץ ישראל אל המנוחה ואל הנחלה.
13. ויצוין שאין מדובר על "עבירה לשמה" ליחיד — ועיין בזה במדור ו פרק 3.
14. והספרות בסוגיא ההיא רבה ורחבה, החל בראשונים (רמב"ן בראשית כו, ד ד"ה וישמור משמרת) עבור דרך המהר"ל (בראשית ויגש מו, י ד"ה שאל בן הכנענית) ועד לאחרונים (בעל פרשת דרכים, דרוש א ודרוש ב) ועד לחקירתו של הגר"א וסרמן הי"ד אם לאבות היה דין של בן נח פלוס או בן ישראל מינוס.
15. ועיין פרק ה (א) (ב) (ג).
16. ואם ישאל השואל לשם מה נחץ לנו לדעת מה היתה ההלכה לעם ישראל בתקופה מסוימת בעבר,

ומן הנצי"ב אנו חוזרים דורות ספורים אל בית מדרשו של הגר"א, אבי שיטת ליטא בתורה, רבו של רבינו חיים מיסד וראש ישיבת וולוז'ין "אם הישיבות"<sup>17</sup>. בפרשת סדר העבודה ביום הכיפורים (ויקרא טז) אנו קוראים (פסוק כג): "ובא אהרן אל אהל מועד ופשט את בגדי הבד אשר לבש בכבאו אל הקודש והניחם שם". חז"ל התקשו בהבנת פסוק זה כחלק מסדר העבודה: (א) אין הכתוב מפרט כל פעולה הקשורה בסדר העבודה שנעשתה על ידי אהרן ב"אהל מועד". ובלשון הסתמית של חז"ל ביומא לב, א: 'למה הוא בא'??! (ב) אין להעלות על הדעת שכל מטרת ביאת הכהן הגדול אל הקודש היתה לשם החלפת בגדיו! לכן משיבים חז"ל (יומא שם): אינו בא אלא להוציא את הכף ואת המחתה<sup>18</sup>, שכל הפרשה נאמרה על הסדר חוץ מפסוק זה (עכ"ל הגמרא). והדבר תמוה ואומר דרשני — אם אנו עוסקים בסדר העבודה של יום הכיפורים, מה ראתה התורה לכתוב פסוק מסוים שלא על הסדר! נכון שהמדרש יידרש, כפי שייראה מיד, והמדרש אמנם בנוי, בין היתר, על הקשיים בפסוק שציינו לעיל. אבל מעיקרא דדינא פירכא, ובתחילה מאי קסבר, ומדוע לכתוב לא על הסדר בפרק שנכתב כדי ללמד את הסדר! זהו למעשה ביטוי נוסף לשאלה הכללית בכל התורה כולה, כאשר נתקלים בתופעת 'אין מוקדם ומאוחר בתורה', כאשר (אליבא דרמב"ן) אפשר לומר (בסגנון חז"ל כאן ביומא) 'כל התורה נאמרה על הסדר — חוץ מפרשה זאת'<sup>19</sup>.

אף אנו נשיב לו, כי אין התורה מלמדת רק מה שהיתה ההלכה, אלא מה שיכלה להיות ההלכה עד עצם היום הזה — לולא ארע מה שאירע בתולדות ישראל. ועיין בזה להלן מדור ה פרקים 1, 2 כשיטת הספורנו, כי בשלב זה באנו רק להעיר. ועיין עוד בפרקים הבאים אודות הערך הנצחי או היישום הנצחי של הלכה דאורייתא לשעה.

17. הגר"א הוא אשר הניח את היסודות לבית מדרשם של בעל "רביד הזהב", "העמק דבר", "משך חכמה" — להזכיר חלק מן הפרשנים הקלאסיים של ליטא. יצוין כי רישומו ניכר גם אצל בעלי האסכולה המגמתית [האפולוגטית] כגון הכתב והקבלה ועוד. בבית מדרשו של הגר"א וההולכים בעקבותיו הגיע לידי ביטוי מובהק מה שקראנו בפרקי מבוא פרק 1 בשם "שאלת המדוע". הרחבנו את הטיפול בענין שני בתי המדרש במדור ה פרק 5.

18. שהכניס עם הקטורת ("כי בענן אראה על הכפורת") כמבואר בפסוקים יב"ג ("ולקח מלוא המחתה גחלי אש ... ומלוא חפניו קטורת סמים דקה והביא מבית לפרוכת, ונתן את הקטורת על האש לפני ה'...").

19. כאמור זהו אליבא דרמב"ן, הסובר ש'אין מוקדם ומאוחר' מציין את היוצא מן הכלל, ועליו להביא ראיה על כך. לעומתו סבור ראב"ע ש'אין מוקדם ומאוחר בתורה' אינו מציין את היוצא מן הכלל ('חוץ מפסוק זה') אלא את הכלל, כלומר, ניתן תמיד לפרש על פי 'אין מוקדם ומאוחר', חוץ מהפסוקים והפרשיות שהכתוב בעצמו מעיד שיש מוקדם ויש מאוחר. ובמחלוקת זאת בין ראב"ע ובין הרמב"ן עיין דבריהם, בין היתר, ריש פרשת יתרו (אם יתרו בא לפני או אחרי מתן תורה), ריש פרשת קרח (אם המחלוקת היתה מיד אחרי חטא המרגלים או לא). אשר לשיטת רש"י בנדון, זהו מעין מעמד ביניים בין ראב"ע ובין הרמב"ן, כאשר גם עליו טוען הרמב"ן (ויקרא ח, א) 'ולמה נהפוך דברי אלקים חיים'. רוב מפרשי רש"י התייחסו לשיטתו בנקודת המחלוקת הגדולה בשאלה אם חטא העגל קדם לציורי מלאכת המשכן (רש"י), או שהפרשיות (תרומה, תצוה, תשא, ויקהל, פקודי) כתובות על סדרן הנכון (רמב"ן). עיין רש"י שמות לא, יח ד"ה ויתן אל משה ככלותו לדבר אתו, ועיין בהגדרתו הייחודית של בעל באר יצחק את מאמר חז"ל ש'אין מוקדם' וכו': ... 'שרצונם ז"ל בזה שהתורה לא תשמור את הסדר הזמני בדבריו, רק סדר אחר המוקדם (לשון נופל על לשון: י. ק.) במעלה ובמדרגה על הסדר הזמני' (עכ"ל). ברור, אפוא, ש'אין מוקדם ומאוחר' אינו תירוץ או מענה

