

שאלות:

1. תמורה בקדשים ובמעשר בהמה.
2. מה בין תמורת גופו לבין תמורת השם?
3. האם תמורת השם היא תמורה?
4. טעמא דקרא וגזירת הכתוב.
5. סייג וקנס כטעמי מצוות.
6. הם מצוות הן אמצעים או מטרות?
7. מידות הדרש מורכבות מממד אוניברסלי-פורמלי-לוגי וממד ספציפי-תוכני.

המידות:

דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד. דבר שיצא לידון בדבר החדש.

וְאִם בְּהֵמָה אֲשֶׁר יִקְרִיבוּ מִמֶּנָּה קֶרֶבֶן לִיקוּקָה כָּל אֲשֶׁר יִתֵּן מִמֶּנּוּ לִיקוּקָה יִהְיֶה קֹדֶשׁ: לֹא יִחְלִיפוּ וְלֹא יִמִּיר אֹתוֹ טוֹב בְּרָע אוֹ רָע בְּטוֹב וְאִם הֵמָּה בְּבִהֵמָה וְהִיא הוּא וְתַמּוּרְתוֹ יִהְיֶה קֹדֶשׁ:
(ויקרא כז, ט-י)

וְכָל מַעֲשֵׂר בְּקֶרֶב וְצֵאן כָּל אֲשֶׁר יַעֲבֹר תַּחַת הַשֶּׁבֶט הָעֲשִׂירִי יִהְיֶה קֹדֶשׁ לִיקוּקָה: לֹא יִבְקֹר בֵּין טוֹב לְרָע וְלֹא יִמִּיר וְאִם הֵמָּה יִמִּירוּ וְהִיא הוּא וְתַמּוּרְתוֹ יִהְיֶה קֹדֶשׁ לֹא יִגָּאֵל:
(ויקרא כז, לב-לג)

ת"ר: "לא יבקר בין טוב לרע ולא ימירנו" למה נאמר? והלא כבר נאמר "לא יחליפנו ולא ימיר אותו טוב ברע" וגו'! לפי שנאמר לא יחליפנו ולא ימיר אותו - משמע קרבן יחיד; קרבן צבור, וקרבן מזבח, וקרבן בדק הבית - ת"ל לא יבקר. אמר ר"ש: והרי מעשר בכלל היה, ולמה יצא - לומר לך, מה מעשר קרבן יחיד, וקרבן מזבח, ודבר שבא בחובה, ודבר שאינו בשותפות - אף כל קרבן יחיד, וקרבן מזבח, ודבר שבא בחובה, ודבר שאינו בא בשותפות. רבי אומר: למה יצאת מעשר מעתה - לידון בתמורת שמו ובתמורת גופו, לומר לך: תמורת שמו - קריבה, תמורת גופו - אינה קריבה, תמורת שמו - נגאלת, תמורת גופו - אינה נגאלת, תמורת גופו - חלה על דבר הראוי ועל דבר שאינו ראוי, ותמורת שמו - אינה חלה אלא על דבר הראוי בלבד. אמרי: משום דרבי רחמנא דאית ביה תמורת שמו, איגרועי איגרוע? אין, דאמרינן: מאי דרבי - רבי, ומאי דלא רבי - לא רבי, והא מהיכא תיתי? אמר רב הונא בריה דרב יהושע: משום דהוה דבר הבא לידון בדבר החדש - ואין בו אלא חידושו בלבד. (בבלי תמורה יג ע"ב)

א. תמורה ומשמעותה

מבוא

הפרק האחרון של ספר ויקרא עוסק בכמה דיני נדרים, הקדשות וחרמות, בתי ערי חומה, ולבסוף פרשת מעשר בהמה. בפסוקים ט-י המובאים למעלה התורה מצווה אותנו על דיני התמורה, שהוקדשה להם גם מסכת מיוחדת בש"ס. אדם אשר מקדיש קרבן לה' לפעמים יכול לרצות, מסיבות שונות, להחליף (=להמיר) אותו בקרבן אחר. תמורה רגילה (=תמורת הגוף, ראה בהמשך סוג תמורה נוסף: תמורת השם) נעשית באופן שהאדם מעמיד את הקרבן החדש ואומר: 'הרי זו תמורת עולה שיש לי וכדו'.

בפסוק י התורה מטילה איסור להמיר, בין קרבן טוב לרע ממנו ובין רע לטוב. בו-בזמן היא גם קובעת כי אם בכל זאת עשו כן התמורה חלה. הקרבן החדש מקבל גם הוא קדושה. התורה גם קובעת כי הקדושה אינה פוקעת מן הקרבן הישן: "והיה הוא ותמורתו יהיה קודש"¹. בפסוקים שבסוף הפרשה אשר מובאים גם הם למעלה, התורה מצווה אותנו על מעשר בהמה. בתוך הדברים היא חוזרת על דין תמורה וקובעת שאם אדם ימיר את המעשר יהיה הוא ותמורתו קודש. כלומר ישנו ציווי ייחודי לדין תמורה במעשר בהמה, מעבר לציווי על תמורה בשאר הקרבנות. מדוע נדרשת חזרה מיוחדת לדין תמורה בהקשר שנכלל בציווי הכללי? כפי שאמור

¹ בעקבות המצב הזה מתנהל דיון מרתק בתחילת מסכת תמורה אודות הכלל ההלכתי 'כל מה דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד מהני או לא מהני'. לא נעסוק בכך כאן.

