

שאלות:

1. מה בין 'קל וחומר' ל'חומר וקל'?
2. האם יש אסימטריה בין איסורים לבין היתרים?
3. האם יש איסור על ביאת פנויה?
4. מהו 'קדש'?
5. עוד על 'מכלל הן אתה שומע לאו' כמידת דרש.
6. על ייתור תוכני וייתור מילולי בתורה.
7. האם ישנן דרגות חופש מיותרות בבריאה? ובתורה?

המידות:

קל וחומר. חומר וקל. מכלל הן אתה שומע לאו.

(דברים כג, יח)

לא תהיה קדשה מבנות ישראל ולא יהיה קדש מבני ישראל:

לא תהיה קדשה מבנות ישראל, אי אתה מוזהר עליה באומות ולא יהיה קדש אי אתה מוזהר עליו באומות שהיה בדין ומה אם קדשה קלה אתה מוזהר עליה בישראל קדש חמור אינו דין שתהא מוזהר עליו בישראל או חלוף אם קדש חמור אי אתה מוזהר עליו באומות קדשה קלה אינו דין שלא תהא מוזהר עליה באומות מה תלמוד לומר קדש צריך לאמרו שאילו נאמר קדשה ולא נאמר קדש הייתי אומר אם קדשה קלה אתה מוזהר עליה בישראל קדש חמור אינו דין שתהא מוזהר עליו באומות תלמוד לומר לא תהיה קדשה מבנות ישראל אי אתה מוזהר עליה באומות ולא יהיה קדש אי אתה מוזהר עליו באומות. [דבר אחר לא תהיה קדשה] זו אזהרה למופנה שנאמר (בראש"י לח כא) לא היתה בזה קדשה.

(ספרי דברים, פיסקא רס)¹

א. איסור 'קדש' ו'קדשה' בישראל ובאומות

מבוא: איסורי קדש וקדשה

הפסוק המובא למעלה אוסר קדש וקדשה בישראל. חז"ל מבינים מכאן שהאיסור הוא רק באדם מישראל ולא במישהו משאר האומות.

עצם משמעותם של המונחים 'קדש' ו'קדשה' אינה ברורה מתוך הפסוק. במדרשים שונים מופיעות פרשנויות שונות לפסוק זה, מהן מבינות כי הוא עוסק במשכב זכר, משכב בהמה ועוד.

ואכן גם בפוסקים הדעות בעניין זה חלוקות. הרמב"ם והנמשכים אחריו (ראה, למשל, בחינוך מצוות רט ותק"ע) מבינים שהאיסור של קדשה הוא איסור לאו על ביאת פנויה. בלאו שנייה הרמב"ם מגדיר את האיסור של קדשה כאיסור לבוא על אישה בלא כתובה ובלא קידושין. בלאו שנייה הרמב"ם מונה איסור (מסוף פרשת אחרי-מות) על משכב זכר, וכותב שהאזהרה הזו נכפלה בפסוק "לא יהיה קדש". הוא אינו מונה את האיסור הזה בפני עצמו, שכן כפי שהוא עצמו קובע בשורש התשיעי אין למנות שני לאוין בעלי תוכן חופף.

החינוך שם מביא שיטה אחרת בשם התרגום, ואכ"מ.

הרמב"ן בהשגותיו על ספר המצוות, לאו שנייה, ובהשגותיו לשורש ה של הרמב"ם (עמ' קטז-קכ במהדורת פרנקל), וכן בפירושו לתורה בפרשתנו ובפרשת אחרי-מות, חולק על הרמב"ם בהבנת האיסורים הללו (דבריו הובאו גם בחינוך). ישנם הבדלים בין המקורות השונים ברמב"ן, ונתאר כאן את העולה מהם במקובץ.

הרמב"ן סובר שהאיסור על קדשה הוא מצווה על ביי"ד למנוע בעילת מי שאין קידושין תופסים בה, וכן למנוע שיהיה מישהו מישראל מזומן לזנות, נקבה מזומנת לזנות רגילה וזכר מזומן לזנות רגילה או למשכב זכר. לפי הרמב"ן האיסור אינו על המעורבים במעשה הזנות, וגם אינו קשור למעשה עצמו. האיסור הוא על עצם קיומו של מצב מתמשך שמישהו/י מישראל מזומן/ת לזנות.²

¹ ראה גם ילקוט שמעוני, כי-תצא, רמז תתקלד.

² הרמב"ן מגדיר זאת כחובה על ביי"ד למנוע את המצב של הזמנה לזנות. אולם אם זוהי חובה אז מדובר כאן במצוות עשה ולא בלאו. מסתבר שהמצב של הזמנה לזנות מוגדר כמצב אסור, כלומר כלאו. אמנם הנמנען של הלאו הוא הבי"ד ולא המזומן עצמו. וקצת צ"ע בנקודה זו.

הרמב"ן כותב שהמצב הזה צריך להימנע מפני שהוא עלול להביא לביאה על עריות. כאשר אדם מזומן לזנות, אין שליטה עם מי הוא מקיים יחסי אישות, ולכן יכול להיות בכך איסור ערווה. מעבר לכך, מתוך מצב כזה יכולים להיווצר נישואי קרובים שאינם יודעים זה על זה. אותה אישה יכולה להרות לאדם כלשהו כאשר ייחוסו של הצאצא אינו ידוע, וכך יכול להיווצר מצב שהוא יישא את אחותו וכדו'.

