

מבוא

א. אחת הבעיות החמורות בהן נתקל כל הלומד את פרשיותיה ההלכתיות של התורה עפ"י מדרשי חז"ל היא הנגוד הגדול שיש בין פשוטם של המקראות לבין פירושם ההלכתי של חז"ל למקראות אלו, כאשר לעתים אין כל קשר בין פשוטו של מקרא לבין מדרש ההלכה שנדרש ממנו ואשר מחייב כהלכה למעשה. בעיה זו אינה חדשה, ושתי גישות עקרוניות קיימות לפתרונה: הגישה האפולוגטית, והגישה אשר נכנה אותה הגישה הפונקציונלית.

הגישה האפולוגטית מבוססת על ההנחה שמפשוטו של מקרא ניתן ללמד באותו תחום בו מלמד מדרשו של מקרא, היינו בתחום ההלכה. הנחה זו הכריחה את בעלי השיטה לנסות לפתור את הבעיה באותו מישור בו היא מתעוררת, ומגמתם היא על כן לנסות להוכיח שבכל מקום שישנה סתירה בין פשוטו של מקרא למדרשו, הרי האמת היא שמדרשו של מקרא הוא הוא פשוטו. פשוטם של דברים אינו, לפי שיטה זו, כפי שמבינם הלומד ללא ידיעת מדרשי חז"ל, אלא לאחר העיון תמיד ימצא שההכנה האמיתית על דרך הפשט היא הבנתם של חז"ל במדרש ההלכה. פשוטו של מקרא כתחום עצמאי ונפרד ממדרשו אינו קיים איפוא כלל לפי אסכולה זו.

הורתה ולידתה של שיטה זו כמאה הי"ט למנינם, ולרוב אצל פרשנים בני מערב אירופה, אשר תנאי הזמן והמקום אלצום להתגונן בפני ההתקפות על התורה שבעל-פה וחוסר התאמתה לתורה שבכתב. אחד מנציגייה הבולטים הוא הרב ר' יעקב צבי מקלנבורג ז"ל, שבשער ספרו "הכתב והקבלה" מגדירו כ"ביאור על חמשת חומשי תורה המפרש את המקראות על דרך הפשט* לאחדם עם התורה שבע"פ". וב"מאמר התורה" שלו, אותו הקדים כמבוא לפירושו, כותב הוא (שם, הע' 4, נ"י חשו, עמ' 20): "מחויבים אנחנו שלא נשקוט ולא ננוח עד אשר נזכה להבין דעת התורה שבע"פ עם התורה שבכתב באחדות גמורה, עד שלא יהיה הבדל אצלנו כלל בין אמתת הפשט לאמתת הדרש". ובניסוחו של הרב המלבי"ם ז"ל, נציג מאוחר וקיצוני יותר של גישה זו: "חיבורי הנוכחי... בא בו האות והמופת... כי כל דברי התורה שבע"פ מוכרחים ומוטבעים בפשט הכתוב ובעומק הלשון, וכי הדרוש הוא לבדו הוא הפשט הפשוט המיוסד כפי חוקי הלשון האמיתיים והברורים". (הקדמת פירושו לויקרא). וכך סברו אף פרשנים נוספים בני אותו הזמן והמקום, כהרד"צ הופמן ז"ל ועוד, ובשיטה זו בנויים פירושיהם לתורה.

והנה, שיטה זו הכופרת בפשטות בעצמאותו של הפשט ובהיותו תחום נפרד מהדרש, לענ"ד לא ניתן לקבלה. אילו כונת נותן התורה ית' היתה שדבריו יובנו אך ורק כפי מדרש ההלכה, הרי לא היה מנסחם בניסוח שונה לחלוטין, המטעה את הלומד ונותן להבין את ההיפך ממה שיש להבין! והרי כל הפלפולים

האפולוגטיים – בלשניים של הכוה"ק וסיעתו לא יוכלו לעולם לטשטש את העובדא הפשוטה, אשר כל לומד כן חייב להודות בה, שלולא מדרשי חז"ל לעולם לא היה עולה בדעתנו לפרש את הפסוק כמדרשו, ולעתים קרובות היינו פוסקים הלכה ללא כל היסוס כפשוטו של מקרא. והרי מזה גופא מוכח שאין הדרש פשוטו היהיר של מקרא, שכן משעה שמודים אנו שהבנת חז"ל בפסוק אינה מובנת מעצמה מלשונו של הכתוב, ורק לאחר עמל ויגיעה ניתן בקושי רב לתרצה מלשון הפסוק, ולעתים אף זה לא, ממילא כבר הודינו בעל כרחנו שישנה הבנה אחרת, הבנה שהקב"ה נתכון שגבין מהפסוק, בנפרד מהבנת המדרש. שהרי כיון שיכול היה לנסח את הדברים באופן שיובן מהם דוקא המדרש, ובכל זאת לפנינו מונח נוסח אשר הבנתו הפשוטה שונה לחלוטין ממדרש זה, על כרחנו שנוסח זה נכתב כך בכונת מכוון, ולא דבר ריק הוא שהבנה הפשוטה שונה ממדרש ההלכה¹.

הערות

1. יש להעיר שגם מבחינה אמונתית לא זו הדרך לחזק את דברי חז"ל. שהרי כיון שקבעת שיטה זו שדרשות חז"ל הן עומק פשוטו של מקרא, ולו היו סותרות אותו לא היו קיימות, ממילא כל דוחק שנצטרך להדחק כדי להתאים את הדרש לפשט מערער באופן ישיר את תוקף הדרשה, שאין לה זכות קיום אם אינה זהה לפשט. לפי זה תורתנו שבע"פ תהיה כהררים התלויים כשערה, וכל אמונת ישראל תתבסס על פלפולים דחוקים! ואילו היה מוכח שאין התירוצים נכונים, ולו במקום אחד, כבר נתמוסטה כביכול אחרות תורתנו! לעומת זאת, אם קובעים אנו שהדרש אינו מתיימר כלל וכלל להתאים לפשוטו של מקרא, אלא הדרש הוא דרך נוספת של לימוד תורה, דרך שניתנה למשה מסיני עפ"י מידות וכללים מסוימים, אשר בהן ניתן להוציא מן התורה את הכוונות הנוספות שיש בה, שאינן נלמדות מפשוטו של מקרא, – הרי ממילא "מחוסנים" דברי חז"ל מכל בקורת הנובעת מאי התאמה לפשט.

והרי כך היא הדרך בכלל כאשר נתקלים בדעות שסותרות את האמונה, כל שאין מקורן בטפשות גרידא, – שאין לשלול את הדעות הללו באופן מידי לגופן, שכן "כל אותן ההרצאות והדרכים המביאים לידי מינוח, הם כעצמם ביסודם מביאים, כשמחפשים את מקורם, לעומק אמונה יותר עליונה ויותר מאירה ומחיה, מאותה ההבנה הפשוטה שהאירה לפני התגלות הפרץ" ("אורות הקדש" ב, מאמר ה, פכ"ד), ו"המחשבות היותר מהרסות הן נובלות של המחשבות היותר נשגבות, אלא שהן באות בלי תיקון, דהיינו שאינן יודעות את ערכן ואה שעתן" (הגרא"י קק ז"ל ב"זרעאל" (קובץ ספרותי), תרעג, בכינוי "רבאי", "פירורים משולחן גבוה", אות ג). לכן "זהו כלל גדול במלחמת הדעות, שכל דעה הבאה לסתור איזה דבר מן התורה, צריכים אנו בתחילה לא דוקא לסתור אותה, כי אם לבנות את ארמון התורה ממעל לה" (אגרות הראי"ה, קלד), ולאחר אותה התרוממות ממעל לאותן דעות, יש לחפש ולמצוא את ה"תיקון" וה"ערך" של אותן "מחשבות היותר מהרסות", כדי שיהפכו ויתעלו ל"מחשבות היותר נשגבות", והיו גם הן לא – לוקינו. זו הדרך ביחס לבעית מדע ואמונה בכלל, וביחס לבעית מדע המקרא ואמונה בפרט: במישור פשוטו של מקרא ביחס למדרשו – כפי האמור בדברינו, ובמישור פשוטו של מקרא ביחס לזמן "חיבורו" ו"מקורו" ("ביקורת המקרא") – כפי המבואר במאמרו של רודי הרב ר" מרדכי ברזיאר שליט"א ב"דעות", תשך, גליונות יא, יכ.

ואכן, שנים רבות לפני פריחת אסכולה זו בפרשנות, הקדים רבינו הגר"א ז"ל להתנגדותו לכל אותה שיטה בדברים ברורים. וכך אמר רבינו הגר"א ז"ל, לפי עדות תלמידו רבי מנשה מאיליא ז"ל (בהקדמת ספרו "בינת מקרא" על פסקי הטעמים, הורודנא תקע"ח): "ושמעתי מפה קדוש הגאון החסיד נ"ע מהר"ר אלי" מוילנא זללה"ה שהרבה להסביר טעותי הסוברים שהדרש יפרש פשט הכתוב "וכו", עי"ש באריכות. ובניסוח ספר "בן פורת" (ג' מכתבים על ר"מ מאיליא, מכתב א, וילנא תריח, עמ' 14): "הוא לקח לקח מפי הגר"א כי לא טוב עושים אנשים אלו הנותנים לעמל נפשם לפרש דרשות חז"ל ע"פ פשט הכתוב ויהיו תואמים יחדיו; ואף כי מחשבתם רצויה, אבל מעשיהם אינם נכונים, כי רחוק הוא הדרש מן הפשט ולא יקרבו זה לזה לעולם. ואף כי מצור אחד חצבו, כי המחקק אשר שם את תורתו לפני בני ישראל שם את אותותיו בקרבם למצוא מקום מנוח גם אל הדרש, וכאשר חז"ל מיד ה' השכילו לדרוש על כל קוץ וקוץ, אבל נתיבותיהם שונות ולא יתאחדו לעולם". (ועי' "קריה נאמנה" לרש"י פין ז"ל, וילנא תרעה, עמ' 153/4, המביא אותם הדברים בשם הגר"א ז"ל).

יתר על כן: לא זו בלבד שמסברא שיטה זו תמוהה ומוקשית, אף מדברי חז"ל עצמם, אשר רק למען הגנת מדרשיהם חודשה ופותחה, יש להוכיח בודאות שלא סברו כן. הורונו חז"ל ש"אין מקרא יוצא מידי פשוטו" (שבת סג, א וש"נ), והיינו, שלמרות קיומו של הדרש אין משמעותו העצמאית של הפשט מתערערת, ואילו היתה אפשרות לומר שאין הדרש אלא פשוטו של מקרא, כיצד אמרו חז"ל שלמרות הדרש גם הפשט קיים?! כך נוצר המצב המוזר שכדי להגן על דרשות חז"ל נתפתחה שיטה הסותרת תכלית סתירה את דברי חז"ל עצמם.

עקרון זה שאין מקרא יוצא מידי פשוטו אינו דעת יחיד בחז"ל, אלא מוסכם הוא², ונפסק להלכה ע"י כל הראשונים³. ואכן נאמנים לכלל זה פירושו רבותינו הראשונים (וכן חלק מהאחרונים) מקראות אין ספור שבתורה לפי פשוטם בניגוד גמור למדרשם ההלכתי. (ריכוז המקורות הרבים בנושא זה מצוי ב"תורה שלמה" יז, מלואים סי' כב, יעו"ש). ברור שאילו היה הדרש זהה לפשט לא היה כל מקום לפרשנות מעין זו.

2. הנר"ו ענגיל ז"ל בספרו "בית האוצר" (ח"א, כלל קז) מביא שלשה מקורות מהם משמע לכאורה שיש מאן-ראמר החולק על כך שאין מקרא יוצא מידי פשוטו. מתמת קוצר המצע לא נפרט כאן את המקורות, והמעין היטב ימצא שיש לדחות את הראיות מהם. נציין רק כיחס למקור השלישי שהביא - ה"יראים" סי' תי - שמנוסח הדברים כפי שתוקנו כ"יראים השלם" (סי' נט) מתכרר שאין יסוד לראיה משם.

נוסף למקורות אלו, יש מקום שבו לכאורה הנמ' מסופקת בכלל זה ראמימ"פ. ביבמות (יא, ב) דנה הגמ' ברין מחזיר נרושתו משנישאת שנפלה לייבום לפני אחריו, רכיון רכתובא בה לשון טומאה כעריות ("לא יוכל בעלה הראשון לשוב לקחתה אחרי אשר הוטמאה"), אף שטומאה זו נדרשת לענין סוטה, כיון דראמימ"פ הרי שייכת טומאה זו גם כמחזיר נרושתו, וממילא לא תתיבם כעריות, או דילמא כיון דאיתעקר איתעקר, היינו כיון שטומאה זו נדרשת לענין סוטה, אין לשויבה למחזיר נרושתו, אף שכתובה כפ' מחזיר נרושתו ולפי פשוטו של מקרא שייכת לשם. ולכאורה, לפי הצד השני של הספק לא אמרינן כאן אמימ"פ. אבל נראה לומר שאין כאן ספק כעצם תוקף הכלל שאמימ"פ, אלא הספק הוא האם מושג

ב. הגישה השניה לפתרון בעיתנו היא גישה בת דורנו, המיוצגת ע"י הרב ר' יהודה קופרמן שליט"א בספרו "לפשוטו של מקרא" (ירושלים תשל"ד). גישה זו מתנגדת לנסיון האיחוד בין הפשט לדרש, ודוגלת בעצמאותו של הפשט ובקיומה של משמעות תורתית נפרדת לפשוטו של מקרא בניגוד למדרשו. כיוון שכך, נזקקת היא לפתרון שונה לבעיית הסתירה בין הפשט לדרש, פתרון שאינו מיישב את הסתירה (שהרי כיוון שהפשט שונה מהדרש הרי אין הסתירה ניתנת ליישוב), אלא מונע את היווצרותה. לדברי הר"י קופרמן שליט"א אין כל הכרח שפשוטו של מקרא ילמדנו תורה באותו מישור בו מלמד מדרשו, ובמקומות שהלכת המדרש סותרת את היוצא מפשוטו של מקרא יש לומר שפשוטו של מקרא

הטומאה שנאמר במחזיר גרושתו, אף שנדרש הוא לענין סוטה, כיון שאמימ"פ יש לדרוש ממנו את ההלכה שדרשינן מטומאה לגבי סוטה, היינו הדמיון לעריות, וכמסקנא - האיסור לייבום, או שאף שדאי נשאר המושג טומאה שייך באופן כלשהו למחזיר גרושתו, שהרי אמימ"פ, - מ"מ אין לומר שטומאה זו היא במידה כזו ששייך להשוותה לעריות ולהסיק מכך איסור לייבום, שהרי כיון דאיתערק איתערק, היינו, כל הסיבה שהטומאה הזו נדרשת לענין סוטה היא, כפי שכתבו שם התוס' (ד"ה לרבות), שלא מסתבר לייחס את מושג הטומאה, כפי שהוא ידוע מעריות, למחזיר גרושתו, שהגרושה לא היתה אסורה לבעלה השני, עד שיהיה שייך לנבי נשואיהם המושג טומאה כפי שהוא מוכן בעריות, וממילא גם כאשר משאירים אנו את אפשרות מושג הטומאה במחזיר גרושתו, אין זה במשמעות שיש לו בעריות, וממילא אין לדרוש ממנו איסור לייבום. (ואולי אפשר לפרש את מושג הטומאה שיש בנשואי הגרושה עם בעלה השני עפ"י מה שכתב הגר"ש שקופ ז"ל בחידושי ליבמות (סי' יט), שגם לאחר גט נשאר עדיין קצת אישות באשת איש (אף שחל דין מסוים של פקיעת באישות), אלא שאישות זו היא אישות המותרת לעלמא, ויובנו בזה דברי הראב"ע ז"ל שתמה עליהם הכונה"ק, ואכמ"ל).

מקור נוסף ממנו משמע לכאורה שיש מ"ד החולק על הא דאמימ"פ מצוי בתוס' חולין צח, ב ד"ה דכו"ע, ומחובת הקיצור קצרנו במקום שיש להאריך ולדחות את הראיה, כפי שימצא המעיין שם היטב. עכ"פ, אפילו היתה דעה בחז"ל הסותרת עיקר זה, מ"מ להלכה פסקו הראשונים ללא חולק שאין מקרא יוצא מידי פשוטו, וכפי שיובא להלן בהע' 3, 5.

3. עי', נוסף למקורות המובאים להלן בהע' 5, 6, איגרת רב שרירא גאון ז"ל, מהדורת לוין, עמ' 49, פירש רב האי גאון ז"ל לכלים פכ"ב מ"ח, "לקח טוב" בראשית כט, ב, שמות ד, ה, דברים לד, א, ספר המצוות להרמב"ם ז"ל, שורש ב, השנות הרמב"ן ז"ל שם, וכן האמונה והבטחון" פ"ט. רש"י ור"ן ז"ל סוכה ב, א ד"ה למען, תוס' כתובות צט, א ד"ה נתן, רשב"ם ז"ל בהקדמת פירושו לתורה ובבראשית לז, ב, רש"י ז"ל בראשית לז, יז ובהקדמתו לשרי השירים, ראב"ע ז"ל בהקדמת פירושו לתורה, בדרך הד', רמ"ע מפאנו ז"ל בספרו "עשרה מאמרות", מאמר חיקור דין, ח"ב פי"ג. רובם של מקורות אלו, וכן המובאים בהע' 5, הובאו ב"בית האוצר", ח"א, כלל קז, "דרכי שלום" למהרש"ם ז"ל מברזן, סי' שלג, אנציקלופדיה תלמודית, ערך אין מקרא יוצא מידי פשוטו "תורה שלמה" להרמ"מ כשר שליט"א, יז, מלואים סי' כב (גם במקומות נוספים השתמשנו במקורות הרבים המובאים בתו"ש שם), ו"בית אהרן" לר"א מניד, חלק ח, נ"י תשלב, ערך אין מקרא יוצא מידי פשוטו.

