

שאלות:

1. האם המדרש קורא את נוסח המקרא אחרת מהפשט, או שהוא רק מרבה הלכות?
2. כאשר יש אילוץ צדדי, אשר משנה את התוצאה ההלכתית הכתובה בפסוק. האם זה משנה את משמעותו של הפסוק עצמו, או לא?
3. האם יש מצווה לכתוב את שירת האזינו?
4. עוד דוגמא לגימטריא הלכתית.

המידות:

גימטריא.

וּכְתַבְתֶּם עַל מְזוֹזוֹת בֵּיתְךָ וּבְשַׁעְרֶיךָ: (דברים ו, ט)

רב פפא איקלע לבי מר שמואל, חזא ההוא פיתחא דלא הוה ליה אלא פצים אחד משמאלא ועבידא ליה מזוזה, א"ל: כמאן? כר"מ...
מאי ר"מ? דתניא: בית שאין לו אלא פצים אחד - ר"מ מחייב במזוזה, וחכמים פוטרין. מאי טעמא דרבנן? (דברים ו) מזוזות כתיב. מ"ט דר' מאיר? דתניא: מזוזות - שומע אני מיעוט מזוזות שתיים, כשהוא אומר (דברים יא) מזוזות בפרשה שניה, שאין תלמוד לומר, הוי ריבוי אחר ריבוי, ואין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט, מעטו הכתוב למזוזה אחת, דברי ר' ישמעאל; ר"ע אומר: אינו צריך, כשהוא אומר: (שמות יב) על המשקוף ועל שתי המזוזות, שאין ת"ל שתי, מה ת"ל שתי? זה בנה אב, כל מקום שנאמר מזוזות אינו אלא אחת, עד שיפרט לך הכתוב שתיים.
 (מנחות לד ע"א)

א. תקציר המאמר משנה שעברה

בסוגיית מנחות נחלקים תנאים בדין פתח שיש לו פצים (=משקוף) רק מצדו האחד. חכמים פוטרין פתח כזה ממזוזה ור"מ מחייב. הפסוק עצמו נוקט לשון רבים: 'מזוזות', ולכן דעת חכמים בברייתא היא לפטור פתח כזה ממזוזה. אולם ר"מ מחייב. הנימוק המובא לדעת ר"מ יכול להיות מבוסס על הדרשה של רי"ש או של ר"ע.

רי"ש דורש כאן במידת 'אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט'. ר"ע טוען שאין צורך בדרשה זו, שכן יש גילוי מילתא ממקום אחר שהביטוי 'מזוזות' משמעותו היא משקוף אחד (אלא אם התורה מפרטת במפורש 'שתי המזוזות'). הערנו כי מלשון ר"ע עולה שהוא מקבל באופן עקרוני את הדרשה של רי"ש, ורק טוען כי אין צורך בדרשה זו. לעומת זאת, רי"ש כנראה כלל אינו מקבל את דרשתו של ר"ע.

הערנו כי ייתכן שהם הולכים כאן לשיטותיהם: ר"ע מבצע ריבויים ומיעוטים מכל מילה, ואפילו אות. רי"ש, לעומתו, נוקט את הכלל 'דברה תורה כלשון בני אדם' (ראה בדפים לפרשת תולדות וויצא, תשסה).

שני התנאים צריכים להסביר את הקושי הבא: פשט לשון הפסוק, 'מזוזות', הוא לשון רבים. אם כן, כיצד עלינו להבין את הפסוק לאחר הדרשה שקובעת שדי לנו גם במשקוף בודד?¹ מסקנתנו היתה שהפירוש המילולי של המילה 'מזוזות' הוא אכן לשון רבים, והשיקולים של ר"ע ושל רי"ש מצויים בספירת הדרש, ולא במישור הפשט המילולי. מכאן הגענו למסקנה שהכלל 'אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט' הוא כללי הדרש. נזכיר כי במאמר לפרשת מקץ, תשסה, הצענו לראות כמה יישומים של הכלל 'אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות' כפרשנות פשטית.²

