

גזרת מלך וגזרת הכתוב בספרות התלמודית

מאת

יאיר לורברבוים

א. הקדמה

גזרת מלך וגזרת הכתוב הם מונחי מפתח במסורת ההלכתית. מעמדם נובע לא משכיחותם בספרות ההלכה – שהיא מצומצמת ביחס בספרות התלמודית ובכתבי הרמב"ם למשל – אלא מן המשמעויות התאולוגיות וההלכתיות שנקשרו בהם. המטבעות גזרת מלך וגזרת הכתוב הם צומת שנפגשות בו סוגיות יסוד פילוסופיות ומטא-הלכתיות, ועיון במובנם ובייעודיהם עשוי לחשוף מבני מחשבה מתחום התאולוגיה ותורת המשפט העומדים ביסוד ההלכה.

מטרתי במאמר זה לברר את מובנם ואת אופן תפקודם של המטבעות גזרת מלך וגזרת הכתוב בספרות התלמודית. כרגיל במטבעות לשון תלמודיים, אפשר ללמוד את המובן של מטבעות אלה רק מתוך ההקשר. לשם כך נדרש עיון מדויק (קריאה צמודה) במקורות תלמודיים, בעיקר במדרשי הלכה ובתלמוד הירושלמי והבבלי.

1. המובן התאולוגי והמובן היוריספרודנטי

ביסוד הפרשנות שתוצע להלן עומדת הבחנה שהצעתי במחקר אחר בין שני מובנים של גזרת מלך וגזרת הכתוב. את האחד כיניתי המובן התאולוגי, ואת האחר – המובן היוריספרודנטי-ההלכתי.¹ לפי המובן התאולוגי מציינת גזרת מלך וגזרת הכתוב מצווה או הלכה שאין לה טעם או שטעמה

1 ראו: Y. Lorberbaum, 'Two Concepts of *Gezerat ha-Katuv*: A Chapter in Maimonides' Philosophy of Law and Halakhah – Part I', *Dine Israel*, 28 (2012), pp. 123*-162*; idem, 'Two Concepts of *Gezerat ha-Katuv*: A Chapter in Maimonides' Philosophy of Law and Halakhah – Part II: The Jurisprudential Sense', *ibid.*, 29 (2013), pp. 101*-137*; idem, 'Two Concepts of *Gezerat ha-Katuv*: A Chapter in Maimonides' Philosophy of Law and Halakhah – Part III: The Theological Sense', *ibid.*, 30 (forthcoming) (להלן [בהתאמה]: לורברבוים, שני מושגים, א; לורברבוים, שני מושגים, ב; לורברבוים, שני מושגים, ג). ראו גם: י' לורברבוים, 'הרמב"ם על מוסד החוק, פורמליזם משפטי ו"גזירת הכתוב"', מחקרי משפט, כט (תשע"ד) 2013, עמ' 44-5.

אינו ידוע. אני מכנה את המובן הזה תאולוגי מפני שיסודו בהשקפה שמצווה או הלכה שהיא גזרת מלך או גזרת הכתוב מקורה ברצון האל, המשוחרר מאילוץ התבונה, או בחכמתו הטמירה, הנסתרת מעיני בשר ודם.

המובן היוריספרודנטי של גזרת מלך וגזרת הכתוב נעוץ במשמעות הלשונית הבסיסית של מטבעות אלה, שעניינה הכוח המצווה והכופה של המלך או של הכתוב. אין מניעה שלגזרת מלך או לגזרת הכתוב במובן היוריספרודנטי יהיה טעם, ודרך כלל יש לה טעם. עניינם של המטבעות גזרת מלך וגזרת הכתוב לפי המובן היוריספרודנטי הוא לציין ציווי גמור, להבדיל למשל מהמלצה, מבקשה או מציווי מותנה; הם מגלמים את סמכות התורה להטיל חובות ואיסורים.²

הורתו של המטבע גזרת מלך בתרבות הפוליטית היוונית-הרומית, והוא ציין בה צו של ריבון (מלך או קיסר) בדבר כלל התנהגות מחייב ומוחלט (גזרה).³ המונח גזרה מגלם את סמכותו הפוליטית-המשפטית של הריבון, שאין לה סייגים. גזרות מלכים אינן פרי גחמה, יש להן ברגיל טעמים טובים וטובים פחות. בספרות התלמודית גזרת מלך היא לעתים מטפורה למצוות האל המגולמת בתורה ובמובן רחב יותר – בהלכה. מצד הלשון המטבע אינו מציין, למצער לא בהכרח, כלל התנהגות נעדר טעם. כמו המונח גזרה, המטבע גזרת מלך מטעים ברגיל את הכוח הכופה של המלכות, ובמובנו המטפורי – את סמכותו של האל לצוות.

דוגמה למובן היוריספרודנטי של המטבע גזרת מלך מצויה בתוספתא, כריתות א, ו:

זה הכלל: כל מצות לא תעשה שיש בה מעשה לוקין עליה את הארבעים, ושאין בהן מעשה אין לוקין עליה את הארבעים, ושאר כל לא תעשה שבתורה הרי אלו באזהרה העובר על גזרת המלך.⁴

הלכה זו מבחינה בין מצוות לא תעשה שיש בה מעשה – כגון המבשל בשר בחלב⁵ – שלוקין עליה, לבין מצוות לא תעשה שאין בה מעשה – כגון המשייר חמץ בפסח,⁶ או המותיר מקרבן הפסח עד הבוקר⁷ – שאין לוקין עליה.⁸ על מצוות לא תעשה שאין בהן מעשה אין נענשים והן באזהרה בלבד. המונח התנאי

2 לגזרת מלך ולגזרת הכתוב במובן התאולוגי כמה גרסאות, הנשענות על תפיסות אלוהות שונות, ולגזרת מלך ולגזרת הכתוב במובן היוריספרודנטי-ההלכתי כמה מובני משנה, הנמשכים מגילויים שונים של הסמכות הפוליטית-המשפטית. ראו: לורברבוים, שני מושגים, א (שם), עמ' 134–139, 160–161.

3 ראו: 'לורברבוים, מלך אביון: המלוכה בספרות היהודית הקלאסית, רמת גן תשס"ח, עמ' 131–133 והמקורות הנדונים שם, במיוחד: ירושלמי, ראש השנה א, ב (נו ע"ב; טור 666). 'המילה "גזרה"', כתב ליברמן, 'מובנה בלשון המקרא ובלשון החכמים כאחת: decisio, החלטה, פסק דין. היא תואמת ל-synkrisis היוונית, decretum, שבה מתרגמים השבעים "משפט"' (ש' ליברמן, יוונית ויוונית בארץ ישראל, ירושלים תשמ"א, עמ' 193–194). וראו: א' גולדברג, 'להתפתחות הסוגיא בתלמוד הבבלי (השימוש בביטויים "גזירה שמא", "גזירה דילמא" ו"גזירה משום")', ספר היובל לרבי חנוך אלבק, ירושלים תשכ"ג, עמ' 101.

4 מהדורת צוקרמנדל, עמ' 561.

5 תוספתא מכות ד, ז (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 442).

6 שם ה, י (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 444).

7 בבלי, פסחים פד ע"א.

8 לדיון בכלל 'לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו' במקורות התנאים ראו: א' שמש, 'עונש המלקות במקורות

אזהרה מציין את יסוד האיסור שבמצוות לא תעשה. הוא מוטעם בהלכה זו באמצעות המטבע גזרת המלך, שהוא מטפורה למצוות האל. לגזרת המלך אין בהלכה זו שום צד תאולוגי, אין לה ולא כלום עם הלכה ללא טעם. גזרת מלך מציינת כאן את היסוד המחייב שבמצווה (אזהרה), שהוא נפרד מן העונש⁹ – הוא נעוץ בהכרה בסמכות המלך, לא בפחד מנחת זרועו.¹⁰

גם המובן היוריספרודנטי-ההלכתי של גזרת הכתוב אינו מבליע שהגזרה היא שרירותית, פרי הרצון החופשי של האל, או שטעמה עלום, פרי חכמתו הנסתרת. לגזרת הכתוב במובן היוריספרודנטי-ההלכתי, כמו לגזרת מלך ולגזרות בכלל, יש באופן טיפוסי טעם ותכלית. אלא שהצירוף מטעים כי כוח הגזרה הוא לא (רק) בטעמיה אלא (בעיקר) בסמכותו של הכתוב, שבכוחו לחייב ולכפות. הצורך בכוח ובסמכות פוליטיים נעוץ בין השאר בהכרה שלא די בטעמי הגזרה להניע אדם לציית לה. בשל חולשת הרצון של בני האדם, הכרוכה לעתים בחולשת הדעת – אם להיזקק למטבע קנטיאני: הם אינם חיים בממלכת התכליות – נדרש כוח פוליטי או ריבון אלוהי כופה. זהו צידוק חשוב של כל סמכות פוליטית, בעיקר בעת העתיקה, וזהו צידוק מרכזי שביסוד המובן היוריספרודנטי-ההלכתי של המטבע גזרת הכתוב.¹¹ כדי לחדד את ההבחנה בין שני המובנים של גזרת מלך וגזרת הכתוב אעיר כי הניגוד של גזרה במובן התאולוגי הוא מצווה שיש לה טעם (ידוע), ואילו הניגוד של גזרה במובן היוריספרודנטי-ההלכתי הוא למשל המלצה או בקשה של המלך או הכתוב.

התנאים, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, תשנ"ד, עמ' 83–111.

9 הלכה זו קשורה בטבורה לתפיסה רווחת בספרות התלמודית המפרידה בין איסור לבין עונש. תפיסה זו משתקפת בשאלת יסוד בספרות התלמודית, בעיקר במדרשי ההלכה, באשר לאיסורים שבצד עונש: 'עונש שמענו [או: למדנו עונש], אזהרה מניין?'. ראו למשל: מכילתא דר' ישמעאל, בחדש ו (מהדורת הורוביץ–רבין, עמ' 225).

10 שלא כתורת הפקודה של אוסטין ובדומה להרט. לגישתו של אוסטין ראו: J. Austin, *Lectures on Jurisprudence*⁴, I-II, ed. R. Campbell, London 2002, Lecture 1, pp. 86–89 עם כוח ועם הטלת אימה. ראו: לורברבוים, מלך אביון (לעיל הערה 3), עמ' 137–150. ואולם בעיני חכמים סמכות לא הייתה מבוססת על כוח וסנקציות בלבד. בספרות חז"ל יש ביטויים לתפיסה בדבר הנורמטיביות של המצוות ושל ההלכה: האל והחכמים וכו' – למצער בעיני עצמם – להכרה ולהסכמה, כלומר למה שכינה הרט ציות פנימי. ראו: 87–88. H. L. A. Hart, *The Concept of Law*, Oxford 1961, pp. 87–88. לדידם הנתינים רואים את עצמם כפופים לגזירותיהם. הלשון הנקוטה בעניין המצווה למנות מלך: 'שתהא אמתו עליך', מובנה אינו רק הטלת פחד וסנקציות אלא יצירת תנאים לקבלת סמכות, שהיו חיוניים בעיני חכמים לכינון סדר פוליטי. ראו: לורברבוים (שם).

11 לסמכות בכלל ולסמכות פוליטית בפרט יש גם טעמים אחרים, כגון מומחיות וקואורדינציה. על צידוקים של סמכות פוליטית ראו: J. Raz (ed.), *Authority*, New York 1990, על סמכות במובן של כפיפות שיקול דעתו של הפרט לסמכות פוליטית ראו: R. B. Friedman, 'On the Concept of Authority in Political Philosophy', *ibid.*, pp. 56–91. לסקירה ביקורתית ומעודכנת של הספרות הפילוסופית ראו: S. J. Shapiro, 'Authority', J. Coleman (eds.), *The Oxford Handbook of Jurisprudence and Philosophy of Law*, Oxford 2004, pp. 382–439. התייחסתי למעלה לטעמי הסמכות הפוליטית הרווחים בספרות העתיקה ובספרות התלמודית (דוגמת 'אלמלא מוראה של מלכות איש את רעהו חיים בלעו' [משנה, אבות ג, ב; בבלי, עבודה זרה ד ע"א]). למקורות ולדין בשאלת מקור הסמכות של הכתובים בעיני בעלי ההלכה ראו: M. Walzer et al. (eds.), *The Jewish Political Tradition, I: Authority*, New Haven and London 2000; ובעברית: מ' וולצר ואחרים, המסורת הפוליטית היהודית, א: סמכות, תרגמה ע' קארו, ירושלים תשס"ז.

2. כשל הסמכות

כמעט איש מן הפרשנים והחוקרים בדורות האחרונים לא שם לב להבדל בין שני המובנים של גזרת מלך וגזרת הכתוב בשיח ההלכתי. כמעט הכול סברו כי מטבעות אלה מציינים תמיד הלכה ללא טעם. ב'אנציקלופדיה תלמודית' למשל הוגדר המטבע גזרת הכתוב, ובהבלעה גם גזרת מלך: 'חוק התורה בניגוד לסברא. יש ציוויים בתורה שלא באו מתורת טעם, שבתורת טעם היה לנו לומר להיפך, אלא מגזירת הכתוב [ההדגשות שלי] כך הוא [...] במובן הרחב אמרו על כל מצוות התורה שלא ידענו להן טעם, שהן בגדר חוק וגזרת מלך'.¹² כל היקרויות גזרת הכתוב בתלמוד ורבות מהיקרויותיה ב'משנה תורה' מתפרשות והולכות בערך זה לפי המובן התאולוגי – היא מציינת תמיד הלכה ללא טעם. 'אנציקלופדיה תלמודית' משקפת את האופן שבו הבינו את המטבעות האלה והשתמשו בהם בלימוד המסורתי בעולם הישיבות וכן בעלי הלכה בדורות האחרונים.¹³

לפרשנים המסורתיים שותפים חוקרים ביקורתיים של ההלכה והספרות הרבנית. גם אלה פירשו את המטבעות גזרה, גזרת מלך וגזרת הכתוב שבלשון חכמים ובשיח ההלכתי לדורותיו במובן התאולוגי. אליעזר בן-יהודה הגדיר גזרה: 'מצוה שאין לבקש לה טעם אלא ברצון הפשוט של הגזיר';¹⁴ בנימין זאב בכר כתב: 'בלשון הרגילה בביהמ"ד קראו "גזרה" לאותם החוקים הכתובים בתורה שאין להם טעם למה ניתנו. הביטוי המלא הוא "גזרת מלך" או "גזרת הכתוב";¹⁵ חנוך יהודה קוהוט העיר כי גזרה היא עניין ש'אין בו מועצות ודעת כי אם קבלה וחוק שאין רשות להרהר אחר מוצאו, ע"כ נלמד הדין רק מטעם המלך';¹⁶ לדברי אברהם גולדברג 'התנאים משתמשים במלה זו [גזרה] להצביע על חוק שבתורה שהוא כאילו בלי טעם ("גזירת מלך");¹⁷ ומנחם כהנא כתב כי "גזרת מלך" משמשת כרגיל הנמקה מדוע אין לחפש טעם למצווה'.¹⁸ גם חוקרים אלה הציעו פירושים תמוהים למקורות

12 עיינו: 'גזירת הכתוב', אנציקלופדיה תלמודית, ה, טורים תקסד-תקסו.

