

קידושי כסף ו"מסרן הכתוב לחכמים"

ראשי הפרקים

- א. מבוא
- ב. מסרן הכתוב לחכמים
- ג. מצות לא תסור
- ד. מסורת ומידות הדרש
- ה. דיים שעיקרם מדברי תורה ופירושם מדברי סופרים
- ו. סיכום

א. מבוא

בהקדמה לספר המצוות שורש ב כותב הרמב"ם שרוב הדינים שלמדו חז"ל ממדרש הפסוקים במידות שהתורה נדרשת בהן, נחשבים דרבנן. וזה לשונו :

השרש השני שאין ראוי למנות כל מה שלמדים באחת משלש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהן או בריבוי. כבר בארנו בפתיחת חבורנו בפרוש המשנה (בריש ההקד"י) שרוב דיני התורה יוצאו בשלש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהן ושהדין היוצא במדה מאותן המדות הנה פעמים תפול בו המחלוקת ושיש שם דינין הם פירושים מקובלים ממשה אין מחלוקת בהם אבל הם מביאים ראיה עליהם באחת משלש עשרה מדות כי מחכמת הכתוב שהוא אפשר שיימצא בו רמז מורה על הפירוש ההוא המקובל או הקש יורה עליו. וכבר בארנו זה הענין שם. וכשהיה זה כן הנה לא כל מה שנמצא החכמים שהוציאו בהקש משלש עשרה מדות נאמר שהוא נאמר למשה בסיני ולא גם כן נאמר בכל מה שנמצאם בתלמוד יסמכוהו אל אחת משלש עשרה מדות שהוא דרבנן כי פעמים יהיה פירוש מקובל. לפיכך הראוי בזה שכל מה שלא תמצאהו כתוב בתורה ותמצאהו בתלמוד שלמדוהו באחת משלש עשרה מדות אם בארו הם בעצמם ואמרו שזה גוף תורה או שזה דאורייתא הנה ראוי למנותו, שהמקבלים אמרו שהוא דאורייתא. ואם לא יבארו זה ולא דברו בו הנה הוא דרבנן, שאין שם כתוב יורה עליו.

רמב"ן בהשגותיו (שם) מאריך להקשות על דברי הרמב"ם מסברה ומהש"ס. מסברה, כיצד אפשר לומר שדינים שמתבססים על פסוקים בתורה הם

דרבנן? ומהש"ס, יש עשרות סוגיות שמוכח מהן לכאורה שסתם דינים שנלמדו במידות הדרש הם דאורייתא. במהלך הדורות, נשתברו קולמוסים ונשפך דיו רב על-מנת ליישב את הרמב"ם.

כמו כן, מדברי הרמב"ם במספר מקומות עולה שגם לדיני הלכה למשה מסיני הוא מתייחס כאל דינים דרבנן. וזה לשונו (שו"ת סי' עא):

יש לי חבור בענין מנין המצות ויש בו בתחלתו י"ד פרקים ... ובאותם פרקים בארתי שאין כל דבר שלמדין אותו בהיקש או בק"ו או בג"ש או במדה מ"ג מדות שהתורה נדרשת בהן דין תורה עד שיאמרו חכמים בפירוש שהוא מן התורה והבאתי על זה ראיות ושם בארתי שאפילו דבר שהוא הלכה למשה מסיני מדברי סופרים קרינן ליה ואין שם דבר שהוא מן התורה אלא דבר שהוא מפורש בתורה כגון שעטנז וכלאים ושבת ועריות או דבר שאמרו חכמים בפירוש שהוא מן התורה והן כמו שלשה וארבעה דברים בלבד.

גם בנקודה זו תמהים עליו הרמב"ן (שם) וראשונים אחרים. הרמב"ן מקשה עליו מכמה מקומות שהגמרא קוראת בפירוש להלכה למשה מסיני "דאורייתא"¹. ועוד, מקשה הרמב"ן, הרי כל דיני התורה תלויים בשיעורים שלהם, ושיעורים הם הלכה למשה מסיני!²

נראה שכאן, הקושיה על הרמב"ם מסברה גדולה עוד יותר: כיצד דינים שנאמרו למשה בסיני נחשבים דרבנן?!

הדוגמא הקיצונית ביותר של שיטת הרמב"ם בנושא, שעוררה את המחלוקת הגדולה ביותר בעניין, היא קידושי כסף. הרמב"ם אומר בתחילת הלכות אישות (א,ב) שקידושי כסף מדברי סופרים:

(ב) וליקוחין אלו מצות עשה של תורה הם, ובאחד משלשה דברים האשה נקנית, בכסף או בשטר או בביאה, בביאה ובשטר מן התורה ובכסף מדברי סופרים, וליקוחין אלו הן הנקראין קידושין או אירוסין בכל מקום, ואשה שנקנית באחד משלשה דברים אלו היא הנקראת מקודשת או מאורסת. (ג) וכיון שנקנית האשה ונעשית מקודשת אע"פ

¹ נזיר (כט,א) לגבי אדם מדיר את בנו; סוכה (מג,ב) לגבי מצות ערבה.

² ערובין ד,א.

שלא נבעלה ולא נכנסה לבית בעלה הרי היא אשת איש והבא עליה חוץ מבעלה חייב מיתת בית דין ואם רצה לגרש צריכה גט.

הרמב"ם מסתמך על כך שהגמרא לומדת את דין קידושי כסף מדרשה³. הרמב"ן מבין בדעת הרמב"ם שאשת איש שהתקדשה בכסף וזנתה אין בה חיוב מיתה, ואם היא אשת כהן היא איננה אוכלת בתרומה. הוא מקשה עליו מגמרא (קידושין י, ב) שאומרת בפירוש שאשת כהן שהתקדשה בכסף אוכלת בתרומה.

התשב"ץ (ח"א סי' קנא) טוען שלא ייתכן שהרמב"ם סובר כך, "חס ליה לרבינו ז"ל דלימא הכי שא"כ הוא עוקר הרים גדולים ומפיל חומות בצורות". הוא מוכיח שגם לפי הרמב"ם דין אשת איש שהתקדשה בכסף כדין כל אשת איש אחרת, מכך שבסמוך למשפט "ובכסף מדברי סופרים" כותב הרמב"ם, "וליקוחין אלו הן הנקראין קידושין או אירוסין בכל מקום... והבא עליה חוץ מבעלה חייב מיתת בית דין".

בעקבות קושיה זו וקושיות אחרות, הרבה ראשונים ואחרונים מנסים להסביר כיצד דין מסוים יכול להיות "דרבנן" ועדיין להיות בעל מאפיינים מובהקים של דאורייתא.

התשב"ץ מסביר שהגדרת המושגים "דרבנן" ו"דברי סופרים" אצל הרמב"ם במקורות הנ"ל אינו מתייחס לתוקף הדינים או למקורם. באמת דינים שנלמדו במידות הדרש הם מדאורייתא. אלא הכינויים הנ"ל באים לציין את העובדה שדינים אלו נמסרו לנו על-ידי חכמים ואינם מפורשים בתורה, ולכן אינם יכולים להימנות – לדעת הרמב"ם – במנין תרי"ג המצוות.

לפי זה, הרמב"ם אינו מחדש כלום בכך שהוא מגדיר דינים אלו כ"דברי סופרים", אלא רק מתאר את המציאות הפשוטה שהם לא מפורשים בתורה. גם הרמב"ן מודה במציאות זו, וגם הוא אינו מונה מצוות דרבנן כחלק מהתרי"ג. כמה וכמה ראשונים ואחרונים הולכים בכיוון זה.⁴

³ קידושין ב, א: "וכסף מני"ל גמר קיחה קיחה משדה עפרון כתיב הכא כי יקח איש אשה וכתוב התם נתתי כסף השדה קח ממני". ועיין שו"ת הרמב"ם סי' ע"ז.

⁴ רשימה חלקית: מגיד משנה וכסף משנה (ה'ל' אישות שם); מגילת אסתר (שם); ש"ך (חוי"מ לג, א); שו"ת רעק"א (מהדו"ק סי' צד).

הסבר שני הוא שאמנם דינים אלו הם מדאורייתא, אבל מכיון שאינם מפורשים בתורה, רמת חומרם פחות גבוהה מדיני דאורייתא רגילים. הפרי מגדים (פתיחה כוללת א,יא-יז) הולך בכיוון זה ודן בו בהרחבה.

נראה שהבסיס העיקרי להסבר זה הוא דברי הר"ן בנדרים (ח,א ד"ה הא). הר"ן מתייחס לדברי הגמרא ששבועה לא חלה על דברי תורה משום ש"מושבע ועומד מהר סיני הוא", ואומר ש"כל מידי דאתיא מדרשא, אע"פ שהוא מן התורה, כיון דליתיה מפורש בקרא בהדיא – שבועה חלה עליו". מפורש בדבריו שדין שנלמד מדרשה הוא מדאורייתא, ואעפ"כ דינו קל יותר לענין חלות שבועה.

הפמ"ג מוסיף וטוען שמי שעובר על דינים אלו אינו נענש בעונשי התורה,⁵ ובעצם אינו עובר על לאו או על עשה דאורייתא כלל, אלא על דין בעלמא.⁶ הוא מביא דעות שספקם של דינים אלו לקולא,⁷ ושמי שיוצא ידי חובת מצוה מדאורייתא מצד הלכה למשה מסיני עדיין יהיה חייב מצד המצוה המפורשת

יש מוסיפים עוד נפקא מינות לחילוק בין דברי תורה לדברי סופרים לפי הבנת התשב"ץ, שגם הן יוצאות מעצם ההגדרה של דברי סופרים כדינים שאינם מפורשים בתורה.