ניתן לשאול מדוע התורה לא כותבת ישירות בלשון יחיד ('וכתבתם על מזוזת ביתך'), כך שלא נוכל לטעות במשמעות ההלכתית? ניתן היה לנסח זאת כך שהפשט יוליך אותנו למסקנה ההלכתית, ולא הדרש. התשובה לשאלה זו תלויה בגישות למושג 'דרש' (ראה בדף לפרשת מסעי, תשסה). ראינו שם כי ישנן גישות לפיהן הפשט מיועד ללמד אותנו לקחים לא הלכתיים (מחשבתיים, מוסריים, טעמא דקרא, משמעות שבנסתר וכדו'). ישנן גישות לפיהן הדרש הוא הפשט האמיתי,

¹ מתוך מהלך הסוגיא שללנו את האפשרות להסביר את לשון הרבים בכך שמדובר על משקופיהם של כל ישראל.

² לסקירה, מקורות ודיון, אודות שני הכללים הללו, ראה במאמרו של שמואל יששכר שפרכר, 'אין ריבוי אחד ריבוי אלא למעט, ואין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות', הגיון ב, אלומה, ירושלים 1992. להלן: שפרכר.

אך אלו אינן מתיישבות עם מה שראינו כאן. ויש גישות לפיהן גם לפשט חייבת להיות משמעות הלכתית.

הבאנו הדגמה לגישה השלישית, לפיה התורה מנסה לרמוז לנו שאמנם די לנו בפצים אחד כדי להתחייב במזוזה, אולם צריך שיהיו שני צדדים לפתח. השלכה אפשרית היא למצב שבו קיר אחד עובר את מקום הפתח, ובצד השני יש פצים בקצה הקיר, ואכ"מ.

אם כן, מידה זו שייכת לספירת הדרש. בחלקו השני של המאמר עמדנו על כך שמידה זו ומידת 'אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות' (שנדונה בדף לפרשת וישב, תשסה) אינן מופיעות באף אחת מרשימות המידות התנאיות.

בחלק החמישי של **ספר הכריתות** אשר קרוי 'לשון לימודים' (ח"א, סי"ב-יג), הר"ש מקינון מביא את המידות שלא נכללות ברשימות התנאיות (יש שם כשלושים כאלה), ובתוכן שתי המידות הללו. הוא עומד על כך שרק כאשר לא ניתן למעט פעמיים או מפרשים את המיעוט הכפול כריבוי, ורק כאשר לא ניתן לרבות פעמיים או מפרשים את הריבוי הכפול כמיעוט. זהו ההבדל בין שתי המידות של ר"א בשריה"ג (מידה ג וד') לבין שתי המידות הללו.

בדף לפרשת וישב, תשסה, ראינו כי המיעוט הכפול מלמד אותנו לרבות. הלוגיקה של הדרש הזה היא פשוטה מאד: המיעוט השני אינו ממעט את הנושא עצמו אלא את המיעוט הראשון, וכאשר ממעטים את המיעוט נוצר ריבוי. לשון אחר: המיעוט השני מלמד אותנו שיש פחות מיעוט ממה שחשבנו, ולכן נוצר ריבוי. טענתנו היתה שכל המופעים של מידת 'אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות' מבוססים על הלוגיקה הזו, אלא שלפעמים מדובר במידת דרש ולא בשיקול פרשני פשוט. לעומת זאת, נראה בעליל כי אין מהלך לוגי מקביל אשר יכול להסביר את מידת 'אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט'. גם אם נבין את שני הריבויים כמתייחסים אחד לשני, ריבוי של ריבוי אינו יוצר מיעוט.

הבאנו את דברי הרמ"ע מפאנו, לפיו הריבוי הוא מיעוט של תנאי החיוב: הריבוי של המזוזות, מהווה מיעוט של הפתחים החייבים במזוזה (רק פתחים שיש להם שתי מזוזות). ולכן ריבוי אחר ריבוי לפעמים מהווה בפועל מיעוט אחר מיעוט. ראינו שהדברים בעייתיים, לפחות במקרים מסויימים ולפי שיטות מסויימות.

בהמשך דברינו עמדנו על ההתפתחות ההיסטורית של המידות, לאור העובדה שמידת 'אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות' אינה מופיעה בספרות התנאים. הצענו שזוהי כנראה תוצאה של התפתחות והמשגה של דרכי הדרש (בה עסקנו במאמרים לפרשיות לך-לך, ויקרא וניצבים, תשסה).