להתעורר מיידית אצל כל קורא נאמן של 'מידה טובה' (ראה בדפים לפרשיות ויקהל וצו), במצב כזה עלינו לבחון את הפעלת מידת 'דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד'.
במשנה המסיימת את הפרק הראשון מתמורה מובאת מחלוקת בין ת"ק ור"ש אודות המקור לדין שאין תמורה בקדשי בדק הבית. הגמרא מסבירה כי המחלוקת נעוצה בשאלה האם קדשי בדק הבית קרויים 'קרבן' או לא. לפי ר"ש גם הם קרויים קרבן, ולכן לא ניתן ללמוד שאין תמורה נוהגת בקדשי בדק הבית מכך שכתוב בפסוק 'קרבן'. ר"ש צריך ללמוד זאת ממקור אחר. המקור שהוא מביא הוא החזרה על דין תמורה לגבי מעשר בהמה.²

מחלוקת התנאים

הברייתא קובעת שדין תמורה נאמר רק בקרבן (=קדושת הגוף, או קדושת מזבח) ולא בקדשי בדק הבית (=קדושת דמים). כמו כן, דין תמורה נאמר רק בדבר שבא בחובה ורק בקרבן יחיד (ולא בקרבן שותפין או ציבור). ראינו שביחס למקור ההלכות הללו נחלקו תנאים במשנה ובברייתא:
ת"ק סובר שהלכות אלו נלמדות מן הפסוקים העוסקים בתמורה. העובדה שהם נאמרים בלשון יחיד ובלשון קרבן מלמדת אותנו את כל ההלכות הללו.

ר"ש לומד אותן מן העובדה שהתורה הוציאה את המעשר מכלל הקרבנות וחזרה בפרשת מעשר שוב על דיני תמורה. דבר זה נועד ללמד אותנו שכל דין תמורה לא נאמר אלא בקרבן יחיד שבא בחובה, כמו מעשר. הכלל המשמש את ר"ש כאן הוא 'כל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד, לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא' (כצפוי במופע מקראי כזה).

עסקנו במידה זו בדף לפרשיות ויקהל וצו. המידה הזו עוסקת במצב מקראי בו התורה קובעת הלכה כלשהי ביחס לקבוצה שלימה, ובמקום אחר היא חוזרת על אותה הלכה עצמה ביחס לאחד הפרטים מתוך הכלל. במקרה זה החזרה אינה מחדשת לנו דבר (בניגוד למידות היציאה מן הכלל כעניינו ושלא כעניינו, שבהן הפרט מחדש משהו מעבר למה שנאמר בכלל). המידה קובעת כי החזרה הימיוותרת' הזו נועדה ללמד משהו על הכלל מתוך המאפיינים של הפרט שיצא ממנו.

רבי, אשר דעתו אינה מופיעה במשנה אלא רק בברייתא, מבין את החזרה הזו באופן שונה. לדעתו מעשר יצא לידון בדבר החדש, כלומר הוא יצא מן הכלל בהלכה שקיימת רק בו. במצב כזה יש צורך בחידוש מיוחד להחזירו לכללו, כלומר ללמוד את דין תמורה ביחס למעשר. לכן הפסוקים על תמורה במעשר בהמה אינם בגדר חזרה סתמית, וממילא אין לדון כאן במידת 'דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד'. הגמרא מסבירה שאת ההלכות בהן עוסקת הברייתא רבי לומד, בדיוק כמו ת"ק, מלשון המקרא עצמו (לשון יחיד והביטוי 'קרבן'). רבי ות"ק חלוקים על ר"ש.³

מחלוקת התנאים והיחס בין שתי המידות

אם כן, התנאים חלוקים איזו מידה עלינו להפעיל ביחס למעשר. לפי רבי ות"ק אנו מתייחסים למעשר כייצא לידון בדבר החדש. ממילא החזרה על דין תמורה ביחס אליו אינה מיותרת, ולכן אין לדון אותה במידת 'דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד'. המעשר לא היה בכלל, שכן הוא יצא ממנו לדון בדבר החדש, ולכן יציאתו אינה יכולה ללמד על הכלל. לעומת זאת, ר"ש דן כאן במידת 'דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד'.

בכמה מקומות שתי המידות הללו מופיעות כמנוגדות זו לזו. הסיבה לכך היא פשוטה מאד. כפי שראינו, מידת 'דבר שיצא מן הכלל ללמד' מיושמת על מופע מקראי שבו ישנה חזרה על הלכה שכבר נאמרה לגבי קבוצה כוללת יותר. במקרה כזה אנו מקישים את הפרט לכלל שממנו הוא יצא. אולם אם ההלכה הזו נצרכת להיאמר לגבי ההקשר הספציפי הזה, כי אז אין כאן חזרה, וממילא לא ניתן להסיק ממנה שיש היקש בין שני ההקשרים. אחת הסיבות הטבעיות להראות שהחזרה אינה מיותרת אלא נצרכת, היא שההקשר הספציפי יצא מן הכלל לידון בדבר החדש, ולכן הכתוב צריך להחזירו לכללו בפירוש. ראה על כך ביתר פירוט בדף לפרשת מצורע.

