

סקירת ספרים - 'פיקודיך דרשתי' מאת הרב איתי אליצור

כל לומד גמרא מכיר את הביטוי "מנא הני מילי?", המופיע בדרך כלל אחרי מקור תנאי, ומשמעו: מהו המקור בתורה שבכתב לדין שקובעת המשנה או הברייתא? התשובה על השאלה הזאת היא כמעט תמיד דרשה הלכתית על פסוק בתורה. במקרה של מחלוקת תנאים במקור התנאי הגמרא מבררת איך כל אחד מהם דרש את הכתוב, ומהי תגובתו על דרשת חברו. התהליך הזה שגרתי ומוכר, אבל דומה שרוב הלומדים אינם מתעכבים עליו יותר מדי. המקצוע של הקשר בין התורה שבעל פה לתורה שבכתב, על אף חשיבותו העליונה להבנת עצם המושג 'תורה שבעל פה' וגופי תורה התלויים בו, נחשב במשך דורות רבים לתחום שקשה לחדור אליו, וממילא הוא הוזנח. לא רק ש"אין לנו לדרוש דרשות חדשות", אלא שהתקבעה ההרגשה שאין אנו מבינים כלל את דרכי המדרש של חז"ל, שכן הם רחוקים מפשט הכתוב, ומפתחותיהם לא נמסרו לנו. לא נותר אפוא אלא לקרוא את החלק הזה של הסוגיה ולהמשיך הלאה אל השקלא וטריא, הסברות, הקושיות והתירוצים.

צעדים פורצי דרך בענין לימוד שיטתי של הדרשות והקשר שלהן אל פשט התורה שבכתב, נעשו בדורות האחרונים בעיקר על ידי ר' יעקב צבי מקלנבורג בספרו 'הכתב והקבלה' על התורה, ועל ידי ר' מאיר ליבוש (המלבי"ם) בספרו 'התורה והמצוה' על מדרשי ההלכה המכילתא הספרא והספרי. אחריהם באו חכמים אחרים שעסקו בפירוש התורה שבכתב ונתנו את ליבם אל היחס בין הלכות התורה שבע"פ אל הכתוב, כגון הרש"ר הירש והרד"צ הופמן, הנצי"ב ב'העמק דבר' והרב מאיר שמחה ב'משך חכמה', אולם עדיין לא היתה להם השפעה רבה על אופי הלימוד בישיבות ובכתי מדרשות. בדורנו החלה התעניינות מחודשת בתחום זה. מפעלו של הרב יהודה קופרמן בסוגיות בתורה ובמעמדו של פשוטו של מקרא, מפעלים דיגיטליים כגון 'לפותא' של הרב מיכה ארליך, כתב העת 'פשטות המתחדשים', מאמרים רבים בכתבי העת של ישיבות (בעיקר ישיבות ההסדר), ועוד. גם אני הכותב עוסק בס"ד בסדרת ספרים על מסכתות הש"ס בשם 'במסילה העולה' שענינה העיקרי הוא בירור הדרשות ומקורות ההלכות.

והנה עתה הופיע ספר חדש בתחום זה, שהוא מפעל ענקי וייחודי של אדם אחד: 'פיקודיך דרשתי' מאת הרב איתי אליצור. ששה כרכים גדולים שבהם סוקר המחבר את הדרשות שבכל הש"ס, מברכות עד עוקצין, מצד יחסן אל פשט הכתוב. בהקדמה ארוכה

שהוא מקדים לספר מסביר המחבר שאין כוונתו לכתובה אפולוגטית המנסה להוכיח "בכח" שמדרש ההלכה הוא פשט הכתוב. פשט לחוד ודרש לחוד. מגמת החיבור היא להראות שמדרש ההלכה אינו מנותק מהפשט. שהתבוננות עמוקה בפשט, במשמעותו, ובשאלות שהתשובות עליהן אינן מופיעות בכתוב אבל מתבקשות ממנו, היא המקור לדרשה ולהלכה הנלמדת ממנה. ייאמר מיד: גאונותו של המחבר מתגלה בתחום פרשנות המקרא. ההבנה הלשונית הדקה, והחדירה לעומק תוכן הכתוב ומה שמאחוריו, הם החידוש הגדול של החיבור. מובן שללא בקיאות מקיפה בתלמוד ומפרשיו לא היו יכולים להבשיל הפירות שאותם רצה המחבר להגיש בפנינו, ובקיאות זו בכל הש"ס של תלמיד חכם צעיר יחסית היא תופעה מרנינה כשלעצמה.

