

כללי מדרשי ההלכה

הקדמה

מאמר זה עוסק בביאור ההגיון שמאחורי מדרשי ההלכה, מתוך מגמה לבאר מהי הדרך שבה למדו חז"ל את ההלכה מתוך הפסוקים. נושא חשוב זה מוזנח יחסית, אך חשיבותו גדולה מכמה סיבות: א. אנו מאמינים שכל המצוות ניתנו מפי ה' בסיני (וכן סברו התנאים והאמוראים, שהרי הם טרחו לבאר מניין וכיצד נלמדה כל הלכה והלכה¹), ועלינו להבין כיצד נלמדו ההלכות. ב. הבנת מקור הדין תורם בדרך כלל להעמיק את ההבנה בדין עצמו. ג. אנו צריכים להכין את עצמנו לחידוש הסנהדרין

1 כבר עסקו עמודי העולם בשאלה האם ההלכות אכן נלמדו מן הפסוקים, כפי שנראה מפשטות לשון המדרשים, או שההלכות ידועות במסורת, ומדרשי ההלכה אינם אלא אסמכתא. אין בכוונתי לעסוק בשאלה זאת כאן, אומר רק בקיצור כי נראה שהאמת אישם באמצע, לא כדברי אלה ולא כדברי אלה: ודאי שחלק ממדרשי ההלכה נוצרו בעקבות הדין הידוע כבר, וחלקם באו כדי להכריע בשאלה שבה אין הדין ידוע. ומ"מ השאלה איננה חשובה לצורך לימוד מדרשי ההלכה, שהרי האמוראים דנו ושאלו דין פלוני מגלן, בלי שעמדו בפניהם הפרוטוקולים של ישיבותיהם של כל סנהדרין וסנהדרין שעמדו לישראל מימות משה ועד ימיהם. אך הם סברו שהואיל ומצוייה התורה שבכתב לפניהם, ועומדת ההלכה בפניהם, הם יכולים לענות על השאלה היכן נלמדת הלכה זאת מן התורה, שהרי הם בקיאים בתורה ובקייאם בדרך לימוד הלכות ממנה, והם ידעו שהתורה שבכתב צופנת בתוכה את כל ההלכה. וכעת נשאל: האם בהכרח כל מקום שבו הסיקו האמוראים שהלכה פלונית נלמדה ממקור פלוני, זהו המקור שממנו למדו הסנהדרין הקדומה את אותה הלכה? נשיב: בודאי שלא, שהרי אנו מוצאים את האמוראים חלוקים בשאלה מניין נלמדות הלכות מסוימות, ואעפ"כ אין האמוראים מוצאים פגם בעיסוקם זה, ואדרבה, הם רואים חשיבות מרובה בגילוי מקורה של כל הלכה מהתשוב"כ על פי דעתם. אנחנו איננו אנשי היסטוריה אלא אנשי תורה, וכשאנו שואלים מאין נלמדת הלכה פלונית אין אנו שואלים מאין נלמדה הלכה זאת בעבר, אלא היכן צפונה הלכה זאת בתורה. ואם תאמר שהלכה זאת יכולה להילמד גם ממקור אחר — אין בכך כלום. ואם תאמר שמבחינה היסטורית נלמדה הלכה זאת מהמקור האחר או ממסורת — אף בכך אין כלום, כי אין מטרתנו ללמוד היסטוריה אלא ללמוד תורה, וכשבאים אנו ללמוד תורה ואנו לומדים שפסוק פלוני יש בו כדי ללמד הלכה פלונית הרי את עיקר העניין למדנו (וכוונתי שאם מטרתנו להכיר את דרכי הדרשה, שזהו ענינו של מאמר זה, נוכל ללמוד זאת מהאמוראים שהיו בקיאים בה). ודאי שאם אומרת הגמ' שהלכה פלונית נלמדת מפסוק פלוני, ואנו רוצים להבין את הגמ', עלינו להבין איך נלמדת אותה הלכה מאותו מקום.

בעגלא ובזמן קריב בעז"ה, ולשם כך יש צורך שנכיר גם את החלק הזה של התורה — דרישת הלכות מתוך הפסוקים עצמם ובמידות שהתורה נדרשת בהן. ד. על מדרשי ההלכה כתבו חז"ל ספרים שלמים, והסוגיות העוסקות בהן תופסות דפים רבים בתלמוד הבבלי והירושלמי, ומדוע יגרע תלקם של ספרים אלו שכתבו חז"ל ודפים אלה מן התלמודים שלא ילמדו לעמקם ולא יובנו דבריהם אלא באופן שטחי (כמקובל היום ברוב המקומות)?

במאמר זה כוונתי להציג בקצה המזלג כמה עקרונות להבנת תורת דרישת ההלכה, ואידך זיל גמור. רוב הדוגמאות המובאות במאמר זה לקוחות מנושא אחד בו עסקתי בזמן כתיבתו, אך אפשר ללכת בדרך זו בכל התורה כולה.

מדרשי ההלכה והפשט

ראשית נקדים ונאמר שמדרשי ההלכה אינם תמיד פירושו הפשוט של הפסוק, לפעמים הם באים לענות על שאלה שאינה אמורה בפירוש בלשון הפסוק. התורה שבכתב מלמדת אותנו את הכללים העקרוניים של החכמה האלוקית, ותפקידנו הוא להביאם לידי ביטוי בפועל. במסגרת זאת מתעוררות שאלות מעשיות שונות, ותפקידם של החכמים הוא לדרוש ולדקדק בדברי התורה כדי להבין היטב את הכלל, ומתוך כך ללמוד ולהבין את דרך ביטוי הראויה במקרה שלפנינו. לדוגמא: בקידושין טז, ב — יז, א נשאלת השאלה מה הדין במקרה שבו עבד עברי לא עבד, או משום שחלה או משום שכרת. התשובה לשאלות אלה אינה כתובה בפירוש בתורה, אך נוכל לענות עליהן אם נגדיר את טיב הקשר שבין האדון לעבד, ואת זה אנו יכולים ללמוד מתוך התורה, אע"פ שהיא לא יחדה פסוק כדי ללמדנו דין זה. מתוך שהתורה עסקה בכניסתו ויציאתו של העבד במושגים של כניסה ויציאה — אנו למדים שנוצר כאן קשר של שהיית גופו בבית האדון, ומכאן שאם היה גופו בבית האדון שש שנים בשביעית הוא יוצא, גם אם חלה. מאידך, מצד העבד מתוארת ההתחייבות של התורה במילים "שש שנים יעבוד", ואם הוא מצידו ברח ולא קיים את התחייבותו זאת — עדיין מחויב ועומד הוא (ובפרט שיצא מבית האדון, ולא היה בו²). כלומר: אפשר ללמוד מתוך לשון התורה גם דברים מעבר למה שכתוב בהם, ותפקיד זה מוטל על הסנהדרין, כדי להורות לעם איך לקיים את התורה בפועל.