הכסף משנה (שם) מביא את דברי הגמרא (סנהדרין פח,א) שזקן ממרא חייב רק על דבר שעיקרו מדברי תורה ופירושו מדברי סופרים, כגון מניין הפרשיות בתפילין. בעל הדורות הראשונים (ח"ד עמ' 514-542) מוסיף על-פי הרמב"ם בהלכות ממרים (פרקים א'-ב') שאם דין מתקבל על-פי דרשה, מותר לבית דין אחר לחלוק על הדרשה ולבטל את הדין, מה שאין כן בדין המפורש בתורה. הרב נחום אליעזר רבינוביץ' (עיונים במשנתו של הרמב"ם עמ' צ-קו) מחדש שכאשר דין אינו מפורש בתורה, לא שייך בו כל תוסף (אם הדין שחידשו חכמים אינו נכון) ובל תגרע (אם חכם חולק על הדין אע"פ שהוא נכון). (ע"ש בהוכחתו מהרמב"ם).

המשותף לכל ההשלכות הללו היא שהן יוצאות מעצם ההגדרה של דין שאינו מפורש בתורה, בלי קשר לשאלה האם קוראים לו דברי תורה או דברי סופרים.

יש לשייך לקבוצה זו גם נפקא מינה שמביא הפמ"ג (ע"ן לקמן), שחכמים רשאים לאסור היתר שנובע מדרשה או מהלכה למשה מסיני, אפילו לפי ה"ט"ז (יו"ד קסז,א) שסובר שהם אינם רשאים לאסור היתר המפורש בתורה.

⁵ בפשטות הוא מסתמך בטענה זו על הרמב"ם בשה"מ שורש י"ד ביחס לאיסור הכאת אב ואם, ע"ש.

⁶ בנקודה זו הוא מפנה לדברי המגיד משנה (הל' שבת כ,יד) לגבי מצות שביתת עבדו בשבת.

⁷ ע"ן שיירי כנסת הגדולה באו"ח סימן קס בהגהות ב"י אות כג.

בכתוב.⁸ עוד טוען הפמ"ג שאין דין ערבות כלל ישראל על דינים אלו ולא אומרים בהם יצא מוציא.

אמנם צריך ביאור מדוע היותו של דין מפורש בתורה נותן לו חומרה גדולה יותר.⁹

לבעל הלב שמח על ספר המצוות לרמב"ם שיטה שלישית בעניין. לדבריו, התוקף ורמת החומרה של דינים שנלמדו במידות הדרש או שהם הלכה למשה מסיני הם באמת כמו דינים דרבנן לפי הרמב"ם. כדי להסביר את העובדה שלחלק מהם, כמו קידושי כסף, יש השלכות הלכתיות שהן דאורייתא, הוא מחלק בין דינים שעיקרם מדברי סופרים לבין דינים שעיקרם מדברי תורה ורק פירושם מדברי סופרים. לסוג האחרון, אומר הלב שמח, רמת חומרה והשלכות הלכתיות שהן כמו כל דין דאורייתא.

מקורו של חילוק זה ברמב"ם הוא בהלכות מקוואות (ו,ח):

ספק יש בנקב כשפופרת הנוד ספק אין בו אין מצטרפין, מפני שעיקר הטבילה מן התורה, וכל שעיקרו מן התורה אף ע"פ ששיעורו הלכה ספק שיעורו להחמיר.¹⁰

יש ללמוד מהלכה זו שסתם "הלכה", כלומר הלכה למשה מסיני, דינו לקולא; ורק אם עיקרו מן התורה, דינו לחומרא. ואכן, במקומות אחרים אנו מוצאים שהרמב"ם דן את ספקו של הלכה למשה מסיני לקולא.¹¹

כפי שראינו, הרמב"ם מתייחס להלכה למשה מסיני כאל דברי סופרים. ואכן בתוספתא, שהיא המקור של הדין הנ"ל, הניסוח הוא "כל דבר שעיקרו מן התורה ושיעורו מדברי סופרים ספיקו טמא."¹² מכאן לומד הלב שמח

⁸ יסוד זה יוצא לו מהמרדכי (מגילה פרק ב' תשצח), שדן בשאלה כיצד מי שעושה קידוש בתוספת שבת יוצא ידי חובת בקידוש בלילה, והרי דין תוספת שבת הוא רק הלכה למשה מסיני.

⁹ הרב מיכאל אברהם בספרו רוח המשפט, שהולך גם הוא בכיוון זה, מציע לכך הסבר מורכב; ע"ש.

¹⁰ הדברים מפורשים גם בתוספתא (מקוואות ה,ד)

¹¹ עיין הלכות שחיטה ה,ג.

¹² עיין פירוש המשניות לרמב"ם כלים יז, יב שמנצל ניסוח זה של התוספתא כדי להסביר את משמעות הביטוי "דברי סופרים" לפי שיטתו.

שהרמב"ם מודה בדינים שעיקרם מדברי תורה ופירושים מדברי סופרים שדינם כדיני תורה.¹³

אם כן, ללב שמח יש יתרון בכך שלחילוקו יש מקור ברור ברמב"ם ובתוספתא. אולם לכאורה פירושו קשה יותר מהפירושים הקודמים. קודם כל, כיצד ניתן לומר שהתוקף של סתם דיני הלכה למשה מסיני או של דרשות הוא מדרבנן בלבד? שנית, כיצד העובדה שעיקרו מדברי תורה הופכת את כל הדין לדאורייתא? ועוד, אם דין שעיקרו מדברי תורה חמור כדאורייתא, למה הרמב"ם מתעקש לקרוא לו דברי סופרים? מה משמעות המושג דברי סופרים לפי זה?

במאמר זה ננסה להסביר חילוק זה לאור סוג אחר של דינים שמקורם מדרבנן ותוקפם מדאורייתא, דהיינו דינים ש"מסרן הכתוב לחכמים". נטען שהמושג מסרן הכתוב לחכמים יכול לשפוך אור לא רק על הדינים שעיקרם מדברי תורה ופירושים נלמד במידות הדרש או בהלמ"מ, אלא על עיקר עניינה של מצות "לא תסור", שהיא יסוד החיוב של התורה שבעל-פה לפי הרמב"ם, כפי שיתבאר. מתוך כך יובן גם החילוק בין דינים המפורשים בתורה לכאלו שאינם מפורשים, שהוא יסוד שתי השיטות הראשונות בדעת הרמב"ם, וממילא תובן משמעות המושגים "דרבנן" ו"דברי סופרים" לפי הרמב"ם.

ב. מסרן הכתוב לחכמים

הגמרא בחגיגה (יח,א) מביאה כמה וכמה דרשות שמלמדות על איסור מלאכה בכל המועד. זוהי האחרונה שבהן:

ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת לה' מה שביעי עצור - אף ששת ימים עצורין, אי מה שביעי עצור בכל מלאכה - אף ששת ימים עצורין בכל מלאכה? תלמוד לומר: וביום השביעי עצרת - השביעי עצור בכל מלאכה, ואין ששה ימים עצורין בכל מלאכה. הא לא מסרן הכתוב אלא לחכמים, לומר לך איזה יום אסור ואיזה יום מותר, איזו מלאכה אסורה ואיזו מלאכה מותרת.

¹³ הביטוי "עיקרו מדברי תורה ופירושו מדברי סופרים" מופיע גם בגמרא. הגמרא (סנהדרין פח,א) אומרת שרק דין כזה זקן ממרא חייב. אולם משם אי אפשר להוכיח שכל דין כזה דינו כדאורייתא, וכל דין אחר שנקרא מדברי סופרים הוא קל יותר.

עולה בפשטות מהגמרא שאיסור מלאכה בחול המועד הוא מדאורייתא, אבל התורה לא הגדירה את האיסור, אלא השאירה מקום לחכמים לבוא ולתת את ההגדרות. ואכן הגדרות מלאכת חול המועד מעידות על האופי ה'דַרְבָּנִי' שלהן, כגון היתר דבר האבד¹⁴. תופעה זו מערערת לכאורה על ההנחה המקובלת שדיני דאורייתא הם מערכת שלמה ועצמאית כשלעצמה, ודיני דרבנן הם מערכת הלכתית נמוכה יותר שמתווספת למערכת הקודמת ומרחיבה בכך את עולם ההלכה. התפיסה החדשה שיש להסיק מתוך תופעה זו היא שדיני התורה הם מערכת לא-שלמה, שנוקת להשלמה מצד גורם חיצוני – החכמים. אין ספק שממבט ראשון תפיסה זו נראית משונה ביותר.

מהו היקף התופעה?

המושג "מסרן הכתוב לחכמים" מופיע בש"ס רק בגמרא הנ"ל ובגמרא בבכורות (כו, ב). אומרת המשנה (שם):

עד כמה ישראל חייבין ליטפל בבכור: בדקה - שלשים יום, ובגסה - חמשים יום.

ושם בגמרא:

מנה"מ? אמר רב כהנא: דאמר קרא בבכור בניך תתן לי כן תעשה לצאנך מלאתך ודמעך לא תאחר כן תעשה לשורך. איפוך אנא! מסתברא: דמקדם למקדם, דמאחר - לדמאחר; אדרבה: דסמך ליה - לדסמך ליה! אלא אמר רבא: אמר קרא תעשה, הוסיף לך הכתוב עשייה אחרת בשורך; ואימא: שיתין! לא מסרך הכתוב אלא לחכמים.

