

# מידת „אם אינו ענין“

מאת

ע. שטיינזלץ

12/12/2017

12/12/2017

בין המידות השונות שהתורה נדרשת בהן, אין כמעט מידה שתהא נראית מוזרה כמידת „אם אינו ענין“.

לכאורה נראית מידה זו מרוחקת לגמרי מפשטם של הכתובים, או מכל דרך הגיונית של מדרש. ההסבר היחידי הנראה הוא, שמידה זו מסורת היא בתורה שבעל פה, ועל כן יש לקבלה כשאר מידות ההלכה של תורה שבעל פה, אף שאינן נראות תמיד כמתקבלות על הדעת.

ומשום כך כתב רבינו אליהו מורחי בפירושו על רש"י, שמידה זו מקורה במסורת: „אין כל אדם רשאי לעשות זה, חוץ מחכמי המשנה, שכל דבריהם דברי קבלה, אבל לא לשום אחר זולתם, אפילו לגאונים הראשונים, וכל שכן לבאים אחריהם“ (מורחי, במדבר, ראש פרשת מטות). דברי הרא"מ הללו צריכים עיון ובירור.

לכאורה נסמכים דבריו על דברי רש"י: „וזו מדה בתורה, דבר שלא הוצרך לגופו תנהו ענין לענין אחר, ותלמוד דבר לדבר אחר. וכל המדות הלכה למשה מסיני“ (פסחים כד, א, ד"ה ואם אינו ענין).

את דברי רש"י בעניין זה אפשר לצמצם לשתי נקודות: א) שמידת אם אינו ענין היא מידה קבועה של מדרש ההלכה; ב) שיש בהלכה זו ענין של „הלכה למשה מסיני“. נברר כל אחת מנקודות אלו.

הטעם שבגללו הוצרך רש"י לגלות ש„אם אינו ענין“ הוא מידה בתורה, נראה שמקורה בכך, שאין מידה זו מנויה בין י"ג מידות שהיה ר' ישמעאל דורש בהן את התורה. וכאן מקום לשאול: מפני מה לא מנה ר' ישמעאל מידה זו? אמנם, נראה, כי מידת „אם אינו ענין“, אף שלא נשנתה בין מידותיו של ר' ישמעאל מנויה היא בין ל"ב מידות האגדה שהיה ר' אליעזר בר' יוסי הגלילי דורשן, והיא מידה כ: „מדבר שנאמר בזה ואינו ענין לו, אבל הוא ענין לחברו“. ואף שיש מקום לחלק בין מידת „אם אינו ענין“ לבין מידה זו (כפי שיתבאר להלן), הרי צדדים של דמיון יש כאן ללא ספק, וביד מלאכי (כללי הגמרא, כלל ב) תופס ענין זה בפשיטות: „ידוע שהיא אחת מל"ב המדות שהתורה נדרשת בהן“.

על כל פנים עדיין קיימת השאלה: משום מה אין מידה זו מנויה בין שאר מידות ר' ישמעאל? לפתרון השאלה אפשר להעלות כמה תשובות:

א. שמידה זו היא למדרש אגדה בלבד, אבל לא להלכה. כבר אמרו דברים אלה בהסבר משום מה מנה ר' אליעזר בר' יוסי הגלילי את המידה ולא מנאה ר' ישמעאל. אלא ודאי שאין זה פותר את השאלה. מידת „אם אינו ענין“ כפי שהיא מופיעה בגמרא ובמדרש החלכה הרי למדים ממנה הלכה, ועפ"י דעתם של רוב המפרשים והפוסקים תוקף המדרש הזה גדול מאוד, ועונשים מלקות על פיה ואפילו סקילה (וכבר דיבר בענין זה ב"יד מלאכי“, שם), ואם כן הרי זו מידה מובהקת של הלכה, ואם כי חלוקה זו

מצויה גם בספר חכריתות (נתיבות עולם, ב). חרי תמצית דבריו היא, כי אותה מידת „אם אינו ענין“ תמשמש בתלכת, איננה שוות ממש לזו המוזכרת בדברי האגדה, או שעל כל פנים, אין שימוש זה, נמצא שעיקר השאלה חוזר למקומו.

ב. יש אפשרות אחרת, שלא מנה ר' ישמעאל מידת זו בין מידותיו משום דלא סבירא ליה לדרוש בה. אולם, גם אפשרות זו אינה בת קיום. כי מלבד העובדה, שאין כל חולק בין התנאים ותאמוראים על מידת „אם אינו ענין“ ושיביע דעתו לא ללמוד בה אלא במידת אחרת — חרי יש לנו הוכחה חזקה מזו, והיא, שר' ישמעאל עצמו דורש במידת „אם אינו ענין“ (יומא לב, ב), ואין זה כמידת „ריבית ומיעוט“, שיש מקום לומר שלא מגאח משום שלא סבר כן, או שלא קבל כן מרבו (עין כגון זה בשבועות כו, א).

ג. הסתרון היחיד שאין לו סירכא, חרינו בספר חכריתות, שם, לאחר שמחלק בין מדרש האגדה של „אם אינו ענין“ לבין תלכת שבה, חרינו אומר: „ובדברי תורה אם ימצא „אם אינו ענין“... לא חשיב דרש אלא מקרא מלא, כמו יחור ומלח מיותרת, דדרשינן מינה, ותי יותר מתיקש דלא חשיב, משום דחשיב כאילו נכתב בחדיא“. מכאן, שלימוד „אם אינו ענין“ נחשב לדברי המקרא ממש, ומשום כך אינו נמנה עם שאר המידות, ואף שלכאורה יש מקום לתמות בדבריו — חרי עצם התשובה ברורה, ותיא חיתידת שניתנת לשאלה זו.

מעתה יש לברר את חצד תאחר במידת זו — את צד המסורת והקבלה שבה. אלא, שלשם הבחירות ראוי לחזור על תאופן חרגיל בו נדרשת תתורה עפ"י מידת „אם אינו ענין“.

עיקרה של הדרשה מבוסס על דרשת פסוק מיותר (עי' „יד מלאכי“, שם). כרגיל הדרך היא, שמוכיחים כי פסוק מסויים (אף מלת או קבוצת מלים), מיותר באותו נושא שנאמר בו, ומוכיחים את חיתור משום שענין זה כבר נלמד וידוע לנו מפסוק אחר, או, לחסד, שאי אפשר לחבין את הפסוק לענינו, מאחר שחוא עומד בסתירה לפסוק אחר, אך בכל אחת משתי הדרכים חיסוד הוא במציאת פסוק מיותר, שבגלל סיבה מסוימת אינו ניתן להידרש לענינו, ולכן דורשים אותו לענין אחר, ומעתה ראוי יחא לחקור בדברי חרא"מ בענין המסורת והקבלה במידת „אם אינו ענין“, לדעתו אין דורשים ב„אם אינו ענין“ אלא מכוחה של קבלה, ואין רשות לחכמים לדרוש דרשה זו מדעתם, ומעתה מקום לחקור באיות אופן היא תקבלה במידת זו.

וכשם שחקרו בענין זה במידת „גורת שוח“, שידוע שאין דורשים אותה אלא בקבלה, כך ראוי לחקור במידת „אם אינו ענין“, וכמה אפשרויות בזה: א. כל הדרשות כולן, הן לגבי תמלים שמתן הן נדרשות והן לגבי הענינים שבשבילם נדרשת הדרשה, כולן בשלימותן תלכת למשה מסיני, ב. תמלים תמיותרות נאמרו מפי תקבלה, אבל לא תיתח קבלה מאיות טעם הן מיותרות, ג. תיתח קבלה לגבי תמלים תמיותרות, אבל לא לגבי הענינים שיש לדרוש מיתורים אלה, ד. רק הענינים שנלמדו בדרך זו הם תלכת למשה מסיני, והדרשה — תלויה בסברה ואינה אלא אסמכתא לענין תנלמד מקבלה, ה. תיתח מסורת על מנין תפסוקים תנלמדים בדרך לימוד זה, אבל לא סורטו כלל אופני תלימוד, לא תפסוקים ולא בענינים, ו. תמלים מחם למדים ותענינים לגביהם למדים, ואף עצם תתלכות — אינם תלכת, אלא תלכת למשה מסיני היא עצם תמידת עצמה, שיותר לדרש באופן זה ודרשה כזו יש לת תוקף.

א. לגבי חסברת הראשונה, שלמי ריחטא דלישנא נראה שחיא סברת הרא"מ, מתעוררים כמה וכמה קשיים, בייחוד מה שנאמר בדברי הרא"מ, שאין רשאים לדרוש דרשה זו אלא "חכמי המשנה", שחרי מוצאים אנו כמה אמוראים דורשים דרשות בדרך "אם אינו ענין", כגון: שמואל ... שבת ע, אן ר' יחושע בן לוי ... - פסחים כג, ב, אבוי ... שם כד, אן ר' יוחנן ... נזיר נד, א. ואין לומר שדרשות האמוראים הן לאסמכתא בעלמא, שחרי טומאת עצם כשעורה מטמא במשא מדאורייתא (עין רמב"ם הל' טומאת מת פ"ב, ת"ו) אף שחיא דרשת ר' יוחנן ב"אם אינו ענין".

