

שאלות:

1. מהי גזירה שווה מופנה, ומה ההבדל בינה לבין גז"ש לא מופנה?
2. כיצד מניפים הכהן והבעלים ביחד את הביכורים באופן שלא תהיה חציצה?
3. על מי חובת ההנפה?
4. מתי מפעילים גז"ש לשני הצדדים?
5. מהו מקור הדין של תנופה בביכורים?
6. האם ניתן לחכמים לפרש את המקרא באופן מגמתי?
7. האם ממצאים קונטקסטואליים של חקר ההלכה בהכרח מצביעים על חוסר יושר אינטלקטואלי של חכמים?
8. באלו דרכים ניתן להרחיב את התורה?

המידות:

גזירה שווה. אסמכתא.

(דברים כו, ד)

וְלִקַּח הַכֹּהֵן הַטָּמֵא מִיָּדָךְ וְהִנִּיחוּ לְפָנַי מִזֶּבַח יִקְוֶה אֲלֵהֶיךָ:

יָדָיו תְּבִיאֵנָה אֶת אֲשֵׁי יִקְוֶה אֶת הַחֶלֶב עַל הַחֹזֶה יְבִיאֵנוּ אֶת הַחֹזֶה לְהִנִּיף אֹתוֹ תְּנוּפָה לְפָנַי יִקְוֶה:
(ויקרא ז, ל)

דתניא: 'ולקח הכהן' - לימד על הבכורים שטעונו תנופה, דברי רבי אליעזר בן יעקב. מאי טעמא דראב"י? גמר 'יד'-'יד' משלמים. כתיב הכא 'ולקח הכהן הטמא מידך', וכתיב התם 'ידיו תביאנה', מה כאן כהן אף להלן כהן, ומה להלן בעלים אף כאן בעלים, הא כיצד? כהן מניח ידו תחת ידי בעלים ומניף.
(מנחות סא ע"א-ע"ב ומקבילות)

א. תנופה בביכורים ובשלמים

מבוא

בברייתא המובאת למעלה פוסק ר' אליעזר בן יעקב שהביכורים טעונים תנופה. הוא מבסס את ההלכה הזו על גזירה שווה משלמים.¹ בהמשך הברייתא מובאת הלכה נוספת בתנופת הביכורים, שהתנופה צריכה להיעשות על ידי הכהן והבעלים כאחד. בסוגיית קידושין לו ע"ב (וכן בסוטה יט ע"א) ישנה דרשה מקבילה לגבי מנחת סוטה וזוירה, שגם הן טעונות תנופה, וגם שם עושים זאת הסוטה או הזוירה (=הבעלים) והכהן ביחד.

הקשיים היסודיים בהבנת הדרשה

המבנה של המדרש הוא כזה: ראשית הוא קובע שיש דין תנופה בביכורים. לאחר מכן הוא משווה בין ביכורים לבין שלמים ומסיק שהבעלים והכהן מניפים ביחד. לכאורה בבסיס הגז"ש מונחת הנחה שיש דין תנופה בביכורים על ידי הכהן. עוד הנחה היא שיש דין תנופה בשלמים על ידי הבעלים. כעת באה הגז"ש ומלמדת שגם בביכורים יש דין תנופה של הבעלים וגם בשלמים יש דין תנופה של הכהן, ולכן בשני ההקשרים הבעלים והכהן מניפים יחד. ההבנה הפשוטה בפסוק לפי המדרש שלנו היא שידו של הבעלים שממנה הכהן לוקח את הטמא היא המניפה את הטמא.

יש להעיר כי הכלל שבידינו הוא שגז"ש אינה יכולה להוציא את הפסוק מפשוטו לגמרי (למעט במקרה אחד. ראה יבמות כד ע"א, וברש"י שם ד"ה 'ואפיקתיה'; ובתוד"ה 'שבעת ימים', שבת קלא ע"ב).

לפי זה מבנה הדרשה יוצא מאד מוזר: כיצד ניתן בכלל יוצא שהמניף בביכורים הוא הכהן? הרי מן הגז"ש 'ידך-ידי' או לומדים משלמים, ששם המניף הוא הבעלים. גם פשט הפסוק שלנו עוסק בידיו של הבעלים, וגז"ש אינה יכולה להוציא מפשט הפסוק.²

¹ בהמשך מובאת דעת ר' יהודה שדורש זאת מפסוק י להלן.

² לשון אחר: אם התורה היתה רוצה לצוות שהמניף יהיה דווקא הבעלים בידי (ולא הכהן), כיצד היה עליה לכתוב זאת? לכאורה רק בנוסח שלפנינו. אם כן, מנין לומד בעל המדרש שבאמת לא זוהי כוונת התורה?

ניתן להקשות יותר מכך. הרי בהמשך הדרשה מגיעים למסקנה שגם בביכורים המניף הוא הבעלים. אם כן, מה ההיגיון לפרש את המונח 'ידך' שבפסוק כמתייחס לכהן מכוח גז"ש, נגד פשוטו, כאשר אפילו לפי ההלכה שנוצרה מן המדרש הזה עצמו הידיים הללו הן אכן ידיהם של הבעלים?

ישנה עוד נקודה לא ברורה במהלך הלוגי של המדרש. בתחילתו אנו לומדים את דין תנופה בביכורים משלמים. לאחר מכן, אנו חוזרים ולומדים תנופה של הכהן מביכורים לשלמים. אולם אם המקור לדין תנופה בביכורים הוא שלמים, מנין לנו שהמניף הוא הכהן? לכאורה המניף צריך להיות הבעלים, כמו בשלמים. מכאן נראה לכאורה שיש דין תנופה בביכורים עוד לפני הגז"ש, והוא בכהן. ומהגז"ש רק מעבירים את הדין הזה לשלמים, ואת הדין של שלמים לביכורים. ולבסוף, לא ברור מה טיבה של הלקיחה של הכהן מידי הבעלים, כפי שאנו מצוויים בפסוק. אם מדובר על ההנפה עצמה ביחד עם הבעלים, אז הגז"ש כלל לא נחוצה. ואם ההנפה נלמדת משלמים בגז"ש, אז לא ברור כיצד מתקיימת לקיחת הכהן מידי הבעלים?

