

בין הרעיון של המצוה לטעמא דקרא

בהקדמה לספרי 'רפואה, הלכה וכוונות התורה' (ירושלים תשע"ד, עמ' 10-13) הצגתי את המושג 'הרעיון של המצוה', שאותו למדתי מפי מו"ר הגאון ר' גדליה נדל זצ"ל, והבדלתי בינו לבין המושג 'טעמי המצוות'. שאלת טעמי המצוות היא שאלה עתיקת יומין, והיא שייכת לתחום הפילוסופיה של ההלכה. במילים אחרות: זוהי שאלה מטא-הלכתית, והיא עוסקת בחיפוש הסיבה למתן המצוות בכלל, או למצוה ספציפית בפרט. הרמב"ם הוא מראשי העוסקים בשאלות אלה: בחלקה השני של ההקדמה למשנה הרמב"ם עוסק בשאלת מטרת המצוות בכלל, ובחלקו השלישי של מורה הנבוכים הוא עוסק במתן טעם למצוות הפרטיות, מצוה אחר מצוה. יש מחכמי ישראל, כגון ריה"ל ומהר"ל, שהסתייגו מעט או הרבה מחיפוש סיבות וטעמים ספציפיים למצוות, בראותם במצוות כעין חוקי טבע רוחניים, שאין לשאול מה טעמם, אלא רק לדעת שהם פועלים וגורמים לתוצאה של דבקות בבורא.

לעומת זאת, המושג 'הרעיון של המצוה' שייך לתחום ההלכה. ר' גדליה לימד שכל מצוה בתורה מגלמת מעצם תוכנה רעיון מסוים. הרעיון אינו הסיבה שבגללה ניתנה המצוה, אלא הוא מביע באופן תמציתי ומושגי מה המצוה דורשת מן האדם. למשל: "בסוכות תשבו שבעת ימים". נניח שאין אנו יודעים מה טעם מצוה זו (במקרה זה אפשר שטעם המצוה מפורש בפסוק הבא: "למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציאי אותם מארץ מצרים"), אך אפשר לטעון שגם זו אינה סיבת המצוה, אלא דרישה נוספת, ואכמ"ל). הרעיון של מצות סוכה מובע על ידי רבא בדף הראשון של מסכת סוכה: "בסוכות תשבו שבעת ימים – אמרה תורה כל שבעת הימים צא מדירת קבע ושב בדירת עראי". כלומר: הרעיון של המצוה הוא שבט"ו בתשרי תעבור דירה לשבעה ימים למבנה הנקרא סוכה. אלמלא ההבנה שזהו רעיון המצוה לא היינו יודעים מה פירוש "תשבו שבעת ימים": האם הכוונה שניכנס לסוכה ולא נצא ממנה שבעה ימים, או שמא הכוונה שפעם אחת בכל יום נשב על כיסא בסוכה כדי אכילת פרס וכד'. הרעיון של המצוה במקרה זה הוא ההבנה שכוונת התורה לכך ששבעה ימים נגור בסוכה במקום לגור בבית. יש כמוהו השלכות הלכתיות מהבנה זו, הידועות בשם

* ראש ישיבת ברכת משה, מעלה אדומים.

הכללי "תשבו כעין תדורו". ומצינו לריטב"א שכתב על הכלל הזה (סוכה כו, א ד"ה פרצה): "ומאי דדרשינן בכל דוכתא תשבו כעין תדורו, לאו מלישנא דתשבו נפקא לן, דאדרבה מדלא כתיב תדורו וכתוב תשבו משמע איפכא, אלא שאנו למדין כן **מכוונת המצוה** שאמרה תורה בסוכות תשבו שבעת ימים, כלומר, כמו שהייתם יושבים בבתיכם".

כאן יכולות להישאל שתי שאלות:

א. איך חכמים יודעים מהו הרעיון של המצוה?

ב. האם הרעיון של המצוה הוא פשוט מה שנקרא ה"גדר" של המצוה?

לכאורה התשובה לשאלה הראשונה היא שהרעיון של המצוה נמסר בתורה שבעל פה על ידי משה רבנו. אבל להלן נראה שלפעמים יש מחלוקת בין חכמים מהו הרעיון של המצוה, והרמב"ם הלא קבע נחרצות כלל גדול: בכל מקום שיש מחלוקת בין חכמים פירוש הדבר שלא הייתה בידם קבלה ממשה רבנו (הקדמת המשנה עמ' מ-מא; ממרים א, ג). הרי שאפשר להבין את רעיון המצוה מתוך התבוננות בכתוב, ובעזרת סברה ישרה, ולפעמים יש בדבר מחלוקת.

