

אוניברסיטת בר אילן

לדרכו של הרמב"ם בהצגת מדרשי הלכה ב'משנה תורה'

איתי אליצור

עבודה זו מוגשת כחלק מהדרישות לשם קבלת תואר מוסמך

במחלקה לתלמוד של אוניברסיטת בר-אילן

טבת תשע"ב

רמת גן

עבודה זו נעשתה בהדרכתו של ד"ר חיים בורגנסקי מהמחלקה לתלמוד באוניברסיטת בר אילן

תוכן העניינים

א.....		תקציר
1.....		מבוא
2.....	הרקע למחקר	.א
9.....	מטרות המחקר	.ב
9.....	שיטת המחקר	.ג
11.....	מבנה המחקר	.ד
12.....	אילוצים שהביאו את הרמב"ם לחרוג משיטתו	.ה
16.....	דרכי דרישה שהרמב"ם הביא במלואן	פרק א.
16.....	דרישת הלכה ממשמעותו הפשוטה של הפסוק	.א
24.....	מסקנות שאפשר להסיק מן הכתובים	.ב
27.....	לימוד מן הכלל	.ג
30.....	מקרה פרטי של כלל האמור בתורה	.ד
36.....	בניין אב	.ה
40.....	דבר שהיה בכלל	.ו
41.....	דרשות המפרשות את הפסוקים	.ז
42.....	לימוד לפי דרכנו	.ח
44.....	לימוד ממעשה שהיה	.ט
45.....	קל וחומר	.י
47.....	דרשות משינוי לשון הכתוב	.יא
48.....	הלכות שנלמדו מקריאה דווקנית בלשון הכתובים	.יב
52.....	עמידה על התנאים המדויקים הנזכרים בפסוק	.יג
54.....	היקש	.יד
57.....	דרשות המוציאות דבר מהקשרו	.טו
60.....	דרשות נוספות	.טז
65.....	דרשות שהרמב"ם הביא בהשמטת דרך הלימוד של הגמרא	פרק ב.
65.....	שינוי הקריאה בפסוק	.א
68.....	לימוד מכללים ופרטים	.ב
71.....	גזרה שוה	.ג
74.....	מקרים נוספים שבהם הביא הרמב"ם את הדרשה בלי דרך הלימוד	.ד

77.....	מקומות שבהם הרמב"ם הביא דרשה חלופית	פרק ג.
85.....	דרשות שהרמב"ם הביא מפי השמועה ומפי הקבלה	פרק ד.
89.....	דרכי דרישה שהרמב"ם לא הביא	פרק ה.
89.....	גזרה שוה	א.
95.....	גזרה שוה שהיא ביאור מלה	ב.
96.....	גמטריה	ג.
96.....	הסבת ייתור לדין אחר	ד.
100.....	ספירת הזכרות	ה.
104.....	מיעוט רבים שנים	ו.
105.....	שינוי הקריאה בפסוק	ז.
105.....	נתינת השלכה הלכתית לכל חלק בפסוק	ח.
109.....	סמיכות	ט.
110.....	היקש	י.
112.....	ריבוי	יא.
115.....	מיעוט	יב.
115.....	דרשת המלה דבר	יג.
116.....	דרשות המבוססות על הוצאת מלה מהקשרה	יד.
120.....	דרשות נוספות	טו.
126.....	דרך דרישה שהרמב"ם לעתים מביא ולעתים לא	פרק ו.
126.....	דיוק	א.
138.....		סיכום
144.....		ביבליוגרפיה

תקציר

מבוא

שאלת היחס והקשר בין ההלכה ובין הפסוקים בתורה שמהם היא נדרשת, העסיקה רבות את חכמינו. מלבד קבצי מדרשי ההלכה, עסקו גם התלמודים בשאלה זו. התנאים, האמוראים, וגם חכמים מאוחרים יותר, רואים בדרשות התורה את מקורותיהן של ההלכות השונות.

בין הראשונים התייחד הרמב"ם בחשיבות הרבה שראה בביסוס ההלכה על פסוקי התורה. בחיבוריו, הן בפירוש המשניות, הן בספר המצוות והן במשנה תורה, הוא מבסס את דבריו על מקורותיהם בפסוקי התורה, ומבאר מניין נלמדו המצוות וההלכות.

הרמב"ם, שפוסק בדרך כלל על פי התלמוד הבבלי, נראה כחורג ממנהגו זה פעמים רבות כאשר אין עיסוקו בפסיקת ההלכה אלא בהצגת מקורותיה. כאן יש לרמב"ם דרך משלו. לא תמיד הוא מביא מקור מהתורה, וגם כאשר הוא מביא – לא תמיד זהו המקור המופיע בתלמוד. לפעמים הוא מביא מקור ממדרש אחר, ולפעמים נראה מדרש הכתב כחידושו שלו. גם כאשר הרמב"ם מביא דרשה המופיעה בתלמוד, לפעמים הוא משנה את פניה ומציג אותה בצורה אחרת. מחקר זה בא לגלות מה הם הכללים המנחים את הרמב"ם בעת כתיבת הלכה במשנה תורה, בבואו להחליט האם להביא, להשמיט, או לשנות את הדרשה המופיעה בתלמוד כמקור להלכה.

פרשנים וחוקרים שונים העלו סברות שונות בשאלה זו אגב עיסוקם בשאלות אחרות. רבים כתבו שהרמב"ם מעדיף את הדרשה המסתברת יותר או הקרובה יותר לפשט. ואולם, בשום מקום לא נעשה מחקר שיטתי של שאלתנו על מסד נתונים רחב, ובשום מקום לא הוגדרו באופן בהיר ומדיד ההבחנות העמומות של מסתבר יותר או קרוב יותר לפשט. יתר על כן, מצאנו דוגמאות רבות של מדרשים רחוקים מן הפשט שהרמב"ם הביא ומדרשים קרובים לפשט שהוא לא הביא.

שיטת המחקר

מחקרנו התבסס על בדיקה שיטתית של כל הדרשות המופיעות בשלוש מסכתות עשירות בדרשות, סנהדרין-מכות-שבועות. לגבי אלו מתוכן המובאות בתלמוד כמקור לדינים שהרמב"ם פסק להלכה, בדקנו האם הוא בחר

להביאן, להשמיטן, לשנותן, או להביא אחרות במקומן. הדרשות הנחקרות, כ-500 במספר, מוינו וסודרו לפי תבניות שונות של מדרש, כאשר המטרה הייתה לגלות ולנסח את הכללים שעמדו לנגד עיני הרמב"ם בשאלה על אלו דרשות לבסס את הלכותיו.

הטענה העיקרית

מימצאי המחקר מאששים במידה רבה מאוד של מובהקות את הטענה הבאה: בהתייחסו למדרשי הלכה, הרמב"ם לא פועל על פי ההבחנה של קרוב או רחוק מן הפשט. הרמב"ם מכיר בכך שהמדרש איננו פרשנות לפשט, אלא דרך ליצור יצירה הלכתית חדשה שאיננה בפסוק באמצעות חומרים שישנם בפסוק. טענתנו היא שאבן הבוחן של הרמב"ם היא סוג החומרים בפסוק שבהם עושה המדרש שימוש. הרמב"ם יקבל מדרש המבוסס על משמעות הפסוק, על המסומן, וידחה מדרש המתבסס על צורת הפסוק, המסומן.

דרשות שהרמב"ם מקבל ומבסס עליהן את ההלכה

פרק זה סוקר את הדרשות שהרמב"ם קיבל כבסיס להלכותיו. הוא מגדיר את מאפייניהם של 15 סוגים של מדרשי הלכה שהרמב"ם הביא. ביניהן בניין אב, לימוד מן הכלל, לימוד לפי דרכנו, דבר שהיה בכלל ועוד. הפרק מנסח את המשותף להן, ודן בשאלה מדוע הרמב"ם בחר להביא דרשות אלו, ומה ניתן ללמוד מכאן על דרכו של הרמב"ם בהבאת מדרשי הלכה.

מצאנו שהמשותף לדרשות הללו היא העובדה שמה שמשמש להן חומר יצירה בפסוק הוא משמעות המשפט או המלה, ולא צורת המשפט או המלה. כמו כן הוא מביא דרשות המרחיבות תוכן הכתובים בדרכים של דימוי דבר לדבר. אלה הן דרשות הדורשות את תוכן הכתובים. כיון שכך, מביא הרמב"ם גם דרשות המעמיקות בלימוד הפשט ומסיקות ממנו מסקנות בדרך ההכרח. או מפתחות רעיון המובע בכתוב ומסיקות ממנו מסקנות הלכתיות. מצאנו שהרמב"ם מקבל גם דרשות הבנויות על ענייני לשון, כל עוד הלשון היא אמצעי לגילוי המשמעות של הכתוב. לכן הרמב"ם מביא דרשות המבוססות על קריאה דוקנית בלשון הכתוב או על עמידה על התנאים המדוייקים שזכרו בכתוב.

לעומת זאת, מעטות והריגות הן הדוגמאות שבהן הרמב"ם התבסס על גזרה שוה או על היקש, כלומר: לימוד הלכה מכך שהתורה סמכה שני נושאים זה לזה. הרמב"ם קיבל לימוד מהיקש רק במקומות שבהם הכתוב משווה בפירוש שני נושאים זה לזה.

דרשות שהרמב"ם הביא בשינוי

פרק זה מנתח דרשות שהרמב"ם מביא בהלכותיו אך בהשמטת הטכניקה הדרשנית של המדרש המקורי. הפרק בודק את המשותף לדרשות אלו, ושואל מדוע בחר הרמב"ם שלא להביאן כנוסחתן שבתלמוד.

נמצא שכאשר הגמרא מביאה דרשה שנראית כמבוססת על המסמן ולא על המסומן, הרמב"ם לעיתים לא ידחה אותה אלא יביא דרך אחרת ללימוד אותה הלכה מאותו פסוק. ברוב המקרים זו תהיה דרך פשוטת יותר הקושרת את ההלכה למקורה בפסוק תוך התבססות על התוכן שבפסוק. כך נוהג הרמב"ם במקרים רבים שבהם הגמרא מבססת לימוד הלכה על 'אל תקרי', שהיא טכניקה דרשנית מובהקת של שימוש במסמן. באופן דומה נוהג הרמב"ם גם בדרשות המבוססות על כלל ופרט או פרט וכלל, ובמקרים מסויימים של גזרה שוה. הוא מביא את הפסוק ולומד ממנו את ההלכה, אך ללא התבנית המדרשית.

מקרים שבהם הרמב"ם הביא דרשה חלופית

ב-14 מקרים שבהם המדרש שבבבלי למד הלכה בדרך שאין דרכו של הרמב"ם להביא, אבל הרמב"ם מצא מקור חלופי, הוא לא היסס להביא את המדרש האחר ולא את המקור שבסוגיה ממנה נלקחה ההלכה. וזאת גם אם המדרש החלופי נמצא במקום אחר בתלמוד ובעניין אחר, וגם אם נמצא בקבצים תנאיים אחרים. בחלק קטן מהמקרים (5) הרמב"ם נראה כמחדש מדרש הלכה משלו.

דרשות שהרמב"ם הביא מפי השמועה

יש מספר דרשות שאינן עומדות בקריטריונים של הרמב"ם, ובכל זאת הובאו תחת הכותרת מפי השמועה או מפי הקבלה. בכך אומר הרמב"ם לדעתנו: אי אפשר לבסס את ההלכה שלפנינו על המדרש הבא איתה בתלמוד, אבל מסורת בידינו מדורי דורות לדרוש מדרש זה בכל זאת. למעשה, אומר הרמב"ם, מדרש זה איננו אלא אסמכתא והמקור האמיתי להלכה הוא המסורת.

דרשות שהרמב"ם לא הביא

פרק זה סוקר את הדרשות (למעלה מ-200 מספרן) שהרמב"ם בחר שלא להביא, גם כאשר פסק להלכה את ההלכה הנדרשת מהן. המכנה המשותף להן הוא היותן מדרשי הלכה היוצרים את ההלכה מתוך צורת המלה או המשפט (המסמן) ולא מתוך משמעות המלה או המשפט (המסומן).

בראש הרשימה יש לציין דרשות המבוססות על גימטריה, הדוגמה המובהקת ביותר ללימוד מצורתה של מלה במנותק לגמרי ממשמעותה. כמו כן הרמב"ם כמעט לעולם לא יביא מדרש של גזרה שווה, ואיננו מביא דרשות הלומדות הלכה מן העובדה האקראית ששני נושאים נסמכו זה לזה בתורה, או הלכות הלומדות הלכה כלשהי ממספר הפעמים שבהם נזכר עניין כלשהו בתורה. הרמב"ם לא הביא הלכות הנלמדות מהסבת ייתור לדין אחר. כלומר: "אם אינו עניין ל... תנהו עניין ל...", גם זוהי צורת דרשה הלומדת הלכה ממלה האמורה בתורה, במנותק מן התוכן המסומן באותה מלה. כך נוהג הרמב"ם גם בהלכות שנלמדות מתבנית דרשנית המפרקת את הפסוק למילותיו ולומדת מכל מלה הלכה באופן הנראה שרירותי.

ניתן לומר שהרמב"ם מבסס את הלכותיו על הפסוקים ולא על המדרשים. המדרשים אינם אלא כלי ללמוד באמצעותו את הפסוקים. הוא מסרב לראות את הדרשה כאילו היא חלק אינטגרלי מהפסוק. הוא רואה את הפסוק עצמו. לכן, כאשר הגמרא לומדת מכל מלה בפסוק הלכה אקראית, הרמב"ם עדיין רואה לנגד עיניו את המלים הכתובות בפסוק בפירושו.

מאידך, חריגות מאוד הן הדרשות המבוססות על פרשנות הפשט או על בניין אב וכיוצא באלה, שהרמב"ם התעלם מהן ולא הביאן.

מידה שהרמב"ם לפעמים מביא ולפעמים לא

טכניקת הדיוק היא מידה שמדרש ההלכה משתמש בה לעיתים קרובות. מן המדרשים האלה הרמב"ם מביא את חלקם ומשמיט את חלקם. לגבי הדיוק בדקנו כל מקרה לגופו, על פי המבחן של נשען על משמעות המלה או נשען על צורתה.

המחקר הקיים עד היום קבע שהרמב"ם הביא דרשות הקרובות יותר לפשט, אך לא הגדיר במה מאופיינת הדרשה הקרובה לפשט. אנו, במחקר זה, ביקשנו לומר שהרמב"ם הביא דרשות הבנויות על המסומן ולא על המסמן. מצאנו שהדרשות שהרמב"ם מביא אינן סוג של פרשנות הכתוב. פעמים רבות הן חורגות הרחק מאוד מפירוש הפסוק, וגם להיפך: פעמים מדרשים שנראים כמפרשים את הפסוקים, נדחים על ידי הרמב"ם. הוא לא יביא דרשות המבוססות באופן טכני ופורמלי על המסמן במנותק מהמסומן. אבל מביא באופן כמעט עיקבי את כל הדרשות המבוססות על משמעות הפסוקים, גם אם הן הרחיקו לכת. הרמב"ם גם לא יביא דרשה הבנויה על מדרש שקדם לה. שהרי המדרש לשיטת הרמב"ם אינו באור של הפסוק ולכן אי אפשר לראות אותו כאילו נכתב בפסוק ולדרוש על גביו מדרש נוסף.

מבוא

שאלת היחס והקשר בין ההלכה ובין הפסוקים בתורה שמהם היא נדרשת, העסיקה רבות את חכמינו. מלבד קבצי מדרשי ההלכה, עסקו גם התלמודים בשאלה זו. התנאים, האמוראים, וגם חכמים מאוחרים יותר, רואים בדרשות התורה את מקורותיהן של ההלכות השונות.

בין הראשונים התייחד הרמב"ם בחשיבות הרבה שראה בביסוס ההלכה על פסוקי התורה. בחיבוריו, הן בפירוש המשניות, הן בספר המצוות והן במשנה תורה, הוא מבסס את דבריו על מקורותיהם בפסוקי התורה, ומבאר מניין נלמדו המצוות וההלכות.¹

הרמב"ם, שפוסק בדרך כלל על פי התלמוד הבבלי, נראה כחורג ממנהגו זה פעמים רבות כאשר אין עיסוקו בפסיקת ההלכה אלא בהצגת מקורותיה. כאן יש לרמב"ם דרך משלו. לא תמיד הוא מביא מקור מהתורה, וגם כאשר הוא מביא – לא תמיד זהו המקור המופיע בתלמוד. לפעמים הוא מביא מקור ממדרש אחר, ולפעמים נראה מדרש הכתב כחידושו שלו. גם כאשר הוא מביא דרשה המופיעה בתלמוד, לפעמים הרמב"ם משנה את פניה ומציג אותה בצורה אחרת.

זה מזמן הכירו מפרשי הרמב"ם בעובדה זו, וגישות שונות קיימות בדבר,² אך לפי כולן עולה שהרמב"ם העדיף לא פעם דרשות חלופיות לאלה שבתלמוד – בין שמצאן במקורות חז"ל ובין שהעלן מדעתו. ברם, דרכו בברירת המדרשים עדיין לא נתבהרה על יסוד שיטתי: מה היו שיקוליו בהשמטת דרשות או בהחלפתן? מחקר זה מיועד לספק מסד נתונים מדגמי משלוש מסכתות תלמודיות, שבו ייעשה מעקב שיטתי אחר דרכו של הרמב"ם בהבאת מדרשי התלמוד.

מתוך מסד הנתונים שייבנה, ננסה לברר האם הייתה שיטתיות בדרכו של הרמב"ם לברור בין הדרשות, אלו סוגי דרשות קיבל, ואלו סוגים לא קיבל. מתוך כך ננסה לעמוד על השאלה האם היתה לרמב"ם צורת קריאה מיוחדת משלו במקרא ובמדרשים, והאם היתה לו הבנה משלו בשאלה האם ומתי הדרשה אכן מלמדת את ההלכה.

¹ ראה יעקב נחום אפשטיין, **מחקרים בספרות התלמוד ובלשונות שמיות**, ב, ירושלים תשמ"ח, עמ' 180, שכתב שהרמב"ם "מתייחד בין הראשונים גם בזה ש'החזיר' תורה ל'סיני', הבליט תמיד, בין בפירוש המשניות ובין במשנה תורה, ואין צריך לומר בספר המצוות – את יחסה של ההלכה לכתוב". האריך בכך משה הלברטל, "ספר המצוות לרמב"ם והארכיטקטורה של ההלכה", תרביץ נט ג-ד, (תש"ן) עמ' 457, ובאר שלרמב"ם יש מגמה לבסס את כל ההלכות בספרו על שלד מוצק, שהוא המצוות שנאמרו בפירוש בתורה ואין בהן מחלוקת. פסוקי התורה הם השלד הבסיסי לכל המשנה תורה, יתר ההלכות הן פרטיהן ודקדוקיהן. וראה גם אייזיק הירש וייס, "לתולדות הרמב"ם", בית תלמוד, א (תרמ"א), עמ' 225, שאומר "ראש מקוריו שהשתמש בהם היה מקור כל מקורות התורה שבעל פה שהיא התורה הכתובה".

א. הרקע למחקר

חכמים רבים שהתייחסו לענייננו כתבו שהרמב"ם מעדיף את הדרשה המסתברת יותר, ולא דווקא את הדרשה שבגמרא. כך כתבו נושאי כלי הרמב"ם: מהר"י קורקוס,³ בעל כסף משנה,⁴ בעל לחם משנה.⁵ וסיכם את דבריהם בעל יד מלאכי:⁶ "דרכו של הרמב"ם ליקח הדרשה היותר פשוטה אף ע"ג דאדתחיה בגמרא ולפעמים מביא פסוק שלא נזכר בגמרא כלל מאחר שהוא מבואר יותר..."⁷

חוקרים שונים הסכימו לדעה זו.⁸ אך היו גם שהציעו הסברים אחרים. רב"ז בנדיקט⁹ מנסה בכל מקום להראות שלדברי הרמב"ם יש שרשים בגמרא, ורמ"מ כשר¹⁰ מבקש להראות שהרמב"ם לא המציא את המדרשים מעצמו אלא לקחם מקובצי מדרשים שונים.¹¹ ועדיין צריך לשאול למה במקומות האלה העדיף הרמב"ם את קובצי המדרשים השונים על הלימוד של הבבלי.

בלידשטיין¹² עמד על כך שהרמב"ם, כיון שהיתה לו קריאה מיוחדת ומקורית הן בפסוקי המקרא והן בתלמוד, בחר לפעמים את מקורותיו ואת הגרסאות שעליהן התבסס, מתוך אותה פרספקטיבה. לכן הוא התבסס לפעמים על הפסוקים שנראו לו כמקור הנוח יותר והישר יותר, גם אם לא הוא המקור שעליו מתבססת הסוגיא.¹³

פרשנים רבים נגעו בנושא שלנו אגב עיסוקם בשאלה אחרת: התמודדות עם דברי הרמב"ם בשרש השני למנין המצוות, שמהם משתמע כי לדעתו הלכות שנלמדו ממידות שהתורה נדרשת בהן הן הלכות מדרבנן. עם השאלה הזאת התמודדו גדולי עולם, מפני שזו אמירה מרחיקת לכת מבחינה הלכתית והשקפתית, מה גם שהרמב"ם עצמו הביא

² כמפורט להלן בפרק "הרקע למחקר". עמ' 2.

³ תרומות ז ח, מעשר שני י ד.

⁴ ערכין ו א, פסולי המוקדשין ב ב.

⁵ ע"ז ד ד, חמץ א ב, אישות ג יא, ערכין ו א, מעה"ק יח טז, יט ט, פסולי המוקדשין ב ב, ק"פ ט ז ועוד.

⁶ כלי הרמב"ם ד.

⁷ שלמה קסירר ושלמה גליקסברג, **מסיני ללשכת הגזית**, בר אילן תשס"ח, עמ' 67 והלאה, עמדו על ההגיון ועל הפילוסופיה המנחה את הרמב"ם בכך שסמך דווקא על דרשות שנראות כפרשנות לכתובים ומגלות על מה שנמצא בתוך הכתובים, ולא על דרשות המרחיבות את האמור בכתובים ולומדות מהמקרא דברים שאינם בו. גם הם לא קבעו כללים ברורים המגדירים כיצד נבחין בין פרשנות לבין הרחבה.

⁸ ראה למשל אייזיק הירש וייס, (לעיל הערה 1), עמ' 231; וכן דוד סייקס, "סטיותיו של הרמב"ם ממקורותיו בהלכה", דיני ישראל, יג-יד (תשמ"ו-תשמ"ח), עמ' קטו-קכב, ועוד.

⁹ בנימין זאב בנדיקט, **אסופת מאמרים**, ירושלים תשנ"ד, עמ' קעג-קפו, וראה גם הנ"ל, **הרמב"ם - ללא סטייה מן התלמוד**, ירושלים תשמ"ה, עמ' נא ואילך.

¹⁰ מנחם כשר, **הרמב"ם והמכילתא דרשב"י**, ירושלים תשמ"מ, עמ' כז-כח.

¹¹ ראה כבר יוסף דובר סולוביצ'יק, **שו"ת בית הלוי**, א, מג (צוין בידי יצחק טברסקי, **מבוא למשנה תורה לרמב"ם**, ירושלים תשנ"א, עמ' 42 הערה 76).

¹² Blidstein, Gerald Jacob. "Where do we stand in the study of Maimonidean Halakhah?", In: Studies in Maimonides, (1990) 1-30, עמ' 7, וראה במיוחד בסוף הערה 16.

הלכות רבות שנלמדו ממדרשים וסמך עליהן כעל הלכות דאורייתא. רוב מפרשי הרמב"ם התמודדו עם הבעיה בדרך של מתן תשובה, חיובית או שלילית, לשאלה האם אכן כוונת הרמב"ם שכל מה שנלמד מדרשה הוא מדרבנן. וכך הלכו רוב מפרשי הרמב"ם בשתי דרכים. לפי הדרך האחת כוונת הרמב"ם כמשתמע מפשוטות לשונו, שהדינים הנלמדים מהמידות שהתורה נדרשת בהן הם דרבנן, ולפי הדרך השנייה יש לפרש את דבריו אחרת וגם דינים אלה מהתורה הם. מפרשים אלה, בין אם השיבו על השאלה בחיוב ובין אם השיבו בשלילה, אינם תורמים תרומה גדולה לעניין השאלה שאנו חוקרים.¹⁴ הפרשנים החשובים לענייננו הם אלה המבארים את כוונת הרמב"ם בשרש השני באמצעות הבחנה בין סוגים שונים של מדרשי הלכה, שחלקם נחשבים בעיני הרמב"ם למדרשים מן התורה וחלקם לאסמכתאות. כך נהג ר' יצחק ליאון אבן צור בספרו מגלת אסתר.¹⁵ ראשית קבע שכל הלכה שנלמדה ממידות שהתורה נדרשת בהן, יש לה תוקף של תורה לפי הרמב"ם, והרמב"ם לא אמר שהיא דרבנן אלא לענין מנייתה במניין המצוות. אבל אחר כך מביא המחבר מצוות שונות שהרמב"ם מנה בתוך התרי"ג למרות שהן נראות כמצוות שנלמדות ממדרשים. על מצוות אלה אומר בעל מגלת אסתר, שכל הדרשות המשמשות להן מקור הן פשוטו של מקרא.¹⁶ אבל הוא אינו קובע כללים והגדרות לדרשה שהיא פשוטו של מקרא, אלא מתמודד באופן מקומי עם כל מצוה שהרמב"ם מנה בספר המצוות ונראית כמיוסדת על דרשה, ומבאר מדוע היא נובעת מפשוטו של פסוק. מדבריו עולות כמה דרכי הסבר: כאשר יש פסוק בתורה שבוודאי מצווה ציווי כלשהו אלא שהוא זקוק לביאור, או כאשר יש הלכה שנלמדת מכלל הפרשה אף על פי שלא נאמרה בפירוש, או כאשר יש על לשון הכתוב קושיה שאי אפשר לתרץ אותה אלא על ידי דרשה,¹⁷ כל אלה מלמדים, לדברי בעל מגלת אסתר, שהדרשה המדוברת איננה מדרש אלא פשט. גם ר"א

¹³ ראה גם טברסקי (לעיל הערה 11). בעיקר בעמ' 112 והלאה, שם הוא מאריך להראות כיצד עושה הרמב"ם שימוש בפסוקי המקרא ובפרשנותם כדי להוכיח את דבריו, גם אם לא מצאנו שמוש קדום כזה באותם פסוקים.

¹⁴ כמובן שאין אנו יכולים להתעלם מהם לגמרי במסגרת המחקר. כי אם יעלה מדברינו שהרמב"ם העדיף מדרשים שנתן להם תוקף של תורה על פני מדרשים שלא נתן להם תוקף של תורה, הרינו סותרים הן את דברי אלה שראו בכל המדרשים דין תורה והן את דברי אלה שראו בכל המדרשים דין דרבנן. אבל לענין מציאת פתרון לשאלה הנחקרת, הפרשנים הכוללים האלה אינם מקדמים אותנו.

¹⁵ אבן צור יצחק ליאון, **מגלת אסתר** על ספר המצוות של הרמב"ם, מהדורת פרנקל. שרש ב.

¹⁶ הגדרתו המדויקת של המושג פשט היא נושא שעסקו בו והאריכו בו חוקרים רבים. ראה למשל D. Halivni, *Peshat and Derash: Plain and Applied Meaning in Rabbinic Exegesis*, Oxford 1991. וראה בדברי אבי שגיא, "בין פשט לדרש", תרביץ סא (ג-ד), עמ' 583, שכתב דברי בקורת על הלבני. וראה גם מ.צ. סגל, **פרשנות המקרא**, ירושלים תשי"ב, עמ' ב; שלום רוזנברג, "בין פשט לדרש", דעות לו תשכ"ט, עמ' 91-98; אשר וייזר, "פשט ודרש", **ספר ד"ר ברוך בן יהודה**, (ב"צ לוריא – עורך), עמ' 344; שרה קמין, **רש"י: פשוטו של מקרא ומדרשו של מקרא**, ירושלים תשמ"ו. עמ' 21-11; משה ארנד, "להבין מה בין 'פשט' ל'דרש' ולהשכיל", תלפיות יא תשנ"ט-תש"ס, בעקר בעמ' 27-30; הנ"ל, "פשט ודרש ובעיית האמת בחינוך", הגות במקרא ה, תל אביב תשמ"ח, עמ' 58; הנ"ל, "לבירור המושג 'פשוטו של מקרא'", **המקרא בראי מפרשיו – ספר זכרון לשרה קמין**, (שרה יפת – עורכת), ירושלים תשנ"ד, עמ' 237-261; הנשקה (להלן הערה 91). וכבר עמד ארנד במאמרו האחרון (עמ' 241) על כך שבתחומים רבים ההבדלים בין החוקרים הם דקים. אין כאן המקום להאריך בנושא זה. בחיבור זה, כל מקום שבו השתמשנו במושג "פשט" או "פשוטו של מקרא", כוונתנו למשמעותן הפשוטה של מלות הפסוק.

¹⁷ לרבות ייתור בפסוקים, שגם בו רואה בעל מגלת אסתר קושיה הזקוקה לביאור, מדוע נוסח הפסוק כך שיש בו מלה שנראית מיותרת. לאור קושיה זו הדרשה מחוייבת.

אליגרי, בעל לב שמח,¹⁸ הלך בדרך דומה,¹⁹ ובאר שיש דרשות שהרמב"ם הזכיר כדיני תורה אף על פי שהן דרשות, מפני שהמתבונן יראה שאפשר לפרש שהן פשט. גם הוא לא קבע כללים ברורים לשאלה מתי אפשר לפרש שהדרשה היא פשט, אך הזכיר כמה דוגמאות למקרים כאלה: במקרה שבו יש ציווי בתורה אלא שהוא עדיין זקוק לפירוש ובאור, ואין אנו יכולים לבארו ללא מדרש, דינו כדין תורה. גם במקום שבו יש אפשרות פשוטה לבאר את הפסוק, אבל הלשון סובלת גם את הבאור של הדרשה – הרי זו פרשנות ולא דרשנות ודינו כדין תורה. גם דרשה שבאה להרחיב דין שנזכר בפסוק ולכלול בו מקרה נוסף, יכולה להחשב כדין תורה.

יתר מפרשי הרמב"ם שהזכרנו לעיל, משתמשים בביטויים פחות פסקניים כמו "קרוב לפשט" או "מסתבר יותר", אך לא בארו לגבי הדרשות שהרמב"ם הביא מדוע הן קרובות לפשט, אלא הסתפקו בקביעה הכללית שהרמב"ם נקט בדרשה הפשוטה יותר.²⁰

ר' בצלאל אשכנזי בתשובותיו²¹ כתב שגזרה שוה, כיון שאין אדם דן אותה מעצמו אלא רק במסורת, יש להלכות הנלמדות ממנה תוקף כשל תורה. אבל ההלכות הנלמדות מיתר המידות, הן דרבנן. וכן כתב ר' אליהו אלפנדרי בספרו סדר אליהו רבה וזוטא.²² והוסיף שמה שבא בהלכה למשה מסיני אף הוא מן התורה. בעל קנאת סופרים²³ דחה את ההבחנה בין גזרה שוה ליתר המידות, והראה שלא קיימת ברמב"ם הבחנה כזאת. אבל עדיין אין בכל אלה כדי להסביר את כל המקומות שבהם חרג הרמב"ם מהמדרש של הגמרא והביא מדרש משלו, או כדי להסביר את כל המקומות שבהם לא חרג הרמב"ם מהמדרש שבתלמוד והביאו.

כמה חוקרים ניסו לעמוד על מאפיינים של דרשות שהרמב"ם מסתמך עליהן או סובר שהן דאורייתא. פיינטוך²⁴ אומר שדרשות שהרמב"ם הביא אינן מבוססות על י"ג מידות שהתורה נדרשת בהן אלא על העיון, ההגיון וההכרח,

¹⁸ אליגרי אברהם, **לב שמח** על ספר המצוות של הרמב"ם, מהדורת פרנקל. שרש ב.

¹⁹ כוונתי כאן שמבחינת הנושא שאנחנו עוסקים בו, ההבדל בין דרשות שהרמב"ם מקבל לבין דרשות שאינו מקבל, הוא דומה לדברי בעל מגלת אסתר. מבחינת ביאורו של השרש השני יש ביניהם הבדל גדול מאד, אך אין זה מענייננו כאן.

²⁰ במקום אחד (תרומות ג ז) מבאר מהר"י קורקוס מדוע שם הלימוד של הרמב"ם פשוט יותר. הרמב"ם למד איסור אכילת תרומה טמאה מ"ואחר יאכל מן הקדשים", מדבר שהוא בקדושתו הוא שיאכל כשיטהר. הרמב"ם לא למד כגמרא שלמדה מ"בשעריך תאכלנו" לזה ולא לאחר. מהר"י קורקוס הסביר שם שהוא יותר מתיישב כי בגופיה דקרא כתוב קדשים. כלומר: הרמב"ם לא לומד מייתור שאין קשר מוכח בינו לבין הדין שרוצים להוציא ממנו, כי זה לימוד מצורת המלה ולא מתוכנה. "מן הקדשים" הוא לימוד מהתוכן.

יוסף זכריה שטרן, **זכר יהוסף על הש"ס**, ורשה תר"כ, מהדורת צלום ניו יורק תשנ"א, שבת ק"ח ע"ב, התייחס למקורו של הרמב"ם לכך שאין נביא רשאי לחדש הלכות, וכתב: "לאו מיתורא אלא מפשיטותא דקרא ידעינן שאסור לחדש".

²¹ בצלאל אשכנזי, **שו"ת ר' בצלאל אשכנזי**, ירושלים תשכ"ח. (מהדורת צלום של דפוס למברג תרס"ד). סימן יח.

²² אליהו אלפנדרי, **סדר אליהו רבה וזוטא**, קושטנדינא תע"ט. שער ב, עמ' ע, עמודה א-ב.

²³ חנניה קויס, **קנאת סופרים** על ספר המצוות של הרמב"ם, מהדורת פרנקל. שרש ב.

²⁴ אברהם אלטר פיינטוך, **פירוש פיקודי ישרים על ספר המצוות לרמב"ם**, ירושלים תש"ס, עמ' לז-לח.

ולכן הן נחשבות כמפורשות בתורה. עוד עולה מהמשך דבריו,²⁵ שלדעתו החקירה שחוקרים חכמים בהבנת דברי התורה, וההלכות שהם מוציאים ממנה, יש להן דיני דאורייתא אם הם פרשנות של התורה, וכך יש לראות דרשות רבות.

גם רבינוביץ,²⁶ הביא כמה דוגמאות שבהן ביסס הרמב"ם את הלכותיו על דרשות שונות מאלה שמובאות בתלמוד ובמדרשים, ומסקנתו היא שהרמב"ם הוסיף את הדרשות האלה על האמורות בתלמוד מתוך הנחה שהקורא יודע את האמור בתלמוד, ודרשה שונה זו שמביא הרמב"ם תוסיף ותתירץ קושיה או חוסר שיש בדרשה שבתלמוד.

פאור²⁷ עומד על כך שגופי ההלכות מקורם תמיד בדברי התורה ובפשוטה, אלא שיש לחכמים סמכות לפרש ע"פ הדרש ולקבוע את ההגדרות ההלכתיות המדוייקות לכל מצוה ומצוה ולכל עניין ועניין.

אברהם²⁸ מבחין בין דרשות המבוססות על אנלוגיה, אנליזה דדוקטיבית של המקרא החושפת את מה שבתוכו והיא דומה לפירוש, לבין אינדוקציה, המוציאה מן המקרא דברים שאינם אמורים בו. אברהם אומר את דבריו לגבי ההבחנה בין דרשות שההלכות הנלמדות מהן נחשבות כדאורייתא ובין דרשות שההלכות הנלמדות מהן נחשבות כדרבנן, אך אפשר שהוא רומז שע"פ דרך זו יעדיף הרמב"ם דרשות מסויימות על פני אחרות.

רביצקי²⁹ מאריך להוכיח שלדעת הרמב"ם כל הדרשות שיש להתבסס עליהן מבוססות על הלוגיקה האריסטוטלית ועל "קיאס" שהוא היקש מדבר לדבר בדרך לוגית.

לסיכום דברי החוקרים אפשר לציין, שרבים ממפרשי הרמב"ם עמדו על כך שהרמב"ם מעדיף לבסס את הלכותיו על דרשות שנראות פשוטות יותר ומוכנות יותר, אך המפרשים לא קבעו אמות מידה והגדרות ברורות לשאלה איזו דרשה היא פשוטה יותר.

לכאורה, מדברי כולם עולה שהרמב"ם מקבל דרשות שהן סוג של פרשנות, ודוחה את הדרשות שנקראות בלשונו 'מדרשים', כאשר כוונתנו לסוגה ספרותית שבה חז"ל קוראים בפסוק מעבר למה שיש בו בהסתמך על רמז או צירוף מילים או מבנה תחבירי שהדרשן מוציא מידי פשוטו.

²⁵ עמ' מא.

²⁶ נחום אליעזר רבינוביץ, "דרכו של הרמב"ם כפוסק וכפרשן", ספר הזכרון להרב יצחק נסים ב', ירושלים תשמ"ה, עמ' קסג-קעג.

²⁷ יוסף פאור, עיונים במשנה תורה לרמב"ם, ירושלים תשל"ח, עמ' 25-32.

²⁸ מיכאל אברהם, "אינדוקציה ואנלוגיה בהלכה", צהר ט"ו תשס"ג, עמ' 27.

²⁹ אבירם רביצקי, "ההיקשים ההלכתיים כהיקשים דיאלקטיים במשנת הרמב"ם", תרביץ עגב טבת-אדר תשס"ד, עמ' 197, וכן הנ"ל, "הרמב"ם ואלפראבי על התפתחות ההלכה", בתוך עיונים חדשים בפילוסופיה של ההלכה, רביצקי ואחרים עורכים, ירושלים תשס"ח.

לדבריהם, הדרש שהרמב"ם מביא, איננו מדרש במובן הזה אלא פירוש של חז"ל לדברי התורה. לכאורה חיזוק לכך אפשר למצוא בדברי הרמב"ם עצמו במורה נבוכים³⁰. כשהוא דן בדרשות מסוג "אל תקרי", הוא מכנה אותן "מליצת השיר", ובכך מנמק מדוע אין הן המקור האמיתי להלכה. הרמב"ם, לכאורה, דוחה לימודים מהפסוק באמצעות מה שאנחנו קוראים מדרש, כלומר שימוש בכלים ספרותיים הבונים בניין שאין בפסוק על גבי בסיס שיש בפסוק.

אלא שאי אפשר לומר שהרמב"ם מביא רק דרשות שהן על דרך הפשט. ראה להלן עמ' 58, שם הבאנו דרשות רבות שאינן על דרך הפשט והרמב"ם מביא אותן. למשל, הרמב"ם מביא את הדרשה הלומדת שהמקלל את ה' נתלה מהמלים "כי קללת אלהים תלוי". דרשה זו אינה פשט ואינה אפילו קרובה לפשט. פשוטו של מקרא שם הוא משפט תנאי דו-שלבי: אם יומת אדם בחטאו, ואם (מסיבה כלשהי) תחליט לתלות אותו על עץ, הרי מוטל עליך להסיר את נבלתו בבוא השמש, כי התלוי הוא תועבת ה' (או ביזוי של צלם אלוהים). נקל להבין מה הניע את המדרש להוציא את המילים "כי קללת אלוהים תלוי" מידי פשוטן. עיקר חסר מן הספר: מדוע האיש נתלה? באיזה מקרה תולים את הענוש מוות? מדרש הלכה אינו יכול להשאיר שאלה כזו פתוחה או מסורה לשרירות ליבו של הדיין. זה אילוץ חיצוני לגמרי, מדרשי ולא פרשני. מדרש ההלכה "נאלץ" לחפש בפסוק רמז כלשהו, ולו רחוק מאוד, כדי לתת תשובה לשאלה הלכתית ולא פרשנית.

התורה אומרת "פֶּן יִדְרֹף גֹּאֵל הַדָּם אַחֲרֵי הַרְצֵחַ פִּי יָחַם לְקַבֹּל וְהַשִּׁיגוּ פִּי יִרְכֶּה הַדָּרֶךְ וְהִפְקֵהוּ נֶפֶשׁ וְלוֹ אֵין מִשְׁפָּט מִן־פִּי לֹא שָׁנָא הוּא לֹא מִתְמוּל שְׁלִשׁוּם". על הפסוק הזה מצאנו מדרש במכות י ע"ב: "אמר רב הונא רוצח שגלה לעיר מקלט ומצאו גואל הדם והרגו פטור קסבר ולו אין משפט מות בגואל הדם הוא דכתיב". זו קריאה מדרשית מובהקת. לקורא את הפסוק בשלמותו ברור שהמילים "ולו אין משפט מות" מתייחסות לרוצח. רב הונא בוודאי לא מתכוון לומר שזה פשט הכתוב. הוא משתמש בטכניקה מדרשית של הוצאת היגד מהקשרו. ובכל זאת הרמב"ם הביא את הדרשה הזאת בהל' רוצח ה ט.

על כורחנו עלינו לומר שהרמב"ם אינו פוסל את כל סוגי הקריאה המדרשית ומבחין בינן לבין פרשנות הפשט, אלא עושה איזושהי הבחנה פנים מדרשית בין מדרש שהוא כ"מליצת השיר" ובין מדרש שאמנם חורג מן הפרשנות אבל שומר על זיקה למשמעות הפסוק.

³⁰ חלק ג פרק מג.

כמעט כל מדרש עושה שימוש במשהו שיש בפסוק כדי להשיב על שאלה שהפסוק אינו עוסק בה. אנו נבקש לטעון שהבסיס העיקרי להבחנה בין דרשה שהרמב"ם מביא לדרשה שאינו מביא, תלוי בשאלה באיזה סוג של בסיס ספרותי שיש בפסוק המדרש עושה שימוש. הרמב"ם יקבל מדרש שעושה שימוש במשמעות של מילה או של היגד (המסומן) ולא יקבל מדרש שעושה שימוש בצליל המילה, בהרכב אותיותיה, במופעה או בערכה הגימטרי (המסומן).³¹

לדוגמה: הגמרא בסנהדרין פט ע"א דורשת: "הכובש את נבואתו והמוותר על דברי נביא ונביא שעבר על דברי עצמו מיתתן בידי שמים דכתיב והיה האיש אשר לא ישמע קרי ביה לא ישמע וקרי ביה לא ישמע אל דברי וכתוב אנכי אדרש מעמו בידי שמים". הרמב"ם הביא הלכה זו בהל' יסודי התורה ט ב-ג: "והעובר על דבריו חייב מיתה בידי שמים שנאמר והיה האיש אשר לא ישמע אל דברי אשר ידבר בשמי אנכי אדרוש מעמו. וכן נביא שעבר על דברי עצמו והכובש נבואתו חייב מיתה בידי שמים ובשלשון נאמר אנכי אדרוש מעמו". הרמב"ם השמיט את דברי המדרש "קרי ביה לא ישמע וקרי ביה לא ישמע" (בכך הוא הוציא את העוקץ מן המדרש, ונשאר בעצם ללא כל מקור לדין הכובש נבואתו) משום שהמדרש הזה מסתמך על העובדה שמאותיותיה של המילה ישמע אפשר להרכיב גם את המילה ישמע. זה שימוש מדרשי במילה (המסומן) ולא במשמעותה (המסומן). לעומת זאת, בדוגמת גואל הדם שהבאנו למעלה, המדרש עוקר את המילים "ולו אין משפט מות" מהקשרן, וקורא אותן כאילו הן עומדות בפני עצמן, אבל עדיין הבסיס לדרשה הוא משמעות המילים ולא האותיות שלהן.

הרמב"ם יוצא מתוך התוכן המסומן בפסוקים, ודוחה דרשות שאינן מבוססות אלא על המילים המסומנות את התוכן, בלי קשר לתוכן המסומן בהן.

וכדרך שאמרנו במילה בודדת כך נאמר במשפט שלם. הרמב"ם יקבל מדרש העושה שימוש במשמעות המשפט, וידחה מדרש העושה שימוש בצורת המשפט.

לדוגמה: בסנהדרין טז ע"ב מצאנו "אין עושין עיר הנדחת בספר מאי טעמא מקרבך אמר רחמנא ולא מן הספר". הפסוק אומר: "יצאו אנשים בני בליעל מקרבך וידיחו את יושבי עירם". במשפט הזה יש למילה "מקרבך" משמעות

³¹ אני עושה כאן שימוש במושג שטבע פרדינן דה סוסיר, קורס **בבלשנות כללית**, (תרגם אבנר להב), תל אביב 2005. בעיקר בעמ' 117-120, ושמונח ביסודה של הבלשנות המודרנית ושל הסטרוקטורליזם. ארשה לעצמי שימוש מעט חופשי במינוח הזה, שכן אצל דה-סוסיר המסמן הוא המילה הנאמרת (מבע קולי), ואנחנו עוסקים במילה הכתובה (מבע גרפי). על כל פנים המסמן הוא מילה ואילו המסומן הוא דימוי העצם המתואר (מסומן) על ידי אותה מילה. לצורך העניין שלנו נוכל גם לוותר על ההבחנה של דה-סוסיר בין דימוי העצם בתודעתנו ובין העצם גופו כפי שהוא במציאות החומרית. לצורכנו די לנו להבחין בין המילה שהיא המסמן ובין משמעותה שהיא המסומן. להמחשת ענייננו הרמב"ם לא יביא מדרש העושה שימוש בעובדה ששולחן דומה לפולחן. הרמב"ם יביא מדרש העושה שימוש בעובדה ששולחן דומה לכסא. הראשון עוסק במילה שולחן (המסומן) והשני עוסק בעצם הקרוי שולחן (המסומן). ההבחנה הזו היא חידוש של

מסויימת. המדרש עושה שימוש בעובדה שלמילה הזו יש גם משמעות אחרת, ולמעשה אומר שמתוך כך שהכתוב בחר להשתמש בה, בכך רמז לנו גם למשמעות האחרת. זו דרשה הבנויה על צורת המשפט (המסמן) ולא על משמעותו (המסומן).

כאשר הבסיס הוא משמעות המלים, אפשר להתקדם הלאה ולהסיק מסקנות על שאלות שהפסוק לא עסק בהן, והרמב"ם יביא דרשות מעין אלה. כמו כן, גם מבין הדרשות הלומדות ממשמעות המלים, יעדיף הרמב"ם את אלה הקרובות יותר לפשט הכתוב.

אמנם, יש להעיר שההבחנה שעשינו איננה רחוקה מן ההבחנה בין 'קרוב לפשט' ובין 'רחוק מהפשט'. כל עוד המדרש נתלה בתוכן הכתובים ובמסומן בהם, גם בדרשה שנראית כמנותקת מהפשט, ניתן לראות קשר סמוי בינה לבין משמעות הכתובים. דרשות מעין אלה יביא הרמב"ם, והדברים יודגמו בהמשך. הרמב"ם לא יביא דרשות הנתלות במסמן במנותק מתוכנו.

יתר על כן, הרמב"ם איננו מביא דרשה המבוססת על טכניקה שבדרך כלל נתלית במסמן, גם במקרים שבהם ניתן להסביר כיצד נלמדה הדרשה, ולהציג קשר בינה לבין משמעות הכתובים. לדוגמה: הרמב"ם איננו מביא גזרות שוות, כי בדרך כלל גזרה שווה מבוססת על דימוי חיצוני של מילה למילה בלי קשר תוכני. כיון שכך, הרמב"ם לא יביא גזרה שווה גם במקום שבו ניתן לבאר אותה ולמצוא קשר סמוי בינה לבין תוכן הכתובים.³² הרמב"ם מכיר את צורת הלימוד הזאת כצורה טכנית, ולכן לא יביא אותה.

לפעמים, כאשר המעטפת המדרשית דקה מאוד, הרמב"ם ישמיט לגמרי את הכלי הטכני שעליו מתבססת הדרשה, וילמד את הדין ישירות מן הפסוקים, כמו שנבאר להלן בפרק ב. דרשות שהרמב"ם הביא בהשמטת דרך הלימוד של הגמרא. הרמב"ם לומד את ההלכה ישירות מהפסוק, ואיננו משתמש בהכרח בכלי שבו השתמש הדרשן. בקצרה: הרמב"ם אינו רואה במדרש ההלכה פירוש לפסוק אלא צינור שמחבר בין הפסוק וההלכה, ולפעמים אפשר לוותר לגמרי על הצינור או להשתמש בצינור אחר.

המאה העשרים, ובוודאי שלא הייתה מוכרת להוגים קדמונים, אבל טענתי היא שהרמב"ם הבחין בה אף אם לא הגדיר אותה כך, והיא שימשה לו אבן בוחן בין מדרש יוצר ובין אסמכתא בעלמא.
³² וראה להלן עמ' 89 והלאה, ובפרט במקרה לגבי אשה ובתה (עמ' 91), שבו הוזכרה גזרה שווה הניתנת לביאור.

ב. מטרת המחקר

מטרת המחקר היא לנסות לקבוע כללים ביחס לסוגי הדרשה שהרמב"ם מסתמך עליהם. נבקש להבחין בין סוגים שונים של דרשות ולאור זאת ננסה לנסח עקרון כללי ביחס לקבילותן של דרשות אצל הרמב"ם. בתוך כך נבקש לברר האם אפשר למצוא מכנה משותף בין סוגי הדרשות שהרמב"ם קיבל וסוגי הדרשות שהרמב"ם לא קיבל, ולברר לפי זה מה היו העקרונות הכלליים שהנחו את הרמב"ם בבחירת הדרשות שהביא. וכן ננסה לבדוק האמנם הדרשות שהרמב"ם הביא יותר פשוטות מאלה שלא הביא, ובמה זה בא לידי ביטוי.

ג. שיטת המחקר

כיון שמספר הדרשות בכל הש"ס הוא גדול ורחב למדי, אטול במחקר זה כמדגם מייצג את הדרשות שזכרו בשלוש מסכתות עשירות בדרשות שבבבלי: סנהדרין, מכות ושבועות. מסכתות אלה מכילות כ-500 הלכות שהגמרא לומדת אותן מן הפסוקים והן נפסקו להלכה ע"י הרמב"ם.³³ אבחן את הדרשות המובאות במסכתות אלה, ואבדוק אלו דרשות הרמב"ם הביא, אלו דרשות הרמב"ם השמיט, ואלו דרשות הרמב"ם הביא בצורה שונה מהצורה שבמקור או שהביא דרשה ממקור אחר.

תיבדק שיטתית דרך הבאתן או השמטתן של הדרשות השונות בידי הרמב"ם: האם הרמב"ם הביא את הדרשה המופיעה בתלמוד כמקור להלכה, אם לא – האם הביא דרשה כלשהי אחרת, ואם כן – מה מקורה. האם אפשר למצוא את מקורה באחד מקבצי מדרשי ההלכה שבידנו, או בתלמוד הירושלמי, או בעד נוסח אחר של התלמוד הבבלי, ושמא בספרות הגאונים. בכל מקרה – אשוה את המקורות השונים שעמדו בפני הרמב"ם לזה שנבחר בסופו של דבר והובא ע"י הרמב"ם כמקור להלכה, ומתוך כך אנסה לעמוד על הכללים שהנחו את הרמב"ם כאשר הסתמך על הפסוקים. הדרשות ימויינו לסוגים, ותיבדק ההתאמה בין סוג הדרשה לבין השאלה האם הרמב"ם מביא אותה, משמיט אותה, או משנה את צורתה.

³³ קשה לציין מספר מדויק, כיון שיש הלכות רבות שנחלקות לכמה פרטים, או מספר מקרים שהרמב"ם התייחס אליהם כאחד כיון שדינם אחד, ולכן הספירה איננה מוחלטת. אבל המספר הוא קרוב לזה שציינו.

כמו כן, אמיין את הדרשות שהרמב"ם הביא ואת הדרשות שהרמב"ם לא הביא לפי השאלה האם הדרשה מבוססת על המשמעות של המלה, או על גוף המלה במנותק ממשמעותה,³⁴ וכן לפי השאלה האם הדרשה מנתחת את המלה מתוך הקשרה או במנותק מהקשרה.³⁵ כמו שהזכרנו לעיל בפרק "הרקע למחקר", פרשנים רבים כתבו שהרמב"ם מעדיף את המקור הנראה מסתבר יותר. ההבחנה בין מקור מסתבר יותר או פחות איננה מדידה ולכן איננה ניתנת למחקר, אבל השאלות האם הדרשה בוחנת את המלה מתוך תוכנה או במנותק מתוכנה, וכן האם הדרשה בוחנת את המלה מתוך ההקשר שבו נאמרה, הן שאלות מדידות ולכן הן ניתנות למחקר. מתוכן תיבחן השאלה מה הם הכללים שלפיהם קובע הרמב"ם האם להציג דרשה אם לאו.

בטרם אבחן את הממצאים ואת ההשערות אוסיף ואעיר, שיש עוד שיקולים שיכולים להוביל את הרמב"ם להבאת מדרש זה או אחר, כגון אילוצים הלכתיים או פרשניים שונים.³⁶ כיון שהרמב"ם התחשב גם בשיקולים כגון אלה, אצטרך גם אני להביא אותם בחשבון במסגרת המחקר.

כדוגמא מובהקת לאילוצים אלה, יש לציין את העובדה, שגם אם הרמב"ם רואה את עצמו חופשי להביא להלכותיו מקורות כראות עיניו, הרי שלגבי ההלכות עצמן הוא רואה את עצמו מחוייב להלכה כפי שנפסקה בתלמוד.³⁷ לכן, מרחב התמרון של הרמב"ם בבירור מקורותיו אינו בלתי-מוגבל. כל הסבר שיעלה בקשר לשאלה כיצד יברור הרמב"ם את מקורותיו, יצטרך להודות שישנם חריגים הנובעים ממגבלות אלה.

עם זאת, גם לאחר המגבלה הזאת, עדיין נשאר לפני הרמב"ם מרחב תמרון גדול יחסית, המאפשר לו לבחור מקורות שונים. לדרכו של הרמב"ם במרחב זה, יוקדש המחקר המוצע כאן.

³⁴ דוגמאות מובהקות ללימוד מגוף המלה, הן לימודים מהגמטריה של המלה או מכתוב מלא או חסר. לימודים מעין אלה אין להם דבר וחצי דבר עם תוכנה של המלה, והם אינם מתבססים אלא על גוף האותיות שבה. ישנן גם דוגמאות פחות מובהקות ופחות קיצוניות, והן תיבדקנה במסגרת המחקר.

³⁵ מרדכי פלונגיין, **אור בקר**, ווילנה תרכ"ט, עמ' 5, טוען שהשאלה האם אפשר לדרוש מלה כשהיא כשלעצמה ובמנותק מהקשרה, היא המחלוקת האם יש אם למקרא או אם למסורת.

³⁶ כמו שנבאר להלן, הרמב"ם הקפיד להביא מקור מן התורה בכל מקום שבו מנה מצוה, או מיתב ב"ד או מיתב בידי שמים. לא תמיד זהו בהכרח המקור המופיע בתלמוד, אבל כאשר אין מקור מפורש על דרך הפשט, הוא מסתמך גם על דרשות מסוגים כאלה שאיננו מסתמך עליהן בדרך כלל.

³⁷ ראה יעקב לוינגר, **דרכי המחשבה ההלכתית של הרמב"ם**, עמ' 181-155, וכן סייקס, לעיל הערה 8. ראה עוד אצל לוינגר, עמ' 104-103. הוא רואה את שינוי המקורות התלמודיים והדרשות התלמודיות במשנה תורה, כחלק מתופעה כללית של שינויי טעמי ההלכות אצל הרמב"ם. לדעתו, הרמב"ם לא דחה את הנימוק התלמודי אלא הוסיף עליו נימוק נוסף או דרשה נוספת, קרובים יותר אל השכל.

בעניין ההבחנה שקיימת אצל הרמב"ם בין הפסיקה ההלכתית לבין היחס לפשטי הכתובים לעניין ביאור טעמי המצוות ומקורותיהן, ראה גם אצל יעקב לוינגר, **הרמב"ם כפילוסוף וכפוסק**, ירושלים תש"ן, עמ' 66-56.

ד. מבנה המחקר

במחקר זה נבחן את הדרשות שנזכרות במסכתות סנהדרין-מכות-שבועות, על פי שתי אמות מידה, על פי ההגיון והלוגיקה ותבנית הלימוד שמאחורי הדרשות, ועל פי השאלה כיצד התייחס אליהן הרמב"ם.

במחקר יחולקו הדרשות לחמשה פרקים: פרק א. דרכי דרישה שהרמב"ם הביא, (נעסוק כאן בשיטות דרישה³⁸ ותוך כדי כך – בדרשות עצמן). פרק ב. דרשות שהרמב"ם הביא בהשמטת דרך הלימוד של הגמרא (כלומר: מקומות שבהם ניכר בעליל שהרמב"ם מסתמך על הדרשה המופיעה בגמרא, אלא שהוא משנה את פניה באופן מהותי, ומבסס אותה על כללים לוגיים אחרים לגמרי), פרק ג. מקומות שבהם הרמב"ם הביא דרשה חלופית, פרק ד. דרשות שהרמב"ם הביא מפני השמועה ומפי הקבלה, ופרק ה. דרכי דרישה שהרמב"ם לא הביא. נבחין כאן בין מקרים שבהם הרמב"ם מקבל את הדרשות כפשוטן, כמו שהן מופיעות בגמרא (או לפחות, בלי לשנות את תוכן הדרשה המופיעה בגמרא), מקרים שבהם הרמב"ם מקבל את הדרשה המופיעה בגמרא אך לא כפי שהיא, ומקרים שבהם הרמב"ם בוחר שלא להביא את הדרשה המופיעה בגמרא, למרות שהוא פוסק להלכה את ההלכה הנלמדת ממנה. לא יובאו כאן כלל דרשות שהרמב"ם לא פסק להלכה את ההלכה הנלמדת מהן. דרשות אלה לא תסייענה לנו במחקר. הרמב"ם לא הביא אותן מפני שהיו לו כללי פסיקה שגרמו לו לפסוק אחרת, ולכן לא היה לו צורך בהן.³⁹

(בכל המקומות שבהם הרמב"ם שינה את הדרשה שבגמרא, או הביא אחרת תחתיה, ננסה למצוא את מקורותיו במדרשי הלכה אחרים או בעדי נוסח של הגמרא. נבחן את האפשרות שהיו לרמב"ם מקורות אחרים, מתוך כך נסיק מסקנות על דרכו של הרמב"ם).

כל אחד מהפרקים הנ"ל יחולק לתתי פרקים על פי הכלי הדרשני העומד מאחורי הדרשות, בין אם זה כלי דרשני המוכר מן הברייתא של שלש עשרה מידות שהתורה נדרשת בהן (כלומר: הוא אחת המידות האלה), ובין אם

³⁸ העדפתי להשתמש במונח "דרכי דרישה" ולא במונח "מידות שהתורה נדרשת בהן", כי המונח האחרון מכוון בדרך כלל דווקא אל המידות שנזכרו בברייתא דר' ישמעאל. המידות האלה הן דרכי דרישה, אך ישנן עוד דרכים לדרוש את הפסוקים וללמוד מהם הלכות. השתמשתי בביטוי "דרכי דרישה" כי הוא כולל את כל הדרכים האפשריות. אלה שנזכרו בברייתא דר' ישמעאל ואלה שלא נזכרו בה.

³⁹ אמנם יש להעיר, שלפעמים הרמב"ם מביא דרשה שבגמרא היא מסייעת לדעה שהרמב"ם לא פסק כמותה, והרמב"ם מביא את אותה דרשה כדי לבסס עליה הלכה אחרת שהוא פוסק כמותה. ראה למשל להלן עמ' 48, שם הזכרנו את הדרשה המובאת בסנהדרין יא ע"ב: "תנו רבנן אין מעברין את השנים אלא ביהודה ואם עיברוה בגליל מעוברת העיד חנניה איש אונו אם עיברוה בגליל אינה מעוברת אמר רבי יהודה בריה דרבי שמעון בן פזי מאי טעמא דחנניה איש אונו אמר קרא לשכנו תדרשו ובאת שמה כל דרישה שאתה דורש לא יהיו אלא בשכנו של מקום". הרמב"ם הביא את הדרשה הזאת בהל' קידוש החדש ד יב, אף על פי שפסק כחכמים.

מדובר בתבנית לימוד שאינה מנויה בברייתא הזאת⁴⁰. מתוך כך ננסה לבדוק האם היו תבניות לימוד שהיו מועדפות על הרמב"ם באופן עיקבי או כמעט עיקבי, ולעומתן תבניות אחרות שהרמב"ם דוחה אותן באופן עיקבי או כמעט עיקבי. אקדים את המאוחר ואומר שהמסקנה שהגעתי אליה מתוך סידור הדרשות בסדר הזה היא שברוב מוחלט של המידות התשובה היא חיובית. אמנם, כיון שיש חריג אחד לכלל הזה, נסיים בפרק נוסף, שישי במספר, שיעסוק בדרך דרישה שהרמב"ם לעתים מביא ולעתים לא.

כאמור, כל אחד מתתי הפרקים יעסוק בתבנית לימוד מסויימת שהדרשות מבוססות עליה. בכל פרק כזה נביא בפירוט כמה מן הדרשות, נבאר את תבנית הלימוד ואת הכלי הדרשני העומד מאחוריה, ואת שאר הדרשות השייכות לאותה תבנית לימוד מן המסכתות הנידונות, נביא בקיצור.

מתוך מסד הנתונים שייבנה ננסה להגדיר, על פי הכללים שקבענו לעיל, מה היו העקרונות שהנחו את הרמב"ם כאשר השתית את הלכותיו על הפסוקים.

ה. אילוצים שהביאו את הרמב"ם לחרוג משיטתו

מטרתו של המחקר היא לבחון את השאלה האם היו לרמב"ם כללים בשאלה אלו שיטות דרשה הוא מקבל ואלו אינו מקבל. ואולם, בטרם נבחן את דרכו של הרמב"ם בברירת שיטות הדרשה השונות, עלינו לעמוד על כך שבפני הרמב"ם עמדו אילוצים שונים שאינם תלויים בשיטות הדרשה. ראשית, לרמב"ם יש כללים ברורים בפסיקת ההלכה, פסיקת ההלכה של הרמב"ם בדרך כלל אינה תלויה בשאלה על איזו צורת דרשה ביססה הגמרא את הפסק (אם כי מסתבר שישנם מקרים מסויימים שבהם גם לשאלה הזאת היתה השפעה על הפסיקה). השאלה שאנו חוקרים כאן איננה על אלו דרשות מבסס הרמב"ם את פסיקתו, אלא אלו דרשות מביא הרמב"ם כסמך להלכות שפסק. דרשות רבות שנזכרו במסכתות הנידונות לא הובאו ע"י הרמב"ם כיון שהוא לא פסק את ההלכה הנדרשת מהן, ואי אפשר

⁴⁰ נעסוק כאן בתבניות לימוד כגון: הסקת מסקנות העולות בעקיפין מן האמור בתורה. לימוד מן הכלל, לפי דרכנו למדנו, לימוד ממעשה שהיה, דרשות המבוססות על כך שבמקום מסויים השתמשה התורה בלשון שונה מהרגיל בתורה, קריאה דווקנית בפסוקים ועמידה על התנאים המדוייקים שבפסוקים, היקש, סמיכות, אל תקרי, גימטריה, הסבת ייתור לדין אחר (כלומר: דרשות המופיעות בלשון "אם אינו עניין"), ספירת הזכרות (תבנית המבוססת על מספר הפעמים שבהן חוזרת מלה כלשהי בפסוק), מיעוט, הוצאת מלה מהקשרה, דיוק. כל אלה, מלבד המידות המנויות בברייתא של ר' ישמעאל.

להביא כל ראייה לשאלה הנחקרת כאן מהעובדה שהוא לא הביא את הדרשות האלה. לכן לא נתייחס כאן אלא לדרשות שהרמב"ם פסק להלכה את ההלכה הנדרשת מהן.⁴¹

כמו כן, נקדים את המאוחר ונעיר כבר עתה שממחקרנו עולה שכאשר הרמב"ם מביא בהלכותיו הלכה שנמנתה במניין המצוות שלו, או שהיא מלמדת על מיתת בית דין או מיתה בידי שמים,⁴² הרמב"ם יביא לה מקור מדרשי גם אם המקור חורג מכללי הבאת המדרשים של הרמב"ם לגבי הלכות שאינן מנויות כמצוה. נביא כאן את הדוגמאות לכך שמצאנו במסכתות הנידונות.

במכות כב ע"א דורשת הגמרא את הפסוק (שמות כח כח) "וַיִּרְכָּסוּ אֶת הַחֹשֶׁן מִטְּבַעְתּוֹ אֶל טְבַעַת הָאֶפֶד בְּפִתִּיל תְּכֵלֶת לְהָיוֹת עַל הַשֵּׁבַע הָאֶפֶד וְלֹא יִזַּח הַחֹשֶׁן מֵעַל הָאֶפֶד", ולומדת שיש כאן איסור להזיח את החושן. משמעות הפסוק היא שיש לרכוס את החושן כדי שלא יזוח, יוכיח הפסוק המקביל בפרשת פקודי (שמות לט כא) המזכיר אף הוא את הטעם הזה, אף על פי שהוא מתאר מעשים שהיו, ואילו היה שם ציווי היה צריך לפתוח ב"וידבר ה'". למרות שהדרשה הזאת רחוקה ממשמעות הכתוב, הרמב"ם הביא אותה.⁴³

בסנהדרין פג ע"א דורשת הגמרא: "וטמא ששימש כדבעא מיניה רב חייא בר אבין מרב יוסף מניין לטמא ששימש שהוא במיתה דכתיב דבר אל אהרן ואל בניו וינזרו מקדשי בני ישראל ולא יחללו את שם קדשי ויליף חילול חילול מתרומה מה להלן במיתה אף כאן במיתה". בדרך כלל הרמב"ם איננו מביא גזרות שוות, כמו שנבאר להלן בפרק העוסק בגזרה שוה. אך הדרשה הזאת הובאה ע"י הרמב"ם בהל' ביאת מקדש ד א: "טמא שעבד במקדש חילל עבודתו וחייב מיתה בידי שמים על עבודתו אף על פי שלא שהה שם שנאמר וינזרו מקדשי בני ישראל ולא יחללו את שם קדשי ה' אזהרה לעובד בטומאה, ולהלן הוא אומר ומתו בו כי יחללוהו, מה חילול האמור [שם] חייב מיתה בידי שמים אף כאן מיתה בידי שמים".

⁴¹ אמנם יש להעיר שיש מקרים שבהם הרמב"ם הביא דרשה שבגמרא היא בסיס להלכה שלא פסק, הרמב"ם ביסס עליה הלכה אחרת, שכמותה פסק. דוגמאות לכך ראה להלן עמ' 29 ועמ' 49.

⁴² נזכיר, שעל אף שהרמב"ם לא הביא במניין המצוות שלו מיתות בית דין ומיתות בידי שמים (הוא מנה את ארבע מיתות בית דין כארבע מצוות, ולא מנה כל אחת בפני עצמה), הוא הכיר היטב את מנייני המצוות של בה"ג ורס"ג, שחילקו את המצוות לא לרמ"ח מצוות עשה ושס"ה מצוות לא תעשה, אלא למאתים מצוות עשה, מאתיים שבעים ושבע מצוות לא תעשה, שבעים ואחד עונשים וששים וחמש פרשיות. שבעים ואחד העונשים כוללים את חייבי מיתות בית דין, חייבי כרת וחייבי מיתה בידי שמים. הרמב"ם אמנם לא הלך בדרכם של בה"ג ורס"ג ולא מנה את אלה כמצוות, אך יתכן שאכן למד מהם שהקביעה שאדם מסוים חייב מיתת בית דין או מיתה בידי שמים, יש לה מעמד בפני עצמו.

⁴³ אמנם, אפשר לפרש שהרמב"ם הביא את הדרשה הזאת משום שיש כאן הלכה הנובעת מהיגד הצהרתי. מתוך שהתורה גילתה שהיא מעוניינת למנוע מצב שבו יזוח החושן מעל האפוד, ממילא מצוים גם אנחנו שלא להזיחו. אבל יותר מסתבר לפרש שהרמב"ם הביא את הדרשה הזאת משום שהוא מנה כאן מצוה.

הדרשה המובאת בסנהדרין לג ע"ב, דורשת את הפסוק (במדבר לה ל): "כֹּל מִכָּה נִפְּשׁ לְפִי עֲדִים יִרְצַח אֶת הָרֹצֵחַ וְעַד אֶחָד לֹא יַעֲנֶה בְּנִפְשׁ לְמוֹת". משמעות הפסוק היא שלא הורגים על סמך עדותו של עד אחד. אבל הגמרא דורשת שעד שהעיד לא יענה דבר, כלומר לא ילמד זכות או חובה. וכך הביא הרמב"ם בהל' עדות ה ח: "כל עד שהעיד בדיני נפשות אינו מורה בדין זה הנהרג ולא ילמד עליו לא זכות ולא חובה, ואם אמר יש לי ללמד עליו זכות משתקין אותו שנאמר ועד אחד לא יענה בנפש למות בין לזכות בין לחובה". גם את ההלכה הזאת הרמב"ם מנה כמצוה. כן הדבר לגבי הדרשה המובאת במכות כב ע"א, הדורשת את הפסוק⁴⁴ "וְהוֹרְדוּ זִקְנֵי הָעִיר הַהוּא אֶת הָעֵגְלָה אֶל נַחַל אֵיתָן אֲשֶׁר לֹא יַעֲבֹד בּוֹ וְלֹא יִנְרָע", שאסור לחרוש ולזרוע שם. והרמב"ם הביא את הדרשה הזאת בהל' רוצח י ט, למרות שהיא רחוקה מאד ממשמע הכתוב, ומכל כללי קבלת הדרשות של הרמב"ם.

בסנהדרין כא ע"ב הוזכרה הדרשה: "אף על פי שהניחו לו אבותיו לאדם ספר תורה מצוה לכתוב משלו שנאמר ועתה כתבו לכם את השירה". רבה למד מכתבו לכם את השירה שצריך לכתוב את התורה. ואולם הדרשה קשה היא, שהרי הפסוק עוסק בשירת האזינו ולא בתורה בשלמותה. הרמב"ם מביא אותה, אם כי בשינוי (כמו שנבאר להלן עמ' 75), מפני שהרמב"ם עוסק כאן בהלכה המנויה כמצוה במניין המצוות שלו.

בסנהדרין פג-פד הובאו דרשות רבות המלמדות על העבירות השונות שחייבים עליהן מיתה בידי שמים. הרמב"ם הביא אותן בהלכותיו אף על פי שהן נראות רחוקות מתוכן הכתובים. כיון שעמד בפני הרמב"ם אילוץ כזה, לא נתעכב במחקר זה על כל הדרשות האמורות שם.

הרמב"ם הביא גם דרשות של לאו שבכללות.⁴⁵ אנו מוצאים בסנהדרין סג ע"א: "תניא מנין לאוכל מן הבהמה קודם שתצא נפשה שהוא בלא תעשה תלמוד לומר לא תאכלו על הדם דבר אחר לא תאכלו על הדם לא תאכלו בשר ועדין דם במזרק רבי דוסא אומר מניין שאין מברין על הרוגי בית דין תלמוד לומר לא תאכלו על הדם רבי עקיבא אומר מנין לסנהדרין שהרגו את הנפש שאין טועמין כלום כל אותו היום תלמוד לומר לא תאכלו על הדם אזהרה לבן סורר ומורה מנין תלמוד לומר לא תאכלו על הדם ואמר רבי אבין בר חייה ואיתימא רבי אבין בר כהנא על כולם אינו לוקה משום דהוה ליה לאו שבכללות". "לא תאכלו על הדם" הוא פסוק האומר דרשני. קשה לומר מה משמעותו, ולכן פירושו השונים כולם מדרשיים וכולם בנויים על צורת המילים, כלומר הסתמכות על המסמן. אפשר להניח

⁴⁴ דברים כא ד.

