

שאלות:

1. האם גז"ש היא מידה חריגה?
2. האם החריגות הזו נובעת מהצורך במסורת?
3. מה קורה כאשר גז"ש מתנגשת עם מידות אחרות?
4. מה קורה כאשר גז"ש מתנגשת עם פשוטו של מקרא?
5. האם יש חריגים לכלל 'אין מקרא יוצא מידי פשוטו'?
6. מדוע יש אסימטריה בין לימוד גז"ש מהיקש לבין לימוד היקש מגז"ש?
7. על שני מישורי סתירה בין פרשנות פשטית ופרשנות מדרשית.
8. האם גז"ש היא השוואה מהותית? מקור מסוגיית חילוק לחטאות.

המידות:

גזירה שווה. קל וחומר. בנין אב. סמוכין. היקש. למד מן הלמד.

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.
(רשי"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 ישמעו ולמען ילמדו. עד כדון במדב' ואינו שומ' חרש שומע ואינו מדב' ר' אילא בשם ר' לעז' למען ילמדו ולמען ילמדו... קטן - ר' ירמי' ור' אייבו בר נגרי הוון יתיבין אמרין תנינן אי זהו קטן כל שאינו יכול לרכו' על כתפיו של אביו וקטן שומ' וקטן מדב' חזרון ואמרון כל זכורך לרבות את הקטן ויימר כל זכורך לרבות את החרש למען ישמעו ולמען ילמדו פרט לחרש ויימ' למען ישמעו ולמען ילמדו 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. תקציר המאמר משנה שעברה

בתחילת דברינו עמדנו על הקשר בין מצוות הקהל ומצוות עלייה לרגל. ראשית, העיתוי של מצוות הקהל הוא בעת שגם עולים לרגל. שנית, הגמרא בחגיגה ג ע"א מביאה גז"ש 'ראיה-יראיה' לגבי הפטורים משתי המצוות הללו. אמנם ישנם הבדלים: נשים, טף וערלים פטורים מראייה וחייבים בהקהל. לעומת זאת, חרש שרק מדבר או רק שומע פטור מהקהל, ומכאן לומדים שהוא פטור גם מראייה.

הגז"ש שנעשתה כאן היא לא סימטרית: הפטורים של הקהל מלמדים על ראייה, אך לא להיפך. לכאורה זוהי ראייה לשיטת רש"י, אשר סובר שהכלל 'אין גז"ש לחצאין' נאמר בכיוון אחד, ולא בהכרח להשוות בין הכיוונים (בניגוד לדעת רשב"ם. ראה בדף לפרשת כי-תבוא רפ"ב, וכן וירא סופ"ב).

הצענו אפשרות ראשונה להסבר, לפיה הגז"ש הזו היא מופנה מצד אחד, ובמקרה כזה אולי גם הרשב"ם יסכים שהגז"ש אינה סימטרית (ראה על כך גם במאמר מן השבוע שעבר). הבאנו את דברי הטו"א שמראה כי באמת המילה 'ראיה' לגבי הקהל היא מופנה. מכאן עולה, שאם אכן ההפנאה מצביעה על כיוון הגז"ש, אזי המופנה הוא המלמד ולא הלמד. לאחר מכן הצענו שהפנאה מצד אחד מצביעה על גז"ש פורמלית ולא על השוואה מהותית, והראינו זאת במקרה שלנו לגבי פרשת הקהל.

ההסבר השני שהצענו נעוץ בכך שהמילה 'לראות' בפרשת הקהל מתייחסת גם היא למצוות ראייה, ואולי זה נותן רמז לכך שכיוון הגז"ש הוא מהקהל לראייה. מכיון שהכתוב רמז על כך בפירוש, גם הרשב"ם יודה שאין מקום לעשות כאן סימטריזציה.

עמדנו על כך שלפי הירושלמי (וכן לפי ר' אלחנן ור"ת בבבלי) הגז"ש היא כן סימטרית, שכן היא נעשית בין חובת העלייה לרגל לבין מצוות הקהל, ואילו הפטורים הייחודיים מראייה שאינם מלמדים על הקהל נוגעים רק לחובת הבאת הקרבן (עולת ראייה), ולא לעצם חובת העלייה לרגל. הירושלמי גם לומד מהגז"ש הן לקולא והן לחומרא, ובמובן זה הוא משלים את הכלל 'אין גז"ש לחצאין' על כל מובניו.

לאחר מכן עמדנו על כך שבכל גז"ש ישנה דילמה האם ללמוד מצד א את הקולות או מצד ב את החומרות (ראה גם במאמר לפרשיות ויחי וכי-תבוא, תשסה). עמדנו על כך שבגז"ש אנו ממלאים לאקונות ולא משנים דברים שכתובים במפורש, וזהו היסוד אשר קובע את כיוונה של הגז"ש. במאמרנו השנה נפרט יותר בנקודה זו.

בפרק השני עסקנו בפירוט בדרשת הירושלמי, שהיא גז"ש סימטרית. בתוך הדברים עמדנו גם על השאלה האם גז"ש היא מידה פורמלית או שהיא מעידה על השוואה מהותית (נעיר על כך בפ"ג של מאמרנו השנה). עוד דנו במהלך הדברים בממד הסברא שבדרשות, אשר קובע האם עלינו לרבות או למעט, ומה לרבות או למעט. ולא נפרט יותר בכל זה כאן.

ב. גז"ש כמקרא מפורש

מבוא

ראינו במאמר משנה שעברה שהגז"ש תמיד פועלת תחת אילוצי הכתוב. היא אינה משנה נתונים שמופיעים במפורש בכתוב, אלא רק ממלאת לאקונות. שיקול זה הוא אשר קובע בד"כ את כיוון הלימוד בגז"ש.¹

תופעה זו מתבקשת מאליה לאור הבנת היחס בין מידות הדרש לבין הטכסט המקראי. אולם במאמרנו השנה ננסה בכל זאת לבחון את היחס בין גז"ש לבין מקראות מפורשים, ונראה שהוא אינו כה פשוט, בכמה מישורים שונים.