משמעות המילה 'קדש'

כאמור, הרמב"ן מבין שהאיסור על קדש הוא חובה על ב"ד למנוע מישהו שיהיה מזומן לזנות. לפי זה 'קדש' הוא לשון הזמנה. ואכן כך הוא מביא מכמה מקורות מקראיים, וכן מראב"ע ומרד"ק שפירשו כן. וכן מצאנו במדרש אגדה (בובר) דברים פכ"ג ד"ה 'לא יהיה':

לא תהיה קדשה. שלא תהיה פנויה שתקדיש את הארץ לדעת שכל מי שהוא רוצה לבוא על האשה ישכב עמה. ולא יגע בעריות כדרך שהגוים עושים. וכן לא יהיה קדש. שלא יהא זכר מקדיש עצמו למשכב זכור כדרך שהגוים עושים: ואין קדש אלא לשון זימן, שנאמר התקדשו למחר (במדבר יא יח).

אם כן, ההגדרה של 'קדש' היא מישהו המזומן לזנות.

נעיר כאן כי גם בשיטת הרמב"ם יש כמה וכמה מפרשים שהבינו כי כוונתו היא לאסור מדין קדש או קדשה רק מצב בו מישהו מזומן לזנות, ולא ביאה מקרית בהצנע (ראה כס"מ נערה בתולה פ"ב הי"ז, ח"י מהרי"ט על הרי"ף תחילת קידושין, ובביאור הגר"א אהע"ז ס"י כו סק"ח). אמנם הדברים דחוקים מאד בלשונו בספר המצוות, שם נראה כי כל מי שבא על אישה ללא כתובה וקידושין עבר על לאו זה. בכל אופן, אין לזהות את שיטת הרמב"ם עם שיטת הרמב"ן, שכן לפי הרמב"ם האיסור הוא על המעורבים במעשה עצמו ולא על ב"ד, ולשיטתו ברור שצריך להתקיים המעשה כדי שיוגדר כאן איסור.

הרמב"ן בפירושו לפסוק שלנו מעלה פירוש נוסף ללשון 'קדש', והוא משורש קדושה. שכל הפורש מן הזנות נקרא קדוש, ולכן המתחבר לזנות נקרא קדש.³ לפי הפירוש הפשוט בשיטת הרמב"ם, לפיו אין צורך בהזמנה לזנות בכדי לעבור על האיסור, כנראה עלינו לפרש את המונח הזה כהצעת הרמב"ן.

שיטת המדרש שלנו

הרמב"ן עצמו (בשורשים ובפירושו לפסוק בפרשתנו) מביא את המדרש שלנו, ומוכיח ממנו כשיטתו. המדרש קובע שאיסור זה אינו קיים באומות, אולם איסור משכב זכור קיים בהחלט גם בגויים (אשר נסקלים עליו).⁴ אמנם גם לפי הרמב"ן איסור קדש מדבר על משכב זכור שאסור בגויים, אולם לשיטתו זוהי חובה על ב"ד למנוע מצב של הזמנה לזנות, וחובה כזו קיימת רק בישראל ולא באומות.⁵

נעיר כי שיטת הרמב"ם באמת קשה מאד. אם אכן איסור קדש הוא על משכב זכור, ברור שזה אסור גם בגויים. פתרון שיאמר שהמדרש הזה אינו נפסק להלכה ברמב"ם לא יענה על המצוקה הזו, שכן המיעוט של גויים מהאיסור הזה הוא מפורש בפסוק ('בבני ישראל'). אם כן, לא רק המדרש אלא גם הפסוק עצמו מורה נגד פירושו של הרמב"ם.⁶

ניתן להביא שתי ראיות נוספות לכך ששיטת המדרש שלנו היא כרמב"ן, ודלא כרמב"ם:

- ישנו קושי נוסף במדרש, והוא שאיסור משכב זכור הוא בכרת וסקילה, ואילו איסור ביאת פנויה (אן מזומנת) הוא לכל היותר לאו. אם כן, כיצד ניתן ללמוד קדש בישראל בק"ו מקדשה? לפי שיטת הרמב"ן נראה שזה אינו קשה, שכן האיסור הוא על ב"ד למנוע מצב של מזומן לכך, ולא מדובר באיסור על מעשה הזנות עצמו. הק"ו מלמד שיש חובה על ב"ד למנוע מצב של מזומנים לזנות.
- עוד קשה לפי פירוש הרמב"ם, כיצד המדרש מציע שנלמד בק"ו את האיסורים הללו זה מזה, הרי אין עונשין מן הדין? ושוב, לפי שיטת הרמב"ן הדבר מתיישב, שכן לא מדובר על עבירות שמוטל עליהן עונש, אלא על החובה של ב"ד למנוע מצב של מזומנות לזנות. המסקנה היא כי בכל אופן נראה שמדרש זה מתפרש כשיטת הרמב"ן, שיסוד האיסור הוא על ההזמנה לזנות, וכפי שראינו במדרש אגדה לעיל.

³ עיין שם כמה דוגמאות בלשון הקודש להיפוכי משמעות כאלה, כמו לשרש ולהשריש ועוד.

⁴ מן הקביעה במדרש שקדש חמור מקדשה הרמב"ן מוכיח נגד שיטת התרגום. מאותה קביעה עצמה הרמב"ן לומד שהאיסור על קדש אינו רק להיות מזומן לזנות רגילה, שאם לא כן מדוע איסור זה חמור מאיסור קדשה? על כן מוכח שהאיסור של קדש כולל גם להיות מזומן למשכב זכור, וזה ודאי חמור יותר מביאת פנויה.

