

## א. דרשת גזירה שוה לקידושי כסף

**ובכסף מנלן? גמר 'קִיחָה'-'קִיחָה' משדה עפרון. כתיב הכא 'כי יקח איש אשה', וכתיב התם 'נתתי כסף השדה קח ממני'. וקִיחָה אקרי קניין, דכתיב: 'השדה אשר קנה אברהם', אי נמי: 'שדות בכסף יקנו'.**  
(קידושין ב ע"א)

**ותנא מייתי לה מהכא, דתניא: 'כי יקח אישה ובעלה והיה אם לא תמצא חן בעיניו כי מצא בה וכו', ואין קיחה אלא בכסף, וכן הוא אומר: 'נתתי כסף השדה קח ממני'.**  
(קידושין ד ע"ב)

**שני שלבים בדרשה.** עיון במבנה הדרשה הראשונה מעלה שהיא כוללת שני שלבים: 1. דרשה משפטית, 'קִיחָה'-'קִיחָה', שמשווה אישה לשדה, וגוזרת מן ההשוואה הזו את הדין שאישה נקנית בכסף (נציין שמובאים לכך מקורות נוספים, בגמרא ובמדרשים). 2. הוכחה לשונית (=גילוי מילתא) שפעולת קיחה נקראת גם בלשון קניין. הדרשה השנייה שמובאת למעלה כוללת רק את השלב הראשון (המשפטי) ללא השלב השני (המילולי).

השלב הראשון נראה לכאורה כ'גזירה שווה', וכך מתייחסים אליו רוב הפרשנים (ראה, למשל, רש"י כתובות ג ע"א ד"ה 'שוויה', והרמב"ם שיידון להלן בח"ב), אף שהמונח 'גזירה שווה' עצמו אינו מופיע כאן במפורש. לעומתם, הריטב"א כאן כותב שזו אינה גז"ש, שהרי המילה 'קִיחָה' בשדה מתייחסת לכסף ואילו המילה 'קִיחָה' כאן מתייחסת לאישה (ראה גם בתוד"ה 'וכתיבי קידושין ב ע"א), אלא גילוי מילתא (כעין 'ילמוד סתום מן המפורש').

יסודות המחלוקת נעוצים אולי בהבנת המידה גז"ש (ראה בדף לפי לך-לך ח"א הערה 8, ובדף לפי וירא פרק ב-ג), או אולי בשאלת מעמדן של ההלכות שנלמדות מגזירה שווה (שבה נדון בחלק ב). השלכה אפשרית של מחלוקת זו היא בשאלה האם ישנה השוואה כלשהי בין אישה לשדה. ובאמת הריטב"א בהמשך בוחן האם מצויה בגמרא השוואה בין אשה לשדה, ומסקנתו היא שיש כאן 'גזירה שווה קלישא בעלמא'.

לעומת זאת, שלב ב במדרש נראה כקביעת ערך מילוני, שהרי הפסוקים שמופיעים בו אינם מושווים אלא מהווים שתי ראיות אלטרנטיביות לפירוש המילה 'קִיחָה' כקנייה בכסף. המסקנה המתבקשת היא שבכל מקום במקרא שנפגוש את המילה 'קִיחָה' יהיה עלינו לפרשה כקנייה בכסף. אולם מסקנה זו אינה עומדת בפני ביקורת (ראה חולין פב ע"א לגבי צפורי מצורע ועגלה ערופה, ובאגודת אזור וארבעה מינים במנחות כז ע"ב, וביבמות נה ע"א וצ"ז ע"א). להלן נציע הסבר אפשרי אחר לחלק זה של הדרשה.