תוקפה של גז"ש: דברי הרמב"ן

הרמב"ן בהשגותיו לשורש השני כותב כך:

וכבר אמרו לעולם אל תהי גזירה שוה קלה בעיניך שהרי פגול אחד מגופי תורה ולא למדו הכתוב אלא מג"ש. וכן אמרו עוד בנותר לעולם אל תהי ג"ש קלה בעיניך שהרי נותר אחד בגופי תורה הוא ולא למדו הכתוב אלא בג"ש וכן אמרו בבתו מאנוסתו וכן אמרו עוד שהרי הנסקלין הן הן גופי תורה ולא למדו הכתוב אלא בג"ש כולן כמו שאמורים בגמר כרתות (ה א). הרי הגזרה שוה כתורה שוה ולא לענין פירוש מה שכתוב בתורה בלבד אלא אף להביא דבר מחודש שאינו כתוב בתורה כגון בתו מאנוסתו ושאר העריות הנלמדות בה כגון אם חמותו ואם חמיו בת [בת] בנו ובת [בן] בנו ומאמרם לעולם אל תהי גזירה שוה קלה בעיניך יורה שמזהירין על כל גזירה שוה שנדרשת להם ולא שאלו בלבד הם עיקר...

הרמב"ן קובע שגז"ש היא ביוק כמו התורה עצמה. אמנם מהקשר הדברים עולה כי כוונת הרמב"ן לומר שכל מידות הדרש הן כתורה שלימה, וגז"ש בתוכן. ההקשר הוא התמודדות מול שיטת הרמב"ם שהנלמד מייג מידות הדרש מעמדו ההלכתי הוא כשל דברי סופרים (ראה מאמריו לפרשיות יתרו ומשפטים, תשסה, ועוד). כלומר אין הכרח להסיק מדברי הרמב"ן הללו שיש לגז"ש מעמד מיוחד, מעבר לכל שאר מידות הדרש.

תוקפה של גז"ש: דברי רבותיו של רש"י

¹ ראה על כך גם במאמר מן השבוע שעבר.

ובאמת מצינו לרבנותיו של רש"י שמדבריהם עולה כי גז"ש אינה אלא מדברי סופרים. שהרי בסוגיית כתובות ג ע"א כאשר עוסקים בסוגיית הפקעת קידושין, הגמרא תוהה כיצד יכולים חכמים להפקיע קידושין שהם מן התורה. הגמרא מפרטת ואומרת שבקידושי כסף הדבר ברור, אולם בקידושי ביאה לא ברור כיצד הם יכולים להפקיעם. הגמרא עונה: "שויוה רבנן לבעילתו בעילת זנות".

לגבי הערת הגמרא שבקידושי כסף אין בעיה, מביא רש"י בשם רבותיו את הדברים הבאים:

שויוה רבנן לבעילתו - למפרע על ידי גט שהוא מדבריהם בעילת זנות ויש בהן כח לעשות כן שהרי הוא תלה בהן, שמעתי כל רבותי מפרשים דקדיש בכספא דקידושי דרבנן ניהו ואי אפשר לומר כן חדא דגזירה שוה היא קיחה קיחה משדה עפרון (קידושין דף ב) וכל הלמד מגזירה שוה כמו שכתוב מפורש הוא לכל דבר ועוד אי דרבנן ניהו היאך סוקלין על ידו ומביאין חולין לעזרה על שגגתן...

רבנותיו של רש"י מעלים אפשרות שדבר הנלמד מגז"ש (קידושי כסף נלמדים מגז"ש. ראה מאמרנו לפרשת חיי-שרה, תשסה) הוא דין דרבנן, ולכן רבנן יכולים לעקור אותו. כך מצינו גם בפירוש רשב"ם על ב"ב מח ע"ב, ובח"י ר' גרשום שם.

הדברים מפורשים יותר ברש"י גיטין לג ע"א:

בעילת זנות - דאפקעו שם קידושין מינה ויש בהן כח לכך שהרי כשקידש על מנהג חוק דתם קידש כך אני מפרש בכל מקום מלבי ומרבותי קבלתי כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש דקדושי כסף דרבנן דלא כתיב בהדיא אלא גמרינן קיחה קיחה משדה עפרון והיינו דקפרידן תינח דקדיש בכספא קדיש בביאה דכתיב בהדיא (דברים כד) כי יקח איש אשה ובעלה מאי איכא למימר היאך יכלו לעקור דבר מן התורה ומשני שויוה רבנן לבעילתו בעילת זנות של כל מקדש בביאה כדאמר התם (קידושין דף יב): רב מנגיד אמאן דמקדש בביאה משום פריצותא

כאן רבותיו של רש"י כבר מנמקים במפורש את שיטתם שקידושי כסף הם מדרבנן מפני שהם נלמדים מגז"ש. אולם הן רשב"ם והן סבו (רש"י בשני המקומות הללו. וראה גם יבמות צ ע"ב ד"ה 'א"ל') דוחים את השיטה הזו מכל וכל, שכן לדעתם דבר שנלמד מגז"ש הוא "כמו שכתוב מפורש", כלשון רש"י כאן, בדיוק כמו שראינו לעיל בדברי הרמב"ן.

בכל אופן, גם מדברי הראשונים הללו מסתבר שאין כוונתם דווקא לגז"ש, אלא לכלל מידות הדרש, שלדעתם כל הנלמד ממידות הדרש הוא מדברי סופרים, וכשיטת הרמב"ם הנ"ל (וכן כתב בעל מגילת אסתר בפירושו לשורש השני). כך עולה מדברי רש"י יבמות צ ע"ב, שדחה את השיטות הללו, וכתב כך:

ואית דאמרי תינח קדיש בכספא דקידושי כסף דרבנן קדיש בביאה דקידושין דמדאורייתא ניהו מאי איכא למימר וטעות גדול הוא בידם דקידושי כסף דאורייתא ניהו ומג"ש דקיחה קיחה משדה עפרון גמר לה במסכת קידושין (דף ב) וג"ש בסיני נאמרה וכל י"ג מדות...

כלומר הדין הוא על גז"ש כחלק ממערכת המידות כולה.

מקורות לכך שגז"ש היא ייחודית לעומת מידות הדרש האחרות

אמנם מצינו כמה מקורות שמהם עולה כי לגז"ש יש מעמד מיוחד, יותר מאשר לשאר מידות הדרש. לדוגמא, שיטת הרמב"ם, אותה הזכרנו לעיל, היא שכל ההלכות שנלמדות ממידות הדרש הן הלכות מדברי סופרים. הרמב"ם לשיטתו גם טוען שאזהרה שנלמדת ממידות הדרש אינה אזהרה (ראה במאמר לפרשת כי-תבוא, תשסו). אולם כפי שהרמב"ן תמה עליו בקטע שצוטט לעיל, אנו מוצאים בתלמוד אזהרות שנלמדות מגז"ש, ואף הרמב"ם מביא אותן כאזהרות לגיטימיות.

על כך כותב בעל קנאת סופרים בפירושו לשורש השני, שבגז"ש שבאה לפרש את המקרא זה ודאי נחשב ככתוב בתורה בפירוש (זהו הסוג הראשון שמוזכר בדברי הרמב"ן לעיל. ראה על כך במאמרנו לפרשת מקץ, תשסו). רק גז"ש שמחדשת דין חדש היא מדברי סופרים.