כדי ללמוד את מדרשי ההלכה כראוי יש ללמוד תחילה את הפשט, היינו: המובן הפשוט של הפסוקים, ולהגדיר מה כתוב בהם בפירוש ומהו העקרון העולה מהם. רק אח"כ אפשר להבין את מדרשי ההלכה כראוי.

2 זאת אינה ראייה מוחלטת, כי ע"פ התורה בית אינו רק מקום גיאוגרפי אלא שייכות, וכל אדם משתייך לבית כלשהו. האיש הזה היה שייך לבית אדוניו שש שנים, גם אם לא נכח בו פיזית.

לפני האמוראים היו תמשה חומשי תורה, והיו ידועות להם ההלכות הסופיות, כלומר: היו לפנייהם התחנה הראשונה והתחנה הסופית, והיה חשוב לחז"ל ללמוד את ההלכות משורשן³. יתכן שבחלק מהמקרים היו לפני האמוראים גם הדרכים שבהן נלמדו ההלכות בדורות שלפניהם. ביתר המקרים הם שאלו 'מנלן', ושיחזרו, מתוך חכמתם ומתוך הכרתם את מלאכת הדרישה, את הדרך שבה נלמדו ההלכות מתוך הפסוקים.

כאמור, השיחזור נבע מתוך דעתם והבנתם, ולא תמיד מתוך כך שהם יודעים שמבחינה היסטורית כך אכן נלמדו הדברים. סביר להניח שבאחוז ניכר מהדרשות השיחזור נכון גם מבחינה היסטורית, אך גם אם מבחינה היסטורית נלמד הדין ממקור אחר, מבחינה אמיתית יש לו שורש ומקום גם ממקור זה.

כללי מדרשי ההלכה

בלמוד ההלכה מתוך הפסוקים יש ללמוד היטב את פשט הפסוקים ולהעמיק בהם, כדי להבין את שורשיהם ולדרוש על פיהם.

התורה שבכתב רוחנית, ולכן היא מלמדת אותנו את הכללים והעקרונות הרוחניים. מכיון שהתורה היא רוחנית היא מביאה לנו בעיקר את הצד העקרוני של המצוות, ורובו של החלק המעשי נלמד בתורה שבע"פ. לכן אנו לומדים הלכות ע"י בנין אב, כי המקרה שנזכר בתורה אינו אלא דוגמא לעיקרון שאותו באה התורה ללמדנו⁴.

עקרונות זו היא יחודה של התורה שבכתב. התורה שבכתב היא החלק הרוחני

אוריאל

3 כשם שלתלמידי חכמים חשוב ללמוד את ההלכות ממקורותיהן ויסודותיהן, ואינם מסתפקים בלימוד בספר קיצור שולחן ערוך ובמשנה ברורה, שהרי אינו דומה לימוד יסודי ללימוד קיצורי הלכות. וגם לענייננו — לימוד שורשי הדברים אינו מתחיל בגמ' ובמשנה אלא בשורש המעמיק יותר והמקורי יותר.

4 אמירה זאת טעונה הסבר, כי למראית עין התורה שבכתב כתובה בצורה מאד ביצועית, המצוות מנוסחות ע"י דוגמאות מעשיות ולרוב לא ככללים. אך התבוננות מעמיקה יותר תגלה שלא כך הם פני הדברים. הדוגמאות המעשיות אינן אלא צורת ניסוח של עקרון. האמירה שמצוות התורה שבכתב הן 'ביצועיות' דומה לאמירה שהתורה שבכתב היא בעצם עור של בהמה המכוסה בתלקו בדיו. כל אלה הם סימנים תיצוניים, המשמשים כלי לביטוי תוכן עמוק יותר (אמנם יש קדושה גם בדברים התיצוניים, אך תפקידם הוא ללמדנו את התוכן העומד מאחוריהם). לדוגמא: כדי ללמדנו את מצות השבת אבידה משתמשת התורה בדוגמא של שור וחמור, אך המצוה היא עקרונית יותר, וגם אילו לא היו בעולם שור וחמור היתה נשארת משמעות לציווי. השור והחמור אינם אלא כלי ביטוי, הם עוזרים לנו להבין את התורה, אך קיומה של התורה אינו תלוי בקיומם.

יותר של התורה, היא כוללת אמיתות מופשטות שאינן תלויות בחומר, וזהו יחודן⁵. דבר שתלוי בחומר או קשור אליו הוא חומרי, וערכו נמוך יחסית. מעבר לכך — מה שתלוי בחומר בד"כ תלוי גם בזמן, שהרי החומר הוא דבר זמני, בעוד שאמת רוחנית היא נצחית ואינה משתנה עם שנויי הזמן. התורה שבכתב היא נצחית ואינה משתנה, לכן היא כתובה, שהרי כתב הוא דבר שאינו משתנה. היא ניתנה במדבר בזמן שלא היו לישראל דאגות חומריות, על מנת לקיימה אח"כ בארץ. העקרונות ניתנו מחוץ לארץ ישראל כדי שישארו כעקרונות, ולא יושפעו מהעשייה החומרית. העשייה החומרית באה אח"כ כדי שהיא תבוצע על פי האמיתות הרוחניות של התורה, ולא ת"י להיפך — שהתורה תתפרש על פי האילוצים החומריים שמכתיבה המציאות החומרית⁶. התורה מלמדת אותנו את האמת האלוקית כפי שהיא, במובנה האמיתי והרוחני ביותר. אין תפקידה העיקרי ללמד אותנו כיצד לנהוג. נכון שהאמת האלוקית מחייבת מעשים שונים בזמנים שונים, ואנו לומדים זאת מהתורה, אך ענינה של התורה נעלה מזה בהרבה, היא עצם החכמה והאמת האלוקית שאנו מצווים ללמוד משום שהיא אמת, ולא רק כדי לדעת איך לנהוג⁷.

5 וראה בספר אורות התורה פרק א סע' א שכתב כה"ג.

6 התורה שבע"פ היא מעשית. היא הפרוש המעשי לדברי התורה שבכתב. היא עשית המצוות ולכן היא בע"פ. העברת התורה שבע"פ אינה רק העברת המסר במילים שעוברות בשמיעה ולא בראיה. ההבדל בינה לבין תורה שבכתב הוא הרכה יותר עמוק. התורה שבע"פ היא העשייה עצמה. היא אינה עוברת ע"י מלים שהשומע מתרגם אותן למעשים. אילו היתה כך — באמת לא היה הבדל כל כך גדול בינה לבין התורה שבכתב, ענינה של שושלת הקבלה הוא בכך שהעם מקים את המצוות כגוף אחד. הגוף כולו חי וקים, והוא זה שעמד במעמד הר סיני. הפרטים שבו אמנם מתחלפים אך כל פרט שמצטרף רק מצטרף לרוח הקימת. הוא לא מתחיל מחדש את התורה, לומד אותה באופן תאורטי ומתחיל לתרגם אותה עפ"י עצמו למעשים. הוא חי את המעשים מרגע הולדו כחלק מהגוף שהוא מהווה בו אבר. ענינה של תושבע"פ הוא בכך שעם ישראל הוא גוף אחד שמקים מצוות ולא פרטים רבים שכל אחד מהם לומד ומקים. לכן התורה שבע"פ אינה רק צורה יותר מעשית לומר את האמור בתושב"כ, היא המעשה עצמו.