⁵ אמנם יש מקום לדון האם יש חובה על ב"ד למנוע מצב של הזמנה למשכב זכור עם גוי. לכאורה ההגדרה שבפסוק היא שלא יהיה אדם מזומן לזנות מישראל, ומשמע שמזומן גוי מותר. מאידך, מלשון הרמב"ן משתמע קצת שאנו לא דואגים לגויים, אולם גוי שמזומן לזנות עם יהודים יש על ב"ד חובה למנוע זאת.

⁶ ולפי המפרשים הנ"ל שמסבירים כי גם לשיטת הרמב"ם מדובר רק במזומן, אפשר להבין שהזמנה למשכב זכור אינה אסורה בגויים. אולם כבר הערנו שאין זה פשוט לשון הרמב"ם.

⁷ במלבי"ם על אתר מסביר כן את נוסח המדרש כפי שהוא מופיע אצלו, ע"ש.

המבנה היסודי של המדרש

ישנה בחז"ל משפחה שלימה של מדרשים בעלי אותו מבנה כמו המדרש הזה. בכל המקרים הללו מופיעים בתורה שני ציוויים, או שתי דוגמאות לציווי כלשהו, שניתן ללמוד את האחת מתוך השנייה (בדרך כלל בק"ו). במצב כזה אחת הדוגמאות היא מיותרת, ועלינו לחפש מדוע בכל זאת היא נכתבה בתורה. כלומר יש לבחון מה היא מלמדת אותנו מעבר לפשט הפשוט (= לפיו היא מהווה דוגמה נוספת לציווי).

דוגמה אחת מיני רבות למדרש כזה מצוי במכילתא משפטים אשר דנה באיסור לפתוח ולכרות בור ברה"ר, ובחיוב לשלם על נזק שהוא גרם. המכילתא כותבת כך (פרשה יא, ד"ה 'וכי יפתח'. מובאת גם בתנוד"ה 'ולא זה' ב"ק ב ע"א):

ד"א וכי יפתח איש אין לי אלא פותח, כורה מנין, ת"ל או כי יכרה איש, עד שלא יאמר יש לי בדין, אם הפותח חייב הכורה לא כל שכן, הא אם אמרת כן ענשת מן הדין, לכך נאמר או כי יכרה, ללמדך שאין עונשין מן הדין.

אם אדם שפתח בור חייב לשלם, אזי פשיטא שמי שכרה את הבור חייב גם הוא לשלם. אם כן, הקביעה על הכורה היא מיותרת, ולכן ברור שהיא מיועדת ללמד אותנו משהו אחר מעבר לפשט הפשוט (= החובה שלי לשלם על נזקי בור שכרתי). במקרה זה הייתור מלמד אותנו עיקרון הלכתי כללי שגם בממון לא עונשין מן הדין.

המדרש שלנו מניח כי הכפילות של 'קדש' ו'קדשה' מכילה ייתור, ולכן ברור שאחת הדוגמאות נועדה ללמד אותנו הלכה נוספת. ההנחה היא שהקדשה קלה מן הקדש, ולכן ברור שהקדש הוא מיותר, ועלינו לחפש מה הוא מלמד אותנו.

מדוע קדש חמור יותר מקדשה?

ראשית, עלינו לשאול את עצמנו מדוע חז"ל מניחים שקדש הוא חמור יותר מקדשה? בדוגמה של כריית בור ברה"ר התשובה לכך היא פשוטה: כל כרייה מכילה בתוכה בפועל גם פתיחה, ולכן ברור שאם חייבים על הפתיחה חייבים גם על הכרייה. בעבר הבאנו את הק"ו הזה כדוגמה לסוג הק"ו הקרוי בספרות הכללים 'בכלל מאתים מנה'. אולם לגבי קדש וקדשה אין יחס פשוט מסוג זה ביניהם. כאמור, הק"ו מקדשה לקדש אינו מסוג 'בכלל מאתים מנה', אולם הוא גם אינו ק"ו מידותי (=ק"ו שנסמך על הכללה משני נתונים דיניים לגבי קדש וקדשה. ראה בדף לפרשת נח). ברור שמדובר כאן על ק"ו שמבוסס על סברא.⁸ אולם מהי אותה סברא? מדוע קדש חמור מקדשה? אם מדובר בקדש שמזומן לזנות רגילה, כי אז ניתן היה לחשוב שקדש יכול לפגוש באשת איש, ואז תתקיים עבירת עריות, בעוד שקדשה פנויה גם אם היא פוגשת בגבר נשוי אין כאן איסור ערווה. אולם לפי הפירוש שהבאנו למעלה, הקדש מיועד למשכב זכור, ולכן לא זהו הבסיס לחומרה שבו.⁹ אולם ייתכן שזוהי גופא חומרתו של הקדש, שיחס האישות שהוא מזומן לו הוא יחס של משכב זכור, בעוד שקדשה מזומנת ליחס אישות שאינו כרוך באיסורי ערווה.

מהלך המדרש בספרי

המדרש בספרי מתחיל בקביעה שקדש וקדשה אסורים רק בישראל ולא באומות.¹⁰ לאחר מכן מוצג מהלך כפול, אשר מבוסס על היחס שקדש חמור מקדשה: בישראל די היה לכתוב שקדשה אסורה, והיינו לומדים בקל וחומר שגם קדש אסור. ובאומות די היה לכתוב שקדש מותר,¹¹ ואז היינו לומדים בחומר וקל (=אם החמור הותר אז הקל לא כ"ש)¹² שגם קדשה מותרת בהם. לאור הדברים הללו ברור כי לא נוכל לאמץ פתרון שהכפילות מיועדת ללמד משהו על ההיתר בגויים ולא

⁸ ראה בדף לפרשת נח (וכן בפרשת שמיני ועוד) על שלושת סוגי הק"ו הללו.

