

פרשת וישלח

בסוגית נבואה לטובה ונבואה לרעה

לב, ח ויירא יעקב מאד וייער לו

ברכות (ד, א): רבי יעקב בר אידי רמי, כתיב (לעיל כח, יג) "וַיִּהְיֶה אֲנֹכִי עִמָּךְ וְשָׁמַרְתִּיךָ בְּכָל אֲשֶׁר-תֵּלֵךְ", וכתיב "וַיִּירָא יַעֲקֹב" ! אמר (יעקב) שמא יגרום החטא. פירש רש"י: שמא אחר ההבטחה חטא, עכ"ל. מבואר, כי אין הנבואה לטובה מתקיימת אם מקבל הנבואה חטא אחרי ההבטחה, בחטא כזה אשר אצל הקב"ה יש בו כדי לבטל את ההבטחה שבנבואה.

אולם לקמיה (שם ז, א) מצינו לזה סתירה גלויה לכאורה, וזה לשון הגמרא: אמר רבי יוחנן משום רבי יוסי, כל דבור ודבור שיצא מפי הקב"ה לטובה, אפילו על תנאי לא חזר בו. מנא לן, ממשה רבינו, שנאמר לו (דברים ט, יד) "הֲרַף מִמְּנִי וְאַשְׁמִידֵם... וְאַעֲשֶׂה אוֹתְךָ לְגוֹי-עֲצוּם וְרַב מְמֹנֹו", ואף על גב דבעי רחמי עלה דמילתא ובטלה, אפילו הכי אוקמיה בזרעיה, שנאמר (דברי הימים-א כג, טו-יז) "בְּנֵי מֹשֶׁה גִרְשׁוּם וְאַלְיָעֶזֶר... בְּנֵי-אַלְיָעֶזֶר רַחֲבִיָּה הָרָאשׁ... וּבְנֵי רַחֲבִיָּה רְבוּ לְמַעֲלָה", ותני רב יוסף למעלה מששים ריבוא, עכ"ל הגמרא. כלומר, הנבואה לטובה "וְאַעֲשֶׂה אוֹתְךָ לְגוֹי-עֲצוּם וְרַב מְמֹנֹו" אמנם כן התקיימה, אע"פ שהתנאי "הֲרַף מִמְּנִי וְאַשְׁמִידֵם" לא התקיים.

שלא נאמר שהסוגיא השניה אינה סותרת את הראשונה, באשר שם לא היה חטא כלל וכלל אצל משפחת משה אחרי התקופה בה נאמרה הנבואה, והחידוש בסוגיא הוא רק בענין התנאי, שהוא בטל לטובת קיום הנבואה. ברם, מצינו מקרא מלא הסותר את הנ"ל, והוא דבר ירמיה הנביא אל חנניה בן עזור אשר ניבא לטובה, באמרו אליו כי כל נבואה לטובה אינה חוזרת לרעה, גם אם חטאו מקבלי הנבואה, וזה לשונו (ירמיה כח, ז-ט): "אַף-שָׁמַעְנָא הַדְּבָר הַזֶּה אֲשֶׁר אָנֹכִי דֹבֵר בְּאָזְנֶיךָ וּבְאָזְנֵי כָל-הָעָם... הַנְּבִיא אֲשֶׁר יִנְבֵּא לְשָׁלוֹם [כפי שעשה חנניה] בְּבֵא דְבַר הַנְּבִיא יִדְעַ הַנְּבִיא אֲשֶׁר-שָׁלַחוּ ה' בְּאֶמְת". הרי שמבחן

אמיתות הנבואה והנביא, הוא רק בנבואה לטובה, ובמקרה דנן של ירמיה, אם יתקיימו דברי חנניה בן עזור (שם שם, יא) "כֹּה אָמַר ה' כָּכָה אֶשְׁבֵּר אֶת-עַל נְבִיכְדָנָאֶצַּר מִלְךְ-בְּבָל בְּעוֹד שְׁנָתַיִם יָמִים מֵעַל-צֹאֵר כָּל-הַגּוֹיִם". הרי לפנינו בויכוח בין נביא האמת (ירמיה) אשר ניבא על חורבן ובין נביא השקר (חנניה) אשר ניבא לטובה ולגאולה, שירמיה קבע בצורה ברורה שהמבחן על נביא אמת יכול להיות רק אצל חנניה, באשר נבואתו היא לטובה, ולכן אינה ניתנת לשינוי (ועיינן להלן בדברי הרמב"ם).

