

דרך להבנת מדרשי ההלכה כפי פשוטו של מקרא

ראשי פרקים

הלכות הנלמדות ממדרש הלכה: סוגיות לדוגמא

- [א] יש שליח לדבר עבירה בטביחה ומכירה ובשליחות יד — קידושין דף מג, א
 [ב] איסור חמץ לפני זמנו, לאחר זמנו ותוך זמנו — פסחים דף כח, ב
 [ג] דין תשבתו בערב פסח — פסחים דף ד, ב
 [ד] זמן אכילת שלמים — פסחים דף ג, א
 [ה] האשה נקנית — קידושין דף ב, ב
 [ו] שאלה באורים ותומים — יומא דף עג, א
 [ז] עדים זוממין — ריש מכות

הלכות הנוגדות פשט הכתוב: סוגיות לדוגמא

- [ח] "לא תבשל גדי בחלב אמו"
 [ט] "ארבעים יכנו"
 [י] "עין תחת עין"
 [יא] לסיום: מאה ברכות בכל יום

סוף דבר

מבוא

בש"ס מוצאים אנו שני דרכי לימוד, דרך הדיוק בכתובים ודרך הלימוד ההגיוני. שני הדרכים צמודים יחד ומשולבים זה בזה. אותה הביקורת החדה המאפיינת את דרך ההיגיון מאפיינת גם את הכתובים. אמנם התלמיד ההוגה בש"ס מתייחס באופן שונה לכל אחד משני הדרכים. בעוד שהוא מרבה בפלפול, מקשה ומפרק, מעיין ושוקל בחלק ההגיוני; הרי כשהוא מגיע ללימוד מן הכתוב, לדרשה, הרי הוא נרתע לאחור וירא לדייק ולדקדק בו; כאילו ברור לו לכתחילה שאין שום אפשרות להבין את הדרשה, וכי טובה לו הפרישה מן הדרשה.

אמנם התעלמות אין פרושה הבנה; והבעיה קיימת, האם ניתן למצוא מפתח מסוים להבנת דרכי הדרשה של חז"ל מן הפסוקים. בעיון ראשוני נראים הלימודים — לעתים נובעים דינים מ"מילה" או מ"אות" — מוקשים וללא פשר.

בקושי זה התלבטו גדולים ונתגבשו שני כווני הסבר: שיטה אחת סוברת שההלכה קדמה למדרש כלומר שהדינים לאמתו של דבר אינם נלמדים מן הכתובים אלא הם מקובלים למשה מסיני, ורק לאחר זמן טרחו חכמים למצוא להם רמזים בכתובים. ולכאורה לפי שיטה זו ההבדל בין לימודים אלה ובין הלימודים שבהם הגמרא

אומרת בפירוש "אסמכתא בעלמא היא" הוא, שהאחרונים הם דרבנן בעוד שהראשונים מקורם בקבלה מסיני. אמנם מבחינת יחסם לכתובים אין הבדל בין הלימודים, ובשניהם הכתוב משמש כעזר וסיוע פדגוגי בלבד. שיטה זו מוסברת בהרחבה בהקדמה של הרב ד. צ. הופמן זצ"ל לפירושו לספר ויקרא.

אמנם ידוע מה שכתב הריטב"א (ר"ה דף טז,א, ד"ה תניא) "שכל מה שיש לו אסמכתא מן הפסוק העיר הקב"ה שראוי לעשות כן אלא שלא קבעו חובה, ומסרו לחכמים, וזה דבר ברור ואמת. ולא כדברי המפרשים האסמכתות שהוא כדרך סימן שנתנו חכמים ולא שכונת התורה לכך, ח"ו ישתקע הדבר ולא יאמר, שזו דעת מינות היא, אבל התורה העירה בכך ומסרה חיוב הדבר לקבעו לחכמים אם ירצו, כמ"ש ועשית ע"פ הדבר אשר יגידו לך, ולפיכך תמצא החכמים נותנין בכל מקום ראייה או זכר או אסמכתא לדבריהם מן התורה, כלומר שאינם מחדשים דבר מלבס, וכל תורה שבע"פ רמוזה בתורה שבכתב שהיא תמימה, וח"ו שהיא חסירה כלום" עכ"ל.

כלומר, גם במקומות בהם מפורש שהדרשה היא אסמכתא מפני שהדין הוא מדרבנן, אין הכוונה לומר שהפסוק לא כיון לענין הנדרש, אלא יש כאן הוראה בלתי מפורשת שכך ראוי לעשות, והקב"ה השאיר הקביעה לחכמים.

וכן כתב המהר"ל בספרו "באר הגולה" באר ראשון: "השני, הם המצוות שהם בעצמם דברי סופרים והביאו ראייה ודרש מן התורה, ואמרו על זה כי המצוה מדבריהם רק קרא אסמכתא בעלמא. ורבים טועים שסבורים לומר כי אין לאותה מצוה כלל שום ענין אל התורה באמת, רק שהם עשו למצוה דבר דרש מן התורה כאלו היה זה מליצה בלבד. והאומרים כך טעו לא הבינו דבריהם, כי ח"ו שיהיה דבר אחד מדבריהם נאמר להרחבת הלשון ויפוי המליצה, רק כל דבריהם אמת. וכאשר אמרו מנין דבר זה והביאו ראייה מן המקרא, יש באמת ראייה מן המקרא לדבריהם ויתבאר בקצת דברים והם עדות על השאר". עיי"ש באורך.

דברי הריטב"א ומהר"ל מכוונים לאותם המקומות שנאמר בהם בפירוש "אסמכתא בעלמא היא", וגם לגבי מקומות אלה ציינו שאין לקבל את הדעה שחז"ל השתמשו בפסוקי התורה אך ורק לשם סימנא בעלמא. ק"ו שלשיטתם אין לומר כך כאשר נראה שחכמינו הוציאו הדין מן הפסוקים. ע"כ נראה כמעט מוכרח שגם אם נאמר שההלכה קדמה למדרש, הכוונה רק שאלמלי הקבלה לא היינו יודעים מעצמנו לדרוש את הדרשה, וגילוי ההלכה הוא שמעמיד אותנו על אמיתת כוונת הכתוב.

שיטה שניה סוברת שהמדרש קודם להלכה; המדרש הוא הכלי שעל ידו אנו למדים מן התורה את הדינים. הגאון המלבי"ם טרח ובנה מערכת כללים שעל פיהם למדו חז"ל מלשון הכתובים את הדינים. הגאון הנ"ל מבקש להוכיח שכל הלימודים מן הפסוקים מוכרחים הם עפ"י הכללים המסויימים שקבע. אך גם עם כללים אלה של המלבי"ם לא נתקררה דעתנו לגמרי, כי פעמים רבות לא נראה הלימוד מן

הפסוקים מוכרח, וקשה לקבל שהלכות רבות מבוססות על דיוק לשוני שאפשר להסבירו בדרך שונה⁴.

והנה, בין אם נקבל את השיטה שהמדרש קדם להלכה ובין אם נקבל את השיטה שהלכה קדמה למדרש, נראה בבירור כי המדרש שדרשו חז"ל בפסוקים אינו לזכרון בעלמא. אכן, אין להעלות על הדעת שחצי הש"ס וכל דברי המכילתא והספרא והספרי הם אך ורק משחק מילים לקישוטא בעלמא.

הרבה יותר מסתבר לומר שאם חז"ל הוציאו הלכה מן הכתוב, הרי שהבינו כי אותה הלכה מוכרחת היא מן הכתוב, וזה גם אם נסכים לשיטה הראשונה שההלכה היתה ידועה גם מבלעדי הכתוב. ולכן, אין ספק שמדרשי ההלכה מבוססים על כללים מסויימים, וחובה עלינו לרדת לעמקם של מדרשי הלכה ולגלות את הגיונם הפנימי של מדרשים אלו. כשם שאנו מתעמקים בחלק ההגיוני שבש"ס — המשא ומתן ההלכתי — כך חובה עלינו להתעמק בחלק המדרשי שבהלכה. כוונתי במאמר זה להוסיף נדבך בבנין שתחילת יסודו ע"י המלבי"ם, ולמצוא מעין מפתח אשר על ידו דרשות עמומות רבות תמצאנה פתרונם.

נוכל למיין את מדרשי ההלכה לשלושה סוגים:

(א) הדרשות העוסקות בצורת המצוות, כגון תפילין, ציצית, אתרוג, שחיטה וכדו', שאין להוציא צורתם ממשמעות הכתובים והם הלכה למשה מסיני. יכולים אנו למצוא להם רמז בכתובים (לצורה) ותו לא, כמו למשל "טוטפות" — ט"פת וכדו'. וכבר כתב הרמב"ם שברור שכל המצוות האלו שנוהגות תמיד, היו ידועות דרכי קיומן ע"י מסורת משה רבנו, ודאי שלא בימי התנאים החלו לדון בשאלה איך לעשות.

(ב) ההלכות אשר לכאורה עומדות בניגוד למשמעות הפשוטה של הכתובים. הלכות אלו אינם רבות, כגון: עין תחת עין, תשביתו מעי"ט, ממחרת השבת, איסור אכילה של בשר בחלב, ל"ט מכות ולא ארבעים ועוד. בתלמוד יש שיטות רבות הדנות מנין לנו דינים אלו, וכל שיטה סותרת ראיית חברתה ובכל זאת לא נמצא חולק בעיקר הדין. משמע שכל עיקר מגמתה של הגמרא היה להתאים את הכתובים אל ההלכה המקובלת. שני סוגים אלה הם מיעוט במדרשי ההלכה.

(ג) מדרשי הלכה אשר מהם מוסקות הלכות. בזה אנו מוצאים פעמים רבות מחלוקות התנאים אם יכולים ללמוד הלכה מסויימת מפסוק מסוים אם לאו ובאלה ניכר שההלכה מבוססת על המדרש. סוג זה מהווה את רוב מנינן של הדרשות.

מבקשים אנו להראות במאמרנו זה ע"י דוגמאות מספר את ההגיון עליו מבוססות הדרשות מן הסוג השלישי, ובאותה הדרך נמצא אולי פתרון לדרשות מן הסוג השני. אמרו חז"ל במסכת תמורה (דף טז,א): אלף ושבע מאות הלכות נשתכחו בימי אבלו של משה והחזירן עתניאל בן קנז בפלפולו. למדים אנו ממאמר זה שני גילויים:

(1) ועיין בספר "יד שאול" לגיסי הרה"ג ר' שאול ויינגרט זצ"ל מאמר מקיף על ניסוח שתי השיטות. הוא ניסה במאמרו להציג שיטה שלישית ממוצעת בין שתי השיטות הקיצוניות.

א) אלף ושבע מאות הלכות אשר ניתנו למשה מסיני נקבעו אח"כ לא ע"י קבלה ומסורת, שהרי המסורת נשתכחה, כי אם ע"י הפלפול ההגיוני, אלא שיש לשאול איך אפשר לדעת ע"י הגיון את אשר נמסר פה אל פה, ומכאן הגילוי השני:

ב) אלפי ההלכות הבודדות אינן נפרדות זה מזה, אלא "משפטי ד' אמת צדקו יחדיו", כולן ענפים המסתעפים משרשים, ואם ידועים לנו השורשים נוכל בדרך הלימוד ההגיוני להסיק מהן ההלכות הפרטיות המרובות, וכך למרות שנשכחו אלף ושבע מאות הלכות, מכיון ששורשיהן נשתמרו יכלו בהגיון צח וחריף לבנות ולחדש את הבנין כמקדם.

