

שאלות:

1. האם ייתכן מצב שבו כל עם ישראל ישכח את התורה?
2. מהו היחס בין פירוש על דרך הפשט לבין פירוש מדרשי?
3. באילו מובנים חמורות שלוש העבירות החמורות?
4. מה עושים במצב של קונפליקט פרשני: האם עדיף לדחוק בלשון או בסברא?
5. איזו ממידות הפרט שיצא מן הכלל יוצאת להחמיר?
6. מדוע התורה חוזרת על פרשת השגגות שכבר הופיעה בפרשת ויקרא?

המידות:

יצא מן הכלל לטעון טוען אחר שהוא כעניינו. יצא מן הכלל לטעון טוען אחר שלא כעניינו. יצא לידון בדבר החדש. דבר שיצא מן הכלל.

**וְכִי תִשְׁגּוּ וְלֹא תַעֲשׂוּ אֶת כָּל הַמִּצְוֹת הָאֵלֶּה אֲשֶׁר דִּבֶּר יְקֹוֹק אֱל מֹשֶׁה: אֶת כָּל אֲשֶׁר צִוָּה יְקֹוֹק אֲלֵיכֶם בְּיַד מֹשֶׁה מִן הַיּוֹם אֲשֶׁר צִוָּה יְקֹוֹק וְהִלָּאָה לְדֹרֹתֵיכֶם: וְהָיָה אִם מַעֲיַנִּי הָעֵדָה נַעֲשֶׂתָה לְשֹׁנָה וַעֲשׂוּ כָל הָעֵדָה פֶּר בֶּן בָּקָר אֶחָד לְעֵלָה לְרִיחַ נִיחָח לִיקֹוֹק וּמִנְחָתוֹ וְנִסְפּוּ כַמִּשְׁפֵּט וְשַׁעִיר עִזִּים אֶחָד לַחֲטָאת: (במדבר טו, כב-כד)**  
**...וְאִם נִפְשׁ אַחַת תַּחֲטָא בְשֹׁגְגָה וְהִקְרִיבָה עִז פֶּת שְׁנֵתָה לַחֲטָאת: (שם, כז)**

**(קיא) וכי תשגו ולא תעשו ע"ז היתה בכלל כל המצוות שהצבור מביא עליה פר והרי הכתוב מוציאה מכללה להחמיר עליה ולידון בקבועה שיהא צבור מביא עליה [פר ושעיר] פר לעולה ושעיר לחטאת לכך נאמרה פרשה זו:**

**וכי תשגו ולא תעשו, בע"ז הכתוב מדבר אתה אומר בע"ז הכתוב מדבר או אינו אלא באחת מכל מצוות האמורות בתורה ת"ל והיה אם מעיני העדה נעשתה לשגגה יחד הכתוב מצוה זו אמורה בפני עצמה ואיזו זו ע"ז אתה אומר זו ע"ז או אינו אלא אחת מכל מצוות האמורות בתורה ת"ל וכי תשגו ולא תעשו באו כל המצוות ללמד על מצוה אחת מה העובר על כל המצוות פורק עול ומפר ברית ומגלה פנים בתורה אף העובר על מצוה אחת פורק עול ומפר ברית ומגלה פנים בתורה [ואיזו זו ע"ז] שני לעבור בריתו (דברים יז ב) ואין ברית אלא תורה שני' אלה דברי הברית (שם /דברים/ כח ט). רבי אומר נאמר כאן כל ונאמר להלן כל מה כל האמור להלן בעבודה זרה הכתוב מדבר אף כל האמור כאן בעבודה זרה הכתוב מדבר: (ספרי, שלח)**

**(קיב) ואם נפש אחת תחטא בשגגה, ע"ז היתה בכלל כל המצוות שהיחיד מביא עליהם כשבה או שעירה נשיא מביא שעיר משיח ובית דין מביאים פר הרי הכתוב מוציאה מכללה להחמיר עליה ולידון בקבועה שיהו יחיד ונשיא ומשיח מביאים עליה עז בת שנתה לחטאת לכך נאמרה פרשה זו,**

**[נפש אחת תחטא] בע"ז הכתוב מדבר אתה אומר בעבודה זרה הכתוב מדבר או אינו אלא באחת מכל מצוות האמורות בתורה אמרת במה הענין מדבר בע"ז. ר' יצחק אומר בע"ז הכתוב מדבר או אינו מדבר אלא באחת מכל מצוות האמורות בתורה הרי אתה דן צבור היה בכלל והוציאו הכתוב מכללו ושינה את קרבנותיו ויחיד היה בכלל והוציאו הכתוב מכללו ושינה את קרבנותיו מה להלן בע"ז הכתוב מדבר אף כאן בע"ז הכתוב מדבר: (ספרי, שלח)**

## א. מבט כללי על הפסוקים והמדרשים

מבוא

בפרק טו, לאחר דיני נסכים וחלה מובאת פרשה עלומה, שמתוך הפסוקים קשה להבין במה בדיוק היא עוסקת. מפשט הכתובים (ראה במלבי"ם כאן אות לג) עולה כי מדובר במצב בו עם ישראל לא עושה את כל המצוות שבתורה בשוגג. בפסוק כג התורה עוד חוזרת ומדגישה שמדובר על כל המצוות כולן, מאלו שניתנו לנו בסיני ביום שנצטוונו בהן, והלאה לכל אורך ההיסטוריה.<sup>1</sup> לאחר

<sup>1</sup> לשם השוואה, בפסוקים שעוסקים בשגגת עבירות רגילות בפרשת ויקרא נאמר "אחת מכל מצוות ה'". לעומת זאת, בפסוקים כאן נאמר פעמיים "כל המצוות". ראה גם בדברי הרמב"ן שיידונו להלן בח"ג.

