

שאלות:

1. דיני החוטים בבגדי לבן: משמעותא ודרשה.
2. חלוקת דרכי הדרש לשני סוגים.
3. לאיזה משתייהן שייך הריבוי?
4. במה עוסק השורש השני של הרמב"ם?
5. מהו הטעם שלא דורשים (בקדשים) למד מן הלמד?
6. מה הכלל בקדשים ש'בעינן שינה עליו הכתוב לעכב'?
7. חשיבותם של כללים בהבנת הלכות שונות ברמב"ם.
8. כמה פירושים תקפים יכולים להיות למקרא?
9. האם הדרש הוא פירוש אמיתי? מהו ההבדל בינו לבין הפשט?

המידות:

ריבוי. 'אין למד מן הלמד'. 'בעינן שינה עליו הכתוב לעכב'.

א. ממה עשויים בגדי כהונה: ריבוי ומשמעות

ויעשו את הפתנת שש מעשה ארג לאהרן ולבניו: ואת המצנפת שש ואת פארי המגבעת שש ואת מכנסי הבד שש משזר: ואת האבנט שש משזר ותכלת וארגמן ותולעת שני מעשה רקם פאשר צנה יקוק את משה: (שמות לט, כז-כט)

תנו רבנן: דברים שנאמר בהן שש - חוטן כפול ששה, משזר - שמונה, מעיל - שנים עשר, פרוכת - עשרים וארבעה. חושן ואפוד - עשרים ושמונה.

חוטן כפול ששה מנא לן? דאמר קרא (שמות לט): "ויעשו את הכתנת שש... ואת המצנפת שש ואת פארי המגבעת שש ואת מכנסי הבד שש משזר". חמשה קראי כתיבי: חד - לגופיה, דכיתנא ניהו. וחד - שיהא חוטן כפול ששה, וחד - שיהיו שזורין, וחד - לשאר בגדים שלא נאמר בהן שש, וחד - לעכב...

תנו רבנן: בד - שיהיו של בוץ, בד - שיהו חדשים, בד - שיהו שזורים, בד - שיהו חוטן כפול ששה, בד - שלא ילבש של חול עמהן. א"ל אבוי לרב יוסף: בשלמא שיהו של בוץ, הא קמ"ל: בוץ אין, מידי אחרינא לא, אלא בד שיהו חדשים, חדשים אין, שחקין לא, והתניא: משוחקין - כשרים! אמר ליה: וליטעמיך בד שיהו חוטן כפול ששה, בד - חד חד לחודיה משמע! אלא הכי קאמר: בגדים שנאמר בהן בד - צריכין שיהו של בוץ, חדשים, שזורין, שיהא חוטן כפול ששה, יש מהן למצוה, יש מהן לעכב. (זבחים יח ע"ב)

בד - שהוא מן בוץ כדמפרש לקמן ממשמעותא. חדשים - כשעת שהיו בבדי פשתנן. שיהו שזורים וחוטן כפול ששה - ולקמן פריך והא בד לחודיה משמע כמו לבדו. שלא ילבש של חול עמהם - דמשמע לבדו ילבש. וליטעמיך - דילפת לה ממשמעותא מקראי חוטן כפול ששה מנא ליה. דברים שנאמר בהן בד צריכין כו' יש מהן למצוה - חדשים לנוי דלאו ממשמעותא אתי ויש מהן לעכב בוץ ושזורים וחוטן כפול ששה בוץ כדמפרש ואזיל דבר העולה מן הקרקע בד בבד שזורים כיון דבד היינו בוץ ובעלמא קרי להו שש משזר וחוטן כפול ששה כדאמרינן בסדר יומא (דף עא:): וילפינן בסדר יומא מקראי דברים שנאמר בהן שש חוטן כפול ששה ויליף ליה לעיכובא. העולה מן הקרקע בד בבד - קנה יחידי מכל גיזעי ואין ב' קנים עולים מגזע אחד. (רש"י שם)

ג: בגדי לבן הם ארבעה כלים שמשמש בהן כ"ג ביוה"כ: כתנת, ומכנסים, ואבנט, ומצנפת, וארבעתן לבנים וחוטן כפול ששה ומן הפשתן לבדו הם... יג: וכל מקום שנאמר בתורה שש או בד הוא הפשתים והוא הבוץ...

יד: כל מקום שנאמר בתורה שש או שש משזר צריך שיהיה החוט כפול ששה, ומקום שנאמר בד אם היה חוט אחד לבדו כשר, ומצוה מן המובחר שיהיה כפול ששה...
(רמב"ם ה' כלי המקדש, פ"ח)

מבוא: בדף זה ניווכח בתופעה נדירה. אנו נשוב לתיאוריה הפרשנית של הרמב"ם, אותה הצגנו בקצרה בדף לפרשת יתרו, ונראה שיש לה השלכה הלכתית ישירה. ראינו שם שלפי הרמב"ם הדרשות אינן חושפות את מה שמצוי במקרא אלא מרחיבות אותו. בדרך כלל טענה כזו נתפסת כאינטרפרטציה מטא-הלכתית, שאין לה בהכרח השלכות הלכתיות כלשהן. לפי רוב פרשני הרמב"ם, מעמדן ההלכתי של ההלכות המדרשיות, אשר הרמב"ם מגדיר אותן כהלכות דרבנן, הוא כשל הלכות דאורייתא. הטענה שאלו הן הלכות מדרבנן מעידה אך ורק על מקורן (שאינו בתורה עצמה, אלא מחוצה לה), ולא על תוקפן ההלכתי. למרבה ההפתעה, אנו נראה כאן השלכה הלכתית אשר נובעת באופן ישיר מן הקביעה התיאורטית הזו. מתוכה נבין גם כמה כללים רווחים ביחס לדרשות, כמו הכלל שאין למדין מן הלמד. מתוך כך נבין גם את משמעותן של דרשות הריבוי, ואת מעמדן הפרשני והלוגי לעומת פירושים ממשמעותא ולעומת שאר דרכי הדרש.