13 מחבר ממסורת זו כתב: 'סקירה קצרה של המקומות בהם משתמש הרמב"ם בביטוי זה מראה בעליל שהלשון "גזירת הכתוב" מורה ובה על דבר שאין לו טעם ידוע לנו. ומכלל הן אתה שומע לאו, דבר שיש לו טעם ידוע יצא מכלל "גזירת הכתוב" (ח' רפפורט, 'בטעם מצות שופר ובמשמעות הביטוי "גזירת הכתוב" ב"משנה תורה"', אור המורה, נא, א-ב [תשס"ו], עמ' 90). רפפורט הטעים כי זה מובנה של גזרת הכתוב גם בתלמוד.

14 א' בן-יהודה, מלון העברית החדשה והישנה, ב, ירושלים ותל אביב תש"ח, הערך 'גזרה', עמ' 744.

15 ב"ז בכר, 'גזרה', הנ"ל, ערכי מדרש, תרגם א"ז רבינוביץ, תל אביב תרפ"ג, עמ' 9.

16 ח"י קוהוט, ערוך השלם, ניו יורק תשט"ו, הערך 'גזר'-'גזירה', עמ' 269.

17 גולדברג, להתפתחות הסוגיא (לעיל הערה 3), עמ' 102. גולדברג העיר כי לעומת התנאים 'האמוראים מעבירים את השימוש גם לאיסורי חכמים' (שם), שיש להם בהכרח טעם.

18 מ' כהנא, המכילות לפרשת עמלק: לראשונותיה של המסורת במכילתא דרבי ישמעאל בהשוואה למקבילתה במכילתא דרבי שמעון בר יוחי, ירושלים תשנ"ט, עמ' 285, בהמשך (שם) הוא הציע הגדרה דומה לגזרת הכתוב, וראו להלן סעיף ב, 1. ראו גם: ל' אליאס-ברילבב, מכילתא דרשב"י פרשת נזיקין: נוסח, מונחים, מקורות ועריכה, בעריכת מ' כהנא, ירושלים תשע"ד, עמ' 287, וכן: ל' אליאס, 'מכילתא דרשב"י פרשת נזיקין: בין יצירה ערוכה ליצירה עריכתית', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ז, עמ' 260, וראו להלן סעיף ה, 2; מ' סבתו, "'אלו הן הקרובים": עיון מחודש ברשימות הקרובים הפסולים לעדות, דיני ישראל, כט (תשע"ג), עמ' 100-101. ראו גם להלן סעיף ב, 5. גם את היקרויות גזרת מלך בדברי הרמב"ם פירשו חוקרים כמצוות שרירותיות. ראו למשל: מ"צ נהוראי, 'הרמב"ם על מצוות כגירות מלך וכאתגר אינטלקטואלי', א' רביצקי (עורך), הרמב"ם: שמרנות, מקוריות, מהפכנות, ב, ירושלים תשס"ט, עמ' 368.

תלמודיים ולמקורות הלכתיים-רבניים מאוחרים יותר.¹⁹ אלא שיסוד השרירות איננו רכיב בהגדרת השם גזרה ולא יסוד מכונן של המטבעות גזרת מלך וגזרת הכתוב. כפי שאראה להלן, בחלק הארי של היקרויותיהן בספרות המדרש והתלמוד גזרת מלך וגזרת הכתוב אינן מציינות מצוות או הלכות שאין להם טעם; ברוב היקרויותיהן טעמיהן מחוורים, לעתים אף מפורשים. מטבעות אלה בלשון חכמים נוגעות לא ליסוד הטעם של הציוויים אלא ליסוד החובה שבהם ולהיבטים של הכוח הפוליטי-המשפטי הגלום בהם.²⁰

בהלך המחשבה של פרשנים וחוקרים על המונח גזרה ועל המטבעות גזרת מלך וגזרת הכתוב יש מה שאפשר לכנות כשל סמכות. מובלעת בו הסברה שאם מקור הצו, החוק, הוא בכוחו נטול הסייגים של הריבון, וטעם הציות לו הוא סמכותו בלבד – שהיא לעתים הפחד מנחת זרועו – אזי החוק הוא שרירותי, או למצער אין לצפות שיהיו לו טעמים. לשון אחר, לפי סברתם אם למלך סמכות מוחלטת, כלומר הוא רשאי לעשות ככל העולה על רוחו, אזי הוא גזר או נוטה לצוות ללא טעם.²¹

'תומך' בכשל הזה הנוהג של מלכים שלא להסמיך לגזרותיהם טעמים, כדי להטעים את סמכותם. זאת ועוד, במקרים מסוימים טעמי הציווי נראים למי שכפופים למלך לא מוצדקים; טעמים רעים

19 ובכללם לדברי הרמב"ם ב'משנה תורה'. לדוגמאות לפרשנות התלמוד ראו להלן, במיוחד בסעיף ב, 1. ובאשר לרמב"ם ראו: 'שטרן, על סתירה כביכול בין מורה הנבוכים למשנה תורה', שנתון המשפט העברי, יד-טו (תשמ"ח-תשמ"ט), עמ' 283–298; רפפורט, בטעם מצות שופר (לעיל הערה 13); 'לוינגר, דרכי המחשבה ההלכתית של הרמב"ם, ירושלים תשכ"ה, עמ' 21–24; 'ש' אטינגר, ראיות במשפט העברי, ירושלים תשע"א, עמ' 153–158; 'י' טברסקי, מבוא למשנה תורה לרמב"ם, תרגם מ"ב לרנר, ירושלים תשנ"ן, עמ' 353; מ' הלבנטל, מהפכות פרשניות בהתהוותן: ערכים כשיקולים פרשניים במדרשי ההלכה, ירושלים תשנ"ז, עמ' 57–58 והערה 4.

20 היו חוקרים שנקטו דרך שונה משהו באשר לשם גזרה. אורבך העיר כי 'לא כל התנאים היו בדעה ש"חוקים" הם גזרות, וגם אלה שפירשו כך לא ראו את המילה "גזרה" במשמעות של דבר שאין לו טעם' (א"א אורבך, חו"ל: פרקי אמונות ודעות³, ירושלים תשל"ו, עמ' 330). ואולם גם מהסתייגות זו עולה כי לדעתו המובן הרווח של גזרה בלשון חכמים הוא דבר שאין לו טעם. ראו למשל את דבריו (שם) על דרשת ר' יהושע "את החוקים" אלו גזירות, "ואת התורות" אלו הוראות' (מכילתא דר' שמעון בר יוחאי יח 20 [מהדורת אפשטיין-מלמד, עמ' 133]). אלא שגם כאן אין כל הכרח לפרש כי גזרות הן ללא טעם. ראו: ש"ז הבלין, 'חוקים ומשפטים בתורה, בחו"ל, ובמשנת הרמב"ם', ספר בראיין, כו-כו (תשנ"ה), עמ' 135–166. קדם לאורבך בכך, שלאחר הקביעה שצוטטה למעלה, ליד הערה 15, העיר: 'גזרה באה גם במובן חובה, ולהפך משתי אלה רשות', והוסיף: 'השם "גזרה" במובן זה בא רק במדרש של דבי ר' עקיבא' (בכר, גזרה [לעיל הערה 15], עמ' 10, וראו: שם, הערה 4). חוקר אחר שהבחין בין שני מובנים של המטבע גזרת מלך במקורות תלמודיים ראו: D. Henshke, 'A Non-Rabbinic Law Rejected by the Tannaim', JQR, 92 (2001), pp. 79–103. גם לדעתו המטבע גזרת מלך בספרות התלמודית מציין ברגיל ציווי ללא טעם (שם, עמ' 92), ואולם יש מקורות תלמודיים שבהם לגזרת מלך יש טעם, ובהם היא מציינת לדעתו ציווי בלתי מותנה (שם, עמ' 93–94), וראו להלן סעיף ב, 1.

21 'תמיכה' בכשל הזה יש בכך שמנקודת המבט של הנתינים הציות לפקודה של בעל סמכות נובע מעצם הציווי והגזרה, לא מן הטעמים שביסודה. פקודות-הוראות, כלומר גזרות, הן ההלציות, אין לערער עליהן, והן נטולות מן הכפוף להן שיקול דעת. כפי שנרמז למעלה, מי שכפוף לגזרה מאמין כי יש לציית לה בלי לשקול את טעמיה. במונחיו של הרט פקודות של בעלי סמכות הן peremptory ו"content-independent". ראו: H. L. A. Hart, 'Commands and Authoritative Legal Reasons', idem, *Essays on Bentham: Studies in Jurisprudence and Political Theory*, Oxford 1982, pp. 253–255. בתוך כך מתקבל ניסוח שונה במקצת של מה שכיניתי כשל הסמכות: אם טעם הציות לגזרות איננו טעמיהן אלא עצם גזירתן – על ידי בעל סמכות – אזי הן ברגיל נטולות טעמים. הלך מחשבה כזה מובלע בדברי כמה מהחוקרים שצוטטו לעיל.

נתפסים בעיניהם כשרירותיים. הגלישה השכיחה, בעיקר אצל נתינים מנוכרים, ממרושע לשרירותי 'מסייעת' גם היא לכשל הסמכות.²² ואולם סמכות, גם כשהיא מוחלטת, אינה מבליעה שרירות; חוקים וצווים שלא מצורפים להם הסברים אינם בהכרח, גם לא ברגיל, נטולי טעם; חוקים רעים אינם חוקים שרירותיים. אכן קל למצוא דוגמאות לחוקים לא צודקים, במיוחד בעיני הנתינים, ברם קשה למצוא חוקים וצווים של בעלי סמכות – מחוקקים ואפילו מלכים וקיסרים – שהם שרירותיים מכול וכול.²³ כפי שאראה להלן, אפשר שכשל הסמכות מקופל בכמה מקורות תלמודיים שהשתמשו בגזרת מלך או בגזרת הכתוב כמטפורה לצו שמימי ללא טעם בענייני חוק ובעניינים אחרים. דומה כי במקורות ספורים אלה צורף יסוד השרירות למטבעות אלה והוא מעניק להם משמעות משנית.

3. גזרת מלך וגזרת הכתוב בספרות התלמודית – סקירה ראשונית
בספרות התלמודית נמצא המטבע גזרת הכתוב רק בתלמודים, הירושלמי והבבלי. הוא איננו בספרות התנאים (במשנה, בתוספתא או במדרשי ההלכה) וגם לא באסופות תלמודיות (אמוראיות) אחרות. בספרות התנאים מצוי המטבע גזרת מלך. בטבלה דלקמן מסוכם מספר ההיקריות של המטבעות גזרת מלך וגזרת הכתוב בספרות התנאים ובתלמודים:

גזרת מלך	גזרת הכתוב
ספרות התנאים	9–10 ²⁴
תלמוד בבלי	2
תלמוד ירושלמי	1
	0
	8
	10

בשלוש ברייתות שבבבלי, שהן כנראה עיבוד של מקורות תנאיים, התחלפה גזרת מלך בגזרת הכתוב. המטבע גזרת הכתוב בבבלי צריך אפוא להתפרש מתוך זיקה למובנו של המטבע גזרת מלך בספרות התנאים. בסוגיות הבבלי מופיע המטבע גזרת מלך באורח מקורי (כלומר לא כעיבוד של מקורות תנאיים) פעמיים, וגזרת הכתוב מופיעה בהן באורח מקורי חמש פעמים.²⁵ ההיקרות היחידה של גזרת

22 כשל הסמכות רווח אמנם בספרות העתיקה ובקרב חוקריה ברם יש לו גילויים גם בזמננו. למשל הוא מובלע בסברה המוטעית שזכות לפעולה מסוימת מייתרת את הצורך בצידוקה. לדוגמה קיומה של זכות הביטוי או הזכות לסרבנות מצפון מייתר לעתים בעיני בעליהן את הצורך להצדיק את התבטאויותיהם או את סרבנותם. לדיון בכשל זה ראו: J. Raz, 'A Right to Dissent? I. Civil Disobedience', idem, *The Authority of Law*², Oxford and New York 2009, pp. 266–268. תמיכה אחרת לכשל הסמכות היא דתיות (הלכתית) של ציות ושל שעבוד, הרווחת במסורת היהודית למן ימי הביניים המאוחרים. על הלך רוח דתי של ציות ושל שעבוד, המסתייג מטעמי המצוות וההלכות, ראו: י' לורברבוים, "'רצוי להם ביותר שלא תושכל לציווי ולאיסור כל משמעות": על השגבת טעמי המצוות – עיון במורה הנבוכים חלק ג, ל"א' (בדפוס).

23 לדיון נורמטיבי בעיקרו ראו: J. Raz, 'Authority and Justification', הנ"ל, אוטוריטה (לעיל הערה 11), עמ' 129. השוו: ק' שמיט, תיאולוגיה פוליטית: ארבעה פרקים על תולדות הריבונות, תרגם ר' כהן, תל אביב 2005, עמ' 57–74.

24 שתי היקריות הן מקבילות במכילתא דר' ישמעאל ובמכילתא דר' שמעון בר יוחאי, ראו להלן סעיף ב, 1.

25 זוהי רשימת ההיקריות של גזרת הכתוב בבבלי: סנהדרין סט ע"ב (ברייטא); נידה מא ע"ב (ברייטא); שם כב ע"א (מאמר אמורא, בפי רבה); שם עב ע"א (מאמר אמורא, בפי רבא); בכורות ה ע"ב (ברייטא); נדרים עב ע"א (סתמא);

מלך בירושלמי היא בעיבוד והרחבה של מקור תנאי. זאת ועוד, התלמוד הירושלמי המיר לשונות תנאיים דוגמת 'הכתוב' ו'תלמוד לומר' במטבע גזרת הכתוב. למרבית ההיקריות המקוריות של המטבע גזרת הכתוב בירושלמי, שבע במספר, מובן דומה.²⁶

להלן אדון בכמה היקריות של גזרת מלך וגזרת הכתוב בספרות התלמודית. די במגוון ההיקריות שאנתח כדי לעמוד על מובנם ועל אופן תפקודם של מטבעות אלה בספרות התלמודית. כפי שאראה להלן, במרבית ההיקריות בספרות התלמודית לגזרת מלך ולגזרת הכתוב מובן יוריספרודנטי-הלכתי. מטבעות אלה מציינים ציווי גמור, ובעיקר – הם מורים לקרוא את לשון התורה (הכתוב) באורח מילולי-דווקני, כהלכה חתוכה וגזורה, וכנגד קריאה לפי ההקשר או בהתחשב בשיקולים הלכתיים אחרים. בתוך כך תתברר הסיבה למעבר מגזרת מלך בספרות התנאים לגזרת הכתוב בתלמוד הבבלי. מעטות הן ההיקריות שבהן מציינים מטבעות אלה הלכה ללא טעם. גם אם פה ושם בספרות התלמודית מיוחס לגזרת מלך ולגזרת הכתוב מובן תאולוגי, נראה כי זהו מובן נגזר ומשני.

