

## לענין הסברא במידות שהתורה נדרשת בהן

### ראשי פרקים

#### הקדמה

1. קל וחומר וגזירה שוה – שני הקצוות בהפעלת סברא במידות
2. סברא במידות – בצורה שלילית
3. דרשה ללא סברא – מציאת מקור לדין ידוע, או חידוש דין על פי לימוד ידוע
4. בשיטת הרמב"ם והרמב"ן – סברא חיצונית מוקדמת לדרשה
5. המשמעות הדינית לסברא החיצונית
6. סיכום
7. נספח

### הקדמה

ראש הישיבה הרב קלמנון, בשני מאמריו "שיטות לימוד", "מידות שהתורה נדרשת בהן" – גולות (א), נוטה לשיטת ר' שמעון שקופ – "מוטל עלינו הצורך להבין כל דין תורה וכל גזירת הכתוב בהגיון ובסברא" (שם עמ' 50), "לשיטתנו צריך למצוא את ההגיון בכל ענין וענין בתורה" (שם עמ' 106). טענתי היא שהוכחתו שבנין אב מבוסס על סברא (שם עמ' 50, 51), אינה מוכיחה שישנה סברא בלימוד כל המידות שהתורה נדרשת בהן.

## 1. קל וחומר וגזירה שוה – שני קצוות ספקטרום המידות בהפעלת סברא

### השוואת קל וחומר וגזירה שוה

הלימודים בקל וחומר וגזירה שוה, מנוגדים זה לזה מבחינת היכולת להפעיל בהם סברא אנושית. קל וחומר הוא לימוד סברתי פשוט: "מוחזק אני בך שאתה בקי בסתרי תורה, אפילו לדרוש בקל וחומר אין אתה יודע" (ירושלמי כתובות, פ"ה ה"ד). הנגדת קל וחומר פשוטה היא, ומופיעה כאן כניגוד לסתרי תורה, דהיינו הדרשה בקל וחומר היא פשוטה ביותר<sup>1</sup>. וכפי שמגדיר זאת המשנה למלך (קרבן פסח פ"ב, יג): "שהרי הקל וחומר הדעת מחייבתו". לא כך הדבר כשמדובר בגזירה שוה, כפי שיבואר בהמשך.

**הגמרא** (סוכה לא ע"א) מביאה מחלוקת ר' יהודה ורבנן האם מקישים מאתרוג ללולב לענין הדר. לדברי ר' יהודה לולב יבש כשר, כי אין היקש מאתרוג ללולב.

מסביר רש"י מדוע אין היקש: "לא ניתן לדרוש מעצמו מכל י"ג מידות שהתורה נדרשת בהן אלא קל וחומר"<sup>2</sup>. **תוספות** לעומתו נוקט בדרך אחרת: "כל המידות אדם דן מעצמו, חוץ מגזירה שוה דאין דן אלא אם כן למדה מרבוי" (שם, ד"ה "ורי יהודה").

1. דברים אלו יש לסייג. משך חכמה שופטים, ד"ה "נראה" אומר: "טעם על דרך המושכל על הא דאין למידין קל וחומר מדברי סופרים... דהקל וחומר אין לו מקום בעומק העיון בסברא שיחוייב ההפכיות לפי משפט הנושאים למבין עומק טעמים". כלומר: קל וחומר יכול לתת דין הפוך לדין המתקבל ע"פ עומק טעמו של הנושא הנידון, וממילא אין לו מקום אפילו אם נדרש לאחר עיון סברתי עמוק, ואין לדרשו כלל מדברי סופרים. גם הנגדת קל וחומר אינה פשוטה כל כך, ולעיתים "לפי עומק הסברא אין כאן קל וחומר כללי" (שם).
2. וכן ראה רש"י, סנהדרין עג ע"א, ד"ה "הקישא" לשיטתו המשווה היקש לגזירה שוה, למרות שרש"י (ראש השנה לד ע"א, ד"ה "הכי קאמר") מביא שהיקש יש אפשרות ללמוד מעצמו. ועיין במשנה למלך, הלכות קרבן פסח, פ"ב, יג – המתרץ שרש"י בסוכה הוא רק אליבא דר' יהודה, נגד חכמים, ויחיד ורבים הלכה כרבים, ומסיים: "בין לרש"י ובין לתוספות לא נפקא לן מידי לענין דינא כלל, דכולהו מודו דלרבנן, דהלכתא כוותיהו, לאו דוקא אדם דן קל וחומר, אלא הוא הדין שאר מידות". וראה שאלתו של הרב צבי הירש חיות פה על דברי רש"י, שהיקש אינו מייג מידות.

הפעלת סברא בלימוד גזרה שוה אינה אפשרית על פי תוספות, ובודאי שלא על פי רש"י. בצורה לוגית ניתן להסביר – קל וחומר יחודי מבין כל המידות (לשיטת רש"י) בכך שכל הנתונים ידועים מראש, עוד לפני הלימוד. יש דין, ישנם שני צדדים – קל וחומר, ומנסים להחיל את הדין מצד אחד לצד השני. בגזרה שוה לעומת זאת – גם הצד השני וגם החלת הדין אינם ידועים לפני הלימוד. הצד השני אינו קשור לצד הראשון בהכרח, אלא יש דמיון מסוים (לא תמיד מילולי) ביניהם. הסבר נוסף הוא שגזרה שוה יחודית מבין כל המידות (לשיטת תוספות), מפני שאין אפשרות בספר גדול שלא לחזור על מילים ולהשתמש תמיד במילים מחודשות ויחידאיות, ולכן תמיד אפשר יהיה לעשות השוואות מילוליות ולהסיק מכך מסקנות, ואפילו פרועות. מכאן נוצר הצורך לאסור שימוש חפשי ובלתי מרוסן בלימוד הגזרה שוה, ללא הגדרה מראש של המידה. הגדרה זו היא המסורת מסיני ההכרחית להפעלת המידה.

**וברמב"ם** (הלכות תלמוד תורה פ"ד, ח): "קל וחומר וגזרה שוה – נזקקין לקל וחומר" – משום הסברא והפלפול שבאחד (שבקל וחומר), שאין בשני (בגזרה שוה).

יחסי הכוחות הנובעים כתוצאה מהסברא הטמונה בלימוד מובעים בצורות סותרות במקצת **בתוספות**:

1. התוספות בפסחים (כד ע"ב, ד"ה "אמרת") שואל: "תימה היכי אלים קל וחומר לאפוקי מגזרה שוה", ויוצא מתוך הנחה שמחמת השוויון בין י"ג מידות הלימוד, מעצם השתייכותם כולן לקטגוריה אחת, אין האחת חזקה מחברתה. ניתן גם להסביר שמחמת היות גזירה שוה יחודית מכלל המידות בשיטת תוספות, לא יתכן שקל וחומר, או כל אחת מהמידות שאדם דן מעצמו, יבטלו לימוד שנלמד במידה ש"אין אדם דן מעצמו אלא אם כן למדה מרבו".

2. התוספות בבבא מציעא (קיד ע"א, ד"ה "ואידך") אומר: "קל וחומר מבטל הקישא. כיון דאיכא לאוקמא הקישא לדבר אחר", ובהמשך שם גם לגבי גזרה שוה. כאן ההנחה הבסיסית היא, שאם ניתן להפעיל את הגזרה שוה או ההיקש בצורה אחרת, יש לעשות זאת, ולא לבטל את הקל וחומר הסברתי והלוגי יותר. למרות הדמיון שבין קל וחומר לשאר המידות, להוציא גזרה שוה, הרי שקל וחומר עדיין מייצגת את הלימוד הסברתי הפשוט, אפילו בשיטת תוספות. קל וחומר אינם עניינים שבתורה בדוקא, אלא דבר טבעי, כמותי, השוואתי, וממילא אנושי יום יומי. איכות זו מקנה למידה קל וחומר מעין גדר של "אבי" המידות, המידה הקלאסית ביותר שהאדם עסוק בה בסברתו ובהבנתו הרגילה.

## בהשוואת קל וחומר והיקש

הבאנו לעיל (הערה 2) את שיטת רש"י המשווה בין היקש לגזרה שוה, ותירוץ המשנה למלך על הסתירה ברש"י האומר שאין לדרוש גזרה שוה מעצמו, אך יש אפשרות לדרוש היקש מעצמו. ללא שיטת רש"י היה ניתן לכאורה להשוות בין היקש ובין קל וחומר, מחמת הדמיון בדרך הלימוד (או אי הלימוד) המופעלת על שתי המידות.

**הגמרא** (מכות יא ע"א) מביאה מחלוקת בין ר' יהודה ור' מאיר לגבי האפשרות לישים את ההיקש שבפסוק (שמות י"ג, ט) "והיה לך לאות על ידך, ולזכרון בין עיניך" – תפילין, "למען תהיה תורת ה' בפיך" – ספר תורה, לענין ספר שתפרו בפשתן: האם ההיקש שבפסוק פוסל פשתן בספר תורה כפי פוסל בתפילין, או שמא משום שתפירת תפילין בגידין היא עצמה הלכה למשה מסיני, אין אפשרות להשתמש בהיקש כי אין היקש להלכה למשה מסיני.

**הגמרא** (פסחים פא ע"א) שואלת האם הותרה תומאת תהום בתמיד כפי שהותרה בפסח. רבה לומד בקל וחומר, והגמרא עונה – "אין לומדים קל וחומר מהלכה". בעקבות דחיה זו מציע רבא לימוד אחר: "מועדו" "מועדו" מפסח<sup>3</sup>.

בשני המקורות האחרונים ראינו שהגמרא דוחה לימוד מהלכה למשה מסיני באמירה כללית – אין מקום לדרך לימוד זו (קל וחומר או היקש) מהלכה (ובכך מבטלת לכאורה את היחודיות של קל וחומר

3 עיין קושיית הצ"ח מלשון רש"י בשבת (קלב ע"א): "לא ניתנה תורה שבעי"פ לידרש בייג מידות" על תירוצו של רבא שילפינן מגזירה שוה, ותירוצו שם.

ביכולת להפעיל סברא). אולם בעוד שבהיקש לא היתה לגמרא דרך אחרת לדחות את הלימוד, משום ש"יאינן משיבים על היקשא" (בבא קמא סג ע"ב), הרי שהדרך הפשוטה לדחות את רבה היא באמירה – "קל וחומר פריכא הוא, שהרי פסח ענוש כרת", כפי שהגמרא באמת שואלת לענין פסח בדף סו, ולהפוך בכך את פסח לחמור ביחס לטומאת תהום וממילא לבטל את לימודו של רבה. בכל זאת הגמרא פורכת מענין כללי יותר – אין קל וחומר מהלכה. הסיבה לדבר ברורה – בסברת קל וחומר ניתן להעלות צדדים שונים, ואילו הגמרא השתמשה בפירכה מוחלטת.

הדבר נובע אם כן, לא מחמת השוויון הקיים בין דרישה בקל וחומר ודרישה בהיקש, או מחמת השוויון בחוסר היכולת לדרוש הלכה למשה מסיני בהיקש ובקל וחומר, אלא מחמת נוחיות מקומית בלימוד. נוח יותר להשתמש מיידית בפירכה מוחלטת, ולא להיחשף לדחיות אפשריות של פירכה יחסית. שתי הגמרות מתייחסות לשאלה האם אפשר להפעיל פה מידה (קל וחומר או היקש), או שבגלל הקרבה והיחס להלכה למשה מסיני אין דרשה כזו מקובלת. הגמרא בפסחים אינה מתייחסת לשאלה הבסיסית יותר שאין פה קל וחומר כלל, שהקל וחומר פרוך מעיקרו, כי כך נוח לה יותר ללמוד, ולא בגלל שכך היא חייבת ללמוד.