בכל קודקס בתחילה מונחים הכללים ואח"כ הפרטים המסתעפים מהם, לא כן דרכו של הש"ס. המשניות, הברייתות, והמימרות של תנאים ואמוראים אין בהם בדרך כלל ניסוחים של כללים מופשטים כי אם הלכות פרטיות. רק הגמרא, ע"י קושיות של משניות וברייתות סותרות, מנתחת את ההלכות, מעמיקה למצוא שורש הדין, וע"י כך מתיישבות הסתירות. כלומר, הדרך של הש"ס הוא לבא אל הכללים, לבוא אל השורש ההגיוני של ההלכות מתוך הפרטים, מתוך ההלכות הבודדות המתייחסות למקרים קונקרטיים. הטעם לכך הוא פשוט, מאחר שהלימוד היה מבוסס על מסורת חיה מרב לתלמיד, קל יותר למסור הלכות ודינים ברורים מלמסור כללים מופשטים, באשר לעתים הלכה אחת מבוססת על כמה כללים, ולעתים שני מקרים אשר הם לכאורה זהים ביסודם ובכללם, ועכ"ז דיניהם שונים באשר נשתנו באחד מן התנאים הצדדיים. ע"כ המו"מ ההלכתי בתלמוד מלמד אותנו לעלות מן הפרט אל הכלל. אבל נראה ללא ספק כי תחילת בניינה של ההלכה היא מן הכלל אל הפרטים, היינו, שכל ההלכות מיוסדות על כללים ושורשים ובדרך הגיונית ניתן להסיקן מתוך כללים אלו.

יוצא לנו מזה שגם ההלכות הנלמדות ע"י מדרש הלכה מהכתובים, ע"י יתור או שינוי לשון, הן בעצם בנויות על אדני ההגיון ומוסקות מתוך כלל ושורש מסוים. ע"כ נראה לנו כי "המפתח" אשר יפתח את שערי המדרש ההלכתי הוא ההעמקה בכללי ההלכות ושורשיהן.

יש להבין כי בדרך כלל אין חז"ל מסיקים מן הכתוב הלכה פרטית מסויימת, אלא מן הכתוב הם למדים את הכלל ההלכתי, השורש ממנו מסתעפות הלכות רבות, שאותה הלכה מסויימת היא אחת מהן. עוד יש להדגיש כי הסקת הכלל היא לאו דוקא מהמילה או האות המצוטטות לראיה, כי אם מכלל הכתוב. ההלכה המיוחדת הנלמדת מן הכתוב מהוה הדגמה של הכלל אשר נלמד מתוך הכתוב. כאשר נגלה את הכלל ההלכתי המונח ביסוד ההלכה הפרטית, נראה בעליל, שהוא מוסק היטב מכלל הכתוב המובא בדרשה, ושאכן כוונת הכתוב ללמדנו כלל זה לגבי המצוה או ההלכה. במסגרת מאמר זה נסתפק בהבאת מספר דוגמאות, אולם דומני שע"פ אותם כללים אפשר להבין את רוב מדרשי ההלכה.

הלכות הנלמדות ממדרש הלכה: סוגיות לדוגמא

[א] יש שליח לדבר עבירה בטביחה ומכירה ובשליחות יד — קידושין דף מג,א.

איתא בקידושין (דף מג,א, וראה כתובות דף לג,ב, ב"ק דף עא,א) דאע"ג דבכל התורה כולה אין השולח מתחייב ע"י מעשה שלוחו, דאין שליח לדבר עבירה, בטביחה ומכירה יש שליח לדבר עבירה ומתחייב השולח בתשלומי ד' וה' ע"י מעשה שלוחו. בגמרא מצאנו שלושה לימודים לדין זה:

א. (אמר רבא) אמר קרא "וטבחו או מכרו" — מה מכירה ע"י אחר אף טביחה ע"י אחר (רש"י: מה מכירה אינה מתקיימת אלא ע"י אחר, הגנב מוכר והלוקח לוקח, אף טביחה — אפילו טבחה שליח נתחייב הגנב בתשלומי ד' וה').

ב. דכי רבי ישמעאל תנא "או" לרבות את השליח.

ג. דכי חזקיה תנא "תחת" לרבות את השליח.

והנה שלוש הלימודים קשים להבנה:

א — איך אפשר ללמוד שיש שליח ע"י היקש טביחה ממכירה, הרי זה שבמכירה יש גם לוקח אינו משנה לגבי המוכר העושה את מעשה העבירה בעצמו.

ב — איך משמע מהייתור של "או" ריבוי שליח לדבר עבירה?

ג — כיצד נוכל להסיק מן הפסוק "חמשה בקר ישלם תחת השור" ענין שליחות?

לכאורה לימודים אלה רחוקים מן ההבנה!

אין ספק שהדין שבטביחה ומכירה, בשליחות יד ובמעילה יש שליח לדבר עבירה, בניגוד לכל התורה כולה, אינו "חוק" ומילתא בלא טעמא. צריכים א"כ אנו להבין מדוע ענינים אלה שונים ויוצאים מן הכלל שאין שליח לדבר עבירה.

והנראה בזה הוא שהדין של 'אין שליח לדבר עבירה' אינו שייך כי אם בעבירה אשר מעשה השליח הוא העבירה, ובוה מלמדת התורה שכל אדם אחראי למעשיו שלו בלבד, ואין המשלח אחראי על מעשה שלוחו. אבל באופן שמעשה השליח הוא רק ענין משני בעבירה, ועיקר המעשה מתייחס אל השולח, והוא שעשה את עיקרו של הענין — אין השליח מוריד את האחריות מן השולח ע"י מעשהו המשני.

ניחזי אנן, בטביחה ומכירה, מהו העול ("מעשה העבירה")? הנה איתא בבבא קמא (דף טז,ב): "אמר ר' עקיבא מפני מה אמרה תורה טבח ומכר משלם תשלומי ארבעה וחמשה — מפני שנשותרש בחטא" (רש"י: עשה שרשין כלומר נתחזק בחטא שקנאו ומהנו מעשיו), כלומר בזה נגמרה הגניבה, נשלם מעשה הגניבה ע"י שהאבירו מן העולם או מרשותו ואי אפשר להחזיר הגניבה לבעלים. לא עצם פעולת השחיטה, החיתוך, היא העבירה כי אם השלמת מעשה הגניבה. ברור שאין לייחס עול זה

לשליח שלא גנב, גם אם ידע שהבהמה גנובה, הריהו לכל היותר מזיק אבל לא משלים את מעשה הגניבה. אם גנב יתן שור לשוחט כדי לשוחטו, מוכן שהשוחט לא יחשב כמשלים מעשה הגניבה, למרות שהוא העושה את מעשה השחיטה. השלמת הגניבה תיזקף לחשבון הגנב ולא לחשבון השוחט ואותו יש לקנוס. זהו יסודו וסברתו של הדין.

והנה, הגמ' נקטה כדבר פשוט שבמכירת גניבה יש שליח, מפני שבכלל אין צריך דיני שליחות במכירה. הרי מי שיקנה חפץ בחנותו של יהודי ושכיר גוי ישרת אותו, האם לא בעל החנות יחשב המוכר? ודאי שכן, ולא השכיר הגוי המשרתו, שמעשהו נחשב כמעשה קוף בעלמא ורצונו של המוכר פועל את המכירה. וזוהי כוונת הגמרא שהתורה הקישה טביחה למכירה, כי בשני המקרים פעולת השליח היא מעשה קוף ובשניהם אין מעשה השליח קובע, כי אם מעשה וגרמת הגנב. ומזה שכמו שמכירה ע"י אחר, הכוונה אם מכר ע"י שליח, ודקדק לומר "ע"י אחר", כי אין כאן גדרי "שליחות" — כמו"כ טביחה, גם טביחת הטבח הוא רק מעשה קוף, וההאבדה מן העולם נקראת ע"ש הגנב. (ומצאתי בשאלות ותשובות "באר יצחק" להג' ר' יצחק אלחנן זצ"ל סימן ג' ענף א' וז"ל: "ואפשר דזהו כוונת הגמ' דמה מכירה ע"י אחר דכמו דמכירה ע"י שליח מועיל ה"ה בטביחה" עכ"ל. והנאני).

ונראה שהוא הוא הדבר שלמדו דבי ר' ישמעאל "או לרבות השליח". חז"ל ירדו לעומק כוונת הכתוב ע"י המילה "או". אילו למשל היה כתוב רק "וטבחו", היינו יכולים לומר שפעולת הטביחה היא העול, אבל באומרו "וטבחו או מכרו", גילה הכתוב שמכירה היא תחליף של טביחה, מפני שאין עצם מעשה הטביחה או מעשה המכירה הגורם לחיוב, אלא התכלית השהו שבשניהם, וכאילו אמר הכתוב אם האבידו מן העולם, ויהיה זה איך שיהיה — ע"י טביחה או ע"י מכירה.

וזהו גם הלימוד של דבי חזקיה "תחת לרבות את השליח", הכתוב אומר ברור שתשלומי חמשה בקר הם תחת השור, תשלומי השור שגנב והאבידו, ר"ל העונש אינו בא על מעשה הטביחה אלא על מה שאבד השור, וזה ברור. אותו עיקרון הוא אף במעילה ושליחות יד. וז"ש בית הלל בשליחות יד "על כל דבר פשע", לגלות לנו שגם אם אמר השומר לעבדו או לשלוחו לשלוח בו יד הוא עצמו חייב, כי המילה "דבר פשע" מורה על ענין תוצאת הפשע, לקחת את הפקדון לצרכו ולחשבו כשלו, ועל פי עיקרון זה, מעשה עבדו שהביא החפץ הוא בגדר מעשה קוף בעלמא, ולא בגדר מעשה שליחות.

[ב] איסור חמץ לפני זמנו, לאחר זמנו ותוך זמנו — פסחים

דף כח, ב:

"מאי טעמא דר' יהודה, תלתא קראי כתיבי: "ולא יאכל חמץ" (שמות יג, ג),

"כל מחמצת לא תאכלו" (שמות יב, כ), "לא תאכל עליו חמץ" (דברים טז, ג), חד

לפני זמנו וחד לאחר זמנו, וחד לתוך זמנו". ור' שמעון חולק משום ששני הפסוקים "המיותרים" מיצרך צריכי, חד לנתחמץ ע"י דבר אחר וחד לפסח מצרים שאין חימוצו נוהג אלא יום אחד, ואין פסוק מיותר. עיי"ש כל הסוגיא.

ולימוד זה קשה מאד להבנה, וכי משום שיש שלושה כתובים אשר נאמר בהם כי אסור לאכול חמץ בפסח, נוציא הכתוב ממשמעו ונאמר שיש איסור גם לפני זמנו ולאחר זמנו? ואם נאמר בתורה שבע פעמים שאסור לעבוד בשבת, נחליט שאסור לעבוד בכל ז' ימי השבוע? ואם נאמר שהאיסור היה ידוע לו ע"י קבלה, והפסוקים אינם כי אם אסמכתא, אם כן היאך חולק ר' שמעון על קבלה זו? ואם לר' שמעון לא היתה קבלה זו לא היה עליו ליישב את הפסוקים אשר נדרשו רק משום הידיעה המקובלת.

ועוד קשה קצת, שם בריש העמוד: "ומנין לאוכל חמץ משש שעות ולמעלה שהוא עובר בלא תעשה שנאמר "לא תאכל עליו חמץ" דברי ר' יהודה", העיקר חסר מן הספר מאחר שעיקר לימודו של ר' יהודה הוא מיתור הפסוקים, וגם ר' שמעון שהשיב לו לא ענה שהכתוב אינו מיותר (עיי' תוס' ד"ה אם כן). ובאמת אם נדייק בלשון הגמרא נראה שכלל לא אמרה כי הלימוד הוא מיתור הפסוקים אלא "תלתא קראי כתיבי וכו'", ורק אליבא דר' שמעון השאלה נשאלת מאי קדריש בהני פסוקים שלכאורה מיותרים הם לדידו.

