

דניאל רביב

**המחלוקת ההלכתית הראשונה: המצויה היא כבר בתורה?**

מטרת המאמר היא לבחון תופעת קיום של יסודות תושבי"ע, המתבטאים בממד הפרשני של דבר ה', כבר בכתוב המקראי עצמו, תוך עמידה על משמעות התופעה. בנושא זה רווחת הגישה המזהה קיום פרשנות פנים מקראית בכך שהכתוב מפרש את עצמו, והיא פרשנות הגלומה בכתוב כאשר מצויות חזרות מבארות ומשלימות מידע והיא מצויה ברמות שונות: רמת הפסוק,<sup>1</sup> רמת הפרק,<sup>2</sup> רמת הספר,<sup>3</sup> רמת התורה<sup>4</sup> ורמת המקרא.<sup>5</sup> גישה זו המזהה קיום פרשנות פנים מקראית היא בעלת השלכות ביחס לשאלת התחלת תולדות הפרשנות, לפיה התהליך הפרשני החל כבר בתקופת המקרא – בתוך המקרא עצמו. יחד עם זאת מבחינת טיבה היא עדיין בבחינת ניסיון לבחינת ממד פרשני שהוא מעצם טיבו בבחינת בדיעבד, כלומר ניסיון לזהות מצב שבו קיימת פרשנות אליבא דהערכתנו אנו קוראי המקרא את היחס שבין שני טקסטים בכתוב המקראי. בניסיון זה של עמידה על ממד הפרשנות כבר בכתוב עצמו אין התייחסות לבחינת מה שניתן לכנות כ"לכתחילה", דהיינו ניסיון זיהוי תיאורי

- 1 כגון "ויברא אלקים את האדם בצלמו, בצלם אלקים ברא אותו, זכר ונקבה ברא אותם" (בראשית א, כז) – הפסוק בהמשכו מבאר את ראשיתו.
- 2 כגון פרשנות היחס בין פרק ב ופרק א בבראשית על פי חז"ל כיחס שבין כלל (פרק א) ופרט (פרק ב) כפי שהובא בפירוש רש"י: "ואם תאמר הרי כבר כתב (לעיל א, כז) ויברא אלהים את האדם וגו'. ראיתי בברייתא של ר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי משלושים ושתים מדות שהתורה נדרשת, וזו אחת מהן כלל שלאחריו מעשה הוא פרטו של ראשון. ויברא את האדם זהו כלל, סתם בריאתו מהיכן וסתם מעשיו, חזר ופירש ויצר ה' אלהים וגו', ויצמח לו גן עדן, ויניחהו בגן עדן, ויפל עליו תרדמה, השומע סבור שהוא מעשה אחר, ואינו אלא פרטו של ראשון. וכן אצל הבהמה חזר וכתב ויצר ה' אלהים מן האדמה כל חית השדה (ב, יט), כדי לפרש ויבא אל האדם לקרות שם, וללמד על העופות שנבראו מן הרקק (בראשית ב, ח)".
- 3 כגון חזרות משלימות בסיפורי יוסף בבראשית, כדוגמת תיאור האחים כאשר ירדו למצרים שיוסף התחנן בפניהם בעת השלכתו לבור.
- 4 כדוגמת טיבו של חומש דברים כחומש המבאר את הנאמר בשאר חומשי התורה: "הואיל משה באר את התורה" (דברים א, ה), וכן דוגמת העיקרון של חז"ל בעניין הכתוב השלישי שבה ומכריע בין שני כתובים סותרים (רש"י לשמות כ, יח; כה, כב).
- 5 כדוגמת עדות יהושע על כי אבותיו של אברהם אבינו, תרח, עבדו עבודה זרה (יהושע כד, ב).

מציאות פעילות פרשנית של הדמויות המקראיות עצמן, המפרשות הן בעצמן את דבר ה'.<sup>6</sup>

לאור הנ"ל, בכוונתי להציע צעד נוסף בכיוון חקר נושא זה של מציאות הממד הפרשני כבר בכתוב עצמו, ולבחון את מה שניתן לכנות בחינת ה"לכתחילה": באיזו מידה ניתן לומר שכבר בתכנים המתוארים בכתוב עצמו משתקפת התופעה הפרשנית אצל הדמויות המקראיות כחלק מהתנהלותן במסגרת קיום דבר ה' הלכה למעשה. זאת, כאשר נראה כי התנהגותן ההלכתית היא תוצר פרשני, מה שנראה כפרשנותן את דבר ה' בשונה מכפי שהוא מתואר ככתבו וכלשונו. ביטוי ייחודי ומובהק לכך נראה בדוגמה בה נצביע על קיום מחלוקת הלכתית המצויה כבר בתורה עצמה ואשר ניתן לראות בה את המחלוקת ההלכתית הראשונה, על אף שמציאות של מחלוקת מאפיינת את התורה שבעל פה ולא את התורה שבכתב. אם אכן משתקפת תופעת הפרשנות באופן זה, ניתן יהיה לעמוד על משמעותה ולהציע שכבר בכתוב מוענקת מעין לגיטימיות לעצם הפעילות הפרשנית, ואולי אף לכתחילה. ניתן יהיה להסיק שהקב"ה מכיר בתופעה ורואה בה תופעה לגיטימית מעצם הקדשתו לפעולה הפרשנית המתבצעת על ידי הדמויות המתוארות בו מקום מפורש בתיאור הכתוב.