הפסוקים מפרשתנו: הפסוקים המובאים למעלה מתארים את עשייתם של חלק מבגדי הכהונה. מופיעים כאן כתונת, מצנפת, מגבעות, מכנסיים ואבנט. הבגדים הללו הם בגדי לבן של כהן גדול (שממשש בהם ביום הכיפורים) ובגדי כהן הדיוט. שלושה מהם: הכתונת, המכנסיים והאבנט, זהים עבור הכהן הגדול ועבור כהן הדיוט. לעומת זאת, על הראש יש הבדל: המצנפת לכהן הגדול והמגבעות להדיוטות.

סוגיית יומא: כל הבגדים המתוארים כאן עשויים שש (=פשתן), והתורה טורחת להזכיר את הדרשה הזו מחדש בכל בגד בפני עצמו. סוגיית הבבלי ביומא המצוטטת למעלה מתקשה בנקודה זו: מדוע לא כתבה התורה פעם אחת כוללת שיש לעשות הכל משש? הגמרא מסיקה מכאן שהחזרה על המילה 'שש' נועדה ללמד אותנו כמה דינים ביחס לבגדי הכהונה: 1. לגופיה: שהם צריכים להיות עשויים משש. 2. שחוט הפשתן ממנו הם עשויים צריך להיות טווי מששה סיבים. 3. שצריך לשזור את החוטים זה עם זה. 4. שאר הבגדים שלא נאמר בהם 'שש', גם הם צריכים לקיים את ההלכות הללו. 5. הדינים הללו מעכבים.¹

סוגיית זבחים: בסוגיא מקבילה בזבחים יח ע"ב ישנה דרשה אחרת (גם היא מצוטטת למעלה), שמוציאה חמש הלכות לגבי בגדים שכתוב בהם 'בד'. שם לומדים שהם צריכים לקיים את הדינים הבאים: 1. להיות עשויים מבוץ (=פשתן). 2. שהם צריכים להיות חדשים (כמו המצב שהפשתן עדיין מצוי בבד שבו הוא גדל, כלומר חדש). 3. שהם צריכים להיות שזורים. 4. שהם צריכים להיות כפולים שש. 5. שלא ילבש של חול עימהם.

בדרשה זו לא מוזכר שיש ייתור, כלומר שהמילה 'בד' מופיעה בכמה פעמים מיותרות. זה נראה כמו דרשה שמתבססת על משמעות המילה 'בד' עצמה. על כן לא נתפלא לראות כי דווקא בסוגיא זו מתעורר דיון בשאלה מה יוצא ממשמעות המילה 'בד' ומה יוצא מדרש כלשהו. בסוגיית יומא לא נראה שיש דיון בנקודה זו, כנראה בגלל הייתור בפסוק שיכול ללמד הכל גם מדרשה. בסוגיית זבחים רש"י מסביר שהמשמעות של 'בד' היא בוץ (=פשתן). כלומר זה נלמד ממשמעות המילה. לגבי שאר הדרשות לא נראה שהן עולות ממשמעות המילה כפשוטה. יש מהן שאפילו סותרות את המשמעות הפשוטה. ובאמת אביי מקשה על הדרשה שיהיו חדשים, מברייאתא שקובעת שבדיעבד גם בגדים שחוקים כשרים. על כך עונה לו ר' יוסף, שלטעמו גם קשה: הרי הדרשה של טווייה מששה סיבים סותרת את משמעות הפסוק (כי 'בד', משמעו בודד ולא רבים). מלשון הגמרא לא ברור מדוע זה קשור לקושייתו של אביי. וכי לר' יוסף יש הסבר טוב יותר כיצד מוציאים מהפסוק הזה הלכה שסותרת את פשטו לשונו? מדוע הוא קושר את הבעייה הזו עם קושיית אביי מהברייתא?

רש"י בפירושו כאן מתייחס לכך, והוא מסביר שכוונת אביי היתה להקשות מפשטות לשון הפסוק. טענת אביי היא שמהפסוק לא יוצא שהבגד צריך להיות חדש, והברייתא שהוא מביא נועדה רק להוות ראיה לכך, שכן רואים משם שזה אינו דין מעכב. על כך עונה לו ר' יוסף שגם הטווייה שש אינה תואמת לפשט הפסוק, ובוזה ודאי מודה גם אביי שזה הדין, והוא אף לעיכובא (ומקורו מסוגיית יומא הני"ל, כפי שמציין רש"י בפירושו, וכפי שבאמת ראינו שם: שגם בגדים שלגביהם לא נאמרה המילה 'שש' צריכים טווייה מששה סיבים, והדינים הללו מעכבים).