מהי תמורת השם

כאמור, נימוקו של רבי לכך שחזרה זו נצרכת נעוץ במידת דרש אחרת: 'כל דבר שהיה בכלל ויצא לידון בדבר החדש אי אתה יכול להחזירו לכללו עד שיחזירנו הכתוב לכללו בפירוש' (לגבי מידה זו, ראה בדף לפרשת מצורע). בנדון דידן, המעשר יצא מכלל הקרבנות לעניין מיוחד, והוא: ללמד על תמורת שמו (ראה להלן שתי אפשרויות להבין זאת). בכל הקרבנות התמורה נעשית רק באופן של תמורת הגוף, כלומר אמירה שבהמה זו היא תמורת הקרבן ההוא. אולם במעשר ישנו אופן אחר של תמורה: תמורת השם.

כאשר מעבירים את הבהמות כבני מרון, ומסמנים את העשירית להיות מעשר בהמה, קורה לפעמים שהמונה קורא לתשיעית עשירית ולהיפך. לפעמים גם יכול לקרות שלאחד-עשר הוא

² למעלה מצוטטת הברייתא שמובאת במהלך הסוגיא שם (ולא המשנה), שכן היא מביאה גם את שיקולו של רבי אשר מהווה פירוט נוסף של דעת ת"ק.

³ נציין כי בעל התוי"ט על המשנה סופ"ק דתמורה (וראה גם ברש"ש על המשנה כאן) סובר כי לפי הרמב"ם גם ר"ש אינו חולק על ת"ק (בדומה למה שהגמרא קובעת לגבי הברייתא).

קורא עשירית. במצב כזה ישנן כמה בהמות קדושות, העשירית האמיתית, וגם זו שכונתה בטעות עשירית. זהו סוג ייחודי של תמורה, אשר קיים רק במעשר.⁴ מקור אפשרי לחידושו של רבי הוא הכפילות והלשון המיוחדת שמצויה בפסוק של מעשר בהמה: "לא יבקר... ולא ימירנו". המילה 'יבקר' אינה מופיעה בפסוקים הכלליים, והכפילות מרמזת שישנם במעשר בהמה שני סוגי תמורה: תמורת הגוף – 'לא ימירנו', כמו בכל הקרבנות, ותמורת השם – 'לא יבקר', אשר קיימת רק במעשר בהמה. כפי שמופיע בלשון הברייתא אצלנו, ישנם הבדלים בהלכות בין תמורה רגילה לבין תמורת השם. למשל, תמורה רגילה אינה קריבה, והיא חלה גם על מה שאינו ראוי (=למשל, בעל מום). לעומת זאת, תמורת השם קריבה והיא חלה רק על הראוי ליקרב.

שני פירושים בגמרא שלנו

נחזור כעת לברייתא שלנו. רבי אומר שבגלל שמעשר יצא לידון בדבר החדש (לגבי תמורת שמו), אזי החזרה היא נצרכת. רש"י ותוד"ה 'לדון' על אתר מביאים שני פירושים לגבי השאלה מהו הדבר החדש, וממילא שני פירושים גם לצורך בחזרה על דין תמורה במעשר בהמה:

1. היציאה לידון בדבר החדש נועדה ללמד אותנו את דין תמורת שמו במעשר, מעבר לדין תמורת גופו שקיים בכל הקרבנות. לאור זאת היינו חושבים שלא יהיה שם אלא תמורת השם, שכן אין לך בו אלא חידושו. לכן נוצר הצורך בחזרה על דין תמורה, כדי ללמד אותנו שגם במעשר יש דין תמורה (הכתוב מחזירו לכללו בפירוש, שאם לא כן לא היינו מחזירים אותו).

2. היציאה לידון בדבר החדש היא ללמד אותנו שתמורת שמו חלה על הראוי בלבד (ולא כתמורת גופו שחלה על הראוי ושאינו ראוי). והחזרה היא כדי ללמד אותנו שבתמורת גופו התמורה חלה על הראוי וגם על מה שאינו ראוי, כמו בשאר הקרבנות.⁵

לפי הפירוש הראשון, ישנו קושי אשר עולה במהלך הגמרא. לפי פירוש זה, רבי טוען שלולא החזרה על דין תמורה לגבי מעשר לא היינו יודעים שקיים דין תמורה במעשר. הסיבה לכך היא שהכתוב הוציא את מעשר לידון בדבר החדש. אולם מהו הדבר החדש הזה? הרי זוהי תמורת השם. אם כן, ברור בכל אופן שיש דין תמורה גם במעשר, שאם לא כן כיצד יש בה דין תמורת השם? אם כן, מהי ההו"א לחשוב שדין תמורת הגוף לא יהיה קיים במעשר בהמה?

האם תמורת השם היא תמורה?

דין תמורת השם מופיע במשנת בכורות ס ע"א ובסוגיא שם. המו"מ במשנה שם הוא מאלף, ונביא חלק ממנו:

קרא לתשיעי עשירי, ולעשירי תשיעי, ולאחד עשר עשירי - שלשתן מקודשין, התשיעי - נאכל במומו, והעשירי - מעשר, ואחד עשר קרב שלמים, ועושה תמורה - דברי ר' מאיר, א"ר יהודה: וכי יש תמורה עושה תמורה? אמרו משום ר"מ: אילו היה תמורה - לא היה קרב.

