

“לא מסרן הכתוב אלא לחכמים” – לגלגולי הניב ומשמעותו

מבוא

שאלת תורה שבעל פה – מקורה, נתיבי יצירתה, מהותה, משמעותה – זכתה לעדנה בדורות האחרונים. מקורות לוקטו, שיטות זוהו, אידאולוגיות נחשפו: כל זאת, כמובן, לפי ראות כל חוקר ומפרש. ברצוני להצביע ברשימה זו על כמה היגדים מתורת חז“ל שלא זכו לתשומת לב ניכרת ושכוחם לתרום לדיון הכללי במושג, ואף לעקוב אחרי השימוש בהם בספרות הראשונים.¹

ההיגד המרכזי לענייננו הוא הניב, “לא מסרן הכתוב אלא לחכמים” המופיע בשני הקשרים בתורת חז“ל. מבחינה לשונית-מורפולוגית פשוטה, נראה כי יש לנו עניין באמירה הבאה לרכז סמכויות בידי חכמים ולהוציאן מידי אחרים: “לא מסרן אלא לחכמים” – להוציא את אלה שאינם חכמים. ייתכן, כי רב האי הבין כך את הביטוי (ראה להלן), ורמב“ן משתמש בו בפירוש כסייג בפני הרוצים לגזור גזרות מעבר לגזור בתלמוד: “ואני אומר אין אומרין באיסורי שבת זו דומה לזו שלא מסרן הכתוב אלא לחכמים והם גזרו בזו מפני שהיא מלאכה מצויה ובשאינה מצויה לא גזרו.”² נתייחס לדברי רמב“ן אלה לגופם להלן בעיוננו; כעת רק נעיר, כי אין בשימוש התלמודי/הלכתי בניב כדי לאשש קריאה זו.

כפי שנראה, השימוש בכלל אצל הראשונים עובר הרחבה בהשוואה למשמעו התלמודי היסודי, אם כי ייתכן שאחת משתי הופעותיו בתלמוד כבר מרחיבה על רעותה. בשלב כל שהוא – קדום למדי – מתחיל הניב לתפקד במשמעות מושאלת, והוא מאבד ממשמעו המדויק. בד בבד, הניב משמש לבסס (או לסכם) מהלכים מקובלים וידועים. אך אל לנו לוותר על המשמעות הראשונית של הביטוי, על היבטיו הרעיוניים המעניינים.

1. אין כוונתי לומר שהיגדים אלה לא זכו להתייחסות בכלל, אלא שהתייחסות זו הנה דלה, יחסית. י' עמנואל פרסם לקט עשיר של מקורות במאמרו, “לא מסרן הכתוב אלא לחכמים”, המעיין טו, ב, תשל“ה, עמ' 27-41; שם טו, ג, תשל“ה, עמ' 39-51; שם יז, ג, תשל“ז, עמ' 55-64, ונעזרתי בו רבות.

2. חידושי רמב“ן לשבת צה ע”ב, ד”ה הכא ליכא. קריאה דומה נמצאת במדרש לקח טוב על בראשית מ”ט, ד, מהד' בוכר א עמ' 232, כשהדברים מוסבים על אגדת חז“ל המפרשת את התורה: “להודיעך שהתורה לא ניתנה לטפשיין ולא מסרה הכתוב אלא לחכמים לדרוש ולאזן ולחקור ולתקן מדרשות נאות דברים דבורים על אפניהם”. אני מודה לקרייין של **נטועים** שהפנה אותי למקור זה.

א

הראשון בהקשרים התלמודיים בהם מופיע הכלל שלנו הנו, כנראה, נושא עשיית מלאכה בחול המועד. מרביתה של מסכת מועד קטן שבמשנה יוצאת מתוך ההנחה הכפולה כי המלאכות האסורות בחג אסורות גם בחול המועד, מצד אחד, אך גם כי איסורי חול המועד מתונים יותר, והותרו מחמת קריטריונים דוגמת 'צרכי הצבור', 'צרכי החג', 'דבר האבד'. קריטריונים אלה אף יצרו מציאות הלכתית מגוונת וגמישה, בה מעשה מסוים עשוי היה להיות מותר או אסור בהתאם לתנאים בהם הוא נעשה.³ מצב זה כולו נחשב כה אנומלי עד שקבוצת חכמי ימי הביניים טענו כי איסורי חול המועד אינם איסורי תורה בכלל אלא גזרות מדברי סופרים, מה שמאפשר, כמובן, מרחב תמרון נרחב יותר. סוגיית חגיגה יח ע"א מעלה את שאלת מקור ההלכה כי "חולו של מועד אסור בעשיית מלאכה", ומציגה את דרשותיהם של ארבע תנאים – רבי יאשיה, רבי יונתן, רבי יוסי הגלילי, ורבי עקיבא – לספק בסיס דרשני לאיסור. אין בברייתות אלה – המייצגות את אסכולות רבי ישמעאל ורבי עקיבא כאחת – שום הנמקה לכך שאיסורי חול המועד קלים מאיסורי ימי החג עצמם בצורה משמעותית, או התייחסות למצב זה בכלל. מצד שני, קשה להניח כי תנאים אלה חולקים על הנורמה הבסיסית של מסכת מועד קטן כולה! ואמנם, דרשותיהם של ר' יוסי הגלילי ור' עקיבא מובאות בספרא בתוספת דרשנית המתירה "מלאכת עבודה" בחול המועד, מה שניתן לתרגם כמלאכות המותרות בימים אלו, בשונה מימי החג עצמם.⁴ אולי סוגיית הבבלי ידעה תוספת זו, אך היא הסתפקה במובאה המנמקת את איסור המלאכה בחול המועד, שהוא עיקר מבוקשה. סוגיית הבבלי ממשיכה ומביאה ברייתא אנונימית, המופיעה בספרי דברים בשם ר' ישמעאל.⁵ ברייתא זו מתייחסת הן לאיסור מלאכה של ימי חול המועד הן להיתר מלאכה באותם הימים. הסוגיה מקדימה לברייתא את מלות המבוא: "תניא אידך", מה שבדרך כלל מסמן מתח מסוים עם המקור הקודם. במקרה שלנו, מתח זה עשוי להיווצר מהעובדה שמובאות כאן דרשות השונות מהדרשות הקודמות – קרי, מתח פורמלי וקל. אך "תניא אידך" עשוי לסמן גם מתח חמור יותר: במקרה שלנו, ברייתא המתייחסת גם להיתר המלאכה בימי חול המועד ולא רק לאיסורי מלאכה, או אפילו, ברייתא הנוקטת גישה שונה לנושא כולו. ואכן רא"ש טוען כי בעוד שניתן לפרש את יתר הברייתות כאסמכתות, שאינן מקנות מעמד של דאורייתא לאיסורי חול המועד, אין הדבר כן בנוגע לברייתא שלנו, לטיב דרשותיה ואף לסיומת שלה, "לא מסרן הכתוב אלא לחכמים".⁶

3. וכדברי 'י תבורי: "אין הגדרה ברורה לקטגוריות המלאכה האסורות בחול המועד... נראה שלא דנו במלאכות לפי אופין, כבשבת, אלא דנו בהן לפי מטרותן. כך יוצא שמלאכה אחת יכולה להיות מותרת בהקשר מסוים אך אסורה בהקשר אחר" ('י תבורי, מועדי ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים תשנ"ה, עמ' 74).
4. ספרא אמור פרשתא יב הלכות ה-ח, מהד' ווייס קב ע"ב.
5. ספרי דברים פסקא קלה, מהד' פינקלשטיין עמ' 191.
6. רא"ש פסקי מועד קטן פ"א ס"א.

והנה לשון הברייתא :

‘ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת לה’ (דברים ט”ז, ח). מה שביעי עצור אף ששת ימים עצורין.⁷ אי מה שביעי עצור בכל מלאכה אף ששת ימים עצורין בכל מלאכה? ת”ל ‘וביום השביעי עצרת’ – השביעי עצור בכל מלאכה ואין ששת ימים עצורין בכל מלאכה. הא לא מסרן⁸ הכתוב אלא לחכמים לומר לך אי זה יום אסור⁹ ואי זה יום מותר, אי זו מלאכה אסורה ואיזו מלאכה מותרת.

הסמכות (וכן החובה והאחריות) לקבוע את טיב ימי חול המועד באשר למלאכות האסורות והמותרות בהם, היא בידי חכמים. על העברת סמכות זו לידי חכמים למדים אנחנו מהכתוב עצמו הסותם את דבריו, ואף, אולי, כולל שני מסרים שונים ומנוגדים במקצת לגבי מלאכות הנעשות בחול המועד, ומכאן שהכתוב מפנה לחכמים “לומר לך”. לא ‘למסור לך’ פתרון שנשתמר מסיני אלא, כנראה, “לומר לך” מתוקף חכמתם והבנתם; וזאת לפי פירושו של רש”י לעניין, כפי שניווכח.

אם אכן נגרוס “לא מסרן” או “לא מסרו”,¹⁰ יסמן פועל זה מסירת סמכות ביצוע ועשייה, דוגמת “ארבע מיתות נמסרו לבית דין”,¹¹ ואולי, אפילו, “משה קבל תורה מסיני ומסרה ליהושע” (אבות פ”א מ”א).¹² ואכן, ז’ בכר כלל את הניב שלנו בערך ‘מסר’ שבספרו **ערכי מדרש**, ספר המוקדש לטרמינולוגיה של תורה שבעל פה.¹³ לפעמים