שאלמלא היה מדובר במצוות שבמניין התרי"ג הרמב"ם לא היה מביא אף אחד מהם. אבל בפועל הרמב"ם הביא את הדרשות האלה בהל' סנהדרין יג ד ובהל' שחיטה א ב. את הדרשה שלא לאכול לפני זריקת דם לא הביא, אך הביא מקור אחר (שאגב, גם הוא מן המסכתות הנחקרות והתיחסנו אליו בעמ' 107). מכאן אפשר להסיק שלהלכות שהן מצוה בפני עצמה הרמב"ם יביא מקור, גם אם אינו משמעות הפסוק. אבל אם ימצא מקור קרוב יותר למשמע הכתוב – יעדיף אותו.

ולאחר שהערנו על הנקודה הזאת, נסקור את יתר הדרשות שבמסכתות הנחקרות, ונראה אלו דרכי דרישה הרמב"ם מקבל, ואלו אינו מקבל.

⁴⁵ לאוים שבכללות הם מספר צוויים שונים שנדרשו כולם מפסוק אחד, כאשר ברור שאם אחד מהם הוא פירוש הפסוק – האחרים אינם פירושו. הרמב"ם עוסק בלאוים שבכללות בהקדמתו לספר המצוות, בשרש התשיעי. הוא אינו מונה את הלאוים האלה במניין המצוות כי אין לוקים עליהן, אבל מכאן יכולים אנו ללמוד שבכל זאת הוא נותן להם מעמד מיוחד.

פרק א. דרכי דרישה שהרמב"ם הביא במלואן

דרשות רבות הרמב"ם הביא ממש כלשון הגמרא, או בלשון הקרובה מאד ללשון הגמרא. נפתח בהבאת דרשות אלה.

מקומות שבהם הרמב"ם הביא את הדרשה שבגמרא ככתבה וכלשונה, הם נדירים מאד. לכן לא נקדיש כאן פרק למקרים שבהם הרמב"ם הביא את הדרשה ככתבה וכלשונה. בפרק שלפנינו נסקור גם מקרים שבהם הרמב"ם שינה מעט את לשון הגמרא, ובלבד ששמר על התוכן של הדרשה ועל דרך הדרישה המופיעה בגמרא.⁴⁶

א. דרישת הלכה ממשמעותו הפשוטה של הפסוק.

לפעמים המדרש מבסס הלכה על משמעותו הפשוטה של הפסוק. מצאנו כעשרים דוגמאות לכך במסכתות הנידונות. לכאורה לא היה מקום להתעכב על הסוג הזה של המדרשים, ואולי לא היה מקום להקדיש להם פרק במחקר זה, שהרי בחלקם הגדול אפשר לומר שהרמב"ם למד את הדין ישירות מהתורה בלי צורך בתיווך של הגמרא. בכל זאת, כיון שמצאנו כעשרים דוגמאות ללימוד מפשוטו של הפסוק במסכתות הנידונות, והרמב"ם הביא את רובן (מלבד דרשות ספורות שיידונו בסוף פרק זה), נמנה אותן כאן.

עם זאת נזכיר, שאף על פי שבחלק מהמקרים היה מקום לומר שהרמב"ם הביא את המקור ישירות מהתורה, בחלק מהמקרים ניכרים בבירור עיקבותיו של המדרש המופיע לפנינו בתלמוד, כפי שיתבאר הדבר מתוך הדוגמאות דלהלן.

כך או כך, נראה שאפשר ללמוד מתוך העובדה שהרמב"ם הביא את הדרשות הפשוטות שבתלמוד, שהרמב"ם ראה חשיבות בהבאת מקור שהופיע בתלמוד, אם הוא התאים בעיניו למשמע הכתוב.

⁴⁶ שינויים שמשנה הרמב"ם מלשון הגמרא יכולים לנבוע מסיבות רבות ומגוונות. לפעמים זהו רק רצון לתרגם לעברית את הדברים האמורים בארמית. לפעמים הרמב"ם נוטה להפוך לשון שאלה ללשון הלכה פסוקה, כאשר אמורא אחד שואל למקורה של הלכה ואמורא אחר משיב, הרמב"ם יפתח בהבאת ההלכה ואח"כ יוסיף: "שנאמר...", וישמיט את השאלה. לפעמים הרמב"ם ימצא בשני מקומות בתלמוד שתי דרשות העוסקות בנושא אחד, והוא יאחד אותן (תוך שמירה על המבנה הדרשני של שתיהן). ועוד ועוד. לא נתעכב כאן על הכללים הלשוניים של הרמב"ם כיון שהם מצריכים מחקר בפני עצמו (שאינו קשור דווקא לתחום מדרשי ההלכה). נתמקד כאן בשאלת התכנים. מתי הרמב"ם מביא את תוכנה של הדרשה המובאת בגמרא, מתי הוא משנה אותה, ומתי איננו מביא אותה כלל.

א.1. שמיעה בקול נביא

נאמר (דברים יח כ) "אך הנביא אֲשֶׁר יִזַּד לְדַבֵּר דְּבַר בְּשֵׁמִי אֶת אֲשֶׁר לֹא צִוִּיתִי לְדַבֵּר וְאֲשֶׁר יְדַבֵּר בְּשֵׁם אֱלֹהִים אֲחֵרִים וּמֵת הַנְּבִיא הַהוּא". משמע הפסוק ברור. המדרש המובא בשם רב בסנהדרין פט ע"א אומר: "אך הנביא אשר יזיד לדבר דבר בשמי זה המתנבא מה שלא שמע ואשר לא צויתיו הא לחבירו צויתיו זה המתנבא מה שלא נאמר לו ואשר ידבר בשם אלהים אחרים זה המתנבא בשם עבודה זרה וכתוב ומת הנביא ההוא". הרישא והסיפא של המדרש הזה הן ממש משמעותו הפשוטה של הפסוק, והרמב"ם אכן הביא אותן בהלכותיו.⁴⁷ ואולם, המציעתא של המדרש מבוססת על דיוק ואינה פשט הפסוק. הרמב"ם לא הביא אותה במשנה תורה. כיון שכך, הביא הרמב"ם את הרישא ואת הסיפא בלשון שונה מהלשון המקורית של המדרש. בהל' ע"ז ה ו-ז: "נביא המתנבא בשם עבודת כוכבים כיצד, זה האומר אמרה לי עבודת כוכבים פלונית או כוכב פלוני שמצוה לעשות כך וכך או שלא לעשות אפילו כיון את ההלכה לטמא את הטמא ולטהר את הטהור אם התרו בו בפני שנים הרי זה נחנק שנאמר ואשר ידבר בשם אלהים אחרים ומת הנביא ההוא... וכן נביא השקר מיתתו בחנק אף על פי שנתנבא בשם ה' ולא הוסיף ולא גרע שנאמר אך הנביא אשר יזיד לדבר דבר בשמי את אשר לא צויתיו לדבר ואשר ידבר בשם אלהים אחרים ומת הנביא ההוא".

ואולם, יש לתת את תשומת הלב לכך שגם אם שינה הרמב"ם את לשון המדרש, אין כאן שום שינוי תוכני, לגבי הרישא והסיפא. לעומת זאת, את המציעתא השמיט הרמב"ם. הרמב"ם הביא את המדרש הזה באופן חלקי: הוא הביא ממנו את הדרשות המבוססות על משמעותו הפשוטה של הפסוק, אך השמיט את הדרשה המבוססת על דיוק.

עוד נאמר באותה פרשה: "וְהָיָה הָאִישׁ אֲשֶׁר לֹא יִשְׁמַע אֶל דְּבַרֵי אֲשֶׁר יְדַבֵּר בְּשֵׁמִי אֲנֹכִי אֶדְרֹשׁ מֵעַמּוֹ". הדרשה המובאת בסוגיא שם בשם רב דורשת גם את הפסוק הזה, והיא למדה מהפסוק הזה שלשה דברים: "הכובש את נבואתו והמוותר על דברי נביא ונביא שעבר על דברי עצמו מיתתן בידי שמים דכתיב והאיש אשר לא ישמע קרי ביה לא ישמיע וקרי ביה לא ישמע אל דברי וכתוב אנכי אדרש מעמו בידי שמים". אחד מהם הוא פשוטו של מקרא, והרמב"ם אכן הביא אותו בהל' יסודי התורה ט ב-ג: "והעובר על דבריו חייב מיתה בידי שמים שנאמר והיה האיש אשר לא ישמע אל דברי הנביא אשר ידבר בשמי אנכי אדרוש מעמו". אמנם, הרמב"ם שינה את ניסוח הגמרא עד שלא ברור כלל שהוא אכן מתבסס על אותה סוגיא, אפשר שלמד את הדין ישירות מן הפסוק עצמו.

⁴⁷ בלשון הרמב"ם כאן אין ניכרות עקבותיו של המדרש, ואפשר שהרמב"ם למד את הדין ישירות מן הפסוק. ואולם, כיון שהרמב"ם הכיר את הדרשה, יש להניח שהביא גם אותה בחשבון. כן הוא גם בדרשה המובאת בסמוך.

העולה לענייננו מן הדוגמאות האחרונות הוא שהרמב"ם לא היסס אפילו לפרק מובאה אחת המובאת בש"ס במקום כלשהו, לקבל ממנה את החלקים התואמים את שיטתו, ולדחות את החלקים שאינם תואמים אותה.

א.2. מי מצויה על המילה

נאמר בתורה שרק יצחק יחשב זרעו של אברהם. כששרה מבקשת מאברהם לגרש את הגר וישמעאל, נאמר "וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל אַבְרָהָם אֵל יִרְעֵ בְעֵינֶיךָ עַל הַנֶּעֱרָר וְעַל אֲמֹתָיךָ כֹּל אֲשֶׁר תֹּאמַר אֵלֶיךָ שָׂרָה שְׁמַע בְּקוֹלָהּ כִּי בִיצְחָק יִקְרָא לָהּ זָרַע". מכאן דורש המדרש המובא בסתמא דגמרא בסנהדרין נט ע"ב שבני ישמעאל אינם זרעו של אברהם ואינם מצוים במילה שנצטוו בה זרעו של אברהם: "מילה מעיקרא לאברהם הוא דקא מזהר ליה רחמנא ואתה את בריתי תשמר אתה וזרעך אחרוך לדרתם אתה וזרעך אין איניש אחרינא לא אלא מעתה בני ישמעאל לחייבו כי ביצחק יקרא לך זרע בני עשו ליחייבו ביצחק ולא כל יצחק". הרמב"ם הביא את הדרשה הזאת בהל' מלכים י ז: "המילה נצטוה בה אברהם וזרעו בלבד, שנאמר אתה וזרעך אחרוך, יצא זרעו של ישמעאל שנאמר כי ביצחק יקרא לך זרע".⁴⁸

גם כאן אנו רואים את אותה תופעה, הרמב"ם משמיט מן הדרשה את החלקים שאינם נובעים מתוך משמע הכתוב, ומותיר על כנם את החלקים הפשוטים.

א.3. דין המשתחוה לעבודה זרה

כתוב בתורה (שמות לד יד) "כִּי לֹא תִשְׁתַּחֲוֶה לְאֵל אֲחֵר". מכאן לומדת הברייתא המובאת בסנהדרין ס ע"ב שאסור להשתחוות לכל אל אחר, גם אם אין זו דרך הפולחן המקובלת. ואת זה מביא הרמב"ם בהל' ע"ז ג ג: "לכך נאמר לא תשתחוה לאל אחר לחייב על ההשתחויה אפילו אין דרך עבודתו בכך".

בסתמא דגמרא להלן סא ע"א נלמד דין נוסף, שהעובד ע"ז בדרכה המיוחדת חייב: "איכה יעבדו למעוטי מאי וכי תימא למעוטי הפוער עצמו לזובחים מהשתחוואה נפקא מה השתחוואה דרך כיבוד אף כל דרך כיבוד אלא למעוטי הפוער עצמו למרקוליס סלקא דעתך אמינא הואיל ועבודתו בזיון הוא אף כל בזיון קא משמע לך". משמעות הפסוק "איכה יעבדו הגוים האלה את אלהיהם ואעשה כן גם אני", היא שאסור לחקות את הגויים ולעבוד את אלהיהם בדרך

⁴⁸ יש להעיר שהגמרא שם מביאה דרשה נוספת, המבארת מדוע בני קטורה חייבים במילה. הגמרא דורשת: "את בריתי הפר – לרבות בני קטורה". את הדרשה הזאת לא הביא הרמב"ם, כפי שיתבאר להלן בעמ' 112.

שבה הם עובדים את אלהיהם.⁴⁹ הרמב"ם אימץ את פירוש הגמרא (הל' ע"ז ג ב): "לפיכך הפוער עצמו למרקוליס או שזרק אבן לפעור פטור עד שיעבוד אותו דרך עבודתו שנאמר איכה יעבדו הגוים האלה את אלהיהם ואעשה כן גם אני". הרמב"ם שמר על תוכן דברי הגמרא ואף הביא את אותה דוגמא שהובאה שם.

4.א. דוגמאות נוספות בקיצור

ר' שמעון בן מנסיא, שדבריו הובאו בברייתא בסנהדרין ו ע"ב דורש: "שנים שבאו לדין אחד רך ואחד קשה עד שלא תשמע דבריהם או משתשמע דבריהן ואין אתה יודע להיכן דין נוטה אתה רשאי לומר להם אין אני נזקק לכם שמא נתחייב חזק ונמצא חזק רודפו משתשמע דבריהן ואתה יודע להיכן הדין נוטה אי אתה יכול לומר להן איני נזקק לכם שנאמר לא תגורו מפני איש".⁵⁰ משמעות הפסוק היא שאסור לדיין להמנע מלומר את דבריו מחמת יראה, ואלה הם גם דברי המדרש. הרמב"ם הביא את הדרשה הזאת בהל' סנהדרין כב א: "אבל משתשמע את דבריהם ותדע להיכן הדין נוטה אי אתה רשאי לומר איני נזקק לכם, שנאמר לא תגורו מפני איש".

בסנהדרין יד ע"ב מצאנו: "אמר רב יוסף תא שמע מצאן אבית פגי והמרה עליהן יכול תהא המראתו המראה תלמוד לומר וקמת ועלית אל המקום מלמד שהמקום גורם". דברי הגמרא הם משמעות הפסוק, יש לעלות דווקא אל המקום אשר יבחר ה'. הרמב"ם הביא את הדרשה במלואה בהל' ממרים ג ז: "מצאן חוץ למקומן והמרה עליהן פטור, שנאמר וקמת ועלית אל המקום מלמד שהמקום גורם לו מיתה".

התורה אוסרת לחבול בגד אלמנה, כמו שנאמר (דברים כד יז): "לא תטה משפט גר יתום ולא תחבל בגד אלמנה". התורה כתבה אלמנה סתם, ולא הבדילה בין ענייה לעשירה. הגמרא בסנהדרין כא ע"א מביאה ברייתא:

⁴⁹ אמנם יש להעיר שאלמלא דברי הגמרא, היה מקום לפרש את הפסוקים בספר דברים גם בדרך אחרת: שאסור לעבוד את ה' בדרך שבה עובדים הגוים את אלהיהם. כך עולה מההקשר הכללי שם ומהסיום של דברי התורה שם: "כי יקרית ה' אלהיך את הגוים אשר אתה בא שמה לרשות אותם מפניך וירשת אתם וישבת בארצם: השמר לך פן תנקש אחרים אשרי השקדם מפניך ופן תדרש לאלהיהם לאמר איכה יעבדו הגוים האלה את אלהיהם ואעשה פן גם אני: לא תעשה כן לה' אלהיך כי כל תועבת ה' אשר שגא עשו לאלהיהם פי גם את בנייהם ואת גנותיהם ישלכו באש לאלהיהם". וכך אכן פרש הרמב"ם על התורה שם. אעפ"כ, גם הפירוש של המדרש הוא בכלל פשט דברי התורה. שני הפירושים אפשריים מבחינת הפשט (אף על פי שהפירוש השני נראה יותר). לכן אימץ הרמב"ם את דרשת הגמרא כאן.

⁵⁰ כשאנו באים לבאר את הדין הזה יש לשאול האם המדרש הביא את הפסוק כדי לנמק את הרישא או כדי לנמק את הסיפא. הפסוק הובא בצמוד לסיפא. "משתשמע דבריהן ואתה יודע להיכן הדין נוטה אי אתה יכול לומר להן איני נזקק לכם שנאמר לא תגורו מפני איש". מכאן נראה שהוא בא לנמק את הסיפא. המדרש לא ציטט מתוך הפסוק אלא את המלים "לא תגורו מפני איש". המלים האלה לא באו לנמק אלא את הסיפא, שהרי אין בהן שום רמז לרישא, לכך שבטורם תשמע את דבריהם אתה רשאי לומר איני נזקק לכם. לפי זה, כמו שכתבנו, הדרשה היא פשט הפסוקים. אמנם, אפשר היה לפרש את המדרש כך שהוא, באופן סמוי ומבלי לומר זאת בפירוש, לוקח בחשבון גם את המלה "תשמעון" האמורה לפני "לא תגורו מפני איש". לפי זה המדרש בא לנמק גם את הרישא. אם נפרש כך, המדרש הזה רחוק מאד מהפשט. ואולם, הרמב"ם בודאי הביא את הפסוק כנימוק לסיפא ולא לרישא. לשון הרמב"ם היא: "שנים שבאו לפניך לדין אחד רך ואחד קשה, עד שלא תשמע את דבריהם או משתשמע את דבריהם ואתה יודע להיכן הדין נוטה אתה רשאי לומר להם איני נזקק לכם שמא יתחייב הקשה ונמצא רודף אחר הדין, אבל משתשמע את דבריהם ותדע להיכן הדין נוטה אי אתה רשאי לומר איני נזקק לכם, שנאמר לא תגורו מפני איש שלא תאמר איש פלוני רשע הוא שמא יהרוג את בני שמא ידליק את גדישי שמא יקצץ נטיעותי, ואם היה ממונה לרבים חייב להזקק להם". הפסוק מובלע בתוך הסיפא. וא"כ הרי שהדרשה היא פשט הפסוק. לכן ברור למה הביא אותה הרמב"ם.

"תניא אלמנה בין שהיא עניה בין שהיא עשירה אין ממשכנין אותה שנאמר לא תחבל בגד אלמנה דברי רבי יהודה רבי שמעון אומר עשירה ממשכנין אותה ענייה אין ממשכנין אותה". הרמב"ם פוסק כר' יהודה (שדבריו בברייתא כאן הם משנה בבבא מציעא קטו ע"א). דבריו הם משמעות הפסוקים,⁵¹ והרמב"ם מביא אותם בהל' מלוה ג א: "אלמנה בין שהיא עניה בין שהיא עשירה אין ממשכנין אותה לא בשעת הלואה ולא שלא בשעת הלואה ולא על פי ב"ד שנאמר ולא תחבול בגד אלמנה".

המשנה בסנהדרין מו ע"א דורשת: "ומתירין אותו מיד ואם לן עובר עליו בלא תעשה שנאמר לא תלין נבלתו על העץ כי קבור תקברנו כי קללת אלהים תלוי וגו'". הדרשה הובאה כלשונה ע"י הרמב"ם בהל' סנהדרין טו ז: "ואם לן עוברין עליו בלא תעשה שנאמר לא תלין נבלתו על העץ".

במכות י ע"ב מצאנו: "ר' יוסי בר' יהודה אומר בתחלה אחד שוגג ואחד מזיד מקדימין לערי מקלט וב"ד שולחין ומביאין אותם משם מי שנתחייב מיתה הרגוהו שנאמר ושלחו זקני עירו ולקחו אותו משם ונתנו אותו ביד גואל הדם ומת מי שלא נתחייב פטרוהו שנאמר והצילו העדה את הרוצח מיד גואל הדם מי שנתחייב גלות מחזירין אותו למקומו שנא' והשיבו אותו העדה אל עיר מקלטו אשר נס שמה". בפסוק נאמר שהרוצח ברח כבר לעיר מקלטו וזקני עירו לוקחים אותו משם, וכך אמנם אומר ר' יוסי בר' יהודה. הרמב"ם הביא את הדרשה הזאת בהל' רוצח ה ז: "בתחילה אחד שוגג ואחד מזיד מקדימין לערי מקלט ובית דין של אותה העיר שהרג בה שולחין ומביאין אותן משם ודנין אותן, שנ' ושלחו זקני עירו ולקחו אותו משם, מי שנתחייב מיתה ממיתין אותו שנ' ונתנו אותו ביד גואל הדם, מי שנפטר פוטרים אותו שנ' והצילו העדה את הרוצח מיד גואל הדם, מי שנתחייב גלות מחזירין אותו למקומו שנ' והשיבו אותו העדה אל עיר מקלטו". אמנם, הפסוק עוסק במקרה שבו הרוצח במזיד ברח לעיר המקלט, ואולם הדרשה אינה רחוקה מפרשנות הפסוק; מהדרשה אפשר ללמוד שלפני הדין הרוצח בורח לעיר המקלט, ואם הוא מזיד אין העיר מגנה עליו. כדי לדעת אם הוא מזיד יש לדון אותו.

בשבועות לה ע"א מצאנו: "ת"ר משביע אני עליכם כשתדעו לי עדות שתבואו ותעידוני יכול יהו חייבין ת"ל ושמעה קול אלה והוא עד או ראה או ידע מי שקדמה עדות לשבועה ולא שקדמה שבועה לעדות". הברייתא הזאת דורשת את משמעותו הפשוטה של הפסוק: בשעה ששמעה קול אלה, הוא עד. הרמב"ם הביא את המדרש הזה כלשונו

⁵¹ אמנם, אפשר לבאר שגם דברי ר"ש מעוגנים בפשט הפסוקים, שהרי הפסוק מזכיר את השלישייה גר יתום ואלמנה שבדרך כלל בתורה הם דוגמא לעניים. אבל דברי ר' יהודה הם הפשט הפשוט יותר, שכן הם הולכים בדיוק לפי לשונו הפשוטה של הפסוק בלי להזקק להסברים. וכשהרמב"ם מביא את דבריו, הוא מביא את הברייתא.

בהל' שבועות ט ז: "וכן אם קדמה שבועה לעדות הרי אלו פטורין משבועת העדות שנאמר ושמעה קול אלה והוא עד שקדמה עדות לשבועה לא שקדמה שבועה לעדות".

את הפסוק "וְשִׁלְשַׁת אֲצָבֹל אֶרְצָךְ" מפרשת הברייתא במכות ט ע"ב: "ושלשת שיהו משולשין שיהא מדרום לחברון כמחברון לשכם ומחברון לשכם כמשכם לקדש ומשכם לקדש כמקדש לצפון".⁵² הרמב"ם הביא את הדרשה הזאת בהל' רוצה ח ז: "וכן מושחין⁵³ בין כל עיר ועיר מערי מקלט בתחילת הפרשתן עד שיהיו משולשות בשווה שנ' תכין לך הדרך ושלשת את גבול ארצך".

המשנה בסנהדרין פה ע"ב אומרת: "הגונב נפש מישראל אינו חייב עד שיכניסנו לרשותו רבי יהודה אומר עד שיכניסנו לרשותו וישתמש בו". כך הוא דורש מהפסוק "כִּי יִמְצָא אִישׁ גֹּנֵב נֶפֶשׁ מֵאֶחָיו מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְהִתְעַמְרָ בּוֹ וּמָכְרוֹ". וכך פוסק הרמב"ם בהל' גנבה ט ב: "אין הגנב חייב מיתת חנק עד שיגנוב את הישראל ויכניסנו לרשותו וישתמש בו וימכרנו לאחרים שנ' והתעמר בו ומכרו".⁴⁷

התורה (ויקרא ט כט) אומרת: "אֵל תַּחֲלֵל אֶת בְּתֻךְ לְהִזְנוֹתָהּ וְלֹא תִזְנֶה אֶרֶץ וּמְלָאָה אֶרֶץ זִמָּה". הגמרא בסנהדרין עו ע"א מביאה ברייתא הדורשת את הפסוק הזה בצורה המבררת את משמעות הפסוק: "תניא אל תחלל את בתך להזנותה יכול בכהן המשיא את בתו ללוי וישראל הכתוב מדבר תלמוד לומר להזנותה בחילול שבזנות הכתוב מדבר במוסר את בתו שלא לשם אישות".

את הדין הזה הביא הרמב"ם (נערה בתולה ב יז), אך הביא אותו בשם עצמו ולא בשם הגמרא: "אני אומר שזה שנאמר בתורה אל תחלל את בתך להזנותה, שלא יאמר האב הואיל ולא חייבה תורה מפתה ואונס אלא שיתן ממון לאב הריני שוכר בתי הבתולה לזה לבוא עליה בכל ממון שארצה או אניח זה לבוא עליה בחנם שיש לאדם למחול וליתן ממונו לכל מי שירצה לכך נאמר אל תחלל את בתך להזנותה".

יש הבדל גדול בין דברי הרמב"ם לבין הדרשה המופיעה בגמרא. הרמב"ם ראה צורך לבאר מדוע נצרכה התורה ללמד כלל פשוט זה. אבל המכנה המשותף בין דברי הרמב"ם לבין דברי הגמרא הוא הפרשנות הפשוטה לפסוק. בעוד שהגמרא התלבטה בפרשנות הפסוק, וראתה צורך לבאר מדוע כך יש לפרש את הפסוק (אולי מפני

⁵² אמנם יש להקשות, שהגמרא כתבה שצריך לחלק את הארץ לשלשה, ובפועל פרטה חלוקה לארבעה. החלוקה הזאת לא הגיונית גם מבחינת האפשרות של הרוצה לברוח בדרך קצרה, כי אם הוא בקצות הארץ דרכו ארוכה יותר מאשר אם הוא באמצע הארץ. הרמב"ם השמיט את הפירוט המחלק את הארץ לארבעה. כלומר: הרמב"ם שינה קצת את הדרשה שבגמרא.
⁵³ משיחה היא מדידה. כלומר: הרמב"ם ביטא כאן את האמור בגמרא במלים אחרות.

שברקע עמדה אותה שאלה שהטרידה את הרמב"ם, אך זה לא נזכר בפירושו), הרמב"ם לא התלבט כלל בפירושו הפסוק. הוא קיבל את הפרשנות של הגמרא שהיא למעשה הפשט.

הבאנו כאן דרשות רבות המבוססות על משמעותו הפשוטה של הכתוב. חלקן תנאיות, חלקן אמוראיות וחלקן סתם גמרא, הרמב"ם הביא את כולן.

א.5. חריגים לכלל

כאמור, את הרוב המוחלט של הדרשות המבוססות על משמע הכתובים הרמב"ם הביא. אבל יש חריגים ספורים לכלל הזה:

הברייתא בסנהדרין לד ע"ב, דורשת את הפסוק (ויקרא יג ב-ג): "אָדָם פִּי יִהְיֶה כְּעוֹר בְּשָׂרוֹ שָׂאת אוֹ סִפְחָת אוֹ בִּהְרֵת וְיִהְיֶה כְּעוֹר בְּשָׂרוֹ לְנֹגַע צָרַעַת וְהוּבָא אֶל אֶהָרֵן הַפֶּהֶן אוֹ אֶל אֶחָד מִבְּנֵי הַפְּהָנִים: וְרָאָה הַפֶּהֶן אֶת הַנֹּגַע כְּעוֹר הַבָּשָׂר וְשָׁעַר בְּנֹגַע הָפֶה לָבֵן וּמָרְאָה הַנֹּגַע עִמָּק מֵעוֹר בְּשָׂרוֹ נֹגַע צָרַעַת הוּא וְרָאָהּ הַפֶּהֶן וְטָמֵא אֹתוֹ". בפירושו נאמר כאן "אהרן הכהן או אחד מבניו". משמע שדי בכהן אחד, וכך דרשה הברייתא: "והובא אל אהרן הכהן או אל אחד וגו' הא למדת שאפילו כהן אחד רואה את הנגעים". הרמב"ם לא הביא את הדרשה הזאת, ולמעשה כלל לא הביא את ההלכה הזאת בהלכותיו, לפחות לא בצורה מפורשת. מכלל דבריו אנו למדים שבדאי די בכהן אחד. אולי משום שלא הביא את ההלכה, לא הביא גם את מקורותיה במדרש ובתורה.

כך נהג הרמב"ם גם לגבי הברייתא המובאת בסנהדרין מו ע"ב: "תנו רבנן אילו נאמר חטא ותלית הייתי אומר תולין אותו ואחר כך ממיתין אותו כדרך שהמלכות עושה תלמוד לומר והומת ותלית ממיתין אותו ואחר כך תולין אותו". הברייתא הזאת מבוססת על משמע הפסוק "וְכִי יִהְיֶה בְּאִישׁ חָטָא מִשְׁפָּט מִנֵּת וְהוּמָת וְתִלִּית אֹתוֹ עַל עֵץ". אמנם אפשר לפרש שם שיש בפסוק הזה תיאור אחד בשתי צורות, והומת ע"י תלייתו על העץ. אך לא כך מסתבר. מסתבר יותר לפרש שיש כאן שני שלבים, והומת ואח"כ ותלית. הרמב"ם לא הביא את הפסוק או את הדרשה כשפסק בסנהדרין טו ז: "כיצד מצות הנתלין אחר שסוקלין אותן משקעין את הקורה בארץ ועץ יוצא ממנה ומקיפין שתי ידיו זו לזו ותולהו סמוך לשקיעת החמה ומתירין אותו מיד".

ואמנם, גם כאן אפשר לבאר את טעם הדבר, שהרמב"ם לא הביא את ההלכה בפני עצמה כלל. הרמב"ם הזכיר את סדר התלייה לפי דרכו, וממילא למדנו שהנידון נסקל ואח"כ נתלה. הוא לא ראה צורך להוציא מכלל ההו"א שנהרוג אותו ע"י תליה, ולכן לא ראה צורך להביא את הדרשה ואת הפסוק.

דוגמאות נוספות לדרשות שהרמב"ם לא הביא: הדרשה המובאת בסנהדרין נ ע"ב: "תנו רבנן ובת איש כהן כי תחל יכול אפילו חללה את השבת תלמוד לומר לזנות בחילולין שבזנות הכתוב מדבר". אפשר שהרמב"ם לא הביא את הדרשה הזאת לרוב פשטותה, ואפשר שהוא סבר שגם הברייתא לא דרשה כך אלא כפתיחה להמשך דבריה, שם נדרש המשך הפסוק בדרשות אחרות, שבהן ראה הרמב"ם את עיקר הברייתא. גם הברייתא המופיעה בסנהדרין סא ע"ב, אומרת לכאורה דבר פשוט. הברייתא אומרת: "כי יסיתך אחיך בן אמך אחד יחיד הניסת ואחד רבים הניסתם והוציא הכתוב יחיד מכלל רבים ורבים מכלל יחיד מכלל רבים להחמיר על גופו ולהקל על ממונו רבים מכלל יחיד להקל על גופם ולהחמיר על ממונם". הברייתא הזו איננה מדרש הלכה. היא איננה לומדת מן הכתובים שום דין שאיננו פשוט הפסוק. התורה מלמדת בדברים יג טז-יז את דינה של עיר שלמה שהודחה לעבוד עבודה זרה: "הָפָה תִּפְּחֶה אֶת יְשֻׁבֵי הָעִיר הַהוּא לְפִי תִּרְבַּה הַתֵּרֵם אֹתָהּ וְאֶת כָּל אֲשֶׁר בָּהּ וְאֶת בְּהֵמָתָהּ לְפִי תִּרְבַּה: וְאֶת כָּל שְׁלָלָהּ תִּקְבֹּץ אֶל תוֹךְ רְחֹבָהּ וְשָׂרְפֶתָּ בָּאֵשׁ אֶת הָעִיר וְאֶת כָּל שְׁלָלָהּ כְּלִיל לַה' אֲלֵהֶיךָ וְהִיְתָה תַל עוֹלָם לֹא תִבְנֶה עוֹד". להלן, בדברים יז ה, מפרטת התורה את דינו של יחיד שעבד עבודה זרה: "וְהוֹצֵאתָ אֶת הָאִישׁ הַהוּא אוֹ אֶת הָאִשָּׁה הַהוּא אֲשֶׁר עָשׂוּ אֶת הַדָּבָר הַרְעָה הַזֶּה אֶל שְׂעָרֶיךָ אֶת הָאִישׁ אוֹ אֶת הָאִשָּׁה וְסָקַלְתָּם בְּאֲבָנִים וּמָתוּ". משמעות הכתובים היא שאת יושבי העיר יש להכות בחרב ולשרוף את השלל, ואילו את היחיד יש לסקול, ואין מקום לשרוף את שללו. הרמב"ם פסק כך, כמובן, אך לא הביא את הדרשה שבברייתא. מסתבר שטעם הדבר הוא שהברייתא תלתה את ההבחנה בין יחיד לרבים במלים "כי יסיתך", שאמורות בפרשיה אחרת שאינה קשורה למקרה המדובר. בפרשיה ההיא מדובר על מסית שהסתתו לא עלתה בידו, ואיש לא עבד עבודה זרה בעקבות הסתתו. לכן לא הביא הרמב"ם את הדרשה הזאת. במכות כ ע"ב מצאנו את הברייתא האומרת: "ושרט יכול אפילו שרט על ביתו שנפל ועל ספינתו שטבעה בים ת"ל לנפש. אינו חייב אלא על המת בלבד". יתכן שהרמב"ם לא הביא דרשה זאת משום ששמע הכתוב אינו מחייב אותה. כמו שהגמרא דייקה כך יכולה היתה לדרוש בניין אב ולחייב על כל שריטה שמחמת ארוע מצער.

כאמור, מלבד המקרים האלה, דרכו של הרמב"ם להביא דרשות המבוססות על משמעות הכתובים. החריגים כאן הם כולם ברייתות, ואולם יש גם ברייתות המבוססות על משמעות הכתובים שהרמב"ם הביא, כך שאי אפשר לומר שהנימוק לאי-הבאתן הוא היותן ברייתות.

ב. מסקנות שאפשר להסיק מן הכתובים

ישנן דרשות המרחיבות את תוכן הפסוק ומסיקות ממנו מסקנות מעשיות הלכתיות שלא כתובות בו בפירוש, אך הן מתבקשות ממנו. המדרש לומד מן הפסוק הלכה שלא כתובה בו, אך אפשר להסיק אותה בעקיפין ממה שכתוב. בדרשות אלה אין לימוד מגופה של מלה אלא רק מתוכן הכתובים. מהמסומן ולא מהמסמן. עם זאת, יש כאן הרחבה של משמעות הכתובים, והדרשות אינן נשארות בתחום האמור בפירוש בלבד. המדרש לומד הלכה שאינה אמורה בפירוש בפסוק, אך ניתן להסיק אותה מתוכן הכתובים.

פעמים רבות (אך לא תמיד) המאפיין של הדרשות האלה הוא מתן משמעות מעשית להיגד הצהרתי. אחד מתפקידיו של המדרש הוא לתרגם היגד הצהרתי לצווי הלכתי. ההלכה מתרגמת אמירה אידאולוגית לסעיף בשו"ע. לדוגמא אפשר להביא את המדרש המובא בסנהדרין ע"ד ע"ב. נאמר (דברים ו ד-ה) "שְׁמַע יִשְׂרָאֵל ה' אֱלֹהֵינוּ ה' אֶחָד: וְאֶהְיֶה אִתּוֹ ה' אֱלֹהֵינוּ בְּכֹל לְבָבָנוּ וּבְכֹל נַפְשָׁנוּ וּבְכֹל מְאֹדָנוּ". מכאן שיש לאהוב את ה' גם במחיר הנפש. על זה שה' הוא אלהינו האחד, יש לאהבו בכל נפשנו ובכל מאודנו, ללא הגבלה. מכאן מתחייב שאפילו אם אומרים לאדם למסור את נפשו על אי עבודת עבודה זרה, ימסור את נפשו. הברייתא בסנהדרין ע"ד ע"א מנמקת באמצעות הפסוק הזה את החיוב לההרג ולא לעבור על עבודה זרה, וכך מביא הרמב"ם בהל' יסודי התורה ה ז: "ומנין שאפילו במקום סכנת נפשות אין עוברין על אחת משלש עבירות אלו שנאמר ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאורך אפילו הוא נוטל את נפשך".⁵⁴ האמירה "וְאֶהְיֶה אִתּוֹ ה' אֱלֹהֵינוּ בְּכֹל לְבָבָנוּ וּבְכֹל נַפְשָׁנוּ וּבְכֹל מְאֹדָנוּ" היא אמירה הצהרתית. ההלכה יוצקת לתוכה משמעות מעשית. הרמב"ם מביא דרשות אלה.

ישנן שש דרשות כאלה במסכתות הנזכרות. הרמב"ם הביא את כלן.

ב.1. פרסום מותו של מי שנאמר בו ישמעו וייראו

נאמר על הזקן הממרא (דברים יז יב-יג): "וְהָאִישׁ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה בְּיָדוֹ לְבִלְתִּי שְׁמַע אֶל הַכֹּהֵן הָעֹמֵד לְשַׁרְתׁתְּ שֵׁם אֶת ה' אֱלֹהֵינוּ אוֹ אֶל הַשֹּׁפֵט וּמַת הָאִישׁ הַהוּא וּבְעֶרְתָּ הָרַע מִיִּשְׂרָאֵל: וְכָל הָעָם יִשְׁמְעוּ וְיִירָאוּ וְלֹא יִזְדוֹן עוֹד". כיצד יקרה שכל העם ישמעו וייראו? בכך נחלקו התנאים. בסנהדרין פט ע"א מצאנו: "תנו רבנן אין ממיתין אותו לא בבית דין שבעירו ולא בבית דין שביבנה אלא מעלין אותו לבית דין הגדול שבירושלים ומשמרין אותו עד הרגל וממיתין אותו

ברגל שנאמר וכל העם ישמעו ויראו דברי רבי עקיבא אמר לו רבי יהודה וכי נאמר יראו וייראו והלא לא נאמר אלא ישמעו וייראו למה מענין דינו של זה אלא ממיתין אותו מיד וכותבין ושולחין בכל מקום איש פלוני נתחייב מיתה בבית דין. תנו רבנן ארבעה צריכין הכרזה המסית ובן סורר ומורה וזקן ממרא ועדים זוממין". הכל מודים שאין לסמוך על כך שאם נקיים את הדין ממילא ישמעו כל העם. הכל מודים שיש לעשות מעשה כדי שהעם ישמעו וייראו. נחלקו מהו המעשה, אבל הכל מסיקים מסקנה מעשית מן הכתובים: אם התורה מעוניינת בכך שכל העם ישמעו וייראו, החובה לדאוג לכך מוטלת עלינו. גם הרמב"ם הביא את המסקנה הזאת בהל"ם ממרים ג ח: "ואין ממיתין אותו בבית דין שבעירו ולא בבית דין הגדול שיצא חוץ לירושלים אלא מעלין אותו לבית דין הגדול שבירושלים, ועד הרגל משמרין אותו וחונקין אותו ברגל, שנאמר וכל ישראל ישמעו וייראו מכלל שצריך הכרזה". הרמב"ם הביא את דברי ר"ע כמעט כלשונם, והוסיף גם את דברי הבריייתא השניה המובאת שם בגמרא בסמוך.

ב.2. הכנת ערי מקלט ודרך לערי מקלט

התורה מצווה להבדיל שש ערי מקלט ולהכין דרך אליהן, כדי להקל על הרוצח בשוגג להגיע אליהן. כמו שנאמר (דברים ט ב-ג): "שְׁלוֹשׁ עָרִים תִּבְדִּיל לְךָ בְּתוֹךְ אֶרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ לְרִשְׁתָּהּ: תִּכְיֶינָה לְךָ הַדֶּרֶךְ וְשְׁלֹשֶׁת אֲתָּ גְבוּל אֶרֶץ". מכאן למדה המשנה במכות ט ע"ב להבדיל ערים ולהכין להן את הדרך: "ומכוונות להן דרכים מזו לזו שנאמר תכין לך הדרך ושלת וגו'". הרמב"ם הביא את הדרשה הזאת בהל"ם רוצח ח ה, ואף הרחיב אותה: "חייבין בית דין לכון הדרכים לערי מקלט ולתקן אותם ולהרחיבן ומסירין מהן כל מכשול וכל תקלה ואין מניחין בדרך לא תל ולא גיא ולא נהר אלא עושין עליו גשר כדי שלא לעכב את הבורח לשם שנאמר תכין לך הדרך". הרמב"ם שמר על העקרון העולה מן הפסוקים: שהדרכים צריכות להיות מוכנות ונוחות למנוסתו של הרוצח, עקרון שעליו עומדת המשנה, ואף הרחיב אותו ולמד ממנו הלכות נוספות שכולן עולות מתוך הכלל הזה.

האמירה "תִּכְיֶינָה לְךָ הַדֶּרֶךְ" היא אמירה כללית שהשלכותיה המעשיות אינן מוגדרות, הדרך צריכה להיות מוכנה.

ההלכה תירגמה את האמירה הזאת להלכה מעשית. הרמב"ם הביא את הדרשה הזאת.

אפשר היה לפרש שהמדרש מתבסס על המלה "תכין", שעליה הוא מבסס את המלה "מכוונות". אם אכן זוהי

כוונת המדרש, הרי שהרמב"ם התעלם לחלוטין מהחלק הזה שבמדרש, ובנה את כל הדרשה על הכלל הפשטני העולה

⁵⁴ הרמב"ם מתבסס כאן גם על דברי המשנה בברכות נד ע"א, שגם היא למדה דין זה מהפסוק הזה, והלשון "אפילו הוא נוטל את נפשך" מקורה במשנה ההיא.

מן הפסוקים ומתוכנם, ועל תרגומו של הכלל הזה לכדי הלכה מעשית. הוא התעלם מהשיטה המבוססת על המסמן ומתעלמת מהמסומן.

במכות י ע"ב אנו מוצאים: "מקלט היה כתוב על פרשת דרכים כדי שיכיר הרוצה ויפנה לשם אמר רב כהנא מאי קרא תכין לך הדרך עשה [לך] הכנה לדרך". התורה מצווה לאפשר לרוצה לברוח בקלות. מכאן אפשר ללמוד שיש להכין בדרך כל מה שנחוץ כדי לאפשר לרוצה להגיע בקלות לעיר מקלטו. בכלל זה שילוט. הדרך צריכה להיות מוכנה. בהלכות רוצח ח ה הביא הרמב"ם גם את ההלכה הזאת. הרמב"ם באר היטב את העקרון שבפסוק, ולמד ממנו דינים רבים, שכולם מבוססים על הבנת הפשט של המדרש.

ב.3. דוגמאות נוספות

נביא כאן בקיצור עוד כמה דוגמאות ללמוד הלכות המתחייבות בעקיפין מן האמור בפסוקים: בסנהדרין ג ע"ב מצאנו את דברי הברייתא: "לנטת אחרי רבים להטת התורה אמרה עשה לך בית דין נוטה". מכך שצוותה התורה לפסוק ע"פ רוב, מוכח שצריך לבנות את בית הדין כך שתהיה בו אפשרות להכריע ע"פ רוב. הרמב"ם הביא את הדרשה הזאת בלשון אחרת בהלכות סנהדרין ה ג: "ומוסיפין שלשה כדי שלא יהא בית דין שקול ויהיה בו אחרי רבים להטות".

בסנהדרין מו ע"ב מצאנו: "אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי מנין למלין את מתו שעובר עליו בלא תעשה תלמוד לומר כי קבור תקברנו מכאן למלין את מתו שעובר בלא תעשה איכא דאמרי אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי רמז לקבורה מן התורה מניין תלמוד לומר כי קבור תקברנו מכאן רמז לקבורה מן התורה". הפסוק הזה עוסק, אמנם, דווקא בתלוי. אבל מתוך שצוותה התורה לקבור את התלוי, אנו למדים שדרכו של כל מת בקבורה, ובאותו יום. שהרי הרעיון העומד מאחורי מצוה זו הוא שיש לקבור את התלוי ככל מת ולא לבזות את גופתו. הוזכרה כאן מצות לא-תעשה להלין את מתו, וי"א שגם רמז לקבורה מן התורה (אולי מצות עשה?). הרמב"ם הביא את הדרשה הזאת בהל' סנהדרין טו ח ובהל' אבל יב א. בהל' סנהדרין הזכיר מצות לא-תעשה בכל המלין את מתו, ומצות עשה הזכיר דווקא לגבי הרוגי ב"ד, אבל בהל' אבל כתב "שהקבורה מצוה שנאמר כי קבור תקברנו". אפשר שלמד מכאן גם מצות עשה.⁵⁵

⁵⁵ גם בספר המצוות, במצות עשה רלא, הוסיף: "והוא הדין בשאר המתים".

במכות כב ע"א דורש אביי את הפסוק (שמות כח כח) "וַיִּרְכָּסוּ אֶת הַחֹשֶׁן מִטְּבַעְתּוֹ אֶל טְבַעַת הָאֶפֶד בְּפִתְּלֵי תְּכֵלֶת לְהָיוֹת עַל חֹשֶׁב הָאֶפֶד וְלֹא יִנָּח הַחֹשֶׁן מֵעַל הָאֶפֶד", ולומדת שיש כאן איסור להזיח את החושן. פירוש הפסוק הוא שיש לרכוס את החשן כדי שלא יזוח, יוכיח הפסוק המקביל בפרשת פקודי (שמות לט כא) המזכיר אף הוא את הטעם הזה, אף על פי שהוא מתאר מעשים שהיו, ואילו היה שם ציווי היה צריך לפתוח ב"וידבר ה'". אפשר שגם כאן הרמב"ם הביא את הדרשה הזאת משום שיש כאן הלכה הנובעת מהיגד הצהרתי. מתוך שהתורה גילתה שהיא מעוניינת למנוע מצב שבו יזוח החשן מעל האפוד, ממילא מצוים גם אנחנו שלא להזיחו. אבל יותר מסתבר לפרש שהרמב"ם הביא את הדרשה הזאת משום שהוא עסק כאן בהלכה המנויה כמצוה במניין המצוות שלו, ובכל מקום שבו הוא מונה מצוה הוא מביא את הדרשה גם אם היא לא תואמת את הכללים שעל פיהם מביא הרמב"ם דרשות בדרך כלל.

בשבועות יח ע"ב אומרת הברייתא: "והזרתם את בני ישראל מטומאתם אמר רבי יאשיה מיכן אזהרה לבני ישראל שיפרשו מנשותיהן סמוך לוסתן". הרמב"ם הביא את הדרשה הזאת בהל' אסורי ביאה ד יב. הוזכרו כאן הן מקורות תנאיים והן מקורות אמוראיים. הרמב"ם הביא את כולם.

ג. לימוד מן הכלל

דרשות רבות מבוססות על ההגיון של "מכלל לאו אתה שומע הן", וכיוצא בזה. כלומר: שמתוך שהתורה כוללת כלל, ממילא מתברר שכל מי שלא שייך לכלל לא שייך לדין שהתורה עוסקת בו. על כך מבוססות רוב הדרשות המחייבות מיתה בידי שמים. ועוד. מצאנו שבע דרשות כאלה במסכתות הנזכרות. הרמב"ם הביא שש מתוכן כתבניתן, את השביעית הביא בצורה שונה.

ג.1. חיובי מיתה בידי שמים

התורה (ויקרא כב ג-ט) אוסרת על הכהנים לאכול תרומה בשעת טומאתם, ומסיימת: "וְלֹא יִשְׂאוּ עָלָיו חֲטָא וּמָתוּ בּוֹ כִּי יִחַלְלֵהוּ". מכאן שאם לא ישמרו על כך יתחייבו מיתה. כך אמנם דורש שמואל בסנהדרין פג ע"א: "אמר שמואל מניין לכהן טמא שאכל תרומה טהורה שהוא במיתה בידי שמים דכתיב ושמרו את משמרת ואלא ישאו עליו חטא וגו'" וכך מביא הרמב"ם בהל' תרומות ז א: "כל טמא האוכל תרומה טהורה חייב מיתה בידי שמים, ולפיכך לוקה שנאמר ושמרו את משמרת ואלא ישאו עליו חטא".

עוד אומרת התורה על הכהנים (שמות ל יח-כ): "בְּבָאֵם אֶל אֹהֶל מוֹעֵד יִרְחֲצוּ מַיִם וְלֹא יָמְתוּ". נאמר כאן שירחצו מים ולא ימותו, מכאן שאם לא ירחצו ימותו. מכאן דרשו בסתמא דגמרא בסנהדרין פג ע"ב שכהן שעבד בלי לקדש את ידיו ורגליו חייב מיתה בידי שמים, וכן הביא הרמב"ם בהל' ביאת מקדש ה א: "וכהן שעבד ולא קידש ידיו ורגליו שחרית חייב מיתה בידי שמים שנאמר ירחצו מים ולא ימותו".

בדומה לכך, נאמר בתורה (ויקרא י ח-ט): "וַיִּזְבַּר ה' אֶל אֶהֱרֹן לֵאמֹר: יֵין וְשִׁכָר אֵל תִּשְׁתֵּה אִתָּהּ וּבְנֵיךָ אִתָּךְ בְּבָאֵכֶם אֶל אֹהֶל מוֹעֵד וְלֹא תִמְתּוּ". מכאן דרשו בסתמא דגמרא בסנהדרין פג ע"ב שאם עבדו במקדש שתויי יין חייבים מיתה בידי שמים. הרמב"ם הביא דרשה זו בהל' ביאת המקדש א א: "כל כהן הכשר לעבודה אם שתה יין אסור לו להכנס מן המזבח ולפנים, ואם נכנס ועבד עבודתו פסולה וחייב מיתה בידי שמים שנאמר ולא תמותו".

במקרים האלה שמר הרמב"ם על התוכן של המדרש המופיע בגמרא. כדרכו הוא החליף ארמית בעברית ולשון שאלה בלשון נחותא, אבל על תוכן הדברים שמר. אמנם, יש להעיר שקשה להסיק מכאן מסקנות, כי הרמב"ם הביא את כל הדרשות שלמדים מהם מיתות בידי שמים, כמו שבארנו לעיל בעמ' 13.

2.ג. טומאה מכלל טהרה

במקרים שונים, מכך שנאמר על אדם שהוא נטהר, אפשר ללמוד שעד אותו רגע היה טמא. על היולדת נאמר (ויקרא יב ו-ח): "וּבְמֵלֶאֱת יְמֵי טְהָרָהּ לִבְנֵהּ אוֹ לְבֵת תְּבִיא כֶּבֶשׂ בֶּן שָׁנָתוֹ לְעֹלָה וּבֶן יוֹנָה אוֹ תֵר לְסֻטָּאת אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד אֶל הַפֶּה: וְהִקְרִיבוּ לִפְנֵי ה' וְכִפֶּר עָלֶיהָ וְטָהַרָה מִמָּקוֹר דָּמֶיהָ זֹאת תוֹרַת הַיִּלְדָּת לְזָכָר אוֹ לְאִשָּׁה: וְאִם לֹא תִמְצָא יָדָהּ דֵּי שָׁה וְלָקַחָהּ שְׁמֵי תְרִים אוֹ שְׁנֵי בְנֵי יוֹנָה אֶחָד לְעֹלָה וְאֶחָד לְסֻטָּאת וְכִפֶּר עָלֶיהָ הַפֶּה וְטָהַרָה". ע"י קרבנות הטהרה, הכהן מכפר עליה והיא נטהרת. מכאן עולה שעד רגע ההקרבה לא נשלמה טהרתה.⁵⁶ וכך דורש רב הונא בסנהדרין פג ע"ב: "ומחוסר כפרה מנלן אמר רב הונא דאמר קרא וכפר עליה הכהן וטהרה, טהרה מכלל שהיא טמאה". הרמב"ם הביא את הדרשה הזאת בהל' ביאת מקדש ד ד-ה: "אבל מחוסר כיפורים שעבד אף על פי שעבודתו פסולה וחילל ה"ז פטור. ומניין שעבודתו פסולה שנאמר וכפר עליה הכהן וטהרה, מכלל שעדיין לא נגמרה טהרתה, והוא הדין לכל מחוסרי כיפורים". אמנם, יש הבדל בין דברי רב הונא לדברי הרמב"ם. רב הונא למד מדרשה זו

⁵⁶ פסוקים דומים אנו מוצאים במחוסרי כפרה נוספים: במצורע (ויקרא יד כ, ל-לא): "וְהִעֲלָה הַכֹּהֵן אֶת הָעֹלָה וְאֶת הַמִּנְחָה הַמִּזְבֵּחַ וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן וְטָהַר", "וְעִשָּׂה אֶת הָאֶחָד מִן הַתְּרִים אוֹ מִן בְּנֵי הַיֹּנֶה מֵאֲשֶׁר תִּשְׁיֵג יָדוֹ: אֶת אֲשֶׁר תִּשְׁיֵג יָדוֹ אֶת הָאֶחָד טֻטָּאת וְאֶת הָאֶחָד עֹלָה עַל הַמִּנְחָה וְכִפֶּר הַכֹּהֵן עַל הַמִּטְהָר לִפְנֵי ה'". מכאן שמחוסר הכפרה נטהר בקרבנותיו, ומכאן אנו למדים שעד הבאת קרבנותיו הוא טמא.

שמחוסר כיפורים שעבד במקדש חייב מיתה בידי שמים. הרמב"ם פוסק⁵⁷ שהוא פטור. למרות זאת הביא הרמב"ם את הדרשה כדי ללמוד ממנה שעבודתו פסולה. כלומר: הרמב"ם קיבל את הכלל העולה מן המדרש, הלומד מן הפסוק שעד הכפרה האיש אינו טהור לגמרי, אלא שהוא למד ממנו הלכה אחרת. את הכלל שאפשר ללמוד מכללו של פסוק את ההלכה שלא נאמרה בו, מקבל הרמב"ם.

ג.3. ידיעה בתחלה וידיעה בסוף

בשבועות ה' ע"א דורש רבי "תניא מניין שאינו חייב אלא על שיש בה ידיעה בתחלה וידיעה בסוף והעלם בינתיים ... רבי אומר אינו צריך הרי הוא אומר ונעלם מכלל דידע והוא ידע הרי כאן שתי ידיעות וכו'". הרמב"ם הביא את הדרשה "ונעלם מכלל דידע", וכן את הדרשה מהמלים "והוא ידע", והוא באר דרשה זו באמצעות שינוי לשון הכתוב (דרך דרשה שנעסוק בה להלן בעמ' 47): "ומניין שדין שגגת מקדש וקדשיו כך הוא, שהרי בשאר שגגות נאמר בעשותה אחת ממצות ה' אשר לא תעשינה ואשם או הודע אליו חטאתו אשר חטא, כיון שידע בסוף אף על פי שלא ידע בתחילה, ובטומאת מקדש וקדשיו נאמר ונעלם ממנו והוא ידע ואשם מאחר שנאמר ונעלם ממנו מכלל שהיתה שם ידיעה בתחילה ונאמר והוא ידע [ואשם] הא למדת שהוא צריך ידיעה בתחילה וידיעה בסוף והעלם בינתיים" (שגגות יא א). הרמב"ם השתמש במקור של רבי שכולל לימוד מן הכלל, אך לא הסתפק בכך וסמך אותו גם על המשך הדרשה שבגמרא שם.

גם כאן הוזכרו לימודים מן הכלל, הן תנאים, הן אמוראים והן בסתמא דגמרא, והרמב"ם הביא אותם. עם זאת, מצאנו גם מקרה אחד שבו הרמב"ם לא הביא את הלימוד מן הכלל. המשנה בסנהדרין ב ע"א דורשת: "ממשמע שנאמר לא תהיה אחרי רבים לרעת שומע אני שאהיה עמהם לטובה". אבל הרמב"ם לא הביא את הדרשה הזאת כלשונה אלא למד מסופו של הפסוק (ע"פ דרשות שנזכרו במקומות אחרים בש"ס, ראה חולין יא ע"א). וכך הוא כותב בהל' סנהדרין ח א: "הולכין אחר הרוב, וזו מצות עשה של תורה שנאמר אחרי רבים להטות". הדרשה החלופית מקורה אף היא בש"ס, והרמב"ם העדיף אותה. ראה בעניין זה להלן עמ' 77.

⁵⁷ כך הוא פוסק במקום האמור, בהל' ביאת מקדש ד ד. ראה כסף משנה שם שעומד על כך שבמקום אחר פסק הרמב"ם אחרת.

בדרך כלל הרמב"ם מביא דרשות המבוססות על לימוד מן הכלל. (מלבד מקרה אחד). הלימוד מן הכלל הוא לימוד מתוכן הפסוקים, אם התורה אומרת שבמקרה מסוים חל כלל מסוים, אפשר ללמוד מכאן שללא המקרה לא יחול הכלל. דרשות אלה הן קרובות למשמע הכתוב, והרמב"ם מביא אותן.

ד. מקרה פרטי של כלל האמור בתורה

יש דרשות, שמצביעות על כך שהמקרה שעליו נסוב הדיון, הוא מקרה פרטי של כלל שנזכר בתורה. המצוה היא מצוה כללית, שבאה לידי ביטוי מעשי בכמה מקרים פרטיים, והמקרה המדובר הוא אחד מהם. בדרך כלל הרמב"ם מביא את הדרשות האלה להלכה.

מצאנו במסכתות הנבדקות ששה פסוקים שהגמרא לומדת מהם הלכות בדרך זו. ההלכות רבות הן, כי מחלק מהפסוקים הכלליים האלה נלמדו הלכות רבות. הרמב"ם הביא את כל הדרשות האלה להלכה, כפי שנראה להלן, מלבד שלש הלכות שנלמדו מהכלל "לא תחמל ולא תכסה עליו", שהגמרא למדה ממנו ארבע הלכות, והרמב"ם סמך רק אחת מהן על הפסוק הזה, ואת השלש האחרות סמך על מקור חלופי.⁵⁸

1.7. מדבר שקר תרחק

הגמרא בשבועות ל ע"ב - לא ע"א, מביאה ברייתא המילה דרשות רבות הדורשות את הפסוק "מדבר שקר תרחק", ומתייחסים למקרים רבים שכולם מביאים לתוצאה שאינה אמת, וממילא המבקש להתרחק מהשקר צריך להתרחק מהם:

ת"ר מנין לדיין שלא יעשה סניגרון לדבריו תלמוד לומר מדבר שקר תרחק. ומנין לדיין שלא ישב תלמיד בור לפניו ת"ל מדבר שקר תרחק. מנין לדיין שיודע לחבירו שהוא גזלן וכן עד שיודע בחבירו שהוא גזלן מנין שלא יצטרף עמו תלמוד לומר מדבר שקר תרחק. מנין לדיין שיודע בדין שהוא מרומה שלא יאמר הואיל והעדים מעידין אחתכנו ויהא קולר תלוי בצואר עדים תלמוד לומר מדבר שקר תרחק. מנין לתלמיד שיושב לפני רבו ורואה זכות לעני וחוב לעשיר מנין שלא ישתוק תלמוד לומר מדבר שקר תרחק. מנין לתלמיד שרואה את רבו שטועה בדין שלא יאמר אמתין לו עד שיגמרנו ואסתרנו ואבננו משלי כדי שיקרא הדין על שמי ת"ל מדבר שקר תרחק. מנין לתלמיד שאמר לו רבו יודע אתה בי שאם נותנין לי מאה מנה איני מבדה מנה יש לי אצל פלוני ואין לי עליו אלא עד אחד מנין

שלא יצטרף עמו תלמוד לומר מדבר שקר תרחק ... כגון דאמר ליה ודאי חד סהדא אית לי ותא אתה קום התם ולא תימא ולא מידי דהא לא מפקת מפומך שקרא אפי' הכי אסור משום שנאמר מדבר שקר תרחק. מנין לנושה בחבירו מנה שלא יאמר אטעננו במאתים כדי שיודה לי במנה ויתחייב לי שבועה ואגלגל עליו שבועה ממקום אחר תלמוד לומר מדבר שקר תרחק. מנין לנושה בחבירו מנה וטענו מאתים שלא יאמר אכפרנו בב"ד ואודה לו חוץ לבית דין כדי שלא אתחייב לו שבועה ולא יגלגל עלי שבועה ממקום אחר תלמוד לומר מדבר שקר תרחק. מנין לשלשה שנושין מנה באחד שלא יהא אחד בעל דין ושנים עדים כדי שיוציאו מנה ויחלוקו ת"ל מדבר שקר תרחק. מנין לשנים שבאו לדין אחד לבוש סמרטוטין ואחד לבוש איצטלית בת מאה מנה שאומרין לו לבוש כמותו או הלבישהו כמותך ת"ל מדבר שקר תרחק.... מנין לדיין שלא ישמע דברי בעל דין (חבירו) קודם שיבא בעל דין חבירו ת"ל מדבר שקר תרחק. מנין לבעל דין שלא יטעים דבריו לדיין קודם שיבא בעל דין חבירו ת"ל מדבר שקר תרחק.

את כל הדרשות האלה הרמב"ם הביא במשנה תורה.⁵⁹

ד.2. מעשים שעלולים לעוות את הצדק

בכלל סוג זה, נכללת גם הדרשה המופיעה בשבועות ל ע"א, על הפסוק (ויקרא יט טו) "לא תעשו עֲנָל בְּמִשְׁפָּט לא תשא פְּנֵי דָל וְלֹא תִקְדָּר פְּנֵי גְדוֹל בְּצַדֵּק תִשְׁפֹּט עִמִּיתָךְ". הברייתא אומרת: "ת"ר בצדק תשפוט עמיתך שלא יהא אחד יושב ואחד עומד אחד מדבר כל צרכו ואחד אומר לו קצר דברייך". דיין הנוהג בדרך כזאת מעוות את הצדק, וממילא הוא עובר על המצוה הזאת. (אפשר לכלול את הדרשה הזאת גם בכלל הסוג "מסקנות שאפשר להסיק מן הפסוקים" שהוזכר לעיל, שגם דרשות מסוגו הרמב"ם מביא. גם הדרשה הזאת, כמו חלק מן הדרשות שם, הן נתינת השלכה הלכתית להיגד הצהרתית). הרמב"ם הביא את הדרשה הזאת בהלכות סנהדרין כא א: "מצות עשה לשפוט השופט בצדק שנאמר בצדק תשפוט עמיתך, אי זהו צדק המשפט זו השויית שני בעלי דינין בכל דבר, לא יהא אחד מדבר כל צרכו ואחד אומר לו קצר דברייך, ולא יסביר פנים לאחד וידבר לו רכות וירע פניו לאחר וידבר לו קשות".

⁵⁸ אמנם יש להעיר שיש חריג לכלל הזה: בכמה מקומות מצאנו את הדרשה "ואהבת לרעך כמוך – ברור לו מיתה יפה". (ראה למשל סנהדרין מה ע"א, נב ע"א-ב, פד ע"ב). גם הדרשה הזאת היא סוג של מקרה פרטי של כלל האמור בתורה, שהרי יש לאהוב את הרע בכל מקום ובכל מקרה, וזה אחד המקרים. הרמב"ם לא הביא דרשה זו.

⁵⁹ סנהדרין כא י; סנהדרין כב ב; סנהדרין כב י; סנהדרין כד ג; סנהדרין כב ב; סנהדרין כב ג; עדות יז ה-ו; טוען ונטען טז ט-י; סנהדרין כא ז; סנהדרין כא ב.

ד.3. לא תעמד על דם רעך

על הפסוק "לא תעמד על דם רעך", דורשת הברייתא בסנהדרין עג ע"א: מניין לרואה את חברו שהוא טובע בנהר או חיה גוררתו או לסטין באין עליו שהוא חייב להצילו תלמוד לומר לא תעמד על דם רעך.⁶⁰ ברור שהציווי הזה בא לידי ביטוי מעשי גם במקרים רבים אחרים, אבל המקרים האלה הם דוגמאות טובות למקרים שבהם בא הציווי הזה לידי ביטוי. הרמב"ם הביא את הדרשה בהל" רוצח א יד: "כל היכול להציל ולא הציל עובר על לא תעמוד על דם רעך, וכן הרואה את חברו טובע בים או ליסטים באים עליו או חיה רעה באה עליו ויכול להצילו הוא בעצמו או שישכור אחרים להצילו". הרמב"ם שמר על תוכן המדרש, אך כדרכו החליף לשון שאלה בלשון ניהותא, ואף הוסיף את התנאי שיכול להצילו או לשכור אחרים להצילו.

ד.4. ובערת הרע מקרבך

בתשעה מקומות בספר דברים,⁶¹ התורה מצוה להעניש את החוטאים, ומסכמת את הציווי במלים "ובערת הרע מקרבך", או "ובערת הרע מישראל". אפשר לפרש שאין כאן ציווי בפני עצמו אלא נימוק וסיכום לציווי של הענשת החוטא האמור בכל אחד מהמקומות. אבל גם אם אכן נפרש כך, לפי דרכנו למדנו שהתורה רואה הכרח בכך שנבער את הרע מקרבנו. הענישה, ע"פ הנימוק הזה, נועדה לא רק כדי להביא את החוטא על עונשו, אלא גם כדי לבער את הרעים מקרב עם ישראל. לפי דרכנו אנו למדים שהתורה מצווה לבער את הרע, שהרי אלמלא היה צווי כזה, לא היה מקום להעניש את תשעת החוטאים המנויים כאן. מעתה, אחרי שלמדנו שיש בתורה כלל הזה, הכלל הזה יכול לבוא לידי ביטוי במקרים רבים נוספים. אחד מהם נדרש בסנהדרין עח ע"א: "אמר רבא ההורג את הטריפה פטור וטריפה שהרג בפני בית דין חייב שלא בפני בית דין פטור בפני בית דין חייב דכתיב ובערת הרע מקרבך שלא בפני בית דין פטור דהויא לה עדות שאי אתה יכול להזימה וכל עדות שאי אתה יכול להזימה לא שמה עדות ואמר רבא הרובע את הטריפה חייב טריפה שרבע בפני בית דין חייב שלא בפני בית דין פטור בפני בית דין חייב דכתיב ובערת הרע מקרבך שלא בפני בית דין פטור דהויא לה עדות שאי אתה יכול להזימה". כלומר: גם במקום שבו לא

⁶⁰ להבדיל מיתר הדרשות שבפרק הזה, שמאפשרות ללמוד כמה לימודים שונים מפסוק אחד מפני שכולם ביטויים שונים של רעיון אחד, כאן מביאה הגמרא את הדרשה הזאת כדי להקשות על ברייתא אחרת שלמדה מכאן דין אחר, שניתן להציל את הרודף בנפשו. ונראה שטעם הדבר הוא שאין כאן שני ביטויים שונים של עקרון אחד. נכון שהצלת הנרדף מפני הרודף יכולה להקלד מכאן, אבל החידוש שאפשר לעשות זאת גם בנפשו, הוא כבר חורג מהעקרון הזה וטעון מקור בפני עצמו. ובפרט לפי מי שמפרש שמצילים את הרודף עצמו מפני העברה, לפי זה ודאי שיש כאן שני עקרונות שונים, ולא שני ביטויים שונים של עקרון אחד.

⁶¹ יג ו, לעניין נביא המסית לעבוד ע"ז. יז ז, לעניין עובד ע"ז. יז יב, לעניין זקן ממרא. יט יט, לעניין עד זומם. כא כא, לעניין בן סורר ומורה. כב כא, לעניין נערה שזנתה בבית אביה. כב כב, כב כד, לעניין נואפים. כד ז, לעניין גונב נפש מישראל.

חלים דיני ענישה הרגילים, הציווי לבער את הרע בעינו עומד. הרמב"ם הביא את הדרשה הזאת בקיצור⁶² בהל' רוצח ב ט: "אדם טריפה שהרג את הנפש נהרג שנ' ובערת הרע מקרבך, והוא שיהרוג בפני בית דין".

אפשר לומר שדרך הלימוד הזאת היא הניגוד לדרך הלימוד מהייתורים, שתובא להלן (עמ' 96 והלאה) שהרמב"ם אינו מביא דרשות המבוססות עליה. השיטה האמורה שם היא שיטה הרואה במסמן את העיקר, והיא מצמידה משמעות הלכתית אקראית לכל מסמן ומסמן. הרמב"ם איננו תופש כך את הדרשות. הרמב"ם מחפש בכל דרשה את התוכן. ואת התוכן אפשר להרחיב על בסיס תוכני. לפעמים הקורא את המדרש בגמרא מתרשם שיש לתלות כל הלכה והלכה באופן אקראי במלה או באות הנזכרים בפסוק. (וראה להלן בפרק "נתינת השלכה הלכתית לכל חלק בפסוק", להלן עמ' 105 והלאה). הרמב"ם איננו מקבל את הדרך הזאת. הרמב"ם מפרש את הדרשות על בסיס המסומן בלבד, על בסיס התוכן. בכלים תוכניים בונה הרמב"ם כללים הנלמדים מתוך הפסוקים. לעיתים, הלומד מקבל את ההרגשה שאם אמרו חכמים ש"מדבר שקר תרחק" הוא שלא יצטרף עם עד אחר שהוא מאמין לו, פירושו של המדרש הוא שזה פירושו של הפסוק. הרמב"ם לא מקבל הנחה זו.⁶³ פירושו של הפסוק הוא שצריך להתרחק מדבר שקר. הציווי הזה יכול לבוא לידי ביטוי במקרים רבים, ולכן כלל יכול ללמד מספר בלתי מוגבל של הלכות, ובלבד שכל ההלכות האלה אכן כלולות בכלל הנלמד מן הפסוקים. הרמב"ם לומד את ההלכה ישירות מן הפסוק, והדרשה איננה פירושו של הפסוק אלא רעיון אחד מני רבים שאפשר להסיק ממנו.

ד.5. הזכרת שם עבודה זרה

התורה אומרת (שמות כג יג): "וּבְכָל אֲשֶׁר אָמַרְתִּי אֵלֵיכֶם תִּשְׁמְרוּ וְשֵׁם אֱלֹהִים אֲחֵרִים לֹא תִזְכְּרוּ לֹא תִשְׁמַע עַל פִּיךָ", ומפרשת הברייתא בסנהדרין סג ע"ב: "ושם אלהים אחרים לא תזכירו שלא יאמר אדם לחבירו שמור לי בצד עבודה זרה פלונית. לא ישמע על פיך שלא ידור בשמו ולא יקיים בשמו ולא יגרום לאחרים שידרו בשמו ויקיימו בשמו". אי אפשר לפרש שהתורה אוסרת כאן רק הזכרת שם שהיא עצמה עבודה זרה, כלומר: הזכרת שם של עבודה זרה שדרך עבודתה היא ע"י הזכרת שמה. הפסוק בא לרבות כל הזכרת שם עבודה זרה. לכן מבארת הברייתא שכוונת הפסוק שאין להשמיע את שמו כלל, גם לא שלא למטרת עבודתו, והיא מזכירה כמה מקרים הכלולים בכלל

⁶² ואפשר להבין מדוע קיצר הרמב"ם את הדברים. הרמב"ם נהג כך כדרכו בכל מקום שבו יש בגמרא מו"מ, הרמב"ם מביא רק את המסקנה הסופית: שהוא נהרג אם הרג בפני ב"ד, ושזה נלמד מהפסוק "ובערת הרע מקרבך".

הזה. וכך פוסק הרמב"ם בהל' ע"ז ה' י-יא: "הנודר בשם עבודת כוכבים והנשבע בה לוקה שנאמר ושם אלהים אחרים לא תזכירו, אחד הנשבע בה לעצמו ואחד הנשבע בה לעבודת כוכבים, ואסור להשביע העובד כוכבים ביראתו, אפילו להזכיר שם עבודת כוכבים שלא דרך שבועה אסור שנאמר לא תזכירו. לא יאמר אדם לחבירו שמור לי בצד עבודת כוכבים פלונית וכיוצא בה..."

