

מעורבותו של האדם בדרשות

תגובה למאמר "בענין מעורבותו של האדם בדרשות", הרב שמואל אריאל פורסם בגלית ו'

במאמרי¹ השתמשתי מספר פעמים במילים 'ספקטרום המידות', כשהכוונה היתה להדגשת החילוק בין המידות השונות, בהתייחס ספציפית לגישות שעליהן מדבר הרב שמואל², דהיינו 'גזירת הכתוב' מחד, ו'סברת הדורש' מאידך, וכדוגמה השתמשתי במידות גזרה שוה מחד, וקל וחומר מאידך, ובהתאמה.

למרות הניסיון לייחס לדבריי היצמדות לגישה אחת בלבד, שהדרשות הן 'גזירת הכתוב', ואין בהן 'סברת הדורש' כלל, ברור שהספקטרום המדובר כולל בשני קצותיו את שתי הגישות המתוארות, כך שבבירור ייחסתי רק לגזירה שוה ולא לקל וחומר (בדוגמה המובאת) את הגישה הזו, ועל כך א"כ כל מחלוקתנו - האם כל המידות טעונות סברה.

הרב שמואל³ מתאר את דרך הדרשה בהיקש "תפילין מצות עשה שהזמן גרמא ונשים פטורות", כקריאת הפסוק מחד וקבלת המידה שבה דורשים (היקש) מאידך, והפעלת סברה להבנת הגורם המשמעותי, היסוד, מסביבו בנוי ההיקש. ממילא יוצא, שהצגת היקש אפשרי מסוג 'תפילין מצות עשה שעשויות מעור בהמה' משמשת כהדגמה לרעיון, שסברה מעורבת בתהליך הדרשה, בכל דרשה ובשאר המידות.

לטענתי, העובדה ש"נשים פטורות ממצוות עשה שהזמן גרמא" ושההיקש בא ללמד פטור נשים כשהקריטריון הקובע הוא 'זמן', מלמדת על המידה שבה אנו עוסקים - היקש/בנין אב, אולם אין הדבר מאפשר להתבונן באותה צורה על כלל המידות, ועל כל דרשה פרטית. ייתכן, שהסברה המעורבת בלימוד זה מקבלת חלות, היא רלוואנטית או מותרת רק באותה דרשה שבה אנו עוסקים, ואינה מגלה דבר על כלל המידות והדרשות.

היקש זה אמנם יכול היה ללמד ש'תפילין מצות עשה שזמן גרמא ואינה נוהגת בשבת...', כטענת הרב שמואל, ואכן מלמד⁴ שיש היקש בין תפילין לספר תורה לעניין פסול תפירה בפשתן, כך שמעורבות הסברה בהחלטה מה בא ההיקש ללמד ומהו הקריטריון המשמעותי בהיקש זה, נראית כפחות משמעותית.

רצוני לומר: מעצם העובדה שאכן ההיקש משמש לשני פנים בלימוד, לפטור נשים מחד ולפסול פשתן מאידך, ולא רק כאופציה תיאורטית של 'ניתן היה לומר שההיקש בא ללמד דינים אחרים לגמרי'⁵, מוכח, שאכן מופעלת סברה שונה הגורמת ללימוד היקשי שונה. אולם תוקפה של הסברה, והמשקל שהיא מקבלת בשקלול הגורמים המובילים לידי החלטה דינית

¹ "לענין הסברה במידות שהתורה נדרשת בהן", גלית ה', עמודים 142-159. כל ההפניות למאמרי הינן למאמר זה.

² במאמרו "בענין מעורבותו של האדם בדרשות", גלית ו', עמוד 43, ב.1. שם. כל ההפניות למאמרו הינן למאמר זה.

³ עמודים 46-48, ב.2. שם.

⁴ כמובא במאמרי בעמוד 143 מהגמרא מכות יא ע"א.

⁵ כדברי הרב שמואל שם (עמוד 47).

המתקבלת, קטן מאוד, וזאת מעצם העובדה שאתה סובר כך ומקבל דין כזה, ואני סובר אחרת ומקבל דין שונה, מאותו היקש עצמו. הסברה במקרה כזה רק מכוונת אותי לדרשה שאותה אדרוש, היא מעין תמרור דרכים מכוון.

כך היא גם ההכרעה 'אילו ביטויים באים לדרשה, ואילו ביטויים הם בגדר שימוש לשון רגיל'⁶, במחלוקת איך נאמרת קריאת שמע. סברה שאינה במהותו של הדין, למרות משמעויותיה הנגררות של הסברה בהתייחסותנו לדינים אחרים, אינה אלא סברה שבדין הנידון בפנינו כרגע משמשת ככלי טכני גרידא. דהיינו, כפי שאומר הרב שמואל⁷, הדין הוא בגדר גזירת הכתוב, וקיום הסברה אינו מוכיח דבר, אלא הסברה היא מכוונת בלבד.

הרב שמואל כותב⁸, שגם במקום ש'העיקר כבר נתון מן השמים, ישנה התערבות משמעותית של דעתם של חכמים בתהליך הדרישה, ושגם במקרה שהדין ידוע ומוסכם, תגרום מחלוקת בדרישת הדין לנפקא מינה בסוף מהלך הדרשות הנגררות, כך שלמעורבות זו יש נפקא מינה למעשה. אין אני טוען, שלא תיתכן תוצאה של נפקא מינה למעשה ולהלכה, כתוצאה מהשתלשלות מהלך שנובע מדרשה או אי דרשה מקורית. אולם בראייה ממוקדת על הדין הנידון, ברור **שחיפוש מקור בכתוב** לדין ידוע מראש מטה את התייחסותנו אליו אל הגישה הראשונה שהציג הרב שמואל - 'גזירת הכתוב'. אין מעורבות של 'סברת הדורש' בלימוד הדין, אלא בהצמדה של דרשה ראויה לדין ידוע מראש. הדרשה נוטה אכן להיות ככלי בידי היוצר, אולם היא נוטה לכיוון המרכזי הידוע - הדין המקובל. השפעת הסברה על הדינים ומשמעות נגזרת זו, תהיה רק בראייה שאינה ממוקדת, בעוסקנו בדין פלוני תוך השפעה על דין אלמוני.

