



השורש החמישי: שאין ראוי למנות טעם המצוה מצוה בפני עצמה למהותם של טעמי המצוות

מאמרנו הנוכחי עוסק בשורש החמישי של הרמב"ם. זהו השורש הראשון מן הקטגוריה הרביעית מתוך החמש שהגדרנו בהקדמה: כללים אשר נוגעים לאופי המצווה כציווי. בקטגוריה הזו נכללים גם השורשים השמיני, העשירי, וככל הנראה גם הארבעה-עשר, ולכן זה יהיה סדר הדברים במאמרנו בהמשך. כל השורשים הללו מתייחסים לסוגי פסוקים שונים שנראים כאילו הם מצווים משהו, אך למעשה אין בהם ציווי. לכן הקטגוריה הזו יסודה הוא בהגדרת המונח מצווה, ובהבחנה בינו לבין משפטים מסוגים אחרים. במינוח של המאמר לשורש השישי (המאמר הקודם), הקטגוריה הזו עוסקת בהגדרת הספירה הנורמטיבית (אליה שייכים כל פסוקי הציווי), ובהבחנה בינה לבין ספירות אחרות (העובדתיות וכדו'). כפי שנראה, בעצם יש כאן דיונים סביב ההבחנה בין פסוקי ציווי לבין פסוקי חיווי.

בשורש זה קובע הרמב"ם את העיקרון שאין למנות את טעם המצווה כמצווה בפני עצמה. כוונתו של הרמב"ם היא לפסוקים שעל אף שהם "דמויי לאוין" (כלשונו של הרמב"ם שנתבאר לקמן), הם אינם באים אלא לתת טעם למצוות. לדוגמה: "לא יוכל בעלה הראשון אשר שלחה לשוב לקחתה וכו' ולא תחטיא את הארץ" (כי תצא, פ' כד), או: "אל תחלל את בתך להזנותה ולא תזנה הארץ" (קדושים, פ' יט), וכדומה. פסוקים אלו מכילים ציווי ואחריו נימוק. ולגבי הסיפא של הפסוק, שהוא החלק של הנימוק או הטעם, טוען הרמב"ם, שהיא בבחינת מתן טעם בלבד ולא ציווי. על כן, למרות היותה 'דמויית לאו' אין בה מצווה כלשהי, ולכן אין לכלול אותה במניין המצוות מעבר לרישא שהיא המצווה (ולה החלק הזה נותן את הטעם). השאלה האם זהו שורש מהותי או טכני, כלומר האם ישנו כאן עקרון סיווג הקובע מה ראוי להימנות (ואי המנייה אינה מסיבה מהותית אלא מפני שהמצווה כבר כלולה במצווה אחרת) או עיקרון מהותי שקובע את מעמדם של פסוקים אלו, תידון גם היא במהלך הדברים. בפשטות נראה שזהו עיקרון מהותי, שהרי מי שחולק על הרמב"ם טוען שישנן כאן הלכות שלפי הרמב"ם לא רק שאינן נמנות אלא כלל אינן קיימות בהלכה. גם בשורש זה הרמב"ם מתמודד עם דעת בה"ג שמנה כמה פסוקים כאלו כמצוות. הנקודה בה הם חלוקים אינה לגמרי ברורה, כמו גם עמדתו של הרמב"ן אשר מגן על שיטת בה"ג.

בתוך דברינו ניזקק בהרחבה לסוגיית טעמי המצוות ומעמדם, שהיא אשר עומדת בבסיס הדיונים בשורש זה, ונעמוד על כמה תובנות מפתיעות ביחס אליהם.

א. מהלך הדיון

הדיון בשורש הזה. בכל מקום הטעם מובא אחרי הציווי עצמו, ויש בון 'דמיון לאוין'. הרמב"ם קובע שעל אף הדמיון אלו הם טעמים למצוות ולא ציוויים, ולכן אין למנותם.

כאן עובר הרמב"ם להביא שתי ראיות מהספרי:

ובבאור אמרו בספרי באמרו יתעלה אחר שהקדים האזהרה (רצה) מקחת כופר לרוצח (מסעי לה) ולא תטמא את הארץ. מגיד הכתוב ששפיכות דמים מטמא את הארץ. הנה כבר התבאר כי זה הלאו הוא טעם הלאו הקודם, לא שהוא דבר אחר. וכן אמרו (ר"פ אמור, ל"ת קסה) ומן המקדש לא יצא ולא יחלל. הא אם יצא חלל.

נראה שכוונתו היא להוכיח שאכן חלקי הפסוקים הללו אינם ציוויים אלא טעמים. הספר אינו קורא אותם כשני ציוויים שונים אלא כציווי וטעם (או תוצאה של העבירה. ראה להלן על הקשר בין שני אלו).

הרמב"ם מסיים את דבריו בהתייחסות לשיטת בה"ג, אשר מנה את הטעמים הללו כמצוות:

וכבר טעה זולתנו בזה השרש ג' כן ומנה אלו הלאוין כולם מבלתי השתכלות. ואמנם יבוש מי שמנה אותם כשישאלוהו ויאמרו לו זה הלאו מאי זה דבר מזהיר ולא יהיה לו אז מענה כלל. ובזה יתבאר ביטול מנינו. וזה מה שכוונו לבארו בשורש הזה:

טענתו העיקרית של הרמב"ם כנגד בה"ג היא שאלו רק דמויי ציווי,

דברי הרמב"ם בשורש הזה הם קצרים, ולכן כדרכנו נביא אותם כלשונם:

השרש החמישי שאין ראוי למנות טעם המצווה מצוה בפני עצמה.

פעמים יבוא בטעמי המצוות דמיון לאוין ויחשוב בהם שהם מכלל מה שיימנה ביחוד. וזה כאמרו (תצא כד, ל"ת שנו) לא יוכל בעלה הראשון אשר שלחה לשוב לקחתה וכו' ולא תחטיא את הארץ. אמרו ולא תחטיא את הארץ הוא טעם לאסור מה שקדם כאילו יאמר כי אתה אם תעשה זה תרבה ההפסד בארץ. וכאמרו (קדושים יט, ל"ת שנה) אל תחלל את בתך להזנותה ולא תזנה הארץ. שאמרו לא תזנה הארץ הוא טעם כאילו יאמר שטעם איסור זה כדי שלא תזנה הארץ. וכן אמרו (ס"פ שמיני, ל"ת קעט) ולא תטמאו בהם ונטמאתם במ אחר זכרו איסור המינים שנאסרה אכילתם ונתן טעם לזה ואמר לא תטמאו באכילתם כאילו הוא יספר כי עשות זה שהזהיר ממנו הוא טומאת הנפש. עד כאן הרמב"ם מביא כמה דוגמאות לפסוקי טעם, שעליהם נסוב

והם אינם מצווים מאומה, לכן אין כל מקום להתייחס אליהם כמצוות. ציוויים אלו הם פסוקי חיווי ולא פסוקי ציווי, שכן הם מגלים לנו עובדות כלשהן אך לא מצווים עלינו מאומה.

הבהרת הטיעון והאפשרויות השונות להבין אותו

נראה כי טענתו של הרמב"ם כאן, יש בה שני רכיבים (וכך גם הבין הרמב"ן בדבריו):

א. הרכיב הפרשני: פסוקים אלו, למרות צורתם דמויית הלאו, הם מתן טעם.

ב. הרכיב הנורמטיבי: אין לכלול במסגרת מניין המצוות טעמים שהתורה נותנת למצוותיה.

הראיות מן הספרי מיועדות להוכיח את הטיעון הראשון, הפרשני, כלומר להראות שפסוקים אלו הם בגדר מתן טעם גרידא. הסבר שמעלה הרמב"ם בסוף דבריו הוא היסוד לרכיב השני של הטיעון, הרכיב הנורמטיבי.

עקרונית, ניתן היה לפרש את הטיעון הנורמטיבי בכל אחד משני המובנים הבאים:

1. פסוקים אלו אינם בעלי משמעות של ציווי, ולכן אין למנותם במסגרת מצוות התורה. כך נראה מפשט לשונו.

2. פסוקים אלו אינם שונים מהותית מציווי, אלא שאפילו אם הם בגדר ציווי אין מקום למנותם, שכן אין בהם כל חדש. הם אינם מזהירים מפני שום דבר נוסף מעבר לדברים שהמצווה המקורית (שאותה הם באים להסביר) מזהירה מפניהם.

ברור שלפי אפשרות ב2 אין כל מניעה למנות את הטעם בלבד ולהשמיט את הציווי. גם כך לא נוצרת כל כפילות במניין המצוות. להלן (בדיון על ריבוי נשים למלך) נראה שיש תנאים שבחרו באפשרות כזו. לעומת זאת, לפי אפשרות ב1 עלינו למנות דווקא את הציווי ולהשמיט את הטעם.

יתר על כן, הדיון הזה מחזיר אותנו שוב לרכיב הראשון (הפרשני) של הטיעון, שכן ממנו עולה כי הרכיב הנורמטיבי צריך להתפרש דווקא באופן ב1, כפי שגם עולה מפשט לשון הרמב"ם בסוף דבריו.

השגות הרמב"ן

הרמב"ן פותח את הדיון בכך שלכאורה הצדק עם הרמב"ם, אולם למעשה הדבר אינו כן:

ואני אומר בזה העיקר מה שאומרים החכמים (כתובות נד א)

לכאורה כוותיה משמע, וכי מעיינת ביה שפיר לאו הכי הוא.

מתוך ההמשך ברור שכוונתו היא לרכיב הפרשני של טיעונו של הרמב"ם. כלומר לכאורה הרמב"ם צודק שפסוקים אלו הם פסוקי טעם ולא פסוקי ציווי, אבל במבט שני נראה בבירור שהוא אינו צודק. כעת הרמב"ן מביא ראיה לדבריו:

שלא ראינו לרבותינו בתלמוד שיתפשו לאוי התורה מיותרים

להיותם טעם ללאו שקדמם א"כ יבאו להוסיף או לגרוע

כלומר שנתלמד דין מחודש מן הטעם ההוא, כענין שחלקו (סנה'

כא א) בלא ירבה לו נשים ולא יסור לבבו שזה הלאו השני ודאי

טעם למניעה שקדמה מרובי הנשים ואעפ"כ נחלקו בו חכמי

ישראל...

הנימוק שמביא הרמב"ן הוא שלא ראינו לרבותינו בתלמוד שפירשו את הפסוקים הללו כטעמים, אלא אם הם באים לגרוע או להוסיף על המצווה עצמה, כלומר לחדש בה פרט הלכתי. הרמב"ן מביא דוגמא מסוגיית סנהדרין כא"ע, לגבי איסור ריבוי נשים למלך. סוגיא זו תידון אצלנו ביתר פירוט להלן, שכן שם ישנו דיון מפורש במשנה ובתלמוד בנושאים בהם עוסק השורש, ומשם כנראה מתחיל כל

הויכוח.

בהמשך דבריו הוא טוען נגד הרמב"ם מכוח הכלל התלמודי הידוע, שכל 'הישמר', 'פן', 'אל', 'ולא', הוא לאו, וטעמים אלו באים בדרך כלל בלשונות כאלו. מכאן מוכח שאלו הם לאוין ולא טעמים, כלומר הנחתו הפרשנית של הרמב"ם אינה נכונה.

אנורואים כאן שוב את הויכוח היסודי בין הרמב"ם, שנוטה לרציונליזם (=כפיית הסברות האפריוריות שלו על המקורות), לבין הרמב"ן, שנוטה לאמפיריציזם (=היצמדות למקורות ולעובדות שמופיעות בהם). וכבר עמדנו על כך בהקדמה ובכמה ממאמריו בעבר.

מייד לאחר מכן הרמב"ן מביא נימוק נוסף:

ועוד לדבריו ראוי הוא שנאמר גם בזה מה טעם לא יוכל בעלה

הראשון לשוב לקחתה משום ולא תחטיא את הארץ אשר י"י

אלהיך נתן לך נחלה ואם כן אינו אסור בחוצה לארץ. כמאמרם

(שם) מה טעם לא ירבה משום לא יסור. ומה טעם לא יקח משום

לא יחלל ואם לא בעל אינו לוקה (קדושין עח א). וכן (מסעי לה)

לא תחניפו את הארץ ולא תטמא את הארץ אשר אתם יושבים

בה אשר אני שוכן בתוכה. ואם כן כבר נתיר כל זה בחוצה לארץ

מפני שאין הטעם שפירש באיסורם נוהג אלא בארץ. אלא כולן

מניעות בפני עצמן.

טענתו היא שאם אכן אלו הם הטעמים, אזי היה עלינו להסיק מהם מסקנות הלכתיות, כגון שהאיסורים הללו אינם נוהגים בחו"ל. הרמב"ן ממשיך כאן את הכיוון שהעלה למעלה, לפיו חזרה של טעם תמיד מיועדת לחדש פרט הלכתי. הרמב"ם כמובן יטען כנגדו גם כאן שהטעם אינו אמור לחדש שום דבר במישור ההלכתי, שכן אנחנו לא דורשים טעמא דקרא.

כעת הוא מקשה סתירה בשיטת הרמב"ם, שכן הוא עצמו מונה פסוקי טעם כאלה במניינו:

וכבר מנה הרב עצמו ז"ל לאוין שהם בנותני טעם יותר מאלו.

אבל רבותינו ז"ל עושים אותם מניעות כמו שאמרו בגמר יומא

(עב א) אמר רחבה אמר רב יהודה המקרע בגדי כהונה לוקה

שנאמר לא יקרע מתקיף לה רב אחא בר יעקב דילמא הכי קאמר

רחמנא עביד ליה שפה כי היכי דלא ליקרע מי כתיב כדי שלא

יקרע. וכן אמרו שם המזיח חשן מעל האפוד לוקה והמסיר בדי

ארון לוקה. ובכולן הקשו שהם טעמים למצוה שקדמה דהכי

קאמר רחמנא עבדינהו שפיר כדי שלא יזוח ולא יסורו והשיבו

מי כתיב שלא יזוח ושלא יסורו.

הוא מסכם את המסקנה העולה מטיעונו, באומר:

מאלו נלמד שכל מקום שנאמר בתורה לאו מוסף על המצוה

ואיננו טעם מפורש למה שקדם נתפוש אותו לאו בפני עצמו כמו

לא יקרע ולא יזח. וכן כתובים רבים. כגון ערות כלתך לא תגלה

אשת בנך היא לא תגלה ערותה (אח"מ יח) על דרכו של הרב אינו

אלא טעם למה שקדם כי רעה גדולה היא שהיא אשת בנך שהוא

חייב בכבודך ואתה מתחייב באהבתו ואין ראוי שתגלה ערותה.

ועל דעת חכמים בתלמוד (סנה' נג ב) נדרש ויבא הלאו השני

לחייב עליה לאחר מיתת בנו, ואשת בנך היא לומר לא אמרתי

אלא כשיש לבנך אישות בה פרט לאנוסה ושפחה ונכרית (ת"כ

קדושים פ"ה ה"י).

אחר כך הוא ממשיך להביא דרשות חז"ל רבות שמחלצות פרטים הלכתיים מתוך ה'טעמים' הללו.

אם כן, הרמב"ן אכן מסכים גם הוא לרכיב הנורמטיבי בטיעונו של הרמב"ם, כלומר לכך שאין למנות פסוקי טעם במניין המצוות (הרכיב השני). אך הוא חולק על הרמב"ם ברכיב הפרשני של טיעונו, וטוען שבכל המקרים הללו אין לראות בחלק השני של הפסוק טעם

הוא פסוק טעם ולא ציווי? בדרך כלל זה נלמד מתוך ההקשר הפרשני. לדעתו של הרמב"ם, כאשר אותו פסוק עצמו קושר את הציווי למה שמופיע בחלקו השני, אזי החלק השני מתפרש כטעם למצווה ולא כציווי בפני עצמו.

סייגים על תפיסת הרמב"ם

לפני שנמשיך בדיון נעמוד על שתי נקודות נוספות בדברי הרמב"ם. בהמשך הוא מקשה על הרמב"ם שמנה בלאו עו שכהן טבול יום שעבד חילל את עבודתו, על אף שדין זה נלמד מפסוק שלפי הרמב"ם הוא לכאורה פסוק טעם: "קדושים יהיו לא-להיהם ולא יחללו שם א-להיהם". ויש להעיר שכאן אמנם הרמב"ם אינו מונה את העובדה שהעבודה מתחללת, שזהו בבחינת טעם (כפי שיובהר ביתר פירוט לקמן), אלא את עצם האיסור של טבול יום לעבוד במקדש. זהו בבירור איסור ולא טעם. אמנם נכון שהוא נלמד מפסוק שהוא לכאורה פסוק טעם, אולם לפי הרמב"ם לחז"ל היו כנראה שיקולים מדוע לא לפרשו כפסוק טעם. בשורש זה הרמב"ם בעיקר מתכוין לטעון שאת עצם החילול של העבודה של טבול יום אין מקום למנות, שכן זהו טעם האיסור שבעבודת טבול יום ולא איסור עצמאי. אם כן, הרמב"ם עצמו מוכן לראות פסוקים כאלו כפסוקי ציווי, והוא לא מפרש אותם תמיד כפסוקי טעם. לקמן תתבאר מחלוקתם של הרמב"ם והרמב"ן, ויובן טוב יותר מהלך הדיון שבכאן.

סייג על תפיסת הרמב"ן

לקראת סוף דבריו אומר הרמב"ן שהאיסור לטמא את הארץ שבא בעקבות האיסור לקחת כופר לנפש רוצח, הוא אכן מניעה, שהרי כאמור לשיטתו לעיל, הוא כולל מילת 'לא'. אולם כאן מודה הרמב"ן שאין לו כל נפ"מ מעשית, ולכן באמת לא ראוי למנותו. כאן אנחנו רואים שישנה אצל הרמב"ן הסכמה עקרונית לטיעון ב2 הנ"ל. גם פסוקים שנראים כמו פסוקי מניעה ולא פסוקי טעם, לפעמים אינם נמנים מפני שאין בהם חידוש מעבר לאיסורים מנויים אחרים (ובעיקר ביחס לציווי שבחלק הראשון של הפסוק). אולם בדרך כלל הוא טוען שישנן השלכות מעשיות, כפי שהוא מוכיח בפירוט לאורך כל דבריו.

ב. טיבם הלשוני והלוגי של פסוקי טעם

מבוא

ראינו שהרמב"ם אינו מונה את פסוקי הטעם מפני שהוא לא רואה בהם ציוויים. הרמב"ן, לעומתו, רואה לפחות בחלקם מצוות בפני עצמן וחלקם הם ציוויים שמחדשים פרטים במצוות אחרות. בפרק זה נעסוק בקשר בין השורש הנוכחי לבין השורש השמיני, שגם הוא נכלל בקטגוריה הזו. השוואה זו תחדד את עצם הטענה של הרמב"ם, ותשיב אותנו להבחנה אותה עשינו גם במאמר הקודם (לשורש השישי) בין פסוקי ציווי לפסוקי חיווי, או בין נורמות (=משפטים שמצויים בספירה הנורמטיבית) לבין עובדות (=משפטים שאינם מצויים בספירה ההיא).

היחס לשורש השמיני

כאמור, יש לדון בשיטת הרמב"ם בשורש זה לאור דבריו בשורש אחר. בשורש השמיני הרמב"ם קובע שאין למנות שלילות כמניעות (=אזהרות). שלילות הם פסוקים ששוללים תכונה כלשהי מעצם או ממצב כלשהו, אולם אינם כוללים מרכיב של ציווי. לדוגמה, משפט

אלא ציווי. או שזהו ציווי עצמאי, או שהוא בא לחדש פרט במצווה שבחלקו הראשון של הפסוק. בכל אופן, גם החלק הזה של הפסוק שייך לספירה הנורמטיבית (=ההלכתית), והוא אינו פסוק חיווי כעלמא, כפי שרואה אותו הרמב"ם.

אם כן, נראה לכאורה שהמחלוקת הפרשנית היא טוטלית: לפי הרמב"ן בתוך הפסוקים המצויים אין בכלל חלקי טעם שמתפרשים כפסוקי חיווי ולא כפסוקי ציווי. פסוקי המצוות מכילים אך ורק מצוות (או הלכות), ותו לא מידי. ומתוך כך, הטוטליות של המחלוקת ברכיב הפרשני מנטרלת את משמעותה של ההסכמה לגבי הרכיב הנורמטיבי. הרמב"ן אמנם מסכים שאם היו אלה פסוקי טעם לא היה מקום למנות אותם, אבל לדעתו אין בתורה פסוקי טעם (במובן לא נורמטיבי).

בהמשך דבריו הרמב"ן מסייג את הטוטליות הזו, ומצביע על כך שלפעמים באים פסוקי טעם בלי הלשונות של הלאוין ('השמר', 'פן' ו'אל'), כמו למשל: "ולא תשבעו בשמי לשקר וחללת את שם א-להיך" (ר"פ קדושים). ועל כך דורש הספרא: "מלמד ששבעות שווא חילול השם". כלומר המטרה היא ללמד אותנו רק את חומרת העבירה ולא פרט הלכתי (אמנם במובן מסויים יש גם כאן אמירה בספירה הנורמטיבית, ובפרט על רקע העובדה שחילול השם כשלעצמו הוא עבירה הלכתית, ולא רק נתינת טעם).

מתוך כך, כפי שכותב הרמב"ן, גם הקושיא על בה"ג נעלמת:

ואמנם ראוי הוא שנשאל מבעל ההלכות כמאמר הרב זה הלאו מאי זה דבר הוא מונע אבל לא יתבזה במענה השאלה הזאת ולא יתבייש ממנו, שכבר דרשו בסיפרי (פ' תצא) ולא תחטיא את הארץ להזהיר בית דין על כך. הנה לא ראו לעשותו טעם בלבד כדברי הרב אבל מניעה ואזהרה לבית דין וימנה לאו בפני עצמו שהוזהרנו לכונף אותו לגרשה וכל שכן למנוע אותו שלא ישאנה כמו שימנו מצות חייבי המיתות והמלקיות שהוזהרנו לעשות בהן הדין.