מכן הפרשה מפרטת יותר, ומחלקת את התייחסויותיה בין מצב שבו 'עיני העדה' הם הגורמים לשגגה הזו (וזו משמעות הלשון 'מעני העדה נעשתה לשגגה' בפס' כד) לבין מצב שבו יחיד שוגג בכך (ראה פס' כז). בסוף הפרשה מובא דינו של המזיד ('העושה ביד רמה', ראה פסוק ל). על פניו נראה שהאדם החוטא מצוי כאן במצב של 'תינוק שנשבה', כלומר הוא שוגג בכל מצוות התורה כולן (ראה גם בדברי הרמב"ן שיובאו להלן). מצב כזה פירושו הוא שאותו אדם כלל לא יודע שניתנה תורה ושישנן בה מצוות, ובודאי לא מהן אותן מצוות. בפסוקים הראשונים, שם התורה מתייחסת למצב בו 'עיני העדה' הם השוגגים בכל מצוות התורה, הוא מצב קיצוני שבעתיים. לא ברור כיצד בכלל ייתכן מצב כזה (שכל עם ישראל שוכח את התורה). יותר מכך: אם אכן התרחש מצב כזה, מה פירוש 'עיני העדה'? האם יש בעם ישראל בתי דינים ונושאי תפקידים תורניים-הלכתיים במצב שבו השתכחה תורה מישראל ח"ו? ואם באמת כולם שכחו הכל, אז לא ברור כיצד הם נזכרים בכך מחדש (האם את פרשת פר העלם דבר הם לא שכחו?). ועוד לא התייחסנו להבטחה "כי לא תישכח מפי זרעו" (דברים לא, כא).<sup>2</sup>

### מדרשי חז"ל

שני המדרשים המובאים למעלה מתחבטים בהגדרת המצב בו עוסקים הפסוקים הללו. שניהם מגיעים למסקנה, משיקולים שונים, שמדובר כאן בחטא של עבודה זרה. כך גם ניתן למצוא במדרשים רבים אחרים (ראה בבלי הוריות ח ע"א, וירושלמי נדרים ג, ט ועוד). על אף האמור בסעיף הקודם, שני המדרשים מניחים כמובן מאלו שמדובר כאן בשגגה של מצווה אחת, ולא בשגגה של כל התורה.<sup>3</sup> לאור הנחה זו הם ניגשים לברר באיזו מצווה מדובר, ורק על נקודה זו מובאים בהם המקורות והראיות. הטעם להנחה זו אינו מובא בשני המדרשים, אולם ניתן לשער כי הוא נעוץ בשיקול שהעלינו למעלה. חז"ל כנראה מניחים שלא ייתכן מצב בו כל הציבור ישכח את כל התורה כולה. עדיין נותרות שתי אפשרויות שונות להבין את הפסוקים: א. מדובר על מצווה אחת קונקרטית. ב. מדובר על שגגת מצווה כלשהי מתוך כלל המצוות (ולאו דווקא אחת מסויימת). האפשרות השנייה אינה באה בחשבון, שכן ישנם פסוקים בפרשת ויקרא אשר מורים לנו מה עלינו לעשות בעת שגגה של יחיד וציבור באחת מן המצוות. על כן ברור שכאן מדובר בעבירה חריגה שלגביה נאמרה הפרשה הזו וחידשה לגביה דינים שונים מאלו שקיימים בשאר העבירות. המדרשים מסיקים שעבירה זו היא עבודה זרה, אשר שקולה לכל המצוות כולן (ולכן התורה מתבטאת כאן כאילו שמדובר במעבר על כל המצוות).

### מבני המדרשים: מבט כללי

באופן כללי השיקול אשר מוכיח כי מדובר כאן בעבודה זרה, מבוסס על אחת ממידות 'דבר שיצא מן הכלל', הן לגבי יחיד והן לגבי ציבור. כפי שמפורש במדרשים עצמם, בעבירה רגילה יחיד מביא על חטאתו כשבה או שעירה, ואילו כאן התורה קובעת לו אפשרות אחת: אך ורק שעירה (ראה גם ברש"י על פסוק כז, ו'שפ"ח שם). בעבירה רגילה ציבור מביא על שגגתו (למשל הוראת בי"ד בטעות) פר לחטאת, ואילו כאן מביא הציבור פר לעולה ושעיר לחטאת (ראה גם ברש"י על פס' כב).<sup>4</sup> החריגה הזו (היציאה מן הכלל) לחומרא מוכיחה שבשני המקרים הללו מדובר בעבירה מיוחדת, שדינה שונה מדיןן של שאר העבירות, ומסקנת המדרש היא שזוהי עבירת ע"ז. בפתיחת שני המדרשים הללו מופיע דין שנלמד מיציאת הע"ז מן הכלל: להחמיר על ע"ז להידון ב[חטאת] קבועה. רק אחר כך מופיע דיון מנין אנו יודעים בכלל שמדובר כאן בע"ז, וכפי שראינו בדיון זה משתמשים שוב באחת ממידות הדרש 'דבר שיצא מן הכלל'. מהלך זה של המדרשים הללו אומר דרשני.