החילוק הלימודי ברור: "אינן משיבין על היקשא", בעוד שקל וחומר פורכים. ישנו גם כן חילוק דיני, הנובע מחמת השוני ביכולת הדרישה העצמית: עונשים מיתה ומלקות ע"פ לימוד בהיקש, ולא ע"פ קל וחומר.<sup>4</sup> (יש להעיר שמצינו שיטות בראשונים שיי"ג מידות עצמן הן הלכה למשה מסיני, וקצת קשה להבין מדוע אין מקישים או למדים בקל וחומר מהלכה למשה מסיני, שהרי גם הצד הלמד וגם הצד המלמד נמצאים באותו מישור, באותה פלנטה לימודית, וגם מכשיר הלימוד, המידה המדוברת, הוא הלכה למשה מסיני).

משתי ההשוואות דלעיל שבין קל וחומר לגזרה שוה ולהיקש, מובן שדווקא קל וחומר (מבין כל י"ג מידות) היא המידה שבה אפשרית הפעלת סברה אנושית, או שלכל הפחות בגזרה שוה (לשיטת התוספות) אין הפעלת סברה אנושית.<sup>5</sup>

## לענין הגזרה שוה

הגמרא (פסחים סו ע"א, גולות א' עמ' 112) מספרת כי נתעלמה הלכה מבני בתירא בשאלת ערב פסח שחל להיות בשבת. הלל הבבלי לומד מגזרה שוה וקל וחומר: "בשלמא גזרה שוה לא גמריתו, דאין אדם דן גזרה שוה מעצמו. אלא קל וחומר, דאדם דן מעצמו – איבעי לכו למידן! אמרו ליה קל וחומר פריכא הוא".<sup>6</sup>

רש"י מסביר "דקי"ל אין אדם דן... אלא אם כן נתקבלה ובאה מסיני. דדילמא קרא למילתא אחריתי אתא, וכיון שהוא כן קיבל הרי הוא כמו שנכתב בגופו בפירושו, ולמה ליה קל וחומר שהוא דבר סברא מדעתו ומלבו". וכן ברש"י (שבת קלב ע"א): "אי הך גזרה שוה... נאמרה בסיני... ליגמר מינה... ההוא... לא נאמרה בסיני ואין אדם דן גזרה שוה מעצמו...".

4. סנהדרין עג ע"א, ורש"י שם ד"ה "היקשא", וכן ברמב"ן, ספר המצוות שורש שני, ד"ה "והנה". לגבי הטעם לכך שאין עונשין מן הדין – המהרש"א (סנהדרין סד ע"ב, ד"ה "גמרא") מביא מהסמ"י שיש עבירות ש"שאין הקב"ה רוצה שיהא לו כפרה", ולכן למרות שקל וחומר היא מידה בתורה, אין להענישו, כי "אימא זה שעשה עבירה חמורה מזו, אינו מתכפר בעונש המפורש בקלה ממנה".
5. במקרה בו טוענת הגמרא "מילתא דאתיא בקל וחומר טרח וכתב לה קרא" (כגון פסחים יח ע"ב), מסבירים תוספות (שבת קלא ע"ב, ד"ה "איי") שהקל וחומר אינו פשוט כל כך, ולכן טרחה התורה וכתבה פסוק. לכאורה יש כאן ערעור על טענת הפשיטות ההגיונית של הקל וחומר, אלא שמאידך ישנו מקור אחר (נדרים ג ע"א, ובר"י): "מילתא דאתיא בגזירה שוה טרח וכתב לה קרא", וממילא יש להתעלם ממימרות אלו בהשוואת קל וחומר וגזירה שוה, למרות הנטיה לראות מימרות אלו כמגלות על שוויון בין המידות, כי יתכן שמדובר על דבר שקומי בלבד ולא מימרא המגלה את הדרך הכללית בדרשה זו, שהרי לא לכל קל וחומר ולכל גזירה שוה יש פסוק היכול לשמש כתחליף ללימוד במידה.
6. גמרא זו היא ניטראלית מבחינת הלימוד, לשיטות רש"י ותוספות שהובאו לעיל. לכאורה ניתן היה לדייק מהגמרא כשיטת תוספות בדווקא, שאין לדון מעצמו רק במידה גזירה שוה, ובשאר המידות יש אפשרות לדון מעצמו, אך אין הדבר כן. הלל אומר שגזירה שוה אי אפשר ללמוד מעצמו, והדבר יכול להיות מובן בשני אופנים: 1. כרש"י – גזירה שוה, כמו גם את שאר המידות, להוציא קל וחומר. 2. כתוספות – גזירה שוה בלבד אי"א ללמוד מעצמו, אך את שאר המידות אפשר.

בירושלמי (פסחים פ"ו הי"א) מופיע מקור מקביל:

דרש להו מהיקש, גזרה שוה וקל וחומר,

ודחו אותו:

אף על פי שהיה יושב ודורש להן כל היום לא קיבלו ממנו, עד שאמר להם: יבוא עלי, כך שמעתי משמעיה ואבטליון.

יוצא אם כן שבלמוד גזרה שוה אין סברא עצמית. גזרה שוה המעוגנת במסירה מדור לדור – מתקבלת, ואילו גזרה שוה המוסברת מסברא כל היום כולו (ע"י הלל) – אינה מתקבלת. באופן כזה תשובתו של הלל "שמעתי משמעיה ואבטליון" לגבי אותו דין שנלמד מגזירה שוה מקבלת משמעות הגיונית, שכן הגזירה בלי הביסוס המסורתי היא חסרת משמעות.<sup>7</sup>

ואכן מבאר פה רש"י: "וכי מאחר דגמיר מרבתינו שגזרה שוה זו לכך באה...", כלומר הקבלה מרבתינו, שאותה מביא הלל בתור ראיה סופית ומתקבלת, היא הגזרה שוה עצמה, שהובאה קודם מסברת עצמו.

ובלשון המאירי שם:

אף המוצא עצמו בקיא ושלם ויודע להשיב בכל דבר לא יחליט את הדברים מסברתו אלא בדבר שהשכל מורה עליו, או מפי הקבלה, שכל שמורה הוראה מסברת עצמו בלא הכרה, נותן מקום ופתחון פה על עצמו לחלוץ. ואף בתלמוד המערב שנינו שלא נתמנה הלל נשיא עד שהניח מה שהיה סבור להביאו מעצמו מהיקש ומקל וחומר ומגזרה שוה, ובא לו מצד קבלתו... ר' יוסי בשם ר' בא: אדם דן גזרה שוה לקיים תלמודו, אבל לא לכבול תלמודו<sup>8</sup>.

בהקדמת המאירי לפרקי אבות:

"ואמרו יש כאן אדם שידע אם פסח דוחה שבת אם לאו, כלומר, שידע לנצח המקנמר בכך בתשובה שלימה מן התורה (1), או מדרכי העיון (2), או ההיקש (3), או שיעיד בו מן הקבלה (4)".

נראה שדברי המאירי מקבילים לירושלמי שהזכרנו, לגבי נסיונותיו של הלל להוכיח את שיטתו לבני בתירא. הלל דורש להם מהיקש ("איו ההיקש" – 3), מגזירה שוה ("מן התורה" – 1), ומקל וחומר (מדרכי העיון – 2), עד שמגיע לטיעון המשכנע: "כך שמעתי", המקביל לאפשרות האחרונה במאירי ("איו... מן הקבלה" – 4). למרות השינוי בסדר המופיע בלשונו של המאירי מהסדר המופיע בירושלמי, הוא מקביל בין גזרה שוה לדברים המובאים מן התורה, כלומר הגזרה השוה איננה חלק מ"דרכי העיון", או מ"מן הקבלה". גזרה שוה אינה תלויה בסברא, ואינה תלויה בקבלה קודמת המאפשרת ללמוד אותה<sup>9</sup>. היא בעצמה גוף תורה. במידה מסויימת זאת אפילו הקצנה של שיטתו של רש"י שהובאה לעיל. רש"י אומר: "וכיון שהוא כן קיבל הרי הוא כמו שנכתב בגופו בפירושו". המאירי לא מייחס לגזרה שוה ערך של "כמו", אלא מתייחס אליה כאל דבר הכתוב בתורה ממש.

**יוצא אם כן שקל וחומר וגזרה שוה מנוגדים זה לזה, ונמצאים בשני קצות הספקטרום של המידות והדרשות, מבחינת היכולת לדרוש מעצמו, דהיינו להפעיל סברא אנושית בלימוד.** והמימרא בסנהדרין (צט ע"א) – "ואפילו אמר כל התורה כולה מן השמיים חוץ מדקדוק זה מקל וחומר זה מגזרה שוה זו,

7. בהקדמת איש שלום לספרא: הקבלה הדינית משמעיה ואבטליון שפסח דוחה שבת היא המאפשרת לקבל גם את הגזירה שוה. גזירה שוה אינה מתקבלת רק בגלל הסברא הנכונה הטמונה בה.

8. ונראה שהמאירי סותר את איש שלום, שמסביר: "עד שהניח מה שהיה סבור... ובא מצד קבלתו", כלומר לשיטתו הלל נקט דרך לימוד שונה, ולא חיזק את לימודו הקודם. בפירושו של המאירי לירושלמי ברור שהגזירה שוה היא מסברתו העצמית של הלל, והיא אינה זחה ללימוד שאחר כך מובא כדבר שקיבל בקבלה מרבתינו. אבל את העובדה הזאת יש ליישב במאירי עם דבריו שגזירה שוה באה בכדי לקיים תלמודו, כלומר שישנם מקרים בהם יש לימוד מוקדם, והגזירה שוה העצמית באה לחזק אותו. חייבים על כן להסביר שהלל רצה שלא להסתמך על קבלת רבותיו, שהרי המעמד הוא של מינוי כנשיא, ומוטל עליו להוכיח את ערכו הוא. משלא עולה הדבר בידיו, הוא נזקק להסתמך על קבלת רבותיו. בכך הופכת עויבת מה שהיה סבור להביא מעצמו, לפחות משמעותית, כי גם בשלב זה כבר היה בעל מטען מרבתינו. או לחילופין – להלל יש תלמוד שקיבל מרבתינו, וגזירה שוה שהוא עצמו יוצר באה בכדי לחזק את התלמוד הזה. גזירה שוה זו אינה מתקבלת ע"י בני בתירא, והלל עושה תפנית להוכיח מצד הקבלה. תפנית זו אינה היפוך של דרך הלימוד הקודמת, אלא השלמה שלה.

9.

זה הוא "כי דבר ה' בזה", הכוללת קל וחומר וגזרה שוה דווקא מתוך כלל המידות, מתבארת כמקיפה יותר אם רואים את גזרה שוה וקל וחומר כשני ניגודים, ולא כשני דברים השווים במהותם.

## 2. סברא במידות – על דרך השלילה

אין בכונתי לאמר שאין מקום לסברא, אלא שאין בה צורך.

ברמב"ן<sup>10</sup>:

הגזרה שוה שהרבה גופי תורה תלויין בה, והוא ענין שיכול אדם להוציא ממנו דברים רעים וסותרים עיקרי התורה, אלא שאמרו בה אין אדם דן... והנה היא לקיים ולא לסתור.

ומוסיף על זה בהשגותיו לספר המצוות (שני, ד"ה ועכשיו):

ובגזירה שוה הצריכו בו קבלה מפורשת. מפני שהוא דבר שיכול אדם לדרוש בו כל היום, ולסתור בו כל דיני התורה".