בסעיף הבא, סעיף ב, אדון במטבע התנאי גזרת מלך ובגלגולו-חברו הבבלי גזרת הכתוב. במוקד הסעיף הזה תעמוד דרשת המכילתא דר' ישמעאל, עמלק א, בעניין המצווה לפדות פטר חמור, ובעיבודה בברייתא שבבבלי, בכורות ה"ב. דרשה זו היא כעין בניין אב למרבית גזרות מלך וגזרות הכתוב בספרות התלמודית. בסעיף זה יידונו גם היקריות מקוריות של המטבע גזרת מלך בתלמוד הבבלי. בסעיף ג אדון בהיקריות מקוריות של גזרת הכתוב בתלמוד הבבלי, ובסעיף ד יידונו מופעי גזרת הכתוב בתלמוד הירושלמי. בסעיף ה אדון בהיקריות של גזרת מלך וגזרת הכתוב במדרשי הלכה, בתוספתא, בבבלי ובירושלמי שבהן מטבעות אלה מציינים לכאורה מצווה, הלכה או עניין שאין לו טעם.

ב. מגזרת מלך בספרות התנאים לגזרת הכתוב בתלמוד הבבלי

כאמור גזרת הכתוב בתלמוד הבבלי היא לעתים גלגולו של המטבע התנאי גזרת מלך, כך עולה מן המקבילות דלקמן:²⁷

תמורה י"א (סתמא); בבא מציעא י"א ע"א (סתמא). אין לייחס חשיבות להבחנה בין המקורות השונים בבבלי, שכן אפשר שהכול הוא עיבוד מאוחר.

26 לרשימת ההיקריות של גזרת הכתוב בירושלמי ראו להלן הערה 110.

27 לתוספתא השתמשתי ב'אוצר עדי הנוסח' של אוניברסיטת בר-אילן; למכילות ולספרי במדבר – במהדורות המדעיות; לספרא – בתצלומי כ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית ebr. 66, כ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית ebr. 31 וכ"י תימני, ניו יורק, בית המדרש לרבנים Rab. 2171; לירושלמי – במהדורת האקדמיה ללשון העברית; לבבלי – בכתבי היד שמועתיקים בתקליטור של המכון לחקר התלמוד ע"ש שאול ליברמן של בית המדרש לרבנים, מאגר עדי הנוסח של התלמוד הבבלי; והכול אם לא צוין אחרת. חשוב להעיר כי לא נמצאו חילופי נוסח משמעותיים. לשם הבהירות בכמה מובאות להלן פתחתי קיצורים.

ספרות תנאים

תלמוד בבלי

ר' שמעון בן אלעזר אומ' בדין הוא הבת ולא הבן, אלא גזירת מלך היא (תוספתא, סנהדרין יא, ו; ירושלמי, סנהדרין ח, א [כו ע"א; טור 1307]).

בן ולא בת. תניא, אמר רבי שמעון: בדין הוא שתהא בת ראויה להיות כבן סורר ומורה, שהכל מצויין אצלה בעבירה, אלא גזירת הכתוב היא: בן ולא בת (בבלי, סנהדרין סט ע"ב; ומדרש תנאים לדב' כא 18).

רבי שמעון אומר: מה תלמוד לומר ורחצו במים וטמאו עד הערב אמר ר' שמעון: וכי מה בא זה ללמדנו? אם לענין נוגע בשכבת זרע, הרי נוגע בשכבת זרע אמור למטן, אם כן למה נאמר ורחצו במים וטמאו עד הערב, וכי מפני שהוא אבית הסתרים, הלא אין אדם מטמא בבית הסתרים! אלא גזירת מלך היא אפילו כל שהוא, לכך נאמר: 'ורחצו במים וטמאו עד הערב' (ספרא, מצורע, זבים, פרשה ג, ו).

ורחצו במים וטמאו עד הערב אמר ר' שמעון: וכי מה בא זה ללמדנו? אם לענין נוגע בשכבת זרע – הרי כבר נאמר למטה או איש, אלא מפני שטומאת בית הסתרים היא, וטומאת בית הסתרים אינה מטמאה, אלא שגזרת הכתוב הוא! (בבלי, נידה, מא ע"ב)

עוד אמר רבי חנינה: שאלתי את רבי אליעזר: מה ראו ישראל לפדות פטר חמור ולא פדו פטרי סוסין ולא פטרי גמלין? אמר לי: גזרת <מלך> מלכי המלכים ברוך הוא הוא, שלא היו בידן שלישראל באותה השעה אלא חמורין בלבד, שאין כל אחד ואחד מישראל שלא עלו בידו תשעין חמורין טעונים כסף וזהב (מכילתא דר' שמעאל, עמלק א; מכילתא דר' שמעון בר יוחאי יז 8)²⁸

אמר ר' חנינא: שאלתי את ר' אליעזר בבית מותבא רבא: מה נשתנו פטרי חמורין מפטרי סוסים וגמליים? א"ל: גזירת הכתוב היא. ועוד, שסייעו ישראל בשעת יציאתם ממצרים, שאין לך כל אחד ואחד מישראל שלא היו עמו תשעים חמורין לזבים טעונים מכספה וזהב של מצרים. (בבלי, בכורות ה ע"ב)

בכל אחת מן המקבילות האלה המטבע גזרת מלך שבמקור התנאי (תוספתא או מדרש ההלכה) התחלף בברייתא בבבלי במטבע גזרת הכתוב. בסעיפים 1–2 אדון בשתי המקבילות האחרונות שבטבלה, ובתוך כך בהיקריות נוספות של המטבע גזרת מלך בספרות התנאים. בסעיפים 3–4 אדון בהיקריות נוספות של המטבע גזרת מלך בספרות התנאים בתלמוד הבבלי.

28 נוסח המכילתא דר' שמעון בר יוחאי: 'ועוד אמר ר' חנינה: זו שאלה שאלנו את ר' אליעזר כשהוא יושב במוותבא רבא – מפני מה פדו ישראל פטרי חמוריהם ולא פדו פטרי סוסים ופטרי גמליים? אמר לנו: גזירת מלך מלכי המלכים ב"ה. ד"א: אין לך כל אחד ואחד מישראל אלא שהיו חמורין מלפניו טעונים כסף וזהב ואבנים טובות ומרגליות' (לפי כהנא, המכילתות [לעיל הערה 18], עמ' 282). ראו את הערותיו של כהנא שם על הנוסח, והשוו: מהדורת אפשטיין-מלמד, עמ' 120.

1. 'מה ראו ישראל לפדות פטר חמור [...] ? גזרת <מלך> מלכי המלכים ברוך הוא [...]'.
אפתח בדרשת המכילתא דר' ישמעאל, עמלק א, היא המקבילה האחרונה שבטבלה (להלן: דרשת המכילתא):

עוד אמר רבי חנינה: שאלתי את רבי אליעזר: מה ראו ישראל לפדות פטר חמור ולא פדו פטרי
סוסין ולא פטרי גמלין? אמר לי: גזרת <מלך> מלכי המלכים ברוך הוא, שלא היו בידן
שלישראל באותה השעה אלא חמורין בלבד, שאין כל אחד ואחד מישראל שלא עלו בידו תשעין
חמורין טעונין כסף וזהב.²⁹

כדי לבאר את מובנו של המטבע 'גזרת מלך' [מלכי המלכים] בדרשה זו אין מנוס מלעיין במכלול
מרכיביה, שבהרהור ראשון מעוררים קשיים. מנחם כהנא דן בדרשה זו בפירוט, ציין לקשייה והציע
לה פירוש מקורי.³⁰ דוד הנשקה השיג עליו והציע לדרשה ביאור אחר.³¹ דיון ביקורתי בדבריהם ישמש
נקודת מוצא לעיוני.

פרשני המכילתא כבר התחבטו בכמה קשיים בדרשה זו. ראשית, הלשון 'מה ראו ישראל לפדות
פטר חמור [...]?' – 'האומנם ראו ישראל מעצמם, והלוא התורה מצווה את ישראל על הפדיון (וכל
פטר חמור תפדה בשה' [שמ' יג 13]).³² שנית, תשובת ר' אליעזר – הוא פתח: 'גזרת מלך היא', 'שאינ
לחקור בה טעם' כלשון אחד מפרשני המכילתא (ובעקבותיו כהנא),³³ ברם מיד הביא לה טעם: 'שלא
היו בידן של ישראל באותה השעה אלא חמורין בלבד [...]'. קושי שלישי נעוץ בשילוב שני הקשיים
הקודמים, שכן התשובה 'גזרת מלך היא', שעניינה לכאורה שלמצווה אין טעם, אינה מתאימה לשאלה
'מה ראו ישראל [מעצמם] [...]?'.

את הקושי השני פתרו פרשני המכילתא בעזרת הגהה: 'ועוד, שלא היו בידן [...]', וכך ייחסו לר'
אליעזר שתי תשובות. ההשראה להגהה זו היא ברייתא בבבלי, בכורות ה"ב (ראו טבלה), שבה נוסח
שאלת ר' חנינה הוא: 'מה נשתנו פטרי חמורים מפטרי סוסים וגמלים?', ור' אליעזר השיב בשניים,
תחילה: 'גזירת הכתוב היא', שהחליפה את 'גזרת מלך היא', ושיעורה לפי כהנא: 'אין מקום לשאלת
טעם המצווה';³⁴ ותשובה נוספת ('ועוד') שהציעה לגזרה טעם: 'ססייעו ישראל בשעת יציאתם ממצרים
[...]'. כמוכן גם הנוסח (המעובד) הזה מעורר קושי – אם המצווה היא לפי ר' אליעזר גזרת הכתוב

29 נוסח זה הוא לפי כהנא (שם), וראו גם: שם, עמ' 70. השוו: מהדורת הורוביץ–רבין, עמ' 177; מכילתא דר' שמעון בר יוחאי יז 8 (מהדורת אפשטיין–מלמד, עמ' 120).

30 כהנא (שם), עמ' 282–287.

31 הנשקה, חוק לא רבני (לעיל הערה 20). את ייחס למאמר זה בעיקר בהערות.

32 נוסח השאלה בדרשת המכילתא: 'מה ראו ישראל [...]?' מעורר שאלות נוספות, ראו להלן.

33 "א לנדא, בירורי המדות, וילנה תר"ה (על אתר); צוטט אצל כהנא, המכילתות (לעיל הערה 18), עמ' 283. ראו עוד: בכר, עזרא (לעיל הערה 15), עמ' 9, הערה 10. זו דוגמה לנטייה של פרשנים וחוקרים לייחס למטבעות גזרת מלך וגזרת הכתוב מובן של הלכה ללא טעם.

34 כהנא (שם). לרשימת הפרשנים והחוקרים של המכילתא שהגיהו את הדרשה ראו: שם, הערה 9. כהנא העיר כי הגר"א ופרשנים אחרים הגיהו גם את לשון השאלה שבמכילתא ('מה ראו ישראל [...]') לפי הברייתא בבבלי ('מה נשתנו [...]').

במובן התאולוגי כיצד הציע לה מיד טעם? העיבוד שבמכילתא דר' שמעון בר יוחאי נוח יותר מבחינה זו, שכן התשובה השנייה באה כדבר אחר, שאינו בהכרח משל ר' אליעזר.³⁵ אם כן הגהה זו אינה פותרת את הקשיים שבדרשה, ונוסף על כך אין היא מתועדת בכתבי היד הישירים של המכילתא.³⁶ לדעת כהנא פתרון דרשת המכילתא נעוץ בסתירות שבתורה בעניין בכור בהמה טמאה. הפסוקים בשמ' יג 13; לד 20, מחייבים רק פדיון פטר חמור: ו' [כל] פטר חמור תפדה בשה ואם לא תפדה וערפתו, ואילו בבמ' יח 15 ובו' כז 26–27 מצווה התורה על פדיון בכור כל בהמה טמאה: ואת בכור בהמה הטמאה תפדה, אך בכור אשר יבכר לה' בבהמה [...] ואם בבהמה הטמאה ופדה בערכך' (בהתאמה). פרשני התורה, הקדומים והמאוחרים, עמדו על סתירה זו. פילון ויוספוס ומקורות כתתיים ראו בחמור שבספר שמות דוגמה בלבד, ולשיטתם חובת פדיון בכור חלה על כל בהמה טמאה.³⁷ לעומתם המסורת התלמודית גרסה כי חובת הפדיון חלה על חמורים בלבד.³⁸ אלא שלפרשנות החיצונית יש לדעת כהנא הדים במסורות תלמודיות גנוזות,³⁹ והיא מקופלת לדעתו בדרשת המכילתא, בשאלת ר' חנינה ובתשובת ר' אליעזר.

שאלת ר' חנינה (מה ראו ישראל [...]?) משקפת לדעת כהנא את הקושי העולה מן הסתירה בין פסוקי המקרא: מדוע פדו ישראל בעת יציאת מצרים רק בכורי חמורים ולא פטר רחם כל בהמה טמאה – דוגמת גמלים וסוסים, שמן הסתם היו ברשותם – כפי שעולה מפשט צווי התורה? לדעת כהנא שאלת ר' חנינה אינה תמימה, היא מבליעה מחלוקת עם המסורת התלמודית והסכמה עם ההלכה החיצונית. קריאה זו מתגברת על הקושי הראשון שצוין לעיל – הלשון 'מה ראו ישראל' נסבה לא על ייסוד המצווה אלא על כך שישאל, כלומר חכמים, פירשו את הכתובים באופן מוטעה, וייחדו את מצוות פדיון בכור בהמה טמאה לחמור. ר' חנינה הביא מיד את מה שהשיב לו ר' אליעזר: 'גזרת -מלך- [...] הוא, שלא היו בידן של ישראל [...] – הקב"ה גזר שלא יהיו בידי ישראל בעת יציאת מצרים (מן הבהמות הטמאות) אלא חמורים, וכדי שיהיו בידם די מהם לשאת את מטעני הכסף והזהב שנשלחו ממצרים (שהרי אין כל אחד ואחד מ'ישראל' וכו') פדו ישראל את בכורותיהם. לפי ר' אליעזר – אליבא דכהנא – הפסוקים בשמ' יג 13; לד 20 בעניין החמור מדברים בהווה; אילו היו לישראל במדבר סוסים וגמלים, הם היו פודים גם אותם, וכך ראוי גם לדורות. לפי כהנא ר' אליעזר קיבל את ההנחה שביסוד שאלת ר' חנינה, כלומר בעניין פדיון בכורי בהמה טמאה הוא הסכים עם ההלכה החיצונית, הקדומה.⁴⁰

35 כהנא (שם). בתשובה זו הושמט: 'שלא היו בידן [...] אלא חמורין', ויש בה לדעתו קושי מסוים – אין בה הסבר מדוע לא הצטוו ישראל לפדות גם פטרי חמורים וגמלים. בקביעה שהחמורים היו טעונים כסף וזהב לא די.

36 כהנא (שם).

