

קונטרס

ויקראו בספר בתורת האלוקים

המקרא – הפשט ודרשות חז"ל

יחיאל משה ורטהיימר

יחיאל משה ורטהיימר

053-3106174

תוכן עניינים

5.....	המקרא – הפשט ודרשות חז"ל
5.....	חלק ראשון – מהותו של המקרא לעומת תושבע"פ
5.....	א. המקרא- ספר תורת האלוקים – יסודו של יהודי
6.....	ב. טעמי תורה ורגשי המצוות – מעיון בלשון התורה
7.....	ג. דוגמאות לטעמי המצוות המתבארים מתוך לשונות המקרא
9.....	ד. מצוות שטעמם מפורש בתורה
11.....	ה. הנחת היסוד - יש דרך להבין את התורה על פי הפשט
12.....	ו. התורה כתובה על פי העקרונות ולא בסגנון 'פרקטי'
13.....	ז. החומש כספר למדני
13.....	ח. יגדיל תורה ויאדיר
14.....	ט. עין תחת עין
14.....	י. ממחרת השבת
15.....	יא. פרשה שנאמרה ונשנית
17.....	חלק שני - יחס הדרשות אל הפשט
17.....	א. דרשות חז"ל לעומת פשוטו של מקרא
18.....	ב. הקושי בהשוואת הדרש אל הפשט
19.....	ג. שיטת רש"י: הפשט והדרש הם שני דרכים מקבילים ושונים
19.....	ד. הרמב"ן בעקבות רש"י
20.....	ה. שיטת המלבי"ם שהדרש הוא הפשט
21.....	ו. דוגמאות לדרשות המוציאות לגמרי מידי פשוטו
22.....	ז. ההבדל בין צורת תורה שבכתב לצורת תורה שבע"פ
23.....	ח. תורה שבע"פ דרגה יותר עמוקה של תביעה
24.....	ט. בסיפורי התורה אגדות חז"ל הוא המציאות בעומקן של המאורעות
24.....	י. ההלכות המעשיות אין ראויות להיכתב
26.....	יא. דוגמאות להלכות שאינן כתובות בתורה בצורת קיומן המעשית
26.....	יב. תורה שבעל פה: הרובד העמוק והרובד המעשי
27.....	יג. התורה שבע"פ "מתהפכת" מהתורה שבכתב כ"חומר חותם"
28.....	יד. הדרשות - אופן של קישור בין התורה שבכתב לתורה שבע"פ
29.....	טו. שני אפיקים מחברים את התושבע"פ לתושב"כ

- טז. לדרשות יש שייכות ל"תוכן" הפשט 31
- יז. מעלת פשוטו של מקרא – הבנת העניין בשרשו 32
- יח. "הפשטות המתחדשים בכל יום" - קריאה עצמאית במקרא 33
- יט. הרשות נתונה לפרש במקראות כהבנת הלומד 34
- כ. שיטתו של רש"י בביאור המקרא 35

המקרא – הפשט ודרשות חז"ל

[מבוסס על פי יסודותיו של מו"ר הגאון רבי לייב מינצברג שליט"א¹]

חלק ראשון – מהותו של המקרא לעומת תושבע"פ

א. המקרא – ספר תורת האלוקים – יסודו של יהודי

עסק התורה בו אנו הוגים יומם ולילה מתמקד בעיקרו בחלק התלמוד וההלכה, כי זה מה שנוגע להלכה ולמעשה. אולם אין חולק כי חובתו של יהודי היא לאחוז גם בתורה שבכתב שהיא ספר האלוקים שניתנה לנו מאתו יתברך בהר סיני, ונצטוונו להגות בו תמיד ולא ימוש מפינו ומפי זרענו, והוא היתד שהכל תלוי בו.

ואמנם זהו מקצוע שמעטים עסקו בו בין תופסי התורה, אפילו בין גדולי הדורות מועטים היו אלו שעסקו בזה והיברו ביאורים בצורה שיטתית. אולם אין בזה כדי להיפטר מן החובה לקבוע זמנים גם ללמוד את התורה שבכתב עם כל המפרשים ולהעמיק בו כמו ביתר חלקי התורה. שכן נוסף על עצם מעלת לימוד חלק מרכזי בתורה, הרי לימוד זה נצרך גם בכדי לשמור ולעשות ולקיים את המצוות מתוך הגישה הנכונה, ולדעת מה רצון ה' מאתנו.

ידיעה ברורה ולימוד תמידי של התורה שבכתב הם חלק מצורתו השלימה של היהודי, שכן רק כך מתייצב על נכונה בניינו הרוחני. ההגייה בתורה שבכתב מכססת אצל האדם את ההשקפה השרשית על הנהגת ה' בעולם, ההשגחה התמידית והתערבותו של הקב"ה בנעשה בעולם, הנהגת שכר ועונש, בחירת ה' באבות, יצירת עם ישראל, הנהגת הניסים, תורה מן השמים, נבואת משה רבינו, השראת השכינה, קירבת עם ישראל להקב"ה והדרישה מהם לנהוג בהתאם, וכל הפרטים הנגזרים מהם, וכו' וכו'.

כדי להיות יהודי בצורה נכונה צריך להיות קשוב לסגנון התורה שבכתב, להיות את המציאות של התגלות והנהגת שם ה' בעולם, לחוש את היחס של בחירת ה' בעם ישראל, ולדעת שה' מדבר אלינו

¹ . פורסם בקובץ התורני 'חצי גבורים' אלול תשע"ה – ועתה ערכתיו שוב בתיקונים והוספות.

ומצפה לעבודתינו ומייעד אותנו לעניינים נשגבים ומטרות נצחיות. ומתוך כך האדם למד את אופן העמידה הנכון לפני ה' ואת צורת הגישה לכללות העבודה והמצוות.²

ואכן לשם כך צריך ללמוד את החומש בצורה נכונה, להביט על כל פרשה במבט רחב ולשאל מה זה בא ללמדנו, כחלק ממחלך כללות סיפור התורה.³ ובלימוד נכון צריך לדקדק הן בכללות הדברים מה משמעותם, והן בכל חלק וחלק, והן בכל פרט ופרט, כי אנו מאמינים שאין אות אחת יתירה או שאינה צריכה, גם בדרך הפשט.

היסודות הללו נלמדים מן התורה שבכתב, הן בחלק הסיפורים והן בחלק המצוות. וזה יתרון המעלה בלימוד התורה שבכתב משום שהיא מלמדת את האדם את שרשי הדבר וצורתו היסודית, הן בכללות חובת המצוות, והן בפרט בכל מצוה ומצוה.

ב. טעמי תורה ורגשי המצוות – מעיון בלשון התורה

כאמור, גם בחלק המצוות שבכתב יש גישה מיוחדת ללימוד התורה שבכתב שהיא מכלול העקרונות היסודיים אשר מלמדנו האלוקים. לעומת התושבע"פ שמורה לנו את צורת הביצוע המעשי.

את פרטי ההוראה וההלכה למעשה ניתן לדעת באופן המדויק ביותר מתורה שבע"פ, דרשות חז"ל וסוגיות הש"ס וספרי הפוסקים, אך את 'רוח התורה' והרגש המתלווה לקיום המצוות, ניתן לדעת דווקא מעיון מעמיק בסגנון התורה ומצורת כתיבת הדברים וסדרם, מתוך התבוננות ויגיעה הן בחלק הפשט והן בחלק הדרש. דברים שאי אפשר לעמוד עליהם מתוך ההלכה לבד.

² . ובדורות האחרונים התפתחו תנועות החסידות והמוסר מתוך צורך זה, שאין די בלימוד הגמרא לרוב וידעת ההלכות להיות יהודי שלם, כי צריך האדם להשתלם גם באמונה ביראה ובאהבה בהשקפות ובמידות, ובלא זה עלול להיות נבל ברשות התורה. ועל כן קבעו את העצה ללמוד מאמרי חז"ל שבאגדות ותוכחותיהם, או דברי התעוררות על פי תורת האריז"ל. אולם נראה שביסודו של דבר צורת בניין היראת שמים של יהודי היה על ידי לימוד חומש ורש"י ושאר מפרשים, וכן שאר ספרי נ"ך, וזה היה העמוד שעליו נשען היהודי, במקביל ללימוד הגמרא וההלכה. וכאשר אבדו את הגישה לחומש, התבקשה יצירת התנועות השונות של החסידות והמוסר.

הביקוש ללימוד תורה שבכתב אפוא, אינו חדשנות אלא החזרת עטרה ליושנה. ואכן גם החתירה לעבר עיון המקרא אין מגמתה בשאיפה עיונית בעלמא - כ"מחקר אקדמי", אלא יסודה ברצון לדעת 'מה ה' אלוקיך דורש מעמך'. כיון שהבסיס והדרך לכל בירור כזה בהכרח נעוץ בתורה שבכתב.

³ . ויש שהחומש עבורם הוא בסיס לאמירת ווערטלאך ורעיונות שנונים, וזה אינו יותר מפסטיא דאורייתא, ואין זה לימוד החומש. אצל אחרים הוא רקע לפלפולים או יסודות למדניים, וכגון לדון בדיני קניינים בפרשת קניין מערת המכפלה, ובדיני "תנא" בסיפור קריעת ים סוף. ואף שוודאי הכל נכלל בתורה, אולם זו בעצם דרך נוספת ללימוד תורה שבע"פ על רקע החומש. אבל לימוד החומש כ"תורה שבכתב" זה להבין את החומש בעצמו, מה זה בא ללמדנו. והגר"ח שמואלביץ זצ"ל בשיחותיו הזכיר פעם תירוש של ה'פרשת דרכים' שמיישב בדרך פלפול קושיא בפשט החומש, ואמר על זה, אמנם כך למדו באותו הדור, אבל זו לא הדרך ללימוד חומש.

וגם באלו שיותר משקיעים בהפקת התוכן המוסרי שבחומש, יש שמייסדים מאמרי מוסר על מעשה או פסוק מסויים בתורה או מאמר חז"ל, ולפעמים נתפסים לעניין צדדי, וזה נחוש מצד עצם חובת החיזוק ביראת שמים, אולם לימוד תורה שבכתב כהלכה זה רק בלימוד שיטתי והתבוננות בכל פרשה, במבט מקיף על כללות המאורע והאישיות, להבין מה רצון התורה ללמדנו בפרשה זו.