ברור שלסתור אין משמעותו דוקא היפוך ההלכה, אלא גם דרשות שונות בתוך במרחב ההלכתי, המובילות לפסקים לא הגיוניים, כגון בנין האב האפשרי<sup>11</sup>: תפילין העשויות מעור בהמה, ונשים פטורות מהן. בניין אב זה מובא שם במקומו של בנין האב המקובל: תפילין מצות עשה שהזמן גרמא ונשים פטורות, אף כל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות, על מנת להוכיח שיש סברא בבנין אב, וממילא ששאר המידות מבוססות על סברא. שהרי אלמלא יש סברא במידות, מדוע לא הובא בנין האב החלופי? האמת היא שבנין אב מושלם יותר יהיה – תפילין שחורות ומרובעות ועשויות מעור בהמה ונשים פטורות, מכאן לנשים שנטהרות דווקא במקוה עגולה (ולא מרובעת), ועשויה זכוכית (ולא עור), שקופה (ולא שחורה), כשרוצות<sup>12</sup> להטהר.

ברור שזהו אבסורד<sup>13</sup> דיני וסברתי, אלו דברים רעים הסותרים עיקרי תורה, ולכן למרות שמותר מצד הדין מקוה עגולה, אין אני לומד בנין אב כזה, בכדי לחייב מקוה עגולה דווקא. לימוד כזה הוא אבסורד, ואבסורד הוא הסתירה הגדולה ביותר. לכן אין ללומדו, אלא אם כן הוא התקבל מסיני – במקרה של גזרה שוה – ואז הוא אקסיומאטי ולא אבסורדי<sup>14</sup>.

תפילין העשויות מעור בהמה ונשים פטורות, אינו אופציה של בנין אב כלל וכלל, ואינו מתמודד מול בנין האב המקובל, ולכן עצם העובדה שלא הביאו בנין אב שכזה אינה מוכיחה דבר.

ממילא לא חייבים לאמר שחז"ל לומדים סברות במידות שהתורה נדרשת בהן, אלא רק נשמרים מאבסורדים. דהיינו – סברא משמשת על דרך השלילה בלבד ולא על דרך החיוב. לא – "הבינו על פי סברתם מהי הנקודה העקרונית" (גולות א' עמ' 51), אלא – הבינו מה לא אפשרי כלל לדרוש, וממנו נשמרו.

וכך גם בקל וחומר שמהותו סברא, השוואת הקל לחמור, הסברא משמשת רק בכדי להשמר מאבסורדים דיניים. ואכן מובא קל וחומר מדרך ארץ רבה (א')<sup>15</sup>: שאל ר' יוסי בן תדאי איש טבריה את רבן גמליאל, מה אשתי שאני מותר בה, אני אסור בבתה, אשת איש שאני אסור בה אינו דין... – ונידחו רבן גמליאל. זהו אבסורד שלא ניתן לדרשו, שכן אפילו קל וחומר שאדם דן מעצמו – אין ללומדו בצורה אבסורדית, רק מפני שאפשר ליצור קל וחומר. הסברא (שעל דרך השלילה) אינה מתירה לימוד שכזה.

10. ספר גאולה, כתבי רמב"ן, שעוועל, א' רס"ב.

11. כמובא בגולות א', עמ' 51.

12. ראה ספר החינוך, מצוה קע"ה: "שמצוה עליהן, כשירצו ליטהר מטומאתן, שיטבלו במים...".

13. אבן שושן: שטות, ניגוד לאמת המקובלת.

14. רעיון דומה מובא באביע הארוך (שמות ג', כב), שם מצויים בני ישראל ל"שאול" כלים ובגדים מהמצרים, ולא ברור אם יחזירו אותם. "ויש מתאוננים ואומרים כי אבותינו גנבים היו, ואלה הלוא יראו כי מצוה עליונה היתה ואין טעם לשאול למה כי ה' ברא הכל, והוא נתן עושר למי שירצה ויקחנו מידו ויתנו לאחר, ואין זה רע, כי הכל שלו הוא". אין כאן התמודדות מוסרית אנושית, אלא "כזה ראה וקדש" אלוקי. מאמר ה' בסיני הופך אבסורד (על פי הבנתנו האנושית) – לאקסיומה.

15. מובא גם בספר הגאולה בהערות, ד"ה "וסותרים עיקרי תורה".

בהתאם להסתייגות שהובאה לעיל משם המשך חכמה, אפילו קל וחומר סברתי עמוק יכול ליצור ניגוד להלכה המקובלת, דהיינו ליצור אבסורד. הסיבה שאין קל וחומר כשל בן תדאי אינה מפני שהוא שטחי אלא מפני שהתורה מתירה להתחנתן. ובכך נפרך הקל וחומר – מצד האבסורדיות שבו.

### 3. דרשה ללא סברא – מציאת מקור לדין ידוע, או חידוש דין על פי לימוד מקובל

משיטת ר' שמעון שקופ<sup>16</sup> משמע שאין מידה בלא סברא, וממילא אם אין סברא חיובית בגזרה שוה – היא פוקעת מכלל י"ג מידות. הדבר אינו הכרחי, שכן ישנם שני סוגי דרשות:

1. מציאת מקור לדין ידוע.

2. חיפוש הדין על פי המסורת של הלימוד המקובל במילים.

הדבר מתומצת בדבריו של הנימוקי יוסף, ראש פרק "החובל":

כל דבר שיודעים בו שכן הוא האמת, אבל לא נתברר לו סמך מן הכתוב, הרשות ביד כל אדם לדונה ולהביאה, ואף על פי שאין אדם דן נזרה שוה אלא אם כן קבלה מרבו, היינו לדון לגמרי מחדש, כלומר עין תחת עין או שור תחת שור, אבל היכא דנמיר דאיכא נזרה שוה ד"תחת" "תחת", ואינו יודע איזה – פירוש אי גמר מתחת דשור או מתחת אשר עינה – יכול לדון, וכן בשאר מקומות (הרא"ה ז"ל).

וכן בתוספות (כתובות לח ע"ב, ד"ה "אימא"): "הוה קים ליה דאיכא גזרה שוה (הדין היה ידוע), ולא הוה ידע במאי (מחמת אלו מילים יש לדרוש), וקאמר מסברא דאתיא הזדה הזדה" – ולא דרש ממילים אחרות כמו דבר דבר<sup>17</sup>.

גם אם נאמר שאפשר לחדש דינים מדרשה, עדיין גזרה שוה היא יחודית מבין י"ג המידות בדרישה לאוטנטיות, למקוריות, לקשר לרבו עד לסיני, אפילו שיטת תוספות, כלומר כ"ע מודו שיש פן חריג בגזירה שוה, ובכל זאת היא חלק אינטגרלי מן המדות<sup>18</sup>.

ואין להקשות מהגמרא<sup>19</sup>: "אלף ושבע מאות קל וחומר וגזרה שוה נשתכחו... והחזירן עתניאל... מתוך פלפולו" (תמורה טז ע"א), שהרי החזרתן היא היא המקוריות הנדרשת מהלכות אלו. אין אלו גזירות שוות שחידשן עתניאל, אלא שהחזירן.

16. כפי שהובאה ע"י ראש הישיבה הרב קלמנון.

17. עיין עוד שם. וממילא נענתה שאלתו של היעביץ (נידה כב ע"ב): "תמיהא לי טובא כיון דאין אדם דן גז"ש מעצמו... א"כ כי קבלה מרבו מאי צריך לאפנויי, ואי לא קבלה כי מופנה מאי הוי. וכן הא דאמר לקמן כל גז"ש שאינה מופנה וכ"י ובמופנה מצד אחד פליגי בה ר"ש ורבנן, מכלל דלא בעינן גזירה שוה קבלה מרבו דוקא, דאם כן לא שייך למימר משיבין ואין משיבין לעולם. וכמדומה דלא דכ"ע היא דצריך לקבל גזירה שוה מרבו, וכן משמע לעיל התם בפ"י דר"י סבר דלא בעיא קבלה מרבו, ומאן דבעי מופנה אה"נ דלא בעי קבלה".

התשובה על פי דברינו פשוטה. הקבלה מרבו היא דבר מהותי באיכותה של הגזירה שוה. זהו גדר הכרחי בדרשתה של הגזירה שוה, כלל קבוע מראש, שבלעדיו הגזירה שוה אינה גזירה שוה כלל. העובדה שגזירה שוה צריכה להיות פנויה ללמד היא רק מכאניסם של דרך לימוד. אין צורך להגיע לתשובתו של היעביץ שלא כולם מסכימים עם הצורך בקבלה מרבו של גזירה שוה, כי זוהי נגיעה במהות המידה ולא בפרט של פעולתה והפעלתה של המידה. גם אם נאמר שלכ"ע צריך לקבל גזירה שוה מרבו, עדיין תתכן מחלוקת בפרטי ההפעלה של המידה הלימודית, התלויה בפניית (availability) של המילים הנדרשות, לדרשה הרצויה הספציפית. המחלוקת אם משיבין או לא אינה קשורה למהות הדרשה אלא לדרך ההפעלה של הדרשה. במילים אחרות – אין היעביץ יכול לשאול מדבר צדדי אופרטיבי שקשור עקיפות לגזירה שוה, ובכך לבטל מהות הקיימת במידה זו.

ובלשון רש"י (סנהדרין עג ע"א): "גזירה שוה המופנית הרי הוא כמפורש במקרא ועונשין ממנו, לפי שלא ניתן למדרש מעצמו", ובבירור מצריך מופנה, למרות שלא ניתן לדרשו בעצמו. וברש"י (גיטין מא ע"ב): "כ"ע גזירה שוה עדיפא – דכיון דמופנה לדרוש הוי ליה כמאן דכתביה בגופיה דקרא, דהא קרא יתירא הוא, וכי לאו מופנה נמי, ואין להשיב עליה כיון דמסיני גמרינן לה דאין אדם דן גזירה שוה מעצמו, איחיה עדיפא מהיקשא".

18. וזאת בניגוד לסברא שהובאה לעילל בשיטת ר' שמעון שקופ.

19. מובא בקנאת סופרים, שורש שני, ד"ה "ואחרי".

יוצא לנו שכל דרשה ללא סברא היא מקובלת, או מצד הדין הטמון בדרשה והידוע מראש, או מצד הלימוד של הדרשה הידוע ומקובל מראש, ואז כל שנוטר לדין הוא לעשות אפליקציה של הלימוד למציאת הדין. בשני המקרים תתכן דרשה ללא סברא.

#### 4. בשיטת הרמב"ם והרמב"ן – סברא חיצונית ומוקדמת לדרשה

אם עד עכשיו ראינו דעות המצדדות בלימוד ללא סברא, הרי ברמב"ם (הלכות ממרים פ"א, ב) נראה לכאורה להיפך: "ואחד דברים שלמדום מפי דעתם באחת מן המידות", כלומר הלימוד הוא ע"פ דעת הלומד. אך הרמב"ם מדבר פה על סברא חיצונית שמובילה ללימוד באחת מ"ג מידות, בעוד אנו עוסקים בסברא פנימית, לוגיקה הנמצאת בתוך הלימוד עצמו. ההוכחה היא מהמשך דבריו שם: "ונראה בעיניהם שדבר זה כך הוא". זו תוספת מיותרת לחלוטין בדברי הרמב"ם, אלא אם כן אומרים שהדרשה מאוחרת לסברא, והלימוד נגרר אחרי סברא מוקדמת בהטייתו של הדין. כל מטרתה של הסברא בדברי הרמב"ם פה היא בכדי להתוות לדיינים את הדרך הדרשתית שבה ילכו בכדי להגיע לדין, כלומר הסברא מורה על שימוש בדרשה זו בדווקא ולא באחרת<sup>20</sup>.

אנו לעומת זאת עוסקים במציאת סברא בדבר המסור לנו מסיני, סברא המאוחרת לדרשה וללימוד במידה, כלומר האם ניתן למצוא הגיון דווקא בתוך לימוד כזה או אחר.

וכן שם (פ"ב, א): "ביי"ד גדול שדרשו באחת מן המידות כפי מה שנראה בעיניהם שהדין כך – ודנו דין". יש כאן לכאורה כפילות מיותרת, אלא אם כן נסביר שקודם נראה בעיניהם, ורק אח"כ דנו דין: הסברא המטה את הלימוד לדרך מסוימת – מוקדמת לדרשה.

