

פרק יא

מקומה של הסברה בתהליך הדרישה

הצגת השאלה - האם ישנה מעורבות של הסברה בדרשות?

בפרק הקודם ראינו שבתהליך הדרישה חכמים אינם רק מפעילים את המידות באופן טכני, אלא גם משתמשים בשיקול דעתם כדי להכריע האם לדרוש פסוק מסוים ואיזה דין יש ללמוד מן הדרשה. בחלק מן הדוגמאות שראינו, שיקול הדעת הוא בעיקר בתחום הלשון והפרשנות – האם דרך כתיבת הפסוק מרמזת לדרשה או לא.¹ אולם במקרים אחרים, שיקול הדעת של חכמים אינו לשוני גרידא אלא סברתי – על פי הסברה מכריעים חכמים כיצד יש לפרש את הלימוד מן הכתוב. בפרק זה נרחיב בעניין זה – מהו מקומה של הסברה בדרישת התורה? בדיון זה יש לעסוק בשתי שאלות:

ראשית, יש לשאול שאלה עקרונית על מקומה של הסברה האנושית בפרשנות מצוות התורה ובפסיקת ההלכה. בעניין זה אנו מוצאים לכאורה בדברי חז"ל אמירות סותרות: מחד גיסא, במקומות רבים נראה שכאשר חכמים מפרשים את דברי התורה הם מסתמכים

1 יש לשים לב שגם הכרעות מסוג זה מבוססות לעיתים על שיקולים בעלי משמעות עקרונית ולא רק לשונית, וכגון בשאלה האם "דיברה תורה כלשון בני אדם". כך גם השאלה האם לדרוש "את", שתלויה בשאלה האם ישנה אפשרות לדרוש ריבוי בפסוק "את ה' אלקיך תירא" (פסחים כ"ב ב).

גם על סברתם, ככלי להבנת רצון ה'. ישנם דיני תורה גמורים שמקורם הוא מסברה בלבד.² לעיתים הגמרא אף מקשה "למה לי קרא – סברה הוא!" – אין צורך שהתורה תכתוב דין כאשר ניתן ללמוד מסברה; משמע, שדבר שנלמד מסברה הרי הוא במעמד שווה לדין הכתוב בתורה.³ מאידך גיסא, בכמה מקומות נאמר שהדין הוא "גזירת הכתוב", ומכאן משמע לכאורה שדיני התורה אינם ניתנים להבנה בהיגיון האנושי, ואם כך אין מקום לפרשם בעזרת היגיון זה. כמו כן, ישנם מקורות השוללים את דרישת התורה על פי "טעמא דקרא", וגם דבר זה מלמד לכאורה שאין מקום לנסות ולהבין את טעמם של דיני התורה ולפרשם על פי הטעם. ננסה אם כן להתבונן בדברי חכמים בעניין זה, ולהבין האם הם סמכו על ההיגיון האנושי ככלי להבנת התורה או ראו את התורה כמנותקת מן ההבנה האנושית. שאלה זו נוגעת כמובן גם לתחום המחשבה, כגון סוגיית העיסוק בטעמי המצוות מבחינה מחשבתית ורוחנית, אולם אנו נתמקד בעיקר במה שנוגע לדרישת התורה במדרשי ההלכה.

שאלה נוספת שיש לבררה: אם אכן חכמים משתמשים בסברתם בתהליך דרישת הכתובים, כיצד משתלבים הלימוד והסברה יחד? אם הדין נלמד מן הדרשה, לשם מה נצרכת הסברה? ולאידך גיסא, אם הדין מבוסס על הסברה, הרי לכאורה כבר אין צורך בלימוד מן הכתוב, כפי דברי הגמרא שהבאנו: "למה לי קרא – סברה הוא!". האם במקרה זה הדרשה מהווה רק "קישוט" בעלמא, שמובא לאחר שחכמים כבר הגיעו אל הדין על פי סברתם?

ננסה לעמוד על סוגיה זו: לראות אופנים שונים שבהם מתערבת סברתם של חכמים בתהליך הדרישה, ולהסביר בכל סוג את היחס שבין הסברה לדרשה.

2 במקומות מסויימים הגמרא אומרת במפורש שהדין מבוסס על סברה – עיין למשל פסחים כ"ה ב; יבמות מ"ו ב; נזיר כ"ד ב. כמו כן ישנם מקומות שבהם הגמרא מציגה שתי אפשרויות, אפשרות שהדין נלמד מדרשה ואפשרות שהוא נלמד מסברה – עיין למשל סנהדרין ל' א (בשני עניינים); קידושין ל"ה ב; יבמות ל"ה ב; בבא מציעא כ"ז ב (ייתכן שסימנים נלמדים מן התורה, וייתכן שהם תקנת חכמים אך במקרה של "אחד הלוח משלושה" מחזירים מתוך הסברה). אולם יש לשים לב שמלבד איזכורים מפורשים אלה, ישנן הלכות רבות נוספות בדיני דאורייתא, המבוססות בעצם על הסברה. כך למשל בסוגיות הדנות בשאלה האם יש בנין בכלים (שבת קכ"ב ב), מה מספר המחיצות היוצר רשות היחיד (עירובין י"א ב, שם י"ב ב), האם בקיעת הרבים מבטלת את המחיצות (עירובין כ"ב א-ב), האם צמח הנטוע בעציץ נקוב נחשב כמחובר לקרקע (שבת צ"ה א-ב), האם אוהל זרוק שמיא אוהל (עירובין ל' ב) – בכל הסוגיות הללו אין מביאים לדעות השונות ראיות מן הכתוב, אלא חכמים מגדירים את ההגדרות על פי סברתם, ולהגדרות אלה יש השלכות לדין דאורייתא. וכך עוד בסוגיות רבות, שבהן חכמים מגדירים את דיני התורה ללא ראיה מן הכתוב אלא בהסתמך על הסברה בלבד. ועיין חזון איש מועד ע"ד (עירובין י'), אות י"ב.

3 עיין פסחים כ"א ב; בבא קמא מ"ו ב. ועיין עוד בריטב"א בבא בתרא קי"ט א, ד"ה "יודע היה".

סברה שמגדירה את הדין הנלמד מן הדרישה

כפי שראינו בפרק הקודם, בחלק מן הדרישות הלימוד מן הכתוב עצמו אינו מגדיר את הדין בצורה מלאה, וחכמים צריכים להגדיר אותו על פי שיקול דעתם. מכמה מקורות שהבאנו שם עולה שבמקרים אלה חכמים משתמשים גם בסברתם כדי לקבוע את גדרי הדין.⁴ נביא עוד כמה דוגמאות לדבר:

- הגמרא בקידושין ט"ו ב מביאה מחלוקת לגבי יהודי שמכר עצמו לנכרי ונפדה על ידי יהודי אחר – האם פדיון זה מוציא אותו לחירות או שהוא נעשה עבדו של האדם שפדה אותו: לדעת ר' יוסי הגלילי, אם האדם נפדה על ידי קרוביו הרי הוא יוצא לחירות, אבל אם נפדה על ידי אחרים הרי הוא משועבד לפודה; ואילו לדעת ר' עקיבא להפך – אם נפדה על ידי קרוביו הרי הוא משתעבד להם ואם נפדה על ידי אחרים הרי הוא יוצא לחירות. הגמרא אומרת ששני התנאים דורשים את הכתוב ומסיקים ממנו שיש לחלק בין פדייה על ידי קרובים לפדייה על ידי אחרים, אולם כל דעה מבינה את משמעותו של חילוק זה באופן אחר, מחמת הסברה: לדעת ר' יוסי הגלילי מסתבר שכוונת התורה היא שכאשר האדם נפדה על ידי אחרים הוא יהיה קנוי להם, כדי שיהיה להם מניע לפדות אותו מן הנכרי (בעוד שלקרובים יש ממילא רצון לפדותו); ואילו לדעת ר' עקיבא מסתבר שכוונת התורה היא שהאדם ישתעבד דוקא כאשר הוא נפדה על ידי קרוביו, משום שאם לא כן אדם עלול למכור עצמו בכוונה לנכרי מתוך שיסמוך על קרוביו שיפדו אותו (בעוד שעל אחרים הוא לא יסמוך שיפדוהו). היינו, הדרשה מצד עצמה רק מלמדת שיש הבדל בין מקרה למקרה, וחכמים משתמשים בסברתם בכדי לקבוע באיזה מקרה יחול כל דין.⁵

- הגמרא בקידושין נ"ז א-ב מביאה דרישות לגבי הציפורים שמשמשות בטהרת המצורע, שאחת מהן אסורה באכילה ואילו השניה מותרת. בפסוקים עצמם לא מבואר איזו ציפור מותרת ואיזו אסורה, וחכמים מפרשים שהציפור השחווטה היא האסורה ואילו הציפור המשתלחת מותרת. הגמרא שואלת מדוע לומדים דוקא כך ולא באופן ההפוך, ולבסוף מנמק רבא את הדבר מסברה: "לא אמרה תורה שלח לתקלה" – לא מסתבר

4 עיין למשל דברי רש"י המובאים בעמ' 10; שו"ת שאגת אריה המובא בעמ' 12; דברי התוספות המובאים בעמ' 13.

דוגמאות נוספות עיין: תוספות סנהדרין כ"ה א, ד"ה "ההיא"; רא"ש נדה פרק ג' סימן ב'; ספר הכריתות בית שני, י"א; חזון איש סנהדרין כ"ד, יד; ועיין עוד שו"ת הריב"ש סימן ת"ה ("לא נראה לחכמים...").

5 לדוגמאות נוספות מסוג זה עיין: ראש השנה ט' ב, "וכי מאחר שמקרא אחד מרבה..."; יבמות כ' א (פעמיים), "ומה ראית? מסתברא..." (וכן עוד במקומות רבים שבהם נשאלת שאלת "ומה ראית?"; ט"ז יו"ד קי"ז, א.

שהתורה תצווה לשלח לחופשי ציפור האסורה באכילה, שהרי הדבר עלול להביא לידי תקלה, שאדם יצוד אותה מבלי לדעת שהיא אסורה. שוב אנו רואים שהסברה מגדירה את הדין הנלמד מן הדרשה, למה התכוונה התורה באיסור ובהיתר.

בסוגיה זו ישנו דיון בין המפרשים לגבי השאלה שהעלינו לעיל, מהו היחס בין הסברה לדרשה: רש"י (שם נ"ז ב, ד"ה "רבא אמר") מסביר שעל פי המסקנה הדין נקבע מסברה בלבד, והדרשה היא אסמכתא בעלמא.⁶ לעומתו, כמה מן הראשונים אומרים שלמסקנה הדין נלמד מן הדרשה ומן הסברה גם יחד:⁷ מחד גיסא, הדרשה לבדה אינה מספיקה, שהרי אין מפורש בה איזו ציפור אסורה ואיזו מותרת, ולפיכך נצרכת הסברה שתברר זאת. מאידך גיסא, סברה זו אינה חזקה דיה כדי לקבוע את הדין מכוחה בלבד – לא היינו יכולים להחליט שהציפור המשולחת מותרת באכילה, רק על סמך הסברה "לא אמרה תורה שלח לתקלה". לשם כך נצרכת תחילה הדרשה, שמוצאת בפסוק רמז לכך שאחת הציפורים מותרת, ולאחר מכן יכולה הסברה לקבוע שהכוונה היא לציפור המשולחת.⁸

• הגמרא במסכת בבא קמא מביאה מחלוקת:

"והכה איש את רעהו באבן או באגרוף" –

שמעון התימני אומר: מה אגרוף מיוחד, שמסור לעדה⁹ ולעדים, אף כל שמסור לעדה ולעדים; פרט לשיצתה מתחת יד העדים.

אמר לו ר' עקיבא: וכי בפני בית דין הכהו, שיודעין כמה הכהו ועל מה הכהו, אם על שוקן או ציפור נפשו?¹⁰ ועוד, הרי שדחף את חבירו מראש הגג או מראש הבירה ומת – בית דין הולכין אצל בירה או בירה הולכת אצל בית דין? ועוד, אם

6 נראה שדברי רש"י מבוססים על הגמרא בחולין קט"ו א, בעניין שילוח הקן, שם מופיעה הסברה "לא אמרה תורה שלח לתקלה" כעומדת בפני עצמה, ללא צורך בדרשה. ועיין במפרשים המוזכרים בהערה הבאה, שמחלקים בין המקרים.

7 כך עולה מדברי התוספות בחולין קט"ו א, ד"ה "לא אמרה"; וכך מובא כאפשרות בריטב"א ובתוספות הרא"ש בסוגיה בקידושין שם.

8 עיין בדברי תוספות הרא"ש שם, שסברה זו אינה כל כך פשוטה, ולפיכך אין היא יכולה ללמד את הדין בפני עצמה אלא רק לברר את כוונת הדרשה. ועיין עוד שם, שהדבר תלוי גם בחוזקו של הצד הנגדי, שלעומתו באה הסברה: בשילוח הקן אין איסור ברור על הציפור, ולפיכך די בסברה זו כדי לומר שאינה אסורה; ואילו בציפורי מצורע הציפור היתה אסורה קודם לכן, ולפיכך לא די בסברה זו כדי להתירה אלא נצרך לימוד.

9 = לבית הדין.

10 = כנגד הלב, מקום שהמכה בו עלולה להמית.

נפלה – חוזר ובונה ?

אלא: מה אגרוף מיוחד שהוא מסור לעדים, אף כל שהוא מסור לעדים; פרט לכשיצתה אבן מתחת ידו של מכה – פטור.

(בבא קמא צ' ב)

כלומר: כאשר אדם היכה את חברו והלה מת,¹¹ יש לבחון את החפץ שבו השתמש המכה, האם הוא אכן מסוגל להמית אדם. גם שמעון התימני וגם ר' עקיבא דורשים מן הכתוב השוואה בין האבן לאגרוף: כשם שכאשר הרוצח היכה באגרוף, הרי האגרוף נמצא לפנינו וניתן לבחון אותו האם הוא ראוי להמית, כך גם אם היכה באבן, הרי היא צריכה להיות לפנינו, ולפיכך אם האבן אבדה ולא ניתן לראותה אין ממיתים את המכה. אולם התנאים נחלקו בשאלה, באיזה שלב צריכה האבן להיראות: שמעון התימני מפרש שכשם שאגרופו של הרוצח ניתן לבחינה בבית הדין, כך גם האבן צריכה להיראות בבית הדין, ולפיכך אם האבן אבדה קודם שנראתה על ידי הדיינים הרי המכה פטור. לעומתו מפרש ר' עקיבא שכשם שהאגרוף נראה על ידי העדים, כך גם האבן צריכה להיראות על ידי העדים, ואין חובה להביא את האבן לבית הדין. שניהם דורשים אותה דרשה המשווה את האבן לאגרוף, אך כל אחד מגדיר באופן אחר את הדין הנלמד מהשוואה זו. אולם יש לשים לב לנימוקיו של ר' עקיבא – הוא דוחה את דרשתו של שמעון התימני לא מחמת קושי בלשון הכתוב, אלא מחמת קושיות מן הסברה: גם אם האבן טובא לבית הדין, עדיין הדיינים לא יוכלו לשפוט על פי גודלה בלבד האם היא עלולה להמית, שכן הדבר תלוי גם במספר המכות שהיכה הרוצח את הנרצח באמצעות אבן זו ובחלק הגוף שעליו היכה. ממילא, בהכרח עדות העדים היא העיקר ולא ראיית הדיינים. עוד מקשה ר' עקיבא, שאין זה מסתבר שאם אדם דחף את חברו מראש הבית יצטרכו הדיינים ללכת אל מקום הרצח, וודאי אין מסתבר לומר שאם הבית נהרס תהיה חובה לבנותו מחדש כדי לקיים את המשפט. אנו רואים אם כן שר' עקיבא משתמש בסברה בכדי לפרש את הדרשה ולהגדיר את הדין הנלמד ממנה.