⁹ כבר הזכרנו כי הרמב"ן הביא את הראיה לכך ש'קדש' הוא מי שמזומן למשכב זכור מן העובדה שהמדרש מתייחס אליו כחמור מ'קדשה'. נראה כי הוא אינו רואה חומרה יתירה באיש שמזומן לזנות רגילה לעומת קדשה.

¹⁰ יש לדון מדוע בכלל נצרכת ילפונתא מיוחדת ללמד שלא לאסור איסור כלשהו באומות העולם. לכאורה כל ציווי התורה נאמר לישראל ולא לאומות, פרט לשבע המצוות שלהם.

מסתבר שהכוונה היא לומר שאין איסור על גויים להיות מזומנים לזנות עם ישראל. לאיסור כזה, אם הוא היה קיים, היתה יכולה להיות השלכה הלכתית על ישראל, ולכן לולא חידוש התורה היה מקום לחשוב שיהיה איסור כזה. אם אכן זהו הפירוש, אז נפשט הספק שהעלינו בהערה 6 לעיל. כך משמע גם מהנוסח של הספרי כפי שהוא מופיע במלבי"ם. לפי הרמב"ן החובה היא על בי"ד מישראל, והפסוק מלמד שאין חובה עליהם למנוע זימון של גוי לזנות עם ישראל. אם כן, לשיטת הרמב"ן זוהי מצווה הפונה ליהודים.

¹¹ לכאורה הכוונה היא שהיה עלינו לכתוב את הפסוק כך: "לא תהיה קדשה, ולא יהיה קדש בבני ישראל". כלומר היחס לגויים פותר את ההזכרה של קדש וקדשה, אולם עדיין הוא מותיר ייתור אחד של 'בבני ישראל' אחרי האיסור על קדשה. ראה בפ"ב בהמשך דברינו את הקושי בהסבר זה.

¹² קל וחומר הוא שיקול המעביר חומרות מהקל לחמור. חומר וקל הוא שיקול שמעביר קולות מהחמור לקל. על פניו נראה כי ההיגיון שבבסיס שני השיקולים הללו הוא אותו היגיון. אמנם ראה בפרשת שמיני, שם עמדנו על היבט אחד של אסימטריה ביניהם: החומר וקל אינו שומט את הענף עליו הוא יושב שכן ההלכה שנלמדת ממנו היא אכן קלה יותר מזו שכתובה במפורש בתורה. הערנו שם כי לאור ההבחנה הזו לא קיים אילוץ להבין את שיקול החומר וקל כשיקול טכסטואלי של פרשנות מקראית, שלא כמו שיקול הקל וחומר.

על האיסור ביהודים. אם כן, כעת נראה שהקושי קיים הן לגבי קדש והם לגבי קדשה. האחד מיותר לגבי ישראל, והשני לגבי הגויים.

בהמשך המדרש מסכם את השלב הראשון בכך שלאור האמור עד כה לא ברור מדוע כתוב האיסור על קדש ("מה תלמוד לומר קדש"). לא ברור מדוע המדרש אינו נזקק לקושי לגבי היתר הקדשה באומות.

המדרש מסביר שבכל זאת נדרשת הקביעה לגבי קדש, שכן אם היתה רק הקביעה על קדשה, אמנם היינו יודעים שגם קדש אסור בישראל, אולם היינו חושבים שאיסור חמור כמו קדש יהיה אסור גם באומות (וההיתר באומות הוא רק לגבי קדשה). לכן הוסיפה התורה את האיסור על הקדש בבני ישראל, ללמדנו שגם איסור הקדש, החמור יותר, הוא רק בבני ישראל, והוא מותר באומות.

אסימטריה בין איסור להיתר

כאן מתעורר קושי בהבנת המדרש. המדרש מסביר מדוע לא די היה לכתוב את האיסור על קדשה. כלומר הנוסח המוצע בו אנו עוסקים הוא: "לא תהיה קדשה בבנות ישראל". הפתרון אותו מציע בעל המדרש הוא שאם התורה היתה כותבת כך אז היינו לומדים שאיסור קדש החמור (שנלמד בישראל בק"ו מקדשה), יחול גם בבני נוח. כיצד ניתן ללמוד איסור בצורה כזו? הרי אין כאן לימוד רגיל של ק"ו! באומות יש היתר של איסור קדשה, ואין היתר מפורש לגבי קדש. חז"ל אומרים לנו שאנו היינו מחדשים איסור קדש באומות מדעתנו, ולכן צריך את התוספת בפסוק, בכדי ללמדנו שאין איסור כזה. אולם כיצד ניתן היה לחדש איסור כזה מדעתנו?

נראה כי הלימוד היה מסתמך על העיקרון של 'מכלל הן אתה שומע לאוי' (ראה בדף לפרשת עקב שם עסקנו בעיקרון זה כמידת דרש). דווקא ההיתר שנאמר על איסור קדשה, היה משמש כבסיס לחידוש איסור של קדש. הרי התורה מתירה באומות את איסור קדשה, אם כן היינו לומדים מכאן שדווקא איסור זה הותר, אולם איסור קדש יחול גם עליהם.