מן הדוגמאות הנ"ל אפשר לראות כיצד תופש הרמב"ם את הכללים האמורים בתורה: מלשון התורה אפשר ללמוד גם כללים, ולא רק הלכות נקודתיות, הדוגמאות דלעיל ואחרות מוכיחות זאת. כאשר מלשון התורה עולה כלל מסוים, והוא עולה מממשעותו הפשוטה של הפסוק, הוא מחייב בכל המקרים שבהם הוא חל. לכן יכולה הגמרא, ללמוד מהכלל כמה מקרים שונים. הסברה היא פשוטה וברורה: אם התורה לימדה הגדרה כללית, כל מי שהגדרה הכללית הזאת חלה עליו – בכלל ההגדרה. וכבר הזכרנו לעיל (עמ' 29) את המקרה של טומאת מחוסר כפרה, שבו אף על פי שהרמב"ם פסק להלכה שלא כמו ההלכה המובאת באותו מקום בגמרא, הוא קיבל את הכלל העולה מן הפסוקים ולמד ממנו הלכה אחרת. כלומר: אם מתוך הפסוקים עולה שכלל מסוים נכון, יש לקבל אותו בכל מקום שבו הוא חל, אף על פי שאין במלות הפסוקים רמז לאותו מקרה דווקא. הרי לפנינו עוד צורת דרשה המבוססת כולה על תוכן הפסוקים ולא על המבנה המילולי שלהם, והרמב"ם מביא אותה.

6.ד. חמלה על מסית

אבל הרמב"ם נוהג אחרת במקרה הבא: נאמר על המסית (דברים יג ט): "לא תאבה לו ולא תשמע אליו ולא תחוס עינך עליו ולא תחמל ולא תקסה עליו". במה בא לידי ביטוי האיסור לחמול או לכסות עליו? במהלך המסכתות הנידונות כאן יש כמה וכמה הלכות קונקרטיות שתולה המדרש בצווי הזה. הרמב"ם מביא אותן להלכה, ואולם, רק במקום אחד הוא מביא את הדרשה.

⁶³ וראה להלן הערה 164.

בסנהדרין כט ע"א מביאה הגמרא את הדין שאין טוענים למסית: "אם לא טען אין טוענין לו ובדיני נפשות אף על גב דלא טען טוענין לו ואין טוענין למסית מאי שנא מסית אמר רבי חמא בר חנינא מפירקיה דרבי חייא בר אבא שמיע לי שאני מסית דרחמנא אמר לא תחמל ולא תכסה עליו".⁶⁴

בסנהדרין לג ע"ב דורשת הברייתא: "תנו רבנן מניין ליוצא מבית דין חייב ואמר אחד יש לי ללמד עליו זכות מניין שמחזירין אותו תלמוד לומר נקי אל תהרג ומניין ליוצא מבית דין זכאי ואמר אחד יש לי ללמד עליו חובה מניין שאין מחזירין אותו תלמוד לומר צדיק אל תהרג אמר רב שימי בר אשי וחילופא למסית דכתיב לא תחמל ולא תכסה עליו".

ובסנהדרין לו ע"ב: "תניא אין מושיבין בסנהדרין זקן וסריס ומי שאין לו בנים רבי יהודה מוסיף אף אכזרי וחילופיהן במסית דרחמנא אמר לא תחמל ולא תכסה עליו".

את כל ההלכות האלה הביא הרמב"ם בהל' סנהדרין יא ה, מבלי להפנות לפסוק "לא תחמל ולא תכסה", אלא למקור אחר:

המסית אין דינו כשאר דיני נפשות, מכמנין לו את העדים ואינו צריך התראה כשאר הנהרגין, ואם יצא מבית דין זכאי ואמר אחד יש לי ללמד עליו חובה מחזירין אותו, יצא חייב ואמר אחד יש לי ללמד עליו זכות אין מחזירין אותו, ואין טוענין למסית ומושיבין בדינו זקן וסריס ומי שאין לו בנים כדי שלא ירחמו עליו, שהאכזריות על אלו שמטעין את העם אחרי ההבל רחמים הוא בעולם שנאמר למען ישוב ה' מחרון אפו ונתן לך רחמים.

ובסנהדרין פה ע"ב ומכות יב ע"א הובאה הדרשה: אמר רבה בר רב הונא וכן תנא דבי רבי ישמעאל לכל אין הבן נעשה שליח לאביו להכותו ולקללו חוץ ממסית שהרי אמרה תורה ולא תחמול ולא תכסה עליו. את הדרשה הזאת הביא הרמב"ם בהל' ממרים ה יד:

לכל אין הבן נעשה שליח להכותו ולקללו חוץ ממסית ומדיח, שהרי אמרה תורה לא תחמול ולא תכסה עליו.

מדוע לא סמך הרמב"ם את ההלכות שהביא בהלכות סנהדרין יא על הפסוק הזה? אפשר שהרמב"ם העדיף להתעלם מהדרשות האלה מפני שההיגד 'לא תחמול ולא תכסה עליו' נתלש במדרש הזה מהקשרו. הפסוק "לא תאבֶה לו ולא תשמע אֵלָיו ולא תחוס עֵינָךְ עָלָיו וְלֹא תִחַמַּל וְלֹא תִכְסֶה עָלָיו" אינו אמור אל הסנהדרין אלא אל הנִסְתָּ עֲצֵמוֹ,

⁶⁴ הגמרא מביאה דרשה נוספת הלומדת מנחש הקדמוני. גם אותה אין הרמב"ם מביא.

והא עוסק בביצוע גזר הדין ולא בדרכי פסיקת הדין. הפסוק אומר שאף על פי שהמסית הוא "אֶחָיִךְ בֶּן אִמֶּךָ אוּ בְנֵךְ אוּ בְתֵךְ אוּ אִשְׁתְּ חֵיקֶךָ אוּ רֵעֶךָ אֲשֶׁר כָּנַפְשֶׁךָ", בכל זאת אל תחמול עליו. מכאן מתאים ללמוד את ההלכה שבנו יכול לבצע את גזר הדין (אף על פי ש"אביך" לא נזכר בפסוק). אבל ההלכות המדברות אל הסנהדרין, ונוגעות לדרכי פסיקת הדין אינן נלמדות מהפסוק הזה אלא אם מוציאים מהקשרה קבוצת מילים שאין להן משמעות בפני עצמן, וזו בנייה על המסמן ולא על המסומן.

מתוך כך אפשר לחדד את הכלל המנחה את הרמב"ם בקבלת הכללים האמורים בפסוק. הרמב"ם שומר על המשמעות הפשוטה של הפסוק כפי שהיא נלמדת מתוך ההקשר הכללי שבו הוא אמור. הוא אינו תופש את הכלל במנותק מהקשרו. אילו היה תופש כך את הכלל, אפשר היה לראות בזה עסוק מופרז במסמן, שהרי ראיית הכלל במנותק מהקשרו, היא תפישת המלים עצמן בלי קשר לפסוקים.

ה. בניין אב

בניין אב הוא אחת הדרכים לדרוש הלכות מתוך פסוקים. דרך זו אף נזכרה בברייתא דר' ישמעאל. לימוד בבניין אב הוא לימוד מן הדוגמא האמורה בתורה. דרכה של תורה לדבר בדוגמאות ולא בכללים, ההלכה נדרשת מתוך עמידה על השאלה מה מיוחד בדוגמא המובאת בתורה, והרחבת הדין אל כל המקרים הדומים. דרשה של הרחבת הדין ממקרה אחד אל המקרים הדומים לו, נעשית בדרך כלל בתבנית של בניין אב (אם כי לא תמיד, כפי שיבואר להלן). מצאנו במסכתות הנידונות כעשר דרשות כאלה שהרמב"ם הביאן,⁶⁵ ואחת בלבד שהרמב"ם לא הביא.

ה.1. מה בוער על המזבח כל הלילה

המשנה בזבחים ט א, שצוטטה בסנהדרין לד ע"א, מביאה: "רבי יהושע אומר כל הראוי לאשים אם עלה לא ירד שנאמר העלה על מוקדה מה עולה שהיא ראויה לאשים אם עלתה לא תרד אף כל שהוא ראוי לאשים אם עלה לא ירד רבן גמליאל אומר כל הראוי למזבח אם עלה לא ירד שנאמר היא העלה על מוקדה על המזבח מה עולה שהיא ראויה לגבי מזבח אם עלתה לא תרד אף כל שהוא ראוי למזבח אם עלה לא ירד". הגמרא (גם בזבחים וגם בסנהדרין)

⁶⁵ אין מה להאריך במידה זו, שהיא פשוטה ונהירה לכל מי שמכיר את דרכה של התורה בביאור ההלכות. ראה אריה שוארץ, עיקרי מסקנותיו של החקר ההירמיוניטי המדעי, ירושלים תרפ"ג, עמ' 7, שאומר שבניין אב אינו אלא האינדוקציה ההירמיוניטית.

הביאה ברייתא האומרת: "תניא רבי יוסי הגלילי אומר מתוך שנאמר כל הנגע במזבח יקדש שומע אני בין ראוי בין שאינו ראוי תלמוד לומר כבשים מה כבשים ראויין אף כל ראוי רבי עקיבא אומר עולה מה עולה ראוייה אף כל ראוי". הדרשה מניחה, שאם התורה אומרת בעולה שכולה קרבה על המזבח, שהיא תבער על המזבח כל הלילה, בקרבנות אחרים שרק חלקים מהם קרבים, אותם חלקים יבערו כל הלילה. נחלקו לגבי ההגדרה המדוייקת. הרמב"ם הביא את הדרשה הזאת (ושילב את לשון המשנה בלשון הברייתא) בהל' פסולי המוקדשים ג ג: "שכל הראוי לאשים אם עלה לראש המזבח לא ירד, שנאמר כל הנוגע במזבח יקדש, יכול אף על פי שאינו ראוי, תלמוד לומר היא העולה על מוקדה, מה עולה שהיא ראוייה לאשים אם עלתה לא תרד אף כל הראוי לאשים אם עלה לא ירד". הרמב"ם פסק כר"ע ולכן השמיט את דברי ר' יוסי הגלילי, וכן שילב את דברי המשנה בדברי הברייתא. אבל שמר על התוכן של דרשת ר"ע.

ה.2. מי גולה לעיר מקלט

התורה (דברים יט ה) מביאה דוגמא למי שגולה לעיר מקלט: "וְאִשֶּׁר יָבֵא אֶת רֵעֵהוּ בַיַּעַר לְחַטֵּב עֵצִים וַנִּדְקָה יָדוֹ בַּגֶּזֶן לְכַרֵּת הָעֵץ וַנִּשְׁלַח הַבַּרְזֶל מִן הָעֵץ וּמָצָא אֶת רֵעֵהוּ וַמָּת הוּא יָנוּס אֶל אַחַת הָעֵרִים הָאֵלֶּה נָחִי". זאת דוגמא פשוטה לרוצח בשוגג. הוא עשה את מעשהו ביער, במקום ציבורי שרגילים לחטוב בו עצים, ופגע בשוגג בחברו. המשנה במכות ה ע"א דורשת: "מה יער רשות לניזק ולמזיק ליכנס לשם אף כל רשות לניזק ולמזיק ליכנס לשם". הרמב"ם הביא את הדרשה הזאת בהל' רוצח ו יא: "הנכנס לחצר בעל הבית שלא ברשות והרגו בעל הבית בשגגה פטור מן הגלות, שנ' ואשר יבא את רעהו ביער, מה יער שיש רשות לנהרג להכנס לשם אף כל כיוצא בו, לפיכך הנכנס לחנות הנגר שלא ברשות ונתזה בקעת וטפחה לו על פניו ומת פטור מגלות, ואם נכנס ברשות הרי זה גולה".⁶⁶

עוד דורשת המשנה שם: אבא שאול אומר מה חטבת עצים רשות אף כל רשות יצא האב המכה את בנו והרב הרודה את תלמידו ושליח ב"ד. גם את הדרשה הזאת הביא הרמב"ם בהל' רוצח ה ו: "וכן הרב המכה את תלמידו או שליח בית דין שהכה את בעל דין הנמנע מלבוא לדין והמיתו בשגגה פטורין מן הגלות שנ' לחטוב עצים, לדברי הרשות, יצא האב המכה את בנו והרב הרודה את תלמידו ושליח בית דין שהרי שגגו והרגו בשעת עשיית המצוה".

⁶⁶ התוספת שהוסיף כאן הרמב"ם לגבי הנגר, מקורה בבבא קמא לב ע"ב, שם הובא דין זה בנימוק "לפי שאינו דומה ליער".

ה.3. דוגמאות נוספות בקיצור

דורשת המשנה בב"ק ה, שצוטטה בסנהדרין מה ע"א: מה בור שהוא כדי להמית עשרה טפחים אף כל כדי להמית עשרה טפחים. וכן הביא הרמב"ם בהל' נזקי ממון יב י: "אחד החופר בור או שיה או מערה או חריץ, ולמה נאמר בור עד שיהיה בו כדי להמית, וכמה כדי להמית עומק עשרה טפחים אבל אם היה פחות מעשרה ונפל לתוכו שור או שאר בהמה חיה ועוף ומת פטור". גם כאן הביא הרמב"ם את לשון המדרש בתוספת ביאורים המצביעים על כך שמהמקרה האמור בתורה אפשר ללמוד כלל.

במכות יח ע"ב הובאו דברי ר' אליעזר: "לא יאכל כי קדש הוא - כל שבקדש פסול בא הכתוב ליתן לא תעשה על אכילתו". כל קודש שנפסל אסור לאוכלו. שהרי הנימוק "כי קדש הוא" מחייב את אי אכילתו כשהוא פסול. היותו קודש אוסרת לאוכלו שלא כדין ושלא כהלכה. הדרשה הזאת הובאה ע"י הרמב"ם בהל' פסולי המוקדשין יח י: "והיכן הזהיר הכתוב על הפגול ועל הנוטר, במלואים, שהרי נאמר שם לא יאכל כי קדש הם להזהיר על כל שפסולו בקדש שהוא בלא תעשה על אכילתו".

במכות יד ע"ב נאמר: "אלא טמא שאכל את הקדש ... אזהרה מנין ריש לקיש אומר בכל קדש לא תגע". כל עוד לא טהרה, לא תבא אל המקדש. מיולדת אפשר ללמוד גם ליתר הטמאים. בגמרא שם הובאו מקורות נוספים לדין הזה. אבל הרמב"ם בחר בדרשה הזאת בהל' פסולי המוקדשין יח יג: "והיכן הזהיר על עון זה ביולדת שהרי נאמר בה בכל קדש לא תגע". כלומר: מהמקרה האמור בפסוק אפשר ללמוד כלל: טמא אינו בא אל הקדש.

בסנהדרין סו ע"א לומדת הברייתא בבניין אב שאסור לקלל את אביו, הברייתא פותחת בכך שאסור לקלל דיין ונשיא, ומזכירה גם את הפסוק "לא תקלל חרש", ומגיעה למסקנה: "לא ראי זה כראי זה ולא ראי זה כראי זה הצד השווה שבהן שהן בעמך ואתה מוזהר על קללתן אף אני אביא אביך שבעמך ואתה מוזהר על קללתו". הרמב"ם הזכיר בהל' סנהדרין כו א ובהל' ממרים ה ד שהמקלל כל אדם מישראל הרי הוא בכלל לא תקלל חרש.

יש סוג נוסף של בניין אב, והוא קביעה שדין מסוים שאמור במקום שבו נזכר ביטוי מסוים בתורה, חל בכל מקום שבו נזכר הביטוי הזה.⁶⁷ אביי בסנהדרין נג ע"א דורש שכיון שנאמר (ויקרא כ כז) "וְאִישׁ אֹ אִשָּׁה פִי יִהְיֶה

⁶⁷ רבים מבנייני האב מלמדים על מקרים אחרים בתורה ולא על מקרים אחרים במציאות (בנגוד לכלל ופרט למשל, שבדרך כלל משליך ממקרים שנזכרו בתורה למקרים אחרים שלא נזכרו בתורה). הכלל הזה לא תמיד נכון. למשל, בניין האב מנשיא וחרש על כל אדם מישראל, לומד מהמקרה האמור בתורה למקרה אחר במציאות ולא דווקא בתורה. גם "מה בור שיש בו כדי להמית אף כל שיש בו כדי להמית" מנוסח כמו בניין אב והוא לומד על מקרים שלא נזכרו בתורה, והם מקרים דומים במציאות. אבל ברוב המקרים בניין אב הוא דרשה הלומדת למקרה אחר בתורה, וכלל ופרט לומד למקרה אחר במציאות.

בְּהֵם אוֹב אוֹ יִדְעֵנִי מוֹת יוֹמְתוֹ בְּאֶבֶן יִרְגְּמוּ אֹתָם דְּמִיָּהֶם בָּם", הרי שכל מקום שבו נאמר מות יומתו דמיהם במ דינו דווקא בסקילה. ומכאן לארבעה מקרים נוספים שנזכרו באותו פרק. הרמב"ם הביא את הדרשה הזאת בהל' איסורי ביאה א'ו: "וכל מקום שנאמר בתורה מות יומתו דמיהם במ הרי הן בסקילה".

ה.4. סיכום נושא בניין אב

הדרשה של בניין אב דומה מאד ללימוד מן הכלל, והרמב"ם מביא אותה. הוא מביא את כל בנייני האב, בין תנאיים, בין אמוראיים ובין סתמאיים. הרמב"ם מפרש שאת פסוקי התורה יש ללמוד כמלמדים כללים, ולא להתפש דווקא למלה המסויימת האמורה בפסוק. גם זה הוא סוג של התמקדות במסומן ולא במסמן. אין להתפש אל הדוגמא המסויימת האמורה בפסוק, שאינה אלא מסמן. יש להרחיב אותה וללמוד ממנה על התוכן, על הכלל כולו.

לעיל, בפרק "ד. מקרה פרטי של כלל האמור בתורה", עמדנו על כך שכלל האמור בתורה מחייב את כל הפרטים הכלולים בו. בפרק הזה נלמד הצד השני של הדבר: שלפעמים מקרה פרטי האמור בתורה, הוא למעשה דרך ללמד על הכלל כולו. הקביעה הזאת היא פשוטה בעיני כל המכיר את דברי התורה. דרכה של התורה להביא את דבריה באמצעות מקרים מעשיים ולא בכללים. הקביעה שכל הדומה למקרה האמור בתורה מחייב לדין האמור, היא לימוד פשוט של תכני הכתובים. הרמב"ם מביא במשנה תורה את סוגי הדרשות האלה.

ואולם, מצאנו במסכתות הנדונות גם בניין אב אחד שלא הובא ע"י הרמב"ם בהלכותיו: הברייתא בסנהדרין מה ע"ב מביאה מחלוקת: "תנו רבנן והומת ותלית יכול כל המומתין נתלין תלמוד לומר כי קללת אלהים תלוי מה מקלל זה שבסקילה אף כל שבסקילה דברי רבי אליעזר וחכמים אומרים מה מקלל זה שכפר בעיקר אף כל שכפר בעיקר". לכאורה נראה ששני הצדדים דורשים בניין אב. שני הצדדים מפרשים ש"קללת אלהים תלוי" היינו שהמקלל את אלהים דינו להתלות.⁶⁸ האם אפשר ללמוד שגם חטאים נוספים, הדומים לקללת אלהים, דינם תליה? זוהי מחלוקת התנאים כאן, ובפשטות נראה ששני הצדדים דרשו בניין אב. הרמב"ם פסק כחכמים אך לא הביא את הדרשה. וזה לשונו בהל' סנהדרין טו'ו: "מצות עשה לתלות את המגדף ועובד עכו"ם שנאמר כי קללת אלהים תלוי הרי מגדף אמור ובעובד עכו"ם נאמר את ה' הוא מגדף".

אמנם, ראה משה אוסטרובסקי, **המידות שהתורה נדרשת בהן**, ירושלים תרפ"ד, עמ' קלז. הוא אומר שההגיון שמאחורי מידת בניין האב הוא שאנו מניחים שבין הפרטים השונים של כל מצוה ממצוות התורה יש יחס מחייב, ולכן אם מצאנו דין או תכונה באחת המצוות ומצאנו את אותו דין או תכונה גם במצוה אחרת, עלינו לומר שבין שתי המצוות האלה יש דבר משותף. לפי דבריו אפשר לדרוש בניין אב רק ממצוה למצוה.

הרמב"ם לא הביא את הדרשה כמו שהיא. אמנם, יתכן שהרמב"ם פרש את דברי חכמים "מה מקלל זה שכפר בעיקר אף כל שכפר בעיקר" כך שגם עובד ע"ז הוא בעצם סוג של מקלל⁶⁹, וסמך זאת על הפסוק "את ה' הוא מגדף". אפשר שהרמב"ם סבר שחכמים כלל אינם דורשים כאן בניין אב, ולא הביאו את הלשון "מה מקלל זה שכפר בעיקר אף כל שכפר בעיקר", אלא כתשובה לבנין האב של ר"א. כמו כן אפשר שהרמב"ם הביא כאן דרשה חלופית.

ו. דבר שהיה בכלל

בכלל המידות שהתורה נדרשת בהן, נזכרת המידה דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד. מבחינת דרך הדרישה זוהי מידה דומה מאד לבניין אב, ואפשר לראות בה חלק מהפרק העוסק בבניין אב. אמנם הלשון היא דבר שהיה בכלל,⁷⁰ אך אין שם כלל ופרט במובן המקובל בדרך כלל במידה זו, ואין שם לימוד מן הנוסח. דבר שהיה בכלל הוא לימוד על הכלל כולו באמצעות דוגמא אחת. דבר הדומה מאד לבניין אב. הרמב"ם מביא אותו, וכך אנו מוצאים:

התורה (שמות לד יב-טז) מזהירה מפני עבודת ע"ז: "הַשְׁמֵר לָךְ פֶּן תִּכְרֹת בְּרִית לְיוֹשֵׁב הָאָרֶץ אֲשֶׁר אִתָּה בָּא עֲלֶיךָ פֶּן יִהְיֶה לְמוֹקֵשׁ בְּקִרְבְּךָ: כִּי אֵת מִזְבְּחֹתָם תִּתְצוּן וְאֵת מִצְבְּחֹתָם תִּשְׁבְּרוּן וְאֵת אֲשֵׁרֵי תִּכְרֹתוֹן: כִּי לֹא תִשְׁתַּחֲוֶה לְאֵל אֲחֵר כִּי ה' קָנָא שְׁמוֹ אֵל קָנָא הוּא: פֶּן תִּכְרֹת בְּרִית לְיוֹשֵׁב הָאָרֶץ וְנָנוּ אֲחֵרֵי אֱלֹהֵיהֶם וְנִבְחֹו לְאֱלֹהֵיהֶם וְאָכַלְתָּ מִזְבְּחֹו: וְלִקְחֹתָ מִבְּנֵיךָ וְנָנוּ בְּנֵיךָ אֲחֵרֵי אֱלֹהֵיהֶן וְהִזְנוּ אֶת בְּנֵיךָ אֲחֵרֵי אֱלֹהֵיהֶן". הדוגמא המובאת כאן לאיסור עבודה זרה היא ההשתחוואה, "כי לא תשתחווה לאל אחר", אך ההקשר הכללי של הפרשה מלמד שהאיסור הוא לאו דווקא השתחוואה אלא עבודת ע"ז. התורה מזהירה כאן מפני הצטרפות לעובדי ע"ז. עוד נאמר (שמות כב ט): "זָבַח לְאֱלֹהִים יִקְרָם בְּלִתי לֵה' לְבָדוּ". כלומר: מותר לזבוח דווקא לה'. אסור לזבוח לאלהים אחרים. הגמרא שם לומדת בבניין אב שלא רק זביחה, אלא כל הדומה לזביחה, כל עבודה המשמשת כעבודת ה', אין לעשותה אלא לה' לבדו. וכך דורשת הברייתא בסנהדרין ס ע"ב: "כי לא תשתחוה לאל אחר יכול שאני מרבה המגפף והמנשק והמנעיל תלמוד לומר זבח זביחה בכלל היתה ולמה יצאה להקיש אליה ולומר לך מה זביחה מיוחדת שהיא עבודת פנים וחייבין עליה מיתה אף כל שהיא עבודת פנים וחייבין עליה מיתה יצאה השתחוואה לידון בעצמה יצאה זביחה לידון על הכלל כולו". וכך אכן פוסק הרמב"ם, ואף מביא את הדרשה, בהל' ע"ז ג ג.

⁶⁸ גם דרשה זו אינה פשט הפרשה שם, ונעסוק בה בנפרד (ראה בעמ' 59). ואולם את ההנחה הזאת כשלעצמה הרמב"ם קיבל. אך אחרי שפורשו הכתובים כך, עדיין יש מקום לדון בשאלה האם יש ללמוד מהם למקרים אחרים.

⁶⁹ וראה דוד הנשקה, "לתולדות מדרש הכתוב 'קללת אלוקים תלוי'", תרביץ, סט (תש"ס), עמ' 513 והע' 31.

הדרשה ריבתה את כל העבודות המיוחדות לה', והרמב"ם הביא דרשה זאת. אבל לדרשה יש גם צד שני: מיעוט כל יתר העבודות: "יכול שאני מרבה המגפף והמנשק והמנעיל תלמוד לומר זבח זביחה בכלל היתה ולמה יצאה להקיש אליה ולומר לך מה זביחה מיוחדת שהיא עבודת פנים וחייבין עליה מיתה אף כל שהיא עבודת פנים וחייבין עליה מיתה" את ההלכה הזאת הביא הרמב"ם בלי מקור. כמו כן לא הביא הרמב"ם את הדרשה "אוב וידעוני בכלל מכשפים היו ולמה יצאו להקיש עליהן ולומר לך מה אוב וידעוני בסקילה אף מכשף בסקילה". ואולם, גם שם, אפשר שטעם הדבר הוא שהרמב"ם כתב שם (ע"ז יא טו) רק כמשיח לפי תומו שהוא בסקילה, ועקר דבריו בהלכה היא ללמד מי איננו בסקילה. הרמב"ם הביא את הדבר שהיה בכלל דווקא כדי ללמד מה הדרשה מרבה, ולא כדי ללמד מה היא ממעטת.

ז. דרשות המפרשות את הפסוקים

ישנן דרשות שלא באות להוסיף וללמוד הלכות נוספות על האמור בפסוק, ואינן אלא מפרשות אותו. הפסוק כשלעצמו בוודאי מלמד הלכה כלשהי, אלא שהוא טעון פירוש וביאור, והגמרא עושה זאת. בדרך כלל הרמב"ם מביא את הדרשות האלה, כפי שעולה משתי הדוגמאות המובאות להלן.

ז.1. הישוב דמי הכופר

התורה אומרת (שמות כא ל) על מי ששורו המועד נגח אדם: "וְאִם שׂוֹר נִגַּח הוּא מִתְמַלְּם שְׁלִשָּׁם וְהוּעַד בְּבָעְלָיו וְלֹא יִשְׁמְרֵנוּ וְהַמִּית אִישׁ אוֹ אִשָּׁה הַשׂוֹר יִסְקַל וְגַם בְּעָלָיו יוּמָת: אִם כֹּפֵר יוֹשֵׁת עָלָיו וְנָתַן פְּדִיָּן נִפְשׁוֹ כְּכֹל אֲשֶׁר יוֹשֵׁת עָלָיו". נחלקו התנאים מהו פדיון נפשו. אפשר לפרש שבעליו יומת, אלא שהוא יכול לפדות את נפשו באותו כפר. לפי זה נפשו היא נפשו של בעל השור. אבל אפשר לפרש שהכפר הוא תשלום עבור הנזק, ככל יתר תשלומי הנזק שבפרשה. לפי פירוש זה נפשו הוא נפשו של הנגח. וכך נחלקו התנאים במכות ב ע"ב: "ונתן פדיון נפשו דמי ניזק רבי ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקה אומר דמי מזיק". וכך הביא הרמב"ם בהל' נזקי ממון יא א: "כמה הוא הכופר, כמו שיראו הדיינין שהוא דמי הנהרג הכל לפי שוויו של נהרג שנ' ונתן פדיון נפשו ככל אשר יושת עליו".

⁷⁰ הראב"ד בפירושו על ברייתא דר' ישמעאל אומר שהמידה הזאת היא מעין ייתור. כלומר: כיון שהכלל כבר קיים, מדוע יש צורך להרחיב לגבי הפרט? אלא ודאי שהוא בא ללמד אותנו משהו.

2.2. פירוש הביטוי "זרחה השמש עליו"

התורה (שמות כב א-ב) מבחינה בין גנב שנמצא במחתרת, לבין גנב שזרחה השמש עליו: "אם במְחֶתֶרֶת יִמָּצָא הַגָּנֵב וְהָפֶה נִמְתְּ אֵין לוֹ דָּמִים: אִם זָרְחָה הַשֶּׁמֶשׁ עָלָיו דָּמִים לוֹ שְׁלֵם יִשְׁלֵם". "זרחה השמש עליו" הוא ביטוי שמוצג כניגוד למחתרת. כדי לבאר את הביטוי, אומרת הברייתא בסנהדרין ע"ב ע"א: "אין לו דמים אם זרחה השמש עליו וכי השמש עליו בלבד זרחה אלא אם ברור לך הדבר כשמש שאין לו שלום עמך הרגהו ואם לאו אל תהרגהו". כלומר: ברור ש"זרחה השמש" הוא מטבע לשון. לבאור אותה מטבע לשון מבארת הברייתא שהכוונה היא למצב שבו ברור שהאיש הזה אינו עלול לרצוח את בעל הבית, להבדיל מהבא במחתרת שעלול להרוג את בעל הבית. וכך הביא גם הרמב"ם בהלכות גנבה ט י: היה הדבר ברור לבעל הבית שזה הגנב בא עליו אינו הורגו ולא בא אלא על עסקי ממון אסור להרגו, ואם הרגו הרי זה הורג נפש, שנ' אם זרחה השמש עליו, אם ברור לך הדבר כשמש שיש לו שלום עמך אל תהרגהו.

ת. לימוד לפי דרכנו

ישנן דרשות שאינן מצביעות על הדין שהוא נושא הפסוק, אלא על דין נוסף שאפשר ללמוד מפשיטות לשונה של התורה. התורה מלמדת דין אחד, אבל ממילא מתוך צורת ההצגה של התורה, אפשר להסיק מסקנות על דין שני. מצאנו שש דוגמאות כאלה במסכתות הנחקרות. הרמב"ם הביא בהלכותיו ארבע מהן.

נאמר על הכהנים (דברים יח ה): "כִּי בּוֹ בָחַר ה' אֱלֹהֶיךָ מִכָּל שְׂבָטֶיךָ לְעֹמֵד לְשֵׁרֵת בְּשֵׁם ה' הוּא וּבָנָיו כָּל הַיָּמִים". הנושא הוא בחירתו של הכהן, שנבחר לעבוד את ה' ולשרת במקדש. לפי דרכנו למדנו שהעבודה היא בעמידה, שאם לא כן למה השתמשה התורה בלשון "לעמד לשרת"? וכך אמנם דורש רבא בשם רב נחמן בסנהדרין פ"ד ע"א: "כי בו בחר ה' אלהיך מכל שבטיך לעמד לשרת. לעמידה בחרתיו ולא לשיבה". וכן הביא הרמב"ם בהל' ביאת מקדש ה טז-יז: "ואין עבודה אלא מעומד שנאמר לעמוד לשרת. וכל העובד והוא יושב חילל ועבודתו פסולה ואינו לוקה". (בדומה לכך דורשת הברייתא בשבועות ל ע"א שבעלי הדין והעדים צריכים לעמוד מפני שנאמר כחלק מתיאור המקרה שבו עד זומם מעיד (דברים יט יז) "וְעֹמְדוֹ שְׁנֵי הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר לָהֶם הָרִיב לִפְנֵי ה' לִפְנֵי הַפְּתָנִים וְהַשֹּׁפְטִים". הרמב"ם מביא את הדרשה הזאת בהל' סנהדרין כא ג) על הכהן הרואה את הצרעת נאמר (ויקרא יג יב): "וְאִם פָּרוּחַ תִּפְרַח הַצֶּרְעַת בְּעוֹר וְכִסְתָּהּ הַצֶּרְעַת אֶת כָּל עוֹר הַגֶּנֶע מֵרֹאשׁוֹ וְעַד רַגְלָיו לְכָל מְרָאֵה עֵינָיו הִפְתָּהּ". ממילא למדנו שראיית הצרעת נעשית במראה עיני הכהן, ומכאן שאם אינו רואה בשתי עיניו פסול, וכך למדה הגמרא

בסנהדרין לד ע"ב וכך הביא גם הרמב"ם בהל' טומאת צרעת ט ה. בכלל צורת הדרשה הזאת אפשר לכלול גם את הדרשה המובאת בסנהדרין נד ע"ב הלומדת שהבא על העריות שלא כדרכן חייב, משום שנאמר "וְאֵת זָכָר לֹא תִשָּׁכַב מִשְׁכְּבֵי אִשָּׁה", מכך שהתורה חייבה על כך, יכולים אנו ללמוד שגם משכב כזה נחשב משכב. וכן אפשר ללמוד משם שכל הדינים האמורים בעריות, כגון העראה, נוהגים גם במשכב זכר. הרמב"ם הביא את הדרשה הזאת בהל' אסורי ביאה א יד, ג טו.

וראה גם בדברינו לעיל עמ' 32, שמכך שהתורה מנמקת במקרים שונים את המצוה בכך שיש לבער את הרע מקרבנו, אנו למדים שביעור הרע מקרבנו הוא חובה בפני עצמה. והרמב"ם פסק את הכלל הזה להלכה.

מצאנו דרשה כזאת מתוך פסוק שאינו ציווי כלל: אברהם אמר לאבימלך (בראשית כ כב): "וְגַם אֶמְנָה אֶחְתִּי בַת אָבִי הוּא אֵךְ לֹא בַת אִמִּי וְנָתַתִּי לִי לְאִשָּׁה". מדוע עמד אברהם על כך שהיא אחותו מן האב אך לא מן האם? בפשטות, מפני שאבימלך יכול לקבל את זה שאחותו של אברהם מאביו היא אשתו, אך לא אחותו מאמו. מכאן שבן נח מותר באחותו מאביו אך לא באחותו מאמו. וכך אמנם דורשת הגמרא בסנהדרין נח ע"ב. הרמב"ם הביא את הדרשה הזאת בהל' מלכים ט ה.

את כל הדרשות האלה הביא הרמב"ם במשנה תורה. לא תמיד בלשונה המדוייקת של הגמרא, אך על התכנים שמר.

צורת הדרשה הזאת מבוססת בדרך כלל על לימוד מתוכן הפסוקים ולא מהמבנה החיצוני של המלים. מלימוד המושגות על הקשר הפסוקים ולא במנותק ממנו. אלא שהוא כולל העמקה בתוכן הפסוקים והסקת מסקנות נוספות מעבר לכתוב. הרמב"ם מביא דרשות אלה במשנה תורה. הרמב"ם הביא את הדרשות מהסוג הזה, בין תנאיות, בין אמוראיות ובין סתמאיות.

ואולם, יש מקרים שבהם הרמב"ם לא הביא את צורת הדרשה הזאת: במכות יד ע"ב מצאנו את הדרשה: "אמר ר' יוחנן משום ר' שמעון בן יוחי מנין שאין האשה טמאה עד שיצא מדוה דרך ערותה שנאמר ואיש אשר ישכב את אשה דוה וגלה את ערותה וגו' מלמד שאין האשה טמאה עד שיצא מדוה דרך ערותה". מסתבר שגם זה לימוד לפי דרכנו, מכך שהתורה קראה לערוותה מקור דמיה, ממילא למדנו שדם טמא דווקא אם הוא בא משם. הרמב"ם לא הביא את הדרשה הזאת במשנה תורה. אולי מפני שלא כך הוא פרש את הדרשה, ואולי מפני שאין כאן ראייה גמורה. אפשר שערוותה נקראת מקור דמיה מפני שבדרך כלל הדמים באים משם, אבל גם דם אחר טמא.

בשבועות כב ע"ב מצאנו: "אמר רבי חייא בר אבין אמר שמואל שבועה שלא אוכל ושתה חייב איבעית אימא סברא ואיבעית אימא קרא איבעית אימא סברא דאמר ליה אינש להבריה נטעום מידי ועיילי ואכלי ושתו ואיבעית אימא קרא שתיה בכלל אכילה דאמר ריש לקיש מנין לשתייה שהיא בכלל אכילה שנאמר ואכלת לפני ה' אלהיך במקום אשר יבחר לשכן שמו שם מעשר דגנך ותירושך". הרמב"ם לא הביא דרשה זו, אולי משום שהגמרא עצמה מביאה אפשרות ללמוד מסברה ולא מהפסוק. וכיון שבנדריים ושבועות הכלל הוא שהולכים אחר לשון בני אדם, העדיף הרמב"ם שלא להביא את המקור הלומד מלשון התורה.

ט. לימוד ממעשה שהיה

בכמה מקומות נלמדת הלכה מתיאור מעשה שהיה בתורה. דרכו של הרמב"ם להביא מדרשים כאלה. המשנה בסנהדרין ב ע"א אומרת: "מנין לגדולה שהיא של שבעים ואחד שנאמר אספה לי שבעים איש מזקני ישראל ומשה על גביהן". הרמב"ם הביא את הדרשה הזאת בהל' סנהדרין א ג. בסנהדרין ח ע"א מצאנו: "כתיב ואצוה את שפטיכם בעת ההיא וכתיב ואצוה אתכם בעת ההיא אמר רבי אלעזר אמר רבי שמלאי אזהרה לציבור שתהא אימת דיין עליהן ואזהרה לדיין שיסבול את הציבור עד כמה אמר רבי חנן ואיתימא רבי שבתאי כאשר ישא האמן את הינק". הדרשה מהפסוק "כאשר ישא האמן את הינק" היא ודאי לימוד ממעשה שהיה. נראה שגם "ואצוה את שפטיכם" ו"ואצוה אתכם" היא לימוד לדורות ממה שצוה משה את ישראל במדבר. הרמב"ם הביא דרשות אלה בהל' סנהדרין כה ב-ג. וכבר הזכרנו לעיל (עמ' 43) שהגמרא למדה מהמעשה באברהם ואבימלך שבני נח מוזהרים על אחותם מאמם. הרמב"ם הביא את הדרשה הזאת בהל' מלכים ט ה. המשנה בסנהדרין מב ע"ב אומרת: "בית הסקילה היה חוץ לבית דין שנאמר הוצא את המקלל אל מחוץ למחנה"⁷¹. הרמב"ם הביא דרשה זו בהל' סנהדרין יב ג. בסנהדרין ס ע"א אנו מוצאים: "עומדין מנלן אמר רבי יצחק בר אמי דאמר קרא ואהוד בא אליו והוא ישב בעלית המקרה אשר לו לבדו ויאמר אהוד דבר אלהים לי אליך ויקם מעל הכסא והלא דברים קל וחומר ומה עגלון מלך מואב שהוא נכרי ולא ידע אלא בכינוי עמד ישראל ושם המפורש על אחת כמה וכמה קורעין מנלן דכתיב ויבא אליקים בן חלקיהו [וגו'] ושבנא הספר ויואח בן אסף המזכיר אל חזקיהו קרועי בגדים ויגידו לו את דברי רבשקה". הרמב"ם לא הביא במשנה תורה

⁷¹ הנוסח במשנתו של הרמב"ם מביא את הצטוט כולל המלים "אל מחוץ למחנה" (וכן הוא בכ"י פארמה ובכ"י קיימברידג'). הנוסח במשנה שלפנינו (וכן בכ"י קאופמן), אינו מביא את המלים האלה. בכל עדי הנוסח, הפסוק הזה הוא מקור לכך שבית הסקילה הוא חוץ לבית דין, ולא לכך שבית הסקילה הוא מחוץ למחנה. הרמב"ם מביא את הפסוק בשלמותו, ומוסיף עליו ולומד שהמרחק צריך להיות כמו ממקומו של משה עד סוף מחנה ישראל. כלומר: הרמב"ם עומד על כך שיש ללמוד כפי משמעות הפסוק, ואי אפשר ללמוד שיש להוציא את המקלל מבית דין ע"י קריאת חצי פסוק בלבד.

את המקור מעגלון מלך מואב,⁷² אך הביא את המקור מחזקיהו ואנשיו בהל' אבל ט ז. בשבועות ל ע"ב מצאנו: "אמר רב הונא מחלוקת בשעת משא ומתן אבל בשעת גמר דין דברי הכל דיינין בישיבה ובעלי דינין בעמידה דכתיב וישב משה לשפוט את העם ויעמוד העם". הרמב"ם הביא את הדרשה הזאת בהל' סנהדרין כא ג.

הדרשות האלה חלקן תנאיות וחלקן אמוראיות, הרמב"ם הביא אותן.

לימוד ממעשה שהיה אין לו דבר וחצי דבר עם הניסוח של התורה. כולו מושגת על התוכן של הדברים ועליו בלבד, הוא אינו מתבסס כלל על המסמן. הוא מתייחס למסומן בלבד. מכאן ראייה נוספת לכך שהרמב"ם מביא דרשות המבוססות על המסומן.

י. קל וחומר

מידת הקל וחומר מנויה בין שלש עשרה המידות שהתורה נדרשת בהן, והיא אף הראשונה שבהן. ואולם, קשה לחקור אותה כחלק ממחקר של מדרשי ההלכה, כיון שלא תמיד הקל וחומר הוא אכן מדרש הלכה. צורת הלימוד הזאת משמשת לא רק בשעת העיסוק בפסוקים, אלא גם בעיסוק בדברי תנאים ואמוראים, גם מהם לומדים קל וחומר. הקל וחומר אינו דרך לדרוש את הפסוקים אלא דרך להסיק מסקנות מהלכה להלכה. להבדיל מהמידות האחרות שהתורה נדרשת בהן, הקל וחומר אינו עוסק בניתוח לשון הכתוב. לכן יש להקדים ולומר שלא בכל מקום שבו אנו מוצאים קל וחומר, אכן מדרש הלכה לפנינו. ואולם, הקושי העיקרי המתעורר בחקר המידה הזאת הוא בכך שברובן הגדול של הפעמים שבהן מוזכר קל וחומר בש"ס, הקל וחומר אינו מובא אלא כהוא אמינא או שהגמרא דוחה אותו, או שהיא מביאה מקור אחר, כך שהדוגמאות לקל וחומר שאכן יש מקום להביא אותו בהלכות, הן ספורות.⁷³

⁷² אפשר שטעם הדבר הוא שעגלון היה גוי. גם הגמרא לא למדה מעגלון בפני עצמו ונזקקה לקל וחומר להשלמת הדרשה.
⁷³ מלבד הבעיה הזאת, יש בעיה אחרת בלימוד קל וחומר. ישנם סוגים שונים של קל וחומר. יש קלים וחמורים שבהם ניכר ובוולט לעין מה החמור ומה הקל, ולכן דורשים שם קל וחומר. אבל ישנם מקרים רבים של קל וחומר שבהם במקרה אחד נוהג דין א ובמקרה שני נוהג דין ב. כעת אפשר ללמוד קל וחומר לשני הכיוונים, ולחייב את דין ב במקרה הראשון ואת דין א במקרה השני. ראה למשל מנחות צד ע"א: "קרבתו לרבות כל בעלי קרבן לסמיכה שיכול והלא דין הוא ומה תנופה שנתרבתה בשחוטין נתמעטה בחוברין סמיכה שלא נתרבתה בשחוטין אינו דין שתמעט בחוברין ת"ל קרבנו לרבות כל בעלי קרבן לסמיכה ותתרבה תנופה בחוברין מקל וחומר ומה סמיכה שלא נתרבתה בשחוטין נתרבתה בחוברין תנופה שנתרבתה בשחוטין אינו דין שנתרבתה בחוברין משום דלא אפשר". יש בש"ס דוגמאות רבות מעין אלה, שבהם מועלית אפשרות לדרוש קל וחומר לשני הכיוונים, ובדרך כלל אין זו אלא הו"א, והמדרש דוחה אותה ע"י עצם העובדה שהוא מראה שבמקרה אחד נאמרה הלכה א ובמקרה השני הלכה ב ותו לא. בברכות כ"א ע"א ובבבא מציעא פח ע"ב דורשת הגמרא קל וחומר לשני הכיוונים ומשמע שם (לפחות בבבא מציעא) ששניהם מתקבלים אף על פי שלכאורה הם סותרים זה את זה. וראה שוארץ ועוד שכתבו שהקל וחומר הוא מידה הגיונית התואמת את הלוגיקה של אריסטו. ואולם, חיים הירשנזון, **בירורי המידות**, ירושלים תרפ"ט, עמ' 39 והלאה, אומר שאין הדבר כן. הוא מוכיח שאפשר לפרוך את כל הקלים וחמורים שיש בתורה. ומחלק (עמ' 57) את הקלים וחמורים לשלשה סוגים: הראשון הוא הקל וחומר ההגיוני, התואם את כללי הלוגיקה, השני הוא הקל וחומר המידותי, שהוא אינו נגזר בהכרח מן ההגיון, אלא מן המידות שלמדו חכמים לדרוש בהם את התורה. שגם בהם יש הגיון כלשהו כי אפשר לראות שלפחות בדבר אחד הקל בודאי קל והחמור ודאי חמור. השלישי רחוק עוד יותר, וראה בדבריו. הירשנזון מציג את כל המידות שהתורה נדרשת בהן כדבר המצריך מסורת ויכולת פסיקה. נראה שמטרת הרמב"ם היא הפוכה: הוא דוחה את כל הדרשות שאינן עולות ישירות מתוך הפסוקים בדרכי

המחקר מלכתחילה אינו יכול להתבסס אלא על מקרים של קל וחומר מן המסכתות הנבחרות, שנראים כמדרשי הלכה והגמרא לא דחתה אותם. אלא שגם זה אינו ניתן להגדרה מדוייקת. במקומות רבים נזכר מו"מ רחב שהקל וחומר הוא חלק ממנו, אך חלק בלבד.

הקל וחומר הוא מידה שעוסקת במסומן בלבד, ואין לה דבר עם המסמן. ישנם שני מקרים של קל וחומר במסכתות הנדונות שהרמב"ם מביא בהלכותיו. בסנהדרין עו"ע"א: "בתו מאנוסתו מנין האמר אביי קל וחומר על בת בתו ענוש על בתו לא כל שכן וכי עונשין מן הדין גלויי מילתא בעלמא הוא". הרמב"ם הביא את הקל וחומר הזה בהל' איסורי ביאה ב.ו. (ולא ניסח אותו כקל וחומר אלא בלשון "ואף על פי שלא נאמר בתורה ערות בתך לא תגלה מאחר שאסר בת הבת שתק מן הבת"), בסנהדרין פה ע"א: "ומה מי שמצוה להכותו מצוה שלא להכותו מי שאינו מצוה להכותו אינו דין שמצוה שלא להכותו". הרמב"ם הביא את הקל וחומר הזה בהל' חובל ומזיק ה.א.

אמנם, ישנן גם כמה וכמה דרשות קל וחומר שהרמב"ם איננו מביא. אלא שכאמור לעיל, קשה להסיק מהן מסקנות מהסיבות שמנינו לעיל. ואלו הן הדרשות: בסנהדרין מ ע"ב דרשו בסתמא דגמרא את דין שבע חקירות מעבודה זרה "ואתו נחנקין בקל וחומר מנסקלין ומנהרגין ואתו נשרפין בקל וחומר מנסקלין". אמנם, הגמרא עצמה אומרת שם שמילתא דאתיא בקל וחומר טרח וכתב לה קרא, ומביאה מקור אחר. בסנהדרין נב ע"ב דרשו בסתמא דגמרא שהרוצח דינו בסיף בקל וחומר: "אשכחן דקטל עבדא בר חורין מנא לן ולא קל וחומר הוא קטל עבדא בסיף בר חורין בחנק". בסנהדרין עו"ע"ב מחייב רבינא את המצמצם את בהמותיו של חברו בשמש עד שמתו, בקל וחומר מהורג אדם. הרמב"ם לא הביא את הדרשות האלה במשנה תורה.

מנינו עד כאן כמה סוגי דרשות שהרמב"ם הביא, המכנה המשותף בין כולן הוא שכולן עוסקות בתוכן הכתובים בלבד, במסומן ולא במסמן. את רוב ההלכות האלה אפשר היה ללמוד גם אילו היה נוסח התורה משתנה מעט. כל עוד היה שומר על התוכן. ואולם, הרמב"ם מביא גם דרשות הלוקחות בחשבון את נוסח התורה המדויק ואת המבנה הלשוני והתחבירי של הפסוקים, כל עוד הניסוח נבחן בזיקה לתוכן הכתובים ולא במנותק ממנו. כל עוד העיקר הוא התוכן, ניתן ללמוד הלכות מהעובדה שהתורה ניסחה את דבריה דווקא כך ולא אחרת. בדרכי הלימוד האלה נדון בפרקים הבאים.

הלוגיקה והדקדוק המקובלות, ומשתית את הלכותיו דווקא על דרשות שאפשר להוציא בדרך הקריאה והדקדוק. לכן גם הקלים והחמורים

יא. דרשות משינוי לשון הכתוב

יש דרשות שעומדות על כך שבמקום אחד שינתה התורה בצורה מובהקת מלשונה הקבועה.⁷⁴ לדוגמא: נאמר⁷⁵ "וּנְפֹשׁ פִּי תַחֲטָא וְשִׁמְעָה קוֹל אֱלֹהֵי הָאֵלֹהִים וְהוּא עַד אִם יִדַע אִם לֹא יִגִּיד וְנִשְׂא עֹנֹו: אוּ נְפֹשׁ אֲשֶׁר תִּגַּע בְּכָל דְּבַר טְמֵא אוּ בְּנִבְלַת חַיָּה טְמֵאָה אוּ בְּנִבְלַת בְּהֵמָה טְמֵאָה אוּ בְּנִבְלַת שָׂרִץ טְמֵאָה וְנִעְלַם מִמֶּנּוּ וְהוּא טְמֵא וְאֲשֶׁם: אוּ כִי יִגַע בְּטְמֵאָת אָדָם לְכָל טְמֵאָתוֹ אֲשֶׁר טְמֵאָה בָּהּ וְנִעְלַם מִמֶּנּוּ וְהוּא יִדַע וְאֲשֶׁם: אוּ נְפֹשׁ פִּי תִשָּׁבַע לְבִטָּא בְּשִׁפְתַיִם לְהִרְעוֹ אוּ לְהִיטִיב לְכָל אֲשֶׁר יִבְטֵא הָאָדָם בְּשִׁבְעָה וְנִעְלַם מִמֶּנּוּ וְהוּא יִדַע וְאֲשֶׁם לְאִחַת מֵאֵלֶּה: וְהִיָּה כִי יִאָּשֶׁם לְאִחַת מֵאֵלֶּה וְהִתְנַדָּה אֲשֶׁר חֲטָא עָלֶיהָ". נזכרו כאן ארבעה מקרים, על שלושה מהם נאמר "ונעלם ממנו", על הראשון לא נאמר. לכך יש להוסיף את העובדה שגם על יתר החטאות שם (בפרק ד הסמוך) נאמר "ונעלם ממנו", ומכאן דרשה הגמרא בשבועות כה ע"ב שעל שבועת העדות חייב גם כמזיד. הרמב"ם הביא את הדרשה הזאת בהל' שבועות א ט,יב. כמו כן התורה⁷⁶ מתארת את הרוצח במזיד כך: "וְאִם בְּכָלִי בְּרִזְלֵי הִפְהוּ וְנִמְתָּ רֹצֵחַ הוּא מוֹת יוֹמַת הָרֹצֵחַ: וְאִם בְּאֶבֶן יָד אֲשֶׁר יָמוּת בָּהּ הִפְהוּ וְנִמְתָּ רֹצֵחַ הוּא מוֹת יוֹמַת הָרֹצֵחַ: אוּ אֲשֶׁר יָמוּת בּוֹ הִפְהוּ וְנִמְתָּ רֹצֵחַ הוּא מוֹת יוֹמַת הָרֹצֵחַ: גֵּאֵל הַדָּם הוּא יָמִית אֶת הָרֹצֵחַ בְּפִגְעוֹ בּוֹ הוּא יְמִיתֵנּוּ". בכל הכלים נאמר אשר ימות בו. אבל בכלי ברזל זה לא נאמר. מכאן דרש רבי (הובא בסנהדרין עו ע"ב): "גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שהברזל ממית בכל שהוא לפיכך לא נתנה תורה בו שיעור". הרמב"ם הביא את הדרשה הזאת בהל' רוצח ג ד.

מכאן אנו למדים, שאף על פי שהרמב"ם מבחין בין מדרש הבנוי על המסומן ובין מדרש מדבר הבנוי על המסומן, הוא איננו מתעלם משיקולים לשוניים. הוא לא מוכן להסתמך על דרשה הדורשת את המסומן בפני עצמו, במנותק מהתוכן המסומן בו. אבל כאשר באופן מובהק ובולט לעין התורה משתמשת בביטוי חריג או משנה את לשונה בתוך משפט, השאלה מדוע שינתה התורה מלשונה הרגילה, יכולה בהחלט להיות לימוד של תוכן ולא של

שהוא יביא יהיו על דרך זו.

⁷⁴ ראה מרדכי פלונגיין, **תל-פיות**, ווילנה תר"ט, עמ' 7-8, שמביא את השינוי בלשון התורה כהכרח לדרוש. עוד הוא כותב (פלונגיין, לעיל הערה 35, עמ' 5) שהכל מודים שאפשר וראוי לדרוש מכל מקום שבו התורה הוסיפה יתרות או השמיטה חסרות, ולקרוא את הדבר ככתבו ולא כמשמעו. למרות דבריו יש להעלות תמיהה גדולה האמנם הרמב"ם סובר כן. כפי העולה מהדוגמאות המובאות כאן. על חשיבותו של השינוי מלשונה הרגילה של התורה, או לפחות על חשיבותה של הנדירות, עומד אריה שוארץ בהקשר של גזרה שוה. שוארץ, **הגזרה השוה**, קרקא תרנ"ח (מהדורת צלום ניו יורק תשל"ה), אומר (עמ' 50 והלאה) שראשיתה של הגזרה השוה במלה או ברצף מלים שאינו מופיע בתורה אלא פעמיים. רק במקרים אלה דנו בגזרה שוה בתקופות הקדומות יותר, משם התרחבה הגזרה השוה גם אל ביטוי שנזכר בתורה יותר מפעמיים. תחילה דווקא אל ביטוי שנזכר רק בשני עניינים, ואח"כ הוסרה גם מגבלה זו. לפי שוארץ, נדירותו של ביטוי בלשון התורה הוא בסיס רחב לדרשה.

⁷⁵ ויקרא ה א-ה.

⁷⁶ במדבר לה טז-יט.

צורה. ובלבד שהתשובה עליה תתבסס על המשמעות שיש למילה הנתונה בפסוק הנתון, ולא על צורת המילה או על משמעות אחרת שיש לאותה מילה. הרמב"ם אינו מביא דרשות הדורשות את המסמן במנותק מהתוכן המסומן בו.

יב. הלכות שנלמדו מקריאה דווקנית בלשון הכתובים

הלכות רבות נלמדו מעיון מדוקדק בלשון הכתובים. לפעמים אלה הלכות קרובות מאד לפשט, אך לפעמים הדקדוק נתלה במלה מסוימת ומוציא אותה מהקשרה המקורי. במקרים אלה הדקדוק הוא רחוק מהפשט.

לדוגמא: את החיוב במי שנשבע לשוא מתארת התורה במלים⁷⁷ "או נָפֵשׁ כִּי תִשָּׁבַע לְבִטָּא בְשִׁפְתַיִם לְהִרְעוֹ אוּ לְהִיטִיב". מכאן מדקדקת הגמרא בשבועות כו ע"ב שהחיוב הוא דווקא במי שביטא בשפתיו, ומי שרק גמר בלבו אינו מתחייב. הרמב"ם הביא את הדרשה הזאת בשבועות ב י. המשנה בזבחים לו ע"ב (שצוטטה בסנהדרין ד ע"א) אומרת: "כל הניתנין על מזבח החיצון שנתנן במתנה אחת כיפר", ובגמרא נוסף כאן המקור: "שנאמר ודם זבחיך ישפך" הרמב"ם הביא את הדרשה הזאת בהל' פסולי המוקדשין ב א. בסנהדרין יא ע"ב: "תנו רבנן אין מעברין את השנים אלא ביהודה ואם עיברוה בגליל מעוברת העיד חנניה איש אונו אם עיברוה בגליל אינה מעוברת אמר רבי יהודה בריה דרבי שמעון בן פזי מאי טעמא דחנניה איש אונו אמר קרא לשכנו תדרשו ובאת שמה כל דרישה שאתה דורש לא יהיו אלא בשכנו של מקום". הרמב"ם הביא את הדרשה הזאת בהל' קידוש החדש ד יב, אף על פי שפסק כחכמים! במכות ז ע"ב דורש שמואל "ויפל עליו וימות עד שיפול דרך נפילה". הרמב"ם הביא את הדרשה הזאת בהל' רוצח ו יב.⁷⁸ במכות ח ע"א דורשת הברייתא: "ומצא פרט למצוי שלא ימכור ברחוק ויגאול בקרוב ברעה ויגאול ביפה". כלומר: הברייתא עומדת על הדווקאיות שבלשון הכתוב, דווקא אם יקרה הדבר בדיוק כמתואר בכתוב,⁷⁹ שהשיגה ידו ומצא, דווקא אז יכול לגאול. הרמב"ם הביא את הדרשה הזאת בהל' שמטה ויובל יא יז. ועוד מצאנו שם: "ומצא פרט לממציא את עצמו מכאן אמר רבי אליעזר בן יעקב אם משיצתה האבן מידו הוציא הלה את ראשו וקבלה פטור", גם את הדרשה הזאת מביא הרמב"ם בהל' רוצח ו ט. במכות כב ע"ב דורשת המשנה: "ואינו מכה אותו לא עומד ולא יושב אלא מוטה שנאמר והפילו השופט". הרמב"ם הביא את הדרשה הזאת בהל' סנהדרין טז י. בשבועות ד ע"ב

⁷⁷ ויקרא ה ד.

⁷⁸ ולא הסתפק בכך אלא האריך לבאר את ההגיון ההלכתי שבכך.

⁷⁹ ואף על פי שאפשר היה לומר שדיבר הכתוב בהווה.

דורשת הגמרא "ונעלם מכלל דידע". הרמב"ם הביא את הדרשה הזאת בהל' שגגות יא א.⁸⁰ בשבועות יח ע"ב מצאנו את דברי ר' יהושע הדורש: "או הודע אליו חטאתו אשר חטא בה עד שיודע לך במה חטא". הרמב"ם הביא את הדרשה הזאת בהל' שגגות ב ג. בשבועות טו ע"ב מצאנו: "אמר אביי מנין שאין בנין בית המקדש בלילה שנאמר וביום הקים את המשכן ביום מקימו בלילה אין מקימו". הדרשה הזאת מדייקת מכך שנאמר⁸¹ "וביום הקים את המשכן פסה הענן את המשכן לאהל העדת ובערב יתה על המשכן כמראה אש עד בקר", הפסוק מבחין בין יום ללילה, ביום ענן ובערב אש, וההקמה היא ביום. הפרשנות הזאת אינה מכריחה שגם לדורות נאסר להקים את המשכן בלילה, אף על פי כן הביא הרמב"ם את הדרשה הזאת בהל' בית הבחירה א יב. בשבועות יז ע"ב דורש ר' אושעיא: "הנכנס לבית המנוגע דרך אחוריו ואפילו כולו חוץ מחוטמו טהור דכתיב והבא אל הבית דרך ביאה אסרה תורה". הרמב"ם הביא את הדרשה הזאת בהל' טומאת צרעת טז ה. דרשה דומה נוספת מובאת בברייתא שם: "וטמא שנכנס דרך גגין להיכל פטור שנאמר ואל המקדש לא תבא דרך ביאה אסרה תורה". גם את הדרשה הזאת הביא הרמב"ם בהלכותיו, בהל' ביאת מקדש ג ט. בשבועות לב ע"א דורש אביי שעד אחד המעיד על טומאתה של הסוטה נאמן כדי שלא תשתה, שהרי התורה התנתה את השקיית הסוטה בכך ש"עד אין בה", ואשה זאת אינה עומדת בתנאי כפשוטו, יש בה עד. הרמב"ם הביא את הדרשה הזאת בהל' שוטה א יד.

מצאנו במסכתות הנחקרות דרשות נוספות המבוססות על דקדוק במלה "יום", ואותן לא הביא הרמב"ם, או שהביאן בשינוי. בסנהדרין לד ע"ב תני רבה בר חנינא: "והיה ביום הנחילו את בניו ביום אתה מפיל נחלות ואי אתה מפיל נחלות בלילה". הרמב"ם (סנהדרין ג ה) הביא לכך מקור אחר, שאף הוא נזכר בסוגיא שם: "הנחלות כדינים, שנאמר בהן לחקת משפט, לפיכך אין מפילין נחלות בלילה" הרמב"ם העדיף שלא ללמוד מדיוק במלה "ביום הנחילו". תתכנה כמה סבות לכך. יתכן שהרמב"ם העדיף את הלימוד מ"חוקת משפט" משום שמופיע במסקנה, או משום שיש ביסודו סברא, ולא רק גזרת הכתוב. אפשר גם שטעם הדבר הוא שבפשטות "יום" בפסוק הזה משמעו זמן, מועד. הרמב"ם העדיף ללמוד מכך שהתורה רואה בחלוקת הנחלות משפט, וממילא יהיה דינו כדין כל משפט. לימוד מהמלה "יום" בהקשר הזה, יהיה בבחינת הוצאת המלה ממשמעותה.

עוד מצאנו בסוגיא שם (כהערה של סתמא דגמרא בתוך ברייתא): "נגעים ביום דכתיב וביום הראות בו". הרמב"ם בהל' טומאת צרעת טו הביא את הדרשה בניסוח אחר: "אין רואין את הנגעים אלא ביום בין להסגיר בין

⁸⁰ כללתי את הדרשה הזאת בפרק הזה, מפני שהדרשה הזאת מבוססת על דקדוק בלשון "ונעלם", על כך שלא נאמר סתם "והוא לא ידע" אלא "ונעלם" שמשמעו שידע ואח"כ נעלם.

להחליט בין לפטור, שהרי בכל הענין הוא אומר ביום וביום". מסתבר שהרמב"ם מסתמך על הדרשה הנדונה כאן, אלא שהוא מרחיב אותה ולומד לאו דווקא מהפסוק הזה, אלא מכל הפרשה. לכל אורך הפרשה המצורע מובא אל הכהן ביום (ולכל אורך הפרשה הספרא דורשת "ביום ולא בלילה"). גם בפסוק הזה. יתרונו של הפסוק הזה בעיני הדרשן שבתלמוד הוא הצירוף "וביום הראות". הצירוף הזה אינו אלא למראית עין, שהרי משמעות הפסוק היא בעת הראות בו בבשר חי, ולא דוקא ביום, . הרמב"ם העדיף ללמוד כדרכו של הספרא (או מההקשר הכללי של הפרשה: הפרשה מדברת על ימים, המצורע מובא אל הכהן ביום השביעי, וכו').

מסתבר שאפשר לכלול בכלל הפרק הזה גם דרשות שהבאנו בפרקים הקודמים. לעיל בעמ' 19 הבאנו את הדרשה הדורשת את הפסוק "וקמת ועלית אל המקום אשר יבחר ה'", שדווקא במקום אשר יבחר ה' יש לסנהדרין תוקף לעניין זה שזקן שימרה בהם יתחייב מיתה. לעיל עמ' 33 הבאנו את הדרשה העוסקת בפסוק "ושם אלהים אחרים לא תזכירו", ודורשת שלא יזכירו כלל, ולא יאמר אדם לחבר ושמור לי בצד עבודה זרה פלונית. את כל אלה הזכרנו כצורות שונות של לימוד ממשמעותו הפשוטה של הפסוק. ההבחנה בין דרכי הלימוד האלה אינה לגמרי חתוכה. התורה אמרה שצריך לעלות אל המקום אשר יבחר ה' ואסור להזכיר שם אלהים אחרים. אפשר לטעון שרק קריאה דווקנית בפסוקים מכריחה את הפירוש הזה דווקא ואילו לפי משמעות הכתובים אפשר להרחיב מעט את המשמעות ההלכתית, ואפשר לומר שדווקא על זה דיברה התורה. עצם הספק מלמד שדרך הדווקנות, למרות שהיא נצמדת מאד ללשון הכתוב, דרך פשטנית היא. (ובהחלט אפשר לכלול גם חלק מדרשות שהבאנו כאן בפרק על דרשות שהן משמעותו הפשוטה של הפסוק). עוד הזכרנו לעיל עמ' 42 את הלימוד מהפסוק "לעמד לשרת בשם ה'", ששרות ייעשה דווקא בעמידה. העדפנו לראות במדרש הזה דרך של לימוד לפי דרכנו, אבל אפשר בהחלט לבאר אותו גם על דרך הדווקנות. הבאנו כאן דרשות רבות מהסוג הזה, מקצתן תנאיות, מקצתן אמוראיות ומקצתן סתמאיות. הרמב"ם לא הביא אותן.

ואולם, יש דקדוקים שהרמב"ם לא הביא בהלכותיו. בסנהדרין טז ע"ב מצאנו: "תנו רבנן אחת אחת ולא שלש אתה אומר אחת ולא שלש או אינו אלא אחת ולא שתיים כשהוא אומר עריך הרי שתיים אמור הא מה אני מקיים אחת אחת ולא שלש". בסנהדרין לד ע"ב מצאנו: "דיני נפשות דנין ביום וכו' מנהגי מילי אמר רב שימי בר חייא אמר קרא

⁸¹ במדבר ט טו.

והוקע אותם לה' נגד השמש".⁸² בסנהדרין כא ע"ב מצאנו: "מניין שאפילו סוס אחד והוא בטל שהוא בלא ירבה תלמוד לומר למען הרבות סוס וכי מאחר דאפילו סוס אחד והוא בטל קאי בלא ירבה סוסים למה לי לעבור בלא תעשה על כל סוס וסוס". בדומה לכך מצאנו בסנהדרין מג ע"א: "אבן שאם מת באבן אחת יצא".⁸³ בסנהדרין עט ע"א דורשים התנאים מהפסוק "וארב לו וקם עליו" עד שיתכוון לו, או פרט לזורק אבן לגו, הרמב"ם (רוצח ד א) הביא את שתי ההלכות, אך ללא המקור.

מנינו כאן דרשות שהרמב"ם הביא ודרשות שלא הביא, הן בדרשות שהביא והן בדרשות שלא הביא, מצאנו גם דרשות תנאיות, גם דרשות אמוראיות, וגם דרשות סתמאיות. כך שלא זה הקריטריון הקובע אצל הרמב"ם לעניין זה. הכלל העולה מתוך הדוגמאות הוא שהרמב"ם מביא לימודים המבוססים על דקדוק בלשון הכתוב, כל עוד אין בהם עקירה של תוכן הפסוקים. הוא הביא שלש עשרה דרשות המבוססות על דקדוק בלשון הכתוב. אבל הרמב"ם לא מביא דרשות על דרך הדווקנות, כאשר הדווקנות הזאת מתייחסת רק ללשון הכתוב ודורשת אותה בניגוד לתוכן. הרמב"ם השמיט את הדרשה שהתבססה על המלה "ביום" כאשר מלשון התורה משמע ש"יום" שם פירושו מועד, זמן. הוא השמיט את הדרשה המבוססת על לשון יחיד "הרבות סוס", כי לפי פשוטו "הרבות סוס" היינו הרבות סוסים, וכך הם כללי העברית המקראית.⁸⁴ וכן השמיט את הדרשה מ"אחת עריך" מסיבה דומה. נותרה רק דרשה אחת שמבחינה לשונית קשה להסביר מדוע הרמב"ם השמיט אותה, והיא הדרשה מ"וארב לו".

עוד חשוב להעיר, לסיומו של הפרק הזה, שקשה להסיק ממנו מסקנות חד משמעיות משום שהכלל שהזכרנו כאן הוא לא תמיד חד חד ערכי וקל למדידה. ישנם מקרים רבים שאפשר להתווכח עליהם, האם הם כלולים בו או לא, אפשר להבין את שיקוליו של הרמב"ם, אך קשה להסיק מסקנות חד משמעיות.

⁸² נאמר כאן "נגד השמש" ומכאן למדה הגמרא שהוא ביום, אך המעיין בפסוקים מתרשם שהכוונה היא לאו דווקא ללמד שיהיה ביום אלא שיהיה בפרסום. אפשר שמשום כך לא הביא הרמב"ם דרשות אלה. ואולם, אפשר שהסבה כאן היא שמירה על מסגרת: הרמב"ם הביא כאן ברצף את כל ההבדלים שבין דיני ממונות לדיני נפשות, וכיון שאת כל האחרים הביא בלי מקור, גם את זה הביא בלי מקור.
⁸³ גם הדרשה מסוס וגם הדרשה מאבן הן דרשות המבוססות על לשון יחיד המופיעה במקום שבו היה מקום להביא לשון רבים. מי שבקי בכללי הדקדוק המקראי מבין שכך דרכה של לשון התורה ואין כאן כל ראייה. מסתבר שמשום כך לא הביא הרמב"ם דרשות אלה.
⁸⁴ וראה גם "כי בא סוס פרעה", "כי תצא למלחמה על אויביך וראית סוס ורכב", ועוד.

יג. עמידה על התנאים המדויקים הנזכרים בפסוק

יש כמה דרשות המבוססות על כך שאם יש הבדל, ולו קל שבקלים, בין המציאות הנזכרת בפסוק לבין המציאות בשטח, אין לקיים את הדין האמור בפסוק. השאלה האם אפשר ללמוד הלכות באופן כזה עולה כבר בגמרא. בסנהדרין מה ע"ב מצאנו:

אמר שמואל נקטעה יד העדים פטור מאי טעמא דבעינא יד העדים תהיה בו בראשונה וליכא... ומי בעינן קרא כדכתיב והתניא מות יומת המכה רוצח הוא אין לי אלא במיתה הכתובה בו מנין שאם אי אתה יכול להמיתו במיתה הכתובה בו שאתה ממיתו בכל מיתה שאתה יכול להמיתו תלמוד לומר מות יומת המכה מכל מקום שאני התם דאמר קרא מות יומת. וליגמר מיניה משום דהוה רוצח וגואל הדם שני כתובין הבאין כאחד וכל שני כתובין הבאין כאחד אין מלמדין רוצח הא דאמרן גואל הדם מאי היא דתניא גאל הדם ימית את הרצח מצוה בגואל הדם ומניין שאם אין לו גואל שבית דין מעמידין לו גואל שנאמר בפגועו בו מכל מקום. אמר ליה מר קשישא בריה דרב חסדא לרב אשי ומי לא בעינן קרא כדכתיב והתנן היה אחד מהן גידם או אילם או חיגר או סומא או חרש אינו נעשה בן סורר ומורה שנאמר ותפשו בו ולא גידמין והוציאו אתו ולא חיגרין ואמרו ולא אילמין בננו זה ולא סומין איננו שמע בקלנו ולא חרשין מאי טעמא לאו משום דבעינן קרא כדכתיב לא שאני התם דכוליה קרא יתירא הוא. תא שמע אין לה רחוב אין נעשית עיר הנדחת דברי רבי ישמעאל רבי עקיבא אומר אין לה רחוב עושין לה רחוב עד כאן לא פליגי אלא דמר סבר רחובה דמעיקרא בעינן ומר סבר רחובה דהשתא נמי כדמעיקרא דמי אבל דכולי עלמא בעינן קרא כדכתיב תנאי היא דתנן אין לו בהן יד בהן רגל און ימנית אין לו טהרה עולמית רבי אליעזר אומר נותן על מקומו ויוצא רבי שמעון אומר נותן על שמאלו ויוצא.

