

## נסים אליקים

# עצמאות הנצי"ב בפירוש פסוקי הלכה בתורה

בביאורי מקראות, בעיקר על התורה, הניחו לנו חז"ל ספרות ענפה, אם בספרי מדרש, הלכה או אגדה, הערוכים כסדר הפרשיות ופסוקיהן<sup>1</sup> או ביאורי פסוקים בודדים המשובצים בעיקר בתלמודים, הבבלי והירושלמי. את פרשני התורה, החל מרס"ג ואלה הבאים אחריו, בספרד, פרובנס, צפון צרפת ואשכנז, ניתן למיין על-פי גישותיהם ויחסם לפירושי חז"ל, הן בפרשיות הסיפוריות-הליכותיות<sup>2</sup> והן בחלקים ההלכתיים. שלוש גישות הן:

- א. פרשנים שביאוריהם נשענים על פירושי חז"ל הן בחלקים ההלכותיים והן בפרשיות ההלכותיות<sup>3</sup>.
- ב. פרשנים הדבקים בפרשנות חז"ל רק בחלקים ההלכתיים<sup>4</sup>.

1. התרגומים: אונקלוס, התרגום המכונה יונתן, תרגום ירושלמי, מדרש רבה, תנחומא, מכילתא דרי ישמעאל, מכילתא דרשב"י, תורת כהנים (ספרא), ספרי ועוד.
  2. למונחים אלו, ראה הערת ר' י' קופרמן, במאמר: "רש"י כפרשן שלא אליבא דהלכתא", בתוך: עיונים בפרשנות המקרא, ירושלים תשנ"ו, עמ' 7, הערה 1.
  3. כגון: ר' אברהם בן הרמב"ם, "מאמר על דרשות חז"ל", תרגום אנונימי מערבית, בתוך: קובץ תשובות הרמב"ם ואגרותיו, לייפציג תרי"ט, חלק ב', עמ' מ"א ואילך. כך גם ר"צ מקלנבורג, בעל הכתב והקבלה וכן המלבי"ם הטוען: "הדרוש הוא הפשט הפשוט המוכרח והמוטבע בעומק הלשון וביסודי השפה העברית".
  4. כך רס"ג בהקדמתו לתורה. ראה: מ' צוקר, "על תרגום רס"ג לתורה", ניו-יורק תשי"ט, עמ' 232; ראבי"ע במבואו לפירושו לתורה: "הדרך החמישית... ובעבור הדרש, דרך הפשט איננה סרה כי שבעים פנים לתורה. רק בתורות ובמשפטים ובחקים, אם מצאנו שני טעמים לפסוקים והטעם האחד כדברי המעתיקים שהיו כלם צדיקים, נשען על אמיתם בלי ספק בידים חזקים". כך גם ר' יוסף אבן כספי בביאורו לשמי כ"א, ז', בספרו "משנה כסף" (מהדורת י' לאסט), חוברת ב' (=מצרף לכסף), קראקא תרס"ו, עמ' 210-211: "והנה מנהג אבותינו בידנו נכנעו לפירושיהם. וגם אנחנו, בניהם נהיה כאחד ממנו... אבל בזולת המצוות, לא אשא פני איש. והאמת תעשה דרכה".
- כמה מראשי הגאונים וכן במבוא לתלמוד המיוחס לרי שמואל הנגיד, טוענים לכוחם הבלתי מחייב של דברי אגדה. על כך, ראה: י' מאורי, "כיצד נתייחס למדרשי חז"ל בהוראת המקרא בביה"ס הדתי", בתוך: המקרא ואנחנו, בעריכת א' סימון, רמת-גן 1979, עמ' 212 ושם הערות 12, 13. בדרך זו נקטו גם ר' ישעיה דטראני הזקן, תשובות הרי"ד, מהדורת א"י וורטהיימר, ירושלים תשכ"ז, תשובה ס"ב, עמ' ש"ב. כך גם רד"צ הופמן, מבוא לספר ויקרא, ירושלים תשכ"ז.

ג. פרשנים המבארים פסוקי הלכה על-פי הפשט, מתוך חירות פרשנית. בגישה זו נבחין בשלוש אפשרויות:

1. ביאור חדש שאינו מוזכר בחז"ל, אך אינו סותר את ההלכה.<sup>5</sup>
2. ביאור על-פי אחת הדעות בחז"ל, למרות שאינה תמיד הלכה על-פי כללי הפסיקה.<sup>6</sup>
3. ביאור חדש שאינו מוזכר בחז"ל וסותר את ההלכה המקובלת.<sup>7</sup>

## **דרכו ומידת החירות הפרשנית של הנצי"ב בביאורי מקראות בכלל ובפסוקי הלכה בפרט**

בהקדמתו "קדמת העמק" לפירושו על התורה, "העמק דבר", כתב הנצי"ב הצהרה מיתודולוגית דלהלן:

"...ועפ"י דקדוקי הפרשה באתי הרבה פעמים להבנת כל הענין באופן אחר ממה שראיתי בפירושי רבותינו הראשונים ז"ל שהיה לפני, היינו חומש הרמב"ן ורשב"ם וספורנו וראב"ע.

ושאר מפרשי התורה לא נפנית לראות, כי ספרים הרבה בזה אין קץ..."

כדי להבין את התורה לפי "טבעה"<sup>8</sup>, הנצי"ב מסתייע במכלול ידיעות השפה:

5. לדוגמה: רש"י לשמי" כ"ב, ח: "כי הוא זה", רש"י לבמי" כ"ט, לט: "אלה תעשו לה' וגו'". על כך, ראה הרא"ם; רמב"ן לשמי" כ"א, ט: "כמשפט הבנות יעשה לה"; רמב"ן לשמי" כ"א, י: "ועונתה"; רמב"ן לשמי" כ"א, יא: "ויצאה חנם אין כסף"; רלב"ג לשמי" כ"א, ז: "לא תצא כצאת העבדים". כך גם במבוא, "אור לנתיבה" לביאור של מנדלסון, המבחין בין פירוש "סותר" לפירוש "מתחלף".

6. רשימה של מפרשים כאלה וביאוריהם הביא מ"מ כשר, תורה שלמה, כרך יז, ניו-יורק תשט"ז, עמ' רפ"ו-ש"י. כמו כן ראה ש"ד לוצאטו, הקדמה לפירושו על ספר ישעיה, פדואה 1855; י' קופרמן, ראה לעיל הערה 2; מ' ארנד, "מדרשי הלכה ומקומם בהוראת התורה", בתוך: דרכים במקרא ובהוראתו, על כללי הפסיקה ההלכתית, ראה ערך "הלכה" באנציקלופדיה התלמודית, ט, ירושלים תשמ"א, עמ' רמ"א-ש"ט.

7. רש"י לבמי" ט, י: או "בדרך רחוקה"; רש"י לוי" י"ג, ו: "כהה" וזאת בניגוד לספרא ולמשנה בנגעים א, ג; רשב"ם לשמי" כ"א, יא: "ועבדו לעלם"; ברי"א, ה: "ויהי ערב ויהי בקר" וכנגדו יוצא חוצץ ראב"ע, באגרת השבת המפורסמת; "בכור שור לשמי" כ"א, ב: "ובשביעית יצא"; רמב"ן לשמי" כ"א, יא: "ואם שלש אלה"; רמב"ן לשמי" כ"א, כא: "אך אם יום או יומים"; רלב"ג לשמי" כ"א, ה: "אהבתי את אדוני וגו'"; רשב"ם לשמי" כ"א, לו: "והמת יהיה לו" ועוד...

8. לדעת הנצי"ב, לשון התורה כולה מאופיינת בסממני השירה, ב"טבע" - דרכי הקיצור, ההרמוזה ושמירה על כללי הלשון והסגנון, וב"סגולה" - חריגויות לשוניות המכוונות למסתרי התורה ומטמוניתה. על כך, ראה: "קדמת העמק", הקדמת הנצי"ב לפירושו "העמק דבר", פרק ג'.

דקדוק, תחביר, לכסיקוגרפיה וסגנון. כמו כן הוא משתמש ב"חוקי"<sup>9</sup> פרשנותה, כלומר במידות וכלים פרשניים שחכמינו, לדורותיהם, הכירו ונסתייעו בהן. אף אנו מצוים להבינה על-פי כללים קדמונים ואף לחדש בכל דור כללים נוספים, כדברי הנצי"ב: "כך יש להוסיף ולבאר בכל דור אע"ג שלא נתפרש מקודם"<sup>10</sup> וזהו חלק מהגדרת "טבע" התורה".

