



הרב ד"ר יהודה קופרמן

על מקום פשוטו של מקרא בשלימות התורה ובקדושתה

מבוא

שלושה מרכיבים אלה שבכותרת המאמר* הם ביסוד היסודות של לימוד תורה על טהרת הקודש¹:

א. "פשוטו של מקרא" לצורך כתיבתנו כאן יוגדר: הבנת הכתוב על פי כללי דקדוק לשון ותחביר, תוך כדי התחשבות גם בטכסט וגם בקונטקסט.

ב. "שלימות התורה", כוונתנו לקבוע את הגבולות [הפרמטרים] של התורה² - הן בעל פה והן בכתב³ וכיצד נקבעו יחסי הגומלים שבין שתי תורות אלה, וזאת אחרי שנברר כיצד יפרדו והיו לשתי תורות.

ג. ב"קדושת התורה" באנו להבדיל בין קדושת "פשוטו של מקרא" כחלק מהותי [אינטגראלי] מקדושת כל הנלמד מן הטכסט של התורה - אם בפשט, ברמז, בדרש או בסוד - ובין לימוד תנ"ך על פי תפיסה ספרותית או לשונית טהורה⁴. וזכורים לטובה

* מאמר זה מציג לפני קוראי "שמעתי" את הרציונאל שמאחורי ספרנו (שמו כשם המאמר) העומד להופיע אי"ה בסתו תשס"א. בספר (שני כרכים) שישה מדורים מלבד פרקי המבוא.

1. דהיינו "תורה מן השמים" (ואת יש להגדיר, כמובן) ואמונת חכמים (גם מושג זה צריך הגדרה ברורה - עסקנו בו בספרנו במדור ד פרק 2 (ב)).

2. אותה תורה עליה כתב הרמב"ם כי "זאת התורה אינה מוחלפת" (עסקנו בזה בהרחבה בספרנו במדור ג על כל פרקיו, בסוגיית נבואה לדורות, וההבדל בין הנצח של תורה ובין הלדורות של נבואה שנכתבה).

3. ועיין להלן מדוע הקדמנו תורה שבעל פה אל תורה שבכתב.

4. כידוע, עד ליסוד המכללה, היה מקובל שהמורה לתנ"ך הייתה בעלת תואר אקדמי לספרות, או (גרוע מזה) בעלת תואר אקדמי (ביקורת) המקרא - ודי בזיון וקצף. אין כאן המקום להאריך בנושא כאוב זה, ויבואו אחרים וילמדו לדורות הבאים על המהפיכה שהתחוללה לפני שלושים ושש שנים, עם יסוד המכללה לבנות בדירה שכורה בבית וגן. על אותה תקופה אפשר לומר שתנ"ך

דברי הרמב"ן⁵ (אשר מי כמוהו ידע מה זה פשוטו של מקרא, בחיבורו הגדול [המונומנטאלי] על חמישה חומשי תורה): "כי התורה תודיע ותצוה ותפרש ותרמוז" - כל זה עושה הטכסט המקודש של התורה, אין ביניהם כל הבדל מבחינת קדושת הלימוד והתוכן⁶.

א. תורה שבעל פה הקודמת לתורה שבכתב

כוונתנו ב"שלימות התורה" לתורה שבעל פה ולתורה שבכתב³, אשר באה אחריה ובעקבותיה. על שלימות תורה שבעל פה מצינו מחלוקת בין שני בתי המדרש הגדולים, של רבי עקיבא ושל רבי ישמעאל. כך נאמר במסכת זבחים (קטו, ע"ב): "דתניא. רבי ישמעאל אומר: כללות⁷ נאמרו בסיני, ופרטות באהל מועד (לאחר שהוקם המשכן נאמרה תורה כהנים למשה - רש"י). רבי עקיבא אומר: כללות הפרטות נאמרו בסיני ונשנו באהל מועד ונשתלשו בערבות מואב"⁸ (משנה תורה שמזר משה ולאמרה להם על הסדר - רש"י).

להלן, בסוגיא 'מגילה וחתומה', נראה כי תקופת "אהל מועד" מבחינת לימוד תורה על ידי משה רבינו היא קצרה ביותר, באשר התחילה בראש חודש ניסן בשנה השנייה לצאת בני ישראל מארץ מצרים והסתיימה בתשעה באב של אותה שנה עם חטא המרגלים - בסך הכל כחצי שנה! הרי שהדעה המוסכמת של שני בתי המדרש היא שמשה רבינו קיבל את כל תורה שבעל פה לכל המאוחר עד ט' באב בשנה השנייה לצאת בניי ממצרים⁹.

לא היה "מקצוע", לא היה דיסציפלינה, אלא היה מסוגף לדיסציפלינות אחרות, כגון ספרות (התקופה המקראית) או דקדוק ולשון המקרא. אין פלא שאלה הממשיכים ללמד תנ"ך על פי אותה תפיסה [קונספציה], מתקשים למשוך תלמידים טובים ללימוד זה, והמחלוקת לתנ"ך באוניברסיטאות שוממות מאין לומד. רק בעזרת זריקות עידודי של מילגות לימוד (ואף מילגות קיום!) הצליחו למנוע את גסיסת המחלקה.

5. בהשגות לספר המצוות של הרמב"ם, השורש הראשון.

6. אשר להבדלים המשמעותיים ביותר בעצמת החיוב - עיין בספרנו מדור א כולו.

7. דהיינו כללים, וכן להלן 'פרטות' היינו פרטים.

8. ואין כאן המקום לדון מדוע רבי ישמעאל לא התייחס למשנה תורה.

9. יצויין כי רש"י בפירושו עה"ת נמצא מזכה שטר אבי תרי ('יאגדות חלוקות" לפי שיטת גדול מפרשין הרא"ם), באשר בפרשת בחר פירש על פי שיטת רבי עקיבא "מה ענין שמיטה אצל הר סיני", בעוד ריש פרשת משפטים נראה שמבאר על פי שיטת רבי ישמעאל ("מה עליונים מסיני אף אלה - פרשת משפטים - מסיני). והרי אם כל התורה כולה ניתנה למשה בסיני כשיטת רבי עקיבא, מאי קמ"ל ומאי רבותא לומר לנו שגם מצוות פרשת משפטים ניתנו בסיני? [כך לשיטת הרא"ם, אבל עיין גור אריה אשר דרך אחרת עמו].

והשתא דאתינא להכי, מן הראוי להעיר שעצם פירוש רש"י ריש פרשת בחר אומר דרשני. שהרי אחרי הבאת דברי התורה כהנים ('כלליה דקדוקיה ופרטיה') מילה במילה, מוסיף רש"י וכותב: כך שנויה בתורת כהנים, ונראה לי שכך פירושה... ואנו שואלים: מאימתי טורה רש"י לומר שדברים לקוחים מילה במילה ממקור זה או אחר של חז"ל. ואם אמנם עושה זאת (לעתים נדירות) היכן מצינו שמגלה לנו את התלבטותו ביחס להתאמת מדרש חז"ל אל פשוטו של מקרא?

ונעבור עתה אל תורה שבכתב: הגמרא במסגרת גיטין (ס, ע"א) אומרת: "א"ר יוחנן משום רבי בנאה: תורה מגילה מגילה ניתנה (רש"י: כשנאמר כל הפרשיות, חיצון צגידין ותפרין¹⁰) שנאמר (תהלים מ', ח'): 'אז אמרתי במגילת ספר כתוב עלי'. רבי שמעון בן לקיש אומר: תורה חתומה ניתנה (רש"י: לא נכתבה¹¹ עד סוף מ', לאחר שנאמרו כל הפרשיות כולן, וכנאמרו לו בשנה, ראשונה ושניה¹² היו סדורות ל¹³ על פה עד שכתבן שנאמר (דברים ל"א, כו.): 'לקוח את ספר התורה הזהר'¹⁴."

הרי אם קשה לו להלום את המדרש עם פשוטו של מקרא, וכי לא עדיף לדלג על דרשה זאת, כשם שידע לדלג על דרשות רבות אחרות אשר לא תאמו את שיטתו "ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא ולאגדה המיישבת דברי המקרא דבר דבור על אופניו!" בל כרחנו לחזק בזה את דרכנו [עיין בספרנו מדור ד פרק 1 (ד)] שפשוטו של מקרא אצל רש"י אינו מגמתו או מטרתו בפירושו, כי אם האמצעי [המיתודה] שלו. במקרה דנן הרגיש רש"י שאסור לו לא להביא את היסוד הגדול של רבי עקיבא על שלימות התורה, ולכן עשה את כל אשר לאל ידו להתאים את הדרשה אל גבולות פשוטו של מקרא.

10. נראה לומר שתיאור פשוט זה של פרשנות, כאילו בסוף ארבעים שנה עם גמר כל "המגילות" שלא נותר למשה אלא פעולה טכנית גרידא של תפירה, אינו תופס בכל מקרה ומקרה. הנה ב"מגילה" שבה כתובה פרשת בשלח, מצינו כתוב (שמות ט"ז, לה) "ובני ישראל אכלו את המן ארבעים שנה עד בואם אל ארץ נושבת, את המן אכלו עד בואם אל קצה ארץ כנען". הרי משפט זה לא יתכן שכתבו משה מפי הגבורה לפני פרשת חטא המרגלים! ואמנם מצאנו במכילתא על אתר: מאן שאין מוקדם ומאוחר בתורה.

ומעניין לעניין באותו עניין מצינו כתוב (פסוק לג): "ויאמר משה אל אהרן, קח צנצנת אחת ותן שמה מלוא העומר מן, והנח אותו לפני ה' למשמרת לדורותיכם". ומעיר רש"י (ד"ה והנח אותו לפני ה'): לפני הארון. ולא נאמר מקרא זה עד שנבנה אהל מועד, אלא שנכתב כאן בפרשת המן (עכ"ל). הרי שפסוקים לג-לה ניתוספו ל"מגילה" היא בתקופה מאוחרת יותר (אולי באמת בזמן שעסק משה במלאכת התפירה).

ברור שתופעה זאת ב"מגילה" זאת של פרשת בשלח, יכולה להיות דבר אשר יצא מן הכלל ללמד על כלל "המגילות". [ועיין בזה בספרנו, מדור א פרק 5 (ב) בדיון אודות התהליך הזה, ושם בפרק 5 (ג) בדיון אודות המהות של חומש דברים, הלא היא "המגילה" האחרונה שהגיעה "מפיו של הקב"ה לאזנו של משה"].