ולגבי עצם חסברת שללמוד "אם אינו ענין" הלכה הוא, עומדת מעובדה חברורה, שחרבה פעמים אין חדרשה מתקבלת כמות שחיא, שואלים עליה מכמה צדדים, דוחים אותה או מתקנים אותה לגבי חמלים ודענין כאחד, כמו בפסחים שם, ובחים יו, אן בכורות יד, ב, ועוד, חרי, שסברת המקור שבמסורת לדרשו "אם אינו ענין" כשלימותה אינה יכולת להתקבל.

ב"ג. גם חסברת שחיתת קבלת לגבי חמלים תמיותרות, אלא שלא חית ידוע טעם חיתור, או שלא נודעת מטרות חיתור ... יש ראיות בכמה מקומות שאין ידוע טעם חיתור בקבלת, אלא מחששים את הטעם, בראיית בכמה אופנים שונים ומחופפים, כגון: בפסחים, שם, בלימוד האחרון, ובסנהדרין סד, ב, גם נראה, שלא חיתת קבלת מה שיש לדרוש מיתורים אלה, אלא הדברים נדרשים, או שיש אפשרות לדרוש אותם, לענינים שונים, ודבר זה מוכח מכמה פסוקים, שרוצים לדרוש מהם בדרך אם אינו ענין — נדחים, ומתפרשים לנושאים שונים, עי' ובחים כח, א"ב.

כמו כן ברור, שלא חיתת קבלת במסורת לגבי הפסוקים שמחם נדרשת דרשה "אם אינו ענין", ושאפשר לשאול עליה, כמו בזבחים, שם, ולפעמים אפשר להראות, שבאמת אי אפשר לדרוש מן הפסוק שהוא את חדרשה, אלא יש לדרוש מפסוק אחר, כפי שיש ללמוד מן חדרשות בפסחים, שם, בבא מציעא סח, ב, מכות טו, א, ועוד, ד. חסברת שרק הדברים שנלמדו הם חלכת למשה מסיני, אבל לא אופן חלימוד — אף שאפשר לחביא ראיות שדרך חלימוד באה בדרך כלל לאשר חלכת חידועה מכבר, אין לומר שחלכות אלו הן בגדר חלכת למשה מסיני, ראשית, משום שאפילו אותן חלכות שנתקבלו לאחר דרשות "אם אינו ענין" אין דרגתן בחלכת שוח, יש מחן נחשבות מדאורייתא ממש ועונשים עליהן סקילת, כגון בסנהדרין טו, א בענין חנרבע לבחמת, ויש מחן חנחשבות רק לאסמכתות בלבד, כגון שם כח, א לענין פסול עדות של קרובי האם, לדעת הרמב"ם, ומחן נחשבות ללמוד בדרך אחרת בכלל, כגון בנזיר נד, א בענין עצם כשעורה חנטמאח במשא, שנית, משום שחובאו דרשות "אם אינו ענין" גם בדברים חנשנים במחלוקת, כגון בנזיר שם, שבועות לו, ב, ובחים לו, א, ועוד, מה גם שלא כל הדברים שנדרשו בדרך זו נשארה חלכת כמותם, כך אין חלכת כר' יחודה (אף שחוא תנא) בענין פסול מחשבת חינוח (ובחים, שם), או כרבי יוסי ברבי יחודה (אף הוא תנא) בענין קבלת נזירות ביום חשביעי לטומאת (בנזיר יח, א), מכאן, שאף חלכות שנדרשות במידת "אם אינו ענין", אף הן אינן חמיד חלכת מקובלת, ובודאי לא חלכת למשה מסיני.

ח. חסברת שחית מנין ידוע של פסוקים, שנדרשו במידת "אם אינו ענין" חועלתה על ידי חתוסמות (שבת צו, א, ד"ח גזירת שוח לא גמיר) לענין "גזירת שוח" — ברם, אינה יכולת לעלות על חדעת לגבי מידת אם אינו ענין, לפי שלא נאמר

כשום מקום נגד דרשה זו „אם אינו ענין לא גמיר“, או בדומה לו. ועוד, חרי מוסיפים אמוראים לדרוש במידה זו דרשות מרובות — מכאן, שלא היו חדרשות מבוססות על מסורת; ויש שנראה (כפי שיתבאר להלן), שהדרשה ב„אם אינו ענין“ נוצרה לאחר שאלה מסיימת, ולא באה כלל במסורת.

מכל תאמור נראה, שיש מקום לעיין בדברי הרא"ם תאמורים בענין הקבלה שבדרשת „אם אינו ענין“, כיון שנראה שאין בה צד קבלה וחלכה למשה מסיני, שאפשר להגדיר בו, לגבי פרטי הדרשות השונות במידה זו.

ובעצם יש לברר אם דעת הרא"ם היא דעת כל המפרשים, לפי שאין דעה זו נאמרה בפירוש בספרי הכללים, ויש מקום להבין דבריהם באופן שונה לגמרי (ראה לקמן). יתר על כן, אם אין ראיה לדבר הרי אפשר למצוא מעין רמז לכך שאין דעת הרא"ם דעת הכל בנושא זה, מדברי מהר"ל מפראג ב„גור אריה“ באותו ענין עצמו. לאחר שראה המהר"ל את דברי הרא"ם באותו ענין, מפרש הוא דברי רש"י (שעליהם נסבים דבריהם) באופנים אחרים, ואומר: „ואינה נראה שיהא הפירוש ב„אם אינו ענין“, דאין דרך רש"י לפרש הכתוב ב„אם אינו ענין“ (גור אריה, במדבר, ראש פרשת מטות). משמע מדבריו, שאינו סבור שאין רש"י רשאי לדרוש בדרך לימוד זאת (כדרך שתמה עליו הרא"ם, שם), אלא מטעם אחר, לפי שאין דרכו של רש"י לפרש בדרך זו. אם כן, לכאורה ניתן לומר, כי לדעת מהר"ל אפשר לדרוש „אם אינו ענין“, ואינו תלוי דוקא במסורת מפי הרב, עד להל"מ.

ובאמת, לכשנעיין בדברי רש"י בענין מידה זו, לא זו בלבד שדיוקם אינו מסייע לדברי הרא"ם תאמורים, אלא אף יש מקום שהם מביעים סברה וי-שלימוד „אם אינו ענין“ בתור לימוד הוא הלכה למשה מסיני, ותו לא. שהרי כך לשון רש"י: „זו מדה בתורה... וכל המדות הלכה למשה מסיני“. משמע, שכולל מידה זו עם כל שאר המידות (כגון מידת קל וחומר, שרשאי כל אדם לדרוש בה מעצמו, וכיוצא בה), אלא שעצם המידה הוא הלכה למשה מסיני, ולא אמר „ודברים אלה“ הלכה למשה מסיני. הרי שאין בידינו, בסיכומם של דברים, אלא שמידת „אם אינו ענין“ מידה חשובה היא בתורה, המסורה בידינו לדרוש בה את התורה, אבל לגבי מסורת וקבלה שבה — יש ללמוד מתוך הדרשות בגמרא והמשא והמתן בהן, שאין כולן במסורת הלכה, אלא מחודשות הן לענינן.

ברם, אם אנו אומרים כי דרשת „אם אינו ענין“ אין מקורה בקבלה, נראה לכאורה כי דרך דרשה זו רחוקה היא ביותר ממשמעות הכתובים, וכיצד יעלה על הדעת לדרוש מקראות בדרך זו? יתר על כן, אם אמנם הרשות נתונה לדרוש בדרך „אם אינו ענין“, הרי אין לדבר סוף, ואפשר להגיע לכל מיני דרשות שלא כהלכה? וביותר אפשר לתמוה על דברי הבריתות (שהובאו לעיל): „ובדברי תורה אם ימצא „אם אינו ענין“... לא חשיב דרשא אלא מקרא מלא“ — מדוע יחשב דבר שלמדים ב„אם אינו ענין“ כמקרא מלא, הרי לכאורה אין זה שייך כלל לגדר המקרא כמשמעו? ועל כל פנים תתעוררנה אז כמה שאלות בדרך השימוש של מידה זו: א. מתי משתמשים בה? ב. כיצד מגיעים ליחור המקרא, שממנו למדים? ג. לאיזה ענין מביאים את יחור המקראות.