התשובה לשאלה השנייה היא שהרעיון הוא אכן ה"גדר" של המצוה, אך לא במובן של אוסף פרטים היוצרים "גדר" הלכתי, אלא בכיוון ההפוך: במובן של מושג כללי הנתפס על ידי חכמים לפני הפרטים, ובמקרים רבים אף יוצר אותם. יצירת הפרטים ההלכתיים היא כידוע באמצעות המידות שהתורה נדרשת בהן שנמסרו למשה בסיני (י"ג המידות, דיוק בלשון הכתוב, סברה וכו'). ר' גדליה לימד שמדרש ההלכה הוא תחום שחייבים לעסוק בו בעיון הגיוני. אין המדובר באסמכתאות ובפרפראות בעלמא, אלא בגופי תורה, והבנת דרך לימודם של אלה מהכתובים היא יסוד עיקרי בהבנת ההלכה.

אמרנו שהמושג 'טעמי המצוות' הוא מושג מטא-הלכתי, ואילו 'הרעיון של המצוה' שייך לתחום ההלכה עצמה. והנה ידועה בש"ס מחלוקת ר' שמעון ורבנן האם דרשינן טעמא דקרא (קידושין סח, ב וש"ג), וזוהי מחלוקת בתחום ההלכה, שכן ר' שמעון הדורש טעמא דקרא מסיק ממנו מסקנות הלכתיות. פעם, אחרי שיעור שבו ר' גדליה הזכיר את המושג 'הרעיון של המצוה' והסיק ממנו משהו, שאלתי אותו: זה כר' שמעון דדריש טעמא דקרא? ענה לי: לא, הכל מודים בזה. במאמר שלפנינו ברצוני להבהיר מה בין דרישת טעמא דקרא של ר' שמעון, שרבנן חולקים עליה, והלכה כמותם, לבין המושג 'הרעיון של המצוה' שהכל מודים בו. לשם כך נביא קודם כל כמה דוגמאות נוספות ל'רעיון של המצוה'.

הגמ' בסנהדרין פד ע"ב עוסקת באיסור החמור של מכה אביו ואמו, ומעלה בעיה מעשית:

איבעיא להו, בן מהו שיקיז דם לאביו, רב מתנא אמר ואהבת לרעך כמוך (רש"י: לא הוזהרו ישראל מלעשות לחבריהם אלא דבר שאינו חפץ לעשות לעצמו), רב דימי בר חנינא אמר מכה אדם ומכה בהמה, מה מכה בהמה לרפואה פטור אף מכה אדם לרפואה פטור.

שני האמוראים מסכימים שבהקזת דם לצורך רפואי אין איסור של חובל באביו. רב מתנא סומך על "ואהבת לרעך כמוך", ואילו רב דימי בר חנינא מצריך לשם כך לימוד מהיקש. במה נחלקו? רב מתנא סבר שהאיסור לחבול, גם אם מדובר באב, אינו יוצא מכלל מצוות אחרות שבין אדם לחברו, שהרעיון שלהן הוא הכלל הגדול שבתורה "ואהבת לרעך כמוך", מאי דסני עלך לא תעביד לחברך. כמו שסתם אדם הרוצה שיחבלו בו לרפואה, אין איסור לחבול בו, כך גם אב הרוצה שבנו יחבל בו לצורך רפואה, אין לו איסור לחבול בו. זה נובע מהרעיון של האיסור להכות אב. רב דימי בר חנינא, לעומת זאת, סובר ש"ואהבת לרעך כמוך" אינו יכול להיחשב כרעיון של האיסור להכות אב. אביך הוא אינו רק רעך, הוא יותר מזה. כלפי אב יש גם מצות מורא, הוקש כבודו לכבוד המקום וכו'. אולי הרעיון של המצוה הוא שבשום מקרה אינך יכול להרשות לעצמך לחבול באביך, כי אתה צריך להתייחס אליו במורא. לכן, אלמלא גילוי מפורש של התורה באמצעות היקש, אי אפשר היה להתיר הקזת דם של אב על ידי הבן.