הגמרא מסיקה שיש מהדינים שנאמרו בבגדים אלו שהם מעכבים ויש דינים שהם רק לכתחילה. רש"י ממשיך וקובע את הקריטריון שמבחין בין סוגי הדינים: אלו שאינם מעכבים הם הדינים

¹ הכלל הוא שביחס לדיני קדשים בתורה, כל הלכה היא רק לכתחילה ואינה לעיכובא, אלא אם הכתוב חזר עליה עוד פעם, או שלימד אותנו באופן מפורש שהיא כן לעיכובא. ובלשון חז"ל: "בעינין שינה עליו הכתוב לעכב" (ראה בבלי, זבחים כג ע"א-ע"ב, ומקבילות).

היוצאים מדרשה (שצריכים להיות חדשים). והדינים המעכבים הם אלו שיוצאים ממשמעותא (שיהיו עשויים פשתן, טוויים מששה חוטים ושזורים).

סיכום שיטת רש"י: לפי שיטת רש"י יוצא שרק הדינים היוצאים ממשמעותא הקרא הם לעיכובא. אמנם קשה להסיק מכאן שבכל הדינים המופיעים במפורש לא נצטרך 'שינה הכתוב לעכב'. הסיבה לכך שדינים אלו מעכבים היא כנראה הדרשה בסוגיית יומא, שלומדת שדינים אלו הם לעכב. לעומת זאת, הדינים שיוצאים מדרשה אינם מעכבים. שתי הקטגוריות לפי רש"י הן אלו:

א. המעכבים (ממשמעותא): 1. עשייה מפשתן. 2. טווייה מששה סיבים. 3. שזירה. ב. שאינם מעכבים (מדרשה): 1. חדשים.

לגבי לבישת בגדי חול עימהם, לא ברור מרש"י לאן לשייך זאת (האם זה עולה ממשמעותא או מדרשה, ולכן האם זה מעכב או לא).²

רש"י מבין שכל הלימודים בסוגיית יומא הם ממשמעותא, ולא מדרשה, ולכן הם מעכבים. רק הלימוד על חדשים אינו מצוי שם, והוא באמת אינו מעכב.

הדברים דורשים קצת ביאור. הגמרא בסוגיית יומא לומדת את הדינים הללו מדרשה. מעבר לכך, גם העובדה שהם מעכבים נלמדת מדרשה ולא ממשמעותא. אם היה כלל שדינים שנלמדים ממשמעותא הם מעכבים, אז לא ברור מדוע צריך דרשה מהמילה 'שש' שמלמדת על כך? זה גם לא תואם את הכלל שבידינו (בהקשר של קדשים), שכל הלכה, גם כזו שכתובה במפורש בפסוק אינה מעכבת אלא אם הכתוב שינה עליה.

על כן נראה שאין בכונת רש"י לומר שיש כלל שמה שמופיע במפורש תמיד מעכב גם בקדשים, והכלל 'בעיני שינה עליו הכתוב לעכב' נאמר רק על הלכות שנלמדות מדרשות. נראה שכונת רש"י היא לומר כך: בסוגיית יומא יש דרשה שמלמדת אותנו שהדינים המופיעים שם הם לעיכובא. אולם לא ברור אילו מהם לעיכובא? האם כולם? מה ביחס לדינים של בגדים שנאמרה בהם המילה 'בד' ולא המילה 'שש'? האם גם בהם שלושת הדינים שנלמדים שם הם לעיכובא?

נראה שרש"י קובע שהדינים שמופיעים באותו פסוק הם לעיכובא, שכן הילפותא שמלמדת שהם לעיכובא גם היא מופיעה בפסוק ההוא. לעומת זאת, הדין שנלמד רק מהמילה 'בד', שהבגדים צריכים להיות חדשים, אינו מצוי בפסוק ההוא (שכן הוא לא נלמד מהמילה 'שש', אלא מהמילה 'בד'), לכן לגביו לא חל הכלל שהוא מעכב. הסיבה לכך אינה נעוצה בעובדה שהוא נלמד מדרשה, אלא בכך שהוא נלמד מדרשה במקום אחר.³

שיטת הרמב"ם: מדברי הרמב"ם בפ"ח הי"ד, המובאים למעלה, עולה שהוא אינו לומד את סוגיית זבחים כפי שהבין אותה רש"י. הרמב"ם שם פוסק שבמקומות שנאמר בהם 'שש', או 'שש משזר', אזי הדין שהחוט יהיה טווי מששה סיבים הוא מעכב. אולם במקומות שנאמר 'בד' אזי זהו רק מצווה מן המובחר לעשות טווייה מששה סיבים. כלומר הרמב"ם מחלק בין המקומות שנאמר בהם 'בד' למקומות שנאמר בהם 'שש', ולא נראה שהוא מחלק כמו רש"י את הדינים שנלמדים מהמילה 'בד' לשתי קטגוריות.

הצעת מפרשי הרמב"ם: מפרשי הרמב"ם מתייחסים למחלוקת הזו, והם מבינים שהוא למד את סוגיית זבחים בצורה אחרת מרש"י. **הכסף משנה** בהי"ד מציע שהרמב"ם פשוט מחלק אחרת את ההלכות שנלמדות בסוגיית זבחים: מה שמעכב הוא שצריך חוט אחד (כנראה כוונתו שצריך סוג אחד של חוטים, כלומר פשתן, ללא תכלת וארגמן ותולעת שני). ודין הטווייה מששה סיבים אינו מעכב. **הכסף** מצמו מעיר שזה דחוק מאד בלשון הגמרא. לא ברור כיצד זה קשור למשמעותא מול דרשה, וכל המו"מ בין אב"י ולר"י יוסף (שמניח כמובן מאלו שהטווייה דווקא כן מעכבת), אינו ברור.