וזה אחד היסודות החשובים בלימוד נכון להשתדל לראות גם את התמונה הכללית בכל דבר, וכל הזמן לשאול את עצמנו מה היה רצון התורה ללמדנו בה, והדיקים בפסוקים מסייעים רבות להוביל אל כיוון המהלך, כגון היכן התורה מרחיבה ושמה דגש, וכן סדר הכתיבה היכן נכתב כל דבר, ועוד שאלות רבות כהנה שיכולים לכוון אל נקודת המוקד החשובה של המסר המרכזי. ועלינו להתרחב מהפסוק אל הפרשה, ומהפרשה אל כללות הפרשיות, ובכל שלב ושלב להשתדל לתפוס מה הכוונה ללמדנו בכל זה. וכן להיפך שאסור שהדברים מתבהרים לאשורם בכללות, צריך לחזור אל הפרטים ולהבין כיצד הם נובעים מהמהלך הכללי.

ואמנם העניין של העיסוק ב'טעמי המצוות', היה שנוי במחלוקת ויש ששללו זאת, ואף אלו שהסכימו עם זה לא תפסו זאת לעיקר גדול, אלא כתוספת דבר נחמד והמתקן, ואכן רבים מהטעמים שנאמרו בספרים אינם מתיישבים על הלב או שהם בדרך דרוש. אולם יש להבדיל בין 'טעמי המצוות' לבין 'גדר ותוכן המצוות'. שהוא הבנת התוכן הבסיסי של המצווה, איזה סוג פעולה עושה האדם.

ידיעת תוכן המצווה נצרכת כדי לדעת את הגישה וצורת הקיום של המצווה, וכשם שיש הבדל עצום בין אמירת הלל, לאמירת קינות, ובין קריאת שמע שהוא לימוד דבר ה', לבין תפילת שמונה עשרה שהוא שבה ובקשה לה', אף שכל ארבע הדברים הנזכרים הם אמירות, הם סוגי פעולות שונות לגמרי.

ובטעמים יסודיים אלו מי שאינו מבין את משמעות הפעולה של תוכן המצווה, ודומה הדבר בעיניו כתנועה בעלמא, הרי הוא קרוב למתעסק, וחסר לו בקיום המצווה. והרי זה כמו אדם שאינו יודע שתפילה היא בקשה ושיחה לפני ה', אלא הוא סבור שזה רק כאמירת לחש סגולי ומעשה קסם שפועל גדולות על כוחות נסתרים בעולם, שמסתבר מאד שאף אם יאמר כל נוסח התפילה לא יצא כלל מצוות תפילה. והגע בעצמך אדם שאינו בקי בלשון הקודש ואומר את ההלל וכסבור שזה קינה על חורבן בית המקדש, האם יצא ידי חובת הלל.]

וכן כל המצוות יש להם תוכן ומשמעות בסיסית שראוי לדעת אותה בעת קיומה, ולזה ניתן להגיע רק בהתבוננות בצורת ובסגנון כתיבת המצווה בתורה שבכתב. וכגון מצוות נטילת לולב שגדרה מפורש בתורה (ויקרא כג, מ) 'ולקחתם לכם פרי עץ הדר וכו' ושמחתם לפני ה' אלו קיכם שבעת ימים, וכמו שכתב הרמב"ן שם (פסוק לט) 'ואמר עוד שתוסיפו לשמוח לפני השם בלולב ואתרוג שבעת ימים, כי הוא זמן שמחה שברך השם אותך בכל תבואתך'. ומי שאינו יודע מה שעושה, חסר אצלו שלימות המצווה וקיומה הנכון.

ופשיטא שאף אלו שהלקו רק על התעסקות בטעמי המצוות, הכוונה בנתינת טעמים על פרטי הדברים, שבוזה קשה לעמוד על האמת באופן מוחלט, ותמיד נשאר הדבר רק בדרך אפשר, ואם כן בוודאי אין זה מעיקר קיום המצווה, אלא כהידור והשגת עומק התורה. אבל הגישה היסודית להבין מה צורת הדבר שעושים, מעולם לא נחלק אדם בדבר זה, שיחיו עוסקים במעשי המצוות כמעשה קוף בעלמא.

ג. דוגמאות לטעמי המצוות המתבארים מתוך לשונות המקרא

במצוות רבות קשה לעמוד על רעיונם וכוונתם מתוך הלכותיהם המעשיות, עד שהכל נראה כמערכת חוקים אחת שבה אין הבדל בין איסור רציחה וגניבה ועריות וחילול שבת ומורא מקדש. רק לימוד המצוות במקורם מאפשר ללמוד להתבונן ביסודם של הדברים. וראשית דבר על האדם להבחין מאיזה סוג היא המצווה, כי המצוות מתחלקות לכמה מחלקות, כגון:

א. יושר ומשפט – שכולל איסור רציחה וגניבה וגזל וכל פגיעה בזולת וכל משפטי הממון.

ב. עבודת ה' – שכולל אהבת ה' ויראתו, בית המקדש, עבודת הקרבנות, תפילה שבה והלל, השתחוואה, איסור ע"ז, שבת ומועדים.

ג. קדושה – שכולל איסורי עריות ואיסורי מאכלות, וכן דרגות רמות בזחירות בבין אדם לחבירו.

ויש עוד מחלקות, ומחלקות אלו עצמן מתחלקות לסוגים שונים. ומשרשי הקיום הבסיסי הנכון הוא לדעת לפחות לאיזה סוג משתייכת המצוה שעוסק בה.

אחד הדרכים להבחין בתוכן וכוונת המצוה בתורה שבכתב הוא ההקשר וכללות הנושא שבה נכתבה המצוה, וכגון הרבה מצוות שבראשם נאמר 'פסוק כותרת' המגדיר את כללות עניין המצוה. ובהמשך בא הפירוט.

וכמו"כ ישנם כותרות כלליות בראש פרשה⁴ שממנה אנו למדים שכל המצוות שבפרשה זו יסודן בהגדרה כללית זו. וכגון הפסוק 'קדושים תהיו' הבא ללמדנו שכל המצוות הנמנות בפרשה שם סיבתן ועניינן הוא משום 'קדושים תהיו'.

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 אסורות⁵. לעומת זאת גניבה ורציחה היא איסור בסיסי אנושי שכל אומות העולם חייבים בהם. (גם בעריות יש כאלו שאסורים גם לגויים, אבל עם ישראל יותר קדוש ואסור לו עוד עריות).

הטעם לחומרת חילול שבת שהיב מיתה מבוואר בתורה בפרשת כי תשא, שמכיוון שהיא האות שה' נתן בינו ובין בני ישראל הרי המחלל אותה מחלל את הקשר הנשגב הזה שבין הקב"ה ועם ישראל.

דוגמא נוספת – **איסור ריבית** המעשי יוצר רושם שאין שוויות להלוואת ממון, ובפרט לפי השיטה שריבית קצוצה יוצאה כדיינים ומחזירים אותה ללווה. אולם המפרשים מתקשים בזה מדוע שונה הדבר מהשכרת הפצים המותרת. וכן יש הוכחות מהש"ס⁶ שהשהיית הממון אצל הזולת היא דבר השווה ממון.

4. ובספר בן מלך (מאמרי מבוא) מאמר נפלא שגם כל ספר מחמשת חומשי תורה יש בו גדר מיוחד של יחס הקב"ה לעם ישראל, וכל חובת המצוות האמורות בו נובעת ממנו.

5. וסופר לי אודות איש המוני חילוני רחוק מתורה ומצוות שנסע בחברת יהודים יראים, ובדרך סיפר שנוהג לנסוע לחו"ל ולבלות עם הנכרים, ומדבריו עלה שנכשל בחמורות רח"ל, וכאשר הזדעזעו מדבריו, לא הצליח להבין מה רוצים ממנו - אני לא פוגע באף אחד וכולם מרוצים, ואף שאמרו לו שכן ציווה ה' בתורה, לא הצליחו ליישב את לבו, וחזר וטען בתמיהה גדולה, מה איכפת לאלוקים שאני נהנה. ולא ידעו מה לומר לו. וזאת משום שגם הם לא ידעו להגדיר לעצמם גדר איסורים אלו. וראוי שלפחות כללות מצוות התורה יהיה מסודר על הלב, ואף אם "גוי גמור" השקוע בבהמיות לא יבין זאת, לפחות כלפי עצמינו תהיה התשובה ברורה, שיהודי הוא איש קדוש שנבחר לתפקיד נעלה, ממלכת כהנים וגוי קדוש, והוא קרוב אל ה', ולכן אסור לו לטמא עצמו בהנאות שפלות ומעשים גסים ומכוערים.

6. מסכת מכות (במשנה דף ג, א) 'מעידין אנו באיש פלוני שהוא חייב לחבירו אלף זוז על מנת ליתן לו מכאן ועד שלשים יום, והוא אומר מכאן ועד עשר שנים, אומדים כמה אדם רוצה ליתן ויהיו בידו אלף זוז בין נותנן מכאן ועד שלושים יום בין נותנן מכאן ועד עשר שנים'.

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

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

מטעם זה גם לא אסרו חכמים את הריבית הבאה בדרך עיסקא, משום שלא זו ההלוואה בריבית שאליה התכוונה בתורה.

הלאו של 'לא תקום ולא תטור את בני עמך' (ויקרא יט, יח), היה מקום לומר שהאיסור הוא בגלל שהנקימה היא מידה שלילית בעצם שאין לה מקום באישיות מתוקנת, אולם התורה מנמקת זאת בסוף הפסוק בטעם – 'ואהבת לרעך כמוך'. כלומר על בן ישראל לאהוב את רעו ולסלוח לו כשם שהוא סולח לעצמו.

באיסור חמין התקשו מאד המפרשים, שהחמירה בו תורה כל כך לחייב כרת את האוכלו. ועיין מה שכתב באברבנאל שתמה 'מי יגלה לי טעמו של איסור חמין'. ועיי"ש שמביא הטעם שרומז החמין ליצר הרע. והרדב"ז כתב בתשובתו (תתקע"ז) שהטעם הפשוט הוא כנ"ל.

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

ד. מצוות שטעמם מפורש בתורה

במצוות רבות התורה מנמקת להדיא את טעם הלכותיהם, כגון 'ואחר יאכל מן הקדשים כי לחמו הוא'. כלומר שמאחר שהתירושה היא לחמו של כהן, אין דינה כקדשים שצריך להמתין באכילתם עד לכפרת הקרבנות, אלא מיד שנמחר מטומאתו מותר באכילתו.