לדעת הנצי"ב, ללא ידיעת תורה שבעל-פה, לספרותה הענפה, אי אפשר להבין את פשטי המקראות. תורה שבכתב ותושב"ע תאומות הן, ומכאן שאין לפשט המקראות מבלי שאדם מלא כרסו בתושב"ע<sup>11</sup>. האם החובה ללמוד תושב"ע מחייבת גם היצמדות לה בביאור המקראות? מה מידת האוטונומיה הפרשנית שנטל הנצי"ב בביאורו "העמק דבר"? על פי הצהרותיו המיתודולוגיות דלעיל, אנו למדים שאמנם ידיעת תושב"ע היא הכרחית לפשוטו של מקרא, אך אין זה החלטי. במאמרנו זה, נרצה לבחון את גישתו של הנצי"ב ומידת חירותו הפרשנית בביאורי מקראות של פרשיות הלכה.

## העובדות

בכארבעים דיבורי מתחיל מפרשיות הלכה בתורה, פירש הנצי"ב שלא כפירושי חז"ל<sup>12</sup>. לרוב, הוא מציין זאת בתחילת הפירוש או בסופו בהיגדים כמו: "זהו עומק הפשט ודרשת חז"ל תדרש", "זהו פשט המקרא והדרשה נדרשת", "הדרש ידוע ולפי הפשט" וכדו'. במקרים אלו, הנצי"ב כותב רק את הפשט ולא

9. ראה פירושו לוי י"ח, ד-ה; ברי כ"ו, ה; שמי ט"ו, כו; וי כ"י, ח; כ"ה, ח; כ"ו, טו; כ"ו, ג; דב' ה', כח; י', יג; י"ב, א; ט"ז, יב; י"ז, יט; ד', מה; ו', כ ועוד.

10. פירוט המידות, ראה: "קדמת העמק", פרקים ו-י. הבהרות ודוגמאות ראה נ' אליקים, "העמק דברי הנצי"ב, מידות וכלים בפרשנות הפשט", חיבור לשם קבלת תואר "דוקטור לפילוסופיה", המחלקה לתנ"ך, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן, תשס"א.

11. וכבר ניסח זאת כך הגרי"א, אבי ישיבת וולוז'ין: "אי אפשר לידע התורה שבכתב רק (=אלא) ע"י תורה שבע"פ" (פירוש הגרי"א למשלי ו', ח). גם חכמי ישראל הגדולים בני דורו של הנצי"ב, ר"צ מקלנבורג, המלבי"ם ורשי"ר הירש נקטו בגישה זו. כך, למשל חושב הירש שהתורה שבכתב היא כעין סטנוגרמה לתושב"ע. ואלה דבריו לשמי כ"א, ב: "יחס התורה שבכתב לתושב"ע הוא ביחס של הכתבות קצרות שהוכתבו אחרי הרצאה מקיפה ושלמה. לאלה שהאזינו להרצאה שבע"פ יספיקו מילה אחת, סימן שאלה, סימן קריאה, מקף או נקודה... אלה יעלו מחדש לנגד עיניהם רעיון שלם. עבור אלה שלא שמעו את ההרצאה אין ההכתבות ראויות לשימוש. אם ירצו להרכיב על פיהן את ההרצאה ילכו שולל".

12. נבדקו כארבעים דיבורי מתחיל, אשר לרוב מגדיר אותם הנצי"ב במונחי פשט ודרש. סביר להניח שיש עוד פירושים שלא הוגדרו ונתפרשו שלא כחז"ל. דבר זה טעון עוד בדיקה וחקירה.

את המדרש<sup>13</sup>. בדיבורי מתחיל אחרים, הנצי"ב מציין את ההיגדים הנ"ל ודומיהם באמצע פירושו או במהלכו<sup>14</sup>. בחלק אחר של דיבורי המתחיל, הנצי"ב מביא ליד הפשט גם את הדרש, בקצרה או באריכות, כשהעדפתו הפרשנית נתונה לפשט<sup>15</sup>.

## ביאורים לפסוקי הלכה ע"ד הפשט שלא כפירוש חז"ל

צינו כבר לעיל שבנושא זה, אנו מבחינים בשלוש אפשרויות. להלן נדגים כל אחת מהן מתוך פירושו של הנצי"ב, "העמק דבר":

### א. ביאור חדש שאינו מוזכר בחז"ל אך אינו סותר את ההלכה

ראוי לציין שרוב דיבורי המתחיל של פרשיות הלכה בהם הביא הנצי"ב פירוש שלא כפירוש חז"ל, שייכים למעגל זה. אי קבלת פירושי חז"ל נבעה מסיבות אלו:

- (א) לשוניות.
- (ב) הקשריות.
- (ג) זיהוי הזמן או התקופה אליהם מופנים פסוקי ההלכה.
- (ד) סיבות הקשורות לריאליה.

#### (א) פירושי חז"ל מוקשים מסיבות לשוניות

בסיבות לשוניות נכלול בעיות מתחום הלכסיקוגרפיה, התחביר, יתור וכפילות לשון והדקדוק.

#### מתחום הלכסיקוגרפיה

שמי' כ"א, ב: "כי תקנה עבד עברי שש שנים יעבוד ובשביעי יצא לחפשי חנם".

"העמק דבר": "יצא לחפשי חנם. משמעות 'חנם' בלשון התורה אינו מוחלט על העדר תשלומין, כמו בלשון חכמים, שהרי בפרשת בהעלותך דרשו חז"ל את הכתוב: 'אשר נאכל במצרים חנם' - חנם מן המצוות. וזהו

13. ראה: שמי' כ"א, ב; כ"א, ז; כ"א, יא; כ"ג, ב; כ"א, לא; כ"א, לו; ו"י, ב; יד, ו; יא, ד'; ב, ז', כד; י, יא; י"א, ח; י"ט, ג; כ"א, ב; כ"ג, ב; כ"ז, לב; כ"ה, י; במי' ט"ו, כו; דבי' י"ד, ז; ט"ז, א.

14. שמי' כ"ב, ד; י"ד, יט; ט"ו, כג; במי' ט', ג; ט"ו, כח.

15. שמי' י"ב, י; י"ב, כא; ו"י, ז'; יח, י"ד; יט, כ"ג, מ; כ"ד, יח; כ"ז, לא; במי' ט"ז, ג; י, י; ט"ו, כח; כ"ז, יא; דבי' ט"ו, יט; כ"א, יא.

עיקר משמעות הכתוב בסמוך: 'ויצאה חנם אין כסף', שבא המקרא לפרש דהאי 'חנם' הוא 'אין כסף' לחוד, כמו שיבואר שם, אבל בכ"מ משמעות 'חנם' - בלי שום עסק. ואשמועינן הכתוב שאין צריך גט שחרור... אבל זה פשיטא שאין צריך ליתן לו מעות, שהרי על מנת כן קנהו שלא לעבדו רק שש שנים וכפי שווי עבודת זה נתן לו לא יותר, אלא עיקר הרבותא שאין צריך שטר. זהו עומק הפשט ודרשת חז"ל תדרש מכל מקום".

הנצי"ב מבחין בין לשון מקרא ולשון חכמים<sup>16</sup> בהגדרת המילה "חנם" המשמשת כתואר הפועל. בלשון חז"ל משמעה - ללא תשלום, בלי כסף, ואילו בלשון מקרא משמעה בלי שום עסק מכל סוג<sup>17</sup>. במקום שהתורה מתכוונת לומר שמשמעה הוא ללא כסף, היא מצמצמת את מובנה וכותבת: "חנם אין כסף" (שמי כ"א, יא).

אי אפשר לפרש בפסוקנו "חנם" - ללא תשלום, כלומר שאין העבד מחוייב בתשלום לאדונו המשחררו בתום שש שנים, שהרי זה פשיטא כי לשם כך קנאו רק לתקופה של שש שנים וזה עתה נסתיימו<sup>18</sup>.

משמעות המילה "חנם" בפסוקנו היא ללא גט שחרור כי ניתן היה להשוות את שחרור העבד לשחרור אשה מבעלה, וכמו שאשה יוצאת בגט, כך העבד ישוחרר בגט שחרור. השוואה זו אינה נכונה, שהרי גוף אשה, מבחינה הלכתית, קנוי לבעלה מה שאין כן עבד עברי שאין גופו קנוי לגמרי לאדונו<sup>19</sup>.

פירושו זה של הנצי"ב נוגד את פירושם של חז"ל במכילתא<sup>20</sup>: "או יתן לו מעות ויצא? ת"ל יצא לחפשי חנם" וכן במכילתא דרשב"י: "יכול אם היה חולה ומוטל במטה והוציא עליו הוצאות הרבה, יהא צריך ליתן לו? ת"ל: יצא לחפשי חנם"<sup>21</sup>.