7. הפסוק ממשיך: “לא תעשה מלאכה”, ועל המשך זה נסובה בנראה הברייתא.
8. בר”ח כאן: “לא מסרן”, וכן הוא בסוגיית בכורות כו ע”ב. ראה גם דקדוקי סופרים לחגיגה, שם, הערה ק. בכ”י רומי של הספרי (לעיל, הערה 5): מסרו; בעוד שבכ”י ברלין: “מסרן”. שינויי נוסח אלה נפוצים בכתבי יד שונים ובציטוטי ראשונים של הברייתא. ראה: י” עמנואל (לעיל, הערה 1), עמ’ 27, הערה 1, ואפשר להוסיף עליו. לעצם העניין, ראה להלן.
9. הכוונה, לכאורה: איזה יום אסור במלאכות כולן, כיוון שהוא יום חג, ואיזה יום מותר בחלקן, כיוון שהוא חול המועד. וכן פירש כנראה ב”ז בכר, **ערכי מדרש: תנאים**, תל אביב תרפ”ג, עמ’ 73. ברם, ראה רש”י חגיגה, שם, ד”ה הא הרי. מסתבר, כי לפי רש”י ההבחנה בין הימים נעוצה במקרא עצמו, המבחיין בין היום השביעי וששת הימים האחרים, ואינה מותנה בהכרעת חכמים. על כל פנים, חול המועד אינו אלא חמישה ימים, שהרי היום הראשון הוא יום חג האסור בכל מלאכה. ברם בנוסח הספרי של הברייתא: “שביעי עצור מכל מלאכה ואין ששי עצור מכל מלאכה” (לעיל, הערה 5), אולם “שישי” אינו מופיע במקרא, וראה רש”י חגיגה שם ד”ה לימד. דברי הלבני (D.W. Halivni, *Peshat and Derash*, New York 1991, p. 113), אינם לגמרי בהירים בנקודה זו.
10. ראה לעיל הערה 8.
11. סנהדרין פ”ז מ”א. לניב “מיתות האמורות בתורה שלא נמסרו לבית דין” (אבות פ”ה מ”ח) משמעות שונה במקצת – ביצוע העונש במקרה ספציפי, חוטאים חייבי מיתות.
12. G. Blidstein, ‘Mishnah Abot 1:1 and the Nature of Rabbinic Authority’, in: H. Marantz (ed.), *Judaism and Education*, Beersheba 1998, pp. 55-73 מראה שהיו שנקטו כי משה העביר ליהושע את סמכות פרשנות התורה. לדיון נרחב במונח ‘מסר’, ראה: ד’ הנשקה, ‘כיצד מועיל הפרוזבול – לתולדות ביאורה של תקנת הלל’, **שנתון המשפט העברי** כב, תשס”א-תשס”ג, עמ’ 88-92.
13. ב”ז בכר (לעיל, הערה 9), עמ’ 74-73, 226-227.

הפועל מס"ר מציין מסירה פיזית מוגדרת ("מסרן לבנו ולבתו הקטנים ונעל בפניהם" [בבא מציעא פ"ג מ"י]), אך לא מעט פעמים (בדומה לדוגמות שזה עתה ציינתי להם), יש לפועל לא רק משמעות של העברה הכוללת סמכות, אלא אף מסירה של סמכות המשאירה חופש בידי המקבלים: "תקיעת שופר מסורה לבית דין" (ראש השנה ט ע"ב); "היא [שבת] מסורה בידכם ולא אתם מסורים בידה" (יומא פה ע"ב).¹⁴ ואמנם אם גורסים "לא מסרן הכתוב", המושא של "נמסרו" אינו לגמרי ברור. מה נמסרו – המלאכות? ימי החג? המילים שבתורה? לעומת זאת אם נגרוס "לא מסרן", אזי נשמעים הדברים פשוטים יותר – הנך חייב לגשת לחכמים לקבל פתרון מוסמך לבעיה שיצר הכתוב; אתה, התנהגותך, נמסרים לרשות החכמים. ואולי ניתן להקביל את הגרסות השונות למודלים המדרשיים השונים של סמכות חכמים: "לא מסרן" מטיל את חובת ההישמעות על האדם שומר ההלכה, דוגמת הנדרש מ"לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך", כשסמכות החכמים להשמיע את ההלכה נלמדת בצורה עקיפה; בעוד ש"לא מסרן" פונה ישירות לחכמים ומסמך אותם, דוגמת הנדרש "ושמרתם את משמרת", עשו משמרת למשמרת" (מועד קטן ה ע"א).

יצוין כי לא גרסה זו ולא גרסה זו שוללות מפורשות את הפירוש כי חכמים 'אומרים' מה שנמסר להם מסיני, אם כי הדבר מתבקש. צעד פרשני זה ננקט מפורשות, כפי שניווכח, על ידי רש"י, המייחס את 'אמירת' החכם לבינתו.

בימי הביניים גררה הברייתא שלנו דיון בשאלת מעמדו של איסור מלאכה בחול המועד, ובצורה נרחבת יותר, מעמדן של הלכות שנמסרו בתוקף "לא מסרן הכתוב אלא לחכמים" בכלל. שאלת מעמדן של הלכות אלו מהווה את נקודת הפתיחה בסקירתו של יונה עמנואל במאמרו המקיף (לעיל, הערה 1), בעוד שאברהם יהושע השל רואה בדברי ר' ישמעאל (בעל הברייתא לפי הספרי) אלה הקניית מעמד של דברי סופרים להלכות שרבי עקיבא תבע למענן מעמד של דבר תורה.¹⁵ אם כי רוח הדברים נוטה יותר, לדעתי, לעמדה המקנה להלכות האלה מעמד של דין תורה – כך, כזכור, הבין רא"ש (לעיל, הערה 6) את יחסי הברייתות האלו – דומה כי אין שאלה זו עומדת במרכז עיונו, אם כי עוד נחזור אליה. לא המעמד הוא העיקר, אלא העניין.

לפנינו מקרה נדיר למדי של רפלקסיה חז"לית על תהליך יצירת תורה שבעל פה. רפלקסיה זו אינה יונקת ממושג ההלכה המקובלת מסיני. מצד שני, היא גם אינה יונקת ממושג הגזרה והתקנה שמקורם בפעילות החכמים, או ממושג המדרש הבא כאקספליקציה של הטקסט המקראי. לפנינו, בניגוד לכל אלה, עשייה היונקת את הלגיטימציה שלה מטקסט תורני בעייתי, המאתגר את החכמים ודורש מהם פתרון, טקסט הכתוב, כדברי מ"י כהנא, "במגמה לפתח ולטפח את חובתם של החכמים

14. וראה: א' בן-יהודה, ערך 'מסר', מילון, ד' צ' ירושלים-ניו יורק 1959, עמ' 3138-3136.

15. א"י השל, תורה מן השמים באספקלריית הדורות א, לונדון תשכ"ב, עמ' 7. יצוין, כי השל (שם, הערה 18) מתקן את הטקסט בצורה מהותית למדיי כדי לקיים את דעתו.

“לא מסרן הכתוב אלא לחכמים” – לגלגולי הניב ומשמעותו

לדרשה¹⁶. “לא מסרן הכתוב אלא לחכמים לומר” עומד על קו התפר שבין מקורה השמימי של תורה שבעל פה ובין מקורה האנושי, ומנסה לשלב בין העולמות האלו. קשה לי לומר אם נדירותה של תבנית זו בספרות חז“ל מקורה באי-הנוחות האידאולוגית שהיא יצרה. על כל פנים, נעיין במקור הבא:

מה שביעי עצור אף שישי עצור, או מה שביעי אסור בכל מלאכה אף שישי עצור בכל מלאכה, ת“ל השביעי, השביעי עצור בכל מלאכה אין השישי עצור בכל מלאכה אלא כדי שלא יהיה כיום חול לכל דבר...

מקור זה אינו מכיר את הסיומת, “לא מסרן הכתוב אלא לחכמים”, ובמקומו באה הנמקה להקלה במלאכות חול המועד: האיסור כולו אינו בא אלא כדי להבחין בין חול המועד וימי חול, ולפיכך אפשר להסתפק באיסור מוגבל. רד“צ הופמן פרסם קטע זה, שנמצא במקורו **במדרש הגדול** לדברים ט”ז, ח, **במדרש תנאים** לדברים שם, ואם כך הם פני הדברים, נראה כי חילוקי דעות תנאיות לפנינו.

ברם לאמתו של דבר, הסיומת הנידונה מוצאה ממדרש הגדול, ואין ליחסה כלל וכלל לתנאים. עורך מדרש הגדול לקחה, כדרכו, מהרמב“ם, שכתב, “חולו של מועד... אסור בעשיית מלאכה כדי שלא יהיה כשאר ימי החול שאין בהם קדושה כלל... ולא כל מלאכת עבודה אסורה בו... שסוף הענין בדברים שנאסרו בו כדי שלא יהיה כיום חול לכל דבר, לפיכך יש מלאכות אסורות בו ויש מלאכות מותרות בו”¹⁷. ברור, אם כן, כי בעל מדרש הגדול השמיט את הסיומת המקורית של הברייתא והביא במקומה את הניסוח המיימוני. אין כאן אפוא עדות לרגישות תנאית כלל ועיקר. אם אכן נחשפה לפנינו רגישות – ופועלו של עורך מדרש הגדול אינו נובע ממגמתו הכללית של שילוב דברי הרמב“ם לחיבורו בלבד – הרי שהיא רגישות ימי-ביניימית, פוסט-קראית. באותו עידן, ייתכן כי החכם הרבני אינו מעוניין להצהיר על מוצאה האנושי של תורת ישראל, כאילו חכמים – ולא האל עצמו – הם שהכריעו “אי זה יום אסור ואי זה יום מותר, איזו מלאכה אסורה ואי זו מלאכה מותרת”.

הניב “לא מסרן הכתוב אלא לחכמים” נמצא בבבלי בסוגיה נוספת, מקום שהוא מופיע הן כברייתא הן כחלק מהשקלא וטריא של הסוגיה.¹⁸ מדובר בקביעת מספר הימים שישראל אמור לטפל בככור בהמה לפני מסירתו לכוהן. המשנה קובעת משך חמישים

16. מ“י כהנא, **ספרי זוטא דברים**, ירושלים תשס“ג, עמ’ 315 הערה 10; נראה לי כי דברי כהנא מתאימים יותר להקשר הנוכחי מאשר להקשר בו הוא דן שם.

17. הלכות יום טוב פ”ז ה”א. בנקל להבחין בחיבור הבעייתי של שני הקטעים שבמדרש הגדול, שצירף את דברי הרמב“ם (שבמקורם לא חוברו למדרש שלפנינו), לדברי הספרי. ראה גם הלכות שבת פכ”ד הי”ב.

18. בכורות כו ע”ב. במבט ראשון נראה כאילו הדברים באים שם בשם רבא, אך העיון מראה כי המשך סוגית רבא הוא מהסתמא. לדיון מדוקדק בחפיפת סוגיה עם ברייתא, ראה: א’ וייס, **לחקר התלמוד**, ניו יורק תשט”ו, עמ’ 36-35.

יום לבהמה גסה ושלושים יום לבהמה דקה.¹⁹ רבא והברייתא מנמקים שיעור כפול זה בחזרת הכתוב שמות כ"ב, כח-כט על הפועל "תעשה", הן ביחס לצאן הן ביחס לשור. נמצאנו למדים שיש לקבוע שיעורים שונים לשני סוגי בהמות אלה, ומכאן שהאחריות למשימה זו הוטלה מטעם הכתוב עצמו על החכמים.