יש כאן כמה דרשות שמציגות מצד אחד דרישה של "קרא כדכתיב" ומצד שני דרשה המבוססת על מלה שעליה מציינת הדרשה את המלים "מכל מקום". משמע שהרמב"ם הכריע שבעינן קרא כדכתיב, והביא גם את הדרשות. כך הוא כותב בהל' ממרים ז י: "היה אביו רוצה ואמו אינה רוצה אמו רוצה ואביו אינו רוצה אינו נעשה בן סורר ומורה שנאמר ותפשו בו אביו ואמו, היה אחד מהן גדם או חגר או אילם או סומא או חרש אינו נעשה בן סורר ומורה שנאמר ותפשו בו ולא גדמים, והוציאו אותו ולא חגרים, ואמרו ולא אלמים, בננו זה ולא סומים, איננו שומע בקולנו ולא חרשים". הרמב"ם גם פסק בהל' מחוסרי כפרה ה א, שמצורע שאין לו בהן יד או בהן רגל אין לו טהרה עולמית. הוא לא הביא שם את הפסוק, אבל גם התנא שבברייתא כאן לא הביא פסוק. הפסוק מובן מאליו ואין צורך להביא אותו. ואולם, לגבי המקרה שבו פתחה הסוגיא, של עדים שנקטעה ידם, לא הביא הרמב"ם את הדרשה אלא כתב "מי שעמד על נפשו ולא יכלו בית דין לאוסרו עד שימיתוהו במיתה שהוא חייב בה הורגין אותו עדין בכל מיתה שיכולין להמיתו בה מאחר שנגמר דינו ואין רשות לשאר העם להמיתו תחלה, לפיכך אם נקטעה יד העדים פטור". כלומר: הרמב"ם

פרש את דברי שמואל בסוגיא כעוסקים דווקא במקרה שבו אי אפשר להמיתו במיתה האמורה בו. במקרה הזה דווקא העדים צריכים להמיתו, ולכן אם הם גידמים לא יומתו. בכל מקרה אחר, מלכתחילה יש רשות לכל העם להמיתו, ולכן הדרשה אינה מוסיפה דבר.

הרמב"ם הביא דרשות נוספות המבוססות על ההנחה שהדין אינו קיים אלא אם קיימים כפשוטם כל המרכיבים שנזכרו בפסוק. במכות ט ע"ב דורשת המשנה: "עד שלא נבחרו שלש שבארץ ישראל לא היו שלש שבעבר הירדן קולטות שנאמר שש ערי מקלט תהיינה עד שיהיו ששתן קולטות כאחת". הרמב"ם הביא את הדרשה הזאת בהל' רוצח ח ג. עוד דורש ר' אלעזר במכות י ע"ב: "עיר שאין בה זקנים אינה קולטת דבעינן זקני העיר וליכא" הרמב"ם הביא את הדרשה הזאת בהל' רוצח ז ו. בשבועות ה ע"א מובאת הברייתא הדורשת "ונקה האיש מעון והאשה היא תשא את עונה בזמן שהאיש מנוקה מעון המים בודקין את אשתו אין האיש מנוקה מעון אין המים בודקין את אשתו". הרמב"ם הביא את הדרשה הזאת בהל' שוטה ב ח. לסיכום אפשר לומר שהרמב"ם קיבל את ההלכה שבעינן קרא כדכתיב, ולכן הביא דרשות המבוססות על דרך הדרשה הזאת.

נראה שבכלל הדרשות האלה אפשר לכלול גם את הדרשה המובאת בסנהדרין מו ע"ב לגבי עץ התליה: "כי קבור מי שאינו מחוסר אלא קבורה יצא זה שמחוסר קציצה וקבורה", ובסנהדרין קיב ע"א לגבי רכוש עיר הנדחת: "תקבץ ושרפת כתיב מי שאינו מחוסר אלא קביצה ושריפה יצא זה שמחוסר תלישה וקביצה ושריפה". הרמב"ם הביא בפירושו את הדרשה לגבי עיר הנדחת (ע"ז ד יג): "פירות המחוברין שבתוכה מותרין שנאמר תקבוצ ושרפת מי שאינו מחוסר אלא קבוצ ושריפה יצאו פירות המחוברין שהן מחוסרין תלישה וקבוצ ושריפה". במרומז הוא הביא גם את הדרשה על העץ, כלומר: בלי להזכיר את הפסוק (סנהדרין טו ט): "אין תולין על אילן המחובר לקרקע אלא על התלוש כדי שלא יהא מחוסר קציצה". גם דרשות אלה עומדות על הדווקאיות שבביצוע הדבר בדיוק כמו שכתוב.⁸⁵

לפעמים המדרש מבטא את הרעיון של עמידה על התנאים המדוייקים בפסוק, בלשון "כל היכא דקרינן... קרינן...". יש שלש דוגמאות כאלה במסכתות הנידונות והרמב"ם מביא אותן: בסנהדרין עה ע"א כתוב "אמר רבא שור טריפה שהרג חייב ושור של אדם טריפה שהרג פטור מאי טעמא אמר קרא השור יסקל וגם בעליו יומת כל היכא דקרינא ביה וגם בעליו יומת קרינן ביה השור יסקל וכל היכא דלא קרינן ביה וגם בעליו יומת לא קרינן ביה השור יסקל". הרמב"ם מביא אותה בהל' נזקי ממון י ז: "שור שהוא טרפה שהרג את הנפש או שהיה השור של אדם טרפה

⁸⁵ אמנם, הרמב"ם לא הביא את הדרשה "בעינן כאשר זמם לעשות וליכא", המופיעה במכות ב ע"א וה' ע"א.

אינו נסקל שנאמר וגם בעליו יומת כמיתת הבעלים כך מיתת השור וכיון שבעליו כמת הם חשובים ואין צריכין מיתה הרי זה פטור". (ואולם, דרשה אחרת שנלמדה מההיקש הזה עצמו במשנה בסנהדרין ב ע"א,⁸⁶ לא הובאה ע"י הרמב"ם). במכות יז ע"ב: "אמר רב גידל אמר רב זר שאכל מחטאת ואשם לפני זריקה פטור מאי טעמא דאמר קרא ואכלו אותם אשר כופר בהם כל היכא דקרינן ביה ואכלו אותם אשר כופר בהם קרינן ביה וזר לא יאכל קדש וכל היכא דלא קרינן ביה ואכלו אותם אשר כופר בהם לא קרינן ביה וזר לא יאכל". הרמב"ם הביא דרשה זו בהל' מעה"ק יא ה. וכן במכות יט ע"ב: "אמר ר' אסי אמר ר' יוחנן מעשר שני מאימתי חייבין עליו משראה פני החומה מ"ט דאמר קרא לפני ה' אלהיך תאכלנו (שנה בשנה) וכתוב לא תוכל לאכול בשעריך כל היכא דקרינן ביה לפני ה' אלהיך תאכלנו קרינן ביה לא תוכל לאכול בשעריך וכל היכא דלא קרינן ביה לפני ה' אלהיך תאכלנו לא קרינן ביה לא תוכל לאכול בשעריך". הרמב"ם הביא את הדרשה הזאת בשינוי קל בהל' מעשר שני ב ו.

עמידה על התנאים המדוייקים הנזכרים בפסוק, לוקחת אמנם בחשבון את מבנה הפסוק, אך היא מתייחסת לתוכן ולא דווקא למלים. אפשר היה להסיק את אותן מסקנות גם אילו היתה התורה מביעה את אותו מסר במלים אחרות. אמנם, יש מקום לטעון שלא כך הוא הדבר, שהרי אפשר שהתוכן אינו כולל בהכרח את התנאים האלה. אפשר שאותו פסוק מפורש שאומר, למשל, "שש ערי מקלט תהיינה לכם" אינו הכרחי כדי להסביר את העניין המרכזי של הפסוק. אבל כאשר אנו מתייחסים גם לפסוק הזה כאל פסוק המביע מסר מצד עצמו, הרי שאת המסר הזה יכולה היתה התורה לבטא גם במלים אחרות. הרמב"ם הביא את הדרשות האלה, בין תנאיות, בין אמוראיות ובין סתמאיות.

י.ד. היקש

ישנן דרשות רבות המבוססות על היקש, כלומר: כשהתורה כורכת יחד שני נושאים, לומדים חכמים שדין שחל על אחד מהם יחול גם על השני. היקשים רבים הובאו ע"י הרמב"ם, בעוד שרבים אחרים לא הובאו. היקשים רבים מבוססים על סמיכות אקראית בין שתי מלים, ולא על תוכן מסויים המובע בהן. את רוב ההיקשים לא הביא הרמב"ם.⁸⁷ יש סוג אחר של היקשים, שאותם הרמב"ם מביא. נבחן אותם בפרק זה.

⁸⁶ הדרשה מופיעה שם גם בכתבי היד.

⁸⁷ אמנם, ראה אהרן אבן חיים, **מידות אהרן**, ירושלים תשע"א, עמ' כז, שאומר "וטעם גדול יש לזאת המידה לפי שאילו היו אלו דברים חלוקים בדיניהם היה לו להזכיר כל נושא מהם בדיניו לבדו בפני עצמו וכאשר חברם הכתוב יחד, עם היותם שבחבור לא השוים אלא בדבר אחד, עם כל זה כוונת הכתוב להשוותם בכל דבר". כך דבריו, אך המעיין המבקש את משמעות ההיקש בתוך הפסוק יתקשה למצוא.

בסנהדרין עד ע"א מצאנו היקש כפול: "תניא רבי אומר כי כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש כן הדבר הזה וכי מה למדנו מרוצח מעתה הרי זה בא ללמד ונמצא למד מקיש רוצח לנערה המאורסה מה נערה המאורסה ניתן להצילו בנפשו אף רוצח ניתן להצילו בנפשו ומקיש נערה המאורסה לרוצח מה רוצח יהרג ואל יעבור אף נערה המאורסה תהרג ואל תעבור". הראשון עונה על דברי רבי "וכי מה למדנו מרוצח מעתה הרי זה בא ללמד ונמצא למד". יש בו גם הגיון כלשהו בדברי הפסוקים. הרעיון המובע בפסוק הוא שנערה המאורסה לא יכלה למנוע את המעשה, כמו שנרצח לא יכול למנוע את הרצח. מכאן אפשר להסיק שבכל אמצעי שבו אפשר להציל את הנערה (ואת זה לומדת הגמרא⁸⁸ מהפסוק הזה עצמו), אפשר להציל גם את הנרצח. ההיקש הנגדי, המובא בהמשך הדברים, אינו בבחינת בא ללמד ונמצא למד. את שני ההיקשים האלה הביא הרמב"ם להלכה (יסודי התורה ה' ז, רוצח א' י). את דין רודף אחר חברו להרגו למד הרמב"ם גם ממקום אחר (רוצח א' ז). בסנהדרין עט ע"ב: "תנא דבי חזקיה מכה אדם ומכה בהמה מה מכה בהמה לא חלקת בה בין שוגג למזיד בין מתכוין לשאינו מתכוין בין דרך ירידה לדרך עלייה לפוטרו ממון אלא לחייבו ממון אף מכה אדם לא תחלוק בו בין שוגג למזיד בין מתכוין לשאינו מתכוין בין דרך ירידה לדרך עלייה לחייבו ממון אלא לפוטרו ממון".⁸⁹ המשנה במכות ה' ע"ב דורשת: "על פי שנים עדים או שלשה עדים יומת המת אם מתקיימת העדות בשנים למה פרט הכתוב בשלשה אלא להקיש שנים לשלשה מה שלשה מזימין את השנים אף השנים יזומו את הג' ומנין אפי' מאה ת"ל עדים. ר' שמעון אומר מה שנים אינן נהרגין עד שיהיו שניהם זוממין אף שלשה אינן נהרגין עד שיהיו שלשתן זוממין ומנין אפי' מאה ת"ל עדים... ומה שנים נמצא אחד מהן קרוב או פסול עדותן בטלה אף שלשה נמצא אחד מהן קרוב או פסול עדותן בטלה". הלימוד השלישי במשנה הזאת מובא גם בגמרא בסנהדרין ט ע"א. הרמב"ם הביא אותו בהל' עדות ה' ג. אבל את שתי ההלכות הראשונות שהמשנה לומדת מההיקש הזה, הרמב"ם מביא בלי לציין מקור. במכות י' ע"א דורש אביי שלא רק שש ערי המקלט קולטות אלא כל

בדומה לכך הוא כותב שם גם על סמיכות, שכיון שאין שום סיבה נראית לעין מדוע נסמכו שני עניינים אלה זה לזה, "אז נאמר כי טעם הסמיכות הוא להשוותם כדי שילמדו זה ממה שיש בזה". אבן חיים אינו מוטרד מכך שאין בפסוקים שום רמז לשאלה אלו הלכות צריכות להלמד מזה לזה. די לו בכלל הטכני הפורמלי שממנו הוא למד שבודאי יש לנו ללמוד מזה לזה, כדי להצדיק את הלימוד. דברים דומים כתב גם חיים הירשנזון, **בירורי המידות** חלק ב, ירושלים תרצ"א, עמ' 128. הוא כותב שהיקש וסמיכות יסוד אחד להנהגה, והוא כי הסדור בתורה איננו במקרה, רק נעשה בדעת בחכמה ובכוונה מיוחדת... בדעת ובתבונה להורות על דבר וללמוד דבר מדבר... והן מידות הגיוניות מאד אשר גם הפשט ותולדות דברי הימים נדרש בהם...". גם אבן חיים וגם הירשנזון יוצאים מנקודת הנחה שהדווקאיות והדיוק שבנסוח התורה מחייבים לדרוש דרשות מכל צרוף וצרוף ומכל יתור וייתור, גם אם אין ההלכה הנדרשת עולה מהלשון של אותו יתור. מסתבר שהרמב"ם יקבל את הבסיס של דבריהם, ויאמר שאכן יש לדקדק בלשון התורה מדוע כתבה כך ולא כתבה אחרת, אלא שהוא יגביל את יכולת הדרשה ויאמר שאי אפשר לדרוש משם אלא את המשתמע מן הלשון. הוא ידייק בלשון התורה וילמד ממנה את המשתמע מהלשון המדויקת הנזכרת בתורה. ולא יותר.

⁸⁸ סנהדרין עג ע"א, דרשה שהובאה ע"י הרמב"ם בהל' רוצח א' י. וראה להלן עמ' 81.

⁸⁹ ההיקש הזה עצמו מופיע גם בסנהדרין פד ע"ב לענין אחר. שם נלמד מההיקש הזה שהמכה אביו ואמו ולא עשה בהם חבורה פטור. את ההלכה הזאת הביא הרמב"ם ללא מקור (ממרים ה' ה), אולי משום שהגמרא בסנהדרין פד מסיקה בסופו של דבר שההיקש הזה מלמד את הדין של תנא דבי חזקיה ולא את הדין האמור שם.

ערי הלוויים. "ועליהם תתנו ארבעים ושתיים עיר אמר אביי הללו קולטות בין לדעת בין שלא לדעת הללו לדעת קולטות שלא לדעת אינן קולטות". הרמב"ם הביא את ההיקש הזה בהל' רוצח ח ט-י.

(כן הביא הרמב"ם את ההיקש המובא בסתמא דגמרא בסנהדרין כב ע"ב ופג ע"ב. שם דורשת הגמרא "פרועי ראש מנא לן דאיתקש שתויי יין לפרועי ראש כתיב וראשם לא יגלחו ופרע לא ישלחו וכתב בתריה ויין לא ישתו וגו' מה שתויי יין במיתה אף פרועי ראש במיתה". דרכו של הרמב"ם להביא דרשות לכל מה שהוא מונה כמצוה או כחיוב מיתת ב"ד או מיתה בידי שמים, גם אם זה איננו תואם את הכללים שהוא מסתמך עליהם בדרך כלל, לכן אין להביא ראיה מדרשה זו).

יתר ההיקשים הנזכרים כאן הם היקשים מפורשים.⁹⁰ רוצח ונערה המאורשה הם לא סתם שני דינים שבמקרה נסמכו זה לזה. התורה מקשרת ביניהם בפסוק מפורש שמטרתו לקשר ביניהם. המשך ההיקש אינו אלא הסקת מסקנה מתוכן הכתובים. כלי שהרמב"ם משתמש בו. באותה מידה אפשר לומר שהדרשה על כך שכל ערי הלוויים קולטות אינה היקש אקראי אלא פירוש למלה "ועליהם". ועליהם תתנו היינו בנוסף להן תתנו. ומכאן שהן לאותה מטרה. ההיקש בין שני עדים לשלשה עדים אמור אמנם בלשון "מקיש", אבל למעשה אין כאן היקש. הדרשה הבסיסית כאן נשענת לא על היקש אלא על הקושיה "אם מתקיימת העדות בשנים למה פרט הכתוב בשלשה" והתשובה למעשה היא: מכאן שאין כוחם של שלשה גדול מכוחם של שנים. המסקנה הזאת עולה היטב מתוך לשון הכתוב, ואל ניתן למלה "מקיש" להטעות אותנו. הכתוב הבחין בין אחד לשנים אך לא הבחין בין שנים לשלשה. לפי דרכנו למדנו שכוחם של שנים שווה לכוחם של שלשה. הדרשה הזאת כלל איננה דומה לרוב ההיקשים, הנשענים על סמיכות אקראית בין שתי מלים בכתוב. סמיכות שאיננה יכולה ללמד אותנו דבר, לפחות לא מתוך התוכן המסומן בה.

הזכרנו עד כאן כמה צורות דרשות שהובאו בגמרא, שאת רובן הרמב"ם מביא במשנה תורה. המכנה המשותף בין צורות הדרשה האלה הוא שכולן מתבססות על תוכן הפסוקים ולא על גופי המלים, על המסומן ולא על המסמן, בניגוד לצורות דרשה אחרות שנדגים בפרקים הבאים.

⁹⁰ ראה צבי קארל, **מהקרים בספרי**, תל אביב תשי"ד, עמ' 293 והלאה. הוא מבחין בין היקשים מפורשים לבין היקשים סתומים. היקש מפורש הוא מקום שבו התורה משוה בפירוש שני מקרים זה לזה, היקש סתום הוא מקום שבו שני מקרים נזכרו בתורה בסמיכות זה לזה.

הרמב"ם אכן משתמש בצורת לימוד הפסוקים המעמיקה בהם יותר ממשמע הכתוב, ובלבד שהעמקה זו אכן נגזרת מתוכן הכתובים ומדקדוק בהם. כיון שכך, הוא מבסס את דבריו על משמע הפסוקים, וגם על ההנחה שמדברי התורה אפשר ללמוד גם למקרים אחרים דומים, שאפשר ללמוד מהתורה כללים, ולהעמיק בשורשי הדברים האמורים בתורה. שאפשר ללמוד מכך שהתורה בחרה לומר את דבריה בדרך כלשהי, ומכך שהתורה אמרה שכלל מסויים חל במקרה מסויים, אפשר גם לשמוע שמכלל הן לאו. אם תוכן הפסוק מחייב זאת.

הרמב"ם מקבל גם את ההנחה שיש ללמוד הלכות גם מדקדוק במלותיה של התורה. כל אדם הבקי בלשון יודע שלמלים יש משמעות, ושימוש במלה מסויימת יוצר משמעות אחרת משימוש במלה אחרת, אף על פי שהן קרובות זו לזו. הרמב"ם אינו מתעלם מכך. וכל עוד המסמן נבחן כאמצעי ללמוד את התוכן המסומן בו, הרמב"ם איננו מתעלם ממנו.

כאמור, וכפי שהודגם בפרקים האחרונים, במקרים כאלה הרמב"ם מבסס את ההלכה על הפסוקים. חשוב לרמב"ם לבסס את הלכה על הפסוקים, ולהראות שכל הלכה שהיא במעמד של דאורייתא, אכן נלמדת מן הפסוק. ואולם, כפי שנדגים בפרקים להלן, יש מקרים מסויימים שבהם הרמב"ם יעדיף שלא להביא את הדרשה, או להביא את הדרשה תוך עיבוד המשנה אותה ומתאים אותה למשמעותו הפשוטה של הפסוק. במקרים רבים, הרמב"ם יביא לשון המבוססת על הדרשה המופיעה בגמרא, ואכן הוא ילמד את ההלכה מתוך אותו פסוק שממנו למדה הגמרא את הדין, אלא שהוא ישמיט את החלק במדרש המתבסס על מלה המופיעה בתורה ללא קשר מוכח לתוכן המלה. במקרה שבו המדרש נוהג כך, יתקן הרמב"ם את הדרשה כך שיוכח כיצד נלמדה ההלכה מתוכן המלה. זאת, כיון שלרמב"ם היה חשוב להראות שכל ההלכות נובעות מתוכן הפסוקים ומפשוטם.

טו. דרשות המוציאות דבר מהקשרו

יש מקומות שבהם דקדוקי הלשון והמבנה התחבירי של הפסוק מאפשרים פירושים שונים בפסוק. קריאה של הפסוק במקומו ובהקשרו מטה את הכף בצורה ברורה מאד לכיוונו של אחד הפירושים, אבל מבחינה לשונית ותוכנית גם הפירוש השני יכול לבוא בחשבון. בדרך כלל במקרים כאלה הרמב"ם ידחה את הפרשנות הפחות מסתברת, או שיביא אותה ויסייג את דבריו במלים "מפי השמועה למדו", כלומר: מהפסוק הזה מצד עצמו אי אפשר ללמוד הלכה

אפשר לחלוק על המיון שהוא עשה שם, וחלק מהדרשות שהוא מיון שם לצד אחד אפשר למיין גם לצד השני, אבל ההבחנה שלו היא די

זו, ולשם כך אנו נזקקים למסורת ולשמועה. ואולם ישנם מקרים שבהם הרמב"ם מתחשב בדברי חז"ל שקבעו הלכה הנובעת מהפירוש הפחות מסתבר, ובלבד שיש אפשרות לשונית לקרוא את הפסוק בדרך החז"לית. אפשרות שאיננה מותרת בפסוק מלים מיותרות שנשארות חסרות מובן או היגדים שאינם משפטים שלמים בעלי מובן,⁹¹ ואיננה לומדת מאף מלה משמעות שאינה ניתנת להילמד ממנה באופן ישיר וע"פ כללי הדקדוק.

בפרשת המקלל⁹² נאמר "מִשְׁפָּט אֶחָד יִהְיֶה לָכֶם כַּגֵּר פְּאֶזְרַח יִהְיֶה". כלומר: המשפט הוא אחיד. בין לישראל ובין לגרים. (ומסתבר שהפסוק הזה נאמר בפרשת המקלל כי המקלל היה בן איש מצרי, ולכן הוא דומה מבחינה מסויימת לגר). ההקשר מלמד שנאמר כאן דבר אחד: משפט אחד יהיה לכם, דהיינו: כגר כאזרח יהיה. הפרשנות הזאת נתמכת ע"י הפסוק במדבר טו טו-טז: "הַקֵּהֶל חֻקָּה אֶחָד לָכֶם וְלַגֵּר הַגֵּר חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם כִּכֶּם כַּגֵּר יִהְיֶה לְפָנַי ה' תּוֹרָה אֶחָד וּמִשְׁפָּט אֶחָד יִהְיֶה לָכֶם וְלַגֵּר הַגֵּר אִתְּכֶם". אבל מבחינה תחבירית אפשר לפרש שיש כאן שני משפטים שונים, והמשפט "משפט אחד יהיה לכם" עומד בפני עצמו, והוא דין נוסף ברצף הדינים האמורים בפרשיה ההיא, שכוללת דינים רבים. חכמים למדו מהפסוק הזה כמה הלכות, שעומדות בפני עצמן ואינן עוסקות בהשוואת מעמדו של הגר למעמדו של האזרח. כבר במשנה בסנהדרין לב ע"א (וכן בגמרא ב ע"ב-ג ע"א) נאמר "אחד דיני ממונות ואחד דיני נפשות בדרישה ובחקירה שנאמר משפט אחד יהיה לכם". בסנהדרין כח ע"א דרשו בסתמא דגמרא מהפסוק הזה שלא רק לדיני נפשות נאמר "לא יומתו אבות על בנים", אלא גם לדיני ממונות. הרמב"ם הביא את הדרשות האלה לגבי דרישה וחקירה (עדות ג א), אך לא לגבי לא יומתו אבות על בנים.

בדברים כא כג מנמקת התורה את האיסור להלין תלוי על העץ בנימוק "כִּי קָלַלְתָּ אֱלֹהִים תְּלוּי", הברייתא בסנהדרין מה ע"ב לומדת מכאן שהמקלל את ה' נתלה. הרמב"ם הביא דרשה זו בהל' סנהדרין טו ו. אפשר לפסק את הפסוק באופן שעל פיו יבוא הנימוק הזה יחסית כפשוטו. אם נפרש שהמלים "כי קללת אלהים תלוי" חוזרות אל הפסוק הקודם. אך זה תמוה, שהרי אם כך היה צריך לכתוב "מקלל אלהים" ולא "קללת אלהים".⁹³

דומה להבחנה שעשינו כאן. ומסתבר שגם הרמב"ם יקבל אותה.

⁹¹ ראה דוד הנשקה, "לאופיו של מדרש ההלכה התנאי", תרביץ סהג תשנ"ו עמ' 419, שטוען שזה פירוש הביטוי "פשוטו של מקרא" לגבי "אין מקרא יוצא מידי פשוטו". כל עוד כל המלים בפסוק עומדות על תילן ומחוברות ביניהן בקשר תחבירי תקין, הרי זה פשוטו.

⁹² ויקרא כד כב.

⁹³ אמנם, אפשר לבאר את דברי הרמב"ם באופן כזה: פשט הפסוק הוא כפשוטו. שהתלוי הוא דבר שנוא ומקולל ע"י אלהים. אבל בדרך של הסקת מסקנות המתחייבות מן הכתוב (דרך שהרמב"ם מקבל אותה, ראה לעיל עמ' 24) נוכל להמשיך ולהעמיק ולשאל: מדוע התלוי הוא קללת אלהים? כי הוא תלוי מפני שקילל את ה', ולכן כל עוד רואים אותו תלוי זוכרים את הקללה שבה הוא קילל את ה'. זהו הסבר אפשרי, אלא שהוא אינו מוחלט, שהרי אפשר לומר שאדם תלוי מפני שחטא לה' בחטא כלשהו, ומתוך כך זוכרים הרואים בכך שהאיש מרד באלהיו.

נאמר⁹⁴ "ובת פהן כי תהיה לאיש זר הוא בתרומת הקדשים לא תאכל: ובת פהן כי תהיה אלמנה וגרושה וזרע אין לה ושבקה אל בית אביה פנעוניה מלקחם אביה תאכל וכל זר לא יאכל בו". הפסוק עוסק באשה שנישאה למי שאינו כהן. אך הגמרא בסנהדרין נא ע"א מביאה את דברי רב "בת כהן כי תהיה לאיש זר כיון שנבעלה לפסול לה פסלה". (זאת בנוסף למשמע הפסוק, שהגמרא שם איננה מתעלמת ממנו). הרמב"ם הביא את שתי המשמעויות של הכתוב בהל' תרומות ו' ז': "ובת כהן כי תהיה לאיש זר היא בתרומת הקדשים לא תאכל, שני ענינים נכללו בלאו זה, שאם תבעל לאסור לה ותעשה זונה או חללה כמו שבארנו בהלכות איסורי ביאה הרי היא אסורה לאכול בתרומות לעולם כדין כל חלל שהחלל כזר לכל דבר, ואם תנשא לישראל הרי היא אסורה לאכול במורם מן הקדשים שהוא חזה ושוק לעולם אף על פי שגירשה או מת".

במכות י' ע"ב מצאנו: "אמר רב הונא רוצח שגלה לעיר מקלט ומצאו גואל הדם והרגו פטור קסבר ולו אין משפט מות בגואל הדם הוא דכתיב". הרמב"ם הביא את הדרשה הזאת בהל' רוצח ה ט. הפרשנות הזאת אפשרית בפסוק הזה, אם כי מסתבר יותר לפרש ש"ולו אין משפט מות" מתייחס לרוצח.

במכות כג ע"א דורשות המשנה והברייתא את הפסוק (דברים כה ג) "אך בעים יפנו לא יסיף פן יסיף להפתו על אלה מפה רבה ונקלה אחיך לעיניך", גם הברייתא וגם המשנה שם מפרשות ש"ונקלה אחיך לעיניך" אינו המשך המשפט המתחיל ב"פן" אלא ציווי בפני עצמו, שהוא המשך של הפסוק הקודם. מטרת המכות היא להשיג את התוצאה הזאת, ואם הן השיגו אותה יצא ידי חובה. מכאן מסיקה הברייתא שאם נקלה אחרי שהתחיל ללקות אין מלקין אותו עוד. וכך פוסק הרמב"ם בהל' סנהדרין יז ה: "מי שאמדהו וכשהתחיל ללקות נתקלקל מכח ההכאה בין בראי בין במי רגלים אין מכין אותו יתר שנאמר ונקלה אחיך לעיניך כיון שנקלה פטור". הפרשנות הזאת בפסוק אינה הפשט הפשוט של הפסוק, אך היא באה בחשבון מבחינת המבנה התחבירי של הפסוק. אם אכן נפרש את הפסוק, ש"ונקלה" הוא ציווי ואינו המשך של המשפט הקודם, הרי שדברי המדרש מתיישבים על הפשט.

וכבר הזכרנו לעיל (עמ' 18) שהרמב"ם הביא את הדרשה הנזכרת בסנהדרין סא ע"א, הדורשת מהפסוק "איכה יעבדו הגוים האלה את אלהיהם", שאסור לעבוד ע"ז בדרכה המיוחדת. אף על פי שנראה יותר לפרש שאסור לעבוד את ה' בדרך שבה עובדים ע"ז.

⁹⁴ ויקרא כב יב-יג.

התורה אומרת (דברים יב ב-ה) "אֲבָד תֵּאבְדוּן אֶת כָּל הַמְּקוֹמוֹת אֲשֶׁר עֲבָדוּ שָׁם הַגּוֹיִם אֲשֶׁר אַתֶּם יֹרְשִׁים אֹתָם אֶת אֱלֹהֵיהֶם עַל הַהָרִים הַרְמִים וְעַל הַגְּבְעוֹת וְתַחַת כָּל עֵץ רַעֲנָן: וְנִמְצַאתֶם אֶת מִזְבְּחֹתָם וְשִׁבְרֹתָם אֶת מִצְבְּתָם וְאֲשֵׁרֵיהֶם תִּשְׂרֹפוּן בָּאֵשׁ וּפְסִילֵי אֱלֹהֵיהֶם תִּגְדְּעוּן וְאֲבַדְתֶּם אֶת שְׁמֵם מִן הַמְּקוֹם הַהוּא: לֹא תַעֲשׂוּן כֵּן לַה' אֱלֹהֵיכֶם: כִּי אִם אֶל הַמְּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֵיכֶם מִכָּל שְׁבִטֵיכֶם לְשׂוֹם אֶת שְׁמוֹ שָׁם לְשַׁכְּנוֹ תִּדְרָשׁוּ וּכְאֵת שְׁמָה". את הפסוק "לא תעשונו כן לה' אלהיכם" אפשר לפרש שאת מזבחותיו לא תנתצו, ואפשר לפרש שאותו אל תעבדו על ההרים והגבעות ותחת כל עץ רענן. וכך מסתבר ע"פ הפסוק הבא. אך במקומות רבים (וביניהם כמה במסכתות שלפנינו: סנהדרין נו ע"א, ע"א ע"א, קיג ע"א, מכות כב ע"א) דרשו חכמים את הפסוק הזה לפי הפירוש הראשון. וכן הביא הרמב"ם בהל' יסודי התורה ו א. אם כי גם כאן אפשר לפרש שעשה כך משום שמנה כאן מצוה.

נזכיר כאן שהמקרים שהזכרנו, שבהם הרמב"ם משתמש בהוצאות של פסוק מידי פשוטו במקום שבו לשון הפסוק יכולה לסבול את הפרשנות של חז"ל, הם מיעוט. ברוב המקרים שחז"ל עושים כן, הרמב"ם לא מביא את הדרשה, או שהוא מביא אותה מפי השמועה. בכלל זה נזכיר שהרמב"ם התעלם לחלוטין מהדרשה הדורשת את המלה "והתעלמת" – פעמים שאתה מתעלם (סנהדרין יח ע"ב). אולי מפני שאי אפשר לפרש ש"והתעלמת" הוא תחילת משפט חדש ואינו המשך לקודם, מפני שאם כך יש לשאול מתי מצוה התורה להתעלם? התורה כאן סותרת את עצמה. כמו כן נזכיר כאן שאת הדרשות על הפסוקים "הטמא והטהור יחדו" ו"לא יומתו אבות על בנים" הביא הרמב"ם מפי השמועה (ראה להלן עמ' 86). וכן אפשר למנות דרשות רבות על דרך זו שהרמב"ם לא הביא (וראה להלן עמ' 116). הדרשות מהסוג הזה שהוא הביא, הן המיעוט.

וגם כאן, אנו מוצאים הן בין הדרשות שהרמב"ם הביא והן בין הדרשות שלא הביא, גם דרשות תנאיות וגם דרשות אמוראיות.

טז. דרשות נוספות

נזכיר כאן כמה דרשות נוספות שהרמב"ם מביא, ואינן שייכות לאף אחת מדרכי הדרישה שהוזכרו למעלה, גם בין הדרשות האלה אנו מוצאים גם דרשות תנאיות וגם דרשות אמוראיות.

בסנהדרין טז ע"ב ובשבועות טו ע"א דורש רב שימי בר חייא את הפסוקים האמורים במשכן. המדרש דורש "ככל אשר אני מראה אותך את תבנית המשכן וכן תעשו - לדורות הבאין". מכאן למדה הגמרא שאין מוסיפים על העיר ועל העזרות אלא במלך ונביא וסנהדרין. הרמב"ם הביא דרשה זו בהל' בית הבחירה ו יא: "אין מוסיפין על

העיר או על העזרות אלא על פי המלך וע"פ נביא ובאורים ותומים ועל פי סנהדרין של שבעים ואחד זקנים שנאמר ככל אשר אני מראה אותך וכן תעשו לדורות, ומשה רבינו מלך היה". הרמב"ם הביא את דברי הגמרא ואף הוסיף שמשנה רבינו היה מלך.

עוד מצאנו בסנהדרין טז ע"ב ובשבועות טו ע"א את הדרשה הלומדת שכלי הקודש לדורות אינם מתקדשים אלא ע"י שירות שנאמר "אשר ישרתו במ בקדש" הכתוב תלאן בשירות. הדרשה הזאת לכאורה דורשת את הפסוק במנותק מהקשרו ומתוכנו, אעפ"כ הרמב"ם הביא אותה בהל" כלי המקדש א יב: "כל כלי המקדש שעשה משה במדבר לא נתקדשו אלא במשיחתן בשמן המשחה שנאמר וימשחם ויקדש אותם, ודבר זה אינו נוהג לדורות, אלא הכלים כולן כיון שנשתמשו בהן במקדש במלאכתן נתקדשו שנאמר אשר ישרתו במ בקודש בשירות הם מתקדשין". הדוגמא הזאת היא אחת הדוגמאות החריגות למקום שבו הרמב"ם הביא מקור הדורש את המלה הנזכרת בכתוב במנותק מהקשרה ומתוכנה ללא סיבה נראית לעין.

בסנהדרין לד ע"א הוזכרה הדרשה: "והיתה לבני ישראל לחקת משפט אורעה כל הפרשה כולה להיות דין". הרמב"ם הביא את הדרשה הזאת בהל' סנהדרין ג ה: "הנחלות כדינין שנאמר בהן לחוקת משפט, לפיכך אין מפילין נחלות בלילה".

בסנהדרין סא ע"ב לומד רב יוסף שהמסית אחרים לעבדו חייב מדין מסית רק אם אכן שמעו לו ועבדו אותו. (בנגוד למסית לעבוד ע"ז קיימת, שחייב בכל מקרה), שנאמר "לא תאבה לו ולא תשמע אליו" - הא אבה ושמע חייב. הרמב"ם הביא דרשה זו בהל' ע"ז ה ה: "המסית אחרים לעבדו ואמר להם עבדוני אם עבדוהו נסקל ואם לא עבדוהו אף על פי שקיבלו ממנו ואמרו הן אינו נסקל, אבל אם הסית לעבודת איש אחר או לשאר מיני עבודת כוכבים אם קבל ממנו ואמר הן נלך ונעבוד אף על פי שעדין לא עבד שניהן נסקלין המסית והמוסת שנאמר לא תאבה לו ולא תשמע אליו הא אם שמע ואבה חייב".

בסנהדרין עו ע"ב דורשים חכמים את הפסוק "באש ישרפו אתו ואתהן" האמור על מי שבא על אשה ואמה. "אותו ואת אחת מהן דברי רבי ישמעאל רבי עקיבא אומר אותו ואת שתיהן". ומבארת הגמרא את כוונת ר"ע שאין שורפים אותו ואת חותנתו אא"כ בא על חותנתו בחיי אשתו. הרמב"ם הביא את הדרשה הזאת בהל' איסורי ביאה ב ח. לכאורה יש כאן דרשה הדורשת מלה בנגוד למשמעותה. אבל המעיין ימצא שאין הדבר כן. ביסוד הדרשה עומדת קושיה הנובעת מתוכן הפסוקים ולא ממלותיהן, מהמסומן ולא מהמסמן. הקושיה היא פשוטה: ברור שאין שום סיבה לחייב את אשתו רק מפני שהוא בא על אמה. מה חטאה אשתו? לכן ברור שיש לפרש את המלה "אתהן" בדרך

שונה. ר' ישמעאל מפרש שאתהן היינו את אותה אחת מביניהן שאינה אשתו. ר' עקיבא מפרש שהמלה "אתהן" איננה מתפרשת על השריפה אלא על החטא. דווקא הבא על אשה ואמה יחד חייב מיתה.

בסנהדרין ע"ב ע"ב מובא תנא דבי חזקיה הדורש: "מכה אדם ומכה בהמה מה מכה בהמה לא חלקת בה בין שוגג למזיד בין מתכוין לשאינו מתכוין בין דרך ירידה לדרך עלייה לפוטרו ממון אלא לחייבו ממון אף מכה אדם לא תחלוק בו בין שוגג למזיד בין מתכוין לשאינו מתכוין בין דרך ירידה לדרך עלייה לחייבו ממון אלא לפוטרו ממון". החידוש במדרש הזה הוא הסיפא. הרישא הובאה כדבר פשוט שאין צורך ללמד אותו. המדרש עומד על כך שהתורה לא הבחינה במזיק בין שוגג למזיד וכו', ואת כל ההבחנות לא עשתה אלא לגבי מכה אדם. הרישא הוצגה כדבר ברור ופשוט שלא הובא אלא כדי להוות בסיס לסיפא. בכל זאת הביא הרמב"ם בהלכותיו גם את הרישא: "המזיק ממון חבירו חייב לשלם נזק שלם, בין שהיה שוגג בין שהיה אנוס הרי הוא כמזיד, כיצד, נפל מן הגג ושבר את הכלים או שנתקל כשהוא מהלך ונפל על הכלי ושברו חייב נזק שלם, שנ' ומכה בהמה ישלמנה ולא חלק הכתוב בין שוגג למזיד". (חובל ומזיק ו א). הדרשה היא פשטנית וברורה, ואין בה יחס למסמן או ניתוק מההקשר, והרמב"ם הביא אותה. מדרש שכל כולו הוא רק עמידה על כך שהתורה לא הבחינה בין מקרה למקרה, כלומר: עמידה על ההעדר, מצאנו גם בסנהדרין ע"ב ע"ב: "דמים לו בין בחול בין בשבת אין לו דמים בין בחול בין בשבת". המדרש אינו מוציא כאן את הפסוק ממשוטו, להפך, הוא עומד על כך שהתורה לא הבחינה בין מקרה למקרה ולכן הפסוק כמשוטו נכון תמיד. הרמב"ם הביא את הדרשה הזאת בהל' גנבה טז, שם הוא הביא מקבץ של הלכות שזו אחת מהן וסיים בנימוק: "שנאמר אין לו דמים". גם הברייתא המובאת בסנהדרין נד ע"א עומדת על העדר הבחנה: "אשר יתן שכבתו בבהמה בין גדולה בין קטנה". גם את הדרשה הזאת הביא הרמב"ם, בהל' איסורי ביאה א טז: "ולא חלק הכתוב בבהמה בין גדולה לקטנה שנאמר ובכל בהמה אפילו ביום לידתה".

בסנהדרין קיא ע"ב דורשים התנאים את הפסוק האמור בעיר הנדחת "והיתה תל עולם לא תבנה עוד". הרמב"ם פסק כר' עקיבא הסובר שאינה נבנית עוד כמו שהיתה, אבל נעשית גנות ופרדסים. זהו לימוד פשוט מתוכן הפסוק ומהקשרו. כיון שמדובר על הריסת עיר, יש מקום להניח שאינה נבנית עוד כעיר. ואת זה אסרה התורה. זהו דרשה של תוכן הכתובים והקשרם, והרמב"ם הביא אותה בהל' ע"ז ד ח.

במכות י ע"ב מצאנו: "א"ר אלעזר עיר שרובה רוצחים אינה קולטת שנאמר ודבר באזני זקני העיר ההיא את דבריו ולא שהושוו דבריהן לדבריו". לכאורה קשה להבין את הדרשה הזאת. על אלה מלים בפסוק היא מסתמכת? נראה שהיא הנותנת. הדרשה איננה מסתמכת על מלה בפסוק אלא על התוכן הכללי. הנביא מתאר מצב שבו עומד

רוצה בודד מול זקני עיר ומבקש מהם לקלוט אותו. העיר שהיא ציבור קולטת את הרוצה הבודד. היכולת להיקלט תלויה בקיומה של עיר שלה זקנים המייצגים את רובה. הדרשה הזאת מאד מנותקת מהמסמן, והרמב"ם הביא אותה בהל' רוצח ז'ו.

במכות יח ע"ב דורשת הברייתא: "ולקח הכהן הטנא מידך, לימד על הבכורים שטעונין תנופה". הרמב"ם הביא דרשה זו בהל' בכורים ג'יב: "ומניין שהן טעונין תנופה שנאמר ולקח הכהן הטנא מידך לרבות את הבכורים לתנופה". במכות כ ע"א דורשת הברייתא: "יכול לא יהא חייב אלא על בין העינים בלבד מנין לרבות כל הראש תלמוד לומר בראשם לרבות כל הראש". הרמב"ם הביא את הדרשה הזאת בהל' ע"ז יב טו. במכות כא ע"א הובאה הברייתא: "ופאת זקנם לא יגלחו יכול אפי' גלחו במספרים יהא חייב ת"ל לא תשחית אי לא תשחית יכול אם לקטו במלקט ורהיטני יהא חייב תלמוד לומר לא יגלחו הא כיצד גילוח שיש בו השחתה הוי אומר זה תער". הרמב"ם הביא את הדרשה הזאת בשינוי קל בהל' ע"ז יב ז: "אינו חייב עד שיגלחנו בתער שנאמר ולא תשחית את פאת זקנך גילוח שיש בו השחתה". הרמב"ם הסתמך על הפסוק בפרשת קדושים בלבד, ולא נזקק כלל לפסוק בפרשת אמר. בכל אחת מהדרשות האלה יש בעייתיות מסויימת, בדרשה הראשונה יש בעייתיות כי הפסוק "לא יקרחו קרחה בראשם" אמור על הכהנים, ואילו המדרש דורש אותו על כל ישראל. גם הדרשה השניה מחברת יחד פסוק שנאמר על הכהנים ופסוק שנאמר על ישראל. הרמב"ם אכן הביא רק את הפסוק האמור בישראל, שאינו מזכיר כלל את השרש ג.ל.ח. אלא רק את ההשחתה, וכאן הולך הרמב"ם בעקבות פרשנותה של הגמרא המצמצמת את המונח השחתה לגילוח בתער בלבד. בעוד שהמונח גילוח הוא רחב יותר. לגבי קרחה הרמב"ם הביא את הפסוק האמור בכהנים. אך אפשר ללמוד משם שמסימני האבל שנאסרו על הכהנים הם קרחה בראש, ומכאן שהיה סימן אבל כזה אצל הגוים הקדומים, וכיון שהרמב"ם מפרש שכל הדברים האלה נאסרו מפני דרכי הגוים, אין מניעה ללמוד משם לישראל.

בשבועות לב ע"א מצאנו: "מנלן דאכפירה בב"ד הוא דמחייבי אחוץ לב"ד לא מחייבי אמר אביי אמר קרא אם לא יגיד ונשא עונו לא אמרתי לך אלא במקום שאילו מגיד זה מתחייב זה ממון". ובלשון הרמב"ם (שבועות ט ב): "אין העדים חייבין בשבועת העדות עד שיכפרו בעדותן בבית דין, בין שנשבעו או השביעו בבית דין בין שנשבעו או השביעו חוץ לבית דין, והכפירה בבית דין בלבד, שנאמר אם לא יגיד ונשא עונו מקום שיגיד ויועיל הוא שאם לא יגיד שם יתחייב". הרמב"ם הביא את המדרש ובאר אותו במקצת. כמו כן מצאנו שם: "ת"ר אמר לשנים משביע אני עליכם פלוני ופלוני אם אתם יודעין לי עדות שתבואו ותעידוני והן יודעין לו עדות עד מפי עד או שהיה אחד מהן קרוב או פסול יכול יהו חייבין ת"ל אם לא יגיד ונשא עונו בראוין להגדה הכתוב מדבר". הרמב"ם הביא את הסברה

אך לא את הפסוק: "היו עדיו או אחד מהן פסול או קרוב ואפילו מפסולי עדות של דבריהם, או שהיה המלך אחד מעדיו שאינו ראוי להעיד, או שהיו עד מפי עד וכפרו ונשבעו פטורין משבועת העדות שאילו העידו לא היו מחייבין בעדותן ממון". (שבועות י א). הרמב"ם למד מהפסוקים את הסברה שמאחוריהם ופסק על פיה. לדעת הרמב"ם, הדרשה איננה היצמדות אקראית ללשון הכתוב אלא לימוד העניין והתוכן מתוך לשון הכתוב. וכיון שהעולה מן הכתובים הוא שמדובר כאן דווקא במקרה שבו אי ההגדה תגרום לו לנשיאת עוון, כלומר להפסד ממון של אחר, ממילא מתחייבות ההלכות האמורות כאן מתוכן הכתובים ומטעמם.

פרק ב. דרשות שהרמב"ם הביא בהשמטת דרך הלימוד של הגמרא

יש מקומות שבהם הרמב"ם סמך את ההלכה על אותו פסוק שעליו הגמרא סמכה את ההלכה. אלא שהוא השמיט את הכלל הדרשני שעליו התבססה הגמרא בלימוד אותה הלכה מאותו פסוק, ובמקום זה הוא באר על דרך ההגיון את הדרך שבה נלמדה אותה הלכה מאותו פסוק.

א. שינוי הקריאה בפסוק

יש כמה דרשות המבוססות על שינוי הקריאה בפסוק,⁹⁵ כלומר: חכמים דרשו דרשה המבוססת על כך שיש לקרוא את הפסוק לא כמו שהוא כתוב אלא בשינוי. במקרים רבים הרמב"ם הביא את ההלכה הנדרשת משם, וביסס אותה על אותו פסוק, אך השמיט את שינוי הקריאה. מצאנו שבע דרשות כאלה במסכתות הנבדקות. לדוגמא: בסנהדרין פט ע"א מנמק רב יהודה בשם רב את דברי המשנה והברייתא, ודורש: "הכובש את נבואתו והמוותר על דברי נביא ונביא שעבר על דברי עצמו מיתתן בידי שמים דכתיב והיה האיש אשר לא ישמע קרי ביה לא ישמיע וקרי ביה לא ישמע אל דברי וכתוב אנכי אדרש מעמו בידי שמים". הרמב"ם הביא הלכה זו בהל' יסודי התורה ט ב-ג: "והעובר על דבריו חייב מיתה בידי שמים שנאמר והיה האיש אשר לא ישמע אל דברי אשר ידבר בשמי אנכי אדרוש מעמו. וכן נביא שעבר על דברי עצמו והכובש נבואתו חייב מיתה בידי שמים ובשלשתן נאמר אנכי אדרוש מעמו". הרמב"ם השמיט את דברי המדרש "קרי ביה לא ישמיע וקרי ביה לא ישמע", אבל את ההלכה עצמה הביא, ותלה אותה בפסוק הזה.⁹⁶ מכך שהוא מבסס את ההלכה על הפסוק הזה, וסובר שהוא רומז לנביא שכובש את נבואתו.

⁹⁵ שאול ליברמן, **יוונית ויוונית בארץ ישראל**, ירושלים תשמ"ד, עמ' 185, עומד על כך שחכמים מעולם לא הציעו תיקון בגוף המקרא. לאור זאת יש לדון בשאלה איך נתייחס לכל דרשות ה"אל תקרי" שבגמרא. אם אין הכוונה לתקן את הכתוב או את קריאתו, ודאי שעלינו להניח שאין כאן אלא אסמכתא. וראה גם יעקב צבי מקלנבורג, **הכתב והקבלה**, פרנקפורט תר"מ, עמ' 23, שכתב "ואין כוונת אמרם קרי ביה שינוי הקריאה כי אם שינוי המובן". הרמב"ם עצמו כתב במורה נבוכים חלק ג פרק מג, שלא נאמרו כל הדרשות של אל תקרי כי אם על דרך מליצת השיר. ולא שהן דרשות שראוי לסמוך עליהן. לפי זה אין לתמוה על כך שלא הביאן. ובעצם שאלת תקפן של דרשות אל תקרי כבר עסקו רבים. ראה למשל אשר אנשל וירמש רופא, **סייג לתורה**, פרנקפורט תקכו, דף ה', שהביא דעה שלא אומרים אל תקרי אלא כאשר יש קושיה שמפריעה לקרוא כמו הפשט. והוא עצמו סובר שכל האל תקרי נמסרו למשה בסיני. וראה גם חיים קסלין, **קריאת התורה**, ברלין תקעד, שאומר שחלק מהאל תקרי אין כוונתם שכך צריך לקרוא אלא שכך צריך לפרש (ונראה שכך התייחס גם הרמב"ם לדבר), ובמקומות אחרים הוא דבור הלציי (הרמב"ם כינה זאת "כמליצת השיר"). או שהם על דרך האסמכתא. וראה גם פלונגיאן (לעיל הערה 35), שמאריך לבאר (עמ' 28-29) שהדרשות האלה הן דרשות גמורות וראוי לדרוש מהן הלכות, והוא תמה על הרמב"ם שלא עשה כן. וראה גם יצחק דב הלוי במברגר, **קורא באמת**, פרנקפורט תרל"א, שעסק בשאלה זו. גם הוא וגם פלונגיאן צטטו את דברי קודמיהם שהעלו בכך כמה סברות. וכיון שהרמב"ם עצמו הביע את דעתו במורה הנבוכים לא אאריך כאן.

⁹⁶ כמובן שאפשר לפרש שהוא לא שינה את הדרשה אלא כך הוא פירש את הדרשה שבגמרא. אין משמעות לשאלה האם נפרש כך או כך, התוצאה היא אותה תוצאה: הרמב"ם מביא מדרשים כאלה רק בצורה שאינה משנה את הקריאה.

משמע שהוא אכן מתבסס על הדרשה שלפניו, אלא שהוא השמיט את שינוי הקריאה בפסוק. (אמנם יש להעיר שגם בספרי על הפסוק הזה יש דרשה המוצאת בו את הכובש את נבואתו, ושם לא נזכר שינוי הקריאה בפסוק, ואפשר שהרמב"ם סמך גם על הספרי. כמו כן אפשר שהיה מדרש דומה גם במכילתא לדברים. נראה שדרכו של הרמב"ם היא לא במובהק דרכו של הספרי ולא במובהק דרכו של התלמוד הבבלי, אלא בהתבסס על שניהם בנה לו הרמב"ם דרך משלו).

דרשה דומה לזו אנו מוצאים בסנהדרין ז ע"ב. כשמשנה ממנה שופטים הוא מצוה אותם (דברים א טז): "וְאֶצְנֶה אֶת שְׁפִטֵיכֶם בְּעַת הַהוּא לֵאמֹר שְׁמַע בֵּין אַחֵיכֶם וּשְׁפִטְתֶם צֶדֶק בֵּין אִישׁ וּבֵין אָחִיו וּבֵין גֵּרוֹ". והגמרא דורשת: שמע בין אחיכם ושפטתם אמר רבי חנינא אזהרה לבית דין שלא ישמע דברי בעל דין קודם שיבא בעל דין חבירו ואזהרה לבעל דין שלא יטעים דבריו לדיין קודם שיבא בעל דין חבירו קרי ביה נמי שמע בין אחיכם רב כהנא אמר מהכא מלא תשא לא תשיא. שתי הדרשות גם יחד הובאו ע"י הרמב"ם בהל' סנהדרין כא ז: "אסור לדיין לשמוע דברי אחד מבעלי דינין קודם שיבא חבירו או שלא בפני חבירו, ואפילו דבר אחד אסור שנאמר שמוע בין אחיכם, וכל השומע מאחד עובר בלא תעשה שנאמר לא תשא שמע שוא ובכלל לאו זה אזהרה למקבל לשון הרע ומספר לשון הרע ומעיד עדות שקר, וכן בעל דין מזהר שלא ישמיע דבריו לדיין קודם שיבא בעל דין חבירו". גם כאן השמיט הרמב"ם את הדרשה המשנה את הקריאה בפסוק, "קרי ביה נמי שמע" ו"לא תשא לא תשיא", אך הביא את ההלכה עצמה וסמך אותה על הפסוקים האלה.⁹⁷

אמנם, הרמב"ם הוסיף שם טעם נוסף: "וגם על זה וכיוצא בו נאמר מדבר שקר תרחק". אפשר שעשה כן מפני שפשוטו של הפסוק "שמוע בין אחיכם" אינו מכריח את הפירוש שהגמרא באה ללמוד ממנו, אבל יותר מסתבר שעשה כן מפני שהביא להלכה את כל הדרשות בשבועות ל ע"ב הדורשות את הפסוק "מדבר שקר תרחק", וכפי שנתבאר לעיל עמ' 30.

נאמר בפרשית עריות (ויקרא יח כב): "וְאֵת זָכָר לֹא תִשָּׁכַב מִשְׁכָּבִי אִשָּׁה תוֹעֵבָה הוּא". הגמרא בסנהדרין נד ע"ב שואלת מניין שהאיסור חל גם על השוכב וגם על הנשכב. ודורשת הברייתא המובאת שם בגמרא: "למדנו אזהרה

עוד יש להעיר שבספר המצוות ובפירוש המשניות הרמב"ם מביא את הדרשה כצורתה, כמו דרשות רבות אחרות שאין הרמב"ם מביא במשנה תורה אך הוא מביא אותן במקומות אחרים. מטרתו של החיבור הזה היא לבחון את דרכו של הרמב"ם במשנה תורה דווקא, ולכן לא אאריך בנקודה זו.

⁹⁷ על הפסוק "שמוע בין אחיכם" לא מצאנו דרשה תנאית אחרת הלומדת משם לענייננו. על הפסוק "לא תשא שמע שוא", מצאנו דרשה כזאת, במכילתא שם, שדורשת כך, והיא אכן לא מביאה את השינוי בקריאה. מסתבר שהרמב"ם הסתמך עליה, כי גם בספר המצוות (ל"ת

לשוכב אזהרה לנשכב מניין תלמוד לומר לא יהיה קדש מבני ישראל ואומר וגם קדש היה בארץ עשו ככל התועבת הגוים אשר הוריש וגו' דברי רבי ישמעאל רבי עקיבא אומר אינו צריך הרי הוא אומר ואת זכר לא תשכב משכבי אשה קרי ביה לא תשכב". את מקורו של ר' עקיבא הביא הרמב"ם להלכה, אך בשינוי משמעותי. וזה לשונו בהל' אסורי ביאה א יד: "הבא על הזכר או הביא זכר עליו כיון שהערה אם היו שניהם גדולים נסקלים שנאמר ואת זכר לא תשכב בין שהיה בועל או נבעל". גם כאן השמיט הרמב"ם את הקרי והכתיב, אך ביסס את ההלכה על הפסוק הזה, ומתוך לשונו ניכר שהוא אכן מתבסס על דרשתו של רבי עקיבא (ולא מצאנו בקבצים התנאיים והאמוראיים שבידינו מקור שלמד הלכה זו מפסוק זה בלי הקרי והכתיב. הרמב"ם עשה זאת מעצמו⁹⁸).

יש להעיר שהרמב"ם נוקט בדרך דומה גם לגבי הדרשה הנוספת שהובאה שם בשם ר' עקיבא, לגבי שוכב עם בהמה: "רבי עקיבא אומר אינו צריך הרי הוא אומר לא תתן שכבתך לא תתן שכיבתך". גם לגבי דרשה זו מביא הרמב"ם בהל' אסורי ביאה א טז: "הבא על הבהמה או שהביא בהמה עליו שניהן נסקלין שנאמר ובכל בהמה לא תתן שכבתך בין שרבעה או הביאה עליו".⁹⁹

הגמרא נקטה לשון של קרי וכתב¹⁰⁰. הרמב"ם השמיט את הקרי והכתיב ובאר את הדרשה אחרת.¹⁰¹ כיצד באר הרמב"ם את דרשת הגמרא, ואיך למד את ההלכה מן הפסוק גם ללא הקרי והכתיב? נראה להסביר שהרמב"ם באר את הדרשה ע"פ תוכן הכתובים: אם שני זכרים שכבו, הרי כל אחד מהם שכב עם זכר. ולכן כל אחד מהם עבר על האמור בפסוק. וכן מי ששוכב עם בהמה, בין אם הוא רובע ובין אם הוא נרבע, נתן שכובו בבהמה. הרמב"ם סובר שר"ע מפרש את המלה "שכבתך" כמו "שכיבתך",¹⁰² זאת פרשנותו למלה. אין כאן שינוי בקריאתה של

רפא) הביא דברים אלה בשם המכילתא. ומכל מקום, העובדה שהרמב"ם העדיף את המכילתא על פני הדרשה שבגמרא, מלמדת שדרשות מעין אלה אין הרמב"ם מביא.

⁹⁸ לגבי "האיש אשר לא ישמע אל דברי" ו"שמוע בין אחיכם" היה מקום לטעון שאולי מקורו של הרמב"ם במכילתא לדברים, שאינה נמצאת בידינו. אבל "לא תשכב" הוא פסוק מספר ויקרא, ולכן קשה להעלות סברה כזאת. בפרט שבספרא על אתר מופיעה הדרשה עם השינוי בקריאה, כפי שהיא בגמרא שלפנינו. אבל גם אם נניח שכל הדרשות האלה היו מונחות לפני הרמב"ם ללא ה"אל תקרי", עדיין יש מקום להצביע על העובדה שהרמב"ם העדיף להביא את אותן דרשות שאינן מתבססות על שינוי הקריאה בפסוק, ולא להביאן כצורתן שבתלמוד הבבלי.

⁹⁹ וכל הדברים שכתבנו לעיל הערה 98 נכונים גם כאן.

¹⁰⁰ יש להעיר שדרשות אלה מופיעות בכל עדי הנוסח שלפנינו.

¹⁰¹ ראה שלמה נאה, "אין אם למסורת", תרביץ סא תשנ"ב, עמ' 401 והלאה. הוא מבקש לטעון שאין במדרשי ההלכה מקור לקריאה שונה מהקריאה של המסורה, ואת כל המדרשים שלכאורה עושים זאת, הוא מבאר בדרך אחרת. הוא מבאר שהם מציעים ביאור שונה לקריאה המצויה בכתובים. נבקש לטעון כאן שכבר הקדים אותו הרמב"ם בהבנה זאת. הרמב"ם הציג את כל הדרשות האלה כביאורים ללשון הכתוב. וראה גם מאמרי "משמעות פרשנית ומשמעות הלכתית במדרשי הלכה", סיני קכה, תשרי-טבת תשס, עמ' קיא-קטז, שם בארתי שהמדרש מציג את הפרשנות ההלכתית של הכתוב, כלומר את ההלכה למעשה העולה ממנו, ואינו מתיימר לטעון שזהו פירושו של הכתוב. לפי זה ודאי שיש לומר שאין המדרש בא לומר שכך יש לשנות את הקריאה בפסוק, אלא שכך יש לפסוק ע"פ הכתוב.

¹⁰² את המלה "שכבתך" אפשר לפרש מלשון שכיבה, או מלשון שכבת זרע. שתי המלים מצויות בתורה. בפרשת עריות מצאנו את הפסוק "וְאֵל אִשְׁתּוֹ עֲמִיתָהּ לֹא תִתֵּן שְׁכִבְתָּהּ לְזָרַע לְטִמְאָה כֹּה" (ויקרא יח כ), אבל אין ראייה מהפסוק שהוא "שכבתך" מתפרשת בהכרח כשכבת

התורה.¹⁰³ בדומה לכך שאם אדם השיא שמע שוא, הרי שיצר מציאות שבה השופט נשא שמע שוא. ובדומה לכך שאם נביא לא השמיע את דבריו, ממילא גרם לכך שאנשים לא ישמעו לו. אף על פי שהאיש שכלפיו נאמר הציווי לא עבר, בסופו של דבר העברה נעשתה. לכן אפשר ללמוד את כל ההלכות הנ"ל מן הפסוקים. אם כל אדם מצִנֵּה לקיים את דברי הנביא, משמע שהנביא עצמו מחוייב בעצמו לשמוע אל דבריו (הוא לא גרוע מכל אדם אחר), והוא מחוייב גם להשמיע את דברי ה' אל העם, שאל"כ העם ודאי לא יוכל לקיים את דברי ה' האלה.

הוזכרו כאן גם דרשות תנאיות וגם דרשות אמוראיות, ובכולן נהג הרמב"ם באותה דרך: השמיט את הקרי והכתיב, אך ביסס את ההלכה על הפסוק שעליו ביססו התנאים והאמוראים את ההלכה.

מכל הדוגמאות האלה עולה, שהרמב"ם לא מביא דרשה המתבססת על המלה במנותק מתוכנה, ואף אינו משנה את קריאת המלה האמורה בתורה כדי להגיע להלכה הרצויה. הרמב"ם מוצא את העומק שמאחורי הדרשה, ומבאר את הדרשה כך שההלכה תוכל להילמד ממשמעותו הפשוטה של הפסוק.

ב. לימוד מכללים ופרטים

בברייתא של ר' ישמעאל, המונה את המידות שהתורה נדרשת בהן, מנויות כמה מידות המבוססות על הכלל והפרט,¹⁰⁴ כלומר: על מקומו של הפרט בתוך הפסוק כולו. יש דמיון מסוים בין המידות האלה לבין בניין אב.¹⁰⁵ אלה

זרע. אפשר בהחלט לפרש שהיא מלשון שכיבה, ואת השכיבה הזאת אל תתן באשת עמיתך לזרע. עובדה היא שבפסוק העוסק בבהמה (ויקרא יח כג) לא נאמרה המלה "לזרע".

¹⁰³ פשוט שר"ע אינו משנה את קריאתה של התורה, שהרי הוא סובר שיש אם למקרא (סנהדרין ד ע"א). בעל כרחנו עלינו לפרש שר"ע לא מציע קריאה שונה בפסוקים אלא פרשנות שונה בפסוקים.

¹⁰⁴ על מידות אלה ראה אצל מיכאל צ'רניק, **לחקר המידות כלל ופרט וכלל וריבוי ומיעוט במדרשים ובתלמודים**, לוד תשמ"ד. צ'רניק מאריך לבאר את התפתחות והשתנות המידות האלה. לטענתו, הדרשות התנאיות הקדומות של כללים ופרטים היו מבוססות על כללים מלאים. כלומר: הן הופיעו דווקא במקום שבו הכלל נזכר בפירוש בפסוק. כגון על הפסוק: "וַיִּתֶּן הַקֹּסֶף בְּכֹל אֲשֶׁר תֵּאָנֶה נִפְשָׁךְ בְּקֶקֶר וּבְצֹאן וּבַיִן וּבַשֶּׂכֶר וּבְכֹל אֲשֶׁר תִּשְׁאַלְךָ נִפְשָׁךְ", או על הפסוק: "עַל כָּל דְּבַר פֶּשַׁע עַל שׂוֹר עַל חֲמוֹר עַל שָׂה עַל שְׁלֵמָה עַל כָּל אֲבֵדָה". וכדומה. מבנה הפסוק מזכיר במפורש כלל ופרט וכלל. "בְּכֹל אֲשֶׁר תֵּאָנֶה נִפְשָׁךְ" או "עַל כָּל דְּבַר פֶּשַׁע" הם כללים מפורשים. לעומת זאת, דרשות כלל ופרט מאוחרות יותר בנויות מכלל שאינו מלא. התורה לא כתבה פסוק כללי. פסוק כמו "וְאֵת הָאֵיל יַעֲצֹבָה זֶבַח שְׁלָמִים לַה'", הוא פסוק ללא כלל ופרט מפורשים. חכמים דורשים אותו ככלל ופרט, אך אין להתפלל מדוע הרמב"ם אינו רואה כאן כלל ופרט והוא דן את הדרשה כדרשה העוסקת בפרט ומרחיבה אותו לכל הדומים לו. (אמנם, הרמב"ם השמיט את העיסוק במבנה הטכני של הפסוק גם במקרים של כללים מלאים, כעולה מן הדוגמאות שהבאנו). העיסוק המופרז במבנה הפסוק אינו ממין העניין. לעומתו, ראה שוארץ (לעיל הערה 65), עמ' 18, המבאר את ההגיון הלוגי שבסוגי הכלל והפרט השונים. בכלל ופרט בא הפרט ומפרש את הכלל, בפרט וכלל בא הכלל ומפרש את הפרט. לפי זה יש מקום רב להתייחס למבנה הפסוק ולהצביע על הפרט ועל הכלל שבו. ואולם, ראה מנחם כהנא, "קוים לתולדות התפתחותה של מדת כלל ופרט בתקופת התנאים", **מחקרים בתלמוד ובמדרש, ספר זכרון לתרצה ליפשיץ**, אריה אדרעי ואחרים (עורכים) ירושלים תשס"ה. כהנא טוען ש"כלל ופרט, פרט וכלל, כלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט" היא מידה אחת. היא דורשת את מקומו של הפרט בפסוק ודנה את כל מה שכעינו של הפרט כחייב באותה הלכה. אם נלך בעקבות דברי כהנא, נמצא שההתייחסות לשאלת מקומו של הפרט ביחס לכלל בפסוק נעשתה די מיותרת. מעתה אין צורך לעסוק בשאלה האם לפנינו כלל ופרט או פרט וכלל. גם השאלה האם הכלל מלא או שאינו מלא פוחתת מחשיבותה. ממילא אין הרמב"ם צריך לעסוק בכל השאלות האלה. די לו שילמד שכל המקרים הדומים לפרט האמור בפסוק דינם כמותו. זוהי דרשה מסתברת, שהרי דרכה של תורה להביא דוגמא אחת כאשר ברור שהדוגמא אינה אלא דוגמא. אמנם, כהנא מוסיף ומבאר שכך הוא המצב בברייתא, ואילו האמוראים ודאי הבחינו בין הצורות השונות של כללים ופרטים. אבל עצם העובדה שהיתה מידה אחת שהתחילה כמידה הגיונית ואח"כ מסגרת ההגיון שבה נפרצה, מסבירה היטב

ואלה מידות שבאות להתמודד עם מדת דווקאיותו של פרט האמור בפסוקים. דרכה של התורה לדבר בדוגמאות מעשיות, ותפקידו של המדרש הוא לענות על השאלה עד כמה הדוגמא היא הכרחית, ועד כמה אינה אלא דוגמא, ומתוך כך: האם אפשר ללמוד ממנה למקומות אחרים?

ההבדל בין בניין אב לבין הדרשות השונות של כללים ופרטים, הוא שבניין אב אינו לוקח בחשבון אלא את הדוגמא עצמה ואת הרעיון העומד מאחוריה, ואילו דרשות הכללים והפרטים לוקחות בחשבון גם את המבנה התחבירי של הפסוק, ובוחנות עד כמה לשון הפסוק מחייבת דווקא את הדוגמא כהויתתה. הדרשות האלה אינן מנותקות ממשמע הפסוק ומהקשרו, ולכן הרמב"ם בדרך כלל מביא אותן. ואולם, הדרשות האלה שונות מבניין אב בכך שהן מתייחסות ללשון הפסוק ולא רק לתוכנו,¹⁰⁶ את החלק הזה שבדרשות לא מביא הרמב"ם.

יש דרשות רבות כאלה. אם כי במסכתות הנידונות מצאנו חמש בלבד. אביא אותן כאן, הרמב"ם הביא ארבע מתוכן. ואולם, הרמב"ם הביא את תוכן הדרשה, כלומר את הכלל הנלמד מהדוגמא הנזכרת בפסוק, אך השמיט לחלוטין את ההסתמכות על מבנה הפסוק ועל הכלל והפרט האמורים בו. הוא דן את הפרט בדרך דומה לבניין אב.

אמנם, יש להעיר שכל הדרשות במסכתות הנידונות שהרמב"ם הביא, הן למעשה אותה דרשה שנדרשת בכל מקום מפסוק אחר. הדרשה היא "כלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט מה הפרט מפורש דבר המטלטל וגופן ממון אף כל דבר המטלטל וגופן ממון יצאו קרקעות שאינן מטלטלין יצאו עבדים שהוקשו לקרקעות יצאו שטרות אף על פי שמטלטלין אין גופן ממון" בשבועות ד' ע"ב מנמקים אמוראים¹⁰⁷ ע"י דרשה זו את דיני פדיון הבן: "ופדויו מבן חדש כלל בערכך כסף חמשת שקלים פרט תפדה חזר וכלל וכו'". הרמב"ם הביא את הדרשה הזאת בקיצור בהל' בכורים יא ו': "ובכמה פודהו בחמש סלעים שנאמר ופדויו מבן חדש תפדה, בין בכסף בין בשוה כסף מן המטלטלין שגופן ממון כענין השקלים, לפיכך אין פודין בקרקעות ולא בעבדים מפני שהן כקרקעות ולא בשטרות לפי שאין גופן ממון ואם פדהו בהן אינו פדויו". הרמב"ם הביא אמנם את הכלל העומד מאחורי הדרשה, שלמדים מהדוגמא האמורה בפסוק שדווקא מטלטלין ולא קרקעות והדומה להן, וכן לא מה שאין גופן ממון. עם זאת, הרמב"ם השמיט לגמרי את

מדוע אין הרמב"ם מאמץ את הטכניקה הפורמלית של המידה, בהיותה טכניקה פורמלית גרידא, והוא מעדיף להניח את התוכן של הדרשה במרכז הדיון.

ראה גם אבן חיים (לעיל הערה 87), עמ' כ"ח-כ"ט. הוא עומד על ההגיון שבמידה הזאת, ואומר שכן דרך התורה להביא פרט אחד ע"מ ללמוד ממנו לכל הדומים לו. עם זאת, כדרכו לראות במידות שהתורה נדרשת בהם עניין טכני, הוא אומר שתמיד אזלינן בתר לישנא בתרא. לכן אם הכלל בתרא - הוא גובר, ואם הפרט בתרא - הוא גובר. מסתבר שעיקר מגמתו של הרמב"ם היא שלא לראות במדרש טכניקה פורמלית. לכן הוא לא עסק בצד הטכני של הדרשות האלה, אלא למד את מהות ההלכה והשליך ממנה למקרים דומים.

¹⁰⁵ ראה לעיל הערה 67.

¹⁰⁶ וראה לעיל הערה 67.

ההתייחסות ללשון הכלל ופרט. (המדרש נזכר בצורתו הנוכחית בעוד כמה מקורות תנאיים,¹⁰⁸ אך בשום מקור תנאי שנמצא לפנינו הוא לא נזכר בלי הפרט והכלל).