11. כלל ועיקר.
12. הוא אשר כתבנו לעיל שתורה שבעל פה נסתיימה לכל המאוחר בשנה השנייה, וכך במפורש אצל רש"י לדברים ב', טז ("וייהי כאשר תמו כל אנשי המלחמה למות מקרב העם, וידבר ה' אלי לאמרי: אבל משילוח המרגלים עד כאן לא נאמר בפירוש "וידבר" אלא "ויאמר", ללמד שכל ל"ח שנה שהיו ישראל נזופים, לא נתייחד עמו הדיבור בלשון חיבה פנים אל פנים וישוב הדעת... (עכ"ל) הביטוי "וידבר" לאמור" הוא המציין את התהליך המיוחד של מסירת תורה מה' למשה, ולכן לא מצינו אותו אצל שאר הנביאים, שהרי נסתיים תהליך קבלת התורה עם מות משה רבינו [אין כאן המקום לדון על מעמדו המיוחד של יהושע].

על פי דרכנו במאמר זה (שתי שבעל פה קדמה לתי שבכתב) הביטוי "וידבר" לאמור" הולם את תפיסתנו בדיוק נמרץ, דהיינו, תחילה בעל פה שהוא עצם פעולת הדיבור, ורק אח"כ הבכתב דהיינו המובאה בכתב שהיא אמירה, על משקל לשון חז"ל (כבא בתרא טו, ע"א): "הקב"ה אומר, ומשה רבינו אומר וכותב".

13. כלומר, למשה רבינו.
14. ובעניין הפסוק הזה עיין בהרחבה בספרנו, מדור א פרק 5 (ג).

הרי לפנינו קונסנוס אצל חז"ל שתהליך מסירת תורה של פה¹⁵ למשה נסתיים לכל המאוחר בטי' באב שנה ב', ואילו מוסכם [קונסנוס] אחר שתורה שבכתב¹⁶ לא ניתנה בשלימותה למשה, לא בשנה ראשונה ולא בשנה השנייה. זה היה או תהליך ממושך משך ארבעים שנה, או תהליך חד-פעמי בסוף הארבעים. היוצא מדברינו, שהאומר שמה קיבל בסיני את חמישה חומשי תורה כפי שיש לנו היום, הרי הוא כופר בכל התורה כולה¹⁷, וגם כופר במוסכם של חז"ל!

טרם נמשיך לעסוק בתהליך הבא ביחס שבין שתי התורות (בעל פה ובכתב), כאן מקום אתנו להתייחס אל "ספר הברית" (שמות כ"ד, ז). "ויקח ספר הברית ויקרא באזני העם, ויאמרו כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע". זהו ה"ספר" הראשון בהיסטוריה של עם ישראל העוסק ב"תורה", עליו שמענו לראשונה (שם פסוק ד): "ויכתוב משה את כל דברי ה'". ומפרש רש"י (ד"ה ויכתב משה): מזכר אשיות ועד מתן תורה, וכתב מלוא שנתנו צמרכ¹⁸. אם נאחז בשיטת רש"י (שם פסוק א ד"ה ואל משה אמר) ש "פרשה זו נאמרה קודם עשרת הדברות"¹⁹, ובדי סיון נאמרה לו "עלה", יוצא שספר הברית נכתב ימים ספורים לפני מעמד הר סיני ועשרת הדברות. זוהי אפוא, ה"מגילה" הראשונה (גם לפי מאן דאמר שיחתומה ניתנה) אשר הגיע ימפיו של הקב"ה לאזנו של משה²⁰. "מגילה" ראשונה זאת, עיקרה, ספר בראשית והחלק הסיפורי של ספר שמות, בתוספת המצוות אשר ניתנו במרה.

15. תהליך שנוח לקרוא לו "תורה מסיני" על פי משקל המשנה (אבות א', א). "משה קיבל תורה מסיני ומסרה ליהושע..." (והרי שם מדובר על מסירת תורה שבעל פה).
16. תהליך "מפיו של הקב"ה לאזנו של משה" (רמב"ן הקדמה לבראשית) בעקבות חז"ל (בבא בתרא טו, ע"א): הקב"ה אומר ומשה רבינו (אומר ה) כותב.
17. בעיקר בגלל ידיעה ובחירה (חטאי בני ישראל במדבר).
18. וחזור רש"י וכותב (פסוק ז ד"ה ספר הברית): מבראשית ועד מתן תורה, ומצוות שנצטוו במרה.
19. על פי שיטת רש"י שעבר פשוט משמש כעבר מוקדם (פסט פרפקט), כמו "והאדם ידע את חוה אשתו", "והי' פקד את שרה" ועוד. [עיין בספרנו מדור ד פרק 1 (ב)].
20. וזאת לעומת עשרת הדברות עליהם נאמר (שמות ל"א, יח) "כתובים באצבע אלקים", וכן (שם ל"ב, טז): "והמכתב מכתב אלקים". ועיין תוספות גיטין (ס, ע"א) ד"ה תורה חתומה ניתנה.
21. שמות כ"ד, יב: "עלה אלי ההרה, והיה שם, ואתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצוה אשר כתבתי להורותם". ובדרך שונה לחלוטין מפרש הספורנו (עיין שם בביאורו, ועיין ספרנו מדור א פרק 5 (א): מחתומה למגילה).
22. "והתורה".
23. עבר מוקדם: עיין הערה 19 יש לעסוק בטעמי המצוות ("טוב טעם ודעת למדני") רק אחרי שהונחו יסודות האמונה במצוות התורה ("במצוותך האמנת"). אפשר לשאול "מי כאלקינו" אחרי שהונח היסוד ש"אין כאלקינו".
24. כלומר, הצדיק מנהל את כל חייו, על פי יסודות האמונה שבשורש חייו.
25. על פי ההוה אמינא שהועלתה במשנתו של רבינו עובדיה ספורנו [עיין היטב בביאורנו לדברי הספורנו בשמות כ"ד, יב (ובהתייחסות אל המהר"ץ חיות ואל הנצי"ב), וכן בספרנו בהרחבה במדור א פרק 5 (א)].
26. אמנם הרמב"ן כותב (הקדמה לספר בראשית)... אבל לדברי האומר תורה חתומה ניתנה, נכתב הכל בשנת הארבעים, כשנצטוו (דברים ל"א, יט): "כתבו לכם את השירה הזאת ולמדה את בני ישראל שימה בפיכם", וצוה (שם פסוק כו): "לקוח את ספר התורה הזה ושמעתם אותו מצד ארון ברית ה'".

לשון אחרת: ברית חורב נכרתה על ספר לא הלכתי! ואמנם הדברים תואמים על דבריו של הרמב"ן (בהקדמה לחומש בראשית): "...אם כן "והתורה"²¹ יכלול הסיפורים מתחילת בראשית, כי הוא מורה²² האנשים בדרך בענין האמונה". וכך נאה וכך יאה ש"המגילה" הראשונה בין "מגילות" התורה תהיה זו של אמונה - כי "במצוותיך האמנותי"²³, ו"צדיק באמונתו יחיה"²⁴. היוצא מדברינו, שגם אילו קירבנו לפני הר סיני, ולא ניתן למשה תורה שבכתב אלא תורה שבעל פה בלבד²⁵, גם אז היה בידינו "מגילה" אחת בכתב, הלא הוא "ספר הברית" כמוגדר למעלה²⁶.

ב. המעבר מבעל פה אל בכתב ובעל פה

גם למאן דאמר "מגילה - מגילה" וגם למאן דאמר "חתומה", אנו עדים לתהליך של מעבר [טרנספורמציה] מן המעמד הראשון של כולו בעל פה¹ אל המעמד הסופי של חלקה בכתב והחלק האחר בעל פה. וכאן הבן שואל שתי שאלות:

א. לפי איזה קנה מידה קבע הקב"ה את העברת הבעל פה אל משה² אל צורתה הסופית והקבועה של תורתנו הקדושה, הלא היא תורה שבכתב ותורה שבעל פה הקשורה אליה באמצעות המידות שהתורה נדרשת בהן.

ב. מה פשר הקשר הזה בין שתי התורות, כאשר ברוב דברי התורה, את אשר לומדים באמצעות המידות שהתורה נדרשת בהן, אינו עולה בקנה אחד עם מה שנלמד מן הכתוב על פי פשוטו של מקרא³. והנה על ראשון ראשון.

כבר הדריך אותנו בסוגיא זאת הרמב"ן בהקדמתו לחומש דברים, שם עמד על 'החידושי אשר חל בחומש דברים'⁴ לעומת שאר החומשים⁵, וזה לשונו: "וכבר נאמרו לו כולן בסיני או באהל מועד בשנה הראשונה קודם המרגלים... אבל לא נכתבו המצוות בספרים הראשונים, שידבר עם יוצאי מצרים..." (עכ"ל). הרי הקשר בין כתיבת מצוות ובין מסירתם אל בני ישראל⁶.

אלקיסם" (עכ"ל הרמב"ן). אולי יסכים הרמב"ן ש"ספר הברית" (אשר אמנם היא בבחינת "מגילה" ראשונה) עומד בפני עצמו כספר עליו נכרתה הברית עם ישראל בדבר קבלת עול מלכות שמים וכל המשתמע ממנה. בתור שכזה, "ספר הברית" אינו שייך לסוגיית "מגילה - חתומה" (ועיין תוספות גיטין ס, ע"א ד"ה חתומה ניתנה דרך אחרת בישוב העניין).

1. אם כלליה, דקדוקיה ופרטיה ניתנו כבר בסיני (רבי עקיבא) או כלליה בלבד בסיני, כאשר פרטיה ניתנו באהל מועד עד תשעה באב בשנה השנייה (רבי ישמעאל).
2. וכפי שנראה להלן, היה זה למשה לבדו, כאשר הוא עדיין לא לימד את אשר למד אל בני ישראל.
3. "עין תחת עין" במקום ידמי עינו יושלם; "והגישו אל הדלת או אל המזוזה" במקום "והגישו אל הדלת ולא אל המזוזה"; "לא תבשל גדי חלב אמו" במקום "לא תבשל / תאכל בשר בחלב"; "ממחרת השבת" במקום "ממחרת הפסח" ועוד. וגם בחלק ההליכתי של התורה: "וילך ראובן וישכב" במקום "וילך ראובן ויעבר את המטה"; "וירא חם אבי כנען" במקום "וישכב חם עם אביו כנען ועוד.
4. "הואיל משה באר" (דברים א, ד).
5. ועיין בספרנו מדור א פרק 5 (ג) שם דנו בהרחבה בשורש המהותי של חומש דברים, הנקרא בפי הנביאים בשם "ספר תורת משה", וזאת לעומת "זכרו תורת משה" המתייחס לכל התורה כולה.
6. עיין שם בכל הקטע, כי קיצרנו בהביאנו רק את הנוגע לשאלה שלנו.