[אותה בעיה מתעוררת במשנה תוקף ובחריפות יתירא בסוגית 'פרשה שלא במקומה'<sup>20</sup>. ואולי המקרה הקיצוני ביותר של 'אין מוקדם ומאוחר' הוא בסוגית 'עירוב פרשיות כתיב כאן'. לפי הפירוש המקובל אצלנו מרש"י<sup>21</sup>, המלים (שמות כב, ח) "אשר יאמר כי הוא זה", הכתובות בסוגית שומר חנם, אינן שייכות לשם, אלא יש להעתיקן ממקומן ולהשתילן להלן (פסוק כד) בפרשת "אם כסף תלוה את עמי" – אתמהא!]

ואנו שבים אל סדר העבודה של יום כיפור. תחילה נפנה אל שאלת הכיצד: כיצד יודעים חז"ל, ומה הניע אותם לפרש, שפסוק זה ("ובא אהרן אל אהל מועד") באמת אינו כתוב על הסדר? התשובה לכך היא בקבלת חז"ל שבסדר העבודה של יום הכיפורים היו חמש טבילות ועשר קידוש ידיים ורגליים. הגורם לכל טבילה (יחד עם פעמיים קידוש ידיים ורגליים – פעם לפני הטבילה ופעם אחרי הטבילה) היה החלפת בגדיו של הכהן הגדול מבגדי לבן לבגדי זהב, ומבגדי זהב לבגדי לבן. אילו היינו מפרשים את הפסוקים כפשוטם ועל פי הסדר שהם כתובים, היה יוצא לנו רק שלוש טבילות (ושש קידוש ידיים ורגליים). רק על ידי העתקת "ובא אהרן אל אהל מועד" ממקומו אל סוף הפרשה, אחרי (פסוק כח) "ואחרי כן יבא אל המחנה", אנו מקבלים עוד פעמיים טבילה והחלפת בגדים מזהב ללבן ומלבן לזהב<sup>22</sup>.

- לשאלת המדוע, אלא קובע שאי סדר זמני הוא אפשרי [בלעז: לגיטימי], ועלינו לתת הסבר לתופעה. וכך אמנם פירש רש"י (במדבר ט, א) אחרי קבעו בעקבות פשוטו של מקרא שפרשת פסח שני בחודש ניסן (פרק ט) קדמה לפרשת מנין בני ישראל בחודש אייר (פרק א) וזה לשונו: מכאן שאין סדר מוקדם ומאוחר בתורה, ולמה לא פתח בזו ...
20. במדבר י, לה רש"י ד"ה ויהי בנסוע הארון: 'עשה לו סימניות מלפניו ומאחוריו, לומר שאין זה מקומו, ולמה נכתב כאן ...' אם אמנם אין זה מקומו של פרשה זו, ומקומה 'הנכון' הוא בפרשת הדגלים בתחילת הספר, חייבים לשאול מדוע ולמה אין הפרשה כתובה שם, ומדוע הועתקה משם לכאן. [במדבר ד על פרשנות רש"י בפרק 1 (ג) הדין בשיטת רש"י בענין עבר מוקדם, דננו בהרחבה בתשובת חז"ל שהפרשה הועתקה כדי 'להפסיק בין פורענות לפורענות'. גם התייחסנו לבעיה מהיבט אחר, לעיל פרק 5 (ד)].
21. ויצוין כי המהר"ל בגור אריה אינו מפרש על פי 'המקובל' ברש"י, ואף הר"ן בסנהדרין נתן פירוש אחר לגמרי, אשר לפיו אין מקום לדברינו כאן. אבל די לנו פרשנדתא רש"י לעורר את השאלה אליבא דפירושו המפורש בסוגיא בגמרא בבא קמא קז, א ד"ה עירוב פרשיות וזה לשונו: פסוק שהוא מפרשה אחרת נתערב בזו שאינו מקומו... ועיין דרכנו בסוגיא תמוהה זאת במדור ד פרק 1 (ה) על פרשנות רש"י בסוגית טוען טענת גנב כגנב.
22. וכך רש"י בסגנונו הבהיר, ד"ה ובא אהרן אל אהל מועד: אמרו רבותינו שאין זה מקומו של מקרא זה, ונתנו טעם לדבריהם במסכת יומא (לב) ואמרו – כל הפרשה כולה נאמרה על הסדר חוץ מביאה זו, שהיא אחר עשיית עולתו ועולת העם והקטרת אמורי פר ושעיר שנעשים בחוץ בבגדי זהב, וטובל ומקדש ופושטם ולובש בגדי לבן. ד"ה ובא אל אהל מועד; להוציא את הכף ואת המחטה שהקטיר בה קטורת לפני ולפנים. ד"ה ופשט את בגדי הבד; אחר שהוציאה, ולובש בגדי זהב לתמיד של בין הערביים, וזהו סדר העבודות: תמיד של שחר בבגדי זהב; עבודת פר ושעיר הפנימיים וקטורת של מחטה בבגדי לבן; אילו ואיל העם ומקצת המוספים בבגדי זהב; הוצאת כף ומחטה בבגדי לבן; שירי המוספים ותמיד של בין הערביים וקטורת ההיכל שעל המזבח הפנימי בבגדי זהב. וסדר המקראות לפי העבודות כך הוא: "ושלח את השעיר במדבר" (על פי פסוק כא), "ורחץ את בשרו במים וגו'" (פסוק כד), "ויצא ועשה את עולתו וגו'" (שם), "ואת חלב החטאת" וגו' (פסוק כה) וכל הפרשה עד "ואחרי כן יבא אל המחנה" (סוף פסוק כח) ואחר כך "ובא אהרן" (פסוק כג), עכ"ל הזהב של רש"י. כתבנו שאת הסדר הנכון בעבודת יום הכיפורים אנו יודעים

והדרה קושיא לדוכתה — אל שאלת המדוע: אם אמנם ההלכה היא חמש טבילות, מדוע כתבה התורה כאילו יש רק שלוש, כאשר אז צריכים להעתיק פסוק ממקומו הלא נכון, כאשר לכתחילה קשה לנו מדוע ואיך הגיע שמה! ובלשונו של בעל חכמת אדם "וכי לא תוכל התורה לסדר הפסוקים כמו שסידרם רש"י"? <sup>23</sup> זה, אולי, הניסוח החד ביותר של שאלת ה"מדוע"!