37 פילון, על החוקים המיוחדים א, 135 (פילון האלכסנדרוני, כתבים, ב, מהדורת ס' דניאל-נטף, ירושלים תשנ"א, עמ' 259); פלוויוס יוספוס, קדמוניות היהודים ד, 70–71 (תרגום א' שליט, ירושלים תש"ד, עמ' 116). דעה זו מצויה גם בפשיטתא ואצל הקראים. ראו: כהנא (שם), עמ' 284–285. לדיון בפילון ויוספוס ובמקורות הכתתיים ראו: כ' ורמן וא' שמש, לגלות נסתרות: פרשנות והלכה במגילות קומראן, ירושלים תשע"א, עמ' 224–226.

38 ראו: ספרי במדבר קיח (מהדורת הורוביץ, עמ' 138); בבלי, בכורות ה ע"ב, תוספתא, בכורות א, ד (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 534). לדיון במקורות אלה ראו: כהנא (שם).

39 ראו: מכילתא דר' ישמעאל, פסחא יח (מהדורת הורוביץ–רבין, עמ' 71).

40 דומה כי הסכמה ביניהם עולה מהנוסח: 'שאלתי את ר' אליעזר [...] אמר לי [...]'. השוו: הנשקה, חוק לא רבני (לעיל

לענייני חשוב לשים לב שלפי כהנא הביטוי גזרת מלך אינו מכוון למצווה, אלא נסב על התיבות שבאות אחריו ('שלא היו בידן של ישראל [...]'), כלומר על 'הנתונים המציאותיים' כלשונו. זאת ועוד, לפי פירושו המטבע גזרת מלך מציין (מעשה היוצר) עובדה ללא טעם, שהרי אין כל הסבר לגזרה האלוהית שלא יהיו 'בידן של ישראל באותה השעה אלא חמורין בלבד'. לפי המונחים שהצעתי לעיל גם לגזרת מלך השרירותית הזאת על נתוני המציאות יש מובן תאולוגי.⁴¹

בפירושו של כהנא יש כמה קשיים. ראשית, השערתו שר' חנינה ור' אליעזר סברו כיוספוס וכפילון שמצוות פדיון בכור חלה על כל הבהמות הטמאות מסופקת – אין לה ביטוי של ממש בדרשה ולא בשום מקור אחר.⁴² לפירוש חלופי שלא ייחס להם את השקפה זו יש יתרון. שנית, ספק אם פירושו הולם את לשון הדרשה – לפי כהנא השאלה 'מה ראו ישראל [...]?' היא כאמור כעין שאלה רטורית, ועניינה התנגדות להלכה התלמודית שלפיה מצוות הפדיון חלה על חמורים בלבד, התנגדות שר' אליעזר קיבל. ואולם דומה כי הלשון 'מה ראו [...]?' היא בקשת הסבר למסורת התלמודית; מטרתה לפתוח דיון, והקורא מצפה שלכך מכוונת תשובת ר' אליעזר.⁴³ שלישית, ולענייני עיקר, קשה לקבל את טענת כהנא שעניינו של המטבע גזרת מלך הוא נתוני המציאות. מבחינה לשונית גזרת מלך מציינת כאמור צו הנוגע לפעולות בני אדם, להכוונת התנהגותם באמצעות כוחו של הריבון, ובתוך כך היא מטפורה למצוות (גזרות) האל ולדרכי הנהגתו עם בני האדם. כפי שאראה להלן, גזרת מלך בספרות התנאים ובתלמודים אינה נוגעת אף לא באחת מהיקריותיה למציאות טבעית אימפרסונלית וא־מוסרית; היא

הערה 20, עמ' 95, וראו להלן.

41 בעקבות פירושו של כהנא הלכו ורמן ושמש, לגלות נסתרות (לעיל הערה 37), עמ' 227.

42 לקשיים נוספים בעניין זה ראו: הנשקה, חוק לא רבני (לעיל הערה 20), עמ' 90–91.

43 זאת ועוד, לפי פירושו של כהנא החלק האחרון של הדרשה: 'שאיין כל אחד ואחד מן ישראל שלא עלו בידו [...]', משמש כראיה 'שלא היו בידן של ישראל' בעת יציאת מצרים 'אלא חמורין בלבד'. קריאה זו קשה, שכן אין זו באמת ראייה לטענה. ועוד, נראה כי הסיוע של החמורים הוא שהעניק להם את מעמדם המיוחד, כפי שעולה מן העיבודים במכילתא דר' שמעון בר יוחאי ובבבלי; ראו להלן. קשיים אלה עומדים גם לפתח פירושו של הנשקה (שם), עמ' 87, 95. הנשקה ייחס את ההלכה החיצונית, הקדומה, בעניין בכור בהמה טמאה לר' חנינה, אך – בניגוד לכהנא – לא לר' אליעזר. לדעתו שאלת ר' חנינה מבליעה טענה על כישלון ישראל בקיום מצוות פדיון בכורי כל בהמה טמאה לא רק בעת יציאת מצרים – כדעת כהנא – אלא לאורך הדורות. הנשקה ביקר בצדק את דברי כהנא וטען כי הלשון גזרת מלך כאן נוגעת למצווה, לא למצב עניינים טבעי (ברם ראו להלן הערה 44). לפי פירושו ההסבר של ר' אליעזר במכילתא לחובת פדיון פטר חמור דווקא נעוץ בכך שרק חמורים היו בבעלות ישראל בעת יציאת מצרים. את דברי ר' אליעזר בדרשה יש לקרוא לדעתו לאור הפסוק 'כי לי כל בכור, ביום הכתי כל בכור בארץ מצרים הקדשתי לי כל בכור בישראל, מאדם עד בהמה לי יהיו' (במ' ג 13). לפי ר' אליעזר – אליבא דהנשקה – בתמורה להכאת בכורות מצרים והצלת בכורות ישראל, בכורות ישראל ובכורות בהמתם הם קודש לה'. בתשובתו לר' חנינה הטעים ר' אליעזר, בהבלעה, את המילים 'כי לי כל בכור, ביום הכתי בארץ מצרים' – טענת התנא היא כי באותה העת היו בבעלות ישראל רק חמורים, ועל כן רק הם התקדשו לה', ולכן מכאן ואילך (לדורות) המצווה חלה רק על חמורים. ראו: הנשקה (שם), עמ' 95–97. פירוש זה קשה מכמה צדדים: ראשית, מדוע לקרוא אל דברי ר' אליעזר במכילתא את לשון במ' ג 13, שאינה נזכרת שם. שנית, לפי במ' ג 13 הקב"ה הקדיש לעצמו כל בהמה, מה שמתאים להלכה החיצונית. הטענה שלפני ר' אליעזר הלשון 'ביום הכתי' מלמד כי הוקדשו רק סוג הבהמות שהיו בבעלות ישראל באותה העת – תמוהה. פשט הפסוק הוא שה' קנה בכור כל בהמה שיהיה לישראל בכל עת ('מאדם ועד בהמה'). ולבסוף, גם לפי הנשקה החלק האחרון של הדרשה ('שאיין כל אחד ואחד [...]') אינו מתפרש באופן הולם, שכן לפי ר' אליעזר החמורים התקדשו כאמור בשל הבעלות עליהם בעת יציאת מצרים, לא בשל הנשיאה של הכסף והזהב.

קשורה תמיד לענייני מצוות והלכות או למצער לעניינים נורמטיביים.⁴⁴ הנה הצעה לפירוש אחר לקטע המכילתא, שגם מבארת את המטבע גזרת מלך באורח הולם.

'מה ראו ישראל'

מרבית הקשיים בפירושו של כהנא – אם לא כולם – נעוצים בלשון הפותחת את הדרשה: 'מה ראו ישראל [...]?' או נמשכים ממנה. את הצירוף הזה שבדרשה אין להבין באופן מילולי: מדוע ראו ישראל מעצמם, או: מדוע פירשו ישראל את התורה באופן ש... אלא: מדוע ראוי שישאל יפדו פטרי חמורים ולא פטרי סוסין וגמלים (פטרי בהמה טמאה)? כלומר מדוע מצווה התורה על ישראל לפדות דווקא בכור חמור?⁴⁵ כפי שאראה להלן, קריאה זו פותרת את הקשיים שבדרשת המכילתא והיא גם זורה אור על המטבע גזרת מלך.

על מובן של הלשון 'מה ראו ישראל' כ'מדוע ראוי שישאל' מלמדים קטעי מדרש רבים:

'יאמר אל אהרן קח לך עגל בן בקר לחטאת' (וי' ט 2), מלמד שאמר לו משה לאהרן: אהרן אחי, אע"פ שנתרצה המקום לכפר על עונותיך צריך אתה ליתן לתוך פיו של שטן, שלח דורון לפניך עד שלא תיכנס למקדש שמא ישנאך בביאתך למקדש. ושמא תאמר: אין צריך כפרה אלא אני, והלא אף ישראל צריכים כפרה, שנאמר: 'ואל בני ישראל תדבר לאמר קחו שעיר עזים לחטאת' (שם 3).

וכי מה ראו ישראל להביא יותר מאהרן? אלא אמר להם: אתם, יש בידכם בתחילה ויש בידכם בסוף, יש בידכם בתחילה: 'וישחטו שעיר עזים', ויש בידכם בסוף: 'עשו להם עגל מסכה', יבא שעיר עזים ויכפר על מעשה עזים, יבא עגל ויכפר על מעשה עגל (ספרא, שמיני, פרשה א, ג).⁴⁶

עניינה של דרשה זו הוא הקרבנות שצוו אהרן וישראל להקריב 'ביום השמיני', הוא יום חנוכת המשכן. לאהרן נאמר: 'קח לך עגל בן בקר לחטאת ואיל לעלה תמימים והקרב לפני ה', ואילו ישראל צוו: 'קחו שעיר עזים לחטאת ועגל וכבש בני שנה תמימים לעלה. ושור ואיל לשלמים לזבח לפני ה' ומנחה בלולה בשמן כי היום ה' נראה אליכם' (וי' ט 3–4). הקטע הראשון של הדרשה מסביר כי החטאת שצווה אהרן

44 הנשקה הסכים עם כהנא כי גזרת מלך בספרות התלמודית יכולה להתייחס גם לנתוני המציאות. ראו: הנשקה (שם), עמ' 91–92. הוא הסתמך על מקור תלמודי (אמנם יחיד) בבבלי, יומא י ע"א, שהשתמש בגזרת מלך 'לפי אותו מובן היסטורי שמציע כהנא' (שם, עמ' 91). לדיון בקטע זה ראו להלן סעיף ה, 4. וזהי ההיקרות היחידה של הצירוף גזרת מלך בספרות התלמודית בהקשר שאינו הלכתי. ואולם השימוש שנעשה שם במטבע גזרת מלך שונה באופן עמוק מהמובן שייחס לו כהנא בקטע המכילתא דנן. בבבלי יומא שם נזקק רב למטבע גזרת מלך כדי לציין את דרכי ההשגחה של האל; גזרת האל מציינת שם לא עובדה יבשה (נתונים טבעיים, שאין להם בדרשת המכילתא שום משמעות היסטורית) אלא נורמה אלוהית תמוהה ('בנויי ביד סתוריי?') ובתוך כך תהליך גאולה דיאלקטי ופרדוקסלי. אכן בהגות הדתית, בוודאי בעולמם של חז"ל, דרך הנהגת האל בעמו אינה עניין לטבע, היא עניין תאולוגי-מוסרי. 45 אכן יש מקורות תלמודיים שמלמדים כי מצוות פדיון פטר חמור נתפסה אצל חכמים כחוק, כלומר כמצווה קשה להבנה ('דברים שיצר הרע משיב עליהן, ואומות העולם משיבין עליהם', ספרא אחרי מות [מכילתא דמילואים], ט, יג, י, ראו נוסחי הברייתא בבבלי, יומא סז ע"ב אצל הבלין, חוקים ומשפטים [לעיל הערה 20], עמ' 160–161. 46 מהדורות וייס, דף מג ע"א.

להקריב, לא בשל חטאיו היא – שהרי כבר 'נתרצה המקום לכפר על עונותיך' – אלא 'ליתן לתוך פיו של שטן', כלומר כעין שוחר (דורון) כדי שזה לא ישנאהו ויפגע בו כשהוא נכנס אל הקודש. סיבה מפתיעה זו אינה מענייני כאן.⁴⁷ לטענה ששם המדרש בפי אהרן: 'שמא תאמר: "אין צריך כפרה אלא אני"' – כלומר הואיל ואני הוא שנכנס לקודש וחשוף לקנאת השטן, הרי רק אני צריך להקריב (חטאת ועולה) ולא ישראל שנותרים בחוץ – השיב משה (לפי הדרשן): 'ואל בני ישראל תדבר לאמר קחו שעיר עזים לחטאת', כלומר גם ישראל זקוקים לקרבנות חטאת ועולה. מדוע? התשובה על שאלה זו חבויה בתשובה על שאלה אחרת: 'וכי מה ראו ישראל להביא יותר מאהרן?', כלומר מדוע ישראל מקריבים שעיר עזים (לחטאת) ועגל (לעולה) בעוד שאהרן מקריב רק עגל (לחטאת).⁴⁸ הדרשן השיב: ישראל צריכים להביא שעיר עזים לחטאת כדי לכפר על מעשה העזים, הוא חטא האחים במכירת יוסף ('בתחילה'), ועגל (וכבש לעולה) על חטא העגל ('בסוף'), בעוד שאהרן צריך לשלוח רק דורון לפניו לריצוי השטן, ולשם כך די בעגל.

לענייני הלשון 'מה ראו ישראל' בדרשה זו אין פירושה: מדוע יזמו ישראל (מעצמם) את הקרבנות האלה? שהרי הפסוק המצוטט בה מטעים: 'ואל בני ישראל תדבר לאמר: קחו [...]...' – מקור הצייוי באל. אכן גם לפי הדרשה האל הוא שציווה את ישראל על הקרבנות, ומשה הסביר להם את טעמם ובתוך כך הזכיר להם את חטאיהם – אחרי השאלה 'וכי מה ראו ישראל להביא יותר מאהרן?' המשך הדרשן: 'אלא אמר להם: אתם, יש בידכם בתחילה ויש בידכם בסוף [...]', ולא: 'אנחנו, יש בידינו'. על הצייוי שהוטל על ישראל, אולי כנגד תמיהתם-מחאתם, מלמדת גם התיבה 'אלא [אמר להם]'. עניינה של הלשון 'מה ראו ישראל להביא יותר מאהרן?' בדרשה זו הוא אפוא: מדוע ראתה התורה לצוות את ישראל להביא יותר מאהרן?⁴⁹

דוגמה אחרת למובן זה של הלשון 'מה ראו [...]...' מצויה במכילתא דר' ישמעאל, נזיקין א:

רבי שמעון בן יוחי אומר: מה ראו דינין לקדום לכל מצות שבתורה, שכשהדין בין אדם לחבירו – תחרות ביניהם, נתפסק להם הדין – נעשה שלום ביניהם; וכן יתרו אומר למשה 'אם את הדבר הזה תעשה [נְצוֹךְ אֱלֹהִים וְיִכָּלֵת עֲמָד וְגַם כָּל הָעָם הַזֶּה עַל מִקְמוֹ יבֹא בְשָׁלוֹם]' וגו' (שמ' יח 23).⁵⁰

שאלת ר' שמעון בן יוחי נסבה על לשון התורה: 'ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם' (שמ' כא 1). 'המשפטים', היינו 'דינין' ש'בין אדם לחברו', הם חטיבת המצוות הראשונה שמשה 'שם לפני ישראל' מיד לאחר מעמד הר סיני, ומכאן שאלת רשב"י: 'מה ראו דינין לקדום לכל מצות שבתורה?' גם כאן

47 אפשר שטעם החטאת כאן הוא כטעם השעיר לעזאזל ביום הכיפורים. ראו פירוש הרמב"ן לוי' טז ד"ה: 'וגורל אחד לעזאזל, ואין כאן מקום להאריך'.

