

1 ספר דברים פרק א

ספר דברים פרק א

(ג) וַיְהִי בְּאַרְבָּעִים שָׁנָה בְּעֶשְׂתֵּי עָשָׂר חֹדֶשׁ בְּאַחַד לַחֹדֶשׁ דִּבֶּר מֹשֶׁה אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל כְּכֹל אֲשֶׁר צִוָּה

...

(ד) אַחֲרֵי הִכְתּוּ אֶת סִיחוֹן מֶלֶךְ הָאֱמֹרִי אֲשֶׁר יוֹשֵׁב בְּחֶשְׁבוֹן וְאֶת עֹג מֶלֶךְ הַבְּשָׁן אֲשֶׁר יוֹשֵׁב בְּעֶשְׂתֵּרֶת בְּאֲדָרָעִי:

2 תלמוד בבלי מסכת נדה דף סא/א

ויאמר ה' אל משה אל תירא מכדי סיחון ועוג אחי הוּו דאמר מר סיחון ועוג בני אחיה בר שמחזאי הוּו מאי שנא מעוג דקמסתפי ומאי שנא מסיחון דלא קמסתפי אמר רבי יוחנן אר"ש בן יוחי מתשובתו של אותו צדיק אתה יודע מה היה בלבו אמר שמא תעמוד לו זכות של אברהם אבינו שנאמר ויבא הפליט ויגד לאברהם העברי ואמר רבי יוחנן זה עוג שפלט מדור המבול

3 תוספות על נדה דף סא/א

זה עוג שפלט מדור המבול - הכי נמי נפלט סיחון מדור המבול כיון דאחי הוּו אלא דהך הפליט קים ליה דהוא עוג ולא סיחון מהאי טעמא גופיה כיון דדחיל ליה משה

4 מהרש"א על נדה דף סא/א

בתוס' ד"ה זה עוג שפלט כו' ה"נ נפלט סיחון מדור המבול כו'. ע"ש. והוא דחוק דלא לישתמיט תלמודא במסכת זבחים למימר דסיחון נמי נפלט מדור המבול בצדי התיבה כדאמרינן שם בעוג וראם ושמעתי דאיתא במדרש שזה אחיה בר שמחזאי אביו של עוג בא בזנות על אשת חם בן נח קודם המבול והיתה הרה ממנו בבואה אל התיבה וילדה בתיבה את סיחון ומזה הטעם כשראה חם שאשתו כבר הרה שימש עמה בתיבה

5 תלמוד בבלי מסכת ראש השנה דף ב/ב

דכתיב אחרי הכותו את סיחון וכי נח נפשיה דאהרן אכתי הוה סיחון קיים דכתיב וישמע הכנעני מלך ערד מה שמועה שמע שמע שמת אהרן ונסתלקו ענני כבוד וכסבור ניתנה רשות להלחם בישראל והיינו דכתיב ויראו כל העדה כי גוע אהרן ואמר רבי אבהו אל תקרי ויראו אלא וייראו כדריש לקיש דאמר ריש לקיש כי משמש בארבע לשונות אי דילמא אלא דהא מי דמי התם כנען הכא סיחון תנא הוא סיחון הוא ערד הוא כנען סיחון שדומה לסייח במדבר כנען על שם מלכותו ומה שמו ערד שמו איכא דאמרי ערד שדומה לערוד במדבר כנען על שם מלכותו ומה שמו סיחון שמו

6 תוספות על ראש השנה דף ג/א

וישמע הכנעני מלך ערד - במדרש אמרינן דהיינו עמלק כמו שייסד הפייט בפזמון של פרשת זכור כסות ולשון שינה היות כמלך ערד אבל מ"מ דייק שפיר דהוה סיחון קיים מדשינה עמלק עצמו לבא כדמותו ונראה דמהוה דמסעי קא דריש דאי מהוה דחקת הא מפרש דשמע כי בא ישראל דרך האתרים ורש"י לא דק בפ' חומש:

7 תוספות על ראש השנה דף ג/א

ערד שמו - ופשטיה דקרא ערד שם המדינה או שם עירו:

8 רש"י על דברים פרק א פסוק ה

באר את התורה – צמצמים לשון פירשה להם:

9 גור אריה על דברים פרק א פסוק ה

[יח] בשבעים לשון פירשה להם. דאם לא כן, מהו לשון "באר", שמשמעו מבואר עד שהכל מבינים, אלא שפירש להם בשבעים לשון. והרא"ם מפרש דילפינן בגזירה שוה "באר" "באר" דכתוב בפרשת כי תבא (להלן כז, ח) "באר היטב". ו"היטב" בגלגולו שבעים, כזה; ה', ה"י, ה"ט, היטב:

10 מסכת סופרים פרק ראשון

(ז) מעשה בה' זקנים שכתבו לתלמי המלך את התורה יונת והיה היום קשה לישראל כיום שנעשה העגל שלא היתה התורה יכולה להתרגם כל צרכה:

(ח) שוב מעשה בתלמי המלך שכנס ע"ב זקנים והושיבם בשבעים ושנים בתים ולא גלה להם על מה כנסם נכנס לכל אחד ואחד מהם אמר להם כתבו לי תורת משה רבכם. נתן המקום עצה בלב כל אחד ואחד והסכימה דעתן לדעת אחת וכתבו לו תורה בפני עצמה:

11 עיונים בספר דברים - נחמה ליבוביץ

12 תלמוד בבלי מסכת עבודה זרה דף כה/א

כתיב ויאמר ללמד בני יהודה קשת הנה כתובה על ספר הישר מאי ספר הישר אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן זה ספר אברהם יצחק ויעקב שנקראו ישרים דכתיב בהו תמות נפשי מות ישרים ותהי אחריתי כמוהו והיכא רמיזא יהודה אתה יודוך אחיך ידך בעורף אויבך ואיזו היא מלחמה שצריכה יד כנגד עורף הוי אומר זו קשת רבי אלעזר אומר זה ספר משנה תורה ואמאי קרו ליה ספר הישר דכתיב ועשית הישר והטוב בעיני ה' והיכא רמיזא ידיו רב לו ואיזו היא מלחמה שצריכה שתי ידיים הוי אומר זו קשת

13 מהרש"א על עבודה זרה דף כה/א

זה ספר משנה תורה. יש לדקדק דודאי נחא בספר בראשית שנקרא ישר לפי שהוא כלו מספר במעשה ישרים וכן ספר שופטים שנקרא ישר לפי שנעשה כל הספר בזמן שכל איש הישר בעיניו יעשה אבל ספר משנה תורה שנקרא ישר אין לו טעם לכאורה וכי משום דכתיב ביה מלת ישר נקרא כל הספר ישר הלא בספר שמות נמי כתיב והישר בעיניו תעשה וגו'

14 רמב"ם יד החזקה הלכות תעניות פרק ה

(יט) כל הצומות האלו עתידים ליבטל לימות המשיח ולא עוד אלא שהם עתידים להיות ימים טובים וימי ששון ושמחה שנאמר (זכריה ח') כה אמר ה' צבאות צום הרביעי וצום החמישי וצום השביעי וצום העשירי יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה ולמועדים טובים והאמת והשלום אהבו בריך רחמנא דסיען:

15 הררי קדם

16 תלמוד בבלי מסכת מגילה דף לא/ב

אמר אביי לא שנו אלא בקללות שבתורת כהנים אבל קללות שבמשנה תורה פוסק מאי טעמא הללו בלשון רבים

17 אהל יעקב

18 מלבים על דברים פרק יב פסוק כח

<נב> כי תעשה הטוב והישר בעיני ה', טוב שייך יותר על מצות שבין אדם למקום שאינו עושה אותם מפני יושר לבבו רק מפני שכן צוה החכמה העליונה וידוע שטוב ורע הם בחכמה, שכל דבר של חכמה יש בו שני דרכים א' טוב וא' רע וא"א שישגי אדם מעצמו מה טוב ומה רע רק ע"פ החכמה ותורת ה' כמ"ש בפ' ספר משלי, ועל מצות שבין אדם לחברו שישרם ניכר לבני אדם שייך לשון ישר והישר הוא בבניה כי הנהגה זו ישיג בבנית לבבו, וזה דעת ר"ע, ור' ישמעאל השיב הלא פה כתיב והישר בעיני ה' א"כ בעיני ה' מציין את הישר לא את הטוב, וע"כ אמר שהישר הוא בעיני שמים וטוב הוא בעיני אדם ור"ל שאף שמצות שבין אדם למקום לא נשיג ישרם ויצדק עליהם יותר שם טוב צריך שיחשבו אצלנו כמצות שהשכל משיג אותם, וכאלו מובנים ביושר לבב, ומצות שבין אדם לחברו אף שאנו משיגים ישרם צריך שלא נעשה אותם מצד שכלנו רק מצד שכן צוה החכמה העליונה כמ"ש בפ' תהלים י"ח על פסוק כי כל משפטיו לנגדי וחקותיו לא אסיר מני, וראיתו הוא ממ"ש והישר בעיני ה'. והנה ר"ע י"ל סמך ממ"ש למעלה (ו' יח) ועשית הישר והטוב בעיני ה', ור' ישמעאל י"ל ראייה ממ"ש לקמן (וג יט) לעשות הישר בעיני ה' כמ"ש בספרי שם ע"ז זה שאמר ר' ישמעאל הישר בעיני שמים, וכן תמיד אומר הישר בעיני ה' ולא נמצא הלשון לעשות הטוב בעיני ה' רק פעם א' הנזכר:

19 ספר פרי צדיק פרשת דברים - אות ב

והנה גם סיחון ועוג המה בקליפה נגד חכמה ובינה שבקדושה לכן דרשו במדרש הפסוק הנה כסה את עין הארץ סיחון ועוג שהיו שומרים אותנו וכו', קרא לסיחון ועוג עין הארץ שהם זה לעומת זה נגד העיניים שבקדושה שהם מרומזים בחדשים הללו תמוז ואב כידוע מהאריז"ל שתמוז ואב הם בחינת עינין דמטרוניתא. ולכן בהלל הגדול נאמר עליהם ביחוד כי לעולם חסדו לסיחון מלך האמורי ולעוג מלך הבשן:

והנה ידוע מאמרם ז"ל (ר"ה ג.) על פסוק וישמע הכנעני מלך ערד וגו' הוא סיחון הוא ערד וכו', ובאמת היה עמלק רק ששינה את לשונו על לשון כנען כי עמלק הוא ראשית גוים והיינו נגד בחינת כתר שבקדושה שהוא בחינת ראשית דלית מחשבה תפיסא ביה עוד. וכמו כן לעומת זה בקליפה הוא הראשית להכניס בלב האדם התרשלות וקרירות כמו שנאמר אשר קרך בלי שום טעם. וכמו כן בלעם היה גם כן משרש קליפה זו לכן הגם שהיה מבין יקרות ישראל על פי שכל כמו שאמר בעצמו ועם כל זה היה שונא דרכם בשורש מפני שהוא היה ההיפך מבחינת דעת שבקדושה שהוא הפנימיות של הכתר והוא השורש של כל הבנין. וכמו כן היה המנגד לבחינת דעת שבקדושה שהוא ההכרה בפנימיות הגם שעל הגוון היה שלם בכל המדות. ונגד זה הועמד משה רבינו ע"ה להכניעו כמו שנאמר והיה כאשר ירים משה ידו וגו'. וגם יהושע היה מוכן נגדו להמלחמה בפועל נגד קדושת הברית שאמרו במדרש שזרק עמלק מילות כלפי מעלה ואמר טול מה שבחרת בטענה שגם ישראל אינם זכאים בזה. ויהושע שבא משבט יוסף בירר זאת שעמך כולם צדיקים מעת שנימולו הגם שיעבור עליהם מה מפני שיש להם התקשרות בשורש על ידי מילה לשמונה גם בלי דעת. ויש לומר שג' קליפות הללו עמלק וסיחון ועוג המה נגד הג' תוארים של היצר הרע שנקרא הלך אורח ואיש. וקליפת עמלק בעצם הוא נגד תואר הלך שלא פעל עוד בשום גוון בפועל בהנפש רק התרשלות וקרירות. אמנם אחרי זה כשמת אהרן הכהן שהוא נגד בחינת חכמה שבקדושה אז היה הכח לעמלק להתלבש את עצמו בגוון של סיחון, והיינו להכניס הקליפה במוח בחכמות זרים והוא נגד תואר אורח שכבר יש לו איזה שייכות במחשבה שנתפס במוח האדם. ולזה במלחמה הראשונה עמו לא היה לו שום שליטה על נפשות ישראל בפועל. וכאן נאמר וישב ממנו שבי שפחה אחת שיש לה קצת שייכות לקדושת ישראל על ידי חיוב מצות שלה. והנה ג' קליפות הללו שהמה נגד כח"ב הגם שאין להם עוד בירור בשלימות בעולם הזה כנ"ל עם כל זה היה בכח משה רבינו ע"ה להכניעם מעט על ידי מלחמת סיחון ועוג ועל זה רמזו רבותינו ז"ל שעמון ומואב טיהרו בסיחון. ונחזור לענין הנ"ל כשבא משה רבינו ע"ה להלחם עם סיחון שהוא היה נקי על הגוון בכל המדות בפועל עד בחינת חכמה כנ"ל ולכן אמר משה רבינו ע"ה בלבו תאמר וכו', שיהיה לו נשיאות פנים על ידי מעשה המצות כנ"ל. ועל זה השיב לו הקדוש ברוך הוא אפילו הם עושים כל המצות שבתורה אני מפילם לפניך כי על אדום ועמון ומואב שהזהיר עליהם היה רק מצד המצות קלות שהיה להם שייכות להאבות הקדושים עשו בכיבוד אביו יצחק ועמון ומואב בזכות לוי שנדבק

לאברהם אבינו ע"ה אמנם המה בעצמם מצד מעשיהם בעצם אין מעשה המצוה שלהם פועל כלום כי אין להם שורש וענף בקדושה:

20 תלמוד בבלי מסכת בבא בתרא דף עח/ב

א"ר שמואל בר נחמן א"ר יוחנן מאי דכתיב על כן יאמרו המושלים וגו' המושלים אלו המושלים ביצרם בואו חשבון בואו ונחשב חשבוננו של עולם הפסד מצוה כנגד שכרה ושכר עבירה כנגד הפסדה תבנה ותכונן אם אתה עושה כן תבנה בעולם הזה ותכונן לעולם הבא עיר סיחון אם משים אדם עצמו כעיר זה שמהלך אחר סיחה נאה מה כתיב אחריו כי אש יצאה מחשבון וגו' תצא אש ממחשבין ותאכל את שאינן מחשבין ולהבה מקרית סיחון מקרית צדיקים שנקראו סיחין אכלה ער מואב זה המהלך אחר יצרו כעיר זה שמהלך אחר סיחה נאה

21 ספר פרי צדיק פרשת דברים - אות ג

[ג] אלה הדברים אשר דבר משה וגו' אחרי הכותו את סיחון מלך האמורי אשר יושב בחשבון ואת עוג מלך הבשן אשר יושב בעשתרות באדרעי. להבין למה נאמר אחרי הכותו וגו', לאחר שכבר פרט המקום והזמן. וגם הלא כבר ידענו זאת מסדרים הקודמים שכבר כבש את סיחון וגם הלשון אשר יושב בהוה והלא כבר הכה אותו ולא שייך לשון יושב. וכמו כן בעוג נאמר גם כן אשר יושב וגו'. הענין הוא כי החומש אלה הדברים הוא התחלת משנה תורה שמושה מפי עצמו אמרה (כמ"ש מגילה ל"א ע"ב) והוא ספר השביעי כידוע שפ' ויהי בנסוע הוא ספר בפני עצמו והוא נגד מדת מלכות פה תורה שבעל פה קרינן לה. ובה דברי תוכחה כמו שנאמר כי ברב חכמה רוב כעס שעל ידי הרוב כעס של היצר הרע בהכרח לעמוד כנגדו על ידי הרוב חכמה של תורה שבעל פה. והיינו על ידי שמחבר את החכמה שבמוח עם הבינה שבלב שיכנוס למעמקי הלב. וכבר דברנו מזה למעלה שסיחון ועוג המה הקליפות הקשות המנגדים לחכמה ובינה שהמה מוחא ולבא ולכן בא דייקא התגלות תורה שבעל פה אחרי הכנעת הקליפות של המוח והלב שהמה סיחון ועוג.

והנה אחר מלחמת סיחון נאמר על כן יאמרו המושלים בואו חשבון וגו', ודרשו על זה (ב"ב ע"ח ע"ב) על כן יאמרו המושלים אלו המושלים ביצרם בואו ונחשוב חשבוננו של עולם הפסד מצוה כנגד שכרה ושכר עבירה כנגד הפסדה תבנה ותכונן אם אתה עושה כן תבנה בעולם הזה ותכונן לעולם הבא. עיר סיחון אם משים אדם עצמו כעיר זה שמהלך אחר סיחה נאה וכו'. ונזכר אמר רשע אין רם אבד חשבוננו של עולם וכו'. כי הנה זהו עיקר הקליפה הקשה שאמר אין חשבון דלית דין ולית דיין וזהו קליפת סיחון אשר יושב בחשבון שהוא מקום המחשבה שבמוח ואינו מניח להאדם לחשוב א"ע שיש עוד עולם הבא. ועתה אחרי שהכה את סיחון והכניע את הקליפה הזו נאמר על כן יאמרו המושלים ביצרם בואו ונחשוב חשבוננו של עולם. וכמו ששמענו מאדמו"ר הקדוש מאיזביצא זצ"ל שהישראל שמאמין שיש עוד עולם לעולם הבא כבר הוא ישראל נושע בכל עניניו. ויש לומר שעל זה רמזו חז"ל (סנהדרין ז.) כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא ואלו שאין להם חלק האומר אין תחיית המתים מן התורה ואין תורה מן השמים ואפיקורס יש לומר ששלשה אלו המה גם כן נגד ג' קליפות הנ"ל שמנגדים לג' ראשונות כח"ב שבקדושה ולכן לא נאמר בלשון חוץ מאלו כי אלו הג' אינם מכלל ישראל שיש להם חלק רק המה מערב רב וכדאיתא במדרש שכל מי שאינו מאמין בשני עולמות בידוע שאינו מזרע אברהם. וכל זה נרמז גם כן בפסוק בואו חשבון הנ"ל.

22 הגרי"ז הלוי על בראשית פרק מח פסוק כב

[כב] אשר לקחתי מיד האמרי בחרבי ובקשתי. ובת"א "בצלותי ובבעותי", והביאור בזה דהנה החילוק בין חרב לקשת, דחרב בעצמו הוא דבר שחותך והורג, אבל קשת החצים בעצמם אין להם כל הכח להזיק והחצים כשהן סמוכין אינן חדין שיזיקו ורק הכח שבמרוצתן בחזקה בזה הן מזיקין אבל חרב הוא חד ובנגיעה בה ניזוקין. והמשל בזה דיש ב' מיני תפלות. א. התפלה שקבעו אנשי כנה"ג תפלת ש"ע, ב'. התפלה שכל אחד ואחד מבקש על צרכיו מה שצריך, והחילוק ביניהם שתפלת היחיד איתא (בב"ב קט"ז) כל שיש לו חולה בתוך ביתו ילך אצל חכם ויבקש עליו רחמים. והיינו דרך חכם תפילתו נשמעת על תפלה פרטית, לא כאו"א שיבקש יענה. וזהו דאמר כאן "בחרבי" - בצלותי. דצלותי הוא התפלה הקבועה כמו ש"ע, וזהו דומה לחרב שהתפלה בעצמה יש לה כח לפעול על תכליתה ואינה תלויה בגברא שמתפלל, כמו חרב שבעצמה היא מזיקה. "ובקשתי" הוא בבעותי, בבעותי היינו בקשה, והוא כמו ויבקש עליו רחמים, דפירושו בקשה תפלה פרטית של יחיד, וכמו קשת שרק הכח של מי שמותחה וזורקה בזה

הקשת מזיק כמו בקשה רק אם המתפלל גדול הוא תפילתו נשמעת:

23 *Thinking, Fast and Slow* - Kahneman

24 *Ani Maamin* - Berman

אבל במקום לקום, ללכת ולהיכנס לארץ המובטחת — רפו ידיהם, פקפקו, היססו, רצו להבטיח את נצחונותיהם בבטחונות שוא מפי מרגלים ולא הסתפקו בענן ה' ההולך לפניהם ובצרעה השלוחה ממנו. ומשחזרו המרגלים ממשימתם ובפיהם דברי הסתה והשמצה — קיבלום ברצון וביקשו לשוב מצריימה — ונתעכבה הכניסה לארץ במצוות ה' לשלושים ושמונה שנים.

מאורע זה מוכר לנו כבר מספר במדבר (פרקים יג-יד) ובו מצויים הדברים בפרוטרוט בדרמטיות רבה. השוואת המסופר בספר במדבר למסופר כאן בספר דברים מפי משה (א, כב-מו) מגלה שינויים, אי-דיוקים ואפילו סתירות. ואלה הששים לקרוע את תורת ה' תמימה ולראות בה שרידי מגילות ו"מקורות" ותעודות שונות, תומכים יתדותיהם בשינויים אלה, להוכיח מתוכם שלא מרועה אחד ניתנו. אבל הסביר כבר ר' דוד הופמן בפירושו לספר דברים את הסתירות המדומות והשינויים, בכך שבספר במדבר מדבר משה רבנו כהיסטוריון המספר עובדות כהווייתן ואילו כאן בספר דברים הנו מוכיח בשער הרוצה להשפיע ולעורר את לב שומעיו ללמוד את הלקח הרצוי מתיאורי העובדות.

נעמיד את הפסוקים המקבילים אלה מול אלה:

דברים א, כב-כח
וַתִּקְרְבוּן אֵלַי כָּלְכֶם וַתֹּאמְרוּ:
נִשְׁלַחְהָ אַנְשִׁים לִפְנֵינוּ
וַיַּחְפְּרוּ-לָנוּ אֶת-הָאָרֶץ
וַיָּשְׁבוּ אֹתָנוּ דָּבָר
אֶת-הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר נֵעֲלֶה-בָּהּ
וְאֵת הָעָרִים אֲשֶׁר נָבֵא אֱלִיהֶן.
וַיֵּיטֹב בְּעֵינֵי הַדָּבָר
וְאָקַח מִכֶּם שְׁנַיִם עָשָׂר אַנְשִׁים
אִישׁ אֶחָד לְשִׁבְט.

במדבר יג, א-ג; כז-לב
וַיְדַבֵּר ה' אֶל-מֹשֶׁה לֵאמֹר:
שְׁלַח-לָךְ אַנְשִׁים וַיַּתְּרוּ אֶת-אֶרֶץ כְּנָעַן
אֲשֶׁר-אֲנִי נֹתֵן לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל
אִישׁ אֶחָד אִישׁ אֶחָד לְמִטָּה אַבְתִּיו תִּשְׁלַחוּ
כָּל נָשִׂיא בָהֶם.
וַיִּשְׁלַח אֹתָם מֹשֶׁה מִמִּדְבַּר פָּאָרָן עַל-פִּי ה'
כָּל אַנְשִׁים
רָאשֵׁי בְנֵי יִשְׂרָאֵל הֵמָּה.