הרי שרעיון המצוה במקרה זה לא נמסר בקבלה (או שנמסר ונשכח), ואעפ"כ רב מתנא היה מוכן להשתמש בו ולהסיק ממנו הלכה. הגמ' אינה אומרת שרב מתנא סבר כר' שמעון דדריש טעמא דקרא, כי השימוש ברעיון של המצוה להסקת מסקנה הלכתית לגיטימי לדברי הכל.

מעניין לעניין בעניין דומה. הגמ' בסנהדרין עג ע"א עוסקת בחיוב הצלת נפש:

כדתניא מניין לרואה את חברו שהוא טובע בנהר או חיה גורתו או ליסטין באין עליו שהוא חייב להצילו, ת"ל לא תעמוד על דם רעך.

מה הדין באדם שהוא רח"ל חולה סופני שנותרו לו עוד כמה שעות או ימים לחיות, הוא כבר ציוה לביתו ועשה תשובה, ועכשיו הוא רק מתייסר. יש אפילו שהוא מבטא את רצונו למות. נניח שהוא עובר עכשיו אירוע לבבי העלול לגרום לו מוות מידי, אך אפשר לבצע בו פעולות החיאה וכד' אשר יאפשרו לו להמשיך לחיות עוד כמה ימים. האם חייבים לעשות זאת? רוב פוסקי דורנו ('איגרות משה', הגרשז"א ועוד) פסקו שאין שום חיוב להאריך חיים במצב כזה, אך הייתה גם דעת יחיד ('ציץ אליעזר') שתמיד יש חיוב להאריך חיי אדם. במה הדבר תלוי? הוי אומר: ברעיון של המצוה. מה התורה מבקשת באומרה "לא תעמוד על דם רעך"? דעת רוב הפוסקים הנ"ל היא שאין זו דרישה להאריך את חיי האדם בכל

מצב ובכל מחיר (בגלל עצם קדושת החיים), אלא הדרישה היא להיענות לזעקתו המפורשת או האילמת של אדם הנמצא בסכנה ומשווע לעזרה. איך יודעים שזוהי כוונת התורה? אין לנו קבלה ממש רבנו על זה, אבל אנחנו יכולים לשמוע זאת בצליל של המילים "לא תעמוד על דם רעך". האוזן הרגישה שומעת את הכוונה: אל תתעלם מזעקתו.

דוגמא אחרת. התורה אוסרת להקריב בעל מום לגבי המזבח, ומונה מומים אחדים:

עורת או שבור או חרוץ או יבלת או גרב או ילפת לא תקריבו אלה לה'... ומעוך וכתות ונתוק וזרות לא תקריבו לה', ובארצכם לא תעשו (ויקרא כב, כב-כד).

הגמ' בבכורות לז ע"א לומדת במידת כלל ופרט וכלל שאיסור ההקרבה הוא על "מומין שבגלוי ואינן חוזרין". הרעיון של המצוה מפורש על ידי הנביא: "וכי תגישון עור לזבוח אין רע, וכי תגישו פסח וחולה אין רע, הקריבהו נא לפחתך הירצך או הישא פניך אמר ה' צב-אות" (מלאכי א, ח). להקריב על גבי המזבח בעל מום גלוי שניכר שהוא מום קבוע – יש בזה משום בזיון לעבודת המזבח. להלן שם (לט, ב) תנאים נחלקו האם "מעוך וכתות" הוא רק בגיד או גם בביצים, כלומר: האם גם בביצים המום הזה נחשב מום שבגלוי או לא. והנה לגבי האיסור "ובארצכם לא תעשו", שהוא האיסור לסרס בע"ח או אדם, מוסכם על הכל שגם מעוך וכתות בביצים הוא בכלל האיסור (תוס' שם ד"ה כולן; רמב"ם איסור"ב טז, י"א). מדוע? כי ברור לכל שהרעיון של איסור סירוס שונה מהרעיון של איסור הקרבה: במצות "בארצכם לא תעשו" העניין הוא לא לסרס בעל חיים, וברור שזה בכל דרך שבה הוא מאבד את יכולת ההולדה, ואילו באיסור ההקרבה העניין הוא לא לבזות את עבודת המזבח בהקרבת בהמה שמומה גלוי.