ובעקבות הרמב"ן, ובצורה עוד יותר ברורה, מצינו אצל הרא"ם בסוגיית (במדבר י, יא) "יבוכה למשפחותיו", שם פירש רש"י: על עריות הגאסרות להס, וזה לשונו: "ולא ידעתי למה נתעוררו עכשיו... והרי כבר עברו כמה חדשים משהפרישם עד שנסעו מהר סיני! שכבר מיום הכיפורים שירד משה מן ההר, שוב לא עלה, והתורה הייתה כבר מסורה בידו, מכל מקום לא נאמר לישראל אלא כל אחת במקומה⁷, שהרי בפרק הניזקין (גיטין ס) אמרו: ישמונה פרשיות נאמרו ביום הוקם המשכן...⁸ אמרו יתורה מגילה מגילה ניתנה, ופרש"י: יכשנאמרה פרשה למשה רבינו עליו השלום היה כותבהי (עכ"ל רש"י), אינו רוצה לומר יכשנאמרה פרשה למשה בתחילה⁹, שהרי כבר נאמרו לו כל המצוות כולן בסיני, כללותיהן ופרטיהן יחד¹⁰... אלא הכי פירושה: כשנאמרה לו למשה לאומרה לישראל, היה כותבה. אבל כשנאמרה לו מתחילה, כדי ללמדו בסיני, נאמרו לו כללותיהם ופרטיהן יחד. ואחר כך חזר עוד ואמרן לו לאמרן לישראל - כל אחת ואחת בזמנה - ואז היה כותבה¹¹ (עכ"ל הרא"ם).

ובעקבות הרמב"ן - הרא"ם - המהר"ל, מצינו אצל מרן הי"חזון איש¹²: "...כללות ופרטות נאמרו בסיני... והנה לא נצטוה משה בכתיבתן עדיין, ולא במסירתן לישראל¹³... ובערבות מואב נשתלש לו¹⁴, והייתה שכינה מדברת מתוך גרונו של משה¹⁵, ונצטוה בכתיבתן, לכתוב באותו לשון הנאמר לו כל פרשה ופרשה בשעה שנצטוה במסירתה לישראל¹³..." (עכ"ל החזון איש).

הרי שעלה בידינו לקבוע את הקשר הזמני בין מועד העברת מצוות מפי משה אל בני ישראל ובין תהליך המעבר [טרנספורמציה] מכולה בעל פה אל המתכונת אשר בידינו היום - חלקה בכתב והיתרה בעל פה. עתה אנו ניגשים אל השאלה השנייה, והיא חוסר התיאום וההתאמה שבין שני חלקי תורתנו. כל קורא בתורה שבכתב יחד עם הביאור של תורה שבעל פה, לא יכול שלא להתפלל מן יחוסר ההתאמה [הקומוניקציה] בין זו שבכתב ובין זו האמורה לבאר אותה.

7. הרי עד כאן האבחנה הברורה בין שני שלבים (א) כלליה, דקדוקיה ופרטיה בסיני - אל משה. (ב) העברת תורה זו בשלבים ובמועדים שונים משה אל בני ישראל.
8. וכל אחת כתובה במקום אחר בתורה (!) הרי שיש להבחין בין ינאמרו ביום הקמת המשכן - למשה, כאשר המקומות השונים בחומשים ויקרא - במדבר מלמדים על הוראת שמונה פרשיות אלו מפי משה אל בני ישראל. זאת על פי שיטת רבי ישמעאל. ואילו על פי שיטת רבי עקיבא, יפרש הרא"ם ששמונה הפרשיות נאמרו למשה בסיני, ואילו הוא לימד אותן רק ביום הקמת המשכן. על פי שיטת רבי ישמעאל מובן יפה הפיזור של הפרשיות במקומות שונים בטכסט של ויקרא - במדבר. עתה עובר הרא"ם לקשור בין מסירת מצוות לבני ישראל ובין כתיבתן ב"מגילה".
9. כלומר, בזמן מתן תורה - בסיני (ר"ע) או באהל מועד (ר"י).
10. ולפי זה היה יוצא שמשה קיבל את כל תורה שבכתב של המצוות בסיני!
11. ועל האבחנה בין הנאמר למשה ובין הנאמר על ידו לישראל, כותב המהר"ל (גור אריה שמות כ"א, א ד"ה כל מקום שנאמר) וזה לשונו: "...הא דאמר ימה הראשונים מסיני אף אלו מסיני", כלומר, כמו הראשונים שנאמרו בסיני, ולישראל נאמרו עשרת הדברות מסיני, אף אלו (פרשת משפטים) כך. וכל שאר המצוות - למשה נאמרו מסיני, ולא לישראל.
12. מועד סימן קכה, מאמר: סידור כתיבת פרשיות התורה (מאמר מוסמך וקובע [פרוגרמאטי קלאסי]), אשר משום מה לא זכה לתשומת הלב הראויה אצל בני תורה.
13. הרי הקשר בין המסירה לישראל ובין כתיבתן.
14. על פי שיטת רבי עקיבא במסי זבחים קטו, ע"ב.
15. ולא לחנם ציינה התורה ש"לא נס ליחו ולא כהתה עינו".

נאמנים עלינו דברי חז"ל שהקב"ה הכתיב למשה את כל תורה שבכתב¹⁶, ונאמנים עלינו דברי הרמב"ן בהקדמה לבראשית: "אבל זה אמת וברור, שכל התורה מבראשית ועד לעיני כל ישראל הגיע מפיו של הקב"ה לאזנו של משה". יחד עם זאת נאמנים עלינו דברי רבי עקיבא שמשה קיבל את כל התורה, כלליה, דקדוקיה ופרטיה מסיני. אם כן, נשאלת השאלה: מדוע בתהליך המעבר מבעל פה אל בכתב ובעל פה, נותק כביכול הקשר בין שתי התורות? לא רק שהבעל פה אינה מבארת את הבכתב כמצופה, אלא היא סותרת אותה בריש גלי¹⁷.

דרוש מאמץ מיוחד ילעשות שלום בין שתי תורות אלו, עד כדי שני עמודי גמרא בעל פה להצדיק את "עין תחת עין" כממון¹⁸, ועד כדי שלושה עמודי גמרא להצדיק ש"ממחרת השבת" מתכוון למחרת הפסח¹⁹. אדרבא! היכן מצינו שתורה שבעל פה מפרשת פסוק כפשוטו! והרי זו תכונתו של טכסט שמבארים אותו על פי כללי הדקדוק הלשון והתחביר. והנה כאשר קבע הקב"ה שיש לתת טכסט של תורה, לעומת מה שהיה לפני כן רק תורה שבעל פה, מתברר שאין בין שתי תורות אלו כל התאמה, ורק במאמץ גדול של לימוד באמצעות המידות שהתורה נדרשת בהן, אנו מגיעים אל חוף המבטחים של ההלכה.

לכאורה אפשר לפתור בעיה זאת בעקבות שיטת הנצי"ב ב"קדמות העמק", הלא היא הקדמתו לפירושו "העמק דבר" על התורה. וזה לשונו (פיסקא ג): "והנה בנדרים דף לב, העלו בפירוש המקרא (דברים ל"א, יט) 'כתבו לכם את השירה הזאת', שהיא כל התורה²⁰... והיאך נקרא כל התורה, 'שירה', והרי לא נכתבה בלשון²¹ של שירה?! אלא על כרחך יש בה טבע וסגולת השירה, שהיא דיבור בלשון מליצה. דידוע לכל מבין עם תלמוד, דמשונה²² המליצה מסיפור פרזי²³ בשני עניינים בטבע ובסגולה: א. דבשיר, אין העניין מבואר יפה כמו בסיפור פרזי, וצריך לעשות הערות מן הצד, וזה החרוז כוון לזה הסיפור, וזה החרוז כוון לזה. ולא מקרי דרוש, אלא כך הוא טבע השיר אפילו של הדיוט²⁴...

ב. דבשיר יש סגולה לפארה ברמזים מה שאינו מעניין השיר, כמו שנהוג לעשות ראשי החרוזים בדרך א-ב או שם המחבר. וסגולה זאת מיוחדת במליצה ולא בסיפור פרזי. וידוע דסגולה זו מכרחת הרבה פעמים להמחבר לעקם את הלשון כמעט, רק

16. בבא בתרא טו, ע"א: "הקב"ה אומר ומשה כותב".

17. "ויקצותה את כפה" - ממון; "ממחרת השבת" - פסח;

18. בבא קמא פג, ע"ב-פד, ע"א. והרי יכולנו 'לחסוד' את כל המאמץ ואת כל המתח, אילו תורה שבכתב הייתה כותבת 'דמי עינו ישלם', כאשר אז הייתה תורה שבעל פה מבארת את חמשת התשלומים.

19. מנחות סה - סו. והרי אפשר היה לכתוב "ממחרת הפסח" או לכתוב 'בששה עשר בחודש הראשון'. [ועיין בהרחבה בספרנו, מדור ה' פרק 3].

20. ולא שירת האזינו בלבד.

21. כלומר, בסגנון ובצורה (כמו שירת היס, שירת האזינו).

22. שונה.

23. פרוזה, PROSE.

24. כך שלפי זה המדרש הוא הפירוש המוסמך [האותנטי] של הטכסט של שירה. לפי זה המפרש את הטכסט על פי הפשט, החטיא את המטרה ואף שיבש את ההבנה הנכונה! ועיין להלן בגוף המאמר בתום המובאה מן הנצי"ב.

כדי שיחלו ראשי החרוזים באות הנדרש לו. ודבר זה ממש הוא בכל התורה כולה, שמלבד העניין המדובר בפשט המקרא, עוד יש בכל דבר הרבה סודות ועניינים נעלמים, אשר מחמת זה בא כמה פעמים המקרא בלשון שאינו מדויק כל כך²⁵... (עכ"ל הנצי"ב).

שיטת הנצי"ב אודות הבנת הכתוב כטכסט של שירה ולא פרוזה, יכלה להוציא את העוקץ מן השאלות שהעמדנו אודות חוסר ההתאמה שבין תי שבכתב ותי שבעל פה. הרי אם הטכסט נכתב כשירה, עלינו לקבל הנחיות והדרכה מן 'המשורר', הרי הוא הקב"ה, אודות כללי הפרשנות [אינטרפרטציה] של הטכסט. ואמנם הוא, ברוך הוא, נתן לנו את הכללים, הלא הם המידות שהתורה נדרשת בהן. אם כן, הנלמד באמצעות מידות אלה הוא הפירוש המוסמך [האותנטי] של הכתוב. אי ההתאמה בין הנלמד בדרך זאת ובין המובן על פי פשוטו של מקרא, לא הייתה צריכה להפריע לנו כלל וכלל, יותר מאשר הביטוי ש"ענני המלחמה מתקרבים". עם קריאת ביטוי זה, אף אחד לא יסתכל השמימה לחפש עננים, אלא ימדרשו של הביטוי הוא בעצם 'פשוטו'! כך, על פי שיטת הנצי"ב, הכל היה בא על מקומו בשלום - לולא שחז"ל עצמם הם אשר הדריכונו²⁶ בהיגד: "אין מקרא יוצא מידי פשוטו".