הנה בעוד נבואה לרעה תשתנה כתוצאה ממצות התשובה (ופרשת נינוה תוכיח), אין נבואה לטובה משתנית לרעה כתוצאה מחטאי מקבלי הנבואה. ואכן מצינו בזה מאמר חז"ל מפורש (שבת נה, א): אמר רב אחא בר חנינא, מעולם לא יצאה מדה טובה מפי הקב"ה וחזרה לרעה, חוץ מדבר זה... עכ"ל הגמרא. ומפרש רש"י, שהיה רק מקרה אחד בו חזר הקב"ה מנבואתו לטובה, ומכלל הן אנו שומעים את הלאו הכללי.

ובעקבות חז"ל פוסק הרמב"ם (הלכות יסודי התורה י, ד):

דברי פורענות שהנביא אומר... אם לא עמדו דבריו, אין בזה הכחשה לנבואתו... שהקב"ה ארך אפיים ורב חסד ונחם על הרעה, ואפשר שעשו תשובה ונסלח להם כאנשי נינוה, או שתלה להם [כלומר, דחה את הביצוע] כחזקיה [אשר זכה לתוספת של חמש עשרה שנה אחרי ששמע את הגזירה "פִּי מֵת אֶתָּה וְלֹא תִחְיֶה" (ישעיה פרק לח)], והשיג זאת עקב "תפילה משגת חן בעיני ה'" (ספורנו לבראשית יח, יג דבור המתחיל ותצחק שרה)]. אבל אם הבטיח על טובה ואמר שיהיה כך וכך, ולא באה, בידוע שהוא נביא שקר, שכל דבר טובה שיגזור האל אפילו על תנאי, אינו חוזר. הא למדת, שבדברי הטובה בלבד ייבחן הנביא, הוא שירמיהו אמר בתשובתו לחנניה בן עזור, כשהיה ירמיה מתנבא לרעה וחנניה לטובה. אמר לו לחנניה, אם לא יעמדו דברי, אין בזה ראייה שאני נביא שקר, אבל אם לא יעמדו דברייך, יודע שאתה נביא שקר, שנאמר (שם): "אֶךְ-שָׁמַע-נָא הַדְּבָר הַזֶּה... הַנְּבִיא אֲשֶׁר יִנְבֵּא לְשֵׁלוֹם כָּבֹא דְבַר הַנְּבִיא יוֹדַע הַנְּבִיא אֲשֶׁר-שָׁלְחוֹ ה' בְּאֵמֶת", עכ"ל הרמב"ם.

לשון הרמב"ם "הכחשה לנבואתו" הוא לב לבה של סוגיתנו. הרי על פי שכלנו

אין הבדל בין סוגי הנבואות. כשם שתשובה מבטלת נבואה לרעה, כך חטא צריך לבטל נבואה לטובה, גם כאן וגם כאן השתנה המצב, ולא אדעתא דהכי נאמרה הנבואה. הגורם לאבחנה בין שני סוגי הנבואה הוא שחייב להיות סוג מסוים של נבואה שיתקיים על כל פנים, יהיו השינויים אצל נשוא הנבואה אשר יהיו, וכל כך למה? הטעם, כי "מיסודי הדת לידע שהאל מנבא את בני האדם" (רמב"ם יסודי התורה ז, א). וכאשר יסוד זה מוצק ומושרש אצלנו, יש לדעת כי (שם הלכה ו) "הפרש יש בין נבואת משה לשאר הנביאים". לכן, יש חשיבות עליונה למנוע כל אפשרות של "הכחשת הנבואה", כי הכחשת הנבואה בכלל (אצל נביאים אחרים) יכולה להביא ח"ו לידי הכחשת נבואת משה רבינו. חשש זה קיים למרות היסוד (שם ח, א) "משה רבינו לא האמינו בו ישראל מפני האותות שעשה... ובמה האמינו בו במעמד הר סיני, שעניינו ראו ולא זר ואזנינו שמעו ולא אחר"... (שם הלכה ג) "לפיכך אם עמד הנביא ועשה אותות ומופתים גדולים ובקש להכחיש נבואתו של משה רבינו אין שומעים לו"... לכן (שם ט, א) "דבר ברור ומפורש בתורה שהיא מצוה עומדת לעולם ולעולמי עולמים" עכ"ל.

האמונה בנבואת משה רבינו היא היסוד שזאת התורה אינה מוחלפת. ירדה תורה לסוף דעתו של האדם, שאם נבואה יכולה להשתנות עקב הנסיבות, תיפגם האמונה בנבואה, ואף תגיע חלילה להכחשת נבואה, וממנה (מחלוקת קרח תוכיח) אפילו להכחשת נבואת משה רבינו, משום שיחשבו שסדנא דנבואה חד הוא. לכן הקב"ה, קבע שנבואה מסויימת לא תשתנה לעולם, והיא נבואה לטובה. ואם ישאל השואל מדוע דוקא נבואה לטובה נבחרה להיות אותו סוג שלא ניתן לשנותה, נראה לומר כי ה' "אָרְךָ אַפִּים וְרַב־חַסֵּד וְנֶחֱם עַל־הַרְעָה" (יואל ב, יג), לכן נבחרה נבואה לטובה להיות זאת שאין חוזרים ממנה.

