

שאלות:

1. מהו היחס בין מצוות הקהל לבין מצוות עלייה לרגל?
2. האם הפטורים של המשנה בתחילת חגיגה עוסקים במצוות עלייה לרגל?
3. שני סוגים של ריבוי ומיעוט: כיצד אנו בוחרים מה לרבות ומה למעט?
4. מדוע צריך לדעת לרכב על האבא כדי להביא קרבן עולת ראייה?
5. מדוע צריך להיות שומע ומדבר כדי להביא קרבן עולת ראייה?
6. האם גזירה שווה היא השוואה מהותית או כלל פורמלי?
7. האם לפי התפיסות שגזירה שווה צריכה להיות סימטרית מדובר בהכרח בהשוואה מהותית?

המידות:

ריבוי. מיעוט. גזירה שווה.

בבוא כל ישראל לראות את פני יקוק אלהיך במקום אשר יבחר תקרא את התורה הזאת נגד כל ישראל באזניהם: הקהל את העם האנשים והנשים והטף וגרד אשר בשעריך למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את יקוק אלהיכם ושמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת:
(דברים לא, יא-יב)

הכל חייבין בראייה, חוץ מחרש, שוטה, וקטן, וטומטום, ואנדרוגינוס, ונשים, ועבדים שאינם משוחררים, החיגר, והסומא, והחולה, והזקן, ומי שאינו יכול לעלות ברגליו. איזהו קטן - כל שאינו יכול לרכוב על כתפיו של אביו ולעלות מירושלים להר הבית, דברי בית שמאי. ובית הלל אומרים: כל שאינו יכול לאחוז בידו של אביו ולעלות מירושלים להר הבית, שנאמר + שמות כ"ג + שלש רגלים.
(משנה ריש חגיגה)

הכל חייבין בראייה - במצות ראיית כל זכורך (שמות כג), שצריכים להתראות בעזרה ברגל. חוץ מחרש שוטה וקטן - דלאו בני דעה ניהו, ופטורין ממצות. החיגר והסומא - כולה יליף מקראי בגמרא. ומי שאינו יכול לעלות ברגליו - מירושלים לעזרה, ובגמרא מפרש להו. אי זהו קטן כו' - אבל מכאן ואילך, אף על פי שאינו חייב מן התורה - הטילו חכמים על אביו ועל אמו לחנכו במצות. שלש רגלים - הראוי לעלות ברגליו חייב הכתוב וכיון דגדול פטור מן התורה - קטן לאו בר חינוך הוא.
(רש"י שם)

הכל חייבין בראייה כו' - מתניתא בראיית קרבן אבל בראיית פנים אפילו קטן חייב מן הדא הקהל את העם האנשים והנשים והטף ואין קטן גדול מטף
(ירושלמי ריש חגיגה)

חרש - חברייה בשם רבי לעז' למען ישמעון ולמען ילמדון. עד כדון במדב' ואינו שומ' חרש שומע ואינו מדב' ר' אילא בשם ר' לעז' למען ילמדון ולמען ילמדון... קטן - ר' ירמי' ור' אייבו בר נגרי הוון יתיבין אמרין תנינן אי זהו קטן כל שאינו יכול לרכו' על כתיפו של אביו וקטן שומ' וקטן מדב' חזרון ואמרון כל זכורך לרבות את הקטן ויימר כל זכורך לרבות את החרש למען ישמעון ולמען ילמדון פרט לחרש ויימ' למען ישמעון ולמען ילמדון פרט לקטן א"ר יוסה מאחר שכתוב אחד מרבה וכתוב אחד ממעט מרבה אני את הקטן שהוא ראוי לבוא לאחר זמן ומוציא את החרש שאינו ראוי לבוא לאחר זמן.
(ירושלמי חגיגה פ"א ה"א)

א. חרש וקטן במצוות הקהל ובראייה

מבוא

בפרשתנו מופיעה מצוות הקהל. בחג הסוכות שבמוצאי שנת השמיטה עומד המלך וקורא מן התורה בפני כל ישראל שעלו לרגל לירושלים. הפסוק מצווה על כל ישראל להשתתף במעמד זה. לכאורה כולם חייבים, ללא יוצא מן הכלל.

גם לגבי עליה לרגל (=ראיה) ישנו ציווי גורף (שמות כג, יז): "שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך", וגם בפסוק יא בפרשתנו מוזכר כבדרך אגב, דרך תיאור העיתוי של מצוות ההקהל שנערכת בעת שכולם עולים לרגל (פסי' ג): "בבא כל ישראל לראות", כלומר שכל ישראל מחוייבים בראיה. כבר מן הפסוקים נראה כי ישנו קשר בין שתי המצוות הללו, הקהל וראיה. ראשית, העיתוי: מצוות ההקהל נוהגת בעת שעולים לרגל (=בבא כל ישראל לראות"). שנית, הבבלי בחגיגה ג ע"א קובע כי לעניין הפטורים מן הראיה ישנו לימוד של גז"ש 'ראיה'-ראיה', מן הפסוק בפרשתנו שנאמר לעניין הקהל לדין עליה לרגל. מגז"ש זו לומדים את הפטור של חרש שומע ואינו מדבר או מדבר ואינו שומע לגבי מצוות ראיה, מפטורו לעניין הקהל. אם כן, חז"ל רואים קשר מהותי בין שתי המצוות הללו, ומי שפטור מן האחת פטור גם מן השנייה. אמנם מצאנו גם הבדלים בין שתי המצוות. נשים חייבות בהקהל, אף שהן פטורות מן הראיה (ראה בבבלי חגיגה ד ע"א). וכן הטף והערל פטורים מראיה אך חייבים בהקהל (ראה רמב"ם פ"ג מחגיגה ה"ב).