ר' מאיר אומר שהבהמה האחת-עשרה שנקראה בטעות עשירית קרבה כשלמים, ועושה תמורה. ר' יהודה מעלה כנגדו שאלה פשוטה: הרי להלכה אין תמורה עושה תמורה (ראה רמב"ם הל' תמורה פ"א הט"ו)? ר"מ עונה לו שהבהמה הזו עצמה (האחת-עשרה) כלל אינה בגדר תמורה, והראיה לכך היא שהיא קרבה למזבח,⁶ כפי שמוכח מסוגייתנו בתמורה לגבי תמורת השם (ראה בפירוש ר' גרשום על סוגיית בכורות שם). מסיבה זו סובר ר"מ שגם אין בעיה בכך שהיא עושה תמורה. אם כן, יוצא מכאן שלפי ר"מ תמורת השם אינה נחשבת תמורה, ולכן היא קרבה כשלמים. ותמורת הגוף שאינה קרבה (כמבואר בציטוט למעלה מהברייתא שלנו), היא כנראה תמורה ממש, ולכן אינה עושה תמורה, וחלה על שאינו ראוי ועוד.

אם כן, כעת נוכל להבין את מהלך הגמרא שלנו. לו התורה לא היתה חוזרת על דיני תמורה במעשר היינו חושבים שבמעשר יהיה רק דין תמורת השם ולא תמורת גופו. במצב כזה לא היה חל דין תמורה כלל לגבי מעשר, שהרי תמורת השם כלל אינה תמורה. על כן התורה חוזרת ומלמדת אותנו את דין תמורת גופו במעשר, כדי ללמד שגם במעשר יש דין תמורה.⁷

אז מהי בכל זאת 'תמורת השם'?

⁴ ראה להלן על משמעותו.

⁵ ברש"י נראה שלפי פירוש זה, משמעות הביטוי 'יצא לידון בדבר החדש' בסוגיא אין משמעותו שימוש במידת דרש, אלא ביטוי חילופי לביטוי 'אין לך בו אלא חידושו'. לכאורה הדבר אינו נראה הכרחי, ואכ"מ. ראה ברש"י שם שכתב כי פירוש זה נראה לו הולם יותר את לשון הגמרא.

⁶ בהמת תמורה של בכור ומעשר אינה קרבה. ראה רמב"ם הל' תמורה פ"ג ה"א. כך גם עולה מהברייתא שלנו.

⁷ כעת ניתן לחזור לדין תמורת השם ולשאול האם עדיין אנו מבינים שזו אינה תמורה, או שמא לאחר החידוש הזה ברור שגם תמורת השם היא תמורה. ייתכן שבה נחלקו ר' יהודה ור"מ במשנת בכורות. כך אכן עולה מלשונו של ר' גרשום שם, אולם מפסקי הרמב"ם (בכורות פ"ח ה"ב) ומלשונו בפיהמ"ש על המשנה האחרונה בבכורות לא משתמע כך.

הרמב"ם מביא את דין תמורת השם בהלכות בכורות פ"ח ה"א :

ודבר זה מפי הקבלה נשמע, שהטעות מתקדשת במעשר שלמעלה ממנו ושלמטה ממנו...
נראה מלשון הרמב"ם שהוא מבין כי הבהמה האחת-עשרה מתקדשת בקדושת מעשר ולא כתמורה. כלומר 'תמורת השם' אינה אופן אלטרנטיבי של דין תמורה. זהו דין מדיני מעשר, לפיו גם אם ישנה קריאת שם עשירי בטעות היא מועילה להחיל על הבהמה קדושת מעשר (והיא קרבה כשלמים).

ייתכן שדין זה נובע מכך שמעשר בהמה בכלל תלוי גם בדעת הבעלים, ולא רק במציאות האובייקטיבית. ראינו שהעשירי האמיתי מתקדש בקדושת מעשר, אולם גם מי שנקרא עשירי (אפילו בטעות) יתקדש בקדושת מעשר. לגבי מעשר הדעת נחשבת לא פחות מן המציאות. אנו יודעים מסוגיית ב"מ ז רע"א שספק מעשר אינו מעשר ("עשירי ודאי ולא עשירי ספק"). בדרך כלל ספק דאורייתא לחומרא, ולכן לכאורה היה עלינו להתייחס אל הספק כאל מעשר לחומרא. ר' אלחנן וסרמן במאמר בקובץ **אוהל תורה** מסביר את הגדר של כל ההלכות שבהן יש בתורה חידוש שעלינו לנהוג כלפי הספק כשהלכה כאילו הוא ודאי מותר (עורלה בחו"ל, אבל, ממזר, מעשר בהמה ועוד). הגרא"י מסביר שכל ההלכות הללו אינן תלויות במציאות אלא בדעת האדם. ברגע שיש ספק אין איסור שכן הדבר נקבע על פי מה שהאדם חושב ולא על פי המציאות עצמה.⁸ ייתכן שמסיבה זו גם מצב בו הבעלים מכנה בהמה בטעות 'עשירי', הופך אותה למעשר. כאמור, המעשר תלוי בדעת הבעלים, ולא רק במציאות האובייקטיבית עצמה. לפי רבי זוהי כנראה משמעות הביטוי 'בקר' שמופיע בפסוקים של מעשר בהמה.

זוהי כנראה הסיבה לכך שהברייתא שלנו קובעת כי תמורת השם קרבה, והיא חלה רק על דבר ראוי, ודיני קרבן המעשר חלים לגביה. הסיבה לכך היא שתמורת השם היא סוג של מעשר ולא סוג של תמורת מעשר. ואילו תמורת הגוף של מעשר היא תמורה רגילה, ולכן היא חלה גם על מה שאינו ראוי, והיא אינה קרבה.