לא ללמדנו הלכה בא, אלא מלמד הוא תורה באחד משאר ס"ט פניה; הפונקציה של הפשט במקרים אלו אינה לימוד הלכה, ומשמעותו תימצא במחשבה, במוסד, בסוד ובשאר פניה המגוונות של התורה. "צר לנו שישנם מפרשים שמתוך מלחמתם למען תורה שבע"פ... עשו את ההלכה לפשט, ולא ראו כל פונקציה לפשט אלא ההלכה. לא השכילו לראות כי הקב"ה הוא אשר קבע מראש כי חלק מתורתו יילמד מתוך הפשט וחלק אחר מתוך המדרש" (שם, עמ' 116, הע' 8). "פירוש הפסוק על דרך הפשט שלא עפ"י מדרשי חז"ל מחייב אותנו למצא את הערך ואת הפונקציה של אותו פשט, כשברור לנו כי לא בהלכה נמצאהו" (שם, עמ' 68). ובענין "עין תחת עין": "הפונקציה של הפשט כאן אינה ללמד הלכה כי אם דבר אחר... הפשט מלמד חלק אינטגרלי של תורה - אבל במקרה דנן לא הלכה" (שם, עמ' 116, הע' 7). "פשוטו של מקרא המלמד הלכה דאורייתא מחייבת יתכן אך ורק במקרה... שאפשר לקיים גם את הפשט וגם את מדרש ההלכה בזה שאין סתירה ביניהם" (שם, עמ' 72). כהתאם לשיטתו, פירוש הר"י קופרמן שליט"א את מאמר חז"ל שאין מימ"פ שכונתו ש"עם גמר עוסקנו בדברי הלכה, עדיין נשאר לנו הפשט, ותורה היא וממילא לימוד היא צריכה" (שם, עמ' 61, וכן עמ' 209 הע' 22).

ברם, אף גישה זו אינה מתקבלת על דעתנו. ראשית, עצם הקביעה שאין פשוטו של מקרא בא ללמד הלכה, אף היא אינה אלא הוצאת הכתוב מפשוטו, שהרי בפשוטו ללמד הלכה בא הכתוב. שנית, דומה שיהיה קשה מאד ליישם שיטה זו בפועל. וכי איזו משמעות לא-הלכתית תימצא לפסוק "ואם האכל יאכל מבשר זבח שלמיו ביום השלישי לא ירצה המקריב אתו לא יחשב לו פגול יהיה" (ויקרא ז, יח), שפשוטו הוא שאכילת הקרבן חוץ לזמנו פוסלת את הקרבן למפרע, ומדרשו הוא שאכילה בפועל חוץ לזמנו אינה פוסלת כלל ועיקר, אלא דוקא מחשבה בשעת העבודה לאכלו חוץ לזמנו (עי' להלן פרק ב)? וכן הוא בהרבה דוגמאות נוספות, שאין ליחס לפסוק כל משמעות בלתי הלכתית.

נוסף לכך, ניתן להוכיח שהפירוש שניתן לפי שיטה זו למירת חז"ל שאמימ"פ הוא מוטעה, וכונת העקרון הזה היא שפשוטו של מקרא חייב תמיד ללמד גם הלכה. גרסינן ביבמות (כד, א): "אמר רבא, אע"ג דבכל התורה כולה אין מקרא יוצא מידי פשוטו, הכא אתאי גזרה שוה אפיקתיה מפשטיה לגמרי". פירוש הדברים: הגמ' דנה שם בפסוק שבפ' ייבום "והיה הבכור אשר תלד יקום על שם אחיו המת" (דברים כה, ו), שבו דורשת הגמ' גזרה שוה שהכונה ללמד שהיבם יורש את אחיו המת בנחלתו, וזהו פירוש "יקום על שם אחיו"; "אשר תלד" פירושו, שמצות ייבום קיימת דוקא ביבמה הראויה ללדת, למעט אילונית; "והיה הבכור" פירושו, שמצוה על בכור האחים דוקא לייבם. ועל כך אמר רבא שאע"פ שבכל התורה כולה אמרימ"פ, מ"מ כאן מוציאה הגז"ש את הפסוק מידי פשוטו לגמרי, ופירש רש"י ז"ל שמשמעות הדבר היא "שאין צריך לקרות לבנו בשם אחיו המת", כפי שמתחייב מפשוטו של הפסוק. ומבואר בהדיא מגמ' זו שהעקרון

שאמימ"פ פירושו שהפשט מלמד הלכה בדוקא (בפרשיות הלכתיות כמוכן), אף שהדרש מלמד הלכה שונה, שאל"כ, ואת משמעות הפשט במקומות שהדרש סותרו יש למצוא בשאר המישורים של לימוד תורה, ופירושו הכלל שאמימ"פ הוא שאף שמשמעותו ההלכתית של הפסוק מתמצית בדרש, עדיין יש מה ללמוד מהפשט, אף כי לאו דוקא הלכה, – מדוע העובדא שאין צורך לקרוא לבן על שם אחי אביו סותרת את העקרון שאמימ"פ? והרי אין תפקיד הפשט, לשיטה זו, ללמד הלכה בדוקא, וא"כ הרי מובן היטב שאין חיוב הלכתי לקרא לבן על שם דודו, שהרי משמעותו ההלכתית של הפסוק היא הדרש, ואילו הפשט מלמד כאן במישורים אחרים לגמרי, כגון במישור הסוד, שעל פיו הסביר הרמב"ן ז"ל בפירושו לתורה כאן את פשוטו של מקרא, "על דרך האמת"? ואם אמר רבא שהעקרון שאמימ"פ אינו מתיישב עם פסוק זה, על כרחו יש לומר שפירושו אותו עקרון הוא שאין משמעותו ההלכתית של הפסוק מתמצית אך ורק בדרש, אלא גם הפשט מלמד תמיד הלכה⁴.

4. זו גם כוונת הגמ' בשבת (טו, א) בענין אין מקרא יוצא מידי פשוטו. הגמ' שם דנה בדיון טלטול כלי נשק בשבת, ואומרת שטעמו של ר' אליעזר לדעתו, שכלי נשק אינם אלא תכשיט ואין איסור בטלטולם, הוא הפסוק (תהלים מה, ד) "חגור חרבך על ירך גבור הודך והדרך". ושאל רב כהנא, הרי פסוק זה נדרש על דברי תורה? וענה ר' בריה דרב הונא דאין מקרא יוצא מידי פשוטו. ופירושו הדברים, שאף שהמקרא נדרש שלא כפשוטו, עדיין יש נפק"מ הלכתית מהפשט, וזהו שלא ידע רב כהנא כד הוה בר תמני סרי כמבואר שם בגמ'. ולפיכך ניתן להוציא מפשוטו של פסוק זה הלכה – היתר טלטול כלי נשק – אף שנדרש הוא ככוונים אחרים.

אמנם משאלת הגמ' בכתובות (לח, ב) על ר' עקיבא הדרש נזרה שוה מסוימת, "אתיא גז"ש ומפקא ליה לקרא מפשטיה לגמרי"? אין ראייה שאמימ"פ אמר דוקא כמוכן ההלכתי, – לפי יסודו של ה"תוספות יו"ט" ביבמות, פ"ב מ"ח), שדן בדברי הרמב"ם ז"ל ב"פ"ב מהל' ייבום ה"ו. הרמב"ם ז"ל הסביר שם כיצד ניתן לקרוא את דרשת חז"ל בפסוק "והיה הבכור אשר תלד יקום על שם אחיו" בלשון הכתוב. והקשה התויו"ט, הרי בפירושו איתמר בסוגין שכאן מקרא יוצא מידי פשוטו ונדרש לכוונה אחרת. ותיירץ, שלדעה הרמב"ם ז"ל לא יחנן שהמסקנה ההלכתית אשר הסיקו חז"ל ממדרש הכתוב לא נתנה לקריאה בפסוק, ולפיכך אף שפשוטו של מקרא נעקר ע"י הגז"ש, מ"מ ניתן לקרוא את מדרש חז"ל בפסוק, שלא כפשוטו. וממילא זו תהיה גם כוונת הגמ' בכתובות בשאלתה על ר"ע כיצד דורש גז"ש באופן שמסקנתה ההלכתית אינה ניתנת להקרא כלל בפסוק, ודברי הפסוק סותרים אותה מפורשות, יעו"ש. ואכן התויו"ט מביא ראייה ליסודו זה מגמ' זו.

בענין יסודו של התויו"ט יש להעיר על טעות שנשתרבה בדבריו של הר"י קופרמן שליט"א בספרו הנ"ל. הוא כתב שם (עמ' 209 הע' 22) שדברי התויו"ט, שההלכה חייבת להיות ניתנת לקריאה בפסוק, הם פירוש לכלל שאמימ"פ. וטעות היא. הרי במקום זה עצמו אמרה הגמ' שמקרא יוצא מידי פשוטו, ובכל זאת דורש התויו"ט, בעקבות הרמב"ם ז"ל, שההלכה תוכל להקרא בפסוק. הרי שכללו זה של התויו"ט אינו כלל וכלל פירוש לעיקר שאמימ"פ, אלא, אררבא, דוקא במקום שמקרא הוצא מידי פשוטו, משם מוכח כלל זה, דבעינן שההלכה תוכל להקרא בפסוק, אף כי לא בפשוטו.

וראיות רבות יש להביא שכך הבינו רבותינו הראשונים כלל זה. הרשב"ם ז"ל בפירושו לתורה שם מפרש את המקרא כפשוטו. ולכאורה הרי זה פלא, שהרי גמרא ערוכה היא, כמובא לעיל, שכאן אין מקום לפרש את הכתוב כפשוטו, מכח הגז"ש, וכיצד יכול הרשב"ם ז"ל לחלוק על כך? על כרחנו, שגם הרשב"ם ז"ל הכין שהכלל אמימ"פ אמור במישור ההלכתי, שגם הפשט חייב ללמד הלכה, וממילא שפיר יכול הרשב"ם ז"ל לפרש את הפסוק כפשוטו, ללא זיקה להלכה, שהרי דברי רבא שכאן מקרא הוצא מירי פשוטו אמורים באותו מישור עצמו שבו נאמר הכלל שאין מימ"פ, וממילא הוצא כאן המקרא מירי פשוטו לגמרי - אך ורק מבחינה הלכתית (שאין ההלכה מחייבת לקרוא לבן בשם דודו), אבל בשאר מישוריו של לימוד תורה ודאי וודאי שנשאר הפשט גם במקרא זה אחד משבעים פניה הלגיטימיים של תורה. וכן מבואר מדברי הרמב"ן ז"ל, שכאמור, פירש את הפסוק הנזכר עפ"י פשוטו "על דרך האמת".

כך יובנו ג"כ כל אותם מקומות רבים⁵ בהם משתמשים רבותינו הראשונים בכלל זה שאמימ"פ לשם הוכחה שלמרות הדרש, גם מהפשט נלמדת הלכה מסוימת. לראיה זו לא היה כל מקום אילו היתה משמעות הכלל שהפשט אמנם מלמד תורה, אבל לאו דוקא הלכה. מחמת קוצר המצע איננו מפרטים כאן את הדוגמאות, אך הדברים יתבררו למעיין. וא"כ הרי שוב לא ניתן לפתור את בעינתו גם לפי הגישה השניה, והדרא סתירה לדוכתה.

ג. לפיכך נראה להציע גישה חדשה לפתרון הבעיה. ודאי, צודקים הכוה"ק וסיעתו שהפשט מלמד הלכה, וכפי שהוכח לעיל מגמרא ומסברא; כמו כן ודאי שצודק הר"י קופרמן שליט"א שהפשט אינו זהה כלל לדרש ויש לייחס לו משמעות עצמאית ונפרדת, וכפי שגם זאת הוכח לעיל משני פנים אלו; ואעפ"כ אין כל סתירה. כיצד? בענין זה ישנם שני אופנים. יש מקרים בהם המדרש מלמד הלכה מסוימת ופשוטו של מקרא מלמד הלכה אחרת, ואין סתירה בין ההלכות. היינו, למרות שפירושו של הפסוק שונה לחלוטין לפי הפשט מפירושו עפ"י המדרש, אבל ההלכות הנלמדות בשני מישורים אלו אינן סותרות כלל ועיקר. דוגמא בולטת וידועה לדבר בפסוק "לא יומתו אבות על בנים" (דברים כד, טז), שהגמ' בסנהדרין (כז, ב) דורשת ממנו פסול קרובים לעדות. והקשה בחידושים המיוחסים לר"ן ז"ל שם: "ואם תאמר, והא איצטריך קרא לגופיה, שלא יומתו האבות בעוון בנייהם כדכתיב באמציה (מלכים ב, יד, ו) ואת בני המכים לא המית ככרוב בתורת משה לא יומתו אבות על בנים? איכא למימר דמקרא אינו יוצא מירי פשוטו, דפשטיה דקרא הוא שלא יומתו אבות בעון בנים,

5. עי', גוסף למובא להלן בהע' 6, תוס' יומא סב, ב ד"ה מוספין, תוס' יבמות ב, ב ד"ה בתו, תוס' הרא"ש ז"ל כ"מ נג, ב ד"ה לא מיבעיא (מוכא גם בש"מ), תוס' סנהדרין טו, ב ד"ה אימא, תוס' סנהדרין נ, ב ד"ה כשהוא, ריב"ן ז"ל (הנדפס במקום רש"י ז"ל) מכות כ, ב ד"ה הא אפיקתיה, תוס' חולין כז, ב ד"ה בשפיכה. תוס' חוקין; עא. א ד"ה מי, רש"י ז"ל חולין צח, ב ד"ה בהרי, תוס' שם ד"ה דכו"ע ומה שכתבו שם לא"ד - עי' לעיל הע' 2, תוס' נדה מב, ב ד"ה מח, ר"ש ז"ל נגעים פ"ג מ"ח, רא"ש ז"ל שם פ"ו מ"א, השגתו הראב"ד ז"ל פ"ט מחל' גבה ה"ח, סמ"ג ל"ה קצו.

ומקרא אחד מתחלק לכמה טעמים, כדכתיב "אחת דבר א" – לוקים שתיים זו שמענו". הרי לנו דוגמא קלסית להלכה הנלמדת מפשוטו של מקרא, ואשר מובאת בנביא כהלכה הנלמדת מפסוק זה, ובמקביל קיימת לידה הלכת המדרש. ועל דרך זו ישנן דוגמאות לא מעטות⁴⁵ שהפשט והדרש מלמדים הלכות שונות שאינן סותרות, וזה נתקיימו בידינו כהלכה פסוקה. בכי האי גוונא הדברים פשוטים שאמימ"פ והפשט מלמד הלכה, ובעיתנו אינה קיימת איפוא לגבי אופן זה.

ברם, ישנו אופן שני. יש מקרים לא מעטים בהם הפשט והדרש נמצאים במישור אחד, המדרש מלמד הלכה מסוימת, והפשט מלמד, באותו ענין עצמו, הלכה הסותרת לחלוטין את הלכת הדרש. כאן מתעוררת הבעיה במלא תקפה: מהי משמעותו ההלכתית של הפשט (שהרי הוכח לעיל שלפשט ישנה דוקא משמעות הלכתית), כאשר ההלכה שאותה לומדים ממנו סותרת תכלית סתירה להלכה שמלמדנו מדרש הכתובים?

והנה, הריטב"א ז"ל ביבמות (כד, א) התיחס לבעיא זו, ומשמע מדבריו לכאורה שבמקרים אלו באמת אין משמעות הלכתית לפשוטו של מקרא. וז"ל: "אע"פ שבכל התורה כולה אין מקרא יוצא מידי פשוטו – פירוש דכל היכא דלא סתרי מקיימינן להו לתרווייהו". ומבואר מדבריו דעד כאן לא אמרינן אמיימ"פ אלא דוקא כל היכא דלא סתרי ההלכות היוצאות מהפשט ומהדרש אההדדי, דאזי מקיימינן להו לתרווייהו, משא"כ כאשר הלכת הדרש והלכת הפשט נסותרות זו מזו – לא אמרינן דאמימ"פ⁴⁶.