48 דומה כי זו דרשה חופשית, שכן בהשוואה שבין אהרן לישראל אין הקפדה בסוגי הקרבנות.

49 קטע המכילתא דר' ישמעאל דגן וקטע זה מספרא, שמיני, פרשה א, ג הם שתי ההיקריות היחידות של הציורף 'מה ראו ישראל' במקורות התנאיים, והדבר שמחזק את הצעתו.

50 מהדורת הורוביץ-רבין, עמ' 246–247.

ברור כי הלשון 'מה ראו דינין' [...]?' משמעה: מדוע ראוי (ראתה התורה) להקדים ולצוות על הדינין לפני שאר המצוות?⁵¹ בספרי דברים שזו מקבלת הלשון 'מה ראו' במובן 'מדוע ראוי' ביטוי כמעט לקסיקלי:

'הצור' – התקיף. 'תמים פעלו' – פעולתו שלימה עם כל באי העולם, ואין להרהר אחר מעשיו אפילו עילה של כלום, ואין אחד מהם שיסתכל ויאמר: מה ראו אנשי דור המבול להשטף במים, ומה ראו אנשי מגדל שנתפזרו מסוף העולם ועד סופו, ומה ראו אנשי סדום להשטף באש וגפרית, ומה ראה אהרן ליטול את הכהונה, ומה ראה דוד ליטול את המלכות, ומה ראו קרח ועדתו שתבלעם הארץ? תלמוד לומר: 'כי כל דרכיו משפט' – יושב עם כל אחד ואחד בדיון ונותן לו מה שראוי לו.⁵²

הלשון 'מה ראו אנשי המבול' / אנשי מגדל / אהרן / דוד / קרח ועדתו' היא ללא ספק: מדוע ראוי היה זה להיות עונשם-גורלם או מנת חלקם. דרשה זו בסופה מזהה במפורש את הלשון 'מה ראו' עם 'מה שראוי לו'.

לאור כל הדוגמאות האלה נראה כי מובנה של שאלת ר' חנינה לר' אליעזר בדרשת המכילתא: 'מה ראו ישראל [...]?' היא: מדוע ראוי שישאל יפדו פטרי חמורים ולא פטרי חמורים? שאלתו אינה מבליעה אימוץ של ההלכה החיצונית-הקדומה, ואין הכרח לקרוא לתוכה פולמוס עם המסורת התלמודית. שאלתו היא בפשטות: מדוע דווקא פטרי חמורים? מדוע החמור אינו רק דוגמה, והרי הדעת נותנת כי החובה צריכה לחול על כל פטרי בהמות טמאות, כפי שגם עולה מכמה פסוקי מקרא?

גזרת מלך – ציווי גמור או הוראה לקריאה מילולית

ר' חנינה הביא את תשובת ר' אליעזר: 'אמר לי: גזרת <מלך> מלכי המלכים ברוך הוא הוא [...]', כלומר הקב"ה גזר, ציווה, על פדיון החמורים – ולא על מציאותם – משום שהם לבדם היו 'באותה שעה', בעת יציאת מצרים, 'בידן שלישראל', והם שסייעו בידם.⁵³ החמורים מסמלים את ההיבט הכלכלי של תשועת מצרים, והאל ציווה לציין זאת באמצעות פדיון פטר חמור.⁵⁴

גזרת מלך (מלכי המלכים) בדרשת המכילתא הזאת אינה מציינת מצווה שאין לחקור בה טעם, כדעת פרשנים וחוקרים.⁵⁵ אין לה כאן מובן של גחמה מלכותית, ואין בה שום גוון תאולוגי. המטבע

51 לדוגמה נוספת ראו: "בכל טמא" [...] אמר לו: מה ראו כלים למחשבה? [...] (תוספתא, שבועות א, ז [מהדורת צוקרמנדל, עמ' 446]). לביאור הקטע הזה ולבירורי נוסח ראו: י"נ אפשטיין, 'שרידים מדבי ר' ישמעאל לספר ויקרא', הנ"ל, מחקרים בספרות התלמוד ובלשונות שמיות, ב, כרך א, 'ירושלים תשמ"ח, עמ' 118. גם כאן ברור שהשאלה 'מה ראו כלים למחשבה?' פירושה: מדוע כלים נטמאים במחשבה בלבד ולא נדרש לשם כך מעשה? ראו: אפשטיין (שם), הערה 4.

52 מהדורת פינקלשטיין, עמ' 344.

53 נראה כי הלשון 'אמר לי ר' אליעזר [...] 'מבליעה הסכמה מצד ר' חנינה. השווה: הנשקה, חוק לא רבני (לעיל הערה 20), עמ' 91.

54 כך הבין רש"י את הדרשה, ראו להלן.

55 ראו לעיל סעיף ב, 1.

גזרת מלך מציין כאן ציווי גמור, שטעם מפורש בצדו.⁵⁶ מובנה של גזרת מלך בדרשה זו הוא אפוא יוריספרודנטי-הלכתי.

אפשר שר' אליעזר נזקק למטבע הזה – ולא הסתפק בהצעת טעם ('שלא היו בידן של ישראל' וכו') – כדי לשלול את ההלכה החיצונית-הכתנית שנראית לכאורה הגיונית יותר, ושהולמת יותר את פסוקי התורה. לכן הוא פתח בהכרזה 'גזרת מלך מלכי המלכים ברוך הוא הוא'. ברם אפשר גם שהוא נדרש למטבע זה כדי להטעים שיש לקרוא את הלשון 'וכל פטר חמור תפדה בשה' באופן דווקני, כגזרת מלך ולא כדוגמה בלבד.⁵⁷

אכן בהיקריות רבות בספרות התלמודית, במיוחד בספרות התנאים (מדרשי הלכה), גזרת מלך אינה מציינת הלכה בלי טעם. כפי שאראה להלן, ברוב היקרויותיה – אם לא בכולן – יש טעם, לעתים מפורש, לרוב מובלע. המטבע גזרת מלך נועד לציין את כוחה המחייב של המצווה או ההלכה, בנפרד מטעמה. כאמור לעתים קרובות מיוחס לגזרת מלך מובן טכני: הוראה לקריאה מילולית-דווקנית של לשון הכתוב, כנגד פירושו לפי ההקשר, לפי הטעם או בהתחשב בשיקולים אחרים. גזרת מלך לפי המובן הזה מציינת דין חתוך שאין להפעיל בעניינו שיקול דעת.⁵⁸ הנה שתי דוגמאות מן המדרש למובנים האלה של המטבע:⁵⁹

מנין שאין אהרן לובש בגדים לגדולתו אלא כמקיים גזירת מלך? ת"ל: 'ויעש כאשר צוה ה' את

משה' (וי' טז 34) (ספרא, אחרי מות, פרשה ה, ח, [י]).⁶⁰

הפסוק שנדרש כאן בא בסופו של פרק טז בוויקרא, שמתוארת בו עבודת יום הכיפורים. בתחילת הפרק תוארו הבגדים שבהם 'בא אהרן אל הקדש' ('כתנת בד קדש ילבש ומכנסי בד יהיו על בשרו ובאבנט בד יחגור ובמצנפת בד יצנף, בגדי קדש הם' [וי' טז 4]). המדרש הטעים כי אסור לאהרן ללבוש את 'בגדי הקדש' 'לגדולתו', כלומר מחוץ למסגרת העבודה. הוא לובשם רק במהלך קיום הציווי (העבודה), 'כמקיים גזרת מלך'.

למטבע גזרת מלך אין כאן ולא כלום עם מצווה ללא טעם. ההוראה המחייבת את אהרן ללבוש את בגדי הקודש במסגרת עבודת יום הכיפורים נהירה; כך גם ההוראה האוסרת עליו ללבושם שלא במסגרתה (לגדולתו). עניינה של הדרשה הוא באיסור השני. 'כמקיים גזירת מלך' הוא בשל הציווי, וניגודו אינו בשל טעם כלשהו אלא למען עצמו וטובתו (לגדולתו). אפשר שמטבע זה מתפקד כאן

56 כבר עמד על כך הנשקה, חוק לא רבני (לעיל הערה 20), עמ' 91–92.

57 דומה כי יש יתרון לפירוש השני, שכן גם אם המצווה היא לפדות בכורי כל בהמה טמאה, הרי המצווה לפדות פטר חמור היא עדיין ציווי גמור, לא מותנה. אם המטבע גזרת מלך כאן עניינו לייחד את המצווה לחמורים בלבד, הוא מתפקד כהוראה לקריאה מילולית, כלומר חמור אינו דוגמה בעלמא. השוו: הנשקה (שם), עמ' 95.

58 על זיקתו של המובן המשני הזה ליסוד המחייב והכופה של המצווה, הגזרה, ראו: לורברבוים, שני מושגים, א (לעיל הערה 1), עמ' 160–161.

59 הנשקה הביא שתי דוגמאות אלה ודן בהן. ראו: הנשקה, חוק לא רבני (לעיל הערה 20), עמ' 92–93. אני מציע להן פירוש שונה במקצת.

60 מהדורת וייס, דף פג ע"ג.

כהוראה לקריאה דווקנית של הציווי – הוא קובע הפרדה חתוכה בין הבגדים שאהרן לובש במהלך העבודה לבגדים שהוא לובש מחוץ לה, והכול כדי לשוות לטקס ייחוד.⁶¹ הדוגמה האחרת:

'[והמשלח את השעיר לעזאזל] יכבס בגדיו ורחץ בשרו במים' (וי' טז 26), יכול יהא גזירת מלך? ת"ל: 'ואחר יבוא אל המחנה', מה 'ואחר' האמור להלן בטומאה, אף כאן מפני טומאה (ספרא, אחרי מות, פירשה ה, ו [ג]).⁶²

קטע זה בא במדרש הלכה המפרש באורח שיטתי – לעתים מילולי – את וי' טז 26, המורה שעל המשלח את השעיר לעזאזל ביום הכיפורים לכבס בגדיו ולרחץ בשרו במים.⁶³ עניינה של הדרשה הוא בטעם הציווי לכבס ולרחץ לאחר מעשה השילוח, שאפשר שיש לו נפקות מעשית. הלשון '[יכול יהא] גזירת מלך' מונגדת בדרשה לטעם 'מפני הטומאה'. בל נטעה: אין זה ניגוד בין מצווה שיש לה טעם (הטומאה) למצווה ללא טעם (גזרת מלך). הניגוד כאן הוא בין חובה לכבס ולרחץ הקשורה לפולחן המיוחד ליום הכיפורים, שנקל למצוא לה טעם, לבין חובת רחיצת הגוף וכיבוס הבגדים החלה ברגיל על מי שנטמא. הדרשן דחה את האפשרות הראשונה וקבע כי יש לקרוא את הלשון 'יכבס בגדיו ורחץ בשרו במים' בפס' 26 עם הוראה וזה לשרוף את שאריות 'פר החטאת ושעיר החטאת' (העור, הבשר וכו') של יום הכיפורים, שבאה מיד להלן בפס' 28: 'ורחץ את בשרו במים ואחרי כן יבוא אל המחנה' – מה השורף 'בטומאה' אף המשלח את השעיר 'מפני הטומאה'. המטבע גזרת מלך מתפקד כאן כהוראה לקריאה מילולית-דווקנית של הלשון הכתוב, כנגד קריאה לפי ההקשר.⁶⁴ הדרשן ביכר את האפשרות השנייה, ודחה את הקריאה של וי' טז 26 כגזרת מלך.

זאת ועוד, חובת הרחיצה והכיבוס של המשלח מועלית כאן כהנא אמינא ('יכול יהא גזירת מלך?') שנדחת (תלמוד לומר [... מ'פני הטומאה']). לא מתקבל על הדעת כי פירוש המוצע רק כדי להידחות על ידי פירוש חלופי שטעמו עדיף יהיה ללא טעם. המבנה הלוגי של טענה מן הסוג 'יכול x? תלמוד לומר: y, כמעט מחייב שיהיה ל-x טעם כלשהו.⁶⁵

61 אם אהרן לובש את הבגדים מחוץ למסגרת העבודה, הוא אינו מפר את הציווי ללבוש אותם בעבודה. גזרת מלך היא אפוא הוראה ללבוש את הבגדים רק במסגרת העבודה. הנשקה הטעים ניגוד בין לבישה בשל הציווי לבין לבישה להנאה ולרווח אישי. ראו: הנשקה, חוק לא רבני (לעיל הערה 20), עמ' 93.

62 מהדורת וייס, דף פב ע"ג.

63 הדרשה פותחת: "'והמשלח", לא המשלח את המשלח; ונמשכת: "'והמשלח את השעיר לעזאזל יכבס בגדיו", יכול יטמא בגדיו משיצא חומת העזרה? תלמוד לומר: "לעזאזל יכבס בגדיו", אי "לעזאזל" – יכבס בגדיו; וכן: "יכול לא יטמא בגדים עד שיגיע לצוק, תלמוד לומר "והמשלח את השעיר לעזאזל יכבס בגדיו", הא כיצד? כיון שיצא חומת ירושלים מטמא בגדיו דברי רבי יהודה. רבי יוסי אומר: "לעזאזל יכבס בגדיו", אינו מטמא בגדים עד שיגיע לצוק [...] (מהדורת וייס, דף פב ע"ג).

64 השו: הנשקה, חוק לא רבני (לעיל הערה 20), עמ' 93–94. לדעתו גזרת מלך מציינת כאן ציווי גמור על המשלח לרחוץ ולכבס, ואילו רחיצה וכיבוס מפני הטומאה הם חובה מותנית, שאינה מצווה בפני עצמה, כלומר אינה גזרת מלך, שכן אם רצה המשלח להיטהר כדי להיכנס למקדש ('יבוא אל המחנה') – רוחץ ומכבס; ואם לא רצה – אינו רוחץ ומכבס.

65 ראו על כך להלן סעיף ג, 2.

לאור שתי דוגמאות אלה הטענה שלמטבע גזרת מלך בדרשת המכילתא מובן יוריספרודנטי-הלכתי ולא תאולוגי, אינה צריכה להפתיע.

הברייתא בבבלי: פטר חמור – 'גזירת הכתוב היא'

בברייתא שבבבלי, בכורות ה'ע"ב נוסחה דרשת המכילתא כדלקמן:

אמר ר' חנינא: שאלתי את ר' אליעזר בבית מותבא רבא – מה נשתנו פטרי חמורים מפטרי סוסים וגמלים? א"ל: גזירת הכתוב היא, ועוד שסייעו ישראל בשעת יציאתם ממצרים, שאין לך כל אחד ואחד מישראל שלא היו עמו תשעים חמורים לובים טעונים מכספה וזהבה של מצרים.