אופיה של הגז"ש

על פניו נראה כי הקשר בין ראיה לבין הקהל הוא חד כיווני: הפטורים של מצוות ההקהל (חרש שרק מדבר או שרק שומע) מלמדים על קיומם של אותם פטורים גם בראיה, אולם פטור בראיה (נשים, טף וערלים) אינו מלמד על קיומו של פטור במצוות הקהל. תמונה זו מחזירה אותנו למחלוקת הראשונים לגבי 'אין גז"ש לחצאין'. ראינו בדף לפרשת כי-תבוא רפ"ב (וכן וירא סופ"ב) שנחלקו הראשונים בפירוש הכלל הזה: לפי רשב"ם כלל זה מורה לנו לבצע סימטריזציה של הגז"ש (בדוגמא שלנו: להשוות גם את מצוות הקהל לראיה, ולא רק את ראיה להקהל). לפי רש"י משמעותה של הוראה זו נוגעת רק למיצוי הלימוד וההשוואה באותו כיוון שבו בוחרים (בדוגמא שלנו: לדמות את כל הפטורים של הקהל לראיה, ולא להסתפק בחלק מהם בלבד). לכאורה הגז"ש שמבוצעת במדרש שלנו, שהיא בעלת אופי לא סימטרי, מהווה ראיה לשיטת רש"י, וקושיא על שיטתו של הרשב"ם.

אפשרות ראשונה להסבר: מופנה מצד אחד

בפרשת כי-תבוא (סופ"ב, בדיון על שיטת הרדב"ז) העלינו אפשרות שגז"ש אשר מבוססת על מילה מיותרת (מופנה) מצד אחד היא כיוונית ולא סימטרית לכולי עלמא. הצענו שם כי במצב כזה הדמיון בין שני האגפים של הגז"ש אינו מהותי, ודרשת הגז"ש מהווה רק כלי להעברת הלכות מאגף אחד למשנהו ולא ביטוי לדמיון מהותי. במקרה כזה גם הרשב"ם יסכים שאין חובה לבצע סימטריזציה שלה. ובאמת בעל הטורי אבן בחידושו לבבלי חגיגה (ג ע"א ד"ה 'גמרי') מעיר כי הגז"ש הזו היא מופנית רק מן הצד של ההקהל (לכל היותר). לאור זאת הוא מקשה שם מדוע לא פורכים על הגז"ש הזו (שהרי על גז"ש מופנה מצד אחד ניתן לפרוץ) את הפירכא: מה לראיה שכן תדיר (שחייבים לעלות בכל אחד מהרגלים בכל שנה). אם כן, הגז"ש שלנו היא מופנה מצד אחד, ולכן אל לנו להתפלל על כך שהיא אינה סימטרית. אמנם מסברא נראה יותר (אם כי, לא הכרחי) שהצד המופנה אמור להיות הלמד ולא המלמד. ההפניה מיועדת ללמד אותנו משהו על הפרשה שבה מצויה המילה המופנה. אולם במקרה שלנו ההפניה היא בפרשת הקהל, שהיא הצד המלמד.

הערה על המילה 'לראות' בפרשת הקהל

יש להעיר הערה נוספת על הילפותא הזו. המילה 'לראות' בפרשת הקהל, היא אשר מייצגת את אגף ההקהל בהשוואה שעושה הגז"ש. אולם מילה זו, אף שהיא מופיעה בפרשת הקהל, מתארת דווקא את העלייה לרגל (=שהיא העיתוי של מעמד ההקהל), ולא את ההשתתפות במעמד ההקהל עצמו. אם כן, לא ברור מה מקום להשתמש בה כמייצגת את מצוות ההקהל בגז"ש, ולהסיק מתוכה שניתן ללמוד מהקהל לראיה. הרי גם היא עצמה עוסקת בראיה, ולא בהקהל. בדף לפרשת כי-תבוא בפ"ב עמדנו על כך שבעלי הכללים מחלקים את הגזירות השוות בספרות חז"ל לשני סוגים: האחד מלמד משמעות של מילה והשני פורמלי, שתפקידו להעביר הלכות מפרשה לפרשה.

נראה כי העובדה שהמילה 'לראות' בפרשת הקהל מתייחסת גם היא את מצוות הראייה, מורה לנו כי דרשה זו של גז"ש אינה מגלה את המשמעות של המילים בהן מדובר, אלא משתמשת במילים בכדי להעביר הלכות מפרשה לפרשה. לפי זה, אמנם המילה 'ראיה' מתארת בשני אגפי הגז"ש את הראיה, ולא את ההקהל, אולם מכיון שהעיתוי בפרשת ההקהל מתואר במינוח של 'ראיה' ניתן לבצע ביחס אליו גז"ש, ולהתייחס למילה זו כמייצגת את ההקהל ולא את הראיה. אם כן, אנו לא מגלים כאן את המשמעות של המילה 'ראיה', אלא מעבירים הלכה מפרשה אחת לחברתה מתוך רמז של דמיון מילולי גרידא.

נראה כי מסקנה זו מתיישבת גם עם מסקנתנו בפיסקה הקודמת, לפיה הגז"ש הזו היא מופנה מצד אחד. כפי שהזכרנו, גז"ש שהיא מופנה מצד אחד ככל הנראה אינה מבטאת השוואה או דמיון מהותי בין שני האגפים, אלא מהווה כלי פורמלי להעברת הלכות מהקשר אחד לחברו.

אפשרות שנייה להסבר: האופי הייחודי של הגז"ש כאן

האבחנה שהוצעה כאן מעלה אפשרות נוספת להסבר שיטת רשב"ם. מכיון שהמילה 'לראות' בפרשת הקהל מתייחסת גם היא למצוות ראייה, יש כאן רמז שכיוון הגז"ש הוא מהקהל לראיה. התורה שותלת בפרשת הקהל מילה שקשורה לראיה בכדי ללמד אותנו שהפטורים ממצוות ההקהל פטורים גם ממצוות ראייה.