יש להצביע על ההבדל בין הגמרות: בגמרא בחגיגה, הצורך בהגדרתם של חכמים נובעת מסתירה בין שתי דרשות סותרות מהפסוק. מההיקש בין "ששת ימים" לבין "השביעי" יש ללמוד שחול המועד אסור במלאכה, ואילו מהביטוי "וביום השביעי עצרת" מדויק שחול המועד מותר. הסתירה מחייבת את חכמים להיכנס לתמונה. אבל בבכורות, בפשטות ה"מסרן הכתוב לחכמים" נובע רק מציווי לא מוגדר ("תעשה") של הכתוב. כלומר, אם מהגמרא בחגיגה היה ניתן להסיק שמסרן הכתוב לחכמים רק כשיש סתירה בין דרשות, מהגמרא בבכורות עולה לכאורה שבאופן עקרוני ניתן ליישם את העיקרון ביחס לכל דין תורה שאיננו מוגדר עד הסוף.

¹⁴ עיין מועד קטן יא, ב במשנה.

אולם מכיון שהעיקרון מסרן הכתוב לחכמים מופיע בש"ס רק בשני המקומות הנ"ל, יש לשאול תחילה האם באמת מדובר בעיקרון כללי של התורה או בתופעה נקודתית.

ביחס לאיסור מלאכה בחול המועד, נחלקו הראשונים האם האיסור הוא מדאורייתא, או שהוא מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא. המגיד משנה (ה'ל' יו"ט ז,א) מביא בשם הרמב"ן והרשב"א שמדובר באיסור דאורייתא. לעומתו, הרבה ראשונים (תוספות חגיגה יח. ד"ה חולו; רא"ש מו"ק א,א; הגה"מ ה'ל' יו"ט שם) מביאים את דעת רבנו תם שהאיסור הוא מדרבנן ומסכימים איתו. לשיטתם, ייתכן לכאורה שעצם העיקרון של מסרן הכתוב לחכמים אינו באמת קיים, אלא הגמרא רק משתמשת בביטוי זה כאסמכתא. לחזק אפשרות זו, אפשר לטעון שאילו היה מדובר בכלל אמיתי, היו לו יישומים רבים יותר שלו בש"ס.

מצד שני, אפשר לומר שגם המקילים מודים בעיקרון עצמו, ומכחישים רק את היישום שלו ביחס למלאכת חוה"מ. כלומר, שיעור החיוב בטיפול בבכור הוא דאורייתא (בתורת מהכל"ח), ורק איסור מלאכת חוה"מ הוא מדרבנן.

יש לבחון אפשרויות אלו לאור הוכחת ר"ת לשיטתו. לפני שהוא מביא הוכחות מסוגיות בגמרא, ר"ת מקשה על התפיסה שהאיסור הוא דאורייתא מסברה (תוס' שם):

וקשה לר"ת, דא"כ דבר האבד וכמה מלאכות דשרינן התם היכי משתרו? וכי היכן מצינו איסור דאורייתא מקצתו אסור ומקצתו מותר?

קושיה זו צריכה ביאור, שכן אם התוקף מדאורייתא של האיסור הוא "מסרן הכתוב לחכמים", מובן ממילא כיצד ניתן להקל בדבר האבד, מה שאין כן באיסור אחרים דאורייתא; שאני הכא, שהגדרת האיסור נמסרה לחכמים!

ממילא אפשר להבין לכאורה שלפי ר"ת מסרן הכתוב לחכמים אינו מהווה מקור "רציני" לדין דאורייתא. ברור לו שדרשה זו היא רק אסמכתא, ולכן הוא רואה צורך להתמודד רק עם הדרשות האחרות שלומדות את איסור מלאכה בחוה"מ מהפסוקים.

אלא שמדברי הרא"ש (שם) משמע שקושיה זו מתייחסת רק לדרשות האחרות ולא למהכל"ח.

ומניסוחו של ההגהות מיימוניות (שם) לטענת ר"ת משמע שהוא מקבל את האפשרות לדרוש דין דאורייתא באופן של מהכל"ח, והוא רק חולק על האפשרות ליישם את העיקרון הזה ביחס למלאכת חוה"מ. וזה לשונו:

וכן פר"ת וכל הפוסקים דמייתי פרק אין דורשין אינם אלא אסמכתא בעלמא, דאי מדאורייתא לאו היו מקילין ומחלקין החכמים בין דבר האבד לשאינו אבד. ואע"ג דאמר תלמודא התם לא מסרן הכתוב אלא לחכמים אין לדקדק משם מדאורייתא הוא דא"א שיהו חכמים מקילין כולי האי אם היה מדאורייתא.

טוען ההגה"מ שההקלה בדבר האבד היא בלתי אופיינית לאיסורים דאורייתא, ולכן אם באמת "מסרן הכתוב לחכמים", לא ייתכן שחכמים היו מקילים בזה. אם כן, לגבי בכור אפשר שהוא מקבל את העיקרון.

בניגוד להגה"מ, הר"ן מאמץ את העיקרון של מהכל"ח באופן מלא, כולל ההקלה במצבים שונים לפי שיקול דעתם של חכמים. בתחילת חידושו על הר"ף ביומא (א,א) הוא מרחיב את העקרון למצות עינוי ביום הכיפורים. הר"ן מתמודד שם עם השאלה האם איסורי רחיצה, סיכה ונעילת הסנדל ביום הכיפורים הם מדאורייתא או מדרבנן. מצד אחד, הגמרא (יומא עד,א) לומדת את האיסורים מפסוק – "שבת שבתון היא לכם" (ויקרא טז,לא). אך מצד שני, אומרת המשנה (שם עג,ב) שהמלך והכלה ירחצו את פניהם והחיה תנעול את הסנדל – קולות שלא היינו מצפים למצוא באיסורים דאורייתא. מתרץ הר"ן שהאיסורים הם דאורייתא, אלא שמכיון שאיסורים אלו לא פורשו בתורה אלא נלמדו מדרשה, "קילי טפי ומסרן הכתוב לחכמים והן הקלו בהן כפי מה שראו והתירו כל שאינו נעשה לתענוג".¹⁵

¹⁵ הבית יוסף (או"ח סי' תק"ל) מביא את הר"ן כדי לדחות את טענת ההגה"מ הנ"ל ולנקוט כדעה שאיסור מלאכה בחוה"מ מדאורייתא. אמנם לכאורה ניתן ליישב את ההגה"מ עם הר"ן, ולומר שההקלות באיסור רחיצה ביוה"כ שייכות להגדרת המצוה, דהיינו מניעת תענוג, והרי סיבת ההקלות במלך, בכלה ובחיה היא שמטרת הרחיצה/נעילת הסנדל היא חיצונית (כבוד המלך, חביבות הכלה בעיני בעלה ושמירה על בריאותה של החיה, בהתאמה) ולא לשם תענוג; מה שאין כן היתר דבר האבד בחוה"מ, שאינו שייך לגדר האיסור. אלא שהרמ"ע מפאנו, שיובא בסמוך, טוען שגם את ההקלות ביחס למלאכת חוה"מ אפשר להסביר באופן דומה, ולומר שעשיית מלאכה בדבר האבד איננה מבטלת את אופיו של חוה"מ כיום שבתון; אם כן טענת הב"י למחלוקת בין הגה"מ לבין הר"ן עומדת במקומה. אלא שאולי י"ל שההגה"מ חולק על ההגדרה של הרמ"ע מפאנו לאיסור מלאכת חוה"מ. למשל, הרמ"ע תולה את הגדרתו בכך שלטענתו איסור מלאכה בחוה"מ הוא איסור עשה. אולי הגה"מ סובר אחרת. ועיין בסמוך, ובהערה 20.

יש ללמוד שני דברים מהר"ן. ראשית, העיקרון מהכל"ח מסמך את החכמים לא רק להגדיר דינים דאורייתא, אלא גם להקל בהם כפי הנראה להם. שנית, העיקרון אינו מצטמצם למקומות שבהם הוא מופיע בגמרא בפירוש, אלא יש ליישמו גם במקומות אחרים.

כך הר"ן מיישם את העיקרון גם במסכת סוכה (יג,ב מדפי הרי"ף), ביחס לדין הדר במצות ארבעה מינים, ואומר שמכיון שהתורה לא הגדירה מה נחשב הדר ומה לא, מסרן הכתוב לחכמים להגדיר את הפרטים.¹⁶

ראשונים אחרים השתמשו בעיקרון הזה בעוד מקומות.¹⁷ אבל יש להתלבט האם ניתן להסיק מאוסף מוגבל של דוגמאות שיש כאן עיקרון כללי, שכל הגדרה דינית שאיננה מפורשת בתורה נמסרה לחכמים.

אצל האחרונים, יש המדברים על מסרן הכתוב לחכמים בפירוש כעל עיקרון כללי.

הרמ"ע מפאנו (שו"ת סי' ק"ח) משיב לקושיית ר"ת שהובאה לעיל בהגה"מ, שאם איסור מלאכת חוה"מ היה מדאורייתא לא היה שייך להקל בדבר האבד, ואומר שיש לחלק בין איסור מלאכה לבין חובת שביתה. הוא מחבר בין הלימוד ממהכל"ח לבין הדרשה הקודמת בגמרא בחגיגה, שלומדת את איסור מלאכה בחוה"מ מהפסוק "אלה מועדי ה' אשר תקראו אותם במועדם (ויקרא כג,ד)",¹⁸ ואומר שאיסור המלאכה בחוה"מ הוא אמנם מדאורייתא, אך לא מצות לא תעשה של איסור מלאכה, אלא מצות עשה של שביתה. טוען

¹⁶ כך מסביר הר"ן את ההבדלים בין דין הדר ביום הראשון של סוכות לבין דין הדר בשאר הימים. מסביר הר"ן שאילו פרטי הדין היו כתובים בתורה, חכמים לא היו מקלים בפרטי הדין בשאר הימים, אע"פ שמצות שאר הימים היא רק מדרבנן, לפי שכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון; אך מכיון שגם ביום הראשון חכמים הגדירו את הפרטים ולא התורה, שכן מסרן הכתוב לחכמים, לא היתה להם בעיה להגדיר באופן קל יותר בשאר הימים.