אם אכן כל חלק פסוק כזה מלמד פרט הלכתי, אזי אין כל שאלה מה הוא בא לצוות. כאמור, גם הוא שייך לספירה הנורמטיבית, ולכן בה"ג כולל אותו במניינו.

בהמשך הרמב"ן מביא כמה וכמה דוגמאות לפסוקים כאלו וליחסם של חז"ל אליהם. ישנם מקומות שבהם דבריו דחוקים מעט, ונראה מהם כשיטת הרמב"ם, ואכ"מ.

במהלך דבריו הרמב"ן מתייחס בהרחבה רבה לשאלת השלילות, שנדונה בשורש השמיני, ואנו נעסוק בה שם. עצם הקישור שלה לנדון דידן מצביע על הקשר בין שני השורשים הללו. בשני המקרים הרמב"ם רואה את הפסוקים הנדונים כפסוקים שאינם שייכים לרובד הנורמטיבי אלא לרובד אחר, והרמב"ן חולק עליו בזה. בויכוחים אלו עוסקת כל הקטגוריה הרביעית של מאמרנו על השורשים.

הערות מדברי הרמב"ם

נציין כי הרמב"ם עצמו שם לב להבחנה בין טעמים שבאים בלשונות של לאוין לבין טעמים אחרים, ובכל זאת הוא בוחר שלא להתייחס אליה. בתחילת השורש, כאשר הוא מתאר את הפסוקים שלדעתו הם טעמים ולא ציוויים, הוא כותב:

פעמים יבוא בטעמי המצוות דמיון לאוין ויחשוב בהם שהם מכלל מה שיימנה ביחוד.

במינוח 'דמיון לאוין' הרמב"ם מתכוין להכללת לשון 'לא' בתוך הטעם, שבה הוא נראה כלאו, אולם בכל זאת סובר הרמב"ם שהוא אינו כזה. כלומר לדעתו אין הבדל בין פסוקי טעם שבאו בלשון שהיא דמיון לאו לבין פסוקי טעם מסוגים אחרים. איך נדע שפסוק כלשהו

נפרדת, התלויה בעצם הבנת המושג 'טעם'. לקמן ננסה לעמוד על משמעות זו, אולם לפני כן נמקד מעט יותר את דעת הרמב"ן, ולאחר מכן נדון במחלוקת בין הרמב"ם לרמב"ן כפי שתואר כאן.

הבהרת דברי הרמב"ן

לכאורה נראה כי הרמב"ן טוען שפסוקים אלו אינם בגדר טעם למצוות שהם לכאורה נסובים עליהם, אלא הם ציוויים בפני עצמם. כך, לדוגמא, הבין פרופ' פיינטוך בספרו **פקודי ישרים על ספהמאצ**, בעמ' עז, שם הוא עוסק בשורש השמיני, וז"ל:

גישת הרמב"ן ברורה וחד משמעית. התורה, לפי רבותינו, אינה מביאה טעמים למצוות בלשון שלילה כלל. טעמי המצוות מופיעים בלשון אחרת.

הבנה כזו בדעת הרמב"ן קשה ביותר. ראשית, קשה מאד להוציא מקרא מידי פשוטו. כשהתורה מצווה על המלך לא להרבות נשים סוסים וממון, למשל, ומוסיפה "ולא יסור לבבו", קשה מאד להאמין שהרמב"ן לא קרא את המקרא כמביא את טעם האיסורים הללו, כפשוטו. שנית, הציטוט מהרמב"ן שעליו נסמך פיינטוך שם, הוא עצמו מורה בפירושו על הבנה שונה. וז"ל הרמב"ן שם:

שלא ראינו לרבותינו בתלמוד שיתפסו לאוי התורה מיותרים להיותם טעם ללאו שקדמם אלא אם כן יבואו להוסיף או לגרוע, כלומר שנלמוד דין מחודש מן הטעם הוא... ובודאי מצינו בתורה טעמים להחמיר בעבירה... אבל הנאמרים בלשון לאו כולם למניעה הם. ואילו היה טעם בלבד, היה אומר...

בלשון הרמב"ן מפורש שרבותינו לא תופסים פסוקים אלו כטעם כאשר אין בהם כל חידוש דין. אולם אם ישנו חידוש כזה, אזי פסוקים אלו הם בהחלט בגדר טעם. ההסבר לטיעון זה של הרמב"ן יידון לקמן, אולם מעצם לשונו ברור שלכך כוונתו. פסוקים אלו הם פסוקי טעם אם יש בהם חידוש דין, זאת אפילו הם נאמרים בלשון 'לא'. גם בהמשך הקטע הרמב"ן שולל את האפשרות שפסוקים אלו הם טעם בלבד, ולא את עצם היותם פסוקי טעם (ואולי לכך גם כוונתו של פיינטוך).

אם כן, גם הרמב"ן מסכים שאלו אכן טעמים למצוות שהם נסובים עליהן, אלא שטעמים אלו נכללים במניין המצוות מפני שהם פסוקי ציווי. שיטת הרמב"ן היא שאלו פסוקי ציווי המהווים גם טעם. לעומת זאת, הפסוקים שנאמרים ללא לשון 'לא' הם בגדר טעם בלבד ואינם לשון ציווי.

כך מוכח גם מהמשך לשון הרמב"ן לכל אורך השורש הנדון, ובפרט בתחילת דבריו כאשר הוא דן על האיסור על מלך להרבות לו סוסים ונשים, ואומר כחלק ממתקפתו על הרמב"ם שלכו"ע "ולא יסור לבבו" הוא טעם האיסור, וכל הדיון שם הוא רק האם למנות את הטעם הזה אם לאו. לקמן נפרט בזה יותר, ומאותה סוגיא בגמרא עצמה נראה שכך מוכח לכל הדעות.

סיכום

בפרק זה ראינו שהפסוקים אשר מהווים טעם ונאמרים בלשון שאינה לשון ציווי, לכו"ע הם פסוקי ביאור (כמו בשבועת שקר, שם זהו ביאור על חומרת העונש). רק לגבי פסוקים שנאמרים בלשון ציווי ('לא') נחלקו הרמב"ם והרמב"ן. מחלוקתם אינה בשאלה האם פסוקים אלו הם בבחינת טעמים למצוות שקודמות להם, שהרי, כאמור, שניהם מסכימים שאלו הם טעמים. הויכוח הוא בשאלה האם ראוי למנות פסוקים אלו, כלומר האם למרות היותם טעמים אלו פסוקי ציווי (כרמב"ן), או שמא אלו פסוקי ביאור (כרמב"ם). לפי הרמב"ם, כפי שראינו, קיים עיקרון שמונע מאיתנו למנות טעמים כמצוות, וממילא

הקובע 'אברהם אינו כהן' אינו פסוק ציווי אלא פסוק שלילה. פסוק כזה רק מדבר על המציאות ואינו מצווה שום דבר. דבר דומה ראינו במאמרנו לשורש השישי, שם עמדנו על כך שהמשפט 'לא נכון שיש מצווה X' אינו פסוק נורמה אלא פסוק עובדה. דיון מפורט בשורש זה ייערך במאמרנו הבא, אולם כאן עלינו לבחון האם העיקרון שבו עוסק השורש הנוכחי (החמישי) אינו למעשה בדיוק אותו עיקרון כמו זה של השורש השמיני.

כפי שראינו, ישנם טעמים שהם 'דמיון לאוין', שכן הם מכילים מילת שלילה (כמו 'לא'). לדוגמא, "ולא תחטיא את הארץ", שהוא פסוק עובדה ולא פסוק ציווי. יתר על כן, נושא השורש הזה הוא דווקא סוגי הטעמים הללו, שכן רק לגביהם יש מקום להתבלבל ולהתייחס אליהם כמצוות, ולכן דווקא לגביה אומר הרמב"ם שהם אינם מצוות אלא טעמים. לכאורה, פסוקי הטעם מסוג זה הם סוג של שלילות.

אם כן, מה שהטעמים הללו אינם נמנים כמצוות עצמאיות זוהי תוצאה של העיקרון של אי מניית שלילות. יוצא אם כן, ששורש זה, לפחות מבחינה מסויימת, הוא כפול עם השורש השמיני.

ישנה כמובן אפשרות להבין שחידושו של השורש החמישי הוא עצם העובדה שפסוקי טעם כאלו הם אכן שלילות ולא ציוויים. לאחר שהבנו את זה, באמת עלינו להמשיך לשורש השמיני, ולראות ששלילות אינן נכללות במניין המצוות. אלא שלפי זה עדיין לא ברור מדוע לא הובאו פסוקים אלו כדוגמאות בשורש ח. יתר על כן, במצוות לא תעשה קסה מוכח להדיא בדברי הרמב"ם שאלו הם שני טעמים נפרדים. נראה קעת בקצרה את הדיון ההוא, שכן הוא יאיר את הקשר בין הטעמים לשלילות, וגם את ההבחנה ביניהם.

דברי הרמב"ם בל"ת קסה

בל"ת קסה הרמב"ם עוסק באיסור על הכוהנים לצאת מן המקדש בשעת העבודה. יסוד העניין בפסוק (ויקרא כא, יב):

ומן המקדש לא יצא ולא יחלל את מקדש אלהיו כי יזר שָׁמֶן מִשְׁחַת אֱלֹהֵיו עָלָיו אֲנִי יִקְוֶה:

ישנו שם ויכוח מעניין ומיוחד עם הרמב"ן, אולם הוא סבוך ואין כאן מקומו. לענייננו כאן מה שחשוב הוא הקביעה שמובאת במהלך הדברים, לפיה כהן גדול אינו מחלל את עבודתו גם כשהוא עובד אונן, וזאת משני טעמים:

הנה התבאר לך שאמרו הנה 'ולא יחלל' שמוהו שלילה, לא אזהרה, לומר שלא תהיה עבודתו חולין ואעפ"י שהוא אונן. ופשט הכתוב כי אמרו 'ולא יחלל' טעם לאזהרה הקודמת, שהוא לא יצא [=מן המקדש] כי [=כדי ש] לא יחלל. ולפי שני העניינים האלו הנה לאו זה אין ראוי למנותו בפני עצמו כמו שהתבאר למי שהבין השרשים הקדומים בזה המאמר.

הרמב"ם קובע בדבריו אלו ששני הטעמים הללו הם שני נימוקים שונים. נימוק אחד מסתמך על הדרש של הפסוק וקובע שהוא שלילה, כלומר שהעבודה של אונן אינה מתחללת. זו אינה מצווה או איסור אלא קביעת שלילה, שהיא משפט עובדתי. הנימוק השני מסתמך על פשט הפסוק וקובע שהוא טעם ולא ציווי.

התייחסות של הרמב"ם לשני נימוקים אלו כשונים מצביעה על כך שטעם אינו רק סוג מסוים של שלילה אלא מקרה מיוחד שאין למנותו גם אילו היו מונים שלילות. ברור שלאחר שהחלטנו שאין למנות את פסוקי הטעם, ממילא יוצא שהם שלילות, אולם כמובן שאין בכך כדי לומר שאלו לא שני נימוקים שונים. כאמור, גם אילו היו מונים שלילות ישנה כנראה סיבה נפרדת לא למנות טעמים, וכמושנ"ת.

עולה מכאן שמסתבר מאד בדעת הרמב"ם שאי מנייתם של הטעמים אינה רק מקרה פרטי של אי מניית שלילות, אלא היא בעלת משמעות

הוא סובר שאלו פסוקי ביאור. ואילו הרמב"ן גורס שגם פסוקי טעם יכולים להיות פסוקי ציווי.

כעת עלינו לנסות ולהבין את מחלוקתם של הרמב"ם והרמב"ן, וממילא יתבאר מדוע לפי הרמב"ן חשובה העובדה שיש לטעם שבכתוב נפ"מ מעשית בכדי שנתפוס אותו כטעם שהוא ציווי. נעשה זאת דרך דיון בסוגיית 'טעמא דקרא', שם הנושאים הללו עולים במפורש בסוגיית הגמרא בב"מ.

ג. דרישת 'טעמא דקרא': ביאור מקורות המחלוקת

מבוא

בכדי להבין את יסודותיה ומקורותיה של מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן נדון כעת בסוגיא הראשונה בה דן הרמב"ן בהשגותיו לשורש זה, והיא סוגיית ריבוי נשים (במשנת סנהדרין כא ע"א, שנדונה גם בגמ' ב"מ קטו ע"א). כהקדמה לדיון נביא את מחלוקת התנאים האם דרשינן טעמא דקרא או לא.

המחלוקת הבסיסית על דרישת טעמא דקרא

במאמרנו לשורש התשיעי עמדנו על כך שהרמב"ם במו"נ ח"ג פל"א דוחה על הסף את העמדה שלמצוות אין טעמים, והוא מייחס אותה ל'חלושי הדעת'. ואכן, כפי שראינו שם, עמדה כזו מוליכה לתפיסה שאין כל אפשרות לקבוע היררכיה של חומרא וקולא בין מצוות, ובעיות שונות נוספות, ולכן אין לה כל מקום בתפיסה ההלכתית.¹ ואכן, מסיבה זו טרחו רבים ממפרשי המקרא ובספרי הגות שונים לעמוד על טעמי המצוות השונות. והנה, על אף שאנחנו עומדים על כך שלכל מצווה יש טעם ומטרה, בכל זאת נחלקו תנאים בשאלה האם אנחנו משתמשים בטעמים במישור הפרשנות ההלכתית (להבדיל מהפרשנות הלא-הלכתית).²

בסוגיית ב"מ קטו ע"א, מובאת המחלוקת הבסיסית בין ר"ש לר"י:

משנה. אלמנה, בין שהיא ענייה בין שהיא עשירה - אין ממשכנין אותה, שנאמר (דברים כ"ד) ולא תחבל בגד אלמנה. גמרא. תנו רבנן: אלמנה, בין שהיא ענייה בין שהיא עשירה - אין ממשכנין אותה, דברי רבי יהודה. רבי שמעון אומר: עשירה - ממשכנין אותה, ענייה - אין ממשכנין אותה, שאתה חייב להחזיר לה ואתה משיאה שם רע בשכנותיה.

התורה אוסרת למשכן (=לקחת משכון) אלמנה. המשנה מסבירה שהדין הזה אמור בכל אלמנה. כרקע, בגמרא שם מובאת מחלוקת תנאים בשאלה על איזו אלמנה מדובר כאן: ר"ש סובר שרק על אלמנה ענייה, אבל לא אלמנה עשירה. בהמשך הגמרא מבואר שהסיבה לכך היא שר"ש תופס את טעם האיסור בכך שהשבת המשכון 'תיראה רע' לצופים מהצד (שהמלווה נכנס לביתה של אותה אלמנה ומתייחד עמה). טעם זה קיים רק באלמנה ענייה, שכן רק לה צריך להשיב את

המשכון (למי שיש כלים לשימוש גם בלי ששיבו לו את המשכון או חובה להשיב בכל לילה, אלא רק כשיפרע את חובו). לעומת זאת, ר"י סובר שאנחנו לא דורשים טעמא דקרא. להלכה, אנו פוסקים כר"י, וכסתם משנה כאן.

אם כן, המחלוקת הבסיסית בין התנאים היא האם אנחנו דורשים טעמא דקרא או לא, ולהלכה פוסקים כר"י שלא דורשים.³ נחזור ונדגיש שאין כאן מחלוקת האם יש טעמים למצוות, או האם יש חשיבות לדיון בהם. המחלוקת עוסקת אך ורק בשאלה האם הפרשנות ההלכתית יכולה לעשות בהם שימוש או לא.⁴

שלילת הסבר 'המדרון החלקלק'

ניתן להסביר את המחלוקת בחשש שמא אנשים לא יקיימו את ההלכה שכן הם יעמידו אותה על טעמיה (בעייה של 'מדרון חלקלק', כפי שנראה להלן לגבי גזירות דרבנן). כך לכאורה נראה מגישת שלמה המלך לגבי ריבוי נשים, שאמר שהוא יכול להרבות נשים ולא יסור לבבו.

שיקול זה יידון להלן. אך כבר כאן נאמר כי הסבר זה אינו רלוונטי למחלוקת האם דורשים טעמא דקרא. הסבר כזה יכול להביא לכך שלא נגלה את טעמי ההלכה ברבים, או שכלל לא נעסוק בהם. אבל המחלוקת לגבי טעמא דקרא אינה נוגעת לשאלה האם לעסוק בטעמי המצוות (כאמור לכל הדעות יש למצוות טעמים, ולרוב הדעות כדאי גם לעסוק בהם במישורים לא הלכתיים), אלא אך ורק בשאלה האם לעצב את ההלכה על פיהם. כאן השאלה היא מהי ההלכה עצמה, ולא מה אנשים יעשו איתה. לא סביר לומר שר"י יפרש שאיסור מישכון נוגע לכל אלמנה (ולא רק לאלמנה ענייה) רק בגלל חשש מדרון חלקלק שיביא אנשים לזלזל באיסור זה. ר"י סובר שזה אכן האיסור. זוהי טענה פרשנית אודות כוונת התורה ונותנה, ולכן הדבר אינו קשור לחששות כאלה או אחרים.

הסבר ראשון למחלוקת

מקובל להבין שיסוד המחלוקת הוא בשאלה האם יש לנו אמון ביכולת שלנו להגיע אל הטעמים הנכונים. לפי ר"י יש תמיד חשש לטעות, ולכן אנחנו נמנעים משימוש בטעמים בפרשנות ההלכתית. ואילו ר"ש הוא אופטימי יותר באשר ליכולתנו להגיע אל האמת.⁵

הבעייתיות בהסבר זה

קל מאד לראות שהסבר זה הוא בעייתי על פניו. אם אכן ישנם טעמים למצוות (כפי שהנחנו לעיל), אזי כאשר אנחנו ניגשים לפסוק כלשהו, כמו הפסוק שאוסר לקחת משכון מאלמנה, עומדות בפנינו שתי אפשרויות: 1. לדרוש את הטעם ולהסיק מסקנה הלכתית לגבי אלמנה עשירה. 2. לא לדרוש את הטעם, ולהיצמד לטכסט כלשונו (לא ברור האם נכון לקרוא לזה 'פשט'), ולהסיק שהדין נכון גם באלמנה עשירה.

¹ זהו סימפטום נוסף לספרות הגותית שמעלה עמדות שנראות אולי אפשריות אפריורית, אך הן אינן עומדות במבחן המקורות ההלכתיים. ראה דוגמא נוספת לכך (אחת מיני רבות) במאמרו של מ. אברהם, 'האם ההלכה היא פלורליסטית', המעין מז, ג, תשסז.

² אנו מניחים כאן שהמחלוקת לגבי טעמא דקרא נוגעת אך ורק לשאלה האם יש להשתמש בטעמים בפרשנות ההלכתית, כלומר להסיק מהם מסקנות הלכתיות. ראה על כך באנציק"ת, ע' טעמא דקרא'.

³ אמנם בדעת הרמב"ם התלבטו האחרונים (ראה אנציק"ת, ע' 'טעמא דקרא', הערה 33 ועוד), אבל פשט דבריו מורה שכך פסק גם הוא. הדברים נכונים לפחות ביחס לשאלה האם מסיקים מסקנות הלכתיות מהטעמים. אמנם ביחס לשאלה האם בכלל לדרוש טעמים למצוות, בזה ודאי פסק הרמב"ם שדורשים, והוא אף עשה זאת לא מעט.

⁴ אמנם ראה באנציק"ת, ע' טעמא דקרא', שהעלה אפשרות לפרש את המחלוקת על עצם דרישת הטעמים ולא דווקא על הסקת מסקנות הלכתיות, אבל אין זו הדרך המקובלת בראשונים ובאחרונים.

⁵ למקורות שמהם עולה הטעם הזה, ראה אנציק"ת לכל אורך ע' 'טעמא דקרא' (ראה שם בהערה 105 ועוד). וראה גם בתוס' רא"ש ב"מ צ ע"א, שיובא להלן.

ואמאי קרו ליה ראש המדברים בכל מקום? דיתבי רבי יהודה ורבי יוסי ורבי שמעון, ויתבי יהודה בן גרים גבייהו. פתח רבי יהודה ואמר: כמה נאים מעשיהן של אומה זו: תקנו שווקים, תקנו גשרים, תקנו מרחצאות. רבי יוסי שתק. נענה רבי שמעון בן יוחאי ואמר: כל מה שתקנו - לא תקנו אלא לצורך עצמן, תקנו שווקין - להושיב בהן זונות, מרחצאות - לעדן בהן עצמן, גשרים - ליטול מהן מכס. הלך יהודה בן גרים וסיפר דבריהם, ונשמעו למלכות. אמרו: יהודה שעילה - יתעלה, יוסי ששתק - יגלה לציפורי, שמעון שגינה - יהרג.

גם כאן רשב"י איש הנסתר רואה את המעשים לאור המניעים והכוונות שבעשייתם. ר' יהודה, לעומתו, מתבונן גם כאן ב'נגלה', כלומר בעצם המעשה עצמו, תוך התעלמות מהמניעים והכוונות.

נדגיש כי הקישורים הללו מניחים תפיסה של המחלוקת שהיא שונה מתפיסת החשש מטעות אותה הצגנו לעיל. כאן נראה כי שני התנאים יכולים להסכים שאנחנו יכולים להגיע לטעם הנכון, והם לא חוששים מטעויות. אבל בכל זאת השיקולים של הטעם (= 'פרשנות תכליתית', במונחי תורת המשפט בת זמננו) יכולים לפעמים להוליך לתוצאות שונות מהפרשנות הצמודה לטכסט כשלעצמו (שמכונה בתורת המשפט, לא תמיד בצדק, 'פוזיטיביזם').

