

ספר

פקודיך דרשתי

הוא

ספר מדרשי ההלכה על הש"ס

לבאור כל המקומות שבהם נלמדה הלכה מן הכתוב בתורה
לבאר כיצד עולה ההלכה ממשמעות לשון התורה
ולבאור הדרך בה למדו רבותינו את הפסוקים

חלק ראשון

הקדמה, זרעים, מועד

איתי אליצור

הקדמה

ספר זה בא להשיב על השאלה כיצד יש לבאר את מדרשי ההלכה. הקורא את מדרשי ההלכה עומד לעתים נבוכ^א, שהרי לכאורה נראה שהכתוב אומר דבר אחד והמדרש אומר דבר אחר, וקשה להסביר כיצד למד המדרש מן הכתוב את אשר למד. בספר זה ננסה לבאר את המדרשים, ואת הדרך שבה למד הדרשן את הפרשה. בטרם נבאר את הדברים נבהיר שאין בכוונתנו לטעון שהדרש הוא הפשט^ב. הפשט במקומו עומד. אלא שעיון בדברים האמורים בפסוק מוביל למסקנה המחייבת את ההלכה הנדרשת. ההלכה הנדרשת אינה פירוש פשט הפסוק אלא היא מסקנה שאפשר להסיק מפשט הפסוק. ההלכה היא לא בהכרח פירוש הפסוק, אבל אפשר מתוך הפסוק (ומתוך קריאת משמעותו הפשוטה של הפסוק) להגיע למסקנה שזו ההלכה^ג. יש להבחין אפוא בין פרשנות לבין הדרש. הדרש אמנם עולה ונלמד מתוך הפסוק, אך לא תמיד הוא פירושו של הפסוק. להפך, בדרך כלל הוא בא להשיב על שאלה שהתשובה עליה לא נאמרה בפירוש בפסוק^ד, ויש להשיב עליה מתוך חקירת האמור בפסוק^ה. דיון במה שנאמר בפסוק יכול להוביל למסקנה שכך היא ההלכה.

^א ועסק בכך ספר הכוזרי בסוף מאמר שלישי, והשיב בקצרה שיש מדרשי הלכה שאינם אלא אסמכתא, ויש מדרשי הלכה שיש בהם סברה לפי דרכי הדרשה, ואולם, הוא לא באר את דרכי הדרשה.

^ב וראה להלן הערה קפה, רב.

^ג ופעמים רבות אין ההלכה עולה מתוך למוד הפסוק לבדו, אלא גם מתוך השאלה. כלומר: נשאלה שאלה הלכתית בבית המדרש, וכעת יש לתת את לבנו לדרוש ולתור בפסוק ולהבין את שרש הדין ולהשיב על השאלה (לפעמים בדרך שנבאר להלן בפרק "הפסוק מלמד עקרון, והעקרון מלמד את ההלכה"). כך נבאר בספר הזה בכמה מקומות, ואפשר שגם במקומות שלא בארנו בדרך של שאלה ותשובה, אפשר לבאר בדרך זו.

^ד עינינו הרואות שהתושבע"פ עוסקת בדיוק במה שעוסקת התושב"כ. שתיהן עוסקות בפרו"ר, במילה, בגיד הנשה, בקדוש החדש, בפסח, בשבת וכו'. שתיהן עוסקות בדיוק באותן מצוות ואומרות בדיוק אותם דברים. אלא שהתושבע"פ מאריכה ומרחיבה בפרטי הלכות שלא הוזכרו בפירוש בתושב"כ, כי תפקידה של התושבע"פ לתת באור מעשי כיצד לתקום התושב"כ. המקומות שבהם לכאורה התושבע"פ לא כתושב"כ הם מעטים שבמעטים וגם אותם נתרץ כאן. מדרשי ההלכה כמעט ואינם עוקרים את פשט הכתובים ואינם מבטלים את האמור בפירוש (וראה להלן הערות קנט, רב והמקרא אינו יוצא מידי פשוטו). רוב קשייו של הלומד אינם במקום שבו התושבע"פ משנה את התושב"כ, כי אלה מעטים הם וכמעט ואינם קימים, אלא בפרטי הלכות שלא התבארו בפסוק, שבהם התושבע"פ מוסיפה הלכה שבפשוטו של הכתוב לא נאמר בו עליה לא חיוב ולא שלילה. בספר זה נבאר כיצד נלמד הדבר מן הכתוב. מדרשי ההלכה לא בטלו ולא שנו דבר מן האמור בפסוק, אלא רק פרטוהו. אם התורה אמרה לא תבשל גדי בחלב אמו לא אמרה ההלכה בשלו גדי בחלב אמו, אלא הוסיפה ואמרה שה"ה לכל בשר בחלב. אם התורה אמרה לא תעשה כל מלאכה לא בא המדרש לומר עשו מלאכה, אלא האריך ובאר מהי מלאכה. אם אמרה תורה עשו פסח, עשו מזוזה, עשו מעקה, לא בא המדרש לומר אל תעשו פסח ומזוזה ומעקה, וכו'. המדרש אינו מבטל את פשט הכתוב. ברוב המקומות הוא משיב על שאלה שממילא צריך היה לשאול. וגם המקומות שבהם הלומד נבוכ אינם מחמת מקום שנראה כאילו המדרש מבטל את הכתוב, אלא מחמת מדרש המרחיב ומבאר את הכתוב. מלבד מקרים בודדים ומעטים שבמעטים. המדרש מבאר ומפרט וכאן נבאר כיצד. (ועל מצוות דרבנן ראה דברינו בכרכות יט: הערה מד, שבת קלא-קלב הערה צח, מו"ק ה. הערה טז, ועוד).

^ה ודוקא מתוך התורה עצמה, כפי שנבאר בב"מ נט:

ועם זאת, אי אפשר להבין את הדרש לפני למוד מעמיק של הפשט. כדי להבין את הדרש יש ללמוד תחלה את הפרשיה כלה ע"פ פשוטה ולהעמיק בה. אח"כ אפשר ללמוד ולהבין כיצד נלמדה ההלכה מן הכתובים. בדרך זו נלך אף אנו בספרנו זה. ואולם, גם עם הספר הזה לא יוכל הלומד להבין היטב את דברינו אם לא ילמד היטב את הפסוקים עצמם ועמיק בהם.

בין פרשנות למסקנה הלכתית

כאמור, אין אנו באים לומר שהדרש הוא הפשט או פירוש הפסוקים¹. הדרש הוא מסקנה הלכתית שאפשר להסיק מהפסוק. כאשר המדרש אומר שמפסוק כלשהו למדים כו"כ הוא לא מתכוון לומר שזה פירוש הפסוק, אלא שזו מסקנה שאפשר להסיק מהפסוק. או מהמלה המצוינת². לפעמים בעקיפין וע"י חשיבה. (וראה להלן עמ' לח).

פעמים רבות, המדרש בא להתמודד עם שאלה שהתשובה עליה לא כתובה בפירוש בפסוק. אבל נתן להסיק מתוך הפסוק מהי התשובה לשאלה. המדרש לא מבקש לטעון שההלכה שהוא לומד היא פירוש הפסוק³, אלא שאפשר ללמוד את ההלכה הזאת מתוך הפסוק.

כשם שברור ש"ברור לו מיתה יפה" אינו פרשנות המלים "ואהבת לרעך כמוך" אלא מסקנה הלכתית שאפשר להסיק מהן. כך גם דרשות רבות אחרות. מטרת המדרש היא לא לפרש את הפסוק אלא לפרט את ההלכות העולות ממנו. המדרש מביא את המשמעות ההלכתית של הפסוק ולא את המשמעות הפרשנית של הפסוק⁴. אבל לפסוק יש גם משמעות פרשנית, ורק אחרי שנבין אותה נוכל ללמוד את המדרש⁵. המדרש, כאמור, מתעניין במשמעות ההלכתית ולא במשמעות הפרשנית, ונביא כאן כמה דוגמאות:

נאמר בתורה "כי יגנב איש שור או שה וטבחו או מכרו חמשה בקר ישלם תחת השור וארבע צאן תחת השה". הגמ' שואלת מה הדין אם טבח ע"י שליח, ועונה כמה תשובות. אחת מהן היא "תחת – לרבות את השליח". משמעות הדרשה היא ברורה ע"פ ענין הכתוב: התורה חייבה את הגנב בתשלום תחת השור שהוא פלג. התשלום אינו על הטביחה או המכירה אלא תחת השור שיצא לכליון. שחיטה ע"י שליח מכלה את השור ככל שחיטה אחרת. וכיון

¹ בב"ק ב: אומרת הגמ' שפירוש מלים אפשר ללמוד גם מן הנ"ך, שלא כדרשות הלכתיות. כי אינו אלא גלוי מילתא. כלומר: יש הבדל בין לפרש מלה לבין לדרוש דרשה הלכתית. וראה להלן בעמ' נח בפרק "למוד מנביאים וכתובים".

² ולא דוקא ממנה. פעמים רבות המדרש מצטט כמה מלים מתוך הפרשיה, אך כונתו דוקא לחלק אחר בפסוק. וכפי שנבאר להלן עמ' יב ושם בהערה מד. וראה בדברינו בשבת פו. הערה סט. ובסנהדרין עו: הערה ריט. ובנדה עב:עג. הערה נח. ועוד.

³ ראה להלן הערה מד.

⁴ וראה ביבמות קיד. הערה שכ, ובמה שנעיר על כך להלן הערה מד, שלפעמים הגמ' משנה את לשון המדרש המקורית ומכניסה לתוך המדרש את המסקנה ההלכתית, אע"פ שאותה מסקנה לא נאמרה בפסוק וגם המדרש המקורי לא עסק בה. כיון שהגמ' התעניינה במסקנה ההלכתית ולא בפירוש הפסוק.

⁵ לפעמים המדרש עוסק גם בפרשנות, בעקב כאשר לפרשנות הזאת יש משמעות להלכה. לפעמים גם את הפרשנות המדרש לומד בכלים דרשניים. לדוגמא: האמוראים מתפשטים מקורות לכך שבד הוא בד והדר הוא הדר ותמר הוא תמר. אבל בפשטות אין צורך. זהו שמם. (וכפי שנבאר בסכה כט:), וראה שם גם הערה נב). העובדה שהאמוראים מתמודדים גם עם הפרשנות בכלים דרשניים, מלמדת על פשטותם של הכלים הדרשניים.

שחיוב התורה הוא לשלם תחת השור שיצא⁸⁰ (ולא על השור או על חטאו וכד') נמצא שכל דרך שבה הוא הוציא את השור לכלוי מחיבת אותו לשלם תחתיו. אין במלה "תחת" שום משמעות לשונית או פרשנית שמלמדת על שליח בדוקא. אבל כאשר אנו שואלים האם חייב גם אם שחט ע"י שליח, נוכל למצוא תשובה במלה "תחת", שדרכה נוכל להבין את מהותו של הדין⁸¹ שהתורה מלמדת אותנו, וממילא תהיה כאן תשובה לכמה שאלות הלכתיות וביניהן השאלה ששאלנו.

המדרש חוקר לא רק את לשון הפסוק אלא גם את הכוונה הכללית העולה מתוך הפרשיה. הגמ' (שבת ע.) אומרת: "חילוק מלאכות מנלן? אמר שמואל אמר קרא מחלליה מות יומת התורה רבתה מיתות הרבה על חילול אחד. האי במזיד כתיב? אם אינו ענין למזיד, דכתיב כל העשה מלאכה יומת תנהו ענין לשוגג, ומאי יומת יומת בממוץ". ואנו מתקשים, הלא כתוב יומת ואיך לומדת מכאן הגמ' שיומת בממוץ? הבנת המדרש לעמקו מגלה שאין כאן קושי. אנו למדים מפסוק זה שיש כמה וכמה חלולים שעלולים להיות בכל שבת, ושעל כל אחד מהם חייב מיתה. באור זה יפה בפסוק, אך הוא קשה למעשה, שהרי אי אפשר לסקול אדם כמה פעמים. לכן מבארת הגמ' שהמשמעות של חיוב זה להלכה באה לידי בטוי רק בשוגג. אין פירושו של הפסוק שיחויב כמה חטאות, פירושו של הפסוק שיחויב כמה מיתות, אך חיוב המיתות הרבות לא יבא לידי בטוי הלכה למעשה במיתות ממש, והמשמעות ההלכתית⁸² של הפסוק הוא שאם היה שוגג יחויב כמה חטאות. כדי לשבר את האזן נקט שמואל בלשון "יומת בממוץ", אך ודאי שאין זה פירוש הפסוקים.⁸³

⁸⁰ בתאור המקרה נאמר "וטבחו או מכרו", אך בתאור הדין נאמר "תחת השור", מכאן אנו למדים שהחיוב הוא רק במקרה שהגנב טבח או מכר מרצונו ונהנה מכלוי השור, אך חיוב התשלום הוא לא על מעשהו אלא תחת השור, לכן בכל מקרה שבו הוצא השור על ידו וההנאה באה אליו חייב לשלם, וכן דרשו מדרשי ההלכה שם.

⁸¹ במקומות רבים מדרש ההלכה הוא הבנת מהות הדין האמור בתורה. התורה למדה אותנו את הדין, ואולם כל דין שהתורה מלמדת הוא בטוי לרעיון כללי העומד ביסודו, שאותו באה התורה ללמד. (ראה להלן עמ' מד). כאן הדין הנלמד הוא שמי שאכל את הגנבה משלם על כך ארבעה וחמשה, ואולם יש לשאול מהו היסוד המחייב בתשלום, מהו הרעיון שביסוד הדין, האם היסוד הוא העדרו של השור, הנאתו או פשיעתו. זאת השאלה שאנו שואלים את עצמנו כאשר בא לפנינו מקרה שבו אדם טבח את השור ע"י שליח. מלשון התורה "תחת השור" אנו למדים שהתשלום הוא תחת השור ולא על הטביחה. ומ"מ מלשון "וטבחו או מכרו" אנו למדים שלא העדרה של הגנבה הוא הקובע אלא אכילתה. וראה מה שכתבנו לעיל בהערה יא. שליח אינו המשמעות הפרשנית של הפסוק כי לא זה הדבר שאותו באה התורה ללמדנו, אך מלשון התורה אנו יכולים לדייק וללמוד מה הדין במקרה הנדון.

⁸² אם אינו עניין אמור כמעט תמיד על הלכה שלא אמורה בפירוש בלשון הכתובים, אלא נלמדת ממילא מתוך היחס הכללי שהתורה נותנת לענין מסוים. ההלכה הנלמדת נכונה עקרונית גם למקרה שעליו מדברת התורה, אבל רק עקרונית. ממה שכותבת התורה אפשר ללמוד עקרון כללי. אלא שהלכה למעשה העקרון הזה יבוא לידי בטוי בעקר במקרים אחרים. מכך שנאמר "לא תאכל באש תשרף" אפשר ללמוד שמה שלא נאכל טעון שרפה. כלומר שהוא אסור גם בהנאה. יתכן שבמקרה המסוים שבו זה נאמר אין צורך לומר זאת, אבל הכלל שאנו למדים לפי דרכנו, נכון הן במקרה הזה והן במקרים אחרים, והוא יבוא לידי בטוי רק במקרים האחרים. מכך שנאמר מחלליה מות יומת אנו למדים שיש כמה וכמה חלולים שעלולים להיות בכל שבת, ושעל כל אחד מהם חייב מיתה. באור זה יפה בפסוק, אך הוא קשה למעשה, שהרי אי אפשר לסקול אדם כמה פעמים. לכן מבארת הגמ' שהמשמעות של חיוב זה להלכה באה לידי בטוי רק בשוגג. אין פירושו של הפסוק שיחויב כמה חטאות, פירושו של הפסוק שיחויב כמה מיתות, אך לכך אין נפק"מ למעשה והמשמעות ההלכתית של הפסוק הוא שאם היה שוגג יחויב כמה חטאות. התורה אומרת שכאשר מקריבים עולה יש לערוך עצים על האש, (ובמקרה הזה, הדבר לא נאמר על עולה מסוימת), מכאן גם לתמיד של בין

יש בתורה שלשה מקומות שעוסקים בעבד עברי, כל אחד מהם עוסק¹⁰ בתחום הלכתי אחר, שלשת התחומים באים לידי בטוי בעבד עברי ולכן בשלשתם מלמדת התורה על עבד עברי. פרשת משפטים מלמדת אותנו את העקרונות המשפטיים שעליהם יושבת המשפט בין איש ובין רעהו. כמובן שבנושא זה יש לתת את הדעת למשפט איש הנמכר לאיש ולכן מלמדת אותנו התורה שמכירת איש היא רק לשש שנים. אך התורה מאפשרת להאריך את המכירה ע"י רציעה ואז אין המכירה מוגבלת עוד בזמן. וכלשון התורה: "ועבדו לעלם". פרשת בהר מלמדת אותנו ערך אחר: היא מלמדת על היובל המלמד שארץ ישראל ועם ישראל שיכים לה'. וע"כ אין הם יכולים להמכר לזר. כמאמר הפרשה "והארץ לא תמכר לצמיתת כי לי הארץ"; "כי לי בני ישראל עבדים עבדי הם... לא ימכרו ממכרת עבד". כלומר: אין אדם מוכר את שאינו שלו ולכן אין אדם מוכר את עצמו לעבד, ואם מכר – יצא ביוכל. נשאלת השאלה: האם גם הנרצע יצא ביוכל? כלומר: האם הרציעה מועילה רק לענין המרכיב המשפטי שבין אדם לאדם שיש בעבדות, או שהיא גם מפקיעה את האדם מבעלות הקב"ה שעליו, וא"כ גם לעניני פרשת בהר תועיל הרציעה? על כך יש לענות בפשטות: התורה הביאה את דין רציעה בפרשת משפטים ומכאן אתה למד שהרציעה היא ענין משפטי גרידא, וברור שהיא לא מפקיעה את האדם מהיות עבד לה'. ולכן אין זכר לרציעה בפרשת בהר. ומה שנאמר "ועבדו לעלם" היינו להוציאו מכלל "ובשביעית יצא לחפשי", שהוא דין משפטי האמור באותה פרשה. מצד האמור באותה פרשה – יעבוד לעולם. אך ודאי שגם הוא יצא ביוכל. על זה לא דברה פרשת משפטים כלל. הקונה עבד עברי צריך לבחון את כל העקרונות ההלכתיים שיש להם נגיעה לענינו, ולא רק את האמור בפרשת משפטים.

העריבים, אע"פ שלא בו נאמר הדבר. למדנו באחת העריות שנאסרה "כי את שארו הערה", מכאן שגם בעריות אחרות העראה אסורה, אע"פ שלא בהן נאמר הדבר. כי למדנו כלל, והכלל בא לידי בטוי בכל מקום. התורה אמרה "באש ישרפו אותו ואתהן", ברור שאין שורפים את שתייהן, שהרי אין כל אסור בראשונה, אבל אפשר ללמוד מכאן ששתייהן נאסרו. כי העקרון העולה מכאן הוא עקרון של אסור. התורה צִוְתָה לאבד את מקומות העבודה הזרה. הגוי שעובד הר ודאי לא אסר את ההר. אבל למדנו את העקרון – חפצי עבודה זרה נאסרו. מכאן לכלי עבודה זרה שהם אסורים. מכך שנאמר ששרץ מטמא כאשר יפול מהם במותם, אנו למדים שדוקא מיתה יוצרת נבלה. ולא שחיטה. אמנם בשרץ אין שחיטה, אבל את הכלל למדנו גם למדנו: דוקא מיתה עושה נבלה. הכלל הזה לא יבוא לידי בטוי בשרץ, אבל הוא נכון מצד עצמו. וכן לענין חיוב הבעלים, מכלל שנאמר אשר יהיה לך למדנו לפי דרכנו שמתנות שאדם צריך להפריש מעדרו ומתבואתו, הן מתנות שהמגדל צריך להפריש. המגדל הוא המצִוָּה. מכאן נלמד גם למעשר בהמה. הרי גם מעשר בהמה דומה לבכור, הוא מתנה שכל אדם מצִוָּה לתת מעדרו. אדם מצִוָּה לתת מה שגדל אצלו, לא מה שגדל במקום אחר. ואדרבה, דוקא במעשר בהמה הדין הזה בא לידי בטוי ביתר שאת. שהרי גם אם אין אדם מצִוָּה לתת את הבכור שנולד במקום אחר, כפי שאפשר ללמוד מכאן, הרי שהאיש הוא שאינו מצִוָּה, אבל הבכור עצמו קדוש. התורה קדשה את בכורות ישראל. וגם אם אין אדם מצִוָּה אלא במלאתו ודמעתי שלו, הרי התבואה חייבת במעשרות ואינה יכולה להאכל בלי הפרשה (ואמנם, כיון שלא הקונה הוא המצִוָּה במצוה זו, הקלו בה חכמים מאד). אבל בהמה קנויה – אין עליה שום חיוב במעשר בהמה, שהרי האיש לא חייב לעשר, ועל הבהמה עצמה לא חל חיוב.

¹⁷ לכן אין ללמוד מכאן שחכמים סברו שחיוב חטאת הוא ענש ממוני לחוטא. חיוב חטאת הוא כפרה ולא ענש ממוני, שהרי לא קצובים לו דמים מדאורייתא (להבדיל מאשם שהוא אכן תשלום). ושמואל נקט "יומת בממון" כדי לשבר את האזן ולדמות את החטאת למיתה, או כדי לדמותו ל"יומת בממון" האמור בבעליו של שור מועד שנגח (שגם אותו יש לבאר בדרך זאת ואין כאן המקום להאריך).

¹⁰ ראה להלן הערה פט.

הגמ' (קדושין כא): אומרת: "וקונה את עצמו ביוכל ובמיתת האדון דכתיב ועבדו ולא את הבן ולא את הבת, לעולם זה עולמו של יובל". למראית עין יש לשאול איך לומדים מהמלה "לעולם" את עולמו של יובל^{טז}. אך לפי דרכנו מובן. הגמ' לא באה לבאר את משמעותו הפרשנית של הכתוב. משמעותו הפרשנית של הפסוק היא לעולם. המדרש בא לבאר את משמעותו ההלכתית של הפסוק. להלכה עובד דוקא עד היובל. ומה שאמרה התורה "לעולם" היינו להוציא ממה שאמור שם בפרשה, אך ביוכל ודאי יוצא, כפי שבארנו לעיל. (וכן אומרת בפירוש הגמ' בקדושין טו. שאלמלא הפסוקים בפרשת בהר, היינו מפרשים שלעולם הוא לעולם ממש).

מכאן עולה שהמדרש לא מבקש לפרש את הפסוק. מדרש ההלכה עוסק בהלכה ומטרתו לברר את ההלכה. וכשהוא אומר "לעולם זה יובל" הוא אומר שהלכה למעשה העבד נשאר לעבוד עד היובל.^{טז} המדרש לא אומר שזה פירוש המלה לעולם.

דברי המדרש אינו פרשנות הפסוק, אך גם אינו קביעה שרירותית מנותקת ממשמעות הפסוק.^{טז}

הדבר בא לידי בטוי גם בלשון חכמים. לשון חכמים היא לשון מעשית ולא בהכרח לשון פרשנית. לדוגמא: חכמים אומרים "מטמאה בבית הבליעה" ולא "מטמאה את האוכל". לשון הפסוק ברורה: האוכל טמא. והלומד את הפסוק מביין שהאוכל אכל טמא – נטמא. לשון חכמים מעוררת קשי: מה נשתנה בית הבליעה מכל הגוף שדוקא הוא מטמא. מדוע נקטו חכמים בלשון המסובכת הזאת, ולא אמרו בפשטות "מטמא את אוכלו"? משום שחכמים מחפשים את הצד המעשי ולא את הצד העקרוני. חכמים מתעניינים בהלכה, ולצורך באור ההלכה קל יותר לומר "מטמאה בבית הבליעה". כך מביין הלומד מתי בדיוק האיש נטמא.^{טז} למעשה, "האוכל יכבס בגדיו" שוה בדיוק ל"מטמא בבית הבליעה", אבל לפעמים

^{טז} המכילתא שם אומרת שמצאנו חמשים שנה שנקראו עולם, אך נראה שאת זה היא לומדת מהפרשה שם, ולא להפך.

^{טז} ואפשר להביא דוגמאות רבות אחרות. ראה מה שבארנו בב"ק צא: על עץ מאכל ועץ סרק. הקורא את המדרש הזה כשלעצמו אינו מביין מדוע "אשר תדע" זה עץ מאכל, איך מתפרשות המלים "אשר תדע" כעץ מאכל? היכן מצא התנא מילון שבו מבוארות מלים אלה כך? אך ע"פ דרכנו מובן היטב מדרש זה. "זה עץ מאכל" אינו המשמעות הפרשנית של המלים "אשר תדע", המשמעות הפרשנית היא עץ שאתה יודע, וכפי שבארנו שם. אך המשמעות ההלכתית של המלים "אשר תדע", הנפק"מ להלכה, היא כריתת עץ מאכל, וכפי שבארנו שם. המשמעות הפרשנית של "רק וכו'" היא היתר לכרות במקום שבו זה לא השחתה. הנפק"מ למעשה, כלומר: המשמעות ההלכתית היא כריתת עץ מעולה בדמים. המשמעות ההלכתית של "עץ מאכל" היא שיש להעדיף עץ סרק על עץ מאכל. כך מתבאר היטב איך למד המדרש מ"אשר תדע" עץ מאכל, מ"רק" מעולה בדמים, ומ"עץ מאכל" העדפה. וראה גם דברינו בברכות נד. הערה ק. וראה גם דברינו ביומא יג הערה כח. וראה גם בר"ה כט: הערה צג והערה קכא. וראה גם בזבחים ד הערה יא. וראה גם זבחים לו הערה ק. ובמקומות רבים נוספים.

^{טז} ראה חולין כז: הערה כד. ראה גם מגלה יז. הערה לז.

^{טז} וראה להלן הערה קיז שכשחכמים אומרים "מכאן אזהרה לב"ד", אין הכוונה שהתורה אמרה בית דין. התורה צִוְתָה את עם ישראל, וממילא מי שממונה על כך בפעל הוא מנהיגי העם. לא משום שאליהם נאמר הצווי, אלא משום שהם בד"כ עושים את מה שהעם עושה. חכמים נקטו לשון ב"ד, לא כי אליהם נאמר הצווי, אלא כי מן הסתם הם יהיו אלה שיעשו אותו.

צריך להתאמץ קצת כדי לראות זאת.² חכמים אמרו "בבית הבליעה" כי כך נוהג יותר להבין את ההלכה. וחכמים עוסקים בהלכה ולא בפרשנות הכתוב. כמו כן, חכמים אומרים "סומך גאולה לתפלה" כשכוונתם לומר סומך ק"ש וברכותיה לתפלה. (והראיה – כשיש ברכה נוספת יש לסמוך לה, ולא לגאולה). אבל כדי לומר זאת בשפת המעשה²², אמרו חכמים שסומך גאולה, לומר: מיד אחר הגאולה תהיה התפלה. כך דרכם של חכמים בלשונם.²³ אבל כשאנו לומדים את הפסוקים ואת המדרש עלינו למצוא את המהות והעומק. משום שלשון חכמים לא באה ללמד את המהות אלא את ההלכה²⁴. לשון התורה באה ללמד את המהות. לכן גם לענייננו, לעניין מדרשי ההלכה, לשון חכמים איננה מפרשת את לשון התורה, אלא מפרטת מהי ההלכה למעשה במקרה שעליו מדבר הפסוק.

מקומה של הדרשה מול הפשט

כשאנו אומרים שהדרש הוא לא המשמעות הפשוטה של הדברים אלא מסקנה שאפשר להסיק מהם בעקיפין, אין כוונתנו שיש כאן רמזים שעומדים בסתירה למשמעות הפשוטה של הדברים או במנתק מהם, ואין כוונתנו שההלכה נלמדת ע"פ כללים שרירותיים שאין להם דבר וחצי דבר עם משמעות הפסוקים²⁵. לא כן. הדרש מבוסס על משמעותם הפשוטה של הכתובים²⁶, ועליה בלבד²⁷. אלא שהמדרש מתמודד עם שאלה שהתשובה עליה לא כתובה בפירוש, והוא מוצא דרכים למצוא תשובה לשאלתו בהתבסס על משמעות האמור בכתוב. כגון: המדרש מוכיח שהכתוב לא היה יכול לכתוב כפי שכתב אלמלא היתה ההלכה כפי שהיא, או שאם הכתוב אמר כו"כ, ממילא למדנו לפי דרכנו שההלכה היא כו"כ. או שהמדרש מנתח את לשון הפרשיה ולומד ממנה מהו העקרון²⁸ והרעיון העומד בעומק צווי התורה, ומתוך כך הוא לומד את ההלכה. או הולך בדרכים כגון אלה. הלמוד הוא מתכן הכתובים ומשמעותם.

² ראה זבחים ז:ח-ה: הערה לא.

²² ראה גם דברינו במגלה ו: הערה יז. וראה גם בסנהדרין ב הערה י (שאת האמור שם הזכרנו גם להלן הערה קיז).

²³ וראה זבחים מח הערה קל.

²⁴ יש מקומות שבהם הפסוק יכול להשתמע בשני מובנים שונים. במקרים כאלה אפשר ללמוד משם כל אחד משני הפירושים, אבל לא שניהם גם יחד. אעפ"כ מצאנו שנפסקו להלכה שני הפירושים האפשריים בפסוק "לא תעשון כן לה' אלהיכם", וראה מכות כב. וכן נפסקו להלכה שתי המשמעויות של לא תתגדרו, אם כי ברור שמשמעות אחת אינה הפשט. וראה יבמות יג:.. וראה גם דברינו בזבחים לו:לו. (ואולי משום הקשי שהזכרנו כאן אין לוקים על לאו שבכללות. וראה סנהדרין לד.).

²⁵ הדרשות מבוססות על משמעות הפרשיה, ולא רק על משמעות המלים. מדרש הלכה לא יכול להתבסס על משמעותה של כל מלה ומלה במנותק מהמשפט. אלא על משמעותו של כל משפט. וגם אם לפעמים נראה שהמדרש מתבסס על מלה מנותקת מהקשרה, בספר זה נראה שלא כך הדברים. וראה גם לעיל הערה ז.

²⁶ באמרנו בספר זה עקרון כוונתנו יסוד, כלל, מסוג הדברים שעליהם אומרים "זה הכלל" וכעת צריך לברר מה הפרטים מדוברים.

אמנם, יש דרשות שלא מבוססות על הפרוש הפשוט של הפסוק. דרשות שמבוססות על גוף המלה ולא על התכן שלה, כמו גימטריה, כתיב מלא וחסר¹², ספירת הזכרות (שנדון בה להלן) ועוד.¹³ אבל נדירים מאד המקרים שבהם לומדים הלכות מדרשות כאלה. והרמב"ם כלל לא הביא דרשות כאלה, כפי שנבאר להלן. שלא¹⁴ כמדרשי האגדה¹⁵, מדרשי ההלכה לא בנויים על דרשות כאלה אלא על תכן הפסוק ומשמעותו.¹⁶ אבל לא תמיד במישרין. מדרשי ההלכה אינם בנויים על כללים שרירותיים¹⁷, אלא על תכן הכתובים. (וראה מה שנכתוב להלן על דרכו של הרמב"ם לעמת דרכו של רש"י).¹⁸

פעמים רבות נוקטים מדרשי האמוראים בלשון שנראית כאילו למדו הלכה אקראית ממלה אקראית¹⁹, אבל אפשר להבין את המדרשים האלה אם נפרש שהמדרש לא בא לפרש את

¹² כמובן שאם הכתיב המלא או החסר יוצרים קריאה חדשה בעלת משמעות חדשה במשמע הפסוק הרי זה דרש פשוט. ובפרט למ"ד יש אם למסורת. אבל פעמים שאין במשמע הכתיב החסר דבר מן הדרש. וראה מה שהערנו בסכה ט. הערה יד.

¹³ במדרשי אגדה דורשים חכמים גם דברים הרחוקים מן הפשוט ומשמעות הכתובים. וכפי שמצאנו במדרשי אגדה רבים. אבל בכל דבר הלכתי יש לשמור על הפשוט. לכן משתקים את המכנה בעריות. אע"פ שהכל ודאי יסכימו שאסור לבא על ארמית ואסור לפרסם את קלון אביו ואמו. אבל ההלכה נדרשת מהפשוט ואין לשנותה. אפשר לשנות שלא על דרך הקריאה אלא על דרך האגדה, כמו שמצאנו למשל בכתובות ה. לגבי אנך.

¹⁴ נוב"ת אה"ע פא אומר שדרך הדרשנים לשנות מהאמת כפי הצריך להם במקום שאינו נוגע לדיני תורה.

¹⁵ בבכורות ה: נחלקו ר"א ור"י אפילו לגבי מדרש אגדה. ר"א לא מקבל דרך דרשה הדורשת את השם והמלה בלי קשר לתוכן. הוא כן מוכן לדרוש דרשה הממחישה את התוכן ומחיה אותו ומסבירה אותו.

¹⁶ וראה להלן הערה עז, שאי אפשר ללמוד מדרשי הלכה לפי כללי דרשה שרירותיים ולפי מדות שרירותיות שהתורה נדרשת בהן, שלא ע"פ הבנת הכתובים. ומי שסבור שהוא יכול לקחת את המדות שהתורה נדרשת בהן ולהשתמש בהן ללא הבנת הפסוק והעמקה בו – אינו אלא טועה. וראה גם להלן הערה קמב.

¹⁷ במקומות רבים, בעקר במקומות שבהם נראה כאילו הדרשה מנותקת מתכן הפסוק ודורשת את כתרי האותיות, האמוראים המאוחרים אומרים על אחד התנאים או האמוראים שהוא לא מקבל את הדרשה הזאת ו"לא משמע ליה". לפעמים אפילו אומרים שאמורא לא מקבל דרשה של תנא. ראה למשל בשבת ע: ששמואל לא מקבל את דרשתו של ר' יוסי. אם כי גם שם אפשר לפרש שהחלק ששמואל לא מקבל הוא לא דברי ר' יוסי עצמם, אלא את באורו של ר"י בן חנינא על דברי ר' יוסי. כך או כך, במקומות שבהם הדרשה נראית כאילו אינה משמעות הכתובים – יאמרו האמוראים שהחולק לא משמע ליה. אין צורך לקבל דרשות כאלה, וכידוע, אין מקרא יוצא מידי פשוטו. (אמנם יש מקומות שבהם האמוראים יאמרו מה ילמד מכאן החולק ולא יאמרו שלא משמע ליה). וראה על כך בעקר בשבת סג. דרישת הפסוק כפי שדרשו אין ז"א שזה הפשוט. ראה גם דברינו במגלה ב.: ושם בהערה ז. כאשר מובאים שני מקורות להלכה אחת ושניהם לא על דרך הפשוט, הגמ' עצמה אומרת שהדרשות האלה אינן מתקבלות. הגמ' עצמה מבחינה בין דרשות שהן על דרך הפשוט לדרשות שאינן על דרך הפשוט. ורוב מוחלט של הדרשות שאכן למדים מהן הלכה דאורייתא הן על דרך הפשוט. כשיש דרשה שאינה על דרך הפשוט – פעמים רבות הגמ' עצמה מעירה על כך. אגב, במקומות רבים מצאנו שגם התנאים נחלקו ביניהם בשאלה האם דרשה מסוימת אכן נתנת לדרשה. ראה למשל במנחות פט. ודברינו שם. ומ"מ אנו בספר זה נבקש לבאר את כל הדרשות על דרך משמעות הכתובים. או לפחות, כיצד עולה כל הלכה היטב ממשמעות הכתובים. שכן פעמים רבות גם אם אין ההלכה עולה מן הדרשה, שהיא שלא על דרך משמעות הכתובים, מ"מ ההלכה עצמה עולה היטב ממשמעות הכתובים. וכפי שנבאר להלן. וראה להלן הערות מב-מח.

¹⁸ גם הם מעדיפים את הלמוד התכני. (וראה להלן הערה קמב). בחולין מט: מצאנו דרשות הדורשות את הפסוק "את החלב המכסה את הקרב ואת כל החלב אשר על הקרב". פשוט שאפשר ללמוד מהפסוק הזה שמלבד החלב המכסה את הקרב יש גם חלב אשר על הקרב. אלא שנחלקו התנאים שם בשאלה איזה חלב בא הכתוב לרבות. יש שם בריתא

אותה מלה אלא להסביר איזו הלכה אפשר ללמוד מאותה מלה. המדרש מלמד שמהמלה הזאת וממקומה בפסוק אפשר ללמוד בעקיפין^{לז} שאלמלא היתה ההלכה כך אי אפשר היה לכתוב כך.^{לז}

גבולות הפשט והדרש

אמרנו אפוא שהפשט אינו דרש ושיש להבדיל ביניהם. אבל עם זאת יש להעיר שלפעמים הגבולות בין הפשט לבין הדרש אינם ברורים. לעתים הדרשה היא הכרח גמור בפסוקים, שלא נתנים כלל להתפרש באופן אחר. ועם זאת הוא נקרא דרש. בזבחים מח. מצאנו: "מכדי צפון בעולה כתיב ניתני עולה ברישא חטאת אידי דאתי מדרשא חביבא ליה". הגמ' אומרת אפוא שההלכה הזאת נלמדה מדרשה. ואולם, פשט גמור הוא זה: על החטאת נאמר "בְּמָקוֹם אֲשֶׁר תִּשְׁחַט הָעֹלָה תִּשְׁחַט הַחֲטָאת לְפָנָי ה'", ועל העולה נאמר בפירוש שהיא נשחטת בצפון, כלומר: כבר בלמוד הפשט אי אפשר לפרש בדרך אחרת. ואעפ"כ הגמ' אומרת שזה דרש. כך הוא לגבי דרשות רבות. הדרשה היא הכרח בכתובים.^{לח} וכפי שיודגם בספר הזה.

בהמשך אותה סוגיה, הגמ' מתיחסת לפסוק הזה, "בְּמָקוֹם אֲשֶׁר תִּשְׁחַט הָעֹלָה תִּשְׁחַט הַחֲטָאת לְפָנָי ה'", כהקש שוה לגמרי להקש הנדרש מן הפסוק "כִּי פַחַטָּאת הָאֲשֶׁם הוּא לְפָנָי הַקָּדֹשׁ קָדְשִׁים הוּא", ואומרת שדבר הלמד בהקש אינו חוזר ומלמד בהקש. ההקש הראשון הוא הקש מפורש, שכפי שהזכרנו לעיל אי אפשר לפרשו אלא כמלמד שהחטאת נשחטת בצפון. ההקש השני הוא הקש פחות מפורש. הוא משווה את האשם לחטאת לענין זה ששניהם קדשי קדשים ושניהם נתנים לכהן, אבל לכאורה הוא לא אומר בפירוש ששחיתתו של האשם בצפון. רק לכאורה. למעשה הוא אומר זאת. כי הפסוק בשלמותו הוא "וְיִשְׁחַט אֶת הַכֶּבֶשׂ בְּמָקוֹם אֲשֶׁר יִשְׁחַט אֶת הַחֲטָאת וְאֶת הָעֹלָה בְּמָקוֹם הַקָּדֹשׁ כִּי פַחַטָּאת הָאֲשֶׁם הוּא לְפָנָי הַקָּדֹשׁ קָדְשִׁים הוּא". בפירוש נאמר דין זה לגבי שחיטה. ההקש אפוא הוא דרשה

נוספת שלומדת מתוכן הכתוב, והגמ' אומרת שהבריתא השניה חזקה יותר, מפני שהיא לומדת מהתוכן ולא מעצם העובדה שיש ריבוי, ולכן הגמ' מעדיפה לסמוך על הבריתא השניה. (אע"פ שהיא קשה גם מבריתא שלישית, שהובאה בראש הסוגיא).

^{לז} במסכת סכה מצאנו "לפי דרכנו למדנו" כלומר: ר"ג לא בא ללמדנו שהישן תחת המטה לא יצא ידי חובתו. הוא בא ללמדנו דבר אחר. אבל מתוך כך למדנו לפי דרכנו שהישן תחת המטה לא יצא י"ח. כן הוא לגבי מדרשי ההלכה. מדרשים רבים מתבארים דוקא בדרך שלפי דרכנו למדנו. אמנם, עלינו לדעת מה באה התורה ללמד בפירוש, ומה למדנו לפי דרכנו.

^{לח} צא ולמד מדרכם של האמוראים להביא הוכחות מדברי התנאים. פעמים רבות כשהגמ' בסוגיא הלכתית כלשהי מביאה ראייה או קושיה מבריתא, היא לא לומדת ממה שנאמר בפירוש בבריתא אלא ממסקנה הלכתית שאפשר לדייק או להוכיח מהבריתא, ואם כך רגילים אנו לבאר את דברי האמוראים בעסקם בדברי התנאים – מדוע לא נאמר שכך למדו חכמינו גם את הפסוקים?

^{לח} בב"מ צא. הובאה הבריתא "אילו נאמר בהמתך לא תרביע הייתי אומר לא יאחז אדם הבהמה בשעה שעולה עליה זכר תלמוד לומר כלאים". הבריתא מנוסחת בשפה מדרשית, אך היא לא אומרת דבר מלבד הפשט הפשוט. ראה גם להלן הערה קלח ולהלן הערה קלה. ראה גם דברינו ביבמות כד. בסוף הערה פג. וכתובות לח.: הערה כב. (בשני המקומות האלה הגמ' אומרת על הפשט שאינו פשט, וכפי שנבאר).

פשוטה שעולה היטב מפשט הפסוקים. (ותמוה למה דבר הלמד בהקש לא ילמד בהקש במקרה זה^{לז}). כמובן שיש גם הקשים אחרים הרבה פחות מפורשים. ובכל זאת בכלם הגמ' רואה דרש. מכאן אנו למדים שדרש הוא לא בהכרח מושג חדשני ורחוק מן הפשט^{לז}. יש הקש קרוב יותר לפשט ויש הקש רחוק יותר, אך ההבדל הוא כמותי ולא מהותי. דרשות רבות הן עניינים שלאחר ההעמקה נוכל לראות שהם קרובים לפשט.^{לח} כמובן, יש קרובים יותר וקרובים פחות וקרובים הרבה פחות, אבל רבות מהדרשות הן הכרח מן הכתובים, ובספר זה נבקש לבאר זאת.

הסוגיא שהזכרנו לעיל אומרת שתודה היא שלמים, וגם בכך הסוגיא רואה דרשת הקש, אע"פ שזה פשט גמור והכרח גמור בפסוקים. שהרי נאמר: "וְזֹאת תִּוְרַת זְבַח הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר יִקְרִיב לָהּ: אִם עַל תּוֹדָה יִקְרִיבָנָה...". כלומר: יש שני סוגי שלמים, תודה הוא אחד מהם. הוא לא הוקש לשלמים, הוא שלמים (וכפי שבארנו בזבחים ד, עמ' יב). אבל הגמ' מתיחסת לכך כאל הקש.^{לט}

על הפסוק "וּבְתֵי הַחֲצֵרִים אֲשֶׁר אֵין לָהֶם חֶמֶה סָבִיב עַל שְׂדֵה הָאָרֶץ יִחָשֵׁב" אומר המדרש "הקישו הכתוב לשדה אחוזה". זהו פשט גמור.

במנחות צח. מצאנו: אילו נאמר ולקחת סלת ואפית אותה שתים עשרה חלות ושמת אותם שתים מערכות ולא נאמר שש הייתי אומר אחת של ארבע ואחת של שמונה לכך נאמר שש ואילו נאמר שתים מערכות שש המערכת ולא נאמר שתים עשרה הייתי אומר שלש של שש לכך נאמר שתים עשרה ואילו נאמר שתים עשרה חלות ומערכות ולא נאמר שתים ושש הייתי אומר שלשה של ארבע ארבע לכך נאמר שתים ושש הא עד שלא יאמרו ג' מקראות הללו לא למדנו הא כיצד נותן שתים מערכות של שש ושש ואם נתן אחת של ארבע ואחת של שמונה לא יצא. הבריתא הזאת לא מחדשת אף הלכה שלא נאמרה בפירוש בפשט הפסוקים. אך היא כתובה בשפה מדרשית ברורה.^מ

וכך הוא לא רק בהקש אלא בכל מדה ומדה. יש דרשות קרובות יותר לפשט ויש קרובות פחות. אבל המדה – פשוטה היא.

במקומות רבים הגמ' מתיחסת לדרשות בכלים של פשט. כגון חולין סד: לגבי בנות יענה, שהגמ' מוכיחה על דרך הפשט ובכלים פשטניים שבנות יענה הוא שם המין.

^{לז} וראה על כך באריכות בדברינו בזבחים מט:, וראה שם גם בהערות קלג, קלד. וראה עוד להלן זבחים נו. עמ' קנג, וראה שם גם בהערה קסז.

^{לח} וראה לעיל הערה י.

^מ במקומות רבים הפשט נקרא דבר שאפילו הצדוקים מודים בו. כלומר: דבר שאמור בפירוש. אבל יש מקרים רבים שבהם דוקא הפרושים הם אלה שנוקטים להלכה כלשונו הפשוטה של הפסוק. כמו לגבי "ונתן את הקטרת על האש לפני ה'" (שבארנוה ביומא נג.), או אכילת כליות (כפי שבארנו בזבחים מט.: ובכריתות ד.). מהדוגמאות האלה אנו למדים שלא נכון לומר שהפרושים דורשים והצדוקים הולכים לפי האמור בפירוש. אי אפשר ללמוד את התורה מבלי להעמיק בה, וההעמקה לא בהכרח חורגת מפשט הפסוקים.

^{לט} ראה בדברינו בזבחים ז:--ח: הערה לא.

^מ אמנם ראה שם שהערנו שהבריתא לא מתמודדת עם שאלה הלכתית אלא עם שאלה פרשנית.

יש גם מקרים הפוכים. הגמ' דורשת מהמלים "אשר פתח אהל מועד" שיתן את הדם על היסוד המערבי דוקא, ובהמשך (זבחים נג) היא מתיחסת לכך כאל דבר האמור במפורש. אע"פ שלכאורה זהו דרש. גם מכאן יכולים אנו ללמוד שהגבולות בין הפשט לדרש לא תמיד ברורים. לכן, לפעמים הגמ' מתיחסת לדרשה כאילו נאמרה בפירושו. כפי שנבאר להלן עמ' סב בפרק "יחס לדרשות כאילו נכתבו".

משום כך, יש מקום לבאר את דרשות חכמים ואת ההגיון שבהן. כשם שיש דרשות שההגיון בהן פשוט כבר במבט ראשון, כך יש דרשות שלאחר ההעמקה נמצא שההגיון שבהן מובן. הגבול בין הפשט לדרש לא תמיד ברור, ומכאן אנו למדים שדרש אינו חורג בהרבה מהמשמעות הפשוטה של הכתובים. הדרשות הן העמקה בכתובים, לפעמים העמקה מועטת ולפעמים מרובה.

עם זאת, הדרש אינו פשוט. הדרש בא להשיב דרך הכתובים על שאלות שהתשובה עליהן לא התבארה בפירושו בפשט הכתוב.^{מא}

דרש הוא דבר החורג מפרשנות הפסוק, אבל עולה ממנו. או משום שהוא מסקנה הנובעת מן הכתובים. או שהוא הרחבת הדין בדרך של דמוי דבר לדבר, הרחבת העקרון^{מב} האמור בפסוקים למקרים נוספים, מכלל הן אתה שומע לאו, או שהדרשה מביאה את הבטוי להלכה של הכלל האמור בפסוקים. כל אלה אינם תלויים בפרשנות אחרת. המדרש לא עוסק בתחום הפרשנות, הוא מקבל את הפרשנות הפשוטה, וממשיך ממנה והלאה בדרכים הגיוניות.

אמנם, יש דרשות שכדי לדרוש אותן צריך לפרש אחרת את הכתוב עצמו, או להוציא ממנו את מה שהוא לא אומר. כל מדרש אשר לפנינו יבחן בשאלה האם הוא עושה דברים מעין אלה. בחינות אלה תוכלנה לשמש אותנו בהבחנה בין פשט לדרש ובין סוגים שונים של דרש.

מדרש הלכה באופיו אינו רק פירושו, שהרי הוא כולל גם השלכות ממקרה אחד למקרה דומה שלא נזכר, או דיון והבאת ראיות מעניין אחד למשנהו, ועוד דרכים שהזכרנו לעיל. ואולם, נראה שלפעמים דרשנים מאוחרים אכן הבינו את דברי המוקדמים להם כפירושים, כפי שנבאר להלן בפרק מדרשי הלכה תנאיים ואמוראיים.

ועוד: לפעמים המדרש מביא מן הפסוק מלים שקשה לראות כיצד ההלכה הנלמדת עולה מן המלים האלה דוקא. המבקש ללמוד את ההלכה דוקא מתוך מלים אלה לא יבין את המדרש. אבל כונת המדרש לאו דוקא למלים האלה אלא לפסוק כלו.^{מג} שהוא אכן מבאר את ההלכה.^{מג} הדרשן לומד לאו דוקא מהמלים שהזכיר, אלא מהפסוק שנאמרו בו מלים אלה.^{מג}

^{מא} וראה להלן הערה קפה, רב. ולעיל הערה ד.

^{מב} בכמה מקומות הגמ' מבססת את הדרשה על "אל תקרי", כלומר על שנוי הקריאה בפסוק. חכמים דרשו דרשה המבוססת על כך שיש לקרוא את הפסוק לא כמו שהוא כתוב אלא בשנוי. ואולם, במקרים רבים אנו מוצאים במקומות אחרים את אותה דרשה ללא ה"אל תקרי", מה שמעיד על כך שהדרשה עומדת על מכונה גם בלעדיו, והוא לא הובא אלא לתפארת המדרש. (ראה למשל בברכות מח הערה צב). במקרים רבים הרמב"ם הביא את ההלכה הנדרשת משם, ובסס אותה על אותו פסוק, אך השמיט את שנוי הקריאה. בסנהדרין פט. מנמק רב יהודה בשם רב את דברי המשנה והברייתא, ודורש: "הכובש את נבואתו והמוותר על דברי נביא ונביא שעבר על דברי עצמו מיתתן בידי שמים דכתיב והיה האיש אשר לא ישמע קרי ביה לא ישמע אל דברי וכתיב אנכי אדרש מעמו בידי שמים". הרמב"ם הביא הלכה זו בהל' יסודי התורה ט ב-ג. הרמב"ם השמיט את דברי המדרש "קרי ביה לא

לכן עקר מגמתנו בספר להראות שההלכה עולה היטב מן הפרשיה^מ, ולא דוקא מהמלים המוזכרות במדרש בפירוש^מ, שכן לפעמים המדרש הזכיר מלים מסוימות^מ אך כונתו לפסוק כלו או לפרשיה כלה^מ.

ישמיע וקרי ביה לא ישמע, אבל את ההלכה עצמה הביא, ותלה אותה בפסוק הזה. (כמובן שאפשר לפרש שהוא לא שנה את הדרשה אלא כך הוא פירש את הדרשה שבגמרא. אין משמעות לשאלה האם נפרש כך או כך, התוצאה היא אותה תוצאה: הרמב"ם מביא מדרשים כאלה רק בצורה שאינה משנה את הקריאה. עוד יש להעיר שבספר המצוות ובפירוש המשניות הרמב"ם מביא את הדרשה כצורתה, כמו דרשות רבות אחרות שאין הרמב"ם מביא במשנה תורה אך הוא מביא אותן במקומות אחרים). מכך שהוא מבסס את ההלכה על הפסוק הזה, וסובר שהוא רומז לנביא שכובש את נבואתו. משמע שהוא אכן מתבסס על הדרשה שלפנינו, אלא שהוא השמיט את שנוי הקריאה בפסוק. (אמנם יש להעיר שגם בספרי על הפסוק הזה יש דרשה המוצאת בו את הכובש את נבואתו, ושם לא נזכר שנוי הקריאה בפסוק, ואפשר שהרמב"ם סמך גם על הספרי. כמו כן אפשר שהיה מדרש דומה גם במכילתא לדברים. נראה שדרכו של הרמב"ם היא לא במובהק דרכו של הספרי ולא במובהק דרכה של הגמ', אלא בהתבסס על שניהם בנה לו הרמב"ם דרך משלו. ואולם, הנוסח של הספרי מלמד שה"אל תקרי" אינו חלק מהותי במדרש). דרשה דומה לזו אנו מוצאים בסנהדרין ז: שמע בין אחיכם ושפטתם אמר רבי חנינא אזהרה לבית דין שלא ישמע דברי בעל דין קודם שיבא בעל דין חבירו ואזהרה לבעל דין שלא יטעים דבריו לדיין קודם שיבא בעל דין חבירו קרי ביה נמי שמע בין אחיכם רב כהנא אמר מהכא מלא תשא לא תשיא. שתי הדרשות גם יחד הובאו ע"י הרמב"ם בהל' סנהדרין כא ז: "אסור לדיין לשמוע דברי אחד מבעלי דינין קודם שיבא חבירו או שלא בפני חבירו, ואפילו דבר אחד אסור שנאמר שמוע בין אחיכם, וכל השומע מאחד עובר בלא תעשה שנאמר לא תשא שמע שוא ובכלל לאו זה אזהרה למקבל לשון הרע ומספר לשון הרע ומעיד עדות שקר, וכן בעל דין מוזהר שלא ישמיע דבריו לדיין קודם שיבא בעל דין חבירו". גם כאן השמיט הרמב"ם את הדרשה המשנה את הקריאה בפסוק, "קרי ביה נמי שמע" ו"לא תשא לא תשיא", אך הביא את ההלכה עצמה וסמך אותה על הפסוקים האלה. וכן הוא במכילתא. בסנהדרין נד: מובאת הברייתא: "למדנו אזהרה לשוכב אזהרה לנשכב מניין תלמוד לומר לא יהיה קדש מבני ישראל ואומר וגם קדש היה בארץ עשו ככל התועבת הגוים אשר הוריש וגו' דברי רבי ישמעאל רבי עקיבא אומר אינו צריך הרי הוא אומר ואת זכר לא תשכב משכבי אשה קרי ביה לא תשכב". את מקורו של ר' עקיבא הביא הרמב"ם להלכה, אך ללא הקרי והכתיב, הוא בסס את ההלכה על הפסוק הזה, ומתוך לשונו ניכר שהוא אכן מתבסס על דרשתו של רבי עקיבא. הרמב"ם נוקט בדרך דומה גם לגבי הדרשה הנוספת שהובאה שם בשם ר' עקיבא, לגבי שוכב עם בהמה. וראה שכתבנו כך גם להלן עמ' נג לגבי שנוי הפסוק בפסוק.

^מ ראה למשל פסחים קט. שם לומד המדרש מ"ושמחת בחגך" שחייב אדם לשמח את אשתו ובניו, והדרשה היא מהמשך הפסוק שהמדרש לא הזכיר: "אתה ובנך ובתך". ראה גם מכות ז. שם דורש המדרש את המלים "או באיבה" וברור שכונתו "או באיבה וכו'" כי הדרשה היא מהמשך הפסוק "הכהו בידו וימת". וכן בכתובות מב: דורשים מוכחש, והכונה היא לפסוק שמתחיל במלה "וכחש", אבל עקר הדרשה היא מהמשך הפסוק, כפי שדורשת בפירוש הברייתא המובאת שם. וראה חולין קכח: הערה קלה. וראה פסחים ה הערה ט. וראה נדה עב. הערה נח. כתובות מד: הערה לה.

^מ אמנם לפעמים לתפארת המדרש הוא מצטט מתוך הפסוק דוקא מלים שנראות כאילו הן באו ללמד דוקא את ההלכה האמורה. ואולם המעין בפסוק ימצא שאי אפשר ללמוד הלכה זאת מהמלים האלה, אבל אפשר ללמוד בנקל מהמסר העולה מכלל הפרשה. וראה על כך למשל בנדה עב: עג. הערה נח. וביבמות קיד. הערה שכ. ובמעילה יג. הערה ב. וביומא כג: הערה מד. בהערות אלה הראינו שמנוסחים אחרים של המדרש אפשר לראות שהמדרש לא בהכרח מתבסס על המלים שהוא מצטט. וראה גם להלן הערה קמט. וראה גם סוטה לב. הערה נד. ואולם, מקרים אלה נדירים הם, וברוב מוחלט של המדרשים המדרש מתבסס על הפרשיה בצורה ברורה. וראה גם דברינו להלן בפרק "ספירת הזכרות" שם בארנו שכן דרך האמוראים להציג את הדברים כאילו מכל מלה ומכל הזכרה נלמדה הלכה, אך הדברים עולים היטב מתוך הפשט, ודרך האמוראים להציג זאת כך לתפארת המדרש.

אפשר ללמוד מההשוואה בין ברייתות במדרש לברייתות בש"ס (ראה על כך למשל בנדה עב: עג. הערה נח. וביבמות קיד. הערה שכ. ובזבחים כה. הערה סט, ובברכות מח הערה צב. (הבבלי הוסיף הסבר לתפארת המדרש כפי שעשינו אנו עצמנו שם בהערה צ), כתובות כט: הערה ז) שהברייתות שבש"ס לפעמים נשתנו ממקורן. דרך הלמוד קוצרה.

רבים המוחלט של המדרשים בנויים לתלפיות ונתנים לבאור ברור בדרכים שהזכרנו כאן ושנזכיר להלן. ואולם, ישנם מקרים מעטים שבהם המדרש לומד הלכה בדרך שנראית לכאורה תמוהה ולא קשורה כלל למשמעות הכתובים. כגון גמטריה, ספירת הזכרות (שתבואר להלן עמ' נד) ועוד כמה דרכים או מדרשים מעין אלה. ואולם אם נתבונן במקרים האלה נמצא שגם אם ספירת ההזכרות אינה מבוססת על משמעות הכתוב, הרי הדרשה עצמה הנדרשת בכל אחד מהמקומות האלה הגיונית ומסתברת לאזן וההלכה עולה היטב

האמוראים מתמקדים בהלכה למעשה. התורה מלמדת כלל חשוב, אך האמוראים עוסקים לא בכלל אלא בהלכה למעשה ולא בבאור הפסוק ובכלליו. העובדה ששתי הברייתות מכריעות אותה הלכה מאותן מלים, מלמדת שחד הן, אך לפעמים העיון בברייתא במקורה מעלה שבמקורה בארה הברייתא את הפסוקים בדרך אחרת מכפי שבארוה האמוראים. ועוד: דרכם של האמוראים, ובעקב דרכו של התלמוד הבבלי, להציג מדרש כאילו דרש על דרך הפלא מיתור של אות או מהצורה החיצונית של המלה, אבל ההשוואה לנוסח המדרש שבברייתא מלמדת שלא על זו הדרך תפארתו של המדרש, ולא נקט בזו הדרך אלא לתפארת המדרש, והדרשה היא דרשה שעולה היטב ממשמעותו של הפסוק.

פעמים רבות המדרש מצטט כמה מלים מתוך הפרשיה, אך כונתו דוקא לחלק אחר בפסוק. ראה בדברינו בשבת פו. הערה ט. ובסנהדרין עו: הערה ריט.

יש מקרים שבהם המדרש נראה כאילו הוא מתבסס על מלה בפסוק אך מפרש אותה כמו שהיא מתפרשת בלשון חכמים ולא כמו שהיא מתפרשת בלשון התורה. (אע"פ שחכמים בד"כ היו מודעים להבדלים האלה, וראה מה שהערנו בסנהדרין כז: כח. הערה עג). וראה מה שהערנו להלן פסחים לז: הערה פ, נזיר מד: מה. הערה נה, זבחים ז: הערה לא. סכה ל הערה נט. (וכמובן שבמדרשי אגדה קריאת מלה מקראית כמו שהיא מתפרשת בלשון חז"ל היא תופעה שכיחה הרבה יותר. למשל מדרשים רבים המבוססים על פסוקים בהם השרש סרח, שבלשון חכמים משמעותו שונה מבלשון תורה, ועוד רבים). גם במקרים אלה נראה שהמדרש נקט כך לתפארת המדרש. אך למד לא מגוף המלה, וכפי שבארנו במקומות האלה.

כפי שצינינו לעיל, בתחלת ההקדמה (וראה דוגמאות בהערה יז), המדרש מלמד את המשמעות ההלכתית של הפסוק ולא את המשמעות הפרשנית שלו. ואולם, התנא הדורש, כיון שברור לו ששומעיו מבינים שהוא לא בא ללמד את משמעות הפסוק, נוקט בלשון מליצית לתפארת המדרש. כיון שעניניו הרואות (וכפי שנראה בספרנו זה) שהפסוק בקריאתו הפשוטה אכן מלמד את ההלכה שלמד ממנו התנא, למה נבאר שהתנא קרא את הפסוק שלא בדרכו הישרה? יותר מסתבר שהוא נקט בלשון שנקט לתפארת המדרש. וראה בדברינו לעיל הערה לא.

¹¹⁶ לפעמים ברייתא מביאה פסוק אך איננה לומדת ממנו דבר. על פניו הוא נראה כמדרש, ולכן הוא תמוה, אך אינו מדרש. וראה למשל להלן הערה קפד.

¹¹⁷ כך מגמתנו בספר, משום שכך מסתבר לפרש את המדרש. אמנם, על פניו לפעמים נראה, בעקב בדברי האמוראים, שהמדרש דרש מצורת המלה ולא ממשמעותה. אבל אם חכמים אומרים שההלכה המדוברת עולה מן הפסוק, ואנו רואים שההלכה הנדרשת אכן עולה מן הפסוק בלמוד על דרך הישר ועל דרך משמעות הפסוק, למה נבאר שהיא עולה ממנו על דרך העוקם כשאפשר ללמוד זאת על דרך הישר? ומה שנראה כאילו חכמים למדו שלא ממשמעות המלים, היינו משום שחכמים נקטו לשון קצרה (וכמו שנבאר ביומא ה:ו. הערה יא) וכן הוא נוקט בלשון לתפארת המדרש (כמו שבארנו לעיל הערה מב, מד). חכמים שמכו על ההבנה הפשוטה של הלומד. (וראה גם להלן הערה קצה).

¹¹⁸ גם האמוראים סברו שהמדרש לא בהכרח מתבסס על המלים שהוא מצטט. ראה למשל ב"ק פד. על יד ביד, הברייתא אמרה נתן מיד ליד, האמוראים אמרו קרא יתרא דרשי, ולמעשה עזבו את הנתן מיד ליד. כנראה סברו שלשון הברייתא לאו דוקא. וראה מנחות ה: הערה ה. וראה יומא מט: הערה צב. וראה ע"ז מה: הערה כו. האמוראים לא התייחסו לדרשות מעין אלה כדרשות גמורות, ראה גם דברינו בחולין כב: וראה רמב"ם אסורי מזבח ג ז שגם הוא לא ראה בדרשות אלה דרשות גמורות. (וראה דברינו בזבחים פ. הערה רלח). ראה גם בב"ק קיא. שרבי הסביר לה הוא מרבנן ששאל אותו, שהוא לא התכון למלים שצטט אלא להמשך הפסוק.

מתוך הפסוק. לכן יש מקום לומר שספירת ההזכרות לא הוזכרה אלא לתפארת המליצה.^{מח} (ואולם, לפעמים מה שנאמר בדברי התנאים לתפארת המליצה, הפך מאוחר יותר לדרך דרשה). כאשר מובאות במדרש דרכי דרשה מעין אלה, לפעמים האמוראים עצמם^ל מעירים שהמדרש אינו בדוקא.^{מח} במקרים כאלה נוכל בד"כ להראות שההלכה עולה היטב מן הפסוק גם בלי הגמטריה או ספירת ההזכרות. לכן, באותם מקרים נדירים שבהם המדרש אינו עולה היטב עם פשט הפסוקים, אפשר לפרשו בדרך אחרת. ואף האמוראים עשו כך^{מח}. עקר מגמתנו בספר זה להראות שההלכה היא מסקנה שעולה היטב מתוך הפסוק, כאשר הוא נקרא לפי משמעותו הפשוטה, מבלי לנתק מלים מהקשרן ומשמעותן,^{מט} וע"י למוד ממשמעותן של מלים ולא מגופן, ממשמעותן של פסוק ולא מצורתן אותיותיו.¹ (וודאי שאי אפשר להבין את המדרש מבלי ללמוד תחלה היטב את הפשט).

^{מח} כך בארנו בכמה מקומות. ראה למשל ברכות יט: הערה מז, מו"ק ז הערה כב, סנהדרין נט הערה קעד, חולין סח:ס: עז., תמורה ו:ז. הערה ח, כא. תמורה כה. הערה ל, ועוד. (וראה דברינו לעיל הערה לא). יש מקומות שבהם הגמ' עצמה דחתה את דברי המדרש מטעמים כאלה. וראה פסחים ע.עא. הערה קלז. וראה גם דברינו בשבת ע. וראה גם בנדה עב:עג. הערה נח וביבמות קיד. הערה שכ. פסחים פ. הערה קנב. בהערות אלה הראינו שמנוסחים אחרים של המדרש אפשר לראות שהמדרש לא בהכרח מתבסס על המלים שהוא מצטט, כלומר: לא דרך הדרשה התמוהה היא שעומדת ביסוד המדרש. וראה גם לעיל הערה מב. גם בפסחים פה:פו. הערה קסג הערנו שהאמוראים בארו את דברי התנאים בצורה שונה ממה שאמור בבריתא עצמה, אולי משום שהמדרש שבבריתא אינו עולה עם פשט הפסוקים.

^{מט} יש מקרים שונים שבהם נראה לכאורה שהמדרש משנה את הפסוק הפשוט של הפסוק. בנגוד גמור לפשט, ולפעמים עד כדי הותרת מלים מיותמות וחסרות מובן בפסוק. כגון כסף ישיב לבעליו והמת, לעולם בהם תעבדו ובאחיכם, שש שנים יעבד ובשביעת, לא תלקט לעני, תמימם יהיו לכם ומנחתם, בחוץ תעמד והאיש, בראשו וחמשיתו ואת אשמו, מזרע הארץ מפרי העץ לה' הוא קדש, וענתה ואמרה ככה, לא תוכל לזבוח את הפסח באחד, לה' המול, תתננה ואכלה או מכור, ואכלה או מכור לנכרי, ועוד רבים כמותם. ואולם, אנו בספרנו נראה לגבי כל אחד מהמקרים האלה כיצד אפשר להבין את הדרשה גם עם פשוטו של הפסוק. (המדרש מונה חמשה מקראות שאין להם הכרע. בחלק מהם יש להכריע דוקא כאפשרות אחת, משום שאם נכריע כאפשרות השניה – נותר במשפט מלים מיותמות וחסרות מובן כשלעצמן בלי יכולת להצטרף יחד למשפט העומד בכללי הדקדוק. כגון העם הזה וזנה אחרי אלהי נכר הארץ. כפתוריה ופרחיה (אין דרך התורה להביא שמות עצם בלי לומר עליהם דבר). בכל המקומות האלה בעלי הטעמים הכריעו באופן שאינו מותר מלים מיותמות (כולל משוקדים. שבו הפסוק הקודם מטה לצד השני)). וראה דברינו בסנהדרין ב. הערה ב.

¹ גם האמוראים לא תמיד נצמדו ללשון התנא שבמדרש. גם הם הבינו שמטרתו של התנא היא לומר שההלכה עולה מתוך הפסוק, וזאת כוננת המדרש גם אם לשונו לפעמים כתובה אחרת לתפארת המדרש. יש להבין את תכן המדרש ולא דוקא את לשון המדרש. ראה דברינו בפסחים קו הערה ר. וראה למשל חולין קלט: שהתנא שם אומר "לפניך ברשות היחיד בדרך ברשות הרבים באילנות מנין ת"ל בכל עץ", והאמוראים דורשים: "אלא לפניך לאתווי שהיו לפניך ומדרו בדרך כדבר יהודה אמר רב". וכן, הבריתא שם למדה מצפור שדוקא עוף טהור, ורב כהנא למד בדרך אחרת: לך ולא לכלביך. גם בבכורות ט: משנה הגמ' את הבריתא ואומרת שהתנאים למדו אחרת ממה שכתוב בבריתא. גם בבכורות טו. מתקן רבא את הבריתא. הגמ' מקשה על כך ומתרצת תרוץ דחוק, שמשמעותו שלשון הבריתא לא בדוקא, והעקר הוא להראות שההלכה אכן עולה מן הפסוק. וראה גם בפסחים ע: הערה קלז. וראה גם בב"מ נח הערה קסה שהאמוראים לא נמנעו מלתקן את לשון המדרש כדי להתאימה להגיון הדרשני.

כאשר האמוראים לומדים מקור תנאי כלשהו, והם צריכים להכריע בין באור העולה היטב עם לשון התנא לבין באור נקי מקושיות, הם יעדיפו את הנקי מקושיות. וכך ננהג גם אנו.

ויוכיח הספר הזה המלמד שאפשר להסביר כמעט כל מדרש הלכה בדרך שנאמרה כאן (גם אם במבט ראשון הוא נראה מנתק מפשט הפסוקים). מלבד כמה מקרים בודדים שלא עלה בידי לבאר, והנחתי מקום לחכמים ממני.

וכלל עשיתי לי: במקום שבו קצרה דעתי ולא עלה בידי לבאר את המדרש, לא הבאתי הסבר פתלתל ועקש שאני עצמי לא מבין אותו כדי לבאר מדוע מה שאומרים חז"ל הוא למעשה הפשט, אלא ציינתי שאין בידי לבאר. הנחתי מקום לחכמים ממני לבאר את מה שלא עלה בידי לבאר. (ובמקומות אחדים שהתקשיתי בהם ביותר אף לא נמנעתי מלכאוב את קושיי בקול גדול ולזעוק איכה דרשו כפי שדרשו. וימחלו לי חכמים). וכאמור: מקום הנחתי לחכמים ממני.

מקורותיו של הדרש

הגמ' בשבת פז. אומרת שכבר משה חִדַּשׁ הלכות על פי דרשה. וכאשר אנו לומדים זאת, נמצא שאפשר למצוא את שרשיו של הדרש כבר בתורה עצמה. כאשר אנו משוים את דברי ה' כפי שנאמרו אל משה, לדבריו של משה אל בני ישראל, מוצאים אנו שנתנה התורה להדרש.

בכל המכות של פרשת וארא התורה משמיעה לנו את ה' המצוה את משה, ואינה משמיעה לנו את משה מדבר אל פרעה.

בכל המכות של פרשת בא – להפך. משה מתרה בפרעה על הארבה ועל הבכורות, ולא השמיעתנו התורה את ה' האומר זאת למשה. במכת ארבה כלל לא, ובמכת בכורות נכתבו בתורה דברי ה' רק אחרי ששמענו את משה מתרה בפרעה.

כך הוא גם לגבי המצוות, בחומשים הראשונים אנו שומעים²¹ את ה' מצוה את משה, בספר דברים אנו שומעים את משה המצוה את ישראל.

אבל במקומות שבהם התורה משמיעה לנו גם את דברי ה' אל משה וגם את דברי משה אל ישראל – יכולים אנו לראות שמשה דורש את דברי ה' ומבאר ומרחיב אותם.

וראה בהעמק דבר דברים יז טז, שאומר שמשה בספר דברים בא לדרוש ולפרש שמה שאמר ה' "לא תוסיפו לראותם עוד עד עולם" הוא צווי, אע"פ שלפי פשט הפסוק בפרשת בשלח אינו צווי, כי יש בדבר ה' כוונות מלבד משמעות העניין.²²

פרשות קדש לי ווהיה כי יביאך גם הן פרשות שבהן נראה לכאורה שמשה מחדש דברים המבארים את מה שנאמר לו. משה מחדש גם בפרשת משכו וקחו לכם (משה מחדש בה אגודת אזוב²³ ואמירה לבנים, שלא נאמרו לו במפורש ע"י ה' בפרשת החדש הזה לכם²⁴).

²¹ ראה חולין ק: הערה קה. שאין בתורה צויים שאינם חלק מספור מעשה.

²² למדרש הזה התייחסו בסכה נא: ולגבי דרישה מרצון ה' העולה מלשון שאינה צווי ראה להלן הערות קי-קטו.

²³ אחד מתפקידיו של הדרש הוא לתת באור מעשי לאמור בצורה עקרונית, ולהלביש את המסר העקרוני של התורה בבאור מעשי. וכפי שנבאר בהרחבה להלן עמ' עז עיין שם. כאשר ה' אומר למשה לתת מן הדם על המשקוף והמזוזות, משה מבאר כיצד יעשו זאת: יטבלו אגודת אזוב בדם אשר בסף. כך גם בספר דברים הוא מלביש בלבוש מעשי את האמור בחומשים הקודמים.

(ואגב, פעמים רבות זה גם תפקידו של מדרש האגדה. הוא לוקח פסוקים קצרים בתורה ומלביש אותם בלבוש מוחשי מבואר, כדי שיחוש הקורא כאילו היה שם וכאילו הוא מכיר את האנשים המדוברים. אגב, כך עושה מדרש האגדה לא רק באגדות על פסוקים אלא גם באגדות על חכמים. במקום לומר באופן עקרוני ש' יהודה תמך בשלטון הרומאי ור"ש התנגד, מעדיף המדרש לתאר את שיחתם).

ואולם, כל לבוש מעשי מוחשי הוא עדיין עקרוני וערטילאי ביחס למי שיבוא לבאר אותו, ויתן לו לבוש יותר מעשי ממנו. לכן מבארים התנאים את דברי משה בבאור יותר מעשי מדברי משה, והאמוראים מבארים את דברי התנאים בבאור יותר מעשי מדברי התנאים. (וכפי שבארנו לעיל עמ' ז, וראה גם להלן עמ' פא. וראה להלן הערות ר"ט, רכא).

כך למשל כאשר התנא מבקש לבאר מהי אבדה הוא ממחיש זאת ואומר רצה בין הכרמים. כוונת התנא היא להסביר באופן מוחשי את המושג "נראית כאבדה", ואולם כאשר האמורא מבקש לבאר עוד יותר את דברי התנא הוא שואל מה הדין אם היא רועה בין הכרמים. התנא לא עסק בשאלה הזאת משום שלא בא אלא לתת באור מוחשי למלים נראית כאבדה.

הפסוק אומר "יום או יומים" וכוונתו אם עמד זמן מה עד שיראה שלא מחמת המכה מת. ואולם בספר הלכה צריך לכתוב הלכה פסוקה ואי אפשר לכתוב יום או יומים. לכן דרש המדרש כפי שדרש.

ואולם, יש להבחין בין סוגים שונים של השתלשלות הביאור המעשי. לפעמים משה מבאר באור מעשי יותר לדברי ה', והתנאים מבארים באור מעשי יותר לאותו דבר עצמו, והאמוראים מבארים באור מעשי יותר לאותו דבר עצמו. לפעמים האמוראים מבארים באור מעשי את מה שנולד אצל התנאים. כגון בדוגמא שהבאנו לעיל. אילו בחר התנא בדוגמא אחרת כדי לבאר מהי אבדה – לא נולדה ההלכה האמוראית.