**הייתור בבבלי.** הדרשה הראשונה מופיעה בתחילת מסכת קידושין. מטרת הגמרא שם היא להסביר מדוע המשנה נוקטת לשון 'האישה נקנית', ולא לשון 'האיש מקדש' (כמו בתחילת פרק שני). על כן, הצורך העיקרי כאן הוא בחלק המילולי של הדרשה, המוכיח שקיחה קרויה 'קניין'. נראה לכאורה שהחלק המהותי של הדרשה הוא מיותר, שהרי כדי להראות שקידושי אישה קרויים 'קִיחָה' (שעל בסיס זה נוכל ליישם את הגילוי מילתא בשלב השני שקיחה קרויה 'קניין' - ראה רש"י שם, ב סוע"א), לא היינו צריכים כלל הליך של גז"ש. מספיק היה להביא את הפסוקים 'כי יקח איש אשה', ו'נתתי כסף השדה קח ממני', ללא ההשוואה בין שדה לאישה. מהפסוקים הללו היינו לומדים שקניית שדה קרויה 'קִיחָה', וקידושי אישה נקראים גם הם 'קִיחָה', ולכן גם התיאור במונחי 'קנייה' רלוונטי גם לגביהם. הגז"ש עצמה מיותרת כאן (ראה בתוד"ה 'וכסף' שם). הדרשה השנייה מופיעה בגמרא ד' ע"ב, שם ההקשר הוא בירור המקור לעצם הדין שאישה מתקדשת בכסף, ולכן, כצפוי, מופיע בו רק החלק המשפטי של הדרשה (הגז"ש), ללא התוספת המילולית.

**הייתור ההפוך בילקוט שמעוני.** לעומת זאת, **בילקוט שמעוני** (חיי-שרה רמז קב, ד"ה 'אמר רבי בון', וכי-תצא רמז תתקלו, ד"ה 'כי יקח'), מופיעה לשון המשנה ('האשה נקנית בשלוש דרכים'), אולם הדיון נסוב רק על מקור הדין של קידושי כסף, ולא על הניסוח של 'נקנית'. על אף זאת, מובא שם כל המבנה של הדרשה, על שני חלקיה, בדיוק כלשונה בתחילת קידושין. לכאורה לא ברור מדוע במקומות אלו יש צורך להביא גם את התוספת המילולית, שמוכיחה שקיחה קרויה קניין, אם הדיון הוא רק על עצם הדין שאישה מתקדשת בכסף? גם כאן ישנו ייתור שדורש הסבר. בתחילת קידושין החלק המשפטי הוא המיותר, וכאן החלק המילולי.

ניתן אולי לפטור את הבעיה בהסבר טכני, הטוען שדרכם של המדרש והגמרא לצטט את המקור הקדום במלואו, גם אם חלקו אינו נחוץ בהקשר הנדון. אולם מסתבר שקודם להידחקות בהסברים טכניים, כדאי לחפש הסבר מהותי להופעתם של החלקים הימיותיים הללו.<sup>1</sup> אם לא נקבל את ההסבר הטכני, אזי מתבקשת מכאן המסקנה שגם החלק השני של הדרשה, זה שמלמד שקיחה קרויה 'קניין', אינו מילולי גרידא. מסקנה זו מחזקת את ההשערה שהעלינו לעיל, שהתוספת השנייה היא חלק אורגני של הדרשה המשפטית שמוכיחה שאישה מתקדשת בכסף. להלן ננסה להסביר את תפקידה של תוספת זו במסגרת הכוללת.

**מהות הגז"ש שבכאן.** כאמור, לפי רוב המפרשים החלק הראשון של הדרשה הוא גז"ש. עלינו לבחון האם הגז"ש מורה על דמיון מהותי בין קידושי אישה וקניית שדה, שהמסקנה שקידושי אישה נעשים בכסף היא רק פרט אחד מתוכה, או שזוהי השוואה פורמלית, ספציפית, שנוגעת אך ורק לדין קידושי כסף.

כפי שכבר ראינו בדפים לפרשת לך-לך (ח"א, בעיקר בהערה 8) ווירא (בעיקר סופ"ג), גז"ש אינה כלל פורמלי גרידא. הדמיון הטכסטואלי אמור לרמוז ולעורר תשומת לב לדמיון מהותי בין ההקשרים המושוים. אם כן, אנו מצפים שמאחורי ההליך המדרשי-סמנטי של הגז"ש נמצא דמיון מהותי כלשהו בין קניית קרקע לבין קידושי אישה.