בעל הלחם משנה, בתחילת הלכות אישות כותב יותר מכך:

ע"ק לרבינו ז"ל דקאמר דכסף הוי מדברי סופרים היכי קאמר שם בגמרא גבי חופה קונה (דף ה ב) דהא לא תני לה במתניתין משום דהנך דמתניתין כתיבי והך לא כתיבא והשתא לדברי רבינו ז"ל כיון דחופה נלמד ממה הצד שהוא אחד משלש עשרה מדות א"כ הוי כמו כסף דנלמד בג"ש וכי היכי דחופה לא כתיבא כסף נמי לא כתיבא והוי מדברי סופרים ומ"מ תני לה וכבר הקשה קושיא זו הרמב"ן ז"ל. ונראה לי לומר דמ"מ ג"ש מיקרי כתיבא טפי ממה מצינו דהא עונשין ומזהירין מגזירה שוה ומשום מה מצינו וקל וחומר אין עונשין ומזהירין וא"כ כתיבא מיקרי בערך מה מצינו.

הוא מקשה על הרמב"ם מדוע קידושי שטר שנלמדים מגז"ש נחשבים כקידושי דאורייתא, זאת בניגוד לקידושי כסף שהם מדברי סופרים. על כך הוא מסביר כי אכן גז"ש היא חריגה. גם לשיטות הראשונים (הרמב"ם ורבנותיו של רש"י) הסוברים שהנלמד מ"ג מידות הוא מדברי סופרים, גז"ש

היא מדאורייתא, שכן היא נחשבת ככתובה במפורש בתורה. וראה על כך גם בספר מרגניתא טבא על השורש השני.

דחייה אפשרית

אמנם הדברים אינם כה פשוטים. אנו מוצאים ברש"י פסחים סו ע"א, ד"ה 'וכי מאחר':

וכי מאחר דגמיר - מרבתי, שגזירה שוה זו לכך באה, דקיימא לן אין אדם דן גזירה שוה מעצמו אלא אם כן נתקבלה ובאה מסיני, דדילמא קרא למילתא אחריתי, אתא, וכיון דהוא כך קיבל - הרי הוא כמו שנכתב בגופו בפירוש, ולמה ליה קל וחומר שהוא דבר סברא מדעתו ומלבו?

לכאורה רש"י הוא מקור נאמן לדברי הלח"מ הנ"ל. אולם יש לשים לב לכך שרש"י נתלה בכך שאדם לא לומד גז"ש מעצמו. כל ההלכות שנלמדות בגז"ש נמסרו לנו מסיני, ולכן ברור שהן הלכות דאורייתא. אם כן, הוא אמנם מייחד את הגז"ש מכל שאר המידות, אולם הסיבה לכך היא טכנית: התוצר של הגז"ש נמסר לנו מסיני, ולכן הגז"ש היא רק עוגן שבדיעבד (דרשה סומכת ולא יוצרת). אין לגז"ש יתרון מידותי על פני המידות האחרות.²

נזכיר כי גם הרמב"ם עצמו בשורש השני עומד על כך שדרשות אשר סומכות הלכות שהתקבלו במסורת, הן במעמד שונה, וההלכות שנגזרות (!?) מהן הן הלכות מדאורייתא. וכבר העירו המפרשים על כך שלפי הרמב"ם הכלל 'אין אדם דן גז"ש מעצמו' אינו יכול להתפרש כפשוטו, שהרי לפי זה ברור שגז"ש היא לא מדברי סופרים. על כן הציעו כמה ממפרשי הרמב"ם (ראה, למשל, קנאת סופרים על השורש השני, ובמאמרינו לפרשת מקץ, תשס"ה-ו) שהוא יפרש את הכלל הזה אחרת מרש"י: גז"ש ניתנת להידרש אך ורק על ידי בי"ד הגדול, ולא על ידי כל חכם, בניגוד למידות הדרש האחרות. לפי פירוש זה, הרמב"ם עצמו אינו מקבל את טענת רש"י כאן.

בכל אופן, הטיעון הזה מראה כי ייחודה של הגז"ש משאר המידות אינו מהותי. הגז"ש עדיפה לא בגלל ייחוד לוגי או טכסטואלי שלה, אלא בגלל המסורת שתומכת בה. להיפך, ייתכן שהדבר נובע מחולשתה המידותית. לפי דברינו אלו, גם טענת הלח"מ הנ"ל בדעת הרמב"ם אין פירושה בהכרח שלגז"ש יש עדיפות, אלא בגלל שהיא ניתנת לנו במסורת מסיני.

עדיפות של גז"ש על שאר המידות: למד מן הלמד

כבר עמדנו לא פעם על הכלל שבקודשים לא לומדים 'למד מן הלמד'. דבר שנלמד בעצמו ממידת דרש אינו חוזר ומלמד דבר נוסף במידת דרש. הגמרא בפרק איזהו מקומן בזבחים עוברת על מידות הדרש השונות ומבררת לגבי כל צמד מהן האם ניתן לצרף אותם וללמוד אחד מהשני.

בתוך הדברים הגמרא עוסקת בלימוד של גז"ש מהיקש והיקש מגז"ש (ראה זבחים, מט-נ). הגמרא מביאה מקור לכך שלא לומדים גז"ש מהיקש, שהרי התורה כתבה בפירוש באשם שהוא צריך שחיטה בצפון, על אף שאפשר היה ללמוד זאת בגז"ש מחטאת. הסיבה לכך היא שגם בחטאת הדין הזה נלמד בהיקש, ואין ללמוד גז"ש מהיקש. והנה שם בדף נ ע"א-ע"ב מובאת מחלוקת אמוראים בשאלה ההפוכה: האם ניתן ללמוד היקש מגז"ש. ר' פפא סובר שניתן ללמוד, שהרי למדנו בגז"ש ששלמים באים ממעשר שני, ובכל זאת לומדים שגם תודה באה ממעשר שני בהיקש משלמים. ואילו מר זוטרא סובר שאין משם ראיה, ולדעתו הדבר נותר בספק.

במאמר לפרשת ויגש, תשס"ו, עמדנו על כך שהכלל 'אין למד מן הלמד' מבטא את העובדה שמידות הדרש הן כלים לפרשנות הטכסט של המקרא. דבר שאינו טכסט מקראי לא ניתן להפעיל עליו את מידות הדרש.³ לכן דבר שנלמד מדרשה, שלפחות לדעת הרמב"ם, אך לא רק לפיו, אינו נחשב כחלק מן הטכסט המקראי, גם לא ניתן לפרשנות באמצעות מידות הדרש. באותו מאמר עמדנו על כך שישנן מידות שנחשבות ככתובות במפורש במקרא (למשל, היקש מילוני), ולכן מהן כן ניתן ללמוד באמצעות מידות הדרש. ראינו שם שהיקש רגיל אינו מן המידות הללו.