על כן נראה לומר שלימודו של ר' יהודה אינו מיתור הפסוקים אלא ממשמעותם של הכתובים:

הכתוב הראשון לפי סדר הפרשיות "כל מחמצת לא תאכלו" (שמות יב, כ) הוא הפסוק היסודי המדבר באיסור אכילת חמץ בפסח תוך זמנו. הפסוק השני, לפי סדר הפרשיות "לא יאכל חמץ" (שמות יג, ג) מדבר בלאחר זמנו, כאשר נבאר להלן, והפסוק השלישי "לא תאכל עליו חמץ" (דברים טז, ג) מלמד על לפני זמנו.

והנה, משמעותם של הכתובים בדברים ט"ז מורה שמדובר לפני זמנו, כי הפסוק מחובר לפסוק שלמעלה: "וזבחת פסח לה' אלוקיך ... לא תאכל עליו חמץ" ר"ל על זביחת הפסח. וכן כתב הרמב"ם להדיא (הלכות חמץ ומצה א, ח): "וכל האוכל בזמן הזה (ר"ל מתחילת שעה שביעית) לוקה מן התורה שנאמר לא תאכל עליו חמץ, כלומר על קרבן פסח. כך למדו מפי השמועה בפירושו דבר זה לא תאכל חמץ משעה שראויה לשחיטת הפסח שהוא בין הערבים והוא חצי היום". (מה שכתב הרמב"ם מפי השמועה וכו') נראה שכוונתו לגמ' דף ה,א, לענין תשביתו, שמשעה שראוי להקריב קרבן פסח אסרה התורה חמץ בהשחיתו וכ"ש באכילתו).

וכן כתבו תוס' (דף כח,ב, ד"ה אם כן), ד"עליו" קרי על קרבן פסח, אלא שהם כתבו כן אליבא דר' שמעון, ולדידיה קרי על זמן אכילת הפסח. אכן, ר' שמעון הוכיח מסוף הכתוב ד"עליו" קאי אאכילת פסח, ולא על שחיטתו, מאחר שסמוך

לו "שבעת ימים תאכל עליו מצות", וכמו ש"עליו" של אכילת מצה קאי על אכילת הפסח, כמו כן "עליו" דלא תאכל עליו חמץ. ור' יהודה סבור הא כדאיתא והא כדאיתא, כי יותר מסתבר שהחויב של אכילת מצה מחובר לאכילת פסח, ואיסור חמץ מחובר לשחיטתו של הפסח.

ועתה נבוא לבאר הפסוק השלישי "ולא יאכל חמץ" (שמות יג, ג) ממנו הוציאו הדין של אחר זמנו, היינו חמץ שעבר עליו הפסח.

כבר דנו קמאי ובתראי בגדרו של חמץ, האם החמץ הוא חפצא של "איסור" או שמא החמץ הוא "היתר" והאיסור מוטל על הגברא. ונראה פשוט לומר שבזה חולקים ר' יהודה ור' שמעון — לפי ר' יהודה חמץ בפסח נעשה חתיכא דאיסורא, ומאחר שנעשה איסור מי יתירו? לפיכך אף לאחר זמנו נשאר באיסורו. לפי ר' שמעון גם בתוך הפסח החמץ עצמו לא נעשה חתיכת איסור, ואיסורא אקרקפתא דגברא מונח, וממילא מובן שכעבור זמן האיסור החמץ נשאר בהיתרו ומותר לאכלו, וכפי שמותר לאכול דבר מאכל מיד לאחר יום הכיפורים. לר' יהודה הפסוק הראשון "כל מחמצת לא תאכלו" מכוון להטיל איסור אגברא, אבל הפסוק השני שאנו דנים בו עתה, נאמר בו "לא יאכל חמץ", ולשון זה מורה שהחמץ עצמו נעשה חתיכה דאיסורא וממילא האיסור נשאר. (וכעין זה כתב מהר"ל בן חביב להסביר שיטת הרמב"ם דחמץ אסור בכל שהוא מדכתיב "לא יאכל" — בצירי — דלא האכילה נאסרת כי אם המאכל, ויש לדקדק בזה, ואכמ"ל).

אבל לעומתו סבר ר' שמעון שפסוק זה, שנאמר בפרשיית קדש ל', אי אפשר לכוללו בכלל הלאוים של פסח, כי הוא מדבר דוקא בפסח מצרים. אם כן לקביעת איסור חמץ בפסח נשאר רק הפסוק "לא תאכל" שהוא איסורא דמונח אקרקפתא דגברא, וממילא ברור שאין איסור אחר זמנו.

ובזה יובן מה שאמרה הגמרא (ריש דף כט,א) "לעולם ר' יהודה היא ויליף שאור דאכילה משאור דראיה", וכתב רש"י (ד"ה ויליף שאור דאכילה) "ומותר חמצו של נכרי אף באכילה ואפילו בפסח מן התורה". ותמהו תוס' (ד"ה בדין) שאי אפשר שלא יהיה שלו בשעת אכילה, דאם נתן לו הנכרי הרי הוא שלו כו' עיי"ש. אמנם לא קשה מידי, דבאמת למעשה אף ר' יהודה מודה דאין לאוכלו משום שנעשה שלו, הלימוד הוא בזה שכל זמן שהוא ברשותו של נכרי לא חל עליו שום איסור והוא דבר המותר לאכילה, ורק ברגע שהישראל קונה ונעשה חמצו של ישראל נעשה חפצא של איסור, ומשום הכי כשנשאר בידו של נכרי כל ימי הפסח לא נקרא "חמץ" שעבר עליו הפסח. וזה ברור.

[ג] דין תשביתו בערב פסח — פסחים דף ד,ב

נאמר בתורה "שבעת ימים מצות תאכלו אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם" (שמות יב, טו). למדו חז"ל (פסחים דף ד,ב,ה,א, עיי"ש כל הסוגיא) דהאי "ביום הראשון" היינו ערב פסח, י"ד בניסן, למרות שפשט הכתוב לכאורה מציינ

ליום ראשון של החג עצמו. אמנם כבר כתבתי לעיל שנראה בזה כי הדין היה ידוע לחז"ל על פי קבלה, אך מכל מקום אין אנו פטורים מלהבין את דרשות חז"ל שמצאו דין זה במשמעות הכתוב.

בגמרא מובאות חמש ראיות לכך שמשמעות "ביום הראשון" היא י"ד ניסן, כלומר ערב פסח:

(א) אביי — אמר אביי: תרי קראי כתיבי, כתיב "שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם" וכתוב "אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם", הא כיצד? לרבות ארבעה עשר לביעור (רש"י) — דעל כרחיק האי 'הראשון' ראשון קודם לכל שבעה קאמר דהיינו ארבעה עשר).

(ב) רבא — רבא אמר מהכא "לא תשחט על חמץ דם זבחי" לא תשחט הפסח ועדיין חמץ קיים.

(ג) ר' עקיבא — מצינו שהבערה היא אב מלאכה, על כן לא יתכן שמשמעות 'ביום הראשון תשביתו' היא ראשון לחג.

(ד) רב נחמן בר יצחק אמר: "ראשון" דמעיקרא משמע דאמר קרא "הראשון אדם תולד". (מבאר את המילה ראשון במשמעות 'קודם', וראיתו מהפסוק באיוב שפירושו 'הקודם לאדם הראשון נולדת?').

(ה) דבי ר' ישמעאל תנא: מצינו י"ד שנקרא ראשון שנאמר "בראשון בארבעה עשר יום לחדש" (שמות יב, יח).

שלושת הראיות הראשונות מוכיחות בדרך השלילה: לא יתכן שפירוש הפסוק 'ביום הראשון תשביתו' הוא ראשון לחג, וע"כ מוכרח אתה לפרשו שהוא ערב החג. שתי הראיות האחרונות, של ר' נחמן בר יצחק ודבי ר' ישמעאל, מוכיחות בדרך החיוב כי הביטוי 'ביום הראשון' מתייחס לערב החג.

ארבע הראיות הראשונות אינן נראות הכרחיות, כי לא מפני שיש לנו קושיא על הפשט אנו רשאים להוציא הכתוב מפרוטו ולפרשו כרצוננו, אך הראיה החמישית מוקשה ביותר, כי אין ספק שפשט הפסוק "בראשון בארבעה עשר יום לחדש בערב תאכלו מצות" אינו קורא ליום ארבעה עשר 'ראשון', ואין כוונתו ליום כלל אלא לחודש, החודש הראשון, ומשמעות הפסוק "בראשון בארבעה עשר יום לחדש" — איזה חודש? הראשון! וכן תרגם שם אונקלוס: "בניסן בארבעת עשר יומא לירחא".

לאחר העיון בסוגיא נמצא שכל חמשת הראיות מבוססות על נקודה אחת. בפרשת המועדות מצאנו כתוב: "אלה מועדי ה' מקראי קדש אשר תקראו אתם במועדם. בחודש הראשון בארבעה עשר לחודש בין הערבים פסח לה'. ובחמשה עשר יום לחדש הזה חג המצות לה' שבעת ימים מצות תאכלו" (ויקרא כג, דו). הרי אמרה תורה שיש במועד זה שני גדרים: מועד פסח אשר זמנו ב"ד בחצות,

ומועד חג המצות שזמנו בט"ו. (לא אכנס כאן להסברת הרעיון של שני המועדים).

מובן שאין כאן באמת שני מועדים נפרדים, שהרי מועד הפסח שתחילתו בי"ד גמרו בט"ו באכילת הקרבן, ועוד, הרי ידוע שלענין קרבנות וקדשים הלילה הולך אחר היום שלפניו, אלא נוכל להסיק שיום ראשון של פסח הוא יומא אריכתא המתחיל בי"ד בחצות בשחיטת הקרבן ונמשך עד ט"ו לחודש בו מתאחדים שני המועדים.

וזוהי ראיית דבי ר' ישמעאל: "מצינו י"ד שנקרא ראשון שנאמר בראשון בארבעה עשר יום לחודש בערב תאכלו מצות". אין ספק כי 'בערב' היינו ליל ט"ו לחודש, אם כן היאך קראה התורה לערב זה ארבעה עשר, אלא ודאי משום שפסח מתחיל בי"ד והערב מתייחס לו — שאכילת הפסח, שהיא בליל ט"ו, מתייחסת לשחיטתו, בי"ד, ואכילת מצה (פסוק יח) מתייחסת לזמן אכילת הפסח.

וזוהו שהוכיחו דבי ר' ישמעאל: בפסוק "אך ביום הראשון תשביתו שאר מבתיכם" (שמות יב, טו) משמעות 'יום ראשון' היא י"ד שהוא באמת היום הראשון של החג, שהרי היום הראשון של מועד זה מתחיל בי"ד ונמשך עד ט"ו, מפני שכל הפרשה עד פסוק זה עוסקת בקרבן הפסח, וכן כתוב שם (פסוק ו) "והיה לכם למשמרת עד ארבעה עשר יום לחודש הזה ושחטו אותו... ואכלו את הבשר בלילה הזה" (פסוק ח), ולכאורה ראוי היה לכתוב 'בליל המחרת' אלא 'הלילה הזה' מחובר ליום י"ד והוא יומא אריכתא.

וזוהי גם כן סברתן של התנאים והאמוראים המוכיחים בדרך השלילה. ברור היה להם שיש לפרש ראשון על יום הפסח, יום י"ד, שהוא יום הראשון של חג, אך מידי ספיקא לא נפקא על כן הביא כל אחד על פי דרכו ראייה בדרך השלילה שלא יתכן לפרש אחרת².

וכשנעייץ, נראה שגם בעומק ראיית ר' נחמן בר יצחק מן הפסוק "הראשון אדם תולד" מונחת אותה כוונה. במבט ראשון קצת קשה להבין איך נוציא הכתוב ממשמעותו הפשוטה על סמך איזה פסוק באיוב, בעוד שברור שבכל התורה כולה 'ראשון' משמעותו כפשוטו, ולא 'קודם' או 'לפני'.

ונראה להסביר כי באמת יש למלת 'ראשון' שתי משמעויות: א) ראשון בסדר המספרים, וביחס לימים האחרים הוא הראשון (FIRST), בניגוד לשני או לשלישי.