עתה ניגש לשיטתו המיוחדת של ר' שמעון. ר' שמעון אינו עוסק רק ברעיון הכללי של המצוה, אלא הוא טוען שגם לפרטים של המצוה יש הסבר, טעמא דקרא, ומסיק מהסבר זה מסקנה הלכתית המצמצמת את חלות הדין למקרים מסוימים. נתחיל בדוגמא ממסכת סוטה (ה, א):

ת"ר אין משקין שתי סוטות כאחת, כדי שלא יהא לבה גס בחברתה, ר' יהודה אומר לא מן השם הוא זה, אלא אמר קרא אותה, לבדה. ות"ק הכתיב אותה, ת"ק ר' שמעון היא דדריש טעם דקרא, ומה טעם קאמר, מה טעם אותה לבדה, כדי שלא יהא לבה גס בחברתה (רש"י): שמא האחת עומדת על בורייה ואינה מודה לומר טמאה אני, וחברתה שהיא טמאה רואה את זו שאינה מודה, וסובלת את בושתה ולבה מתגבר עליה לעשות כמו זו), מאי בינייהו, איכא בינייהו רותתת (רש"י): אשה שאנו רואים בה שהיא רותתת מאימת המים ואינה מודה, למ"ד שלא יהא לבה גס בה, זו אנו

רואין שאין לבה גס בה, ולמאן דלא דריש טעמא דקרא אלא גזירת הכתוב, אין משקין עמה אחרת).

ר' יהודה ור' שמעון מסכימים שיש ייתור בכתוב שממנו לומדים שאין משקין שתי סוטות כאחת, אבל בעוד שר' יהודה אומר: אין בידינו לקבוע מדוע גזרה התורה כך, ועל כן אנו מחילים את הדין הזה תמיד – ר' שמעון טוען שאנו יכולים להבין מדעתנו שהתורה גזרה כך כי לא רצתה שיהא לבה גס בחברתה, וממילא יש לצמצם את הדין רק למקרים שבהם אין אנו רואים בעליל שלבה אינו גס בה. אין המדובר כאן ברעיון הכללי של מצות סוטה. לדברי הכל תורת הקנאות באה להרתיע את הנשים מניאוף, ולנקות את האישה שלא זינתה מחשד, כמאמר הכתוב: "ואם לא שטית טומאה תחת אישך הנקי... ואת כי שטית תחת אישך... יתן ה' אותך לאלה" וגו', וכדברי הנביא שסונפו למצוה זו על ידי המשנה: "ונוסרו כל הנשים ולא תעשינה כזמתכנה" (סוטה ז, ב).¹ ר' שמעון מתייחס לפרט מסוים בתהליך, נותן לו טעם הגיוני, ומסיק מטעם זה מסקנה הלכתית. על כך חולקים עליו חבריו: מי יימר שזהו טעם הפרט הזה, הלא אפשר לחשוב על טעמים אחרים (כגון: שכל תשומת הלב של הצופים תהיה לאשה זו).
דוגמא דומה. למדנו ביומא (מב, ב) לגבי מצות פרה אדומה:

והוציא אותה, שלא יוציא אחרת עמה, כדתנן (פרה ג, ז) לא היתה פרה רוצה לצאת (פ"י: להר המשחה) אין מוציאין עמה שחורה, שלא יאמרו שחורה שחטו, ואין מוציאין עמה אדומה, שלא יאמרו שתים שחטו (רש"י: וקיי"ל שכל מלאכות הנעשות עמה פוסלות אותה... ולקמן נמי אמרינן ושחט אותה שלא ישחוט אחרת עמה), רבי אומר לא מן השם הוא זה, אלא משום שנאמר אותה (רש"י: והוציא אותה), לבדה. ות"ק הא כתיב אותה, מאן ת"ק ר' שמעון היא דדריש טעמיה דקרא. מאי בינייהו, איכא בינייהו דאפיק חמור בהדה (רש"י: דלת"ק שרי דליכא שמא יאמרו, לרבי אסור דהא אותה כתיב).

הרי שוב אותו מהלך: בכתוב מופיעה הדרישה "והוציא אותה", לבדה. ר' שמעון מפרש שהטעם הוא בשביל שהרואים לא יטעו לחשוב שישחטו אותה שלא כדין, והוא מסיק מזה מסקנה הלכתית, שלהוציא חמור עם הפרה אין איסור, כי בזה אין חשש לטעות. ואילו רבי חולק ואומר שאין אנו יכולים להחליט שטעם הדרישה להוציא את הפרה לבדה הוא משום טעות הרואים, כי טעמה יכול להיות אחר (כגון: שכל העיסוק ותשומת הלב יהיו אל הפרה האדומה). הפרט הזה אינו

1. יש מקום לדון מהו באמת הרעיון העיקרי של המצוה ומהן השלכותיו, ר' מאמרו של הרב ישי אנגלמן 'לפני ה' – תהליך השקיית הסוטה: עונש, בירור או תיקון', אסיף ה'.