אם כן, המסקנה היא שהאסימטריה של גז"ש והיקש מבטאת בדיוק את הרעיון שהגז"ש נחשבת ככתובה במפורש במקרא, ולכן ניתן להפעיל על תוצאתה מידת דרש נוספת, כמו היקש. אולם ההיקש אינו נחשב ככתוב במפורש במקרא, ולכן לא ניתן ללמוד ממנו בגז"ש.

לכאורה ראיה זו עוסקת בשאלה טכסטואלית, ולכן קשה יותר לתלות אותה בכלל 'אין אדם דן גז"ש מעצמו'. ובכל זאת, עדיין הראייה אינה הכרחית, שכן ייתכן שרק בעקבות המסורת הגז"א נחשבת ככתובה במפורש.⁴

מקורות נוספים לעדיפות של גז"ש

אנו מוצאים עדיפות של גז"ש על שאר מידות הדרש גם בהקשרים אחרים, לאו דווקא בקודשים. וגם תופעה זו מצביעה על כך שזוהי מידה ייחודית. לדוגמא, ברש"י קידושין לד ע"ב ד"ה 'בשלמא'

² במאמרינו לפרשת לך-לך, תשס"ה, העלינו אפשרות שהצורך במסורת כבסיס לדרשות גז"ש נובע דווקא מהחולשה שלה. וכ"כ כמה ראשונים.

³ אמנם ראה במאמרו לפרשת וישלח, תשס"ו, שם הבאנו דוגמאות לדרשת לשון הדיוט.

⁴ להסבר אפשרי לכך, ראה מאמרו של מ. אברהם בצהר טו.

עולה שגז"ש דוחה בנין אב. מתוד"ה 'וכי' בסנהדרין סז ע"ב עולה כי גז"ש עדיפה על דרשת סמוכין (סוג של היקש). לגבי היקש עצמו יש סתירת סוגיות (ראה אנצ"ת ע' גזרה שוה' סביב הערות 212-223), ואכ"מ. אמנם כל אלו ניתנים להבנה על בסיס המסורת שמונחת ביסוד הגז"ש. אם כן, ניתן לדחות את כל הראיות שהבאנו עד כאן, שכן כל הסוגיות הללו עדיין יכולות להיתלות בכלל שאין אדם דן גז"ש מעצמו. לפי זה היתרון של גז"ש נובע מהיותה מסורה לנו במסורת, ולא בגלל יתרונה המידותי. אולם בסוגיא הבאה נראה ראייה שאינה ניתנת להידחות באופן כזה.

גז"ש וקו"ח

הגמרא בפסחים סו ע"ב קובעת שבמקום שיש גז"ש וקו"ח מנוגדים, הגז"ש גוברת.⁵ אמנם כפי שראינו לעיל, רש"י תולה זאת בעובדה שגז"ש נמסרת במסורת ואינה יכולה להידרש מדעתו של דרשן כלשהו. אולם מה קורה כאשר אפשר לקיים את שני הלימודים גם יחד, אולם התוצאה תהיה שהגז"ש לא תילמד במלואה אלא רק לחצאין? לכאורה נחלקו בזה תנאים בסוגיית חולין קטו-קטז:

תניא, איסי בן יהודה אומר: מנין לבשר בחלב שאסור - נאמר כאן: +דברים י"ד+ כי עם קדוש אתה, ונאמר להלן +שמות כ"ב+ ואנשי קדש תהיון לי ובשר בשדה טרפה לא תאכלו, מה להלן אסור, אף כאן - אסור, ואין לי אלא באכילה, בהנאה מנין? אמרת, ק"ו, ומה ערלה שלא נעבדה בה עבירה - אסורה בהנאה, בשר בחלב שנעבדה בו עבירה - אינו דין שאסור בהנאה! מה לערלה - שכן לא היתה לה שעת הכושר. חמץ בפסח יוכיח - שהיתה לו שעת הכושר - ואסור בהנאה, מה לחמץ בפסח - שכן ענוש כרת! כלאי הכרם יוכיחו - שאין ענוש כרת - ואסור בהנאה. למה לי גז"ש? ליייתי כולה בק"ו מערלה, ומה ערלה שלא נעבדה בה עבירה - אסורה בין באכילה בין בהנאה, בשר בחלב שנעבדה בו עבירה - אינו דין שאסור בין באכילה בין בהנאה! משום דאיכא למימר: חורש בשור ובחמור, וחוסם פי פרה ודש בה יוכיח, שנעבדה בהם עבירה - ושרו! למה לי למימר כלאי הכרם יוכיחו, לימא: ערלה תוכיח...

מתני' דלא כי האי תנא, דתניא, רבי שמעון בן יהודה אומר משום רבי שמעון: בשר בחלב אסור באכילה ומותר בהנאה, שנאמר, +דברים י"ד+ כי עם קדוש אתה ונאמר להלן +שמות כ"ב+ ואנשי קדש תהיון לי, מה להלן - אסור באכילה ומותר בהנאה, אף כאן - אסור באכילה ומותר בהנאה.

לפי איסי בן יהודה בשר בחלב אסור באכילה ובהנאה, ולפי ר' שמעון בן יהודה משום ר' שמעון בשר בחלב אסור באכילה אך מותר בהנאה. ובתוד"ה 'מה, שם קטז ע"א, מקשה על דעת ר' שמעון מדוע הוא לא לומד גם איסור הנאה בקו"ח כמו איסי בן יהודה? בתירוץ הראשון מסביר התוס' כך:

מה להלן אסור באכילה ומותר בהנאה - אע"ג דאיכא למילף איסור הנאה בקל וחומר כדלעיל קא סבר אין ג"ש למחצה ויליף מיניה אף היתר הנאה והוא דלעיל סבר דאהני ג"ש ואהני ק"ו

כלומר לפי איסי בן יהודה עדיף להפעיל גם את הגז"ש וגם את הקו"ח, גם במחיר שהגז"ש היא רק לחצאין. ולפי ר' שמעון בן יהודה במצב כזה אנו דורשים את הגז"ש לגמרי כדי לא לסתור את העיקרון שאין גז"ש לחצאין, ומוחקים את הקו"ח.