ב. טעמא דקרא ומידת 'דבר שיצא מן הכלל ללמד'

מבוא

עד כאן עסקנו בדעת רבי, שקושר את דין התמורה במעשר למידת ייצא לדון בדבר החדש. בפרק זה נחזור לעסוק בדעת ר"ש, אשר דן בתמורת המעשר במידת 'דבר שהיה בכלל', ולכן הוא יצא ללמד מן הפרט, המעשר, על הכלל כולו. המסקנה של ר"ש היא שדין התמורה שנאמר בקדשים בכלל נלמד מדיני מעשר בהמה: הוא חל רק על קרבנות שקדושים בקדושת הגוף. רק על דבר שבא בחובה. ורק על קרבן יחיד, ולא שותפין ולא ציבור.

הבעייתיות בהיקש של ר"ש

ההיקש של ר"ש בין מעשר לבין דין תמורה בכל הקדשים הוא בעייתי. כיצד בחרנו את הפרמטרים של הדמיון? מדוע למדנו שתמורה חלה רק על קדושת הגוף ורק על קרבנות יחיד, ולעומת זאת לא למדנו ממעשר שדין תמורה יחול רק על קדשים קלים כמו מעשר? ואולי רק על בכור ומעשר שדומים זה לזה בכמה מובנים? לא ברור מהו הקריטריון שלפיו הדרשן בוחר את צירי הדמיון. נדגיש כי לא נראה שהפסוקים עצמם נותנים רמז כלשהו לעניין. הדמיון הוא תוצאה של ניתוח הנושאים המוקשים זה לזה, כלומר תוצאה של שיקול סברתי.

שאלה זו מעוררת שוב את היחס בין הממדים הפורמליים-אוניברסליים שישנם בכל מידת דרש, לבין החלקים הספציפיים שתלויים בכל הקשר בו היא מופעלת. די ברור שצירי הדמיון לא נלמדים מן האופן האוניברסלי לפיו מופעלת המידה, ולפעמים גם לא מן הפסוקים. התכנים של הדמיון הם תוצר של תוכן הנושאים המוקשים (מעשר וקדשים), או של התכונה המוקשת בין הנושאים הללו (דין התמורה). המידה היא מסגרת שיכולה להכתיב ולסייג כיווני דמיון. המידה יכולה להכתיב את כיוון הדמיון (מהכלל אל הפרט, או להיפך), האם בכלל מדובר בדמיון או בהכללה וכדו'.

דברי הרמב"ם בסוף הלכות תמורה

הרמב"ם מסיים את הלכות תמורה בכמה מילות פירוש, ומציע שם, אמנם בלשון מסוייגת, טעם אפשרי לדין התמורה, וזו לשונו בסוף הלכות תמורה :

אע"פ שכל חוקי התורה גזירות הם כמו שביארנו בסוף מעילה, ראוי להתבונן בהן וכל מה שאתה יכול ליתן לו טעם תן לו טעם, הרי אמרו חכמים הראשונים שהמלך שלמה

⁸ ידועים דברי הר"ן בחידושו לגבי ספק עורלה בחו"ל, שאם אדם מגיש לחברו עורלה בחו"ל (שאסורה מדין הלמ"מ) והחבר אינו יודע שזוהי עורלה, אין כאן איסור 'לפני עיוור', שכן החבר כלל לא עבר איסור עורלה. הר"ן סובר שמותר לכתחילה להגיש עורלה בחו"ל למי שאינו יודע שזוהי עורלה. הגרא"י מסיק מכאן מסקנה מחדשת מאד, שגם בשאר ההלכות הללו יהיה מותר לכתחילה להכשיל בספק איסור (למשל להציע ממזר כשידוך למישהו שאינו יודע על כך, אף שהמציע יודע בוודאות שהלה ממזר).

הבין רוב הטעמים של כל חוקי התורה, יראה לי שזה שאמר הכתוב והיה הוא ותמורתו יהיה קדש, כענין שאמר ואם המקדיש יגאל את ביתו ויסף חמישית כסף ערכך עליו, ירדה תורה לסוף מחשבת האדם וקצת יצרו הרע, שטבע של אדם נוטה להרבות קניינו ולחוס על ממונו ואע"פ שנדר והקדיש אפשר שחזר בו וניחם ויפדה בפחות משווי אמרה תורה אם פדה לעצמו יוסיף חומש, וכן אם הקדיש בהמה קדושת הגוף שמא יחזור בו וכיון שאינו יכול לפדותה יחליפנה בפחותה ממנה, ואם תתן לו רשות להחליף הרע ביפה יחליף היפה ברע ויאמר טוב הוא, לפיכך סתם הכתוב בפניו שלא יחליף, וקנסו אם החליף ואמר והיה הוא ותמורתו יהיה קדש, וכל אלו הדברים כדי לכופ את יצרו ולתקן דעותיו, ורוב דיני התורה אינן אלא עצות מרחוק מגדול העצה לתקן הדעות וליישר כל המעשים, וכן הוא אומר הלא כתבתי לך שלישים במועצות ודעת, להודיעך קושט אמרי אמת להשיב אמרים אמת לשולחך. סליקו להו הלכות תמורה.

