

שאלות:

1. האם ישנה תלות בין צד ההפנאה לבין כיוון הגז"ש?
2. האם התלות הזו היא תוכנית, או שהיא נובעת מכללי הדרשות?
3. פירכא על קו"ח שפועלת בו-זמנית בארבעה מישורים שונים.
4. מה פירוש 'אין מזהירין/עונשין מן הדין'? מקור לשיטת הרמב"ם התמוהה בזה.
5. האם קיומו של עונש מוכיח את קיומו של לאו?
6. האם ישנן מגבלות ניסוח שאפילו הקב"ה אינו יכול לעמוד בהן?
7. מה ההבדל בין 'קשיא' ל'תיובתא'?
8. הסבר למהלכה התמוה מאד של סוגיית לאו דעינוי ביוה"כ.

המידות:

גזירה שווה. קו"ח. אין עונשין מן הדין. אין מזהירין מן הדין. אין עונשין אא"כ מזהירין.

(דברים כו, ד)

וְלָקַח הַכֹּהֵן הַטָּנָא מִיָּדָךְ וְהֵנִיחוּ לְפָנֶי מִזְבֵּחַ יִקְרָא אֱלֹהֶיךָ:

יָדִיו תְּבִיאֶנָּה אֶת אֲשֵׁי יִקְרָא אֶת הַחֶלֶב עַל הַחֶזֶה יִבְיָאֵנוּ אֶת הַחֶזֶה לְהִנִּיף אֹתוֹ תְּנוּפָה לְפָנֶי יִקְרָא:
(ויקרא ז, ל)

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

א. תקציר המאמר משנה שעברה

בברייתא המובאת למעלה פוסק ר' אליעזר בן יעקב שהביכורים טעונים תנופה. הוא מבסס את ההלכה הזו על גזירה שווה משלמים.¹ בהמשך הברייתא מובאת הלכה נוספת בתנופת הביכורים, שהתנופה צריכה להיעשות על ידי הכהן והבעלים כאחד.

בתחילת המאמר בשנה שעברה עסקנו במידת גז"ש. עמדנו על הצורך להתאים את תוצאת הדרשה בגז"ש לפשט הפסוק (ראה יבמות כד ע"א, וברש"י שם ד"ה 'ואפיקתיה', ובתוד"ה 'שבעת ימים', שבת קלג ע"ב). עמדנו גם על הדרשה למופנה, מצד אחד או משני צדדים. עסקנו גם בהיבטים שונים של הדרשה שלפנינו, ובפרט במבנה הלוגי החרגי שלה, אשר מבטא גז"ש דו-צדדית. הבאנו שתי נוסחאות חלוקות של המדרש הזה, אשר מובחנות זו מזו בשאלה מהו המקור לדין תנופה בביכורים. לפי המדרש שלנו יוצא שהגז"ש היא גם המקור לעצם דין תנופה בביכורים, אך בנוסחאות מקבילות נראה כי המקור הוא מהפסוק "ולקח הכהן הטנא מידך" עצמו. הדבר בא לידי ביטוי ברמב"ם על הלכה זו וברדב"ז שם.

שתי הנוסחאות נבדלות זו מזו גם בשאלה האם הגז"ש דו-צדדית מהווה מילוי של היעדר באגף אחד של הגז"ש (שיש דין לא מפורש בהקשר ההלכתי הזה), או ששני האגפים מלאים (כבנוסחתנו). השלכה נוספת עולה ביחס לשאלה מיהו המניף העיקרי (וראינו שנחלקו בזה הראשונים). אם יש מניף אחד שכתוב במפורש והשני מתרבה מגז"ש, אזי מי שכתוב במפורש הוא העיקרי. אך אם שני המניפים נלמדים מהגז"ש אזי אין מניף עיקרי. ראינו השלכה של הויכוח הזה על אופן ההנפה: לפי תוס' יש חובה על כל אחד מהשניים. לפי רש"י יש חובה על הבעלים והכהן הוא נספח צדדי. ולפי תוס' בקידושין החובה היא אחת על שניהם כאחד. ראינו שעוקץ הויכוח בין שלוש השיטות הללו נעוץ בשאלה כיצד להבין את ההשוואה הדו-צדדית בין שני אגפי הגז"ש: האם זהו צירוף של שתי חובות, או צירוף הנמנעים של חובת ההנפה, או רק הוספת דין צדדי על חובת הבעלים. בפרק השני של המאמר עמדנו על כמה מאפיינים של גז"ש, וכיצד הם מופיעים בדרשה שלפנינו. עמדנו על המחלוקת לגבי 'אין גז"ש למחצה', וראינו שגם היא תהיה תלויה בשתי הנוסחאות הנ"ל. עמדנו על כך שאם הגז"ש מהווה השוואה מהותית (ולא רק העברת הלכות מן הצד האחד

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

של המשוואה לצד השני) אזי סביר לעשות השוואה דו-צדדית. החרגה של השוואות דו-צדדיות נובעת מתפיסת הגז"ש כמנגנון ש'מעביר' הלכות באופן טכני מצד אחד לצד שני. חילקנו בין שני סוגים של גז"ש: גז"ש שמלמדת אותנו דין שאינו כתוב, וגז"ש שמפרשת לנו את הכתוב. ראינו שהנוסח שלפנינו ישנה השוואה בין התנופות בביכורים ובשלמים, וזו גז"ש משחדשת הלכה חדשה. ובנוסח השני הגז"ש משווה בין ביכורים לשלמים (ולא רק בין התנופות), וזו גז"ש פרשנית לגבי המילה 'ידך'. בהמשך עמדנו על דין 'מופנה'. הבחנו שבדרשה שלנו זהו מופנה משני צדדים, ולכן אנו חייבים לדרוש גז"ש, שהרי ללא הגז"ש ייוותרו בתורה מילים ללא פירוש. מאידך, ישנה סתירה בין שני הצדדים (כהן מניף או בעלים מניף), ולכן אין אפשרות לא לבצע גז"ש בכלל, גם אם אין היעדר הלכתי למילוי. המוצא היחיד הוא השוואה דו-צדדית. לבסוף העלינו השערה לגבי סוגי המופנה השונים. לפי הצעה זו, אם יש הפנאה משני הצדדים עלינו לדרוש גז"ש דו-צדדית, וכנראה שיש דמיון מהותי בין שני הצדדים. לעומת זאת, אם ישנה הפנאה מצד אחד אזי ניתן לדרוש גז"ש לצד אחד בלבד. התלבטנו האם הצד המופנה הוא הלמד או המלמד.