אפתח בדוגמאות של הסברים יפים ונכוחים שמצאתי בעיון קל בספר.

בפרק הראשון של מסכת ברכות (ט, א) מובאת מחלוקת ידועה בין ר' אלעזר בן עזריה לר' עקיבא מהו זמן אכילת קרבן פסח: לר' אלעזר בן עזריה מותר לאכול את הפסח רק עד חצות הלילה, ואילו לר' עקיבא הזמן הוא עד עלות השחר, דהיינו עד הבוקר. ראב"ע מנמק את דעתו כך: "ואכלו את הבשר בלילה הזה, נאמר כאן בלילה הזה ונאמר להלן ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה, מה להלן עד חצות אף כאן עד חצות", ואילו ר' עקיבא טוען: "והלא כבר נאמר בחיפזון, עד שעת חיפזון", פירש"י: "שנחפזו לצאת, והיינו עמוד השחר כדכתיב לא תצאו איש מפתח ביתו עד בוקר".

לכאורה שתי הדרשות קשות. הכתוב "וְעִבְרַתִּי בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם בְּלַיְלָה הַזֶּה" שהביא ראב"ע הלא אינו מתייחס לכל המחצית הראשונה של הלילה, אלא לנקודת הזמן של חצות, "פְּחֻצַּת הַלַּיְלָה אֲנִי יוֹצֵא בְּתוֹךְ מִצְרַיִם", ובודאי שאין המצווה לאכול בדיוק בחצות, ואם כן מה העדיפות של המחצית הראשונה של הלילה על המחצית השנייה? גם טיעונו של ר' עקיבא "בחיפזון, עד שעת חיפזון" קשה, מי כתיב עד שעת חיפזון? בחיפזון כתיב! להלן בגמרא אומר ר' אבא שמחלוקת ראב"ע ור' עקיבא היא האם החיפזון הוא חיפזון דמצרים (רש"י: מכת הבכורים שעל ידם נחפזו למהר לשלחם) או חיפזון דישאל (רש"י: לא שמעו להם לצאת עד בוקר).

מסביר הרב איתי בספרו: ראב"ע טוען שישאל לא אכלו את הפסח אלא עד חצות הלילה, שכן "בְּחֻצֵי הַלַּיְלָה וְהַ הֶכָּה כָּל בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם... וַיִּקַּם פְּרַעֲה לַיְלָה הוּא וְכָל עֲבָדָיו וְכָל מִצְרַיִם וְתַהֲי צַעֲקָה גְדֹלָה בְּמִצְרַיִם... וַיִּקְרָא לְמֹשֶׁה וּלְאַהֲרֹן לַיְלָה וַיֹּאמֶר קוּמוּ צִאוּ מִתּוֹךְ עַמִּי גַם אַתֶּם גַּם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל". אם בחצי הלילה קיבלו פקודה לצאת, הרי שכבר לא יכלו לשבת בבתיים ולאכול את הפסח אחרי חצות, ואם כן "וְאָכְלוּ אֶת הַבֶּשֶׂר בְּלַיְלָה הַזֶּה" בפועל פירושו עד חצות. ר' עקיבא משיב לראב"ע שהציווי שצויה ה' את משה הוא לאכול כל הלילה "וְלֹא תוֹתִירוּ מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר", ולכן, בלשונו של הרב איתי:

"גם אם בסופו של דבר פרעה התחיל לשלח את ישראל כבר באמצע הלילה, אנחנו מקיימים את ציוויו של ה' ולא את ציוויו של פרעה. העובדה שפרעה בא ושיבש את התוכניות (חיפזון דמצרים) אינה משנה את הציווי (שאפשר לאכול עד חיפזון דישאל)". הרי כאן הסבר מעוגן היטב בפשט הפסוקים למה שנראה כדרשות רחוקות.