לשם בחינת תופעה זו נגדיר תחילה את יסודות התושב"ע ואת מאפייני התושב"ע שיסודם בפעילות פרשנית את דבר ה'. ניתן להצביע על שלושה מאפיינים עיקריים של התושב"ע המבטאים את ממד פרשנות האדם את דבר ה', כאשר המקור שבכתוב אינו מפורש דיו לשם ידיעת ההתנהגות ההלכתית הרצויה: (א) עצמאות האדם כפרשן; (ב) מציאות מורכבת – מציאות המעלה בעיות ודילמות, ובה נדרשת התייחסות פרשנית לשם הכרעה; (ג) קיום מחלוקות בין שיטות שונות, דיון והכרעה סופית. במאמר זה נראה כי שלושת המאפיינים הנ"ל מצויים כבר במקרא עצמו, לא רק מבחינת זווית התייחסות הקוראים אלא אף כחלק פנימי מתכניו, דהיינו ברמת הפעילות של הדמויות המתוארות בו.

6 אפשר לומר שייתכן שבדוגמה בהערה הקודמת, יהושע מביא את פרשנותו להתנהגות תרח כעובד עבודה זרה.

### א. עצמאות האדם כפרשן

#### טיעונים אנושיים על סמך היגיון והנחות

בשתי הדוגמות שנציג להלן נצביע על מציאות של סברות אנושיות – טיעונים אנושיים על סמך היגיון והנחות:

- א. אברהם המנסה למנוע השמדת העיר סדום ותושביה על ידי הקב"ה, טען כלפי שמיא: "חללה לך מעשת כדבר הזה להמית צדיק עם רשע והיה כצדיק כרשע חללה לך השפט כל הארץ לא יעשה משפט (בראשית יח, כה). ניתן לזהות שלוש הנחות בבסיס טיעונו של אברהם: (א) מקום האדם כשופט: באופן עקרוני האדם כצלם אלוקים הוא יצור תבוני, "בר הכי" בתחום הצדק ומשפט כאלוקים. יש לו הבנה בתחום המוסר, ולכן הוא יכול לשפוט ואף נדרש לכך; (ב) חלות המשפט "גם על האלוקים": הקב"ה הוא כביכול חלק ממערכת הצדק והמשפט שהטיל על בני האדם. אף הוא כפוף כביכול לחוקי המשפט שאותם הוא דורש מבני אדם; (ג) הכרת המציאות: במקרה דנן אברהם סבור כי ידועות לו העובדות שבמציאות, שלפיהן אכן קיימים צדיקים בסדום, עובדות שהנחת קיומן נחוצה כבסיס לטענתו מדוע אין ה' מתחשב בנתוני המציאות. בסופו של דבר טענתו של אברהם נדחית, ובכל זאת קיימות חשיבות והשלכות משמעותיות להבנת סיבת הדחייה של ה' את טענת אברהם, מאחר שטענת אברהם נדחית רק מפאת שלילת הנחה אחת בלבד והיא ההנחה השלישית המתמקדת בהכרת המציאות. האמת היא שאין צדיקים בסדום. אברהם התבסס בטענתו על הנחה מוטעית. לפיכך ניתן להסיק מסקנות חיוביות בשני מישורים: במישור אחד, ספציפית במקרה דנן, לו היו צדיקים בסדום ה' היה מקבל את טענת אברהם ולא היה הופך את סדום ועמורה. במישור שני, במישור העקרוני, שתי ההנחות הראשונות נשארות תקיפות מאחר שלא נשללו. יש בכך משמעות השלכתית לדורות: האדם כאדם, יכול ורשאי להקשות ולתמוה על דרכי ניהול הצדק האלוקי. הוא בעל יכולת לטעון טענות הגיוניות וערכיות מתוך שיקול דעת. בכך הוא מקבל לגיטימציה להיות פרשן: בוחן את המציאות, מנתח אותה לפי מיטב הבנתו, והוא מגבש טענה על סמך הנחות פרשניות.
- ב. משה ואהרן בפרשת קרח. משה ואהרן מקשים כביכול על הקב"ה בעקבות רצונו להעניש את כל העדה בעונש קולקטיבי: "ויפלו על פניהם ויאמרו אל

אלהי הרוחת לכל בשר האיש אחד יחטא ועל כל העדה תקצף" (במדבר טז, כב). רש"י מסביר (שם) שלמעשה הקב"ה חזר בו (כביכול "תפס את עצמו"): אל אלהי הרוחות – יודע מחשבות. אין מדתך כמדת בשר ודם, מלך בשר ודם שסרחה עליו מקצת מדינה אינו יודע מי החוטא, לפיכך כשהוא כועס נפרע מכולם, אבל אתה לפניך גלויות כל המחשבות ויודע אתה מי החוטא: האיש אחד – הוא החוטא ואתה על כל העדה תקצוף. אמר הקב"ה יפה אמרת, אני יודע ומודיע מי חטא ומי לא חטא.

הבסיס לדברי רש"י הוא המשך הכתוב שבו אין תיאור של תגובה מצד הקב"ה אלא תיאור מידי של שינוי בדרכי הענישה בהתאם לטענת משה ואהרן. השאלה מדוע הקב"ה כביכול חזר בו? מה הייתה ה"הוא אמינא" שלו מלכתחילה? ניתן להציע הסברים שונים כגון רצון הקב"ה לעורר או לבחון את המנחהגים להגיב תגובה המבטאת אכפתיות מצדם כלפי שיטת הענישה – ענישה קולקטיבית. בכל אופן יהיה ההסבר אשר יהיה, הכתוב מציג לפנינו מציאות שיש בה מקום לאדם להביע את עמדתו כנגד תכנית האלוקים. מצב זה מעיד על יכולתו הפרשנית של האדם, ועצם המקום שלה בכתוב יש בו כדי לשקף הכרה כזאת או אחרת מצד הכתוב ביכולת הפרשנית, ובמידה מסוימת גם בלגיטימיות של פעולת הפרשנות האנושית.

#### הפרשנות הראשונה על ידי אדם

במסגרת תיאור אירועי האדם הראשון, ניתן להצביע על הפעולה הפרשנית הראשונה:

"ויצו ידוד אלוהים על האדם לאמור מכל עץ הגן אכל תאכל: ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכל ממנו כי ביום אכלך ממנו מות תמות" (בראשית ב, טז–יז).