פירושו של הנצי"ב אין בו משום סתירה כלשהי להלכה אך שונה הוא מפירושם של חז"ל בשל הגדרה לכסיקלית של תואר הפועל "חנם"<sup>22</sup>.

16. חולין קלז, ע"ב.

17. כמו במי י"א, ה: "אשר נאכל במצרים חנם" - מן המצוות.

18. האדון אף מחוייב להעניק לעבדו המשתחרר מענק שחרור ככתוב בדב' ט"ז, יד.

19. גופו של עבד עברי לאדונו רק באופן חלקי, שהרי אדונו נותן לו שפחה כנענית ובכך גורם לחילול גופו של העבד.

20. מכילתא דר"י ומכילתא דרשב"י, מדרש הגדול וכך פוסק הרמב"ם, הלכות עבדים, פ"ב, ה"ב.

21. כך גם: בכור שור וראב"ע (הקצר).

22. דברי הגמ' בקידושין יד, ע"ב: "יזונה (העבד העברי) את עצמו בחמשה דברים: בשנים וביובל ובגרעון כסף ובשטר שחרור ובמיתת האדון בלא בן", כוונתה לעבד עברי טרם כלות לו שש שנות עבודה.

## מתחום התחביר

(1) וי' וי', יא: "כל זכר בבני אהרון יאכלנה חק עולם לדורותיכם מאשי ה' כל אשר יגע בהם יקדש".

פסוקים ז-יא בפרקנו דנים בתורת המנחה. פסוקנו הוא אחד מהם, ואם במנחה עסקינן יש בו אי התאמה תחבירית מבחינת המספר, כי היה לו למקרא לכתוב: "כל אשר יגע בה יקדש", ולא "בהם".

חז"ל<sup>23</sup> פירשו: "קדשים קלים או חולין שיגעו במנחה ויבלעו ממנה"<sup>24</sup> יקדשו להיות כמוה, שאם פסולה - יפסלו ואם כשרה יאכלו כמנחה. אך עדיין בכך לא נפתרה הבעיה התחבירית כי פירוש חז"ל אינו בכתוב<sup>25</sup> לכן פירש הנצי"ב:

"כל אשר יגע בהם. היינו החולין שאוכלים עם הקדשים יהא נעשה על טהרת הקודש. אם נטמא אסור לאוכלם למי שאוכל קודש. ולא כשארי חולין שאין מצוה מן התורה לשמרם מטומאה. זהו פשוטו והדרשה תדרש".

כוונת הנצי"ב: "כל אשר יגע בהם יקדש"

↓  
חולין      בקדשים      יאכלם (את החולין והקדשים) בטהרה ובקדושה.

(2) דב' ט"ו, יט: "כל הבכור אשר יולד בבקרך ובצאנך הזכר תקדיש לה' אלהיך לא תעבוד בבכור שורך ולא תגוז בכור צאנך".

על-פי הגמרא במס' ערכין כט, ע"א פירש רש"י שהמצוה "תקדיש לה' אלהיך" מופנה לבעלים שעליו לומר על הבכור בבקר ובצאנו "אתה קדוש לבכורה", למרות היות הבכור קדוש מרחם. לפירוש זה, מוקשית לשון הכתוב מבחינה תחבירית, כדברי הנצי"ב:

"תקדיש לה' אלהיך. הדרש ידוע דמיירי בבעלים. וא"כ פ"י 'בכור שורך' - בכור של שור שלך, ו'בכור צאנך' - הבכור של צאנך, אבל לזה הפ"י היה לכתוב 'בכור פרתך', שאין השור מוליד אלא הפרה! אלא הפ"י 'בכור שורך' - בכור שור שלך, שהנולד הוא בכור שור, וכמו פ"י 'בכור שורו הדר לוי' (דב' ל"ג, יז). וזהו ג"כ לפי הפשט בפרשה זו דלא מיירי בבעלים אלא בכהן שניתן לו הבכור, כמו מקרא שאחר זה: 'לפני ה'

23. ספרא וכן זבחים צז, ע"א.

24. הפעל "נגע" בפסוקנו משמעו בליעה - תוצאת הנגיעה. וראה וי' י"ב, ד וראה רש"י שם על-פי יבמות ע"ה, ע"א.

25. ליישוב קושי תחבירי זה, ראה עוד "משך חכמה" וראב"ע.

אלהיך תאכלנו וגוי דקאי בכהן המקריב ואוכל. ופי' יתקדשי היינו תנהוג בו קדושה וכמו דמסיים: "לא תעבוד וגוי ולא תגזו וגוי" וכמשמעות הפסוקים שאח"כ דמיירי אך בכהן".

פירושו הפשטי של הנצי"ב מבוסס על לשון הכתוב ועל ההקשר בו מצוי פסוקנו. הפועל תקדש מופנה מבחינה תחבירית לכהן שקיבל את השור<sup>26</sup> הבכור ועל הכהן לנהוג בו קדושה. כיצד? "לא תעבוד" וגוי ולא תגזו וגוי". פירוש זה שונה הוא מפירושם של חז"ל אך אינו סותר את ההלכה<sup>27</sup>.

### מתחום היתור וכפילות הלשון

**במ' ט"ו, כח:** "וכפר הכהן על הנפש השוגגת בחטאה בשגגה לפני ה' לכפר עליו ונסלח לו".

החוטא בשגגה ועובר על לאו הכתוב בתורה אשר על זדונו, ללא עדים, חייב כרת ועל שגגתו חייב חטאת קבועה, מבחינה התורה בין חוטא בשגגה בעבודה זרה לשאר הלאוים<sup>28</sup>.

פסוקנו עוסק בעניין חוטא יחיד בשגגה בעבודה זרה. כפילות ויתור לשון יש בו, כדברי הנצי"ב:

"...כל זה יתור לשון. משום הכי דרשו חז"ל בהוריות (ז, ע"ב): הנפש - זה כהן גדול. פירוש שהוא בעל נפש גבוהה יותר מכל ישראל, השוגגת - זהו הנשיא. פירוש: שעלול להיות שוגג בשארי עבירות ומשום הכי כתיב ביה: 'אשר נשיא יחטא' (וי' ד', כב) - בשביל שהוא אינו נוהר בקלות מגיע גם לחמורות עד שמגיע לחטוא גם בעבודה זרה. זהו הדרש. ולפי הפשט: בא הכתוב ללמדנו שאין אדם עשוי לחטוא בע"ז עד שיקדים בשגגות הרבה. והוא לא נוהר עד שבא לחטוא גם בע"ז שהוא חטא לפני ה'".

26. גם עגל רך בן יומו קרוי בלשון המקרא "שור", כמו: "שור או כבש או עז כי יולד" (וי' כ"ב, כז) וכך אומרת הגמ' במס' ב"ק סה, ע"ב: "מכאן דשור בן יומו קרוי שור". כמו"כ, עגל הזהב במדבר נקרא "שור", בסי' תהלים ק"ו, כ: "וימירו את כבודם בתבנית שור". לדעת בעלי התוספות למס' ב"ק מא, ע"א, ד"ה: "איני יודע", משמע שגם בהיות העגל עובר במעי אמו קרוי שור. ראה תורה תמימה לוי' כ"ב, כז, אות קס"ד.

27. עוד פירושים פשטיים שחידש הנצי"ב ואינם סותרים את ההלכה, ראה הע"ד לשמ" כ"ג, ג, "יודל לא תהדר בריבוי", כ"א, לא: "שלם ישלם שור" ועוד.

28. ראה: וי' ד', ו ובדב' ט"ו כב-לא. על לאו שזדונו כרת ושגגתו חטאת קבועה, יש אבחנה בסוג הקרבן בין העלם דבר של צבור שהציבור מביא פר וכן כהן גדול מביא פר, נשיא מביא שעיר והדיוט מביא שעירת עזים או כבשה, ואילו בהעלם דבר בעבודה זרה, היחיד החוטא (כהן גדול, נשיא או הדיוט) מביא עז בת שנתה ובהעלם דבר של ציבור מביאים פר לעולה ושעיר עזים לחטאת.