הנה ישנם **עשרים וארבע מתנות כהונה**, אשר לכאורה כולם גדר אחד להם, אולם בהתבוננות בפסוקי התורה של כל אחד מהם, יש להבחין שיש בזה כמה גדרים שונים. וכגון כמצוות נתינת זרוע לחיים והקיבה וראשית הגז, שהתורה פותחת בכותרת 'וזה יהיה משפט הכהנים מאת העם'. ומכאן יש לנו ללמוד ששונים מתנות אלו במהותם מתרומה וחלה וכו'. שכן תרומה היא נתינה לה', רק שה' נותן אותם לכהניו, שהכהן הוא בן ביתו של ה' והוא סמוך על שולחן גבוה כלשון הכותרת של מתנות כהונה שנאמרו בפרשת קורח – 'הנה נתתי לך את משמרת תרומותי לכל קדשי בני ישראל לך נתתים' (במדבר יח, ח), וכן בהמשך 'ראשיתם אשר יתנו לה' לך נתתים' (פסוק יב). ואילו 'זרוע לחיים והקיבה' הם נתינה 'מאת העם' לכהנים עצמם, ולכן אין בהם קדושה.

פסוקים אלו מגדירים את מהותה של התרומה, כלומר שאלו קדשי שמים שעם ישראל תורם לשם ה', ומשום כך יש בזה קדושה חמורה ונאכלת רק לכהנים בקדושה ובטהרה, כי הם אוכלים אותה משולחן גבוה כבן בית האוכל משולחן אביו.

לעומת זאת מעשר ראשון הניתן ללוויים שאינו דומה לתרומה, ואין בה קדושה ומותרת לזרים ונאכלת אף בטומאה, ובתורה עצמה כתוב מפורש הנימוק והטעם בזה, ככתוב – 'ואכלתם אותו בכל מקום אתם וביתכם, כי שכר הוא לכם חלף עבודתכם באהל מועד' (במדבר יח, לא). כלומר, שאין דין מעשר ראשון כתרומה שצריך לאכלו בטהרה, אבל המעשר אין בו קדושה אלא – 'ואכלתם אותו בכל מקום אתם וביתכם', דהיינו שנאכל בכל מקום ובטומאה, והנימוק הוא 'כי שכר הוא לכם חלף עבודתכם'. כלומר שאין גדר זכות הלוי במעשר ראשון כאכילה מלחם ה', אלא מכיוון שעבודתם באוהל מועד היא בחינת עבודת פועל, ועל כן משלם להם ה' את שכרם כשכר פועל, דהיינו שנותן להם את המעשר ראשון חלף עבודתם, ומכיון שהוא בבחינת 'שכר' הרי הוא כחולין, וכשם שאם גזברי הקדש 'בדק הבית' שוכרים פועלים ומשלמים להם את שכרם מדמי ההקדש, הרי פשיטא שהשכר יוצא לחולין.

מה שאין כן זכותם של בני אהרן הכהנים במתנות כהונה אינו בגדר כ'שכר חלף עבודתם', אלא הם נתונים להם לאכילה כבני בית הסמוכים על שולחן אביהם ואוכלים מומאכליו. ולכן המאכלים קודש ואסורים לזרים ולטמאים.

ישנם מצוות שהנימוק הכתוב בתורה משנה את המבט השטחי עליהם.

לדוגמא, **באיסורי אכילה**, הרי פשוט שהגישה של רגש הנפש לאיסור אכילת שקצים ורמשים הוא מחמת תיעוב ומיאוס שבהם, מה שאין כן מה שנמנע האדם מלאכול תרומה וקדשים הוא מחמת

⁷ . שמעתי עובדה שהרחוקים מדת לגלגו בפרהסיא על מצוות תרומה שמשליכים רבבות טונות של פירות וירקות, עבור כהנים, בשעה שאין ניתן כלל לכהנים, והדתיים שבמקום מחו על דבריהם, ואמרו שכן הוא חוק התורה. ואילו היה שם מי שיועד גדר מצוות התורה היה מסביר להם שהתרומה בעקרון ניתנת כהפרשה והרמה להקב"ה, כדי לבטא שכל הפירות ניתנו לנו מידו, אלא שהכהנים הם נציגיו שה' מעניק להם לאכול את התרומה בקדושה וטהרה. כשאין את האפשרות הזאת אין נותנים אותה לכהנים, אבל חובת הנתינה לה' נותרה שרירה וקיימת. וזה דבר שיכול להתקבל על כל לב, אם אינו מחפש להכעיס.

המעלה והקדושה שבדבר. הרי אף שקיומם בפועל הוא שווה אך צורת קיומם הוא שונה ורחוק מאוד זה מזה.

והנה אכילת חֶלֶב דָּם נראה לכאורה שהוא סוג של תיעוב, אולם המתכוונן בפסוקי התורה נוכח לדעת שאדרבה, איסורם הוא משום שהוא חלק ה'. (ויקרא ג, מז-יו) 'זהקטירים הכהן המזבחה לחם אשה לריח ניחוח כל חלב לה'. חוקת עולם לדורותיכם בכל מושבותיכם כל חלב וכל דם לא תאכלו'. וכן הוא בכל המצוות, שעל ידי ידיעת תוכנם מקיים אותם האדם בגישה ובצורה נכונה.

וכן יש הרבה ללמוד ממבנה וסדר הדברים בתוך פסוקי המצוה עצמה, וכגון במצוות תרומת המשכן שלכאורה היה צריך להיות מקומה אחר הציווי על עשיית המשכן, והנה הכתוב פותח תחילה 'ויקחו לי תרומה' ורק אחר שנמנים כל חלקי התרומה ציוותה תורה 'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם'. ומזה יש ללמוד על גדר תרומה זו שהיא שונה מכל התרומות, והאריך בזה מו"ר הגר"ל במקומו.

עוד יש ללמוד מסדר הדברים בכל עניין, שדרכו של הכתוב תמיד הוא באופן של מוסיף והולך כדרך 'לא זו אף זו', ומסדר זה יש לנו ללמוד על אופי המצוה ורוחה. וכגון 'ונפל שמה שור או חמור'. שמזה אנו למדים שיותר יש לחייב את בעל הבור על נפילת השור מאשר על נפילת החמור, והחמור הוא יותר רבועא שיתחייב עליו. וזה מכוון אותנו לגדר החיוב בבור, ויבואר במקומו.

ה. הנחת היסוד – יש דרך להבין את התורה על פי הפשט

כנראה, הסיבה העיקרית שגרמה לרבים להימנע מלעסוק ולהעמיק בלימוד התורה שבכתב, היא בשל העובדה שהיא לכאורה כספר החתום, והקשיים והתמיהות עולים מכל צד. מי שניגש אל החומש ומבקש לקרות בו כאחד הספרים, נתקל מיד בעניינים מוקשים, כמו למשל פרטים שנכללו לכאורה ללא צורך בכמה מקומות, או לשונות הנראים כשפת יתר, לפעמים נדמה שהתורה מאריכה ומפרטת דברים פשוטים, בעוד שבעניינים אחרים התורה מקצרת אף שהיה מקום להרחיב יותר.

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

ריבוי הקושיות גורמת לרבים להרפות את ידיהם ולהתיימש מהסיכוי להגיע להבנת הדברים, ואחרים סבורים שניתן לפתור את הדברים רק על פי הדרש הרמוז והסוד.

ויש שמקשים ושואלים קושיא בפשט הכתוב, כגון ייתור לשון או שינוי לשון, ומיישבים בדרך דרש או רמז או סוד, וצריך לדעת שמבחינת הפשט עדיין הקושיא במקומה עומדת, כי אם הקושיא היא בפשט גם התירוץ צריך להיות בפשט. אלא אם ניתן להבין שהדרש נמצא בפשט עצמו.

עלינו להאמין שהתורה שבכתב ניתנה לנו על מנת ללומדה ולהבינה, ואינה חלילה רק ספר התום 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.

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

העקרון המרכזי שיש לדעת בגשתנו אל התורה שבכתב, הוא שהתורה שבכתב כתובה על פי העקרונות היסודיים של הדברים, בשונה מכתובה 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 להרמב"ם' אפשר לדייק וללמוד דברים אפילו מבחירתו היכן לקבוע את מקום כתיבת ההלכה. [לדוגמא, העובדה שאת אמירת 'על הנסים' 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 מכך שהלומדים מצפים 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 ההיבט המעשי-פרקטי, ואכן לשם כך באה התורה שבעל-פה, בכדי להשלים את החלק הזה, המעשי וההלכתי, יחד עם התורה שבכתב ניתנה למשה רבינו התורה שבע"פ, והיא מפרשת כיצד יש לקיים בפועל את התורה שבכתב.

כלל נוסף הנובע מסגנון 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 תחטא את מהותם, שכן מעצם טבעם יכולים להימסר רק בעל-פה.

ז. החומש בספר למדני

לפי זה מובן שהתורה שבכתב ניתנה בסגנון הזה לא בכדי לכתוב בלשון קצרה, אלא כדי למסור לנו את האמת העקרונית כפי שהיא. כי לפעמים בהיבט המעשי אין באה לידי ביטוי המשמעות הפנימית, ואילו צורת הכתיבה בתורה מלמדת את הדברים כפי שהם ביסודם. הכלל הוא שהחומש הוא 'הספר הכי למדני'.

הגדרה זו היא יסוד איתן שעל פיו נוכל לפתור כל קושי שעולה בפנינו בלשון התורה הקדושה, והדוגמאות הם מאות ואלפים, כל שינוי לשון, כל כפילות, מדוע הקדימו את המאוחר, מדוע נדמה לפעמים שהכתוב מקצר בפרטים מסויימים, 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 התמיהה הגדולה, מדוע דרשות חז"ל במקומות רבים שונים ממשמעות הפשט, במבט רגיל לא היינו מכינים 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 עבורנו התורה שבעל-פה.

ה. יגדיל תורה ויאדיר

דוגמא יסודית לכלל זה, שבתורה שבכתב מבואר ה'עקרון' ולא דווקא ההתמודדות המעשית, ניתן לראות כמה ששינוי במתנייתן 'כל שיש לו קשקשת יש לו סנפיר, ויש שיש לו סנפיר ואין לו קשקשת', ואמרו בגמרא 'ולכתוב רחמנא קשקשת ולא בעי סנפיר, א"ר אבהו וכן תנא דבי רבי ישמעאל יגדיל תורה ויאדיר' (גדה נא:). כלומר שמאחר שכל שיש לו קשקשת יש לו סנפיר, נמצא שהגורם הקובע לטהרת הדגים הוא רק הקשקשת, ואם למה נכתב בתורה כלל שנצרך סנפיר. ותירצו בגמרא שנכתב משום 'יגדיל תורה ויאדיר'.

ולכאורה אין הדברים מובנים, כי מה שייך כאן הגדלת והאדרת תורה, ומה תורה ומה הוראה יש בהוספת סימן היכר מיותר שגם בלעדיו אפשר להכיר בין הטמא ובין הטהור.