העלינו אפשרות שמידת 'אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט' כלולה במידה אחרת שמופיעה ברשימות התנאיות, ומשם היא התפתחה למידה עצמאית. הצענו את האפשרות שהמידה הזו היא מידת 'כלל וכללי אצל דבי ר"ש' (או 'ריבוי וריבוי אצל דבי ר"ע).

הדיון ההיסטורי-אבולוציוני הזה יכול להאיר לנו גם את הבעיה הלוגית בה עסקנו לעיל. גם אם מאחורי מידת 'אין ריבוי אחר ריבוי' אין היגיון לוגי, היא בהחלט יכולה להיות התפתחות של משפחת מידות דרש שהתקבלה במסורת מסיני (משפחת מידות היכלל ופרטי).

סיימנו בדיון לשוני: מדוע מידה זו מתוארת בלשון 'אין ריבוי אחר ריבוי', ולא בנוסח 'אין כלל אחר כללי'? הצענו שזה נובע מכך שאנו מיישמים את המידה הזו רק במצב בו אין לנו אפשרות לרבות פעמיים. אם הדבר ניתן, אנחנו משתמשים במידת 'ריבוי אחר ריבוי' מתוך רשימתו של ר"א בנו של ריה"ג. לכן המידה הזו מתוארת בלשון 'אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט', כדי ללמדנו שבניגוד לאינטואיציה כאן לא מרבים אלא ממעטים.³

ב. הדרש ולשון התורה

מבוא

במאמר משנה שעברה עמדנו על כך שישנן תוצאות הלכתיות אשר מתקבלות בדרכי הדרש, ולא מתיישבות עם נוסח המקרא. לפעמים הדרש מציע קריאה אלטרנטיבית לקריאה הפשטית, ולפעמים הוא אינו מציע שום קריאה קוהרנטית של נוסח המקרא בכלל, אלא הרחבה מקומית. במאמרנו השנה נעסוק מעט בשאלת קריאת נוסח המקרא בימשקפי הדרש.

דוגמא: סוגיית ריש סנהדרין לגבי בי"ד של שלושה

המשנה בתחילת סנהדרין עוסקת בהרכביהם של בתי הדין בהקשרים ההלכתיים השונים. היא פותחת כך:

דיני ממונות - בשלשה, גזילות וחבלות - בשלשה...

³ הצענו גם לפרש את ההוראה של מידה הזו באופן הבא: כאשר אין ריבוי אחר ריבוי (כלומר כאשר לא ניתן לבצע ריבוי אל מעבר לכלל הראשון), אז המבנה כולו לא נועד אלא למעט. לפחות מבחינה מילולית, המשפט 'אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט' אינו משפט נכון. הרי בהחלט יש גם 'ריבוי אחר ריבוי' שמתרבה יותר ולא ממעט, שהרי זוהי בדיוק מידה ג של ר"א בשריה"ג. המשמעות אותה הצענו כאן פותרת את הבעיה הזו.

המשנה קובעת שבית דין לממונות מורכב משלושה דיינים. בגמרא מחפשים מקור להלכה זו, ושם בדף ג ע"ב מופיעה הדרשה הבאה:

שלושה מנלן? דתנו רבנן: + שמות כב + ונקרב בעל הבית אל האלהים - הרי כאן אחד, + שמות כב + עד האלהים יבא דבר שניהם - הרי כאן שנים, + שמות כב + אשר ירשיען אלהים - הרי כאן שלושה, דברי רבי יאשיהו. רבי יונתן אומר: ראשון תחילה נאמר, ואין דורשין תחילות, אלא: עד האלהים יבא דבר שניהם - הרי כאן אחד, אשר ירשיען אלהים - הרי כאן שנים, ואין בית דין שקול - מוסיפין עליהן עוד אחד, הרי כאן שלושה.