הכפילות בפסוק מתפרשת על-ידי הנצי"ב באמצעות הטבע והפסיכולוגיה האנושית. אין אדם חוטא בשגגה אם לא נהג חוסר זהירות בחטאים קודמים. רק אדם חסר זהירות מגיע גם לחטוא בשגגה בחטא חמור כעבודה זרה וזהו חטא הקרוי "לפני ה'". תופעה זו מקיפה כל יחיד ויחיד ואין בהסבר פסוקנו על-פי הפשט לסתור כל הלכה חז"לית.<sup>29</sup>

### מתחום הדקדוק

**וי' ב', יד:** "ואם תקריב מנחת בכורים לה' אביב קלוי באש גֶרֶשׁ כְּקֶמֶל תקריב את מנחת בכוריד".

חז"ל ובעקבותיהם כמה מפרשנים<sup>30</sup> פירשו את מילת החיבור "ואם" לא כמילת תנאי, כמשמעה הרגיל, אלא במשמעות של "כִּי" במובן: כאשר<sup>31</sup>. פסוקנו דן במנחת העומר הבאה מן השעורים בשעת בישול התבואה. מנחה זו היא חובה ולכן פרשו: ואם = וכאשר. לעומת אלו, ראב"ע ורמב"ן פרשו במשמעות השכיחה, כמילת תנאי והתאימו משמעות זו לפסוקנו כל אחד בדרכו. גם הנצי"ב פירשה כמילת תנאי, כך:

"ואם תקריב. הדרש ידוע. אמנם לפי הפשט לשון "ואם" כמשמעו. ולפי שמדבר בכל פרשיות הללו באוהל מועד שבמדבר, ובמדבר אע"ג שלא היה החיוב להביא העומר, כדתנן במנחות, פרק התכלת (מה, ע"ב), מכל מקום אם היה בא לישראל עומר מארץ ישראל היו רשאים להקריב גם במדבר, משום הכי כתיב "ואם"<sup>32</sup>.

### (ב) פירושי חז"ל מוקשים מסיבות הקשר

הקונטקסט הינו חלק מרכזי בפירוש פשטי. הנצי"ב חרג מכמה פירושי חז"ל בפרשיות הלכה באם אינם משתלבים בהקשר ובעניין.

29. פירושי פשט נוספים מחידושי הנצי"ב שלא כדעת חז"ל, ראה: שמי כ"א, יב: "מכה איש ומת", וי' ד', ב: "ועשה מאחת מהנה", וי' י"ט, ג: "איש אמו ואביו תיראו", וי' כ"ה, י: "תשובו", במי כ"ז, יא: "וירש אותה", במי כ"ד, יח: "ואביו תיראו", וי' כ"ה, י: "תשובו", במי כ"ד, יח: "ומכה נפש בהמה ישלמה", במי ט', ב: "ככל חקותיו", וי' כ"ז, לא: "ממעשרו".

30. ראה: מנחות סח, ע"ב ותו"כ נדבה, פרשתא י"ג, ד. כך פירשו גם רש"י ורמב"ן.  
31. כמו שאחת המשמעויות של "כִּי" היא "אם", כך גם להיפך. ראה על כך מאמרי: "ארבע לשונות של כִּי בפירוש רש"י לתורה", שמעתי 146, עמ' 7-27, וכך מתפרשת מילה זו בעוד כמה פסוקים, כמו: במי ל"ו, ד: "ואם יהיה היובל", שמי כ', כב: "ואם מזבח אבנים תעשה ל"י", שמי כ"ב, כד: "אם כסף תלוה את עמי". על כך ראה: מכילתא, בחדש, פרק י"א וכך פירשו גם רש"י ורשב"ם.

32. וכך פירש הנצי"ב גם בוי' כ"ג, ח: "והקרבתם אשה לה".



**1. שם' כ"ג, ב:** "לא תהיה אחרי רבים לָרַעַת ולא תענה על רב לַנְטוֹת, אחרי רבים לְהַטוֹת".

בפירוש מרכיבי הפסוק הזה על בעיותיו, כבר עמדו הפרשנים, ובראשם רש"י המציין את פירושיהם של חז"ל מהמכילתא<sup>33</sup> ושל תרגום אונקלוס שאינם מיישבים את המקרא דבר דיבור על אופניו. הקשיים קשורים לתחום התוכן, הלשון ובעיקר ההקשר:

(1) לדעת חז"ל ההיגד הראשון בפסוק: "לא תהיה אחרי רבים לרעת" מלמדנו שאין מטין לחובה בדיני נפשות עפ"י דין אחד. היסק לוגי יהיה שעפ"י שניים כן מטין לחובה. ומה צורך לדרשו מהיגד ג': "אחרי רבים להטות"?

(2) הדרשה של חז"ל להיגד ב': "ולא תענה על רב" - שאין חולקין על מופלא בבי"ד מסתמכת על דרשה קלושה - "רב" - "רב" - רב!

(3) גם אם נפרש את היגד ג': "אחרי רבים להטות" שבדיני נפשות מטין לזכות על-פי דין אחד, הרי גם זה נלמד מהיסק לוגי מהיגד א', בבחינת 'מכלל לאו אתה שומע הן'!

(4) ההקשר אינו עוסק בדיינים אלא פנייה להתנהגות מוסרית של כל אדם. הליכי המשפט והצבעת דיינים מוזכרים להלן בפרקנו החל מפסוק ו ולא לפני ק!

לאור האמור, סטה הנצי"ב מפירושי חז"ל וגם מפירוש רש"י שהוגדר כפשט:

"לא תהיה אחרי רבים לרעת - אם רבים עושים רעה בבירור, לא תלך אחריהם אע"ג שרבים המה.

ולא תענה על רב - אם יתקוטטו עמך עבור זה לא תענה על ריבם, אלא תהיה נאלם דומיה ועושה שלא כמותם.

אבל אחרי רבים להטות - יש לילך אחרי דעת רבים שמסתמא כדעות רבים הוא הטוב והישר.

זהו פשטא דהאי קרא והדרשות רבו בזה".

זהו פירוש חדש שלא כפי שפירשו חז"ל אך תוכנו אינו נוגד הלכה.

**2. וי' י"ז, טז:** "ואם לא יִכָּבֵּס ובשרו לא ירחץ ונשא עֲוֹנוֹ".

קדם לפסוקנו פסוק המזהיר את האוכל מאכלות אסורים, כמו נבלה וטרפה. אם עבר על כך יש לו לטבול ולחכות להערב שמש וכן טעון כיבוס בגדים. פסוקנו מציין את עונש החוטא - "ונשא עֲוֹנוֹ".

רש"י בעקבות חז"ל<sup>34</sup> מפנים אזהרה זו לטומאת מקדש וקדשיו<sup>35</sup>, כלומר

33. מכילתא כספא, ב', א ושם ל"ו, א.

34. תורת כהנים פרק י"ב, יד.

כלפי אדם טמא שלא יכנס למקדש ושלא לאכול בשר קודש, אלא אם טבל. פירוש זה בדיני מקדש וקדשיו אינו מזוכר בעניין ולא שייך להקשר. מכאן נבע הצורך של הנצי"ב לפרש אחרת מחז"ל:

"ונשא עונו. הדרש ידוע דקאי בטומאת מקדש וקדשיו. אבל לפי הפשט כך העניין: דמי שאכל מאכלות אסורות ראוי בהגיעו לתשובה לטבול עצמו ובגדיו, כמבואר באבות דר' נתן פרק ח', בריבה שנשבית בין הגויים וכשפדאווה צוה ר"י לטבול אותה משום שאכלה מאכלות אסורות... דמאכל איסור מטמטם<sup>35</sup> וגורם לחטוא להבא, כמשי"כ בספר דברים ו', יב. ועיקר אוהרת הכתוב הוא על רחיצת גופו, כמו לפי הדרש דקאי על טומאת מקדש וקדשיו. כן הוא לפי הפשט וכ"ה ביו"ד סימן רס"ח לענין מומר"<sup>37</sup>.

### (ג) זיהוי הזמן או התקופה אליהם מופנים פסוקי ההלכה

מחמת חזרה יתרה או פשוטה של מצווה מסוימת או מחמת עמימות הלכתית בפסוק, נדרש הנצי"ב לפרש פסוקים מעין אלו כמופנים לבני דור או תקופה אחרת:

1. וי' ז', כד: "וחלב נבלה וְחֶלֶב טרפה"<sup>38</sup> יַעֲשֶׂה לַכֹּל מִלֶּאכָה וְאָכַל לֹא תֹאכְלוּהוּ". תמוה הוא לאו זה בפסוקנו, הרי חלב נבלה וטרפה בכלל בשר הבהמה הוא וכבר הוזהרנו על כך במקום אחר, בדב' י"ד, כא: "לא תאכל כל נבלה...". כמו"כ כבר הוזהרנו על איסור אכילת חלב בוי' ג', יז: "כל חלב וכל דם לא תאכלו!". מחמת קושי זה דרשו חז"ל<sup>39</sup> ובעקבותיהם רש"י: "יבא איסור נבלה וטרפה ויחול על איסור חלב, שאם אכלו יתחייב אף על לאו של נבלה. ולא תאמר: אין איסור חל על איסור".