בשבועות לז ע"ב מנמקים אמוראים ע"י דרשה זו את דיני שבועת הפקדון: "וכחש בעמיתו כלל בפקדון או בתשומת יד או בגזל פרט או מכל אשר ישבע עליו חזר וכלל וכו'". הרמב"ם הביא את הדרשה הזאת בהל' שבועות ז ד: "ולמה נפטר משום שבועת הפקדון והרי זה אילו הודה חייב היה ומשלם מה שכפר, לפי שנאמר בפקדון או בתשומת יד או בגזל או עשק את עמיתו או מצא אבדה הכל מטלטלין שאם יודה בהן יוציא ממון מתחת ידו, ויצאו קרקעות שאין מטלטלין והרי הן לפני בעליהן ובחזקתן, ויצאו עבדים שהוקשו לקרקעות, ויצאו שטרות שאין גופן ממון". גם כאן נהג הרמב"ם כדרכו. השמיט את העיסוק במבנה הפסוק, אך למד את העיקרון העולה מהדרשה, הלומד שהכלל ההלכתי האמור כאן חל במקרים הדומים לפרט המפורש בפסוק.¹⁰⁹

בשבועות מב ע"ב הברייתא דורשת דרשה זו לגבי תשלומי כפל: "תנו רבנן על כל דבר פשע כלל על שור ועל חמור ועל שה ועל שלמה פרט על כל אבדה חזר וכלל וכו'". הרמב"ם הביא את הדרשה הזאת בהל' גנבה ב ב: "וכן הגונב עבדים ושטרות וקרקעות אינו משלם תשלומי כפל, שלא חייבה תורה הכפל אלא במטלטלין שגופן ממון שנאמר על שור על חמור על שה על שלמה אבל העבדים הוקשו לקרקעות שנאמר והתנחלתם אותם לבניכם והשטרות אין גופן ממון".

בשבועות מג ע"א הברייתא דורשת דרשה זו לגבי שבועת השומרים: "כי יתן איש אל רעהו כלל כסף או כלים פרט לשמור חזר וכלל וכו'". הרמב"ם הביא את הדרשה הזאת בשנוי קל בהל' שכירות ב א: "שלשה דינין האמורין בתורה בארבעה השומרין אינן אלא במטלטלין של ישראל ושל הדיוט שנאמר כסף או כלים וכל בהמה יצאו קרקעות ויצאו העבדים שהוקשו לקרקעות ויצאו השטרות שאין גופן ממון ויצאו הקדשות שנא' כי יתן איש אל רעהו ויצאו נכסי עכו"ם, מכאן אמרו חכמים העבדים והשטרות והקרקעות והקדשות ש"ח שלהן אינו נשבע, ונושא שכר או שוכר אינו משלם ואם קנו מידו חייב באחריותן".¹¹⁰

¹⁰⁷ לא נזכרו שם שמות של אמוראים, אך ברור שאלה דברי אמוראים כי רבינא שם מקשה עליהם.

¹⁰⁸ ראה מכילתא דר' ישמעאל בא פרשה יח, וספרי קרח פסקה קיח.

¹⁰⁹ גם כאן לא מצאנו במדרשי התנאים מדרש שלפנינו מדרש שלומד מהפסוק הזה את ההלכה הזאת בלי להזכיר את המבנה של כללים ופרטים. וכיון שמדובר כאן על פסוק מספר ויקרא, כל הדברים שכתבנו לעיל הערה 98 נכונים גם כאן.

¹¹⁰ מצאנו במקורות התנאיים שבידינו דרשות שלומדות הלכות אלה מהפסוק שלפנינו גם בלי להזכיר כלל ופרט, אלא שגם הן התבססו על שיטות דרשה טכניות-פורמליות אחרות, וגם אותן הרמב"ם לא הביא. כך אנו מוצאים במכילתא דרשב"י דרשה שלומדת את מקצת ההלכות האמורות כאן מהפסוק שם, בדרך של למוד הגדרה מכל אחד מהפרטים האמורים בפסוק. התלמוד הבבלי עצמו מביא את הדרשה

בכל המקרים האלה הרמב"ם הביא את תמציתה של הדרשה, אך השמיט את הכללים והפרטים. הרמב"ם קרב מאד את הדרשות האלה לתבנית של בניין אב. הוא למד מתוכן הכתובים על מקרים נוספים, דומים. והבדיל את המקרים האלה ממקרים שאינם דומים.

הרמב"ם השמיט מן הדרשות את המנגנון הבנוי על עיסוק מופרז במסמן. הוא אינו בוחן היכן נאמר הכלל והיכן נאמר הפרט. הוא בודק את תוכן הכתובים. כיון שיש בהם פרט שהוזכר בפירוש, הרמב"ם ילמד ממנו לכל הדומים לו מבחינת התוכן. בדרך שמזכירה מאד בניין אב.

ואולם, בשבועות ד ע"ב מביאה הברייתא את דעת רבי הדורש: "מרצע מה מרצע מיוחד של מתכת אף כל של מתכת", הגמרא שם אומרת שהדרשה הזאת מבוססת על כלל ופרט, בברייתא עצמה זה לא נאמר. הרמב"ם לא הביא אותה במשנה תורה.

בשבועות כו ע"א מתייחסת הגמרא למחלוקת בין ר' עקיבא לר' ישמעאל בשאלה האם חייבים קרבן על שבועה לשעבר. ר' יוחנן מסביר שהמחלוקת ביניהם תלויה בשאלה האם דורשים בדרך של כלל ופרט או בדרך של ריבוי ומיעוט. הרמב"ם (שבועות א ב) פסק כר' עקיבא (שלדעת ר' יוחנן הוא דורש ריבוי ומיעוט) אך לא הביא כלל את הדרשה.

ג. גזרה שוה

בדרך כלל הרמב"ם איננו מביא גזרות שוות (כמו שנדגים להלן עמ' 90). יש מקרים שבהם הוא הביא את הלימוד, אך השמיט את הגזרה השוה. נציג כאן שלש גזרות שוות שהרמב"ם הביא בשינוי כזה.

ג.1. עונש מות בשבת

הגמרא בסנהדרין לה ע"ב שואלת האם מותר להרוג בשבת את מי שהתחייב מיתה בבית דין. היא מביאה את הפסוק האמור במיתת ב"ד: "וְהָיוּ אֵלֶּה לְכֶם לְחֻקֹּת מִשְׁפָּט לְדֹרֹתֵיכֶם בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם: כָּל מִכָּה נִפְשׁ לְפִי עֲדִים יִרְצַח אֶת הַרְצִיחַ וְעַד אֶחָד לֹא יַעֲנֶה בְּנַפְשׁ לְמוֹת". מכאן לומדת הגמרא ש"בכל מושבותיכם" היינו בבית הדין. מכאן שכשהתורה אומרת (שמות לה ג) "לֹא תִבְעֲרוּ אִשׁ בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם בְּיוֹם הַשַּׁבָּת", יש כאן איסור לבית הדין לבער אש

הזאת בבבא-קמא סב-סג. ומביא שם גם את הדרשה מכלל ופרט. הרמב"ם התבסס ככל הנראה על דרשת הכלל והפרט, היא הקרובה

בשבת. מכאן דורשת הברייתא: "תלמוד לומר לא תבערו אש בכל מושבותיכם ולהלן הוא אומר והיו אלה לכם לחקת משפט לדתיתכם בכל מושבותיכם מה מושבות האמור להלן בית דין אף מושבות האמור כאן בית דין ואמר רחמנא לא תבערו אש בכל מושבותיכם". הרמב"ם אכן למד את הדין מהפסוק "לא תבערו אש", אבל השמיט את הגזרה השווה. וכך הוא כותב בהל' שבת כד ז: "אין עונשין בשבת אף על פי שהעונש מצות עשה אינה דוחה שבת, כיצד הרי שנתחייב בבית דין מלקות או מיתה אין מלקין אותו ואין ממיתין אותו בשבת שנאמר לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת זו אזהרה לבית דין שלא ישרפו בשבת מי שנתחייב שריפה".

הרמב"ם לא מביא את הדרשה המגדירה את המלה "מושבותיכם" כבית הדין, אולי מפני שהביטוי "בכל מושבותיכם" הוא ביטוי שכיח בתורה וברוב המקומות אי אפשר לפרשו כעוסק בבית הדין דווקא. כך או כך, הרמב"ם לא הביא את הגזרה השווה הזאת.¹¹¹

המקרה הזה הוא מקרה שיכול ללמד רבות על דרכו של הרמב"ם. הרמב"ם קיבל את העובדה שההלכה הזאת נלמדת מהפסוק הזה, אבל את הגזרה השווה לא הביא. כיון שאין במשמעות המלים "בכל מושבותיכם" שום רמז לכך שהן עוסקות דווקא בבית הדין, ובמקומות רבים בתורה הן אינן מתפרשות כך, השמיט הרמב"ם את הגזרה השווה. לא רק את הגזרה השווה השמיט הרמב"ם, הוא השמיט את עצם האמירה שהמלים "בכל מושבותיכם" בפסוק הזה מלמדות על בית הדין. עם זאת, הרמב"ם אכן למד מהפסוק הזה שחל איסור על כל ביעור אש או מלאכה אחרת, גם כאשר בית הדין מצוים על מיתת בית דין.

ג.2. על מה חייבים בשבועת העדות

התורה (ויקרא ה א) מחייבת בקרבן עולה ויורד את הנשבע לשקר בשבועת העדות: "וְנִפְּשׁוּ כִּי תִקְרָא וְשָׁמְעָה קוֹל אֵלֶּהָ וְהוּא עֵד אוֹ רָאָה אוֹ יָדַע אִם לֹא גִיד וְנִשְׁאַ עֲוֹנוֹ". הברייתא בשבועות לג ע"ב אומרת שדין זה אינו נוהג אלא בעדות ממון, זה נלמד מהפסוק הדומה המופיע בהמשך הפרק: "נִפְּשׁוּ כִּי תִקְרָא וּמְעַלָּה מַעַל בְּה' וְכִתְּשׁוּ בְעֵמִיתוֹ

ביותר לדבריו. למרות זאת, השמיט הרמב"ם את העיסוק בכללים והפרטים.
¹¹¹ אמנם, המכילתא דר' ישמעאל למדה את הדין הזה מהפסוק הזה בדרך אחרת: "לא תבערו אש בכל מושבותיכם, שריפה היתה בכלל ויצאת, ללמד, מה שריפה מיוחדת שהיא אחת ממיתות ב"ד, אינה דוחה את השבת, אף כל שאר מיתות ב"ד לא ידחו את השבת". גם על המכילתא יש להקשות שהעיקר חסר מן הספר, כי אין בפסוק שום רמז לכך שמדובר כאן דווקא על הבערה לצורך מיתת בית דין. הרמב"ם למד מן הפסוק אך לא הביא את הגזרה השווה של הגמרא ולא את הדבר שהיה בכלל של המכילתא. בספר המצוות (לא-תעשה שכב) הביא הרמב"ם גם את המכילתא וגם את הירושלמי. אלא שהירושלמי (סנהדרין פ"ד ה"ו) הביא אף הוא את הגזרה השווה, והרמב"ם השמיט אותה גם כאן וגם בספר המצוות. בבבלי מופיעה הגזרה השווה בכל עדי הנוסח שלפנינו. (הבדל נוסף בין נוסח הבבלי לנוסח הירושלמי הוא שהירושלמי למד מכאן "שלא יהיו דנים בשבת", אך נראה לבארו שכוונתו שלא יבצעו את גזר הדין בשבת, ונראה שכך הבין הרמב"ם).

בַּפְּקֻדוֹן אוֹ בַתְּשׁוּמַת יָד אוֹ בַגְּזֵל אוֹ עֲשָׂק אֶת עַמִּיתוֹ: אוֹ מִצָּא אֶבְדָּה וְכִתְּשׁ בָּהּ וְנִשְׁבַּע עַל שֶׁקֶר עַל אַחַת מִכָּל אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה הָאָדָם לְחֹטָא בְּהִנֵּה". שני הפסוקים בנויים בתבנית של או...או..., מכאן דורשת הגמרא בגזרה שוה ששניהם עוסקים בממונות. בהמשך הסוגיא, מביאה הגמרא גזרה שוה נוספת כדי לקשר את שבועת העדות עם שבועת הפקדון וללמוד ההלכה הזאת. שני הפסוקים פותחים במלים "נפש כי תחטא". הרמב"ם הביא את הדרשה הזאת, אך השמיט את הגזרה השוה והדימוי של הפסוקים הבנויים בתבנית של או...או..., וכן את הדימוי בין שני הפסוקים הפותחים ב"נפש כי תחטא". וכך הוא כותב בהל' שבועות ט ג: "תבען בעדות שאינה מחייבת ממון או בעדות קרקעות או עבדים או שטרות וכפרו ונשבעו פטורין משבועת העדות, שאין חייבין אלא על כפירת עדות ממון שדומה לפקדון ותשומת יד וגזל ואבדה שפרטן הכתוב בפרשה שהן מטלטלין שגופן ממון וכשיעידו לזה יתן זה". גם כאן, הרמב"ם למד אמנם מהפסוק שממנו למדה הברייתא דין זה.¹¹² אך השמיט את כל הדרשות הנשענות על מלים שאין במשמעותן כדי ללמד את הדין. במקום דרשה זו, העדיף הרמב"ם ללמוד מהפסוק בדרך של בניין אב או כלל ופרט (אף על פי שכמובן לא השתמש בביטוי הזה). כלומר: למד שדוקא המקרים האמורים בפסוק, או הדומים להם, הם אלה שבהם חל הדין.

ג.3. כמה הוא פרע

נאמר על הכהנים (יחזקאל מד כ) "וְרֹאשֵׁם לֹא יִגְלְחוּ וּפְרַע לֹא יִשְׁלְחוּ כְּסוּם יִקְסְמוּ אֶת רֹאשֵׁיהֶם". נאסר אפוא על הכהנים לגדל את שערם לכדי פרע. כמה הוא פרע? הגמרא בסנהדרין כב ע"ב לומדת זאת מנזיר: "יליף פרע פרע מנזיר כתיב הכא פרע לא ישלחו וכתוב התם גדל פרע שער ראשו מה להלן שלשים אף כאן שלשים". הרמב"ם מביא את הדרשה הזאת בהל' ביאת מקדש א יא: "כמה הוא גידול פרע, שלשים יום כנזיר שנאמר בו גדל פרע שער ראשו ואין נזירות פחותה משלשים יום, לפיכך כהן הדיוט העובד מגלח משלשים יום לשלשים יום". הרמב"ם אכן למד על פירוש המלה "פרע" מנזיר. אך הוא לא הביא את הלשון "פרע פרע" שבגמרא. הוא ניסח את הדרשה בצורה דומה מאד לבניין אב,¹¹³ מידה שהרמב"ם אכן לומד ממנה.

¹¹² מצאנו במקורות תנאיים שלמדו מהפסוק הזה למעט את דין כפירה שאינה מחייבת ממון, גם בלי שימוש בכלל ופרט. אבל לא מצאנו במקורות התנאיים שלפנינו דרשות שמיעטו מהפסוק הזה עבדים וקרקעות בלי שימוש בכלל ופרט.

¹¹³ לא מצאנו במדרשי ההלכה שלפנינו מקור לצורת הדרשה של הרמב"ם.

ד. מקרים נוספים שבהם הביא הרמב"ם את הדרשה בלי דרך הלימוד

הגמרא בסנהדרין טז ע"א לומדת שאין דנים לא את המלך ולא את הכהן הגדול אלא בבית דין של שבעים ואחד. דורש רב אדא בר אהבה: "כל הדבר הגדול יביאון אליך – דבריו של גדול". יש כאן שינוי של הקריאה בפסוק. התורה מדברת על הדבר הגדול ולא על דבריו של גדול.¹¹⁴ (במקביל, נאמר שם גם "הדבר הקשה"). הפסוק בודאי אינו עוסק בדבריו של גדול. הרמב"ם (סנהדרין ה א) הביא את הדין הזה וסמך אותו על הפסוק הזה, אבל השמיט את הקריאה המשנה את הפסוק: "אין דנין לא את השבט שהודח כולו ולא את נביא השקר ולא את כהן גדול בדיני נפשות אלא בבית דין הגדול... שנאמר כל הדבר הגדול יביאו אליך".¹¹⁵ הרמב"ם התבסס ככל הנראה על הדרשה של הגמרא שלפניו, אבל הוא שינה את פניה והפך אותה לדרשה הנשענת על משמעות הכתובים. דרשה שאיננה מתבססת על ההנחה שפירוש המלים "הדבר הגדול" הוא "דברים של גדול", אבל מכירה בכך שלדון את הגדול הוא דבר גדול, ולכן מבחינה תוכנית ההלכה הזאת כלולה באמור בפסוק בפירוש.

בסנהדרין ט"ז ע"ב מובאת הברייתא: "תנו רבנן מניין שמעמידין שופטים לישראל תלמוד לומר שפטים תתן שטרים לישראל מניין תלמוד לומר שטרים לכל שבט ושפט מניין תלמוד לומר שפטים לשבטיך שוטרים לכל שבט ושפט מניין תלמוד לומר שטרים לשבטיך שופטים לכל עיר ועיר מניין תלמוד לומר שפטים לשעריך שוטרים לכל עיר ועיר מניין תלמוד לומר שטרים לשעריך". הברייתא עומדת על כך שבפסוק "שֹׁפְטִים וְשֹׁטְרִים תִּתֶּן לָךְ בְּכָל שְׁעָרֶיךָ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נָתַן לָךְ לְשֹׁבְטֶיךָ" יש לבאר שגם השוטרים וגם השופטים הם בכל שעריך. אלא שהמלה "לשבטיך" בפשטות מתייחסת למלים "אשר ה' אלהיך נתן לך", ולא למלים "שפטים ושטרים תתן לך", ואכן הרמב"ם לא מביא את החלק הזה שבדרשה. וכך דבריו: "מצות עשה של תורה למנות שופטים ושטרים בכל מדינה ומדינה ובכל פלך ופלך שנאמר שופטים ושטרים תתן לך בכל שעריך". הרמב"ם לא הזכיר כאן בתי דין לשבטים.

¹¹⁴ שתי המכילות על הפסוק הזה, מביאות דרשה המתנגדת לדרשה האמורה כאן: "והיה כל הדבר הגדול יביאו אליך. דברים גדולים יביאו אליך, דברים קטנים ישפוטו הם. אתה אומר כן או אינו אלא דברים של בני אדם גדולים יביאו אליך ודברים של בני אדם קטנים ישפוטו הם, כשהוא אומר את הדבר הקשה יביאון אל משה, הא אינו מדבר בבני אדם, אלא בדברים גדולים הכתוב מדבר". אין ספק שהמכילות הכירו את הדרשה שלפנינו והתנגדו לה. למותר לציין שהן לא דורשות את ההלכה הזאת מהפסוק הזה. הרמב"ם ביסס את ההלכה הזאת על הפסוק הזה, אבל הוא לא הלך בדרכה של הדרשה שבתלמוד. הוא שינה את פניה.

¹¹⁵ דרשה נוספת המבוססת על המלים קטן וגדול אך אינה מדקדקת בשאלה האם עסקינן בבעל הדין או בדין עצמו, מצאנו בסנהדרין ח ע"א. שם המדרש משנה את משמעות הפסוק בכיוון ההפוך מהדרשה שלפנינו. שם הפסוק מדבר על בעלי הדין, והמדרש לומד משם לדין עצמו: "כקטן כגדל תשמעון אמר ריש לקיש שיהא חביב עליך דין של פרוטה כדין של מאה מנה". הרמב"ם לא הביא להלכה את הדרשה הזאת, המציאה את הפסוק מפשוטו.

בסנהדרין כ"א ע"ב דורשת הברייתא: "וכתב לו את משנה וגו' - כותב לשמו שתי תורות אחת שהיא יוצאה ונכנסת עמו ואחת שמונחת לו בבית גנזיו". יתכן מאד שכוונתה של הברייתא כאן היא לדרוש את המלה "משנה" – שתי תורות. שזוהי ודאי דרישה של מלה בנגוד למשמעותה הפשוטה. מכל מקום, גם אם זוהי כוונתה של הברייתא, הרי שהרמב"ם התעלם לחלוטין מהמלה "משנה" ומהיכולת לדרוש ממנה משמעות של שני ספרי תורה. הוא למד את ההלכה הזאת ישירות מתוך הפסוק: "והמלך מצוה עליו לכתוב ספר תורה אחד לעצמו לשם המלך יתר על ספר שיהיה לו כשהוא הדיוט שנאמר והיה כשבתו על כסא ממלכתו וכתב לו וגו'". (ס"ת ז ב).

(הרמב"ם הוסיף ולמד כאן מהמעשה שהיה במדבר, וכבר הזכרנו לעיל עמ' 44 שהרמב"ם לומד ממעשים שהיו).

הגמרא בסנהדרין מ ע"א לומדת את דין שבע חקירות בדרך של ספירת הזכרות: "אמר רב יהודה דאמר קרא ודרשת וחקרת ושאלת היטב ואומר והוגד לך ושמעת ודרשת היטב ואומר ודרשו השופטים היטב". הרמב"ם (הל' עדות א ד) התעלם מספירת הזכרות ובאר את הדרשה בצורה פשוטה יותר: "מצות עשה לדרוש את העדים ולחקרן ולהרבות בשאלתן ומדקדקין עליהן ומסיעין אותן מענין לענין בעת השאלה כדי שישתקו או יחזרו בהן אם יש בעדותן דופי, שנאמר ודרשת וחקרת ושאלת היטב". יש לשאול ולדרוש ולחקר היטב. זוהי משמעות הכתוב וזוהי ההלכה.¹¹⁶

בסנהדרין כא ע"ב הוזכרה הדרשה: "אף על פי שהניחו לו אבותיו לאדם ספר תורה מצוה לכתוב משלו שנאמר ועתה כתבו לכם את השירה". רבה למד מכתבו לכם את השירה שצריך לכתוב את התורה. ואולם הדרשה קשה היא, שהרי הפסוק עוסק בשירת האזינו ולא בתורה בשלמותה. לכן מביא הרמב"ם את הדרשה עם ביאור המבאר אותה אחרת, וכותב: "מצות עשה על כל איש ואיש מישראל לכתוב ספר תורה לעצמו שנאמר ועתה כתבו לכם את השירה, כלומר כתבו לכם תורה שיש בה שירה זו לפי שאין כותבין את התורה פרשיות פרשיות". בארנו במבוא (לעיל עמ' 14) שהרמב"ם מביא מקור מהתורה בכל מקום שבו הוא מונה מצוה, גם אם המקור מבוסס על סוג של דרשה שהרמב"ם לא מביא אותה בהלכות רגילות. לכן, גם כאן הביא הרמב"ם דרשה שאינה פשוטית, ובכל זאת הוא מקפיד

¹¹⁶ במקרה הזה, יתכן שמקורו של הרמב"ם בספרי. בספרי ראה פיסקה צג הובאה דרשה הלומדת מהפסוק הזה שבע חקירות בלי לספור הזכרות. כמדומה שהירושלמי דחה את האפשרות לדרוש כך. בירושלמי בסנהדרין פ"ה ה"א מצאנו: "מניין לשבע חקירות תנא שמואל הזקן קומי רבי אחא ודרשת וחקרת ושאלת היטב והנה אמת נכון אמ' ליה לא תהא קרא ואזיל אלא ודרשת וחקרת ושאלת היטב והוגד לך ושמעת ושאלת היטב היטב לגזירה שוה ליתן כל אחת ואחת שמועה שאלה דרישה וחקירה". למרות זאת השמיט הרמב"ם את כל המנגנון המכני של הדרשה ודרש כפשוטו. גם אם הוא מצא את מקורו בספרי, העובדה שהרמב"ם בחר להתעלם מספירת הזכרות שנזכרה בבבלי ובירושלמי, ולדרוש בלי ספירת הזכרות, מלמדת על דרכו בברירת מדרשי הלכה.

שלא להוציא את הפסוק ממשוטו. את הפסוק הוא מביא כמשוטו, ומצרף הסבר מדוע למרות משוטו יש לדרוש כפי שדרש. להסבר זה אין מקור במדרשי התנאים שלפנינו.

בשבועות כז ע"א: "ת"ר יכול נשבע לבטל את המצוה ולא ביטל יהא חייב ת"ל להרע או להיטיב מה הטבה רשות אף הרעה רשות אוציא נשבע לבטל את המצוה ולא ביטל שהוא פטור יכול נשבע לקיים את המצוה ולא קיים שיהא חייב ת"ל להרע או להיטיב מה הרעה רשות אף הטבה רשות אוציא נשבע לקיים את המצוה ולא קיים שהוא פטור יכול נשבע להרע לעצמו ולא הרע יכול יהא פטור ת"ל להרע או להיטיב מה הטבה רשות אף הרעה רשות...". הרמב"ם הביא את הדרשה הזאת בהל' שבועות ה טז-יז: "נשבע לקיים את המצוה ולא קיים פטור משום שבועת ביטוי, כיצד כגון שנשבע שיעשה לולב או סוכה או שיתן צדקה לעני או שיעיד לו אם ידע לו עדות ולא עשה ולא נתן ולא העיד הרי זה פטור משום שבועת ביטוי, שאין שבועת ביטוי חלה אלא על דברי הרשות שאם רצה עושה ואם לא רצה אינו עושה שנאמר להרע או להיטיב...". הרמב"ם השמיט את ההתייחסות למבנה הפסוק המקיש הטבה להרעה, והביא את העיקרון שהדרשה לומדת מהפסוק, שהשבועות שחייב עליהן הן דוקא שבועות הדומות לכלל האמור בתורה "להרע או להיטיב". לא מצאנו במקורות התנאיים שלפנינו מקור הדורש הלכה זו בלי המשפט "מה הטבה רשות אף הרעה רשות". הרמב"ם השמיט משפט זה.

מן הפרק הזה עולה שגם כאשר הדרשה מושתתת באופן טכני על מלות הפסוק (ולענין זה אין כל הבדל בין דרשה תנאית, אמוראית או סתמאית, הוזכרו כאן דוגמאות מכולן), ולא דוקא על המשמעות שלהן, יעדיף הרמב"ם לבסס את ההלכה על הפסוק שעליו בססה הגמרא את ההלכה, ולבאר כיצד נלמדו ההלכות מתוך המשמעות הפשוטה של הפסוקים. הרמב"ם אינו רואה במנגנון הטכני הדרשני עיקר, והוא אינו נרתע מלהשמיט אותו ולהשאיר את הדרשה בלעדיו. לא המנגנון עיקר אלא לימוד משמעות ההלכה.

מכאן נפנה לבאר את המקומות שבהם הרמב"ם השמיט לחלוטין את הדרשה המופיעה בגמרא, וסמך את ההלכה

על פסוק אחר.

פרק ג. מקומות שבהם הרמב"ם הביא דרשה חלופית

ישנן דרשות רבות שהרמב"ם לא הביא, אך הביא במקומן דרשה אחרת. מצאנו במסכתות הנידונות ארבע עשרה דרשות כאלה. בחמשה מתוך המקרים האלה הביא הרמב"ם דרשה חלופית שאף היא מקורה בש"ס, ובעוד מקום אחד הביא דרשה שמקורה ידוע (ספרי זוטא). במקרים האלה אפשר לומר שהרמב"ם רק בחר דרשה אחת מתוך כמה שהיו מונחות לפניו. אבל ישנם שלשה מקרים שבהם הרמב"ם הביא מקור חלופי שבש"ס הוא מהוה מקור לדעה אחרת, שהרמב"ם לא פסק אותה להלכה. במקום אחד מביא הרמב"ם דרשה שבמקור לימדה דבר אחר, והרמב"ם הסב אותה להלכה זו. בחמשה מקומות מביא הרמב"ם דרשה חלופית שמקורה אינו ידוע, ואפשר (ויש מקום להניח כך) שהרמב"ם הביא את הדרשה מדעתו. ארבעת המקרים האלה מלמדים גם על תשעת האחרים. מהם אפשר ללמוד שהרמב"ם איננו בוחר במקרה דרשה אחת מתוך המובאות בש"ס, אלא מקפיד להביא דווקא דרשות שלשיטתו אפשר להסתמך עליהן. כמו כן, אפשר ללמוד מכאן שלא מדובר רק על סדר עדיפויות, אלא על שלילה מוחלטת של הדרשות שאין הרמב"ם מסתמך עליהן.

דוגמא לכך היא הלימוד מן הכלל המלמד שיש ללכת אחר הרוב בסנהדרין. התורה אומרת (שמות כג ב), כחלק מהמצוות המוטלות על השופט: "לא תקיף אחרי רבים לרעה ולא תענה על רב לנטות אחרי רבים להטות". מכך שציוותה התורה לא ללכת אחרי רבים לרעות, אפשר ללמוד שבדרך כלל יש ללכת אחרי רבים, וכך אכן דרשה המשנה בסנהדרין ב ע"א: "ממשמע שנאמר לא תהיה אחרי רבים לרעת שומע אני שאהיה עמהם לטובה". אבל הרמב"ם לא הביא את הדרשה הזאת כלשונה אלא למד מסופו של הפסוק (ע"פ דרשות שנוכרו במקומות אחרים בש"ס, ראה חולין יא ע"א¹¹⁷). וכך הוא כותב בהל' סנהדרין ח א: "הולכין אחר הרוב, וזו מצות עשה של תורה שנאמר אחרי רבים להטות". בדרך כלל הרמב"ם מביא דרשות המבוססות על לימוד מן הכלל (ראה לעיל עמ' 27). מדוע כאן התעלם הרמב"ם מהלימוד מהכלל האמור במשנה? יתכן שטעם הדבר הוא שהרמב"ם מנה את ההלכה הזאת

¹¹⁷ ולמעשה אפשר ללמוד מהמשנה בתחלת סנהדרין שכך פרשו התנאים את הפסוק. המשנה אומרת "ממשמע שנאמר לא תהיה אחרי רבים לרעת שומע אני שאהיה עמהם לטובה אם כן למה נאמר אחרי רבים להטות לא כהטייתך לטובה הטייתך לרעה הטייתך לטובה על פי אחד הטייתך לרעה על פי שנים". לפי מה שמבקשים התנאים לדרוש, אפשר להבין איך הם מפרשים את הפשט הקודם לדרשה. הסיפא של הפסוק, "אחרי רבים להטות", צריכה ביאור ברמת הפשט, הפרשנות, עוד בטרם יבוא הדרשן לדרשו. מכך שהתנא מוצא בפסוק כפילות, משמע שהוא סובר שהמסר שהוא למד בדרך של לימוד מן הכלל מראש הפסוק, הוא המסר שהתנא קרא בפשט בסוף הפסוק. כיון שכך, מעדיף הרמב"ם ללמוד מהמקור הנתפש כפשט גמור (אף על פי שהוא זקוק לפירוש, כיון שבכל מקרה הביאור בו קשה והוא זקוק לפירוש), ולא ללמוד ע"י הסקת מסקנות מן הכלל.

במניין המצוות כמצוה בפני עצמה, ולימוד מן הכלל לא מלמד מצוה. כמו כן יתכן שהרמב"ם העדיף לשון צווי מפורשת על פני הסקת מסקנה עקיפה. (אמנם יש להעיר שגם לשון הצווי אינה לגמרי מפורשת והיא טעונה ביאור).

בסנהדרין טו ע"א למדו בסתמא דגמרא בדרך של הסבת ייתור לדין אחר (ראה להלן בפרק העוסק בכך) שרובע זכר חייב: "בשלמא רובע נקבה דכתיב והרגת את האשה ואת הבהמה אלא רובע זכר מנא לן דכתיב כל שכב עם בהמה מות יומת אם אינו ענין לשוכב תניהו ענין לנשכב". הרמב"ם לא דרש משם, כיון שהוא אינו דורש דרשות מהסוג הזה (ראה להלן עמ' 96). הוא הביא את המקור שהברייתא בסנהדרין נד ע"ב הביאה לגבי האזהרה: "הבא על הבהמה או שהביא בהמה עליו שניהן נסקלין שנאמר ובכל בהמה לא תתן שכבתך בין שרבעה או הביאה עליו".

בסנהדרין כ ע"ב: "תניא רבי יוסי אומר שלש מצות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ להעמיד להם מלך ולהכרית זרעו של עמלק ולבנות להם בית הבחירה ואיני יודע איזה מהן תחילה כשהוא אומר כי יד על כס יה מלחמה לה' בעמלק הוי אומר להעמיד להם מלך תחילה ואין כסא אלא מלך שנאמר וישב שלמה על כסא ה' למלך ועדיין איני יודע אם לבנות להם בית הבחירה תחלה או להכרית זרעו של עמלק תחלה כשהוא אומר והניח לכם מכל אויביכם וגו' והיה המקום אשר יבחר ה' וגו' הוי אומר להכרית זרעו של עמלק תחלה וכן בדוד הוא אומר והי כי ישב המלך דוד בביתו וה' הניח לו מסביב וכתוב ויאמר המלך אל נתן הנביא ראה נא אנכי יושב בבית ארזים וגו'". הפסוק עוסק בכס יה ולא בכסאו של המלך, לכן קשה ללמוד מכאן על המלך. מצות מחית עמלק תלויה אף היא ב"בהניח ה' אלהיך לך מכל איביך", לכן קשה ללמוד מפסוק דומה האמור בבנין הבית. מה גם ששם הוא אמור לא כתנאי אלא כתיאור. לכן דרשות אלה אינן פשוטו של מקרא. הרמב"ם (מלכים א א-ב) העדיף ללמוד דינים אלה ממעשה שהיה, מהסדר שבו קיימו אותן בספר שמואל. את הלימוד שהביא כאן הרמב"ם לא מצאנו בשום מקור תנאי או אמוראי המוכר לנו.¹¹⁸

בסנהדרין לד ע"ב מצאנו: "והיה ביום הנחילו את בניו ביום אתה מפיל נחלות ואי אתה מפיל נחלות בלילה".

הרמב"ם (סנהדרין ג ה) הביא לכך מקור אחר, שאף הוא נזכר בברייתא בסוגיא שם.¹¹⁹

בסנהדרין נט ע"ב, אחרי שמסיקה הגמרא שרק יצחק וזרעו נחשבים זרע אברהם שהרי ה' אמר לאברהם "כי

ביצחק יקרא לך זרע", שואלת הגמרא "בני עשו לחייבו?" ומשיבה: "ביצחק ולא כל יצחק". צורת הדרשה הזאת

¹¹⁸ בעל הכסף משנה שם שואל מדוע לא הביא הרמב"ם את הפסוק שנזכר בגמרא, והרדב"ז כותב: "ורבינו מצא כתוב מבואר יותר והביאו לראיה". ובעל לחם משנה כותב שם: "דזו דרשה בעלמא היא אבל מה שהביא רבינו הוא פשוט יותר ואולי מצאה בשום מקום ואע"פ שלא הוזכרה בגמרא דידן כבר נודע דרכו של רבינו דבראיות פסוקים דבר שאינו נוגע לענין הדין לא קפיד אגמרא דידן אלא הוא מביא הראיה היותר פשוטה מאיזה מקום שימצא אותה מגמרת ירושלמי או ספרי או איזה מקום שיהיה והראיה שהביא מדוד גבי הכרת זרע

מצויה בהרבה מקומות בש"ס, ובדרך כלל היא מבוססת על האות מ' ולא על האות ב'. (ראה דוגמא להלן בפרק זה). כך היא גם הדרשה בשבועות ז ע"ב הלומדת שהשעיר של יום הכפורים אינו מכפר על טומאות מסוימות שהרי נאמר עליו "וכפר על הקדש מטומאות בני ישראל" ולא כל טומאות. דרשה זו אינה משמעותו הפשוטה של הפסוק שהרי משמעות האות מ' שם היא "מפני". כאילו נאמר "וכפר על הקדש מפני טומאות בני ישראל". במקומות אחרים בש"ס אנו מוצאים צורת דרשה זו בכמה מקומות. לדוגמא, מהפסוק "ואם מן העוף עלה קרבנו", דורשת הגמרא מן העוף ולא כל העוף, וממעטת עוף מחוסר אבר. מהפסוק "מן הבהמה מן הבקר ומן הצאן תקריבו", דורשת הגמרא מן הבהמה ולא כל הבהמה, וממעטת רובע ונרבע ונעבד. מהפסוק "ואם גאל יגאל איש ממעשרו" ממעטת הגמרא מעשר שני שאין בו שוה פרוטה.¹²⁰ ועוד ועוד. כל הדרשות האלה נתלות במלה "מן" או באות מ' (ובמקרה שלפנינו – האות ב') ודורשות אותה במנותק מהתוכן וההקשר שלה. שהרי משמעות הפסוק היא ש"ביצחק יקרא לך זרע" הוא מעין תשובה לשאלה הסמויה במה יקרא הזרע. כלומר: במה יקרא הזרע? ביצחק. מבחינת המסומן, התוכן, אין מקום למעט חלק מיצחק. הרמב"ם אינו מביא את הדרשה הזאת. הוא מביא מקור חלופי ופשטני: "ויצא עשו שהרי יצחק אמר ליעקב ויתן לך את ברכת אברהם לך ולזרעך, מכלל שהוא לבדו זרעו של אברהם המחזיק בדתו ובדרכו הישרה, והם המחזייבין במילה". (הל' מלכים י ז). לא מצאנו במקורות התנאיים והאמוראיים שלפנינו דרשה הלומדת מהפסוק הזה שרק בני יעקב הם זרעו של אברהם. הרמב"ם כאן לא בחר דרשה אחת מתוך רבות. ככל הנראה הוא סמך את הדין על הדרשה שנראתה לו, למרות שלא מצא לה מקור.

יש מקומות שבהם הרמב"ם הביא מקור שאף הוא מהסוגיא, אלא שהביא את המקור של בעל הדעה שלא פסק כמותה להלכה, במקום המקור של בעל הדעה שכמוה פסק. נזכיר כאן שתי דוגמאות: בסנהדרין עו ע"א הביאה הגמרא מקורות לכך שבתו של אדם אסורה עליו, גם אם איננה בת אשתו: "בתו מאנוסתו מנין האמר אביי קל וחומר על בת בתו ענוש על בתו לא כל שכן וכי עונשין מן הדין גלויי מילתא בעלמא הוא רבא אמר לי רבי יצחק בר אבדימי אתיא הנה הנה אתיא זמה זמה תני אבוה דרבי אבין לפי שלא למדנו לבתו מאנוסתו הוצרך הכתוב לומר ובת

עמלק קודמת לבנין הבית היא יותר פשוטה מראיה דמייתי גמרא...". לא מצאנו במקורות שבידינו את מקורו של הרמב"ם. בספרי מובא המקור שמוכח בתלמוד הבבלי.

¹¹⁹ וראה לעיל עמ' 50 מדוע לא הביא הרמב"ם את הדרשה הזאת.

¹²⁰ אין לטעות ולהחליף בין צורת הדרשה הזאת לבין הדרשה המופיעה בסנהדרין סד ע"ב "אמר רב אחא בריה דרבא העביר כל זרעו פטור שנאמר מזרעך ולא כל זרעך", שאותה הביא הרמב"ם להלכה בהל' ע"ז ו ד. משמעות הפסוק הזה היא שאדם מעביר מזרעו למלך, כלומר: לוקח חלק מזרעו ומעביר אותו. זוהי כוונת הפסוקים וכך אכן דרשו האמוראים והרמב"ם. אילו היתה הגמרא לומדת מכאן שיש סוג מסויים של זרע שאם מעבירו למלך פטור (כגון ממזר או בעל מום וכד') שנאמר מזרעך ולא כל זרעך, כי אז היתה זו דרשה מסוג הדרשות שאנו עוסקים בהן כאן, ויש להניח שהרמב"ם לא היה מביא אותה. שהרי הדרשה הזאת נתלית באות מ' במחינה צורנית, ולומדת ממנה

איש כהן". יש כאן שלש דרשות, אחת מבוססת על גזרה שוה, אחת מבוססת על קל וחומר, ואחת מבוססת על עקירת מלה מהקשרה. הרמב"ם סמך על הקל וחומר (אף על פי שבענייני פסיקת הלכה בדרך כלל הלכה כרבא נגד אביי): "הבא על אשה דרך זנות והוליד ממנה בת אותה הבת ערוה עליו משום בתו ואף על פי שלא נאמר בתורה ערות בתך לא תגלה מאחר שאסר בת הבת שתק מן הבת ואיסורה מן התורה, ואינו מדברי סופרים"¹²¹. (אסורי ביאה ב ו).

במכות יד ע"ב לומדת הגמרא בגזרה שוה שאסור לטמא לאכול קודש: "אלא אזהרה מנין ריש לקיש אומר בכל קדש לא תגע רבי יוחנן אומר תני ברדלא אתיא טומאתו טומאתו כתיב הכא וטומאתו עליו ונכרתה וכתוב התם טמא יהיה עוד טומאתו בו מה להלן עונש ואזהרה אף כאן עונש ואזהרה" הרמב"ם הביא את המקור של ריש לקיש (אף על פי שלהלכה פסק כר' יוחנן במחלוקת שלדברי הגמרא נובעת מכך שר' יוחנן למד בגזרה שוה וריש לקיש למד מלא תגע¹²²).

בשבועות ד ע"א: "תניא מנין שאינו חייב אלא על שיש בה ידיעה בתחלה וידיעה בסוף והעלם בינתיים ת"ל ונעלם ונעלם שני פעמים דברי ר"ע". דרשה זו מבוססת על ספירת הזכרות. הרמב"ם לא הביא דרשות כאלה (כמו שנבאר להלן עמ' 100). הוא הביא דרשה אחרת שמבוססת על דעת רבי הנזכרת אף היא באותה ברייתא, המבוססת על לימוד מן הכלל, מידה שהרמב"ם רגיל להסתמך עליה. הוא לא הסתפק בכך, אלא הוסיף והסתמך גם על שינוי בלשון הכתוב, מידה שגם עליה רגיל הרמב"ם להסתמך. ובלשונו של הרמב"ם (שגגות יא א): "ומניין שדין שגגת מקדש וקדשיו כך הוא, שהרי בשאר שגגות נאמר בעשותה אחת ממצות ה' אשר לא תעשינה ואשם או הודע אליו חטאתו אשר חטא, כיון שידע בסוף אף על פי שלא ידע בתחילה, ובטומאת מקדש וקדשיו נאמר ונעלם ממנו והוא ידע ואשם מאחר שנאמר ונעלם ממנו מכלל שהיתה שם ידיעה בתחילה ונאמר והוא ידע [ואשם] הא למדת שהוא צריך ידיעה בתחילה וידיעה בסוף והעלם בינתיים".

בסנהדרין פג ע"ב למדה הברייתא שטבול יום ששימש בקודש חייב מיתה בידי שמים: "תניא רבי סימאי אומר רמז לטבול יום שאם עבד חילל מניין תלמוד לומר קדשים יהיו לאלהיהם ולא יחללו אם אינו ענין לטמא ששימש דנפקא לן מוינזרו תניהו ענין לטבול יום ששימש ויליף חילול חילול מתרומה מה להלן במיתה אף כאן במיתה".

דברים שאינם כוונתה. אבל הגמרא כמוכח לא דרשה כך. הדרשה שהביאה הגמרא בסנהדרין סד ע"ב לומדת מהאות מ' בדיוק את המשמעות הדקדוקית שלה, ואת התוכן שהיא באה לסמן אותו. לכן אין להתפלא על כך שהרמב"ם הביא אותה.
¹²¹ אפשר שמקורו של הרמב"ם בויקרא רבה. בעל המגיד משנה מביא (הל' מאכלות אסורות ט ב) בשם ויקרא רבה (שאינו לפנינו): "שתק הכתוב מאכילת בשר וכתב בשול, שתק מאיסור הבת וכתב בת הבת". ומ"מ רבות הדוגמאות שבהן הרמב"ם מביא את טעמו של אביי אע"פ שפוסק כרבא.

הדרשה הזאת מבוססת על גזרה שוה ועל "אם אינו עניין". שתי מידות שבדרך כלל הרמב"ם איננו מביא אותן. הרמב"ם הביא זאת מפי השמועה בהל' ביאת המקדש ד ד, וכן הביא שם מקור חלופי: "וכן טמא שטבל ועבד קודם שיעריב שמשו עבודתו פסולה וחייב מיתה בידי שמים שנאמר ולא יחללו שם אלהיהם, מפי השמועה למדו שזו אזהרה לטבול יום שעבד שעדיין טמא הוא שנאמר ובא השמש וטהר מכלל שעדיין לא טהר". לביאור העניין הוסיף הרמב"ם מקור פשוט יותר המלמד שלמעשה טבול יום כלול בכלל הטמאים, ולכן ממילא אפשר לדון אותו כטמא שעבד. המקור החלופי הוא לימוד מן הכלל, מידה שבדרך כלל הרמב"ם סומך עליה. לא מצאנו במדרשי התנאים שלפנינו מקור שלומד זאת בפירוש מהפסוק הזה, ואפשר שהרמב"ם הביא אותה מדעתו. אמנם יש להעיר שהרמב"ם מביא מקור למיתות בידי שמים גם אם המקור אינו עומד בכללים שמביא הרמב"ם בדרך כלל. לכן מביא הרמב"ם כמעט את כל המקורות בגמרא שם לגבי מיתות בידי שמים. מכך שהרמב"ם משתמש בדרשה חלופית, אנו למדים שגם לגבי מיתות בידי שמים, אם ימצא מקור חלופי יעדיף אותו, ולא את המקור שבגמרא שאינו עומד בכללי הבאת המדרשים של הרמב"ם.

בסנהדרין פד ע"ב דורשת הגמרא שאונן שעבד עבודתו פסולה, מהפסוק האמור בכהן גדול "ומן המקדש לא יצא ולא יחלל את מקדש אלקיו". מכאן דרש המדרש שדווקא הכהן הגדול לא יצא ולא יחלל, כהן אחר אם לא יצא יחלל. אלא שמשמעות הפסוק היא שהכהן הגדול לא יצא כדי שלא יחלל. לכן אי אפשר לדייק מכאן שכהן הדיוט אם לא יצא (כשהוא אונן) יחלל. אולי מטעם זה העדיף הרמב"ם (ביאת מקדש ב ז) ללמוד מקל וחומר (ע"פ המדרש המופיע בזבחים טז ע"א-ב): "ומניין שעבודת האונן פסולה, מקל וחומר אם בעל מום שאוכל בקדשים אם עבד חילל, אונן שהוא אסור בקדשים שנאמר לא אכלתי באוני ממנו דין הוא שיחלל".

התורה (דברים כב כג-כז) מבחינה בין נערה שנאנסה בעיר לבין נערה שנאנסה בשדה. בנערה שנאנסה בשדה אומרת התורה: וְלַנְּעָרָה לֹא תַעֲשֶׂה דָבָר אֵין לַנְּעָרָה חֵטָא מִןתּוֹת פִּי פִּאֲשֶׁר יָקוּם אִישׁ עַל רַעְיוֹ וְרָצְחוֹ נִפְשׁ פֶּן הַדָּבָר הַזֶּה: פִּי בְשִׁדָּה מִצָּאָה צָעָקָה הַנְּעָרָה הַמֵּאֲרָשָׁה וְאֵין מוֹשִׁיעַ לָהּ. מכלל שנאמר שהנערה צעקה אך לא היה לה מושיע, אנו למדים שבמקום שיש מושיע, הוא חייב להושיע. מכאן דורש תנא דבי ר' ישמעאל בסנהדרין עג ע"א: "ואין מושיע לה הא יש מושיע לה בכל דבר שיכול להושיע". הדרשה אינה לגמרי מחוייבת מן הפסוקים, שהרי מהפסוק לא למדנו אלא שהמושיע אמור להושיע. לא כתוב שבכל דבר. הרמב"ם הביא את הדרשה הזאת בהל' רוצח א י, כדרשה נוספת על

¹²² אמנם יש להעיר שדרכו של הרמב"ם במקומות רבים להתעלם מקשר שמוצאת הגמרא בין דעותיהם של תנאים או אמוראים בעניין אחד לבין דעותיהם בעניין אחר. וראה בהרחבה יעקב לוינגר, דרכי המחשבה ההלכתית של הרמב"ם, ירושלים תשכ"ה, עמ' 166.

המקור העיקרי. הוא מביא אותה רק אחרי שהוא לומד ממקור אחר שמצילים את הנרדף בכל אמצעי,¹²³ אלא שמשם הוא למד דווקא על מי שנרדף ע"י אדם שרוצה לרצוח אותו. אחר כך הוא מוסיף ולומד שדין זה גם בנערה מאורשה שנרדפת ע"י מי שרוצה לאנוס אותה: "אחד הרודף אחר חבירו להרגו או רודף אחר נערה מאורסה לאנוסה, שנ' כי כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש כן הדבר הזה, והרי הוא אומר צעקה הנערה המאורסה ואין מושיע לה, הא יש לה מושיע מושיעה בכל דבר שיכול להושיעה ואפילו בהריגת הרודף".¹²⁴

הלימוד הזה נזכר בכמה מקומות בש"ס (ראה למשל פסחים כה ע"ב, יומא פב ע"א), אבל בכיוון ההפוך. כמו שניתן להציל את הנערה בנפשו של רודף, כך את הנרצח. הגמרא עוד מוסיפה את המשפט "הרי זה בא ללמד ונמצא למד", כדי להדגיש את העובדה שבניגוד לפשט הפסוק שבו הרוצח בא ללמד על הנערה, אנו דורשים בכיוון ההפוך. גם הספרי על הפסוק הזה לומד מנערה המאורשה לרוצח. הרמב"ם למד מרוצח לנערה המאורשה, ולא להיפך, כמו הפסוק בתורה. כמו שניתן להציל את הנרצח, כך ניתן להציל את הנערה בנפש הרודף. הרמב"ם במצוה רצג העתיק את הגמרא כמו שהיא לפנינו. גם בפירוש המשניות כאן¹²⁵ הזכיר את המדרש המופיע בגמרא ולמד מנערה לרוצח. ובכל זאת בהלכות רוצח למד מרוצח לנערה, שהוא הכיוון האמור בפסוק.¹²⁶

בסנהדרין פח ע"א מצוטטת המשנה בערכין הדורשת: "סתם חרמים לכהן שנאמר כשדה החרם לכהן תהיה אחזתו". הרמב"ם העדיף להביא דרשה הדורשת מפסוק מפורש יותר: "סתם חרמים לכהנים, שנאמר כל חרם בישראל לך יהיה" (ערכין ו א). המקור כפי שהוא מצוטט במשנה נראה כהוצאת המלים מהקשרן. אמנם, אפשר ללמוד מכלל דברי הפסוק, שאם השדה בצאתו ביובל יהיה כשדה החרם ויהיה לכהן, ממילא למדנו ששדה החרם לכהן, אבל הרמב"ם העדיף את הפסוק האומר זאת בפירוש.¹²⁷

¹²³ מקורו של הרמב"ם הוא מהפסוק "יִקְצְתָהּ אֶת פִּפְּהָ לֹא תִחֹס עֵינֶיךָ" (דברים כה יב), והוא מתבסס על מדרש שמואב בבבא קמא כח ע"א ובספרי כי תצא פיסקה רצג.

¹²⁴ המלים "ואפילו בהריגת הרודף" אינן אמורות בפירוש במדרש תנא דבי ר' ישמעאל שהובא בגמרא, אבל הן עולות מכלל הגמרא, שהרי הגמרא הביאה את הדרשה הזאת כתשובה לשאלה מנין שניתן להצילה בהריגת הרודף. כיון שכך ברור ש"בכל דבר שיכול להושיע" היינו אפילו בהריגת הרודף. שאל"כ איך משיב המדרש על שאלת הגמרא. למעשה, יש כאן מקרה רגיל שבו הרמב"ם מחליף לשון שאלה בלשון הלכה פסוקה.

¹²⁵ סנהדרין ח ז.
¹²⁶ המכילתא דרשב"י (שמות כב ב) למדה מהפסוק הזה השוואה בין בא במחותרת לבין נערה המאורשה. קשה להוכיח מדבריו באופן חד משמעי לאיזה כיוון הוא משהו.

¹²⁷ בספרי קרח פיסקה קיז נעשה שימוש בפסוק זה לדעת ר' שמעון הסובר שסתם חרמים לשמים, ומהפסוק הזה הוא לומד שאם אמר בפירוש לכהן – החרם לכהן. בכל ספרות התנאים והאמוראים הנמצאת לפנינו אין מי שלמד מהפסוק הזה שסתם חרמים לכהן. אמנם מצאנו מדרש שדורש כך, והוא הספרי זוטא שם. אך כבר העיר חנוך אלבק, "מקורות והערות ליד החזקה", ספר היובל לש' קרויס, ירושלם תרצ"ז, עמ' 151, שמקור הדברים הוא ממדרש הגדול שלקח מהרמב"ם. מאידך, הוא מעיר שהרמב"ם עצמו לקח את הדברים מספר הלכות גדולות. נראה שהרמב"ם העדיף את הלימוד הזה על פני כל האחרים מפני ששם זהו פשט הפסוק.

בשבועות לג ע"ב-לד ע"א מביאה הגמרא מקורות רבים לכך שאין חיוב בשבועת העדות אלא בעדות ממון. ר"א דורש דין זה מגזרה שוה "נאמר כאן אואין ונאמר להלן אואין מה להלן אינו מדבר אלא בתביעת ממון אף כאן אינו מדבר אלא בתביעת ממון". הרמב"ם לא הביא גזרות שוות (ראה להלן עמ' 90 והלאה), וגם כאן לא הביא את הגזרה השווה הזאת. הגמרא שם מוסיפה ודורשת: "ר"ע אומר והיה כי יאשם לאחת מאלה יש מאלה שהוא חייב ויש מאלה שהוא פטור הא כיצד תבעו ממון חייב ד"א פטור. ר' יוסי הגלילי אומר הרי הוא אומר והוא עד או ראה או ידע בעדות המתקיימת בראיה בלא ידיעה ובידיעה בלא ראיה הכתוב מדבר... ר"ש אומר חייב כאן וחייב בפקדון מה להלן אינו מדבר אלא בתביעת ממון אף כאן אינו מדבר אלא בתביעת ממון... ת"ל תחטא תחטא לגזירה שוה". ר"ע מתבסס כאן על דרשה האות מ' שבמלה מאלה, הממעטת. צורת דרשה זאת תלויה במסמן ולא במסומן, שהרי הצירוף "אחת מאלה" משמעותו היא כל אחת ואחת מאלה. התלויות אקראית באות מ' הפותחת את את המלה כדי לומר שחלק מהמקרים אינו בכלל, היא מנותקת מהמשמעות וההקשר של הפסוק.¹²⁸ הרמב"ם לא הביא אף אחד מהמקורות בסוגיא. במקומם הביא מקור חלופי, בדרך של בניין אב או כללים ופרטים: "שאיין חייבין אלא על כפירת עדות ממון שדומה לפקדון ותשומת יד וגזל ואבדה שפרטן הכתוב בפרשה שהן מטלטלין שגופן ממון וכשיעידו לזה יתן זה". (שבועות ט ג). הרמב"ם קיבל מהסוגיא את העקרון שאת גדרי שבועת העדות יש ללמוד משבועת הפקדון,¹²⁹ אבל הוא אינו רואה צורך להצביע על מאפיין כגון גזרה שוה.

בשבועות מט ע"א דורש רב גידל ששביעית משמטת את השבועה: "וזה דבר השמטה ואפילו דיבור משמטת". זה איננו פירושו הפשוט של הפסוק. הפסוק מדבר על דבר השמיטה ולא על שמיטת הדבר. מלבד העובדה שהרמב"ם איננו מביא¹³⁰ דרשות המבוססות על ביאור המלה "דבר" כדיבור, כפי שיתבאר להלן עמ' 115. הרמב"ם מביא כאן דרשה חלופית (שמיטה ויובל ט ו): "והשביעית משמטת את השבועה שנאמר לא יגוש מ"מ לא לשלם ולא להשבע". זוהי דרשה המבוססת על "מכל מקום". כלומר: כל חוב שהוא איננו ניתן לתביעה, ואם אי אפשר לתבוע את החוב, אי אפשר לתבוע שישבע עליו. לא מצאנו דרשה זו במדרשי ההלכה שבידינו.¹³¹

¹²⁸ וראה לעיל עמ' 79 ושם בהערה 120.

¹²⁹ מצאנו במקורות התנאיים והאמוראיים שלפנינו מקורות רבים המשוים את שבועת העדות לשבועת הפקדון לעניינים רבים, אבל דרשה כצורת הדרשה המובאת ברמב"ם לא מצאנו.

¹³⁰ כוונתנו לומר שאינו מביא במשנה תורה. בפירוש המשניות כאן (שבועות ז ח) מובאת דרשה זו. אך כבר הערנו שדרכו של הרמב"ם במשנה תורה אינה כדרכו בספר המצוות ובפירוש המשניות בעניין הבאת מקורות מן התורה.

¹³¹ יתכן שמקורו של הרמב"ם בדברי ר"י מיגש על שבועות מ"ט ע"א ד"ה פיסקא והשביעית, שאומר: "דחוב שבועה נמי לא יגוש קרינא ביה דהא קא נקיט ליה ואמר קום אשתבע לי".

כמעט כל הדרשות שמנינו בפרק זה, שהרמב"ם לא הביאן והעדיף להביא להן מקור חלופי, הן דרשות ששייכות לסוגי הדרשות שדרכו של הרמב"ם בכל מקום שלא להביאן, כגון גזרה שוה. מכאן אנו למדים, שכאשר יש מידה מסוימת שהרמב"ם איננו מביא אותה, אין זה מפני שהוא סבור שמידות כאלה דרכן לבוא במקום שבו אין צורך במקור. להפך, אם הוא ימצא מקור – יביא אותו.

עוד אפשר ללמוד מכאן, שהרמב"ם מביא לפעמים מקורות משלו. הרמב"ם מבסס את ההלכה על הפסוקים עצמם, ולא על דרשות חז"ל. הדרשות אינן אלא דרך לבסס את ההלכה על הפסוקים.¹³² אם ימצא שההלכה עולה מן הפסוקים טוב יותר בדרך אחרת, יביא אותה. בכך יש גם כדי להסביר את הנתונים שהראינו בפרק הקודם.

עוד אנו רואים כאן, שהרמב"ם בחר שלא להביא הן דרשות תנאיות והן דרשות אמוראיות. גם לאלה וגם לאלה הוא הביא דרשות חלופיות, לעיתים משלו, כאשר מצא את הדרשות התנאיות והאמוראיות לא מתאימות.

¹³² הרמב"ם אינו מוכן להתייחס אל הדרשות כאילו נאמרו בפירוש בתוך הפסוקים (לכן אינו מביא דרשה הדורשת דרשה הקודמת לה), וראה להלן הערה 164.

פרק ד. דרשות שהרמב"ם הביא מפי השמועה ומפי הקבלה

מצאנו במסכתות הנידונות מספר דרשות שהרמב"ם הביא, אך סִיג את דבריו וכתב שהן מבוססות על מה שנלמד מפי השמועה או מפי הקבלה. בפרק הזה נמנה בקיצור את הדרשות האלה, ונראה שכולן שייכות לסוג הדרשות שאין דרכו של הרמב"ם להביא. כאשר מסיבה כלשהי הרמב"ם נזקק בכל זאת לדרשות האלה, הוא הוסיף ואמר שהן נלמדו מפי השמועה ומפי הקבלה¹³³. כלומר: נכון שמתוך עיון וקריאה פשוטה בתוכן הפסוקים אי אפשר לדרוש את הדרשה ולהעלות את ההלכה האמורה, אנו דורשים אותה כיון שאנו נסמכים על הקבלה.

כיון שכל הדרשות האלה שייכות לסוגים שאין דרכו של הרמב"ם להביא, נזכיר אותן כאן בקיצור, ונמנה אותן שוב בפרק הבא, העוסק בדרשות שהרמב"ם לא הביא. תפקידו של הפרק הזה הוא להראות שדרשה שהרמב"ם הביא מפי הקבלה כמוה כדרשה שהרמב"ם סובר שמצד עצמה אי אפשר לסמוך עליה. ולכן אפשר לכלול אותה בפרק העוסק בדרשות שאין דרכו של הרמב"ם להביא.

המשנה בסנהדרין ב ע"א אומרת: "ממשמע שנאמר לא תהיה אחרי רבים לרעת שומע אני שאהיה עמהם לטובה אם כן למה נאמר אחרי רבים להטות לא כהטייתך לטובה הטייתך לרעה הטייתך לטובה על פי אחד הטייתך לרעה על פי שנים". הדרשה הזאת מבוססת על ייתור (שהרי הפסוק ודאי אינו מדבר לא על פסיקה לחומרא ולא על רוב מיוחס). כיון שהעניין נזכר כבר בראש הפסוק, יש ללמוד מסופו משהו אחר. אין דרכו של הרמב"ם להביא מדרשים כאלה. הרמב"ם (סנהדרין ח א) הביא את הדרשה הזאת מפי השמועה: "מפי השמועה למדו שעל זה הזהירה תורה ואמרה לא תהיה אחרי רבים לרעות, כלומר אם הרוב נוטים לרעה להרוג לא תהיה אחריהם עד שיטו הטייה גדולה ויוסיפו המחייבין שנים, שנאמר לנטות אחרי רבים להטות הטייתך לטובה על פי אחד לרעה על פי שנים, וכל אלו הדברים קבלה הם".

בסנהדרין י ע"א ובמכות ב ע"ב דורש עולא: "רמז לעדים זוממין שלוקין מניין דכתיב והצדיקו את הצדיק והרשיעו את הרשע משום דהצדיקו את הצדיק והרשיעו את הרשע והיה אם בן הכות הרשע אלא עדים שהרשיעו את

¹³³ יש הבדל בין "מפי השמועה" ובין "מפי הקבלה", וכבר עמד על הדברים דוד הנשקה, "ליסודי תפיסת ההלכה של הרמב"ם", שנתון המשפט העברי, כ (תשנ"ז), בעמ' 138-144. ואולם לא מצאתי לנכון לרדת כאן להבחנה זו, מפני שלענייננו, כלומר לדרכו של הרמב"ם בהבאת מדרשי הלכה, אין כאן משמעות להבחנה הזאת. גם כאשר הוא מסייג את דבריו במלים "מפי השמועה" וגם כאשר הוא מסייג את דבריו במלים "מפי הקבלה" מדובר בסוגי דרשות שבדרך כלל אין הוא מביא, וכפי שיתבאר בפרק החמישי.

הצדיק ואתו עדי אחרוני והצדיקו את הצדיק דמעיקרא ושוינהו להנך רשעים והיה אם בן הכות הרשע". ההגיון הדרשני כאן אינו מובן, ועולא עצמו פותח במלה "רמז", כלומר: הוא איננו מתיימר לומר שזה מקור שאפשר לסמוך עליו. הרמב"ם הביא את הדברים מפי הקבלה בהל' עדות כ ח-ט: "...וארבעה דברים אלו מפי הקבלה הן... כך קבלו חכמים ששנים שהרשיעו את הצדיק והצדיקו את הרשע בעדותן, ובאו עדים אחרים והזימום והצדיקו את הצדיק והרשיעו את הרשע, הרי עדים הראשונים לוקים אף על פי שלא הרשיעו הצדיק להלקותו".

בסנהדרין כז ע"א ובמקומות נוספים דורשים האמוראים: "אל תשת ידך עם רשע – אל תשת רשע עד".

הרמב"ם הביא את הדרשה הזאת מפי השמועה בהל' עדות י א.

בסנהדרין כח ע"א דורשת הברייתא "תנו רבנן לא יומתו אבות על בנים מה תלמוד לומר אם ללמד שלא ימותו אבות בעון בנים ובנים בעון אבות הרי כבר נאמר איש בחטאו יומתו אלא לא יומתו אבות על בנים בעדות בנים ובנים לא יומתו על אבות בעדות אבות". הלימוד הזה יוצא מתוך כך שהדין הזה כבר נאמר בסוף הפסוק, ולכן יש ללמוד מהמלים האלה מסר אחר שלא אמור בהן. אין דרכו של הרמב"ם להביא דרשות כאלה (כמו שיתבאר להלן עמ' 96 והלאה). הרמב"ם הביא את הדין הזה מפי השמועה בהל' עדות יג א.

בסנהדרין לה ע"ב מובאת הברייתא: "ולאחותו מה ת"ל הרי שהלך לשחוט את פסחו ולמול את בנו ושמע שמת לו מת יכול יטמא אמרת לא יטמא יכול כשם שלא יטמא לאחותו כך אין מטמא למת מצוה ת"ל ולאחותו לאחותו הוא דאינו מטמא אבל מטמא הוא למת מצוה". הדרשה הזאת מבוססת על הדרך של נתינת השלכה הלכתית לכל חלק בפסוק, שהרמב"ם איננו מתבסס עליה בהלכותיו, ויבואר בפרק העוסק בכך (להלן עמ' 105). הרמב"ם הביא דרשה זו מפי השמועה.

נאמר (שמות כא כ) "וְכִי יִכֶּה אִישׁ אֶת עֶבְדוֹ אוֹ אֶת אִמָּתוֹ בְּשֶׁבֶט וּמַת תַּחַת יָדוֹ נָקָם יִנָּקֶם". כיצד נעשית הנקמה? הברייתא בסנהדרין גב ע"ב לומדת זאת בגזרה שוה מן הפסוק (ויקרא כו כה) "וְהִבֵּאתִי עֲלֵיכֶם חֶרֶב נִקְמַת נָקָם בְּרִית". הרמב"ם הביא הלכה זאת מפי השמועה, והתעלם מהגזרה השוה, כדרכו שלא להביא גזרות שוות. וכך הם דבריו בהל' רוצח א א: "ואם רצה בזדון בפני עדים מיתתו בסייף שנאמר נקם ינקם, מפי השמועה למדו שזו מיתת סייף".

התורה מצוה¹³⁴ "לא תוכל לֶאֱכַל בְּשֶׁעֶרֶיךָ מֵעֵשֶׂר דָּגָהּ וְתִירְשָׁה וְיִצְהָרָה וּבְכֹרֶת בְּקָרְךָ וְצֹאנֶךָ וְכָל נְדָרֶיךָ אֲשֶׁר תָּדַר וְנִדְבְּתֶיךָ וְתְרוּמַת קֹדֶךָ". כל אלה אינם נאכלים בשערים, אלא במקום אשר יבחר ה'. מדרש קדום למד הלכה מכל פרט ופרט בפסוק הזה. ר"ש בא והוסיף הלכה על הלכותיו של המדרש הקדום, כמו שמצאנו במכות יז ע"א. לא נצטט כאן את כל המדרש הזה, כיון שהוא ארוך ויובא להלן בעמ' 107. הוא מבוסס על נתינת השלכה הלכתית לכל חלק בפסוק, והרמב"ם הביא אותו מפי השמועה.

על בכור בעל מום אומרת התורה "בְּשֶׁעֶרֶיךָ תֹאכְלֶנּוּ הַטֶּמְאָה וְהַטְּהוֹר יִתְּדוּ פֶּצְבֵי נְכְאִיל". התורה באה ללמד שאם נפל בו מום שוב אינו קודש, ורשאים לאכול ממנו גם טמאים. מכאן עולה שכשהתורה אומרת "הַטֶּמְאָה וְהַטְּהוֹר יִתְּדוּ" אין הכוונה שבהכרח יאכלו שניהם יחדו, אלא שכמו שהטהור יכול לאכול כך הטמא יכול לאכול. אבל תנא דבי ר' ישמעאל שהובא במכות יט ע"א נתלה במלה "יחדו" ודרש אותה במנותק מהקשרה: "אפילו טמא וטהור אוכלין בקערה אחת ואין חוששין". הרמב"ם הביא את הדרשה הזאת מפי השמועה בהל' טומאת אוכלין טז יא: "הטמא והטהור יחדיו מפי השמועה למדו שהטמא והטהור אוכלין בקערה אחת". מסתבר שהסיבה שבגללה הרמב"ם נזקק כאן לפי השמועה, היא שהמדרש דרש את המלה כשלעצמה, במנותק מהקשרה, כלומר: למד ממנה תוכן שונה מהתוכן האמור בהקשרה המקורי.

בשבועות ג ע"ב למדה הברייתא שהשובר עצם בפסח טמא פטור, מהדיוק "ועצם לא תשברו בו - בכשר ולא בפסול". הרמב"ם הביא את הדיוק הזה מפי השמועה בהל' קרבן פסח י א: "השובר עצם בפסח טהור הרי זה לוקה שנאמר ועצם לא תשברו בו, וכן נאמר בפסח שני ועצם לא תשברו בו, אבל פסח שבא בטומאה אם שבר בו עצם אינו לוקה, מפי השמועה למדו לא תשברו בו בטהור ולא בטמא". הדיוק הזה איננו דיוק הכרחי, הוא מדייק מהמלה "בו" ולומד ממנה השלכה הלכתית שלא נאמרה בו. (וראה להלן עמ' 126 והלאה). הרמב"ם לא מביא דרשות כאלה. בסנהדרין פג ע"ב למד ר' סימאי שטבול יום ששימש בקדש חייב מיתה בידי שמים: "תניא רבי סימאי אומר רמז לטבול יום שאם עבד חילל מניין תלמוד לומר קדשים יהיו לאלהיהם ולא יחללו אם אינו ענין לטמא ששימש דנפקא לן מוינזרו תניהו ענין לטבול יום ששימש ויליף חילול חילול מתרומה מה להלן במיתה אף כאן במיתה". הדרשה הזאת מבוססת על גזרה שוה ועל "אם אינו עניין". שתי מידות שבדרך כלל הרמב"ם איננו מביא אותן (ראה להלן עמ' 90 והלאה ועמ' 96 והלאה). הרמב"ם הביא זאת מפי השמועה בהל' ביאת המקדש ד ד: "וכן טמא שטבל ועבד

¹³⁴ דברים יב יז.

קודם שיעריב שמשו עבודתו פסולה וחייב מיתה בידי שמים שנאמר ולא יחללו שם אלהיהם, מפי השמועה למדו שזו אזהרה לטבול יום שעבד שעדיין טמא הוא שנאמר ובא השמש וטהר מכלל שעדיין לא טהר".

בשבועות מ'ע"א דורשת הגמרא על דרך הדיוק: "לא יקום עד אחד באיש לכל עון ולכל חטאת לכל עון ולכל חטאת הוא דאינו קם אבל קם הוא לשבועה". אין דרכו של הרמב"ם להביא דיוקים מעין אלה (וראה בפרק שיעסוק בכך, להלן עמ' 126 והלאה) לכן הוא מביא את הדרשה הזאת מפי השמועה: "ומפי השמועה למדו שכל מקום ששנים מחייבין אותו ממון אחד מחייבו שבועה, וכן למדו מפי השמועה שעד אחד לכל עון ולכל חטאת אינו קם אבל קם הוא לשבועה" (טוען ונטען א א).

ראה להלן עמ' 110 שישנם גם היקשים שהרמב"ם הביא מפי השמועה. עוד הזכרנו שם שהרמב"ם לא הביא היקשים. (לעיל בעמ' 54 הסברנו מדוע יש היקשים שהרמב"ם הביא, ומדוע הכלל הוא שהוא לא הביא אותם). כאשר הוא כן הביא היקשים מסוג זה, הוא הביאם מפי השמועה. לא נביא אותם גם כאן, ויעוין להלן בעמ' 110.

כל הדוגמאות שהבאנו עד כאן הן דוגמאות לדרשות בדרך של גזרה שוה, דיוק (מסוג שאין דרכו של הרמב"ם להביא), נתינת השלכה הלכתית לכל חלק בפסוק, להלן יתבאר שאת כל הדרשות מהסוגים האלה אין דרכו של הרמב"ם להביא.