ייתכן שבמצב כזה אין מקום לסימטריזציה של הגז"ש, אפילו לשיטת רשב"ם. הגז"ש כאן כולה מכוונת כלפי הראיה, ולכן נראה שכל מטרתה אינה אלא לחדש משהו על ראיה, ולא להשוות בין ראיה לבין ההקהל.¹

שיטת הירושלמי

המשנה בתחילת חגיגה קובעת את רשימת הפטורים ממצוות הראיה. הירושלמי בתחילת הסוגיא (ראה למעלה) קובע שכל הפטורים הללו מתייחסים רק לחובת הבאת קרבן עולת הראיה,² אולם לא לחובת ראיית הפנים, כלומר לעלייה לרגל עצמה. הירושלמי לומד זאת ממצוות הקהל, שבה חייבים האנשים הנשים והטף, ומכאן הוא מסיק שכל אלו חייבים גם בראיית הפנים.

נראה מדברי הירושלמי שהגז"ש אשר משווה את הראיה להקהל עוסקת רק במצוות העלייה לרגל (=ראיית פנים) ולא במצווה להביא עולת ראייה. ולגבי מצוות העלייה לרגל באמת אין פטורים מעבר לאלו שפטורים מהקהל. לפי זה, הגז"ש היא בהחלט סימטרית, שכן ישנה השוואה מלאה בין ראיה לבין ההקהל. ההבדלים נוגעים רק לקרבן עולת ראייה.

עוד רואים בירושלמי שהגז"ש הזו משליכה גם לחומרא ולא רק לקולא. אנו לומדים ממצוות הקהל למצוות ראייה הן את הקולות והן את החומרות. אם כן, הירושלמי מיישם כאן את שני הפירושים של הכלל 'אין גז"ש לחצאין': הוא גם לומד את כל התכונות מהקהל לראיה כרש"י, וגם דואג לסימטריה דו-כיוונית ביניהם כרשב"ם.

מחלוקת רש"י ותוס' בשיטת הבבלי תחילת חגיגה

מדברי רש"י על המשנה (ראה למעלה) עולה כי הוא הבין את המשנה כעוסקת במכלול מצוות הראיה, ודלא כשיטת הירושלמי. על כן, לשיטתו הפטורים המופיעים בה פטורים מכל מצוות הראיה, הן מקרבן והן מעלייה לרגל (=ראיית פנים). כך גם הבינו בעלי התוס' שם (ד"ה 'הכל'). בהמשך דבריהם שם הם גם מביאים ראיה לכך מלשון המשנה, אשר קובעת כקריטריון לפטור ממצוות הראיה את היכולת ללכת (או לפחות לרכב על כתפי האב). מוכח מכאן שהמצווה בה מדובר היא העלייה לרגל ולא הבאת הקרבן. אמנם בירושלמי ברור שהוא לא למד כך (וכנראה הקריטריון של יכולת ההליכה הוא גזיה"כ פורמלית, ולא קריטריון מהותי).

אמנם ר' אלחנן בתוס' הנ"ל מקשה על רש"י ארוכות מכמה וכמה מקומות שבהם רואים שהכוונה היא למצוות הקרבן, ולבסוף הוא ור"ת מסיקים כשיטת הירושלמי, נגד רש"י: הפטורים שנאמרו במשנה עוסקים אך ורק בקרבן, אולם במצוות העלייה לרגל כולם חייבים.

התוס' מציין שלפי הירושלמי הגז"ש מלמדת גם לחומרא, ואילו לפי הבבלי (לפחות לשיטת רש"י, וכך נראית גם מסקנת התוס') היא מלמדת רק לקולא. אמנם בהמשך סוגיית הבבלי (ד ע"א) עולה אפשרות ללמוד מהקהל לראיה גם לחומרא (חיוב נשים), אולם אפשרות זו נדחת מכוח גזיה"כ (שכתוב 'זכורד').

קשר למחלוקת שראינו למעלה לגבי 'אין גז"ש לחצאין'

אם כן, לשיטת רש"י ותוס' בבבלי הגז"ש הזו אכן אינה סימטרית לשני הכיוונים. ואילו לפי שיטת הירושלמי, ר"א ור"ת, היא כן סימטרית.

לכאורה זוהי בבואה של המחלוקת אותה פגשנו למעלה. לפי רש"י גז"ש כלל אינה צריכה להיות סימטרית, ולכן גם כאן היא אינה כזו. ממילא אין מניעה להבין את הגז"ש כמתייחסת למכלול מצוות הראיה. ואילו שאר הראשונים כנראה סוברים כרשב"ם, שגז"ש צריכה להיות סימטרית, ולכן הם נאלצים לפרש את הגז"ש כמתייחסת רק להלכות העלייה לרגל ולא להלכות הקרבן (בכך הם הופכים אותה לסימטרית), כירושלמי.

אם כן, לכאורה אין צורך להסברים שהבאנו למעלה, שכן לא קשה מכאן על שיטת רשב"ם מאומה.

¹ יש לעיין האם לפי הכיוון שבכאן הקושי של כיוון הגז"ש הוא פחות מטריד מאשר לפי האפשרות הראשונה: האם מילה שמופיעה בפרשת הקהל ומתייחסת לראיה מורה לנו ללמוד מהקהל לראיה או להיפך?

² כאשר עולים לרגל יש שלוש חובות של קרבנות: עולת ראייה (שעליה נאמר 'ולא יראו פני דיקם'), שלמי חגיגה ושלמי שמחה.