נחדד את הדבר: שמעון התימני דורש שיש להביא לבית הדין את החפץ שבו נעשה הרצח. מצד עצם הדרשה אין בה קושי, ולכאורה ניתן לומר שכך היא גזירת הכתוב, שכאשר דנים את הרוצח החפץ צריך להיות מונח בבית הדין. קושיותיו של ר' עקיבא

11 בין המפרשים יש שפירשו את הברייתא לעניין רציחה ויש שפירשו לעניין חבלה (עיין בשיטה מקובצת ובמאירי, ולעומת זאת ברש"י; ועיין בהמשך הסוגיה). אולם לענייננו כמובן אין הבדל, והעיקרון שווה על פי שני הפירושים.

מבוססות על ההנחה שדין זה אינו גזירת הכתוב המנותקת מן ההיגיון, אלא יש לו טעם – הדין נובע מן הצורך לבחון האם בחפץ זה יש כדי להרוג. מתוך כך הוא טוען שאין צורך בהבאת החפץ לבית הדין אלא די בכך שהעדים יראו אותו וימסרו את הנתונים בעדותם, ובאופן זה יש לפרש את הפסוק. דברי ר' עקיבא משקפים אם כן תפישה יסודית, שאין להניח שדיני התורה הם גזירות הכתוב שאין להן טעם, אלא יש להתבונן בטעמו של הדין ולהשתמש בטעם זה כדי לפרש את כוונת הכתובים.¹²

סברה שמביאה לדרוש באופן מסויים

בסעיף הקודם ראינו מצב שבו הדרשה עצמה נלמדה מן הכתוב ללא שימוש בסברה, והסברה מפרשת את משמעות הדרשה ומבררת איזה דין יש ללמוד ממנה. אולם לעיתים המעורבות של הסברה משמעותית יותר – הסברה היא הגורמת לדרוש את הדרשה או מכריעה בין שתי דרשות שונות. נביא כמה דוגמאות:

12 א. לגבי דעתו של שמעון התימני – אין הכרח לומר שהוא סבר שזו גזירת הכתוב ללא טעם. ייתכן שגם לדעתו מטרת הבאת החפץ לבית הדין היא בכדי לברר האם יש בו כדי להרוג, אלא שלדעתו אין להסתפק בראיית העדים, והדיינים צריכים להתרשם מן החפץ באופן בלתי אמצעי.

ב. מחלוקת דומה מופיעה בבבא קמא מ"ה א: חכמים סוברים שמשפטו של שור הנסקל צריך להתנהל בנוכחות השור, ואילו ר' יעקב סובר שאין צורך בכך, שכן השור ממילא אינו יכול לטעון טענות בדינו. ועיין בתוספות שם ד"ה "אלא", המסבירים את המחלוקת כתלויה בשאלה זו, האם הדרשה המשווה בין סדרי הדין באדם ובשור נלמדת באופן מוחלט ללא תלות בסברה, או שמגבילים את הדין הנלמד ממנה על פי הסברה. אלא שבניגוד לסוגיה בדף צ', שם הדעה העיקרית היא דעת ר' עקיבא המתחשב בסברה, הרי בדף מ"ה הדעה העיקרית היא כחכמים, הדורשים את הדרשה ללא תלות בסברה. אך יש מקום לחלק בין הסוגיות: במחלוקת בין ר' עקיבא לשמעון התימני, ניתן לדרוש את הדרשה בשני אופנים שונים, ולפיכך ר' עקיבא מעדיף לדרוש באופן שמתיישב עם הסברה; ואילו במחלוקת בין ר' יעקב לחכמים, הדרשה נדרשת באופן אחד, שממנו עולה בפשטות השוואה מלאה בסדרי הדין בין שור לאדם, ור' יעקב מצמצם את המסקנה הזו מסברה בלבד. חילוק זה מתקשר כמובן לשאלת היחס בין הסברה לדרשה, וכפי שנראה עוד להלן. ועיין עוד בשו"ת הרשב"א החדשות סימן שמ"ה (מובא בבית יוסף חו"מ שפ"ח, טז) – מדבריו עולה, שגם חכמים מקבלים את טעמו של ר' יעקב, שהצורך בנוכחות הנידון בבית הדין הוא בכדי שהנידון יוכל לשטוח את טענותיו (ועיין שם, שהרשב"א מגדיר את גדריו של דין זה בהתאם לטעם, וכך גם בשו"ת הרשב"א חלק ב', סימן קצ"ב), כלומר, גם לדעת חכמים עצם הדין איננו גזירת הכתוב, אלא שההיקש המרחיב דין זה גם לשור הוא בגדר גזירת הכתוב שאינה תלויה בטעם.

ג. לעיתים גם הראשונים משתמשים בסברה כדי להגדיר את הדין הנלמד מן הדרשה. כך למשל, הגמרא בברכות י"ג א מביאה את דעת ר' אליעזר, הלומד מן המילים "והיו הדברים האלה... על לבבך", ש"עד כאן צריכה כוונה, מכאן ואילך אין צריכה כוונה". לכאורה משמעות דעה זו היא ששלושת הפסוקים הראשונים של קריאת שמע, עד המילים "על לבבך", טעונים כוונה. אולם התוספות (ד"ה "עד") אומרים: "עד כאן מצות כוונה – עד 'בכל מאדך', ששני פסוקים אלו מדברים ביחוד ה' באהבתו וביראתו". על פי הסברה נראה לפרש שאין הכוונה שיש לכוון גם בפסוק זה עצמו, אלא שיש לכוון בשני הפסוקים הקודמים לו, העוסקים בייחוד ה', אהבתו ויראתו, ולכן בהם צריך לכוון.

• הגמרא במסכת בבא בתרא (נ' א) מביאה מחלוקת לגבי עבד השייך לאדם אחד אך זכות העבודה שלו מוקנית באופן זמני לאדם אחר – מי מהם נחשב כאדונו של העבד לגבי דין "יום או יומים".¹³ כל אחד מן התנאים החולקים מביא לדבריו דיוק מלשון הכתוב: הדעה האחת מדייקת מן המילה "כספו", שהאדון הוא מי שהעבד שייך לו מבחינה ממונית; ואילו הדעה השניה מדייקת מן המילה "תחתיו",¹⁴ שהאדון הוא מי שהעבד משרת אותו בפועל. אולם הגמרא אינה מסתפקת בדרשות אלה, ומוסיפה גם נימוק סברתי, שהמחלוקת נובעת מן השאלה האם קניין פירות נחשב כקניין הגוף או לא.¹⁵ התוספות מסבירים את הדבר, מדוע נצרכת גם הסברה ולא די בדרשה:

דאי משום דדריש "תחתיו" – הכי נמי כתיב "כספו", ומנא ליה ד"תחתיו" דוקא
טפי מ"כספו"? אלא משום דסבירא ליה קנין פירות כקנין הגוף דמי...

(תוספות, בבא בתרא נ' א, ד"ה "קסבר")

בלשון הכתוב ניתן לדייק את שני הדיוקים, גם את הדיוק מ"תחתיו" וגם את הדיוק מ"כספו", ולפיכך מן הכתוב עצמו לא ניתן להכריע בשאלה זו. לכל תנא היתה סברה בשאלה האם קניין פירות נחשב כקניין הגוף, ועל פי סברה זו הוא הכריע כיצד לדייק. הסברה גורמת לחכם לקרוא את לשון הכתוב באופן מסוים.

• בגמרא ביומא (ע"ד א) נחלקו האמוראים האם אכילה של פחות מכשיעור מדבר אסור אסורה מן התורה או מדרבנן. ר' יוחנן סובר שהדבר אסור מן התורה ומביא לכך נימוק מסברה, אך לאחר מכן ר' יוחנן עצמו מביא ברייתא בה הדבר נלמד מדרשה. המפרשים שואלים על כך – אם יש לדבר לימוד מן הכתוב, מדוע נצרכת הסברה? בתוספות הרא"ש מסביר:

עיקר טעמא דר' יוחנן, דדריש ליה מקרא... אלא דיהיב טעמא דמסתבר למדרש
קרא הכי.

(תוספות הרא"ש, יומא ע"ד א, ד"ה "ר' יוחנן")

13 ההורג עבד כנעני, חייב מיתה. אך לגבי האדון יש דין מיוחד, שאם היכה את העבד והוא מת לאחר זמן ולא באופן מיידי, הרי האדון פטור ממיתה (העובדה שהעבד לא מת מיד מלמדת שלא היתה כאן רציחה מכוונת אלא הכאה לצורך העבודה).

14 כך מופיע בברייתא, והפרשנים מסבירים שהכוונה היא למילים "תחת ידו" (שמות כ"א, כ).

15 = כאשר אדם קנה את כל זכויות השימוש בחפץ מסויים ללא קנייה של החפץ עצמו, האם הוא נחשב כבעלים עליו או לא.

הפסוק מצד עצמו יכול להידרש גם לעניינים אחרים, ואין הכרח לפרשו לעניין זה של אכילת פחות מכשיעור.¹⁶ ר' יוחנן מביא את הסברה, בכדי לנמק מדוע יש לדרוש את הכתוב דוקא לעניין זה ולא לעניינים אחרים. שוב אנו רואים שהסברה היא הגורמת לדרוש את הכתוב באופן מסוים.¹⁷

בסוג זה, צריך כמובן להסביר כיצד משתלבים יחד הסברה והדרשה – האם חכמים לומדים את הדין מתוך הכתוב, או מסברתם שלהם? הרי לכאורה כל אחד מן החכמים החולקים ניגש אל הכתוב כאשר כבר יש לו דעה מסויימת על פי הסברה, ועל פי סברה זו הוא קרא את לשון הכתוב; ואם כן מה משמעותה של הדרשה? האם חכמים קובעים את עמדתם מראש והדרשה היא רק מהלך פיקטיבי?¹⁸

דומה שניתן להסביר את הדבר על ידי השוואה לדרכי פסיקת ההלכה בימינו. לשונם של ספרי ההלכה, כגון השולחן ערוך, ניתנת לא פעם לפירושים שונים. הפוסק הבא להכריע בין האפשרויות, בוחן אותן לא רק על פי דרכי הפרשנות הלשונית, אלא פעמים רבות גם משתמש בסברתו, מהו הדין המסתבר לדעתו בעניין זה. כאשר מסתבר לפוסק שהדין הוא כך, הרי זה מחזק את הסבירות שלכך התכוון השולחן ערוך, והדבר מסייע לפרש

16 עיין בתוספות הרא"ש שם בהמשך, ד"ה "ואי ס"ד".

17 כעין זה אומרים גם התוספות שם (ד"ה "כיון"). לעומת זאת עיין בריטב"א שם (ד"ה "כיון"), המסביר שהסברה במקרה זה אינה משמעותית בתהליך הדרישה, אלא היא הובאה רק לאחר הלימוד, כטעם מדוע התורה אסרה זאת. (יש לדייק בלשון הראשונים, שנראה שמחלוקתם תלויה בשאלה האם הסברה נאמרה על ידי ר' יוחנן עצמו, במקביל ללימוד, או שזו פרשנות של הגמרא לדברי ר' יוחנן, והוא עצמו לא אמר אותה אלא רק הביא את הלימוד.)

לדוגמאות נוספות של דרשה וסברה המשלימות זו את זו בלימוד הדין, עיין: נזיר מ"ה א-ב (דרשת ר' שמעון שזורי); סנהדרין י"ט א (המחלוקת בפרשנות "ומן המקדש לא יצא" והסברה שנותנת הגמרא לדעת ר' יהודה, ועיין ביד רמ"ה שם); סנהדרין ע"ח א, ועיין שם בתוספות ד"ה "מר", ובתוספות הרי"ד ד"ה "אמר רבא"; מגילה ו' ב, ועיין שם בריטב"א ד"ה "בשלמא", ובטורי אבן ד"ה "ושניהם"; בבא בתרא ע"ב ב, ועיין שם ברשב"ם ד"ה "שדה שאינה ראויה", "לכדר"מ הוא דאתא" (למסקנה אמנם הגמרא מסבירה את דעת ר' שמעון באופן אחר, אבל עדיין רואים שישנה אפשרות כזו, שהסברה גורמת לדרוש את הפסוק באופן מסוים); ריטב"א ראש השנה י"ב ב, הפסיקה "ואם תאמר מפני מה הלכו..." – השווה לגמרא שם; ריטב"א שבת ט"ו א, ד"ה "שלא דנו". ועיין עוד בשו"ת מנחת שלמה חלק א' סימן ל"ז.

18 בדרך כזו הולך למשל י"י נויבואר, במאמרו "הלכה ומדרש הלכה", סיני כ"ב (עמ' נ"ז, ס"ו ועוד). הוא מביא דוגמאות לדרשות שמצד לשון הכתוב הן רחוקות אולם הדין עצמו הוא הגיוני, וטוען מתוך כך שהדרשות במקרה זה הן אסמכתאות בלבד, או רמזים לזיכרון. אין הוא מביא ראיה לדבר, ומסגנון הסוגיות נראה בבירור שהדרשות הן דרשות גמורות ולא רמזים בלבד. על פי דרכנו דלהלן, דומה שהדברים מתבארים.

את לשונו בכיוון זה. לעיתים תיתכן בכך מחלוקת, כאשר כל פוסק נוטה לסברה אחרת ובעקבות זאת הוא מפרש את לשון השולחן ערוך בכיוון המסתבר לדעתו. אך אין זה מהלך פיקטיבי, שהפוסק הולך על פי סברתו העצמית ומשתמש במקורות כחומר ביד היוצר, אלא מהלך פרשני אמיתי – הסברה היא אחד הכלים לפרש את כוונת הכתוב. כך גם לגבי חז"ל – כאשר הם למדו את התורה, אחד הכלים הפרשניים שבהם הם השתמשו הוא הסברה, שמסייעת לעמוד על כוונת הכתובים. זהו מהלך פרשני אמיתי, המנסה באמת לעמוד על כוונת הכתוב, כאשר הסברה משמשת כלי עזר בפרשנות.¹⁹

הדבר מובלט בלשונו של הרא"ש שראינו לעיל – דרשת הכתוב אמנם נשענת על הסברה, אך "עיקר הטעם" הוא מן הדרשה ולא מן הסברה. הסברה היא כלי פרשני, היא הגורמת לפרש את הפסוק לעניין זה ולא לעניין אחר, אולם בסופו של דבר סמכותו של הדין היא מכח הפסוק ולא מכח הסברה. הסברה לבדה אינה מספיקה במקרה זה כדי לקבוע את הדין, ורק מחמת הדרשה יש לדין תוקף.²⁰

דוגמה לכך ניתן לראות במעשה הידוע של הלל ובני בתירא, כאשר הלל לימד שקרבן הפסח דוחה את השבת. בירושלמי בפסחים ו', א (ל"ט א) נאמר, שהלל הביא בתחילה סברה לעניין זה: ישנו תקדים לדחיית שבת מפני קרבנות, שהרי פעמים רבות במשך השנה דוחים את השבת בהקרבנות תמידים ומוספים, ומכאן יש ללמוד שגם הקרבת הפסח תדחה את השבת. בני בתירא מקבלים רעיון זה, ואומרים "כבר אמרנו שיש עמך תוחלת" – סברה זו לבדה אין בה די כדי לפסוק את הדין, אולם זו "תוחלת", תקווה, נקודת מוצא שבעקבותיה ייתכן שנמצא גם דרשה שתוכל לקבוע את הדין. בהמשך אכן הלל מבסס רעיון זה בדרשות שונות,²¹ אולם אז בני בתירא שוללים את דבריו, "כבר אמרנו אם יש תוחלת מבבלי", ודוחים את הדרשות בנימוקים שונים. אף על פי שהם הסכימו לסברה היסודית מצד עצמה, הרי הדרשות שהביא הלל אינן מספיקות לדעתם, ולפיכך ה"תוחלת" מתבטלת ולא ניתן לפסוק את הדין מכח הסברה הראשונית לבדה.