(2) בזה תתיישב כמין חומר קושיית תוס' (ברכות דף ח ב, ד"ה כאילו), שאיתא שם כתיב "בתשעה לחדש בערב", וכי בתשעה מתענין והלא בעשרה מתענין? אלא לומר לך כל האוכל בתשיעי כאילו התענה בתשיעי ועשירי, והקשו תוס' "מאי קושיא והא כתיב בראשון בארבעה עשר יום לחודש בערב תאכלו מצות, ואותו ערב ר"ל ערב של ט"ו, הכא נמי נימא מאי ערב, ערב של עשירי וכו'". ולפי האמור לא קשיא מידי, דגם אותו הערב האמור בפסח מתייחס ליום י"ד הגם שהוא ערב של ט"ו.

ב) במובן של הקדום ביותר (EARLIEST), כלשון "בראשונה" או "בראשית" שאינו מיוחס לימים שלאחריו.

והנה, בדרך כלל כשתמצא מילה מספרית אצל יום, הכוונה על ימי השבוע, יום ראשון פירושו ראשון בשבת [כמ"ש גם בפרשת בשלח "והיה ביום הששי", שפירושו על פי פשוטו הוא ששי בשבוע] אם לא שנכתב ביחס ובניגוד ליום אחר. אמנם כאן שכתוב "אך ביום הראשון תשביתו" שתי הכוונות האלו לא שייכות בו, שהרי ברור שאין הכוונה ליום ראשון בשבוע, וכן לא מסתבר שיהיה פירושו 'הראשון לימי החג' ביחס לימים האחרים, כי אין לדין השבת שאור יחס מיוחד ליום הראשון בהיותו יום ראשון של פסח בניגוד או ביחס לימים האחרים שכלל אינם נזכרים. פה. על כן מוכרח אתה לפרשו במובן "קדום", ביום הקדום ביותר האפשרי תשביתו. זוהי גם כן כוונת "הראשון אדם תולד".

והנה, גם ר' נחמן בר יצחק דן על אותה הבעיה — מתי מתחיל הפסח, הלא שני תאריכים יש לנו?! ועל זה אמר שדייקה התורה "ביום הראשון תשביתו", ראשון לכל דבר תשביתנו, כלומר כשהפסח עוד בהתחלתו הראשונה, שהיא י"ד בחצות, אז תשביתו שאור מבתיכם.

וכשנדקדק בענין יום הכיפורים נמצא גם שם אותו המושג שמצאנו בפסח. ישנן שם שתי דרשות מקבילות: כתיב "בתשעה לחדש בערב" לומר לך "כל האוכל בתשיעי כאלו התענה תשיעי ועשירי", ודרשה שניה "מכאן שמוסיפין מחול על הקדש" (עיי' יומא דף פא,ב). והנה, שתי הדרשות לרעיון אחד נתכוונו; מדכתבה התורה "בתשעה לחדש בערב" הרי ראייה שקדושת יוה"כ וצומו מתחילים כבר בתשיעי; השיטה השנייה סוברת שעצם הצום מתחיל כבר בתשיעי — ולמדה שמוסיפין מחול על הקדש, השיטה הראשונה סוברת שלא בא הכתוב להוסיף רק איזה רגעים, אלא כל יום התשיעי אחר הצהרים גם הוא בכלל העיוני. אמנם אחרי שידענו מהמסורה שאין צמים בתשיעי, בע"כ כוונת הכתוב לענין רעיוני: גם אם אוכל בקדושת יוה"כ הרי זה כאילו התענה, ובמלים "כאילו התענה תשיעי ועשירי" מונח הרעיון של יומא אריכתא³.

והנה, בסוכה (דף כח,ב) למדנו שנשים ישנן בתוספת יום הכיפורים מריבוי של 'האזרח': "תענו את נפשותיכם... האזרח והגר" (ויקרא טז, כט), ואיתא התם 'סד"א הואיל ומיעט רחמנא לתוספת עינוי מעונש ומאזהרה, לא נתחייבו נשים כלל, קמ"ל'. והנה, כיצד נרמז בה"א של 'האזרח' דין של תוספת יום הכיפורים? אמנם כוונת הגמרא כי השאלה היא על מה מבוסס הדין של חיוב נשים בעינוי

(3) וידועה חקירת הגרע"א בתשובה (סי' טז) אם גם נשים חייבות באכילה בערב יוה"כ, וכוונת חקירתו, האם מצוה זו היא חלק ממצות עינוי של יוה"כ ואם כן גם הן בכלל, אמנם אם הוא דין נפרד על תשיעי, אזי היא מצוה שהזמן גרמא והן פטורות. ולפי האמור, דין זה של "כל האוכל בתשיעי..." הוא דין של יוה"כ עצמו, שקדושת צום יוה"כ נמשכת על אכילת תשיעי, וממילא פשוט שגם נשים זוכות וחייבות בו.

יוה"כ? האם זה נובע מדין כל מצוות לא תעשה שנשים חייבות, ואם כן דיין להיות מוזהרות רק בעיצומו של יוה"כ שהוא באזהרה; אמנם גילה לנו הכתוב "האזרח" — דין יוה"כ הוא דין של אזרחות ישראל, ר"ל כל בר ישראל מחוייב ביוה"כ, וממילא למדנו כי כל הדינים של עינוי יוה"כ חלים עליו. והיות וגם תוספת יוה"כ הוא דין של יוה"כ, והוא כיומא אריכתא, ממילא שגם הנשים חייבות בו, הגם שאין בו אזהרה ועונש⁴.

[ד] זמן אכילת שלמים — פסחים דף ג,א

איתא בגמרא (פסחים דף ג,א): "יכול יהא (שלמים) נאכל אור לשלישי? ודין הוא, זבחים (תודה) נאכלים ליום אחד ושלמים נאכלים לשני ימים — מה להלן לילה אחר היום אף כאן לילה אחר היום! ת"ל 'ביום זבחכם יאכל וממחרת והנותר עד יום' — בעוד יום הוא נאכל ואינו נאכל לאור שלישי" (רש"י: ת"ל — בעוד שהוא יום ממחרת אכול ולא משתחשך).

לשון הפסוקים בתורה: "וכי תזבחו זבח שלמים לה' לרצונכם תזבחהו. ביום זבחכם יאכל וממחרת, והנותר עד יום השלישי באש ישרף" (ויקרא יט, ה-ו). על דרך הפשט ודאי שקשה לפרש המלים "והנותר עד יום" כנמשכות אל "יאכל וממחרת", וכמדרש ההלכה.

ונראה בירור הדברים כך: יש להבין האם דין "שני ימים" היינו שיש לכל זבח מספר של ימים לאכילתו, יום אחד, שני ימים, או שלושה ימים, ואז כמובן יש לכל יום דין של יום שלם — יום וליילה, או שכוונת הדין להגביל ולהגדיר את זמן אכילתו, דהיינו שכל השאלה היא עד מתי מותר לאכול, האם עד הלילה או עד מחו, ואז כמובן אין לכל יום כשלעצמו ערך מיוחד. מן הכתוב "והנותר עד יום השלישי" למדים אנו שכוונת הכתוב לומר שאין כאן דין של 'ימים' אלא דין הארכת זמן האכילה. "עד" פירושו עד מתי מותר לאכול, ולא כמה ימים יש לאכול. בקרבן תודה אמרה תורה שאפשר לאכול עד הבוקר של יום שני, כדכתיב

4 והנה דומה קצת במסגרתו, אבל שונה לחלוטין במהותו, הוא דינו של ערב שביעית, ע"י בארוכה הסוגיא במו"ק דף ג,א ודף ד,א דגם שם ריבה ר"ע ערב שביעית — שלושים יום לפני ר"ה — מיתור בחריש ובקציר תשבות, שאר"ע, אין צריך לומר חריש וקציר של שביעית שהרי כבר נאמר "שדך לא תזרע" אלא חריש של ערב שביעית שנכנס בשביעית.

וכוונתו, דמשדך לא תזרע, ידעינן איסור על הגברא שלא לעבוד בשביעית, אבל מן הכתוב "תשבות" משמע לי' מנוחה גמורה, דהיינו גם מנוחת החפצא, שעליו להזהר שהשדה ישבות בשביעי, ואם יזרענו ערב שביעית, השדה לא ישבות בשביעית. ואם בערב פסח וערב יוה"כ ראינו הארכת יומו של החג על ערב החג, שכבר בערב החג מפעפעת קדושת החג, פה אין הדבר כך, אלא שעליו להזהר שבשביעית גופא תהיה שביטה גמורה. וע"ז דנו אח"כ מגז"ש משבת, דהלא עיקר המונח של "שבת", בשבת בראשית נאמרה, וע"ז אין שביטת כלים נאמרה, ומותר לעבוד בער"ש גם בדברים שימשכו ויעבדו מעצמן בשבת ממילא שאין הדין "שביטה" מוסיף איסור חפצא.

"לא יניח ממנו עד בקר" (ויקרא ז, טו), אך בשלמים האריכה התורה זמן עד יום המחרת, "ביום ובחכם יאכל וממחרת", 'מחרת' הוא הארכת זמן היתר האכילה ואיננו דין של יום נפרד לאכילה, ולכן מובן מדוע אין הלילה כלול בו.

[ה] האשה נקנית — קידושין דף ב.

"האשה נקנית — מאי שנא הכא דתני האשה נקנית ומאי שנא התם דתני האיש מקדש? משום דקא בעי למיתני כסף, וכסף מנלן? גמר קיחה קיחה משדה עפרון, כתיב הכא 'כי יקח איש אשה', וכתיב התם 'נתתי כסף השדה קח ממני', וקיחה איקרי קנין, דכתיב 'השדה אשר קנה אברהם', אי נמי 'שדות בכסף יקנו'."

אין צורך לפרט את כל הקושי שבסוגיא זו, הן מה שנלמד בגזרה שוה, הן השקלא וטריא הארוכה להסברת מלת 'נקנית' שבמשנתנו (עיין תוס' ד"ה וכסף וד"ה וכתוב). ובעיקר תמוה לימוד הגזרה שוה, שהרי גם אם גזרה שוה למדנו מסיני — "קיחה קיחה משדה עפרון" — הלא שם, בשדה עפרון, הקיחה מתייחסת אל הכסף עצמו — "קח ממני", ואילו האשה נקנית על ידי כסף; וכן עצם הדבר שלקח עפרון כסף מאברהם אינו מיוחד למלת קיחה, כי לוקחים מה שנותנים ובמקרה ההוא נתן לו כסף.

והנראה בזה שכוונת הגמרא היתה להעמיד משמעותו של 'קנין' בקידושי אשה על נכונה, ולהבהיר שלא מדובר פה ב"קניה", ר"ל קניית האשה כאילו היתה חפץ הנכנס לרשותו ולבעלותו של הבעל (ACQUIREMENT), אלא מדובר במעשה "קנין" (CONTRACT), בגמר דעת, שעל ידו האשה מתקדשת. ומהו פירושו של קנין? זהו חלות של דבר שנתרצו הצדדים למלאות.

והנה, חז"ל קראו לקנין אשה בלשון "קידושין", ורצו להבליט בזה ענינו שהיא נאסרת בזה על כל העולם כהקדש (שם ב, ב). אמנם אי תני "האיש מקדש" — הוה אמינא אפילו בעל כרחו (שם), הוה אמינא שהאשה היא כחפץ הנעשה הקדש ע"י הקדשתו של המקדש, ולכך תני "האשה נקנית", כשהדגש הוא על לשון 'נקנית' ולא על לשון 'האשה', שלשון 'נקנית' הוא הביטוי המשפטי של הקידושין המורה על הקנין, וענינו של הקנין נעוץ בחלותו של הדבר שנתרצו בו שני הצדדים.