העלינו אפשרות שהמחלוקת בין רש"י ורשב"ם אינה מחלוקת אמיתית, והם עוסקים בגז"ש עם רמות שונות של הפנאה. גז"ש עם מופנה משני צדדים צריכה להיות סימטרית. ואילו גז"ש שמופנה רק מצד אחד צריכה להילמד רק מ(א או ל)אותו צד, אבל במלואו.

הפרק השלישי של המאמר עסק בהתפתחות ההלכה, ובמוטיבציה לדרוש דרשות, לאור השתלשלות הדין של הקראת פרשת מקרא ביכורים מפי אחר. טענתנו היתה שייתכן מצב שבו צורך מציאותי יוביל לביצוע דרשה, אבל רק כמוטיבציה ולא כהצדקה. לאחר שהדרשה מבוצעת היא חייבת לעמוד בסטנדרטים של הדרשות. הצורך הוא רק המוטיבציה לחפש דרשה שמובילה לתוצאה הרצויה. היושר האינטלקטואלי מחייב גם כשיש צורך.

סיימנו את המאמר בתזכורת למה שראינו בדף לפרשת יתרו, תשסה, על כך שישנן כמה רמות של קשר עם הכתוב: פשט – קשר הדוק, דרשה – קשר של אנלוגיה והרחבה, ואסמכתא – הרחבה ספקולטיבית יותר. לפעמים התורה עצמה מותירה מירווח שבו חכמים יכולים להתערב ולהרחיב את הדין המפורש בכתוב.

ב. כיוון הלימוד בגזירה שווה: הדרשה לגבי עינוי ביוה"כ

מבוא

במאמר משנה שעברה העלינו השערה, לפיה הצד המופנה קובע את כיוונה של הגז"ש. אפריורי זוהי השערה סבירה, שכן התורה בחרה להפנות דווקא צד אחד מבין השניים, ואין סיבה שבחירת הצד לא תעיד על משהו (ראה במאמרינו לפרשת כי-תצא, תשסה, ותולדות, תשסו, בהם עסקנו בשאלת קיומן של דרגות חופש בתורה). בחירת צד של הפנאה היא עניין כיווני, ולכן סביר שהיא מעידה על כיוון הלימוד בגז"ש.

במאמרו השנה לא נבחן לעומק את השאלה הזו, אלא ננסה להתמקד בדרשה מיוחדת של גז"ש אשר במהלכה מתהפך הצד המופנה. מתוך הדיון על כיוון הגז"ש ותלותו בצד ההפנאה, נעבור לכמה נושאים אחרים העולים באותה דרשה, שכולם תלויים בטבורם בשאלת הכיווניות של הגז"ש, בצד המופנה, ובשני סוגים של קשרים שקיימים ביניהם.

מהלך הסוגיא קשה מאד, ודברינו ידרשו מעקב זהיר אחר הסוגיא ומהלך הטיעונים שלנו. אולם תוצאות הניתוח הן מעניינות מאד, ודומה כי הן מאירות את מהלכה התמוה לכאורה של הסוגיא הזו באור חדש ובהיר.

סוגיית הלאו דעינוי ביוה"כ

בפרשת יום הכיפורים בתורה מופיעות שתי מצוות עשה: לשבות ממלאכה² ולהתענות. לגבי אי עשיית מלאכה יש גם לאו ועליו עונש כרת. לגבי העינוי אין מקור ללאו, אך כתוב עונש (שמי שאינו מתענה חייב כרת).

המשנה יומא פא ע"א קובעת שמי שאוכל ועושה מלאכה ביוה"כ חייב שתי חטאות. ברש"י שם מסביר שזה מפני שאלו שני שמות איסור שונים. מכאן עולה בבירור כי יש לאו על עינוי (אי אכילה), ושאותו לאו הוא לאו שונה מהלאו של עשיית מלאכה. כאמור, בתורה לא מופיע איסור לאו על עינוי. על כן לא פלא שהגמרא שם פותחת בחיפוש אחר מקור לאזהרת לאו על עינוי.

במסגרת הדיון הגמרא מביאה ברייתא אשר לומדת את הלאו בעינוי מהלאו על מלאכה בגז"ש. בברייתא שם עולות שתי אפשרויות ללמוד את הגז"ש זהו:

² אמנם ראה באבני נזר, חו"מ סוס"י קסא, אשר מוכיח מהגמ' שבת קיד ע"ב ומרש"י שם שאין מצוות עשה לשבות ממלאכה ביוה"כ. דבריו כלל וכלל אינם הכרחיים, אפילו בשיטת רש"י, והם בודאי מנוגדים לשיטות רוב הראשונים (ראה רמב"ם בתחילת הל' שביתת עשור. האבני נזר באמת מקשה עליו מאותה סוגיא), ואכ"מ.