35. ראה וי' ה', ב-ג ומסכת שבועות פ"א משנה א'.

36. על פי דרשת חז"ל ביומא לט, ע"ב: "תנא דבי ר' ישמעאל: עבירה מטמטמת לבו של אדם". וראה: יו"ד סימן פ"א שאין להאכיל תינוק דברים אסורים, מפני שמזיק לו בגדלותו שמטמטם הלב.

37. פירושים נוספים שלא נתפרשו כחז"ל בגלל ההקשר, ראה הע"ד ל: שם' כ"ג, ג: "יודל לא תהדר בריבוי", וי' י', יא: "ולהורות את בני ישראל"; וי' י"א, ח: "ובנבלתם לא תגעו" שמי י"ב, כא: "ושחטו הפסח".

38. נבלה היא פגור מת של בהמה או אדם לא נשחטה כהלכה, כגון נחנה. טרפה היא גם בהמה חולה הקרובה למות. ראה: רס"ג והנצי"ב עפ"י רש"י למס' חולין לו, ע"א, ד"ה: "ודילמא". וכן ראה תו"כ, שמיני, סוף פרק י"ב.

39. חולין לו, ע"א.

בגלל הקושי דלעיל ומבלי להידחק לדרש של חז"ל, קבע הנצי"ב שיש אפשרות הלכתית שנבלה וטרפה תהיינה מותרות לאכילה. זה היה בתקופת המדבר, כאשר "נבלה" היא בהמה שננחרה ולא נשחטה וזו מותרת אז באכילה. כמו כן "טרפה" היא גם בהמה מסוכנת וקרובה למות<sup>40</sup> וזו מותרת במדבר לאכילה לאחר שחיתה<sup>41</sup>. פסוקנו מזהיר על איסור חלב גם בבהמות מותרות אלו בתקופת המדבר, ומכאן שאין פסוקנו כופל מצוות שנאמרו במקומות אחרים:

"וחלב נבלה וחלב טרפה... ונראה דלפי הפשט קאי נבלה שהיא נחורה במדבר שהיו רשאים לאכול... ומיקרי נבלה טהורה אז. וטרפה ג"כ משמעו כאן מסוכנת וקרובה למות... פי' שנוולד בה טרפות, אבל היא כשרה לאכול במדבר אפי' שחטה... משי"ה אמרה תורה דמכל מקום החלב אסור באכילה..."

**2. דב' ט"ז, א:** "שמור את חֲדָשׁ האביב ועשית פסח לה' אלהיך כי בחדש האביב הוציאך ה' אלהיך ממצרים לילה".

כיצד לשמור את חודש האביב? לא נתבאר הדבר בפסוקנו. מכאן דרשת חז"ל<sup>42</sup> ובעקבותיהם רש"י: "מקודם בואו, שמור שיהיה ראוי לאביב, להקריב בו את מנחת העומר, ואם לאו, עֲבֹר את השנה". הנצי"ב הרואה בשעבוד מצרים ובגאולה ממנה אב טיפוס לשאר הגלויות והגאולות העתידיות, כדברי הנביא מיכה: "כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות" (ז', טו) קובע שפסוקנו רומז לתקופת הגלות. לפנינו, אלגוריה למצב בני ישראל בין העמים, לגלות הקרויה "לילה" ולגאולה הקרויה "אביב". כגלות מצרים כך יקרה לעתיד לישראל בשאר הגלויות, כדבריו:

"שמור את חדש האביב. הדרש ידוע. ולפי הפשט כינה לזה החדש כאן 'האביב' שבכאן דברה תורה בזמן גלות. ויש לנו לדעת ולהתבונן כי כמו חדש האביב מסוגל להפוך כל זרע לצומח מחדש להחליף כח, ובניסן עתידין להגאל... וידוע ד'לילה' מרמז על חשכת הגלות, לרמז לנו כי עוד לפנינו לסבול עול גלות ולהיות בטוח על הגאולה. ובא הפסח בזה העת להתבונן ולזכור כל זה"<sup>43</sup>.

40. ראה לעיל הערה 38.

41. ראה תוספות ליבמות דף ע"א, ע"א.

42. ראש השנה כא, ע"א.

43. על האידאולוגיה הציונית של הנצי"ב, ראה בדיסרטציה שלי, בפרק: "הנצי"ב, ראש הישיבה כפרשן מקראי", חלק ז. דוגמה נוספת ומעניינת למצוה הממוענת לתקופת השעבוד במצרים, ראה: הע"ד לשמי י"ב, ג.

## (ד) פירושי הנצי"ב שלא כחז"ל בגלל סיבות הקשורות בריאליה

1. שם' כ"ב ד': "כי יבער איש שדה או כרם ושלח את בעירה ובער בשדה אחר מיטב שדהו ומיטב כרמו ישרם".

"בעיר" הוא שם נרדף לבהמה<sup>44</sup> ומכאן הפועל הדינומינטיבי בפסוקנו "ובער" שמשמעו לשלח את הבהמה. פסוקנו דן בדיני נזיקין, נזקי ממון. אדם המשלח את בהמתו לשדה חברו וגרמה נזק מחוייב בתשלומין. חז"ל<sup>45</sup> ובעקבותיהם רש"י פרשו את פסוקנו כמצוין שני סוגי נזק שגרמה הבהמה המשולחת: נזק ע"י רגלי הבהמה - "ושלח את בעירה" ונזק שנגרם ע"י שיניה - אכילתה - "ובער". לפיכך ההיגד האמור בראש הפסוק הוא בבחינת כלל: "כי יבער איש שדה או כרם" ופרטיו באים אחריו: "ושלח את בעירה" - נזקי רגל; "ובער" - נזקי שן. בהכירו את הריאליה של התנהגות בעלי החיים בגרמם נזקים לצומח, פירש:

"כי יבער איש שדה או כרם. פשוטו של מקרא הוא: 'כי יבער איש היינו רגל. משום הכי כתיב 'שדה או כרם', דרגל בהמה משבר ענפי הכרם. ושלח את בעירה וגו', היינו שן שאינו רגיל לאכול אלא שדה. ובתלמוד רבו הדיוקים והדרשות".

לפירוש זה, אין לפנינו כלל ופרט אלא ציון שני סוגי הנזק, כך:  
כי יבער איש שדה או כרם - נזקי רגל  
ובער בשדה אחר - נזקי שן.

2. במ' ט"ו, כו: "ונסלח לכל עדת בני ישראל ולגר הגר בתוכם כי לכל העם בשגגה".

פסוק זה מצוי בהקשר להעלם דבר של ציבור בחטא עבודה זרה. כבר עמדנו לעיל על חטאי היחידים בשגגת עבודה זרה<sup>46</sup>. בחטאי היחידים אין נימוק וטעם לסליחה לאחר הבאת קרבנם ואילו בהעלם דבר של ציבור, פסוקנו כן מנמק: "כי לכל העם בשגגה". חז"ל בספרי<sup>47</sup> דרשו שהכתוב כולל גם הנשים בכפרה זו. כמו כן דרשו שם שאין כהן גדול מביא פר בחטא ע"י בשגגה כי הרי הכתוב מצוין "לכל העם"<sup>48</sup>. הסבר לשינוי זה, כותב הנצי"ב על סמך הריאליה החברתית-אנושית, כדבריו:

44. מלבד פסוקנו, ראה גם: במ' כ', ד; ברי' מ"ח, יז; במ' כ', ח; תהי' ע"ח, מח; במ' כ', יא.

45. בב"ק ב, ע"ב.

46. ראה לעיל התייחסותנו לבמ' ט"ו, כח לעיל.

47. ספרי, עמק הנצי"ב, ירושלים תשל"ז, עמ' מב.

48. בשגגת עבודה זרה, הציבור מקריב פר לעולה ושעיר לחטאת ואילו כהן גדול - שעיר לחטאת בלבד.

"ונסלח לכל עדת בני ישראל וגו'. כי לכל העם בשגגה. שאינו דומה יחיד העובד ע"ז, דאז, ודאי, יש לחקור אם היה בשוגג ומתכפר בקרבן או במזיד משא"כ כל העם השאטים<sup>49</sup> אחרי מנהליהם, מסתמא רוב העם בשגגה, דגופא בתר רישא אזיל, והכל הולך אחר הרוב ורובו ככולו. וזהו שמסיים הכתוב: 'כי לכל העם בשגגה'. זהו פשט המקרא, והדרשה בספרי על זה תדרש".