הכיוון הזה אינו רואה את המחלוקת כנוגעת בשאלת החשש מטעות פרשנית, אלא בשאלה 'אידיאולוגית'. איזה מישור חשוב יותר, או מי משני המישורים הוא הקובע: הטעם, או הטכסט.

חשוב לשים לב לכך שבכל אופן טמונה כאן ההנחה שגם אם הגענו לטעם הנכון עדיין אין וודאות שהפרשנות הזו תניב את אותן תוצאות כמו הפרשנות הטכסטואלית. לכן נוצרת כאן דילמה לאיזה משני המישורים עלינו להתייחס בפרשנות, ובה נחלקו ר"י ור"ש. להלן נראה זאת ביתר פירוט.

הבעייתיות בהסבר השני

והנה, ביחס לחוק של מדינה, הדבר הוא ברור. הניסוח של הטכסט נעשה על ידי בני אדם, ולכן לא תמיד הוא מדויק, ולא תמיד הוא מבטא את התכליות המקוריות של החוק, או את כוונות המחוקק. יתר על כן, לפעמים הפרשן אינו מנסה להגיע לתכלית של המחוקק המקורי, אלא לתכלית הראויה של החוק כפי שהוא נתפס (בעיניו) כיום. במקרה זה ברור שיכולים להיווצר הבדלים גדולים בין פרשנות תכליתית לבין פרשנות טכסטואלית, והשאלה היא מי משני אלו הוא המישור הקובע.

אבל ביחס להלכה ישנה כאן בעיה. המנסח של הטכסט הוא הקב"ה בכבודו ובעצמו. ואם אכן קלענו בפרשנותנו לטעם הנכון, הרי שהטעם הזה אמור לקלוע באופן מדויק לכל הפרטים. לכן, אם יש הבדל בין פרשנות טכסטואלית לבין פרשנות תכליתית, אות הוא שיש טעות באחד משני הצדדים. אם הטעם הוא נכון, בהכרח התוצאות ההלכתיות שלו הן המחייבות, והטכסט כנראה לא התפרש נכון. בהקשר ההלכתי אנחנו מנסים לקלוע לכוונתו של הקב"ה כפי שהיא מובעת בתורה (וכפי שהיא מובנת על ידינו), ואם הטעם הוא נכון אזי הוא המשקף את כוונת נותן התורה, והיה עלינו להשתמש בו בכדי לרדת לכוונותיו אלו.

ההסבר דלעיל גרס שהמסקנה אודות הטעם היא ספקולטיבית, ולכן השימוש בטעם עלול להוביל אותנו לטעות, ולכן אין להשתמש בו (לפחות במישור ההלכתי). אך האם אי שימוש בטעם היא דרך בטוחה יותר? הרי אם אכן הטעם הוא נכון, אזי המסקנה ההלכתית היא שמאלמנה עשירה אין כל מניעה לקחת משכון. אם כן, האיסור לקחת משכון מאלמנה עשירה הוא טעות (והיא יכולה לעלות למלווה, שיכול להיות דל וחסר אמצעים בעצמו, במחיר כספו, שהרי המשכון נועד להגביר את סיכוי הפירעון). אם כן, שתי הדרכים כרוכות בטעות אפשרית, ולכן כלל וכלל לא ברור מדוע הבחירה בדרך שלא דורשת טעמא דקרא היא האופטימלית מבחינת שיקולי הטעות. ייתכן שלפעמים זהו המצב, אך אין כל סיבה נראית לעין להניח שכך הוא המצב תמיד.

יתר על כן, הרי אם היינו צריכים להכריע איזו מבין שתי הדרכים היא יותר סבירה בעינינו, ברור שהדרך עם הטעם המסתבר היא הסבירה יותר. אמנם נכון שיש חשש לטעות, וכלל לא בטוח שהגענו לפירוש הנכון, אבל אם אכן הסברא מניבה את הטעם הזה, אזי זה גופא אומר שהדרך הפרשנית הזו נראית לנו סבירה יותר.

לשון אחר: החשש מטעות קיים בשני הכיוונים (שימוש או אי שימוש בטעם), ולכן עלינו לחזור ולשאול את עצמנו מהו הפירוש הסביר יותר (=הקרוב יותר לאמת, או לכוונת התורה). כאן די ברור שהפירוש שנתלה בטעם שנראה לנו הוא גם הסביר יותר.

אם כן, דווקא שיקולי החשש מטעויות יכולים להוליך אותנו למסקנה שעלינו לדרוש טעמא דקרא.

הסבר שני למחלוקת: יוכח אידיאולוגי

יש שהסבירו כי המחלוקת הזו היא ביטוי לתפיסותיהם הכלליות של שני התנאים המעורבים בה (ר"ש ור"י). אנחנו יודעים שר"ש (הוא ר"ש בר יוחאי) הוא איש הסוד, ולכן הוא נוטה יותר אל המישור של הטעמים העלומים של ההלכה. כפי שראינו למעלה (בהסבר הראשון), והוא גם מאמין שביכולתנו להגיע אליהם (בסיוע המסורת הקבלית). ואילו ר"י הוא איש הנגלה, ולכן הוא מתייחס רק למה שבפנינו.

קישור נוסף נוהגים לעשות בין המחלוקת הזו לבין המחלוקת בין שני התנאים הללו ביחס להלכות שבת: לפי ר"י ההלכות נקבעות על פי המעשים כשלעצמם, ולכן גם אם משהו לא התכוין לאיסור (= 'אינו מתכוין', שהוא פטור שקיים בכל מרחבי ההלכה), או לא היה מעוניין בתוצאה האסורה (= 'מלאכה שאינה צריכה לגופה', שהוא פטור רק בהלכות שבת), עדיין הוא חייב. הסיבה לכך היא שלפי ר"י מה שקובע הוא העובדה שהוא עשה את הפעולה האסורה. כוונותיו ורצונותיו של האדם אינם רלוונטיים לפי ר"י. לעומת זאת, ר"ש פוטר הן במשאל"ג והן את מי שלא התכוין, שכן הוא הולך אחרי הרבדים הסובייקטיביים הנסתרים של האדם, ולא אחרי הפעולה (=הרובד הנגלה, האובייקטיבי). אם כן, אצלו מה שקובע הוא הכוונות והטעמים שבגללם האדם פעל, ולא הרובד הנגלה כשלעצמו. אם כן, גם בפרשנות המקרא מה שקובע לשיטתו הוא הרובד הנסתר ולא הנגלה, ולהיפך בשיטת ר"י.⁶

ישנו גם קישור אגדי למחלוקת זו,⁷ והוא בסוגיית שבת לג ע"ב, בפתחה למעשה המערה של רשב"י ובנו. וכך מצאנו שם:

⁶ הקישורים הללו כמובן אינם מהווים תלייה במונח הלוגי החמור, כלומר שפסיקה במקום אחד גוררת בהכרח פסיקה מתאימה בשאר הנדונים. הראיה לכך היא שבשתי המחלוקות בהלכות שבת ההלכה נפסקה כר"ש (רק הרמב"ם פוסק כר"י, וגם זה רק לגבי משאל"ג), ואילו בנדון דידן נפסקה ההלכה כר"י. בכל אופן, אלו נראים אפיונים נכונים של עמדות התנאים עצמם. ועל אף זאת, להלכה אין כל מניעה לאמץ את עמדת (או: ראיית) ר"ש בהקשר של הל' שבת, ואת דעת ר"י ביחס לטעמא דקרא.

⁷ תודתי לתמי ביטון מירוחם על הערה זו.

גם אם אינן רבות. ציווי זה נלמד מהסיפא של הפסוק (שכאמור אינו נתפס על ידו כטעם אלא כציווי בפני עצמו).
כאן המקום להעיר שבדיוק מכאן נובעת התפיסה הרווחת, לפיה מי שלא דורש טעמא דקרא עושה זאת מחשש לטעות. שהרי אנחנו רואים שבמקום שאין חשש לטעות, היכן שהתורה עצמה כתבה את הטעם, גם ר"י מסכים שיש לדרוש את הטעם.

בחזרה לשאלת מעמד ההלכתי של פסוקי טעם

עד כאן הצגנו את הסוגיא כפי שהיא. והנה, הרמב"ן בתחילת השגותיו לשורש החמישי מביא את הסוגיא הזו כראיה לשיטתו:

כענין שנחלקו ב'לא ירבה לו נשים ולא יסור לבבו', שזה הלאו השני ודאי טעם למניעה שקדמה מריבוי הנשים, ואעפ"כ נחלקו בו חכמי ישראל, שר' יהודה דורש מה טעם 'לא ירבה' משום 'לא יסור', ולימד שמרבה הוא נשים ובלבד שלא יהו מסירות את לבו, כלומר שתהיינה בדוקות בכשרות, ור' שמעון דורש אותו לאו בפני עצמו. אמר: אפילו אחת ומסירה את לבו לא ישאנה. אם כן למה נאמר 'לא ירבה'? דאפילו כאביגיל. הנה עשאו לאו בפני עצמו לייתורו.

הרמב"ן פותח בקביעה שברור כי "ולא יסור לבבו" לפחות לדעת ר"י הוא מהווה טעם לאיסור ריבוי נשים, בדיוק כפי שביארנו את דבריו לעיל. לאחר מכן הוא מסביר שהתנאים נחלקו בשאלה מה לעשות עם טעם זה. לפי שניהם למרות שזהו טעם, הוא בעל משמעות של ציווי, והם נחלקים במהותה של משמעות זו: לפי ר"י פסוק הטעם מחדש גדר של דין, שמותר להרבות נשים שאינן מסירות את לבבו. אם כן, זה אינו סתם טעם, אלא פסוק שמכיל ציווי (כלומר גם הוא שייך לספירה הנורמטיבית). ולפי ר"ש החלק השני הוא בכלל ציווי עצמאי, שנוסף לציווי בחלק הראשון, שכן לדעתו הטעם ידוע לנו גם בלי שיהיה פסוק שמגלה אותו.

לכאורה עולה מכאן שלפי כל התנאים, ובפרט לפי ר"י שהלכה כמותו, שהרי סתם משנה (לגבי אלמנה) פוסקת כמותו, פסוק הטעם אינו טעם גרידא. מסקנת הרמב"ן היא שכאשר התורה כותבת טעמים אלו אינם טעמים גרידא, אלא פסוקי ציווי או פסוקים שמחדשים פרט הלכתי במצווה הנדונה. זאת בדיוק כפי שראינו את שיטתו לעיל. לכאורה ישנה כאן ראייה ניצחת נגד שיטת הרמב"ם, אשר רואה בפסוקים הללו פסוקי טעם שאינם שייכים למישור הנורמטיבי (לא מחדשים פרט הלכתי, ובדאי לא מוסיפים ציווי נוסף). אולם עיון נוסף בדברי הרמב"ם בסוגיא זו מפיץ אור חדש על הסוגיא, ומתוכה על הנדון דידן.

שיטת הרמב"ם: דעת ת"ק

הרמב"ם בפיהמ"ש על משנת סנהדרין שם, כותב:

אין הלכה כר' שמעון ולא כר' יהודה.

דברים אלו תמוהים ביותר. כיצד הרמב"ם פוסק הלכה דלא כאף אחד משני התנאים המופיעים במשנה? כאילו דעה הוא נוקט להלכה? ובכלל, מהי ההלכה במקרה זה של ריבוי נשים?
על כך הוא כותב בהל' מלכים פ"ג ה"ב:

לא ירבה לו נשים, מפי השמועה למדו שהוא לוקח עד שמונה עשרה נשים בין הנשים ופלגשים הכל שמונה עשרה, ואם הוסיף אחת ובעלה לוקה, ויש לו לגרש ולישא אחרת תחת זו שגרש.

כאן הרמב"ם באמת מביא דעה שונה משני התנאים: יש כאן איסור להרבות לו נשים, בלי הבחנה באופיין ובצדקתן. כלומר הוא אכן רואה את החצי השני של הפסוק כפסוק טעם, והוא אינו דורש אותו. ההלכה נקבעת על פי הפרשנות הטכסטואלית של החצי הראשון

המסקנה היא שבהקשר התורני קשה לקבל עמדה שאינה רואה חשש לטעות בפרשנות ובטעמים, ובכל זאת לוקחת בחשבון אפשרות שתהיה אי התאמה בין שני מישורי הפרשנות הללו (הטכסטואלי והתכליתי).

כרגע אנחנו נמצאים בדרך ללא מוצא. כפי שראינו, החשש לטעות אינו אפשרות סבירה להסבר המחלוקת. מאידך, כפי שהסברנו כעת, גם שאלת המישור הקובע (הטכסט או הטעמים) אינה הסבר סביר למחלוקת. אז מהו בכל זאת ההסבר? הקושי הוא כמובן בשיטת ר"י שאינו דורש טעמא דקרא, שהרי דרישת טעמא דקרא היא ההגיונית יותר מאור כל השיקולים שהעלינו עד כאן.

כאשר התורה עצמה כותבת את הטעם: המקרה של ריבוי נשים במלך

המחלוקת אותה בחנו עד עתה עוסקת במצוות שהתורה עצמה אינה נותנת להן טעמים. לגביהן נחלקו התנאים האם אנחנו דורשים טעמא דקרא או לא. אך השורש הנוכחי עוסק במצבים אחרים. כאן הדיון הוא במצוות שהתורה עצמה כותבת את טעמיהן (אמנם הוא אינו נוגע ישירות בשאלה האם אנחנו דורשים את הטעמים או לא. וראה בזה עוד להלן). מה יאמרו ר"י ור"ש על מקרים כאלו? האם כאן הם ידרשו טעמא דקרא או לא?

על כך מביאה הגמרא בב"מ שם בהמשך את המשנה סנהדרין כא ע"א (פ"ב מ"ד):

'לא ירבה לו נשים' אלא שמונה עשרה] בגמרא שם ישנה ילפותא לכך שזוהי מידת הריבוי האסורה]. ר' יהודה אומר מרבה הוא לו ובלבד שלא יהו מסירות את לבו. ר' שמעון אומר אפילו אחת מסירה את לבו הרי זה לא ישאנה. אם כן למה נאמר 'לא ירבה לו נשים', אפילו כאביגיל.

לכאורה העמדות כאן התחלפו מן הקצה לקצה: ר"י דורש טעמא דקרא, ולכן הוא סובר שמלך יכול להרבות נשים אם מדובר בנשים שלא מסירות את לבבו (=נשים צדיקות). כלומר הוא דורש את טעם האיסור שהבעייה היא שריבוי הנשים מסיר את לבבו, ומסיק מכאן שאם מדובר בנשים שלא מסירות את לבבו אין בזה איסור. לעומתו, דווקא ר"ש כאן לא דורש טעמא דקרא, ולכן הוא אוסר גם ריבוי נשים שלא מסירות את לבבו. נכון הוא שהוא אוסר גם נשים שכן מסירות את לבבו, גם אם הן אינן מרובות (מתחת לשמונה עשרה).

בהמשך הגמרא בסוגיית ב"מ ה"ל, קושרים את המחלוקת הזו לעובדה שבמקרה של ריבוי נשים למלך הטעם כתוב בפירוש בתורה: **לעולם רבי יהודה לא דריש טעמא דקרא, ושאינה הכא דמפרש קרא, ולא ירבה לו נשים ולא יסור, מאי טעמא לא ירבה לו נשים - משום דלא יסור. - ורבי שמעון: מכדי בעלמא דרשינן טעמא דקרא - לכתוב רחמנא לא ירבה ולא בעינן לא יסור, ואנא ידענא: מאי טעמא לא ירבה - משום דלא יסור, לא יסור דכתב רחמנא למה לי? אפילו אחת ומסירה את לבו - הרי זה לא ישאנה.**

אם כן, ר' יהודה שבדרך כלל לא דורש טעמא דקרא, כאן הוא דורש שכן הטעם כתוב בפירוש. משמע שמה שר' יהודה לא דורש טעמא דקרא הוא רק כאשר הטעם אינו כתוב, אבל אם הוא כתוב אז בהחלט דורשים אותו. ואילו ר' שמעון, שבדרך כלל דורש טעמא דקרא, אזי הטעם "ולא יסור לבבו" הוא מיותר, שהרי היינו יודעים אותו גם בלי שהתורה היתה כותבת אותו, כמו בכל המצוות שבהן לא כתוב הטעם ואנחנו דורשים אותו. לכן הוא מסיק שהחלק השני של הפסוק, זה שמכיל את הטעם, אינו טעם אלא ציווי נוסף. לכן לדעת ר"ש יש כאן שני ציוויים: 1. לא להרבות נשים, גם אם אינן מסירות את לבבו. זה נלמד מהרישא של הפסוק. 2. לא לשאת נשים שמסירות את לבבו,

(ההלכתי) של הפסוק: "לא ירבה לו נשים", ומתעלמת מהחלק השני (כלומר רואה בו רק פסוק טעם, שאינו משפיע על הפרשנות ההלכתית).

על מה נסמך כאן הרמב"ם? לכאורה במחלוקת ר"י ור"ש לגבי דרישת טעמא דקרא ההלכה היא כר"י (גם הרמב"ם עצמו פוסק כך). ומכאן שגם במחלוקת כאן היה עליו לפסוק כדעת ר"י.

אם נשוב למשנת סנהדרין נראה שהרמב"ם קרא אותה באופן שונה לגמרי:

'לא ירבה לו נשים' אלא שמונה עשרה. ר' יהודה אומר מרבה הוא לו ובלבד שלא יהא מסירות את לבו. ר' שמעון אומר אפילו אחת מסירה את לבו הרי זה לא ישאנה. אם כן למה נאמר 'לא ירבה לו נשים', אפילו כאביגיל.

לכאורה נראה שהמשפט הפותח הוא כותרת, ומייד אחריו מגיעות שתי פרשנויות של התנאים לפסוק. כך בודאי קרא הרמב"ן את המשנה.⁸ אולם הרמב"ם רואה במשפט הפותח דעה ראשונה, אחרת מזו של ר"י ור"ש. ישנו כאן ת"ק שקובע שיש איסור למלך להרבות לו נשים, וזאת בלא הבחנה בין צדקניות למרושעות. מייד אחר כך מגיע ר"י ומציע פרשנות משלו, ור"ש מציע פרשנות שלישית. להלכה, הרמב"ם, נאמן לכללי הפסיקה שבידינו, מכריע כדעת ת"ק, שהוא סתם משנה. כך הוא מגיע להלכה הנ"ל שנפסקה גם בספרו ההלכתי. אם כן, קושיות הרמב"ן על הרמב"ם, שנראו כה מוחצות, נופלות מאליהן. אכן ישנה דעה תנאית שאינה דורשת טעמא דקרא גם כאשר הטעם כתוב בפירוש בפסוק. היא רואה את המילים הללו כנתינת טעם שאינה מעלה ולא מורידה במישור הפרשנות ההלכתית (=בספירה הנורמטיבית), והרמב"ם פסק הלכה כמותה. ואכן, גם בדבריו בשורש זה הולך הרמב"ם בשיטה הזו. הוא רואה בפסוקי טעם פסוקים שאינם שייכים למישור ההלכתי, אלא למישור הטעם. נמצאנו למדים שאמנם הרמב"ן ראה בסוגיא זו קושיא על שיטת הרמב"ם, אך למעשה מקור שיטתו של הרמב"ם בשורש הזה הוא בדיוק במשנת סנהדרין הנ"ל.

ניתוח דעות התנאים

נמצאנו למדים, שהראשונים חלוקים במחלוקת תנאים. הרמב"ן פוסק הלכה כדעת ר"י, ולכן הוא מסיק שאין פסוקי טעם אלא אלו הם תמיד ציוויים או חידושים הלכתיים. הרמב"ם, לעומתו, פוסק כדעת ת"ק (שהרמב"ן כלל אינו מכיר בקיומו, ולכן הוא מפרש את המשנה אחרת), אשר סובר שהחצי השני של הפסוק הוא פסוק טעם. אם כן, עלינו להבין את מחלוקת התנאים כדי להבין את דעות הראשונים.

ההבדל בין ר"י לר"ש מזכיר מעט את שתי ההבנות שהצגנו בפרק הראשון לטיעון השני (הנורמטיבי) של הרמב"ם. ראינו שם אפשרות אחת (ב1), לפיה פסוקי טעם כלל אינם פסוקי ציווי, ולכן הם אינם יכולים להיכלל במניין המצוות מעצם מהותם. ראינו שם גם אפשרות שניה (ב2), לפיה פסוקים אלו הם אכן פסוקי ציווי אולם אין להם כל נפ"מ, ולכן אין טעם למנותם בנוסף לאיסור המקורי. הבעייה אינה האופי שלהם שאינו נורמטיבי, אלא הכפילות שלהם עם החצי הראשון של הפסוק.

ניתן לומר שההבדל בין שני הניסוחים הוא בשאלה האם חלקי פסוקים אלו הם אכן פסוקי טעם או שמא אלו פסוקי ציווי. רק לאחר

מכן עולה המחלוקת מדוע לא למנות אותם (האם בגלל שהם אינם ציווי או בגלל הכפילות). במשמעות זו של המחלוקת, נראה שבוז גופא נחלקו התנאים במשנה: ר"י ור"ש סוברים שזהו פסוק ציווי, ות"ק סובר שלא. נראה זאת כעת ביתר פירוט.