אבל אזהרה לעיניו של יום עצמו לא למדנו מניין. לא יאמר עונש במלאכה - דגמר מעיניו, ומה עיניו שאינו נוהג בשבתות וימים טובים - עונש כרת, מלאכה שנוהגת בשבתות וימים טובים - לא כל שכן? למה נאמר? מופנה להקיש ולדון ממנו גזרה שוה: נאמר עונש בעיניו, ונאמר עונש במלאכה. מה מלאכה - לא עונש אלא אם כן הזהיר, אף עיניו - לא עונש אלא אם כן הזהיר. - איכא למיפרך: מה לעיניו - שלא הותר מכללו, תאמר במלאכה - שהותרה מכללה! - אלא: לא יאמר עונש בעיניו, דגמר ממלאכה: מה מלאכה שהותרה מכללה! - עונש כרת, עיניו שלא הותר מכללו - לא כל שכן? למה נאמר? מופנה להקיש ולדון ממנה גזרה שוה: נאמר עונש בעיניו ונאמר עונש במלאכה, מה מלאכה - עונש והזהיר, אף עיניו - עונש והזהיר. איכא למיפרך: מה למלאכה - שכן נוהגת בשבתות וימים טובים, תאמר בעיניו - שאינו נוהג בשבתות וימים טובים!

באפשרות הראשונה מוכיחים בקו"ח שהעונש במלאכה מיותר, והמסקנה היא שהוא מופנה לגז"ש לעיניו. באפשרות השנייה מוכיחים בקו"ח שהעונש בעיניו מיותר, והמסקנה היא שהוא מופנה לגז"ש לעיניו. בשני המקרים לומדים גז"ש ממלאכה לעיניו, על אף שההפנאות הן בצדדים הפוכים. לכאורה עולה מכאן שהצד המופנה אינו מגדיר את כיוון הגז"ש, בניגוד להצעתנו במאמר משנה שעברה.

דחיית הראייה

כמובן העניין תלוי גם בנסיבות בהן אנו עוסקים. אם בגז"ש בה אנו עוסקים יש צד מלא (כלומר שהדין לגביו מופיע בתורה) וצד חסר (כלומר לאקונה בתורה), אזי יש כיוון לימוד טבעי וברור: מן המלא אל החסר. במצב כזה ברור שצד ההפנאה לא יקבע את כיוון הלימוד. בדוגמא שלנו, לאו דעיניו ביה"כ, הדין במלאכה ידוע (יש שם אזהרת לאו), ואילו הדין בעיניו הוא לאקונה (שכן אין בתורה אזהרת לאו על עיניו). אם כן, ברור שבמקרה זה כיוון הגז"ש יהיה מן המלאכה לעיניו, בלי תלות באופי ההפנאה. אם כן, הדוגמא הזו אינה מהווה ראיה לסתור את הצעתנו. אולם טענה זו אינה לגמרי נכונה. אמנם האילוץ על הדרשן הוא ברור, שהרי יש לאקונה רק בצד אחד, ולכן ברור שהצד הזה הוא יהיה הלמד. אך השאלה שנותרת עדיין היא מדוע התורה הפנתה דווקא את הצד המלמד ולא את הלמד (כפי שמתבקש)? הרי אם אכן יש קשר בין הצד המופנה לבין כיוון הגז"ש, והתורה היתה צריכה ללמד אותנו דווקא את הלאו בעיניו ולכתוב במפורש דווקא את הלאו דמלאכה, אזי התורה היתה צריכה להפנות את הצד הנכון. על כן, גם אם הלאקונה היא בצד ברור, הבחירה של התורה בהפנאת הצד המלמד או הלמד באופן חופשי מורה לנו שכנראה אין קשר בין מקום ההפנאה לבין כיוון הגז"ש.

אפשרות הפוכה

תיאורטית התורה לא היתה צריכה לשנות את הצד המופנה, אלא היא יכולה להפוך את כיוון הגזירה שווה על ידי כך שהיא 'תמלא' את הצד המנוגד, כלומר תכתוב את הלאו של עיניו במפורש ותותיר את המלאכה ריקה. במצב כזה יהיה עלינו ללמוד מן העיניו את הלאו דמלאכה. אולם מעניין שלפחות לפי ריש לקיש אפשרות כזו אינה קיימת במקרה שלנו. הגמרא בסוגיית יומא הנ"ל פותחת בהכרזה יוצאת דופן של ר"ל, אשר אומר כך:

אמר ריש לקיש: מפני מה לא נאמרה אזהרה בעיניו - משום דלא אפשר. היכי נכתוב? נכתוב רחמנא לא יאכל - אכילה בכזית, נכתוב רחמנא לא תענה - קום אכול משמע. - מתקיף לה רב הושעיא: נכתוב רחמנא השמר פן לא תענה! - אם כן נפשי להו לאוי. מתקיף לה רב ביבי בר אבבי: נכתוב רחמנא השמר במצות ענוי! - אם כן השמר דלאו - לאו, השמר דעשה - עשה. מתקיף לה רב אשי: נכתוב: אל תסור מן העיניו! - קשיא.

אם כן, ר"ל סובר שאין אפשרות לנסח בלשון המקרא לאו על עיניו באופן שיתאים לתכנים אותם התורה רוצה לטעון בו. המסקנה היא שאין לתורה אפשרות לנסח לאו על עיניו, ולכן לא קיימת בפניה האפשרות למלא את הצד של העיניו ולהותיר את המלאכה כלאקונה. דברי ר"ל יידונו בפירוט בפרק הבא, ושיטות החולקים עליו יידונו להלן בפרק זה.

שני סוגי קשר בין הצד המופנה לבין כיוון הגז"ש: תוכני ומידותי

היפוך של כיוון הגז"ש אינו אפשרי במקרה שלנו מסיבה נוספת: הוא ישפיע אוטומטית גם על כיוון ההפנאה. השפעה זו אינה דווקא בגלל כללי הגז"ש (כפי שהצענו), אלא בגלל התכנים המעורבים בדרשה הספציפית שבכאן, ובעיקר בגלל המבנה המיוחד שלה. נסביר זאת כעת ביתר פירוט.