**השלכות הלכתיות.** נתחיל מהערה שנוגעת להשלכות ההלכתיות של הדמיון הזה. אם היה דמיון מהותי, היינו מצפים שדרכי הקידושין יהיו דומים לדרכי הקניינים בשדה. שדה ניתן לקנות בשלוש דרכים (משנה קידושין כו ע"א): כסף, שטר וחזקה. גם אישה ניתן לקנות בשלוש דרכים (משנה תחילת קידושין): כסף, שטר וביאה. לכאורה הדמיון הוא מלא. יותר מכך, ניתן להשוות גם את הביאה, שהיא השימוש (גם לשונית זה נקרא כך) האישותי ביותר באישה, לבין פעולת בעלות בקרקע (ינעל, גדר ופרץ, ראה משנה ב"ב מב ע"א), שיוצרת חזקה עליה.

והנה המפרשים בתחילת מסכת קידושין דנים בזה (ראה, למשל, תוד"ה 'ואשה' ג ע"א, וריטב"א שם), ובאופן מפתיע נראה שרובם ככולם לא מקבלים את ההשוואה המתבקשת הזו, לא רק לגבי ביאה אלא אפילו לגבי שטר. כבר מפשט הגמרא נראה כך, שכן הגמרא מביאה מקורות שונים לביאה ושטר, ולא מסתפקת בדרשת 'קיחה'-'קוחה' שמשווה בין אישה לבין קניינים בשדה.<sup>2</sup>

**אישה אינה ממונו של הבעל.** המסקנה מדברי המפרשים הנ"ל היא שקידושי אישה אינם פעולה הלכתית שקולה לקניין כסף. בריטב"א וברמב"ן, מופיעים שני הסברים: 1. מעולם לא הוקשה אישה לשדה, אלא זהו לימוד לשוני שקיחה נעשית בכסף. 2. אמנם אישה הוקשה לשדה, אולם חזקה לא שייכת בה מכיון שאין גופה קנוי לבעל, וחזקה שייכת רק לגבי דברים שגופם קנוי. הריטב"א והרמב"ן חוזרים על קביעתם זו בחידושי גיטין ט ע"א, וכותבים: "דאשה לאו ממונו של בעל".

לכאורה זהו נימוק נוסף לטענת הריטב"א שהובאה לעיל שאין כאן בכלל גז"ש, אלא גילוי מילתא. אמנם גם הריטב"א, כשהוא מביא את הדעה הזו, הוא קורא לכך 'גז"ש קלישא בעלמא'. ומשמע שגם לדעתו גז"ש אמיתית היא השוואה ממשית, ולא הליך היסק פורמלי בלבד. בדיוק בגלל זה הוא נאלץ לומר שכאן זו אינה גז"ש של ממש. הביטוי 'גז"ש קלישא' מורה שגם כאן ישנו דמיון כלשהו, אולם יש להיזהר בהסקת מסקנות גורפות ממנו. נזכיר שלפי רש"י והרמב"ם יש כאן גז"ש מלאה.

**הדמיון בין אישה לשדה.** אם כן, לכוי"ע ישנו דמיון מהותי כלשהו בין פעולה של קניית שדה לבין פעולת קידושין, כפי שגם עולה מהגמרא עצמה. מאידך, ראינו שפעולת הקידושין כלל אינה משקפת בעלות קניינית. מה בכל זאת משותף לשתי הפעולות הללו?

כרקע לביור, ננסה לבחון את הטענה שאישה אינה ממונו של הבעל, מתוך ההלכה שארוסת כהן יכולה לאכול בתרומה. המקור לכך (ראה כתובות נז ע"ב ועוד) הוא הפסוק: 'קניין כספו הוא יאכל בו'.<sup>3</sup> אם האישה אינה קנויה לבעלה הכהן, לא ברור מדוע היא קרויה 'קניין כספו'? יותר מכך, עצם העובדה שמסיקים מהגז"ש הזו דין נוסף (שארסה אוכלת בתרומה), מעבר לדין קידושי כסף, מצביעה על כך שישנה ברקע השוואה מהותית.

בתשובה יז שבסוף ספר **אבני מילואים** מובא הסבר מהשטמ"ק כתובות נז, שהאישה קרויה 'קניין כספו' מפני שהיא 'נקנית' פורמלית בכסף, על אף שהיא באמת אינה קנויה לבעלה בשום מובן ממוני. בכל אופן, אם אנו מסיקים דין אכילת תרומה מן ההשוואה הזו נראה שיש השוואה

<sup>1</sup> הצורך מתחדד על רקע העובדה שהדרשן השני, שני דפים אחר-כך, כן הרשה לעצמו לקצוץ את החלק הבלתי רלוונטי של הדרשה.