אלא שתמונה זו אינה מדוייקת. הרי לשיטת רש"י ותוס' הכלל 'אין גז"ש לחצאין' אמנם אינו מחייב סימטריה, אולם הוא כן מחייב ללמוד כל מה שאפשר לאותו כיוון. אם כן, כיצד התוס' אומרים שהגז"ש מלמדת מהקהל לראיה רק לקולא ולא לחומרא? נעיר כי הכיוון השני (של ר"א ור"ת) כן מתיישב: לשיטת רשב"ם חייבת להיות סימטריה דו-כיוונית, אולם מסתבר שהוא יקבל גם את הקביעה שיש ללמוד את כל מה שאפשר לכל אחד משני הכיוונים. קושי נוסף הוא שר"א ור"ת אינם מביאים את הכלל 'אין גז"ש לחצאין' כנימוק לשיטתם. אם כן, כעת התמונה מתהפכת: לא רשב"ם הוא הקשה, שכן הוא יכול ללכת כשיטת ר"ת ור"א. דווקא שיטת רש"י היא הטעונה הסבר: כיצד אנו לומדים מגז"ש רק לקולא ולא לחומרא, בניגוד לכלל 'אין גז"ש לחצאין'? מעבר לכך, מהו ההיגיון לעשות זאת (גם אם זה היה מתאים לכללי הדרש)? מדוע השוואה בין שני נושאים נעשית רק לקולא ולא לחומרא?

בחזרה להסברינו מלמעלה

מסתבר שאין בדברי התוס' הבחנה בין קולא לבין חומרא, אלא הבחנה של כיוון. יש לשים לב לכך שלפני ביצוע הגז"ש, כאשר בוחנים את ההלכות המקראיות עצמן, עולים שני סוגי הבדלים בין הקהל לבין ראייה: 1. חומרות שמצויות בראיה ולא בהקהל (לשון אחר: קולות בהקהל שאינן בראיה). 2. קולות שמצויות בראיה ולא בהקהל (=חומרות שיש בהקהל ולא בראיה). ביחס לכל אחד משני סוגי ההבדל הללו ניתן לפעול בשתי צורות של השוואה: או לשנות את הקהל שיהיה דומה לראייה, או להיפך (להשוות את ראייה להקהל). גם אם הגז"ש היתה ישימה ביחס לכל כיוון, מה באמת צריכים היינו לעשות? למשל, בסוג ההבדל הראשון (חומרות בראייה), האם עלינו למחוק את החומרות מראיה, או שמא דווקא ליצור אותן בהקהל? בשני המקרים היה נוצר שוויון בין הקהל וראייה. הוא הדין לגבי הסוג השני (קולות בראייה): האם עלינו למחוק את קולות בראייה, או ליצור קולות בהקהל? בדף לפרשת כי-תבוא (וראה גם דיון מקביל בדף לפרשת ויחי, ביחס להיקש) כבר עמדנו על כך שבעיה זו מלווה כל דרשה של גז"ש, אשר מתבצעת תמיד בין שני הקשרים שאינם שווים. לעולם תהיה דילמה על איזה משני האגפים להפעיל את הגז"ש. מיהו הלמד ומי המלמד. נראה כי ברוב המקרים הכלל הוא שההלכה הפוזיטיבית (=האגף 'ממולא' של הגז"ש, במינוח שלנו שם) היא זו שקובעת את ההלכה בשני אגפי הגז"ש. כלומר אם ההלכה בהקהל נאמרה בפירוש, בין לקולא ובין לחומרא, אז זהו חידוש פוזיטיבי של התורה, והיעדרו בצד השני (=בראייה) הוא נגטיבי בלבד. על כן כיוון המילוי וההשוואה הוא מהפוזיטיבי לנגטיבי. הכלל הוא שבגז"ש אנו לא משנים דברים שהתורה קבעה במפורש אלא רק ממלאים לאקוונות שהיא הותירה. מהו הצד הפוזיטיבי במקרה שלנו, החומרות או הקולות? מסתבר שזהו הצד של הקולות. לאחר שהתורה מחייבת באופן עקרוני במצוות ראייה או בהקהל, כל פטור הוא קביעה פוזיטיבית מחודשת. לאקונה לגבי סוג אישים כלשהו לא יכולה להיחשב כפטור, שכן אין לנו בסיס להוציאם מכלל החיוב (לשון אחר: יש עליהם 'חזקת חיוב'). למשל, אם התורה לא היתה אומרת מאומה על עבדים, או קטנים, אזי היינו מחייבים אותם (שכן אין לנו כל סיבה לפטור אותם).³ כעת נוכל לחזור לקביעתם של בעלי התוס' מלמעלה. הם אומרים שאנו לא לומדים לחומרא מהקהל לראייה אלא רק לקולא. פירוש הדברים לאור הקדמתנו הוא שאנו לומדים רק מהקהל לראייה ולא להיפך. כלומר קביעה זו אינה אלא קביעה בלשון אחרת של האסימטריה של דרשת הגז"ש.

הדוגמא שתוס' עצמם מביאים לכך היא הניסיון בסוגיית הבבלי חגיגה ד ע"א לחייב נשים בראייה מכוח הגז"ש. הרצון לחייב אותן נבע מכך שהפטור שלהן מבוסס על הכלל שנשים פטורות ממצוות עשה שהזמן גרמן, ולכן כאן דווקא החיוב הוא הפוזיטיבי ולא הפטור. למסקנה הניסיון הזה נדחה בגלל המילה 'זכור', כלומר יש פטור פוזיטיבי של התורה בראייה. כאמור, אנו לא משנים קביעה פוזיטיבית של התורה בגלל השוואה של גז"ש. אם כן, טענת התוס' בשיטת הבבלי לפיה אנו לומדים מהקהל לראייה רק לקולא ולא לחומרא, היא קביעה על כיווניתה של הגז"ש (האסימטריה שלה). לכן בסופו של חשבון אנו כן נזקקים להסברים שהובאו למעלה לתופעת האסימטריה.