שתי נוסחאות חלוקות אודות תפקידה של הגז"ש

ממבט ראשוני לא לגמרי ברור מה נלמד מהגז"ש הזו וכיצד. מחד, נראה שגם ההמשך נלמד מתוך השוואת שני האגפים של אותה גז"ש. מאידך, נראה שהגז"ש מובאת כתשובה לשאלת 'מאי טעמא', כלומר כמקור לעצם דין התנופה, ולא דווקא לחיוב להניף יחד. שלישית, בתחילת הברייתא ישנו מקור נוסף: 'ולקח הכהן', ולא ברור מה תפקידו במהלך הדרשה. היה מקום לומר שהפסוק 'ולקח הכהן' הוא המקור לדין התנופה בביכורים, והגז"ש מוסיפה רק את ההלכה של ההנפה הכפולה. אולם מלשון המדרש לא משמע כן, שהרי מייד לאחר המשפט הפותח המדרש שואל: "מאי טעמא דראב"י?", ומשמע שהגז"ש היא הטעם גם לעצם דין תנופה בביכורים.

נעיר כי בנוסחאות המקבילות של הדרשה מופיע בפתיחה גם המשך הפסוק: 'ולקח הכהן הטנא מידך'. לפי נוסח זה נראה כי הפסוק כולו מהווה מקור לדין תנופה. המדרש שואל כיצד דין תנופה יוצא לראב"י מפסוק זה, ועל כך הוא מביא את הגז"ש. אמנם בסוגיית מנחות מופיעות רק המילים 'ולקח הכהן', ומשמע מכאן שהמקור לעצם דין התנופה אינו זקק את המילה 'מידך', כלומר שהלכה זו אינה מבוססת על הגז"ש. לקיחת הכהן מידי הבעלים היא גופא ההנפה של הביכורים. לפי נוסח זה, אין מדובר כאן במדרש אלא בהלכה מפורשת בפסוק. נעיר כי הרמב"ם בהל' ביכורים פ"ג הי"ב מביא את הנוסח שבסוגיית מנחות:

ומניין שהן טעונין תנופה שנאמר ולקח הכהן הטנא מידך לרבות את הביכורים לתנופה.

מדבריו נראה בבירור שהמקור לעצם דין תנופה אינו הגז"ש, אלא לקיחת הכהן. רואים מדבריו גם שהתנופה נלמדת מריבוי הפסוק, ומכאן שהמקור אינו הגז"ש. אמנם הרדב"ז על אתר כותב כדבר פשוט שהרמב"ם לומד זאת מהגז"ש, אולם מלשון הרמב"ם נראה בבירור שהדבר אינו כן. לעומת זאת, בתוד"ה 'הביכורים' בסוכה מזו ע"ב משמע שעצם דין תנופה נלמד מהגז"ש, כמו שיטת הרדב"ז הנ"ל.

השלכה נוספת להבדל בין שתי הנוסחאות

ייתכן שיש הבדל נוסף בין שתי הנוסחאות. אם המקור לתנופה בביכורים הוא מ'ולקח הכהן', אז בביכורים הכהן הוא המניף (וכך אכן מפורש במדרש שלנו. ראה גם להלן). אולם אם המקור הוא מהגז"ש, אזי לכאורה הוא מלמד על הידיים המניפות, ובפסוק מדובר על הידיים של הבעלים. אם כן, מהגז"ש לכאורה עולה כי גם בביכורים המניף הוא הבעלים (בניגוד למה שמופיע במדרש), או לפחות שניהם יחד (שאין כאן מישהו שהוא קודם, או עיקרי). אנו נראה את הגישות הללו בראשונים בהמשך דברינו.

השוואה דו-צדדית בין שני אגפי הגז"ש

גם ההשוואה הדו-צדדית בגז"ש כאן צריכה ביאור. תמיד גז"ש מתחילה במצב של הבדל בין שני האגפים, שאם לא כן אין מה ללמוד אחד מהשני. במצב כזה, בדרך כלל אנו מעבירים דין מצד אחד לצד השני של הגז"ש, ולא משווים את שני הצדדים לשני הכיוונים. אולם תהליך כזה נעשה כאשר יש באגף אחד דין מפורש מהתורה, ובצד השני יש היעדר שיכול להתמלא באופן כלשהו. במצב כזה אנו ממלאים רק את האגף הריק באמצעות הגז"ש.

אולם במקרה בו שני האגפים ממולאים במפורש על ידי התורה אין אפשרות לבחור דווקא אחד מהם. כאן נפתחות שתי אפשרויות: 1. לא לבצע גז"ש בכלל. לדוגמא, במקרה שלנו נאמר שהמניף בביכורים הוא הכהן ובשלמים הוא הבעלים, ולכן אין כאן היעדר שיש למלאו, ואין מקום לגז"ש. התורה עצמה קבעה שהדינים יהיו שונים. 2. ניתן לבצע גז"ש דו-צדדית, ולהשוות את שני האגפים, כפי שנעשה במדרש שלנו.

מה קורה במדרש שלנו? לכאורה הדבר תלוי בשתי הנוסחאות אותן הבאנו. לפי הנוסח של סוגיית מנחות, אכן שני האגפים ממולאים: בביכורים כתוב במפורש שהכהן מניף ('לקח הכהן'), ובשלמים כתוב במפורש שהבעלים מניף. אולם לפי הנוסח השני, גם התנופה בביכורים נלמדת מן הגז"ש, ולפי זה באמת לא ברור מדוע לא מסתפקים בגז"ש משלמים לביכורים, שמלמדת שגם

בביכורים יש דין תנופה, אלא גם ממשיכים ומחזירים אותה בחזרה לשלמים ללמד ששניהם מניפים כאחד?