אבל נראה ברור דאין כונת הריטב"א ז"ל לומר שכל מקום שהלכות הדרש והפשט סותרות לא קיים כלל העיקר שאמימ"פ, דאילו היה כך לא היתה נכונה לשונו הכוללנית המודגשת של רבא ש"ככל התורה כולה, אמיימ"פ", כאשר הכונה רק לחלק קטן מפרשיות התורה, והו"ל לרבא לפרש דבריו ולנקוט לשון מצומצמת בהרבה (ועי' דק"ס לשכת סג, א, שהביא גירסת דפוס שונצ'ינו: "אין מקרא יוצא מידי פשוטו לעולם"). כוונת הריטב"א ז"ל אינה אלא לומר שדוקא במקומות שאין הדרש והפשט סותרים אזי אמיימ"פ כלל, ומקיימינן את הלכת הפשט כפשוטה וכמשמעה. משא"כ במקומות שהדרש והפשט סותרים זה"ז, שאזי ברור שלא ניתן לקיים במציאות דבר והיפוכו. אבל גם במקרים אלו ודאי שקיים העקרון שאמימ"פ, והפשט מלמד הלכה, בדברים הבאים נגסה בס"ד להוכיח קיומו של כלל חדש, אשר לפיו תתברר ותתגלה משמעותו ההלכתית העצומה של הפשט במקומות שנסתר הוא ע"י המדרש.

45. עי' כרונמאות שהביא הנר"מ ראטה ז"ל בשו"ת "קול מבשר" (ח"ב, ס"ג כג), ועוד יש להוסיף עליהן לא מעט.

46. דבריו הריטב"א ז"ל הם תירוץ לקושיא המובלעת בהם: כיצד אמר רבא שבכל התורה כולה אמיימ"פ, והרי מצינו בכמה מקומות שאין אנו מקיימים את הלכת הפשט כאשר סותרת היא את הלכת הדרש, ולכך תירץ את שתירץ. הרי שגם מדבריו הריטב"א ז"ל מוכרח שהבין שאמימ"פ פירושו שיש ללמוד הלכה דוקא מהדרש.

פרק א'

נראה לענ"ד לומר שכל מקום שהפשט מלמד הלכה הסותרת את הלכת המדרש, האמת היא שהפשט הוא הגדר האמיתי של ההלכה המקורית הנידונה. ההלכה הנלמדת מהמדרש אינה אלא ביטוי המעשי של הלכת הפשט במציאות, לאחר שההלכה המקורית המבוטאת בפשט לא מתקיימת כמות שהיא בפועל מסיבות שונות, שאינן בעצמותה של ההלכה המקורית. ונראה לענ"ד שזהו ביאור דברי רבינו הגר"א ז"ל ב"אדרת אליהו" על התורה (ריש פ' משפטים) שכתב בזה"ל: "או אן המזוזה" – פשט דקרא גם המזוזה כשרה, אבל הלכה עוקרת את המקרא, וכן כרובה של פרשה זו, וכן בכמה פרשיות שכתורה. והן מגדולת תורתנו שבע"פ, שהיא הלכה למשה מסיני והיא מתהפכת כחומר חותם, חוץ המצוות שבאו במנצפ"ך, שהם מישרים⁷. וכמ"ש (מכות כב, ב) כמה טפשי

7. הרה"ג רמ"מ כשר שליט"א העיר על דברים אלו של הגר"א ז"ל שהם סתומים, כהביאו ובפרשו את דברי הגר"א ז"ל הללו בתו"ש, יו, מלואים סי' כב. וכן העיר ר"א מגיד ב"בית אהרן", חלק ה. ערך אמימ"פ וראה ב"הצפירה", תרלח, נליון 12, כמאמרו של א"צ הכהן צופל "לקיים דברי חכמים", שהביא קטע זה מ"אדרת אליהו" (ע"מ להוכיח שאין הפשט זהה לדרש), ופנה בבקשה לקוראי "הצפירה" לבאר משפט זה, "חוץ המצוות" וכו', שלא מצא לו ביאור. (כספרו של ב' לנדוי "הנאון החסיד מוילנא", השלמות ותקונים, הערה אחרונה כהערות לפרק תשיעי (ירושלים תשכח, עמ' שס), ציון כטעות ל"הצפירה" תרלח). כנליון 17 שם נתפרסמו שתי תשובות לבקשה זו, מאת ר' שמריה צוקרמן ור' יהושע העליר. הראשון פירש את כל הקטע ההיפך מכוונתו האמיתית, וכמשפט הנ"ל שיבש את הנירסא. השני הביא את מקורו של הגר"א ז"ל מזוהר חדש על שיר השירים, על הפסוק מישרים אהבוך (א, ד) שבו נאמר (ירושלים תשל"ג, דף פא ע"ב): "מישרים אהבוך – מישרים אינן שאר אתוון ראשתארו, ומאן אינון מנצפ"ך, דליח ככל אתוון ראיקרין מישרים כר אילן" וכו'. והעירני מור"ה הנאון ר' שלמה פישר שליט"א (אשר העירני לכל הנ"ל) שמושג זה, מנצפ"ך, הוא רגיל ומצוי בפירושו הגר"א ז"ל לזוהר, כאן בפירושו לזוהר פ' שלח, קנו ע"ד "יהל אור", חב, דף יר ע"ב – טו ע"כ ועוד רבות, ומשמעותו של הענין בתחום הקבלה. (אכל לענ"ד נראה שהדברים פשוטים. כירושלמי מגילה (פ"א ה"ט) נאמר: "מהו דין רכתוב מ"ם מ"ם נו"ן נו"ן צד"י צד"י פ"ה פ"ה כ"ף כ"ף? – ממאמר למאמר, מנאמן לנאמן, מצדיק לצדיק, מפה לפה, מכף ירו של הקב"ה לכף ירו של משה". ופירושו: הקושיא היא מדוע דקא כאותיות מנצפ"ך יש כפילות, אותיות רגילות ואותיות סופיות. והתירוץ הוא שהכפילות כאותיות אלו באה לרמז שדברי התורה נאמרו ממאמרו של הקב"ה למאמרו של משה, היינו ללא כל שינוי, מנאמן לנאמן. היינו מהקב"ה הנקרא "הא"ל הנאמן" למשה שעליו נאמר "ככל כתיב נאמן הוא", וכו', לפי סדר אותיות מנצפ"ך וכפי פירוש שם "קרבן העדה". והנה, סוף הדברים הוא "מכף ירו של הקב"ה לכף ירו של משה", וע"כ הכוונה ללוחות שניתנו מידו של הקב"ה ליירו של משה, וכפי שאכן פירש שם "קרבן העדה". וא"כ נראה שכוונת הגר"א ז"ל ב"מצוות שבאו במנצפ"ך" – למצוות שנאמרו בעשרת הדברות, שנכתבו בלוחות. ובזה חירש הגר"א ז"ל שכמצוות אלו אין מקום שהלכה עוקרת מקרא ופשוטו של מקרא נעקר ע"י מדרשו, וזאת הכוונה כאמרו "שהן מישרים", היינו שאין פהו התהפכות כחומר חותם, ולפיכך הן מצוות שבגדר מישרים. (ונראה שכונתו לפסוק בשיר השירים (א, ד) "מישרים אהבוך" הנדרש בירושלמי סנהדרין (פ"ה ה"ב) כענין

אינשי דקיימי מקמי ס"ח כו' ואתו רבנן כו'. וכן בפיגול ורוב התורה. ע"כ צריך שידע פשוטו של תורה, שידע החותם".

ביאור דבריו: כתיב שם בפ' משפטים "והגישו אל הדלת או אל המזוזה ורצע אדניו את אזנו במרצע" (שמות כא, ו). וההלכה היא שרציעת העבד כשרה דוקא לדלת אבל לא למזוזה, וזהו שכתב שפשטא דקרא דגם המזוזה כשרה, אבל הלכה עוקרת את המקרא⁸. וכן בהרבה מקומות בתורה, כבעונש מלקות, שפשוטו של מקרא הוא ש"ארבעים יכנו" (דברים כה, ג), ולפי מדרש חכמים (מכות שם, רמב"ם פי"ז מהל' טנהדרין ה"א) אינו לוקה אלא לט', וזהו שכתוב בגמ' במכות שם כמה טפשי אינשי דקיימי מקמי ס"ת בו כתוב "ארבעים יכנו", ולא קיימי מקמי רבנן, אף שרבנן בצרו חדא. וכן בדין פיגול בו נאמר (ויקרא ז, יח) "ואם האכל יאכל מבשר זבח שלמיו ביום השלישי לא ירצה המקריב אתו לא יחשב לו פגול יהיה! דהיינו, שלפי פשוטו של מקרא אכילת הבשר ביום השלישי, מחוץ לזמנו, פוסלת את הקרבן למפרע ואינו נרצה לבעליו, ואילו לפי ההלכה (זבחים כט, א, רמב"ם פי"ג מהל' פסולי המוקדשין ה"א) אין הקרבן נפסל בכה"ג כלל, והאופן שבו מתפגל הקרבן הוא כאשר באחת מארבע עבודות הקרבן חושב המקריב לאכלו חוץ לזמנו. והיינו שהלכה עוקרת את המקרא. ונדר הענין הוא שהתורה מתהפכת כחומר חותם, כאשר החותם הוא פשוטו של מקרא. והדברים הם עפ"י הנאמר באיוב (לח, יד) "תתהפך כחומר חותם", ודרשו על כך בסנהדרין (לח, א): "שאדם טובע כמה מטבעות בחותם אחד וכולן דומין זה לזה, אבל הקב"ה טובע כל אדם בחותמו של אדם הראשון ואין אחד מהן דומה לחבירו, שנאמר 'תתהפך כחומר חותם'". והיינו, כשם שבני אדם נבראו כולם בחותמו של אדם הראשון ובכל זאת שונים הם זה מזה, ואין פני זה כפני זה, כן הוא ביחס לתורה: משמעותו המקורית של הפסוק, שהיא המהווה את החותם, היא הפשט (וכפי שכתב בסוף דבריו, שצריך שידע פשוטו של תורה כדי שידע החותם), ומהפשט, כאותו חותם, נטבעו שאר סט פניה של תורה, ואין פני זה כפני זה, והמדרש יכול להיות הפוך מהפשט, כשם שהחותם הפוך מהצורה שהוא מטביע, ובכל זאת הפשט הוא החותם, הוא האב טיפוס, המשמעות המקורית, שרק ממנה ועל פיה נטבעו שאר פניה של תורה. ועל כן, מטיים רבינו הגר"א ז"ל, צריך שידע פשוטו של מקרא, שהוא החותם.

תורה הנדרשה מט פנים טהור ומט פנים טמא, והיינו התהפכות כחומר חותם). ועי' שם בתו"ש בביאור עיקר דברי הגר"א ז"ל, ולענ"ד אין בהם כדי ביאור כלל, עי"ש.

8. צריך עיון מדוע כתב רבינו הגר"א ז"ל שדין "והגישו אל הדלת או אל המזוזה" הוא דוגמא למקרה שהלכה עוקרת מקרא ופשוטו של מקרא נסתר ע"י מדרשו. שהרי כבר מבואר ברמב"ם פ"ג מהל' עבדים ה"ט דשני דינים הם: דין הגשה ודין רציעה, ובפסוק זה איירינן דוקא בדין ההגשה, ומדין ההגשה הרי באמת מזוזה כשרה להגשה, וכפי שכתב שם הרמב"ם ז"ל: "ומגישו לסוף שש אל הדלת או אל המזוזה... ונוקב את אזנו... במרצע... עד שיגיע לדלת, שנאמר 'ונחח באזנו ובדלת'. ולא נאמר 'מזוזה' אלא שיהיה עומד בין אצל דלת בין אצל מזוזה... אבל הרציעה בדלת". וא"כ אין כאן סתירה כלל בין המדרש לפשט, וה' יאיר עיני.

והיינו, שידיעת הפשט, דוקא במקומות שההלכה המעשית הנדרשת במדרש עוקרתו (שהרי במקרים אלו איירי הגר"א ז"ל שם), נותנת לנו את ידיעת חותמה של ההלכה, גדרה האמתי והמקורי, לפני שנתהפכה כחומר חותם והתבטאה בצורתה המעשית ע"י המדרש. ועתה מובן מדוע הפשט בגדר חותם דוקא, שהרי חותמו של הקב"ה אמת הוא (שבת נה, א וש"ג), ולפי המבואר, הפשט הוא האמת הטהורה והמקורית של ההלכה הנדונה לפני שנתערבו בה גורמים חיצוניים, דהיינו דיני תורה נוספים, שאינם שייכים לעצם ההלכה הנדונה, אשר גרמו לשינוי פניה המעשיים. וזהו עומק דברי הראב"ע ז"ל בהקדמת פירושו לתורה (בדרך הד'), שהפשט הוא גוף התורה, ושאר פניה של תורה אינם אלא הלבושים; שכן כשם שהלבוש הוא המראה החיצוני של האדם כפי שהוא נראה לעין כל, ואילו פנימיותו של האדם צפונה וחבויה מאחורי אותו לבוש, כאשר דוקא פנימיות זו היא עצמיותו האמיתית, - כן הוא הפשט ביחס לדרש. הפשט ההלכתי הוא הפנימיות האמיתית, אשר כלפי חוץ, בעולם המעשה, אינה נראית כמעט, כאשר מוסתרת היא ע"י הדרש, הוא הלבוש החיצוני הנראה לעין, בהיותו זה המתקיים בעולם המעשה. ואכן, סיפיה דהאי קרא "תתהפך כחומר חותם", הרי הוא "ויתצבו כמו לבוש".

והנה, הריא"ז ז"ל (רבי ישעיה אחרון ז"ל, נכד הרי"ד ז"ל) ב"קונטרס הראיות" אשר לו (סנהדרין צ, א, "סנהדרין גדולה", ה, ירושלים תשל"ב) כתב בזה"ל: "וחכמי התורה אמרו אין מקרא יוצא מידי פשוטו, שאע"פ שהרשות ביד כל אדם לדרוש המקרא בכל ענין שיכול לדרוש, כמו שאמרו 'דרוש וקבל שכר', מ"מ פשוטו של מקרא הוא העיקר והוא האמת, שאין מקרא יוצא מידי פשוטו". (וכ"כ הריא"ז ז"ל בפסקיו לפרק חלק, כפי שהועתקו דבריו ב"שלטי גבורים", פ"ק דע"ז, ד"ו ו, א: "ואמרו אמימ"פ, שהוא העיקר". ועי' מבוא ל"קונטרס הראיות" שם, עמ' 8. ואף שמהקשר הדברים נראה שכונת הריא"ז ז"ל שם לדרשות אגדה, מ"מ כיון שדבריו נאמרים בפירוש למימרא אמימ"פ, וכיון שמימרא זו מתיחסת לתחום ההלכתי בדוקא, וכפי שהתבאר, ממילא חלים דבריו גם במישור זה של דרשות הלכה). ומבואר מדבריו להדיא, שלא זו בלבד שלפשט משמעות עצמאית ונפרדת, אלא אף משמעות זו היא עיקר משמעות הפסוק והיא האמת. והדברים מתחייבים מסברא, שהרי פסוק שיש בו דרש ופשט המלמדים שתי כוונות שונות, הרי יש בידי נותן התורה לנסחו כך שמפשוטו יובן הדרש, וממדרשו נלמד את הכוונה שכעת מובנת מהפשט, ואין ספק שלא דבר ריק הוא שאת הכוונה הנלמדת מהפשט נתן הקב"ה להבין בפשוטו של מקרא, ואילו הכוונה השניה אינה נלמדת אלא בדרכי עקיפין, דרכי הדרש. ווראי שהכוונה המובנת מאליה, שהיא משמעותו האמיתית היחידה של הפסוק עפ"י הדקדוק והסגנון, היא הכוונה העיקרית שבפסוק.

וכן כתב רבי מנשה מאיליא ז"ל בדבריו שהובאו לעיל בשם הגר"א ז"ל, ש"בכל מקום הפשט הוא יסוד והעיקר שעליו תסובנה כל הדרשות והסודות".

ולפי דברינו לעיל מה מאירים הם הדברים שהפשט "הוא העיקר והאמת" והוא ה"יסוד והעיקר", שהרי הפשט הוא החותם, הוא המשמעות האמיתית והמקורית,

שרק ממנה הטבעו שאר פניה של תורה, ואין הדרש אלא הכיטוי המעשי לגדר האמיתי של ההלכה המתבטא בפשט. ואכן, מסתבר מאד הוא שהאמת הטהורה, הרוחנית והלא-מעשית, – תתבטא בתורה שבכתב, שהיא תורת ה', התורה השמימית, ואילו האמת המעשית של ההלכה, צורתה של ההלכה כפי שהיא משתקפת בעולם המעשה לאחר שהשתנו פניה המקוריים ע"י הלכות חיצוניות לה, – צורה זו תתבטא דוקא בתורה שבע"פ, זו תורת האדם שבתורת ה', תורת המעשה, התורה הארצית⁹.

כאן יש לעמוד על ההבדל העקרוני והיסודי בין גדרו ההלכתי של דין שבתורה, שהוא אשר מתבטא בפשט לפי דברינו, לבין טעמו המחשבתי, אשר מוגדר כ"טעמא דקרא"; הבדל שהוא אמנם פשוט ואין בו חידוש, אבל לעתים אינו מורגש כיון שלעתים קרובות טעמיה דקרא וגדרו ההלכתי – חופפים. טעמא דקרא הוא הטעם המחשבתי לדין, הטעם שקדם לדין, שהוא הסיבה לכך שהדין נוצר. גדרו ההלכתי של הדין, לעומת זאת, אינו קודם לדין, אלא, ההיפך, הדין קודם לו: קיים דין, ולדין יש סיבה, היינו טעם ונימוק לקיומו, וזהו טעמא דקרא, שקדם לדין, נוסף לכך יש לדין הגדרה, אשר תוחמת את תחומו, קובעת את יסודו ההלכתי ומגדירה את מהותו ההלכתית של הדין, כל זאת לאחר שנקבע כדין. קיצורם של דברים: טעמא דקרא עוסק בשאלת ה"מדוע", מדוע נתן הקב"ה מצוה פלונית בתורתו, ואילו הגדר ההלכתי עוסק בשאלת ה"מה", מהו יסודו ההלכתי של הדין ומהו גדרו.