ממספר הפעמים שמופיעה המילה 'אלוהים' בפרשה אנו לומדים שבבי"ד לממונות נדרשים שלושה דיינים. זהו שימוש במידת הגימטריא, שאחד המופעים שלה מבוסס על מניית מספר ההופעות של מילת מפתח בפרשה (בדף לפרשת בלק, תשסו, עמדנו על מידה זו למופיעה השונים, והצגנו כמה דוגמאות ליישומה).

התנאים חלוקים ביניהם באשר לדרשה זו: לפי ר' יאשיהו אנו מונים שלוש הופעות של המילה 'אלוהים' בפרשה, ומכאן שבבי"ד דרושים שלושה דיינים. לפי ר' יונתן רק שניים הם רלוונטיים לדרשה (הסיבות לכך נדונות בפירוט בהמשך הסוגיא), ולכן ניתן ללמוד רק על שני דיינים. אלא שיש לנו כלל שאין בי"ד שקול, ומכאן שיש להוסיב בבי"ד לפחות שלושה דיינים.

שתי צורות להבין את דברי ר' יונתן

ניתן היה להבין את דרשתו של ר' יונתן בשתי צורות:

1. אמנם מבחינת הפרשה הזו די לנו בשני דיינים לבי"ד, אולם הכלל הצדדי שאין בי"ד שקול מאלץ אותנו לפסוק שדרושים שלושה דיינים.
2. הכלל של 'אין בי"ד שקול' מגלה לנו שהדרישה המינימלית בבי"ד לממונות היא שלושה דיינים. לפי אפשרות זו, הכלל משמש אותנו ברובד הפרשני ולא ברובד ההלכתי. הוא מגלה לנו שפירושה של הדרישה שעולה מן הפרשה הוא שלושה דיינים ולא שניים. לפי אפשרות 1, פירוש המילה 'אלוהים' הוא בי"ד של שלושה דיינים, ואילו לפי אפשרות 2 פירוש המילה 'אלוהים' הוא בי"ד של שני דיינים. כעת נציג דוגמא נוספת שגם בה עולות שתי אפשרויות פרשניות דומות מכוח עיקרון חיצוני שמאלץ את הפרשן.

דוגמא נוספת: מצוות כתיבת ספר תורה

בפרשת וילך נאמר (דברים לא, ט):

וְעַתָּה כְּתַבְוּ לָכֶם אֶת הַשִּׁירָה הַזֹּאת וְלַמָּדָה אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל שִׁמְרָהּ בְּפִיָּהֶם לְמַעַן תִּהְיֶה לִּי הַשִּׁירָה הַזֹּאת לְעֵד בְּבְנֵי יִשְׂרָאֵל:

מהי אותה שירה? יש מן הפרשנים שמסבירים שהכוונה היא לשירת האזינו. אולם יש מהם שמפרשים שהכוונה היא לתורה כולה שקרויה 'שירה'. ובאמת חז"ל לומדים מהפסוק הזה שיש מצווה על כל אדם מישראל לכתוב לעצמו ספר תורה (סנהדרין כא ע"ב):

אמר (רבה) + מסורת הש"ס: רבה: + אף על פי שהניחו לו אבותינו לאדם ספר תורה - מצוה לכתוב משלו, שנאמר + דברים ל"א + ועתה כתבו לכם את השירה...

והנה הרמב"ם מביא את ההלכה הזו, וכותב כך (תפילין ומזוזה פ"ז ה"א):

מצות עשה על כל איש ואיש מישראל לכתוב ספר תורה לעצמו שנאמר ועתה כתבו לכם את השירה, כלומר כתבו לכם תורה שיש בה שירה זו לפי שאין כותבין את התורה פרשיות פרשיות.

הרמב"ם מפרט את השיקול של הגמרא כשהיא לומדת מן הפסוק הזה את המצווה לכתוב ספר תורה. הוא אומר שיש עיקרון שאסור לכתוב את התורה פרשיות פרשיות (ראה גיטין ס ע"א), ולכן כשהתורה אומרת לכתוב את השירה עלינו לכתוב את התורה כולה.