במילים אחרות: גם אני סובר, שלהתערבות בדרישה, ולו גם 'חיצונית' ומוקדמת לדרשה, יש משמעות הלכתית, כפי שתוארתי במאמרי⁹. עצם השפעת הסברה לדינא, אינה מוכיחה מעורבות הסברה במהלך הדרשה (בשלביה המאוחרים) עצמה.

לטענתי, שהסברה מונעת אבסורדים, עונה הרב שמואל שלש תשובות¹⁰:

1. נקודת המוצא שלי מוצאת כאבסורד דין שלא התקבל להלכה, **לאחר** שלא התקבל. בפני חז"ל עמדו אפשרויות שונות, כולל מוזרות, אך עדיין לגיטימיות.
2. דרשות הנתונות למחלוקת מוכיחות שעמדו כמה אפשרויות לגיטימיות להכרעתם של חכמים.
3. עצם טענתי מוכיחה התערבות האדם בדרשה.

ומוסיף לטעון¹¹, שבאמרי שהסברה קודמת לדרשה אני בגדר מודה ביותר מהטענה, משום שהתערבות סברתית המוקדמת לדרשה היא בעלת משקל הכרעתי גדול ביותר.

כתשובה:

"עור בהמה" כקריטריון המתפעל את הדרשה הוא אבסורד לא מחמת נקודת מוצא של "נשים פטורות ממצוות עשה שהזמן גרמן" כאקסיומה הלכתית, אלא מחמת שאין גבול וסוף

6 ש.ס.

7 בהערה 11 ש.ס.

8 עמוד 47, ב.2. ש.ס.

9 בפרק 5 בעמוד 149.

10 עמודים 48-49, ב.3. ש.ס.

11 עמוד 49, ב.4. ש.ס.

מעורבותו של האדם בדרשות

לימוזרויות' הניתנות להידרש, ומתוך שניתן להעלותן כ'אופציה' לדרשה, מיד טוענים גם לגיטימיות של דרשה זו עצמה, מעין בור המתמלא מחולייתו.

ואכן, "תפילין שחורות ומרובעות" כבסיס לבניין אב כפי שהבאתי במאמרי, גם הוא אופציה לדרשה, אך יש לקטלגו כ'אבסורדי' ולא לגיטימי למרות האופציה שבו.

ברור שק"ו היא דרשה סברתית, אך לא כל סברה מותרת – לדוגמה: סברת בן תדאי. ברור שלא ניתן להסיק מדבריי, **שבכל** דרשה עמדה בפני חז"ל רק אפשרות סבירה אחת' וממילא אין צורך בסברה, אלא להיפך – נידויו של בן תדאי ע"י רבן גמליאל נובע ממחלוקת סברתית. למרות היכולת להעלות את סברת בן תדאי, אין סברה אבסורדית זו מתקבלת. היא אינה לגיטימית רק משום עצם היכולת להעלותה. לא ההיתר שבתורה להתחתן הוא המונע מסברת בן תדאי מלקבל את התואר 'לגיטימי', אלא האבסורד שבסברה זו הוא הפוסל אותה. אין צורך להגדיר סברתו כאבסורד – האבסורד מובנה בעצם סברתו. "מה אשתי שאני מותר בה אני אסור בבתה, אשת איש שאני אסור בה אינו דין..." הוא ק"ו אבסורדי מפני שאשתי היא תת קטגוריה מיוחדת של אשת איש שלמרות היותה אשת איש היא מותרת לי, כי אני האיש שהיא אשתו, וממילא אשת איש רגילה אינה חמורה יותר לעניין זה ואינה אוסרת יותר את בתה מאשר בתה של אשתי. אין פה ק"ו כלל. ייתכן א"כ לומר, שדחיית סברתו של בן תדאי לא נבעה מייצאיה מתוך עולם הלכתי שבו בתה של אשת איש מותרת לי לנישואין למרות האיסור החל על אמה, אלא מחמת שהק"ו בנוי על כרעי תרגולת סברתיים. ואם ההיתר שבתורה להתחתן הוא הוא הדוחה את בן תדאי – לא עליו תלונתו של הרב שמואל, אלא על רבן גמליאל, שהיה יכול לדחות הסברה ללא הסתמכות על אקסיומות הלכתיות.

הגדרת אבסורד, אם כן, אינה תלויה בעולם פוסט הלכתי, אלא מובנית באבסורד עצמו. המחלוקת נובעת מראיית האבסורד שבטענת הצד השני. בכך עניתי על שאלתו הראשונה של הרב שמואל.

בפירוש הבדלתי בדבריי¹² בין סברה 'יחיצונית' ובין סברה 'פנימית' לדרשה, לשון אחרת: בין סברה המנווטת את הכיוון שבו נדרוש, המוקדמת לדרשה, ובין סברה המאוחרת לדרשה ומסבירה את טעם הדרשה לאחר שנדרשה.

סברה המונעת אבסורדים נותנת גם היא מקום לחכמים לחלוק בו¹³. ובכך נענתה השאלה השניה של הרב שמואל.

¹² פרק 4 בעמוד 148.

¹³ ולא עליו לענות על סיבת המחלוקת בהבנה האם אבסורד לפנינו – שכל אחד רואה אבסורד במקום ששכל שני רואה דברים כהווייתם.