ג. התפקיד של הפשט והדרש והזיקה שביניהם

הלגיטימיות / הרשות / החובה ללמוד את הכתוב על פי פשוטו של מקרא, אינה מעוגנת בדברי רש"י¹, ולא בדברי נכדו הרשב"ם² ואף לא בפרקי מבוא של ראב"ע

25. כלומר, חורג מפשטא דקרא, על מנת ללמד עניינים רבים אחרים, כל זאת עקב הסגולה של שירה לעומת פרוזה. כמקור לדברי הנצי"ב אפשר לציין שלושה מקורות אצל גדולי הראשונים:

(א) הרמב"ן (השגות לספר המצוות של הרמב"ם, השורש הראשון): "כי התורה תלמד ותצוה ותפרש ותרמוז".

(ב) ספר החינוך (הקדמה לספר דברים): "...ושוש ענין זה (חוסר סדר נכון במצוות התורה) לפי הדומה, כי התורה תכלול כל החכמות (מקורו ברמב"ן הקדמה לבראשית) מלבד פשט עניניה המתוקים ויסודות מצוותיה חזקים. ואפשר כי מפני זה צריך להיות פרשיותיה ואותיותיה במקום שהם, והכל מכוון מאת אדון החכמה ברוך הוא, וזה טעם מספיקי" (עכ"ל).

(ג) פירוש רבינו בחיי על התורה, העוקב אחרי האות הראשונה או האחרונה במלים מסוימות, ללמוד מצורת שם הוי"ה אם מדובר בטובה או בפורענות (עיין אצלו דוגמאות למכביר, זהו למעשה ישום שיטת רבו הרמב"ן אודות 'שמותיו של הקב"ה', ואכמ"ל בה).

26. יבמות כד, ע"א; שבת סג, ע"א ועוד.

1. בראשית ג, ח: "...ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא, ולאגדה המישיבת דברי המקרא דבר דבור על אופניו". [עיין בספרנו מדור ד פרק 1 (ג) בשאלה המרכזית אם פשוטו של מקרא היא מגמתו ומטרתו של רש"י בפירושו עתי"ת, או שהיא המיתודה והאמצעי].

2. ריש פרשת וישב: "...ואף אני שמואל ב"ר מאיר חתנו זצ"ל, נתוכחתי עמו ולפניו, והודה לי שאילו היה לו פנאי, היה צריך לעשות פרושים אחרים לפי הפשטות המתחדשים בכל יום". [ועיין בספרנו, מדור ד פרק 2 בסוגית הפשטות המתחדשים, ובהבנת המאמר בשבת סג, ע"א; "הוינא בר תמני סרי שנין וגרסינן כולה תלמודא, ולא הוה ידענא דאין מקרא יוצא מידי פשוטו", ועיין עוד בספרנו בפרקי מבוא, פרק 2 - אין מקרא יוצא מידי פשוטו].

לפירושו על התורה³. חז"ל עצמם, בעלי המדרש בכבודם ובעצמם, הם הם אשר הפנו אותנו אל לימוד הכתוב על פי פשוטו. יוצא אפוא, שלימוד הפשט בא אחרי לימוד הכתוב על פי המדרש - הוא הפירוש המוסמך [האותנטי] הראשוני, בהתחשב בכתוב כטכסט של שירה.

לשון אחרת: המדרש הוא הקובע את הגבולות [פרמטרים] של הבנת הכתוב, כאשר אחר כך יבוא הפשט וילמד את חלקו הוא בתוך אותם הגבולות. וכך אמנם כותב הנצי"ב⁴: "יומי שרוצה להפשיט⁵ לפי דעתו, כל עוד לא עמד על דעת חז"ל, יש לחוש שהוא אפיקורס, ומטה המקראות אחר דעתם" (עכ"ל). וראויים הם הדברים למי שכתבם, כי מי לנו גדול מן הנצי"ב לחדש חידושים בעומק פשוטו של מקרא, חידושים אשר לא שיערום רבותינו. אבל כל זה נעשה אחרי שכבר מילא את כרסו בכל הספרות של חז"ל, כנאה וכיאה לראש הישיבה באם הישיבות⁶.

היגד זה של חז"ל אודות "אין מקרא יוצא מידי פשוטו", זכה להיפרד והיה לשני ראשים, הלא הן שתי אסכולות בלימוד תורה⁷. כיסוד לשתיהן נביא את דבריו של בעל תוספות יום טוב, בפירושו למשנה העוסקת ביוצא מן הכלל⁸, וזה לשונו: "...דאי אפשר שתיעקר הפשט לגמרי, שלא יהא לו שום הבנה כלל... רק שפשוטו הנראה... עקרתיה הגזירה שוה לגמרי" (עכ"ל). כלומר, המדרש אמנם אינו הפשט הפשוט בכתוב⁹, אבל הוא בנוי על הכתוב, ואפשר לקרוא את המדרש אל תוך הפסוק, בעוד הפשט הפשוט עוד נותר ללימוד ולהבנה.

במאה התשע עשרה למניינם מצינו תפנית¹⁰, הלא היא האסכולה המגמתית [האפולוגטית] אשר במקום 'בנוי על הכתוב' או 'מעוגן בכתוב', הציעו את הנוסחה שהמדרש הוא פשוטו של מקרא¹¹. ובאותה תקופה, קמה לנו האסכולה של הגר"א

3. עיין ספרנו מדור ד פרק 3 (ב) במחלוקת רמב"ן וראב"ע בסוגיא מרכזית אחת בתיפקודו של פשוטו של מקרא.
4. הקדמה לפירושו לשאלות דרב אחאי גאון, דרכה של תורה, קדמת העמק, פרק ב (עמוד 14 טור שמאל).
5. ללמוד על דרך הפשט.
6. וכמה רחוקה היא דרכו, מזו של המחלקה לתנ"ך באוניברסיטה הכותבת בקטלוג ש"מטרת הלימוד במחלקה לתנ"ך היא ללמוד וללמד ולחקור את הכתוב על פי פשוטו של מקרא".
7. אין כוונתנו לומר ששתי אסכולות חלוקות זו על זו, כי אם לומר שבדרך פירושן את הכתובים, נקטו בשתי דרכים שונות זו מזו. אף הוכחנו בפירושונו ל"משך חכמה", שרי מאיר שמחה השייך לאסכולה האחת, טרח לפרש פרשה שלימה בתורה על פי דרכה של האסכולה השנייה, ועיין בזה להלן.
8. יבמות פרק ב' משנה ח בסוגית יבום ("והיה הבכור אשר תלד יקום על שם אחיו המת") [ועיין בסוגיא זאת בהרחבה בספרנו במדור ג ובמדור ו].
9. "והיה הבכור אשר תלד", פירש הרמב"ם גם בפירוש המשניות וגם במשנה תורה, שהכוונה 'אשר ילדה' אם הבן שנפטר. ואמנם מצינו עתיד במקום עבר ("אז ישיר") כך שהמדרש לא עקר את הכתוב מפשטיה לגמרי.
10. וזאת עקב הלחץ מצד המשכילים מחד והריפורמים והגויים מאידך, אשר הכירו רק בפשט כפירוש המוסמך [הלגיטימי והאותנטי] הבלעדי (ובהמשך לדרכם באוניברסיטאות בארץ ללא יוצאת מן הכלל).
11. כגון הרב י"צ מקלנבורג בפירושו "הכתב והקבלה", והמלבי"ם בפירושו "התורה והמצוה", כאשר

מזילנא¹² אשר קבעה כי אין זה בהכרח מענייננו לקבוע את מידת הקשר בין המדרש ובין הפשט. אדרבא! המדרש יידרש והפשט ייפשט, ואלו ואלו דברי אלקים חיים. יש פירוש נכון בדרך המדרש ופירוש נכון בדרך הפשט.

כאן אנו חוזרים לשאלות שהעמדנו בפרק הקודם בדבר חוסר ההתאמה בין שתי התורות הללו (בכתב ובעל פה). וכאן יסוד היסודות של בית מדרשנו. השאלה איננה מהו הפשט, כי אם מהו **התפקיד** [מהי הפונקציה] של הפשט. כלומר, מהו החלק בשלימות התורה שהפשט מלמד, מעבר ובמקביל לחלק בשלימות התורה שהמדרש מלמד. ואמנם בספרנו זכינו לגלות אצל הראשונים והאחרונים שתיים עשרה פונקציות שונות לפשוטו של מקרא, כולן - אחת אחת - חלק מהותי [אינטגרלי] מקדושת לימוד תורה על טהרת הקודש. וליד היסוד הזה, יש לקבוע עוד יסוד איתן, מיסודות בית מדרשנו. כוונתו לאבחנה בין שאלת ה"כיצד" ובין שאלת ה"מדוע".

כאשר אנו לומדים את היחס של תורה שבעל פה לכתוב, הרי שאלת ה"כיצד" עומדת במרכז לימודינו. שאלה זו מופנית אל חז"ל¹³, על מנת לברר ולהצדיק את דרך לימודם את הכתוב באמצעות המידות שהתורה נדרשת בהן. והנה בנקודה בה מסתיים הטיפול בשאלת ה"כיצד", בה בדיק נשאלת שאלת ה"מדוע". כלומר, מדוע - אתה הקב"ה - כאשר הכתבת למשה רבינו את התורה שבכתב¹⁴, כאשר ידע מכבר את התורה שבעל פה¹⁵, עשית זאת כאשר לכאורה אין כל זיקה או מתאם בין שתי התורות הללו האמורות להיות טכסט ופירושו. אם כן שאלת ה"כיצד" מופנית אל חז"ל, בעוד שאלת ה"מדוע" מופנית אל הקב"ה בכבודו ובעצמו!

אבחנה זאת בין ה"כיצד" ובין ה"מדוע" משתלבת באבחנה שקבענו לעיל בין מהו הפשט ובין מהי הפונקציה של הפשט. שהרי שאלת ה"מדוע" נענית על ידי שאלת הפונקציה. כאשר הקב"ה הכתיב טכסט השונה בפירושו על דרך הפשט¹⁶ מן הפירוש ההלכתי שנתן למשה ללמוד מאותו טכסט, אין טעם¹⁷ לנסות להוכיח שהמדרש הוא

שני השמות מעידים נאמנה על מגמת המחברים ז"ל. [עיין בחיבור [מונוגראף] שלנו "מבואות לפרשנות האחרונים", שם הקדשנו שבעה עשר פרקי מבוא ל"כתב והקבלה", וארבעה עשר פרקי מבוא ל"משך חכמה" מן האסכולה האחרת - עיין להלן].