גם כאן ניתן להבין את המהלך בשתי צורות, שהן מקבילות לשתי הצורות שראינו למעלה ביחס לבי"ד בממונות:

1. מבחינת המצווה של 'כתבו לכם' די לנו לכתוב את השירה ותו לא. אולם הכלל שלא כותבים את התורה פרשיות פרשיות מאלץ אותנו לכתוב את התורה כולה.
2. הכלל שאין כותבין את התורה פרשיות פרשיות מגלה לנו שמשמעות המילה 'שירה' היא התורה כולה. כאן הכלל הזה פועל במישור הפרשני ולא במישור ההלכתי. לפי אפשרות 1, פירוש המילה 'שירה' הוא שירת האזינו. לפי אפשרות 2, פירוש הילה 'שירה' הוא התורה כולה.

והנה את לשון הרמב"ם המובאת לעיל ניתן היה להבין בשתי הצורות. לעומת זאת, בספר המצוות עשה יח נראה די בבירור שכוונתו היא לאפשרות השנייה, וזו לשונו שם:

והמצוה הי"ח היא שצונו שיהיה לכל איש ממנו ספר תורה לעצמו... והוא אמרו יתעלה (וילך יט) כתבו לכם את השירה הזאת. כי אין מותר לכתוב את התורה פרשיות פרשיות (גיטין ס א) כי אמנם רצה באמרו את השירה כל התורה הכוללת זאת השירה.

מדבריו כאן (בעיקר בשורה המסומנת) נראה כי הפירוש של המילה 'שירה' הוא התורה שכוללת את השירה.

שתי תפיסות שונות אודות יחס המדרש לנוסח המקרא

שתי האפשרויות שמלוות אותנו בשתי הדוגמאות הללו, מבטאות שתי צורות התייחסות למהותו של המדרש:

לפי אפשרות 1, המדרש אינו משנה את משמעות הנאמר במקרא. הוא גם לא מציע קריאה שונה של הנוסח המקראי מהקריאה הפשוטית. לפי אפשרות זו המדרש רק מלמד אותנו הלכה נוספת מעבר למה שכתוב במקרא עצמו. מבחינת המקרא היה עלינו לכתוב רק את השירה, וזו משמעותו גם לאחר הפעלת כלי הדרש. אבל ההלכה דורשת מאיתנו לבצע זאת באופן שונה בגלל האילוץ הצדדי לפיו אין כותבין את התורה פרשיות פרשיות.

לעומת זאת, לפי אפשרות 2, המדרש משנה את משמעות הנוסח המקראי. לפי הפשט הכוונה היא לשירה, ואילו לפי הדרש הכוונה היא לתורה כולה. אפשרות זו תופסת את המדרש כהצעה של פירוש אלטרנטיבי לנוסח המקרא, ולא רק ריבוי של הלכה כלשהי מעבר למה שמצוי בפשט.

השלכה הלכתית

בעל שאגת אריה דן במצוות כתיבת ספר תורה (סי' לד-לו), וביחס לשיטת הרמב"ם הוא מעלה את שתי האפשרויות הללו (בסי' לד), ומביא נפ"מ הלכתית ביניהן: אם אדם כתב ספר תורה והוא בלה ונותרה לו על הקלף רק שירת האזינו. לפי אפשרות 1, הוא יוצא בזה יד"ח שהרי די לו בשירה בלבד, והאילוץ הוא רק על האיסור לכתוב את הפרשייה הזו לבדה. לעומת זאת, לפי אפשרות 2 הוא אינו יוצא בזה, שכן כעת בפועל אין בידו ספר תורה.

הוא טוען שמלשון הרמב"ם משתמע כאפשרות 2, ולכן הוא פוסק שבמצב כזה הוא לא יוצא יד"ח המצווה. לאחר מכן הוא מוכיח זאת מהגמרא, שכן ניתן להראות מהגמרא שאין הבדל הלכתי בין המצווה על מלך לכתוב לעצמו ספר תורה לבין המצווה על ההדיוט. והנה אם אפשרות 1 היתה נכונה, אזי היה צריך להיות הבדל הלכתי בין שתי המצוות: במלך החובה היא לכתוב ס"ת, ולכן אם בלה חלקו עליו לכתוב ס"ת חדש. ואילו בהדיוט המצווה היא רק לכתוב את השירה. מאידך, מהגמרא בנדירים לח ע"א הוא מוכיח שמשמעות המילה 'שירה' היא השירה לחוד ולא כל התורה (וראה שם שהביא מחלוקת ראשונים בזה).