דברי המרגלים
וַיֹּאמְרוּ:
טוֹבָה הָאָרֶץ
אֲשֶׁר-ה' אֱלֹהֵינוּ נֹתֵן לָנוּ.
— — —

דברי המרגלים
וַיִּסְפְּרוּ-לוֹ וַיֹּאמְרוּ:
בָּאנוּ אֶל-הָאָרֶץ אֲשֶׁר שְׁלַחְתָּנוּ
וְגַם זָבַת חֶלֶב וְדָבָשׁ הִיא
וְזֶה-פְרִיָּהּ.

אָפֶס כִּי־עַז הָעַם הַיֹּשֵׁב בְּאֶרֶץ
וְהָעָרִים בְּצִרּוֹת גְּדֹלֹת מְאֹד
וְגַם־יִלְדֵי הָעֶנֶק רָאִינוּ שָׁם.
עֲמַלְק יוֹשֵׁב בְּאֶרֶץ הַנֶּגֶב
וְהַחִתִּי וְהַיְבוּסִי וְהָאֱמֹרִי יוֹשֵׁב בְּהָר
וְהַכְּנַעֲנִי יוֹשֵׁב עַל־הַיָּם וְעַל יַד הַיַּרְדֵּן.

דברי ישראל
וַתִּרְגְּנוּ בְּאֵהָלֵיכֶם וַתֹּאמְרוּ:
בְּשֹׁנְאֵת ה' אֲתָנוּ
הוֹצִיאָנוּ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם
לָתֵת אֲתָנוּ בְּיַד הָאֱמֹרִי לְהַשְׁמִידָנוּ.

וְהָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר עָלוּ עִמּוֹ אָמְרוּ:
לֹא נוֹכַל לַעֲלוֹת אֶל־הָעַם
כִּי־חָזָק הוּא מִמֶּנּוּ.

אָנָּה אֲנַחְנוּ עֲלִים
אֲחֵינוּ הַמָּסוּ אֶת־לִבָּנוּ לֵאמֹר:
עַם גָּדוֹל וָרֶם מִמֶּנּוּ
עָרִים גְּדֹלֹת וּבְצוּרֹת בַּשָּׁמַיִם
וְגַם־בְּנֵי עֲנָקִים רָאִינוּ שָׁם.

וַיֹּצִיאוּ דָבַת הָאֶרֶץ אֲשֶׁר תָּרוּ אֹתָהּ
אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר:
הָאֶרֶץ אֲשֶׁר עֲבַרְנוּ בָּהּ לְתוֹר אֹתָהּ
אֶרֶץ אֲכָלֹת יוֹשְׁבֶיהָ הִיא
וְכָל־הָעַם אֲשֶׁר־רָאִינוּ בְּתוֹכָהּ
אֲנָשִׁי מְדוֹת.

נעמוד על החשובים שבין ההבדלים וננסה להבין את סיבותיהם.
ראשונה בולט ההבדל בין שני המקומות בקביעת יוזם השליחות. לפי
הכתוב בספר במדבר היתה שליחת המרגלים פקודה מאת ה' ואילו
בספר דברים השליחות מתוארת כהצעת העם. משה לא הזכיר את בקשת
העם לשלוח מרגלים מפני שהייתה זאת בקשה טבעית ומובנת מאליה.
וככה אף הבין את הבקשה הרמב"ן (במדבר יג, ב):

אבל יישוב העניין בזה, כי ישראל אמרו כדרך כול הבאים להילחם בארץ
נוכריה, ששולחים לפנייהם אנשים לדעת הדרכים ומבוא הערים, ובשובם ילכו
התרים בראש הצבא להורות לפנייהם הדרכים, כעניין שנאמר (שופטים א, כג):
"הראנו נא את מבוא העיר", ושיתנו להם עצה באיזו עיר יילחמו תחילה
ומאיזה צד יהיה נוח לכבוש את הארץ, וכך אמרו בפירוש (דברים א, כב):
"וישיבו אותנו דבר את הדרך אשר נעלה בה ואת הערים אשר נבוא אליהן",
כלומר, הערים אשר נבוא אליהן תחילה ומשם נבוא בכול הארץ, וזו עצה
הגונה בכול כובשי ארצות. וכן עשה עוד משה עצמו, שנאמר (במדבר כא,
לב): "וישלח משה לרגל את יעזר", וכן ביהושע בן נון (יהושע ב, א): "שנים
אנשים מרגלים". ועל כן היה טוב בעיני משה, כי הכתוב לא יסמוך בכול
מעשיו על הנס, אבל יצווה בנלחמים להיחלץ ולהישמר ולארוב, כאשר בא
הכתוב במלחמת העי (יהושע פרק ח), שהייתה על פי ה', ובמקומות רבים. אז
נמלך משה בשכינה ונתן לו ה' רשות ואמר לו (במדבר יג, ב): "שלח לך

אנשים ויתורו את ארץ כנען" וידעוה ויגידו לכם, ועל פיהם תתייעצו בעניין הכיבוש.

אבל כאן בדברי תוכחתו מזכיר משה פרט זה, שבקשת שליחת המרגלים מאת העם באה, לא מפני שאין הוא ידוע לשומעיו ולא מפני שהוא לפלא בעיניהם, אלא משום שרוצה הוא להבליט בעיני דור הבנים את פעילותו של דור האבות. ובזה גם יגביר את כווד האחריות שנפלה על הבנים בתוצאת אותה שליחות אשר כל העם (דברים א, כב: "ותקרבון אלי כולכם") — אבותיהם — היו בין יוזמיה.

ההבדל השני הבולט הוא שבדברי תוכחתו של משה חסר כינו מעמד של המרגלים, "ראשי בני ישראל", כפי שהם מכונים בספר במדבר (יג, ג) והסתפק בתואר "אנשים" הנזכר גם כאן. את הסיבה לכך מביא הרמב"ן (דברים א, כג):

"ואקח מכם שנים עשר אנשים": לא שיבח אותם בנשיאותם והיותם ראשי בני ישראל, כי אחרי שהרשיעו לא יספר עוד בשבח הרשעים.

עם זאת — בהתחשב במגמת השינויים — נראים יותר דברי ר' דוד הופמן: בספר במדבר תיאר משה מה גדלו חסדי הבורא הדואג לטובת עמו, שסיכויי הצלחת השליחות יהיו טובים, שמראש לא ייכשלו בבחירת אנשים שאינם מהוגנים. אך כאן בדברי התוכחה משמיט משה פרט זה, כדי לא להקל על העם ועל כל איש ואיש את נטל האחריות. אילו היה מבליט את חשיבותם של השליחים, המרגלים, מוציאי דיבת הארץ רעה, אילו היה מזכיר להם שהשליחים "כלם אנשים, ראשי בני ישראל", היה שם בפי העם טענה מקובלת: אם אנשים נשואי פנים מספרים לנו שהארץ אוכלת יושביה, אם הם מדברים על לבנו לא לעלות — אנו מה פשענו ומה חטאנו?

אפילו השוואה שטחית בלבד מראה שעמדת המרגלים המתוארת בספר במדבר שונה מן המתואר בפרשת דברים. בספר במדבר המרגלים הם המסיתים והמדיחים. תחילה ידברו עוד במסווה של נותני דין וחשבון אובייקטיבי ללא משוא פנים, ויהללו את הארץ ואת פריה. ואולם כבר במלה "אפס" (במדבר יג, כח) תורגש ההסתה הכמוסה והנסתרת, כאומרם: מה תועיל לנו הארץ על כל טובה ופריה, אם עז העם היושב בה ואם עריה גדולות ובצורות? ומיד לאחר מכן כבר יסירו את מעטה הבושה מעל פניהם ויגלו את דעתם נגד הכניסה לארץ, באומרם (שם שם, לא): "לא נוכל לעלות אל העם, כי חזק הוא ממנו".

והשלב השלישי הוא הוצאת דיבת הארץ רעה — השמצה בכול פה (שם שם, לב-לג). מכל הטענות האלה, על שלביהן, לא נשאר בתוכחת משה שבפרשת דברים אלא תחילת דבריהם — רק שבחה של הארץ. הקולר אינו תלוי איפוא בצווארי המרגלים. אל ישראל מדבר עתה משה ואותם הוא מאשים — אותם בלבד:

א כו וְלֹא אָבִיתֶם לַעֲלֹת

וּתְּמָרוּ אֶת־פִּי ה' אֱלֹהֵיכֶם.

א כז וּתְרַגְּנוּ בְּאֱהָלֵיכֶם וּתֹאמְרוּ — — —

וגם המובאה הזאת אינה מדברי המרגלים, כי אם מפי העם המוסר אותה בהפרזה יתירה. האין בדברי משה אלה משום סילוף? ונענה ברורות: לא. לקח גדול לימדתנו התורה כאן: אין אדם שאין הקדוש ברוך הוא מעמידו בניסיון יום יום, שעה שעה. "העינים רואות והלב מהרהר" — אמרו חז"ל (במדבר רבה י, ב) על הפסוק "ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם אשר אתם זונים אחריהם", ונוסיף כאן: האוזנים שומעות והלב מתפתה. האם כול זה פוטר את השומע מאשמה? המסית מסית, המדיח מדיח, המפתה מרבה לצוד נפשות — והשומע הברירה ניתנה בידו לשמוע או לחדול. האדם אחראי על כול מעשיו בכול אשר יפנה, ואם רבו הפיתויים, עליו להתגבר ולעמוד כנגדם. מוסר השכל זה לימדה אותנו התורה במה שקרה לאבינו הראשון, אבי כול חי, אדם הראשון. הן הוא הראשון, גם בזה הוא אביהם של כול הבאים אחריו, לגולל את אשמת האכילה מעץ הדעת מעל עצמו ולהטילה על "האשה אשר נתתה עמדי", "היא נתנה לי מן העץ — ואוכל" (בראשית ג, יב). אותו מהלך מחשבה אנו מוצאים גם אצל חוה — אם כל חי — גם היא מטילה את האשמה על המסית (שם שם, יג): "הנחש השיאני — ואוכל". אבל הקדוש ברוך הוא מלמדנו להטיל את העונש על החוטא, כול אדם כפי מעשיו (שם שם, יז): "ולאדם אמר: כי שמעת לקול אשתך...", המסית — מסית, אבל לך אסור לשמועו בקולו, קיומם של מסיתים אינה משחררת את המוסת מאחריותו.

משה רבינו, הרועה הנאמן, העומד בפרץ בעת מעשה העגל ומחלה פני ה', מזכיר מסיבות מקילות ואומר (שמות לב, יא): "למה ה' יחרה אפך בעמך, אשר הוצאת מארץ מצרים", משה מזכיר מסיבות היסטוריות,

השפעות זרות, מנהגים ומושגים מושרשים, כדי ללמד זכות על ישראל ולהקל את עונשם. אך בבואו לחנך ולהוכיח, להזהיר את דור הבנים שלא ילכו בדרך אבותיהם, וזאת היא מגמת פרשתנו ותכליתה, אין הוא נזקק להסברים פסיכולוגיים, להבנת החטא ולמניעיו. כאן ניצב לפניו רק האדם העומד לפני הברירה לשמוע או לחדול, להאמין במסית ובדיבותיו או בהבטחת ה' ונביאו. לכן מציין משה את התוצאה הנובעת מהסתת המרגלים:

א כו ולא אביהם לעלות —

בלי הסברים סיבתיים.