מעניין לציין פה את המשנה ביומא ל ע"א, האומרת ש"אין אדם נכנס לעזרה לעבודה אפילו טהור עד שיטבול". בן זומא לומד את הדין הזה מקל וחומר: מה כהן גדול ביום כיפור המשנה מעבודת חוץ לעבודת פנים ולהיפך, ובשני מקומות העבודה ענוש כרת על ביאה בטומאה, חייב טבילה, בוודאי שהנכנס מחול לקודש, וממקום שאין בו כרת על טומאה למקום שחייב כרת, שאם נכנס טמא יהיה חייב בטבילה. רבי יהודה חולק. תוסי' ישנים שם מסביר ש"לית ליה האי ק"ו דבן זומא ושמא אית ליה שום פירכא עליה". ובאמת תוסי' שם בד"ה ומה מביא כמה קושיות שיכולות לשמש את ר' יהודה: 1. טבילת כהן גדול היא במקום קדוש. 2. עבודת יוה"כ חמורה, שהרי הוכשרה רק בכהן גדול ולא בהדיוט. 3. יוה"כ מרובה כפרתו. ועונה: אין הדבר מקשה על בן זומא, אלא אדרבה, מחזק את הק"ו ע"י הכנסת אלמנטים אלו לצד הקל, ונאמר כך: "ומה המשנה מקודש לקודש, אע"פ שטבל כבר טבילה חשובה במקום קדוש, ואע"פ שהוא כהן גדול דקדוש טפי, ואע"פ שהוטלה עליו כל עבודת היום זוריו וזהיר טפי מתוך כך, ומחמת שכפרת היום מרובה, אפ"ה צריך טבילה, המשנה מחול לקודש לא כ"ש...". דהיינו: הסיבה שלכאורה פוטרת אותנו מהחייב שבאמירת הק"ו, היא היא הסיבה המחייבת את הק"ו ביתר תוקף. הסברה לצד האחד משמשת גם

כתשובה לשאלה השלישית שלעיל: סברה המונעת אבסורדים היא בבירור סברה המוקדמת לדרשה, ועל כן אין פה הודאה במקצת מצידי כלל, כי אין לתת משקל יתר להפעלת השכל האנושי בהפעלת סברה מסוג זה.

דהיינו: ההיקש מובנה בפסוק "ולזכרון בין עיניך למען תהיה תורת ה' בפיך", וגם בכדי להבין שהיקש לפנינו יש להפעיל היגיון אנושי. אך ההיקש קיים לא מחמת ההגיון המבחיין בהיקש זה (גם ביער שלא עובר בו אדם נופלים עצים, כי לא נוכחות האדם היא הגורמת לנפילת העצים). קיום ההיקש אינו תלוי בסברה האנושית.

השאלות המתבקשות והמוצעות ע"י הרב שמואל לאחר ראותנו את ההיקש: 1. מה הוא בא ללמד, ו- 2. מהם הפרטים הטכניים בהפעלת הלימוד, איך הוא עובד, אינן מהותיות למרות הצורך בהפעלת היגיון אנושי לפתרונן. בהיקש המובא, ייתכן שההיקש בא ללמד פטור נשים ממצוות עשה שהזמן גרמן כגמרא בקידושין, וייתכן שבא ללמד על תפירת ספר תורה בפשתן כגמרא במכות. ההחלטה מה בא ההיקש ללמד תלויה בדעת הלומד, ולדבריי - רק בחלק מהדרשות הדבר תלוי בדעת הלומד, אולם אין דעתו משפיעה על סיבת ההיקש ועל עצם היותו היקש.

בודאי שהדבר סותר את 'הצורך להבין כל דין תורה וכל גזירת הכתוב בהגיון ובסברה' כדברי הרב קלמנזון¹⁴, מפני שאין פה אותו שיקול הדעת המנגיד בין אשתי הקלה לאשת איש החמורה (כבקי"ו של בן תדאי), שם הסברה היא חלק וגורם מרכזי בדרשה. ללא סברה - אין דרשה.

הוי אומר - מעורבות הסברה לצורך מניעת אבסורדים, כהמשך לדימוי שהבאתי לעיל, היא מעין תמרור דרכים מסוג 'עצור'. מעורבות סברתית כזו היא אף מוגבלת יותר מהסברה הבוחרת באופציות לימודיות שונות העומדות בפני הלומד.

למכביר - כלי טכני לפנינו¹⁵.

את הצד ההפוך. הפירכא של הצד האחד על השני מחזקת את דעתו של הצד השני. השכל האחד רואה קושיא במקום שהשכל השני רואה חיזוק.

¹⁴ במאמרו "המידות שהתורה נדרשת בהן", גלת א', עמוד 51.

¹⁵ בתגובה להערה 16 של הרב שמואל, המבין את דברי האבן עזרא בפירושו הארוך לשמות ג', כב, שה' מצווה לשאול כלים מהמצרים, ואין פה גניבה אלא מצוה עליונה, "כי ה' ברא הכל... ואין זה רע כי הכל שלו הוא", תוך הסבר שנימוק מוסרי לפנינו שמקורו בתפישה אמונית והבנה שכלית, ולא כדבריי והבנתי, שיש כאן הפיכת אבסורד לאקסיומה כתוצאה מציווי אלוהי. באמת, כפי שאומר הרב שמואל, להנגדת אקסיומה ואבסורד במישור של מצוות, אמנם יש השלכות מוסריות. משמעות דברי האבן עזרא היא, לפי הבנתי, שבמילים "ואין זה רע כי הכל שלו הוא" (בהתעלם מהעובדה שמדובר פה בתירוץ אפולוגטי, הבא לאחר קביעה חד משמעית של "ואין טעם לשאול למה" הגניבה הופכת למצוה) הוא סותר מן היסוד הבנה מוסרית של מצוה כלשהי שבמישור שבין אדם לרעהו. אור המקיף המסנוור מאפשר לרוצח לטעון - ה' ציווני. במצב זה, אין אנו עוסקים בהנגדת מוסר - אנטי מוסר כלל, אלא במישור של מצוה אלוהית - תוהו (גינגל פראי). "ה' ברא הכל" תופס בציציות ראשה את הפעילות האנושית והופך אותה ל"מצוה עליונה", בלי לעבור דרך מסגרת של מוסר אנושי (חילוני או אמוני כאחת), וממילא אין משמעות לכלי החשיבה האנושיים המעורבים פה לכאורה. במילים אחרות: "ואין זה רע כי הכל שלו הוא" אינו טעם חיובי להפיכת פעולה כלשהי למצוה, אלא טעם שבשליטה מדוע פעולה אינה עבירה. אין הדבר נותן תוקף מוסרי לפעולה, אלא מסביר מדוע הפעולה אינה אנטי מוסרית. עיקר דבריו של האבן עזרא - "מצוה עליונה היתה", בעוד ששאר דבריו בא כתשובה למתאוננים על אבותינו ה"גנבים".