נפ"מ דומה תהיה גם לגבי בי"ד של שלושה. מה קורה בבי"ד שמסיבה כלשהי אין בעיה של בי"ד שקול? לפי אפשרות 1 במצב כזה די לנו בשני דיינים, שהרי זוהי הדרישה הבסיסית של התורה. לעומת זאת, לפי אפשרות 2 ברור שנצטרך להוסיף דיון שלישי, שכן סו"ס הכלל הזה רק גילה לנו את משמעות המילה 'אלוהים' בתורה, וכעת אנחנו יודעים שפירושה הוא שלושה דיינים (בלי תלות בדיון בי"ד שקול).

שיטת הרמב"ם בפייהמ"ש ריש סנהדרין

והנה מצאנו להרמב"ם בפייהמ"ש בתחילת סנהדרין שהביא את המקור לבי"ד של שלושה באופן מעט שונה:

וטעם היות כל הדברים האלו בשלשה אנשים הוא דבר ה' דיני ממונות עד האלהים. ואין פחות משנים, ומן הכללים בתורתנו שלא יהא מספר הדיינים לעולם אלא מספר נפרד כדי שאם תהיה בנייהם מחלוקת בדין מן הדיינים יהיו על כל פנים רובם מסכימים לדעה אחת והמיעוט בהפכו, ונלך אחר דעת הרוב כמו שחייבה אותנו תורה בכך שנ' אחרי רבים להטות, ולפיכך לא יהא בית דין פחות משלשה.

הרמב"ם מביא מקור לבי"ד של שלושה מהמונח 'אלוהים' עצמו שהוא בלשון רבים, ומיעוט רבים הוא שניים. אולם העיקרון שאין בי"ד שקול מאלץ אותנו להוסיף דיון שלישי, ולכן לא יהיה בי"ד פחות משלושה.

כבר העירו כמה מפרשים שתיאור הדרשה כאן הוא שונה מזה המופיע בגמרא, גם לדעת ר' יונתן (ראה בהערותו של הרב קפאח על אתר, שנותר בצ"ע על הרמב"ם בזה). בגמרא ג ע"ב ראינו שר' יונתן לומד מהופעת המילה 'אלוהים' פעמיים, ואח"כ הוא מפעיל את הכלל 'אין בי"ד שקול'. לעומת זאת, הרמב"ם כאן לומד את השניים הראשונים מלשון רבים של המילה 'אלוהים'. הרמב"ם כלל אינו משתמש כאן במידת הגימטריא שעליה הערנו לעיל.

יש להעיר שאמנם מצאנו בהמשך הפרק הראשון של סנהדרין כמה וכמה דרשות דומות לזו שמביא כאן הרמב"ם, אשר לומדות את המספר של שלושה הדיינים מלשון רבים שכתובה בהקשר מסויים תוך הפעלת הכלל 'אין בי"ד שקול'. אך בהקשר של דיני ממונות הגמרא עושה את הדרשה באופן שונה, כפי שראינו לעיל.

קושי ביחס בין הפשט והדרש בסוגיית סנהדרין

⁴ יש לציין שהוא מדייק זאת מלשון הרמב"ם בהלכות (ולא בספהמ"צ), שכתב: "כלומר כתבו לכם תורה שיש בה שירה זו". כאמור, מלשון הרמב"ם בספהמ"צ הדבר כמעט מוכרח.

ייתכן שהפתרון לקושי בדברי הרמב"ם נעוץ בשאלות בהן עסקנו למעלה. כיצד עליו לקרוא את המילה 'אלוהים' המופיעה בפרשה? לכאורה מפשט הפסוק עולה שהמילה 'אלוהים' משמעותה היא בית הדין שבפניו נדון העניין. הפסוקים שהגמרא מביאה אומרים: "עד האלוהים יבוא דבר שניהם". או: "ונקרב בעל הבית אל האלוהים". או: "אשר ירשיעון אלוהים". אם כן, המילה 'אלוהים' משמעותה היא כל ההרכב שדן בעניין.