אכן לפי האמור הביאור בזה הוא, שאין התורה רק הדרכה מעשית כיצד לקיים את המצוות, כי עבור זאת אכן היה די בנתינת סימן הקשקשת שהוא הוכחה שהדג טהור לאכילה. אכן התורה באה ללמד את האמת והראוי מצד עצם הדבר, ומפורש בזאת שהסנפיר והקשקשת הם הם שגורמים לדג להיות טהור, ואין אלו סימני היכר גרידא. ומאחר שהסימנים הם גורמי הטהרה, הלא הם גופי תורה, וכזה הגדיל ה' תורה כמה שהורה לנו בתורתו שסיבת הטהרה נעוצה בסנפיר בבקשקשת. אלא שבפועל

אין נפק"מ בדבר כיון שבלאו הכי כל שיש לו סנפיר יש לו קשקשת, אבל זאת האמת וקביעת התורה בעצם, שמהרת המינים הללו לאכילה היא רק משום שיש בהם גם סנפיר וגם קשקשת.

[ונראה שזה כוונת דברי הריטב"א שם – 'יגדיל תורה ויאדיר – פירוש דלסמוך בודאי בקשקשת סגי לך, ומיהא כתב רחמנא סנפיר משום דלא סגיא דלא להוי התם, כיון שיש שם קשקשת, ואולי הוא גם כן גורם מהרתו, ואף על פי שהוא לבדו אינו גורם מהרה'].

ט. עין תחת עין

הדוגמא הבולטת לכלל זה היא מה שכתוב בתורה "עין תחת עין" (שמות כא, כד). שדרשו בו חז"ל (בבא קמא פג, ב) שהכוונה תשלומי 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', כי התשלום אינו אלא כופר (כמו שמפורש ברמב"ם ובאבן עזרא ושאר מפרשים). הטעם שמשלמים דווקא ממון ולא עין תחת עין כפשוטו, מבוארת בסוגיא 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.

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.

י. ממחרת השבת

דוגמא 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 א"ח מועד סימן קלח אות ד). ולכן קבעה התורה את היום האמצעי בחודש, שהוא הקרוב ביותר לזמן האמיתי. אולם מאחר שהיום האמצעי בחודש שהוא ט"ו, אינו יום קצירה, כיון שהוא יו"ט ומקרא קודש, על כן נדחתה הקצירה ליום המחרת, שהוא סמוך לו.

ולכן 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 להקרכת העומר, ולא היא, שהרי בעצם יום ט"ו אין בו שום ענין 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 שהקרבן 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, נדבר שגם למעוטים של הצדוקים, ואכמ"ל] משום שדווקא השביתה היא הסיבה לדחיה זו.

יא. פרשה שנאמרה ונשנית

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

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

בגמרא (סוטה ג, א). נאמר שכל פרשה שהורה ונשנית נשנית בשביל דברים שנתחדשו בה, הדבר צריך ביאור, מדוע לא נאמרו אותם דינים מהודשים במקומם, בפרשה הראשונה בה נכתבה המצוה.

וכפי שמעיר ה'אור החיים' (ויקרא יב, ג) התשובה היא שהדינים המחודשים נובעים מהגדר הנוסף שיש במוצה, אשר התחדש רק בפרשה זו⁸.

⁸ ספרו של הגר"ל מינצברג שליט"א 'בן מלך - המצוות התמידיות שבמקדש', רובו מיוסד על עיקרון זה, והוא מראה כיצד משמש כלל יסודי זה במצוות שבמקדש: 'תמידין' מוספין, 'לחם הפנים', 'הדלקת המנורה', '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.

חלק שני - יחס הדרשות אל הפשט

א. דרשות חז"ל לעומת פשוטו של מקרא

על פי היסוד האמור כגדר צורת התורה הכתובה, נבוא אל ההבחנה בין 'פשוטו של מקרא' לדרשות חז"ל.

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

והשאלה המתעוררת אצל כל בר בי רב היא, האם יש מקום לשניהם כאחד, וכיצד יתכן הדבר. ואם כן, מה המקום והערך שכל אחד מהם אמור לתפוס אצלנו.

ונפתח בדברי הרשב"ם הידועים בריש פרשת וישב: (בראשית לו, ב) 'ישכילו ויבינו אוהבי שכל מה שלימדונו 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 לנמות 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 בפשוטו של מקראות, וכדאמרינן 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 התנו זצ"ל נתוכחתי 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.

א. שהעיקר הוא הדרשות שמהם נלמדים 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.

ומה שעוד 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 הם אלו שיכולים להתחדש בכל יום.

עוד נושא שנלאו בו 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.

ב. הקושי בהשוואת הדרש אל הפשט

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

שכן מצד אחד, הרי זה ברור שהז"ל הם ברי-הסמכא 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.

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 הינם למראית עינינו רחוקים מהפירוש ההגיוני של קריאת הדברים, ולפעמים אפילו מנוגדים והפוכים לגמרי. והם כהוצאת דברים מהקשרם.

נאם היו אומרים לנו שהפירוש היחיד הוא הפירוש המדרשי של חז"ל, היינו אומרים שהקריאה הפשוטה שלנו אינה נכונה. 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 ושמימי, שהשימוש בו הוא בצורה של מידות וכללי דרשות שרק חז"ל ידעו איך להשתמש בהם⁹.

ומאחר שהז"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 היא נכתבה בצורה שהמובן הפשוט יסתור את מסקנת הדברים האמיתית כפי שנקבע בדרשות חז"ל, ומדוע לא נכתבו הדברים בפירוש 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.

9. ולכאורה זו ההר"א של 'לא ידענא דאין מקרא יוצא מידי פשוטו', אולם בספר 'בן מלך' מאמרי מבוא במאמר 'אין מקרא יוצא מידי פשוטו', מביא באופן נפלא שכאן נתבאר עניין חדש, וכפ"י זה נאמר לא ידענא. ואכ"מ. תקחנו משם.

אמנם עצם הדבר אין הדעת סובלתו, שכביכול התורה היא רק כעין מפתח רמזים כעין "קודים" לדרשות חז"ל. וכאילו מה שכתוב בו לא נועד כלל להבנה כמו שהוא, ואדרבה הלשון עלול להטעות.

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

לכאורה אנו מוצאים כעניין זה שני דרכים במפרשים הסותרים זה את זה.

ברש"י וברמב"ן, כאמור, מתייחסים לדרש ולפשט כשני אפיקים שונים זה מזה, וזהו מפלאי 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"ם – 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' (תהילים סב, יב).

וכמו שכתב רש"י בתחילת פירושו לשיר השירים – 'אחת דבר א-להים 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 – ועיין מה שכתב על הפסוק וישמעו את קול ה' אלוקים (בראשית ג, ח) 'יש מדרשי אנדה רבים וכבר סדרום רבותינו על מכונם בב"ר ובשאר מדרשות, ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא, ולאנדה המיישבת דברי המקרא דבר דבור על אופניו'. וכן כתב להלן (בראשית ג, כב) 'זעתי פן ישלח ידו וגו' – ומשיחיה לעולם וכו' ויש מדרשי אנדה אבל אין מיושבין על פשוטו'. ולהלן (בראשית לג, כ) – ורבותינו דרשו שהקב"ה קראו ליעקב א-ל, ודברי תורה כפטיש יפוצץ סלע מתחלקים לכמה טעמים ואני ליישב פשוטו של מקרא באתי. ועיין עוד (שמות ג, ט) – 'ואין המדרש מתיישב אחר המקרא מפני כמה דברים וכו'. לכך אני אומר יתישב המקרא על פשוטו דבר דבור על אופניו, והדרשה תדרש, שנאמר (ירמיה כג) הלא כה דברי כאש נאם ה' וכפטיש יפוצץ סלע מתחלק לכמה ניצוצות'.

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

ד. הרמב"ן בעקבות רש"י

וכן כתב הרמב"ן ב'משפט החרם' (וכן כתב בפירושו לתורה ובחידושי הש"ס ובתשובות הרשב"א המיוחסות, והבאנו לשונו במשפט החרם שהוא הברור ביותר לעניינינו) – 'ואל תהיה חוסם פינו בזה מפני שרבותינו ז"ל דרשו המקרא הזה לענין אחר, מהם מי שאומר (ערכין ג, ב) למעריך היוצא ליהרג, ומהם מי שאומר שאין חייבי כריתות וחייבי מיתות כ"ד נפטרים במזון כדאיתא בכתובות (לה, א). שאף על פי כן, אין מקרא זה יוצא מידי פשוטו, דכתיב 'אחת דבר א-להים שתיים זו שמעתי' משמש הוא הכתוב

לזה ולזה¹⁰, 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 (פנהדרין כו, ב), ואעפ"כ אין מקרא יוצא (נ"א אין בנו כח להוציא מקרא) מידי פשוט, דכתיב ואת בני המכים לא המית ככתוב בספר תורת משה לא יומתו אבות על בנים ובנים לא יומתו על אבות (מלכים ב' יד) **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 מודקדק במקומות אחרים מדרשי ההגדות, וטורה לבאר פשטי המקרא, הרשה אותנו לעשות כן¹¹, כי שבעים פנים לתורה ומדרשים רבים חלוקים בדברי החכמים, ואומר אני שאין החשבון הזה שאמרו [חז"ל] נאות בלשון הכתוב' (רמב"ן בראשית ה, 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 למעשה¹².

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

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

ה. שיטת המלבי"ם שהדרש הוא הפשט

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

¹⁰ . פסוק זה 'אחת דבר א-להים שתיים זו שמעתי' מובא בגמרא לגבי שני דרשות הנלמדים מפסוק אחד, (סנהדרין לד, א) 'אמר אביי דאמר קרא אחת דבר א-להים שתיים זו שמעתי כי עז לא-להים, מקרא אחד יוצא לכמה טעמים'.

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

¹¹ . ומכאן יש לנו ללמוד שהרמב"ן הוזקק לדרש לדבר זה.

¹² . ואכן מצינו בראשונים שלמדו הלכות מחודשות שלא נאמרו בחז"ל, מכח לשון הכתובים מפשוטו של מקרא, עיין רמב"ם הלכות רוצח ושמירת נפש פ"ב הלכה יד בעניין מכה עבדו בשבט, ובהשגת הראב"ד לעניין 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, סו). בדין לא יוכל לבכר (דברים כא, טז). ועיין 'משך חכמה', פרשת קדושים בפסוק 'לפני עור לא תתן מכשול'.

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 ושום 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, 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' (ויקרא – הקדמה)

ולכאורה זו גם דעת המהר"ל – 'כל דברי הדרשות אשר הם בתלמוד ובשאר מדרשים כולם, אין אחד מהם הן גדול הן קטן שאין הדברים עומק הכתוב על פי אמיתתו, 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 – 'יעמיק דברים ליישר הדורים בפקודי ה' הישרים, להוכיח כי אין בהם שנויים ויתורים, הכל כמעמקי הפשט סדורים, וכל נקודה או דגש המיותרים על כוונות רמות מורים, וגם דרשות רז"ל בעומק הפשט מזהירים'.