7 ועיין רש"י ורמב"ן בתחילת ספר בראשית, שמשמע שהם חלקו בשאלה האם כל מה שנאמר בתורה נאמר כדי לעזרנו בעולם המעשה, או שהוא נאמר כדי ללמדנו את האמת האלוקית מיסודה. ומ"מ משמע במדרש ובדברי חכמינו שהעולם נברא כדי לקיים את התורה, כפי שנאמר בוורה (תרומה קסא) שקב"ה איסתכל באורייתא וברא עלמא. גם במקורות רבים אחרים משמע שהעולם נברא כדי שהתורה תתקיים, וא"כ לא יתכן שהתורה ניתנה כדי לעזרנו בעולם, שהרי העולם נברא עבודה ונמצא שהיא קודמת. (המהר"ל בכמה מקומות בחיבורו 'תפארת ישראל' (ראה בעיקר בפרקים טז ו-לב) וכן בנתיבות ישראל נתיב התורה פ"א, מאריך מאד לבאר שהתורה היא אמת מצד עצמה ואינה תלויה בדבר חומרי, והעולם לא נברא אלא לצורכה. נמצא שהבריאה היא לצורך התורה, וממילא א"א לומר שהתורה ניתנה כדי להיטיב עם האדם; היא אמנם מיטיבה לאדם, אך לא לשם זה ניתנה, אלא להיפך — האדם נברא כדי שיהיה מי שיקיים את התורה). וראה גם ברמב"ם (מו"ג ח"ג פ"ג). ואמנם יש מרבתינו שפירשו אחרת, אך

כלל זה בא לידי ביטוי בצורה שבה מציגה התורה את המצוות. התורה אינה מלמדת אותנו את המצוות בפני עצמן, אין מקום בתורה שבו נאמר "עשו כך" או "אל תעשו כך", התורה אינה מצוה אותנו בצורה ישירה – אלא מספרת לנו איך ה' צוה את משה אל בני ישראל. הניסוח הוא "וידבר ה' אל משה לאמר" עשו כך, או "וידבר ה' אל משה לאמר" אל תעשו כך. ואנו, מתוך שאנו לומדים את מעשי ה' וישראל במדבר, שומעים אנו את דברי ה' אל משה ויודעים מה הן המצוות (ועל כך עין בהרחבה לקמן). יתירה מזאת: התורה לא מלמדת אותנו את המצוות בלבד. היא פותחת ב'בראשית' ולא ב'החדש הזה לכם'. מכאן שהתורה אינה רק רשימת ציוויים והלכות, אלא לימוד גדול של הכרת האמת המוחלטת מיסודה. יש חיובים מעשיים שמתחייבים מכח האמת המוחלטת, וממילא אנו חייבים לעשותם; אך עיקר המסר מנוסח מתוך יסוד הדברים.

אמנם השפה בה מלמדת אותן התורה היא שפת המעשה. התורה מביאה מציאות מעשית, ומלמדת מה ההלכה באותו מקרה; אך התוכן הוא העקרונות הנלמדים מכך. מתוך המקרה הנדון אנו למדים את הכלל ואת השלכותיו הנוספות. התוכן של התורה הוא רוחני, גם אם השפה היא שפת הדוגמאות המעשיות.

כאמור לעיל יש בתורה גם מסרים שלא נאמרו בפירוש, מסרים שנלמדים מהכתובים ע"י דרש וכד'. דינים אלה הם בד"כ דינים מעשיים, דינים שאינם עקרונות אלא קביעת גדרים מעשיים לעקרונות. למשל: התורה מצוה אותנו איך לנהוג בממונו של אדם, אבל מה נקרא ממונו של אדם אין התורה כותבת, ואנו לומדים זאת לפי דרכנו מבין השיטין, כי זה אינו עקרון אלא ענין מעשי. התורה מצוה על האדם לא לבוא על אשת רעהו, אך איך תוגדר אשה כאשת רעהו – זה אינו עקרון אלא ענין מעשי, והוא לא נכתב בפירוש בתורה⁸. גם שאר דינים שעניינם הגדרים המעשיים של המצוות נלמדים בד"כ מן הדרש, והתורה אינה כותבת בפירוש אלא את העיקרון הכללי של המצוה, כי הוא החלק הרוחני שבה.

מסתברים דברי המהר"ל, משום שכאשר אנו באים לשאול לשם מה נברא דבר מסוים לעולם לא נמצא מנוח לנפשנו, שכן כל מטרה שנחליט עליה נצטרך להוסיף ולשאול לשם מה היא קיימת, וכן הלאה. עד שנכיר בקב"ה בורא העולם, שאינו תלוי בזמן והוא אינסופי, ומכיון שהוא אינסופי אין לשאול אחריו, ונאמר שכל הבריאה לא נבראה אלא עבורו (ולא מפני שהוא צריך חלילה, אלא כמאמר רשב"א (קידושין פב, א) "ואני נבראתי לשמש את קוני"). ואם נשאל לגבי האדם והתורה מהי המטרה ומהו האמצעי, מסתבר שהתורה היא המטרה, שהרי היא רוחנית יותר ונצחית יותר ואינה תלויה בזמן, והיא קרובה יותר אל האינוסוף, והאדם הוא אמצעי לה. ומ"מ למדנו מכאן שהתורה היא רוחנית ונצחית ואינה תלויה בזמן, וא"כ א"א לומר שתפקידה ללמד את האדם את חובתו בעולמו ולשם כך נבראה וניתנה, אלא נעלית היא מכך, היא האמת הרוחנית הצרופה שאמיתותה מכח עצמה.