זוהי טענה מרחיקת לכת, עוד הרבה יותר מאשר מצאנו בסוגיית פסחים. כאן היה מוצא שמשאיר את הגז"ש וגם את הקו"ח על מכונם, ובכל זאת ר' שמעון דוחה את הקו"ח מפני הכלל 'אין גז"ש לחצאין'. הגז"ש גוברת לגמרי על הקו"ח.

כפי שהעיר הרמב"ן (ראה במאמרנו לפרשת מקץ, תשסה, והשלכות במאמר לפרשת וישלח, תשסו), לכל הדעות אדם יכול לדרוש גז"ש מעצמו. גם אלו שסוברים כרש"י ולא כרמב"ם, שנחוצה מסורת מסיני, אין הכוונה שהמסורת נותנת לנו הכל. לפעמים היא מוסרת לנו את המקור לגז"ש, אבל לא את מה שנלמד ממנה. לפעמים היא מוסרת את מה שנלמד ולא את הגז"ש. לפעמים נמסר לנו צד אחד של גז"ש ועלינו לאתר את הצד השני, וכדו'. אחת הראיות שהרמב"ן מביא היא שמצינו בחז"ל מחלוקות ביחס לגז"ש, וזה מוכיח שלפחות במקרים אלו לא היתה מסורת לגביהן.

והנה, מה קורה בסוגיית בשר בחלב? אנו רואים שלא היתה מסורת ברורה לגבי איסור הנאה, שכן ישנה מחלוקת בעניין זה. אם כן, דרשת הגז"ש הזו לא נמסרה לנו מסיני. ובכל זאת דורשים שם גז"ש, ודנים כיצד לעמת אותה עם קו"ח. יתר על כן, גם במצב שבו אין לנו מסורת ואנו דורשים זאת מעצמנו, בכל זאת מסקנת ר' שמעון היא שהגז"ש גוברת על הקו"ח. גם איסי בן יהודה סובר שלא מבטלים את הגז"ש מפני הקו"ח, על אף שהיא תיוותר חלקית בלבד (נגד הכלל שאין גז"ש לחצאין). וכבר העירו שהתי' השני בתוס' שם (וכן בתוד"ה 'אמרת', פסחים כד ע"ב) סוברים שלכל הדעות (כולל איסי בן יהודה) הגז"ש גוברת לגמרי, גם במקרה כזה. ע"ש היטב ובאנצ"ת ע' גזרה שוה', סביב הערות 209-210.

⁵ ראה השוואה בין שתי המידות הללו במאמרנו לפרשת לך-לך, תשסו.

אם כן, אנו מוצאים כאן עדיפות של גז"ש על קו"ח, שאי אפשר לתלות אותה במסורת שקיבלנו לגבי אותה גז"ש. זוהי ראייה לעדיפות מידותית של הגז"ש ביחס לקו"ח, ללא תלות בכלל שיאין אדם דן גז"ש מעצמו.

המחלוקת בסוגיית 'מיטב': האם גז"ש רק ממלאת לאקוונות?

הגמרא ב"ק ו ע"ב (וראה מקבילה בגיטין מט ע"א) דנה בשאלת תשלומי נזיקין. התורה מחייבת את המזיק לשלם ממיטב שדהו. ונחלקו בעניין זה ר"ש ור"ע, האם הכוונה היא למיטב שדהו של המזיק או למיטב שדהו של הניזק:

שלם תשלומי נזק. ת"ר: + שמות כ"ב + מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם - מיטב שדהו של ניזק ומיטב כרמו של ניזק, דברי רבי ישמעאל; ר' עקיבא אומר: לא בא הכתוב אלא לגבות לנזקין מן העידית...אלא אמר רב אחא בר יעקב: הכא במאי עסקינן - כגון שהיתה עידית דניזק וזיבורית דמזיק, ובהא פליגי, רבי ישמעאל סבר: בדניזק שיימינן, ורבי עקיבא סבר: בדמזיק שיימינן.

מ"ט דרבי ישמעאל? נאמר שדה למטה ונאמר שדה למעלה, מה שדה האמור למעלה דניזק, אף שדה האמור למטה דניזק. ורבי עקיבא? מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם דהאיך דקא משלם. ורבי ישמעאל? אהני גזרה שוה ואהני קרא, אהני גזרה שוה - כדקאמינא, אהני קרא - כגון דאית ליה למזיק עידית וזיבורית ועידית לניזק, וזיבורית דמזיק לא שויה כעידית דניזק, דמשלם ליה ממיטב דידיה, דלא מצי אמר ליה תא את גבי מזיבורית, אלא גבי ממיטב. ר' עקיבא אומר: לא בא הכתוב אלא לגבות לניזקין מן העידית.

ר"ש מביא לטובתו גז"ש 'שדה'-'שדה', שמלמדת אותנו שמדובר בשדהו של הניזק. ור"ע לומד מפשט הפסוק שהכוונה היא לשדהו של המזיק. כעת עולה השאלה מה עושה כל אחד מהצדדים עם השיקול של עמיתו?

הגמרא מסבירה זאת כך: לפי ר"ש יש לנו פשוטו של מקרא ויש גם גז"ש, והמסקנות סותרות. על כן אנו לומדים מהגז"ש דין אחד ומפשוטו של מקרא לומדים דין נוסף. מהגז"ש אנו לומדים שבמקרה שבו העידית של הניזק שווה כמו הזיבורית של המזיק, החובה היא לשלם כעידית של הניזק (=לפי מיטב שדהו של ניזק ולא של מזיק). ומהקרא אנו לומדים את ההלכה במצב שונה: כאשר למזיק יש עידית וזיבורית, ואילו העידית של הניזק שווה יותר מהזיבורית של המזיק (היא קרקע בינונית עבור המזיק). במצב כזה על המזיק לשלם כעידית שלו עצמו, כפשוטו של מקרא. מהגמ' לא ברור מה עושה ר"ע עם הגז"ש. מסתבר שלא היתה לו מסורת שדורשים את הגז"ש, שאלי"כ הוא לא היה חולק עליה. ובכל זאת נראה מהסוגיא שהוא אינו דוחה את הגז"ש. לולא פשוטו של מקרא היא היתה נראית גם לו קבילה. על אף הכל, להלכה הוא נוקט כפשוטו של מקרא ולא כגז"ש. ומסביר רש"י:

מיטב שדהו של האיך דקא משלם - דהיינו שדה של מזיק. ולא אתי גזרה שוה ועקר ליה לקרא.