19 כמובן, הסברה יכולה לשמש ככלי לפרש את הכתוב, רק אם מניחים שדיני התורה אמורים להתיישב עם סברתם של חכמים; וכפי שאנו רואים לאורך כל הפרק, בראיות רבות מדברי חז"ל.

20 לכאורה קשה על כך מן הדברים שראינו לעיל, שלעיתים יש לסברה תוקף גמור של דין תורה, ואין צריך להביא לסברה גם לימוד מן הכתוב. נראה שיש לחלק בין המקרים על פי חוזקה של הסברה – במקרים שבהם הסברה היא חזקה ומוחלטת די בה לבדה, ואילו במקרים שבהם הסברה אינה מוחלטת הרי היא זקוקה גם לדרשה. ועיין לעיל הערה 8.

21 יש לשים לב, שדרשותיו של הלל מבוססות בעצם על אותה סברה יסודית – גם הן מתבססות על אותה השוואה שבין פסח לתמיד, והן מגדירות אותה בכלים למדניים של בניין אב, קל וחומר וגזירה שווה.

במקרים אלה הגמרא מזכירה במפורש גם סברה וגם דרשה, ולפיכך הדבר בולט לעין. אולם גם במקומות בהם מופיעה בגמרא רק דרשה, לעיתים המפרשים מסבירים שתהליך הדרישה נשען גם על סברה.²² נביא דוגמאות לדבר:

- בפרק הקודם הזכרנו את המחלוקת האם יש לדרוש כפילות מילים, כגון "איש איש" וכדומה. העלינו את הבעיה שהשיטות בעניין זה אינן עקביות לגמרי, שכן ישנם חכמים שאומרים במקומות מסויימים "דיברה תורה כלשון בני אדם" ואינם דורשים את הכפילות, ואף על פי כן הם עצמם דורשים את הכפילות במקומות אחרים. התוספות דנים בשאלה זו, ואומרים:

...וכל הני תנאי סברי להו "דיברה תורה", מיהו היכא דמצי למידרשיה להעמיד קבלתם או סברתם דרשינן ליה...

(תוספות, סוטה כ"ד א, ד"ה "ורבי יונתן")

אכן חכמים אלה אינם דורשים כפילות בדרך כלל, כיוון שלדעתם ניתן להסביר את הכפילות בכך שהתורה דיברה כלשון בני אדם ולא התכוונה לרמוז לדרשה. אולם במקום שהיתה לחכמים מסורת לגבי דין מסויי או סברה שכך הדין, והם מוצאים לכך רמז בדרשה של כפילות, הרי הם דורשים את הכפילות בפסוק זה. הגמרא מביאה בהקשרים אלה דרשות בלבד, אך התוספות מסבירים שבעצם דרשות אלה מבוססות על סברה – הסברה היא שגרמה לחכמים לדרוש את הדרשה, ואף לחרוג מדרך הדרישה הרגילה.²³

- דוגמה מחודדת לעניין זה, מופיעה בספר "כללי המצוות" לר' יוסף ג'יקטיליא:

...דגרסינן בהוריות... "וצדיקים ילכו בם ופושעים יכשלו בם" – משל ללוט ושתי בנותיו: הם שנתכוונו לשם מצוה – 'וצדיקים ילכו בם'; הוא שנתכוון לדבר עבירה – 'פושעים יכשלו בם'. אמר המחבר, מכאן אני אומר שדרשו: "לא יבא עמוני ומואבי" – 'עמוני' ולא עמונית, 'מואבי' ולא מואבית."

(כללי המצוות, ערך "קדם")

²² מלבד הדוגמאות דלהלן, עיין גם: תוספות פסחים ס"ד א, ד"ה "ואיכא"; תוספות הרא"ש סוטה ג' א, ד"ה "מאי טעמא"; תוספות הרא"ש יבמות ס"ט א, ד"ה "ואימא"; יד מלאכי חלק א' (כללי התלמוד), אות ל'; שירי קרבן על הירושלמי, סנהדרין ח' א, ד"ה "מי היה בדין".

²³ לדוגמאות נוספות לכך שהסברה עשויה לגרום לחריגה מדרך הדרישה הרגילה, עיין: תוספות קידושין ל"ד ב, ד"ה "ונילף" – הגמרא שם חרגה מן הכלל "כל היכא דאיכא לאקושי לקולא ולחומרא, לחומרא מקשינן", משום שישנן סברות המכוונות לדרוש במקרה זה לקולא. תוספות פסחים ס"ג ב, ד"ה "לא" – גם מי שמפרש בדרך כלל את המילה "על" שאין הכוונה ל"סמוך", חורג לעיתים מדרכו ומפרש את הכתוב שהכוונה היא לסמיכות, כאשר מסתבר שהדין הוא באופן זה.

כלומר: הגמרא בהוריות אומרת, שלוט עצמו התכוון לעבירה, אך בנותיו התכוונו לשם מצוה, כדי לקיים את העולם. ר' יוסף ג'יקטיליא יוצר קישור בין דברים אלה ובין הדרשה "עמוני ולא עמונית", וטוען שעניין זה הוא היסוד לדרשה זו. חכמים סברו שהאיסור על עמון ומואב לבוא בקהל נעוץ בשורשו בפרשת לוט ובנותיו, שעמון ומואב הם כממזרים ולפיכך הם אסורים לבוא בקהל; וכיוון שבמעשה לוט היה הבדל בין הנשים ובין הגבר, שלוט התכוון לעבירה ובנותיו התכוונו למצוה, דרשו חכמים שהאיסור חל דוקא על הזכרים ולא על הנקבות. הדין אינו נובע רק מן הדיוק בלשון הכתוב, אלא מבוסס על סברה קודמת, שעולה מתוך התבוננות בפרשיות אלה.²⁴

דוגמה זו יכולה להבהיר את השילוב של הסברה עם הדרשה, כפי שהסברנו לעיל: מצד אחד, במקרה זה אין די בסברה לבדה, שהרי ודאי שחכמים לא יכלו לחדש דין כזה, שאיסור עמון ומואב אינו חל על הנשים, רק מכח הסברה בלבד. מצד שני, מסתבר שגם הדרשה לא היתה נדרשת לבדה, ללא הסברה, שכן הדרשות שהובאו לדין זה אינן פשוטות, ואין הכרח לדורשן.²⁵ על פי הסברו של ר' יוסף ג'יקטיליא, השילוב של הסברה והדרשה הוא שיצר את הדין – אף שמבחינה פרשנית גרידא אין הכרח לדרוש את הדרשה, הסברה הביאה את חכמים לדרוש כך בכל זאת.²⁶

סברה השוללת אפשרות מסויימת של דרישה

נראה כעת סוג נוסף של מעורבות הסברה בדרישת הכתובים, שיש בו חידוד נוסף של הדבר: בכמה מקומות הסברה גורמת שלא לדרוש דרשה באופן מסויים, למרות שמבחינה לשונית אין קושי בדרשה זו.

- דוגמה בולטת לדבר מופיעה בגמרא במסכת שבת:

”וְהַדָּוָה פְּנֵדָתָהּ” – זקנים הראשונים אמרו: שלא תכחול ולא תפקוס ולא תתקשט בבגדי צבעונין.

עד שבא ר' עקיבא ולימד: אם כן אתה מגנה על בעלה, ונמצא בעלה מגרשה. אם

24 הקישור בין דין “לא יבוא עמוני ומואבי בקהל ה’” ובין מעשה לוט ובנותיו, מופיע בגמרא בהוריות שם; והקישור הרעיוני בין כוונתן החיובית של בנות לוט ובין דין “עמוני ולא עמונית”, מופיע בפסיקתא רבתי מ”ב. ר' יוסף ג'יקטיליא קושר זאת גם אל הדרשה, וסובר שדרשת חכמים מבוססת על רעיון זה.

25 עיין יבמות ע”ב – ע”ז א.

26 לגבי דרשה זו של “עמוני ולא עמונית”, עיין גם בכרך א’ עמ’ 15-16.

כן, מה תלמוד לומר "והדוה בנדתה"? – בנדתה תהא עד שתבוא במים.

(שבת ס"ד ב)²⁷

ר' עקיבא אינו מקשה על דרשתם של זקנים הראשונים מצד הלשון או כללי הדרישה, אלא רק מצד הסברה – אין זה מסתבר שהתורה תצווה על האשה להימנע מלהתקשט בימי נידתה, כיוון שהדבר עלול לגרום לפירוק המשפחה. מתוך כך הוא מגיע למסקנה שיש לפרש את הפסוק לעניין אחר, ולא כפי שפירשו אותו זקנים הראשונים.²⁸

• הגמרא במסכת מכות מביאה דרשה:

"אם יצא יצא הרוצח" – אין לי אלא במזיד, בשוגג מניין? תלמוד לומר: "אם יצא יצא", מכל מקום.

(מכות י"ב א)

כלומר: רוצח בשוגג שיצא מתחום עיר המקלט, גואל הדם יכול להורגו ואין הוא חייב מיתה על כך. הדרשה לומדת מייחור המילים, שדין זה הוא בין אם הרוצח יצא מן העיר במזיד ובין אם יצא בשוגג. לעומת דרשה זו מביאה הגמרא דעה חולקת, הסוברת שאם הרוצח יצא במזיד ניתן להורגו, אך אם יצא בשוגג אין הוא נהרג אלא חוזר וגולה לעיר המקלט.²⁹ הגמרא תולה זאת במחלוקת האם "דברה תורה כלשון בני אדם" או לא –

27 לביאור הדרשות, עיין כרך א', פרק א' הערה 53.

28 א. גם במחלוקת שהובאה לעיל, בין ר' עקיבא לבין שמעון התימני, משתמש ר' עקיבא בכח הסברה כדי להכריע כיצד לדרוש את הכתוב. אולם שם ר' עקיבא דורש את הפסוק לאותו עניין עצמו, ורק מגדיר באופן שונה את הדין הנלמד מן הדרשה, בעוד שכאן דרשתם של זקנים הראשונים נדחית לגמרי והפסוק מתפרש לעניין אחר.

ב. בדברי הפוסקים לגבי עניין זה של התקשטות האשה בימי נידתה, ניתן למצוא גם כן את העיקרון שהדרשות מבוססות על סברה: כמה פוסקים (עיין בטור יו"ד סימן קצ"ה; בית יוסף שם, ט; שו"ע שם, ט וביאור הגר"א שם) כותבים, שאין לאשה להתקשט יתר על המידה בימים אלו, משום ש"בקושי התיירו לה להתקשט", והם מסתמכים על דברי הגמרא שהבאנו, שההיתר הוא רק על מנת שלא תתגנה על בעלה ולפיכך אין להפריז בכך. לכאורה הדבר אינו מובן: דברי ר' עקיבא אכן נאמרים מתוך הנימוק "שלא תתגנה על בעלה", אולם סברה זו מביאה אותו לפרש את הפסוק לעניין אחר לגמרי, ואם כך כבר אין בפסוק שום איסור על האשה להתקשט! נראה שפסיקה זו נובעת מתוך תפישה, שלא רק דברי ר' עקיבא נובעים מסברה, אלא גם דברי זקנים הראשונים מבוססים לא רק על הפסוק אלא גם על הסברה, שאין ראוי לאשה להתקשט בזמן זה. מתוך כך, גם לאחר שמפרשים את הפסוק לעניין אחר כדברי ר' עקיבא, עדיין יש מקום מסויים לסברתם של זקנים הראשונים, ואין לאשה להתקשט יתר על המידה.

29 בדעה זו ישנן גירסאות שונות בגמרא ודעות במפרשים, והפירוש המובא כאן הוא על פי הריטב"א. לעניינו אין הבדל – לפי כל הפירושים נאמר בגמרא שהסברה היא הגורמת שלא לדרוש את הכפילות.

האם יש לדרוש את כפילות המילים "יצוא יצא" ולרבות גם את השוגג, או לא. בהמשך הסוגיה נאמר:

אמר אביי: מסתברא כמאן דאמר "דברה תורה כלשון בני אדם", שלא יהא סופו חמור מתחלתו: מה תחלתו – במזיד נהרג, בשוגג גולה; אף סופו – במזיד נהרג, בשוגג גולה.

(שם)

אביי מעלה סברה, שאין מקום להחמיר בדינה של היציאה מן העיר יותר מאשר ברציחה עצמה. כשם שבהריגה עצמה, אם הרוצח הרג במזיד הרי הוא חייב מיתה ואם הרג בשוגג חייב גלות, כך גם לגבי היציאה מן העיר – אם יצא במזיד ניתן להורגו, אך אם יצא בשוגג הרי הוא חוזר וגולה ואינו נהרג. מתוך כך, מכריע אביי כדעה ש"דברה תורה כלשון בני אדם", ואין לדרוש את כפילות המילים "יצוא יצא".

כלומר, אביי אינו מצדד בדעה זו מתוך שיקול פרשני שאין לדרוש את כפילות המילים, אלא הוא נוקט כך מכח הסברה. הדין הנדרש במקרה זה מכפילות המילים אינו מסתבר לדעתו, ולפיכך הוא קובע שיש לומר "דיברה תורה כלשון בני אדם" ולא לדרוש כפילות זו.³⁰

• הגמרא בבבא קמא (כ"ב א) מביאה מחלוקת בין ר' יוחנן לריש לקיש, האם "אשו משום חצי" או "אשו משום ממונו".³¹ הגמרא שואלת על כל אחד מן האמוראים מדוע אין הוא מקבל את דעתו של חברו, ומביאה סברה לדבר. אולם בהמשך הסוגיה (כ"ב ב) מובאת דרשה מן הכתוב המלמדת כפי דעתו של ר' יוחנן, ולפיכך שואלים המפרשים מדוע הגמרא נצרכת להביא לדעה זו גם סברה; מה המקום להקשות על ר' יוחנן מדוע אין הוא סובר כריש לקיש – הרי הוא לומד את דעתו מן הכתוב! מסבירים התוספות:

אף על גב דדריש טעמא דר' יוחנן מקראי, הוה ליה לאוקמי קרא לדרשה אחריתי, דסברא כריש לקיש...