לגבי שאלות אלה, כבר הראו כי לימוד „אם אינו ענין“ אינו נדרש סתם לדברים הרחוקים מענינו של המקרא, אלא לנושאים חסמוכים והשייכים לו, אולם,

לאיזה סוג נושאים ישתמשו ביתור הפסוקים, או המלים, עדיין אין לכאורה סימן ותוכחה ברורה איך למצוא את הנושא המיוחד שלגביו נדרש יתור המקראות. ואף שלעתים מוצאים אנו משא ומתן בגמרא מדוע נדרש יתור מסויים לנושא אחד ואינו משתייך לנושא דומה לו (למשל, זבחים יז, א; חולין קיח, ועוד). אולם אם זוהי באמת דרך הלימוד, להעביר דבר מפסוק אחד לפסוק הקרוב לו במשמעותו, ללא יכולת לברור ביניהם, היה מן ההכרח, שבכל המקומות, או ברוב המקומות, בהם נדרשת מידה זו, יתעורר משא ומתן משום מה נבחר נושא מיוחד ומסוים ללמוד לגביו. נמצא אפוא, שאפילו לגבי הבעיה השלישית, שכבר עסקו בה במקצת, אין הפתרון שלם ואינו מסביר את מה שיש לברר בענין זה.

ואולי אפשר לגלות משמעותה של מידה זו מתוך התבוננות במקרים השונים של לימוד "אם אינו ענין". כי אם נעיין נראה, שבין הדוגמאות של לימוד בדרך זו, נמצא מספר ידוע של מקרים שלכאורה הם יוצאי דופן ואינם מתאימים כלל לתפיסת "אם אינו ענין" כמסורת, ולא עוד אלא שהם מפנים את תשומת הלב לצד מזור של דרשה זו.

בכמה מקרים רואים אנו כי למדים לימוד מסויים מן המקראות, בין שהוא באחת מן המידות שהמקראות נדרשים בהן, בין שהוא נובע מפשוטו של מקרא, וכאשר מעירים על לימוד זה, שאותו פסוק מדבר בנושא אחר ואין ללמוד ממנו — באה התשובה: "אם אינו ענין" (לדבר שהפסוק דן בו, למשמעות הפסוק כפשוטו) תנהו ענין לדבר אחר — והוא הנושא שלמדו אותו בת חילה. דוגמאות כאלה אנו מוציאים בשבת ע, א; חולין עד, א; בכורות יד, ב; נידה לה, ב, ועוד.

נמצא שמתגלה לנו צד חדש של מידה זו, והוא: לא שהענין נלמד בדרך "אם אינו ענין", אלא הלימוד נלמד באופן אחר, מן הפסוק, ומידת "אם אינו ענין" לא באה אלא לחזק ולישב את הלימוד, להביא סיוע וחיווק לענין הידוע לנו מקודם בדרך לימוד אחרת.

ומכאן ודאי סתח למחשבה, שמא אין כל הלימודים בדרך "אם אינו ענין" אלא דוגמאות של אופן לימוד זה — היינו, שמקודם נלמד הענין ממשמעות הפסוקים באחת המידות, אולם כאשר יש מקום להתקיף את הענין שלמדנו מן הפסוק, מוכיחים על ידי "אם אינו ענין" כי יש יתור בפסוק, ומן המלים המיותרות אנו מקבלים תוספת הוכחה לאמיתת המסקנה שהוצאנו כבר מקודם.

נסכם סברה זו: לימוד "אם אינו ענין" ביסודו הוא הסקת הדברים מפשטי הכתובים עצמם, או בדרך פשוטה במידות שהתורה נדרשת בהם, אלא שכנגד הטענות שאפשר לטעון על לימוד זה מראים כי יש כאן יתור במקראות והוא החיווק האחרון לדבר שלמדנו.

לפי אותה סברה, יהא זה דומה לדרך הלימוד בגזירה שוה, שלא די בגזירה השווה עצמה, אלא צריך גם שתהא מוסנה — היינו, שיהא יתור המקראות, ולכן, אם הגזירה שוה מוסנה רק מצד אחד — למדים ומשיבים, מה שאפשר להשיב ולהקשות על ההלכה שתגענו אליה בדרך זו. אולם אם היתור הוא שלם — מוסנה משני צדדים — למדים ואין משיבים. כלומר, אף שיש מקום להקשות על הלימוד שלמדנו אין משיבים אותו, בשל יתור המקראות. וכן הדבר בדרך הלימוד ב"אם אינו ענין", שתלימוד נלמד כדרכו ויתור בא לחזק את המסקנה, שלא יסתרוה כמה מיני שאלות



וסתירות העלולות לבטל את המסקנה הראשונה עצמה, אם לא היה יתור זה. ועל פי זה יובנו גם דברי הכסף משנה בהל' עדות פ"ג, ח"א: "וסובר רבינו (הרמב"ם), שכל מה שאנו דורשים בפירוש הכתוב הוא מדאורייתא ומה שנדרש ב"אם אינו ענין" כיון שפשט הכתוב אינו מורה עליו, מיקרי דברי סופרים". שאפשר לומר, שהוא הסבר כללי למידת "אם אינו ענין", ולדעת הכ"מ עצם הלימוד נובע מפשטם של הכתובים, והיתור במקראות בא לחזק את הלימוד, ומשום כך, כאשר לימוד מסוים אינו נובע מפשט הכתוב אלא הוא בדרך אסמכתא או בשאר דרך שאינה מדאורייתא — הרי העובדה שיש לימוד "אם אינו ענין" בזה, אינה משנה את יסוד הלימוד, ונשאר הלימוד רק מדרבנן; ואילו המלה, או המלים היתרות — בודאי משתייכות לנושא אחר, ולמדים מהן לענינן.

ואם כן יש להבין את דברי הכ"מ, שלא בא לערער את עצם תוקפה של מידת "אם אינו ענין" ושהדברים הנלמדים בה הם מדאורייתא — אלא רצה לומר, ששיעור המידה כך הוא: אם הלימוד היסודי הוא כפשט הכתוב או נובע במישרין ממנו, הרי בא היתור ומחזק אותו, ונעשה ככתוב בפירוש בתורה; אבל כאשר הדרשה המקורית אינה נובעת כלל מן הפסוק — אין בכוח היתור לעשותה מדאורייתא, וייתכן, שגם החולקים על הרמב"ם בענין זה ופוסקים דלא כוותיה — אינם חולקים על דברי הכ"מ, אלא שסבורים כי הדרשה המקורית מתאימה באמת לפשטם של כתובים, ומכיון שמתאימה לפשט, יפה דרך הלימוד של "אם אינו ענין" לתת לה תוקף מדאורייתא.

ובאמת בהמשך דברי הכסף משנה (שם) הוא מוכיח ומראה כי הרמב"ם חילק בין שני לימודים באותה דרך: הראשון נובע ממשמעות הכתובים ולפיכך קבלו מדאורייתא; ואילו השני אינו נובע, לדעת הרמב"ם, ממשמעות הכתובים, לפיכך חשבו לדרשה מדרבנן בלבד. ומראה שם הכ"מ על האופן היסודי של הדרשה, כלומר, מה היתה המהות הפנימית של הדברים, וכיצד בא יתור הפסוק רק לסייע למסקנה שהגיעו אליה מקודם, כאמור לעיל.

ועל פי האמור יובנו גם דברי בעל ספר הכריתות, שלימוד "אם אינו ענין" אינו נחשב לאחת המידות שהתורה נדרשת בהן, לפי שהוא "לא חשיב דרשא אלא מקרא מלא", לפי שבאמת הריהו מבוסס על מקרא מלא דוקא. ועל פי זה יובן גם ההבדל בין מידת "אם אינו ענין" המבוססת על משמעות הכתובים דוקא, לבין המידה הדומה לה באגדה "מדבר שנאמר בזה ואינו ענין לו, והוא ענין לחברו", לפי שבאמת במידת האגדה הריהו מבאר זאת ואומר "מאימתי הוא ענין — משיצטרך לו", נמצא שהשיקול כאן הוא לא מעצם מהלך הפסוק, אלא מתוך הצורך שיש לענין אחר בלימוד זה. והדוגמה שהוא מביא מיד בל"ב מידות האגדה, אוסיינית היא לענין זה. ואם כן מידת ההלכה אינה דומה למידת אגדה זו, לפי שההלכה מקורה במשמעות הכתובים — לא כן האגדה. שלפי שאינה נובעת מן המשמעות הפשוטה, נחשבת היא רק למידה של אגדה.

ברם, אף לאחר דברים אלה אפשר לשאול: כיצד אפשר לומר שמידת "אם אינו ענין" נובעת מפשטי הפסוקים כאשר באמת אינה שייכת כלל אל משמעותם? לכן יש צורך לבדוק מחדש את הלימודים השונים בדרך זו ולראות אם יש ממש בסברה שהובעה לעיל. אלא שבדיקה מדוקדקת של הנושאים שנלמדו בדרך "אם אינו ענין" באמת מאשרת את ההכללה וההסברה דלעיל. להלן יובאו כל המקומות

בחם נלמדה הלכה בדרך "אם אינו ענין" בתלמוד בבלי ויבוארו הסוגיות השייכות לדרך זו, להראות כי מידת "אם אינו ענין" קרובה ושייכת לפשטי הכתובים, ואינה צריכה לחידוש דוקא במסורת בלי טעם וכ"דברי נבואה", אלא שטעמה ונימוקה עמה בכל מקרה ומקרה.