הדגשת אחריותו של העם למעשיו ומניעת האפשרות של הטלת האשמה על המרגלים בלבד תסביר גם את השינוי הבא בין דברי המרגלים בספר במדבר ובין דבריהם כפי שמובאים בתוכחת משה בפרשתנו. מכול דברי המרגלים בפרשת שלח (במדבר יג, כו-כט, לא-לב) לא נשאר בדברי התוכחה של משה אלא תחילת דבריהם, רק שבחה של הארץ, שאותה מספר משה כדברי המרגלים (דברים א, כה): "טובה הארץ אשר ה' אלהינו נותן לנו". וכל השאר, גם חוזק העם והערים, גם ההפחדה בילידי הענק, כל אלה שהיו בפרשת שלח מדברי המרגלים, הושמו כאן בדברי התוכחה כפי העם. והרי זה באמת תמוה. וכבר שאל ר' משה אלשיך ב"ספר תורת משה" (א, כב):

ראוי לשים לב באומרו: "וישיבו אותנו דבר ויאמרו: טובה הארץ אשר ה' אלהינו נותן לנו", כי לא אמרו כי אם "עז העם", ו"לא נוכל לעלות אל העם" ויוציאו את דיבת הארץ, כי אמרו: "ארץ אוכלת יושביה היא". ולמה השמיט משה כל דיבתם רעה ואמר שאמרו טובה הארץ? אם אוכלת יושביה היא כמאמרם, איך הייתה טובה הארץ?

ואולם תשובתו נראית רחוקה מדרך הפשט, בעומדו על ייתור הלשון בפסוק (כה): "וישיבו אותנו דבר ויאמרו":

שהיה די שיאמר: וישיבו אותנו דבר כי טובה הארץ. אך יאמר כי שתי כיתות היו: אחת אשר לקחו מפרי הארץ ויורידו אלינו — שהם העשרה מרגלים, שהם הורידו הפירות והם השיבו אותנו דבר שהוא הידוע מדיבתם הרעה; והכת אשר לא הורידו דבר — והוא יהושע וכלב, הם אשר (דברים א, כה): "ויאמרו: טובה הארץ אשר ה' אלהינו נותן לנו", כמאמר הכתוב (במדבר יד, וז): "ויהושע בן נון וכלב בן יפונה מן התרים את הארץ קרעו בגדיהם.

ויאמרו אל כל עדת בני ישראל לאמר: הארץ אשר עברנו בה לתור אותה טובה הארץ מאד מאד."

ואולם נראה שאין דבריו אלה מסתמכים על הכתוב, כי לא מצאנו לא בפרשת שלח ולא בפרשתנו את החלוקה הזאת בדברי שבח על הארץ בין עשרת המרגלים לבין יהושע בן נון וכלב בן יפונה. כמו כן קשה לפרש את ייתור המלים "וישיבו אותנו דבר" ככותרת לכול אותם דברי הדיבה שהשמיט משה בדברי התוכחה שלו. ואפילו אם נסכים לדברי האלשיך שהמלים הסתמיות "וישיבו אותנו דבר" רומזות לדיבת הארץ של עשרת המרגלים, עדיין תישאל השאלה: מה ראה משה לכול או לסתום את כול דברי הדיבה כאן ולהזכיר חלק מהם במובאה מדברי העם?

נראה לנו איפוא שגם כאן סיבת ההשמטה בדברי משה היא בהדגשת אשמת העם. כי הנה יספר משה לעם, שכולם — כל שנים עשר המרגלים — היללו את הארץ ודיברו בשבחה (וזה גם דעת הרמב"ן), אבל אתם לא רציתם לשמוע. וכך יאמר בעל "ביאור התלמיד" *:

לא זכר משה גם מה שהוסיפו המרגלים (בגנות הארץ ובחזק עמה ועריה) ולא אמר אלא "טובה הארץ", כי לא הייתה כוונתו אלא להוכיחם על שלא האמינו בה'. ושיעור דבריו: הלוא ראיתם כי גם האנשים הרעים ההם — אשר הוציאו דיבה על הארץ, הודו כי טובה היא, והיה לכם לבטוח בה' אשר הבטיח לתיתה לכם, אבל אתם...

כן יש להסביר גם את ההבדל האחרון (שלא הבלטנוהו לעיל בטבלא) שלא סיפר משה רבינו כלל בדברי תוכחתו את מות המרגלים. ואמר הרמב"ן (א, לז):

"גם בי התאנף ה' בגללכם": והנה הזכיר כול המעשה ההוא זולתי מגיפת המרגלים עצמם, וגם לא הזכיר הדיבה, כי לא ידבר בגנאי היחידים, אבל יוכיח את הרבים, שכולם חטאו וכולם נענשו.

כללו של דבר: מה שמשה רבינו עושה כאן הוא מתן אינטרפרטאציה להיסטוריה הכתובה בספר במדבר. מראה הוא לבניהם של יוצאי מצרים, בניהם של אלה אשר לא זכו להיות בין באי הארץ באשמתם הם, כי כול פרט אחראי לחטאיו של הציבור. אל יטען הפרט ויאמר: מושפע הייתי על ידי חברי, על ידי הממונה עלי, על ידי מנהיגיי; הוא, הממונה,

* בחומש עם ביאור "מקור מים חיים", בערלין תקצ"ב.

דברים — ולא אביתם לעלות

המנהיג אחראי לתקלה ולא אני שאיני אלא בורג קטן באותה מכונה גדולה הנקראת ציבור, עם, אנושות, אין טענה זאת טענה — כל פרט אחראי למעשיו.

"מפני חטאינו גלינו מארצנו" — ולא מפני חטאו של טיטוס שהחריב את מקדשנו וחיסל את עצמאותנו.

*

פרשת דברים נקראת תמיד בשבת שלפני ט' באב, משום הדמיון הלשוני שבין "איכה אשא לבדי" שבפרשתנו לבין "איכה יושבה בדד" של מגילת החורבן. אך גם מבחינת התוכן ראוייה היא להיות פתיחה ליום אבלנו. נאמר בילקוט שמעוני תהלים, רמז תתפז:

כול דור שלא נבנה (בית המקדש) בימיו מעלה עליו הכתוב כאילו החריבו.

מעשי ישראל המתוארים בפרשה זו, שלא רצו לעלות ובכו בכייה של חינם, גרמו להם לבכות בכייה של דורות. הבית נחרב בכל דור ודור בעטיו של אותו חטא המתואר כאן:

א כו וְלֹא אָבִיתֶם לַעֲלֹת
וַתִּמְרוּ אֶת־פִּי ה' אֱלֹהֵיכֶם.

שאלות לעיון ולהעמקה

בעיוננו זה עסקנו בהשוואה בין סיפור מעשה המרגלים בספר במדבר ובין סיפור מעשה המרגלים בדברי משה שבפרשתנו, נעיין עוד בנושא זה.

(1) השווה:

ויספרו לו ויאמרו: באנו אל הארץ... (במדבר יג, כז).

ויאמרו: טובה הארץ... (דברים א, כה).

התוכל למצוא סיבה לשינוי זה בדברי משה?

ג
ביאור מחלוקת הראשונים והרמב"ם

ובביאור פלוגתת הראשונים והרמב"ם נראה, דהנה לשיטת הראשונים הר"ח ורש"י ודעימיהו עולה דזזה"ז שאין שלום ואין גזירת המלכות, כל התעניות הם רשות והכל תלוי ברצו מתענים, והדבר ל"ז רצ הלל שורש כל דין התענית הוא חורבן הבית, וא"כ מהיכ"ת דבעי' נמי גזירת המלכות. ואשר נראה דגם הכך ד' תעניות של דברי קבלה המחייב עליהם הוא דין לרה, דיעוין כל' הרמב"ם צפ"א מהל' תענית הל' ד', 'ומד"ס להתענות על כל לרה שלא תבוא על הליצור עד שירחמו מן השמים', וס"ל להכך ראשונים דגם המחייב של הכך תעניות דדברי קבלה הוא צמה שכלל ישראל שריו צלרה, וכמו שאומרים צללותא דתעניתא 'עגנו ה' א' ציום לום תעניתנו כי צלרה גדולה אכחנו', והגדר צלרה הוא גזירת המלכויות ותוקף הגלות, אבל החורבן של הבית צפני עלמנו לא נחשב לדין 'לרה' לחייב בתענית, ואף שצעתו היה לרה גדולה בזמן זה, מ"מ זכרון הצרות אינו מחייב בתענית, ועיקר החיוב של תענית תלוי צלרה של עכשיו, אבל כשאין שלום ויש גזירת המלכות שיש גזירה ולרה לפנינו, צזה יש חיוב מדברי קבלה לזכור את המקור של הצרה והגזירה, וזהו החורבן שהוא מקור כל הצרות, ולכן יש חיוב להתענות על החורבן, אבל כשאין גזירת המלכות חסר בכל חלות שם לרה כדי לחייב בתענית. ודיותר הדבר מבואר צשי' רש"י דכשיש שלום יהיו לששון ולשמחה, היינו שאין יד האומות תקיפה על ישראל, ומשמע שאפי' אם לא נבנה המקדש, אם אין יד האומות תקיפה על ישראל הם לששון ולשמחה, והדבר פלא הרי עדיין לא נבנה הבית, ואיך הם יהיו לששון ולשמחה, ומבואר דעיקר החיוב תענית הם משום הצרה של כלל ישראל, ולא משום עלם החורבן.

והנה צשיטת הרמב"ם דס"ל דלעולם צזה"ז לאחר שחרב הבית, יש חיוב תענית מעיקרא דדינא, צפשוטו י"ל דלאחר החורבן הוי חפלא של לרה, וצכל מקום וזמן יש חלק מכלל ישראל שסובל

שמדויק כל' הרמב"ם שהם יהיו לימים טובים ממש, ואילו צרש"י מבואר שהם רק ימים טובים לענין ליאסר צהספד ותענית, דלהרמב"ם לשיטתו דאיירי על ימות המשיח הכך קראי מתפרשים כפשוטו ממש. ✓
- ועיין צתשו' הנפלאה של המשכנות יעקב (או"ח סי' קמ"ט) שכ' הרצה מדברים אלו [ועדיין צ"ע להרמב"ם דברי הגמ' צר"ה (יח, צ) הכך הוא דתלינהו רחמנא צצנין צהמ"ק אבל הכך צדקיימי קיימי', ומבואר שם שנחלקו צמגילת תענית לאחר החורבן אם היא צטלה כשם צצטלו כל הימים טובים דהד' לומות לאחר החורבן, ולהרמב"ם צ"ע, וע' צזה צת' משכנ"י הנ"ל, ולהגרמ"ה צת' אהל משה (סי' ע"צ ע"ג)]. ✓✓

ואגב אורחא יש לעורר צד' הרמב"ם מ"ט הביא את סוף הפסוק 'והאמת והשלום אהבו', דמה זה שייך לענינא דתעניות, ול"צ. ואמר צזה הגר"מ ז"ל דהרמב"ם צא להוכיח מכאן את שיטתו דצזמן שיש שלום דמצו' צגמ' שיהיו כל התעניות לששון ולשמחה, הוא רק לימות המשיח ולא צבית שני, ודלא כשי' הר"ח והראשונים, וההוכחה לזה הוא סיום הפסוק 'והאמת והשלום אהבו', דהנה צמדרש רצה (צראשית פרשה ח, ה) איתא צזה"ל, 'הה"ד הוא דכתיב חסד ואמת נפגשו לדק ושלוש נשקו, חסד אומר יצרא שהוא גומל חסדים, ואמת אומר אל יצרא שכולו שקרים, לדק אומר יצרא שהוא עושה לדקות, שלום אומר אל יצרא דכוליה קטטה, מה עשה הקצ"ה נטל אמת והלשיכו לארץ הה"ד ותשלך אמת ארצה'. ומבואר שמידות האמת והשלום מתנגדים לצריאת העולם, ולריכים להתעלם מהם צזמן הזה, דאם מקפידים לגמרי על האמת והשלום אין העולם מתקיים, אבל צימות המשיח כשיתקיים ומלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים, אז יהיה גם לאמת ולשלום מקום צעולם, וזהו שאמר הכתוב והאמת והשלום אהבו לימות המשיח, ומזה הוכיח הרמב"ם דהנצי"ח ענו להם שמתי יהיו התעניות לששון ולשמחה צימות המשיח, צזמן שהאמת והשלום אהבו.