ב. דרשת הירושלמי

מבוא

בפרק הקודם עמדנו על הרקע והאופי של ההשוואה בין ראייה לבין הקהל. כאן נעסוק בדרשת הירושלמי המובאת למעלה, אשר כנראה מניחה גם היא את ההשוואה הזו, אם כי היא עושה זאת באופן לא מפורש. ברקע דברינו יש לזכור כי שיטת הירושלמי היא שהשוואה נאמרה רק לגבי

³ אנו לא נכנסים כאן לשיקולי פטור מסוג מצוות עשה שהזמן גרמן, בהם כבר עוסקת הגמרא והראשונים על אחר.

דיני קרבן עולת ראייה, ולא לגבי ראיית פנים. כלומר לשיטת הירושלמי הגז"ש היא סימטרית לגמרי, אך היא נוגעת רק לחובת עולת הראיה ולא לעלייה לרגל עצמה.

מהלך דרשת הירושלמי: קטע א

הדיון מתחיל במשנה ריש חגיגה, שם מונים את הפטורים ממצוות ראייה:

הכל חייבין בראיה חוץ מחרש שוטה וקטן וטומטום ואנדווינוס ונשים ועבדים שאינם משוחררים החיגר והסומא והחולה והזקן ומי שאינו יכול לעלות ברגליו.

אם כן, אמנם כל זכורך צריך לעלות לרגל, אך ישנם לא מעט פטורים. הירושלמי שמובא למעלה עוסק בפטור של החרש והקטן מן הראייה.

בקטע הראשון הירושלמי לומד את פטורו של החרש מן המילים בפרשתנו: "למען ישמעון ולמען ילמדון".⁴ החרש אינו בר שמיעה, ולכן הוא פטור מראיה. לכאורה הפטור הזה עוסק רק במי שאינו שומע. אולם חרש בתלמוד הוא גם מי שאינו מדבר (בדרך כלל: מי שגם אינו שומע וגם לא מדבר). על כן מייד לאחר מכן דנים מה דינו של מי שהוא שומע אך אינו מדבר, שלכאורה נכלל ב"ישמעון". על כך מובא ההמשך 'ולמען ילמדון', וקוראים ילמדו (יו"ד בשווא ולמ"ד פתוחה): מי שאינו מדבר לא יכול ללמד, ולכן גם הוא פטור מראיה.⁵

כאן המקום להעיר שהמילים הללו מופיעות בפרשתנו לגבי מצוות הקהל ולא לגבי ראייה. יותר מכך, הרי הפטור שמדבר על למידה ושמיעה במהותו נוגע רק להקהל – שהיא מצווה לימודית, ולא למצוות ראייה. מדוע צריך לדבר ולשמוע בעלייה לרגל? גם במשנה שעוסקת במצוות העלייה לרגל אנו פוגשים קריטריון שמתבסס על היכולת ללכת או לרכב על האב, ולא קריטריון קוגניטיבי כלשהו.

אנו חוזרים ורואים שבאופן מובלע חכמים משווים באופן אוטומטי בין הקהל לראייה, ואף לא טורחים לציין זאת באופן מפורש. יותר מכך, נראה מכאן שהשוואה היא פורמלית, ולא מהותית. הקריטריון הקוגניטיבי של שמיעה ודיבור אינו נראה רלוונטי למצוות העלייה לרגל, ובכל זאת הוא מועתק אליה מן ההקהל בגלל הגז"ש.

יש להעיר כי תמונה זו נראית לכאורה תמונה מעט, לאור מה שראינו בשיטת הירושלמי שהשוואה בין הקהל לבין ראייה היא מהותית ולא פורמלית. ראינו שהירושלמי מקפיד על הסימטריה של הגז"ש, אפילו נגד פשט המשנה עצמה. המשנה מדברת על קריטריון של הליכה, ומוכח שהיא עוסקת בדיני העלייה לרגל ולא בדיני הקרבן. ובכל זאת הירושלמי קובע שהמשנה עוסקת רק בדיני הקרבן, כנראה בכדי לשמור על הסימטריה של הגז"ש.

הסברנו שלפי פירוש הירושלמי במשנה הקריטריון של הליכה ביחס לקרבן גם הוא קריטריון פורמלי ולא מהותי. כעת אנו רואים שהוא הדין לקריטריון הקוגניטיבי ביחס למצוות הראייה בכלל (גם אם היינו עוסקים בראיית הפנים ולא בקרבן, זה אינו עניין שנוגע לשמיעה ודיבור).

המסקנה היא שהירושלמי תופס את הגז"ש כהליך פורמלי ולא כהשוואה מהותית, זאת על אף שהוא מקפיד על העיקרון של סימטריה (כנראה מכוח הכלל 'אין גז"ש לחצאין', כפירוש רשב"ם). אם כן, בניגוד למה שהבאנו כבר כמה פעמים, פרשנות סימטרית לגז"ש ולכלל 'אין גז"ש לחצאין' אינה מורה בהכרח על תפיסה של הגז"ש כהשוואה מהותית. הירושלמי מפרש גז"ש באופן סימטרי, ובכל זאת רואה בה מידה פורמלית גרידא.

קטע ב: קטן

בקטע השני עוסקים בפטור של קטן. הגמרא מתחילה בהגדרת קטן, כמי שאינו יכול לרכב על כתפי אביו. בשלב זה לא ברור מתוך סוגיית הירושלמי מהו המקור לכך שקטן פטור מראייה. לכאורה הקטן פטור כמו כל קטן שפטור מכל המצוות. כך גם כותב רש"י על המשנה (ראה דבריו המובאים למעלה). נוסף כי רש"י גם מסביר את החיוב של קטן שיודע לרכב על אביו כחיוב מדרבנן. מדאורייתא כל קטן פטור.