¹⁷ יש שני מאמרים מהדור האחרון שמונים את השימושים במהכל"ח בראשונים ובאחרונים. ר' יונה עמנואל ב"המעין" (כרך ט"ו גליון ב' עמ' 26-41) מונה כעשרים שימושים בראשונים, והרב דוד קאהן בספרו הרחבת גבול יעבץ (ברוקלין, ניו יורק תשס"ב) מונה כששים שימושים בסך-הכל בראשונים ובאחרונים.

נציין לכמה דוגמאות בראשונים: לגבי חילוק חטאות בשבת, עיין רש"י שבת סט,ב ד"ה; לגבי הדלקת המנורה מאש המזבח החיצון, עיין תוס' יומא מה,ב ד"ה תמיד; לגבי איזה דבר מפורסם נחשב כעדות, עיין ריטב"א יבמות פח,א ד"ה מתוך. ועי"ע הערה 19.

¹⁸ רבי עקיבא אומר: אינו צריך, הרי הוא אומר דאלה מועדי ה' וגו'; במה הכתוב מדבר? אם בראשון - הרי כבר נאמר שבתון, אם בשביעי - הרי כבר נאמר שבתון. הא אין הכתוב מדבר אלא בחולו של מועד, ללמדך שאסור בעשיית מלאכה.

הרמ"ע שמושג המלאכה הוא בעל הגדרה ברורה,¹⁹ ולכן כאשר התורה אוסרת מלאכה, באמת לא שייך שחכמים יקלו בדבר האבד. אבל מושג השביתה אינו מוגדר,²⁰ ולכן מסרן הכתוב לחכמים; ובאו חכמים ופסקו שניתן להקל בדבר האבד בלי לפגוע במעמד של ימי חוה"מ כימי שבתון.

כחלק מתשובתו, טוען הרמ"ע שהמושג מסרן הכתוב לחכמים אינו ייחודי למלאכת חול המועד:

דכלהו מצות עשה הכי נמי שלא מסרן הכתוב אלא לחז"ל - כגון תפלין ד' טוטפות ולא חמש, ואע"ג דהלכות תפלין כלהו גמרא נינהו דהיינו הלכה למשה מסיני הא איכא נמי ציצית שפירשו בה ד' בתוך ג' ומשולשת ד' ודכותה בקדוש היום זכור את יום השבת לקדשו לא חייבה תורה אלא זכור בפה והם אמרו זכרהו על היין בכניסתו ואין קדוש אלא במקום סעודה וכאלה רבות, יעויין מה שכתב הר"ן ריש פ' לולב הגזול גבי הדר שאמרה תורה באתרוג, [...] והא דקתני לא מסרן הכתוב אלא לחז"ל גבי מלאכות האסורות והמותרות בחול המועד לאו למימרא דשאני עשה זה משאר עשין אלא ללמדנו שאסור אותן המלאכות המפורשות בדברי חז"ל לאו הבא מכלל עשה הוא שחוייבנו לשבות מהן ולעולם חז"ל מפי השמועה או מסברא דנפשייהו פירשו לנו איזו אסורה ואיזה מותרת, וכן גרומי המידות עשה של תורה הוא

¹⁹ יש לציין שגם ביחס להגדרת מלאכות שבת יש מי שאומר שמסרן הכתוב לחכמים. אומר היראים (סי' קב): "וראו חכמים אלו מלאכות שהן דומין כנגד עבודות המשכן והמלאכות הדומין לעבודה והיא נקראת מלאכה דכתיב מלאכת עבודה לא תעשו ואמרו אלו שהקפידה עליהן תורה כי לא מסרן הכתוב אלא לחכמים ואלו נראות להקראות מלאכה".

²⁰ מעניין להשוות בין אמירה זו לבין דברי הרמב"ן על ספר ויקרא (כג, כד). הרמב"ן מביא מכילתא שלומדת את דיני שבות בשבת וביום טוב ממצות "שבתון". מקשה הרמב"ן, הרי דיני שבות הם דרבנן! ומתוך, שמצות שבתון היא שיש לנוח בשבת ולא לטרוח, ובכך היא מהווה אסמכתא לאיסורי שבות של חכמים, שכן הם באים לשרת מטרה זו.

דברי הרמב"ן ביחס למצות שבתון דומים לדברי הרמ"ע לגבי מצות שביתה חוה"מ, בכך שהוא מגדיר אותה כציווי כללי על שביתה שאינו יורד לפרטים. אבל ההשלכה ביחס לדינים הפרטיים של חכמים היא שונה. לדברי הרמב"ן, איסורי שבות הם דרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא; ואילו לגבי מלאכת חוה"מ אומר הרמ"ע שפרטי הדינים הם דאורייתא מדין מהכל"ח.

יש להזכיר שגם הרמב"ן מודה שאיסורי המלאכה בחוה"מ הם דאורייתא. אם כן, כנראה שהוא רואה הבדל מהותי בין דיני שבות לבין דיני מלאכה בחוה"מ, כך שהראשונים הם רק הסתעפות של המצוה ולכן הם רק דרבנן, ואילו האחרונים מהווים פירוט והגדרה של המצוה עצמה ולכן הם דאורייתא. ואכמ"ל. ועיין לקמן הערה 24.

בפרק המוכר את הספינה פ"ח ע"ב ושערו חז"ל אחד מק' בלח ואחד מת' ביבש, וגם מה שהוא הלכה למשה מסיני מיקרי מסור לחז"ל כי הא דד' טוטפות דתנא דמתניתין דברי סופרים קרי להו בפרק בתרא דסנהדרין פ"ח ע"ב, ואשכחן בלאוין נמי שמסרן הכתוב לחז"ל למי"ד עונה דאורייתא דכתיב ועונתה לא יגרע ותנן הטיילים בכל יום פועלים שתיים בשבת וכלה מתניתין אלמא יפה ויפה כחם כדאורייתא נמי ושפיר דמי.

הרמ"ע מביא הרבה דוגמאות חדשות ומפתיעות ליישומים של עיקרון מהכל"ח. במיוחד יש לשים לב לטענתו שגם דינים שנקראים הלכה למשה מסיני הם בעצם מסורים לחכמים; טענה שננסה להסביר לקמן בפרק ד'. שאין ספק שכל דוגמא דורשת הסבר ועיון כשלעצמה, אבל מה שחשוב לענייננו זוהי האמירה הברורה שמדובר בעיקרון ששייך לכלל מצוות העשה²¹, וגם לחלק ממצוות הלא תעשה.²²

גם המנחת אשר (הגדה של פסח עמ' רנז-רס) טוען שמדובר בעיקרון כללי, והוא אף מיישם את העיקרון בנושא חשוב: שיעורי התורה. מתוך יישומו נראה שיהיה אפשר "לתקן" את התפיסה שעולה מתוך העיקרון שבו אנו עוסקים.

אומר הירושלמי בפאה (א,א):

תנא רבי יוסי קומי רב יוחנן ראייה כל הוא, חכמים הן שאמרו מעה כסף שתי כסף, א"ל ויש כעין זו, א"ר יונה וכל השיעורים לאו חכמים הן שנתנו כזית מן המת כזית מן הנבלה וכעדשה מן השרץ.

²¹ ועיין ריטב"א ר"ה יב,ב (ד"ה תנן), שמסביר את חילוק הזמנים בין ראש השנה לתבואה לבין ראש השנה לאילנות, ומסיים: "וכל הדברים האלו הכתוב מסרם לחכמים כרוב דינים של תורה".

²² צריך ביאור מדוע לדעת הרמ"ע העיקרון שייך למצוות עשה יותר מאשר למצוות ל"ת. אולי סברתו היא שכאשר הציווי הוא שב ואל תעשה, יש לפרש אותו באופן הרחב ביותר, בבחינת "הרחק מן הכיעור ומן הדומה לו" (אבות דרבי נתן פרק ב'); מה שאין כן בקום ועשה. ובאמת, הלאו שאותו מציין הרמ"ע שנמסר לחכמים, "ועונתה לא יגרע", הוא ציווי של קום ועשה. לפי זה צריך לומר שגם מצות שביתה היא בגדר קום ועשה, שאילולא כן לא היה שייך לומר בה מהכל"ח.

לכאורה דברי הירושלמי סותרים את הגמרא (ערובין ד,א) שאומרת ששיעורים הלכה למשה מסיני. ועוד קשה, כיצד חכמים יכולים לתת שיעורים, שמשמעותם לקולא, במקומות שבהם התורה מחייבת בכל שהוא?