הר"י קורקוס (על אתר) מציע הסבר אחר בסוגיית זבחים. לפי הצעתו, ר' יוסף עונה לאב"י שבאמת דין טווייה אינו מעכב בדיעבד, בדיוק כמו הדין של חדשים. וכל זה הוא רק במקום שכתוב 'בד', שכן היכן שלא כתוב 'בד' זה מעכב, כבסוגיית יומא. כלומר "יש מהן לעכב" זה כשנאמר 'שש', ו"יש מהן לא לעכב" זה כשנאמר 'בד'. ולפי זה, במקום שנאמר 'בד' כל הדינים אינם מעכבים, לא

² נראה שזה יוצא מפשט המילה 'ילבש', כלומר זה דין מעכב. מאידך, אין על כך לימוד בסוגיית יומא, וכפי שראינו זהו הקריטריון הקובע. אמנם ברמב"ם פ"ח ה"ד מכלי המקדש לא נפסק כלל הדין הזה. והנה בסוגיות מקבילות נראה שבגדים אחרים הם חוצצים, ופוסלים את העבודה (ראה זבחים יט ע"א ומקבילות, ורמב"ם כלי המקדש פ"י ה"ו וה"ח והלאה). בהחלט ייתכן שיש הבדל בין דין חציצה לבין דין לבישת בגדי חול נוספים (שאם לא כן מדוע חשוב היה לגמ' לציין שאלו הם בגדי חול? כל דבר שאינו מבגדי כהונה הוא חוצץ), ואכ"מ.

³ אמנם ב**שטמ"ק** בסוגיית זבחים סק"א לא משמע שהבין כך את רש"י, וכן מה**מל"מ** פ"ח ה"ג מהל' כלי המקדש, שהאריך בביאור דברי רש"י הללו, ע"ש היטב.

כמו רש"י שהם מחולקים לשתי קטגוריות. ועדיין מהלך הגמרא אינו ברור (הקשר לקושיית אביי, והיחס בין משמעותא לדרשה).⁴

הצעתנו בביאור שיטת הרמב"ם: לדעתנו נראה שהאפשרות הסבירה יותר בביאור שיטת הרמב"ם היא לומר שהרמב"ם דווקא כן למד את סוגיית זבחים כמו רש"י, אלא שלדעתו היא סותרת לסוגיית יומא, והוא פוסק כסוגיית יומא. ראה לדבר היא שאת הדין שלא ילבש עימהם בגדי חול, שהוא אחד הדינים שנלמדים רק בסוגיית זבחים, הרמב"ם כלל אינו מביא. לעומת זאת, בפ"ח ה"ד הוא אמנם מביא את הדין השני שנלמד רק מסוגיית זבחים, הדין שצריך בגדים חדשים, והמפרשים שם גם דייקו בלשונו שהוא פוסק שזה רק למצווה ולא לעכב. אולם את מקור הדין הוא מוצא בפסוק אחר (ולא במילה 'בד', כמופיע בסוגיית זבחים):

בגדי כהונה מצוותן שיהיו חדשים נאים ומשולשים כדרך בגדי הגדולים שנאמר "לכבוד ולתפארת"...

מכאן עולה תמונה כללית לפיה הרמב"ם כלל לא פסק להלכה את סוגיית זבחים. הדינים של שזירה ושל טווייה מששה סיבים מקורם אצלו בסוגיית יומא, שכאמור אותה הוא פוסק להלכה. אמנם כעת עלינו לשאול את עצמנו מנין יצאה לרמב"ם התוצאה שבמקומות שלא כתוב 'ששי' אלא 'בדי' שם הדין של טווייה מששה סיבים אינו מעכב. הרי בסוגיית יומא כתוב במפורש שהדינים הנלמדים שם עוסקים גם בבגדים שלא כתוב לגביהם 'ששי' (אלא 'בדי'), ועולה משם גם שהדינים הללו מעכבים. מעבר לכך, לא ברור מדוע בכלל מסיק הרמב"ם שיש סתירה כלשהי בין הסוגיות?

ב. כללים בפרשנות הרמב"ם: פשט ודרש

הקדמה כללית נחוצה ביחס להבנת דברי הרמב"ם: ישנו כשל רווח בפירוש דברי הרמב"ם, אשר עמד עליו הרב נחום אליעזר רבינוביץ במבוא לספרו **עיונים במשנתו של הרמב"ם**.⁵ הרב רבינוביץ מסביר שהפרשנים של הרמב"ם נחלקים לשתי מחלקות: 1. בעלי הכללים אשר מאספים כללי פרשנות להבנת דברי הרמב"ם (חלק ניכר מן הכללים מקורם ברמב"ם עצמו שניחן בחוש רפלקסיבי מפותח, והוא אחד מהראשונים היחידים אשר טורח להסביר את הכללים המתודולוגיים שלו בפירוט רב), אולם הם אינם נוהגים ליישם אותם על קושיות מקומיות. 2. הפרשנים הרגילים, אשר מתייחסים לכל קושיא באופן מקומי, ומנסים לענות עליה באותו הקשר בלבד, ומתעלמים ממערכת הכללים (כולל אלו שהרמב"ם עצמו קבע). הרב רבינוביץ בדבריו שם טוען שכדי להבין את משנתו של הרמב"ם היטב יש ליישם את הכללים גם ביישוב הקושיות המקומיות. הסוגיא בה אנו עוסקים היא דוגמא טובה לעיקרון הזה. גם כאן מדובר ביישום של כלל אשר הרמב"ם עצמו עומד עליו בכמה וכמה מקומות, להבנת דבריו בסוגייתנו.