8 בד"כ דינים כגון צורות קנין וכד' אינם מפורשים אלא נלמדים מן הרמז. דינים אלה אינם עקרונות רוחניים אלא התנהגויות חומריות, ולכן התורה הרוחנית אין עניינה ללמד אותם. אך אנו שמשועבדים לתורה ככל היותנו, כולל הצדדים החמריים ביותר שבנו, לומדים גם את

פירוט המצוות בלשון הכתובה בתורה בנוי בד"כ עפ"י עקרונות, ולא דוקא עפ"י הצד המעשי של הדברים (וזה מוסבר היטב, שהרי התורה היא ספר רוחני-עקרוני כפי שנתבאר לעיל). הדבר מתבטא בסוגים שונים של ביטויים. לדוגמא: החזרה על מצוות מסוימות כמה פעמים בתורה. אילו היתה התורה ספר שכולו ביצועי, כדוגמת ספרי ההלכה, היה לה להתייחס לכל ההלכות העוסקות בתחום מעשי אחד באותו מקום, כדי שהמעין בענין ימצא את כל ההלכות הנוגעות לענינו באחת. אך מכיון שהתורה באה ללמדנו את העקרונות הרוחניים הגבוהים, והדוגמאות המעשיות אינן אלא כלי ביטוי לעקרונות (כמו שנתבאר לעיל), מסודרות ההלכות בתורה עפ"י הנושאים העקרוניים שאותם באות ההלכות ללמדנו. כדוגמא לכך נתבונן בענין עבד עברי. התורה פירטה את ענייניו בשלושה מקומות, אע"פ שכדי להקל על מקיים המצוות היה ראוי לפרט הכל במקום אחד (כמו שעשו ספרי ההלכה). בכל אחד מהמקומות האלה מלמדת אותנו התורה עקרון אחר. הביטוי שבו משתמשת התורה בשלושת המקומות, לצורך לימוד העקרונות, הוא עבד עברי. פרשת משפטים עוסקת בעניינים משפטיים, ולכן שם אנו לומדים על ענינו המשפטי של עבד עברי. פרשת בהר מלמדת אותנו שישראל עבדים לה', ולכן שם אנו לומדים על ההשפעה שיש לכך על מכירת יהודי לעבד. פרשת ראה עוסקת בגמילות חסד, לכן שם אנו לומדים על גמילות חסד בעבד עברי — מצוות ההענקה. ברמת הלימוד העקרוני הרוחני ניתן להתייחס לכל נושא בפני עצמו, אך לענין מעשה יש להתייחס לכל העקרונות שיש להם השלכה על אותו מעשה⁹.

ברור, עם זאת, שיש משמעות מעשית ישירה לאותם עקרונות המובעים בתורה שבכתב. החלוקה בין עקרון רוחני לבין ביצוע חומרי טעונה לימוד בפ"ע. היא אינה

הדברים האלה רק מתוך התורה. וכך יש לנהוג בכל תחום שאנו לומדים: ללמוד כך שהמעשה שנעשה יעשה עפ"י המתחייב מן התורה, אך התורה לא תושפע מהמציאות החומרית. מפני שהתורה היא האמת הרוחנית הנצחית, וממילא החומר חייב לנהוג בכפיפות לה. העולם החומרי ינהג ע"פ התורה, אבל התורה לא תושפע ותשתנה מהחומר. היא לא משועבדת לחומר, ולא משועבדת ללמדנו כל דבר חומרי. היא קדמה לעולם, ואינה תלויה בו או משתנה איתו. היא רוחנית ונצחית. כאמור לעיל — התורה ניתנה במדבר בזמן שלא היה על ישראל דאגות חומריות, ועל מנת לקיימה אח"כ בארץ. העקרונות ניתנו מחוץ לארץ ישראל כדי שישארו כעקרונות ולא יושפעו מהעשייה החומרית. העשייה החומרית באה אח"כ כדי שהיא תבוצע על פי האמיתות הרוחניות של התורה, ולא ח"י להיפך, שהתורה תתפרש על פי האילוצים החומריים שמכתיבה המציאות החומרית.

9 כמו כן אנו רואים ענין זה במקומות שבהם נאמר בתורה 'לשון א'ם' על מצוה, כמו 'ואם מזבח אבנים תעשה ל'י' (שמות כ כא), 'ואם כסף תלוה את עמי' (שמות כב כד), 'ואם תקריב מנחת בכורים לה' (ויקרא כ יד). וראה במדרשי ההלכה לפסוקים הנ"ל. זוהי אמנם מצוה, אך הנושא באותו פסוק הוא אחר, והעקרון שמלמדת התורה באותו פסוק הוא מה הדין אם נעשה מעשה מסויים, לצורך הנושא האמור באותו מקום זהו 'אם', אע"פ שכאשר אנו בודקים את אותו ענין למעשה אנו מוצאים שאין כאן רשות אלא מצוה מתמת עקרון האמור במקום אחר בתורה.

חלוקה קוטבית, אלא חלוקה הדרגתית רציפה, ששיאה האחד הוא העקרון המופשט ביותר ושיאה האחר הוא העשיה עצמה¹⁰. לימוד התורה מראה שכל עקרון רוחני מכתוב עקרונות משנה ברמה היותר מעשית ממנו, וכן הלאה, אותם עקרונות מכתובים עקרונות נוספים ברמה היותר מעשית מהם, וכו'. כך, למשל, התורה צוה אותנו "לא תנאף" ו"איש איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו לגלות ערוה", ואף פירטה את האיסור הזה לסוגים רבים של עריות. אם תלמד התורה בדרך הנכונה הרי שבסופו של דבר תהיה התנהגותנו בפועל עפ"י המתחייב מהעקרונות הרוחניים הגבוהים ביותר. בין העקרון הרוחני הגבוה ביותר לבין עשייתנו יש כמה דרגות שהגבוהות בהן כתובות בתורה שבכתב והמעשיות יותר – בתורה שבע"פ. למשל, התורה צוה "כבד את אביך ואת אמך", ואנו לומדים בתושבע"פ: "מאכיל ומשקה, מלביש ומכסה, מכניס ומוציא" (קדושין לא:). כלומר: התורה שבע"פ נותנת לנו הדרכה מעשית כיצד לקיים את העקרונות שנתן לנו הקב"ה בתושב"כ. גם בתוך התורה שבכתב אנו מוצאים כמה מדרגות – ספר דברים שבא להכין את ישראל בפועל לחיים בארץ מביא ומבאר את המצוות ברמה יותר מעשית מאשר שאר התורה (ועיין לקמן בהתייחסות לספר דברים). גם בתוך הספרים השונים אנו מוצאים כמה מצוות שכולן פירוט של עקרון אחד גבוה מהן¹¹.