<sup>2</sup> היה מקום לומר שמדובר כאן על שגגה של עדה כלשהי, ולא של כלל ישראל. אולם פשט הכתובים מורה שמדובר על כלל ישראל. יותר מכך, חז"ל גם הם יישמו זאת על הוראת בי"ד הגדול של כל ישראל (ראה רמב"ם שגגות פ"ב-ט"ו).

מעניין להפנות כאן לתשובת בעל הבן איש חי, בחלק סוד ישרים סי' ו, שם הוא מספר על מצב בו כל קהילת בגדד המעטירה (הרב היה סבו) הניחה במשך דורות תפילין מעוגלות (שהן פסולות לחלוטין). משולח מארץ ישראל העמיד את הרב של בגדד על חומרת המצב, וכולם החליפו את תפיליהם. זהו מקרה של העלם מצווה מציבור שלם.

נציין כי הבן איש חי קובע שם שלא יעלה על הדעת לומר שכולם לא קיימו מצוות הנחת תפילין מימיהם. זוהי טענה מרחיקת לכת, ואכ"מ.

<sup>3</sup> אמנם ייתכן שהדבר תלוי בגירסאות. הגר"א אינו גורס כאן "באחת מכל", ולכאורה משמע שהיתה הווא אמיא שמדובר בשגגה על כל המצוות כולן. ראה בגירסא שבמלבי"ם כאן אות לב, ובדיון באות לג.

<sup>4</sup> לכאורה נראה שהביטוי 'קבועה' במדרש הראשון אינו מדויק. במדרש השני אכן חטאת היחיד אינה קבועה, שכן ניתן להביא שעירה או כשבה, ובע"ז זה קרבן קבוע: רק שעירה. אולם לגבי חטאת הציבור, הרי היא קבועה בכל העבירות ולא רק לגבי ע"ז. אם כן, היציאה מן הכלל לא באה לקבוע אותה, אלא להגדיר קרבן שונה. הביטוי 'לקבוע' השתרבב כנראה בטעות מתוך הדמיון בין שני המדרשים הללו. בגירסת המלבי"ם לספרי מופיע הביטוי הזה כגירסא בשני המדרשים. ראה שם באות מ, שהביא כי הגר"א מחק זאת, והוא מנסה לקיימה בכל זאת.

## מידת הדרש: ניתוח על דרך האלימינציה

ראשית, עלינו לברר באיזו מארבע מידות 'דבר שיצא מן הכלל' משתמש המדרש. 'דבר שהיה בכלל ויצא ללמד' יוצא ללמד על הכלל, ואילו כאן המסקנה נוגעת רק לע"ז, שהיא הפרט שיצא. אפשרות נוספת היא שמדובר כאן על 'דבר שיצא לידון בדבר החדש'. במקרה כזה אנו לא מחזירים אותו לכלול עד שיחזירנו הכתוב לכלול בפירוש. במידה זו החידוש נאמר על הפרט שיצא ולא על הכלל, ולכן היא באה בחשבון כפירוש למדרש דידן: הפרט יצא ללמד דבר חדש: שהיא חייבת חטאת קבועה. ולמדנו מכאן ששגגת ע"ז לא תתחייב בקרבנות שמתחייבים על שגגת שאר עבירות, שכן הכתוב לא החזירה אל הכלל בפירוש.

אמנם אפשרות זו גם היא קשה, שכן הכתוב קובע מפורשות שהקרבת על שגגת ע"ז (בהנחה שמדובר בע"ז) הוא שונה. מדוע שתעלה כאן הו"א ליישם את קרבנות השוגג הרגילים על ע"ז כאשר התורה עצמה קובעת במפורש את ההיפך?<sup>5</sup>

אם כן, אנו נאלצים להסיק שמדובר כאן על אחת משתי מידות 'דבר שיצא לטעון טוען אחר' ('כעניינו' או 'שלא כעניינו'). במקרים אלו היציאה מלמדת על הפרט ולא על הכלל, ומבחינה זו מידות אלו מתאימות למדרש הזה. ברור שלא מדובר כאן במידת 'דבר שיצא מן הכלל לטעון טוען אחר שהוא כעניינו', שהרי במקרה זה הפרט יוצא להקל ולא להחמיר, ואילו כאן אומרים חז"ל שהוא יצא להחמיר עליו.<sup>6</sup> אם כן, נראה לכאורה שמדובר על מידת 'דבר שיצא מן הכלל לטעון טוען אחר שלא כעניינו'. כאן הפרט יוצא להקל ולהחמיר, ולכן זוהי אפשרות גם כאן.

מידה זו נדונה אצלנו בדף לפרשת תזריע. ראינו שם שהיציאה של הפרט 'שלא כעניינו' מאופיינת בכך שהוא מתואר באופן שונה לגמרי מתיאורו של הכלל שמתוכו הוא יצא. שאלנו שם מדוע בכלל נצרכת מידת דרש במצב כזה, הרי התורה עצמה מצווה אותנו בכל מה שנוהג לגבי הפרט? ראינו כי הראב"ד ור' נתנאל הקדוש מקיננו הסכימו שהמידה הזו רק מוודאת שלא נשליך בחזרה מהפרט אל הכלל שמתוכו הוא יצא. לשון אחר, שלא נסיק שכל שגגת יחיד צריכה דווקא שעירה, או שכל שגגת ציבור מצריכה פר לעולה ושעיר לחטאת במקום פר לחטאת.

אמנם כל זה אינו מופיע במדרשים שלנו. לא נראה שהדיון כאן עוסק בשלילת האפשרויות התיאורטיות הללו לגבי שני הכללים, אלא בעצם ההלכות שנוגעות לפרטים. אם כן, חוזרת השאלה מדוע בכלל נחוצה כאן מידת דרש. לא נדרש כאן מאומה, ולא ברור מדוע (והאם) משתמשים כאן במידת דרש כלשהי, ובאיזו מהן.