יש להעיר כי לכיוון ההפוך הקושי הזה אינו קיים. אם היה כתוב רק איסור קדש, אז היינו יכולים לחשוב שבישראל קדשה מותרת. כאן אין כל קושי כיצד לחדש איסור או היתר מדעתנו. כל דבר שאותו התורה לא אסרה הרי הוא מותר ועומד. ברור שאם התורה היתה אוסרת קדש, והוא חמור מקדשה, היינו מתירים קדשה גם בישראל.

זוהי אסימטריה בין היתר לאיסור. האיסור הוא חידוש התורה, ואם אנו רוצים לחדש אותו מדעתנו, זה צריך להתבסס על כלי לגיטימי (מידת דרש, סברא, או פרשנות אחרת). אולם בכדי לבסס היתר אין כל צורך בעוגן פרשני או מדרשי. כל שלא נאסר הרי הוא מותר.

אמנם ייתכן שהאסימטריה הזו אינה מוחלטת. במעשים שהסברא הפשוטה אומרת שהם אסורים, שם ברירת המחדל תהיה לאיסור, וצריך היתר מפורש בכדי להתיר. רק באיסורים שהם חידוש של התורה, שם לא נאסר אלא אם הדבר מפורש. אם כן, ייתכן שבאיסורי קדש וקדשה, ישנה סברא, שכן אלו הם איסורים מוסריים, ולכן גם ללא איסור מפורש לא היינו מתירים. מאותה סיבה עצמה היינו אוסרים קדש בגוי ללא פסוק שמתיר זאת.

אם כן, האסימטריה אינה בין איסור להיתר, אלא בין הלכה שתואמת לסברא לבין הלכה שמנוגדת לה. כמובן שלפי דרכנו זו, אין צורך להגיע לכלל 'מכלל הן אתה שומע לאוי' בכדי להבין את השיקול המדרשי שבכאן.

נעיר כי חילוק זה אינו הכרחי, שכן ייתכן שיצירת איסור הלכתי דורשת ציווי מפורש, ולא מספיקה לשם כך סברא בעלמא.¹³ לכן גם במקום שיש סברא לאסור עדיין לא היינו יוצרים איסור לולא היה עליו ציווי.

סיום המדרש

גם סיומו של המדרש אינו ברור. ראשית, ראינו שהמדרש מתייחס דווקא לאיסור הקדש כמיותר. הוא מסביר שאכן האיסור מיותר, אולם הוא כתוב כדי ללמד על ההיתר של האיסור הזה באומות. אם כן, מדוע האלטרנטיבה שמובאת בסוף המדרש מתייחסת דווקא לאיסור קדשה? הרי הייתור אותו עלינו להסביר הוא איסור קדש. מעבר לכך, לא ברור מה פירוש המילים 'אזהרה למופנה'? עוד לא מובן מה תפקידו של הפסוק מספר בראשית לגבי תמר ויהודה?

הסבר אפשרי

מסתבר שכפי שראינו למעלה הקושי של בעל המדרש היה על צמד האיסורים, ולא דווקא על איסור קדשה. לפי דעת בעל המדרש ניתן היה לוותר על כל אחד משניהם, ולכן אנו נזקקים לצריכותא על שניהם. לפי הצריכותא הזו, איסור הקדש נדרש בכדי ללמד את היתרו באומות, ואילו איסור הקדשה נדרש כדי ללמד על 'מופנה'.

מה פירוש "אזהרה למופנה"? בפשוטו הכוונה היא שאזהרה זו אכן מופנה, כלומר מיותרת, ולכן משמשת כאזהרה עבור משהו אחר שלא מצויין כאן מהו. אולם ייתכן שיש כאן בעיה בגירסא,

¹³ בפשטות נחלקו בכך בעל הפני יהושע והצל"ח על סוגיית ברכות לה ע"א, לגבי האיסור ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה. ע"ש היטב.

וצריך להיות: אזהרה לפנייה (במקום: למופנה). והראיה שמובאת לכך היא מתמר שנקראה בתורה 'קדשה', אף שהיתה פנויה. אם כן, פירוש המילה 'קדשה' הוא פנויה שמוכנה לזנות, ולאחר מתן תורה מצב זה נאסר בישראל. אמנם לפי זה לא ברור מה חשבנו לפני ההסבר הזה? הרי איסור קדשה התפרש כבר בתחילת המדרש כאיסור על פנויה, אם כן לא ברור מה התחדש כעת.

גירסת המלבי"ם

גירסת המדרש כפי שהוא מופיע במלבי"ם היא שונה. שם המצב הוא סימטרי לגמרי, והמדרש שואל למה נצרכים קדש וגם קדשה. הנימוקים הם כמו במדרש שלנו, שניתן ללמוד בק"ו או בחומר וקל את האחד מהשני. מסקנת המדרש בנוסחת המלבי"ם גם היא סימטרית: האיסור על קדש נדרש בכדי שלא נבוא לאסור קדש באומות. והאיסור על קדשה נדרש כדי שלא נבוא להיתר קדשה בישראל (משיקול סימטרי לזה המובא במדרש שלנו).¹⁴ לפי זה מובן מדוע האיסור של קדשה אכן נדרש, שכן גם הוא מיותר וטעון הסבר (כפי שהערנו למעלה). וגם מובן שהאיסור הוא על פנויה (ולא על 'מופנה', כלשון המדרש שלנו), ללמד שיש איסור קדשה (פנויה, או פנויה מזומנת) בישראל. שתי הדעות במדרש שלנו אינן באמת שתי דעות שונות אלא צריכותא של שני האיסורים. נראה שגירסת המלבי"ם מדוקדקת יותר, והיא אשר עמדה גם בבסיס המדרש בו אנו עוסקים כאן.