להבחנה יסודית זו בין טעמא דקרא לגדרו ההלכתי של הדין ישנה השלכה ישירה לכלל ש"לא דרשינן טעמא דקרא" (קדושין סח, ב ו"ג). לכלל זה יש מקום אך ורק ביחס לטעמא דקרא (עליו הוא באמת אמור), שכן כלל זה אומר שבמשורר ההלכה אין לדון עפ"י טעמו המחשבתי של הדין, הטעם שקדם לדין ושגרם להיווצרותו. במישור ההלכה עוסקים אנו אך ורק בדין כפי שהוא כבר מופיע לפנינו, בניחוק לסיבות ולנימוקים שגרמו להיווצרותו, שאין להם כבר השפעה בכזו או לזו על פרטיו ההלכתיים. משא"כ ביחס לגדרו ההלכתי של הדין, שאותו אי אפשר שלא לדרוש, שכן לגביו אין כל מקום להחיל את הכלל שלא דרשינן טעמא דקרא, שהרי גדרו ההלכתי של הדין מעצם מהותו כבר אמור במישור ההלכה הדנה באותו הדין, וממילא דיון על פרטי ההלכה ללא זיקה להגדרתה ההלכתית כמוהו כדיון על תולדה ללא התייחסות לסוג האב אליו היא שייכת. ברור איפוא שהגדר ההלכתי הוא הקובע את צורת פרטי ההלכה¹⁰. וכיון שלפי דברינו מתבטא בפשט גדרו ההלכתי של הדין, ולא טעמא דקרא, הרי ממילא

9. עי' ציוני רצ"י קוק שליט"א ל"אורות התורה", פ"א, א, ג, וב"אורות התורה" שם.

10. עי' ב"לפשוטו של מקרא" להר"י קופרמן שליט"א, עמ' 80 הע' 32, עמ' 111 הע' 12, ובמאמרו כ"המעין" (טבת תשל"ה, כרך טו, גליון כ, עמ' 13-19). שכבר ביאר דברים אלו בענין טעמא דקרא והגדר ההלכתי של הדין (בשנויים מסוימים), וכאן חזרנו על הדברים לצורך הבנת הענין בו עסקינן.

יהיו לגדר זה השלכות לפרטי ההלכה, אשר שפיר יהיה ניתן לדרשן מתוך ההגדרה הנתונה בפשט, ולא תחול לגבי דרישה זו ההגבלה שלא דרשינן טעמא דקרא.

והנה מצאתי שכבר כתב הרב ד"ר א"י קליין ז"ל (רבה של נירנברג)¹¹, שלדעת הרמב"ם ז"ל משמעות פשוטו של מקרא, במקום שהלכת הדרש סותרתו, היא ביטוי הרעיון המחשבתי היסודי שבמצוה הנדונה. בכך הסביר שם את דברי הרמב"ם ז"ל ב"מורה נבוכים" (ח"ג פמ"א) בענין "עין תחת עין" ובענין שילוח הטמאים, הכותב טעמים להלכה כפי שהיא יוצאת מפשוטו של מקרא בניגוד להלכת המדרש, וכותב שבא "לתת סיבת הפסוקים" או "סיבת הגראה מן הכתוב" ולא הסברים לדיני התושבע"פ. והדברים אינם מובנים, שהרי דינים אלו של תורה שבכתב להם נתן הרמב"ם ז"ל טעמים, אינם קיימים כלל למעשה, שהרי הפשט נעקר שם ע"י הדרש. ולפי היסוד הנ"ל ביאר הרא"י קליין ז"ל, שאף שההלכה היא כפי הלכת המדרש שבתושבע"פ, מ"מ הרעיון המחשבתי היסודי של המצוה מתבטא בפשוטו של מקרא, יעו"ש. והנה, לדבריו של הרא"י קליין ז"ל אין פשוטו של מקרא מבטא אלא את הרעיון שבמצוה, אך אין בפשט ביטוי להלכה. אך מכאן כבר קצרה הדרך לומר שהרעיון היסודי שבמצוה אינו אלא גדרה ההלכתי האמיתי של אותה מצוה, אשר יש לו השלכות הלכה למעשה. וא"כ זוהי כונת הרמב"ם ז"ל במו"נ, שהרי כונתו שם לתת את טעמי המצוות, וא"כ חייב הוא להתאים את טעמיו לפשוטו של מקרא דוקא ולא למדרשו, שהרי הפשט הוא הגדר האמיתי והמקורי של הדין, ללא התחשבות בדינים חיצוניים, ואילו המדרש אינו אלא צורת פניה המעשיים של ההלכה, כפי שנוצרו ע"י התערבות דינים חיצוניים וממילא אין מקום לתת את טעמי המצוה לפי מדרש הכתוב, באותם מקרים. זכינו לדין איפוא, לפי פירוש זה בדברי המו"נ, שהשיטה שהצענו בהסבר משמעותו ההלכתית של הפשט אינה אלא שיטתו של הרמב"ם ז"ל.

להלן נביא שם דוגמאות, מארבעת חומשיה ההלכתיים של התורה, למקרים בהם ישנה סתירה בולטת בין ההלכה הנובעת מפשוטו של מקרא לבין ההלכה הנלמדת ממדרשו, ונפרשן עפ"י הכלל האמור, באופן שתתברר ותתגלה משמעותו ההלכתית העמוקה של הפשט כמגדיר מהותה של ההלכה (יש להביא מספר גדול בהרבה של דוגמאות, אלא שקצר המצע). בחלק מדוגמאות אלו כבר גילו רבותינו האחרונים שהפשט הוא גדרה של ההלכה, אלא שלא גילו זאת כתוצאה מעצם העובדא שזה הפשט (חוץ ממקום אחד שהדברים נאמרו ע"י מפרשי התורה), אלא אמרו זאת כדי ליישב קושיות שונות. בחלק מהדוגמאות לא מצאתי את הדברים באחרונים, ובחלק אחר מן הדוגמאות, לאחר שמצאתי את הדברים מתוך ידיעת הכלל האמור, ומתוך הכלל הגעתי לפרט, גליתי אותם הדברים באחרונים, אשר הסיקו אותם מתוך פרטי קושיות בהלכה הנדונה, והגיעו מתוך הפרט לכלל. וגם זה מאמת לענ"ד את נכונות הכלל.

11. "הרמב"ם והמיימוני" (גרמניה), ספר היובל ליעקב רוזנהיים, פרנקפורט ענ"מ תרצב, בחלק הגרמני, עמ" 216. תורתו לאאמו"ר נ"י על חרנום הדברים ללשון הקדש. דבריו של הרא"י קליין ז"ל הובאו בקיצור גם ב"חקר ועיון" להרב ד"ר קלמן כהנא שליט"א, ח"ג, מאמר "ארכעים חסר אחת", הע' 6.

פ ר ק ב'

א. ועבדו לעולם

מכאור בפ' שופטים שעבד עברי שהחליט לא להשתחרר לאחר שש שנות עבודה, ולהמשיך לעבוד את אדניו, דינו להירצע, ואזי נמשכת עבודתו לעולם: "ורצע אדניו את אזנו במרצע ועבדו לעלם" (שמות כא, ו). כידוע, ההלכה היא שעבודתו אינה נמשכת לעולם, אלא רק עד היובל, שאזי הוא משתחרר (קדושין טו, א, רמב"ם פ"ג מהל' עבדים ה"ו), וזאת כהסתמך על פ' יובל שבויקרא (כה, י). הפשט והדרש סותרים איפוא זה את זה לחלוטין. המשמעות ההלכתית של הפשט מצויה בדברי רבינו הגר"א ז"ל ב"אדרת אליהו" שם: "ועבדו לעלם" – משמע לעולם ממש, רק שבפ' יובל אמרה תורה שהיא מוציאה כל הנמכר לעולם, וביארה התורה בפ' יובל בפ' מיוחדת על הכל". וביתר ביאור ב"משך חכמה" שם: "יש לעיין בעבד עברי שנמכר בזמן שהיובל נוהג, ובתוך שש בטלו היובלות, כמו בשעה שהגלה עשרת השבטים שלא היו כל יושביה עליה, כיון שאין עבד עברי נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג, מי פקע עבודתו או דילמא נשאר עבד כמו שדה אחוזה. וא"כ הרי הנרצע שאינו יוצא בגרעון כסף ויוצא רק ביובל, אם היה יובל הוי אפקעתא דרחמנא, ואם לא היה יובל – שנבטל היובל, נשאר עבד לעולם כל חיי האדון. ומדויק הכתוב 'ועבדו לעלם' לפי פשוטו עובד אותו לעולם, רק אם יהיה יובל מפקיע, והבן. ועי' תוס' ערכין דף לג ד"ה אלא וברמב"ן גיטין (דף לו) לגבי פרוזבול יעו"ש ודוק". ביאור הדברים: האמת היא ששעבודו של הנרצע הוא שעבוד עולם, ומצד דין השעבוד בפני עצמו – באמת היה הנרצע עובד לעולם. אלא שבפ' יובל חידשה התורה שדין יובל מפקיע שעבודו של עבד, כולל שעבודו העולמי של הנרצע, וכפי שכתב רבינו הגר"א ז"ל "שבפ' יובל אמרה תורה שהיא מוציאה כל הנמכר לעולם". והיינו, שלגבי עבד הנרצע קיימים שני דינים: דין השעבוד, שמצידו היה העבד משועבד לעולם, ודין שני, שאינו כלל וכלל בעצם דין השעבוד, דין היובל, הגורם לכך ששעבוד עולמי זה יפקע. (ועי' "צפנת פענח" למכות ג, א שכתב ג"כ הגדרה זו בשעבוד הנרצע).

נמצא שאת גדרו האמיתי של שעבוד הנרצע מבטא דוקא הפשט, ואילו המציאות המעשית, לאחר "התערבותו" של דין היובל מתבטאת ע"י הדרש. ומובן לפי"ז, לא רק פירושו ההלכתי של הפשט בביטוי "לעלם", אלא גם מדוע חילקה התורה את הדין לשתי פרשיות שונות בשני מקומות נפרדים, ולא כתבה כאן בפ' שעבוד הנרצע ששעבוד זה פוקע ביובל. אלא רק בפ' יובל השמיעתנו זאת. ולפי המכאור ניחא, שדבר זה נעשה משום ששני דינים נפרדים הם, ואין פקיעת השעבוד ביובל דין בעצם השעבוד, אלא דין נפרד בפ' יובל, ואין מקום לכתבו בדין שעבוד העבד.

הנפק"מ ההלכתית אשר הוציא הגאון ר"מ מאיר שמחה הכהן ז"ל מתוך גדרו זה של שעבוד הנרצע היא שעבד אשר תחלת שעבודו היתה בזמן שהיובל נהג ובמשך זמן עבודתו פקע היובל – עבד זה כאמת לא ישתחרר לעולם. במקרה זה בא לירי

ביטוי מעשי הגדר האמיתי של שעבודו, כיון שדין היובל שגורם לשינוי המעשי
ברינו של העבד - פקע.

ב. עין תחת עין

אמרה תורה בפ' נזיקין שענשו של המזיק הוא כהזיקו: "עין תחת עין, שן תחת
שן, יד תחת יד, רגל תחת רגל" (שמות כא, כד). כידוע, ההלכה היא שאין
ענשו של המזיק הוצאת עינו או שינו, אלא הוא מתחייב בתשלומי עין או שן
(ב"ק פד, א, רמב"ם פ"א מהל' חובל ומזיק ה"ג). והסתירה בין פשוטו של
מקרא למדרשו גלויה וידועה.

והנה, כתב הרמב"ם ז"ל (שם): "זה שנאמר בתורה 'כאשר יתן מום באדם כן ינתן
בו' - אינו לחבול בזה כמו שחבל בחברו, אלא שהוא ראוי להסרו אבר או לחבול
בו כאשר עשה, ולפניכך משלם נזקו, והרי הוא אומר 'ולא תקחו כופר לנפש
רוצח' - לרוצח בלבד הוא שאין בו כופר". (וב"כ הראב"ע והר"ע ספורנו ז"ל
עה"ת שם). וביאור הדברים, שבאמת מצד עצם חיוב ענשו של המזיק העונש
הראוי לו עפ"י ההלכה הוא לחסרו אבר או לחבול בו כאשר עשה, אלא שכיון
שהתורה חידשה בדין כופר שישנה אפשרות לגבות כופר במקום לחסר אבר,
ממילא מחויבים אנו לנצל אפשרות זו מדין כופר שרמזה התורה שיש לקחת
מהמזיק שאינו רוצח. ולפניכך נגבה הכופר, שאינו אלא תמורת עינו שהיה ראוי
מצד עצם דין ענשו בלבד להוציאה.

ואכן הגרמ"מ אפשטין ז"ל בספרו "לבוש מרדכי" (ב"ק סי' כו) והגרי"י רבינוביץ
ז"ל מפוניבז' (הובאו דבריו בספר "חמדת דניאל" על זבחים עא, א) כתבו שזהו
באמת גדר תשלומי חבלה: בעצם החיוב הוא עין תחת עין כפשוטו של מקרא,
ותשלומי הדמים אינם אלא כופר בעד עינו של מזיק (אף להלכה שהשומא בעינו
של ניזק, יעו"ש)¹². ונמצא שוב שהפשט מגלה את גדרה האמיתי של ההלכה
ה"טהורה" ללא התחשבות בדינים חיצוניים, והדרש מלמד כיצד תתקצע ההלכה
למעשה בנידון זה לאחר התחשבות בדין החיצוני של לקיחת ממון ככופר.

12. לעצם הגדרה זו כתשלומי חבלה כיונו גם הרא"מ שך שליט"א ב"אבי עזרי"י
שם ודר' נפתלי קירש ב"עיונים בהלכה" ח"א, ת"א תשכ"א, עמ' 54, אף כי ביארו
את דברי הרמב"ם ז"ל עפ"י באופן שונה משביארו האחרונים הנ"ל. ויש להעיר
שלפי הגדרה זו כתשלומי חבלה נדחים דברי הגר"ח הלוי ז"ל בחדושו (פ"ה
מהל' טוען ונטען הל"ב) שכתב שבתשלומי חבלה התחלת החיוב היא כתשלומין
עצמן ולא בממון עצמו שהפסידו, ולכן תשלומי חבלה אינם בגדר דמי קרקע,
לשיטת שבן חורין הוקש לקרקע, משום שהחיוב אינו מתחיל בקרקע, באדם,
והדמים הוו חליפי קרקע, אלא התחלת החיוב היא בדמים. (ועי' חידושי מרן
רי"ז הלוי ז"ל על הרמב"ם, כמכתבים שבסופו, מכתב ששי, שהביא יסוד זה
דמר אביו ז"ל בביאור). דאמנם לפי ההגדרה הנ"ל כתשלומי חבלה באמת נכון
הוא שאין התחלת החיוב בהפסד הממוני שנגרם לניזק והדמים הוו תמורת הפסד
זה, אבל מ"מ אין התחלת החיוב בדמים, אלא התחלת החיוב בעינו של המזיק
גופא שראוי היה להוציאה, והדמים הוו תמורת עינו - שלו וחליפין במקומה,
וא"כ שוב הוי בגדר דמי קרקע. ובאמת ליישוב שיטת הרמב"ם ז"ל אין צורך
בכך, שהרמב"ם ז"ל ס"ל שדוקא עבר, אפילו עברי, הוקש לקרקע, משא"כ
בן חורין, כמבואר בפ"ג מהל' מכירה הט"ו, ועי' מל"מ בהל' טו"ג שם.

הנפק"מ ההלכתית מגדר זה של תשלומי חבלה כבר נאמרה ע"י האחרונים הנ"ל. הם הסבירו עפ"י הנחתם זו את דברי הרמב"ם ז"ל, שתמהו עליהם המפרשים, שהמודה שחבל בחבירו פטור מנזק (פ"ה מהל' חובל ומזיק ה"ו), והרי נזק אינו קנס עד שנאמר בו מודה בקנס פטור, אלא ממון הוא (ב"ק ד, ב). ולפי הדברים הנ"ל שגדרם של תשלומי חבלה הוא כופר בעד האבר שהיה ראוי לחסר למזיק, כתבו האחרונים הנ"ל שאין בזה תורת הודאת בעל דין, כיוון שהודאת בעל דין שייכת דוקא בדברים שעצם היות המעשה מחייב את התשלומים, כהלואה וכד'. שאין תפקידו של הבי"ד אלא בירור העובדות והוצאת הדין לפועל, שאזי שייכת הודאת בע"ד לחייבו. משא"כ במקרים שלא המעשה מחייב את התשלומים, אלא כי"ד הוא המחייב, שאזי לא שייכת הודאת בע"ד, שאף אם המעשה אינו חייב כל שבי"ד לא חייבוהו, ולפיכך אינו בגדר בעל דין ואין הודאתו הודאה. לפיכך בתשלומי חבלה אין הודאת בע"ד תוספת, כיון שבעיקרו של דבר הרי הוא מתחייב בהוצאת עינו, והתשלומים אינם אלא כופר במקום זאת, ועונש זה של הוצאת עינו הוא בגדר עונש שבי"ד מחייבים ולפיכך אינו בע"ד ואין הודאתו תופסת¹³.