כעת עולה בירושלמי קושיא: כיצד קטן שיכול לרכב על כתפי אביו חייב בראייה, הרי הוא אינו שומע ואינו מדבר, וכתוב 'למען ישמעון ולמען ילמדון', למעט מי שאינו בשמיעה. בפשטות נראה שהירושלמי הבין שהחיוב של קטן שיודע לרכב הוא חיוב דאורייתא, שאם לא כן לא קשה קושייתו.⁶

אולם כעת עלינו לחזור ולשאל מהו מקור החיוב של קטן בראייה? מדוע הוא אינו פטור ממצווה זו כמו משאר מצוות התורה? נראה כי הוא מתחייב מכוח הפסוק 'כל זכורך' – לרבות את הקטן. אם כן, מייד עולה השאלה מדוע קטן שאינו יודע לרכב מתמעט? מדברי הירושלמי כאן נראה כי הקטן מתמעט מכוח הפסוק 'למען ישמעון ולמען ילמדון', שהוא אינו בכלל שמיעה או לימוד.

⁴ הסוגיא מצטטת כל הזמן את המילים 'ישמעון' ו'ילמדון' עם נו"ן סופית, בניגוד לנוסח בפסוק שלפנינו.

⁵ ראה בקרבן העדה שם אשר הבין כי הכוונה כאן היא לדרוש וא"י יתירא. אולם הפירוש הפשוט אותו הבאנו הוא כפני משה, וכן הוא בתורה תמימה בפרשתנו.

⁶ היה אולי מקום לומר שחכמים אינם יכולים לחייב מדרבנן במשהו שהתורה פוסדת ממנו במפורש. כך כתבו כמה אחרונים (ראה, למשל, בט"ז יו"ד סי' קי"ז, ובתורה תמימה ויקרא פ"ו אות ז ועוד).

כעת הירושלמי מביא כתשובה את הריבוי 'כל זכורך', שמרבה גם קטן. התמונה לגבי הקטן היא כזו: אמנם קטן פטור מכל המצוות, אך כאן ישנו ריבוי מיוחד מיכל זכורך'. אם כן, לכאורה כל הקטנים מתרבים. אולם מן הפסוק 'למען ישמעון ולמען ילמדון' בכל זאת מתמעטים הקטנים, ואנו חוזרים למצב הפטור הרגיל. כדי להתאים בין שתי ההוראות הללו אנו נאלצים למצוא פשרה: אנו מרבים קטן שיכול לרכב על אביו, אפילו שהוא אינו בכלל שמיעה ולמידה, וממעטים קטן שאינו יכול לרכב על אביו.

קטע ב: בחזרה לחרש

כעת הירושלמי מקשה מדוע לא נרבה מאותו פסוק את החרש (הזכר), שגם הוא נכלל ב'זכורך'. על כך מביאים את המיעוט 'למען ישמעון ולמען ילמדון', שהובא למעלה. כאן עולה קושי מסוים, שהרי לגבי קטן ראינו שנמצאה פשרה בין הריבוי לבין המיעוט (המיעוט הוא בקטן שאינו יודע לרכב, והריבוי הוא בקטן שיודע לרכב). מדוע לא נמצא פשרה דומה לגבי חרש (למשל, למעט מדבר ואינו שומע ולרבות שומע ואינו מדבר)? מסתבר שלגבי חרש הירושלמי אינו רואה מקום למיעוט כזה, שכן גם מי שאינו מדבר מתמעט מ'ילמדון', וגם מי שאינו שומע מתמעט מ'ישמעון'. פשרה כזו תותיר את מילות הפסוק ללא תחום תחולה. לעומת זאת, לגבי קטן החלוקה מותירה הן הריבוי והן למיעוט תחום תקפות ותחולה.

קטע ב: בחזרה לקטן

כעת הירושלמי מקשה מדוע גם לגבי קטן לא נמעט אותו על אף הריבוי, מן הפסוק 'למען ישמעון ולמען ילמדון'? שאלה זו היא תמוהה, שהרי כבר יישבנו את הריבוי והמיעוט, ומצאנו לכל אחד מקום משלו. ראינו שהמיעוט הזה נסוב רק על קטן שלא יכול לרכב על אביו, והריבוי מרבה קטן שיכול לרכב. השאלה מתחדדת לאור העובדה שהירושלמי גם לא עונה זאת כתשובה. הוא אינו מסביר שהמיעוט עוסק בקטן שאינו יודע לרכב והריבוי בקטן שיודע לרכב, אלא יוצא לחפש קריטריון ברירה בין חרש לבין קטן. לכאורה היינו מצפים מהירושלמי שידחה את הסבת המיעוט והריבוי לחרש, שכן לגבי חרש לא מצאנו חלוקה סבירה שתותיר הן את המיעוט והן את הריבוי רלוונטיים. כאמור, היה עליו להסיק ששניהם עוסקים בקטן, והחלוקה היא בין מי שיכול לרכב למי שאינו יכול.

הסבר מהלך דרשת הירושלמי

מכל האמור עד כאן נראה שעלינו לקרוא את הירושלמי אחרת. הירושלמי מתחיל בהגדרת קטן כמי שאינו יודע לרכב על אביו. הוא מקשה כיצד מחייבים בראיה את הקטנים שכן יודעים לרכב, והרי גם הם אינם בכלל השומעים והלומדים. על כך הוא עונה שהקטן מתרבה מיכל זכורך', והמיעוט של מי שאינו שומע או לומד לא נסוב על קטן אלא על חרש. כלומר אין כאן מיצוע ופשרה בין הריבוי למיעוט, אלא לגבי קטן ישנו אך ורק ריבוי. הסיבה לכך שקטן שאינו יודע לרכב פטור היא מן הגז"ש להקהל (ולא בגלל הפשרה, כפי שהסברנו לעיל). אם כן, כעת המצב הוא כדלהלן: לגבי קטן יש פטור מכל המצוות, אולם יש ריבוי של 'כל זכורך'. המיעוט של 'ישמעון וילמדון' אינו עוסק בקטן אלא בחרש. ברקע ישנה ההשוואה להקהל, וכנראה ממנה אנו לומדים כי רק קטן שיודע לרכב מתחייב בראייה (מדאורייתא, ולא מדרבנן כשיטת רש"י במשנה). הרכיבה היא קריטריון פטור פורמלי (כלומר ללא קשר מהותי ברור) לגבי מצוות הקהל. לגבי חרש יש אפשרות לרבות גם אותו מהפסוק 'כל זכורך', אולם הוא מתמעט מן המילים 'ישמעון וילמדון'.