על אף שהגז"ש נראית קבילה גם לר"ע, הוא אינו מוכן לדחות את פשוטו של מקרא מכוח גז"ש⁶. יש לשים לב לכך שר"ש גם הוא מודה שפשוטו של מקרא מנוגד לגז"ש שהוא מציע, ובכל זאת לדעתו יש לפעול כנגד פשוטו של מקרא מכוח הגז"ש. כפי שדייקנו למעלה, גם כאן אין מסורת על הגז"ש הזו, לפחות לדעת ר"ע.

יתר על כן, מהתבוננות פשוטה נראה שאין כאן מילה מופנה, שכן המילים 'שדה' בשני ההקשרים נדרשות לפשוטו של מקרא. אם כן, אין כאן אפילו מצוקה מיוחדת שמאלצת אותנו לנטות מפשוטו של מקרא בלא מסורת, אלא אך ורק העובדה שיש לנו שתי מילים דומות שצריכות לשמש לגז"ש. נמצאנו למדים כי ר"ש מבין את הגז"ש כמשהו שמהווה אילוץ. הגז"ש אינה רק ממלאת לאקוונות, כלומר מלמדת הלכות לא ידועות. לדעתו, אם ישנה גז"ש אזי אנו משנים את פשט הכתוב, וההלכה היא כגז"ש. אמנם השינוי צריך להיות באופן שמותיר גם את הפשט על מכונו: "אהני גז"ש ואהני קרא". לעולם אנו לא מוציאים את הכתוב מפשוטו לגמרי, ומחליפים אותו בתוצאות הגז"ש (ראה דוגמאות בתוד"ה 'שבעת ימים', שבת קלא ע"ב, ובתוד"ה 'כשהוא', סנהדרין ג ע"ב). תוצאה זו מצריכה אותנו לבחון מחדש את טענתנו בשנה שעברה אודות הכיווניות של הגז"ש שנקבעת על פי מיקום הלאקונה בתורה.

גז"ש נגד פשוטו של מקרא: סוגיית יבמות כד ע"א

רק במקום אחד מצאנו שחכמים קיבלו שהגז"ש מוציאה את הכתוב מפשוטו לגמרי. הגמרא עצמה קובעת כי זהו החריג היחיד לכלל 'אין מקרא יוצא מידי פשוטו'. המקור לכך מצוי בסוגיית יבמות כד ע"א, שם הגמרא דנה בפסוק שמורה לנו על מצוות ייבום: "והיה הבכור אשר תלד יקום על שם אחיו המת". לפי פשוטו של מקרא עלינו לתת לבכור שיוולד את השם של האח המת. אולם

⁶ וראה עוד בסוגיית ערכין יד ע"ב לגבי חומש בשדה מקנה, ובתוד"ה 'הור', שם טו ע"א.

הגז"ש מורה לנו שפסוק זה נאמר לעניין ירושת ממונו של האח המת, והמילה 'הבן' שנאמרה בפסוק הוא האח המייבם ולא הבן שייולד כפשוטו של מקרא. הגמרא שואלת על כך מכוח הכלל 'אין מקרא יוצא מידי פשוטו'. ועונה שמסורת בידם שבמקום זה הגז"ש מוציאה את המקרא מידי פשוטו. ברש"י שם מסביר את הקושיא של הגמרא:

אין מקרא יוצא מידי פשוטו - ואע"ג דדרשינן ליה לדרשא מידי פשוטו מיהו לא נפיק לגמרי.

ואחר כך הוא מוסיף ואומר שבמקרה זה פשוטו של מקרא נעקר לגמרי:

ואפיקתיה לגמרי - שאין צריך לקרות לבנו בשם אחיו המת, והכי גמר לה מרביה.

אמנם מלשונו נראה שגם כאן הוא תולה זאת בייחוד של גז"ש שמגיעה אלינו במסורת, ולכן הקבלה מורה לנו להוציא את הכתוב מפשוטו.

לעומת זאת, הריטב"א מסביר את קושיית הגמרא אחרת:

אע"פ שבכל התורה כולה אין מקרא יוצא מפשוטו. פי' דכל היכא דלא סתרי אהדדי מקיימינן להו לתרוייהו והכא אפשר היה לקיימן שתיהן ואפילו הכי [לא] מחייבינן לקיומי פשטיה דקרא כלל וגמרא גמרי לה כדפרש"י ז"ל.

כלומר מקרא לא יוצא מידי פשוטו במקום שהגז"ש אינה סותרת את הפשט. אם כן, זו אינה דוגמא יחידה לכך שהגז"ש מוציאה כתוב מפשוטו. הדוגמא הזו היא יחידה בכך שהיא עושה זאת על אף שניתן היה להמשיך ולפרש את הפסוק גם כפשוטו. ההלכה שהאח יקום תחת אחיו אינה סותרת את ההלכה שיש לקרוא לבן שייולד בשמו של דודו המת. כאן אנו מקבלים הוראה להוציא את הכתוב מפשוטו לגמרי, ולהשאיר רק את מדרשו. בכל מקום בו אי אפשר להותיר את הפסוק כפשוטו ביחד עם הגז"ש, אזי הגז"ש מוציאה את הכתוב מפשוטו ומבטלת את הפירוש הפשטי.

השוואה לסוגיית מיטב: גז"ש מול פשוטו של מקרא

כל זה נאמר לגבי מצב שבו הגז"ש דוחה את פשוטו של מקרא. אצל רש"י בסוגיית מיטב פשוטו של מקרא מלמד אותנו גם הוא משהו, והגז"ש רק מתווספת עליו. במקרה כזה ראינו שהדבר קורה גם ללא מסורת לגבי הגז"ש. בכל אופן, ברור שבמקרה של רש"י הגז"ש בהחלט מוציאה מפשוטו של מקרא ולא רק מוסיפה עליו, שהרי פשוטו של מקרא מורה לנו שהמזיק חייב לשלם מיטב שדהו שלו עצמו בכל המקרים. אם כן, החידוש הוא כפול: לא רק שאין כאן לאקונה שיש למלאה, אלא שהתוצאה של הגז"ש סותרת את העולה מפשוטו של מקרא. ובכל זאת אנו מיישמים את הגז"ש, אף שלא היתה לנו לגביה מסורת.

כפי שהערנו למעלה (וכ"כ הריטב"א שהבאנו), בסוגיית יבמות לא היה כל צורך בהוצאת הכתוב מפשוטו. ניתן היה לומר שמפשוטו של מקרא אנו לומדים שיש לתת לבכור שייולד את שמו של דודו המת, ובנוסף ללמוד מהגז"ש דין נוסף לגבי דיני ירושה. אם כן, מדוע באמת הגז"ש מאלצת אותנו להוציא את הכתוב מפשוטו?