בעיבוד הבבלי של המדרש נוסח השאלה הוא: 'מה נשתנו' במקום: 'מה ראו ישראל';⁶⁶ ולענייני עיקר – 'גזרת מלך' שבמכילתא הפכה בברייתא ל'גזירת הכתוב'. זאת ועוד, במכילתא דר' ישמעאל הלשון 'שלא היה בידן של ישראל [...] ' היא טעם הגזרה, ואילו בבבלי הלשון 'שסייעו ישראל [...] ' נראית כנימוק אחר, נוסף ('ועוד').⁶⁷ כהנא סבר שהעיבוד הבבלי נועד להתגבר על הקשיים לכאורה שמעוררת דרשת המכילתא דר' ישמעאל. אותי מעניין מובנו של המטבע גזרת הכתוב בברייתא – האם הוא מציין בהכרח מצווה ללא טעם?⁶⁸

כבר הערתי לעיל כי מי שסבור שמצוות פדיון פטר חמור היא גזרת הכתוב במובן התאולוגי אינו יכול באותה הנשימה ('ועוד') להציע לה טעם. נראה כי הסמכת שתי התשובות בפי אותו החכם שוללת את האפשרות שגזרת הכתוב מציינת, לפי בעל הברייתא, מצווה ללא טעם. אפשר שגם בבבלי היא משמשת כהוראה לקריאה מילולית של לשון הכתוב, והכול כדי לדחות את הרמיזה – המובלעת בשאלה – שבכורי חמורים הם רק דוגמה, ושהמצווה היא לפדות פטרי רחם כל בהמה טמאה. לפי העיבוד הבבלי, לאחר הטעמה זו ('גזירת הכתוב היא') הציע ר' אליעזר טעם לדין החתוך.⁶⁹ כפי שאראה להלן, למובן זה של גזרת הכתוב יש תימוכין במקורות תלמודיים רבים.⁷⁰

דומה שכך פירש את הברייתא רש"י. בפירושו לתורה, שמ' יג 13, כתב: "'פטר חמור" – ולא פטר שאר בהמה טמאה – וגזרת הכתוב היא, לפי שנמשלו בכורי מצרים לחמורים. ועוד, שסייעו את ישראל ביציאתן ממצרים, שאין לך אחד מישראל שלא נטל הרבה חמורים טעונים מכספם ומוזהבם של מצרים'.

66 בברייתא נוסף הביטוי 'בבית מותבא רבא'. לעניין זה ראו להלן הערה 69.

67 השוו לעיבוד שבמכילתא דר' שמעון בר יוחאי, לעיל הערה 28. על ההבדל בין הטעמים האלה, לפי כהנא, ראו גם לעיל הערה 43.

68 כדעת כהנא, המכילות (לעיל הערה 18), עמ' 283 והנשקה, חוק לא רבני (לעיל הערה 20), עמ' 89.

69 לפי נוסח הברייתא השאלה נשאלה ב'בית מותבא רבא' (בנוסח מכילתא דר' שמעון בר יוחאי: 'כשהוא יושב במוותבא רבא'), על המוסד הזה ראו ההפניות אצל כהנא (שם), עמ' 282, הערה 1. אפשר שבשל הפומביות ביקש ר' אליעזר להטעים את סמכותו של המלך.

70 היתרון של פירוש זה הוא ששתי התשובות אינן סותרות זו את זו: הקביעה 'גזירת הכתוב הוא' מורה על דרך הקריאה המילולית, כנגד הקריאה שחמור הוא רק דוגמה, ואילו 'ועוד' נועד להציע לדין הזה נימוק, ואלו שני עניינים נפרדים.

שני הנימוקים שהביא רש"י ('לפי שנמשלו [...]'), 'שסייעו [...]') מסבירים את הטענה: "פטר חמור" – ולא פטר שאר בהמה טמאה – וגזרת הכתוב היא.⁷¹ גם כאן לגזרת הכתוב אין מובן תאולוגי; היא מציינת בבירור קריאה מילולית-דווקנית של הפסוק ('פטר חמור' אינו דיבור בהווה), קריאה שרש"י, בעקבות הברייתא בבבלי, בכורות ה"ב, הסמיך לה טעם.⁷²

המובן של המטבעות גזרת מלך וגזרת הכתוב כהוראה לקריאה מילולית של לשון הכתוב עשויה להסביר מדוע התיבה 'מלך' הומרה בידי עורכי הבבלי בתיבה 'הכתוב', שמתאימה יותר לתפקיד זה.⁷³ לפי אפשרות פרשנית אחרת, הנוסח המעובד – והמאוחר ביחס – של הברייתא בבבלי, בכורות ה"ב, ויותר ממנו במכילתא דר' שמעון בר יוחאי יז 8, בעניין טעם המצווה לפדות פטר חמור, מגלם גלישה מגומגמת מן המובן היוריספרודנטי של המטבע גזרת מלך או גזרת הכתוב למובן התאולוגי. אפשר שהמובן הזה התווסף למטבעות אלה כמובן משני בשכבות מאוחרות של הספרות התלמודית. הארכת בניין דרשת המכילתא דר' ישמעאל בעניין פטר חמור שכן היא כעין בניין אב למובן של המטבעות גזרת מלך וגזרת הכתוב בספרות התלמודית: ראשית, הדרשה קבעה כי מצוות פדיון פטר חמור היא גזרת מלך והסמיכה לה טעם; שנית, עיבודה הבבלי מגלם את המעבר מגזרת מלך בספרות התנאים לגזרת הכתוב במקורות האמוראים, ואולי גם את ראשית התנועה לעבר מובן התאולוגי; שלישית, הפרשנות שניתנה לדרשת המכילתא לאורך הדורות, הן מצד בעלי הלכה הן מצד חוקרים, מדגימה את השתרשות המובן התאולוגי של מטבעות אלה בשיח ההלכתי בדורות האחרונים, עד כדי שירוש מובנם היוריספרודנטי.

2. טומאת מגע בבית הסתרים

הדוגמה השנייה בטבלה דלעיל היא מספרא, מצורע, זבים, פרשה ג, ו (י):

רבי שמעון אומר: מה תלמוד לומר: 'ורחצו במים וטמאו עד הערב' (וי' טו 18) – אם לענין הנוגע בשכבת זרע, הרי נוגע בשכבת זרע אמור למטן? אם כן למה נאמר: 'ורחצו במים וטמאו עד הערב', וכי מפני שהוא אבית הסתרים, הלא אין אדם מטמא בבית הסתרים? אלא גזירת מלך היא – אפילו כל שהוא, לכך נאמר: 'ורחצו במים וטמאו עד הערב'.⁷⁴

הפסוקים בוי' טו 16–18 עוסקים בטומאת שכבת זרע: 'ואיש כי תצא ממנו שכבת זרע ורחץ במים את כל

71 נראה כי שני הנימוקים האלה מושכים לכיוונים מנוגדים: הראשון דן את החמורים לגנאי, והשני – לשבח. לדעת רש"י שני הנימוקים נועדו להסביר את גזרת הכתוב, שמוכנה כאן כעין 'אמרה תורה'. זו דרכו של רש"י במטבע גזרת הכתוב, המופיע בפירושו לתלמוד עשרות פעמים, וראו להלן.

72 השו': כהנא, המכילתות (לעיל הערה 18), עמ' 286, הערה 20; הנשקה, חזק לא רבני (לעיל הערה 20), עמ' 89, הערה 31.

73 ראו להלן סעיף ה.

74 מהדורות וייס דף ע"א. נראה כי הגרסה שבכ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית ebr. 66 (עמ' שכו): 'אין אדם מיטמא אילא בבית הסתרים' משובשת. ראו: ו' נעם, מקומראן למהפכה התנאית: היבטים בתפיסת הטומאה, 'ירושלים תש"ע, עמ' 271, הערה 203.

בשרו וטמא עד הערב' (שם 16); 'ואשה אשר ישכב איש אתה שכבת זרע ורחצו במים וטמאו עד הערב' (שם 18). ר' שמעון שאל: אם פס' 18 מלמד ששכבת זרע מטמאה במגע, ושטהרתה בטבילה ובהערב שמש, מדוע הוא נחוק? הרי דין זה מוזכר להלן (למטן), בוי' כב 4, 6–7: 'איש איש מזרע אחרן [...] אשר תצא ממנו שכבת זרע [...] ולא יאכל מן הקדשים כי אם רחץ בשרו במים. ובא השמש וטהר [ואחר יאכל מן הקדשים כי לחמו הוא]'. על הקושי שבייתור הוזה השיב ר' שמעון כי הלשון בוי' טו 18 'ורחצו במים [...] נועדה ללמד ששכבת זרע מטמאה במגע גם בבית הסתרים, היינו במגע עם מקומות מכוסים בגופו של אדם.⁷⁵ ר' שמעון הקשה מיד על הצעתו: והרי כלל ידוע הוא בדיני טומאה שעצם טמא, דוגמת מת או שרץ, שברגיל מטמא אדם במגע, אינו מטמא אם נגע רק במקומות נסתרים שבגוף. למשל אם היה שרץ בין אצילי ידיו של אדם או בקמט שבבשרו – טהור.⁷⁶ התנא הגיב מיד על קושי זה, שלא נועד אלא לחדד את החידוש שבדרשתו: 'אלא גזירת מלך היא – אפילו כל שהוא, לכך נאמר: "ורחצו במים וטמאו עד הערב"'. שלא כשאר הטומאות, שטמאות במגע רק במקומות גלויים בגוף, הרי שכבת זרע מטמאה גם בבית הסתרים. הלשון 'אפילו כל שהוא' משמעה כאן: בכל אופן, כלומר חרף היעדר מגע מטמא 'תקני'.⁷⁷ מדרש זה קבע אפוא דרך היטמאות חריגה – בביאה (אם יצאה שכבת זרע) נטמאים בני אדם בטומאת מגע ללא מגע, כלומר אף שאין זה המגע הרגיל של טומאת מגע בהלכות טומאה.⁷⁸ הלכה זו אינה נטולת טעם. דומה שקל להבינה: אם שכבת זרע מטמאה, אך מתבקש שהיא תטמא במקרה הטיפוסי – במגע מיני שבין איש לאישה, היינו גם בבית הסתרים. כמובן שכדי לבסס את הנימוק הוזה נדרש מחקר מעמיק ונרחב של טומאת מגע ושל הטומאה בכלל בספרות התנאים, ולא כאן מקומו.⁷⁹ הצעתי את הטעם הוזה כדי להראות שאין כל הכרח, ואף לא סביר, לחשוב שטומאת מגע בבית הסתרים (בשל שכבת זרע) היא הלכה ללא טעם.

יהא טעם הלכה זו אשר יהא, וזה לענייני העיקר, עניינו של הצירוף גזרת מלך בספרא, מצורע, זבים, פרשה ג, ו אינו לציין היעדר טעם אלא רק להורות על קריאה דווקנית של הכתוב: 'ואשה אשר ישכב איש אתה שכבת זרע ורחצו במים וטמאו עד הערב', ועל כן פליטת זרע בנרתיק האשה מטמאה. לשון זו גוברת על כלל הלכתי ידוע ומושרש בדיני טומאה וטהרה בעניין אופן ההיטמאות במגע, שהוא רק במקומות גלויים בגוף.⁸⁰

- 75 וכן באוכל, בכלים ובבגדים. עיינו: 'בית הסתרים', אנציקלופדיה תלמודית, ג, טורים רמה-רמט.
- 76 ראו: משנה, כלים כז, י; בבלי, נידה מא ע"ב. שרץ מטמא רק בנגיעה, ואילו גבלה מטמאה גם במשא, ועל כן אם היא הייתה בבית הסתרים של אדם – טמא, שכן הוא נושאה. טומאת בית הסתרים מובחנת גם מטומאה בלועה, שאינה מטמאה כלל, אף לא במשא.
- 77 הביטוי 'כל שהוא' אינו יכול להתפרש כאן בהוראתו השגרתית – היעדר שיעור מינימום – והוא כעין הוראתו בתוספתא, כלים (בבא קמא) ד, ח (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 573).
- 78 ראו: נעם, מקומראן למהפכה (לעיל הערה 74), עמ' 255–271, וראו פירוש רש"י לוי' טו 18, שפירש בעקבות הספרא: "ורחצו במים" – גזירת מלך היא, שתטמא האשה בביאה. ואין הטעם משום נוגע בשכבת זרע, שהרי מגע בית הסתרים הוא. המובן הפשוט של פסוקים אלה ויחסם לוי' כב 4–7 אינם מענייני כאן. על טומאת בית הסתרים ראו הערותיה של נעם (שם), עמ' 272. על נרתיק האשה בבית הסתרים ראו מחלוקת אביי ורבא בבבלי, נידה מב ע"ב.
- 79 השוו: גזירת הכתוב (לעיל הערה 12), טור תקסד.
- 80 מובן ותפקוד כמעט זהים מיוחסים לצירוף גזרת מלך בתוספתא, נגעים ג, ז (על פי כ"י וינה, הספרייה הלאומית

הברייתא בבבלי: טומאת בית הסתרים – גזרת הכתוב הוא'
דרשה מקבילה מצויה בברייתא בבבלי, נידה מא ע"ב:

'ורחצו במים וטמאו עד הערב', אמר ר' שמעון: וכי מה בא זה ללמדנו? אם לענין נוגע בשכבת זרע – הרי כבר נאמר למטה 'או איש [אשר תצא ממנו שכבת זרע]' (וי' כב 4), אלא מפני שטומאת בית הסתרים היא, וטומאת בית הסתרים אינה מטמאה, אלא שגזרת הכתוב הוא.

הברייתא שבבבלי נידה עיבדה את דרשת הספרא ובתוך כך החליפה את 'גזרת מלך' ב'גזרת הכתוב'. גזרת הכתוב בברייתא, כמו גזרת מלך בדרשה התנאית, היא תשובה על השאלה 'מה בא [פסוק] זה ללמדנו'. שוב, הוא מלמד (גזור) כי על אף הכלל שאופן ההיטמאות במגע הוא בגוף חשוף, הרי שכבת זרע מטמאה גם בבית הסתרים (נרתיק האישה). גם במדרש זה – בשל הדגש על קריאה דווקנית – מתבקשת החלפה של 'גזרת' מלך' ב'גזרת' הכתוב'.