וברמב"ם (בהקדמה למשנה):

ומה שלא שמעו מן הנביא ע"ה... ונלמד בו הדין בדרכי העיון בשלש עשרה המדות שניתנו לו בסיני... זה דן בדיון ונתחזק אצלו וזה דן בדיון ונתחזק אצלו, לפי שדרכי ההקש הוכחים יקרו בתוצאותיהם המקרים האלה...<sup>21</sup>

ובהמשך ההקדמה (ד"ה "וכאשר מת") מסביר:

מהם קבלות מקובלות משה ע"ה, ומהם למידיות שלמדום על פי הדין... שכל הפירושים כולם קבלה משה ויש להם כמו שאמרנו רמזים במקרא, או שנלמדים באחת המידות כמו שאמרנו<sup>22</sup>.

נרמז במקרא אין צורך בדרכי הסברא, וגזרה שוה היא בוודאי מהדברים הרמזים במקרא. המילה "אוי" ברמב"ם מפקיעה צורך סברתי מהלימוד במידה, וזאת אפילו על פי התרגום הישן שברמב"ם, ובוודאי על פי תרגום הרב קאפח, שאינו מתייחס לסברא כלל.

וסברא היא מוקדמת לדרשה – כי גם "החלק הראשון – פירושים מקובלים מפי משה ויש להם רמז בכתוב ואפשר להוציאם בדרך סברא" (שם) – מדבר על הפעלת הסברא בכדי להפוך דבר הרמז בכתוב להלכה המעוגנת בכתוב. זוהי מהותה של סברא חיצונית, שאינה נוגעת בפנימיות של הלימוד, אלא בחלקים הטכניים של אופן הלימוד.

באופן יותר נחרץ מתורגמים הדברים ע"י הרב קאפח (ג"כ בהקדמה למשנה): "החלק הראשון: הפירושים המקובלים משה שיש להם רמז בכתוב או שאפשר ללמדם באחת המדות...". כלומר ללא צורך בסברא כלל.

הרמב"ם<sup>23</sup> הולך אף הוא בדרך הזו:

20. ואין לפרש בדברי הרמב"ם את "נראה בעיניהם" – בפשט הכתוב ולא בסברא, ובכך לייחס את הסברא למידה עצמה, כסברא פנימית בלימוד המידה, כי אז היה אומר "נראה להם" (כך נלעני"ד).

21. הציטוט הוא על פי תרגום הרב קאפח, וכן להלן. נוסח הדפוסים המקובלים: "ומי שלא שמע בו פירוש.. הוציא דינם בסברות במידות הייג. זה סובר סברא ונתחזקה לדעתו... כי מידות ההיקש שעל דרך התוכחת יקרה בסברותיהם המקרה הזה".

22. ובנוסף הדפוסים: "מהם קבלות מקובלות מפי משה ע"ה, ומהם דעות הוציאום בדרך הסברא... אלו הפירושים כולם מפי משה ויש להם רמזים במקרא או יוציא אותם בדרך מדרכי הסברא".

23. ספר המצוות שורש שני, ד"ה "והנה".

וכן יש קושיות הרבה בתלמוד... שאומרים ונילף מגזרה שוה ממקום פלוני, ומתריך ססברא מהכא ילפינן דדמי ליה בכך וכך.

הסברא קודמת ללימוד, והיא חיצונית לו. הפעלת הסברא אינה מהותית בגזרה שוה, אלא רק מנווטת את הלומד ל"איזור הלימוד" הנכון, בהכוונה – למד מכאן ולא משם, ע"פ הסברא הזאת והזאת.

ובהמשך דבריו של הרמב"ן:

והוי יודע שזוה שאמרו שאין אדם דן גזרה שוה מעצמו, אין כוונתם לאמר שכל גזרה שוה מבוארת להם טסיני ונטסרת להם כפי משה רבינו תלמדו מילה פלונית ממילה שבפסוק פלוני ותשוו בין שניהם... שהרי מצינו אותם חולקים.

אם כן, מה כן נמסר מסיני? אלא שמקובל שדין זה נלמד מגזרה שוה, והשאלה היא מאיפה הלימוד (לעיל – דרשה כמציאת מקור לדין ידוע). הדין קודם, והסברא החיצונית היא הגורמת ללימוד ממקום פלוני דוקא. אין צורך בסברא פנימית, שתראה קשר מהותי בין שתי המילים הנדרשות.

גם הכסף משנה (הלכות ממרים פ"ב, א) הולך בדרך זו, וטוען כי ביי"ד החולק על חברו מאיזו מידה ללמוד אינו צריך להיות גדול בחכמה ובמנין בכדי לבטל דבריו. ומוכח מהרמב"ם שם: "ועמד אחריהם ביי"ד אחר ונראה לו טעם אחרי". הסברא חיצונית ומוקדמת לדרשה, וכל מקור המחלוקת בין בתי הדין, המוקדם והמאוחר, הוא בגלל סברא זו. סברא זו היא המטה את בית הדין השני ללמוד ממידה שונה מהמידה שלמד ביה"ד הראשון, ולכן לשנות את הדין ולסתור אותו.

שורש הדברים מצוי כבר בגמרא (שבועות ו ע"ב): "מנין שאין הכתוב מדבר אלא בטומאת מקדש וקדשיו? ודין הוא...". הגמרא מנסה למצוא מנין שפרשת קרבן עולה ויורד אינה עוסקת במגע בטומאה, אלא באכילת קדש בטומאה, או בכניסה לבית המקדש בטומאה. ומתרצת מסברא: "ודין הוא" (רש"י: "הרי אתה דן מאלו"): כשם שאזהרה ועונש על הטומאה היא רק בטומאת מקדש וקדשיו, כך קרבן על טומאה הוא בטומאת מקדש וקדשיו דווקא, ולא במגע בטומאה. "קרי רבא עליה דרבי יודלה מים מבורות עמוקים", דתניא: רבי אומר... בהמה... בהמה". רבי לומד את אותה הלכה, לא מסברא אלא מלימוד בגזרה שוה ובהיקש, ורבא משבחו. הסברא קודמת למציאת הגזרה שוה ע"י רבי, היא טמונה בפסוק עצמו, ולרבי אין צורך בסברא זו בכדי ללמוד את הגזרה שוה שממנה הוא לומד את אותו דין. לו יצויר שהלימוד של רבי תלוי בסברא הנוכרת לעיל, הרי שלא הוסיף דבר על הגמרא הקודמת, מבחינה דינית, ומה טעם יש לרבא לשבחו? אלא שגם אם רבי השתמש בסברא הקודמת, הרי זה רק כשימוש הכוונתי בלבד, בכדי שיוכל למצוא מקור לדין ידוע, ועל כך הוא ראויה לתשבחות.

## 5. המשמעות הדינית לסברא חיצונית

באמרנו שלשיטת הרמב"ם והרמב"ן הסברא היא חיצונית, אין אנו גורעים דבר מתקיפותה של הגזרה שוה עצמה. לצורך הוכחת הדבר יש לעיין במספר הלכות ברמב"ם<sup>24</sup>.

רמב"ם ריש הלכות שגגות: כל העובר בשגגה על מצות לא תעשה שיש בה מעשה, וזדונה בכרת, חייב חטאת (להוציא טומאת מקדש וקדשיו המחייבים קרבן עולה ויורד). ומצינו ארבעים ושלוש עבירות המחייבות בחטאת.

שם בפרק י"ב: כל שגגה שמחייבת חטאת, שהורו ביי"ד הגדול בשגגה להתירה, ועשוה העם תוך הסתמכות על ההוראה, בית הדין הוא החייב בחטאת על שגגת ההוראה, והעם פטורים. מדובר בבית דין הגדול של שבעים ואחד, שכולם ראויים להוראה, וראש הישיבה עמם בהוראה, ויורו לבטל מקצת ולקיים מקצת, בדברים שאינם מפורשים בתורה, ולא שיעקרו כל הגוף<sup>25</sup>.

24. ההלכות אינן מצוטטות בלשונו של הרמב"ם, אלא בתמצות.

25. במשנה מובאת מחלוקת תנאים משולשת לגבי מספר הקרבנות המובאים לאחר העלם דבר, ולמ"ד שמובא רק קרבן אחד ולא שנים עשר קרבנות כפסק הרמב"ם, ברור שהחיוב חל על בית הדין עצמו, כפי שאומר רש"י שם (הוריות ד' ע"ב). על פי פסק הרמב"ם העם הוא שמביא את הקרבנות בפועל, אך החיוב נוצר על ידי מעשה בית הדין בשגגת הוראתם, ולא מחמת מעשה העם על סמך ההוראה.



ובהלכות ממרים, פרק ג': חכם שהגיע להוראה, סמוך בסנהדרין, החולק על בית דין היושבים בלשכת הגזית, בדבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת, או בדבר המביא לידי דבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת, או בתפילין (דבר שהראב"ד בפרק ד' חולק עליו), ומורה לעשות כהוראתו הוא, או עושה על פי הוראתו, זה הוא זקן ממרה, ודינו מיתה בלא התראה. בין אם המחלוקת היא בדבר שקיבל מרבתינו מול סברתם, ובוודאי אם המחלוקת היא בדבר שנראה בעינינו והם מורים מפי הקבלה<sup>26</sup>.

בניגוד להלכות המחייבות קרבן העלם דבר, שבוודאי שעוסקות דווקא בבי"ד גדול המתירין את האסור, הרי שבהלכות זקן ממרה, דינו בחנק בין שהוא אוסר והם מתירים, ובין שהוא מתיר והם אוסרים. המכנה המשותף לשני התחומים הוא הקשר לבית הדין הגדול היושב בלשכת הגזית: הוא המחייב את הממרה, והוא המורה הלכות לישראל, ואם נתעלמה ממנו הלכה הוא המתחייב להביא קרבן, ולא העושה על פי הוראתו.

בשני המקרים אנו עוסקים בהלכות שזדונו כרת ושגגתו חטאת, ובשני המקרים עוסקים בדברים שאינם מפורשים בתורה, כי אחרת לא חל על הזקן דין ממרה, כפי שאומר הרמב"ם (פי"ג, ה):

אבל אם היה תלמיד שלא הגיע להוראה, והורה לעשות – פטור. שנאמר: "כי יפלא ממך דבר למשפט" – מי שלא יפלא ממנו אלא דבר מופלא.

כפי שאם הורו בי"ד שאין ע"ז בתורה, אין בזה דין שגגת הוראה אלא שכחה, כך בזקן ממרה אין עוסקים בגופי ההלכות, אלא בדיונים עדינים, ו"האומר אין תפילין, לעבור על דברי תורה – פטור, חמש טוטפות... חייבי" (סנהדרין פח ע"ב).

הגמרא בהוריות (ד ע"א) מביאה לימוד השוואתי בין דין זקן ממרה ובין דין העלם דבר:

רב אשי אמר: יליף "דבר" "דבר" מזקן ממרה. דכתיב ביה בזקן ממרה: "כי יפלא ממך דבר... לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל". מה ממרה "מן הדבר" – ולא כל דבר, אף בהוראה דבר – ולא כל הגוף<sup>27</sup>.