דוגמא אחרת. הגמ' בקידושין (סז, ב) לומדת שאין קידושין תופסין בעריות: "א"ר יונה ואיתימא רב הונא בריה דרב יהושע אמר קרא כל אשר יעשה מכל התועבות האלה ונכרתו, הוקשו כל העריות כולם לאחות אשה, מה אחות אשה לא תפסי בה קידושין [כי כתוב בה 'לא תקח', לא יהיו לך בה ליקוחין - י.ש.]. אף כל עריות כולם לא תפסי בה קידושין". על כך שואלת הגמ': "אי הכי אפילו נדה נמי", שהרי אף היא כתובה בפרשת העריות, האם נאמר שהמקדש נדה לא יחולו הקידושין, וממילא שהבא על הנדה הולד יהיה ממזר, כי ממזרות תלויה באי תפיסת קידושין, "אלמה אמר אביי הכל מודים בבא על הנדה ועל הסוטה שאין הולד ממזר?" עונה הגמ': "אמר חזקיה אמר קרא ותהי נדתה עליו, אפילו בשעת נדתה תהא בה הויה".

והנה "וְתִהְיֶה נִדְתָּה עָלָיו" נאמר בפרשת מצורע לגבי דיני טומאה וטהרה, והוא קובע שטומאת הנדה עוברת אל השוכב עמה "וְתִהְיֶה נִדְתָּה עָלָיו וְטָמְא שְׁבַעַת יָמִים" (ויקרא טו, כד). מה שייך ללמוד מ"וְתִהְיֶה נִדְתָּה עָלָיו" שיש בה הויה דהיינו תפיסת קידושין? מסביר הרב איתי: הנדה אינה אשה אסורה. איסורה אינו נובע מעצם היותה מי שהיא, אלא מן הטומאה שיש עליה במצב הנידודת. טומאה זו, העוברת ממנה אל האיש הבא עליה, שהיא סיבת איסורה, ושהיא יכולה להיטהר ממנה, מוציאה אותה מכלל העריות לענין תפיסת קידושין, ונרמזת ב"ותהי", לאמור: היא יכולה להיות לו לאשה, כי רק טומאת נדתה אוסרת אותה ולא עצם הויתתה. הסבר יפה.

הואיל ופתחנו בשבח, שומה עלינו גם לבקר את מה שחסר בחיבור יקר זה. בהקדמת החיבור כותב המחבר שהוא הולך בדרכו של הרמב"ם ב'משנה תורה', המעדיף להביא להלכות התורה שבע"פ מקורות הקרובים לפשט הכתובים, ולא דוקא את הדרשות המופיעות בגמרא. לא אכנס כאן לדיון בהנחה זו, שכבר צוינה על ידי אחדים ממפרשי הרמב"ם, אלא אסב את תשומת הלב לענין יותר יסודי. אחד העקרונות החשובים ביותר שהרמב"ם קבע ביחס למבנה התורה שבע"פ הוא שיש להבדיל בין שני סוגי הלכות: הלכות מקובלות והלכות מחודשות. כלומר, את ההלכות העיקריות של כל מצווה קיבל משה רבנו בסיני במפורש, ועמן קיבל את דרכי המדרש של התורה, ובעזרת דרכי מדרש אלה יכלו חכמים בכל הדורות לחדש הלכות חדשות, שהרמב"ם מכנה אותן 'ענפים', וכמו כן יכלו לעגן את ההלכות המקובלות בפסוקי התורה שבכתב. את החלוקה הזאת מסביר הרמב"ם בשלשה מקומות: בהרחבה בהקדמת המשנה, ובקיצור בשורש השני

של ספר המצוות ובהל' ממרים א, ב. מדרשי ההלכה נחלקים בהתאם לזה לשני סוגים: מדרש מקיים (או: תומך) להלכה שהיא כבר ידועה מראש, ומדרש יוצר (או: מחדש) להלכה חדשה. לענ"ד יש הבדל בין שני סוגי הדרשות. בעוד שהשניה חייבת להיות דרשה "חזקה" ומשכנעת, שהרי רוצים לגלות על פיה הלכה שלא נמסרה למשה בפירוש, הרי שהראשונה יכולה להיות דרשה יותר רחוקה וקרובה לרמז, הואיל וההלכה עצמה כבר ידועה לנו.