בנוסף - אין לשלול יציאה מתוך נקודת השקפה מוסרית אנושית-חילונית, מבחינת בריות הקובעות כיצד להתנהג בעולמן, ו'כנהתי' שאינה יכולה ליפול במוסר הנדרש ממנה מ'פונדקית'. ממילא יש לשלול הסבר המתבסס על תפישה אמונית בלבד, שהרי לא ייתכן שבבחינה אמונית הסברו של האבן עזרא נותן תוקף מוסרי למעשה ההשאלה מהמצרים, ובבחינה אנושית-חילונית לא יתקבל הסבר זה לתוקף המוסרי של ההשאלה הנידונה.

לטענתו שאני מודה ביותר מן הטענה :

סברה הקודמת לדרשה ומשמשת כהכוונה בלבד, תוך ניווטו של הלומד לדרשה ה'רצויה', אינה בגדר מודה כלל.

ואסביר :

בדבריי שם - 'אנו... עוסקים במציאת סברה... המאוחרת לדרשה וללימוד במידה...', כשבנקודה זו חלקתי על דברי ראש הישיבה. את הסברה השוללת אבסורדים, והמוקדמת לדרשה מעצם טבעה, ייחסתי לרמב"ם בהלכות ממרים ולרמב"ן בשורש השני מספר המצוות, בכדי שלא יתלו בהם כדורשים סברה המאוחרת לדרשה.

דהיינו - גם אם לשיטתם מעורבת סברה בלימוד הדרשות, הרי שהסברה היא מוקדמת לדרשה ולא בכך עסקינו, ואין להוכיח מדבריהם כשיטת הרב קלמןזון. סברה שכזו היא מוגבלת מטבעה, וממילא אינה מוכיחה דבר לשיטת ראש הישיבה. אמנם מעצם היות הסברה מוקדמת לדרשה, היא נותנת כח רב ביד הדורש, לדרוש כרצונו וכהננת סברתו¹⁶, אך מהות הסברה מוגבלת לתפעול טכני של הלימוד, ואינה מתפשטת לפנימיות הלימוד והבנתו, וממילא נוטה יותר להכריע כיצד לדרוש את הפסוק, ומהווה מעין אסמכתא לדין ולא מתערבת בקביעת אופי הדין¹⁷.

עד כאן עניתי לשאלותיו אלו של הרב שמואל, ומכאן אתייחס לנקודות נוספות במאמרו.

1. הרב שמואל מביא¹⁸ את דרשת רבי עקיבא בשבת סד ע"ב - "והדוה בנידתה" - בנדתה תהא עד שתבוא במים", תוך שלילת הבנת חכמים שאסורה בקישוטים, כדוגמה לדרשה הנובעת מסברה הקובעת את דרך הדרישה, ומוכיח מכאן, שיש משקל לסברת האדם בדרישת התורה. הדין מתקבל מכוחה של סברה אפשרית המהווה בסיס לדרשה אפשרית. יש כאן שילוב בין הכתוב והסברה, שמשניהם עולה הדין.

לטענתי - השילוב שבין הכתוב מחד, ובין סברת החכם מאידך, מתבצע בכלל הדרשות, ולא בדרשה ספציפית. בכל דרשה ישנה נקודת מוצא שונה - הסברה הראשונית מחד, או הכתוב

ההבנה שאקסיומה לפנינו, כתוצאה מציווי של הבורא, אינה מצריכה הסברים, גם לטוען מצד המוסר האנושי. אין מוסר אנושי חילוני זה שולל אקסיומות דתיות, אלא אינו נזקק להן. זוהי בעיה דתית ולא בעיה שיפוטית ערכית בשימוש במוסר זה ככלי מידה הבא למדוד ולכיל פעילות נידונה. אם הפעילות מקורה במוסכמה חברתית, ניתן להחיל עליה את כלי הבדיקה המוסריים-חילוניים, ולתת לה ערך. אם הפעילות נובעת מאקסיומה שמיימית - אין משמעות לכלי החשיבה של האדם ולהסברים הניתנים לה.

¹⁶ להערה 15 במאמרו של הרב שמואל - מובא ציטוט מרי"ל, הסותר את דבריי והבנתי לכאורה: "חלילה לאל מהיות דבר התורה סותר... דבר שהוכח במופת שכלי". בפשטות, הגמרא ביומא יד ע"א מביאה מחלוקת ר"ע וחכמים בדרישת הפסוק "והזהה הטהור על הטמא". ר"ע לומד מייתור המלה "הטמא" (במקום 'והזהה הטהור עליו'), שהמזה על הטמא מטהרו, אולם אם הזה על הטהור - טמאו, והיא אמירת שלמה - "אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני". רבנן לומדים ההיפך בק"ו - "אם על הטמא טהור, על הטהור לא כל שכן", כשאמירתו של שלמה מלמדת על הנושא מי חטאת שנטמא, בניגוד למה מי החטאת שנשאר בטהרתו. ייתור המלה "הטמא" מלמד לדעתם דין שונה. ק"ו הוא מופת שכלי, ובכל אופן ר"ע דורש את הפסוק באופן הפוך למופת השכלי. לדעתו הייתור בפסוק הוא כבד משקל יותר מהמופת השכלי, (או שמא יש לו קושיות על המופת הזה - ראה הערה 13 לעיל), כשהייתור מכוון לעניינו זה ולא לדין שונה, כדעת רבנן. ברור א"כ כדבריי - הסברה משני הצדדים קודמת לדרשה שאותה הם מפעילים בפסוקים, כשבבסיס המחלוקת עומדת השאלה האם יש פה ק"ו בכלל. אם יש ק"ו, נלמדת המלה "הטמא" לדין אחד, ואם אין ק"ו - לדין שונה. דהיינו: הסברה המוקדמת היא הקובעת את דרך הלימוד, ואפילו תוך לימוד הייתור שבתורה **בסתירה** למופת השכלי.

¹⁷ כבהערות 4 ו-5 במאמרו של הרב שמואל.

¹⁸ עמודים 50-51, ב. 4. שם.

הקדמון מאידך. טענתי התפצלה בין לימוד קל וחומר סברתי מחד, ובין גזירה שוה שלטענתי אין בה סברה כלל מאידך, וגם אם יש בה סברה - היא אינה מסוג הסברה שעליה מדבר הרב קלמנזון.