קשור בהכרח לרעיון של המצוה. הרעיון של המצוה הוא שבשביל ההיטהרות מטומאת מת התורה דורשת "מכשיר" הכולל פרה אדומה הנשרפת לאפר, עץ ארז, אזוב ושני תולעת ומים חיים (אין ספק שכל אלה מביעים משהו, אך אין לנו צורך לנסות להיכנס לזה כאן).
דוגמא אחרת. למדנו בקידושין כ"ב:

בעא מיניה רב הונא בר חיננא מרב ששת המוכר בית בבתי ערי חומה, נגאל לחצאין או אינו נגאל לחצאין, גאולתו גאולתו משדה אחוזה גמר, מה שדה אחוזה אינה נגאלת לחצאין אף האי נמי אינו נגאל לחצאין, או דילמא היכא דגלי גלי היכא דלא גלי לא גלי, א"ל ממדרשו של ר' שמעון נשמע שלוה וגואל וגואל לחצאין, דתניא אם גאל יגאל, מלמד שלוה וגואל וגואל לחצאין, אמר ר' שמעון מה טעם, לפי שמצינו במוכר שדה אחוזה שיפה כחו שאם הגיע יובל ולא נגאלה חוזרת לבעליה ביובל, הורע כחו שאינו לוה וגואל וגואל לחצאין, מקדיש שהורע כחו שאם הגיע יובל ולא נגאלה יוצאה לכהנים ביובל, יפה כחו שלוה וגואל וגואל לחצאין, האי מוכר בית בבתי ערי חומה נמי הואיל והורע כחו שאם מלאה לו שנה תמימה ולא נגאל נחלט, יפה כחו שלוה וגואל וגואל לחצאין... תני חדא (רש"י: המוכר בית בעיר חומה) לוה וגואל וגואל לחצאין, ותניא אידך אין לוה וגואל וגואל לחצאין, לא קשיא הא רבנן (רש"י: דלא יהבי טעמא לקרא... ובבתי ערי חומה גמרינן גאולה גאולה משדה אחוזה) הא ר' שמעון (רש"י: דיהיב טעמא לקרא).

התורה מדברת על גאולה במוכר שדה אחוזה, במקדיש שדה אחוזה ובמוכר בית בעיר חומה. במוכר שדה אחוזה, שדינו שאם לא יגאל את השדה היא תחזור אליו ביובל, התורה קובעת שאינו לוה וגואל ואינו גואל לחצאין. במקדיש שדה אחוזה, שהשדה לא תחזור אליו ביובל, התורה קובעת שיכול ללוות ולגאול ולגאול לחצאין. בבתי ערי חומה, שאחרי שנה אי אפשר יותר לגאלם, לא גילתה התורה האם לוה וגואל וגואל לחצאין או לא. ר' שמעון, הדורש טעמא דקרא, אומר שזה שמוכר שדה אחוזה אינו לוה וגואל וגואל לחצאין, ואילו מקדיש שדה אחוזה כן לוה וגואל וגואל לחצאין, הוא משום שהתורה מקילה על הגאולה למי שאם לא יגאל השדה לא תחזור אליו, ומסברה זו מסיק ר' שמעון שגם מוכר בית בבתי ערי חומה לוה וגואל וגואל לחצאין, שהרי אם לא יגאל בתוך שנה הבית לא יחזור אליו. רבנן חולקים, ואומרים לר' שמעון: מניין לך להחליט שהתורה התכוונה "לאזן" בין חומרא לקולא, ולהקל על מי שהשדה לא תחזור אליו. אם מצאנו שהתורה החמירה במוכר בית בבתי ערי חומה, אולי היא החמירה עד הסוף, שגם טווח הגאולה יהיה רק שנה וגם לא יוכל ללוות ולגאול ולגאול