ונראה כי הם הם דברי 'לבוש האורה' בפירושו לדברי רש"י בסוגיתנו בענין "וַיִּיָּרָא יַעֲקֹב" — שמא ייהרג, שמבאר מדוע הקב"ה לא גילה לנביאיו נבואה לטובה שיהיה צורך על פי ידיעתו יתברך לבטלה כליל משום גרם חטא, וזה לשונו (ד"ה ויירא שמא יהרג):

וכל זה לא עשה אלא כדי שלא תבא מזה סבת הכחשת הנבואה ותפול כל התורה בכללה חס ושלום, כי יאמין (העם) שאין לסמוך

על דבר התורה והנבואה, כי שקר ידברו... ויבואו להכחיש בתורה
ובכל דברי הנביאים... עכ"ל בעל הלבושים. הרי מפתח הסוגיא
הוא הכחשת הנבואה.

נשוב לפרש הנאמר ביעקב אבינו, "וַיִּירָא יַעֲקֹב", אחרי הנבואה "וַשְׁמֵרְתִּיךָ בְּכָל
אֲשֶׁר-תֵּלֶךְ", והדרה קושיא לדוכתה, הרי זו נבואה לטובה! ובמילא אין מקום
ל'שמא יגרום החטא'. משיב הרא"ם וזה לשונו:

ושמא יש לומר שאני הכא שההבטחה היתה לעצמו, ואין
בחילופה הכזבת הנביא, אבל כשההבטחה היא לאחרים, שיש
בחילופה הכזבת הנביא, אפילו על תנאי אינו חוזר, עכ"ל.

כלומר (בהמשך לדברינו), החשש להכחשת הנבואה קיימת רק אצל אחרים
ששמעו אותה מפי נביא נאמן. אבל הנביא עצמו שיודע אמיתת הנבואה, כך
שכל שינוי מצדו יתברך לא יחליש אמונתו באמיתות הנבואה כלל וכלל.
ועקידת יצחק תוכיח, שאברהם אבינו האמין בנבואה שקיבל מאת ה' שאמר
לו "כִּי בְיָצֶחֶק יִקְרָא לְךָ זָרַע", גם כאשר אמר לו "וְהַעֲלֵהוּ שָׁם לְעֹלָה", וגם
כאשר אמר לו "אֶל-תְּשַׁלַּח יָדְךָ אֶל-הַנְּעָר". וכך לשון הרמב"ם (מורה נבוכים
חלק ג פרק כד):

...אבל פרשת אברהם בעקידה כללה שני ענינים גדולים, הם
מיסודות הדת... והענין השני להודיענו עד כמה אמיתי אצל
הנביאים מה שבא להם מאת ה' בחזון... שכל מה שרואה הנביא
במראה הנבואה אמת ונכון אצל הנביא, אין לו ספק בשום דבר
ממנו כלל... עכ"ל.

לפי זה יוצא, אפוא, על פי אבחנת הרא"ם בין נבואה הנאמרת לנביא בשבילו
עצמו ובין נבואה הנאמרת לו להעביר לאחרים, שנביא המקבל נבואה לטובה
לעצמו בלבד, אינו רשאי למסור תוכן נבואתו לאחרים, כי בזה הוא משנה את
עוצמת הנבואה. שכל עוד הנבואה אצלו בלבד, יכולה להשתנות, אם יגרום
החטא, אבל ברגע שהנביא מוסר תוכן נבואתו לאחרים, חל עליה הכלל
שנבואה לטובה לא תשתנה. בזה נבין דברי הרמב"ן, בשאלה מדוע "וַתִּצְחַק
שָׁרָה" (בראשית יח, יב) לדברי המלאכים, כאשר כבר בפרשה הקודמת שמע
אברהם מפי ה' "אֶבְל שָׁרָה אֲשַׁתְּךָ יִלְדָת לְךָ בֵּן" (שם יז, יט). וזה לשונו (שם
יח, טז ד"ה ותכחש שרה לאמר): ...וראוי שנאמר עוד כי אברהם לא גילה

אותה הנאמר לו מתחילה "אֶבֶל שָׂרָה אֲשֶׁתְּךָ יִלְדֶת לְךָ בֵּן", עכ"ל. על פי דרך הרא"ם הענין ברור, כל עוד אברהם אינו מוסר את הבשורה לאחרים, יכולה הנבואה להשתנות, לכן לא היה רשאי למוסרה לשרה, שבזה הוא משנה את עוצמת הנבואה, מנבואה שיכולה להשתנות לנבואה שאינה יכולה להתבטל.