ישנה כאן הצעה לראות את דין התמורה כסוג של קנס, אשר מטרתו למנוע מאדם להחליף את הבהמה שהקדיש לקרבן בבהמה זולה ממנה. הרמב"ם אומר שאמנם הפסוק שהובא למעלה אוסר להחליף גם רע ביפה, אולם זה נועד למנוע אפשרות שהאדם יחליף גם יפה ברע ממנו.⁹

הפרמטרים של הדמיון

נראה כי הטעם של הרמב"ם הוא מועמד טוב להוות קריטריון שיעמוד בבסיס כל צירי הדמיון בין מעשר בהמה לבין דין תמורה הכללי. אם אכן מטרת דין תמורה היא לקנוס את הממיר, כדי למנוע מאדם להחליף את בהמת הקרבן שלו, כי אז ניתן להבין שבקרבן ציבור יש פחות מקום לקנוס את הממיר. אין חשש שמישהו יעשה תמורה בקרבן ציבור כדי לדאוג לממונו של הציבור, שהרי לא מדובר בממונו שלו. ובפרט שכלפי הציבור לא סביר כי מישהו ינסה לחסוך את ממונו ובו בזמן להכשיל אותם בקרבן גרוע יותר.

לגבי שותפין, יש אולי חשש שינסו להרוויח ממון, שהרי בניגוד לציבור להם יש בעלות ממונית אישית על הבהמה. אולם, מאידך גיסא, לא סביר ששותפים יעשו קנוניה על ההקדש. לכן החשש שיעשו תמורה שלא כדין אינו סביר, ואין צורך לקנוס.

גם לגבי תמורה בקדושת דמים (בדק הבית) ניתן להעמיד את השיקול על הטעם שמציע הרמב"ם. באופן כללי לא סביר שיבואו להחליף את החפץ הקדוש בקדושת דמים למשהו זול יותר. ראשית, פעמים רבות אדם מקדיש סכום או שווי, ולא חפץ. במקרה כזה ודאי אין מקום להחליף לשווי אחר. מעבר לכך, אם המהות של קדושת דמים היא השווי (ולא הכפרה, כמו בקרבן), אזי אדם לא יכול לרמות, את עצמו או את הסביבה, ולומר שהוא מביא חפץ אחר קדוש יותר. הרי אם החפץ השני שווה פחות אז הוא לא ביצע את חובתו, שכן הוא לא הביא לבדק הבית את השווי שהתחייב לו. לעומת זאת, תמורה בקרבן זהו מצב שונה. שם, לולא דין תמורה היינו חושבים שהוא יוצא ידי חובה (או מתכפר) גם בקרבן הגרוע. לכן ישנה אפשרות סבירה שאדם יבוא להמיר קרבן טוב ברע ממנו.

לעומת זאת, העובדה שמעשר הוא קדשים קלים אינה נראית בסיס לציר דמיון אלטרנטיבי ביחס לדיני תמורה. מדוע אדם אשר יכול להתכפר בקדשי קדשים לא ינסה להחליף את הקרבן לבהמה גרועה יותר. בנושא זה לא נראה שיש מקום לחלק בין קדשי קדשים לבי קדשים קלים. לכן ציר הדמיון הזה לא עלה בהיקש בין מעשר לשאר קרבנות לעניין תמורה.¹⁰ נמצאנו למדים שכל צירי הדמיון בין מעשר בהמה לבין כלל הקדשים לגבי תמורה יוצאים מתוך הבנת גדרו של דין תמורה כקנס למניעת הפחתת ערך הקרבן. לפי הצעתנו זוהי הסברא שעמדה בבסיס ההיקש שעשה הדרשן, וממנה הוא חילץ את כל פרמטרי הדמיון, ומכוחו הוא גם שלל פרמטרים אחרים.

אם כן, מידת ידבר שהיה בכלל ויצא ללמד מורה לנו שהפרט יצא להקיש עצמו לכלל. כעת הדרשן צריך לבחור מתוך מכלול תכונותיו של הפרט מה מהן רלוונטי לדין המוקש, וליישם זאת גם לגבי הכלל. הבחירה הזו נעשית מסברא שלו עצמו. זה בדיוק התהליך אותו הצגנו כאן.

שיטת הספרא

כאמור, בספרא מרבים את דין תמורה גם בקדשי קדשים מדרשה. לכאורה משמע שלפי שיטת הספרא לולא המדרש אכן היינו מדמים את מעשר לשאר קרבנות גם בעניין זה, ומסיקים שדין תמורה קיים רק בקדשים קלים. אם כן, נראה שלפי הספרא צירי הדמיון אינם נגזרים מן הטעם של הרמב"ם.

יש מקום לומר כי המדרש בספרא הולך כדעת רבי ות"ק, ולא כדעת ר"ש. כפי שראינו למעלה, רבי ות"ק לומדים את ההלכות הללו מלשון המקרא (שנוקט בלשון יחיד ובלשון 'קרבן'), ומשמע שאין להם סברא כזו מעצמם. ייתכן שר"ש הולך כאן לשיטתו בכך שהוא דורש טעמא דקרא. לפי זה ייתכן גם להסביר מדוע הרמב"ם מביא את הטעם הזה בלשון מסוייגת, שכן אנו לא פוסקים כר"ש בנושא טעמא דקרא.

⁹ לא ברור האם הכוונה היא שהוא ירמה את עצמו, או שהוא ירמה את הסובב ויאמר שהחליף רע ביפה ממנו.
¹⁰ אמנם בספרא על אתר הביאו מדרש שמרבה את דין תמורה גם בקדשי קדשים. ראה על כך להלן.