כפי שנבאר להלן, הרמב"ם מבאר את ההלכה ומקורותיה בעקר בדרך הראשונה, והוא מבקש להראות שהכל משתלשל ובא מצוויו של ה'. אבל דרכו של רש"י, ואולי גם דרכם של האמוראים המאוחרים, היא לבאר את דברי הדור שלפניהם ודי בכך. וראה להלן הערה סא.

¹¹ אמנם הרמב"ן (שמות יא א) אומר שמשה אמר תמיד לישראל בלשון שנצטווה. ואולם, אחר בקשת מחילה גדולה, יורשה להעיר שאפשר להוכיח שלשונו של משה לשון מיוחדת היא. לשון המכילה משפטים מורכבים, כפי שנעמוד על כך להלן. לשונו של משה כוללת לעתים קרובות משפטים מורכבים, המכילים מאמרים מוסגרים או משפטי משנה. משפטים טפלים מחלקים את המשפט העקרי לשנים, ולפעמים אף מפרידים בין הנשוא והמושא או בין הנשוא ואבר אחר של המשפט המתייחס לנשוא, כגון תיאור כלשהו. בספר דברים יש כמה וכמה דוגמאות כאלה. נציין כאן כמה מהן: דברים ה ה: "אֲנִי עִמָּךְ בֵּין ה' וּבֵינֵינוּ בְּעֵת הַהוּא לְהַגִּיד לְכֶם אֶת דְּבַר ה', כִּי יֵרָאֵתֶם מִפְּנֵי הָאֵשׁ וְלֹא עֲלִיתֶם בְּהָר, לֵאמֹר". המשפט "כִּי יֵרָאֵתֶם מִפְּנֵי הָאֵשׁ וְלֹא עֲלִיתֶם בְּהָר", הוא משפט סבה המחלק לשנים את המשפט "לְהַגִּיד לְכֶם אֶת דְּבַר ה' לֵאמֹר". דברים יב ב: "אֲבָד תֵּאבְדוּן אֶת כָּל הַמִּקְמוֹת אֲשֶׁר עֲבַדְתֶּם הַגּוֹיִם, אֲשֶׁר אֲתֶם יֹרְשִׁים אֹתָם, אֶת אֱלֹהֵיהֶם". המשפט הטפל "אֲשֶׁר אֲתֶם יֹרְשִׁים אֹתָם", מחלק לשנים את המשפט: "אֲשֶׁר עֲבַדְתֶּם הַגּוֹיִם אֶת אֱלֹהֵיהֶם". דברים ד מ: "וְשִׁמְרֶתְךָ אֶת חֻקֵּי וְאֶת מִצְוֹתַי אֲשֶׁר אֲנִי מְצַוְךָ הַיּוֹם אֲשֶׁר יִטֵּב לְךָ וּלְבָנֶיךָ אַחֲרַיָּךְ, וְלִמְעַן תִּפְאַרְיָךְ יָמִים עַל הָאָדָמָה אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ, כָּל הַיָּמִים". גם כאן משפט המשנה מחלק את המשפט לשנים, משום שהמלים "כָּל הַיָּמִים" מתייחסות לאמור בראש. אבל הדוגמא המובהקת ביותר כתובה בדברים יא ב-ז: "וַיִּדְעוּתֶם הַיּוֹם כִּי לֹא אֶת בְּנֵיכֶם אֲשֶׁר לֹא יָדְעוּ וְאֲשֶׁר לֹא רָאוּ אֶת מוֹסֵר ה' אֱלֹהֵיכֶם אֶת גְּדֻלּוֹ אֶת יְדוֹ הַתְּזַקָּה וְיָרְעוּ הַנְּטוּיָה: וְאֶת אֲתֵתוֹ וְאֶת מַעֲשָׂיו אֲשֶׁר עָשָׂה בְּתוֹךְ מִצְרַיִם לְפָרְעָה מֶלֶךְ מִצְרַיִם וּלְכָל אֲרָצוֹ: וְאֲשֶׁר עָשָׂה לְחַיִּל מִצְרַיִם לְסוּסוֹ וּלְרִכְבּוֹ אֲשֶׁר הִצִּיף אֶת מֵי יַם סוּף עַל פְּנֵיהֶם בְּרִדְפָם אַחֲרֵיהֶם וַיֹּאבְדוּם ה' עַד הַיּוֹם הַזֶּה: וְאֲשֶׁר עָשָׂה לְכֶם בְּמַדְבַּר עַד בְּאֶקֶם עַד הַמִּקּוֹם הַזֶּה: וְאֲשֶׁר עָשָׂה לְדַתְּךָ וּלְאֲבִירֶיךָ בְּנֵי אֱלִיָּאב בֶּן רְאוּבֵן אֲשֶׁר פָּצְתָה הָאָרֶץ אֶת פִּיהָ וַתַּבְלַעֵם וְאֶת בְּתֵיהֶם וְאֶת אֱהִלֵיהֶם וְאֶת כָּל הַיְקוּם אֲשֶׁר בְּרִגְלֵיהֶם בְּקִרְבָּךְ כָּל יִשְׂרָאֵל: כִּי עֵינֵיכֶם הִרְאָת אֶת כָּל מַעֲשָׂה ה' הַגְּדֹל אֲשֶׁר עָשָׂה". כאן משפט טפל ארוך מאד מחלק את המשפט העקרי לשנים. אפשר להביא דוגמאות נוספות מספר דברים. (וראה דברינו בשקלים טז, קדושין יד-טו, מכות י:יא-יב) אלא שלשון הדבור הזאת מאפיינת את לשונו של משה, ודוקא את לשונו של משה, גם בספרי שמות ובמדבר. שלא בלשון משה, כמעט אין מוצאים לשון כזאת, אבל בלשון משה אנו מוצאים לשון מעין זו ולא רק בספר דברים. פרשיות קדש לי - והיה כי יביאך (שמות יג), אמורות מפי משה. הן פותחות בפסוק (שמות יג ג) "וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל הָעָם זְכוֹר אֶת הַיּוֹם הַזֶּה וְכו'". והנה, גם שם אנו מוצאים את צורת הדבור בעלת המשפטים המורכבים, כגון: "וְהָיָה כִּי יִבְיָאָךְ ה' אֶל אֶרֶץ הַכְּנַעֲנִי וְהִחֲתִי וְהִאֲמַרְי וְהִחֲתוּי וְהִבְיוֹסִי, אֲשֶׁר נִשְׁפַע לְאַבְרָהָם לָתֵת לְךָ אֶרֶץ זָבַת חֶלֶב וְדָבָשׁ, וְעַבְדְּתָךְ אֶת הָעַבְדָּה הַזֹּאת בְּחַדְשׁ הַזֶּה". וכגון: "וְהָיָה לְךָ לְאוֹת עַל יָדְךָ וּלְזִכְרוֹן בֵּין עֵינֶיךָ, לְמַעַן תִּהְיֶה תּוֹרַת ה' בְּפִיךָ, כִּי בְּיַד תִּזְקָה הוֹצֵאָךְ ה' מִמִּצְרַיִם". גם כאן נכנס משפט טפל בתוך המשפט

בפרשות קדש לי אומר ה' למשה דבר אחד: קדש בכורות. משה אומר לעם לעשות את חג המצות ולספר לבנים על יציאת מצרים ולקשור על היד ובין העינים. ורק אח"כ – אומר לעם לקדש בכורות ולהגיד לבנים על יצ"מ ולקשרו על היד ובין העינים.

כבר בפרשת בא אנו רואים את דרכם של חומשי שמות-ויקרא-במדבר מול דרכו של חומש דברים. ה' מדבר עם משה ומשה מדבר עם ישראל (או עם פרעה). כאשר אנו שומעים את משה מדבר – הוא מדבר בצורה מפורטת ומומחשת הרבה יותר. הוא מביא את דברי ה', אבל הוא מבאר אותם ומפרט אותם. בספר דברים משה מרחיב ומבאר ומפרט את המצוות האמורות בחומשים הקודמים. וכך גם בפרשות המכות, ההתראות של מכת ארבה ומכת בכורות מכילים תיאורים הרבה יותר מפורטים ומומחשים מהמכות הקודמות (אם כי גם הן מאוד מומחשות). במכת בכורות אנו שומעים הן את דברי ה' והן את דברי משה, אך דברי משה מפורטים ומבוארים הרבה יותר. ה' אומר למשה "וְלָקַחוּ מִן הַדָּם וַנִּתְּנוּ עַל שְׁתֵּי הַמְּזוּזוֹת וְעַל הַמְּשָׁקוֹף עַל הַבְּתִים אֲשֶׁר יֹאכְלוּ אֹתוֹ בָּהֶם", משה אומר לישראל: "וְלָקַחְתֶּם אֲגֵדַת אֲזוּב וְיִטְבַּלְתֶּם בְּדָם אֲשֶׁר בַּסֶּף וְהִגַּעְתֶּם אֶל הַמְּשָׁקוֹף וְאֶל שְׁתֵּי הַמְּזוּזוֹת מִן הַדָּם אֲשֶׁר בַּסֶּף וְאֵתֶם לֹא תִצְאוּ אִישׁ מִפֶּתַח בֵּיתוֹ עַד בֹּקֶר: וְעָבַר ה' לְנֶגֶף אֶת מִצְרַיִם וְרָאָה אֶת הַדָּם עַל הַמְּשָׁקוֹף וְעַל שְׁתֵּי הַמְּזוּזוֹת וּפָסַח ה' עַל הַפֶּתַח וְלֹא יִתֵּן הַמְּשָׁחִית לְבֹא אֶל בְּתִיכֶם לְנֶגֶף: וְשָׁמַרְתֶּם אֶת הַדָּבָר הַזֶּה לְחֻק לֶךָ וּלְבְנֶיךָ עַד עוֹלָם: וְהָיָה כִּי תָבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר יִתֵּן ה' לְכֶם כְּאֲשֶׁר דִּבֶּר וְשָׁמַרְתֶּם אֶת הַעֲבֹדָה הַזֹּאת: וְהָיָה כִּי יֹאמְרוּ אֲלֵיכֶם בְּנֵיכֶם מַה הַעֲבֹדָה הַזֹּאת לְכֶם: וְאָמַרְתֶּם זָבַח פֶּסַח הוּא לַה' אֲשֶׁר פָּסַח עַל בְּתֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל בְּמִצְרַיִם בְּנִגְפוֹ אֶת מִצְרַיִם וְאֵת בְּתֵינֵנוּ הִצִּיל". כאשר מצוה משה את ישראל על הפסח, הוא מפרט יותר מאשר כשנצטווה מפי ה'. הוא מוסיף אגודת אזור. וכמובן את האמירה לבנים שנעמוד עליה להלן. (אמנם, בצווי ה' למשה יש עוד מצוות רבות שלא הוזכר שמה אמרן לישראל).

העיקרי. וכן: "וְהַעֲבַרְתָּ כָּל פֶּטֶר רְחֵם לַה' וְכָל פֶּטֶר שֶׁגֵּר בְּהֵמָה, אֲשֶׁר יִהְיֶה לְךָ הַזְּכָרִים, לַה'". לשון מורכבת זו אינה רגילה בספר שמות. אבל בלשונו של משה היא נמצאת גם בספר שמות. למעשה כל המעבר התכוף מנושא לנושא, הבולט כבר בפסוק הראשון: זָכוֹר אֶת הַיּוֹם הַזֶּה אֲשֶׁר יִצְאֶתֶם מִמִּצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים כִּי בָחַזְק יָד הוֹצִיאָה ה' אֶתְכֶם מִזֶּה וְלֹא יֵאָכֵל חֶמֶן: הַיּוֹם אֲתֶם יִצְאִים בְּחֹדֶשׁ הָאָבִיב. כל זה הוא סגנון מובהק של ספר דברים, כלומר: דרך הכתיב של משה. דוגמאות מובהקות יותר אנו מוצאים בספר במדבר. שם אנו מוצאים (במדבר יד יג-טז): "וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל ה' וְשָׁמְעוּ מִצְרַיִם כִּי הִצַּלְתָּ בְּכַחַד אֶת הָעָם הַזֶּה מִקֶּרֶב: וְאָמְרוּ אֶל יוֹשֵׁב הָאָרֶץ הַזֹּאת שְׁמְעוּ כִּי אֵתָה ה' בְּקִרְבֵּי הָעָם הַזֶּה אֲשֶׁר עֵינֵי בְּעֵינֵי נְרָאָה אֵתָה ה' וְעַתָּה עֹמֵד עֲלֵהֶם וּבַעֲמֹד עֲנֵן אֵתָה הַלֶּךְ לִפְנֵיהֶם יוֹמָם וּבַעֲמוּד אֵשׁ לַיְלָה: וְהִמַּתָּה אֶת הָעָם הַזֶּה כְּאִישׁ אֶחָד וְאָמְרוּ הַגּוֹיִם אֲשֶׁר שָׁמְעוּ אֶת שְׁמִיעֶךָ לֵאמֹר: מִבְּלִתִּי יִכְלַת ה' לְהַבִּיא אֶת הָעָם הַזֶּה אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לָהֶם וַיִּשְׁחָטֶם בַּמִּדְבָּר". יש כאן כמה וכמה משפטים טפלים עד שקשה לעקוב אחרי הרצף. אבל נראה שצריך לפרש כפי שרומז אונקלוס, כאילו חסרה כאן המלה "אשר" לפני המלה "שמעו", ועדיין יש כאן משפטים טפלים רבים הפוגעים ברצף. כן הוא גם בהמשך ספר במדבר (טז ח-י): "וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל קָרַח שְׁמְעוּ נָא בְּנֵי לְוִי: הַמַּעַט מִכֶּם כִּי הִבְדִּיל אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֶתְכֶם מֵעַדְת יִשְׂרָאֵל לְהַקְרִיב אֶתְכֶם אֵלָיו לַעֲבֹד אֶת עֲבֹדַת מִשְׁפַּח ה' וְלַעֲמֹד לִפְנֵי הָעֵדָה לְשִׁרְתָּם: וַיִּקְרַב אֲתָךְ וְאֵת כָּל אֶחָיֶךָ בְּנֵי לְוִי אֲתָךְ וּבִקְשָׁתֶם גַּם כְּהֵנָה". גם כאן, המשפט העיקרי הוא "המעט מכם כפי הַבְּדִיל אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֶתְכֶם מֵעַדְת יִשְׂרָאֵל לְהַקְרִיב אֶתְכֶם אֵלָיו וּבִקְשָׁתֶם גַּם כְּהֵנָה". משפט טפל ארוך מחלק את המשפט העיקרי לשניים. (אמנם נכון שכאן המשפט הטפל אינו מבדיל בין הנשוא למושא או לתיאור, אבל הוא פוגע ברצף של "המעט מכם כפי... ובקשתם גם כהנה. ראו מנגד את המשפט התגובה הקצר של דתן ואבירם, הבא להשיב על המשפט של משה, ואומר בקצור: "המעט כפי הַבְּדִיל אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל לְהַקְרִיב אֶתְכֶם מֵעַדְת יִשְׂרָאֵל לְהַקְרִיב אֶתְכֶם אֵלָיו בְּמִדְבָּר כִּי תִשְׁתַּרְר עֲלֵינוּ גַם הַשְׁתַּרְר". את הפירוט השאירו דתן ואבירם למשפט הבא: "אף לא אל אֶרֶץ זָבַת חֶלֶב וְדִבְשׁ הִבְיֵאתֶנּוּ וכו'").

ה' אמר למשה "וְעִבְרָתִי בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם בְּלִילָה הַזֶּה וְהִפִּיתִי כָּל בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם מֵאָדָם וְעַד בְּהֵמָה וּבְכָל אֱלֹהֵי מִצְרַיִם אֶעֱשֶׂה שְׁפָטִים אֲנִי ה'". וְהָיָה הַדָּם לָכֶם לְאֹת עַל הַבְּתָרִים אֲשֶׁר אֲתֶם שָׂם וְרֵאִיתִי אֶת הַדָּם וּפִסַּחְתִּי עֲלֵכֶם וְלֹא יְהִיָּה בְּכֶם נֶגֶף לְמַשְׁחִית בְּהַפְתִּי בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם", משה אומר לפרעה את אותם דברים עצמם, אך בצורה הרבה יותר מפורטת (דברי משה אל פרעה נזכרו קודם לדברי ה' אל משה, אך כנראה נאמרו אח"כ): "כֹּה אָמַר ה' פְּחַצְתָּ הַלִּילָה אֲנִי יוֹצֵא בְּתוֹךְ מִצְרַיִם: וּמֵת כָּל בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבְּכוֹר פְּרֹעָה הַיֹּשֵׁב עַל כִּסְאוֹ עַד בְּכוֹר הַשֹּׁפֵחַ אֲשֶׁר אַחַר הַרְחִימִים וְכָל בְּכוֹר בְּהֵמָה: וְהָיְתָה צְעָקָה גְדֹלָה בְּכָל אֶרֶץ מִצְרַיִם אֲשֶׁר כָּמָהוּ לֹא נִהְיְתָה וְכָמָהוּ לֹא תִסֵּף: וְלִכְלֹל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא יִחַרְץ כְּלָב לְשֹׁנוֹ לְמַאִישׁ וְעַד בְּהֵמָה לְמַעַן תִּדְעוּן אֲשֶׁר יַפְלֶה ה' בֵּין מִצְרַיִם וּבֵין יִשְׂרָאֵל".

כלומר: ה' מלמד את משה כלל, ומשה מבאר ומפרט אותו, ומסביר לעם כיצד יתקיים בפועל הכלל שאמר ה'. זוהי משמעותה של דרשה. דרשה היא הסקת מסקנות ממה שאמר ה', וקביעת הלכה המסבירה לעם כיצד יש לקיים את מה שאמר ה'.

הדבר בולט שבעתים בפרשות קדש לי ווהיה כי יביאך. שם אומר ה' למשה פסוק אחד, ומשה מרחיב אותו מאד. הקורא את דברי משה בפרשות קדש לי, רואה בעליל את דרך הדבור של ספר דברים. זו היא דרך הדבור של משה. המכיל משפטים מורכבים רבים ומאמרים מוסגרים ארוכים שנכנסים באמצע משפט.⁷¹ ואכן, גם בפרשת קדש לי, נאמרו כל הבטויים האלה אחרי "ויאמר משה אל העם", ולא אחרי "וידבר ה'".

יתר על כן. בפרשיות האלה מזכיר משה את התפלין ואת חנוך הבנים. מצות חנוך הבנים נאמרת בתורה תמיד מפי משה. גם כאן, וגם בספר דברים, בארבעה מקומות יחד עם התפלין (בספר דברים גם עם המזוזה, בפרשת בא המזוזה נזכרה בהקשר אחר).

ועלינו לשאול: היכן נצטוה משה על עניין ההגדה לבנים? ובמיוחד עלינו לשאול: מדוע חשוב היה לו לומר "והיה כי יאמרו אליכם בניכם מה העבודה הזאת לכם" כבר כאשר היו ישראל עדין במצרים, ומשה הרי בחר לשנות את סדר הדברים שנאמרו לו, וללמד את הלכות הפסח לדורות בנאום הבא.

התשובה לשאלותינו נמצאת בפסוקים הראשונים של פרשת בא: "כי אני הכבדתי את לבו ואת לב עבדיו למען שתי אתתי אלה בקרבו ולמען תספר באזני בנך ובן בנך את אשר התעללתי במצרים ואת אתתי אשר שמתי בם וידעתם כי אני ה'".⁷² ההגדה לבנים איננה מצוה בפני עצמה, אלא היא כל תכליתם של יציאת מצרים, של מכות מצרים, ושל הכבדת לב פרעה. פרעה היה הראשון ששאל מה נשתנה, כשאמר "מי ה' אשר אשמע בקולו". כל המכות באו כדי לענות לו על השאלה הזאת. מן הסתם היו גם בין בני ישראל מי ששאלו "מה העבודה הזאת לכם" עוד בפסח מצרים, ומשה מצוה להשיב להם כבר בדברו על פסח מצרים, ואולי לכן דרשו חז"ל שזוהי שאלת הבן הרשע.

במדה מסוימת, אפשר לראות כאן את תחילתו של מדרש ההלכה ושל התורה שבע"פ. משה למד מפי ה' שעליו לספר באזני בנו ובן בנו, ולמד מפי ה' שצריך לקדש בכורות ולעבוד את העבודה הזאת גם בארץ, והוא פרט ובאר את הדברים וקבע אותם להלכה. מכאן אנו למדים

⁷¹ וכפי שנבאר להלן בפרק "למוד מאמירה שאינה צווי", עצם הגלוי שמעשה מסוים רצוי לפני ה', צווי הוא.

את תפקידו של האדם בלמוד התורה. עליו לבאר ולפרט ולהרחיב ולדרוש את דברי ה'. ולבאר כיצד יתקמו דברי ה' בפעל. תפקידו של החכם הוא להסביר כיצד יש לחיות כדי שהמצוות תתקיימה.

כך הוא גם בדברי משה אל אהרן ביום השמיני. התעוררו שם שאלות הלכתיות, ומשה היה צריך להכריע ולפסוק בדברים שה' אמר לו, ומשה ואהרן דנו בכך. ובסופו של דבר שמע משה את דברי אהרן – וייטב בעיניו. הפרשה ההיא מלמדת על כך שתפקידם של הכהנים הוא גם להורות את כל החקים אשר צוה ה' את משה.¹¹ וכאשר מתעוררות שאלות הלכתיות יש לדרוש את הפסוקים, ללמוד מה כתוב בהם, ולפסוק את ההלכה מתוך צווי ה' שנאמר בפירוש.¹²

כן מצאנו שקבל משה את דברי יתרו ומנה חכמים להכריע ע"פ הוראותיו, כאשר משה מלמד אותם את אשר למד מה'. והם מכריעים בדבר הקטן.

הרמב"ן אומר שמשה למד שאין לפקוד את בני לוי יחד עם ישראל עוד לפני שה' אמר לו זאת בפירוש. משה למד זאת מכך שה' לא אמר לו למנות נשיא ללוי. משה מנה את ישראל בלי הלויים, ורק אח"כ אמר לו ה' בפירוש שלא יפקוד את מטה לוי.

¹¹ הפרשה מבטאת הדרגתיות, מימי המלואים שלמדנו על צווים בפירוש פרשת תצוה, ובפרשת צו נאמר עליהם שוב ושוב "כאשר צוה ה' את משה", דרך היום השמיני שצוויו לא נזכר, אך ודאי היה, (נאמר עליו "אשר צוה משה" ו"כאשר צוה משה". אמנם בהמשך נאמר כמה פעמים "צוה ה'", אך אפשר לפרש שה' צוה שכך יעשה לעולה וכך יעשה לחטאת, אך לאו דוקא להקריב ביום זה), עד חטא נדב ואביהוא שנמוקו "אשר לא צוה אתם". כלומר: זה חטאם, שעשו מה שלא נצטוו. אח"כ עוד רוצה משה, במדתו יקב הדין את ההר, להמשיך את כל עבודת היום כרגיל כאשר צוה ה'. כאילו לא קרה דבר. משה רוצה לעשות הכל לפי הצווי. אבל אהרן מלמד שיש מקום לסברת האדם בדיני תורה. קביעת מקומו של האדם בעבודת ה' הוא הנושא של הפרשה. משה אומר לישראל שמשנשלמה הקמת המשכן שורה השכינה ומעתה העבודה מסורה לכם. נדב ואביהוא שמעו זאת וטעו, וסברו שאם העבודה מסורה להם – מעתה הם יכולים לעשות כרצונם. זה היה חטאם.

הפסוק בפרשתנו דומה מאד לפסוק האמור בפרשת קרח ובמחתת הקטרת של קרח ועדתו. קרח סבר שכל אדם הרוצה להתקרב - יתקרב, בא ה' ולמדו שה' בוחר את הקרב אליו. נדב ואביהוא סברו שהאדם יעבוד כמה שיחפון, ולמדם ה' שה' הוא המצוה על העבודה.

מי שמבקש לעשות במקדש כרצונו ותאוותו – אש זרה היא. אך מי שמסיק שאכילה כלשהי לא תיטב בעיני ה' – רצונו של ה' לנגד עיניו, ורצוי הוא לה'.

ההוראה נמסרה לאדם. הוא צריך לדרוש את דברי ה' וללמוד מהם. זהו גם תפקידו של כהן. לכן הוא נאסר בשתית יין – כדי שישקול את הדברים היטב. כהן צריך גם לדרוש ולהורות. ובתנאי שאין מחשבתו זרה. הדרישה והבאור בהלכה נמסרו לאדם הדורש והמורה. הפרשה עוסקת במקומו של האדם בעבודת ה'. ומקומו ותפקידו מחייבים שיקול דעת. אך לא עשיית רצון עצמו. (ומתוך כך יש לפרש מתי צוה ה' את כל הדברים האלה, ומתי אמר ה' למשה בקרובי אקדש. משה אומר דברים בשם ה' גם אם לא שמעם כלשונם, אם הם נתנים להדרש מתוך דברי ה').

בפרשת צו חוזרת התורה בכל דבר על הצווי האמור בפרשת תצוה ומוסיפה "כאשר צוה ה' את משה". על הצווי של קרבנות היום השמיני לא למדנו בשום מקום. יתר על כן, נאמר על כך "אשר צוה משה". (ואמנם נאמר בפרשה על עגל החטאת "כאשר צוה ה'", אבל אין הכרח לפרש שכך צוה ה' שיעשו באותו יום. אפשר לפרש שכך צוה ה' לעשות בחטאות באופן כללי, כאשר מקריבים חטאת). אולי לכן הלכו נדב ואביהוא עוד צעד וסברו שהם יכולים לעשות דברים מדעתם, ללא כל צווי.

בכל עניני המקדש בא לידי בטוי המתח בין הצורך לעשות בכל דבר כאשר צוה ה', מקדש הנתן ללו מיד ה', לבין הרצון הבא מצד האדם לעבוד את ה' מרצונו ומעמק לבו ולתת משלו.

¹² וראה זבחים קא ובדברינו שם, שכך עשו משה ואהרן.

בספר נחמיה מצאנו "וַיִּמְצְאוּ כְּתוּב בְּתוֹרָה אֲשֶׁר צִוָּה ה' בְּיַד מֹשֶׁה אֲשֶׁר יָשְׁבוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּסֻכּוֹת בְּחָג בְּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי: וְאֲשֶׁר יִשְׁמְעוּ וַיַּעֲבִירוּ קוֹל בְּכָל עָרֵיהֶם וּבִירוּשָׁלַם לֵאמֹר צְאוּ הָהָר וְהָבִיאוּ עָלֵינוּ זֵית וְעָלֵינוּ עֵץ שֶׁמֶן וְעָלֵינוּ הָדָס וְעָלֵינוּ תְּמָרִים וְעָלֵינוּ עֵץ עֵבֶת לַעֲשֹׂת סֶכֶת פְּתוּב". בתורה לא כתוב להעביר קול. אבל בתורה כתוב לעשות סכות וממילא מתחייב מכאן שבמקום שבו ישראל אינם יודעים על כך צריך להעביר קול, שהרי אם לא יעבירו קול לא יתקיים האמור בכתוב.⁷⁷ (וראה דברינו ביבמות כד. שם בארנו שבעז דרש את דברי התורה).⁷⁸

התורה בפרוש נתנה לחכמים את הסמכות ללמוד את דברי התורה ולהכריע בשאלות הלכתיות על פי הכתוב. וראה דברינו בב"מ נט: וכן בר"ה כה:, סנהדרין יד:, סנהדרין לד:, סנהדרין נב:, סנהדרין פז:.

דרכים שונות להבנת מדרשי ההלכה

אפשר לומר שדרכו של הרמב"ם היא ללמוד את ההלכה מתוך הפסוק באמצעות המדרש⁷⁹, ואילו דרכו של רש"י היא ללמוד את ההלכה מהמדרש עצמו. (מתוך הבנה שאמנם נכון שהמדרש למד מן הפסוק, אבל אנו לומדים את המדרש)⁸⁰ כמובן שאמירה זאת שאמרנו כאן היא אמירה מאד כללית, וודאי ששניהם לומדים גם את הפסוק וגם את המדרש. אבל רש"י הרבה יותר קרוב ללשון המדרש⁸¹. לכאורה ממבט ראשון נראה שהאמוראים⁸² למדו את דברי התנאים בדרך קרובה לדרכו של רש"י. אמנם אנו בספרנו נבקש להראות כיצד האמוראים למדו את הפסוקים עצמם⁸³. עקר מטרתנו בספר זה להראות כיצד עולה ההלכה מתוך הפסוק. לכן דרכנו תהיה קרובה לדרכו של הרמב"ם ולכן לפעמים נפרש את המדרש שלא כרש"י. (מפרשים מאוחרים יותר, כגון הריטב"א, משלבים את שתי הדרכים). הרמב"ם לא הביא דרשות מגוף המלה אלא למד את תכן המלה ואת תכן הפסוק. הוא לא עקר את המלה מן הפסוק כלו. הוא קורא את תכנו ומשמעותו של הפסוק. הוא קורא את

⁷⁷ ועוד על הקשר בין הפסוק בנחמיה לבין האמור בתורה ראה דברינו בסכה מא הערה צא.

⁷⁸ וראה להלן סוף הערה צו על ק"ו מן התורה.

⁷⁹ ועל סמכותם לתקן תקנות ראה דברינו בברכות יט: הערה מד.

⁸⁰ הרמב"ם מרבה לפתוח את הלכותיו בפסוק. לפי הרמב"ם הבסיס להלכה הוא הפסוק ומה שאנו למדים ממנו, ותפקידם של המדרש והתושבע"פ אינו אלא להסביר לנו כיצד ללמוד את הפסוק. בעוד לפי ראשונים אחרים הבסיס להלכה הוא דברי חכמים. ואמנם יודעים אנו שחכמים למדו את דבריהם מן הפסוק, אבל אנו למדים את דברי חכמים. (כמובן שלמעשה הכל למדים הן מהפסוק והן מהמדרש, אלא שאלה קרובים יותר לדרך הראשונה ואלה קרובים יותר לדרך השנייה). לכן הרמב"ם פותח את הלכותיו בפסוק, ולכן גם כשהוא מביא את דברי חכמים – לעולם הוא יראה כיצד התורה עצמה במפורש נתנה לחכמים את הסמכות והכח, כך שלא את דבריהם אנו מקיימים אלא את דבר ה'. (וראה דברינו בברכות יט: ובר"ה כה. הערה פ).

⁸¹ גם בפירושו לתורה פעמים רבות רש"י מפרש את הפסוק כאומר בפירוש את הדרש, ופרשנים אחרים כמו רשב"ם, אב"ע, רמב"ן ואחרים, מפרשים את פשט הכתוב. ועל גביו מוסיפים את הדרש. (וראה להלן הערה קפג).

⁸² וכפי שנבאר להלן בפרקים "יחס לדרשות כאילו נכתבו" ו"מדרשי הלכה תנאיים ואמוראיים", להלן עמ' סב והלאה.

⁸³ ומהטעם שבארנו לעיל הערה מו. (וע"פ מה שנכתוב להלן הערה קצה).

הפסוק ואת תכנו. גם כאשר המדרש לומד הלכה מכל חלק של הפסוק, הרמב"ם מסביר כיצד עולה הדבר מתכן הפסוק⁷⁹, וכפי שנסביר להלן.⁸⁰ למראית עין לא זו דרכו של רש"י. ולכאורה גם האמוראים למדו את דברי התנאים בדרך של דרישת גוף המלה ולא תכן המלה. (וכפי שנרחיב להלן). אמנם, בספרנו זה נבקש להראות שגם את דברי האמוראים אפשר בד"כ לפרש ע"פ תכן הפסוק⁸⁰.

הרמב"ם יקבל כמקור מהתורה מדרש המשתמש בתכן האמור בפסוק, במשמעות המלה או המשפט. הרמב"ם לא יביא בספרו מדרש המשתמש בצורת המלה או המשפט. לכן הרמב"ם לא יקבל מדרש המסתמך על צליל המלה, על הרכב אותיותיה, או על הערך הגימטרי שלה. הוא לא יקבל מדרש הבנוי על כך שלמלה מסויימת המופיעה בפסוק במשמעות אחת יש גם משמעות שניה, שכן המדרש הזה מסתמך על צורת המשפט ולא על משמעותו.

הרמב"ם יקבל כמעט תמיד מדרש של בניין אב וידחה כמעט תמיד מדרש של גזרה שוה. הוא יקבל מדרש המוציא מהקשרו היגד שלם גם אם התוצאה רחוקה מפשט הפסוק, וידחה מדרש המוציא מהקשרה מילה בודדת גם אם התוצאה קרובה לפשט. הסוג הראשון דורש את משמעות הפסוק (ומגלה לעינינו אמירה בעלת משמעות אחרת המסתתרת בפסוק) ואילו הסוג השני דורש את צורת הפסוק (שהפסוק בחר להשתמש במלה מסויימת).

אפשר אולי למצוא להבחנה הזו רמז בדברי הרמב"ם עצמו במורה נבוכים ג מג. הרמב"ם מבאר שם מדוע הוא דוחה דרשה מסוג "אל תקרי", באומרו שהיא איננה אלא "מליצת השיר". אולי כוונתו לכך שהמשורר משתמש בכלים כמו משקל חרוז וצליל, פזמון חוזר

⁷⁹ הרמב"ם מבסס את ההלכה על הפסוקים עצמם. לכן הוא יעדיף את הדרשה העולה ממשמעות הפסוקים. לפעמים הוא מביא גם דרשות שלא הוזכרו כלל בש"ס, ולפעמים אף לא במדרשים אחרים. (ויצוין שפעמים רבות גם האמוראים הלכו בדרך זו ולמדו הלכה בדרך אחרת ומפסוק אחר מזה שלמדו התנאים, וראה להלן הערה קעא). דרכו של הרמב"ם היא להתחיל מעקרי האמונה, משם לעקרי המצוות, ומשם למשתלשל מהם. את עקרי האמונה הוא לומד מהפסוקים, ולכן גם את הלכותיו הוא משתית על הפסוקים. (ובארנו את שיטתו במכות כג: כד. עיי"ש, גם שם הוא התבסס על פסוקים שלא נדרשו בש"ס). וכן הוא התבסס פעמים רבות על פסוק אחר מזה שהגמ' התבססה עליו. ראה למשל מנחות סה-סו. הערה צב, חולין לג: הערה ל, נדה נה: הערה נא, שבת קא:, שבת קד. הערה פ, פסחים קטו הערה רה, כלים א, עמ' רסח, הערה ו, ב"ק פג: פד. הערה צז. ועוד מקומות רבים. (וראה דברינו בזבחים פ. הערה רלח). ויש אף מקרים שבהם יעדיף הרמב"ם לבאר את דברי חכמים כפי העולה ממשמעות דרשתם ולא כעולה ממשמעות לשונם, וראה על כך למשל דברינו בר"ה כו. הערה פו. כך עולה גם מדברי הרמב"ם בשרש השני בהקדמתו לספר המצוות. הרמב"ם אומר שהלכות רבות שנלמדו מדרשה שאינה כפשט הכתוב אינן מה"ת. שהרי לא כך יורה פשט הכתוב. והוא מביא דוגמאות רבות לכך. בהלכותיו הרמב"ם מביא כמה דרשות ורואה בהן דין תורה גמור. כי דרשה שהיא על דרך הפשט – הרי היא מהתורה. אבל דרשה שאינה על דרך הפשט לא.

⁸⁰ הרמב"ם לומד את דבריו מן הפסוק עצמו, ולכן לא יביא דרשה שאינה עולה מתוך הפסוק באופן המתקבל על הדעת כעולה ממשמעות הפסוק. שהרי הוא לומד מן הפסוק עצמו וממשמעותו. לפי הרמב"ם הלמוד מן הפסוק הוא הבסיס להלכה ולכן הרמב"ם לא יתבסס על בסיס שאינו עומד איתן באופן המתישב היטב על הדעת. לכן במקומות רבים הוא מביא דרשה שאינה הדרשה האמורה בש"ס, וראה על כך מהר"י קורקוס תרומות ז ח, מע"ש י ד, כסף משנה ערכין ו א, פסהמ"ק ב ב, לחם משנה יסה"ת ט א, ע"ז ד ד, חמץ א ב, אישות ג יא, ערכין ו א, מעה"ק יח טז, יט ט, פסולי המוקדשין ב ב, ק"פ ט ז ועוד. וסכם את דבריהם יד מלאכי כללי הרמב"ם ד. ועמד על דרכו של הרמב"ם בכך (והשיג עליה) הראב"ד בהל' טומאת מת ה ה, וראה דברינו לעיל הערה סה. כמו כן, במקומות רבים מביא הרמב"ם מקור מהפסוקים להלכה האמורה בש"ס ללא מקור מהפסוקים.

ומילים מרמזות. כלים אלה כחם יפה למליצה העוטפת את המסר אך כשלעצמם אין בכחם לשאת את המסר גופו.

הרמב"ם הביא בד"כ דרשות של בנין אב, כלל ופרט וכד', שהן דרשות שמבוססות על משמעות הכתובים, ולומדות מהמקרה האמור למקרים דומים לו. כמובן שהרמב"ם יביא הלכות שהמדרש לומד מפשטי הכתוב, וכן הוא מביא הוכחה שאפשר להביא מהכרח הפסוקים. הוא מביא גם דרשות שמדיקות מלשון הכתוב, ומכך שהתורה שנתה את לשונה הרגילה במקומות מסוימים. אבל הדרשה הזאת אפשרית כל עוד הוא עומדת בגבולות המשמעות הלשונית של הפסוק.¹⁰ אבל דרשות הדורשות מגוף המלה ולא ממשמעותה, כגון גזרה שוה, ספירת הזכרות, גמטריה, למוד מיתור לדין שכלל לא אמור בו, סמיכות, הוצאת דבר מהקשרו, את כל הדרשות האלה הרמב"ם בד"כ לא הביא, או שהביא אבל הוסיף "מפי השמועה"¹¹, או שהביא אבל שנה את צורת הדרשה האמורה בגמ'. (אמנם, אנחנו בספרנו נשתדל לבאר גם דרשות אלה על דרך ההגיון, כל עוד יעלה הדבר בידנו).

הרמב"ם השתית את הלכותיו על הפסוקים, לא על הדרשות. הדרשות אינן אלא דרך ללמוד את ההלכה מן הפסוקים.¹² הבסיס להלכות הוא הפסוקים עצמם, הדרשות הן כלי המאפשר לבאר כיצד נלמדות ההלכות מן הפסוקים. בכל מקום שבו הכלי איננו נראה כמתישב על הלב, לא יהסס הרמב"ם לשנות אותו – אם להביאו בנוסח אחר ואם לדרוש את הפסוק באמצעות תבנית דרשה אחרת, בין אם מצאה במדרש אחר, ובין אם לא.¹³ (את דרכו של הרמב"ם אפשר לראות גם במבנה ספרו, תמיד הוא פותח בלשון הכתוב שבתורה וממנה הוא מוציא את שאר ההלכות. לכן חשוב לו שהכל יעמוד איתן על אדני הכתובים, בצורה העולה ישירות מתוכן הכתובים ומתיישבת על ההגיון).

הרמב"ם לא הביא דרשות מגוף המלים, אלא רק מתכנן. לכן הוא לא מביא דרשות מהסוגים שהזכרנו לעיל כסוגים המבוססים על גוף המלה ולא על משמעותה. לפעמים הוא מביא דרשות כאלה, אך מתקן קלות את נוסח המדרש, וע"י כך נותן לו משמעות. לדוגמא:

¹⁰ אף על פי שהרמב"ם מבחין בין מדרש הבנוי על תכן הפסוק ומשמעותו ובין מדרש הבנוי על צורת המלה וגופה, הוא איננו מתעלם משקולים לשוניים. הוא לא יסתמך על דרשה הדורשת את גוף המלה בפני עצמו, במנתק מהתכן שבו. אבל כאשר באופן מובהק וכולט לעין התורה משתמשת בכטוי חריג או משנה את לשונה בתוך משפט, השאלה מדוע שנתה התורה מלשונה הרגילה, יכולה בהחלט להיות למוד של תכן ולא של צורה חיצונית. ובלבד שהתשובה עליה תתבסס על המשמעות שיש למלה הנתונה בפסוק הנתון, ולא על צורת המלה או על משמעות אחרת שיש לאותה מלה. הרמב"ם אינו מביא דרשות הדורשות את גוף המלה במנתק מתכנה.

¹¹ כשהרמב"ם מוצא לנכון מסבה כלשהי להביא דרשה מסוג הדרשות שהוא לא מביא בד"כ, הוא מצין שלמדו זאת מפי השמועה או מפי הקבלה. כלומר: הפסוק כשלעצמו לא מלמד זאת. וראה להלן הערה קמח.

¹² הרמב"ם לא יסכים להתייחס אל הדרשות כאילו נאמרו בפירוש בתוך הפסוקים (לכן אינו מביא דרשה הדורשת דרשה הקודמת לה), וראה להלן עמ' סב בפרק "יחס לדרשות כאילו נכתבו".

¹³ שלא לדבר על המובן מאליו: הרמב"ם מביא בהלכותיו הלכות רבות שלא נזכרו כלל בש"ס אבל הן פשט הכתוב. כיון שפשט הכתוב הן – למה לא יביאן? והלא הלכות פשוטות הן שאין עליהן חולק. (בראש קלן כמובן אנכי ולא יהיה לך. אנו נבאר אותן במכות כג: כד. ואולם, כך הוא במצוות רבות וצוויים רבים האמורים בתורה. תנא אקרא קאי, ואין דרכו לומר את האמור בפירוש בפסוק. התנאים והאמוראים הביאו רק את הנדרש מן הפסוק. והרמב"ם הביא גם את הפשט שהרי גם הוא הלכה).

הבריתא בסנהדרין נח. דורשת את הפסוק "עַל פֶּן יַעֲזֹב אִישׁ אֶת אָבִיו וְאֶת אִמּוֹ וְדָבַק בְּאִשְׁתּוֹ וְהָיוּ לְבָשָׂר אֶחָד" ולומדת ממנו אלו עריות נאסרו לבני נח: "תניא על כן יעזב איש את אביו ואת אמו ... רבי עקיבא אומר: אביו - אשת אביו, אמו - אמו ממש. ודבק - ולא בזכר, באשתו - ולא באשת חבירו, והיו לבשר אחד - מי שנעשים בשר אחד, יצאו בהמה וחיה שאין נעשין בשר אחד". הרמב"ם הביא את הדרשות האלה בהל' מלכים ט ה: "על כן יעזוב איש את אביו זו אשת אביו, ואת אמו כמשמעה, ודבק באשתו ולא באשת חבירו, באשתו ולא בזכור, והיו לבשר אחד להוציא בהמה חיה ועוף שאין הוא והם בשר אחד". יש הבדל קל אך משמעותי בין לשון הגמרא לבין לשון הרמב"ם: הגמרא אומרת: "ודבק ולא בזכר באשתו ולא באשת חבירו והיו לבשר אחד מי שנעשים בשר אחד". הרמב"ם כתב: "ודבק באשתו ולא באשת חבירו, באשתו ולא בזכור, והיו לבשר אחד להוציא בהמה חיה ועוף שאין הוא והם בשר אחד". הרמב"ם תקן קלות^א את הדיוק שבגמרא ע"מ להפכו להגיוני יותר. הגמרא למדה שלא יבא על זכר מהמלה "ודבק", קשה ללמוד זאת מהמלה ודבק, ולכאורה נראה שהגמרא מצאה השלכה הלכתית אקראית לכל מלה שבפסוק (אם כי אפשר לפרש שקשר בין שני זכרים אינו דבוק טבעי). הרמב"ם למד זאת מהמלה "באשתו". לפי זה כל ההלכות שלמד כאן הרמב"ם הן קרובות למשמע הפסוק. התורה מלמדת שכל אדם עוזב את אביו ואת אמו (ומכאן אפשר לדרוש שלא ידבק בהם גם לענין אישות), וידבק באשה אחרת שתהיה אשתו ויהיה עמה בשר אחד. מכאן שהוא דבק דוקא באשה, דוקא שתהיה אשתו (לא אשת חברו), ודוקא אם יהיה עמה לבשר אחד. הרמב"ם יביא תבנית דרשה כזאת, בתנאי שכל סעיף הנלמד בה אכן עולה מתוך המלים בפסוק. הוא לא יהסס לדרוש את המלה "באשתו" אחרי שכבר דרש את "ודבק באשתו", אף על פי שהמלה "באשתו" כלולה בצטוט "ודבק באשתו", מפני שהרמב"ם אינו בא לתת משמעות אקראית לכל מלה בפסוק. הרמב"ם לא מקבל את ההנחה שאפשר לתת משמעות אקראית לכל מלה בפסוק והמלה תחשב כאילו היא כתובה בפסוק.^ב הרמב"ם עוסק בתכן העולה מכל מלה מתוך ההקשר שבו היא אמורה. רק כך יקבל הרמב"ם את דרך הדרשה הזאת.

בסנהדרין פט. מנמק רב יהודה בשם רב את דברי המשנה והברייתא, ודורש: "הכובש את נבואתו והמוותר על דברי נביא ונביא שעבר על דברי עצמו מיתתן בידי שמים דכתיב והיה האיש אשר לא ישמע קרי ביה לא ישמיע וקרי ביה לא ישמע אל דברי וכתוב אנכי אדרש מעמו בידי שמים". הרמב"ם הביא הלכה זו בהל' יסודי התורה ט ב-ג: "והעובר על דבריו חייב מיתה בידי שמים שנאמר והיה האיש אשר לא ישמע אל דברי אשר ידבר בשמי אנכי

^א כנוסח הרמב"ם מופיע לפנינו בירושלמי קידושין א א, וכן בבבלי בכ"י. אפשר שמשם לקח הרמב"ם. אבל אפשר שההשפעה היא הפוכה, נוסח הרמב"ם השפיע על המעתיקים המאוחרים. מתוך הכרת התבנית המדרשית הרגילה בדברי חז"ל, נראה שדוקא הגירסה המופיעה בדפוסים וברוב כתבי היד היא המקורית. מה גם שאפילו בכתב היד שהזכרנו היא נזכרת אחרי שתי שורות. אבל גם אם נניח שהרמב"ם אכן העתיק את דבריו מתוך נוסח קדום שהיה לפניו, אין להתעלם מכך שהוא העדיף את הנוסח הזה על פני הנוסח של התלמוד הבבלי שלפנינו.

^ב ההנחה שמה שהמדרש דורש יכול להחשב כאילו הוא פירושו של הפסוק היא הנחה נפוצה בין חכמי ישראל, ואנו מוצאים אותה במקומות רבים כבר בגמרא. פעמים רבות האמוראים דנים בדרשות כאילו נאמרו בפירושו. וראה להלן עמ' סב בפרק "יחס לדרשות כאילו נכתבו".

אדרוש מעמו. וכן נביא שעבר על דברי עצמו והכובש נבואתו חייב מיתה בידי שמים ובשלתן נאמר אנכי אדרוש מעמו". הרמב"ם השמיט את דברי המדרש "קרי ביה לא ישמיע וקרי ביה לא ישמע", אבל את ההלכה עצמה הביא, ותלה אותה בפסוק הזה.^ט מכך שהוא מבסס את ההלכה על הפסוק הזה, וסובר שהוא רומז לנביא שכובש את נבואתו. משמע שהוא אכן מתבסס על הדרשה שלפנינו, אלא שהוא השמיט את שנוי הקריאה בפסוק. (אמנם יש להעיר שגם בספרי על הפסוק הזה יש דרשה המוצאת בו את הכובש את נבואתו, ושם לא נזכר שנוי הקריאה בפסוק, ואפשר שהרמב"ם סמך גם על הספרי. כמו כן אפשר שהיה מדרש דומה גם במכילתא לדברים. נראה שדרכו של הרמב"ם היא לא במובהק דרכו של הספרי ולא במובהק דרכה של הגמ', אלא בהתבסס על שניהם בנה לו הרמב"ם דרך משלו).

נאמר בפרשית עריות (ויקרא יח כב): "וְאֵת זָכָר לֹא תִשָּׁכַב מִשְׁכְּבֵי אִשָּׁה תוֹעֵבָה הוּא". הגמרא בסנהדרין נד: שואלת מנין שהאסור חל גם על השוכב וגם על הנשכב. ודורשת הבריתא המובאת שם בגמרא: "למדנו אזהרה לשוכב אזהרה לנשכב מניין תלמוד לומר לא יהיה קדש מבני ישראל ואומר וגם קדש היה בארץ עשו ככל התועבת הגוים אשר הוריש וגו' דברי רבי ישמעאל רבי עקיבא אומר אינו צריך הרי הוא אומר ואת זכר לא תשכב משכבי אשה קרי ביה לא תשכב". את מקורו של ר' עקיבא הביא הרמב"ם להלכה, אך בשנוי משמעותי. וזה לשונו בהל' אסורי ביאה א יד: "הבא על הזכר או הביא זכר עליו כיון שהערה אם היו שניהם גדולים נסקלים שנאמר ואת זכר לא תשכב בין שהיה בועל או נבעל". גם כאן השמיט הרמב"ם את הקרי והכתיב, אך בסס את ההלכה על הפסוק הזה, ומתוך לשונו נכר שהוא אכן מתבסס על דרשתו של רבי עקיבא. איך למד הרמב"ם את ההלכה מן הפסוק גם ללא הקרי והכתיב? נראה שהרמב"ם באר את הדרשה ע"פ תכן הכתובים: אם שני זכרים שכבו, הרי כל אחד מהם שכב עם זכר. ולכן כל אחד מהם עבר על האמור בפסוק. וכן מי ששוכב עם בהמה, בין אם הוא רובע ובין אם הוא נרבע, נתן שכבתו בבהמה. הרמב"ם סובר שר"ע מפרש את המלה "שכבתך" כמו "שכיבתך",^{טז} זאת פרשנותו למלה. אין כאן שנוי בקריאתה של התורה.^{טז} בדומה לכך שאם אדם השיא שמע שוא, הרי שיצר מציאות שבה השופט נשא שמע שוא. ובדומה לכך שאם נביא לא השמיע את דבריו,

^ט כמובן שאפשר לפרש שהוא לא שנה את הדרשה אלא כך הוא פירש את הדרשה שבגמרא. אין משמעות לשאלה האם נפרש כך או כך, התוצאה היא אותה תוצאה: הרמב"ם מביא מדרשים כאלה רק בצורה שאינה משנה את הקריאה בפסוק.

עוד יש להעיר שבספר המצוות ובפירוש המשניות הרמב"ם מביא את הדרשה כצורתה, כמו דרשות רבות אחרות שאין הרמב"ם מביא בהלכותיו אך הוא מביא אותן במקומות אחרים.

^{טז} את המלה "שכבתך" אפשר לפרש מלשון שכיבה, או מלשון שכבת זרע. שתי המלים מצויות בתורה. בפרשת עריות מצאנו את הפסוק "וְאֵל אִשָּׁת עֲמִיתְךָ לֹא תִתֵּן שְׁכִבְתְּךָ לְזָרַע לְטִמְאָה כִּי" (ויקרא יח כ), אבל אין ראיה מהפסוק שהוא ש"שכבתך" מתפרשת בהכרח כשכבת זרע. אפשר בהחלט לפרש שהיא מלשון שכיבה, ואת השכיבה הזאת אל תתן באשת עמיתך לזרע. ובפסוק העוסק בבהמה (ויקרא יח כג) לא נאמרה המלה "לזרע".

^{טז} פשוט שר"ע אינו משנה את קריאתה של התורה, שהרי הוא סובר שיש אם למקרא (סנהדרין ד.). בעל כרחנו עלינו לפרש שר"ע לא מציץ קריאה שונה בפסוקים אלא פרשנות שונה בפסוקים.

ממילא גרם לכך שאנשים לא ישמעו לו. אף על פי שהאיש שכלפיו נאמר הציזוי לא עבר, בסופו של דבר העברה נעשתה. לכן אפשר ללמוד את כל ההלכות הנ"ל מן הפסוקים.¹⁷ בשבועות לז: דורשים האמוראים: "וכחש בעמיתו כלל בפקדון או בתשומת יד או בגזל פרט או מכל אשר ישבע עליו חזר וכלל וכו'". הרמב"ם הביא את הדרשה הזאת בהל' שבועות ז ד: "ולמה נפטר משום שבועת הפקדון והרי זה אילו הודה חייב היה ומשלם מה שכפר, לפי שנאמר בפקדון או בתשומת יד או בגזל או עשק את עמיתו או מצא אבדה הכל מטלטלין שאם יודה בהן יוציא ממון מתחת ידו, ויצאו קרקעות שאין מטלטלין והרי הן לפני בעליהן ובחזקתן, ויצאו עבדים שהוקשו לקרקעות, ויצאו שטרות שאין גופן ממון". גם כאן נהג הרמב"ם כדרכו. השמיט את העסוק במבנה הפסוק, אך למד את העקרון העולה מהדרשה, הלומד שהכלל ההלכתי האמור כאן חל במקרים הדומים לפרט המפורש בפסוק. הרמב"ם הביא את תמציתה של הדרשה, אך השמיט את הכללים והפרטים. הרמב"ם קרב מאד את הדרשות האלה לתבנית של בנין אב. הוא למד מתכן הכתובים על מקרים נוספים, דומים. והבדיל את המקרים האלה ממקרים שאינם דומים. (ויש הרבה להאריך בדרכו של הרמב"ם, וכתבתי על כך חיבור בפני עצמו).

דרכו של הרמב"ם היא לבאר כל מדרש כלומד את התכן של הפסוק. ואף אנו בספרנו נלך בדרך זו.

נעיר שרש"י ובעלי התוס' לא תמיד הלכו בדרך זו. אבל הרמב"ם, ובעקבותיו הריטב"א, הלכו בד"כ בפירושיהם אחר התכן של הכתוב, ולא באו ללמוד הלכה אקראית מכל מלה ללא קשר למשמעותה.¹⁸

¹⁷ יש מקרים שבהם נראה כאילו המדרש למד הלכה מפסוק, אך למעשה אין זה כך. אלה מקרים בודדים ומעטים, וברוב המקרים המדרש אכן לומד הלכה מהפסוק. אך יש לתת את הדעת לכך שיש מקרים שבהם המדרש לא למד את ההלכה מהפסוק. ההלכה היתה ברורה לו מסברה או ממקום אחר. והוא רק היה צריך להסביר איך הוא לומד כעת את הפסוק.

כך בקשנו להסביר בשבועות לט, להלן עמ' תקסב, לגבי שבועת עד אחד. השבועה היא סוג של שבועת הטוען. אלא שהתנא היה צריך להסביר מדוע לא יחול כאן "לא יקום עד אחד באיש" והסביר. אבל ודאי שמהמלים "לא יקום עד אחד באיש" לבדן אי אפשר לחיב שבועה. (ודבר דומה אמרנו על דרשת טומאת כה"ג ונזיר למת מצוה בברכות יט:).

וראה גם דברינו בשבת כה. הערה טז.

וכך הוא בדרשות רבות שעליהן אומרים ושניהם מקרא אחד דרשו. וכן דרשות ודאי ולא ספק.

ראה גם יבמות כח: ובמה שכתבנו על כך בהערה כא ביבמות ג: לפי ר"ש ואשה אל אחתה לא תקח לצרור, כולל גם צרות ע"י זקה, את זה הוא דורש מהפסוק ואשה אל אחתה לא תקח לצרור, משעה שנעשו צרות זל"ז. עדין א"א ללמוד מכאן שבשעת נפילתן ליבום נעשו צרות זל"ז, שהיא גופה השאלה שאת התשובה לה אנו מבקשים. את זה לומד ר"ש מן הסברה. (כמו יתר הדוגמאות המוזכרות כאן).

מטרת הדרשה אפוא היא לא להביא מקור להלכה, אלא להראות כיצד קורא התנא את הפסוק עם סברתו. אין כאן ראייה לסברתו, שהרי את הפסוק אפשר לפרש גם אחרת. מטרת הדורש היא להראות כיצד נתן לקרוא את הפסוק עם הסברה הזאת. ומדוע כאשר אנו מקבלים את הסברה (כגון: הסברה שזקה היא כאישות, שהרי היא מיועדת לביאת היבם ולהמשך נשואי המת), ממילא מתברר שהפסוק מצוה שלא תחול הזקה על שתי אחיות.

וראה גם יבמות נז. הערה רטו.

דרכים עקרוניות ללמוד ההלכה מהפסוק

להלן נבקש לנסות לבאר בקצרה מקצת מן הדרכים ששמשו את חכמינו כדי ללמוד את ההלכה מן הכתובים.¹⁷ נבאר את הדרכים באופן שמתבאר ע"פ משמעות הכתובים, ולא בדרך שרירותית צורנית.

עמדנו על כך שכאשר עולה לדיון שאלה הלכתית שהתשובה עליה לא אמורה בתורה בפירוש, אפשר להשיב עליה בדרך ההכרח, כלומר: הראיה העקיפה. מתוך שהתורה אומרת כך וכך, אפשר להוכיח שההלכה היא כך, שכן אילו לא היתה ההלכה כך, לא היתה התורה אומרת כך. לפי דרכנו למדנו שכך היא ההלכה. (ובמקרים כאלה אין הכרח ללמוד מתוך הפרשה העוסקת במצוה שעליה אנו שואלים. יש מקרים שבהם תבוא ראייה כזאת מתוך פרשיה אחרת).

אפשר גם להשיב על השאלה ההלכתית בדרך של הבנת העקרון¹⁸ העומד ביסוד הכתובים וביסוד המצוה שהתורה מצוה, ומתוכו לגזור את המסקנה המתבקשת במקרה העומד

¹⁷ לפני הביאור נעיר שאפשר לדמות את למוד ההלכה מן הפסוקים ללמוד המשניות ע"י האמוראים. לאמוראים היו דרכים רבות לנתח את המשניות והבריתות שלפניהם. בדורות מאוחרים נכתבו על כך ספרים רבים כגון יד מלאכי, הליכות עולם, ועוד ספרים רבים של כללי הש"ס וכללי התלמוד, שכתבו ראשונים ואחרונים. ספרי הכללים האלה לא עמדו בפני האמוראים, הספרים האלה הם נתוח מאוחר של דברי האמוראים. אפשר ללמוד את הגמ' בלי ספרי הכללים, אבל אי אפשר ללמוד את הגמ' רק באמצעות ספרי הכללים בלי לדעת ללמוד. אי אפשר לקחת את הכללים האלה וללמוד באמצעותם לבדם את המשניות והבריתות. לא משום שהיתה להם מסורת על הכללים של יד מלאכי למדו האמוראים והראשונים כפי שלמדו. לא היתה להם מסורת כזאת, אלא אחרי זמן האמוראים והראשונים סוכמו דבריהם בספרי הכללים. כך צריך לראות גם את ברייתא דר' ישמעאל. ברייתא דר' ישמעאל היא יד מלאכי שכתב ר' ישמעאל על דרכי החשיבה של דרשני זמנו של ר' ישמעאל והדרשנים שקדמו לו. הדרשנים האלה למדו את הפסוקים לעומק ולמדו מהם הלכות. אח"כ בא ר' ישמעאל ובאר לאחר מעשה כיצד למדו. הבריתא של ר' ישמעאל נכתבה לפי הדרשות, ולא להפך. כל אדם לומד כפי שהוא לומד. דרכי הלמוד ותבניות הלמוד והחשיבה לא נוצרו ביום שבו נקרא שמן. הן קימות גם בלי שיקרא להן בשם. הן קימות מאז ומעולם, וגם בטרם נקרא להן שם. ואדרבה, לפעמים הקריאה בשם רק מגבילה אותן. החכם שדרש את ההלכה דרש כפי שדרש לא מפני ששאף לצעוד בדרך המוכתבת ע"י הקורא בשם וע"פ כלליו, אלא משום שקרא, למד ודרש כדרכם של קריאה ושל למוד. אחרי שילך החכם בדרכו יבוא מי שיבוא ויקרא בשם לדרכו של החכם. המדות של ר' ישמעאל אינן מדות שרירותיות שאפשר לדרוש בהן את התורה במנותק ממשמעות הכתובים. המדות הן סכום של דרכי החשיבה של התנאים שקדמו לר' ישמעאל, כפי שסכם ר' ישמעאל את צורות החשיבה התנאיות. אבל מדובר בצורות חשיבה חשבוניות המבוססות על ההגיון ועל הבנתם הפשוטה של הפסוקים. כדי להבין את הדרשות האלה צריך ללמוד את הפסוקים בדרך הקריאה וההגיון. וכך נעשה בספרנו זה. אח"כ אפשר לנתח את כללי החשיבה שהשתמשו בהם. אבל אי אפשר להתחיל בשלש עשרה המדות. מי שחושב שהוא יכול ללמוד לעומק את ברייתא דר' ישמעאל ואז ידע ללמוד מדרשי הלכה, משול למי שמעולם לא למד גמרא והוא חושב שאם ילמד יד מלאכי יוכל מיד ללמוד היטב כל סוגיא. לא על הדרך הזה תהיה תפארתנו, ולא בדרך זו נלך בספרנו. צריך להתחיל בלמוד הפסוקים. הכללים אינם העקר. (ולפעמים אפשר לפרש דרשה לפי כללים שונים, ראה דברינו ביומא מד הערה פה). העקר הוא לדעת כיצד ללמוד. ואת זה נבקש לעשות בספר זה.

האמוראים נתחו את הדרשות כאשר לפנייהם כבר עומדת ברייתת שלש עשרה מדות וברייתת ל"ב מדות, ולכן צורת החשיבה שלהם היא אחרת. (וראה דברינו במעילה יג. הערה ב).

למרות מה שאמרנו כאן, ננסה בעמודים הבאים להסביר חלק מכללי הדרשות, אך העסוק בכללי הדרשות אינו עקר הספר. עקר הספר הוא הלמוד עצמו. ולגבי הכללים – לא נוכל להתייחס אלא לטפה מן היסוד, כי רבים הם.

לפנינו. כאשר מובן העקרון שהתורה באה ללמד, אפשר להבין את אופי ומהות ההלכה האמורה בפסוק, ומתוך כך להסיק מסקנות לגבי פרטי הלכות שלא התבארו בפירוש. דרך נוספת שבה המדרש לומד היא דמוי דבר לדבר. אם ע"י בנין אב וקל וחומר, ואם ע"י גזרה שוה שנדון בה בהמשך דברינו. כאשר התורה לא פרטה הלכה מסוימת, ואנו שואלים שאלה הלכתית שתשובה עליה לא נאמרה בפירוש, נוכל ללמוד מן המקרה הדומה לו. או לחלופין: להבדיל אותו מן הלא דומה. גם כאן, הדרשה אינה כלי פרשני אלא כלי שנועד להשיב על שאלה שהפשט כלל אינו עוסק בה. אבל אפשר ללמוד אותה בדרך פשוטה ע"י הבנת כונת הכתוב. כאשר מובן העקרון שהתורה באה ללמד, אפשר להסיק ממנו מה צריכה להיות ההלכה במקרה הנדון. אפשר, כאמור לעיל, להבין את אופי ומהות ההלכה האמורה בפסוק, ומתוך כך להסיק מסקנות לגבי פרטי הלכות שלא התבארו בפירוש. כמו כן אפשר גם להסיק מכאן שאותו עקרון ינהג גם במקרים דומים. בין אם הם דומים במהותם, ובין אם הם דומים בלשון שבה התורה מתארת אותם. ואולם, נבקש לפרט כאן כמה דרכים נוספות:

למוד מן הפשט

לפעמים יש מדרש שכתוב בשפה מדרשית, אבל כאשר בוחנים אותו רואים שלמעשה הוא אומר בדיוק את אשר נאמר בפשט הפרשיה^פ. (וכבר הערנו לעיל שגבולות הפשט והדרש אינם ברורים^ט).

הכרח מעשי

לפעמים המסקנה עולה מן הפסוקים גם בדרך אחרת: אם לא תנהג לפי ההלכה האמורה, לא תתקיים המצוה שהתורה מצוה^פ. אם יקום בית דין שקול, עלול להִנָּצַר מצב שבו לא תוכל להכריע על פי רוב. אם לא תפרוש סמוך לוֹסֵת, אתה עלול לעבור על אָסוּר נִדֵּה^א, אם לא תאפה את שתי הלחם אחת אחת לא תוכל לודא שבכל אחת יש בדיוק עשרון. (ראה מנחות צד. והסברנו שם). אם לא תקבל את כל הדם, לא תוכל לתת את כלו על היסוד. אם הכהן יאכל עוד מאכל עם המנחה – לא תתקיים מצות אכילת המנחה (ראה תמורה כג.). אם לא תשוה את בעלי הדינים – לא תוכל לשפוט בצדק. אם תקבור מת במגרשי הערים – לא יהיה אותו מקום לבהמתם ולרכושם (ראה מכות יב.) ועוד^ב.

^פ וראה להלן הערה קצה.

^ט וראה לעיל בפרק "גבולות הפשט והדרש" ובהערות שם.

^פ וכאן נוצרת הלכה למעשה שאינה מן השרש, וכפי שנבאר בניזיר מד. הערה נא.

^א וראה כל דברינו במו"ק ה. (ושם גם בהערה טז). וראה דברינו בברכות יט: הערה מד. וראה גם להלן הערה קטו שיש לעשות את כל הנדרש כדי שהמצוות תתקיימה.

^ב ולפעמים ההכרח נוצר מהצורך לקבוע ולברר את דברי התורה. וכך בארנו בר"ה כ., שהתורה מצוה על החדשים, וממילא אנו מצויים לקבוע מתי הוא החדש, שאל"כ לא נוכל לקיים שום מצוה התלויה בחדש. (אך ראה גם כיצד בארנו זאת בר"ה כא:).

מטרתה של תושבע"פ היא לתת הדרכה מעשית לקיום תושב"כ. לכן היא כוללת הרבה הלכות שהן מחוייבות משום שכדי להגיע למטרה העקרונית שבתושב"כ יש לעשות את המעשה העולה מן המדרש.

פירוש מעשי לאמור בתורה

פעמים רבות הדרשה היא נתינת משמעות מעשית הלכתית להגד הצהרתי או עקרוני.²¹ אם התורה אומרת שיש לאהוב את ה' בכל לבבך ובכל נפשך, במה תפחן אהבה בכל נפשך? מכאן דרשו חכמים שעל אהבת ה' יש למסור את הנפש, משום שאם אין אתה מוסר את הנפש על אהבתו, נמצא שאין אתה אוהב אותו בכל נפשך. מכאן מתחייב שאפילו אם אומרים לאדם למסור את נפשו על אי עבודת עבודה זרה, ימסור את נפשו. זאת לא משמעות הכתוב, אבל זו מסקנה שאפשר להסיק ממשמעות הכתוב.

התורה מצוה "שום תשים עליך מלך", חכמים למדו מכאן הרבה מאד הלכות שאם לא נקים אותן נמצא שלא שמנו את המלך עלינו.

התורה אומרת "וכל העם ישמעו וייראו", ממילא חייבים לפרסם, שאל"כ – לא ישמעו העם. כלומר: המדרש לא בא לפרש את הכתוב, אלא ללמד הלכה שאם לא תקיים אותה – נמצא שלא קיימת את האמור בכתוב. כונת המדרש היא כאומרת: "וכיצד יתקיים האמור כאן? ע"י שתעשה כו"כ".

סכומו של דבר: התורה שבכתב מדברת בשפה עקרונית²², המדרש נותן למצוות פירוש מעשי הלכתי.²³

פעמים רבות עיון במדרש מלמד שהמדרש מצביע על כך שמקרה מסוים הוא מקרה פרטי של כלל שהוזכר בתורה, וממילא חלה עליו ההלכה האמורה בכלל. כגון: בשבועות ל-לא. מביאה הגמ' מקרים רבים שנלמדו כלם מהפסוק "מדבר שקר תרחק", כי כל אחד מהם הוא קרוב לדבר שקר. הלכות רבות נלמדו מ"ובערת הרע מקרבך" כי מי שלא מקיים אותן לא מבער את הרע. וכד'.²⁴

פירוש מלים

יש דרשות שאינן אלא בקשת פירוש למלה שנאמרה בתורה. דרשות מעין אלה אינן נצרכות למי שחי בימי משה ודובר את לשון התורה. אבל מי שחי בתקופה אחרת, משהשתנתה הלשון, צריך להשתמש בכלי מחקר לשוני כדי לברר את פירושה של מלה.²⁵ במקומות רבים בש"ס למדים באורי מלים מהשואה ללשונות אחרות.²⁶

²¹ כך היא לשונם ההלכתית של חכמים, לא רק במדרש. וראה דברינו לעיל עמ' ז. וראה זבחים ז:ח-ה: הערה לא.

²² וראה להלן הערה קצז.

²³ וראה בענין זה בדברינו בסכה כט: לא. לב. לג: ויומא עא: וזבחים יח:, ויבמות עה:., וראה לעיל הערה ו. (וראה לעיל הערה פב שלפעמים הצרך לברר יוצר צווי).

²⁴ וראה להלן בעמ' נח בפרק "למוד מנביאים וכתובים" שדרשות מסוג זה אפשר לדרוש גם מהנביאים והכתובים.

הזכרנו כאן אפוא את דרך דרישת השם. המדרש דורש את שמו של דבר ומניח שלא בחנם נקרא כפי שנקרא, ולכן נוכל ללמוד מכך. יש מקומות שבהם המדרש דורש מדוע קראה התורה לדבר בשם מסוים אע"פ שיש לו גם שמות אחרים¹⁹. זה אינו באור מלה, אבל גם כאן מניח המדרש שלא בחנם קראה התורה בשמו כפי שקראה.

דקדוק בלשון התורה

דקדוק בלשון התורה אינו למוד מצורתה החיצונית של המלה, אלא למוד מתכנה. כל עוד הוא אינו מנתק מהבנת משמעות המלה. הרי זה כלי פשוטי. בין אם הוא עומד בפני עצמו, ובין אם הוא עומד על כך שבמקום מסוים התורה שנתה מדרך הלשון הרגילה שלה. ובלבד שברור מתכן המלים מדוע הדקדוק הזה מחייב את ההלכה הזאת דוקא. הדיוק הלשוני אינו עומד בסתירה ללמוד משמעות הכתובים. להפך. גם אם נדמה במבט ראשון שיש כאן למוד מצורת המלה ולא ממשמעותה – אין הדבר כן. כל עוד הדבר נעשה בשים לב למשמעות המלה הנידונה, וכשהדרישה איננה שרירותית אלא ברור מכללי הלשון שאם הפסוק מנוסח דוקא כך הרי משמעות המשפט היא דוקא כפי ההלכה הנידונה – ודאי שיש לדייק ולדקדק בלשון התורה. (ובלבד שזוהי אכן המשמעות התחבירית של המשפט בשלמותו ובהקשרו, ושאינ מנתקים מלה ממקומה במשפט). זוהי צורת דרשה פשוטה ביותר.²⁰

אמנם גבולות דרך הדרשה הזאת שנויים במחלוקת. עד כמה אנו רשאים לדקדק בלשון התורה, ומתי יכולים אנו לומר דברה תורה כלשון בני אדם.²¹ בכלל הדקדוק בלשון התורה אפשר להזכיר גם את שימת הלב לשאלה מה הדגישה התורה ומה הקדימה. וראה דברינו להלן שבועות ד: (עמ' תצו) שם בארנו דרך דרשה זו.

קריאה דווקנית בתורה

יש דרשות שמבוססות על ההנחה שאת הפסוקים יש לקרוא בקריאה דווקנית, וההלכה נוהגת דוקא אם מתקיים בדיוק נמרץ מה שאמור בפסוק. לדוגמא: את החיוב במי שנשבע לשוא מתארת התורה במלים "או נפש פי תשבע לבטא בשפתים להרע או להיטיב". מכאן מדקדקת הגמרא בשבועות כו: שהחיוב הוא דוקא במי שבטא בשפתיו, ומי שרק גמר בלבו אינו מתחייב. הרמב"ם הביא את הדרשה הזאת בשבועות ב י. בסנהדרין יא: "תנו רבנן אין מעברין את השנים אלא ביהודה ואם עיברוה בגליל מעוברת העיד חנניה איש אוננו אם עיברוה בגליל אינה מעוברת אמר רבי יהודה בריה דרבי שמעון בן פזי מאי טעמא דחנניה איש אוננו אמר קרא לשכנו תדרשו ובאת שמה כל דרישה שאתה דורש לא יהיו אלא בשכנו של מקום". הרמב"ם הביא את הדרשה הזאת בהל' קדוש החדש ד יב, אף על פי שפסק כחכמים. במכות ז: דורש שמואל "ויפל עליו וימות עד שיפול דרך נפילה". במכות ח.

¹⁹ ראה באורנו בכ"ק כז. כח.

²⁰ ואולם, כפי שנבאר בהערה קנב, דרשות המבוססות על יתר דקדוק בלשון הפסוקים, החורג מהפשט, פעמים רבות באות כדי ללמד הלכה שנלמדת גם בלעדיתהן.

לא

דורשת הברייתא: "ומצא פרט למצוי שלא ימכור ברחוק ויגאול בקרוב ברעה ויגאול ביפה". הבריתא עומדת על הדוקאיות שבלשון הכתוב, דוקא אם יקרה הדבר בדיוק כמתואר בכתוב, (ואע"פ שאפשר היה לומר שדבר הכתוב בהוה) שהשיגה ידו ומצא, דוקא אז יכול לגאול. ועוד מצאנו שם: "ומצא פרט לממציא את עצמו מכאן אמר רבי אליעזר בן יעקב אם משיצתה האבן מידו הוציא הלה את ראשו וקבלה פטור". במכות כב: דורשת המשנה: "ואינו מכה אותו לא עומד ולא יושב אלא מוטה שנאמר והפילו השופט". ואפשר להביא עוד דוגמאות רבות.

דרשה זו שונה מהדקדוק בלשון הכתוב שעסקנו בו לעיל. אבל גם זו דרך דרשה שקל להבין אותה.^{קכה}

יש כמה דרשות המבוססות על כך שאם יש הבדל, ולו קל שבקלים, בין המקרה שקרה לבין המקרה המתואר בפסוק, אין לקיים את הדין האמור בפסוק. השאלה האם אפשר ללמוד הלכות באופן כזה עולה כבר בגמרא. בסנהדרין מה: מצאנו דיון בשאלה מה הדין אם אי אפשר לקיים את הדין כפי שהוא. אבל יש בש"ס כמה וכמה דרשות שמניחות שצריכים להתקיים התנאים המדויקים האמורים בפסוק. (ונעסוק בדרשות כאלה להלן בפרק "חלק מעכב בפסוק").