ננסה כעת לעקוב אחר מהלך המדרשים הללו, ומתוך כך ננסה להבין מהו תפקידה (אם בכלל יש כזה) של מידת הדרש במהלך שני המדרשים הנדונים.

## ב. הסבר מהלך המדרשים

### מדרש ראשון: תיאור כללי

המדרש הראשון עוסק בע"ז של ציבור, כלומר הוראת ב"ד ששגגו בע"ז. כפי שכבר הערנו, המדרש מניח כמובן מאליו שמדובר כאן בעבירת ע"ז, ואין לכך כל נימוק. המדרש מסביר שע"ז יצאה מכלל כל המצוות, ללמד ששגגתה מחייבת בפר ושעיר.

בקטע הבא שואלים מנין באמת שמדובר בע"ז ולא באחת אחרת מכל שאר המצוות (כפי שביארנו למעלה, לא ייתכן שמדובר בכל אחת משאר המצוות)? לא ברור מדוע לא קבעו את הברור הזה לפני המסקנות שנלמדות ממנו בקטע הקודם.

המדרש עונה על כך שהכתוב ייחד מצווה זו, וכנראה שזו ע"ז. לא ברור מדוע הייחוד של הכתוב מורה לנו שזוהי עבירת ע"ז. הרי הכתוב מייחד מצווה כלשהי, אולם מנין לנו כי זוהי עבירת ע"ז דווקא? ייתכן שהדרשן מבין זאת מתוך הסברא שע"ז היא העבירה החמורה ביותר.

מייד אח"כ שואלים שוב אולי זוהי מצווה אחרת. לא ברור מה לא נראה לבעל המדרש בתשובה שניתנה מייד לפני כן. מדוע הוא חוזר על השאלה הקודמת? התשובה המחודשת היא שכלל המצוות מלמד אותנו על המצווה הזו, שנקראת 'ברית'. תשובה זו היא תמוהה, שכן המילה 'ברית' כלל אינה מופיעה בפרשתנו. בסוף המדרש מופיעה דעת רבי שלומד זאת מגז"ש 'כלי-יכל'.

למעשה, במהלך המדרש נראה שנדרשים שלוש פעמים לשאלה מנין שמדובר כאן בע"ז, ובכל פעם ניתנת תשובה שונה. מהלך זה תמוה מאד. כבר הערנו שגם עריכת המדרש לפיה היציאה של ע"ז מן הכלל נדרשת כבר בהתחלה, כאשר אנחנו עדיין לא יודעים בכלל שמדובר בעבירת ע"ז (שהרי זה עצמו נלמד מהיציאה מן הכלל), גם היא תמוהה.

### הצעה להבנת מהות המדרש: יציאה ייחודית מן הכלל

<sup>5</sup> אולי היה מקום לומר שעלתה כאן אפשרות ליישם על ע"ז הלכות אחרות שנוהגות בשאר השגגות, ועל כך עונים שהכתוב לא החזירה לכלל ולכן אין ליישם אותן לגבי ע"ז. אולם אין כל רמז לדיון כזה במדרש. שום הלכה נוספת אינה עולה כאן. לכן נראה שלא זו מידת הדרש בה משתמשים כאן.

<sup>6</sup> אמנם ראה הערותינו בפרשת תזריע, שם עמדנו על כך שלא תמיד מדובר בחומרה.

ניתן אולי להציע הצעה אחרת להבנת מהלך המדרש. שאלנו מדוע בכלל נדרשת כאן מידת דרש, הרי בפרשתנו התורה עצמה מלמדת אותנו במפורש את ההלכות הנוגעות לע"ז. על כך ניתן לענות שהפרשה אמנם מלמדת אותנו את ההלכות, אולם אין בה כל רמז לשאלה על כך שמדובר בע"ז. ללא הדרש היינו חושבים כפירוש הפשטי, לפיו מדובר על שגגת כל התורה כולה. אם כן, המידה של יציאת הפרט מן הכלל נדרשת כאן כדי לגלות לנו שמדובר בעבירת ע"ז (יש לציין כי במדרש השני הדברים מפורשים בדעת ר' יצחק). הופעתה של המידה 'דבר שהיה בכללי' כאן אינה ההופעה הרגילה. בדרך כלל היציאה מן הכלל מלמדת אותנו פרט הלכתי לגבי הכלל או לגבי הפרט (תלוי באיזו מידת דרש מתוך מידות הכלל והפרט מדובר. ראה על כך לעיל). כאן היציאה מן הכלל אינה מלמדת פרט הלכתי כלשהו, שכן ההלכות הייחודיות לקרבן על שגגת ע"ז מפורשות כאן בפרשה. היציאה כאן מלמדת אותנו מהי המצווה שעליה חלות ההלכות הייחודיות הללו. היציאה מלמדת אותנו שאין מדובר בשגגה על כל אחת מתוך כלל העבירות, אלא רק על עבירה אחת ייחודית. לכן המדרש מסיים את הקטע הראשון במילים: "לכך נאמרה פרשה זו".<sup>7</sup> במובנים מסויימים, היציאה מן הכלל כאן כלל אינה מידת דרש. זהו תיאור המצב המקראי ותו לא. יש כאן שיקול שאם התורה מדברת על עברייני בשוגג ואומרת הלכות שונות מאלו הידועות לגביו, ניתן להסיק שכוונתה לדבר על מצווה ייחודית. הגדרתה של זו תלויה בדרשות נוספות.