ב. שני סוגים של ייתור: ייתור תוכני וייתור מילולי

מבוא

בפרק הקודם עסקנו בבירור נוסח המדרש ומשמעותו, ובביאור מהלך הדיון בו. אולם כאשר נתבונן במהלך הדברים במדרש ביתר שימת לב, ניווכח כי טמון בו קושי לוגי יסודי, ובו נעסוק בפרק זה.

קושי בלוגיקה הבסיסית של המדרש: מה מיותר כאן?

המדרש בתחילתו מניח שאחד האיסורים הוא מיותר. את האיסור של קדש בישראל ניתן ללמוד בק"ו מקדשה, ואת ההיתר של קדשה בגויים ניתן ללמוד בחומר וקל מן ההיתר של קדש בגויים. לכאורה המדרש מעלה שאלה של ייתור. בגלל האפשרות ללמוד את ההלכות זו מזו, יש רכיב מיותר במדרש. מסיבה זו המדרש מסיק כי מטרת החלק המיותר היא ללמד אותנו הלכה מחודשת (או למנוע היווצרות של הלכה לא נכונה). כך ראינו גם למעלה בדוגמת הכרייה והפתיחה של בור ברה"ר.

אולם בסופו של חשבון לא ברור איזה משני האיסורים הוא מיותר? את מי משניהם ניתן היה למחוק לולא התירוץ הסופי?

נבאר זאת יותר. ברור גם לדעת המקשן, שצריך היה לכתוב איסור קדשה בישראל והיתר קדש בגויים. כיצד ניתן לכתוב זאת באופן חסכוני יותר ממה שנקטה התורה? לשון אחר: נניח שלא היינו מעלים בדעתנו לחדש איסור קדש בגוי או היתר קדשה בישראל, גם אם התורה לא היתה מונעת זאת בפירוש. עדיין לא ברור כיצד ניתן היה לכתוב את הפסוק באופן חסכוני יותר.

ניטול, כדוגמא, את הנוסח: "לא תהיה קדשה בבני ישראל אך יהיה קדש בגויים". זה אמנם נוסח מספק, שכן הוא מכיל את שתי ההלכות שאותן יש הכרח לכתוב בפירוש. אך נוסח זה אינו חסכוני יותר בשום מובן מן הנוסח אשר מופיע בפסוק שלפנינו.

לכאורה האפשרות היחידה היא שהנוסח עמו מתמודד בעל המדרש הוא: "לא תהיה קדשה, ולא יהיה קדש בבני ישראל" (ואולי אפשר גם: "לא יהיו קדש וקדשה מבני ישראל"). כלומר לולא התירוץ היה עלינו להחסיר את הסייג הראשון (= "בבנות ישראל"), שכן ניתן ללמוד אותו בחומר וקל. אולם אם אכן זה היה הקושי, אז התירוץ אינו מיישב אותו. הרי מה שמוצע הוא להשמיט אך ורק את ההיתר הקדשה בגויים, וזה ודאי ניתן להילמד בק"ו מהיתר קדש בגויים. כל השאר אינו מיותר, ועל כן לכאורה כתיבתו אינה דורשת הצדקה.¹⁵

¹⁴ אנו רואים כאן סימטריה מלאה בין איסור והיתר. כנראה שהכל תלוי בסברא, כפי שנתבאר לעיל.

¹⁵ היה מקום להעיר יותר מכך. בסופו של דבר המדרש מסביר את הנחיצות של שתי המצוות גם יחד, ומשמע שולולא זאת שתיהן היו מיותרות. אולם בכל אופן ברור שאחת מהן נצרכת לגופה, ורק השנייה יכולה להילמד ממנה, ולכן להיות מיותרת (אם בכלל. ראה לעיל).

נעיר כי מכאן דווקא נראה שהנוסח של המדרש שלנו הוא המדויק יותר, שכן הוא מביא את שני ההסברים בתור שתי אופציות חליפיות: לפי הדעה הראשונה האיסור על קדש הוא המיותר, ולפי הדעה השנייה האיסור על קדשה הוא המיותר. לעומת זאת, הנוסח של המלבי"ם מתייחס לשתייהן כמכלול אחד. הוא כנראה מניח שזוהי צריכותא דו-כיוונית: צריך להסביר מדוע לא די בכתיבת האיסור על קדש לבדו, ומדוע לא די באיסור על קדשה לבדו. על כן גם לפי המלבי"ם רק אחת משתי המצוות היא מיותרת, אלא שבעל המדרש אינו מכריע איזו משתייהן.

שני סוגים של ייתור

לחומר הקושיא, נראה שעלינו לבאר את המדרש באופן מחודש. באמת אין כאן שאלה של ייתור רגיל. אין בפסוק זה כל מילה מיותרת. אולם עדיין ברור שכתובות בו הלכות מיותרות. נראה בעליל שבעל המדרש מתמודד עם האלטרנטיבה שהצענו למעלה: "לא תהיה קדשה בבני ישראל אך יהיה קדש בגויים". כאן כתובות שתי ההלכות הנחוצות, ושתי האחרות נלמדות מהן בק"ו ובחומר וקל. הערנו למעלה שנוסח זה אינו חסכוני יותר, שכן הוא אינו משתמש בפחות מילים מהנוסח שבפנינו. אולם נראה שבעל המדרש בכל זאת מעדיף אותו, שכן הוא אינו מכיל הלכות מיותרות. אם כן, אנו מגלים כאן ייתור מסוג חדש: לא טכסט בעל מילים מיותרות (=ייתור מילולי), אלא נוסח שחלק מתוכנו הוא מיותר (=ייתור תוכני). גם ניסוח כזה אינו נראה סביר לבעל המדרש, ולכן לדעתנו הוא נדרש כדי ללמד משהו נוסף. ננסה כעת לברר מהי הבעייתיות שרואים חז"ל בייתור תוכני.