כשם שבזקן ממרה סברת בי"ד הגדול מחייבת, ואפילו בניגוד לקבלה מרבתינו של הזקן, כך גם שגגה של בי"ד, בהוראת דין התלוי בסברא ושאינו מפורש בתורה, תגרור אחריה חיוב קרבן. דוגמה לכך מובאת בהוריות (ד ע"א): ידוע שגם המשתחויה לע"ז שלא כדרכה (דהיינו שדרך עבודתה הרגילה אינה בהשתחוואה, אלא בעבודה אחרת כגון מרקוליס או פעור) חייב על עבודתו, וכן המשתחויה לע"ז כדרכה, אך בלא פישוט ידים ורגלים. אם הורו בית דין שפטור – הם חייבים קרבן העלם דבר. החילוקים המובאים בין כדרכה ושלא כדרכה, ועם פישוט או בלעדיו, הם חילוקים התלויים בסברא – בפסוק כתוב דין אחד, ואנו בסברתנו דנים דין שונה, אם פרטיו של המקרה שונים. אם התוצאה הדינית היא התרת האסור, דהיינו החילוק הסברתי הוביל את בית הדין לטעות פסיקתית והוראתית, מפני שלמרות פרטי המקרה השונים חל עליו אותו איסור תורה למרות שאינו מוזכר במפורש בתורה, והם בטעות חילקו בין המקרים והורו להיתר, חייבים על זה קרבן העלם דבר.

יוצא אם כן שסברא הגורמת לדרך לימוד מסוימת בדווקא, גוררת אחריה חשיבות דינית. כך גם הדבר לענין זקן ממרה. סברת הלימוד השונה של בית הדין בענין מסוים, הופכת את הזקן לממרה, אם סברתו (או אפילו קבלתו) שונה, והוא מתנהג לדינא על פי לימודו הוא. הסברא הגורמת לבית הדין ללמוד בצורה מסוימת בדווקא, גוררת אחריה חשיבות דינית.<sup>28</sup>

ובגמרא (כריתות ה ע"א):

26. מענין שבסנהדרין (פז ע"א) ישנה מחלוקת משולשת בין אותם שנאמרים שחולקים לענין העלם דבר: חיוב זקן ממרה לר"מ הוא בזדונו כרת ושגגתו חטאת, וכך פסק הרמב"ם, לר"י בדבר שעיקרו מתורה ודקדוקו מסופרים, ולר"ש אפילו בדקדוק סופרים.

27. בסנהדרין (פז ע"א) אומרת הגמרא: "ר"מ גמר 'דבר' 'דבר'. כתיב הכא כי יפלא ממך דבר למשפט' וכתיב התם 'ונעלם דבר מעיני הקהל'. מה להלך דבר שחייב על זדונו כרת ועל שגגתו חטאת, אף כאן דבר שחייב על זדונו כרת ועל שגגתו חטאת". לענין החשוואה הדברים ברורים גם מפה.

28. ולא כמוכא בגולות אי' (עמי 67), שכל משמעות י"ג מידות לרמב"ן ביטת הרמב"ם היא כאסמכתא (וממילא השאלה – אם אין נפק"מ, מה הצריכותא). לייג המידות יש משמעות של סברא חיצונית, שגוררת אחריה חשיבות דינית – פר העלם דבר, זקן ממרה – והיא המקנה לייג המידות את משמעותם.

אל תהי גזרה שוה קלה בעיניך, שהרי הנסקלין הן הן גופי תורה, ולא לימדה הכתוב אלא מגזרה שוה... "דמיהם בם"<sup>29</sup>.

גזרה שוה אינה מאבדת ממשמעותה הדינית ומכחה הלימודי, אלא יכולה ללמד גופי תורה ודינם, ונשאר בתקפה אפילו אם היא תלויה בסברא מוקדמת.

ובכסף משנה (הלכות אישות פ"א, ב):

דבר הנלמד בגזרה שוה – דבר תורה ממש הוא, וסוקלין על ידו ומביאין קרבן על שגגתו ככל הדברים המפורשים בתורה, ולא קרי להו דרבנן אלא לאמר שאלמלא שהם קבלוהו כן מסיני, לא היינו מפרשים אותו כך<sup>30</sup>.

## 6. סיכום

1. לא בכל אחת מייג מידות נדרשת סברא.
2. ייתכן שסברא באה רק למנוע לימוד אבסורדי.
3. סברא הנלווית לדרשה כגזרה שוה היא סברא חיצונית ומוקדמת ללימוד, ולא סברא בלימוד עצמו.
4. סברא חיצונית זו היא בעלת חשיבות דינית.

## בוזרי:

הדברים אשר יכוננו לקבל הרשמים ההם האלקיים אינם ביכולת האדם... צריך בזה אל ידיעה שלימה מפורשת תכלית הביאור מאת האלקים... ומי שהשתדל לתקן דברים לקבל הענין ההוא במחקר ומברות והקשות... הוא המורה (א', ע"ט).  
ואין בעבודת האל סברא ולא הקשה ולא התחכמות (א', ע"ט).  
מה שאין בשר ודם יכול עליו כדרך סברתו מבלי עזר אלקי (ב', ס"ד).  
ההתחכמות והסברא בתורה איננו מביא אל רצון האלקים (ג' כ"ג).

## 7. נספח – הלכה למושה מסיני

1. סוגי התייחסות במקורות
2. התוקף ההלכתי של הלכה למשה מסיני
3. כללים בהלכה למשה מסיני
4. התייחסות חוקרי התלמוד להלכה למשה מסיני וביקורת עליהם

כנלוח לענין ייג מידות, ובפרט לגזרה שוה ולשאלת זיקתה לסיני או לקבלה מרבו, יש להביא מספר מקורות בכדי להוסיף ביאור, ולהתייחס ספציפית לענין הלכה למשה מסיני.

קישורה של תושבי"ע לסיני מובאת במקורותינו פעמים רבות מספור, ואפילו אם אין פירושה כפשוטו ממש. לדוגמה:

ואתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצוה אשר כתבתי להורותם – זו משנה...זו נמרא...מלמד שכולם ניתנו למושה מסיני.  
(ברכות ה' ע"א).

מקרא ומשנה ותלמוד ואגדה ואפילו מה שתלמיד ותיק עתיד להורות כבר נאמר למושה מסיני (ירושלמי מגילה, פ"ד, ה"א).

29. וכן לענין פיגול, נותר, בתו מאנוסתו. עין שם.
30. וראה במאירי שהובא לעיל, המקביל בין גזרה שוה לדברים המובאים מן התורה, תוך חילוק מדברי קבלה ומדברי עיון וסברא.

ולא רק הנביאים בלבד קיבלו מסיני נבואתן, אלא אף החכמים העומדים בכל דור ודור, כל אחד ואחד קיבל את שלו מסיני.  
(שמות רבה, כ"ח).

ומן שמויא היו מסייעין להון, והוון ברירן להון טעמי תורה כהלכה למשה מסיני.  
(איגרת ר"ש גאון).

## א. סוגי ההתייחסות במקורות

בבדיקה מדוקדקת יותר בתלמודים הבבלי והירושלמי, נראה שישנם ארבעה סוגי התייחסות לביטוי הלכה למשה מסיני:

### 1. התייחסות ספציפית

עירובין ד ע"א: "שיעורין חציצין ומחיצין – הלכה למשה מסיני".  
פסחים קי ע"ב: "שתי ביצים ושני אגוזין שתי קישואין ודבר אחר – הלכה למשה מסיני".  
סוכה מד ע"א: "עשר נטיעות ערבה וניסוך המים הלכה למשה מסיני".  
חגיגה ג ע"ב: "הלכה למשה מסיני – עמון ומואב מעשרין מעשר עני בשביעית".  
נזיר נו ע"ב: "הלכה למשה מסיני – בזורע שבת וחרדל בשניים ושלשה מקומות שנותן פאה מכל אחד".  
קידושין לח ע"ב: "ערלה...הלכה למשה מסיני" (לענין ספק, וחוו"ל)<sup>31</sup>.

### 2. התייחסות ספציפית לענין סת"ם

שבת כח ע"ב: "שין של תפילין הלכה למשה מסיני". וכן שם לענין לכורכן בשערן ולתופרן בגידן, תפילין מרובעות, רצועות שחורות.  
שבת סב ע"א: דלת של תפילין, יוד של תפילין.  
שבת עט ע"ב: תפילין על הקלף ומזוזה על דוכסוסטוס.  
עירובין צז ע"א: קשר של תפילין.  
מגילה יט ע"ב: שיור התפר.  
מנחות לב ע"ב: שרטוט של מזוזה<sup>32</sup>.

### 3. התייחסות לכלל התורה

ברכות ה ע"א: "אשר כתבתי להורותם... מלמד שכולם נתנו למשה מסיני".  
נדה מה ע"א: "כשם שכל התורה הלכה למשה מסיני, כך...".

### 4. התייחסות כללית

בבא בתרא יב ע"ב: "אמר גברא רבה מלתא, ומתאמרה הלכה למשה מסיני כוותיה".  
סנהדרין צט ע"א: "כי דבר ה' בזה' – זה המבזה דבור שנאמר לו למשה מסיני 'אנכי ה' אלוקיך'".

### וכן במדרשי האגדה:

שמות רבה י': "מקרא משנה... ואפילו מה שתלמיד ותיק עתיד לומר בפני רבו, כולם ניתנו הלכה למשה מסיני" – כללות התורה.  
במדבר רבה י': "הלכה למשה מסיני שהאיש מדיר את בנו בנזירות ואין האשה מדרת" – ספציפי.

31. וכן גם בעיי' לו ע"ב; מנחות פט ע"א; חולין מב ע"א; נדה מה ע"א.

32. וכן גם במנחות לה ע"א; נדרים לז ע"ב; ירושלמי, מגילה א', ט'.

תנחומא במדבר כ"ב: "וידבר ה'" – מקובל אני מר' מיאשה, שקיבל מאבא, שקיבלו מן הזוגות, שקבלו מן הזקנים הלכה למשה מסיני. ומי שאינו אומר דבר בשם אומרו... אל תגזול דל" – התייחסות כללית.

## ב. התוקף ההלכתי של הלכה למשה מסיני

הרמב"ם מתייחס להלכה למשה מסיני באופנים שנראים סותרים:

1. הלכות תפילין ומזוזה פ"ג, א: "הלכות יש במעשה התפילין, כולן הלכה למשה מסיני ולפיכך כולן מעכבות..."

וכן שם פ"א, ג: "וי דברים יש בתפילין כולן הלכה למשה מסיני וכולן מעכבין, לפיכך אם שינה באחת מהן התפילין פסולות", כלומר שלהלכה למשה מסיני יש תוקף אבסולוטי ובלתי מותנה בטעם.

לעומת זאת מצינו התייחסויות הפוכות:

2. הלכות תפילין ומזוזה, פ"א, ח-ט: "הלכה למשה מסיני שיהיו כותבין ספר תורה על הגויל במקום השיער... אף על פי שכלל היא הלכה למשה מסיני, אם כתב ספר תורה על הקלף כשר... לא אמרו... אלא למצוה". ניתן לפרש שמדובר רק בחלק מהלכה למשה מסיני שאינו לעיכובא, אך קשה, כי מה סיבה יש לחלק הלכה אחת שניתנה כאחת לרסיסי דינים, שחלקם לכתחילה וחלקם לעיכובא? נראה יותר שיש פה הורדת התוקף האבסולוטי של המימרא שנאמרה למשה בסיני.

3. הלכות מאכלות אסורות פ"ד, ב: "ושיעור זה עם כל השיעורין הלכה למשה מסיני הם, ואסור מן התורה..." בשיעור שונה. הלכה למשה מסיני נאמרה רק לענין שיעור המחייב במלקות, ותוקפה ממילא מופחת כתוצאה מכך.

4. הלכות שחיטה פ"ה, ג: "אף על פי שכולן הלכה למשה מסיני הן, הואיל ואין לך בפירוש בתורה..." ולכן ספיקות הלכה למשה מסיני אין מחמירין בהן כבספיקות דאורייתא.

5. הלכות טומאת המת פ"ב, ב: "אף על פי שהשיעורין כולם הלכה למשה מסיני הן, אמרו חכמים..." ונתנו טעם לשיעור טומאה בכזית (וכן בהלכות טומאת צרעת פ"ג, י"ד).