<sup>2</sup> אמנם היה קצת מקום לדחות זאת, ולומר שהלימודים הללו מובאים רק לדעות ששוללות את הגז"ש.

<sup>3</sup> ויש שהביאו מהפסוק 'כל טהור בביתך יאכל קדש', אמנם בדרך כלל פסוק זה מתפרש כמורה על היתר אכילה בתרומה של אישה נשואה, ולא בארסה. ראה **אמרי משה**, סי' יג וכ"ג, ותשובות **אבני מילואים** סי' יז.

מהותית כלשהי בין אישה לשדה, ולא רק השוואה טרמינולוגית, כלומר שקידושי אישה אכן מושווים במובן כלשהו לקניית שדה, על אף שאישה אינה קניינו של בעלה.

**מהו 'קניין'.** להבנת עניין זה נדרש עיון במושג 'קניין' עצמו. ניתן להראות שהעובדה שיש לאדם קניין בשדה, אינה מתמצה בעובדה שיש לו בו זכויות ממוניות, או שלאחרים אסור להשתמש בשדה ללא רשותו. הקניין בהלכה הוא מושג מטפיסי ביסודו, שמבטא קשר בין האדם לבין ממונו. ניתן לקרוא לקשר כזה 'חלות'. קשר זה מעניק לבעלים זכויות ממוניות וגם דורש ממנו מחוייבויות. טענתנו היא שהזכויות הממוניות הן השלכות של הקשר המטפיסי הזה (החלות), ולא עצם מהותו. ישנם מקרים שעל אף קיומה של החלות, כמה מן ההשלכות הללו כלל לא תופענה. אין כאן המקום להאריך בהוכחת הטענה הזו,<sup>4</sup> ואנו רק נשתמש בה כדי להציע הסבר למבנים המדרשיים הנדונים כאן.

**הסבר הגז"ש.** לאור האמור לעיל נראה שהלימוד מדרשת הגז"ש מלמד אותנו שיצירת קשרים מטפיסיים (=חלויות) מסוגים מסויימים דורשת נתינת כסף. אין כאן השוואה בין קניית שדה לקידושי אישה במובן המשפטי, אלא במובן המטפיסי. ישנו דמיון בסוג הקשר המטפיסי שנוצר בשני ההקשרים, ולכן בשני המקרים הוא נוצר באמצעות נתינת כסף. אולם אין הצדקה להסיק מסקנות גורפות מן ההשוואה הזו (כמו שראינו בריטב"א). למשל, אין להעתיק את האופי ההיררכי של קשר הבעלות להקשר של קשר האישות, ובכלל - אישה אינה ממונו של בעל. הגז"ש טוענת שיש על האישה חלות אישות, שמבטאת את הקשר לבעל, וחלות זו דומה לחלות של בעלות ממונית. זוהי תמצית ההשוואה בין שדה לאישה, על אף שאישה אינה רכוש בעלה במובן הקנייני.<sup>5</sup>

**הבנת הייתורים הנ"ל.** כעת נוכל לחזור ולהבין את חלקי הדרשות המיותרים שהובאו בסוגיות שהוזכרו למעלה. טענתנו היא שמטרת הגז"ש היתה להוכיח שיצירת קשר מטפיסי מסוג מסויים, כזה הנקרא 'קניין', מתבצעת באמצעות מתן כסף. לפי זה החלק השני של הדרשה הוא אכן חלק אורגני שלה, כפי ששיעורנו למעלה. אין כאן השוואה כוללת בין שדה לאישה, אלא השוואה בין דרכי יצירת הקשרים המטפיסיים מן הסוגים הללו בלבד. אנו מוכיחים שקידושי אישה הם 'קניין', שהוא קשר מטפיסי בעל אופי מסויים, ומסיקים מכך שקשר כזה נעשה באמצעות כסף. **בילקוט שמעוני** ראינו שכל הדרשה מובאת כדי להסביר שקידושי אישה נעשים בכסף. כעת אנו מבינים שלא די לנו לשם כך בהשוואה 'קחה'-'קחה' משדה לאישה, שכן זו אינה השוואה מלאה. ישנה מגבלה על ההשוואה הזו שנלמדת מהחלק השני. שם אנו רואים ש'קחה', שהיא יצירת קשר מטפיסי מסוג כזה (=קניין), נעשית בכסף, אולם לא בהכרח ניתן להסיק מכאן שגם בשטר וחזקה. כאמור, ההשוואה לקנייני שדה אינה מלאה.