לאחר הבאת כמה אחרונים שמיישבים את הסתירה באופנים שונים,²³ מתרץ המנחת אשר שעצם תורת השיעורים היא הלכה למשה מסיני, אבל פרטי השיעורים והלכותיהם נמסרו לחכמים. בהקדמת תירוצו הוא מגדיר את הכלל שאנו עוסקים בו כך:

הכלל שאמרו דיש ו'נמסר הדבר לחכמים' היינו, היכא דהנחילתנו תורה כלל, שפרטים לו בהכרח, ולא נתפרש בקרא אלו הם פרטיו ומהו מפתח ידיעתם, על כרחך הוא שנמסר הדבר לחכמים לעיין בהמצוה ולקבוע את פרטיה ודקדוקיה, וזהו שקראוהו רבותינו הראשונים 'נמסר הדבר לחכמים'. והיכא דנמסר הדבר בידם יש בכוחם להקל ולהחמיר כטוהר הבנתם וכראותם בצרכי השעה.

הניסוח המדויק של הכלל בדברי המנחת אשר הוא חשוב.²⁴ אולם נראה שהיישום שלו חשוב לא פחות, ויכול לעזור לנו להבין את משמעות הכלל. ניתן לראות בתורת השיעורים של התורה, שעליה אומר המנחת אשר שפרטיה נמסרו לחכמים, אבטיפוס לתורת ההגדרות של התורה. כך למשל, הראי"ה קוק בתחילת ספרו עץ הדר (סי' א') לומד מההלכה ש"לא ניתנו השיעורין אלא לישראל בלבד" (רמב"ם מלכים ט,י) שבני נוח אינם מחויבים בפרטי ההגדרות של התורה למצוותיהם כלל, לפי שהגדרות אלו נמסרו רק

²³ הצ"ח (ביצה ז,ב) מתרץ שלפי הירושלמי רק השיעורים עצמם נמסרו בסיני, כגון כזית וכגרוגרת, אבל חכמים קבעו איזה שיעור מתייחס לאיזה עניין. הנצי"ב (הקדמה ל"העמק שאלה") מתרץ ש"שכחום וחזרו ויסודום" במסגרת מאות ההלכות שנשכחו בימי אבלו של משה והחזירים עתניאל בן קנז בפלפולו (ע"פ הגמרא בתמורה טז,א).

²⁴ יש להעיר שהמהר"ץ חיות בספרו תורת נביאים (מאמר תורת נביאים או דברי קבלה, פרק ח) מגדיר את מהכל"ח באופן זהה, אך לשיטתו התוקף של הפרטים שמגדירים חכמים הוא בדרך-כלל דרבנן. כך הוא כולל בעיקרון זה, למשל, את מצוות ביקור חולים, ניחום אבלים והכנסת כלה, שהן מצוות דרבנן שמהוות פירוט של מצות ואהבת לרעך כמוך (עיין ספר המצוות לרמב"ם שורש א'); דיני שבות בשבת וביו"ט, שהם פירוט של מצות שבתון (עיין לעיל הערה 20 בשם הרמב"ן); ואת הדרכות חז"ל בענייני מידות, שהן פירוט של מצות "קדושים תהיו" (עיין רמב"ן לספר ויקרא יט,א).

אמנם גם המהר"ץ מקבל את דברי הראשונים שהפרטים הם דאורייתא, במקומות שבהם הם אמרו כן, כגון במלאכת חוה"מ. וצ"ע לשיטתו מה החילוק בין המקומות שבהם התוקף הוא דאורייתא לבין המקומות שבהם התוקף הוא דרבנן.

לישראל.²⁵ לכן מסתבר להוציא מהמנחת אשר כלל, שהתורה לא עוסקת בהגדרות המשפטיות של מצוותיה. הגדרות אלו נמסרו לחכמים.

אם כנים דברינו, העיקרון של מהכל"ח הוא עתה מובן הרבה יותר. לא מדובר ב"חורים" או "חסרונות" של התורה שחכמים צריכים להשלים, אלא בתפיסה עקרונית של התפקיד של התורה שבכתב לעומת התפקיד של התורה שבעל-פה. התורה שבכתב עוסקת במצוות ולא בהגדרות משפטיות; היא הסמיכה את החכמים לטפל בנושא המשפטי.

נמצא שמסרן הכתוב לחכמים הוא אכן עיקרון כללי, ודוקא ההרחבה של העיקרון עוזרת לנו להבין אותו. אולם קשה להבין לפי זה מדוע הוא מופיע רק פעמיים בש"ס. וגם הראשונים משתמשים בו רק במידה מצומצמת.²⁶

כדי לתרץ קושיה זו, נעסוק תחילה בשאלה בסיסית יותר: מניין חז"ל למדו את הכלל הזה, שמאפשר להם להגדיר איסורי תורה?

ג. מצות לא תסור

התורה מצווה על סמכותם של חכמים בספר דברים פרק יז (י-יא):

וְעִשִּׂיתָ עַל פִּי הַדָּבָר אֲשֶׁר יִגִּידוּ לָךְ מִן הַמִּקּוֹם הַהוּא אֲשֶׁר יִבְחַר יְקֹוֹק וְשָׁמַרְתָּ לַעֲשׂוֹת כְּכֹל אֲשֶׁר יֹרֹד: עַל פִּי הַתּוֹרָה אֲשֶׁר יֹרֹד וְעַל הַמִּשְׁפָּט אֲשֶׁר יֹאמְרוּ לָךְ תַּעֲשֶׂה לֹא תִסּוּר מִן הַדָּבָר אֲשֶׁר יִגִּידוּ לָךְ יָמִין וּשְׂמָאל:

נחלקו הרמב"ם והרמב"ן בהבנת הוראת התורה. לפי הרמב"ם, מדובר בציווי גורף לשמוע בכל דברי חכמים. וזה לשונו (ספר המצוות עשין קעד):

והמצוה הקע"ד היא שצונו לשמוע לבית דין הגדול ולעשות כל מה שיצוו בו מאיסור והיתר. ואין הבדל בזה בין הדבר שיסברוהו או הדבר שיוציאוהו בהקש מן ההקשים שהתורה נדרשת בהן או הדבר

²⁵ טוען הראי"ה שאצל בני נוח, "הפרטים הולכים יותר מצד הטבע", ולכן פרטי ההלכות צריכים להיקבע בידי חכמיהם. (רעיון זה עצמו מזכיר את העיקרון שאנו עוסקים בו, ועוד נשוב לכך לקמן בפרק ד.) הוא מביא לכך שתי דוגמאות מההלכה: בהמה מפרכסת אסורה לבני נוח, אעי"פ שלישאל אחר שחיטה היא מותרת (גמרא חולין לג,א); וגר שהורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה, אסור מדאורייתא בקרובי אמו אך לא בקרובי אביו (סנהדרין נח,א). הראי"ה מביא שתי השלכות של טענתו: הגדרת גיל הגדלות וחילוקי מינים לעניין כלאיים מוגדרות, לדבריו, לפי חכמי אומות העולם.

²⁶ עיין לעיל הערה 17.

שיסכימו עליו שהוא סוד התורה או לפי ענין מן הענינים שיהיה דעתם שהוא ישר ושבזו חזוק לתורה. הכל אנו חייבים לשמוע אותו ולעשותו ולעמוד על פיהם לא נעבור ממנו.

הרמב"ן (השגות לספר המצוות שורש א) חולק על הרמב"ם באריכות, וטוען שהסמכות שעליה מדברת התורה היא רק סמכות לפרש את התורה ואת ההלכה בכל מקום שבו מתעורר ספק בכוונתה. וזה לשונו :

כי התורה נתנה לנו ע"י משה רבינו בכתב וגלוי הוא שלא ישתוו הדעות בכל הדברים הנולדים וחתך לנו ית' הדין שנשמע לב"ד הגדול בכל מה שיאמרו בין שקבלו פירושו ממנו או שיאמרו כן ממשמעות התורה וכוונתה לפי דעתם. כי על המשמעות שלהם הוא מצוה ונותן לנו התורה.

הרמב"ן מסייע לשיטתו מההקשר של המצוה (שם, ח-ט) :

כִּי יִפְּלֵא מִמֶּךָ דְּבַר לְמִשְׁפָּט בֵּין דָּם לְדָם בֵּין דִּין לְדִין וּבֵין נֹגַע לְנֹגַע דְּבָרֵי רִיבַת בְּשַׁעֲרֵיךָ וְקִמַּתְּ וְעֵלִיתְּ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֶיךָ בו : וּבָאתְּ אֶל הַכְּהֲנִים הַלְוִיִּם וְאֶל הַשֹּׁפֵט אֲשֶׁר יִהְיֶה בְּיָמֵי הָהֵם וְדִרְשָׁתָּ וְהִגִּידוּ לְךָ אֶת דְּבַר הַמִּשְׁפָּט :

ברור שהפסוקים מדברים על הכרעת ספקות בדיני התורה, ולא על מצוות שחכמים מחדשים מדעתם.

האם הרמב"ם מקבל הבנה זו בפסוקים? נראה לחדש שהתשובה לשאלה זו חיובית, על-פי דבריו בהלכות ממרים (א,ד). מיד לאחר שהרמב"ם פותח את הלכות ממרים בהגדרת מצוות "לא תסור" ו"ועשית על פי הדבר אשר יגידו לך", הוא עוסק בשאלת המחלוקת בפירוש התורה :

כשהיה בית דין הגדול קיים לא היתה מחלוקת בישראל, אלא כל דין שנולד בו ספק לאחד מישראל שואל לבית דין שבעירו אם ידעו אמרו לו אם לאו הרי השואל עם אותו בית דין או עם שלוחיו עולין לירושלים ושואלין לבית דין שבהר הבית אם ידעו אמרו לו אם לאו הכל באין לבית דין שעל פתח העזרה, אם ידעו אמרו להן ואם לאו הכל באין ללשכת הגזית לבית דין הגדול ושואלין, אם היה הדבר נולד בו הספק לכל, ידוע אצל בית דין הגדול בין מפי הקבלה בין מפי המדה שדנו בה אומרים מיד, אם לא היה הדבר ברור אצל בית דין הגדול

דנין בו בשעתן ונושאים ונותנים בדבר עד שיסכימו כולן, או יעמדו למנין וילכו אחר הרוב ויאמרו לכל השואלים כך הלכה והולכין להן.