למוד מנושא הפרשיה

לפעמים אפשר להבין את מהות הדין מהנושא של הפרשיה. ראה למשל מה שבארנו בחולין קיג. שם נשאלה השאלה האם "לא תבשל גדי בחלב אמו" אסור משום שאין לבשל את הבן עם האם, או משום אסורי אכילה. והשבנו שכיון שהפסוק כלו אומר "לא תאכלו כל נבלה לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה או מכר לנכרי כי עם קדוש אתה לה' אלהיך לא תבשל גדי בחלב אמו" משמע שבאסורי אכילה אנו עוסקים. הנושא של הפרשיה הוא לא אסורי אם ובנה אלא סוג הבשר שמותר או אסור לאכול. מכאן שהאסור הוא כללי באכילת בשר: אל תאכל את הבשר בחלבו, הגדי אינו אלא דוגמא. כונת הפסוק היא אל תאכלו את הגדי והדומה לו בחלב, כשם שאין לאכול כשהוא נבלה. ראה גם בדברינו במנחות סה.-סו.^{קכז} שם בארנו שהזכרתן של פרשיות העמר ושתי הלחם בתוך פרשת המועדים, מלמד שאלה הן מצוות של מועד, ולכן בהכרח קבוע להן זמן.^{קכח}

ההקשר האמור בפרשיה

פעמים רבות הלמוד הוא מתוך ההקשר הכללי של הפרשה, והרעיון העומד ביסודה^{קמ"ח}. כך היא הדרשה התנאית. בתמורה יג. מובאת הבריתא האומרת "יכול יהו קדשי בדק הבית

^{קכז} לכל פרשיה בתנ"ך, בין פרשיה הלכתית ובין פרשיה ספורית, (וראה חולין ק: הערה קה. שאין בתורה צוויים שאינם חלק מספור מעשה), יש נושא שבו עוסקת הפרשיה. (וראה דברינו ביבמות ד. הערה כו שבספר דברים הדבר שונה מעט, וכן כתבנו גם לעיל הערה נד, אבל גם בספר דברים יש נושא לכל פרשיה). לכל פרשיה יש ענין אחד שהוא הענין הנדון בפרשיה. והוא הנקרא בספרנו הנושא. וממנו יש ללמוד. ואמנם, אפשר לדקדק ולדיק מלשון הפרשיה וללמוד לפי דרכנו גם על ענינים אחרים, אבל רק הענין שהוא נושא הפרשיה יאמר בה במפורש. ולכן כל דבר האמור בה בפירושו, אפשר ללמוד מענינו ולפי זה לפרשו.

עושין תמורה ת"ל קרבן מי שנקראו קרבן יצאו קדשי בדק הבית שלא נקראו קרבן". כפי שבארנו שם, התנא לומד את הקשר הפסוקים, כל המקדישים פודים את קדשיהם, מלבד מי שמקדיש בהמה אשר יקריבו ממנה לה'. אותה אי אפשר לא לפדות ולא להמיר. היא עצמה צריכה להיות מוקרבת. כך עולה מן ההקשר ומן הפרשיה כלה. אבל האמוראים שואלים הלא גם קדשי בדק הבית נקראו קרבן, ומתמצים שאינם קרבן לה'. הנושא שהפרשיה עוסקת בו מלמד על פירוש המלה קרבן בהקשר הזה.³² התנא כנראה לא ראה צורך לציין זאת, משום שהיה לו ברור שהוא דורש את ההקשר ולא את המלה האמורה. אבל האמוראים שדרכם לדייק במלים, היו צריכים לשאול ולהשיב שכאן אין הדבר כן, והתנא לא מתכוון שהם אינם קרבן כלל, אלא שהם לא קרבן בהקשר שהפרשיה מדברת עליו.³³

בערובין יז: דוחה רב אשי את האפשרות ללמוד את אסור הוצאה מרשות לרשות מהפסוקים האמורים בפרשת המן. רב אשי דוחה: "אמר רב אשי מי כתיב אל יוציא אל יצא כתיב". רב אשי מתיחס למדרש קדום שלמד מפרשת המן. בני ישראל נצטוו שלא לצאת ללקוט מן בשבת ולהביא לבתיהם, אך הם לא שמעו אל הצווי: "וַיְהִי בַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי יֵצְאוּ מִן הָעֵם לְלֶקֶט וְלֹא מֵצְאוּ: ס וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה עַד אָנֹכָה מְאַנְתֶּם לְשֹׁמֵר מִצְוֹתַי וְתוֹרֹתַי: רְאוּ כִּי ה' נָתַן לָכֶם הַשֶּׁבֶת עַל כֵּן הוּא נָתַן לָכֶם בַּיּוֹם הַשְּׁשִׁי לֶחֶם יּוֹמִים שָׁבוּ אִישׁ תַּחֲתָיו אֵל יֵצֵא אִישׁ מִמְּקוֹמוֹ בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי: וַיִּשְׁבְּתוּ הָעָם בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי". משה מצוה את ישראל שלא יצאו בשבת להביא מן מן המדבר: שָׁבוּ אִישׁ תַּחֲתָיו אֵל יֵצֵא אִישׁ מִמְּקוֹמוֹ בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי.

מכאן דרש מי שדרש³⁴ שאין להביא בשבת משא מבחוץ אל רשותו. כמו שבני ישראל נצטוו שלא להביא מן מן המדבר אל אהליהם. כשלמדים את הדרשה מתוך ההקשר שלה היא מובנת מאד. אבל הדרשן כנראה אמר "אל יצא אל יוציא" ולכן הקשה עליו רב אשי. דרשה מעין זו האמוראים מסרבים לקבל. אם נפרש את הדרשה כלשונה – קשה מאד לקבל אותה. ואולם, אם נפרש את הדרשה ע"פ הקשרה היא הגיונית מאד. הלא הצווי הוא שלא להביא מן מן המדבר. כלומר שלא להוציא מרשות לרשות. בדרך זו נבקש ללכת בספר זה.

למדה הזאת התיחס כבר ר' ישמעאל בבריתא של שלש עשרה המדות שמנה. ובאר כך: "דבר הלמד מענינו כיצד ואיש כי ימרט ראשו קרח הוא טהור הוא, יכול יהא טהור מכל טומאה, תלמוד לומר וכי יהיה בקרחת או בגבחת נגע לבן אדמדם דבר למד מענינו שאינו טהור מכל טומאה אלא מטומאת נתקים בלבד". כלומר: אי אפשר לפרש את המלה "טהור

³² פעמים רבות מן ההקשר יכולים אנו ללמוד שאין כונת הפסוק כלשונו המלולית. וראה מה שהערנו בכתובות לח.: הערה כב.

³³ ראה דברינו במנחות סה:–סו:, עמ' שעב, (ושם בהערה פג). שם בארנו שההבדל בין הפרושים לבייתוסים בדרשת ממחרת השבת הוא שהפרושים דרשו את היות הפסוקים האלה כתובים בתוך פרשית המועדים. (והרחבנו שם בהערה פג ואף הפנינו שם לסוגיות נוספות שעוסקות בשאלה האם אלה מצוות הזמן, ולומדות מההקשר של הפרשיה). גם בפסחים ע: בארנו מדרש על הדרך הזו, כפי שבארנו שם בהערה קלה. אמנם, יש מקרים שבהם בכל זאת גוברים דברי הפסוק עצמו על דברי כלל הפרשיה. ראה למשל דברינו בחולין עת.: לגבי שחיטת אותו ואת בנו בחולין.

³⁴ לא ידוע מיהו הדרשן שדרש כך, אבל מתוך שרב אשי חולק על הדרשה הזאת, משמע שהיה תנא או אמורא כלשהו שדרש כך.

הוא "במנתק מהקשרה, וללמוד ממנה שכל קרח אינו מקבל טומאה. ההקשר מלמד שכונת הפרשיה לומר שבקרחת לבדה אין טומאה. ולא הובאה אלא כדי ללמד את המשך הדברים. אי אפשר לדרוש מלה בלי לקרוא את ההקשר הכללי בו היא נאמרה^{כז}. דרשות רבות מבוססות על המסר הכללי האמור בפרשה ועל ההקשר הכולל שלה. (ובמקרים רבים – גם בהשוואה למקומות אחרים בתורה).^{כט}

הבנת עקר הפרשה

פעמים רבות הדרשה מבוססת על הכרה בכך שהכלל העיקרי בפרשה הוא כלל מסוים, והפרט לא נאמר אלא כדי לבאר ולהמחיש את הכלל. צריך לדעת להבחין בין העקר והטפל בפסוק, ולענות על השאלה על מה אנו רואים שהתורה הקפידה. מה העקר בפסוק. אשר עליו אומר המדרש ת"ל כו"כ מ"מ. כלומר: זהו עקר הפסוק^ט. והשאר טפל לו.

טעמא דקרא

יש כמה סוגים של דרישת טעמא דקרא.

יש מקרים שבהם הטעם אמור בפירוש בפסוק, וגם אם אינו אמור בפירוש, הרי אפשר ללמוד אותו מכלל הפרשיה והרוח אשר בה. ולפי זה אפשר להסיק מסקנות הלכתיות, שאם הטעם לא מתקיים בטל גם הדין. או לפחות: שאי אפשר לקים את הדין בצורה שסותרת את הטעם.

יש סוג אחר של דרישת טעמא דקרא: מקרים שבהם הטעם אינו אמור ואף אינו רמוז. אבל סברה היא שמפני כך אמרה התורה את הדין.^{כז} לפעמים הסברה ברורה מאד ופשוטה מאד, ולפעמים היא לא ברורה ויש מקום לדון האמנם זהו הטעם.

אלה שני סוגים שונים של דרשה. הסוג הראשון לומד את דבריו מתוך הפסוקים. הסוג השני מכניס את סברתו לתוך הפסוקים. ההבחנה בין שני סוגי הדרשה האלה, מלבד היותה מחויבת הסברה, גם אמורה בפירוש בגמ' בב"מ קטו. אמנם, בכמה מקומות אחרים נראה לכאורה שהגמ' לא הבחינה בין שני הסוגים האלה. הגמ' אומרת על ר"ש שהוא דורש טעמא דקרא. יש מקומות שבהם הגמ' אומרת זאת על טעם שאמור בפסוק בפירוש, כמו ביבמות כג. וקדושין סח:, ויש מקרים שבהם הגמ' אומרת זאת על טעם שלא אמור בפסוקים, כמו בגטין מט:^{כט}

^{כז} שמעתי ממור"ר הגרז"ן שאין פוסקים הלכה ע"פ טעמא דקרא (מעין גזה"כ שאומר תוס') אלא לגבי מצוה אחרת, כגון המבשל קרבן בכלי חרש שלא בלע ששוכרו שהרי התורה מצוה לשכרו ואין לדרוש את הטעם כדי לפטרו ממה שנאמר בפירוש, ואעפ"כ למדנו משם למקומות אחרים את הכלל שכלי חרש אינו יוצא מידי דפיו, וכגון בכור שנהרג בתוך שלשים שלמדנו משם ששלשים מוציאים מידי נפל, ואעפ"כ אם התאכלו המעות בתוך ל' יפדה שוב (וראה גם שבת קלה: הערה קיד), וכן במסכת ביצה לגבי שצריך מנין אחר להתירו שנלמד מטעמא דקרא. וכאלה רבים. בכל מקום שבו יש בתורה הלכה ברורה אין משנים את ההלכה בגלל טעם. ובכל מקום שבו פרוש ההלכה בתורה אינו ברור, לכו"ע מפרשים ע"פ הטעם. במקום שבו אפשר לדרוש בדרכי הדרשה, נחלקו ר"ש ורבנן אם מתחשבים בטעם, כמו אלמנה עשירה שר"ש דורש מפרשת ואם איש עני הוא לא תשכב, ע"פ הטעם, וחכמים לא.

^{כט} בקדושין סח: דורשים את הפסוק "כי יסיר את בנך מאחריי" ואומרים שדוקא ר"ש דורש אותו בקלות כי הוא דורש טעמא דקרא. בר"כ אומרים שטעם האמור בפירוש ידרשוהו דוקא חכמים. וי"ל שהיא היא. כשנאמרה מצוה ולא

יש טעמי מקראות שאינם מפורשים בתורה ולמרות זאת חכמים דורשים אותם. כך מצאנו בב"מ צ. בהמה שאוכלת ומתרזת מותר לחסמה. סברה הוא. התורה קבעה שאסור לחסום שור בדישו למען השור. ואם האכילה מזיקה לשור – סברה הוא שלא על זה צִנְתָּה התורה. כך גם מצאנו בסנהדרין כט. "מידי אוהב כתיב אלא סברא הוא אויב מאי טעמא משום דמרחקא דעתיה אוהב נמי מקרבא דעתיה". ואולם מצאנו בב"ק קו: שהסברה שבגללה חִיְבָה התורה שבועה דוקא בהלואה היא שאין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו, גבי פקדון מעיז ומעיז. זאת סברה פחות מובהקת. ודאי וודאי שפחות מובהקת הסברה שהטעם היחיד שבגללו אסור לחבול בגד אלמנה הוא שמא תשיא אותה שם רע בשכנותיה. (וראה כיצד בארנו את המדרש הזה בב"מ קטו., שם כתבנו שאין הדבר תלוי דוקא בטעם הזה אלא בעוד עניינים הנלמדים מתוך הפסוק).

יש דרשות רבות שמבוססות על הטעם האמור בפירוש. כמו ביבמות כג. וקדושין סח: וכך מצאנו בירושלמי (תרומות וחלה א ג): "רבי יוחנן בשם רבי ינאי זה אחד משלשה מקריות מחוורין בתורה ובא הלוי כי אין לו חלק ונחלה עמך ממה שיש לך ואין לו את חייב ליתן לו יצא הבקר שידך וידו שוין בו".

ואולם, הסוג הרווח של דרישת טעם המקרא, קשור קשר הדוק למה שהזכרנו לעיל בפרק "ההקשר האמור בפרשיה", הרוח הכללית בפרשיה, וההקשרים שבה, מלמדים הלכה. כך למשל ביבמות יז: אומרת הגמ' שיבום נוהג רק באח מן האב כי יבום בנחלה תלה רחמנא. כלומר: מהפרשה אפשר ללמוד שהיבום הוא חלק ממערכת המצוות של נחלה ושם. (אמנם מביאים שם גם מקור אחר). אח מן האם אינו בעל אותה נחלה ואותו שם. זה עולה מכלל הפרשה. וראה גם דברינו בכרכות לה.

חלק מעכב בפסוק

דרשות רבות מבוססות על ההנחה שאם לא מתקיים כל מה שכתוב בפסוק, או לפחות חלק מסוים שהמדרש מניח שהוא מהותי וחשוב, הרי כלו בטל. אפשר שגם זה סוג של דרישת טעמי הכתובים. לפחות בחלק מהמקרים אפשר לבאר שהדרשן באר בפסוק שהחלק המדובר הוא טעם הדין או לפחות מרכיב הכרחי בטעם הדין. ולכן בלעדיו כל הדין אינו חל. הדרשן הניח שהטעם של כל מצוות השמיטה והיובל הוא כדי לקיים בסופם את מצות תשובו איש אל אחזתו. ואם ישראל לא יושבים בנחלותיהם ואי אפשר לקיים את החלק הזה – הרי כל מצוות השמיטה והיובל אינן מן התורה. וגם מצות שמטת כספים, שהרי גם היא תלויה בשמטת הארץ. (וראה דברינו בערכין כט ובערכין לב).

לפעמים לא מדובר בטעם המצוה אלא בתנאי שמתוך הפסוק עולה שהתורה מתנה בו את העניין. הדרשן למד שלא התירה התורה למכור עבד עברי, וביתר שאת לא התירה למכור אמה עבריה, אלא אם יתאפשרו הפדיון והיובל, ובאמה גם היעוד. כי אמה לא נמכרת אלא כדי שאם ירצה יוכל ליעד, וישראל אינו נמכר אם אי אפשר לפדות אותו (קדושין יא:ב). לכן אין המכירה חלה אם אי אפשר לגרע את הכסף. גם מי שלא יוכל להתקיים בו "ושב אל

התפרש טעמה, ידרוש ר"ש שהמצוה חלה רק במקום הטעם, וחכמים לא. כשתופיע המצוה וטעמה ידרשו חכמים שהמצוה לא תתקיים אלא במקום הטעם, ור"ש ידרוש את הטעם בפ"ע לענין אחר כמו כאן.

לה

משפחתו" לא נמכר. לכן גר לא נמכר, אע"פ שגם כעת אינו במשפחתו. המדרש (ב"מ ע"א.) מניח שעברי יכול להיות עבד רק אם פתוחה בפניו האפשרות לשוב אל משפחתו ביובל. וראה דברינו שם.

יש מקרים שבהם הסברה פחות מובנת. כיון שבבית מנוגע נאמר שצריך לנתוץ את אבניו ואת עציו, לומד המדרש שאם אין בו אבנים ועצים אינו בית לעניין זה. ויש לשאול מדוע. (וראה גם דברינו בסנהדרין קיא:-ק"ג). לגבי עיר הנדחת שאין לה רחוב או שא"א לשרוף את כל שללה. ראה גם במכות ט: לגבי קליטת ערי מקלט לפני שהופרשו ששתן, ובמכות י: לגבי עיר שאין בה זקנים).

לפעמים הדרשן תופש חלק מסוים מתאור הדין כעקר, ולפעמים הוא תופש חלק מתאור המקרה כעקר. ואין בכך סתירה. הוא סובר שהאמור כאן הוא תנאי הכרחי במצוה האמורה. לפעמים ההנחה הזאת לא מתקבלת למסקנה. בסנהדרין יח. לא התקבלה ההלכה שבקשה הגמ' ללמוד שמי שלא יכול לצאת מעיר המקלט במות הכהן לא יגלה כלל. המסקנה היא שעקר המצוה שיגלה הרוצח. וחסד עשתה עמו התורה שהתירה לו לצאת במות הכהן. לא היציאה עקר אלא הגלות.

בחלק מהמקרים הדבר שנוי במחלוקת. נחלקו בכתובות כט האם אפשר לקיים דין קנס במקום שבו אי אפשר לקיים "ולו תהיה לאשה". בפשטות, זוהי מחלוקת בהבנת הפרשיה. מהו עקר הפרשיה ומהו עקר הדין?

כך נחלקו בסנהדרין מה: האם בעינין קרא כדכתיב. כלומר: האם ומתי אנו דורשים שאם הפסוק לא יתקיים ככתבו וכלשונו לכל פרטיו ודקדוקיו לא יתקיים כלל. ובפשטות, ברוב הפעמים שבהם משתמשים בדרך זו קל להביין מסברה מדוע סובר הדרשן שהכתוב מעכב.¹³

¹³ לפעמים הדרשה מאד פשוטה. המדרש עומד על כך שהמקרה האמור בפסוק לא מתקיים, וממילא לא על זה דבר הכתוב. לא נתעכב על מקרים כאלה מרוב פשיטותם. לפעמים המדרש אומר דברים יותר מתדשים, ועדין אפשר להבין מדוע הדרשן סובר שאי אפשר לקיים את האמור בכתוב בלי אותו חלק מעכב. ולפעמים הדרשה עוד יותר מתדשת. ראה למשל מכות י. שנחלקו האם עיר שאין בה זקנים קולטת. כלומר: האם העיר קולטת או שזקני העיר הם אלה שקולטים את הרוצח. וכמו כן נחלקו שם לגבי עגלה ערופה ובסו"מ. ראה גם סנהדרין ק"ב. עיר הנדחת שאין לה רחוב. נחלקו אם עושים לה רחוב או שאין מקימים בה דין עיה"נ. וכן נחלקו (ק"ג). כשיש בה כתבי הקדש, האם גונזים אותם או שאין מקימים בה כלל דין עיה"נ. האם דין עיה"נ אינו מתקיים אלא כששורפים את כל שללה, או שדי בכך ששורפים כל מה שאפשר לשרוף. אבל לא נחלקו שהדין מתקיים דוקא אם הדיחיה אנשים ודוקא מקרבה. גם לא נחלקו שכהן גדול שאין לו אשה לא יוכל לכפר על כל ישראל. ראה גם מכות ט: שערי מקלט לא קולטות עד שהיו ששתן קולטות כאחת. הגמ' (חגיגה ג.) לומדת שמי שלא יכול לשמוע וללמוד פטור מהקהל, ולא זו בלבד אלא מי שלא יכול ללמד פטור מהקהל. עוד לומדת הגמ' (חגיגה ג.) שמי שאינו מצוה בהקהל אינו מצוה בראיה, שהרי בהקהל נאמר בבא כל ישראל לראות. ולכן מי שאינו שומע, כיון שאינו בא להקהל אינו עולה לרגל. ויש לתמוה שהרי לכאורה הקהל נתלה בראיה ולא ראיה נתלית בהקהל. שהרי עשרים ראיות יש בשבוע שאין בהן הקהל. ועוד הלא מוכח שאינם דומים שהרי בהקהל מצויים נשים וטף. ואמנם תוס' (חגיגה ג. ד"ה גמר) הקשה כך ותריך שכיון שהפסוק ממעט במיוחד נשים ומצוה רק את כל זכורך, נשים פטורות מראיה, ואע"פ שבד"כ חיוב הקהל הוא הקובע. ותמוה שהרי משם היה לנו ללמוד שאין לומדים ראיה מהקהל. אלא להפך, כיון שעולים ישראל להראות יקהילם המלך, אך הקהל תלוי בראיה ולא ראיה בהקהל. וראה סוטה כה: שאילונית לא שותה מים מרים כי אינה ראויה לונקתה ונזרעה זרע. ואולם היא ונשים אחרות נאסרות בקנוי, ולא אומרים שכל מי שאין המים בודקים אותה אינה נאסרת. ואולי משום שהפרשה שם מניחה שמי שנסתרה נאסרה ואינה אומרת כן בפירוש, אילו היתה אומרת בפירוש היה מקום לומר שהתורה תלתה זאת באפשרות לשתות. וראה ב"ק מג. כל שאין השור בסקילה אין הבעלים משלמים, וראה שם

קל וחמר

בין המדות שהתורה נדרשת בהן, והראשונה מביניהן, היא מדת הק"ו. ואולם, מתוך המקומות שבהם הוזכר ק"ו בדברי חכמים, במקרים מועטים מאד הק"ו הוא אכן דרך לדרוש את התורה. יש מקרים שבהם הק"ו הוא דרך לדרוש את הפסוק¹³ (וראה להלן), אבל ברוב המקומות שבהם הוזכר ק"ו, לכאורה נראה שמדת הק"ו איננה דרך לפרש ולדרוש את האמור בפסוק. היא אמנם דרך ללמוד הלכה¹³, אבל לאו דוקא דרך קריאה ודקדוק בפסוקים,

שהיא מחלוקת, ושם מג: ר' יוחנן חולק לפחות על חלק מהדברים. גם רב ושמואל נחלקו בכך בב"ק מד. וראה גם דברינו בסוטה כו. להלן עמ' שב לגבי מטרת השקאת מי סוטה, וממילא – מה מעכב בהם. (אמנם יש מקומות שלא אומרים שהכתוב מעכב בגלל כתוב אחר. ראה כריתות ח הערה כב). וראה דברינו בסוטה כז הערה מג, שם הפנינו למדרש דומה בסנהדרין סח:

¹³ יש סוגים שונים של קל וחמר. יש קלים וחמורים שבהם נכר וכולט לעין מה החמור ומה הקל, ולכן דורשים שם קל וחומר. אבל ישנם מקרים רבים של קל וחומר שבהם במקרה אחד נוהג דין א ובמקרה שני נוהג דין ב. כעת אפשר ללמוד קל וחומר לשני הצדדים, ולחייב את דין ב במקרה הראשון ואת דין א במקרה השני. ראה למשל מנחות צד. : "קרבנו לרבות כל בעלי קרבן לסמיכה שיכול והלא דין הוא ומה תנופה שנתרבתה בשחוטין נתמעטה בחוברין סמיכה שלא נתרבתה בשחוטין אינו דין שתתמעט בחוברין ת"ל קרבנו לרבות כל בעלי קרבן לסמיכה ותתרבה תנופה בחוברין מקל וחומר ומה סמיכה שלא נתרבתה בשחוטין נתרבתה בחוברין תנופה שנתרבתה בשחוטין אינו דין שנתרבתה בחוברין משום דלא אפשר". יש בש"ס דרשות רבות מעין אלה, שבהם מועלית אפשרות לדרוש קל וחומר לשני הצדדים, ובדרך כלל אין זו אלא הו"א, והמדרש דוחה אותה בהראותו שבמקרה אחד נאמרה הלכה א ובמקרה השני הלכה ב ותו לא, ולכן אינו דורש לאף אחד משני הצדדים. ואולם, בברכות כא ובבבא מציעא פח: דורשת הגמרא קל וחומר לשני הצדדים ומשמע שם (לפחות בבבא מציעא) ששניהם מתקבלים להלכה אף על פי שאם נפרש שמדת הק"ו מניחה שמבין שני דינים יש אחד חמור ואחד קל, הרי ששתי ההלכות שהגמ' לומדת כאן סותרות זו את זו. וראה להלן בברכות כא. הערה נא שהק"ו האמוראי לא בהכרח בנוי על כך שהחמור חמור והקל קל. הק"ו האמוראי אפוא לא בנוי על ראייה ישירה לכך שהחמור חמור והקל קל, אבל הוא מבוסס על ראייה עקיפה. כלומר: טעמה של מדת ק"ו הוא שאם א חמור מב, אי אפשר שבדבר אחד ב חמור מא. (וכמובן, התשובה היא שיש הרבה מקרים כאלה. שדין א מיוחד לא ודין ב מיוחד לב, אבל את זה אפשר לומר רק אם יוכח הדבר מהכתוב). לכן במקום שמפריך ק"ו לא אומרים דיו, כי אם כך – הרי שבדבר אחד ב חמור מא. (ומנגד: אם הוכחנו שבדבר אחד ב חמור מא – הרי פרכנו את הק"ו, אף אם הוא דבר קטן).

אמנם אפשר לסתור זאת מברכות כא. שם דורשת הגמ' ק"ו מברכת התורה לברכת המזון ומברכת המזון לברכת התורה. וזה תמוה. ואולי מכאן שאין משמעותו של ק"ו שא בודאי חמור מב, אלא כיון שיש דבר שבו א חמור מב, דין הוא שיהיה כן בכל דבר, עד שיוכח בהוכחה גמורה שבדבר אחד אינו חמור מב, ואז יפרך כל הק"ו. אבל אין זה אומר בהכרח שא בעקרו חמור מב. מכאן אפשר ללמוד מהו ק"ו. ק"ו אינו בהכרח קביעה שא חמור מב. הק"ו כאן הוא מדה שיש בה הגיון, כיון שיש מקום שבו למדנו על ברכה לפני דוקא, ובמקום אחר למדנו על ברכה אחריה דוקא, דין הוא שיברכו גם כאן וגם כאן גם לפני וגם אחריה.

וראה כלים ח א, זבחים ג. : ר"א אומר אם הצילה במת החמור לא תציל בכלי חרש הקל, אמרו לו לא, אם הצילה במת החמור שכן חולקים אוהלים, תאמר בכלי חרש הקל שכן אין חולקים כלי חרש. תשובתם של חכמים לר"א אומרת שנכון שמת חמור משרץ, אבל הנושא הנדון כאן הוא לא המת והשרץ, הנושא הנדון כאן הוא הכלי והאהל. אם חולק המקום רשות לעצמו הרי דין פרוטה כדין מאה, ויטמא במת ובשרץ. ואם אינו כן – לא יטמא. השאלה היא האם הוא כלי והאם הוא אהל, ולא מהי הטומאה. ובאהל כל דבר שמאהיל חוצץ, והדבר מסתבר. ובכלי אינו חוצץ אא"כ יעשה כלי לעצמו, וגם זה מסתבר. ובק"ו יש לבחון מהו הנושא הנדון. ואולם, יש מקרים רבים שבהם לא דורשים כך.

וראה את דברי א"ש בביצה כ:, שלמד דין אחד משני סוגי הק"ו. גם ע"י שהראה שלענין אחד הוא חמור, וגם שהראה שהוא חמור מצד עצמו. וכך הוא אומר: "ומה במקום שכירתך סתומה כירת רבך פתוחה במקום שכירתך פתוחה אינו דין שכירת רבך פתוחה וכן בדין שלא יהא שולחנך מלא ושולחן רבך ריקן".

אלא דרך למוד מתוך הלכות שלמודן מהפסוק הסתיים זה מכבר. צורת הלמוד הזאת משמשת לא רק בשעת העסוק בפסוקים, אלא גם בעסוק בדברי תנאים ואמוראים, גם מהם לומדים קל וחומר. קל וחומר אינו דרך לדרוש את הפסוקים אלא דרך להסיק מסקנות מהלכה להלכה. שלא כמדות האחרות שהתורה נדרשת בהן, קל וחומר אינו עוסק בנתוח לשון הכתוב. ואכן, בק"ו מעין זה נמעט לעסוק כאן.

ואולם, לא נוכל שלא להזכיר מדה זו, ולא נוכל להתעלם מהקושי שיש בה: כאשר ברורה חומרתו של החמור וקולתו של הקל¹³ הק"ו ברור (ק"ו כזה מתקבל להלכה פעמים רבות¹³). אבל כאשר דורשים ק"ו מכך שהתורה אמרה שבמקרה א נוהג דין א ובמקרה ב נוהג דין ב, איך אפשר לדרוש כאן ק"ו? מנין לתת את של זה בזה ואת של זה בזה, ומנין שדוקא זה חמור מזה¹³. למה לומר שאם התורה אמרה את דין א במקרה א ק"ו שהוא נוהג במקרה ב, הלא זה בדיוק מה שהתורה מלמדת: שדין א נוהג במקרה א ודין ב נוהג במקרה ב.

ואכן רבים מהקלים והחמורים שבדברי חכמים (ואולי רבם) מלכתחילה לא נאמרו כדי להתקבל להלכה¹³. הם הו"א שנדחו. התנאים מרבים להתנסח בלשון "שיכול והלא דין הוא, וכו'". כלומר: המדרש לא בא ללמוד ק"ו. להפך. המדרש בא לדחות את האפשרות ללמוד ק"ו¹³, ולהצביע על כך שבמקרה א נאמר דין א ובמקרה ב נאמר דין ב, ולכן ינהג דין א במקרה א ודין ב במקרה ב¹³. ולמה לומר שאם התורה אמרה את דין א במקרה א ק"ו שהוא נוהג במקרה ב, הלא זה בדיוק מה שהתורה מלמדת: שדין א נוהג במקרה א ודין ב נוהג

(חז"ל כבר למדונו שכבר בתנ"ך השתמשו בק"ו. המדרש בב"ר בשם ר"י מונה עשרה ק"ו: הן כסף, ואיך ישמעני, ואביה ירק, הן בעודני חי, ואיך תתחרה, ואיך תעשה, ואף כי נלך קעילה, ואף כי רשע, בשאר מדינות המלך, אף כי אש אכלתהו. אדר"נ הזכיר גם ולמך שבעים ושבעה. (בחלק מהם אפשר לחלוק על פרשנות הפסוק וממילא לתהות האמנם ק"ו הוא). ואפשר להוסיף עוד רבים מאד. דוד אומר לרכב ובענה ק"ו בן ק"ו: אשר לתתי לו בשורה, ועליו הוא מוסיף עוד ק"ו: אף כי אנשים רשעים. ויש עוד רבים: ועתה ה' אלהי ישראל הוריש את האמרי. הנה לאבי ולאמי לא הגדתי. בהיות הילד חי. הנה השמים ושמי השמים לא יכלכלוך. הנה שני המלכים. הנה כה מבטנו. הן ישלח איש (וכפי שבארנו זאת ביומא פו:). הנה אשר אין משפטם לשתות. שחחו עזרי רהב. הן בעבדיו לא יאמין. הן בקדושו לא יאמין, הן עד ירח, אתה חסת על הקיקיון, ועוד רבים. ואפשר לפרש שבכללם גם מעט דבש הזה. הנה בני אשר יצא ממעי מבקש את נפשי. ואתה תנצל. שאול ואבדון. אף כי היום יקדש (במנחות צה:צו. פרשו שהוא ק"ו). והק"ו הן בעודני חי נאמר תחלה מפי ה': כי ידעתי את יצרו אשר הוא עשה היום וכו').

¹³ וכפי שנבאר כאן, ק"ו מסוג האומר שאם דין א נוהג במקרה א ודין ב נוהג במקרה ב ק"ו שדין ב ינהג במקרה א, ק"ו כאלה אכן לא התקבלו להלכה. להלן הערה קב נביא סוג אחר של ק"ו, שהוא דרך לדרוש פסוקים. ק"ו מסוג זה מתקבל להלכה. ויש עוד ק"ו פשוטים שמתקבלים להלכה. ראה למשל דברינו בזבחים קג. וכן יבמות נט: ס הערה קפט. וכן שבת קכה. אלה אינם ק"וים של למוד מכך שאם במקרה א נוהג דין א ובמקרה ב נוהג דין ב כ"ש שינהג דין ב במקרה א. אלא אלה ק"ו שיש בהם סברה וחומרתו של החמור וקלתו של הקל נכרות לעין. וכמו שנבאר שם.

¹³ בפשטות, ק"וים כאלה אינם באמת ק"וים, ולא קשה להראות שהם לא באו אלא כדי להדגיש את הדחיה. אמנם בחולין כד. לכאורה הגמ' מתיחסת אל הק"ו כהו"א אמיתית. ואולם גם שם הוא נדחה.

¹³ וגם הבריתא דר' ישמעאל ששאלה מדין ק"ו כיצד, השיבה על כך והביאה מקרה שבו אין למדים ק"ו, (ונבאר זאת בב"ק כה. הערה יז) ולא הביאה מקרה שבו למדים ק"ו.

¹³ אמנם, אפשר שלא בחנם הביא המדרש את הק"ו והפרכא, כוננו להראות את המקרים השונים ואת הדמיון והשוני בדינים ביניהם, ובכך לתת סברה וטעם שיבאר למה בסופו של דבר למד ממה שלמד דוקא את מה שלמד, שע"י כך המקרה שעליו נשאלה השאלה יהיה דינו כמו המקרים הדומים לו.

במקרה ב.^ק (ולפעמים הולך המדרש בדרך זו אפילו כאשר חומר של החמור וקולתו של הקל ברורות הן). מדרשים מסוג זה חשובים מאד לעניינו של ספר זה, שכן הם עוסקים בקריאת הפסוקים, ובעיון מדויקדק במה שכתוב בהם. (כיון שהזכרנו כאן את הק"ו שמלכתחילה לא בא אלא לשם דחייתו, נציין שפעמים רבות צריכות והוא-אמינות המובאות בגמ' הן לא דרשה מבוססת ומסתברת, אלא דרשה כלשהי לתפארת המליצה. האמוראים לא טרחו להביא דרשות אמיתיות טובות ומבוססות כאשר הדרשה מלכתחילה נאמרה כדי שלא להתקבל.)
ואולם, לא בחנם הוזכרה מדת הק"ו בכריתא של שלש עשרה מדות, ואף בתחלתה. פעמים רבות הק"ו הוא דרך לפרש פסוקים. ועל ק"ו כזה נאמר שהק"ו הוא מהמדות שהתורה נדרשת בהן. הוא מסייע בהבנת הפסוק ופרשנותו.^ק ק"ו מעין זה הוא מהמדות שהתורה נדרשת בהן.^ק

למוד לפי דרכנו

הרבה הלכות אנו למדים לפי דרכנו.^ל התורה לא כתבה אותן במפורש, אבל מתוך מה שכתבה התורה אנו יכולים ללמוד אותן. הפסוק לא אומר בפירוש שההלכה היא כו"כ, אבל בדרכים שונות אפשר להוכיח שאלמלא היתה ההלכה כו"כ לא היה הפסוק יכול לכתוב כפי שכתב. וכך, לפי דרכנו אנו למדים שההלכה היא כו"כ.^ל (ובמקרים רבים הלומד אינו מצליח להבין את המדרש, כי הוא מחפש כיצד כתובה ההלכה בפסוק, בעוד שהיא אינה כתובה. אמנם נכון שפעמים רבות האמוראים עושים צריכות לדרשות כאלה כאילו זה מה שבאה התורה ללמד, וראה להלן עמ' סג).

^ק ראה פסחים סו. הערה קיד.

^כ יש מקומות שבהם משתמשים בסברת הק"ו כדי להבין את מבנה הפרשיה, כמו שנבאר למשל בסכה מא:מג. הערה ז, וזו ודאי צורת דרשה מהפסוק, ולא יצירת דין יש מאין בק"ו. ראה גם מה שבארנו במו"ק ז, ושם בהערה כא. גם בביצה יט-כ עסקנו בק"ו, שגם הוא לא מחדש דין יש מאין אלא מפרש שהדין האמור בתורה ינהג גם בקרבנות. כך נבאר גם בב"מ צד:צה, שאם התורה חִיְבָה שומר שכר בגנבה ואבדה וחִיְבָה שואל בנשבר או מת, הרי חִיְבָה זאת בנוסף על מה שחִיְבָה בש"ש, והק"ו מסייע להבין שהתורה חִיְבָה בשואל בנוסף על הפרשיה שלפניו. (וביבמות נט: ס הערה קפט נביא ק"ו שבא לבאר מושג הלכתי שהתורה לא בארה אותו). כך יש לדרוש ק"ו, מיניה וביה בכתוב, וזוהי מדת הק"ו שהתורה נדרשת בה. דוקא ק"ו מעין זה הוא הק"ו שמוסכם על הכל שיש לדרשו והוא הק"ו שבו נדרשת התורה: ק"ו הבא לפרש את התורה ולסיע בלמידתה. זהו ק"ו שבו התורה נדרשת, ולא ק"ו הבא לחדש דין יש מאין או ללמוד הלכה מהלכה שלמודה מהכתוב הושלם זה מכבר. וכך תתורץ הקושיה שנקשה בפסחים סו. הערה קיד. (ובכך יבואר מה שבארנו על ק"ו בב"ק כה. סוף הערה יז, שמדת הק"ו היא מדה שמשוה את האמור בכתוב ולא את מה שלא נאמר. וראה גם נזיר נו הערה סו). וראה גם ביבמות כב:כג. הערה ע, גם שם הק"ו הוא דרך לפרש את דברי התורה, אם כי ראה שם שהקשינו שלכאורה שם אפי"ו לא צריך. (וראה שם, וכן ביבמות יא הערה מד, שיש ק"ו שאינו ללמוד מן החמור אל הקל, אלא ללמוד מהקל בכלל החמור (וראה דברינו במכות ה:)).

^ק וראה מה שנבאר בב"ק כה. הערה יז.

^ל בכלל זה גם הסקת מסקנה על קיומו של דין שלא נאמר בפירוש, או על הגדרתו ההלכתית של אדם או חפץ לענינים שונים. וראה בתענית ב:ג. הערה ג, ור"ה לג. הערה קט שכאשר למדים על דין שלא התבאר בפירוש, מן הסתם הוא דין שלם. דבר שהתורה כתבה אותו בפירוש, יכולים אנו ללמוד מדברי התורה את פרטיו. אבל דבר שאנו מסיקים על קיומו מתוך הכלל, למדים אנו מהסברה את גבולותיו. וראה גם ביבמות כג. הערה עח ובקדושין ד הערה טו.

למוד מאמירה שאינה צווי

פעמים רבות התורה אומרת אמירה שאינה צווי אלא טעם לצווי אחר, או אמירה כללית, אבל אפשר ללמוד ממנה ולהסיק ממנה שמעשה מסוים רצוי לפני ה' או אינו רצוי.^{ק"ה} אם התורה אומרת דבר שאפשר ללמוד ממנו שהתורה מחייבת או שוללת מעשה כלשהו – הרי שכך ההלכה. גם אם לא נאמר הדבר כצווי מפורש.^{ק"ו} (ומצוים אנו בכך בבחינת מצוה ועושה^{ק"ז}, ולא בבחינת שאינו מצוה ועושה. שהרי זו מסקנה שאפשר להסיק מתוך הכתוב בתורה שנתן לנו ה').^{ק"ח}

וראה בהעמק דבר דברים יז טז, שאומר שמה בספר דברים בא לדרוש ולפרש שמה שאמר ה' "לא תוסיפו לראותם עוד עד עולם" הוא צווי, אע"פ שלפי פשט הפסוק בפרשת בשלח אינו צווי, כי יש בדבר ה' כוונות מלבד משמעות העניין.

^{ק"ה} אמנם, הרמב"ם כתב בשרש החמישי לספר המצוות, שאין למנות טעמי מצוות בכלל המצוות. לפי הרמב"ם אין לראות את האמור בתורה כצווי עד שאמר בפירוש כצווי. ואולם נראה שרבות מהדרשות שבמדרשי ההלכה יש לבאר שלא ע"פ הכלל הזה. כפי שנבאר כאן. וראה להלן הערה קט.

^{ק"ו} ראה אור"ש ק"ש א ג, שאומר שיש ענינים שהם להפקת רצון ה' אף כי לא הטיל ולא הכביד בתורת חובה, וכשראו חז"ל כי זה רצון ה' תקנו לעשות כך. למדנו שיש בתורה דברים שאפשר ללמוד שהם רצון ה', וממילא גם אם אינם דין דאורייתא אפשר ללמוד את גדיהם מתוך התורה, שהרי אנו לומדים ממנה איך יעשה רצון ה', וכך יש לבאר דרשות שונות שלמדו חכמים מן התורה על מצוות דרבנן. אפשר לדרוש כי אמנם לא זאת כונת הכתוב ללמדנו שהרי מן התורה אינה חובה, אך מ"מ מכלל הכתוב למדנו את הראוי בעיני ה'. וראה עוד באריכות בדבריו. למדנו שהתחייבו רק את האמור בלשון צווי, אף כי לעתים אנו למדים שגם מחוץ לצווי יש דברים שהם רצון ה' וראוי לעשותם.

^{ק"ז} מה שעושה את המצוה למצוה הוא הצווי. שבלעדיו אינה מצוה. וכפי שנבאר בחולין ק: הערה קד, (אמנם ראה סנהדרין נו. הערה קס, שיש למצוות התורה ערך כשלעצמן גם ללא הצווי). ואולם, מה שהתורה מלמדת שיש לעשות, הרי זה צווי גם אם הלשון שבה נאמר הדבר אינה לשון צווי. התורה מלמדת מה מצוה האדם לעשות גם בלשונות שאינן צוויים. כל מה שאמר ה' שיש לעשות – ממילא אנו מצוים. משצוה ה' שכל איש יקים מצוות שהז"ג, הרי הם מצוים. מעתה מצוה כל אדם, אנשים ונשים, להביא לכך שהאנשים יקימו מצוות שהז"ג. וכל אדם, אנשים ונשים, אינו מצוה להביא לידי כך שנשים תקימנה מצוות שהז"ג. שהרי אנו מצוים להביא לידי כך שיקוים רצון ה' בעולמו. ואם אנו מקימים מצוות כדי שיעשה רצונו בעולמו – מה בין מצוה שהאדם עצמו מצוה בה למצוה שחברו מצוה בה. ומשצוה ה' שכל האנשים יעשו מצוות שהז"ג, הרי זה בבחינת מצוה ועושה לכל המביא לידי כך. (ולכאורה תלוי הדבר במחלקתם של רבי ורשב"ג אם הלעיטהו לרשע וימות ואם ניחא ליה לחבר דליעבד איהו איסורא קלילא ולא ליעבד ע"ה איסורא רבה, ומ"מ פשיטא שאלמלא הטעמים שנאמרו פשיטא שלא יכשיל את חברו. וכל הדברים הללו אמורים עוד לפני שהזכרנו מצות תוכחה וערבות ולפני עור. שהרי גם בלי להזכיר את אלה אדם חייב במעשי חברו. שהרי לא בגלל חיובו כלפי חברו אלא בגלל חיובו כלפי הקב"ה, מצוה כל אדם להביא לעשיית רצון ה' בעולמו. וראה להלן הערה קיג, קטו. וראה רמב"ם (כלאים י לא, אבל ג ה), אמנם תוס' בשבת ד. אומר אחרת. אבל גם את דברי תוס' אפשר לבאר שאמר כן משום תקנה. יש לשאוף לעשיית רצון ה' ברמה הגבוהה שאפשר, הן על ידו והן על אחרים, אלא שאין בידנו לתקן כל רשע וא"א לעבור אסורים לתקן כל רשע ורשע דנפקי מיניה כמה חורבי. והאחרונים הלכו מקצתם בדרך הרמב"ם ומקצתם בדרך תוס', וראה רמ"א (אור"ח שכח י). ב"י (אור"ח שו יד), ט"ז (אור"ח שו ה). ב"ח (אור"ח שו ג). מג"א (אור"ח שו ט). מג"א (תרעא א) ומ"ב (ו). צפנת פענח (מהדורת ה' ע"ז יא א), ואבי עזרי (מהדורת ה' אב). (ועוד רבים).

^{ק"ח} "גדול המצוה ועושה ממי שאינו מצוה ועושה" היינו שגדול מאורע שבו איש קים מ"ע שהז"ג ממאורע שבו קימה אשה מ"ע שהז"ג. אבל הכל מצוים להביא לידי כך שהמאורע יארע.

ביומא עב. מצאנו: אמר רבי אלעזר המזיח חושן מעל האפוד והמסיר בדי ארון לוקה שנאמר לא יזח ולא יסרו.^{קט} אפשר לפרש שפסוקים אלה הם צווי. אבל בפשוטם של דברים קשה לפרש כך. ובפרט שהמשפט "ולא יזח החשן מעל האפוד", חוזר גם בפרשת פקודי שאינה צווי אלא ספור מעשה, ושם אי אפשר לפרש זאת כצווי כי שם הדבר אמור כחלק מספור עשית המשכן ולא חלק מדברי ה' אל משה.^ק אבל אפשר לפרש את המדרש גם אחרת: התורה צנתה לרכוס את החשן אל האפוד בפתיל תכלת כדי שלא יזח החשן מעל האפוד. לפי דרכנו למדנו שאין רצון ה' שיזח החשן מעל האפוד. וממילא מצוים אנו בכך.^{קא} התורה מסכמת את פרשיות המצוות בפרשת אמר (לפני מצוות הרגלים) במלים: "וַיִּשְׁמְרֶתֶם מִצְוֹתַי וְעֲשִׂיתֶם אֹתָם אֲנִי ה' : וְלֹא תַחֲלִלוּ אֶת שֵׁם קִדְשִׁי וְנִקְדַּשְׁתִּי בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲנִי ה' מְקַדְּשְׁכֶם : הַמוֹצִיא אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְהִיּוֹת לְכֶם לֵאלֹהִים אֲנִי ה' ". מכאן למד המדרש שיש לקדש את שם ה'.

אפשר לפרש שהמדרש סובר שיש כאן צווי, אך אין זה פשוט הפסוק. יותר מסתבר לפרש שיש לקים את המצוות כדי ששם ה' יתקדש בתוך בני ישראל. בפשוט הפסוק אין כאן צווי אלא נמוק לקיום המצוות, ומ"מ לפי דרכנו למדנו שיש לקדש את שם ה' בתוך בני ישראל, כלומר בצבור. ממילא תהיינה לעקרון הזה השלכות על ההלכה.

האמוראים דורשים "לא תשא – לא תשיא". נאמר "לא תשא שמע שוא", האמוראים דורשים שאסור גם להשיא לאחר שמע שוא. מפרשים רבים בארו שפירוש המלה "תשא" הוא גם "תשיא". אבל באור זה רחוק הוא מהפשוט. יותר פשוט לבאר שמי שהשיא שמע שוא, הרי גרם לכך שמישהו אחר נשא שמע שוא. ומלשון הפסוק משמע שהדבר אסור. כי יצירת מעשה שהתורה אוסרתו – אסורה.^{קיב}

בדרך זו אפשר לבאר על דרך הישר מדרשי הלכה רבים שדורשים פסוקים שהמחפש בהם את לשון הצווי המצוה את ההלכה האמורה – לא ימצאנה, אבל בנקל אפשר ללמוד מהם שרצון ה' הוא שיעשה המעשה הנדרש במדרש. מסתבר שחכמים ראו בדברי התורה לא רק צוויים פרטיים אלא גלוי רצון ה', ותפקידו של כל אדם מישראל הוא להביא לידי כך שרצון ה' יעשה. את הדרשות קשה להסביר אם נאמר שהן באות לחדש צווי. אבל קל מאד להסביר

^{קט} ואת המצוות האלה מנה גם הרמב"ם. למרות הכלל שהזכרנו לעיל הערה קה. וכן מנה עוד כמה טעמי מצוות מעין אלה. בפשטות הרמב"ם מנה טעמי מצוות שחכמים למדו מהם הלכות. ואולם, עצם העובדה שחכמים סברו שאפשר ללמוד הלכה מטעמי מצוות מלמדת לכאורה שחכמים סוברים שגם פסוק שלא נכתב כדי ללמד הלכה יכול ללמד הלכה. ואם כך – מדוע יגרע חלקם של אלה שלא מצאנו שחכמים למדו מהם הלכה?

^ק ראה חולין ק: הערה קה. שאין בתורה צוויים שאינם חלק מספור מעשה, כלומר: התורה לא תולה צוויים באויר, אלא מספרת ספור אחד ארוך שתחלתו בבריאת העולם וסופו בהכנת ישראל לכניסה לארץ, וחלק מהספור הזה הוא שבהיות ישראל במדבר דבר ה' אל משה ואמר לו דבר אל בני ישראל וכו', כלומר צוה את המצוות. משפט שלא נכתב כחלק מספור המספר שה' דבר אל משה ואמר לו כו"כ, אינו דבר ה' למשה ואינו צווי.

^{קא} ראה יומא עב: הערה קמז.

^{קיב} גם בנזיר יז. שם פשוט לגמ' שאסור לאדם לקבל על עצמו נזירות כשהוא בבית הקברות, כי יצר מצב שבו נזיר טמא. ועוד מקרים שבהם אסור ליצור תוצאה אסורה הבאנו לעיל עמ' כה.

אותן אם נבאר שהפסוק בא ללמד כלל, ולפי דרכנו למדנו שחפץ ה' בכך, וממילא מצוים אנו לעשותו.^{ק"י} כל אדם מצוה שהמצוות תקוימנה.^{ק"י} בדרך זו נבאר בספר זה מדרשים רבים. בשבועות מז: הובאה הדרשה "אזהרה לעוקב אחר נואף מנין ת"ל לא תנאף לא תנאף"^{ק"י}. כלומר: כל אדם מצוה שהמצוות תקוימנה^{ק"ט}, ומי שיוצר נאוף עבר על לא תנאף, כי הצווי על כל אדם הוא שלא יִנְצֵר נאוף.

^{ק"י} וכן מסתבר, שהרי למה מקיים אדם מצוות אם לא כדי שיעשה רצון ה' בעולמו. ואם האדם אינו עוסק בכך שיעשה רצון ה' בעולמו, אלא עוסק הוא במצוותיו שלו עצמו וברוחניותו שלו עצמו, הרי לא את ה' הוא עובד אלא את עצמו. יתר על כן: התורה לא נתנה לאיש הבודד אלא לעם כְּלוּ ולעולם כְּלוּ. התורה לא באה ללמד מה יעשה האיש אלא כיצד יחיה העם בארצו, וכיצד חפץ ה' שיתנהג עולמו. חלק קטן מהתורה הוא מה יעשה כל איש ואיש בשל היותו חלק מהעם כְּלוּ העושה את רצון ה'. (ואפשר שמשום כך צִנְתָּה התורה לשמוע לחכמים ולא לסור מדבריהם ימין ושמאל, וחכמים תקנו תקנות רבות כדי שישמרו ישראל את התורה. וכך ראוי, כי האיש הפרטי שקיים מצוה – מה הועיל ומה הוסיף? לא נתנה תורה כדי לתקן את הפרט אלא כדי שיונהג העולם בדרך ה' כפי שהיא נלמדת מתורתו. ולכן צריך שהעם כְּלוּ יעבוד את ה' כאחד. וכפי שכתבנו בחולין טז: סוף הערה י ובבכורות ד: הערה ז. וראה גם ברכות ד: הערה יב. וראה גם חולין קלט קמ: הערה קנ). ועוד: הלא כל ברוא שייך לבוראו, ואם הוא גוזל את עצמו מיד בוראו, ממילא מצוה כל אדם שישוב הגזל לבעליו. ויתר על כן: להשיב את העולם כְּלוּ ואת הכלל כְּלוּ לעשות את רצון בעליו. המצוות נועדו לתקן את העולם ולא לתקן את ראובן ולתקן את שמעון. העולם הוא שצריך להיות מתקן, שהרי ראובן ושמעון הם בני תמותה והארץ לעולם עמדת. (כך התורה וכך תקנות חז"ל, וכמו שנכתוב במו"ק ה. הערה טז עיי"ש). אמנם, מפני חטאינו גלינו מארצנו, ומיום שחרב בית המקדש שוב אין אנו יכולים לעשות חובותינו ולתקן את העולם במלכות שדי. ולא נשאר לפני אדוני בלתי אם גויתנו, ולכן מיום שחרב המקדש אין לו לה' בעולמו אלא ארבע אמות של הלכת האיש הבודד בארבע אמותיו. לכן עסקה ההלכה בשנים אלה בבירור חלקו של האיש הבודד בארבע אמותיו מתוך התורה כְּלוּ. ואם אינו יכול לתקן את העולם – יעשה לפחות את חובתו שלו. (כל עוד עשית חובתו אינה מחטיאה אחרים). אבל כאשר באים אנו לדרוש ולבאר את פסוקי התורה, לא נוכל ללמדם ולדרשם ולבארם אלא מתוך ההכרה שהם נתנו לתקון עולם ולא רק לתקון האיש, שהרי כך נתנו ואם לא נזכור זאת הרינו מבארים אותם שלא ככונתם שבה הם נאמרו. ומכלל דברינו ממילא מובן שמה שאומרת התורה מחייב את העם כְּלוּ וכל איש ואיש להביא לכך שהמצוות תקוימנה. ואין אנחנו יכולים ללמוד ולבאר את הפסוקים שלא כפי כונתם בעת נתינתם. רק אחרי שבארנו ודרשנו את הפסוקים כפי שנכתבו וכפי כונתם, נוכל לדון בשאלה מה מחייב הדבר את האיש הבודד. (וכמובן שגם אחרי כן על כל אדם לעשות ככל יכלתו כדי להשיב את העולם להיות עולם הנוהג כרצון ה', שהרי לכך נתנה התורה. וכל מי שיכול להביא לידי כך שהמצוות תקוימנה צריך לעשות זאת, כפי שבארנו כאן. וראה גם לעיל הערה קז).

^{ק"י} והשוה לדברינו בסנהדרין נד. הערה קנב.

^{ק"ט} גְלוּי של התורה לכך שמעשה מסוים רצוי או אסור, מחייב ממילא את ישראל להביא לידי כך שיעשה המעשה הרצוי ולא יעשה האסור. בכמה מקומות אנו מוצאים שכל אדם מצוה שהמצוות תתקיימה. הגמ' (ברכות ט:): אומרת שהמוצא כלאים פושטו אפי' בשוק. ולקמן (כ). מובא מעשה ברב אדא בר אבהו שקרע בגד כלאים מאשה בשוק, מכאן למדו הרמב"ם, הטור והשו"ע (יר"ד שג) שיש לפשוט מחברו כלאים אפי' בשוק. כלומר: אדם אחראי לחטאי חברו ויש עליו חיוב בקום עשה להפריש את חברו מאסור אפי' כשהוא לא עושה את מעשה האסור בעצמו. הרא"ש (הל' כלאי בגדים ו) הקשה על הגמ' הזאת מהירושלמי ותרץ כמה תרוצים שע"פ אחד מהם אין צריך לפשוט כלאים מחברו כשחברו שוגג. צפנת פענח (מהדו"ת הל' ע"ז יא ו,א), ואבי עזרי (מהדו"ת הל' אבל) הבדילו בין מצוות שתכליתן מציאות מסוימת (דהיינו: התוצאה) לבין מצוות שבהן עקר האסור הוא המעשה. בכלל מצוות שתכליתן מניעת מציאות הם מזכירים את כל יראה חמץ, טומאת כהנים, לבישת שעטני ועוד. במצוות כגון אלה כל היוצר את התוצאה לוקה. ואין הדבר תלוי במחויב. עם זאת מצאנו בגמ' (יבמות ק"ד, וראה דברינו שם, ובהערות טז-שכ שם) שלש בריתות האומרות שאדם מוזהר על חטאי חברו. הגמ' אינה מכריעה בשאלה עד היכן מגיע החיוב הזה, האם על האדם להפריש את חברו החוטא מן האסור או שהאסור הוא רק שלא יתן להם ביד, אבל ברור שביסוד הדברים האדם מצוה שלא יחטא חברו. כפי שדורשות הבריתות מן הפסוקים, התורה עוסקת באסורי אכילה, והיא מביאה חלק מהאסורים בלשון "לא תאכלו"

וחלק מהם בלשון "לא יִאָכְלוּ". מכאן אפשר ללמוד שהיינו הך. כאשר התורה אוסרת לעשות מעשה, אסור שהמעשה יֵעָשֶׂה. מכאן שגם המאכיל אדם אחר עובר. התורה לא אומרת "אל תאכלו דם", אלא "כֹּל נֶפֶשׁ מִכֶּם לֹא תֹאכַל דָּם", כלומר: הכל מִצְּוִיִּים שכל נפש מאתנו לא תאכל דם. ואף מצאנו (שבת נד:) שמי שיכול למנוע מחברו לחטוא ולא מנע נתפש עליו, כלומר: האדם מִצְּוִיִּים שהמצוות תקוימנה. את המצוות לא צִוְּתָה התורה את האיש הפרטי (וכפי שכתבנו לעיל הערה קז, קיג), אלא צִוְּתָה שהמצוות תהיה שכל נפש לא אוכלת דם. (וראה מו"ק ה. הערה טז). גם לענין טומאת כהנים, הלשון היא לא "אל תטמא", משה לא מצוה את הכהן. משה עצמו הוא המצוה. הצווי נועד כדי להביא לידי כך ש"קדשים יִהְיוּ לְאַלְהֵיהֶם וְלֹא יִחַלְלוּ שֵׁם אֱלֹהֵיהֶם". הצווי נועד להביא לידי כך שהכהן יהיה טהור. מכאן שגם אדם שאינו כהן מִצְּוִיִּים שלא יטמא את הכהן. וראה גם דברינו ביבמות פח: וראה רש"י, תוס' ומלחמות ה' בברכות מח. ד"ה עד. וראה מכדרשב"י שמות כ י, שדורש את הפסוקים אתה ובנך ובתך שאתה מִצְּוִיִּים על בנך ובתך. את הכלל הזה נראה להרחיב גם למצוות נוספות כגון כל זכורך (וראה דברינו בחגיגה ב ג ד הערה ב). כל אדם חייב במצוות קטניו), ושאר מצוות שנאמר בהם אתה וביתך וכד', ועוד. לפעמים אדם מִצְּוִיִּים גם על אחרים, ואפשר שנתן ללמוד משם גם לשאר המצוות. ראה גם תו"כ על כל האזרח בישראל ישבו בסכות. שאומר לרבות את הקטנים. הגמ' אומרת שזהו דין דרבנן אבל בתו"כ משמע שהוא מה"ת. (ועיין היטב בבאורנו בסכה כז ובסכה כח. וראה גם בברכות ד: י.יא. הערה יב). כיון שאמרה התורה בלשון נסתר שכל האזרח יֵשְׁבוּ, מִצְּוִיִּים כל אדם להביא לכך שכל האזרח ישבו בסכות. וכל אדם מִצְּוִיִּים להביא לכך שגם בניו הקטנים ישבו בסכות. (ואולי משום כך סכך שמאי הזקן על גבי מטת הקטן). עם ישראל מִצְּוִיִּים על כך שכל בניו ישמרו מצוות. כך גם פשט המשנה בשבת קכא., אלא שהבבלי דוחה זאת. (מהמדרשים התנאיים, מהמשנה ומהירושלמי במקומות רבים, משמע שאם צִוְּתָה התורה מצוה מסוימת, הרי כל ישראל מִצְּוִיִּים שכל ישראל יקיימו אותה. לא מדין לפני"ע, ולא מדין ערבות, ולא מדין תוכחה, אלא מעצם צווי התורה מִצְּוִיִּים כל אדם שכל ישראל יקיימוה. (אמנם אפשר שזוהי ערבות כפי שנבאר בסוטה לב.לג: הערה ס). מצוה שבין אדם למקום. שהרי לא לאדם הפרטי נתנה התורה, כפי שכתבנו לעיל הערה קז, קיג. ואולם אפשר שלא זו דרכו של הבבלי). בכלל למודים אלה גם למודים שעוסקים באכילות, כמו "כל נפש מכם לא תאכל דם", שממנו אנו למדים אסור כללי למניעת מצב שבו נפש מאתנו אוכלת דם. וא"כ אולי כל מצב שבו יהודי עובר עברה הוא מציאות של אסור שיש למנועה. כך נראה שסברו התנאים שהוזכרו לעיל. אמנם באמוראים הדבר אינו פשוט. אבל את מדרשי התנאים אפשר לבאר על זו הדרך. וראה גם דברינו במו"ק ג. הערה ג. וראה גם דברינו ביבמות פד: **וראה** נתיבות המשפט (משה"א סימן ג סוף א) ומשור"נ שם. ונראה שגם אם נחלקו בעל קצוה"ח ובעל נתה"מ אם היחיד כופה את חברו, מ"מ אלו ואלו בודאי מודים שהיחיד מִצְּוִיִּים על חברו, וראה ממצוות ל"ת שלא נחלקו בהן, ולא נחלקו אלא במצוות עשה שאי אפשר לכפות בהן אלא בדרך שאין היחיד רשאי לנקוט בה. ויתכן שאף משור"נ יודה שאם יכול לכפות את חברו למ"ע בלי להכותו עד שתצא נפשו, כגון שהוא יודע שיכנע חברו במכה מועטת, שחייב. וכל ישראל חייבים בכך שרצון ה' יֵעָשֶׂה והמצוות תתקיימה. ובכמה מקומות מצאנו שהמעשה את חברו לדבר מצוה כאילו עשאו, ומי שהיה יכול למחות ולא מחה, או למנוע את החטא ולא מנע, הרי חטא. וכ"כ חת"ס (ח"מ קעו ג), שכל אדם מִצְּוִיִּים שהמצוות תתקיימה, וגם במקום שבו נאמר שב"ד מִצְּוִיִּים, הינו משום שבד"כ הם אלה שכופים, אך הם עושים זאת בשם עם ישראל (מצוה שכל העם מִצְּוִיִּים בה, תקוים בפעל ע"י מנהיגי העם שינהיגו את העם לקימה, כפי שבארנו בסנהדרין ב הערה י. וראה גם דברינו בסנהדרין יג:, ובפרט בהוריות ב.: ובהוריות ג. ובהוריות ד: ובהוריות ה. ראה גם דברינו ברה"ה ו, ועוד). אבל במקום שבו יש בד"ד שעושים את המלאכה אין חיוב על כל יחיד לעשות כן. ומ"מ הוא כותב לקמן שצריך האדם להביא בחשבון את כל ההשלכות שיהיו למעשהו. אם ע"י מעשה כפיתו יבואו אנשים לחטוא לא יכפה, וכן מסתבר, כי אפרושי מאסורא היינו שלא יֵעָשֶׂה האסור. ואם יֵעָשֶׂה אח"כ האסור או אסור אחר מה הועיל במעשהו. לא התקים כאן אפרושי מאסורא. (וראה דברינו ביומא פה: הערה קצב). אבל עם זאת יש לחשוש שמא אם לא יכפה יבואו אחרים לחטוא, כי יראו שאין עונשים את החוטאים. ואז יש לענוש את החוטא אף אם לא יופרש מאסור ע"י. כללו של דבר: על האדם לנהוג באפן שיביא לקיום כמה שיותר מצוות, הן על ידו והן ע"י אחרים, ואף ע"י כפיה אם היא תועיל. וכ"נ בתה"ד ריח. וראה רש"י ב"ק כת. ד"ה איסורא, שמשמע ממנו שאם עושה אדם דין לעצמו ק"ו לקב"ה. והדבר מסור לכל אדם. לפ"ז מצוה מחיבת כל אדם בכך שהמצוה תֵעָשֶׂה. ויש עוד הרבה להאריך בכך והארנו בכמה מחבורינו. (ואמנם נחלקו חכמים אם לעשות איסורא זוטא כדי שלא יעשה חברו אסורא רבה. וכן נחלקו לשיטתם על הלעיטהו לרשע וימות. ולכאורה קשה להבין את מי שאומר שיניח לחברו לעשות אסורא רבה. הלא אין אנו מקימים מצוות אלא כדי שיעשה רצון ה'. ורצון ה' הוא ודאי שלא יעשה אסור חמור. ואולי משום שאדם צריך לעשות את אשר הוא מִצְּוִיִּים. ומ"מ הכל מודים שכשאנו עושה אסורא זוטא – ודאי

גם ביבמות קיד. (וראה דברינו שם) מובאת דרשה הלומדת מהצווי לא לאכול שאסור גם להאכיל. התורה עוסקת באסורי אכילה, והיא מביאה חלק מהאסורים בלשון "לא תאכלו" וחלק מהם בלשון "לא יאכלו". מכאן אפשר ללמוד שהיינו הך. כאשר התורה אוסרת לעשות מעשה, אסור שהמעשה יעשה. מכאן שגם המאכיל אדם אחר עובר, שהרי הוא יצר עברה. ומכאן אפשר ללמוד גם למצוות אחרות בתורה^{קטז}. כל אדם מצוה שהמצוות תקוימנה.^{קי}

מעין זה מצאנו בסנהדרין צ: רבי יוחנן אמר אף גורם לו מיתה שנאמר ומתו בו כי יחללהו דבי רבי אליעזר בן יעקב תנא אף משיאו עון אשמה שנאמר והשיאו אותם עון אשמה באכלם את קדשיהם. גם ישראל שיוצר מציאות של חטא ע"י הכהן חיב. וראה גם דברינו בב"מ צ:.

למוד ממעשה

בכלל דרשות שלומדות מפסוק שאינו צווי אפשר להזכיר הלכות רבות שהמדרש למד ממעשה שספר עליו בתורה או בנביאים^{קיב}. הרי שגם פסוק שאינו צווי יכול ללמד הלכות^{קיג}. (נכון שבד"כ דרשות מהסוג הזה לא באות לחדש צווי אלא לבאר צווי שהוזכר בתורה כצווי וללמוד את פרטי הלכותיו, אך לא תמיד הדבר כך. חכמים לומדים מעגלון מלך מואב שצריך לעמוד בהזכרת דבר אלהים, ומאנשי חזקיהו שהשומע את קללת ה' צריך לקרוע את בגדיו, והרי אלה הלכות שאין עליהן צווי מפורש). ואולם, לא תמיד אפשר ללמוד משם, שהרי תמיד אפשר להקשות שאולי האיש שעליו מספר בתורה עשה מה שעשה לפנים משורת הדין^{קיט}, כפי שמקשה הגמ' במו"ק כא. על הלמוד מאיוב, וכפי שאומרת הגמ' בערכין טז: על הלמוד מיהונתן, וכפי שמקשה ר' חיא בחולין טז. על הלמוד מאברהם^{קיז}, ובב"מ צג: על הלמוד מיעקב.

הוא מחויב במצוות חברו. ונראה שגם הלעיטהו הוא משום שאם נתקן תקנות לגנב יבוא לגנוב יותר). (וראה סנהדרין כז: כח. הערה עו).

^{קיט} ראה גם דברינו ביבמות קיד., ועיין שם היטב בהערות שטו-שכ.

^{קיג} לשון הבריתא המובא בגמ' הוא לא תאכילום. אבל אי אפשר לומר שלשון הבריתא היא פירוש לאמור בפסוק. מכמה טעמים: א. בפסוק נאמר תאכלום ולא תאכילום. ב. פירוש המלה תאכילום הוא תאכילו אותם, אותם כלומר את אלה שהוזכרו בפסוק לפני כן. אבל בפסוק לא הוזכרו קטנים לכן אי אפשר לומר שהבריתא באה לבאר את הפסוק. יש לבאר שזו לא המשמעות הפרשנית של הפסוק אלא הפרשנות ההלכתית שלו. משמעות הפסוק הוא שה' אוסר על עם ישראל לאכול את השקצים האמורים שם. כל מצוה שצוה ה' את ישראל – עם ישראל הוא המצוה בה. ממילא גם מצוה כל אדם שעם ישראל לא יאכל את השקצים האלה. ולכן המלים "לא תאכלום" אכן מצוות שאין לתת שקצים לקטנים. אבל לא משום שהפסוק אומר קטנים, אלא מהטעם שבארנו.

וכשחכמים אומרים "מכאן אזהרה לב"ד", אין הכוונה שהתורה אמרה בית דין. התורה צותה את עם ישראל, וממילא מי שממונה על כך בפעל הוא מנהיגי העם. לא משום שאלהים נאמר הצווי, אלא משום שהם בד"כ עושים את מה שהעם עושה. וכפי שבארנו לעיל עמ' ז. וראה גם דברינו ביבמות קיד., ועיין שם היטב בהערות שטו-שכ.

^{קיז} ראה להלן הערה קצה.

^{קיט} או להפך: שחטא, כפי שאומר רב פפא ביבמות עו:

^{קיז} וראה גם דברינו בברכות יב: הערה כח. וראה גם בברכות סא. הערה קו.

הפסוק מלמד עקרון, והעקרון מלמד את ההלכה

פעמים רבות קשה להבין את הלמוד כי לא ברור מה הקשר בין המלה שהמדרש דורש לבין ההלכה הנלמדת. אלא שהמלה שבפסוק מלמדת עקרון^{קכ} והעקרון מלמד את ההלכה.^{קכא} ראה למשל במנחות יב: הבריתא אומרת: "קדש קדשים הוא שאם נפרסה אחת מהן חלותיה כולן פסולות". ולא ברור כיצד הבריתא לומדת הלכה זאת מהמלה "הוא". אבל כך יש ללמוד את המדרש: הקרבן המתואר כאן מורכב משתים עשרה חלות, שהן שתי מערכות. וכאן עלינו לשאול האם לחם הפנים הוא קרבן אחד שמורכב משתים עשרה חלות, או שהוא שנים עשר קרבנות שונים, או שתי מערכות שונות. להלכה יבא הדבר לידי בטוי בשאלה מה יהיה הדין אם נפסלה אחת מהן. אם יש כאן קרבן אחד שיש לו שנים עשר חלקים, אז אם נפסל אחד – כלו פסול. אבל אם יש כאן שנים עשר קרבנות שונים, פסול באחד מהם לא יפסול את היתר. הפרשה מסכמת בלשון יחיד: "וְהִיָּתָה לְאֶהָרֹן וּלְבָנָיו וְאָכְלָהּ בְּמָקוֹם קֹדֶשׁ כִּי קֹדֶשׁ קִדְשִׁים הוּא לֹ", ממילא למדנו שהוא קרבן אחד. לכן הוא כשר דוקא כאשר הוא בשלמותו, אז הוא קדש קדשים. אבל אם אחת החלות נפרסה, כל המערכת פסולה.

כלומר: נשאלה כאן שאלה הלכתית מסוימת. התשובה לשאלה הזאת תלויה בשאלה עקרונית (בנ"ד: האם הוא קרבן אחד או שנים עשר קרבנות שונים). על השאלה העקרונית הזאת אפשר להשיב ע"פ לשון הכתובים. ובדרך זו הלך המדרש.^{קכב}

ראה גם דברינו במכות כ.: נשאלת השאלה מה דינו של השורט כמה שריטות בבת אחת. השאלה הזאת תלויה בשאלה העקרונית האם אסרה התורה את מעשה השריטה או את מציאות השריטה. על השאלה העקרונית הזאת אפשר להשיב מתוך דקדוק בלשון התורה, שלא אמרה "לא תשרוט" אלא פתחה במלה "ושרט". כך הוא גם לגבי השאלה האם מותר לקים את הכלאים. השאלה הזאת תלויה אף היא בשאלה העקרונית האם אסרה התורה את מעשה הזריעה או את מציאות הכלאים, והתשובה נתנת אף היא מתוך דקדוק בלשון הכתוב. וכפי שנבאר במכות כא:

קל להשיב על שאלות עקרוניות מתוך בדיקת יחס הכתוב ותאורו את המצוה.^{קכג} מהמלים "אלה הטמאים לכם בכל השרץ" לומד המדרש שגם העור והביצה של השרץ טמאים. כיצד נלמדת טומאה זו מ"אלה הטמאים לכם"? לגבי נבלה לומד המדרש שהתורה טמאה דוקא את הבשר. אבל בשרצים אמרה התורה שלא הבשר טמא אלא השרץ טמא "אלה הטמאים לכם". יש בהם טומאה מצד עצמם. לכן אין להגביל את הטומאה דוקא לבשר.

מי שלומד את המדרש כשלעצמו, אינו מוצא במלים "אלה הטמאים" את העור ואת הביצה, ואינו מוצא את ידיו ואת רגליו. אבל מי שמבין שאין במשמעות "אלה הטמאים" לא עור

^{קכא} ראה לעיל הערה יג. וראה בהרחבה רבה להלן עמ' עז.

^{קכב} לא תמיד המדרש הזכיר את העקרון בפרוש, שהרי המדרש עסק בהלכה למעשה. ואולם אנו יכולים להבין בנקל את המדרש אם נבין שהמדרש מדבר על עקרון שהוא אינו מזכיר.

מה

ולא ביצה, אלא שהמלים האלה מלמדות שהשרץ טמא בשלמותו, מבין כיצד אין אנו מגבילים את טומאתו לבשר, וממילא נמצאו העור והביצה טמאים.^{קכ} נרחיב בעניין זה להלן עמ' עו בפרק "הדרש מלביש את דברי התורה בלבוש מעשי".

הבנת הרוח העולה מן הפרשיה

בהמשך למה שאמרנו בפרק הקודם, יש דרשות רבות שמבוססות על העקרון, הרוח הכללית, העולה מן הפרשיה. וכבר עסקנו בכך לעיל בעמ' לא-לד.