13. כספרו "לאור ההלכה" וכמאמר "משפט שילוק לפי ההלכה", ת"א תשיז, עמ' שכז-ז) הביא הגרש"י וזין שליט"א את דברי האחרונים הנ"ל והקשה עליהם מנפ' ערוכה במכות (ג, א) רלמ"ד - שתשלומי עדים וזממים ממונא הוא - נאמנים הערים כהוראתם שהזמון, והרי חיוב ההזמה, כותב הוא, וראי שנוצר ע"י כי"ד, ולא נוצר מאליו, בדבתיב "ועשיתם לו כאשר זמם", ותיבת "ועשיתם" מתיחסת לבי"ד, וממילא לפי דברי אותם אחרונים אין ההודאה תופסת בכה"ג, והביא שם (בהע' ד) שהשיב לו הגרמ"מ אפשטין ז"ל ר"עשיתם" מתיחס לבי"ד רק כאשר להוצאה לפועל של החיוב, אבל עצם חיוב "כאשר זמם" חל מעצמו, וממילא מוכן דנאמנים העדים כהוראתם. שוב הקשה הגרש"י וזין שליט"א, דהא "ועשיתם" הוא גם מקור חיוב מלקות ומיתא לערים וזממים, וכזה הא וראי שהחיוב נוצר ע"י כי"ד, ו"ועשיתם" מתיחס לעצם החיוב ולא רק להוצאה לפועל, וממילא מנלן לחדש חיוב חדש כממון? ועוד הקשה, רבנמ' שם דייקנין רר"ע ס"ל שתשלומי הזמה קנסא הם מהא דאמר שאין משלמין עפ"י עצמן. ולפי מה שכתב הגרמ"מ אפשטין ז"ל הא שפיר יש לומר רס"ל לר"ע רממונא הוא, ומה שאין משלמין עפ"י עצמן הוא משום שחיוב "כאשר זמם" חל ע"י כי"ד, דהא לר"ע כיון כך החיוב חל ע"י כי"ד למסקנא ראמרנין דקנסא הוא לרעתו, ובקנסא הרי פשיטא שחל ע"י כי"ד, וממילא מדוע אי אפשר לומר רלר"ע ממונא הוא.

והנראה לענ"ד כיושב הקושיא הראשונה הוא רבאמת מרין "ועשיתם" היה ראוי שיחול חיוב מלקות ומיתא מעצמו, אלא שתנאי הוא שהטילה התורה דאין חיוב מיתא ומלקות יוכל לחול ללא כי"ד, אבל מצד דין "ועשיתם" בפני עצמו היה ראוי, כיון שהחיוב חל מאליו, שיחול גם כמיתה ומלקות מאליו, והיינו, שעצם החיוב הכללי שבאשר זמם העד יש להעשות בו צריך לחול מאליו, אלא שכפריטיו הדבר מתחלק: כממון כאמת חל החיוב כפועל מאליו, ראין שום סיבה שתמנע את החלות, משא"כ כמיתה ומלקות, אף שמרין החיוב הכללי של "כאשר זמם" היה ראוי שיחול החיוב מאליו, מ"מ כיון שאין עונש מיתה ומלקות יכולים לחול ללא חיוב כי"ד - אינו חל. ולפיכך אין להקשות מנלן לחדש חיוב ממון שחל מעצמו, רבעצם היה ראוי שיחולו גם חיובי מיתה ומלקות מעצמם, אלא שאינם חלים מצד דין צררי וכש"נ.

נאמר בפ' פיגול (ויקרא ז, יח): "ואם האכל יאכל מבשר זבח שלמיו ביום השלישי לא ירצה המקריב אתו לא יחשב לו פגול יהיה". פשוטו של מקרא שאכילת הבשר מחוץ לזמנו פוסלת את הקרבן למפרע, ואינו נרצה לבעליו. לפי ההלכה (זבחים כט, א, רמב"ם פי"ג מהל' פסולי המוקדשין ה"א), לעומת זאת, אין הקרבן מתפגל אלא כאשר חשב הכהן המקריב בשעה שעבד אחת מארבע עבודות הקרבן לאכלו חוץ לזמנו, ואילו אכילה בפועל חוץ לזמנו אינה מפגלתו כלל. וסתירה עצומה היא בין הפשט לדרש.

והנראה לענ"ד לומר בביאורם של דברים הוא שבאמת גדרו האמיתי של דין פיגול הוא שצריך מעשה אכילה חוץ לזמנו כדי לפגל, ולא מספיקה מחשבה, אלא שמחשבת פיגול נחשבת כמעשה, וכאשר חושב הכהן לאכול את הקרבן חוץ לזמנו הוא כאילו יש עכשיו מעשה אכילה חוץ לזמנו. וזו כונת הגמ' בזבחים (יג, א) שבפיגול עשה הכתוב מחשבה כמעשה, לא תוצאות מחשבה כתוצאות מעשה, אלא עצם המחשבה היא כאילו יש כאן מעשה. ובאמת היה ראוי שאכילה חוץ לזמנו תפגל, אלא כיון שמסביר ומגמרא מוכרח, כמבואר בגמ' שם, שלאחר שהקרבן נרצה לבעליו לא יחזור ויפסל, ממילא לא מתקיים דין פיגול אלא במחשב לאכול חוץ לזמנו, שאז היה כמעשה אכילה חוץ לזמנו שנעשה עכשיו, וממילא לא קיים החסרון שהקרבן כבר נרצה ולא ישוב להפסל, דעכשיו, בעת אחת מארבע עבודות הקרבן, עדיין לא נרצה הקרבן. נמצא שפשוטו של מקרא מגלה את גדרו האמיתי של דין פיגול, דבעינן דוקא מעשה אכילה, ומחשבה מהניא רק כיון דהוויא במעשה, ואילו המדרש הוא ביטוי המעשי של אותו הדין, שלא יכול להתקיים כפשוטו מחמת דין חיצוני, שאין הקרבן נפסל לאחר שכבר נרצה.

ולנבי הקושיא השניה נראה לענ"ד לומר שדבר זה גופא תלוי במחלוקת אי תשלומי הזמה הווי קנסא או ממונא, דלמ"ד קנסא הוא הפסוק "ועשיחם" מתיחס לעצם החיוב, וממילא ברור שקנסא הוא, דאי הווי ממונא הרי היה צריך לחול מאליו, רבחשלומי ממונא אין סיבה שתמנע את החלות. אבל למ"ד ממונא הוא, "ועשיחם" מתיחס רק להוצאה לפועל, ואלו עצם החיוב נוצר מאליו, וממילא ס"ל דהווי ממונא, דאי הווי קנסא אינו חל אלא בבי"ד. וממילא אי אפשר לומר שר"ע סובר שממונא הוא ומ"מ אין ההודאה תופסת כיון שהחיוב חל ע"י בי"ד. דדוקא אי ס"ל דהווי קנסא יכול הוא לסבור שהחיוב נוצר בבי"ד, משא"כ אי ס"ל דהווי ממונא, ממילא סובר שהחיוב חל מעצמו, וא"כ כיון שאמר ר"ע שאין משלמין עפ"י עצמן ע"כ דס"ל דקנסא הוא.

עכ"פ, אפילו להגרש"י זוין שליט"א המיושב שם את הרמב"ם ז"ל באופן שונה עפ"י הנחה נוספת, מ"מ גם לחירו צו נזקק הוא ליטור האמור, שגדר תשלומי חבלה הווי כופר על העין שהיה ראוי לחסר למזיק, וממילא אף להגרש"י זוין שליט"א הלכה זו של הרמב"ם ז"ל הווי נפק"מ לגדר זה. וכדרכו של הגרש"י זוין שליט"א ביאר את הרמב"ם ז"ל גם ב"עיונים בהלכה" הנ"ל בהע' 12.

ודבר זה יש להוכיח מדברי הרמב"ם ז"ל בפט"ו מהל' פסולי המוקדשין ה"י
 שכתב בזה"ל: "שחטה לשמה וחשב בשעת השחיטה לזרוק דמה שלא לשמה -
 הרי זו פסולה, לפי שמחשבין מעבודה לעבודה, וזאת המחשבה שחשב בשעת
 השחיטה כאלו חשבה בשעת זריקה, ולפיכך פסולה". ביאור הדברים: בזבחים
 (ט, ב) נחלקו ר' יוחנן וריש לקיש: "שחטה לשמה ע"מ לזרוק דמה שלא לשמה,
 ר' יוחנן אמר פסולה, וריש לקיש אמר כשרה; ר"י אמר פסולה - מחשבין
 מעבודה לעבודה, וילפינן ממחשבת פיגול, ור"ל אמר כשרה - אין מחשבין
 מעבודה לעבודה, ולא ילפינן ממחשבת פיגול". ופסק הרמב"ם ז"ל כר' יוחנן.
 וכבר חקרו האחרונים (עי' לדוגמא ב"חמדת דניאל" שם) האם ר' יוחנן פוסל
 משום שיש פגם בעבודת השחיטה, דע"י שחשב מחשבה פסולה בעבודת השחיטה
 נפסלה העבודה, אף שאין זו מחשבת פסול בשחיטה עצמה, אלא על הזריקה, או
 שהפגם הוא בזריקה, דכיון שחשב לזרוק שלא לשמה אף שמחשבה זו לא היתה
 בשעת הזריקה - ה"ז פסול. והוכיחו מדברי הרמב"ם ז"ל הנ"ל כצד השני,
 שהפגם הוא בזריקה, שכתב הרמב"ם ז"ל ש"זאת המחשבה שחשב בשעת שחיטה
 כאילו חשבה בשעת זריקה", ומוכח דרך כיון שכאילו חשבה בשעת זריקה פסול,
 ואין הפגם בשחיטה. ויש להבין מה כוונת הרמב"ם ז"ל: האם כונתו שמחשבה זו
 שחשב עתה נחשבת כאילו חשבה בשעה שזרק בפועל את הדם, ואף שאז חשב
 לזרוק לשמה - פסול, או דלמא כונתו שכשחושב בשעת שחיטה לזרוק דמה שלא
 לשמה הוי כאילו עשה כעת מעשה זריקה במחשבת שלא לשמה. ויש להוכיח כצד
 השני, דהוי כאילו נעשה עתה מעשה זריקה בפועל במחשבת שלא לשמה: א. לא
 מסתבר כלל למימר דאף שזרק אח"כ במחשבה כשרה למהדרין, אומרים אנו
 שדוקא המחשבה הפסולה שחשב בשעת שחיטה היא הקובעת, אף שהמחשבה
 שחושב בשעת זריקה סותרתה. וע"כ למימר דעתה הוי כאילו זרק וממילא זרק
 במחשבת שלא לשמה ופסול מיד, וכבר לא איכפת לן כלל מה שחושב בשעה
 שזרק בפועל, דכבר נפסל משעת שחיטה. ב. הגמ' שם בזבחים אומרת שר'
 יוחנן ור"ל אזדו לטעמייהו כמחלוקתם בענין השוחט את הבהמה ללא מחשבת
 פסול ע"מ לזרוק דמה לעכו"ם, דר"י פוסל מטעם דמחשבין מעבודה לעבודה.
 וכתב שם רש"י ז"ל (ועוד ראשונים, כהמאירי ז"ל לסנהדרין ס, ב, נאמן משנתו
 של הרמב"ם ז"ל) שהפסול חל אף שלא זרק אח"כ כלל. וא"כ אי אפשר לומר
 שהגדר הוא שמחשבתו עתה כאילו חשבה בשעה שזרק בפועל אח"כ, דכלל לא
 זרק אח"כ, וע"כ דהוי כאילו זרק עתה בפועל במחשבת פסול, לשיטת הרמב"ם
 ז"ל שהפגם בזריקה (והגדר בזה הוי כגדר בקרבן, שהדין בע"ז נלמד מקרבן,
 כמבואר שם בגמ'). וכיון שדימתה הגמ' מחלוקת זו למחלוקת שברין קרבן,
 דאזדו ר"י ור"ל לטעמייהו, ממילא ה"ה י"ל בדין קרבן, דהוי כאילו זרק עתה
 בפועל במחשבת של"ש. שוב מצאתי שכן ביארו את הרמב"ם ז"ל ה"מקדש דוד"
 (ח"ג, קונטרס בעניני קדשים, סי' ד, אות ג), הרמ"א עיאל ז"ל כ"דרכי משה -
 דרך הקדש" (שמעתא יד, פי"ב) וה"קהלות יעקב" לזבחים (סי' ו, יעו"ש
 שהוכיח זאת כדברינו).

מוכרח איפוא דלפי הרמב"ם ז"ל גדר הדין דמחשבין מעבודה לעבודה הוא שמחשבתו עתה לזרוק של"ש הוא כאילו יש עתה מעשה זריקה של"ש. והרי מקורו של הך דינא הוא בפיוגול, כפי שמביאה הגמ' דר"י יליף דינו ממחשבת פיוגול¹⁴, וא"כ מוכרח גם בפיוגול זה הגדר. וממילא כיון שגדר הדין דמחשבין הוא שמחשבתו הוא כאילו נעשתה בפועל, ודבר זה ילפינן מפיוגול, ממילא הוא הגדר קיים גם בפיוגול, לדעת ר' יוחנן כפי שהבינה הרמב"ם ז"ל, שמחשבתו עתה לאכל חוץ לזמנו הוא כאילו יש עתה מעשה אכילה בפועל חוץ לזמנו. ומוכרח לדעת הרמב"ם ז"ל גדר דין פיוגול הוא שמחשבתו נחשבת כאילו נעשתה בפועל, וכפי שנתבאר.

והנה, מלבד עצם הדין דמחשבין מעבודה לעבודה בפיוגול ובע"ז שהוא הנפק"מ מגדר זה בפיוגול לפי המבואר, יש למצוא נפק"מ נוספת לגדר זה. דהנה בזבחים (כז, א) מבואר שאם חשב על הדם הניתן למעלה לתתו למחר למטה או ההיפך וכל כיו"ב - פסול ואינו פיוגול, כיון שזריקה זו שחשב לעשותה חוץ לזמנה אינה מתירה את הבשר באכילה, כיון שזריקה חוץ למקומה היא, וזריקה שאינה מותרת אינה מפגלת. ושואל הגמ', אי הכי דאינו פיוגול אפילו להפסל נמי לא יפסל? ועונה הגמ', מידי דהוה אמחשבת הינוח וליבא דר' יהודה. והיינו, דר' יהודה סובר (ברך לה, ב) דשחט ע"מ להניח את דמו חוץ לזמנו או חוץ למקומו - פסול, ומבואר בגמ' דיליף לה מסברא, דכיון שאם אכן יניחו למחר חוץ לזמנו או חוץ למקומו - פסול, ומבואר בגמ' דיליף לה מסברא, דכיון שאם אכן יניחו למחר חוץ לזמנו או למקומו - פסול, אף חישוב לעשות כן פסול. והיינו דלר' יהודה מחשבתו חשיבא כמעשה הנעשה עתה בפועל.

והנה, הרמב"ם ז"ל בפט"ז מהל' פסוהמו"ק ה"ו פסק דין זה. וכתב שם הראב"ד ז"ל: "אמר אברהם, כדומה לי שיש כאן שיבוש". וביאר הכס"מ דבריו, דבסוגיא הא מבואר שדין זה אזיל דוקא אליבא דר' יהודה שפוסל במחשבת הינוח, והרי הרמב"ם ז"ל עצמו פסק (בפי"ג מהל' פסוהמו"ק ה"ח) כרבנן נגד ר' יהודה, וא"כ כיצד פוסק הוא כאן דין דאזיל דוקא לר' יהודה. וְתירץ הכס"מ דהרמב"ם ז"ל אינו מפרש כרש"י ז"ל שכונת הגמ' לומר שדין זה קיים דוקא אליבא דר' יהודה, אלא כונת הגמ' לומר שאף שדין זה אליבא דכו"ע קיימא, מ"מ הוי מידי דהוה אמחשבת הינוח דר' יהודה, דכי היכי דאשכחן דלר' יהודה במחשבת הינוח מיפסל ולא הוי פיוגול, ה"ה לדידן בכה"ג נפסל ולא מתפגל. ותמהו ה"ק רן אורה" בזבחים שם והחזו"א (זבחים סי' ז סק"ד) מה תירוץ הוא זה, הרי לרבנן דר"י לית להו כלל הך סברא דר"י דמחשבה כמעשה, ומה מקום לדמות לר"י.

14. אף למסקנת הגמ' שדינא דמחשבין מעבודה לעבודה נלמד בק"ו משינוי בעלים ולא מפיוגול, מ"מ זה רק ביחס לדרך שדורשים את עצם מציאות הדין בדרכי הדרשות, אבל באשר לגדרו של הדין כרוך שנלמד מגדר פיוגול. וכפי שמביאה הגמ' בתחילת הסוגיא בדברי ר"י דיליף מפיוגול, דזה נאמר ביחס לגדר הדין, והמו"מ בגמ' אח"כ הוא רק באשר למקור הדין, כיצד דרשינן דין זה. ולכן נוקטת הגמ' בראיותיה כלשון "סיעתא", דאין זה עצם המקור של הדין, אלא רק סיעתא לכך שהוא קיים. ולכן אין דברי הגמ' בתחילת הסוגיא דלר"י ילפינן מפיוגול משתנים לפי המסקנא שהסיעתא לר"י היא משינוי בעלים, אלא רק הסיעתא דרב ירמיה מפיוגול נדחית, כפי ששמע בגמ', שכן שני מישורים הם: המקור המדרשי לדין, המגלה את קיומו, ומקור גדרו של הדין לאחר שכבר קיומו ידוע.