12. ובעקבותיו בעל רביד הזהב, הנצי"ב, משך חכמה ועוד.
 13. ובדרך כלל היא נשאלת על ידי חז"ל עצמם. לדוגמה, בדיון אודות "עין תחת עין", כאשר המשנה (בבא קמא פג, ע"ב) קובעת שהחובל בחבירו חייב עליו משום חמשה דברים - נזק, צער, ריפוי, שבת ברוש, שואלת מיד הגמרא: אמאי?! "עין תחת עין" אמר רחמנא, אימא "עין תחת עין ממש"!! ובצורה עוד יותר חריפה במסכת מנחות (בסוגיית "ממחרת השבת") כאשר חז"ל אינם נרתעים מלהביא את דעת הבייתוסים, כדי להתמודד אתם חזיתית בשאלת ה"כיצד".
 14. "הקב"ה אומר ומשה כותב" (בבא בתרא טו, ע"א), "מפיו של הקב"ה לאזנו של משה" (רמב"ן מבוא לבראשית).

15. מסיני (רבי עקיבא) ו-א-א אהל מועד (רבי ישמעאל).
 16. ברור ונעלה מכל ספק שהפשט במילים: "וקצות את כפה" הוא ממש להוריד את היד; שהפשט במילים "אל הדלת או אל המזוזה" הוא שיש שתי אלטרנטיבות, ולא (כפי ההלכה) "אל הדלת ולא אל המזוזה"; הפשט במילים "ממחרת השבת" הוא יום ראשון, ועוד ועוד.
 17. לפי בית המדרש של הגר"א, המשוחרר מכל הלחצים והאילווצים של מהרסי כרם התורה, עם המגמתיות [האפולוגטיקה] שיצרו אצל גדולי האחרונים, שהתמודדו אתם חזיתית (הכתב והקבלה, המלבי"ם, הרב הופמן ועוד) או בעקיפין (רשי"ר הירש).

הפשט. להיפך! המדרש יידרש ואף יחייב במישור ההלכתי בעוד עלינו לברר כיצד ובמה מתפקד הפשט¹⁸.
 במסגרת מאמרנו זה, נדגים את דרך הלימוד על ידי שלושה מקרים - מקראות קלאסיים, הזכורים לנו מאז גירסא דינקותא, ויהיו אלה בבחינת דבר שיצא מן הכלל, הבא ללמד על כלל התורה כולה.

1. עין תחת עין (שמות כ"א, כד)

"הידוע בקבלת רבותינו שהוא ממון" (רמב"ן). ואמנם קבלה זאת היא של רבותינו. "וכוזה ראו אבותינו דנים בבית דינו של יהושע"¹⁹ ובבית דינו של שמואל הרמתי, וכל בית דין ובית דין שעמדו מימות משה רבינו ועד עכשיו" (רמב"ם, חובל ומזיק א, ו). ויחד עם זאת לא נמנעה הגמרא מלדון בשאלת ה"כיצד" במסכת בבא קמא פג, ע"ב ופד, ע"א עד אשר ביססה את קבלתם הנאמנה על ידי גזירה שווה²⁰. וכאן אנו שואלים את שאלת ה"מדוע" - מדוע לא כתבה התורה "דמי עינו ישלם", ובהייתה יוצאת הלכה ברורה, ללא כל ערעור או הרהור²¹?

על זה משיב רבינו עובדיה ספורנו: "כך היה ראוי כפי הדין הגמור²², שהיא מדה כנגד מדה²³. ובאה הקבלה שישלם ממון, מפני חסרון השערותנו, פן נסכל ונוסיף על המידה לאשמה בה"²⁴ (עכ"ל).

18. על האפשרות שהפשט ילמד אף הוא הלכה מחייבת, עיין בספרנו מדור א פרקים 3, 2, 1.
 19. כידוע, לבית דינו של משה רבינו היה מעין מעמד 'אכסטראטוריאלי', זאת כאמור לעיל באשר טרם נקבעה המתכונת שבין תורה שבכתב ותורה שבעל פה, עם כל המשתמע ממנה, ואכמ"ל.
 20. כלומר, כאן בוודאי ההלכה קודמת למדרש. בספרנו במדור א פרק 9 דנו בהרחבה (מחלוקת הנצי"ב ובעל אור החיים) בתועלת של ביסוס הלכה מקובלת על ידי לימוד באחת מן המידות שהתורה נדרשת בהן.

21. יצוין כי גם חז"ל, ראשונים ואחרונים הראו לדעת שקבלת 'ממון' אינה בהכרח סותרת את הפשט, וכי ניתן (אבל לא מוכרחים) להליבש את קבלתם הנאמנה בפשוטו של מקרא. הגזירה שוה ('תחת' - 'תחת') מהווה בשביל חז"ל ההוכחה שאין אחריה פירכא. בזה אנו מבינים מדוע מצינו (עיין להלן אצל הספורנו) שהראשונים והאחרונים הביאו הוכחות ל"עין תחת עין" - ממון, כאשר אותן ההוכחות כבר הובאו על ידי חז"ל ונדחו על ידם!! אין זאת אלא שחז"ל ביקשו לבסס את קבלתם על לימוד כזה שאי אפשר לדחותו אפילו ב'אוקימתא' הרחוקה ביותר. זאת ניסח לנו המהר"ל (שמות כ"ב, ג): "...רק כשאנו באים לברר הדבר שלא יהיה שום תשובה עליו, ואין צריך לפי הפשט". ומקורו ברמב"ן בסוגית "עין תחת עין": "...ואין טענה (כפי שאמנם חז"ל דחו את הראיה) מפני המתרפא מהרה (אחד מתרפא מהר מן השני, ולכן אפשר עוד לקיים "עין תחת עין" ממש, ועוד לשלם ריפוי), כי אין זה פשוטו של מקרא" (עכ"ל).

לשון אחרת: ההוכחה שחז"ל יסתפקו בה צריכה להיות מוחלטת, ללא כל אפשרות לדחותה, תהיה הדחייה דחוקה אשר תהיה. וכלשון החכם ראבי"ע על אתר: "והכלל, לא נוכל לפרש על דרך מצוות התורה פירוש שלם אם לא נסמוך על דברי חז"ל, כי כאשר קבלנו תורה מן האבות כן קבלנו תורה שבעל פה - אין הפרש ביניהם".

22. זאת על פי שיטת הספורנו, שהכתוב בפרשת משפטים, לפני חטא העגל בפרשת כי תשא, משקף את הרמה המקסימאלית של דין גמור, ממנה ירדו עם חטא העגל. ועיין בספרנו מדור א פרק 5 (א), וגם מדור ה פרק 1 (א).

23. עיין ספורנו שמות י"ח, יא בו מבאר שיתרו הגיע אל אמונה בה' כאשר מצא אצלו יתברך מידת מקסימום של מידה כנגד מידה.

24. היא ההוכחה של חז"ל: "עין תחת עין" ולא עין ונפש תחת עין - אותה הוכחה שחז"ל דחוה, והספורנו החיה אותה! ועיין הערה 21.

כלומר, לפי הספורנו הפשט ב"עין תחת עין" אינו מלמד הלכה, אותה מלמד המדרש²⁵, אלא מלמד (א) הלכתא דמשיחא שהייתה, כלומר איך יכלה להיות ההלכה במקרה ועם ישראל היה מתנהג על פי הדין הגמור²⁶. (ב) היבט מוסרי - המלמד לאדם המזיק פרק מחשבת²⁷ חשוב במחשבת התורה.

בל יחשוב אדם שאם שבר את החלון של חבירו ש"העונש" הוא מאתיים שקל, ואילו הוציא את עינו של חבירו ש"העונש" הוא אלפיים שקל, כאשר ההבדל ביניהם הוא כספי כמותי בלבד. לא! אומרת התורה, אלא דע לך שמגיע לך כי נוציא לך את עינך אתה, תמורת עינו של חברך²⁸.

ואמנם, איזו תורה עניה הייתה לנו, אילו כתבה "דמי עינו ישלם" - ובזה השוותה את ראשי אבריו של האדם עם שאר חפציו ורכושו! הפשט מתפקד כחלק מקדושת התורה, אם כי לא במישור הלכתי, וכך נאה וכך יאה, שהרי בשביל זה נוצר המדרש, ואין שתי דרכים של לימוד תורה משתמשות בכתר אחד²⁹!

ואולם מדברי הנשר הגדול, מסתבר לומר ש"עין תחת עין" בפשט אכן מתפקד במישור ההלכתי! אבל קודם שנעיין בהלכה שהרמב"ם למד מפשוטו של מקרא, נפנה תחילה את מבטנו אל דבריו, שהם מעין דברי הספורנו, אבל בניסוח המיוחד של הרמב"ם. הלכות חובל ומזיק א', ג:

"זה שנאמר בתורה (ויקרא כ"ד, כ): יכאשר יתן מום בעמיתו כן ינתן בו³⁰, אינו לחבול בזה כמו שחבל בחבירו, אלא שהוא ראוי לחסרו אבר או לחבול בו כאשר עשה, ולפיקך משלם נוקו. והרי הוא אומר (במדבר ל"ה, לא): יולא תקחו כופר לנפש רוצח (יאשר הוא רשע למות) לרוצח בלבד הוא שאין בו כופר, אבל לחסרון אברים או לחבלות יש בו כופר³⁰ (עכ"ל).

ואנו עומדים ותמהים ומשתוממים - מה לו לרמב"ם במשנה תורה לעסוק בפרשנות המקרא! וכי כתב הרמב"ם ש"זה שנאמר בתורה לא תבשל גדי בחלב אמו"

25. אבל עיין להלן לפי שיטת הרמב"ם.

26. ובנושא דומה של "מאי דהוה הוה", עיין בספרנו בשאלת הלכה לשעה בתורה והיישום הנצחי של אותה הלכה במדור א פרקים 6, 7.

27. לא הלכתי, אבל עיין להלן ברמב"ם.

28. כמו "נפש תחת נפש" - ממש! ואף אחד אינו שואל, מה יש למשפחת הנרצח מזה שהרגנו את הרצח. אלא מידה כנגד מידה, אף כאן על פי הדין הגמור - מידה כנגד מידה.

29. ועיין הערה 18.

30. אמנם להלן (הלכה ה) ידבר הרמב"ם על "עין תחת עין", אבל ברור שהביטוי "כן ינתן בו" מעיד יותר חזק על "ממש" מאשר "עין תחת עין", שמצאנו דוגמתו "ימכה נפש בהמה ישלמנו נפש תחת נפש", ושם בוודאי הפשט הוא ממון ולא ממש. יצוין גם שבמחלוקת בין רבינו סעדיה גאון ובין בן זוטא, שהובאה על ידי אבן עזרא בפירוש הארוך שלו, הייתה זאת הקושיא האלימתא של בן זוטא נגד חז"ל, ובקושי נחלץ ממנה רס"ג על ידי זה שמצאנו "ב" במקום "על", ולכן כאילו כתוב "כן ינתן עליו", כאשר אז הכוונה לתשלום שהוטל עליו. גם "ב" במקום "על" אינו שכיח בכלל בתנ"ך, ובעל מחוקקי יהודה על אתר נאלץ להביא ממרחק לחמו, מנחמיה ב', יב "כי אם הבהמה אשר אני רוכב בה".