ביאור המדרש

מכל האמור עד כאן עולה כי המקור לעצם החיוב של תנופה בביכורים אינו הגז"ש, אלא הפסוק עצמו (כפי הנוסח שבסוגיית מנחות, ולא כדברי הרדב"ז). הפסוק גם מלמד שהתנופה נעשית על ידי הכהן, ולא על ידי הבעלים. מכיון שהלימוד אינו מבוסס על המילה 'ידך', אלא על המילים 'ולקח הכהן', אז אין מניעה להבין שהתנופה אינה נעשית על ידי הבעלים. הלקיחה של הכהן מן הבעלים שמפורשת בפסוק היא התנופה. מכאן נבין את הנוסח שמופיע בסוגיית מנחות, לפיו מושמט החלק השני של הפסוק, ומופיע רק 'ולקח הכהן' (בלי 'הטנא מידך'), שכן זהו המקור לכך שהכהן מניף את הביכורים.

לאחר הבאת המקור מן הפסוק לעצם חיוב התנופה, המדרש מקשה 'מאי טעמא דראב"י?'. כאן הכוונה אינה ברורה, אולם מתוך התשובה אותה מביא המדרש לקושיא זו (שהכהן והבעלים מניפים ביחד) אנו למדים שהקושי לא היה לגבי עצם החיוב להניף אלא לגבי זהות המניף. כנראה שהמדרש ידע שתנופה נעשית על ידי הבעלים כמו בשלמים, ולכן הוא הקשה כיצד ראב"י לומד תנופה מהפסוק הזה, שלפיו יוצא שהתנופה נעשית דווקא על ידי הכהן. ועל כך עונים בגז"ש שהתנופה נעשית על ידי שניהם יחד.

כעת יש לנו שני אגפים ממולאים של הגז"ש: בביכורים התנופה נעשית על ידי הכהן, ובשלמים על ידי הבעלים. במצב כזה אנו מבצעים גז"ש, ומשווים את שני הצדדים זה לזה. מדוע באמת לא נמנעים מביצוע הגז"ש, אלא מחליטים לבצע אותה לשני הכיוונים? התשובה לכך היא שבשני המקרים מוזכרות ידי של הבעלים, ולכן התורה רומזת לנו שבכל זאת יש להשוות את שני המקרים זה לזה. גם בביכורים שהמניף הוא הכהן, מדובר גם בידיו של הבעלים שמשתתפות בתנופה, ולכן המסקנה היא ששניהם מניפים ביחד. ומכאן חוזרים ולומדים לשלמים.

כעת הגז"ש גם תואמת לפשט הפסוק. בשני המקרים אכן מדובר בידי הבעלים, ולכן יש מקום להשוואה בין שני המקרים (כלומר הגז"ש אינה מלמדת שהמילה 'ידך' היא ידו של הכהן. היא רק מוסיפה את הכהן לידי הבעלים). ההשוואה מוסיפה גם את הכהן להנפה של ידי הבעלים, ולכן היא אינה מנוגדת לפשט.

האם יש מחלוקת הסוגיות בהבנת הדרשה

יש להעיר כי עצם השינוי בנוסח בין הסוגיות אינו מכריח שגם הסוגיות חלוקות ביניהן. המצב אינו סימטרי: הנוסח שבסוגיות סוכה ומכות מביא בתחילת הדרשה את כל הפסוק, אולם אין מכאן הכרח שעצם דין התנופה נלמד מהגז"ש. ייתכן שגם לפי נוסח זה דין תנופה נלמד מהפסוק עצמו, והגז"ש רק מוסיפה את ההשוואה לעניין זהות המניפים. אמנם בנוסח של סוגיית מנחות נראה בבירור שהמקור לדין תנופה אינו מהגז"ש, אלא מהפסוק עצמו.

מיהו העיקרי

בפסוק על התנופה בשלמים (ויקרא ז, ל) מפורש שהמניף הוא הבעלים, והידיים עליהן מדובר הן ידי הבעלים. אם כן, האינדיקטור לביצוע הגז"ש הוא דווקא הפסוק שבפרשתנו, שכן כאן מדובר על ידי הבעלים, דבר שרומז על דמיון למקרה של שלמים, אולם מפורש בפסוק שהמניף הוא הכהן. לכן המסקנה היא ששניהם מניפים אצלנו ביחד, והגז"ש חוזרת ומלמדת שגם את השלמים שניהם מניפים.

לפי זה, יש מקום לומר שמכיון שבשני המקרים הידיים עליהן מדובר הן ידי הבעלים, אזי תנופת הבעלים היא העיקר, והנפת הכהן היא רק נלווית, וזה יהיה נכון בשני המקרים.³ במהלך זה הלימוד מתבצע כך: בפסוק שלנו מוכח שהתנופה נעשית על ידי הבעלים והכהן גם יחד, והגז"ש מלמדת שהוא הדין בשלמים.

לעומת זאת, אם נלמד שהגז"ש היא דו-צדדית: כהן נלמד מכאן לשם ובעלים משם לכאן (כמשמעות לשון המדרש), כי אז אין כאן עיקר וטפל, אלא חיוב כפול על הבעלים ועל הכהן להניף. אם די התנופה עצמו נלמד מהגז"ש (כשיטת הרדב"ז), כי אז ברור שההלכה הבסיסית היא על הבעלים, ומתבטאת במילה בידך. וכנראה שלאחר מכן הרדב"ז מבין שהמילים 'ולקח הכהן' מוסיפות גם את הכהן למניפים, והגז"ש מחזירה זאת גם לשלמים.

מחלוקת הראשונים בשאלה מיהו העיקרי

בעלי התוס' בכמה מקומות בש"ס מעוררים את השאלה כיצד מתבצעת ההנפה. במדרש עצמו מפורש שהכהן שם ידו תחת ידי הבעלים ואז הם מניפים ביחד. אולם אם אכן כך הם עושים, ישנה בעיה של חציצה בין ידי הכהן לבין החפצים המונפים, ועל פי ההלכה אסור שתהיה חציצה כזו

³ בשלמים ניתן לבסס את הקביעה הזו על כך שהחובה של הבעלים מופיעה במפורש הפסוק, בעוד החובה של הכהן נלמדת מגז"ש. רש"י במנחות צד ע"א מבסס זאת על פסוק לגבי נזיר, ראה להלן.