והנה אמרה תורה "כי יקח איש אשה", וענין 'קיחה' יש בו שני מובנים, ובאה הגזרה שוה 'קיחה קיחה משדה עפרון', לתת ל'קיחה' זו את משמעותה הרצויה כאן, ולומר כי אין משמעות "קיחה" כמו "לקיחה" — TAKE, כי אם במשמעות "קבלה" — ACCEPT, ע"י ריצוי הדדי. כי הרי אברהם אמר לעפרון "נתתי כסף השדה קח ממני" ולמעשה ביקש ממנו: "קח ממני" — התרצה בזה לקבל את הכסף, ולמכור לי השדה בתנאים האלו, ומשם למדנו 'קיחה' במשמעות הסכמה לקבל, כמו כן הכא "כי יקח איש אשה" היינו שיתרצה ויבא על הגמר

"וקיחה" זו איקרי קנין, ומשמעותו שיעשה דבר סמלי שעל ידו יבורר כי נגמר הדברים.

נמצאנו למדים כי הלימוד משדה עפרון נעשה בשני שלבים. ראשית מתברר לנו מהו 'קנין' ממהותו של המונח "קיחה", והכוונה שיעשה דבר סמלי שעל ידו יבורר שאכן נגמרו הדברים ונתרצו הצדדים. ושנית, למדנו מקניית השדה שאותה ההתרצות נעשתה ע"י קבלת הכסף כמ"ש "השדה אשר קנה אברהם", ו"שדות בכסף יקנו" (והגם שבקרקע פירושו של קנין כסף הוא פרעון, ובאשה הוא דבר סמלי אכ"מ להאריך בזה), והסמל הוא אחד, שע"י שהמתחייב בדבר מקבל דבר — יהיה זה פרעון או ענין אחר — הוא מגלה בזה את גמר רצונו.

ובלימוד זה באה הגמרא להורות לנו כוונת המשנה כי אין האשה נקנית כחפץ, אלא יש כאן פעולת 'קיחה' שמשמעותה קנין, וזאת למדנו מ'קיחה קיחה', ובמעשה הקנין מגלים האיש והאשה את רצונם, על ידי הנתינה והקבלה, שתהיה אשה זו מקודשת לבעלה.

[1] שאלה באורים ותומים — יומא דף עגא,

איתא בגמרא: ת"ר כיצד שואלין (באורים ותומים)? השואל ("מלך או אב בית דין") פניו כלפי נשאל ("כלפי כהן") והנשאל פניו כלפי שכינה ("כלפי אורים ותומים ושם המפורש שבתוך החושן"). אין שואלין בקול שנאמר 'ישאל לו' ("משמע לו לבדו שאין שומע אלא הוא") ולא מהרהר בלבו ("אלא יוציא בשפתיו מה הוא שואל") שנאמר 'ישאל לו לפני ה' ("וסמך ליה 'על פיו יצאו' קרי ביה הכי ושאל לו השואל 'על פיו' שמוציא דברים בפיו").

פירושו של רש"י דחוק, שהרי המילים 'על פיו יצאו' שייכים לפסוק הבא, ומוסבים על האורים והתומים עצמן (ולא על השואל), והכוונה שבני ישראל יצאו למלחמה על פי האורים ותומים!

והנה מצאתי במהרש"א הסבר הדרשה, והוא דומה לגישתנו המובאת לעיל, וזה לשונו: "בעין יעקב הגיהו סיפא דקרא 'על פיו יצאו' ע"פ פירוש רש"י (ולא גרסו כלל הפסוק 'ישאל לו לפני ה'), והוא דחוק. ונראה לקיים כל נוסחות הישנות, ומשום דאפשר לפרש דהשאלה בהרהור לגבי הקב"ה שיודע מחשבות לב אדם וכמ"ש ויתן לך משאלות לבך, ופירוש 'ישאל לו' — להקב"ה, ע"כ אמר מדכתיב 'ישאל לו לפני ה' דאינו מתפרש אלא ושאל לו לכהן לפני ה', ולגבי כהן ודאי דאי אפשר להיות שואל ממנו בהרהור".

[2] עדים זוממין — ריש מכות

שינוי ריש מכות: "מעידין אנו באיש פלוני שהוא בן גרושה או בן חלוצה, אין אומרים יעשה זה בן גרושה או בן חלוצה תחתיו אלא לוקה ארבעים", וכן גבי גלות.

בגמרא (דף ב,ב) למדנו כי בארבעה דברים אין עדים זוממין נענשים כאשר

זממו: אין נעשין בן גרושה ובן חלוצה, אין גולין לעיר מקלט, אין משלמין את הכופר ואין נמכרין בעבד עברי. ומחפשת הגמרא מקור מן הפסוקים ליוצאין מן הכלל הללו:

בן גרושה — "מנא הני מילי? אמר ריב"ל: דאמר קרא 'ועשיתם לו כאשר זמם' — לו ולא לזרעו; וליפסלוהו לדידיה ולא ליפסלו לזרעיה? בעינן 'כאשר זמם לעשות' וליכא". גלות — "מנא הני מילי? אמר ריש לקיש דאמר קרא 'הוא ינוס אל אחת הערים' — הוא ולא זוממין". אין משלמין את הכופר — "קסברי כופרא כפרה והני לאו בני כפרה נינהו". אין נמכרים בעבד עברי — "אמר רבא 'נמכר בגנבתו' אמר רחמנא, בגנבתו ולא בזממו".

הרי לפנינו ארבעה לימודים, לימוד שונה לכל אחד מארבעה הדינים שאין מקיימים בהם דין 'כאשר זמם'.

ומנין שלוקין? "אמר עולא רמו לעדים זוממים שלוקין מן התורה מנין? דכתיב והצדיקו את הצדיק והרשיעו את הרשע והיה אם בן הכות הרשע' — משום והצדיקו את הצדיק והרשיעו את הרשע והיה אם בן הכות הרשע? ('וכי כל מקום שהצדיקו בית דין את הזכאי וחייבו את החייב יש מלקות?') אלא עדים שהרשיעו את הצדיק ואתו עדים אחרני והצדיקו את הצדיק דמעיקרא ושוניהו להני רשעים — והיה אם בן הכות הרשע" ("אם הזמה זו בת מלקות היא שאינו יכול לקיים בה דין הזמה גמורה").

והנה, אם נתבונן במדרשי המקרא העוממים המובאים בגמרא, יתגלה לנו כי טמון בהם כל עומק הרעיון של עדים ועדים זוממין, ודוקא העמקה במקראות אלו תעזור לנו להבנת כמה דקדוקים וקשיים שישנם בסוגיה זו.⁶

5) אביא בקצרה כמה דקדוקים שיש לעורר, מלבד שכל מדרשי הכתובים אינם ברורים למעיין.

(א) מה שאמרה הגמרא 'וליפסלוהו לדידיה ולא ליפסלו לזרעיה בעינן כאשר זמם לעשות וליכא' — קשה, מה בכך שרצה לפסול אותו וגם את זרעו, יפסול הוא במקומו של זה וגם במקומו של זרעו והוה כאילו העיד נגד שני בני אדם.

(ב) אם מעידים על מצרי שני, דאינן באין לפסול זרעו, יפסלו, וכדהקשו תוס' (ד"ה בעינן).

(ג) בעדות דבן גרושה, הא מיד הוי כאשר עשה שהרי אין הפסק של ב"ד חסר גוביינא או מעשה.

(ד) תוס' ד"ה מעידין (קמא), בסופו, כתבו דכשאי אפשר לקיים הזמה בשום צד שבעולם אזי לא בעינן עדות שאתה יכול להזימה. מה טעם יש בזה.

(ה) קושיית הריטב"א: אין דרשינן בגנבתו ולא בזממו, הא איצטריך קרא לדרשא לגנבתו ולא לכפלו.

(ו) קושיית הראשונים, דאם העידו שהוא בן גרושה יחייבו לשלם ההיזק שהפסידוהו לאכול בתרומה.

(ז) קושיית המנחת חינוך (מצוה מב) איך פסק הרמב"ם דאם העידו על מי שנמכר לעבד

איתא בבבא קמא (דף ה,א) גבי עדים זוממין: "אף על גב דלית ביה מעשה, רחמנא קרייה מעשה דכתיב: 'ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו'". מאמר זה הנו באמת עמוק מאד, ונרחיב הדברים.

הנה ביחס לעדותו של אדם אמרה תורה: "לא יקום עד אחד באיש" — עד אחד המעיד, אמנם יש בעדותו אומדנא על המציאות, אך אין בה בירור מוחלט שהרי אפשר שתוכחש ותתבדה, ומפני זה אמרה תורה "לא יקום עד אחד" — אין לעד הכח של הקמת דבר ואין לסמוך עליו בדבר הזקוק לבירור מוחלט. אך לעומת זאת חידשה לנו התורה כי "על פי שנים עדים יקום דבר". ולכאורה בהשקפה ראשונה אין בכלל אלא מה שבפרט, ואין הבדל מהותי בין עד אחד לשני עדים, וכשם שאחד יכול לשקר גם שנים בכוחם לשקר, כי שנים הרי זה פעמיים איש אחד, וממילא גם בשני עדים יש רק בירור יחסי — אמנם חידשה לנו התורה כי שני עדים מהווים בירור מוחלט וכאילו התורה ערכה לזה, בכדי להבטיח דין אמת לאמתו "ואלוקים ניצב בעדת אל". וממילא עולה כי אין העדים רק 'מעידים' ועל פי עדותם ניתן לבית דין לשער נכונה את העובדות — אלא העדים 'יוצרים' תמונה ברורה עד שלא נשאר לבית דין כי אם לחתוך את הדין הנוצר כבר על ידי עדותם, לא כהשערה גרידא, כי אם ודאות הניתנת לנו על ידי עדותם. הרי שיש יחס ישיר בין עדותם ובין חיתוך הדין של בית הדין, וכאילו חתכו הם את הדין. וזוהי כוונת הגמרא "רחמנא קרייה מעשה".

וזהו שאמרה תורה, אם שני אנשים ניצלו לרעה את הכח שהתורה נתנה להם, והקימו דבר של שקר — וזהו מעשה דקריא רחמנא, דה'יקום דבר' הוא המעשה — אז "ועשית לו כאשר זמם לעשות".

עוד למדנו מכאן כי אין עדות יוצאת לריק ולבטלה, והיות ועל פיהם נעשה 'דבר' וכבר נוצר פסק דין בדבריהם הם, אין לנו אלא לקיים את אותו פסק דין נגד אלו שיצרו אותו. הרי תראה שאין העדים זוממים אשר העידו על אחר שחילל את השבת נידונים בסייף כשאר רוצח, אלא בסקילה כמחללי שבת! (וזהו באמת גם עומק כוונת בר פדא בריש מכות דף ב.)⁶.

הוי אומר, אין דנים את העדים על ההיזק שרצו לגרום לחברם — כי מעולם

עברי שלוקין — בגמרא איתא רק דאין נמכרין ולא שלוקין — משום שאין לקיים בהם הזמה אחרת, הא רצו להפסידו מעשי ידיו של כמה שנים בהם הוא קנוי לבעליו.

(ח) וכן, מה שפסק הרמב"ם דאם חייבו אותו בכופר שלוקין, הא משמע בגמרא וכן פירש הרמב"ן, שהטעם שאי אפשר לחייבם כופר, משום שבכלל לא חייבוהו שום דבר — דגבי שמיא גליא עיי"ש — ואם לא חייבוהו כלל, למה יתחייב מלקות?

ועוד ישנם דקדוקים רבים ודינים חסרי הבנה, אמנם יבוארו היטב ע"י הבנת עצם הדין של עדים זוממין.

(6) אפשר שמשום זה בעינן עדות שאתה יכול להזימה (עייני סנהדרין עח,א), כי מאחר ויש כאן עדות שלמה נוצר פסק דין והוא צריך להתקיים, וכשאי אפשר לקיים אותו

לא שמענו שיענש מי שהוא על מחשבתו הרעה שלא באה לידי ביצוע – אלא על מה שעשו, על פסק דין המעוות שנחתך על פיהם⁷.