השיקול שמוביל את הברייתא למסקנה שיש צד מופנה הוא שיקול של קו"ח. במקרה של הקו"ח השני אנו בוחנים את האפשרות לא לכתוב עונש בעיניו, וללמוד את העונש בעיניו בקו"ח מהעונש במלאכה באופן הבא: אם במלאכה שלא הותרה מכללה יש עונש כרת, אז בעיניו שלא הותר מכללו

ודאי יש עונש כרת. אולם אם לא יהיה כתוב לאו במלאכה, אז מנין לנו שיש בכלל איסור מלאכה ביו"כ? העונש אינו מספיק כדי לקבוע זאת, שהרי הכלל הוא שאין עונשין אא"כ מזהירין.³ ועוד יותר קשה: מנין לנו שאיסור המלאכה לא הותר מכללו, אם בכלל לא כתוב בתורה איסור מלאכה? אם כן, ההפנאה של העונש בעינוי דורשת שיהיה כתוב לאו במלאכה. עולה מכאן שאם היינו הופכים את כיוון הגז"ש (כלומר את הלמד למלמד ולהיפך), אזי גם כיוון הקו"ח היה משתנה, ובעקבותיו גם כיוון ההפנאה. זהו מקרה חריג ומעניין מאד. אנו בוחנים את האפשרות שעל פי כללי המידות צריך להיות קשר בין הצד של ההפנאה לבין הכיוון של הגז"ש. לכאורה מצאנו כאן סתירה לאפשרות זו. אולם כעת אנו רואים כי במקרה המיוחד הזה כלל לא ניתן ליצור קשר כזה, שכן התוכן של הדברים ומבנה הדרשה כופים עלינו קשר הפוך: הצד המופנה חייב להיות הצד המלמד. אם כן, נראה שלא ניתן להביא מכאן ראיה בעד או נגד הצעתנו הנ"ל. בדרשה הייחודית הזו, ישנה תלות תוכנית (ולא דווקא מדרשית) של כיוון הגז"ש בכיוון ההפנאה. כאן אין לתורה דרגות חופש לקבוע באופן בלתי תלוי את כיוון ההפנאה וכיוון הגז"ש, ולכן אין להביא מכאן ראיה לשום כיוון.

פיסקה במאמר מוסגר: פעולת הפירכא נעשית בו-זמנית בארבעה מישורים שונים

נפתח כעת סוגריים, ונראה את אותה תופעה עצמה מתוך התבוננות בתפקידה ומקומה של הפירכא בדרשה שהבאנו. אנו לומדים בקו"ח שאם במלאכה נאמר עונש כרת אזי בעינוי (שהוא חמור יותר שכן הוא לא הותר מכללו) ודאי שיהיה עונש כרת. כעת עולה פירכא: מה למלאכה שנוהגת גם ביו"ט ושבט, משא"כ עינוי שנוהג רק ביו"כ. פירכא זו מבוססת על חומרא שקיימת במלאכה לעומת עינוי. מה עושה הפירכא הזו? מתברר שהיא פועלת בו-זמנית בארבעה מישורים ששניים מהם הם בלתי תלויים:

1. היא כמובן פורכת את הקו"ח עצמו.
 2. כתוצאה מכך היא מבטלת את ההפנאה של עונש בעינוי (שהרי כעת ברור שצריך לכתוב עונש בעינוי). זוהי תוצאה ישירה של המישור הקודם.
 3. לאחר שהעונש בעינוי אינו מופנה, עדיין ניתן לדרוש גז"ש בין מלאכה לעינוי. אולם זוהי גז"ש לא מופנה, ולכן ניתן לפרוך עליה. גז"ש מופנה לא ניתנת לפריכה (ראה על כך שם מייד בהמשך הגמ').⁴ זוהי תוצאה של הפעולה בשני המישורים הקודמים.
 4. עד כאן רק נפתחה אפשרות לפרוך את הגז"ש, אולם כל עוד היא לא נפרכה עדיין ניתן ללמוד ממנה את הלאו דעינוי. אולם הפירכא הזו מהווה גם פירכא בפועל על הגז"ש עצמה. אנחנו רוצים ללמוד בגז"ש שאם יש לאו במלאכה אז ודאי יש לאו בעינוי. אולם כעת יש לנו פירכא, שהרי מלאכה חמורה יותר, שכן היא נוהגת גם בשבתות וי"ט. כלומר לא רק שהיא מאפשרת את תהליך הפריכה של הגז"ש (בכך שהיא הופכת אותה ללא מופנה), היא גם מבצעת את הפריכה עצמה. זהו מישור בלתי תלוי בשלושת קודמיו.
- נציין כי מישור 4 אינו משותף לשני השיקולים המובאים בברייתא. ברור שבילפוטא הראשונה, אשר בה הצד המופנה הוא העונש במלאכה, לאחר שפרכנו ואמרנו שיש חומרא בעינוי שלא הותר מכללו, התרחשו שלושה דברים (ולא ארבעה): 1. נפרך הקו"ח. 2. התבטלה ההפנאה של העונש במלאכה. 3. ישנה אפשרות לפרוך את הגז"ש, שכן כעת היא כבר אינה מופנה. אולם בפועל הפירכא הזו אינה פורכת את הגז"ש, שכן הפירכא הזו היא חומרא בעינוי ולא במלאכה, והגז"ש לומדת עינוי בקו"ח ממלאכה. כלומר במקרה זה הפירכא דווקא מסייעת לגז"ש ולא פורכת אותה, ולכן המישור הרביעי (והבלתי תלוי) של פעולת הפירכא אינו מופיע כאן.
- הסיבה לכך היא שכפי שראינו כיוון הגז"ש אינו משתנה בין שני הלימודים הללו. בגלל שהואקום מצוי בצד של העינוי, אזי גם כאשר צד ההפנאה התהפך כיוון הגז"ש בהכרח נותר בעינו (מהמלא לריק).