ההכרעה לגבי חלוקת המיעוט והריבוי: ממד הסברא בדרשות

כעת נוכל להבין בפשטות את קושיית הירושלמי, מדוע להסב את המיעוט על חרש ואת הריבוי על קטן ולא להיפך. יש ריבוי ומיעוט, ואנו בוחרים ליישם את הריבוי על קטן ואת המיעוט על חרש. הירושלמי שואל מדוע באמת עשינו זאת, ולא להיפך. הירושלמי מסביר שהריבוי מרבה דווקא את הקטן, מפני שסביר יותר שהמצווה נוגעת אליו ולא לחרש. הסברא היא שקטן, בניגוד לחרש, ראוי לבוא לאחר זמן (לידי חיוב). ממילא יוצא שהמיעוט כנראה ממעט חרש, שכן הוא אינו עשוי לבוא בעתיד לידי חיוב ואינו מתרבה.⁷ אם כן, המסקנה היא שקטן חייב, בין יודע לרכב ובין לא, וחרש אינו חייב, בין אינו שומע ובין אינו מדבר.⁸

⁷ השאלה שעולה כאן היא הבאה: אם באמת הריבוי אינו עוסק בחרש, אז מדוע נדרש מיעוט כדי לפטור אותו. הרי חרש פטור מכל המצוות. ייתכן שמדובר על חרש שומע או מדבר. אולם ההסבר הפשוט יותר הוא שלולא המיעוט היינו מיישמים את הריבוי של 'כל זכורך' גם לגבי חרש. רק הימצאות המיעוט מאמצת אותנו להגביל את תחום התחולה של הריבוי.

⁸ בהמשך הסוגיא הירושלמי דן בחיובו של קטן שהוא גם חרש. בהתחלה הוא דוחה את האפשרות לחייבו בגלל שהוא אינו מקבל צד לחייב קטן חרש יותר מאשר חרש גדול שפטור מראייה. אמנם במנחת חינוך מצווה תריב (סוסק"ד ובסק"ה) מעלה אפשרות שקטן חרש יהיה עדיף על גדול חרש, שכן החובה היא על האב ולא על

המבנה הזה הוא סימפטומטי לאופן הפעולה המדרשי. הדרשן עומד בפני דילמה של ריבוי ומיעוט. הריבוי יכול להיות נסוב על חרש ועל קטן, וכן גם המיעוט. כעת עלינו להחליט כיצד ליישם את הריבוי והמיעוט?

ההכרעה נעשית כאן בכלים של סברא. יש לנו ריבוי ומיעוט, ויש לנו שני סוגי אישים רלוונטיים. אנו ממעטים את מי שסביר יותר לפטור, ומרבים את מי שסביר יותר לחייב. נדגיש כי זה אינו שיקול פרשני גרידא. אין רמז בפסוקים שהמיעוט 'ישמעון וילמדון' הולם יותר את החרש, או שהריבוי 'כל זכורד' מתאים יותר לקטן. הסברא שבוררת ביניהם עוסקת בתוכן ההלכה ולא בפסוקים שמרבים או ממעטים. אנו לא מחליטים על מה ליישם את המילים 'כל זכורד' או 'ישמעון וילמדון', אלא על מה ליישם את החיוב והפטור במצוות הראיה.

אם כן, הבחירה בין שתי האלטרנטיבות נעשית באמצעות סברא שמכריעה ביניהן. פעמים רבות גם כאשר אין לנו דילמה מפורשת מסוג זה, אנו מצויים במצב דומה. נניח שהיה לנו ריבוי בלבד, ולא היתה כל מגבלה נגדית מפורשת. עדיין היה עלינו להחליט האם ליישם אותו על חרש או על קטן, ואולי על מישהו אחר. גם ההחלטה הזו היתה מתקבלת לאור סברא. לשון אחר: עצם העמדת האישים הללו בדווקא, חרש או קטן, היא עצמה תוצר של שיקול סברתי, ולא של פרשנות פשוטה לפסוקים עצמם. דוגמא נוספת: הריבוי 'את ה' אלוקיך תירא' – לרבות תלמידי חכמים, גם הוא אינו מבוסס על שיקול פרשני מילולי. הרי אין רמז בכתוב מי אמור להתרבות כאן למצוות מורא. אולי יש לרבות מלך, הורים או גורמים אחרים? גם כאן ההכרעה נעשית מכוח סברא שאינה נוגעת לפירוש הפסוק עצמו אלא מכוח התוכן של הריבוי. הסברא של חז"ל אומרת שאם יש מישהו שיש מצווה לירוא ממנו כמו מהקב"ה עצמו, הרי אלו תלמידי חכמים.

אמנם בדרך כלל אם אין דילמה חזיתית כמו במקרה שלנו, כי אז היינו מרבים את כל מי שבא בחשבון (גם קטן וגם חרש, וכל זכר). כל עוד אין אילוץ נגדי, אין כל סיבה להכריע בין האפשרויות. במצב כזה נבחר לרבות את כל מי שנכלל בקטגוריה של 'כל זכורד'. לכן במצב כזה תפקידה של הסברא אינו משמעותי כל כך. לכל היותר היא בוחרת את מכלול האישים הרלוונטיים לריבוי (אך לא ממינת ומבחינה ביניהם).