יסוד גדול זה מצינו גם בלשונו של הנשר הגדול (הקדמת הרמב"ם לפירוש המשניות):

...לפי שה' אם הבטיח טובה לעם על ידי נביא, הוא מקיימה בהחלט, כדי שתתאמת נבואתם אצל בני אדם, והוא אמרם עליהם השלום 'כל דבר שיוצא מפי הקב"ה לטובה, אפילו על תנאי אינו חוזר'. אבל מה שפחד יעקב אחרי שהבטיחו ה' בטוב... ואמרו חכמים... קסבר שמא יגרום החטא... לדעת שאין זאת אלא במה שבין ה' לנביא, אבל חלילה שיאמר ה' לנביא להבטיח לבני אדם טובה בסתם ולא תתקיים אותה הבטחה... עכ"ל.

בעקבות הרמב"ם הרמב"ן והרא"ם, מפרש המשך חכמה, מדוע ההבטחה לפינחס של "בְּרִיתִי שְׁלוֹם" ושל "בְּרִית פְּהֶנֶת עוֹלָם", לא ניתנה ישירות בנבואה על ידי ה' אל פינחס, אלא ה' אמר למשה "לָכֵן אֶמַר [אתה לפינחס] הֲנִנִי נִתָּן לִי אֶת-בְּרִיתִי שְׁלוֹם". וזה לשונו (במדבר כה, יב-יג):

...וזה שאמר השם "פִּינְחָס וכו' הָשִׁיב... וְלֹא-כִלִּיתִי..." פעולה קיימת לדור דורים, שהסיר העון מן כללות ישראל, "לָכֵן אֶמַר", פירוש, אתה [משה] תאמר לו, לא שאני אומר לו, אע"פ שהיה [פינחס] נביא, כמו שכתוב (דברי הימים-א ט, כ) "וּפִינְחָס בֶּן-אֶלְעָזָר נָגִיד הָיָה עֲלֵיהֶם לְפָנִים ה' עֲמוֹ" [רש"י: שנתנבא לפנים], "וְהָיְתָה לוֹ וּלְזַרְעוֹ אַחֲרָיו בְּרִית פְּהֶנֶת עוֹלָם" שלא יגרום החטא ולא על ידי שום סיבה [כלומר, מידה כנגד מידה ל'פעולה קיימת לדור דורים]. שכן מצאנו שאף בבית שני היו כהנים גדולים ממנו, וכדאיתא בספרי (ריש פרשת פינחס). משום שנאמר על ידי משה שהוא נביא, והוא קיים לעולם, עכ"ל שר התורה.

עתה, נעבור לדברי חז"ל (ברכות ד, א), שהביאו מקרה נוסף של 'שמה גרם החטא', ושם אי אפשר לבאר כמו אצל יעקב אבינו. וזה לשונם: תניא, "עַד-יַעֲבֹר עִמָּךְ ה'" (שמות טו, טז) זו ביאה ראשונה [בימי יהושע], "עַד-יַעֲבֹר

עם־זו קְנִיַתָּהּ זו ביאה שניה [כשעלו מגלות בבל בימי עזרא]. מכאן אמרו: ראויים היו ישראל לעשות להם נס בימי עזרא כדרך שנעשה להם נס בימי יהושע, אלא שגרם החטא, עכ"ל הגמרא. ומבאר הרא"ם: פירש רש"י "לא הלכו אלא ברשות כורש, וכל ימי מלכי פרס נשתעבדו לכורש ואחשוורוש ודריוש האחרון", ומעיר הרא"ם: שמע מיניה, שאין ההבטחה מתקיימת אם חטא אחרי ההבטחה, עכ"ל הרא"ם. הרי הדרה קושיא לדוכתה, שהנה יש חזרה מנבואה לטובה, אף בנבואה לכלל ישראל!

ובאותו ענין עוד מקשה הרא"ם, כי מקרא מלא דיבר הכתוב שהקב"ה חוזר בו אף מנבואה לטובה, וזה לשונו:

וּלִיכָא לֵאקֻשׁוּיֵי מִקְרָא (ירמיה יח, ט-י) "וְיָגַע אֲדָבָר עַל־גּוֹי וְעַל־מַמְלָכָה לְבָנוֹת וְלִנְטוּעַ. וְעָשָׂה הָרַע בְּעֵינֵי לְבַלְתִּי שְׁמַע בְּקוֹלִי וְנַחֲמֵתִי עַל־הַטּוֹבָה", [ומשיב הרא"ם] דהתם בדיבור של מחשבה קמיירי. כלומר רגע אחשוב על הגוי... אבל בדיבור ממש, שיאמר אותו לנביא, אפילו על תנאי אינו חוזר, עכ"ל.