מקבלתם הנאמנה של חז"ל. [וכאן יש מקום להעיר שקבלת חז"ל הנאמנה מחייבת בכל שלושת תחומי הלימוד של תורה — הלכה, מחשבה, פרשנות. בהלכה מצינו את קבלת חז"ל הן בהלכה למשה מסיני והן בפירוש פסוקים מסוימים (כגון "עין תחת עין", "ממחרת השבת"), כאשר הרמב"ן מעיר 'הידוע בקבלת רבותינו'. במחשבה ובחלק ההליכות (סיפורי) של התורה מצינו כי כל גדולי הראשונים מוותרים על פירוש משלהם במקום של קבלת חז"ל — עסקנו בזה בהרחבה במדור ד, פרק 3 (ב): 'תוכחת מגולה ואהבה מסותרת'. בפרשנות מצינו את קבלת חז"ל מכריעה אפילו בסוגית תרי"ג מצוות, כאשר הרמב"ם סותר את הכללים שלו עקב קבלתם הנאמנה של חז"ל — עיין בזה מצות עשה פא ומצות עשה פב (שם הרמב"ם הכריע נגד השורש השביעי שאין מונים את פרטי המצוות כמצוות נפרדות בתרי"ג). וכן במצות עשה א', שם הרמב"ם הכריע נגד השורש השמיני שאין מונים מצוה שאינה מנוסחת בניסוח של ציורי — שזו אמנם מצות עשה.

23. הובא בסוף הלכות אבילות. ומעין סוגיא זאת, בהבדל אחד שבמקום ההערה החריפה של בעל חיי אדם, באה הערה דומה מפי הרמב"ן. לרמב"ן כידוע, רגישות מיוחדת ל'אין מוקדם ומאוחר' (למה נהפוך דברי אלקים חיים? ויקרא א, ח). במיוחד תופס הענין כאשר אין מדובר על שתי פרשיות הכתובות שלא על הסדר, אלא על פסוק אחד שבתוך פרשה אחת, שיש להעתיקו ממקומו ולהעבירו אל מקום אחר באותה פרשה. בסוגית צרעת הבתים (ויקרא יד, לג—נג) מבאר רש"י שפסוק מד ("ובא הכהן" — וראה נא דבר פלא! ממש מקביל בלשון אל "ובא אהרן", שגם הוא אינו במקומו הנכון!) צריך להינתק ממקומו לשים אותו אחרי פסוק מז, וזה לשונו: וסדר המקראות כך הוא: "ואם ישוב" (מג) ... "ונתן" (מה) ... "והבא אל הבית" (מו) ... "והאוכל בבית" (מז) ... "ובא הכהן וראה והנה פשה הנגע" (מד). "ועל זה צועק הרמב"ן" (לשון בעל הכתב והקבלה) אחרי שהצליח לבאר את הכתובים כסדרם על פי ההלכה, וזה לשונו: "וזה תיקון המקראות כמדרשם, שאי אפשר לחתכם בסכין להקדים ולאחר בדבר שאינו כלל במשמעם" (עכ"ל הרמב"ן). הרי שעלה בידי הרמב"ן (עיין שם בעומק הבנתו בסוגיא) לבאר את הפסוקים הן כפשוטם והן כמדרשם, כך שאינו עומד מול בעיית המדוע. לעומתו, פרשנדתא רש"י יצטרך להתמודד עם בעיית המדוע, הן בסדר העבודה של הכהן הגדול ביום הכיפורים, והן בסדר הסגירה החילוץ והנתיצה בצרעת הבתים. אולם יש להעיר שיש הבדל בין שתי הסוגיות: בסוגית סדר העבודה של כה"ג ביו"כ כבר העידו חז"ל שאין זה מקומו של פסוק כג, ולכן אין הרמב"ן מקשה ש'אי אפשר לחתוך בסכין'. קושייתו מופנית דוקא נגד שיטת רש"י בסוגית צרעת הבתים, כאשר שם סבור הרמב"ן שאפשר לפרש את הפסוקים כסדרם ובהתאם להלכה. על פי דרכנו אנו בשאלת המדוע אין כל הבדל בין שתי הסוגיות, כי מה שמקשה הרמב"ן על רש"י בסוגית צרעת הבתים אנו מקשים על התורה בסוגית יום כיפור, ומצטרפים בזה לקושיית בעל חכמת אדם 'וכי לא תוכל התורה לסדר הפסוקים כמו שסידרם רש"י'!