העולה מיתר הדוגמאות הוא שהרמב"ם נזקק לציין ש"מפי השמועה למדו" כאשר הזכיר דרשות השייכות לסוגי הדרשות שאין דרכו להביא, במקרים שבהם הוא מצא לנכון להביא אותן בכל זאת.

יצוין שנמנו כאן גם דרשות תנאיות וגם דרשות אמוראיות. בין אלה ובין אלה, כאשר הן שייכות לסוגים שאין דרכו של הרמב"ם להביא, והוא מוצא לנכון להביא אותן בכל זאת, הוא מביא מפי השמועה.

פרק ה. דרכי דרישה שהרמב"ם לא הביא

בפרק זה נביא סוגי דרשות שהרמב"ם לא הביא. דרשות רבות מצאנו במסכתות הנידונות שהרמב"ם לא הביאן

במשנה תורה. ונמנה אותן בפרק הזה.

א. גזרה שוה

מידת הגזרה השוה היא אחת המידות השכיחות במדרשי ההלכה. הנחת היסוד העומדת מאחורי צורת הדרשה הזאת היא שאם התורה משתמשת באותו ביטוי בשני מקומות שונים, כנראה שתוכן הביטוי זהה, והוא אף יכול ללמד דין ממקום אחד על חברו. אלא שלפעמים המדרש הולך צעד נוסף קדימה, ולומד מעצם העובדה שביטוי זה נזכר בשני מקומות, השלכות הלכתיות שחורגות ממשמעותו הפשוטה של הביטוי. חוקרים רבים עמדו על ההבדל הזה והציעו דרכים להבחנה בין הסוגים. גילת¹³⁵ מחלק בין לימודי גזרה שוה מוקדמים ומאוחרים. לדעתו הגזרות השוות הקדומות יותר בנויות על אדני ההגיון. כלומר: הן אינן מייחסות משמעות הלכתית אקראית לעובדה שמלה מסויימת חוזרת על עצמה בשני מקומות, אלא לומדות משם מסר הלכתי הנלמד ממשמעותה של אותה מלה. הן פשוט מעתיקות את המשמעות ההלכתית של המלה הנ"ל ממקום אחד למשנהו. (או לומדות את פירוש המלה ממקום אחד למשנהו). גזרות שוות מאוחרות יותר כבר אינן שומרות על הכלל הזה. הגזרה השוה הפכה למידה פורמאלית (כלשונו של גילת). דברים דומים מוצאים אנו אצל ליברמן,¹³⁶ שכותב שחכמים למדו על משמעותה של מלה מסויימת ממקום אחר שבו היא נזכרה, אף בתקופות הקדומות, עוד בטרם ניתן לכך השם "גזרה שוה". גזרה שוה, לדבריו, היא פשוט השוואה.¹³⁷ פלונגיין¹³⁸ אינו מקבל את הבחנת ה"פורמאליות", הוא מבחין בין גזרות שוות מוכרחות ואחרות שאינן מוכרחות כלל ולא באו אלא מפני יתור הלשון. ההבחנה שהוא עושה אינה דומה כלל להבחנה שעשו גילת וליברמן. אמנם, הוא פותח ואומר "הראש האחד אם משמעות התיבה בעצמה תכריח אותנו ללמדן בגז"ש ולהשוותן זה לזה...

¹³⁵ יצחק דב גילת, פרקים בהשתלשלות ההלכה, רמת גן תשנ"ב, עמ' 368 והלאה.

¹³⁶ ליברמן (לעיל הערה 95), עמ' 192.

¹³⁷ ראה גם משה וויס, "הגזרה שוה והקל וחומר בשקלא וטריא", סדרא ו תש"ן עמ' 61-41, המדגיש את העובדה שגזרה שוה וקל וחומר בדיוניהם של בית הלל ובית שמאי הן פשוט השוואות של עניין לעניין, ועם הזמן הפכו המידות האלה למידות פורמאליות הדורשות את הלשון. הרמב"ם, כפי שעולה הדבר מהדוגמאות שהבאנו, לא מקבל גזרות שוות גם כאשר הן באות ממקור תנאי. ואולם כל הדוגמאות שהבאנו מבוססות על גזרה שוה ממלה למלה ולא מעניין לעניין.

¹³⁸ מרדכי פלונגיין, תל-פיות, ווילנה תר"ט.

והראש השני אם הסברה תורה אותנו להשוותן זו לזו, אבל ממשמעות התיבה עצמה אין הכרח לזה". אלא שבהמשך דבריו הוא כותב שכאשר מופיע בתורה בשני מקומות ביטוי שאינו שכיח בלשון התורה בדרך כלל, השינוי שעשתה התורה מדרכה בשני המקומות מחייב בוודאות להשוות גם את ההלכה. בדוגמאות שהוא מביא, פלונגיאן אינו עומד על הצורך למצוא קשר מהותי בין הביטוי המדובר לבין ההלכה הנדרשת ממנו. אלא שהוא מבחין בין גזרות שוות הנועות מביטוי חריג, מביטוי נרדף, או כאלה שבאות ללמוד את פירושה של מלה ממקום אחד למשנהו. מסתבר שהעובדה שגזרה שווה נתפשת פעמים רבות כדרשה הנדרשת בלי שהתיבה שממנה היא נדרשת מורה על המשמעות המדוברת, היא שהביאה את הרמב"ם שלא להביא גזרות שוות בהלכותיו. שוארץ¹³⁹ טוען שהגזרות השוות הקדומות יותר הן המובנות יותר. שראשיתה של הגזרה השווה הוא בלימוד משמעות המלה ממקום אחד למשנהו, אלא שהמידה הזאת הלכה והתרחבה. עוד הוא אומר שתחילתה של הגזרה השווה במלה או ברצף מלים שאינו מופיע בתורה אלא פעמיים. ומשם היא התרחבה גם אל ביטוי שנזכר בתורה יותר מפעמיים. תחלה דווקא אל ביטוי שנזכר רק בשני עניינים, ואח"כ הוסרה גם מגבלה זו. לפי שוארץ, נדירותו של ביטוי בלשון התורה הוא בסיס רחב לדרשה. הוא אינו עומד על הצורך בכך שההלכה הנדרשת תגזר ממשמעותו של הביטוי החוזר פעמיים.

בביאור הגזרה השווה כתב גם אבן חיים,¹⁴⁰ שהבסיס לגזרה השווה הוא יתרון של המלים שמהן אנו דורשים. הוא עומד על כך שמלות התורה הן מדודות ומחושבות, ואי אפשר שיבאו מלים סתם, אלא הן באו ע"מ שנדרוש אותן. אבן חיים אינו מוטרד מכך שאין בפסוקים שום רמז לשאלה אלו הלכות צריכות להלמד מהיתור. די לו בכך שיש יתור, כדי להצדיק את הלימוד. הרמב"ם בודאי לא הלך בדרך זו.

הירשנזון¹⁴¹ כותב שגזרה שווה אינה לימוד ביאורי מלים אלא רק במה מצינו, כלומר: דמוי עניין לעניין.¹⁴²

הרמב"ם, כפי שעולה מבדיקתנו, אינו מקבל את כל סוגי ההבחנות הללו. הוא אינו מביא גזרות שוות כמקור להלכותיו, בין אם הן תנאיות או אמוראיות או סתמאיות, ובין אם קל או קשה להסביר אותם על אדני הפשט. מצאנו במסכתות הנחקרות שלשים גזרות שוות. הרמב"ם לא הביא אותן.¹⁴³ נביא כאן בפירוט כמה דוגמאות, ונמנה את השאר בקיצור.

¹³⁹ שוארץ, (לעיל הערה 74), עמ' 50 והלאה.

¹⁴⁰ אבן חיים, (לעיל הערה 87), עמ' כ"ד.

¹⁴¹ הירשנזון (לעיל הערה 87), עמ' 3.

¹⁴² אמנם, ראה לעיל הערה 87, שם עמדנו על ההבדל בין תפישתם של אבן אהרן והירשנזון לבין התפישה שאנחנו מבקשים להציב אליבא דהרמב"ם.

א.1. מה כולל אסור אשה ובתה

בפרשת אחרי מות, העוסקת באיסורי עריות, נאמר (ויקרא יח ז): "עֲרֹנֹת אִשָּׁה וּבִתָּהּ לֹא תִגְלֶה אֶת בֵּת בְּנֵהּ וְאֶת בֵּת בִּתָּהּ לֹא תִקַּח לְגִלוֹת עֲרֹנָתָהּ שְׂאֵרָה הִנֵּה זִמָּה הוּא". בפרשת העונשים על העריות (ויקרא כ יד) נאמר: "וְאִישׁ אֲשֶׁר יִקַּח אֶת אִשָּׁה וְאֶת אִמָּהּ זִמָּה הוּא בְּאֵשׁ יִשְׂרְפוּ אֹתוֹ וְאֶתְהֶן וְלֹא תִהְיֶה זִמָּה בְּתוֹכְכֶם". שני המקרים נקראו זמה, ושני המקרים הם כמעט אותו מקרה, שהרי אשה ואמה היא אשה ובתה. להלכה המקרים שונים שכן אינו מתחייב על אשתו אלא על האשה האחרת, אמה או בתה, אבל כיון שהתורה הציגה את האיסור כאיסור לבא על שני דורות, אשה ואמה הן אשה ובתה, ושתייהן ערוה. כיון שכך, דרש ר' יצחק בר אבדימי בסנהדרין עה ע"א גזרות שוות מפסוק אחד על חברו. בפסוק הראשון נזכרו גם בת בנה ובת בתה. מכאן יש ללמוד גם את הצד השני: שגם אם אמה ואם אביה אסורות.

דרשות אלה קרובות מאד לשכל הישר, שהרי מה לי אם בא קודם על הנכדה ואחר כך על הסבתא או להיפך. בשני המקרים השורה התחתונה היא זמה. ובכל זאת הרמב"ם לא הביא אותן כמקור להלכה.

א.2. החזרת הדין בגלות ומלקות

הברייתא בסנהדרין לג ע"ב לומדת שאין לדון שנית את מי שיצא זכאי בדין מהפסוק "וְנָקִי וְצַדִּיק אֶל תִּהְיֶה כִּי לֹא אֲצַדִּיק רְשָׁע". אם הוא הוצדק כנראה שאינו רשע. הפסוק מדבר דוקא על הריגה. מניין שגם חייבי מלקות וגלות? דורשים האמוראים בגזרה שוה: "בעא מניה רבי זירא מרב ששת חייבי גליות מניין אתיא רוצח רוצח חייבי מלקות מניין אתיא רשע רשע". מהגזרה השוה "רוצח רוצח" לומדת הגמרא במכות ה ע"ב שגם בגלות ומכות עדים זוממים שכבר יצא פסק דינם אל הפעל לא נענשים. במכות ה ע"א לומדת הגמרא מגזרה שוה דומה שלא מחלקים את המכות בין העדים.

א.3. דוגמאות נוספות בקיצור

נאמר (ויקרא כא ט) "וּבֵת אִישׁ פֶּהֶן כִּי תִחַל לְזָנוֹת אֶת אִבִּיהָ הִיא מְחַלְלַת בְּאֵשׁ תִּשְׂרָף". האם מדובר על בת כהן ארוסה או נשואה? הברייתא בסנהדרין נ ע"ב דורשת: "יכול אפילו פנויה נאמר כאן אביה ונאמר להלן אביה מה להלן זנות עם זיקת הבעל אף כאן זנות עם זיקת הבעל". הרמב"ם פסק כך אך לא הביא את הדרשה.

¹⁴³ מלבד גזרות שוות שמלמדות מיתות בית דין או מצוות כמו שהזכרנו לגבי האילוצים שעמדו בפני הרמב"ם.

ר' יוסי בר' חנינא בסנהדרין טז ע"א דורש: "אתיא הזדה הזדה מזקן ממרא מה להלן בשבעים ואחד אף כאן בשבעים ואחד" וריש לקיש דורש "דבר דבר מהמראתו".

הברייתא שהובאה בסנהדרין מב ע"כ דורשת: "תנו רבנן הוצא את המקלל אל מחוץ למחנה חוץ לשלש מחנות אתה אומר חוץ לשלש מחנות או אינו אלא חוץ למחנה אחת נאמר כאן מחוץ למחנה ונאמר בפריש הנשרפין חוץ למחנה מה להלן חוץ לשלש מחנות אף כאן חוץ לשלש מחנות" (מנין ששם הוא חוץ לשלש מחנות, ראה את דברינו בעמ' 102).

בסנהדרין מז ע"ב מצאנו: "איתמר האורג בגד למת אביי אמר אסור ורבא אמר מותר אביי אמר אסור הזמנה מלתא היא ורבא אמר מותר הזמנה לאו מילתא היא מאי טעמא דאביי גמר שם שם מעגלה ערופה מה עגלה ערופה בהזמנה מיתסרא האי נמי בהזמנה מיתסרא ורבא גמר שם שם מעבודה זרה מה עבודה זרה בהזמנה לא מיתסרא אף הכא נמי בהזמנה לא מיתסרא". זוהי גזרה שווה הדורשת בצורה טכנית ופורמאלית את המלה "שם", ללא קשר למשמעותה.

הגמרא בסנהדרין נב ע"א מביאה מקור לכך שמיתת שריפה נעשית באמצעות פתילה של אבר שמוכנסת למעי הנידון: "אתיא שריפה שריפה מעדת קרח מה להלן שריפת נשמה וגוף קיים אף כאן שריפת נשמה וגוף קיים רבי אלעזר אמר אתיא שריפה שריפה מבני אהרן מה להלן שריפת נשמה וגוף קיים אף כאן שריפת נשמה וגוף קיים".

נאמר (שמות כא כ) "וְכִי יִכֶּה אִישׁ אֶת עַבְדּוֹ אוֹ אֶת אִמּוֹ בְּשֹׁבֵט וּמַת פֶּתַח יָדוֹ נָקַם יְנָקָם". כיצד נעשית הנקמה? הברייתא בסנהדרין נב ע"ב לומדת זאת מן הפסוק (ויקרא כו כה) "וְהִבֵּאתִי עֲלֵיכֶם חֶרֶב נִקְמַת נָקָם בְּרִית".

עוד מובא בסנהדרין נב ע"ב: רבי אומר נאמר מיתה בידי שמים ונאמר מיתה בידי אדם מה מיתה האמורה בידי שמים מיתה שאין בה רושם אף מיתה האמורה בידי אדם מיתה שאין בה רושם. הרמב"ם לא הביא דרשה זו. הוא כתב (סנהדרין יא ד): "ומפי משה רבינו למדו שכל מיתה האמורה בתורה סתם היא חנק".

נאמר (ויקרא כ טו) "וְאִישׁ אֲשֶׁר יִתֵּן שֹׁכְבֹתוֹ בְּבִהְמָה מוֹת יוֹמַת וְאֵת הַבְּהֵמָה תִּהְרֹגוּ". באיזו מיתה? דורשת הברייתא בסנהדרין נד ע"ב: "נאמר כאן תהרגו ונאמר להלן כי הרג תהרגנו מה להלן בסקילה אף כאן בסקילה".

נאמר (שמות כב יז) "מִכְשָׁפָה לֹא תִסְיֶה", אבל לא פורש במה תהרג. ר"ע (שהרמב"ם פוסק כמותו) דורש בסנהדרין סז ע"א שהמכשף נסקל, שהרי גם במעמד הר סיני נאמר (שמות יט יג) "לא יחיה", ושם פורש שזה בסקילה, "לא תגע בו יד פי סקול יסקל או ירה ירה אם ביהמה אם איש לא יתנה במשף היבל המה יעלו בהר".

במה יומת זר ששימש במקדש? בסנהדרין פד ע"א מביאה הגמרא דעות של שלשה תנאים, שלשתם דרשו בדרך של גזרה שוה: "נאמר כאן והזר הקרב יומת ונאמר להלן כל הקרב הקרב אל משכן ה' ימות מה להלן בידי שמים אף כאן בידי שמים רבי עקיבא אומר נאמר כאן והזר הקרב יומת ונאמר להלן והנביא ההוא או חלם החלום ההוא יומת מה להלן בסקילה אף כאן בסקילה רבי יוחנן בן נורי אומר מה להלן בחנק אף כאן בחנק".

בסנהדרין פז ע"א מצאנו: "תנו רבנן זקן ממרא אינו חייב אלא על דבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת דברי רבי מאיר רבי יהודה אומר על דבר שעיקרו מדברי תורה ופירושו מדברי סופרים רבי שמעון אומר אפילו דקדוק אחד מדקדוקי סופרים מאי טעמא דרבי מאיר גמר דבר דבר כתיב הכא כי יפלא ממך דבר למשפט וכתוב התם ונעלם דבר מעיני הקהל מה להלן דבר שחייב על זדונו כרת ועל שגגתו חטאת אף כאן דבר שחייב על זדונו כרת ועל שגגתו חטאת...".

נביא שהדיח לעבוד עבודה זרה דינו סקילה. כך דורשים חכמים בסנהדרין פט ע"ב בגזרה שוה הדחה הדחה ממסית. הרמב"ם שפסק כחכמים לא הביא את הגזרה השוה.

בסנהדרין פג לומדת הגמרא על חייבי מיתה בידי שמים זה מזה: "האוכל את הטבל מנלן דאמר שמואל משום רבי אליעזר מניין לאוכל את הטבל שהוא במיתה דכתיב ולא יחללו את קדשי בני ישראל [את] אשר ירימו לה' בעתידים לתרום הכתוב מדבר ויליף חילול חילול מתרומה מה להלן במיתה אף כאן במיתה". "מניין לטמא ששימש שהוא במיתה דכתיב דבר אל אהרן ואל בניו וינזרו מקדשי בני ישראל ולא יחללו את שם קדשי ויליף חילול חילול מתרומה מה להלן במיתה אף כאן במיתה".

במכות יג ע"ב לומד ר' אבהו בגזרה שוה שחייבי כריתות לוקים: "אמר רבי אבהו בפירוש ריבתה תורה חייבי כריתות למלקות דגמר לעיני מלעיניך".

במכות יח ע"ב לומדת הגמרא שביכורים טעונים תנופה בגזרה שוה: "מאי טעמא דרבי אליעזר בן יעקב אתיא יד יד משלמים כתיב הכא ולקח הכהן הטנא מידך וכתוב ידיו תביאינה את אשי ה' מה כאן כהן אף להלן כהן מה להלן בעלים אף כאן בעלים הא כיצד מניח כהן ידיו תחת ידי בעלים ומניף".¹⁴⁴

¹⁴⁴ הרמב"ם אכן למד שהביכורים טעונים תנופה מהפסוק הזה (הל' בכורים ג יב), אך לא הביא את הגזרה השוה. יש לציין שר' אליעזר בן יעקב בברייתא שם הוא שלמד דין זה מהפסוק "ולקח הכהן הטנא מידך", ההסבר האומר שהדרשה הזאת מבוססת על גזרה שוה, היא דברי סתמא דגמרא שם. את הדברים האלה לא הביא הרמב"ם.

במכות טז ע"ב מובאת הברייתא "תניא אמר ר' יוסי יכול לא יהא חייב אלא על הטבל שלא הורם ממנו כל עיקר הורם ממנו תרומה גדולה ולא הורם ממנו מעשר ראשון מעשר ראשון ולא מעשר שני ואפי' מעשר עני מנין ת"ל לא תוכל לאכול בשעריך וגו' ולהלן הוא אומר ואכלו בשעריך ושבעו מה להלן מעשר עני אף כאן מעשר עני ואמר רחמנא לא תוכל".

במכות כ ע"א דורשת הגמרא שגם ישראל חייבים על קרחה בכל הראש, וגם כהנים אינם חייבים אלא על מת. בגזרה שוה הדדית: "ואין לי אלא ככהנים שריבה בהן הכתוב מצות יתירות ישראל מנין נאמר כאן קרחה ונאמר להלן קרחה מה להלן חייב על כל קרחה וקרחה וחייב על הראש כבין העינים אף כאן חייב על כל קרחה וקרחה וחייב על הראש כבין העינים ומה להלן על מת אף כאן על מת".

בשבועות ל ע"א "נאמר כאן שני ונאמר להלן שני מה להלן בעדים אף כאן בעדים". בכל המקרים האלה הרמב"ם פסק להלכה את ההלכה הנלמדת מהדרשות, אך לא הביא את הדרשות.

במכות יד ע"ב לומדת הגמרא בגזרה שוה שאסור לטמא לאכול קדש: "אלא אזהרה מנין ריש לקיש אומר בכל קדש לא תגע רבי יוחנן אומר תני ברדלא אתיא טומאתו טומאתו כתיב הכא וטומאתו עליו ונכרתה וכתוב התם טמא יהיה עוד טומאתו בו מה להלן עונש ואזהרה אף כאן עונש ואזהרה" הרמב"ם (כמו שכבר הזכרנו לעיל עמ' 80) הביא את המקור של ריש לקיש.¹⁴⁵

בסנהדרין עו ע"א לומדים אמוראים בגזרה שוה שפְתו של אדם אסורה עליו גם אם אינה בת אשתו: "בתו מאנוסתו מנין האמר אביי קל וחומר על בת בתו ענוש על בתו לא כל שכן וכי עונשין מן הדין גלויי מילתא בעלמא הוא רבא אמר לי רבי יצחק בר אבדימי אתיא הנה הנה אתיא זמה זמה". גם כאן העדיף הרמב"ם (וכפי שהזכרנו לעיל עמ' 79) את המקור של אביי על פני הגזרה השוה של רבא. כלומר: הרמב"ם יביא דרשות במקרים כאלה אם ימצא, הוא אינו סבור שהדרשה עצמה מיותרת, אך כאשר הוא אינו מוצא אלא גזרה שוה, הוא מעדיף להביא את ההלכה ללא מקור.

¹⁴⁵ הגמרא עצמה אומרת שריש לקיש לא אמר כר' יוחנן כי גזרה שוה לא גמיר. אמנם קשה כי כל מה שלמד ריש לקיש למד מר' יוחנן, ולמה לא למד ממנו גם את הגזרה השוה הזאת? משמע שגזרה שוה היא מידה שפשוט לבאר למה לא להשתמש בה. אולי מטעם זה העדיף גם הרמב"ם את מקורו של ר"ל, אף על פי שלענין פסק הלכה הוא בדרך כלל פוסק כר' יוחנן.

בדומה לכך בסנהדרין ע"א ע"ב דורשת הגמרא: "מלקות בבן סורר ומורה היכא כתיבא כדרבי אבהו דאמר רבי אבהו למדנו ויסרו ויסרו מבוין ובין מבוין והיה אם בן הכות הרשע". הרמב"ם¹⁴⁶ נמק את ההלכה בעצם הפסוק: "ומלקין אותו כשאר חייבי מלקות, שנאמר ויסרו אותו ולא ישמע אליהם".

בסנהדרין קיב ע"ב ובמכות יט ע"ב מצאנו את הדרשה: "אמר ר"א מנין למעשר שני שנטמא שפודין אותו אפילו בירושלים ת"ל כי לא תוכל שאתו ואין שאת אלא אכילה שנאמר וישא משאות מאת פניו". לא נאמרה כאן לשון של גזרה שוה, אך הדרשה דומה מאד לגזרה שוה, ואף גרועה ממנה, שהרי היא דורשת ולומדת את ביאורה של מלה בניגוד לפשוטה, ע"י השוואתה למקום אחר (שגם בו אין פירוש המלה אכילה, אלא שאותן משאות היו לאכילה). זוהי דרשה מהמסמן ולא מהמסומן.¹⁴⁷

גזרה שוה היא דוגמא מובהקת ללימוד מהמסמן ולא מהמסומן. גזרה שוה היא לימוד מגופה של מלה ולא מתוכנה של המלה. הבסיס למידת הגזרה השוה הוא שאם התורה השתמשה באותה מלה בשני מקומות שונים, אפשר ללמוד הלכות ממקום אחד לרעהו. אין כאן אמירה על תוכן הפסוקים אלא רק לימוד המלה כצורתה. הרמב"ם איננו מביא דרשות מעין אלה.

ב. גזרה שוה שהיא ביאור מלה

הזכרנו כאן גזרות שוות שההנחה העומדת מאחוריהן היא שאם התורה הזכירה ביטוי אחד בשני מקומות, גם הדין יהיה זהה, למרות שלא זאת משמעות הלשון של אותו ביטוי. יש גזרות שוות שבהן למדים את ביאורה של מלה ממקום אחר שבו נזכרה אותה מלה. גם את הגזרות השוות האלה לא הביא הרמב"ם במשנה תורה. כך אנו מוצאים בשבועות לה ע"ב: "אלה דשבועה היא מנא להו נפקא להו מדתניא אלה אין אלה אלא לשון שבועה". הדרשה הזאת אינה העתקת פרטי הלכות ממקום למקום אלא רק לימוד משמעותה של מלה ממקום אחר. אעפ"כ הרמב"ם לא הביא את הדרשה הזאת. בסנהדרין קיב ע"ב מצאנו "אמר רבי אלעזר מניין למעשר שני שנטמא שפודין אותו אפילו

¹⁴⁶ ממרים ז.ז.

¹⁴⁷ הרמב"ם לא הביא דרשה זו. אמנם, כאן יכול היה הרמב"ם ללכת בדרך של הבאת הדרשה בצורה שונה, ולבאר שכמו שמי שלא יכול לשאת לא יכול לאכול בירושלים ולכן הוא פודה, כך מי שמעשרו נטמא. כלומר: גם אם נכון שלא זה פירושה של המלה, העניין הוא אותו עניין.

בירושלים תלמוד לומר לא תוכל שאתו ואין שאת אלא אכילה שנאמר וישא משאות מאת פניו".¹⁴⁸ ובסנהדרין נו
ע"א: "ממאי דהאי נוקב לישנא דברוכי הוא דכתיב מה אקב לא קבה אל...". את כל אלה לא הביא הרמב"ם במשנה
תורה.¹⁴⁹

ג. גמטריה

בסנהדרין כב ע"ב מצאנו: "ותנן נמי סתם נזירות שלשים יום והתם מנא לן אמר רב מתנה דאמר קרא קדש יהיה
בגימטריא תלתין הוו". יש להעיר שבדרך כלל גמטריה משמשת בש"ס במדרשי אגדה. כאן נלמדה ממנה הלכה.
הלימוד מגמטריה הוא הדוגמא הקיצונית ביותר ללמוד הלכה מצורת המלה ללא שום קשר לתוכנה. מהמסמן
ולא מהמסומן. לא רק הרמב"ם, אלא גם חז"ל, בדרך כלל אינם למדים ממנה הלכות אלא אגדות בלבד. גם במקום
הבודד שבו חז"ל הסתמכו על הגמטריה כדי ללמוד הלכה, הרמב"ם השמיט את הדרשה הזאת. הרמב"ם לשיטתו שיש
ללמוד מתוכן הפסוקים ולא מגוף המלה.

ד. הסבת ייתור לדין אחר

לפעמים המדרש עומד על כך שפסוק מסוים הוא מיותר, כי הדין העומד מאחוריו נלמד כבר ממקום אחר.¹⁵⁰
לכן הוא לומד מהפסוק דין אחר, שונה מהדין האמור בו בפירוש.¹⁵¹ דרשות מעין אלה מאופיינות בדרך כלל במלים

¹⁴⁸ יש להעיר שהדרשה הזאת, בנגוד לדרשה משבועת האלה, מאד מוציאה את המלה מפשוטה. אעפ"כ מבחינת העניין כולו הדרשה
מסתברת, שהרי מטרת מצות מעשר שני היא לאוכלו בירושלים. ואם אי אפשר לאוכלו בירושלים, איזו חשיבות יש לשאלה אם אפשר
לשאת אותו.

¹⁴⁹ וראה בגמרא שם, הגמרא דנה באריכות באפשרויות השונות ללמוד מלשון הכתוב את משמעות המלה.
¹⁵⁰ כבר הזכרנו לעיל שבבאור הגזרה השוה כתב גם אבן חיים, (לעיל הערה 87), עמ' כ"ד, שהבסיס לגזרה השוה הוא ייתרון של המלים
שמהן אנו דורשים. הוא עומד על כך שמלות התורה הן מדודות ומחושבות, ואי אפשר שיבאו מלים סתם, אלא הן באו ע"מ שנדרוש אותן.
אבן חיים אינו מוטרד מכך שאין בפסוקים שום רמז לשאלה אלו הלכות צריכות להלמד מהיתור. די לו בכך שיש יתור, כדי להצדיק את
הלימוד. לפי זה, גם המידות המתוארות כאן, די לו בכך שיוכיח שיש יתור כדי לדרוש אותן. הרמב"ם בודאי לא הלך בדרך זו. הגדיל
לעשות הירשנון (לעיל הערה 73), אשר האריך לבאר בכמה מקומות שכל המידות שהתורה נדרשת בהן מבוססות למעשה על יתור.
(ראה למשל עמ' 28, 35 ועוד). לטענתו, הנחת היסוד של המדרש היא שמכל יתור אפשר ללמוד משהו. המידות נועדו לענות על השאלה
מה יש ללמוד מכל יתור.

¹⁵¹ המידה הזאת תמוהה. איך ילמד ממקור אחד דין אחר מזה האמור בו? ואכן מזרחי (במדבר ל ב) כותב שא"א לדרוש באם אינו ענין ואין
כל אדם רשאי לעשות כן אלא חכמי המשנה שכל דבריהם דברי קבלה. וכבר כתב הכסף משנה בהל' עדות יג א: "וסובר רבינו שכל מה
שאנו דורשים בפירוש הכתוב הוא מדאורייתא ומה שנדרש באם אינו ענין כיון שפשט הכתוב אינו מורה עליו מיקרי דברי סופרים". גם
הלחם משנה בהל' מאכלות אסורות ט ב כתב שאין לוקים על מה שנלמד באם אינו ענין. יד מלאכי (כללי התלמוד כלל ב) הוכיח שיש
מקרים שבהם הרמב"ם אכן מקבל להלכה את ההלכות שנדרשו באם אינו ענין, ודינן כדין דאורייתא ולוקים עליהן. ר' שמשון מקינון, ספר
הכריתות, ברוקלין תשמ"א, עמ' רה, פותר את הבעיה בדרך נגדית. הוא קובע ש"אם ימצא אם אינו ענין לכך תנהו ענין לכך לא חשיב
דרשא אלא מקרא מלא כמו יתור. ומלה מיותרת דדרשינן מינה והוי יותר מהיקש דלא חשיב, משום דחשיב כאילו נכתב בהדיא". וראה

"אם אינו ענין". דרשות תנאיות מעין אלה מאופיינות בחלק מהמקרים במלים "הא מה אני מקיים". במסכתות הנחקרות יש כעשרים דוגמאות לכך, הרמב"ם לא הביא אף אחת מהן, אך כשמצא מקור חלופי – הביא אותו. בין הדרשות יש הן תנאיות, הן אמוראיות והן סתמאיות. את כולן לא הביא הרמב"ם. נסקור כאן את הדוגמאות:

1.7. עדות קרובים

נאמר (דברים כד טז) "לא יומתו אבות על בנים ובנים לא יומתו על אבות". הגמרא דורשת את הפסוק הזה כעוסק בקבלת עדות של אבות על בנים או להפך. הגמרא מפרשת שהפסוק עוסק באופן כללי בקבלת עדות של קרוב על קרובו, לאו דווקא לחובה אלא גם לזכות. הגמרא דורשת זאת מהכפילות "לא יומתו, לא יומתו". כלשון הגמרא בסנהדרין כח ע"א: "אשכחן לחובה לזכות מנא לן אמר קרא יומתו יומתו תרי זימני אם אינו ענין לחובה תנהו ענין לזכות".¹⁵²

בדומה לכך דורשת שם הברייתא "תנו רבנן לא יומתו אבות על בנים מה תלמוד לומר אם ללמד שלא ימותו אבות בעון בנים ובנים בעון אבות הרי כבר נאמר איש בחטאו יומתו אלא לא יומתו אבות על בנים בעדות בנים ובנים לא יומתו על אבות בעדות אבות". הדרשה הזאת אינה מעתיקה את הדין לנושא אחר אלא להפך, לומדת לנושא הזה דין אחר, אך גם הלימוד הזה יוצא מתוך כך שהדין הזה כבר נאמר בסוף הפסוק. אמנם לא נזכרה כאן הלשון "אם אינו ענין", אבל נעשה כאן שימוש בעיקרון שכיוון שהדין הזה יכול להלמד מסוף הפסוק, יש ללמוד מתחילת הפסוק דין אחר. הרמב"ם הביא את הדין הזה מפני השמועה בהל' עדות יג א.

2.7. אונס שגרש

התורה (דברים כב כט) ציוותה על האונס שישא את האנוסה ולא ישלחנה כל ימיו. "ולו תהנה לאשה פחת אֶשֶׁר עָנָה לא יוכל לשלחה כל ימיו". הוא מצַנֵּה לשאת אותה ולא לשלחה עוד. פסוק דומה (דברים כב יט) יש במוציא שם רע: "ועָנְשׁוּ אֹתוֹ מֵאָה כֶּסֶף וְנָתְנוּ לְאָבִי הַנֶּעֱרָה כִּי הוֹצִיא שֵׁם רָע עַל בְּתוּלַת יִשְׂרָאֵל וְלוֹ תִהְיֶה לְאִשָּׁה לֹא יִכָּל לְשַׁלְּחָהּ

עדין שטיינזליץ, "מדת אם אינו ענין", סיני נג תשכג, עמ' רלה-רמ, שמקבל את ההנחה שאי אפשר לדרוש במידה זו אלא במסורת. הוא עוסק בשאלה איזו מסורת נצרכת ללמוד מידה זו, ומגיע למסקנה שכל מה שנלמד באם אינו ענין יכול להלמד למעשה בדרך נוספת, מהעמקה בפסוקים. ולחיזוק מוסיפים חכמים את ה"אם אינו ענין". ראה גם משה אוסטרובסקי, "אם אינו ענין לזה תנהו ענין לדבר אחר", ספר הזכרון לי. וינוגרד ולי"א וינוגרד, ירושלים, חש"ד. הוא קובע שם (עמ' פז-פח) שמידה זו היא מהמידות המגלות את פירוש המילה. הוא לא עוסק בשאלה כיצד יכולה המידה הזאת ללמד את פירושה של המלה. הוא מוסיף וקובע כי היא תומכת לעיתים בהלכות דאורייתא. הוא מגדיר (עמ' פט): "כל מדרש או פירוש מחודש ההולם את הכתוב, תוצאותיו דאורייתא. וכל מדרש או פירוש מחודש שאינם הולמים את הכתוב, הרי תולדותיו למעשה נחשבים דרבנן". הוא איננו מגדיר על פי מה הוא קובע מה הולם את הכתוב.

פֶּלַי מְיִו". מוציא שם רע אינו צריך לשאת את האשה שהרי היא כבר אשתו, ואעפ"כ אומרת התורה "ולו תהיה לאשה". ואם כבר נאמר, אפשר ללמוד משם בקל וחומר לאונס, שישא אותה. מכאן דורש עולא שהציווי "לא יוכל שלחה" מחייב גם לשאת אותה. כלומר: אם עבר וגרש אותה, ישאנה שוב. וכך דורש עולא במכות טו ע"א: "לא יאמר לו תהיה לאשה באונס וליגמר ממוציא שם רע ומה מוציא שם רע שלא עשה מעשה אמר רחמנא ולו תהיה לאשה אונס לא כל שכן (למה נאמר) אם אינו ענין לפניו תנהו ענין לאחריו שאם גירש יחזיר". "לא יאמר לו תהיה לאשה במוציא שם רע שהרי אשתו היא למה נאמר אם אינו ענין למוציא שם רע תנהו ענין לאונס ואם אינו ענין לפניו תנהו ענין לאחריו". הרמב"ם לא הביא את הדרשות האלה.

ד.3. דוגמאות נוספות

ישנן דוגמאות נוספות במסכתות הנחקרות: בסנהדרין טו ע"א: "בשלמא רובע נקבה דכתיב והרגת את האשה ואת הבהמה אלא רובע זכר מנא לן דכתיב כל שכב עם בהמה מות יומת אם אינו ענין לשוכב תניהו ענין לנשכב". בסנהדרין מ ע"א-ב: "אמר עולא מניין להתראה מן התורה שנאמר ואיש אשר יקח את אחתו בת אביו או בת אמו וראה את ערותה אטו בראיה תליא מילתא אלא עד שיראוהו טעמו של דבר אם אינו ענין לכרת תנהו ענין למלקות". סנהדרין נה ע"א: "אם אינו ענין להעראה דכתיב גבי אחות אביו ואחות אמו דלא צריכא דהא איתקש להעראה דנדה תניהו ענין להעראה דבהמה". סנהדרין פג ע"ב: "דתניא רבי סימאי אומר רמז לטבול יום שאם עבד חילל מניין תלמוד לומר קדשים יהיו לאלהיהם ולא יחללו אם אינו ענין לטמא ששימש דנפקא לן מוינזרו תניהו ענין לטבול יום ששימש". בסנהדרין פד ע"ב דורשת הגמרא שהמכה אביו ואמו אינו חייב עד שיעשה בהם חבורה: "אמר קרא מכה אדם ומכה בהמה מה מכה בהמה עד דעביד בה חבורה דכתיב בה נפש אף מכה אדם עד דעביד חבורה מתקיף לה רב ירמיה אלא מעתה הכחישה באבנים הכי נמי דלא מיחייב אלא אם אינו ענין לנפש בהמה דהא אי נמי הכחישה באבנים חייב תניהו ענין לנפש אדם". מכות ו ע"ב: "אמר רב זוטרא בר טוביא אמר רב מנין לעדות מיוחדת שהיא פסולה שנאמר לא יומת על פי עד אחד מאי אחד אילימא עד אחד ממש מרישא שמעינן לה על פי שנים עדים אלא מאי אחד אחד אחד". מכות ח ע"ב: "בחריש ובקציר תשבות ר"ע אומר אינו צ"ל חריש של שביעית וקציר של שביעית שהרי

¹⁵² דרשה נוספת על דרך זו נזכרה שם, "קרובי האם מנלן אמר קרא אבות אבות תרי זימני אם אינו ענין לקרובי האב תניהו ענין לקרובי האם". הרמב"ם כלל לא פסק דרשה זו להלכה, וסבר שהדין האמור כאן הוא דרבנן.

כבר נאמר שדך לא תזרע וכרמך לא תזמור אלא אפילו חריש של ערב שביעית שנכנס לשביעית וקציר של שביעית שיצא למוצאי שביעית". מכות יח ע"ב: "תניא ר' יהודה אומר והנחתו זו תנופה אתה אומר זו תנופה או אינו אלא הנחה ממש כשהוא אומר והניחו הרי הנחה אמור הא מה אני מקיים והנחתו זו תנופה".¹⁵³ שבועות טז ע"ב: "טומאה בעזרה מנלן א"ר אלעזר כתוב אחד אומר את משכן ה' טמא וכתוב אחד אומר כי את מקדש ה' טמא אם אינו ענין לטומאה שבחוץ תנהו ענין לטומאה שבפנים". מכות כג ע"א: "תנו רבנן מכה רבה אין לי אלא מכה רבה מכה מועטת מנין ת"ל לא יוסיף אם כן מה תלמוד לומר מכה רבה לימד על הראשונות שהן מכה רבה". שבועות כא ע"א: "אשכחן שבועות שוא שבועת שקר מנלן ר' יוחנן דידיה אמר לשוא לשוא שתי פעמים אם אינו ענין לשבועת שוא תנהו ענין לשבועת שקר".¹⁵⁴

את כל הדרשות האלה הרמב"ם לא הביא במשנה תורה. מלבד את הדרשה על כך שטבול יום שעבד חילל את עבודתו, אותה הביא הרמב"ם, אך הוסיף את המלים "מפי השמועה", וצרף דרשה נוספת לחזוק.

וכך הוא כותב בהל" ביאת המקדש ד ד: "וכן טמא שטבל ועבד קודם שיעריב שמשו עבודתו פסולה וחייב מיתה בידי שמים שנאמר ולא יחללו שם אלהיהם, מפי השמועה למדו שזו אזהרה לטבול יום שעבד שעדיין טמא הוא שנאמר ובא השמש וטהר מכלל שעדיין לא טהר".

בכלל הדרשות האלה אפשר לכלול גם את הדרשה שהובאה בסנהדרין פה ע"ב: "אביו ואמו קלל לאחר מיתה". גם כאן עוסקת הגמרא במלים שאינן מחדשות שום הלכה, ולומדת מהן הלכה שאינה כתובה בהן. אמנם, כאן ההלכה הנלמדת נוגעת לגוף המעשה הנזכר במלים, ואינו מוסב למקום אחר, אך יש כאן לימוד מיתור על מה שלא נאמר בו. גם את הדרשה הזאת לא הביא הרמב"ם במשנה תורה.

במכות ט ע"ב: "ת"ר בלא ראות פרט לסומא דברי רבי יהודה רבי מאיר אומר בלא ראות לרבות את הסומא מאי טעמא דרבי יהודה דכתיב ואשר יבא את רעהו ביער אפילו סומא אתא בלא ראות מעטיה ורבי מאיר בלא ראות למעט

¹⁵³ הרמב"ם הביא את המקור האחר שנזכר בגמרא שם לדין זה, וראה לעיל הערה 144.
¹⁵⁴ יש מקרים שבהם לומדים בדרך של "אם אינו עניין" שיש להעדיף בפסוק פרשנות מרחיבה על פני הפרשנות המצמצמת, כגון סנהדרין סא ע"א: "מניין לזובח בהמה למרקוליס שהוא חייב שנאמר ולא יזבחו עוד את זבחהם לשעירם אם אינו ענין לכדרכה דכתיב איכה יעבדו תניהו ענין לשלא כדרכה". או בפשטות שיש להעדיף פרשנות אחת על חברתה, כגון מכות י ע"ב: "ולו אין משפט מות בגואל הדם הכתוב מדבר אתה אומר בגואל הדם הכתוב מדבר או אינו אלא ברוצה כשהוא אומר כי לא שונא הוא לו מתמול שלשום הרי רוצח אמור הא מה אני מקיים ולו אין משפט מות בגואל הדם הכתוב מדבר". שבועות ל ע"א: "ת"ר ועמדו שני האנשים בעדים הכתוב מדבר אתה אומר בעדים או אינו אלא בבעלי דינין כשהוא אומר אשר להם הריב הרי בעלי דינין אמור הא מה אני מקיים ועמדו שני האנשים בעדים הכתוב מדבר". גם דרשות אלה מבוססות על כך שפרשנות מסוימת ניתנת להילמד ממקום אחר, ומהייתור אפשר ללמוד פרשנות אחרת. גם את הדרשות האלה לא הביא הרמב"ם.

בבלי דעת למעט הוי מיעוט אחר מיעוט ואין מיעוט אלא לרבות ורבי יהודה בבלי דעת פרט למתכוין הוא דאתא". גם זאת מעין דרשה שלומדת הלכה מכל יתור.

כמו לגבי גזרה שוה, גם כאן, במקום שבו הרמב"ם מצא מקור חלופי, הוא הביא אותו. כך אנו מוצאים בהל' איסורי ביאה א טז: "הבא על הבהמה או שהביא בהמה עליו שניהן נסקלין שנאמר ובכל בהמה לא תתן שכבתך בין שרבעה או הביאה עליו". את המקור הזה הביאה הגמרא כמקור לאזהרה (שהרי את העונש היא למדה בדרך של אם אינו ענין), הרמב"ם הביא אותו כמקור לעונש הסקילה. וכן מצאנו בהל' ע"ז ג ג: "אבל העובד באחת מעבודות אלו לאחד מכל מיני עבודת כוכבים חייב ואף על פי שאין דרך עבודתו בכך, כיצד הרי שניסך לפעור או שזבח למרקוליס חייב שנאמר זובח לאלהים יחרם בלתי לה' לבדו, זביחה בכלל עבודה היתה ולמה יצאת לומר לך מה זביחה מיוחדת שעובדין בה לשם וחייב הזובח לאל אחר סקילה עליה בין היתה דרך עבודתו בזביחה או אינה בזביחה, אף כל עבודה שהיא מיוחדת לשם אם עבד בה לאל אחר בין שהיתה דרך עבודתו בכך בין שאינה בכך חייב עליה". גם המקור הזה הוזכר בסנהדרין ס ע"ב, (וכבר עסקנו בו לעיל בעמ' 40), הרמב"ם העדיף אותו על פני המקור שדורש על דרך אם אינו ענין.

גם כאן, עלינו להגיע למסקנה, שהרמב"ם הביא מקורות להלכותיו, אלא שיש סוגי דרשות מסויימים שהרמב"ם העדיף שלא להשתמש בהם. במקרה שבו השתמשה הגמרא בדרשה מעין זו, הרמב"ם לא הביא מקור כלל, אלא אם מצא מקור חלופי.

עינינו הרואות שהרמב"ם לא הביא סוג זה של דרשות, המבוסס כולו על צורתה החיצונית של המלה במנותק מהתוכן שלה. כיון שאת התוכן אין צורך ללמד שהרי הוא כבר נלמד ממקום אחר, דורשת הגמרא מהפסוק הלכה אחרת שאינה כלולה במשמעותן הפשוטה של המלים הכתובות. הרמב"ם אינו מביא דרשות אלה.

ה. ספירת הזכרות

כמו במקרה של הסבת יתור לדין אחר, כך במקרה של ספירת הזכרות, המדרש לומד דין אקראי מכל הזכרה והזכרה של מלה מסויימת בתורה. הדרשן סופר כמה פעמים נזכרה המלה בתורה, ואע"פ שכל ההזכרות הן הזכרות חוזרות של דבר אחד, הדרשן לומד דין נוסף מכל הזכרה והזכרה. לפעמים קל להבין את ההגיון שמאחורי הדרשה, וקל לראות שכל אחת מההזכרות מלמדת את אחד הדינים, אבל בדרך כלל הדבר אינו ברור. כמו בהסבת יתור להלכה אחרת, גם כאן נלמדות הלכות כמספר ההזכרות בלי קשר מוכח בינם לבין ההלכות הנלמדות מהם. מצאנו שתיים

עשרה דרשות כאלה במסכתות הנחקרות, חלקן תנאיות וחלקן אמוראיות וסתמאיות. הרמב"ם לא הביא את הדרשות האלה במשנה תורה, מלבד אחת, שסייג אותה וכתב שההלכה נלמדת מפי הקבלה. אמנם, הוא הביא דרשה אחת דומה לצורה הזאת, כפי שנבאר בסוף הפרק.

נביא כאן את הדוגמאות לצורת דרשה זו: בסנהדרין ג ע"ב: "שלשה מנלן דתנו רבנן ונקרב בעל הבית אל האלהים הרי כאן אחד עד האלהים יבא דבר שניהם הרי כאן שנים אשר ירשיען אלהים הרי כאן שלשה דברי רבי יאשיה רבי יונתן אומר ראשון תחילה נאמר ואין דורשין תחילות אלא עד האלהים יבא דבר שניהם הרי כאן אחד אשר ירשיען אלהים הרי כאן שנים ואין בית דין שקול מוסיפין עליהן עוד אחד הרי כאן שלשה".

בסנהדרין ד ע"א: "לטטפת לטטפת לטוטפות הרי כאן ארבע דברי רבי ישמעאל רבי עקיבא אומר אינו צריך טט בכתפי שתיים פת באפריקי שתיים". שתי הדעות מתבססות על ספירת הזכרות. ר"ע מסתמך גם על פירוק המלה לשתי מלים ולימוד מלשון לעז. את שתי הדרשות לא הביא הרמב"ם.

בסנהדרין מ ע"א מביאה הגמרא מקור לדין שבע חקירות מספירת הזכרות: "מנא הני מילי אמר רב יהודה דאמר קרא ודרשת וחקרת ושאלת היטב ואומר והוגד לך ושמעת ודרשת היטב ואומר ודרשו השופטים היטב".

בסנהדרין ד ע"א: "ואמר רב הונא מאי טעמא דבית שמאי קרנת קרנת קרנת הרי כאן שש ארבע למצוה ושתיים לעכב ובית הלל אומרים קרנות קרנת קרנת הרי כאן ארבע שלש למצוה ואחת לעכב". ובהמשך הסוגיא שם: "בסכת בסכת בסכות הרי כאן ארבע דל חד קרא לגופיה פשו להו תלת אתאי הלכתא גרעתא לשלישית ואוקימתא אטפח". ובהמשך הסוגיא שם: "תלמוד לומר וכפר וכפר וכפר מפני הדין כיפר אף על פי שלא נתן אלא שלשה כיפר אף על פי שלא נתן אלא שתיים כיפר אף על פי שלא נתן אלא אחת".

בסנהדרין יד ע"ב-טו ע"א: "עשרה כהנים כתובין בפרשה אלא לרבנן שלשה מנא להו וכי תימא דכתיב בהו שלשה קרקעות דכתיב בהו ארבעה תיסגי בארבעה וכי תימא הכי נמי אלמה תנן הקרקעות תשעה וכהן אלא מאי דמשלמי בהו עשרה הקדשות דמשלמי בהו שיתא ליבעו שיתא קשיא".

בסנהדרין מב ע"ב: "תנו רבנן והוציא את כל הפר אל מחוץ למחנה חוץ לשלש מחנות אתה אומר חוץ לשלש מחנות או אינו אלא חוץ למחנה אחת כשהוא אומר אל מחוץ למחנה בפר העדה שאין תלמוד לומר שהרי כבר נאמר ושרף אתו כאשר שרף את הפר הראשון ליתן לו מחנה שניה וכשהוא אומר אל מחוץ למחנה בדשן שאין תלמוד לומר שהרי כבר נאמר על שפך הדשן ישרף ליתן לו מחנה שלישית". המדרש הזה לא מסתפק בספירת הזכרות אלא

מבאר מדוע כל אחת מהן מיותרת, ובכל זאת הרמב"ם אינו מביא אותן. ועוד מצאנו שם בסוגיא: "רב פפא אמר משה היכא הוה יתיב במחנה לוייה ואמר ליה רחמנא הוצא את המקלל אל מחוץ למחנה חוץ למחנה לוייה ויוציאו את המקלל אל מחוץ למחנה חוץ למחנה ישראל".

בסנהדרין סג ע"א: "אמר אביי שלש השתחוואות בעבודה זרה למה אחת לכדרכה ואחת שלא כדרכה ואחת לחלק". במכות יא ע"א, על המשנה האומרת "אחד משוח בשמן המשחה ואחד המרובה בבגדים ואחד שעבר ממשיחותו מחזירין את הרוצה רבי יהודה אומר אף משוח מלחמה מחזיר את הרוצה", אומרת הגמרא: "מנא הני מילי אמר רב כהנא דאמר קרא וישב בה עד מות הכהן הגדול וכתוב כי בעיר מקלטו ישב עד מות הכהן הגדול וכתוב ואחרי מות הכהן הגדול ור' יהודה כתיב קרא אחרינא לשוב לשבת בארץ עד מות הכהן (וגו') ואידך מדלא כתיב הגדול חד מהנך הוא".

בשבועות ד ע"א: "תניא מנין שאינו חייב אלא על שיש בה ידיעה בתחלה וידיעה בסוף והעלם בינתיים ת"ל ונעלם ונעלם שני פעמים דברי ר' ע"ע. את כל הדרשות האלה לא הביא הרמב"ם במשנה תורה. לגבי ידיעה בתחלה ובסוף הביא הרמב"ם מקור אחר המופיע באותה ברייתא.

המשנה בסנהדרין ב אומרת: "ומנין לקטנה שהיא של עשרים ושלושה שנאמר ושפטו העדה והצילו העדה עדה שופטת ועדה מצלת הרי כאן עשרים ומנין לעדה שהיא עשרה שנאמר עד מתי לעדה הרעה הזאת יצאו יהושע וכלב ומנין להביא עוד שלשה ממשמע שנאמר לא תהיה אחרי רבים לרעת שומע אני שאהיה עמהם לטובה אם כן למה נאמר אחרי רבים להטות לא כהטייתך לטובה הטייתך לרעה לטובה על פי אחד הטייתך לרעה על פי שנים ואין בית דין שקול מוסיפין עליהם עוד אחד הרי כאן עשרים ושלושה". הרמב"ם הביא את המדרש בהסתייגות, וכך הוא אומר בהל' סנהדרין ה ג: "ומניין שאין דנין דיני נפשות אלא בעשרים ושלושה, אף על פי שדברי קבלה הן הרי הוא אומר ושפטו העדה והצילו העדה עדה שופטת ועדה מצלת, עדה שופטת והן המחייבין, ועדה מצלת והן המזכין, ואין עדה פחות מעשרה הרי עשרים, ומוסיפין שלשה כדי שלא יהא בית דין שקול ויהיה בו אחרי רבים להטות". הרמב"ם עומד על כך שהדרשה הזאת אינה עיקר, והדברים דברי קבלה הם.

ברוב המקרים, דרשת ספירת ההזכרות מבוססת על פסוק שמזכיר מלה מסויימת כמה פעמים, כאשר בפשטות נראה שבכל המקרים שבהם נזכרה מלה זו הכוונה היא לאותו דבר, אבל המדרש דורש ממנה שני דברים שונים. לדוגמא. כשהתורה אומרת "ושפטו העדה", ובפסוק הבא "הצילו העדה", העדה בשני הפסוקים היא אותה עדה. האלהים הנזכרים שלש פעמים בפרשית שומר חנם הם אותם דיינים בשלש הפעמים. קרנות המזבח הן אותן קרנות

בכל המקרים שבהם הזכרו, כל הכהנים האמורים בפרשת ערכים יכולים להיות כהן אחד, וכו'. ספירת הזכרות וריבוי הפרטים שבעקבותיה, אין להם על מה שיסמוכו. וכאמור, את כל הדרשות הנ"ל לא הביא הרמב"ם במשנה תורה. ואולם, ראויה לציון מיוחד הדרשה שנזכרה בברייתא שהובאה בסנהדרין יד ע"א (דרשה זו הובאה בלשון דומה גם במשנה בסוטה מד ע"ב): "ויצאו זקניך ושפטיך זקניך שנים שופטיך שנים ואין בית דין שקול מוסיפין עליהן עוד אחד הרי כאן חמשה דברי רבי יהודה רבי שמעון אומר זקניך שנים ואין בית דין שקול מוסיפין עליהם עוד אחד הרי כאן שלשה". הרמב"ם פוסק כר' יהודה (בנגוד לכמה מחלוקות דומות בין ר' יהודה לר"ש שהובאו שם, בהן פסק כר"ש). והוא כותב בהל' רוצח ט א: "ויוצאין חמשה זקנים מבית דין הגדול שבירושלם שנ' ויצאו זקניך ושופטיך". אפשר לפרש את הרמב"ם שהוא מביא את הפסוק כדי לנמק את עצם יציאת הזקנים, ולא את מספרם. אבל אפשר לפרש שבמקרה הזה הוא מביא את הדרשה המובאת בגמרא¹⁵⁵. אפשר שטעם הדבר הוא דברי הגמרא שם: "וי"ו ושפטיך למניינא". הגמרא עומדת על ההבדל בין ספירת הזכרות הזאת לכל ספירת הזכרות אחרת. כאשר הגמרא סופרת, למשל, כמה פעמים נאמר "בסוכות", בכל אחת מהפעמים מדובר על אותן סוכות,¹⁵⁶ לכן הלימוד ממספר הפעמים שבהן נזכרה המלה – אין לו על מה שיסמוך. לעומת זאת לענייננו, ו' החבור מלמדת שזקניך אינם שופטיך ושופטיך אינם זקניך, ולכן יש מקום ללמוד מספירת הזכרות. אפשר שנימוק זה השפיע אפילו על פסיקת ההלכה של הרמב"ם במקרה זה. וממילא למדנו מדוע הרמב"ם משתמש בספירת הזכרות במקרה הזה, וכן מדוע אינו משתמש בדרשות כאלה בדרך כלל. (אמנם יש להעיר שלמרות ו' החבור אפשר לפרש את הפסוק גם באופן אחר, שיצאו אנשים שהם זקניך ושופטיך, וזקניך הם שופטיך. וכן יש להעיר, כמו שכתבנו, שאפשר שהרמב"ם כלל לא בא לנמק את מספר הזקנים אלא את עצם יציאת הזקנים, וממילא גם כאן לא הביא את הדרשה).

בדומה לספירת הזכרות יש צורת דרשה התולה משמעות הלכתית אקראית בכפילות או באורך הלשון, כגון הבאת צורת מקור לפני הפעל. בסנהדרין מה ע"א-ב מצאנו: "תנו רבנן מניין שבדחייה תלמוד לומר ירה ומנין שבסקילה תלמוד לומר סקול ומנין שבסקילה ובדחייה תלמוד לומר סקול יסקל או ירה ירה ומנין שאם מת בדחייה יצא תלמוד לומר או ירה מניין שאף לדורות כן תלמוד לומר סקול יסקל". הכפילות "ירה ירה" והכפילות "סקל יסקל", ודאי אינן רומזות כלל להלכות שהברייתא תולה בהן. גם אם נאמר שאכן אפשר ללמוד מהכפילות, הלא אין קשר בין הכפילות לבין ההלכה שהגמרא דורשת ממנה. אפילו הלימוד מכך שאפשר סקילה ואפשר דחיה, אינו מוכרח

¹⁵⁵ שבניגוד לחלק מהדרשות הדומות המובאות שם – דרשה זו מקורה במשנה בסוטה.

¹⁵⁶ מלבד העובדה הפשוטה שמדובר שם על סוכות ולא על דפנות.

מכאן, כי בהר סיני היתה מגבלה מיוחדת, שבית הדין לא יכלו לעלות אחריו להרגו, וזאת משמעותו העיקרית של הפסוק. ואי אפשר ללמוד ממנו לכל הסקילות. גם כאן מדובר על לימוד משמעות הלכתית מייתור הלשון, משמעות שאינה עולה ממשמעותה המילולית של הלשון המיותרת. גם את צורת הדרשה הזאת לא הביא הרמב"ם.

דרך דרשה נוספת, הדומה לספירת הזכרות, מוצאים אנו בשבועות ד' ע"א-ב: "רבי אומר אינו צריך הרי הוא אומר ונעלם מכלל דידע והוא ידע הרי כאן שתי ידיעות". גם כאן המדרש סופר ומוצא שתיים. אלא שאין זו ספירת הזכרות כמו ספירות ההזכרות שהוזכרו לעיל, שספרו פעמיים את הפרט שנזכר פעמיים, למרות שע"פ פשוטו שתי הפעמים עוסקות באותו פרט. כאן התורה מספרת סיפור אחד, שנעלם ממנו ואח"כ ידע. יש כאן ידיעה בתחילה וידיעה בסוף. הרמב"ם הביא את הדרשה הזאת בהל' שגגות יא א.

לסיכומו של הפרק הזה אפשר לומר, שהרמב"ם איננו משתמש בדרשה הלומדת הלכה מפסוק או ממספר מלים, כאשר אין קשר מוכח בין המלים האלה לבין ההלכה הנדרשת מהן. הרמב"ם ישתמש בדרשות אלה דווקא אם ההלכה הנלמדת אכן נובעת מתוכן המלים.

ו. מיעוט רבים שנים

יש במסכתות הנסקרות כמה דרשות המבוססות על הכלל שמיעוט רבים שנים. בסנהדרין קיא ע"ב נדרש הפסוק האמור בעיר הנדחת "יצאו אנשים בני בליעל". דורשת הברייתא: "אנשים, אין אנשים פחות משנים". הרמב"ם הביא דרשה זאת בהל' ע"ז ד ב: "אין העיר נעשית עיר הנדחת עד שיהיו מדיחיה מתוכה ומאותו השבט שנאמר מקרבך וידיחו את יושבי עירם, ועד שיהיו מדיחיה שנים או יתר על שנים שנאמר יצאו אנשים בני בליעל". לעומת זאת, את מספר הדיינים במקרים שונים לומדת הגמרא בתחלת סנהדרין ממעוט רבים שנים, ומלבד הדרשה שהוזכרה לעיל מהפסוק "ויצאו זקניך ושופטיך", הרמב"ם לא הביא את הדרשות במשנה תורה. גם את הדרשה המובאת בסנהדרין י ע"א מהפסוק "ונגשו אל המשפט ושפטום", שממנו לומדת הגמרא שב"ד הגזור מכות צריך למנות שלשה, כי "ושפטום" שנים ואין בית דין שקול, לא הביא הרמב"ם. יתכן שהסבר לכך הוא שכאשר הגמרא לומדת מלשון רבים שהם צריכים להיות רבים, יביא זאת הרמב"ם, ואז הוא יזכיר בדרשתו גם את המלה "שנים" שהוזכרה בגמרא, אך ידגיש: "שנים או יותר משנים". אבל כאשר לומדים מלשון רבים שדווקא שנים, הרמב"ם אינו מביא את הדרשה. אין במשמעות הלשון דווקא שנים, במשמעות הלשון יש שיהיו רבים, שנים ומעלה. גם כאן נמנו דרשות מתקופות שונות, ואת כולן לא הביא הרמב"ם.

ז. שינוי הקריאה בפסוק

מצאנו כמה דוגמאות למקרים שבהם הגמרא דורשת דרשה המבוססת על שינוי הקריאה בפסוק. לדוגמא: מצאנו בסנהדרין ד ע"א: "תניא רבי עקיבא אומר מניין לרביעית דם שיצאה משני מתים שמתמא באהל שנאמר על כל נפשת מת לא יבא שתי נפשות ושיעור אחד ורבנן נפשת כתיב". הרמב"ם¹⁵⁷ פסק כחכמים, אך לא הביא את הדרשה הזאת. בדומה לכך אנו מוצאים בגמרא בסנהדרין יח ע"ב דרשה, הדורשת את הפסוק¹⁵⁸ "לא תהייה אֶתְרֵי רַבִּים לְרַעַת וְלֹא תַעֲנֶה עַל רַב לְנִטְוֹת אֶתְרֵי רַבִּים לְהַטֹּת". בפסוק נזכרה המלה רב בכתיב חסר. מכאן דרשה הגמרא שאסור לענות על רב, כלומר: בפני אדם גדול, בפני המלך. וכן במכות ז ע"ב: "ונשל הברזל מן העץ רבי סבר יש אם למסורת ונישל כתיב ורבנן סברי יש אם למקרא ונשל קרינן". נראה שבכלל הסוג הזה אפשר לכלול גם את הדרשה שמצאנו בשבועות ט"ז ע"א: "אשר לוא חומה אף על פי שאין לו עכשיו והיה לו קודם לכן". כאן דורשת הגמרא מהכתיב המיוחד של המלה "לוא", אבל משמע הפסוק הוא ברור והדרשה חורגת ממנו.

כל הדרשות האלה מבוססות על שינוי קל בצורת המלה הנזכרת בתורה, השומר בערך על צליל המלה או על הכתיב שלה, אך משנה לחלוטין את התוכן. הרמב"ם לא הביא את הדרשות האלה במשנה תורה.

ח. נתינת השלכה הלכתית לכל חלק בפסוק

יש תבנית שכיחה של דרשות, שבה המדרש לוקח פסוק ומחלק אותו לאבריו, ונותן לכל אבר משמעות הלכתית. בדרך כלל הסוג הזה של המדרש מאופיין בתבנית לשונית קבועה, שבה אחרי כל חלק בפסוק מופיעה המלה "זה", ואחריה משמעות הלכתית כלשהי.

במסכתות הנבחרות ישנן כמה דרשות כאלה: על יהושע נאמר¹⁵⁹ "וְלִפְנֵי אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן יַעֲמֵד וְשָׁאֵל לוֹ בְּמִשְׁפֵּט הָאוּרִים לִפְנֵי ה' עַל פִּי יִצְאוּ וְעַל פִּי יָבֹאוּ הוּא וְכָל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אִתּוֹ וְכָל הָעֵדָה". בסנהדרין טז ע"א נדרשת הרשימה האמורה כאן "הוא וְכָל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אִתּוֹ וְכָל הָעֵדָה", וכך דורש ר' אבהו: "הוא זה מלך, וכל בני ישראל אתו זה משוח מלחמה, וכל העדה זה סנהדרין".

¹⁵⁷ טומאת מת ד א.

¹⁵⁸ שמות כג ב.

¹⁵⁹ במדבר כז כא.

בסנהדרין לג ע"ב מובאת הדרשה: "תנו רבנן מניין ליוצא מבית דין חייב ואמר אחד יש לי ללמד עליו זכות מניין שמחזירין אותו תלמוד לומר נקי אל תהרג ומניין ליוצא מבית דין זכאי ואמר אחד יש לי ללמד עליו חובה מניין שאין מחזירין אותו תלמוד לומר צדיק אל תהרג". אמנם אין אנו מוצאים כאן את הלשון "נקי זה היוצא מבית דין חייב, צדיק זה היוצא מב"ד זכאי", אך מבנה המדרש הוא אותו מבנה.

בסנהדרין לה ע"ב מובאת הברייתא: "ולאחותו מה ת"ל הרי שהלך לשחוט את פסחו ולמול את בנו ושמע שמת לו מת יכול יטמא אמרת לא יטמא יכול כשם שלא יטמא לאחותו כך אין מטמא למת מצוה ת"ל ולאחותו לאחותו הוא דאינו מטמא אבל מטמא הוא למת מצוה". הדרשה הזאת היא חלק ממדרש גדול יותר הדורש את הפסוק¹⁶⁰ האמור בנזיר "לְאָבִיו וּלְאִמּוֹ וּלְאָחִיו וּלְאָחֹתוֹ לֹא יִטְמָא לָהֶם בְּמָתָם כִּי נִזְרַר אֱלֹהֵיוּ עַל רֹאשׁוֹ". המדרש (המופיע בשלמותו בזבחים ק ע"א) דורש ולומד הלכה מכל אחד מהקרובים שנזכרו כאן: "תניא ר"ע אומר נפש אלו הקרובים מת אלו הרחוקים לאביו אינו מטמא אבל מטמא הוא למת מצוה לאמו היה כהן והוא נזיר לאמו הוא דאינו מטמא אבל מטמא הוא למת מצוה לאחיו שאם היה כ"ג והוא נזיר לאחיו הוא דאינו מטמא אבל מטמא הוא למת מצוה ולאחותו מה ת"ל הרי שהלך לשחוט את פסחו ולמול את בנו ושמע שמת לו מת יכול יטמא אמרת לא יטמא יכול כשם שאין מטמא לאחותו כך אינו מטמא למת מצוה תלמוד לומר ולאחותו לאחותו לא יטמא אבל יטמא הוא למת מצוה". הרמב"ם לא הביא הלכה זאת במקומה, בהל' אבל או בהל' נזירות או בהל' קרבן פסח, אך הוא הביא אותה מפי השמועה בהל' כלאים י כט: "ולמה נדחה בטומאת מת הואיל ופרט הכתוב ולאחותו, מפי השמועה למדו לאחותו אינו מטמא אבל מטמא הוא למת מצוה". וכבר הזכרנו לעיל שכאשר הרמב"ם הביא דרשה מפי השמועה, טעם הדבר הוא שהרמב"ם סובר שאי אפשר להסתמך על הדרשה בפני עצמה.

בסנהדרין נו ע"ב סומך ר' יוחנן את שבע מצוות בני נח על פסוק: "ויצו ה' אלהים על האדם לאמר מכל עץ הגן אכל תאכל ויצו אלו הדינין וכן הוא אומר כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו וגו' ה' זו ברכת השם וכן הוא אומר ונקב שם ה' מות יומת אלהים זו עבודה זרה וכן הוא אומר לא יהיה לך אלהים אחרים על האדם זו שפיכות דמים וכן הוא אומר שפך דם האדם וגו' לאמר זו גילוי עריות וכן הוא אומר לאמר הן ישלח איש את אשתו והלכה מאתו והיתה לאיש אחר מכל עץ הגן ולא גזל אכל תאכל ולא אבר מן החי".

¹⁶⁰ במדבר ו ז.

במכות ז ע"ב מובאת הברייתא: "אם בפתע פרט לקרן זוית בלא איבה פרט לשונא הדפו שדחפו בגופו או השליך עליו להביא ירידה שהיא צורך עליה". ובמכות יב ע"ב: "ושמתי לך מקום וגו' ושמתי לך בחיך מקום ממקומך אשר ינוס שמה מלמד שהיו ישראל מגלין במדבר".

התורה מצוה¹⁶¹ "לא תוכל לֶאֱכֹל בִּשְׂעָרֶיךָ מֵעֵשֶׂר דָּגָנְךָ וְתִירְשָׁךָ וְיִצְהָרְךָ וּבְכֹרֶת בְּקָרְךָ וְצֹאנְךָ וְכָל נְדָרֶיךָ אֲשֶׁר תִּדַר וְנִדְבַתְּיָךָ וְתִרְוַמַת קֶדֶךָ". כל אלה אינם נאכלים בשערים, אלא במקום אשר יבחר ה'. במכות יז ע"א מובא מדרש קדום שלמד הלכה מכל פרט ופרט בפסוק הזה: תניא ותרומת ירך אלו בכורים ונדבותיך זו תודה ושלמים ובכורות זה הבכור בקרך וצאנך זו חטאת ואשם נדריך זו עולה. על כל אחד מחלקי המדרש הקדום הזה מובאים דברי ר' שמעון שאומר שאין שום חידוש בהלכות שלמד המדרש הקדום מכל חלק וחלק של הפסוק, ולכן הוא מוסיף ולומד הלכות מיוחדות מכל חלק וחלק. את הדרשות של ר"ש הביא הרמב"ם מפי השמועה.¹⁶² את דברי המדרש הקדום (הנותן השלכה הלכתית אקראית לכל חלק בפסוק) לא הביא כלל.

בסנהדרין עג ע"א מצאנו: "ולנערה לא תעשה דבר אין לנערה חטא מות נער זה זכור נערה זו נערה המאורסה חטא אלו חייבי כריתות מות אלו חייבי מיתות בית דין".

כאמור, מלבד הדרשות של ר"ש במכות, וההסתמכות העקיפה על המדרש הדורש את קרובי הנזיר, לא הביא הרמב"ם את הדרשות האלה במשנה תורה. בין אם הן תנאיות, ובן אם הן אמוראיות או סתמאיות.

לאור מה שראינו עד כאן. ניתן לבאר מדוע אין הרמב"ם מביא בהלכותיו דרשות מהסוג הזה. אמנם, בחלק מהמקרים אפשר למצוא הסבר המקשר בין המלה בפסוק לבין ההלכה הנדרשת ממנה, אבל התבנית כתבנית יוצאת מנקודת הנחה שיש לראות את המסמן כעיקר. המדרש בוחר לו את המלים בפסוק ותולה בכל אחת מהן הלכה שרירותית.

בסנהדרין קיא ע"א מצאנו: "יצאו הן ולא שלוחין אנשים אין אנשים פחות משנים דבר אחר אנשים ולא נשים אנשים ולא קטנים בני בליעל בנים שפרקו עול שמים מצואריהם מקרבך ולא מן הספר ישבי עירם ולא יושבי עיר אחרת לאמר שצריכין עדים והתראה לכל אחד ואחד". התבנית דומה לתבנית המוצגת בפרק זה, אלא שלמעשה כמעט כל דרשות חלקי הפסוק הן דיוקים. דיוקים סבירים ובאים בחשבון (ראה בפרק העוסק בדיוקים). אבל הדרשה

¹⁶¹ דברים יב יז.

¹⁶² הל' מעה"ק יא ד, הל' בכורות א טז, הל' מעה"ק יא ה, הל' מעה"ק יא א.

האחרונה: "לאמר - שצריכין עדים והתראה לכל אחד ואחד", היא ככל הדרשות בפרק הזה. לקיחת מלה והצמדת משמעות הלכתית אקראית לאותה מלה. הרמב"ם אכן לא הביא דרשה זו.