התבוננות נוספת בדעת ר"י מעלה כי לא רק שהוא מתייחס לחלקו השני של הפסוק כציווי, אלא שהוא סובר שיש למנות דווקא את החצי השני כמצווה, ורק אותו. הוא באמת רואה גם את החצי השני של הפסוק כציווי (=שייך לספירה הנורמטיבית), אלא שהוא כפול עם הציווי הראשון. כעת עולה השאלה איזה מהם למנות במניין המצוות? על כך הוא עונה שיש למנות דווקא את פסוק ה'טעם'.

מדוע באמת הוא מחליט למנות דווקא את החצי השני? התשובה לכך היא שהחצי הראשון הוא עמום, והיינו יכולים להסיק ממנו מסקנות לא נכונות (בדוגמא שלנו: שריבוי נשים אסור בכל מקרה). לכן עדיף למנות את החצי השני, שאוסר בפירוש רק ריבוי נשים שמסירות את לבבו. אך זה לא ממצה את דעת ר"י. למעשה הוא שואל יותר מזה: מה בכלל עניינו של איסור ריבוי נשים? הרי לפי ר"י אין כאן בכלל איסור כזה בהלכה. והא ראייה, מותר למלך להרבות נשים שאינן מסירות את לבבו. אם כן, לדעתו האיסור כלל אינו איסור על ריבוי נשים, אלא איסור על הסרת הלב. ריבוי נשים הוא רק דוגמא מעשית למצב של הסרת הלב. לכן ר"י מוצא לנכון למנות דווקא את איסור הסרת הלב. למעשה, זהו האיסור ההלכתי האמיתי.

הדברים מגיעים עד כדי כך, שעולה השאלה מדוע בכלל התורה כותבת את החצי הראשון של הפסוק (שאוסר ריבוי נשים), אם אכן אין בכלל איסור כזה? נראה שלפי ר"י זוהי רק דוגמא בעלמא, שתפקידה הוא להמחיש את משמעות האיסור המופשט של הסרת הלב. אם כן, ר"י סובר כאפשרות 2, שהמילים הללו הן בהחלט ציווי.

לעומת זאת, ר"ש רואה את פשוטן של המילים הללו כטעם (כהבנה ב1). אלא שלדעתו אם כך הוא, אזי זהו חלק מיותר, ולכן ברור לו שלמסקנה הן מתפרשות כציווי נוסף, שמזהיר מפני הסרת הלב. כעת יש לדעתו שני ציוויים, והוא מונה גם את השני בנוסף לראשון.

ואילו ת"ק רואה את החצי השני כטעם של המצווה, ולכן הוא אינו רואה בו כל משמעות הלכתית. הוא מונה רק את החצי הראשון כמצווה.

נמצאנו למדים שהמחלוקת המשולשת בין התנאים מכסה את כל האפשרויות הפרשניות: לפי ת"ק האיסור הוא פסוק ציווי: "לא ירבה לו נשים", והמשכו אינו אלא טעם בעלמא. ולפי ר"י הטעם הוא האיסור עצמו: "ולא יסור לבבו", והחלק הראשון הוא רק דוגמא בעלמא. ולפי ר' שמעון ישנם שני איסורים, הציווי "לא ירבה לו נשים", שאוסר כל ריבוי נשים, וה'טעם', "ולא יסור לבבו", שאוסר כל פעולה שעלולה להביא לידי הסרת הלב.

טעם האיסור לדעת ר"ש

כפי שמדגיש הרמב"ן, גם ר' שמעון לא חולק על כך ש"ולא יסור לבבו" הוא טעמו של איסור ריבוי הנשים, שהרי הוא כותב:

כענין שנחלקו ב'לא ירבה לו נשים ולא יסור לבבו', שזה הלאו השני ודאי טעם למניעה שקדמה מריבוי הנשים, ואעפ"כ נחלקו בו חכמי ישראל...

אלא שלדעתו מעבר לכך הוא גם מרמז על איסור נוסף, שכן התורה אינה מביאה טעמים בכדי. יתר על כן, כל הקושי של ר"ש בפירוש

⁸ ובאמת בסוגיית ב"מ הגירסה במשנה מעט שונה. שם לא מוזכר "אלא שמונה עשר", ומופיע רק הפסוק עצמו. לכן שם באמת משתמע שהמשפט הפותח הוא רק כותרת ולא דעה תנאית נוספת. אבל בנוסחת המשנה בסנהדרין בהחלט משתמע כרמב"ם ולא כרמב"ן.

הפסוק נובע מכך שהוא מבין שטעמו של איסור ריבוי נשים הוא הסרת הלב. דווקא בגלל הכתיבה המפורשת של הטעם היא מיותרת בעיניו. אם לא זה היה הטעם לאיסור לא היה כאן ייתור.

פסיקת ההלכה וסיכום

כאמור, הרמב"ם פוסק כת"ק, והרמב"ן כנראה כלל לא מכיר בקיומו, ופוסק כר"י. כיצד יכול הרמב"ם לפסוק נגד ר"י, בעוד שבמחלוקת לגבי טעמא דקרא הלכה נפסקה כמותו? כפי שראינו, המחלוקת כאן היא תוצאה של המחלוקת ההיא.

כדי להבין זאת, עלינו לשים לב לכך שגם ת"ק לא דורש טעמא דקרא. בעניין זה הוא סובר כר"י, אלא שלדעתו לא דורשים טעמא דקרא גם במקום שהוא כתוב בפירוש. לעומת זאת, לדעת ר"י לא דורשים טעמא דקרא רק במקום שהטעם לא כתוב בפירוש בתורה. אם כן, אמנם לגבי משכון של אלמנה ההלכה הוכרעה שלא דורשים טעמא דקרא, אבל זה לא אומר בהכרח שהלכה היא כר"י. גם ת"ק מסכים לו שם (אלא ששם אין כל הבדל ביניהם). ההלכה הוכרעה שלא דורשים טעמא דקרא, אבל כאשר הטעם כתוב בפירוש יש עדיין מקום לדרוש אותו. כאן מתגלה שהרמב"ם בעצם לא פוסק כר"י אלא כת"ק (אלא שבמקרה של אלמנה דעותיהם מתלכדות).

לסיכום, דעת ת"ק (והרמב"ם, שפוסק כמותו) היא שפסוקי הטעם הם פסוקי ביאור ללא משמעות הלכתית. ולדעת ר' יהודה (והרמב"ן, שפוסק כמותו) פסוקי הטעם הם המהווים את האיסור, ולא הפסוקים שנראים לכאורה כציווי.

ד. פרשנות תכליתית באיסורי דרבנן

מבוא

בפרק הקודם ראינו שישנה מחלוקת האם לנקוט ביחס לדיני התורה בפרשנות תכליתית, שממנה עולה כי המצווה או האיסור הם הטעמים (= "ולא יסור לבבו") ולא הציוויים (= "לא ירבה לו נשים"), או בפרשנות צמודת טכסט, שרואה בציווי את היסוד לקביעת גדר המצווה. ההלכה אנו נוקטים בפרשנות טכסטואלית, ולכן אנחנו רואים את האיסור כאיסור להרבות נשים ולא כאיסור על הסרת והטיית הלב.

בפרק זה נעמוד על תופעה מקבילה שקיימת ביחס לדיני דרבנן. דיון זה עשוי לחזור ולהאיר את סוגיית טעמא דקרא גם בהקשר של דאורייתא.⁹

גזירת קריאה לאור הנר בשבת

כידוע ישנה גזירה שלא לקרוא לאור הנר בשבת שמא יטה. וכך כותבת המשנה בשבת יא ע"א:

משנה. לא יצא החייט במחטו סמוך לחשכה - שמא ישכח ויצא, ולא הלביל בקולמוסו. ולא יפלה את כליו, ולא יקרא לאור הנר. במקור תנאי אחר (ברייתא שם, יב ע"ב) מופיעה התקנה הזו בטעמה: "שמא יטה". כלומר החשש הוא שכאשר תהיה בעייה באורו של הנר הוא יבוא להטות ולתקן את הלהבה.

בסוגיית הגמרא שם ישנו דיון מאלף סביב התקנה הזו:

ולא יקרא לאור הנר. אמר רבה: אפילו גבוה שתי קומות, ואפילו

שתי מרדעות, ואפילו עשרה בתים זו על גב זו.

לכאורה מכאן עולה שהתקנה מתפרשת באופן טכסטואלי, שהרי גובהה של שתי קומות אין כל חשש שהאדם יבוא להטות את הנר (הוא לא מגיע לגובה כזה).

מאידיך, אנו מוצאים שכאשר יש אדם אחר ששומר עליו שלא יטה הקריאה מותרת:

חד הוא דלא ליקרי, הא תרי - שפיר דמי. והתניא: לא אחד ולא

שנים! אמר רבי אלעזר: לא קשיא, כאן - בענין אחד, כאן - בשני

ענינים. אמר רב הונא: ובמדורה - אפילו עשרה בני אדם אסור.

כעת מגיע המעשה הידוע של ר' ישמעאל:

אמר רבא: אם אדם חשוב הוא - מותר. מיתבי: לא יקרא לאור

הנר שמא יטה. אמר רבי ישמעאל בן אלישע: אני אקרא ולא

אטה. פעם אחת קרא ובקש להטות. אמר: כמה גדולים דברי

חכמים, שהיו אומרים לא יקרא לאור הנר! רבי נתן אומר: קרא

והטה וכתב על פנקסו: אני ישמעאל בן אלישע קריתי והטייתי נר

בשבת, לכשיבנה בית המקדש אביא חטאת שמנה.

ר' ישמעאל קרא לאור הנר, שכן הוא חשב שהוא יזהר ולא יגיע להטייה. כבר כאן יש מקום להעלות קושי גדול: גם אם הוא חשב שהוא לא יגיע להטייה, הרי האיסור בעינו עומד. האם יש היתר לעבור על איסורי דרבנן אם אני לא חושש לטעמם? האם מישהו ירשה לעצמו לאכול עוף בחלב (אחרי התקבלה התקנה, שכן לפני כן ודאי היו מקומות שלא נהגו בזאת, כמו במקומו של ר' יוסי הגלילי) מפני שהוא אינו חושש שיגיע לאכול בשר בחלב? גישה כזו שומטת את הקרקע מתחת לכל תקנות וגזירות חכמים.

למעשה אנו מגלים כאן תפיסה שדורשת 'טעמא דקרא' לגבי תקנות וגזירות חכמים. רי"ש הסיק מסקנה לאור טעם התקנה, ולכן הוא הרשה לעצמו לקרוא במקום שהוא לא חשש שיגיע להטייה.

מה קרה לאחר מכן? רי"ש כמעט הגיע להטות (ולפי ר' נתן הוא הגיע ממש להטות), ואז הוא תופס את עצמו ומכיר בגדלות חכמים גוזרי הגזירה. יש לשים לב שגם כאן רי"ש אינו חוזר בו מהתפיסה הבסיסית, לפיה אם אכן אין חשש התקנה אינה מחייבת. מה שהשתנה אצלו הוא רק החשש שעובדתית הערכת מציאות כזו אינה תמיד נכונה. אבל לו היה לו בטחון שהוא לא יטה, נראה שעדיין הוא דוגל בשיטה שאין צורך לציית לתקנות/גזירות חכמים.

⁹ נציין כאן כמה מקורות כלליים לעניין זה, שלדעתנו עדיין לא נדון דיו. בח"ב של הספר **המשפט העברי**, למנחם אלון, ישנו דיון ארוך ומפורט בנושא פרשנות של תקנות הקהל. גם שם נדונה שאלת הפרשנות התכליתית והטכסטואלית. בהקדמות לספרו של הרב שציפנסקי, **התקנות בישראל**, ישנו דיון בשאלה האם כשטל הטעם בטלה תקנה או לא (יש בזה מחלוקת רמב"ם וראב"ד בריש הל' ממרים, והדברים ארוכים ועתיקים). שאלה זו נוגעת גם היא לנדון דידן, שכן אם האיסור הוא הטעם אזי מסתבר שכשטל הטעם בטלה התקנה. אם כן, יש לדחות ולומר שיש כאן כלל טכני שמיועד לייצב את מעמדן של התקנות, ולא כלל מהותי. אמנם אם ננקוט כשיטה המיוחסת לגר"א שיש טעמים נסתרים לתקנות חז"ל, ולכן הן אינן בטלות, אזי ניתן עדיין לתפוס שבאופן עקרוני האיסור הוא הטעם אלא שאין לשנות מפני שאין אנחנו יודעים את הטעם האמיתי. ראה על כך עוד להלן.

בספר הזיכרון אש תמיד, ס' זכרון לאלהיו שלזינגר, ירושלים, תשמט. שיצא לזכרו של בחור ישיבה בשם שלזינגר הי"ד, מיישיבת 'קול תורה', שנרצח בפגיעה בירושלים, מצוי מאמר של הנרצח עצמו, ובו דיון בשאלה האם בדיני דרבנן התקנה היא טעם התקנה או גדר התקנה. גם בספר **מבקשי תורה** על ענייני והלכות יו"ט, מופיע מאמר של הגר"ז גולדברג על נושא דומה, האם מה שקובע בפרשנות התקנות הוא לשון התקנה או הטעמים והתכליות שלהן, שזה ממש הנדון דידן. בפרק הנוכחי לא ניכנס לכל הדוגמאות, אלא נביא דווקא שתי דוגמאות שככל הזכור לנו לא הובאו במקורות הנ"ל, ודרכן נדגים כמה עקרונות שנוגעים גם לשאלת טעמא דקרא.

ההיתר לאדם חשוב

יש לזכור שבגמרא מובא הסיפור הזה בנוגע לשאלה האם לאדם חשוב מותר לקרוא לאור הנר. ממעשה דר"ש הוכיחו שגם לאדם חשוב הדבר אסור, ועל כך עונה הגמרא מייד אח"כ:

אמר רבי אבא: שאני רבי ישמעאל בן אלישע, הואיל ומשים עצמו על דברי תורה כהדיוט.

כלומר ר"ש התייחס לעצמו כהדיוט, ולכן היה אסור לו. אם כן, ההנחה הפשוטה בגמרא היא שלאדם חשוב לא גזרו, שכן הוא יכול לשמור על עצמו. האם יש כאן עיקרון גורף ביחס לתקנות חכמים, או שמא מדובר במקרה ייחודי? לא ברור.

והנה במפרשים על אתר (ראה בתוד"ה 'רבי נתן' ובריטב"א שם) הקשו כיצד הוא הגיע להטות והרי הקב"ה לא מביא תקלה על ידי צדיקים (ואפילו על ידי בהמתם). התירוצים שלהם חלוקים. תוס' מסביר זאת כך:

רבי נתן אומר קרא והטה - הכא ובמכות (דף ה:): גבי יהודה בן טבאי שהרג עד זומם ובהאשה רבה (יבמות דף צו:): גבי הא שנקרע ס"ת בחמתו לא פריך ומה בהמתו של צדיקים אין הקב"ה מביא תקלה כו' אומר ר"ת דלא פריך בשום מקום אלא גבי אכילת איסור שגנאי הוא לצדיק ביותר.

כלומר הכלל שהקב"ה לא מביא תקלה על ידם נאמר רק לגבי מאכלות אסורות.

אך הריטב"א כאן מביא את ר"י שחולק ואומר:

קרא והטה. פירש ר"י ז"ל ובאת תקלה על ידו מפני שהוא כמזיד שבה לעבור על [דבר] חכמים, הא לאו הכי בהמתו של צדיקים אין הקב"ה מביא תקלה על ידם, ואין צורך לפירושו של ר"ת ז"ל בזה.

כלומר הוא מסביר שר"ש בא לעבור על דברי חכמים במזיד, ולכן בהחלט יכולה תקלה לבוא על ידו.

לכאורה ישנה כאן מחלוקת האם מה שעשה ר"ש היה לגיטימי או לא. לפי ר"י והריטב"א המעשה היה עבירה, כלומר אסור היה לו להטות. מדוע הוא בכל זאת עשה זאת? כי הוא בטח בעצמו, בעוד שהיה אסור לו לעשות כן. לפי תוס' אין כאן עבירה כלל, שכן ר"ש היה אכן אדם חשוב. וראה בכל זה בשפת אמת על אתר.

ייתכן שהויכוח הוא בשאלה האם באמת יש כאן עיקרון גורף, שכאשר אין חשש אין איסור, ואז לר"ש היה מותר לקרוא לאור הנר, וכך הבינו תוס'. והר"י והריטב"א הבינו שאין היתר לעבור על תקנת חכמים גם במקום שאתה אינך חושש מהתוצאה, ולכן גם לר"ש הדבר היה אסור. רק לאדם חשוב התירו הגוזרים עצמם, והוא לא הוחזק בעיני עצמו כאדם חשוב.

כבר העירו המפרשים שהרמב"ם השמיט את ההיתר לאדם חשוב לקרוא לאור הנר. אמנם קשה להסיק מכאן מסקנות, שכן ניתן להסביר זאת בכך שהוא אינו פוסק את ההיתר הזה, או שמא הוא סקפטי באשר להערכת המציאות (כמו ר"ש), אולי הוא סובר שאין בימינו אדם חשוב לעניין זה.

המשמעות ההלכתית

אנחנו מוצאים בסוגיית שבת ואצל ר"ש גישה שמפרשת את תקנות וגזירות חכמים פרשנות תכליתית, ולכן אדם שאינו חושש לתוצאה הבעייתית אינו מחוייב לשמור את הגזירה. אמנם לא ברור האם זהו מקרה ייחודי או גישה כללית.

והנה מצאנו בספר **חזות קשות** (שמיישב את קושיות רעק"א על מסכתות הש"ס), להרב יששכר דב האלטרקט, בסוף מסכת ביצה (ומקורו הוא בספר של אותו מחבר, **אבני חושן**, חו"מ סי' לד ס"ג סק"ט), שכך למד את הסוגיא, ואף הסיק ממנה מסקנה הלכתית.

המשנה בביצה לו ע"ב קובעת שלא דנים בשבת. ומבואר שם שזוהי גזירה מחשש שמא יבואו לכתוב. והנה הרי"ף שם (כ ע"ב בדפיו) מביא בשם הירושלמי:

ירושלמי: וכולן שעשו בין אנוסין בין שוגגין בין מזידין בין מוטעין מה שעשו עשוי בשבת ואצל ביו"ט ושמע מינה דמאן דעבר ואקני בשבת מקרעי או מטלטלי הקנאתו הקנאה:

כלומר אם דיין דן בשבת או ביו"ט, בדיעבד דינו דין.

ומקשה על כך רעק"א בחידושי שם: אם הם עברו איסור דרבנן ודנו בשבת הרי הם נעשים פסולי דין ועדות מדרבנן, ואין דינם דין (וראה שם לגבי הכרזה).

על כך כותב בעל **חזות קשות** שמהסוגיא הנ"ל בשבת מוכח שר"ש עצמו סבר שגם להדיוט יש היתר לקרוא לאור הנר אם הוא אינו חושש שיבוא להטות (ראה שם את ראיותיו). ומכאן אנו לומדים עיקרון כללי, שבכל גזירה דרבנן אין איסור למי שאינו חושש מהתוצאה, אלא שיש להיזהר בהערכת המציאות (אם בכלל זה אפשרי).¹⁰ ומכאן שגם ביו"ט שעבר ודן כי לא חשש שמא יבוא לכתוב בשבת, אינו נקרא עבריין.

אם כן, בעל **חזות קשות** מבין שהסוגיא בשבת מלמדת אותנו עיקרון כללי: מי שאינו חושש לתוצאת הגזירה אין עליו איסור לעבור עליה. זוהי גישה של פרשנות תכליתית טהורה. אמנם גישה כזו סותרת לכאורה את כל מה שמקובל בדינו ביחס לתקנות חכמים. אפילו בגמרא הזו עצמה אנו מוצאים שגם כאשר הנר גבוה שתי קומות אסור לקרוא לאורו, אף שברור ששם לא יגיע להטות. כיצד זה מתיישב עם גישתו של ר"ש?

כאשר טעם התקנה מפורש בנוסחה

כמה מפרשים כתבו שאמנם בתקנות יש ללכת אחר נוסח התקנה, אך בתקנות בהן מצאנו את טעם התקנה כתוב בפירוש בנוסחה, בהן יש מקום לפרשנות תכליתית. והנה בתקנה זו מצאנו בברייתא: "שמא יטה". אם כן, בתקנה זו יש מקום לפרשנות תכליתית. ייתכן שרק במקרים אלו ניתן להסיק את המסקנה הגורפת שהציע בעל **חזות קשות**. במקרים כאלו הגוזרים עצמם רומזים לנו לפרש את התקנה פרשנות תכליתית. כאשר הם רוצים שנתייחס רק ללשון התקנה (פרשנות טכסטואלית) הם משמיטים את טעם התקנה.

נעיר כי חילוק זה מקביל ממש למה שראינו בנדון דידן. גם בהקשר של טעמא דקרא בדאורייתא ראינו שר"י (והרמב"ן בעקבותיו) אינו דורש טעמא דקרא, כלומר הוא מפרש את התורה בפרשנות טכסטואלית ולא תכליתית. אבל כאשר טעם התקנה כתוב בפירוש גם הוא מסכים שניתן לפרש את ההלכה הנדונה בפרשנות תכליתית. לזכור, הרמב"ם (בעקבות ת"ק) חולק על זה בהקשר של טעמא דקרא. לדעתו אין לפרש פרשנות תכליתית גם במקום שטעם הקרא כתוב בפירוש. מעניין לציין שגם ביחס לתקנת קריאה לאור הנר הרמב"ם משמיט את הפרשנות התכליתית (ההיתר לאדם חשוב), ומביא את הדין של איסור לקרוא כשהנר בגובה רב. גם כאן הוא אינו דורש את טעם התקנה, אף שהטעם מצויין בפירוש בנוסחה.

¹⁰ מלשונו שם לא לגמרי ברור האם הוא טוען שמותר לעשות זאת, או רק שמי שעשה זאת אינו נחשב כעבריין, ולא נפסל להעיד ולדון.