התיאור להיררכיית הפסיקה בתקופת פעילותו של בית הדין הגדול, שלקוח מהגמרא בסנהדרין (פח,ב), נראה כפירוש לפסוקים של הפרשה, שאותם הרמב"ן מביא כסיוע לשיטתו.²⁷

אלא שבניגוד לפירוש הרמב"ן, שהמצוה היא לשמוע לפירושים של חכמים לתורה, משמעותה וכוונתה, הרמב"ם שם כאן את הדגש על הכרעת ההלכה. אומר הרמב"ם שבית הדין גדול מכריע את הספק מתוך ידיעת הדין על-פי מסורת או מידה שדנו בה, ואם אין להם ידיעה כזאת, הם מכריעים על-ידי משא ומתן. נפקא מינה לכאורה בין שני הפירושים הוא מצב שבו אין למצוא פתרון לספק מתוך משמעות הפסוקים. אם נפרש כדברי הרמב"ן באופן בלעדי, המסקנה המתבקשת היא שבמצב כזה הדין יישאר בספק. אולם מהרמב"ם משמע שאין מציאות כזאת, אלא החכמים צריכים להכריע על-פי דעתם.

עוד יש לציין שהרמב"ן אינו חולק על הלכה זו ברמב"ם בהכרח. אפשר לומר שהרמב"ן מתכוון להפריד ממשמעות המצוה רק את המצוות החדשות, הגזרות והתקנות שחכמים חידשו, ולא את הכרעת ההלכה בדיני התורה, אפילו לפי סברתם. גם הכרעה כזו יכולה להיקרא "פירוש" לתורה.²⁸

יוצא מזה שהעיקרון של מסרן הכתוב לחכמים הוא חלק בלתי נפרד ממצות לא תסור. המצוה מסמיכה את החכמים לפסוק בכל ספקות התורה, בין אם ניתן להוציא את הפתרון ממשמעות הפסוקים ובין אם לאו.

נמצא שהמקור לעיקרון מהכל"ח הוא מצות לא תסור עצמה. לפי התפיסה שעולה כאן, המצוה היא לקבל את הכרעת החכמים בכל ספק שמתעורר

²⁷ לפי זה צריך להבין מדוע בכל זאת הרמב"ם תופס שהמצוה מתייחסת לכל דברי חכמים, ולא רק לפירושיהם לדיני התורה, שלא כרמב"ן. נענה על שאלה זו בפרק ד'.

²⁸ כך סובר כנראה ר' עמנואל יונה (עיין הערה 17). הוא לומד מדברי הרמב"ן עצמם שמהכל"ח הוא היסוד הבסיסי של מצות לא תסור, בלי להזדקק למה שהוספנו מהרמב"ם.

בדיני התורה. ממילא, במקום שבו התורה סותמת ולא מפרשת, מוטל על החכמים להכריע לפי שיקול דעתם.²⁹

רעיון דומה נמצא בדברי העץ הדר הנ"ל. הבאנו לעיל את טענתו שבני נוח אינם מחויבים בפרטי ההגדרות של התורה למצוותיהם, לפי שהגדרות אלו נמסרו רק לישראל. אם כן, כיצד הגדרים שלהם נקבעים? אומר העץ הדר "דעניינים כלליים הצריכים הגבלה בהכרח ע"פ חכמים נוהגים אצלם ע"פ הכרעת חכמיהם". מכך הוא מסיק שאצל בני נוח אתרוגים ולימונים נחשבים מין אחד, לפי שכך מקובל אצל חכמי האומות, ולכן אין בהם איסור כלאיים. הוא מתבסס על הגדרת הרמב"ם (מלכים ט, יד) למצות דינים של בני נוח, דהיינו "להושיב דיינין ושופטים בכל פלך ופלך לדון בשש מצות אלו (=שאר מצוות בני נוח – א.ל.) ולהזהיר את העם". לפי העץ הדר, המצוה לדון במצוות שניתנו להם כוללת את החובה להגדיר אותן.

הבנה זו במצות דינים (של בני נוח) מתאימה בדיוק להבנה שאנו מעלים במצות לא תסור. המצוה לפסוק כוללת מאליה את הסמכות ואת החובה להגדיר הגדרות.

ייתכן שהעץ הדר גם רומז בעצמו להקבלה זו. וזה לשונו:

דלא מסתבר כלל שתחייב התורה לב"נ שילכו לדרוש בפרטי מצות שלהם אחרי קבלת חכמים שבישראל.

דוק: הראי"ה אינו מדבר על תורת ישראל אלא על "קבלת חכמים שבישראל". אולי הוא רומז לתפיסה שגם אצלנו, הסמכות להגדיר נמצאת אצל החכמים.

אמנם הראי"ה גם לא מדבר על הכרעת חכמים, אלא על קבלת חכמים. זה מוביל אותנו לפרק הבא, שבו ננסה לברר את תפקידם של המסורת ומידות הדרש במסגרת סמכותם של חכמים.

²⁹ ר' יונה (עיין הערה 17) מביא מקור נוסף לעיקרון. בפירושו על ברייתא דר' ישמעאל בתחילת תורת כהנים, אומר הראב"ד שמהמידה הי"ג של המידות שהתורה נדרשת בהן, "שני כתובים המכחישים זה את זה עד שיבוא הכתוב השלישי ויכריע ביניהם", למדו חכמים שבכל מקום שבו אין כתוב שלישי שמכריע ביניהם, חכמים יכולים להכריע ביניהם על-פי דעתם.

ד. מסורת ומידות הדרש

לאור הפירוש הנ"ל למצות לא תסור, ננסה לברר את מקומן של המסורת ומידות הדרש במסגרת ההלכתית. לדעת הרמב"ם, גם דינים שידועים לחכמים על-פי מקורות אלו נכללים במצות לא תסור (שם א, ב):

הרי הוא אומר על פי התורה אשר יורוך אלו התקנות והגזירות והמנהגות שיורו בהם לרבים כדי לחזק הדת ולתקן העולם, ועל המשפט אשר יאמרו אלו דברים שילמדו אותן מן הדין באחת מן המדות שהתורה נדרשת בהן, מכל הדבר אשר יגידו לך זו הקבלה שקבלו איש מפי איש.

נראה ברור שהכללת דינים אלו במצוה זו קשורה לכך שהרמב"ם קורא לדינים אלו³⁰ דינים "דרבנן" או "דברי סופרים", כפי שצויין בפרק א'. מדובר בדינים שאנו מחוייבים אליהם מכוח המצוה לשמוע בקול החכמים. אבל לכאורה קשה, מה ראתה התורה להכליל ב"לא תסור" דינים שצריכים היו לחייב אותנו מדאורייתא מצד עצמם?

נראה שהמפתח לתשובה נמצא בדברי הרמ"ע מפאנו שהובאו לעיל. במסגרת הסברת העיקרון של מסרן הכתוב לחכמים, אומר הרמ"ע ש"גם מה שהוא הלכה למשה מסיני מיקרי מסור לחז"ל, כי הא דד' טוטפות דתנא דמתניתין דברי סופרים קרי להו". עוד אומר הרמ"ע שחז"ל פירשו את גדרי מלאכת חול המועד "מפי השמועה או מסברה דנפשיהו". עולה כאן שאלה דומה: באיזה מובן הלכה למשה בסיני "מסורה לחז"ל"? כיצד ניתן לדמות בינה לבין הלכות שחכמים מחדשים מסברת עצמם במסגרת מהכל"ח?

נראה לתרץ שאלות אלו מתוך דברי הרמב"ם בהלכות ממרים (א, ד) שצוטטו בפרק הקודם. מדבריו משתמע שהמסורת ומידות הדרש ממלאות תפקיד מרכזי גם ב"פשט" של המצוה, דהיינו הכרעת ספקות בדיני התורה. אומר הרמב"ם שאם בית הדין הגדול יודעים את הדין בספק שהובא לפניהם מפי הקבלה או מפי המידה שדנו בה – אומרים מיד; ואם לא – מתנהל משא ומתן. לפי זה, המסורות והמידות הן הדרך העיקרית לפתור ספקות בדיני התורה.

³⁰ חוץ מה"פירושים המקובלים", דהיינו דינים שיש עליהם מסורת והפסוקים רומזים עליהם. מודה הרמב"ם שדינים אלו נחשבים דאורייתא ממש, משום שהם נחשבים מפורשים בכתוב. עיין סה"מ שורש ב' והשגת הרמב"ן שם. ואכמ"ל.

מכאן נראה לחדש שזהו התפקיד העיקרי של שני המקורות הנ"ל, דהיינו הלכה למשה מסיני ומידות הדרש. הקב"ה נתן למשה את הכלים האלה כדי לפשוט את הספקות בדיני בתורה, כלומר כדי להשלים את פרטי דיניה במקום שהתורה סתמה. וכבר ביארנו שמדובר בכלל תורת ההגדרות ההלכתיות של התורה. ומכיון שהסמכות להכריע את הספקות ניתנה לחכמים, ממילא החיוב בדינים שהתקבלו באופנים אלו – של הלכה למשה מסיני או מידות הדרש – הוא מצד לא תסור, בבחינת מהכל"ח.