לחצאין. אלא עלינו ללכת בדרכי הלימוד הרגילות, ולראות האם ניתן ללמוד את הדין בבנין אב או בגז"ש וכד'.
 שוב, אין המדובר כאן ברעיון הכללי של דין בתי ערי חומה, אלא בפרט מסוים שר' שמעון נותן לו הסבר, וחכמים אינם מסכימים עמו שזהו ההסבר הוודאי שאפשר להסיק ממנו מסקנה הלכתית.
 מכאן לדוגמאות היותר מפורסמות של מחלוקת ר' שמעון וחבריו. למדנו בבבא מציעא (קטו, א):

ת"ר אלמנה בין שהיא ענייה בין שהיא עשירה אין ממשכנין אותה דברי ר' יהודה, ר' שמעון אומר עשירה ממשכנין אותה, ענייה אין ממשכנין אותה, שאתה חייב להחזיר לה ואתה משיאה שם רע בשכנותיה.

התורה אומרת: "לא תטה משפט גר יתום ולא תחבול בגד אלמנה" (דברים כד, יז). ר' שמעון דורש טעמא דקרא, ואומר שהסיבה שהתורה מדברת דווקא על בגד, היא בוודאי משום שכוונתה לאלמנה ענייה, שצריך להחזיר לה את כסותה בכל ערב (שמות כב, כד-כו), והדבר עלול לגרום לרינון. ר' יהודה אינו מקבל זאת: מי יימר שזהו הטעם, אולי הציווי הוא כללי יותר, דהיינו שהתורה רוצה שנתייחס ברגישות יתר לאלמנה באשר היא אלמנה, ולא נדרוש ממנה משכון כלשהו כאשר מלויים לה כסף. הרעיון של המצוה לדעת ר' יהודה הוא: לא להכביד על אלמנה על ידי נטילת משכון. ר' שמעון, לשיטתו לדרוש אחר טעמם של פרטים, שואל מדוע נאמר דווקא בגד, ואין הוא מסתפק בסברה שזוהי דוגמא בעלמא, אלא הוא מגיע מזה למסקנה אחרת באשר לרעיון המצוה, ואף גוזר ממנו נפקא מינה הלכתית. שתי הדוגמאות הבאות הן בעלות אופי אחר מאשר הדוגמאות הקודמות: הן אינן עוסקות בדרישת טעמם של פרטים במצוות, אלא ביחס אל מקרים שבהם התורה עצמה מפרשת את טעם המצוה.

כתוב בתורה בפרשת המלך: "לא ירבה לו נשים ולא יסור לבבו" (דברים יז, יז). המשנה בסנהדרין כא ע"א מביאה בעניין זה מחלוקת תנאים: ת"ק סובר שהאיסור הוא להרבות נשים כלשהן. ר' יהודה סובר "מרבה הוא לו ובלבד שלא יהו מסירות את לבו", כלומר: מותר לו להרבות נשים צדקניות. ור' שמעון אומר: "אפילו אחת ומסירה את לבו הרי זה לא ישאנה, אם כן למה נאמר לא ירבה לו נשים, אפילו כאביגיל", כלומר: ר' שמעון מוסיף על ת"ק איסור לשאת אפילו אשה אחת שאינה כשרה. הגמ' מקשה על כך: הלא בעלמא ר' יהודה הוא שאינו דורש טעמא דקרא, וכאן הוא דורש ואומר שדווקא נשים המסירות את לבו אסור לו להרבות, אבל צדקניות מותר; ובעלמא ר' שמעון דורש טעמא דקרא, וכאן הוא אומר שלא רק נשים המסירות אסור להרבות. מתרצת הגמ' שר' שמעון, הדורש

תמיד טעמא דקרא ומסיק ממנו מסקנות להלכה, סובר שהתורה לא הייתה צריכה לכתוב את הטעם "ולא יסור", כי היינו יודעים מעצמנו שהרביית נשים, אפילו צדקניות, מסירה את לבו של המלך מתפקידו, כי יצטרך לרצות את נשיו הרבות, והתורה טורחת לומר "ולא יסור" בשביל להוסיף איסור לקחת אפילו אישה אחת שאינה כשרה ועלולה להסיר את לבו מאחרי ה' (כלומר: יש שתי משמעויות להסרת הלב, והמשמעות השנייה הזאת היא כמו בכתוב "ומן ה' יסור לבו", ירמיהו יז, ה). ואילו ר' יהודה, שבעלמא אינו דורש טעמא דקרא, אומר שאם התורה כתבה טעם כוונתה ללמד שאין האיסור כמשמעו, להרבות אילו נשים שהן, אלא כוונתה לצמצם את האיסור רק לנשים העלולות להסיר את לבו מאחרי ה' (כמשמעות השנייה של הסרה). את טעמו של ת"ק אין הגמ' מפרשת, אבל נראה שהוא סובר שכאשר התורה כותבת טעם אין צורך לומר שהיא באה לחדש איזו הלכה, אלא כוונתה באמירת הטעם לחנך וללמד מוסר או אמונה, וממילא האיסור נשאר כמשמעו על הרביית נשים כלשהן (ומן הטעם של המשמעות הראשונה של הסרה).