אנו מוצאים כי ככל שהענין עקרוני יותר כך ההתייחסות אליו בלשון הכתוב תהיה מפורשת יותר. לדוגמא: התורה מלמדת אותנו כיצד לנהוג ביחס לאשת רעינו או רכושנו. מה מוגדר כרכוש וכיו"ב – זה לא נזכר בפירוש בלשון הכתוב. (אמנם אנו לומדים זאת מן התורה, אך אנו צריכים לעמול ולהבין בי"ג מדות שהתורה נדרשת בהן ובהבנת דבר מתוך דבר ע"מ לדעת זאת, כי התורה הרוחנית אינה משועבדת לצורכי העולם החומרי – ללמדנו הלכות כהלכות מכירה וקנין שהם עניינים מעשיים גרידא. העולם המעשי הוא המשועבד לעקרונות הרוחניים, ולכן אנחנו החיים בעולם החומר צריכים לעמול וללמוד מן התורה מהי הדרך לנהוג בכל ענין וענין, כולל עניינים חומריים כקנין ומכירה). ככל שדבר הוא מעשי יותר הוא יאמר בצורה מרומזת יותר או יאמר רק בע"פ, משום שהכלל הוא שהעקרון הוא רוחני, והפרטים הם הדרך המעשית לקיימו¹².

10 בדומה למושגים חמר וצורה: לכאורה כל דבר בעולם עשוי מחמר עפ"י הצורה שנתנה לו, ואעפ"כ מוצאים אנו בדברי חכמינו שהחומר והצורה הם מושגים הדרגתיים רציפים, ויש מדרגות רבות בין החומר המוחלט לבין הצורה המוחלטת.

11 חלק ממנוי המצוות מנו את המצוות עפ"י עשרת הדברות. גם במדרשים מצאנו בכמה מקומות שכל תרי"ג המצוות כלולות בעשרת הדברות. צורת מעיה זאת מבוססת על ההנחה שהעקרון הגבוה היחיד מתפרט לעשרה עקרונות משנה שהם עשרת הדברות. יתר המצוות הן המשך פירוט עשרת העקרונות האלה לפרטים מעשיים יותר.

12 ר"א אבן עזרא התייחס לכך בספרו יסוד מורא בתחילת השער השני. הוא פרט שם את ענין הכלל הגבוה והפרטים, וכתב שכלל הקרוב אל הכלל הגבוה נקרא מין גבוה, והקרוב אל

עם זאת יש להעיר שבספר דברים עניינים אלה שונים מעט. גם הוא ספר רוחני המתאר את הצד העקרוני של המצוות ושל החכמה האלוקית, אך הוא מביא את הדברים במדרגה מעשית יותר¹³. התורה כולה היא החכמה האלוקית כפי שהיא¹⁴. אנו קיבלנו אותה כדי לקיימה בארץ, ובארץ באה התורה לידי עשייה וביטוי. התורה נאמרה כולה לפני הכניסה לארץ, כי כדי שהתורה הרוחנית תהיה שלימה ואמיתית ולא תושפע מן החומר אלא תשפיע עליו בלבד, היא צריכה להיות בעלת קיום עוד לפני החיבור לחומר, במנותק ממנו. גם ספר דברים נאמר לפני הכניסה לארץ, אך

הפרטים נקרא מין שפל. ועוד כתב שבכל החוכמות ובכל אומנות אין אדם מבקש לדעת את הפרטים, כי אין כח באדם לדעת תכליתם וכמה מספרם כי לא יעמדו רגע אחד על מתכונת אחת כי יאבדו תמיד, והכללים עומדים לעולם. כלומר: חיי המעשה משתנים, אך הכללים עומדים. לכן כאשר הכלל בא לידי ביטוי בפרטים השונים בחיי המעשה, הפרטים הם מעשיים, ומשתנים עם המעשים. ואחרי הקדמתו בכך כתב שגם במצוות כן הוא, שאם נמנה רק את הכללים הגבוהים אין המצוות עשירית משש מאות ושלוש עשרה, ועל דרך מחקר האמת אין קץ למספר המצוות. כלומר: שהן מתפרטות להלכות רבות.

13 המעבר מהעקרוני והצורני ביותר למעשי והחומרי ביותר הוא הדרגתי וכולל מדרגות רבות, ספר דברים מביא מדרגה אחת יותר מעשית. הצורה המעשית שעל פיה אמורה התורה להתקיים היא צורה של עם ה' היושב בארץ ה' ועובד את ה'. היא ניתנה לעם כך שתהיה שלימה בידי העם כשיכנס לארץ לעשותה. בארץ אנו מקיימים את התורה בצורתה המעשית, במדבר קיבלנו אותה בצורתה העקרונית. ספר דברים מלמד אותנו עקרונות רוחניים חשובים בזכות עצמם, אך הוא ברמה יותר מעשית משאר התורה. הוא נאמר בשטח שעתיד להתקדש משיעברו בני ישראל את הירדן, הוא נאמר ע"י משה ולא ישירות מפי ה', והוא עוסק בנושאים יותר מעשיים משאר התורה.

14 התורה אינה מציגה את העולם כפי שהוא נראה לעין האדם, אלא כפי שהוא. התורה אינה פותחת, כפי שעושה המדע האנושי המוגבל לעין האדם, בדברים שניגלו לאדם, והולכת אחורה בהסברים. התורה פותחת ב"בראשית ברא אלוקים את השמים ואת הארץ", והיא מתארת את ההווה כפי שהיא¹⁵, עד שהיא מגיעה לאדם והלאה, ועד שהיא מגיעה העומד לפנינו והלאה. לא כן ספר דברים, ספר דברים פותח ב"ה' אלוקינו דבר אלינו בחרב". הוא מציג את הכל מקודת ראותו של האדם (כלומר: מקודת ראות מעשית יותר). לכן גם כמה פרטי מצוות הוצגו בו כפי שהן נראות לאדם. יש מקום לבחון את ההשלכות שיש בכך לפסיקת ההלכה ולמנין המצוות. גם הנימוקים למצוות בספר דברים רם לרוב נימוקים של תועלת ותוצאה, ולא רק נימוקים עקרוניים. כך תמצא בספר דברים שיש להעניש אדם כדי להרתיע ולא רק משום שעשה מעשה חמור ומגיע לו עונש כזה, כפי שמנומק הדבר במקומות אחרים, ועוד נימוקים כה"ג.

15 אין זאת אומרת שיסוד האמונה הוא בריאת העולם ולא מעמד הר סיני. יש יסוד גדול לדברי האומרים שיסוד התורה הוא דוקא במעמד הר סיני, אך זהו היסוד הרוחני, לא הכרונולוגי. היסוד הראשון הכרונולוגי הוא בריאת העולם, ואין להתכחש לכך שבו פותחת התורה. אלא שמה שמחייב את עם ישראל ומקדשם הוא העובדה שה' נגלה אליהם במעמד הר סיני. ומכאן יסוד גדול לערכו של הציווי, שאע"פ שהתורה קדמה לעולם ועל פיה הושגת העולם, אין היא עצמה המחייבת אלא הציווי של ה' שבא לידי ביטוי במעמד הר סיני, הוא משהביא אותו אל התורה, אך כל זה מצד הקשר שלנו אל התורה. התורה עצמה פותחת בבראשית.