ולמשנ"ת בגדר פיגול להרמב"ם ז"ל שסובר שהמחשבה היא כמעשה, אין מקום לקוטיא זו כלל, דבאמת מוסכם הוא לכו"ע דבפיגול מחשבה כמעשה, כפשוטו של מקרא ד"אם האכל יאכל", וכל חירושו של ר' יהודה הוא דס"ל שלא רק מחשבת אכילה היא כמעשה אכילה, אלא אף מחשבת הינוח כמעשה הינוח דמי, ובזה הוא דפליגי רבנן. ובזה מיושבת הגמ' בזבחים (לו, א) האומרת שטעמא דר"י סברא הוא, דאי אתם מודים שאם הניחו למחר שהוא פסול, אף חישב להניחו לגזר פסול. ותמוה, מה סברא היא זו, ומנין לחדש שמחשבה כמעשה. ולהנ"ל ניחא, דזה ברור שבפיגול מחשבה כמעשה, כדילפינן מפשוטו של מקרא, וסובר ר"י שיש להרחיב זאת גם למחשבת הינוח

אחרי כתבי את הדברים הללו מצאתי ב"קהלות יעקב" לזבחים (סי' יח) שכבר כתב כל זאת כדי ליישב את הרמב"ם ז"ל הנ"ל שבפס"ז מהל' פסוהמו"ק, וביאר בזה את הרמב"ם ז"ל גבי מחשבין מעבודה לעבודה, כפי שהתבאר. וברוך שכווננו בדרך אמת. (ועי"ש שביאר בזה את הגמ' סו"פ כל הפסולין, וכ"ש שכ"מ מד' הש"מ בזבחים יג, א אות ז). ועי"ש שכתב שזכור הוא שראה את היסוד בגדר פיגול באחד מספרי האחרונים. ועי"י עוד שם שהביא שב"לקוטי הלכות" לזבחים (סו"פ כל הפסולין, ב"זבח תורה" ד"ה תדע) כתב דטעמא דפיגול אינו משום מחשבה כמעשה, דהא אפילו היה אוכל בפועל חוץ לזמנו לא היה נפסל. וכבר נדחו הדברים לעיל, וכפי שגם כתב ה"קהלות יעקב" שם, שאמנם מעשה אכילה חוץ לזמנו בפועל לא יפסול משום הדין שאין הקרבן נפסל לאחר שנרצה, אבל מעשה אכילה חוץ לזמנו שיהיה קודם שנרצה הקרבן באמת יפסול, ולפיכך מחשבה דהוא כמעשה מפגלח¹⁵.

15. כקונטרס "נכורות שמונים" להגר"י ענינול ז"ל (אות נא) מצאתי שג"כ דחה סברא זו דטעמא דפיגול משום מחשבה כמעשה מהטעם שדחה זאת ה"לקוטי הלכות". והוסיף עוד טעם, שכאשר חושב שיאכלוהו שני בני אדם, כל אחד חצי זית הדין הוא דהוי פיגול, כיון שביחד היא אכילת בזית. והרי אם ייעשה הדבר בפועל אין כאן מעשה אכילה כלל, כיון שאין אכילה פחות מכזית וכל אחד אוכל רק חצי זית, וע"כ שאין המחשבה פוסלת משום שהיא כמעשה, דכאן אין מעשה אכילה כלל. ולענ"ד הרברים תמוהים, דאף אי בעינן מחשבת מעשה אכילה הרי כחישוב שיאכלוהו ב' בני אדם אין כאן כלל מחשבת מעשה אכילה, דכיון שחושב שב"א יאכל רק חצי זית נמצא שאינו חושב כלל על מעשה אכילה, דאף לא אחר מהשנים עושה מעשה אכילה. ועל כרחנו שאין צורך באמת כמחשבת מעשה אכילה, אלא בעינן רק מחשבה על מציאות שנאכל בזית למרות שלא נעשה מעשה אכילה, וא"כ הרי בחושב שיאכלו ב' בני אדם בזית, אם ייעשה הדבר בפועל תהיה בזה מציאות שנאכל בזית, וממילא הוי פיגול אף שלא נעשה מעשה אכילה, וא"כ גם מחשבה על כך תפגל, כיון שנחשבת כמעשה.

ד. טומאת בגדים בנגעי בתיים

אמרה תורה בפ' נגעי בתיים¹⁶ (ויקרא יד, מו-מז): "והבא אל הבית כל ימי הסגיר אתו יטמא עד הערב. והשכב בבית יכבס את בגדיו והאכל בבית יכבס את בגדיו". ומבואר מפשוטו של מקרא שאין הכניסה לבית המנוגע מטמאת בגדים, אלא דוקא כאשר הנכנס אוכל או שוכב בבית, אבל עצם השהייה בבית אינה מטמאת בגדים כלל. והנה, ההלכה (נגעים פי"ג מ"ט, רמב"ם פט"ז מהל' טומאת צרעת ה"ו) בנידון זה כך היא: אדם הנכנס לבית המנוגע כשהוא מכניס אתו בגדים שאינם לבושים עליו - הוא והבגדים נטמאים מיד. אבל הנכנס לבית המנוגע כשהוא לבוש בגדים - הוא נטמא מיד, ואין הבגדים נטמאים, אלא כאשר שהה הנכנס בבית כדי אכילת פרס. והסתירה בין הפשט למדרש גלויה.

והנה, כבר כתבו התוס' בחולין (עא, ב ד"ה למאי) שהסבר ההלכה הוא שאין הבגדים שהנכנס לבוש בהם נחשבים כבאים אל הבית (עד שיטמאו מיד ע"י עצם מעשה הכניסה), משום שטפלים הם ללובשם ובטלים לגביו. והטומאה שחלה בהם אחרי כדי אכילת פרס היא טומאה הנובעת מגוף הלושב, ולא מההמצאות בבית, והיינו שהתורה גזרה שאין הנכנס מטמא את בגדיו אלא לאחר שהיית כדי אכילת פרס¹⁷. ויש לחקור האם הגורם שיוצר את הטומאה הוא זמן השהייה, וענין אכילת פרס אינו אלא שיעור בזמן, אבל הגורם לטומאה הוא השהייה, דכיון ששהה בבית המנוגע נטמא טפי ומטמא בגדים, או שאין יסוד הדבר בזמן ובשהייה, אלא יסוד הדבר באכילה ובשכיבה, שהן הגורמות לטומאה שמתמאת בגדים, אלא שאם שוהה כדי אכילת פרס, כיון שראוי בזמן זה לאכול, ג"כ מטמא בגדים כמו באכל, אבל יסוד הדין באכילה ובשכיבה. וגדר הענין הוא, לפי הצד

16. עי' בפירושו הרשב"ם ז"ל לויקרא (יג, ב) שכתב: "כל פרשיות נגעי אדם ונגעי בתיים ומראותיהן וחשכון הסגרם ושערות לבנות ושער שחור וצהוב אין לנו אחר פשוטו של מקרא כלום ולא על בקיאות דרך ארץ של בני אדם, אלא המדרש של חכמים וחוקותיהם וקבלותיהם מפי החכמים הראשונים הוא העיקר". ונראה שאין דברים אלו נוגעים לנושא דידן, שאין כונת הרשב"ם ז"ל אלא לומר שאין לזהות ולאכתן נגעים עפ"י הנראה מפשוטו של מקרא או על סמך "בקיאות דרך ארץ של בני אדם", שכן אין אנו בקיאים בכונת המונחים שהשתמשה בהם התורה לזיהוי הנגעים, אלא חז"ל בלבד מוסמכים לכך. אבל ודאי שגם בפרשיות אלו משמש הפשט בתפקידו הרגיל כמגדיר מהותה של ההלכה, ואין כל מקום לומר שבפרשיות מסוימות בתורה חדל הפשט משום מה למלא את תפקידו הקבוע.

17. מפורש בתוס' הנ"ל שטומאת הבגדים נובעת מהאדם שלובשם, ולא מעצם ההמצאות בבית, כפי שנקט הגר"ח ז"ל בספרו, הל' טו"ע שם. ראיתו היחידה של הגר"ח ז"ל שאין הטומאה נובעת מהאדם היא בכך שבהכניס ידיו לבית המנוגע נטמאו הטבעות שעל ידיו (אחרי כדי אכילת פרס), אף שמדאורייתא אין גופו טמא. ואכן התוס' כתבו שם שאין טומאת הטבעות אלא מדרבנן, כשם שעצם טומאת ידיו היא מדרבנן כה"ג. ואין להוכיח מסתימת דברי הרמב"ם ז"ל שלדעתו טומאת הטבעות מדאורייתא, כיון שכתב ג"כ בסתמא שידינו טמאות, וכדה ודאי מודה הוא שטמאות מדרבנן כמפורש בפ"ה מהל' אבות הטומאה ה"ב, וא"כ ה"ה טומאת הטבעות מדרבנן היא. ועי' "דעת יוסף" לנגעים שם, ו"אכן ישראל" להר"י פישר שליט"א לרמב"ם ז"ל שם.

השני, שאכילה ושכיבה הן פעולות המאפיינות מצב של דירה בבית. שאין אדם אוכל ושוכב מחוץ לבית, ופעולות אלו הן הקובעות דירתו בבית¹⁸. וההסבר הוא שאין טומאת ההמצאות בבית מספיקה כדי לטמא בגדים, אלא בעינן טומאת דירה, והיינו שאדם הדר בבית המנוגע נטמא בטומאה חמורה טפי מאדם שרק נמצא בבית המנוגע, ורק אדם הדר בבית המנוגע די בטומאתו כדי לטמא את בגדיו. ולכן בעינן אכילה ושכיבה, שהן הן מעשה דירה. וממילא השוהה בבית המנוגע כדי אכילת פרס נטמא משום שבזמן זה ראוי לעשות מעשה דירה, היינו אכילה ושכיבה, אבל לא משום עצם זמן השהייה, דיסוד הדין באכילה ושכיבה תליא, שהן מעשה דירה, שהוא היסוד המטמא.

ונראה שזהו שמלמדנו פשוטו של מקרא שגדר הדין הוא כצד השני שאמרנו, שיסוד טומאת הבגדים נובע ממעשה דירה ואכילה ושכיבה, ולא מהזמן, וזה ששהייה מטמאת אינו אלא משום שראוי בזמן זה לעשות מעשה דירה, והוי כדר בבית. ולכן נאמר בפסוק דדוקא האוכל או השוכב מטמא בגדים, שבאמת זהו יסוד הדין, ואין השהייה מטמאת אלא משום שאכילה ושכיבה יכולות להיעשות בזמן השהייה, ולפיכך הוי כאילו אכל או שכב בבית.

וזהו הסיבה שבעינן שיעור אכילת פרס ולא כדי אכילת כזית, כפי גדר אכילה בכל מקום בתורה, שכאן היסוד הוא מעשה דירה, ואכילת כזית אינה קביעות דירה. וזו כונת בעל "לבוש האורה" על התורה שם, שהסביר מדוע בעינן כדי אכילת פרס ולא די באכילת כזית, וכתב בזה"ל: "וכי תימא אוכל גופא מניין שאינו מטמא בגדים אלא בכדי אכילת פרס, דלמא שעורו כזית כמו כל האכילה הנאמר בתורה, דקי"ל דשעורו כזית? נ"ל דאין זו קושיא, דשאני הכא שתלה הכתוב האכילה בבית, דכתיב 'והאכל בבית' – משמע שנכנס לקבוע סעודתו שם בבית זה, וקיום להו לרז"ל שאין אדם קובע סעודתו בפחות מד' ביצים. משא"כ במקום שכתבה התורה סתם 'לא תאכל דבר פלוני', שתלה שם הכתוב האיסור באכילה לבדה, ופי' אכילת עראי משמע, ובא שם הלכה למשה מסיני שהוא כזית". וזהשיג על כך ה"קרבן אהרן" על התו"כ שם: "והנך רואה שלא יורה על אכילת קבע האכילה בבית, שכל אכילה בבית היא, שאין אדם אוכל בשוק אפילו אכילת עראי, אלא הפחותים, ולא ביה עסקינן". אבל למשנ"ת מוסכרים דברי "לבוש האורה", דאין הכונה רק לאכילה שנעשית דוקא בבית, דא"כ כל אכילה בבית היא, כדכתב הק"א, אלא הכונה שבעינן אכילה שהיא מעשה דירה בבית, דהיינו אכילה שקובעת את דירתו בבית, וממילא בעינן דוקא אכילת פרס שהיא דוקא קביעות סעודה, ובה דוקא מחבטאת דירתו בבית, משא"כ באכילת כזית, שאף שגם היא אינה נעשית אלא בבית, מ"מ אין בה משום קביעות דירה.

18. וראה לדבר מהלכות סוכה, שם בעינן "כעין חרורו", ולפיכך החיוב הוא דוקא לאכול ולישון בסוכה.

וגדר זה יש לדייק בלשון ה"קרית ספר" על הרמב"ם שם שכתב: "תניא בת"כ, 'והבא אל הבית וכו' יטמא עד הערב' - מלמד שאין מטמא בגדים, פי' מדלא כתיב 'וכבס בגדיו וטמא עד הערב', יכול אפילו שהה שם כדי אכילת פרס? ת"ל 'והאכל בבית יכבס בגדיו', דכי היכי דאוכל מטמא בגדים, הכי נמי אי שהה כדי אכילה מטמא בגדים". הרי שאין השהייה מטמאת אלא כיון שהוויא "כי היכי דאוכל", ויסוד הדין באוכל תליא.

ויש למצוא נפק"מ להלכה מגדר זה, אלא שלשם כך יש להקדים: מבואר בשבועות (יז, ב), וכן נפסק להלכה ברמב"ם שם, שהנכנס לבית המנוגע דרך אחוריו, אפילו נכנס כולו חוץ מחטמו שנשאר בחוץ - אינו טמא, שנאמר "והבא אל הבית", ודרך אחוריו אינה דרך ביאה. אבל אם נכנס דרך אחוריו לגמרי, ללא כל שיור, - טמא, אף שאין זו דרך ביאה, שכן במקרה זה הטומאה אינה נובעת מקרא ד"והבא אל הבית", דבעינן ביה דרך ביאה דוקא, אלא מקרא ד"ולא יטמא כל אשר בבית", שבו אין הגבלה זו דדרך ביאה, שכן בדין זה הטומאה נובעת מכח ההמצאות בבית, ולא מכח מעשה הביאה. אבל כשנכנס דרך אחוריו ולא נכנס כולו, אפילו רק חטמו נשאר בחוץ, - אינו נחשב כנמצא בבית ואינו טמא (עי' הערות החזו"א על חידושי ר"ח הלוי ז"ל להל' טו"צ שם, ו"אבן ישראל" להרי"י פישר שליט"א לרמב"ם שם, ואכ"מ). ואילו ביחס לביאה - אם נכנס כדרך ביאה רק ברובו ומעוטו נשאר בחוץ, נטמא מדין ביאה דסגי ברובו. נמצא שיש שני דיני הטמאות: ביאה והמצאות. ולפי משנ"ת לעיל, שע"י מעשה דירה נטמא הוא טומאה חמורה טפי דמטמאת בגדים, נמצא דאיכא ג' דיני הטמאות: ביאה, המצאות ומעשה דירה. ממילא יש למצוא את הנפק"מ לדין באופן שאדם דר בבית המנוגע ללא שיוכלו לחול בו דיני ההטמאות הנובעים מביאה והמצאות, שאזי נטמא הוא מ"מ ע"י מעשה דירה. נראה שדבר זה שייך באופן שנכנס לבית המנוגע דרך אחוריו כאשר הוא שולח את ידו לפניו, וכך נכנס לבית כאשר ידו נשאר בחוץ. בכה"ג אינו יכול להטמא מחמת ביאה, שהרי דרך אחוריו אינה ביאה; אינו נטמא מחמת ההמצאות בבית, שכשם שבנכנס כולו חוץ מחטמו בלבד שנשאר בחוץ אינו נטמא מחמת ההמצאות, דבעינן שכולו ללא שיור יהא בבית, ק"ו בכה"ג שכל ידו נשאר בחוץ (ומבחינת ההמצאות אין חילוק בין ידו לחטמו, ובעינן שכל גופו יהא במציאות בתוך הבית); אבל שפיר נטמא הוא לאחר שהיית כדי אכילת פרס מחמת מעשה הדירה. שכן במעשה דירה אין פגם בכך שידו בחוץ, שכן שנינו בנגעים שם (מ"ו), וכן נפסק ברמב"ם שם, שהנמצא בבית המנוגע ופשוט ידו לחוץ וטבעות ענודות לו באצבעותיו - נטמאו הטבעות לאחר כדי אכילת פרס. וכיון שקבענו ששהיית כדי אכילת פרס מטמאת רק כיון דהוויא מעשה דירה, מוכח איפוא שבמעשה דירה אין פגם כאשר ידו בחוץ, שהרי בכה"ג יש כאן מעשה דירה כשידו בחוץ בזמן ששהה כדי אכילת פרס. ואין לומר שאף שמצינו שמעשה דירה מטמאו בטומאה חמורה טפי מההמצאות, שעל ידה נטמאים בגדיו, מ"מ הווי מעשה דירה מעליא רק אם גם מצוי הוא בבית, אבל כאשר דר בבית ומ"מ אינו מצוי בתוכו, וכמו בנד"ד שדין ההמצאות לא חל כיון שידו בחוץ, - בכה"ג אין זו דירה מעליא ופגם הוא בדירה שאינו מצוי בבית. שזאת יש להוכיח שבמעשה דירה מצד עצמו אין פגם כשאינו מצוי בבית, שהרי באופן הזה שנמצא בבית ושולח ידו החוצה