(ראה בסוגיית מנחות צד ע"א לגבי שותפין, שצריכים להניף על ידי אחד מהם, שאם לא כן הוי חציצה).

ישנן כמה גישות עקרוניות לפתרון בעיה זו :

1. **שיטת התוס'** (ד"ה 'כהן', מנחות סא ע"ב ומקבילות) היא שהכהן והבעלים נוגעים בצדדים שונים של הכלי (הבעלים באוגני הכלי והכהן בשוליו מלמטה). תוס' מוסיפים שכן משמע מהמשנה סוף ביכורים (ג, ו).

2. **שיטת רש"י** (בסוגיית מנחות צד ע"א, הובא בתוס' מנחות סא ע"ב, ונדפס בסוגיית צד כרש"י ישן) היא שאכן הכהן נוגע בידיו של הבעלים וישנה חציצה. תוס' מעירים שכך משמע גם מהירושמי סוטה לגבי מנחת סוטה. רש"י מסביר שעיקר התנופה היא בבעלים, ולכן העובדה שיש חציצה בין הכלי לבין ידי הכהן אינה מפריעה. לפי פירוש זה ניתן להבין טוב יותר מדוע המדרש קובע שהכהן הוא זה שצריך להניח את ידיו מתחת לידי הבעלים, ולא להיפך. אם החובה היא סימטרית על כל אחד משניהם, אזי היה מקום לכל אחד מהם להיות התחתון.⁴

תוס' בכל המקומות מקשים על רש"י מנין הוא לוקח את העובדה שהעיקר הוא הבעלים, והרי המקור במדרש מלמד אותנו שיש חובה מדאורייתא על שניהם. ולפי דברינו נראה שמקורו של רש"י הוא השיקול שהעלינו למעלה. מכיון שהיד בה מדובר היא ידו של הבעלים, ההוספה של הכהן היא רק כנספח אל חובתו של הבעלים, והוא העיקר. כפי שהערנו, לפי זה גם מתיישבת היטב ההוראה שדווקא הכהן יהיה התחתון, ועל שיטת התוס' קצת קשה מכך.

3. **שיטה שלישיית** מובאת בתוד"ה 'מכניס' קידושין לו ע"ב. התוס' שם מסבירים שיש גזירת הכתוב שבעינין גם כהן וגם בעלים, ולכן במצב כזה אין דין חציצה. בסוגיא דסו"פ שתי מידות מדובר בשותפין, ושם יש חובה על שניהם, ולכן החציצה מעכבת.

בתפיסה הפשוטה נראה שהתוס' רוצה לומר שאופי החובה בכהן ובעלים שונה מהחובה בשותפין. כאשר יש שותפין שמביאים קרבן שטעון תנופה, כל אחד מהם חייב להניף. לעומת זאת, ההנפה של הכהן והבעלים בביכורים ומנחת סוטה וניזירה היא חובה על שניהם כאחד. המצב בו ידי הכהן הן מתחת לידי הבעלים זהו המצב הלכתחילאי של התנופה, וממילא לא שייך לדבר כאן על חציצה.

שיטה זו אינה לומדת שהעיקר הוא הבעלים. ובאמת כפי שראינו לעיל נראה ממהלך המדרש שהלימוד הוא דו-צדדי, מביכורים לשלמים ולהיפך, ולא במהלך שראינו לעיל שמתאים יותר לשיטת רש"י.

נראה שזוהי גופא משמעותו של לימוד דו-צדדי משני אגפי הגז"ש. שני האגפים מצטרפים זה לזה ויוצרים חובה אחת. אין כאן צירוף של חובות פרטיות, זו של הכהן עם זו של הבעלים, אלא חובה אחת של הישות המצורפת. אנו לא מחברים שתי חובות נפרדות מכל אחד משני אגפי הגז"ש, אלא כל אחד מן האגפים מצרף עוד פרט למכלול.

הראיה לכך שיש איסור על חציצה בין ידו של המניף לבין המונף מצויה בסוגיית מנחות צד ע"א (סו"פ שתי מידות), שם מבואר כי שותפין מניפים באמצעות אחד מהם, מכיון שאם כולם היו מניפים, אז הם היו צריכים להניף כל אחד לחוד כדי שלא תהיה חציצה, אולם התורה אמרה תנופה ולא תנופות.⁵ אנו רואים שהחובות על שני השותפין שונות מזו של כהן ובעלים בביכורים. חובות השותפין הן חיבור של חובות פרטיות ולא יצירת חובה כוללת, ולכן אם הם יניפו כמו הכהן והבעלים בביכורים, אז אחד מהם יכול להיפסל בחציצה.⁶

לסיכום, מצינו שלוש שיטות עקרוניות בראשונים לגבי השאלה מיהו המחוייב בהנפה, ומה היחס בין החיוב של הכהן לחיובו של הבעלים: לפי תוס' יש חובה על כל אחד מהשניים. לפי רש"י יש חובה על הבעלים והכהן הוא נספח צדדי. ולפי תוס' בקידושין החובה היא אחת על שניהם כאחד.

⁴ וראה הסבר במלבי"ם בפירושו לויקרא ז, כט-ל, וכן הציעו בתוד"ה 'סוכה', סוכה מז ע"ב, בלשון 'מצינו למימר'. הם תולים זאת בכך שידו של הבעלים היא המזכרת בפסוקים. אולם לפי"ז לא ברור מדוע התוס' מתקשים בשיטת רש"י שהמשיך את קו המחשבה הזו והבין מכאן שהבעלים הוא החייב העיקרי.