הוא נאמר בסמוך אליה, ונועד להכין את ישראל לחיים בארץ. ומלשונו ניכר שזה תפקידו. כדי להחיל את התורה הרוחנית על החומר א"א להחילה עליו בבת אחת, אלא יש ללכת מדרגה אחר מדרגה ולקבוע את הכללים העקרוניים של כל מדרגה לפני הירידה אליה. לכן מביאה לנו התורה עקרונות במדרגה יותר מעשית לפני הכניסה לארץ. כאן אין אנו שומעים את ה' מדבר עם משה אלא את משה מדבר עם ישראל, וכאן המצוות מתוארות באורח מעשי יותר. יש בספר דברים מצוות שנזכרו כבר בספרים קודמים, אלא שבו הן מתוארות מצידן המעשי יותר, כדי להבהיר איך יחול הרעיון על המציאות בשטח. יש גם בספר דברים מצוות מעשיות יותר, דהיינו: מצוות שאינן נגזרות מכח הרעיון העליון, אלא עקרונות משנה שנגזרים מכח צורך מעשי להתגבר על בעיות שעלולות להתעורר כשאנו באים ליישם את התורה האלוקית, ומלמדים אותנו להתגבר על הבעיות האלה לצורך עשיית הדברים הנגזרים מכח הרעיון העליון¹⁶. לכן יש בספר דברים צורות ביטוי והדגשות שאין בספרים אחרים. גם רבותינו העירו שיש כמה צורות דרשה שנדרשות רק בספר דברים, גם זה בגלל צורת הביטוי המיוחדת שלו. יש לתת את הדעת לשאלה זאת בבואנו למנות את המצוות, ולבחון האם כל הדגשה שניתנה בספר דברים היא מצוה, או שלא באה אלא לעזור לעושה המצוה בקיומה של מצוה אחרת.

יחס הרמב"ם לדרשות

הרמב"ם, בהקדמה לספר המצוות בשורש השני, עוסק בסוגים שונים של מצוות שנלמדו מדרשות. הוא מתבסס על דבריו בהקדמה לפירוש המשנה, שבה פירט את מקורות ההלכה. בהקדמה זו הוא חילק בין סוגים שונים של מקורות ההלכה, וביניהם דינים של תורה שנלמדים מדרשות, וסוג נוסף: תקנות וגזרות שתיקנו חז"ל ומצאו להם אסמכתא בפסוק, ומכאן שלא כל דבר שנלמד מפסוקים יש לו תוקף של דין תורה.

בהקדמה לסה"מ בשורש השני עוסק הרמב"ם באותם לימודים המצויים בדינו, ומבאר באיזו דרך נדע האם הדין שנלמד מדרשה הוא דין תורה, או גזירת חכמים שנתנו לה אסמכתא, ועפ"י זה הוא מבאר האם ראוי למנותו כמצוה. הרמב"ם אומר

16 ספר דברים הוא המקום היחיד שבו התורה מתייחסת בפירוש למצב של ספק. בד"כ התורה אינה מתייחסת בפירוש למצב של ספק שהרי ספק אינו מצב אמיתי. ספק הוא בעיה מעשית שבה האדם אינו יודע את המציאות, אך הבעיה אינה אלא אצל האדם, המציאות עצמה היא קבועה וברורה והקב"ה יודע מהי. גם מצוות מינוי הסנהדרין לא באו אלא להתגבר על בעיה מעשית, שאין אתה יכול לתת תורת כל אחד ואחד בידו, ושיש צורך לחקור עדים כדי לדעת את המציאות. לכן יש צורך בהנהגה, ולא יתכן מצב שבו איש הישר בעיניו יעשה. זה לא דבר עקרוני ברמת העקרון המופשט והמוחלט, אך זה עקרון חשוב שנתון לצורך יישום העקרונות הגבוהים ממנו, והוא מחייב כמה מעשים ומצוות.

שיש להבדיל בין סוגים שונים של דינים: א. דינים שעולים מתוך גוף הכתובים שהם דיני תורה, אך אינם ראויים להימנות ככלל המצוות משום שאינם אלא ענפים מן השורשים שנאמרו למשה בסיני, שהם תרי"ג המצוות. ב. דינים שאינם עוסקים בגוף הפסוק אלא אומרים דבר חדש שלא מענינו של הפסוק. דינים אלה הם דרבנן וקרא אסמכתא בעלמא, ולכן אין ראוי למנותם¹⁷. ג. דברים שהם גוף תורה ומבואר בפירוש שהוא דאורייתא, דהיינו: דברים שנלמדו מדרשה ובאה בהם המסורת שהם גוף ועיקר מן התורה. דינים אלה ראויים להימנות. בשו"ת הרמב"ם (מהד' בלאו סי' שנה) כותב הרמב"ם על כך: "שאפילו דבר שהוא הלכה למשה מסיני — מדברי סופרים קרינן ליה, ואין שם מן התורה אלא דבר שהוא מפורש בתורה... או דבר שאמרו חכמים שהוא מן התורה והן כמו שלושה ארבעה דברים בלבד".

כלומר: לפי הרמב"ם יש כמה סוגים של דרשות. יש סוג אחד שהוא ביאור הדברים האמורים בפסוק, כגון מצות חילול כסף מעשר שני בירושלים: בפסוק נאמר "ונתתה הכסף בכל אשר תאווה נפשך בבקר ובצאן..." (דברים יד כו). וביאור הדין, מהם הדברים שאותם ניתן לקנות בכסף מעשר שני, עולה מן הדרשה (ערוכין כז, ב). פרטים אלו נלמדו מהעולה מעומק לשון הכתובים. דרשה זו היא מדאורייתא, אך אינה גוף תורה חדש אלא ביאור לאמור בגוף הפסוק, ולכן אינה ראויה להימנות כמצוה. ויש סוג אחר של דרשות, והוא דרשות שאינן עוסקות ומפרטות את האמור בגוף הדברים אלא בנושא אחר. כגון "ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים" (דברים ד ו). בפשטות הכתוב מדבר על שמירת התורה באופן כללי. אך חכמינו דרשו מכאן שיש מצוה לחשב תקופות ומזלות (שבת עה, א). או "את ה' אלוֹקֶיךָ תִירָא" (דברים י ו יג), שממנו למד ר"ע לרבות תלמידי חכמים (קדושין נו, א)¹⁸. דרשות כאלו אינן משמעותו של הפסוק, ואין בתורה פסוק המצווה מצוה זאת במפורש, ולכן זה גוף תורה חדש. אך דוקא משום כך אין למנותו, שהרי עינינו הרואות שאין בתורה גוף מצוה כזה. דרשות כגון אלה אינן, אפוא, דין תורה עפ"י הרמב"ם, אלא אסמכתא שעשו חכמים לדבריהם.