לפני שנמשיך בהסברת עניינם של המסורות ומידות הדרש, נעיר שכעת ניתן לשוב ולתרץ הקושיה שהקשינו בסוף פרק ב', מדוע עיקרון כל-כך בסיסי כמו מסרן הכתוב לחכמים מופיע רק פעמיים בשי"ס.

הגדר של מסרן הכתוב לחכמים, לפי מה שראינו עד כה, הוא שחכמים מכריעים את ההלכה לפי שיקול דעתם במקום שבו התורה סותמת. אם הכלים העיקריים שבהם חכמים מכריעים את הספקות הם מסורת ומידות הדרש, נמצא שהצורך להשתמש בשיקול דעת ללא עוגן בפסוקים או במסורת – שזהו מהכל"ח במובן המצומצם – הוא זניח. ממילא מובן שמושג זה מופיע בגמרא רק פעמיים, וגם הראשונים משתמשים בו רק כמה עשרות פעמים.

יש עניין נוסף שמתיישב לאור דברינו. המהלך שלנו מתבסס על שיטת הרמב"ם, אולם הרמב"ם בעצמו אינו מזכיר את מהכל"ח כלל, לא ביחס למצות לא תסור ולא במניין הסוגים של התורה שבעל-פה בהקדמתו לפירוש המשניות³¹. נתון זה יהיה מובן אם נתפוס שהאופן שבו חכמים אמורים להכריע את הספקות הוא מסורת ומידות הדרש. תפיסה זו בקושי משאירה מקום לשיקול דעת עצמאי, אם בכלל.

לכן יהיה יותר מדויק להגדיר, לפי הרמב"ם, שמסרן הכתוב לחכמים להכריע על-פי המסורת ומידות הדרש. יש בזה צמצום של העיקרון מהכל"ח במובן של הכרעה לפי שיקול דעת גרידא, אבל הרחבה של הכלל באופן שהוא כולל

³¹ ביחס לאיסור מלאכה בחוה"מ פוסק הרמב"ם (הלי' יו"ט ז, א), שהוא מדברי סופרים ולכן עונשו הוא מכת מרדות. אבל אין להוכיח משם שהוא חולק על עצם העיקרון, שהרי דייקנו לעיל (פרק ב) מדברי ראשונים שסוברים שמלאכת חוה"מ היא מדרבנן שהם חולקים רק על היישום של העיקרון בהקשר הזה.

שניים מחמשת סוגי התושבע"פ שמונה הרמב"ם,³² ,דהיינו הלכה למשה מסיני ומידות שנלמדו במידות הדרש.

עולה מדברינו שהסיבה לכך שהלכה למשה מסיני ודינים שנלמדו מדרשה נקראים דברי סופרים לפי הרמב"ם היא שמדובר בכלים שניתנו לחכמים כדי להכריע ולפסוק את ההלכה. אבל הדברים עדיין צריכים ביאור, שהרי לא ניתן להכליל את כל הדינים שהתקבלו דרך המסורת ומידות הדרש במסגרת הכרעת ספקות והגדרת דינים שעיקרם מפורש בתורה. יש גם דינים חדשים שהתקבלו כך, כגון שמונה מיני טרפות³³ ומצות מורא תלמידי חכמים.³⁴ כיצד זה מסתדר עם ההגדרה שהצענו? ועוד: ביחס לדינים אלו הקושיה עומדת בעינה, מדוע החיוב שלהם הוא מדין לא תסור, ולמה הם נחשבים דרבנן לפי הרמב"ם. במילים אחרות, הסברנו את מהותם של דברי סופרים שעיקרם בתורה, אבל דברי סופרים שאין עיקרם בתורה עדיין צריכים ביאור.

כדי להסביר את העניין, נחזור למחלוקת הרמב"ם והרמב"ן במצות לא תסור. טענו לעיל שהרמב"ם מודה לרמב"ן שעל-פי פשט, הפסוקים מדברים על הכרעת חכמים בספקות התורה. אלא שבניגוד לרמב"ן, טוען הרמב"ם שהמצוה היא לשמוע לכל דברי חכמים, גם כאשר הם לא מפרשים את התורה. עולה מכאן בפשטות שהמצוה לשמוע לגזרות ולתקנות של חז"ל היא הרחבה של המצוה; כלומר, הגרעין של המצוה מתייחס לפסיקת חכמים במקום ספק, אבל התורה מצווה אותנו לשמוע להם גם בדינים שהם מחדשים.

מניין לרמב"ם הרחבה זו? נראה שגם היא נלמדת מתוך פסוקי הפרשה. אומרת התורה:

כִּי יִפְּלֵא מִמֶּךָ דָּבָר לְמִשְׁפָּט... וּבָאתְ אֶל הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם... וְעָשִׂיתָ עַל פִּי הַדָּבָר אֲשֶׁר יִגִּידוּ לָךְ מִן הַמָּקוֹם הַהוּא אֲשֶׁר יִבְחַר יְיָ וְשִׁמְרָתָ לַעֲשׂוֹת כְּכֹל

³² עיין הקדמה לפירוש המשניות לרמב"ם.

³³ מפורש ברמב"ם (הלכות שחיטה ה,א-ג) שזוהי הלכה למשה מסיני ולכן ספיקה לקולא, א"כ ודאי שדין זה אינו פירוש לדברי תורה. וגם מדויק כן מלשונו, ע"ש.

³⁴ דין זה נלמד מהפסוק "את ה' אלקיך תירא", והרמב"ם (סה"מ שורש ב') מביא את זה כדוגמא לדין שלא נמנה בתרי"ג משום שהוא דרבנן.

אֲשֶׁר יוֹרוּדָּ: עַל פִּי הַתּוֹרָה אֲשֶׁר יוֹרוּדָּ וְעַל הַמִּשְׁפָּט אֲשֶׁר יֵאמְרוּ לָךְ תַּעֲשֶׂה
לֹא תִסּוּר מִן הַדָּבָר אֲשֶׁר יִגִּידוּ לָךְ יָמִין וּשְׂמָאל:

המקרה שעליו מדברת הפרשה הוא ספק בהלכה דאורייתא, כמו שנתבאר. יש לפרש שפסוק יי ("ועשית... אשר יורוד") מתייחס למקרה, ואומר שחייבים לקבל את פסיקת החכמים; ופסוק י"א ("על פי התורה... ימין ושמאל") מרחיב את המצוה, לפי הרמב"ם, ואומר שחייבים לשמוע בקול חכמים בכל מקרה, כלומר גם שלא בהקשר של ספק בתורה.

אפשר לדייק כפירוש זה מהעובדה שהרמב"ם מביא בכל מקום (בספר המצוות ובהל' ממרים הנ"ל) את פסוק י"א כמקור למצוה. למה לא את פסוק י"? לפי פירושו הדבר מובן מאוד; רק פסוק י"א מתייחס להגדרה הרחבה של המצוה, שלפי הרמב"ם כוללת את כל דברי חכמים³⁵.

נחזור לעניין המסורות ומידות הדרש. לאור ההנחה שלנו, שאלו נמסרו לחכמים בתור כלים לפסיקת ההלכה, נוכל לטעון לחילוק דומה בדינים שמתבססים עליהם. אע"פ שעיקר תפקידם של כלים אלו הוא הכרעה בדינים דאורייתא, התורה מרחיבה את סמכותם של חכמים להשתמש בכלים אלו גם כדי לחדש מצוות חדשות. גם זה בכלל החידוש של פסוק י"א. אבל הרחבה זו איננה מוציאה את גדר הכלים הללו מתורת כלי פסיקה של חכמים, או במילים אחרות, דברי סופרים. על-כן ברור שהדינים שמתחדשים באופנים אלו מחייבים אותנו מצד לא תסור.

מעתה מובן הכלל של הרמב"ם, שכל הדינים שנלמדו במידות הדרש או בהלכה למשה מסיני הם בגדר דברי סופרים, כלומר דרבנן.

ממילא, יש לומר שכשם ששני סוגי דברי סופרים – הכרעות במצוות דאורייתא ותיקון מצוות חדשות – חלוקים ברמת תוקפם וחומרתם, שההכרעות מקבלות תוקף דאורייתא (כפי שביארנו בתחילת פרק ב' בעניין מסרן הכתוב לחכמים) והמצוות החדשות מקבלות תוקף דרבנן, הוא הדין לעניין הלכה למשה מסיני ודינים שנלמדו מדרשה. כאשר הלכות אלו באות לפרש ולהגדיר מצוות דאורייתא, תוקפן מדאורייתא; וכאשר הן באות לחדש דינים עצמאיים, תוקפן דרבנן.

³⁵ לפי הרמב"ן, שסובר שהמצוה עוסקת רק בפירוש התורה ודיניה, כמו שנתבאר לעיל, צריך לומר שפסוק י"א מתייחס גם הוא למקרה המדובר בפרשה.

זה הביאור לתירוצו של הלב שמח לקושיה על הרמב"ם בספר המצוות מדין קידושי כסף, ומדינים אחרים שתוקפם מדאורייתא ובכל זאת הרמב"ם קורא להם דברי סופרים. אומר הלב שמח שדין שעיקרו מדברי תורה ופירושו מדברי סופרים – תוקפו מדאורייתא. לפי מה שביארנו, כלל זה נכון לא רק ביחס להלכה למשה מסיני ולדינים שנלמדו מדרשה, אלא ביחס לכל דברי חכמים, לפי שכאשר התורה איננה מגדירה ומפרשת הלכה מסוימת "מסרן הכתוב לחכמים". אבל דין שעיקרו מדברי סופרים, בין אם הוא מדברי סופרים לגמרי או שמקורו בהללמ"מ או בדרשה, תוקפו מדרבנן.