א. שבת ע, א: "חילוק מלאכות (בשבת, לחייב קרבן על כל מלאכה ומלאכה) מנלן? אמר שמואל, אמר קרא (שמות לא, יד): 'מחלליה מות יומת', התורה רבתה מיתות הרבה על חילול אחד". מכאן, ששמואל למד חילוק מלאכות מיתור הכתוב, מות יומת, ופירשו, כדרך שפרשוהו בב"מ לא, ב, לריבוי ויתור. ומתוך פשטות הדרשה נראה, שאפשר ללמוד מכאן לענין חילוק מלאכות הן לגבי שוגג והן לגבי מזיד, שהרי עיקרו של הדבר הוא שעל חילול אחד יש ענשים הרבה. אם כן יסוד הדרשה נובע מן הכתוב כמות שהוא. אולם, על לימוד זה בדרך הפשטות מקשים: "האי במזיד כתיב", ויש מקום לטעון שאינו דומה שוגג למזיד? על כך עונה שמואל: "אם אינו ענין למזיד, דכתיב: 'כל העושה מלאכה יומת', תנהו ענין לשוגג".

נראה אפוא מכאן, שלא הוציא שמואל את הכתוב ממשמעו אלא בדרך "אם אינו ענין" החזירו למשמעות ראשונה ופשוטה שהיתה לו.

ב. פסחים כג, ב: "מנין לכל איסורין שבתורה, דכי היכי דאסורין באכילה הכי נמי אסורין בהנאה?... דכתיב (ויקרא ה, כג): 'וכל חטאת אשר יובא מדמה אל אהל מועד לכפר בקדש לא תאכל, באש תשרף', שאין תלמוד לומר, 'באש תשרף', ומה תלמוד לומר, 'באש תשרף'? אם אינו ענין לגופו...". גם לימוד זה ביסודו הוא לימוד בדרך בנין אב, שממנו אנו למדים, כי בכל מקום שנאמר איסור אכילה צמוד לו גם איסור הנאה. דבר זה אנו למדים מן הכתוב, 'באש תשרף' — משמע, שלא רק שאסור באכילה אלא אף בהנאה. הרי שעיקרו של לימוד זה נלמד מן הפסוק עצמו בדרך בנין אב. אלא שהיה מקום לטעון ולומר שהכתוב, 'באש תשרף' בא לגופו, ללמדנו רק בענין חטאת הנכנסת פנימה, על כך נאמר: "אם אינו ענין לגופו, דכתיב: 'ותנה שורף', תנהו ענין לכל איסורין שבתורה. ואם אינו ענין לאכילה תנהו ענין לאיסור הנאה". אולם, כאמור, יסודו של לימוד זה הוא מפשטות הפסוק.

ג. שם כד, א. לימוד אחר לאותו ענין הוא מן הכתוב (שמות כט, לד): 'ואם יותר מבשר המלואים... ושרפת את הנותר באש לא יאכל כי קודש הוא'. אף כאן הלימוד הוא בדרך בנין אב, ללמוד מכאן לכל המקרים הדומים, ולעומת הטענה שצריך מקרא זה לגופו ואינו יכול ללמד לאחרים — הרי למדים כאן מיתור תלשון — שאין תלמוד לומר, 'לא יאכל', שהרי כבר נאמר, 'ושרפת את הנותר באש', אלא הרי זה בא ללמד לשאר איסורים שבתורה, שנאמר בהם, 'לא יאכל', שגם הם איסורי הנאה (שדינם כעין שריפה). ואם כן אף כאן בא לימוד זה רק להוציא מידי הטענה.

ד. שם. לימוד אחר לאותו ענין, מן הכתוב (ויקרא ז, יט): 'והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל, באש ישרף'. גם כאן בא הלימוד לכל המקומות שכתוב בהם, 'לא יאכל', שהם איסורי הנאה. אלא שגם כאן יש לומר שהאיסור צריך לגופו ואין כאן יתור ללמד, לפיכך נאמר: "אם אינו ענין לגופו, דהא נפקא ליה מקל וחומר... תנהו ענין לכל איסורין שבתורה".

ה. יומא כו, ב: "מניין לתמיד של בין הערבים שטעון שני גזרי עצים...".

שנאמר (שם א. ז): 'ונתנו בני אהרן תכחן... וערכו עצים על האש'. פסוק זה נאמר בקרבן עולה בכלל, אלא ודאי שאינו יכול להעשות בכל העולות שמקריבים בזו אחר זו, אלא רק בעולות מיוחדות. ובודאי בעולות התמיד. והנה מפסוק זה ניתן ללמוד לכל העולות כולן, וגם תמיד של בין הערבים. אבל היה מקום לצמצם את הלימוד ולומר, שאינו מדובר אלא בתמיד של שחר ולא יותר (על פי הכלל 'תפסת מרובה לא תפסת'), לפיכך אומרים: 'אם אינו ענין לתמיד של שחר, דכתיב (שם ו. ח): 'ובער עליה הכהן עצים בבקר בבקר', תנהו ענין לתמיד של בין הערבים'.

נמצא, כי הפסוק שממנו למדים הוא פסוק כללי, הדין בכל העולות, וכדי שלא לצמצמו לגמרי, מראים בדרך 'אם אינו ענין' שמשמעות הכתוב לענין כללי יותר. ו. שם לב, ב: 'ומנין שכל טבילה וטבילה צריכה שני קידושין (של ידיים ורגלים)? תלמוד לומר (שם טז. כג-כד): 'ופשט ורחץ', ורחץ ולבש'. והנה מלת 'ורחץ' משותפת היא גם לענין טבילה (ככתוב (שם יד. ח): 'ורחץ במים וטהר') וגם לענין קידוש ידיים ורגלים (ככתוב (שמות ל. כ): 'בבואם אל אהל מועד ירחצו מים'), ואם כן אפשר לפרש את הכתובים ורחץ לשני הענינים. אולם, יש מקום להגביל את המשמעות של רחיצת ידיים ורגלים ולומר, שהוא טבילה 'האי בטבילה כתיב', לפיכך לומר הוא בדרך 'אם אינו ענין', מאחר ואפשר ללמוד צווי רחיצה ממקרא אחר, על כרחך התכוון כאן הכתוב לקידוש ידיים ורגלים, אך מתחילה משתמע הפסוק לשני הענינים יחד, והוא פשוטו של מקרא זה.

ז. יבמות ה. א. שמצוות עשה דוחה מצוות לא תעשה, נלמד מן הכתוב במצורע (ויקרא יד. ט): 'והיה ביום השביעי יגלח... ואת זקנו'. מן הצווי לגלח את הזקן אף שיש מצוות לא תעשה שלא לגלח, נלמד כי מצוות עשה דוחה לא תעשה. אלא שהיה מקום לומר, כי מצוות גלוח הזקן מיוחדת היא מצדדים שונים (אינה שווה בכל) ואין ללמוד ממקרה זה על שאר מקרים דומים, לפיכך למד בדרך 'אם אינו ענין ללאו שאין שוה בכל (שנלמד מראשו) תנהו ענין ללאו השווה בכל'.

ובאמת נדחה לימוד זה כאשר מראים (על אף לימוד 'אם אינו ענין'), שאפשר לומר שהדגשת 'זקנו' באה ללמד ענין המיוחד בכהנים, ואין ללמוד מפסוק זה לשאר מצוות עשה.

ח. כתובות לה. א. שחייבי מלקות פטורים מתשלומים, מביאים את ההיקש (שם כד. יח-יט): 'ומכה נפש בהמה ישלמנה נפש תחת נפש, ואיש כי יחן מום בעמיתו כאשר עשה כן יעשה לו'. באמת כולל ענין זה כל מיני מום וחבלה שאדם חובל בחברו, בין שיש בנוקים שוה פרוטה ובין שאין בתם שוה פרוטה. אולם מקשים בגמרא: 'והא כי כתיב האי בחובל בחברו הוא דכתיב, וחובל בחברו בר תשלומין הוא?' ומשיבים: 'אם אינו ענין להכאה שיש בה שוה פרוטה, תנהו ענין להכאה שאין בה שוה פרוטה'. אולם, כאמור, כולל הפסוק את שני הדברים, גם חבלה שיש בה שוה פרוטה וגם שאין בה שוה פרוטה, ולימוד 'אם אינו ענין' באמת לא חדש ביסוד הענין. ט. נזיר יח. א-ב. בלימוד (לדעת ר' יוסי בר' יהודה) כי נזירות חלה על נזיר המטהר ביום השביעי לטהרתו. ואף על פי שפשטות הפסוק (במדבר ו. יא): 'ועשה הכהן אחד לחטאת ואחד לעולה... וקדש את ראשו ביום ההוא' נראית שהכוונה ליום שמיני, הרי אף על פי כן יש מקום לעיין בדברי ש"אם כן לימא קרא, וקדש את ראשו, ביום ההוא' למה לי?', שכן דוקא תחזרה על 'ביום ההוא' ותהדגשה יכולה



לחראות שאין הכוונה ל"יום הזה" שבו נעשית הכפרה, אלא ליום ההוא, יום הסתרה, שעסקו בו הכתובים מקודם, והריהו אומר זאת בדרך "אם אינו ענין": "אם אינו ענין לשמיני, תנהו ענין לשביעי". אבל הלימוד הוא מן היתור וההדגשה של "יום ההוא", שחיא מלמדת שחכונה ליום אחר ולא ליום הכפרה. ובאמת יתור הכתוב וההדגשה היתרה נחשבים לקושיה, לדעה השניה, וחגמרא מתרצת הדגשה זו לענין אחר.