מאידך, נראה כי הדרשה קוראת את המילה הזו אחרת, שהרי בכל פעם שמופיעה המילה 'אלוהים' אנו לומדים להוסיף עוד דין לבי"ד. אם כן, המילה 'אלוהים' במישור המדרשי פירושה הוא דין אחד (ולא כל ההרכב). לפי המדרש רק מספר ההופעות הכולל של המילה הזו מבטא את הרכב הבי"ד כולו, ולא המילה 'אלוהים' עצמה.

השאלה היא מה משמעות המילה 'אלוהים' לאחר שהפעלנו את כלי הדרש? לכאורה למדנו שפירושה של המילה שמופיעה בפסוק הוא שלושה דיינים. שהרי הפסוק אומר לנו להתייבב בפני ה'אלוהים', ובעקבות המדרש ההלכה קובעת שבדיני ממונות אנו מתייבבים בפני שלושה דיינים. אם כן, דה-פקטו משמעות המילה 'אלוהים' היא שלושה דיינים.

אולם אם אכן זו משמעות המילה 'אלוהים', אזי כעת נוכל לחזור ולהפעיל את הדרש הגימטרי, ונלמד שבבי"ד צריכים להיות תשעה (שלוש פעמים שלושה).⁵ לכאורה מכאן מוכח שפירוש המילה 'אלוהים' נותר דין אחד גם לאחר הפעלת כלי הדרש. המכלול מושג באמצעות הצירוף של שלושת הופעותיה של המילה הזו בפרשה, אך הוא אינו נובע ממשמעותה של המילה 'אלוהים' עצמה. אם כן, הדרש מניח פירוש שונה לנוסח המקרא, ופירוש זה נותר גם לאחר ביצוע הדרשה: 'אלוהים' הוא דין אחד. אמנם כאמור בפשט המשמעות של 'אלוהים' היא כל ההרכב שבפניו דנים.

הצעה ליישוב חלקי של הקושי ברמב"ם

ראינו למעלה שהרמב"ם תופס שבמישור הדרש משתנה הפירוש של הפסוק עצמו. הדרש אינו מסתפק בלימוד של הלכה נוספת מעבר למה שמצוי בפשט, אלא קורא את הפסוק עצמו מחדש. כפי שראינו, לפי הרמב"ם המילה 'שירה' פירושה לאחר הדרש הוא כל התורה (ולא שהחובה ההלכתית היא לכתוב את כל התורה אך פירוש המילה 'שירה' הוא שירת האזינו בלבד, כמו בפשט).⁶

אם כן, המילה 'אלוהים' לפי הפשט היא מי שהדין מובא בפניו. הדרש מלמד אותנו את הפירוש הפשטי שמדובר בהרכב כולו ולא בדין בודד. כעת הרמב"ם חוזר וקורא את הפסוק ומפרש את המילה 'אלוהים' לא כדין בודד אלא כמכלול של הבי"ד. לאחר שאנחנו יודעים את זה, כבר לא צריך את דרשתו של ר' יונתן, שהרי 'אלוהים' הוא לשון רבים, ומיעוט רבים שניים. וכידוע, דרכו של הרמב"ם להביא דרשה שנוחה יותר וקלה יותר לקישור להלכה הנלמדת, גם אם זו אינה הדרשה שמופיעה בגמרא.

אפשרות נוספת לפרש את הרמב"ם

ראשית, עלינו לבחון מדוע הגמרא עצמה לא הביאה את הדרשה שהציע הרמב"ם? הרי כפי שהזכרנו ישנן דרשות מקבילות (שמסתמכות על מיעוט רבים שניים) לכל אורך הפרק בסנהדרין? ייתכן שהשיקול של ר' מיונתן הוא שלימד את הגמרא שכאשר רואים לשון רבים ניתן לפרש אותה כשניים (כלומר לפי הפירוש המינימלי האפשרי).

אם כן, לאחר שלמדנו את העיקרון הזה מכאן, שוב יכול הרמב"ם ליישם אותו גם על הפסוק הזה עצמו, וללמוד את מספר הדיינים בממונות כמו שהגמרא עושה לגבי כל שאר ההקשרים.