(תוספות, בבא קמא כ"ב א, ד"ה "רבי יוחנן")

30 א. עיין עוד כעין זה בריטב"א כתובות ס"ז ב, ד"ה "דברה", באפשרות השניה – הסברה גורמת שלא לדרוש את הכפילות.

ב. לכאורה משמעות דברי אביי היא שמכח מקרה פרטי זה, שבו אין מסתבר לדרוש את הכפילות, יש לנקוט עמדה כללית ש"דיברה תורה כלשון בני אדם" ולא לדרוש כלל כפילויות כאלה. אך עיין בתוספות מנחות י"ז ב, ד"ה "מאי", האומרים שאביי אינו חולק על דרישת כפילות כזו באופן כללי, אלא שבמקום זה יש לומר שדיברה תורה כלשון בני אדם. ועיין בעניין זה בפרק י' עמ' 19-20.

31 האם אדם שהבעיר אש נחשב כמזיק בידים, כמו מי שיורה חץ, או שהוא מחוייב רק מצד אחריותו על כך שממונו הזיק, כעין מי שבהמתו הזיקה.

הגמרא אינה מסתפקת בדרשה אלא מחפשת לדברי ר' יוחנן גם סברה, משום שאם אין סברה לדעה זו והסברה מורה רק כדעת ריש לקיש, היה ר' יוחנן צריך לדרוש את הכתוב באופן אחר. אנו רואים אם כן שאם אופן דרישה מסויים מוביל למסקנה שאינה מסתברת, יש לחפש לכתוב אופן דרישה אחר, שיתיישב עם הסברה. וכך עולה גם במקורות נוספים.³²

• בשו"ת חלקת יעקב כותב זאת כאמירה כללית. הוא דן בהלכה האומרת שבקידושי ביאה אין צורך בעדות על המעשה עצמו אלא די בעדות על ייחוד, ומסביר שחכמים קבעו כך מתוך הסברה, שלא ייתכן שהתורה תחייב בעניין זה עדות ממש. דין זה אמנם אינו נלמד בדרשה, אולם החלקת יעקב מרחיב את הדבר, שעיקרון זה קיים גם בדרשות רבות:

...זה גדרו רבותינו ז"ל לפי הבנתם בדעת תורתנו הקדושה, שדרכיה דרכי נועם. וכדמצינו כמעט בכל הש"ס, ילפותות (= לימודים) לענין מדות שהתורה נדרשת, "מסתברא מזה למילף", ולפי סברתם התורה נדרשת...
(חלקת יעקב, יורה דעה סימן ל"ד אות ו')

הדוגמאות מן הסוג שראינו כעת מבליטות מאד את כוחה של הסברה והשפעתה על תהליך הדרישה. בכל הסוגיות הללו קיימת אפשרות מסויימת של דרישה שמבחינה לשונית אין בה כל קושי, ואף על פי כן חכמים דוחים אפשרות זו ודורשים באופן אחר, רק משום שהדין הנלמד לפי דרך זו אינו מסתבר. בחלק מן הדוגמאות שהבאנו אף נראה שמצד לשון הכתוב היה פשוט יותר לדרוש כפי האפשרות שנדחתה, ואף על פי

32 כך אומר גם הרשב"א שם, ד"ה "ור' יוחנן". ועיין עוד כעין זה בסוגיות אחרות: ביצה י"ט ב (קושיית ר' זירא, שמתוכה מפרשים אחרת את הדרשה "בחג המצות ובחג השבועות ובחג הסוכות"); סנהדרין ל"ד א (סברת חכמים, שמתוכה דורשים באופן אחר את דרשת "עד אחד לא יענה"); יבמות מ"ח א (לא מסתבר לפרש את הביטוי "עבד איש" כבא למעט עבד של אשה, ולפיכך דורשים זאת לעניינים אחרים); רש"י עבודה זרה י"ח א, ד"ה "להתלמד עבד"; תוספות גיטין פ"ג ב, ד"ה "רבא"; ר"ן נדרים י"ד א, ד"ה "ומפרקין"; ר"ן על הרי"ף, סוכה א' א, ד"ה "רבא".

לדוגמה מסוג מעט שונה, עיין בבבא קמא ו' ב: מדברי ר' ישמעאל נראה לכאורה שהפסוק "מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם" מתפרש במשמעות שהמזיק ישלם יותר מערך הנזק, אך הגמרא אומרת שלא מסתבר לומר כך, ולפיכך יש לפרש את דעת ר' ישמעאל באופן אחר. כאן השיקול הסברתי אינו מופיע לגבי דרשת הכתוב עצמו אלא לגבי פרשנות הדרשה של ר' ישמעאל, אך אנו רואים שהגמרא תופשת בפשיטות שאין מקום לדרוש את הכתוב באופן שמנוגד לסברה, ולפיכך ודאי ר' ישמעאל לא התכוון לכך.

כן חכמים מעדיפים לדרוש באופן שהוא פחות פשוט מבחינה לשונית, משום שאופן זה מתיישב עם הסברה.³³ כך נאמר במפורש בתוספות תלמיד רבנו תם:

והאי דדריש לעיל מן "והמת יהיה לו" דפחת נבילה דניזק, נראה לרבי, משום דמשמעות דקרא משמע טפי דלמזיק קאמר... אלא דסברא אינה נותנת לדורשו כפי המשמעות... שהדין נותן שהנבילה לניזק, ודחיק קרא למידרשיה כפי סברת הדין.

[תוספות תלמיד ר"ת ור"א (בתוך "שיטת הקדמונים"), בבא קמא י"א א, ד"ה "אין שמין"]

הדין הוא בשאלה דלהלן: כאשר שור הרג שור אחר, הרי בעל השור המזיק מתחייב לשלם את הנזק, דהיינו את הפער שבין שווי השור בחייו לבין שווי הנבלה כעת. אם לאחר מכן שווי הנבלה פחת מסיבה כלשהי – האם גם פחת זה מוטל על המזיק או שהוא הפסדו של הניזק? הגמרא מביאה דרשה, המלמדת שהפסד זה מוטל על הניזק. תלמיד רבנו תם טוען שהמשמעות הפשוטה יותר של הפסוק היא דוקא שההפסד מוטל על המזיק, אך כיוון שהסברה מחייבת שההפסד יחול על הניזק (שכן הנבלה עדיין שייכת לו ונמצאת באחריותו), הגמרא נדחקה לדרוש את הפסוק באופן שיתאים לסברה, "ודחיק קרא למידרשיה כפי סברת הדין".

הדבר עשוי להיראות קשה – אם באופן ראשוני הדרשה מלמדת דין מסוים, כיצד יכולים חכמים לשלול זאת מכח הסברה? בניסוח קיצוני ניתן לשאול: האם חכמים כפופים לדינים הנלמדים מן התורה, או מכפיפים את התורה לסברתם שלהם?

אולם הדבר יובן על פי העיקרון שראינו לעיל, שהסברה היא אחד הכלים לפרש את הכתוב. אין כאן מצב של ניגוד, שהכתוב עומד מצד אחד והסברה מן הצד השני, אלא הסברה משמשת ככלי להבנת הכתוב עצמו. כאשר פירוש מסוים מוביל למסקנה שאינה מסתברת, הרי זה שיקול פרשני, שמכוון לומר שפירוש זה אינו הפירוש הנכון ויש לחפש פירוש אחר. גם בפרשנות הפשט קיימת לעיתים תופעה זו, שהפרשנות הראשונית שנראית לכאורה מלשון הכתוב נדחית מכח הסברה, ומתוך כך מפרשים את הפסוק באופן אחר. כך למשל, נאמר בתורה (דברים י"ד, יא, כ): "כל ציפור טהורה תאכלו",

33 כך נראה ברור במחלוקת ר' יוחנן וריש לקיש: הגמרא מביאה את הפסוק כראיה לשיטת ר' יוחנן, דהיינו שהפרשנות הפשוטה יותר היא כדעתו, ואף על פי כן אומרים התוספות שאילו הסברה היתה מחייבת לומר כריש לקיש היה צריך לפרש את הפסוק באופן אחר.

"כל עוף טהור תאכלו". המשמעות הראשונית של הפסוקים היא שיש מצוה לאכול את כל העופות הטהורים; אך כמובן ברור לנו שהכוונה היא אחרת – אם אדם רוצה לאכול עוף, הרי הוא מצווה לאכול דוקא עוף טהור ולא עוף טמא. מבחינה מילולית גרידא, משמעות זו היא פחות פשוטה מן הראשונה, ואף על פי כן ברור לכל שזו היא כוונת הכתוב. הבנה זו מסתמכת במידה רבה על הסברה – לא סביר לנו שהתורה תצווה לצוד את כל העופות הטהורים ולאוכלם, ולכן ברור לנו שאין זו כוונת הפסוק. בדומה לכך לגבי הפסוק "בסוכות תשבו שבעת ימים" (ויקרא כ"ג, מב) – המשמעות הראשונית היא שיש לשבת בסוכה ולא לזוז ממנה במשך כל החג, אולם כמובן אין זה מסתבר, ולפיכך הפירוש הנכון הוא שיש לגור בסוכה ולא לשבת בה ממש.³⁴ כך עשו חכמים גם בדרשות – במקום שהדרשה מובילה למסקנה בלתי סבירה, חיפשו חכמים דרך אחרת לפרש את הפסוק, למרות שמבחינה מילולית הדרך הראשונה אין בה פגם והיא אף נוחה יותר.³⁵

כמובן, עדיין יש בדרך זו חידוש משמעותי. העובדה שבמקרים אלו חכמים משתמשים בסברה ככלי לפרשנות התורה, מלמדת שאין הם מתייחסים אל הדין כ"גזירת הכתוב" משוללת טעם. בתפישה הסוברת שדיני התורה הם "גזירות הכתוב", היה צריך לומר שגם אם הדין הנלמד אינו מובן לנו אין זה מעלה ולא מוריד, ויש לקבל את הדין כפי שהוא. אולם חכמים אינם עושים כך, אלא דוחים את הפרשנות שאינה מתיישבת עם הסברה ומעדיפים את הפרשנות התואמת לסברה. הדבר מלמד, שההנחה הבסיסית של חכמים היא שדיני התורה אמורים להיות מובנים בשכל האנושי. תפישה זו עולה מדברי חכמים במקומות רבים, כפי שראינו בדוגמאות לעיל ונראה עוד להלן.

נראה כעת תופעות בענייני הדרשות, המוסברות על פי יסוד זה של השתלבות הסברה בתהליך הדרישה:

34 דוגמה נוספת לפסוק שהסברה מחייבת להבין אותו שלא במשמעותו הראשונית, הוא הפסוק "ומלתם את ערלת לבבכם" (דברים י', טז), ועיין הקדמת פירוש הראב"ע לתורה, הפיסקה "האחת היא דרך...". לעיתים יש מקום לפרש כך או כך, וכגון בפסוקים המופיעים לגבי שבעת ימי המילואים: "ומפתח אוהל מועד לא תצאו שבעת ימים" (ויקרא ח', לג), "ופתח אוהל מועד תשבו יומם ולילה שבעת ימים" (שם לה) – עיין בראב"ע וחזקוני לפס' ל"ג וברמב"ן ורבנו בחי' לפסוק ל"ה. דוגמה זו, שבה יש מקום לשתי האפשרויות, מראה שכלי פרשני זה עשוי לשמש לא רק במקום שהסברה היא ברורה ומובהקת לחלוטין. ישנם מקרים שבהם ניתן לפרש גם כפי ההבנה הראשונית, אך הסברה נוטה יותר לפירוש אחר, וגם במצב כזה יש למפרש מקום ללכת אחר הסברה. העיקרון הוא שיש מקום להשתמש בסברה ככלי בפירוש הכתוב ולפרש מחמתה את פשט הפסוק שלא כמשמעותו הראשונית, ומידת היישום של כלי פרשני זה תלויה בשיקול הדעת.

35 בעניין זה, שחכמים מפרשים לעיתים את הפסוק שלא כפשוטו מתוך שלא מסתבר לפרשו כפשוטו, נרחיב עוד בפרק ט"ו (עמ' 196 ואילך).

מערכת של דרשות התואמות זו לזו מבחינת הסברה

לעיתים מופיעות כמה דרשות שונות, שכולן מתקשרות לסברה אחת. כך למשל, הגמרא במסכת שבת מביאה מחלוקת בין חכמים לר' אליעזר האם מכשירי מצוה דוחים את השבת,³⁶ ומונה שש מצוות שונות שלגביהן נחלקו: מילה, שתי הלחם, לולב, סוכה, מצה ושופר.³⁷ הגמרא אומרת שר' אליעזר אינו לומד לימוד כללי שכל המצוות דוחות את השבת, אלא דורש בכל מצוה דרשה מיוחדת המלמדת שמצוה זו דוחה את השבת; והגמרא מפרטת לימודים אלה:

רבי אליעזר אומר: מניין למכשירי שתי הלחם שדוחין את השבת?
נאמרה "הבאה" בעומר, ונאמרה "הבאה" בשתי הלחם. מה "הבאה" האמורה בעומר – מכשירין דוחין את השבת,³⁸ אף "הבאה" האמורה בשתי הלחם – מכשירין דוחין את השבת...
לולב וכל מכשיריו דוחין את השבת, דברי רבי אליעזר...
אמר קרא: "ביום"; ביום – אפילו בשבת...
סוכה וכל מכשיריה דוחין את השבת דברי רבי אליעזר...
גמר "שבעת ימים" מלולב; מה להלן – מכשיריו דוחין את השבת, אף כאן נמי – מכשיריו דוחין את השבת...
מצה וכל מכשיריה דוחין את השבת, דברי רבי אליעזר...
גמר "חמשה עשר", "חמשה עשר" מחג הסוכות; מה להלן – מכשיריה דוחין את השבת, אף כאן – מכשיריה דוחין את השבת...
שופר וכל מכשיריו דוחין את השבת, דברי רבי אליעזר...
אמר קרא "יום תרועה יהיה לכם"; ביום – אפילו בשבת...
מילה וכל מכשיריה דוחין את השבת, דברי רבי אליעזר...
דאמר קרא "וביום השמיני ימול בשר ערלתו" – ואפילו בשבת...
(שבת קל"א א – קל"ב א)

36 = האם ניתן לחלל שבת כדי להכין את הנצרך לקיום מצוה המחוייבת בו ביום, כגון להכין אומל למילה, לבנות סוכה או לאפות מצה.

37 עיין עוד עירובין ק"ב ב ופסחים ס"ה ב – ס"ו א, שנחלקו כך גם לגבי נגינה במקדש וקרבת פסח; אך לגבי מצוות אלה אין מובא המקור, מניין לומר ר' אליעזר שהכנת דוחה את השבת. ועיין בתוספות פסחים ס"ח ב, ד"ה "ומה".

38 לגבי העומר אין זו רק שיטתו של ר' אליעזר, אלא גם תנאים נוספים סוברים שקצירתו דוחה את השבת (עיין מנחות ע"א א; שם ע"ב א-ב).