אפשרות ראשונה: האופטימליות של התוכן

אנו מכירים את העיקרון העומד בבסיס הייתור המילולי: הנוסח של התורה הוא אופטימלי. אין מילים מיותרות בתורה, ולכן כל מה שנראה לנו מיותר כנראה נועד ללמד אותנו משהו אחר. אולם מהו העיקרון שעומד בבסיס הבעייתיות של הייתור התוכני? מתוך ההקבלה לייתור הרגיל נוכל לומר כי הו העיקרון הקובע שתוכן התורה גם הוא אופטימלי. כלומר אין מאומה בתוכן של התורה שהוא מיותר. כל דבר שניתן ללמוד מהתורה גם הוא נלקח בחשבון, ולא נכתב שם סתם.

אפשרות שנייה: קיומן של דרגות חופש

ניתן לנסח את הבעייתיות שבייתור התוכני באופן מעט שונה. אם היה בתורה ייתור תוכני, כי אז ניתן להשתמש בכמה ניסוחים כדי להביע את אותו רעיון. לדוגמא, במקרה שלנו, ניתן היה לכתוב במקום הנוסח שבתורה גם את הנוסח הבא: "לא תהיה קדשה בישראל אך יהיה קדש באומות". כעת אנו לא מציעים זאת כנוסח אלטרנטיבי שהוא טוב יותר (בגלל שאין בו ייתור תוכני), אלא נוסח אלטרנטיבי שהוא לא פחות טוב מזה הקיים. לפי הצעה זו, אם ישנם שני ניסוחים שמביעים את אותו תוכן זהו ייתור תוכני. הניסוח אינו יחידאי, וניתן היה להשתמש בנוסח אחר בכדי להביע את אותו תוכן. הבעיה היא חוסר יחידאיות של הניסוח המקראי. לפי הצעה זו, בעיה דומה קיימת גם בייתור המילולי, שכן ניתן להביע את אותו תוכן גם בהשמטת המילים המיותרות. כאשר בעל המדרש מסביר מדוע היה צורך בניסוח שלפנינו, הוא מראה שלא ניתן היה להשיג את המטרה התוכנית (=העברת התוכן הרצוי) באמצעות ניסוח אחר, שכן זה היה מוביל אותנו לטעויות. סוג התירושים הללו אינו מיועד להסביר את הניסוח שנבחר, אלא לשלול את הניסוחים האחרים. נביא כעת כמה דוגמאות נוספות לגישות של דרגות חופש מיותרות, ולבעייתיות שבהן. אנו נעשה זאת דרך עיון קל בשיטת הרמב"ם בכמה הקשרים שונים, שבכולם עולה שאלת דרגות החופש המיותרות.¹⁶

ג. דרגות חופש מיותרות

מידות הדרש

ראינו בדף לפרשת בראשית כי הרמב"ם הבין את יג מידות הדרש כקוד שרירותי. פירוש הדברים הוא שהמידות הן כללי היסק שרירותיים, שאין להם כשלעצמם כל משמעות ותפקיד. ניתן היה לקודד את האינפורמציה המדרשית בתורה גם באמצעים אחרים, ללא שום הבדל. לעומת זאת, כפי שהבאנו שם, הרב הנזיר טוען בתוקף שהמידות כשלעצמן הן בעלות משמעות עצמית (לא רק ככלי פענוח לאינפורמציה החבויה בתוך פסוקי המקרא). דומה כי שורש הויכוח הוא בכך שהרב הנזיר אינו מוכן לקבל שהקב"ה ברא את עולמו, או את התורה, באופן שיש בהם משהו שרירותי. לכל דבר בעולם ובתורה צריכה להיות משמעות מצד עצמו ולא רק כמכשיר שרירותי שמיועד להשגת מטרה אחרת. הרמב"ם, לעומתו, אינו מוטרד מן העובדה שיש בתורה או בעולם רכיבים שרירותיים. הרי צריך היה לבחור בקוד כלשהו, אז הקב"ה החליט לבחור קוד אחד מיני רבים אפשריים.

¹⁶ ראה מאמרו של מ. אברהם, 'מעמדן הלוגי של דרכי הדרש', צהר יב, תשרי תשס"ג, סביב הערה 23 ובה עצמה. וכן בויכוח עם ר' דודר פיקסלר בגליון שאחרי.

בדוגמא שלנו ראינו כי ניתן היה להצפין את האינפורמציה המדרשית בכמה וכמה אופנים. אלו דרגות חופש מיותרות בתורה.

לשון הקודש

בדף לפרשת בלק עמדנו על כך שהרמב"ם סובר כי לשון הקודש היא הסכמית, ואין לה משמעות מצד עצמה. לשיטתו היא אינה שונה באופן מהותי מכל לשון אחרת, והקב"ה בחר בה באופן שרירותי, ולא בגלל סגולות מיוחדות. הרמב"ן והראב"ד, לעומתו, סוברים שיש ללשון הקודש כמה סגולות ייחודיות שלא קיימות בלשונות האחרות. לשיטתם, לשון הקודש היא אופן ביטוי ייחודי, שרק באמצעותו ניתן לבטא את התוכן המדויק של התורה. אם כן, לפי הרמב"ם יש בבחירת השפה דרגות חופש מיותרות, שכן הקב"ה החליט על לשון שיש לה תחליפים נוספים, לא פחות טובים. גם כאן, נראה שבה גופא נחלקים עליו הרמב"ן והראב"ד, אשר רואים בקיומן של דרגות חופש בלשון המקרא בעייה תיאולוגית.