### המשך מהלך המדרש

אולם כעת עולה שאלה אחרת: אמנם ברור שלא מדובר כאן על כל אחת מכלל העבירות. היציאה מן הכלל מוכיחה שיש כאן עבירה ייחודית. אולם מנין לנו שזוהי דווקא עבירת ע"ז? הקטע הראשון קבע שמדובר בעבירת ע"ז, ואילו הקטע השני מפרט יותר כיצד הגענו למסקנה הזו. המדרש מסביר זאת בכך שבאו כל המצוות ללמד על מצווה אחת. נראה כי המסקנה שמדובר בעבירת ע"ז היא מסברא. כפי שכבר הערנו, המילה 'ברית' אינה יכולה להוות מקור נאמן לכך, שכן היא כלל לא מופיעה בפרשתנו. לכן אין אפשרות להבין זאת כגז"ש, או אפילו כגילוי מילתא. מה שמוליך למסקנה שמדובר כאן בעבירת ע"ז היא הסברא שעבודה זרה נחשבת כהפרת ברית מהותית, ממש כמו עבירה על כלל המצוות.

ההסבר לכך הוא פשוט. שלוש העבירות החמורות בתורה הן: עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים. גילוי עריות ושפיכות דמים הן חמורות מצד עצמן, ומצד הנזקים שהן גורמות. עבודה זרה אינה גורמת נזקים מצד עצמה, אלא עוקרת את כל הבסיס של התורה. אם אין חובה לעבוד את ה' אלא את זולתו, או אז אין משמעות לכל מצוות התורה. אם כן, ייתכן שרציחה ועריות הן עבירות ששקולות מבחינת חומרתן לכל התורה כולה, אולם עבודה זרה היא עקירת כל התורה כולה בפועל. מי שעובד עבודה זרה אין משמעות לכל מצוותיו, שהרי הוא כלל אינו עובד את מי שתן את המצוות הללו.

הכינוי 'כל המצוות' שמופיע כאן אינו מופיע במובן של שקילות, אלא במובן של זהות: ישנה עבירה אחת שעבירה עליה זהה לחלוטין (ולא רק שקולה בחומרתה) למעבר על כל המצוות.<sup>8</sup> עבירה כזו יש רק אחת בתורה: עבירת ע"ז. זוהי הפרת הברית ופריקת עול, כאילו עבר על כל העבירות שבתורה.

אם כן, הדרש הזה עונה גם על דרישות הפשט. אכן מי שעובר על עבירת ע"ז עובר בפועל על כל המצוות שבתורה. זהו אופן אחר לתאר מצב שבו עוברים על המצוות כולן, בלי לעשות זאת בפועל.<sup>10</sup>

### מדרש שני

המדרש השני עוסק בשגגת עבודה זרה של יחיד. החלוקה הסכמטית שלו מקבילה לגמרי למבנה של המדרש הראשון. אמנם תוכן החלק השני, אשר עוסק במקורות לכך שמדובר כאן בע"ז, הוא שונה לגמרי. למעלה ראינו שהמדרש לומד זאת מתוך הגילוי של כל המצוות (או מגז"ש, לפי רבי). ואילו כאן הלימוד מכלל המצוות אינו מופיע. במקומו ישנם כאן שני נימוקים אחרים: בתחילה מופיע כאן נימוק שלומד זאת מתוך הענין ('במה ענין מדברי').<sup>11</sup> המלבי"ם מסביר שהמשך הפרשה

<sup>7</sup> כך היא גירסת הגר"א במדרש עצמו, כפי שכבר הערנו. אמנם למעלה ראינו את הקשיים באפשרות זו, ונדון בהם להלן.

<sup>8</sup> במדרשים מקבילים החיפוש הוא במפורש אחרי המצווה בה עוסקים הפסוקים. ראה, למשל, בבלי הוריות ח' ע"א, פסיקתא זוטרתא (לקח טוב) המקביל על פרשתנו, מכילתא דר' ישמעאל בא, פסכתא דפסחא פרשה ה, ד"ה 'והיה לכם'.

<sup>9</sup> יש להעיר שההיקש כאן (וראה בבבלי שבת סט ע"א שזהו היקש של ע"ז לכל המצוות) אינו דומה להיקש רגיל בין שני פריטים ברשימה. מעצם העובדה שע"ז מכונה אצלנו 'כל המצוות' אנו לומדים על ההשוואה ביניהם. אמנם הרמב"ם בפיהמ"ש הוריות פ"ב מ"ד מבין שיש כאן היקש לפסוק הקודם. המקור שלו אינו ברור.<sup>10</sup> כך משתמע גם מדברי המלבי"ם כאן באות לג, והדברים מפורשים יותר ברמב"ן (ראה את דבריו להלן).

<sup>11</sup> היה מקום להבין זאת כשאלה שפותחת את הדיון, אולם ההבדל מהמדרש הראשון מרמז לנו אחרת. כך גם הבין זאת המלבי"ם על אתר. ראה באות מא. כאן גם ברורה יותר הכפילות עליה הערנו במדרש הראשון (שם לא מצאנו לה הסבר סביר).