2. דבריו של הרב שמואל בב. 5. ממאמר¹⁹, בהסברו שישנו שילוב סברה-דרשה הנובע משאלה הלכתית, נראים לי מיותרים. לא הבנתי החילוק - מה לי אם מקור הלימוד הסברתי הוא טהור ומזוקק שכלית, או נובע משאלת חכם בהלכה? בשני המקרים 'מזדקרת דרשה חדשה למול עיני החכם' מחמת מטען קודם שעמו, שהרי גם שאלה נובעת מרקע כלשהו.

דרשת רבי בכריתות (ט ע"א) - "ככם כגר", שתהליך הגירות נעשה במילה וטבילה והרצאת דמים, נובעת לא רק מהשאלה מהו תהליך הגיור, איך הופכים גוי ליהודי, אלא **מהאבסורד** הדיני שינבע מרצוננו להחיל דין אחד על יהודי מלידה ועל גר שנתגייר, בעוד ששתי יישויות שונות לפנינו. דין אחד יכול לחול רק על מי שמכנה משותף כלשהו מחבר ביניהם, גורם שהופך את היישויות הנפרדות ליישות אחת, שעליה חל הדין. "תורה אחת ומשפט אחד יהיה לכם ולגר הגר אתכם" אינו יכול להיות דין אמת אם אין דבר המאחד את הגר אליכם.

3. הרב שמואל מסביר²⁰ את שיטת הרמב"ם תוך הנגדת דבריו מההקדמה למשנה, השוללים מעורבות שכלית אמיתית בלימוד, לדבריו בהלכות ממרים, שם הבין דברי הרמב"ם כמאפשרים מעורבות זו.

הסברו של הרב שמואל לכך הוא, ששכל האדם המתערב בדרישה הוא אבסולוטי, אך לא כן הדורש הלא מושלם, שייטכן שהשתבש בשכלו או בקבלת כללי הלימוד. מחלוקות הן תוצאה של מצב שאינו אידיאלי. האדם לכן אינו מעצב את ההלכה אלא 'יושף' אותה.

גם אני בדבריי הבאתי את הרמב"ם בהלכות ממרים כסותר לכאורה את הדעות המצדדות בלימוד ללא סברה.

האילוץ המתקבל לשיטתי, בדבריו של הרמב"ם, תוך הסברת הרמב"ם בהלכות ממרים כמאפשר סברה לבי"ד לפני הדרשה, מתקבל מתוך הצורך ליישב דבריו אלו, עם דבריו בהקדמה למשנה, כפי שהובאו ע"י הרב שמואל, וכפי שהובאו במאמרי.

ברור, שבהשקפה פשוטה של דברי הרמב"ם יש לאפשר סברה לאדם. השאלה היא - היכן מתופעלת סברה זו? לפני או שמא לאחר דרישת הדרשה?

לטענתי - דרשה אחרי הסברה משתמשת בסברה כאמצעי טכני בלבד, המכוון את הדרשה, בעוד שדרשה לפני סברה מצביעה על סברה העוסקת במהות הפנימית של הדרשה הנלמדת.

ברצוני להסתמך על דברי הירושלמי²¹:

אמר רבי ינאי: אילו ניתנה התורה התוכה לא היתה לרגל עמידה, מה טעם? "וידבר ה' אל משה", אמר לפניו: רבונו של עולם, הודיעני האיך היא ההלכה? אמר לו: "אחרי רבים להטות", רבו המוזכין זכו, רבו המחייבין חייבו, כדי שתהא התורה נדרשת מ"ט פנים טווא ומ"ט פנים טהור...

יוצא לפיכך בהבנת הרמב"ם בהלכות ממרים, שבי"ד גדול²² יכול לחלוק על בי"ד גדול קדמון, בדין הנובע מיי"ג מידות²³ כי זו דרכה של תורה. העולם ההלכתי התורתי בנוי מדרשות

¹⁹ עמוד 51.

²⁰ עמודים 52-53, ב. 6. שם.

²¹ סנהדרין פ"ד ה"ב.

²² ואפילו קטן מבית הדין שקדם לו.

²³ ולא בגזירות ותקנות.

מעורבותו של האדם בדרשות

המובילות לזיכוי וחייב, לטומאה וטהרה, לחיים ומוות, ויש מקום למחלוקות בעולם זה, גם בין קדמונים לאחרונים. המחלוקות הן חלק מאבני היסוד הבונות את העולם ההלכתי. חשוב להגיע למצב שיהשרץ מטוהרי בטעמים רבים למרות שאין זו ההלכה, כי כך נדרשת התורה בצורה הטובה ביותר. ברור שהדבר תלוי בסברות, אולם שוב - אלו סברות המקדימות את הדרשות וממילא מעצבות אותן, וכך משפיעות על הדרשה לחיוב ולשלילה, לטומאה או לטהרה.

לדעתי לכן, הבנתו של הרב שמואל את שיטת הרמב"ם כופה על הרמב"ם לעבוד בעולם שאינו אידיאלי, בעוד שלשיטתי, למרות ההגבלות על הסברה האנושית המוטלות ע"י הרמב"ם, תוך מתן אפשרות להתווית כיוון הדרשה בלבד, ובדרשות מסוימות בלבד, עדיין מתגלה במלוא תפארתה השכלתנות הפילוסופית הרמב"מית, תוך הפעלתה בעולם שכולו טוב.

לעניין לימוד גזירה שוה

א. הרב שמואל מרחיב ומפרט בעניין היכולת לדון גזירה שוה ללא מסורת מסיני. הוא שואל שאלות על המימרא "אין אדם דן גז"ש מעצמו", דוחה את שיטת היעב"ץ, הטוען שיש האומר שאדם דן גז"ש מעצמו, דוחה את שיטת ה"קנאת סופרים", המעביר את מרכז הכובד מ"סיני" ליבית דין הגדול, ומסביר בשיטת הרמב"ם, שניתן לדון גז"ש גם ללא מסורת מסיני.

בהבנת היחס גז"ש - סיני, ברור שיש להתחיל לבחון הדבר מהמקורות הקדמונים יותר, ולענייננו מהירושלמי²⁴.