שנטמאו טבעותיו לאחר כדי אכילת פרס, הרי הוי מעשה דירה מעליא לטמא טבעותיו אף שאינו מצוי כלל בבית בכה"ג, שהרי ידו בחוץ (ואפילו בחטמו בלבד בחוץ אינו נחשב כנמצא בבית, כ"ש בידו), ומ"מ נחשב שפיר כמעשה דירה, ומוכח איפוא שבמעשה דירה אין פגם אם הדר בבית אינו מצוי בתוכו בגדרי ההמצאות (הוכחת אחי יצחק נ"י). וא"כ בנד"ד שאינו נחשב כמצוי בבית, כיון שידו בחוץ, אבל שפיר נחשב כדר בבית, שבזה לא פוגם מקומה של ידו כמוכח לעיל, – ממילא נטמא הוא לאחר כדי אכילת פרס מחמת דין הדירה. (ומסברא הדבר מוכן שאף שבדין ההמצאות מציאות ידו בחוץ פוגמת, כיון שבעינין שבמציאות הפיזית יהא כל גופו דוקא בתוך הבית, מ"מ בדין מעשה הדירה אינה פוגמת, דדרך אדם לשלוח את ידו לכל הכוונים, ובדירה אין זה פגם). ואין לומר שאמנם מעשה הדירה מצד עצמו הוי מעשה דירה מעליא גם כשלא נחשב מצוי בבית, ומ"מ ככוחו לטמא דוקא אם קדמה לו טומאה דהמצאות או ביאה – דזה אינו כלל; שהרי אילו הגורם המטמא היה ההמצאות, ותנאי הוא בהמצאות לטמא בטומאה המטמאת בגדים שידור בבית, והיינו שכל ענין הדירה אינו אלא מעליותא ותוספת בהמצאות, שנחשבת המצאות קבועה ע"י דירתו, אבל אין הדירה כח מטמא מצד עצמו, – אזי היה נכון לומר שכאשר יש דירה ללא המצאות קודמת, כיון שכל כח הדירה לטמא הוא דהויא מעליותא בהמצאות, ממילא בכה"ג שאין המצאות מעשה הדירה לא יטמא. אבל כיון שבפשט ידו לחוץ נטמאו טבעותיו מכח מעשה הדירה ללא המצאות, הרי מוכח בהדיא שאין הדירה רק מעליותא בהמצאות, אלא מוכרח ע"ה הדירה הויא כח עצמאי לטמא. וא"כ כבר אין מקום מסברא כלל לומר שאמנם הדירה היא כח עצמאי המטמאו, אבל מ"מ אינה מטמאת אלא כאשר קדמה לה טומאת ההמצאות, דכיון שהם שני גורמי טומאה נפרדים במהותם אין סברא כלל לומר שבכח הדירה לטמא דוקא אם קדמה לה טומאת ההמצאות. ואדרבא, כיון שיפה כח טומאת הדירה לטמא בטומאה המטמאת בגדים, משא"כ טומאת ההמצאות חזינן דגדול כח טומאת הדירה מכח טומאת ההמצאות¹⁹.

19. אמנם יש מקום לומר שאין הדירה וההמצאות שני גורמי טומאה נפרדים במהותם, אך לא שהדירה היא דין בהמצאות אלא להיפך: ההמצאות והביאה הם דינים בדירה. והיינו שיסוד טומאת הנכנס לבית המנוגע בדירה תליא, אלא שביאה והמצאות הן מקצת והתחלת דירה, ולפיכך נזרה התורה שגם על ידן נטמא הנכנס. ולפי"ז ודאי שדירה ללא המצאות טמא, שהרי יסוד הטומאה בדירה תליא, וכל טומאת ההמצאות אינה אלא משום דין טומאת הדירה.

יש להוסיף שמכאן ברמב"ם (הל"ט טו"צ שם), עפ"י המשנה ננעים שם, שאין הבגדים נטמאים אלא כאשר אוכל הנכנס לבית המנוגע את אכילת הפרס כפת חטים, ולא שעורים, וכאשר אוכל זאת כלפתן, וע"י הסכה דוקא. שלשה תנאים אלו באיכות האכילה ניתנים נ"כ להתפרש כמבטאים את העובדא שאכילה זו צריכה להיות מעשה דירה דוקא, ולכך לא סגי באכילה סתם, אלא בעינין שהאכילה תהא כהסכה, כלפתן וכפת חטים, שתהא זו סעודה חשובה הקובעת את דירתו בבית. אלא שדבר זה שנוי במחלוקת ראשונים, דהריטב"א ז"ל בחידושיו לעירובין (ד, א) הביא מחלוקת ראשונים אם תנאים אלו נאמרו לחומרא, והיינו שע"י האכילה בהסכה ובחטים וכלפתן נעשית היא מהר יותר, וכפי שביארו הרמב"ם ז"ל בפירושו למשנת ננעים שם ורש"י ז"ל בסוכה (ו, א) ובעירובין שם, או שלקולא מכוונים התנאים הללו, היינו שרק ע"י כל אותם תנאים נטמאים הבגדים, וכשחטר מהם – הטורים. ולפי הדעה השניה יש מקום לפרש כפי שכתבנו לעיל, אבל לדעה הראשונה שאין תנאים אלו מכוונים אלא לצמצם באורך הזמן ולהעמידו על המינימום, לא ניתן

אמנם נפק"מ זו לא נתפרשה ברמב"ם, אך אין בכך חימה, כיון שהמקרה אינו שכיח כלל ולא נתפרש בנמרא, "ולפי מדה הר"מ לא היה ראוי כלל להזדקק לדין זה כיון שלא הוזכר בנמ" והמאורע אינה כהוה כלל" (גליונות החזו"א לחדושי ר"ח הלוי ז"ל, פ"ר מהל" מאכ"א ה"ג, סוף הקטע השני)²⁰.

לפרש שתנאים אלו נובעים מהצורך כמעשה דירה. לעומת זאת, בענין שיעור האכילה. כרי פרט ולא כרי זית, אין מקום לפרש שטעמו לחומרא, שכן כרוך שתנאי זה מאריך את הזמן. וכו' ע"כ יש לפרש שנובע מהצורך כמעשה דירה.

20. יש להעיר שמירת שכיחותו של המקרה כו יתבטא כפועל הגדר התיאורטי של ההלכה הנדונה. אינה משנה מאומה כאשר לתקופתו של גרר זה. כמקומו של רבר ויו לפשוטו של מקרא אם מלמדנו את גררה ההלכתי האמיתי של הלכה כלשהיא, אפילו אין מכך ככלל נפק"מ. כיון שרי בלימוד זה כרי להגדיר את הפשט במלמד הלכה: אלא שככל ששכיחים יותר המקרים בהם הכנה זו מתבטאת למעשה – כן גדלה חשיבותה הלכה למעשה. ובאמת בענין זה שבו איירינן, דין בית המנוגע, באמת שייך שהנפק"מ לא תהיה שכיחה למעשה, שהרי על בית המנוגע אמרו חז"ל וסנהדרין ע"א, ש"לא היה ולא עתיד להיות, ולמה נכתב" דרוש וקבל שבר". וא"כ, שכל מציאות דין בית המנוגע אינה אלא הלכה תיאורטית שאין לה כיטוי מעשי, וראי שאין צורך בנפק"מ מעשית ביותר, אלא "דרוש וקבל שבר". עוד יש להעיר שלפי ררכנו אין כל מקום לרתיעה מפני חידושים הלכתיים למעשה, שאין להם מקור בחז"ל ובפוסקים הנובעים מגדר ההלכה כפי שנתפרש בפשט. לאמיתו של דבר, אין מקום לרתיעה כזו, כאופן עקרוני, אפילו מפני סתם חידושים הנובעים מפשוטו של מקרא, וכפי שנהגו גדולי ישראל מאז ומעולם לחדש חידושים הלכה למעשה לפי הכנת פשוטו של מקרא, ואכ"מ, והמעיון ימצא את הדברים כ"לפשוטו של מקרא", ע"כ נד ועוד, ובמאמרו של הר"י קופרמן שליט"א ב"המעיון" (ניסן שלה, כרך טו, גליון ג, עמ' 26-28). אלא שלכפי סתם חידושי הלכה הנובעים מהפשט יש אולי מקום לטעון שמא ליתמי ריתמי כמונו אין זכות לקבוע כאופן החלטי שפשוטו זה של מקרא מחייב הוצאת מסקנה הלכתית פלונית זו, וזכות זו שמורה אולי לגדולי עולם שככל רור. וכאן מצוי ההכרל בין סתם חידושי הלכה שמקורם בפשט, לבין חידושי הלכה הנובעים מגדר ההלכה המפורש בפשט. שכן חידושי הלכה הנילים המתבססים על הפשט, קיומם נובע מתמיהה כלשהיא הקיימת בפשוטו של מקרא, ואשר מתישבת ע"י חירושה של הלכה מסוימת. וכאן מקום לבעל דין לחלוק, מנין הכתחון המוחלט שאכן זהו יישובה של התמיהה, ושלא כוונת הפשט ללמדנו דבר שונה לחלוטין. משא"כ ביחס לחידושי הלכה הנובעים מגדר ההלכה שנתפרש בפשט. שהרי כיון שקובעים אנו כאופן כללי שהפשט, כמקומות שנותר ע"י הדרש, מהווה את גררה ההלכתי של ההלכה, וקביעה זו לכשעצמה איננו קובעים מעצמנו, אלא בהסתמך על חז"ל, הראשונים והאחרונים, ממילא אין כל מקום לרתיעה מפני חידושים הלכתיים הנובעים מאותו גדר ההלכה. ואם לכפי טעמא דקרא נפקס (עי' "שרי חמד", מערכת ט, כלל יד) שכאשר הוא מפורש במקרא ררשינן ליה, ק"ו שאין כל אפשרות שלא לדרוש את הגדר ההלכתי המפורש במקרא. והרי תפק"מ ההלכתית – מעשיות הנובעות מגדר זה הן כבר מילתא דממילא, תוצאה הכרחית ומחויבת היוצאת מההגדרה ההלכתית של הדין כפי שנתנה הקב"ה באמצעות פשוטו של מקרא (וכפי שהארכנו לעיל בפרק ב בהסבר ההכרל בין טעמא דקרא לגדר ההלכתי של הדין), וממילא לגבי נפק"מ אלו אין כאן כלל חידוש, וכל החידוש מבטא כקביעת הגדר ההלכתי, אבל גם חידוש זה לא מלבנו הוצאנוהו, אלא מפורש הוא בתורה לפי ררכנו, – ופוס חזי מאן קמסיהיר עליה! אמנם רברים אלו נכונים ורקא כיחס לנפק"מ היוצאות כמשירין ובהכרח מתוך ההגדרה ההלכתית של הדין: נפק"מ שנובעות מגדר ההלכה. אבל לא במישירין ובהכרח, אלא תוך כדי חידושים נוספים, – להוצאת נפק"מ כאלו יש אולי מקום לטעון שיש צורך כסמכונה מיוחדת.

ונמצאנו למדים שהפשט מגלה את גדרה האמיתי של ההלכה, שהגורם המטמא הוא מעשה דירה המאופיין ע"י אכילה ושכיבה, ואילו מהמדרש נלמדת צורת פניה המעשיים של ההלכה, לאחר שהתרחבה ע"י התושבע"פ.

ה. תגלחת הנזיר

נאמר בפ' נזיר (במדבר ו, יח): "וגלח הנזיר פתח אהל מועד את ראש נזרו". פשוטו של מקרא הוא איפוא שתגלחת הנזיר צריכה להיות בעזרה עצמה (שכל מקום בעזרה נקרא "פתח אהל מועד" כיון שממנה נכנסים להיכל, הוא אהל מועד. כפי שנלמד בפ' שחיטת שלמים וכפי שיתבאר). לעומת זאת, לפי ההלכה (נזיר מה, א, רמב"ם פ"ח מהל' נזירות ה"ג) תגלחת הנזיר אינה כלל בעזרה, אלא בלשכת הנזירים שבעזרת נשים. ומ"וגלח הנזיר פתח אהל מועד" למדו בגמ' שם שפתח אהל מועד צריך להיות פתוח בשעת תגלחתו, אך לא שיגלח בעזרה עצמה, שזה דרך בזיון למקדש. וסתירה גלויה היא בין הדרש לפשט.

והנראה לענ"ד לומר הוא שבאמת גדרו האמיתי של מקום תגלחת הנזיר הוא פתח אהל מועד, היינו העזרה עצמה, וזה שבפועל אינו מגלח שם הרי זה משום דין צדדי, דין בזיון המקדש, וכאשר מגלח הנזיר בלשכת הנזירים הוי כאילו גילח בעזרה. והדברים יתבארו תוך כדי ביאור הנפק"מ לגדר זה, כדלהלן.

זו לשון הגמ' בנזיר שם: "אבא חנן אומר משום ר' אליעזר 'וגלח הנזיר פתח אהל מועד' – כל זמן שאין פתח אהל מועד פתוח אינו מגלח". והנה, פסק הרמב"ם ז"ל שם: "ואינו מגלח עד שיהיה פתח העזרה פתוח, שנאמר יפתח אהל מועד". והקשה ה"מנחת חינוך" (מצוה שעז): "וצ"ע, דבגמ' דף מה מבואר זה פתח אהל מועד – כל זמן שאין אהל מועד פתוח אינו מגלח, וידוע בכל התורה ובש"ס דאהל מועד היינו ההיכל, פתח אהל מועד היינו העזרה. וא"כ כיון דבגמ' איתא כל זמן שאין אהל מועד פתוח – היינו דלתות ההיכל צריכים להיות פתוחים בשעת התגלחת. ועי' ברמב"ם פ"ה מהל' מעשה הקרבנות ה"ה שכתב 'שלמים ששחטן קודם פתיחת דלתות ההיכל פסולים, שנאמר פתח אהל מועד – בזמן שהוא פתוח', חזינן דפתח אהל מועד שדרשינן שיהיו פתוחות היינו דלתות ההיכל, וכאן נמי דכתיב 'פתח אהל מועד' היינו דלתות ההיכל, והאיך כתב הרמב"ם עד שיהיו דלתות העזרה פתוח, וצ"ע".