## **ב. ביאור על פי אחת הדעות בחז"ל למרות שאינה תמיד הלכה על פי כללי הפסיקה**

נציין תחילה כי פרק זה טעון בדיקה רחבה יותר ובשלב זה נציין רק דוגמה אחת.

**במ' י"ח, ט:** "זה יהיה לך מקדש הקדשים מן האש כל קרבנם לכל מנחתם ולכל חטאתם ולכל אֶשְׁמָם אשר ישיבו לי קדש קדשים לך הוא ולבניך".

פסוקים ח-יט בפרקנו מציינים חלק ממתנות כהונה. מן הקרבנות יש קדשים קלים ויש קדשי קדשים<sup>50</sup>. פסוקנו דן במתנות כהונה מקדשי הקדשים הניתנות לכהנים "מן האש", כלומר לאחר הקטרת האש, האימורין. האם גם במתנות כהונה מקדשים קלים, זוכים בהן הכהנים רק לאחר הקטרת האישים או עוד לפני כן?

על פי חז"ל במסכת פסחים נט, ע"ב, הכהנים זוכים בחלקים של קדשים קלים רק לאחר הקטרת האימורין, כמו מקדש הקדשים. הנצי"ב נטה בפירושו דווקא אחר דעה אחרת הכתובה במסכת קידושין נב, ע"ב והקובעת כי במתנות כהונה מקדשים קלים זוכים הכהנים לפני האישים, כדבריו:

"...וכן הוא באמת לפי הפשט. לא כתוב "מן האש" אלא במפורש בזה המקרא שהוא קדש קדשים".

הסיבה להבדל זה מוסברת בכך שקדשי קדשים ראויים לכתחילה לקרבן לה' או לישרף חוץ למחנה או בשפך הדשן ולא לאכילת בעלים. הקב"ה זיכה את הכהנים משולחנו ונתן מתנות מהם לכהנים, אך חזה ושוק של קדשים קלים "היה ראוי לאכילת בעלים בכלל כל הבשר, אלא שנתן המקום מחלק בעלים לכהן... מש"ה בקדשי קדשים כתיב 'מן האש' ולא כן בקדשים קלים".

49. על פי יחי כ"ה, טו.

50. קדשים קלים הם: שלמים, איל נזיר, הבכור, מעשר בהמה. קדשי קדשים הם: חטאת, אשם, מנחה ושלמי ציבור. ראה מסכת זבחים, משניות בפרק ה'.

פירושו של הנצי"ב תואם, כאמור, את הנאמר במסכת קידושין ולא כאמור בפסחים. ההלכה נפסקה דווקא על פי האמור בפסחים, כפי שפסק הרמב"ם בעניין השלמים, בהלכות מעשה הקרבנות, פ"ט הלכה י"א: "ואין הכהנים זוכין בחזה ושוק אלא לאחר הקטר האימורין"<sup>51</sup>. ובכן, הנצי"ב בחר לפרש כדעה שלא נתקבלה כהלכה, כי זו מתאימה יותר לפשוטו של מקרא.

### ג. ביאור חדש שאינו מוזכר בחז"ל ואף סותר את ההלכה

זהו המעגל הפרשני הבעייתי יותר ביחס לקודמיו. במעגל זה נציין כמה מפירושו של הנצי"ב שאינם מצויים בחז"ל ואף סותרים את ההלכה המקובלת.

1. וי' ז', יח: "ואם האכל יאכל מבשר זבח שלמיו ביום השלישי לא ירצה. המקריב אותו לא יחשב לו פגול הוא והנפש האוכלת ממנו עונה תשא".

המונח "פיגול" משמעו: דבר מאוס, משוקץ. מונח זה מצוי בתורה פעמיים<sup>52</sup>. האחד - פיגול חוץ לזמנו והשני - חוץ למקומו. חוץ לזמנו נעשה פיגול אם המקריב חשב לאכול ממנו מחוץ לזמן שהתורה קצבה לו<sup>53</sup>. אם מחשבה זו נעשתה בעת ביצוע אחת מארבע הפעולות המכשירות את הקרבן: שחיטה, קבלת הדם, הולכתו והזאתו על המזבח - הקרבן פסול ואם אכל ממנו אף בזמנו - עונו ישא ויהיה חייב כרת. פגול חוץ למקומו - אם המקריב חשב בעת אחת מארבע הפעולות הנ"ל לאכול מקרבנו מחוץ למקום בו מותר לאכלו<sup>54</sup>, הרי זה פיגול ויחוייב במלקות.

אם בזמן ארבע הפעולות לא חשב כל מחשבת פיגול ולאחר מכן כן אכל מהקרבן לאחר הזמן שהוקצה לו בדין - הקרבן אינו פסול, כדברי רש"י בעקבות חז"ל: "יכול אם אכל ממנו בשלישי יפסל למפרע! ת"ל: 'המקריב אותו לא יחשב' - בשעת הקרבה הוא נפסל ואינו נפסל בשלישי"<sup>55</sup>.

51. ראה דברי הנצי"ב גם לוי' ז', לב וכן וי' י, יד.

52. מלבד פסוקנו, ראה: וי' י"ט, ז. מונח זה מצוי גם בנביאים: יש' ס"ה, ד; יח' ד', יד.

53. בהיגד "האכל יאכל", כלולה גם אכילת מזבח כדברי הכתוב בוי' ו', ג: "אשר תאכל האש" ומכאן שמחשבת פיגול כוללת גם מחשבה באחת מארבע הפעולות המכשירות את הקרבן, להקריב את הקרבן חוץ לזמנו, כגון בלילה ולא ביום. על הזמנים הקצובים לכל קרבן, ראה משניות בפרק ה' במסכת זבחים.

54. כנ"ל. וראה זבחים פ"ב, משנה ב'; רמב"ם הלכות פסולי המוקדשין פרק י"ג, הלכה א'.

55. זבחים כט, ע"א וכן בספרא לפסוקנו. כך פירשו גם הרשב"ם וראב"ע.

כך היא ההלכה<sup>56</sup>, אך הנצי"ב פירש לא עפ"י הלכה זו וביאר את הפסוק כפשוטו:

"ואם האכל יאכל וגו'. דרשת חז"ל ידוע דמייירי במחשבת פיגול, אבל לפי הפשט קאי על האוכל. ובאשר דאכילת קדשים משולחן גבוה קא זכו, כדאיתא במס' ביצה דף כא, ונחשבו לבעלים כאילו מכינים שולחן גבוה כביכול והוא לכבוד לבעלים אם עולה לרצון לפני ה', אבל המאכל ביום השלישי כבר נתקלקל, כדאיתא שלהי מס' תענית, ואינו כבוד לגבוה שיאכלו על שולחנו בשר מקולקל, משום הכי אינו לרצון... והנפש האוכלת וגו'. דאוכל משולחן גבוה שלא ברצונו ית' הרי זה כאוכל על שולחן המלך והוא אינו קרוא".

## 2. שם' כ"א, ז: "וכי ימכור איש את בתו לאמה לא תצא כצאת העבדים".

דרכי שחרורה של אמה עבריה יתרות הן מאלו של עבד עברי: "וקונה את עצמה בששה דברים: בשנים וביוכל ובגרעון כסף ובשטר שחרור ובמיתת האדון ובסימנין"<sup>57</sup>. כמו עבד עברי כך אמה עבריה אינם יוצאים לחפשי אם האדון פגע באחד מעשרים וארבעה ראשי אבריהם. את זו למדו חז"ל מפסוקנו: "לא תצא כצאת העבדים" - לא תצא כעבדים כנענים היוצאים באברים<sup>58</sup>. הנצי"ב פירש את פסוקנו בניגוד למשמעות ההלכתית:

"לא תצא כצאת העבדים. לפי הפשט משמעו: שאינה יוצאת בשום יציאת עבד, לא של עבד עברי ולא של עבד כנעני. והיינו משום שמצוה ליעדה, וסתם מי שקונה אמה העבריה דעתו לישאנה לאשה, ואחר שנשאה, אע"ג שהיא בתורת אמה לא כאשה מיוחדת שאין להבעל עליה השתעבדות שום מלאכה מן התורה, מה שאין כן אמה, גם לאחר שיעדה הרי קנאה להיות משמשת בבית כאמה והיא כעין פילגש, כמבואר בלשון הרמב"ם, הלי מלכים פ"ד ה"ד, אבל הדיוט אסור בפילגש, אלא באמה העבריה אחר יעוד. מכל מקום לענין זה היא כאשה שאינה יוצאה בשום אופן אלא בגט אשה. והכי פ"י הרשב"ם, והיינו דכתיב: 'אם רעה וגו''. זהו עומק הפשט והדרשה תדרש".