פשט ודרש במשנת הרמב"ם:⁶ מדברי הרמב"ם בכמה מקומות עולה שהגדרתו למושג 'דאורייתא' שונה מן המקובל. לפי רוב המפרשים הלכות דאורייתא הן הלכות שמשקפות את רצון ה' הישיר. לעומת זאת, הלכות דרבנן הן הלכות שמקורן בהחלטה של חכמים (אמנם כוחם של חכמים אולי ניזון מן התורה עצמה, למשל בלאו של 'לא תסור'. וגם בזה רבו המחלוקות, ואכ"מ). לעומת כל אלו, הרמב"ם מגדיר הלכות דאורייתא כהלכות שמופיעות בכתוב, והלכות דרבנן (או 'דברי סופרים') כהלכות שאינן מופיעות בכתוב. למשל, הרמב"ם קובע בכמה מקומות שהלכה למשה מסיני היא הלכה מדברי סופרים (ראה **פירוש המשנה כלים**, פ"ז מי"ב, ובתשובות הרמב"ם, סי' שנייה, במהדורת בלאו, ועוד). בשורש השני הרמב"ם קובע שהלכות שיוצאות מדרשות, גם הן אינן הלכות דאורייתא רגילות אלא הלכות מדברי סופרים.⁷

חשוב להבין שהמונחים 'דרבנן' או 'דאורייתא' במשנת הרמב"ם מציינים בדרך כלל (ובודאי בהקשרים אלו) את מקורן של ההלכות, ולא דווקא את התוקף או המעמד ההלכתי שלהן. הלכות שמקורן בתורה עצמה קרויות 'הלכות דאורייתא', והלכות שמקורם במקורות חיצוניים קרויות 'הלכות דרבנן'. במובנים ידועים, הרמב"ם בשיטתו זו מזהה את החלוקה בין תורה שבכתב לתורה

⁴ גם בעל המשנה למלך בפירושו להלכה ג שם, מאריך בביאור הסוגיות, אולם נראה שגם הוא אינו עונה על הבעיות העיקריות שהעלינו. הוא עוסק בעיקר ביישוב שתי הדרשות, ופחות בהבנת מהלך הסוגיא בזבחים. מפאת אריכות דבריו לא הבאנו אותם כאן.

⁵ בעריכת גד כהן, הוצאת 'מעליות' (על יד ישיבת ההסדר 'ברכת משה', מעלה אדומים), ירושלים תשנ"ט.

⁶ בנושא זה ניתן יהיה למצוא פירוט רב בספרו של מ. אברהם על שני השורשים הראשונים לרמב"ם, שיצא לאור בעת"ה השנה.

⁷ ביחס למשמעות קביעתו זו של הרמב"ם נשתברו קולמוסים רבים. ראה, למשל, את ספרו של הרב ד"ר יקותיאל יעקב נויבואר, **הרמב"ם על דברי סופרים**, מוסד הרב קוק, ירושלים תשי"ז, ובספרו הנ"ל של מ. אברהם. כאן לא ניכנס לסוגיית המשמעות ההלכתית של קביעה זו, שכן לדידן מספיקה הטענה הפרשנית. ראה על כך להלן.

שבעל-פה עם החלוקה בין דאורייתא לדרבנן. כאמור, רוב ככל המפרשים האחרים אינם מסכימים אתו בכך.⁸

כפי שמבחין כבר הרמב"ן בהשגותיו לשורש השני, ההנחה שמובילה את הרמב"ם למסקנה המפתיעה הזו (שהוא איננו מביא עבורה כל ראיה של ממש) היא בעיקר ההנחה הפרשנית שלמקרא יכול להיות אך ורק פירוש תקף אחד, ותו לא. ובלשון חז"ל: "אין מקרא יוצא מידי פשוטו". הרמב"ן חולק עליו בנקודה זו (ראה על כך בקצרה בדף לפרשת ויצא, ח"ג).

בלשון הרמב"ן הדברים נאמרים כך (הדיון מצוי בעמ' עד-עח במהדורת פרנקל):
והנה הרב תלה הר נופל הזה בחוט השערה, אמר: "העיקר אשר הועילוננו בו עליהם השלום והוא אומרם: 'אין מקרא יוצא מידי פשוטו'..."

כדי להסביר מדוע זהו 'חוט השערה' (ולכן ההר של הרמב"ם הוא 'הר נופל'), תוקף הרמב"ן את הרמב"ם ישירות על תפיסת הפרשנות הבסיסית שלו. הוא קובע שבהחלט יכולים להיות בו-זמנית כמה פירושים שונים לאותו פסוק במקרא.⁹ הרמב"ן כותב (עמ' עח):

וכן העניין בכל מקום הנדרש להם בעניין משל ומליצה, יאמינו כי שניהם אמת: פנימי וחיצון...

ועוד הוא כותב בסוף דבריו בנושא זה (עמ' עח):

והוא מאמרם: "אין המקרא יוצא מידי פשוטו". לא אמרו: "אין מקרא אלא כפשוטו", אבל יש לנו מדרשו עם פשוטו, ואינו יוצא מידי כל אחד מהם. אבל יסבול הכתוב את הכל ויהיו שניהם אמת.