שתי אפשרויות להבין את החריגות של הדרשה ביבמות

ניתן היה לומר שהמסורת שהתקבלה כאן הכילה שתי הוראות שונות: היא מסרה לנו את הגז"ש (=את מישור הדרש), והיא גם הורתה לנו להוציא את הכתוב מפשוטו (=לבטל את מישור הפשט).

כך עולה מדברי רש"י שהובאו לעיל, וכן מדברי הריטב"א הנ"ל. אך בחלק מהראשונים מצאנו שלא הסבירו את הדבר כך. לשיטת הריטב"א עצמו (בדיבור שאח"כ), הרשב"א ועו"ר על אתר, הסבירו שהגמרא הבינה שאם הגז"ש לומדת את הפסוק באופן אחד היא אינה מאפשרת ללמוד את הפסוק באופן נוסף, פשטי. כלומר המסורת לא העבירה לנו שתי הוראות. היא העבירה לנו רק את הגז"ש, ואנו נאלצנו מכוחה להוציא את הכתוב מפשוטו.

לפי שיטות אלו, הוצאת הכתוב מפשוטו לא נלמדת מגזיה"כ מיוחדת. לפי הריטב"א והרשב"א וסיעתם, הגז"ש מעניקה פירוש אחר לפסוק, לפיו המונח 'הבן' בפסוק אינו הבן שייולד ליבמה אלא היבם עצמו. כעת אנו כבר לא קוראים את הפסוק לפי הפירוש הפשטי, ש'הבן' הוא הבן שייולד. כביכול כתוב כאן בפירוש "יקום על שם אחיו המת לנחלה". ממילא הקריאה הפשטית בטלה.

והנה, אם אכן לא היתה כאן הוראה מיוחדת לעשות זאת, אזי בהכרח יש כאן עיקרון שהוא חוק כללי: כל אימת שהגז"ש מציעה קריאה שונה של המקרא אשר סותרת את הקריאה הפשטית, אזי גם אם ההלכות שנלמדות משתי הקריאות אינן סותרות זו את זו, ההלכה שעולה מן הפירוש הפשטי בטלה ומבוטלת. במצבים כאלו אנו לא מיישמים את העולה משני הפירושים גם יחד, על אף שאפשר היה לעשות זאת ברובד ההלכתי. הקריאה המדרשית הופכת, דה-פקטו, להיות הפשט.

הריטב"א בסוד"ה 'אלא אתיא' אפילו מוסיף שלא צדק מי שפירש כאן שגמרא גמרי לה. כיצד זה מתיישב עם טענתו שהובאה לעיל שזוהי כן גמרא גמרי לה, כרש"י? מסתבר שהדבר נעוץ בהבחנה בין שני מישורי דיון שונים: יכולה להיות סתירה בין שתי הקריאות של הפסוק (הפשטית והמדרשית), ויכולה להיות סתירה בין ההלכות העולות משתי הקריאות הללו. יש לשים לב לכך

שבמקרה דגן ההלכות שעולות משתי הקריאות אינן סותרות זו את זו: בהחלט ייתכן היה לפסוק שיש לקרוא לבן שיוולד על שם דודו, ובו בזמן היבם יקום לנחלה תחת אחיו המת. אין כל סתירה בין שתי ההלכות הללו. לכך מתכוין הריטב"א שהובא למעלה שכותב שכאן היה אפשר לקיים שתיהן. אולם מבחינת שני אופני הקריאה (הפשטי והמדרשי) של הפסוק יש סתירה: אם 'הבן' הוא האח אז הוא אינו הבן שיוולד, ולהיפך.

במצב כזה היה מקום לומר שאמנם שתי הקריאות הן סותרות, אך מכיון שההלכות לא סותרות ניתן לאמץ את שתיהן. הריטב"א קובע שלא. מספיק שהקריאות סותרות כדי שלא נאמץ את שתי ההלכות, גם אם הן כשלעצמן אינן סותרות זו את זו. נראה שרק על זה הריטב"א אומר שזה לא מכוח גמרא גמירי לה אלא מכוח שיקול הגיוני.

המסקנות מדברי הריטב"א

המסקנה העולה מדברי הריטב"א היא שבמקרים בהם אין סתירה הלכתית בין הפשט והדרש, אזי להלכה אנו מקיימים את שני הפירושים גם יחד. כאן זהו מקרה חריג יחידי שבו אנו מבטלים את הפשט על אף שברובד ההלכתי הוא אינו סותר את הדרש. מדוע באמת אנו עושים זאת? או בגלל שיש הוראה מיוחדת של המסורת לעשות כן דווקא כאן. ואז המסקנה היא שבכל שאר המקומות אנו לא מתחשבים בסתירה הפרשנית, שכן הפשט והדרש הם מקבילים שאינם נפגשים, ולכן אנו פוסקים את שתי ההלכות גם יחד, אם הן אינן סותרות. אבל במצבים שבהם ישנה סתירה בין ההלכות השונות, או אז תמיד הדרש בטל מפני הפשט.⁷

לעומת זאת, אם הריטב"א מתכוין לומר שהוצאת הכתוב מפשרו כאן היא תוצאה של הסתירה הפרשנית (גם ללא סתירה הלכתית), או אז החריגות של דרשה זו היא מקרית: רק כאן מצאנו מקרה שפירוש מדרשי של פסוק סותר את פירושו הפשטי, ולכן רק כאן נאלצנו להוציא את הפסוק מפשרו. בכל המקרים האחרים לא נוצרה סתירה כזו, ולכן לא היה צורך להוציא את הכתוב מפשרו. אבל באופן עקרוני כשיש סתירה פרשנית תמיד היה עלינו להוציא את הכתוב מפשרו. לפי הצעה זו, הסיבה ליחודיות של הדרשה ביבמות היא שבכל הגז"ש האחרות המצב בפועל הוא שקריאת הפסוק לפי הגז"ש אינה מונעת את קריאתו באופן פשטי. לדוגמא, בסוגיית מיטב גם לאחר הגז"ש 'אהני קרא', שכן הגז"ש והקרא עוסקים בסיטואציות שונות.⁸

מסקנות לגבי גז"ש

התפיסה השנייה שהצענו, אשר עולה בריטב"א (לפחות כאפשרות) וברשב"א, מהווה ביטוי חזק מאד לתפיסה שגז"ש היא מידה חריגה, שכן היא נחשבת ככתובה במפורש במקרא. לפי גישה זו במקרים מסויימים הקריאה המדרשית של הפסוק היא הקריאה המחייבת, והקריאה הפשטית בטלה. לכן גם אם ההלכה הפשטית אינה סותרת את ההלכה המדרשית אנו לא פוסקים אותה למעשה. הפסוק כפשרו פשוט אינו כתוב בפנינו, אלא רק הפסוק כמדרשו (= לפי הפירוש שעולה מן הגז"ש). מכאן עולה כי הגז"ש אינה רק ממלאת לאקוונות, כפי שכתבנו במאמרנו משנה שעברה, אלא לפעמים גם משנה את מה שמצוי בכתוב. היא ממש מחליפה את הפשט. כאמור, שאלת כיווניותה של הגז"ש שתלינו אותה במילוי הלאקוונות) צריכה להיבחן מחדש.