"והנחש היה ערום מכל חיית השדה אשר עשה ה' אלוהים ויאמר אל האישה אף כי אמר אלוהים לא תאכלו מכל עץ הגן: ותאמר האישה אל הנחש מפרי עץ הגן נאכל: ומפרי העץ אשר בתוך הגן אמר אלוהים לא תאכלו ממנו ולא תגעו בו פן תמתוך" (בראשית ג, א–ג).

האם חוה אמנו היא הפרשנית הראשונה של דבר ה' בהוסיפה איסור נגיעה בעץ? אפשר להצביע על שתי אפשרויות בהסברת השינוי בדברי האישה לעומת הציווי המקורי לאור הנחות שונות: (1) הנחה שבכתוב משתקף שינוי במציאות:

הדמות המתוארת (במקרה זה חוה), היא זו שלמעשה שינתה את הדברים לאור הבנתה את דבר ה'. לפי הנחה זו אכן קיימת כאן פעולה פרשנית של חוה (מבלי להיכנס לטיב השלכותיה, כפי שנראה להלן); (2) הנחה שהשינוי הוא רק בכתוב ולא אצל הדמות המתוארת בו. במקרה זה אין כלל וכלל פעילות פרשנית. הכתוב קיצר מסיבותיו בתיאור ציווי ה', בהשמיטו את החלק שאחר כך צוטט בפי האישה חלק המתייחס לאיסור הנגיעה. הכתוב משלים את המידע באמצעות תיאור דברי האישה. נוסחו המקורי של האיסור כפי שהוטל ע"י הקב"ה על האדם משתקף בדיעבד מתוך תיאור דברי האישה.

הפרשנות הקיימת בנידון, חז"ל וראשונים, הניחה כאפשרות הראשונה: הכתוב משקף שינוי בהבנת האישה את דבר ה', ולמעשה מתאר עובדה שלפיה האישה היא זאת ששינתה מדבר ה' ולא הכתוב. הפרשנים מתמקדים בפן שפיטתי להתנהגות האישה: "אמר חזקיה: מניין שכל המוסיף גורע, שנאמר (בראשית ג): אמר אלהים לא תאכלו ממנו ולא תגעו בו" (סנהדרין כט ע"א), ורש"י מסביר: "ולא תגעו בו – הוסיפה על הצווי, לפיכך באה לידי גרעון" (שם ג, ג).

לא ניתן להתעלם מבחינת קיומה המסתבר גם של האפשרות השנייה שהצגנו לעיל. זאת הן לאור האפשרות העולה מהעיקרון שבדברי חז"ל "דברי תורה עניים במקומן ועשירים במקום אחר" (ירושלמי, ראש השנה ג, ה; נח ע"ד) הן לאור פרשנות הרמב"ן במקומות אחרים שבהם הכתוב חוזר ומתאר אותו אירוע עם שינויים, תוך שהרמב"ן מעלה בחשבון את האפשרות שהשינוי הוא בכתוב ולא במציאות: "וישובו המלאכים אל יעקב לאמר – השלוחים האלה עשו שליחותם, אבל לא סיפר הכתוב זה כי אין צורך" (רמב"ן, בראשית לב, ז). ובמקום אחר:

אשר ראינו צרת נפשו בהתחננו אלינו – חשבו להם האכזריות לעונש גדול יותר מן המכירה, כי היה אחיהם בשרם מתחנן ומתנפל לפניהם ולא ירחמו, והכתוב לא סיפר זה שם, או מפני שהדבר ידוע בטבע כי יתחנן אדם לאחיו בבואו לידם להרע לו וישביעם בחיי אביהם ויעשה כל אשר יוכל להציל נפשו ממות, או שירצה הכתוב לקצר בסורחנס, או מדרך הכתובים שמקצרים במקום אחד ומאריכים בו במקום אחר" (רמב"ן, בראשית מב, כא).

לעתים מציג הרמב"ן את שתי האפשרויות כיכולות לבוא בחשבון, אך ללא הכרעה כפרשן:

ואת הארץ תסחרו – שינו לו בדבר מפני השלום כדי שישמע אליהם לשלח אתם בנימין, כי ברצונם מיד היו חוזרים לולי שאמר לא ילך בני עמכם. וכן אמרו לו אחיכם האחד הניחו אתי, ולא הגידו לו מאסרם ולא מאסר שמעון. ויתכן שאמר להם יוסף ואת הארץ תסחרו, ולא סיפרו הכתוב, וטעמו שתביאו סחורה כרצונכם לקנות התבואה ולא אקח מכס סחורתכם כי איטיב לכם תחת בשתכם" (רמב"ן, בראשית מב, לד).

אף שבתיאור הדיאלוג שבין הנחש והאישה אינה מועלית האפשרות הנ"ל, לא בפרשנות הרמב"ן ולא בפירושים אחרים, כנראה עקב אי סבירותה,<sup>7</sup> חשוב וראוי בכל אופן להציג ולציין את ההסתייגות מהרעיון שלפני יש כאן דוגמה לפעילות פרשנית של האישה כהסבר כבלעדי. לפיכך הצגנו לעיל את המקום העקרוני לקיומה של האפשרות האחרת שלפיה השינוי הוא בכתוב, ואין אם כך הכרח לטעון בנחרצות שלפנינו דוגמה לפעולה פרשנית של האישה, למעט סבירותה.

#### יישום הפוך לכאורה של דבר ה'

במסגרת תיאור (שחזור) משה בחומש דברים את דברי ה' אליו לגבי כיבוש עבר הירדן המזרחי ואת אופן תגובתו, נחשף הקורא לאפשרות שמשה שינה מציווי ה' אליו בנוגע להתגרות בסיחון:

קומו סעו ועברו את נחל ארנן ראה נתתי בידך את סיחון מלך חשבון האמרי ואת ארצו החל רש והתגר בו מלחמה. היום הזה אחל תת פחדך ויראתך על פני העמים תחת כל השמים אשר ישמעון שמעך ורגזו וחלו מפניך. ואשלח מלאכים ממדבר קדמות אל סיחון מלך חשבון דברי שלום לאמור (דברים ב, כד–כו).