אלא שכאן מתעורר קושי, שלכאורה סותר את דברינו: לפי דברינו עולה כי היה מקום ללמוד את הגז"ש בכיוון זה גם לאחר שפרכנו את הקו"ח וביטלנו את ההפנאה. זו היתה גז"ש לא מופנה, שלפחות לפי חלק מהשיטות היא גז"ש לגיטימית. אם כן, הלימוד בכיוון הראשון שמובא בברייתא נראה עדיין בתוקפו, גם לאחר הפירכא.⁵

אולם מסקנה זו אינה נכונה. יש לשים לב לכך שהקו"ח עצמו מבוסס על חומרא שיש במלאכה לעומת העינוי, כלומר על כך שאיסור מלאכה נוהג גם בשבתות וי"ט. חומרא זו, כפי שראינו, פורכת את הגז"ש. אמנם אם הגז"ש היתה מופנה לא ניתן היה לפרוך אותה, אולם כאן אנחנו

³ אם העונש היה מספיק כדי להגדיר לאו, לא היה טעם לכלל המהלך, שהרי כל מסרת המהלך היא חיפוש אזהרה לעינוי, כאשר לגבי עינוי יש עונש שכתוב במפורש. אנו נרחיב בנקודה זו בפרק הבא.

⁴ אנו הולכים כאן בשיטה שגז"ש מופנה ניתן לדרוש אך ניתן גם לפרוך אותה. ישנה שיטה תלמודית לפיה כלל לא ניתן לדרוש גז"ש לא מופנה. ראה על כך באנציקלית ע' 'גזרה שוה'.

⁵ אלא אם נאמר שהברייתא הזו הולכת בשיטה שגז"ש לא מופנה כלל לא ניתן לדרוש (ראה בהערה הקודמת). אולם אם כן, אז דברינו לגבי הילפוטא השנייה אינם נכונים. המישור הרביעי אינו רלוונטי.

מצויים במצב בו הגז"ש אינה מופנה (אמנם זה בגלל החומרא המנוגדת). אם כן, החומרא שעומדת ביסוד הקו"ח (ולא הפירכא, כמו במקרה הקודם) היא אשר פורכת את הגז"ש (כלומר היא זו שמבצעת את הפעולה במישור הרביעי).⁶ כעת נסגור את הסוגריים ונשוב למהלך הדברים.

קושי בדרשה עצמה

כעת נוכל להבין מדוע גם המבנה של הדרשה כפי שהוא מופיע בגמרא הוא בעייתי מאוד. הרי בקו"ח שהגמ' עצמה עושה קיימת אותה בעייה שהצגנו למעלה (שלא ניתן ללמוד זאת בלי שקיים לאו, במקרה זה לאו דעינוי): הגמרא מציעה לא לכתוב עונש בעינוי, וללמוד אותו בקו"ח ממלאכה. עמדנו על כך שבמצב כזה יש צורך שיהיה כתוב לאו במלאכה, וזה כמובן נכון. אבל במצב כזה ודאי דרוש גם לאו בעינוי, ולא כזה אינו מופיע. הרי אם באמת התורה לא היתה כותבת עונש בעינוי, ולא הרי לא קיים על עינוי, אז כיצד היינו לומדים עונש על עינוי בקו"ח ממלאכה? מי בכלל גילה לנו שיש איסור לא להתענות, בלי לאו ובלי עונש?

ייתכן שבעייה זו נפתרת באמצעות העשה. הרי התורה כותבת במפורש מצוות עשה להתענות ביו"כ. כלומר ודאי שיש חובה להתענות, אלא שבפשט המקרא נראה שהיא מוגדרת כמצוות עשה ולא כלאו. כעת אנו רואים שבמלאכה מעבר לעשה ישנם גם לאו ועונש. אם כן, קו"ח שצריכים להיות לאו ועונש גם על העינוי.

אמנם מקו"ח כזה ניתן ללמוד ישירות גם את הלאו על עינוי שאחריו אנו מחפשים בכל המהלך הזה. הרי כעת אנו מניחים שעינוי חמור ממלאכה, אם כן, מדוע שלא נלמד בקו"ח הזה גם את המסקנה שיש לאו בעינוי? משום מה, הגמרא משתמשת בקו"ח רק כדי ליתר את העונש, ולאחר מכן ההפנאה של העונש משמשת אותנו ללמוד את הלאו בעינוי בגז"ש. מדוע שלא נלמד את הלאו עצמו ישירות באותו קו"ח שמשמש להפנאת העונש?

התשובה על כך היא כנראה שאין מזהירין מן הדין. לא ניתן ללמוד בקו"ח אזהרה שמשמשת יסוד לעונש כרת.⁷ אולם ניתן להשתמש בקו"ח כדי ליתר את העונש בעינוי, ולאחר מכן להשתמש בהפנאה שנוצרה מכאן כדי ללמוד לאו בעינוי בגז"ש.

ג. היחס בין 'אין מזהירין מן הדין' לבין 'אין עונשין אא"כ מזהירין'

מבוא

בפרק זה נעסוק בהבנת דברי ר"ל בגמרא. אנו נראה שעולים מהסוגיא כמה יסודות חשובים בהבנת היחס בין אזהרה ועונש, ובין שני אלו לבין דרשות. בכל אלו כבר עסקנו בעבר, אולם כפי שנראה כאן הסוגיא הזו יכולה להוות מקור מעניין לשיטת הרמב"ם התמוהה בנושאים אלו.

מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן לגבי אזהרה מן הדין⁸

בסוף הפרק הקודם הנחנו שהכלל 'אין עונשין מן הדין' עוסק רק בקו"ח ולא בגז"ש, וכך הסברנו את הצורך לעבור מקו"ח לגז"ש בשיקול השני שמופיע בברייתא.