דבריו של הנצי"ב שאמה עבריה אינה יוצאת גם כצאת עבד עברי סותרת את ההלכה.

56. רמב"ם הלכות פסולי המוקדשין פרק י"ג הלכה א'.

57. ראה רמב"ם, הלכות עבדים פ"ד, ה"ו בהסתמך על המשנה במסכת קידושין פ"א, ה"ב.

58. מכילתא נזיקין פ"א, ופ"ג; קידושין טז, ע"א. כך פירשו גם: רש"י, ראב"ע, רמב"ן ועוד.

### 3. שמו' כ"א, יא: "ואם שלש אלה לא יעשה לה ויצאה חנם אין כסף".

"שלש אלה", מהן? רש"י ואחרים פירשו כחז"ל שהשלש הן: יעדנה לו, או לבנו, או יגרע מפדיונה ותצא לחפשי<sup>59</sup>. אם אדונה לא נהג כלפיה באחת<sup>60</sup> מהשלש הללו - "ויצאה חנם אין כסף", כלומר אם קדמו סימנים לשש שנים או בהגיעה לבגרות<sup>61</sup> - תצא לחופשי ללא כל תשלום לאדונה. לדעת חז"ל והפר- שנים ההולכים בעקבותיהם, לא ייתכן לפרש שה"שלש" הן: שאר, כסות ועונה הסמוכים לפסוקנו כי לא ייתכן לומר: "ויצאה חנם אין כסף" וכי בשביל שלא זן (שאר) אותה יוצאת ללא גט בהבאת סימנים, והרי יעד אותה בקידושין! לכן כתב רש"י: "אם אחת" וכו'. הנצי"ב חרג מהביאור ההלכתי ופירש כנגדו:

"ואם שלש אלה. שארה כסותה ועונתה" והוסיף שכונת ההיגד: "ויצאה חנם אין כסף פירושו שאין צריך האב לפדות בממון את בתו, אחר שכבר יעדה ונעשית לו לאשה, אלא יגרשה בגט פיטורין".

### 4. דב' כ"א, יא: "וראית בשביה אשת יפת תואר וחשקת בה ולקחת לך לאשה".

רש"י בעקבות חז"ל בתלמוד<sup>62</sup> פירשו שדין אשת יפת תואר חל גם על אשת איש ודרשו זאת מדיוק לשוני שנאמר בכתוב "אשת" בצורת סמיכות, ולא נאמר "אשה יפת תואר" כי "אשת" מורה בכל מקום על אשת איש, כמו: "אשת חיל עטרת בעלה" (מש' י"ב, ד), "אשת נעורים" (יש' נ"ד, ו), "אשת בריתך" (מלא' ב', יד) ועוד. אך הנצי"ב לא פירש כחז"ל ופירש "אשת" על "האשה העומדת מקושטת ומוכנת לינשא, הרי היא כנשואה, אלא שאין איש מיוחד לה. משום הכי נקראת 'אשת' - בלא איש". מדברי הנצי"ב שפירש כי אשה הבשלה לנישואין ומבליטה זאת בחיצוניותה קרויה כאילו נשואה, משמע שבאשת איש ממש לא דיבר הכתוב.

לסיום פרק זה, נציין שאין להסיק מסקנות הלכתיות מטעמי מקרא המנסים להבהיר את הרציונאל שבהלכה. לדעת הנצי"ב, בכמה מהצהרותיו המתודולוגיות, המצווה נדחית וטעמי המצווה אינם אלא השערה, מה עוד שיתכנו כמה טעמים לאותה מצווה<sup>63</sup>. כדוגמה, נביא ביאור של הנצי"ב למצווה

59. מכילתא נזיקין פג. כך פירשו גם: רס"ג, רשב"ם, ראב"ע ועוד.

60. שאי אפשר לומר כל אלה השלושה ביחד, דאי אפשר ליעדה לו ולבנו.

61. להגדרת תקופת הנערות ותקופת הבגרות, ראה: מסכת נדה פרק ה', משנה ז': ימי נערותה - מגיל שנים עשרה שנה ויום אחד עד גיל שנים עשרה ושישה חודשים. ימי בגרותה - מגיל שנים עשרה ושישה חודשים.

62. קידושין כא, ע"ב: "אשת ואפי' אשת איש". כך נפסק להלכה ברמב"ם, הלכות מלכים פ"ח, ה"ג.

63. ראה פרק על טעמי המצוות במשנת הנצי"ב בדיסרטציה שלי, עמ' 311-320.



הכתובה בתורה בצירוף טעם שניתן לה על ידי הנצי"ב, ממנו ניתן להסיק שפירושו נוגד הלכה, אך לא כך!

**וי' כ"ג, כ:** "והניף הכהן אותם על לחם הביכורים תנופה לפני ה' על שני כבשים קדש יהיו לה' לכהן".

הנפת שני כבשי העצרת כשלמי ציבור, נעשית פעמיים, הן בהיותם בחיים והן לאחר שחיטתם, כאשר מניפים את החזה והשוקיים עם לחם הביכורים. שאלה נשאלה בתלמוד בדין "עכוב", כלומר אם חסרים שני הכבשים ויש לחם הביכורים, או להיפך, האם ניתן להקריב את היש בלי האין?  
**מנחות פ"ד, משנה ג:** "הלחם מעכב את הכבשים והכבשים אינן מעכבין את הלחם, דברי ר' עקיבא. אמר ר' שמעון בן ננס: לא כי, אלא הכבשים מעכבין את הלחם, והלחם אינו מעכב את הכבשים".

הסבר לדברי ר' עקיבא ניתן בגמרא על פי הבנת פסוקנו: "קדש יהיו לה' לכהן". הפועל "יהיו" - לשון עיכוב הוא. ולכן: איזהו דבר שכולו לכהן? הוי אומר זה לחם. מכאן, שני כבשי עצרת שהם "קודש לה'", כלומר שיש בהם חלק לה', למזבח, "יהיו" - יעוכבו בגלל מה ששייך "לכהן" - שתי הלחם. לפי כללי הפסיקה, הלכה כר' עקיבא מחברו.<sup>64</sup>

מכיון שלדעת הנצי"ב מטרת התנופה של כבשי העצרת עם שני הלחם יחדיו היא כדי לקדש את שני הלחם השייכים לכהן על ידי תנופה משותפת עם האימורים של כבשי העצרת שהם קודש לה', הרי שניתן להסיק ששני הלחם ללא כבשי העצרת חל עליהם דין עיכוב. וכך כתב הנצי"ב:

"על לחם הבכורים וגוי' על שני כבשים. משמעות 'עלי' בכאן הוא בשביל<sup>65</sup>. תכלית התנופה הוא בשביל זה ובשביל זה. ומסיים המקרא 'יהיו לה'', היינו הכבשים פיי האימורים. לכהן - הוא הלחם ובשר השלמים. וכמו תנופת החלבים עם חזה ושוק הניפוס יחד כדי לקדש החלבים שהן חלק גבוה יחד עם חזה ושוק, חלק הכהנים, כך תנופת הכבשים עם הלחם - לתברם יחד, ומשניהם ירימו חלק גבוה וחלק הכהנים. זהו פירוש הכתוב לפי פשוטו והדרשות ידוע".

64. על כללי הפסיקה ההלכתית, ראה ערך "הלכה" באנציקלופדיה התלמודית, ט, ירושלים תשמ"א עמ' רמ"א-של"ט. בעניין פסוקנו, פסק הרמב"ם כר' עקיבא, הלכות תמידין, פ"ח, ה"ט.

65. בהרבה מקומות מילת היחס "עלי" מתפרשת במשמעות של: סמוך, אצל, על יד, כמו: ברי' י"ד, ו; י"ח, ה; כ"ד, ל; במי' ב', כ; שמו"א ד', כ ועוד. כך מתפרש פסוקנו במסכת מנחות סב, ע"א: "כיצד הוא עושה? מניח שתי הלחם בצד שני הכבשים ומניף". הנצי"ב פירש כאן "עלי" = בשביל, לתכלית, כמו: אסי' ו', ג; ט', כו; ירי' ב', יב; שמי' כ"ב, ח; דבי' כ"ד, טז; ועוד.