טעמא דקרא והממד התוכני של מידות הדרש

אולם נראה כי זה אינו הכרחי. כפי שראינו מעשר יצא מן הכלל ללמד. זה עצמו רומז לנו שיש להקיש מעשר לשאר הקדשים. אם כן, התורה עצמה מורה לנו לחפש פרמטרי דמיון מעצמנו, שכן כפי שראינו בכל מידת דרש ישנו רובד תוכני ספציפי שאינו נלמד באופן ישיר מן הפסוקים. חשוב לשים לב לכך שאין מדובר כאן בשאלה של טעמא דקרא. אנו לא דורשים מעצמנו את טעם הכתוב, אלא מנסים למצוא קריטריון שיעמוד בבסיס ההשוואה שאליה רומזת התורה עצמה (שהוציאה את מעשר מן הכלל ללמד). במצב כזה כולם ידרשו את טעם הכתוב, שאם לא כן לא נוכל לדרוש דרשות לעולם. דומה כי אין אף מידת דרש שעומדת כולה על אדנים פורמליים ללא היזקקות לתכנים הספציפיים של ההקשר המקראי. כפי שראינו בדף לפרשת וישב ועוד, בכל דרשה יש רובד אוניברסלי-לוגי ורובד תוכני-ספציפי. למשל, בגז"ש אנו נרמזים על ידי המקרא להשוות שתי פרשיות באמצעות מילה דומה. אולם ההכרעה מה הם הפרמטרים של הדמיון נותרת בידינו. כאשר אנו מופנים לרובד הספציפי אין לנו מנוס מחיפוש אחר טעמי הדברים. כאן לא נאמר הכלל שאל לנו לדרוש טעמא דקרא.

השלכות כלליות להבנת המידות ודרכי הדרש: שני הממדים שיש בכל מידה

כאמור, המופע המקראי במקרה זה מכתוב לנו באופן ברור וחד משמעי שימוש במידת 'דבר שיצא מן הכלל ללמד'. את זה כבר למדנו. זהו הממד האוניברסלי שבמידת הדרש הזו. מכאן והלאה, המשימה מוטלת עלינו. הרמז המקראי מורה לנו לחפש פרמטרים של דמיון, אותם אנו מוצאים מן הסברא הפרשנית שלנו. זהו הממד התוכני-ספציפי שבמידה. לפעמים ניתן לחפש את הממד התוכני מתוך ההקשר המקראי שבו מופיע הפסוק אותו אנו דורשים (כמו במקרה שבדף לפרשת קדושים). במקרים אחרים, כמו לפי הצעתנו במקרה שבכאן, מקורו של הממד התוכני-ספציפי הוא אך ורק בסברא של הדרשן. זהו לקח חשוב לכל חוקרי המידות, ולכל מי ששותף למאמץ לחדש את השימוש שלנו בהן.

הקשר למושג 'גזירת הכתוב'

כעת ניתן להעלות שאלה לכיוון ההפוך: אם אכן המסקנה ברורה מסברא, מדוע בכלל יש צורך בהוצאת המעשר מן הכלל? אם ברור מתוך הבנת מהות התמורה שאין להלכה זו שייכות בקדשי דמים, או בקרבנות ציבור ושותפות, אם כן מדוע יש צורך להוציא את מעשר מן הכלל ולהוביל אותנו לכל המהלך הנפתל הזה?

כאן נכנס צדו השני של המטבע. לולא התורה היתה מוציאה את מעשר מן הכלל, השיקול שמתייחס לתמורה כקנס לא היה רלוונטי למישור ההלכתי. הוא היה נותר בתורת טעמא דקרא, שאל לנו לדרוש אותו. הוצאת מעשר מן הכלל מורה לנו לחפש פרמטר של דמיון, ושכאן מותר לנו להשתמש בטעם הדין על מנת להסיק מסקנות הלכתיות.

שיקול זה דומה למה שראינו בסוף הדף לפרשת וירא בדברי המאירי, לגבי 'גזירת הכתוב'. ראינו שם שגם הלכות שהן בבחינת 'גזירת הכתוב' אינן משוללות טעם. אולם הטעם בהן אינו מכריע, ולא ניתן להסיק את המסקנה רק על סמך הסברא שבבסיסה. לכן יש צורך ברמז מקראי שייתן לנו רשות מן התורה לעצב את ההלכה לפי ההבנה שלנו לגביה. גזירת הכתוב היא לימוד הלכה מפסוק, שמגלה לנו את טעם ההלכה הזו ונותנת לו תוקף. אם כן, גזירת הכתוב אינה תחליף לטעם אלא בסיס לטעם.¹¹ כך בדיוק ראינו ביחס לרמז המידותי שבמידת 'דבר שיצא מן הכלל ללמד'.

נעיר כי גם לפי שיטותיהם של רבי ות"ק בברייתא, לא בהכרח יש מחלוקת על כך שזהו טעם הדין. אולם לשיטתם יציאת מעשר מהכלל נועדה למשהו אחר (להחזירו לכללו לאחר שיצא לדון בדבר החדש), ולכן לא ניתן ללמוד ממנה מאומה על הכלל. לשיטתם אין לנו רמז מקראי שמתיר לנו שימוש בטעמי ההלכה של תמורה, ולכן אצלם זהו רק בבחינת טעמא דקרא.