⁵ יש להעיר כי לפי זה פירוש התוס' קצת קשה, שהרי אם אכן הפתרון שכל אחד נוגע בחלק אחר של התנופה הוא אפשרי, אז מדוע ששותפים לא יניפו גם הם באותה צורה? לפי זה לא ברור כיצד הגמרא בסוף פ' שתי מידות מוכיחה שאין אפשרות של תנופה אחת בשותפין.

ואולי כאן מניפים על ידי כלי, ולכן יש אפשרות לגעת בחלקים שונים שלו, מה שאין כן בשלמים שהתנופה היא של הקרבן עצמו. כך משמע קצת בלשון התוד"ה 'מכניס', קידושין לו ע"ב.

⁶ ייתכן שהדבר תלוי בהבנת מושג שותפות. כידוע נחלקו בזה המפרשים (ראה, למשל, בפ"ה הר"ן בתחילת פ' השותפין בנדרים), האם שותפות פירושה שלכל אחד מהשותפים יש בעלות על חלקו, אלא שעד שלא חלקו את השותפות עדיין לא מבורר היכן כל חלק מצוי. כאשר היא מחולקת מתברר היכן מצוי חלקו של כל אחד. לפי גישה זו שותפות היא חיבור של שתי בעלויות נפרדות. לעומת זאת, יש שהבינו ששותפות אינה צירוף של שתי בעלויות אלא בעלות חדשה שמורכבת משני אישים. זה מה שמקובל להבין במושג 'ציבור' (ראה על כך בדף לפרשת מקץ).

עוקץ הויכוח בין שלוש השיטות הללו נעוץ בשאלה כיצד להבין את ההשוואה הדו-צדדית בין שני אגפי הגז"ש: האם זהו צירוף של שתי חובות, או צירוף הנמענים של חובת ההנפה, או רק הוספת דין צדדי על חובת הבעלים (כפי שהערנו, קשה קצת להבין כך בלשון המדרש).

ב. כמה הערות על מאפייני הגז"ש

'אין גז"ש למחצה'

בדף לפרשת וירא (סופ"ב) פגשנו את הכלל 'אין גז"ש למחצה' (ראה בבלי כריתות כב ע"ב). ראינו שם שלפי הרשב"ם (ב"ב קכ ע"ב ד"ה 'האי זהו') כלל זה קובע שהגז"ש צריכה להיות סימטרית. לעומת זאת, רש"י בסוגיית כריתות (ד"ה 'ור"ע אין היקש')⁷ סובר שהכלל הזה קובע רק שיש למצות את הכיוון שנבחר עד תומו (להשוות את הלמד למלמד בכל ההיבטים), אבל לא בהכרח להפוך את הכיוון של הגז"ש, מן הלמד אל המלמד.

שם הסברנו כי משמעות הסימטריזציה היא שהגז"ש מבטאת דמיון מהותי בין שני ההקשרים הנדונים (=שני האגפים, במינוח שלנו כאן). אם אכן ההקשרים דומים מהותית, כי אז עלינו להשוות אותם בכל הכיוונים. אולם לפי רש"י הגז"ש אינה בהכרח מבטאת דמיון מהותי, אלא, לפחות לפעמים היא משמשת ככלי פורמלי להעברת הלכות מן המלמד אל הלמד. כאן אין הכרח לבצע סימטריזציה, שכן אין כאן הנחה שישנו דמיון מהותי בין שני ההקשרים הנדונים.

מה ביחס לגז"ש שלנו? נראה כי הדבר תלוי שוב בשתי הנוסחאות שמלוות אותנו. לפי הנוסח של סוגיית מנחות יש דין תנופה בביכורים עוד לפני הגז"ש. אם כן, הגז"ש מדמה את התנופות בביכורים ובשלמים. אולם לפי הנוסח השני דין תנופה עצמו נלמד מגז"ש משלמים, כלומר הגז"ש אינה משווה בין התנופות בשני המקרים, אלא את דין ביכורים ושלמים עצמם.

אולם מה מקום לדמות את ביכורים לשלמים כשלעצמם? בשלמא, אם אנו משווים את דיני התנופות, כי אז יש מקום לדמיון מהותי. התנופות הן פעולות דומות, ולכן סביר שהן נעשות באופן דומה. אולם הקרבת שלמים והבאת ביכורים הן פעולות שונות בתכלית.

אם כן, לפי הנוסח של סוגיית מנחות, ייתכן שמדובר כאן בהשוואה מהותית. יותר מכך, לפי זה ברור מדוע הגמרא משווה לשני הכיוונים, שכן אם נתונים לנו דינים מנוגדים: בשלמים יש תנופה בבעלים ובביכורים יש תנופה בכהן, זה עצמו מפריע לדמיון המהותי ביניהם. על כן אנו עושים הרמוניזציה ומשווים את שני המקרים על ידי צירוף. אולם לפי הנוסח השני, זהו רק מנגנון פורמלי של העברת הלכה מן המלמד ללמד. העברנו את ההלכה לגבי תנופה משלמים לביכורים. כעת אין סיבה ברורה מדוע להמשיך ולהשוות את אופני התנופה, שהרי אין דמיון מהותי בין שני האגפים. שוב, הבנת הדרשה על פי הרדב"ז נראית בעייתית.

שני סוגי גז"ש

בעלי הכללים מחלקים בין שני סוגים של גז"ש (ראשון להם הרמב"ן בהשגותיו לשורש ב של הרמב"ם, ד"ה 'והנה ראינו'): יש גז"ש שמפרשת לנו את הכתוב בתורה, ויש גז"ש שמלמדת אותנו דין שאינו כתוב.

במקרה שלנו, עלינו לחלק בין שני הנוסחים: לפי נוסח סוגיית מנחות, ההשוואה היא בין התנופות. אם כן, הגז"ש מחדשת שתי הלכות: שבביכורים גם הבעלים מניף ושבשלמים גם הכהן מניף. אולם לפי הנוסח השני הגז"ש משווה בין ביכורים לשלמים. כאן בהחלט ייתכן שהיא מלמדת אותנו מה פירוש 'ידך' או 'ידיו', שהכוונה היא לכך ששניהם יניפו ביחד.