אין הכרח לקבוע ראשוניות בשימוש בטענה "לא מסרן הכתוב אלא לחכמים" לסוגיה זו או זו, לברייתא זו או זו. אך אני נוטה ליחס ראשוניות זו לברייתת חול המועד. ראשית, הבנת הכתוב בדברים ט"ז מקרבת אותנו הרבה יותר לנושא עמו מתמודדים חכמים, קרי: מלאכות בחול המועד; לעומת זיקת הכתוב בויקרא כ"ב לשאלת משך הטיפול בככור בהמה. שנית, השימוש בברייתת בכורות בניב "לא מסרן הכתוב אלא לחכמים" נראית כציטוט ממשפט ארוך יותר, שאנחנו מוצאים בשלמותו בסוגיית חול המועד.

אפשר לציין מדרש אחר שיש לו, דומני, 'קרבה משפחתית' למדרשי "לא מסרן הכתוב". שני המקורות מתמודדים עם אותה פרובלמטיקה, פחות או יותר, והם אף שותפים – עד לנקודה מסוימת – לפתרון. אולם 'קרבה משפחתית' אין פירושה חפיפה. למרות הדמיון שבפתרונות, בתיאור פעולתם של חכמים והסמכתם, קיים גם הבדל משמעותי בין הגרסות.²⁰

על הכתוב במדבר כ"ז, יא ("והיתה לבני ישראל לחקת משפט כאשר צוה ה' את משה") נאמר בספרי:

נתנה תורה דעת לחכמים לדרוש ולומר כל הקרוב בשאר בשר הוא קודם
בנחלה.²¹

דברי החכמים ("כל הקרוב בשאר בשר הוא קודם בנחלה") נראים פשוטים ומובנים מאליהם, אך דווקא פשטותם מעלה את השאלה: למה הם נחוצים? מה חידוש יש בהם לעומת המקרא עצמו של פרשת נחלות?²² על כל פנים ענייננו אינו בדברי חכמים אלא

19. בכורות פ"ד מ"א. ברם, אין שיטה זו מקובלת על התנאים כולם: המכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דפסחא בא פרשה טז, מהד' הורוויץ-רבין עמ' 58, קובעת שיעור אחיד של שלושים יום לטיפול בכל בהמה, וכן הוא בספרי במדבר פיסקא קיח, מהד' הורוויץ עמ' 138. בתוספתא בכורות פ"ג ה"א, מהד' צוקרמאנדל עמ' 537, כמשנה.

20. אם כי ר' דוד פארדו בפירושו על אתר מקשר ביניהם.

21. ספרי במדבר פיסקא קלד, מהד' הורוויץ עמ' 179. הילקוט גורס: "נתונה רשות לחכמים"; גרסה זו שונה משמעותית, אך אין לה עדים בכתבי היד.

22. בספרי זוטא במדבר כז י"א, מהד' הורוויץ עמ' 318 מובא, ללא כל הסבר מיוחד או הנמקה דרשנית: "ונתתם את נחלתו לשארו הקרוב אליו ממשפחתו, הקרוב הקרוב יורש ראשון". על כל פנים, הן הספרי (שם, עמ' 178, שורות 9-8) הן ספרי זוטא (שם), מציינים כי דיני הירושה שבפרשה טובים לדורות. יש להעיר, כי קיימת מגמה פרשנית האומרת כי ניתנה דעת לחכמים לא לקבוע הלכה זו אלא ליישמה, "לדרוש בקרובין והי ניהו קרוב בשאר מחבירו" (רבנו הלל על אתר), "שהדיינים למדוה עיניהם ישפטו מי הוא הקרוב קרוב לענין קדימה" (מ' כהנא [מהדיר], רבנו אליעזר נחום – פירוש לספרי, ירושלים תשנ"ז, עמ' רכט). הכוונה, כנראה, או להחליט מי בין הקרובים קרוב יותר, או איזו

בדברי המדרש המגבה אותם: “נתנה תורה דעת לחכמים לדרוש ולומר”. הנה, לפי ברייתת “מסרן... לחכמים” הכתוב המוקשה הסמיך את החכם “לומר”, ואף תבע ממנו שיעשה כן לפי הבנתו וחכמתו. כאן, בברייתת “נתנה תורה דעת לחכמים”, ניתנה לא רק סמכות, אלא דעת, קרי הכוח “לדרוש”. לא נאמר שתכני הדרשה עצמם נתנו מגבוה, ונראה שהיא עדיין באחריותו של החכם האוטונומי. אך מצד שני, אפשר גם להתרשם כי אותה “דעת” היא שהביאה לדרשה האמורה, והיא ניתנה משמים למטרה זו.²³ הננו קרובים אולי לאמונות המנסרות בחלל עולם הרוח היהודי מאז חבור מגילות מדבר יהודה (אם לא תהילים קי”ט) אודות ההשראה האלוהית הניתנת ללומד. לפי המגילות, כידוע, מדובר בהשראה פרשנית, הממוקמת בין הנבואה ולבין הפרשנות האנושית. אף כאן, הכשרון הוא פרשני ומכונה “דעת”, אך היא ניתנת ממרום. כמובן, מתן הדעת הוא גם מתן הסמכות. יש לציין, כי בשני המדרשים נאמר כי הישות שמילאה את ידי החכמים אינה האל עצמו, אלא, במקרה אחד “הכתוב”, ובמקרה השני “התורה”.²⁴ שני מקורות אלו מעמידים את פעילות החכמים על גבול האנושי והשמימי. מביניהם, זכתה ברייתת “לא מסרן הכתוב אלא לחכמים לומר”, המתארת תוכן ופעילות אנושיים בעלי גיבוי שמימי, להתייחסות יתרה.

ב

אם כי ברייתת “לא מסרן הכתוב אלא לחכמים” לא זכתה לתפוצה נרחבת ביותר, היו ראשונים שכן נעזרו בה ואף הרחיבו את השימוש בה, וכיניהם אפשר למנות במיוחד את רש”י. ברם, הוא לא היה בודד.

A. Yadin, *Scripture as*: וראה מה שהעיר על מדרש זה ע’ ידין בספרו: *Logos: R. Ishmael and the Origins of Midrash*, Philadelphia 2004, pp. 93-94 והשווה את דבריו, שם, עמ’ 20. ידין אינו דן בברייתת “לא מסרן הכתוב אלא לחכמים”, הגם שהיא מיוחסת בספרי לר’ ישמעאל, וזאת כנראה משום שספרי דברים פיסקא קלה, מקום שהברייתא מובאת, מיוחס במחקר לאסכולת ר’ עקיבא.

23. פירוש אותה “דעת” שנויה במחלוקת: ר’ דוד פארדו, על אתר, מפרש “דעת” הינה רוח הקודש; א”י השל (לעיל, הערה 15, עמ’ 12), מפרש כי היא מסמנת את הרציו כשיטת דרבי ישמעאל לדעתו. ייתכן, כי יש לצרף לדין שלנו את הניב מתפילת העמידה, “חונן הדעת”. ברם ריבוי הנוסחות בתפילה זו וריבוי המשמעויות שהצטברו סביב הביטוי בהקשרים השונים ובספרויות המגוונות בהם הוא הופיע, מקשים מאוד על פירושו; ראה לעניין זה: י’ לוגר, **תפילת העמידה לחול על פי הגניזה הקהירית**, ירושלים תשס”א, עמ’ 73-80; מ’ ויינפלד, ‘הבקשות לדעת תשובה וסליחה בתפילת שמונה עשרה’, **תרכיץ** מח, תשל”א, עמ’ 186-200.

24. ‘מסירת’ הכתוב נגזרת מהסתירה שבו; ואולי כאן התורה נותנת דעת בגלל הפסוק: “והיתה לבני ישראל” – “היינו לחכמים” (על פי צ’ בסר [מהדיר], **פירוש לספרי במדבר מיוחס לראב”ד**, אטלנטה 1998, עמ’ 651). על כל פנים קשה להבין כיצד התורה נותנת דעת. לניבים מאנישים אלה ראה: ג’ שלום, ‘משמעותה של התורה במיסטיקה היהודית’, **פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה**, ירושלים תשל”ו, עמ’ 47-52, למרות המרחק בין המושגים.

רב האי גאון

כך דברי רב האי גאון:

חייבין ב"ד לגזור גזרה שלא יהא אדם עושה מלאכה בחולו של מועד אלא על פיהם שלא מסרם הכתוב אלא לחכמים לומר לך איזה יום אסור ואיזה יום מותר אי זו מלאכה אסורה ואי זו מלאכה מותרת. ולדעת מי עושה מלאכה או מי אינו עושה. מפני שב"ד מצווין להזהיר לעם דכתיב 'וזהרת אותם את החוקים וגו' והודעת להם את הדרך ילכו בה ואת המעשה אשר יעשו' כי ענין העם תלוי על צואריהם ויזהרו שלא יתפסו בחטאתם.²⁵

לצערנו, לא נשתמרה עילת דברים אלו; אין אנו יודעים למה ובאיזה הקשר כתבם רב האי. השאלה העיקרית, לדעתי, היא זו: האם רב האי עושה שימוש ספרותי בלבד בניב "לא מסרן הכתוב אלא לחכמים", הנהפך מעין אמרת כנף כללית המבססת את סמכות החכמים,²⁶ או שמא יש בדברים אלו גם יניקה ממשית, אם כי אולי עקיפה, מהכלל המתפקד בסוגיה הספציפית של מלאכת חול המועד? ומהצד השני: האם רב האי רומז להלכות חול המועד שנקבעו ככללים בתלמוד, או שמא הוא מתייחס גם לצורך ליישם הלכות אלו בהקשרים שונים, כך שבפועל יצטרכו חכמי כל זמן ומקום להנחות את האדם מה מותר לו ומה אסור בנושא זה?

אופציה אחרונה זו תואמת יותר לדברי רב האי, אך או אז עלינו להעיר על גישתו המיוחדת של הגאון לסוגיה. מדברי הברייתא משתמע, לכאורה, כי הועברו לחז"ל האחריות והסמכות לקבוע הלכות מלאכת חול המועד, וכי הכללים התלמודיים הקיימים הם פרי פועלם זה. לעומת זאת, דברי רב האי משמעם כי בנוסף על כך, חכמים מתבקשים להורות בכל הקשר ספציפי איזו מלאכות מותרות ואיזו אסורות, וזאת לאור האופי החמקמק ותלוי ההקשר של הלכות מלאכת חול המועד.²⁷ פועלם זה של חכמים מתקיים אפוא לאורך הדורות ואינו מסתיים עם קביעת הקטגוריות ההלכתיות שדרכן מתנהלות הלכות חול המועד התלמודיות.