אולם חשוב לשים לב לכך שכלל זה מתפרש בצורות שונות בראשונים. הרמב"ם בשורש השני מבין שהכלל 'אין עונשין/מזהירין מן הדין' אמור לגבי כל דרשה ביי"ג מידות (ולא רק לגבי קו"ח), והוא קובע שהיא אינה יכולה להוות מקור לאזהרת לאו/לעונש. כפי שראינו במאמר הנ"ל, הרמב"ם רואה את הכלל הזה כהסתעפות של הכלל 'אין עונשין אא"כ מזהירין'. הלכה שנלמדת ביי"ג מידות אינה נחשבת כתובה בתורה, ולכן מבחינתו כאילו אין כאן בכלל אזהרה. לעומת זאת, הרמב"ן בהשגותיו שם, כמו רוב הראשונים, מוכיח מכמה וכמה סוגיות בגמרא שהכלל הזה אמור רק לגבי דרשות קו"ח. לשיטתם כלל זה כנראה נובע מתכונותיה הייחודיות של המידה הזו (עיי' במאמרנו לפרשת משפטים, תשס"ה). אם כן, המעבר מקו"ח לגז"ש פותר את הבעייה אך ורק לפי הרמב"ן, אולם לפי הרמב"ם גם גז"ש אינה יכולה להיות בסיס לאזהרה, ולכן הקושי שהעלינו נותר בעינו.

אם נמשיך את קו המחשבה של הרמב"ם נראה את אותו קושי מזווית אחרת. הרמב"ם בהקדמה לספר המצוות כותב חידוש שני: אם יש עונש מפורש בתורה, אזי האזהרה כן יכולה להילמד מן הדין. אם כן, לגבי עינוי שיש עונש (כרת) מפורש בתורה, אין מניעה ללמוד את האזהרה מגז"ש. ואילו לשיטת הרמב"ן, שחולק עליו גם בנקודה זו, העובדה שיש עונש אינה מאפשרת להזהיר מן הדין, ולכן אין מנוס מן המעבר מקו"ח לגז"ש. לאור זאת, המעבר מקו"ח לגז"ש לא רק שאינו משנה מאומה, הוא גם אינו נחוץ, שכן במקרה שלנו ישנו עונש שכתוב במפורש במקרא.

⁶ אם כן, אין הכרח להסיק שהברייתא הולכת בשיטה שגז"ש לא מופנה כלל לא ניתן לדרוש. ייתכן שניתן לדרוש גז"ש כזו אלא שניתן גם לפרוך אותה. לפי הצעתנו, כאן הגז"ש נדחית מפני שיש פירכא עליה ולא מעצם העובדה שהיא אינה מופנה.

⁷ הדברים אמורים לפי הנחת הגמרא כאן. למעשה, השאלה האם הכלל אין עונשין מן הדין חל גם לגבי עונש כרת מצויה במחלוקת אמוראים, בסוגיית מכות יג ע"ב, ועי' בגליון הש"ס שם. ואולי יש לחלק בין 'אין מזהירין מן הדין' לבין 'אין עונשין מן הדין'.

⁸ ראה על כך במאמר לפרשת משפטים, תשס"ה.

אם כן, הרמב"ם מחדש שני חידושים ביחס לכלל 'אין מזהירין מן הדין': 1. שהוא עיקרון שמסתעף מהעיקרון של 'אין עונשין אא"כ מזהירין', ואינו ייחודי דווקא לקו"ח. 2. שאם העונש מפורש בתורה אז ניתן ללמוד אזהרה מדרשה. להלן נחזור לנקודות אלו.

דברי ר"ל: הקשיים

הבאנו למעלה את דברי ר"ל, אשר קובע כי התורה אינה כותבת לאו מפני שאין דרך לכתוב לאו כזה בלשון המקרא. הדברים תמוהים על פניהם: קשה להאמין שאין בנמצא ניסוח שיוכל להגדיר לאו על הנאה (=אי עינוי) ביו"כ. ובפרט אם נזכור כי הקב"ה הוא אשר כתב את התורה, והוא אשר יצר את לשון הקודש. האם לא יכול היה ליצור לשון שבה ניתן היה לנסח לאו כזה? כפי שראינו למעלה, ר' אשי באמת מציע נוסח אפשרי כזה, אמנם מסורבל מעט, והגמרא נותרת בקשיא על דברי ר"ל. אמנם, כידוע, סיום ב'קשיא' שונה מאשר 'תיובתא': 'תיובתא' היא הכרעה נגד העמדה שנשללה, אולם 'קשיא' מותירה מקום ליישוב.⁹

קושי נוסף הוא לעצם הבנת דבריו: הרי אם אין בתורה לאו על עינוי ביו"כ, אז כנראה שאין איסור בזה. אמנם הזכרנו שמופיע בתורה עונש כרת על עינוי ביו"כ, ואכן הרמב"ם בפ"א מהל' שביתת עשור ה"ה כותב שהאזהרה נלמדת מכך שמופיע עונש כרת. אולם נראה כי אין די בהסבר זה, שכן בכל הש"ס קיומו של עונש אינו מספיק כדי להסיק שיש גם לאו, שהרי הגמרא תמיד שואלת: "עונש מצאנו אזהרה מניין?", או: "אין עונשין אא"כ מזהירין". אם כן, גם דברי הרמב"ם בזה תמוהים מאד.

אם כן, כיצד עלינו להבין את דברי ר"ל? וכיצד להבין את דברי הרמב"ם שכנראה מבוססים על שיטת ר"ל הנ"ל?

שתי צורות להבין את דעת ר"ל

בהמשך הגמרא מובאות דרשות גז"ש שונות לגבי לאו דמלאכה, ובראשן שתי האפשרויות שמופיעות בברייתא דלעיל (הגז"ש שמבוססת על קו"ח). לאור זאת נראה כי יש מקום להבין את דברי ר"ל באחת משתי צורות:

1. ר"ל חולק על המקורות שמובאים בהמשך הסוגיא (כולל הברייתא) והוא אכן סובר שאין אזהרה על עינוי ביו"כ, ובכל זאת יש לאו שנלמד מכוח העונש.
 2. ר"ל מקבל לפחות אחת מן הגז"ש שמופיעות בהמשך, והוא סובר שאמנם אין אזהרה מפורשת על עינוי ביו"כ (אלא רק עשה), אולם ישנה אזהרה שנלמדת מכוח אחת מן הגז"ש שמופיעות בהמשך.
- שתי האפשרויות אינן פשוטות להבנה. שתיהן מעוררות קשיים שונים, אולם נראה כי בסופו של דבר ניתן להתקדם בכל אחת משתייהן, כפי שנבאר כעת.