דמוי דבר לדבר

הרבה דרשות מבוססות על הדרך הזאת. אם התורה מלמדת את הדין במקום אחד, סברה פשוטה היא שאם כך הדין במקרה מסוים – כך יהיה הדין גם במקרים דומים לו.^{קכ} על כך מבוססות הדרשות של בנין אב, כלל ופרט לסוגיהן וכו'. הסברה כאן פשוטה, ואין צורך להאריך בה.^{קכ}

^{קכ} וראה דברינו בניזיר מב.: ראה גם דברינו בזבחים ח. וראה גם דברינו במכות כא :

^{קכ} אמנם יש לשאול למה יש לדמות את הַנְדוֹן כאשר אם נדמה אותו לדין אחד תתבקש מכאן הלכה אחת, ואם נדמה אותו לדין אחר תתבקש מכאן הלכה אחרת. האמוראים עוסקים בשאלה הזאת פעמים רבות, ובר"כ הם בודקים בכמה הלכות דומה הַנְדוֹן למקרה הראשון, ובכמה הלכות הוא דומה למקרה השני. (לפעמים האמוראים בודקים דמיון בהלכות ולא דוקא בשרש הדבר, וראה דברינו במנחות עו.עז: הערה קכח, מנגד ראה נזיר מד. הערה נא. ותמיד יש להבדיל בין שרש הדברים לבין הלכה למעשה וללמוד מן השרש). ופעמים הגמ' מבארת מדוע הלכה מסוימת אינה מכריעה, ומדוע הענין מחיב לסמוך דוקא על אחרת. כגון "כלום יש יבוס אלא במקום שאין בן" (כפי שבארנו ביבמות כד הערה פז). והערנו על כך בכמה מקומות, כגון בפסחים כז:כח. הערה נ.

^{קכ} כל דרכי הדרשה המדמות דבר לדבר, מניחות שאם התורה כתבה דין מסוים במקרה מסוים, הרי שאפשר ללמוד ממנו לכל הדומה לו. ואולם, על דרך הדרשה הזאת עלינו לשאול שאלה כללית: מתי להשתמש בה. מתי להשתמש בדרכי דרשה המדמות דבר לדבר, כגון בנין אב, דמוי מילתא למילתא, כלל ופרט, דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד. ועוד. ומתי להפך: לדייק מלשון הכתוב. (וראה סנהדרין ס: הערה קעט, ראה גם תענית ב:ג. הערה ג).

השאלה הזאת העסיקה כבר את התנאים והאמוראים. ומצאנו בה מחלוקות. ראה בענין זה גם מחלוקת תנאים בנגעים י ב. (וראה דברינו שם). כך מצאנו למשל בפסחים עה. "האמר רב חנינא סבא אמר רבי אסי אמר רבי יוחנן תנור שהסיקו וגרפו וצלה בו את הפסח אין זה צלי אש שנאמר צלי אש שתי פעמים טעמא דגלי רחמנא צלי אש צלי אש שתי פעמים הא לא גלי רחמנא הוי אמינא צלי אש הוא אמר ליה גלי רחמנא התם וילפינן מינה". גם המשך הסוגיא שם עוסק בשאלה מתי הופעת המלה אש מלמדת שהדין האמור נוהג דוקא באש, ומתי אפשר ללמוד שהדין נוהג באש וכל הדומה לאש. (במו"ק יח: למדים ש"מ"מה' יצא הדבר" שמה' אשה לאיש. תמוה איך נלמד משם לכל אשה, אדרבה, משם יש לדקדק שדוקא כשאדם מתפלל ואומר והיה העלמה היוצאת לשאוב וכו', דוקא היא מה', הא כל אשה לאו מה'. ועוד יותר יש לדיק כך משמשון, שמה' היא כי תאנה הוא מבקש מפלשתים, הא בעלמא לאו מה'. אמנם שם מדרש אגדה הוא, ואפשר שמשום כך הוא לא חש לקושיות).

במקומות רבים כאשר המדרש מביא דיוק, שואלת הגמ' "ולייגמר מיניה?". כלומר: הגמ' מניחה שמדמים דבר לדבר.

בחולין צח: משמע שלמדים מדבר לכל הדומה לו, אא"כ יש מקור המלמד את ההפך.

יש מקרים שבהם אי אפשר ללמוד מהמקרה האמור בהם למקרים נוספים, להפך, יש לדיק ממנו שרק במקרה שבו הוא אמור נוהג הדין. (וראה גם לעיל עמ' לז בפרק "קל וחומר", שם עמדנו על כך שרבים מהק"וים שבמדרש באים להצביע על כך שבמקרה א כתבה התורה דין א ובמקרה ב כתבה התורה דין ב ואין להחליף ביניהם או ללמוד מזה לזה). כך הוא הכלל שדבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד אי אתה יכול להחזירו לכללו עד שיחזירנו הכתוב לכללו

ובפרט כאשר ברור מלשון הפרשיה שהתורה הביאה פרט אחד, אך הוא אינו אלא דוגמא לדומים לו. כאשר התורה אומרת שור, אין כונתה דוקא לשור אלא לכל הדומה לו.^{קכ} כשאמרה התורה לא תחרש בשור ובחמור יחדו, לא אסרה עם השור רק את החמור לבדו, כי אם הסוס אסור והחמור אסור. וכן בכל דבר ודבר.^{קכ} גם כאן פעמים רבות יש תפקיד לדקדוק בלשון הפסוקים, בעקר בצורות שונות של כלל ופרט. יש לתת את דעתנו לשאלה האם התורה הדגישה את הפרט או הבליעה אותו. האם נראה שהפרט הובא כדוגמא למקרים נוספים, או שהוא הובא כדי ללמד שדוקא בו ההלכה נוהגת. האם הוא הובא כדי להדגים את הכלל האמור לפניו או כדי ללמד דין נוסף. כדי

בפירושו. וראה זכחים מט.: כיון שכבר מצאנו שהפרט הזה ממילא אינו בכלל לדבר אחד, הרי הוכח שאין הכלל תופשו, ושמא גם לענינים אחרים אינו בכלל. ובמקרה של אשם מצורע הדבר מוכח שהרי לא נאמר בו שיתן את דמו על המזבח ושמא לא יתנו אלא על המצורע. ומוכח שהפסוק המחזירו לכללו אכן מחזירו, שהרי הפסוק נוקט לשון כלל. ואינו עוסק באשם הזה עצמו אלא באשם בכלל, ומכאן שהאשם הזה הוא ככל אשם וחלים עליו כל דיניו של כל אשם. וכן משמע בגמ' שהאשם כשאר אשמות יהיה, כלומר: לשון האשם היינו שאין אנו עוסקים באשם הזה אלא באשם בכלל. ולכן ברור שהחזירו הכתוב לכללו.

ומצאנו בפסחים כג. גדולו קדוש ואין דבר אחר קדוש, ועל זה שואלת הגמ' מידי ואין דבר אחר כתיב. (ומה השאלה? והלא בכל הש"ס אנו מדיקים, ולא שואלים מידי ואין דבר אחר כתיב. ואולי משום שבכל מקום יש מלה כגון "הוא", שאפשר לדיק ממנה, וכאן אין).

יש עוד מקרים שמדיקים דוקא. ראה במנחות יט. גלי רחמנא ביוה"כ ושחט את פר החטאת אשר לו, מכלל דשחיטה בעלמא לא בעינן בעלים. בחולין קטו. מדיקים שדוקא כלאי הכרם אסורים ולא למדים מהם לשאר סוגי הכלאים. במנחות מה. דורשת הגמ' שמוספים מסוימים מעכבים זה את זה, למה לא למדים משם לכל המוספים? הלא אין סברה לחלק בין המוספים השונים? וראה דברינו פסחים צב, להלן עמ' שעא, שהמשנה מבחינה בין טמא ודרך רחוקה שהוזכרו בפירוש בפסוק, לבין אנס אחר. ולא מדמה את הדברים.

ראה דברינו בפסחים כא:, שמתוך שנצרכה התורה בכמה מקומות לומר שההנאה מותרת, אפשר ללמוד שבד"כ כאשר נאסר דבר באכילה – נאסר גם בהנאה. עד שתבא התורה ותלמד אחרת. ולא אמר שמשם נלמד למקומות אחרים שדינם כאמור כאן.

בפרק ראשון ביבמות שואלת הגמ' מנין שעשה דוחה ל"ת. חלק מראיותיה הן בדרך של דמוי דבר לדבר, וחלק להפך, בדרך של דיוק. מתוך שכתבה התורה במקום מסוים שאינו דוחה, משמע שבמקומות אחרים דוחה.

לפעמים הדרשה קשה מסברה. הגמ' לומדת הרבה הלכות מקרחה ושרטת שנאמרו בכהנים לאלה שנאמרו בישראל ולהפך. ולכאורה יש לתמוה תמיהה גדולה למה, הלא הסברה נותנת שהתורה באה להחמיר בכהנים יותר מבישראל, ולא להשוות את הכהן לישראל. (בדומה לכך הגמ' במנחות נה: עוסקת בשאלה מדוע לא נלמד מהפרט שהוא חטאת נשיא שדוקא הוא טעון צפון ולא כל החטאות. הגמ' אומרת שכו"פ הרחוקים אינם כו"פ, כלומר: הכלל תקף).

קשה אפוא לקבוע כלל ברור מתי מדיקים ומתי מרבים, ומסתבר שהדבר תלוי לא בכלל אלא בהבנה מעמיקה בפרשיה בכל מקום ומקום.

(וראה נדה נב: הערה מז).

וראה דברינו בתענית ב:ג. הערה ג, ור"ה לג. הערה קט, שבדבר שאינו אמור בפירוש יש לדמות לכל הדומים לו.

ובפרט כאשר התורה מזכירה כמה פרטים ומבדילה ביניהם במלה "או", שאז פשט הדברים הוא שאין הכונה דוקא לפרטים אלה אלא הם והדומים להם. וכך דורשים חכמים במקומות רבים. ואמרו "או לרבות". (וראה דברינו בשבת כו: שבעות כז. ב"ק עא. ב"מ צד:צה. ועוד) ועוד על דרישת המלה או ומתי יש לדרוש אותה לרבות ומתי למעט, ראה חולין לח: הערה מה, מכות ה: הערה רעב.

ופעמים חלוקות הדעות האם מדמים את הדבר כפי שהוא במקורו, או שמתאימים אותו לדבר הנלמד. האם דון מינה ומינה או דון מינה ואוקי באתרה. ומלבד המקומות שהגמ' אמרה בפירוש שבכך נחלקו, ראה גם בדברינו בזכחים נ הערה קמג.

לברר שאלות אלה יש לדקדק בלשון התורה. ולפעמים גם דקדוק בלשון התורה לא יספיק ויש ללכת לפי הסברה ולפי הנראה יותר מן הפרשיה.^{קכב} חכמים עמדו על התבניות הלשוניות האלה והבחינו בין כלל ופרט, פרט וכלל, כלל ופרט וכלל, ודבר שהיה בכלל ויצא ללמד. העקרון המשותף לכלם הוא שצריך לפי תבנית הפסוק לברר עד כמה הפרט שהתורה הזכירה בא ללמד על הדומים לו, ועד כמה הוא בא ללמד שרק בו ינהג הדין האמור. אבל הדרשה מבוססת על סברה פשוטה שעולה מתוך משמע הכתובים.

יש כמה סוגים של כלל ופרט וכלל. יש כלל ופרט וכלל מפורשים. כגון "וְנִתְּתָה הַכֶּסֶף בְּכֹל אֲשֶׁר תֵּאֲנֶה נִפְשֶׁךָ בְּבִקְרָה וּבְצֹאן וּבְיֵינִי וּבְשֹׁכֵר וּבְכֹל אֲשֶׁר תִּשְׁאַלְךָ נִפְשֶׁךָ", שם אומרת התורה בפרוש שמלבד הפרטים שהוזכרו יש גם כלל, ופשוטו של מקרא הוא שאפשר לקנות כל דבר מאכל. יש מקומות שרק הפרטים הוזכרו בפירוש. אבל מתוך מקומו של הפרט בתוך הצווי (הכלל) למדים אנו עד כמה הוא בא ללמד על עצמו, ועד כמה הוא בא ללמד על כל הדומים לו, שהרי אין סברה להבחין בינו לבינם. כאשר התורה אומרת "כִּי יִתֵּן אִישׁ אֶל רֵעֵהוּ כֶּסֶף או כְּלִים לְשֹׁמֵר", אין כאן כלל מפורש. אבל סברה פשוטה שאינה צריכה ראייה הוא שהדין יחול לא רק על כסף או כלים אלא על כל הדומה להם. לכן המדרש מכנה גם את זה בשם כלל ופרט וכלל.^{קכט}

כמובן, להבדיל מהכלל והפרט, לפעמים אומר המדרש שיש בפסוק לשון רבוי. כלומר: הדבר שנראה כפרט לכלל שלפניו אינו פרט של כלל, אלא הוא עומד בפני עצמו ובא לומר שמלבד המקרים הכלולים בכלל, תנהג ההלכה האמורה גם בפרט האמור כאן והדומים לו.

הבחנה בין המשך הדברים לדבר חדש

שאלה דומה לשאלה ששאלנו כאן^{קכב}, מתי מדיקים ומתי למדים מדבר לדבר, היא השאלה מתי פרשיה מסוימת היא המשך הפרשיה הקודמת, ולכן במקרה הנדון בה ינהגו כל דיני הפרשיה הקודמת מלבד הדין המיוחד שהתחדש בפרשיה החדשה, ומתי יש לראות בפרשיה מקרה חדש לגמרי. ר' ישמעאל התייחס לשאלה הזאת וכתב "כל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל לטעון טען אחר שהוא כענינו יצא להקל ולא להחמיר כיצד ובשר כי יהיה בו בעורו שחין ונרפא וכתוב או בשר כי יהיה בעורו מכות אש, והלא השחין והמכוה בכלל כל הנגעים היו וכשיצאו מן הכלל לטעון טען אחר שהוא כענינו יצאו להקל ולא להחמיר, להקל עליהן שלא ידונו במחיה ושלא ידונו אלא בשבוע אחד. כל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל לטעון טען אחר שלא כענינו יצא להקל ולהחמיר, כיצד ואיש או אשה כי יהיה בו נגע בראש או בזקן, והלא הראש והזקן בכלל עור ובשר היו, וכשיצאו מן הכלל לטעון טען אחר שלא כענינו יצאו להקל ולהחמיר להקל עליהן שלא ידונו בשער לבן, ולהחמיר עליהן שידונו בשער צהוב". ובארנו את המדרשים האלה בזבחים מט: ובנגעים י. ר' ישמעאל מבאר שיש

^{קכב} וראה בב"ק נד: הערה סג, שגם כאשר אפשר בפשטות לומר שדבר הכתוב בהוה, וללמוד לכל הדומה למה שנאמר בכתוב, האמוראים מבקשים ללמוד בדרכים המדייקות בלשון הכתובים.

^{קכט} על דרכי למוד כללים ופרטים נאמרו דברים הרבה. וראה דברינו בשבועות ד: וכן ראה בשבת ע. בסוף הערה נה.

ללמוד לגבי שחין ומכוה את ההלכות שנאמרו בהן בפירוש, ואין ללמוד מצרעת עור הבשר שגם שחין ומכוה יטמאו במחיה ויוסגרו לשבועים. ואולם, שאר דיני עור הבשר ינהגו גם בהם. שלא כמו נגעי הראש והזקן שעליהם נאמר בפירוש דין הסותר את הדין האמור בעור הבשר: לא נאמר בהם שער לבן אלא צהוב. משמע שהם שונים ממנו לגמרי.

וראה דברינו בשבועות לא.:. לב. ובהוריות ח. ובהוריות ח-ט: בשאלה האם דיני קעו"י ודיני אשם תלוי הם המשך של דיני החטאת האמורים לפנייהם ונאמרו באותם מקרים. וראה גם דברינו במנחות סה-סו. בשאלה איך אפשר ללמוד שמחרת השבת היינו השבת של חג המצות האמור לפנייה. ראה גם דברינו בנדה עב: עג. על כך שאפשר ללמוד את דיני הזבה בלא עתה מדיני הזבה בעתה, כי הם המשך לפרשה ההיא. ראה גם בב"מ צד: שאפשר ללמוד את דיני השומרים זה מזה.^{קל}

אחת הדרכים ללמוד שפרשיה אחת היא המשך של הקודמת (אם כי לא הדרך היחידה) היא אם היא מחוברת לפרשיה הקודמת בו' החבור. ו' מוסיף על ענין ראשון.

דיוק

כנגד דמוי דבר לדבר, עומדת מדת הדיוק. התורה אמרה את דינה במקרה מסוים, הרי שדוקא במקרה המסוים הזה חל הדין.^{קכ}

אחת מדרכי הדרשה היא הדיוק. הזכרת דין מסוים דוקא במקרה מסוים ולא במקרים אחרים, מלמדת שהוא נוהג דוקא בו. גם בדרך הדרשה הזאת, כדרכי דרשה אחרות, אפשר להבחין בכמה סוגי דיוקים. ישנה הדרך הפשוטה, שאומרת שאם דין מסוים כתוב דוקא במקום מסוים הרי שהוא נוהג דוקא בו. ויש דרך חדשנית יותר, הנפוצה בעקר בדברי האמוראים, המניחה שמהדיוק מהמלה המסוימת הזאת אפשר וצריך להוציא הלכה מחודשת.^{קלא} לפעמים האמוראים מדייקים מהדיוק. ראה למשל בחולין כה. כל כלי פתוח אשר אין צמיד פתיל עליו טמא הוא, האי הוא דכי אין צמיד פתיל עליו טמא הא יש צמיד פתיל עליו טהור, הא כל הכלים, בין שיש צמיד פתיל עליהם בין שאין צמיד פתיל עליהם – מיטמאין. (הדיוק הראשון הוא דיוק מאד פשוטני. הוא ממש פשט התורה, התורה טמאה כלי פתוח וממש אמרה בכך שנלמד מכאן שסגור טהור. הדיוק השני דורש את הדיוק הראשון, כמו שנכתוב להלן בפרק "יחס לדרשות כאילו נכתבו").^{קלב}

^{קל} וראה לעיל הערה קב, שם בארנו בדומה לכך את מדת הק"ו, כאשר היא באה לדרוש את התורה וללמד שפסוק מסוים בא להוסיף על קודמו.

^{קלא} וראה מנחות סח: הערה קד. וראה סנהדרין מה. הערה קיד. וראה חולין טז: יז. הערה יד.

^{קלב} וראה מנחות סב.: הערה עו. סנהדרין נו הערה קסו. ודברי ר' אחיא שהזכרנו בזבחים מח הערה קכח. וראה גם סנהדרין מה. שם דורשת הגמ' שאיש נסקל ערום ואין האשה נסקלת ערומה. כרבנן ולא כר' יהודה הסובר שגם האשה נסקלת ערומה. מקורם של חכמים הוא מכך שנאמר ורגמו אותו. ומכאן דרשו חכמים אותו בלבד, בלא כסותו. ודוקא אותו בלא כסותו, אותה בכסותה. (וגם הדרשה בסנהדרין מו. על תלית בסו"מ היא בדרך דומה. וביומא מב: מג. אומר עולא שכל הפרשה משמע מוציא מיד משמע, וראה כיצד בארנו דרשות אלה במקומן). וראה גם דברינו בחולין כד: -כה: הערה יט. וראה גם דברינו בשבת קכ:., וראה גם בהערה צ שם. וראה גם דברינו ביומא לג. לגבי דרשת עליה ולא על חברתה מכלל דאיחא לחברתה. וראה גם דברינו ביומא סד. וראה גם יבמות ג הערה כג בימות יא.: הערה נב. וכבר הערנו בקדושין יז: הערה מג שאין מדיקים מן הדיוק.

הרבה הלכות נלמדות מדיוק במלה כמו הוא וכו'. קל"ג ראה למשל פסחים צז. הוא קרב ואין תמורת הפסח קרבה, כתובות ס. הוא טמא ואין דם מהלכי שתיים טמא. נראה שבכלל זה גם למודים שלא השתמשו במלה הוא עצמה, כגון (בריתות כז:): בקרבנו הוא יוצא ולא בקרבן אביו. אין צורך במלה ממעטת דוקא. הדרש מתבסס על כך שהתורה דברה על מה שדברה ולא על דבר אחר. התורה טמאה בעלי חיים. לא אדם. ואע"פ שאולי היה מקום לדרוש ק"ו, די בדיוק הזה כדי לדחות את הק"ו ולומר שלא זה הנושא המדובר באותו פסוק.

הקש

חכמים החשיבו את מדת ההקש למדה חזקה מאד. אין משיבים עליו ואין פורכים אותו, ובמקום שהקשים עומדים אפילו דרשות גמורות אינן יכולות לעמוד ונפרכות הן. (ראה למשל קדושין מא. סח. ועוד).

יש הקשים שבהם מובן מאד מדוע אין משיבים עליהם. כבר הבאנו לעיל עמ' י כמה הקשים שהם פשט גמור, ואי אפשר להבין את הפסוק בשום דרך אחרת. הפסוק אומר בפירוש שיהיה דינו של מקרה אחד כדינו של מקרה אחר. וכן יש מקומות שהתורה עוסקת בשני המקרים כאחד וברור שדינם אחד. (וראה גם להלן זבחים מט.: עמ' קכד). מלבד ההקשים שהבאנו לעיל עמ' י, אפשר להביא גם את "מקיש רוצח לנערה המאורשה". (שלפחות לצד אחד הוא הקש מפורש). כך גם ההקש משני עדים לשלשה עדים, ועוד. ראה גם דברינו

קל"ג אחת מצורות הדיוק היא "איש ולא אשה" "אותו ולא אותה". זוהי צורת דיוק לא מוכחת. שהרי יש מקומות שדורשים אותה ויש מקומות שלא דורשים אותה. ומצאנו שהגמ' עצמה התלבטה לגביה: "בעי רבינא גזל הגיורת מהו איש אמר רחמנא ולא אשה או דלמא אורחיה דקרא הוא אמר ליה רב אהרן לרבינא תא שמע דתניא איש אין לי אלא איש אשה מנין כשהוא אומר המושב הרי כאן שנים א"כ מה ת"ל איש איש אתה צריך לחזור אחריו אם יש לו גואלים אם לאו קטן אי אתה צריך לחזור אחריו בידוע שאין לו גואלין". כלומר: רבינא מכיר בכך שלפעמים אורחיה דקרא הוא. ואי אפשר לדייק דיוק כזה מבלי לבחון את כל הפרשיה וכל ההקשר, ומבלי ללמוד את הפרשיה לעמקה.

למדרש יש כמה דרכים להתמודד עם השאלה, חלק מהדרכים הן לשוניות וחלק מהדרכים הן תכניות. בכלל הדרכים הלשוניות אפשר למצוא את הכלל שאם יש בפרשיה פסוק שאינו בלשון איש – פעמים רבות הוא גובר. אע"פ שהפסוק שאינו בלשון איש לא סותר במפורש את הפסוק האומר "איש" אלא סותרם ולא מפרש, אין אנו אומרים ילמד הסתום מן המפורש, אלא להפך: המפורש מן הסתום. כמו למשל בנדרים לה: שדרש ר' יוחנן זאת תורת הזב בין גדול בין קטן. וכמו במדרש שהזכרנו "המושב הרי כאן שנים". אע"פ שאין במלה "המושב" שנים בפירוש, אלא מתוך שלא נאמר שם במפורש איש, אנו דורשים גם אשה, וילמד המפורש מן הסתום. ואם אפשר ללמוד את המפורש מן הסתום בעל כרחנו עלינו לבאר שזה משום שגם המפורש אינו ממש מפורש, שהרי אפשר לומר שאורחיה דקרא הוא, שהוא אומר איש וכונתו גם אשה. ובעל כרחנו אנו למדים גם מן הסברה. ביומא מג. מצאנו: "ולקח אזור וטבל במים איש טהור לרבנן איש ולא אשה טהור להכשיר את הקטן ולרבי יהודה איש ולא קטן טהור להכשיר את האשה". אלה לא שני פסוקים שונים. זהו פסוק אחד שנאמר בו "איש טהור". מיהו הטהור בפסוק הזה? האישי. ואע"כ הסתום הזה מלמד על המפורש. (וראה מה שבארנו במקומו).

אנו מוצאים בדברי האמוראים המאוחרים שלפעמים הדרשה הזאת נדחית משום שלמדים ממנה הלכה אחרת (כדרכם, וכפי שנבאר להלן עמ' סח). כך הוא במדרש ביומא שהזכרנו. וכן בעיא דלא איפשיטא בפסחים ע. מה לדרוש מ"בו". וכן בסנהדרין מו. ובקדושין כט. ובנדה לב. מד. (וראה דברינו שם).

אמנם, פעמים רבות דרשות מעין אלה מתקבלות להלכה. ראה למשל קדושין כד. ואולם, כפי שאמרנו, הדרשה הזאת איננה מובהקת, ותמיד יש להתחשב גם בהקשר הכללי בפרשיה.

בנדרים ג.: שם למדנו שהנזירות היא נדר, וממילא יחולו עליה כל דיני נדרים, שהרי נדר היא. ואולם, יש הקשים שטעונים הסבר.

יש אפוא הקש מפורש. ויש הקש מכך שהתורה כרכה את שני המוקשים יחד, ומן הסתם דינם אחד.^{קל"ז} ויש הקשים שאינם אלא סמיכות עניינים. ההנחה הדרשנית היא שאם הכתוב סמך את שני הנושאים האלה זה לזה – כנראה דינם אחד. ואולם, לא תמיד משמעות הכתובים מחייבת דוקא את ההלכה הזאת.

ועם זאת, יש הקשים שאינם מתקבלים. למשל, לא לכל דבר ועניין אומרים שהוקשו שני חלקי הבכור זל"ז. ההקש הזה הוא הקש מתבקש, כי התורה עסקה בהם כאחד. ואעפ"כ הגמ' נותנת לחלק הבכורה הלכות שונות שאינן נוהגות בחלק הפשיטות.

גזרה שוה

יש כמה סוגים של גזרה שוה. יש גזרות שוות שבהן למדים את פירושו של בטוי ממקום אחר שבו הוא נאמר. אם נאמר לגבי קרחה בין עיניכם והכונה היא למקום השער, יש לפרש כך גם את הבטוי הזה כאשר הוא אמור לגבי תפלין. למקום הזה קראה התורה בשם בין עיניכם.^{קל"ח} זוהי דרשה פשוטה. יש מקומות שבהם קשה יותר לראות את ההגיון בגזרה השוה, והיא נראית כדרשה מצורת המלה ולא מתכנה. היא נראית כדרשה שרירותית מכך שבשני מקומות נאמרה מלה אחת, אע"פ שלא את פירוש המלה הזאת באים אנו ללמוד.^{קל"ט} הרמב"ם כמעט לא הביא גזרות שוות בספרו.^{קל"י} וגם מצאנו שאין אדם דן ג"ש מעצמו (פסחים

^{קל"ז} וראה יומא נז. וכי דבר הלמד בהיקש חוזר ומלמד בהיקש האי הימנו ודבר אחר הוא ולא הוי היקש הניחא למאן דאמר לא הוי היקש אלא למאן דאמר הוי היקש מאי איכא למימר מקומות הוא דגמרי מהדדי אי בעית אימא חוץ מבפנים בחדא זימנא גמרי. הגמ' מתיחסת כאן לכך שהגמ' למדה על דם השעיר שנאמר עליו והזה אתו על הכפרת ולפני הכפרת, מדם הפר (שהרי נאמר ועשה את דמו כאשר עשה לדם הפר). ומכאן לאחת למעלה ושבע למטה. ואח"כ נאמר וכן יעשה לאהל מועד, מכאן שעושה בחוץ מה שעשה בקה"ק. לזה מתיחסת הגמ' כאל שני היקשים. שני ההיקשים האלה הם מפורשים. לא מדובר כאן על למוד מסמיכות גרידא, אלא פסוק מפורש שאומר כאשר עשה או וכן יעשה. אעפ"כ שניהם נקראים היקשים ואפשר שלא יוכלו ללמד. הסברה היחידה לומר שהראשון אינו היקש היא שהיא הימנו ודבר אחר. כלומר עקר הדין כתוב הן בפר והן בשעיר. ההיקש מלמד רק פרט קטן, לכן הוא יכול לשוב וללמד. אלמלא כן, אע"פ שהוא היקש מפורש, אינו מלמד. לכן יש שני תירוצים נוספים: ההקש השני אינו לומד בהכרח מהלמד בהקש הראשון, או שההקש השני פשוט מעתיק את כל מה שנעשה בקדש הקדשים להיכל. כגון שוה. כך אפשר לשוב וללמוד.

ראה דברינו בקדושין טז. נאמר "אם אֶחָרֶת יִקַּח לוֹ שְׂאֵרָה פְּסוּתָהּ וְעֵנְתָהּ לֹא יִגָּרַע". כלומר: ינהג בה כאשר לכל דבר. התורה באה ללמד כאן שאמה עבריה היא כאשתו לכל דבר ויש לנהוג בה כאשתו, מכאן הוסיפו חכמים ולמדו שגם נקנית כאשר. תכנס ותצא כאשר ולא כעבדים. מההקש לאחרת נלמדות גם ההלכות שלגביהן התורה הקישה אותה בפרוש לאחרת, אבל גם הלכות אחרות.

^{קל"ח} וראה גם בסוטה לג: שם משמע שהדרשה הלומדת שאלוני מורה הוא שכם מאברהם שנאמר בו עד מקום שכם עד אלון מורה, היא גזרה שוה דרשנית, שהכותים אינם מודים בה. אע"פ שזהו גלוי פשוט.

^{קל"ט} בעקר בג"ש אמוראיות, אבל לא רק שם.

^{קל"י} הגמ' בנדה אומרת שלא לומדים דברי תורה מדברי קבלה. ג"ש בנויה על ההנחה שהתורה מלכתחילה גזרה והשנתה ביניהם. שלא כמו באורה של מלה שאפשר בהחלט ללמוד מדברי קבלה. (וראה דברינו בבכורות יב.: שם הראינו שאין למדים מג"ש אלא את באור המלה ולא את כל ההלכות. אמנם יש גם מקומות שמהם משמע אחרת).

סו. ירושלמי פסחים ו א). כלומר: חכמינו הכירו בכך שזו מדה קשה להבנה. בירושלמי (פסחים ו א) אף מובאות דוגמאות מדוע אין לדון ג"ש מן הסברה. ואולם, בספרנו נראה שגם מדת הג"ש נתנת להבנה אם למדים לא רק את המלה האמורה אלא את הפרשיה כלה ואת ההקשר המלא שבו היא נאמרה^{קלח}.

נתינת משמעות לכל מלה בפסוק

פעמים רבות המדרש דורש מכל מלה הלכה. לכאורה נראה שהמדרש דורש הלכה שרירותית מכל מלה. עיון בעמק הפרשה מלמד שלא כך יש לפרש את המדרש. אם אנו מבינים כמו שכתבנו לעיל, שהמדרש לא מבקש ללמד את המשמעות הפרשנית של המלה אלא את המשמעות ההלכתית שלה, נוכל לראות כיצד המשמעות ההלכתית עולה מתוך המלה.^{קלט}

על הפסוק "וּנְתַתֶּם אֶת נַחְלָתוֹ לְשֹׂאָרוֹ הַקָּרֵב אֲלָיו מִמִּשְׁפַּחְתּוֹ" דורשים חכמים "שארן זו אשתו, מכאן שהבעל יורש את אשתו". אם מפרשים שזו המשמעות הפרשנית, אי אפשר להבין את המדרש. אבל אם מפרשים כמו שנפרש בב"ב קח-קי, שזוהי המשמעות ההלכתית של המדרש. כי גם הבעל הוא שאר משפחתה של אשתו ולכן הוא יורש אותה, המדרש יובן. (ודוגמאות נוספות לכך הבאנו לעיל עמ' ד. המשמעות שהמדרש נותן לכל מלה אינה המשמעות הפרשנית של המלה, אלא הלכה שאפשר ללמוד ממנה).^{קמ}

המעייין בספר ימצא מקומות רבים שבהם בארנו את המלה "זה" או "זו" שבמדרש כמלמדים משמעות הלכתית, הנלמדת היטב מפשוטה של הפרשיה. כאשר המדרש אומר "כך זה כך"

^{קלח} ראה למשל דברינו בסכה כז או בר"ה לג: לד.. (ראה גם דברינו ביומא מד הערה פה). ראה גם דברינו בב"מ פז:--צב. קעו. ראה גם דברינו ביבמות כד. (וכפי שנבאר שם בסוף הערה פג), שם הגזרה השוה היא למוד פשוט המבאר משמעות בטוי בתנ"ך, וההקשר שבו הוא מופיע מכריח לפרש כפי שפרש המדרש, והגזרה השוה היא פשוט פשוט, ואעפ"כ אומרים עליה שהיא עוקרת את הפשט. (וראה מה שבארנו שם שיש לפרש שעקירת הפשט האמורה שם בגמ' מתיחסת לחלק אחר של הבריתא, שהרי הגזרה השוה היא פשוט פשוט). וראה גם דברינו בערכין יח.

^{קלט} או מתוך הקשרה. ראה לעיל הערה מג.

^{קמ} כפי שנבאר להלן, הצורה הזאת שכיחה בעקר בדברי האמוראים, ושם היא תופשת מקום רב ונראית כאילו הם דורשים הלכה שרירותית מכל מלה בפסוק. אפשר למצוא תבנית כזו כבר בדברי התנאים, ואולם שם קל הרבה יותר להסביר את הקשר לתוכן הפסוק. ראה להלן הערה קעז, וראה דברינו בברכות יט ושם הערות מז, מח. ראה גם במכות ז: שם מובאת הברייתא: "אם בפתע פרט לקרן זוית בלא איבה פרט לשונא הדפו שדחפו בגופו או השליך עליו להביא ירידה שהיא צורך עליה". ובמכות יב: "ושמתי לך מקום וגו' ושמתי לך בחיך מקום ממקומך אשר ינוס שמה מלמד שהיו ישראל מגלין במדבר". בריתות אלה נותנות לכל חלק בפסוק משמעות העולה ממנו. בפתע פרט לקרן זוית, שהיא אינה פתע. שם הסכנה צפויה. בלא איבה פרט לשונא, הרי זה פשט גמור, וכו'. כך היא הדרך התנאית, הלומדת מכל מלה את משמעות אותה מלה. התנאים אינם מוציאים את הפסוק ממובנו הפשוט.

האם בהכרח יש ללמוד את אותה הלכה דוקא מאותה מלה? ראה עירובין כז: הערה יז, וראה חולין קלב. הערה קמו.

אין כונת המדרש שזהו פירושן של מלים^{קמא}, אלא שמהזכרה של אותן מלים אפשר להסיק כך.^{קמב}

מ ולא כל

יש דרשות רבות שמבוססות על דרשת מ ולא כל. חלקן תואמות את כונת הפסוק. כאשר דורשים חכמים את הפסוק "אָף כָּל תָּרַם אֲשֶׁר יִתְרַם אִישׁ לְה' מִכָּל אֲשֶׁר לוֹ מֵאָדָם וּבְהִמָּה וּמִשְׁדֵּה אֲחֻזָּתוֹ",^{קמג} אכן משמע מהפסוק שהוא מחרים מהם ולא את כלם. כך הוא גם לגבי "וזבחת מבקרך".^{קמד} אבל קצת פחות קל להבין את הדרשות "מלחם ולא כל לחם" מכאן שבת כהן לא אוכלת את כל לחם אביה. ועוד יותר קשה הדרשה "מן הבהמה ולא כל הבהמה". או "מן העוף ולא כל העוף", "מראשית ולא כל ראשית", "מן התורים ולא כל התורים". אמנם ברור שאכן כונת הפסוק שמביאים מן הבהמה ואין מקריבים את כל הבהמות שבעולם. אבל קשה ללמוד מכאן שיש בהמות מסוימות שאינן ראויות. ואולם, גם ללא הלמוד הזה סברה היא שבהמה פגומה לא תהיה ראויה לקרבן.^{קמד} נמצא שהדרשה עצמה אינה אלא סומכת דבר פשוט.

דרשות עוד יותר קשות מאלה, הן דרשות כגון "מטומאות ולא כל טומאות" (שבועות ח), מכאן שאינו מכפר על כל הטומאות, כי כאן המ' באה בהוראה אחרת. כך הוא גם לגבי דרשת "והיה באכלכם מלחם הארץ".^{קמה}

ו התבור

במקומות שונים לומדים חכמים "ו מוסיף על עניין ראשון". כלומר שמה שהתורה אומרת הוא המשך של הדבר שנאמר לפניו, ומן הסתם ינהגו בו כל דיני המקרה הקודם מלבד מה שהתחדש בפרשיה החדשה המיוחדת לו. וכבר עסקנו בכך לעיל בפרק "הבחנה בין המשך הדברים לדבר חדש".

^{קמא} וכמו שכשהגמ' אומרת "במשל רשע יאנח עם זה המן" או "ולחוטא נתן ענין לאסף זה המן" אין כונתה ששלמה ברוח קדשו ידע שיבא המן ואמר את הדברים על המן, אלא שבהמן התקימו דברי שלמה. ואפשר שיתקימו אותם דברים גם ברשעים אחרים. הגמ' אומרת "זה" אבל זה אינו פירוש דברי שלמה אלא מקום שבו התקימו דברי שלמה.

^{קמב} ראה בחולין מט. : ובדברינו שם. שם מובאות שתי דרשות בשאלה איזה חלב נאסר, והגמ' שם מבארת שהדרשה השניה חזקה יותר, משום שהיא לא רק מציינת שיש לרבות רבוי מסוים, אלא גם מבהירה מדוע הרבוי מחיב ע"פ משמעותם הפשוטה של הכתובים לרבות דוקא את מה שההלכה מרבה.

אמנם, האמוראים מרבים לדרוש הלכה מכל מלה בפסוק (כפי שיטתם שנציין להלן עמ' סח), ולכאורה נראים פני הדברים שהם דורשים דרשה אקראית מכל מלה, אע"פ שלכאורה הפסוק עומד בלעדיה. אלא שאין הדברים כן, וכפי שנבאר ביבמות עד. הערה רמז.

^{קמג} ראה גם דברינו בסנהדרין נט : לגבי דרשה דומה לכך. וראה גם בסנהדרין פה:פו.

^{קמד} ראה מה שהערנו על כך בתמורה כח ובחולין כב : גם האמוראים לא ראו בדרשות אלה דרשות גמורות.

^{קמה} ראה מה שהערנו על כך בפסחים לה הערה סז.

שְׁנוּי הַפְּסוּק בַּפְּסוּק

יש מקומות שהמדרש קורא את הפסוק לכאורה בפסוק שונה מפסוק הטעמים^{קמ"ו}, או מהפסוק העולה בקריאה פשוטה בפסוק. ברוב המקרים^{קמ"ז} אפשר להסביר את המדרש גם ללא הקריאה השונה.^{קמ"ח} וכך נעשה בספרנו.^{קמ"ט}

^{קמ"ו} בעניין פסוקים שיש לדון בהם היכן נגמר התנאי ומתחיל המעשה ראה מנחות סה. – סו. הערה צג.

^{קמ"ז} בדומה למה שבארנו לגבי אל תקרי, לעיל הערה מב. ובמקומות רבים אפשר לראות מנוסחים אחרים של המדרש שהוא עומד על תלו לתלפיות גם בלי שנוי הפסוק והקריאה. וכפי שבארנו לעיל הערה מד.

^{קמ"ח} יש מקומות שבהם דקדוקי הלשון והמבנה התחבירי של הפסוק מאפשרים פירושים שונים בפסוק. קריאה של הפסוק במקומו ובהקשרו מטה את הכף בצורה ברורה מאד אל אחד הפירושים, אבל מבחינה לשונית ותוכנית גם הפירוש השני יכול להתקבל. בדרך כלל במקרים כאלה הרמב"ם ידחה את הפרשנות הפחות מסתברת, או שיביא אותה ויסייג את דבריו במלים "מפי השמועה למדו", כלומר: מהפסוק הזה מצד עצמו אי אפשר ללמוד הלכה זו, ולשם כך אנו נזקקים למסורת ולשמועה. ואולם ישנם מקרים שבהם הרמב"ם הולך בעקבות חז"ל שקבעו הלכה הנובעת מהפירוש הפחות מסתבר, ובלבד שמבחינה לשונית אפשר לקרוא את הפסוק בדרך המדרשית. אפשרות שאיננה מותרת בפסוק מלים מיותרות שנשארות חסרות מובן או הגדים שאינם משפטים שלמים בעלי מובן, ואיננה לומדת מאף מלה משמעות שאינה נתנת להלמד ממנה באופן ישיר וע"פ כללי הדקדוק. בפרשת המקלל נאמר "משפט אַחַד יְהִיָּה לָכֶם פְּגָר פְּאָזְרַח יְהִיָּה". כלומר: המשפט הוא אחד. בין לישראל ובין לגרים. (ומסתבר שהפסוק הזה נאמר בפרשת המקלל כי המקלל היה בן איש מצרי, ולכן הוא דומה לגר). ההקשר מלמד שנאמר כאן דבר אחד: משפט אחד יהיה לכם, דהיינו: כגר כאזרח יהיה. הפרשנות הזאת נתמכת ע"י הפסוק במדבר טו טו-טז: "הַקֵּלֶל חֻקָּה אַחַת לָכֶם וְלִגְר הַגֵּר חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם כֹּכֶם פְּגָר יְהִיָּה לְפָנֵי ה' תוֹרָה אַחַת וּמִשְׁפָּט אַחַד יְהִיָּה לָכֶם וְלִגְר הַגֵּר אַתְּקֶם". אבל מבחינה תחבירית אפשר לפרש שיש כאן שני משפטים שונים, והמשפט "משפט אחד יהיה לכם" עומד בפני עצמו, והוא דין נוסף ברצף הדינים האמורים בפרשיה ההיא, שכוללת דינים רבים. חכמים למדו מהפסוק הזה כמה הלכות, כגון דרישה וחקירה, ומות אבות על בנים. הרמב"ם הביא את הדרשות האלה לגבי דרישה וחקירה (עדות ג א), אך לא לגבי לא יומתו אבות על בנים. הרמב"ם הביא גם את הדרשה שהמקלל נתלה מהפסוק "פי קללת אלהים תלוי", וכן הביא את הדרשה: "אמר רב הונא רוצח שגלה לעיר מקלט ומצאו גואל הדם והרגו פטור קסבר ולו אין משפט מות בגואל הדם הוא דכתיב". הרמב"ם הביא את הדרשה הזאת בהל' רוצח ה ט. הפרשנות הזאת אפשרית בפסוק הזה, אם כי מסתבר יותר לפרש שהמלים "ולו אין משפט מות" מתייחסות לרוצח. הוא גם הביא את הדרשה שונקלה אחיך לעיניך" הוא צווי. הפרשנות הזאת בפסוק אינה הפשט הפשוט של הפסוק, אך היא פירוש אפשרי מבחינת המבנה התחבירי של הפסוק. אם אכן נפרש את הפסוק, ש"ונקלה" הוא צווי ואינו המשך של המשפט הקודם, הרי שדברי המדרש מתיישבים על הפשט. את הפסוק "אַבְד תִּאבְדוּן אֶת כָּל הַמְּקוֹמוֹת אֲשֶׁר עֲבַדוּ שֵׁם הַגּוֹיִם אֲשֶׁר אִתְּם יְרֻשִׁים אִתְּם אֶת אֱלֹהֵיהֶם עַל הַהָרִים הָרְמִים וְעַל הַגְּבְעוֹת וְתַחַת כָּל עֵץ רִעְנָן: וְנִתְּצָתֶם אֶת מִזְבְּחֹתֶם וְשִׁבְרָתֶם אֶת מִצְבְּחֹתֶם וְאֲשֵׁרֵיהֶם תִּשְׂרְפוּן בְּאֵשׁ וּפְסִילֵי אֱלֹהֵיהֶם תִּגְדְּעוּן וְאִבַּדְתֶּם אֶת שְׁמֵם מִן הַמְּקוֹם הַהוּא: לֹא תַעֲשׂוּן כֵּן לַה' אֱלֹהֵיכֶם: כִּי אִם אֶל הַמְּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֵיכֶם מִכָּל שְׁבִטֵיכֶם לְשׁוֹם אֶת שְׁמוֹ שֵׁם לְשִׁכְנוֹ תִדְרָשׁוּ וּבָאתֶם שָׁמָּה" אפשר לפרש שאת מזבחותיו לא תנתצו, ואפשר לפרש שאותו אל תעבדו על ההרים והגבעות ותחת כל עץ רענן. וכך מסתבר ע"פ הפסוק הבא. אך במקומות רבים דרשו חכמים את הפסוק הזה לפי הפירוש הראשון. וכן הביא הרמב"ם בהל' יסודי התורה ו א. אם כי גם כאן אפשר לפרש שעשה כך משום שמנה כאן מצוה. יש לציין שהמקרים שהזכרנו, שבהם הרמב"ם משתמש בהוצאות של פסוק מידי פשוטו במקום שבו לשון הפסוק יכולה לסבול את הפרשנות של חז"ל, הם מיעוט. ברוב המקרים שחז"ל עושים כן, הרמב"ם לא מביא את הדרשה, או שהוא מביא אותה מפי השמועה. בכלל זה נזכיר שהרמב"ם התעלם לחלוטין מהדרשה הדורשת את המלה "והתעלמת" – פעמים שאתה מתעלם. אולי מפני שאי אפשר לפרש ש"והתעלמת" הוא תחילת משפט חדש ואינו המשך לקודם, מפני שאם כך יש לשאול מתי מצוה התורה להתעלם? גם את הדרשות על הפסוקים "הטמא והטהור יחדו" ו"לא יומתו אבות על בנים" הביא הרמב"ם מפי השמועה. הדרשות מהסוג הזה שהוא הביא, הן המיעוט.

^{קמ"ט} ראה למשל דברינו בב"ק יא (וראה שם הערה ו) שהתורה אומרת: "וְכִי יִפְתַּח אִישׁ בּוֹר אוֹ פִי יִכְרֶה אִישׁ בֹּר וְלֹא יִכְסְנוּ וְנִפְל שָׁמָּה שׂוֹר אוֹ חֲמוֹר: בְּעַל הַבּוֹר יִשְׁלַם כֶּסֶף יָשִׁיב לְבַעֲלָיו וְהִמַּת יְהִיָּה לוֹ: ס וְכִי יִגַּף שׂוֹר אִישׁ אֶת שׂוֹר רֵעֵהוּ וְנָתַת

סמיכות

ר' יוחנן דורש שדורשים סמוכים, וסומך את סמוכיו על הפסוק "נְאֻמִים כָּל פְּקוּדָיו: סְמוּכִים לְעַד לְעוֹלָם עֲשׂוּיִם בְּאֶמֶת וַיִּשֶׁר". כלומר: דברי התורה לא בחנם נכתבו כפי שנכתבו, הם סמוכים על אדני קדש, ואם נסדרו בסדר מסוים – לא לחנם נסדרו כך. (ודאי שר' יוחנן סמך את דרשתו על המלה "סמוכים". פשוטה של המלה הזאת שדברי התורה נסמכים ונשענים על בסיס איתן. ואולם, גם האמירה הזאת מלמדת שיש מה ללמוד מסדרן של פרשיות, כי כל פרשיה סמוכה על הפרשיה הסמוכה לה. ואולי לכן היא נקראת סמוכה). למראית עין הדרשה הזאת קשה, משום שאין ההלכה הנדרשת במשמעות הסמיכות. ואולם, לפעמים הלמוד מההקשר שבו נאמר פסוק מסוים מלמד בנקל על תכנו. וראה דברינו ביבמות ד.

ספירת הזכרות

יש מדרשים שלומדים הלכה ממספר הפעמים שבהן מלה מסוימת מוזכרת בתורה. המדרשים האלה מעטים מאד, ובדרך כלל אין למדים הלכה בדרך זו. אך למרות שהם מעטים הם מעוררים קושיה גדולה. לכאורה, זו צורת דרשה שאין לה קשר לתכן הכתובים. אם נאמר ארבע פעמים סוכות, מנין למספר דפנות? וכי דפנות נאמרו כאן? ועוד: הלא בפשטות בכל הפעמים שבהן הוזכרה המלה סוכות מדובר באותן סוכות, ולא בסוכות שונות. פעמים רבות למדים ממספר מקומות שהתורה הזכירה את המצוה. למרות שלכאורה היא חוזרת בכל הפעמים על אותה מצוה עצמה³⁷. ואכן, הרמב"ם כמעט שלא הביא דרשות מעין אלה בספרו.³⁸

ואולם, העמקה תלמד שלפחות לגבי ספירות ההזכרות התנאיות, קל למצוא בהן את טעם הדבר. התנאים למדים ארבעה בתים לתפלין מארבעה מקומות שכתוב בהם טוטפות. אבל הלמוד הוא פשוט: כל פרשיה היא טוטפת בפני עצמה. התנאים למדו שלש טומאות שונות

ומכרו את השור החי ויחצו את כספו וגם את המת יחצו: או נודע פי שור נגח הוא מתמול שלשם ולא ישמרנו בעליו שלם ישלם שור תחת השור והמת יהיה לו: ס פי יגב איש שור או שוה וטבחיו או מכרו חמשה כקר ישלם תחת השור ויחצו את פתח השוה. מדוע לפעמים משלם כסף, ולפעמים משלם שור, ומדוע יחצו את פתח השוה? מדוע ימכרו את המת ויחצוהו? משמע מכאן שהתורה מודדת ערכים בכסף, בשור חי ובשור מת. כשהתורה רוצה לומר שישלם את הנזק היא אומרת שישלם שור, וכשהתורה רוצה לומר שישלם את חצי ההפרש בין שור חי לשור מת היא אומרת שיחצו את החי ואת המת. ממילא כשהיא אומרת שישלם שור והמת יהיה לו – כונת הדברים שישלם את ההפרש בין חי לבין מת. אין כונת התורה שישלם דוקא באופן הזה, משום שאם כך היתה כונתה – מדוע במקום אחד היא אומרת שור חי ושור מת, ובמקום אחר היא אומרת כסף. כך אפשר היטב ללמוד את ההלכה מתוך הפסוקים, והיא עולה היטב מתוך הפסוקים. המדרש אמנם אומר "כסף ישיב לבעליו והמת" ונראה כאילו הוא קורא את הפסוק שלא כמשמעותו ומותיר בו מלים מיותרות, אך כיון שההלכה עצמה עולה היטב מתוך הפסוק, יש לבאר שלשון המדרש אינה בדוקא. וראה ערכין יח: הערה ל. וראה ב"ק ב: הערה ו.

³⁷ וראה את דברי ר' יוסה שהזכרנו בפסחים י: וראה שם הערה יג. בקדשים פעמים רבות אומרים ששנה עליו הכתוב לעכב. (אולי בדומה לדברי יוסף אל פרעה על השנות החלום אל פרעה פעמים). ואולם, פעמים רבות פשוט שמדובר על אותה מצוה עצמה שחזרה כמה פעמים.

³⁸ גם חכמים אמרו בכמה מקומות שספירת הזכרות אינה דרך דרשה גמורה. בבכורות ו: אומרת הגמ' שאכן לא לומדים מכפילות, אבל היכא דאיכא למדרש דרשינן.

ממה שנאמר שלש פעמים "ונטמאה" בשוטה, אבל אפשר לראות בדיוק איזו טומאה נלמדת מאיזו הזכרה וכיצד. התנאים דרשו פטר חמור פטר חמור שתי פעמים, וראה דברינו בבכורות ה:ו. שם בארנו איזו הלכה נלמדת מכל הזכרה וכיצד^{קכ}. להלן בספר זה נראה בכמה מקומות שפעמים רבות אפשר לראות שכל אחד מהמקורות האמורים מלמד דין אחד שאכן עולה ממנו. (ולמדים מכל מקום דין, ולא למדים משם מספר). גם כאשר אין הדבר כן – הדרשה עולה היטב מן הפסוק, ואפשר שהדרשן לא הזכיר את ספירת ההזכרות אלא לתפארת לשון וצורת המדרש.

ועם זאת, פעמים רבות ספירת ההזכרות היא אסמכתא.^{קכב} או שהגמ' הביאה אותה בצורה של ספירת הזכרות אך למעשה אינה כזאת.^{קכג} הגמ' בר"ה מביאה דרשה הלומדת שלש תרועות משלש פעמים שנאמרה תרועה, אך בסוף היא אומרת אחת מדברי תורה ושתיים מדברי סופרים, או שתיים מדברי תורה ואחת מדברי סופרים. כלומר: ההלכה לא נשענת על ספירת ההזכרות.^{קכד}

גם דרשת אבנים אבנים בזבחים סא: אינה אלא אסמכתא שהרי נוב וגבעון מה"ת אפשר שיהיו ואפשר שלא. ואילו זכינו היינו בונים את בית עולמים כבר בימי יהושע. הרמב"ם בד"כ אינו לומד גם מספירת הזכרות. הרמב"ם אינו מביא את הדרשות ממספר הפעמים שבהם נאמרה אש על המזבח, ממספר הפעמים שבהם הוזכרה המלה "קרנות", או המלה "בסוכות" או המלה "לטטפות" או המלה "וכפר", וכיו"ב^{קכז}. בהלכותיו הוא אף העדיף שלא ללמוד ממספר הפעמים שבהם נאמר "לא תבשל גדי בחלב אמו", אע"פ שהוא סמך על כך חלקית בספר המצוות.

^{קכ} בב"מ לא: יש דרשות רבות שדורשות לשון כפולה, השב תשיבם, הקם תקים, הוכח תוכיח וכו'. חלקן כנראה תנאיות. ואולם, הדרושים הלכתיים אין שם. את כל הלשונות הכפולות שבתורה דורש שם רבא שצריך לעשות זאת שוב ושוב עד שתושג התוצאה. הבריתות (לא:). דרשות שיש לעשות כן בכל מקרה, ולא לומר שבמקרים מסוימים הדין לא חל. ולכאורה אין בכך צרך, כי מדוע נסבור שבמקרים מסוימים הדין לא חל. למה נסבור שאם קיימה המצוה פעם אחת נפטר זה מחיובו, בפרט שהתוצאה לא הושגה. אלה הם דינים פשוטים שעולים מפשט הפסוקים, ואלמלא עלו מפשט הפסוקים אי אפשר היה לדרשם מהלשון הכפולה. (פעמים רבות מאד בש"ס, לאו דוקא במדרשי הלכה, כאשר יש קושיה שאינה ממש קשה, גם התרוץ אינו ממש תרוץ. ראה למשל חולין לו שתי שאלות הוזכרו בסוגיא. שאלה אחת – מנין שמסוכנת אינה נבלה או טרפה, שאלה שניה: אולי מכך שהיא נקראה "חיה", אפשר ללמוד שיש לאכול דוקא בהמה או חיה שעומדות לחיות. השאלה השניה לא שאלה, לכן גם התשובות שהסוגיא עונה אינן תשובות. ודאי שהתשובה מיחזקאל אינה ראייה, שהרי כפי שדרש המדרש כפי שדרש יכול היה לדרוש אחרת. בזבחים קט:., לא קשה הקושיה למה הבריתא נקטה דוקא עולה, כי אפשר שנקטה כך בגלל ההעלאה בחוץ. ובפגול, נותר וטמא אה"נ שיתחייב גם בשלמים. אבל הגמ' מקשה, ומתרצת תירוץ תמוה. ועוד רבים כאלה. וראה דברינו בזבחים ג הערה ג, מנחות ה הערה ה, מנחות ז: הערה קסא, מנחות עא. הערה קיא, תמורה ב, מנחות צח. הערה קעו. סכה כט: לא לב הערה נט. ביומא מד הערה פו והערה קד. פעמים רבות גם מדרשי הלכה תמוהים באים לבסס הלכה פשוטה שאינה צריכה מקור. כמו שבארנו כאן, וראה גם דברינו בפסחים ע.עא. הערה קלז. (שם הגמ' עצמה דחתה את המדרש). וראה לעיל הערה מח).

^{קכ} ראה כתובות כט: הערה ז. ופעמים רבות בארנו בספר זה את ספירת ההזכרות כדרשה מגוף דברי הפסוק. וראה גם לעיל הערה מד, מח.

^{קכ} כמו כן, הרמב"ם אינו מקבל את המדרש המופיע בגמ' הלומד שבע חקירות ממספר הפעמים שבהם כתוב בתורה (בפרשיות שונות) ודרשת וחקרת וכו'. הוא לומד משם את עצם הדין שצריך לחקור ולדרוש, אבל את שבע החקירות הוא מביא ללא מקור, גם ב"ד החזקה וגם בספר המצוות.

עם זאת, יש להבחין בין שני סוגי ספירת הזכרות. יש ספירת הזכרות שמלמדת דין באותו מספר, כגון קרנות המזבח, ארבע פעמים טוטפות, שלש דפנות בסכה ועוד^{קנ"ה}. אבל יש ספירת הזכרות שלומדים ממנה הלכות כמספר ההזכרות, וכאן אם אפשר להראות בבירור איזו הזכרה מלמדת איזו הלכה, הדרשה מסתברת ואפשר לקבל אותה. כאשר הדרשה מתבארת כך הרי אין בה למוד שרירותי, אלא למוד מהותי ותכני. כל פסוק מתפרש כמלמד הלכה אחרת ע"פ תכנו. לכן יכול הרמב"ם ללמוד לא תבשל גדי, כיון שברור שההזכרה החריגה, שלומדים ממנה אכילה, היא זו שבפרשת ראה העוסקת באכילת. זהו למוד מתוך הקשרו של הפסוק. (וראה דברינו בחולין קיג. קיד: עמ' תקסב).

ויש לכך דוגמא נוספת: הרמב"ם (בכורות יב יח) מקבל את הדרשה שדורשות המשנה והגמ' (בכורות ה:) מפטר חמור פטר חמור שני פעמים, עד שיהיה הוא חמור ובכורו חמור. אך לגבי בכור בהמה טהורה הרמב"ם (בכורות ב ו) לא מסכים ללמוד משם, והוא לומד מהפסוק האמור בפרשת קרח "אך בכור שור", עד שיהיה הוא שור ובכורו שור. (גם דרשה זו מופיעה בגמ' שם, אך לדעת תנא אחר). לגבי חמור הרמב"ם מקבל את הלמוד מספירת הזכרות.^{קנ"ו} נראה שטעם הדבר הוא מפני שברור היה לו מה נדרש מפרשת בא ומה מפרשת כי תשא^{קנ"ז}.

כלומר: כאשר הרמב"ם מעדיף שלא ללמוד מצורת למוד מסוימת, היינו דוקא כאשר היא נדרשת מצורתה החיצונית של המלה. אפשר ללמוד מתכנו של הפסוק, אם נוכיח שזהו אכן תכנו של הפסוק. (ויש לסייג את דברינו, ע"פ מה שראינו לגבי דרכו של הרמב"ם בגזרה שוה, שמדה שהיא בד"כ מצורתה החיצונית של המלה, הרמב"ם לא ידחק לבאר שהיא מדה של תכן גם במקרים שבהם אפשר לעשות כך).

האמוראים מרבים לדרוש ספירות. הם גם דורשים בדרך של הנך נפישן. אם כי לפעמים הספירה מוטה, ולא באמת הנך נפישן, כפי שהערנו בנדה מ.^{קנ"ח} לא הספירה עקר אלא הדמוי. אנו בספרנו זה נבקש להראות שגם אם לא תופשים את ספירת ההזכרות כפשוטה, הפסוק מלמד לרוב את הדין.

^{קנ"ה} וראה דברינו בשבת מט:; ובנזיר ה הערה ט.

^{קנ"ו} יש עוד מקרה אחד שבו למד הרמב"ם מספירת הזכרות, ונעסוק בו בר"ה לג:לד. הערה קל.

^{קנ"ז} אפשר שהוא סבר שבפרשת בא מדובר על האם. מצות הבכורות הזכרה שם ונומקה בכך שה' הרג בארץ מצרים מבכור אדם ועד בכור בהמה, כמו בפסוק מבכור פרעה היושב על כסאו עד בכור וכו'. ששם ברור שה' הכה את בכורו של פרעה ואת בכורה של השפחה ואת בכורה של הבהמה. אבל בפרשת כי תשא הנושא הוא הבכור עצמו. לכן אפשר ללמוד מפרשת בא שהיולד יהיה חמור ומפרשת כי תשא שהנולד יהיה חמור. הפסוק בפרשת בא הוא לי כל בכור פטר כל רחם. ואילו בפרשת כי תשא הפסוק הוא כל פטר רחם לי. כאן "כל פטר רחם" וכאן "פטר כל רחם". (אע"פ שבפרשת בא יש גם פסוק נוסף – כל פטר רחם). אבל לענין בהמה טהורה נאמר בפרשת בא "כל פטר שגר בהמה", וא"א ללמוד משם שתהיה אמו שור. לכן למד הרמב"ם שהאם שור מפרשת קרח. ואפשר לפרש גם להפך.

^{קנ"ח} ראה שם בהערה לא.

למוד שסותר את הפרשנות הפשוטה או פרשנות אחרת

כפי שכתבנו עד כאן, כמעט כל הדרשות של מדרשי ההלכה נתנות להבנה כך שאת הפסוק הן קוראות ע"פ פשוטו, אלא שבדרך של משא ומתן והבנת דבר מתוך דבר הן מעלות את המסקנה ההלכתית העולה במדרש.

ואולם, יש דרשות שכדי להבין אותן צריך להוציא את הפסוק מפשוטו^{קנט}. בד"כ הדרשות האלה הן אסמכתא, או שהן עולות בדרך אחרת מפשט הפסוק, ולתפארת לשון המדרש נקט הדרשן בעיטור הלשוני המבוסס על לשון הכתוב.

למשל: "לא תתגודדו" פירושו לא לעשות גדידה בעור על מת. למרות זאת דרשו ביבמות יג: שלא להעשות אגודות אגודות. הדר הוא שמו של הפרי, ובדוחק אפשר לפרש שהפרי הוא פרי מהודר (שאל"כ – מדוע שמו הדר?). ודאי שאי אפשר לפרש שהוא הדר באילנו, וודאי שאם פרשנו שהוא מהודר לא נוכל לפרש שהוא הדר באילנו, וראה מה שנכתוב במקומו בסכה כט: לא.ל.ב. מ"ושלחה מביתו" דורשים חכמים בקדושין מא. שאפשר למנות שליח. גם הדרשות השונות ל"לא תאכלו על הדם" בסנהדרין סג. רובן אסמכתא.

יש מקרים שבהם דורשים שתי דרשות מפסוק אחד, שלפי כל אחת מהן הפסוק מתפרש בצורה אחרת. כלומר: כל אחת מהן היא אפשרית בהבנה הפשוטה של הפסוק, אבל לפי כל אחת מהן הפסוק מתפרש אחרת, ולכן אי אפשר לקבל את שתי הדרשות גם יחד. ואעפ"כ שתיהן נפסקו להלכה^{קפ}. (בזבחים סב: הגמ' אף אומרת שהפסוק בכונה נוסח כך שאפשר יהיה להבין ממנו את שתי המשמעויות).

^{קנט} כמוכן שבמדרשי אגדה הדבר נפוץ הרבה יותר. וגם שם היתה צריכה הגמ' בשבת סג ללמד שאין מקרא יוצא מידי פשוטו, כלומר: הפסוק ממשיך להקרא במשמעותו הפשוטה, והמדרש לא בא לומר שהמשמעות שהוא נותן לה היא היא משמעותו. וראה גם בגטין ז., גם שם אומרים האמוראים שהדרש אינו הפשט והפשט במקומו עומד.

^{קפ} מכי יקח איש אשה ובעלה לומדים חכמים שני דברים, הם למדים שאשה נקנית בכסף שהרי נאמר קיחה וקיחה היא בכסף כמו שמצאנו בשדה עפרון. כלומר: הם קוראים את הפסוק כמתאר שני דברים: לקיחה וביאה, כי יקח איש אשה, וגם בעלה. אבל מצד שני לומדים חכמים את הפסוק כמלמד על קנין ביאה, ע"י שיקחנה ויבעלנה תהיה לקוחתו, וא"כ הפסוק נקרא אחרת. איך יוכל אותו פסוק להקרא בשתי דרכים שונות? ואמנם בקדושין ט: אומרת הגמ' שר' אבהו ור' יוחנן לא למדו מכאן קנין ביאה, שהרי משם הו"א עד דמקדש והדר בעיל. ואולם יש לעין כי הקושיה שם היא לא בדיוק קושייתנו אלא רק קרובה אליה. אמנם נאמר שם בהמשך שמכך שלא נאמר או בעלה אנו למדים. אבל שם משמע שבעינין תרתי. וכן משמע גם מהקושיה שמקשה הגמ' שם מנערה מאורשה. לכן למדו ר' אבהו ור' יוחנן לא מהפסוק כי יקח איש אשה ובעלה, אלא מהפסוק "כי ימצא איש שכב עם אשה בעלת בעל ומתו גם שניהם", ודרשה זו ודאי מבוססת גם על הפסוק "הנך מת על האשה אשר לקחת והוא בעלת בעל", כלומר: הבא על בעולת בעל חיב, כי ע"י שהיא בעולתו הוא בעלה. ראה גם לגבי ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם. דרשו חז"ל לפניהם ולא לפני גויים והדיוטות, כלומר: המלה לפניהם מכוונת לדיינים, ועם זאת דרשו שהשוה הכתוב אשה לאיש לכל דינים שבתורה, כלומר שהמלה מכוונת לנדרים. גם הפסוק "מעם מזבחי תקחנו למות" נדרש בשתי צורות שאינן מתיישבות עם קריאה אחת בפסוק. וראה גם דברינו לגבי ועמדו שני האנשים: בעדים הכתוב מדבר אתה אומר בעדים או אינו אלא בבעלי דינין כשהוא אומר אשר להם הריב הרי בעלי דינין אמור הא מה אני מקיים ועמדו שני האנשים בעדים הכתוב מדבר. ואת הדרשה הזאת הגמ' אכן דוחה: מדלא כתב ואשר להם הריב כוליה קרא בבעלי דינין משתעי. וראה גם דברינו בסנהדרין פה:פו.

ואולם, מסתבר שבכל אחד מהמקרים האלה, לפחות אחת הדרשות היא אסמכתא. שהרי במקומות רבים פשוט לגמ' שאי אפשר לקרוא פסוק אחד בשתי צורות שונות. ראה קדושין נו: ב"ק מא, ב"ק נג: ועוד.

למוד מנביאים וכתובים

בכמה מקומות דורשת הגמ' שאין ללמוד הלכה מן הנביאים. שהרי התורה שנתנה לנו שלמה היא, ולא בשמים היא^{קס}. וכמו שנבאר בשבת קד. ובב"מ נט: (עיי"ש). ואין הנביא רשאי לחדש דבר מעתה. וכן פסק הרמב"ם בהל' יסוה"ת ט א. ומצאנו בכמה מקומות בש"ס שאין למדים דברי תורה מדברי קבלה (ראה חגיגה י: , ב"ק ב: , נדה כג.).

ועם זאת, מצאנו כמה וכמה דרשות שלמדו הלכה מן הנביאים והכתובים. בחלק מהמקומות הגמ' אף העירה על כך. כגון בתענית יז: וזבחים יח: שם שואלת הגמ' על ההלכה האמורה הנלמדת מיחזקאל, ושואלת שם הגמ' מנין ידעוה לפני ימי יחזקאל, ומשיבה שהיתה זו הלכה שנהגה עוד לפני יחזקאל, אלא שלא נכתבה. וראה גם דברינו בר"ה יח: בלמוד מן הנביא בשאלה מה אפשר לשאול את הנביא.

נראה שרוב מוחלט של הדרשות הנדרשות מהנביאים והכתובים שייכות לאחד הסוגים הבאים:

באורי מליים: הגמ' בב"ק ב: אומרת שאפשר ללמוד מנביאים וכתובים דברים שהם רק גלוי מילתא. כלומר באורי מליים וכיו"ב. וסברה פשוטה היא. הלא אין רצוננו אלא לברר את באורה של מלה האמורה בתורה, ומדוע לא נוכל ללמוד זאת מן הנביאים והכתובים^{קסב}. מעשה רב ומנהגים: פעמים רבות אנו למדים מן הנביאים והכתובים כיצד נהג אדם מסוים, או כיצד היה נהוג במקומות מסוימים בזמנם. גם כאן, סברה פשוטה היא. הלא אין כאן חידוש הלכתי אלא רק למוד מן הנוהגים, ומדוע לא נלמד זאת מספרי הנביאים?^{קסג} כמו כן למדים מהנביאים והכתובים על דברים שהיו בעולם^{קסד} או אף על טבע העולם.^{קסה}

^{קסא} אמנם במקומות רבים בדברי חז"ל מצאנו שאמרו "מנין מן התורה" והשיבו מן הנ"ך. ראה למשל בגמ' בברכות י. טו: מו"ק ה. סנהדרין צא: קד: ועוד מקומות בדברי חז"ל. ואולם, אין ללמוד הלכה מחדשת מן הנביאים, כפי שדורשת הגמ' שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה, וכפי שפוסק הרמב"ם.

^{קסב} וראה דברינו בר"ה כו. תמורה כט: שקלים ח: שבת קז: מגלה כ.: ב"ק עט: סכה יב. לח: ועוד. (ועל דרך הלמוד הזאת ראה לעיל בפרק "פירוש מליים").

^{קסג} וראה דברינו בערכין יג: , בסכה נא. ובחולין כד: על מנהגי השירה במקדש, בשקלים ב. וכתובות קו: על מנהגי גבית הכסף למקדש. בסנהדרין טז: על תפקידים בשלטון, בחולין ד: למדנו כיצד נהג יהושפט באדם חשוד. בסוטה מ. על מנהגי כבוד. במו"ק כא. כב: כז: כח: וסכה נב. על דיני אבלים ונחום, בנדה טז: על דרך העולם לשמש בלילה, בפסחים ג. על דבור בלשון נקיה, בהוריות יא: ויג. על מנהגי המלכות. ביצה טו: על מנהגי יו"ט. תענית יב: על מנהגי תענית. יש מקומות שבהם מסופר שפלוני עשה מעשה, ומכאן למדים במעשה רב. ראה למשל ברכות לא. לא: לד: נדרים סב. סנהדרין ס. מגלה כח. סכה כז: סנהדרין יב. יט: כ. לו. מג. זבחים יד. שקלים טז. ע"ז יג. ע"ז לו. כז: ב"ב ט. שבועות טו. חולין ו: עירובין נח. סה. תענית ח: , יבמות פט: יבמות מז: כתובות ז. ט. ב"מ מז. מו"ק טז. סנהדרין קיא: ברכות סג. תמורה כח: ב"ב קס. חולין יז: ערכין טז: קדושין ט. ע"ז כד: יומא כב: קדושין כו. מגלה כה: כתובות סה. ב"ב קמו. קדושין סט: שקלים ד (בב"ק סז. וסכה ל. למדים מתוך כך שהנביא הוכיח את העם על מעשה שהמעשה אסור). על דרך הלמוד הזאת ראה לעיל בפרק "למוד ממעשה".

פעמים רבות אם נבחן את מה שלמדו חכמים מהנביאים והכתובים נמצא שלא למדו הלכה אלא למדו מה היה, ומתוך שידעו מה היה, דנו בשאלה מה מחיב הדבר להלכה.^{קס} כמובן שאפשר ללמוד מהנביאים והכתובים על תקנות של זמנם, וראה מה שבארנו במסכת מגלה, וגם במסכת תענית.

רוב מוחלט של הדרשות וההלכות שנלמדו מן הנביאים והכתובים הן על אחת הדרכים שמנינו כאן, שאין בהן נביא הבא ומחדש הלכה מנבואתו, אלא למוד לפי דרכנו. מעוט שבמעוט של למודים מהנ"ך הוא מדרכים אחרות.^{קס}

כלומר: אפשר ללמוד מהנביאים והכתובים בלמוד מן הכלל. אבל כמעט ואין בנביאים והכתובים פסוקים שנדרשים כפסוקים שלא נכתבו אלא ללמד הלכה, כמו בתורה. אמנם, יש מעוט שבמעוט דרשות שנראות כאילו הפסוק בנביאים מחדש הלכה, ואף מתוך נבואה.^{קס}

הערות על לשון המדרש

בלשון המדרש צריך להעמיק, משום שפעמים הוא תולה הלכה במלה מסוימת, אבל כונתו לאו דוקא לאותה מלה, אלא לפסוק הפותח במלה הזאת (וכאילו נכתב שם "וכו"). דרשות כאלה רבות מספור.^מ לפעמים הוא מזכיר מלה מסוימת, אבל כוונתו למקומה של המלה בתוך הפרשיה כלה.^מ

לכן, די בכך שנראה שההלכה עולה היטב מתוך הפסוק. אם ההלכה עולה היטב מתוך הפסוק, והדרשן דרש את הפסוק והגיע להלכה, יש להניח שזו כוונתו, אלא שהוא קצר בלשונו.

כמו כן, לפעמים נראה כאילו המדרש לומד הלכה מדיוק כלשהו, אבל עיון במדרש יראה שהוא לא למד משם הלכה, אלא רק בא לשלול מחשבה שהיתה עלולה להיות לנו.^ט כדברי הרמב"ם בהקדמה לספר המצוות שאין למנות את שלילת החיוב עם האזהרה.

^{קס} ראה דברינו בזבחים נד: ערכין לב. שבת קכט: תמורה כט: סוטה ז: ע"ז נג. סנהדרין מח:

^{קס} ראה דברינו בחולין מג. יומא פג: נדה ח: ר"ה כה. ב"מ פג. עירובין יד וכן למדנו מהנביאים והכתובים מהו כבוד ומהו בזיון ומהי דרכו של עולם. וראה למשל שבת סג. ברכות כד. נג. סנהדרין מו: ברוב הדרשות האלה, מתוך שהנביא הזכיר דבר מה או השתמש במלה מסוימת. ממילא למדנו שכך הוא העולם. וראה גם שבת פב. פסחים צה: ערכין יא.

^{קס} כמו בקדושין עו:, שם למדו שהיוצאים לצבא דוד התייחסו, וממילא עולה מכאן שאפשר לסמוך על כשרותם. גם בתענית כז. למדנו על משמרות הכהנה והלויה, וממילא ינהגו דיני המשמרות הנדרשים כבר מן התורה. בזבחים לג. למדנו שדוד מסר לשלמה את תבנית המקדש. ובפסחים צב. למדנו שבנו במקדש חצר חדשה.

^{קס} ופעמים רבות זו אסמכתא בעלמא או רמז וזכר.

^{קס} רובם מספר יחזקאל, שעליו אכן אומרת הגמ' (שבת יג: חגיגה יג.) שבקשו לגנוזו כי היו דבריו סותרים את דברי התורה, ודרשוהו שלא כפשוטו (אם כי במקומות רבים למדו ממנו הלכות, בין מפשוטו ובין ממדרשו. וראה דברינו בקדושין עח: הערה קכט. ראה גם דברינו במו"ק טו:טז, בזבחים יח:, מנחות מה, מנחות קט. תמיד ל:). גם מספר משלי לומדים כמה הלכות והנהגות. (ראה למשלי פסחים נ: יומא פז. סנהדרין ו: חגיגה ז. כתובות לו. מגלה לא: מגלה ז. משם למדנו על עצם תקון תקנות לאחר התורה) אבל יש מעט דרשות כאלה גם מספרים אחרים. ראה למשל שבת קיג-קיד. ברכות ל. שקלים טז. (מספר תהלים למדנו הלכות רבות, כמעט כלן הלכות לסדר התפלה, ההלל והתשובה. אפשר לבאר שגם הן על דרך מעשה רב). אמנם, ראה דברינו בתענית ט., שם מחדש הנביא דבר המפקיע אסור תורה.