## ד. ההיתר לפרש פסוקי הלכה שלא כדרשת חז"ל ואף בניגוד להלכה

כאמור לעיל, יש מחכמינו שנצמדו לפרשנות חז"ל ויש שנטלו לעצמם חירות פרשנית אף בפסוקי הלכה ופירשו בניגוד להלכה. פירושים נוגדי הלכה התמיהו כמה משלומי אמוני ישראל וחששו לתקלות העולות לצאת מפירושים אלה. דוגמה לכך אנו מוצאים בהקדמה לפירוש הרשב"ם על התורה: "מצאנו ראינו גודל חריפותו ובקיאותו של הרב (רשב"ם) בפירושו להשי"ס איך שברר וליבן הכל ולא הניח דבר קטן וגדול. ושמעתי רבים אומרים לנפשו ומתמיהין על גדול כמוותו, ראשון מן הראשונים, מה אהני לו, מה עשה ומה תיקן לנו בזה הפירוש על התורה, מה לנו לעסוק בדברים אלו לבלות בזה ימינו ושנותינו..."<sup>66</sup>.  
אכן, מהו ההיתר שאפשר לפרשנים אחדים, וביניהם הנצי"ב, לבאר פסוקים שלא אליבא דהלכתא? מניין שאבו לעצמם סמכות פרשנית הסותרת את ההלכה? להבנת עניין זה, נציין שתי גישות למקור ההיתר הזה:

### (א) הפשט הוא אחד משבעים פנים לתורה אך הלכה עוקרת מקרא

בכמה היגדים המצויים בחז"ל למדו פרשנינו שמותר ואף מצווה לעסוק בכל ריבוי המשמעויות של התורה וביניהם הפשט. חקירת התורה והבנתה בריבוי אנפיה היא בבחינת לימוד תורה ואין להסיק מרובד אחד של פירושה, הפשט, דווקא את ההלכה.

היגדים של חז"ל מעין אלה הם: "אין מקרא יוצא מידי פשוטו"<sup>67</sup>, "שבעים פנים לתורה"<sup>68</sup>, "מקרא אחד יוצא לכמה טעמים"<sup>69</sup> ועוד. הפשט הוא אחד מפניה של התורה אך הפן ההלכתי הוא הקובע והוא עוקר מקרא מפשוטו<sup>69</sup>. ביטוי לגישה זו אנו מוצאים בדברי הגר"א לריש פרשת משפטים: "או אל המזוזה. פשטא דקרא: גם המזוזה כשרה, אבל הלכה עוקרת את המקרא. וכן ברובה של פרשה זו וכן בכמה פרשיות שבתורה. והן מגדלות תורתנו שבע"פ שהיא הלכה למשה מסיני. והיא מתהפכת כחומר חותם"<sup>70</sup>, חוץ המצוות שבאו במנצפ"ך שהם מישרים... על כן צריך שידע פשוטו של תורה שידע החותם..."

66. מן ההקדמה ל"קרבן שמואל", פירוש על פירוש הרשב"ם לתורה, מאת: ש"ז בן יחזקיה העסל, אשכנזי פ"פ דאדר, תפ"ז.

67. שבת סג, ע"א; יבמות יא, ע"ב; כד, ע"א.

68. במ"ר יג, טו.

69. סנה' לד, ע"א.

70. עפ"י איוב ל"ח, יד בהסתמך על סנה' לח, ע"א: "להגיד גדולתו של הקב"ה שאדם טובע כמה

"החותם" הוא הטקסט הגלמי וכמו שביצירת האדם אין מטבע אחד דומה לחברו, כך אין פירוש אחד דומה לחברו כי "במ"ט פנים טהור ובמ"ט פנים טמא נדרשת. ההלכה למשה מסיני היא הקובעת, גם אם זה לא משתמע מפשוטו של הכתוב כי "הלכה עוקרת מקרא"<sup>71</sup>. הפירוש ההלכתי לא תמיד נראה בגלוי במילותיו של הכתוב אך הוא חבוי בין השטין והוא נחשף על ידי זריות לשוניות שונות, מיתור המקראות ובהסתייעות בכלים פרשניים, הן המידות שהתורה נדרשת בהן<sup>72</sup>.

### (ב) הדרשה ההלכתית אינה אלא אסמכתא בלבד

שאלה ידועה היא, בה עסקו חכמים רבים: האם מדרשי הכתובים הם המקור להלכה או שההלכה יסודה במסורת הקבלה והדרשה אינה אלא אסמכתא, עיגון בכתוב בלבד?<sup>73</sup>

כנגד הדעה, אותה ביטא בבהירות המלבי"ם שהדרשה מקורה בכתוב, בעומק הלשון העברית, כדבריו: "הדרוש הוא הפשט הפשוט המוכרח והמוטבע בעומק הלשון וביסודי השפה העברית"<sup>74</sup>, טוען ר' חיים בן עטר, בביאורו לתורה לשמ' כ"א, יא: "ואם שלש אלה... ורבותינו ז"ל אמרו ג' אלה: יעוד לו ולבנו וגרעון כסף. ויצאה חנם - בהבאת סימנים". ואלו מן ההלכות שנאמרו בסיני וסמכום".

לדעתו, המקרא אינו יוצא מידי פשוטו. ההלכות שנאמרו ונמסרו בסיני, חיפשו להם חכמים בדרשותיהם עיגון בכתוב ותו לא, וזוהי אסמכתא.

### סיכום

מידת חירותם של פרשנים מסורתיים נקבעת ביחס למידת היצמדותם לפירושי חז"ל. יש הרואים בפירושי חז"ל פירושים סמכותיים ובלעדיים ועל כן, הם מעמיקים בהבנת הכתובים כדי להצדיק את המדרשים. אחרים נשענים על

מטבעות בחותם אחד וכלן דומין זה לזה, אבל הקב"ה טובע כל אדם בחותמו של אדם הראשון ואין אחד מהן דומה לחברו, שנאמר: "יתתהפך כחומר חותם". ובירושלמי לסנהי פ"ד, ה"ב כתוב: "התורה נדרשת מ"ט פנים טהור ומ"ט פנים טמא".

71. ספרי, פרשת ראה, קכ"ב; ירושלמי קי"ד פ"א ה"ב; סוטה טז ע"א.  
וראה ח' אלבעק, "הלכה חיצונה בתרגום א"י ובאגדה", ספר היוכל לבמי לוי, ירושלים ת"ש, עמ' צ"ד-צ"ה.

72. ראה דברי הרשב"ם לתחילת פרשת בראשית וכן בפירושו לברי ל"ז, ב ועוד.

73. ראה ח' אלבעק, "ההלכות והדרשות", ספר היוכל לכבוד אי מרכז, ניו-יורק, תשי"י, חלק עברי, עמ' א-ח; א"א אורבך, "הדרשות כיסוד ההלכה ובעית הסופרים", תרביץ, שנה כ"ז (תשי"ח), עמ' 166-189.

74. הקדמת המלבי"ם לחומש ויקרא.

פירושי חז"ל רק בפרשיות הלכתיות ואילו ביחס למדרשי אגדה נטלו לעצמם חירות כמעט מוחלטת. יש מפרשנים אלו שהרחיקו לכת, מי במעט ומי בהרבה, וביארו גם חלק מכתובי ההלכה שלא כחז"ל במדרשי ההלכה שלהם.

בפירושו "העמק דבר" לתורה, היה הנצי"ב איש הביניים. הכיר את כל ספרות חז"ל לדורותיה ובחן אותה באמות מידה של הגדרת הפשט: ההקשר, הלשון לענפיה וההגיון. בפרשיות הלכותיות נהג במידה רבה של אוטונומיה פרשנית, ואילו בפרשיות הלכה, ביאר לרוב כחז"ל, בפסוקים רבים פירש שלא כחז"ל אך מבלי שפירושו נוגד את ההלכה. במקומות אחרים נטה כאחת הדעות בחז"ל ודווקא זו שאין הלכה כמותה ובמקרים אחרים, והם לא רבים, כתב פירושים חדשים משלו שנוגדים את ההלכה.

יש שתי סברות לחירות הפרשנית הזו, שעל פיהן מצאו היתר לאי היצמדות למדרשי ההלכה:

א. הפשט הנו אחד משבעים פנים שיש לתורה ויש לו לגיטימיות פרשנית אך לא הלכתית.

ב. מדרשי ההלכה אינם המקור הסמכותי ללימוד הלכות אלא מסורת הקבלה. חכמים במדרשי ההלכה עיגנו את ההלכות המסורות על פסוקי המקרא כאסמכתא בלבד.

נראה שהנצי"ב, שחי בתקופת ההשכלה היהודית באירופה, היה זהיר מאוד בפירושי מניתוק רב בין המקרא ובין מדרשי ההלכה, אולי מחשש למכשול ותקלה, לכן השתדל, לרוב, למצוא הלימה בין לשון המקרא ובין מדרש ההלכה ולא כאסמכתא בלבד. רק לעתים, ביאר את הכתובים לפי פשטו שלו, גם אם זה נוגד את ההלכה. במקרים כאלה ישען על אחת משתי הסברות דלעיל או על שתיהן גם יחד.