17 הרשב"ץ התייחס לכך בהקדמתו לספר זוהר הרקיע, והוכיח שהרמב"ם פוסק שהלכות רבות שנלמדו מדרשה הן דאורייתא, ולכן הוא אומר שגם לפי הרמב"ם דרשות הן דאורייתא, אלא שלענין דינן קבע הרמב"ם שהן דרבנן. ע"פ דברינו נראה לבאר שכל פרטי דינים אלה שייכים לענפי הדינים דאורייתא.

18 יש הלכות שהן חלק ממצוה מנויה, יש הלכות שעומדות בפ"ע, ויש הלכות שהן תוספת למצוה מנויה (כלומר: לאמור שם בפסוק). הלכות שהן תוספת למצוה מנויה מתחלקות לשני סוגים: הגדרת המצוה הנמנית (הלכות שונות הנוגעות לסדר קיומה של המצוה הנמנית, כגון שיעורים או מעשים נלווים או פסולים שונים). והרחבת המצוה הנמנית (הרחבת חיוב המצוה לגבי פרטים שאין בהם חיוב עפ"י הפשט, או לחיוב עשיית מעשים שהמצוה הנמנית אינה כוללת אותם עפ"י הפשט. למשל: "את ה' אלהיך תירא", לרבות תלמידי חכמים, פסחים כב, ב). לגבי הסוג השני אומר הרמב"ם שהדין הוא דרבנן וקרא אסמכתא בעלמא, שהרי המצוה אינה כוללת את המעשה האמור.

ויש דברים שנלמדו מדרשה והם גוף תורה עצמאי (בדומה לסוג הקודם), אלא שבאה המסורת ולמדה אותנו שהללן הם גוף ועיקר מן התורה. כגון איסורו של ערל בתרומה, שהרמב"ם אומר עליו בסה"מ (מצוה קלה) שהוא מדרשה, ובאה בו המסורת שהוא דאורייתא. במקרים אלו נימנה הלכה זו כמצוה. אך מקרים אלו אינם רבים, כפי שכתב הרמב"ם בתשובותיו שהן כמו שלושה ארבעה דברים בלבד.

עולה מכאן שעפ"י הרמב"ם גופם של דברים אמור כמעט תמיד בלשון הכתוב ובפשוטו. המסר הפשוט שאותו באה התורה ללמדנו מובע בפשיטות ובגוף הפסוקים, ולא נזקקנו לדרש אלא כדי לבאר את האמור בגוף הדברים¹⁹ לכן כאשר אנו מוצאים דרשה שהיא באור לדברים כפי שהם עולים מתוך בירור הכתוב בפסוק

19 ע"פ זה נתן לבאר היטב את המושגים 'פשוט' ו'דרש' כפי שהם עולים מדברי הרמב"ם: לדברי התורה יש משמעות פשוטה גם מבלי הדברים הרמוזים בהם. מלבד התוכן העמוק של התורה ישנם גם הדברים הנשמעים ממשמעותו הפשוטה של הכתוב בה, כלומר הפשט. התורה היא הספר הבא ללמדנו את הרעיונות הרוחניים החשובים כפי שהם, והדברים האלה נכתבו כפי שהם בצורה פשוטה. תפקידם של בני האדם הוא לדעת ליישם ולעשות את הדברים המתחייבים מהעקרונות האלה. תרגומו של עקרון לשפת המעשה נתקל בשאלות שונות. התשובה לשאלות אלה אינה כתובה בפירוש בפסוק, כי היא לא חלק מהעקרון הרוחני, היא חלק מהביצוע המעשי. אנו, בכואנו לענות על השאלות העומדות לפנינו, מדייקים מלשון הכתובים ולומדים מבין השיטין את יחסה של התורה לנושא, ומתוך כך — את התשובה לשאלה²⁰. אך עקרון שהתורה באה ללמדנו — היא כותבת אותו בפירוש, שהרי הוא הדבר שאותו באה הפרשה ללמדנו. התורה מתארת בפשטות את המצוות כפי שהן בדרך נתינתן, ואידך פירושא הוא זיל גמור. (לכל מאמר כתוב יש מסר שאותו התכווין מחברו ללמד. המסר הזה כתוב בו בפירוש ובמילים פשוטות. מעבר למסר הראשי יש דברים נוספים שאפשר ללמוד ממנו, לפעמים בכוונת המחבר ולעיתים שלא בכוונתו. כל מה שאפשר ללמוד מהתורה הוא דברי אלוקים חיים, אך המסר הראשי המובע בה במלים פשוטות הוא העקרון הרוחני המופשט של המצוות, כי התורה היא העקרון המופשט). העקרון הוא המסר העקרי והישיר של הפרשה. כשה' ציווה את משה במצוה כלשהי הוא אמר לו את המצוה. זוהי המשמעות הפשוטה והמילולית של התורה. ומאיו סבה יכתב העיקר בדרך עקיפה? כלומר: הדרש הוא פירוש והבנה מעמיקה של הפשט, יסוד הדברים הוא האמור בפשט. לפי זה דרשה שלא באה מתוך התבוננות וחקירה של ההלכות העולות מגוף הדברים האמורים בתורה אינה יוצאת מתוך התורה ואינה דאורייתא.

20 לפי זה ניתן להבין הרבה מדרשי הלכה, שבמבט ראשון נראים בלתי מובנים, ולא ברור מהו הקשר בין הפסוק לבין ההלכה הנלמדת ממנו. אך אם נזכור שהמדרש בא להתמודד עם שאלה שהתשובה עליה לא נזכרת בפירוש, והוא מנתח את עומק הכתובים כדי לענות על השאלה, נוכל להבין את המדרש, כלומר נוכל להבין איך לומד התנא מהפסוק את ההלכה. אין בכך סתירה לדברינו לעיל שהתורה היא עקרונית, כי הדוגמאות המעשיות בתורה אינן אלא שפה בלבד, וכמו בכל שפה המלים אינן המסר עצמו אלא סמלים מוסכמים שמהם יודע השומע מהו המסר. כשהתורה באה ללמדנו עקרון כלשהו היא מלמדת אותו בשפה המוסכמת. העקרון שאנו לומדים עפ"י השפה הזאת הוא המסר של התורה. אם אנו רוצים לדעת דברים נוספים (כגון שאלות מעשיות שונות שעולות תוך עשיית העקרונות) עלינו להבין זאת מתוך העמקה בדברי התורה ונתינתם לעומקם, כלומר ע"י דרש.

לעומקו, הרי זה דין דאורייתא. לעומת זאת כאשר הדרשה אינה עוסקת באמור בגוף הפסוקים וביאורו²¹, אין זו דרשה אלא אסמכתא²².