נראה כי קושיא חדא מתרצתא בחברתה. לפי דרכו של הרא"ם אפשר לתרץ את הקושיא מ"עד־יְעַבְרֵהּ". הרי גם כאן 'במחשבה קמיירי ולא בדיבור', הלימוד ש'ראויים היו ישראל לעשות להם נס' אינו כתוב בפשוטו של מקרא, אלא נלמד בדרש 'היקש'. לימוד על ידי המדרש הוא בעוצמה של מחשבה שלא נאמרה לבני ישראל, ולא קיבלוה כנבואה מאת הנביא בדרגת הבטחה, אלא כגילוי מילתא על רצונו יתברך, וגילוי מילתא במדרש, ולא בהבטחה בפשוטו של מקרא, אינו קובע הבטחה של 'אינו חוזר'.

אבחנה זאת הקושרת את עוצמת הנבואה לעוצמת הכתיבה בפשוטו של מקרא, תואמת את היסוד שזכינו להניח בכל הספר הזה אודות קדושת פשוטו של מקרא. כיסוד לדברינו, נציין את דברי המהר"ל (בפירושו 'גור אריה' על התורה) בסוגית אי כניסת משה רבינו לארץ כנען. בעוד מקובל לומר שהגזירה לא להכנס לארץ נבעה מחטא מי מריבה, מצינו בחז"ל מדרשים, ודיוקים בפסוקים בספר שמות, מהם משמע שכבר אז, לפני יציאת מצרים, נגזר עליו לא להיכנס לארץ. וזה לשונו (במדבר כ, יב):

משמע שחטא משה היה שנגזר עליו לא להביא את העם לארץ בשביל מי מריבה, ואילו בפרשת שמות משמע בשביל שאמר

(שמות ה, כג) "וּמָאָז בָּאתִי אֶל־פְּרַעֲזָה לְדַבֵּר בְּשִׁמְךָ" וגו', נגזר עליו שלא יבא לארץ, כדפירש רש"י שם [הרהרת על מדותי... לפיכך "עֲתָה תִרְאֶה", העשוי לפרעה תראה, ולא העשוי למלכי ז' האומות כשאביאם לארץ]. ונראה, דוודאי ממה שאמר לו הקב"ה (שם ו, א) "עֲתָה תִרְאֶה" "ולא העשוי לשלושים ואחד מלכים", לא נשמע אלא מכח דיוק, כך אמר: את זה תראה, אבל לא אחד ושלושים מלכים, אבל לא אמר [הקב"ה בצורה מפורשת] שלא תראה, דאם כן הוי גזירה גמורה, שכל דבר שאינו יוצא מפי ה' אינו גזירה. [כלומר, דיבור ה' אשר אינו כתוב בצורה מפורשת בטקסט של התורה, אין לו דין של גזירה ממש, וכפי שהמהר"ל יבאר מיד, ש'דיבור' זה (שהוא באמת 'מחשבה') קל לבטל, ומוסיף מיד המהר"ל ומבאר: ושלושה דברים הם: א) האחד קודם הגזירה (כלומר, מחשבה בלבד, כפי שהרא"ם הסביר בסוגית "רַגַע אֲדַבֵּר"). (ב) גזירה בלא שבועה. (ג) גזר דין שיש עמו שבועה [כפי שהיה במי מריבה, כאשר "לכן" הוא לשון שבועה]. ממילא, א) קודם גזר דין קודם שגזר הקב"ה שכך יהיה, אלא שכך הוא רוצה לעשות והוא הנקרא 'עלה במחשבה', ואין צריך כל כך תפילה וזכות גדולה שתבטל. (ב) אבל כשנגזרה אי אפשר שתבטל אלא על ידי תפילה וצעקה גדולה וזכות גדולה. (ג) ואחר גזר דין שיש עמו שבועה, אין מועיל לא תפילה ולא צעקה. ופשוט זה החילוק, עכ"ל המהר"ל. (עיי' עוד בזה בפרשת שמות בסוגיית אי כניסת משה רבינו לארץ ישראל).

את 'החילוק הפשוט' של המהר"ל בגזירה לרעה, אנו מיישמים בסוגיית נבואה לטובה. הבטחה הנלמדת במידות שהתורה נדרשת בהן, שאינה מפורשת בפשוטו של מקרא, מלמדת 'שכך הוא רוצה לעשות', בבחינת 'עלה במחשבה'. מחשבה זאת לטובה בעוצמת לימוד על ידי מדרש יכולה להתבטל על ידי חטא מצד נשוא הנבואה.