את מימרת הירושלמי יש לקרוא לטענתי בקונטקסט הנכון:

נעלמת הלכה מזקני בתירה. מי יחשוף לנו את ההלכה? ("זו הלכה נעלמה מזקני בתירה", משמע שיש הלכה קדמונית בדבר) - הלל, ששימש את שמעיה ואבטליון.

ואכן - יש ממנו תוחלת, עד ש... "התחיל דורש להן...".

ודאי שהיקש וק"ו ניתן לדחות מסברה, אולם גז"ש היא דבר המובנה לכאורה בפסוק, והפסוק גלוי לעין כל.

איני יכול לטעון שאין גז"ש. אני כן יכול לטעון - הבאתיך כאדם ששימש את גדולי הדור הקודם, שתעביר לי את ההלכה המקובלת אצלך במסורת, ואתה בא מכח עצמך? מכח דרשותך? כנגד כח זה אני יכול לטעון טענה מקדמית - אין לדרוש גז"ש מעצמך ומכחך. אם קבלה היא נקבל, אך אם זוהי המצאתך שלך וכח סברתך בלבד, איננו חייבים לקבלה.

ר' יוסי בי רבי בון בשם ר' אבא בר ממל, במימרא הראשונה, נותן טעם למה אין חייבים לקבל דרשה זו - כי גז"ש מומצאת סופה שתוליד, או עלולה להוביל לידי אבדון הלכתי, לידי שרץ המטמא באוהל.

במימרא השניה, המאפשרת לאדם לדרוש גז"ש בכדי לקיים תלמודו, ישנו אמנם מהלך טכני של דרישה, אך ללא תוקף אבסולוטי המוקנה לדרשה - אין הדרשה יכולה לבטל תלמוד קודם, אלא רק לקיים תלמוד קודם. ופה טמון העוקץ - גם הקיום של התלמוד הקודם, הוא בעל תוקף מופחת. שהרי זוהי בסה"כ גז"ש מומצאת. יש פה אמנם חידוש אלגנטי, אך חסר לו התוקף והכח הברוטאלי של מסורת קדומה.

וממילא - במימרא השלישית - "אין משיבין מגז"ש" ואפילו היא **אוטנטית, מקורית, מפני** שאין פה הוכחה ניצחת של סברה אחת על רעותה²⁵. ישנה פה התנגשות בין סברה מצד אחד, לבין אדם השולף לפתע מסורת שהוא טוען שקיבל מרבותיו, שמעצם תוקפה מבטלת את

²⁴ פסחים פ"ו ה"א, המובא ע"י הרב שמואל במאמרו בעמוד 58.

²⁵ תוך הסכמה לנאמר בהערה 39 במאמרו של הרב שמואל.

הסברה הנגדית, ואת הצורך בהתמודדות לוגית מול הטיעון הנטען. התנהגות שכזו בויכוח אינה הוגנת ולכן אין נוקטים בה - אין משיבים מגזי"ש על דעה אחרת, **משום** היותה של הגזי"ש מקובלת מסיני²⁶.

בודאי שכך הדבר מגזי"ש **מחודשת** - אין הדבר מוכיח כלום מעבר לויכוח הלכתי רגיל שאינו כולל גזי"ש כחיזוק לצד אחד.

יוצא אי"כ, שהלל חוזר ל"כך שמעתי" שבגללו הוזמן מלכתחילה **להעיד עדותו**, ושרי יוסי בי רבי בון נוקט בדרך אחידה בשלש המימרות - לא כדברי הרב שמואל, שהמימרא השניה מבטלת מהחלטיות הניסוח "אין אדם דן גזי"ש מעצמו", אלא מתוך שמירה קפדנית על כלל ראשי זה, אנו יוצרים שני כללי משנה ה**נובעים** ממנו:

1. גזי"ש שנידונה מכוחו של הדורש עצמו, לא תסתור לימודים אחרים שבידו, **מפני שאין בכחה לעשות זאת**.

2. בודאי שאין לבטל דעתו של החולק עליך בדין, מחמת גזי"ש שאתה עצמך דרשת.

זוהי ההבנה שניסיתי לשייך במאמרי²⁷ להבנת הירושלמי ע"פ המאירי, וברור לכל הפחות שזוהי הבנת הראשונים המצריכים מסורת מסיני לגזי"ש, בהבנתם את הירושלמי.

ב. בתיאור היחס שבין דרשה לטרום דרשה, מביא הרב שמואל שלש אפשרויות:

1. דין מקובל ודרשה כאסמכתא.

2. ספק בדין ודרשה הפושטת את הספק.

3. דעה ידועה ודרשה סותרת את הדין.

בניסיון להבין את המימרא "אין משיבין מגזי"ש" תוך הבנה שמותרת דרשה מחודשת, טוען הרב שמואל, שהמימרא אינה שוללת את היחס השני שבין דרשה וטרום דרשה, דהיינו - מקרה ספק שהדרשה מושטתו.

לדבריי - זהו **בדיוק** המקרה שאותו **שוללת** המימרא²⁸.

כשישנה מחלוקת, אומרת המימרא שאין להביא גזי"ש (אוטנטית) כסימוכין לאחד הצדדים. גם בזמן שאין מחלוקת, אלא ישנו ספק הנובע מחוסר ידיעה כבמקרה שלנו, עדיין אין להשתמש בגזי"ש (עצמית) כסימוכין. הבנה זו נובעת מאי התעלמות מהמילה "**לפיכך**" במימרא השלישית של ר' יוסי בירושלמי²⁹, דהיינו - הסיבה שאין משיבין מגזי"ש היא **משום** שאין אדם דן גזי"ש לעצמו.

ובהסבר הדבר - כי אם במחלוקת עסקינן, היה אחד מהצדדים בה דורש עצמאית לכיוון אחד, בכדי לצאת כשידו על העליונה בויכוח ההלכתי, אך בו זמנית היה יכול מן הסתם לדרוש לכיוון ההפוך³⁰, ומתוך כך להכנס לפלונטרי של סתירת דיני ועיקרי תורה³¹, מתוך בחירה אפשרית בהכונת הדרשה העצמית לכיוון שאינו אמיתי. זו הסיבה שאין נוקטים בגזי"ש זו כהוכחה בויכוח. אין בעצם טעם להביאה בויכוח כי היא אינה מוכיחה דבר, להוציא דרך כוון מחשבתו המקדמית (הסברה) של הדורש.