ולא אבה סיחון מלך חשבון העברנו בו כי הקשה ה' אלהיך את רוחו ואימץ את לבבו למען תתנו בידך כיום הזה. (לא) ויאמר ה' אלי ראה

7 לא כל כך מסתבר לפי פשוטו של מקרא, שכן אין מסתבר לומר שהכתוב לא ציטט את דבר ה' במלואו בעת התיאור המקורי של דבר ה', כאשר זו הפעם הראשונה שהכתוב מציג את ציווי ה' לאדם, בעיקר שהיה מקום לצפות לציין כבר קודם לכן שאיסור נגיעה, אשר אינו קשור לאיסור האכילה בהכרח, יהיה כתוב במפורש לצד איסור האכילה, ואם אכן נאמר במקורו לאדם היה מצופה שייכתב.

החלתי תת לפניך את סיחון ואת ארצו החל רש לרשת את ארצו (דברים ב, ל-לא).

כיצד ניתן לפרש את החלטת משה בניגוד לציווי ה' ? ניתן להציע שתי גישות עקרוניות :

א. משה הוא זה ששינה מציווי ה', וזאת מטעמים מובנים, כפי שמובא בפרשנות חז"ל ורש"י :

וישלח ישראל מלאכים אל סיחון מלך האמורי, זש"ה סור מרע ועשה טוב וגו' (תהלים לד), ולא פקדה התורה לרדוף אחר המצות אלא כי יקרא קן צפור לפניך (דברים כב) כי תפגע שור אויבך (שמות כג) כי תראה חמור שנאך (שם) כי תחבוט (דברים כד) כי תבצור (שם כד) כי תבא בכרם רעך (שם כג), כלם אם באו לידך אתה מצווה עליה ולא לרדוף אחריה והשלום בקש שלום במקומך ורדפהו במקום אחר וכן עשו ישראל אף על פי שאמר להם הקב"ה החל רש והתגר בו מלחמה (שם) רדפו את השלום שנא' "וישלח ישראל וגו' " (מדרש תנחומא [ורשא] פרשת חקת סימן כב [כב]). וקראת אליה לשלום א"ר לוי שלשה דברים עשה משה והסכים הקב"ה על ידו ואלו הן כתיב (שמות לד) פוקד עון אבות על בנים ומשה אמר לא ימותו אבות על בנים (דברים כה) ומניין שהסכים הקב"ה על ידו שנאמר (מלכים ב, יד) ואת בני המכים לא המית ככתוב בספר תורת משה לא יומתו אבות על בנים וגו', והשניה כששבר הלוחות, ואחת בימי סיחון ועוג א"ל הקב"ה לך הלחם עמו סכור אמת המים שלו ומשה לא עשה כן שנאמר (דברים ב) ואשלח מלאכים, א"ל הקב"ה חייך עשית כראוי שאני מסכים על ידך לפיכך משה מזהיר את ישראל ואומר להם כי תקרב אל עיר להלחם עליה וקראת אליה לשלום (מדרש תנחומא [ורשא] פרשת שופטים סימן יט : [יט]).

ממדבר קדמות – אף על פי שלא צוני המקום לקרא לסיחון לשלום, למדתי ממדבר סיני מן התורה שקדמה לעולם. כשבא הקב"ה ליתנה לישראל חזר אותה על עשו וישמעאל, וגלוי לפניו שלא יקבלוה ואף על פי כן פתח להם בשלום, אף אני קדמתי את סיחון בדברי שלום. דבר אחר ממדבר קדמות, ממך למדתי שקדמת לעולם (בדברים). יכול היית לשלוח ברק אחד ולשרוף את המצריים, אלא שלחתי מן המדבר אל פרעה לאמר (שמות ה, א) שלח את עמי, במתון (רש"י, דברים ב, כו).

לפי חז"ל ורש"י בעקבותיהם, הכתוב משקף במקרה זה מציאות שבה משה בחר ליישם את דבר ה' ולמעשה לפרשו הפוך מפשוטו. זאת כביכול מתוך נטילת חירות פרשנית מסוימת שהיא לגיטימית במצבים מסוימים, כגון על רקע תקדימים ועקרונות כלליים. האם מקרה זה יכול לשמש מודל עקרוני בדבר קיום סמכות פרשנית המעוגנת בכתוב שחלותרה היא במקרים אחרים? גם אם נניח שלא, אין ספק שלפנינו תפיסה פרשנית שלפיה יש מקום עקרוני לשיקול דעת כזה או אחר ביישום דבר ה'.

ב. משה כלל לא שינה את הדברים. הכתוב שינה את סדר תיאור בפעולות, ולכן נראה כאילו משה שינה.

על רקע תפיסה פרשנית חולקת על גישת חז"ל ורש"י כפי שתוארו לעיל עולה כי התובנה הנ"ל בדבר סמכות פרשנית אינה מובנת מאליה. נעיין בדברי הרמב"ן:

ראה נתתי בידך את סיחן – הדבור הזה הוא האמור למטה (דברים ב, לא) ראה החלתי תת לפניך, וקודם לכן שלח לו מלאכים ממדבר קדמות. כי אחרי שיצונו השם החל רש והתגר בו מלחמה לא ישלח לו דברי שלום אעברה בארצך, כי אם ישמע אליו יהיה עובר על דברי השם, ואם ידע שלא ישמע יהיה שליחותו לריק. ולא תחשוב לומר כי היא המצוה שנצטוונו (שם כ, י) כי תקרב אל עיר להלחם עליה וקראת אליה לשלום, כי שם כתוב (שם שם, יא) והיה כל העם הנמצא בה יהיו לך למס ועבדוך, וכאן אם שמע להם לא היו נוגעים בו כלל. אבל פירוש "ואשלח מלאכים", כבר שלחתי מלאכים, אבל הקדים דברי השם, לבאר כי הקשה ה' אלהיך את רוחו (שם ב, ל), לומר כי הכל סבה מאת השם כי כן אמר לי" (רמב"ן [שם כד]).