וממילא מובן מדוע "אין העדים נעשים זוממים עד שיגמר הדין על פיהם", שהרי כל עונשם אינו מפני שגרמו היזק לחברם. אלא משום שיצרו חיתוך דין מעוות, אולם כל זמן שלא נגמר הדין אכתי לא עשו דבר.

ואחר שביארנו כי העדים יוצרים פסק דין ודבריהם הם בירור מוחלט, ממילא יובן מדוע בעדות אמרינן 'תרי כמאה', דאילו היתה עדותן של שנים בירור יחסי, בבחינת 'טובים השנים מן האחד' אזי היינו אומרים אף כי 'טובים השלשה מן השנים', אולם לדברינו שני עדים מהווים דבר אחד, והוי כגוש אחד ושוב אינם נידונים כתרי גברי, ונאמנותם אינה נובעת מכח עצמם אלא מכח שנתנה להם תורה, כי כך גזרה תורה: 'כל מקום שנאמר 'עַד' הרי כאן שנים', לא ריבוי הגדות נותן לנו יפוי כח, אלא אדרבה ריכוזם לעדות אחת – ממילא מה לי תרי מה לי מאה, הכח הוא לעולם העדות האחת⁸.

והנה, בכדי שנבין את דרשות הכתובים בריש מכות נקדים שתי הקדמות: (1) כל החיובים שבית דין מטילים על אדם, הם אך ורק משלשה סוגים, חיובים

בעל הדין, כשהוא זכאי, או מקיימים אותו נגד העדים עצמם. אולם בעדות שאי אפשר להזימה הרי יהיה לנו פסק דין שיצא לריק ולבטלה.

(7) על פי זה אולי יובן גם כן דין 'כאשר זמם ולא כאשר עשה'. לדונם בגלל הפסק דין המעוות שיצרו אפשר רק כל זמן שלא עשו בפועל היזק לחברים, אולם בשעה שבאמת כבר עשו היזק לחברים, הלא אז חברים הוא בעל דין שלהם, וצריכים אנו לדון אותם על מה שבאמת עשו, וכשיש בעל דין שוב אין אנו דנים אותם על מילי דשמיא (פס"ד מעוות) אלא הם נידונים כרוצחים וכמזיקים, אמנם בתביעה זו אי אפשר לחייבם שהוא גרמא, דמכיון שרק גרמו בעדותם להריגת חברם, הרי זה חוזר לדיני רוצח שאינו נהרג כי אם הרג בידיים. ונראה כי המחלוקת בין החכמים והצדוקים בענין כאשר עשה (מכות דף ה,ב) היא מחלוקת בעצם הגדרתה של הזמה. לפי הצדוקים, העונש בא על ההיזק שעשו, והעונש הוא מדה כנגד מדה נפש בנפש, יד ביד, ולכך אין העדים זוממין נהרגין עד שיהרג, כי לא מצינו בתורה שיענש מי שהוא על כוונה גרידא.

אמנם לפי החכמים לא בא העונש בעד ההיזק שעשו לחברם אלא בעד הפסק דין המעוות שנחתך על פי עדותם. והוה שאמר "והלא כבר נאמר כאשר זמם לעשות", שגרמו שיעשה פסק דין, שאחיו נעשה מחוייב למרות שהוא זכאי. ואז "ועשיתם לו כאשר זמם לעשות", אין זה בתור חיוב חדש, אלא מה שהם זממו ומה שנפסק על פיהם יעשה להם.

(8) ומפני זה מובן מדוע בנמצא אחד מהם קרוב או פסול מתבטלת כל העדות, שהרי כולם כחד נחשבו, וכשנתבטל מקצתו התרועע היסוד כולו.

ומפני זה גם כן מובן מדוע משלשין בממון (מכות דף ה,א), שלכאורה דין זה תמוה דבפשטות היה נראה שכל אחד יענש בכולו, וכפי שבאמת אין משלשין במלקות, אלא באמת לא את העד הפרטי אנו מחייבין אלא את העדות.

ועונשים של ממון, של מלקות ושל מיתה. אין בית דין יכול לחייב אדם בעונש אחר. 2) כל שרואין בתורה ובהלכה, שבית דין יפסוק איזה דין אחר, אין זה בגדר של חיוב בית דין, אלא שבית דין קובע את המציאות אבל אין הוא מחייב.

ואין שום ספק, ולא יעלה על הדעת, שבית דין יקנוס מי שהוא ישראל שיהיה נכרי, או מי שהוא כהן שידונו אותו להיות ישראל. ואם בית דין פסק על איש שהנו נכרי, הרי שבית דין רק קבע שהוא נכרי, ושהיה נכרי מאז ומעולם, ולא שנתהוה נכרי ע"י פסק דינו של בית דין. כמו כן מן הנמנע הוא שמי שהוא כהן כשר יהפך על פי פסק בית דין מכאן ולהבא לחלל, שהרי זהו דבר התלוי בתולדה — אם נולד חלל אז יהיה וישאר חלל לעולם וגם זרעו אחריו, ואם לא נולד חלל שוב לא יהיה חלל לעולם (עובדה זו, שכל חלל גם זרעו הוא חלל, מוכיחה שהוא דין של תולדה, כי אחרת למה יהיו בניו חללים, הלא הם לא עשו שום דבר!).

ומעתה מבינים אנו למה אי אפשר לעשות את העדים זוממין ל'בן גרושה', היות ומעולם לא נפסק על פיהם שחברם יעשה בן גרושה. בית דין רק קבע על פי עדותן שהוא אכן בן גרושה מרגע לידתו, אבל לא הפכו אותו להיות בן גרושה. לא נוצרה על פיהם שום מציאות חדשה, לא נעשה כאן דבר חדש, אלא בית דין קבע — בטעות — שיתנהג כאילו הוא חלל. לא היה כאן כאשר זמם לעשות, וממילא אין כאן ועשיתם לו. וזוהי כוונת הגמרא "וליפסלוהו לדידיה ולא ליפסלו לזרעיה", היינו שבית דין יעשה מעשה ויהפוך אותם ל'בן גרושה' מכאן ואילך, ומתרצת הגמרא, "בעינן כאשר זמם לעשות וליכא", היינו שהעדים לא גרמו לשום מעשה בית דין, רק לקביעת מציאות בטעות, לא היה כאן מעשה בית דין אלא רק אמינות דברים בעלמא (כדוגמאות שאנו מוצאים בעד אחד או אפילו בקרוב או פסול להרבה דברים). ומהאי טעמא גופא גם אם העדים מעידין על מי שהוא מצרי שני, אין כאן מעשה — וממילא אין כאן דין של כאשר זמם.

ומאותה סיבה אין אומרים 'גלו', כי גם 'גלות' אינו שייך לסוג הדברים שבית דין מחייבים. וזוהי כוונת הגמרא "הוא ינוס אל אחת הערים — הוא ולא זוממין", ר"ל בית דין לא חורצים את דינו לגלות, ואין הם משלחין אותו, כי באמת גלות אינה עונש שמטיל בית דין, בית דין רק קובעים כי הוא רוצח בשגגה וממילא הוא נאלץ לנוס, ככפרה על מעשה הרציחה וכמקלט מגואל הדם, אך ברור כי מנוסתו לגלות נובעת ישירות ממעשה הרציחה ולכן לא שייך לומר שמי שלא רצה יתחייב 'לנוס' ולהשיג מקלט מגואל הדם. אין גלות חיוב בית דין, כי אם תוצאת עובדה של רצח.

ומהאי טעמא גופא, אין משלמין את הכופר, כי אין כופר בבחינת פסק דין — CONDEMNATION (=הַרְשָׁעָה), אלא קביעת עובדה שהוא צריך כפרה. (אלא

שהרמב"ן הוסיף שמ"ז גם מלקות אין חייבין. ועיין להלן הערה 11 יבואר שיטת הרמב"ם בזה).

כמו כן אין בית דין מחייבין מי שהוא שימכר לעבד, וזוהי משמעות דרשת הגמרא "ונמכר בגנבתו — בגנבתו ולא בזממו". לא כתוב "ומכרו אותו" אלא "ונמכר בגנבתו", עליו לשלם את הגנבה, ואם אין לו, ישלם את הגנבה על ידי שימכר. גם זו תוצאה של גנבתו, ולא קנס או חיוב בית דין, וממילא גם בזה פשוט דאי אפשר לחייב את העדים בזה, שהרי הם לא גנבו. אין דרשת הגמרא נובעת מהיתור של "גנבתו" (ולכן אין סתירה לדין של "גנבתו ולא כפלו" ומתורצת קושית הריטב"א המובאה בהערה 5 אות ה)⁹.

הנה ביררנו כי כל אלה שאין מקיימים בהם דין 'כאשר זמם' הוא משום שחסר בהם התנאי של 'זמם לעשות'. ועתה נבא לבאר מהו מהותו של חיוב מלקות של אלה. דין זה נובע מן הכתוב "והצדיקו את הצדיק והרשיעו את הרשע — והיה אם בן הכות הרשע" — "עדים שהרשיעו את הצדיק ואתו עדים אחריני והצדיקו את הצדיק דמעיקרא ושוניהו להני רשעים והיה אם בן הכות הרשע" (דף ב,ב).

דין זה שונה במהותו מהחיוב של "ועשיתם לו כאשר זמם לעשות". לא פסק דין יש כאן, לא "זמם לעשות" יש כאן, לא עשו כלום, אלא הרשיעו את הצדיק, דנו את הצדיק לרשע, העידו על "אישיותו" שהיא בלתי טהורה ולכן הם לוקין. וכן ציטט הרמב"ם את כל הגמרא הארוכה והדגיש בלשונו הזך וז"ל: "עדים שהעידו על אחד והרשיעוהו רשע שאין בו לא מלקות ולא מיתה ולא חיוב ממון ואחר כך הוזמו, הרי אלו לוקין". הרי שיש לפנינו שני דינים נפרדים של עדים זוממין:

- (א) כשעל ידי עדותם נעשה פסק דין לחייבו, ואז מקיימים בהם 'כאשר זמם'.
 (ב) כשלא נעשה פסק דין אלא רק האמנת דברים על אישיותו או לוקין¹⁰).

⁹ ולכן נראה גם כן פשוט — ודלא כהמנחת חינוך — דאין על העדים לשלם מעשה ידיו שרצו להפסידו. שהרי אם בית דין קובע שעליו להמכר כעבד, אין בית דין פוסק שמעשה ידיו אינן שלו. זהו רק תוצאה ממכירתו. ומש"ה אין לשלם הפסד של אכילת תרומה למי שהעידו עליו שהוא חלל, כי כל זה אינו מפסק דין של בית דין. ועיין חידושינו לב"ק דף כג,ב תוס' ד"ה ולא ישמרנו.

¹⁰ וברור מאד שבאופן השני לא שייך לומר "כאשר זמם ולא כאשר עשה" שהרי גם זמם לעשות לא שייך ואינם חייבים על שום זמם. וכן לא שייך עדות שאי אתה יכול להזימה, שזה אינו תנאי רק בעדות של "יקום דבר", דאין קיום בלי יכולת להזמה — וכמ"ש שעל העדות לקיים דבר עכ"פ יהיה נגד הבע"ד או נגד העדים — אבל באופן השני אין בכלל יקום דבר אלא האמנת דברים בעלמא. ומיושבת בזה קושיית הנודע ביהודה (מהדו"ק סימן עב סתירת ההיתר הראשון) דאם העידו על אשתו שזינתה לאסרה על בעלה יחשב זה עדות שאי אתה יכול להזימה.