דוגמא מובהקת לדבר זה היא ההלכה ש"פרי עץ הדר" האמור בסוכות הוא אתרוג. הדרשות המובאות בגמ' (סוכה לה, א) להוכיח זאת רחוקות מן הפשט: "פרי עץ הדר - עץ שטעם עצו ופריו שוה", או: "אל תקרי הדר אלא הדיר, מה דיר זה יש בו גדולים וקטנים", או: "אל תקרי הדר אלא הדר, דבר שדר באילנו משנה לשנה". בן עזאי מגדיל לעשות וקושר את "הדר" ל'הידור' ביוונית, "שכן בלשון יווני קורין למים הידור, ואיזו היא שגדל על כל מים, הוי אומר זה אתרוג". הרמב"ם בהקדמת המשנה מביא דוגמא זו בין דוגמאות נוספות לכך שחכמים מחפשים עיגון בכתוב להלכה מקובלת שהיתה בידם, ויש שנחלקו מהו העיגון הראוי.

חיפשתי מה אומר מחברנו על דרשות אלה אודות האתרוג, ולהפתעתי מצאתי שהוא הזכירן רק בקיצור כבדרך אגב. אין ספק שחשבן ל"אסמכתא בעלמא" ולא ל"דרשות גמורות", ולכן לא מצא לנכון להתעכב עליהן, אבל סוף סוף ההלכה המוסכמת ש"פרי עץ הדר" הוא אתרוג צריכה מקור. אפילו אם ירצה מאן-דהוא לומר שמדאורייתא כל המינים הנקראים בפינו "פירות הדר" כשרים, וחכמים הם שהצריכו דוקא אתרוג, עדיין צריך להבין מניין ש"עץ הדר" פירושו מינים אלו, והלא יש עצי פרי אחרים שהם יפים ומהודרים. על כרחך שהיתה זו הלכה מקובלת ממש רבנו, וכמוה הלכות רבות אחרות המפרשות גופי תורה, שנמסרו "מפי השמועה" והן עיקר תורה שבעל פה (כלשון הרמב"ם בהל' ממרים א, ב, ע"ש), והדרשות נדרשו על ידי חכמים כדי לעגנן בכתוב. לעומת זאת בהלכות שאינן מוסכמות, אלא חכמים נחלקו מהי ההלכה כי לא היתה קבלה בידם, וכל חכם מביא כמקור לדבריו דרשה מהכתוב - הדרשות צריכות להיות משכנעות, שכן הן המקור היחיד להלכות אלה שהרמב"ם מכנה אותן 'ענפים', דהיינו הלכות מחודשות. לכל הענין הגדול הזה והשלכותיו לא מצאתי התייחסות בחיבור שלפנינו.

נקודה אחרת הראויה לציון היא שאמנם הדיוק בלשונות הפסוקים הוא דרך הדרשה העיקרית המצויה בסוגיות הש"ס ובמדרשי ההלכה, אבל בכל זאת משפט הבכורה ל"ג המידות שהתורה נדרשת בהן, שהן מהוות כללים קבועים ומוגדרים למדרש הכתובים, כללים שלדברי רבותינו הראשונים נמסרו למשה רבנו בסיני (רש"י תענית כ, א ד"ה אתיא; רמב"ם הקדמת המשנה עמ' כ"ח, ראב"ד בפירושו לברייתא דר' ישמעאל, רמב"ן בהשגות לשורש

השני). מחברנו אמנם סוקר את המידות העיקריות בהקדמת החיבור, אבל דומה שבגוף הסוגיות אין הוא מרבה להזכירן, וחבל, שכן חלק מי"ג המידות הן מידות פרשניות שיש לדון בהן גם בהקשר של פשט הכתוב.

ועוד זאת: אמרנו כבר שיכולתו וכשרונו של הרב איתי באים לידי ביטוי בחיבור זה בעיקר בנושא הבינה במקרא. סידורו לפי סדר הש"ס נועד להקל על לומד גמרא למצוא את הקשר של הנושא שהוא לומד לפרשיה הרלוונטית בתורה שבכתב, אולם אל לו לצפות לדיון מפורט בסוגיה עצמה. הערות שוליים קצרות וארוכות מכילות לפעמים שאלות ודיונים כאלה, אבל אין זו המגמה העיקרית של החיבור.

לסיכום, הספר 'פיקודיך דרשתי' מצטרף לסוגה תורנית ההולכת ומתפתחת בדורנו, שענינה ניסיון לרדת לעומק הקשר בין התורה שבעל פה לתורה שבכתב, דבר העשוי להשפיע לטובה על אופי לימוד התורה בדורות הבאים, ועל הציפייה לחידוש ימים כקדם, שבהם ינקה תורה שבעל פה ישירות מהתורה שבכתב, והיו הדברים שמחים כנתינתם בסיני.