ר' אליעזר דורש שש דרשות נפרדות, שמתאגדות לכלל שיטה אחת – מכשירי מצוה דוחים את השבת.³⁹ לעומת זאת, חכמים דורשים פסוקים אלו באופנים אחרים, וכך נוצרת שיטה נגדית, שמכשירי מצוה אינם דוחים את השבת. האם מסתבר לומר שכל דרשה עומדת בפני עצמה, ונובעת רק מעיון בלשון הכתוב? כיצד אירע שר' אליעזר וחכמים למדו כל פסוק בפני עצמו, ופעם אחר פעם ר' אליעזר מצא בלשון הכתוב דרשה המלמדת שמכשירי מצוה זו דוחים את השבת, בעוד שחכמים הגיעו תמיד למסקנה שאין לדרוש כך? נראה ברור שלר' אליעזר היתה סברה כללית שמכשירי מצוה דוחים את השבת, ומתוך כך בכל פרשיה פרטית הוא נטה לפרש את הכתובים באופן שישתלב עם שיטה זו, ולעומת זאת חכמים סברו אחרת ונטו לפרש באופן המנוגד.

ייתכן להסביר את הדבר גם באופן שונה מעט: הסברה לא קדמה לכל מערכת הדרשות, אלא נוצרה בעקבות אחת הדרשות. ר' אליעזר דרש באחת מן הפרשיות הללו שמכשירי מצוה דוחים את השבת וחכמים דרשו את הפסוק באופן אחר, ומתוך כך כל אחד גיבש את שיטתו, והמשיך לדרוש בהתאם גם את שאר הפרשיות.⁴⁰ אך גם אם נסביר את הדבר באופן זה, עדיין עולה שהדרשות מבוססות לא רק על עיון בלשון הכתוב בלבד, אלא הן מכוונות גם על פי הסברה. לחכם ישנו עיקרון סברתי, מתוך הבנתו שלו או מתוך לימודו באחת הפרשיות, ועיקרון זה מכוון את אופן פרשנותו לפרשיות השונות.

נביא סוגיה שבה נאמר במפורש עיקרון זה, שבדרישת התורה חכמים מביאים בחשבון את ההתאמה הסברתית שבין הפרשיות: הגמרא בבכורות (נ"ב ב) מביאה מחלוקת לגבי דין חזרת שדות לבעליהן ביובל – האם דין זה קיים רק בשדה שנמכרה או גם בשדה שניתנה במתנה. ר' מאיר סובר ששדה שניתנה במתנה אינה חוזרת ביובל, ואילו חכמים סוברים שגם מתנה חוזרת, ולומדים זאת מדרשה: "תשובו – לרבות את המתנה". במסכת ערכין דנה הגמרא בשאלה מקבילה לגבי דין בתי ערי חומה (שניתן לגאול אותם עד שנה מיום המכירה ואחר כך הם נשארים בבעלותו של הקונה לצמיתות) – האם דין זה קיים

39 למעשה, אין כאן ממש שש דרשות נפרדות, שכן מקצת הדרשות בנויות זו על גבי זו – סוכה נלמדת בגזירה שווה מלולב, ומצה נלמדת מסוכה. אך עדיין יש כאן ארבע דרשות עצמאיות לגמרי, וכן הגזירה שווה "שבעת ימים" אינה נדרשת על ידי חכמים לשום עניין (עיין שם קל"א ב, בתוספות ד"ה "סד"א"; ועיין בכרך א' עמ' 324), ונמצא שר' אליעזר היה צריך לחדש גם את הדרשה הזו.

40 כעין זה מופיע בדברי רש"י בסוגיה זו (קל"א ב, ד"ה "גמר שבעת ימים") – רש"י מתמודד עם הקושי, שדרשת ר' אליעזר לגבי סוכה אינה עומדת בכללי הדרישה הרגילים; והוא מעלה אפשרות, שלאחר שר' אליעזר למד עיקרון זה במספר מצוות, הוא יכול היה לדרוש את הדין ביתר קלות לגבי סוכה. לדוגמאות נוספות לסוג כזה של דרישה, עיין ברש"י מועד קטן ח' א, ד"ה "אבל תומאה דגופיה אימא לא"; ריטב"א חולין פ"ה א, ד"ה "דינין".

דוקא במכירה או גם במתנה. הגמרא מביאה ברייתא הדורשת "לצמיתות – לרבות את המתנה", ודנה האם ברייתא זו מוסכמת לכל הדעות:

אמרוה רבנן קמיה דרב פפא: כמאן? – דלא כר' מאיר; דאי כר' מאיר, האמר: מתנה אינה כמכר!

אמר רב פפא: אפילו תימא ר' מאיר; שאני הכא, דרבי רחמנא "לצמיתות".

אמרו רבנן לרב פפא... והא גבי יובל, דכתיב "תשובו" – לרבות את המתנה, ור' מאיר לא קא מרבי! אלא הא ודאי דלא כר' מאיר.

(ערכין ל"א ב)

כלומר: הלומדים בבית מדרשו של רב פפא סברו שברייתא זו היא דוקא כדעת חכמים ולא כר' מאיר – כשם שר' מאיר סובר בעניין יובל שמתנה אינה כמכר, כך הוא יסבור גם בעניין בתי ערי חומה שהדין אינו חל על מתנה. לעומתם טוען רב פפא שבעניין בתי ערי חומה גם ר' מאיר יסכים שהדין חל גם על מתנה, שכן בפרשה זו ישנו ריבוי, "לצמיתות", וממנו לומדים לרבות מתנה. אולם האמוראים חוזרים ודוחים טענה זו – הרי גם ביובל חכמים לומדים ריבוי, "תשובו", ובכל זאת ר' מאיר סובר שהדין אינו חל על מתנה, ומכאן שגם בעניין בתי ערי חומה הוא לא ידרוש את הריבוי "לצמיתות", ויסבור שהדין חל רק במכירה לא במתנה.

נשים לב: אם הדרשה מבוססת רק על ניתוח הלשון, אין סיבה להניח שכיוון שר' מאיר לא דרש "תשובו" הוא גם לא ידרוש "לצמיתות", שהרי בין שתי דרשות אלה אין קשר לשוני. הקשר בין הדרשות הוא רק הקשר הסברתי, האם מתנה נחשבת כמכירה או לא. הגמרא רואה קשר סברתי זה כדבר הכרחי – למרות שר' מאיר לא הביע את דעתו בעניין בתים, ברור לאמוראים שהוא יסבור בעניין זה באופן התואם לתפישתו בעניין שדות, וידרוש את הכתוב בהתאם לכך. מדברי הגמרא כאן עולה בבירור שחכמים דורשים את הכתוב לא רק מתוך דקדוק בלשון אלא גם על פי הסברה, והעיקרון הסברתי מביא לכך שבפרשיות שונות החכם דורש באופן מקביל.

עיקרון זה, שהסברה מכוונת את הדרשות, יכול להסביר לא רק התאמה בין דרשותיו של חכם מסויים כפי הדוגמאות שראינו, אלא גם מקרים נוספים שבהם דרשות שונות מגיעות למסקנה מקבילה. כך למשל, הגמרא בבבא קמא (ס"ב ב) מגדירה את סוג החפצים

בהם קיים דין תשלומי כפל בגניבה – "דבר המיטלטל וגופו ממון".⁴¹ אותו גדר עצמו מופיע בגמרא גם במקומות אחרים: בעניין חיוב גזלן באחריות על הגזילה (בבא קמא קי"ז ב), ובעניין החפצים שבהם ניתן לקיים פדיון הבן (בכורות נ"א א). בכל הפרשיות הללו הגמרא דורשת את הכתוב בכלל ופרט וכלל, ומתוך כך מגיעה להגדרה של "דבר המיטלטל וגופו ממון". אולם ה"פרט" המוזכר בכל אחת מן הפרשיות הוא שונה ("על שור על חמור על שה על שלמה", "בפקדון", "כסף") ולפיכך היה מתבקש לכאורה שהגדרת "כעין הפרט" תהיה שונה בכל מקום. נראה אם כן שלחכמים היתה סברה שגדר זה של "דבר המיטלטל וגופו ממון" הוא גדר מהותי בהגדרת "ממון", ומתוך כך הגדירו בכל המקומות הללו את "כעין הפרט" בהגדרה זו, התואמת את הסברה.⁴²

נחזור כעת למחלוקת ר' אליעזר וחכמים במסכת שבת – מדברי הגמרא בסוגיה זו ניתן ללמוד עוד לגבי היחס שבין הסברה לדרשה: הגמרא (שבת קל"א א-ב) אומרת שר' אליעזר אינו קובע כלל גורף שמכשירי מצוות דוחים את השבת, אלא לכל מצוה הוא מצריך דרשה מיוחדת, ומצוה שאין לגביה דרשה כזו אינה דוחה שבת. כלומר שאין הוא מסתמך על הסברה לבדה ועל פיה הוא פוסק את הדין, אלא מצריך גם דרשה מן הכתוב בכל פרשיה ופרשיה. ואכן הגמרא אומרת שמצוות ציצית ומזוזה אינן דוחות שבת גם לדעת ר' אליעזר, משום שלגביהן אין דרשה המלמדת על דחיית שבת.⁴³ אולם הגמרא אינה מסתפקת בעובדה שבפרשיות אלה אין דרשה, אלא מביאה גם נימוק סברתי לדבר, מדוע דוקא ציצית ומזוזה אינן דוחות את השבת. הסברה והדרשה משתלבות

41 דבר המיטלטל – בניגוד לקרקעות; גופו ממון – בניגוד לשטרות חוב, שאינם ממון מצד עצמם אלא רק עדות על חוב ממוני.

42 א. גם כאן תיתכן האפשרות שהוצעה לעיל, שגדר זה אינו מבוסס על הסברה בלבד, אלא נשען גם על לימוד מאחד המקומות. בעקבות הלימוד הראשון שבו הגיעו חכמים לגדר זה, סברו חכמים שיש לפרש גם את הפסוקים האחרים באופן שיתאים לאותו העיקרון, אף שהפרטים המוזכרים בהם הם שונים. אך כאמור, גם על פי דרך זו עדיין עולה שדרישת הכתובים מונחת גם על ידי הסברה ולא רק על פי עיון בלשון.

ב. כעין זה כותבים התוספות בסוכה כ"ד ב (ד"ה "מה") ובמקומות נוספים (עיין פרק י' עמ' 13), שהגדרת "כעין הפרט" בכל פרשיה היא "כפי מה שדומה לחכמים". התוספות מצביעים על כך שחכמים דורשים בפרט וכלל הגדרות שונות בפרשיות שונות, וזאת מחמת הסברה, שלחכמים הסתבר להכליל בכל מקום בדרך אחרת המתאימה לעניינה של הפרשיה. בענייננו ישנו מצב הפוך: חכמים דורשים בפרשיות שונות גדר זהה למרות ההבדל בניסוח הכתובים, משום שסברו שגדר זה מתאים בכל הפרשיות הללו.

43 יש לשים לב, שדרשותיו של ר' אליעזר מבוססות על כך שהכתוב מזכיר את היום שבו חלה המצוה, ומכאן הוא לומד שהמצוה מתקיימת בכל יום, אפילו בשבת; ואילו בפרשיות מזוזה וציצית אין בכתוב התייחסות ליום.

יחד, וכל אחת זקוקה לחברתה: הסברה לבדה אינה מספיקה, ונצרכת דרשה בכדי לפסוק את הדין; אולם הסברה מכוונת את החכם כיצד לדרוש, והתוצאה הסופית של מערכת הדרשות צריכה לקבל הסבר ומובנות.⁴⁴

דרישת אותו הדין באופנים שונים

לעיתים אנו רואים שחכם דורש דין מסויים מן הכתוב, וכאשר מקשים על דרשתו והיא נדחית, אין הוא חוזר בו, אלא לומד את אותו הדין בדרשה אחרת. כך למשל, הגמרא במסכת זבחים אומרת שחטאת שנשחטה שלא לשמה הרי היא פסולה, ואילו לגבי אשם ישנה מחלוקת, האם גם הוא נפסל כאשר נשחט שלא לשמו. הגמרא מביאה דיון בעניין זה:

תניא, אמר ר' אליעזר: חטאת באה על חטא ואשם בא על חטא; מה חטאת – שלא לשמה פסולה, אף אשם – שלא לשמו פסול.

אמר לו רבי יהושע: לא...

חזר רבי אליעזר ודנו דין אחר (= דרש את אותה ההלכה מדרשה אחרת⁴⁵): חטאת נאמר בה "היא" בשחיטה, "היא" – לשמה כשירה, שלא לשמה פסולה... אף אשם נאמר בו "הוא", "הוא" – לשמו כשר, שלא לשמו פסול.

אמר לו רבי יהושע...

אמר לו ר' אליעזר, הרי אומר: "כחטאת כאשם"; מה חטאת – שלא לשמו פסול, אף אשם – שלא לשמו פסול.

(זבחים י' א-ב)

בתחילה ר' אליעזר לומד את דינו מבניין אב, ור' יהושע מקשה על לימוד זה; אז לומד ר' אליעזר את הדין ממיעוט בלשון הכתוב, ושוב דוחה ר' יהושע את הלימוד; ולבסוף ר' אליעזר לומד זאת מהיקש. דיונים דומים מופיעים גם במקומות נוספים.⁴⁶ לכאורה

44 עיין גם אגרות הראי"ה א', אגרת צ' אות ו', שם מתאר הראי"ה שילוב כזה: הסברה מביאה את בית הדין לשקול את האפשרות לדון דין מסויים, אולם על מנת לפסוק את הדין יש למצוא לדבר מקור בדרישת התורה.

45 כך מוכח מן הדברים בסוגייתנו, וכך היא משמעות הביטוי גם במקורות המופיעים בהערה הבאה. המונח "דין" בלשון חז"ל מציין בדרך כלל את תהליך הלימוד ולא את ההלכה הנלמדת, כגון בביטויים "ודין הוא", "שהיה בדין", "דיו לבא מן הדין" וכדומה.

46 עיין סוטה ז' א'; פסחים כ"ז ב – כ"ח א'; זבחים י"א א-ב; תוספתא פסחים ד', ה-ו; תוספתא נדרים ו', ה. (בארבעת המקורות האחרונים הלימודים הם כולם מבניין אב ומקל וחומר, שהן מידות

הדבר קשה – כאשר נדחתה הדרשה הראשונה, מדוע ר' אליעזר אינו חוזר בו מן הדין, אלא ממשיך ודורש את אותו דין עצמו באופנים אחרים? ניתן להסביר את הדבר על פי העיקרון שראינו, שלא פעם בבסיס הדרשות עומדת סברה, שהיא המביאה את החכם לדרוש. כלומר שלר' אליעזר הסתבר שדינו של האשם צריך להיות שווה לדינה של החטאת, ומתוך כך הביא דרשה ללמוד זאת. גם כאשר נדחתה הדרשה הראשונה, אין זה מוכיח שהדין עצמו אינו נכון אלא רק שראיה זו אינה מספקת, ולפיכך ר' אליעזר המשיך לחפש לכך מקורות אחרים.⁴⁷

תופעה נפוצה הרבה יותר היא שכמה חכמים דורשים את אותו הדין בדרשות שונות.⁴⁸ גם כאן עולה השאלה – כיצד אירע שחכמים שונים דרשו פסוקים שונים באופנים שונים, וכולם הגיעו למסקנה זהה? ברבים מן המקרים מדובר בדין יסודי, ואף אין מחלוקת על הדין עצמו אלא רק על מקורו, ולפיכך מסתבר שהדין היה ידוע במסורת, וכל חכם חיפש מקור בכתוב למסורת זו והביא לו ראיה מדרשה אחרת. אולם בחלק מן הסוגיות מסתבר שהבסיס לדרשה היא הסברה, ועל יסוד סברה זו הביאו החכמים דרשות שונות כדי להוכיח את הדבר מלשון הכתוב. נביא דוגמה לדבר, מן הגמרא במסכת נזיר:

תנו רבנן: "וגלח הנזיר פתח אהל מועד" וגו' – בשלמים הכתוב מדבר, שנאמר: "ושחטו פתח אהל מועד".