רש"י²⁸

תרומתו של רש"י לתולדות הפרשנות של הניב "לא מסרן הכתוב אלא לחכמים" היא כפולה: ראשית, הוא מבאר ומאפיין את טיב פעולתם של חכמים; שנית, הוא מרחיב את

25. **שערי תשובה** ס"י רסט (= **אוצר הגאונים משקיין**, תשובות, ס"י כא, עמ' 15, וראה בהערות המהדיר שם).

26. השווה לרמב"ם הלכות קדוש החודש, סוף פרק ב'; שם ניכר יותר כי מדובר בשימוש ספרותי במטבעות הלשון.

27. לעיל, הערה 3.

28. התייחסותו של רש"י לניב "לא מסרן הכתוב וכו'" כבר נידונה אצל י' פרנקל, **דרכו של רש"י בפירושו לתלמוד הבבלי**, ירושלים תשל"ה, עמ' 56-57. לצערי לא ירדתי לסוף דעתו של פרופ' פרנקל בעניין.

השימוש בכלל מעבר לסוגיות בהן מתפקד הכלל בתלמוד. מדברי רש"י לסוגיית חגיגה נראה כי תכונת החכם שבגללה נמסרו דיני חול המועד תחת ידו, היא בינתו: “שלא מסרן אלא לחכמים היודעים להבין על איזו [מלאכה] להטיל ההיתר ועל איזו להטיל האיסור”. על החכמים מוטלת החובה להפעיל את בינתם. בכוח בינתם זו, מסתבר, החליטו איזו מלאכה לכלול בין המותרות בחול המועד ואיזו בין האסורות, וכך נוצרו מושגים דוגמת ‘דבר האבד’ או ‘צרכי רבים’.²⁹ דברי רש"י לסוגיית בכורות עמומים יותר, אך דומה כי גם שם חכמים הם הקובעים את משך זמן הטיפול בבכור על פי הבנתם את טיב הדרישה המקראית ומגמתה.³⁰ במילים אחרות, גם אם רש"י גרס “לא מסרן” (ולא “לא מסרן”) אין הוא מפרש שההלכות נמסרו כצורתן לחכמים, אלא שהם אחראים ליצירתן. מאפיין כפול זה – התבונה והאחריות – חוזר אצל רש"י בצורה עקבית: “ולא מסרן אלא לחכמים להודיען מסברא...” (שבת סט ע"ב, ד"ה הכי גרסינן); “לא מסרן הכתוב אלא לחכמים לפרש לך לפי חכמתם... ומסתברא...” (סוטה יט ע"א, ד"ה ור' יהודה); “ומסרו הכתוב לחכמים איזה דבר הראוי למעט...” (קידושין כא ע"ב, ד"ה ריבויי); “לא מסרו הכתוב אלא לחכמים דידעי למימר” (תמורה כז ע"ב, ד"ה ואם).

התרומה השנייה של רש"י לדיון שלנו מתבטאת בכך שהוא מרחיב את השימוש ב“לא מסרן” ומחיל את הכלל על סוגיות תלמודיות בנוסף על חגיגה יח ע"א, ובכורות כו ע"ב, ואף לבעיות שונות מאלו שעמדו ביסודן של סוגיות אלו. על עובדה זו יעמוד הקורא הבודק את דברי רש"י שזה עתה צוטטו ושנלקטו ממקומות שונים בש"ס. מצד שני, רש"י אינו פורץ את הגדר לגמרי. כל הדוגמות המצוטטות לעיל נוגעות לסמכותם של חכמים לפרש/לדרוש את הכתובים, מה שאכן משתמע מדברי הכלל: “לא מסרן הכתוב” – אותו כתוב עמום שיידרש הוא המוסר והנמסר כאחד. בקיצור, מוקד פעילותם של חכמים הוא עדיין טקסטואלי.

אך, כפי שציינתי, יש כאן הרחבת השימוש בכלל ולא רק תוספת במספר המקרים בו מפעילים אותו. אמנם, במקרה אחד, בשבת סט ע"ב (ד"ה הכי גרסינן), מדובר במצב הדומה לזה של מלאכה ביום טוב וחול המועד: הגיוון בכתובים בנוגע לשמירת שבת דורש התייחסות (“מסרן לחכמים”), וחכמים אכן מחילים כתוב אחד על “שכח עיקר שבת” וכתוב שני על “שוכח שהיום שבת”, על דיניהם השונים של מקרים אלה. ברם במקרים אחרים, המצב שונה במקצת. בכמה מקומות, רש"י משתמש בכלל כשהסוגיה מביאה חכמים הדורשים את הכתוב על פי י"ג מידות שהתורה נדרשת בהן, כגון בסוטה יט ע"א, ד"ה ור' יהודה וקידושין כא ע"ב, ד"ה ריבויי ומיעוטי, מקום שחכמים מספקים

29. חגיגה יח ע"א ד"ה הא. דברי רש"י בשלמותם אינם פשוטים, אך דומה כי בינת החכמים מתייחסת לטיפוסי מלאכה (“זו”), ולא לקביעת החגים (“זהו”). וראה לעיל הערה 7. דומה כי הבנת רש"י את העניין שונה במקצת מזו של רה"ג (לעיל, הערה 25).

30. רש"י בכורות כו ע"ב, ד"ה לא: “הואיל ולא גילה לך שיעור עשייה שתוסיף ודאי לחכמים מסרן הכתוב שיפרשו לך הטעם ואחריהם תלך”. למשמעות המונח “טעם” בפירושו רש"י, ראה י' פרנקל (לעיל, הערה 28), מעמ' 38.

את התוכן לריבוי ומיעוט ("איזה דבר ראוי למעט מן הכלל"). על פי פירושו בשבועות ז ע"ב, ד"ה מטומאה, נתבעים חכמים ("צא ולמד") להפעיל מידת בניין אב. נמצאנו למדים אפוא כי השימוש ב"ג מידות הוא ביטוי ל'מסירת' 'הדברים' לידי חכמים.³¹ במקרה אחרון, בתמורה כז ע"ב, ד"ה ואם תחתיא, נתבעים חכמים לפרש מילה דו-משמעית המופיעה פעמיים ולהסיק את ההלכה המתבקשת בכל הקשר והקשר.³² יש שרש"י חורג גם מהגבולות שרטטתי עתה, אם כי ניתן לטעון שמבחינה פורמלית הוא אינו עושה כך. בפירושו לנאמר במשנת שבועות פ"ו מ"א, "שבועת הדיינים הטענה שתי כסף", אומר רש"י: "מדקתני 'שתי כסף' שמע מינא קרא]כי יתן אל רעהו כסף או כלים", י"ב] לאו דווקא כסף קאמר אלא אממונא בעלמא קפיד וכיון שלא פירש כמה, לא מסרו הכתוב אלא לחכמים ולא קים להו לרבנן לאשבועיה בבציר מהכ"י.³³ כאן מתבקשים חכמים להתייחס למונח סתמי בתורה ולקבוע את תכנון. ברם, יותר משיש כאן פרשנות, מסמיכים את החכמים לקבוע אמות מידה ליישום הדין התורני. למעשה, דומה הדבר לקביעת שיעור, מה שמזכיר את האמירה התלמודית "כל השיעורין, לא חכמים הם שנתנום"³⁴ כך או אחרת, נמצא כי רש"י מטרים כאן מהלכים שינקטו בהם בעלי תוספות, שכן אף הם נעזרים בכלל "לא מסרין" להסמיק את חכמים לקבוע שיעורי אכילה שונים, תוך תיאום ויישור קו עם כללי הלכה מקובלים.³⁵ ואכן, השימוש בכלל "לא מסרין" כדי לסמוך את ידיהם של חכמים לקבוע שיעורים אינו כה נדיר. רש"י בעצמו מפרש היבט מסוים של שיעור ראית זב כך: "שכן נתנו חכמים שיעור בין ראיה לראיה כדי לטבול ולהסתפג באלונטית".³⁶ ועוד ניווכח, כי אף ראב"ד הסמיק את קביעת השיעורים לכלל "לא מסרין הכתוב אלא לחכמים".

ראב"ד

הפניותיו של ראב"ד לכלל "לא מסרין הכתוב אלא לחכמים" אינן רבות, אך הן מגוונות ומשמעותיות. כמו רש"י, ראב"ד מרחיב את השימוש בניב מעבר לשתי הופעותיו התלמודיות; הוא גם נעזר בניב לפרש הכרעות הלכתיות שהן רחוקות בטיבן מהמקרים

31. ואכן ראה **שבלי הלקט** א, סימן שז (סדר עבודת יום הכפורים): "לפי שלא ניתן הכתוב לידרש אלא לחכמים וחכמים דרשו עיניו..."; **אור זרוע** א, סי' תקפט: "הא לא מסרין הכתוב לידרש אלא לחכמים איזה יום אסור ואיזה יום מותר".
32. הרושם המתקבל מאסופת דוגמות זו הוא כי חכמים (לפי רש"י) מפרשים/דורשים את המקראות ובכך קובעים את תוכנם. ברם השווה לדברי פרנקל (לעיל, הערה 28), עמ' 57.
33. קידושין יא ע"ב, ד"ה ותנן.
34. ירושלמי חגיגה פ"א ה"ב, עו ע"ב, וזאת בניגוד לשיטה הגורסת כי השיעורים הם הלכה למשה מסיני. ראה: "גילת, **פרקים בהשתלשלות ההלכה**, רמת גן תשנ"ב, עמ' 63-71 (= **תריבין** לו, תשכ"ח, עמ' 230-239). ושמא יש להבחין בין השיעורים בהם מדובר.
35. ראה תוספות יומא עט ע"ב, ד"ה לומר.
36. סנהדרין סג ע"ב, ד"ה אחת.

התלמודיים. אף ראב”ד סבור כי חכמים ‘אומרים’ על בסיס הסמכות הניתן בידם לפרש, ולא על בסיס הידע הניתן להם מראש.