גם זו אחת הראיות שהז"ל הביאו לאושש את קבלתם (בבא קמא פג, ע"ב), אבל דחו אותה! והנה היא שבה וניערה אצל הרמב"ם! ועיין מה שהערנו על זה לעיל הערה 21.

אין הכוונה לכך וכך אלא הכוונה לבישול / אכילה של בשר עם חלב, ללא כל זיקה משפחתית בין מקור הבשר ובין מקור החלב.

זאת ועוד, כאשר הרמב"ם כתב "ראוי לחסרו אבר"³¹, מהי המשמעות ההלכתית שהוא ביקש לשוות לפשוטו של מקרא, שהרי משנה תורה בהלכה עוסק? והנה על שאלה זאת השנייה, השיב הרמב"ם בעצמו בהלי' חובל ומזיק פרק ה ההלכה ט: "אינו דומה מזיק חבירו בגופו למזיק ממונו, שהמזיק ממון חבירו, כיון ששילם מה שהוא חייב לשלם - נתכפר לו, אבל חבל בחבירו, אע"פ שנתן לו חמשה דברים - אין מתכפר לו. ואפילו הקריב כל אילי נביות, אינו מתכפר לו ולא נמחל עונו עד שיבקש מן הנחבל וימחול לו" (עכ"ל).

הרי הלכה מפורשת בהלכות תשובה וחובל ומזיק הנלמדת מפשוטו של מקרא! אין דין חובל בחבירו דומה לדין מזיק רכושו של חבירו. אינו דומה זה ששילם את חמשת התשלומים, כהרי זה השובר את חלון חבירו. "ראוי לחסרו אבר", ו"ראוי" זה תופס ומחייב, ומונע ממנו את הכפרה שיום הכיפורים יכול להעניק לו, שהרי אין יום כיפור מכפר בעבירות שבין אדם לחבירו עד אשר ירצה את חבירו. "הראוי" של פשוטו של מקרא מיתרגם אל הלכות תשובה דאורייתא. אילו היה כתוב "דמי עינו ישלם", היה דינו כדין מזיק רכושו של חבירו - שילם את חמשת התשלומים, "ונסגר התיק", הן בבית דין של מטה והן בבית דין של מעלה.

אבל לא רק בהלכות תשובה מחדש פשוטו של מקרא בסוגיית "עין תחת עין", אלא נראה לומר שהרמב"ם עוד חידש לנו ש"עין תחת עין" מתפרש כפשוטו, דהיינו כמש, אף במישור ההלכתי גרידא! הייתכן! הנה לשון הרמב"ם בהלי' חובל ומזיק פרק ד' הלכה ט: "החובל בחבירו ביום הכיפורים, אפילו במזיד³², חייב בתשלומים³³. אע"פ שעבר עבירה שהוא חייב עליה מלקות³⁴, והלא כל המחויב מלקות ותשלומין לוקה ואינו משלם³⁵, שאין אדם לוקה ומשלם! כך הם הדברים בכל³⁶, חוץ מחובל בחבירו שהוא משלם..." (עכ"ל).

ונראה להציע שמאחורי גזירת הכתוב שהרמב"ם מביא להצדיק את הלוקה ומשלם³⁷, עומד היסוד של "עין תחת עין" כפשוטו - ממש! וכך נראה לפרש: הדין דאורייתא של "משום רשעה אחת" תופס רק לגבי שני סוגי עונש (כגון מלקות וממונ). ברור שאילו היה עושה פעולה המחייבת אותו בפעמיים או שלוש מלקות³⁸, כך אמנם

31. בלי לציין יפני הדין הגמורי שהוסיף הספורנו על פי משנתו ב"לפני - אחרי" [ועיין בזה בספרנו מדור ה פרק 1 (א)]

32. פעולה המחייבת אותו בעונש מלקות, כי אין בו מיתת בית דין אלא כרת ולכן אין דין "קם ליה בדרכה מיניה".

33. נזק, צער, ריפוי, שבת, בושת.

34. כי כל חייבי כריתות לוקין, אם התרו בהם למלקות (כתובות לב, ע"א).

35. (מכות יג, ע"ב) שנאמר "כדי רשעתו" (דברים כ"ה, ב) "משום רשעה אחת אתה מחייבו, ואי אתה מחייבו משום שתי רשעיות!"

36. מקרה של מלקות ותשלומים.

37. שהרי בפירוש ריבתי תורה חובל בחבירו לתשלומין, שנאמר "רק שבתו יתן" (עכ"ל).

38. כגון חרישה בשור וחמור יחד ביום הכיפורים של שנת השמיטה.

"יספוג את הארבעים" כמספר הלאוין שעבר עליהם. לכן אילו היה הדין "דמי עינו ישלם", הייתה נוהגת ההגבלה של "כדי רשתו", כי בשני סוגי עונש קא עסקינן - עונש בגופו ועונש בממונו. אבל מאחר והתורה כתבה "עין תחת עין" - ממש, הרי שהוא חייב שני עונשים, ושניהם בגופו (עין ממש, ומלקות), ולכן הוא חייב בשניהם. לפי זה יוצא ש"עין תחת עין" הוא ממש בעצם הדין, אבל הוא ממון בעצם הביצוע. המהות היא דין, והעונש הוא ממון. את הביצוע ואת העונש (ובמילא ביצוע העונש) כממון ראו בכל בית דין מאז בית דינו של יהושע ועד לבית דינו של ימינו³⁹.

וזהו אולי עומק הבנת דברי רבי אליעזר (בבא קמא פד, ע"א): "עין תחת עין" - ממש! ובמענה לקושיית הגמרא: "ממש סלקא דעתך?! רבי אליעזר לית ליה ככל הני תנאי?! אמר רבא: לומר שאין שמין אותו כעבד. א"ל אביי, אלא כמאן? כבן חורין, בן חורין מי אית לי דמי?! אלא אמר רב אשי, שאין שמין אותו בניזק אלא במזיק" (רש"י: עינו של מזיק שיימין כמה הוא שוכ לימכר עכשו וכמה הוא יפס על עין. וכיונו 'ממש' דקאמר עינו של מזיק נישומה תחת עינו של ניזק).

לית מאן דפליג ולכולי עלמא ביצוע העונש הוא במישור הממוני. מעולם לא עלה על דעת אף אחד לבצע אחרת. אולם רבי אליעזר, הלא הוא מבית מדרשו של שמאי הזקן, סולל את הדרך לשיטת הספורנו של מידה כנגד מידה שהוא הדין הגמור. ומי ידרוש דין גמור אם לא בית מדרשו של שמאי הזקן! אם אמנם הדין הגמור הוא מידה כנגד מידה, הרי התשלום צריך להיות תמורת העין של המזיק שאין מוציאים אותה, ולא ערכה של עין הניזק שהוצאה. זהו אפוא מעין כופר דמי עין המזיק, ולא תשלום תמורת עין הניזק.

ובזה מובנים בתכלית הדיוק דברי הכתוב במקרה של רצח: "ולא תקחו כופר לנפש רוצח", עליו דרשו חז"ל: "אבל לראשי אברים אתה לוקח". לפי רבי אליעזר 'אתה לוקח כופרי' (שהרי דברי הכתוב נלמדים מכלל לאו אתה שומע הן), דהיינו תשלום כסף תמורת אותה עין של המזיק שהיו צריכים להוציא, לעומת הנפש של הרוצח שלוקחים אותה 'ממשי' [פרופר] בלי אפשרות של 'כופרי'.

2. "לא תבשל גדי בחלב אמו"

(שמות כ"ג, יט; שמות ל"ד, כו; דברים י"ד, כא)

בשאלת ה"ביצד" עסקו חז"ל גם במכילתא על אתר וגם במסכת חולין קיג - קיד, כאשר המסקנה היא שמדובר על בישול / אכילה / הנאה של תערובת מבושלת של בשר בהמה כשירה בחלב בהמה כשירה. ועל פי דרכנו, עם סיום הלימוד והעיון ב"ביצד", אנו עוברים אל ה"מדוע", ושואלים את הקב"ה מדוע לא כתב בתורתו "לא תאכל / תבשל / בשר בחלב"!

39. לעומת זאת, האומר ש"עין תחת עין" ממש, הייתה תחיקה מקראית, ועין תחת עין - ממון, הייתה תחיקה רבנית, הרי הוא כופר בכל התורה כולה.

נראה שעל שאלת ה"מדוע" משיב רבינו עובדיה ספורנו, וזה לשונו (ד"ה לא תבשל גדי בחלב אמו): "לא תעשה כמו אלה הפעולות להרבות הפירות"⁴⁰, כמחשבת עובדי עבודה זרה⁴¹, אלא יראשית ביכורי אדמתך תביאי כאמרו (יחזקאל מ"ד, ל) יראשית כל ביכורי כל וכל תרומת כל וגוי להניח ברכה אל ביתך" (עכ"ל).

על פי פירוש יחידי זה של הספורנו אנו מבינים מדוע נוקטת התורה את "הגדי", שהרי זו הייתה צורת הפולחן. אנו גם מבינים עתה מה ענין ביכורים אצל בשר בחלב! אלא היא הנותנת! הקשר הוא בין ביכורים⁴² לעומת "לא תבשל גדי"⁴³. אנחנו גם מבינים עתה מדוע לא כתבה התורה את דין 'בשר בחלב' בויקרא פרק י"א במסגרת מאכלות אסורים, כי לא במאכלות אסורים קא עסקינן, כי אם בסוגיא של עבודה זרה. הרי ששוב פשוטו של מקרא מתפקד ללמד את מהות העניין, את שורש ההלכה, את ה"משפחלוגיה" של הלכה זו של בשר בחלב. שורשה ועוגנה עמוקים במסכת עבודה זרה, אם כי בא לידי ביטוי במסכת חולין. הדין הוא עבודה זרה, הביצוע הוא במאכלות אסורים⁴⁴.

כשם שראינו אצל "עין תחת עין" שהגדרת מהות המצוה יש לה השלכות בעצם הלכות המצוה⁴⁵, כך אנו רואים בסוגיית פשוטו של מקרא ב"לא תבשל גדי בחלב אמו". אילו הייתה זו רק סוגיא של מאכלות אסורים, היה קשה לנו מדוע דוקא באיסור זה מצינו חריגה חמורה ביותר מן הכלל של חז"ל (ירושלמי תרומות ט', א) ש"אין גזירה לגזירה". אם לא גזרו גזירה לגזירה באיסור חזיר וגמל, מה ראו חז"ל לגזור ארבע (!) גזירות במסגרת איסור בשר בחלב?⁴⁵ אולם אם באיסור עבודה זרה קא עסקינן, הרי ידועה דרשת חז"ל (עבודה זרה מה, ע"ב) על יסוד (דברים י"ב, ב): "אבד תאבדון (את כל המקומות אשר עבדו שם הגוים את אלוהיהם)". מכאן שצריך לשרש אחרי עבודת כוכבים" (עכ"ל).