ברור, שלא הרי 'הלכה למשה מסיני' כהרי הלכה הכתובה בתורה, כגון אין למדים קל וחומר מהלכה למשה מסיני וכדו', וכן הרמב"ם אינו מונה במנין תרי"ג מצוה הנלמדת על ידי אחת מ-י"ג מידות שהתורה נדרשת בהן. אמנם שניהם דאורייתא הן, עם כל הדינים הנובעים מכך, אבל יש הבדל בין שלוש

הדרגות הללו: א. הלכה למשה מסיני ללא כל זיקה לכתוב של התורה. ב. הלכה בתורה שבעל פה הנלמדת מזיקה לכתוב בכללי המדרש. ג. מפורש בכתוב. הוא הדין והיא המידה בגזירות הקב"ה לטובה או לרעה. רק במפורש בקרא מבחינים בין נבואה לטובה ובין נבואה לרעה, משום שרק בעוצמה היא של ביטוי רצונו יתברך יש חשש להכחשת הנבואה. אולם בעוצמה פחותה ממנה, דברי נבואה לטובה הם בני חלוף, כי אין בהם חשש הכחשת הנבואה.

הדיבור הישיר משפיע על סדר הכתיבה בפסוק

לב, ו וַיְהִי־לִי שׁוֹר וַחֲמֹר צֹאן

יסוד היסודות בלימוד תורה – אין מקריות בכתיבת התורה. אמנם לא כל מפרש חייב ליישב כל שינוי לשון, באשר לכל פרשן יש מגמה מיוחדת וייחודית שלו, כמו שכתב רש"י ש'אני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא ולאגדה המיישבת וכו'.

רבינו בחיי בן אשר מתעכב בשינויים בפסוק זה, ואגב כך מלמדנו את אחד היסודות החשובים בלימוד תורה, סגנון הכתוב בכלל, והדיבור הישיר בפרט [במושג 'דיבור ישיר' כוונתנו לאותם הפסוקים בתורה בהם מובאת 'ציטטה' של דבריהם של אנשים בהם עוסקת התורה] וזה לשונו (ד"ה ויהי לי שור וחמור צאן):

...והיה להכתוב ראוי שיקדים הצאן, כי כן דרך הכתובים להקדימן מפני שהוא המין הנכבד והנבחר מכל הבהמות, שכן כתוב באברהם (לעיל יב, טז) "וּלְאַבְרָם הֵיטִיב בְּעִבְרָה וַיְהִי־לוֹ צֹאן־וּבָקָר", גם ביצחק כתוב (כו, יד) "וַיְהִי־לוֹ מִקְנֵה־צֹאן וּמִקְנֵה בָּקָר וְעִבְדָּה רַבָּה", גם ביעקב כתיב (ל, מג) "וַיְהִי־לוֹ צֹאן רַבּוֹת וּשְׂפָחוֹת וְעִבְדִּים וּגְמָלִים וַחֲמֹרִים", מין הצאן קודם לכל הבהמות. ומה שלא הקדים בכתוב זה, לפי שלא רצה (יעקב) לפתוח לו (לעשו) בצאן, לפי שעל ידי הצאן נתרוקן עשו מן הברכות וזכה בהן יעקב, כענין שכתוב (כו, ט) "לְדָנָא אֶל־הַצֹּאן". אבל כאשר חזרו המלאכים אל יעקב, הקדים (הכתוב) את הצאן (להלן פסוק ח) "וַיַּחֲזֵק אֶת־הָעֵם אֲשֶׁר־אִתּוֹ וְאֶת־הַצֹּאן וְאֶת־הַבָּקָר", גם אחרי שנתרצה לו וקבל מנחתו הקדים (יעקב) אותו (הצאן), והוא שאמר (לג, יג) "אֲדַנִּי יָדַע פִּי־הַיְלָדִים רַפִּים וְהַצֹּאן וְהַבָּקָר עֲלוֹת עָלַי".

מפורש יוצא מפי רבינו בחיי, שלא הרי הדיבור הישיר כהרי דיבור הכתוב הרגיל. דרכו של הכתוב להקדים את הצאן עקב חשיבותם.

אגב הזכרת דברי רבינו בחיי אלה בענין חשיבות הצאן בחיי האבות, מן הראוי לציין כי במקום אחר (להלן מו, לב) מבאר רבינו בחיי בארוכה מדוע בחרו האבות לעסוק דוקא במקצוע של רועי צאן (עיינן שם נועם לשונו בזה). אולם

פסוקנו המביא את הדיבור הישיר של יעקב, מראה כיצד נמנע יעקב עד כמה שאפשר מהזכרת "צאן" בצורה בולטת (כדי לא לעורר אצל עשיו מחשבות בענין גניבת הברכות שנעשתה באמצעות הצאן), לכן הבליע את הצאן באמצע הרשימה של בהמות בהן נתברך.