ועוד: לפעמים מלשון המדרש נראה כאילו המדרש עצמו יצר הלכה חדשה יש מאין. אבל אם נתבונן נראה שהמדרש כבר עומד על גבי דיון שעומד בפני עצמו, והדרשה לא נועדה אלא להכריע בשאלה שכבר עומדת להכרעה ועקר בנינה אינו דוקא מן המלה האמורה במדרש. תנא אקרא קאי, ולא דוקא אותו קרא שהוא מצטט. אותו פסוק המובא בדבריו לא בא אלא להשלים דיון מוכר וידוע בלשון הפסוקים.^{קז}

המדרש וההלכה הנוהגת

קולמוסים רבים כבר נשתברו על השאלה האם המדרש יוצר את ההלכה או מסביר אותה בדיעבד. לא נעסוק כאן בשאלה הזאת, גם משום שכבר נשתברו עליה קולמוסים רבים, וגם משום שכוונתנו בספר זה להסביר את הדרשות ולא דוקא לשאול מתי והיכן הן נדרשו. (במקומות שונים אפשר לראות בבירור שהן יוצרות הלכה, במקומות אחרים אפשר לראות בבירור שהדרשנים הכירו את ההלכה אך לא ידעו את מקורה, והם נסו ללמוד מסברתם מה היתה הדרשה המקורית שהולידה את ההלכה אי אז בימי אבות אבותיהם^{קצא}, ופעמים רבות שני הצדדים נכונים: הדרשן לא ידע מה המקור, אבל הוא יכול היה ללמוד מסברה מנין נדרשה הדרשה בימי אבותיו^{קצב}).

ועם זאת יש להעיר הערה חשובה: יש אומרים שהתנאים דרשו גם דרשות הרחוקות מפשט הפסוק, כדי להצדיק את ההלכה שנהגה בזמנם והיתה בה מסורת. ולא היא. דוקא מדרשים המנמקים הלכות שנהגו כל הדורות הם בד"כ קרובים מאד לפשט (וכפי שנבאר בספר זה). ואילו כאשר עסקו חכמים בהלכות שלא נהגו בזמן התנאים, וככל הנראה לא היתה בהן מסורת (ודאי שלא מסורת של מנהג, שהרי הלכות אלה לא נהגו אז), דורשים התנאים דרשות רחוקות וקשות, הקרובות לדרכי הדרישה של מדרש אגדה, ומוציאים לגמרי את דברי התורה מפשוטם. ראה למשל סוטה מג. במשנה ובגמ' שעליה. על דיני משוח מלחמה מרשים לעצמם התנאים לדרוש דרשות שאינן עומדות בכללי דרישת הפסוק. כך גם דיני מעמד הברכה והקללה בהר גרזים והר עיבל, גובה המזבח והחצר של המשכן (ומדות המשכן) בזבחים ס., כך הוא גם לגבי דיני עיה"נ בסוף סנהדרין. (ואין כוונתנו כאן להלכות

^{קסט} כך בארנו את הדרשה "אבל קם הוא לשבועה", להלן עמ' תקסב. וראה גם דברינו בסנהדרין לו., וראה חולין טז:ז. הערה יד. ועוד.

^{קע} ראה לעיל הערה קב, וראה פסחים ד:ה. הערה ג. ובמקומות רבים בארנו את המדרש על דרך שאלה שנשאלת או שמן הראוי שתשאל, וכיצד משיבים עליה.

^{קעא} פעמים רבות אנו מוצאים שאת אותה הלכה לומדים התנאים ממקום אחד והאמוראים ממקום אחר, או שתנאים ואמוראים נחלקים ביניהם בשאלת מקור ההלכה. חשוב להם ללמוד את ההלכה הנוהגת, אבל לא דוקא מהמקור שדרשו התנאים. הם מעדיפים לדרוש ממקום אחר שנראה שהוא המקור האמתי שממנו נלמדה ההלכה, ושהוא נראה נכון. לכן פעמים רבות הם דורשים ממקום אחר, ואף לא חוששים לומר שלמקור התנאי יש פירכא. (ראה למשל חגיגה י. יומא פה, מנחות סה, יומא פא. חגיגה ט., ערכין יא. ועוד רבים).

^{קעב} המדרש מתאר ארוע כזה בברכות לא., שם הוא תולה הלכה ידועה במדרש שדרש שמואל, העולה בפשטות מלשון התורה. כלומר: הדרשן הכיר את ההלכה, והבין שככל הנראה היה דרשן בדור שקדם לו שדייק מן הפסוק וחדש את ההלכה. כך גם האמוראים לומדים את דברי התנאים. שואלים מנין להם ומשיבים מן הסברה.

מקדש, שהרי הלכות מקדש נהגו בימי התנאים המוקדמים. ההלכות האלה בד"כ מבוססות על מדרשי הלכה הקרובים מאד לפשט הפסוקים. (אם כי האמוראים פלפלו בהן פלפולים שונים שכל הנראה לא נהגו מעולם^{קע}). כאן עוסקים אנו במשוח מלחמה ועגלה ערופה שכל הנראה לא נהגו בימי בית שני ולא היתה בהן שום מסורת, ובהם דרשו חכמים דרשות רחוקות מהפשט. ואי אפשר לומר שעשו כן כדי להצדיק את המסורת, כי קשה להניח שהיתה מסורת בדין שלא נהג למעשה^{קעג}. כך מצאנו גם בסוף ערכין לגבי דיני יובל ומכירה בזמן היובל. הדרשות שם נראות רחוקות מהפשט וכנראה מחדשות הלכות). (על דיני עבד עברי יש הרבה דרשות חדשניות מאד. אך רובן אמוראיות). גם בדיני רציעה ויפ"ת יש מדרשים שקרובים למדרשי אגדה. ראה קדושין כב. בב"ק קי. דורש רבא כמה הלכות מאד מחודשות על גזל הגר. גם הדין המחודש והתמוה שכל כהן צריך לאכול מכל מנחה הוא בכלל אלה. כך הוא גם לגבי דינים מחודשים על דיני זמן היובל, כמו שאינו גואל תוך שנתים ועוד רבים. על בן סורר ומורה יש הרבה דרשות, חלקן תנאיות, רחוקות מהפשט ודומות למדרש אגדה^{קעד}.

דוקא מדרשים המנמקים הלכות שנהגו בכל הדורות הם בד"כ קרובים מאד לפשט (וכפי שנבאר בספר זה). לעצמת זאת מדרשי אגדה, הלכות שאינן נוהגות עוד, או צריכות והוא-אמינות שמלכתחילה לא הובאו אלא ע"מ להדחות^{קעז}, מבוססים על דרכי למוד רחוקות מהפשט וממשמעות הכתובים.

ההלכה הנוהגת מבוססת כמעט תמיד על דרשות הקרובות לפשט.

אמנם, נעיר בקצרה שהדבר תלוי בדרכי הדרשה של התנאים והאמוראים השונים. דעת ר"ע במקומות רבים שאפשר ללמוד מן הפסוקים כל הלכה (שחבריו חולקים ואומרים הל"מ). כך אמר לגבי נסוך המים, לגבי לוג שמן במנחות פט, לגבי יא יום שבין נדה לנדה, ועוד. (אמנם לגבי אכילת הפסח עד חצות הוא סובר שהיא דין דרבנן).

ר"ע דורש כתרי אותיות (נראה שהבטוי כתרי אותיות הוא יתר הגזם, גוזמא בעלמא. לא מצאנו מדרש של ר"ע שדרש את כתרי האותיות כפשוטו, וכונת הדברים היא שר"ע מאד מאד מדקדק בלשון הפסוקים, ולומד גם דברים שהם לא ממש משמע הכתובים) ומביא לכל הלכה מקור מן התורה. בסוטה פרק ה לומד ר"ע מהתורה כמה דינים שלכאורה אין להם מקור בתורה: שלישי לטומאה, תחום שבת, שומע כעונה. תנאים אחרים מעירים שאין זה פשט. (ולא ידעתי אם דברי ריב"ז שם שעתיד דור אחר לטהר פירושם שצריך להזהר שמא דור אחר יטהר, או שאנחנו מחמירים בחנם ודור אחר יתיר). דרכו של ר"ע אפוא היא למצוא מקור מן התורה לכל הלכה נוהגת.

^{קעג} ראה להלן הערה ריג.

^{קעד} לאו דוקא מדרשי הלכה. יש עוד הרבה פלפולים אמוראיים שנפסקו להלכה, שלא יכלו להפסק בהלכות שנהגו. האמוראים הוסיפו כמה שמות לחשן כי חסרו להם ארבע אותיות, ובפשטות עשו זאת רק משום הקושיה, ולא משום שהיתה להם מסורת, והרמב"ם פסק זאת להלכה. (והערנו על כך והקשינו על כך ביומא עג: ובהערות קס-קסד שם) כך לגבי הדרשה התמוהה שכל כהן אוכל מכל מנחה. בכל תחום אחר יתכן שהיו שואלים אשינויא ניקום ונסמוך.

גם הירושלמי קרוב יותר מהבבלי למציאת מקורות בתורה להלכה הנוהגת^{קע"ה}. במקומות רבים הבבלי דוחה דרשות שהירושלמי מקבל. על דרשות רבות מעדיף הבבלי לומר שהן תקנה או הל"מ. אבל ברוב המקומות האלה אפשר לישב את הירושלמי בקלות, אם אנו מניחים שבלשונו הוא רומז למהלך עמוק יותר בפרשיה, וכפי שנבאר בספרנו זה.

יחס לדרשות כאילו נכתבו

לפעמים מוצאים אנו שחכמים עוסקים בדרשות שנדרשו ע"י דור שקדם להם, והם מתייחסים לדרשות האלה כאילו ההלכה הנדרשת כתובה בפירוש בפסוק. וכאילו בטלו דברי הכתוב עצמם ונכתבה שם ההלכה עצמה.^{קע"ו} נראה לכאורה כאילו בטלו דברי הכתוב והמדרש קבל חיים משלו, ללא הכתוב בפסוק.

מצאנו מקרים בודדים כאלה כבר בדברי התנאים. מצאנו במסכת נזיר: "מי שנדר בנזיר ונשאל לחכם ואסרו מונה משעה שנדר נשאל לחכם והתירו היתה לו בהמה מופרשת תצא ותרעה בעדר אמרו בית הלל לבית שמאי אי אתם מודים בזה שהוא הקדש טעות שתצא ותרעה בעדר אמרו להם בית שמאי אי אתם מודים במי שטעה וקרא לתשיעי עשירי ולעשירי תשיעי ולאחד עשר עשירי שהוא מקודש אמרו להם בית הלל לא השבט קדשו ומה אילו טעה והניח את השבט על שמיני ועל שנים עשר שמא עשה כלום אלא כתוב שקדש העשירי הוא קדש התשיעי ואת אחד עשר". כלומר: ב"ש וב"ה הכירו את המדרש הזה והתייחסו אליו כאל דבר שאמור בפירוש בכתוב. וראה דברינו בבכורות ס. סא.

במכות יז: (וראה דברינו שם) מצאנו שר"ש דורש את דברי הדרשן שקדם לו, ומתייחס אליהם כאילו נאמרו במפורש: ותרומת ידך אלו בכורים אמר רבי שמעון מה בא זה ללמדנו אם לאוכלן חוץ לחומה קל וחומר ממעשר הקל ומה מעשר הקל אוכלן חוץ לחומה לוקה בכורים לא כל שכן הא לא בא הכתוב אלא לאוכל מבכורים עד שלא קרא עליהן שהוא לוקה ונדבותיך זו תודה ושלמים אמר רבי שמעון מה בא זה ללמדנו אם לאוכלן חוץ לחומה קל וחומר ממעשר הא לא בא הכתוב אלא לאוכל בתודה ובשלמים לפני זריקה שהוא לוקה ובכורות זה הבכור אמר ר' שמעון מה בא זה ללמדנו אם לאוכלן חוץ לחומה ק"ו ממעשר אם לפני זריקה ק"ו מתודה ושלמים הא לא בא הכתוב אלא לאוכל מן הבכור אפי' לאחר זריקה שהוא לוקה בקרך וצאנך זו חטאת ואשם אמר רבי שמעון מה בא זה ללמדנו אם לאוכלן חוץ לחומה קל וחומר ממעשר אם לפני זריקה קל וחומר מתודה ושלמים אם לאחר זריקה קל וחומר מבכור הא לא בא הכתוב אלא לאוכל מחטאת ואשם אפילו לאחר זריקה חוץ לקלעים שהוא לוקה נדריך זו עולה אמר ר"ש מה בא זה ללמדנו אם לאוכלן חוץ לחומה ק"ו ממעשר אם לפני זריקה קל וחומר מתודה ושלמים אם לאחר זריקה ק"ו מבכור

^{קע"ה} ראה דברינו בכרכות יט: הערה מד.

^{קע"ו} לפעמים האמוראים נוהגים כן גם לגבי מקור תנאי שפרשו אמורא. האמוראים המאוחרים יותר מתייחסים לפירוש הזה כאילו נאמר בפירוש במקור התנאי. ראה למשל נדה סג: . ובעוד מקומות רבים.

אם חוץ לקלעים קל וחומר מחטאת ואשם הא לא בא הכתוב אלא לאוכל מן העולה לאחר זריקה אפילו בפנים שהוא לוקה.^{קצו}

התייחסות למדרש קדום כאילו הוא כתוב בפירוש בפסוק נדירה בדברי התנאים, אבל שכיחה בדברי האמוראים. הרבה פעמים האמוראים דנים בדרשות כאילו נאמרו בפירוש. נביא כאן דוגמאות מעטות מני רבות: בחגיגה ד. מביאה הגמ' את הדרשה זכורך להוציא טומטום ואנדרוגינוס (והדרשה דומה בבכורות מא: לגבי בכור), במנחות צא: מובאת הדרשה או לאיל להוציא את הפלגס, בחולין כב: הובאה הדרשה מן בני היונה פרט לתחלת הצהוב. על כל אלה שואלת הגמ' "אצטריך קרא לרבווי ספקא?" או "אצטריך קרא למעוטי ספקא?" כאילו היה מדובר על פסוק מפורש שלא בא אלא בשביל ללמד דין זה^{קע"ח}. (מה גם שזכורך ודאי אינו מיותר שהרי הוא ממעט גם אנדרוגינוס, משעה שנכתב המדרש וראים זאת חכמים כאילו טומטום כתוב שם בפירוש). בב"ב קיב. שואלת הגמ' למה נצרכו שני הפסוקים על אלעזר ועל שגוב, ואומרת שאחד ללמוד את הסבת הבעל ואחד את הסבת הבן ויש לשאול

^{קצ"ו} המדרש הקדום בא לפרש כל חלק וחלק של הפסוק, אך הוא אינו אומר דבר מעבר למשמעות הפשוטה של הכתוב. משמעותו של הכתוב היא שאין לאכול קרבנות מחוץ למקום הקדש, הכתוב מונה רשימה של קרבנות, והמדרש מבאר אותם. נכון שיש כאן דבר-מה נוסף על הפרשנות. הלא המלים בקרך וצאנך לא מתפרשות בהכרח כחטאת ואשם, ולפי הפשט מלים אלה נסמכות לבכורות. אבל הכוונה הכללית של הכתוב נשמרת. הרוח הכללית של הכתוב מנחה את הדרשן. הכתוב בא לומר שאין לאכול קרבנות מחוץ למקום אשר יבחר ה', והמדרש אומר בדיוק את זה. אמנם, הוא מרחיב קצת את הרשימה, אבל הוא אינו חורג מכוונתו המקורית של הכתוב, שגם על פי הפשט היא כוללת את כל הקרבנות. אמנם, הביאור של כל מלה ומלה, אכן נראה כחורג מכוונתו המקורית של הפסוק. אבל המדרש אינו מקטע את המבנה התחבירי של הפסוק. ר' שמעון הוא הבא כאן ללמוד הלכה מחודשת מכל אחד מהפרטים האמורים כאן. הלכה שאינה ההלכה האמורה בפסוק, דהיינו אסור אכילתו מחוץ למקומו. לפי פשוטו, הפסוק מבאר שאין לאכול קדשים חוץ למקומם, ר' שמעון מוסיף ודורש מכאן שאין לאכול קדשים שלא נעשו בהם המעשים המתירים אותם לאכילה (אולי משום שהוא סובר שכל דבר שעדין לא נעשתה בו העבודה המחברת אותו אל מקום המקדש, עדין הוא חשוב כאילו הוא בשערים). כמו במדרשים אמוראיים רבים, גם כאן אנו מוצאים שדרשן מאוחר בונה קומה נוספת על גבי דרשתו של הדרשן המוקדם, ואף לומד דין שלא נזכר בפסוק עצמו. גם כאן אנו מוצאים את הנחת היסוד שכל פרט בא לחדש דין. ואולם, אין אנו מוצאים כאן את הנחת היסוד של האמוראים, לפיה כל דין פרטי שהדרשן לומד, הוא הוא כוונת הפסוק. ר' שמעון דורש את דברי התנא הקדום, ומניח במדה מסויימת שאכן כל מלה בפסוק באה לחדש דבר כפי שהציע התנא הקדום. אבל כל דרשותיו של ר' שמעון יכולות להיות מנוסחות בכלל אחד: אין לאכול שום קרבן לפני שנעשו בו המעשים המתירים אותו באכילה.

לכאורה אנו מוצאים כאן שכבר בדורו של ר' שמעון נקראו דברי התנא הקדום כחלק מן הכתוב. וממילא – נקראים הפסוקים שלא על פי כוונתם המקורית.

מלשון ר' שמעון נראה שהוא בא להציג פרשנות בכתוב. האם ר' שמעון אכן מבאר את הפסוק באופן שבו מוצגת משמעות כללית המצייתת למבנה התחבירי של הפסוק ואינה עוקרת מלה ממקומה? האם ר' שמעון אינו עוקר מלים מהקשרן? לכאורה נראה שדרשתו של ר' שמעון מנותקת ממשמעות הכתובים. בפסוק הנדרש כאן אין שום רמז לכלל של ר' שמעון שאין לאכול שום קרבן לפני שנעשו בו המעשים המתירים אותו באכילה. מבחינה זאת, דברי ר' שמעון חורגים מצורת הדרשה התנאית הנפוצה. מסתבר שהטעם שבגללו ר' שמעון חורג מהכלל, היא משום שהוא אינו דורש את הפסוקים אלא את דברי התנא שקדם לו. את מה שאי אפשר לדרוש מן הפסוקים, אפשר לדרוש מדברי התנא הקדמון, אם מתייחסים אליהם כאל חלק מהכתוב בפסוקים.

בדומה למדרש זה ראה גם דברינו בכתובות סז: הערה ס שגם בה עסקנו במדרש דומה.

^{קע"ח} אמנם ראה להלן הערה קצה, שם נבאר שגם אם נמצא שהפסוק בא ללמד הלכה בעקיפין ובדרך של הבנת דבר מתוך דבר ומתוך הצרך לאמרו – די בכך, שהרי בסופו של דבר למדנו מכאן דבר מה.

מה השאלה ומה הצריכותא. הלא הפסוקים באו ללמד שאלעזר נקבר בגבעת פינחס וליאיר היו ערים. בחולין כב: על הדרשה מן התורים ולא תחילת הציהוב, שואלת הגמ' "איצטריך קרא למעוטי ספקא?" אמנם מסקנת הסוגיא היא שאכן לא דורשים דרשה זו, אלא ממעטים דבר אחר. אבל ממעטים. בהמשך הסוגיא מביאה הגמ' ראייה זו על דרשת "או לאיל", והראיה הזו נשארת למסקנה. וכן בחולין קיג: תלתא קראי כתיבי ואנן שיתא דרשינן (וראה להלן חולין קיג: קיד: עמ' תקסב). ועוד רבים. ראה חולין עה. שהגמ' שואלת למה איצטריך קרא למעוטי, על הדרשה מה אשם שאינו נוהג בשליל, אע"פ שלא היה שם שום פסוק מיותר. ראה גם חולין סא: לגבי ארבעת סימני העוף, שהגמ' מביאה דרשה ומתיחסת אליה כאילו ארבעת הסימנים כתובים בפירוש בתורה.^{קעט} למרות שכמו שדרש המדרש את אלה כך יכול היה לדרוש אחרים. (ואביי שם אכן מתרץ לפי פשוטו, שלא נאמר פירושן מדברי תורה. אם כי גם הוא מסכים שהמדרש הוא ככתוב בתורה)^{קפ}. בבכורות יג. אומרת הגמ': מדישראל בחדא גוי נמי בחדא. הגוי כלל לא נזכר שם, לא נלמד אלא מהדיוק, אבל הגמ' מתיחסת אליו כאילו הוא אמור שם בפירוש. בבכורות לב: רב אשי מתיחס לדרשה "אימתי עושה תמורה מחיים אימתי אינו נגאל מחיים" כאילו היא כתובה בפירוש בתורה. הוא מתיחס לפסוק כאילו מה שכתוב בו בפירוש זה שהוא בא ללמד שנגאל לאחר שחיטה. מכאן הוא לומד שגאולה היא ודאי מכירה, שהרי פדיון ודאי אינו לאחר שחיטה ונמצא שהפסוק לא מלמד דבר. בשבת קח. מדייקת הגמ', לפחות לפי אחת השיטות שם, מכך שלמדה התורה שעור העוף קרב שהוא עור, ולכן הוצרך פסוק. אע"פ שאין פסוק שמלמד זאת בפירוש והדברים לא נלמדו אלא כדרך אגב. בשבת קלא: יש דרשות רבות הדורשות שמצוות מסוימות דוחות שבת. אף דרשה לא אומרת שהמצוה דוחה שבת, כל הדרשות מלמדות רק שיש למצוה זמן, וממילא למדנו שהן דוחות שבת שהרי השבת זמנן. אלא שהגמ' דנה למה צריך את כל אחת ואחת מהדרשות, ודנה בהן כאילו נכתבו. גם בפסחים עז. הגמ' מתיחסת לפסוק כאילו כתובים בו בפירוש העמר ושתה"ל. וראה גם דברינו ביומא כז. וראה גם ביבמות קא. בהוריות ד: שואלת הגמ' על הלכות שהמשנה הזכירה, שחלק מהן נלמדו מן הדרש, מדוע בית הדין חייב עליהן הלא זיל קרי בי רב הוא. שהרי דרשנו אותן בפירוש. הגמ' שם מתייחסת לדרשות כאילו נכתבו במפורש. וראה גם בירושלמי פסחים ה ב, שאומר שדבר שיצא לחידושו אין למדים ממנו. כלומר: מניחים שהפסוק שם יצא לחידושו.^{קפא} אמנם הירושלמי שם דוחה את הטענה, ואפשר שהוא דוחה את עצם ההתייחסות לדרש כאילו נכתב. בנדרים ו:ז. הגמ' שואלת האם אפשר להקיש נדרים לפאה ולצדקה על סמך הפסוק מוצא שפתיך תשמר ועשית, שדרשנו ממנו לרבות מתנות עניים וצדקה. אע"פ שהם עצמם אינם אלא דרשה, הגמ' מוסיפה ודורשת מתוך אותה דרשה.

^{קעט} שם בחולין, יש מי שלומד כל "למינהו" לרבות מין אחד בלבד. הוא קורא את המלה כאילו כתוב בה שמו של המין שהמדרש מרבה. אמנם אפשר לבאר את הדרשה שמן התורה אין אנו יכולים לאסור אלא מין אחד, ואח"כ – המע"ה. אך קשה. כי איך נאכל את הדומה לעורב רק מפני שכבר רבינו מין אחר, ומאי אולמיה דהאי מהאי?.

^{קפ} ואולי גם השסועה בחולין ס. נכנסת בכלל הזה. שמכאן לאומרים אין תורה מן השמים (אם כי אלה דברי אגדה).

^{קפא} וראה דברינו בפסחים מא: ע"ז נב. ע"ז סו. (ושם הערה לב). זבחים קו קז קח קטו הערה שט. זבחים פא. הערה רמב. מנחות צ: צא: הערה קסא. פסחים עז הערה קנ.

וכפי שבארנו לעיל עמ' מח לפעמים מדייקים מן הדיוק.^{קלב} החשיבה האמוראית שלומדת מכל מלה הלכה אחת ורק אחת (כפי שנבאר להלן עמ' סח), מבוססת כנראה על היחס להלכה הנדרשת כאילו היא אמורה בפירוש, והיא היא האמור בכתוב^{קפב}.

אמנם, מצאנו גם התנגדויות להתייחסות לדרשות כאילו נכתבו.^{קפג} ראה קדושין יח. שם מבארת הגמ' שרחב"א לא אמר כרבא מהטעם "מי כתיב וחשב עם קונהו ולא עם יורשי קונהו". כלומר: רחב"א לא מסכים לראות את הדרשה כאילו נכתבה.

בסכה ו. וברכות מא: מקשה הגמ' ששעורים דאורייתא, שהרי נאמר ארץ חטה ושערה וכל הפסוק לשעורים נאמר, ומתרצת הגמ': "ותסברא שיעורין מי כתיבי אלא הלכתא נינהו וקרא אסמכתא בעלמא הוא". מתחלה סברה הסוגיא שיש לראות את הדרש כאילו נכתב בפירוש, אך המסקנה היא "ותסברא שיעורין מי כתיבי?", התרצן מבחין אפוא בין מה שנאמר בפירוש למה שלא נאמר.^{קפד}

בסנהדרין פד. מצאנו שכל דבר שנלמד בדרך של מכלל הן אתה שומע לאו ולהפך, אין דנים אותו בג"ש. לכן, כשאנו דורשים שדוקא כהן גדול רשאי לא לצאת מן המקדש ובכ"ז אינו מחלל, הא כה"ה שיוצא מחלל, אין מחיבים את הכהן ההדיוט מב"ש בג"ש. הגמ' מבחינה רק לגבי ג"ש, אבל חשובה לענייננו עצם ההבחנה שלא כל דרשה אפשר לדרוש ע"ג דרשה קדומה ואי אפשר להתייחס לדברים כאילו נכתבו בפירוש.

גם בזבחים טז. אומרת הגמ': "ורבי אלעזר מאי טעמא לא אמר מומן המקדש לא יצא אמר לך מי כתיב הא אחר שלא יצא חילל". כלומר הגמ' מקבלת את הטענה שהדיוק לא הכרחי. ושלא הכרחי שהדרש כאילו נכתב. (וגם הגמ' לא אמרה זאת אלא משום שיש כאן אמורא שלא דרש כך).

כך שבכמה מקומות הגמ' מעמידה דברים על דיוקם ומבחינה בכך שהדרש לא כתוב בפירוש.^{קפה}

^{קפב} וכמוכח שהדבר מביא גם לבאור אחר בדברי התנאים. גם אם את דברי התנאים אפשר לבאר על דרך משמעות הכתובים, וכפי שנעשה בספר זה, לפעמים האמוראים רואים את המלה הכתובה בתורה כאילו לא נאמרה היא עצמה אלא ההלכה שלמדו ממנה התנאים. ולכאורה כך הם מבארים את המדרש. אך כבר הערנו בכמה מקומות שאפשר לראות שהאמוראים עצמם ידעו וראו שלא הוא פירוש המדרש.

^{קפג} בכמה מקומות מצאנו כך בדברי הרמב"ן. הרמב"ן עומד על כך שלא כל דרשה היא הפשט. ראה דבריו על הפסוק ונתתי עשב בשדך לבהמתך. ראה דבריו בראש פרשת לך לך על דרישת המלה לך (שיש מקומות שנדרשות מממנה הלכות). הרמב"ן משוה את הדברים ללשון התורה במקומות אחרים. גם בתחלת פרשת חיי שרה הרמב"ן מביע דעה משלו במקרי דרש. דוחה את המדרש האומר שאברהם בא מבאר שבע או מהעקדה ואומר שזה לא היה באותו זמן. ואומר שפשטות המלה "ויבא" לא מחיבת שבא ממקום אחר. כמו כן הוא מעיר שדברי חז"ל שצוטטו ברש"י על משמעות המלה מכפלה אינם פשט.

^{קפד} ובפשטות, הפסוק הזה מלכתחילה לא נאמר כמדרש המלמד הלכה, אלא לסימנא בעלמא. שהרי אינו מלמד על שעורים ולא נאמרו בו שעורים, וגם הברייתא שהזכירה אותו, הזכירה אותו אך לא למדה ממנו. כונת המדרש רק להזכיר שכל השעורים שאנו משתמשים בהם במקום אחר אמורים כאן. אבל הסוגיא שם מזכירה דרשות אחרות, על הטפל לבשרו ועד שערו, ואליהן היא מתייחסת כאילו נאמרה בהן ההלכה במפורש. (אמנם ראה דברינו בברכות מא).

^{קפה} ראה זבחים ד הערה יא, שהגמ' מלמדת אותנו לראות את הפשט ולא רק את הדרש. הסוגיא צריכה להזכיר לנו שלפסוק יש גם פשט, ולא צריך לקרוא אותו בעין מדרשית בלבד.

מדרשי הלכה תנאיים ואמוראיים

בדברי חכמים מצאנו דרכים שונות ללמוד ההלכות מתוך הפסוקים. יש דרכים הלומדות הלכה ממשמעותם הפשוטה של הפסוקים, לעמתן יש דרשות הלומדות מעצם המלה, ולא מתכנה. וכפי שהדבר מתואר בלשון המקובלת היום: מהמסמן ולא מהמסומן^{קפ}. אפשר לראות כי בתקופות שונות דרכי הדרישה היו שונות. בתקופות מוקדמות יותר היחס לדרשות היה כאל דרך ללמוד מהפסוקים את ההלכה, הדרשה מבוססת על משמעותו של הפסוק, והיא אינה אלא דרך נתוח של משמעות הפסוק. בתקופות אחרות, הפכה הדרשה כלי העומד בפני עצמו.^{קפ} (ואז לפעמים עלול הלומד לחוש כאילו הדרשן כבר אינו מתעניין באמור בפסוק, אלא דורש אותו באופן שרירותי ע"פ הכלי הדרשני והמדה הדרשנית^{קפ}, וע"פ הצורה החיצונית של המלה במנתק ממשמעותה. ואולם, אנו נבקש גם במקרים אלה לבדוק האמנם אי אפשר להסביר את ההלכה ואת המדרש גם ע"פ משמעות הכתובים^{קפט}).

התורה עוסקת באיש המביא עולה ואומרת: "וְסִמְךָ יָדוֹ עַל רֹאשׁ הָעֵלָה וְנִרְצָה לוֹ לְכַפֵּר עָלָיו: וְשָׁחַט אֶת בֶּן הַבְּקָר לְפָנָי ה'". כלומר: האיש הוא המביא, הסומך והשוחט. מן השחיטה ממשיך הכתוב ואומר: "וְהִקְרִיבוּ פָנָי אֲהֲרֹן הַכֹּהֵנִים אֶת הַדָּם וְזָרְקוּ אֶת הַדָּם עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב אֲשֶׁר פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד". האיש שוחט, והכהנים מקריבים וזורקים. מהי ההקרבה האמורה כאן? האיש שוחט, והכהנים מקריבים את הדם וזורקים אותו, כלומר שהכהנים עושים את עבודות הדם. הכהן מציג לקחת את הדם מצואר הבהמה אל המזבח, ולזרוק אותו על המזבח. ההקרבה אפוא היא כל מה שבין השחיטה לבין הזריקה. האיש שוחט, והכהן לוקח את הדם מצואר הבהמה אל המזבח. ישנן אפוא שלש עבודות: השחיטה, שיכולה להעשות ע"י המקריב, ושתי עבודות נוספות: הבאת הדם אל המזבח וזריקתו. עבודות אלה נעשות ע"י הכהן, כאמור כאן. בפעל העבודה האמצעית מתחלקת לשנים: קבלת הדם מצואר הבהמה ולקחתו אל המזבח. אבל בלשון התורה זוהי עבודה אחת. והיא נעשית ע"י הכהן. הכהן הוא העושה את כל עבודות הדם. הוא זה שצריך לקבל את הדם במזרק, ולהוליכו עד המזבח ולזרוקו. מעשה הקבלה וההבאה עד המזבח הוא הנקרא הקרבה, הבאתו של הדם אל קיר המזבח. הקרבה היא קרוב, הכהן עושה את ההקרבה, קבלת הדם והולכתו אל המזבח.

מכאן המדרש הידוע שדורש ש"והקריבו" זו קבלת הדם.

הגמ' כאן מחזירה אותנו לפשט, אחרי שהתרגלנו לראות את הפסוק בעין הדרש. והיא מבארת: לא נאמרה כאן קבלה, נאמרה הולכה, שהרי הקרבה היא הולכה. מה שדרשנו ואמרנו ש"והקריבו" זו קבלה, אין כונת המדרש שזאת משמעות הפסוק, אלא שגם הקבלה היא חלק מההולכה, שהרי לא הותרה לישראל אלא השחיטה. נמצא שלקחת הדם מהבהמה היא חלק מ"והקריבו", כלומר מההולכה.

כדי לחזור לפשט, מביאים בריתא שלומדת את המלה הזאת במקום אחר לפי פשוטה.

^{קפ} וראה לעיל הערה לא.

^{קפ} אולי משום שמדרשים כבר נכתבו, ובפני האמוראים עמדו מדרשים כתובים, הרי מדרשים כתובים אלה קבלו חיים משלהם. האמורא למד את המדרש הכתוב בפני עצמו ולא דוקא כדרך ללמוד את הפסוק. (וראה דברינו במעילה יג. הערה ב). ולכן פעמים רבות האמורא רואה את המדרש כמשמעות פרשנית של הכתוב ולא כפרשנות הלכתית (ראה מה שכתבנו על כך לעיל עמ' ד, וכן לעיל עמ' סב בפרק "יחס לדרשות כאילו נכתבו"), ואולם, בספר זה נבקש להראות שבמקרים רבים אפשר לראות שעומק הפסוק עמד לפני האמורא גם כאשר הוא למד את המדרש.

^{קפ} וכבר הזכרנו לעיל הערה קכח, את מה שנזכיר בב"ק נד: הערה סג, שגם כאשר אפשר בפשטות לומר שדבר הכתוב בהוה, וללמוד לכל הדומה למה שנאמר בכתוב, האמוראים מבקשים ללמוד בדרכים המדייקות בלשון הכתובים ודורשות כל מלה.

^{קפט} וגם ע"פ סברה. וראה פסחים ע: הערה קמ.

כאשר הדרשה היא כלי העומד בפני עצמו, בטלה לעיתים כוונתו המקורית של הפסוק, והמדרש המאוחר^{קצ} מתייחס לדרשה המוקדמת^{קצא} יותר כאילו היתה פשוט הפסוק.^{קצב} כפי שבארנו לעיל עמ' סב בפרק "יחס לדרשות כאילו נכתבו".^{קצג}

דרכם של האמוראים המאוחרים^{קצד} להניח שמכל דרשה אפשר להעלות הלכה אחת^{קצה} ורק אחת^{קצו}. למרות שלפעמים פשוט הפסוק הוא שהוא בא ללמד כלל, והכלל יכול לכלול הלכות שונות שכלן כפופות לאותו כלל^{קצז}. הצווי ואהבת לרעך כמוך כולל הלכות רבות, שכמה

^{קצ} או לפחות הנסוח של המדרש המאוחר, גם אם לא התכן, וראה לעיל הערה מד.

^{קצא} ולפעמים האמורא מפרש את דברי התנא בצורה שונה ממה שנראה מדברי התנא עצמו, וראה דברינו בשבת צו: הערה עג.

^{קצב} וראה גם לעיל הערה עז, וכן על דרכם של האמוראים לעיל בפרק "דרכים שונות להבנת מדרשי ההלכה".

^{קצג} המדרש האמוראי מבקש להציג את הדרשה כאילו כל מלה וכל אות באה ללמד הלכה, שאינה בהכרח תכן המלה, כפי שבארנו לעיל עמ' סב בפרק "יחס לדרשות כאילו נכתבו", וכפי שבארנו בפרקים "נתינת משמעות לכל מלה בפסוק" ו"ספירת הזכרות". ואולם, כפי שהערנו כבר בפרקים האלה, וכפי שהערנו לעיל הערה מד, נוח לאמוראים להציג את המדרש כאילו כל מלה מלמדת הלכה שרירותית, אבל אם נעמיק בדברים נראה שההלכה עולה ממשמעות הכתובים ומתכנם, ואין כאן העלאת הלכה שרירותית מכל מלה.

^{קצד} כל מי שדבריו הובאו בגמ' ואינו תנא יקרא בספרנו אמורא (כיון שהספר בנוי על סדר הש"ס). אם כי כמוכח נבחיין בין אמוראים קדומים יותר ומאוחרים יותר. שכן עם חלוף הדורות נוספו או השתנו צורות דרשה. נתבסס כאן על ההנחה שכמדומני שאי אפשר לחלוק עליה, שאם הגמ' מביאה אמירה (בין בשם אומרה ובין שלא בשם אומרה), ואח"כ היא מביאה מו"מ או הערה על אותה אמירה, הרי שברור שהמו"מ או האמירה נאמרו מפי אמוראים מאוחרים יותר ביחס לבעל האמירה הנידונה. לכן, אנו רשאים גם לעסוק בשאלה האם התירוץ או הביאור שמביאה הגמ' היא האפשרות היחידה לבאר או לתרץ, או שמא אפשר לבאר או לתרץ גם בדרך אחרת. גם כאשר האמוראים מבארים את דברי התנאים, לא נמנע מלהעיר שאפשר לבאר גם בדרך אחרת. גם הרמב"ם נהג כך.

^{קצה} בכמה מקומות שואלת הגמ' על דעות שלא דרשו את שרפת השעיר של היום השמיני, ושואלת הגמ' מה יעשה בעל אותה דעה באותו פסוק (וכן על דרשות שנדרשו מעשים רבים אחרים שסופר עליהן בתורה), ואיזו הלכה ילמד משם. אבל בפסחים פב: דוחה הגמ' את הדרשות שנדרשו משם, ואומרת שהפסוקים לא באו אלא ללמדנו את המעשה שהיה.

מסתבר שהאמוראים מקבלים את הכלל שבארנו עד כאן, שההלכה היא מסקנה שאפשר להסיק מהפסוק ולא דוקא משמעות הפסוק, ושיש להבין את משמעות הפסוק ורק אח"כ להסיק את המסקנה ההלכתית הנוספת שאפשר להסיק ממנו. אלא שהם מניחים שלא אמרה התורה את דבריה כפי שאמרה אלא כדי ללמד דבר. ועלינו למצוא מהו הדבר שבאה התורה ללמד בכל מקום ומקום. אלא שאם נמצא שבאה התורה ללמדנו מעשה שהיה או אגדה, די בכך, כי גם את אלה באה התורה ללמד. (וגם אם נמצא שהפסוק בא ללמד הלכה בעקיפין ובדרך של הבנת דבר מתוך דבר ומתוך הצרך לאמרו – די בכך, שהרי בסופו של דבר למדנו מכאן דבר מה).

אמנם, פעמים רבות כאשר שואלת הגמ' מה ילמד תנא או אמורא פלוני ממלה פלונית, התשובה תהיה פשוט הכתובים ולא דוקא דרשה. כגון: בלילה למעט ביום, בחייה למעט אחר מיתה וכד', או סתם יאמר "לגופו". אבל כאשר יש מלה שאת גוף ההלכה אפשר ללמוד גם בלעדיה – אז תשאל הגמ' למה נכתבה.

^{קצו} ראה במנחות צ: -צא: הערה קסא. ראה גם נדה מ. הערה ל. ראה גם זבחים מו הערה קכב. ראה גם דברינו ביבמות סז: הערה רכב.

^{קצז} ראה למשל בשבועות לא. שם למדו הלכות רבות מהפסוק "מדבר שקר תרחק". למעשה, למדו משם רק דבר אחד: שצריך להתרחק מדבר שקר. אלא שיש מעשים רבים שמי שעשאו לא רחק מדבר שקר, וממילא הם אסורים. יש הרבה מקרים שבהם כלל האמור בתורה מחייב הלכות רבות. ואולם, יש מקומות שבהם משמע שהמדרש רואה את הדברים כאילו נאמרה ההלכה עצמה ולא הכלל. וכפי שבארנו לעיל עמ' סב בפרק "יחס לדרשות כאילו נכתבו".

מהן הוזכרו בש"ס. לפעמים משמע בראשונים שהרחיבו כללים דרשניים. אמנם גם באמוראים מצאנו: "הרובע והנרבע והא נמי תיפוק לי מפתח אהל מועד?" או "תיתי שמע מיניה".^{קצח} משמע שגם האמוראים שאלו למה לא ללמוד מן הכלל כמה הלכות.

אבל התנאים לא נהגו כן. פעמים רבות הם דורשים ממקור אחד כמה הלכות^{קצט}, ובלבד שכלן משתמעות מאותו מקור וע"פ אותה פרשנות. לפעמים התנאים אפילו למדו ממלה אחת כמה הלכות לתחומים שונים. למשל: "דותה תטמא לרבות את בועלה דותה תטמא לרבות הלילות דותה תטמא לרבות היולדת בזוב שצריכה שתשב שבעה ימים נקיים".

(גם האמוראים ילמדו כמה הלכות ממקור אחד, כאשר "שקולים הם ויבאו כולם". כלומר: אם אין סבה להעדיף ללמוד מכאן הלכה אחת על פני שאר ההלכות – אפשר ללמוד את כלן. אבל בפשטות, לתנאים אין מניעה כזאת, ואם מכלל המלה האמורה אפשר ללמוד כמה הלכות שכלן משתמעות ממנה, במישרין או בעקיפין, התנאים ילמדו. לא קשה להם "והא אפיקתיה").^ג

בראיה פשטנית אפשר לומר שדרכם של האמוראים, כפי שבארנו לעיל^{רא}, לראות את המדרש כאילו הוא אמור בלשון התורה בפירושו. כיון שנכתב המדרש התנאי – הוא קבל חיים משלו. וכעת קוראים מקצת האמוראים את הפסוק כאילו מה שכתוב בו הוא לא פשט הפסוק^ב אלא המדרש עצמו. משום כך – הם למדים מכל מלה האמורה בפסוק הלכה אחת ורק אחת, כי הם מתייחסים להלכה הנלמדת כאילו היא גופה תכן הפסוק. דרכם של האמוראים המאוחרים לתלות הלכה במלה או באות בתורה, לכאורה, לפעמים הם עושים זאת גם בלי להסביר מדוע תכנה ומשמעותה של אותה מלה מלמדת דוקא את ההלכה הזאת.^ג כך נראה במבט ראשון. ואולם, אם נעיין היטב בדבר נראה כיצד הם בארו וכיצד הם העלו מהמלה את ההלכה. אמנם, בכמה מקומות נראה לכאורה שרש"י הלך בעקבות דרכם הפשוטה של האמוראים המאוחרים כפי שתארנו אותה לעיל. אבל ראשונים אחרים, כגון

וכבר כתבנו בראש ההקדמה שמהמלים ואהבת לרעך כמוך אפשר ללמוד הרבה הלכות, שכלן בכלל אהבת הרע. וראה לעיל בפרק "פירוש מעשי לאמור בתורה". וכפי שנציין בערובין כז: הערה יז, אפשר שלפי ר' יוחנן אין צורך לדיק מכל מלה דבר אחד ורק אחד, אלא למדים מהדבר הכללי שהתורה מלמדת בכל מקום.

כלומר: אפשר ללמוד כמה הלכות מפסוק אחד, אם כל ההלכות הן מסקנות שונות שאפשר להסיק מפירושו אחד לפסוק. אין להקשות "והא אפיקתיה" שהרי כל ההלכות שלמדנו הן כלן מסקנות העולות מפירושו של הפסוק. לגבי פירוש פסוק אחד בשני פירושים שונים אכן נראה שיש מקום להקשות, וראה לעיל הערה כג. ואולי משום כך אין לוקים על לאו שבכללות. וראה סנהדרין לד.

^{קצח} ראה נדה נז: (ועסקנו בכך בנדה כא). שדם נדה מטמא בבשרה, ומכאן למדו האמוראים שכל שאינו בבשרה אינו טמא. ופרטו כמה הלכות שנובעות מהכלל הזה.

^{קצט} והאמוראים עצמם הכירו בכך, כפי שנעיר בנוזיר מב: הערה מג.

^ג וראה נדה מא. הערה לב. האמוראים סופרים כל ברייתא כחידוש.

^{רא} ראה מה שבארנו לעיל עמ' סב בפרק "יחס לדרשות כאילו נכתבו".

^ב אמנם בשבת סג. מחדשת הגמ' שאין מקרא יוצא מידי פשוטו. יש לקרוא את הפשט, ועל גביו ללמוד את הדרש.

^ג וראה לעיל הערה קעז שלכאורה מצאנו כך כבר בדברי התנאים, כאשר הם דרשו את דבריו של דרשן שקדם להם. ראה גם הערה קמ.

רמב"ם וריטב"א, הסבירו את הדרשה כעניינה של המלה האמורה, למדו את האמור בפסוק כפשוטו וממנו הסיקו את ההלכה בדרך של דיון. וכך נבקש לעשות בספר זה.⁷¹

במקומות רבים מנתחים האמוראים את דברי התנאים, מתוך הנחה שצריך להסביר מאיזו מלה דורש כל תנא כל הלכה, ואיזו הלכה דורש כל תנא מכל מלה. ראה למשל בקדושין יד:טו. "מאי טעמא דתנא קמא דאמר מוכר עצמו נמכר לשש ויתר על שש מיעט רחמנא גבי מכרוהו בית דין ועבדך שש שנים זה ולא מוכר עצמו ואידך ועבדך לך ולא ליורש ואידך ועבדך אחרינא כתיב ואידך ההוא להרצאת אדון הוא דאתא מאי טעמא דתנא קמא דאמר מוכר עצמו אינו נרצע מדמיעט רחמנא גבי מכרוהו ב"ד ורצע אדניו את אזנו במרצע אזנו שלו ולא אזנו של מוכר עצמו ואידך ההיא לגזירה שוה הוא דאתא דתניא רבי אליעזר אומר מנין לרציעה שהיא באזן ימנית נאמר כאן און ונאמר להלן און מה להלן ימין אף כאן ימין ואידך א"כ לימא קרא און מאי אזנו ואידך ההוא מיבעי ליה אזנו ולא אזנה ואידך נפקא לה מואם יאמר העבד העבד ולא אמה ואידך מיבעי ליה עד שיאמר כשהוא עבד ואידך מעבד העבד נפקא ואידך עבד העבד לא דריש". התבנית הזאת היא תבנית שכיחה מאד בדברי האמוראים.

התבנית הזאת אינה מקפידה על שמירה על מבנה תחבירי הגיוני במשפט, או על דרישת כל מלה בהקשרה הכולל. היא תבנית התולה משמעות שרירותית בכל מלה.

בחלק מהמקומות האמוראים שואלים למה לא ללמוד הפוך. לפעמים התשובה הנתנת מתמודדת עם תכן הפסוקים.

דרכם של אמוראים להניח שדרשה לא-פשטנית של צד אחד תדרש גם ע"י הצד השני במחלוקת. במקום להעמידו על הפשט היא תשאל מה יעשה הצד השני בדרשה. את ההבדל יעדיפו האמוראים לבאר בדרכים של כללי דרשה כגון הוא ההוא לא דריש. וכיו"ב. (אמנם, אפשר להסביר בפשטות ש"לא דריש" היינו שאינו מוציא את הפסוק מפשטו בהקשר זה). ואולם, אצל האמוראים, הרבה פעמים עצם העובדה שתנא או אמורא פלוני דורש את הפסוק למשהו אחר, ואפילו אגדתי, די בה כדי לבאר למה הוא לא קבל את הדרשה ההלכתית של בן מחלוקתו, אע"פ שיש בה הגיון, ואינה סותרת את הדרשה ההלכתית.⁷²

נביא כאן כמה דוגמאות לדברינו, מעט מתוך רבות:

בחולין קכו:קכז. מצאנו: "ת"ר הטמאים לרבות ביצת השרץ וקולית השרץ יכול אפי' לא ריקמה ת"ל השרץ מה שרץ שרקם אף ביצת השרץ שרקמה יכול אפי' לא ניקבו ת"ל הנוגע יטמא את שאפשר ליגע טמא ואת שאי אפשר ליגע טהור וכמה נקיבתה כחוט השערה שאפשר ליגע כחוט השערה ת"ל השורץ כל מקום ששורץ או אינו אלא השורץ (יכול) כל המשריץ יטמא שאין משריץ לא יטמא אוציא עכבר שחציו בשר וחציו אדמה שאין פרה ורבה ודין הוא טימא בחולדה וטימא בעכבר מה חולדה כל ששמה חולדה אף עכבר כל ששמו עכבר אביא עכבר שחציו בשר וחציו אדמה או כלך לדרך זו מה חולדה פרה ורבה אף

⁷¹ וראה חולין קלב. הערה קמו. וראה גם נדה לד: הערה כד.

⁷² ראה לעיל הערות מב, מד, שם הבאנו דוגמאות למדרשים שהאמוראים בארו אותם בצורה שונה מכפי שדרשו התנאים את המדרש האמור.

עכבר פרה ורבה ת"ל בשרץ". על כך אמר ליה ההוא מדרבנן לרבא אימא בשרץ לאתווי עכבר שחציו בשר וחציו אדמה השורץ כל שהוא שורץ ואפילו עכבר שבים ואי משום על הארץ על הארץ יטמא ירד לים לא יטמא אמר ליה ומאחר דשויתיה לים מקום טומאה מה לי הכא מה לי הכא. לכאורה תשובתו של רבא מבוססת על התכן במדה חלקית בלבד. הוא יכול היה להשיב שמדובר על מין השורץ בארץ. ואפשר שלא בא אלא להשיב על השאלה תשובה נצחת, ולא לבאר את הבריתא.

בספרנו נבאר דרשה זאת בצורה המתבססת כלה על התכן, וממילא קושיה מעקרא ליתא. הגמ' בשבת סד. מביאה בריתא, שמקורה בתורת כהנים:⁷¹ "תנו רבנן שק אין לי אלא שק מניין לרבות את הקילקלי ואת החבק תלמוד לומר או שק יכול שאני מרבה את החבלים ואת המשיחות תלמוד לומר שק מה שק טווי ואריג אף כל טווי ואריג הרי הוא אומר במת וכל כלי עור וכל מעשה עזים וגו' תתחטאו לרבות הקילקלי ואת החבק יכול שאני מרבה את החבלים ואת המשיחות ודין הוא טימא בשרץ וטימא במת מה כשטימא בשרץ לא טימא אלא טווי ואריג אף כשטימא במת לא טימא אלא טווי ואריג הן אם היקל בטמא שרץ שהיא קלה נקיל בטומאת המת שהיא חמורה תלמוד לומר בגד ועור בגד ועור לגזירה שוה נאמר בגד ועור בשרץ ונאמר בגד ועור במת מה בגד ועור האמור בשרץ לא טימא אלא טווי ואריג אף בגד ועור האמור במת לא טימא אלא טווי ואריג ומה בגד ועור האמור במת טמא כל מעשה עזים אף בגד ועור האמור בשרץ טמא כל מעשה עזים"⁷² אין לי אלא דבר הבא מן העזים מנין לרבות דבר הבא מזנב הסוס ומזנב הפרה תלמוד לומר או שק והא אפיקתיה לקילקלי וחבק הני מילי מקמי דליתיה גזרה שוה השתא דאתי גזירה שוה איתור ליה ואין לי אלא בשרץ בטומאת מת מניין ודין הוא טימא במת וטימא בשרץ מה כשטימא בשרץ עשה דבר הבא מזנב הסוס ומזנב הפרה כמעשה עזים אף כשטימא במת עשה דבר הבא מזנב הסוס ומזנב הפרה כמעשה עזים הן אם הרבה בטומאת ערב שהיא מרובה נרבה בטומאת שבעה שהיא מועטת תלמוד לומר בגד ועור בגד ועור לגזירה שוה נאמר בגד ועור בשרץ ונאמר בגד ועור במת מה בגד ועור האמור בשרץ עשה דבר הבא מזנב הסוס ומזנב הפרה כמעשה עזים אף בגד ועור האמור במת עשה דבר הבא מזנב הסוס ומזנב הפרה כמעשה עזים".

הבריתא דורשת שני פסוקים. את הפסוק בספר ויקרא: "וְכָל אֲשֶׁר יִפֹּל עָלָיו מִמָּוֶה בְּמָתָם יִטְמָא מִכָּל כְּלִי עֵץ אוּ בָגֶד אוּ עוֹר אוּ שֶׁק כָּל כְּלִי אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה מְלֶאכָה בָהֶם בְּמַיִם יוֹבֵא וְטָמֵא עַד הָעֶרֶב וְטָהַר", ואת הפסוק בספר במדבר "וְאֵתֶם חָנוּ מִחוּץ לַמַּחֲנֶה שְׁבַעַת יָמִים פֶּל הָרֶג נֶפֶשׁ וְכָל נֶגַע בְּחָלָל תִּתְחַטְּאוּ בַיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי אֲתֶם וּשְׂבִיכֶם: וְכָל בָּגֶד וְכָל כְּלִי עוֹר וְכָל מַעֲשֵׂה עֵזִים וְכָל כְּלִי עֵץ תִּתְחַטְּאוּ". שני הפסוקים עוסקים בדיני טומאה. הפסוק הראשון עוסק בטומאת שרץ והשני בטומאת מת. שני הפסוקים מזכירים כלי עץ, בגד ועור.

⁷¹ שמיני פרשה ו פרק ח. ישנם כמה וכמה הבדלים בין הנוסח המובא בגמ' לפנינו לבין הנוסח בתורת כהנים. לא נמנה כאן את ההבדלים משום שהם לא משנים את משמעות המדרש ואת הנוגע לענייננו.

⁷² בתו"כ החלק השני של הגזרה השהו חסר. המדרש שם (בנוסח שלפנינו) לומד מהמלה "שק" האמורה בפרשת שמיני, שהתורה לא טמאה אלא שק ארוג. ומחיל את הדין הזה גם על מעשה עזים האמור בטומאת מת. אך הוא אינו דורש גם לצד השני, שכל מעשה עזים טמא.

הפסוק בספר ויקרא מזכיר גם שק, והפסוק בספר במדבר מזכיר גם מעשה עזים, והיינו הך, שהרי שק עשוי משער עזים. הברייתא המובאת במסכת שבת דורשת את הפסוקים, וזו לשונה: "שק אין לי אלא שק מניין לרבות את הקילקלי ואת החבק תלמוד לומר או שק". הדרשה הזאת מניחה שאם נאמר "פְּלִי עֵץ אוּ בְּגָד אוּ עוֹר אוּ שֶׁק", הרי שאין הכוונה דווקא אלה אלא כל הדומה להם. זוהי תבנית דרשה נפוצה מאד,¹¹ העומדת בבסיס דרשות רבות. כאשר ישנה רשימה של חומרים, בד"כ הכוונה היא להם ולדומה להם. אין כאן הוצאה של אף מלה ממשמעותה המלולית.

כמו כן, התנא בברייתא עומד על השוה והשונה בין שתי הרשימות, ולומד מזו על זו: אע"פ שכאן נאמר שק וכאן נאמר מעשה עזים, כיון ששאר הרשימה זהה, יש לזהות את הדינים אלה עם אלה, וללמוד שכל מה שדומה לשק הרי הוא בכלל שק. כלשון הברייתא: "תלמוד לומר בגד ועור בגד ועור לגזירה שוה נאמר בגד ועור בשרץ ונאמר בגד ועור כמת מה בגד ועור האמור בשרץ לא טימא אלא טווי ואריג אף בגד ועור האמור בשרץ לא טימא אלא טווי ואריג ומה בגד ועור האמור בשרץ טמא כל מעשה עזים אף בגד ועור האמור בשרץ טמא כל מעשה עזים".

התנא של הברייתא השתמש בשני כלים דרשניים. הכלי הראשון הוא ההנחה שרשימה המזכירה כמה פרטים ומבחינה ביניהם באמצעות המלה "או", יכולה להתפרש כרשימת המנויים וכל הדומה להם. ולכן, אם נאמר שק, הדין הנלמד בפסוק נוהג בשק ובכל הדומה לו. הכלי השני הוא גזרה שוה: ההנחה הפרשנית שכיון ששק עשוי מצמר עזים, הרי שאפשר לזהות את שתי הרשימות זו עם זו, וכיון שבשני המקומות התורה עוסקת בדיני טומאה וטהרה, הרי שיש מקום להניח שהדינים הנוהגים במקום אחד ינהגו גם ברעהו. הרשימה היא אותה רשימה. (וביתר באור בארנו זאת במקומו בשבת סד. עיי"ש).

אלה שני הכלים הדרשניים ששימשו את התנא, אף אחד מהם אינו חורג מכללי הקריאה הפשוטה בתוך הכתוב בפסוק ועל פרשנותו. כפי שבארנו לעיל באריכות, דברי הברייתא יכולים להתפרש כנתוח של הכתוב, שאינו חורג מגבולות התכן המובע במשמע הכתוב. לא כן הדרשנות של האמוראים המאוחרים בסוגיא. הם שואלים על הברייתא: "והא אפיקתיה לקילקלי וחבק", ומתרצים: "הני מילי מקמי דליתיה גזרה שוה השתא דאתי גזירה שוה איתור ליה". כלומר: האמוראים אינם מתמודדים עם משמעות הפסוק, אלא תופשים את הדרשה כעניין שרירותי העומד בפני עצמו. אם למדת מהמלה שק למוד א', לא תוכל ללמוד ממנה למוד ב'. כמו כן, הם תופשים את המלה "שק" כאילו נאמר בה בפירוש חבק וקילקלי. הכלי הדרשני שבו משתמשים האמוראים המאוחרים, הוא כלי שלומד הלכה אקראית מכל מלה בכתוב.

המדרש התנאי שנזכר כאן, אינו מבקש לפרש את הפסוק. הוא מסיק מסקנה מהעניין האמור בפסוק, ומשתמש בכלי דרשני של למוד ממקור אחד על רעהו. פירוש הפסוק הוא ברור, ואינו נזקק לפרשנות. על בסיס הפירוש הברור, מסיקים התנאים היסק שכלי. כיון שכלי מקבל טומאה, וכיון שיש להניח שהכלים האמורים בפסוק אינם אלא דוגמאות, נוצר צורך

¹¹ ראה למשל ב"ק עז: , ב"מ צד: , ועוד.

להתמודד עם שאלה שהתשובה עליה לא אמורה בפירוש. השאלה נענית ע"י הבנת רוח הדברים בפסוק. כלומר: המדרש איננו עוסק בפרשנות הפסוק, אלא בא להתמודד עם שאלה הלכתית. המדרש איננו משנה את הבנת הכתובים, אלא מסיק מהם לדוגמאות נוספות. הוא בוחן את הרוח הכללית האמורה בפסוק.

לא כן המדרש האמוראי המאוחר. המדרש הזה מתייחס לחבק והקילקלי כאילו הם אמורים בפירוש בפסוק. הוא רואה בהם פירוש לאמור בפסוק. הדרשן מתעלם מהמשמעות המילולית של המלים "או" ו"שק", ומתייחס אליהן כאילו נאמר שם חבק וקילקלי. וכיון שזה מה שנאמר שם – איך יוכל להאמר שם דבר אחר? לכן הכלי הדרשני שמנחה את האמוראים שם, הוא הנחה שלפיה כל מלה בפסוק יכולה לחדש הלכה אחת ורק אחת. וההלכה הזאת לא בהכרח שומרת על קריאה תוכנית בפסוק. המדרש המאוחר משנה את כוונתו המקורית של הפסוק. הוא משנה את המסר האמור בפסוק עצמו. הכלי שבו משתמשים האמוראים שם הוא הרבה יותר שרירותי: נתינת משמעות כלשהי לכל מלה. אפשר לבחון זאת גם באמצעות הכלים שעמדנו עליהם לעיל: המדרש האמוראי לא בהכרח שומר על תמונה שלמה של משפט. יתורה של מלה במשפט מאפשר לתלות באותה מלה הלכה כלשהי, ואינו רואה צורך להסביר כעת את המבנה התחבירי של המשפט כלו על סמך הביאור החדש.

התבנית הזאת, שבה מתייחסים האמוראים לדרשה כאילו נלמדה באופן שרירותי מאותה מלה, ואף שואלים "הא אפיקתיה" היא שכיחה. נביא כמה דוגמאות נוספות: בפסחים נב: מובאת הבריתא האומרת: "פירות שיצאו מארץ ישראל לחוצה לארץ מתבערין בכל מקום שהן רבי שמעון בן אלעזר אומר יחזרו למקומן ויתבערו משום שנאמר בארץ". כלומר: ר' שמעון בן אלעזר דורש את הפסוק האמור בעניין שנת השמטה: "וְלִבְהֶמְתָּךְ וְלַחֲיָה אֲשֶׁר בְּאַרְצָךְ תִּהְיֶה כָּל תְּבוּאָתָה לְאָכֹל", מכאן הוא למד שבעור הפירות צריך להיות דוקא בארץ, שהרי נאמר "וְלַחֲיָה אֲשֶׁר בְּאַרְצָךְ". אלא שהאמוראים מקשים עליו "הא אפיקתיה". כלומר: מהפסוק הזה כבר למדנו הלכה אחרת: "כל זמן שחיה אוכלת מן השדה האכל לבהמה שבבית כלה לחיה אשר בשדה כלה לבהמתך מן הבית". כיון שלשון הפסוק יכולה ללמד את שתי ההלכות גם יחד, יכולים התנאים לדרוש זאת. אפשר מתכן הכתובים ללמוד את שתי ההלכות. אבל אין כן דרכם של האמוראים. הפסוק אומר שאת תבואת הארץ יאכלו בהמתך והחיה אשר בארץ, וכל עוד אוכלת החיה בארץ אוכלת גם הבהמה. תשובתם של האמוראים היא: "קרי ביה בארץ בארץ אי נמי מאשר בארץ". כלומר: האמוראים תולים הלכה אקראית בכל אות או מלה שבכתוב, ואינם מתייחסים בהכרח לתכן הכתובים. כמו כן, לשיטתם אם למדנו הלכה כלשהי ממלה מסויימת, שוב אי אפשר ללמוד ממנה הלכה נוספת. "אפיקתיה". כל מלה מפרגמת להלכה כלשהי ומעתה המלה המקורית אינה קיימת עוד. (אמנם ראה את באורנו למדרש הזה בפסחים שם, שם בארנו גם את דרך האמוראים בכך).

הוזכרו כאן שלשה מדרשים: מדרשו של ר' שמעון בן אלעזר, מדרשו של ר' יוסי בר' חנינא, והסכום האמוראי של הדרשות. המדרש העומד ביסוד הסוגיא דורש את הפסוק "וְלִבְהֶמְתָּךְ

וְלַחֲמֵהָ אֲשֶׁר בְּאַרְצָךָ תִּהְיֶה כָּל תְּבוּאָתָהּ לְאָכֹל". הפרשיה אומרת: "וּבְשָׁנָה הַשְּׂבִיעִית שְׁבַת שְׁפָתוֹן יִהְיֶה לְאֶרֶץ שְׁבַת לֵה' שְׂדֶךְ לֹא תִזְרַע וְכִרְמְךָ לֹא תִזְמַר: אֵת סְפִיחַ קְצִירְךָ לֹא תִקְצוֹר וְאֵת עֲנָבֵי נְזִירְךָ לֹא תִבְצֹר שְׁנַת שְׁפָתוֹן יִהְיֶה לְאֶרֶץ: וְהִיְתָה שְׁבַת הָאֶרֶץ לָכֶם לְאָכֹלָה לָךְ וּלְעַבְדְּךָ וּלְאִמְתְּךָ וּלְשִׁכְיֶיךָ וּלְתוֹשְׁבֵיךָ הַגָּרִים עִמָּךְ: וְלִבְהֶמְתְּךָ וּלְחֲמֵהָ אֲשֶׁר בְּאַרְצָךָ תִּהְיֶה כָּל תְּבוּאָתָהּ לְאָכֹל". כלומר: אסור לבצור, אך אפשר לאכול. לא רק הבעלים, אלא הבעלים, שכירו, תושבו, בהמתו והחיה אשר בארצו, הכל אוכלים יחד. כיצד אוכלים אם אין קוצרים ואין בוצרים? עונים חכמים שבוצרים מעט מעט כבהמה והחיה, ואוכלים מעט מעט כל עוד אוכלת הבהמה והחיה. כאשר החיה אשר בארץ אינה אוכלת עוד, גם האדם לא יאכל עוד את אשר קצר או בצר.

מדרש זה מגביל את זמן אכילתו של האדם לזמן שבו בשדה שבארץ עוד יכולה החיה למצוא תבואה. הוא לא מגביל את מקום אכילתו. אבל רשב"א מוסיף ודורש שגם מקום הבעור יהיה בארץ. הפרשה היא פרשת הארץ, ויש להאכיל לבהמה והחיה אשר בארץ. על כך שואלים האמוראים, כיצד אפשר לדרוש את שתי ההלכות מאותה מלה. הלא מהמלה "בארץ" דרשנו שזמן הבעור הוא הזמן שבו כלתה התבואה בארץ. מנין שגם הבעור עצמו צריך להיות בארץ?

תשובתם של האמוראים היא שכיון שכתוב "אֲשֶׁר בְּאַרְצָךָ" אפשר לדרוש שתי הלכות מאותה מלה.

המדרש בא להתמודד עם קשי בפסוקים. הוא אינו מבקש לפרש פירוש חדש בפסוקים, אלא להשיב על קשי, או לפחות: למצוא הסבר מעשי שעל פיו יוכלו דברי הפרשה להתקיים, לתרגם את הכלל האמור בפרשה לשפה מעשית. הפרשה מלמדת לא לקצור ולא לבצור, אבל היא מלמדת גם ששבת הארץ תהיה לנו לאכלה. כיצד יתקיימו שני מקראות הללו? אם יאכל האדם כל עוד אוכלת החיה, ויאכלו הכל יחד. ר' יוסי בר' חנינא מחדד את המדרש הזה, מדייק בלשון הפסוקים, ומבאר כיצד נדע האם אנו אוכלים יחד עם הבהמה והחיה: כאשר החיה שבאותו מקום, החיה אשר בארץ, אוכלת בשדה, אז התבואה גם לך לאכלה. המדרש איננו עוסק בפרשנות, ממילא גם אין לדון בשאלה האם המדרש מפרש את הפסוקים בדרך אחרת ממשמעותם.

לעמת זאת, מדרשו של רשב"א מוציא את המלה "בארץ" מהקשרה ומתבניתה. על פי התבנית הפשוטה של הפסוק, המלה הזאת היא תיאור החיה. על איזו חיה מדובר? על זאת אשר בארץ. דרישת המלה כמלמדת על מקום הבעור, איננה מותירה את הפסוק באופן שבו אפשר להסביר על דרך הישר את המבנה התחבירי של כל הפרשיה, מבלי לקטע את הכתוב. (אמנם, אפשר לפרש שכוונתו היא שאם הבעור הוא נתינה לחיה אשר בארץ, הדבר מתבאר. כל עוד במקומו של השדה יש תבואה והחיה והבהמה אוכלות, גם לאדם תהיה התבואה לאכלה. אם אין הבהמה והחיה אוכלות – התבואה למאכל לכל אשר בארץ. אבל דוקא לאשר בארץ, אין הפרשה נותנת את המצוה הזאת אלא בארץ בלבד, ושבתה הארץ שבת לה'. לכן נזכר גם כאן שמדובר על החיה אשר בארץ. לפי הסבר זה גם רשב"א אינו מוציא את המלה "בארץ" מהקשרה, אלא לומד מהרוח הכללית הנשקפת בפרשה. ההקשר הכללי של הפרשה מלמד אותו את הדין, וכאמור, ראה דברינו במקומו).

הקושיה של האמוראים, למרות שהיא עשויה בתבנית "הא אפיקתיה", נראית על פניה כקושיה פשטנית. קושיה מתבקשת לכל רודפי הפשט: הלא אין שום דרך לפרש את המבנה התחבירי של הפסוק הזה באופן שהמלה "בארצך" תתפרש גם כמבארת את מקומה של החיה המוצאת תבואה בשדה, וגם כמבארת את מקום הבעור. אין דרך לפסק את הפסוק בצורה כזאת, ובעל כרחנו לפחות אחד המדרשים (ככל הנראה מדרשו של רשב"א, המפריד את המלה "בארצך" מהחיה, אם כי ההקשר הכללי של המלה ארץ בפרשה דוקא תומך בו) מפרש את הפסוק שלא ככוונתו, ועוקר מלים מההקשר התחבירי שלהן.

אלא שעיון בתשובתם של האמוראים, מלמד שהם אינם מבקשים בהכרח את הפשט. תשובתם של האמוראים מנתחת את המלים "אשר בארצך" באופן שאינו מאפשר להסביר על דרך הישר את המבנה התחבירי של כל הפרשיה, מבלי לקטע את הכתוב. גם כאן אנו מוצאים את הנחת היסוד האמוראית התולה הלכה בכל מלה או בכל אות בכתוב, מבלי צורך להציג הסבר כללי למבנה התחבירי של הכתוב. המדרש דבק בלשון המלולית של כל מלה מבלי לבחון את ההקשר שלה. אי אפשר להסביר את הכתוב באופן שביאור זה אכן יתקבל על הדעת בתור פרשנות של אותו פסוק.

לפי מסקנת האמוראים, לשון המדרש מקפידה לתלות משמעות כלשהי בכל מלה בפסוק, המשמעות הזאת היא משמעותה הפשוטה של אותה מלה, אך היא מנתקת מהקשרה התחבירי.

נביא דוגמא נוספת: ביבמות ס מובאת בריתא העוסקת בשאלה לאיזו אחות רשאי הכהן להטמא אחרי מותה. הפסוק אומר: "וְלֹאֲחֹתוֹ הַבְּתוּלָה הַקְּרוּבָה אֵלָיו אֲשֶׁר לֹא הָיְתָה לְאִישׁ לָהּ יִטְמָא". הפסוק מביא כמה כללים: בתולה, קרובה אליו, לא היתה לאיש. הבריתא מביאה כמה דעות: "אחותו ארוסה - רבי מאיר ור' יהודה אומרים מטמא לה, רבי יוסי ורבי שמעון אומרים אין מטמא לה. אנוסה ומפותה - ד"ה אין מטמא לה. ומוכת עץ - אין מטמא לה דברי ר' שמעון, שהיה ר' שמעון אומר ראויה לכ"ג מטמא לה שאין ראויה לכ"ג אין מטמא לה".

הבריתא לא מביאה את נמוקיהם של התנאים השונים. ואולם, אנו מוצאים שם כמה דורות של אמוראים. תחילה מנמקים דברי התנאים כך: "מאי טעמא דר"מ ור' יהודה דדרשי הכי ולאחותו הבתולה פרט לאנוסה ומפותה יכול שאני מוציא אף מוכת עץ ת"ל אשר לא היתה לאיש מי שהוייתה על ידי איש יצאה זו שאין הוייתה על ידי איש הקרובה לרבות הארוסה אליו לרבות הבוגרת". "ורבי יוסי ורבי שמעון מאי טעמייהו דרשי הכי ולאחותו הבתולה פרט לאנוסה ומפותה ומוכת עץ אשר לא היתה פרט לארוסה הקרובה לרבות ארוסה שנתגרשה אליו לרבות את הבוגרת הקרובה לרבות ארוסה שנתגרשה". על כך אומרים אמוראים מאוחרים יותר: "ורבי יוסי מדשבקיה לבר זוגיה מכלל דבמוכת עץ כרבי מאיר סבירא ליה מנא ליה מלא היתה לאיש". אמוראים יותר מאוחרים שואלים: "והא אפיקתיה", ומשיבים: "חדא מלא היתה וחד מלאיש".

הדרשה התנאית הראשונה אכן דורשת הלכה מכל מלה בפסוק. אבל אין זה פירוט שרירותי של תליית הלכה אקראית בכל מלה בפסוק. זהו רצף דרשות שמנתח את תכך הכתובים. מהמלה "הבתולה" דורשים התנאים פרט לאנוסה ומפותה, ור' יוסי ור' שמעון לומדים

מהמלה הזאת גם למעט מוכת עץ. הדרשן אינו רואה מניעה ללמוד את שלשתן ממלה אחת כי בפסוק נאמר בתולה ושלשתן אינן בתולות. אנוסה, מפותה ומוכת עץ אינן בתולות, ולכן הן ממועטות ממשמעותו הפשוטה של הפסוק. אלא שר"מ ור' יהודה דורשים כאחת את צמד המלים "הבתולה אשר לא היתה לאיש", ומתירים מוכת עץ. ר"ש דורש את המלים האלה כשתי דרישות שונות: בתולה, ולא היתה לאיש. לכן הוא אוסר ארוסה. ר' יוסי דורש אף הוא שלא נאסרה מוכת עץ, היא לא התמעטה מכלל הפסוק הזה, שלא אסר אלא את מי שכבר היתה לאיש. אך הוא אוסר אף את הארוסה, שהרי היתה לאיש. כלומר: הוא סובר כר"ש שיש כאן שתי דרישות. על כך שואלים האמוראים המאוחרים "והא אפיקתיה", והופכים גם את הלמוד הזה ללמוד שרירותי, הלומד הלכה אקראית מכל מלה בפסוק.

המדרש הזה הוא מדרש דייקני. הוא אינו שואל מהי הרוח הכללית בפסוק, ואינו מנסה ללמוד ממנו מסקנות למקומות אחרים. הוא מדייק במלות הכתוב עצמן. ואולם, הוא אינו חורג ממשמעותן הפשוטה של המלים האלה, והוא שומר על משמעות הכתוב וכוונת כותבו. לפי המדרש הזה בהחלט אפשר להסביר על דרך הישר את המבנה התחבירי של כל הפרשיה, מבלי לקטע את הכתוב. הדור השני של האמוראים המוזכרים כאן, אינו מקפיד על כך. אם "אשר לא היתה לאיש" היא דרישה בפני עצמה, הרי שהמלה "לאיש" לא יכולה ללמד על הגדרת בתולה, שהיא חלק מהדרישה הראשונה. אבל האמוראים לא נמנעים מלדרוש כך. הם אינם שומרים על הסבר שיכול להסביר את הפרשה כלה בהקשרה.

יש להעיר, שאת דעתו של ר' יוסי אפשר להסביר היטב, על דרך הרוח הכללית בפרשה. אם נבאר ש"אשר לא היתה לאיש" הוא נמוק ל"הבתולה הקרובה אליו", ממילא אפשר להסיק מכאן שכל מי שהיתה לאיש (ובכלל זה גם ארוסה) אינו מטמא לה, אבל כל מי שלא היתה לאיש (ובכלל זה גם מוכת עץ) מטמא לה. אבל האמוראים לא בחרו בדרך הזו.