אך דבריהם אלו צריכים הסבר והמעמה, שהרי כפי שנתבאר לעיל 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 שני דרכים שונות בחינת 'שתים זו שמעתי'. והאם דעת מפרשים אלו חולקת על רש"י והרמב"ן.

1. דוגמאות לדרשות המוציאות לגמרי מידי פשוטו

ונציין בזה כמה דוגמאות שעלו בידינו מקופיא, שבהם הדרשא ממש הפוכה מפירוש הפסוק כפשוטו. ויש רבים רבים כהנה:

כתיב – (דברים כב, א) 'לא תראה את שור אחיך או את שיו נדחים והתעלמת מהם השב תשיבם לאחיך'. ומבאר רש"י – 'לא תראה והתעלמת – לא תראה אותו שתתעלם ממנו זהו פשוטו, ורבותינו אמרו פעמים שאתה מתעלם וכו'. והוא הדין הנלמד בגמרא – (בבא מציעא ל, א) 'התעלמת' – פעמים שאתה מתעלם ופעמים שאי אתה מתעלם, הא כיצד היה כהן והיא בבית הקברות או שהיה זקן ואינה לפי כבודו או שהיתה מלאכה שלו מרובה משל חבירו לכך נאמר והתעלמת מהם'. הרי שדרשו בהיפוך מהפשט, בפשט כתוב לא להתעלם, והדרש מנתק את ה'לא תראה' ודורש 'התעלמת'.

הדרשא שממנה נלמדת אכילת מצות חובה בליל ראשון של פסח מדכתיב 'בערב תאכלו מצות' (פסחים קב, א), כל הפותח את הפסוק רואה שבפשוטו הפסוק נקרא באופן אחר (שמות יב, יח) 'בראשון בארבעה עשר יום לחודש בערב, תאכלו מצות עד יום האחד ועשרים לחודש בערב'. בקריאת הפשט

עולה בבירור שתאכלו מצות מוסב על המשך הפסוק, שמצוות אכילת מצות היא כל שבעת הימים (כלומר רשות) ולא דווקא בלילה הראשון, ואילו הדרשא מבדילה בין הלילה הראשון שהיא חובה לשאר הימים שזה רשות. הילפותא היא רק צירוף מילים בדרך הדרש.

כתיב – (ויקרא ו, ד) 'ופשט את בגדיו ולבש בגדים אחרים והוציא את הדשן אל מחוץ למחנה אל מקום מטהור'. ולפי אחת השיטות כך נדרש פסוק זה (וימא כג, ב) רבי אליעזר אומר 'אחרים והוציא' – לימד על הכהנים בעלי מומין שכשרין להוציא הדשן. היש דבר רחוק מן הפשט כמו דרשא זו, במקום שכתוב 'ולבש בגדים אחרים, והוציא את הדשן' ודורשים אותו 'אחרים – והוציא', היעלה על הדעת שזה עומק פשוטו.

כתיב (שמות כא, ב) 'כי תקנה עבד עברי, שש שנים יעבוד, ובשביעית יצא לחפשי חנם'. ודרשו בזה (ערכין יח, ב) 'שש שנים יעבוד ובשביעית, וימנן דבשביעית נמי יעבוד'. ובאו ללמד שם ששש שנים הם מיום ליום ולא לפי התחלת השנה. אבל צורת הדרשא היא הוצאת הדברים מהקשרם ושינוי מקום ההפסק.

והנה בכל אלו ודומיהן, היתכן לומר שזה עומק הפשט, בשעה שזה היפך הפשט, והוצאת דברים מהקשרם.

ומה יאמרו על הדרשות מסוג – 'אם אינו עניין', 'גורעין ומוסיפין ודורשין', 'אל תיקרי', 'מקרא נדרש לפניו ולאחריו', 'סרס המקרא ודרשהו'. היעלה על הדעת שהם דקדוק עומק הפשט.

[להלן יבואר שאמנם יש קשר בין הפשט לדרש, גם בדרש רחוק, אך לא קשר ישיר. ראה שם].

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

אולם כדי ליישב זאת עלינו להקדים ולדון בכלל במהות ויסוד התורה שבעל-פה. שבכללותו הוא הפירוש לתורה שבכתב, כמו שהרמב"ם מגדיר זאת בהקדמותיו שהתורה שבעל פה הוא 'פירושי המצוות'.

כשהשאלות העיקריות הם 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, שמאחר שמה שקובע הוא ההלכה המסורה בתורה שבע"פ, לשם מה ניתנה לנו התורה שבכתב, ומה אנו משיגים בלימודינו בה.

ביחס לשאלה הראשונה מדוע חלק התורה שבע"פ לא נכתב בתורה שבכתב, מבואר בספרי הקדמונים המהר"ל¹³ 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

¹³ . עיין גור אריה שמות לד, כז, מורה נבוכים חלק א פרק עא, ריטב"א גיטין ס, ב, הר"ן על הר"ף מגילה דף יד. הקדמת המב"ט ל'קריית ספר'. פנים יפות כי תשא שמות לד ועוד.

אשר ניתן להיכתב, ומהם מסתעפים הענפים בלי סוף אשר הם מעצם טבעם דברים שאין יכולים להימסר אלא בעל פה.

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

וגם בלשון בני אדם הדרך הוא 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].

ה. תורה שבע"פ דרגה יותר עמוקה של תביעה

הגדרה זו שאין ראוי לכתוב דברים מופשטים המסורים ללב, בדרך כלל נוגעת למעמי 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 טעם זה לדברים שלא נכתבו משום שהם בבחינת 'עומק', יש גם בהלכות רבות. כלומר שישנם הלכות בתורה שהם התרחבות ותוספת חיובים מעבר למה שכתוב מפורש, ונמסרו רק בע"פ, משום שאין תוקף חיובם באותו דרגה כמו הדברים המפורשים בתורה. ולדוגמא כיבוד אב ואם המפורש בתורה, הוא בוודאי יותר חמור מכיבוד האה הגדול שנלמד מדרשא [ואולי שם הוא רק אסמכתא]. וכן הרבה דברים שהם הלכות של תושבע"פ וגם הנלמדים מדרשא, 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 מדרשא או מהלכה למשה מסיני – בכל זאת אין הם בדרגת החוב של המפורש בתורה. והדבר מבואר בהרבה מקומות בראשונים ואחרונים¹⁴ שדבר המפורש בתורה יותר חמור מדבר הנלמד

¹⁴ . חידושי הר"ן שבועות כג: ור"ן שבועות יא. בדפי הר"ף, רמב"ם הלכות שבועות פרק ה הלכה ז, הלכות שחיטה פרק ה הלכה ב-ג, ספר המצוות שורש שני, תוס' יומא לד: ד"ה רבי אומר, רא"ש ביצה פרק ד סימן ב (ור"ן שם) בשם 'העטור',

מדרשא (ואכמ"ל). ולכן גם כתיבתם אינה מפורשת, אלא בדרך דרשא ורמז, משום שזה בחינה של 'עומק' הדברים.

וזה עצמו הטעם שלא נכתבו משום שהתורה באה לחייב אותם בדרגה פחות מחייבת. כלומר שבתורה המפורשת להדיא נתבעת רק דרגה פשוטה של קיום, אבל כשמעמיקים יותר לדעת את רצון ה' מגלים שהתביעה יותר רחבה, והחפץ להתחמד עם קונו מוטלות עליו חובות נוספות שאין נכון לדרוש באותו תוקף כמו הדברים היסודיים. ונראה שעל כן קורא להם הרמב"ם 'דברי סופרים'.

[וגם בהמפורש 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 חז"ל העמיקו לפרשו עוד שצריך לקדשו בדברים].

ט. בסיפורי התורה אגדות חז"ל הוא המציאות בעומקן של המאורעות

וכן בסיפורי התורה זהו ההבדל בין הפשט לאגדות החכמים, שמה שנכתב בפשוטו הוא מה שפשוט וגלוי לעין במבט טבעי, וכן מה שהיה מפורסם בין הבריות באותו הדור, והמדרש 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 ספדו ספדנייא וחננו חנטייא וקברו קבריא', אמר לו מקרא אני דורש וכו'. ולכאורה תמוה מה תירץ לו 'מקרא אני דורש', שהרי הוא כתוב מפורש שיעקב מת וספדו הסופדים וקברו הקוברים, ואיך יש כה בדרשא לסתור כתוב מפורש וכו' ומבאר '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 יז), ובמבוא התלמוד למהר"ץ חיות). וכן כתב המהר"ל בכמה מקומות, והרחיבו בזה הגרי"ל בלוך מטלז והגר"י הוטנר זצ"ל].

י. ההלכות המעשיות אין ראויות להיכתב

אמנם עלינו להתבונן ולעשות הכחנה בתורה שבעל פה, שהיא כוללת שני חלקים, הפוכים זה מזה.

דרישה חר"מ סימן טו, פמ"ג פתיחה כוללת ח"ג סק"א וסק"ב, שיטה מקובצת כתובות מ, מנחת חינוך מצוה שב אות ב, יד מלאכי מדור כללי הדינים סעיף קכב, קובץ שיעורים ח"ב עמוד צ אות יט (קונטרס דברי סופרים), משנה למלך נזירות פ"ה הלכה ט"ו, שו"ת 'דברי חיים' או"ח סימן ל"ה, גליוני הש"ס להגר"י ענגיל יומא לד, נזר הקודש יומא שם. ואכמ"ל.

חלק אחד הוא מה שהזכרנו – דהיינו העניינים העמוקים של התורה, מעמי המצוות, הנימוקים ושרשי המצוות, וכמו כן בסיפורי התורה העניינים העמוקים שהיו במסתרי הלב מאחורי המעשים, והדברים הבלתי נגלים לעין.

וחלק 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 בהם למעשה. והחלק הזה המעם שלא נכתב הוא משום שבתורה שבכתב נכתבו רק עיקרי הדברים, אבל דרכי עשייתם למעשה נמסר 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.

ולא רק משום שאין צורך לכתוב את הפרטים המעשיים אלא מצד צורת הכתיבה הנכונה והשלימה אין ראוי לכתוב זאת, כי צורת העשייה שנקבעה להלכה אינה הצורה המהותית והעקרונית של החיוב, אלא השתלשלות נסיבתית. ואם היו כותבים את הצורה המעשית של הקיום היה נאכד היסוד העקרוני של הדבר, כי הצורה המעשית היא מקרית ולא מהותית, כתיבה כזאת היתה מעוותת ומשבשת את הרעיון היסודי של המצוה.