ומענין לענין בענין זה יש כאן מקום להעיר על הבדל אחר בין שתי הסוגיות אליבא דהרמב"ן. יש המבארים את הקדמת "ובא אהרן" (פסוק כג) לדינים של אילו ואיל העם, אימורי פר ושעיר ומקצת המוספים (פסוקים כד—כה) משום שהוצאת הכף והמחתה (פסוק כג) דומה לכל העבודות המוזכרות בפסוקים ורכב (עבודת היום) כאשר כולן נעשו בבגדי לבן. לכן, כך מבארים, ביקשה התורה להשלים את כל העבודות שנעשו בבגדי לבן ולחברן ביחד, ורק אז ממשיכה בעבודות שנעשו בבגדי זהב (פסוקים כו, כה, כז) וגם אותן לסדר ביחד. זוהי שיטה של 'אין מוקדם ומאוחר' המקובלת לכתחילה אף על הרמב"ן. ניתן לקרוא לה בשם 'שיטת ההשלמות', זאת אומרת, דרכה של תורה על דרך הפשט כאשר עוסקת בנושא מסוים, להקדים את המאוחר כדי

ומשיב הגאון ר' אברהם דנציג, וזה לשונו: ונראה לי על פי ששמעתי בשם מו"ר הגאון החסיד הגר"א ... על פי מדרש רבה בפרשה זו פרשה כא, ז: א"ר יודן בר סימון, צער גדול (היה לו למשה לדבר זה — "אל יבוא בכל עת אל הקודש". אמר, אוי לי שמא נדחף אהרן אחי ממחיצתו. "בכל עת", יש "עת" לשעה ... ליום ... לשנה ... ליי"ב שנה ... לשבעים שנה ... לעולם). אמר הקב"ה למשה, לא כשאתה סבור ... אלא בכל שעה שהוא רוצה ליכנס יכנס, רק יכנס כסדר הזה (עכ"ל המדרש). נשמע מזה שדוקא שאר כהנים גדולים אסורים ליכנס לקדש קדשים אלא ביום הכיפורים, אבל אהרן היה מותר ליכנס בכל שעה ושעה, רק שיכנס בסדר העבודה שנאמר בפרשה זאת. ולפי זה התורה דקדקה בסדר, שהרי הטעם שאמרו בגמרא דקרא "ובא אהרן" הוא שלא כסדר, דגמירי (= הללממ"ס) דחמש טבילות ועשר קידוש ידיים ורגליים לכהן גדול ביום הכיפורים, ואי כסדר הכתוב לא משכחת אלא שלוש (עיין רש"י). זה דוקא ביום הכיפורים היה הלכה למשה מסיני דצריך חמש טבילות, אבל כשירצה אהרן לעבוד בשאר ימות השנה לא גמירי הלכתא, ואם כן באמת אינו אלא שלוש (טבילות) ועובד כסדר האמור בפרשה, ואם כן הפסוק "ובא אהרן" נכתב כסדר משום אהרן ביתר ימות השנה. עד כאן דברי הגאון, ותורת אמת היתה בפיהו (עכ"ל בעל חכמת אדם בשם הגר"א). ולפי זה מבאר הרב ז"ל מדוע אין זכר ליום הכיפורים בתחילת פרק טז, שהרי לפי פשוטו זה היה הסדר במשך כל השנה. לפי זה מובן גם מדוע כתבה התורה פעמיים (פסוקים כט, לד) "והיתה לכם לחוקת עולם", באשר החלק הראשון של הפרק מוסב על סדר העבודה של אהרן במשך כל השנה, ואילו החלק השני מוסב על סדר העבודה ביום הכיפורים דוקא, והוא היה על פי מדרש הכתוב, בעוד הראשון היה לפי פשוטו של מקרא. מובן גם עתה מדוע רק בפסוקים המדברים על יום כיפור בחלק השני של הפרק אין זכר לאהרן אלא "הכהן אשר ימשח אותו", כי בזה שווה אהרן לכל כהן גדול<sup>24</sup>.

אמר החסיד

החפ"ח

לסיים את הטיפול בנושא כולו, אע"פ שאותו חלק מן הענין שהיא הקדימה יהיה רק מאוחר יותר. לדוגמא לכך, מבאר הרמב"ן כי "ויכס הענן את אהל מועד" (סוף ספר שמות — מ, לד) היה רק אחרי שבעת הפרקים הראשונים של חומש ויקרא, כתוצאה מסדר העבודה ביום השמיני למילואים (שם פרק ח). היות והתורה בפרשת פקודי עוסקת בענין הקמת המשכן, יש מקום לסיים את הפרשה עם אותה ידיעה המשלימה את הסוגיא, והוא שהמשכן הביא לידי השראת השכינה. דרך זאת של 'השלמה' אינה בבחינת 'אין מוקדם ומאוחר'. לכן בסדר העבודה של יום כיפור, היות ופסוקים רכב עוסקים כולם בעבודה הנעשית בבגדי לבן, היה מקום להוסיף את פסוק כג (הוצאת כף ומחתה) שאף הוא נעשה בבגדי לבן, ואז להמשיך בעבודות שנעשו בבגדי זהב. לכן, אליבא דרמב"ן, אין אפילו מקום לשאלת המדוע בסוגית סדר העבודה של יום הכיפורים. ועיין גם ברמב"ן סוף פרשת נח (יא, לב ד"ה וימת תרח בחרן) שהקדמת מיתתו של תרח בכששים שנה אינה אומרת לרמב"ן דרשני, כי 'זה מנהג כל הכתוב לסדר חיי האב והולידו הבן ומיתתו, ואחר כך מתחיל בענין הבן בכל הדורות — כך נהגו הכתובים...' כלומר, הקדמת מיתתו של תרח ליציאתו של אברהם, אינה אומרת דרשני, באשר על פי 'שיטת ההשלמות' זה מוצדק, כי אין עוד מה לספר עליו.

24. לפי זה יוצא שיש בסוגיא זאת שלושה (ויש אומרים ארבעה) דינים: (א) משה, שיכול להיכנס לקודש כל אימת שהוא רוצה וללא כל סדר עבודה, כי רק אהרן בכל יבוא ואין משה בכל יבוא. (ב) אהרן במשך כל ימות השנה, שיכול להיכנס כל אימת שהוא רוצה, אבל על פי סדר העבודה לפי פשוטו של מקרא. (ג) אהרן ביום הכיפורים וכהן גדול לדורות ביום כיפור, על פי סדר העבודה לפי קבלת חז"ל ומדרש הכתובים. נועל ארבעה — לא נשיבנו כעת, והוא: מה היה דינו של אלעזר בנו של אהרן הכהן הגדול, אחרי שאהרן נפטר ובני ישראל עוד שוהים במדבר. ועיינו בזה להלן. כאשר