מכאן לסוגיה אחרת העוסקת בהסרה. בקידושין סח ע"ב דנה הגמ' בעניין ולד מישראל ונכרית או מנכרית וישראל:

נכרית מנלן (פי': שולדה כמותה), אמר קרא לא תחתן בם, אשכחנא דלא תפסי בה קידושי, ולדה כמותה מנלן, אמר ר' יוחנן משום ר' שמעון בן יוחי דאמר קרא כי יסיר את בנך מאחרי, בנך הבא מישראלית קרוי בנך ואין בנך הבא מן העובדת כוכבים קרוי בנך אלא בנה, אמר רבינא ש"מ בן בתך הבא מן העכו"ם קרוי בנך... ההוא בשבעה גויים כתיב, שאר אומות מנלן, אמר קרא כי יסיר את בנך לרבות כל המסירים, הניחא לר' שמעון דדריש טעמא דקרא (רש"י: והכי נמי דריש טעמא דחיתון משום כי יסיר, ולא איצטרך קרא לפרושי טעמא, ואיתר ליה כי יסיר לרבות שאר אומות), אלא לרבנן מאי טעמא, אמר קרא ואחר כן תבוא אליה ובעלתה וגו', מכלל דמעיקרא לא תפסי בה קידושין, אשכחן דלא תפסי בה קידושין, ולדה כמותה מנלן, אמר קרא כי תהיין לאיש וילדו לו, כל היכא דקרינן ביה כי תהיין קרינן ביה וילדו לו, וכל היכא דלא קרינן ביה כי תהיין לא קרינן ביה וילדו לו.

ר' שמעון אומר שהטעם "כי יסיר את בנך מאחרי" מיותר, כי גם אם התורה לא הייתה אומרת אותו, היינו יודעים מסברה שהאיסור להתחתן עם שבעת העממים הוא כדי שלא יסירו אותנו או את צאצאינו מאחרי ה'. לפיכך הוא לומד מהיתור "כי יסיר" שלא דווקא בשבעת עממים האדוקים בע"ז הכתוב מדבר (ע' רש"י ד"ה דדריש), אלא בכל המסירים, דהיינו בכל הגויים. את הלימוד שבנך הבא מן העובדת כוכבים אינו קרוי בנך אלא בנה הוא לומד בדרך אגב מהלשון "את בנך",

אבל עיקר המשפט "כי יסיר" וכו' נאמר לרבות כל המסירים. ואילו רבנן סוברים כדעת ת"ק בסנהדרין הנ"ל, שכאשר התורה נותנת טעם למצוה אין צורך לחפש בו חידוש הלכתי, אלא הוא נאמר לצורך חינוכי ואמוני, וממילא המצוה נשאת כפשוטה רק על שבעת עממים, ואין מכאן מקור לכך שבן נכרית שאינה משבעת עממים נחשב כבנה.²

2. דומה שבזאת סקרנו את כל המחלוקות בש"ס בין ר' שמעון לרבנן, במקרים שיש בהם נפ"מ להלכה. יש עוד מקומות נוספים שבהם ר' שמעון דורש טעמא דקרא, כגון בשבת כג, א; גיטין מט, ב ועוד, אך אין בהם מחלוקת כי אין מהטעם נפ"מ להלכה, ע' בתוס' גיטין שם ד"ה ורבי ובמהר"ם שם. ובאשר למה שכתבו התוס' בגיטין על הנדון שם – יש להבין שר' שמעון לא למד את הדין מהטעם, אלא סבר כר' עקיבא שאמר "מיטב שדהו ישלם דהאיך דקא משלם" (שם מט, א), והוא נותן לזה טעם שאין ממנו נפ"מ נוספת.