בסוגיא בתחילת קידושין התקשינו מדוע לא הסתפקו בחלק המילולי, והוסיפו גם את הגז"ש ההלכתית. כעת אנו מבינים ששני אלו מהווים דרשה אורגנית, שמלמדת אותנו ש'קניין' (כלומר קשר מטפיסי מסוג מסויים) נעשה בכסף, ושקידושי אישה הם 'קניין' (קשר כזה). מסיבה זו המשנה בתחילת המסכת יכולה להשתמש בלשון 'האישה נקנית'. כפי שראינו, מאותה סיבה האישה קרויה 'קניין כספו' של בעלה, אף שהיא לא קנויה לו ממונית. זוהי אמנם קביעה מהותית, לא סמנטית, אולם היא אינה גורפת. האישות היא במהותה קניין (לא רק נקראת 'קניין'), ובכל זאת אין להסיק מכאן מסקנות גורפות בדבר יחס האישות.<sup>6</sup> אולי זוהי גם כוונת תוד"ה 'וכסף' קידושין ב ע"א.

עדיין עלינו להבין מדוע בסוגיית קידושין לא הובא החלק השני של הדרשה. ייתכן שהסיבה לכך היא שעניינה של הסוגיא שם הוא רק בהלכה שעולה מהדרשה ובמקור, ולא ביחס המפורט ביניהם. לעומת זאת, בתחילת מסכת קידושין, היה צורך ברור בחלק השני, שהרי בסופו של דבר המטרה היתה לשונית, ולכן הובאה שם הדרשה בשלמותה.

<sup>4</sup> ראה מ. אברהם, **שתי עגלות וכדור פורח**, הארה 3 (ובחלק ג של הטריטולוגיה הדבר יפורט יותר). וכן מ. אברהם, 'בעניין חיוב תשלומין על ממונו שהזיק', **משפטי ישראל**, א, מכון משפטי ישראל, פתח-תקוה תשסג.

<sup>5</sup> הגמרא בקידושין ג ע"א מנסה ללמוד מאותה גז"ש של 'קחה'-'קחה', שאישה נקנית בחליפין (כמו שדה), זאת על אף שראינו שקידושי ביאה ושטר לא ניתן ללמוד מן ההשוואה לשדה. הריטב"א והרמב"ן מסבירים שהיתה בגמ' סברא שמכיוון שחליפין נעשים גם הם בכסף, לכן הם יועילו גם ליצור קשר של קידושין. מסקנת הגמ' (לאחת הגירסאות) היא: "אישה בפחות משו"פ לא מקניא". ביאור הדברים הוא שמכיוון שחליפין נעשים בפחות משו"פ, וסכום כזה אינו נחשב כסף (אמנם נחלקו בזה המפרשים. ראה, למשל, **קה"י** קידושין סי' ב ועוד), אז חליפין הם סוג חלות אחר, כזו שלא נעשית בכסף. לכן פעולת חליפין אינה מועילה ליצירת קשר אישות.

<sup>6</sup> הגמ' בתחילת קידושין מסבירה שנקטו במשנה לשון 'נקנית' כי רצו לדבר גם על כסף. אולם זה תמוה לפי מה שראינו, שהרי שטר וביאה לא מועילים ליצור קניין כזה, והרי גם הם שנויים במשנה? ולדברינו כאן נראה שכוונת הגמרא היא לאפייין את קשר האישות כסוג קשר מטפיסי שנקרא 'קניין'. האפשרות להחיל אותו באמצעות נתינת כסף היא אינדיקציה לכך. אמנם גם שטר וביאה מחילים את הקשר הזה, כנראה בעקיפין. ההסבר הטכני-משפטי לכך תלוי במנגנונים המובאים בספר **קונטרסי שיעורים**, לרב גוסטמן, קידושין סי' א, ואכ"מ.