מופנה⁸

הביטוי 'מופנה' פירושו הוא מיותר. מילה מופנה בתורה היא מילה שאין לה הסבר על פי הפשט הפשוט. והנה בסוגיות שבת סד ע"א ונדה כב-כג מחלקים בין שלושה סוגים של גז"ש: מופנה משני צדדים. מופנה מצד אחד. ואינה מופנה כלל. מופנה משני צדדים, פירושו שבשני האגפים של הגז"ש המילה שלגביה עושים גז"ש היא מיותרת. מופנה מצד אחד פירושו שרק באחד האגפים היא מיותרת.

כבר בתלמוד מופיעים הבדלים בין הגז"ש הללו. גז"ש מופנה משני צדדים דורשים ולא משיבים (כלומר גם אם יש ישנה פירכא עליה אין מתחשבים בה). לגבי גז"ש מופנה מצד אחד ודאי דורשים אותה, אולם נחלקו תנאים האם משיבים עליה או לא (ראה בסוגיית נידה). גז"ש שאינה מופנה כלל, נחלקו אמוראים (שם) האם דורשים ומשיבים או שלא דורשים כלל.

מהו המצב אצלנו? לא לגמרי ברור. נראה כי אפשר היה כתוב 'ולקח הכהן הטנא' בלי המילה 'מידך'. וגם בשלמים (ויקרא ג, ל) ניתן היה להשמיט את חלקו הראשון של הפסוק (שם ישנה חזרה ברורה).

⁷ ראה אנצ"ת ע' 'גזרה שוה', סביב הערות 186-190.

⁸ ראה אנצ"ת שם, סביב הערה 95 והלאה.

אם כנים דברינו, אזי מדובר כאן בגז"ש שהיא מופנה משני צדדים. במצב כזה אנו מבינים שהשוואה בין שני האגפים היא משהו הכרחי, שאם לא כן אין לנו כלל הסבר מדוע נכתבו המילים הללו בתורה.

לפי הנוסח הראשון בדרשתנו (זה של סוגיית מנחות), הנתונים שיש חובת הנפה קיימים עוד לפני הגז"ש, והשוואה היא בין התנופות. שאלנו למעלה מדוע אנו מבצעים גז"ש בין שני אגפים ששניהם ממולאים. כעת נבין כי אין כלל אפשרות שלא לבצע אותה כלל. אם נתעלם מהמילים המופנות אזי ישנן בתורה מילים ללא פירוש. על כן מוכח שהן נכתבו לגז"ש. אולם מכיון ששני האגפים הם ממולאים, אזי הברירה היחידה היא להשוות כלפי שני הצדדים.⁹

כמות ההפניות: הערה נוספת על שיטת הרדב"ז

נעיר כי לפי שיטת הרדב"ז גם הבעיה הזו נותרת בעינה, שכן ניתן היה להסתפק בגז"ש שמלמדת את עצם דין תנופה, ותו לא.

ישנה אפשרות לומר לפי שיטת רדב"ז, שמכין שמדובר כאן בגז"ש שהיא מופנה משני צדדים, אזי אנו נקראים להפעיל אותה לשני הכיוונים. השיקול הוא הבא: אם התורה היתה רוצה שנפעיל את הגז"ש הזו רק כלפי כיוון אחד (למשל: רק משלמים לביכורים, ללמד את עצם דין תנופה), אז היה עליה להסתפק בכתיבת מילה מופנה אחת. הפניית המילה השנייה אינה נחוצה.

לפי הצעה זו עולה כי כמות ההפניות מכתובה גם את אופן ביצוע הגז"ש. הפנייה של מילים בשני האגפים מורה לנו להשוות אותם לשני הכיוונים. לפי דרכנו למעלה פירוש הדבר הוא שישנו דמיון מהותי בין שני האגפים המשווים. לעומת זאת, הפנייה של אגף אחד מורה לנו ללמוד את הלמד מן המלמד (ויש לדון מה צריך להיות מופנה, הלמד או המלמד, או שמא זה אינו חשוב). במינוח שלנו למעלה נאמר כי במקרה כזה הגז"ש היא רק כלי פורמלי להעביר הלכה ממקום אחד למקום אחר, אך היא אינה משקפת דמיון מהותי.

לפי הצעה זו ייתכן שגם המחלוקת הנ"ל בין רש"י לבין רשב"ם האם יש להפעיל גז"ש לשני הצדדים, תלויה בנסיבות בהן מופיעה הגז"ש. ייתכן שאין כאן כלל מחלוקת, והכל תלוי ברמת ההפנייה.

ג. מדרש מעניין נוסף בפרשתנו: לדרכו של מדרש

וְעִנִּית וְאָמַרְתָּ לְפָנַי יְקֹקֵק אֱלֹהֶיךָ אֲרָמִי אֲבָד אָבִי וַיֵּרֶד מִצְרַיִם וַיִּגְר שָׁם בְּמַתִּי מַעֲט וַיְהִי שָׁם לְגֹי גְדוֹל עַצוֹם וְרָב:
(דברים כו, ה)

בראשונה כל מי שיודע לקרות קורא וכל מי שאינו יודע לקרות מקריין אותו נמנעו מלהביא התקינה שיהו מקריין את מי שיודע ואת מי שאינו יודע:
(משנה ביכורים ג, ז)

(ה) וענית ואמרת, נאמר כאן עניה ונאמר להלן עניה מה עניה האמורה להלן בלשון הקדש אף עניה האמורה כאן בלשון הקדש מיכן אמרו בראשונה כל מי שהוא יודע לקרות קורא ושאינו יודע לקרות מקריין אותו נמנעו מלהביא התקינה שיהו מקריין את היודע ואת מי שאינו יודע סמכו על המקרא וענית אין עניה אלא מפני אחרים.