ואולם, כבר הזכרנו לעיל (עמ' 17) את הדרשות האמורות לגבי נביא בסנהדרין פט ע"א: "אך הנביא אשר יזיד לדבר דבר בשמי זה המתנבא מה שלא שמע ואשר לא צויתיו הא לחבירו צויתיו זה המתנבא מה שלא נאמר לו ואשר ידבר בשם אלהים אחרים זה המתנבא בשם עבודה זרה וכתוב ומת הנביא ההוא". הרמב"ם לא הביא את הדרשה בשלמותה, אך העתיק ממנה את החלק שאינו אלא ביאור הכתוב. "אך הנביא אשר יזיד לדבר דבר בשמי זה המתנבא מה שלא שמע", "ואשר ידבר בשם אלהים אחרים זה המתנבא בשם עבודה זרה". הרמב"ם לא הביא את המציעתא, כיון שהיא מבוססת על דיוק. אף על פי שהמדרש נראה כדרשה אופיינית של נתינת השלכה הלכתית לכל חלק בפסוק, אין הדבר כן. הרישא והסיפא הם פשט הפסוק, ואין כאן אמירה שרירותית הנותנת משמעות הלכתית לכל מלה ומלה.

ועוד הזכרנו לעיל את יחסו של הרמב"ם לברייתא שבסנהדרין נח ע"א, הדורשת את הפסוק (בראשית ב כד) "על כן יעזב איש את אביו ואת אמו וידבק באשתו והיו לבשר אחד" ולומדת ממנו אלו עריות נאסרו לבני נח: "תניא על כן יעזב איש את אביו ואת אמו ... רבי עקיבא אומר: אביו - אשת אביו, אמו - אמו ממשי. ודבק - ולא בזכר, באשתו - ולא באשת חבירו, והיו לבשר אחד - מי שנעשים בשר אחד, יצאו בהמה וחיה שאין נעשין בשר אחד". הרמב"ם הביא את הדרשות האלה בהל' מלכים ט ה: "על כן יעזב איש את אביו זו אשת אביו, ואת אמו כמשמעה, ודבק באשתו ולא באשת חבירו, באשתו ולא בזכור, והיו לבשר אחד להוציא בהמה חיה ועוף שאין הוא והם בשר אחד". יש הבדל קל אך משמעותי בין לשון הגמרא לבין לשון הרמב"ם: הגמרא אומרת: "ודבק ולא בזכר באשתו ולא באשת חבירו והיו לבשר אחד מי שנעשים בשר אחד". הרמב"ם כתב: "ודבק באשתו ולא באשת חבירו, באשתו ולא בזכור, והיו לבשר אחד להוציא בהמה חיה ועוף שאין הוא והם בשר אחד". הרמב"ם תיקן קלות¹⁶³ את הדיוק שבגמרא ע"מ להפכו להגיוני יותר. הגמרא למדה שלא יבא על זכר מהמלה "ודבק", קשה ללמוד זאת מהמלה ודבק, ולכאורה נראה שהגמרא מצאה השלכה הלכתית אקראית לכל מלה שבפסוק (אם כי אפשר לפרש שקשר בין שני זכרים אינו דיבוק טבעי). הרמב"ם למד זאת מהמלה "באשתו". לפי זה כל ההלכות שלמד כאן הרמב"ם הן קרובות

¹⁶³ כנוסח הרמב"ם מופיע לפנינו בירושלמי קידושין פ"א ה"א, וכן בבבלי בכ"י פלורנס. אפשר שמשם לקח הרמב"ם. אבל אפשר שהשפעה היא הפוכה, נוסח הרמב"ם השפיע על המעתיקים המאוחרים. מתוך הכרת התבנית המדרשית הרגילה בדברי חז"ל, מתקבל הרושם שדווקא הגירסה המופיעה בדפוסים וברוב כתבי היד היא המקורית. מה גם שאפילו בכ"י פלורנס היא נזכרת אחרי שתי שורות.

למשמע הפסוק. התורה מלמדת שכל אדם עוזב את אביו ואת אמו (ומכאן אפשר לדרוש שלא ידבק בהם גם לענין אישות), וידבק באשה אחרת שתהיה אשתו ויהיה עמה בשר אחד. מכאן שהוא דבק דווקא באשה, דווקא שתהיה אשתו (לא אשת חברו), ודוקא אם יהיה עמה לבשר אחד. היוצא מן הכלל הזה מלמד על הכלל. הרמב"ם יביא תבנית דרשה כזאת, בתנאי שכל סעיף הנלמד בה אכן עולה מתוך המלים בפסוק. הוא לא יהסס לדרוש את המלה "באשתו" אחרי שכבר דרש את "ודבק באשתו", אף על פי שהמלה "באשתו" כלולה בצטוט "ודבק באשתו", מפני שהרמב"ם אינו בא לתת משמעות אקראית לכל מלה בפסוק. הרמב"ם כופר בהנחה שאפשר לתת משמעות אקראית לכל מלה בפסוק והמלה תחשב כאילו היא כתובה בפסוק.¹⁶⁴ הרמב"ם עוסק במסומן, בתוכן העולה מכל מלה מתוך ההקשר שבו היא אמורה. רק כך מוכן הרמב"ם לקבל את דרך הדרשה הזאת.

ט. סמיכות

בכמה מקומות דורשים חכמים דינים שונים מסמיכות.¹⁶⁵ הרמב"ם בדרך כלל איננו מביא דרשות אלה

בהלכותיו. במכות כג ע"א יש רצף של דרשות כאלה:

אמר רב ששת משום רבי אלעזר בן עזריה מנין לרצועה שהיא של עגל דכתיב ארבעים יכנו וסמך ליה לא תחסום שור בדישו ואמר רב ששת משום רבי אלעזר בן עזריה מנין ליבמה שנפלה לפני מוכה שחין שאין חוסמין אותה דכתיב לא תחסום שור בדישו וסמך ליה כי ישבו אחים יחדו וגו' ואמר רב ששת משום ר' אלעזר בן עזריה כל המבזה את המועדים כאילו עובד עכו"ם דכתיב אלהי מסכה לא תעשה לך וסמך ליה את חג המצות תשמור ואמר רב ששת משום ר' אלעזר בן עזריה כל המספר לשון הרע וכל

אבל גם אם נניח שהרמב"ם אכן העתיק את דבריו מתוך נוסח קדום שהיה לפניו, הוא העדיף את הנוסח הזה על פני הנוסח של התלמוד הבבלי שלפניו, וזאת נקודה שראוי לציין אותה.

¹⁶⁴ ההנחה שמה שהמדרש דורש יכול להחשב כאילו הוא פירושו של הפסוק היא הנחה נפוצה בין חכמי ישראל, ואנו מוצאים אותה במקומות רבים כבר בגמרא. פעמים רבות האמוראים דנים בדרשות כאילו נאמרו בפירוש. נביא כאן דוגמאות בודדות מני רבות: בחגיגה ד ע"א מביאה הגמ' את הדרשה "זכורך להוציא טומטום ואנדרוגינוס" (ודרשה דומה בכורות מא ע"ב לגבי בכור), במנחות צא ע"ב מובאת הדרשה "או לאיל להוציא את הפלגס", בחולין כב ע"ב הובאה הדרשה "מן בני היונה פרט לתחלת הצהוב". על כל אלה שואלת הגמ' "אצטריך קרא לרבווי/למעוטי ספקא"? כאילו היה מדובר על פסוק מפורש שלא בא אלא בשביל לומר דין זה. (מה גם שזכורך ודאי אינו מיותר שהרי הוא ממצע גם אנדרוגינוס. משעה שנכתב המדרש רואים זאת חכמים כאילו טומטום כתוב שם בפירוש). וכן ראה חולין סא ע"א-ב לגבי ארבעת סימני העוף, שהגמרא מביאה דרשה ומתייחסת אליה כאילו ארבעת הסימנים כתובים בפירוש בתורה. ראה גם להלן עמ' 128 ועמ' 133 וכן בהערה 190, שהזכרנו שהגמרא מדייקת מלשון התורה, ואחר כך מדייקת דיוק שני מתוך הדיוק הראשון, כאילו היה הדיוק הראשון כתוב בפירוש בתורה. הרמב"ם איננו מקבל את ההנחה הזאת, הרמב"ם לא מקבל שאפשר להתייחס לדרשה כאילו נאמרה בפירוש בתורה, ולדרוש את לשונה. (דברים מעין אלה כתבנו לעיל עמ' 33, עיין שם).

¹⁶⁵ בגמרא עצמה מצאנו בכמה מקומות שעצם השאלה האם אפשר ללמוד מסמיכות שנויה במחלוקת. בין השאר מצאנו זאת במסכתות הנחקרות, וכך מצאנו בסנהדרין סז ע"ב: "בן עזאי אומר נאמר מכשפה לא תחיה ונאמר כל שכב עם בהמה מות יומת סמכו ענין לו מה שוכב עם בהמה בסקילה אף מכשף בסקילה אמר לו רבי יהודה וכי מפני שמכחו ענין לו נוציא לזה בסקילה". ביבמות ד ע"א אומרת הגמרא שבמשנה תורה לכו"ע דורשים סמוכים. הגמרא שם סומכת את הדרשה הזאת על הפסוק "סמוכים לעד לעולם". ברור שדרשה כזאת לא יכולה להתקבל על דעתו של הרמב"ם, שהרי לא זאת משמעות הפסוק, ולא זאת משמעות המלה "סמוכים" באותו פסוק. מעצם העובדה שהתורה סמכה שני נושאים קשה ללמוד הלכה, וגם אם נאמר שאפשר – לא ברור מהי ההלכה שיש ללמוד. לכן, כאמור, הרמב"ם לא דרש דרשה זו.

המקבל לשון הרע וכל המעיד עדות שקר ראוי להשליכו לכלבים דכתיב לכלב תשליכון אותו וסמיך ליה לא תשא שמע שוא וגו' קרי ביה נמי לא תשיא.

שני המדרשים האחרונים הם דברי אגדה, אבל שני הראשונים הם דברי הלכה. הרמב"ם לא הביא אותם במשנה תורה. ובסנהדרין סז ע"ב: "בן עזאי אומר נאמר מכשפה לא תחיה ונאמר כל שכב עם בהמה מות יומת סמכו ענין לו מה שוכב עם בהמה בסקילה אף מכשף בסקילה". גם את הדרשה הזאת לא הביא הרמב"ם במשנה תורה. כאשר התורה סומכת שתי מצוות זו לזו, אין בסמיכות שום תוכן המלמד הלכה. זוהי דרשה מהמבנה הצורני של הפסוקים. זוהי דרשה מהמסמן. הרמב"ם לא הביא דרשות אלה במשנה תורה.

י. היקש

ישנן דרשות רבות המבוססות על היקש, כלומר: כשהתורה כורכת יחד שני נושאים, לומדים חכמים שדין שחל על אחד מהם יחול גם על השני. היקשים מעטים הובאו ע"י הרמב"ם, בעוד שרבים אחרים לא הובאו.

רוב ההיקשים מבוססים על סמיכות אקראית בין שתי מלים,¹⁶⁶ ולא על תוכן מסויים המובע בהן. את ההיקשים האלה לא הביא הרמב"ם, או שהביאם מפי השמועה:

נפתח באלה שהביא מפי השמועה: בסנהדרין לד ע"ב אומרת הברייתא "תניא היה רבי מאיר אומר מה תלמוד לומר על פיהם יהיה כל ריב וכל נגע וכי מה ענין ריבים אצל נגעים אלא מקיש ריבים לנגעים מה נגעים ביום דכתיב וביום הראות בו אף ריבים ביום ומה נגעים שלא בסומין דכתיב לכל מראה עיני הכהן אף ריבים שלא בסומין ומקיש נגעים לריבים מה ריבים שלא בקרובים אף נגעים שלא בקרובים". הרמב"ם הביא את הדרשה "מה נגעים ביום אף ריבים ביום" מפי השמועה, בהל' סנהדרין ג ג. (את שני ההיקשים האחרים האמורים כאן הוא לא פסק להלכה). בסנהדרין נב ע"ב דורשת הברייתא: "ובאת אל הכהנים הלויים ואל השפט אשר יהיה בימים ההם בזמן שיש כהן יש משפט בזמן שאין כהן אין משפט", הרמב"ם הביא את הדרשה הזאת מפי השמועה בהל' סנהדרין יד יא: "אין דנין דיני נפשות אלא בפני הבית והוא שיהיה בית דין הגדול שם בלשכה שבמקדש שנאמר בזמן ממרא לבלתי שמוע אל הכהן וגו' ומפי השמועה למדו שבזמן שיש כהן מקריב על גבי המזבח יש דיני נפשות והוא שיהיה בית דין הגדול במקומו". בברייתא במכות יט ע"א מצאנו: "יכול יעלה אדם מעשר שני בזמן הזה בירושלים ויאכלנו... ת"ל ואכלת [שם] לפני

¹⁶⁶ וראה לעיל הערה 87.

ה' אלהיך וגו' מקיש מעשר לבכור מה בכור אינו אלא לפני הבית אף מעשר אינו אלא לפני הבית". את הדרשה הזאת הביא הרמב"ם מפי השמועה בהל' מעשר שני ב א: "אבל אינו נאכל בירושלים אלא בפני הבית שנאמר מעשר דגןך תירושך ויצהרך ובכורות בקרך וצאנך, מפי השמועה למדו מה בכור אינו נאכל אלא בפני הבית אף מעשר שני לא יאכל אלא בפני הבית".

את רוב ההיקשים הרמב"ם לא הביא כלל: בסנהדרין ב ע"א במשנה מובאת הדרשה: "שור הנסקל בעשרים ושלושה שנאמר השור יסקל וגם בעליו יומת כמיתת בעלים כך מיתת השור", וכן "הרובע והנרבע בעשרים ושלושה שנאמר והרגת את האשה ואת הבהמה ואומר ואת הבהמה תהרגו". הרמב"ם לא הביא דרשות אלה (וכפי שצוין לעיל, הרמב"ם הביא את ההיקש הזה עצמו לגבי דין אחר).

בסנהדרין יא ע"ב: "ואין מקדשין את החדש אלא ביום ואם קידשוהו בלילה אינו מקודש אמר רב אבא מאי קרא תקעו בחדש שופר בכסה ליום חגנו איזהו חג שהחדש מתכסה בו הוי אומר זה ראש השנה וכתוב כי חק לישראל הוא משפט לאלהי יעקב מה משפט ביום אף קידוש החדש ביום". הרמב"ם לא הביא את ההיקש הזה במשנה תורה.¹⁶⁷

בסנהדרין ס ע"א מצאנו "בהמתך לא תרביע כלאים שדך לא תזרע כלאים מה בהמתך בהרבעה אף שדך בהרכבה".

בסנהדרין פד ע"ב לומדת הגמרא שהמכה אביו ואמו אינו חייב עד שיעשה בהם חבורה: "אמר קרא מכה אדם ומכה בהמה מה מכה בהמה עד דעביד בה חבורה דכתיב בה נפש אף מכה אדם עד דעביד חבורה".

כפי שהזכרנו לעיל, המשנה במכות ה ע"ב דורשת: "על פי שנים עדים או שלשה עדים יומת המת אם מתקיימת העדות בשנים למה פרט הכתוב בשלשה אלא להקיש שנים לשלשה מה שלשה מזימין את השנים אף השנים יזומו את הג' ומנין אפי' מאה ת"ל עדים. ר' שמעון אומר מה שנים אינן נהרגין עד שיהיו שניהם זוממין אף שלשה אינן נהרגין עד שיהיו שלשתן זוממין ומנין אפי' מאה ת"ל עדים... ומה שנים נמצא אחד מהן קרוב או פסול עדותן בטלה אף שלשה נמצא אחד מהן קרוב או פסול עדותן בטלה". הרמב"ם הביא את הלימוד השלישי בהל' עדות ה ג. אבל את שתי ההלכות הראשונות שהמשנה לומדת מההיקש הזה, הרמב"ם מביא בלי לציין מקור. (וראה לעיל עמ' 56 מדוע הרמב"ם מביא את ההיקש הזה במשנה תורה).

במכות ח ע"ב: "רבי ישמעאל אומר מה חריש רשות אף קציר רשות יצא קציר העומר שהוא מצוה".

במכות יד ע"ב: "בכל קדש לא תגע אזהרה לאוכל אתה אומר אזהרה לאוכל או אינו אלא אזהרה לנוגע ת"ל

בכל קדש לא תגע ואל המקדש וגו' מקיש קדש למקדש מה מקדש דבר שיש בו נטילת נשמה אף כל דבר שיש בו

נטילת נשמה".

את כל הדרשות האלה (בין התנאיות ובין האמוראיות) לא הביא הרמב"ם במשנה תורה.

יא. ריבוי

בכמה מקומות דורשת הגמרא מלשון ארוכה שבתורה, לרבות מקרה נוסף. בדרך כלל אין קשר נראה לעין בין הלשון הארוכה לבין ההלכה הנלמדת ממנה, וקשה להסביר כיצד נלמדה משם הלכה זו דווקא. כך מצאנו בסנהדרין לד ע"ב: "תניא דם יחשב לאיש ההוא דם שפך לרבות את הזורק דברי רבי ישמעאל רבי עקיבא אומר או זבח לרבות את הזורק". בסנהדרין נו ע"א: "תנו רבנן איש מה תלמוד לומר איש לרבות את הנכרים שמוזהרין על ברכת השם כישראל". ובסנהדרין נז ע"ב: "איש איש לרבות את הכותים שמוזהרין על העריות כישראל". בסנהדרין נט ע"ב: "את בריתי הפר לרבות בני קטורה". בסנהדרין סו ע"א, וכן פה ע"ב: "איש איש לרבות בת טומטום ואנדרוגיננס". במכות ח ע"ב: "טמא יהיה לרבות טבול יום טומאתו בו לרבות מחוסר כיפורים". במכות יג ע"א: "ושב אל משפחתו ואל אחוזת אבותיו ישוב למשפחתו הוא שב ואינו שב למה שהחזיקו אבותיו דברי ר"י ר"מ אומר אף הוא שב למה שהחזיקו אבותיו אל אחוזת אבותיו כאבותיו וכן בגולה כשהוא אומר ישוב לרבות את הרוצח". בשבועות ד ע"ב: מרצע אין לי אלא מרצע מנין לרבות הסול והסירה המחט והמקדח והמכתב ת"ל ולקח כל דבר שנלקח ביד. שבועות כה ע"א: "ר' ישמעאל אומר אינו חייב אלא על העתיד לבא שנאמר להרע או להיטיב אמר לו ר"ע א"כ אין לי אלא דברים שיש בהן הרעה והטבה דברים שאין בהן הרעה והטבה מנין אמר לו מריבוי הכתוב אמר לו אם ריבה הכתוב לכך ריבה הכתוב לכך". אמנם גם בדוגמא שהבאנו, אפשר ש"איש איש" ע"פ פשוטו בא לרבות אנשים רבים,

¹⁶⁷ בסנהדרין נב ע"ב אומרת הברייתא "ואתה תבער הדם הנקי מקרבך הוקשו כל שופכי דמים לעגלה ערופה מה להלן בסייף ומן הצואר אף כאן בסייף ומן הצואר". הרמב"ם לא הביא את ההיקש הזה. אמנם, הגמרא שם אומרת שהלימוד הזה נחוץ רק למי שסובר שהנק חמור מהרג, והרמב"ם אינו סובר כך, לכן לא הבאתי דוגמה זו בגוף הדברים.

אך אין קשר בהכרח לאמורים כאן. את כל האמורים כאן הרמב"ם לא הביא. מכאן אפשר להביא ראיה נוספת לכך שאין דרכו של הרמב"ם להביא דרשות המבוססות על מלה שנזכרה בכתוב ללא קשר מוכח לתוכנה.¹⁶⁸

יש תבנית לשון מדרשית המתייחסת לאפשרות לדייק מלשון הפסוק שהדין אינו עוסק אלא במקרה מסויים, ודוחה את האפשרות הזאת ומוסיפה ומרבה. בתבנית זו עוסק המדרש בפרט, ואומר שמניין להרחיב אותו, תלמוד לומר... מכל מקום. גם זה סוג של ריבוי. כאשר המדרש משתמש בניסוח כזה, הרמב"ם בדרך כלל אינו מביא אותו. יש לכך תשע דוגמאות במסכתות הנחקרות, שש מתוכן הרמב"ם לא הביא: בסנהדרין מה ע"ב: "מות יומת המכה רוצח הוא אין לי אלא במיתה הכתובה בו מנין שאם אי אתה יכול להמיתו במיתה הכתובה בו שאתה ממיתו בכל מיתה שאתה יכול להמיתו תלמוד לומר מות יומת המכה מכל מקום". ובהמשך הסוגיא: "תניא גאל הדם ימית את הרצח מצוה בגואל הדם ומניין שאם אין לו גואל שבית דין מעמידין לו גואל שנאמר בפגועו בו מכל מקום". ולהלן בסנהדרין עב ע"ב מצאנו דרשה דומה לגבי הבא במחותרת: "תנו רבנן וקחה בכל אדם ומת בכל מיתה שאתה יכול להמיתו". שם לא נאמרה הלשון "מכל מקום", אבל מבנה הדרשה הוא אותו מבנה. בסנהדרין נ ע"ב: "אי מה להלן נערה והיא ארוסה אף כאן נערה והיא ארוסה נערה והיא נשואה בוגרת והיא ארוסה בוגרת והיא נשואה ואפילו הזקינה מנין תלמוד לומר ובת כהן מכל מקום". בסנהדרין נז ע"ב: "אמר ליה רב אויא סבא לרב פפא אימא בת נח שהרגה לא תיהרג מיד איש ולא מיד אשה כתיב אמר ליה הכי אמר רב יהודה שפך דם האדם מכל מקום". במכות ח ע"א-ב: "ואיש אשר יטמא ולא יתחטא אי בעי מיטמא אי בעי לא מיטמא מת מצוה דלא סגי דלא מיטמא הכי נמי דפטור שאני התם דאמר קרא טמא יהיה מכל מקום". (אמנם, הדרשה הזאת היא דרשה מסוג אחר, והיא הוצאה מפשרות). הדרשות האלה הן דקדוק הגיוני בלשון הפסוק. הפסוק לא מדבר דווקא על סוף אלא על מיתה, העיקר שיומת. הכתוב אינו מדבר על נערה אלא על בת כהן. הכתוב אינו מדבר על איש אלא על גנב, וגם אשה בכללו. אמנם, הדרשה "בפגועו בו" אינה ממש בכלל הזה. למרות זאת, את כל הדרשות האלה הרמב"ם לא הביא. הוא לא הביא ריבויים מעין אלה. בסנהדרין סד ע"ב: "זרעו אין לי אלא זרע כשר זרע פסול מנין תלמוד לומר בתו מזרעו". כאן לא נאמרה הלשון "מכל מקום", אבל מבנה הדרשה הוא אותו מבנה. הרמב"ם הביא את הדרשה הזאת בתימצות בהל" ע"ז ו ה: "אחד זרע כשר ואחד זרע פסול אחד בניו ובנותיו בניהם ובני בניהם על כל יוצאי ירכו הוא חייב מפני שהן זרעו".

¹⁶⁸ לא הבאנו בפרק הזה ריבויים שקל להסביר את הקשר בינם לבין הפסוק שממנו התרבו, כגון הריבוי בסנהדרין קיב ע"א: "ואת כל אשר בה לרבות נכסי צדיקים שבתוכה... ואת כל שללה לרבות נכסי רשעים שחוצה לה". זהו ריבוי פשוט שהרי גם נכסי צדיקים שבתוכה הם בכלל כל אשר בה. וגם נכסי רשעים שחוצה לה הם בכלל כל שללה. יש קשר ישיר בין המלה שממנה נדרש הריבוי, לבין תוכנו של

בסנהדרין עב ע"ב מצאנו: "תנו רבנן מחתרת אין לי אלא מחתרת גגו חצירו וקרפיו מנין תלמוד לומר ימצא הגנב מכל מקום אם כן מה תלמוד לומר מחתרת מפני שרוב גנבים מצויין במחתרת". הרמב"ם הביא את הדרשה הזאת בהל' גנבה ט ח, אבל לא הביא את "ימצא הגנב מכל מקום", אלא רק את הסיפא: "אם כן מה תלמוד לומר מחתרת מפני שרוב גנבים מצויין במחתרת".

בסנהדרין פה ע"ב: "תנו רבנן כי ימצא איש גנב נפש מאחיו אין לי אלא איש שגנב אשה מניין תלמוד לומר וגנב איש אין לי אלא איש שגנב בין אשה ובין איש ואשה שגנבה איש אשה שגנבה אשה מניין תלמוד לומר ומת הגנב ההוא מכל מקום". דרשה דומה לזאת הביא הרמב"ם בהל' גנבה ט ו: "אחד הגונב את הגדול או הגונב את הקטן בן יומו שכלו לו חדשיו בין זכר בין נקבה בין שהיה הגנב איש או אשה הרי אלו נהרגין שנ' גונב נפש מכל מקום". כאן הרמב"ם שמר על הלשון "מכל מקום", אבל השתמש במלים אחרות מתוך הפסוק. הוא הביא את החלק בפסוק שהמדרש פתח בו. המדרש שבגמרא מנתח את הפסוק מתחילתו לסופו. הוא פותח בתחילת הפסוק: "כי ימצא איש גונב נפש", ועל כך הוא שואל, ומוכיח מסוף הפסוק "ומת הגנב ההוא".¹⁶⁹ הרמב"ם הביא את הלשון "מכל מקום" אבל שב והצמיד אותה לתחילת הפסוק. אפשר שהרמב"ם עשה כן משום שמסוף הפסוק אפשר ללמוד על הגנב, נאמר שם 'ומת הגנב ההוא' ולא 'האיש ההוא', מכאן שגם אשה שגנבה נהרגת. אי אפשר ללמוד משם שהגנב נהרג על אשה שגנבה, אבל את זה אפשר ללמוד מהרישא. מדרש דומה לזה נמצא במכילתא,¹⁷⁰ שגם היא למדה שגם הגונב את האשה חייב, מהמלים שהרמב"ם למד מהן. אבל הלשון "גונב נפש מכל מקום" לא נזכרה במקורות התנאיים שבידינו.¹⁷¹ אפשר ללמוד מכאן שהרמב"ם הרשה לעצמו לשנות את הדרשה ולהתאימה להגיון. ההגיון הוא שלא לדייק כאן איש ולא אשה, גם כי אין בכך כל סברה, וגם כי נאמר "נפש" ונאמר "הגנב". כאשר המטרה היא ללמוד שגם אשה שגנבה חייבת, למדים מהמלה "הגנב". כאשר המטרה היא ללמוד שגם הגונב את האשה חייב, יש ללמוד מהמלה "נפש", וכך עשה הרמב"ם.

הריבוי. וכן במכות כ ע"א 'בראשם – לרבות כל הראש'. (את הדרשה הזאת הביא הרמב"ם, וראה להלן מדוע לא הביא את הדרשות על עיר הנדחת). גם כאן תוכן הריבוי נלמד בפשטות מלשון הפסוק. ועוד כיוצא באלה.

¹⁶⁹ וכן הוא בכל עדי הנוסח שלפנינו.

¹⁷⁰ משפטים, מסכתא דנזיקין פרשה ה.

¹⁷¹ היא מופיעה במדרש תנאים לדברים, אך נראה שרד"צ הופמן לקח אותה מהרמב"ם עצמו, או ממדרש הגדול (שבו היא מופיעה) ומדרש הגדול לקח אותה מהרמב"ם.

יב. מיצוט

ישנן דרשות רבות הממעטות הלכות מסוימות מכך שנאמר "אך" או "רק" וכד', בדרך כלל קשה למצוא את הקשר הישיר בין המלה "אך" או "רק" לבין ההלכה שהגמרא ממעטת משם. כך אנו מוצאים בסנהדרין מ"ט ע"א: "כל איש אשר ימרה את פיך ולא ישמע את דבריך לכל אשר תצונו יומת יכול אפילו לדברי תורה תלמוד לומר רק חזק ואמץ",¹⁷² וכן בסנהדרין נ"ט ע"ב: "יכול לא יהא אבר מן החי נוהג בו תלמוד לומר אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו יכול אף לשרצים תלמוד לומר אך". וכן בשבועות י"ג ע"א: "הואיל ומכפר על המזיד כשוגג יכפר על שבים ועל שאינן שבים תלמוד לומר אך חלק". הרמב"ם לא הביא דרשות אלה.

יג. דרשת המלה דבר

פעמים רבות משתמשת התורה במלה "דבר" במשמעות של עניין, נושא, דין, וכד'. אבל חכמים דורשים את המלה "דבר" מלשון דיבור, ולומדים ממנה שבמקרה שהתורה מדברת עליו צריך להיות דיבור כלשהו. הרמב"ם לא מביא את הדרשות האלה (בין תנאיות ובין אמוראיות), גם אם הוא פוסק להלכה את ההלכה הנלמדת משם.

הגמרא בסנהדרין מא ע"א דורשת שאין להעניש ללא התראה, מהפסוק (דברים כב כד) "וְהוֹצֵאתָם אֶת שְׁנֵיהֶם אֶל שַׁעַר הָעִיר הַהוּא וְסָקְלָתָם אֹתָם בְּאֲבָנִים וְמָתוּ אֵת הַנֶּעֱצָר עַל דְּבַר אֲשֶׁר עָנָה אֶת אִשֹּׁת רַעְהוּ". ודורש תנא דבי רבי "על דבר אשר ענה – על עסקי דיבור". בשבועות מט ע"א דורש רב גידל את הפסוק (דברים טו ב) "וְזֶה דְּבַר הַשְּׁמֵטָה שְׁמוֹט כָּל בַּעַל מִשָּׁה יָדוּ". - "אפילו דיבור משמטת", מכאן שהשביעית משמטת את השבועה. (כאן הרמב"ם הביא הרמב"ם מקור חלופי). המשנה במכות יב ע"ב דורשת: "רוצח שגלה לעיר מקלטו ורצו אנשי העיר לכבדו יאמר להם רוצח אני אמרו לו אף על פי כן יקבל מהן שנאמר וזה דבר הרוצח". הרמב"ם שפסק דין זה להלכה, לא הביא את הדרשה.

נראה שמן הדוגמאות האחרונות אפשר להסיק בבירור, שאין דרכו של הרמב"ם להביא מדרשים שתופשים את המלה כצורתה ומנתקים אותה ממשמעותה ומתוכנה המקוריים.

¹⁷² יעקב בלידשטיין, עקרונות מדיניים בתפישת הרמב"ם, רמת גן תשמ"ג, תולה את השנוי שעשה הרמב"ם במקור הזה, בנימוק אידאולוגי. לדעת בלידשטיין, "החובה לדחות פקודה המנוגדת לדיני תורה אינה נעוצה בדרשת אכין ורקין, אלא יונקת מטיב עמידתו של אדם נוכח האל-מכאן והסמכות המדינית מכאן".

יד. דרשות המבוססות על הוצאת מלה מהקשרה

ישנן דרשות רבות הבנויות על הוצאת מלה או שתיים מהקשרן בפסוק ושימוש בהן כרמז לתוכן אלטרנטיבי. הרמב"ם מביא, כפי שראינו לעיל (עמ' 57), לא מעט דרשות המוציאות היגד שלם מהקשרו כדי לברוא ממנו תוכן אלטרנטיבי, ובתנאי שהמדרש סומך על משמעות ההיגד כשלעצמו ולא על מקומו בפסוק או על צורת הפסוק. כשמדובר במלה אחת (ולעיתים שתיים) הסוג הזה של דרשה כבר קרוב יותר לגזירה שווה, סוג דרשה שהרמב"ם באופן עקבי אינו מביא בחיבורו (ראה לעיל עמ' 89 ואילך). מלה לבדה איננה היגד בעל משמעות עצמאית, ולכן דרשה כזה נסמכת על עניין צורני – על העובדה שהמילה הזו מופיעה ולא אחרת, או על מקומה התחבירי בתוך הפסוק, דברים שעניינם צורת הפסוק ולא משמעות הפסוק.

ישנן דרשות רבות מעין אלה, ואת רובן הגדול (כעשרים דרשות) הרמב"ם אינו מביא. אלא שישנן חמש דרשות חריגות שהרמב"ם כן מביא.

נפתח בדוגמאות המדגימות את הכלל, שהרמב"ם אינו מביא דרשות כאלה.

בסנהדרין טז ע"א דרש רב אדא בר אהבה "כל הדבר הגדל יביאו אליך דבריו של גדול".¹⁷³

בסנהדרין טז ע"ב מצאנו "אין עושין עיר הנדחת בספר מאי טעמא מקרבך אמר רחמנא ולא מן הספר".¹⁷⁴

בסנהדרין יח ע"ב הובאה הברייתא "והתעלמת פעמים שאתה מתעלם ופעמים שאי אתה מתעלם הא כיצד כהן והוא בבית הקברות זקן ואינה לפי כבודו או שהיתה מלאכה שלו מרובה משל חבירו לכך נאמר והתעלמת". הרמב"ם התעלם מהדרשה הזאת.

בסנהדרין לד ע"ב מצאנו: "דיני נפשות דנין ביום וכו' מנהגי מילי אמר רב שימי בר חייה אמר קרא והוקע אותם

לה' נגד השמש". אבל הפסוק לא מדבר על דין, וגם "נגד השמש" אין כוונתו ביום אלא בגלוי ובפרהסיא.¹⁷⁵

בסנהדרין מ ע"ב "אמר עולא מניין להתראה מן התורה שנאמר ואיש אשר יקח את אחתו בת אביו או בת אמו

וראה את ערותה אטו בראיה תליא מילתא אלא עד שיראוהו טעמו של דבר".

¹⁷³ הרמב"ם (סנהדרין ה א) אמנם ביסס את ההלכה הזאת (יחד עם הלכות נוספות) על הפסוק הזה. אך השמיט את המדרש. וכבר התייחסנו לדרשה זו לעיל. וראה לעיל הערה 114, שם הזכרנו שהמכילות התנגדו לדרשה הזאת.

¹⁷⁴ הרמב"ם (ע"ז ד ד) לא הביא מקור מן התורה לדין זה אלא סברה, ע"פ הגמרא בהמשך הסוגיא.

בסנהדרין נח ע"ב: "אמר ריש לקיש נכרי ששבת חייב מיתה שנאמר ויום ולילה לא ישבתו ואמר מר אזהרה שלהן זו היא מיתתן" משמעות הפסוק היא שזמני השנה לא ישבתו ולא שהאנשים לא ישבתו.

בסנהדרין סג ע"ב: "כל המשתף שם שמים ודבר אחר נעקר מן העולם שנאמר בלתי לה' לבדו".

נאמר¹⁷⁶ "וְאִם בְּעֵדָה יִמָּצָא הָאִישׁ אֶת הַנֶּעֱרָר הַמְאֲרָשָׁה וְהִחְזִיק בָּהּ הָאִישׁ וְשָׁכַב עִמָּה וּמֵת הָאִישׁ אָשֶׁר שָׁכַב עִמָּה לְבָדוֹ: וְלִנְעֹר לֹא תַעֲשֶׂה דָבָר אֵין לְנֶעֱרָר חֲטָא מְנַת...". בסנהדרין סו ע"ב לומדת מכאן הגמרא דינים שונים, אחד מהם, שנפסק להלכה ע"י הרמב"ם הוא "תניא באו עליה עשרה בני אדם ועדיין היא בתולה כולם בסקילה רבי אומר הראשון בסקילה וכולן בחנק". רבי דורש "ומת האיש אשר שכב עמה לבדו" - הראשון לבדו יסקל. לא זאת משמעות המלה "לבדו", משמעות הכתוב היא שהנערה לא תיסקל. ואכן הרמב"ם לא הביא את הדרשה.

בסנהדרין עג ע"א דורשת הגמרא "אבדת גופו מניין תלמוד לומר והשבתו לו".

בסנהדרין עו ע"א: "תני אבוה דרבי אבין לפי שלא למדנו לבתו מאנוסתו הוצרך הכתוב לומר ובת איש כהן".¹⁷⁷

במכות יא ע"ב: "אמר אביי נקטינן נגמר דינו ומת מוליכין את עצמותיו לשם דכתיב לשוב בארץ עד מות הכהן ואיזהו ישיבה שהיא בארץ הוי אומר זו קבורה תנא מת קודם שמת כ"ג מוליכין עצמותיו על קברי אבותיו דכתיב ישוב הרוצה אל ארץ אחוזתו איזהו ישיבה שהיא בארץ אחוזתו הוי אומר זו קבורה".

במכות טז ע"ב: "אמר רב אחאי המשהה את נקביו עובר משום לא תשקצו אמר רב ביבי בר אביי האי מאן דשתי בקרנא דאומנא קא עבר משום לא תשקצו". (הפסוק בשלמותו הוא "וְהִבְדַּלְתֶּם בֵּין הַבְּהֵמָה הַטְּהוֹרָה לְטִמְאָה וּבֵין הָעוֹף הַטָּמֵא לְטָהוֹר וְלֹא תִשְׁקְצוּ אֶת נַפְשֵׁיכֶם בַּבְּהֵמָה וּבְעוֹף וּבְכָל אֲשֶׁר תִּרְמַשׁ הָאֲדָמָה אֲשֶׁר הִבְדַּלְתִּי לָכֶם לְטִמְאָה". גזירת המלים "לא תשקצו" או "לא תשקצו את נפשתיכם" מתוך המשפט כולו, היא שימוש במלים מחוץ להקשרן). בשבועות לב ע"א: "לאחת לחייב על כל אחת ואחת".¹⁷⁸

¹⁷⁵ מן הטעם הראשון אפשר לכלול בכלל הדרשות האלה, גם את ההוכחה שהביאה הגמרא להלן לו ע"א שדיני נפשות מתחילים מן הצד, מן הפסוק "ויאמר דוד לאנשיו חגרו איש את חרבו ויחגרו איש את חרבו ויחגר גם דוד את חרבו". כמוכן שגם את המקור הזה לא הביא הרמב"ם.

¹⁷⁶ דברים כב כה-כו.

¹⁷⁷ הרמב"ם הביא לדין זה מקור אחר, מקל וחומר, המופיע אף הוא בסוגיא.

¹⁷⁸ פשט הפסוק הוא שהוא חוטא באחת משלש העברות הנזכרות שם, ולכן אי אפשר ללמוד משם שחייב על כל אחת.

בסנהדרין מא ע"א מצאנו: "יומת המת - עד שיתיר עצמו למיתה". דרשה זו חורגת ממשמעותו הפשוטה של הפסוק, ונתלית במלה שלא זאת משמעותה. בדומה לדרשה זו: בשבועות כ ע"ב מצאנו: "האומר הרי עלי שלא אוכל בשר ושלא אשתה יין כיום שמת בו אביו כיום שנהרג בו פלוני ואמר שמואל והוא שנדור ובא מאותו היום מאי טעמא אמר קרא איש כי ידור נדר לה' עד שידור בדבר הנדור". זאת לא משמעות הפסוק. משמעות הפסוק הוא שהוא נודר נדר, לא שהוא נודר דבר אחר בנדר קיים. לשון התורה מתפרשת בפשטות שהמת הוא זה שכעת דנים על מיתתו, והנדר הוא זה שכעת דנים על נדירתו.

בסנהדרין סד ע"ב מצאנו: "תנן אבידתו ואבידתו אביו שלו קודמת. ואמרינן מאי טעמא ואמר רב יהודה אמר קרא אפס כי לא יהיה בך אביון שלו קודמת לשל כל אדם". משמע הפסוק הוא הבטחה ולא ציווי. ודאי שאין כאן ציווי על כל אדם לדאוג שהוא עצמו לא יהיה אביון.

בסנהדרין עד ע"ב מצאנו: "וכמה פרהסיא אמר רבי יעקב אמר רבי יוחנן אין פרהסיא פחותה מעשרה בני אדם פשיטא ישראלים בעינן דכתיב ונקדשתי בתוך בני ישראל". פשט הפסוק הוא ששם ה' יתקדש בתוך כל ישראל, והוא נימוק למצוה שלפניו.

המשנה בסנהדרין פו ע"ב דורשת: "חזר לעירו שנה ולמד בדרך שהיה למד פטור ואם הורה לעשות חייב שנאמר והאיש אשר יעשה בזדון אינו חייב עד שיורה לעשות". הפסוק עוסק באיש שיעשה בזדון, שיומת. לא באיש שיורה לאחרים והאחרים יעשו. אמנם, אפשר לפרש את הדרשה ולומר שאם הזקן הממרא מורה לאחר לעשות והאחר עושה, המעשה תלוי בזקן, אבל זה כבר רחוק ממשמע הפסוק. (יתכן שהמדרש קרא את המלה "יעשה" כאילו היתה מנוקדת "יעֶשֶׂה", ואם כך – זהו מדרש על דרך אל תקרי).

במשנה בערכין כח ע"ב, שצוטטה בסנהדרין פח ע"א, שנינו: "אם כן מה תלמוד לומר קדש קדשים הוא לה' שחל על קדשי קדשים ועל קדשים קלים". הפרשנות הזאת איננה מתיישבת עם לשון הפסוק. לשון הפסוק באה ללמד שהחרם עצמו קדש, לא שהיה קדש לפני שהוחרם.

המשנה במכות ו ע"ב דורשת: "על פי שנים עדים - שלא תהא סנהדרין שומעת מפי התורגמן". הדרשה נשענת על המלה "פי" במנותק ממשמעותה שבפסוק. כי במשמעות של הפסוק "על פי" הוא ביטוי שמשמעותו על ידיהם, בצוויים, וכד'. תפישת המלה "פי" בפני עצמה ובמנותק מהקשרה, היא התלולות מוגזמת במסמן.

במכות יא ע"ב דורש רב כהנא את הפסוק "וישב בה עד מות הכהן הגדול אשר משח אותו בשמן הקדש" - וכי הוא מושחו אלא זה שנמשח בימיו. ברור מן ההקשר שמשמעות המילים "אשר משח אותו", היא "אשר נמשח". אבל צורת הביטוי נשמעת כאילו נאמר שהרוצח משח אותו, וכיוון שזה לא מתקבל על הדעת, אומר רב כהנא, תנהו עניין לפירוש שלישי. זה מקרה מובהק של מדרש צורה.

במכות כג ע"א מנמק רב כהנא את הדין שמכים את החייב מלקות שלישי לפניו ושני שלישי מאחוריו כך: "והפילו השופט והכהו לפניו כדי רשעתו במספר רשעה אחת מלפניו שתי רשעיות מאחוריו". בפשט הפסוק "לפניו" הוא לפני השופט. "כדי רשעתו במספר" הוא כל המכות כולן. הדרשה הזאת תולשת את המילים "לפניו" ו"במספר", ובונה עליהן מגדלים באוויר.

את כל הדרשות האלה, הן משניות, הן ברייתות, הן דברי אמוראים, לא הביא הרמב"ם במשנה תורה.

עם זאת, ישנן דרשות המבוססות על הוצאת מלה מהקשרה, שהרמב"ם הביא. בסנהדרין עח ע"א דורשת הגמרא: "ואיש כי יכה כל נפש אדם רבנן סברי כל נפש עד דאיכא כל נפש ורבי יהודה בן בתירא סבר כל נפש כל שהוא נפש". הרמב"ם הביא את הדרשה הזאת בהל' רוצח ד.ו. במכות יב ע"א דורשת הגמרא: "ברך ה' חילו ופועל ידיו תרצה אפי' חלין שבו". הרמב"ם הביא את הדרשה הזאת בהל' ביאת מקדש ו י: "כהן שעבד ונבדק ונמצא חלל עבודתו כשירה לשעבר ואינו עובד להבא, ואם עבד לא חילל שנאמר ברך י"י חילו ופועל ידיו תרצה אף חולין שבו תרצה". במכות יח ע"א דורשת הגמרא "ובשר בשדה טרפה לא תאכלו כיון שיצא בשר חוץ למחיצתו נאסר". הרמב"ם הביא את הדרשה הזאת בהל' מאכלות אסורות ה ט ובהל' מעשה הקרבנות יא ו. על המנחה נאמר¹⁷⁹ "לא תאֶפֶה חֶמֶץ, חֶלְקֶם נְתַתִּי אֹתָהּ מְאֻשִׁי". בשבועות טו ע"ב דורשת הגמרא "לא תאפה חמץ חלקם ואמר ריש לקיש אפילו חלקם לא תאפה חמץ". הרמב"ם הביא את הדרשה הזאת בהל' מעה"ק יב יד: "כן שירי המנחות שאוכלין הכהנים אף על פי שהן מותרין לאכלן בכל מאכל ובדבש אין אוכלין אותן חמץ שנאמר לא תאפה חמץ חלקם, אפילו חלקם לא יחמיצו".

לא מצאתי הסבר מניח את הדעת לשאלה מדוע חרג הרמב"ם מדרכו בחמש הדרשות האלה, אבל הנתונים

מראים שברוב מוחץ של המקרים העדיף הרמב"ם שלא להביא דרשות מהסוג הזה.

¹⁷⁹ ויקרא ו י.

טו. דרשות נוספות

נמנה כאן דרשות נוספות שהרמב"ם לא הביא (ואינן שייכות לאף אחת מהקטגוריות דלעיל).

בסנהדרין ג ע"א מצאנו: "מדאורייתא חד נמי כשר שנאמר בצדק תשפט עמיתך". התורה משתמשת הרבה בלשון יחיד במשמעות של פנייה לרבים, ובמיוחד בנידון דידן שבו גם אם השופט יושב בהרכב של כמה שופטים, הרי כל אחד ואחד מהם מצָנָה על שפיטה בצדק. לשון היחיד אינה אלא דקדוק בצורת המילה ולא לימוד ממשמעותה.

בסנהדרין יג ע"ב דורשת הגמרא: "שמור את חדש האביב - שמור אביב של תקופה שיהא בחדש ניסן". משמעותו הפשוטה של הפסוק היא "שמור את חדש האביב ועשית פסח", כלומר: שמור על כך שבחודש האביב תעשה פסח. נכון שבעקיפין אפשר ללמוד את ההלכה מתוך הפסוק הזה, המשמעות העולה מתוך הציווי היא אכן שבחדש שבו האביב יש לעשות את הפסח, ממילא צריך לשמור אביב של תקופה שיהיה בחדש ניסן. אבל לא נכון לומר שההלכה הזאת היא פירוש הכתוב. התוכן שהגמרא לומדת מהפסוק אכן נלמד ממנו בדרך של הסקת מסקנות, אבל הוא לא פירוש הפסוק. הרמב"ם לא הביא את הדרשה אלא כתב: "אם תהיה תקופת ניסן בששה עשר בניסן או אחר זמן זה מעברין אותה השנה, ויעשו אותו ניסן אדר שני כדי שיהיה הפסח בזמן האביב" (קדוש החדש ד ב).

בסנהדרין יד ע"ב הובאה הברייתא: "ויצאו זקניך ושפטיך זקניך שנים שופטיך שנים ואין בית דין שקול מוסיפין עליהן עוד אחד הרי כאן חמשה דברי רבי יהודה רבי שמעון אומר זקניך שנים ואין בית דין שקול מוסיפין עליהם עוד אחד הרי כאן שלשה". על דברי התנאים האלה מובאים דברי האמוראים: "ורבי שמעון האי שופטיך מאי עביד ליה ההוא מיבעי ליה למיחדין שבשופטיך ורבי יהודה מזקני זקניך נפקא ורבי שמעון אי מזקני הוה אמינא זקני השוק כתב רחמנא זקניך ואי כתיב זקניך הוה אמינא סנהדרי קטנה כתב רחמנא ושפטיך ממיחדין שבשופטיך ורבי יהודה גמר זקני זקני מוסמכו זקני העדה את ידיהם מה להלן מיוחדין שבעדה אף כאן מיוחדין שבזקניך אי יליף לילף כולה מהתם זקניך ושפטיך למה לי אלא וי"ו ושפטיך למניינא ורבי שמעון וי"ו לא דריש". כל הדרשות כאן מבוססות על ספירת הזכרות ועל יתורים ועל גזרה שוה. לכן אין פלא שהרמב"ם לא הביא אותן. מלבד הדרשה מ"זקניך ושפטיך" שאפשר לפרש בדבריו שהוא הביא אותה. וראה לעיל עמ' 103.

בסנהדרין כב ע"ב: "אמר ליה רב פפא לאביי אימא לא לירבו כלל אמר ליה אי כתיב לא ישלחו פרע כדקאמרת השתא דכתיב ופרע פרע ליהוי שלוחי לא לישלחו". דרשה זו אינה עומדת בכללי הדקדוק.

בסנהדרין לב ע"ב מצאנו: "ריש לקיש רמי כתיב בצדק תשפט עמיתך וכתוב צדק צדק תרדף הא כיצד כאן בדין

מרומה כאן בדין שאין מרומה". כיון שע"פ הפשט אין כאן כל קושיה, אין בסיס למדרש.

בסנהדרין לד ע"א: "מניין לאחד מן התלמידים שאמר יש לי ללמד עליו חובה מניין שאין שומעין לו תלמוד

לומר אחד לא יענה בנפש למות". הפסוק בשלמותו הוא "עד אחד לא יענה", הוא עוסק בעד ולא בתלמיד.

נאמר (ויקרא כד טז): "וְנִקְבַּ שְׁם ה' מוֹת יוֹמֵת רְגוֹם יִרְגְּמוּ בוּ כָּל הָעֵדָה כְּגַר פְּאֻזְרָח בְּנִקְבוּ שְׁם יוֹמֵת". בסנהדרין

נו ע"א דנה הגמרא בשאלה האם נקיבת שם כאן היא כמו "אשר נקבו בשמות", כלומר: הזכרת שם, או שהיא כמו

"מה אקב לא קבה אל" כלומר: קללה. ברור שמדובר כאן על המקלל את ה', השאלה היא האם הוא חייב על כך גם

אם לא נקב בשם ה' גם כמקור הקללה. מכאן דרש ר' מנחם בר' יוסי בסנהדרין סו ע"א גם לדינים אחרים המדברים

על קללה: "בנקבו שם יומת מה תלמוד לומר שם לימד על מקלל אביו ואמו שאינו חייב עד שיקללם בשם". אם

המקלל את ה' אינו חייב עד שיקללנו בשם, הוא הדין לאביו ואמו. נראה שהרמב"ם (ע"ז ב ז) מפרש שנוקב הוא

מקלל. לכן אינו מביא גם את הדרשה השניה.

בסנהדרין נו ע"ב מצאנו: "כתיב בספר אגדתא דבי רב בן נח נהרג בדין אחד ובעד אחד שלא בהתראה מפי איש

ולא מפי אשה ואפילו קרוב משום רבי ישמעאל אמרו אף על העוברין מנהני מילי אמר רב יהודה דאמר קרא אך את

דמכם לנפשתיכם אדרש אפילו בדין אחד מיד כל חיה אפילו שלא בהתראה אדרשנו ומיד האדם אפילו בעד אחד מיד

איש ולא מיד אשה אחיו אפילו קרוב משום רבי ישמעאל אמרו אף על העוברין מאי טעמיה דרבי ישמעאל דכתיב

שפך דם האדם באדם דמו ישפך איזהו אדם שהוא באדם הוי אומר זה עובר שבמעיי אמו". מעורבים כאן כמה סוגי

דרשות, כולם שלא על דרך משמעותו הפשוטה של הכתוב. המלה "אדרש" אמורה על הקב"ה ולא על הדיין, "מיד

האדם", "מיד איש" אמור על הרוצח ולא על העד או הדיין, "באדם דמו ישפך" היינו ע"י אדם, ולא שהוא שפך דם

באדם. התבנית הכללית של הדרשה דומה לנתינת השלכה הלכתית לכל חלק בפסוק. הרמב"ם לא הביא דרשות אלה.

בדומה לכך מצאנו בסנהדרין כט ע"א: "והוא לא אויב לו יעידנו ולא מבקש רעתו ידינו אשכחן שונא אוהב מנלן קרי

ביה הכי והוא לא אויב לו ולא אוהב לו יעידנו ולא מבקש רעתו ולא טובתו ידינו מידי אוהב כתיב אלא סברא הוא

אויב מאי טעמא משום דמרחקא דעתיה אוהב נמי מקרבא דעתיה ורבנן האי לא אויב לו ולא מבקש רעתו מאי דרשי

ביה חד לדיין אידך כדתייא אמר רבי יוסי ברבי יהודה והוא לא אויב לו ולא מבקש רעתו מכאן לשני תלמידי חכמים

ששונאין זה את זה שאין יושבין בדין כאחד". הפסוק עוסק ברוצח ולא בדיין. ואולי לכן לא הביא הרמב"ם דרשות

אלה. שכן, כאמור לעיל, הרמב"ם אינו מביא דרשות המסיטות את נושא הפסוק ודרשות את האמור בו כאילו הוא אמור על נושא אחר.

בסנהדרין סו ע"א ופה ע"ב מצאנו: "אשר יקלל את אביו ואת אמו אין לי אלא אביו ואמו אביו שלא אמו אמו שלא אביו מניין תלמוד לומר אביו ואמו קלל אביו קלל אמו קלל דברי רבי יאשיה רבי יונתן אומר משמע שניהן כאחד ומשמע אחד ואחד בפני עצמו עד שיפרט לך הכתוב יחידיו". בדומה לכך מצאנו במכות ה ע"ב: "איש אשר יקח [את] אחותו בת אביו או בת אמו אין לי אלא בת אביו שלא בת אמו ובת אמו ובת אביו מנין ת"ל ערות אחותו גילה עד שלא יאמר יש לי בדין אם ענש על בת אביו שלא בת אמו ובת אמו שלא בת אביו בת אביו ובת אמו לא כל שכן הא למדת שאין עונשין מן הדין עונש שמענו אזהרה מנין תלמוד לומר ערות אחותך בת אביך או בת אמך אין לי אלא בת אביו שלא בת אמו ובת אמו שלא בת אביו בת אביו ובת אמו מנין תלמוד לומר ערות בת אשת אביך מולדת אביך אחותך היא". אלה הן דרשות שמתמודדות עם משמעות הכתובים, או ליתר דיוק: עם משמעותה של המלה "או" בתורה והדרך לקרוא אותה. האם היא כוללת גם את המקרה המכיל את שני המרכיבים. הרמב"ם לא הביא דרשות אלה, יתכן שלא ראה צורך ללמד את הכלל הדקדוקי העולה מדוגמאות אלה.

בסנהדרין עו ע"ב מביאה הגמרא מקור לכך שהכובש את חברו לתוך המים חייב: "או באיבה לרבות את המצמצם". כוונת המדרש היא לפסוק "או באיבה הכהו בידו וימת". כבישה לתוך המים היא הכאה ביד. אם כי אין זו ממש כוונת הפסוק.

בסנהדרין פו ע"ב: "לא תגנב - בגונב נפשות הכתוב מדבר. אתה אומר בגונב נפשות או אינו אלא בגונב ממון אמרת צא ולמד משלש עשרה מידות שהתורה נדרשת בהן דבר הלמד מעניינו במה הכתוב מדבר בנפשות אף כאן בנפשות. תניא אידך לא תגנבו - בגונב ממון הכתוב מדבר. אתה אומר בגונב ממון או אינו אלא בגונב נפשות אמרת צא ולמד משלש עשרה מידות שהתורה נדרשת בהן דבר הלמד מעניינו במה הכתוב מדבר בממון אף כאן בממון". הרמב"ם לא הביא את הדרשה כלשונה, אבל סמך את האיסור לגונב נפשות על לא תגנב ואת האיסור לגונב ממון על לא תגנבו. נראה שהוא אכן דרש את הפסוקים ע"פ ענינם והקשרם.

במכות ג ע"ב דורש רב מתנה: "מנא הא מילתא דאמור רבנן המלוה את חברו סתם אינו רשאי לתובעו פחות מל' יום אחד המלוה בשטר ואחד המלוה על פה א"ל דכתיב קרבה שנת השבע שנת השמטה ממשמע שנאמר קרבה שנת השבע איני יודע שהיא שנת שמטה אלא מה תלמוד לומר שנת השמטה לומר לך [יש] שמטה אחרת שהיא כזו

ואיזו זו המלוה את חבריו סתם שאינו רשאי לתובעו בפחות משלשים יום דאמר מר שלשים יום בשנה חשוב שנה".
זוהי דרשה על דרך הרמז. (ואפשר שהיא כלולה בהסבת יתור לדין אחר).

במכות ה' ע"א מצאנו: "והנה עד שקר העד שקר ענה עד שתשקר גופה של עדות" וכן "לענות בו סרה עד שתסרה גופה של עדות". הצורה "סרה" ודאי איננה מתיחסת לעד אלא לעדותו. אפשר היה לפרש שגם "עד שקר" הוא העדות ולא העד, כמו "לא תענה ברעך עד שקר", אילו היה כתוב והנה עד שקר העיד. אבל כשהפסוק הוא "והנה עד שקר העד, שקר ענה באחיו" אי אפשר לפרש שהוא עוסק בעדות ולא בעד. הדרשה קשה שבעתים, שהרי מהדיוק הזה דורשת הגמרא את ההפך מהמתבקש: שצריך להעיד על העד ולא על עדותו.

המשנה במכות ה' ע"ב אומרת: "למה נאמר נפש תחת נפש? יכול משעה שקבלו עדותן יהרגו תלמוד לומר נפש תחת נפש הא אינן נהרגין עד שיגמר הדין". עוד הביאה שם המשנה: "ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו והרי אחיו קיים". אחיו הוא אחיו גם לאחר מותו, לכן לא ברור איך דורשת המשנה דרשה זו.

במכות ו' ע"א מצאנו: "אמר ליה רב פפא לאביי אלא מעתה הרוג יציל כשהרגו מאחוריו נרבע יציל כשרבעו מאחוריו הורג ורובע יצילו אישתיק כי אתא לקמיה דרבא אמר ליה יקום דבר במקיימי דבר הכתוב מדבר".

הברייתא במכות ו' ע"ב דורשת: "לא יומת על פי עד אחד - להביא שנים שרואים אותו אחד מחלון זה ואחד מחלון זה ואין רואין זה את זה שאין מצטרפין ולא עוד אלא אפילו בזה אחר זה בחלון אחד אין מצטרפין".

במכות ז' ע"ב הובאה הברייתא: "בשגגה פרט למזיד, בבלי דעת פרט למתכוין". עד כאן משמע ממש כפשט הכתוב, וגם הגמרא שואלת מה החדוש בברייתא, ומשיבה שהחדוש הוא פרט לאומר מותר ולמי שהתכוון להרוג את הבהמה והרג את האדם. את ההלכות האלה הביא הרמב"ם בלי מקור.

המשנה במכות יא' ע"ב דורשת: "אשר נס שמה - שם תהא דירתו שם תהא מיתתו שם תהא קבורתו". זוהי התלות מוגזמת במלה "שמה". המשמעות הפשוטה שלה היא שלשם נס הרוצח. אין במשמעות המלה הזאת מיתה וקבורה.

במכות יב' ע"ב מצאנו: "כי בעיר מקלטו ישב - עיר שקלטתו כבר". הרמב"ם לא הביא דרשה זאת, ומסתבר שהטעם לכך הוא שהפסוק לא מדבר על רוצח שרצח שנית, וגם אין חובה לפרש מקלטו שקלטתו.

במכות טו' ע"א דורש רבא את הפסוק "לא יוכל שלחה כל ימיו", ואומר שגם אם גרש אותה - כל ימיו בעמוד והחזר. זה לא עולה מתוך לשון הפסוק.

במכות יט ע"ב מצאנו: "הוא בפנים ומשאו בחוץ מהו תנא להו ההוא סבא בדבי רבי שמעון בן יוחי כי ירחק ממך המקום. ממילואך". באותה מידה, אילו היתה ההלכה הפוכה, היה אפשר לדרוש: ממך ולא ממילואך. אין במשמעות הפסוק דרשה זו.

במכות כ ע"א מצאנו: "לא יקרחו יכול אפילו קרח ארבע וחמש קריחות לא יהא חייב אלא אחת תלמוד לומר קרחה לחייב על כל קרחה וקרחה". ובהמשך (כ ע"ב): "ומנין למשרט חמש שריטות על מת אחד שהוא חייב על כל אחת ואחת ת"ל ושרט לחייב על כל שריטה ושריטה רבי יוסי אומר מנין למשרט שריטה אחת על ה' מתים שהוא חייב על כל אחת ואחת ת"ל לנפש לחייב על כל נפש ונפש". בדומה לכך מצאנו במכות יד ע"א: "אל אשה בנדת טומאתה לחייב על כל אשה ואשה".

בדומה לכך אפשר להזכיר את הדרשה במכות ד ע"א: "כדי רשעתו כתיב משום רשעה אחת אתה מחייבו ואי אתה מחייבו משום שתי רשעיות". רשעה היא מלה כללית, שיכולה להכיל חטאים רבים. כדי רשעתו היינו כפי מספר חטאיו. על דרך הפשט א"א ללמוד מכאן כדי רשעה אחת. ואכן הרמב"ם לא למד.

בשבועות יח ע"ב מצאנו: "אזהרה למשמש עם הטהורה ואמרה לו נטמאתי דלא ניפריש מיד מנלן אמר חזקיה אמר קרא ותהי נדתה עליו אפי' בשעת נדתה תהא עליו". זאת דרשה הדורשת את המסמן. היא לוקחת את המלים "נדתה עליו", שמשמעותן המקורית היא שטומאת הנדה תחול על בועלה, ודורשת אותן למשמעות שאיננה פירושו של הפסוק ע"פ כללי הדקדוק.

בשבועות כו ע"א: "ת"ר האדם בשבועה פרט לאנוס ונעלם פרט למזיד ממנו שנתעלמה ממנו שבועה יכול שנתעלמה ממנו חפץ ת"ל בשבועה ונעלם על העלם שבועה הוא חייב ואינו חייב על העלם חפץ". זוהי דרשה דומה מאד לנתינת משמעות הלכתית אקראית לכל חלק בפסוק. הדרשה "בשבועה ונעלם" היא שנוי המבנה התחבירי של הפסוק.

בשבועות לה ע"א מצאנו: "ראה סיעה של בני אדם עומדין ועדיו ביניהן ואמר להן משביעני עליכם אם אתם יודעין לי עדות שתבואו ותעידוני יכול יהו חייבין ת"ל והוא עד והרי לא ייחד עדיו יכול אפילו אמר כל העומדין כאן תלמוד לומר והוא עד והרי ייחד עדיו". הפסוק אינו עוסק במשביע אלא בנשבע. הנשבע ששמע קול אלה והוא עד או ראה או ידע, חייב. אין כאן מקור שממנו אפשר ללמוד פטור למי שמי שהשמיע לו את האלה לא ייחד אותו.

בשבועות מ"ה ע"ב: "כל הנשבעין שבתורה נשבעין ולא משלמין מנלן דאמר קרא ולקח בעליו ולא ישלם מי שעליו לשלם לו שבועה".

רוב הדרשות שהוזכרו כאן תופשות את המסמן במנותק מתוכנו, ומתעלמות מתוכן הפסוקים. הרמב"ם לא הביאן.

ניתן לראות בעליל לאורך כל הפרק, שסוגי דרשות שהרמב"ם אינו מביא, הוא אינו מביא בין אם מקורן במשנה או בברייתא, ובין אם אלה דברי אמוראים או סתמא דגמרא. גם בסוגי דרשות שהוא מביא, שנמנו בפרק א, אין הבחנה כזאת.

פרק ו. דרך דרישה שהרמב"ם לעתים מביא ולעתים לא

הזכרנו עד כאן צורות דרשה שונות, שיש מהן שהרמב"ם נוהג להביא בדרך כלל (מלבד חריגים מעטים) ויש שאינן מביא (שוב, מלבד חריגים מועטים). בכל צורות הדרשה שהזכרנו כאן, הראינו שגם אם אי אפשר להצביע על עקביות של מאה אחוז, קל מאד להצביע על מגמה. בכל אחת מן המידות שמנינו היתה לרמב"ם מגמה האם למנותה או לא, והוא לא חרג ממנה מלבד בכמה מקרים בודדים המהווים ברוב המידות מיעוט מבוטל, ובחלקן מיעוט לא מבוטל אבל מיעוט ניכר.

ואולם, יש דרך דרשה אחת שלגביה קשה לקבוע כלל חד-משמעי בשאלה האם הרמב"ם מביא אותה או לא. בה נעסוק בפרק זה.

א. דיוק

הדיוקים נחלקים לסוגים שונים. יש דיוקים שהם קריאת הפסוק בצורה דווקאית. הואיל ונאמר בפסוק שהדין נוהג במקרה מסוים, נדקדק בלשון הכתוב ונלמד שההלכה האמורה בו איננה נוהגת אלא במקרה שהוזכר בפירוש. אבל יש דיוקים שעוד מוסיפים ולמדים מהם הלכות למקרים אחרים שלא נרמזו כלל באותו פסוק. מכך שאמרה התורה שדין מסוים נוהג במקרה מסוים, למדו חכמינו שבמקרה אחר נוהג דין אחר, למרות שהכתוב כלל לא רומז לכך.

בכמה מקומות דרשה הגמרא את המלה "רעהו" האמורה בפסוק, ולמדה ממנה שאין הדין נוהג אלא בין אדם לרעהו, לא בין אדם למקום ולא בין אדם לגוי. אלה לא נכללו כלל בצווי. כך דורשת הגמרא בשבועות מב ע"ב ומג ע"א שאין מתחייבים להקדש בשבועה ובכפל, הרמב"ם הביא את הדרשות האלה, בהל' גנבה ב א: "הגונב את הגוי או שגנב נכסי הקדש אינו משלם אלא הקרן בלבד שנאמר ישלם שנים לרעהו לרעהו ולא להקדש לרעהו ולא לגוי", ובהל' שכירות ב א: "ויצאו הקדשות שנאמר כי יתן איש אל רעהו". זהו דקדוק פשוט בלשון הכתוב, כיון שנאמר "רעהו", ממילא כל מי שאינו רעהו אינו בכלל המצוה הזאת.

אבל יש דיוקים הממעטים ממלה מסויימת בפסוק מקרה שכלל אינו רמוז באותו פסוק. כגון: בשבועות מ ע"א דורשת הגמרא את הפסוק (דברים יט טו) "לא יקום עד אָחָד בְּאִישׁ לְכָל עֶוֹן וּלְכָל חַטָּאת כָּכָל חַטָּאת אֲשֶׁר יַחַטָּא". מכאן

לומדת הגמרא "לכל עון ולכל חטאת הוא דאינו קם אבל קם הוא לשבועה". זהו מקרה מובהק של דרשה שדורשת מהפסוק דין חדש לגמרי, שאינו רמוז כלל בפסוק, ויש מקום לשאול עליו "שבועה מאן דכר שמה". בניגוד למקרים שהבאנו לעיל, שבהם מדייקת הגמרא את המקרה הנזכר בפירוש בפסוק ואומרת שהדין חל רק בו, כאן מייבאת הגמרא מקרה שאינו נזכר בפסוק, ולומדת לגביו דין חדש לגמרי. גם אם נקבל את הדיוק, ונאמר שכל מה שאינו עוון וחטאת אינו בכלל המצוה הזאת, מנין שעד אחד יחייב שבועה? אמנם איסור אין, אך חיוב מניין?

יש דיוקים שהרמב"ם הביא ויש שלא הביא. וכפי שנראה להלן, דיוקים שמהם למדה הגמרא לדין שכלל לא נאמר ולא נרמז בפסוק, הרמב"ם לא הביא. ואולם, אין בהבחנה הזאת כשלעצמה כדי לבאר את ההבדל בין דיוקים שהרמב"ם הביא לדיוקים שלא הביא. יש דיוקים שהביא ויש שלא הביא. ישנה כמות נכבדה מאד של דיוקים שהרמב"ם הביא. ובהם נפתח:

א.1. מקום הדיון בדין עיר הנדחת

התורה מלמדת בדברים יג טז-יז את דינה של עיר שלמה שהודחה לעבוד עבודה זרה: "הִפָּה תִּפְּהָ אֶת יְשֻׁבֵי הָעִיר הַהוּא לְפִי תָּרַב הַתָּרַם אֹתָהּ וְאֵת כָּל אֲשֶׁר בָּהּ וְאֵת בְּהֵמָתָהּ לְפִי תָּרַב: וְאֵת כָּל שְׁלֵלָהּ תִּקְבֹּץ אֶל תוֹךְ רַחֲבֶיהָ וְשִׁרְפֶתָּהּ בְּאֵשׁ אֵת הָעִיר וְאֵת כָּל שְׁלֵלָהּ כְּלִיל לֵה' אֱלֹהֶיךָ וְהִנֵּתָהּ תַל עוֹלָם לֹא תִבְנֶה עוֹד". להלן, בדברים יז ה, מפרטת התורה את דינו של יחיד שעבד עבודה זרה: "וְהוֹצֵאתָ אֶת הָאִישׁ הַהוּא אוֹ אֶת הָאִשָּׁה הַהוּא אֲשֶׁר עָשׂוּ אֵת הַדָּבָר הַרְעָה הַזֶּה אֶל שְׁעָרֶיךָ אֶת הָאִישׁ אוֹ אֶת הָאִשָּׁה וְסָקַלְתֶּם בְּאֲבָנִים נִמְתּוּ". דווקא ביחיד שעבד ע"ז נאמר שיש להוציא אותו אל שעריך. ר' אושעיא בסנהדרין ט"ז ע"א לומד מכאן שכאשר דנים את העיר הנדחת אין דנים אותם בשעריך, כלומר בבתי הדין שבערים, אלא בבית הדין הגדול בירושלים. (בדרך כלל בספר דברים "בשעריך" הוא הניגוד ל"במקום אשר יבחר ה'", "בשעריך" הוא בערים השונות). כלשון הגמרא: "איש ואשה אתה מוציא לשעריך ואי אתה מוציא כל העיר כולה לשעריך". הרמב"ם הביא את הדרשה הזאת בהל' ע"ז ד ג: "אין דנין עיר הנדחת אלא בבית דין של אחד ושבעים שנאמר והוצאת את האיש ההוא או את האשה ההיא אשר עשו את הדבר הרע הזה אל שעריך, יחידים נהרגים בבית דין של כל שער ושער ואין המרובים נהרגין אלא בבית דין הגדול".¹⁸⁰

¹⁸⁰ גרסתו של הרמב"ם אינה מופיעה באף אחד מהמקורות התנאיים שבידינו, ואין לנו אלא לומר שהיא לשון הגמרא עם ביאורי הרמב"ם. כמובן, כיון שהיא מבוססת על פסוקים בספר דברים, אפשר להעלות סברה שמה היה מעורב כאן גם מדרש מהמכילתא לדברים, שאיננה בידינו.

דרשה זו היא דוגמא לדיוק שלמדים ממנו הלכה למקרה אחר שלא נזכר כלל באותו פסוק. ולמרות זאת נראה שניתן לראות את הדיוק הזה כדיוק קרוב למשמעות הפסוקים, כיון שהתורה ייחדה פרשיה אחת לדיני היחיד ופרשיה אחת לדיני המרובים, והציגה דרך אחת לטפל ביחיד שעבד עבודה זרה ודרך אחרת לטפל בעיר שלמה שעבדה עבודה זרה, מתבקש שמה שנאמר רק באחת הפרשיות, נוהג דווקא במקרה המתואר באותה פרשיה.

2. אלו עריות נאסרו לבני נח

בסנהדרין נח ע"א דורשת הברייתא את הפסוק (בראשית ב כד) "על פן יעזוב איש את אביו ואת אמו וידבק באשתו ויהיו לבשר אחד" ולומדת ממנו אלו עריות נאסרו לבני נח: "תניא על כן יעזוב איש את אביו ואת אמו רבי אליעזר אומר: אביו - אחות אביו, אמו - אחות אמו. רבי עקיבא אומר: אביו - אשת אביו, אמו - אמו ממש. ודבק - ולא בזכר, באשתו - ולא באשת חבירו, והיו לבשר אחד - מי שנעשים בשר אחד, יצאו בהמה וחיה שאין נעשין בשר אחד". חלק מהברייתא הזאת מבוסס על דיוק: "ודבק ולא בזכר באשתו ולא באשת חבירו והיו לבשר אחד מי שנעשים בשר אחד יצאו בהמה וחיה שאין נעשין בשר אחד". הרמב"ם הביא את הדרשות האלה בהל' מלכים ט ה¹⁸¹: "שש עריות אסורות על בני נח: האם, ואשת האב, ואשת איש, ואחותו מאמו, וזכור, ובהמה, שנאמר על כן יעזוב איש את אביו זו אשת אביו, ואת אמו כמשמעה, ודבק באשתו ולא באשת חבירו, באשתו ולא בזכור, והיו לבשר אחד להוציא בהמה חיה ועוף שאין הוא והם בשר אחד, ונאמר אחותי בת אבי היא אך לא בת אמי ותהי לי לאשה".