י. שם נג, ב — נד, א. בענין לימוד הלכה מן הכתוב (שם יט, טז):  
 "וכל אשר יגע על פני תשדה בחלל חרב או במת": "אמר לך ר' יוחנן, לעולם דאית ביה (עצם כשעורה), ואם אינו ענין למגעו, תנהו ענין למשאו".

לכאורה נראה, כי ר' יוחנן דורש כאן ומוציא מ"אם אינו ענין" הלכה חדשה בטומאת מת, שמוסיף בה טומאת משא. אבל כבר כתב הרמב"ם (הל' טומאת מת פ"א, ה"ב), שטומאת משא במת אינה מפורשת בתורה, אלא נלמדה בקל וחומר מנבלה, ואם כן כל הפסוקים האמורים במת, המזכירים ענין טומאת מגע, כוללים ממילא גם ענין טומאת משא; ועל פי פשוטו, כל מקרא הוזן במת הוא כולל כל הטומאות הכתובות והנלמדות בטומאת מת. אלא שכל זה שייך במת שלם, או בדבר הנחשב כמת שלם, ואילו בחלקי המת (כגון רביעית דם או עצם כשעורה) הלכה היא מה תהיה טומאת (נזיר נו, ב — נו, א). ומאחר שהיה לימוד לר' יוחנן, כי האמור בתורה, או במת, פירושו אבר מן המת, הרי בעל כרחנו יש בו כל טומאות האמורות במת, ומה שאמר "ואם אינו ענין למגעו תנהו ענין למשאו" — מחזיר הכתוב למשמעותו, שטומאת משא ומגע בכלל.

יא. קידושין מ, ב, א: "שליח בקדשים מנא ליה? ... מהכא: ויקחו להם איש שה לבית אבות שה לבית' (שמות יב, ג)", משמע, שאיש אחד לוקח שה בשביל בית האבות כולו. הרי לנו ענין שליחות מפשיטות המקרא. אולם מצאו בגמרא מקום לפרוך הדבר: "ודילמא התם נמי דאית ליה שותפות בגוייהו?" ומשיבים: "אם אינו ענין להיכא דשייך, תנהו ענין להיכא דלא שייך". אף כאן עיקר הלימוד מפשטות הפסוק ורק משום שיש מקום לערער על פשטות הדברים, הריהו בא ומלמד דרשה זו ב"אם אינו ענין".

יב. בבא מציעא ס, ב — סא, א: "ריבית בכסף מנין? תלמוד לומר (דברים כג, כ): 'נשך כסף'". באמת הביטוי 'נשך' כולל בתוכו גם ריבית, כפי שדואים מן ההמשך שאין הבדל בין שני אלה, ולפי פשטיה דקרא הכוונה לשניהם. אולם, מאחר שכתוב, 'נשך' ולא ריבית, הריהו אומר: "אם אינו ענין לנשך כסף, שהרי כבר נאמר (שם): 'לא תשיך לאחיד', תנהו ענין לריבית כסף".

יג. שם פח, ב. שפועל מותר לאכול בתלוש, למדים מן הפסוק (שם, כו): "כי תבוא בקמת רעך וקטפת מלילות בידך, וחרמש לא תניף על קמת רעך". מפסוק זה אפשר ללמוד שפועל (כך מובן הענין, לא בסתם אדם, אלא בסועל, והראיות — במקומן) הבא לעבוד בגדולי קרקע יכול ליהנות מגדולי קרקע אלה, ו"קמה" לא באה להשמיענו דוקא קמה, אלא אף דברים אחרים במשמע, ולא דיבר הכתוב אלא בהווה (כן שם בסוף העמ'): "רבינא אמר, לא אדם בתלוש ולא שור במחובר צריכי קראי". וגם בדף פט, א אמרו, שמן המלה "קמה" אפשר היה "לרבות כל בעלי קמה" ולא דוקא גדולי קרקע. משמע, שמילת "קמה" היא כללית במשמעה, ואם כן ניתן היה ללמוד לימוד זה מאותו פסוק. אולם, בכל זאת הרי כתוב "קמה" — לסיכך

למדים אנו: „אמר קרא קמה קמה שתי פעמים, אם אינו ענין לאדם במחובר, תנהו ענין לאדם בתלוש“.

יד. שם. ששור בדישו אוכל במחובר, נלמד מן הכתוב (שם כה, ד): „לא תחסום שור בדישו“, אלא שהיה מקום לומר: דוקא בדישו ולא בתלוש (אף כי אחר כך נדחית סברה זו ואומרים, שבאמת אין צורך ללימוד מיוחד, והדבר נלמד במישרין משור שור הנאמר בשבת) והריתו לומד ענין זה, בדרך קל וחומר, מן ההיתר לפועל לאכול במחובר. אולם, היה מקום לפרוך קל וחומר זה, לפיכך לומדים מן היתור של „רעך“, „רעך“ בפסוק, כי תבוא בקמת רעך, שכולל גם שור. כלומר, אין הקפדה בפסוק דוקא על אדם שמצוים להחיותו, אלא כל שהוא עובד. אבל באמת וכפי המסקנה שם, עצם ההלכה מובנת וברורה בהדיא מן המקרא ולימוד „אם אינו ענין“ לא בא אלא כדי לסלק כמה קשיים ופירכות, שאינם מן העיקר.

טו. סנהדרין טו, א. הלימוד לחיוב זכר הנרבע לבהמה הוא מן הפסוק (שמות כב, יח): „כל שוכב עם בהמה מות יומת“. מלשון הפסוק נראה, כי „שוכב“ אינו ענין לרובע דוקא (והשוה הכתוב באשה) ואף דקדוק הלשון כן: „שוכב עם“ נאמר, ולא „שוכב את“. יוצא מפשטיה דקרא, שהפסוק כולל שני הענינים. אולם, משום שנאמר בלשון זו, לפיכך דורשים: „אם אינו ענין לשוכב, תנהו ענין לנשכב“. אבל, כאמור, אפשר היה ללמוד הדברים מגוף הפסוקים.

טז. שם כז, ב — כח, א. ממה שנאמר (דברים כד, טז): „לא יומתו אבות על בנים ובנים לא יומתו על אבות“ למדו שקרובים פסולים לעדות. ונתבאר בגמרא שם, כי יש לפרש, לא יומתו אבות על בנים — לא „בעדות בנים“. ואם כן תהא משמעות הכתוב, כי הקרובים נחשבים כפסולים בעדותם לגבי קרוביהם, והרי זה כולל בעיקרו כל סוגי הקרובה, בין שהיא קרובה מצד האב, בין שהיא קרובה מצד האם. שהרי אם העקרון הוא, שהקרוב אינו יכול להעיד — מה לי קרוב באופן זה מה לי קרוב באופן אחר. ובמשמעות הכתוב נכללו כל מיני קרובה. אולם, מאחר שלשון הפסוק היא „אבות“ דוקא, ונראה כשייך דוקא לקרובי האב, לפיכך הוא לומד: „אם אינו ענין לקרובי האב, תנהו ענין לקרובי האם“.

ובאותו אופן עצמו, אפשר להבין מעיקרו של הפסוק, כי אם הקרובים לעדות, פסולים (אפילו לעדות של חובה, וקל וחומר לעדות של זכות. ועל כל פנים, מה תשתנה עדות מעדות?) הרי זה שייך בכל מיני עדות. אולם, מאחר שכתוב „לא יומתו“, לומדים: „אם אינו ענין לחובה, תנהו ענין לזכות“. הרי שכל הענין כלול היה ביסוד הפסוק, אלא שהתפרט ובורר ע"י שיטת לימוד זו.