²⁶ ובהתאמה לנאמר בהערה 39 של הרב שמואל - "אין אדם דן גזי"ש לבטל תלמודו" של המתווכח שכנגדו.

²⁷ הערה 8 שם.

²⁸ בנוסף לשלילת היחס השלישי.

²⁹ מלה שנראה בהסברו של הרב שמואל שהוא מתעלם ממנה.

³⁰ כפי שהבאתי במאמרי בעמוד 143 - בספר גדול הכרחית חזרה על מילים, ותמיד אפשר להשוות מילולית ולהסיק להלכתא לכל כיוון רצוי, ואפילו ל"ימת מטמא בכעשה".

³¹ כדברי הרמב"ן בספר המצוות, שורש שני, ד"ה ועכשיו.

גם במקרה של ספק, וכפי שאמרתי כבר לעיל, אין טעם להשיב מגז"ש, כי דרשת הגז"ש אינה מוכיחה דבר, ואינה נותנת תוקף יתר לצידו של הדורש בויכוחו ההלכתי.

ג. לדעתי, בביאורו של הרב שמואל את תהליך הדרישה של הלל הזקן³² אין ממש.

גם לאחר תיאור המערך המובנה של סברה-דרשות במקרה של הלל זקני בתירה, ולמרות הכל, זקני בתירה דוחים את כל המערך, עד שאומר הלל "כך שמעתי". למרות שיהדרשה המפותחת ביותר של הלל היא גז"ש לפי תיאורו של הרב שמואל, אין היא נקבעת כמקור הדין³³.

ממילא הבנתו את "אין אדם דן גז"ש מעצמו", כהגבלה על דרשת גז"ש כמקור בלעדי לדין, אינה מוכרחת, שהרי לא נאמר 'אין אדם דן גז"ש לבדה'. ייתכן אמנם להגיע בקלות למסקנה מוטעית מגז"ש מחודשת המשמשת בלעדית כמקור לדין, אך ביסוס על ידי דרשות אחרות מוקדמות, ופחות מפותחות לדבריו, לא ימנע מסקנה מוטעית כתוצאה מהעובדה שהגז"ש 'מפותחת יותר'. אין פה הפחתת הסכנה לטעות, שהרי כל התהליך כולו נובע כתוצאה ממפגש סברת האדם והכתוב כדבריו לעיל, וודאי הוא שכל מערך הדרשות יצביע לכוון אחד, שהרי כל המערך כולו הוא כחומר ביד היוצר וכמטרה המסומנת מראש עוד לפני יריית החץ. ואם כך הדבר, מה לי אם מתחיל האדם דרשותיו ומפתחן מעלה מעלה, או לחילופין מתחיל בדרשתו הסופית וההחלטית - הגז"ש. לכן העובדה שהגז"ש מובאת אחרונה בסדר הדרשות אינה הופכת אותה למתוחכמת או מפותחת או מבוססת יותר, אם מקורה הוא סברתי אנושי. יוצא, שאם למרות הדרשות המוקדמות, עדיין אנו עומדים באותה רמת סיכון לטעות, בבואנו לדרוש את הגז"ש המחודשת, אין צורך להתייחס לגז"ש זו כאסמכתא לדרשות הקודמות בכדי להוריד מערכה, שהרי ערכה פגוע ממילא.

יוצא א"כ, שבין אם הגז"ש עומדת בפני עצמה, או באה כסוף תהליך דרשתי מורכב ומובנה ומתפתח, עדיין כחה מוגבל - והיא נדחית.

בדיקו אותה אי הבנה יש אצלי ביחס לפירושו של הרב שמואל למימרא "אדם דן גז"ש לקיים תלמודו", שהכוונה גם לתלמודו שחידש מעצמו. דרישת הפסוקים רק באופן שייקיים תלמודו שלו עצמו, ללא אפשרות להוכיח שכל חידושו כעורבא פרח, וכל דרשותיו המוליכות לכוון מסויים מקורן בטעות, משום שהדרשה בגז"ש **סותרת** את לימודו הקודם, היא רמאות אינטלקטואלית.

ואם נכון הסברו של הרב שמואל - מה אכפת להלל שזקני בתירה דחו דבריו המוקדמים, הרי הוא עצמו דרשן, ועוד גז"ש בידו, ומה מושלם יותר מזה ל'קיים תלמודו', ומדוע חוזר לקבלת רבותיו?

הרב שמואל מוסיף במעשה הלל עוד נקודה, שקבלתו מרביתו בפשטות לא היתה מסיני, משום שלא השתמש בה מיידית. כבר הסברתי במאמרי³⁴ את הסיבה לאי השימוש המידי והצורך לבניית מערך דרשות למרות שהגז"ש מקורה בסיני.

³² עמודים 60-61, ג. 7. שם.

³³ ובכלל קשה להבין בהסברו - האם מחלוקת הלל וזקני בתירה היא מתוך השקפות שונות על איכות הדחייה של הדרשות המוקדמות של הלל, כשזקני בתירה טוענים, שדחייה מוחלטת לפנינו, והלל סובר, שיש עדיין בדרשות משום סיוע לגז"ש? כך גם קשה הסברו במחלוקת ר"מ וחכמים בנדה יט (עמוד 61 שם) - מדוע היסועים הנוספים של ר"מ אינם מספקים לדעת חכמים?

³⁴ בהערה 8. במאמרי הסברתי מדוע הלל לא משתמש רק בגז"ש האבסולוטית. המעמד הוא של העברת הנשיאות מזקני בתירה להלל. יש להוכיח במעמד כזה עליונות אינטלקטואלית, ולצורך כך יש צורך במערך של דרשות.

ד. ניתן לענות על כל שאלותיו של הרב שמואל³⁵, שנשאלו כנגד ההבנה שגז"ש מקובלת (במלואה או בחלקה) מסיני. ובקצרה -

1. מדוע אין ריב"ב מקבל דרשת ר"ע מגז"ש (המקובלת מסיני) שהמקושש הוא צלפחד (בשבת צז ע"א)?