3. "מן הכבשים ומן העזים" – גזירת מלך'
למטבע גזרת המלך מובן ותפקוד דומים במקורות תלמודיים נוספים:

'מן הכבשים ומן העזים' (שמ' יב 2) – פרט לכלאים. 'כבשים ועזים' – גזירת מלך [...] אין לי אלא דברים האמורים כאן בלבד (מכילתא דר' שמעון בר יוחאי יב 5).⁸¹

בשמ' יב 3–5 מצוים 'כל עדת ישראל' לקחת להם 'איש שה לבית אבת שה לבית', הוא 'פסח מצרים'. הציווי הזה מתפרט בהמשך: '[שה תמים זכר בן שנה יהיה לכם] מן הכבשים ומן העזים תקחו' (שם 5). תחילה למדה דרשת המכילתא דר' שמעון בר יוחאי מהלשון 'מן הכבשים ומן העזים' כי אין לקחת בהמת כלאים,⁸² והיא המשיכה: "'כבשים ועזים" – גזירת מלך', ולכן אין לקחת למשל מן הבקר.⁸³ יעקב נחום אפשטיין העיר שיש כאן חסר, ושהנוסח הוא: 'או יכול שיביאו פסח דורות מצאן ובקר? ת"ל: "מן הכבשים או מן העזים תיקחו"', אין לי אלא דברים האמורים כאן בלבד'. דברים אלה נסבים על המילים 'כבשים ועזים' – גזירת מלך'.⁸⁴

הביטוי גזרת מלך יוצא כנגד הקריאה של 'כבשים ועזים' כדוגמאות בעלמא, ושולל את הפרשנות שלפיה 'כבשים ועזים' מייצגות בהמות הראויות להקרבה. גם כאן משמש המטבע גזרת מלך כמונח

האוסטרית 20 Cod hebr., וראו: מהדורת צוקרמנדל, עמ' 621. ר' מאיר למד שם כי אף ש'אין המחיה מטמאה [טומאת צרעת] בראשי אברים' – כלל בסיסי בדיני טומאה וטהרה – 'אלא גזירת מלך הוא – אפילו כל שהוא' (כנגד דעת ר' יוסי: 'כעדשה'). ראו גם: ספרא, תוריע, פרשה ג, ה, ד"ה: 'וביום הראות בו' (מהדורת וייס, דף סג ע"ד).

81 מהדורת אפשטיין–מלמד, עמ' 11. לפני כן, באותו הקטע, קבעה הדרשה: "'מן הכבשים ומן העזים", להוציא את החלוק ש[ב] בן הבקר, ולהוציא את הרובע ואת הנרבע', ואין כאן מקום להאריך.

82 לשון הדרשה: 'מן [...] ומן [כלומר או מן] [...], ולא מזיוגם' (שם).

83 בעקבות דרשת המכילתא העיר רש"י בפירושו לשמ' יב 5: "'מן הכבשים ומן העזים" – או מזה או מזה, שאף עז קרויה שה, שנאמר: "ושה עזים" (דב' יד 4)'.
84 ראו הערותו של אפשטיין שם לשורה 11.

טכני המורה על קריאה מילולית של לשון הכתוב, והדרשן אכן פירט: 'אין לי אלא דברים האמורים כאן בלבד', כך בפסח מצרים כך בפסח דורות. דומה כי הוראת מטבע זה כאן זהה לזו שבדרשת המכילתא דר' ישמעאל בעניין פטר חמור שנדונה לעיל.

לגזרת מלך זו אין ולא כלום עם טעם ההלכה; גזרה זו בוודאי אינה קובעת או מבליעה כי לקריאה המילולית אין טעם. אפשר שהקריאה הדווקנית של הלשון 'מן הכבשים ומן העזים' בקטע מדרש זה נעוצה בטענה של הרמב"ם בעניין פרטי הקרבנות שיש הכרח ריטואלי-טקסי לקבוע את מין הקרבן,⁸⁵ ברם זה מסוג הפרטים שאין לו טעם עצמי-פנימי. כפי שהסברתי במחקר אחר, פרטים שרירותיים כאלה אינם גזרת מלך או גזרת הכתוב ללא טעם.⁸⁶ יהא טעם ההלכה הזאת אשר יהא, מובנו של המטבע בדרשה זו במכילתא דר' שמעון בר יוחאי – בדומה לגזרות מלך שנדונו לעיל – אינו תאולוגי אלא יוריספרודנטי-הלכתי.⁸⁷

בהקשר זה אעיר כי השאלה אם פרט שנזכר בכתוב הוא דוגמה בעלמא – ודבר הכתוב בהווה – או שמא אין להכליל אותו, היא רחבה מאוד. היא נוגעת לכתובים הרבה ולמקורות תלמודיים מגוונים. רק בשלושה מהם – כאן ('מן הכבשים ומן העזים'), בעניין פטר חמור, שנדון לעיל, ובעניין תשלומי ארבעה וחמישה, שיידון להלן – מופיע המטבע גזרת מלך או גזרת הכתוב, ובכולם הוא מורה על קריאה דווקנית של לשון הכתוב. במשנת בבא קמא ה, ז נקבע:

אחד השור ואחד כל הבהמה לנפילת הבור, ולהפרשת הר סיני, לתשלומי כפל, ולהשיב אבידה, לפריקה, לחסימה, לכלאים, ולשבת, וכן חיה ועוף כיוצא בהן. אם כן למה נאמר שור או חמור? אלא שדבר הכתוב בהווה.⁸⁸

מן המשנה הזאת עולה כי הגישה הפרשנית הרווחת בספרות התלמודית, למצער בספרות התנאים, היא לראות בפרט שנזכר בכתוב דוגמה בעלמא. המהלך הפרשני בשלוש הדרשות דגן הוא אפוא חריג. לפיכך ההחלטה לקרוא דוגמה שבכתובים באורח דווקני טעונה הצדקה. הצדקה זו עשויה להיות משלושה טיפוסים (לפחות): (א) השתמעות מלשון הכתוב שאין להכליל; (ב) טעם ענייני שלא להכליל; (ג) הסתייגות מעצם הדין, המובילה למדרש מצמצם. דומה כי ההצדקה לקריאה הדווקנית

85 מורה נבוכים ג, כו (תרגום מ' שורץ, תל אביב תשס"ג, עמ' 514–515). וראו: לורברבוים, שני מושגים, א (לעיל הערה 1), עמ' 131–133.

86 השו: מורה נבוכים ג, מו (תרגום שורץ [שם], עמ' 601–610). הרמב"ם נימק שם מדוע קרבן פסח הוא דווקא מן הצאן: 'שהמצרים הקדמונים היו עובדים את מזל טלה. לכן היו אוסרים לשחוט צאן ושונאים רועי צאן [...] כך תִּרְפְּאֵנָה הדעות הרעות [...]'. בדברים אלה אין כל סתירה לטענתו שמיני הקרבנות הם לעתים פרטים שרירותיים (שם ג, כו).

87 ראו: הנשקה, חוק לא רבני (לעיל הערה 20), עמ' 94–95; וכן: L. Moscovitz, *Talmudic Reasoning: From Causuistic to Conceptualization*, Tübingen 2002 pp. 38, 241, n. 45. השו: כהנא, המכילות (לעיל הערה 18), עמ' 285, הערה 18. גם בבבלי, נידה כב ע"א מובנה של גזרת הכתוב: אין לך בה אלא מה שאמור בה. מן הלשון 'לטמאה בה' (וי' טו 32) למד (סתם) התלמוד כי 'זיבה גמורה סותרת כל שבעה', ואילו 'צחצוחי זיבה, דערבה בה שכבת זרע, לא סותרת אלא יום אחד', עיינו שם.

88 לפי כ"י בודפשט, ספריית האקדמיה ההונגרית למדעים, קאופמן A 50.

(גזרת מלך) של הלשון 'מן הכבשים ומן העזים תקחו' במדרש דנן היא מן הסוג הראשון או השני, שאינם מוציאים זה את זה. דוגמה להצדקה מן הסוג השלישי תידון להלן.⁸⁹

לענייני חשבון לשים לב כי הצדקות לקריאה דווקנית מן הטיפוס השני והשלישי הן מניה וביה טעמים. גזרת מלך או גזרת הכתוב מן הטיפוסים האלה היא יוריספרודנטית-הלכתית. רק הצדקה מן הטיפוס הראשון יכול שתהא גזרת מלך או גזרת הכתוב ללא טעם. ואולם מאחר שהגישה התלמודית הרווחת היא לקרוא פרטים המוזכרים בכתוב כדוגמאות בעלמא, הרי קריאה דווקנית של מילים כגון שור וחמור היא הכרעה פרשנית מבוססת טעם כלשהו. במילים אחרות, גם כשהקריאה הדווקנית (גזרת מלך, גזרת הכתוב) משתמעת מלשון הכתוב, הרי ברגיל אצל בעל הדרשה יהיה טעם להשתמעות זו מן הכתוב.

4. 'גזירת מלך – זרע חומר שעורים בחמשים שקל כסף'
לגזרת מלך מובן דומה בדרשת ספרא, בחוקותי, פרשה ד, י:

'והיה ערכך' (וי' כו 16) – לפי זרע ולא לפי גידוליו, 'זרע חומר שעורים בחמשים שקל כסף', הרי זו גזירת מלך – אחד המקדיש בחולת המחוז ואחד המקדיש בפרדיסות סווסטי נותן בורע חומר שעורים בחמשים שקל כסף.⁹⁰

בוי' כו נדונים נדרים והקדשים שונים ודרכי תשלומם ופדיונם. בפס' 16 נדון פדיון שדה הקדש: 'ואם משדה אחוזתו יקדיש איש לה' והיה ערכך לפי זרעו, זרע חמר שעורים בחמשים שקל כסף'. לפי הדרשה פסוק זה קובע כי ערך פדיונו של שדה הוא קבוע ואחיד. זרע חומר שעורים הוא מידת שטח אדמה, המוגדר על פי כמות הזרע לזריעתו.⁹¹ המטבע גזרת מלך קובע כאן ערך אחיד לשטח אדמה, ללא התחשבות בטיבה ובערך השוק שלה – 'חולת המחוז' (קרקע זיבורית) היא כערך 'פרדיסות סווסטי' (קרקע עידית).⁹² קביעה זו, שנועדה לבטא ערך סמלי – בניגוד לערך כלכלי – אינה ללא טעם. גם כאן לגזרת מלך מובן יוריספרודנטית-הלכתי, והוא אף פשט הכתוב.⁹³ גם כאן מורה המטבע על קריאה דווקנית של לשון הכתוב כדי לקבוע דין אחיד וחתוך לכל סוגי הקרקעות.⁹⁴

89 סעיף ה, 1.

90 מהדורת וייס, דף קיד ע"א.

91 ראו: 'פליקס, החקלאות בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים תשכ"ג, עמ' 155.

92 בניגוד למשל לשדה מקנה. ראו: משנה, ערכין ג, ב. 'חולת' משמעה סביבה, כמו: 'מחול הכרם' (משנה, כלאים ד, א), 'מחוז' בלשון מקרא ובלשון חכמים הוא נמל. ראו למשל: תה' קו 30; ועיינו: מ"צ קדרי, מילון העברית המקראית, רמת גן תשס"ו, הערך 'מחוז', עמ' 598; השו"ת רש"י, בבלי ערכין, יד ע"א, ד"ה: 'חולת המחוז' וד"ה: 'פרדיסות סבסטי'.

93 ראו פירוש רש"י לוי' כו 16: "'והיה ערכך לפי זרעו", ולא כפי שויה. אחת שדה טובה ואחת שדה רעה, פדיון הקדש שווה: בית כור שעורים בחמשים שקלים, כך גזירת הכתוב. וראו גם פירוש רש"י לבבלי, ערכין ה ע"א, ד"ה: 'מהו'; והשוו: גזירת הכתוב (לעיל הערה 12), טור תקסד.

94 מה שטעון הסבר הוא מדוע גזרת מלך נאמרה במדרש רק בשדה אחוזה ולא למשל בערכין או בשלושים שקלים של עבד, שגם הם סכום קבוע, ואין כאן מקום להאריך.

5. עד קרוב: 'גזירת מלך הוא שלא יעידו להם' המטבע גזרת מלך מופיע באורה מקורי גם במקורות אמוראיים, למשל בבבלי, בבא בתרא קנט ע"א:

היה יודע לו עדות בשטר עד שלא נעשה גזלן, ונעשה גזלן – הוא אינו מעיד על כתב ידו, אבל אחרים מעידין; השתא איהו לא מהימן, אחריני מהימני? וזו היא שקשה בדיני ממונות.

מאי קושיא? דלמא כגון שהוחזק כתב ידו בבית דין [...]

אלא אי קשיא הא קשיא: היה יודע לו בעדות עד שלא נעשה חתנו, ונעשה חתנו – הוא אינו מעיד על כתב ידו, אבל אחרים מעידין. הוא לא מהימן, אחריני מהימני? וכי תימא, הכי נמי כגון שהוחזק כתב ידו בב"ד, והא אמר רב יוסף בר מניומי אמר רב נחמן: אף על פי שלא הוחזק כתב ידו בבית דין!

ומאי קושיא, דלמא גזירת מלך היא דאיהו לא מהימן ואחריני מהימני, ולא משום דמשקר! דאי לא תימא הכי, משה ואהרן לחותנם משום דלא מהימני הוא?

אלא גזירת מלך הוא שלא יעידו להם, הכי נמי גזירת מלך הוא שלא יעיד על כתב ידו לחותנו!

בפסיקה ששלחו 'מתם', מארץ ישראל, לבבל נקבע: 'וזו היא שקשה בדיני ממונות', כלומר ההכרעה ההלכתית שבה נראית אבסורדית ובלתי צודקת (קשה). סוגיית התלמוד ניסתה לברר את המקרה שבו מדובר. לאחר ששקלה כמה פסיקות מערביות והתברר שההכרעה בהן סבירה, הציעה הסוגיה מקרה שבו ראובן חתום כעד על שטר חוב שביד שמעון. כדי ששמעון יוכל לגבות את חובו מלוי על ראובן לקיים את השטר, כלומר להעיד בבית דין 'זוהי חתימת ידי'.⁹⁵ אלא שראובן נעשה בינתיים גזלן, הפסול לעדות. הפסיקה שנשלחה מארץ ישראל הייתה שראובן אינו נאמן להעיד, 'אבל אחרים מעידין' שזהו כתב ידו, ושמעון יגבה את חובו מלוי. והתלמוד תהה: 'השתא איהו לא מהימן, אחריני מהימני?', כלומר מה מועילים העדים שזיהו את חתימת יד ראובן על השטר, הרי עדיין אפשר שהוא זייפו וחתם בו היום, ואם כן 'זו היא שקשה בדיני ממונות'. התלמוד דחה תשובה זו, שכן אפשר שבמקרה זה 'הוחזק כתב ידו [של ראובן] בבית דין' – שטר החוב הונפק בבית דין בטרם היה ראובן גזלן. אחרים העידו על כתב ידם או חתימתם, שאישרו בפני בית דין את חתימת ראובן על השטר שביד שמעון בעודו עד נאמן.⁹⁶ לפיכך מקרה זה איננו קשה. לאחר שהתלמוד דחה באופן דומה הצעה לפסיקה ארץ ישראלית אחרת הוא הציע את ההלכה דלקמן: 'היה יודע לו בעדות עד שלא [טרם] נעשה חתנו, ונעשה חתנו – הוא אינו מעיד על כתב ידו אבל אחרים מעידין'. גם במקרה זה לא יכול היה ראובן להעיד לשמעון על חתימת ידו בשטר החוב שלו, הפעם בשל פסול קרבה, אלא ש'אחרים מעידין' על חתימתו. בקשר למקרה זה הביא התלמוד מסורת מפי רב נחמן ש'אחרים מעידים' אף שכתב ידו של החתן לא הוחזק בבית דין. או אז מתעצמת השאלה: 'הוא לא מהימן', שכן אפשר שזייף לטובת חותנו – 'אחריני מהימני?' והרי אפשר שהם מעידים על שטר מזויף שנחתם בו ביום.