אפשרות 1

מפשט דברי הרמב"ם נראה כי ר"ל אכן חולק על המקורות המובאים בהמשך, והוא באמת סובר כי די בקיומו של עונש כדי להוכיח את קיומו של לאו. אמנם הוא מוסיף הסבר שזהו מקרה ייחודי מפני שאין דרך פשוטה לנסח את הלאו בלשון המקרא. ראינו שר' אשי מציע דרך כזו, שהיא אמנם מסורבלת מעט אך אפשרית.

ההסבר לדבר מצוי בהבנת הכלל 'אין עונשין אלא אם כן מזהירין'. כפי שראינו במאמר לפרשת משפטים, תשסה, אם תיאורטית היה מצב שבו מופיע בתורה עונש ללא אזהרה, ברור שהיינו מענישים כפי שהתורה מצווה אותנו. הרי יש פסוק מפורש שמצווה להעניש, וכי נעלה בדעתנו שלא לשמוע לציווי הזה? בעל החינוך מסביר (במצווה סט) שהכלל 'אין עונשין אלא אם כן מזהירין' מורה לנו שאין מצב כזה. תמיד כשיש עונש בתורה עלינו לחפש גם אזהרה. היא חייבת להופיע בצורה כלשהי, ומטרתה ללמד אותנו שהמעשה הוא מעשה רע בעיני הקב"ה, ולכן אנו נענשים עליו.¹⁰

אם כן, כאשר כתוב עונש כרת על עינוי ביו"כ, ודאי שיש להעניש את מי שאינו מתענה, גם אם לא היינו מוצאים אזהרה. לכל היותר נוכל להניח שלא מצאנו אך האזהרה קיימת במקום כלשהו. ואם ישנה סיבה ספציפית טובה לכך שאין אזהרה באיסור הנדון כאן, אולי העונש עצמו יכול לספק אותנו. לדוגמא, במקרה שלנו מתעוררת בעייה ספציפית, שכן קשה מאד לנסח אזהרה על אי עינוי. במצב כזה ייתכן שהתורה תסתפק בכתיבת עונש, ותניח שאנו נלמד מהעונש את העובדה שאנו גם מזהירים. במצב זה אנו כלל לא חוששים שמא ישנה אזהרה ולא מצאנו אותה. אי אזהרה, אבל יש לכך סיבה טובה, ולכן זה אינו מפריע.

אם משמעות הכלל 'אין עונשין אא"כ מזהירין' היתה שבמצב בו מופיע רק עונש אנו לא שומעים בקול הציווי, ובפועל לא מענישים את העברין, אזי לא היה מקום לסוג שיקול כזה. כל עוד אין

⁹ ראה מאמרנו לפרשת וישב, תשסה, סביב הערה 6.

¹⁰ החינוך שם מסביר שללא האזהרה היינו חושבים שהעונש הוא תוצאה מכנית של המעשה, כעין 'מחיר' שלו, אולם אין מניעה מעשיית מעשה העבירה תוך נשיאה בעונש. ראה פירוט במאמרנו הנ"ל.

אזהרה לא ניתן להעניש. אולם אם צדקנו בכך שמענישים בכל מקרה, אלא שהתורה נוהגת לכתוב אזהרה בנוסף לעונש כדי להבהיר לנו שהמעשה הוא מעשה לא טוב בעיני הקב"ה, אזי יש בהחלט מקום לומר שכאשר ישנן סיבות טובות התורה יכולה לחרוג ממנהגה ולהסתפק בעונש ללא אזהרה. זהו בדיוק המצב כאן.

כעת נוכל להבין מדוע הקושיה של ר' אשי על ר"ל נותרת בקשיא, ור"ל אינו מתפעל ממנה. גם אם נמצא ניסוח מעורפל ומורכב שזו תהיה משמעותו, הדבר אינו נחוץ לנו. סוף סוף ישנה גם אפשרות לכתוב עונש ולהסתמך על הכלל 'אין עונשין אא"כ מזהירין' שמלמד אותנו שכל עונש ניתן על מעשה רע. ר"ל = סובר שהתורה העדיפה לא להביא לאו בגלל הקושי בניסוח, גם אם באופן תיאורטי ישנו נוסח אפשרי.

אם כן, שני הקשיים שהעלינו למעלה על דברי ר"ל מיושבים היטב. גם הקושי על הרמב"ם כיצד ניתן ללמוד מהעונש על קיומה של אזהרה, כאשר הכלל שבידינו הוא 'אין עונשין אא"כ מזהירין', מתיישב היטב לפי הצעתנו.

אפשרות 2

אפשרות נוספת היא להבין שר"ל אכן מאמץ את אחת מדרשות הגז"ש שמופיעות לאחר מכן. אם כן, יש לו אזהרה על הלאו, וכל מה שהוא אומר הוא שאין נוסח מקראי מפורש שמורה לנו על קיומו של לאו. גם כיוון זה מיישב את שני הקשיים שהעלינו: ר"ל דוחה את הניסוח המסובך שמציע ר' אשי מפני שיש לו אפשרות פשוטה יותר: להזהיר דרך גז"ש. נציין כי לפי הכיוון הזה דברי ר"ל אינם עומדים בניגוד למה שנאמר בברייתא. לפי אפשרות 1 יוצא שר"ל חולק על ברייתא, וזהו קושי מסויים בפרשנות ההיא.