בחזרה לרמב"ם

אולם כעת עלינו לשוב לדברי הרמב"ם שהובאו למעלה. לפי דברינו מדובר כאן בטעם אמיתי שאנו דורשים אותו, ולא בטעם שנאמר רק כטעמא דקרא לשם עיון תיאורטי בלבד. אולם מלשון הרמב"ם לא משמע כך. הוא טורח להדגיש שזהו רק טעמא דקרא, ולהוכיח שמותר לנו לנסות ולשער את טעמי המצוות.

ייתכן שהרמב"ם רק מתכוין לומר שזהו טעם עקרוני, אולם הוא אינו עומד לעצמו. כפי שהסברנו לעיל, לא יכולנו להסיק מן הטעם מסקנות ללא המידה שהוציאה את המעשר מן הכלל. ויש לדייק בלשונו שכאן הוא מביא ראיות משלמה המלך לכך שעלינו לדרוש טעמים. בשאר מקומות הוא אינו עושה זאת. לכאורה זה מורה שכאן כוונתו היא מהותית יותר, כלומר שכאן הוא מתייחס לדברים כטעם ההלכה של תמורה ממש, ולא רק כטעמא דקרא.¹²

¹¹ ראה על כך גם את דברינו על טעמי הכלל 'אין עונשין מן הדין', בדף לפרשת משפטים הערה 4.

¹² בסוף הלכות מעילה הוא קובע שקרבנות הם גזירת הכתוב שלא ידוע לנו טעמה, ובכל זאת, כידוע, במורה הנוכחים הוא כן מביא טעם למצוות הקרבנות.

נעיר כי כבר ראינו שהדברים כנראה שנויים במחלוקת התנאים, בין ר"ש לבין רבי ות"ק. כפי שהזכרנו, הרמב"ם כנראה פוסק כאן כת"ק, ולכן ייתכן כי מבחינתו הטעם להלכות תמורה הוא רק בבחינת טעמא דקרא.

קנס כטעמא דקרא

השאלה האם דורשים טעמא דקרא עולה בהקשרים שונים בכמה צורות שונות. למשל, ר' יוסף ענגיל, בספרו **לקח טוב** כלל ח, דן בשאלה האם יש סייג בדיני דאורייתא: האם ניתן לפרש הלכה דאורייתא כמשהו שמטרתו היא רק סייג, או שמא כל הלכה דאורייתא היא מטרה לעצמה. ההנחה שביסוד הדיון היא שהתורה עוסקת רק במטרות ולא באמצעים. מבחינה זו, גם קנסות הם אמצעים ולא מטרות, ובהחלט יש מקום להעלות את השאלה האם יש הלכות דאורייתא שהן קנסות.

לגבי סייגים ניתן למצוא כמה דוגמאות בראשונים שמתייחסים להלכות דאורייתא כסייגים. למשל, הלכות יחוד, או הלכות ביעור חמץ ועוד. כאן אנו רואים שישנה גם הלכה דאורייתא שהיא בבחינת קנס.

כיצד כל אלו מתיישבים עם הכלל שלא דורשים טעמא דקרא? מחד, גם אם דורשים טעמא דקרא, עדיין לא בהכרח הטעם הוא קנס או סייג.¹³ אולם אם אנו לא דורשים כלל טעמא דקרא, ברור שאין מקום להבין הלכות כלשהן כסייגים או קנסות.

מוצא אפשרי מן הסבך הוא מצב מקראי כמו זה שראינו כאן. כאשר התורה עצמה רומזת לנו לעשות שימוש בטעם הדין (למשל כשהיא מוציאה פרט מתוך הכלל). במצב כזה בהחלט יש מקום לדרוש טעמא דקרא.

¹³ אמנם אם נשים לב ניווכח כי קשה למצוא טעם להלכה שאינו נכנס תחת הכותרות: סייג או קנס. טעם להלכה כלשהי תמיד תולה את ההלכה הנדונה בהלכה או עיקרון הלכתי אחר. מהו היחס בין ההלכה המוסברת לבין המסביר? לכאורה האחת היא אמצעי לשניה. אולם אם בהלכה אין אמצעים, קשה היה למצוא טעם להלכות.

והנה בפילוסופיה של המדע דנים ביחס בין האקספולננס לאקספולננדום, כלומר בין המסביר (=התיאוריה המדעית) לבין המוסבר (=התופעה). פילוסוף המדע קרל המפל, בספרו **פילוסופיה של מדע הטבע**, האוניברסיטה הפתוחה, תל-אביב תשל"ט, פרק 6-5, קובע כי ההסבר המדעי הוא עיקרון כללי שהתופעה המוסברת נגזרת ממנו כמקרה פרטי (זה מה שקרוי שם הסכימה הדדוקטיבית-נומולוגית). לכאורה גם בהקשר ההלכתי ישנה אפשרות לחפש טעם מסוג כזה. אולם במקרה כזה לא נוכל למנות את ההלכה המוסברת במניין המצוות לחוד, שכן היא נכללת כמקרה פרטי בהלכה המסבירה. אם כן, רוב ככל ההסברים למצוות עצמאיות יהיו כנראה מסוג קנס או סייג. נקודה זו מחדדת מאד את הקושי בו עסקנו למעלה: כיצד ניתן למצוא הסברים להלכות דאורייתא, כאשר מקובלנו כי אין לדרוש טעמא דקרא.