הלכות הנוגדות פשט הכתוב: סוגיות לדוגמא

הנה כבר העירותי שישנם שני סוגים של קשיים במדרשי ההלכה. הראשון, בו טיפלנו עד עכשיו, גילה לנו שאכן כל המדרשים בנויים על אדני השכל. הסוג השני, המדרשים שהם נראים כסותרים פשט הכתוב, כבר דשו בו קמאי ובתראי, והוכיחו בטוב טעם כי באמת הכתוב יכול להזדהות עם המדרש, ועם כל זה אוסיף גם אני בזה נופך משלי על פי הכללים דלעיל, ואסתפק בשלוש דוגמאות, אולי הבולטות ביותר.

[ח] "לא תבשל גדי בחלב אמו"

כתוב בתורה שלש פעמים "לא תבשל גדי בחלב אמו". אמנם מקובלנו שלא רק בישול אסרה תורה אלא אף אכילה והנאה, ואף לוקין עליהם. וכבר טרח הש"ס למצוא לזה סימוכין בכתוב, עיין חולין (דף קיד, א-קטז, א) סוגיא שלמה העוסקת בזה עם לימודים שונים. להלכה הובא הדרש של דבי ר' ישמעאל "לא תבשל גדי בחלב אמו שלש פעמים: אחד לאיסור אכילה ואחד לאיסור הנאה ואחד לאיסור בישול"¹¹. אמנם לא מובן די צרכו היאך מרומז איסור אכילה בכך שנשנה איסור בישול.

וכבר נתעורר לכך הרמב"ם וכתב לבאר מדוע לא כתבה תורה איסור אכילה, והואיל ואסרה תורה בבשר בחלב אפילו בישול, שוב אין צריך לומר שאף אכילה אסורה, וכל ענינו של איסור בשר בחלב הוא בדיני 'מאכלות אסורות' ומשום חומרת איסורו נאסר אף בישול כדי שלא יבוא לאוכלו, וכאילו אמרה תורה אל תבשל שהרי אין לך תועלת בזה, דגם הנאה וגם אכילה תהינה אסורות עליך. אם כן מאיסור בישול שמענו ממילא איסור אכילה והנאה.

ואולי יש להבין את ענין הבישול באופן אחר. אם נתבונן בכלל מאכלות אסורות נמצא שכולם מותרים בהנאה חוץ מאלו: חמץ בפסח, שור הנסקל, ערלה (באלו כתוב לא יאכל (בצירי), ובערלה כתיב גם 'ערלים יהיו') כלאים (בהם כתיב 'פן תקדש'), ובשר בחלב. עליהם נוספים הקדש, שהוא מיוחד לגבוה, ועבודה זרה שהוא חרם.

אם נדקדק בטעמו של דבר, למה נתייחדו אלו להיות אסורין בהנאה יותר מן האחרים, נמצא מיד הצד השווה שבהן. כל מה שברא הקב"ה, ברא לאיזושהי תועלת בעולם. מן הנמנע איפוא שתהיה איזושהי בריה שמעיקר בריאתה היא אסורה בהנאה

ומבואר ג"כ מדוע חייב הרמב"ם מלקות בהעידו על כופר, כי הלא גם שם, הגם שעל הכופר לא מתחייבין, כי אין זה פסק דין, אבל הלא הכופר תוצאה ישירה מעשותו רשע, ששוור הרג אדם, ודנהו לרשע, עשו את אישיותו לבלתי טהורה, והתורה אמרה עליו "וגם בעליו יומת", ומאחר שהעידו עליו שהוא רשע, דין הוא שלוקין.

[11] חולין דף קטו, ב; רמב"ם הלכות מאכלות אסורות ט, א; שלחן ערוך יו"ד סימן פז, סעיף א.

לגמרי. אילו היו שקצים ורמשים אסורים בהנאה, וללא תועלת, למה נבראו? וכן דם וחלב וכו'. רק אותם הפרטים שנשלל מהם זכות קיום, מן הדין הוא שיהיו אסורים בהנאה.

אמנם חמץ בפסח, הלא אמרה תורה להשביתו, ואם כן הדין נותן שיהיה אסור בהנאה.

וכן שור הנסקל, שור שהרג אדם איבד את זכותו לחיים, ומאחר שאין לו עוד זכות קיום ואין לו את הזכות שלמענה נברא, הדין נותן שיהא אסור בהנאה. ערלה, בודאי יש לו זכות קיום, אבל איסורו נובע ממקור אחר, ולפי הנראה הוא שייך לאיסור של הקדש. הכל שייך לגבוה — לה' הארץ ומלוואה — ואין האדם בעלים על האדמה, ואמרה תורה לא תוכל ליהנות מן האילן טרם תביא את ראשית תבואתה לירושלים, קדש הלולים לה', להודות לה' על ברייתו, והיות שרק נטע רבעי אפשר להביא לירושלים — כי ג' שנים הראשונות הפרי גרוע מאוד — ממילא נשאר האילן באיסורו.

כלאים, הלא זהו איסורו — "לא תזרע כרמך כלאים", הוא שינה את הבריאה, וכביכול רצה ליצור יצירה חדשה, מין שלא במינו, וכאילו כיחש בזה במעשה בראשית — בריאה זו אין לה זכות קיום, ואמרה תורה "פן תקדש המלאה".

וכן נ"ל בבשר בחלב: אותו רעיון של כלאים, רעיון של מיזוג לא נכון. יצירה חדשה המתנגדת לכוונת הבריאה (על פי רעיון זה נוכל להבין כמה מאמרים ודינים בפ' כל הבשר). בהדגישה פעמיים ושלוש האיסור של "לא תבשל", קבעה התורה שבשר וחלב הוא דבר משולל מן הבריאה, דבר שאי אפשר להיות בשום פנים, ואז ממילא הוא אסור בהנאה. מן הנמנע שהוא יהנה מדבר שאין לו זכות קיום בעולם.

ובאמת, כל הלימודים עולים בקנה אחד עם אותו הרעיון. זוהי עומק כוונתו של רב אשי, שדרש מן כל שתיעבתי לך אסור בהנאה, או הדרש של איסי בן יהודה, שדרש מק"ו שמאחר שנעבדה בו עבירה אינו דין שיהא אסור בהנאה.

נמצא לפי זה, שאיסור הנאה אינו עיקר האיסור עד שהרחיקה התורה האדם ממנו ואסרה לו אף הבישול (כדברי הרמב"ם), אלא אדרבה, איסור הנאה הוא התוצאה, מאחר שגזרה תורה שבישול כזה אסור משום שיוצר מציאות אסורה, ממילא אי אפשר ליהנות ממנו⁽¹²⁾.

(12) וכשנדקדק עוד יותר, נבין את ההבדל שיש בין שני סוגים של איסורי הנאה, אותם שאסורין רק כדרך הנאתן, והם חמץ בפסח, שור הנסקל וערלה, ואתן שאסורים גם שלא כדרך הנאתן והם בשר בחלב וכלאים. (ועבודה זרה לפי התוס' פסחים דף כו,א).
כי הסוג הראשון, הווייתם בבריאה טבעית היא, כי הלא חמץ לפני פסח דבר מותר הוא, וכן השור טרם שהרג מותר הוא, אלא שהגיע זמן להשביתו ולשוללו, וממילא גם אסור

[ט] "ארבעים יכנו"

כתיב בפרשת כי תצא (דברים כה, ג) "ארבעים יכנו". וידועה מחלוקתם של ר' יהודה ורבנן¹³, דרבנן פירשו מספר הסמוך לארבעים דהיינו שלשים ותשע. ולכאורה זה עומד בניגוד מוחלט לפשט הכתוב¹⁴.

אמנם אם נביט בפשט הפסוקים ניווכח בדבר מעניין. ישנם שני פסוקים: (א) "והיה אם בן הכות הרשע והפילו השופט והכהו לפניו כדי רשעתו במספר". (ב) "ארבעים יכנו לא יסיף, פן יסיף להכתו על אלה מכה רבה ונקלה אחיך לעיניך".

הרי לפנינו שני פסוקים נפרדים. הפסוק הראשון הוא המחייב מלקות, ובו לא כתוב שיש להכותו ארבעים. הפסוק השני, שבו מוזכר ארבעים, הוא כל כולו בא לשליליות הענין — 'לא יסיף'. ונראה ברור, שאילו המילים 'ארבעים יכנו' היו באות להורות לנו הצד החיובי שבמכות, דהיינו שילקה ארבעים, אזי ודאי היו נכתבות בפסוק הראשון. אלא על כרחך כוונת הכתוב שלא יסיף על המספר להכותו ארבעים.

ומסתבר עוד להוסיף בהבנת הענין. התורה מגלה לנו שתי מיני הכאות:

(א) הכאה מצומצמת, 'במספר' — שכל מכה ומכה נספרת, 'כדי רשעתו' — רשעתו היא חלקית, עבר עברה אחת, וכן נמדד העונש. (ב) מכין אותו מכה שלמה, והדגש שיהיה "מוכה".

והנה מסתבר לומר שהמספר ארבעים מסמל שלמות הדבר, שאכן כך רואים אנו מספר זה נשנה כמה פעמים בתנ"ך. 'ויהי המבול ארבעים יום על הארץ'¹⁵, משה עלה אל האל-לקים שלש פעמים 'ארבעים יום וארבעים לילה'¹⁶, ישראל היו במדבר ארבעים שנה כנגד ארבעים יום של תור הארץ¹⁷, 'וילך (אליהו) בכח האכילה

ליהנות בו, כי עי"ז הוא מקיימו. אבל כל זמן שהוא נהנה רק שלא כדרך הנאתו, אין מיקרי הנאת וקיום הדבר, ולא אסרה תורה. אמנם כלאים ובשר בחלב, שכל עצם הוייתם היא לא טבעית, שלא היה להם כלל להיות בעולם, ולכן יש להביט עליהם כאילו אינם, וממילא כל סוג של הנאה מהם אסורה. אכן, אין אנו אומרים כי רק ההנאה אסורה, אלא כל קיומם אסור. כך, מבינים אנו שלא אמרה תורה באלה לא יאכל (בצירי), אלא לא תזרע — פן תקדש, או, לא תבשל, היינו אל תיצור מציאות כזו, ופירוש הדבר שאין אנו מתחשבים בכלל באפשרות של מציאות כזו, היא כלא היתה מכל וכל.

(13) מכות דף כב,א.

(14) ועיין ב"מעין" כך י גלין ג, מאמר מאלף מהרב קלמן כהנא על פרשה זו.

(15) בראשית ז, יז.

(16) שמות כד, יח.

(17) במדבר יד, לד.

ההיא ארבעים יום וארבעים לילה"¹⁸), וכן ביונה "עוד ארבעים יום ויגוה נהפכת"¹⁹), וכן בחזו"ל מצינו מספר זה פעמים הרבה: ארבעים שנה למד ארבעים שנה לימד²⁰; ארבעים יום של יצירת הולד, ועוד.

ואם נכון הדבר מובן הענין היטב, דהתורה לא רצתה שאדם מישראל יוכה מכת ארבעים, כי היה זה דומה למכה שלמה שמכין אותו מעין מכת מבל, מכת אבדן שאין ממנה תקומה ח"ו, וזה איננו רצוי.

וזהו שאמרה תורה, שגם 'אם בן הכות הרשע', אז והכהו רק 'כדי רשעתו', וכן 'במספר' לא מכה נצחת. 'ארבעים יכנו לא יוסיף' — גם אם יכנו לא יוסיף על המספר להכותו ולעשות מזה "ארבעים", 'פן יוסיף להכותו על אלה', על המספר, ונמצא שהכה אותו 'מכה רבה, ונקלה אחיך לעיניך'.

[י] "עין תחת עין"

אמרה תורה בתשלומי נזק "עין תחת עין"²¹, ואמרו חז"ל²² שפירושו תשלומי ממון.