הגיוניות, ולפיכך קל יותר להבין את הדבר, שהחכם מוצא קשר הגיוני בין שני דינים ומסביר את אותו קשר באופנים שונים. אולם בדוגמה שהבאנו בפנים, וכן בגמרא בסוטה, רק הלימוד הראשון הוא בבניין אב או בקל וחומר, והלימודים הנוספים הם מלשון הכתוב.

47 א. יש לשים לב, שהלימוד הראשון שמביא ר' אליעזר הוא אכן לימוד שמבטא סברה: החטאת מיוחדת משאר הקרבנות בכך שהיא באה על חטא, ודינה הוא שאם נשחטה שלא לשמה פסולה; גם באשם יש יסוד מקביל, שהוא בא על חטא, ולפיכך גם בו יהיה אותו הדין.

ב. לכאורה ניתן להסביר את הדבר באופן אחר, שר' אליעזר קיבל דין זה במסורת וחיפש מקור בכתוב למסורת זו, ולפיכך גם כאשר המקור הראשון נדחה עדיין הדין עצמו נכון ויש לחפש לו מקור אחר. אולם הדבר קשה, שכן אם זו מסורת, כיצד ר' יהושע חולק עליה? ומדוע אין ר' אליעזר מזכיר בוויכוח מסורת זו, שהיא הבסיס העיקרי לדין?

48 עיין למשל שבת ק"ח א (לגבי מילה); ראש השנה י"ב ב (מעשר ראשון); יומא פ"ה א-ב (פיקוח נפש בשבת); חגיגה י"ח א (חול המועד); זבחים כ"ט א (פיגול); חולין קי"ד ב – קט"ז א (איסור אכילת בשר בחלב).

בדברי האמוראים תופעה זו נפוצה מאד – עיין למשל פסחים ס"ו ב – ס"ז א (לגבי הקרבת הפסח בטומאה); סוכה ב' א (לגבי סוכה גבוהה); בבא קמא י' ב (לגבי "בעלים מטפלין בנבלה"). אולם שם הסיבה לכך היא ברורה, שכן הדין עצמו כבר מופיע במשנה, והאמוראים רק מחפשים מקור לדין הידוע. גם אם אין זו מסורת מסיני (ולמשל בסוגיה בסוכה, מדובר בדין שיש בו מחלוקת), מבחינת האמוראים זהו דין קיים או דעה קיימת, ויש לברר את מקורם.

אתה אומר: בשלמים הכתוב מדבר, או אינו אלא פתח אהל מועד ממש?

אמרת? ! אם כן, דרך בזיון הוא!

רבי יאשיה אומר: אינו צריך; הרי אמרה תורה: "לא תעלה במעלות על מזבחי", קל וחומר לדרך בזיון.

ר' יצחק אומר: אינו צריך; הרי הוא אומר: "ולקח את שער ראש נזרו ונתן על האש" וגו' – מי שאינו מחוסר אלא לקיחה ונתינה, יצא זה שהוא מחוסר לקיחה הבאה ונתינה...

(נזיר מ"ה א)

בתורה (במדבר ו', יח) נאמר: "וְגִלַּח הַנָּזִיר פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד אֶת רֹאשׁ נְזָרוֹ, וְלָקַח אֶת שְׁעֵר רֹאשׁ נְזָרוֹ וְנָתַן עַל הָאֵשׁ אֲשֶׁר תַּחַת זֶבַח הַשְּׁלָמִים". על פי פשוטם של דברים, הנזיר צריך לגלח את שערו בפתח המקדש; אך חכמים שוללים הבנה זו, ומפרשים את הפסוק באופן אחר – הנזיר מגלח לאחר שחיטת השלמים, שלגביהם מופיע הביטוי "פתח אוהל מועד".⁴⁹ כל אחד מן התנאים מביא מקור אחר לכך שאין לפרש את הכתוב כפשוטו: תנא קמא מסתמך על הסברה לבדה, שגילוח בפתח המקדש הרי הוא דרך בזיון, ולפיכך ודאי שלא זו היא כוונת התורה;⁵⁰ ר' יאשיה מביא לסברה זו מקור בכתוב, מן הפסוק "ולא תעלה במעלות על מזבחי", המלמד שאין לנהוג בזיון במקדש; ואילו ר' יצחק מביא דרשה מפסוק זה עצמו, המלמדת שהגילוח צריך להיעשות בסמוך למקום הבישול ולפיכך אין הוא נעשה בפתח המקדש. מסתבר לומר, שדרשתו של ר' יצחק אינה מנותקת מן הסברה שהביאו שני התנאים הקודמים, שאין לנהוג בזיון במקדש, אלא שבעקבות סברה זו הוא מצא בפרשת נזיר עצמה רמז לכך שאין הכוונה לגלח בפתח ההיכל ממש. בדרך זו ניתן להסביר גם מקומות נוספים שבהם דרשות שונות המגיעות לאותה המסקנה – בבסיס הדין עומדת סברה (אף שאין היא מוזכרת במפורש), והיא שהביאה את כל הדורשים לדרוש את אותו הדין כל אחד לפי דרכו.⁵¹

49 דעה אחרת בפירוש הפסוק מופיעה בהמשך הברייתא – גילוח שער הנזיר צריך להיות בשעה שהמקדש פתוח.

50 לגבי עניין זה, שחכמים מפרשים לעיתים את הפסוק שלא כפשוטו מתוך שלא מסתבר לפרשו כפשוטו, נרחיב בפרק ט"ו, ועיין שם הערה 45.

51 י"י נויבואר, במאמרו "הלכה ומדרש הלכה", סיני כ"ב (עיין למשל עמ' נ"ז), טוען לגבי תופעה זו של דרשות שונות המובילות למסקנה אחת, שבמקרים אלה בעצם הדין נלמד מסברה, והמדרש איננו המקור לדין. לפי דרכנו אין זה כך – הסברה והמדרש משמשים ביחד, ובשילוב שניהם נלמד הדין, וכפי שהוסבר לעיל.

כעת נעסוק במקורות הנראים כסותרים את הדרך שהצגנו – מקורות שמהם נראה לכאורה שאין מקום לערב את הסברה בדרישת הכתובים.

סוגיית דרישת טעם הכתוב

בכמה מקומות מביאה הגמרא מחלוקת האם "דרשינן טעמא דקרא" או לא. יסודה של מחלוקת זו מופיע במסכת בבא מציעא:

תנו רבנן: אלמנה, בין שהיא ענייה בין שהיא עשירה – אין ממשכנין אותה; דברי רבי יהודה.

רבי שמעון אומר: עשירה – ממשכנין אותה; ענייה – אין ממשכנין אותה, שאתה חייב להחזיר לה ואתה משיאה שם רע בשכנותיה.

(בבא מציעא קט"ו א)

בפסוק (דברים כ"ד, יז) נאמר: "ולא תחבול בגד אלמנה". ר' יהודה לומד מן הפסוק איסור כללי – אסור ליטול משכון מכל אלמנה, בין ענייה ובין עשירה. ר' שמעון, לעומת זאת, סובר שהאיסור נאמר רק לגבי אלמנה ענייה, והוא תולה זאת בטעמו של האיסור: אדם שנוטל כמשכון את כסותו של עני, חייב להחזיר אותה בכל לילה, כיוון שאין לעני כסות אחרת לישון בה;⁵² לפיכך, אם אדם ייטול את כסותה של אלמנה ענייה, הוא יצטרך לבוא לביתה בכל בוקר וערב כדי ליטול ולהחזיר, והדבר יוציא עליה שם רע. לדעת ר' שמעון זהו טעמה של מצוה זו,⁵³ ומתוך כך הוא סובר שהאיסור שייך רק באלמנה ענייה, שכן לעשירה אין צורך להחזיר את המשכון, ואין חשש להוצאת שם רע. מתוך מחלוקת זו לומדת הגמרא עיקרון כללי, שר' שמעון ור' יהודה חולקים בשאלה האם דורשים את טעמו של הכתוב או לא, והגמרא מיישמת זאת בסוגיות שונות.

לכאורה, שאלה זו היא בדיוק השאלה שבה אנו עוסקים – האם יש מקום להתחשב בסברה ובטעם כשיקול בדרישת התורה. אם אכן כך הוא, עולה שעניין זה של שימוש בסברה בדרישת התורה שנוי במחלוקת בין התנאים. יתרה מזו – בפסיקת ההלכה השיטה העיקרית היא שיטת ר' יהודה,⁵⁴ ואם כך, עולה לכאורה שהדרך המרכזית היא שאין מקום לשימוש בסברה בדרישת התורה.

52 דברים כ"ד, י-ג.

53 לגבי השאלה כיצד הגיע ר' שמעון למסקנה שדוקא זה הוא טעם המצוה, עיין בנספח ו'.

54 בעניין נטילת משכון מאלמנה, מוסכם בפוסקים שהאיסור קיים בין בענייה ובין בעשירה.

אולם כאשר נתבונן, ישנו הבדל יסודי בין מחלוקת ר' שמעון ור' יהודה ובין הדיון בו אנו עוסקים בפרק זה: בכל האופנים השונים שהצגנו לעיל, ישנו תמיד שילוב של הסברה יחד עם דרשה מלשון הכתוב, וכפי שהראינו בכל סוג. לעומת זאת, בעניין נטילת משכון מאלמנה, ר' שמעון אינו מביא שום דרשה. אין הוא מוצא שום רמז בלשון הכתוב לכך שהדין חל דוקא בענייה ולא בעשירה, אלא הוא מסיק כך רק מן הטעם לבדו. זוהי הרחבה גדולה מאד של השימוש בכח הסברה, להסיק דין מן הטעם בלבד ללא שום ראיה מלשון התורה, ודרך זו אכן שנויה במחלוקת ולא נפסקה להלכה. אולם כאשר הסברה משולבת עם לימוד מלשון הכתוב, זוהי דרך דרישה מוסכמת שבה השתמשו חכמים רבים, וכפי שראינו בדוגמאות דלעיל.⁵⁵ במקרים אלה הסברה אינה עומדת בפני עצמה כבסיס בלבדי לדין, אלא מכוונת את אופן הדרישה ומהווה כלי בפרשנות לשון הכתובים.

כך אומר הריטב"א:

רבי שמעון היא דדריש טעמיה דקרא – פירוש, דעביד דינא לפום טעמא דקרא
בלחוד...

(ריטב"א, יומא מ"ב ב, ד"ה "רבי שמעון")

ר' שמעון קובע דין על פי טעם הפסוק לבדו, ללא הבאת דרשה מן הכתוב לדין זה, ועל כך יש מחלוקת בינו ובין חכמים.

כך עולה גם מדברי התוספות. הברייתא במסכת חולין עוסקת בשאלה האם מקבלים קרבן מיהודי שעובר עבירות, ומחלקת בין מומר לכל התורה כולה, שממנו אין מקבלים קרבן, ובין "מומר לדבר אחד" (מי שעובר עבירות מסויימות בקביעות אבל מקיים מצוות אחרות), שממנו מקבלים קרבנות. הברייתא דורשת כך מן הפסוק, וממשיכה:

מכאן אמרו: מקבלין קרבנות ממושעי ישראל כדי שיחזרו בהן בתשובה, חוץ מן המומר...

(חולין ה' א)

בסוגיות אחרות הקשורות לשאלה זו, יש לעיתים דיון בפוסקים כאילו שיטה נפסקה ההלכה – עיין למשל לחם משנה הלכות מלוה ולוה ג', א; אנציקלופדיה תלמודית ערך "טעמא דקרא" ציון 33.
55 בחלק מן הדוגמאות שראינו ישנה מחלוקת, אולם זוהי מחלוקת נקודתית ולא מחלוקת עקרונית על עצם האפשרות לדרוש באופן זה.

כלומר, שמלבד הדרשה המחלקת בין סוגי עוברי העבירה, מביאה הגמרא גם טעם לחילוק זה: רשעים שלא עזבו לגמרי את התורה, יש לקבל את קרבנותיהם, כדי שיחזרו בתשובה. התוספות שם שואלים, שלכאורה הבאת הטעם כשיקול הלכתי היא על פי שיטתו של ר' שמעון, שדורש טעמא דקרא; והם מסבירים שאין זה כך:⁵⁶

לאו טעמא דקרא קא דריש, אלא נותן טעם לדבר אתא, דמרכינן מומר לדבר אחד טפי ממומר לכל התורה כולה, ולא מוקמינן קרא במילתא אחריתא. וקאמר, דמומר לדבר אחד בקל יחזור בתשובה, ולכך מקבלינן מהם כדי שיחזרו. (תוספות, שם, ד"ה "כדי")

לימוד מסוג זה אינו שייך למחלוקת על דרישת טעם הכתוב, שכן כאן ישנה גם דרשה, והטעם משמש כסיבה שגורמת לדרוש באופן זה. אילו לא היה טעם לחלק בין מומר לכל התורה למומר לדבר אחד, לא היינו דורשים מן הפסוק שמומר לדבר אחד יכול להקריב, אלא היינו דורשים את הפסוק לעניין אחר. אולם כיוון שיש סברה להקל במומר לדבר אחד, משום שהוא עשוי לחזור בתשובה, אנו דורשים את הפסוק באופן זה. כלומר, שכאשר הטעם משמש כחלק מן השיקול בתהליך הדרישה ומכוון את אופן הדרישה של הכתובים, אין זה בגדר "דרישת טעמא דקרא", ואין על כך מחלוקת. רק כאשר הדין נלמד מן הטעם לבדו וללא דרשה מן הכתוב, נחלקו חכמים האם ניתן ללמוד באופן כזה.⁵⁷

הבחנה זו עולה באופן ברור מעיון בכלל הסוגיות: בסוגיות שבהן מוזכרת מחלוקת ר' יהודה ור' שמעון, הדעה הסוברת ש"דרשינן טעמא דקרא" לומדת דין מן הטעם בפני עצמו, ללא הבאת דרשה מן הכתוב לדין זה.⁵⁸ לעומת זאת, בסוגיות שבהן ישנו שילוב של הסברה והדרשה, כדוגמת הדוגמאות שהובאו לעיל, אין מוזכרת מחלוקת זו.

56 הנוסח מתוקן על פי ה"שיטה מקובצת" בצד העמוד.

57 עיין עוד במהר"ם לובלין ובפני יהושע על דברי התוספות הללו, שנראה שכוונתם היא לחילוק זה; ועיין בפירוש באר שבע שם, שמפרש באופן אחר.

דוגמה דומה שבה מובאים הטעם והדרשה יחד, מופיעה בזרזר מ"ה א-ב: "ר' שמעון שזורי אומר, 'וגלח הנזיר פתח אהל מועד' – ולא נזירה, שמא יתגרו בה פרחי כהונה". מסתבר שגם שם הכוונה היא שהטעם הוא הגורם לדרוש את הכתוב באופן זה, ש"נזיר" משמעו למעט נזירה.