החוק משהו שאינו שייך למישור המשפטי אלא למישור אחר (כעין מה שראינו למעלה בגישת הרמב"ם, שפסוקי הטעם אינם שייכים לספירה הנורמטיבית, ולכן אין לראות בהם מצוות).

כעת נראה ששתי האפשרויות הללו להסביר את העיקרון שלא דרשין טעמא דקרא הן בעייתיות:

1. לגבי החשש לטעות, בשיטת הרמב"ם זה ודאי לא אפשרי, שהרי לשיטתו אנחנו לא דורשים טעמא דקרא גם במקום שהטעם כתוב בפירוש בתורה. במצבים כאלה אין חשש לטעות פרשנית, שהרי הטעם כתוב בפירוש. אך גם בשיטת הרמב"ן הסבר זה קשה מאד, כפי שהסברנו למעלה, שהרי אי שימוש בפרשנות תכליתית עלול להוביל לטעויות הלכתיות חמורות יותר (ואף סביר יותר לטעות כך).

אמנם במישור דרבנן ראינו גישות (כך גם עולה מפשט הסוגיא בשבת יב ע"ב) שרואות בפרשנות הטכסטואלית תוצאה של שיקולי >לא פלוג' או חשש טעות, אך כל אלו הם שיקולים ביחס להלכות דרבנן. במישור דאורייתא, שם נערך הדיון על טעמא דקרא, לרוב הדעות אין מקום לשיקולים כאלה.¹¹ שם אנחנו מחפשים את הפירוש הנכון ביותר למה שנאמר בתורה, ולכן שם ההיגיון מחייב שימוש בטעמים (אלא אם יש חשש לטעות, אבל את זה כבר שללנו למעלה).

אמנם במקומות שבהם אי דרישת הטעם תוביל לחומרא ייתכן שיש מקום לשיקול של חשש מטעות, בדומה למה שראינו לגבי הלכות דרבנן. כך כנראה הבינו רוב המפרשים את העיקרון שלא דרשין טעמא דקרא.

2. לגבי האפשרות השנייה, אשר רואה בפרשנות הטכסטואלית גישה אידיאולוגית של ר' יהודה שהולך אחר הנגלה ומתעלם מהנסתר, כאן אין בכך שום היגיון. אם באמת אין חשש לטעות ואין שיקולי >לא פלוג', אזי גם במישור דרבנן לא מצאנו שיטה כזו. אין שום היגיון לומר שבאמת הטעם של התורה לאיסור ריבוי נשים הוא שלא יסור לבבו, ובו-בזמן להניח שהתורה מטילה איסור גם במצבים שלבבו לא סר בהם. מדוע שהתורה תרצה לעשות זאת? אם באמת יש איסור גם במצבים שבהם לבו לא יסור, זה גופו אומר שהטעם הוא שונה (ולא הסרת הלב). אבל כאן הרי הטעם כתוב בפירוש בתורה, ולכן קשה מאד לומר זאת. לא נראה שאידיאולוגיה כזו יכולה לעמוד בזכות עצמה, ולהכתיב דרך פרשנית נגד ההיגיון. אם היו כאן שני כיוונים אפשריים, אזי אידיאולוגיה >נגלית' כזו יכולה היתה להוליך את ראינו לבחור באחד מהם, אבל לא נראה שאידיאולוגיה כזו יכולה ליצור בעצמה אלטרנטיבה. אין בכך כל היגיון.

לכאורה היה מקום לומר כאן, בדומה לגישת הגר"א שראינו ביחס לגזירות חכמים, שאולי יש בתורה טעמים נסתרים נוספים, ולכן אין ללכת אחרי הטעם גם במקום שהוא כתוב בפירוש.¹² אבל גם כאן עלינו לזכור את הטיעון עליו עמדנו למעלה, שאי שימוש בטעם שכתוב יוליך לפעמים גם הוא לטעויות, ואולי אף חמורות יותר. החשש מטעמים נסתרים במקום שמופיע הטעם בתורה, אינו שונה מחשש רגיל לטעות במקום שבו לא מופיע הטעם. בשני המקרים לא סביר לתת לחשש הזה לנטרל את הפרשנות שלנו, שכן סביר כי נטרול כזה עלול להוליך לטעויות פרשניות גסות יותר.

אמנם במקומות שבהם החשש מטעות לכיוון אחד הוא חמור יותר יש מקום לצורת חשיבה כזו. לדוגמא, אם החשש שנעבור על מישכון אלמנה הוא חמור הרבה יותר מהחשש שלא נאפשר לאדם למשכן מישהו בחובו על אף שהדבר מותר לו, אזי יש מקום לאסור את

מצאנו שיש גישות קיצוניות שנוטות לפרשנות תכליתית לגבי גזירות דרבנן. לפי גישות אלו הגזירה היא הטעם ולא הציווי עצמו. יש שעושים זאת רק לגבי גזירות שטעמן מופיע בנוסח התקנה (במקרה זה הפרשנות התכליתית היא גם פרשנות טכסטואלית, שהרי נוסח התקנה מכיל גם את הטעם). וממהלך הגמרא בשבת נראה שגם החולקים על גישה זו אינם שוללים אותה באופן עקרוני אלא רק מסיבות טכניות (שאדם יבוא להעריך את המציאות לא נכון, כמו במקרה של ר"ש).

אמנם בשם הגר"א מובאת גישה קיצונית יותר, לפיה לתקנות ולגזירות יש טעמים נסתרים. ולכן גם במקום שטעם הגזירה לא שייך אין מקום להקל בה. גישה זו שוללת פרשנות תכליתית לגזירות חז"ל, אבל גם כאן זה נעשה מסיבות טכניות: לא ברור שהגענו לטעם הנכון. כפי שראינו, זה גם ההסבר שעולה ביחס לגישה שלא דורשת טעמא דקרא במישור דאורייתא, וכבר שם עמדנו על הבעייתיות שבה. קשה לראות תפיסה ששוללת את הפרשנות התכליתית באופן מהותי, כלומר שרואה בתקנות משהו שמחייב מצד עצמו. ברור שללא טעם אין סיבה לחייב באיסור, ורק שיקולי >לא פלוג' או בעיות טכניות הן שגורמות לגישה הפורמליסטית.

ה. מדוע לא דורשים טעמא דקרא?

מבוא

ראינו בפרק ג שבמחלוקת התנאים לגבי דרישת טעמא דקרא ההלכה היא שלא דורשים טעמא דקרא. כלומר אנחנו נצמדים לפרשנות טכסטואלית, ולא מקבלים פרשנות תכליתית.

אמנם בתוך סיעת התנאים שאינה דורשת טעמא דקרא (ת"ק ור"י) ישנה מחלוקת פנימית, שבאה לידי ביטוי גם בפסיקות הראשונים, בשאלה האם דורשים טעמא דקרא במקום שהטעם כתוב בפירוש בתורה. בעניין זה נחלקו הרמב"ם והרמב"ן, שלפי הרמב"ם (שפסק כת"ק) - לא דורשים טעמא דקרא גם במצב כזה, ולפי הרמב"ן (שפסק כר"י) - כן דורשים. המחלוקת ביניהם בשורש זה (ברכיב הפרשני) היא תוצאה ישירה של המחלוקת היא.

עוד ראינו שלפי ר"י והרמב"ן במקרה שהטעם כתוב בפירוש בתורה, גדרי האיסור נקבעים על פי הטעם ולא על פי הפרשנות הטכסטואלית. למעשה האיסור הוא הטעם שמופיע בחלקו השני של הפסוק ולא הציווי שמופיע בחלקו הראשון (האיסור הוא על הסרת הלב ולא על ריבוי נשים). לפי הרמב"ם אמנם זהו הטעם, אבל בכל זאת האיסור נקבע על פי הפרשנות הטכסטואלית, בלא השפעה של הטעם. בפרק זה נדון כיצד מחלוקת זו קשורה להנמקה אודות ההיצמדות לפרשנות הטכסטואלית.

שני טעמים מדוע לא לדרוש טעמא דקרא

למעלה ראינו שתי אפשרויות להסביר מדוע לא דורשים טעמא דקרא: 1. חשש לטעות. 2. גישת ר' יהודה נגד ר"א היא שהאיסור הוא הציווי שמצוי לעינינו (=הנגלה, האובייקטיבי), ולא הטעם שמסתתר מאחוריו (=הנסתר, הסובייקטיבי). למעשה, גישת ר"י היא פוזיטיביזם, אשר שולל פרשנות תכליתית. גישה זו רואה בטעמי

¹¹ ישנה בכל זאת אפשרות לתלות זאת בשיקולים של סייגים או >לא פלוג' גם במישור דאורייתא. קיומם של שיקולים כאלה במישור דאורייתא נדונים בספר **לקח טוב**, לר' יוסף ענגיל.

¹² וכך אכן כותבים הרשב"א בתשובה ח"א סי' צד, ו**נפש החיים** שער א פכ"ב.

האמיתי הוא הסרת הלב ולא ריבוי הנשים. אם כן מדוע לאסור גם ריבוי של נשים כשרות שאינו מביא להסרת הלב?

הסבר אפשרי בשיטת הרמב"ם: טעות ביישום

על כורחנו אנחנו מגיעים למסקנה שההוראה לא לדרוש טעמא דקרא נובעת מכך שאין סיבה לעשות זאת, כלומר שזה לא יועיל לנו. ההנחה היא שהתורה כתובה בצורה אופטימלית, ולכן פרשנות טכסטואלית, כזו שנצמדת לנוסח המקרא, אמורה להוביל אותנו למסקנות הנכונות גם בלי להתייחס לתכליות.

לשון אחר: הבדלים שעשויים להיווצר בין פרשנות טובה לטכסט לבין פרשנות תכליתית טובה הם תוצאה של ניסוח לא מוצלח של הטכסט, או של היות הפרשנים לא מוצלחים. ההנחה של התורה היא ששתי הבעיות הללו אינן קיימות כאן, ולכן פרשנות טכסטואלית תביא אותנו בדיוק למקום שהתורה רוצה שנגיע.

היכן מתעוררות בעיות של דרישת טעמא דקרא? באותם מקומות שבהם הפרשנות הטכסטואלית והפרשנות התכליתית מוליכות למסקנות שונות (כמו במקרה של מישכון אלמנה ועוד). במקומות אלו עלינו להסיק שהטעות מצויה בפרשנות התכליתית, שכן היא תוצר שלנו, ולא בפרשנות הטכסטואלית, שכן הטכסט הוא תוצר אלוקי. פירושו של דבר הוא שישנה כאן הנחה שהטכסט עצמו נכתב מתוך התפיסה שהפרשנות אליו תהיה טכסטואלית ולא תכליתית.

לכן, כאשר כתוב "לא תחבול בגד אלמנה", ולא מופיעה הבחנה בין עשירה לענייה, אות הוא שהדין נכון לגבי כל אלמנה. ומה באשר לטעם? הרי הטעם של הוצאת שם רע בשכנותיה מוליך למסקנה שזה רק לגבי אלמנה ענייה? כאן נאמר שאו שיש לנו טעות בפרשנות, וזה אינו הטעם, או שאנחנו לא מיישמים נכון את הטעם.

כדי לחדד זאת נתבונן במקרה שבו הטעם כתוב בפירוש בתורה עצמה, האיסור של ריבוי נשים למלך. במקרה כזה אין חשש לטעות בפרשנות (ברור שהטעם הוא הטעם הנכון), ובכל זאת ישנו הבדל בין מה שעולה מהטכסט לבין מה שעולה מהפרשנות התכליתית. כיצד זה אפשרי? כאן ברור שאנחנו מיישמים לא נכון את הטעם שכתוב בתורה.

במקרה זה קל מאד להבין את הטעות שקיימת כאן לדעת ת"ק. ר"י שדורש את טעם הכתוב, ומתיר למלך ריבוי נשים כאביגיל, מניח שהסרת הלב מגיעה רק מריבוי נשים מרושעות. אך ת"ק טעון כנגדו שהתורה אומרת לנו להיצמד לטכסט עצמו, וזה אינו מחלק בין סוגי הנשים. לכן ברור שהלכתית אסור להרבות נשים מכל סוג, גם כאביגיל. ומה באשר לטעם? הוא אמנם נכון (שהרי הוא כתוב בפירוש), אך ר"י לא מיישם אותו נכון. גם ריבוי נשים כאביגיל עלול להסיר את לב המלך מה' ומהעם. עיסוק מרובה בנשים, צדקניות ככל שתהיינה, יש בו משום הסרת הלב.¹⁴

אם כן, הטעם הוא נכון, ואין כאן חשש לטעות באיתור הטעם למצווה זו, ובכל זאת עלינו להיצמד לטכסט ולסטות מהטעם. והסיבה לכך היא שיש כאן יישום לא נכון של טעם נכון: הטעם של הסרת הלב אינו מוליך למסקנה שריבוי נשים כאביגיל הוא מותר.

מאותה סיבה כנראה שהטעם של איסור לקיחת משכון מאלמנה יכול בהחלט להיות שאתה משיאה שם רע בשכנותיה, ובכל זאת הוא קיים

המישכון בכל סוגי האלמנות, ולא ללכת אחרי הטעם. כך גם ראינו לגבי תקנות וגזירות דרבנן, שם לא הולכים אחרי טעם התקנה, וזאת בגלל שהתוצאה היא בד"כ לחומרא (ולכן הטעות ההפוכה, מכך שלא הולכים אחרי הטעם, אינה כה בעייתית).

האם בשיטת הרמב"ן החשש לטעות הוא הסבר הכרחי?

ובכל זאת, שיטת הרמב"ן שבמקום שהתורה כותבת את הטעם אנחנו כן דורשים אותו, לכאורה מורה על תפיסה שאי דרישת טעמא דקרא היא רק מחשש לטעות. לכן כאשר הטעם מופיע בפירוש בתורה אין חשש כזה, ולכן דורשים אותו. כאמור, לפחות לולא שיטת הגר"א, נראה שבשיטת הרמב"ם זה לא אפשרי (שכן הוא אינו דורש טעמים גם במקום שהם מופיעים).

כאמור, כך אכן נהוג לפרש את ההלכה שלא דורשים טעמא דקרא (ראה לכל אורך הערך 'טעמא דקרא' באנציק"ת). אך לאור הבעייתיות שהצגנו בתפיסה כזו, חשוב לציין שגם בשיטת הרמב"ן זה אינו הכרחי. ייתכן גם הוא לא רואה באי דרישת טעמא דקרא תוצאה של חשש לטעות גרידא. ישנה אפשרות שהשיקול שלו הוא במישור הפרשני. במקרה שהתורה עצמה כותבת את הטעמים אות הוא שהיא רוצה שנדרוש אותם, כלומר שנשתמש בהם במישור ההלכתי. רק כאשר התורה אינה כותבת בפירוש את הטעמים, היא עושה זאת כדי לרמוז לנו בכך שאין היא רוצה שנשתמש בהם (על אף שאולי גם כאן אין חשש לטעות). אם כן, גם לפי הרמב"ן ייתכן שאנחנו לא דורשים טעמא דקרא בגלל שזוהי הוראת התורה ולא בהכרח בגלל שיש חשש לטעות.

אמנם שיקול כזה הוא אפשרי, אבל עדיין הוא טעון הסבר. מדוע באמת לא להשתמש בטעמים אם אין חשש לטעות? למה התורה עצמה לא רוצה זאת? וכי יש היגיון ליישם איסור במקום שטעמו לא קיים? כעת הדברים טעונים ביאור הן בשיטת ר"י והרמב"ן והן בשיטת ת"ק והרמב"ם.

שתי בעיות בשיטת הרמב"ם

בשיטת הרמב"ן יש שתי נקודות שנראות ברורות יותר. ייתכן שישנו שם הסבר לכך שלא דורשים טעמא דקרא (מחשש לטעות, גם אם זהו הסבר בעייתי). ועוד, במישור הפרשני ברור מדוע התורה מוצאת לנכון לכתוב במצוות מסוימות את הטעמים.¹³ היא רוצה לחדש לנו חידוש הלכתי כלשהו, או ללמד אותנו את חומרת האיסור. לפי הצעתנו לעיל, ייתכן שהיא גם רוצה לרמוז לנו שכאן יש לדרוש טעמא דקרא (ומכאן גופא יוצא החידוש ההלכתי שיש לפי הרמב"ן בפסוקי הטעם).

אבל לשיטת הרמב"ם שתי הבעיות קיימות, ובמלוא העוצמה: א. הבעיה הפרשנית: מדוע דווקא במקומות אלו התורה כתבה את טעמי המצוות? הרי הוא לא מסכים שזה בכדי להורות לנו לדרוש כאן טעמא דקרא, שכן לדעת הרמב"ם גם במקומות אלו אנחנו לא דורשים את הטעמים.

ב. הבעיה המהותית: מדוע באמת לא ללכת בעקבות הטעמים? אם אכן לפי ת"ק ידוע בבירור שטעם האיסור להרבות נשים הוא הסרת הלב (שהרי הוא כתוב בפירוש בתורה), אזי האיסור

¹³ לכל הדעות ברור שהטעמים לא נכתבו שם כדי למנוע טעות בהבנת הטעמים, שהרי חשש לטעות ישנו בכל המצוות (ולא רק במצוות הללו), ובגלל זה לדעת הרמב"ן לא דורשים טעמא דקרא. ולדעת הרמב"ם אין חשש לטעות בהבנת הטעמים, ולא זו הסיבה שלא דורשים טעמא דקרא.

¹⁴ וכן כתב ביד רמ"ה על סוגיית סנהדרין שם (כאחת האפשרויות).

מסיבה כלשהי גם באלמנה עשירה (שהרי ס"ס הוא עדיין בא במגע עם אותה אלמנה, גם בלי להשיב לה את העבוט בלילה).¹⁵ גם שם מה שלא דורשים טעמא דקרא הוא מחשש לטעות ביישום ולא בהכרח בגלל חשש לטעות בעצם הטעם.

בחזרה להבדל בדרך השיבתם של התנאים החולקים

ראינו למעלה שיש התולים את המחלוקת האם דורשים טעמא דקרא או לא דורשים, בהבדלים הכלליים בין צורות ההתייחסות של ר"י ור"ש. ר"י נוטה באופן אידיאולוגי להתמקד בנגלה, והנסתר מבחינתו הוא פחות חשוב. ר"ש, לעומתו, מתמקד דווקא ברובד הנסתר. הדגשנו שהבדל זה אינו נובע מחששות לטעות, אלא זהו בעצם הבדל אידיאולוגי. מה שורשו של הבדל זה?

ייתכן שכעת נוכל לחזור ולראות זאת שוב. ר"י סובר שהניסוח של הטכסט הוא מושלם, וכיון שכך אין סיבה להיזקק לטעמים. הוא מציג עמדה פוזיטיביסטיית שמתנגדת לפרשנות תכליתית. אם הניסוח הוא של הקב"ה, הפרשנות היא שלנו. ולכן דווקא הפרשנות חשובה לבעיות יותר מאשר הניסוח של הטכסט עצמו.

מכאן הוא מסיק שבאופן עקרוני אמורה להיות התאמה בין שני המישורים, ולכן אין טעם להיזקק למישור הטעמים, שכן זה מיותר. מאידך, גם אם נוצר הבדל בין הפרשנות הטכסטואלית לבין הפרשנות התכליתית, גם אז לא כדאי להיזקק לתכליות ולטעמים, שכן אם ישנו הבדל אות הוא שלא פירשנו נכון את הטעמים, או למצער לא יישמנו אותו נכון. ולכן גם אם ישנו הבדל לא כדאי לבסס את הפרשנות ההלכתית על הטעמים אלא על הטכסט.

ר"ש, לעומתו, טוען שחלק מפרשנות הטכסט מבוססת על הטעמים. קביעת הנוסח עצמה מבוססת על הנחה זו. כותב הנוסח לקחת בחשבון את העובדה שלא נהיה 'שבויים' של הטכסט, אלא נשתמש גם בטעמים (בפרשנות תכליתית). לכן כאשר ישנו הבדל בין הפרשנות התכליתית לבין הפרשנות הטכסטואלית, ברור שהטכסט אינו מנוסח באופן מדויק, וכותבו הסתמך על כך שאנחנו נשתמש בתכליות ככלים פרשניים, וכך נגיע למסקנה ההלכתית הנכונה.

אם כן, אכן במוקד הויכוח ישנן שתי גישות אידיאולוגיות, ולא דווקא חששות טעות במובן המקובל. כפי שראינו למעלה, שתי האידיאולוגיות הללו מאפיינות את גישתם של ר"ש ור"י בכלל, והן באות לידי ביטוי גם בסוגיא זו.

דברי הרמב"ם בספהמ"צ לגבי ריבוי נשים למלך

הרמב"ם בלאו שסה עוסק באיסור על המלך להרבות לו סוסים ונשים, וכותב כך:

המצוה השס"ה היא שהזהיר המלך מהרבות ממון מיוחד לעצמו והוא אמרו (שם) וכסף וזהב לא ירבה לו מאד. וגבול זה שלא יהיה מן הגודל אלא בשיעור מה שיוציא על מרכבתו ועבדיו המיוחדים לו. אבל שיקבץ ממון שיהיה לתועלת ישראל כלם הנה זה מותר.