כלומר: הדרשן הקדום (שלא הוזכר כאן בשמו, אך אולי הוא אמוראי ואולי אף תנאי) מקפיד על דיוק במלות הפסוק, אך אינו מוציא אותן מהקשרן והוא שומר על האפשרות לבאר את הפסוק תוך שמירה על מבנה תחבירי הגיוני. הדרשן המאוחר יותר חורג מהכללים האלה.

בחולין כז. עוסקת הגמ' בשאלה מנין ששחיטה מן הצואר. האמוראים מביאים שם דרשות שונות שדורשות את עצם הצווי "וזבחת", אך דורשות מגוף המלה ולא ממשמעותה. אח"כ מביאה הגמ' את דברי התנא שהעדיף ללמוד למוד עקיף ממקום אחר, אך לא להוציא את המלים ממשמעותן.

כך נראה לכאורה מלשון האמוראים. ואולם, בספרנו נראה שפעמים רבות גם מדרשי האמוראים יכולים להתבאר היטב על דרך הפשט.

הדרש מלביש את דברי התורה בלבוש מעשי

התורה שבכתב היא רוחנית ולכן היא מלמדת אותנו את הכללים והעקרונות הרוחניים בטהרתם. היא מלמדת את העקרונות^ט, התורה כלה היא החכמה האלהית כפי שהיא^י. תפקידה של התורה שבע"פ, ובכלל זה מדרשי ההלכה, הוא לבאר את העקרונות האלה בבאור מעשי. (כלומר: התושב"כ והתושבע"פ כוללות את אותן מצוות ואומרות אותם דברים, אך התושב"כ מתארת אותם מן הצד העקרוני שלהם, משום שהיא מביאה את האמת האלהית ברוחניותה ובעצם טהרה הפנימי, התושבע"פ נועדה ללמדנו כיצד לנהוג בכל מקרה ומקרה ולתת את ההלכה המעשית המדויקת ולכן היא מתארת את אותם דברים מן הצד ההלכתי המעשי שלהם) אנו לומדים הלכות ע"י בנין אב, מתוך הבנה שהמקרה שנזכר בתורה אינו אלא דוגמא לעקרון שאותו באה התורה ללמדנו. ולכן הדין יחול בכל מקום שבו יחול העקרון.^{יא}

^ט ראה בספר מעלות התורה, לר' אברהם אחי הגר"א, שמביא בשם אחיו בראש ספרו, שכל דבור ודבור בתורה הוא מצוה ואפשר ללמוד ממנו מצוות, ואף אפשר ללמוד ממנו את כל התורה, שהרי לא יעלה על הדעת שמבראשית ועד החדש הזה לכם לא נאמר אלא בשביל שלש מצוות. אך נחלקו מהן תרי"ג המצוות כי המצוות המנויות הן השרשים למצוות ולתורה. נמצא ע"פ זה שתרי"ג המצוות הן השרשים, ונראה שכונתו לעקרונות הבסיסיים שעליהם מושתתת התורה וצויה, כפי שאמרנו.

^י התורה אינה מציגה את העולם כפי שהוא נראה לעין האדם אלא כפי שהוא. המדע האנושי המוגבל לעין האדם, פותח בדברים שנגלו לאדם ומשם הוא הולך אחורה ומסביר אותם ומנין באו. לא כן התורה. התורה פותחת ב"בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ, והיא מתארת את ההויה כפי שהיא, עד שהיא מגיעה לאדם והלאה, ועד שהיא מגיעה לאדם העומד לפניו והלאה. לא כן ספר דברים, ספר דברים פותח ב"ה' אלהינו דבר אלינו בחרב". הוא מציג את הדברים מנקודת ראותו של האדם (כלומר: מנקודת ראות מעשית יותר). לכן גם כמה פרטי מצוות הוצגו בו כפי שהן נראות לאדם וכאן יש מקום לבחון את ההשלכות שיש בכך לפסיקת ההלכה ולמנין המצוות. גם הנמוקים למצוות בספר דברים הם, לרוב, נמוקים של תועלת ותוצאה ולא רק נמוקים עקרוניים. כך תמצא בספר דברים שיש להעניש אדם כדי להרתיע ולא רק משום שעשה מעשה חמור ומגיע לו ענש כזה, כפי שמנומק הדבר במקומות אחרים. ועוד נמוקים כה"ג.

^{יא} אמירה זאת טעונה הסבר כי למראית עין התורה שבכתב כתובה בצורה מאד עשיתית, המצוות מנוסחות ע"י דוגמאות מעשיות ולא ככללים. התבוננות מעמיקה יותר תגלה שלא כך הם פני הדברים. הדוגמאות המעשיות אינן אלא צורת נסוח של עקרון. האמירה שמצוות התורה שבכתב הן הוראות למעשה בלבד דומה לאמירה שהתורה היא עור של בהמה מכוסה בחלקו בדיו. כל אלה הם סמנים המשמשים כלי לבטוי תכן עמוק יותר. (אמנם יש קדושה גם בהם, אך תפקידם הוא ללמדנו את התכן העומד מאחוריהם). לדוגמא: כדי ללמדנו את מצות השבת אבדה משתמשת התורה בדוגמא של שור וחמור, אך המצוה היא עקרונית יותר וגם אילו לא היו בעולם שור וחמור היתה משמעות לצווי. השור והחמור אינם אלא כלי בטוי, הם עוזרים לנו להבין את התורה, אך קיומה של התורה אינו תלוי בקיומם. נמצא שיש בתורה תכן ומלים. אמנם, בתורה שבכתב חשובות גם המלים ולא רק התכן. דרשות רבות מבוססות על ההנחה שמלות התורה הן בדוקא, המדרשים דורשים למה נאמרה מלה זו ולא אחרת, אך עם זאת, בד"כ הדרשות האלה מתבססות על הבדל בתכן שנובע משנוי המלים. יחודה של התורה שנתן ללמוד ממנה את התכן ולהעמיק בתכן מתוך המלים, ומתוך כך נתן לדרוש להרחיב ולפרט את האמור, והכל נובע מהתכן המבוסס בהם. וראה אב"ע (שמות כ א) שאומר שהחשיבות היא לתכן הדברים ולא רק למלים. ולכן אם התורה אמרה שפלוני אמר כו"כ אין זה אומר בהכרח שכך אמר בזה הלשון, ואפשר שאמר בלשון אחרת, אבל את אלה הדברים אמר. ואין בכך שנוי מדבריו או שקר בשמו כי את אלה הדברים אכן אמר. ואפשר שיהיו מחכמינו שיחלקו על מקצת דברי אב"ע אלה, אך מ"מ אפשר ללמוד מדבריו איך נלמדות הדרשות והתושבע"פ מתוך התושב"כ, ולפי דבריו נראה שכבר משה הוא ראש וראשון לדורשי מדרשי ההלכה. שה' אמר לו תכן מסוים בספר שמות או ויקרא או במדבר, והוא הרחיב אותו

עקרוניות זו היא יחודה של תורה שבכתב. התורה שבכתב היא החלק הרוחני יותר של התורה, היא כוללת אמתות מופשטות שאינן תלויות בחמר^{ר"ב}. דבר שתלוי בחמר או קשור אליו הוא חמרי וערכו נמוך. יתר על כן, מה שתלוי בחמר בד"כ תלוי גם בזמן שהרי החמר הוא דבר זמני בעוד שאמת רוחנית היא נצחית ואינה משתנה עם שנויי הזמן. התורה שבכתב היא נצחית ואינה משתנה לכן היא כתובה שהרי כתב הוא דבר שאינו משתנה. היא נתנה במדבר בזמן שאין על ישראל דאגות חמריות ועל מנת לקימה אח"כ בארץ. העקרונות נתנו מחוץ לארץ ישראל כדי שישארו כעקרונות ולא יושפעו מהעשייה החמרית. העשייה החמרית באה אח"כ כדי שהיא תבוצע ע"פ האמתות הרוחניות של התורה ולא ח"ו להפך, שהתורה תתפרש ע"פ האלוצים החמריים שיוצרת המציאות החמרית^{ר"ג}. התורה אינה תלויה בחמר, אלא החמר הוא שצריך להיות תלוי בה. התורה מלמדת אותנו את האמת האלהית כפי שהיא, במובנה האמתי והרוחני ביותר. אין תפקידה ללמד אותנו כיצד לנהוג. נכון שהאמת האלהית מחייבת מעשים שונים בזמנים שונים, ואנו לומדים זאת מהתורה, אך ענינה של התורה נעלה מזה בהרבה, היא עצם החכמה והאמת האלהית שאנו מצויים ללמדה משום שהיא אמת, ולא רק כדי לדעת איך לנהוג.^{ר"ד}

ובאר בו הלכות שונות ורבות בספר דברים, והכל נובע מתוך הדברים שאמר לו ה'. וכן מצאנו שה' אמר לו למען תספר באזני בנך ובן בנך וכו', והוא צוה את הזקנים ואח"כ את העם שיספרו ביציאת מצרים באזני בניהם אחרים והרחיב את הדינים. ואפשר שה' עוד הוסיף ודבר אליו אלא שלא נאמר, אבל אפשר שלמד כן מדברי ה' כמו שלמדו חכמי כל הדורות, שכל מה שהם מחדשים הם למדו מתוך דברי התורה ואע"פ שהוא חדוש. ומקצתם למדו כן מתוך התנ"ך של דברי תורה, ומקצתם אדרבה, דרשו ודיקו דוקא מהלשון, שאותה תפשו כעקר מן העקרים שאפשר ללמוד ממנו. (ולפי מה שכתבנו לעיל הערה נד על לשונו של משה אפשר שהתורה מביאה את לשונה כפי שאמרה, ושלא כדברי אב"ע).

^{ר"ב} וראה אוה"ת א א שכתב דברים דומים.

^{ר"ג} התורה שבע"פ היא מעשית. היא הפרוש המעשי לדברי התורה שבכתב. היא עשית המצוות ולכן היא בע"פ. העברת התורה שבע"פ אינה רק מלים שעוברות בשמיעה ולא בראיה. ההבדל בינה לבין תורה שבכתב הוא הרבה יותר עמוק. התורה שבע"פ היא העשייה עצמה. היא אינה עוברת ע"י מלים שהשומע מתרגם אותן למעשים. אילו היתה כך – באמת לא היה הבדל כל כך גדול בינה לבין התורה שבכתב. אילו היתה התושבע"פ מלים ותכן מלולי – היה צריך לכתוב אותה, שהרי זו הדרך הטובה ביותר לשמר תכן מלולי. אבל ענינה של שושלת הקבלה הוא בכך שהעם מקים את המצוות כגוף אחד. הגוף כלו חי וקים, והוא זה שעמד במעמד הר סיני. הפרטים שבו אמנם מתחלפים אך כל פרט שמצטרף רק מצטרף לרוח הקימת. הוא לא מתחיל מחדש את התורה, לומד אותה באופן היולי ומתחיל לתרגם אותה עפ"י עצמו למעשים. הוא חי את המעשים משעת הולדתו כחלק מהגוף שהוא מהוה בו אבר. ענינה של תושבע"פ הוא בכך שעם ישראל הוא גוף אחד שמקיים מצוות ולא פרטים רבים שכל אחד מהם לומד ומקיים. לכן התורה שבע"פ אינה רק צורה יותר מעשית לומר את האמור בתושב"כ, היא המעשה עצמו. היא לא תכן מלולי, אלא היא העובדה שכל אדם ממשיך לעשות מה שראה שעשו אביו ואבי אביו. (ולכן דרך הלמוד של הפרט בתושבע"פ אינה רק שמיעה שאחריה הוא עושה באופן מעשי את אשר שמע באופן מופשט, אלא הוא לומד בכך שהוא חי בתוך עולם עשית המצוות. כך מקבל הוא את התורה בבית אביו, וכן בדרך של שמוש ת"ח ולמוד בעצם החיים עם מקיים התורה והצטרפות אליו. כל אדם ממשיך לנהוג כפי שראה שנהג אביו וכפי שראה שנהג רבו וכפי שנהגו אנשי מקומו. כלומר: למודו של הפרט הוא חלק קטן מחיות התורה. התורה היא דבר חי בעם ישראל ולא דבר שכל פרט בו מתרגם אותו בפ"ע למעשה ועושהו. וכך התורה היא דבר חי). לכן תושבע"פ עוסקת בהלכה למעשה, היא ההלכה למעשה הנוהגת.

^{ר"ד} הרוח היא הדבר הנאצל, החמר אינו אלא כלי לשמוש הרוח. הגוף אינו אלא כלי לשמוש הנשמה. העולם הוא עולם של דעות ומחשבות ורעיונות רוחניים נצחיים, ובראשם התורה. והחמר אינו אלא כלי לפעילותה של הרוח ופעילותם

אמנם השפה בה מלמדת אותן התורה היא שפת המעשה. התורה מביאה מקרה מעשי, ומלמדת את ההלכה באותו מקרה, אך התכן הוא העקרונות הנלמדים מכך. מתוך המקרה הנדון אנו למדים את הכלל והשלכותיו הנוספות. התכן של התורה הוא רוחני גם אם השפה היא ע"י מעשים.

כאמור לעיל יש בתורה גם מסרים שלא נאמרו בפירוש, מסרים שנלמדים מבין הכתובים ע"י דרש וכד'. דינים אלה הם בד"כ דינים מעשיים, דינים שאינם עקרונות אלא קביעת גדרים מעשיים לעקרונות, כגון: התורה מצוה אותנו איך לנהוג בממונו של אדם, אבל מה נקרא ממונו של אדם אין התורה כותבת ואנו לומדים זאת לפי דרכנו מביין השיטין, כי זה אינו עקרון אלא ענין מעשי^{טו}. (וראה להלן). התורה מצוה על האדם לא לבוא על אשת רעהו, אך ע"י מה תעשה האשה אשת רעהו – זה אינו עקרון אלא ענין מעשי^{טז} והוא לא נכתב בפירוש בתורה באמירה שזה המסר האמור בה^{טז}. גם שאר דינים שענינם הגדרים המעשיים של

של הרעיונות הרוחניים. לכן חשוב שהחמר ינהג ע"פ הרוח, ולעולם לא להפך. לעולם לא תשפיע הרוח על התנהגות החמר ולעולם לא יקרה שרעיונות וחוקים יעוצבו ויקבעו לפי החמר. אמנם נכון שבהיותנו בעולם חומרי צריכים אנו להכוונה בשאלה כיצד לנהוג בחמר, אך גם הכוונה זו לא נועדה אלא לברר כיצד תשלוט הרוח על החמר ולעולם לא להפך.

כפי שבארנו בחגיגה יא: הערה מו עיי"ש. וראה גם בסכה נא: הערה קטו, ובר"ה יז: הערה נח, מוכח שמקור החמר מן הרוח, רק האלהים יכול ליצור חמר. (ומאותה סברה: לשם הרוח נוצר החמר. וסברה היא שהפחות והחולף נוצר לצורך הגבוה והנצחי ומשרת את הגבוה והנצחי, ולא להפך. כל יצור ופעול קים מכח מי שיצר אותו ולשם המטרה שלמענה יצרו יוצרו. שהרי כשם שעלינו לשאול מי יצר את כל הנוצר, וכל תשובה שנשיב נצטרך לשאול מה יצר אותו, עד שנגיע אל מה שנמצא מחוץ לגבולות הזמן והחמר. כך גם לגבי השאלה מה המטרה ולשם מה כל נוצר נוצר. אם נשיב שא נוצר למען ב, נצטרך לשאול לשם מה ב קיים. וכן הלאה. עד שנגיע אל הבורא שמחוץ לגבולות הזמן והחמר. שהוא ידע לצורך מה הוא בורא את הנבראים). כן הוא גם אצל האדם הפרטי. הרוח שבו צריכה ויכולה למשול בחמר שבו, היא חזקה מן החמר והחמר לא יוכל לה. החמר נוצר ונשלט ע"י הרוח. לאדם יש בחירה חפשית. אבל החמר מפתה אותה, והיא צריכה לגבור על פתווי החמר. היא יכולה, שכן הרוח תמיד חזקה היא מן החמר. אבל לא קל הדבר. לכן צריך העקרון הרוחני להיות מבורר היטב לפני הירידה אל החמר. ואז לא תשתנה הרוח ונדע תמיד שהגוף נוצר כדי לשרת את הרוח, האדם נוצר כדי לשרת את בוראו, והאדם קים כדי לגדל ולהאדיר ולחזק את התורה הרוחנית, אשר עומדת בעינה עוד לפני שבא החמר.

^{טו} כדברי תוס' (קדושין כה: ד"ה בהמה) "וכי מצוות הן משיכה ומסירה..."

^{טז} ענינים כגון אלה נמסרו בד"כ לחכמים. הם אלה שקובעים בפעל מה שייך למי ולכן יש להם סמכות לפסוק שרכוש מסוים שייך לאדם אחר, ולא לאדם המחזיק בו. הפקר ב"ד הפקר. וגדול כחם עד שהם יכולים להפקיע קדושי אשה, הם פוסקים שהקדושין בין שני אנשים אלה הם חסרי תקף ויש להם כח לכך ע"פ תפקידם. וכל המקדש מקדש על דעתם, כלומר: ישראל חיים ועושים בינים קדושים ומסחר וכל דבר אחר, תוך שהם מקבלים שחכמים הם שיכריעו, ותוך שהתורה מסרה זאת לחכמים. לכן אומרת הגמ' שחכמים יכולים להפקיע לא רק את כסף הקדושין אלא גם את הקדושין עצמם ולעשות את בעילתו של אדם בעילת זנות.

^{טז} בד"כ דינים כגון צורות קנין וכד' נלמדים מן הרמז ובדרך הדרש. בדרך שיכולה להלמד מן האמור בפסוק, אך אינה גוף הדבר האמור בפסוק. דינים אלה אינם עקרונות רוחניים אלא התנהגויות חמריות בשוק, ולכן התורה הרוחנית אין ענינה לבוא ללמד אותם. אך אנו שאנו משועבדים לתורה בכל היותנו, ובכלל זה גם בצדדים החמריים ביותר שבנו, לומדים גם את הדברים האלה רק מתוך התורה. וכך יש לנהוג בכל תחום שאנו לומדים: ללמוד כך שהמעשה שנעשה יעשה ע"פ המתחייב מן התורה אך התורה לא תושפע מהמציאות החמרית. מפני שהתורה היא האמת הרוחנית הנצחית וממילא החמר חייב לנהוג בכפיפות לה. (כלומר: העולם החמרי ינהג ע"פ התורה, אבל התורה לא תושפע ותשתנה מהחמר. היא לא משועבדת לחמר ולא משועבדת ללמדנו כל דבר חמרי. היא קדמה לעולם ואינה תלויה בו או משתנה אתו. היא רוחנית ונצחית. וכאמור לעיל, היא נתנה במדבר בזמן שאין על ישראל דאגות חמריות

המצוות נלמדים בד"כ מן הדרש והתורה אינה כותבת בפירוש אלא את העקרון הכללי של המצוה, כי הוא החלק הרוחני שבה.

פרוט המצוות בלשון הכתוב בתורה בנוי בד"כ ע"פ עקרונות ולאו דוקא ע"פ הצד המעשי של הדברים (וזה מוסבר היטב שהרי התורה היא ספר רוחני עקרוני כפי שנתבאר לעיל). זה מתבטא בכמה סוגים שונים של בטויים. לדוגמא: חזרתן של מצוות מסוימות כמה פעמים בתורה. אילו היתה התורה ספר שכולו הוראות למעשה בלבד, כדוגמת ספרי ההלכה, ודאי היתה מתיחסת לכל ההלכות העוסקות בתחום מעשי אחד באותו מקום, כדי שהמעין בענין ימצא את כל ההלכות הנוגעות לענינו במקום אחד. אך כיון שהתורה באה ללמדנו את העקרונות הרוחניים הגבוהים, והדוגמאות המעשיות אינן אלא כלי בטוי לעקרונות (כמו שנתבאר לעיל) מסודרות ההלכות בתורה ע"פ הנושאים העקרוניים שאותם באות ההלכות ללמדנו. (כדוגמא לכך נתבונן בענין עבד עברי. התורה פרטה את עניניו בשלשה מקומות, אע"פ שכדי להקל על מקים המצוות היה ראוי לפרט הכל במקום אחד (כמו שעשו ספרי ההלכה). בכל אחד מהמקומות האלה מלמדת אותנו התורה עקרון אחר. כלי הבטוי הוא תמיד עבד עברי. פרשת משפטים עוסקת בענינים משפטיים ולכן שם אנו לומדים על ענינו המשפטי של עבד עברי. פרשת בהר מלמדת אותנו שישראל עבדים לה', ולכן שם אנו לומדים על ההשפעה שיש לכך על מכירת יהודי לעבד. פרשת ראה עוסקת בגמילות חסד. לכן שם אנו לומדים על גמילות חסד בעבד עברי – הענקה). בלמוד העקרוני הרוחני נתן להתיחס לכל נושא בפ"ע, אך לענין מעשה יש להתיחס לכל העקרונות שיש להם השלכה על אותו מעשה^{ר"ח}.

ברור, עם זאת, שיש משמעות מעשית ישירה לאותם עקרונות המובעים בתורה שבכתב. החלוקה בין עקרון רוחני לבין עשייה חמרית היא שאלה הטעונה למוד בפ"ע. היא אינה חלוקה קטבית, אלא חלוקה הדרגתית רציפה ששיאה האחד הוא העקרון המופשט ביותר

ועל מנת לקימה אח"כ בארץ. העקרונות נתנו מחוץ לארץ ישראל כדי שישארו כעקרונות ולא יושפעו מהעשייה החמרית. העשייה החמרית באה אח"כ כדי שהיא תבוצע עפ"י האמתות הרוחניות של התורה ולא ח"ו להפך, שהתורה תתפרש עפ"י האלוצים החמריים שיוצרת המציאות החמרית). וכפי שכתבנו בכמה מקומות, גם כאשר חכמים מתקנים תקנה, ואין התקנה מחויבת מה"ת, כשישאלו חכמים כיצד ראוי ונכון לקבוע את אופי התקנה וגבולותיה, ילמדו זאת מן התורה.

^{ר"ח} כמו כן אנו רואים זאת במקומות שבהם נאמר בתורה לשון אם על מצוה ("ואם מזבח אבנים תעשה לי" (שמות כ כא), "אם כסף תלוה את עמי" (שמות כב כד), "ואם תקריב מנחת בכורים לה" (ויקרא ב יד). וראה במדרשי ההלכה לפסוקים הנ"ל. וראה באורנו למדרשי ההלכה האלה), זוהי אמנם מצוה אך הנושא באותו פסוק הוא אחר והעקרון שמלמדת התורה באותו פסוק הוא מה הדין אם נעשה מעשה מסוים, לצורך הנושא האמור באותו פסוק זהו "אם", אע"פ שכאשר אנו בודקים את אותו ענין למעשה אנו מוצאים שזה לא רשות אלא מצוה מחמת עקרון האמור במקום אחר בתורה. כלומר: באותו פסוק התורה באה ללמד שאם יש אבן במזבח לא תהיה גזית. נכון שיש חיוב לבנות אבן במזבח (ראה דברינו בזבחים נט.: הערה קעב בשאלה מתי יש חיוב כזה) אבל לא זה הנושא של הפסוק. הנושא של הפסוק הוא שהאבן לא תהיה גזית. החיוב לבנות מזבח מקומו במקום אחר. נכון שיש חיוב להלוות לעני, אבל החיוב הזה אינו הנושא הנדון במקום זה. במקום זה נדון האסור להלוות ברבית. וכו'. לכל פרשייה יש נושא שאותו באה התורה ללמד באותה פרשייה, והנושא הוא כלל עקרוני ולאו דוקא מידע שצריך האיש לדעת בשעת עשיית המעשה.

ושיאה האחר הוא העשיה עצמה^ט. למוד התורה מראה שכל עקרון רוחני מוליד עקרונות משנה ברמה היותר מעשית ממנו. וכן הלאה, אותם עקרונות מולידים עקרונות נוספים ברמה היותר מעשית מהם, וכו'. כך, למשל, התורה צותה אותנו "לא תנאף" ו"איש איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו לגלות ערוה" ואף פרטה את האסור הזה לסוגים רבים של עריות. הרי לפנינו עקרון כללי המתפרט לפרטים עוד בתוך דברי התורה עצמה. אם תלמד התורה בדרך הנכונה הרי שבסופו של דבר תהיה התנהגותנו בפעל ע"פ המתחייב מהעקרונות הרוחניים הגבוהים ביותר. בין העקרון הרוחני הגבוה ביותר לבין עשיתנו יש כמה דרגות שהגבוהות בהן כתובות בתורה שבכתב והמעשיות יותר – בתורה שבע"פ.^כ למשל, התורה צותה "כבד את אביך ואת אמך" ואנו לומדים בתושבע"פ: "מאכיל ומשקה, מלביש ומכסה, מכניס ומוציא" (קרושין לא:). כלומר: התורה שבע"פ נותנת לנו הדרכה מעשית כיצד לקיים את העקרונות שנתן לנו הקב"ה בתושב"כ. גם בתוך התורה שבכתב אנו מוצאים כמה מדרגות - ספר דברים שבא להכין את ישראל בפעל לחיים בארץ מביא ומבאר את המצוות ברמה יותר מעשית מבשאר התורה^{כא}. גם בתוך הספרים השונים אנו מוצאים כמה מצוות שכלן פרוט של עקרון אחד גבוה מהן. הלבשת העקרון הרוחני בלבוש מעשי, היא אחד מתפקידיו של מדרש ההלכה.

^ט בדומה למושגים חמר וצורה: לכאורה כל דבר בעולם עשוי מחמר ע"פ הצורה שנתנה לו, ואעפ"כ מוצאים אנו בדברי חכמינו שהחמר והצורה הם מושגים הדרגתיים רציפים ויש מדרגות רבות בין החמר המוחלט לבין הצורה המוחלטת.

^כ וראה דברינו לעיל הערה נג.

^{כא} המעבר מהעקרוני והצורני ביותר למעשי והחמרי ביותר הוא הדרגתי וכולל מדרגות רבות, ספר דברים מביא מדרגה אחת יותר מעשית.

הצורה המעשית שעל פיה אמורה התורה להתקיים היא צורה של עם ה' היושב בארץ ה' ועובד את ה'. היא נתנה לעם כך שתהיה שלמה בידי העם כשיכנס לארץ לעשותה. לכן היא נתנה בטרם נכנס העם לחיי המעשה הארציים. היא נתנה כשאין על ישראל דאגות של פרנסה ויכולים הם לעסוק בתורה העקרונית בטהרתה. ע"מ שתהיה שלמה בידם בטהרתה ויכולו אח"כ לקימה בשלמותה. בארץ אנו מקימים את התורה בצורתה המעשית, במדבר קבלנו אותה בצורתה העקרונית. ספר דברים מלמד אותנו עקרונות רוחניים חשובים בזכות עצמם, אך הוא ברמה יותר מעשית משאר התורה. הוא נאמר בשטח שעתידי להתקדש משיעברו ישראל את הירדן, הוא נאמר ע"י משה ולא ישירות מפי ה', והוא עוסק בנושאים יותר מעשיים משאר התורה. וראה דברינו בב"ק קז. הערה קכא, שם בארנו שהתורה כותבת בפירושו הלכות כגון שבמקרה פלוני ינהג דין פלוני. שזאת הלכה מעקר הדין ומעצם הדין והצדק. התורה תלמד בדרך פחות מפורשת, או בספר דברים, כיצד נברר האם אכן קרה מקרה פלוני. כי דין זה אינו ענין עקרוני אלא רק משרת את הדין העקרי. ואם נדע את העובדות בדרך אחרת – מה בכך. העקר הוא שאם ידענו שהמקרה פלוני נדע לקיים בו דין פלוני.

ענין הספיקות ענין בירורי מעשי. התורה מלמדת אותנו על ידו את העקרונות, ואנו צריכים להתמודד עם הבעיות ביישומם. יש דברים רבים שהגמרא לומדת מן התורה, אבל התורה לא כותבת אותם בפירושו. הגמרא צריכה ללמוד זאת מן הרמז. נושאים שנלמדים כלם מן הרמז הם נושאים כמו דרכי קניין (קניין אשה), דרכי בירור (תזקות, רוב וקרוב, וכו') וכו'. המכנה המשותף לכולם הוא שהן בעיות מעשיות ולא עקרונות (יש עקרון שאסור לגנוב או לקחת אשה שאינה שלך, אך הדרך שבה יהפוך רכוש להיות של אדם מסוים - הוא אינו עקרון רוחני. כנ"ל יש עקרון חשוב באיסורים מסויימים, אך הבירור הוא בעיה מעשית). התורה מביאה עקרונות, היא לא משועבדת לנו חלילה, היא לא צריכה לפרט לנו איך נתנהג בשוק כשאנו מוכרים וקונים, כי זה דבר חומרי. אך אנו משועבדים לה' ולתורה. בכל צעד שלנו עלינו לברר מהו הדבר הטוב ביותר מבחינת ה', כי אנו עבדיו בכל רגע. לכן גם את הדברים האלה אנו מנסים ללמוד מהתורה, אע"פ שזה לא כתוב בה בפירושו.

אנו מוצאים כי ככל שהענין עקרוני יותר כך ההתייחסות אליו בלשון הכתוב תהיה מפורשת יותר^{ר"ב}. לדוגמא: התורה מלמדת אותנו כיצד לנהוג ביחס לאשת רענו או רכושו. אבל מה מוגדר כרכושו וע"י מה יעשה הרכוש רכושו וכיו"ב – זה לא נזכר בפירוש בלשון הכתוב^{ר"ב}. אמנם אנו לומדים זאת מן התורה, אך כדי ללמוד זאת עלינו לעמול ולהבין ולדרוש בדיוקים ובהבנת דבר מתוך דבר. כי התורה הרוחנית אינה משועבדת לצרכי העולם החמרי – ללמדנו הלכות כהלכות מכירה וקנין שהם ענינים מעשיים גרידא. העולם המעשי הוא המשועבד לעקרונות הרוחניים ולכן אנחנו החיים בעולם החמר צריכים לעמול וללמוד מן התורה מהי הדרך לנהוג בכל ענין וענין, כולל ענינים חמריים כקנין ומכירה. ככל שדבר הוא מעשי יותר ועקרוני פחות, כך הוא יאמר בצורה מרומזת יותר או יאמר בע"פ, משום שהכלל הוא העקרון הרוחני והפרטים הם הדרך המעשית לקימו^{ר"ב}.

דרכנו בספר זה

מטרתנו בספר זה היא לבאר את מדרשי ההלכה. מתוך הנחה שהעקר הוא לא הכללים והמדות, אלא עצם הלמוד^ט, על כן נבאר כאן את המדרשים. ואם ישאל הקורא מה חדש המחבר בחבורו זה, הלא הוא אינו אלא מפרש את המדרש, נשיב לו שאכן כך הוא. כי היום רבו הלומדים שאינם יודעים לפרש את המדרש.

לגבי הדרך בה בארנו את המדרשים – הארכנו בכך לעיל ולא נחזור על כך. נעיר כאן כמה הערות על דרך העריכה:

נביא בספרנו מקומות שבהם חכמים למדו הלכה מהפסוק. מקומות שבהם חכמים הביאו פסוק אך לא למדו ממנו דבר^מ, לא נקפיד להביא.

לא נקפיד להביא מקורות שבהם הגמ' למדה הלכה מבריתא, אבל לא מהפסוק עצמו אלא מדברים אחרים של התנאים שבבריתא. גם לא נקפיד להביא מקורות שבהם הובא פסוק אך לא נלמדה ממנו הלכה.^{ר"ב}

לא נתאמץ לבאר דרשות שמלכתחילה לא הובאו אלא כדי להדחות. כגון צריכותות או "שיכול", משום שפעמים רבות דרשות אלה אינן עומדות במבחן ההגיון, והן כמו מדרשי

^{ר"ב} העולם לא מחולק לעקרוני ומעשי אלא יש מדרגות מדרגות. וכן הדרשות אינן מחולקות למה שנאמר בפירוש ומה שנלמד ממילא. אלא יש מדרגות מדרגות, ולכל הלכה שנאמרה יש הלכות שנאמרו יותר במפורש ממנה ויש הלכות שנאמרו פחות במפורש ממנה.

^{ר"ב} אמנם ראה דברינו בגטין פב פג הערה מא.

^{ר"ב} אכן עזרא התייחס לכך בספרו יסוד מורא בתחלת השער השני. הוא פרט שם את ענין הכלל הגבוה והפרטים, וכתב שכלל הקרוב אל הכלל הגבוה נקרא מין גבוה והקרוב אל הפרטים נקרא מין שפל. ועוד כתב שבכל חכמות ובכל אמנות אין אדם מבקש לדעת הפרטים כי אין כח באדם לדעת תכליתם וכמה מספרם כי לא יעמדו רגע אחד על מתכנת אחת כי יאבדו תמיד והכללים עומדים לעולם. כלומר: חיי המעשה הם משתנים אך הכללים עומדים. לכן כאשר הכלל בא לידי בטוי בפרטים השונים בחיי המעשה, הפרטים הם מעשיים ומשתנים עם המעשים. ואחרי הקדמתו בכך כתב שגם במצוות כן הוא, שאם נמנה רק את הכללים הגבוהים אין המצוות עשירית משש מאות ושלוש עשרה, ועל דרך מחקר האמת אין קץ למספר המצוות. כלומר: שהן מתפרטות להלכות רבות.

^{ר"ב} ראה לעיל הערה עו.

אגדה. כאשר המדרש מביא דרשה שמלכתחילה לא הובאה אלא כדי להדחות, הוא לא מקפיד שהדרשה תעמוד בכל הכללים המחויבים במדרש הלכה. ואולם, נתאמץ לבאר כל דרשה שיש תנא או אמורא שסבר כמותה, גם אם בסופו של דבר פוסקי ההלכה לא פסקו כאותה דעה.

נבחין בין תנאים לאמוראים, משתי סבות: גם כי צורת הדרשה התנאים שונה במקרים רבים מזו האמוראית, וגם משום שפעמים רבות האמוראים אינם דורשים אלא מבארים את דברי התנאים. (או מוצאים דרשה כדי להעמיד בה את דברי התנאים). נמצא שדברינו הם באור לבאור. וכפי שבארנו לעיל בפרק שעסק בהבדל בין מדרשי הלכה תנאיים ואמוראיים. רבים ממדרשי ההלכה שבש"ס לקוחים מקבצי מדרשי ההלכה, המכילתות, הספרא והספרי. במקום שמצאנו שיש בכך צרך, הבאנו גם את המקור כפי שהוא מופיע שם בנוסח שלפנינו. הבאנו תחלה את הפסוקים ואת הדיון בהם, ורק אח"כ את המדרש. כדי להראות שדרך הדיון בפסוקים אפשר להגיע למדרש. ובתנאי שלמדנו היטב את הפסוקים.

ברכות

ויקרא כב ז, ברכות ב

זמן טהרת טמאים

נאסר על הכהן לאכול בתרומה כאשר הוא טמא, עד שיטבול ויבא עליו השמש, כמו שנאמר:

וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר: דַּבֵּר אֶל אֶהֱרֹן וְאֶל בָּנָיו וְיִנְזְרוּ מִקֹּדְשֵׁי בְנֵי יִשְׂרָאֵל וְלֹא יִחַלְלוּ אֶת שֵׁם קֹדֶשׁ אֲשֶׁר הֵם מִקֹּדְשִׁים לִי אֲנִי ה'. אָמַר אֲלֵהֶם לְדֹרֹתֵיכֶם כָּל אִישׁ אֲשֶׁר יִקְרַב מִכָּל זֶרְעֵכֶם אֶל הַקֹּדְשִׁים אֲשֶׁר יִקְדִישׁוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל לַה' וְטִמְּאתוּ עָלָיו וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהוּא מִלִּפְנֵי אֲנִי ה'. אִישׁ אִישׁ מִזֶּרַע אֶהֱרֹן וְהוּא צְרוּעַ אוֹ זָב בַּקֹּדְשִׁים לֹא יֹאכַל עַד אֲשֶׁר יִטְהַר וְהִנְגַע בְּכָל טָמֵא נֶפֶשׁ אוֹ אִישׁ אֲשֶׁר תִּצָּא מִמֶּנּוּ שִׁכְבַת זֶרַע: אוֹ אִישׁ אֲשֶׁר יִגַע בְּכָל שִׂרְיָן אֲשֶׁר יִטְמָא לוֹ אוֹ בְּאָדָם אֲשֶׁר יִטְמָא לוֹ לְכָל טִמְּאתוֹ: נֶפֶשׁ אֲשֶׁר תִּגַע בּוֹ וְטִמְּאָה עַד הָעֶרֶב וְלֹא יֹאכַל מִן הַקֹּדְשִׁים כִּי אִם רִחֵץ בְּשָׂרוֹ בַּמַּיִם: וּבָא הַשֶּׁמֶשׁ וְיִטְהַר וְאַחַר יֹאכַל מִן הַקֹּדְשִׁים כִּי לַחֲמוֹ הוּא...

טמאים רבים טמאים עד הערב, כמו שמצאנו במקומות רבים: "ולאֵלֶּה תִּטְמָאוּ כָּל הַנֶּגַע בְּנִבְלָתָם יִטְמָא עַד הָעֶרֶב: וְכָל הַנֶּשֶׂא מִנִּבְלָתָם יִכַּבֵּס בַּגְּדֵי וְטָמֵא עַד הָעֶרֶב". "וכִּי יָמוֹת מִן הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר הִיא לָכֶם לֹא־כֹלֶה הַנֶּגַע בְּנִבְלָתָהּ יִטְמָא עַד הָעֶרֶב: וְהָאֵכֶל מִנִּבְלָתָהּ יִכַּבֵּס בַּגְּדֵי וְטָמֵא עַד הָעֶרֶב וְהַנֶּשֶׂא אֶת נִבְלָתָהּ יִכַּבֵּס בַּגְּדֵי וְטָמֵא עַד הָעֶרֶב". "ואִישׁ אֲשֶׁר יִגַע בְּמִשְׁכָּבוֹ יִכַּבֵּס בַּגְּדֵי וְרִחֵץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעֶרֶב: וְהַיֹּשֵׁב עַל הַכְּלִי אֲשֶׁר יֵשֵׁב עָלָיו הַזָּב יִכַּבֵּס בַּגְּדֵי וְרִחֵץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעֶרֶב: וְהַנֶּגַע בְּבֶשֶׂר הַזָּב יִכַּבֵּס בַּגְּדֵי וְרִחֵץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעֶרֶב: וְכִי יִרְק הַזָּב בְּטְהוֹר וְכַבֵּס בַּגְּדֵי וְרִחֵץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעֶרֶב: וְכָל הַמְּרֻכָּב אֲשֶׁר יִרְכַּב עָלָיו הַזָּב יִטְמָא: וְכָל הַנֶּגַע בְּכָל אֲשֶׁר יִהְיֶה תַּחְתּוֹ יִטְמָא עַד הָעֶרֶב וְהַנּוֹשֵׂא אוֹתָם יִכַּבֵּס בַּגְּדֵי וְרִחֵץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעֶרֶב: וְכָל אֲשֶׁר יִגַע בּוֹ הַזָּב וְיָדָיו לֹא שָׁטַף בַּמַּיִם וְכַבֵּס בַּגְּדֵי וְרִחֵץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעֶרֶב". ועוד מקומות רבים. הטמא צריך לרחוץ במים, ואחר רחיצתו במים הוא טמא עד הערב.

ואולם, בפרשתנו הוזכרו גם צרוע וזב^א שלא די להם ברחיצת מים וטומאה עד הערב. הם צריכים גם להביא קרבנות.

האם גם טמאים מעין אלה יוכלו לאכול בקדשים האמורים כאן מיד כשהעריב שמשם, או שהם יוכלו לאכול רק אחר הבאת קרבנותיהם?

לכאורה, התשובה אמורה כאן בפירושו: התורה קובעת כאן סדר טהרה לכל הטמאים האמורים כאן: רִחֵץ בְּשָׂרוֹ בַּמַּיִם: וּבָא הַשֶּׁמֶשׁ וְיִטְהַר וְאַחַר יֹאכַל מִן הַקֹּדְשִׁים. כלומר: ירחץ

^א זבה לא הוזכרה כאן, כי הוזכרו בני אהרן העוסקים בקדשים, אבל פשוט שדין הזבה כדין הזב.

בשרו במים, יבא השמש ובכך יטהר הכהן⁽⁶⁾. אין צורך במעשה נוסף כדי לאכול בקדשים האלה.

ואולם, בפסוק הזה יש לשאול שאלה פרשנית: האם יש לפרש "רַחֵץ בְּשָׂרוֹ בַּמַּיִם וּבֵא הַשֶּׁמֶשׁ" וע"י כך: "וְיָטְהַר", ולפי פירוש זה הערב שמשו מטהרו ומתירו באכילת קדשים (כביכול היום הוא המטהר, היום⁽⁵⁾ הוא העושה את המעשה ומטהר את האיש, ולא האיש עושה מעשה), או שיש לפרש שהאיש הוא המטהר, ויש כאן שלשה דברים שהכהן צריך לעשות: "רַחֵץ בְּשָׂרוֹ בַּמַּיִם, וּבֵא הַשֶּׁמֶשׁ, וְיָטְהַר", וא"כ עליו לעשות עוד דבר אחרי שיבא השמש, להטהר². לפי הפירוש הראשון יבוא השמש⁽⁵⁾ ויטהר את הכהן, לפי הפירוש השני יבוא השמש ואז⁽¹⁾ יצטרך הכהן להטהר. התשובה היא⁽³⁾ שמבחינה דקדוקית, הלשון "וְיָטְהַר" משמעותה כאפשרות הראשונה, שהאיש יטהר ממילא. ע"י הערב שמשו (אחרי רחיצה במים) ממילא יטהר. ביאת השמש תטהר אותו. וּבֵא הַשֶּׁמֶשׁ – וְיָטְהַר. ממילא.

חכמי ארץ ישראל עסקו בשאלה זו מתוך שאלה פרשנית אחרת⁽⁴⁾ האם לבאר שביאת השמש היא שקיעה, ואז יש לבאר "וּבֵא הַשֶּׁמֶשׁ – וְיָטְהַר", כלומר, אם יבא השמש⁽¹⁾ ממילא יטהר האיש. ביאת השמש⁽¹⁾ תטהר את האיש. או שביאת השמש היא זריחה, וכיון שהזריחה איננה עושה דבר בענין הטהרה (שהרי כפי שבארנו, טמאים רבים טמאים עד הערב, אך לא מצאנו טמא שטמא עד הבקר), ממילא יש⁽⁵⁾ לפרש את המלה "וְיָטְהַר" שיעשה מעשה טהרה. חכמי ארץ ישראל לא הכריעו בשאלה זו מתוך הפסוקים, אבל אפשר להכריע ממקומות רבים בתנ"ך שבהם ביאת השמש היא שקיעה ולא זריחה. כך גם כאן, ביאת השמש היא שקיעה, וכשהשמש שוקעת ממילא השמש מטהרת את האיש. ויש מפרשים שהשאלה הנידונה כאן היא האם משמעות הפסוק היא ובא השמש – וטהר האיש, או "וּבֵא הַשֶּׁמֶשׁ וְיָטְהַר, וְאַחַר יֹאכַל (האיש) מִן הַקִּדְשִׁים", כלומר, השמש לא רק יבא אלא גם יטהר, כלומר יעלם אורו לגמרי, ואחר יאכל האיש מהקדשים. לפי אפשרות זו המלה "וְיָטְהַר" אמורה על השמש¹, לא על האיש. וכך מכריעים חכמי א"י (ואולי גם רבה בר רב שילא בבבל). רק אחרי שלא יבא השמש אלא גם יצאו הכוכבים, יאכל האיש מן הקדשים.

⁽⁶⁾ ובא השמש וטהר ביאת שמשו מעכבתו מלאכול בתרומה ואין כפרתו מעכבתו מלאכול בתרומה.

² כך לכאורה אפשר היה לפרש לגבי הצרוע והזב, שהרי הם צריכים להקריב קרבנות לטהרתם. והתורה מבחינה בינם לבין כל היתר: על הצרוע והזב אומרת התורה "אִישׁ אִישׁ מְצָרַע אֲהָרָן וְהוּא צָרוּעַ אוּ זָב בְּקִדְשִׁים לֹא יֹאכַל עַד אֲשֶׁר יִטְהַר". על היתר היא אומרת "וְיָטְהַר עַד הָעֶרֶב וְלֹא יֹאכַל מִן הַקִּדְשִׁים כִּי אִם רַחֵץ בְּשָׂרוֹ בַּמַּיִם: וּבֵא הַשֶּׁמֶשׁ וְיָטְהַר וְאַחַר יֹאכַל מִן הַקִּדְשִׁים". הפסוק "וּבֵא הַשֶּׁמֶשׁ וְיָטְהַר" אינו עוסק בצרוע והזב. (אמנם, תו"כ על הפסוק דורש ולומר משאר הטמאים האמורים כאן, על הצרוע והזב). מכאן אפשר היה לפרש שמי שחייב קרבן, לא יאכל בקדשים עד שיביא את קרבנו. כנגד אפשרות זאת מבארת כאן הגמ' שהמלה "וְיָטְהַר" משמעותה הדקדוקית היא שממילא יטהר. וראה גם בסוגיא ביבמות עד: עה. ובדברינו שם.

³ וכן הביא הרמב"ם בהל' תרומות ז ב. וכן מפרש רש"י כאן. (אולי אפשר שהיינו משום שחכמים סברו שטבול יום אינו טמא, ולכן אי אפשר לומר עליו "וטהר". ואולם בע"כ יש מקומות שבהם נאמר עליו וטהר, כגון וטמא עד הערב וטהר, ורחץ במים וטהר בערב, ועוד).

וממאי דהאי ובא השמש ביאת השמש והאי וטהר (ט) טהר יומא דילמא ביאת אורו הוא ומאי וטהר (י) טהר גברא אמר רבה בר רב שילא (ז) אם כן לימא קרא ויטהר מאי וטהר טהר יומא כדאמרי אינשי איערב שמשא ואדכי יומא (ח) במערבא הא דרבה בר רב שילא לא שמיע להו ובעו לה מיבעיא האי ובא השמש ביאת שמשו הוא ומאי וטהר טהר (י) יומא או דילמא ביאת אורו הוא ומאי וטהר (י) טהר גברא (ז) והדר פשוט לה מברייתא מדקתני בברייתא סימן לדבר צאת הכוכבים שמע מינה ביאת שמשו הוא ומאי וטהר טהר יומא.

ברכות ב: – ראה מגלה כ.:

דברים ו ז, ברכות ד: י:יא.

זמן קריאת שמע

יש לדבר בדברי התורה בכל עת ובכל מקום, כמו שנאמר:

וְהָיוּ הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְךָ הַיּוֹם עַל לְבָבְךָ: וְשָׁנַנְתָּם לְבִנְיָךְ
וְדַבַּרְתָּ בָּם בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתְךָ וּבְלֶכְתְּךָ בַּדֶּרֶךְ וּבְשֹׁכְבְךָ וּבְקוּמְךָ: וְקִשְׁרָתָם
לְאוֹת עַל יָדְךָ וְהָיוּ לְטֹטְפֹת בֵּין עֵינֶיךָ: וְכִתְבָתָם עַל מְזוֹזֹת בֵּיתְךָ וּבְשַׁעְרֶיךָ.

בפשטות, כונת הדברים היא שיש לדבר בדברים האלה בכל עת, בְּשֹׁכְבְךָ וּבְקוּמְךָ. לפי זה, המלים "בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתְךָ וּבְלֶכְתְּךָ בַּדֶּרֶךְ וּבְשֹׁכְבְךָ וּבְקוּמְךָ" הן בטוי שפירושו הוא בכל עת ובכל שעה ובכל דרך. אבל גם אם נפרש כך, עלינו לתת לבטוי הזה פירוש מעשי, הוראת הלכה מעשית כמה ידבר ומתי ידבר בדברים האלה, וודאי שאין לפחות מן האמור בתורה בפירוש. הלא המצוה לא תתקיים אלמלא ינתן שעור שבו אדם צריך לדבר¹, כדי שיחשב הדבר שהוא מדבר בכל עת², שהרי אינו מדבר בכל עת ממש³. וכיון שהתורה מלמדת לדבר בדברים האלה בכל עת במלים "וּבְשֹׁכְבְךָ וּבְקוּמְךָ", למדו מכאן חכמים שיש לדבר בדברים האלה בשעת שכיבה ובשעת קימה. מלשון התורה בכואה ללמד על הדבור תמיד למדנו שהמדבר בשכבו ובקומו מדבר תמיד⁴. ריב"ל דרש מכאן שהדבור בדברים האלה יהיה בשכבך ובקומך ממש, כלומר: הדבר הראשון שעושה בקומו והדבר האחרון בשכבו⁵, אבל ר' יוחנן סובר שאין כונת הכתוב לשכבך וקומך ממש אלא לשעת שכיבה וקימה⁶, שהרי משמעות הדברים היא בכל עת ושעה, לכן אין צורך לדרוש כמו שדרש ריב"ל, ולהלכה עושה בשכבו כמו בקומו. מכאן סמכו גם לשאלה האם תפלה קודמת⁷. שהרי אם יש לקרוא סמוך למטו, אי אפשר להתפלל אחריה⁸.

¹ גם במצוה הנוהגת כל היום, יש לקבוע שעור לקימה, וכפי שנבאר ב"ה לג:לד. הערה קל, ומגלה ו הערה יז. וראה דברינו במנחות לו: (וראה שם בהערה לא).

² הוה לדברינו בפסחים כח: וסכה כז.

³ והאם כן הוא גם בתפלין האמורים כאן, ראה דברינו במנחות לו: (וראה שם בהערה לא).

⁴ הוה לדברינו במנחות צט: (ובמנחות פט:) בשאלה מהו תמיד. (וראה גם דברינו בסכה הערה לא, מו. וגם הערה צז).

⁵ ואכן, ריב"ל שסובר שצריך לסמוך לשכיבתו, אומר להלן שאע"פ שקרא בביהכ"נ יקרא שוב על מטתו. ריב"ל לשיטתו שק"ש צריכה להיות סמוכה למטתו.

התורה מבטאת, אפוא, את הדבור בכל עת במלים "וּבְשִׁכְבְּךָ וּבְקוּמְךָ". מדוע משתמשת התורה במלים אלה? האם כדי לבטא את מעשי האדם או כדי לבטא את זמני האדם? כיצד יש לפרש את כונת התורה באמרה "וּבְשִׁכְבְּךָ וּבְקוּמְךָ". האם כונת התורה לתאר זמן שכיבה וקימה או לתאר יום ולילה? בכך נחלקו ר"י וחכמים. ההקשר של הפסוקים מלמד שאין כונת הפסוק דוקא לשעה שבה אותו אדם עושה כן, אלא לזמן, שהרי הפסוק בא ללמד שידבר בדברים האלה בכל דרכיו. התורה נקטה לשון "וּבְשִׁכְבְּךָ וּבְקוּמְךָ" כי עסקה בכל דרכיו של האדם: "בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתְךָ וּבְלִכְתְּךָ בְּדֶרֶךְ וּבְשִׁכְבְּךָ וּבְקוּמְךָ", כונתה לשעה שדרכם של בני אדם לשכב ולקום. ר"י למד מכאן שהכונה לזמן שבו דרכם לשכב, כלומר אשמורה ראשונה שבה דרך בני אדם לשכב, ואילו חכמים דורשים שהכונה לכל הלילה שבו דרך בני אדם להשאר שוכבים.

משמע מכאן ש"וּבְשִׁכְבְּךָ וּבְקוּמְךָ" הוא זמן שכיבה וקימה. מלים אלה הן תאור זמן^ט. כשהתורה אומרת "וְדַבַּרְתָּ בָּם בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתְךָ וּבְלִכְתְּךָ בְּדֶרֶךְ וּבְשִׁכְבְּךָ וּבְקוּמְךָ" כוונתה שיש לקרוא קריאת שמע בכל זמן (ד). כך עולה מההקשר של הפרשה. וכך אמנם דורשים בית הלל (ז). ההקשר "וְדַבַּרְתָּ בָּם בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתְךָ וּבְלִכְתְּךָ בְּדֶרֶךְ וּבְשִׁכְבְּךָ וּבְקוּמְךָ", מלמד שאין כונת הפסוק שתדבר במ דוקא בשעה שאתה עושה את המעשים האלה, אלא בכל עת ובכל שעה ובכל מקום. כיצד יתקיים בפעל הכלל המחייב דבור בכל עת ובכל שעה? ע"י דבור בדברים האלה דוקא בשעות האמורות כאן, שעת שכיבת בני אדם ושעת קימת בני אדם. אבל בית שמאי מפרשים שכונת הדברים היא בשעה שאתה, כלומר האדם היחיד, שוכב וקם (ח). ולכן יש לדבר בדברים האלה תוך כדי מעשי השכיבה והקימה, שאל"כ היתה התורה אומרת בפשטות בקר וערב (ט). מכך שהתורה לא אמרה בקר וערב אלא "וּבְשִׁכְבְּךָ וּבְקוּמְךָ", משמע שלכל יחיד ויחיד נאמר "בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתְךָ וּבְלִכְתְּךָ בְּדֶרֶךְ וּבְשִׁכְבְּךָ וּבְקוּמְךָ". כל יחיד צריך לקרוא בעשותו מעשים אלה. וממילא כונת הכתוב היא לדבר בכל עת ובכל שעה, אלא שמ"מ יש לעשות זאת לפחות בשעה שהאדם שוכב וקם, וא"כ יש לעשות זאת ממש כשהוא שוכב וקם. אבל בית הלל דורשים שהמעשים האלה הם תאורי זמן, שהרי ההקשר הכללי של הפרשה מלמד כך (ז). "וּבְשִׁכְבְּךָ וּבְקוּמְךָ" הוא חלק מרצף גדול: "בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתְךָ וּבְלִכְתְּךָ בְּדֶרֶךְ וּבְשִׁכְבְּךָ וּבְקוּמְךָ", שכפי שבארנו לעיל, פירושה בכל עת^י. בית הלל דורשים שהמעשים האלה הם תאורי זמן. והתורה מדברת כאן לא אל כל יחיד אלא אל העם, בשעה שהעם שוכב וקם, אז יקרא כל העם^י. אבל לאו דוקא בשעה שהאדם עצמו שוכב וקם, אלא תמיד, בכל עת, אפילו כשהוא מהלך בדרך.

^ט וכלשון ספרי כאן: "דרך ארץ דברה תורה". כלומר: הזמן שבו בני אדם רגילים ללכת בדרך ולשבת בבית או לשכב ולקום.

^י וראה יומא יט: ובדברינו שם, שכך אכן נדרשים פסוקים אלה, שתדבר בדברים האלה בכל עת ובכל שעה.

^י מסתבר שגם בית שמאי מסכימים שההקשר של הפרשה פירושו לקרוא בכל עת, אלא שהם סוברים שהכוונה לעתותיו ומעשיו של כל אדם ואדם.

^י בכמה מקומות עוסקים חכמים בשאלה האם כאשר התורה מדברת בלשון נוכח יחיד, היא מדברת אל כל יחיד ויחיד או אל כל העם כאחד. (ובמיוחד בספר דברים). וראה גם דברינו להלן ברכות יב:., יומא יא:., גטין מה. גטין מז. קדושין כט: הערה עו, מ"מ נט: הערה קסז, ב"ב פא. ב"ב פא. חולין קלה סכה כז. וראה גם חולין קלט קמ: הערה

עוד דורשים⁽¹⁾ שהחיוב חל דוקא כשאדם יושב בביתו או הולך בדרכו. לא כאשר הוא עוסק במצוה אחרת. דוקא בשעת עֶסוקו בביתו שלו ובדרכו שלו הוא חיב. כאשר הוא עוסק במצוה אחרת, זה אינו בכלל "בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתְךָ וּבְלַכְתְּךָ בְּדֶרֶךְ וּבְשִׁכְבְּךָ וּבְקוּמְךָ", שמשמעם בשעה שאתה עוסק⁽²⁾ בענייניך. ואפשר שזו אסמכתא, שהרי הדבר תלוי בטרדה, ואם אינו טרוד חיב. (ובסכה כה למדו מכאן גם לשאר המצוות שבתורה, שאינו חיב בהן אם עוסק במצוה אחרת, כשם שאינו צריך לדבר בדברים האלה כשעוסק במצוה אחרת).

בית שמאי אומרים בערב כל אדם יטה ויקרא ובבקר יעמוד שנאמר⁽³⁾ ובשכבך ובקומך ובית הלל אומרים כל אדם קורא כדרכו שנאמר ובלכתך בדרך⁽⁷⁾ אם כן למה נאמר ובשכבך ובקומך בשעה שבני אדם שוכבים ובשעה שבני אדם עומדים.

בשבתך בביתך⁽⁴⁾ פרט לעוסק במצוה ובלכתך בדרך פרט לחתן.

בשלמא בית הלל קא מפרשי טעמייהו וטעמא דבית שמאי אלא בית שמאי מאי טעמא לא אמרי כבית הלל אמרי לך בית שמאי אם כן נימא קרא בבקר ובערב⁽¹⁾ מאי בשכבך ובקומך בשעת שכיבה שכיבה ממש ובשעת קימה קימה ממש ובית שמאי האי ובלכתך בדרך מאי עביד להו ההוא מבעי להו לכדתניא בשבתך בביתך פרט לעוסק במצוה ובלכתך בדרך פרט לחתן²³ מכאן אמרו הכונס את הבתולה פטור ואת האלמנה חייב מאי משמע אמר רב פפא כי דרך מה דרך רשות אף כל רשות מי לא עסקינן דקא אזיל לדבר מצוה ואפילו הכי אמר רחמנא לקרי אם כן לכתוב רחמנא בשבת ובלכת מאי בשבתך ובלכתך⁽¹⁾ בשבת דידך ובלכת דידך הוא דמחייבת הא דמצוה פטירת.

בשכבך ובקומך רבי יוחנן סבר מקיש שכיבה לקימה מה קימה⁽³⁾ קריאת שמע ואחר כך תפלה אף שכיבה נמי קריאת שמע ואחר כך תפלה⁽⁴⁾ רבי יהושע בן לוי סבר מקיש שכיבה לקימה מה קימה קריאת שמע סמוך למטתו אף שכיבה נמי קריאת שמע סמוך למטתו⁽⁶⁾.

ובשכבך, יכול אפילו שכב בחצי היום תלמוד לומר ובקומך, יכול אפילו עמד בחצי הלילה תלמוד לומר בשבתך בביתך ובלכתך בדרך⁽⁷⁾, דרך ארץ דברה תורה (ספרי).

ברכות ז: – ראה מגלה ו:

שמות יב ה, דברים טז ו, ברכות ט.

זמן אכילת הפסח

בשעת יציאת מצרים, צוה ה' את ישראל לאכול את הפסח במשך הלילה ולא לצאת איש מפתח ביתו, כי רק בבתים שבהם הדם על המזוזה ישראל מוגנים מפני המכה. כפי שנאמר:

וְהָיָה לָכֶם לְמִשְׁמַרְתָּ עַד אֲרֻבְעָה עָשָׂר יוֹם לַחֲדָשׁ הַזֶּה וְשָׁחֲטוּ אֹתוֹ פֶּלֶא קָהֶל
עַדֹת יִשְׂרָאֵל בֵּין הָעֲרֻבִים: וְלָקְחוּ מִן הַדָּם וְנָתְנוּ עַל שְׁתֵּי הַמְּזוּזֹת וְעַל

קנו. גם כאן, בשכבך ובקומך היינו בזמן שבו עם ישראל שוכב וקם. (ויש מקומות שנראה שחלקו של הפסוק מדבר אל עם ישראל וחלקו אל כל יחיד ויחיד, כי משה לא מבחין בין ישראל כְּלוּ לבין כל יחיד. היינו הך. וראה דבריני בב"ב ט הערה קצה).

ובשאלה אל מי מדברת התורה ראה בהקדמה לספרנו בהערה קיג,קטו, בחולין טז: סוף הערה י ובבכורות ד: הערה ז.

²³ ובדומה לכך בירושלמי: הא דבית הלל מקיימין תריין קריא מה מקיימין דבית שמאי בשבתך בביתך ובלכתך בדרך בשבתך בביתך פרט לעוסקים במצוה ובלכתך בדרך פרט לחתני.

הַמְשַׁקוֹף עַל הַבְּתִים אֲשֶׁר יֹאכְלוּ אֹתוֹ בָּהֶם: וְאָכְלוּ אֶת הַבֶּשֶׂר בְּלִילָה הַזֶּה צְלִי אֵשׁ וּמִצּוֹת עַל מְרִים יֹאכְלֶהוּ: אַל תֹּאכְלוּ מִמֶּנּוּ נָא וּבָשֵׁל מִבָּשֵׁל בְּמַיִם כִּי אִם צְלִי אֵשׁ וְרֹאשׁוֹ עַל כְּרָעָיו וְעַל קַרְבּוֹ: וְלֹא תוֹתִירוּ מִמֶּנּוּ עַד בֶּקֶר וְהִנָּתַר מִמֶּנּוּ עַד בֶּקֶר בָּאֵשׁ תִּשְׂרְפוּ: וְכִכָּה תֹאכְלוּ אֹתוֹ מִתְּנִיכֶם חֲגָרִים נִעְלִיכֶם בְּרִגְלֵיכֶם וּמִקְלָכֶם בְּיַדְכֶם וְאֹכְלֹתֶם אֹתוֹ בַּחֲפֹזוֹן פֶּסַח הוּא לֵה': וְעַבְרָתִי בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם בְּלִילָה הַזֶּה וְהִפִּיתִי כָל בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם מֵאָדָם וְעַד בְּהֵמָה וּבְכָל אֱלֹהֵי מִצְרַיִם אֲעַשֶׂה שְׁפָטִים אָנֹכִי ה': וְהִזָּה הַדָּם לָכֶם לָאֵת עַל הַבְּתִים אֲשֶׁר אַתֶּם שֵׁם וְרֵאִיתִי אֶת הַדָּם וּפְסַחְתִּי עֲלֵיכֶם וְלֹא יִהְיֶה בְּכֶם נֶגֶף לְמִשְׁחִית בְּהִפְתִּי בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם.

בני ישראל מצויים אפוא לתת מהדם על המשקוף והמזוזות ולהשאר בבתים עד הבקר. בלילה הזה הם יושבים בבתים ואוכלים את הפסח, כמו שנאמר כאן: "וְאָכְלוּ אֶת הַבֶּשֶׂר בְּלִילָה הַזֶּה ... וְעַבְרָתִי בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם בְּלִילָה הַזֶּה וְהִפִּיתִי כָל בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם ...". נאמר כאן שאת הפסח יש לאכול בלילה הזה. מכאן שזמן אכילת הפסח הוא (6) דוקא בלילה⁷, ודוקא בלילה הזה. (8) לא בלילה אחר אלא בלילה הזה. אי אפשר לאכול אחרי הלילה הזה, שהרי הנותר עד בקר באש תשרפו. כך נצטוו ישראל. וכך דורש ר"ע כפשוטו. שהרי ע"פ פשט הפסוקים יש לפרש כמו שאמרנו: את הבשר יש לאכול (6) בלילה הזה. דוקא (8) בלילה הזה, לא לפני הלילה הזה ולא אחריו. את הנותר עד הבקר יש לשרוף, ובפשוטו – הבקר האמור כאן הוא (9) הבקר שלמחרת¹⁰, אותו בקר שעד אליו יש לאכול את הפסח ולא להותיר. אבל ראב"ע¹¹ עומד על כך שישראל לא אכלו את הפסח ולא ישבו בבתיהם אלא עד חצות הלילה, שכן "בַּחֲצֵי הַלַּיְלָה וְה' הִפָּה כָּל בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבְּכוֹר פְּרֹעָה הַיֹּשֵׁב עַל כִּסְאוֹ עַד בְּכוֹר הַשֶּׁבִי אֲשֶׁר בְּבֵית הַבּוֹר וְכָל בְּכוֹר בְּהֵמָה: וַיִּקַּם פְּרֹעָה לַיְלָה הוּא וְכָל עַבְדָּיו וְכָל מִצְרַיִם וַתְּהִי צָעָקָה גְדֹלָה בְּמִצְרַיִם כִּי אֵין בֵּית אֲשֶׁר אֵין שֵׁם מֵת: וַיִּקְרָא לְמֹשֶׁה וּלְאַהֲרֹן לַיְלָה וַיֹּאמֶר קוּמוּ צִאוּ מִתּוֹךְ עַמִּי גַם אַתֶּם גַּם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּלְכוּ עַבְדוֹ אֶת ה' כְּדַבְּרֵיכֶם...". בחצי הלילה גורשו, וממילא לא ישבו בבתיהם ואכלו את הפסח אלא עד חצות. ואם נאמר "וְאָכְלוּ אֶת הַבֶּשֶׁר בְּלִילָה הַזֶּה ... וְעַבְרָתִי בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם בְּלִילָה הַזֶּה וְהִפִּיתִי כָּל בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם ...", הרי שלענין זה, הזמן הוא (7) רק עד חצות. אמנם, ר"ע (9) משיב לו שהצווי שצוה ה' את משה

⁷ וראה גם פסחים מא:

¹⁰ אבל ראה להלן עמ' רלג, שבת קלג. שלענין ה"עד בקר" השני האמור בפסוק הזה, דורשים חכמים שהוא לא הבקר הראשון אלא הבקר שאחריו. אולי לכן מבארים בשם ראב"ע גם כאן שהיתה הו"א כזאת. וראה גם שם בהערה קט. ראה גם במכילתא כאן, שאף היא דרשה את הכפילות בפסוק "וְלֹא תוֹתִירוּ מִמֶּנּוּ עַד בֶּקֶר וְהִנָּתַר מִמֶּנּוּ עַד בֶּקֶר בָּאֵשׁ תִּשְׂרְפוּ", בדומה לגמ' כאן. אבל המכילתא הסיקה משם מסקנה אחרת. המכילתא דרשה שאין לאכול את הפסח אחר עמוד השחר, אע"פ שעדין לא זרחה השמש. גם הדרשה הזאת לכאורה אינה כפשוטו של פסוק, כי בפשטות סופו של הפסוק, "וְהִנָּתַר מִמֶּנּוּ עַד בֶּקֶר בָּאֵשׁ תִּשְׂרְפוּ", מתיחס לאותו נותר ולאותו בקר האמור בראש הפסוק: "וְלֹא תוֹתִירוּ מִמֶּנּוּ עַד בֶּקֶר". (ולהלן שבת קלג. הערה קט הבאנו כמה ראיות לכך שחלק מהתנאים לא סמכו על הדרשה הזאת).

¹¹ הגמ' אומרת שכך הוא גם דעת התנא של משנתנו, שלא הזכיר אכילת פסחים. אמנם, אפשר שהתנא של משנתנו לא הזכיר אכילת פסחים כי כלל אותם ב"כל הנאכלים ליום אחד". ואמנם נכון שפסח לא נאכל אלא בלילה, אבל הוא בכלל הנאכלים ליום אחד לענין האמור כאן.

הוא לאכול כל הלילה, גם אם בסופו של דבר פרעה התחיל לשלח את ישראל כבר באמצע הלילה. אנחנו מקימים את צווי של ה' ולא את צווי של פרעה. העובדה שפרעה בא וששב את התכניות, אינה משנה את הצווי.

נאמר כאן "וְאֶכְלְתֶם אֹתוֹ בַּחֲפֹזוֹן פֶּסַח הוּא לֵה' ", כלומר: אכלוהו בחפזון כי מיד צריך לצאת ממצרים. אכלוהו כאשר מְתַנִּיכֶם חֲגָרִים נְעָלֵיכֶם בְּרִגְלֵיכֶם וּמְקַלְכֶם בְּיַדְכֶם וְאֶכְלְתֶם אֹתוֹ בַּחֲפֹזוֹן, כלומר: כמי שכבר נחפז לצאת לדרך⁷⁷, והוא ממחר לאכול את הבשר בחפזון, כאשר הוא כבר צריך לצאת.⁷⁸ מכאן שהאכילה היא עד זמן היציאה ממצרים ולא יותר. ואולם, הצווי שצוה משה את ישראל הוא לשבת כל הלילה לאכול בבית כי המשחית בחוץ ולכן אסור לצאת מהבתים עד הבקר. השהיה במשך הלילה מחוץ לבית שמזוזותיו צבועות דם היא סכנה, ולכן אסור לכם לצאת עד בקר. כך צוה ה' את משה, וכך צוה משה את ישראל, אלא שפרעה הוציא את ישראל מבתיים בחצי הלילה. פרעה נחפז כבר בלילה להוציא את ישראל ולא הניחם לאכול עוד. נשאלת אפוא השאלה האם לדורות יש לאכול עד הבקר, כפי שנצטוו, או עד שעה שגורשו ממצרים, כפי שאכלו. ר' אבא⁷⁹ מוסיף ומפרש שפרעה התחיל לגרש את ישראל כבר בחצי הלילה, אבל עד שיצאו ישראל כבר היה יום⁸⁰, והשאלה אפוא היא מהו הזמן הקובע לדורות, זמן היציאה או הזמן שבו הפסיקו המצרים את אכילת הפסח של ישראל וזרזום לצאת. אמנם אפשר לבאר שהמחלוקת היא בשאלה מתי יצאו ממצרים, או, כפי שבארנו לעיל, בשאלה האם הקובע לדורות הוא זמן הצווי (והמקרה שארע באותה שנה אינו אלא מקרה לאותה שנה), או שהקובע הוא מה שהיה בעת צאתנו ממצרים. (אפשר גם לפרש שראב"ע סובר שמלכתחילה הצווי היה לאכול את הבשר במתנים חגורים ונעלים, כי מלכתחילה⁸¹ הצווי הוא לצאת ממצרים בחצי הלילה, וכך הוא אף לדורות. אבל ר"ע סובר שגם באותה שנה הצווי היה לאכול את הבשר בלילה. לא נאמר אחרת).

הצווי לאכול את הפסח נזכר גם בספר דברים, ושם נאמר:

שְׁמֹר אֶת חֹדֶשׁ הָאָבִיב וְעֲשִׂיתָ פֶּסַח לֵה' אֱלֹהֶיךָ כִּי בְּחֹדֶשׁ הָאָבִיב הוֹצִיאָךְ ה' אֱלֹהֶיךָ מִמִּצְרַיִם לְיֵלֶה: וְזָבַחְתָּ פֶּסַח לֵה' אֱלֹהֶיךָ צֹאן וּבָקָר בְּמִקְוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' לְשַׁכַּן שְׁמוֹ שָׁם: לֹא תֹאכַל עֲלִיו עֲלִיו חֶמֶץ שְׁבַעַת יָמִים תֹּאכַל עֲלִיו מִצּוֹת לָחֶם עֲנִי כִּי בַּחֲפֹזוֹן יֵצְאֶת מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְמַעַן תִּזְכֹּר אֶת יוֹם יֵצְאֶתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ: וְלֹא יִרְאֶה לְךָ שְׂאֵר בְּכָל גְּבֻלְךָ שְׁבַעַת יָמִים וְלֹא יֵלֵן מִן הַבָּשָׂר אֲשֶׁר תִּזְבַּח בְּעֶרְבַּ בַּיּוֹם הַרְאִשׁוֹן לַבָּקָר: לֹא תוּכַל לְזַבַּח

⁷⁷ כך אמר משה לישראל לעשות. מתוך אמונה שיוצאים ממצרים, וכך עשו ישראל, אף כי רבים מהם לא האמינו. ולא עשו להם צדה. קל ליהודי לומר שהוא מאמין בגאולה ומוכן לומר לשנה הבאה בירושלים. לא קל לו לקום ולצאת. הם לא שמעו אל משה מקצר רוח ומעבודה קשה. לכן הביא ה' את פרעה שגרשם ביד חזקה.

⁷⁸ וכן מסתבר, שהרי רק בחצי הלילה הכה ה' את הבכורות, ועד שגברה הצעקה, ועד שהגיעה אל פרעה, ועד שקם פרעה משנתו, ועד שהלך אל משה, ועד שמצאו, ועד שגרשו המצרים את ישראל מבתיים, ודאי עברו כמה שעות שבהן עוד אכלו ישראל את הפסח אחר חצות. ועד שאסף משה את כל ישראל, אפשר שכבר הגיע הבקר. וכך ייושבו הן הפסוק שאומר שיצאו בלילה והן הפסוק שאומר שיצאו ממחרת הפסח ביד רמה לעיני כל מצרים. וראה להלן הערה יט.

אֶת הַפֶּסַח בְּאֶחָד שְׁעָרֶיךָ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נָתַן לָךְ: כִּי אִם אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֶיךָ לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם תִּזְבַּח אֶת הַפֶּסַח בְּעֶרְב־כְּבוֹא הַשֶּׁמֶשׁ מוֹעֵד צֵאתְךָ מִמִּצְרָיִם.

גם כאן נאמר שהפסח נאכל בחדש האביב כי בו יצאת ממצרים לילה, ולא ילין ממנו עד בקר. מכך שלא ילין עד בקר משמע שהוא נאכל בלילה, מועד צאתך ממצרים. ותחלת זמנו כבוא השמש.

נאמר כאן בפירוש "כִּי בְחֹדֶשׁ הָאָבִיב הוֹצִיאָךְ ה' אֱלֹהֶיךָ מִמִּצְרָיִם לַיְלָה", מודגשת כאן היציאה דוקא בלילה. זהו זמן יציאת מצרים. גם אכילת הפסח, לפי האמור כאן, היא בלילה, שהרי נאמר "וְלֹא יֵלִין מִן הַבֶּשֶׂר אֲשֶׁר תִּזְבַּח בְּעֶרְב־בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן לַבֶּקֶר". משמע: תזבח בערב, והבשר לא ילין לבקר, כלומר יאכל בלילה. כך נאמר גם בהמשך הפרשה: "שָׁם תִּזְבַּח אֶת הַפֶּסַח בְּעֶרְב־כְּבוֹא הַשֶּׁמֶשׁ מוֹעֵד צֵאתְךָ מִמִּצְרָיִם". כלומר: הזכיחה היא בערב. זמן הזכיחה התבאר כאן בתאור המפורט "בְּעֶרְב־כְּבוֹא הַשֶּׁמֶשׁ מוֹעֵד צֵאתְךָ מִמִּצְרָיִם". כיצד יש לבאר את התאור הזה? המלה "בערב" משמעותה אפילו לפני השקיעה. (אנו מוצאים במקומות שונים בתורה שהערב שייך ליום שלפניו וגם ליום הבא. כגון ביוה"כ שבו מצוה התורה לשבות מערב עד ערב, ועוד, וראה דברינו בברכות כו., ר"ה כ: וחולין פג:). "כבוא השמש" היינו בשקיעה, ולא עד הבקר. עם זאת, ודאי שמועד צאתך ממצרים הוא לא כבוא השמש, שהרי ודאי שלא יצאו ממצרים לפני חצות הלילה.^ט

^ט הגמ' למדה שבני ישראל יצאו ממצרים בבקר מפרשת מסעי, "ממחרת הפסח יצאו". רש"י (ד"ה עד שעת חפזון) למד מ"ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בקר", ונראה שקשה ללמוד ממקורו של רש"י, משום שמפרשת בא משמע שצווי זה לא נתן אלא בידעם שהמשחית עובר במצרים, ומי שיצא מהבית שדם במשקופו עלול ללקות, אבל משאמר פרעה קומו צאו יצאו מיד והותר להם לצאת מבתיהם, כי גרשו ממצרים ולא יכלו להתמהמה. ולכך נזקקנו לפסוק בפרשת מסעי.