והנראה לענ"ד בביאור הדברים הוא דהנה במאירי בנזיר שם כתב שדרשו מהמקרא שצריך שפתח העזרה יהא פתוח, ולא הוסיף ביאור. והיינו, על כרחנו, שכך היתה הגירסא לפניו בגמ', וכן י"ל לדעת הרמב"ם ז"ל. אלא שעדיין קיימת קושיה של המנ"ח, אמנם לא על הרמב"ם ז"ל, אבל על הגמ' גופא, כיצד דרשה הגמ' שפתח העזרה יהיה פתוח בעוד שבפסוק ממנו נדרש דין זה נאמר "פתח אהל מועד", והו"ל לגמ' לדרוש שפתח אהל מועד, היינו ההיכל, יהיה פתוח, וכפי שבאמת נדרש בגמ' בזבחים (נה, ב) לגבי שחיטת שלמים, וכפי שהביא המנ"ח מהרמב"ם ז"ל בהל' מעה"ק. ונראה שהגמ' הבינה שגדר תגלחת הנזיר הוא כפי

שנתבאר, שהיה ראוי מצד עצם דין תגלחתו להתגלח בעזרה, וכמפורש בפשוטו של מקרא, ורק מחמת דין צדדי, דין בזיון המקדש, מתגלח הוא בלשכת הנזירים, וכמבואר בגמ' כנזיר שם "אם כן (שמגלח בעזרה) דרך בזיון הוא". והנה כאמת הרי פשוטו של מקרא שכתוב "פתח אהל מועד" הוא כמשמעו, דוקא ליד פתח ההיכל ולא בכל העזרה, אלא שבענין שחיטת שלמים דרשו (זבחים נה, א) שב"פתח אהל מועד" הכונה לכל העזרה. וי"ל לפי דרכנו שההסבר הוא שבאמת היה ראוי לשחוט בפתח אהל מועד ממש, ויסוד דין מקום השחיטה הוא בפתח ממש, אלא שכיון שכל מקום בעזרה יכול להיחשב כפתח אהל מועד, כיון שמן העזרה נכנסים לאהל מועד, לפיכך כשרה כל העזרה לשחיטה, שכולה היא בגדר "פתח אהל מועד". וממילא בדין תגלחת הנזיר ג"כ י"ל שאף שמתגלח הוא בלשכת הנזירים מחמת דין צדדי, מ"מ כיון שיסוד דין מקום תגלחתו הוא "פתח אהל מועד" כמפורש בפשוטו של מקרא, ממילא צריך מקום תגלחתו להיות ניתן להגדרה כ"פתח אהל מועד", וכיון שגם מקום זה, לשכת הנזירים שבעזרת נשים, הוא מבוא להכנס דרכו לאהל מועד, שפיר הוי בגדר "פתח אהל מועד", שלפי המבואר גדרו הוא מקום המהווה מבוא לכניסה לאהל מועד. אלא שבזה הוא דבענין לפתיחת דלתות העזרה, שאם דלתותיה סגורות הרי יש בזה מחיצה והפרדה בין לשכת הנזירים שבעזרת נשים לבין פתח אהל מועד, וממילא אי אפשר להגדיר את לשכת הנזירים כ"פתח אהל מועד", כמבוא לכניסה לאהל מועד, שהרי הדרך לכניסה חסומה ע"י דלתות העזרה ולא זהו מבוא הכניסה. משא"כ כאשר דלתות העזרה פתוחות והגישה ישירה ל"פתח אהל מועד", אזי ניתן לומר שבהתגלח הנזיר במקום שמגלח אינו מתגלח אלא ב"פתח אהל מועד", שנחשב הוא כמתגלח בפתח ממש, כיון שגם המקום בו הוא נמצא מהווה את הפתח והמבוא לאהל מועד. משא"כ לגבי שחיטת שלמים דתם בעינן שחיטה בפתח אהל מועד וכאמת שוחט הוא בפועל בעזרה דהויא בגדר פתח אהל מועד וכו"ל, ולפיכך כאשר דורשת הגמ' שיהא פתח אהל מ"מ פתוח אין הכוונה לדלתות העזרה, דהרי לא בעינן שייחשב כאילו נמצא בפתח אהל מ"מ אף שנמצא הוא מחוץ לעזרה, כבנזיר, שהרי כבר נמצא הוא בפועל בעזרה גופא, וא"כ ברור שהכוונה שיהיה פתח ההיכל פתוח²¹. (וזה שאין שחיטה כשרה מחוץ לעזרה אפי"כ בהיו דלתות העזרה פתוחות, שמדין תגלחת

21. מצאתי שהרב ש"א גולדברג בירחון "מוריה" (שנה ב, גליון ז-ח) כתב נדר כעין זה לגבי שחיטת שלמים, שכתוב "ושחטו פתח אהל מועד" והיינו בעזרה, אך כיון שטפלה הכתוב לאהל מועד י"ל דבעצם היה ראוי לשחוט בהיכל גופו, ולכך בעינן פתיחת דלתות ההיכל כדי שייחשב כאילו שוחט בהיכל עצמו. יעו"ש שכאן בזה כמה דברים בראשונים. ולפי"ז ק"ו בנד"ר שגילוח הנזיר אינו כלל בעזרה, כפי שמפורש שהיה ראוי להיות, שודאי בעינן לפתיחת דלתות העזרה שיהא בגדר נמצא בפתח אהל מועד.

עוד יש להעיר שלפי דרכנו בביאור הך דינא דיהא הפתח פתוח יש לפשוט את ספיקו של החזו"א על הרמב"ם שם, "בגלח במדינה אי שייך מצות בזמן שהפתח פתוח או שאין מצוה זו רק במגלח סמוך לעזרה". שהרי לדברינו שמצוה זו היא דין בדיני "וגלח הנזיר פתח אהל מועד", שע"י שדלתות העזרה פתוחות נחשב הוא כמגלח בפתח אהל מועד, ממילא לא שייך כלל תנאי זה כאשר מגלח במדינה, שאזי בכל מקרה אינו נחשב כמגלח פתח אהל מועד, וממילא אין מקום להצריך פתיחת דלתות העזרה.

הנזיר הרי מוכח לפי דרכנו שאזי גם עזרת נשים היא בגדר "פתח אהל מועד", זה אינו נובע מדין "פתח אהל מועד" שבשחיטת שלמים, אלא מדין חיצוני שאינו קיים בדין תגלחת הנזיר, שבעינין שחיטה בעזרה שנתקדשה, שהרי מפורש בזבחים (נו, א) בדין לשכות שאף שמצד התנאי ד"פתח אהל מועד" שפיר הוה בגדר זה ד"פתח אהל מועד" מ"מ פסולות לשחיטה כיון שלא נתקדשו, ומוכח שבדין שחיטת שלמים יש הגבלה זו דקדושה, נוסף להגבלה של "פתח אהל מועד", ומדין זה הוא דפסולה שחיטה מחוץ לעזרה באופן דהוי בגדר "פתח אהל מועד" וממילא בדין תגלחת הנזיר שלא קיים בו דין זה דקדושה, ומצד גדר "פתח אהל מועד" שפיר היא לשכת הנזירים בגדר זה כאשר דלתות העזרה פתוחות, ממילא שפיר יכול הנזיר להתגלח בלשכת הנזירים).

נמצאנו למדים שפשוטו של מקרא מלמדנו את הגדר האמיתי במקום תגלחת הנזיר, וממדרשו למדנו את ביטויו המעשי לאחר התחשבות בדין חיצוני, דין בזיון המקדש.

ו. ואף לאמתך תעשה כן

אמרה תורה בפ' ראה (דברים טו, טז-יז): "והיה כי יאמר אליך לא אצא מעמך כי אהבך ואת ביתך כי טוב לו עמך. ולקחת את המרצע ונתתה באזנו וברלת והיה לך עבד עולם, ואף לאמתך תעשה כן". פשוטו של מקרא מורה בבירור שגם באמה עבריה נוהג דין רציעה. והנה, לפי ההלכה, הנדרשת מפ' רציעה שבמשפטים, אין אמה עבריה נרצעת, ומשמעות הפסוק "ואף לאמתך" וכו' מוסבת לדין הענקה שנזכר שם לפני כן. וסתירה עצומה היא בין הפשט למדרש.

והנראה לענ"ד לומר שפשוטו של מקרא מלמדנו דשני דינים איתנהו בדין רציעה: א. דין מעשה קנין שברציעה, שרציעה היא מעשה קנין, שקונה את העבד לעולם (ובביאור גדר הקנין חקרו האחרונים אי הוי יצירת קנין חדש, או שאינו אלא מניעת פקיעת השעבוד הקיים, ואכ"מ), בניגוד לכסף שקונה את העבד רק לשש, והוא הרציעה מעשה קנין ככל הקנינים. ב. דין מצות רציעה, שרצון התורה הוא שעבד המתנגד לחיי חירות כעבד ה' ומעדיף להיות עבד לעבדים – ענשו להירצע, ושני דינים נפרדים הם. וזהו שמלמדנו פשוטו של מקרא, דשני דינים חלוקים הם, ולכן מצד דין הקנין שברציעה, הדין הממוני שברציעה, אין חילוק בין עבד לאמה, ובאמת "אף לאמתך תעשה כן", דבפרשה זו איירינן דוקא בדין הקנין הממוני שברציעה, ומדין זה שייכת רציעה גם באמה, שמצד מעשה הקנין אין בו פגם גם לגבי אמה²². אבל מצד דין מצות רציעה, הדין האסורי שברציעה,

22. אף שאם ירצע הארון את אמתו לא יועיל מעשה הקנין שברציעה לקנותה – זהו משום שלא חירשה התורה את הרציעה כמעשה קנין אלא כאשר יש מצוה כרכר, וממילא באמה שאין מצוה ברציעתה, אין כח ברציעה לקנות. אבל מ"מ שני דינים נפרדים הם, ומצד דין הקנין שברציעה אין כל מניעה מלרצוע אמה וגם לגבי אמה יפה כח רציעה לקנות, אילו היתה מצוה ברציעה לגבי אמה וממילא היתה הרציעה כנדר מעשה קנין. ונמצא שכפרשתנו שעסקינן בדין הקנין שברציעה שפיר כתבה התורה ש"אף לאמתך תעשה כן". שמצד הלכות דין הקנין שברציעה בפני עצמו אין כל מניעה לרצוע אמה.

מדין זה הופקעה האמה, ולפיכך המיעוט שממנו התמעטה אמה מרציעה מצוי בפ' משפטים, דשם איירינן בדין המצוה שברציעה. ולולא שאמר הכתוב "ואף לאמתך תעשה כן" היינו סבורים שרציעה היא מעשה קנין, שאם האדון רוצה לעשותו - עושהו, ונקנה לו בכך עבדו לעולם, אבל אם אינו רוצה לרצעו - הרשות בידו להשתעבד בו לעולם בורכי קנין אחרות וכפי שיתבאר. לפיכך בא הכתוב ומלמדנו ש"אף לאמתך תעשה כן", והיינו ששני דינים נפרדים הם, קנין ומצוה, שדוקא מצד מצות הרציעה אין אמה נרצעת, אבל מדין הקנין שברציעה שפיר היתה אמה נקנית ברציעה כעבד, לו היה בה דין המצוה שברציעה. וממילא ידעינן שיש דין מצוה חיובית ברציעה, שרצון התורה הוא שהעבד ירצע כדוקא, אם רצונו בהמשך השעבוד, כעונש.

ומבואר בזה שבפ' משפטים כתוב "ורצע אדניו את אזנו במרצע", ולא כתוב כלל שהרציעה צריכה להגיע לדלת (ומה שכתוב "והגישו אל הדלת" - הוא דין נפרד, דין ההגשה, ולא דין הרציעה, כמבואר ברמב"ם פ"ג מהל' עבדים ה"ט). ואילו בפרשתנו מבואר שהדין הוא "ונתתה באזנו ובדלת", שהרציעה צריכה להגיע לדלת. ולפי המבואר נוחא, דבפ' משפטים שאיירינן בדין המצוה שברציעה באמת לא שייך כלל להזכיר שהרציעה חייבת להגיע לדלת, שמצד דין המצוה שברציעה, דהיינו המצוה להעניש את העבד ע"י רציעה, - באמת אין צורך כלל שהרציעה תגיע לדלת, ובעינן רק את עצם הרציעה באזנו, שדי בעונש זה לבטא את הרעיון שאמרו חז"ל: "אזן ששמעה על הר סיני וכי לי בני ישראל עבדים" - ולא עבדים לעבדים, והלך וקנה אדון לעצמו - תירצע". משא"כ בפ' דילן שאיירינן בדין מעשה הקנין שברציעה, שפיר בעינן שהרציעה תגיע לדלת דוקא, שדין זה יסודו במעשה הקנין שברציעה. שהרי כל מעשה קנין הוא מעשה המבטא את בעלותו של הקונה על החפץ, ולכן גדר נעל ופרץ הוי חזקה, דאלו מעשים המבטאים בעלות, וה"ה לגבי משיכה, הגבהה וכל כיו"ב. וממילא בנד"ד הרציעה המחברת וכובלת, כביכול, את העבד לדלת היא המעשה המבטא את השתעבודותו לצמיתות של העבד לבית אדוניו. (ויש לתפוס את הרציעה לדלת כנפרד מהבית בו היא מצויה, שהרי הרציעה נעשית בבי"ד, ולהלן יבואר טעמו של דבר, ולא בבית האדון). ולכן דין זה מופיע בפרשתנו, פרשת מעשה הקנין שברציעה, ולא במשפטים, שם מבואר דין המצוה שברציעה.

ולכן לא מבואר בפ' דילן חיוב ההבאה לבי"ד, אשר מפורש בפ' משפטים, שכן דין זה לא שייך כלל לדין הקנין שברציעה, דגם ככל שאר הקנינים לא בעינן בי"ד, וה"ה בקנין דרציעה. אלא שמדין המצוה שברציעה, שהיא בגדר עונש לעבד, הרי אין עונש אלא בבי"ד.

וזה עצמו הטעם להשמטת דין ההגשה אל הדלת או אל המזוזה, שאינו מוזכר בפרשתנו, ואילו נמצא הוא בפ' משפטים. שהרי ההגשה לדלת או למזוזה הוא דין במצוה שברציעה, בעונש לעבד השולל את חירותו, בניגוד למה שמבטאים הדלת והמזוזה, וכפי שאמרו חז"ל: "דלת ומזוזה שהיו עדים במצרים כשפסחתו על המשקוף ועל שתי המזוזות ואמרתי 'כי לי בני ישראל עבדים' – עבדי הם ולא עבדים לעבדים, והלך זה וקנה אדון לעצמו, – יירצע בפניהם". משא"כ בדין הקנין שברציעה דלא שייך שם כלל דין ההגשה בפני הדלת או המזוזה. ומבואר איפוא שפשוטו של מקרא מלמדנו את גדר דין הרציעה, דאית ביה שני דינים נפרדים, ומצד דין הקנין המבואר בפרשתנו באמת הדין הוא ש"אף לאמתך תעשה כן", כפי שהתבאר. אלא שממדרשו של מקרא למדנו את התבטאותו המעשית של דין הרציעה, שבו מתחשבים גם בגורם המצוה שברציעה, וממילא משתנה דין ביצועה. ושוב נמצאנו למדים שלא דבר ריק הוא כאשר מחלקת התורה דין כלשהוא לשתי פרשיות נפרדות המשלימות זו את זו, אף שאפשר היה לכלול את כל הפרטים בפרשה אחת. כוונת התורה בכך ללמד על שני דינים נפרדים שיש בפרשה האמורה, ולכך חילקתה לשני מקומות. והפרטים המבוארים בפרשה אחת אין מקומם בפרשה השניה, שבה מבואר הדין השני שבפרשה, שלגביו לא שייכים אותם פרטים.

הנפק"מ להלכה מגדר זה היא, כפי שכבר נרמז לעיל, שהרציעה היא מצוה חיובית שאין לאדון ולעבד רשות להפטר ממנה²³. ודבר זה התבאר בדברי הרשב"א ז"ל בתשובותיו (ח"א, סי' קלז, ומובא ב"גליוני הש"ס" להגר"י ענגיל ז"ל לרש"י ז"ל בקדושין כא, ב ד"ה יעשה, עי"ש), שכתב שאין רשות לעבד למכור עצמו מחדש בתום שש השנים לאדונו ולהפקיע ע"י כך את מצות הרציעה, אלא אם רצונו להמשיך להשתעבד חייב הוא ברציעה. וכן ביאר הרדב"ז ז"ל בתשובותיו (ח"ג אלף לח, ומובא בגלה"ש שם), שרצון התורה הוא שיירצע העבד שחפץ בעבודתו, ואין זה רק מעשה קנין, ולפיכך אם רצונו בהמשך השעבוד אינו יכול להפטר ממצוה זו.

* * * *

23. ולא כמו שכתב החזו"א (אה"ע, מסכת קדושין, סי' קמח, לרף יד, ב) דרציעה רשות היא ואינה אלא קנין, ואין האדון מחויב בה. ואף הקשה לשם מה חידשה התורה קנין רציעה כיון שניתן להשתעבד בעבד בדרכי קנין אחרות, עי"ש מה שתיירץ לפי הנחתו שאין ברציעה כל מצוה. וזהו שנתחדש בפשוטו של מקרא דלא כן הוא, וכמבואר ברשב"א וברדב"ז. (וראה מה שהעיר החזו"א שם בראש הסימן).

בזאת סיימנו להביא שש דוגמאות משש פרשיות שבתורה בהן מודגם הכלל שאמרנו בדבר תפקידו ההלכתי של הפשט במקום שהלכות הדרש והפשט סתרי אהרדי. אין בדוגמאות אלה כדי להקיף את כל המקרים הדומים לאלו שבתורה, אבל דומה שבכך יצאנו ידי חובת ההוכחה, ואפשר לקבל את הכלל כנתון. כתוצאה מכך אפשר יהיה להגדיר בצורה בטוחה ומוסמכת הלכות רבות שבתורה, וליישב את פשוטו של מקרא על אופניו ההלכתיים. דבר זה הוא ענינו של חיבור שלם על התורה, אשר יבהיר מתוך הפשט את גדרי ההלכות בכל מקום, ואף במקומות שאין סתירה בין הפשט לדרש; עצם הניסוח של ההלכה בתורה שבכתב עשוי להאיר את גדרה בבהירות יתר²⁴. כך נזכה וחינושי התורה בדרך הניתוחית-הגדרתית, אשר מקובל לכללם תוך חידושי הדורות המאוחרים ביותר, יהיו מפורשים באר היטב בתורה שבכתב גופה. והרי זה מיסודותיה של תורתנו, תורת הנצח: "מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש (כ"ה גירסת הגר"א ז"ל) לפני רבו, כבר נאמר למשה בסיני" (ירושלמי פאה פ"ב ה"ד).

24. עי' הקדמת הגאון הנצי"ב ז"ל ל"העמק דבר" על ויקרא: "ועוד יש הרבה מקראות שלא נחפרש דיוק הלשון בספרא מחמת שלא היה בהם קבלות ולא העלו בזה המקרא, ואנחנו בעניותנו ובעזר ה' החונן ית' עמדנו על דיוק כמה מקראות, לא להעלות איזה חידוש מעצמנו ח"ו, אלא שעפ"י הדיוק אנו עומדים על הרבה קבלות והלכות שכאו בגמ'... וכזה נתבאר יותר אור הלכה זו... וכבר הראינו בחיבורנו הע"ש... שרבינו בעל השאלות הראה לדעת הלכות שבגמ' בדיוק המקרא אע"ג שלא נזכר בחלמוד, ומזה נתברר אותה הלכה יותר.