יז. שם נה, א: „המערה בבהמה מהו (שהיא חייב)? אמר ליה: אם אינו ענין להעראה דכתיבא גבי אחות אביו ואחות אמו... תנהו ענין להעראה דבהמה“. גם כאן הלימוד הוא בדרך בנין אב וממשמעות המקרא. שאם מצינו, שהעראה כביאה לענין אחד, אין מקום לומר שלא יהא כן דינה במקום אחר, אלא אם כן גילה הכתוב בפירוש אחרת (כגון בשפחה חרופה). הרי שמן הפסוק גופו נובע כי דין העראה כביאה בכל ביאה, וממילא גם בזכור ובבהמה. אלא משום שלכאורה לא נאמר הדבר בפירוש לענין זה, לפיכך למדים אותו ב„אם אינו ענין“. אולם, הלימוד הוא בדרך בנין אב גם בלא „אם אינו ענין“.

יח. שם סא, א: „מנין לזובח בהמה למרקוליס (שאין הזביחה דרך עבודתה)

שהוא חייב? שנאמר (ויקרא יז, ז): ולא יובחו עוד את זבחייהם לשעירים". באמת יוצא מפסוק זה, שאסור לזבוח לעבודה זרה מכל הסוגים. אולם, מקום יש לערער ולומר, שמא דרך עבודה זו בזביחה דוקא? לפיכך למדים: "אם אינו ענין לכדרכה, דכתיב (דברים יב, ל): איכה יעבדו, תנהו ענין לשלא כדרכה".

יט. שם סו, א. במקלל אביו, שואלת הגמרא: אזהרה מניין? — ת"ל (שמות כב, כז): אלהים לא תקלל. והנה, אם משמעות אלהים' כאן הוא "גדול" (וזה כולל כל מיני אנשים גדולים, כגון דין, נשיא וגם אביו, שלגבי הבן הוקש כבודו לכבוד המקום), הרי יש כאן אזהרה כוללת, שלא לקלל את הגדולים בין שהוא דין, בין שהוא נשיא, או שהוא אביו. אלא מאחר שלא כתוב "אביו" בפירוש לומדים זאת בדרך: "אם אינו ענין לגופו (לדין), תנהו ענין לאביו". ברם, מאותה סוגיה אפשר ללמוד כי "אם אינו ענין" מוגבל למשמעות הכתובים דוקא. לפי שהסבר זה (אף בדרך "אם אינו ענין") נכון רק אם אנו אומרים כי אלהים' כאן הוא חול (וממילא, כאמור, הוא כולל כל מיני גדולים המצויים לגביו). אבל אם אלהים' כאן הוא קודש, הרי אי אפשר ללמוד מכאן לענין אביו (אף לא בדרך "אם אינו ענין").

כ. שם פג, ב: "רמז לטבול יום שאם עבד (במקדש) חילל, מניין? — תלמוד לומר (ויקרא כא, ו): קדושים יהיו לאלהיהם ולא יחללו". מפסוק זה משמע, שכל שיצא מגדר קדושתו ונטמא, הריהו מביא לחילול העבודה שבידו (כפי הכתוב למעלה בפרשה <sup>1173457</sup>בדיני טומאות) ואם כן כל מיני טומאות (גם שאינן נחשבות טומאות ואינן נקראות טומאות ברגיל), בכלל; וכל יציאה מגדר הקדושה, וטבול יום בכלל, נחשבת לחילול ומחללת העבודה. אולם, במקרא כתוב בפירוש רק על טומאה חמורה, טומאת מת, לפיכך לומדים הלכה זו: "אם אינו ענין לטמא ששימש... תנהו ענין לטבול יום ששימש".

כא. שם פד, ב: "המכה אביו ואמו אינו חייב עד שיעשה בהן חבורה" — נלמד ממדרשי הפסוקים (שם כד, יז"ח): ואיש כי יכה כל נפש אדם מות יומת. ומכה נפש בהמה ישלמנה'. באותו ענין למדנו, כי כל הכאה שיש בה מיתה צריך שיהא כתוב בה בפירוש, כמו, מכה איש ומת, אבל סתם מכה הכאה הוא ולא מיתה. ברם, לפי שיטה זו יקשה הפסוק (שם, כא): ומכה אדם יומת, אלא מכאן רמז למכה אביו ואמו, שבהכאה בלבד הוא חייב. ומודגש לימוד זה ממה שנאמר: ואיש כי יכה כל נפש אדם' ואין הכאה של נפש אלא העושה חבורה והמוציאה דם (ככתוב (דברים יב, כג): כי הדם הוא הנפש). והרי מעין ראיה לדבר, שהכאה שחייבים עליה מיתה היא דוקא על ידי חבורה. אלא כיון שמן הענין נראה, שהמדובר כאן ברוצח, וכי יכה כל נפש' פירושו מכה נפש אדם והורגו, — לכן יש צורך להביא ראיה ממה נפש בהמה', ששם אינו חייב להיות דוקא מכה נפש וממית (שהרי נאמר, ומכה נפש בהמה ישלמנה' בכל ענין, ואין סברה לחלק בין קטלה כולה לקטלה פלגא). נמצא שמן, ומכה נפש בהמה' למדים בדרך היקש על מכה נפש אדם, שאינו דוקא רוצח, אלא שיש מציאות בהכאת נפש שתחייב מיתה — במכה אביו ואמו. והדבר הוסבר בדרך "אם אינו ענין": "אם אינו ענין לנפש בהמה, דהא אי נמי הכחישה באבנים חייב, תנהו ענין לנפש אדם". אבל עיקר הלימוד בדרך ההשוואה וההיקש הוא מנפש בהמה' לנפש אדם' ולא בא אלא לחזק מסקנה הנראית מפשט

הכתוב, כי יכה כל נפש אדם מות יומת, שיש חכמה בלבד שחייבים מיתח עליה, ודוקא בתוצאת דם.

כב. מכות טו, א. שתאונס (ומוציא שם רע) אינו לוקח כשמגרש את אשתו אלא תוא ב"עמוד ותחזור" — נלמד ממה שכתוב (שם כב, יט): ולו תחיה לאשה, לא יוכל לשלחה כל ימיו. מפשט הפסוקים יוצא כי, לא יוכל לשלחה משמעו שאין לו רשות לעשות כן, ומן הכפילות נשמע כי היא חייבת להיות אשתו תמיד, כלומר שצריך לחזור ולשאתה (אם מגרשה). אולם, מקום היה לומר כי, ולו תחיה לאשה נאמר רק "לפניו" (כלומר, שאונס צריך לשאת את אנוסתו), אבל לא נאמר "לאחרי". ברם, דבר זה אפשר היה ללמוד מדין מוציא שם רע, ולכן מיותר הוא, ואם אינו ענין לפניו, תנהו ענין לאחרי"ו וכאשר נדחה לימוד זה, "אונס ממוציא שם רע לא גמר" בדרך קל וחומר — לומדים מן היתור במוציא שם רע, ומשם לומדים בדרך "אם אינו ענין למוציא שם רע, תנהו ענין לאונס, אם אינו ענין לפניו תנהו ענין לאחרי"ו.

כג. שבועות ז, א: "שלש כריתות בשלמים למה? אחת לכלל ואחת לפרט ואחת לטומאה האמורה בתורה סתם, ואיני יודע מה היא — הוי אומר: טומאת קודש, ואם אינו ענין לטומאת קודש, דנפקא ליה מדרבי, תנהו ענין לטומאת מקדש". מדרך הלימוד כאן אנו רואים, כי באמת אם הלימוד הוא מן היתור בשלושה מקראות הכתובים באותו ענין, אם יש כאן ריבוי לטומאה הכתובה בתורה סתם, אין מקום לומר שתוא דוקא טומאת קודש, ואפשר לכלול במשמעות הכתובים גם טומאת מקדש. אלא, מאחר שטומאת קודש תדירה, למדים מן הכתובים טומאת קודש ואחר כך, ב"אם אינו ענין", טומאת מקדש. אבל, יש מקום ללמוד טומאת מקדש במישרין, כשם שאפשר ללמוד טומאת קודש.

והלימוד אחר מצוי שם, מיתור בשלש טומאות הכתובות בשלמים, שאתח היא לטומאת האמורה בתורה סתם וכו'. ואף שם נלמד הלימוד במישרין מיתור הכתובים, אלא לשופרא דמילתא כתבו בדרך "אם אינו ענין".

כד. שם כא, א: "שבועת שקר מנלן (שחייבים עליה)? ר' יוחנן דידיה אמר: לשוא, לשוא, שתי פעמים". באמת ענין "שוא" כולל בתוכו גם שקר, ופשטיה דקרא שייך בכל מה שאינו אמת, שצריך לקראו שוא, ומכאן לעונש שבועת שקר מן הכתוב על שבועת שוא. אלא מאחר שיש מקום לחלק ביניהם, על כן למדים "אם אינו ענין לשבועת שוא, תנהו ענין לשבועת שקר".