וכבר באר האל יתעלה בכתוב טעם שלש מצות אלה, רצוני לומר לא ירבה לו סוסים ולא ירבה לו נשים וכסף וזהב לא ירבה לו,

ובעבור שנודע טעמים וסבתם הגיע בעבורם מהנטיה מהדת מה שכבר התפרסם מספור שלמה עליו השלום עם גודל מדרגתו בידיעה ובחכמה והיותו ידיד יה. אמרו (שם) שיש בזה רמז והערה לאנשים שהם אילו ידעו טעמי המצות כלם יקרה להם הנטיה. כי אם זה השלם בחכמה הגדול במעלה כבר דמה בזה וחשב שאין הפעולה הזאת בהכרח סבה לעבירה ההיא מה יהיה שכל ההמון עם חולשתו. הנה יחשבו בהם ויאמרו כלום היה אסור כך או צוה בכך אלא מפני כך, אני אהיה נזהר מן הדבר שבעבורו צוה במצוה הזאת ולא אשים לב עליה. ואז יהיה נפסד יושר הדת. ולכן הסתיר האל יתעלה טעמים. ואין מהם גם אחת שאין לה טעם ועלה וסבה, אבל רוב הטעמים ההם היה מן הצורך, שלא ישיגם שכל ההמון ולא יבינם. והם כלם כמו שהעיד הנביא

ואמרו (תהלי' יט) פקודי יי' ישרים משמחי לב:

הרמב"ם כותב בפירושו שהטעם לריבוי נשים (כמו גם סוסים וממון) הוא הסרת הלב, אף שכפי שראינו להלכה הוא אינו מחלק בין סוגי הנשים.

יתר על כן, לשונו של הרמב"ם כאן ממש מזכירה את שיקולו של ר"ש "אני אקרא ולא אטה", שחשב שהוא לא יגיע למצב הבעייתי והרשה לעצמו לקרוא לאור הנר. כאן הרמב"ם מתמודד עם טענה דומה שיכולה לעלות אצל המלך, שהוא איש גדול וחשוב, ולכן הוא לא ייכשל בעבירה. וכידוע, שלמה אמר על כך: "אני ארבה ולא אסור" (ראה סנהדרין כא ע"ב ומקבילות). על כך אומרת לו התורה שריבוי נשים עלול להסיר גם את לבבו של אדם גדול, וגם אם הנשים הן כשרות וצדקניות.

אמנם בסוף דבריו כאן הוא נזקק לשאלת טעמי המצוות בכלל, ושם כן משתמע שיקול של חשש מטעות או 'לא פלוג'. אולם זו פרשנות לא הכרחית בדבריו, שכן בהחלט ייתכן שהעובדה ש"נפסד יושר הדת" מההיזקקות לפרשנות תכליתית הוא בגלל שהאיסור האמיתי הוא מה שעולה מהטכסט ולא מה שעולה מהפרשנות התכליתית, כדברינו לעיל. כלומר זה לא חשש לטעמים לא נכונים, אלא ליישום לא נכון שלהם. שאם לא כן, מדוע לא להיזקק לטעמים שהם ודאי נכונים, כמו במקרה זה שהתורה עצמה כותבת את הטעם?¹⁶

לסיום, נזכיר את מה שכבר כתבנו למעלה, שאין להסביר את העיקרון שלא דורשים טעמא דקרא בחשש שאנשים יבואו לחטוא (חשש 'המדרון החלקלק'), כמו שרואים אצל שלמה המלך ור"ש. כאמור, זו יכולה להיות סיבה מדוע לא לגלות את הטעמים לציבור, אבל השאלה ההלכתית האם להסיק מסקנות הלכתיות מהטעמים נוגעת לשאלה מהי האמת ההלכתית, ולא לשאלה מה יעשו עמה אנשים שונים. לכן שיקול זה אינו נוגע למחלוקת האם לדרוש טעמא דקרא.¹⁷

יישוב הקושי הפרשני

מכאן נוכל גם להסביר את הקושי הפרשני. שאלנו, אם לא דורשים טעמא דקרא, אז מדוע התורה כותבת דווקא במקומות אלו את הטעמים?

ייתכן שהתשובה היא שבמקומות אלו דווקא יש חשש לטעות בהבנת הטעמים. אמנם אנחנו לא משתמשים בהם בפרשנות ההלכתית, אבל

¹⁵ שוב ראינו שכן כותב בפירושו בפייהמ"ש לרמב"ם במשנת ב"מ שם. אמנם החינוך במצווה תקצא כתב שלפי ר' יהודה הטעם הוא אחר, מתוך רחמים על האלמנה שליבה שבור.

¹⁶ החשש הוא שעמי הארץ יישמו את הטעם לא נכון, ויחשבו שריבוי נשים כאביגיל הוא בסדר, או שהם יחשבו אני ארבה ולא יסור לבבי. ואם תנאים, כמו ר"י ור"ש 'טעו' בזה (לדעת ת"ק, שכמותו הרמב"ם פוסק להלכה), אז בהחלט יש סבירות לחשוש שגם המון העם יטעה בזה.

¹⁷ ולכן אין להקשות על דברינו מהמפרשים שנימקו כך את הדין של דרישת טעמא דקרא, שכן הם מתייחסים לשאלה האם לדרוש טעמים למצוות, ולא לשאלה האם להסיק מסקנות הלכתיות מהטעמים.

לתורה בכל זאת חשוב שנבין אותם. אם כן, אלו באמת פסוקי טעם בלבד, ואין להם שום תפקיד בספירה הנורמטיבית

בהזרה לשיטת הרמב"ן

למעלה העלינו ספיקות ביחס לאפשרות שר"י (והרמב"ן שפוסק כמותו) אינו דורש טעמא דקרא בגלל חשש לטעות, על אף שכך נהוג לפרש את השיטה הזו. ייתכן שגם הוא מסכים להבנת הרמב"ם שאי דרישת טעמא דקרא נובעת מכך שזה מיותר. כלומר גם לדעתו במקום שיש הבדל בין העולה מהטעם לבין העולה מהטכסט עצמו כנראה יש טעות ביישום הטעם.

אז מדוע דורשים טעמא דקרא במקום שבו כתוב הטעם? הסיבה לכך היא ששם התורה עצמה מורה לנו לעשות זאת. שם התורה הניחה שפרשנות טכסטואלית לא תוליד אותנו למסקנה הנכונה, ולכן היא הוסיפה טעם, כדי שנשתמש בו לעיצוב ההלכה בפועל. לכן שיטת הרמב"ן היא שפסוקי הטעם תמיד באים לחדש חידוש הלכתי או להוות ציווי עצמאי.

בנקודה זו הרמב"ן נוטה מדרכו של הרמב"ם (או: ר"י נוטה מדרכו של ת"ק). הוא אמנם יכול להסכים להבנתו את העיקרון שלא דורשים טעמא דקרא, אבל בהיבט הפרשני הוא לא מוכן לקבל פסוקים שמנוסחים כמצוות ובכל זאת אין להם כל תפקיד במישור הנורמטיבי. לכן הוא רואה בכתיבת הטעם במקומות אלו הנחייה אופרטיבית ליישם פרשנות תכליתית לגביהם. ומכאן הוא מסיק שלהופעה של פסוק כזה יש כמעט תמיד השלכות הלכתיות, כפי שראינו בשיטתו לעיל.

למעשה, לפי הרמב"ם אין חשש לטעות בהגדרת הטעם עצמו, אבל לפעמים עלולה ליפול טעות ביישומו. לפי הרמב"ן אין גם חשש לטעות ביישום, ולכן הוא טוען שניתן להסיק מסקנות הלכתיות מטעמים שכתובים בפירוש בתורה (ולכן הוא רואה בהם פסוקי ציווי ולא פסוקי טעם). כאשר הטעם אינו כתוב בתורה, במקרה כזה לפי הרמב"ן לא דורשים את הטעם, וכאן זה אולי מחשש לטעות בעצם איתור הטעם, או מאותה סיבה של הרמב"ם (שאינן תועלת בדרישת הטעם, כי זה יוביל לאותן מסקנות).

דברי ר' אברהם בן הרמב"ם

הגענו למסקנה שהעיקרון שאנו לא דורשים טעמא דקרא, לפחות לפי הרמב"ם, אינו מבוסס על חשש מטעות בטעם, אלא על ההנחה שישנה התאמה בין הפרשנות הטכסטואלית לבין הפרשנות התכליתית. למעשה, הדברים מופיעים בצורה מסויימת בתשובתו של ר' אברהם בן הרמב"ם, בספר **מעשה ניסים**, סי' ה (נדפס במהדורת פרנקל **לספהמ"צ**, עמ' תקנב), ד"ה 'והנראה'. הדיון שם מתנהל על דברי הרמב"ם בשורש הי"א, שם הוא קובע את העקרונות לפיהם אנחנו ממיינים מצוות, ומונים שני חלקים כמצווה אחת או כשתי מצוות (כמו תכלת ולבן בציצית, או תפילין של יד ושל ראש, או ארבעת המינים וכדו'). ר' דניאל שם הקשה מדוע תכלת ולבן נחשבים כמצווה אחת בגלל שהתורה קובעת שמטרתן אחת: 'למען תזכרו את כל מצוותי'. ולעומת זאת תפילין לא נחשבים כמצווה אחת, על אף שהתורה קובעת גם לגביהן טעם ותכלית אחת: "למען תהיה תורת ה' בפיך".

הר"א בתשובתו שם כותב כך:

והנראה לך שמאומרו שהתכלת והלבן מצווה אחת כי תכליתן אחת מתחייב למנות שתי מצוות שלתפילין מצווה אחת כי תכליתן אחת, הרי זה טעות. כי לפי זה יתחייב שכל המצוות שתכליתן אחת מצווה אחת וא"כ תימנינה התרי"ג מצוות במצוות מועטות שהרי כל תכלית מאכלות אסורות והתקדשתם והייתם קדושים. וכמו זה כל תרי"ג מצווה אחת או שתי מצוות, שהרי תכלית כולם האהבה והיראה ככתוב בתורה: 'אם לא תשמור לעשות... ליראה את ה'... ואמר עוד 'כי אם שמור תשמרון... לאהבה את ה''. וזה אינו כלום. שהרי אלו שתי מצוות של תפילין חלוקות אע"פ שהן לתכלית אחת ולבן ותכלת מדובקות משום שהן לתכלית אחת. הלוא תראה שאמרו בפירוש בתפילין שהן שתי מצוות ובלבן ובתכלת ששתיהן מצווה אחת.

הר"א בדבריו קובע שאמנם תכלית המצוות הללו היא אחת, אולם תכלית משותפת אינה קריטריון נכון למניין המצוות. נראה שלדעתו הקובע הוא הגדר של מעשה המצווה, כלומר אופן עשייתה, ולא התכלית של המצווה. וזה ממש מקביל לדברינו כאן, שהטעם אינו קובע את גדר המצווה, אך לא דווקא מפני החשש מטעות.

הוא מביא ראיה לדבריו, ואומר שאם היינו מתייחסים למצוות על פי תכליתן, אזי כל המצוות כולן היו נמנות כשתי מצוות בלבד, אהבת ויראת השם, שהרי כל המצוות זוהי תכליתן. יש לשים לב שר"א אינו טוען שזה לא נכון, או שאולי נפלה טעות בראייה שהמצוות כולן מיועדות לאהבת ויראת השם. להיפך, הוא טוען שזו אכן תכליתן של כל המצוות, ובכל זאת יש למנות אותן כמצוות עצמאיות.

בדיוק מאותה סיבה טוען הרמב"ם כאן שיש ללכת אחרי גדר המצווה ולא אחרי טעמה, ומסיבה זו לא דרשינן טעמא דקרא. זה לא מחשש לטעות, אלא מפני שלא הטעם קובע אלא הגדר. ואם יש הבדל בין הטעם לגדר, זוהי אינדיקציה לכך שאכן נפלה טעות ביישום הטעם, כפי שראינו בדוגמאות לעיל.

מכניזם נוסף

ראינו שלפי הרמב"ם אי דרישת טעמא דקרא אינה נובעת מחשש לטעות. ניתן להציע מכניזם נוסף שיוליך אותנו למסקנה שאין לדרוש טעמא דקרא, לפחות בכמה מן המקרים.¹⁸

ידועה ההבחנה בין מצוות פעולה לבין מצוות תוצאה. לפעמים התורה מטילה עלינו חובות פעולה, ואינה מצווה עלינו את ההימצאות במצב שנוצר מהפעולה (ראה במאמר הקודם, לשורש השישי, דוגמאות ודיון על כך). יכולות להיות לכך שתי סיבות שונות:

א. במקרים מסויימים (כפי שראינו שם) הדבר נובע מכך שרצון התורה הוא באמת לא במצב אלא בעצם הפעולה (=ההשתדלות להשגתו). הבאנו לכך דוגמאות ממצוות האב למול את בנו, וממצוות הטבת הנרות.

ב. אולם לפעמים התייחסותה של התורה לפעולה ולא לתוצאה אין פירושה שלא התוצאה היא הרצויה בעיניה. אכן התורה רוצה שנגיע למצב התוצאה הרצוי, אבל התוצאה הזו אינה נתונה בידינו, וכל מה שאנחנו יכולים לעשות הוא רק הפעולה וההשתדלות להשגתה. במקרים אלו התורה מצווה עלינו את הפעולה, זאת על אף שרצונה האמיתי הוא בתוצאה.

לשון אחר: אם התורה היתה מצווה אותנו על התוצאה, אזי ההימנעות מהפעולה לא היתה עבירה, אלא רק בגדר של כניסה לאונס, ואת זה התורה לא רצתה. לכן היא הגדירה את הפעולה

¹⁸ ראה על כך במאמרנו לפרשת בראשית, תשס"ג, בפרק ג. כאן רק נחזור על הדברים בקצרה.

עצמה כמצווה, על אף שרצונה הוא בתוצאתה.

האפשרות השנייה פותחת בפנינו עוד פתח להבין את העיקרון שלא דורשים טעמא דקרא. ראשית, נראה בקצרה שתי דוגמאות. במאמרנו לפרשת בראשית, תשסז, הבאנו דוגמא לדבר את מצוות פרייה ורבייה. שם המעשה וההשתדלות הם בידינו, אבל התוצאה היא בידי שמים. לאדם אין שליטה האם הוא/היא יולידו בן, או בת, אם בכלל. במקרים אלו התורה אומרת לנו לעשות את ההשתדלות, וזהו גדר המצווה, אבל טעם המצווה הוא התוצאה הרצויה (=הולדת הילדים).

זוהי דוגמא למכניזם שבו אין כל חשש לטעות בטעם המצווה, ובכל זאת המצווה מוגדרת כמצוות פעולה ולא כמצוות תוצאה. גם כאן אנחנו לא נסיק מסקנות הלכתיות מטעם המצווה (=הולדת ילדים), שהרי בהגדרתה ההלכתית זוהי מצוות פעולה ולא מצוות תוצאה. אם כן, כאן ישנו מכניזם שמסביר את העובדה שהתורה לא מתייחסת לטעם המצווה אלא לגדרה (וראה שם במאמר את ההשלכות ההלכתיות של גישה זו), ולא בגלל חשש שיש טעות בטעם.

דוגמא נוספת היא ביחס לאיסורי אכילה והנאה. כידוע, התורה אוסרת דברים מסויימים בהנאה (כמו חמץ בפסח), ודברים אחרים רק באכילה (כמו חזיר). איסורי האכילה הם לכאורה איסורי פעולה ולא איסורי תוצאה, שהרי ההנאה היא תוצאת האכילה. ובכל זאת ברור שאיסורי אכילה גם הם דורשים הנאה כלשהי כדי לחייב עליהם. ונחלקו בזה ריו"ח ור"ל האם בעינן הנאת גרונו או הנאת מעיו. לכל הדעות דרושה הנאה כדי לעבור על איסור אכילה, וכל השאלה היא איזו הנאה זו.

ישנה אפשרות שההנאה האסורה היא הנאת מעיו (=תוצאת הפעולה), אבל מכיון שזה לא בידינו, התורה אוסרת את פעולת האכילה (שהיא כן בידינו), ואת זה היא מכנה 'הנאת גרונו'.

מכאן יוצאות השלכות הלכתיות מעניינות, שנגזרות מכך שגדר האיסור הוא הנאת גרונו, על אף שטעמו הוא הרצון למנוע הנאת מעיים (ראה סוגיית כתובות ל, לגבי תחב בכוש לתוך פיו, והראשונים שם, ואכ"מ). אם כן, גם כאן טעם המצווה ידוע, ובכל זאת אנו לא נסיק ממנו מסקנות הלכתיות, שכן גדר האיסור הוא הפעולה ולא התוצאה, והגדר ההלכתי הוא שמכתיב את כלי הפרשנות הרלוונטיים.

ו. סמנטיקה וסינטקס: משפט הנאותות וההלימות

מבוא

כפי שראינו למעלה, לפחות לשיטת הרמב"ם ההסבר לכך שאנחנו לא דורשים טעמא דקרא הוא בגלל שאין צורך בכך. הנחת התפיסה הזו היא שבמקרה שאין מגבלות על הניסוח, כלומר שהוא מושלם ואופטימלי, התוצר של פרשנות טכסטואלית יהיה זהה לגמרי לתוצר של הפרשנות התכליתית. מצב מושלם כזה קיים בשני מקרים: 1. טכסט אלוקי (בתורה). 2. טכסט מתמטי, שמקפיד באופן מוחלט על דיוק הניסוח, ולא מתפשר על כך משיקולים של אסתטיקה, נוחיות וכדו'. בכל צורת ביטוי אחרת יהיה הבדל בין הטכסט כשלעצמו ובין המשמעות שהוא רוצה לבטא, או מחוסר דיוק לא מודע, או מחמת שיקולי נוחיות ואלגנטיות של הניסוח. בשפה יומיומית מה שחשוב הוא המשמעות והמסר, ולכן יש מקום לא להקפיד על דיוק בניסוח. מסיבה זו, בפרשנות משפטית, מפני שהיא עוסקת בחוק שהוא ניסוח אנושי בשפה קונבנציונלית, סביר להיזקק למתודות תכליתיות. שם הניסוח אינו מתמטי (ויש שיאמרו שאופי החומר עצמו אינו מאפשר ניסוח מדויק). אמנם גם שם ישנם כאלו שדוגלים בצמצום הפרשנות

לכלים טכסטואליים ככל האפשר, אך שם זה רק מפני חששות לטעויות, או חששות לניצול לרעה של כלי הפרשנות (שהשוטף/הפרשן יכפה את עמדותיו האישיים על החוק באצטלה של פרשנות). בהקשר המשפטי תמיד תהיה זו גישה שבדיעבד, שכן ברור שהפרשנות הטכסטואלית הפורמלית לעולם לא תקלע לכוונת המחוקק. הסיבה היא שהמחוקק הוא בשר ודם שמשתמש בשפה שהיא קונבנציה חברתית (ולא יצירה מתמטית-תיאורטית, ובודאי לא יצירה אלוקית). ולאידך גיסא, גישה כזו גם מטילה על המחוקק מעמסה לא פשוטה, והיא להתקרב ככל האפשר ללשון אופטימלית ומדויקת בתכלית, מה שקשה מאד לעשות בתחום המשפטי (להבדיל מהתחום המתמטי שמראש מוגדר להיות כזה).

אם כן, בטכסט בעל דיוק מושלם, ישנה הנחה של התאמה מושלמת בין המישור הטכסטואלי לבין המישור התכליתי (מישור הטעמים). לייבניץ, ובעקבותיו כמה מהפילוסופים האנליטיים של המאה העשרים, שאפו למצוא שפה יומיומית שתהיה מדויקת (שפה פורמלית), אך לא עלתה בידם (ישנו ויכוח גדול האם בכלל זה אפשרי, ואכ"מ).

בהקשר של המתמטיקה התאמה זו שבין הנוסח (=הסינטקס, הצורה) לבין המשמעות (=הסמנטיקה, התוכן) ידועה כ'משפט הנאותות וההלימות' בלוגיקה מתמטית. משפט זה נגזר מהאופטימליות והדיוק של השפה המתמטית, אך הוא גם הביטוי העליון שלהם.

לאור דברינו למעלה נוכל כעת לומר שבעולם הפרשנות המקראית (לפחות לשיטת ת"ק והרמב"ם) ההתאמה הזו באה לידי ביטוי בכלל שלא דרשין טעמא דקרא. כאמור, גישה זו מניחה שישנה הקבלה מושלמת בין הטעמים לנוסח. לפי ת"ק הכלל הזה מניח, ואף מבטא, את הדיוק של הניסוח המקראי.

בפרק זה נעסוק במשמעותה של ההתאמה הזו, וננסה להבהיר אותה מעט יותר.

מישורי הסבר מקבילים

התופעה עליה עמדנו למעלה היא מקבילות של מישורי התייחסות. ניתן להתייחס לאותה תופעה או עובדה בכמה מישורים שונים, ולדון בה בכל אחד מהם בנפרד, ובמקרה שלנו אף להגיע לאותן תוצאות. תופעה זו נדונה בהרחבה בשער הרביעי של הספר **אנוש כחציר**, וכאן נביא רק כמה דוגמאות כדי להמחיש את העניין.

פרד"ס

מקובל לומר שיש ארבעה מישורי התייחסות למקרא: פשט, רמז, דרש וסוד. כל אחד מהם מסביר את הטכסט במישור שונה, ולפעמים גם בעולם מושגי שונה (במישור הסוד), ובכל זאת כולם אמורים להתלכד במונח כלשהו. לדוגמא, ידוע שהאר"י נהג לפסוק הלכה כשיטת הרמב"ם, על אף שקשה לחשוב על פוסק שיהיה רחוק יותר מעולם הסוד והנסתר. הסיבה לכך היא שהוא הניח שאם הרמב"ם פוסק הלכה משיקולי נגלה, אבל עושה זאת בצורה מהימנה ונכונה, התוצאות ההלכתיות יהיו אלו הנכונות גם במישור הנסתר. ידוע גם לגבי כמה פוסקים (כמו בעל ה**דברי חיים** מצאנו ועוד) שפסקו הלכה רק אחרי שבדקו אותה בנגלה ובסוד גם יחד.