דברים לגרונו בעת דברו בשליחותו של הקב"ה:

וזהנה שאלתי את פי מו"ר הוא רבינו הקדוש הגאון החסיד מו"ה אלי' מוילנא זצוק"ל מה ההבדל בין התורה הקדושה ובין משנה תורה ואמר לי כי הארבעה ספרים הראשונים היו נשמעים מפי הקב"ה בעצמו דרך גרונו של משה, לא כן ספר דברים היו ישראל שומעים את דברי הספר הזה כאשר שמעו דברי הנביאים אשר אחר משה אשר הקב"ה אמר אל הנביא היום וליום מחר הלך הנביא והשמיע החזון אל ישראל וא"כ בעת אשר דבר הנביא אל העם כבר היה נעתק ממנו הדבור האלהי, כן היה ספר דברים נשמע אל ישראל מפי משה רבינו ע"ה בעצמו:

והוא אמרם ז"ל במדרש: **מרפא לשון עץ חיים** (משלי ט"ו, ד') הרי משה עד שלא זכה לתורה כתיב בו לא איש דברים אנכי כיון שזכה לתורה נתרפא לשונו והתחיל לדבר דברים שנאמר אלה הדברים אשר דבר משה (פרשה א', א') כי מתחלה היה ההכרח שיהיה משה כבד פה למען ידעו ישראל ויתברר להם אשר הדברים היוצאים מפיו ונועמם ומתיקותם המה מנועם זיו העליון ב"ה ולא המתקת פי

המדבר אליהם כי אינו יכול לדבר מאומה, כל זה היה משה צריך בעת אמר מצות התורה אל בני ישראל פעם ראשונה, אבל עתה בבוא משה להחזיר התורה פעם שנית שכבר נמתקו הדברים ונתבשמו באזני השומעים אמריו כי נעמו מאד, אין הכרח לו עוד שיהיה גם עתה כבד פה כי ללא צורך הוא, נתרפא לשונו והתחיל לדבר דברים שנאמר אלה הדברים היינו שהיה מדבר כראוי, והטעם כי הם הם הדברים אשר דבר משה כבר אל בני ישראל וכבר שמעו אמריו ונתבשמו אצל השומעים, והבן:

וזהו שאמר המדרש למה הדבר דומה לאדם שהיה מוכר ארגמן כו' הוא מליצה נפלאה על הרפואה שהשיג משה רבינו ע"ה בלשונו אמר לו אדוני אמת הוא ארגמן ואצלך אינו כלום, כך משה לפני הקב"ה גם כי עד עתה דבר ג"כ כהוגן עכ"ז עד היום הזה אין חדוש כי אצלך לא איש דברים אנכי, ר"ל לא אני הייתי בעל המדבר הדברים כי אם הקב"ה היה המדבר מתוך גרונו, לא כן עתה כי הדבור הוא דבורו של משה בנבואה כמשפט כל הנביאים שאין השכינה מדברת מתוך גרונו ועכ"ז דבר עתה כהוגן וא"כ בע"כ **כי נתרפא משה:**

- יריעות האהל -

אמר הכותב עיינתי באדרת אליהו של רבינו הקדוש על התורה ולא מצאתי שמה הדברים האלה אשר שמע מו"ר ז"ל מפיו הקדוש, אבל מצאתי כדברים האלה לאחד קדוש מדבר הגאון מהר"ל מפראג זצוק"ל (בספר תפארת ישראל פרק מ"ג) על מאמר חז"ל אין מפסיקין בקללות אמר אביי לא שנו אלא בקללות שבתורת כהנים אבל בקללות שבמשנה תורה

A MACHINE FOR JUMPING TO CONCLUSIONS

The great comedian Danny Kaye had a line that has stayed with me since my adolescence. Speaking of a woman he dislikes, he says, "Her favorite position is beside herself, and her favorite sport is jumping to conclusions." The line came up, I remember, in the initial conversation with Amos Tversky about the rationality of statistical intuitions, and now I believe it offers an apt description of how System 1 functions. Jumping to conclusions is efficient if the conclusions are likely to be correct and the costs of an occasional mistake acceptable, and if the jump saves much time and effort. Jumping to conclusions is risky when the situation is unfamiliar, the stakes are high, and there is no time to collect more information. These are the circumstances in which intuitive errors are probable, which may be prevented by a deliberate intervention of System 2.

NEGLECT OF AMBIGUITY AND SUPPRESSION OF DOUBT

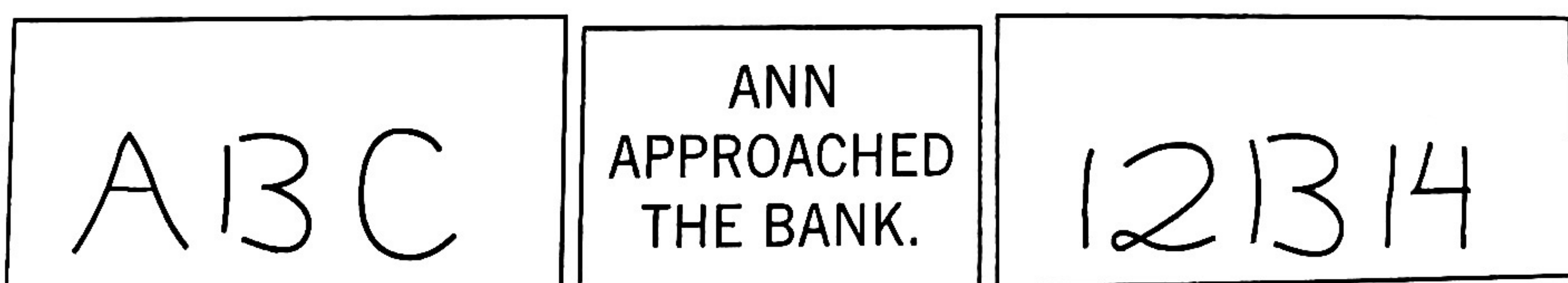


Figure 6

What do the three exhibits in figure 6 have in common? The answer is that all are ambiguous. You almost certainly read the display on the left as A B C

and the one on the right as 12 13 14, but the middle items in both displays are identical. You could just as well have read them as A 13 C or 12 B 14, but you did not. Why not? The same shape is read as a letter in a context of letters and as a number in a context of numbers. The entire context helps determine the interpretation of each element. The shape is ambiguous, but you jump to a conclusion about its identity and do not become aware of the ambiguity that was resolved.

As for Ann, you probably imagined a woman with money on her mind, walking toward a building with tellers and secure vaults. But this plausible interpretation is not the only possible one; the sentence is ambiguous. If an earlier sentence had been "They were floating gently down the river," you would have imagined an altogether different scene. When you have just been thinking of a river, the word *bank* is not associated with money. In the absence of an explicit context, System 1 generated a likely context on its own. We know that it is System 1 because you were not aware of the choice or of the possibility of another interpretation. Unless you have been canoeing recently, you probably spend more time going to banks than floating on rivers, and you resolved the ambiguity accordingly. When uncertain, System 1 bets on an answer, and the bets are guided by experience. The rules of the betting are intelligent: recent events and the current context have the most weight in determining an interpretation. When no recent event comes to mind, more distant memories govern. Among your earliest and most memorable experiences was singing your ABCs; you did not sing your A13Cs.

The most important aspect of both examples is that a definite choice was made, but you did not know it. Only one interpretation came to mind, and you were never aware of the ambiguity. System 1 does not keep track of alternatives that it rejects, or even of the fact that there were alternatives. Conscious doubt is not in the repertoire of System 1; it requires maintaining incompatible interpretations in mind at the same time, which demands mental effort. Uncertainty and doubt are the domain of System 2.

A BIAS TO BELIEVE AND CONFIRM

The psychologist Daniel Gilbert, widely known as the author of *Stumbling on Happiness*, once wrote an essay, titled "How Mental Systems Believe," in which he developed a theory of believing and unbelieving that he traced to the seventeenth-century philosopher Baruch Spinoza. Gilbert proposed

that understanding a statement must begin with an attempt to believe it: you must first know what the idea would mean if it were true. Only then can you decide whether or not to *unbelieve* it. The initial attempt to believe is an automatic operation of System 1, which involves the construction of the best possible interpretation of the situation. Even a nonsensical statement, Gilbert argues, will evoke initial belief. Try his example: "whitefish eat candy." You probably were aware of vague impressions of fish and candy as an automatic process of associative memory searched for links between the two ideas that would make sense of the nonsense.

Gilbert sees unbelieving as an operation of System 2, and he reported an elegant experiment to make his point. The participants saw nonsensical assertions, such as "a dinca is a flame," followed after a few seconds by a single word, "true" or "false." They were later tested for their memory of which sentences had been labeled "true." In one condition of the experiment subjects were required to hold digits in memory during the task. The disruption of System 2 had a selective effect: it made it difficult for people to "unbelieve" false sentences. In a later test of memory, the depleted participants ended up thinking that many of the false sentences were true. The moral is significant: when System 2 is otherwise engaged, we will believe almost anything. System 1 is gullible and biased to believe, System 2 is in charge of doubting and unbelieving, but System 2 is sometimes busy, and often lazy. Indeed, there is evidence that people are more likely to be influenced by empty persuasive messages, such as commercials, when they are tired and depleted.

The operations of associative memory contribute to a general *confirmation bias*. When asked, "Is Sam friendly?" different instances of Sam's behavior will come to mind than would if you had been asked "Is Sam unfriendly?" A deliberate search for confirming evidence, known as *positive test strategy*, is also how System 2 tests a hypothesis. Contrary to the rules of philosophers of science, who advise testing hypotheses by trying to refute them, people (and scientists, quite often) seek data that are likely to be compatible with the beliefs they currently hold. The confirmatory bias of System 1 favors uncritical acceptance of suggestions and exaggeration of the likelihood of extreme and improbable events. If you are asked about the probability of a tsunami hitting California within the next thirty years, the images that come to your mind are likely to be images of tsunamis, in the manner Gilbert proposed for nonsense statements such as "whitefish eat candy." You will be prone to overestimate the probability of a disaster.

EXAGGERATED EMOTIONAL COHERENCE (HALO EFFECT)

If you like the president's politics, you probably like his voice and his appearance as well. The tendency to like (or dislike) everything about a person—including things you have not observed—is known as the halo effect. The term has been in use in psychology for a century, but it has not come into wide use in everyday language. This is a pity, because the halo effect is a good name for a common bias that plays a large role in shaping our view of people and situations. It is one of the ways the representation of the world that System 1 generates is simpler and more coherent than the real thing.

You meet a woman named Joan at a party and find her personable and easy to talk to. Now her name comes up as someone who could be asked to contribute to a charity. What do you know about Joan's generosity? The correct answer is that you know virtually nothing, because there is little reason to believe that people who are agreeable in social situations are also generous contributors to charities. But you like Joan and you will retrieve the feeling of liking her when you think of her. You also like generosity and generous people. By association, you are now predisposed to believe that Joan is generous. And now that you believe she is generous, you probably like Joan even better than you did earlier, because you have added generosity to her pleasant attributes.

Real evidence of generosity is missing in the story of Joan, and the gap is filled by a guess that fits one's emotional response to her. In other situations, evidence accumulates gradually and the interpretation is shaped by the emotion attached to the first impression. In an enduring classic of psychology, Solomon Asch presented descriptions of two people and asked for comments on their personality. What do you think of Alan and Ben?

Alan: intelligent—industrious—impulsive—critical—stubborn—envious

Ben: envious—stubborn—critical—impulsive—industrious—intelligent

If you are like most of us, you viewed Alan much more favorably than Ben. The initial traits in the list change the very meaning of the traits that appear later. The stubbornness of an intelligent person is seen as likely to be justified and may actually evoke respect, but intelligence in an envious and stubborn person makes him more dangerous. The halo effect is also an example of suppressed ambiguity: like the word *bank*, the adjective *stubborn* is ambiguous and will be interpreted in a way that makes it coherent with the context.