כה. שם לט, ב. מן הכתוב (שמות כב, ו): כי יתן איש אל רעהו כסף או כלים לשמור, למדים לכפירה (בטוען לפקדון) שהיא על שתי כסף, וגם שהטענה צריכה להיות דוקא ב"שתי כסף". לפי סתם משמעותו של הפסוק, גם כפירת הטענה היא על אותו דבר עצמו, ולא על סחות ממנו. אולם, מאחר שענין זה כתוב בשעת הנתינה, לומדים בדרך "אם אינו ענין לטענה, תנהו ענין לכפירה".

כו. עבודה זרה נא, ב. תשמישי עבודה זרה שאסורים — למדים מן הפסוק (דברים יב, ב): לאבד תאבדון את כל המקומות אשר עבדו שם הגוים... את אלהיהם, ומשמעות הענין, לאבד כל מה ששייך לעבודה זרה ומצוי באותם מקומות (כפי שמשמע מהמשך הכתובים) וכולל גם הדברים המפורשים שם (תפסילים והמזבחות וכיוצא בהם) וגם שאר דברים השייכים לעבודה זרה, שלא נתפרשו. אולם, מאחר

שלא חובעו כל הענינים חללו במפורש, נלמד דבר זה: "אם אינו ענין למקומות דלא מיתסרי... תנהו ענין לכלים".

כז. זבחים ד, א: "שינוי בעלים מנלן" (שצריך לשוחטו על מנת שיתכפרו בו בעליו ולא שיתכפר בו אחר" — רש"י) אמר קרא (ויקרא ז, טו): "ובשר זבח תורת שלמיו". מפסוק זה אפשר ללמוד כי דוקא, שלמיו, ולא של חבירו, אלא מאחר שאין כאן מלה שלימה מיותרת, הריהו לומד את הדבר ב"אם אינו ענין לשינוי קודש, דנפקא לן מהתם, תנהו ענין לשינוי בעלים", אבל ביסודו ניתן הדבר ללמוד מעצם הפסוק.

כח. שם כה, א. מנין לשוחט קדשים שצריך לקבל כל דמו של הקרבן — מן הפסוק (שם ד, ז): "ואת כל דם הפר ישפוך". מפסוק זה יוצא ברור, שצריך לקבל את כל הדם, כדי שאפשר יהא אחר כך לשפוך אותו. שהרי אם לא נתקבל הדם, כיצד אפשר לשפכו? אולם, בגמרא מוצאים את הקושי בכך, שהפסוק אינו מדבר בקבלת הדם אלא בשפיכתו, ואין הדברים כתובים בפירוש. על כן אומרים: "אם אינו ענין לשיריים, דהא ליתיה לכוליה דם, תנהו ענין לקבלה".

כט. שם כה, א-ב, בענין פסול מחשבת חוץ למקומו. כל עניני פגול ופסול במחשבה למדו חכמים מן הפסוקים (שם ז, יח; יט, ז): "ואם האכל יאכל... ביום השלישי לא ירצה... פגול יהיה", ואם האכל יאכל ביום השלישי פגול הוא לא ירצה, וקבלו, שאין הכוונה לאכילה ממש אלא למחשבת אכילה, ושני פסוקים אלה לענין מחשבת פסול נאמרו. ונתפרש כי "פגול" שנאמר, במחשבת חוץ למקומו נאמר, וכי יש לחלק הפסוקים לענין מחשבת אכילה ביום השלישי ולענין פגול אחר, שהוא מחשבת הקרבת חוץ למקומו. ובאמת כולל ענין "פגול" האמור בפסוק, על פי מדרש חכמים, כל מיני מחשבות שיש בהן שינוי מהותו של הקרבן (כי גם ענין זריקה שלא בזמנה, אין מקורו אלא בענין "פגול". ואין נלמד מ"האכל יאכל" שהוא רק באכילת מזבח, ואין זריקה אכילת מזבח) ואם כן "פגול" הכתוב, כולל גם מחשבת חוץ למקומו. ומדרשו ב"אם אינו ענין": "כשהוא אומר שלישי בפרשת קדושים תחיו, שאין תלמוד לומר, שהרי כבר נאמר: "ואם האכל יאכל מבשר זבח שלמיו ביום השלישי" — אם אינו ענין לחוץ לזמנו, תנהו לענין חוץ למקומו".

ל. שם לו, א. ר' יהודה לומד שמחשבת הינוח פוסלת, מן הפסוק (שם ז, טו): "לא יניח ממנו עד בקר". ומאחר שהפסוק סמוך לענין פסוקי פגול ופסול מחשבת, ממש באותו ענין אך בשינוי לשון — סבור ר' יהודה, כשם שמחשבת חוץ לזמנו וחוץ למקומו פוסלת, כך גם מחשבת הינוח פוסלת (ובאמת נאמר אחר כך: "טעמא דר' יהודה סברא תוא"), אלא שדורש דבר זה מן הכתובים: "כתוב אחד אומר (שמות יב, י): 'לא תותירו ממנו עד בוקר', וכתוב אחד אומר: 'לא יניח ממנו עד בוקר' — אם אינו ענין להניח, תנהו ענין למחשבת הינוח".

לא. מנחות עב, ב: "מנחת חוטא של כהנים נקמצת... מנלן?... דאמר קרא (ויקרא ז, י): 'וכל מנחה בלולה בשמן וחרבה לכל בני אחרן תחיה', ממשמעות הכתוב נראה, כי כלל זה כולל כל המנחות לכל סוגיהן, וממילא שייך גם לתשוואת דין חוטא של כהנים לשאר מנחות. אולם, מאחר שהפסוק כתוב בהקשר אחר, שתוא לכאורה מצומצם יותר, על כן מורחב הנושא בדרך "אם אינו ענין": "אם אינו



ענין לבלולה של חיטין, תנהו ענין לבלולה של שעורין, ואם אינו ענין לחרבה של חיטין, תנהו ענין לחרבה של שעורין.

לב. שם פד, ב. מנין שאין מביאים מנחת חדשה מכל מין (אסילו מנחת שעורים) קודם להקרבת שתי הלחם — מן המקרא (במדבר כח, כו): „בחקריבכם מנחה חדשה לח' בשבועותיכם". ממקרא זה, שהוא כולל, אפשר ללמוד לכל מנחה, בין מנחת חטים, כמו שתי הלחם, בין מנחת מסוג אחר, אולם, מאחר שמקרא זה נכתב בקשר למנחת חטים — לומדים מנחת שעורים מ'חדשה', 'חדשה': „אם אינו ענין לחדשה של חיטין, תנהו ענין לחדשה של שעורים".

לג. חולין סה, ב. בענין היתרו של שרץ העוף הכשר שראשו ארוך. באמת, אפשר ללמוד היתרם של כל החגבים שיש בהם הסימנים הכתובים בפרשה (ויקרא יא) והם כנפיים (שרץ העוף); ארבע רגלים (ההולך על ארבע) וקרסוליים לקפץ (אשר לו כרעים). וממילא אפשר היה להכניס בכלל זה גם כמה מיני שרץ העוף האסורים (כגון צרצור), אלא שפרטה התורה בשמותיהם, ולומדים מהם בכמה דרכים אילו הם האסורים, ואם כן, עיקר הלימוד להתיר, אינו צריך קרא, לפי שכתוב ומפורש הוא, אלא שהדברים הכתובים בפרטים (ארבה, חגב, סלעם) לא באו אלא להגביל הדבר (ארבע כנפיים, כנפיו חופים את רובו, ועוד). ואם כן, חגב שראשו ארוך, מעיקרא הריהו בצד ההיתר, אלא שהיה מקום לדחותו מאחר שאינו דומה בכול לפרטים שנזכרו, ובדרך לימוד של כלל ופרט (או ריבה ומיעט) יכול שידחה מכשרותו — לפיכך למדים מיתור המקראות: „סלעם" דכתב רחמנא למה לי? אם אינו ענין לגופו, תנהו ענין לראשו ארוך.

לד. שם עד, א. מנין שדוקא מיתה עושה נפול ומחשיבה אברים המדולדלים כאבר מן המת, ואין שחיטה עושה נפול, אלא האבר נשאר בטומאת אבר מן החי ולא יותר — מן הכתוב בשרצים (שם יא, לב): „וכל אשר יפול עליו מהם במותם יטמא". מהם' בא ללמד, שהטומאה המדוברת כאן היא לא בשרץ שלם, אלא רק בחלק מן השרץ, וזהו דוקא „במותם", אבל באופן אחר — לא, ואף שהדבר כתוב בשרצים, למדים מכאן לכל הטומאות; ואילו השחיטה, מאחר שאינה נקראת בכתובים מיתה, אינה שייכת במיעוט זה, אולם, מאחר שלא נכתב הדבר בפירוש לענין זה, אומר רבא: „אם אינו ענין לשרצים, דלאו בני שחיטה ניתו, תנהו ענין לבהמה".