ואולם יש להעיר שלא מכאן לומד הרמב"ם שהגויים מצויים על גילוי עריות. מכאן לומד הרמב"ם אלו עריות נאסרו. הפסוק הזה אינו פסוק של ציווי, הוא פסוק שמתאר מציאות. אלא שמתוך אותה מציאות יכולים אנו ללמוד מה אינו כסדרה הטבעי של המציאות. ממילא מה שלא כסדרה הטבעי של המציאות כלול בכלל איסורי עריות לבני נח. דרך העולם הוא שאדם עוזב את אביו ואמו, ודבק באשתו ע"מ להוליד. מכאן שדרך הטבע היא שאדם דבק דווקא באשתו, לא באשת איש או במי שאין דרכו להוליד עם האדם. זהו איסור גילוי העריות שלמדנו עליו ממקום אחר. קל יותר ללמוד מדיוק הגדרה להלכה קיימת, מאשר ללמוד מדיוק הלכה מחודשת.

עוד יש להעיר שהרמב"ם הביא את הדיוק הזה, אך לא הביא את הדיוק שמדייק רבא בגמרא בסנהדרין נח ע"ב "בן נח שבא על אשת חבירו שלא כדרכה פטור מאי טעמא באשתו ולא באשת חבירו ודבק ולא שלא כדרכה".

¹⁸¹ בשינוי קל, כפי שבארנו לעיל עמ' 108.

הרמב"ם מביא לפעמים דיוקים המלמדים שהדין האמור בפסוק חל רק במקרה האמור בפסוק ותו לא. אך הרמב"ם אינו מביא דיוקים המתייחסים לדין שנלמד אף הוא מדרשה. ובאים לצמצם את כחה של הדרשה הראשונה. אפשר לדייק בלשון הפסוק וללמוד שהדין המפורש האמור בפסוק אינו חל אלא במקרה המפורש בפסוק. אבל ללמוד שהמקרה המפורש בפסוק מצומצם לדרשה העולה מן הפסוק, זהו כבר מגדל גבוה שקשה יותר לדרוש אותו. אם דרשנו מהפסוק שכן נח נאסר באשת חברו, לא נוסיף ונדייק שדין זה שבא אף הוא מן הדרשה מצומצם לדרך הדיבור. הפסוק בא ללמד שכן נח מצִנָּה לדבוק באשתו, ומכאן שדוקא באשתו. הפסוק לא בא להתיר. דיוק כזה הוא אפשרי דווקא אם נראה את המלים "ולא באשת חברו" ככתובות בפסוק. הדרשן הדורש כך רואה את דברי המדרש שקדם לו כאילו הם אמורים בפירוש בפסוק. הרמב"ם אינו מקבל דרך זו (כפי שבארנו לעיל הערה 164). הוא רואה את דברי הפסוק עצמם כמקור להלכותיו, וכל מה שאינו יכול להלמד מתוך דברי הכתוב עצמם, אינו יכול להחשב כמקור להלכות. המדרש אינו אלא דרך ללמוד מתוך הפסוקים, אי אפשר לראות את דברי המדרש כאילו הם עצמם כתובים במפורש בפסוק, או כאילו הם דברי הפסוק. גם את המקרים שנזכיר להלן, לגבי עבודה ע"י אונן, הקלות בדינו של שור הנסקל, וברכת ה' בכינוי, יש לכלול בהגדרה הזאת.

מאידך, הרמב"ם הביא את הדרשה שהובאה בהקשר זה בסנהדרין נז ע"ב: "תני רבי חנינא בעולת בעל יש להן נכנסה לחופה ולא נבעלה אין להן". הגמרא מדייקת מכך שה' אמר לאבימלך "הַנָּדָה מֵת עַל הָאִשָּׁה אֲשֶׁר לָקַחְתָּ וְהוּא בְּעֵלְתָּ בְּעַל", הסיבה שבגללה אבימלך חייב מיתה על האשה הזאת היא שהיא בעולת בעל, לא משום שהתקדשה לאיש. שלא כמו בישראל, שלגביהם פורטו גם ארוסות וגם בעולות בעל, שאסורות משום אשת איש.¹⁸² גם זה סוג של דיוק בפסוקים, שהרמב"ם הביאו בהל' מלכים ט ז.

א.3. מה אפשר לדייק מ'איש' ו'בן'.

מהפסוק (דברים כא יח) "כִּי יִהְיֶה לְאִישׁ בֶּן סוֹרֵר וּמוֹרֵה" מדייקת המשנה בסנהדרין סח ע"ב שני דיוקים: "כי יהיה לאיש בן בן ולא בת בן ולא איש". הרמב"ם הביא אחד מהם, את הראשון, בצרוף סברה. וכך דבריו בהל' ממרים ז יא: "אבל הבת אינה נידונית בדין זה שאין דרכה להמשך באכילה ושתייה כאיש, שנאמר בן ולא בת ולא טומטום ואנדרוגינוס".

¹⁸² אמנם זה לא דיוק מוכח, שהרי אפשר להשיב שכך אמר ה' לאבימלך משום ששרה היתה בעולת בעל, ולא ארוסה.

את ההלכה "בן ולא איש" הביא הרמב"ם ללא המקור. אך את הדיוק "בן ולא בת" הביא הרמב"ם. יש להעיר שהרמב"ם מביא דיוקים מעין אלה גם כאשר הדיוק הוא איש ולא אשה. מהפסוק (דברים כא כב) "נְכִי יִהְיֶה בְאִישׁ חָטָא מְשַׁפֵּט מִנֶּת וְהוֹמַת וְתִלִּית אֹתוֹ עַל עֵץ", מביאה הגמרא בסנהדרין מו ע"א מקור לדברי המשנה שם האומרת שדוקא איש נתלה ולא אשה, והרמב"ם מביא את הדרשה הזאת בהל' סנהדרין טו ו: "ואין האשה נתלית שנאמר כי יהיה באיש חטא משפט מות והומת ותלית אותו".

כנגד הדיוק "בן ולא איש" אפשר להביא את הדיוק ההפוך "איש ולא קטן", ישנם כמה דיוקים כאלה בש"ס, מביניהם כמה שההלכה הנדרשת מהם נפסקה להלכה ע"י הרמב"ם. במסכתות הנידונות יש שלשה דיוקים כאלה, הרמב"ם לא הביא אותם. הברייתא דורשת בסנהדרין נב ע"ב "איש פרט לקטן אשר ינאף את אשת איש פרט לאשת קטן". בסנהדרין נד דורשת הברייתא "איש פרט לקטן אשר ישכב את אשת אביו". "איש פרט לקטן אשר ישכב את זכר בין גדול בין קטן" הרמב"ם לא הביא דרשות אלה, אך הביא את הצד השני: "שנאמר ואת זכר לא תשכב בין שהיה בועל או נבעל" (אסורי ביאה א יד). הרמב"ם עומד על השינוי ששינתה התורה בלשונה וכתבה זכר ולא איש.

בסנהדרין קיא ע"ב דורשת הגמרא על מדיחי העיר הנדחת "אנשים ולא נשים", אנשים ולא קטנים", הרמב"ם (ע"ז ד ב) הביא את ההלכה הזאת ולא הביא לה מקור.

מאידך, בסנהדרין סט ע"א דורשת הגמרא: "אמר רחמנא איש איש אתה צריך לחזור עליו אם יש לו גואלין ואם לאו קטן אי אתה צריך לחזור עליו בידוע שאין לו גואלין". הרמב"ם הביא דרשה זו להלכה בהל' גזלה ואבדה ח ז: "ולמה נאמר בגזל הגר איש שהאיש אתה צריך לחקור ולחזור עליו אם יש לו יורשים או אם אין לו אבל אם היה הגר קטן אי אתה צריך לחזור עליו אלא חזקתו שאין לו יורשים". ואולם, כבר עמדנו לעיל על כך שקל יותר ללמוד מדיוק הגדרה להלכה קיימת, מאשר ללמוד מדיוק הלכה מחודשת. כאן אין כל הלכה מחודשת.

א.4. דוגמאות נוספות בקיצור

בסנהדרין נט ע"ב דורשת הגמרא: "מילה מעיקרא לאברהם הוא דקא מזהר ליה רחמנא ואתה את בריתי תשמר אתה וזרעך אחר כך לדרתם אתה וזרעך אין איניש אחרינא לא". זהו דיוק מאד פשוט, שלמעשה אינו מוסיף דבר על האמור בפסוק. הרמב"ם הביא אותו להלכה בהל' מלכים י ז.

בסנהדרין ע"ב דורשת הגמרא ולומדת שבן סורר ומורה שאכל דברים האסורים באכילה פטור, מהדיוק:

"בקולנו ולא בקולו של מקום". הרמב"ם הביא את הדרשה הזאת בהל' ממרים ז ב.¹⁸³

בסנהדרין קיא ע"ב מדייקת הגמרא: "שללה ולא שלל שמים", מכאן שהקדשות שהיו בעיר הנדחת אינם נשרפים עמה. הרמב"ם הביא דרשה זו להלכה בהל' ע"ז ד יג. אמנם, גם כאן אפשר לבאר שהדיוק הזה אינו מלמד דין מיוחד שאינו ניתן להבנה ישירות מתוך הפסוק. בהנחה שהקדש הוא ממון שמים, ממילא אין כל צווי לשרוף אותו. הוא לא רכושם של תושבי העיר.

עוד מדייקת שם הברייתא: "יושבי עירם ולא יושבי עיר אחרת". הדרשה הזאת קרובה לפשט, אך בכל זאת היא מחודשת, כי היה מקום לומר שדיבר הכתוב בהוה. הרמב"ם הביא דרשה זו בהל' ע"ז ד ב.

עוד מדייקת שם הגמרא: "החרם אותה ואת כל אשר בה פרט לנכסי צדיקים שבחוצה לה ואת כל אשר בה לרבות נכסי צדיקים שבתוכה". את הדיוק הזה לא הביא הרמב"ם בהלכותיו. ממילא לא הביא גם את הריבוי.

במכות ז ע"א דורשת הברייתא: "למדנו לסנהדרין שנוהגת בארץ ובחוצה לארץ א"כ מה תלמוד לומר בשעריך בשעריך אתה מושיב בתי דינים בכל פלך ופלך ובכל עיר ועיר ובחול אתה מושיב בכל פלך ופלך ואי אתה מושיב בכל עיר ועיר". הרמב"ם הביא את הדיוק הזה בהל' סנהדרין א א-ב.¹⁸⁴

במכות יב ע"א נדרש הפסוק (במדבר לה ג) "וְהָיוּ הָעֵרִים לָהֶם לְשֹׁבֵת וּמִגְרָשֵׁיהֶם יְהִיוּ לְבָהֱמָתָם וְלִרְכֻשָׁם וְלִכְלֵל חַיִּתָּם", לחיים נתנו ולא לקבורה. הרמב"ם הביא את הדרשה הזאת בהל' רוצח ז ד.¹⁸⁵

במכות יב ע"א נדרש הפסוק האמור ברוצח בשגגה: "וְהָיְשִׁיבוּ אֹתוֹ הָעֵדָה אֶל עִיר מְקַלְטוֹ אֲשֶׁר נָס שָׁמָּה וַיָּשֶׁב בָּהּ". הגמרא מדייקת: בה ולא בתחומה. הרמב"ם הביא את הדרשה הזאת בהל' רוצח ח יא.¹⁸⁶

¹⁸³ לכאורה היה מקום לומר שהדיוק הזה מייבא דין חדש שלא נרמז בפסוק. הלא מי שאכל מאכלות אסורות שלא ברשות הוריו, אמנם אינו שומע בקולו של מקום, אך גם אינו שומע בקול הוריו. ולכאורה הדיוק רחוק מהפשט. ואולם אפשר להשיב ולומר שגם אם ההלכה הזאת איננה יכול להלמד על דרך הפשט מהמלה "בקולנו" כשלעצמה, היא יכולה להלמד מההקשר הכללי של הפרשה. הפרשה עסקה במי שחטאו הוא אי השמיעה בקול אביו ובקול אמו, היא לא עסקה במי שחוטא חטא כשלעצמו.

¹⁸⁴ מבחינת פסק ההלכה יש הבדל בין דברי הגמרא לדברי הרמב"ם. אבל זה לא מענייננו כאן.

¹⁸⁵ אפשר לפרש את המדרש הזה בשתי דרכים. אפשר לתרץ שיש כאן דיוק, דווקא לבהמתם לרכושם ולחיתם, לא לקבורה. אפשר לפרש שיש כאן לימוד דין מהמלה "חיתם", חיים ולא מיתה. כך או כך, יש לבאר למה הרמב"ם הביא את הדרשה הזאת שלא כדרכו. לכן נראה לבאר שהרמב"ם הלך כאן בדרך שלישית. הרמב"ם סבר שלא בכדי ציטטה הגמרא את הציטוט המלא "לבהמתם ולרכושם ולכל חיתם", ולא הסתפקה במלים "לכל חיתם". הרמב"ם מפרש שהדרשה היא מכך שהתורה ייחדה את המגרשים לשימושים של חיים, לבהמה ולרכוש וכדומה. ולא לקבורה.

¹⁸⁶ גם כאן אפשר שהדרשה היא למעשה פשט. נאמר כאן שהרוצח צריך לשבת בעיר, וכדרך שיושבים בעיר. מדוע נדרוש שאם הוא יושב מחוץ לעיר ייקלט?

לגבי יציאת עבד עברי ביובל, מדייקת הגמרא במכות יג ע"א: "למשפחתו הוא שב ואינו שב למה שהחזיקו אבותיו". הרמב"ם הביא את הדיוק הזה בהל' עבדים ג ת.

אבל ישנם דיוקים רבים שהרמב"ם לא הביא, או שהביא מפי השמועה, נפתח באלה שהביא מפי השמועה:

5.א. שבירת עצם בפסח פסול

בשבועות ג ע"ב נדרש הפסוק (שמות יב מו) "וְעֵצֶם לֹא תִשְׁבְּרוּ בוֹ" - בכשר ולא בפסול. הרמב"ם הביא מדרש דומה לזה מפי השמועה בהל' קרבן פסח י א: "השובר עצם בפסח טהור הרי זה לוקה שנאמר ועצם לא תשברו בו, וכן נאמר בפסח שני ועצם לא תשברו בו, אבל פסח שבא בטומאה אם שבר בו עצם אינו לוקה, מפי השמועה למדו לא תשברו בו בטהור ולא בטמא".

הרמב"ם הביא את הדרשה הזאת מפי השמועה.

מדוע נזקק הרמב"ם כאן לבאר שהדרשה הזאת הובאה מפי השמועה? במבט ראשון, קל להבין את ההבדל בין הדיוק הזה לבין אחרים מקודמיו (לא כולם). קל לדייק במלה "שללה", שכל מה שאינו שללה אינו כלול בציווי. או לדייק במלה "איש", שכל מי שאינו איש אינו בכלל הציווי. נאמר "זרעך", ומכאן שכל מי שאינו זרעך אינו בכלל הציווי. המדרש תפש את המלה כמו שהיא, ובאר שכל מה שאינו בכלל אותה מלה אינו בכלל המצוה. את כל הדרשה אפשר לבאר מתוך המלה הכתובה ומשמעותה. אבל הדרשה שלפנינו אינה כן. נאמר "בו", בו היינו בפסח. אין במשמעות המלה הזאת כשר ופסול. לא נאמר כאן דווקא בכשר.

העניין מתחדד מאד בדיוקים שנביא להלן, וכפי שנבאר.

6.א. שבועה ע"פ עד אחד

בשבועות מ ע"א דורשת הגמרא את הפסוק (דברים יט טו) "לֹא יָקוּם עַד אֶחָד בְּאִישׁ לְכָל עֶוֹן וְלְכָל חַטָּאת בְּכָל חַטָּא אֲשֶׁר יַחַטָּא". מכאן לומדת הגמרא "לכל עון ולכל חטאת הוא דאינו קם אבל קם הוא לשבועה". זהו מקרה מובהק של דרשה שדורשת מהפסוק דין חדש לגמרי, שאינו רמוז כלל בפסוק, ויש מקום לשאול עליו "שבועה מאן דכר שמה". בנגוד למקרים שהבאנו לעיל, שבהם מדייקת הגמרא את המקרה הנזכר בפירוש בפסוק ואומרת שהדין חל רק בו, כאן מייבאת הגמרא מקרה שאינו נזכר בפסוק, ולומדת לגביו דין חדש לגמרי. הרמב"ם הביא את ההלכה

הזאת מפי השמועה, בהל' טוען ונטען א א: "ומפי השמועה למדו שכל מקום ששנים מחייבין אותו ממון אחד מחייבו שבועה, וכן למדו מפי השמועה שעד אחד לכל עון ולכל חטאת אינו קם אבל קם הוא לשבועה".

שוב, הרמב"ם נזקק לתלות את הדרשה בשמועה. כלומר: הרמב"ם מסתייג מהדרשה וסובר שאינה ניתנת להידרש ללא שמועות.

יש דיוקים שהרמב"ם לא הביא כלל:

א.7. פסול עבודה שנעשתה ע"י אונן

נאמר (ויקרא כא י-יב) "והפכה הגדול מאתיו אשר יוצק על ראשו שמן המשחה ומלא את ידו ללבש את הבגדים את ראשו לא יפרע ובגדיו לא יפרם: ועל כל נפש מת לא יבא לאביו ולאמו לא יטמא: ומן המקדש לא יצא ולא יחלל את מקדש אלהיו". ההקשר מלמד שמדובר כאן על שעת אבלו. התורה לימדה גם בכהן גדול וגם בכהן הדיוט במה הם מתקדשים: למי לא יטמאו, כיצד יתאבלו, אלו נשים ישאו וכו'. אחרי איסור הטומאה אומרת התורה כיצד יתאבל הכהן הגדול "ומן המקדש לא יצא ולא יחלל". אפשר היה לפרש, לא יצא לפי שאם יצא יחלל. לפי זה כהן גדול שיוצא מן המקדש בשעת אבלו מחלל את הקדש. אך זה תמוה, וכי נאסר על הכהן לצאת מן המקדש? במה הוא מחלל את המקדש אם הוא יוצא ממנו? וכבר לעיל¹⁸⁷ הסיקה הגמרא שאיסור יציאת כה"ג אחר המטה הוא מדרבנן. לכן יש לפרש את הפסוק כאן אחרת: אף על פי שלא יצא מן המקדש, לא יחלל את מקדש אלהיו. שהרי למדנו מוודוי מעשרות שהאונן נאסר במה שקשור לקודש. לימדה אותנו התורה שהכהן הגדול אינו מחלל את מקדש אלהיו אף על פי שהוא אונן. מכאן שדוקא הכהן הגדול אינו מחלל, כהן הדיוט אם יעבוד אונן - יחלל. וכך דרשה הגמרא בסנהדרין פד ע"א: "ומן המקדש לא יצא ולא יחלל את מקדש אלהיו הא אחר שלא יצא חילל". הרמב"ם לא הביא את הדרשה הזאת.¹⁸⁸ גם כאן, מן הפסוק אפשר אולי לדייק שדוקא הכהן הגדול בכלל האמור כאן, שלא יצא מן המקדש כדי שלא יחלל את מקדש אלהיו, ודאי שא"א ללמוד מכאן שאחר יחלל. וכפי שכבר נתבאר לעיל, משמעות הפסוק היא שלא יצא כדי שלא יחלל.

¹⁸⁷ סנהדרין יט ע"א.

¹⁸⁸ והביא מקור חלופי, מקל וחומר: ומניין שעבודת האונן פסולה, מקל וחומר אם בעל מום שאוכל בקדשים אם עבד חילל, אונן שהוא אסור בקדשים שנאמר לא אכלתי באוני ממנו דין הוא שיחלל. (ביאת מקדש ב ז).

עוד מדייקת הברייתא בסנהדרין יט ע"א: "ומן המקדש לא יצא לא יצא עמהן אבל יוצא הוא אחריהן כיצד הן

נכסין והוא נגלה הן ניגלין והוא נכסה". גם את הדרשה הזאת לא הביא הרמב"ם בפסקיו.

א.8. דוגמאות נוספות בקיצור

ישנם דיוקים רבים במסכתות הנידונות, שהרמב"ם לא הביא כלל:

הגמרא בסנהדרין טז ע"ב ובשבעות טו ע"ב מדייקת: "וימשחם ויקדש אתם. אותם במשיחה ולא לדורות במשיחה". הרמב"ם לא הביא דרשה זו, והביא מקור אחר מאותה סוגיא.¹⁸⁹ גם כאן, אין במשמעות הפסוק הבחנה בין הכלים האלה לכלים אחרים לעניין קידוש במשיחה. הפסוק הוא פסוק של תיאור מעשה, לא של ציווי, והוא מתאר שמשה משח את הכלים האלה וקידש אותם. המדרש ייבא לתוך הפסוק הבחנה שאיננה מתחייבת ממנו.

בסנהדרין כא ע"ב מדייקת הגמרא "וכסף וזהב לא ירבה לו יכול אפילו כדי ליתן אספניא תלמוד לומר לו לו אינו מרבה אבל מרבה הוא כדי ליתן אספניא". בסנהדרין לא ע"ב לומדת הגמרא שהיבמה הולכת אחר היבם להתירה. שנאמר "וקראו לו זקני עירו" ולא זקני עירה.

בסנהדרין לד ע"ב מצאנו: "ושפטו את העם בכל עת אי הכי תחלת דין נמי כדרבא דרבא רמי כתיב ושפטו את העם בכל עת וכתוב והיה ביום הנחילו את בניו הא כיצד יום לתחלת דין לילה לגמר דין". גם הדיוק "ביום ולא בלילה" וגם ההתלות בלשון "בכל עת" הן התליות מוגזמות בלשון, והן חורגות ממשמעות הפסוקים שם.

בסנהדרין לו ע"ב דורש רב אחא בר פפא: "לא תטה משפט אבינך בריבו משפט אביונך אי אתה מטה אבל אתה מטה משפט של שור הנסקל". הגמרא ממעטת שם את ההקלות המיוחדות שנעשות בדיני נפשות, הנלמדות מהפסוקים "לא תטה משפט אביונך בריבו: מדבר שקר תרחק ונקי וצדיק אל תהרג כי לא אצדיק רשע". משם נלמדות כמה הקלות בדיני נפשות, שהגמרא מדייקת שאינן נוהגות אלא באביונך, לא בשור.

זוהי דוגמא מובהקת לדיוק שאינו נובע ישירות מתוך המלה, אלא משליך ממנה להלכה אחרת. אפשר לדרוש

מכאן שאין איסור להטות את דינו של שור, אבל מכאן ועד ללמוד שהלכות רבות אינן נוהגות בדינו, הדרך ארוכה.

¹⁸⁹ כלי המקדש א יב: כל כלי המקדש שעשה משה במדבר לא נתקדשו אלא במשיחתו בשמן המשחה שנאמר וימשחם ויקדש אותם, ודבר זה אינו נוהג לדורות, אלא הכלים כולן כיון שנשתמשו בהן במקדש במלאכתו נתקדשו שנאמר אשר ישרתו במ בקודש בשירות הם מתקדשין.

בסנהדרין מג ע"א מדייקת הגמרא: "אתו ולא בכסותו אבן שאם מת באבן אחת יצא".¹⁹⁰

המשנה במסכת עבודה זרה, שצוטטה בסנהדרין מז ע"ב, דורשת: "אלהיהם על ההרים ולא ההרים אלהיהם".

הגמרא בסנהדרין נא ע"ב ובסנהדרין צ ע"א דורשת שהעד הזומם נידון בחנק ולא בשריפה, שנאמר "לעשות

לאחיו", לאחיו ולא לאחותו. הרמב"ם לא הביא דרשה זו להלכה ופסק דין זה מפי הקבלה.

הגמרא בסנהדרין נו ע"א מדייקת: "כגר כאזרח, גר ואזרח הוא דבעינן בנקבו שם אבל נכרי אפילו בכינוי".

בסנהדרין נט ע"א אמר רבי יוחנן "נכרי שעוסק בתורה חייב מיתה שנאמר תורה צוה לנו משה מורשה, לנו

מורשה ולא להם". הפסוק הזה אומר שהתורה היא לנו. הוא לא אוסר על הגויים לעסוק בה.

הגמרא בסנהדרין סו ע"ב מדייקת בפשטות: "נערה ולא בוגרת בתולה ולא בעולה מאורסה ולא נשואה בבית

אביה פרט לשמסר האב לשלוחי הבעל".

בסנהדרין סח ע"א דורשת הגמרא: "לא תלמד לעשות לעשות אי אתה למד אבל אתה למד להבין ולהורות".

בסנהדרין פד ע"א מבארת הגמרא את דעת חכמים הסוברים שבעל מום ששימש בקודש אינו במיתה בידי

שמים, ע"י הדיוק: "אמר קרא בו, ולא בבעל מום".¹⁹¹

המדרש בסנהדרין פט ע"א אומר: "אך הנביא אשר יזיד לדבר דבר בשמי זה המתנבא מה שלא שמע ואשר לא

צויתו הא לחבירו צויתו זה המתנבא מה שלא נאמר לו".

נאמר¹⁹² על עיר הנדחת: "הָכָה תִּכָּה אֶת יְשֻׁבֵי הָעִיר הַהוּא לְפִי תִּרְבַּ הַחֶרֶם אֲתָה וְאֶת כָּל אֲשֶׁר בָּהּ וְאֶת בְּהֵמָתָהּ

לְפִי תִּרְבַּ". הגמרא בסנהדרין קיא ע"ב מדייקת מכאן שדווקא הנכסים אשר בה טעונים שריפה, לא נכסים של תושביה

שמחוצה לה (אא"כ הם נדחו בעצמם). מהפסוק הסמוך מדייקת הגמרא "שללה ולא שלל שמים".

דינו של עד זומם הוא¹⁹³ "וַעֲשִׂיתֶם לוֹ כַּאֲשֶׁר זָמַם לַעֲשׂוֹת לְאָחִיו". הגמרא במכות ב מדייקת שאם העיד על כהן

שהוא פסול לא יעשה לו הדין הזה, כי אם כך יפסל גם זרעו, ודוקא לו יש לעשות כאשר זמם, לא לזרעו. עוד מדייקת

¹⁹⁰ הרמב"ם לא הביא דרשות אלה בהלכותיו, וממילא גם לא הביא את הדרשה שהגמרא בנתה על גבי הדרשה הזאת: אותו בלא כסותו הא אותה בכסותה.

¹⁹¹ נראה שלפנינו דרשה הדורשת פסוק אחד, ולומדת ממנו מיעוט לדין אחר שכלל לא הוזכר באותו פסוק. ואפשר שמטעם זה לא הביא הרמב"ם את הדיוק הזה. אלא שלא כך הם הדברים. הדיוק הזה הובא שם כדי לשלול אפשרות לדרוש מהפסוק הזה גזרה שוה לבעל מום, אפשרות שאכן נפסקה להלכה ע"י התנא החולק שם, רבי. גזרה שוה נוספת הובאה שם כדי לשלול לימוד גזרה שוה מפסוק זה לפסוק אחר, לענין מעילה. אפשר שהרמב"ם לא הביא את הדרשות האלה כי אין בהן צורך, כיון שהוא לא הזכיר את הה"א לדרוש גזרה שוה, הוא גם לא נזקק לדיוק המבטל את הגזרה השוה הזאת שמעולם לא נדרשה בכתביו.

שם הגמרא שהמעיד על אדם שהוא חייב גלות אינו גולה, כי נאמר על הרוצח בשגגה "הוא ינוס אל אחת הערים" הוא ולא זוממין. עד זומם שהעיד על אדם שגנב אינו נמכר לעבד, גם אם אין לו כסף, "ונמכר בגנבתו אמר רחמנא בגנבתו ולא בזממו". במכות ד ע"ב דורשת הגמרא שעד שהעיד על אדם שהוא חייב ארבעים מלקות, אינו לוקה אלא ארבעים מלקות. אי אפשר לחייבו ארבעים מדין כאשר זמם וארבעים נוספות כי עבר על איסור, שהרי "כדי רשעתו כתיב, משום רשעה אחת אתה מחייבו ואי אתה מחייבו משום שתי רשעיות".

במכות ה ע"ב מובאת הדרשה: "מכה נפש פרט למכה אביו". נחלקו שם למה בכלל נצרכה הדרשה הזאת, ומבאר רבא: "פרט לעושה חבורה באביו בשוגג ס"ד אמינא כיון דבמזיד בר קטלא הוא בשוגג נמי ליגלי קמ"ל". הרמב"ם היה יכול להתעלם לגמרי מההלכה הזאת, ולא להזכיר לא את ההו"א ולא את המסקנה. למרות זאת הוא מצא לנכון (רוצח ז טו) לציין שהעושה חבורה באביו בשוגג אינו גולה, ולא הביא את המקור מהתורה.

הגמרא במכות ט ע"א מדייקת: "כתיב לבני ישראל ולגר ולתושב בתוכם תהיינה שש הערים וכתוב והיו לכם הערים למקלט לכם ולא לגרים אמר רב כהנא ל"ק כאן בגר תושב שהרג ישראל כאן בגר תושב שהרג גר תושב" הרמב"ם בהל' רוצח ה ג-ד, מביא את הדרשה הזאת בשינויים משמעותיים¹⁹⁴: "ישראל שהרג בשגגה את העבד או את גר תושב גולה וכן העבד שהרג בשגגה את ישראל או את גר תושב וכן גר תושב שהרג את גר תושב או את העבד בשגגה גולה שנאמר לבני ישראל ולגר ולתושב בתוכם..."¹⁹⁵, הרמב"ם השמיט את הדיוק "לכם ולא לגר", והביא את ההלכה שגר שהרג ישראל אינו גולה, בלי מקור.¹⁹⁵

במכות יג ע"ב: "ושב אל משפחתו ואל אחוזת אבותיו ישוב למשפחתו הוא שב ואינו שב למה שהחזיקו אבותיו". במכות יט ע"ב מדייקת הגמרא מהדין הנדרש ממדרש קודם: "טומאת עצמו מנין דכתיב לא תוכל לאכול בשעריך ולהלן הוא אומר בשעריך תאכלנו הטמא והטהור ותניא דבי רבי ישמעאל אפילו טמא וטהור אוכלין בקערה אחת ואין חוששין וקאמר רחמנא היאך טמא דשרי לך גבי טהור התם הכא לא תיכול". בשבועות כא ע"א דורש ר' יוחנן שהנשבע לשקר לוקה: "נשבע מנלן א"ר יוחנן משום רשב"י אמר קרא לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא כי לא

¹⁹² דברים יג טז.

¹⁹³ דברים יט יט.

¹⁹⁴ לנוסח של הרמב"ם אין שורשים לא בכתבי היד ולא במדרשי ההלכה התנאיים שבידינו.

¹⁹⁵ בהמשך הוא כותב: "... וגוי שהרג את הגוי בשגגה אין ערי מקלט קולטות אותו שנאמר לבני ישראל". הרמב"ם השמיט את הדיוק "לכם ולא לגרים". הדיוק הזה אינו אפשרי כנגד פסוק מפורש האומר "לבני ישראל ולגר ולתושב". ברור שהגר והתושב כלולים בכלל המצוה הזאת. אבל הרמב"ם אינו מוותר על הדיוק. הוא ממעט את הגוי (ולא את הגר), והוא מתבסס על הפסוק "לבני ישראל" (ולא על "לכם"). זהו פסוק מפורש הרבה יותר. הרמב"ם מעדיף למעט ממנו כי המיעוט הזה עולה בפשטות מכך שהתורה כתבה "לבני ישראל", אבל הגרים

ינקה ב"ד של מעלה אין מנקין אותו אבל ב"ד של מטה מלקין אותו ומנקין אותו". בשבועות מז ע"א דורשת הגמרא:
"שבועת ה' תהיה בין שניהם ולא בין היורשין".

רוב הדרשות האלה מייבאות ודורשות הלכה שלא נרמזה כלל בפסוק. את כל הדרשות האלה לא הביא הרמב"ם
במשנה תורה.

מידת הדיוק אינה מידה מדוייקת. קשה לקבוע עבורה הגדרה מדוייקת מתי היא רק קריאה דווקנית בלשון
הכתובים ומתי היא דומה יותר דומה לנתינת השלכה הלכתית לכל חלק בפסוק, כלומר: מיעוט דבר אקראי מכל חלק
בפסוק. כיון שכך, גם הרמב"ם השתמש בדיוק בחלק מהמקרים, ובחלק מהמקרים לא הביא אותו.

כלולים בקהל היעד של הפסוק הזה (אף על פי שהרמב"ם מקבל שלהלכה אינם גולים אא"כ הרגו גר תושב). הרמב"ם מקבל את העובדה
שאפשר לדקדק בלשון הכתוב ולראות כלפי מי הוא אמור, אך הוא אינו חורג מן הפשט.

סיכום

מחברים רבים, קדמונים וחדשים. נדרשו לשאלת יחסו של הרמב"ם למדרשי ההלכה. חלקם עסקו בכך אגב השאלה האם ומתי הרמב"ם נותן למדרש הפסוקים מעמד של דין דאורייתא, אחרים חקרו חלק מן המקומות בהם נראה כי הרמב"ם העדיף מדרש ממקור אחר על פני המדרש המופיע בתלמוד הבבלי. מחקר זה מנסה להתחקות אחר שיטתו הכוללת של הרמב"ם בהבאת מדרשים, או בהימנעות מהבאתם, כמקור לפסיקותיו במשנה תורה. העובדה הבולטת לעין היא שהרמב"ם מרבה להביא מדרשי הלכה כמקור לפסיקותיו, אבל מאידך רבות מאוד הפסיקות שיש להן מקור מדרשי בתלמוד והרמב"ם נמנע מלהביא אותן, או מביא במקומו מדרש ממקור אחר.

העולה מדבריהם של רוב העוסקים בשאלתנו, או בשאלות הקרובות אליה, הוא שהרמב"ם קיבל את הדרשות המסתברות יותר או הקרובות יותר לפשט, ודחה את הרחוקות מהפשט או המסתברות פחות. ואולם – ראשית, לא נערך עד כה מחקר שיטתי על מסד נתונים רחב וטרם נוסחו אמות מידה ברורות יותר מן ההבחנות הכלליות בין מסתבר יותר ומסתבר פחות, או בין קרוב לפשט ורחוק מן הפשט. שנית, מצאנו לא מעט דרשות שאינן מצייתות לכלל הזה לשני הכיוונים. הרמב"ם גם מביא מדרשי הלכה שרחוקים מן הפשט, וגם נמנע מלהביא מדרשי הלכה שהם כמעט פשוטו של מקרא.

במחקר זה בדקנו כמסד נתונים רחב ומייצג את הדרשות שנזכרו בשלוש מסכתות עשירות בדרשות שבבבלי: סנהדרין, מכות ושבועות. מסכתות אלה מכילות כ-500 הלכות שהגמרא מביאה להן מקור מדרשי והן נפסקו להלכה ע"י הרמב"ם. ביותר מ-200 מקרים הרמב"ם לא הביא את הדרשה. ברוב המקרים מהסוג הזה הרמב"ם הביא את ההלכה ללא כל מקור, אבל ב-14 מתוכם הוא מביא דרשה חליפית, ואף בדרשות מהסוג הראשון במקרים רבים הוא מביא וריאציה משלו הבנויה על הדרשה שבבבלי אך משנה באופן מהותי את אופייה המדרשי¹⁹⁶.

הטענה העיקרית

בטרם נפרט את שיטת המיון והבדיקה שבה נקטנו ואת עיקרי המימצא, נקדים ונציג את המסקנה העיקרית.

¹⁹⁶ קשה לציין מספרים מדויקים, כיון שיש הלכות רבות שנחלקות לכמה פרטים, או מספר מקרים שהרמב"ם התייחס אליהם כאחד כיון שדינם אחד, ולכן הספירה איננה מוחלטת. אבל בכל שיטת ספירה המספרים קרובים לאלה שצייןנו.

לטענתנו אכן הבוחן הקובעת אם הרמב"ם מקבל את הדרשה או דוחה אותה, איננה השאלה באיזה מקום היא נמצאת על הרצף שבין הפרשנות והמדרש, ועד כמה היא קרובה לקוטב הפרשנות. הרמב"ם לדעתנו לא רואה את הדברים כרצף בין שני קטבים, אלא מכיר בכך שהמדרש הוא סוגה ספרותית אחרת של קריאה בכתובים, הלומדת דבר שאינו קיים בפסוק מתוך חומרים שיש בו.

השאלה הקובעת לשיטת הרמב"ם היא באיזה סוג של בסיס שיש בפסוק עושה המדרש שימוש כדי ליצור את הדבר החדש שאינו בפסוק: הרמב"ם יקבל כמקור מהתורה מדרש המשתמש במסומן בפסוק, לאמור **במשמעות** המילה או המשפט. הרמב"ם ידחה מדרש המשתמש במסמן, כלומר **בצורת** המילה או המשפט. לכן הרמב"ם לא יקבל מדרש המסתמך על צליל המילה, על הרכב אותיותיה, או על הערך הגימטרי שלה. הוא לא יקבל מדרש הבנוי על כך שלמילה מסוימת המופיעה בפסוק במשמעות א' יש גם משמעות ב', שכן המדרש הזה מסתמך על צורת המשפט ולא על משמעותו.

הרמב"ם יקבל כמעט תמיד מדרש של בניין אב וידחה כמעט תמיד מדרש של גזרה שווה. הוא יקבל מדרש המוציא מהקשרו היגד שלם גם אם התוצאה רחוקה מפשט הפסוק, וידחה מדרש המוציא מהקשרה מילה בודדת גם אם התוצאה קרובה לפשט. הסוג הראשון דורש משמעות (חושף לעינינו אמירה בעלת משמעות אחרת המסתתרת בפסוק) ואילו הסוג השני דורש צורה (עושה שימוש בעובדה שהפסוק בחר להשתמש במילה מסוימת).

אפשר אולי למצוא להבחנה הזו רמז בדברי הרמב"ם עצמו במורה נבוכים.¹⁹⁷ הרמב"ם מבאר שם מדוע הוא דוחה דרשה מסוג "אל תקרי", באומרו שהיא איננה אלא "מליצת השיר". אולי כוונתו לכך שהמשורר עושה שימוש בכלים כמו משקל חרוז וצליל, פזמון חוזר ומילים מרמזות. כלים אלה כוחם יפה למליצה ולאסתטיקה העוטפים את המסר אך כשלעצמם אין בכוחם לשאת על גבם את המסר גופו.

עוד יש להעיר שהרמב"ם השתית את הלכותיו על הפסוקים, לא על הדרשות. הדרשות אינן אלא דרך לבסס את ההלכה על הפסוקים.¹⁹⁸ הבסיס להלכות הוא הפסוקים עצמם, הדרשות הן כלי המאפשר לבאר כיצד נלמדות ההלכות מן הפסוקים. בכל מקום שבו הכלי איננו נראה משכנע, לא יהסס הרמב"ם לשנות אותו – אם להביאו בנוסח אחר ואם לדרוש את הפסוק באמצעות תבנית דרשה אחרת, בין אם מצאה במדרש אחר, ובין אם לא.

¹⁹⁷ חלק ג פרק מג.

¹⁹⁸ הרמב"ם אינו מוכן להתייחס אל הדרשות כאילו נאמרו בפירוש בתוך הפסוקים (לכן אינו מביא דרשה הדורשת דרשה הקודמת לה), וראה לעיל הערה 164.

מיון הדרשות לסוגיהן

המחקר מייין את הדרשות שבמסד הנתונים הנבדק לסוגים על פי מבנה הדרשה. חלק מסוגי הדרשות הוגדר בהבחנה קלסית מוכרת וידועה, כמו היקש, גזרה שווה בניין אב וכדומה. לסוגים אחרים, שאין להם שם במקורות, קראנו בשמות חדשים משלנו. אפשר כמובן לחלק ולמייין באופן קצת שונה ולקרוא בשמות אחרים, אבל בין כך ובין כך לאחר איסוף וניתוח הממצא המחקרי אפשר לקבוע כמעט בוודאות שהשיקול המובהק ביותר שעמד לנגד עיני הרמב"ם בשאלה אם להביא את הדרשה, הוא סוג הדרשה ומבנה הדרשה.¹⁹⁹ הרמב"ם עיקבי מאד לגבי סוגי דרשות מסויימים, הוא כמעט תמיד יביא בניין אב, גם במקרי גבול שבהם המדרש קרוב להיות נסמך על המסמן, וכמעט לעולם לא יביא גזרה שוה, גם במקרי גבול הפוכים.

סיכום הממצא

במסכתות הנידונות מצאנו כ-20 דרשות המבוססות על משמע הכתובים, מתוכן הרמב"ם הביא 16 דרשות. מסקנות שאפשר להסיק בעקיפין ממה שנאמר בתורה, הרמב"ם הביא 6 מתוך 6. דרשות המבוססות על לימוד לפי דרכנו הרמב"ם הביא 4 מתוך 6. לימוד מן הכלל או מקרה פרטי של כלל האמור בתורה, הרמב"ם הביא 13 מתוך 13. בנין אב – הרמב"ם הביא 10 מתוך 11. אליהן אפשר לצרף את המידה דבר שהיה בכלל, שהיא מידה דומה לבניין אב, והרמב"ם הביא את הדרשה המבוססת עליה. יחד עמם אפשר להזכיר את הלימודים מכללים ופרטים, שהרמב"ם הביא אותם בלי ההתייחסות לתבנית הכללים והפרטים, כלומר: הפך אותם לבנייני אב. דרשות המפרשות את הפסוקים – הרמב"ם הביא 3 מתוך 3. לימודים ממעשה שהיה – הרמב"ם הביא 6 מתוך 7. הרמב"ם הביא גם דרשות המתחשבות בלשון הפסוק בלי להתעלם מתוכנו. דרשות המבוססות על כך שבמקום מסויים השתמש הכתוב בלשון שונה מדרכו בדרך כלל (כאשר ההלכה הנדרשת נלמדת בצורה ברורה ממשמעות הלשון האמורה), הביא הרמב"ם 2 מתוך 2. עמידה על התנאים המדוייקים שבכתוב, הרמב"ם הביא 15 מתוך 15. קריאה דווקנית בפסוק, הרמב"ם הביא 12 מתוך 17, כאשר קל מאד להראות למה אותן דרשות מהסוג הזה שהרמב"ם לא הביא מנותקות מתוכן הפסוקים. לעומת זאת, הרמב"ם לא הביא כצורתן²⁰⁰ דרשות המבוססות על גזרה שוה, גמטריה, הסבת ייתור

¹⁹⁹ מלבד העובדה שהרמב"ם מקפיד להביא מקור מהתורה בכל מקום שבו הוא בא לבסס הלכה שהיא מצוה המנויה במניין המצוות שלו, או מיתת ב"ד או מיתה בידי שמים.

²⁰⁰ כלומר: בחלק מהמקרים הוא כן הביא את הדרשה, אך או שהוסיף "מפי השמועה למדו", כלומר: הדרשה הזאת אינה עולה כשלעצמה מתוך הפסוקים. או שהוא שינה לחלוטין את מבנה הדרשה והפך אותה לדרשה מהסוגים שדרכו להביא.

לדין אחר (כאשר אין קשר לשוני בין המלה המיותרת לבין ההלכה הנדרשת ממנה), ספירת הזכרות,²⁰¹ שינוי הקריאה בפסוק, נתינת השלכה הלכתית אקראית לכל חלק בפסוק²⁰² (מלבד חריג אחד), סמיכות או היקש המבוסס על סמיכות אקראית בפסוק, דרישת המלה דבר כדיבור ועוד. יש קרוב למאיתם דרשות המבוססות על הצורות האלה, והרמב"ם לא הביאן, או שהביאן מפי השמועה, או שהביאן בשינוי והשמיט את המבנה הטכני של הדרשה.

במקרים רבים נוקט הרמב"ם בדרך של שינוי הדרשה והשמטת המבנה הטכני שלה, כך שהוא משתית אותה על בסיס המתאים לשיטתו. כך הוא נוהג בשבעה מקרים שבהם הגמרא הולכת בדרך של שינוי הקריאה בפסוק ("אל תקרי"). בארבעה מתוך חמשה מקרים של כלל ופרט הביא הרמב"ם את הדרשה, אך התעלם מהכלל והפרט ודן רק בתוכן הפסוק. כך נהג הרמב"ם גם בשלושה מקרים של גזרה שוה, הוא השמיט את הגזרה השוה וביסס את הדרשה על תוכן הפסוקים. וכך הרמב"ם שינה את מבנה הדרשה בעוד מקרים נוספים של דרשות שהתבססו על המסמן ולא על המסומן.

ישנן דרשות רבות שהרמב"ם לא הביא, אך הביא במקומן דרשה אחרת. מצאנו במסכתות הנידונות ארבע עשרה דרשות כאלה. בחמישה מתוך המקרים האלה הביא הרמב"ם דרשה חלופית שאף היא מקורה בבבלי, ובעוד מקום אחד הביא דרשה שמקורה ידוע (ספרי זוטא). במקרים האלה אפשר לומר שהרמב"ם רק בחר דרשה אחת מתוך כמה שהיו מונחות לפניו. אבל ישנם שלשה מקרים שבהם הרמב"ם הביא מקור חלופי שבש"ס הוא מהוה מקור לדעה אחרת, שהרמב"ם לא פסק אותה להלכה. במקום אחד מביא הרמב"ם דרשה שבמקור לימדה דבר אחר, והרמב"ם הסב אותה להלכה זו. בחמישה מקומות מביא הרמב"ם דרשה חלופית שמקורה אינו ידוע, ואפשר (ויש מקום להניח כך) שהרמב"ם הביא את הדרשה מדעתו.

הרמב"ם מביא דרשות שבהן קל להצביע על הקשר הלשוני בין הפסוק לבין ההלכה הנדרשת ממנו, כי היא נלמדת ממשמעותו הפשוטה של הפסוק. הרמב"ם מקבל גם דרשות ההולכות צעד אחד נוסף ומביאות מסקנות שאפשר להסיק בעקיפין מתוכן הפסוקים: לימוד מן הכלל, לימוד לפי דרכנו, לימוד ממעשה שהיה, ומקרים פרטיים של כללים האמורים בתורה. כל צורות הדרשה האלה, אינן דנות במילים הכתובות בפסוקים באופן טכני, אלא

²⁰¹ מלבד הדרשה מהפסוק "זקניך ושפטיך", שבארנו במקומה את ההבדל שבינה לבין שאר ספירות הזכרות שהזכרנו.
²⁰² במקרים שבהם ההשלכה ההלכתית אינה שרירותית, אלא נלמדת מהמלה המיותרת, הרמב"ם יביא את הדרשה. במקומות שבהם המדרש דרש מחלק מהפסוק הלכה המשתמעת ממנו, ומחלק אחר הלכה שאינה משתמעת ממנו מבחינה לשונית, יביא הרמב"ם רק את חלקי הדרשה המשתמעים מבחינה לשונית. בחלק מהמקומות הרמב"ם משנה את לשון הדרשה, כדי ליצור דרשה המשתמעת מהפסוק מבחינה לשונית. כמו כן, כאשר מוכח מלשון התורה שהתורה לא מבקשת לצמצם אלא להרחיב, הרמב"ם ירחיב וירבה ככל ששמתמע מן הלשון. כאשר משמע מלשון התורה שהתורה מצמצמת את הדין למקרה מסוים, הרמב"ם ידייק ויצמצם.

קוראות את משמעות הכתובים ומסיקות ממנה את המסקנות. כיון שכך, הרמב"ם דורש בנייני אב וכללים ופרטים.²⁰³ כמו כן הוא עוסק בדרשות המפרשות את הפסוקים. מכל האמור כאן עולה שהרמב"ם מביא את כל צורות הדרשה העוסקות בתוכן הפסוקים.

הרמב"ם מביא גם דרשות המתחשבות בניסוח התורה, המסמן, בתנאי שהן עושות זאת כחלק מהעיסוק בתוכן, במסומן. הוא לומד הלכות מכך שהתורה שינתה בלשונה ממקום אחד למקום אחר, אם השינוי בלשון מחייב גם שינוי בתוכן. כמו כן הוא מביא הלכות שנלמדו מקריאה דווקנית בלשון הכתובים.

מאידך, הרמב"ם לא הביא דרשות המתמקדות במסמן. הוא לא מקבל דרשה הלומדת הלכה מפסוק או ממספר מלים, כאשר אין קשר מוכח בין המלים האלה לבין ההלכה הנדרשת מהן. (הרמב"ם יקבל דרשות אלה דווקא אם ההלכה הנלמדת אכן נובעת מתוכן המלים). לכן הרמב"ם אינו מביא דרשות המבוססות על טכניקה פורמלית גרידא. הרמב"ם לומד מכל מלה בפסוק רק את תוכנה העיקרי.

שיקולים אחרים

בדקנו גם שיקולים אחרים ולא מצאנו הבדלים מובהקים. מטבע הדברים הרמב"ם נותן עדיפות מסויימת לדרשות שמקורן בבבלי על פני מקורות אחרים, אבל הוא מביא גם דרשות ממקורות אחרים, כאשר הדרשות שבתלמוד הבבלי אינן עומדות בקנה המידה שלו (כלומר: כאשר הן מבוססות על המסמן ולא על המסומן, והן שייכות לתבניות הדרשה שהוא איננו מקבל). במקום שבו הגמרא לומדת ממידה שהוא אינו מביא, הוא יביא דרשה אחרת אם ימצא. אך הוא לא יביא דרשה אלא אם ימצא דרשה מסוג כזה, שהוא מוכן לסמוך עליה. הרמב"ם מביא דרשות שמצייתות לכללים האמורים ומשמיט דרשות שאינן מצייתות להם, בין אם מקורן במשנה או בברייתא ובין אם מקורן אמוראי.²⁰⁴

ענייני לשון

הרמב"ם מתמקד במסומן ולא במסמן, אך יש להעיר כי לא נובע מכאן שהוא ידחה כל דרשה שעניינה דקדוקי לשון. הוא מקבל לפעמים דרשות המבוססות על דיוק או על קריאה דווקנית בלשון הכתוב. הדרשות שהוא משמיט הן

²⁰³ אם כי איננו עוסק בכללים והפרטים עצמם אלא לומד כלל מהדוגמא האמורה בתורה. כלומר: הוא דורש אותם כמו בנייני אב.

אלה שמבוססות על טכניקה פורמלית גרידא, על המסמן בלי קשר למסומן. על גופן של מילים בלי כל קשר למשמעותן.

הרמב"ם דוחה דרשות על דרשות. כלומר הוא לא מקבל את הדרשה כאילו היא אמורה בפירוש בלשון הכתוב ואפשר לדרוש דרשה נוספת על גביה. בדרשה הוא אינו רואה חלק מהתורה שבכתב אלא צינור המחבר בין הפסוק וההלכה. בסופו של דבר הוא קורא בפסוקים את התוכן, ועל משמעות הפסוקים הוא מבסס את ההלכה.

חריגות מהכלל

מצאנו שלושה גורמים המביאים את הרמב"ם לחרוג משיטתו ולהביא מדרשי הלכה שאינם עומדים בקריטריון של מסמן מול מסומן.

א. הלכה שהיא מצווה המנויה בתוך התרי"ג בספר המצוות שלו.

ב. דין שהעובר עליו חייב מיתת בית דין

ג. דין שהעובר עליו חייב מיתה בידי שמים.

בהביאו את ההלכות הללו, אם הרמב"ם לא ימצא מקור התואם את שיטתו, הוא יביא כמקור גם מדרש החורג ממנה. (מכאן אפשר אולי להסיק מסקנות לשאלה המנסרת בחללם של מפרשי הרמב"ם לדורותיהם, האם הלכה הנלמדת ממדרש היא לדעת הרמב"ם בעלת תוקף של דאורייתא. לכאורה מכאן סימן לכך שהתשובה חיובית, אלא שהעניין חורג מתחומו של מחקר זה).

יש קבוצת חריגים נוספת, שלא מצאתי לה מכנה משותף, שבהן הרמב"ם הביא מדרש שאינו עומד בכלליו, אבל הוסיף לו את המילים "מפי השמועה למדנו", כנראה כדי לומר: מדרש זה לא היה מובא על פי אופיו וסוגו, אלא שהוא מסורת עתיקה איש מפי איש (אולי משהו מעין הלכה למשה מסיני) ולכן הבאתיו.

²⁰⁴ זה עולה בבירור מעיון בכל הפרקים דלעיל. גם בפרק העוסק בדרשות שהרמב"ם הביא, וגם בפרקים העוסקים בדרשות שהרמב"ם שינה או לא הביא, יש גם משניות, גם ברייתות וגם דברי אמוראים. הרמב"ם בחר להביאם או לא להביאם לפי ההגיון הדרשני שבהם.

ביבליוגרפיה

ספרות חז"ל ומלקטיה:

משנה (עפ"י כתב יד קויפמן).

תוספתא מהדורת שאול ליברמן, ניו יורק תשט"ו-תשמ"ח, ומהדורת משה שמואל צוקרמנדל, ירושלים תשל"ה.

תלמוד בבלי, דפוס וילנא, תוך בדיקה שיטתית בתקליטור עדי הנוסח, מכון ליברמן.

תלמוד ירושלמי, מהדורת האקדמיה ללשון העברית, ירושלים תשס"א.

מכילתא דר' ישמעאל, מהדורת חיים שאול הורוויץ, ירושלים תשל"ל. בצרוף קטעי הגניזה, מהדורת מנחם כהנא, ירושלים תשס"ה.

מכילתא דרשב"י, מהדורת יעקב נחום אפשטיין, ירושלים תשל"ט.

ספרא, מהדורת אייזיק הירש ויס, וינה תרכ"ב.

ספרי במדבר וספרי זוטא, מהדורת חיים שאול הורוויץ, ירושלים תשכ"ו, בצרוף קטעי הגניזה, מהדורת מנחם כהנא, ירושלים תשס"ה.

ספרי דברים, מהדורת אליעזר פינקלשטיין, ניו יורק תשכ"ט, בצרוף קטעי הגניזה, מהדורת מנחם כהנא, ירושלים תשס"ה.

ספרי זוטא דברים, מהדורת מנחם כהנא, ירושלים תשס"ג.

מדרש תנאים לדברים, מהדורת דוד צבי הופמן, תל אביב תשכ"ג.

ר' דוד עדני, מדרש הגדול על התורה, ירושלים תשנ"ז.

חומש תורה שלמה, ירושלים תשנ"ב.

כתבי הרמב"ם:

פירוש המשניות לרמב"ם, מהדורת ר"י קאפח, ירושלים תשל"ז.

ספר המצוות לרמב"ם, מהדורת ר"ח העליר, ירושלים תש"ו.

ספר המצוות לרמב"ם, מהדורת שבתי פרנקל (עם השגות הרמב"ן ונושאי כלי הרמב"ם).

ספר המצוות לרמב"ם, מהדורת ר"י קאפח. ירושלים תשל"א.

משנה תורה לרמב"ם, מהדורת שבתי פרנקל. בני ברק תשל"ה-תשס"ג.

משנה תורה לרמב"ם, מהדורת ר"י קאפח, ירושלים תשנ"א-תשס"ד.

שו"ת הרמב"ם, מהדורת יהושע בלאו, ירושלים תשמ"ט.

ספרות האחרונים:

אבן חיים אהרן, **מדות אהרן**, ירושלים תשע"א.

אלפאנדרי אליהו, **סדר אליהו רבה וזוטא**, קושטנדינא תע"ט.

אשכנזי בצלאל, **שו"ת ר' בצלאל אשכנזי**, ירושלים תשכ"ח. (מהדורת צלום של דפוס למברג תרס"ד).

הכהן מלאכי, **יד מלאכי**, בני ברק תשס"א.

יעקב צבי מקלנבורג, **הכתב והקבלה**, פרנקפורט תר"מ.

מזרחי אליהו, **מזרחי על התורה**, ורשה תקפה.
סולוביצ'יק יוסף דובר, **שו"ת בית הלוי**, וילנא תרכ"ג.
סופר יעקב, **ברית יעקב**, ירושלם תשמ"ה.
קנייבסקי שמריהו יוסף חיים, **קרית מלך**, בני ברק תש"ן.
שטרן יוסף זכריה, **זכר יהוסף על הש"ס**, ורשה תר"כ, מהדורת צלום ניו יורק תשנ"א.

ספרות מחקרית:

אברהם מיכאל, "אינדוקציה ואנלוגיה בהלכה", **צהר ט"ו תשס"ג**, עמ' 23-34.
אוסטרובסקי משה, **המדות שהתורה נדרשת בהן**, ירושלים תרפ"ד.
אוסטרובסקי משה, "אם אינו ענין לזה תנהו ענין לדבר אחר", **ספר הזכרון לי. וינוגרד ולי"א וינוגרד**, ירושלים, חש"ד. עמ' פה-צ.
אלבק חנוך, "מקורות והערות ליד החזקה", **ספר היובל לש' קרויס**, ירושלם תרצ"ז, עמ' 143-155.
אפשטיין יעקב נחום, **מחקרים בספרות התלמוד ובלשונות שמיות**, ב, ירושלים תשמ"ה.
בלידשטיין יעקב, **עקרונות מדיניים בתפישת הרמב"ם**, רמת גן תשמ"ג.
במברגר יצחק דב הלוי, **קורא באמת**, פרנקפורט תרל"א.
בנדיקט בנימין זאב, **אסופת מאמרים**, ירושלם תשנ"ד.
בנדיקט בנימין זאב, **הרמב"ם - ללא סטייה מן התלמוד**, ירושלם תשמ"ה.
בנוביץ משה, **פרק שבועות שתיים בתרא**, ניו יורק וירושלים תשס"ג.
גוטל נריה, "דרך המלך במשנה", **קובץ הרמב"ם של 'סיני'**, ירושלם תשס"ה, עמ' עט-קמו.
גילת יצחק דב, **פרקים בהשתלשלות ההלכה**, רמת גן תשנ"ב.
דה סוסיר פרדינן, **קורס בבלשנות כללית**, (תרגם אבנר להב), תל אביב 2005.
הירשנזון חיים, **בירורי המדות**, חלק א, ירושלים תרפ"ט.
הירשנזון חיים, **בירורי המדות**, חלק ב, ירושלים תרצ"א.
הלוי ר' יצחק אייזיק, **דורות הראשונים**, פרנקפורט תרס"א-תרע"ח, מהדורת צלום ירושלים תשכ"ז.
הלברטל משה, "ספר המצוות לרמב"ם והארכיטקטורה של ההלכה", **תרביץ נט ג-ד**, (תש"ן), עמ' 457-480.
הנשקה דוד, "לטעמה של הלכה במשנת הרמב"ם", *Maimonidean Studies*, ד (2000), עמ' מה-פ.
הנשקה דוד, "ליסודי תפיסת ההלכה של הרמב"ם", **שנתון המשפט העברי כ'**, תשנ"ה-תשנ"ז, עמ' 103-149.
הנשקה דוד, "לאוין שאין לוקים עליהם לשיטת הרמב"ם", **המעין**, כד, ב (תשמד) עמ' 33-40.
הנשקה דוד, "לאופיו של מדרש ההלכה התנאי", **תרביץ סהג תשנ"ו**.
וייס אייזיק הירש, "לתולדות הרמב"ם", **בית תלמוד**, א (תרמ"א), עמ' 225-233.
וייס משה, "הגזרה שוה והקל וחומר בשקלא וטריא", **סדרא ו תש"ן עמ' 41-61**.
וירמש רופא אשר אנשל, **סייג לתורה**, פרנקפורט תקכו.
טברסקי יצחק, **מבוא למשנה תורה לרמב"ם** (תרגם: מ"ב לרנר), ירושלים תשנ"א.
כהנא מנחם, "קוים לתולדות התפתחותה של מדת כלל ופרט בתקופת התנאים", **מחקרים בתלמוד ובמדרש**, ספר זכרון לתרצה ליפשיץ, אריה אדרעי ואחרים (עורכים) ירושלים תשס"ה.
כשר מנחם, **הרמב"ם והמכילתא דרשב"י**, ירושלם תש"מ².

לוינגר יעקב, **דרכי המחשבה ההלכתית של הרמב"ם**, ירושלים תשכ"ה.

לוינגר יעקב, **הרמב"ם כפילוסוף וכפוסק**, ירושלים תש"ן.

ליברמן שאול, **יוונית ויוונית בארץ ישראל**, ירושלים תשמ"ד.

נאה שלמה, "אין אם למסורת", תרביץ סא תשנ"ב

נויבאר יקותיאל יעקב, **הרמב"ם על דברי סופרים**, ירושלים תשי"ז.

סבתו מרדכי, **כתב יד תימני למסכת סנהדרין (בבלי) ומקומו במסורת הנוסח**, ירושלים תשנ"ה.

סייקס דוד, "סטיותיו" של הרמב"ם ממקורותיו בהלכה", דיני ישראל, יג-יד (תשמ"ו-תשמ"ח), עמ' קיג-קנא.

פאור יוסף, **עיונים במשנה תורה לרמב"ם**, ירושלים תשל"ח.

פינטוך אברהם אלטר, **פירוש פיקודי ישראלים על ספר המצוות לרמב"ם**, ירושלים תש"ס.

פלונגיין מרדכי, **תל-פיות**, ווילנה תר"ט.

פלונגיין מרדכי, **אור בקר**, ווילנה תרכ"ט.

צ'רניק מיכאל, **לחקר המדות כלל ופרט וכלל וריבוי ומיעוט במדרשים ובתלמודים**, לוד תשמ"ד.

קאפח יוסף. "מדברי סופרים בלשון הרמב"ם". י"ד גילת ואחרים (עורכים), עיונים בספרות חז"ל במקרא ובתולדות ישראל, רמת גן תשמ"ב. עמ' 248-255.

קארל צבי, "הרמב"ם כפרשן התורה", ספר הרמב"ם של תרביץ, ירושלים תרצ"ה, עמ' 152-163 (396-407).

קארל צבי, **מחקרים בספרי**, תל אביב תשי"ד.

קסירר שלמה ושלמה גליקסברג, **מסיני ללשכת הגזית**, בר אילן תשס"ח.

קסלין חיים, **קריאת התורה**, ברלין תקעד

רבינוביץ נחום אליעזר, "דרכו של הרמב"ם כפוסק וכפרשן", ספר הזכרון להרב יצחק נסים ב', ירושלים תשמ"ה. עמ' קסג-קעג.

רביצקי אבירם, "ההיקשים ההלכתיים כהיקשים דיאלקטיים במשנת הרמב"ם", תרביץ עגב טבת-אדר תשס"ד.

רביצקי אבירם, "הרמב"ם ואלפראבי על התפתחות ההלכה", בתוך **עיונים חדשים בפילוסופיה של ההלכה**, רביצקי ואחרים עורכים, ירושלים תשס"ח.

שוארץ אריה, **הגזרה השוה**, קרקא תרנ"ח (מהדורת צלום ניו יורק תשל"ה).

שוארץ אריה, **עיקרי מסקנותיו של החקר ההירמיניוטי המדעי**, ירושלים תרפ"ג.

שטיינזלץ עדין, "מדת אם אינו ענין", סיני נג תשכג, עמ' רלה-רמ.

Blidstein, Gerald Jacob . "Where do we stand in the study of Maimonidean Halakhah?", In: *Studies in Maimonides*, (1991) 1-30

Dienstag Jacob I, *The relationship of Maimonides to his predecessors*, *The Jewish Law Annual*, 1,1978, 42-60 עמ'

Finkelstein Louis, *Maimonides and the Tannaitic Midrashim*, *Jewish Quarterly Review* 25 1935 עמ' 469-517 pp

Friedberg Albert, "An Evaluation of Maimonides' Enumeration of the 613 Commandments, with Special Emphasis on the Positive Commandments," PhD dissertation, University of Toronto, 2008.

BAR-ILAN UNIVERSITY

**The Methodology of Maimonides in his Presentation
of Midrash Halacha in the Mishneh Torah**

Itay Elizur

Submitted in partial fulfillment of the requirements for the Master's
Degree in the Department of Talmud, Bar-Ilan University

Ramat Gan, Israel

This work was carried out under the supervision of Dr Hayyim Burgansky Department of Talmud
, Bar-Ilan University.

English Abstract

Introduction

The question of the connection between a halakha – a Jewish law – and the verses in the Torah from which it is derived, has occupied many of our sages. In addition to the collections of *midrashei halakha*, the Talmuds also debated this question. The Tannaim, Amoraim and later sages view the homiletic interpretations of the Torah as the sources of the various laws.

Among the Rishonim, Maimonides was unique in the exceptional importance he attributed to basing the halakha on the verses of the Torah. In his writings, both in his commentary on the books of the Mishna as well as in *Sefer ha-Mitsvot*, he based his comments on the laws' sources in the verses of the Torah and explained what the mitsoth and halakhot are derived from.

Maimonides, who in most cases ruled in accordance with the Babylonian Talmud, appeared to deviate from this practice numerous times not when dealing with halakhic rulings, but rather when presenting his sources. From this, we see that Maimonides had a method of his own. He did not always cite the source from the Torah, and when he did, it was not always the same one that appears in the Talmud. Sometimes, he cited a source from another midrash, and in other cases, the midrash appears to be his own innovation. Even when he cited a drasha that appears in the Talmud, Maimonides sometimes changed it and presented it in a different form. The purpose of this study is to reveal the underlying rules that guided Maimonides when writing halakha in *Mishneh Torah*, when he decided whether to cite, omit or change the drasha that appears in the Talmud as the source of the halakha.

Various exegetes and scholars have offered different hypotheses to address this question, in the context of the discussion of other issues. Many have written that Maimonides preferred the most logical drasha or the one closest to the *peshat*, the simple reading of the text. However, no systematic study of this question has yet been conducted on a broad database, and nowhere have these ambiguous distinctions – most logical or closest to the plain meaning – been defined in a clear and measurable fashion. Moreover, we have found numerous examples of drashot cited by Maimonides that are far removed from the simple reading, as well as drashot that are close to the *peshat* that he did not cite.

Research method

This study is based on a systematic examination of all the drashot that appear in three tractates that contain numerous drashot – Sanhedrin-Makkot-Sheviit. From among those that are cited in the Talmud as the source of laws that Maimonides ruled as halakha, we examined whether he chose to cite, omit or change them, or to cite others in their stead. The drashot that were examined, about 500 in all, were sorted and arranged in accordance with various patterns of the midrash, with the goal being to uncover and formulate the rules that guided Maimonides when deciding upon which drashot to base his halakhot.

Central claim

The findings of this study largely confirm the statistical significance of the following claim: When relating to midrashei halakha, Maimonides was not guided by whether the midrash halakha was close to or remote from the peshat. Maimonides was aware of the fact that the midrash is not an interpretation of the simple reading, but is rather a way to produce a new halakhic creation that is not in the original verse by means of materials that are contained in the verse. Our claim is that Maimonides's criterion was based on the type of materials found in the verse that the midrash used. Maimonides would accept a midrash based on the meaning of the verse – the *signified* – but would reject a midrash based on the form of the verse – the *signifier*.

Drashot that Maimonides accepted and based the halakha on

This section reviews the drashot that Maimonides accepted as the basis for his halakhot. It defines the characteristics of 15 types of midrashei halakha that Maimonides cited. Among them *banyan av*, *limud min ha-kelal*, *limud lefi darkenu*, *davar she-hayah bi-khelal*, etc. The chapter formulates what they all have in common and discusses the question of why Maimonides chose to present these drashot, and what can be learned from this regarding Maimonides's method in citing the midrashei halakha.

We found that what these drashot all have in common is the fact that what served to form them in the verse was the *meaning* of a phrase or word, rather than the *form* of a phrase or word. He also cited drashot that expand the content of the text by comparing one thing to another. These are the drashot that expound on the content of the Scriptural texts. Because that is the case, Maimonides also presented drashot that take the simple reading to a deeper level and draw conclusions by means of deductive reasoning, or develop the idea presented in the text and draw halakhic conclusions from it. We found that Maimonides also accepted drashot based on linguistic matters, as long as the language served as a means to reveal the meaning of the text. That is why Maimonides cited drashot based on a punctilious reading of the text or an insistence on the precise conditions noted in the text.

On the other hand, the cases in which Maimonides based himself on *gezerah shavah* or inference are few and far between, i.e. the understanding of a halakha based on the fact that two subjects happen to be adjacent to one another in the Torah. Maimonides accepted conclusions based on inference only in those places where the text explicitly compares two subjects to one another.

Drashot that Maimonides cites with changes

This section analyzes drashot that Maimonides cited in his laws, but with omission of the homiletic technique of the original midrash. The section then analyzes what these drashot have in common and asks why Maimonides chose not to cite them as they appear in the Talmud.

It was found that when the Talmud presents a drasha that appears to be based on the signifier rather than on the signified, in many cases, rather than reject it, Maimonides instead presented an alternative method to derive the halakha from that same verse. In most cases, it was in a more simplistic way that associated the halakha to its source in the text based on the content of the verse. This was Maimonides's practice in numerous cases in which the Talmud bases the study of a halakha on *al tikri*, which is a typical homiletic technique based on the use of the signifier. Maimonides's practice was similar in regard to drashot based on the hermeneutic principles of interpretation from the general to the particular or from the particular to the general, and in certain cases of *gezerah shavah* – a comparison of

similar expressions. He cites the verse and derives the halakha from it, but without the midrashic pattern.

Cases in which Maimonides cites an alternative drasha

In the 14 cases in which the midrash in the Babylonian Talmud taught a law using a method that differed from the one employed by Maimonides, but for which Maimonides found an alternative source, he did not hesitate to cite the other midrash rather than the source in the section of the Talmud from which the law was drawn. He did this even if the alternative midrash was found in another place in the Talmud and concerned a different subject, and even if it was found in other Tannaitic writings. In a small proportion of the cases (5), Maimonides appears to present a new midrash halakha of his own.

Drashot that Maimonides cites based on transmitted or received tradition

There are a number of drashot that do not meet Maimonides's criteria, but are cited nevertheless, under the heading *mipi hashmua* or *mipi hakabbalah*. In our opinion, in doing so, Maimonides is in fact saying that it is impossible to anchor the relevant law on the midrash that accompanies it in the Talmud, but, despite this, we have a tradition that goes back many generations to interpret this midrash in this way. In fact, Maimonides was saying that this midrash is the proof and the real source for the law is tradition.

Drashot that Maimonides did not cite

This chapter reviews the drashot (over 200) that Maimonides decided not to cite, even when he ruled to include the law that they teach. Their common denominator is that they are midrashei halakha that derive the law from the signifier – the form of a word or phrase – rather than from the signifier – meaning of the word or sentence

At the top of the list are drashot based on *gematria* – the numerical value of the letters making up the words – the most quintessential example of deriving meaning from the form of a word completely disconnected from its meaning. Similarly, Maimonides almost never cites a midrash based on a comparison of similar expressions and does not cite drashot that derive halakha from the random fact that two subjects are adjacent to one another in the Torah, or laws that are derived from the number of times that a particular subject is mentioned in the Torah. Maimonides did not cite laws that are derived from cases in which a superfluous word appears in the context of one law, which has no bearing on that law, and that the Talmud uses to refer to another law; this too is a form of drasha that derives the law from a word stated in the Torah, disconnected from the signified. This is Maimonides's practice for laws that are inferred from a homiletic pattern that breaks the verse up to its words and derives law from each word in a manner that appears to be arbitrary.