ב-2, 3, ו-4 מופחת התוקף של הלכה למשה מסיני. ב-5 ניתן טעם להלכה למשה מסיני. זו התייחסות אמביוולנטית, כיוון שמצד אחד הלכה למשה מסיני היא לעיכובא בהלכות תפילין, ומצד שני אינה אלא למצוה בהלכות ספר תורה, היא מהווה תוספת לדין תורה לענין מלקות במאכלות אסורות, עם התוצאות הנלוות של קולא בספיקות בהלכות שחיטה.

הדבר מופיע כבר במקורות התלמודיים (לדוגמא מגילה יט ע"ב): "אייר יוחנן שיור התפר הלכה למשה מסיני, ומחו לה אמוחא ולא אמרו אלא כדי שלא יקרע". רש"י: "לאחר שאמרה הכה על מוחה, כלומר חזר וסתר, ואמר לאו הלכה למשה מסיני היא, אלא חכמים אמרו". נתינת טעם בדבר, מגלה שהדבר לא ניתן כהלכה למשה מסיני, כאקסיומה, כגזירה משמיים. "כדי שלא יקרע" מוריד מהתוקף ההלכתי האבסולוטי, המורס מטעם, שהיה יכול להיות מיוחס לשיור תפר אילו נחתם בהגדרת הלכה למשה מסיני.

וברש"י (גיטין יד ע"א, ד"ה "כחלכתא"):

"כאילו קיבלה משה הלכה מסיני, שאין צריך לתת בה טעם". המימרא מופיעה בצורה ברורה יותר בירושלמי (מגילה פ"א, ה"ט): "תופר צריך שיהיה משייר מלמעלן ולמטן כדי שלא יקרעו, ומחי ליה על מוחא אם הלכה למה לא יקרע, ואם לא יקרע למה הלכה"

מלשון רש"י במגילה משמע שמעצם העובדה שמובא טעם בדבר, סימן שאין הוא אקסיומאטי, כהלכה למשה מסיני, אלא תבוני, וממילא מחוייב שאם בא בקבלה – שחכמים אמרו. על פי זה, הסברו בגיטין הוא שאקסיומה אינה זקוקה להסברים. ברור שנתנית טעם לדבר שהוא הלכה למשה מסיני, כבדוגמה 5 לעיל, מפחית מתוקף אבסולוטי, מורס מטעם, שמיוחס להלכה למשה מסיני בדרך כלל.

הרמב"ן<sup>33</sup> נותן תוקף דאורייתא להלכה למשה מסיני, ובספק פוסקים לחומרא. ובשו"ת הריב"ש קס"ג: "הלכה למשה מסיני ספיקא אסור... אינו דרבנן אלא דאורייתא" לענין בדיקת הריאה. החומרא הנפסקת בספק המתעורר לגבי הלכה למשה מסיני היא דין דאורייתא.

הרמב"ן שם מודה שלמרות התוקף ההלכתי של הלכה למשה מסיני עדיין קיים שוני בינה לבין דין דאורייתא. לדוגמא: לענין זקן ממרא, פר העלם דבר וכו' – אין חיוב על דין דאורייתא ממש, אך על הלכה למשה מסיני חל החיוב הן בהעלם דבר והן בזקן ממרא.

יש הלכה למשה מסיני החמורה מדין דאורייתא, כערבה הדוחה שבת (סוכה מג ע"ב). הערבה היתה מובאת ע"י שלוחי ב"ד מערב שבת, ועיקר טעמה הוא בכדי "לפרסמה שהיא מן התורה", בניגוד לדעת הבייתוסין שאינם מודים "שחיבוט ערבה דוחה את השבת". טענת הבייתוסין נגד חיבוט ערבה היא תוך התייחסות להלכות שבת, ולא במנותק מהלכות שבת. לא שאינם מודים בחיבוט ערבה<sup>34</sup>, אלא שאינם מודים "שחיבוט ערבה דוחה את השבת". ברור אם כן שהמדובר הוא ביחס בין ערבה – שאינה מפורשת בתורה, ובין הלכות שבת מפורשות. ערבה תקבל תוקף חמור מדין דאורייתא של שבת, ולא סתם "זוקפין אותה בשבת כדי לפרסמה שהיא מצוה" (רמב"ם הלכות לולב פ"ז, כא), אף על פי שזו מצוותה בפועל.

מצד שני ערבה ניטלת בזמן הזה בשביעי בלבד, וקלה מלולב שניטל ז' ימים. גם דין זה מקורו מאותו צד המוזכר לעיל: "לולב דאורייתא עבדינן ז' זכר למקדש, ערבה דרבנן לא עבדינן" (סוכה מד). הנחה זו נדחית ע"י השאלה: והרי "הלכתא גמירי לה" – ואינה מדרבנן, והגמרא עונה "לולב אית ליה עיקר מן התורה בגבולין... ערבה לית ליה עיקר מן התורה בגבולין". למרות שבתשובה מתקבלת האקסיומה שערבה היא הלכתא, אעפ"כ אין עיקרה מן התורה בגבולין, ועל כן הסיבה להבדל שבינה ללולב הוא ההבדל הטמון בין הלכה למשה מסיני לדאורייתא, וכאן הלכה למשה מסיני קלה מדין דאורייתא<sup>35</sup>.

הרמב"ם בשו"ת קנ"ד נשאל האם דיני התגין הם הלכה למשה מסיני, או שהם כתובים בתלמוד. בתשובתו הוא אומר: "וכך נמצאו בספרי התורות שכתבם מרע"ה... וכתבתם אינה אלא חיקוי לספרים שכתב מרע"ה", כלומר דרך מסירת ההלכה למשה מסיני כאן היא ע"י ראיית המעשה, ומחמת המחלוקת שנפלה בדבר אין הוא ממשך להוות חיקוי, וממילא יש שלא כותבים את תגי האותיות. אין פה התמודדות עם כוחה ההלכתי של הלכה למשה מסיני, אלא הדבקה של ענין התגין לסיני, או למסורה שנמסרה ממשה. הרמב"ם עוסק בשאלה האם זו הלכה למשה מסיני, ולא מה כוחה של הלכה למשה מסיני, ואין להסיק מדבריו שיש אפשרות שלא להתייחס להלכה למשה מסיני במלוא הרצינות המחייבת, ובכך להסיק לגבי תוקף הלכה למשה מסיני ככלל.

כפי שראינו לעיל יש התייחסויות חוזרות ונשנות דווקא לגבי הלכות סת"מ כאל הלכה למשה מסיני, על כל פרטיהן. נראה לי שיתכן שזו הסיבה המאלצת את הרמב"ם לחלק בין הלכות אלו לשאר ההלכות הספציפיות המוזכרות, ולתת תוקף שונה להלכות אלו משאר ההלכות. בעוד שאר ההלכות מקבלות הערות מהלכה למשה מסיני לענין מצוה ולכתחילה בלבד, אך אינן לעיכובא, הרי שבתפילין הלכה למשה מסיני מעכבת. כמו כן יש להביא כאן את תשובתו של ה"אור שמח" (הלכות ממרים פ"ד) על שאלת הראב"ד, שיחוד מצוות תפילין טמון בעמימות המצוה בדרך הופעתה בתורה, בפשט המילים הלא מובנות ופרטי הדינים שאינם מוזכרים כלל, ושמחלוקת בהן תהווה סכנה לקיום המצוה כולה. ברור אם כן בצורה דומה מדוע בהלכות תפילין ההלכה למשה מסיני היא בעלת תוקף יתר עד לעיכובא, בניגוד לשאר הלכה למשה מסיני.

בשדי חמד<sup>36</sup> דן לענין ספק הלכה למשה מסיני אי לחומרא או לקולא, וכן<sup>37</sup> אם הלכה למשה מסיני היא לעיכובא או לא, ואם עונשין מהלכה למשה מסיני<sup>38</sup>.

33. בספר המצוות א', ד"ה "והנה בכאן", ושם ב', ד"ה "והנה הרב תלה".

34. כמשתמע מרש"י שם: "אינם מודים בערבה, שאינה מפורשת מן התורה".

35. עיין דין בניי שם, האם "בגבולין" מחובר למילה שלפניו או לאו, ואז הקריאה תהיה – "לולב אית ליה עיקר מה"ת... ערבה לית ליה עיקר מן התורה...".

36. כללים, מערכת הה"א אות כ"ד.

בדיון בתוקף הלכה למשה מסיני יש אם כן לדון במספר נקודות:

1. חלות שם הלכה למשה מסיני על הנדון, והאם החלות לכתחילאית או לעיכובא.
2. ענין ספיקות והאם פוסקים לחומרא או לקולא, תוך השוואה לדין דאורייתא.
3. האם בכל הלכה למשה מסיני הדינים שוים, או שיש חילוק בין הלכות שונות לענין התוקף.

## ג. כללים בהלכה למשה מסיני

ההתייחסות במקורות התלמודיים וההלכתיים גוררת מספר כללים בהלכה למשה מסיני, חלקם מוסכמים, ובחלקם ישנה מחלוקת:

1. מספר לשונות משמשות להלכה למשה מסיני – אמר רחמנא, באמת אמרו, גמירי, הלכה...<sup>39</sup>.
  2. הלכה למשה מסיני עוקרת פשט הפסוק (סוטה טז ע"א), ולדוגמא כסוי הדם, שהלכה מלמדת שניתן לכסותו גם שלא בעפר. (עיין רש"י שם: "בג' מקומות הלכה למשה מסיני באה ועוקרת את הפסוק")
  3. הלכה למשה מסיני אין בה טעם, כפי שמבאר רש"י (גיטין יד ע"א, ד"ה "כהלכתא"): "אין צריך לתת בה טעם". וכן משמע מהרמב"ם בהקדמה למשנה: "כל דבר שאין לו רמז במקרא, ואינו נקשר בו, ואי אפשר להוציאו בדרך מדרכי הסברא – עליו לבדו נאמר הלכה למשה מסיני". ומפרט: "רוב הדינים שנאמר בהם הלכה למשה מסיני ואפשר שיהיה הכל... ולא מצינו לעולם שחקרו בהם סברות או הביאו עליהם ראיות, אלא לקחום מפי משה כמו שצוה אותו הקב"ה". ומונה שם שלושים הלכות.
- רש"י בניהד (עב ע"ב) חולק על הרמב"ם. הגמרא אומרת: "אמר לו ראבי"ע לר"ע: אפילו אתה מרבה 'בשמך' 'בשמך' כל היום כולו איני שומע לך, אלא חצי לוג שמן לתודה... הלכה למשה מסיני<sup>40</sup>. רש"י מסביר שיש אפשרות ללמוד "בשמך" "בשמך" – ריבוי אחר ריבוי למעט לחצי לוג את שמן התודה, כפי שמובא הדבר ממקורו בגמרא (מנחות פט ע"א), אך ראבי"ע אינו שומע "ללמד דבר זה מן המקרא, שהלכה למשה מסיני על פה הוא". תיתכן אם כן הלכה למשה מסיני אף על פי שאפשר להוציא את ההלכה בדרשה ב"ג מידות. והתוספות שם מסביר: "נראה דהכי שמע מרביה וגרסינהו". זו היא קבלתו של ראבי"ע, אף על פי שר"ע אין קבלה כזו, והוא יכול ללמוד את אותה הלכה ללא קבלה מרבו. ברש"י עצמו נראה, שלמרות שהדבר מקושר או רמוז במקרא, הוא יכול להחשב הלכה למשה מסיני, ויתכן שחולק על הרמב"ם גם לענין המחקר הסברתי בהלכה למשה מסיני.

הרמב"ם עצמו מתייחס לחצי לוג שמן כהלכה למשה מסיני (הלכות מעשה הקרבנות פ"ט, כ), ככל השיעורין שהם הלכה למשה מסיני.