רבינו בחיי נאמן לדרכו שיש להסביר מדוע אין מקדימין את הצאן, הביא שם מדרש, שאמנם אינו מבאר למה לא הקדים את הצאן, אלא למה הקדים דוקא את השור, כאשר ממילא הצאן יידחה, וזה לשונו:

ובמדרש (תנחומא וישלח א) "וַיְהִי־לִי שׁוֹר וַחֲמֹר", למה הקדים שור? רמז לו שכבר נולד יוסף שהוא שטנו של עשו, הוא שכתוב (עובדיה א, יח) "וַיְהִי בֵּית־יַעֲקֹב אִשׁ וּבֵית יוֹסֵף לְהִבָּהּ, וּבֵית עֵשָׂו לְקֵשׁ וְדִלְקוֹ בָהֶם וְאֶכְלוּם". נקרא יוסף "שור", שנאמר (דברים לג, יז) "בְּכוֹר שׁוֹרוֹ הָדָר לוֹ", עכ"ל המדרש.

הרי כאן הנמקה להקדמת השור, המצדיק שינוי מן המקובל של הקדמת הצאן. כל זה במסגרת הדיבור הישיר של יעקב אבינו אל עשו אחיו, הן אליבא דפשוט והן אליבא דמדרש.

מסיני נאסר אלא שנכתב במקומו

לב, לג על־פֶּן לֹא־יֵאָכְלוּ בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל אֶת־גֵּיד הַנֶּשֶׁה

בפרשה זו של גיד הנשה, מניח לנו הרמב"ם את היסוד, או אחד היסודות באמונתנו בתורה מן השמים.

מסכת חולין (פרק שביעי גיד הנשה משנה ו): נוהג בטהורה ואינו נוהג בטמאה, ר' יהודה אומר, אף בטמאה. אמר ר' יהודה, והלא על בני יעקב נאסר גיד הנשה, ועדיין בהמה טמאה מותרת להם? אמרו לו: מסיני נאסר אלא שנכתב במקומו.

סיום המשנה מעמיד את שני המושגים, זמן סיני, לעומת הנכתב, שהם בסיס לדברי הרמב"ם בפירושו המשניות, וזה לשונו:

ושים לבך לכלל הגדול הזה והוא אמרם 'מסיני נאסר', והוא, שאתה צריך לדעת שכל מה שאנו נוהרים ממנו [מצות לא תעשה] או עושים אותו [מצות עשה], אין אנו עושים זאת אלא מפני ציווי ה' על ידי משה, לא מפני שה' צוה בכך לנביאים [נח, האבות וכדו'] שקדמוהו. דוגמה לכך, אין אנו אוכלים אבר מן החי, לא מפני שה' אסר על בני נח אבר מן החי, אלא מפני שמשא אסר עלינו אבר מן החי במה שנצטווה בסיני שישאר אבר מן החי אסור. וכן אין אנו מלים בגלל שאברהם מל את עצמו ואנשי ביתו, אלא מפני שה' צונו על ידי משה להימול כמו שמל אברהם אבינו עליו השלום. וכן גיד הנשה, אין אנו נמשכים בו אחרי איסור יעקב אבינו, אלא ציווי משה רבינו. הלא תראה אמרם (מכות כג, ב) "שש מאות ושלוש עשרה מצוות נאמרו לו למשה בסיני", וכל אלה [אבר מן החי, מילה, גיד הנשה] בכלל המצוות (עכ"ל הנשר הגדול).

נשים לב ל"כלל הגדול הזה" שלימדנו הרמב"ם. נכון הדבר שאנו בניו של אברהם אבינו שנצטווה במצות מילה, ואף שיבח אותו הקב"ה על זה ש"יִצְוֶה אֶת־בְּנָיו וְאֶת־בֵּיתוֹ אֲחֲרָיו וְשָׁמְרוּ דְרָוֹ ה'". לכן יצחק ויעקב ודורותיהם מלו את בניהם עקב הציווי הפרטי של ה' לאברהם. אולם מקור הציווי המחייב

אותנו היום במצוה זאת הוא מעמד הר סיני ש"עינינו ראו ולא זר" כיצד ה' ציוה את משה שיצוה אותנו בדבר תרי"ג מצוותיו, וביניהן מצות מילה. 'סיני' הוא אפוא, מעמד מסוים בזמן מסוים, בו, לדעת רבי עקיבא (זבחים קטו, ב הובא ברש"י ריש פרשת בהר) נאמרו למשה תרי"ג המצוות, כלליהן דקדוקיהן ופרטיהן. זהו 'תורה מסיני' שמשה קיבל ומסרה ליהושע וכו', כלומר תורה שבעל פה.