58 עיין יומא מ"ב ב; בימות כ"ג א (ועיין ברש"י שם); סוטה ח' א; גיטין מ"ט ב (ועיין בתוספות שם, ד"ה "ורבי שמעון"); קידושין כ' ב – כ"א א (ועיין ברש"י שם, ד"ה "לפי שמצינו"); סנהדרין כ"א א; מנחות ב' ב. בחלק מן הסוגיות (כגון ביומא, בסוטה ובקידושין) המחלוקת היא סביב דרשה, אולם יש לשים לב שהמחלוקת אינה על הדין הנלמד מן הדרשה, אלא על פרט נוסף, שלגביו אין דרשה ור' שמעון לומד אותו מן הטעם בלבד. כלומר: בחלק מן הסוגיות המחלוקת היא סביב דרישת טעמו של פסוק

לכשנתבונן, הרי כך הוא בעצם פשט המילים בהגדרת המחלוקת בגמרא: ר' שמעון "דריש טעמא דקרא" ואילו ר' יהודה "לא דריש טעמא דקרא". אין מדובר על דרישת הכתוב תוך היעזרות בטעם, אלא על דרישה של טעם הכתוב עצמו. כשם שחכמים דורשים את לשון הכתובים ולומדים ממנה הלכות, כך לדעת ר' שמעון יש לדרוש גם את טעמי הכתובים ולהסיק מהם הלכות. גם אם אין לדבר מקור בלשון הכתוב, די בדרישת הטעם כדי לחדש דין. ר' יהודה, לעומת זאת, אינו דורש את טעם הכתוב אלא רק את הכתובים עצמם; אולם אין הוא שולל שימוש בטעם ככלי לדרישת לשון הכתוב.

(הרחבה בסוגיה זו של דרישת טעם הכתוב, האם יש מקום לעסוק בטעם המצוה מבחינה רעיונית ואף להסיק מן הטעם מסקנות הלכתיות, מופיעה בנספח ו').

"גזירת הכתוב"

בכמה מקומות אנו מוצאים שחכמים מגדירים דינים מסויימים כ"גזירת הכתוב" או "גזירת מלך". הדבר מלמד לכאורה שחכמים סברו שאין לחפש בדיני התורה סברה והתאמה להיגיון, אלא יש לקבלם כגזירה שאין לה הסבר. אם אכן כך הדבר, הרי זה עומד בניגוד לדרך שהצגנו בפרק זה, שחכמים דרשו את התורה מתוך הנחה שבדיני התורה יש סברה והיגיון, והעדיפו דרך דרישה התואמת את הסברה על פני דרך המביאה למסקנה שאינה מסתברת.

אולם נראה שאין להסיק מביטויים אלה, שחכמים שללו את קיומה של סברה בדיני התורה. אכן חז"ל משתמשים לעיתים בביטוי "גזירת הכתוב" במשמעות של דין שטעמו אינו ידוע, אך הביטוי מופיע במשמעות זו רק במקומות מעטים,⁵⁹ ובכולם הוא מתייחס לדין מסויים ולא אל כלל דיני התורה. מסתבר אם כן שזוהי אמירה פרטית, שאין אנו

מפורש, ובאחרות המחלוקת היא סביב דרישת טעמה של דרשה – לאחר שדורשים דרשה מוסכמת, ר' שמעון מפרש את טעמה ומסיק מן הטעם פרט נוסף, ועל פרט זה יש מחלוקת. אולם בכל המקרים, הדין שמחדש ר' שמעון אינו נדרש מלשון הכתוב אלא נלמד מן הטעם בלבד. יוצאת מן הכלל היא הסוגיה בסנהדרין ט"ז ב – שם ר' שמעון אינו לומד מן הטעם דין נוסף, אלא מביא טעם לאותו דין שנלמד בדרשה על ידי חכמים אחרים. לגבי סוגיה זו עיין בנספח ו', הערה 20 אור ב'.

59 בתוספתא, בתלמודים ובמדרשי ההלכה מופיעים הביטויים "גזירת הכתוב" או "גזירת מלך" לגבי כעשרים עניינים. מתוך אלה, ישנם מקורות שבהם הדבר מופיע כהוה אמינא ולא כמסקנה, ומקורות שבהם אין הכוונה לדין שאין לו טעם אלא למשמעויות אחרות – עיין בנספח ז'. כך שהקביעה שדין מסויים הוא "גזירת הכתוב" במובן של ניגוד לטעם, מופיעה לגבי מקרים בודדים ממש.

מבינים את טעמו של דין מסויים זה, אך אין בכך שלילה עקרונית של הניסיון להבין את דיני התורה בשכל האנושי. נביא שתי ראיות לדבר:

- הגמרא בבבא בתרא קנ"ט א דנה לגבי הפסול של אדם להעיד לקרובו – האם זו "גזירת מלך", או שהפסול נובע מחשש שמא העד ישקר מחמת קרבתו לנדון. למסקנה אומרת הגמרא שדין זה הוא "גזירת מלך", ומביאה לכך ראייה, שכן אפילו צדיקים כמשה ואהרן פסולים להעיד לקרוביהם, ומכאן שהפסול אינו תלוי בחשש לשקר אלא זו גזירה. כלומר: הגמרא אכן מגיעה למסקנה שזו היא "גזירת מלך", אולם היא קובעת כך רק מחמת הראיה, ולא מתוך הנחה בסיסית שדיני התורה הם גזירות ואין לתת להן טעם. הקביעה שדין זה הוא "גזירת מלך", היא אם כן קביעה נקודתית, מחמת הראיה השייכת דוקא בעניין זה, ואין היא מבטאת תפישה עקרונית השוללת נתינת טעמים לדיני התורה.⁶⁰
- הגמרא במסכת בכורות אומרת:

אמר ר' חנינא, שאלתי את ר' אלעזר... מה נשתנו פטרי חמורים מפטרי סוסים וגמלים?

אמר לי: גזירת הכתוב היא; ועוד, שסייעו ישראל בשעת יציאתם ממצרים, שאין לך כל אחד ואחד מישראל שלא היו עמו תשעים חמורים לובים טעונים מכספה וזהבה של מצרים.

(בכורות ה' ב')

ר' אלעזר אומר שדין זה הוא "גזירת הכתוב", אך ודאי שאין הוא שולל באופן עקרוני נתינת טעמים לדיני התורה, שהרי הוא עצמו מציע גם טעם למצוה זו. נראה להציע שר' אלעזר היה בספק לגבי מצוה זו: האם זו "גזירת הכתוב", מצוה שטעמה אינו ידוע, או שיש להסביר אותה בנימוק המובא כאן, שבני ישראל השתמשו בחמורים בשעת יציאת מצרים ולפיכך כזכר ליציאת מצרים נצטוונו על פדיון פטר חמור דוקא. באופן כללי סובר אם כן ר' אלעזר שיש מקום לתת טעם למצוות, אלא שהיה לו ספק לגבי מצוה זו, האם אכן זהו טעמה. מתוך כך יש ללמוד גם למקומות אחרים שבהם מופיע הביטוי "גזירת הכתוב", שאין זו גישה עקרונית אלא התייחסות פרטית למקרה מסויים.⁶¹

60 ייתכן גם לומר, שגם במסקנה אין הכוונה לומר שדין זה הוא משולל כל טעם וסברה, אלא שהדין אינו תלוי בטעם, והוא חל באופן מוחלט, גם על צדיקים כמשה ואהרן. ועיין כעין זה בנספח ז' עמ' 100-101, ועיין עוד שם עמ' 99.

61 לגבי מימרה זו, עיין עוד בנספח ז' עמ' 97.

ואכן, לעומת המקורות שבהם מופיע הביטוי "גזירת הכתוב", אנו מוצאים מקורות בהם חכמים מניחים בפשטות שלדיני התורה יש סברה וטעם, ואף מסיקים מסקנות הלכתיות על בסיס ההנחה הזו. כך למשל אומרת הגמרא במסכת שבת:

תניא, רבן שמעון בן גמליאל אומר: כל ששהה שלשים יום באדם – אינו נפל, שנאמר "ופדויו מבן חדש תפדה"...

(שבת קל"ה ב)

התורה ציוותה לפדות את הבכור דוקא מגיל חודש ומעלה, ואין היא מציינת נימוק לדין זה. רבן שמעון בן גמליאל אינו מתייחס אל דין זה כאל "גזירת הכתוב" שאין לה טעם או שטעמה נסתר מאיתנו, אלא מוצא טעם לדין – עד שלושים יום יש חשש שהתינוק הוא נפל, ורק לאחר שלושים יום הרי הוא מוגדר בבירור כבן קיימא. רבן שמעון בן גמליאל מתייחס לטעם זה כדבר ברור, ולומד מתוך כך עיקרון כללי, שתינוק ששהה שלושים יום הרי הוא בגדר בן קיימא לכל דיני התורה. הגמרא מיישמת עיקרון זה בעניינים שונים, כגון לעניין ייבום (איזה יילוד פוטר את אמו מייבום וחליצה), אבלות (יילוד שנפטר, מאיזה גיל מתאבלים עליו) ועוד.⁶² כלומר שרבן שמעון בן גמליאל מניח באופן ודאי שדין פדיון הבן בגיל שלושים יום אינו "גזירת הכתוב" אלא יש לו טעם וסיבה, ואנו אף יכולים לדעת בבירור מה הוא טעמו של הדין, והוא פוסק הלכה מתוך תפישה זו.⁶³ כך

62 עיין בסוגיה בשבת שם; יבמות ל"ו ב; שם פ ב; נדה מ"ד ב; רמב"ם הלכות רוצח ושמירת הנפש ב', ו. הדין למעשה בעניינים אלה הוא מורכב, ונקבע לא רק על פי הגדר של שלושים יום, משום שהגמרא והפוסקים משלבים זאת בגורמים נוספים, כגון מספר חודשי ההריון והסימנים הגופניים המעידים על בשלות היילוד. כמו כן, יש פוסקים שלא פסקו באופן מוחלט כרבן שמעון בן גמליאל, אלא התחשבו גם בדעת חכמים שחלקו עליו (עיין בהערה הבאה), ולפיכך פסיקתם למעשה היא מורכבת.

63 א. יש שפירשו את דעת רשב"ג באופנים אחרים, שלפיהם אין ללמוד מסוגיה זו לענייננו: עיין במאירי בשבת קל"ה ב, שכתב שהראיה מפדיון הבן היא אסמכתא בעלמא; ועיין שו"ת היכל יצחק, אה"ע ב' סימן פ"ד, שמפרש שהראיה היא מלשון הכתוב ולא מטעמו. אולם ברבים מן המפרשים נראה כפי הדרך שהצגנו: עיין רש"י בשבת שם ד"ה "מבן חדש"; רמב"ן שם, ד"ה "הא דארשב"ג"; ריטב"א שם, ד"ה "תניא רשב"ג אומר"; שו"ת תשב"ץ חלק ג', סימן רנ"ז; תוספות תלמיד ר"ת, בבא קמא י"ב ב, ד"ה "בכור שנטרף"; משנה למלך הלכות איסורי מזבח ג', ח.

ב. הסוגיה בשבת קל"ו א אומרת שדבריו של רבן שמעון גמליאל שנויים במחלוקת, ועיין שו"ת תשב"ץ שם, שחכמים סוברים שדין פדיון הבן בגיל שלושים יום הוא גזרת הכתוב ואינו נובע מן הטעם של חשש נפל. אך מחלוקת זו אינה בהכרח מחלוקת עקרונית, שחכמים סוברים באופן כללי שאין מקום לתת טעם לכתובים, אלא ייתכן בהחלט שהמחלוקת היא נקודתית, שלגבי דין זה אין הם מקבלים את טעמו של רשב"ג. עוד יש לציין, שדברי רבן שמעון בן גמליאל מובאים להלכה – חלק מן הפוסקים פוסקים כמותו, וחלקם חוששים גם לדעתו וגם לדעת חכמים. איש מן הפוסקים לא דחה את דעת רשב"ג מן ההלכה מתוך טענה עקרונית שאין מקום לתת טעם לדיני התורה.

גם בסוגיות נוספות ניתן לראות שחכמים הניחו שלדין התורה יש טעם, ואין הוא "גזירת הכתוב".⁶⁴ לפי דברינו, אין סתירה בין סוגיות אלה ובין המקורות שבהם מופיע הביטוי "גזירת הכתוב", שכן ביטוי זה מתייחס תמיד לדין מסויים שטעמו אינו ידוע, אך באופן כללי יש מקום לתת טעמים לדיני התורה.

הביטוי "גזירת הכתוב" אינו סותר אם כן לעיקרון שראינו במהלך הפרק, אולם יש בו השלמה משמעותית לעניין זה: ראינו שבאופן כללי חכמים הניחו שבדיני התורה ישנו טעם, ולפיכך השתדלו לדרוש את התורה באופן שיתאים לסברה. יחד עם זה אנו רואים שבמקומות מסויימים, כאשר חכמים לא מצאו הסבר לדין, הם קיבלו אותו כ"גזירת הכתוב". הסברה היא כלי המסייע לפירוש התורה, אולם כפי שראינו בפרק הקודם, השיקולים הפרשניים אינם כללים מוחלטים, ויש להביא בחשבון את השיקולים השונים אלה לעומת אלה. כאשר דרך פרשנית מסויימת הובילה למסקנה שאינה מובנת בשכל, שקלו חכמים את כלי הפרשנות הלשוניים לעומת הכלי הפרשני של הסברה: במקום שבו מצאו פרשנות חליפית המתיישבת עם הסברה, העדיפו לפרש באופן זה ודחו את הפרשנות שאינה מסתברת; אולם במקומות שבהם לא ניתן לפרש את הכתוב באופן שיהיה מובן בשכל, קיבלו את הדין כפי שהוא, כ"גזירת הכתוב".

הדבר מתבלט במקרים שהגמרא מגדירה כ"גזירת הכתוב" דינים שאינם מפורשים בכתוב אלא נלמדים מדרשות;⁶⁵ דהיינו, שחכמים לא נמנעו מלדרוש באופן זה, אף שהדין הנובע מן הדרשה אינו מובן. זאת בניגוד למקורות שראינו לעיל, בהם חכמים דחו את אופן הדרישה המוביל למסקנה שאינה מסתברת, והעדיפו לדרוש באופן שיתיישב עם הסברה. נראה שבמקרים שישנה דרשה המלמדת "גזירת הכתוב", חכמים ראו את הדרשה כנובעת באופן הכרחי מן הכתובים, ולפיכך קיבלו את הדין כפי שהוא, למרות שאין הוא מובן בשכל.⁶⁶

(בעניין זה של משמעות הביטוי "גזירת הכתוב", ומקורות שבהם חכמים התייחסו לדיני התורה כבעלי טעם ולא כגזירת הכתוב, נרחיב עוד בנספח ז').

64 דוגמאות לכך ניתן למצוא בנספח ו', והתייחסות ישירה לעניין זה מופיעה בנספח ז'.
 65 כך למשל לגבי פסול קרובים לעדות שהובא לעיל – פסול זה נלמד מדרשה (סנהדרין כ"ז ב – כ"ח א; ועיין עוד לגבי דרשה זו להלן בפרק י"ב). דוגמה נוספת מסוג זה עיין נדה כ"ב א.
 66 ייתכן לחלק באופן אחר: במקרים שבהם חכמים דוחים את הדין שאינו מובן ודורשים באופן אחר (כגון הדוגמה שהובאה לעיל, דרשת ר' עקיבא לעומת זקנים הראשונים), הדין שאינו מובן עומד בניגוד לסברה; בעוד שבעניין פסול קרובים לעדות, הדין אינו מנוגד לסברה אלא שאין הוא מובן בסברה. אולם ישנם גם מקרים בהם חכמים דורשים מן הכתוב דינים למרות שהם מגדירים אותם כמנוגדים לסברה – עיין למשל דברי הירושלמי בעניין דין בן סורר ומורה, המובאים בנספח ז' עמ' 98.