ראב”ד מפרש כי מוטל על חכמים לקבוע שיעורים, וכי דברים אלה נמסרו בידם. הוא אומר בנוגע ל”אורז דוחן פרגין ושומשמין” שהשרישו לפני ראש השנה לגבי חיוב מעשרות ושביעית: “דאזל רבנן בתר השרשה דאמרינן היינו דאזול אדינא דאורייתא שהשיעורים והענינים הללו הכתוב מסרם לחכמים לתקן בהם כמו שיראו.”³⁷ במקום אחר טוען ראב”ד כי הכלל שלנו עומד מאחורי סמכותם של חכמים לטשטש את הגבולות שבין קטגוריות הלכתיות ולסווג את המקרים בהתאם. הנה, ראב”ד מקבל את ההבחנה בין “אוכל נפש” ו”מכשירי אוכל נפש” ביחס להיתר מלאכה ביום טוב, אך הוא גם טוען (לאור הלכות תלמודיות מוצקות) כי “לא מסרן הכתוב אלא לחכמים והם אמרו יש מכשירין שהם כאוכל עצמו.”³⁸ מצינו גם כי ראב”ד, כמו רבים אחרים (שעוד נעמוד על תורתם) משתמש בכלל כביטוי מקביל להוראה הלכתית אחרת. בנוגע להחלטת חכמים בעיבור השנה הוא כתב, “ולא מסרן הכתוב אלא לחכמים, אשר תקראו אותם”. וראו חכמים לעבר חודש אחד ולא לקלקל כל המועדות כולן.”³⁹ הביטוי “אשר תקראו אותם” מפנה, כמובן, לברייתא המכשירה את פעולת חכמים בקידוש החודש ועיבור השנה: “אתם – אפילו שוגגין, אתם – אפילו מזידין, אתם – אפילו מוטעין.”⁴⁰ לאור הוראה ספציפית זו, הכלל “לא מסרן הכתוב אלא לחכמים”, נראה מיותר. ושמא ראה ראב”ד לנכון להביאו כיוון שבמקרה זה לא מדובר במעשה מוטעה, אלא בלקיחת סמכויות לפעול.

כך או אחרת, כבר העמידו חכמים על מקום אחד בכתביו המתודולוגיים של ראב”ד, בו דבריו נראים כתואמים את הכלל שלנו.⁴¹ בפירושו למידת “שני כתובים המכחישים זה את זה” (שלפי ראב”ד נמנה כמידה אחרונה ב”ג המידות שהתורה נדרשת בהן) כותב ראב”ד:

ומזאת ההכרעה שהכריע הכתוב השלישי ותקן שני הכתובים שהיו מכחישין זה את זה, למדו רבותינו למקומות אחרים שמכחישין זה את זה ולא בא הכתוב השלישי להכריע, כאותה ששנינו בסוטה... וכאותה ששנינו בבכורות... ואלו הכריעו ביניהן מדעתם ותרצו אותם כפי ראייתם... והאי דקתני עד שיבא כתוב שלישי וכריע, הכי קאמר: שני כתובים המכחישים זה את זה אי אתה רשאי לדחותן ולהחזיקן בשבוש התורה, אבל תחזיק בשניהם ותתירן אותם כל מה

37. על פי המובא ב**חידושי הריטב”א** לראש השנה יג ע”ב. לגבי פעולת חכמים בקביעת שיעורים, ראה לעיל הערה 34.

38. השגות להלכות יום טוב פ”ד ה”י.

39. **כתוב שם** על בעל המאור סנהדרין יג ע”ב.

40. ראש השנה כה ע”א, ומקבילות.

41. על כך עמד כבר ר’ יוסף ענגיל, **ציונים לתורה**, פיעטרקוב תרס”ד, סי’ לד; וכבר ציין לו עמנואל (לעיל, הערה 1), עמ’ 33.

שתוכל עד שיבא שלישי ויכריע ביניהם ואז תעשה לפי ההכרעה שתראה בו. והגרסא הנכונה לפי דעתי כך הוא: ושני כתובים מכחישין זה את זה... וכך פירושו, וזו המידה נוהגת בתורה שיש שני כתובים מכחישין זה את זה, כלומר שהם נראים כמכחישין עד שיבא כתוב שלישי ומתרץ אותם, הילכך מכאן יש לנו ללמוד ולתרץ כל שני כתובין שהם קשים זה על זה ולא שנדחה אחד מהם ולא שנחזיק התורה בשבוש.⁴²

מידת "שני כתובין המכחישים זה את זה", טוען ראב"ד, אינה מלמדתנו כי יש לחכות שכתוב שלישי יפתור לנו את הסתירה בין השניים, שכן אם כך משמעות הדברים, אין כאן 'מידה שהתורה נדרשת בה'. ה"מידה" הרי היא כלל המסדיר את פעילותם של חכמים, ובמקרה זה, אין חכמים פועלים כלום, אלא נמנעים מפעולה.⁴³ עלינו לומר אפוא, כי המידה מורה לחכמים כי יש להם לפרש את הכתובים, כדי שהסתירה ביניהם תוקל ותומתק, כפי שעושה הכתוב השלישי במקרה הקלאסי והמכונן. ה"מידה" מתייחסת, אפוא, ל"שני כתובים מכחישין זה את זה"; כש"יבא הכתוב השלישי ויכריע ביניהם" כבר נעשית ה"מידה" מיותרת.⁴⁴

אולם, יהיו דברי ראב"ד מעניינים כפי שיהיו, הריני מסופק אם הוא רומז בהם לכלל "לא מסרן הכתוב אלא לחכמים", וזאת גם אם דבריו עולים בקנה אחד עם כלל זה. העובדה שהוא אינו מזכיר כלל זה בדבריו כאן, מכריעה. ואולי העובדה שהמושגים ההלכתיים שחכמים יוצרים כדי להנהיג דרכם את מלאכת חול המועד הם כה גמישים ותלויי הקשר, מנעה מראב"ד מלראות בהם פתרון דווקני לסתירת הכתובים.⁴⁵

42. אני מצטט על פי ספרא דבי רב, מהד' א' שושנה, א, ירושלים 1991, עמ' 22-23.

43. וכפירושו של שושנה, שם, הערה 44.

44. "עד שיעשה וכו'" פירושה גם, כנראה: כפי שבא הכתוב השלישי והכריע. וראה: שושנה (לעיל), הערה 42), הערה 64. יש להעיר כי ראב"ד עצמו חושש שמא ידחו את דברי התורה או יוציאו עליה לעז שהיא משובשת; לא נראה לו סביר שהבריות יסתפקו ב'צריך עיון'. לעומת פירוש ראב"ד במידת "שני כתובים המכחישים זה את זה", יש להעמיד את דברי מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דפסחא בא פרשה ד, מהד' הורוויץ-רבין עמ' 13: "כיצד יתקיימו שני כתובים הללו אמרת זו מידה בתורה שני כתובים זה נגד זה וסותרים זה על ידי זה מתקיימין במקומן עד שיבא הכתוב השלישי ויכריע ביניהן, ת"ל...". הנה כי כן, הכתובים "מתקיימין במקומן" עד שיבוא כתוב שלישי להכריע ביניהם; המשתמע מכך הוא שאין זה מתפקידם של חכמים לפשר בין הפסוקים. אמנם ישנם מקומות בהם חכמים הם המציעים פתרון לשאלת "כיצד יתקיימו שני כתובים הללו", לדוגמה ספרי במדבר פיסקא קיד, מהד' הורוויץ עמ' 123, ברם שם לא הופעלה מידת שני כתובים המכחישים זה את זה. האם יש חשיבות לעובדה כי במכילתא דרבי ישמעאל נאמר רק: "מידה בתורה" ולא "מידה שהתורה נדרשת בה"?

45. ראב"ד כן נעזר בכלל "לא מסרן הכתוב" בנוגע למלאכת חול המועד, ראה דבריו בספר המכתם למועד קטן, ד ע"א, מהד' א' סופר, ירושלים תשי"ט, עמ' 269. ברם ראה הערה לח, שם, לגבי גרסת נימוקי יוסף ומשמעותה.

אם כי רש"י הרחיב את השימוש בכלל, ראינו כי הוא יישם אותו רק ביחס לפירושי כתובים או מדרשיהם. אך ניכרת – הן בפרובנס, הן בספרד הן באשכנז – נכונות להיעזר בכלל שלנו גם בסוג בעיות אחר.

ר' מאיר מרוטנברג

רוב אזכורי הכלל “לא מסרן” בתוספות מופיעים בתוספות למסכת יומא, שכידוע נתחברו על ידי ר' מאיר מרוטנברג, ועל כן נראה כי אפשר לזקוף את ההרחבה האמורה לזכותו.⁴⁶ תוספות למסכת יומא עושים שימוש חדש בכלל, שלדבריהם מסמיך חכמים לא כמפרשים או כמחוקקים אלא כמבצעים (או כמייצגים למבצעים). לא הטקסט זוכה לפירושו או לפתרונו החד-פעמי של החכם, אלא המעשה החוזר על עצמו פעם אחרי פעם (לאורך הדורות ובנסיבות העשויות להשתנות במקצת) והזוכה להנחייתו.⁴⁷ ייתכן, אפילו, כי תוספות יומא משתמשים בניב בתור ניב מושאל, שהמשמעות המקורית והאותנטית שלו, היא אחרת.⁴⁸ כך או אחרת, ניכר שהכלל משמש עתה במובן חדש.

תוספות יומא כ ע"א, ד"ה אהיכא, מתארים את סילוק חלקי הקרבן שנשרפו ונעשו קשים (“שירי”) לתפוח: “מותר להרים ולהביאן לתפוח כפי הצורך, דלא מסרן הכתוב אלא לחכמים כמו שנראה להם להקריב לפנות המערכה כדי לחזור ולסדרה כפי מאי דנפיש [=שירבו] בקרבנות היום”. מדובר אפוא בחכמים הקובעים לכוהנים מתי להעביר את שירי הקרבן האלה לתפוח, וזאת בהתאם למצב המערכה שעל המזבח. אין כאן קביעת הלכה – גם לא נקבע שיעור שיכול היה לתפקד לדורות – אלא הוראה ביצועית פרטנית המשתנה לפני תנאי המקום והזמן. מבחינת דין התורה, הכוהן רשאי להעביר שירי קרבן אלה בזמן שהוא רוצה ובכמות שהוא רוצה, בהתאם לצורכי המזבח. הוראת החכם תעמוד אפוא בתנאים של ההלכה, שהיא אינדיפרנטית לנושא. הכתוב מסר את הדבר לחכמים – כיוון שאין כאן הלכה כלל ועיקר, ולפיכך ניתן להעביר את ההכרעה לידי בשר ודם, אם כי לידיים אחראיות. כך הדבר גם בדוגמות דלהלן. בתוספות יומא כ ע"ב, ד"ה אלא, נאמר “כי לא מסרן הכתוב אלא לחכמים להיות משכימין כל מה שירצו לפי הצורך”; ברור, שאין כאן פרשנות או חקיקה, אלא החלטה ביצועית. ובתוספות יומא מה ע"ב, ד"ה תמיד, מדובר בהכרעת חכמים לא לקבוע מערכה על המזבח החיצון לשם העברת אש למנורה, כיוון ש"לא היה צריך ליקח שום גחלים למנורה אלא להדליק הפתילות בעלמא, לא מסתבר שיעשו בשביל זה המערכה, ולא מסרו הכתוב אלא

46. יוצא מן הכלל, לפי עניות דעתי, דברי התוספות עירובין כח ע"א, ד"ה אהני, שממילא אינם מהווים פרצה בשימושים המוכרים בכלל. תוספות זבחים פו ע"ב, ד"ה וחציו, חוזרים על הנאמר בהרחבה בתוספות יומא כ ע"א, ד"ה אהיכא. עיין: א"א אורבך, בעלי התוספות, ירושלים תש"ס, עמ' 610.