There have been many variations on this research theme. Participants in one study first considered the first three adjectives that describe Alan; then they considered the last three, which belonged, they were told, to another person. When they had imagined the two individuals, the participants were asked if it was plausible for all six adjectives to describe the same person, and most of them thought it was impossible!

The sequence in which we observe characteristics of a person is often determined by chance. Sequence matters, however, because the halo effect increases the weight of first impressions, sometimes to the point that subsequent information is mostly wasted. Early in my career as a professor, I graded students' essay exams in the conventional way. I would pick up one test booklet at a time and read all that student's essays in immediate succession, grading them as I went. I would then compute the total and go on to the next student. I eventually noticed that my evaluations of the essays in each booklet were strikingly homogeneous. I began to suspect that my grading exhibited a halo effect, and that the first question I scored had a disproportionate effect on the overall grade. The mechanism was simple: if I had given a high score to the first essay, I gave the student the benefit of the doubt whenever I encountered a vague or ambiguous statement later on. This seemed reasonable. Surely a student who had done so well on the first essay would not make a foolish mistake in the second one! But there was a serious problem with my way of doing things. If a student had written two essays, one strong and one weak, I would end up with different final grades depending on which essay I read first. I had told the students that the two essays had equal weight, but that was not true: the first one had a much greater impact on the final grade than the second. This was unacceptable.

I adopted a new procedure. Instead of reading the booklets in sequence, I read and scored all the students' answers to the first question, then went on to the next one. I made sure to write all the scores on the inside back page of the booklet so that I would not be biased (even unconsciously) when I read the second essay. Soon after switching to the new method, I made a disconcerting observation: my confidence in my grading was now much lower than it had been. The reason was that I frequently experienced a discomfort that was new to me. When I was disappointed with a student's second essay and went to the back page of the booklet to enter a poor grade, I occasionally discovered that I had given a top grade to the same student's first essay. I also noticed that I was tempted to reduce the discrepancy by changing the grade that I had not yet written down, and found it hard to

follow the simple rule of never yielding to that temptation. My grades for the essays of a single student often varied over a considerable range. The lack of coherence left me uncertain and frustrated.

I was now less happy with and less confident in my grades than I had been earlier, but I recognized that this was a good sign, an indication that the new procedure was superior. The consistency I had enjoyed earlier was spurious; it produced a feeling of cognitive ease, and my System 2 was happy to lazily accept the final grade. By allowing myself to be strongly influenced by the first question in evaluating subsequent ones, I spared myself the dissonance of finding the same student doing very well on some questions and badly on others. The uncomfortable inconsistency that was revealed when I switched to the new procedure was real: it reflected both the inadequacy of any single question as a measure of what the student knew and the unreliability of my own grading.

The procedure I adopted to tame the halo effect conforms to a general principle: decorrelate error! To understand how this principle works, imagine that a large number of observers are shown glass jars containing pennies and are challenged to estimate the number of pennies in each jar. As James Surowiecki explained in his best-selling *The Wisdom of Crowds*, this is the kind of task in which individuals do very poorly, but pools of individual judgments do remarkably well. Some individuals greatly overestimate the true number, others underestimate it, but when many judgments are averaged, the average tends to be quite accurate. The mechanism is straightforward: all individuals look at the same jar, and all their judgments have a common basis. On the other hand, the errors that individuals make are independent of the errors made by others, and (in the absence of a systematic bias) they tend to average to zero. However, the magic of error reduction works well only when the observations are independent and their errors uncorrelated. If the observers share a bias, the aggregation of judgments will not reduce it. Allowing the observers to influence each other effectively reduces the size of the sample, and with it the precision of the group estimate.

To derive the most useful information from multiple sources of evidence, you should always try to make these sources independent of each other. This rule is part of good police procedure. When there are multiple witnesses to an event, they are not allowed to discuss it before giving their testimony. The goal is not only to prevent collusion by hostile witnesses, it is also to prevent unbiased witnesses from influencing each other. Witnesses who exchange their experiences will tend to make similar errors in

their testimony, reducing the total value of the information they provide. Eliminating redundancy from your sources of information is always a good idea.

The principle of independent judgments (and decorrelated errors) has immediate applications for the conduct of meetings, an activity in which executives in organizations spend a great deal of their working days. A simple rule can help: before an issue is discussed, all members of the committee should be asked to write a very brief summary of their position. This procedure makes good use of the value of the diversity of knowledge and opinion in the group. The standard practice of open discussion gives too much weight to the opinions of those who speak early and assertively, causing others to line up behind them.

WHAT YOU SEE IS ALL THERE IS (WYSIATI)

One of my favorite memories of the early years of working with Amos is a comedy routine he enjoyed performing. In a perfect impersonation of one of the professors with whom he had studied philosophy as an undergraduate, Amos would growl in Hebrew marked by a thick German accent: "You must never forget the *Primat of the Is*." What exactly his teacher had meant by that phrase never became clear to me (or to Amos, I believe), but Amos's jokes always made a point. He was reminded of the old phrase (and eventually I was too) whenever we encountered the remarkable asymmetry between the ways our mind treats information that is currently available and information we do not have.

An essential design feature of the associative machine is that it represents only activated ideas. Information that is not retrieved (even unconsciously) from memory might as well not exist. System 1 excels at constructing the best possible story that incorporates ideas currently activated, but it does not (cannot) allow for information it does not have.

The measure of success for System 1 is the coherence of the story it manages to create. The amount and quality of the data on which the story is based are largely irrelevant. When information is scarce, which is a common occurrence, System 1 operates as a machine for jumping to conclusions. Consider the following: "Will Mindik be a good leader? She is intelligent and strong . . ." An answer quickly came to your mind, and it was yes. You picked the best answer based on the very limited information available, but you jumped the gun. What if the next two adjectives were *corrupt* and *cruel*?

Take note of what you did *not* do as you briefly thought of Mindik as a leader. You did not start by asking, "What would I need to know before I formed an opinion about the quality of someone's leadership?" System 1 got to work on its own from the first adjective: intelligent is good, intelligent and strong is very good. This is the best story that can be constructed from two adjectives, and System 1 delivered it with great cognitive ease. The story will be revised if new information comes in (such as Mindik is corrupt), but there is no waiting and no subjective discomfort. And there also remains a bias favoring the first impression.

The combination of a coherence-seeking System 1 with a lazy System 2 implies that System 2 will endorse many intuitive beliefs, which closely reflect the impressions generated by System 1. Of course, System 2 also is capable of a more systematic and careful approach to evidence, and of following a list of boxes that must be checked before making a decision—think of buying a home, when you deliberately seek information that you don't have. However, System 1 is expected to influence even the more careful decisions. Its input never ceases.

Jumping to conclusions on the basis of limited evidence is so important to an understanding of intuitive thinking, and comes up so often in this book, that I will use a cumbersome abbreviation for it: WYSIATI, which stands for what you see is all there is. System 1 is radically insensitive to both the quality and the quantity of the information that gives rise to impressions and intuitions.

Amos, with two of his graduate students at Stanford, reported a study that bears directly on WYSIATI, by observing the reaction of people who are given one-sided evidence and know it. The participants were exposed to legal scenarios such as the following:

On September 3, plaintiff David Thornton, a forty-three-year-old union field representative, was present in Thrifty Drug Store #168, performing a routine union visit. Within ten minutes of his arrival, a store manager confronted him and told him he could no longer speak with the union employees on the floor of the store. Instead, he would have to see them in a back room while they were on break. Such a request is allowed by the union contract with Thrifty Drug but had never before been enforced. When Mr. Thornton objected, he was told that he had the choice of conforming to these requirements, leaving the store, or being arrested. At this point, Mr. Thornton indicated to the manager that he had always been allowed to speak to employees on the floor for as much as ten minutes, as long as no

DANIEL

Nobel Prize

work in psy

model of ju

of our mos

had a prof

many field

and politic

together hi

in one boo

In the

Slow, Kah:

tour of th

that drive

tuitive, an

deliberati

poses the

he faults

eals the

ons on

f loss av

strategies

ake us

properly

ofound

m pla

t vac

y by

mer

Eng

business was disrupted, and that he would rather be arrested than change the procedure of his routine visit. The manager then called the police and had Mr. Thornton handcuffed in the store for trespassing. After he was booked and put into a holding cell for a brief time, all charges were dropped. Mr. Thornton is suing Thrifty Drug for false arrest.

In addition to this background material, which all participants read, different groups were exposed to presentations by the lawyers for the two parties. Naturally, the lawyer for the union organizer described the arrest as an intimidation attempt, while the lawyer for the store argued that having the talk in the store was disruptive and that the manager was acting properly. Some participants, like a jury, heard both sides. The lawyers added no useful information that you could not infer from the background story.

The participants were fully aware of the setup, and those who heard only one side could easily have generated the argument for the other side. Nevertheless, the presentation of one-sided evidence had a very pronounced effect on judgments. Furthermore, participants who saw one-sided evidence were more confident of their judgments than those who saw both sides. This is just what you would expect if the confidence that people experience is determined by the coherence of the story they manage to construct from available information. It is the consistency of the information that matters for a good story, not its completeness. Indeed, you will often find that knowing little makes it easier to fit everything you know into a coherent pattern.

WYSIATI facilitates the achievement of coherence and of the cognitive ease that causes us to accept a statement as true. It explains why we can think fast, and how we are able to make sense of partial information in a complex world. Much of the time, the coherent story we put together is close enough to reality to support reasonable action. However, I will also invoke WYSIATI to help explain a long and diverse list of biases of judgment and choice, including the following among many others:

- **Overconfidence:** As the WYSIATI rule implies, neither the quantity nor the quality of the evidence counts for much in subjective confidence. The confidence that individuals have in their beliefs depends mostly on the quality of the story they can tell about what they see, even if they see little. We often fail to allow for the possibility that evidence that should be critical to our judgment is missing—what we see is all there is. Furthermore, our associative system tends to

settle on a coherent pattern of activation and suppresses doubt and ambiguity.

- Framing effects: Different ways of presenting the same information often evoke different emotions. The statement that “the odds of survival one month after surgery are 90%” is more reassuring than the equivalent statement that “mortality within one month of surgery is 10%.” Similarly, cold cuts described as “90% fat-free” are more attractive than when they are described as “10% fat.” The equivalence of the alternative formulations is transparent, but an individual normally sees only one formulation, and what she sees is all there is.
- Base-rate neglect: Recall Steve, the meek and tidy soul who is often believed to be a librarian. The personality description is salient and vivid, and although you surely know that there are more male farmers than male librarians, that statistical fact almost certainly did not come to your mind when you first considered the question. What you saw was all there was.

SPEAKING OF JUMPING TO CONCLUSIONS

“She knows nothing about this person’s management skills. All she is going by is the halo effect from a good presentation.”

“Let’s decorrelate errors by obtaining separate judgments on the issue before any discussion. We will get more information from independent assessments.”

“They made that big decision on the basis of a good report from one consultant. WYSIATI—what you see is all there is. They did not seem to realize how little information they had.”

“They didn’t want more information that might spoil their story. WYSIATI.”

DANI
Nobel Pr
work in
model c
of our r
had a p
many
and pol
togethe
in one
In
Slow, l
tour c
that d
tuitiv
delibe
poses
the f
veals
sions
of lo

ne
on
juc

at
ca
ca
fe
c
F
t
f

be fluid and changing. This, of course, raises the question of when and why the halakhic system endorsed codification, as found in Rambam's *Mishneh Torah* or in the *Shulhan Arukh*, which I shall return to at the conclusion of the chapter.

The Netziv nowhere uses the language of common law vs. statutory law, as I have here. Yet his notion of the changing nature of the rules of interpretation suggests that the Torah, in his opinion, was not a statutory code. From here we address our original and primary question: Why do laws in the Torah seem to contradict each other?