בכל אופן, הרמב"ם עצמו מבין שיכול להיות רק פירוש תקף אחד לכל פסוק. אם כן, מתיאור זה עולה מייד השאלה הקשה: האם ההלכות שעולות מדרשות לפי הרמב"ם אינן נכונות? האם הן לא מתארות נכונה את כוונת הפסוקים? הרמב"ם עצמו מרגיש בכך ומקשה זאת בשורש השני מייד לאחר פריסת שיטתו לגבי היחס בין פשוט ודרש. הוא עונה על כך בביטוי שההלכות המדרשיות הן "ענפים מן השורשים שנאמרו לו למשה בסיני בביאור, והם תרי"ג מצוות".

כוונת הרמב"ם היא לטעון שהדרש הוא ודאי פירוש נכון, אולם הוא אינו פירוש לכתוב אלא הרחבה של הכתוב (ראה על כך בדף לפרשת יתרו). ההלכה שנלמדת מהדרש אינה יכולה להיחשב כפירוש לכתוב, שכן רק הפשוט הוא הפירוש היחיד התקף עבורו. אולם אין זה אומר שהדרש אינו נכון, אלא שהוא אינו פירוש לכתוב. כפי שהסברנו בדף לפרשת יתרו, לפי הרמב"ם ההלכה שיוצאת מהדרש אינה נחשפת מהכתוב אלא נבנית על בסיסו (נגד שיטת התוס' שם, שכנראה סוברים כדעת הרמב"ן כאן), כענף היוצא משורש.

בחזרה להבנת הרמב"ם במדרש: כעת נוכל ליישם את הכלל העקרוני הזה להבנת שיטת הרמב"ם ביחס לבגדי כהונה. כזכור, בסוגיית יומא אנו מרבים את שאר הבגדים שבהם לא כתוב 'שש' מאחת מן המילים המיותרות 'שש' בפרשתנו. לפי דברינו כאן בביאור שיטת הרמב"ם, הריבוי הזה אינו חושף הלכה שהיתה מצויה בפסוקים, אלא בונה הלכה חדשה שהיא הרחבה של המצוי בפסוקים.¹⁰

מייד לאחר מכן אנו מרבים ממילה מיותרת נוספת שכל ההלכות המצויות כאן הן לעיכובא. על מה חל הדין הזה? באופן פשוט, על כל ההלכות שנמצאות בפסוק שממנו הוא מתרבה. אם אנו מרבים שכל הנאמר בפסוק הזה הוא לעיכובא, אזי זה יחול על כל ההלכות שנמצאות בפסוק. אולם האם ההלכות לגבי בגדים שלא כתוב לגביהם 'שש' מצויות גם הן בפסוקים הללו? כפי שראינו למעלה, לפי הרמב"ם – לא. ההלכות לגבי בגדים כאלו נלמדות מריבוי, וכפי שראינו הדרש, ובפרט הריבוי, מהווה הרחבה של הכתוב, ולא פענוח שלו. אם כן, ההלכות לגבי בגדים שבהם לא כתוב 'שש', אינן מצויות בפסוקים הללו, ולכן הריבוי שמחדש שההלכות שבפסוקים הללו הן לעיכובא, אינו חל לגביהם.

כעת שיטת הרמב"ם עולה מחוורת מאליה. הבגדים שבהם כתוב 'שש', כל ההלכות שנלמדות לגביהם נכנסות תחת העיקרון שהן מעכבות. אולם הבגדים שבהם נאמר 'בד', ולא 'שש', לגביהם חלות אותן הלכות מתוך ריבוי, אולם הן לא מעכבות. המסקנה היא שאין ריבוי על ריבוי.

⁸ לפי התפיסות המקובלות, ישנן הלכות דאורייתא בתוך התורה שבכתב וגם בתוך התורה שבעל-פה. אמנם הלכות דרבנן שייכות כל כולן לתורה שבעל-פה, ויש הקשרים ופרשנים אשר הוציאו אותן אף מכלל זה.

⁹ יש להדגיש שאין כוונת הרמב"ן לטעון רק שיכולים להיות ויכוחים על הפירוש הנכון, שבמסגרתם כל צד מציע פירוש משלו לאותם פסוקים. כוונתו היא לתפיסה שכמה פירושים יכולים להיות נכונים במקביל, לפי אותה דעה עצמה. לשון אחר: הוא טוען שהפשט והדרש אינם פירושים חלוקים, אלא רבדים שונים של פירוש לסכסט, ושניהם גם יחד מהווים פירושים נכונים אליו ("פנימי וחיצון", כלשונו הנ"ל), בבחינת: "משפטי ה' צדקו יחדיו".

¹⁰ כפי שהסברנו למעלה, הרמב"ם מגדיר הלכה כזו, לפחות מבחינת מקורה (גם אם לא מבחינת תוקפה), כהלכה מדרבנן. כאמור, כאן איננו עוסקים במעמדה ההלכתי של הלכה כזו אלא רק בתורת הפרשנות והדרש של הרמב"ם. כפי שנראה, ישנה כאן השלכה הלכתית נדירה, שהיא תוצאה עקיפה של תורת הפרשנות של הרמב"ם.

כמובן שהמסקנה הזו דורשת מחקר שיטתי. עלינו לבדוק באם בכל מקום בו יש ריבוי לגבי הלכות שעולות מפסוקים כלשהם, הוא לא מיושם אצל הרמב"ם על הלכות שנלמדות מאותם פסוקים באמצעות ריבוי.¹¹

זוהי גם הסתירה שהרמב"ם מוצא בין שתי הסוגיות. מסוגיית יומא יוצא לשיטתו שהדינים הללו מעכבים לגבי בגדי לבן, אולם הם לא מעכבים לגבי שאר הבגדים. ואילו מסוגיית זבחים יוצא שגם בשאר הבגדים יש מהן לעיכובא (הרמב"ם למד את הסוגיא שם כרש"י, שכן זהו האופן הפשוט, כמו שכתבו האחרונים).