ריב"ב אינו מקבל דברי ר"ע מגז"ש, וכדברי הר"ח (צז ע"ב), ש"גזירה שוה לא גמרי" שבגמרא: "פירשו דלא גמר (- ר"ע) מפי רבו... לפיכך נידחת ולא קבלה ממנו", ובהערות על הדף: "ז"ל הערוך ערך גזר... פי, לא גמיר ר"ע ג"ש אלא הוא דרש לעצמו עכ"ל, וזוה מיושב קושית התוספות".

2. מדוע צריך בגז"ש שהמילים יהיו 'מופנות' מצד אחד או משניים, אם יש קבלה מסיני?

גז"ש צריכה להיות מופנית בכדי להימנע מטעות בדרשה. אם המילים אינן פנויות, יש פה התנגשות בין הרצון לדרוש מחד, ובין הדין שאותו משמשות המילים מאידך, ואין לי ליצור גז"ש ממילים שבאו **בוודאות** לצורך הדין השני, מתוך **אפשרות** שישמשוני לגז"ש, ועלי להמשיך ולחפש את הגז"ש (את המילים המופנות או את הדין הנלמד) **המקורית**. כך הדבר גם במופנה מצד אחד - העובדה שהגז"ש היא מסיני, אינה מחייבת שזו היא הדרשה.

3. בדחייה "אין אדם דן גז"ש מעצמו" מתגלה שהצד הדורש לא 'מתחילי' בכלל, ואיך ייתכן שהוא דורש ללא מסורת מסיני?

משמעות הדחייה היא, שאין הדרשה (העצמית) מהווה חיזוק משמעותי בויכוח.

4. מה ההוא אמינא שנדרוש גז"ש ונטעה בדין אם גז"ש מקורה בסיני?

גז"ש מוטעית נובעת מהאפשרות שהרמב"ן נותן לדרוש דרשות, כל עוד הן **מעוגנות** בסיני באופן כלשהו.

5. מדוע בשאר המידות ניתנו רק הכללים, ובגז"ש ניתנת הדרשה בחלקיות, תוך השלמת החסר ע"י חכמים?

זהו ייחודה של הגז"ש כנגד כל המידות.

ה. בשיטת הרמב"ם טוען הרב שמואל³⁶, שניתן לדון גז"ש ללא מסורת מסיני. ניתן לענות על כל ראיותיו -

1. מההקדמה למשנה נראה, שהרמב"ם סובר שחכמים יכולים לדרוש בכל י"ג המידות, כולל בגז"ש, ואין א"כ צורך במסורת מסיני?

הרמב"ם מאפשר דרשה מוגבלת בלבד בגז"ש, כל עוד הדבר נוגע לסברה חיצונית ומוקדמת (מכוונת) של הדרשה.

2. במניין המצוות נמנים רק דינים שמקורם בסיני, ולכאורה היה צריך למנות את כל הגז"ש במניין המצוות?

כלל המידות, **כולל גז"ש** אינן **בהכרח** נמנות במניין המצוות, כי הן יכולות להשתנות ע"י בי"ד אחר³⁷.

³⁵ עמודים 53-55, ג. ש. יש לעיין בשאלות במקור בכדי להבין הנקודה הבסיסית הגורמת להן.

³⁶ עמודים 55-57, ג. ש.

³⁷ זהו הסברו של הרב כשר בתורה שלימה, מילואים לכרך י"ז, סימן כ"ב אות ב', ע"פ ה"אור שמח". ובדבריו - "ונתגלה לנו מה דכיל רבינו בכ"מ על דברים הנלמדים ב"ג מידות, לקרותם בשם 'דברי סופרים' מהטעם הנ"ל שבי"ד אחר קטן יכול לחלוק על הקדמונים".

מעורבותו של האדם בדרשות

3. באיסור ביאה על בתו טורח הרמב"ם להוכיח שגז"ש זו מקורה בסיני, מכאן שלא תמיד כך הדבר?

לצורך ייחוס הדין לתורה עצמה ולא לדברי חכמים, יש לברר מקורו של הדין. גם דין הנלמד מגז"ש יש לברר מקורו.

4. הדרשה "קִיחָה" - "קִיחָה" מיוחסת ע"י הרמב"ם ל"דברי סופרים" (בתשובה שנייה), והרי זו דרשה בגז"ש?

בתשובה שנייה לרמב"ם - "שאינן כל דבר שלמדן אותו... בגז"ש או במידה מ"יג מידות שהתורה נדרשת בהן, הוא דין תורה עד שיאמרו חכמים בפירוש שהוא מן התורה... אפי' דבר שהוא הלמ"מ מדברי סופרים קרינן ליה... (אא"כ) אמרו חכמים שהוא מן התורה והן כמו ג' או ד' דברים בלבד". אין סיבה להניח, שדרשת "קִיחָה" - "קִיחָה" היא גז"ש ללא כל קבלה מסיני - וכדבריו בשורש השני - "ולא ג"כ נאמר בכל מה שנמצאם בתלמוד וסמכוהו אל אחת מ"יג מידות שהוא דרבנן, כי פעמים יהיה פירוש מקובל". ישנה פה התייחסות למניית הדרשה בכלל המצוות, ולא למקור (ולו גם החלקי) של הדרשה.

5. הרמב"ם מוכיח, שאין למנות דרשות במניין המצוות, שהרי מצוות יש תרי"ג, והדרשות עולות לאלפים רבים. יוצא, שהדרשות אינן מקובלות מסיני?

העובדה שחידשו דרשות בזמן משה, וכלשון הרמב"ם: "ואפילו היה המוציא משה בעצמו", אינה מוכיחה שגז"ש אינה צריכה להתקבל מסיני בכדי להימנות במניין המצוות. גם בזמנו של משה חל הכלל המדובר, וצריך ייחוס לסיני בדווקא בכדי להימנות במניין המצוות. משה אינו סיני.

יש לשים לב, שראיות 2-5 דנות בהקשר של ייחוס גז"ש למצוות המנויות ע"י הרמב"ם במניין המצוות.

אין הדברים מלמדים בהכרח על חוסר זיקה בין הדרשה (או חלק ממנה) לסיני, אלא על החלת כללים לצורך הכללת דין או דרשה במניין המצוות.