**מסקנות כלליות.** הדיון שערכנו כאן עוסק בהבנת המבנה והתוכן של גז"ש ספציפית. אולם ניתן להסיק מכאן שבחינה יסודית של המקורות המדרשיים יכולה להעלות תובנות ביחס למשמעות הדינים הנלמדים מהם.

מעבר לכך, אנו רואים שבדרשה זו, כמו גם בדרשות רבות אחרות, ישנו רכיב פורמלי-טכסטואלי ורכיב תוכני-מהותי. ראינו זאת גם בדפים שעברו, ובעז"ה עוד נראה זאת בעתיד. חשוב מאד להיות מודע לקיומם של שני הרכיבים, ולהבחין ביניהם. רק החלק הפורמלי-טכסטואלי של הדרשות הוא אוניברסלי, והוא ה'מידה'. החלק התוכני (כמו ההנחות המטפיסיות לגבי אופיו של מושג הקניין בהלכה) תלוי בדרשה בה עוסקים, ולכן הוא נגיש פחות למחקר מקיף, וכנראה שאינו ניתן לפורמליזציה. ה'מידה' היא החלק שניתן לנו מסיני (ראה, למשל, בדף לפי לך-לך ח"ב) כמכלול של דרכי דרש. יש להעיר כי קיומו של רכיב תוכני והקושי לבודד אותו, מקשה על המחקר השיטתי של ה'מידה', שכן מחקר כזה אמור להפריד את החלק הפורמלי שבדרשה ולבחון רק אותו.

## ב. תוקפם ההלכתי של הדינים הנלמדים מן הדרשות<sup>7</sup>

**פסק הרמב"ם לגבי קידושי כסף.** הרמב"ם בתחילת הלכות אישות, מביא את ההלכה של קידושי כסף, וכותב כך (פ"א ה"ב):

**ובאחד משלושה דברים האישה נקנית: בכסף, או בשטר, או בביאה. בביאה ובשטר – מן התורה, ובכסף – מדברי סופרים.**

הרמב"ם קובע כאן שקידושי כסף אינם דין תורה אלא 'מדברי סופרים'. המשמעות של ביטוי זה היא דין דרבנן. אולם דבריו תמוהים (וכן הקשו הראב"ד שם, ועוד רבים מנושאי הכלים), שהרי ראינו שדין קידושי כסף נלמד מגז"ש, או מדרשות אחרות, והכלל המקובל אצל רוב המפרשים הוא שכל הלכה שנלמדת מדרשות היא דין דאורייתא גמור.<sup>8</sup> באותה מחלוקת עצמה נחלק רש"י הנ"ל בכתובות ג ע"א (שסבר כראב"ד) עם כל רבותיו (שסברו כרמב"ם).

נושאי הכלים בהלכות אישות מביאים את דברי הרמב"ם בשורש השני (ועיין בלח"מ כאן שהביא תשובה של הרמב"ם עצמו שעוסקת בזה), שם הוא קובע באופן גורף שמעמדו ההלכתי של כל דין שנלמד מדרשה הוא כשל 'דברי סופרים'. זוהי קביעה מהפכנית, והרמב"ן בהשגותיו שם מאריך להשיג על דבריו אלו של הרמב"ם בחריפות רבה. כאן נדון מעט בטענה מחודשת זו של הרמב"ם.