נעייין גם כאן בסידור הפסוקים וביחסם זה לזה. ואלה הפסוקים בסוף פרשת אמור (ויקרא כד, יז-כא):

"ואיש כי יכה כל נפש אדם מות יומת"

"ומכה נפש בהמה ישלמנה נפש תחת נפש"

"ואיש כי יתן מום בעמיתו כאשר עשה כן יעשה לו"

"שבר תחת שבר עין תחת עין שן תחת שן כאשר יתן מום באדם כן יתן בו"

"ומכה בהמה ישלמנה ומכה אדם יומת"

ויש בפסוקים אלו כפילות ברורה, וכן סידור הדברים אומר דרשני.

והנה, כבר העיר בעל 'הכתב והקבלה' (עיי"ש באורך דברי חזן) כי הלשון "ישלמנה" אינו שייך כי אם התשלומין ממלאים את החסרון, וכן איתא בגמרא²³ "אל תיקרי ישלמנה אלא ישלימנה". וירדו לעומק כוונת מלת תשלומין שהיא מלשון השלמה. וכן העיר, כי מלת שבר תחת שבר, גם כן הוראתו שיישב לו דבר תחת השבר (COMPENSATION), "כי מלת תחת הוראתו ענין תשלום הנחסר".

ובאמת, הלא יש ראייה מפורשת לזה מן המקרא עצמו, שכתוב "ומכה נפש בהמה ישלמנה, נפש תחת נפש" — והלא אין הפשט שיכה בהמתו נפש

(18) מלכים א יט, ח.

(19) יונה ג, ד.

(20) ראש השנה דף לא,ב, עיי"ש.

(21) שמות כא, כד; ויקרא כד, כ.

(22) בבא קמא דף פג,ב, עיי"ש כל הסוגיא.

(23) בבא קמא דף יב.

תחת נפש, כי הלא כתוב בהדיא "ישלמנה", והוראת נפש תחת נפש, ששייב לו נפש אחרת למלאות חסרון נפש בהמתו. ואם כן ברור שאותה המשמעות היא גם בפסוק הסמוך לו "שבר תחת שבר". ואם תאמר למה לא כתבה התורה גם שם "ישלמנה"? את זאת יש ליישב על פי הבנת סדר הפסוקים. דהנה לכאורה סדר הפסוקים תמוה, שמתחיל במכה אדם, ממשיך בבהמה וחוזר למכה אדם. הלא דבר הוא!

והנה העירני פעם פרופ. ש' אטלס על זה, שהמבקרים את דיני ישראל ומרננים אחרי התורה שדיניה בלתי אנושיים — סותרים את עצמם. שהרי דוקא לפי הבנתם, ש"יד תחת יד" הוא כפשוטו וכיוונה תורה לקטיעת יד ממש, יש בדין זה של תורה, גם אם לא יבוצע בפועל, רעיון אנושי עמוק, כי בזה מגלה לנו התורה שהאדם וכל איבריו אינם נחשבים כ"שוה-כסף", והם דבר חשוב לאין שיעור מערכו של ממון. אין גוף האדם עומד רק ליצרנות, לעבודה לשם שכר — לא ולא, לאדם ערך נשגב מזה, ערך הנשמה לא ניתן לשער, "ולא תקחו כופר לנפש רוצח"²⁴, חלילה להוריד כל ערכו של אדם או אבריו לדבר שבממון²⁵.

ומפני כך היה ההגיון אומר שלא לתת למזיק אדם דין תשלומים, אלא שעם כל זה גזרה חכמת התורה שהחובל באדם ישלם נזק הממון שגרם, אך עליו לדעת שלא תיקן בזה את העיוות הגדול שעשה, וכי לא על ידי תשלומי הממון החזיר לו את ידו.

על פי זה מובן כעת סידור הפסוקים. התורה התחילה בשני המשפטים המוחלטים, שהם בלא פשרה והדין הוא כפי שורת הדין.

הפסוק הראשון: "איש כי יכה כל נפש אדם, מות יומת" — בעד הריגת אדם, הוא נידון למיתה. ודקדקה התורה לומר "כל נפש אדם", בין ילד בן יומו, בין זקן העומד למות, כי אין האדם נערך לפי מדת יצרנות שלו, האדם הוא הנפש, הוא החיים, ואין תשלומין לחיים, ועל כן "איש כי יכה כל נפש אדם מות יומת".

הפסוק השני: "ומכה נפש בהמה ישלמנה, נפש תחת נפש", גם הוא דין

(24) במדבר לה, לא.

(25) וכבר אנו רואים הבדל זה בהלכה, ומחלקים אנו בין נזקי גוף אדם לבין מיתתו, דמצאנו בדין נזקי בור: "ונפל שמה שור או חמור — שור ולא אדם חמור ולא כלים". ולכאורה בור פטור לגמרי מנזקי אדם, אבל באמת רק מיתת אדם נתמעטה בבור, אבל אם הוזק האדם — חייב בעל הבור לשלם, לעומת זאת בכלים אומרים שבירתן זוהי מיתתן ואין חילוק בין נזק למיתה. והסביר הראב"ד (בבא קמא כח, ב, ד"ה הני מילי) כי לגבי כלים אין הבדל מהותי בין הדיק ובין נשבר, כי בין כך ובין כך הוא רק הדיק של ממון, וכל ההבדל הינו אך ורק של כמות: שבירת כלי תעלה למאה זוז, בעוד שהדיק כלי יעלה חמשים. מה שאין כן באדם, יש גדר של פצע וחבורה ויש גדר של מיתה, וההבדל ביניהם הוא מהותי. [ועיין מה שכתבתי בס"ד בחידושי לב"ק דף ג, א, ד"ה סוף סוף זה אב למיתה וזה אב לנוקין].

מוחלט ואיננו פשרה, אך שהוא עומד בקצה השני של סולם הערכים. כאן מדובר על קנין ממון בלבד, ואפילו אם קנין זה הוא בעל חיים, נפש בהמה — מכל מקום אין זה אלא ממון. (וידוע שיש לך אדם שממונו חביב עליו מגופו, ואצל עמים קדמונים היו חוקים שקבעו כי בעד גניבת ממון ידון האדם לייסורים ואף למות, ובעד היזק של שור תקצץ ידו).

ולכן דקדקה התורה לומר אל תתן לבהמה ערך חשוב יותר מערך של קנין ממוני, ועל כן גם נפש בהמה — "ישלמנה", היינו ישלם לו דמיו בדיוק נפש תחת נפש, ואז באמת תיקן מכל וכל את אשר עיוותו, עשה תשלומים במלוא מובן המילה. בפסוק השלישי מביאה התורה דין של פשרה; היות ומחד גיסא אי אפשר לדון בו מידה כנגד מידה (לקוץ לו יד), ומאידך גיסא אי אפשר להוריד כל דינו של יד אדם לערך כספי, על כן ניתן פה דין של הנהגה בפועל, של הלכה למעשה, ולא הלכה מיוסדת על אדני שויון — כי זה בלתי אפשרי. על כן אמרה התורה: "ואיש כי יתן מום בעמיתו כאשר עשה כן יעשה לו" כפי ערך הנזק הכספי שעשה, כן יענש לשלם, שישיב לו עכ"פ דמי יד תחת יד (כמו נפש תחת נפש האמור בבהמה), אבל אין זה בגדר תשלומין, פה זהו רק דין של פשרה כי אי אפשר לו להשיב לניזק את ידו. נסתפק בזה שכאשר יתן מום באדם אומרים שכן ינתן בו, יותן כסף בעדו.

אמנם אחר כך בפסוק הרביעי שוב חוזרת התורה ומדגישה: "מכה בהמה ישלמנה, ומכה אדם יומת". בשני אלו יש דין בסיסי, מוחלט, מה שאין כן חובל באדם, אין כאן לא "ישלמנה" — אין זה דין מוחלט של כסף, ולא "יחבל" — כי אין בית דין עושים דבר כזה. רק "מכה אדם", שהכהו מכת מיתה, בית דין ממיתין אותו, מה שאין כן "איש כי יתן מום באדם", ערכו של כל איבר מאיבריו הינו בלתי משוער, ועם כל זה יתן על כל פנים פיצוי לאיבר הזה, אבל עליו לדעת שלא שילם בזה.

לסיום הדוגמאות נוכל למצוא, על פי דרכינו, את עומק הרעיון במאמר הגמרא, אשר בגילוייו הוא מאמר הלכתי (נפסק בשו"ע או"ח סימן מו סעיף ג), ותוכו רצון עומק מחשבתי.

[יא] מאה ברכות בכל יום

איתא בגמרא (מנחות דף מג,ב): "חייב אדם לברך מאה ברכות בכל יום שנאמר ועתה ישראל מה ה' אלקיך שואל מעמך" (דברים י, יב).

טרחו הראשונים בהסבר דרשה זו. רש"י פירש "מה — קרי ביה מאה", ובתוס' שם כתבו עוד כמה פירושים, אך כל הפירושים אינם מניחים את הדעת על פי הפשט. אמנם אם נתבונן ברעיון הטמון בחיוב של מאה ברכות בכל יום אז נמצא מקורו של החיוב בפסוק הנ"ל.

סכום מאה ברכות כולל בתוכו הן ברכות המצוות והן ברכות הנהגין, ללמדינו

שאין הקב"ה שואל מאתנו לפרוש מהנאות העולם, אלא רק שנוכח תדיר שהנאותינו בעולם הזה מאת ה' באו לנו, ונודה על כך לשמו, כדאיתא בגמרא (ברכות דף לה,א) "כתיב לה' הארץ ומלוואה, וכתיב השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם — לא קשיא, כאן קודם ברכה כאן לאחר ברכה". רעיון זה אף מובלט במטבע ברכת הרואה אילנות מלבליבין, דמברך: "ברוך שלא חיסר בעולמו כלום וברא בו בריות טובות ואילנות טובות ליהנות בהם בני אדם"²⁶.

עתה מובנת דרשת הכתוב. חז"ל בלמדם לנו את חיוב הברכות, העמידו אותנו על הרעיון הכללי הזה, המורגש היטב בפסוק המצוטט, כי זהו מה שהכתוב אומר לנו "מה ה' אלקיך שואל מעמך" — אין הוא שואל ממך לפרוש מדרכי העולם ולהתרחק מהנאותיו ותענוגיו אלא "כי אם ליראה את ה' אלקיך ללכת בכל דרכיו ולאהבה אותו" וגו'. שתכוין את כל מעשיך לשם שמים, שתראה את בורא העולם בכל הבריאה, ותלביש את כל הבריאה בהדר של קדושה ע"י שתעשה מאה ברכות בכל יום ועל ידי זה גם תתענג וגם תתקדש.

ניסיתי לחדוד קצת לעומק כוונת איזה פסוקים על פי דרשות חז"ל, ולהיזכר שכל דבריהם בדרשות הפסוקים הם על פי רעיון עמוק השקוע בפסוקים עצמם, וגם אם פעמים רבות אנו נבוכים במדרשי ההלכה זהו בגין שלא ירדנו לסוף דעתם העמוקה. הם הם שידעו לקרא ולפענח את הפשט האמיתי שבמקרא, והם שהאירו לנו את הרעיונות והמושגים הגנוזים בכל אות ואות שבתורה, ורק על פי ביאורם ניתן לנו להבין את תורת ה'. מעט הדוגמאות שהבאנו הינן רק כטיפה מן הים, אולם הן כולם באו להאיר לנו את גישת חז"ל שלא למדו מן הכתוב רק הלכה פרטית מסוימת, אלא ראו כי מן הכתוב עצמו, או מן הקשר בין הכתובים, מזדקק כלל הלכת (PRINCIPLE), רעיון עמוק, שורש, אשר ממנו מסתעפות הלכות רבות שההלכה המצוטטת היא רק אחת מהן ודוגמא להן. תקוותי שעל ידי מספר הדוגמאות שהבאתי יוכל כל מעיין למצוא את ה"מפתח", בכדי לגשת ולפתח את התורה הגנוזה של מדרשי ההלכה.

26) עיין היטב ברכות דף מגב, והשווה רמב"ם הלכות ברכות י, יג; שו"ע או"ח סימן רכו, סעיף א.