47. הדברים דומים במקצת לשימושו של רב האי בכלל (לעיל, הערה 25).

48. ואכן בתוספות זבחים, שם, הניב מובא בשינוי מה: “ומסר המקום הדבר לחכמים להיות מדמין [י"ג]: משכימין כל מה שירצו לפי הצורך להם...”.

לחכמים". במקרה זה מדובר בהחלטה חד-פעמית שקבעה דפוס לדורות, אך שוב, לא בהכרעה פסיקתית מדובר, אלא בקביעת דפוס מעשי.⁴⁹

רא"ש

אף שימושו של ר' אשר בכלל "לא מסרן הכתוב אלא לחכמים" הוא לכאורה חדשני ומשוחזר מהחישוקים הידועים. רא"ש פוסק כי מותר ליטול ארבעה מינים פסולים בסוכות בכרעה בשעת הדחק (כאשר מינים כשרים אינם בנמצא). הנה הנמקתו: "כל הני פסולי מסרן הכתוב לחכמים והם אמרו שלא בשעת הדחק אפילו דיעבד לא יצא כדי שיזהרו ישראל במצוה, אבל במקום הדחק הכשירום כיון שאי אפשר בענין אחר מברכין עליהן".⁵⁰ רא"ש מדייק הלכה זאת ממקורות התלמוד. כאן הוא בא לנמק כיצד הגיעו חכמי התלמוד למסקנתם, ובאיזו סמכות. מסקנתם אינה משקפת, לדעתו, מסורת קדומה או תוצר מדרשי. הנחת רא"ש, לאור הלכת חז"ל בנידון, היא כי יישום הלכת פסולי ארבעת המינים כולה – הן שלא בשעת הדחק הן בשעת הדחק – ניתן בידי חכמים, ועל כן ניתן לפסול גם בדיעבד וניתן להכשיר אפילו לכתחילה, הכל בהתאם לנסיבות. ליתר עידון, אוסיף כי הננו נרמזים מרא"ש כי גם פסילת השימוש במינים אלה בדיעבד (שלא בשעת הדחק), היא מסיבות חינוכיות ולא מכורח המושג ההלכתי "פסול".⁵¹

לפי פשוטם של דברים, לא נראה שמדובר בבעיה שנוצרה לאור פסוקי מקרא סותרים או כאלה העומדים במתח הדדי. על כן טען ר' צבי אשכנזי בעל החכם צבי, שהשימוש שעשה רא"ש במושג "לא מסרן..." לא היה לגיטימי, ומנגד, נדחק ר' נתנאל וייל ליצור ויכוח כזה בין המקראות.⁵² נראה אפוא, כי רא"ש משתמש בכלל שלנו כהנמקה מקיפה לעובדה שחכמים מוסמכים ליישם או לא ליישם הלכות, לווסתן או לא לווסתן – אף כשמדובר בדיני תורה. "הכתוב" שבפיו משמעו אפוא, האל, או ההלכה עצמה. ושמא למד רא"ש ממשמעותו הראשונית של הכלל: אם הוטל על חכמים לפתור סתירות בין כתובים תוך יצירת נפקות הלכתית, מסתבר כי גם לקונות הלכתיות אחרות נמסרו בידם. אם קריאה זו נכונה, מתברר כי השימוש בהנמקה זו כאן, במקרה שלנו, אינה אלא מקרה, שכן היא יכולה הייתה להופיע במאות מקומות אחרים.

49. הכלל מופיע בעוד שני מקומות בתוספות מסכת יומא: נד ע"א א, ד"ה כרובים; עט ע"ב, ד"ה לומר. במקרים אלה השימוש בכלל "לא מסרן" נראה קרוב יותר לשימוש המוכר לנו.

50. פסקי סוכה פ"ג סי"ד.

51. ועל כן המרחק לבין פסילה זו וההכשרה בשעת הדחק אינו כה קוטבי, וזאת כמענה לראב"ד, שהכשיר אף הוא אך חזר בו (הובא ברא"ש שם).

52. עיין: שו"ת חכם צבי, סי' ט; קרבן נתנאל לרא"ש שם, סעיף קטן ה. ראה המשך דיונו של עמנואל (לעיל, הערה 1), עמ' 31-32; ברם, גם סוגיית בכורות מביאה פסוקים העומדים במתח אחד עם רעהו.

ר' אהרן הלוי (רא"ה)

מה שהוסק לעיל מדברי רא"ש, נאמר מפורשות על ידי רא"ה: “וכל הדברים האלו הכתוב מסרן לחכמים כרוב דינין של תורה”⁵³. “רוב דינין של תורה” נחתכים ונקבעים, אפוא, על ידי חכמים. באיזה הקשר נאמרו דברי רא"ה אלה?

הרא"ה מתייחס לשתי בעיות: למה הולכים בקביעת המועד הקובע לתבואה לכל הלכותיה אחרי גידול שלישי, ולמה נקבע תשרי כראש השנה לתבואה.⁵⁴ הרא"ה עונה תשובה נטורליסטית לשתי השאלות כאחד, תשובה הבנויה על תנאי יניקת התבואה מגשמי השנה, וזאת בעקבות סוגיית התלמוד. דברי רא"ה, וכן שמושו בכלל “לא מסרן הכתוב אלא לחכמים”, ראויים לעיון. הנה, סוגיית ראש השנה יב ע"ב, מעלה את השאלה בנוגע למשנה: “התבואה והזיתים משהביאו שלישי”, ובהתאם לשאלתה “מנא הני מילי”, נותנת הסוגיה תשובה מדרשת הכתוב. ברם גם דרשה זו נסמכת על הכרת חכמים את הַרְאָלִיָּה: “קים להו רבנן דכל תבואה שנקצרה בחג בידוע שהביאה שלישי לפני ראש השנה” (שם, יג ע"א). בסוגיית יג ע"ב, נראית ההלכה כי הולכים אחרי גידול שלישי בתבואה כהכרעת חכמים: “אמר רבה אמרו רבנן... תבואה וזיתים בטר שלישי... הני כמאן שוינהו רבנן?” קריאה סינתטית של מקורות אלו מלמדת כי בעוד שהעיקרון נעוץ במקראות כפי שנדרשו, היישום הספציפי תלוי בדעת חכמים, הנאמנים הן לעיקרון המדרשי הן לַרְאָלִיָּה החקלאית. נראה, כי רא"ה ראה בכך דוגמה לפעילותם של חכמים “ברוב דיני התורה”. מעניין כי גם כאן, כמו במקרים אחרים עליהם כבר עמדנו, פעילותם של חכמים נוגעת לבעיית שיעורי תורה, אם שיעורים כמותיים, אם שיעורי תאריכים.⁵⁵

ברם, במקום אחר מצינו כי רא"ה מרחיב בהרבה את משמעות הכלל “לא מסרן הכתוב אלא לחכמים”. במקרה שנדון בו, הכלל מיושם גם ללא כל זיקה ל“כתוב”, כלומר גם כשלא נרמזו בפסוק כי בעלי הלכה חייבים או מוזמנים לקבוע נורמה או קריטריון. הכוונה לסוגיית יבמות פח ע"א, מקום שרבי זירא מנמק את נאמנותו של עד אחד להתיר אישה בהעידו שבעלה מת: “מתוך חומר שהחמרת עליה בסופה הקלת עליה בתחילתה”. ועל כך נשאל, “היאך סמכי רבנן להתיר מפני זה איסור אשת איש חמור שאינו מן התורה בפחות משנים?” רא"ה פותח בנימוק המשמש בסוגיה קרובה (יבמות צג ע"ב) ושואמץ בענייננו גם על ידי הרמב"ם: “מילתא דעבידא לגלויי”. אך הרא"ה

53. הדברים מובאים ב**חידושי הריטב"א** לראש השנה יב ע"ב (מהד' א' ליכטנשטיין, ירושלים תשמ"ח, טורים צט-ק). אם כי לא ברור היכן מסתיימים דברי רא"ה, נראה כי דברי הריטב"א תלמידו מתחילים רק במילים: “נראין הדברים...”.

54. אם כי הערת רא"ה בנוגע לשימוש בכלל “לא מסרן חכמים” מופיעה אחרי הדיון בשאלה השנייה, דומה כי היא מתייחסת לנאמר לגבי שתי השאלות גם יחד, מה שנרמז באומרו “וכל הדברים האלו...”.

55. והשווה דברי רש"י שם יב ע"ב, ד"ה מנא הני מילי, המבחין היטב בין תקנות חכמים ושיעוריהם, שלגביהם לא שואלים “מנא הני מילי?” ונותנים תשובה ישירות מהַרְאָלִיָּה, ולבין דיני תורה, שלגביהם מחפשים תשובה במקרא. ומעניין כי הרא"ה (מובא בריטב"א לראש השנה יג, א, מהד' ליכטנשטיין ליד הערה 860), נסמך על דברי רש"י אלה!

ממשיך: "ופרוסום כזה נחשב בכל מקום כעדות גמורה ואפילו מדאורייתא, והכתוב מסרו לחכמים לדעת איזהו דבר מפורסם שניכר דברי אמת שיהא חשוב כעדות".⁵⁶ במילים אחרות, כיוון שהמערכת ההלכתית ("כתוב", כביכול) העניקה סטטוס של עדות לדברים שאמתותם מפורסמת, ניתן לחכמים התפקיד להכריע מה הם דברים שאמתותם כה מפורסמת שזכו לסטטוס זה. בפועל אפוא, משמש הכלל שלנו מעין צופן עבור כל אותם מקרים שההלכה משלבת הערכת אנוש לתוך הדינמיקה שלה. במקרה אחרון זה יבוא המושג ההלכתי הסתמי והתובע מתן הגדרה – "מילתא דעבידא לגלויי", במקום ה"כתוב" התובע פרשנות סמכותית.