כלומר שגם בחלק זה ישנו הבדל מהותי בין הדברים הראויים להיכתב, לדברים שראויים להיות בעל פה. והיינו שבתורה שבכתב הדברים נמסרו במהרה, דהיינו עקרונות הצדק האלוניים כפי שהם מצד עצמם, מה שראוי ומה שנכון שיהיה. בעוד שבתורה שבעל פה נמסרו הדברים לחכמי ישראל כפי שהם צריכים להתבצע בעולם המעשה, שבו יש שמחמת נימוקים צדדיים שונים שישנם בעולם המציאותי, הצדק ייעשה דווקא בצורה מסוימת, שונה ממה שהדברים מצטיירים בעיקרון המהור.

התורה שבכתב ניתנה לנו לא רק בכדי לדעת את פרטי עשיית המצוות בפועל, אלא היא באה ללמדנו את עצם הדבר, הלשון הכתובה הוא עקרון הצדק והאמת של המצוה. אולם עשיית הדברים בפועל צריכה גם התאמת הדברים לחיי המעשה, ולשם כך באו ה'הלכות' של תורה שבעל-פה, לפרש כיצד תהיה עשיית הדברים בפועל. וכל צורתה ואופי כתיבתה של התורה מבוסס על עקרון זה, גם בסגנון וסדר הדברים התורה אינה כמו ספר הלכה שימושי כגון השולחן ערוך, אלא היא ספר עקרוני-עיוני שבא ללמד את מצוות הצדק האלוני. וכשאנו ניגשים ללמוד את לשון התורה עלינו ללמוד מתוך גישה זו, ומתוך פשטות הלשון ומבנה הכתיבה לדייק את מבנה המצוה, מה יסוד המצוה ומהו המסתעף, ואכן ניתן ללמוד את מהות העקרון של כל מצוה מן הסגנון, ומסדר הדברים, ומקביעת מקומם.

יא. דוגמאות להלכות שאינן כתובות בתורה בצורת קיומן המעשית

הדוגמא המפורסמת להלכה המשתנה בפועל מאופן כתיבתה בתורה, הוא הדין של 'עין תחת עין' שהוזכר לעיל, בתורה שבכתב מדובר על הצדק העקרוני שעבורו ראוי להעניש את האדם כאשר עשה כן יעשה בו. בתורה שבעל פה נמסר לנו שמחמת נימוקים שונים אם נבצע עין תחת עין כפשוטו, יהיה בכך פגיעה בלתי ראויה מחמת סיבות צדדיות שונות וכמו שמבואר בגמרא בפרק החובל (ב"ק פג, ב). ולכן המימוש הנכון של עקרון עין תחת עין בצורה הצודקת ביותר יהיה דווקא כאשר נעשה זאת בתשלומי ממון.

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

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 העקרון הוא ארבעים, ולכן כתוב ארבעים.

*

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

כלומר העקרון הוא 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 העקרון, שהמת הוא למזיק.

יב. תורה שבעל פה: הרובד העמוק והרובד המעשי

נמצא שהתורה שבכתב היא רובד אמצעי יסודי ('רשמי') כפי שראוי לקביעת דבר בכתב. ומצד אחד יש לה מעליה מעמקים פנימיים שאי אפשר ואין ראוי לכתבם מחמת עמקם והיותם מופשטים, ומצד שני יש לה מתחתיה הוראות למעשה שאין ראוי לכתבם מחמת פשטותם ומעשיותם. ושני החלקים כלולים בגדר 'תורה שבעל פה'.

לדוגמא תקיעת שופר בראש השנה, בתורה כתוב 'זכרון תרועה', 'יום תרועה', בתורה שבע"פ הנסתרת מצד עומקה, למדנו שיום זה הוא יום הדין על כל השנה, ושהשופר מכנים זכרונותיהן של

ישראל לאביהם שבשמים. ואילו בתורה שבע"פ שלא נכתבה מצד מעשיותה, למדנו את כל הלכות התרועה שהיא בשופר ושהיא שלש של שלש שלש, 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 לדעת אותו מן התורה שבכתב.

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

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

וזה לשון הגר"א באדרת אליהו – 'או אל המוזהה – פשטא דקרא גם המוזהה 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 שביארנו מובנת כוונתו היא שכך היא צורת הדברים בהכרח, כאמור בהרבה נידונים, הסיבה לכך שההלכות אינה מפורשים, היא משום שבבוא העקרונות לידי ביצוע הם 'מתהפכים', כמו חותם שאותיותיו הפוכים ועל הגיליון הם מתהפכים וניתן לקרואם, ולכן התורה שבכתב לפעמים הפוכה מההלכה של תושבע"פ, 'הלכה עוקרת את המקרא', והתועלת מלימוד תורה שבכתב היא בכדי לדעת את העקרון המהור עצמו [שהוא החותם]. [אם ההלכות של תושבע"פ היו רק 'עמוקים' יותר מהתורה שבכתב, הם לא היו אמורים 'להתהפך', אלא רק מחייבים לקיים את הדברים במשמעות יותר עמוקה. אבל תופעת 'החיפוך' נובעת מההבאה לכלל מעשה].

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

יד. הדרשות – אופן של קישור בין התורה שבכתב לתורה שבע"פ

כל דברינו עתה היו ב'תורה שבעל פה', שנמסרה לישראל 'בעל פה' [על ידי משה או מסבירת החכמים¹⁵] במקביל לתורה שבכתב, אך בלי קשר ישיר לתורה הכתובה.

ועתה נחזור לעניין דרשות חז"ל במקראות. הנה לפי מה שנתבאר נמצא שההלכות של תורה שבעל-פה אין ראויים כלל שיהיו כתובים בתורה שבכתב, שהרי מיסודם של דברים ההלכות צריכים 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 כמשנה, 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.

כי אף אמנם שכתובתה כפשוטה היא כפי הראוי לה להיות מצד היותה בכתב, כתיבה עקרונית-רעיונית, אולם נוסף על זה טמון בה נותן התורה ית"ש באופן כתיבתה שיהיה רמוז בה גם ההלכות כפי שהם מתבצעים בפועל על פי תורה שבע"פ – 'אחת דיבר אלוקים שתיים זו שמעתי'.

והם המה י"ג מידות שהתורה נדרשת בהם¹⁶, שהם כללים כעין רמזים כיצד לקרוא את התורה באופן שיעלה בדינו קיום כל מצוה כפי שהוא מתבצע בפועל. וכאמור, יש מדרכי הדרש שהם רחוקים

¹⁵. והנה שלשה דרכים לפנינו שעל ידם למדנו הלכות תושבע"פ. א. הלכה למשה מסיני. ב. דרשות. ג. סברא. ויש מחלוקת בין החכמים המלבי"ם והר"א הלוי והרד"צ הופמן ועוד, כיצד היתה השתלשלות 'ידעת התושבע"פ אם היא נמסרה ברובה כהלכות מפי ה' למשה בסיני, ואחר כך חיפשו ומצאו את הדרשות שיהיו רמוזים בתורה שבכתב. או שמלכתחילה ניתנו יחד עם הדרשות. או שההלכות נשתכחו ואחר כך נתחדשו על ידי הדרשות, או שחזרו ונתחדשו מכת הסברה ואחר כך גם חיפשו את הדרשות עליהם. והנה כר"ע מודים שכל אחת מהדרכים היא מקור להלכות מסוימות, וכל הנידון איזה מן הדרכים היתה יותר עיקרית ברוב ההלכות. ועיין ברמב"ם בהקדמתו לפירוש המשניות שלמרות שהכל נאמר למשה מסיני בעל-פה, ניתנה הרשות לישראל ללמדם מתוך דרשות הכתובים ומסברא. – 'זוה ענין מה שאמרו, 'כללותיה ופרטותיה ניתנו מסיני'. רצו לומר, הענינים שנוכל להוציאם בכלל ופרט ובשאר י"ג מדות, והם מקובלים מפי משה מסיני, וכולם אי"פ שהם מקובלים מפי משה, לא נאמר בהם 'הלכה למשה מסיני', שאין לומר, פרי עץ הדר הוא אתרוג, הלכה למשה מסיני, או חובל בחברו משלם ממון, הלכה למשה מסיני, שכל נתברר לנו, שאלו הפירושים כולם מפי משה, ויש להם רמזים במקרא, או יוציאו אותם בדרך מדרכי הסברה, כמו שאמרנו, ועל כן כל דבר שאין לו רמז במקרא, ואינו נקשר בו, ואי אפשר להוציאו בדרך מדרכי הסברה, עליו לבדו נאמר, הלכה למשה מסיני'.

וידועים דברי האור החיים' (ויקרא יג, לז) - 'משה נתן לו ה' תורה שבכתב ותורה שבעל פה, והנה האדון 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'. ונושא זה של סדר התפשטות התורה בישראל אינו נוגע לעניינינו, כי זה נידון בסדר השתלשלות הדברים, אולם אנו דנים במהותה של התושבע"פ שלכ"ע היא צורה נוספת של מסירת התורה לישראל, וכן השילוב בדרך דרש לתורה שבכתב שהוא דבר נוסף.

¹⁶. והנה לכאורה צריך עיון שהרי כל אופני הדרשות האלו של שינוי משמעות ושינוי הפיסוק, או ייתור אות וכפילות תיבה (כגון ובשל מבושל – פסחים מא) ועוד רבים כנהנה, אינם נזכרים ב"ג מידות של רבי ישמעאל, וגם לא בל"ב מידות של רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי. ואפשר לומר שה'מידות' היינו דווקא דרכים שנלמדים מחוץ למשמעות הכתוב, אבל ייתורים ושינויי משמעות נלמדים מהתיבות עצמן ואין נצרכים ל'מידות'. [וכעין זה מתרץ השל"ה לגבי רבים מהל"ב מידות שלא נמנו בברייתא דר' ישמעאל, משום שהם ככתובים בלשון המקרא עצמו]. עוד ראיתי שיש אומרים שמניין ה"ג מידות זה שיטת רבי ישמעאל, ולראב"י ל"ב מידות, אולם דעת רבי עקיבא שהתורה נדרשת בכל דרך שנמצא לנכון, ואין גבול למידות הדרש, ואנן נקטינן בזה כרבי עקיבא (ראיתי מובא בשם היר"צ הופמאן ולא מצאתי לע"ע).

הרבה מצורת קריאת הדברים כפשוטם, כגון 'גורעין ומוסיפין ודורשין', 'אל תיקרי', 'מקרא נדרש לפניו ולאחריו', 'סרם המקרא ודרשהו'. והרי זה משום שבאמת אין ההלכה נובעת באופן ישיר מצורת כתיבת הדברים בתורה שבכתב, כי כאמור אין ראוי כלל שיכתבו הדברים בצורה שהם ייעשו בפועל.