Legal Discrepancy in the Torah within the Thought of Rabbi Tzadok of Lublin

Here I suggest a new approach to the presence of contradictory law within the various legal passages of the Torah, based upon the ideas presented earlier about the history of law in general and within the ancient Near East in particular. Because my conclusions may seem radical to some, I would like to create a theological space for my analysis by opening with remarks by a seminal rabbinic thinker, Rabbi Tzadok HaKohen Rabinowitz of Lublin. In the following passage, Rabbi Tzadok takes up the age-old question of the discrepancies found between the version of the Decalogue found in Exodus 20 and that found in Deuteronomy 5:

The latter version of the Decalogue, that in the book of Deuteronomy, was said by Moses, on his own account. Nonetheless, it is part of the Written Law. In addition to the mitzvot themselves that Moses had already received at Sinai by the word of God, these words as well [in the book of Deuteronomy], which were said on his own account, which are not prefaced with the statement, "And God said," these, too, are part of the Written Law. For all of his [i.e., Moses's] are also a complete "torah," just like the dialogues of the patriarchs and other similar passages are considered part of the Written Law. But the material that begins, "And these are the things" [i.e., the first verse of the book of Deuteronomy and the rest of the book that follows], material that was said on his

Part I: The Tanakh in Historical Context

own account, represents the root of the Oral Law, the things that the Sages of Israel say of their own account.⁸

For Rabbi Tzadok, the Torah contains material that is divine in origin, such as the mitzvot given to Moses at Sinai. The Torah, however, also contains material that is human in origin. This is what he refers to as “the dialogues of the patriarchs.” That is, the words spoken by the *avot* (patriarchs) that are preserved in the book of Genesis are actual, human utterances that the Torah chose to preserve. Their origin is human, and nonetheless they have the same status as God’s utterances at Sinai and are on equal footing as part of the Written Law. Rabbi Tzadok applies this same logic to everything found in Deuteronomy. When Deuteronomy opens with the statement, “These are the things that Moses spoke,” Rabbi Tzadok takes that quite literally: God may have given His imprimatur for the book of Deuteronomy, but its content originated with Moses, not God. As I pointed out earlier, numerous statements throughout Deuteronomy – such as Deuteronomy 4:44–45 and 5:1 – support this understanding, and this is what led Abarbanel to the same conclusion.⁹ Nowhere in Deuteronomy do we find the typical introduction to a mitzva found in the earlier books of the Torah, “And God spoke to Moses saying, ‘Command the children of Israel.’” Rabbi Tzadok’s position is unique because he employs this principle to explain the discrepancies between the version of the Ten Commandments found in Exodus 20 and the version found in Deuteronomy 5.

For Rabbi Tzadok, the version found in Deuteronomy 5 constitutes Moses’s words. But how could this be? After all, in Deuteronomy 5:4, Moses himself says that *God* spoke the words of the Decalogue that

8. Rabbi Tzadok HaKohen of Lublin, *Pri Tzadik*, *Kedushat HaShabbat*, article 7. The translation is my own.

9. It is true that from Deuteronomy 5:28–6:2 it would seem that Moses claims that the commandments of Deuteronomy were given to Moses already at Sinai. However, this is complicated by the prohibition against allowing Ammonites and Moabites to join the people of Israel (Deut. 23:4–7). The Torah’s reasons for this prohibition concern events that happened after Israel had left Sinai. Perforce, we must say that when Moses ascribes the commandments of Deuteronomy to Revelation at Sinai, he does not preclude his own adaptation and retelling of those commands.

follow (Deut. 5:6–18). Here we see Rabbi Tzadok's revolutionary leap. For Rabbi Tzadok, the words that Moses speaks throughout Deuteronomy are an exercise in *Torah Shebe'al Peh* – exegesis and reinterpretation of God's law. In fact, says Rabbi Tzadok, Moses's own exercise in such reinterpretation constitutes the paradigm – the “root” to use his term – for all subsequent such activity by the sages of Israel across the ages. The version of the Decalogue in Deuteronomy diverges from the version told in Exodus 20 because it is a *Torah Shebe'al Peh* retelling of the earlier version. For Rabbi Tzadok, Moses's statement in Deuteronomy 5:4, that God spoke “these words,” is not a statement that what follows is a word-for-word transcript of divine speech. Rather it is a faithful interpretation and reapplication of those words.¹⁰ No mitzva, then, in Deuteronomy will be identical to its precursor in the other books. The entire purpose of Moses's retelling of the mitzvot is to present an updated version and application of God's commands on the eve of the entry into the land.

Common-Law Development within the Torah Itself

Rabbi Tzadok's approach to law in the Torah dovetails well with the conceptual framework developed earlier. For Rabbi Tzadok, the mitzvot contained in the earlier books of the Torah cannot be read as divine statutory law. Were that the case, there would be no room to stray from a strict and close reading of the formulations of those laws. There would be no license for Moses to reinterpret those mitzvot; indeed, there would be no license for later rabbis to interpret the language of those mitzvot either. The entire enterprise of *Torah Shebe'al Peh* would be invalidated. We would be bound to strictly follow the literal meaning of those prescriptions.

Instead Rabbi Tzadok advocates a way of looking at those legal statements as binding, yet as fluid in their application. Put differently, Rabbi Tzadok looks at those prescriptions as common law, not statutory law. For common-law thinking, determination of the law is situational; the law is not found in an immutable text, but adapts with an

10. Ibn Ezra likewise sees the version of the Decalogue in Deuteronomy as Moses's commentary on what God had commanded at Sinai. See his introduction to the Ten Commandments in his long commentary on Exodus 20.

Part I: The Tanakh in Historical Context

awareness of the changing historical situation.¹¹ The book of Deuteronomy presents a record of Moses's common-law application of earlier teachings. God spoke at Sinai to a people just released from bondage. With the people poised to enter the land, Moses reinterprets God's earlier words and applies the laws to an array of challenges posed by life in the Land of Israel.

This well explains the case studies of legal divergence that we examined earlier. We noted that the institution of manumission (*eved ivri*), first stated in Exodus 21, is restated in Deuteronomy 15 with the prominent addition of the mitzva of severance pay for the released servant. This is a good example of how Moses openly reworks the mitzvot of the Covenant Code (Ex. 21–23), yet without negating it. The laws of Deuteronomy address Israel as she is poised to assume a new condition of a landed people with a central temple and a more developed government. This is why the law of manumission (*eved ivri*) in Deuteronomy 15:12–18 addresses the master and his feelings and experiences as he derives benefit from the debt-servant. This focus is far less noticeable in the Covenant Code, which appears at the beginning of the trek in the wilderness. This way of viewing Moses's revision of the Covenant Code in Deuteronomy reflects a common-law approach to jurisprudence wherein changed historical circumstance leads to the evolution of the law, yet without the need of jettisoning earlier, revered texts. Revision of an earlier law does not entail a rejection of the text bearing that earlier law. We may invoke the words we cited earlier of John Joseph Park, the nineteenth-century common-law theorist, who noted that texts within the common-law tradition always remain "a datum from which to reason." Even as Moses in Deuteronomy interprets and reapplies the teachings of the Covenant Code, the Covenant Code remains on the books for later consultation, "as a datum from which to reason." Neither the Covenant Code nor the mitzvot found in Deuteronomy are statutory codes. They are sets of teachings. Deuteronomy borrows from the language of the Covenant Code because, in legal terms, it is a restatement and a new application of the older teaching.

11. This is a cardinal tenet in Rabbi Tzadok's writings. See his arguments about the need for growth and change within halakha in *Tzidkat HaTzaddik* 90 and in *Resisei Layla* 56.

This also explains the explicit contradiction between the law of the firstborn found in Numbers 18 and the version of the law found in Deuteronomy 15. When the laws of the priestly gifts are first presented (Leviticus 2), firstborn animals are not listed. The law in Numbers 18 itself is an ad hoc exigency. The Korah rebellion necessitated legislation that would buttress the standing of the priesthood of Aaron and his descendants. One measure that God orders is that the firstborn now be consecrated for the benefit of the *kohanim* alone. The law in Deuteronomy 15:19–23 restores the status of the firstborn animal to what it had been before the Korah crisis – the property of the owner. As with many laws in Deuteronomy, the law of the firstborn seeks to ensure that cultic activity only occur at the place that God chooses (eventually, Jerusalem and the Temple); a person must bring it to the central Sanctuary where he may consume it.¹²

To be sure, this is not the halakha as we have it today, based on the harmonization of the passages in the *Sifrei*, as we noted at the outset of this chapter. However, this should not cause any theological concern. As noted earlier, we see in the Book of Ruth forms of levirate marriage and land redemption that are at variance both with the provisions in the Torah and with the halakha as later determined by the rabbis. The comments of the Netziv that we saw earlier and the approach of Rabbi Tzadok of Lublin discussed above provide us a theological basis with which to comprehend the fluidity of practice during the biblical period. These luminaries did not state their opinions apologetically as some sort of concession to the findings of critical study. They stated their opinions as a celebration of the evolving human process of *Torah Shebe'al Peh*, a process which for both of them began with Moses himself. As we saw earlier, the tradition empowers *Hazal* to develop the Torah and derive biblical (*deoraita*) obligations, limitations, and conditions. The writings of Rabbi Tzadok of Lublin and the Netziv suggest that Moses, too, was invested with these powers.

12. For several more examples of how the laws of the Torah update each other see the fine collection of essays contained in Hezi Cohen and Aviad Evron, eds., *Gishat HeTemurot: Shita Hadasha BeParshanut HaTorah* (Jerusalem: Maggid, 2019).

to connote something eternal or everlasting. Were the meaning of the phrase *hok olam* in fact “eternal statute,” we would do well to ask why only a handful of commandments have that designation. What would that say about the rest?

Mishpat is sometimes translated as “law.” That is certainly the case in Modern Hebrew. However, from many sources in the Tanakh we see that the proper translation is “justice.” Abraham’s descendants will perform *tzedaka umishpat* – “righteousness and justice.” Proverbs uses the word *mishpat* solely in the sense of justice (cf. Prov. 12:5; 21:7; 28:5). This is also its meaning at the beginning of *Parashat Mishpatim* (Ex. 21:1): “These are the *mishpatim* that you shall place before them.” The prescriptions contained there are not given to judges; they are examples of justice given to the children of Israel as examples of just living. This is why David could reapply what was said about the penalty for stealing a sheep, in light of the circumstances at hand, as we explained earlier.

Finally, many will point to a pair of verses in Deuteronomy that seem to insist that the law is precisely what is written and nothing else: Deuteronomy 13:1 states, “The entire word that I command you, shall you take to perform. Do not add to it, and do not subtract from it” (cf. Deut. 4:4). However, the phrase “do not add to it, and do not subtract from it” must be seen for what it is: a common idiom in the writings of the ancient Near East. When kings commissioned diplomatic correspondences, they were concerned that the text of the letter reach the recipient exactly as dictated. Typically, such correspondences would include a curse upon anyone who tampered with the text of the correspondence. When someone said with regard to a text of any kind, “Do not add to it and do not subtract from it,” the exclusive meaning of that phrase was to ensure textual integrity. The *text* could not be changed.

The Advantages of the Common-Law Approach to Biblical Law

To summarize and conclude this approach to legal inconsistency between laws in Deuteronomy and the rest of the Torah, I list the advantages of viewing the discrepancies within Torah law as common-law development as opposed to statutory contradiction, from an *academic* perspective.