אמנם **המגן אברהם**, בהל' תפילין (או"ח סי' לב) מביא שבכל מקרה של סתירה בהלכה בין הנגלה לנסתר עלינו לנהוג כשיטת הנגלה (בעלי הנסתר כמובן לא יסכימו לזה), ומכאן שיתכנו סתירות כאלה. אמנם ידועה שיטת הגר"א שמיאן לקבל את קיומן של סתירות כאלה, ונהג אפילו לדחוק את הפשט כדי להתאימו לנסתר (כמו בסוגיית כיווני המיטה וכדו').

ההוטה, זאת על אף שהוא עוסק אך ורק במניפולציות של סמלים סיניים, אך אינו מבין מאומה ביחס למשמעותם. זוהי בעצם דוגמה למבחן טיורינג, שהוצע כקריטריון שאמור להכריע מתי המחשב הפך להיות אדם רגיל. טיורינג הציע שאם נעמיד אדם ומחשב בחדרים סגורים, ואדם שלישי ישוחח עם שניהם ולא יבחין מיהו האדם ומיהו המחשב, אזי הגענו למצב בו המחשב הוא כבר אדם חושב.

הבעייה העיקרית במבחן הזה היא חוסר ההבחנה בין סמנטיקה לסינטקס. גם אם האדם לא יוכל להבחין בין האדם למחשב, אין בכל כדי לומר שהמחשב חושב במובן כלשהו. המחשב אינו מבין מאומה ואינו חושב, שכן חשיבה היא עיסוק במשמעות. המחשב מחשב אך לא חושב. הוא עוסק בצורות ועושה מניפולציות על סמלים, אך לא חושב. במצב שהמחשב מגיע לרמה אופטימלית, הוא יוכל לחקות לגמרי את השיח האנושי, ובכל זאת ייוותר הבדל מהותי. הסינטקס יהיה זהה, אבל הסמנטיקה תמיד תבחין בין מחשב לאדם (אולי לא ניתן יהיה לראות זאת מבחוץ).

כדאי לראות שזהו בדיוק המצב אותו תיארונו למעלה. הרמב"ם עושה מניפולציה על עקרונות ומושגים של נגלה, ומגיע לתשובה הלכתית כלשהי. האר"י מניח שהתוצאה הזו היתה מתקבלת גם אם היינו פועלים דרך המשמעויות של הנסתר, שכן ישנה התאמה בין המישורים. לאותה תוצאה עצמה ניתן להגיע בשתי הדרכים. בה במידה הדבר נכון ביחס בין הטכסט למשמעויות הגלומות בו. ניתן לפרש את הטכסט במתודות טכסטואליות ולהגיע לתשובה הלכתית מסויימת. ההנחה של הרמב"ם היא שעבור פרשן מיומן ושפה מדוייקת, שתי הדרכים יוליכו לאותן מסקנות. לכן אין טעם לדרוש טעמא דקרא. ואם בכל זאת נוצר הבדל, הרי שנפלה טעות במתודה של המשמעויות, שכן באופן אידיאלי הפרשנות הטכסטואלית אינה תלויה בפרשן אלא בכותב (=הקב"ה). בפרק הבא נעמוד על כך שזוהי תמונה נאיבית משהו. גם הפרשנות הטכסטואלית היא תלויה פרשן.

סמנטיקה וסינטקס במתמטיקה ובלוגיקה

ראינו למעלה שהמחשב מחקה את פעולת האדם ללא כל הבנה. משמעות הדברים היא שפעולות מהסוג שעושה מחשב (=פעולות מתמטיות מדוייקות ומכניות) ניתן לבצע בשתי רמות, ושתייהן שקולות זו לזו: ניתן לבצע אותן באופן של מניפולציה פורמלית ללא הבנה, וניתן לבצע אותן במונחים של משמעות והבנה. בלי להיכנס לפירוט, רק נזכיר כאן שניתן להגדיר כל קשר לוגי בשתי צורות: דרך המשמעות שלו ודרך טבלת אמת. אלו שתי צורות שקולות, על אף שמערכות המושגים והחשיבה שכרוכות בשתייהן הן שונות בתכלית. באותן שתי דרכים ניתן גם לבדוק טיעון לוגי, וגם שם התוצאות תהיינה תמיד שקולות, בגלל משפט הנאותות וההלימות.

בחזרה לדרישת טעמא דקרא

לאור דברינו עד כאן, נוכל לחזור כעת לנושא הדיון. כפי שראינו, הרמב"ם טוען שניסוח טכסטואלי יוליך אותנו לאותן מסקנות כמו הניתוח הסמנטי (=של הטעמים). השיקול ה'נגלה' הוא מקביל לשיקול ה'נסתר', ולכן לא אמור להיות שום הבדל ביניהם. ההנחה היא שפעילות פרשנית במישור הטכסטואלי תביא אותנו לאותן מסקנות כמו ההתחשבות בטעמים, בדיוק כמו שהאר"י הניח לגבי אופני הפסיקה של הרמב"ם והתאמתם לשיקולי הנסתר.

המשמעות של התפיסות הללו היא שניתן להגיע לאותן תוצאות הלכתיות עצמן, מתוך שיקולים שונים בתכלית, ואפילו במערכת מושגית שונה לחלוטין. ישנה התאמה בין שתי המערכות הללו, ולכן הן מניבות את אותן תוצאות. גם הדוגמה בה אנחנו עוסקים היא סוג של התאמה כזו. בין המישור הטכסטואלי לבין המשמעויות והתכליות (אמנם שניהם שייכים לנגלה: הסמנטיקה והסינטקס שלו).

חוקי הטבע והתיאולוגיה

ידוע הסיפור על ניוטון שישב תחת העץ, וכשנפל תפוח על ראשו הוא שאל את עצמו מה גרם לתפוס ליפול. מכאן הוא הסיק את קיומו של חוק הגרביטציה.

ניוטון, כידוע, היה נוצרי דתי מאד, וסביר שהוא האמין בהשגחת האלוקים על עולמו. לכאורה היה עליו להסתפק בהסבר תיאולוגי, לפיו התפוח נפל על ראשו כעונש על חטא כלשהו שעשה. ובכל זאת, הוא לא הסתפק בכך, ושאל את עצמו גם את השאלה המדעית. אם כן, הוא התייחס לנפילת התפוח בשני מישורים: התיאולוגי – שם ההסבר הוא עונש על חטא, והפיסיקלי – שם ההסבר הוא הקשר הרופף של הפרי לענף שהחזיק אותו. שני מישורי ההסבר הללו מגיעים לאותה תוצאה עצמה, על אף שלכאורה אין כל קשר ביניהם. אלו עולמות מושגיים שונים, ועקרונות שונים, ובכל זאת הם אמורים להתאים למכלול התופעות בעולם.

בה במידה התורה כותבת לנו שאם נעשה את רצון ה' הוא ייתן גשם בעתו ויבול בשדות. אנחנו אמונים על תפיסה מדעית, לפיה הגשם הוא תוצר של תנאים אקלימיים והיבול הוא תוצאה של תנאים בקרקע ובאקלים וכדו'. כיצד שני המישורים הללו מתיישבים זה עם זה? גם כאן ישנו הסבר מדעי והסבר תיאולוגי, ושניהם אמורים להגיע לאותה תוצאה.

פסיכולוגיה ופילוסופיה

אדם חוזר בתשובה. חבריו החילוניים מן העבר תולים זאת במשבר נפשי, או אירועים כאלה או אחרים שעברו עליו. חבריו החדשים (הדתיים) מסבירים זאת במישור השכלי וההגיוני (הוא גילה את האמת). לעומת זאת, כאשר אדם 'יוצא בשאלה' המצב מתהפך: חבריו הקודמים (הדתיים) תולים זאת במשברים ותאוות, ואילו חבריו החדשים מסבירים זאת בהיגיון והתפכחות שכלית. אז מי צודק, הפילוסופים או הפסיכולוגים? התשובה היא ששניהם צודקים. כל צעד שאדם עושה ניתן לתיאור והתייחסות במישור הפילוסופי ובמישור הפסיכולוגי (אלא במקום שיש דחף לאו בר כיבוש, שאז הפסיכולוגיה משתלטת על הפילוסופיה).

החדר הסיני

דוגמת החדר הסיני הובאה על ידי הפילוסוף הבריטי ג'ון סרל, בספרו **נפש, מוח ומדע**, בכדי לתאר את היחס בין גוף ונפש. אדם דובר אנגלית יושב בחדר סגור עם שני אשנבים (קלט ופלט). דרך הקלט נכנסות שאלות בסינית שהוא אינו מבין אותן, ודרך אשנב הפלט הוא אמור להוציא תשובות בסינית. לשם כך עומדות לרשותו חביות עם אותיות סיניות, שמהן הוא אמור להרכיב את התשובות. כל אימת שהוא עונה תשובה לא נכונה או לא רלוונטית, הוא מקבל מכת חשמל. אם נחכה מספיק זמן (נניח זמן אינסופי), הוא יתחיל ללמוד להרכיב את התשובות הרלוונטיות לכל סוג שאלה. במצב כזה יוכל אדם לשוחח עמו בסינית, ולחשוב שעומד מולו דובר סינית

מבוא

בפרק זה נסייג את התמונה שהצגנו עד כאן. מן ההכרעה במחלוקת התנאים לכאורה עולה שישנה התעלמות מוחלטת מהמשמעויות של ההלכה ומטעמיה. בפרשנות ההלכתית אנו פועלים באופן מכני-פורמלי, ומתעלמים מהטעמים לחלוטין. אנו שואלים 'מה?' אך לא 'למה?'. אך כל לומד יודע שזוהי לכל היותר אשלייה נאיבית. כפי שנראה כעת, הטעמים בהחלט משחקים תפקיד חשוב בפרשנות, ולו רק מחמת העובדה שלא ניתן לנטרל אותם לגמרי. אין פרשנות ללא היזקקות לטעמים.

גדר וטעם

בעולם הישיבות מבחינים בין גדר הדין לבין טעם הדין. הגדר הוא הכללים של יישומו והפעלתו של הדין. טעם הדין הוא הסיבה לדין. לכאורה אמורה להיות התאמה מלאה בין המישורים: הגדר אמור לשקף במדויק את הטעם. כל פרט בהלכה אמור לבטא את הסיבה שיוצרת את ההלכה הזו. כפי שראינו למעלה, לא סביר שהטעם הנכון (אם אין חשש לטעות) אינו משקף את גדר הדין.

אם כן, הפרשנות הטכסטואלית היא מכשיר אפשרי להגיע לגדר תוך דילוג על הטעם. כפי שראינו בתחילת הפרק הקודם, אם הטכסט הוא אופטימלי, כלומר מציג את גדר הדין באופן מדויק, אזי ניתן לחלץ מתוכו את הגדר המדויק בלי להיזקק לטעם. ההיזקקות לטעם, כלומר לפרשנות תכליתית, נובעת מן העובדה שהניסוח של הטכסט הנדון אינו מדויק, כלומר אינו מבטא בדיוק מוחלט את רצונו ואת מגמותיו. כאמור, בטכסט המקראי הדבר לא אמור להתרחש.

הדבר בא לידי ביטוי בגישה הרווחת בבית המדרש הבריסקאי, אשר נוהגת לומר שעל הלומד לשאול רק 'מה?' ולא 'למה?'. שם הדבר אמור לא כלפי המקרא אלא כלפי התלמוד, אבל הגישה הזו מבליעה הנחה של התאמה בין ה'מה' ל'למה'. הם מניחים שניתן לשאול 'מה' בלי להיזקק לשאלת ה'למה'. כאן הנחה זו היא בעייתית יותר, שכן מדובר בטכסט אנושי לא מושלם, שעבר גלגולים רבים, ולכן לפחות במקרה זה ברור אפריורי שהנחה זו אינה נכונה לגבוי.

ומה באשר למקרא? פעמים רבות, כאשר אנחנו פוגשים במקורות ההלכה פרשנות לא טכסטואלית למקרא, עולה השאלה כיצד דרשו כאן טעמא דקרא, והתשובה היא שזהו הגדר ולא הטעם. גם כאן ההנחה כאן היא שניתן לדבר על גדר הדין בלי להיזקק לטעמו, ובכל זאת להגיע לתוצאה הנכונה.

ואמנם בדרך כלל אמורה להיות התאמה בין הגדר לטעם, ולכן אין להבחנה הזו כל השלכה. אבל ישנם מקרים שבהם נוצר הבדל, כמו במקרה של מישכון אלמנה. שם גדר הדין הוא שאין למשכן אלמנה עשירה כמו גם ענייה, ובכל זאת טעם הדין הוא שמישיאה שם רע בשכנותיה (בהנחה שגם ר' יהודה מסכים שזהו הטעם. ראה על כך לעיל). אם כן, נוצר כאן פער בין הגדר לטעם. הוא הדין לאיסור ריבוי נשים, שם ראינו שגדר הדין הוא לא להרבות למעלה מ-18 נשים, מכל סוג שהוא. אבל טעם הדין הוא הסרת הלב, וזה מוליך לכאורה למסקנות שונות.

כפי שהסקנו בפרקים למעלה, הדבר נובע ככל הנראה מיישום לא נכון של הטעם (גם אם הוא נכון). מהי הסיבה ליישום השגוי הזה? כאן נכנס הפרשן לתמונה. הוא אינו יכול להסתמך על השלמות של הטכסט ולהניח התאמה מלאה בין הטכסט למשמעויות (=הטעמים) שלו, שכן גם הוא עצמו מעורב בתהליך. פרשנות שהיא טכסטואלית

טהורה פשוט לא קיימת. לעולם, כל פרשנות, מתחשבת גם בשיקולים שבסברא ובטעם. לא ניתן להגיע לגדר רק מתוך הטכסט בהתרתו. ניתן לנסח את המסקנה הזו בשתי צורות: אין גדר בלא טעם. ההבחנה בין מתודות תכליתיות לבין מתודות טכסטואליות אינה חדה. לכן גם הגישה הבריסקאית אינה אלא אשלייה נאיבית. לא ניתן לשאול 'מה?', בלי להיזקק ל'למה?'. כמובן ישנם מינונים וצורות שונות, אבל בניגוד לאשלייה הפוזיטיביסטית, אין בנמצא פרשנות שהיא טכסטואלית טהורה (כלומר מנותקת לחלוטין מהפרשן). אנחנו מכירים דוגמאות למאות של שימוש בטעמים בפרשנות המקרא (גם ההלכתית). כיצד הדבר מתיישב עם העיקרון שלא דורשים טעמא דקרא? לפני שנחזור לשאלה זו, נבחן כמה דוגמאות.

דוגמא ראשונה: פטור שן ורגל ברה"ר

בתחילת ב"ק המשנה מביאה ארבעה אבות נזיקין. במשנה ובגמרא שם מתפרטים האבות, וכל אב יש לו דינים מיוחדים לו. בור פטור על כלים ואדם. אש פטורה על נזקי טמון. קרן פטורה מחצי נזק עד העדאתה. שן ורגל פטורים על נזקים ברה"ר.

רי"ף בתחילת ב"ק מביא אגב אורחא טעם לפטור שן ורגל ברה"ר:

ושן ורגל ברשות הרבים פטורין משום דאורחיהו הוא:

עוד ראשונים הולכים בעקבותיו, והם מסבירים שהפטור נובע מכך שהנזק נעשה תוך כדי הילוכה של הבהמה, ומכיון שיש רשות לבעלים ללכת עם בהמתו ברה"ר, על הניזק להיזהר עם ממונו שלא יידרס.

והנה הרא"ש בתחילת בבא קמא מביא את דעת הרי"ף, ומעיר (ראה גם ים של שלמה, ב"ק סי' ג-ד):

ושן ורגל פטורין ברה"ר דאורחיהו הוא תמיה לי מה הוצרך לפרש

טעמא דפטירי משום דאורחיהו הוא הא קרא כתיב ובער בשדה

אחר ודרשינן ולא ברה"ר.

הוא שואל מדוע הרי"ף מביא את הטעם לדין זה, הרי יש לו מקור מפסוק? ברקע הקושיא מונח כנראה העיקרון שלא דורשים טעמא דקרא, כלומר שהטעמים אינם משחקים תפקיד במגרש ההלכתי. המקור הטכסטואלי מהווה תחליף לטעם, ואפשר ליצור ממנו בלבד את הגדר ההלכתי. אין צורך להיזקק לטעמים.

מייד אחר כך כותב הרא"ש את הדברים הבאים:

ואפשר שבא לפרש טעם הפסוק למה פטרנו תורה ברה"ר לפי

שדרכו לילך ברה"ר ואי אפשר שילכו הבעלים אחריהן תמיד.

אבל קרן חייבת ברה"ר אע"פ שדרכו לילך שם דכיון דאיועד

ויועד שהוא נגחן הוה ליה למריה לנטוריה (והכי) קי"ל דקנסא

הוא כי היכי דלינטריה לתוריה ונפקא מינה מטעם זה שאם היה

עץ ארוך מונח מקצתו ברה"ר ומקצתו ברה"י ודרסה עליו ברה"ר

ושברה ברה"י כלים כיון שדרכה לילך ולדרוס עליו פטורין ור'

יצחק בר' שמואל לא פירש כן לקמן גבי שור יוכיח שברשות:

הוא מביא השלכה הלכתית לטעם זה: למקרה של נזק לממון שמונח ברשות היחיד, אבל הבהמה הלכה כדרכה ברה"ר ובכל זאת הזיקה אותו.

במה זה עונה על הקושיא שלו? הרי אנחנו לא דורשים טעמא דקרא, וכיצד הרי"ף מסיק מסקנה הלכתית כזו מתוך דין שן ורגל? על כך מקובל לענות שזהו גדר הדין ולא טעמו. כלומר, פטור שן ורגל ברה"ר הוא בכל מצב שהבהמה הולכת ברה"ר כדרכה, בלי להיכנס לשאלת טעם הדין. זהו כמובן טיוח של הבעיה, שהרי כיצד הגיע הרי"ף לגדר ההלכתי הזה? ברור שזה נעשה מתוך תפיסה שפטור שן ורגל ברה"ר מבוסס על הסברא שאורחיה ללכת שם. כפי שהערנו למעלה, לעולם הטעם עומד בבסיס הגדר, ולא ניתן להגיע לגדר בלי להגיע לטעם. הרי לנו דוגמא של דרשת טעמא דקרא, כלומר של פרשנות תכליתית.

דוגמא שנייה: הגדרת אבות נזיקין

בסוגיא שם בתחילת ב"ק הגמרא דנה מהם התולדות של כל אב ואב. היא מביאה בתוך הדיון ברייתא שקובעת את תולדות קרן: **תולדה דקרן מאי היא? נגיפה, נשיכה, רביצה, ובעיטה.**

הגמרא שם מקשה על הרשימה הזו:

נשיכה - תולדה דשן היא! לא, שן יש הנאה להזיקה, הא אין הנאה להזיקה. רביצה ובעיטה - תולדה דרגל היא! לא, רגל הזיקה מצוי, הני אין הזיקן מצוי.

הגמרא מניחה שנשיכה היא תולדה של שן, שהרי היא נעשית בשן. ודוחה זאת באומרה שהזיק שן אינו כל מה שנעשה באמצעות השן, אלא רק הזיק שכרוך בהנאה (כמו אכילה). לכן נשיכה שאין בה הנאה אינה תולדה של שן אלא של קרן (שעניינה הוא הכוונה להזיק). לאחר מכן הגמרא שואלת מדוע רביצה ובעיטה אינן תולדות של רגל, שהרי הן נעשות באמצעות הרגל? ועל כך היא עונה שאין הזיקן מצוי, ורגל היא הזיק מצוי.

ההנחה הבסיסית של הגמרא היתה שיש לפרש את אבות הנזק ברובד טכסטואלי גרידא: שן הוא כל מה שנעשה באמצעות השן, וכן לגבי קרן ורגל. המסקנה היא שעלינו לפרש זאת על פי הסברא, כלומר האפיון הייחודי של כל אב שרלוונטי לדיני נזיקין. הרי לנו שוב פרשנות על פי הטעם והסברא ולא טכסטואלית גרידא (אמנם גם לא ממש תכליתית, שהרי לא מעורבת כאן תכלית הדין).

הבעייתיות

שתי הדוגמאות הללו הן שתיים מתוך מאות ואלפים. אנו רואים שהפרשנות אינה נעשית באופן טכסטואלי לגמרי. אם היא היתה נעשית כך היינו מגיעים לאבסורדים. "כי יגח שור איש את שור רעהו" היה מתפרש רק על נגיחה של שור ולא על נשיכה של כלב וכדו', והיינו פוטרם את בעל הכלב שנשך מתשלמים.

תופעות אלו מוכיחות את טענתנו למעלה, שלא תיתכן פרשנות טכסטואלית צרופה. תמיד מעורבות במעשה הפרשני גם סברותיו של הפרשן. ובכל זאת, לא ברור כיצד הדבר מתיישב עם הכלל שלא דורשים טעמא דקרא? לכאורה אנחנו רואים שכל הזמן חז"ל דורשים טעמא דקרא.

אפשרות ראשונה: כמה רמות של טעמים

ההסבר המתבקש הוא שהטעמים מתחלקים לכמה רמות שונות. יש טעמים שקרובים לפרשנות טכסטואלית, ובהם אנחנו משתמשים. למעשה, אין כל אפשרות לפרש בלעדיתם. כאמור, אין פרשנות טכסטואלית טהורה. אם כן, פרשנות שמערבת טעמים ברובד הזה, עדיין נחשבת כטכסטואלית, כלומר ככזו שאינה מהווה דרישת טעמא דקרא. ייתכן שלטעמים אלו נוהגים בישיבות להתייחס כ'גדר' לעומת 'טעם'.