אמנם כאן מתעורר קושי אחר: מדוע ר"ל מתבטא באופן שאין אזהרה על העינוי בגלל קושי הניסוח. להיפך, ישנה אזהרה מכוח גז"ש, ולכן אין כל צורך בניסוח מפורש של הלאו. הרי הלימוד מדרשה הוא חסכוני יותר מאשר כתיבת פסוק מפורש. יתר על כן, מעבר לשאלה הסמנטית (מדוע הוא מתבטא כאילו אין בכלל אזהרה), ישנה שאלה תוכנית: מדוע בכלל חשובה הקביעה שאין ניסוח מפורש של לאו על עינוי. מה רע באזהרה מגז"ש?

התשובה לקושי הזה היא בדיוק לאור שיטת הרמב"ם שהוצגה לעיל. לפי הרמב"ם, כפי שראינו במאמר לפרשת משפטים, תשסה, אזהרה שניתנת על סמך דרשה ביי"ג מידות אינה מועילה. זוהי אזהרה מן הדין. אזהרה צריכה להיות מפורשת בפסוק כדי שיווצר לאו שנוכל להעניש עליו. כפי שראינו שם, לפי הרמב"ם מה שנלמד מיי"ג מידות אינו נחשב מפורש בתורה, ולכן אינו יכול לשמש כאזהרה.

לכן ר"ל מתבטא שאין כאן אזהרה כלל, על אף שהוא מסכים למקורות מדרשות הגז"ש. רק אזהרה מפורשת היא אזהרה. דברי ר"ל הללו מהווים מקור נפלא לשיטת הרמב"ם, העומדת בניגוד לכמה וכמה מקורות תלמודיים (כפי שמביא הרמב"ן בהשגותיו שם).

אמנם, כפי שראינו, שיטת הרמב"ם היא שאם העונש מפורש בפסוק אזי ניתן לקבל אזהרה שנלמדת באמצעות יי"ג מידות הדרש. כפי שהזכרנו, ישנו בפסוקים עונש כרת מפורש על מי שאינו מתענה. אם כן, במצב כזה די לנו באזהרה שנלמדת מדרשה, ולכן ר"ל בכל זאת מוכן כאן להסתמך על אחד המקורות מהגז"ש כאזהרת לאו. אם כן, שיטת ר"ל בגמרא כאן מהווה מקור לשני חידושי של הרמב"ם שהוזכרו לעיל: 1. שמה שנלמד מדרשה אינו נחשב ככתוב בתורה, ואינו יכול לשמש כאזהרה. 2. כשהעונש מפורש במקרא ניתן להסתפק באזהרה שמבוססת על דרשה.

מסקנה נוספת מדברי ר"ל

אמנם יש להעיר כי ר"ל מביא נימוק ספציפי נוסף, שיש קושי לנסח לאו על אי עינוי. מדוע הוא נזקק לנימוק הזה, אם בכל מקום ניתן להסתמך על דרשה כמקור קביל לאזהרה כאשר העונש מפורש בתורה?

נראה כי מעבר לעיקרון שהתחדש כאן, לפיו כאשר העונש מפורש די לנו באזהרה מדרשה, עלינו לחפש נימוק מקומי בכל מקרה מדוע בכל זאת באותו מקרה התורה הסתפקה באזהרה מדרשה ולא כתבה את האזהרה באופן מפורש.

לאיזו משתי האפשרויות בפירוש הגמרא מתכוין הרמב"ם?

למעלה הערנו כי פשט לשון הרמב"ם מורה שכוונתו היא לאפשרות 1, כלומר שלפי ר"ל אין כלל אזהרה על עינוי ביוה"כ. אולם יש להעיר כי מלשון הרמב"ם בספר המצוות, ל"ת קצ"ו, עולה בצורה די ברורה כאפשרות 2. וזו לשונו שם:

והמצוה הקצ"ו היא שהזהירנו מאכול בצום כפור. ולא באה בתורה אזהרה לפעל הזה אבל זכר העונש וחייב כרת למי שאכל וידענו שהאכילה מזהרת ממנו. והוא אמרו (אמור כג) כי כל הנפש אשר לא תעונה בעצם היום הזה ונכרתה. ובתחלת כרתות כשמנו מחוייבי כרת מנו בכללם האוכל ביום הכפורים וביארו שם שכל מה שחייבין עליו כרת הוא מצות לא תעשה חוץ מפסח ומילה. הנה כבר התאמת שהאכילה ביום הכפורים מצות לא תעשה ולפיכך חייבין על זדונה כרת ועל שגגתה חטאת קבועה כמו שבארו בתחלת כרתות וכמו שהתבאר במסכת הוריות (מתני' ח א ופיה"מ) שזה הדין לא יתחייב

אלא במצות לא תעשה לבד לאמרו יתעלה במחוייבי חטאת קבועה (ויקרא ד) אחת מכל מצות י"י אשר לא תעשינה.

ולשון ספרא (אמור פי"ד ה"ט) כי כל הנפש אשר לא תעונה ונכרתה הרי זה עונש ענוי אבל אזהרה לענוי ליום עצמו לא שמענו כשהוא אומר עונש מלאכה שאין תלמוד לומר שכבר קל וחומר הוא מה אם ענוי שאינו נוהג בימים טובים ובשבתות הרי הוא ענוש עליו מלאכה שהיא נוהגת בימים טובים אינו דין שיהא ענוש עליה אם כן למה נאמר עונש מלאכה ללמוד ממנה אזהרה לענוי מה עונש מלאכה לאחר אזהרה אף עונש ענוי לאחר אזהרה. הנה התבאר מה שאמרנוהו.

הרמב"ם מתבטא כאן ממש באותה צורה כמו בהלכות ("ולא באה בתורה אזהרה לפעל הזה, אבל זכר העונש...וידענו שהאכילה מוזהרת ממנו"). מאידך, בפיסקה הבאה הוא מביא את דרשת הגז"ש הראשונה שהבאנו למעלה, ומקורה אצלו הוא מן הספרא. נראה בעליל שכוונתו היא שאין אזהרה מפורשת אולם יש אזהרה מגז"ש, כאפשרות 2 לעיל.