מטרת הבריאה

הרמב"ם **במורה הנבוכים** ח"ג פי"ג, קובע שכל פרט בבריאה הוא תכלית לעצמו, ולא שכל הבריאה נועדה למען האדם. המהר"ם גבאי, בספר **עבודת הקודש** (בפרקים הראשונים של חלק התכלית. ראה גם בספר **הכללים**, מתוך **לשם שבו ואחלמה**, כלל טו ענף יא), חולק עליו וסובר שהכל נועד לתכלית האדם.

במהלך הפרק הרמב"ם מנמק את דעתו בכך שהיו כמה וכמה אופציות בבריאה, והקב"ה בחר ביניהן רק מתוך רצון צרוף ושרירותי. הוא היה יכול לעשות זאת באינספור צורות אחרות, באותה מידה. גם כאן ישנה תפיסה של דרגות חופש מיותרות, והפעם בבריאה.¹⁷

טעמי המצוות

ידועה שיטתו של הרמב"ם (**מורה הנבוכים** ח"ג סופכ"ו) ביחס לטעמי המצוות. הרמב"ם נמנה על אלו הסוברים כי יש למצוות טעם רק באופן כללי, אולם הוא אינו מתאים לפרטים. הוא מסביר כי זהו המצב באופן מהותי. הקב"ה צריך היה לקבוע את הפרטים באופן כלשהו, שכן לא ניתן להותיר חללים ועמימיות בהלכה, ולכן הוא קבע את הפרטים באופן שרירותי וללא כל טעם. גם טענה זו של הרמב"ם היא בעייתית, שהרי מה יכול למנוע מהקב"ה לברוא את עולמו ואת התורה כך שתהיה התאמה מושלמת ביניהם? לעשות שכל פרט בהלכה יתאים למטרה כלשהי בבריאה. גם כאן, הרמב"ם איננו מוטרד משאלות של דרגות חופש שרירותיות ומיותרות בבריאה.

תורת ההשגחה של הרמב"ם

קביעתו של הרמב"ם, **במורה הנבוכים** ח"ג פי"ז, שהקב"ה משגיח רק על המינים בכללם ולא על כל פרט בהם, עוררה פולמוס רחב מאד. היו שכינו אותה כפירה ממש. גם שם מדובר על דרגות חופש מיותרות בבריאה. אם אין השגחה על כל פרט אלא על המין בכללו, כי אז החלפה בין שור אחד למשנהו לא משנה מאומה. אין לשור מסוים תפקיד אלא רק למין השוורים בכללו. זוהי שוב תפיסה של דרגות חופש מיותרות בבריאה. ההבחנה בין הפרטים אינה משמעותית, וניתן להחליף ביניהם ללא כל שינוי מהותי.¹⁸

הקשר זה עורר את התגובות הקשות ביותר, שכן כאן ברור שכרוכה תפיסה בעייתית מאד ביחס לאלוקות. אולם לדעתנו באופן עקרוני אין הבדל בין קביעה זו לבין שאר הקביעות שהובאו כאן. בכולן כרוכה אותה בעייתיות עצמה.

למעשה מכאן שאבנו את המינוח 'דרגות חופש', שכן במתמטיקה ובפיסיקה נהוג לכנות מצב בו ניתן להחליף אלמנטים ללא כל השפעה על המצב בכללו כדרגת חופש במערכת. בנוסח אחר נאמר כי אם ניתן להחליף בין פרטים, אז שני מצבים שונים ייראו בדיוק אותו דבר. זוהי שוב בחירה שרירותית ללא כל סיבה של מצב אחד מתוך כמה מצבים אחרים בעלי אותו מעמד.

בחזרה לבעייתיות שבייתור התוכני

כל הדוגמאות הללו מצביעות על הבעייתיות בתפיסה שהקב"ה יצר את התורה או ברא את העולם באופן שהוא שקול לאופנים אחרים, כלומר שהאופן הזה נבחר שרירותית. מכיון שהקב"ה הוא בורא העולם והתורה, אין מה שיכול למנוע ממנו לעשות זאת כך שלכל פרט תהיה משמעות מהותית, ללא כל שרירותיות. זהו חוסר מסויים בשלימותו וכל יכולתו של הבורא. בעייה זו עצמה קיימת בייתור התוכני. אם התוכן של התורה אינו נצרך, כי אז ישנם כמה ניסוחים שיכולים להכיל את אותו תוכן. זוהי מציאות של דרגות חופש בתורה ובשפה (=לשון הקודש), ולכן בעל המדרש שלנו מחפש מדוע הנוסח שנבחר הוא מהותי ולא אחד מיני רבים אפשריים.

¹⁷ בהקשר זה העמדה של דרגות חופש מיותרות אינה לגמרי חדשה בשיטת הרמב"ם, ואכ"מ.

¹⁸ נציין כי פרק זה מצוי רק מעט אחרי פי"ג שבו הרמב"ם מדבר על תכלית הבריאה. ישנה לכאורה סתירה בין הדברים שלו בשני הפרקים (כל דבר הוא תכלית לעצמו, אולם ההשגחה היא רק על המינים). זוהי אינדיקציה לכך שהניתוח אותו הצענו כאן לדברי הרמב"ם בפי"ג הוא נכון, ואכ"מ.