לימוד בכלל ופרט

התורה מתארת את עשיית המצוות ע"י דוגמאות מעשיות. עם זאת, ברור שהדוגמאות אינן אלא דוגמאות, וכשהתורה אומרת 'שור' אין הכוונה דוקא לשור, וכשהיא אומרת כסף או כלים אין הכוונה דוקא לכסף או כלים. יש לדון בשאלה עד כמה אפשר להרחיב את הדוגמא האמורה בפסוקים. לצורך כך יש לבחון עד כמה הפרט הוא עקרוני. ככל שהפרט הוא יותר בלוע בתוך לשון הכתוב כך הוא פחות משמעותי, ויותר מובן לקורא שהוא בא רק כדי לתת דוגמא. לכן בכלל ופרט וכלל — כל מה שדומה לפרט בדמיון כלשהו מקבל את הדין, שהרי הפרט אינו עקרוני והעיקר הוא הדין. העקרון המנחה את הגדרת הדמיון (כלומר: קביעת הכלל מה כלול בדין ומה לא) נקבע בעיקר ע"פ הכלל ולא ע"פ הפרט, דהיינו: הבנת הפסוק בכללותו ומשמעותו הכללית. כל מה שכלול בעקרון הנלמד מהפסוק מקבל את הדין, הפרט האמור בפסוק הוא דוגמא בלבד. אם הפרט הוא בסוף (כלל ופרט) משמע שהוא יותר עקרוני ולומדים כל מה שדומה לו, ע"פ הפרט ולא רק ע"פ הכלל. אם הפרט הוא תחילת הפסוק (פרט וכלל) משמע שהתורה רואה בו עיקר ולא דוגמא, ולכן רק הפרט הזה כלול בדין האמור.

21 בכמה מקומות לומדים חכמינו שני דינים שונים ממקור אחד, כאשר כל אחד מהם מבוסס על פירוש אחר. בחלק מהמקרים ברור שיש פירוש אחד פשוט ושאר הפירושים אינם פירושו הפשוט של הפסוק אלא אסמכתא. עם זאת, יש מקרים שהפסוק ניתן להתפרש כך או כך, אך מ"מ א"א לפרשו בשני הפירושים גם יחד. לדוגמא: "אבד תאבדון את כל המקומות אשר עבדו שם הגוים אשר אתם ירשים אתם את אלהיהם, על ההרים הרמים ועל הגבעות ותחת כל עץ רענן. ונתצתם את מזבחתם ושברתם את מצבתם ואשריהם תשרפון באש ופסילי אלהיהם תגדעו, ואבדתם את שמם מן המקום ההוא. לא תעשון כן לה' אלוהיכם" (דברים יב ב-ד). המלים "לא תעשון כן לה'" ניתנות להתפרש כאיסור לעובדו על ההרים הרמים ועל הגבעות (כפי שנראה מהמשך הפרשה), או כאיסור להרוס את מזבחותיו וכו'. כל אחד משני הפירושים אפשרי מבחינת פירוש הפשט, אך א"א לפרש את שניהם יחד. הרמב"ם מבאר בשורש התשיעי לגבי פסוק שיש לו פירוש פשוט אחד ופירושים דרשניים שונים, ואומר שאין למנות את הפירושים הדרשניים משום שהם בגדר 'לאו שבכללות'. ונראה שזה תואם את האמור כאן, שהרי הפירושים האחרים הם דרשות. גם הרמב"ן כותב שם שאין למנות את הפירושים הדרשניים, וזהו המין הראשון של לאו שבכללות לשיטתו, וכן הוא כותב שאין לוקים עליהם. במצות "אלוקים לא תקלל" מונה הרמב"ם שתי מצוות, אך בד"כ הוא סובר שלכל פסוק יש פירוש פשוט משלו, וכל שאר הפירושים אינם דברי התורה הפשוטים אלא אסמכתא.

22 וכן מצאנו בדברי ר' יוסי בן דורמסקית (ספרי דברים פ"א א, וראה גם מדרש תנאים לדברים א א) ורב אשי (גטין ז, א) שלא קיבלו סוג זה של דרשות, שאינן עולות מתוך משמעות הכתובים. ונראה שגם מי שדרש אותם לא התכווין שהם הבסיס לדרשתו, אלא שהוא סומך עליהם דברים שמקורם האמיתי אחר, כדברי הרמב"ם כאן.

¹⁰לדוגמא: כתוב "וכסוהו בעפר", מכאן אנו לומדים שיש לכסות את הדם, ויש חשיבות לכך שהחומר המכסה יהיה בעל תכונות של עפר. אם היה כתוב "וכעפר יכסנו" משמע שהתורה רואה חשיבות דוקא בעפר, ולא שום דבר אחר. אם היה כתוב "וכסוהו בעפר ולא יראה" היינו מבינים שהעיקר הוא הכיסוי והעפר הוא רק דוגמא, והיינו לומדים שאפשר לכסות בכל דבר. כך גם בענין עבד עברי: אילו היה נאמר "ובמרצע ירצע את אֹזְנוֹ", או "ואת המרצע תקח ונתת באֹזְנוֹ ובדלת", ברור שהיינו למדים שהמרצע הוא הרבה יותר חשוב מכפי שאנו למדים זאת בניסוח הקיים. העובדה שהמרצע מובלע יותר בפסוק מלמדת שהוא בא ללמדנו את דרך הפעולה, והוא עיקרו של הפסוק.

לפעמים התורה כותבת כלל מפורש, שאינו מתחייב מתיאור המקרה, כלומר: התורה מתייחסת בפירוט לאובייקט הנדון ולא רק לדין. התורה רואה חשיבות באובייקט הנדון, אך גם בו היא נותנת כללים ופרטים. היחס בין הכללים לפרטים נדון כמו במקרה הקודם. וע"י כך אנו מגדירים את הכלל, המגדיר את הפרטים שבהם רואה התורה חשיבות. בכל מקרה הפרט משמש כדוגמא להבנת סוג הפרטים הנדונים.

דברי סיום

כאמור בפתיחת המאמר, אי אפשר במאמר אחד לתאר את כל דרכי דרישת ההלכה מן הכתובים. לא הבאתי כאן אלא דוגמאות מעטות וכללים מועטים המבארים את עקרונות הענין. כדי להבין היטב את דרך לימוד מדרשי ההלכה יש לעסוק בלימוד מדרשי ההלכה, ולהתרגל לצורת החשיבה והלימוד של חז"ל, כפי שאנו עושים בכל תחום לימוד אחר, שיש להתרגל בו לצורת הלימוד באותו תחום, ואז יהיה ניתן להבין את דברי העוסקים בו המורגלים במלאכתם. הבאתי כאן דוגמאות ספורות כדי שיהיו פתיחה לעיסוק האינטנסיבי במדרשי ההלכה.

היה בידם כללים גדולים ויסודות קבועים בדרכי הדקדוק ויסודי הלשון וההגיון אשר רובם נעלמו ונסתרו מעין כל חכמי לבב הבאים אחריהם.
הרב מאיר לייבוש מלבי"ם: הקדמה לפירוש לספר ויקרא