כאמור, זוהי דוגמא ייחודית שבה ישנה תוצאה הלכתית לתיאוריה הפרשנית של הרמב"ם. אמנם לבדיקה שיטתית של התזה הזו, יש לערוך מחקר על סיטואציות של ריבוי מעל ריבוי.

ג. מהו ריבוי

בחזרה לרש"י: נקודה זו מחזירה אותנו שוב לשיטת רש"י. כפי שהסקנו למעלה, לפי רש"י ההבחנה אינה נעשית בין הלכות שנלמדות ממשמעות לבין הלכות שנלמדות מדרשה. כוונת רש"י היא שהלכות שנלמדות ממקום אחר, ולא מהפסוקים שלנו, לא יחול עליהן הכלל שנלמד מהפסוקים הללו הקובע שהן מעכבות. אולם הלכות שנלמדות מריבוי מהפסוקים שלנו ודאי יעכבו, כמו טווייה משה סיבים בבגדים שלא כתוב בהם 'שש'. אם כן, רש"י לומד שריבוי הוא חושף ולא מרחיב, שכן לדעתו הלימוד שההלכה מעכבת חל גם על הלכות שיוצאות מריבוי הכתוב. מבחינתו ההלכות שיוצאות מריבוי נחשבות כמצויות בכתוב עצמו (וזה כשיטת התוס' שהובאה בדף לפרשת יתרו, וכדעת הרמב"ן כאן). לעומת זאת, הרמב"ם סובר שגם הלכות שנדרשות מריבוי מהפסוקים הללו עצמם אינן נחשבות כמצויות בהם, ולכן לא יחול לגביהן הכלל שהן מעכבות.

ריבוי וי"ג מידות: נסיים את הדיון בעיון קצר במידת הדרש של ריבוי. הרמב"ם בתחילת השורש השני קובע שאין למנות את ההלכות העולות מן הדרש, והוא מפרט: יג מידות וריבוי. שאר המידות כנראה אינן נכללות בדיון של השורש השני. השאלה היא מהו ההבדל בין יג המידות לבין שאר דרכי הדרש? עוד יש להבין מדוע הריבוי נכלל גם הוא בין יג המידות?

בדף לפרשת וישב עמדנו על שלושת ההסברים שמציע בעל **ספר הכריתות** לכך שר' ישמעאל מחליט לכלול בברייתת המידות שלו רק את יג המידות. בעל **הכריתות** מסביר שבמסגרת ברייתת המידות לא נכללו מידות אשר שנויות במחלוקת, וגם לא מידות של דרש האגדה, וגם לא מידות אשר נחשבות ככתובות במפורש במקראות. לענייננו חשוב הקריטריון השלישי. מדבריו עולה שמידות הדרש ההלכתי אשר הן מוסכמות, ובכל זאת לא נכללו בברייתת המידות, הן רק מידות שנחשבות ככתובות במפורש בפסוק.¹²

לפי הצעה זו של בעל **הכריתות** ניתן להבין גם את דברי הרמב"ם. כפי שראינו למעלה, הרמב"ם בשורש השני עוסק רק במידות כאלו שאינן נחשבות ככתובות במפורש בפסוק, אלא רק במידות המרחיבות. לכן הוא עוסק רק ב"יג המידות של רש"י, שהרי שאר המידות נחשבות ככתובות במפורש בפסוק, ולכן הן ייצרו הלכות דאורייתא. בשורש השני הרמב"ם עוסק רק במידות המרחיבות, אשר יוצרות הלכות מדברי סופרים.

לפי זה עלינו לבחון מה טיבה של מידת הריבוי. מדוע הרמב"ם, בניגוד להכרעתו של ר' ישמעאל, מחליט לכלול אותה בין המידות שאינן כתובות במפורש בפסוק? ייתכן שהרמב"ם כולל אותה במערכת המידות, שכן הוא פוסק הלכה אחרי שכבר עבר תהליך היסטורי (שנעשה בעיקר בעידן האמוראי, אך לא רק בו) אשר משלב את דרכי הדרש של ר' עקיבא (שדרש ריבוי ומיעוטי) במסגרת המידות של ר' ישמעאל (שדרש כללי ופרטי), ויוצר מערכת דרש רחבה ומגוונת יותר (ראה על כך בדפים לפרשיות תולדות וויצא).

המסקנה היא שהרמב"ם רואה את הריבוי כמידה שמרחיבה את האמור בפסוק, ולא כמידה חושפת. לדוגמא, הרמב"ם בדבריו בשורש השני תוקף את **בה"ג** על כך שהוא מונה הלכות