ובעקבות הגר"א מבאר ר' מאיר שמחה הכהן מדווינסק את הפסוק האחרון שבפרשת תצוה<sup>25</sup> וזה לשונו: וזה פירוש הפסוק בתצוה "וכפר אהרן על קרנותיו אחת בשנה", שזה מחויב לכפר אחת בשנה גם אהרן, אבל רשאי יותר מאחת בשנה, בכל שעה שהוא רוצה ומוצא עצמו מוכן לזה, רק שזה מוכרח לכפר אחת בשנה. אכן לדורות "מדם חטאת הכיפורים אחת בשנה יכפר עליו לדורותיכם", שרק אחת בשנה, לא פעמיים בשנה רשאי לכפר, שלדורות שאין הענן שורה<sup>26</sup>, אין רשאי להיכנס רק אחת בשנה. לכן כתוב "אחת בשנה יכפר", שעיקר הדיוק שרק אחת בשנה, לא פעמיים (עכ"ל ה"משך חכמה")<sup>27</sup>.

השאלה היא אם זה דין באהרן או דין בתקופה. שאלה – חקירה זאת קשורה גם בשאלה – חקירה אחרת: האם אהרן ביום כיפור טובל חמש פעמים כמו כהן גדול לדורות, או שמא כל אימת שאהרן עושה כסדר הזה, הוא עושה זאת על פי פשוטו של מקרא ולא על פי קבלת – מדרש חז"ל. לשון אחרת: האם זה דין באהרן (שאצלו יש רק שלוש טבילות), או דין בתקופה המבחינה בין יום כיפור – תמיד חמש טבילות משום עיצומו של יום – לשאר ימות השנה, שהרי אחרי תקופה מיוחדת זאת אין "סדר עבודה" אלא ביום כיפור בלבד. ומן הראוי להביא כאן את דבריו של הרב מאיר דן פלאצקי, בעל כלי חמדה על התורה אשר כתב (בפירושו ריש פרשת אחרי מות): ומה שנראה לעניות דעתי בענין זה על מה שהובא במדרש רבה ... (הובא בפנים על ידי בעל חכמת אדם). ומעתה נראה דאע"ג דזו מעלה היתה רק לאהרן, אבל כל כהן גדול אסורים להיכנס לקדשי קדשים כי אם ביום הכיפורים, מכל מקום כיון דחזינן דאהרן הכהן היה יכול להיכנס תמיד אם יעשה כסדר הזה, כן לעתיד לבא כשיבואו משה ואהרן יהיה אהרן יכול להיכנס תמיד לקדשי קדשים בסדר הזה (ועיין בזה בפרק הבא על הערך הנצחי של הלכה לשעה – י. ק.). אלא דשאר הכהנים שאין מעלתם גדולה כל כך, אמרה התורה הקדושה "שלא יבואו בכל עת אל הקודש", אלא ביום הכיפורים. אם כן נראה (מכאן מסיק המחבר מסקנה הלכתית משמעותית ביותר – י. ק.) דקרבת אל אלה אינם בגדר חובת היום ביום כיפור, אלא משום שהנכנס לקדשי קדשים צריך קרבת אל וצריך הקטורת שיעלה עשן. ואם כן, עבירה זו דחיסר מעלה עשן, היינו משום שנכנס לפני ולפנים בלא מעלה עשן זה אינו בגדר כרת דיומא, ושפיר יום הכיפורים מכפר ליה. זה נראה מאד לעניות דעתי (עכ"ל). כלומר פשוטו של מקרא ("אל יבוא בכל עת אל הקודש... בזאת יבוא... אל הקודש") מלמד שכל העבודה המיוחדת הזאת (קרבת, טבילות, קידוש ידיים ורגליים) הם מדין הכניסה לקודש הקדשים ולא מדין יום כיפור באשר הוא, נפקא מינה כפי שביאר בעל כלי חמדה.

25. שמות ל, כ "וכפר אהרן על קרנותיו אחת בשנה, מדם חטאת הכיפורים אחת בשנה יכפר עליו לדורותיכם, קודש קדשים הוא לה". והקושי מבואר (א) מדוע החזרה על "אחת בשנה". (ב) מדוע ברישא "וכפר" קודם ל"אחת בשנה", ואילו בסיפא "אחת בשנה" קודם ל"וכפר". (ג) מדוע "לדורותיכם" דוקא בסיפא של הפסוק. [הביאור נמצא ב"משך חכמה" לויקרא טו, ג ד"ה בזאת יבא אהרן].

26. ובענין הענן ושיטת הספורנו בנדון, עיין להלן.

27. ולולא דמיסתפינא הייתי מבאר את דברי ה"משך חכמה" על פי היסוד בפרשנות שהניח לנו המזרחי (בסוגית "לא תחוסם שור בדישו" שחז"ל דרשו "לא תחוסם" – מכל מקום) והוא: כאשר הפועל קודם לנשוא, דורשים אותו ללא הגבלה ('מכל מקום'), כאשר "לא תחוסם" הוא משפט היכול לעמוד בפני עצמו. אבל כאשר הנשוא כתוב לפני הפועל (כגון: "את ספיח קצירך לא תקצור") אז "ספיח קצירך" הוא דוקא וצמוד אל "לא תקצור", כאשר "את ספיח קצירך" אינו משפט (כי חסר לו הפועל) ולכן אינו יכול לעמוד בפני עצמו במשמעות 'מכל מקום'. לכן ברישא ("וכפר אהרן ... אחת בשנה") ה"וכפר אהרן" הוא 'מכל מקום' וללא הגבלה, כי אינו צמוד ל"אחת בשנה" דוקא. לעומת זאת בהמשך של "אחת בשנה יכפר" בסיפא, ה"אחת בשנה" הוא דוקא, משום שאינו משפט בפני עצמו, ולכן צמוד דוקא אל "יכפר", וזהו הדין של "לדורותיכם". כך נראה לפענ"ד.