לפי הרמב"ן גם אם אולי קיימת עקרונית סמכות פרשנית, בוודאי שהיא לא באה לידי ביטוי במקרה זה, שלפיו משה לכאורה נהג הפוך מציווי ה'. הרמב"ן, בניגוד לגישתו העקרונית בדבר הקורלציה שבין סדר תיאור המאורעות בכתוב לבין סדרם הכרונולוגי בהתרחשם במציאות, מוכן במקרה זה לשלם מחיר פרשני ולהסיק שבמקרה דנן הכתוב חרג מהעיקרון של ההתאמה לסדר הכרונולוגי. הפסוק המתאר את קריאתו של משה לשלום מתאר קריאה קודמת לציווי ה', שהרי לא יעלה על הדעת שמשה יישם את דבר ה' באופן סותר לחלוטין. הרמב"ן אינו מוכן לפי זה לקבל את האפשרות המובאת בחז"ל וברש"י



שלפיה משה לא ציית באופן בולט לדבר ה', יהיו הנימוקים אשר יהיו. גם כאן אפוא מייצג הרמב"ן גישה פרשנית השוללת את האפשרות במקרה זה להימצאות פעולה פרשנית על ידי האדם.

### ב. מציאות מורכבת: בעיות ודילמות

נסקור בקצרה מספר דוגמות של אירועים בתורה שלפיהם משה נתקל בדילמה הלכתית המשקפת את מורכבות המציאות, נזקק להכרעה אלוקית ופונה לקבלה:

#### 1. עונשו של המקלל

(י) ויצא בן אישה ישראלית והוא בן איש מצרי בתוך בני ישראל וינצו במחנה בן הישראלית ואיש הישראלי. (יא) ויקב בן האישה הישראלית את השם ויקלל ויביאו אתו אל משה ושם אימו שלמית בת דברי למטה דן. (יב) ויניחוהו במשמר לפרוש להם על פי ה'. (יג) וידבר ידוד אל משה לאמר. (יד) הוצא את המקלל אל מחוץ למחנה וסמכו כל השמעים את ידיהם על ראשו ורגמו אתו כל העדה (ויקרא כד).

#### 2. עונשו של המקושש בשבת

(לב) ויהיו בני ישראל במדבר וימצאו איש מקושש עצים ביום השבת. (לג) ויקריבו אתו המצאים אתו מקושש עצים אל משה ואל אהרן ואל כל העדה. (לד) ויניחו אתו במשמר כי לא פרש מה יעשה לו. (לה) ויאמר ה' אל משה מות יומת האיש רגום אתו באבנים כל העדה מחוץ למחנה (במדבר טו).

משה נזקק להכרעת הקב"ה בקביעת עונשם של המקלל ושל המקושש. והלוא כבר נאמרה הלכה בנידון, במקלל: "אלוהים לא תקלל ונשיא בעמך לא תאר" (שמות כב, כז), ובמחלל שבת: ושמתם את השבת כי קודש הוא לכם מחלליה מות יומת (שמות לא, יד)?

רש"י על אתר מתייחס לשאלה זו:

ויניחוהו - לבדו, ולא הניחו מקושש עמו, ששניהם היו בפרק אחד. ויודעים היו שהמקושש במיתה, שנאמר (שמות לא, יד) מחלליה מות יומת אבל לא פורש להם באיזו מיתה, לכך נאמר (במדבר טו, לד) כי לא פורש מה יעשה לו. אבל במקלל הוא אומר לפרוש להם, שלא היו יודעים אם חייב מיתה אם לאו (רש"י, ויקרא כד, יב ד"ה "ויניחוהו").

במקרים אלו התורה משקפת מציאות שבה חסר לפוסק מידע הלכתי. המושג לפרש המתואר בכתוב<sup>8</sup> מבטא את טיבה של הפעולה החסרה להשלמת תהליך יישום הענישה: פרשנות. במקרים הנ"ל הפרשנות הייתה עדיין פרשנות אלוקית, בבחינת "עדיין בשמים היא". לאחר תקופת התורה, הפוסק האנושי הוא זה אשר יידרש להכריע, וזאת על פי הבנתו הפרשנית תוך שימוש בכלים הראויים. בשני המקרים שלהלן, מדובר במצבים הלכתיים חדשים שלא נאמרה בהם הלכה במפורש, וגם בהם מן הסתם ניתן לשער כי לו היו מתרחשים לאחר תקופת התורה, היו הפוסקים נדרשים בעצמם להכרעה על ידי פרשנותם את המקרה ואת ההלכה ולא לפנות לערכאה האלוקית:

### 3. פסח שני

(ו) ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם ולא יכלו לעשת הפסח ביום ההוא ויקרבו לפני משה ולפני אהרן ביום ההוא. (ז) ויאמרו האנשים ההמה אליו אנחנו טמאים לנפש אדם למה נגרע לבלתי הקרב את קרבן ידוד במעדו בתוך בני ישראל. (ח) ויאמר אלהם משה עמדו ואשמעה מה יצווה ידוד לכם. (ט) וידבר ידוד אל משה לאמר. (י) דבר אל בני ישראל לאמור איש איש כי יהיה טמא לנפש או בדרך רחקה לכם או לדתכם ועשה פסח לה' (במדבר פרק ט).