¹¹ אין הכרח שלעולם לא ניישם ריבוי על ריבוי, אלא רק בסיטואציה כמו שלנו, שהריבוי מתייחס מפורשות להלכות אחרות שמצויות בפסוקים. כדוגמא, נתייחס לריבוי שיש לירוא מתלמידי חכמים ("את ה' אלוקיך תירא" – לרבות תלמידי חכמים), המופיע במפורש בדברי הרמב"ם בשורש השני כדוגמא ליסוד ההלכתי שלו. הרמב"ם טוען שהחובה לירוא מתלמידי חכמים אינה כלולה בפסוק אלא כענף מן השורש, ולכן היא אינה ממש דאורייתא (מבחינת המקור, ולא דווקא התוקף). נניח, רק כדוגמא היפותטית, שאחר כך יש לנו ריבוי נוסף שיראה זו כוללת גם כבוד ולא רק מורא. במצב כזה בהחלט ייתכן שנחייב בכבוד גם כלפי תלמידי חכמים. רק אם הריבוי הנוסף יאמר שכל מה שנאמר בפסוק "את ה' אלוקיך תירא" מתווספת לו חובת הכבוד, או אז לא ניישם זאת על תלמידי חכמים, שכן חובת מוראם אינה מופיעה במפורש בפסוק הזה, אלא רק מתרבה ממנו. הגבול בין שני המקרים הוא דק, והוא עצמו מחייב מחקר.

¹² הסיבה לכך שישנן מידות דרש אשר נחשבות ככתובות במפורש בפסוק הוא שמידות אלו נתלות בקושי פרשני, או מילה 'מופנה' (ראה בדף לפרשת וישלח ופרשת תרומה), ולכן הדרש הוא אשר מציע את ההסבר היחיד למילה זו. ממילא מה שיוצא מן הדרש נחשב כפירושה הבלעדי של אותה מילה, ולכן הוא נחשב ככתוב במפורש בפסוק.

שנלמדות מריבוי (כמו מורא תלמידי חכמים, שמתרבה מהמילה 'את'). הוא מקשה עליו מדוע הוא אינו מונה גם את החובה לכבד את אשת אביו (החורגת) או בעל אמו, או אחיו הגדול, שנלמדים גם הם מריבוי מהמילה 'את' (בפסוק "כבד את אביך ואת אימך"). הרמב"ן בהשגותיו שם מיישב את דעת **בה"ג**, בכך שהמצוות הללו נכללות בציווי של כבוד אב ואם. ומשמע מכאן שלפי הרמב"ם, אשר מקשה על **בה"ג**, הן אינן נכללות בציווי ההוא. רואים מכאן שלדעת הרמב"ם ההלכות שנלמדות מריבוי אינן נכללות במצוות שמצויות בפסוק שממנו הן מתרבות. וזה ממש כדברינו כאן.

הקשר לשאלת 'למד מן הלמד': הזכרנו בפתיחה את העובדה שישנם כמה הבדלים בין הלכות קדשים לבין שאר חלקי ההלכה. כבר הזכרנו את העובדה שבקדשים קיים הכלל 'בעינין שינה עליו הכתוב לעכב'. מעבר לכך, בקדשים פעמים רבות לא לומדים מן הלמד (ראה סוגיית הבבלי בזבחים נ וסביבה), כלומר לא מפעילים את אחת מיי"ג המידות על תוצאה של הפעלה קודמת של אחת מיי"ג המידות (אמנם ישנם לא מעט מקרים חריגים, ראה שם בסוגיא). ישנם עוד הבדלים בין התחומים, ולא נעסוק כאן בהם, או בשאלת המכנה המשותף שביניהם.

ברצוננו להעיר כאן רק על נקודה אחת. למעשה הכלל שקיבלנו כאן הוא כעין עיקרון של 'אין למד מן הלמד'. ראינו שלא ניתן להפעיל ריבוי על תוצאה של ריבוי אחר. בעצם זהו האיסור על 'למד מן הלמד' בקדשים, אשר מיושם לגבי ריבויים. יש לזכור כי בסוגיית זבחים העיקרון של למד מן הלמד נאמר רק לגבי יג המידות, ואילו כאן אנו רואים משהו דומה לו גם לגבי ריבוי. ייתכן שתופעה זו קשורה למה שראינו לעיל, שהריבוי הוא בעל אופי דומה ליי"ג מידות, שכן בדיוק כמוהם גם הוא אינו נחשב כמצוי במפורש בכתוב, ולכן בשלבים המאוחרים יחסית של התפתחות דרכי הדרש הוא צורף ליי"ג המידות של ר' ישמעאל.

מסיבה זו גם סביר להניח שעל מידה כזו יחול הכלל של אין למד מן הלמד. אם היה מדובר במידה חושפת, כי אז אין כל סיבה נראית לעין לכך שלא נוכל להפעיל כלל חושף על תוצאה של כלל חושף אחר. כל הממדים הללו מצויים בכתוב, זה לפנינו מזה. לפי דרכנו, הכלל 'אין למד מן הלמד' נאמר רק על מידות שאינן חושפות את מה שמצוי בכתוב, אלא מרחיבות את הכתוב. הוא מטיל מגבלה על כמויות ההרחבה. עד כמה ניתן לנו להרחיב מעבר למה שיש בכתוב עצמו.¹³

למדנו מכאן משהו על מהותו של הכלל 'אין למד מן הלמד', וגם על מהותו של הריבוי. מכיון שהריבוי, כמו יג המידות, הוא מרחיב של הכתוב (לפחות לפי הרמב"ם), והכלל 'אין למד מן הלמד' נאמר רק על מידות מרחיבות, אז ברור שהוא נאמר על יג מידות וריבוי. כמו העיקרון שבשורש השני של הרמב"ם, שגם הוא, כפי שראינו, נאמר רק לגבי י"ד דרכי הדרש המרחיב: יג המידות וריבוי.

¹³ כאמור, אנו איננו נכנסים כאן לשאלה מדוע כלל זה נוהג דווקא בהלכות קדשים.