ובמקביל למה שלמדנו מבית מדרשו של הגר"א כותב גם הנצי"ב ב"העמק דבר", כאילו כדבר המובן מאליו (פסוק כג ד"ה ובא אהרן אל אהל מועד): לפי הפשט חוזר הענין דמדבר באהרן לבדו, שאם רצה באיזה יום בשנה לבוא אל אהל מועד, יהיה אחר כל ההכנות הללו. אבל כל זה אינו אלא באהרן לבדו. אבל לדורות מתפרש המקרא 'להוציא כף ומחתה' וכפירוש הגמרא (עכ"ל הנצי"ב).

הרי שההלכה לשעה היא אשר הטביעה את חותמה על פשוטו של מקרא, בעוד ההלכה לדורות מוצאת את ביטוייה במדרש הכתוב. היה זה ה"משך חכמה" אשר הסביר מדוע דוקא במקרה של סדר העבודה לכפר על טומאת בני ישראל ('טומאת מקדש וקדשיו'), שונה דין אהרן במדבר מדין כהן גדול לדורות. כלומר, מדוע היה נחוץ ליותר פעולות לכפר על טומאת מקדש בזמן המדבר מאשר בדורות, שהרי לא לחנם לא הגבילה התורה את אהרן לפעולה חד-פעמית בשנה לכפר על טומאת מקדש וקדשיו. על זה משיב ה"משך חכמה", וזה לשונו: ... כל זמן שהיו ישראל במדבר, הרי הם היו אסורים בבשר תאוה<sup>28</sup>, והיו אוכלים בשר קודש תדיר<sup>29</sup>, והיה מצוי טומאת מקדש וקדשיו ביותר, והיו צריכים לכפרה, לכן היה נכנס (אהרן) "בכל עת" בעבודת היום לכפר טומאת מקדש וקדשיו (עכ"ל). בעל "משך חכמה" אמנם הסביר מדוע בכלל היה צריך שאהרן הכהן הגדול ירצה או יצטרך להיכנס לקודש יותר מאשר ביום הכיפורים בכניסה החד-פעמית. אבל אין בהסברו לבאר לנו מדוע שונה היה דינו במשך כל השנה מדינו ביום הכיפורים<sup>30</sup>.

שיטת הגר"א – נצי"ב – משך חכמה המפרשת את התפקיד של פשוטו של מקרא ללמד על הלכה שהיתה נוהגת לשעה, יסודה איתנה בפירושו של רבינו עובדיה ספורנו לתורה. היסוד שהספורנו מניח הוא, שתקופת המדבר היתה תקופת זהר מעין כמוה, היא תקופת "דור דעה" עליו דברו חז"ל. הרמה הרוחנית המיוחדת של אותה תקופה התבטאה, בין היתר, באכילת מן שנבלע בין האיברים או שרק מלאכי השרת אוכלים אותו<sup>31</sup>. אין פלא, אפוא, שבאותה תקופת זוהר, יתנהגו עניני עם ישראל ב'אוקטאבה' שונה מן המקובל. הספורנו עומד על התופעה שבפרשת אמור (כד, ג) בה מדובר על הדלקת או הטבת הנרות במשכן. התורה מציינת שהיא נעשתה על ידי אהרן דוקא (הלא הוא כהן גדול), בעוד ההלכה נפסקת שהדלקת הנרות והטבתם כשרה בכהן הדיוט. וזה לשונו ד"ה יערוך אותו

28. לשיטת רבי ישמעאל במסכת חולין יז, א – לעומת רבי עקיבא הסבור שאפילו בשר נחירה הותר להם. ועיין בזה בתחילת הפרק לעיל.

29. כלומר, בשר שלמים.

30. נראה שניתן להשיב על שאלה זאת על פי דברי בעל "כלי חמדה" והחקירה שחקרנו בדבר דין יום כיפור וכפרתו לעומת דין כניסה לקודש – עיין בהרחבה לעיל בהערה 24. ועיין להלן בשיטת הספורנו. כמו כן ידובר על כך בהרחבה כאשר נגיע לדון בשאלה מדוע בתורה של נצח מסופר ומדובר על הלכות שהיו לשעה בלבד (להלן פרק 7).

31. מחלוקת רבי עקיבא ורבי ישמעאל ביומא עה, ב על יסוד הפסוק בתהילים עח, כה "לחם אבירים אכל איש". ועיין בעומק ובהרחבה בפירוש הרמב"ן לשמות טז, ד"ה ערב וידעתם כי ה' הוציא אתכם מארץ מצרים, החל במילים 'והנכון בעיני כי היה הפלא במן גדול מאד'. הרמב"ן קושר בין מן ובין 'זיו השכינה', שיש לו קשר עם האור של ששת ימי בראשית, שהקב"ה גנו (לא ביטל) אותו. עיין שם כאמור בעומק ובהרחבה כי המשכיל בודאי יבין.



**אהרן:** אף על פי שהיתה הדלקת הנרות, וכן קטורת התמיד<sup>32</sup> כשרה בכהן הדיוט לדורות, כפי מה שקיבלו ז"ל<sup>33</sup>, מכל מקום נאמר בשניהם "אהרן". כי אמנם, כל ימי המדבר היה ענין המשכן בכל יום כענינו לדורות ביום הכיפורים שנאמר בו (ויקרא טז, ב) "כי בענן אראה על הכפורת"<sup>34</sup>, וזה, כי בכל ימי המדבר נאמר (שמות מ, לח) "כי ענן ה' על המשכן יומם"<sup>35</sup> ואש תהיה לילה בו". ולכן היה מן הראוי שיהיו מעשה הקטורת והדלקת הנרות בו הנעשים בפנים, נעשים על ידי כהן גדול, כמו שנעשים לדורות ביום הכיפורים<sup>36</sup> (עכ"ל). מפורש יוצא מפי רבינו עובדיה ספורנו, שדין המשכן בתקופת המדבר בסתם יום של חול, כדין המקדש לדורות ביום הכיפורים. לפי זה מובנים אותם הכתובים, אשר בפשוטו של מקרא סותרים לכאורה את ההלכה הפסוקה. המדרש לפסוקים אלה מלמד את ההלכה לדורות, בעוד הפשט מלמד את ההלכה לשעה<sup>37</sup>.