היכן עובר הקו? זה ממש לא ברור. ובכל זאת, נראה שישנו קו כלשהו שאותו אין לעבור. כעת נציע שתי אינדיקציות שיכולות לסייע להחלטה האם להשתמש בטעם או לא.¹⁹

טעם ברור ומוסכם

תוס' רא"ש בב"מ צ"ע"א כותב שבמקום שהטעם הוא ברור שזה פשוטו של מקרא בודאי דורשים טעמא דקרא. הסיבה לכך אינה בהכרח שהוא תופס את הסיבה שלא דורשים טעמא דקרא כחשש מטעות, אלא מפני שטעם כזה הוא טעם קרוב לפשט, ולכן יש רשות להשתמש בו, שכן זה כשימוש בפרשנות טכסטואלית.

כאשר הפרשנות הטכסטואלית מותירה כמה אפשרויות

לפעמים הפרשנות הטכסטואלית מותירה בידינו כמה אפשרויות פרשניות לגיטימיות. במצב כזה בהחלט יש מקום ללכת אחר טעם המצווה. ייתכן שבהתאם לכך נוכל להסביר גם את דברי הרי"ף לגבי פטור שן ורגל.

התורה פוטר את בעל השור כאשר הנזק נעשה ברה"ר. אבל כאן יש מקום להתלבט האם הממון הנזק צריך להיות ברה"ר, או שהשור המזיק הוא שנמצא שם? בדרך כלל שני הדברים קיימים, שכן המזיק והניזק נמצאים באותו מקום. אבל במקרים חריגים, כמו ההשלכה שהביא הרא"ש, שם ישנה הבחנה בין שתי הפרשנויות. אם כן, במקרה זה הפרשנות הטכסטואלית מאפשרת לנו שני כיוונים פרשניים, ולכן הרי"ף מביא את טעם הדין כדי להכריע ביניהן.

ח. מהו טעמא דקרא: שני סוגי הסבר

מבוא

ראינו שהרמב"ם והרמב"ן נחלקו בשאלה האם פסוקי הטעם הם פסוקים מסוג שונה מפסוקי הציווי. הרמב"ם סובר שאלו הם פסוקי חיווי ולא פסוקי ציווי, כלומר הם קובעים עובדות ולא מטילים חובות. לכן לפי הרמב"ם פסוקים אלו לא נמנים, מפני שהם אינם שייכים לספירה הנורמטיבית. לעומת זאת, לפי הרמב"ן פסוקים אלו תמיד מחדשים חידוש הלכתי כלשהו, כלומר לדעתו הם כן שייכים לספירה הנורמטיבית. לפי ר' יהודה, ובעקבותיו הרמב"ן, הציווי האמיתי הוא פסוק הטעם ולא פסוק הציווי הפורמלי. לדוגמא, האיסור על המלך אינו אסור להרבות נשים, אלא איסור להסיר את ליבו. ריבוי נשים הוא רק דוגמא ספציפית ליישום בפועל של האיסור הזה. זו המשמעות של דרישת טעמא דקרא במקום שיש פסוקי טעם. לפי הרמב"ם אין דורשים טעמא דקרא גם במקום שהטעם מופיע בפירוש בפסוק. למעשה זוהי מחלוקת בין גישה פוזיטיביסטית להלכה לבין גישה של משפט טבעי.

בפרק זה ננסה להבין את מחלוקתם זו, ונראה זאת דרך דיון בשני גוונים של המושג 'הסבר' במדע, ובמשמעויותיהם.

טעמים וסייגים: העמדה על המוכר

כאשר בוחנים את הסוגיות שעוסקות בטעמא דקרא, מגלים שהטעמים הם תמיד סייגים.²⁰ כך הוא גם במקומות שבהם התורה עצמה מציינת את הטעמים. לדוגמא, "לא ירבה לו נשים ולא יסור לבבו". איסור מיישכון אלמנה מתפרש כחשש שמא ישיאה שם רע בשכנותיה, וכן עוד על זו הדרך.

¹⁹ ישנן עוד כמה כאלה. כל סייג שעולה בראשונים לכלל שלא דורשים טעמא דקרא, נוצר כתוצאה מסוגיא שעושה שימוש בטעמים. כל סייג כזה הוא אינדיקציה נוספת לשתי אלו שמוצגות כאן למעלה. ראה על כך באנציקלופדיה, ע' 'טעמא דקרא'.

²⁰ מסקנה זו עלתה בעבודתם של תלמידים לשעבר בישיבת ההסדר בירוחם (מחזור ב), ר' נתנאל שלם ור' נועם קריגמן. אמנם בספר **אתון דאורייתא** דן בשאלה אי יש סייג בדאורייתא.

כאשר מנסים לחשוב מה בכלל יכול להיות טיבו של טעם למצווה, קשה להעלות על הדעת טעם שלא יהיה סייג. טעם הוא תמיד אמירה מה יקרה אם נתיר לעשות מעשה כזה, והצבעה על בעיות שייגרמו מכך. אולי ישנה גם אפשרות לטעם שלא יהיה סייג אלא תוצאה של המעשה, ובמקרה זה הטעם נובע מראיית המצווה כאמצעי להיווצרות או למניעת התוצאה העובדתית.

אם כן, ברגע שאנחנו מחפשים טעם למצווה, הרי כבר קבענו בזה שאנו רואים את המצווה כסייג או אמצעי למשהו אחר, שהוא בתחום העובדתי.²¹ מכאן עולה מכניזם של הסבר שבו אנחנו משתמשים בתחום טעמי המצוות: העמדה על המוכר. ישנה עובדה מוכרת, והנורמה מוסברת בכך שמעבר עליה עלול להביא לתוצאה עובדתית בעייתית, או קיומה עשוי להביא לתוצאה מבורכת.

טעם כהכללה תיאורטית: העמדה על הבלתי מוכר

דומה כי ישנה עוד אפשרות אחרת, לסוג שונה של טעמים למצוות, והוא הסבר באמצעות עיקרון כללי. אסור לעשות מעשה פלוני מסוים בגלל איסור לעשות סוג כולל כלשהו של מעשים.

אנו מכירים הסברים כאלה גם בהקשר המדעי. בפיסיקה אנחנו מסבירים את נפילתו של חפץ מסוים לכדור הארץ באמצעות העיקרון הכללי הקובע שכל העצמים בעלי המסה נופלים לכדור הארץ. זהו הסבר של מקרה פרטי באמצעות חוק כללי.

בלשונו של פילוסוף המדע קרל המפל, זוהי הסכימה הדדוקטיבית-נומולוגית של הסברים. לפי הסכימה הזו, אנחנו מחפשים הסבר למצב או אירוע נתון במונחי עיקרון כללי (=נומוס, חוק) שממנו ניתן יהיה לגזור את המקרה הפרטי הזה בכלים דדוקטיביים.

ניתן לשאול, גם בהקשר המדעי וגם בהקשר הלכתי, באיזה מובן יש כאן בכלל הסבר? אנו מסבירים מקרה פרטי על ידי עיקרון שהוא לא בהכרח יותר ברור ממנו, אלא רק יותר כללי ממנו. אם ההסבר בסעיף הקודם הוא בבחינת העמדה של הלא-מוכר (=הנורמה החדשה) על המוכר (=העובדה), הרי שמכניזם ההסבר שבכאן הוא העמדה של המוכר על הבלתי מוכר. כל עוד אנחנו יודעים את העובדה הפרטית ולא את החוק הכללי, ואנחנו מסיקים את החוק הכללי ממנה, הרי העמדתנו את המוכר (=העובדה בה צפינו) על הלא-מוכר (=החוק הכללי).

מדוע בכלל מכניזם כזה נחשב כהסבר? הרי הוא לוקח משהו מוכר ומעמיד אותו על מה שאינו מוכר. האם כעת אנחנו מבינים את האירוע המוסבר בצורה טובה יותר? לכאורה לא. להיפך, רק הרחבנו את תחום אי הידע שלנו למכלול שלם של מקרים.

משמעותו של המכניזם הזה: מעמדתן של תיאוריות כלליות

בספר **את אשר ישנו ואשר איננו**, נדון הנושא הזה בהרחבה. שם נשאלות שתי שאלות: 1. כיצד אנחנו מגיעים אל התיאוריה הכללית מתוך המקרים הפרטיים? 2. באיזה מובן היא מסבירה את המקרים הפרטיים?

מוצגות שם שתי גישות עקרוניות ביחס לבעיות הללו:

א. הגישה האנליטית - לפיה ההסבר הכללי אינו אלא הכללה שלנו לצרכי נוחיות. אין בו כל מידע על העולם, והוא אף אינו מתיימר לטעון משהו על העולם שמחוצה לנו. לפי גישה זו אין באמת במציאות כוח גרביטציה. זו אינה אלא פיקציה נוחה שמשמשת

אותנו לתיאור אוסף העובדות הפרטיות בהן פגשנו. הקריטריון שלנו לבחירת תיאוריה כללית הוא האלגנטיות שלו, ותו לא. אנחנו לא מחפשים את התיאוריה הנכונה אלא את זו הנוחה והיעילה והאלגנטית.

ב. הגישה הסינתטית - לפיה יש לנו אמצעים להגיע לחוק הכללי מתוך המקרים הפרטיים (בפנומנולוגיה של הוסרל מתייחסים למקרים הפרטיים כהשתקפויות שקופות שדרךן אנחנו מביטים על החוק הכללי). לכן החוק הכללי הוא טענה שמכילה מידע על העולם. לדוגמא, חוק הגרביטציה אינו רק חוק אלא גם כוח. כלומר מתוך המקרים הפרטיים אנו מסיקים שישנו כוח שנוצר מאינטראקציה בין כל שני גופים בעלי מסה. מאותה סיבה, החוק הכללי הזה גם מהווה הסבר למקרים הפרטיים שנגזרים ממנו, שהרי אם יש כוח כזה אזי ברור שכל גוף ייפול (=יימשך) בגללו לכדור הארץ. אם כן, אמנם לא ידענו את החוק הכללי לפני כן (הוא היה בלתי מוכר), אך משעה שהוא נודע לנו הוא אכן מהווה הסבר למקרים הפרטיים שראינו (כל מיני גופים שנפלו לכדור הארץ). כעת אנחנו מבינים את הסיבה לנפילה.

ישנם גם הסברים שנעוצים בתכלית ולא בסיבה, ובדרך כלל כאלו הם ההסברים בתחום טעמי המצוות. גם שם יש מקום לחלק בין העמדה על המוכר ועל הבלתי מוכר. החוק הכללי יכול להיות חוק שמתווה את התכלית לאירוע או הציווי המוסבר, והוא יכול להיות ידוע או בלתי ידוע.

שתי תפיסות לגבי הסרת הלב

לאור דברינו אלו ניתן להתייחס לפסוק שאוסר ריבוי נשים מחמת החשש להסרת הלב בשתי צורות:

1. העמדה על המוכר: ברור שאסור להגיע למצב שהלב יוסר. האיסור על ריבוי נשים מוסבר בכך שהוא עלול להביא את המלך למצב כזה. העובדה מסבירה את הנורמה.

2. העמדה על הלא-מוכר: מתוך האיסור להרבות נשים אנו מסיקים שיש עיקרון כללי שאסור להגיע למצבים שלב המלך יוסר. כאן גם העיקרון הכללי הוא נורמה, ולא עובדה.

לפי התפיסה הראשונה הסרת הלב היא קביעה שבעובדה. ממנה נגזרת הנורמה שאין להרבות נשים. לעומת זאת, לפי התפיסה השנייה העיקרון של הסרת הלב אינו עובדה אלא הוא בעצמו נורמה. זוהי הכללה של הנורמה הפרטית של ריבוי נשים, והנורמה הפרטית ניתנת להיגזר בדדוקציה מן הנורמה הכללית הזו.

לפי התפיסה הראשונה האיסור הוא הציווי, ולא הטעם. ולו רק מחמת העובדה שהטעם הוא פסוק עובדתי ולא נורמטיבי. ואילו לפי התפיסה השנייה האיסור הוא ה'טעם', שהרי הטעם אינו עובדה אלא נורמה כללית. גם פסוק הטעם הוא נורמה, ולכן יש לראות אותו כציווי האמיתי.

התמונה הזו נכונה גם במקרים שבהם הטעמים אינם כתובים בפסוק. לדוגמא, במישכון אלמנה ר"ש דורש טעמא דקרא, שכן לדעתו הטעם הוא הציווי. אמנם הוא אינו מופיע בפירוש בתורה, אבל אנחנו מבינים מתוך הציווי אף העיקרון הכללי, ולכן אנחנו גם מסיקים ממנו מסקנות הלכתיות. ר"י חולק עליו, ולדעתו כשהטעם אינו מופיע בפירוש יש חשש שטעינו בהכללה. אבל כשהטעם כן מופיע אין חשש כזה, ולכן לדעתו במצב כזה אנחנו כן דורשים טעמא דקרא.

²¹ היחס בין נורמה לעובדה יידון ביתר הרחבה במאמר הבא (לשורש השמיני), שם נעסוק בפרסקריפציה ודיסקריפציה של פסוקי נורמה.

מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן

(כללית), הוא אינו מבחין בין שני המישורים הללו, ולכן הוא מקשה על הרמב"ם מדוע הוא מונה זאת. אבל הרמב"ם גם הוא הולך כאן לשיטתו, והוא מבין שזו אינה אלא עובדה שמהווה טעם לאיסור. את העובדה הוא אינו מונה, אבל את הנורמה שנגזרת ממנה - בהחלט כן.

שאר מחלוקות הרמב"ם והרמב"ן והשלכותיהן

כפי שראינו, הרמב"ן גם אינו מקבל את הטענה שהתורה מביאה טעמים שאין להם נפ"מ הלכתית מעשית. הדבר נובע משיטתו שהטעם הוא רק ניסוח באופן אחר (כולל יותר) של מה שמופיע באיסור עצמו. אין טעם להכללה שאינה מחדשת מאומה. האם נקבל להכללה את החוק המדעי שעצם פלוני נפל לכדור הארץ? זוהי העובדה אך זו אינה ההכללה שביסוד העובדה הזו. להכללה יש ערך רק אם היא מחדש משהו מעבר לעובדות הפרטיות שנגזרות ממנה.

לעומת זאת, הרמב"ם טוען שפסוקי הטעם הם תיאורים של בעיות במציאות שנגרמות כתוצאה מן העבירות על האיסורים הללו. לכן בהחלט סביר שהתורה תביא אותם, כדי להסביר לנו את ההשלכות של מעשינו, גם אם אין להם כל נפ"מ הלכתית. אין כאן חזרה, שהרי אלו פסוקי עבודה והמצוות הן פסוקי ציווי. לפי הרמב"ן שני הסוגים הם פסוקי ציווי, ולכן זוהי כפילות.

ת"ק טוען שאמנם "ולא יסור לבבו" הוא טעם לאיסור ריבוי נשים, אולם אנו לא מסיקים ממנו כל מסקנה מעשית, שהרי אין הבדל מעשי בין הטעם לאיסור [=לגדר]. למרות זאת, הפסוק איננו מיותר, שהרי הוא מגלה לנו אינפורמציה נוספת על המציאות: ריבוי נשים (גם צדקניות) מביא להסרת הלב.

הבדל זה גם מסביר מדוע לפי הרמב"ם אין חשש שהטעם לא יהיה נכון. הגדר הוא אינדיקציה לנכונות הטעם. אם אכן ישנה התאמה בין הטעם לגדר האיסור, אות הוא שהטעם נכון. לפי הרמב"א, לעומת זאת, הטעם הוא הכללה של האיסור הזה לכלל עיקרון כולל. כמו בהכללות מדעיות יכולות ליפול בהכללה כזו טעויות, שהרי יש כמה וכמה דרכים להכליל קבוצה של עובדות פרטיות. לכן ישנו חשש שהטעם אינו נכון, וממילא לא דורשים טעמא דקרא. מסיבה זו, במקומות שהתורה עצמה כתבה את הטעם אין חשש כזה, ואכן אנו דורשים אותה.

לפי הרמב"ם לא דורשים טעמא דקרא גם במקומות שהתורה גילתה במפורש את הטעם, מכיון שהנחתו היא שבכל המקומות אהנו יודעים את הטעמים לאשורם, אלא שאין כל הבדל בינם לבין הגדר ההלכתי, ולכן אין משמעות לדרשת טעמא דקרא, וכמושנ"ת לעיל.

לפי הרמב"ם הטעם אינו מוסיף מאומה על הציווי עצמו. די ברור שהוא אינו רואה את הטעם כנורמה כללית (כאפשרות 2 לעיל), שהרי אם היא היתה כזו אזי ההלכה היתה משתנה באופן משמעותי (=מתרחבת). לדוגמא, אם הטעם באיסור ריבוי נשים היה נראה לרמב"ם כנורמה כללית (ולא כתוצאה עובדתית), אזי היה איסור על המלך להגיע לכל מצב של הסרת הלב, ולא דווקא בדרך של ריבוי נשים.

לכן נראה שהרמב"ם רואה בפסוק הטעם הנמקה שבעובדה לאיסור, אבל האיסור הוא הציווי עצמו. זאת לא מחמת חשש לטעות בגזירת הטעם, שהרי הרמב"ם אינו דורש טעמא דקרא גם כאשר הטעם כתוב בפירוש בתורה. הסיבה היא שהטעם אינו שייך לרובד הנורמטיבי, והוא גם אינו מחדש מאומה להלכה ביחס למה שעולה מהפרשנות הטכסטואלית. הוא רק מסביר אותה, ותו לא. לכן גם הרמב"ם אינו חושש מטעות ביחס לטעם, שכן הוא פחות או יותר חופף לציווי ולא רחב ממנו (כמו שיוצא בתפיסת ההכללה הנורמטיבית).

אם כן, הרמב"ם מבין את היחס בין טעם לנורמה כבאפשרות 1. לעומת זאת, הרמב"ן תופס את היחס הזה לפי אפשרות 2, ולכן הוא סובר שתמיד ישנה השלכה הלכתית לפסוק הטעם. הוא רואה אותו כנורמה, ולכן אם היתה כאן סתם כפילות לא היה טעם לכתוב אותה שוב.²²

הערה על קושיית הרמב"ן

למעלה הזכרנו שהרמב"ן בהשגותיו מקשה על הרמב"ם שהוא עצמו מונה את "ולא יחללו" של כהן טבול יום שעבד (ל"ת עו), על אף שהלאו הזה נלמד מפסוק שהוא פסוק טעם ולא פסוק ציווי.

אך כעת נוכל להבין שהרמב"ם אכן לא מונה את העובדה שהעבודה מתחללת, אלא רק את האיסור (=הנורמה) של טבול יום לעבוד. התחללות העבודה היא עובדה שמשמשת כטעם לציווי, אך זה אינו האיסור עצמו.

הרמב"ן, לעומת זאת, תופס את "ולא יחללו" כניסוח של עיקרון נורמטיבי (=איסור, במקרה זה) כולל. במקום לומר שאסור לקחת כופר לנפש רוצח, התורה אומרת שאסור לטמא את הארץ. אין כאן אמירה על המציאות שהארץ אכן טמאה, אלא ישנו כאן איסור כללי על סוג של מעשים אשר מטמאים את הארץ. הרמב"ן אינו מבין זאת כתיאור מציאות של טומאה בארץ, אלא כאמירה חריפה הקובעת שלא ראוי לעשות דברים כאלו.

מכיון שהרמב"ן אינו רואה בפסוקי טעם קביעת מציאות אלא נורמה

אודות עמותת 'מידה טובה'

עמותת 'מידה טובה' הוקמה למען קידום המחקר התורני ברוח אשר משלבת כלים אקדמיים עם כלים ישיבתיים-מסורתיים. לאחר פירסום דף שבועי העוסק בחקר י"ג מידות הדרש אנו עוברים כעת לדף שעוסק בעקרונות החשיבה ההלכתית. בכוננתנו להרחיב את מעגל הפעילות למחקר תורני בתחומים נוספים, ובטווח רחוק יותר אף לפרספקטיבות תורניות של נושאים מתוך מדעי הרוח.

מידה טובה

עמותת מידה טובה לחקר ההגיון היהודי

כל הזכויות שמורות למיכאל אברהם וגבריאל חזות. נשמח על שימוש בחומר זה לכל מטרה שאינה מסחרית. מותר להדפיס, לשכפל ולחלק.

דוא"ל: midatova@netvision.net.il

כתובת: "מידה טובה" ת.ד. 5217 כפר חסידים. מיקוד - 20400 פקס: 04-9847148

²² ראה במאמרו של מ. אברהם בגיליונות יב וט"ו של צהר. הוא עומד שם על שיטותיהם הפרשניות של הרמב"ם והרמב"ן, וניתן לראות שם תפיסות דומות. הרמב"ם רואה את כלי הדרש ככלים אנלוגיים שמרחיבים את מה שכתוב במקרא. ואילו הרמב"ן רואה אותם ככלים אינדוקטיביים שחושפים רבדים כלליים יותר שאף הם מצויים במקרא. בעיני הרמב"ן, הדרשה: "את ה' א-להיך תירא" - לרבות תלמידי חכמים, חושפת שביסוד הציווי מונח איסור רחב יותר (לירוא מכל מה ומי שקשור לתורה), שממנו נגזרים הציוויים הספציפיים (לגבי הקב"ה ולגבי ת"ח). ואילו הרמב"ם רואה את הריבוי הזה כאנלוגיה: התורה עצמה מצווה על יראת ה' בלבד, ולא על יראת ת"ח. מורא ת"ח הוא איסור שנלמד על ידי חכמים באנלוגיה, אך הוא אינו נחשב ונחשף בתוך התורה עצמה. דומה כי זוהי מחלוקת מקבילה למחלוקת ביניהם שאותה פגשנו כאן, ואכ"מ.