מרדכי ורשב"א

בין הבעיות המרכזיות של הלכות יום טוב התלמודיות היא הסתירה בין הכלל האומר כי מלאכת אוכל נפש מותרת בחג ובין העובדה כי יש מלאכות הקשורות להכנת אוכל שהן אסורות. אסור, לדוגמה, לקטוף פרי בחג; וכן אסור לצוד חיה. אחד הפתרונות, הנעוץ בתלמוד הירושלמי, דורש את הכתוב כדי להתיר רק מלאכות משלב השימור והלאה, קרי משעת לישת הבצק. אולם, פתרון זה תואם את תהליך הכנת הלחם בלבד. כיצד יתורגם מינוח זה לתהליך הכנת דברי מאכל אחרים? אומר המרדכי, "ומסרן הכתוב לחכמים לידע מלאכה הדומה מלישה ואילך".⁵⁷ במקרה זה ניתן בקלות לראות בקביעותיהם של חז"ל משום מילוי מטלה שהכתוב הטיל על חכמים, שכן ללא הרחבה ליתר דברי אוכל יישאר הכלל המקראי/מדרשי ריק מתוכן. חכמים אינם באים עם מסורת מוכנה מראש, אלא עם הכישרון המאפשר להם להקביל תהליך מול תהליך.

אף הרשב"א⁵⁸ ניגש לבעיה כשבידו הכלל שלנו, "לא מסרן הכתוב אלא לחכמים". אמנם הטכניקה הלימודית שונה במקצת מזו של המרדכי, אך גם אצל הרשב"א מתפקידם של חכמים למלא ביטוי מקראי סתום בתוכן שבלעדיו נותר הכתוב ללא יישום. הרשב"א מעמיד זה מול זה את היתר אוכל נפש המקראי, מכאן, ואת הכתוב "הוא לבדו יעשה לכם" (שמות י"ב, טז), הנדרש בירושלמי⁵⁹ כצמצום היתר אוכל נפש, מכאן. אך מה תוכן הצמצום? הכתוב עצמו הוא סתום. כותב הרשב"א: "אך 'הוא לבדו' ו'לכם' מיעוטינן הם

56. הדברים מובאים בשם רבו (= רא"ה) בחידושי הריטב"א ליבמות שם, ובנימוקי יוסף בשם הריטב"א שמביאו בשם הרא"ה. הריטב"א שם מפרש את המשך הסוגיה, "משום עיגונא אקילו בה רבנן", לאור פירוש רא"ה זה: "כלומר, חכמים, שהם מחמירין בכל מקום, הקילו בזה לחשבו פרסום ולדונו כעדות ברור כל זמן שלא בא". באשר לריטב"א עצמו, שמא הניב שלנו מהדהד בציטוט המפורסם שלו את "רבני צרפת" בנוגע לאמרה "אלו ואלו דברי אלהים חיים": "ושאל לקב"ה על זה, ואמר שיהא זה מסור לחכמי ישראל שבכל דור ודור ויהיה הכרעה כמותם" (חידושי הריטב"א לעירובין יג ע"ב, ד"ה אלו ואלו).

57. מרדכי ביצה, ס' תרמג.

58. עבודת הקודש, בית מועד, שער ראשון, סעיף א. הרשב"א חוזר על מרכיבים רבים מדיון זה בחידושו למסכתות ביצה ושבת, אך ללא הזכרת "לא מסרן".

59. ירושלמי ביצה פ"ג, ס ע"ד.

“לא מסרן הכתוב אלא לחכמים” – לגלגולי הניב ומשמעותו

ולפיכך יש אפילו מלאכות שיש בהם צורך אוכל נפש ואסורות, ומסרן הכתוב לחכמים והם אמרו שהקוצר והתולש והדש... אסור. וכן אסרו מדבריהם [= מדרבנן] לרדות חלות דבש מן הכוורת”. ואולם ברור מהמשך דבריו כי הכרעת חכמים הייתה תבונית, שכן הרשב"א ממשיך ומנמק – והדברים לקוחים בעיקר מתורת רמב"ן⁶⁰ – אילו קריטריונים שימשו את החכמים בהבחנתם בין המלאכות. ברור מתוך סיום דבריו שהבאתי לעיל (“וכן אסרו מדבריהם...”) כי יתר המלאכות האסורות זוכות למעמד של איסורי תורה, שהתפרשו על ידי חכמים להם “הכתוב מסר” את חובת הפירוש; ולנקודה זו נחזור בהמשך.⁶¹

הרינו עדים, שוב, להרחבה נוספת של הכלל שלנו מעבר למקרים התלמודיים המקוריים, הרחבה שמעלה אף היא את ההשערה (אם כי הדבר לא נאמר כאן מפורשות כמו אצל הרא"ה) שהרעיון העומד מאחורי כלל זה עומד מאחורי הרבה מאוד מקרים, שבהם חכמים מפרשים פסוקים סתומים.

המאירי

גם אצל ר' מנחם המאירי משמש הכלל שלנו – עם תוספת כמה מילים חשובות – בצורה מרחיבה לעומת שימושיו התלמודיים, אך שימוש זה בא לאשש מהלך הלכתי ידוע. הנה, בבואו לנמק כיצד בטלו חכמים את חובת הטבילה לבעלי קרי לפני תפילה ולימוד תורה, וזאת למרות הכלל ש"אין בית דין מבטל דברי בית דין חברו אלא אם גדול הימנו בחכמה ובמנין" (עדויות פ"א מ"ה), מעלה המאירי שיטה הטוענת כי כלל זה תקף רק בנוגע לגזרות ולתקנות, אך לא לגבי "מה שנתקן ממקראות"⁶² – והרי נראה כי טבילת בעל קרי אכן נתקנה על בסיס דרשה. הבחנה זו, וחופש הפעולה שהיא מקנה לחכמי הדור, מבוססת לפי המאירי על הכלל שלנו: "מה שנתקן ממקראות והם רואים לפרשם בדרך אחרת רשאים... שלא מסרן הכתוב אלא לחכמים שבכל דור ודור". המאירי מפרש, כנראה, את "הכתוב" במובן: דרשת הכתוב, שרשאים חכמי "כל דור ודור" לדרוש לפי דעתם הם, גם אם הדבר מערער על דרשת קדמונים והלכתם. ברור, כי השימוש התלמודי המקורי בכלל שלנו לא התייחס למקרה מעין זה.

ההבחנה בין ביטול תקנה עצמאית ובין ביטול תקנה המבוססת על הדרשה, מובאת במאירי בשם "יש מפרשים" סתמיים. נראה, כי ביסודם של דברים מונחת שיטת הרמב"ם בהלכות ממרים (פ"ב ה"א), שיטה שגם ראב"ד היה שלם עמה.⁶³ לפי גישה זו, רשאים חכמים שבכל דור ודור לחלוק על קודמיהם בנוגע להלכה הנובעת ממדרש הכתובים.

60. ראה: **מלחמות ה'** ביצה פ"ג, י"ג ע"ב בדפי הרי"ף, ובפירושו לתורה, ויקרא כ"ג, ז.

61. אמנם הדבר אינו נאמר לא על ידי הרשב"א ולא על ידי המרדכי, אך שמא האמירה: "לומר לך... איזו מלאכה אסורה ואיזו מלאכה מותרת" הוסב על ידם על מלאכות יום טוב ממש, ולא רק על מלאכות חול המועד.

62. **בית הבחירה** לברכות כב ע"א, וראה דברי רה"ג לעיל ליד הערות 25-27.

63. לעצם ההבחנה, ראה בספרי, **סמכות ומרי בהלכת הרמב"ם**, תל אביב תשס"ב, מעמ' 79. לשיטת ראב"ד בנידון, ראה עמ' 87.

בעניין זה "אינך חייב ללכת אלא אחר בית דין שבדורך" (הלכות ממרים פ"ב ה"א). אמנם הרמב"ם עצמו לא נזקק להוראה זו כדי לנמק את ביטול תקנת טבילת בעל קרי, אך אין זה מונע מהמאירי מלפתח את עמדתו הכוללנית וליישמה במקרה זה. בהצגת המאירי את הדברים, כוחם של חכמי כל דור לפעול במקרים כאלו ניתנה להם כהרחבה של הכלל "לא מסרן הכתוב אלא לחכמים".

ג

חכמי ימי הביניים דנו בשאלת מעמדן – דאורייתא או דרבנן – של הלכות שנוצרו בחסות הכלל "לא מסרן הכתוב אלא לחכמים"; ורוב רובו של דיון זה התקיים במסגרת הדיון סביב מעמדן של הלכות חול המועד. כיוון שהלכות אלה גם נתמכו במקורות שונים, ההתייחסות ל"לא מסרן" הייתה לפעמים עקיפה ואפילו בלתי-ממוקדת.⁶⁴ יש לזכור, כמו כן, כי הכלל לא נוצר כדי לקבוע את מעמדן של הלכות הנגזרות מפעולת חכמים, אלא כדי להצביע על חכמים ככתובת הלגיטימית לפתרון סתירות מקראיות. מי ששם את הכלל "לא מסרן הכתוב" במרכז הדיון סביב מלאכת חול המועד, הוא בעל ספר החינוך, הנוקט גישה חד-משמעית למשמע מהכלל:

לא בא מפורש בתורה אי זו מלאכה אסורה בהם או מותרת... ואיזו מלאכה אסורה או מותרת מסרן הכתוב לחכמים ואחר שהדבר מסור בידם שלא אסרה התורה אלא במה שהם אמרו, הם חלקו המלאכות כפי רצונם ודעתם ונמצא שכל מלאכה שאסורה לנו מדאורייתא ואשר התירו גם כן מותר לנו מן התורה כי בידם נמסר איסור זה לפי משמעות הנדרש בכתוב... כי התורה לא אסרה ולא התירה בחולו של מועד אלא במה שיסכימו הם.⁶⁵

מבחינת ייחוסם, הדברים נראים כתת-סעיף להצהרה הידועה של רמב"ן ("כי על דעת שלהם הוא נותן להם התורה") בפירושו לדברים י"ז, א, הצהרה שהקנתה מעמד של דין תורה לפרשנותם של חכמים.⁶⁶ אולם רמב"ן אינו מזכיר את הכלל שלנו בהקשר ההוא (להלן נראה כי הוא דווקא אינו משוה בין הנושאים), אם כי הצהרתו מרחיקת לכת מבחינה תאולוגית מהכלל "לא מסרן הכתוב אלא לחכמים" הצנוע, יחסית, שכן זו האחרונה אינה מערבת ישירות דעת עליון.

64. ראה לדוגמה תוספות חגיגה יח ע"א, ד"ה חולו של מועד, ועוד.