במקרה שלנו יש ריבוי וגם מיעוט, ולכן אנו נאלצים לוותר על משהו מהאינטואיציות והסברות הפשוטות שלנו. אפירורי היינו אומרים שיכל זכורד' כולל חרש וקטן, וכך היינו פוסקים לולא קיומו של המיעוט. ולאידך גיסא, 'ישמעון וילמדון' ממעט גם חרש וגם קטן, לולא קיומו של ריבוי. אך בגלל הסתירה נוצר צורך להכריע, ולוותר על הפירוש הפשוט. כאן היה עלינו לבחור את הפירוש הפחות גרוע, ולא את הפירוש המושלם. לכן דווקא בדרשה כזו מודגש וחשוב יותר התפקיד של הסברא. מסיבה זו חז"ל מפרשים את הסברא (במה עדיף קטן על חרש) להדיא. במקרה של ריבוי רגיל בדרך כלל לא נמצא הנמקה מפורשת לבחירה הספציפית בדבר המתרבה. שם זה מוצג כמובן מאליו בגלל שאין דילמה שעל הסברא להכריע בה.

שתי אלטרנטיבות נוספות

דברינו האחרונים מעוררים קושי מסויים בדבר ההכרעה של המדרש. הרי אם כתוב 'ישמעון וילמדון', בפשטות זה ממעט את כל מי שאינו שומע או לומד (חרש, שוטה וקטן). זה אינו רמז גרידא, שאותו אנו יכולים להצמיד למי שמתאים לו ביותר, אלא זהו מיעוט בעל תוכן עצמי שיש ליישמו בכל מקום בו הוא שייך. נסביר יותר: אם המיעוט היה מבוסס על וא"ו יתירא (או 'את', כמו בריבוי של תלמידי חכמים), אז היה עלינו להחליט על מה להסב אותו. הסיבה לכך היא שלשון המיעוט עצמה אינה רומזת לנו על האישים אותם יש למעט. אם אכן המחוייבים בראייה הם כל מי ששייך בשמיעה ולימוד, אז קטן וחרש שאינם בכלל שמיעה ולימוד, ולכן שנייהם צריכים היו להתמעט. וכך גם לאידך גיסא: אם חרש נכלל ביכל זכורד' אז גם אותו היינו צריכים לרבות.

אמנם לגבי חרש אין מוצא. סוף סוף עלינו להחליט מה לעשות אתו, ואיזה משני הלימודים יש ליישם לגביו (זהו המצב של הדילמה שתואר בסעיף הקודם). אולם לגבי קטן בהחלט ניתן היה לבצע פשרה: הוא מתמעט מיישמעון וילמדון, אולם מי שידוע לרכב מתרבה מיכל זכורד'. בדיוק כפי הצעתנו הנ"ל בפירוש תחילת מהלך הירושלמי.

יותר מכך, הרי המיעוט של 'ישמעון וילמדון' נאמר על מצוות הקהל, וכפי שראינו רק לגביה הוא רלוונטי מבחינת תוכנו. לעומת זאת, 'כל זכורד' הוא ריבוי שנאמר על ראייה, ולא על הקהל. אם כן, פתרון שני, מתבקש אף יותר, לסתירה זו הוא שהחרש והקטן מתמעטים שניהם ממצוות הקהל, ושניהם מתרבים לגבי מצוות ראייה. כך אנו שומרים על הפירוש המלא של הריבוי ושל המיעוט, ומתירים את סבך הסתירה בהתאמה מלאה לפשוטו של מקרא.

הקטן, וחובה על האב יכולה להיות קיימת גם אם בנו חרש (החרשות פוסרת את הבן מחיוביו שלו, אך לא את האב). אמנם למסקנה הירושלמי מביא את הסברא שקטן חייב רק בגלל שהוא עתיד לבוא לידי חיוב, וקטן חרש אינו עתיד לבוא לידי חיוב ולכן הוא פטור.

השאלה היא האם למסקנת הירושלמי נדחית הנחתו של בעל המנ"ח, לפיה מצוות האב אינה מותנה בכשירות הבן, או שמא זוהי דחייה מקומית רק לגבי מצוות ראייה, אולם בשאר התורה הסברא עומדת בעינה. יש בנושא זה חילוקי דעות בין הפוסקים, ואכ"מ.

דחיית האלטרנטיבות

נראה כי הירושלמי רואה את מצוות הקהל וראייה כמקשה אחת, ואינו מוכן לפצל בין שתיהן. לכאורה הסיבה לכך יכולה להיות אך ורק הגז"ש בה אנו עוסקים. אמנם זו כלל אינה מוזכרת בירושלמי, אולם כפי שאנו שבים ורואים הגז"ש בין הקהל וראייה מונחת באופן מובלע ברקע המהלך המדרשי בירושלמי.

יותר מכך, אנו רואים שהירושלמי מתעקש לקחת אותה עד הסוף, כלומר ללמוד אותה לשני הצדדים, וגם בין לחומרא ובין לקולא, ובזה הוא הולך לשיטתו אותה ראינו למעלה (נגד רש"י ותוסי בבבלי): לפי הירושלמי הקהל וראייה חייבים להיות שווים בתכלית.

ובכל זאת הקושי אינו נפתר

אולם כאשר נשים לב טוב יותר נראה כי ישנה כאן בעיה. שיטת הירושלמי היא שהגז"ש נעשית בין מצוות ההקהל לבין מצוות ראיית הפנים, ולא עם מצוות עולת הראייה. לעומת זאת, לפי הירושלמי הפטורים השונים במשנה (שחלקם אינם קיימים בהקהל) נאמרים רק לגבי עולת ראייה ולא לגבי ראיית הפנים (שכן כאן אין גז"ש). אם כן, לכאורה לפי הירושלמי הגז"ש אינה יכולה להיות רלוונטית לגבי הפטורים. כעת נסיים את דברינו בתמיהה שחוזרת כאן בשנית: מדוע הירושלמי דוחה את האפשרות להפריד בין עולת ראייה לבין הקהל, ולומר שהקטן והחרש חייבים בראייה ופטורים מהקהל? והדברים צריכים עיון.