משמעויות של עניין שילוב הסברה בדרשות

ראינו אם כן שבתהליך הדרישה חז"ל השתמשו גם בסברתם. הדרישה נעשית לא רק על פי כללים לשוניים (שגם בהם יש מקום לשיקול דעתם של חכמים, כפי שראינו בפרק הקודם), אלא גם הסברה עשויה לשמש ככלי פרשני לעמוד על משמעות הכתוב. הדרישה היא מפגש בין החכם הדורש ובין הכתוב: החכם קורא את הכתוב ומפרש אותו, ולצורך כך הוא משתמש הן בכללי הפרשנות ומידות הדרש והן בכח הסברה, והדברים משתלבים יחד, כפי שהראינו בדוגמאות שונות לאורך הפרק. הבנה זו מעלה משמעויות שונות, שחלקן חורגות מנושא הדיון שלנו – דרישת הכתובים – ומתקשרות לשאלות רוחניות ומחשבתיות מקיפות יותר. נזכיר בקצרה כמה ממשמעויות אלה:

- ראשית, עולה מכאן שבאופן עקרוני דיני התורה אינם אמורים להיות גזירות משוללות טעם, אלא יש בהם היגיון וסברה. יתרה מזו, היגיון זה אינו נעלם ונסתר מן ההבנה האנושית, אלא באופן עקרוני יש ביכולתם של חכמים להגיע בשכלם אל ההיגיון העומד ביסוד הדינים. לעיתים אכן חכמים לא יכלו לעמוד על טעמו של דין מסוים והגדירו אותו כ"גזרת הכתוב", אולם מקרים אלה הם היוצאים מן הכלל, ובאופן בסיסי חכמים סברו שיש לאדם יכולת להבין את הסיבה שמחמתה ציוותה התורה כך.
- סוגיה זו של השימוש בסברה בפרשנות התורה, גם ממחישה את עוצמת הפסיקה של חז"ל. הרי במקרים רבים הסברה אינה הכרחית לגמרי ויש מקום גם לסברה אחרת, ולעיתים חכמים אכן התלבטו בין אפשרויות שונות. אף על פי כן, כאשר חכמים הגיעו למסקנה שהסברה היא באופן מסוים, הם פסקו על פי סברה זו ולא חששו שמא יש טעות בידם. כך היא דרכם של חז"ל באופן כללי – חכמים הגדירו הגדרות יסודיות רבות בדיני התורה, ולא נמנעו מכך מחמת החשש לטעות. אמנם ודאי שהחכם צריך להיזהר מאד שמא יטעה, וחז"ל מזהירים מפני הוראה פזיזה וחסרת אחריות, וכגון דברי המשנה באבות (ד', ז): "והגס לבו בהוראה, חוטא רשע וגס רוח". אולם במקביל לאזהרות אלה ישנן גם אזהרות מפני זהירות מופרזת, כאשר החכם נמנע מלהורות במקום שהדבר נצרך.⁶⁷ התורה הטילה על חכמי הדורות לפרש ולבאר את מצוותיה, ומחובתם לעשות זאת כמיטב הבנתם. ביטוי חד לכך הם הדברים הידועים המופיעים בגמרא במעשה תנורו של עכנאי (בבא מציעא נ"ט א): "אין אנו משגיחין בבת קול, שכבר כתבת בהר סיני

67 עיין למשל סוטה כ"ב א, האזהרה מפני מצב של "תלמיד חכם שלא הגיע להוראה ומורה", ובצידה האזהרה מפני "תלמיד חכם שהגיע להוראה ואינו מורה". ועיין בדומה לזה בברכות ס"ג א. ועיין בשולחן ערוך חושן משפט סימן י'. ועיין נדה כ' ב, דברי ר' יוחנן לעומת דברי ר' אלעזר.

בתורה 'אחרי רבים להטות' – התורה נתנה לחכמים את הסמכות להכריע את ההלכה על פי כללי הפסיקה, ומשעה שעשו כך אין הם צריכים לחשוש שמא טעו ולא כיוונו אל האמת.

דברים ברורים בעניין זה מופיעים בהקדמה לספר קצות החושן, ונביא משפטים בודדים מדבריו:

...אמנם לזאת יחרד איש, פן ידבר בתורה בדברים אשר לא כן (= דברים שאינם נכונים), ושכל האנושי לואה (= חסר כח) להשיג האמת...

אך לא נתנה התורה למלאכי השרת, ואל האדם נתנה, אשר לו שכל האנושי. ונתן לנו הקדוש ברוך הוא התורה ברוב רחמיו וחסדיו, כפי הכרעת שכל האנושי, גם כי אינו אמת בערך השכלים הנבדלים⁶⁸...

ועל זה השיב הקדוש ברוך הוא, זהו רצוני, שתעלה אמת מן הארץ, והאמת יהיה כפי הסכמת החכמים בשכל האנושי, ולשכון כבוד בארצינו...

והוא כריתת ברית והאהבה הנפלאה, שנתן לנו תורה שבעל פה במתנה גמורה... כפי הכרעת החכמים...

(קצות החושן, הקדמה)

חכמים אכן חשים את היראה שמא יטעו, ומודעים לחוסר המוחלטות של השכל האנושי, אך חשש זה אינו צריך לשתק אותם ולמנוע מהם לברר את ההלכה ולפסוק אותה. התורה ניתנה לבני אדם, והם רשאים ואף נדרשים לפרש אותה כפי הבנתם.⁶⁹

• בחלק מן המקרים ישנה מחלוקת בין חכמים לגבי הסברה, כאשר כל אחד מציג סברה אחרת. מצב זה מבליט עוד יותר את העובדה שהסברה עלולה להיות לא מוחלטת, ואף על פי כן אנו רואים שגם במקרים אלה חכמים הכריעו ופסקו את ההלכה: כל חכם פסק הלכה כפי סברתו על אף הידיעה שחברו סובר אחרת, ולאחר מכן הגמרא מכריעה בין הדעות ופוסקת כאחת מהן. הדבר מחדד את העיקרון שאמרנו: התורה נמסרה לחכמים והם צריכים לפסוק את ההלכה, ולפיכך כל חכם פוסק את הדין על פי מיטב הבנתו וסברתו, למרות שהוא מודע לכך שישנן גם סברות אחרות. כאשר החכם מזדהה עם סברה מסויימת, זכותו וחובתו ללכת על פיה, ואין הוא צריך להישאר בתחושה של ספק

68 = אף שאין זו אמת על פי דרגתם של המלאכים.

69 ועיין דברים דומים בביאורו של הגר"א למעשה תנורו של עכנאי, קול אליהו, ב"מ נ"ט ב (אות רכ"ז).

רק מחמת העובדה שיש הסוברים אחרת. גם דבר זה מלמדנו על עוצמת הפסיקה של חז"ל, שהכריעו בכירור על פי הנראה בעיניהם, ולא נשארו בעמדה של חשש המשתקת את יכולת הפסיקה.

- כיוון אחר לגבי מהותן של המחלוקות הנובעות מסברות שונות, מופיע בכמה מספרי המחשבה. כך למשל כותב ר' צדוק הכהן מלובלין:

שהתורה שבעל פה היא חכמה הנובעת מלבות בני אדם, חכמי ישראל האמיתיים...
כי החכמה המתחדשת מלב החכם היא נמשכת גם כן אחר הלב... שכפי לבו כך
הוא חכמתו ודעת שכלו. דרך משל, שמאי היה קפדן... היה מחמיר בכל דבר...
והלל שהיה ענוותן וטוב לבריות, היה מקיל לעולם...
(ליקוטי מאמרים, דרשה לסיום הש"ס, י"א)⁷⁰

כל חכם פוסק על פי שכלו וחכמתו, אולם השכל עצמו נמשך אחר הלב. זו היא הסיבה למחלוקות בין חכמים – כל חכם מחזיק בסברה שונה, משום שאופיו של כל חכם שונה משל חברו. לכאורה אמירה זו מקטינה את ערכן של פסיקות חכמים, שאין הן אובייקטיביות אלא מושפעות מתכונות האופי של הפוסק. אולם בתפישה פנימית, תכונות אלו עצמן יש להן ערך אלוקי, והן מבטאות אמיתות עליונות. השל"ה מביא בעניין זה אמירות מספרי תורת הנסתר:

...כי המקור ההוא (= מקור החכמה) הנובע תמיד, בו פנים ואחור, וממנו השינויים וההפכים, והפנים המתהפכים והמשתנים, לטמא וטהור, לאסור ולמותר, לפסול ולכשר... וכל אחד מהנביאים והחכמים קיבל את שלו, זה קיבל טמא וזה טהור, כפי מקום עמידתו וקיבולו...
...כמחלוקת הלל ושמאי, שהלל היה... איש החסד, ושמאי... בעל הגבורה... ועל דרך זה יובן אמרם ז"ל: "אלו ואלו דברי אלהים חיים"...
(של"ה, תולדות אדם, בית חכמה תליתאה, אות רפ"ד-רפ"ה)

מידותיהם של חכמי ישראל אינן דבר שרירותי, אלא הן נובעות מן המידות האלוניות כגון החסד והגבורה, וסברתו של החכם תואמת למידה השייכת לשורש נשמתו. כך

70 לכאורה יש להקשות על דבריו לגבי הלל ושמאי, שהרי הם נחלקו רק בארבעה דברים בלבד, ורק בין תלמידיהם רבו המחלוקות (ירושלמי חגיגה ב', ב, דף י' ב). בעניין זה נעסוק בפרק י"ח, ועיין שם הערה 45.

מסבירה דרך זו את האמירה "אלו ואלו דברי אלקים חיים", ששתי הדעות כלולות באמת האלוקית. על פי דרך זו, הסיבה לכך שהחכם אינו צריך לחשוש שמא הוא טועה בפסיקתו, אינה מתוך בטחון שדעתו היא הצודקת והדעה השניה מוטעית לגמרי, אלא משום שלשתי הדעות יש מקום אמיתי ולפיכך עליו להשמיע ללא חשש את הדעה שעמה הוא מזדהה.⁷¹

נחתום בדבריו של הראי"ה קוק:

...אנו חשים, שרוח האומה, הקשורה כשלהבת בגחלת באור תורת אמת, היא גרמה באופיה המיוחד, שתורה שבעל פה נוצרה בצורתה המיוחדת...
(אורות התורה א', א)

אופיו של עם ישראל משפיע על צורתה של התורה שבעל פה, שכן מחשבותיהם וסברותיהם של חכמי ישראל מביאים אותם לפרש את התורה באופן מסויים, וסברות אלו תלויות באופיו של האדם ובצורת החשיבה שלו, כפי שראינו. הראי"ה אינו רואה בכך קושי, אלא אדרבה, זהו חלק ממהותה של התורה שבעל פה, שהיא גילוי נשמותיהם של ישראל (כפי שהרחבנו בסוף הפרק הקודם). עם זאת מדגיש הראי"ה שרוח האומה קשורה באורה של תורה שבכתב – כפי שראינו, הדרשה היא תהליך של מפגש בין חכמים לבין פסוקי התורה, ומתוך מפגש זה נולדים חידושי התורה שבעל פה.

סיכום

- ראינו שהסברה משמשת ככלי משמעותי בדרישת התורה, והבאנו אופנים שונים לשימוש שעושים חכמים בסברה בתהליך הדרישה:
- ♦ מקרים שהדרשה מלמדת את עצם הדין אך אינה מגדירה את גדריו, והסברה משלימה את הלימוד ומגדירה את הדין.
- ♦ מקרים שהסברה גורמת לדרוש את הפסוק באופן מסויים או להעדיף דרשה מסויימת מבין כמה אפשרויות.
- ♦ מקרים שהסברה גורמת לשלול אפשרות מסויימת של דרישה, ומתוך כך יש לדרוש את הכתוב באופן אחר.

71 בעניין זה של מהות המחלוקות וריבוי הדעות, נעסוק בקצרה בסוף פרק י"ח, ובהרחבה בעז"ה באחד הכרכים הבאים.

- הסברנו את הדבר, שהסברה אינה גורם נגדי הניצב לעומת הלימוד מלשון הכתוב, אלא היא משמשת כלי פרשני להבנת הכתוב עצמו. כשם שפרשני הפשט משתמשים בין השאר גם בסברה כדי לעמוד על כוונת התורה, כך עשו גם חכמים בדרישת הכתובים. שימוש זה בסברה ככלי פרשני, מבוסס על ההנחה שדיני התורה אמורים להתאים לשכל ולהיגיון.
- על פי עיקרון זה, שבבסיס הדרשה עומדת לעיתים סברה, ניתן להבין תופעות שונות בסוגיות הדרישה, כגון:
 - ♦ מקרים שחכמים דרשו בפרשיות שונות דרשות מקבילות, שהן שונות זו מזו מבחינה לשונית אך בבסיסן עומדת סברה משותפת.
 - ♦ מקרים שחכמים דורשים את אותו הדין בכמה אופנים שונים.
- כנגד דרך זו, שבתהליך הדרישה חכמים משתמשים גם בסברה, עומדת לכאורה סוגיית דרישת טעם הכתוב, שם נאמר שרק ר' שמעון דורש את טעם הכתוב ודעתו לא נפסקה להלכה. אולם לאמיתו של דבר יש הבדל ברור בין העניינים: במקרים שבהם ר' שמעון דורש את טעם הכתוב, מדובר בקביעה של הדין על פי הטעם בלבד, ללא הבאת דרשה מלשון הכתוב, ודרך זו אכן שנויה במחלוקת; אולם כאשר מדובר בשילוב של הטעם עם הדרשה, שהסברה משמשת ככלי לדרישת הכתובים, הרי דרך זו מקובלת על חכמים רבים.
- עוד הקשינו על דרך זו מן הביטוי "גזירת הכתוב", שמשמעו לכאורה שאין לחפש בדיני התורה טעם והיגיון. אולם הראינו שביטוי זה נאמר באופן פרטני לגבי דינים מסויימים, ואין הכוונה לומר שבאופן כללי אין לדיני התורה טעם.
- עמדנו על כמה משמעויות של עניין זה:
 - ♦ תפישתם של חכמים היתה שבאופן כללי יש בדיני התורה טעם וסברה, ולרוב ניתן לכוון בשכל האנושי אל טעמים אלה.
 - ♦ לחכמים נמסרה הסמכות והאחריות לפסוק את ההלכה, ולפיכך חכמים לא נמנעו מלפסוק על פי סברתם למרות הידיעה שייתכנו גם סברות שונות.
 - ♦ כמה מקורות מציגים את התפישה, שכאשר יש בין חכמי ישראל סברות שונות, הרי הן מבטאות צדדים שונים של האמת האלוקית, וזו היא הסיבה לכך שכאשר יש מחלוקת הרי "אלו ואלו דברי אלקים חיים".