65. ספר החינוך, מהד' שעוועל, ירושלים תש"ך, מצוה שכה, עמ' תו-תז. למסורת הרווחת המייחסת את כתיבת ספר החינוך לר' אהרן הלוי (רא"ה), אין כנראה ראיה חותכת. ראה: מ' מרגליות, **אנציקלופדיה לגדולי ישראל**, תל אביב תש"ו, עמ' 118; שעוועל, שם, עמ' ה-ו. לפי 'תא-שמע, מחבר הספר הוא ר' פנחס הלוי, אחיו של רא"ה (מחברו האמיתי של ספר החינוך), קרית ספר נה, תש"ם, עמ' 791-789).

66. על פי השגתו לספר המצות לרמב"ם. וכבר קישר עמנואל (לעיל, הערה 1, עמ' 35) בין הדברים, מבלי להתייחס להבדל הדק ביניהם.

כעמדה זו משתמע גם מדברי ראשונים אחרים, הגם שאלה אינם חד־משמעיים או מפורשים. כך משתמע כללית מדברי רש"י שהבאנו לעיל; כדוגמה ישמשו דבריו המייחסים את ההבחנה בין חיובי חטאת בשבת ל"לא מסרן הכתוב אלא לחכמים", והרי קשה ליחס משטר הבאת קרבנות לתקנת חכמים.⁶⁷ כבר ציינו לעיל לדברי רב"ד ("דאזל אדינא דאורייתא") והרא"ה ("כרוב דינים של תורה"). ישנם מקומות שראשונים מעניקים לחכמים את הסמכות להקל בחומרתן של הלכות שהן דאורייתא, תוך הסתמכות על הכלל שלנו. הר"ן, לדוגמה, טוען כי כל חמשת עינויי יום הכיפורים נחשבים מדאורייתא, אך כיוון שרק אכילה ושתיה מוזכרים מפורשות בתורה, בעוד שנעילת הסנדל, תשמיש המטה, רחיצה וסיכה נלמדים מהמדרש, "ומסרן הכתוב לחכמים והן הקלו בהן כפי מה שראו".⁶⁸ ייתכן כי אף רא"ש, הסבור בזכור כי חכמים פסלו (בתוקף "לא מסרו הכתוב") את השימוש בארבע מינים מיובשים לגמרי שלא בשעת הדחק אף בדיעבד, מתכוון לפסילה ברמה של דאורייתא.

כבר ציינו כי נתינת מעמד של דאורייתא למלאכות חול המועד מתיישבת יפה עם ההנחה ש"לא מסרן" יוצר הלכות שתוקפן מדין תורה. ברם, כיצד יתמודדו חכמים הדוגלים בשיטה שמלאכות אלו תוקפן מדרבנן בלבד עם הכלל שלנו? הנה, קיימת הכרה נרחבת (אם כי לא אוניברסלית) כי גם השיטה הרואה במלאכות חול המועד איסורים דרבנן בלבד, מתקשה בכלל שלנו. הסמ"ג מיחס לרבנו תם את הטיעון הבא: "אע"ג דאמרינן התם לא מסרו הכתוב אלא לחכמים, מכל מקום אי אפשר..."; וכן הדברים במרדכי ובהגהות מיימוניות.⁶⁹ יחס זה כלפי הלכות המתבססות על הכלל "לא מסרן הכתוב אלא לחכמים" בא לידי ביטוי חד־משמעי יותר. רא"ש מאמץ את הדעה כי מלאכות חול המועד הן מדרבנן, ומבסס שיטה זו על סוגיות התלמוד – להוציא התנא של "לא מסרן הכתוב אלא לחכמים". לפי תנא זה, אומר רא"ש, איסורי חול המועד ייחשבו מן התורה.⁷⁰

ד

הכלל "לא מסרן הכתוב אלא לחכמים" כמעט תואם את הצהרת רמב"ן הידועה, "כי על דעת שלהם נתן לנו את התורה".

אמנם קיים הבדל דק בין שתי האמירות: זו של רמב"ן מתייחסת יותר לפעילות פרשנית/מדרשית ממש, בעוד שזו התלמודית מתקשרת יותר לקביעות הלכתיות

67. רש"י שבת ס"ב, ד"ה הכי גרסינן; וכבר עמד עמנואל (לעיל, הערה 1, עמ' 30) על נקודה זו. מאידך גיסא, אינני משתכנע מפירושו לדברי רש"י תמורה כז ע"א, ד"ה ואם תחתיה, כאילו מדובר בידיעת חכמים את פירוש הכתוב "כפי שנמסר בעת נתינת המצוה בסיני". וראה גם רש"י יבמות פז ע"ב, ד"ה וכי.

68. פירוש הר"ן לרי"ף יומא פרק ח ד"ה יום הכפורים (דף א ע"א, בעמודי הרי"ף).

69. סמ"ג ל"ת לו; הגהות מיימוניות הלכות יום טוב פ"ז ס"ב; מרדכי, מועד קטן סי' תתל"ה. ראה את דינו של עמנואל שם, עמ' 30 (הדברים אינם מפורשים במגיד משנה שם).

70. רא"ש מועד קטן פ"א ס"א, וראה ליד הערה 6 לעיל.

המיישמות הוראות מקראיות כלליות. ברם, כאן כמו כאן, נראה שדברי חכמים נחשבים כביטוי האותנטי והמוסמך של ההוראה המקראית/אלוהית.⁷¹ ניתן לצפות אפוא, שרמב"ן יאמץ את הכלל שלנו כמקור המכונן את תורתו הוא, כאמירה תלמודית המבססת את מעמדה הרם של היצירה החז"לית על המקור המקראי עצמו. לכאורה, רמב"ן יכול היה רק לקבל תקדים רעיוני זה בברכה ובאהדה; אם רמב"ן חידש "כי על דעת עצמן הוא נותן להם התורה", הרי כאן אומרים חז"ל שהכרעת ההלכה ניתנה לחכמים על ידי "הכתוב". ברם, כאן צפויה לנו הפתעה.

נראה כי רמב"ן אינו מאמץ את הכלל שלנו לפי משמעותו זו. כבר ראינו (ליד הערה 2 לעיל) כי רמב"ן נעזר בכלל כדי להגביל את סמכות הגזרה והתקנה לחכמים בלבד: "לא מסרן הכתוב אלא לחכמים" – הם רשאים לגזור, ולא דמויות אחרות. מסתבר, כי שימוש זה הוא רטורי בעיקר, שכן מובן (בהקשר התלמודי) שרשות החקיקה לא ניתנה לכל אדם. עתה ניוכח כיצד רמב"ן מקשר את מאמרנו לנושא הגזרה בצורה דווקאית, השוללת מתן משמעות מקיפה יותר לאמירה.⁷²

הנה, רמב"ן אימץ את הדעה כי איסור מלאכה בחול המועד הוא דין תורה. כנגד דעה זו כבר הביא רבנו תם כמה ראיות, ביניהם דברי רבי אבא בר ממל (בירושלמי) כי "אילו היה לי מי שנמנה עמי... התרתי שיהיו עושין מלאכה בחול המועד". דברים אלה אינם עולים בקנה אחד עם ההנחה שאיסור מלאכה בחול המועד הוא איסור תורה. כנגד ראיה זו השיב רמב"ן ("וגם זה כפתור ופרח", לדבריו), שרבי אבא לא חשב להתיר איסורי תורה. הערת ר' אבא כוונה, אומר רמב"ן, נגד אותם איסורים שהוסיפו חכמים על איסורי תורה המקוריים בלבד. נורמות אלו נוספו בתוקף האמירה "לא מסרן הכתוב אלא לחכמים", ואינן אלא גזרות דרבנן, אותן יכולים חכמים אחרים לבטל.⁷³ הננו רואים שוב כי רמב"ן ייעד את הכלל שלנו למלא את ידי חכמים כגזרי גזרות, ובוודאי לא כקובעים הוראות בעלות מעמד של דין תורה או אפילו כפרשני התורה על כל ההשלכות של מעמד זה. ואכן ריטב"א העיר כי לפי רמב"ן אסרו חכמים מלאכות חול המועד כעושי "משמרת למשמרתי כמו שעשו בשאר גופי תורה".⁷⁴ בהזכירו את החובה המקיפה לעשות "משמרת למשמרתי" רומז ריטב"א להצדקה התלמודית הידועה לגזרותיהם של

71. וראה: מ' הלבנטל, 'ספר המצות לרמב"ם והארכיטקטורה של ההלכה', תרביץ נט, תש"ן, עמ' 473-476, ובהערה 33. אך ראה גם הערה 31, שם. והשווה מה שכתבתי במאמרי 'אפילו אומר לך על ימין שהוא שמאל' – לעצמת הסמכות המוסדית של ההלכה וגבולותיה', בתוך: מ' בר (עורך), **מחקרים בהלכה ומחשבת ישראל**, ספר יובל לע' רקמן, רמת גן תשנ"ד, עמ' 224, הערה 6.

72. אפשר, אולי, לשמוע הד לתורת "מסרן הכתוב לחכמים" בדברי **ספר החינוך** (לעיל, הערה 65), מצוה תקח: "נמסרה כוונת התורה אל חכמי ישראל". במשפט זה נוקט החינוך "מטבע הקרוב לדברי הרמב"ן", כדברי מ' הלבנטל (**על דרך האמת: הרמב"ן ויצירתה של מסורת**, ירושלים תשס"ו, עמ' 96), כפי שהדיון כולו "הושפע מן הרמב"ן"; ושמו גם שואל החינוך את המטבע האמור מסוגייתנו מתוך הנחה שהוא עולה בקנה אחד עם תורת רמב"ן.

73. רמב"ן, פסקי דיני מלאכת חולו של מועד; חידושי עבודה זרה כב ע"א.

74. ריטב"א למועד קטן ב ע"א.

“לא מסרן הכתוב אלא לחכמים” – לגלגולי הניב ומשמעותו

חכמים.⁷⁵ מעניין הדבר כי ריטב“א רואה בדרשת “עשו משמרת למשמרתי” בסיס איתן יותר מברייתת “לא מסרן הכתוב אלא לחכמים”, לדיני חול המועד שמדרבנן.

* * *

האמירה “לא מסרן הכתוב אלא לחכמים” נדירה בספרות חז“ל, ואף אינה זוכה לאזכורים רבים בדברי הראשונים. עם זאת, בהתחשב בשתיקתם הכללית של חכמים בנוגע ליסודות האפיסטמולוגיים של התורה שבעל פה, אין ספק כי גם אמירה זו, על הפרשנות שהתלוותה לה, ועל הרחבתה אצל חכמים מסוימים, חשובה ומשמעותית היא. האמירה פותחת לנו אשנב נוסף לבית היוצר של חכמים, ומאירה אור חדש על תודעתם כיוצרי תורה בהסמכה עליונה.

75. יבמות כא ע“א; תורת כוהנים אחרי מות פרק יג כב, מהד' ווייס פו ע”ד.