ואנו ממשיכים את הקו של הלכה לשעה, מן האחרונים אל הראשונים. בסוגיית הנחלות, אשר נתגלגלה עקב פרשת בנות צלפחד, קבעה התורה את סדרי הנחלה (במדבר כז, ח"ט): "ואל בני ישראל תדבר לאמר, איש כי ימות ובן אין לו והעברתם את נחלתו לבתו, ואם אין לו בת ונתתם את נחלתו לאחיו". ומפרש הרמב"ן: קבלו רבותינו כי האב יורש את בנו כאשר מת בלא זרע. ולא הזכיר הכתוב זה! והטעם, כי במשפטי הירושה כל מנחיל נוחל, כי הקירבה שוה, וכיון שאמר הכתוב שהבן יורש את אביו, גם האב יורש את הבן<sup>38</sup>, ועוד<sup>39</sup> כי הירושה היא בשלשלת הזרע ביוצאי חלציו, לא בצדדים<sup>40</sup>. אם כן, "ונתתם את נחלתו לאחיו" — משמע נחלה שהאב יורש בקבר<sup>41</sup>, וממנו תבא לאחים<sup>42</sup>. אבל לא רצה לומר "ואם אין לו

32. בביאורנו לספורנו דננו בהרחבה בשתי סוגיות אלה, אבל אין כאן המקום לדיון זה.
33. והשוה רמב"ן לשמות ל, ז ד"ה והקטיר עליו אהרן: אין המצוה הזאת בכהן גדול בלבד, אלא היא אף בכהנים הדיוטים ... ולא ידעתי למה הזכיר "אהרן" ... ולא אמר 'הכהן' ...
34. לפי פירוש הספורנו, הכוונה לומר שהשכינה שורה במשכן בזמן שהענן שוכן עליו.
35. כלומר, באופן תמידי, דהיינו מידי יום ביומו, ולא חד-פעמי ביום הכיפורים כפי שהיה לדורות.
36. רמב"ם הלכות עבודת יום הכיפורים א, ב: ...וכן שאר העבודות של יום זה, כגון הקטרת הקטורת של כל יום והטבת הנרות — הכל עשוי בכהן גדול ...
37. כאמור, בפרק הבא נדון בהרחבה על הערך הנצחי (שהרי קנה המידה לכתיבה בתורה הוא הנצח) של הלכה לשעה.
38. וקשה על נוסחא זאת באשר הבעל יורש את אשתו ואין האשה יורשת את בעלה. ועוד, הבן יורש את אמו (כשם שיורש את אביו) אבל אין האם יורשת את בנה.
39. טעם שני לאי אזכרת ירושת האב את בנו בתורה שבכתב.
40. הוא הנקרא תהליך המשמוש אשר לפיו הירושה יורדת או עולה בקו אנכי, ואינה עוברת בקו מאוזן.
41. מתוך הנחה — ועיין בזה להלן — שהאב כבר מת לפני הבן.
42. של הנפטר. גם כאן הקושי מבואר, משום ששאלתנו היתה בתחום פשוטו של מקרא, דהיינו מדוע חסר בטכסט דין ירושת האב את בנו. קשה לתרץ קושיא כזאת בפשוטו של מקרא על ידי הנחה אכסיומאטית בדבר עצם המהות של תורת הנחלות — אותה הנחה שלא למדנו בפשוטו של מקרא. ממה נפשך! או שתורה שבכתב מלמדת את דין משמוש, ואז קשה מדוע אין זכר לירושת אב את בנו, כלומר, שהירושה גם עולה במשמוש ולא רק יורדת. ואם אין מחפשים בתורה שבכתב את יסוד המשמוש, אלא מקבלים זאת בתורה שבעל פה (שאינן ירושה לצדדים), אין מקום לקושי הרמב"ן מחד, ואין צריך שהתורה תפרט את "הצדדים" מאידך! לכן מוסיף הרמב"ן לתת תשובה שלישית לשאלתו.

בת<sup>43</sup> ונתתם את נחלתו לאביו, כי דרך ברכה ידבר ולא בנכרתים<sup>44</sup>. ואולי<sup>45</sup> לא היה זה בבאי הארץ שינחל האב את הבן — שבהם ידבר (עכ"ל). הרי שדין או מציאות דור המדבר (הוא הלכה לשעה בלבד) הוא אשר השמיט מכתובת תורה שבכתב את דין אב הנחל את בנו. ובעוד הראיה מדברי הרמב"ן הוא בבחינת הוכחה מתוך השתיקה (שהרי מדובר על מה שלא כתוב, ולא על מה שכתוב), הנה יבוא החכם רבינו אברהם אבן עזרא ויניח את היסוד לכל השיטה הזאת של הלכה לשעה. זאת עשה בפירושו את סוגית "ממחרת השבת", אשר, כידוע, חז"ל פירשו לא על שבת בראשית כי אם על היום הראשון של פסח<sup>46</sup>. תוך כדי התמודדותו עם הבעיה כותב הרמב"ן: גם יוכל המאמין להשיב כי בדרך נבואה ידע (משה) היום שיהיה בו חנוכה העומר שיום השבת יהיה הקביעות<sup>47</sup>. והעד (הראיה) מערך הלחם

1234567 ת"ת

43. אחרי ש"אין לו בן".

44. רהיינו שכל בניו ובנותיו של האדם נפטרו בחייו. את המושג 'בנכרתים' מצינו בסוגיא זאת ממש בבבא בתרא קח, א: מאי שנא דקתני 'האב את הבנים' ברישא (רש"י: ... וזו קללה היא כשאדם מת בלא בנים, וגם כשהאב רואה במיתת בנו ...), חדא, דאתחולי כפורענותא לא מתחלינן (עכ"ל). לשון הרמב"ן 'דרך ברכה ידבר' מוצא את ביטוי אצל תלמיד תלמידו (רבינו בחיי בן אשר, תלמיד הרשב"א) בכמה סוגיות בתורה אותן מפרש על משקל "דרכיה דרכי נועם", הן בתוכן מצוותיה של תורה והן בסגנון כתיבתה. עיין בין היתר בראשית ז, יא ד"ה כל מעינות תהום רבה; ויקרא יד, נד"ה ד"ה זאת התורה; במדבר כז, ט ד"ה ואם אין. ועיין עוד תוספות יבמות יז, ב ד"ה אשת אחיו שלא היה בעולמו, שם מוכנים להכריע בדאורייתא על פי קריטריון זה. ועיין בזה גם אצל ה"משך חכמה" בראשית ט, ז ד"ה פרו ורבו, ויקרא יג, ד ד"ה וראה הכהן את הנגע.