(ספרי דברים, פיסקא שא ד"ה ' (ה) וענית', וכן הוא בילקוט שמעוני ומדרש תנאים כאן)

מבוא

המדרש המובא למעלה מתאר השתלשלות של תקנת חכמים שנסמכה על דרשת הפסוקים. תיאור זה הוא מעניין, ויכול לשפוך אור על אופן ייסודן של דרשות חכמים, ועל כן נעסוק בו כאן בקצרה.

תיאור ההשתלשלות

המשנה שמובאת למעלה מתארת השתלשלות היסטורית של דין קריאת ביכורים. בתקופה הקדומה יותר מי שהביא ביכורים וידע לקרוא את פרשת מקרא ביכורים היה קורא בעצמו, ומי שלא ידע לקרוא בעצמו היו מקריאים לו. לאחר זמן, מחמת הבושה, היו כאלו שנמנעו מהבאת ביכורים כדי שלא יתגלה שהם אינם יודעים לקרוא. על כן חכמים התקינו שיהיו מקריאים לכל אחד, בכדי שלא יימנעו מהבאת ביכורים.¹⁰

⁹ מאותה סיבה לא נוכל גם להקשות מדוע לא להימנע מביצוע גז"ש בכלל, עקב הפירכות (שהרי ישנה סתירה בין שני האגפים: האם הבעלים מניף או הכהן). המילים המופנות מאלצות אותנו למצוא אופן שיפשר בין שני האגפים הסותרים לכאורה, ויזהה אותם זה עם זה.

¹⁰ הערה מעניינת היא שעצם העובדה שהיו כאלה התביישו לא היוותה מניע מספיק בכדי לתקן את התקנה. הבעייה עליה מיועדת התקנה להתגבר היא העובדה שהיו כאלה שנמנעו מהבאת ביכורים. ואולי העובדה שנמנעו מהבאת ביכורים מובאת כאן רק כאינדיקציה לעוצמת הבושה, אולם התקנה נועדה למנוע את הבושה. ועדיין צל"ע בזה.

המשנה מסיימת בכך. אולם בנוסח של כמה מדרשים מקבילים (ראה בספרי המובא כאן למעלה) מופיעה תוספת, שבהתקנים תקנה זו הסתמכו חכמים על המקרא שכותב בפרשת מקרא ביכורים את המילה 'וענית' (ראה כאן למעלה). והמונח 'ענייה' משמעותו לענות מפי אחרים.¹¹

הקושי

לא ברור מהו היחס בין הצורך שהתעורר (למנוע בושה או למנוע אי הבאת ביכורים), לבין המקור המדרשי. לשון אחר: לא ברור האם זוהי אסמכתא או דרשה גמורה. אם אכן המדרש הזה הוא תקף, כי אז יש במקרא ביכורים דין של הקראה ללא כל קשר לאלו שאינם יודעים לקרוא, ואז היה עלינו לעשות זאת מאז ומעולם גם אילו לא היה מתעורר כל צורך בכך. ואם המדרש אינו תקף (כלומר שהוא אסמכתא בעלמא), אז מדוע זה חשוב שהסמיכו זאת על המדרש הזה. במה הדבר מועיל? האם זה מיועד לזיכרון (ראה אנציקלופדיה ע"י 'אסמכתא'), שנוכח להקריא את כל המביאים ביכורים? הדבר תמוה, שכן לא נראה שיש תועלת באסמכתא זו. קושי נוסף בכיוון הזה הוא שאנו מוצאים בכמה וכמה מקומות נוספים שאכן לשון 'ענייה' פירושה מפי אחרים. אם כן, נראה שזו אינה אסמכתא אלא דרשה גמורה. לדוגמא, ראה לדוגמא בירושלמי יבמות פ"ב ה"א (לגבי הפסוק בדברים כד, ט העוסק בחליצה):¹²

"וענתה ואמרה" – אין עונה אלא מפי אחר.

נראה מכאן שאכן פירוש הביטוי 'ענייה', בפשט או בדרש, הוא מפי אחר. אם כן, כיצד ניתן להתייחס לדרשה שלנו כאסמכתא בעלמא?

'וענתה ואמרה': שני פירושים

אמנם בעל תורה תמימה (שם) מביא מפרשים שהתקשו בזה, שכן מצינו כמה פעמים לשון 'ענייה' שאינה מפי אחרים, כמו: "וענו הלוויים ואמרו", או "וענו כל העם" ועוד.¹³ בפרט הדברים קשים לאור לשון הירושלמי שנוקט בנוסח אשר מכליל באופן קטגורי ונחרץ: "אין עונה אלא מפי אחר". בעל תורה תמימה מיישב שאכן תמיד 'מענה' הוא כלפי מישהו אחר. אמנם לא תמיד מישהו שמקריא את הנוסח עבור חברו, אולם תמיד מדובר בדו-שית. וע"ש שהביא עוד הסבר (דחוק מעט, בפרט לאור נוסח הדרשה שלנו – בין אם זו אסמכתא ובין אם לאו), לפיו הירושלמי רק קובע דין, ולא דורש דרשה. החלוצה אינה עונה אלא מפי אחר, אולם אין כאן טענה אודות מקור הדין מהפסוק של 'וענתה'. לפי זה הפירוש של 'ענייה' אינו בהכרח מפי אחר. לפי שני הפירושים המוצעים כאן, ניתן להבין את המהלך של הדרשה בה אנו עוסקים. אכן 'ענייה' אינה בהכרח הקראה מפי אחרים. אולם כאשר התעורר הצורך לתקן שיקריאו את כל מביאי הביכורים, חכמים דרשו את המילה 'וענית' כפי הפירוש של מוקרא מפי אחרים. אמנם ישנם גם פירושים אחרים, אך הצורך הוביל לאימוץ הפירוש הזה.

'הוביל' באיזה מובן?