### 4. ירושת הבנות

(א) ותקרבנה בנות צלפחד (ב) ותעמדנה לפני משה ולפני אלעזר הכהן ולפני הנשיאם וכל העדה פתח אוהל מועד לאמור. (ג) אבינו מת במדבר והוא לא היה בתוך העדה הנועדים על ה' בעדת קרח כי בחטאו מת ובנים לא היו לו. (ד) למה יגרע שם אבינו מתוך משפחתנו כי אין לו בן תנה לנו אחוזה בתוך אחי אבינו. (ה) ויקרב משה את משפטן לפני ה'. (ו) ויאמר ה' אל משה לאמר. (ז) כן בנות צלפחד דברת נתן תיתן להם אחוזת נחלה בתוך אחי אביהם והעברת את נחלת אביהן להן (במדבר כז). אפשר לסכם, כי בארבע הדוגמות הנ"ל משתקף בכתוב עצמו הצורך הפרשני הקיים במציאות של עולם הלכתי.

### ג. מחלוקת בין שיטות שונות

נעבור לניתוח אירוע מקראי אשר ניתן לזהות בו מציאות של מחלוקת הלכתית כבר בתקופת התורה בין שני גדולי ישראל ומנהיגיו – משה ואהרן, היא המחלוקת ההלכתית הראשונה, הקדומה ביותר. באירוע זה התבצעה הכרעה הלכתית ללא פנייה לפוסק האלוקי למרות שניתן היה לפנות אליו, שכן האירוע התרחש עדיין בתקופת המקרא. הכתוב בחומש ויקרא מתאר תהליך של בירור הלכתי תוך הצגת ויכוח שהתנהל בין משה ואהרן, לאחר שבני אהרן הנותרים, אלעזר ואיתמר, שרפו קרבן חטאת חיצונית בה בעת שדינה היה לא להישרף אלא דווקא להיאכל כחלק מתהליך הכפרה, בבחינת "כהנים אוכלים ובעלים מתכפרים":

(טז) ואת שעיר החטאת דרש דרש משה והנה שרף ויקצף על אלעזר ועל איתמר בני אהרן הנותרים לאמור. (יז) מדוע לא אכלתם את החטאת במקום הקודש כי קודש קדשים הוא ואתה נתן לכם לשאת את עון העדה לכפר עליהם לפני ה'. (יח) הן לא הובא את דמה אל הקודש פנימה אכול תאכלו אתה בקודש כאשר צויתי. (יט) וידבר אהרן אל משה הן היום הקריבו את חטאתם ואת עלתם לפני ה' ותקראנה אתי כאלה ואכלתי חטאת היום הייטב בעיני ה'. (כ) וישמע משה וייטב בעיניו (ויקרא י).

לאור התקדים הדומה שאירע באותו היום, היום השמיני למילואים, ובו בני אהרן, נדב ואביהוא, החליטו להביא אש משלהם, כנאמר: "ויקריבו לפני ה' אש זרה אשר לא צוה אתם" (ויקרא י, א), ובשל כך נענשו בעונש מיתה בשרפה, היה על כל הנוכחים במיתתם להסיק מכך להבא שכל שינוי הלכתי יתבצע אך ורק לאחר קבלת אישור מהסמכות העליונה, בהסכמה אלוקית, ולא ביזמת הכרעה אנושית. אפשר לומר בשפה ציורית כי שני זוגות בני אהרן "שיחקו באש", אלא שהזוג הראשון שילם בחייו ואילו הזוג השני אשר נכח במעשה אחיו והיה עד לתגובה האלוקית החמורה, קיבל מעין "יישר כוח", במקום ללמוד לקח מהתנהגות אחיו. על אלעזר ואיתמר היה להסיק מסקנות ולנהוג בהקפדה ראויה לאור מה שאירע לאחיהם ששינו, כפי שמבאר הרלב"ג:

אמר הנותרים אם להורות שמיתת נדב ואביהוא היתה קודם זה, או לבאר שהם יהיו נותרים, ותתקיים להם הכהנה ולא ימותו באופן מיתת נדב ואביהוא. או אמר זה להעיר, שגם הם היו ראויים ליענש מצד שלא דקדקו כראוי בעניין זאת העבודה, ומזה הצד כעס עליהם משה רבינו

עליו השלום; כאלו יאמר שהם לא נוסרו במה שחל עליהם מהרע במיתת נדב ואביהוא (שם י, טז).

לאור בחינה השוואתית של ההתנהגות ושל תוצאותיה בין שני בני אהרן הראשונים ובין השניים הנותרים, תמוה אפוא ההבדל בתגובת ה' כלפיהם. בעוד הזוג הראשון נענש ושילם בחייו על חריגתו ההלכתית, הזוג השני אשר חרג מהיישום ההלכתי וזאת אף אחרי שהיה נוכח לגורל אחיו, קיבל אישור כביכול למעשיו החורגים. בחינה השוואתית, הבוחנת את הבדלי התנהגות זוגות האחים תוך התמקדות בשלושה מישורים – במעשה, במשמעות ובמניע, מלמדת על שוני בחומרת המעשה בין התנהגות נדב ואביהוא ובין אחיהם אלעזר ואיתמר:

א. במישור המעשה: פעולת נדב ואביהוא הייתה בבחינת תוספת במסגרת עבודת ה', בבחינת "כל המוסיף גורע", בעוד שהם לא נתבקשו כלל להביא אש זרה. לעומתם אלעזר ואיתמר שינו במסגרת יישום ההלכתי, הם שרפו במקום לאכול.

ב. במישור המשמעות: אף שכוונתם של נדב ושל אביהוא הייתה אולי רצויה, למעשיהם הייתה משמעות שלילית. לגבי כוונתם נאמר במדרש: "אף הם בשמחתם כיון שראו אש חדשה עמדו להוסיף אהבה על אהבה, ויקחו אין קיחה אלא שמחה (ספרא, שמיני פרשה א, לב). יחד עם זאת למעשיהם הייתה השלכה חמורה כפי שמפרש הרשב"ם:

ונתנו בהן אש זרה אשר לא צוה אותם משה ביום הזה, שאעפ"י שבשאר ימים כתי' ונתנו בני אהרן הכהן אש על המזבח, היום לא צוה ולא רצה משה שיביאו אש של הדיוט, לפי שהיו מצפים לירידת אש גבוה, ולא טוב היום להביא אש זרה, כדי להתקדש שם שמים שידעו הכל כי אש בא מן השמים, כמו שאמר אליהו ואש לא תשימו, לפי שהיה רוצה לקדש שם שמים בירידת האש של מעלה (רשב"ם, ויקרא י, א-ג).