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

והתועלת שבדבר זה, שעל ידי כך ההלכות נטועות ויש להם אחיזה בתורה שבכתב, ונחשבים דבר יותר מפורש, שהומרתו יותר גדולה, כאמור. וכן נפק"מ להא שאין דורשין ק"ו מהלכה, (שבת קלב, ב) ודעת רש"י שם שכל י"ג מידות שאין דורשין אותן בהלכה למשה מסיני. ועל ידי שנרמז בדרשה, כבר אפשר להוסיף וללמוד מזה לעניינים נוספים.

ולכן הרבה פעמים דרשות חכמים אינם מתיישבים עם פשוטו של מקרא, שכן כאמור התורה שבכתב והתורה שבעל-פה ביסודם הם שני עולמות שונים, כי פשוטו של מקרא בא ללמדנו את הדבר כפי שהוא מצד העקרון היסודי, והתורה שבעל-פה מצוה אותנו על צורת הקיום המעשי. הדרשא באה רק לנעוץ אחיזה בכתוב, כיצד גם ההלכה בפועל רמוזה בעומק התיבות ובצורת הכתיבה בדרכים שונות.

אולם מטבע הדברים מחמת כן בהרבה מקומות הדרש רק רמזו בדרך מסויימת, אבל אינו יוצא מפשוטו של הכתוב, ואדרבה, הוא לפעמים נוגד אותו, שכן הדרש בא מצד צורת ה'תורה שבעל-פה' של קיום המצוה למעשה, שהוא מטבעו יכול להיות הפוך ושונה לגמרי מרעיונו העקרוני.

והסיבה שהביאה את החכמים לדרוש, נראה שבדרך כלל היתה מכח הלכה שנתקבלה מדור לדור או מסברא, שמחמת כן חיפשו באותם מקראות את הדרשא, וביקשו למצוא היכן יש שם איזה רמז או שינוי או צורת קריאה חדשה שנוכל להתאים בה את ההלכה. ורק במיעוט מקומות יסוד סיבת הדרשא הוא בלשון הכתוב, שהשינוי עצמו מרמז ואומר דרשני.

טו. שני אפיקים מחברים את התושבע"פ לתושב"ב

ונמצא שהתורה שבעל-פה מחוברת לתורה שבכתב, בשני אפיקים, הדרך הבסיסית היא 'החיבור הרעיוני', שעל התוכן הכללי של המצוה שנכתב בתורה כפי פשוטו ורעיונו, על יסוד איתן זה בא הפירוש ההלכתי של תורה שבע"פ שמלמדת אותנו כיצד מתבצע בפועל תוכן המצוה, גם אם זה מנוגד למה שכתוב בפשוטו.

הדרך הנוספת היא 'החיבור המילולי', שאת אופן הביצוע בפועל ניתן לשלב גם בקריאת הכתוב בדרך מיוחדת בכללים שנמסרו בחז"ל. עד שבדרך זו בכתוב עצמו ניתן למצוא את אופן העשייה בפועל עם פרטים שונים, אף שהוא מנוגד לקריאה בדרך פשוטו.

[ו]ייתכן שהדרשות אינם רק רמזים חסרי משמעות, כעין 'קודים', אלא הם הדגשות ושינויים קלים¹⁷ בכתיבה שרומזים בדרכם גם כיצד לבצע את הדברים בפועל, אף שהם שונים מהפשוט. אבל אין הדרשא נובעת באופן ישיר מפירוש כתיבת המצוה, אלא משינויים ורמזים בלשון. (ולמשל כמו שאדם מדבר דבר לחבירו, אולם בצורת דיבורו גם רמז פרטים נוספים בצורת ביצוע הדברים, ולפעמים אפילו רמז שלא יתבצע בדיוק כמו שאומר, וניתן להבין זאת מנגינת הדברים או תוספת מיותרת וכדומה, והיינו שאמירת הדברים היא שהצורה הרשמית דורשת זאת, אבל למעשה יש לדרוש את משמעות הדברים ונגינתם המביעה את רצון האומר.)

למשל מצוות ציצית ניתנה 'על כנפי בגדיהם', הסברא או הקבלה קבעה שמצד רעיון המצווה רק כמות יום שהוא כגד של הזמן החשוב של היום מחייב ציצית, ולא כמות לילה שאינה כגד עיקרי של האדם. אולם האחיזה בכתוב שבו נדרשת הלכה זו היא בלשון הפסוק 'וראיתם אותו', שלילה אינו זמן ראייה.

וכן בחלק העניינים העמוקים שבתושבע"פ, שלא נכתבו בפירוש מצד שהם מופשטים, הרבה פעמים הם נדרשים בדרך הדרש, כלומר שרמז נותן התורה יתברך בלשון התורה רמזים שונים הטמונים בלשון הרומזים על פרטים עמוקים שונים, ונמסרו לנו על ידי רמזות דרשות הכתובים. לדוגמא – (יומא סח, ב) 'ואכלו אותם אשר כופר בהם מלמד שהכהנים אוכלים ובעלים מתכפרין'.

[ב]שיעורים שנכתבו מפי הגר"ג נדל וצ"ל נמסר שאמר 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 וחוויתית שמתואר 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 בהם.

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 חווייתי, [שכן התיאור באופן זה הוא המפעיל בנפש את רגש הצדק של המקרה], ומה שיש להתפעל שלמרות זאת טמון בה נותנה יתברך גם ספר הלכות, שיהיה נכלל בתורה גם ה'שולחן ערוך' למעשה, שמי שיידע לקרות עם הכללים של י"ג מידות, יוכל להבחין בצורת כתיבת הדברים שיש בהם גם רמז שילמד אותנו כיצד יתקיימו הדברים בפועל].

¹⁷ . ועיין בספר 'בן מלך' מאמרי מבוא שיש הבדל בזה בין שיטת הדרש של רבי עקיבא ורבי ישמעאל בעניין זה.

מז. לדרשות יש שייכות ל"תוכן" הפשט

למרות שביארנו שמטבע הדברים אין הדרשות נובעים בהכרח מעומק 'לשון' הפשט עצמו, אלא פעמים רבות אינם אלא בדרך רמז ואחיזה רחוקה מלשון הפשט. עם זאת יש שייכות בין הדרש ל'תוכן' הפשט, והמקום בו נדרשת הדרשא מכוון אותנו לתוכן הכללי של טעם וגדר ההלכה. כלומר שאמנם יש הקשר הגיוני בין הכתוב לבין הדרשא, למרות שהקשר זה אינו מבואר בלשון הכתוב בפשוטו.

נחזור לדוגמאות שהבאנו המוכיחות שהדרש אינו הפשט אלא לפעמים הוא הפכו, ונראה כיצד למרות זאת יש קשר בין הרעיון הכתוב במקרא להלכה שנדרשה ממנו.

הזכרנו את הדין של חובת אכילת מצה בלילה הראשון הנלמד מהדרשא 'בערב תאכלו מצות', בעוד שבפשוטו נאמר בפסוק שמצוות אכילת מצות היא כל שבעת הימים. ועתה נבאר שבכל זאת יש מקום לבאר, מדוע נלמד דין זה של לילה ראשון דווקא בפסוק זה של שבעת הימים, כי מצוות חובת אכילת מצה בלילה הראשון טעמה הוא כדי להתחיל בזה את מצב אכילת מצות של כל שבעת הימים. ואמנם כל שבעת הימים המצוה היא רשות, ומשמעותה המעשית היא רק איסור אכילת חמין (ואכ"מ לעסוק בדעת הגר"א) אבל בלילה הראשון יש חובה לאכול מצה כדי להתחיל את שבעת הימים. (ועיין עניין זה בהרחבה בספר בן מלך – חג המצות).

ולכן בהכרח נכתב באופן כזה, כי העקרון הוא שמצוות אכילת מצות מתקיימת כל שבעת הימים, אלא שהקיום המעשי של הדבר די לו באכילת לילה ראשונה, וכל שאר הימים הוא רשות. ואם היה נכתב שהמצוה היא לאכול בלילה הראשון לא היינו יודעים שהעקרון דורש אכילת שבעת ימים].

עוד הזכרנו את הדרשא 'אחרים והוציא' – לימד על הכהנים בעלי מומין שכשרין להוציא הדשן. בפשוטו נאמר 'ולבש בגדים אחרים'. ופירש רש"י פחותין מהן. הקשר שיש בכל זאת בין הדרש לפשט, שכן מתוכן הפשט עולה שהוצאת הדשן היא עבודה בדרגה פחותה מעבודת הקרבנות, ולכן צריך לשנות את בגדיו. ולכן דעת רבי אליעזר שכאן המקום לדרוש שבעלי מומין גם כן כשרין לה.

*

[נאציין דוגמא החביבה עלי מצד החידוש שבה¹⁸. הנה דין 'שבועת מודה במקצת', נדרש באופן רחוק מאוד מפשוטו של מקרא, הפסוק במקורו עוסק בפרשת השומרין ושם נאמר כתוב – 'אם לא ימצא

¹⁸ . עוד אחת אציין, דבר החביב אצלי מצד עמקותו, דאיתא במדרש (פסיקתא רבתי פרשה ל) 'אמר הקדוש ברוך הוא לאברהם לך ונחם את ירושלים שמא מקבלת תנחומים ממך, הלך אברהם ואמר קבלי ממני תנחומים אמרה לו היאך אקבל ממך תנחומים שעשיתני כהר וכו', אמר ליצחק וכו' שעשיתני כשדה, אמר ליעקב לך ונחם לירושלים וכו', אמרה לו היאך אקבל ממך תנחומים ששמתני כלא הייתי, שנאמר 'אין זה כי אם בית אלוקים' (וכעין זה בב"ר סט, ז) וכו' מיד שבו כולם ואמרו להקב"ה לא קבלה ממנו תנחומים שנאמר ענייה סוערה לא נוחמה, מיד אמר הקב"ה עלי לנחם את ירושלים.

ותמוה שהרי אמר למעליותא 'אין זה כי אם בית אלוקים', ומדוע התערמה עליו ירושלים שאמר 'אין זה', ונראה קשר הדרש לפשט, שכיון שאמר באופן זה של "אין זה כי אם", אף שזה ביטוי של יותר הכרח, אבל זה מוכיח שרק מצד ההכרח מקבל

הגנב ונקרב בעל הבית אל האלוקים אם לא שלח ידו במלאכת רעהו. על כל דבר פשע על שור וגו' על כל אבדה אשר יאמר כי הוא זה, עד האלוקים יבא דבר שניהם, אשר ירשיעון אלוקים ישלם שניים לרעהו' (שמות כב). ודרשו חז"ל כי הוא זה, ללמד שאין מחייבין אותו שבועה אלא אם כן הודה במקצת לומר לך כך וכך אני חייב לך והמותר נגנב ממני.