עוסק במגדף, שלפחות לדעה אחת הוא היה עובד ע"ז. נראה שלפי פירושו יש כאן שימוש במידת דבר הלמד מעניינו (ראה בדף לפרשת קדושים).  
הנימוק השני שמופיע כאן הוא הלימוד של ר' יצחק, אשר לומד זאת מתוך היציאה מן הכלל. אולם כפי שראינו בהסבר המדרש הראשון, לאחר הלימוד הזה עדיין ניתן לומר שמדובר כאן במצווה ספציפית אחרת, ולא דווקא בע"ז. אם כן, מניין לנו באמת שמדובר בע"ז?  
יותר מכך, אם ר' יצחק אומר את נימוקו בסוף, לא סביר להבין את החלק הראשון של המדרש כאילו גם הוא מתכוין לשיקול של ר' יצחק. אם כן, על אף הדמיון הבולט, נראה כי עלינו להבין גם את החלק הראשון במדרש זה באופן שונה ממה שהצענו במדרש הראשון.

### הסבר אפשרי להבדל בין המדרשים

כבר הזכרנו שהמדרש הראשון עוסק בשגגת ע"ז של ציבור, בעוד המדרש השני עוסק בשגגת ע"ז של יחיד. ראינו בחלק א שלגבי ציבור אין כל אפשרות להבין את הכתובים כפשטם, שמדובר שעברו בשוגג על כל העבירות כולן. לעומת זאת, ביחיד ישנה אפשרות להסביר את הכתובים ביחיד אשר שגג בכל העבירות כולן, ולכן דינו שונה. נחזור כעת לשני המדרשים ונעמוד שוב על ההבדלים ביניהם.

המדרש הראשון שואל מדוע יצאה הפרשה הזו מהכלל של השגגות הרגילות. מכיון שמדובר בשגגת ציבור אין לנו אפשרות להבין שמדובר על שגגה בכל העבירות כולן. לכן נותרת האפשרות של עבירה אחת מיוחדת. היציאה מן הכלל מלמדת אותנו שאין הכוונה לעבירה אחת כלשהי, שהרי בכל העבירות הרגילות דינן מפורש בפרשת ויקרא. אם כן, בסוף הקטע הראשון למדנו כבר מתוך היציאה מן הכלל שמדובר בעבירה אחת מיוחדת. כעת נותרת לנו רק להבין איזו עבירה זו, ואנו לומדים מכל המצוות שזוהי ע"ז, כפי שביארנו לעיל.

לעומת זאת, המדרש השני עוסק בשגגת היחיד. כאן ישנה גם אפשרות שמדובר במי ששגג בכל העבירות כולן. אם כן, הקטע הראשון של המדרש, על אף דמיונו לקטע הראשון במדרש הראשון אינו יכול להתפרש כדרשת ר' יצחק, שהרי אנו צריכים לשלול את האפשרות שמדובר על כל העבירות כולן. זוהי מטרת הקטע הראשון במדרש השני.

### הסבר המדרש השני

אולי אפשר לומר שמסיבה זו הקטע מתרכז בכך שאין הבחנה בין יחיד לנשיא ומשיח (=כהן גדול), ולא כמו במדרש הראשון שבו המיקוד הוא בהבדלים שיש בין קרבנות היחיד בכל העבירות לעומת ע"ז.<sup>12</sup> לגבי נשיא ומשיח למעשה בכלל אין כאן חומרא, שכן הם צריכים להביא פר (משיח) או שעיר (נשיא), וכעת כולם מביאים כמו ההדיוט עז. אם היה מדובר כאן בעבירה על כל התורה לא היינו מוצאים קולא בפרשה זו.<sup>13</sup>

אם כן, לא מדובר על כל העבירות כולן, וגם לא על כל אחת מהן לחוד (שכן דינו של מצב כזה נקבע בפרשת ויקרא). כעת נותר לנו רק להוכיח שמדובר בע"ז. המדרש מביא הוכחה מתוך העניין (ממגדף). לאחר מכן הוא מביא את הדרשה של ר' יצחק, מעצם העובדה שהפרשה הזו יצאה מן הכלל. שאלנו מה הראיה לפי ר' יצחק שזו לא עבירה מסוימת אחרת, אלא דווקא ע"ז?  
כדי להבין זאת יש לשים לב לניסוח של ר' יצחק. הוא אינו מדבר סתם על יציאה מן הכלל, אלא חוזר ומדגיש שוב את היציאה מן הכלל של שגגת הציבור ושל שגגת היחיד. מדוע בפרשה של יחיד הוא מביא גם את היציאה מן הכלל של שגגת הציבור? מסתבר שהוא לומד מהציבור על היחיד. שם ראינו שמדובר דווקא בע"ז, שכן מדובר בעבירה שזוהי למעבר על כל המצוות, ולכן גם כאן מדובר באותה עבירה. כלומר מה שמלמד כאן אינו היציאה מן הכלל של שגגת היחיד, אלא היציאה מן הכלל של שגגת הציבור.

למעשה, נראה מלשונו שיש כאן לימוד כפול: היציאה מן הכלל של הציבור מוכיחה שזוהי שגגת ע"ז. והיציאה מן הכלל של היחיד שנכתבה יחד עם הפרשה החריגה של הציבור, מלמדת שהיחיד עוסק באותה פרשה בה עסקו הפסוקים של הציבור.

לפי דברינו אין כאן יישום כפול של מידת דבר שיצא מן הכלל, אלא מיישמים אותו פעם אחת לגבי ציבור, ואח"כ היחיד נלמד מהציבור. אם כן, הקושי אותו העלינו לגבי המעגליות של השימוש במידת דבר שיצא מן הכלל נעלם.