רק בעבודה זרה מצינו גזירה לגזירה, ואף בציווי דאורייתא⁴⁶, ולכן הגזירות הרבות באיסור בשר בחלב מובנות היטב על פי שורש מהות האיסור כפי שלימדנו פשוטו של מקרא.

אולם כאן יש מקום לשאול: ניחא דברינו בפרשת "משפטים" ובפרשת "כי תשא", אבל מה נימא על סוגיית "לא תבשל" בחומש דברים, שם הוא מופיע בפרשת

40. הוא פולחן הפוריות של עמי קדם.
 41. ומקורו ברמב"ם מורה נבוכים ג', מה, וברבינו בחיי בעקבותיו בפירוש פסוקנו. הספורנו חוזר על פירושו להלן בשמות פרק ל"ד.
 42. בבחינת "קום ועשה" - לבקש ברכה מאת בעל הברכות.
 43. בבחינת "שב ואל תעשה" - איסור פולחן עבודה זרה.
 44. כשם שטעננו ש"בעין תחת עין" הדין הוא ממש, והביצוע הוא ממון.
 44א. בסוגיית הלכות תשובה, ובסוגיא של זה לוקה ומשלם.
 45. (א) מבהמה לחיה (ב) משם לעוף (ג) מאיסור אכילת אוכל מבושל לאיסור אכילה ביחוד בלי בישול (ד) משם אל איסור אכילה זה אחר זה.
 46. וזהו בבחינת מפורש בתורה (או לאיסור או להיתר) שאין כוח בידי חז"ל לשנותו [שיטת הט"ז הידועה - עסקנו בה בהרחבה בספרנו מדור ב פרק 6, 5].

המאכלות האסורים! לזה שתי תשובות ושתייהן על פי פשוטו של מקרא. הדרך האחת: הלומד והמעייין יראה כי בעצם "לא תבשל" של חומש דברים אינו מופיע ברשימת המאכלות האסורים, הנגמרת ב"כי עם קדוש אתה לה' אלקיך"⁴⁷. לפי זה איסור "לא תבשל" אינו במקומו 'הנכון', דהיינו בתוך הרשימה של מאכלות אסורים. אם כן, כתיבתו בסוף פסוק כא (אחרי "עם קדוש") נועדה לחבר את דין "לא תבשל" עם פסוק כב הבא אחריו ("עשר תעשר"), וזה יסוד דרשת רש"י (ד"ה עשר תעשר): מה ענין זה?⁴⁸ אלל זה?⁴⁹ אמר להם הקב"ה לישראל: לא תגרמו לי לבשל גדיים של תבואה עד שהן צמעי אמוחיכם. שאם אין אדם מעשרים מעשרות כראוי, כשהוא סמוך להבשל אני מוליא רוח קדים וכיא משדפתן, שנאמר (מלכים ב', י"ט, כו) "ושדפה לפני קמח". וכן לענין זיכורים (עכ"ל).

ונשאלת השאלה: מה קשה לרש"י בסמיכות שבין פסוק כא בעניין מאכלות אסורים ובין פסוק כב בעניין מצות מעשר? הרי רש"י דורש "מה ענין זה אצל זה" רק כאשר הסמיכות מפריעה ואינה מתבקשת⁵⁰. והנה, בהשקפה ראשונה אין שום בעיה בזה שהתורה הביאה את דין מעשר אחרי דיני מאכלות אסורים! אבל אם נאמר ש"לא תבשל" הוא עתה⁵¹ דין מדיני מאכלות אסורים, הרי מקומו הטבעי והנכון היה לפני "כי עם קדוש אתה". ממילא כתיבתו אחרי "כי עם קדוש" סותרת פשוטו של מקרא, ומכאן למסקנת רש"י שנכתב הדין בסוף פסוק כא ולא באמצעו, על מנת להסמיכו אל פסוק כב בדין מעשרות⁵².

הדרך השנייה: עצם כתיבת איסור "לא תבשל" בזיקה אל מאכלות אסורים⁵³ מעידה על הדינמיקה אשר עברה על המצוה, מאז "יצאה לדרכה" בפרשת משפטים לפני חטא העגל⁵⁴, כאשר בפרשת תשא אחרי חטא העגל, עדיין יסודה איתנה בסוגיית פולחן עבודה זהה⁵⁵. אולם אחרי חטא המרגלים⁵⁶, חלה דינמיקה במצוה

47. "לא תאכלו כל נבילה, לגר אשר בשעריך תתנו ואכלה או מכור לנכרי כי עם קדוש אתה לה' אלהיך - לא תבשל גדי בחלב אמו". אילו "לא תבשל" היה חלק ממאכלות אסורים פרופר, הרי שמקומו היה לפני "עם קדוש" = מופרש ומובדל, שהיא הסיכום והסיום המבאר מדוע לנו מאכלות אלה אסורים ולא לגויים ("ואכלה").

48. דין מעשר.

49. דין לא תבשל גדי בחלב אמו.

50. כדוגמת מה עניין סוטה אצל נזיר וכד'. כך הדעה המוסכמת אצל גדולי מפרשי רש"י (הרא"ם וזולתו) ואין כאן המקום להאריך בזה (עיין רא"ם ריש פרשת שלח ועוד).

51. לעומת מה שהיה לפני כן - עיין להלן.

52. כל זאת על פי דרכו המיוחדת של ה"ט"ז (נדברי דוד) על אתר - עיין שם נועם לשונו!

53. בלי לדון בשאלה שהרגע דנו בה, אם "לא תבשל" מופיע במקום 'הנכון' או לא - הרי לכולי עלמא איסור "לא תבשל" בחומש דברים משייך את האיסור לזה של מאכלות אסורים, אם לגמרי או בזיקה זאת או אחרת.

54. שוב על פי משנת הספורנו בסוגיית "לפני - אחרי" [עיין בזה בספרנו במדור ה פרק 1 (ב)].

55. ולכן לא נדחתה אל פרק י"א בויקרא, שם כתב הספורנו (ד"ה זאת החיה אשר תאכלו): הנה אחר שהתנצלו ישראל את עדיים הרוחני שקנו במתן תורה... השיג משה רבינו בתפילתו איזה תיקון... וזה בתיקון המזונות... כאמרו "כי קדוש אני".

56. ועל תוצאות חטא המרגלים כתב הספורנו בפרשת שלח (פרק ט"ו) בפרשת דברים ובפרשת ואתחנן [עיין ספרנו מדור ה, פרקים 1-2]. על הדינמיקה של מצוות בכלל, ועל המושג של מצוה כיחידה מורכבת [אורנג'ים רב-תאי] עיין בספרנו מדור ה פרק 4.

זאת ועברה מלתפקד אך ורק במסגרת הלכות עבודה זרה, לתפקד גם במסגרת הלכות מאכלות אסורים, כי כך דרכה של מצוה בתורה, שהיא מתפקדת כאורגניזם רב-תאי.
ומזה אל הסוגיא השלישית.

3. ממחרת השבת (ויקרא כ"ג, טז)

בסוגיא זאת מגיע המתח שבין ה"כיצד" ובין ה"מדוע" לאוקטאבה חדשה, באשר גם בשאלת ה"כיצד" לא נחה דעתם של חז"ל עצמם מכל פתרוניותהם⁵⁷. קל וחומר בן בנו של קל וחומר בשאלת ה"מדוע". ברור ונעלה מכל ספק שפשוטה של המילה "שבת", המופיעה פעמים אין ספור בתנ"ך, היא היום השביעי של השבוע. מה ראתה אפוא, התורה לקרוא את היום הראשון של חג פסח בשם "שבת"? ואם אמנם יש סיבה לכך, מדוע בכל התנ"ך נקרא החג בשמו, פרט למקום מסוים זה של הספירה בין פסח לחג השבועות שבשם "שבת" נקרא.

על פי היסוד שהנחנו בסוגיית "לא תבשל גדי" אודות הדינמיקה שבמצוות בתקופת התהוותן בארבעים השנה שבין סיני ובין ערבות מואב, ובעקבות משנתו של הגרמ"ש (ב"משך חכמה"⁵⁸) אודות הזיקה והקשר המיוחדים בין שבת ובין פסח, יעלה בידינו אי"ה להשיב על שתי שאלות ה"מדוע" שהצגנו: א. מה עניין פסח אצל שבת. ב. מדוע עניין זה מצויין דווקא בצורה יחידנית בספירה שבין פסח ובין חג השבועות.

בשני מקומות עסק ה"משך חכמה" בדמיון המיוחד שבין פסח ובין שבת, דמיון אשר יכול היה להצדיק את השימוש ב"שבת" במקום "פסח"⁵⁹. במקום הראשון⁶⁰ מחלק רמ"ש את מצוות התורה לשני סוגים [לשתי קטיגוריות]:

א. אלה המקשרות את ישראל אל אביהם שבשמים בצורה אנכית וישירה (כגון ציצית, תפילין, מזוזה).

ב. אלה המקשרות את ישראל לאביהם שבשמים בעקיפין, על ידי זה שמקשרות את ישראל זה לזה בצורה ישירה (כגון גמילות חסדים).

בחגי ישראל ובמועדיהם הדבר בא לידי ביטוי בהבדל שבין שבת (שהוא יום אנטי

57. מנחות סה - סו, שם קבעו חז"ל עצמם יכולהו אית להו פירכא בר מתרי תנאי בתראי". וגם אלה המקובלים על חז"ל אינם משכנעים את הבייתוסים, באשר הם בנויים על המידות שהתורה נדרשת בהן, והרי אלה אינם מקובלים על הבייתוסים. זאת ועוד: טענת הבייתוסים ללמוד על פי פשוטו של מקרא חזרה וניעורה בתקופת הקראים (והשיבו כנגדם רס"ג, ראב"ע ועוד) ושוב בתקופת המשכילים (והשיבו כנגדם רד"צ הופמן, הכתב והקבלה המלבי"ם ועוד). כל זה מעיד נאמנה שגם ה"כיצד" אינה מוכחת די צרכה.

58. על ההתייחסות הרחבה ורבת הפנים של ה"משך חכמה" לחג הפסח בכלל, לקשר בינו ובין שבת, ולבעיית "ממחרת השבת" (שהוא עסק בה רק בעקיפין ולא במישרין) כתבנו בהרחבה בספרנו מדור ה פרק 3.

59. אם כי עדיין קשה, למה זה קרה רק פעם אחת ודווקא במקום מסוים.

60. ויקרא כ"א, כא ד"ה: חוקת עולם בכל מושבותיכם לדורותיכם.