ואמרו בגמרא (ב"ק קז:) שבשומרין עצמם חייבין שבועה גם כשאין מודה במקצת, ודרשא זו של "כי הוא זה" נוגעת רק למלווה, ואם כן הדרשא אינה במקומה כלל, ואכן אמרו בגמרא שם – "עירוב פרשיות כתוב כאן". וברש"י שם – פסוק שהוא מפרשה אחרת נתערב בזו שאינו מקומו, דהאי כי הוא זה באם כסף תלוה הוה ליה למכתביה דהתם קאי.

ויש ללמוד מזה שיסוד גדר שבועת מודה במקצת דומה לגדר שבועת השומרין, ואכמ"ל בגדרי שבועה, ובקצרה דהרי כלל גדול בדין המוציא מחבירו עליו הראיה, ואם כן היכן מקומה של שבועה. אלא במקום שכבר מוסכם שיש מסגרת של חיוב ויחס של חוב בין התובע והנתבע, וכל הנידון הוא רק בתוך המסגרת והיחס הזה על גובה החוב או על פרטי החוב. כבר מחייב הוא להשיב על טענתו ולמעון במלוא האמת את צדקת טענתו בדבר גובה החוב או פרטיו¹⁹.

והנה יסוד דבר זה הוא בשומרים שיש מסגרת חיוב משום שאין ויכוח על עצם הפקדון והוא "שומר" שלו ומשועבד לו להשיב לו את פקדונו, רק שבתוך זה יש לו טענת גניבה ואבידה או נאנסו, וקבעה תורה שלתובע יש זכות שהנתבע ישבע ויברר את צדקת טענתו. ודרשו חכמים דכמו כן במודה במקצת שמודה בעצם מסגרת החיוב רק שמוען שאינו מאה רק חמישים, 'אשר יאמר כי הוא זה' גם כן ישבע על טענתו, והבן.]

יו. מעלת פשוטו של מקרא – הבנת העניין בשרשו

עלה בדינו שהדרשות ביסודם הם מחלק התורה שבע"פ, ומקורם הוא בסברא או בקבלה מפי הגבורה, והתקשרותם לתורה שבכתב לא באה לחלוק על פשוטו של מקרא.

מתוך כך עולה לפנינו מצד שני החשיבות הרבה של לימוד התורה שבכתב בדרך פשוטו של מקרא, כי הדרשות אין תפקידם אלא לפרש את המקרא באופן של קיום המצוות והדינים למעשה, אבל כדי

שהוא בית אלוקים, אבל באמת הדבר בעצמו הוא מופלא אצלו בחינת 'היישב אלוקים את האדם על הארץ'. אבל מוכרח לקבל זאת כיון שראה, ואין זה קבלת הדבר בשלימות, ורק ה' בעצמו בכוחו להודיע את הסוד הזה לאמתתו, ולנחם את ירושלים, והבן.

¹⁹. ועיין תוס' כתובות (יח, ב ד"ה מפני בסה"ד) 'ועוד מודה מקצת יש להשיבועו שחייב לו ממון שהודה, ועל ידי כך מגלגל עליו שבועה כעין גלגול, אבל כופר הכל נסתלק לגמרי ממנו. והוא כעין הסברא המבוארת כאן. וזה הטעם ש'אין נשבעין על הקרקעות' (הן הכפירה והן ההודאה), כי רק במטלטלין שייך גדר 'חוב' אבל בקרקע שאין כאן הודאה ש'חייב לו' דבר, אלא דין ודברים 'של מי' הקרקע, אין בזה גדר חיוב שבועה. וזה גם הטעם לדין דרבי חייא קמייטא (ב"מ ג, א) שכשעדים מעידים אותו על חמישים גם כן חייב שבועה. ומאידך מבואר שפיר דין 'הילך' (שם ד, א) שכיון שחייב החמישים אין לו על מה להשיבוע. ותן לחכם ויחכם עוד.

שהאדם יקבל את מלוא ההיקף של המצוה: תוכנה, משמעותה, טעמה, גדרה, הרגש שבה, וכו', עבור זאת הייב הוא לעיין בלשון הכתוב, ולהתרשם בעצמו ממשמעות פשטות הלשון. וזה תפקידה של התורה שכתב, לתת לנו את תמונת המצוה מצד עיקר שרשה. לא כחוק מעשי יבש בלבד, אלא כחוקי חיים ומשפטים טובים, שהאדם מתחבר אליהם ברגשותיו ובהבנתו.

וכפי שהבאנו לעיל מספר דוגמאות שבהם התורה עצמה מפרשת את טעמי המצוה ומעניקה לנו מבט חדש על העניין.

יח. "הפשטות המתחדשים בכל יום" – קריאה עצמאית במקרא

על פי דברינו, אנו חוזרים להסביר את דברי הרשב"ם שבהם החילונו. שתמהנו מדוע את ה'פשוטו של מקרא' הוא מגדיר 'פשטות המחדשים 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 שניתן לבאר סגנון התיבות, וכן טעמי הדברים ונימוקיהם יכולים להתפרש בהרבה דרכים, ועל זה אמרו 'שבעים פנים לתורה'. וכפי שמצינו במפרשים שמבארים בכמה וכמה דרכים, וכולם אמת. ויש שמפרש אחד בעצמו מבאר פסוק בכמה אופנים. וכן כל אדם בעצמו, בכל פעם הוא מבחין דברים חדשים לפי מצב רוחו וחלך נפשו. וזה מה שכתב הרשב"ם שה'פשטות מתחדשים בכל יום'. כי זה צורת הדברים כפי שהאדם קורא אותם, ומתרשם באופן עצמאי מתוכן הדברים.

והנה בחלק הפשוט יש פשטות המתחדשים בכל יום, שניתן רשות לכל לחבין את התורה בלכם לפי דעתם, אבל בחלק ההלכה למעשה בזה מוכרח להיות הכרעה ברורה, ולכן בחלק הדרשות אין 'דרשות המתחדשים בכל יום' כשם שאין 'שולחן ערוך' המתחדש בכל יום [ח"ו]. כי ההלכה היא אחת לכל ישראל. ואף שנחלקו חכמים בזה, נחלקו מה היא ההכרעה, אבל למעשה יש דרך אחת מרכזית של קיום התורה למעשה, ולכן יש רק דרך אחת של לימוד התורה בדרך הדרש, שהוא הדרך שההלכות יוצאות מן הכתוב.

ואף שמקרא אחד יוצא לכמה טעמים, כלומר שבאותו פסוק נדרשים 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.

עוד מבואר בדברי הרשב"ם שמה שאמרו בגמרא 'מנעו בניכם מן ההיגיון' (ברכות כה, 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 שאינו 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, זה נועד רק למי שכבר מבוסס היטב אצלו יסודות התורה על פי חז"ל.

הרי לנו שלימוד הדרש הוא העיקרי שצריך להיות מבוסס אצל כל יהודי. אך נוסף על כך ראוי לכל אחד להוסיף ולעיין בדרך הפשטות המתחדשים בכל יום²⁰, כדי לדעת גם טעמי התורה ועומק עניינה וגדריה והרגשות המתאימים לקיומה, ובלשון הגר"א לדעת את 'החותם' לפני התהפכותו.

יט. הרשות נתונה לפרש במקראות כהבנת הלומד

ונראה שגדר זה של 'פשטות המתחדשים בכל יום' בתורה שבכתב, נובע מן הכלל הידוע של 'אלו ואלו דברי אלוקים חיים'. ובעיקרו הוא נאמר על הדינים הנלמדים מן הסברא, שמכיון שהדבר תלוי בסברת החכמים, ויש חילוקי דעות בין החכמים, על זה 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 דרכים²¹.

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' שכתב (בראשית א, א אות ג) – 'זהגם 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 לנמנות 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

²⁰ . כמובן למי שיגע כדי מידתו, וניגש אל הקודש ביראה וברתת, ומי שלא הגיע לדרגה זו יש לפניו הרבה ספרי פרשנים בסגנונות שונים מכל הדורות: רמב"ן, אבן עזרא, רשב"ם, ר' בחיי, ספורנו, חזקוני, עקדת יצחק, אלשיך, אברבנאל, אור החיים, מלבי"ם, רש"ר הירש. העמק דבר, הכתב והקבלה. וכו' וכו' עד לגדולי אחרוני דורנו ממש. שכל אחד מהם ראה עצמו רשאי לפרש את התורה בפשוטה כרוחב דעתו.

²¹ . 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 וגבור השכחה שנעשה 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, אין 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 בעיקרון זה דבר שמטבעו תחול בו מחלוקת.

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 בתוס' יו"ט נזיר פ"ה – 'שהרשות נתונה לפרש במקראות כאשר עינינו הרואות חבורי הפירושים שמיומות הגמרא, אלא שצריך שלא יכריע ויפרש שום דין שיהא סותר דעת בעלי הגמרא.

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

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.²²

ב. שיטתו של רש"י בביאור המקרא

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

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 בכתבן, [ה'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 המתוישבת על הלב. את פירושי ה'פשוטו של מקרא' האמיתי [ה'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 כתבו שהוא מהווה תחליף לתרגום אונקלוס בשניים מקרא ואחד תרגום.

והננו נוכחים לראות שדרכו של רש"י היא כן לא רק בחלק ההלכה ב"ג מידות שהוא רובד מחייב ועיקרי יותר משום שהוא המחייב הלכה למעשה. אלא גם לגבי החלק השני של התושבע"פ דהיינו הפירוש בדרכי האגדה והמדרש לספורי התורה. גם בזה יש עדיפות לדרך הדרש על דרך פשוטו של

²² . ואמנם בדבר התלוי בסברה היה מקום לומר סברות החלוקות על הראשונים, למי שיגע כדי מידתו ו'הגיע להוראה', מתוך הכרה שזה 'אלו ואלו', אלא שבפסק הלכה בוודאי ההלכה היא כמו מי שיותר חכם וגדול בתורה.

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 ראוי להתבונן בעיקר בטעמיהם המדרשיים שנאמרו על ידי החכמים המוסמכים, 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' דהינו 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 הפשוטו של מקרא הוא מעדיף לפרש בדרך האגדה והמדרש, ולפעמים ממציא עבור כך מהלך שיישב את הפשט עם המדרש. אבל במקומות שאין הפשט מתיישב כלל עם הדרש, והפשט נותר תמוה, שם הוא מביא את שני הדרכים, שהרי סוף סוף מוכרחים לקרוא את לשון ההומש 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.