ה. דינים שעיקרם מדברי תורה ופירושים מדברי סופרים

לאור הדברים, מהו הגדר של דברי סופרים לפי הרמב"ם?

ראינו שגם לפי הלב שמח, ישנו סוג של דברי סופרים שתוקפו כדאורייתא. אם כן, לכאורה הלב שמח מקבל גם הוא את ההגדרה של התשב"ץ וסיעתו, שדברי סופרים הם דינים שאינם מפורשים בתורה, כאשר לחלקם תוקף דאורייתא, ולחלקם תוקף דרבנן.

אבל לפי מה שהסברנו בשיטתו, המשותף לכלל דברי סופרים אינו רק עצם העובדה שהם אינם מפורשים בתורה, אלא גם סיבת החיוב שלהם, דהיינו – לא תסור. כל דין שאינו מפורש בכתוב³⁶ מחייב אותנו מכוח פסיקת חכמים, ורק מכוח פסיקתם. נמצא ששיטת הלב שמח מהווה נימוק וטעם לחילוק המקובל בין דין המפורש בתורה לבין דין שאינו מפורש בתורה, לפי הרמב"ם.

למרות זאת, ישנו חילוק ניכר בין הסוגים השונים של דברי סופרים מצד רמת חומרתם. דבר שעיקרו מדברי תורה, חומרתו כדין דאורייתא, מה שאין כן דבר שעיקרו מדברי סופרים. לפי זה, לכאורה הנפקא מינות היחידות לכך שקידושי כסף הם מדברי סופרים הן אלו שהזכירו סיעתו של התשב"ץ בין דין דאורייתא המפורש בתורה לבין דין כזה שאינו מפורש בתורה.³⁷ מבחינה זו, לכאורה ההבדל היחיד בין שיטת התשב"ץ לבין שיטת הלב שמח הוא שלא כל הדינים שהם הללמ"מ או מדרשה דינם כדאורייתא, אלא רק אלו שעיקרם מדברי תורה.

³⁶ למעט הפירושים המקובלים; עיין הערה 30.

³⁷ עיין הערה 4.

אבל נראה שלפי הלב שמח אפשר להוסיף עוד נפקא מינה, והיא שיטת הר"ן בנדריים, ששבועה חלה על דין שנלמד בדרשה.³⁸ הצבענו בפרק א על כך שהחילוק בין דין המפורש בכתוב לבין דין שנלמד בדרשה, לעניין זה, אינו ברור. אבל לפי דברינו העניין מובן; לא שייך לומר על דין שנלמד בדרשה "מושבע ועומד מהר סיני הוא", שהרי החיוב אינו מהתורה אלא מדברי סופרים. לעניין זה, אין חילוק בין דין דרבנן שעיקרו מדברי תורה לבין כזה שאין עיקרו מדברי תורה.

לכאורה הנפקא מינות של הפמ"ג, שהובאו לעיל בפרק א', אינן הכרחיות לפי המהלך שלנו בלב שמח, שכן אין הכרח לומר שפסק של חכמים בדין דאורייתא יהיה פחות חמור מעיקר הדין המפורש בתורה. אבל נראה שגם שיטת הפמ"ג תהיה מובנת יותר לאור דברינו, שכן ניתן להבין בשיטתו שעצם העובדה שהחיוב לקיים דינים שאינם מפורשים בתורה הוא רק מלא תסור גורמת לכך שדינים אלו יהיו קלים יותר.

ו. סיכום

הרמב"ם קורא לדינים שהם בגדר הלכה למשה מסיני או שנלמדו במידות הדרש, "דינים דרבנן" או "דברי סופרים". קושיות רבות הוקשו על הרמב"ם מסברה ומהש"ס, וגם רבו המתרצים והמפרשים את שיטת רבנו. במוקד הדיון עומדת סוגיית קידושי כסף, שהרמב"ם קורא להם "דברי סופרים".

במאמר זה דנו בהסברו של הלב שמח, שאע"פ שדינים אלו הם אכן מדרבנן, אם מדובר בדין שעיקרו מהתורה ורק פירושו מדברי סופרים, הדין חמור כדאורייתא. על אף שזהו חילוק מבוסס בתנאים וברמב"ם, הצבענו על כך שעדיין צריך לתרץ את הקשיים היסודיים בשיטת הרמב"ם, דהיינו מדוע הוא קורא לדינים אלו דברי סופרים, ואיזו משמעות יש לכינוי זה אם בסופו של דבר החומרה היא כמו דינים דאורייתא. גם עצם החילוק בין דין דרבנן שעיקרו מהתורה לבין דין שאין עיקרו מהתורה צריך ביאור.

כדי להסביר שיטה זו עסקנו בהגדרת מצות לא תסור לפי הרמב"ם. על פי דבריו בהלכות ממרים א,ד, מסתבר שהרמב"ם מודה לרמב"ן שפשט הפסוקים בפרשת לא תסור עוסק בספקות בדיני התורה שבאים בפני החכמים להכרעה. הנקודה שבה הרמב"ם סובר אחרת מהרמב"ן היא בהבנת

³⁸ הפמ"ג (שם) מרחיב את היסוד של הר"ן ואומר שהיא שייכת גם להלכה למשה מסיני.

הפסוק האחרון בפרשה (דברים יז,יא), שלדעת הרמב"ם מרחיב את המצוה לכלול את החיוב לשמוע לכל דברי חכמים, ולא רק לפסיקתם בספקות בדיני התורה.

עמדנו על התוקף ההלכתי של פירושי חכמים לדיני התורה לאור העיקרון "מסרן הכתוב לחכמים". העלינו מדברי הראשונים ביחס לאיסור מלאכה בחול המועד שכאשר מסרן הכתוב לחכמים, דברי חכמים מקבלים תוקף דאורייתא. על אף מיעוט האזכורים של עיקרון זה בש"ס, הסקנו מכמה אחרונים, ובראשם הרמ"ע מפאנו והמנחת אשר, שמדובר בעיקרון כללי שמגדיר את היחס בין התורה שבכתב לתורה שבעל-פה; התורה שבכתב עוסקת במצוות עצמן, והתורה שבעל-פה עוסקת בהגדרותיהן ובפרטיהן. לאור הניתוח הנ"ל של מצות לא תסור, הגענו למסקנה שעיקר המצוה, דהיינו סמכות חכמים להכריע בספקות התורה, הוא המקור לעיקרון של מסרן הכתוב לחכמים, שתוקפו מדאורייתא.

ממילא מובן החילוק בין סתם דין דרבנן לבין דין כזה שעיקרו מדברי תורה. כאשר עיקרו של הדין מדברי תורה, הדין דרבנן מהווה הגדרה ופירוט של המצוה דאורייתא, והוא מקבל תוקף דאורייתא מדין מסרן הכתוב לחכמים.

כדי לקשר מהלך זה לנושא שלנו, דהיינו דינים שהם הלכה למשה מסיני או שנלמדו בדרשה, דייקנו מלשון הרמב"ם הנ"ל בהלכות ממרים שהמסורות והדרשות הן עצמן האופן שבו חכמים צריכים להכריע בספקות התורה. כלומר, המסורות והדרשות הן הכלים שבאמצעותם חכמים אמורים לפסוק. כך מובנים גם דברי הרמב"ם שהחיוב לקיים דינים אלו הוא מלא תסור, וממילא מובן שהוא מכנה אותם "דברי סופרים".

ממילא מבוארת שיטת הלב שמח, שדינים אלו הם בגדר דברי סופרים, אבל אם עיקרם מדברי תורה – דינם כדאורייתא. הרי זהו בדיוק המבנה של מצות לא תסור, לפי הבנתנו ברמב"ם; יש לחכמים סמכות לפסוק בדיני התורה, ובזה תוקף דבריהם הוא דאורייתא, ובנוסף יש להם סמכות לתקן דינים חדשים, ובזה תוקף דבריהם דרבנן.

לבסוף נדרשנו להשלכות של הבנה זו במושג "דברי סופרים" לפי הרמב"ם. לצורך כך השווינו בינה לבין הבנת התשב"ץ, שאין בין דברי תורה לדברי סופרים ברמב"ם אלא שאלו מפורשים בכתוב ואלו – לא; ובינה לבין הבנת הפמ"ג, שהלכה למשה מסיני ודינים הנלמדים מדרשה הם דאורייתא אך פחות חמורים מדיני תורה רגילים. העלנו שמצד אחד, הגדר של דברי סופרים

הוא מהותי יותר לפי הבנתנו בלב שמח, כי לשיטתו יסוד החיוב של כל דברי סופרים הוא לא תסור. ועוד: הלב שמח מצמצם יותר את טווח דברי סופרים שתוקפם דאורייתא. מצד שני, אפילו לשיטתו ישנם דינים שנחשבים דברי סופרים על אף שתוקפם כדאורייתא. ממילא, גם לשיטתו צריך לומר שכל דין שאינו מפורש בתורה נקרא דברי סופרים.

סיימנו בהתלבטות האם, לפי הלב שמח, דין שעיקרו מדברי תורה ופירושו מדברי סופרים הוא חמור כדאורייתא ממש, כדעת התשב"ץ, או שהוא פחות חמור, כדעת הפמ"ג. הסקנו שבפשטות נראה שהוא חמור כדברי תורה, אך לאור שיטתו ניתן להבין גם את דעת הפמ"ג שהוא פחות חמור.