45. טעם רביעי של הרמב"ן מדוע לא הזכירה תורה שבכתב את דין ירושת האב את בנו שנפטר בחייו. היות ואין לרמב"ן כל מקור להצעה זאת, הוא מציג אותו בלשון 'ואולי'.

46. סוגיא זאת הולידה ספרות עניפה ביותר של יישוב הסתירה בין פשוטו של מקרא ובין פירוש חז"ל — החל בחז"ל עצמם במחלוקתם עם הבייתוסים (מנחות סה — סו) עבור דרך הגאונים (רבינו סעדיה) והראשונים (ראב"ע, רמב"ן, רבינו בחיי) ועד לאחרונים (הכתב והקבלה, המלבי"ם) ועד לאחרוני האחרונים (הרב הופמן, ר' מאיר שמחה). עסקו בנושא גם בבית המדרש המגמתי (אשר ביקשו "להוכיח" שפירוש חז"ל תואם פשוטו של מקרא) וגם בבית מדרשו של הגר"א. ועיין בזה במדור ה פרק 3: ממחרת השבת במשנתו של בעל "משך חכמה", וכן במדור ה פרק 5, בענין שני בתי המדרש.

47. כאשר חנוכה המשכן (ראש חודש ניסן) היתה בשבת, וממילא ט"ו בו גם היה בשבת, ולמחרתו (הוא יום הבאת העומר) באותה שנה היתה "ממחרת השבת". אשר לקביעת יום חנוכה המשכן (הוא ראש חודש כאמור בשמות מ, ב "ביום החודש הראשון באחד לחודש תקים את המשכן", ושם פסוק יז: "ויהי בחודש הראשון בשנה השנית באחד לחודש הוקם המשכן") ליום שבת, עיין בהרחבה אצל ראב"ע בפירושו לשמות מ, ב בסוגית שבעת ימי המילואים. אשר לשיטת רש"י ורמב"ן בעקבות חז"ל, היו אלה הימים בהם היה משה מקים ומפרק את המשכן (כלומר מ"כג באדר) עד אשר הוקם סופית בראש חודש. אבן עזרא סבור שחנוכה המשכן היתה מראש חודש ועד ח' בו (כלי תהליך של מקים ומפרק). יש לו יסוד בשיטה אחת של חז"ל, ש"הטמאים לנפש אדם" בסוגית פסח שני היו מישאל ואלצפן, אשר נטמאו ע"י הוצאת נדב ואביהוא מהמשכן, ממילא שביעי לטומאתם חל ב"ד בניסן ("ביום ההוא" לא יכלו לעשות הפסח, אבל יכלו למחרת היום). אם שביעי לטומאתם חל ב"ד בניסן, הרי שנטמאו ביום ח' בניסן, והרי זה היה יום שמיני למילואים — הרי שהמילואים התחילו בראש חודש! ועיין בזה בהרחבה בספרנו "נתעלמה ממנו הלכה" סוגיית פסח שני, פרק 3.

שהיה בשבת<sup>48</sup>. והזכיר הכתוב אין יחשבו בשנה הראשונה (עכ"ל ראב"ע). כלומר, כאשר ה' הכתיב את הפסוקים האלה למשה רבינו, באותה שנה חל ראשון של פסח (ט"ו בניסן) בשבת, כשם שראש חודש (יום הקמת המשכן) חל בשבת. אותה שנה היתה הנפת העומר אמורה להיות אפוא ביום ראשון בשבוע, באשר ממחרת יום א' דפסח היה "ממחרת השבת". מן המקרה הזה נבנה העיקרון, והוא יום אחרי יום א' של פסח.

היוצא מדברינו עד כאן (נצי"ב – גר"א – ספורנו – רמב"ן – אבן עזרא) שפשוטו של מקרא יכול ללמד הלכה שהיתה נהוגה בתקופה מסוימת, אבל אינה הלכה לדורות ("כימי השמים על הארץ" כהגדרת הרמב"ם בשורש השלישי בספר המצוות). ואם ישאל השואל מדוע אין חוזרים מן הראשונים למצוא מקור לשיטה זאת אצל חז"ל, הרי תשובה בצדה, שאין זה מתפקידם או מענינם של חז"ל לעסוק במה שהיתה פעם ההלכה ("מאי דהוה הוה"). כל עיסוקם הוא בהלכה המנהיגה את חיי עם ישראל עד ביאת הגואל ועד בכלל. ואם כן, יש מקום עוד לשאול – אם אין זה מענינם של חז"ל, מדוע זה מעניננו אנו לדייק ולהבין כך מתוך התורה עצמה?! לשון אחרת: אם, כפי שביארנו בכמה הזדמנויות, סימן ההיכר של כתיבה בתורה שבכתב היא מרכיב הנצח, מהו מקומה של הלכה לשעה בתורת הנצח?! על זה בפרק הבא.

אוצר החכמה

48. הסידור הראשון של לחם הפנים, שהיה ביום הקמת המשכן, היה בשבת. שיטה זאת של ראב"ע אינה תואמת את השיטה של חז"ל הקובעת שט"ו בניסן היה ביום חמישי (לכן "שבת הגדול" חל ביו"ד בניסן). ברור אפוא, שראב"ע סבור ששיטה זאת של חז"ל אינה קבלה אצלם, כי אם פירוש, ולכן רשאי הוא לפרש אחרת. עיין בזה בהרחבה במדור ד פרק 3 (ב).