ניתן להוסיף ולהציע כי העוקץ נעוץ בכך שהפעלת מידת הגימטריא דורשת תמיד אינדיקציה כלשהי. ללא אינדיקציה לכך שעלינו להפעיל גימטריא, השימוש בה מהווה ספקולציה שההלכה אינה מקבלת אותה כבסיס הלכתי מספק.⁷ אולם אם יש מילה 'אלוהים' שפירושה הוא דיינים רבים, אך מספרם לא ידוע, זה גופא מרמז לנו שעלינו לחפש מספר כלשהו. אך טבעי הוא לחפש מספר באמצעות מידת הגימטריא. כעת אנחנו הולכים לפרשה ורואים שיש חזרה של מילת המפתח (= 'אלוהים') פעמיים, ולומדים מכאן את דרשתו של ר' יונתן. הדרשה מלמדת אותנו שהמילה 'אלוהים' משמעותה היא שני דיינים, וזה חוזר ומלמד אותנו את העיקרון הכללי שמיעוט רבים שניים, בו הגמרא משתמשת בהקשרים הבאים.

⁵ נעיר כי בתחילת פרק שלישי בסנהדרין עולה אפשרות כזו לגבי בי"ד של זבל"א (=זה בודר לו אחד), ע"ש היטב.

⁶ מדוע הלכה שנלמדת מדרשה נמנית אצל הרמב"ם במניין המצוות? בשורש השני הוא קובע שאין לכלול במניין מצוות שנלמדות מדרשות. האם זו אינה אינדיקציה לכך שכלל לא מדובר כאן בדרשה? נראה שלא בהכרח, שכן במקרה זה הדרשה מגלה לנו את פירוש הפסוק עצמו. כאשר הדרשה מגלה לנו ש'שירה' היא התורה כולה, כעת נוכל למנות את מצוות כתיבת ס"ת במניין המצוות כמצווה דאורייתא. ניתן להראות שזו שיטת הרמב"ם ביחס לכל הדרשות הפרשניות (לפעמים הן מכונות 'גילוי מילתא').

אמנם משיקול זה עולה כי יש מצווה מן התורה לכתוב את שירת האזינו לבדה, ומדברי סופרים (=מדרשה) יש מצווה להוסיף את שאר התורה.

⁷ ראה מאמרינו לפרשיות בלק וזאת-הברכה, תשס"ו.

שתי ראיות לדברינו

מסקנתנו היא שהרמב"ם כדרכו במקרה של כתיבת ס"ת, גם כאן מפרש את המילה המקראית לפי תוצאות המדרש. לפי הרמב"ם המילה 'אלוהים' אינה מציינת דין בודד אלא את הבי"ד כולו. כפי שראינו, במקרה שלנו זהו גם הפשט (אחרי שהדרש מגלה לנו זאת).

מכאן נוכל להבין את התבטאויותיו של הרמב"ם בכמה מקומות בהלכות סנהדרין, ונביא כעת שתי דוגמאות מייצגות:

1. בהל' סנהדרין פ"ד ה"ד כותב הרמב"ם כך:

אין קרוי אלהים אלא בית דין שנשמך בארץ ישראל בלבד והם האנשים החכמים הראויין לדון שבדקו אותן בית דין של ארץ ישראל ומינו אותם וסמכו אותן.

2. וכן שם, בפ"ה הי"ח:

יחיד שהוא מומחה לרבים אע"פ שהוא דן דיני ממונות יחידי אין ההודאה בפניו הודאה בבית דין ואפילו היה סמוך, אבל השלשה אע"פ שאינן סמוכין והרי הן הדיוטות ואין אני קורא בהם אלהים הרי ההודאה בפניהם הודאה בבית דין, וכן הכופר בפניהם ואחר כך באו עדים הוחזק כפרן ואינו יכול לחזור ולטעון כמו שביארנו, כללו של דבר הרי הן לענין הודאות והלואות וכיוצא בהן כבית דין הסמוך לכל הדברים.

בשני המקורות הללו רואים שהרמב"ם מתייחס למילה 'אלוהים' כמבטאת את כלל הבי"ד ולא דין בודד. זהו הפירוש שנוצר בעקבות הפעלת כלי הדרש.