37. שם אות ל"ט.

38. שם אות קי"ט.

39. במקום זה מעניין לציין לדבריו של ר"ר מרגליות ("ייסוד המשנה ועריכתה", בירורים ג'), שלפעמים כללו בהלכה למשה מסיני דבר שעיקרו מדברי נביאים, כמו הלכה למשה מסיני המובאת בנדרים (לז ע"ב) לענין קריין ולא כתיבן, שהגמרא מביאה כדוגמה את "פרת" משמואל ב' ח', וברור שלא משה אמרו. הדבר דומה לדבריו לשיטת הבעל קנאת סופרים בשורש שני לגבי גזירה שוה, שמצריך קבלה איש מאיש עד לבי"ד הגדול, למרות הניתוק ממשנה רבינו בעצמו. בהתייחסות למאמר "כל 'באמת אמרו' – הלכה הוא" (ב"מ ס ע"א), ולירושלמי שבת פ"א, ה"ג): "באמת אמרו החזן רואה היכן התינוקות קוראין... אי"ר לעזר: כל מקום ששנינו 'באמת' – הלכה למשה מסיני", שכבר התחבט בו הגליון הש"ס בירושלמי, שלשון הלכה למשה מסיני אינה מדוקדקת, מפני שלא שייך לייחס הלכה למשה מסיני לגזירה דרבנן שמא יטה הנר, ומסיק שלשון הלכה למשה מסיני לאו דווקא. הרב מרגליות טוען שזו טעות של המדפיסים, מפני שהיה כתוב בראשי תיבות "כל מקום ששנינו 'באמת' – הלי"מ", והכוונה היתה **הלכה למעשה** – ולא הלכה למשה מסיני, וטעה המעתיק בפתרון ראשי התיבות. המשמעות בירושלמי צריכה להיות כמו בגמרא בבבא מציעא – הלכה פסוקה, ולא הלכה למשה מסיני. המשנה בבבא מציעא אומרת: "באמת אמרו בין התירו לערב קשה בך, מפני שהוא משביחו", ואין רמאות מצד המוכר. ומדייקים שם: "אמר רבי אלעזר: עדא אמרה כל 'באמת אמרו' הלכה היא", שהרי בהלכה למשה מסיני אין לנקוט "התירו" ולא נימוק "מפני", אלא רק לפסוק בצורה החלטית, ומכך שנתנו טעם בדבר – סימן הוא שאין זו הלכה למשה מסיני, אלא הלכה פסוקה שאין להסס ולגמגם בה (לשון רש"י שם). וראה לעיל שתינת טעם מורידה מתוקף אבסולוטי של הלכה למשה מסיני, אפילו אם אינה מבטלת אותה לגמרי מקישורה לסיני.

40. השווה לירושלמי במעשה הלל ובני בתירא לעיל – "אע"פ שהיה יושב ודורש להן כל היום".

כאן יש לציין את דברי הר"ן<sup>41</sup>:

כי מה שהוא הלכה למשה מסיני לא ישפטהו השכל, אבל הוא למעלה ממנו, כי אם ישפטהו השכל היה נמסר לחכמים כשאר משפטי התורה ולא תצטרך עליו הלכה למשה מסיני.

4. הרמב"ם סובר שאין בהלכה למשה מסיני מחלוקת ושכחה, ואילו הרמב"ן (ספר המצוות א') סובר שיש בה מחלוקת.

תוספות בעירובין (כא ע"ב) מזכירים את אפשרות השכחה והמחלוקת בהלכה למשה מסיני. ונשאל על זה שו"ת "חוות יאיר" (קצ"ב)<sup>42</sup>: "והלא כבר כתב הרב הגדול הרמב"ם... דבהלכה למשה מסיני לא שייך שכחה בשום אופן". בתשובתו מסביר ה"חוות יאיר" שאין כל בסיס לקושיא זו, שכן מה שכתב הרמב"ם אינו מחייב את תוספות. אלא שדבריו הנחרצים של הרמב"ם צריכים בירור מצד עצמם, שכן באמת מצאנו מקומות רבים בש"ס בהם נחלקו לגבי הלכה למשה מסיני, ומשמע שיש בה שכחה, "והוא האמת הברור כשמש בצהריים".

על מנת ליישב את הרמב"ם מסביר ה"חוות יאיר" שאת פירוש המשניות כתב הרמב"ם בצעירותו, והוא עצמו חולק על דבריו שם כמה פעמים בספרו "משנה תורה", ולכן גם בעניין זה "לא נירא ולא ניחת לומר – אחר בקשת המחילה מעצמותיו הקדושות – ששגה בזה".

בהמשך מוסיף ה"חוות יאיר" לדון בעשרות מקומות בהן מוזכרת הלכה למשה מסיני, והוא מסייג גם את דברי התוספות:

לכן נראה לי בדעת תוספות, שאם התנא בפירוש אומר שהוא הלכה למשה מסיני – לא ייתכן שיחלוק עליו חברו, מה שאין כן כשאומר דבריו סתם, אף דבנמרא מפרש שהוא הלכה למשה מסיני, אפשר כי חברו לא ידע זה – ולכן הלך עליו.

ה"חוות יאיר" מציע כמה אפשרויות לתירוץ שיטת הרמב"ם וסיעתו<sup>43</sup>:

א. גם הם יודו שיכול לחלוק על מקור הדין, כל עוד מסכים שהדין עצמו קיים.

ב. גם הם יודו שלא תתכן מחלוקת על גוף הדין ומקורו, אך על פרטיו וודאי נחלקו.

מכיוון שלשיטתו י"ג מידות הן בעצמן הלכה למשה מסיני, ומצינו מחלוקות מפורשות על דרכי הלימוד של דין מסוים (אם הן ע"י גזירה שוה או באופן אחר), וזה מהווה קושיא רצינית על הרמב"ם, הוא נדחק לאפשר גם את האפשרות הראשונה: "ועל כרחינו שלא בטובתינו נאמר להציל הרמב"ם הצלה פורתא, שמה שאמר שהלכה למשה מסיני אין בו מחלוקת – רצונו לומר בכלל הדבר בדרך מחלוקות טמא-טהור, אסור-מותר... וכן נפרש שאין שכחה בכלל הדבר...<sup>44</sup>

5. אין למדין קל וחומר מהלכה למשה מסיני (נזיר נו ע"ב): "עצם כשעורה – הלכה, ורביעית דם – קל וחומר, ואין דנים קל וחומר מהלכה". וכפי שמבין שם רש"י, הכוונה היא להלכה למשה מסיני.

## ד. התייחסות חוקרי התלמוד וביקורת עליהם

מובן מאליו שגם החוקרים התלמודיים התייחסו בדרכם הם לבעיות המובאות לעיל, הן לענין הלכה למשה מסיני והן לצמידות של י"ג מידות לסיני.

דור דור ודורשיו (וייס), כרך א' עמ' 69:

הלכה למשה מסיני נמצא כמשנה שלש פעמים. ובתורת כהנים פעם אחת, וכוללת שלש הלכות... בתוספתא... פעם אחת, אבל נמצא ענינו בתואר אחר שתי פעמים – הן הן הדברים שנאמרו למשה בחורב... ובשני התלמודים כברייתות שבע פעמים, בעלי עשרים פרטים, ובתלמוד האמוראי ארבע עשרה פעם... סה"כ ארבעים ושתים פעמים.

41. דרשות הר"ן דרוש י"ב, ד"ה "ועם כל זה".

42. שעליו אמר החיד"א בשם הגדולים: "רוב בקיאותו נודע אצל עין רוגל בספרו, ובפרט סימן צ"ד וסי' קצ"ב".

43. שעליהם הוא מתבטא: "ואנו מצטערים על הראשונים... שדבריהם... שלא ייתכן לומר מחלוקת על הלכה למשה מסיני... קצתם אי אפשר ליישבם כלל...".

44. ולתוספת עיון: עיני שדי חמד, כללים, מערכת הה"א אות ל"ג.

ב-26 מן המקומות שנאמרה בהם הלכה למשה מסיני הוא מוצא מחלוקת, ומסיק מכאן שאינן הלכה למשה מסיני<sup>45</sup>. נותרות 16 הלכות שאין בהן מחלוקת<sup>46</sup>: "כל ההלכות המכונות בשם הלכה למשה מסיני – שש עשרה במספר – אשר לא נמצא חולק ביחוסן, הן בתכונת התפילין וצורתן". לתופעה זו הוא מוצא כמה סיבות: א. גם הצדוקים מודים בתפילין. ב. ברור שהיתה קבלה בעל פה. ג. זה בא להראות גדלות המצוה. ולכן – הקורא ק"ש בלא תפילין הרי הוא כמעיד עדות שקר (ברכות יד), ונחשב פושע ישראל בגופו (ראש השנה יז), ועם הארץ (ברכות מז). בכל שאר המקומות בהם נמצאה מחלוקת: או שאין המשמעות מדוקדקת, או שהם הוגדרו כהלכה למשה מסיני בדרך השערה, מחמת הספק והעלם מקור סיבה וטעם.

בהמשך (עמ' 155) טוען וייס כי המידות שהתורה נדרשת בהן באו כדי להוכיח לצדוקים שלתורה שבעל פה יש סמך בכתוב. המידות מיוחסות בתשובות הגאונים להלכה למשה מסיני (ס' הכריתות בתי מידות, בית א', ט), ועל זה הוא שואל: "איך אפשר שבעלי התלמוד והמשנה לא רמזו על זה?". מכאן הוא מסיק כי בסיני נפתחה דרך כללית יותר: "בהיות רובן מונחות בסברא, והסברא מולדת השכל, ועל כן מעת שנכתבה התורה הלוא היה השכל הכלי אשר יועילנו לבוא עד תכונתה". כלומר מלכתחילה נתונה התורה לפרשנות השכל, ומכח השכל חלה התפתחות בדרכי הדרשה עד למצב שבו (ע"פ יבמות כד ע"א) אע"ג שבכל התורה כולה אין המקרא יוצא מידי פשוטו (שהרי זו מטרת הדרשה – לדרוש מתוך הפשט), באה גזרה שוה ומוציאה המקרא מידי פשוטו. עכ"ד.

דבריו קשים מכמה סיבות: כבר ראינו ששאלת המחלוקת בהלכה למשה מסיני נתונה במחלוקת בין הראשונים, ולכל סיעתו של הרמב"ן המחלוקות בהלכות מסוימות לא משנות כלום לגבי הגדרתן כהלכות מסיני, וממילא הלכה למשה מסיני חורגת מן התחום המצומצם של ט"ז הלכות בתפילין. הרמב"ן עצמו מתמודד בצורה אורטודוקסית יותר עם הקושי שיוצרות מחלוקות, ומסביר שאכן ההלכה מקורה בסיני, ודרך הלימוד היא הנתונה במחלוקת. דבריו של וייס גם קשים מיניה וביה – בתחילה הוא מקבל שברור שיש הלכה למשה מסיני בהלכות תפילין – מפני שהצדוקים מודים בהם<sup>47</sup>, וע"כ הוא מודה שהצדוקים מקבלים את הקבלה שבעל פה. בהמשך הוא אומר שלמרות שהמידות אינן הלכה למשה מסיני, הן באו להוכיח לצדוקים את מקוריות תושבע"פ. יוצא אם כן שגם לענין התפילין אין דבריו הכרחיים, ולא הוכיח אפילו לשיטתו הוא שיש הלכה למשה מסיני רק בתפילין, כי הרי בכדי להוכיח לצדוקים מקוריות דבר לא צריך להשתמש דווקא בדבר שהוא הלכה למשה מסיני, ואפשר לדבריו להשתמש גם במידות שאינן הלכה למשה מסיני. אם כן מה מכריח דווקא בתפילין להגיד שההלכות המיוחסות שם הן ממש ומסיני? ועוד – אם הוא מסביר את קדמות המידות רק מחמת שכליותן הקדומה ("בהיות רובן מונחות בסברא"), ברור שאין להוכיח מגזרה שוה המוציאה מקרא מידי פשוטו דבר על התפתחות בדרכי הדרשה, שהרי גזרה שוה אינה תלויה בסברא כפי שהסברנו לעיל<sup>48</sup>.