ומה כונת המלים מועד צאתך ממצרים? לפי פשוטן נראה היה לפרשן ליל ט"ו. לפי באור זה מלים אלה באו ללמד את היום ולא את השעה. אלא שעדין קשה, שהרי כתוב בערב וכתוב כבא השמש. ולכן תרצו ר"א ור"י כפי שתמצאו. ומ"מ קשה למה לפעמים אנו מפרשים את המלה ערב ובין הערבים כלפני השקיעה, ולפעמים כאחרי השקיעה. שהרי לענין טומאה עד הערב הוא עד שיבא השמש, (ועל כרחנו אנו מפרשים כך שהרי נאמר ובא השמש וטהר ואחר יאכל מן הקדשים), וכן לענין יוה"כ שנאמר בו מערב עד ערב, ומועדים שנאמר בהם עד יום האחד ועשרים לחדש בערב, אנו מפרשים שערב הוא השקיעה ואף אחריה. ואילו לגבי פסח אנו מפרשים שערב הוא לפני השקיעה (ואע"פ שכתוב כבוא השמש), וכן בין הערבים בפסח ובתמיד הוא מעדנא דמתחיל שמשא למערב (פסחים נח.). ולא נראה לחלק בין ערב לבין בין הערבים, שהרי הגמ' כאן מבארת שבערב אתה זוכת. ומשמע מכאן שערב הוא בין הערבים, וכן משמע בפרשת המן שנאמר בה "בין הערבים תאכלו בשר ובבקר תשבעו לחם וידעתם כי אני ה' אלהיכם ויהי בערב ותעל השלו". הרי שהוא ערב הוא בין הערבים, ומדוע בתשעה לחדש התמיד זבוח ועדין אין אנו שובתים. ואמנם הגמ' (זבחים יב. ופסחים נח. וראה דברינו שם) אומרת שיאחר דבר שנאמר בו בערב ובין הערבים לדבר שלא נאמר בו אלא בין הערבים בלבד, אבל מ"מ משמע שערב וערבים חד הם. ואולי יש לפרש שערב הוא סוף היום ותחלת הלילה, כלומר הזמן בו נגמר היום ובו מתחיל הלילה. וא"כ בכל מקום יש לפרשו כענינו. בטומאה ענינו שיהיה האיש טמא כל היום, ולכן עד הערב הוא עד אחרי ייעריב השמש. וכן לענין קדוש היום ענינו שיהיה כל היום קדוש. לכן מערב על ערב הוא משתשקע בתשעה לחדש עד אחר שתשקע בעשור לחדש. ובפסח ענינו שישבו ישראל בבתיהם כל הלילה ויהיה הדם על פתחי הבתים, ולכן בערב הוא לפני הערב שמש, כדי שעם הערב השמש כבר יהיו בבתים. כי ה' עובר בלילה בארץ מצרים. וכן תמיד שענינו שנים ליום, אחד בתחלתו ואחד בסופו, יקרב עוד ביום, לפני שתעריב השמש. ועל כרחנו כן הוא בפסח, שאם אתה אומר שישחט אחר השקיעה, שוב אינו ארבעה עשר. ומכאן נלמדה תוספת יוה"כ, שאם אתה אומר משקיעה, שוב אינו תשעה. אבל אין צריך לשבות כל הערב, אלא רק

הפסוק הזה עוסק בזביחה ולא באכילה (האכילה הוזכרה, או נרמזה, בפסוקים הקודמים). לכן, בפשטות נראה לפרש^(b) שהזביחה היא בערב, עד בוא השמש (וכפי שמוכח מפרשת בא), וממילא האכילה מתחילה כבוא השמש. האכילה והזביחה הן באותו מועד שהוא מועד צאתנו ממצרים. (ולפי פשוטו אפשר לפרש שמועד צאתך ממצרים הוא היום בו יצאת ממצרים², ולא דוקא השעה). לפי זה, הזביחה היא בערב, לקראת בוא השמש. כך משמע מהפרשיה כאן (וכפי שבארנו לעיל, שנאמר שהזביחה היא בערב) וכך משמע גם מהפסוקים בפרשת בא, שהזביחה היא בין הערבים. האכילה היא בלילה, וכל אלה יעשו במועד צאתנו ממצרים. אלא שנחלקו הדעות עד מתי בדיוק.

ר"א דורש^(b) שזמן האכילה הוא מבוא השמש ועד מועד צאתך ממצרים, שהוזכר בראש הפרשה: "כִּי בַחֲדָשׁ הָאָבִיב הוֹצִיאָךְ ה' אֱלֹהֶיךָ מִמִּצְרַיִם לַיְלָה". כלומר עד חצות. שהרי בַּחֲדָשׁ הָאָבִיב הוֹצִיאָךְ ה' אֱלֹהֶיךָ מִמִּצְרַיִם לַיְלָה, וגם זמן הזביחה והאכילה הוא באותו מועד. (למרות שלפי פשוטו אפשר היה לפרש שמועד צאתך ממצרים הוא היום בו יצאת ממצרים, ולא דוקא השעה). האכילה היא רק כבוא השמש, כלומר בתחלת הלילה. אבל ר"י^(b) אומר שזמן האכילה הוא עד מועד צאתך ממצרים, שהיה ממחרת הפסח. אף אם קרא פרעה למשה ולאהרן כבר בלילה, לא יצאו ביד רמה אלא ממחרת הפסח. ומלבד זאת – לא נאמר כאן שעד שעת היציאה ממצרים אתה אוכל. בערב תזבח, אח"כ (כלומר בלילה) תאכל. אבל ר"א אומר שכבוא השמש אוכלים. ולא עד הבקר.

ואכלו את הבשר בלילה הזה רבי אלעזר בן עזריה אומר⁽⁷⁾ נאמר כאן בלילה הזה ונאמר להלן ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה מה להלן עד חצות אף כאן עד חצות אמר ליה רבי עקיבא והלא כבר נאמר^(c) בחפזון עד שעת חפזון אם כן מה תלמוד לומר בלילה⁽⁶⁾ יכול יהא נאכל כקדשים ביום תלמוד לומר בלילה בלילה הוא נאכל ולא ביום.

בשלמא לרבי אלעזר בן עזריה דאית ליה גזירה שוה אצטריך למכתב ליה הזה אלא לרבי עקיבא האי הזה מאי עביד ליה⁽³⁾ למעוטי לילה אחר הוא דאתא סלקא דעתך אמינא הואיל ופסח קדשים קלים ושלמים קדשים קלים מה שלמים נאכלין לשני ימים ולילה אחד אף פסח נאכל שתי לילות במקום שני ימים ויהא נאכל לשני לילות ויום אחד קמשמע לן בלילה הזה בלילה הוא נאכל ואינו נאכל בלילה אחר ורבי אלעזר בן עזריה⁽⁴⁾ מלא תותירו עד בקר נפקא ורבי עקיבא אי מהתם הוה אמינא מאי בקר בקר שני ורבי אלעזר אמר לך כל בקר בקר ראשון הוא.

שם תזבח את הפסח בערב כבוא השמש מועד צאתך ממצרים רבי אליעזר אומר^(b) בערב אתה זובח וכבוא השמש אתה אוכל ומועד צאתך ממצרים אתה שורף רבי יהושע אומר^(b) בערב אתה זובח כבוא השמש אתה אוכל ועד מתי אתה אוכל והולך עד מועד צאתך ממצרים.

אמר רבי אבא⁽¹⁾ הכל מודים כשנגאלו ישראל ממצרים לא נגאלו אלא בערב שנאמר הוציאך ה' אלהיך ממצרים לילה וכשיצאו לא יצאו אלא ביום שנאמר ממחרת הפסח יצאו בני ישראל ביד רמה

מערב. בשעת הערב תתחיל לשבות. ועוד ראה מחלוקת רשב"ם ואב"ע בענין ויהי ערב ויהי בקר. וראה דברינו להלן ברכות כו:

² וכן פרש ראב"ע.

על מה נחלקו על שעת חפזון רבי אלעזר בן עזריה סבר מאי חפזון חפזון דמצרים ורבי עקיבא (ו) סבר מאי חפזון חפזון דישראל.

שמות יב ב, ברכות י:

תחלת השנה

החדש הזה לכם ראש חדשים ראשון הוא לכם לחדשי השנה.

לא נאמר בתורה מהי שנה ומהו חדש וכמה חדשים יש בשנה^{כא}. נאמר "החדש הזה לכם ראש חדשים ראשון הוא לכם לחדשי השנה"^{כב}. מכאן אנו למדים שכל עוד לא הגיע החדש הזה לא התחילה שנה, ורק משיגיע החדש הזה תתחיל שנה. כמה חדשים יש בשנה? כמה שיעברו עד שיגיע החדש הזה. משיגיע החדש הזה תתחיל שנה חדשה. איזה חדש הוא "החדש הזה" המדובר? החדש הזה (ו) הוא חדש האביב^{כג}, כפי שאנו למדים מכמה פסוקים בתורה המיחסים את יציאת מצרים לחדש האביב: "זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים מבית עבדים פי בחזק יד הוציא ה' אתכם מזה ולא יאכל חמץ: היום אתם יצאתם בחדש האביב", "את חג המצות תשמר שבועת ימים תאכל מצות פאשר צויתך למועד חדש האביב פי בו יצאת ממצרים ולא יראו פני ריקם", "את חג המצות תשמר שבועת ימים תאכל מצות אשר צויתך למועד חדש האביב פי בחדש האביב יצאת ממצרים", "שמור את חדש האביב ועשית פסח לה' אלהיך פי בחדש האביב הוציאתך ה' אלהיך ממצרים לילה"^{כד}. כיון שחדש האביב הוא ראש חדשים, כל עוד הוא לא הגיע לא התחילה שנה. אבל (ז) אם הגיע חדש האביב, השנה הבאה כבר התחילה, ושוב אי אפשר לקבוע שהחדש הזה אינו חדש האביב והשנה הקודמת מעוברת. כל עוד לא התחילה שנה חדשה אפשר לקבוע שחדש האביב טרם הגיע וממילא לא תתחיל השנה הבאה. השנה הזאת היא בת שלשה עשר חדשים. אבל אם הגיע החדש הזה החלה שנה חדשה ושוב אין לעבר את השנה הקודמת.^{כה}

^{כא} אמנם בני"ך הוזכרו מחלקות דוד ונצבי שלמה, שאפשר להסיק מהם מה מספר חדשי השנה. אבל פשוט יותר ללמוד זאת מן הטבע.

^{כב} וראה דברינו בשקלים ב. ובר"ה ב: ובר"ה ז.

^{כג} ובר"ה כא. לומדת הגמ' שלא רק תבואת האביב, אלא גם (א) תקופת האביב צריכה שתהיה בו. או לפחות: שרבו יהיה שייך (א) לתקופת האביב.

^{כד} פשט הכתוב הוא שמור את חדש האביב לעשות בו פסח. כמו שמור את יום השבת לקדשו. התורה אומרת לשמור את חדש האביב ולעשות בו פסח, החדש שאנו צריכים לשמור כדי לעשות בו פסח הוא חדש האביב. מכאן עולה שעד שלא יבא חדש האביב לא יבא החדש שצריך שמירה. כל עוד לא הגיע חדש האביב לא הגיע החדש הזה שאותו ואת החג שבו עלינו לשמור. והרמב"ם הביא בנוסף לפסוק הזה גם את הפסוק "ושמרת את החקקה הזאת למועדה ממים מימה". כלומר: יש לעשות את המועדים במועדם, דבר שנה בשנה, וממילא יש לעבר את השנה. ואפשר שהרמב"ם הביא את הפסוק הזה משום שהמכרשב"י דרש אותו על עבור השנה ולמד ממנו שאין לפחות משנים עשר חדש גם אם הגיע האביב.

^{כה} יש לדון בשאלה מהו החדש הי"ג, כי ע"פ האמור כאן חודש הוא שהחדש הי"ג הוא אדר נוסף. לפי האמור כאן תחלת השנה היא חדש האביב, וכל עוד לא הגיע חדש האביב כל חדש נספר ע"פ מספר החדשים שעברו מתחלת

השנה עד אליו. ולפי זה החדש הנוסף אינו אדר נוסף אלא הוא חדש י"ג. ואפילו אם נאמר שהחדש הנוסף הוא אדר נוסף, אדר שני, צריך לבאר שהוא החדש הנוסף על השנה, (שהרי החדש הנוסף צריך להיות לפני ניסן ע"פ האמור לעיל, שהרי הטעם שבגללו מוסיפים חדש דוקא בין אדר לניסן ולא בזמן אחר בשנה, הוא שעדין לא התחילה השנה הבאה וממילא נוסף עוד חדש לשנה הקודמת).

אבל לענינים הלכתיים רבים נדון דוקא האדר השני בדיני אדר הנוהגים בכל שנה, והרי זה כאילו האדר הראשון הוא החדש הנוסף. הגמ' אומרת שיש לעשות את פורים באדר השני כדי לסמוך גאולה לגאולה, ואע"פ שבמגלה כתוב החדש הי"ב (ואמנם החדש הי"ב אמור במגלה רק כאשר המגלה מספרת על אשר ארע באותה שנה, אך במקום שבו מלמדת המגלה על הקבלה לדורות כתוב אדר ולא כתוב החדש הי"ב. לכל ארך המגלה, כאשר היא מזכירה את הארועים שהיו באותה שנה היא כותבת את שם החדש ומספרו, אבל בקבלה לדורות כותבת המגלה את שם החדש ואינה כותבת את מספרו, אולי כדי ללמד שלדורות חייב לא רק החדש הי"ב. וראה דברינו במגלה ו: ושם בהערה כב). וכן ד' פרשיות. ואמנם לענין ד' פרשיות הרי שקלים, פרה והחדש הן הכנה לניסן (וראה ירושלמי שקלים א א) וע"כ ממילא אין להן משמעות אלא באדר הסמוך לניסן (ואדרבה, הקריאה של שקלים באדר השני היא המלמדת שניסן הוא ראש חדשים). ואף את זכור יש לסמוך לפורים. ומשמע במגלה ו: שלכו"ע שני האדרים הם פורים לענין שמחה, כלומר שאסורים בהספד ותענית, ולכו"ע את מצוות העשה של פורים די שיעשה אחת בשנה, באחד משני האדרים. אלא שאם נוהגות בראשון אם עשאן בראשון יצא, ואם אינן נוהגות בראשון אם עשאן בראשון לא יצא. אך בשני הוא פורים לכל דבר כמו שמשמע שם. (ראה דברינו במגלה ו: הערה יז).

גם לענינים הלכתיים אחרים חלים דיני אדר שבכל שנה ושנה דוקא באדר השני. בירושלמי (מגלה א ה) נחלקו בפירוש בשאלתנו, האם אדר הראשון הוא תוספת או אדר השני תוספת, ואמרו שם שהדבר יבא לידי בטוי להלכה לענין דין כבש בן שנתו, מתי תמלא לו שנה ויפסל לקרבן שצריך בו דוקא כבש. וראה דברינו בערכין לא, וראה שו"ת מהר"י מיניץ ט, שנשאל מתי שלמה שנה למי שנולד בחדש אדר, מתי נכנס למצוות אם שנתו הי"ג מעוברת, ומתי ביאתו ביאה אם שנתו הט' מעוברת, ומתי ביאתה ביאה אם שנתה הג' מעוברת. והשיב שבאדר השני. וראיתו מהירושלמי (נדרים ו ח, סנהדרין א ב) שאומר: "בת שלש שנים ויום אחד נמלכו בית דין לעברו בתולין חוזרין ואם לאו אינן חוזרין". ולכאורה ע"פ פשוטו נראה שאחרי שבא עליה עברו ב"ד את השנה, ומכאן עולה שבאדר השני היא נעשית בת שלש. (ואמנם אפשר לדחות ולפרש כגון שגם נולדה בשנה מעוברת, אך קשה כי אז ממ"ג, אם היתה שנתה השנייה מעוברת א"א שתהיה הג' מעוברת, ואם היתה הב' פשוטה א"א שתהיה הג' שלא מעוברת, וא"כ לא בב"ד תליא מילתא. ומ"מ יתכן שאפשר בדחק). וכן כתב שהנולד באמצע החדש הי"ג תשלם לו שנה בשנה פשוטה באמצע החדש הי"ב, ולא אחריו. כלומר: החדש הי"ג אינו סתם חדש י"ג אלא הוא אדר גמור, ואף מקבל עדיפות לענינים מסוימים על אדר הראשון (ויש לשאול מנין לנו דין זה, והלא מתחלה כלל לא היו שמות לחדשים והחדש הי"ג אינו אלא חדש י"ג, ולא נראה שהיה חדש י"ב שני, ואין נהג אז דין זה. ולכאורה הנולד בחדש הי"ג, ואחרי י"ג שנה אין כלל חדש זה, ימלאו לו י"ג שנה כשיגמר החדש הי"ב. ואולי יש לומר שגם לפני שהיו שמות לחדשים היתה לכל חדש זהות, ולא רק מספר, ולכן אמר ה' למשה "החדש הזה", וידע משה מהו "הזה", ואינו מוכרח). וכן הוכיח מנתעברה לשוכר, ואף זה נראה לפי פשוטו שנתעברה לשוכר דוקא אם שכרה אחרי ר"ח ניסן, דאם שכרה באדר הוי ככותב לו עד אדר. וגם מג"א (נה י) הלך בדרך דומה ולמד שבשנה מעוברת שנה היא בת י"ג חדש וגם עליו יש להקשות כנ"ל, אם השני הוא התוספת, למה מי שהחל שנתו בשבט שנתו בת י"ב חדש והמתחיל באדר שנתו י"ג, לכאורה הדבר תלוי בניסן. וכן יש לשאול לשיטתו מה דין המשכיר לחברו לחצי שנה ואין אדר בכלל השכירות.

ואמנם לא לכל דבר אדר השני עקר, ויש שכתבו שאדר הראשון עקר (וראה ב"י ושו"ע או"ח נה ט, תכו א תקסח ז, תרפח ח, תרצו א, יו"ד רכ ז-ח, תב יב, תג י, אה"ע קכו ז, חו"מ מג כח. ובנושאי הכלים. שו"ת הרשב"א ד קצד, רצד, חת"ס ח"א יד רח, שו"מ ח"א ח"ג קצח, תה"ד רצד, מהר"ל לא, קד, שו"ת רדב"ז א קג, בנין ציון קנ-קנב ועוד). ומדברי מג"א (נה י, תקסח כ) נראה שמעקר הדין שניהם שוים, והעבור הוא תוספת עוד אדר. וגם בערכין לא: משמע שהאדר הנוסף הוא עוד אדר וכאילו חוזר בסופו לתחלת אדר ועושה אדר נוסף. אך קשה לתוס' ורדב"ז שאמרו בפירוש שהשני עקר. (מדברי רועי הבקר בסנהדרין יח: משמע שהחדש שנוסף נוסף לפני אדר. אך הגמ' שם אומרת שלא סומכים על רועי בקר). ונראה לבאר שכשתקנו חז"ל שיהיו שמות לחדשים תקנו שיהיה החדש הנוסף אדר, משעלו עמהם מבבל שמות חדשים (ואולי כבר בימי שלמה שהיו שמות לחדשים, אם כי שמות אחרים). אי"נ משקבעו חכמים את פורים באדר השני הפך הוא להיות עקר כדברי תוס' סוף פ"ח בנדרים. וכמו בד' פרשיות. ואולי אפשר עוד לבאר שחכמים עשו חזוק לחדש הי"ג להודיע שגם הוא אדר. ועדין קשה, שהרי מעתה הפסדנו את העקר

החדש הזה לכם ראש חדשים (6) זה ניסן ואין אחר ניסן.

אמר שמואל (3) אין מעברין את השנה ביום שלשים של אדר הואיל וראוי לקובעו ניסן סבר הואיל וראוי לא אמרינן.

שמור את חדש האביב (4) שמור אביב של תקופה שיהא בחדש ניסן. (ר"ה כא.).

ברכות י: – ראה סנהדרין סג.

ברכות יא. – ראה סכה כה:

תהלים צב ג, ברכות יב.

זכירת חסדו ואמונתו של ה'

מְזַמֵּר שִׁיר לַיּוֹם הַשַּׁבָּת: טוֹב לְהַדוֹת לַה' וּלְזַמֵּר לְשִׁמְךָ עֲלֵינוּ: לְהַגִּיד
בַּבֶּקֶר חֲסִדְךָ וְאֲמוּנָתְךָ בְּלֵילוֹת: עֲלֵי עֲשׂוֹר וְעֲלֵי נָבֶל עֲלֵי הַגִּזְיוֹן בְּכַנּוֹר.

יש לשאול האם כונת הכתוב היא שביום השבת מזמרים לה' ואומרים חסדו ואמונתו, או שבכל יום ויום. כפי שמלמדת לכאורה לשון רבים שבמלה "בלילות". מכאן סמכו חכמים להוסיף ברכת גאולה אחר קריאת שמע¹², ולומר בה את חסדיו ואמונתו של ה'.¹³

אמר רבה בר חיננא סבא משמיה דרב כל שלא אמר אמת ויצייב שחריית ואמת ואמונה ערבית לא יצא ידי חובתו שנאמר להגיד בבקר חסדך ואמונתך בלילות.

שמואל א יב כג, ברכות יב:

חיוב תפלה

בסוף דברי שמואל בהמלכתו המחודשת של שאול, הוא אומר:

וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל אֶל הָעָם אַל תִּירְאוּ אֹתָם עֲשִׂיתֶם אֵת כָּל הַרְעָה הַזֹּאת אֲךָ אֵל
תְּסוּרוּ מֵאֲחֵרֵי ה' וְעַבְדְּתֶם אֵת ה' בְּכָל לְבַבְכֶם: וְלֹא תְסוּרוּ כִּי אֲחֵרֵי הַתְּהוֹ

– שהעבור תלוי בניסן, והחדש הנוסף בא לפני ניסן. ואולי יש לבאר בדחק שהקביעה שחדש מסוים הוא ראש חדשים קובעת לא רק את החדשים הבאים אחריו אלא גם את זה שלפניו שמקבל עליו את דיני החדש האחרון בשנה, חדש ההכנה לשנה הבאה לעניני שקלים וטהרה וכו', וחל עליו שם חדש אחרון, חדש הסמוך לניסן. (ואף בספר שמות אנו מוצאים שתהליך גאולת ישראל והשכנת השכינה בתוכם הוא שנה, וסופו בסוף שנה ראשונה כששרתה השכינה, ולפ"ז קביעת ראש חדשים בניסן קובעת את החדש שלפניו להקרא אחרון. ואף עניני עמלק בו כי נפל הפור על החדש האחרון כדי שיהיה החדש האחרון חדש הגאולה מעמלק. כי חיי עם ישראל הם מהולדו בגאולת מצרים ועד סוף התהליך בהשמדת עמלק וגאולת ישראל, אסתר סוף כל הנסים, היא השחר של השנה (ע"פ מגלה ז). לכן מקום גאולת מצרים בחדש הראשון ומקום גאולת עמלק בחדש האחרון, ויש להאריך). ולפ"ז דוקא בגלל שעקר העבור תלוי בניסן אדר השני עקר.

ומ"מ נראה שהעקר הוא שכל עוד לא יצא אדר עדין אפשר להוסיף עוד אדר, ולקדש את השני לצורך אדר השני, וא"כ יוצא שאדר השני הוא התוספת ומוסיפים עוד חדש כי עדין לא הגיע זמנו של ניסן.

¹² כמובן, מלבד הדרשה על הפסוק "למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך" שנדון בה להלן. ואף אם נאמר שהזכירה הזאת מתקיימת בעצם קריאת פרשת ציצת, מ"מ מתבקש לסמוך לה ברכה מעניינה, כפי שנשמכה ברכת אהבה לקריאה מעניינה.

¹³ לא נאריך כאן בדרשת ה' זוקף כפופים, שהיא אסמכתא בעלמא.

אֲשֶׁר לֹא יוֹעִילוּ וְלֹא יִצְלוּ כִּי תִהְיֶה הַמָּה: כִּי לֹא יִטֹּשׁ ה' אֶת עַמּוֹ בְּעָבוּר
שְׁמוֹ הַגָּדוֹל כִּי הוֹאִיל ה' לַעֲשׂוֹת אִתְּכֶם לֹו לְעַם: גַּם אֲנֹכִי חָלִילָה לִי
מִחֹטֵא לֵה' מִחֹדֵל לְהִתְפַּלֵּל בְּעַדְכֶם וְהוֹרִיתִי אִתְּכֶם בְּדֶרֶךְ הַטּוֹבָה וְהִישָׁרָה:
אִךְ יִרְאוּ אֶת ה' וְעַבְדְּתֶם אֹתוֹ בְּאַמֶּת בְּכָל לְבַבְכֶם כִּי רְאוּ אֶת אֲשֶׁר הַגָּדֵל
עִמָּכֶם: וְאִם הִרְעוּ תִרְעוּ גַם אִתְּם גַּם מִלִּפְנֵי תִסְפוּ:

כלומר: שמואל מביין שחלק מתפקידו הוא להתפלל אל ה' בעד העם. (מלבד תפקידו
בהוראת הדרך לעם).

וכיצד יתפלל? את זה אפשר ללמוד מדוד שאמר:

יְקוּמוּן עַדֵי חֶמְסֵךְ אֲשֶׁר לֹא יִדְעֵתִי יִשְׁאָלוּנִי: יִשְׁלְמוּנִי רְעָה תַחַת טוֹבָה
שְׂכֹוֹל לְנַפְשִׁי: וְאֲנִי בְּחִלּוֹתֶם לְבוֹשֵׁי שֶׁקַּע עֲנִיתִי בְּצוּם נַפְשִׁי וְתַפְלָתִי עַל
חִיקֵי תְשׁוּבָה: כִּרְעֵ כְּאֶח לִי הִתְהַלַּכְתִּי כְּאֶבֶל אִם קָדַר שְׁחוֹתִי:

דוד מעיד שגם על אויביו התפלל, ומעיד כיצד התפלל.^כ

ואמר רבה בר חיננא סבא משמיה דרב כל שאפשר לו לבקש רחמים על חבירו ואינו מבקש נקרא
חוטא שנאמר גם אנכי חלילה לי מחטא לה' מחדל להתפלל בעדכם אמר רבא אם תלמיד חכם הוא
צריך שיחלה עצמו עליו מאי טעמא אילימא משום דכתיב ואין חלה מכם עלי (ואין גולה) [וגולה]
את אזני דילמא מלך שאני אלא מהכא ואני בחלותם לבושי וגו'.

דברים טז ג, ברכות יב:

זכירת יציאת מצרים

שְׁמֹר אֶת חֹדֶשׁ הָאָבִיב וְעֲשִׂיתָ פֶּסַח לֵה' אֱלֹהֶיךָ כִּי בְּחֹדֶשׁ הָאָבִיב הוֹצִיאָךְ
ה' אֱלֹהֶיךָ מִמִּצְרַיִם לְיָלֵה: וְזָבַחְתָּ פֶּסַח לֵה' אֱלֹהֶיךָ צֹאן וּבָקָר בְּמָקוֹם אֲשֶׁר
יִבְחַר ה' לְשִׁכְּן שְׁמוֹ שָׁם: לֹא תֹאכַל עֲלִיו חֶמֶץ שְׁבַעַת יָמִים תֹּאכַל עֲלִיו
מִצּוֹת לַחֵם עֲנִי כִּי בְּחִפְזוֹן יִצְאֶתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְמַעַן תִּזְכֹּר אֶת יוֹם יִצְאֶתָךְ
מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ.

מטרתו של הפסח היא לְמַעַן תִּזְכֹּר אֶת יוֹם יִצְאֶתָךְ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ. לפי דרכנו
למדנו^כ שיש חשיבות בזכירת יציאת מצרים לעולם. שאל"כ למה קבעה התורה מצוה
בעבור זה. התורה מצוה שנזכור את יום צאתנו ממצרים כל ימי חיינו.

מהו פל ימי חייך? אל מי מדברת התורה כאן? לאורך ספר דברים מדבר משה אל העם בלשון
יחיד כמעט לאורך כל הספר. אל מי הוא מדבר? אל העם כולו, או אל כל יחיד ויחיד?^ל

^כ אמנם קשה איך אפשר ללמוד משם, כי לכאורה דוד מעיד על עצמו שעשה הרבה יותר ממה שבד"כ עושה אדם.
וכנראה שאכן אין זו הלכה אלא הנהגת חסידות.

^כ החשיבות שבזכירת יציאת מצרים נזכרה לא רק כאן אלא בכמה מקומות בתורה. המכילתא הביאה את כל המדרש
הזה על הפסוק "זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים מבית עבדים". ואולם, גם היא הביאה דוקא את המדרש
הזה, הדורש את פסוקי ספר דברים.

^ל ראה על כך לעיל ברכות ד: עמ' פו הערה יב.

בן זומא מפרש שהתורה מדברת אל כל יחיד ויחיד. כל יחיד ויחיד חייב לזכור את יום צאתנו ממצרים כל ימי חייו. כלומר: לאורך כל חייו, בכל עת ובכל שעה בחייו. אם מפרשים שהתורה מדברת אל האדם היחיד, הרי שהבטוי "ימי חייך" יכול להתפרש בשתי דרכים, בדרך המלולית (הימים שבחייך) ובדרך התכנית (זמן חייך). ואולם, כיון שנאמר "פל ימי חייך" אפשר לברר ולהכריע מהי כוונת התורה כאן. אילו נאמר דוקא "בימי חייך" היה אפשר לפרש שאדם מצוה לזכור דוקא בימים שבהם הוא חי, לא בלילות (אע"פ שכאן יש מצוה המתקיימת בלילה כי יצאנו ממצרים בלילה). האמירה "פל ימי חייך" מלמדת בהכרח על הדרך התכנית. משמעות המלים "פל ימי חייך" (6) היא בכל חייך, כל עת וכל שעה בחייך, וממילא חל החיוב גם ביום וגם בלילה, כי גם זמן הלילה הוא חלק מחייך. (כלומר: כל זמן חייך, ולא דוקא כל הימים של חייך, שאל"כ לא היתה התורה משתמשת בכטוי זה). לכן דורש בן זומא שחייב כל אדם לזכור את יום צאתו ממצרים^א גם בלילות.^ב

אבל חכמים סוברים (3) שמשא אינו מדבר כאן אל כל יחיד ויחיד אלא אל עם ישראל כעם. משה מדבר כאן בלשון יחיד, אך לא אל כל יחיד ויחיד אלא אל עם ישראל כיחיד. שהרי מצות הפסח היא "למען תספר באזני בנך ובן בנך". בפסח יש ללמד את הבן השואל. מטרתה של יציאת מצרים היא שעם ישראל לדורותיו יזכור את יום צאתו ממצרים. לכן יש לפרש שגם משה מדבר כאן בלשון יחיד אל עם ישראל כלו, ולא אל כל יחיד ויחיד. כדי שעם ישראל יזכור את יום צאתו מארץ מצרים כל ימי חייו, יש לחוג בכל שנה את הפסח ולספר לדורות הבאים. עם ישראל הוא שצריך לזכור את יום צאתו מארץ מצרים כל ימי חייו. גם באחרית הימים.^ג

^א ובפשטות, הדבר נעשה באמצעות קריאת פרשה שלישית של שמע. שנאמרת אע"פ שלא נאמר בה שיש לדבר בדברים האלה בשכבך ובקומך, משום שיש בה יציאת מצרים. אמנם, מצאנו במסכת כמה טעמים לקריאת פרשה זו (והפרשיות שלפניה). מצאנו "אמר רבי יהודה בר חביבא מפני שיש בה חמשה דברים מצות ציצית יציאת מצרים עול מצות ודעת מינים הרהור עבירה והרהור עבודה זרה". כלומר: חכמים קבעוה, וקבעוה בין השאר בגלל שצריך להזכיר את יציאת מצרים. ובבריתא מצאנו "רבי שמעון בן יוחי אומר בדין הוא שיקדים שמע לוהיה אם שמוע שזה ללמוד וזה ללמד והיה אם שמוע לויאמר שזה ללמוד וזה לעשות". ובפשטות דעתו של ר"ש היא שעקר פרשה ראשונה הוא שיהיו הדברים על לבבך ותדבר בהם בכל עת. ואמנם נאמר כאן גם ושננתם לבניך, אבל רוב הפרשה היא שאתה תדבר בכל עת ותזכור. לא כן פרשה שניה שבה נאמר בפירוש "וְלַמִּדְּתָם אֹתָם אֶת פְּנֵיכֶם לְדַבֵּר פֶּם בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתְךָ וּבְלֶכְתְּךָ בְּדֶרֶךְ וּבְשֹׁכְבְּךָ וּבְקוּמְךָ: וְכַתְּבָתֶם עַל מְזוֹזוֹת בֵּיתְךָ וּבְשַׁעְרֶיךָ", כלומר: כל המצוות כאן נאמרו כדי ללמד את הבנים. ולפי זה פרשת ציצת נאמרת כי יש בה זכירת כל המצוות. (ובפשטות היא נבדלת מפרשה שניה כי בפרשה שניה יש רק מצוות מעטות, ובפרשת ציצת כל המצוות, אלא שהגמ' מקשה על כך שהרי יש כמה מצוות גם בפרשה שניה). אמנם במשנה אמר רבי יהושע בן קרחה למה קדמה פרשת שמע לוהיה אם שמוע כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים תחלה ואחר כך מקבל עליו עול מצוות והיה אם שמוע לויאמר שיהיה אם שמוע נוהג בין ביום ובין בלילה ויאמר אינו נוהג אלא ביום בלבד. ובפשטות פרשה שניה לשיטתו נאמרת בשביל המצוות, ופרשה שלישית אינה נאמרת אלא בשל יציאת מצרים. (והגמ' מקשה ומשוה אותו לדברי ר"ש, ולכן מפרשת את ר"ש אחרת).

^ב ואומרים זאת עם קריאת שמע, וכפי שבארנו לעיל ברכות ד., גם לגבי קריאת שמע פשט הפסוק הוא שצריך לדבר בדברים האלה בכל עת, וזה מתקיים ע"י דבור בבקר ובערב. וכן כאן.

^ג וראה קדושין כט: הערה עב.

ואמנם⁽⁵⁾ נאמר "לִכְן הִנֵּה יָמִים בָּאִים נָאִם ה' וְלֹא יֵאמְרוּ עוֹד חַי ה' אֲשֶׁר הֶעֱלָה אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם: כִּי אִם חַי ה' אֲשֶׁר הֶעֱלָה וְאֲשֶׁר הֵבִיא אֶת זֶרַע בֵּית יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ צְפוֹנָה וּמִכָּל הָאֲרָצוֹת אֲשֶׁר הִדְחִתִּים שָׁם וַיֵּשְׁבוּ עַל אֲדָמָתָם", אבל אין כונת הנבואה שלא יזכרו כלל את יציאת מצרים, אלא⁽⁷⁾ שהדבר העיקרי שיזכרו ישראל ובו ישבעו יהיה הגאולה ההיא. הגאולה ההיא תהיה כה גדולה⁷¹, שכאשר ירצה אדם להשבע לחברו, יאמר חי ה' אשר גאלנו בגאולה הזאת. אבל אין זאת אומרת שלא יזכרו כלל את יציאת מצרים. הם יוסיפו לעשות את הפסח מדי שנה ולספר לבניהם על יציאת מצרים. (והדבר דומה לדברי ה' אל יעקב "לא יקרא שמך עוד יעקב", שהתורה ממשיכה לקרוא לו יעקב גם אח"כ, וכפי שנבאר להלן. וק"ו לענייננו, שעליו כלל לא נאמר שלא יזכירו את יציאת מצרים, אלא שלא ישבעו בה).

אמר רבי אלעזר בן עזריה הרי אני כבן שבעים שנה ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות עד שדרשה בן זומא שנאמר למען תזכר את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך ימי חיך הימים⁽⁶⁾ כל ימי חיך הלילות וחכמים אומרים ימי חיך העולם הזה⁽³⁾ כל להביא לימות המשיח.

אמר להם בן זומא לחכמים וכי מזכירין יציאת מצרים לימות המשיח⁽⁴⁾ והלא כבר נאמר הנה ימים באים נאם ה' ולא יאמרו עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים כי אם חי ה' אשר העלה ואשר הביא את זרע בית ישראל מארץ צפונה ומכל הארצות אשר הדחתים שם אמרו לו⁽⁷⁾ לא שתעקר יציאת מצרים ממקומה אלא שתהא שעבוד מלכות עיקר ויציאת מצרים טפל לו.

ויאמר משה אל העם זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים וגו' אין לי אלא שמזכירים יציאת מצרים בימים בלילות מנין שנאמר למען תזכר את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך ימי חיך הימים כל ימי חיך הלילות כדברי בן זומא וחכמים אומרים ימי חיך בעולם הזה כל ימי חיך להביא לימות המשיח: אמר להם בן זומא עתידים ישראל שלא להזכיר יציאת מצרים לעתיד לבוא שנאמר לכן הנה ימים באים נאם יי' ולא יאמר עוד חי יי' אשר העלה את בני ישראל ממצרים כי אם חי יי' אשר העלה את ישראל מארץ צפון ר' נתן אומר אשר העלה ואשר הביא מגיד שמזכירים יציאת מצרים לעתיד לבוא. (מכילתא).

בראשית יז ה, ברכות יג.

קריאת שם אברהם

וַיִּפֹּל אֲבָרָם עַל פְּנָיו וַיִּדְבֹּר אֹתוֹ אֱלֹהִים לֵאמֹר: אֲנִי הִנֵּה בְרִיתִי אִתְּךָ וְהָיִיתָ לְאָב הַמּוֹן גּוֹיִם: וְלֹא יִקְרָא עוֹד אֶת שְׁמֶךָ אֲבָרָם וְהָיָה שְׁמֶךָ אֲבָרָהָם כִּי אָב הַמּוֹן גּוֹיִם נִתְּתִיךָ: וְהִפְרִתִי אִתְּךָ בְּמֵאֵד מְאֹד וּנְתַתִּיךָ לְגוֹיִם וּמְלָכִים מִמֶּךָ יֵצְאוּ....

⁷¹ פסוק דומה הביא הנביא לעיל, ושם משמע שהוא רוצה לומר שגלות בבל תהיה כה קשה, עד שכאשר יגאלו ממנה ישמחו יותר מביציאת מצרים. כאן הנביא מתאר את הגאולה עצמה, ומביא פסוק שיזכיר את נבואתו לעיל.

נאמר כאן "ולא יקרא עוד את שמך אברהם והיה שמך אברהם". האם אפשר ללמוד מכאן שהתורה שוללת את קריאת שמו אברהם? כך לכאורה דורש בר קפרא. אמנם, גם על יעקב נאמר "לא יעקב יאמר עוד שמך פי אם ישאל פי שרית עם אלהים ועם אנשים ותוכל", "שמך יעקב לא יקרא עוד יעקב פי אם ישאל יהיה שמך", אלא שהתורה מוסיפה לקרוא לו יעקב גם אח"כ. לאברהם התורה לא קוראת עוד אברהם אחרי שהשתנה שמו לאברהם. גם בשאר ספרי התנ"ך, מלבד בספר נחמיה שם נאמר מיד גם "ושמת שמו אברהם".

נשאלת השאלה מה דינה של שרה. לכאורה על שרה נאמרה לשון צווי מפורשת, להבדיל מאברהם שבו לא נאמרה לשון צווי אלא לשון נבואה. ואולם, הצווי לא לקרוא לשרה שרה לא נאמר אלא לאברהם, ואילו הלשון "ולא יקרא עוד את שמך אברהם והיה שמך אברהם" משמעה שאיש כלל לא יקרא לו כך לעולם. לכן מכריעה הגמ' שאין אסור לקרוא לשרה שרי.

אף מונה מצוות לא מנה מצוה זו ואף פוסק לא פסק זאת להלכה, מלבד מגן אברהם. ומסתבר שזאת אינה הלכה אלא אגדה. או אסמכתא, כפי שכתב באר שבע בתמיד כח:.. שהרי אין כאן צווי או נמוק לצווי אלא בשורה של ה'. צל"ח בברכות יג. כתב שדברים אלה נאמרו כדברי הלכה אלא שיש חולקים ונפסקה הלכה כחולקים.

תני בר קפרא כל הקורא לאברהם אברהם עובר בעשה שנאמר והיה שמך אברהם רבי אליעזר אומר עובר בלאו שנאמר ולא יקרא עוד [את] שמך אברהם.

אלא מעתה הקורא לשרה שרי הכי נמי התם קודשא בריך הוא אמר לאברהם שרי אשתך לא תקרא את שמה שרי כי שרה שמה אלא מעתה הקורא ליעקב יעקב הכי נמי שאני התם דהדר אהדריה קרא דכתיב ויאמר אלהים לישראל במראות הלילה ויאמר יעקב יעקב מתיב רבי יוסי בר אבין ואיתימא רבי יוסי בר זבידא אתה הוא ה' האלהים אשר בחרת באברהם אמר ליה התם נביא הוא דקא מסדר לשבחיה דרחמנא מאי דהוה מעיקרא.

בר קפרא אמר הקורא לאברהם אברהם עובר בעשה רבי לוי אמר בעשה ולא תעשה ולא יקרא עוד את שמך אברהם הרי בלא תעשה והיה שמך אברהם הרי בעשה.

התיבון הרי אנשי כנסת הגדולה קראו אותו אברהם אתה הוא ה' האלהים אשר בחרת באברהם שנייא היא שעד שהוא אברהם בחרת בו ודכוותה הקורא לשרה שרי עובר בעשה הוא נצטוה עליה ודכוותה הקורא לישראל יעקב עובר בעשה שיני ניתוסף לו הראשון לא נעקר ממנו ולמה נשתנה שמו של אברהם ושמנו של יעקב ושמנו של יצחק לא נשתנה אילו אבותן קראו אותן בשמן אבל יצחק הקב"ה קראו יצחק שני וקראת את שמו יצחק. (ירושלמי).

דברים ו ד-ו, יא יח, ברכות יג. טו טז.

דבור בדברים האלה

התורה מצוה לשמוע את הדברים האמורים בה ולדבר בדברים האלה בכל עת:

שָׁמַע יִשְׂרָאֵל ה' אֱלֹהֵינוּ ה' אֶחָד: וְאַהֲבַת אֵת ה' אֱלֹהֵיךָ כָּל לְבָבְךָ וְכָל נַפְשְׁךָ וְכָל מְאֹדְךָ: וְהָיוּ הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אֲנֹכִי מְצַוְךָ הַיּוֹם עַל לְבָבְךָ: וְשִׁנְתָם לְבִנְיָן וְדִבַּרְתָּ בָם בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתְךָ וּבְלֶכְתְּךָ בְּדַרְךָ וּבְשֹׁכְבְךָ וּבְקוּמְךָ...

כיצד יש לדבר בדברים האלה? האם יש לומר את המלים האלה, או את התכן והמסר המובע בהן? רבי דורש שכיון שנאמר "וְהָיוּ הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה ... עַל לְבָבְךָ ... וְדַבַּרְתָּ בָּם" הרי שיש לדבר בדברים האלה^ל כמו שהם, בדיוק (6) הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה, בה' הידיעה, כמו שהם כתובים, כך יהיו על לבבך וכך תדבר בהם וכך (א) תשמע אותם. אבל חכמים אומרים שאין הכונה דוקא לדברים האלה ככתבם וכלשונם. הכונה היא לתכן הדברים האלה ואף בלשון אחרת^ל. לא המלים עקר אלא התכן, שהרי התורה פותחת במלים "שִׁמְעוּ יִשְׂרָאֵל", כלומר (3) הקשב ותן לבך, הקשב לתכן ולא דוקא למלים. המלה שמע מתפרשת כאן במובן של לשמוע בקולו, כלומר דע שכך הם הדברים, (4) ויהיו הדברים על לבבך. לדעת חכמים שמיעה היא הבנה. אך ר' יהודה דורש גם את המלה שִׁמְעוּ כמו שהוא דורש את המלה וְדַבַּרְתָּ, שמע באזניך ודבר בפיו כדברים האלה עצמם. שמע את הקול. לכן לר' יהודה יש (א) לשמוע באזן ולקרוא דוקא בלשון שבה נכתבו הדברים, ואילו לחכמים בכל לשון, התכן עקר ולא המלים.

אמנם חכמים מודים שאת התכן יש לקרוא כסדרו, ולא למפרע. המצוה היא בתכן ועליו נאמר "וְהָיוּ הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה ... עַל לְבָבְךָ ... וְדַבַּרְתָּ בָּם". הדברים האלה (7) כך יהיו, באותה צורה אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה הַיּוֹם.

(משמע כאן שהם נחלקו בבאור המלה שמע. כן נחלקו להלן (10) ר"מ וראב"ע. ר"מ לומד מכך שנאמר "שִׁמְעוּ יִשְׂרָאֵל... וְהָיוּ הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה הַיּוֹם עַל לְבָבְךָ", שיש לשמוע במובן של קבלת תכן הדברים. ראב"ע מפרש שיש לשמוע את הקול. אך משמע שם שר' יוסי מפרש את הפסוק כשתי המשמעויות. ויש לשאול כיצד^ל).

הכל מודים שצריך לדבר בדברים האלה, שהרי נאמר וְדַבַּרְתָּ בָּם, השאלה הנשאלת כאן היא האם אכן צריכה לשמוע או שהלב צריך לשמוע. בכך נחלקו התנאים.

להלן, בפרשת עקב, נאמר "וְשִׁמְתֶם אֶת דְּבָרֵי אֵלֶּה עַל לְבָבְכֶם וְעַל נַפְשֵׁיכֶם וְקִשְׂרֹתֶם אֹתָם לְאוֹת עַל יְדְכֶם וְהָיוּ לְטוֹטְפֹת בֵּין עֵינֵיכֶם", בפשטות נראה ש"וְשִׁמְתֶם אֶת דְּבָרֵי אֵלֶּה עַל לְבָבְכֶם וְעַל נַפְשֵׁיכֶם" הוא בטוי שמשמעותו (8) להגות בהם ולהתכוון אליהם. ואם כן – גם את הפרשיה הזאת צריך להגות ולהתכוון. אבל ר' יצחק (9) דורש שהצווי "וְשִׁמְתֶם אֶת דְּבָרֵי אֵלֶּה עַל לְבָבְכֶם וְעַל נַפְשֵׁיכֶם" אין משמעותו לתת לב לדברים, אלא כונתו להניח את הדברים עצמם, כמו בסוף הפסוק. לפי דבריו כל הפסוק עוסק בהנחת עצם. את הדברים יש לשים כנגד הלב, ע"י קשירתם על היד, ולא דוקא ע"י שימת לב לדברים בלב ובנפש. לכן לדעתו פרשה שניה אינה צריכה כונה.^ל

^ל מדובר כאן על "הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה הַיּוֹם". בפשטות הכונה לכל התורה, ואכן למדים מכאן שיש לשנן לבן את כל התורה. (וראה להלן ברכות כא. שיש מי שפרש שהפסוק הזה עוסק בלמוד כל התורה). אלא שבמיוחד יש לשנן את הדברים האלה עצמם, וזה השעור הפחות של מה שיש לשנן.

^ל כאן הדרשה היא שמע בכל לשון שאתה שומע. וכפי שבארנו כאן, שמע היינו הקשב וקבל את תכן הדברים. בירושלמי דורשים זאת מהמלה "ודברת", בכל לשון שאתה מדבר.

^ל בפרט שיש לשאול למה הגמ' לא בארה שם שר' יוסי סובר כרבי וכראב"ע.

^ל משמע כאן שלפי הדעות האמורות כאן פשוט שצריך לקרוא את כל הפרשיה. אולי מפני שלא פוסקים מה שלא פסקו משה. בברכות טו: עוסקת הגמ' בשאלה האם צריך לקרוא את הצוואות עצמן, ולא מביאים כנומק את ההלכה שכל

עוד נאמר שם: "וּלְמַדְתֶּם אֹתָם אֶת בְּנֵיכֶם לְדַבֵּר בָּם בְּשִׁבְתְּכֶם בְּבֵיתְךָ וּבְלֶכְתְּךָ בְּדֶרֶךְ וּבְשֹׁכְבְּךָ וּבְקוּמְךָ". כלומר: אין די בכך שתדברו בדברים אלה, יש ללמד גם את בניכם אחריכם שגם הם ידברו בדברים האלה. הפרשה שם ודאי נדרשת על דבור בפה ולא דוקא על כונה. כי הבן אינו קורא את מחשבות אביו, אך הוא שומע את קולו. ואולם, (6) לדעה זו אין הכונה בהכרח שכל אדם מצוה לדבר בדברים האלה בשכבו ובקומו. דוקא לבן יש לאמרם. היחיד אינו מצוה אלא שיהיו הדברים על לבבו.

ויש שלמדו זאת ממה שנאמר: "וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה וְהַפְּהָנִים הַלְוִיִּם אֶל כָּל יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר הִסְכַּת וְשָׁמַע יִשְׂרָאֵל הַיּוֹם הַזֶּה נְהִייתָ לְעַם לַה' אֱלֹהֶיךָ: וְשָׁמַעְתָּ בְּקוֹל ה' אֱלֹהֶיךָ וְעָשִׂיתָ אֶת מִצְוֹתָו וְאֵת חֻקֵּיךָ אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְךָ הַיּוֹם". מכך שנאמר הִסְכַּת וְשָׁמַע יִשְׂרָאֵל בְּקֶשֶׁת רַב יוֹסֵף לַפָּרֶשֶׁת (6) שכל מצוה שצריכה דבור צריכה שמיעת אָזְן. אך הגמ' מסיקה שאין זה פשט הפסוקים שם. (7) פשט הפסוקים הוא שמשה והכהנים מקדימים לישראל ואומרים שמעו את אשר אנו מצוים אתכם. תנו לבכם.

ומ"מ אפשר ללמוד מכאן שכאשר משה אומר "שמע ישראל" בספר דברים, היינו הקשב, כמו הסכת. אין הכונה בהכרח לשמיעת צלילים אלא להסכתה. הקשבה (8) לתכן הדברים.

עוד דורשים (9) ולמדתם שיהיה למודך תם. והוא כמובן אסמכתא.

באלו דברים יש לדבר

הדברים צריכים להיות על לבבך. אין די באמירתם בפה, יש לתתם על הלב. כלומר: להתכוון לדברים האמורים בהם. הדברים האלה הם שצריכים להיות על לבבך. מה הם הדברים האלה? אומר ר"א (10) שכיון שנאמר "שָׁמַע יִשְׂרָאֵל ה' אֱלֹהֵינוּ ה' אֶחָד": וְאֶהְבֶּתָּ אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ כְּכֹל לְבָבְךָ וּכְכֹל נַפְשְׁךָ וּכְכֹל מְאֹדְךָ", ואח"כ נאמר וְהָיוּ הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה, הרי שהדברים האלה הם הדברים שנאמרו קודם לכן, הדברים האלה שהוזכרו לעיל, שני הפסוקים הראשונים^ט. עליהם נאמר שיהיו על לבבך. אבל ר"ע (11) אומר שכיון שנאמר "וְהָיוּ הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְךָ הַיּוֹם עַל לְבָבְךָ", הרי שכל המצוה באותו יום צריך להיות על לבבך, כלומר להאמר בכונה^{יב}. (ובכל הדברים המצוים כאן צריך לעשות את כל שאר הדברים האמורים כאן: וְשָׁנַנְתֶּם לְבִנְיָהּ וְדַבַּרְתָּ בָּם בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתְךָ וּבְלֶכְתְּךָ בְּדֶרֶךְ וּבְשֹׁכְבְּךָ וּבְקוּמְךָ: וְקִשְׁרְתָם לְאוֹת עַל יָדְךָ וְהָיוּ לְטֹטְפֹת בֵּין עֵינֶיךָ: וְכִתְבָתָם עַל מְזוֹזֹת בֵּיתְךָ וּבְשַׁעְרֶיךָ. להלן דורש ר' אושעיא (12) שיש לכתוב אפילו את הפסוקים האלה עצמם. ההוראה לכתוב כוללת את עצמה. כותבים את כל הדברים האלה, גם את הצווי לכתוב). אמנם, להלן אומר

פרשה דלא פסקה משה לא פסקינן לה. משמע שם שיש מי שפוטר מלקרוא את הצואות עצמן, כי הן מצוות לקרוא את הדברים האלה, לכן יש לקרוא את הדברים האלה עצמם, ואין צורך לקרוא את הצווי לקרוא את הדברים האלה.

^ט ולדעת רבי רק הפסוק הראשון.

^{יב} המצוה הנלמדת מכאן היא להאמין בה', ועסקנו בה במכות כג: כד. עיי"ש. וראה שם גם בהערה ש. ולכן יש לומר את הדברים האלה בכונה.

קא

אביי שרב יהודה מפרש את הפסוקים האלה (ה) כעוסקים בדבור בדברי התורה. בכל דברי התורה יש לדבר בכל עת^{מא}, ולפי דבריו אין חיוב מן התורה לקרוא ק"ש דוקא.

מאי טעמא דרבי אמר קרא (6) והיו בהוייתן יהו ורבנן מאי טעמייהו אמר קרא שמע (3) בכל לשון שאתה שומע ולרבי נמי הא כתיב שמע ההוא מבעי ליה (4) השמע לאזניך מה שאתה מוציא מפיו ורבנן סברי להו כמאן דאמר לא השמיע לאזנו יצא ולרבנן נמי הא כתיב והיו ההוא מבעי להו (7) שלא יקרא למפרע ורבי שלא יקרא למפרע מנא ליה נפקא ליה מדברים הדברים ורבנן דברים הדברים לא דרשי.

והיו (7) שלא יקרא למפרע הדברים על לבבך יכול תהא כל הפרשה צריכה כוונה תלמוד לומר (6) האלה עד כאן צריכה כוונה מכאן ואילך אין צריכה כוונה דברי רבי אליעזר אמר ליה רבי עקיבא (1) הרי הוא אומר אשר אנכי מצוך היום על לבבך מכאן אתה למד שכל הפרשה כולה צריכה כוונה.

והיו (7) שלא יקרא למפרע על לבבך רב זוטרא אומר עד כאן מצות כוונה מכאן ואילך מצות קריאה רבי יאשיה אומר עד כאן מצות קריאה מכאן ואילך מצות כוונה.

מאי שנא מכאן ואילך מצות קריאה דכתיב לדבר במ הכא נמי הא כתיב ודברת במ הכי קאמר עד כאן מצות כוונה וקריאה מכאן ואילך קריאה בלא כוונה ומאי שנא עד כאן מצות כוונה וקריאה (8) דכתיב על לבבך ודברת במ התם נמי הא כתיב על לבבכם לדבר במ (9) ההוא מבעי ליה לכדברי יצחק דאמר ושמתם את דברי אלה צריכה שתהא שימה כנגד הלב אמר מר רבי יאשיה אומר עד כאן מצות קריאה מכאן ואילך מצות כוונה מאי שנא מכאן ואילך מצות כוונה משום דכתיב על לבבכם הכא נמי הא כתיב על לבבך הכי קאמר עד כאן מצות קריאה וכוונה מכאן ואילך כוונה בלא קריאה ומאי שנא עד כאן מצות קריאה וכוונה דכתיב על לבבך ודברת במ התם נמי הא כתיב על לבבכם לדבר במ (1) ההוא בדברי תורה כתיב והכי קאמר רחמנא אגמירו בנייכו תורה כי היכי דליגרסו בהו.

מאי טעמא דרבי יוסי משום דכתיב שמע (4) השמע לאזניך מה שאתה מוציא מפיו ותנא קמא סבר שמע (3) בכל לשון שאתה שומע ורבי יוסי תרתי שמע מינה.

רבי יהודה אומר משום רבי אלעזר בן עזריה הקורא את שמע (4) צריך שישמיע לאזנו שנאמר שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד אמר לו רבי מאיר הרי הוא אומר אשר אנכי מצוך היום (1) על לבבך אחר כונת הלב הן הן הדברים.

אמר רב יוסף מחלוקת בקריאת שמע אבל בשאר מצות דברי הכל לא יצא (6) דכתיב הסכת ושמע ישראל מיתבי לא יברך אדם ברכת המזון בלבו ואם בירך יצא אלא אי אתמר הכי אתמר אמר רב יוסף מחלוקת בקריאת שמע דכתיב שמע ישראל אבל בשאר מצות דברי הכל יצא והכתיב הסכת ושמע ישראל (3) ההוא בדברי תורה כתיב.

תני רבי אושעיא קמיה דרבא (7) וכתבתם הכל בכתב אפילו צואות.

תני רב עובדיה קמיה דרבא (10) ולמדתם שיהא למודך תם.

מתבי רב יוסף ובשכבך ובקומך אמר ליה אביי (8) ההוא בדברי תורה כתיב.

הקורא את שמע צריך שיכוין את לבו שנאמר שמע ישראל ולהלן הוא אומר הסכת ושמע ישראל מה להלן בהסכת (10) אף כאן בהסכת.

^{מא} מכאן שיש לעסוק בכל עת בדברי התורה. ואולם די במה שבפרשה הזאת. וכך אומרת הגמ' בנדרים ט. שהאומר אשנה פרק פלוני נדר גדול נדר לאלהי ישראל. ואי אפשר לומר עליו שהוא מושבע ועומד מהר סיני. שהרי מהר סיני אינו מושבע ללמוד דוקא את אותו פרק ודי לו בפרק אחר ואפילו בקריאת שמע.

תהלים כו ו, ברכות טו.

נקיון בעבודת ה'

דוד מעיד על עצמו:

לא יִשְׁבְּתִי עִם מְתֵי שָׂוָא וְעַם נְעֻלְמִים לֹא אָבוֹא: שְׁנֵאתִי קֹהֵל מְרַעִים וְעַם
יִשְׁעִים לֹא אֲשׁוּב: אֶרְחֹץ בְּנִקְיוֹן כַּפָּי וְאֶסְבְּכָה אֶת מְזַבְחֶךָ ה': לִשְׁמַע בְּקוֹל
תוֹדָה וּלְסַפֵּר כָּל נִפְלְאוֹתֶיךָ: ה' אֶהְבֵּתִי מֵעוֹן בֵּיתְךָ וּמִקוֹם מִשְׁפַּן כְּבוֹדְךָ.

פשט הדברים הוא שדוד היה נקי במעשיו. אבל חכמים סמכו מכאן שדוד לא בא לפני ה'
אלא בידים נקיות כפשוטו. וממילא למדים אנו שאין חשיבות ברחיצה עצמה, אלא בעצם
הנקיון.

מי כתיב ארחץ במים בנקיון כתיב כל מידי דמנקי.

במדבר ה כג, ברכות טו:

מה נכתב במגלת השוטה

נאמר על האשה השוטה:

וְהִעֲמִיד הַפֶּהֶן אֶת הָאִשָּׁה לְפָנָי ה' וּפָרַע אֶת רֹאשׁ הָאִשָּׁה וְנָתַן עַל כַּפֶּיהָ אֶת
מִנְחַת הַזִּכְרוֹן מִנְחַת קְנָאת הוּא וּבְיַד הַפֶּהֶן יִהְיוּ מֵי הַמְּרִים הַמְּאָרְרִים:
וְהִשְׁבִּיעַ אֹתָהּ הַפֶּהֶן וְאָמַר אֶל הָאִשָּׁה אִם לֹא שָׁכַב אִישׁ אִתְּךָ וְאִם לֹא שְׁטִית
טְמֵאָה תַּחַת אִישׁ הַנָּקִי מִמֵּי הַמְּרִים הַמְּאָרְרִים הָאֵלֶּה: וְאִתְּךָ כִּי שְׁטִית תַּחַת
אִישׁ וְכִי נִטְמַאת וַיִּתֵּן אִישׁ בְּךָ אֶת שְׁכָבְתוֹ מִבְּלַעְדֵי אִישׁ: וְהִשְׁבִּיעַ הַפֶּהֶן
אֶת הָאִשָּׁה בְּשִׁבְעַת הָאֵלֶּה וְאָמַר הַפֶּהֶן לָאִשָּׁה יִתֵּן ה' אוֹתְךָ לְאֵלֶּה וּלְשִׁבְעָה
בְּתוֹךְ עֲמֻךָ בְּתַת ה' אֶת יְרִכְךָ נִפְלֹת וְאֶת בְּטֹנְךָ צָבָה: וּבָאוּ הַמַּיִם הַמְּאָרְרִים
הָאֵלֶּה בְּמַעַיְנְךָ לְצַבּוֹת בְּטֹן וְלִנְפֹל יְרֵךְ וְאָמְרָה הָאִשָּׁה אָמֵן אָמֵן: וְכָתַב אֶת
הָאֵלֶּת הָאֵלֶּה הַפֶּהֶן בְּסֵפֶר וּמָחָה אֶל מֵי הַמְּרִים.

הדברים שהכהן אומר לאשה הם: "אם לא שכב איש אִתְּךָ וְאִם לֹא שְׁטִית טְמֵאָה תַּחַת אִישׁ:
הַנָּקִי מִמֵּי הַמְּרִים הַמְּאָרְרִים הָאֵלֶּה: וְאִתְּךָ כִּי שְׁטִית תַּחַת אִישׁ וְכִי נִטְמַאת וַיִּתֵּן אִישׁ בְּךָ אֶת
שְׁכָבְתוֹ מִבְּלַעְדֵי אִישׁ: יִתֵּן ה' אוֹתְךָ לְאֵלֶּה וּלְשִׁבְעָה בְּתוֹךְ עֲמֻךָ בְּתַת ה' אֶת יְרִכְךָ נִפְלֹת וְאֶת
בְּטֹנְךָ צָבָה: וּבָאוּ הַמַּיִם הַמְּאָרְרִים הָאֵלֶּה בְּמַעַיְנְךָ לְצַבּוֹת בְּטֹן וְלִנְפֹל יְרֵךְ". אלא שהתורה
מפסיקה באמצע הדברים, אחרי משפט התנאי, ומוסיפה את המלים "וְהִשְׁבִּיעַ הַפֶּהֶן אֶת
הָאִשָּׁה בְּשִׁבְעַת הָאֵלֶּה וְאָמַר הַפֶּהֶן לָאִשָּׁה". עד כאן התנאי, מכאן ואילך שבועת האלה. הכהן
אומר לאשה את כל הדברים ברצף, אלא שהתורה מוסיפה כאן משפט כדי ללמד שכאן
מתחילה האלה.

אח"כ נאמר: "וְכָתַב אֶת הָאֵלֶּת הָאֵלֶּה הַפֶּהֶן בְּסֵפֶר". וכאן עלינו לשאול: מה צריך הכהן
לכתוב? רק את האלה עצמה, או את כל הדברים שהוא אומר לאשה, יחד עם התנאי? האם

המגלה צריכה לומר את כל הדברים, שאם שכב אז תבוא האלה, או שהמגלה אינה כוללת אלא את האלה עצמה, והתנאי נאמר בע"פ?

ר"י מפרש שאינו כותב אלא את האלות, כלומר את מה שאמרו אחרי הפסוק "והשביע הפהון את האשה בשבעת האלה ואמר הפהון לאשה". מה שכתוב לפני כן אינו חלק מהאלה, ונאמר "וּכְתַב אֶת הָאֱלֹת הָאֵלֶּה הַפֶּהוֹן בְּסֵפֶר", דוקא (6) את האלות יש לכתוב. אבל חכמים סוברים שכונת התורה היא שאת כל מה שהכהן אומר הוא כותב. גם את התנאי צריך לכתוב, שהרי האלה אינה אלא אם שכב איש אותה, ואת זה צריך לכתוב. צריך לכתוב שדוקא אם לא שכב איש אותך תחול עליך האלה. וראה דברינו בסוטה יז. שם התבאר הדבר בהרחבה. כך או כך, אין הדברים האלה אמורים אלא לגבי שוטה, שבה נאמר "וּכְתַב אֶת הָאֱלֹת הָאֵלֶּה הַפֶּהוֹן בְּסֵפֶר", כלומר: יש לכתוב דוקא את האלות. לגבי תפלין ומזוזות נאמר: "וְהָיוּ הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה הַיּוֹם עַל לְבָבְךָ: וְשָׁנַנְתָּם לְבִנְיָךָ וְדִבַּרְתָּ בָּם בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתְךָ וּבְלֶכְתְּךָ בְּדַרְךָ וּבְשֹׁכְבְּךָ וּבְקוּמְךָ: וּקְשַׁרְתָּם לְאוֹת עַל יָדְךָ וְהָיוּ לְטֹטְפֹת בֵּין עֵינֶיךָ: וּכְתַבְתָּם עַל מְזוּזֹת בֵּיתְךָ וּבְשַׁעְרֶיךָ", כאן אין בטוי דומה ל"האלות האלה". כאן את כל הדברים אשר אנכי מצוך היום יש לכתוב. את כל המצוה באותו יום יש לכתוב. על (3) כלם נאמר וכתבתם, ואין הדבר דומה למה שנאמר בשוטה.

תני רבי אושעיא קמיה דרבא וכתבתם (3) הכל בכתב אפילו צואות אמר ליה דאמר לך מני רבי יהודה היא דאמר גבי סוטה אלות כותב צואות אינו כותב והתם הוא דכתיב (6) וכתב את האלות האלה אבל הכא דכתיב וכתבתם אפילו צואות נמי אטו טעמיה דרבי יהודה משום דכתיב וכתב טעמיה דרבי יהודה משום דכתיב אלות (6) אלות אין צואות לא אצטריך סלקא דעתך אמינא נילף כתיבה כתיבה מהתם מה התם אלות אין צואות לא אף הכא נמי צואות לא כתב רחמנא (3) וכתבתם אפילו צואות.

ברכות טז: — ראה סכה כה: וראה מו"ק טו: כ.כא.

משלי יז ה, ברכות יח.

נאמר "לעג לרש חרף עשהו שמח לא ינקה", וחכמים דרשו ואמרו שבכלל זה גם מי שמקים מצוות בסמוך למת או לקבר.

דברים יז יב, ברכות יט:

שמיעה בקול חכמים

פי' פלא ממך דבר למשפט בין דם לדם בין דין לדין ובין נגע לנגע ודברי ריבת בשעריך וקמת ועלית אל המקום אשר יבחר ה' אלהיך בו: ובאת אל הפהנים הלואים ואל המשפט אשר יהיה בימים ההם ודרשת והגידו לך את דבר המשפט: ועשית על פי הדבר אשר יגידו לך מן המקום ההוא אשר יבחר ה' ושמרת לעשות ככל אשר יורוך: על פי התורה אשר יורוך ועל המשפט אשר יאמרו לך תעשה לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל: והאיש אשר יעשה כדון לבלתי שמע אל הפהן העמד לשרת

שָׁם אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ אוֹ אֶל הַשָּׁפֵט וּמֵת הָאִישׁ הַהוּא וּבְעֶרְתָּ הָרַע מִיִּשְׂרָאֵל:
וְכָל הָעַם יִשְׁמְעוּ וַיֵּרְאוּ וְלֹא יִזְדוֹן עוֹד.

מבואר כאן שיש לשמוע לקול השופט אשר יהיה בימך. מכאן דרשו חכמים שיש לקיים מצוות דרבנן^{מב}. אפשר שרבנן דבי רב כהנא למדו מכאן שכל מה שאמרו חכמים – מן התורה יש לקיימו. וכך משמע גם בסוגיא בשבת כג., שאומרת שמכח הפסוק האמור כאן אפשר לומר את המלה "וצונו" כאשר מברכים על מצוות דרבנן. וגם הרמב"ם בהקדמתו לספר המצוות בנה על כך יסוד גדול. ואולם, הפסוק הזה אמור על באור דין או דבר שנפלא למשפט, ולא על תקון תקנות. ועוד: כפי שנבאר בסנהדרין פז.: הפסוקים האלה אמורים אל השופט שבכל מקום. השופט שנתת בכל שעריך. הוא זה שיבאו אליו למשפט, ויפלא ממנו דבר למשפט. וכאשר יפלא ממנו דבר למשפט, הוא מצוה לעלות אל השופט שבימיו היושב במקום אשר יבחר ה'. לפי זה אין חיוב מן התורה לקיים מצוות דרבנן או לפחות: אינו נלמד מכאן^{מג} (ויש לשאול – אם כך מניין שיש כלל חיוב לקיים, וכבר האריכו בכך הרמב"ן (על הרמב"ם שם) ואחרים). וכך לכאורה סובר רב כהנא בסוגייתנו. (ובפשטות כך סוברים גם רבנן דבי רב כהנא, אלא שהם סברו שרב בר שבא מתכוון לזקן ממרה את פי בית דין, או למי שנפלא ממנו דבר בין דם לדם בין דין לדין, שהם דאורייתא, ובארו לו חכמים את דין דאורייתא^{מד}).

^{מב} וראה דברינו בב"ב קח-קי הערה רלו, שם בארנו שנחלה מה"ת אינה חוזרת ביוכל, ונחלה מדברי סופרים חוזרת. אדם צריך לשמוע לדברי חכמים, אבל גם אם נתן ע"פ חכמים כאשר נצטוה, הרי זו מתנה וחוזרת ביוכל. דברי חכמים הם שיתן אדם לחברו, אבל לא שתשתנה הנחלה. (וראה גם ברמב"ם נחלות ו י). אדם מצוה לעשות מה שיאמרו לו חכמים, ובכלל זה לתת לחברו, אבל אין חכמים משנים את הדין אלא מורים לאדם לתת מתנה לחברו.

^{מג} אמנם הרמב"ם לא חשש לכך ולמד מן הפסוק הזה את שני הדברים, וכתב שכל מי שאינו עושה כהוראתם עובר בל"ת, והחכם שהורה כנגד הוראתם חייב מיתה.

^{מד} הגמ' הביאה מקורות רבים לסמכותם של חכמים לתקן תקנות. ראה בדברינו במו"ק ה., שם הביאה הגמ' כמה מקורות מן התורה לכך שהתורה מצוה את ישראל (ומן הסתם – את מנהיגי ישראל וחכמיהם) לעשות מעשים ולגזור גזרות כדי לחזק ולשמור את מצוות התורה. כי כל ישראל מצוים שהתורה תשמר, וממילא הם מצוים לעשות את כל הנחוץ כדי שהתורה תשמר. לכן, דרכו של הבבלי פעמים רבות להסביר הלכות רבות ע"י "גזרה שמא...". אם טעמה של תקנה היא "גזרה שמא...", הרי שסמכותם של חכמים לתקן אותה היא בכלל כל הדרשות שתתבארנה להלן במו"ק ה. (הירושלמי ממעט לבאר הלכות בטעמי "גזרה שמא...", והרבה הלכות שהבבלי אומר שהן גזרה, הירושלמי אומר שהן מעקר הדין, או תקנה מטעם אחר, ולא דוקא משום גזרה שמא יחטא, אלא כתקנה בעלת טעם וערך מצד עצמה. (וראה דברינו בר"ה כט: הערה צג ובסכה כט: לא. לב לג: הערה מו ובר"ה ט: הערה מב ובפסחים ד:ה. הערה ז ויבמות כט: הערה קיב, וביבמות סז:סח הערה ריג). אבל הבבלי בדרך כלל יעדיף לבאר באמצעות "גזרה שמא...", גם כאשר הדבר נראה דחוק ורחוק, וגם כאשר נראה שטעם התקנה אחר. למשל, מצאנו בר"ה לא: שהבריתא אומרת שלא יעלו כהנים לדוכן בסנדליהם. וזו אחת התקנות של ריב"ז. כל התקנות של ריב"ז הן תקנות שתוקנו בגלל החורבן, ולכן מתבקש לומר שגם תקנה זו תוקנה זכר לברכת הכהנים במקדש שנעשית ללא נעלים, או שמשום שמכל עבודות הכהנים לא נותרה אלא זאת, תקן ריב"ז שתעשה כבמקדש. (וראה דברינו בתענית כז. ובמנחות קט. הערה קצב). אבל בסוטה מבאר הבבלי שגם תקנה זו היא גזרה שמא יאמרו שהוא פסול. וגם תקנות שונות שתוקנו זכר למקדש, לא מסתפק הבבלי בכך שהן זכר למקדש ואומר שהן שמא יטעו לאחר שיבנה המקדש. גם התקנה שיתבילו כלים הנגמרים בטהרה לקדש, הבבלי לא מבאר שזו מעלה שעשו בקדש אלא שואל למה חששו. הירושלמי לא שואל זאת). הבבלי מבאר תקנות רבות ב"גזרה שמא..." כי בכך הוא נשען על הדרשות שנביא במו"ק ה., ובכך מתבאר היטב מניין כחם של חכמים לתקן. (וראה גם בהקדמה לספרנו בהערה קטו שיש לעשות את כל

דברים כב א, ד, ברכות יט:

התעלמות מאבדה

לא תראה את שור אחיך או את שיו נדחים והתעלמת מהם השב תשיבם לא אחיך: ואם לא קרוב אחיך אליך ולא ידעתו ואספתו אל תוך ביתך והיה עמך עד דרש אחיך אתו והשבתו לו: וכן תעשה לחמרו וכן תעשה לשמלתו וכן תעשה לכל אבדת אחיך אשר תאבד ממנו ומצאתה לא תוכל להתעלם: ס לא תראה את חמור אחיך או שורו נפלים בדרך והתעלמת מהם הקם תקים עמו.

בשני הפסוקים נאמר: "והתעלמת מהם", והפשט הוא: לא תראה ותתעלם, אלא תראה ולא תתעלם. אבל חכמים סמכו כאן דרש שיש מקרים שבהם אתה מתעלם. זה לא הפשט. קשה מאד לקרוא את הפסוק בשלמותו כשזאת כונת המלים. גם הרמב"ם התעלם מהדרשה הזאת. (ומ"מ אין ללמוד מכאן למצוות אחרות, כי כאן הוא אסור ממוני, וסברה הוא שלא יצטרך אדם לעשות עבור ממון חברו מה שאינו עושה עבור ממון עצמו. אבל אי אפשר ללמוד מכאן לצוויים שבין אדם למקום).