Part I: The Tanakh in Historical Context

1. When viewed as statutory law, the law collections of the Torah are taken to be mutually exclusive. This led scholars to adduce a hypothesis to explain how these collections came to be incorporated in a single work. That gave rise to the notion of the Torah as a compromise document. As we saw, however, the law collections are too contradictory to be deemed a compromise. Moreover, there is no extra-biblical example of a legal document that works this way; indeed, there are no examples of statutory systems of law anywhere before fifth-century-BCE Greece. When viewed as common-law examples of justice, the Torah's laws emerge as reapplications of one another. All formulations are preserved because they have value as "data from which to reason" in the future.
2. Moses in Deuteronomy refers back to previous law collections, "as I have commanded you" (e.g., Deut. 12:21; 18:2; 24:8). If the law collection of Deuteronomy was composed to displace earlier formulations of these laws, it is unclear why its author would give credence to those collections at all. If law in the Torah is common law, however, the prescriptions in Deuteronomy do not stand in competition with the earlier laws.
3. If the laws of Deuteronomy were written to compete with earlier formulations of the laws, it is unclear why the author of this book would choose to make Moses the authority of the laws rather than God, as is the case in the laws contained in the other books of the Torah. If Torah law, however, is common law, the switch in authority is well understood. In Deuteronomy, Moses reinterprets and reapplies the principles and examples that God had given earlier, in light of the impending entry into the land.
4. Were the law collections of the Torah mutually exclusive and in competition with one another, we would expect to find evidence of this elsewhere in the Tanakh, because it is widely held that authors and editors adopting the worldview of one collection or another are responsible for composing or editing many of the other books of the Tanakh. In fact, we find no book that aligns with a single collection of law. Rather all the other books resonate with more than one of the law collections, and sometimes all of them. No king, *kohen*, prophet, or biblical narrator ever argues for

- the validity of one version of the law over another. Because the law collections of the Torah are common-law reiterations of one another, other biblical writers freely sought inspiration from any or all of them. Even when discussing points of actual law, we find "legal blends" of phrases from several different law collections.
5. The early critics of the Pentateuch focused on narrative and scarcely ever noticed discrepancy in the laws of the Torah. This is because in the history of ideas, the idea of statutory law rises to the ascendancy only in the middle of the nineteenth century, and it is only from this period on that scholars began to read the Torah's law collections as standing in contradiction with one another.

The understanding of law in the time of the Tanakh that I have painted here is one in which the law is fluid and seemingly poles apart from how we think of halakha today. For us, halakha changes very slowly, if at all. Moreover, for us, halakha is contained first and foremost in codes of law – such as the *Shulhan Arukh*. When we want to know the halakha, we "look it up." How and why did the world of halakha move toward a statutory understanding of the halakha? What are the implications of this move for our understanding of how the halakha evolves in our own time? To these critical issues I now turn.

THE EVOLUTION OF HALAKHA FROM COMMON LAW TO STATUTORY LAW

Jewish jurisprudence retained its common-law nature from the close of the biblical period and into the beginnings of rabbinic history. Through varied systems of interpretation (Midrash) the rabbis continually engaged anew with Scripture and tradition in a fashion that allowed law to develop over time in response to the needs of the day. Codification of the halakha was expressly discouraged. Several talmudic Sages actually prohibit the commitment of halakhic decisions to writing. In the words of one, "Those who write down halakhot are like those who set fire to the Torah."¹⁴ These voices understood the great reverence that Israel

¹⁴. See Temura 14b; Gittin 60b.

Part I: The Tanakh in Historical Context

has for its Sages. Were a great Sage to formulate the halakha in written form, pious Jews thereafter would be loath to rule otherwise, and the fluid nature of the halakhic system might become ossified.¹⁵

How then did Judaism come to embrace the legal codes of the Rambam and Rabbi Joseph Karo (1488–1575)? When and why did Jewish jurisprudence turn toward statutory law?

As we saw earlier, the move to codify the law began in Greece in the seventh century BCE; it began in widespread fashion in nineteenth-century Europe, driven by an underlying goal to achieve an elusive unity. The impetus within Judaism has been the same, whether we look at the redaction of the Mishna by R. Yehuda HaNasi (circa 220 CE), the Rambam's *Mishneh Torah*, or Rabbi Joseph Karo's *Shulhan Arukh*. At the same time, since each figure confronted a distinct social and religious landscape, each employed codification as a means toward a distinct end.

The Mishna itself, properly speaking, is not a code. It is at most a skeletal outline of Jewish law. Entire areas – the laws of tefillin (phylacteries), Hanukka, and conversion – are omitted, and only in some instances are prescriptive conclusions reached. Some scholars maintain that the Mishna was not even written down until well into the talmudic period. Nor do we have a firsthand account from R. Yehuda HaNasi of his reasons for formulating this text. It would appear that, rather than compiling a definitive code, he sought to preserve and disseminate a record of protocols and deliberations – a need occasioned by the upheaval and displacement wrought by the Destruction of the Second Temple in 70 CE and the aftermath of the failed Bar Kokhba Revolt in 135 CE.

The Babylonian Talmud is likewise a record of discussions and cannot be considered a code of any kind. Indeed, throughout the talmudic period, Jewish law retained its fluid character. During much of this time, the competing needs of continuity and change were mediated by the Sanhedrin, the universally recognized legal authority. Following

15. See Menachem Elon, *Jewish Law: History, Sources, Principles (Ha-Mishpat Ha-Ivri)*, trans. Bernard Auerbach and Melvin J. Sykes, vol. 3 (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1994), 1374–85. Elon notes that two great sages of fifteenth-century Polish Jewry, Rabbi Yaakov Pollack and Rabbi Shalom Shahna, refused to put their rulings to paper, precisely on account of their great stature, so as not to shackle the freedom and judgment of future *posekim*. See in this spirit Rambam, *Hilkhot Mamrim* 2:1.

the Sanhedrin's dissolution in 358 and the close of the talmudic era, the Geonim of Babylonia (seventh–eleventh centuries) penned digests of specific areas of law. To be sure, many rituals by this time had become accepted as standard practice, but these had not yet been written down with precise formulations that would be widely disseminated and accepted.

Not until the Rambam did anyone truly codify the halakha. Not only did his *Mishneh Torah*, completed in 1180, have no precedent in the annals of Jewish law; it had no precedent in the history of legal codification worldwide. When Greeks and Romans and others codified their laws, they did so, as we saw, in order to unite disparate peoples and incorporate them into new and large polities. The Rambam wrote his code to achieve the converse: to preserve the unity of a single people facing ever-greater dispersion. Keenly aware of the original nature of his work, he explained its historical impetus in just these terms.

So long as the great yeshivas of Babylonia flourished, the Rambam writes in the introduction to the *Mishneh Torah*, Jewish learning and knowledge were at their height; in his own day, however, these institutions were but a distant memory. Now the Jewish people faced unprecedented dispersal, compounded by political instability. For the Jews of these newly far-flung communities, mobility and communication were severely limited, and hence ignorance soared. The Rambam conceived of his code as a solution. If Jews could not gravitate to centers of learning, the code would come to them, providing clear instruction in all spheres of halakhic life.

What was the fate of the Rambam's bold innovation? Some communities, such as the community of Yemenite Jewry, embraced his *Mishneh Torah* as a statutory code. Many others came to regard it as a source to consult while electing to retain autonomy of rule and practice. It took another four centuries and the composition of Rabbi Joseph Karo's *Shulhan Arukh*, completed in 1563, for codification to reach its apex.

Rabbi Karo – often referred to simply as the *Meḥaber*, or “author” – had personally experienced the expulsions from Spain in 1492 and Portugal in 1497. In his introduction to the *Beit Yosef*, the longer work of which the *Shulhan Arukh* is a condensation, Rabbi Joseph Karo reveals

Part I: The Tanakh in Historical Context

that he wrote the code to save Judaism from an unanticipated threat – namely, Judaism itself. For seven centuries, commentaries on the talmudic sources had flourished along with the expansion and application of the Talmud's legal discussions. In Spain, Germany, and France, great traditions of learning had emerged, each with its own interpretations of the Talmud and its rulings. The printing press, now a century old, allowed access to the plethora of these commentaries and interpretations.

If the Rambam composed his code to grapple with the spread of ignorance, Rabbi Joseph Karo composed his to grapple with the spread of knowledge and conflicting interpretation. "It is not that we have today two Torahs," he wrote. "Today we have an infinite number of Torahs" – a blessing in itself but one that threatened the future cohesiveness of Jewish practice. Aware of his enormous personal stature and the sway his work would have, Rabbi Joseph Karo offered a homily on his given name in the introduction: "[The biblical] Joseph saved an entire populace, providing them nourishment of the body. I do the same, providing nourishment of the soul." It is interesting to note that Rabbi Karo embarked on his magnum opus following the collapse of the movement in Safed to reconvene the Sanhedrin in the mid-sixteenth century. A Sanhedrin would have enabled Israel's halakha to develop with a unified voice, and with an ultimate arbiter and authority. Moreover, the great stature that a Sanhedrin would possess would mean that the halakha could more easily and fluidly adapt to the needs of the times. We may speculate that when this effort failed, he began work on his alternative vehicle to bring unity to the world of halakha: his code would serve as that unifying element.

Joseph Karo's hopes for the reception of his code were well placed. Many today would define an Orthodox Jew as someone who adheres to halakha as laid down in the *Shulhan Arukh*. Yet, in the first decades following the work's publication, the reception was far from uniformly enthusiastic. Rabbinic luminaries like Rabbi Yehuda Loeb ben Betzalel, the famed Maharal of Prague (c. 1520–1609), and the eminent talmudist Rabbi Shlomo Luria, known as the Maharshal (Lublin, 1510–1573), regarded Rabbi Joseph Karo's reform as radical and misguided.¹⁶ They

16. See the caustic comments of the Maharal of Prague in his *Sefer Derashot Maharal MiPrague: Derush al HaTorah* (London, 1964), 48.

clung to a common-law view of the halakhic process as a continuing conversation among authorities applying principles articulated in the Talmud to an array of dynamic and changing situations. To them, the often indeterminate nature of talmudic discourse was a wellspring of elasticity. The rule of the code, they warned, would end all this, while also placing in jeopardy the privileged status of local custom rooted in tradition.¹⁷

What about the danger of Judaism's becoming subject to "an infinite number of Torahs," as Rabbi Joseph Karo warned? To the contrary, wrote Luria, the multitude of opinions was to be celebrated. The souls of Israel are each endowed with different capacities, he observed, and each may be considered to bear an aspect of a larger truth.¹⁸ Halakha, in this thinking, positively resists unity of expression.

The battle lines were now drawn, and the debate raged for several decades. Within a century, however, the *Mehaber's* code became accepted as *the* benchmark of Jewish law. It would, however, be a mistake to state that halakha since that time has followed strictly statutory jurisprudence. As we can see on any printed page of the *Shulhan Arukh*, we find the codified text is surrounded by its critics and commentators. Implicitly, these have bucked the call for unifying Jewish practice and continued to disagree, quote conflicting opinions, and add new laws and customs. Then, of course, there are well over 300,000 responsa – written from circa 500 CE until today – which are couched largely in the medium of common law. The responsa do cite the major codes, but frequently rely directly on the Talmud, the *Rishonim*, and previous responsa – often contradicting the rulings of the standard codes of Jewish law. In practice, however, only on rare and extreme occasions do today's *posekim* rule contrary to the codified prescriptions found in the *Shulhan Arukh* or in the glosses to it by Rabbi Moshe Isserles (1520–1572) reflecting the customs of Ashkenazic Jewry.

17. On opposition to the codification of halakha by Rabbi Joseph Karo see the fine essay by Leon Weiner Dow, "Opposition to the 'Shulhan Aruch': Articulating a Common-Law Conception of Halacha," *Hebraic Political Studies* 3, no. 4 (2008): 352–76, available at <http://www.hpstudies.org/20/admin/pdfs/29454988-fica-4255-93e9-341c2ab955e5.pdf>.

18. Rabbi Shlomo Luria, *Yam Shel Shlomo*, introduction to Tractate Bava Kama.