ג. במישור הכוונה והמניע: הייתה לנדב ולאביהוא הם כוונה לא טהורה, מעין אינטרס אישי כפי שמבואר במדרש:

באותה שעה קפצה פורענות על נדב ואביהוא, ויש אומרים מסיני נטלו להם, שראו את משה ואת אהרן שהיו מהלכים תחילה הן באים אחריהם וכל ישראל אחריהם אמר לו נדב לאביהוא עוד שני זקנים הללו מתים ואנו ננהוג את הקהל, אמר הקדוש ברוך הוא נראה מי קובר את מי הם

קוברים אתכם ויהיו הם מנהיגים את הקהל (ספרא), שמיני פרשה א  
 .[כא].

בעיון אופן תיאור הוויכוח ההלכתי שבין משה ואהרן יש תמיהה נוספת:  
 הלוא משה התבסס בטענתו על המקור האלוקי, על החוק הכתוב: "וכל חטאת  
 אשר יובא מדמה אל אוהל מועד לכפר בקודש לא תאכל באש תשרף" (שם ו,  
 כג). לפי מקור זה נדרשו בני אהרן הנותרים לאכול את החטאת שהלוא לא הובא  
 דמה פנימה, והיא אינה חטאת פנימית שדינה להשרף אלא להיאכל כחלק  
 מתהליך הכפרה: "כהנים אוכלים ובעלים מתכפרים". לעומתו אהרן מסתמך על  
 סברה לפי פשוטם של כתובים באופן הצגת הדברים. מה יש מקום לשיקול דעת  
 במקרה דנן? תיאור זה תמוה אפוא ואומר דרשני, שכן מה נשתנה בסופו של  
 ויכוח באופן כל כך משמעותי שמשם קיבל את הסברו של אהרן לאי ביצוע  
 ההלכה ככתבה וכלשונה למרות נימוקו המתבסס על ציווי ה'?

דומה שלפנינו דוגמה שבה הכתוב משקף באופן מגמתי את קיומו של ויכוח  
 הלכתי, כאשר הגורם הקובע הוא הכרעה על פי סברה הגיונית ולא יישומו  
 השגרתי של החוק היבש. מדוע בחרה התורה להציג התנהלות ההולמת יותר את  
 התורה שבעל פה שבה חז"ל מבררים את ההלכה תוך שימוש בשיקול דעת  
 וסברות, במקום לתאר את הפסיקה החד משמעית ואת הנחרצות (כמצופה  
 מהתורה שבכתב) כדבר ה' הניתן ללא ספיקות? מדוע דווקא בנסיבות שבהן  
 התורה שוללת שימוש בשיקול דעת, כדוגמת הבנת מעשה בני אהרן כרצון לבטא  
 שמחה והתלהבות מגילוי השכינה ולהשתתף בה על ידי הוספת אש, מעניקה  
 התורה כביכול מעין במה ולגיטימציה לשיקול דעת בניהול ההלכה בפועל כפי  
 שבאה לידי ביטוי בתגובתה לשריפת החטאת על ידי אלעזר ואיתמר?

עיון במקורות חז"ל ופרשנים מאפשר זיהוי של שתי גישות בנידון. הראשונה  
 מתעלמת ממשמעות אופן הצגת הדברים, אך בשנייה יש הסבר לאופן הצגתם  
 בתורה. הגישה הראשונה מובאת בחז"ל ובפרשנים ההולכים בעקבות חז"ל,  
 המנתחים את אירועי היום השמיני במבט הלכתי העוקר הבנה שלפיה התורה  
 מאפשרת שימוש בשיקול דעת. אין בדבריהם מענה לשאלה מדוע התורה בחרה  
 להציג את הדברים באופן ישיר כפרשנותם את הכתוב:

(ח) הן היום הקריבו את חטאתם ואת עולתם לפני ה' ר' נחמיה אומר  
 מפני אנינות נשרף לכך נאמר אלה. (י) רבי יהודה ורבי שמעון אומרים וכי  
 מפני אנינות נשרפה והלא לא נשרף אלא מפני טומאה שאילו מפני אנינות

נשרף היה להם לשלשתם לישרף, דבר אחר והלא מותרים לאוכלם לערב, דבר אחר, והלא פינחס היה עמהם מה ת"ל אלה לא היה לי להסתכל באילו שעשו שלא בעצה ונשטפו, מה תלמוד לומר כאלה אמר אילולי לא אילו בלבד קברתי אלא אפילו אלה קברתי עם אילו לא כך הייתי מבזה קודשי המקדש. (יא) ואכלתי חטאת היום היום אני אסור ומותר בלילה, ולדורות אסור ביום ובלילה דברי רבי יהודה, רבי אומר אין האונן אסור לאכול בקדשים בלילה אלא מדברי סופרים, תדע שהרי אמרו אונן טובל ואוכל פסחו לערב. (יב) וישמע משה וייטב בעיניו הודה מיד ולא בייש /בוש/ לומר לא שמעתי, א"ר יהודה חנניה בן יהודה היה דורש כל ימיו קשה הקפדה שגרמה לו למשה לטעות אחר מיתתו הריני כמשיב על דבריו ומי גרם לו שהקפיד אלא (שבועה) [שטעה] (ספרא, שם).