סיימנו את הפיסקה הקודמת במשפט: "הצורך הוביל לאימוץ הפירוש". ניתן להבין את המשפט האחרון של הפיסקה הקודמת בשלוש צורות:

1. אמנם זה אינו הפירוש הנכון לפסוק, לא בפשט ולא בדרש, אך חכמים תיקנו תקנה והביאו זאת רק כאסמכתא. כאמור למעלה, זהו אופן בעייתי מעט.
2. זהו אחד מכמה פירושים אפשריים, וחכמים אימצו אותו מפני הצורך. הצעה זו גם היא בעייתית, שכן קשה לקבל פרשנות מגמתית של הפסוקים לאור צרכים, לגיטימיים ככל שיהיו. אפשר היה לומר שחכמים הבינו שהפסוק יכול להתפרש באחד מכמה אופנים, והם לא ידעו להכריע ביניהם בדרכי הפרשנות המקובלות. אולם במקרה זה היה עליהם לנהוג בדיני ספיקות, ולא לאמץ את אחד הפירושים מפאת הצורך.
3. על כן נראה שההשתלשלות היתה אחרת. בימים קדמונים מביאי הביכורים היו נוהגים כל אחד לפי מה שידע. בזמן מסויים התעוררה בעיה, שכן החלו נמנעים מהבאת ביכורים. כתוצאה מכך חכמים התיישבו על המדוכה והחלו לעיין בסוגיא. או אז הם גילו את הפסוק 'וענית ואמרת' ושאלו את עצמם האם לא מדובר כאן בציווי להקריא את כולם מפי אחרים. לאחר שהם השתכנעו שכן, הם קבעו את ההלכה הזו, שהיא הלכה גמורה ולא אסמכתא: 'אין ענייה אלא מפי אחר'. אם כן, הצורך לא היווה הגורם לפרשנות ולקביעה ההלכתית, אלא הקטליזטור לשבת ולעיין בסוגיא. כדוגמא נביא כאן את דרשתו של ר"ע (בבלי שבת סד ע"ב), ששינה הלכה קדומה, לפיה האישה אסורה לגדל ולפקוס (=להתקשט) בימי נידותה, רק כדי שלא תימצא מגונה על בעלה. מסתבר שהוא לא פירש באופן מגמתי את הפסוק, אלא מחמת הצורך שהתעורר

¹¹ המונח 'לענות' מתפרש אצל חז"ל בעוד שתי צורות נוספות: בקול רם (ראה, למשל, ברש"י כאן, ועוד הרבה) ובלשון הקודש (ראה, למשל, פכ"ז פס' יד, ובסוטה לג ע"א ובכל הסוגיא שם, ועוד הרבה).

¹² ראה גם בבבלי יבמות קה ע"ב, שבי"ד מקרין אותה.

¹³ במקומות אלה המשמעות היא כנראה דיבור בלשון הקודש, או בקול רם. ראה בהערה לעיל.

הוא הגיע לעיין ביתר עומק בפסוק, ומצא דרשה אשר תסייע לו לפתור את הבעיה שעמדה בפניו.

לקח אפשרי עבור פולמוסים אקטואליים

פעמים רבות ישנה ביקורת על תוצאות של מחקר אקדמי של ההלכה, אשר קובע היווצרות של פירוש לאור צורך.¹⁴ הביקורת הזו מניחה שמשמעותן של תוצאות המחקר היא ככיוון 2: הצורך קבע את הפירוש. אולם בין אם החוקר עצמו התכוין לכך ובין אם לאו, זו בהחלט אינה המשמעות היחידה האפשרית לתוצאותיו של מחקר כזה. תיתכן גם המשמעות 3: הנסיבות מובילות את חכמים לעיין בסוגיא, ואז הם מוצאים הלכה, או מקור, שנתעלמו מהם עד אותה עת, וזה מה שפותר להם את הבעיה.¹⁵

אפשרות נוספת

בדף לפרשת יתרו עמדנו על כך שאסמכתאות או פרשנות פשטית אינן הקשרים האפשריים היחידים של הלכה לכתוב. ישנן רמות שונות של קשר: מלא חלקי או ריק. גם אסמכתא אינה בהכרח אמצעי זיכרון ותו לא, אלא קשר לא מלא של ההלכה למקרא. כמו כן, ראינו שם שלפי תפיסתו של הרמב"ם המדרש היוצר אינו אמצעי לחשוף את מה שטמון בתורה, אלא אמצעי להרחיב את ההלכה אל מעבר למה שכתוב מפורשות, או טמון באופן מלא, בתורה. לפי זה תיתכן אפשרות נוספת להבין את התיאור במדרש שלנו: התורה נתנה לחכמים אפשרויות להרחיב את האמור בתורה, וזה בדיוק מה שהם עשו במקרה שלנו. כאן עולה שאלת הקריטריונים: מתי ובאלו נסיבות ניתן להרחיב את האמור בתורה? האם זוהי רק בחירה בין כמה פירושים אפשריים או גם הרחבה רחבה יותר? האם כל צורך מאפשר זאת? מהן המגבלות על החופש המדרשי? זה מחזיר אותנו לכיוון 2 מלמעלה, ואין כאן המקום להרחיב בכך יותר.¹⁶

¹⁴ דוגמא בולטת היא הפולמוס והסערה שהתעוררה (ואף הגיעה לעיתונות) בעת שיצא לאור ספרו של פרופ' גילת המנוח, **פרקים בהשתלשלות ההלכה**. רבים האשימו אותו בפרשנות היסטוריציסטית, אשר עוקרת את האמינות והיושר האינטלקטואלי של חכמינו. מבקרים אלו הניחו כי פרשנות כזו פירושה שחכמים מסרטים את התורה ללא כל מחוייבות ליושר פרשני, רק כדי לענות על צרכים.

¹⁵ נעיר כי בכמה מקומות בספרו של גילת הוא כותב במפורש שזו אכן כוונתו.

¹⁶ אנו מפנים את הקוראים לספרו של משה הלברטל, **מהפכות פרשניות בהתהוותן**, אשר עוסק בהרחבה בסוגיות אלו. ראה שם בעיקר בפרקים הראשון והשמיני.