והתעלמת מהם פעמים שאתה מתעלם מהם ופעמים שאין אתה מתעלם מהם הא כיצד אם היה כהן והיא בבית הקברות או היה זקן ואינה לפי כבודו או שהיתה מלאכתו מרובה משל חברו לכך נאמר והתעלמת.

ויקרא כא א-ג, יא, ברכות יט:

טומאה למת מצוה

ויאמר ה' אל משה אמר אל הפתנים בני אהרן ואמרף אליהם לנפש לא יטמא בעמיו: כי אם לשארו הקרב אליו לאמו ולאביו ולבנו ולבתו ולאחיו: ולאחתו הבתולה הקרובה אליו אשר לא היתה לאיש לה יטמא.

הנדרש כדי שהמצוות תתקיימה, ומסתבר שעל כך מבוססות גם הדרשות במוק ה. וגם במגלה ז. נבאר שכל תקנות חכמים לא באו אלא כדי לחזק את הנלמד מן התורה). אבל יש דרשות שאין הבבלי יכול לבאר כ"גזרה שמא...", ולכן בר"ה ל. הוא דורש מן הפסוק שעבדינן זכר למקדש, ובכך תבוארנה עוד כמה תקנות. (וראה דברינו בר"ה כה לגבי סמכות חכמים בקדוש החדש). ובמגלה יז. יח. הוא דורש מן הפסוק "כתב זאת זכרון בספר". וראה גם בהקדמה לספרנו בהערה רטז. (ונוסיף ונעיר בעניין דומה: בכמה מקומות בארנו שגם אם גופה של תקנה היא מדברי חכמים, הרי לאחר שכבר קבעו חכמים שיש לתקן תקנה, את התשובה לשאלה כיצד ראוי ורצוי ונכון לקבוע את פרטיה ודקדוקיה וגבולותיה של התקנה אפשר להשיב מתוך למוד התורה, אע"פ שגוף התקנה אינו מה"ת). וראה תענית יב: סוף הערה יב שהראינו שכבר בתנ"ך כשתקנו תקנות מצאו מקורות לסמכותם. וראה גם ערכין ו: הערה ט. (ומסתבר שהאמוראים לא רצו חכמים לבסס את כל סמכות חכמים רק על לא תסור בלבד מכמה טעמים: מפני שלא תסור לא אמור על תקנות אלא על באור דברי התורה, והוא לא אמור אל היחיד אלא אל השופט אשר בשער, והוא תלוי בהיות המורה יושב במקום אשר יבחר ה', והוא אמור על שופט שבימך. וראה דברינו בסנהדרין פז. בשאלה מתי ומי צריך לשמוע לב"ד, ובמיוחד ראה שם הערה רמט בשאלה במה יש לשמוע להם ומה דינם כשטעו. ומשמע שם שיש לשמוע להם דוקא בבאור דברי התורה ובסייגים לתורה). וראה בסוגיא ביבמות פט:צ. : עד היכן כחם של חכמים. וראה על כך גם בדברינו בסנהדרין פז. :

התורה מסימת ב"לה יטמא", בפשטות היא באה ללמד שלקרובים האלה מותר לו להטמא^{מה}.

אבל אפשר לבאר שלקרובים האלה מצוה עליו להטמא^{מז}. שאל"כ למה התירה התורה את האסור? התורה התירה את האסור כיון שאל"כ איש לא יקבור את קרובי הכהנים. לכן צוה התורה שאם ימותו קרובי הכהנים, הם יטמאו. לכן שבה התורה והדגישה "לה יטמא". אם אכן נפרש כך, ממילא למדנו שכל מי שאין מי שיקבור אותו, יקברנו אפילו הכהן. על כהן גדול ונזיר חלים צוויים חמורים יותר, כפי שנאמר על הנזיר:

כָּל יְמֵי הַזִּירוּת לֵה' עַל נַפְשׁ מֵת לֹא יָבֵא: לְאָבִיו וּלְאִמּוֹ לְאָחִיו וּלְאֵחָתוֹ לֹא יִטְמָא לָהֶם בְּמֵתָם כִּי נָזֵר אֱלֹהֵיוֹ עַל רֵאשׁוֹ.

ואולם, לפי מה שבארנו לעיל, כל מי שאין מי שיקבור אותו, יקברנו אפילו הכהן. מעתה, כשאסרה התורה על הכהן הגדול ועל הנזיר להטמא לקרוביהם, ואמרה "ועל כל נפש מת לא יבא לְאָבִיו וּלְאִמּוֹ לֹא יִטְמָא", ועל הנזיר: "על נפש מת לא יבא: לְאָבִיו וּלְאִמּוֹ לְאָחִיו וּלְאֵחָתוֹ לֹא יִטְמָא לָהֶם בְּמֵתָם", לא אסרה עליהם אלא את קרוביהם, אבל את מת המצוה לא אסרה. התורה אמרה שנזיר לא יטמא^{מז} לנפש מת, ואפילו לקרובים שכהן נטמא להם, אבל היא אסרה דוקא את הקרובים, אביו^{מז} אמו^{מז} אחיו^{מז} ואחותו^{מז}, היא לא אסרה מת מצוה. וכבר התבאר שמי שצריך לשמור על עצמו בטהרה, למת מצוה יטמא^{מז}. וראה דברינו בנוזיר מח.-מט.

ולאחתו^{מז} מה תלמוד לומר הרי שהיה הולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו ושמע שמת לו מת יכול יחזור ויטמא אמרת לא יטמא יכול כשם שאינו מטמא להם כך אינו מטמא למת מצוה תלמוד לומר ולאחותו לאחתו הוא דאינו מטמא אבל מטמא הוא למת מצוה.

ר"ע אומר^{מז} נפש אלו הקרובים מת אלו הרחוקים לאביו^{מז} אינו מטמא אבל מטמא הוא למת מצוה לאמו^{מז} היה כהן והוא נזיר לאמו הוא דאינו מטמא אבל מטמא

^{מה} וכך אכן מפרש ר"י בסוטה ג.:

^{מז} ראה דברינו בסוטה ג. ונזיר מג: (ובכמה מקומות משמע שמכאן שגם מצוה עליו להתאבל. וראה מו"ק כ., וראה דברינו ביבמות ס הערה קצב).

^{מז} לתפארת הלשון המדרש דרש כל אחד מהם, אבל הרעיון הוא אחד: נאסר על הכהן הגדול והנזיר להטמא דוקא לקרוביהם, לאביו ולאמו לאחיו ולאחותו. לא נאסר עליהם מת מצוה.

^{מז} כך נראה גם בגמ' בנוזיר מג:מד. המבארת שהתר טומאתו של כהן לקרובו הוא לענין הבאתו לקבורה, ולא לענין שכל בשר שמקורו בקרובו אין בו אסור, שהרי הוא טמא. לכן נטמא רק לעקר הגוף או בשעת מעשה הקבורה גם על פחות מכך, אך אין לו היתר להטמא לכל אבר. הגמ' שם מתרגמת את הכלל הזה לשפת המעשה ופוסקת מה נכלל בכלל הזה ומה לא. וראה שו"ת תשב"ץ ח"ג יג שאומר שהיתר כהנים לקרוביהם הוא משום מת מצוה, שאם לא יקברוהו כהנים לא יהיה מי שיקברנו. ראה גם רמב"ם כלאים י כט, שם משמע שקבורת מת היא כבוד הבריות, שהתורה התירה אסורים שלה מפניה. כהן שנטמא נטמא מפני שגדול כבוד הבריות שדוחה ל"ת. מדברי תוס' (פסחים ט. ד"ה בשפחתו) יש שדיקו שאין כהן נטמא לקרוביו אלא לצורך. וכן פסק רמ"א (יר"ד שעג ה). משמע שאין מצוה ממש להטמא לשם טומאה, אלא חובתו של כל אדם לעסוק בקבורת קרוביו. משמע שאם יש קוברים אחרים לקרובי הכהן, לא יטמא הכהן. שלא צוה עליו התורה להטמא אלא לשם קבורתו. ומשום כך – אם אין קוברים לישראל יטמא אפילו כהן. אמנם, ראשונים רבים סוברים שהכהן רשאי (ואולי אפילו מצוה) להטמא לקרוביו גם שלא לצורך.

הוא למת מצוה לאחיו (ז) שאם היה כ"ג והוא נזיר לאחיו הוא דאינו מטמא אבל מטמא הוא למת מצוה ולאחותו מה ת"ל הרי שהלך לשחוט את פסחו ולמול את בנו ושמע שמת לו מת יכול יטמא אמרת לא יטמא יכול כשם שאין מטמא לאחותו כך אינו מטמא למת מצוה תלמוד לומר (ט) ולאחותו לאחיותו לא יטמא אבל יטמא הוא למת מצוה (זבחים ק).

שמות כ ז, ברכות כ:

זכירת יום השבת

התורה מצוה לזכור את יום השבת ולעשותו:

זְכוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ: שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד וְעָשִׂיתָ כָּל מְלֹאכְתֶּךָ: וְיוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבָּת לַה' אֱלֹהֶיךָ לֹא תַעֲשֶׂה כָּל מְלֹאכָה אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ עֲבָדְךָ וְאִמְתֶּךָ וּבְהֵמָתְךָ וּגְרֶדְךָ אֲשֶׁר בְּשַׁעְרֶיךָ: כִּי שֵׁשֶׁת יָמִים עָשָׂה ה' אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ אֶת הַיָּם וְאֶת כָּל אֲשֶׁר בָּם וַיִּנַּח בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי עַל כֵּן בֵּרַךְ ה' אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת וַיְקַדְּשֶׁהוּ.

במקום אחר נזכר חיוב זה בלשון אחרת:

שָׁמֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ כַּאֲשֶׁר צִוְּךָ ה' אֱלֹהֶיךָ: שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד וְעָשִׂיתָ כָּל מְלֹאכְתֶּךָ: וְיוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבָּת לַה' אֱלֹהֶיךָ לֹא תַעֲשֶׂה כָּל מְלֹאכָה אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ וְעֲבָדְךָ וְאִמְתֶּךָ וְשׂוֹרְךָ וְחֹמְרְךָ וְכָל בְּהֵמָתְךָ וּגְרֶדְךָ אֲשֶׁר בְּשַׁעְרֶיךָ לְמַעַן יָנוּחַ עֲבָדְךָ וְאִמְתֶּךָ כְּמוֹךָ: וְזָכַרְתָּ כִּי עֶבֶד הָיִיתָ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם וַיִּצְאָךָ ה' אֱלֹהֶיךָ מִשָּׁם בְּיַד חֲזָקָה וּבְזֹרֶעַ נְטוּיָה עַל כֵּן צִוְּךָ ה' אֱלֹהֶיךָ לַעֲשׂוֹת אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת.

מהו הצווי לזכור את יום השבת? האם אמור כאן דבר אחד, או שני דברים? האם יש כאן שני צוויים שונים, הראשון לזכור את יום השבת, והשני שלא לעשות בו מלאכה, או שיש כאן צווי אחד: זכור את היום הזה כדי לקדשו מעשיית מלאכה?

התורה מחליפה את לשון זכור בלשון שמור, ומכאן עולה שיש לפרש בדרך השניה שהזכרנו. המצוה היא לזכור את היום, כדי לקדשו ולשמרו מעשיית מלאכה. נמצא שעקר המצוה הוא לא לעשות מלאכה. הזכירה היא כדי שנזכרנו ונקדשנו מעשיית מלאכה. הזכירה היא חלק מהאסור לעשות מלאכה.

לפי זה, כל מי שנאסר בעשיית מלאכה ביום הזה, מצוה לזכרו כדי שלא יעשה מלאכה.

אמר רבא אמר קרא זכור ושמור כל שישנו בשמירה ישנו בזכירה והני נשי הואיל ואיתנהו בשמירה איתנהו בזכירה.

שמות יט טו, ברכות כ: כא:

טהרה לדברי תורה

לפני מתן תורה, שבו שמעו ישראל את דבר ה', הם נטהרו. כפי שנאמר:

וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵךְ אֶל הָעָם וְקִדְשָׁתָם הַיּוֹם וּמָחָר וּכְבָסוּ שְׂמֹלֶתָם: וְהָיוּ נְכֻנִים לַיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי כִּי בַיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי יֵרֵד ה' לְעֵינַי כָּל הָעָם עַל הַר סִינַי: וְהִגְבַּלְתָּ אֶת הָעָם סָבִיב לְאָמֹר הַשְּׁמָרוּ לְכֶם עֲלוֹת בְּהָר וּנְגַע בְּקִצְחוֹ כֹּל הַנֹּגַע בְּהָר מוֹת יוֹמָת: לֹא תִגַּע בּוֹ יָד כִּי סָקוּל יִסְקַל אוֹ יָרֵה יִירֵה אִם בְּהִמָּה אִם אִישׁ לֹא יִחִיָּה בַּמִּשְׁךָ הַיֵּבֵל הַמָּה יַעֲלוּ בְּהָר: וַיֵּרֵד מֹשֶׁה מִן הָהָר אֶל הָעָם וַיְקַדֵּשׁ אֶת הָעָם וַיְכַבְּסוּ שְׂמֹלֶתָם: וַיֹּאמֶר אֶל הָעָם הָיוּ נְכֻנִים לְשִׁלְשֵׁת יָמִים אֶל תִּגְשׁוּ אֶל אִשָּׁה.

אע"פ שישראל לא הוציאו מפיהם את דברי התורה אלא רק שמעו, עליהם להתקדש ולהטהר. מכאן למד רבינא (6) שיש לשמור על טהרה בשעת הלמוד, כל עוד נשמע הקול. אך אין צורך לשמור על טהרה כשלומד בהרהור ואין הקול נשמע. עוד נאמר:

רַק הַשְּׁמָר לָךְ וְשָׁמַר נִפְשֶׁךָ מֵאֵד פֶּן תִּשְׁכַּח אֶת הַדְּבָרִים אֲשֶׁר רָאוּ עֵינֶיךָ וּפָן יִסּוּרוּ מִלְּבָבְךָ כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ וְהוֹדַעְתָּם לְבָנֶיךָ וּלְבְנֵי בָנֶיךָ: יוֹם אֲשֶׁר עָמַדְתָּ לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ בְּחָרֵב בְּאֶמֶר ה' אֵלַי הִקְהַל לִי אֶת הָעָם וְאֲשַׁמְעֵם אֶת דְּבָרַי אֲשֶׁר יְלַמְּדוּן לִירְאָה אֹתִי כֹּל הַיָּמִים אֲשֶׁר הֵם חַיִּים עַל הָאָדָמָה וְאֶת בְּנֵיהֶם יְלַמְּדוּן.

התורה מלמדת כאן שע"י שכל אדם מספר לבנו את אשר ראו עיניו, נמצא שכל עם ישראל ממשיך לזכור את אשר ראו אבותיו, וגם כל אדם ואדם זוכר את מעמד הר סיני כאילו היה בו. כאילו הוא עצמו קבלה מהר סיני. ההודעה לבנים ולבני הבנים היא המשך של מעמד הר סיני. מכאן אפשר להסיק שהיא צריכה להעשות בדומה לו. (3) בטהרה כאמור כאן, וכן (4) באימה וביראה, כמתואר בפרשה שם, תפקידו של כל אדם הוא להעביר לבנו את כל אשר היה בשעת קבלת התורה, ובכלל זה גם החרדה של ההר והעם וכל האמור בפרשה שם. כאשר אדם מלמד את בנו, עליו לעשות זאת בדומה למעמד הר סיני, שהרי הוא מעביר לבנו את מה שראה בהר סיני. ולכן עליו להטהר כמו במעמד הר סיני. (ובכבודות כט. דרשו שילמד כמו שלמד הוא, בחנם). וראה גם דברינו במנחות צט:.

בני ישראל התכוונו למעמד הר סיני במשך שלשה ימים, כדי להטהר מטומאת שכבת זרע. הם לא נדרשו להטהר מנדה וזיבה. מכאן (7) למדו שאסור ללמוד תורה, לפחות תורה חדשה שמתחדשת לאדם באותו זמן, בטומאת קרי. אך מותר ללמוד בטומאות אחרות. טומאה שהטמא בה טמא לשבעה ימים, אינו יכול להטהר למעמד הר סיני, ובכ"ז הוא עומד לפני ה'. מכאן שהטמאים האלה לא נאסרו. למסקנה אין הדבר נלמד מכאן אלא מתקנתו של עזרא.

אמר רבינא (6) זאת אומרת הרהור כדבור דמי דאי סלקא דעתך לאו כדבור דמי למה מהרהר אלא מאי הרהור כדבור דמי יוציא בשפתיו כדאשכחן בסיני.

אמר רבי יהושע בן לוי מנין לבעל קרי שאסור בדברי תורה שנאמר והודעתם לבניך ולבני בניך וסמיך ליה יום אשר עמדת וגו' מה להלן בעלי קריין אסורין (5) אף כאן בעלי קריין אסורין.

והודעתם לבניך ולבני בניך וכתוב בתריה יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחורב מה להלן באימה וביראה וברתת ובזיע (8) אף כאן באימה וביראה וברתת ובזיע

מכאן אמרו (7) הזבים והמצורעים ובאין על נדות מותרים לקרות בתורה ובנביאים ובכתובים לשנות במשנה וגמרא ובהלכות ובאגדות אבל בעלי קריין אסורים.

רבי יהודה בן בתירא היה אומר אין דברי תורה מקבלין טומאה מעשה בתלמיד אחד שהיה מגמגם למעלה מרבי יהודה בן בתירא אמר ליה בני פתח פיך ויאירו דבריך שאין דברי תורה מקבלין טומאה שנאמר הלא כה דברי כאש נאם ה' מה אש אינו מקבל טומאה אף דברי תורה אינן מקבלין טומאה.

דברים ח י, ברכות כא.

ברכת המזון

התורה מצוה את ישראל לזכור את הטובות שעשה להם ה':

וְשָׁמַרְתָּ אֶת מִצְוֹת ה' אֱלֹהֶיךָ לְלַמֵּת בְּדַרְכֵיךָ וּלְיִרְאָה אֹתוֹ: כִּי ה' אֱלֹהֶיךָ מְבִיאֲךָ אֶל אֶרֶץ טוֹבָה אֶרֶץ נַחְלֵי מַיִם עֵינַת וּתְהַמַּת יִצְאִים בְּבִקְעָה וּבְהָר: אֶרֶץ חֹטָה וְשֹׁעֵרָה וְגִפְן וּתְאֵנָה וְרִמּוֹן אֶרֶץ זֵית שֶׁמֶן וְדָבָשׁ: אֶרֶץ אֲשֶׁר לֹא בְּמִסְפַּנֵּת תֹּאכַל בָּהּ לֶחֶם לֹא תַחְסֹר כֹּל בָּהּ אֶרֶץ אֲשֶׁר אֲבִנֶיהָ בְרוֹזל וּמְהַרְרֶיהָ תַחְצֹב נְחֹשֶׁת: וְאָכַלְתָּ וְשָׂבַעְתָּ וּבְרַכְתָּ אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ עַל הָאֶרֶץ הַטֹּבָה אֲשֶׁר נָתַן לָךְ: הַשֶּׁמֶר לָךְ פֶּן תִּשְׁכַּח אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ לְבַלְתִּי שָׁמַר מִצְוֹתָיו וּמִשְׁפָּטָיו וְחֻקֹּתָיו אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה הַיּוֹם: פֶּן תֹּאכַל וְשָׂבַעְתָּ וּבַתִּים טְבִים תִּבְנֶה וְיִשְׁבָּת: וּבִקְרָךְ וּצְאֵנָךְ יִרְבֶּינָךְ וְכֶסֶף וְזָהָב יִרְבֶּה לָךְ וְכֹל אֲשֶׁר לָךְ יִרְבֶּה: וְרָם לְבָבְךָ וְשָׁכַחְתָּ אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ הַמוֹצִיאֲךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית עַבְדִּים: הַמּוֹלִיכְךָ בַּמִּדְבָּר הַגָּדֹל וְהַנּוֹרָא נְחֹשׁ שָׂרָף וְעַקְרָב וְצִמְאוֹן אֲשֶׁר אֵין מַיִם הַמוֹצִיא לָךְ מִיַּם מִצְוֹר הַחֲלָמִישׁ: הַמֵּאֲכִלְךָ מִן בַּמִּדְבָּר אֲשֶׁר לֹא יִדְעוֹן אֲבֹתֶיךָ לְמַעַן עֲנֹתְךָ וּלְמַעַן נִסְתָּךְ לְהִיטִיבְךָ בְּאַחֲרִיתֶךָ: וְאָמַרְתָּ בְּלִבְבְּךָ פָּחִי וְעַצְם יָדִי עָשָׂה לִי אֶת הַחֵיל הַזֶּה: וְזָכַרְתָּ אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ כִּי הוּא הַנֹּתֵן לָךְ כֹּחַ לַעֲשׂוֹת חֵיל לְמַעַן הַקִּים אֶת בְּרִיתוֹ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לְאַבְרָהָם כִּי הוּא הַזֶּה.

כלומר: כאשר ה' נותן לך את הארץ ואתה אוכל ושבע, אל תשכח את ה', זכור אותו וברך אותו. וראה דברינו להלן ברכות לה.⁷¹

פשוטם של דברים הוא שיש לברך את ה' בכל פעם שהאדם שבע. אפשר גם לפרש שהברכה היא על היות השבע בארץ, ולא דוקא על כל אכילה ואכילה. אך כך או כך, המצוה היא ברכה בשעה שהאדם שבע. לברך את ה' ולא לשכוח אותו ולומר כחי ועצם ידי עשה לי את החיל הזה. בכל שעת שביעה יש לברך. משום כך, בסופו של חשבון יש לברך בכל פעם שהאדם שבע.⁷²

⁷¹ אפשר שהדבר דומה למה שכתבנו על קריאת שמע. התורה מצוה שיהיו הדברים האלה על לבנו בכל עת ונדבר בהם בכל עת. וכדי שיהיו בכל עת, יש לקרוא בהם לפחות בשכבנו ובקומנו. (ראה לעיל ברכות ד: י.א., ושם בהערות ד.ו). כך גם יש לברך את ה' כל אימת שהאדם שבע, וממילא יברכהו בשעת שבע בארץ.

מכאן למדו חכמים את ברכת המזון מן התורה. חכמים למדו גם את ברכת התורה, מכך שנאמר: "הַאֲזִינוּ הַשְּׁמַיִם וְאֲדַבְּרָה וְתִשְׁמַע הָאָרֶץ אֲמַרְי פִּי: יַעֲרֹף פְּמָטָר לִקְחֵי תִזְל כְּטַל אֲמַרְתִּי פְּשָׁעִירִם עָלַי רָשָׁא וְכַרְבִּיבִים עָלַי עֵשֶׁב: פִּי שֵׁם ה' אֶקְרָא הִבּוּ גְדֹל לְאֱלֹהֵינוּ". התורה באה ללמד את תאור דרך ה' בהנהגתו את ישראל. אבל לפני שהשירה עוברת לעסוק בתאור דרכו של ה' עם ישראל, כיון שהיא עומדת לדבר בדברי ה', היא פותחת בנתינת גדל לאלהינו. כיון שהיא עומדת לקרוא בשם ה' היא פותחת בגדל לאלהינו. ממילא למדנו שבכל פעם שקוראים בשם ה' יש לתת לו גדל¹. וגם דברי תורה הם קריאה בשם ה', וממילא יש לתת לו גדל לפני למוד תורה.² ונראה שזאת אסמכתא.

אמר רב יהודה מנין לברכת המזון לאחריה מן התורה שנאמר ואכלת ושבעת וברכת מנין לברכת התורה לפנייה מן התורה שנאמר כי שם ה' אקרא הבו גדל לאלהינו.

ויקרא כב לב, ברכות כא:

הקדשת ה' בתוך בני ישראל

וּשְׁמַרְתֶּם מִצְוֹתַי וַעֲשִׂיתֶם אֹתָם אֲנִי ה': וְלֹא תַחֲלִלוּ אֶת שֵׁם קִדְשִׁי וְנִקְדַּשְׁתִּי בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲנִי ה' מְקַדְּשְׁכֶם: הַמוֹצִיא אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְהִיּוֹת לְכֶם לְאֱלֹהִים אֲנִי ה'.

התורה מסכמת את פרשיות המצוות בפרשת אמר (לפני מצוות הרגלים) במלים: "וּשְׁמַרְתֶּם מִצְוֹתַי וַעֲשִׂיתֶם אֹתָם אֲנִי ה': וְלֹא תַחֲלִלוּ אֶת שֵׁם קִדְשִׁי וְנִקְדַּשְׁתִּי בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲנִי ה' מְקַדְּשְׁכֶם: הַמוֹצִיא אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְהִיּוֹת לְכֶם לְאֱלֹהִים אֲנִי ה'". יש לקיים את המצוות כדי ששם ה' יתקדש בתוך בני ישראל. בפשט הפסוק אין כאן צווי אלא נמוק לקיום המצוות, ומ"מ לפי דרכנו למדנו שרצון ה' הוא שיתקדש שם ה' בתוך בני ישראל, כלומר בצבור. מהו השעור הפחות שפחות ממנו אינו צבור? כאן למדים חכמים מכך שנאמר "בתוך בני ישראל" ונאמר "הַקְּדִלּוּ מִתּוֹךְ הָעֵדָה הַזֹּאת וְאֶכְלָה אֹתָם פְּרִגְע". התורה אמרה למשה ולאהרן להקדל מישראל וכנתה אותם עדה. עליהם להקדל משום שישראל נקראו עדה, מכאן שדוקא בתוך עדה יש להקדיש את ה'. ועדה היא לפחות

¹ והרמב"ם למד מכאן שבמקדש עונים ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד.

² וכפי שאומרת הגמ' כאן, אי אפשר ללמוד מברכת המזון לברכת התורה ולהפך, בפשטות, משום שסברה היא שעל המזון יש לברך דוקא כשהוא שבע, ואילו מסברה על הזכרת שם ה' יש לברך לפנייה. (אמנם להלן לה. מובאת סברה הפוכה. וראה דברינו שם הערה עח). ואפשר שהפרכא היא ללא סברה אלא רק שהוכח שיש בזה מה שאין בזה. (וראה להלן כג: שיש הבדל בין נתינת טעם למה הדין נוהג במקרא אחד כך ובמקרה אחר אחרת, לבין פרכא ותשובה) שהרי אפשר לראות כאן שדרך הק"ו האמוראי הוא לאו דוקא ללמד שא' חמור מב', (שהרי אם תאמר כך – בנ"ד הוא עצמו יפרוך את עצמו, שהרי אי אפשר לומר בבת אחת שא' חמור מב' וב' חמור מא'), אלא שאם נוהג דין בא', ובב' נוהג מה שאינו נוהג בא', דין הוא שמה שנוהג בא' ינהג בב'. אא"כ יוכח שיש שאינו נוהג.

קיא

עשרה²¹. ואפשר שזאת אסמכתא, ובפרט שעדה היא לפחות עשרה, אבל במקרה המדובר באותה פרשיה היו יותר²².

אמר רב אדא בר אהבה מנין שאין היחיד אומר קדושה שנאמר ונקדשתי בתוך בני ישראל כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מעשרה מאי משמע דתני רבנאי אחוה דרבי חייה בר אבא אתיא תוך תוך כתיב הכא ונקדשתי בתוך בני ישראל וכתיב התם הברלו מתוך העדה הזאת מה להלן עשרה אף כאן עשרה.

ברכות כא. – ראה סנהדרין סז.:

דברים כג א, ברכות כא:

כנף אב

בפרשת כי תצא מביאה תורה שורה של מצוות הקשורות לאסורי ביאה ואנס:

כי ימצא איש שכב עם אשה בעלת בעל ומתו גם שניהם האיש השכב עם האשה והאשה ובערת הרע מישראל: ס כי יהיה נער בתולה מארשה לאיש ומצאה איש בעיר ושכב עמה: והוצאתם את שניהם אל שער העיר ההוא וסקלתם אתם באבנים ומתו את הנער על דבר אשר לא צעקה בעיר ואת האיש על דבר אשר ענה את אשת רעהו ובערת הרע מקרבך: ס ואם בשדה ימצא האיש את הנער המארשה והחזיק בה האיש ושכב עמה ומת האיש אשר שכב עמה לבדו: ולנער לא תעשה דבר אין לנער חטא מות כי פאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש כן הדבר הזה: כי בשדה מצאה צעקה הנער המארשה ואין מושיע לה: כי ימצא איש נער בתולה אשר לא ארשה ותפשה ושכב עמה ונמצאו: ונתן האיש השכב עמה לאבי הנער חמשים כסף ולו תהיה לאשה תחת אשר ענה לא יוכל שלחה כל ימיו: ס לא יקח איש את אשת אביו ולא יגלה כנף אביו: ס לא יבא פצוע דכא וכרות שפכה בקהל ה': ס לא יבא ממזר בקהל ה' גם דור עשירי לא יבא לו בקהל ה': ס לא יבא עמוני ומואבי בקהל ה' גם דור עשירי לא יבא להם בקהל ה' עד עולם: על דבר אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים בדרך בצאתכם ממצרים ואשר שכר עליך את בלעם בן בעור מפתור ארם נהרים לקללך: ולא אבה ה' אלהיך לשמע אל בלעם ויהפך ה' אלהיך לך את הקללה לברכה כי אהבך ה' אלהיך: לא תדרש שלמם וטבתם כל ימיה לעולם.

נזכרו כאן כמה אסורי ביאה ואנס. נזכרו כאן דיני איש שאונס אשה, אח"כ נאמר שלא יקח איש את אשת אביו ולא יגלה כנף אביו, ואח"כ נזכרו עוד נשים שאסור לבא בהן ולהם אסור

²¹ ראה דברינו בסנהדרין ב.

²² וראה גם בירושלמי שביעית ד ב שלומד מהפסוק הזה שכאשר יש עשרה אנשים יש לקדש את השם ולא לעבור אפילו על עברות קלות מפני פקו"נ. וכן הוא לומד משם שגויים לא מצויים על קדוש השם. ויש מי שלומד זאת ממעשה נעמן.

לבא בקהלנו. אשת אביו נקראת כנף אביו. כך אנו מוצאים גם להלן: "אָרוּר שְׁכַב עִם אִשְׁתְּ אָבִיו כִּי גִלָּה פְּנֵי אָבִיו וְאָמַר פֶּל הָעַם אָמֵן". במה היא נעשית כנף אביו? לדעת חכמים, בכך שנשאה לאביו. ואולם ר' יהודה למד מסוף הפסוק על ראשו. התורה מנמקת את האסור לבא על אשת אביו בכך שהוא מגלה את כנף אביו⁷¹, טעם הדבר מלמד שנאסרה לאו דוקא אשת אביו אלא כל אשה שהיתה לאביו⁷². האמוראים מבארים שר' יהודה למד זאת מכלל הפרשה. כיון שכל הפרק עוסק בביאות שאינן בהכרח חלק מנשואין, מסתבר שגם כשהתורה מזכירה כאן את אשת אביו אין כונתה דוקא אשת אביו, אלא בעולת אביו. היא נעשית כנף אביו בעצם ביאת אביו עליה⁷³. לא יוכל אדם לשאת אשה אשר היתה לאביו. הפרשה כאן לא עוסקת בנשואין דוקא. אבל חכמים סוברים שהפרשה מדברת על אסורים שנעשים בשעה שאדם בא על אשה לאו דוקא ע"י נשואין, לא שהאשה נעשתה אסורה שלא ע"י נשואין. (ואולם, האמוראים מבארים שגם חכמים מודים בשומרת יבם של אביו שהיא כאשת אביו).

אמר רב גידל אמר רב מאי טעמא דרבי יהודה דכתיב לא יקח איש את אשת אביו ולא יגלה (את) כנף אביו כנף שראה אביו לא יגלה וממאי דבאנוסת אביו כתיב דסמיך ליה ונתן האיש השוכב עמה וגו'.

עמוס ד יב, ברכות כג.

כאשר עמוס מנבא על חטאי ישראל הוא אומר:

⁷¹ מסתבר ש"ולא יגלה כנף אביו" הוא הטעם לצווי "לא יקח איש את אשת אביו". בדומה למה שנבאר בקדושין עח. על האסור האמור בכהן גדול: "מאי טעמא לא יקח משום לא יחלל". אמנם, להלן הערה נה נביא כמה קושיות על כך. וראה גם דברינו בסנהדרין נג:נד. הערה קמד על כך שהדברים האמורים כאן נמוקים הם.

⁷² לפי זה, ר' יהודה ילמד מהטעם שנתנה התורה לדבריה, שהתורה נקטה כאן "אשת אביו" כדרכה של תורה לדבר בדרך התר. כמו שנבאר ביבמות יא. הערה מג עיי"ש. וכונת הדברים לכל אשה שהיתה לאביו, שהרי כל הלוקח אשה שהיתה לאביו גלה כנף אביו.

ואולם, אם נבאר כך לכאורה אין עוד צורך בדרשת הסמוכים שהאמוראים מבארים לפיה את דברי ר' יהודה. ואמנם, כפי שנעיר ביבמות ד הערה כו, ממילא הגמ' ביבמות שם מבארת אח"כ את דברי ר' יהודה בדרך של מוכח ומופני, ואפשר שחזרה בה מכך שהוא דורש סמוכים, (והגמ' שם מקשה על כך שר' יהודה דורש סמוכים במשנה תורה גם מדרשת ציצת בכלאים. הגמ' שם מקשה ודנה אם אפשר ללמוד גם את הדרשה הזאת בדרך של מוכח ומופני, וא"כ – אין צורך בסמיכות. וראה מה שדנו ותרצו שם). אמנם, אפשר להשיב על שאלתנו ולבאר שאלמלא הסמוכים לא היינו יודעים מהו כנף אביו, ושמה היינו סוברים שמי שלא היתה מקודשת לאביו אין שמה כנף. (כנף בהקשר של אישות מצאנו גם ברות וביחזקאל, ובהחלט אפשר לבאר שם שהכונה לנשואין).

ועוד קשה על באורנו, הגמ' ביבמות שם אומרת שאינם סמוכים ממש. מדוע אינם סמוכים? הלא סמוכים הם. יש גורסים שם בגמ' שטעם הדבר הוא ש"לא יקח איש את אשת אביו" מפסיק בין האונס לבין "ולא יגלה כנף אביו". ולפי באורנו כאן "לא יקח איש את אשת אביו ולא יגלה כנף אביו" חד הוא. לא יקח כדי שלא יגלה. ומי שגרס כך ודאי לא באר כמו שבארנו.

ועוד קשה על דרשת הסמוכים הנדרשת כאן: איך אפשר ללמוד זאת מהסמיכות ומהפרשה. הלא הפרשה עוסקת באונס וביבאת האונס, ולא בנישואי האנוסה אח"כ לאדם אחר. (אמנם אפשר לתרץ שנשואי האנוסה לאונס דומים לדבר, והם האמורים שם בסמוך לגלוי כנף אביו).

⁷³ דברי ר' יהודה כאן דומים לדבריו שבארנו בסנהדרין עה, אע"פ שלכאורה למדם ממקום אחר.

לְכֹן כַּה אַעֲשֶׂה לְךָ יִשְׂרָאֵל עֵקֶב כִּי זֹאת אַעֲשֶׂה לְךָ הַכּוֹן לְקִרְאֵת אֱלֹהֶיךָ
יִשְׂרָאֵל: כִּי הִנֵּה יוֹצֵר הָרִים וּבֹרֵא רוּחַ וּמַגִּיד לְאָדָם מֶה שְׁחֹ עֲשֶׂה שְׁחַר
עֵיפָה וְדֹרֶף עַל בְּמַתִּי אֶרֶץ ה' אֱלֹהֵי צְבָאוֹת שְׁמוֹ: שְׁמַעוּ אֶת הַדְּבָר הַזֶּה
אֲשֶׁר אֲנֹכִי נֹשֵׂא עֲלֵיכֶם קִינָה בֵּית יִשְׂרָאֵל: נִפְלָה לֹא תוֹסִיף קוּם בְּתוֹלֵת
יִשְׂרָאֵל נְטֹשָׂה עַל אֲדַמְתָּה אֵינן מְקִימָה: כִּי כֹה אָמַר אֲדֹנָי ה' הָעִיר הַיִּצְאָת
אֶלְךָ תִּשְׁאִיר מֵאָה וְהַיִּצְאָת מֵאָה תִּשְׁאִיר עֲשָׂרָה לְבֵית יִשְׂרָאֵל: ס כִּי כֹה
אָמַר ה' לְבֵית יִשְׂרָאֵל דְּרֹשׁוּנִי וְחִיו...

עמוס מדבר על מה שעומד לבוא על ישראל. ועם זאת, כיון שאנו עומדים לפני ה' יוצר
הרים ובורא רוח ומגיד לאדם מה שחוו עשה שחר עיפה ודרף על במתי ארץ ה' אלהי צבאות
שמו, עלינו להתכונן לקראתו. ממילא למדנו שלפני שאנו עומדים לפני ה' יש להכין את
עצמנו כראוי.

אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן הנצרך לנקביו הרי זה לא יתפלל משום שנאמר הכון
לקראת אלהיך ישראל.

מתקיף לה רב ששת טריחותא למיסר המייניה ועוד ליקו הכי וליצלי משום שנאמר הכון לקראת
אלהיך ישראל. רבא בר רב הונא רמי פוזמקי ומצלי אמר הכון לקראת וגו' רבא שדי גלימיה ופכר
ידיה ומצלי אמר כעבדא קמיה מריה אמר רב אשי חזינא ליה לרב כהנא כי איכא צערא בעלמא שדי
גלימיה ופכר ידיה ומצלי אמר כעבדא קמי מריה כי איכא שלמא לביש ומתכסי ומתעטף ומצלי אמר
הכון לקראת אלהיך ישראל. (שבת י.)

במדבר לא ג, ברכות כד.

הסתכלות באשה

נאמר "וַיִּקְרַב אֶת קַרְבֵּן ה' אִישׁ אֲשֶׁר מָצָא כְּלִי זָהָב אֲצַעְדָּה וְצַמִּיד טַבַּעַת עֲגִיל וְכוּמָז לְכַפֵּר
עַל נַפְשֹׁתֵינוּ לְפָנֵי ה'". מכאן דרש רב ששת על דרך האסמכתא שדין טבעת כדין כומז,
והמסתכל במקום טבעת כמסתכל במקום כומז.

אמר רב ששת למה מנה הכתוב תכשיטין שבחוץ עם תכשיטין שבפנים לומר לך כל המסתכל
באצבע קטנה של אשה כאילו מסתכל במקום התורף.

ישעיהו מז ב-ג, ברכות כד.

מהי ערוה

לא התבאר בכתובים אלו חלקים בגוף הם בגדר ערוה. ואולם אפשר ללמוד זאת לפי דרכנו
מכתובים שונים שעסקו בנושאים אחרים. ישעיהו מנבא נבואת פורענות על בבל שתרד
מגדולתה:

רְדִי וּשְׁבִי עַל עֵפֶר בְּתוֹלֵת בַּת בְּבַל שְׁבִי לְאֶרֶץ אֵינן כְּסָא בַת כְּשָׂדִים כִּי לֹא
תוֹסִיפִי יִקְרָאוּ לְךָ רַבָּה וְעַנְגָּה: קַחִי רַחִים וְטַחֲנִי קַמַּח גְּלִי צַמְתָּךְ חֲשָׁפִי
שָׁבַל גְּלִי שׁוֹק עֲבָרֵי נְהָרוֹת: תִּגְלַל עֲרוֹתֶךָ גַּם תִּרְאֶה חֲרָפְתֶךָ נִקְּם אֶקַּח וְלֹא
אֶפְגַּע אָדָם.

ישעיהו אומר כאן: גְּלִי שׁוֹק עֲבָרֵי נְהִירוֹת: תִּגְלַל עֲרוֹתָךְ... כלומר: ע"י שהיא מגלה את שוקה תגל ערותה. מכאן ששוק היא ערוה.
בשיר השירים נאמר:

יוֹנְתִי בַחֲגוּי הַסֶּלַע בְּסֶתֶר הַמַּדְרָגָה הִרְאִינִי אֶת מַרְאֵיךְ הַשְּׂמִיעִינִי אֶת קוֹלְךָ
כִּי קוֹלְךָ עָרַב וּמַרְאֵיךָ נְאוּהָ:

ועוד נאמר:

הִנֵּן יָפָה רַעֲיָתִי הִנֵּן יָפָה עֵינֶיךָ יוֹנִים מִבְּעַד לְצַמְתְּךָ שְׁעָרְךָ כְּעֶדֶר הָעֹזִים
שְׁגָלְשׁוּ מִהַר גִּלְעָד: שְׁנִיךָ כְּעֶדֶר הַקְּצוּבוֹת שְׁעָלוּ מִן הַרְחָצָה שְׁכָלָם
מִתְאַיְמוֹת וְשִׁכְלָה אֵין בָּהֶם: כְּחוּט הַשְּׂנִי שִׁפְתֵיךָ וּמִדְּבָרֶיךָ נְאוּהָ כְּפֶלַח
הַרְמוֹן רִקְתָּךְ מִבְּעַד לְצַמְתְּךָ: כְּמַגְדֵּל דְּוִיד צְוֹאֲרֶךָ בְּנוֹי לְתַלְפִּיּוֹת אֶלֶף הַמְּגִן
תְּלִוֵי עָלְיוֹ כָּל שְׁלֹטֵי הַגְּבוּרִים: שְׁנֵי שְׂדֵיךָ כְּשְׁנֵי עֲפָרִים תְּאוּמֵי צְבִיָּה
הַרוֹעִים בְּשׁוֹשְׁנִים.

המשורר משווה מראה לקול, מכאן שהקול כמראה¹². המשורר מתאר את יפיה של האשה, ומתאר את שעה. מכאן סמך רב ששת לומר ששער הוא ערוה. וקשה איך משמע מהפסוקים האלה שהוא ערוה. אין כאן רמז לכך. ועוד. הלא נזכרו כאן גם עיניך, שניך, שפתותיך, הגם אלה ערוה?

אמר רב חסדא שוק באשה ערוה שנאמר גלי שוק עברי נהרות וכתוב תגל ערותך וגם תראה חרפתך
אמר שמואל קול באשה ערוה שנאמר כי קולך ערב ומראך נאוה אמר רב ששת שער באשה ערוה
שנאמר שערך כעדר העזים.

ברכות כד: – ראה כתובות קיא.

דברים כג יג-טו, ברכות כה.:

שמירה על קדושה

התורה מצוה לשמור על קדושת המחנה:

כִּי תֵצֵא מִחֲנֵה עַל אִיבֶיךָ וְנִשְׁמַרְתָּ מִכָּל דְּבַר רָע: כִּי יִהְיֶה בְּךָ אִישׁ אֲשֶׁר לֹא
יִהְיֶה טָהוֹר מִקִּרְוָה לְיִלְהָ וְיֵצֵא אֶל מַחוּץ לְמַחֲנֵה לֹא יָבֹא אֶל תּוֹךְ הַמַּחֲנֵה:
וְהָיָה לְפָנֹת עָרַב יִרְחֹץ בְּמַיִם וּכְבֹּא הַשֶּׁמֶשׁ יָבֹא אֶל תּוֹךְ הַמַּחֲנֵה: וְיָד תִּהְיֶה
לְךָ מַחוּץ לְמַחֲנֵה וְיֵצֵאתָ שָׁמָּה חוּץ: וְיָתֵד תִּהְיֶה לְךָ עַל אֲזִנֶּךָ וְהָיָה בְּשִׁבְתְּךָ
חוּץ וְחִפְרָתָה בָּהּ וְשִׁבְתָּ וְכִסִּיתָ אֶת צִאֲתֶיךָ: כִּי ה' אֱלֹהֶיךָ מִתְּהַלֵּךְ בְּקִרְבְּךָ
מִחֲנֶךָ לְהַצִּילְךָ וְלָתֵת אִיבֶיךָ לְפָנֶיךָ וְהָיָה מִחֲנֶיךָ קְדוֹשׁ וְלֹא יִרְאֶה בְּךָ עֲרוֹת
דְּבַר וְשָׁב מֵאֲחֵרֶיךָ.

הדברים אמורים בצבא. לא התפרש בתורה כיצד יש לנהוג בעניינים שבקדושה. אבל כיון שלמדנו מהי קדושה לעניין מחנה, אפשר ללמוד מכאן כיצד יש לשמור על דברים

¹² וראה גם ירושלמי חלה ב א שהביא מקור אחר לדבר.

קטו

שבקדושה. אם כך יש לשמור על קדושה במחנה, מסתבר שכך יש לשמור על קדושה בכל מקום שבו עלינו לנהוג בקדושה. יתר על כן, הפרשיה אומרת: "כִּי ה' אֱלֹהֶיךָ מִתְהַלֵּךְ בְּקֶרֶב מִחֲנֶךָ לְהַצִּילְךָ וְלָתֵת אִיבֶיךָ לְפָנֶיךָ וְהָיָה מִחֲנֶיךָ קְדוֹשׁ וְלֹא יִרְאֶה בְּךָ עֲרֹת דָּבָר וְשָׁב מֵאֲחֲרֶיךָ". לפי דרכנו למדנו שבמקום שבו ה' אֱלֹהֶיךָ מִתְהַלֵּךְ, שם צריך וְהָיָה מִחֲנֶיךָ קְדוֹשׁ וְלֹא יִרְאֶה בְּךָ עֲרֹת דָּבָר. כלומר: לשמור על הדברים האמורים כאן: טהרה ושמירה על קדושה מפני צואה וכד'. וכן: שלא יִרְאֶה בְּךָ עֲרֹת דָּבָר, כלומר שלא תראה ערוה. לא לקרוא דברי קדושה כאשר אדם נטמא במקרה לילה, לצאת במקום מיוחד בחוץ ולא לעסוק בקדושה כנגד מי רגלים, ואת הצואה יש לכסות. (6) אם היא גלויה אין זו קדושה, כפי שעולה מן הפרשיה כאן. לא כתוב בפרשיה שצריך לכסות מי רגלים, ומסתבר שטעם הדבר שהם נספגים בקרקע. לכן (7) לא נאסרו אלא הם עצמם, אבל צואה פוגמת בקדושה כל עוד אינה מכוסה. אם (8) היא מכוסה – אינה פוגמת. לא בראה תלוי הדבר.

את חסר הקדושה מתארת התורה כ"ולא יִרְאֶה בְּךָ עֲרֹת דָּבָר וְשָׁב מֵאֲחֲרֶיךָ". ראיית ערוה נזכרת במקומות רבים בתורה¹¹. כאן משמעות הדבר היא שאם לא ננהג בקדושה, תראה ערותנו וה' ישוב מאחרינו. מעצם העובדה שהתורה השתמשה בבטוי הזה יכולים אנו ללמוד שראית ערוה סותרת את הקדושה. (9) כל עוד הערוה נראית, אין זו קדושה. שאל"כ, לא היתה התורה משתמשת כאן בבטוי הזה. ממילא למדנו שכאשר ה' מתהלך וכאשר עומדים מול ה', אסור שיראה בנו ערות דבר. מכאן שאדם לא יכול לעמוד מול ה' ולהתפלל ולברך כאשר הוא ערום.

ואולם, (10) על הערוה נאמר כאן "ולא יִרְאֶה בְּךָ עֲרֹת דָּבָר". אם היא נראית – אין זו קדושה. על הצואה נאמר רק "וְשָׁבַת וְכִסִּיתָ אֶת צֵאֲתָךְ". די בכך שהיא מכוסה. וגם את טעם הדבר הזה קל לבאר על דרך הסברה. וראה להלן שבת קנ. על מצורע נאמר:

וְהִצְרֹעַ אֲשֶׁר בוּ הִנָּגַע בְּגִדָיו יִהְיוּ פְרָמִים וְרָאִשוּ יִהְיֶה פְרוּעַ וְעַל שִׁפְסָם יַעֲטֶה וְטָמֵא טָמֵא יִקְרָא: כָּל יְמֵי אֲשֶׁר הִנָּגַע בוּ טָמֵא טָמֵא הוּא בְּדָד יֵשֵׁב מִחוּץ לַמַּחֲנֶה מוֹשְׁבוֹ.

המצורע טמא ולכן אינו יכול לשבת במחנה, משמע ששיבתו היא הגורמת טומאה. מקום שיבת המצורע טמא. לכן הוא צריך להזהיר את הקרב אליו. ואולם, דין זה נאמר על מחנה ישראל במדבר ודוקא על מצורע, בפרשית מחנה היוצא למלחמה לא נאמר דין זה. מי רגלים וצואה סותרים את הקדושה גם שלא במקום שיבתם של ישראל. התורה מצוה ליחד להם מקום מיוחד מחוץ למחנה כדי שלא יהיה במחנה (11) אפילו בדרך עראי. אבל מצורע אינו מטמא אלא בישיבת קבע במקום ישיבת קבע. אמנם, אביי לומד ממצורע לכאן, ואפשר

¹¹ אחד המקומות שבהם נזכרה ראית ערוה היא אצל נח: "וַיִּרְאֵה חָם אֲבִי כְנָעַן אֶת עֲרֹת אָבִיו וַיַּגֵּד לְשֵׁנֵי אָחִיו בְּחוּץ: וַיִּקַּח שָׁם וַיִּפֹּת אֶת הַשְּׂמֹלֶה וַיִּשְׁימוּ עַל שִׁכְמָם שְׁנֵיהֶם וַיִּלְכוּ אֲחֵרֵנִית וַיִּכְסּוּ אֶת עֲרֹת אָבִיהֶם וּפְגִיחָם אֲחֵרֵנִית וְעֲרֹת אָבִיהֶם לֹא רָאוּ". מכאן אפשר ללמוד (1) שגם ערות נח ובניו ערוה היא וראיתה אסורה. (חכמים לומדים זאת מהפסוק העוסק בשם ויפת ולא מהפסוק העוסק בחם, כי מעשה חם מתפרש שסרסו או רבעו (או בא על אשתו), אבל על שם ויפת אומרת התורה שלא ראו כלל).

שטעמו משום שבשני המקרים מדובר על מחנה. המחנה צריך להיות קדוש. דבר שעובר דרך עראי – לא על זה מדובר בפרשה ולא זה מה שנאסר. האם כל הגוף צריך להיות בקדושה בשעת עבודת ה' ? רבא (1) מבאר שרב חסדא (שמאד מחמיר בענינים אלה לכל ארך הסוגיא) לומד שלא. שהרי כל אברי הגוף מהללים את ה', שנאמר "פֶּל הַנְּשָׁמָה תְהִלֵּל יְהוָה הַלְלוּ יְהוָה". ואילו רב הונא המקל אומר שגם ע"פ הפסוק הזה לא כל האברים מהללים את ה' אלא רק הנשמה¹⁰. (ואולי הדבר קשור לדרשה שנביא להלן ברכות מג: , אם כי לכאורה נראה שאין קשר).

רבי יונתן רמי (7) כתיב ויד תהיה לך מחוץ למחנה ויצאת שמה חוץ וכתיב ויתד תהיה לך וגו' וכסית את צאתך הא כיצד כאן בגדולים כאן בקטנים.

ורבא (8) אמר לך התם בקביעותא תליא מילתא דכתיב בדד ישב מחוץ למחנה מושבו הכא והיה מחניך קדוש אמר רחמנא והא ליכא.

צואה בעששית מותר לקרות קריאת שמע כנגדה דצואה (6) בכסוי תליא מילתא והא מיכסיא ערוה בעששית אסור לקרות קריאת שמע כנגדה (9) ולא יראה בך ערות דבר (10) אמר רחמנא והא קמיתחזיא.

אינהו (11) נמי איקרו ערוה דכתיב וערות אביהם לא ראו.

(1) צואה על בשרו או ידו מונחת בבית הכסא רב הונא אמר מותר לקרות קריאת שמע רב חסדא אמר אסור לקרות קריאת שמע אמר רבא מאי טעמא דרב הונא דכתיב כל הנשמה תהלל יה ורב חסדא אמר אסור לקרות קריאת שמע מאי טעמא דרב חסדא דכתיב כל עצמותי תאמרנה ה' מי כמוך.

בראשית א, ברכות כו.

ראש היום

בְּרֵאשִׁית בְּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ : וְהָאָרֶץ הָיְתָה תְהוֹ וְבָהוּ וְחֹשֶׁךְ עַל פְּנֵי תְהוֹם וְרוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת עַל פְּנֵי הַמַּיִם : וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי אוֹר וַיְהִי אוֹר : וַיֵּרָא אֱלֹהִים אֶת הָאוֹר כִּי טוֹב וַיַּבְדֵּל אֱלֹהִים בֵּין הָאוֹר וּבֵין הַחֹשֶׁךְ : וַיִּקְרָא אֱלֹהִים לְאוֹר יוֹם וְלַחֹשֶׁךְ קָרָא לַיְלָה וַיְהִי עֶרֶב וַיְהִי בֹקֶר יוֹם אֶחָד : פ וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי רָקִיעַ בְּתוֹךְ הַמַּיִם וַיְהִי מַבְדִּיל בֵּין מַיִם לְמַיִם : וַיַּעַשׂ אֱלֹהִים אֶת הַרְקִיעַ וַיַּבְדֵּל בֵּין הַמַּיִם אֲשֶׁר מִתַּחַת לְרַקִּיעַ וּבֵין הַמַּיִם אֲשֶׁר מֵעַל לְרַקִּיעַ וַיְהִי כֵן : וַיִּקְרָא אֱלֹהִים לְרַקִּיעַ שָׁמַיִם וַיְהִי עֶרֶב וַיְהִי בֹקֶר יוֹם שֵׁנִי : פ וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יִקְוּ הַמַּיִם מִתַּחַת הַשָּׁמַיִם אֶל מְקוֹם אֶחָד וַתֵּרָא הַיַּבְּשָׁה וַיְהִי כֵן : וַיִּקְרָא אֱלֹהִים לַיַּבְּשָׁה אָרֶץ וּלְמַקְוֵה הַמַּיִם קָרָא יַמִּים וַיֵּרָא אֱלֹהִים כִּי טוֹב : וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים תִּדְשָׂא הָאָרֶץ דְּשָׂא עֵשֶׂב מִזְרִיעַ זֶרַע עֵץ פְּרִי עֵשֶׂה פְרִי לְמִינֹו אֲשֶׁר זָרְעוּ בּוֹ עַל הָאָרֶץ וַיְהִי כֵן : וַתּוֹצֵא הָאָרֶץ דְּשָׂא עֵשֶׂב מִזְרִיעַ זֶרַע לְמִינֵהוּ וְעֵץ פְּרִי אֲשֶׁר זָרְעוּ בּוֹ לְמִינֵהוּ וַיֵּרָא אֱלֹהִים כִּי טוֹב : וַיְהִי עֶרֶב וַיְהִי בֹקֶר יוֹם שְׁלִישִׁי : פ וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי מְאֹרֹת בְּרַקִּיעַ הַשָּׁמַיִם לְהַבְדִּיל בֵּין הַיּוֹם וּבֵין הַלַּיְלָה וְהָיוּ לְאֹתוֹת וּלְמוֹעֲדִים וּלְיָמִים

¹⁰ רבא מביא את דרשת רב הונא לפני דרשת רב חסדא. אלא שפשוט שהדבר הפוך. רבא הביא לביאור דעת רב הונא פסוק הפותח ב"כל" היא כתשובה לרב חסדא שהביא פסוק הפותח ב"כל".

וּשְׁנַיִם: וְהָיוּ לְמֵאוֹת בְּרִקיעַ הַשָּׁמַיִם לְהָאִיר עַל הָאָרֶץ וַיְהִי כֵן: וַיַּעַשׂ אֱלֹהִים אֶת שְׁנֵי הַמְּאֹרֹת הַגְּדֹלִים אֶת הַמְּאֹר הַגָּדֹל לְמַמְשֶׁלֶת הַיּוֹם וְאֶת הַמְּאֹר הַקָּטָן לְמַמְשֶׁלֶת הַלַּיְלָה וְאֶת הַכּוֹכָבִים: וַיִּתֵּן אֹתָם אֱלֹהִים בְּרִקיעַ הַשָּׁמַיִם לְהָאִיר עַל הָאָרֶץ: וְלִמְשַׁל בַּיּוֹם וּבַלַּיְלָה וּלְהַבְדִּיל בֵּין הָאֹר וּבֵין הַחֹשֶׁךְ וַיֵּרָא אֱלֹהִים כִּי טוֹב: וַיְהִי עֶרֶב וַיְהִי בֹקֶר יוֹם רִבְעִי: פ וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יִשְׂרָצוּ הַמַּיִם שָׂרָץ נֶפֶשׁ חַיָּה וְעוֹף יְעוֹפֵף עַל הָאָרֶץ עַל פְּנֵי רִקיעַ הַשָּׁמַיִם: וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת הַתַּנִּינִם הַגְּדֹלִים וְאֶת כָּל נֶפֶשׁ הַחַיָּה הַרְמֵשֶׁת אֲשֶׁר שָׂרָצוּ הַמַּיִם לְמִינֵהֶם וְאֶת כָּל עוֹף פְּנֵי הָאָרֶץ לְמִינֵהוּ וַיֵּרָא אֱלֹהִים כִּי טוֹב: וַיִּבְרָךְ אֹתָם אֱלֹהִים לֵאמֹר פְּרוּ וּרְבוּ וּמְלֵאוּ אֶת הַמַּיִם בַּיַּמִּים וְהָעוֹף יִרְבֶּה בְּאֶרֶץ: וַיְהִי עֶרֶב וַיְהִי בֹקֶר יוֹם חַמִּישִׁי: פ וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים תּוֹצֵא הָאָרֶץ נֶפֶשׁ חַיָּה לְמִינָהּ בְּהֵמָה וּרְמֵשׁ וְחַיֵּת אֶרֶץ לְמִינָהּ וַיְהִי כֵן: וַיַּעַשׂ אֱלֹהִים אֶת חַיֵּת הָאָרֶץ לְמִינָהּ וְאֶת הַבְּהֵמָה לְמִינָהּ וְאֶת כָּל רְמֵשׁ הָאֲדָמָה לְמִינָהּ וַיֵּרָא אֱלֹהִים כִּי טוֹב: וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים נַעֲשֵׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כְּדְמוּתֵנוּ וְיִרְדּוּ בְדִגְתַּי הַיָּם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּבַבְּהֵמָה וּבְכָל הָאָרֶץ וּבְכָל הַרְמֵשׁ הַרְמֵשׁ עַל הָאָרֶץ: וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם בְּצַלְמוֹ בְּצֶלֶם אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם: וַיִּבְרָךְ אֹתָם אֱלֹהִים וַיֹּאמֶר לָהֶם אֱלֹהִים פְּרוּ וּרְבוּ וּמְלֵאוּ אֶת הָאָרֶץ וּכְבִשְׁתֶּה וְיִרְדּוּ בְדִגְתַּי הַיָּם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּבְכָל חַיָּה הַרְמֵשֶׁת עַל הָאָרֶץ: וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים הִנֵּה נֹתְתִי לָכֶם אֶת כָּל עֵשֶׂב זֶרַע אֲשֶׁר עַל פְּנֵי כָל הָאָרֶץ וְאֶת כָּל הָעֵץ אֲשֶׁר בּוֹ פְּרִי עֵץ זֶרַע זֶרַע לָכֶם יִהְיֶה לְאֹכְלָהּ: וְלִכְל חַיֵּת הָאָרֶץ וְלִכְל עוֹף הַשָּׁמַיִם וְלִכְל רוֹמֵשׁ עַל הָאָרֶץ אֲשֶׁר בּוֹ נֶפֶשׁ חַיָּה אֶת כָּל יֶרֶק עֵשֶׂב לְאֹכְלָהּ וַיְהִי כֵן: וַיֵּרָא אֱלֹהִים אֶת כָּל אֲשֶׁר עָשָׂה וְהִנֵּה טוֹב מְאֹד וַיְהִי עֶרֶב וַיְהִי בֹקֶר יוֹם הַשֵּׁשִׁי: פ וַיִּכְלוּ הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ וְכָל צְבָאָם: וַיִּכְלֵ אֱלֹהִים בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה: וַיִּבְרָךְ אֱלֹהִים אֶת יוֹם הַשְּׁבִיעִי וַיְקַדֵּשׁ אֹתוֹ כִּי בּוֹ שָׁבַת מְקַל מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר בָּרָא אֱלֹהִים לַעֲשׂוֹת.

התורה מסכמת כל יום ויום מימי הבריאה בפסוק "וַיְהִי עֶרֶב וַיְהִי בֹקֶר יוֹם..."^o. מכאן למדו חכמים שיום הוא ערב ואח"כ בקר^o.

תהלים עב ה, ברכות כט:

לְשִׁלְמָה אֱלֹהִים מִשְׁפָּטֶיךָ לְמִלְךָ תֵּן וְצִדְקָתְךָ לְבֵן מְלֶכֶךְ: יְדִין עַמֶּךָ בְּצִדְקָה וְעֲנִיֶיךָ בְּמִשְׁפָּט: יִשְׂאוּ הָרִים שְׁלוֹם לְעַם וּגְבָעוֹת בְּצִדְקָה: יִשְׁפֹּט עֲנִיֵי עַם וַיִּשְׁעַל לְבָנֵי אֲבִיוֹן וַיִּדְכֵּא עוֹשֶׁק: יִירָאוּךָ עַם שְׁמֵשׁ וְלִפְנֵי יָרֵחַ דֹּר דֹּרִים:

^o ותמוה למה למדו זאת מכאן, בפרט שאת הפסוק הזה אפשר לפרש אחרת (ואכן יש מפרשים אחרת). ואמנם מפרשים אלה לא היו בזמן חז"ל, אבל הפסוק יכול להתפרש גם אחרת), ולא למדו זאת מפסוקים מפורשים כמו מערב עד ערב או עד יום האחד ועשרים לחדש בערב. (וכפי שבארנו בר"ה כ: וחולין פג:). וראה רשב"ם בראשית א ה שאמר שמכאן עולה דוקא להפך.

כך מהללים את מלך ישראל, עם זריחת השמש ועם שקיעתה. ואם למלך ישראל כך – לממ"ה הקב"ה עאכ"ו. יש לשבחו עם זריחת השמש ולפני שקיעתה. אמנם, למרות המעלה הגדולה של תפלה סמוך לשקיעה, אומרים חכמי א"י שטוב יותר להתפלל בעוד היום גדול, כי אז אין חשש שישכח ולא יתפלל.

אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן מצוה להתפלל עם דמדומי חמה ואמר רבי זירא מאי קראה ייראוך עם שמש ולפני ירח דור דורים לייטי עלה במערבא אמאן דמצלי עם דמדומי חמה מאי טעמא דלמא מיטרפא ליה שעתא.

מלכים א ה, ברכות ל.

כוון התפלה

ביום חנכת המקדש עמד שלמה לפני ה' והסביר לשם מה בנה את המקדש. שלמה פתח בשאלה: הלא אי אפשר להגביל את ה' במקום, וא"כ – מקדש למה? ⁸⁰ שלמה משיב על השאלה ומבאר שתפקידו של הבית הוא שישראל יתפללו אל ה' דרך הבית, וה' ישמע מן השמים:

ויעמד שלמה לפני מזבח ה' נגד פל קהל ישראל ויפוש בפיו השמים: ויאמר ה' אלהי ישראל אין כמוך אלהים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת שמר הברית והחסד לעבדיך החלכים לפניך בכל לבם: אשר שמרת לעבדיך דוד אבי את אשר דברת לו ותדבר בפיו ובניך מלאת כיום הזה: ועתה ה' אלהי ישראל שמר לעבדיך דוד אבי את אשר דברת לו לאמר לא יפרת לך איש מלפני ישוב על פסא ישראל רק אם ישמרו בניך את דרכם ללכת לפני פאשר הלכת לפני: ועתה אלהי ישראל יאמן נא דבריך אשר דברת לעבדיך דוד אבי: כי האמנם ישוב אלהים על הארץ הנה השמים ושמי השמים לא יכללוך אף כי הבית הזה אשר בניתי: ופנית אל תפלת עבדיך ואל תחנתו ה' אלהי לשמע אל הרנה ואל התפלה אשר עבדיך מתפלל לפניך היום: להיות עינך פתחות אל הבית הזה לילה ויום אל המקום אשר אמרת יהיה שמי שם לשמע אל התפלה אשר יתפלל עבדיך אל המקום הזה: ושמעך אל תחנת עבדי ועמך ישראל אשר יתפללו אל המקום הזה ואתה תשמע אל מקום שבתך אל השמים ושמעך וסלחת: את אשר יחטא איש לרעהו ונשא בו אלה להאלתו ובא אלה לפני מזבחתך בבית הזה: ואתה תשמע השמים ועשית ושפטת את עבדיך להרשיע רשע לתת דרכו בראשו ולהצדיק צדיק לתת לו כצדקתו: ס בהנגף עמך ישראל לפני אויב אשר יחטאו לך ושובו אליך והודו את שמך והתפללו והתחננו

⁸⁰ פשוט שצריך לבנות מקדש, שהרי הדבר אמור בפירוש בתורה, וראה גם דברינו בעירוויין ב.: ובהערות שם. ובשבועות יד: טו.. ובמקומות רבים אומרת התורה לבוא ולעלות אל המקום אשר יבחר ה'. וכך הוא לאורך כל פרשת ראה. ואולם, עדין יש צורך להסביר מה טעם הצווי. ואת זאת עושה כאן שלמה. וראה מה שאמרנו על כך ביבמות קה: וראה גם ביומא נד. הערה קג. וראה גם בשבועות טז. הערה מג.

אליך בבית הגז: ואתה תשמע השמים וסלחת לסלחת עמך ישראל והשבתם אל האדמה אשר נתת לאבותם: ס בהעצר שמים ולא יהיה מטר כי יחטאו לך והתפללו אל המקום הגז והודו את שמך ומחטאתם ישוּבוּן כי תענם: ואתה תשמע השמים וסלחת לסלחת עמך ישראל כי תורים את הדרך הטובה אשר ילכו בה ונתתה מטר על ארצך אשר נתתה לעמך לנחלה: ס רעב כי יהיה בארץ דבר כי יהיה שדפון ירקון ארבה חסיל כי יהיה פי יצר לו איבו בארץ שעריו כל נגע כל מחלה: כל תפלה כל תחנון אשר תהיה לכל האדם לכל עמך ישראל אשר ידעון איש נגע לכבו ופרש כפיו אל הבית הגז: ואתה תשמע השמים מכון שבתך וסלחת ועשית ונתת לאיש ככל דרכיו אשר תדע את לבבו כי אתה ידעת לבדך את לבב כל בני האדם: למען יראוך כל הימים אשר הם חיים על פני האדמה אשר נתתה לאבותינו: וגם אל הנכרי אשר לא מעמך ישראל הוא ובא מארץ רחוקה למען שמך: כי ישמעון את שמך הגדול ואת דך החזקה וזרעך הנטויה ובא והתפלל אל הבית הגז: אתה תשמע השמים מכון שבתך ועשית ככל אשר יקרא אליך הנכרי למען ידעון כל עמי הארץ את שמך ליראה אתך כעמך ישראל ולדעת כי שמך נקרא על הבית הגז אשר בניתו: כי יצא עמך למלחמה על איבו בדרך אשר תשלחם והתפללו אל ה' דרך העיר אשר בחרת בה והבית אשר בנית לשמך: ושמעת השמים את תפלתם ואת תחנונם ועשית משפטם: כי יחטאו לך פי אין אדם אשר לא יחטא ואנפת כם ונתתם לפני אויב ושבום שביהם אל ארץ האויב רחוקה או קרובה: והשיבו אל לבם בארץ אשר נשבו שם וישבו והתחנונו אליך בארץ שביהם לאמר חטאנו והעוינו רשענו: וישבו אליך בכל לבכם ובכל נפשם בארץ איביהם אשר שבו אתם והתפללו אליך דרך ארצם אשר נתתה לאבותם העיר אשר בחרת והבית אשר בנית לשמך: ושמעת השמים מכון שבתך את תפלתם ואת תחנונם ועשית משפטם: וסלחת לעמך אשר חטאו לך ולכל פשעיהם אשר פשעו בה ונתתם לרחמים לפני שביהם ורחמים: כי עמך ונחלתך הם אשר הוצאת ממצרים מתוך פור הברזל: להיות עיניך פתחות אל תחנון עבדך ואל תחנון עמך ישראל לשמע אליהם בכל קראם אליך: כי אתה הבדלתם לך לנחלה מפל עמי הארץ כאשר דברת ביד משה עבדך בהוציאך את אבותינו ממצרים ה' ה'."

מדברי שלמה משמע שגם מי שאינו בארץ (ב) מתפלל דרך הארץ, וגם מי שבמלחמה (ג) מתפלל דרך העיר, ושניהם מתפללים דרך הבית ודרך העיר, מתפלל אליך, אל ה'. (ד) ה' הוא השומע אליך, אל ה'. גם המתפלל דרך הבית ודרך העיר, מתפלל אליך, אל ה'. (ה) ה' הוא השומע ממכון שבתו. גם כאשר נאמר והתפללו אל ה' דרך העיר אשר בחרת או והתפללו אליך דרך ארצם, המלים "אל ה'" נאמרו לפני המלים "דרך העיר", עקר התפלה היא אל ה' שישמע מן השמים. מכאן שהכל מתפללים אל ה', גם מי שאינו יודע היכן הבית. אבל לכתחילה – מכל

מקום בעולם מתפללים דרך הארץ ודרך העיר. מכאן שמי שבחו"ל מכוון את לבו לארץ, מי שבארץ – לעיר. מי שבעיר – לבית. ומי שבבית – אל השכינה. ועוד משמע כאן שיש מקום נבחר, כפי שכבר נאמר פעמים רבות בספר דברים, בו שוכן שמו של ה'. ואל (7) המקום הזה מתפלל המתפלל.²⁰ אמנם, יזכור שלא אל המקום הוא מתפלל אלא אל ה', כפי שנבאר ביבמות קה: עיי"ש. ומקור נוסף לכך הבאנו לעיל ברכות לא.

סומא ומי שאינו יכול לכוין את הרוחות יכוין לבו כנגד אביו שבשמים שנאמר (8) והתפללו אל ה' היה עומד בחוץ לארץ (6) יכוין את לבו כנגד ארץ ישראל שנאמר והתפללו אליך דרך ארצם היה עומד בארץ ישראל (9) יכוין את לבו כנגד ירושלים שנאמר והתפללו אל ה' דרך העיר אשר בחרת היה עומד בירושלים יכוין את לבו כנגד בית המקדש שנאמר והתפללו אל הבית הזה היה עומד בבית המקדש יכוין את לבו כנגד בית קדשי הקדשים שנאמר והתפללו (7) אל המקום הזה היה עומד בבית קדשי הקדשים יכוין את לבו כנגד בית הכפורת היה עומד אחורי בית הכפורת יראה עצמו כאילו לפני הכפורת נמצא עומד במזרח מחזיר פניו למערב במערב מחזיר פניו למזרח בדרום מחזיר פניו לצפון בצפון מחזיר פניו לדרום נמצאו כל ישראל מכוונין את לבם למקום אחד.

הקדמת דברי שבח לתפלה

שלמה אומר כאן "וּפְנִיתָ אֶל תְּפִלַּת עֲבָדֶיךָ וְאֶל תְּחִנָּתוֹ ה' אֱלֹהֵי לְשֹׁמֵעַ אֶל הַרְנָה וְאֶל הַתְּפִלָּה אֲשֶׁר עֲבָדֶיךָ מִתְּפִלֵּל לְפָנֶיךָ הַיּוֹם: לְהִיּוֹת עֵינֶיךָ פְּתֻחוֹת אֶל הַבַּיִת הַזֶּה לִילָה יוֹם אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אָמַרְתָּ יְהִי שְׁמִי לְשֹׁמֵעַ אֶל הַתְּפִלָּה אֲשֶׁר יִתְפַּלֵּל עֲבָדֶיךָ אֶל הַמָּקוֹם הַזֶּה: וְשִׁמְעֵתָ אֶל תְּחִנָּתָם עֲבָדֶיךָ וְעַמְּךָ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יִתְפַּלְלוּ אֶל הַמָּקוֹם הַזֶּה וְאַתָּה תִשְׁמַע אֶל מְקוֹם שְׁבָתֶיךָ אֶל הַשָּׁמַיִם וְשִׁמְעֵתָ וְסִלַּחְתָּ". כיון שנאמר כאן "אֶל הַרְנָה וְאֶל הַתְּפִלָּה" למדנו לפי דרכנו שלפני שאדם נושא תפלה לה', עליו לתת רנה.

ראה גם ע"ז ז:

יכול ישאל אדם צרכיו ואחר כך יתפלל כבר מפורש על ידי שלמה שנאמר לשמוע אל הרנה ואל התפלה רנה זו תפלה תפלה זו בקשה.

²⁰ וה' שמע אל תפלת שלמה והשיב לו: "וַיִּרְא ה' אֶל שְׁלֹמֹה שְׁנִית פְּאֶשֶׁר נִרְאָה אֵלָיו בְּגִבְעוֹן: וַיֹּאמֶר ה' אֵלָיו שְׁמַעְתִּי אֶת תְּפִלָּתְךָ וְאֶת תְּחִנָּתְךָ אֲשֶׁר הִתְחַנַּנְתָּה לְפָנַי הִקְדַּשְׁתִּי אֶת הַבַּיִת הַזֶּה אֲשֶׁר בָּנִיתָ לְשׁוֹם שְׁמִי שָׁם עַד עוֹלָם וְהָיוּ עֵינַי וְלִבִּי שָׁם כָּל הַיָּמִים". וגם מכאן דרשו ביבמות קה: (וכפי שבארנו שם) שיתפלל אדם אל ה' דרך המקום אשר בחר ה', וכפי שבארנו כאן. אמנם, נאמר שם עוד שגם אם את עיניו ופניו יכוין אל מקום המקדש אשר בארץ, את לבו יכוין האדם השמימה אל ה'. שם דרשו זאת מפסוק אחר, מן הפסוק "נִשְׂא לְבָבֵנו אֶל פְּסִים אֶל אֵל בְּשָׁמַיִם, הֲרִי שְׁצִירֶיךָ לְכוּן אֶת לְבוֹ אֶל אֵל בְּשָׁמַיִם, אֲבָל אֲפֹשֶׁר לְלַמּוֹד זֹאת גַּם מִכָּאן, שְׁהֲרִי גַם כֵּן נִשְׂא לְבוֹ אֶת לְבוֹ אֶל אֵל בְּשָׁמַיִם, וְהַשָּׁמַיִם נִקְרָאִים מִכּוּן שְׁבָתֶיךָ. (וכך הוא בפסוקים רבים מאד במקומות רבים. אלא שכאן נאמר גם שהשמים ושמי השמים לא יכללוהו).