וכן בויקרא רבה :

דתני רבי שמעון לא מתו בניו של אהרן אלא על שנכנסו שתויי יין לאהל מועד רבי פנחס בשם ר' לוי אמר משל למלך שהיה לו בן בית נאמן מצאו עומד על פתח חניות והתיז את ראשו בשתיקה ומינה בן בית אחר תחתיו ואין אנו יודעים מפני מה הרג את הראשון אלא ממה שמצוה את השני ואמר לא תכנס בפתח חניות אנו יודעין שמתוך כך הרג הראשון כך (ויקרא ט) ותצא אש מלפני ה' ותאכל אותם ואין אנו יודעים מפני מה מתו אלא ממה שמצוה את אהרן ואמר לו (שם, ויקרא י) יין ושכר אל תשת אנו יודעין מתוך כך שלא מתו אלא מפני היין לכך חבבו הכתוב לאהרן וייחד אליו הדבור בפני עצמו שנאמר יין ושכר אל תשת (ויקרא רבה [וילנא] פרשה יב ד"ה א יין ושכר).

ובראשונים על אתר :

ותקראנה אותי כאלה פירושו צרות או דאגות על מות הבנים, ובעבור זה לא יכולתי לאכול כל חטאת, רק אכלתי ממנה מה שייטב בעיני ה'. והטעם, כי הייתי אונן, ואין אונן אוכל חטאת, כטעם לא אכלתי. (אבן עזרא, ויקרא י, יט).

ושמא לא היה משה רואה את מעשיהם, וחשש שמא מצאו דם השעיר הזה שלא נזרק עדיין וזרקוהו. ואהרן אמר לו, הלא הזריקה שלי היא וכשנזרקה מידי נזרקה ולא נפסלה באנינות. ומשא ומתן של הלכה היה, אבל לא נעשה בהן דבר באנינות כלל (רמב"ן, שם, י, יט).

הוויכוח היה הלכתי לגמרי, ללא כל שימוש בשיקול דעת או סברה הגיונית. אהרן ייצג דעה הלכתית – את דינו של כהן אונן שאסור באכילת קדשים, דעה אשר לא נאמרה קודם לכן ואף אינה ידועה לנו ממקום אחר בכתוב, ולפי זה, כלל לא הציג סברה מדעתו. לפי פרשנות זו עולה כי משה הוא זה שלמעשה טעה או שכח את ההלכה בנידון בייצגו את הדין העקרוני שלפיו חובת הכוהנים לאכול קרבן מסוג חטאת חיצונית – דין עקרוני שיישומו אינו בהכרח כמות שהוא.

שונה היא התייחסותו של הספורנו: "וישמע משה וייטב בעיניו: שמח על טוב סברת אחיו ובניו שהטיבו לראות ולהורות" (שם י, כ). לאור הסברו של הספורנו וטיבו המיוחד של הסברו, אפשר להצביע על קיומם כאן של שני מישורי פרשנות המקבילים לדרך הפשט ודרך הדרש. מישור אחד, שנכנה אותו "מחשבת המקרא", מבטא את גישת הפרשנות על דרך הפשט, כלומר עיון כיצד התורה מציגה את דבריה בדרך הפשט ועמידה על משמעות הדבר, לעומת "מחשבת חז"ל" המייצגת את גישת הפרשנות על דרך הדרש. לפי מחשבת חז"ל מדובר במקרה זה בוויכוח שניתן לתארו כוויכוח על טהרת ההלכה: כל צד במחלוקת ההלכתית מוסר את עמדת ההלכה כפי שהיא ידועה לו וללא כל פעולת עיבוד – שימוש פרשני בסברה. כלומר משה ואהרן רק מסרו את ההלכה. לעומת זאת לפי מחשבת המקרא עולה כי אהרן הפעיל שיקול דעת והשתמש בסברה אשר אף מצאה חן בעיני משה, והוא לא רק מסר הלכה. מדובר אפוא ביישום דין הלכתי הלכה למעשה תוך שימוש בשיקולי יישום. יישום זה משמש בסופו של דבר מקור בכתוב לנתון הלכתי חדש שלפיו קיימת במקרה דנן חריגה הלכתית – אונן אסור באכילת קדשים. בכך אפשר לומר כי התורה אכן הקדישה מקום המראה כיצד לעתים ראוי שניהול עולם ההלכה ויישומו במציאות יתבצעו מתוך סברה ושיקול דעת, על אף שיישום זה סותר לכאורה הלכה מפורשת שנאמרה בכתוב. לפי הצעת ניתוח זה יש לפנינו דוגמה ייחודית לקיום פרשנות של דמות מקראית את דבר ה' כבר במסגרת תיאור הכתוב כפי שעולה מפשוטו של מקרא. חשוב להדגיש שלמרות ההבדל שבין שתי הגישות בהבנת טיבו ומהותו של הוויכוח ההלכתי שבין משה ואהרן כפי שהצענו, אין כל הבדל בסופו של דבר מבחינה פרשנית ביחס לתוצר הפרשני: לפי שתי הגישות משה ואהרן אמרו אותם הדברים, כאשר משה מציג את הדין העקרוני ואהרן את אופן יישומו במציאות.

במאמר זה בחנו את הימצאותם של יסודות תושב"ע כבר בכתוב עצמו תוך העלאת האפשרות של סוג ייחודי של פרשנות פנים מקראית, פרשנות הנעשית על ידי הדמויות המקראיות עצמן, נוסף על פרשנות פנים מקראית המתבצעת על ידי הכתוב, פרשנות המשתקפת בעצם עובדת מציאות של חזרות בכתוב של אותם אירועים. בכך יש לדעתנו חידוש מסוים מבחינת תולדות הפרשנות המקראית תוך אמירה משמעותית על אודות מקומו של שיקול הדעת האנושי ביישום דבר ה' הלכה למעשה לצד העצמת מעמדו העקרוני של האדם כצלם אלוקים בכלל ומעמדו של הפוסק ההלכתי בפרט.