**החידוש של השורש השני.** למעשה, עלינו לדייק יותר. הרמב"ם פותח את השורש בהבחנה, המוצגת גם בהקדמתו לפירוש המשנה, בין 'דרשות יוצרות' – כלומר שההלכות נלמדות ומתחדשות מכוח הדרשה עצמה, ולפניה הן לא היו קיימות, לבין 'דרשות מקיימות' – שנועדו רק לבסס (בצורה כזו או אחרת) הלכה קיימת (ראה על כך בקצרה בדף לפרשת בראשית, ח"ב).<sup>9</sup> רק בשלב הבא של הדיון מציג הרמב"ם את חידושו העיקרי: אמנם ההלכות הנסמכות ממדרשים ('מקיימים') הן מדאורייתא, אולם ההלכות הנוצרות ממדרשים ('יוצרים') הן 'מדברי סופרים'.<sup>10</sup> ישנו ויכוח בין מפרשי הרמב"ם, החל מהראשונים, למה בדיוק כוונתו.<sup>11</sup> יש שהסבירו שהביטוי 'דברי סופרים' אין כוונתו לדין דרבנן, אלא זוהי קביעה קטגוראלית שמצביעה על מקור הדין, ולא על מעמדו ההלכתי. מעמדו הוא כשל דין דאורייתא, אלא שמקורו אינו התורה עצמה אלא דרשה של הסופרים (=החכמים). אולם נראה שקביעה זו אינה עומדת במבחן אמפירי. כאשר בוחנים את לשונות הרמב"ם לא מוצאים עקביות כזו בשימוש שלו בביטוי 'דברי סופרים'. ישנם מקומות רבים שהרמב"ם משתמש בביטוי זה במשמעות של 'דרבנן' גרידא, וכלל לא בהקשר של מידות הדרש. נציין עוד שהשורשים נכתבו במקורם ערבית, ושם עולה מלשון הרמב"ם שכוונתו היא ממש לדין דרבנן (ראה, למשל, אצל הלברטל הערה 12).

ובאמת ישנם כאלו שפירשו שכוונת הרמב"ם היא להלכות דרבנן. אולם גם זה פירוש מוקשה, לאור נדירותן של הלכות בעלות אופי כזה **במשנה תורה** (ראה במקו"צ ברמב"ם מהדורת פרנקל על ההלכה הנ"ל). ויש שפירשו שכוונת הרמב"ם היא לגדר ביניים, שהוא אמנם כמו דאורייתא לרוב ההשלכות ההלכתיות, אולם הוא קל מהלכות דאורייתא רגילות (כעין דברי הר"ן הנ"ל).

<sup>7</sup> ראה לנושא זה את שני מאמריו של מ. אברהם, בגליונות יב וט"ו של **צהר**.

<sup>8</sup> אמנם אולי יש לגביו קולות מסוימות. לדוגמא, ראה בר"ן נדרים ח ע"א ד"ה 'הא', שכתב ששבועות חלות על מצוות שנלמדות מדרשות. וראה **קובץ שיעורים**, לר' אלחנן וסרמן, 'קונטרס דברי סופרים', סי' א סקי"ט.

<sup>9</sup> חוקרים שונים נחלקו בשאלה האם ישנן בהלכה גם דרשות יוצרות, או רק דרשות סומכות. ברמב"ם כאן ישנה קביעה ברורה, והדברים עולים בצורה חד משמעית גם במקורות החז"ליים, ואכ"מ.

<sup>10</sup> ראה שם קריטריונים שהרמב"ם מציע להבחנה בין הסוגים הללו, ואת הדיון עליהם בנושאי הכלים.

<sup>11</sup> ראה באורך בספרו של נויבאור, **הרמב"ם על דברי סופרים**, ובמאמרו של הרב נחום אליעזר רבינוביץ, 'על דברי סופרים שתוקפם מדאורייתא במשנתו של הרמב"ם', **ספר הגיון**, מכון צמת, גוש עציון, 1995. עמ' 87. כן ראה בהקדמת ר' ירוחם פערלא ל**ספר המצוות של רס"ג** במהדורתו, בחלק הדין בשורש השני של הרמב"ם. ואצל משה הלברטל, 'ספר המצוות לרמב"ם', **תרביץ** נט, תש"ן (להלן: הלברטל), ועוד.

עקרונית ייתכן שכלל לא ניתן ליישב את דברי הרמב"ם בשורשים עם דבריו במשנה תורה (שנכתבו כעשר שנים מאוחר יותר, ואינם תמיד מתאימים אלו לאלו), אולם הרמב"ם עצמו מעיד בתשובתו הנ"ל שהוא לא חזר בו. סוף דבר, המסקנה הסופית מכל זה אינה ברורה כלל ועיקר. בכל אופן, מדברי הרמב"ם בשורשים נראה שכוונתו היא להלכות דרבנן ממש.