לקשר שבין י"ג מידות הלימוד והלכה למשה מסיני מתייחס אליעזר הלוי בספרו "ייסודות ההלכה"<sup>49</sup>. טענתו המרכזית (בפרק ח') היא שיש הלכה למשה מסיני שלא מקובלת בפירוש, כגון תקנות הנביאים (ערבה וניסוך המים). הירושלמי (תרומות פ"ב, ה"א) מבאר: "אמר ר"א: כל מקום ששינו

45. ראה לעיל מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן בשאלה זו.  
 46. י"א הלכות בירושלמי מגילה פ"א, ה"יט; שלש הלכות במנחות לה ע"ב; הלכה אחת בעירובין צז ע"א; הלכה אחת בשבת סב ע"א.  
 47. וקשה – האם הצדוקים מקבלים את פירוט ההלכות המדוברות: קשרי תפילין, אותיות ש.ד.י, תיתורא וריבוע, או רק את עצם המצוה, שהרי מה ענין צדוקים לקבלה בעי"פ?  
 48. הרב עמיאל (בספרו "המידות לחקר ההלכה", מבוא פרק א' אות ז) מגדיר את וייס כארי שבחבורה שבין חוקרי התלמוד, ודוחה אותו משום שימוש מילולי מבזה כשמגדיר את מחלוקת בית הלל ובית שמאי כדבר התלוי בקפריזה (שימוש זה אינו מוזכר כלל בספרו של וייס – ראה שם עמ' 167).  
 ר' חיים עוזר גרודזינסקי, בהסכמתו לספר דור ישרים לר"י ליפשיץ, פיעטרקוב תרס"ח, שנכתב כנגד וייס, מחלק בין היסטוריונים הכותבים בכדי לחבב גדולי ישראל על דורם, ובין הריפורמים שזייפו ההיסטוריה על פי הבנתם, ומתוך ביקורת באו לידי כפירה. בעל דורות הראשונים כותב על טהרת הקודש. (וזאת למרות שר"א הלוי כותב פעמים רבות בספרו שרב שרירא גאון ורב האי גאון, רש"י והרמב"ם "...לא דקדקו בדברים כאלה (תולדות החכמים ודברי החיים) ודברו בשילוח מפני שהיו טרודים בעיקר ענינם בחהלות".  
 49. מובאת כאן תמצית מדבריו.



'באמת' – הלכה למשה מסיני", ומסביר שם הרמב"ם בפירושו על המשנה<sup>50</sup>: "לא דווקא הלכה למשה מסיני". הרא"ש (בבא מציעא ס ע"א) מרחיב אפילו יותר: "כאילו נאמר למשה מסיני".

הירושלמי (סוכה פ"ד, ה"א) מביא דוגמא להוצרות התהליך:

כך היתה הלכה בידם, ושכחהו. ועמדו השניים (חגי ומלאכי). והסכימו על דעת הראשונים. ללמדך, שכל דבר שנותנים נפשם ב"ד עליו, סופו להתקים בידן, כמו שנאמר למשה מסיני.

ואף הרמב"ם אומר (חובל ומזיק פ"א, ו): עין תחת עין הוא ממון – "כולן הלכה למעשה הן בדינו", וזאת על פי הגמרא (בבא בתרא קל ע"ב): "אין למדים הלכה לעשות כן לא מפי לימוד ולא מפי מעשה, עד שיאמרו הלכה למעשה". יוצא אם כן שהלכה שמסרו עליה את נפש או הלכה שנאמרת למעשה מקבלות תוקף של הלכה למשה מסיני.

הוא ממשיך להוכיח מדוע לא בכל מקום שנאמר בו הלכה למשה מסיני המשמעות היא מדויקת. לדוגמא בתמורה (טו ע"ב): "אמר שמואל: כל אשכולות<sup>51</sup> שעמדו להן לישראל מימות משה עד שמת יוסף בן יועזר, היו למדין תורה כמשה רבינו". לא משה לבדו הוא שלמד תורה באופן יחודי בצמידות לסיני, אלא כל האשכולות למדו כך (הדבר לא משווה חשיבות ללימודם של האשכולות בדווקא, אלא מפחית ממעלת הלימוד של הלומדים כולם, ומשה בכללם).

בפרק כ"ה הוא מביא את הספק שנולד לבני בתירא בדיני ערב פסח שחל להיות בשבת. לבני בתירא לא היתה שמועה מקדמונים – הלכה למעשה, למרות שידעו את הדין<sup>52</sup>, ובקשו לשמוע הלכה מקובלת, מפי עדים. ומקשה (בפרק כ"ו): והרי גזרה שוה היא הלכה למשה מסיני, ולמה לא קיבלו מהלל עד שאמר שמעתי משמעיה ואבטליון? אלא וודאי שכל המידות הן הלכה למשה מסיני, אך את חלקן האדם דן מעצמו. העובדה שגזרה שוה היא הלכה למשה מסיני אינה נותנת לה תוקף מיוחד בעת הויכוח בין הלל לבני בתירא, אלא להיפך – מכיון שחלק מהמידות אדם דן מעצמו, יש להוריד מתוקפן של כלל המידות, ובתוכן גם גזרה שוה, ולא לקבל את הלימוד מהגזרה שוה, למרות היותה הלכה למשה מסיני.

בביאור דברי הרמב"ם בהלכות ממרים: "למדום מפי דעתם באחת מן המידות שהתורה נדרשת בה, ונראה בעיניהם שדבר זה כן הוא" הוא מסביר שמחלוקות נובעות מהשאלה איזו מידה תשמש בלימוד פסוק מסוים, כשלכל אחד נראית מידה אחרת כמתאימה. הדקדוקים המקוריים של משה נשתכחו, והמחלוקת האם ללמוד כך או כך (נזיר לד ע"ב, סנהדרין עח ע"א) היא בגדר של "ושניהם מקרא אחד דרשו". כמו כן הוא מסביר שגזרה שוה אינה הגיונית בדווקא, אלא פורמאלית, ולכן צריך קבלה. עד כאן דבריו.

מסתמנת כאן מגמה בדברי החוקרים לצמצם את גדר הקישור הישיר לסיני. בניגוד למקורות התלמודיים המדרשיים והגאוניים שהבאנו לעיל, המהדקים את קשר הלימוד המאוחר, ואת הנבואות המאוחרות, ישירות לסיני, הרי שהמקורות המחקריים נוטים לרופף קשר זה. וייס מרופף את הקשר ע"י נתינת משמעות שאינה מדוקדקת לביטוי הלכה למשה מסיני, ומוכן להודות בקדמות הסברא בלבד כתחליף לקשר ישיר לסיני. הלוי מרופף את הקשר ע"י הרחבת גדר הלכה למשה מסיני גם לדבר שמסרו עליו את הנפש, או שנפסק למעשה בבית דין, ואפילו ברור שלא ניתן מסיני. תקנות נביאים ולימודים של ה"אשכולות" המאוחרים, מקבלים תוקף כשל הלכה למשה מסיני. מחלוקות התפתחו מחמת הזמן החולף, ולימודים שנמסרו מפי משה נשתכחו. גם לימודים שלא נשכחו אין להם תוקף מיוחד, מפני שהם שייכים למערכת המידות, שרובה יש קיום עצמאי גם ללא קשר לסיני. מאידך, שיטתו של בעל ה"חוות יאיר", המאפשרת מחלוקת גם בהלכה למשה מסיני, שומרת על "קדושת" המושג הלכה למשה מסיני ביחס לגזרה שוה, ואינה מפחיתה מערך ההלכה או המידה הנדרשת מחמת שאלה בסוגיא.

מצינו כמה מקרים בהם מובאת הלכה תוך התחמקות מההצבעה והפסיקה ע"פ רוב.

50. וכן הר"ש משאנץ ור"ע ברטנורא.

51. כינוי לחכמים עד לדרורו של יוסי בן יועזר, ש"משמת יוסף בן יועזר... בטלו האשכולות".

52. עדויות א', ד: גם במחלוקת הלל ושמאי מקבלים עדות משמעיה ואבטליון מפי שני גרדיים.

ב"סנהדרין" של ביכר<sup>53</sup> :

אמר להם ריב"ז לבני בתירא: נתקע. אמרו לו: נדון. אמר להם: נתקע ואח"כ נדון. לאחר שתקעו אמרו לו: נדון. אמר להם: כבר נשמעה קרן ביבנה, ואין משיבין לאחר מעשה (ראש השנה כ"ב ע"ב).

וותרנות על הכרעה בהצבעה מובאת גם בפאה (ב', ו) : "אמר נחום הלבבל מקובל אני", ולא מתקיים שם בירור נוסף. כך גם במסכת ידיים (ד', ג) <sup>54</sup> :

כשבא ר' יוסי בן דורמסקית אצל ר' אליעזר בלוד, אמר לו: נמנו ונמרו – עמון ומואב מעשרים מעשר עני בשביעית. בכה ר' אליעזר ואמר: "סוד ה' ליריאי...". צא ואמור להם: אל תחושו למנינם!. כך מקובלני מריב"ז, ששמע מרבו, ורבו מרבו הלכה למשה מסיני.

גם דברים אלו יכולים להיות מקוטלגים בשני אופנים. מצד אחד יש פה דבקות במסורה של קשר ישיר לסיני המובא ע"י ביכר כהוכחה לצרכיו הוא: על מנת להוכיח מציאות של המנעות מהכרעה הלכתית.

מצד שני יש אפשרות להחיל על דבריו את דברי הרב עמיאל ואת דברי ר' חיים עוזר (ראה בהערה 48). יש פה נטיה להבין את מהלכי בני בתירא באופן יום יומי, דבר הפותח את הבנתו להתקפה מיידית: "אם שיהיה הספק כפשוטו, אם שיהיה על איזה סוד גנוז בתוכו, או שמא נעלם מהם ידיעת הוצאת דבר מן ההיקשים התלמודיים"<sup>55</sup>. בכל מקרה אין כאן סתם ויתור, או המנעות סתמית מהכרעה בהצבעה<sup>56</sup>.

## סיכום

בנספח זה ניסיתי להראות גם דעות שונות מהדיעה התלמודית המקובלת של קשר מידי וישיר בין הלכות ולימודים מסויימים לסיני. ניתן לראות דיכוטומיה בהבנה זו בין הלומדים התלמודיים הקלאסיים, לבין חוקרי התלמוד המאוחרים יותר. נראה לי שיש להחיל את דבריו של וייס (על פי הבנתו של הרב עמיאל על דבריו שלו עצמו. כוונתי – נראה שיש מחסום ביכולתם של חוקרי התלמוד ליחס לימוד ישירות לסיני, פשוט מחמת הזמן החולף. זהו הגורם לגימנסטיקה המופעלת על ביטוי פשוט כמו הלכה למשה מסיני, שהופך בידיו של וייס לקבלה בעל פה בצירוף קדמוניות הסברה השכלית, דבר המוציא כל תוכן מהביטוי. מחסום זה הוא בעצם הקפריזה האישית של חוקרי התלמוד.

53. בהוצאת מוסד הרב קוק (עמ' 133).

54. ומובא בבבלי חגיגה ג ע"ב, תוספתא ידיים ב, ט"ז.

55. הקדמת המאירי לאבות, בשאלת הפסח והשבת שעמדה בפני בני בתירא.

56. ועיי שו"ת חת"ס או"ח סוף ע"ט.