- "חברתי", איסור מלאכה איסור טלטול ואפילו איסור בישול) ובין המועדים (שהם ימים "חברתיים", דבר המתבטא בהיתר מלאכת אוכל נפש, היתר טלטול וכדו'). ומוכיח רמ"ש שיסודו של פסח גם הוא אנטי-"חברתי" - צריכים להימנות על קרבן פסח מראש, כשם שכל המכין לשבת מראש יאכל בשבת; בפסח מצרים "ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בקר" במקביל ל"אל יצא איש ממקומו ביום השבת" - עיין שם נועם לשונו בהרחבה.

במקום השני⁶¹ עוסק רמ"ש בשאלה כיצד התקשרו ישראל מבחינה היסטורית קשר של קיימא אל אביהם שבשמים, בתקופת התהוות האומה כאומה של "עם היי". גם כאן רואה רמ"ש דמיון מפליא בין שבת ופסח מחד גיסא, ובין המועדים שבועות וסוכות מאידך גיסא. שהרי את השבת קיבלנו כמתנה ללא כל תמורה מצדנו⁶², ולגאולת מצרים זכינו בזמן היותנו "ערום ועריה". לעומת זאת שבועות הקדימו "נעשה" ל"נשמע", ואילו בסוכות חזרו בתשובה שלימה על חטא העגל, והפריזו בהתנדבותם להקמת המשכן - עיין שם נועם לשונו בהרחבה יתירה.

שני מקורות אלה, בעלי היבט מחשבתי גרידא, מציינים את הדמיון, ובמילא את הקשר, שבין פסח ושבת⁶⁴. ועתה יבוא הקטע השלישי⁶⁵, בו עובר מן ההיבט ההיסטורי או המחשבתי אל קביעת מהות המצוה ושרשה⁶⁶. תורף דבריו⁶⁷ שהפעל ש.מ.ר. מופיע פעמים הרבה בתורה בהתייחסותה אל פסח ואל שבת. והיות וש.מ.ר. היא לא תעשה, יוצא שביסוד ושורש שבת ופסח המרכיב הקובע [דומיננטי] הוא הלא תעשה לעומת העשה. במקום לראות את השבת כמצוה בעלת לא תעשה ("שמור") וכמצוה בעלת עשה ("זכור"), יש לראותה כמצוה אחת, אשר בה פועלים שני מרכיבים סותרים (עשה ולא תעשה), כאשר הלא תעשה גובר על העשה. במקרה כזה העשה שבמצוה אינה עוד מצות עשה פרופר, אלא גם עליה השפיעה הלא תעשה (עקב ריבוי המקומות בתורה בהם מדובר על ש.מ.ר. ביחס אל שבת).

לכן אשה חייבת במצות עשה של שבת, באשר כמות הלא תעשה חדרה אל תוך העשה, ושללה ממנו את המהות של מצות עשה פרופר⁶⁸. והו עומק הבנת מאמר חז"ל שיישמור וזכור בדיבור אחד נאמרו. כלומר, לא מצות עשה ומצות לא תעשה⁶⁹ באותה סוגיא, אלא מצוה אחת מורכבת [אורגניזם רב תאי]⁷⁰ - בה יש השפעה

61. דברים ה', טו ד"ה: וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים.

62. הוא 'המרגניתא טבא'.

63. "מרכיבים העם להביא" (שמות ל"ג, ג).

64. במקור הראשון (עיין שם) אף באר רמ"ש מדוע דווקא בפרשת אמור ורק שם נקרא פסח בשם "שבת" (השאלה השנייה ששאלנו במסגרת ה"מדוע"). אבל, כאמור, כל זה על דרך המחשבה בלבד.

65. ושם ורק שם העיר רמ"ש: "ולכן נקרא פסח שבת, כמו דכתיב 'ממחרת השבת'".

66. כמו שראינו ב"עין תחת עין" ובי"לא תבשל גדי".

67. עיין שם נועם לשונו, ובביאורנו שם בהרחבה במהדורתנו.

68. כי האשה פטורה רק ממצות עשה ממש [פרופר] שהזמן גרמא, כגון ציצית (ויעשו להם ציצית", "גדילים תעשה לך") סוכה (י"חג הסוכות תעשה לך").

69. כגון מצות עשה להלוות ומצות לא תעשה מלקחת ריבית.

70. ועיין בזה בספרנו מדור ה פרק 4.

הדדית בין המרכיבים השונים. הוא הדין והיא המידה בפסח. גם כאן הלא תעשה⁷¹ גובר על העשה, ובמילא אשה חייבת באכילת מצה למרות היותה מצות עשה שהזמן גרמא. גם כאן זהו עומק ההבנה בדרשת חז"ל על יסוד (דברים ט"ז, ג): "לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות": מלמד שכל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה, מכאן אמר ר"א, נשים חייבות באכילת מצה דבר תורה (פסחים מג, ע"ב). לא לימוד היקש יש כאן, כי אם גילוי עומק שורשה של מצות אכילת מצה, ש"אחוז החסימה" שבה של לא תעשה עבר את חמישים האחוזים בהרבה, כך שאיבדה את תוקפה כמצות עשה ממש, עם כל המשתמע מזה לגבי מצות עשה שהזמן גרמא⁷². תפיסה זאת של מצוה כיחידה מורכבת [כאורגניזם רב תאי], המורכב ממרכיבים שונים ואפילו מנוגדים⁷³, מקורה עוד לפני רמ"ש אצל הספרנו⁷⁴, ומשמש אבן פינה בהבנת הפונקציה של פשוטו של מקרא בשלימות התורה ובקדושתה.

קריאת פסח בשם "שבת" היא קביעתו של פשוטו של מקרא בדבר המהות השורשית של פסח, אשר יותר מאשר הוא מועד בין המועדים השונים, הרי הוא למעשה מועד למשפחת שבת (דהיינו "שבתדיק" יום טוב). אם נעיין היטב בגלגולה על מצות פסח בתורה⁷⁵ ניוכח לדעת שהיא התחילה כדין שבת, עברה (בפרשת אמור) אל יום טוב, ובמשנה תורה שבה והתדבקה בצורה מסוימת בשבת. בהופעתה הראשונה של מצות פסח בתורה (שמות י"ב, טז) כתוב: "וביום הראשון מקרא קודש ויום השביעי מקרא קודש יהיה לכם כל מלאכה לא יעשה בהם" - כלומר דין פסח כדין שבת שאצלה ורק אצלה (יחד עם יום כיפור) יש איסור של "כל מלאכה". לכן מיד 'הסתייגה' התורה מן הזיהוי המוחלט עם שבת וסייגה "אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם".

איסור שבת הוא: "כל מלאכה", בעוד איסור מלאכה ביום טוב הוא: "כל מלאכת עבודה לא תעשו". ומבאר הרמב"ן ש"מלאכת עבודה" היא כל מלאכה שאינה קשורה בבישול וכדו', משום שהן 'מלאכת הנאה' ולא 'מלאכת עבודה'. לפי זה יכלה התורה בשמות שם לכתוב "וביום השביעי מקרא קודש יהיה לכם, כל מלאכת עבודה לא תעשו". אילו כך היה כתוב, היה דין פסח כדין יום טוב ממש. אולם כתיבת "כל מלאכה" ואח"כ "אך" מלמדת שפסח (אליבא דחומש שמות) היא שבת מינוס לעומת יום טוב רגיל. בספר שמות יש היתר אוכל נפש בפסח, בעוד בחומש ויקרא בעניין המועדים ("כל מלאכת עבודה לא תעשו") אין לכתחילה כל איסור על מלאכת בישול, היא מלאכת הנאה, ולכן אין צריך ב"אך" למעט.

71. "ושמרתם את המצות" ולא זאפיתם את המצות.
 72. ובוה עונה על קושיית התוספות (יבמות ד, ע"א): "לא תלבש שעטנז" וסמך ליה "גדילים תעשה לך"
 מדוע נשים אינן חייבות במצות ציצית.
 73. בבחינת "ויתרוצצו המרכיבים בתוכה".
 74. עיין בספרנו מדור ה פרק 4 (על פי ביאורנו לויקרא ז', יא). קרבן תודה מורכב ממרכיבים של קדשים קלים (שלמים) וקדשי קדשים (חטאת) - עיין שם בהרחבה.
 75. ועל גלגול של מצוות בתנ"ך בכלל עיין בספרנו מדור ג פרק 2-4.

מעבר זה מ"כל מלאכה" אל "כל מלאכת עבודה" חל אחרי חטא העגל בפרשת אמור, כאשר נקבע (לדברי ה"משך חכמה") שפסח עוזב את מסגרתו כמועד אנטי "חברתי", כמו שבת, ומצטרף אל המועדים המקשרים את ישראל אחד אל השני⁷⁶, כאשר ממילא הותרה מלאכת הנאה של אוכל נפש. אולם הרקע 'השבת' של פסח לא נמחק לגמרי, שהרי במשנה תורה (ט"ז, ח) כתוב על פסח: "...וביום השביעי עצרת לה אלקיך, לא תעשה מלאכה" - כך! לא "כל מלאכה" (שבת), ולא "מלאכת עבודה" (חג ומועד), אלא "מלאכה"⁷⁷. ללמדנו שעדיין בשרשי המהות של חג הפסח, יש מרכיב מסוים של שבת.

וראו נא דבר פלא! במסכת שבת מט, ע"ב במסגרת דיון הגמרא בסוגיית המקור בתורה ל"ליט מלאכות, מביא הר"ח בשם הירושלמי שהפסוק הנ"ל "לא תעשה מלאכה", הוא הפעם הליט שמצינו "מלאכה" בתורה⁷⁸. ובדומה לזה מצינו במסכת פסחים יג, ע"ב בפירוש הפסוק (אסתר ג, ח): "ואת דתי המלך אינם עושים", שחז"ל שמו בפיו של המן הרשע: 'דמפיק לכולא שתא בשיהי פהיי'. ומפרש רש"י: **שבת כיום**, פסח כיום, **ולאו אסורים במלאכה!** הרי שוב פסח ושבת בחדא מחתא⁷⁹. הוא אשר למדנו מתוך פשוטו של מקרא, שבפסח יש מרכיב שבת שאין בשאר מועדי השנה, כך שלו ורק לו, אפשר לקרוא בשם "שבת".

76. קשר מאוזן בין אדם לחבירו, לעומת קשר מאונך אל הקב"ה.

77. ועיין רמב"ן על אתר אשר התלבט בפתרון הבעיה.

78. הרי שטענו ב"מלאכה" של שבת וליט מלאכות) והודה לו ב"מלאכה" של פסח!

79. לזה אפשר לצרף את הגמרא בפסחים פה, ע"ב שם לומדים הגדרת דין הוצאה מחבורה לחבורה מדין הוצאה מרשות לרשות בשבת. ועיין בתורה תמימה (שמות י"ב, מו) שהתלבט קשות בעצם הלימוד הזה (בבחינת מה ענין... אצל...). ולפי דברינו ניחא.