ג. מקור לתפיסה מהותנית של גז"ש

מבוא

במאמר משנה שעברה עסקנו בקצרה בשאלה האם גז"ש היא השוואה מהותית או לא. נעיר כאן הערה קצרה מזווית מעניינת על השאלה הזו, ונראה כמה מקורות אשר מורים לנו על כך שלפחות הגז"ש שבהן עוסקים שם הן מהותיות ולא פורמליות גרידא.

גז"ש וחילוק לחטאות

במאמר מפרשת כי-תבוא, תשסו, עסקנו בשאלת האזהרה לעינוי ביוה"כ. ראינו שם שהרמב"ם כנראה הבין שהעונש שכתוב במפורש במקרא ('ונכרתה') מלמד אותנו שהאזהרה לעינוי, אשר נלמדת בגז"ש ממלאכה, היא קבילה. במשנה יומא פא ע"א כתוב כך:

אכל ושתה בהעלם אחד - אינו חייב אלא חטאת אחת. אכל ועשה מלאכה - חייב (שני)

+מסורת הש"ס: [שתי] + חטאות.

יש במשנה שני דינים: 1. האוכל ושותה בהעלם אחד חייב חטאת אחת. 2. האוכל ועושה מלאכה בהעלם אחד חייב שתי חטאות. והנה הרמב"ם בפ"ו מהל' שגגות ה"ה הביא את הדין שהאוכל

⁷ לכאורה יש הרבה דוגמאות נגדיות, כמו 'עין תחת עין' – ממון. ואכמ"ל בזה.

⁸ ועדיין צ"ע, שהרי הקריאה לפי הדרש (שהשדה הוא של הניזק) שונה מהקריאה לפי הפשט (שהשדה הוא של המזיק). אז מדוע העובדה שהסיטואציות הן שונות, או שההלכות אינן סותרות, צריכה לשנות את התמונה?!

ושותה חייב חטאת אחת, אבל לא הביא את הדין של אוכל ועושה מלאכה שחייב שתי חטאות. לכאורה כוונתו היא לומר שבמקרה זה חייב חטאת אחת, ולא שתיים.⁹ ואולי יש ליישב זאת לאור הגמ' כריתות ג ע"ב שכותבת שאם יש שני איסורים שנלמדים בגז"ש (שחיטה והעלאה) הם נחשבים כב' איסורים שונים. הרמב"ם אינו מביא זאת להלכה, והוא כנראה סובר שזהו איסור אחד.

ניתן היה להבין זאת בשתי צורות: או בגלל שהאחד הוא הרחבה של השני, או בגלל שאיסור שנלמד מגז"ש אינו איסור תורה. אולם אם האפשרות השנייה היתה נכונה, אזי אחד משניהם כלל לא היה אסור מה"ת ולא היה מחייב חטאת. זה בודאי לא המצב אצלנו, ולכן ברור שהאפשרות הראשונה היא הרלוונטית: גם אכילה וגם מלאכה ביוה"כ הם איסורי תורה, אבל הם אינם חלוקים לחטאות.

אם כן, אמנם הרמב"ם מונה מלאכה ועינוי כשני איסורים שונים, אולם מכיון שעינוי נלמד ממלאכה בגז"ש, הוא אינו חלוק ממנה לחטאות. העושה את שתיהן בהעלם אחד חייב חטאת אחת, בדיוק כמו מי שעבר על אותה עבירה פעמיים בהעלם אחד.

שתי ראיות

ובאמת מצינו שאב"י בשני מקומות פוסק שהנלמד בגז"ש חשיב כאיסור אחד עם המלמד שלו, ונביא אותם בקצרה וללא פירוט:

1. בסנהדרין נד ע"ב. ראה ברש"י ד"ה 'אלא מנא לך' (לגבי נשכב ושוכב), וכ"פ הרמב"ם שגגות פ"ה ה"ג.¹⁰ ועי' חזו"א כריתות ס"י לו סק"ה.
2. סנהדרין לד ע"ב, לגבי שוחט וזורק, ועי' ברש"י שם. אמנם בשוחט וזורק אלו שני דברים ששניהם נלמדים מהיקש להעלאה (ולא זה מזה), ולכן יש לדחות. אולם הר"ן שם בחידושו כתב שגם בזורק ומעלה יהיה אותו דין. ועי' עוד במהרש"א.

סיכום ומסקנות

ראינו שלפי הרמב"ם כאשר יש עונש כתוב, אז גם אזהרה מגז"ש נמנית במניין המצוות. אבל ייתכן שהוא סובר שלעניין ללקות שנים שני האיסורים אינם חלוקים, שהרי סו"ס איסור העינוי יוצא מגז"ש למלאכה.

מכאן כנראה ניתן היה ללמוד את מה שכתב הרמב"ם בתחילת הלכות שביתת עשור, שגם עינוי ביו"כ הוא סוג של שביתה, והצירוף של שניהם הוא מה שקרוי ברמב"ם 'שביתת עשור'. הרמב"ם הבין שהעינוי והמלאכה הם מאותו שורש מהותי, ואולי הסיבה לכך היא שהעינוי נלמד מגז"ש למלאכה. מתוך שהם אינם חלוקים לחטאות אף שאלו הם שני איסורים, אנו מבינים שיסוד האיסור בשניהם הוא אחד. ומכאן הרמב"ם הסיק ששניהם מצטרפים להגדיר שביתה מסוג שונה (בניגוד לה' שביתת יו"ט ולה' שבת, כאן יש 'שביתת עשור', שמתפרטת בהלכות נפרדות).

המסקנה לענייננו היא שאם יש איסור שנלמד מחברו בגז"ש ניתן להסיק שיסודם הוא אחד. כלומר גז"ש, לפחות זו שבכאן, היא השוואה מהותית ולא העברת הלכות פורמלית בין הקשרים שונים.

⁹ יש לדחות ולומר שחייב שתיים, שהרי הרמב"ם גם לא כותב שחייב אחת. השאלה היא מה ברירת המחדל, ואכמ"ל בזה.

¹⁰ ובעין משפט שם ציין לר"ע, ולדברינו אפשר דאתיא נמי כר"ש.