שוב נמשיך לבאר את דברי הרמב"ם הנ"ל, יש כאן מקום לציין כי במקביל לתורה מסיני, הרי תורה מן השמים מוגדר ברמב"ן (הקדמה לבראשית) וזה לשונו: אבל זה אמת וברור היא שכל התורה מתחילת ספר בראשית עד "לְעֵינֵי פְּלִי־יִשְׂרָאֵל" הגיע מפיו של הקב"ה לאזנו של משה, עכ"ל. הרי נתנית תורה שבכתב מה' למשה. כתיבה זו נעשתה או ב'תחנות' שונות ('מגילה מגילה'), או בבת אחת בסוף ארבעים שנות המדבר ('חתומה'), (עיין גיטין ס, א). הרי שאפשר לומר כי 'תורה מסיני' מציין תורה שבעל פה, בעוד 'תורה מן השמים' מציין תורה שבכתב.

ואנו שבים אל דברי הרמב"ם הקובע שאנו חייבים במצות מילה מפני שנצטוונו בה על ידי משה רבינו, ולא משום שאברהם, אשר נצטוה בה, חייב גם את הדורות הבאים. וכאן יש מקום לשאול מדוע לומד הרמב"ם (מצות עשה רטו) את מצות מילה מהפסוק (בראשית יז, י) "הַמּוֹל לְכֶם פֶּלֶאֱזָכָר" הנאמר אצל אברהם אבינו שהיה לפני מתן תורה, ולא מהפסוק (ויקרא יב, ב) "וּבְיוֹם הַשְּׂמִינִי יִמּוֹל בְּשָׂר עֶרְלָתוֹ" שאחרי מתן תורה?

התשובה היא, שיש להבחין בין לפני 'מתן תורה' (נח, אברהם, יעקב) מצד הזמן, לבין לפני או אחרי 'פרשת יתרו' מצד הכתוב. הרי גם פרשת לך לך וגם פרשת תזריע שתיהן שייכות למתן תורה! אמנם (ירושלמי מועד קטן פ"ג ה"ה) 'אין למדים מקודם מתן תורה', אבל כן למדים מקודם 'פרשת יתרו'! שהרי 'מתן תורה' כולל תרי"ג מצוות בעל פה מסיני (כלליהן, דקדוקיהן ופרטיהן), וגם הכתוב מ"בְּרֵאשִׁית" ועד "לְעֵינֵי פְּלִי־יִשְׂרָאֵל", כאשר בכתוב ההוא רשומות תרי"ג מצוות במקומות שונים. כי זאת לדעת, קנה המידה ללימוד מצוה מתוך הכתב של התורה איננו על פי מקום הכתוב מצד הזמן עליו מדובר, כגון לפני או אחרי פרשת יתרו, אלא על פי סגנון הכתוב, אשר על פיו הענין כתוב. אם הוא סגנון של ציווי, "הַמּוֹל לְכֶם פֶּלֶאֱזָכָר", "וּנְמַלְתֶּם אֶת בְּשָׂר עֶרְלַתְכֶם", "הַמּוֹל

ימול יליד בִּיתְךָ, למדים ממנו מצוה בתרי"ג. ואילו אם הסגנון הוא של סיפור, אפילו אחרי פרשת יתרו, "וַיֵּרָא פִּינְחָס... וַיִּקָּם... וַיִּקַּח... וַיִּדְקֹר..." (במדבר כה, ז-ח) אין למדים ממנו מצוה במנין תרי"ג. ושים לבך לכלל הגדול הזה.

כמקור לדברינו אנו מביאים את דברי בעל ספר החינוך בפרשתנו בסוגית גיד הנשה, וזה לשונו:

מצוה ג' שלא לאכול גיד הנשה. וישלח יעקב יש בה מצות לא תעשה אחת, והיא אזהרת גיד הנשה, שנאמר "עַל-כֵּן לֹא-יֹאכְלוּ בְּנֵי-יִשְׂרָאֵל אֶת-גִּיד הַנֶּשֶׁה". והאי "לא-יאכלו" לא נאמר על דרך סיפור, כלומר, מפני שאירע דבר זה באב, נמנעים הבנים מלאכול אותו הגיד, אלא אזהרת השם יתברך שלא יאכלוהו (עכ"ל).

ושמא בעקבות דבריו של החינוך, אפשר לפרש את הפסוק כפשוטו (לא נהגו לאכול) כאשר "ישְׂרָאֵל" הוא יעקב אבינו, בעוד יש לפרש על פי המדרש (אסור לאכול) כאשר "ישְׂרָאֵל" זה העם היהודי. וכבר למדנו (בספרנו 'פשוטו של מקרא') שאפשר אמנם ללמוד פסוק הן בפשט והן במדרש אליבא דהלכתא, כאשר אין סתירה בין הנלמד בפשט ובין הנלמד במדרש — במקרה דנן, לשעה ולדורות. ועיין עוד בזה בפרשת לך לך.