**קושיית הרמב"ן:** כך גם הבין הרמב"ן בהשגותיו על השורש השני את כוונת הרמב"ם. אחת הקושיות שהוא מעלה מצויה ברובד המחשבה המטא-הלכתית: הדרשות נסמכות בעיקר על יג מידות שניתנו לנו כהלכה למשה מסיני (ראה בדף לפרשת לך-לך ח"ב, וגם בח"ג של הדף לפי וירא). הטכסט שעליו פועלות המידות הללו (=התורה שבכתב), גם הוא ניתן מסיני. אם כן, איך אפשר שתוצאת הפעולה של כלים שנמסרו מסיני על טכסט שנמסר מסיני, היא הלכה מדרבנן?

**ביאור שיטת הרמב"ם: האופי האנלוגי של הדרשות.** התשובה לכך נעוצה במה שראינו בדף לפי נח (ח"ב), שם הבחנו בין דדוקציה, שהיא היסק מנתח ולכן הכרחי, לבין אינדוקציה ואנלוגיה, שהן שני סוגים של היסקים מרחיבים. ראינו שם שההכרחיות של ההיסק הדדוקטיבי נובעת מן העובדה שהוא אינו מחדש לנו מאומה מעבר למה שמצוי כבר בהנחות. המסקנה בלועה בהנחות, והדדוקציה משמשת רק ככלי 'חילוץ'. לעומת זאת, האנלוגיה והאינדוקציה מרחיבות את אופק הידע שלנו אל מעבר למה שטמון בהנחות שמצויות בנו זה מכבר.

כעת עלינו להוסיף את ההנחה שכלי המדרש (יג מידות) הם בעלי אופי אנלוגי ואינדוקטיבי, ולא דדוקטיבי (ראה בדף לפי לך-לך), ומכאן תעלה באופן טבעי מסקנתו של הרמב"ם: אמנם התורה ניתנה לנו בסיני, והמקרא הוא ה'הנחות' שעליהן אנו פועלים באמצעות 'ארגז הכלים' המדרשי. גם 'ארגז הכלים' הזה ניתן לנו בסיני (ר' בדף לפי לך-לך, ח"ב). אולם השימוש בארגז הכלים הזה, אינו רק אמצעי לחילוץ הלכות שבלועות בכתוב, אלא כלי להרחבת ההלכה מעבר למה שכתוב בתורה. לכן, במובן ידוע, הלכות אלו אכן דומות להלכות דרבנן, שגם הן אינן אלא הרחבה של ההלכה. תקנה דרבנן אינה חושפת ממדים שהיו בתורה עצמה אלא מרחיבה את ההלכה אל מעבר למה שמצוי בתורה. בשני סוגי הפעולות ההלכתיות הללו יש ממד של חקיקה, בעוד שהלכות דאורייתא רגילות הן תוצאה של פרשנות, ולא של חקיקה. לכן הרמב"ם קורא להלכות שיוצאות מהדרשות 'דברי סופרים', שכן הן תוצאה של פעולה כעין-חקיקתית של ה'סופרים'.<sup>12</sup> כנראה שהרמב"ם עצמו מתכוין לנקודה זו, כשהוא כותב בשורש השני כך:

**ואולי תחשוב שאני בורח מלמנותן להיותן בלתי אמיתיות. והיות הדין היוצא במדה  
היא אמת או בלתי אמת, אין זו הסיבה. אבל הסיבה היא כי כל מה שיוצא אדם הם  
ענפים מן השורשים שנאמרו לו למשה בסיני.**

**כמה נקודות למחשבה.** זו כמובן אינה התמונה כולה. ראשית, עלינו לבחון מהי עמדתו של הרמב"ן. האם הוא סובר שהדרשות הן דדוקציה? קשה מאד להאמין בכך (ראה בסוף הדף לפי לך-לך). מעבר לכך, לא ברור מדוע הרמב"ם מחלק בין דרשות יוצרות לדרשות סומכות לעניין זה? ועוד, האם לפי הרמב"ם כל פרשנות פשטית למקרא, שבדרך כלל אינה דדוקטיבית, תהיה גם היא בבחינת הלכה 'מדברי סופרים'? גם את זה קשה מאד לקבל. בעז"ה עוד נשוב לנקודות אלו בעתיד.

<sup>12</sup> ישנה כאן הנחה נוספת, שהמונח 'דאורייתא' אצל הרמב"ם, פירושו: מה שמצוי בתוך הטכסט המקראי עצמו. ראה על כך בהרחבה במאמרו של מ. אברהם, צהר טו.