יותר מכך, הרי אם לומדים ממידת דבר שיצא מן הכלל, אז מדוע עלינו להשתמש ביציאה מן הכלל של הציבור. נלמד ישירות מהיציאה מן הכלל של היחיד. מה יותר ברור לגבי ציבור מאשר לגבי היחיד? מוכח מכאן שר' יצחק אינו מתכוין ללימוד מהיציאה מן הכלל, אלא רק בהקשר של הציבור. גם שם העובדה שמדובר בע"ז מבוססת על הלימוד מכל המצוות שנתבאר לעיל. כעת

<sup>12</sup> יש להעיר שלגבי משיח ונשיא נראה כי הפרשה שלנו מקילה ולא מחמירה. במקום להביא פר או שעיר מביאים עז. רק לגבי יחיד היא מחמירה, שכן היא מחייבת אותו להביא עז במקום החופש להביא עז או כבש.

<sup>13</sup> אמנם יש להעיר שגם אם מדובר כאן בעבירת ע"ז לא ברור מדוע יש קולא. אבל לפחות זה כבר לא חד כל כך כמו היחס בין עבירה אחת לבין כלל עבירות התורה (שזה בבחינת 'בכלל מאתיים מנה').

היחיד מוקש לציבור, ומכאן עולה שגם פרשת שגגת היחיד עוסקת בשגגת ע"ז. זה בכלל לא נלמד ממידת דבר שיצא מן הכלל.<sup>14</sup>

## ג. פשט ודרש – שיטת הרמב"ן<sup>15</sup>

### מבוא

ממה שתואר עד כה עולה כי פשט הפסוקים עוסק בשגגת כל התורה כולה, כעין מצב של יתינוק שנשבה, ואילו הדרש עוסק בשגגת ע"ז ששקולה (נכון יותר: זהה) לשגגת כל התורה. הרמב"ן על אתר מביא את שתי האפשרויות הללו, ומנסה לחבר את הפשט עם הדרש. המסקנה אליה הוא מגיע דומה מאד להצעתנו כאן. וכך הוא כותב (במדבר טו, כב):

**וכי תשגו ולא תעשו את כל המצות האלה - הפרשה הזו סתומה במשמעה, ויטעו בה בעלי הפשט [ראה אבע"ז על אתר] לומר שהוא קרבן על מי שלא עשה מה שצוה לעשות והוא שוגג. ודבריהם דברי רוח...**

**והנה חיוב הקרבן הזה בשגגת העדה משונה מן הקרבן האמור בפרשת ויקרא, כי שם חייב להביא פר לחטאת וכאן פר לעולה ושעיר לחטאת, ועל כן הוצרכו רבותינו לומר (הוריות ח א) שזה הקרבן על שגגת ע"ז.**

**ולשון הכתוב שלא נוציא אותו מפשוטו ומשמעו, יאמר וכי תשגו מכל המצות ותעברו על כל מה שצוה השם לכם ביד משה שלא תעשו דבר מכל מה שצוה אתכם תקריבו הקרבן הזה, ולכך לא הזכיר בכאן כאשר יאמר בקרבנות החטא "אחת מכל מצות ה'":**

**והנה זה כפי משמעו הוא קרבן מומר לכל התורה בשוגג, כגון ההולך ונדבק לאחת מן האומות לעשות כהם ולא ירצה להיות בכלל ישראל כלל. ויהיה כל זה בשוגג, כגון שיהיה ביחיד תינוק שנשבה לבין האומות, ובקהל כגון שיחשבו שכבר עבר זמן התורה ולא היתה לדורות עולם. או שיאמרו כמו שזכר בספרי (שלח קטו) מפני מה אמר המקום לא שנעשה ונטול שכר אנו לא עושים ולא נוטלין שכר, כענין שהיו ישראל אומרים ושואלים את יחזקאל, שנאמר (יחזקאל כ א) באו אנשים מזקני ישראל וישבו לפני, אמרו לו רבינו יחזקאל הרי עבד שמכרו רבו לא יצא מרשותו וכו'. או שישכחו את התורה, וכבר אירע לנו כן בעונותינו (כי) בימי מלכי ישראל הרשעים כגון ירבעם ששכחו רוב העם התורה והמצות לגמרי, וכאשר בא בספר עזרא באנשי בית שני. וזהו שמוש לשון הכתוב שהשגגה הזאת הנזכרת כאן היא בתורה ובמצות בכללן, ועל כן ייחדו להם רבותינו מצוה אחת שבשגגתה יצא מכלל ישראל ומכל המצוה בהם, והיא עבודה זרה. ויהיה שיעור הכתוב, וכי תשגו - ללכת אחרי אלהים אחרים, ולא תעשו - דבר מכל מצות ה'. כי המודה באלוה זולתו כבר הוא בטל אצלו כל מה שצוה השם הנכבד בין במצות עשה בין במצות לא תעשה, שאם יש אלוה זולתו, יראתו ומצותיו וכל החיוב בהם אינו כלום:**

בדברי הרמב"ן הללו גלום כמעט כל מה שהעלינו עד כאן. כאן נתמקד בקביעתו שהחסבר הזה אינו מוציא את הכתוב ממשמעו וגם לא מפשוטו. נראה שימשמעו הוא הדרש, כלומר שמדובר כאן על שגגת עבודה זרה, ואילו 'פשוטו' הוא הפירוש שמדובר כאן במצב של שיכחת התורה.