לה. שם קיח, א-ב, בענין ידות לטומאה. לימודים הרבה נאמרו בידות, ויסודם מן הכתובים, לכם' — „לכל שבצרכיכם". ואם כן, ממילא נכלל ב"יד" כל דיני הדבר עצמו, ואף שאין היד מגופו, הרי זה כאילו היתה גופו. וממילא נכלל בענין זה כל הצדדים „יד להכניס ולהוציא" הטומאה. אלא משום שלא נכתב כן מפורש בכל הטומאות, למדות הן אלה מאלה, אולם, כיוון שיש צדדים גם לחלק, לפיכך למדים מיתור המקראות לענין זה: „אם אינו ענין ליד דנבלה, תנהו ענין ליד דעלמא", או שנלמד ענין זה מדין שומר דנבלה: „אם אינו ענין לשומר דנבלה, תנהו ענין ליד דנבלה, ואם אינו ענין ליד דנבלה תנהו ענין ליד דעלמא". ומסבירים אחר כך, כי שומר דנבלה אינו רחוק מענין יד, אלא להפך, שומר דנבלה חריהו בעצמו מעין יד, והוא ממש מאותו צד. אבל, כאמור, ענין יד הוא ענין שבעקרון, ואם אומרים שיד נחשבת כגוף הדבר בשל היחס שיש לבני אדם, שמצרפים היד עם החפץ עצמו, הרי ממילא צריך ענין זה לחול על כל סוגי יד בכל מיני טומאות.

לו. בכורות יד, ב: „מנין לזובח בהמה בעלת מום בבמת יחיד בשעת חיתור חבמות, שהוא בלא תעשה? שנאמר (דברים יז, א): 'לא תזבח לה' אלהיך שור ושה אשר יהיה בו מום' וגו'“. מפסוק זה הרי אפשר ללמוד לכל סוגי הקרבנות בכל האופנים, שאסור לזבוח בעל מום בהם וכולל גם קרבן בבמת יחיד. אולם, מאחר שיש מקום לומר, שהדבר מוגבל רק לדברים מסויימים — למדים את במת יחיד בדרך „אם אינו ענין“: „אם אינו ענין לבמה גדולה, דכתיב (ויקרא כב, כב): 'עורת או שבור' וגו', תנהו ענין לבמת יחיד“.

לז. שם נו, א, למדים חכמים שלקות פטור ממעשר בהמה, מן המקרא (שמות כב, כח-כט): „בכור בניך תתן לי, כן תעשה לשורך לצאנך“ — „מה בניך אין בלקוח ובמתנה, אף שורך אינו בלקוח ובמתנה“. ממילא למדים מכאן כי מתנות שאדם נותן מרכושו, שייכות דוקא כשהן באות משלו ממש, ולא על ידי לקיחה ומתנה (ובאמת כך הלכה גם לגבי מעשר דגן, ומעשרות אחרים). אולם, מאחר שפסוק זה מדבר רק בבכור — למדים זאת ב„אם אינו ענין לבכור, דלא איתיה בעשיה, דברחם קדוש, תנהו ענין למעשר בהמה“. ואף שמנסים בגמרא שם, להביא ראיה מפסוק זה לכמה נושאים אחרים, הרי מאחר שאפשר ללמוד מהכללתו לגבי דינים אלה, נלמדה ממנו הלכה זו.

לח. שם, עמ' ב: „השותפין... פטורים ממעשר בהמה“ — נלמד מן המקרא (שם יג, יב): „וכל פטר שגר בהמה אשר יהיה לך הזכרים לה'“ (בגמרות מראה מקום בטעות לבמדבר יח, אבל גם מלשון רש"י בדיבור המתחיל יהיה לך, שמדגיש במפורש: „אשר יהיה לך הזכרים“, ברור שהכוונה לפסוק בספר שמות. וראוי לתקן). יש לומר, כי ממקרא זה הוא למד בדרך בנין אב, שכן הוא בכל הקרבנות שהם קרבנות זכרים, ומדגיש זאת בתלוות הפסוק, כל פטר רחם לה' וכל פטר שגר בהמה אשר יהיה לך הזכרים לה', שסופו כולל הוא, ועל ידי מיעוט הדברים בכל שאר הקרבנות מגיעים למעשר בהמה (לפי שבשאר קרבנות מפורש בגופם אם ראויים הם לקרבן בשותפות אם לאו, מלימוד באותו מקום). ונלמד לימוד זה ב„אם אינו ענין לבכור, דהא איתיה בשותפות, דכתיב (דברים יב, ו): 'ובכורות בקרכם וצאנכם, תנהו ענין למעשר בהמה'“. לט. כריתות יא, א, לדעת אחרים, ששפחה חרופה אינה אלא שפחה כנענית מאורסת לעבד כנעני. לומדים זה מן הפסוק (ויקרא יט, כ): „והיא שפחה נחרפת לאיש והפדה לא נפדתה או חפשה לא נתן לה, בקרת תהיה, לא יומתו כי לא חפשה“. מי שאינו לומד מכתוב זה, שהמדובר כאן בחציה שפחה וחציה בת חורין אלא בשפחה גמורה, הרי המציאות הרגילה היא שתהא שפחה זו מיוחדת (כמו בקדושין ו, א, בענין חרופה) לאיש הרגיל והדומה לה — עבד כנעני כמותה (ואף שיכול שיהא עבד עברי, הרי אין הדבר מצוי, ומה גם שסברה היא שהיא נחרפת לאיש שכמותה). אלא מאחר שלא נכתבו הדברים במפורש למדים אחרים ב„אם אינו ענין“: „אמר קרא: כי לא חפשה, אם אינו ענין לדידה, תנהו ענין לדידה“, שאף הוא עבד כנעני כמותה. מ. שם כו, א, מי שנודע לו לאחר יום הכפורים שחטא, שצריך להביא קרבן — נלמד מן הכתוב בנשיא (שם ד, כג — בצירוף שאר כתובים): „או הודע אליו חטאתו אשר חטא בה“, מכאן אפשר ללמוד שבנשיא, כמו בשאר חוטאים, בכל עת שתודע אליו חטאתו, לפני יום הכפורים או אחריו — צריך להביא קרבן חטאת. אלא מאחר שחית מקום לדחות (מטעמים שהוזכרו בתחילת אותו ענין בגמרא, שם)

— למדים אותו נושא מיתור הכתובים בנשיא: „אם אינו ענין לגופיה, דהא אתיא מיחיד וציבור, תנהו ענין להיכא דמתיידע ליה בתר יום הכפורים, דמייתי חטאת“. ולדעת אב"י דורשים: אם אינו ענין לאותו נושא (בשינוי קצת מן ההדגשה שבידיעות שלש פעמים). על כל פנים עיקרה של הלכה זו גובעת, כדברי רבא, מן ההדגשה, או הודע אליו חטאתו — „מכל מקום“.

מא. מעילה יב, א, בענין דשון מזבח הפנימי, מן הפסוק (שם א, טז): והסיר את מוראתו בנוצתה והשליך אותה אצל המזבח קדמה אל מקום הדשן נראה, שהיה מקום קבוע להשלכת הדשן בשביל דברים שונים, אפילו לא עלו על המזבח, ומקום זה היה בצד המזבח החיצון, ואם כן דשן זה שבאותו מקום הריהו כשאר דשן המזבח. ומכאן אפשר ללמוד, או בדרך רש"י, שמועלים בדשן המזבח הפנימי, או כדעת התוספות, שיש קביעות מקום לדשן המזבח הפנימי, ובדרך „אם אינו ענין למזבח החיצון (דהא כתיב ביה דשן אחר — רש"י), תנהו ענין למזבח הפנימי“.

מב. נדה לד, ב. הוכחה לדעת ב"ה, שדם טהרה של מצורעת טמא, היא מן הפסוק (שם טו, לג): „והדוה בנדתה והזב את זובו לזכר ולנקבה“ ולומדים דיני מצורע מזב, לפי שיש חומרות השוות בזב ובמצורע לענין מעינותיהם. והנה, מלימוד זה למדים „לזכר“ שהוא בא להוסיף טומאות נוספות שלא נכתבו — והם כל מעינותיו, ולנקבה, לרבות את המעינות המיוחדים בנקבה, והם דם טהור שלה, שהוא מטמא במצורעת. אולם, משום שמפרכים השואה זו בשל כמה פרטיות, הרי לחיזוק הדבר מוכיחים זאת מיתור הכתובים ובדרך „אם אינו ענין“. ולכן למדים יתור במלה „לזכר“: „אם אינו ענין לזכר, תנהו ענין לנקבה; ואם אינו ענין למעינותיה, תנהו ענין לדמה, לטמא דם טהרה שלה“.

הרי, שיסודו של לימוד זה לא היה קשור כלל ב„אם אינו ענין“, אלא גבע ממדרש הפסוקים, אלא מאחר שהיה מקום לדחות מדרש זה, מוכיחים כי יש כאן יתור, וכי אותה מסקנה שהגענו אליה מקודם, מתאשרת בשל יתור זה, בדרך „אם אינו ענין“.