### מהו 'פשט'

כפי שראינו למעלה, לפחות ביחס לשגגת ציבור, מצב שבו כל ישראל הם תינוקות שנשבו הוא בלתי אפשרי. אם כן, ה'פשט' כאן אינו יכול להתרחש כלל. האם עדיין פירוש כזה ייחשב כ'פשט'? יש כאן פירוש שהוא אולי פשט המילים, אולם בפועל הוא לא יכול להתרחש. לולא פשרת הרמב"ן, מצב כזה הוא קונפליקט בין הפשט הלשוני לבין הפשט הסברתי. מבחינת הסברא והבנת המציאות זה נראה דחוק, אולם בפשט הלשון זו אכן נראית הכוונה. ישנה נטייה לפרש את המונח 'פשט' במשמעות המילולית הגלומה במילים עצמן. הפירושים הלא-פשטיים נתפסים כפירושים שהם רחוקים מהפשט המילולי ונוצרים משיקולים רחבים יותר.<sup>16</sup> ידועים דבריו של בעל החזון אי"ש, אשר אמר שעדיף לדחוק בלשון מאשר לדחוק בסברא. יש שהביאו לכך מקור מדברי הבית יוסף, חיו"ד סי' רכ"ח שכתב כך.<sup>17</sup>

<sup>14</sup> למעשה, הלימוד של היחיד מן הציבור הוא סוג של היקש. אולם זה לא היקש בין פריטים ברשימה, כמו במקרה של היקש רגיל, אלא היקש בי שתי יציאות מן הכלל. כבר עמדנו על כך בעבר שהמונח 'היקש' אצל חז"ל אינו מקבל משמעות קבועה. זהו שם כולל להשוואה אנלוגית.

<sup>15</sup> דברי הרמב"ן הללו הובאו במאמרו של הרב יואל בן נון, "קהל שוגג" – חילוניים וחילוניות בהלכה, אקדמות י, כסליו תשס"א, כמקור לטענתו שכל ציבור חוטא הוא אוטומטית בחזקת שוגג. מ. אברהם, בתגובתו לדבריו, אקדמות יא, תשרי תשס"ב, טוען שאין למצוא בדברי הרמב"ן הללו כל מקור לטענה מרחיקת לכת כזו. ראה גם בתגובה לתגובה שם. כאן לא נוכל לעסוק בסוגיא מעניינת זו.

<sup>16</sup> נושאים אלו נדונים לא מעט בשנים האחרונות. ראה, למשל, מאמרו של דוד הנשקה בהמעין משנת תשל"ז-ח, ואת תגובתו של הרב זאב ויטמן שם. כמו כן, ראה כמה מאמרים ופולמוסים בצהר גליונות יג-יד ועוד.

<sup>17</sup> ראה, למשל, מנוחת אהבה, להרב משה לוי, ח"ב עמ' שלב הערה 67.

הכללים הללו נראים כמו כללי הכוונה לפירוש הפשטי. אם כן, המושג 'פשטי' אינו באמת המשמעות המילולית גרידא, אלא המשמעות הפשוטה יותר, מתוך מכלול השיקולים. לפי עיקרון זה, אם ישנה קושיא על הפשט ומתוכה מגיעים לפירוש על דרך הדרש, אזי פעמים רבות זה אינו דרש אלא פשט. במקרים שבהם התרחקנו מאד מהמשמעות הלשונית אנו נמשיך התייחס לכך כ'דרש'. אם כן, ההגדרה של המונח 'פשטי' היא קשה מאד, ויש בה רכיבים מילוליים-לשוניים, וגם רכיבים סברתיים.<sup>18</sup>

אם כן, על רקע הקשיים שהעלינו למעלה ביחס לפירוש המילולי לפסוקים שבפרשתנו, נראה כי הצעתו של הרמב"ן לפרש שמדובר כאן על עבירת ע"ז, ויש בכך גם משום עבירה על כל מצוות התורה, יש לה בהחלט מקום גם כפירוש פשטי. הוא אשר אמר הרמב"ן שפירושו אינו מוציא את הפסוקים מפשוטם וגם לא ממשממם.

אם נשוב כעת לנושא המדרשים שלנו, כעת אנו יכולים לשאול את עצמנו האם אלו הם מדרשים, או שמא פירושים פשטיים? הרמב"ן טוען שזהו פירוש שיש בו פשט ודרש גם יחד. כלומר זהו הפשט המיטבי, בהתחשב בקשיים ובאילוצים הלשוניים.

נקודה זו מחזירה אותנו לקביעה דלעיל, שייתכן שמידות הדרש המשמשות במדרשים אלו אינן באמת מידות דרש אלא רק צורות ביטוי. השיקול שהעבירה שבכאן יצאה מן הכלל הוא תיאור עובדתי של מצב מקראי, ולא יישום של מידת דרש, שתוצאתו היא פירוש על דרך הדרש.<sup>19</sup> שאלת היחס בין הפשט והדרש, והסיווג של הדרשות השונות, ובפרט אלו שמשמשות במידות הדרש, בהקשר זה, דורשת ליבון רחב, ואכ"מ.

---

והנה מצאנו בחי' הרשב"א חולין ג ע"ב ד"ה 'זכוהלי' (הביאו גם בכללי הגמרא, לר' יוסף קארו, ס"י תקעב), שכ' שעדיף להעמיד משנה כמי שקשה עליו הלשון מאשר כמי שקשה עליו מדינא, ע"ש היטב.

<sup>18</sup> ראה במאמרו הנ"ל של הרב זאב ויטמן, אשר מביא כמה וכמה דוגמאות מאלפות לעניין זה.

<sup>19</sup> לתופעה דומה, ראה במלבי"ם על הספרי בתחילת פרשת חקת (וכן בהפניה שם לדבריו בפרשת בא).