95 בבלי, כתובות כ ע"ב.

96 ראו פירוש רשב"ם לבבא בתרא, שם, ד"ה: 'כגון שהוחזק'.

גם המקרה הקשה הזה נדחה, ובשל טענה הנוגעת לענייני: 'ומאי קשיא, דלמא [אולי] גזירת מלך היא [...] הכי נמי [כך גם] גזירת מלך הוא שלא יעיד על כתב ידו לחותנו!'. הטענה שההלכה שהקרום אינו מעיד היא גזרת מלך – ולא משום שהוא (בהכרח) משקר – מובנה שפסול עדות קרובים הוא חזקה שאין לסטות ממנה. חזקה זו (גזרת מלך) מבוססת על ההנחה שקרוב טיפוסי ייטה לשקר. ואולם שלא כמו הגזלן, לא כך הוא בהכרח באשר לכל קרוב, למשל באשר למשה ואהרן. אלא שמאחר שפסול עד קרוב היא חזקה חלוטה – לא חזקה שאין לה טעם – גם משה ואהרן לא יעידו לחותנם. במינוח מודרני הטענה כאן היא שעדות קרוב אינה קבילה (inadmissible). משנקבע הכלל בדיני עדות שאדם אינו מעיד לקרובו, ושהיחס אל הכלל הזה הוא כאל גזרת מלך, כלומר כאל כלל חתוך שאין לסטות ממנו, אין לשמוע בבית הדין עדות של שום קרוב, גם לא עדות של משה ואהרן לחותנם. אולם אין מניעה שאחרים יעידו על חתימת יד אדם בשטר שבידי קרובו. גם מקרה זה אינו 'קשה בדיני ממונות'.

הצירוף גזרת מלך בבבלי, בבא בתרא קנט ע"ב מציין כעין *rulism* הלכתי, שאופייני לדיני ראיות בכלל ולהלכות עדות בפרט.⁹⁷ ההלכה אימצה את הכלל ההלכתי בדבר אי קבילות עדות קרובים כאילו הוא גזרת מלך, כלומר כלשונו וללא כל חריג. הכלל בדבר פסולת קרוב הוא רציונלי מאין כמותו, וגם לאימוצו באורח נוקדני-דיוקני (גזרת מלך) טעמים גלויים ומבוררים. עדות קרוב אינה קבילה מפני שבאופן טיפוסי הוא נוגע בדבר. אימוצו של הכלל באופן גורף וכמעט ללא חריגים, גם כאשר לדין סיבות טובות לחשוב שהקרום אינו מעיד שקר (למשל אם העדים הם משה ואהרן או שהם מעידים לרעת קרובם), נעוץ בשיקולים מערכתיים, הרווחים במשפט בכלל ובגופי החוק האלה בפרט.⁹⁸

זוהי ההיקרות המקורית היחידה של הצירוף גזרת מלך בסוגיות ההלכתיות בתלמודים.⁹⁹ אפשר שסוגיית הבבלי כאן השתמשה בצירוף זה – ולא בגזרת הכתוב, שהוא כאמור המטבע התלמודי-הבבלי הרווח – מפני שעניינה כאן אינו היצמדות ללשון הכתוב (התורה) כנגד עיקרון הלכתי ידוע כבדוגמאות שנדונו לעיל. עניינה הוא להסביר מדוע לדבוק בלשון הכלל ההלכתי כנגד טעמו ותכליתו. הלשון גזרת מלך מתאימה כאן יותר מפני שהיא מבטאת השעיה של שיקול דעת – של הדיין – והכפפתו ללשון החוק היבשה דוגמת הכפיפות לגזרת מלך.

97 רוליוזם (*Rulism*) משפטי הוא גרסה רווחת של פורמליזם משפטי, המעניק משקל לנוקשותו של הכלל המשפטי (*legal rule*). לפי גישה זו ראוי להפעיל את הכלל המשפטי גם במקרים חריגים ('קשים') – פורמליזם משפטי במובנו כרוליוזם יחיל כלל גם במקרים שהחלתו לא תשרת את המטרות שלשמן נחקק. רוליוזם משפטי גורס כי נוקשות איקונוקסטואלית היא מאפיין מרכזי של כללים משפטיים. ההצדקות לרוליוזם משפטי הם שיקולים מערכתיים וערכיים, כגון ציפיות וודאות, והרצון להגביל את שיקול הדעת של שופטים ושל פקידי רשות, וראו: F. Schauer, 'Formalism', *The Yale Law Journal*, 97 (1988), pp. 534-535.

98 השו: 'גזירת הכתוב' (לעיל הערה 12), טור תקסה. ושם פורש כי פסולת קרוב להעיד היא גזרת הכתוב ללא טעם. וראו גם: אטינגר, ראיות (לעיל הערה 19), עמ' 38, 90; סבתו (לעיל הערה 18), עמ' 100, ושם לפרשנים נוספים שפירשו כך. יצוין כי לכלל בדבר פסולת קרוב יש חריג, למשל בסוגיה זו גופה, שהרי אחרים מעידים על חתימתו.

99 הוא מופיע בסוגיה התלמודית בסתמא וכתנא אמינא. להיקרות אחרת, שלא בענייני הלכה, ראו: בבלי, יומא י ע"א, וראו להלן. הצירוף גזרת מלך מופיע גם בירושלמי, סנהדרין ח, א (כו ע"א; טור 1307), ברם בעקבות תוספתא, סנהדרין יא, ו (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 432); ראו להלן.

ג. גזרת הכתוב בתלמוד הבבלי – היקרויות מקוריות

בתלמוד הבבלי יש גם היקרויות של המטבע גזרת הכתוב שבהן אין הוא גלגולה של גזרת מלך. בסעיף זה יידונו מופעים מקוריים שונים של מטבע זה בסוגיות הבבלי.

1. 'גזירת הכתוב הוא: "אישה יקימנו ואישה יפרנו"'

תא שמע: האומר לאפוטרופוס: כל נדרים שנודרת אשתי מכאן ועד שאבא ממקום פלוני הפר, והפר לה, יכול יהו מופרין? תלמוד לומר: 'אישה יקימנו ואישה יפרנו' (במ' ל 14), דברי רבי אישה. אמר לו רבי יונתן: מצינו בכל התורה כולה שלוחו של אדם כמותו! ואפילו רבי אישה לא קאמר – אלא משום דגזירת הכתוב הוא: 'אישה יקימנו ואישה יפרנו', אבל דכולי עלמא – שלוחו של אדם כמותו, והא לא שמיע ליה! (בבלי, נדרים עב ע"ב – עג ע"א)

בריייתא זו והדיון בה הובאו בקשר לשאלת האמורא רמי בר חמא: 'בעל, מהו שיפר בלא שמיעה – ושמע אישה' (במ' ל 8) דוקא הוא או לאו דוקא הוא? (שם). האם הכוח שהעניקה התורה לאדם להפר את נדרי אשתו מותנה בכך שהוא יודע על נדרה ('ושמע אישה ביום שְׁמִיעוּ') או שמא יכול הבעל להפר את נדרה מבלי שיש לו ידיעה על הנדר המסוים שנדרה? הסוגיה ניסתה להכריע בשאלה זו באמצעות ברייתא שדנה בשאלה אם יכול שליח (אפוטרופוס) שהוסמך על ידי הבעל להפר את נדרי אשתו בעת שהוא נעדר מביתו. ר' אישה סבר כי אין זה בכוח שליח, שכן הכתוב הטעים: 'אישה יקימנו ואישה יפרנו' – הוא ולא אחר. לעומתו סבר ר' יונתן ששליח מוסמך להפר את נדרי אשתו שולחו, שכן כלל גדול הוא בהלכה: 'שלוחו של אדם כמותו'.¹⁰⁰ לדעתו לא התכוון הכתוב להוציא הפרת נדרים מן הכלל הבסיסי הזה. התלמוד העיר כי אף ר' אישה סבר ש'שלוחו של אדם כמותו' אלא שבנדרים 'גזירת הכתוב הוא: "אישה [...]" יפרנו'. במקרה המתואר בבריייתא לא שמע הבעל על נדרי אשתו, והכול סברו ששלוחו מוסמך להפר את נדרה, גם ר' אישה, אלמלא הכתוב – מכאן ראייה שהבעל מפר גם ללא שמיעה.¹⁰¹

המטבע גזרת הכתוב משמש גם כאן כמונח טכני המציין קריאה דווקנית של לשון התורה, ושוב, כנגד כלל ידוע ומושרש בהלכה. גם כאן לגזרת הכתוב אין ולא כלום עם הלכה שאין לה טעם. אפשר לנמק בנקל את הדין החריג הזה בדיני שליחות, שלפיו אין בכוח השליח להפר נדרי אישה אלא רק בכוח הבעל. ואולם עניין הטעם כאן הוא משני לענייני; למטבע גזרת הכתוב בסוגיה זו אין כל נגיעה אליו. עניינו הוא אופן הקריאה ההולם של הכתוב. לגזרת הכתוב מובן יוריספרודנטי ותפקוד דומה בסוגיות בבליות נוספות.

100 ראו מכילתא דר' ישמעאל, פסחא ה (מהדורת הורוביץ–רבין, עמ' 17).

101 לדיון בשאלה מדוע זו ראייה, והרי השליח שמע, וכאילו שמע הבעל השולח, שכן שלוחו של אדם כמותו, ראו פירוש הר"ן על אתר, ד"ה: 'והא לא שמיע ליה'.

2. 'הנא אמינא גזירת הכתוב הוא?'

בכמה סוגיות בבבליות הוצע כהנא אמינא (הייתי אומר), כלומר כאפשרות שנדחית, כי הלכה מסוימת היא גזרת הכתוב. גם בסוגיות אלה המטבע גזרת הכתוב מציין הוראה לקריאה מילולית של לשון הכתוב, וגם בהן אין לו ולא כלום עם הלכה ללא טעם (ידוע).

למשל בבבלי תמורה י ע"א נאמר: 'בעי רמי בר חמא: מקדיש עושה תמורה או מתכפר עושה תמורה?' – אדם הקדיש את בהמתו עבור חברו כדי שימלא בה את חובתו להביא קרבן ('מתכפר'), ורמי בר חמא שאל: למי הכוח ההלכתי להמיר את הקרבן, למקדיש – שהוא בעל הקרבן – או למתכפר?¹⁰² בהילוך הסוגיה התלמודית (שם) הוצעה התשובה דלקמן:

[ועוד] דאמר רב נחמן אמר רב הונא, תנא: 'קרבנו לה' על נזרו מלבד אשר תשיג ידו' (במ' ו 21), וכי נזיר נידון בהשג יד? הא כיצד: 'קרבנו לה' על נזרו' – שהפריש משלו, 'מלבד אשר תשיג ידו' – שהפרישו לו אחרים.

למאי הילכתא? אילימא לענין כפרה – פשיטא דמכפר ליה! אלא לענין תמורה, והכי קאמר: אף כשהפרישו לו אחרים – עושה תמורה, שמע מינה – בתר מתכפר אזלינן!

הסוגיה התלמודית הביאה ברייתא – בשם רב נחמן משמו של רב הונא – שדרשה את במ' ו 21 בענין הנזיר. בבמ' ו 11–17 מנויים הקרבנות שעל הנזיר להקריב ב'מלאת ימי נזרו' (כבש לעולה וכבשה לחטאת וכו'). בסוף הפרק, כעין סיכום, נאמר: 'זאת תורת הנזיר אשר יד קרבנו לה' על נזרו מלבד אשר תשיג ידו [כפי נדרו אשר יד כן יעשה על תורת נזרו] (שם 21). הברייתא הקשתה: מה כוונת הלשון 'מלבד אשר תשיג ידו'? הרי קרבנות הנזיר קבועים ואינם תלויים במצבו הכלכלי, בהישג ידו.¹⁰³ והשיבו־פירשו בברייתא: "'קרבנו לה' על נזרו" – שהפריש משלו, "מלבד אשר תשיג ידו" – שהפרישו לו אחרים, כלומר הלשון 'מלבד [...]' מאפשרת לנזיר להתכפר מתרומה של חבר. סתם הסוגיה השתמשה במדרש שבברייתא כדי להשיב על שאלת רמי בר חמא. באמצעות הטענה 'פשיטא [שקרבן שניתן לנזיר על ידי אחרים] דמכפר ליה' היא הסיטה – באורח מלאכותי משהו – את החידוש של הדרשה שבברייתא מעניין הכפרה לענין תמורה, ומעתה לשון התורה 'מלבד אשר תשיג ידו' מלמדת כי גם 'כשהפרישו לו אחרים' – מתכפר (ולא מקדיש) 'עושה תמורה'. אלא שהסוגיה מיהרה לדחות את הראיה מן הדרשה שבברייתא:

¹⁰² בוי' כז 9–10 אוסרת התורה להמיר קרבן בהמה בבהמת חולין אחרת: 'ואם בהמה אשר יקריבו ממנה קרבן לה' כל אשר יתן ממנו לה' יהיה קדש. לא יחליפנו ולא ימיר אתו, טוב ברע או רע בטוב'. והתורה מוסיפה (שם): 'ואם המיר ימיר בהמה בבהמה, והיה הוא ותמורתו יהיה קדש'. היכולת להמיר את הקרבן נתונה רק לבעל הקרבן; רק הוא יכול במעשה ההמרה – כלומר באמרו 'הרי זו [בהמת חולין] תמורת זו [בהמת קרבן]' – לעבור עברה ולקדש גם את בהמת התמורה, שבבעלותו, ולהתחייב מלקות. שאלת רמי בר חמא נסבה על מקרה שבו בעל הקרבן המקורי שונה ממי שמתכפר בו – מי נחשב אז לבעל הקרבן לענין הכוח להמירו ולקדש בכך גם את בהמת התמורה?

¹⁰³ דוגמת קרבן עולה ויורד, שיש בו הבחנה בין קרבן עשיר (בהמה) לקרבן עני (עוף). ראו: וי' ה 13–1.

לא לענין תמורה, ודקא קשיא לך – מתנה דקא יהבין ליה, אי לאו דרבי רחמנא: 'מלבד אשר תשיג ידו' (שם), הוה אמינא: גזירת הכתוב הוא 'קרבנו' – מדידה הוא דמכפר, מדאחרים לא, קמ"ל.

כלומר הברייטא אינה עוסקת (בהכרח) בעניין התמורה – ועל כן אפשר ש'מקדיש עושה תמורה'; עניינה הוא הכפרה, מה שאכן נראה כפשט הדרשה שבברייטא. והטעימה הסוגיה: לא פשיטא הוא שאדם מתכפר ממתנת חברו, שכן אילו לא חידשה התורה 'מלבד אשר תשיג ידו', הייתי מסיק מהתיבה 'קרבנו' שרק מקרבן שלו, כלומר מבהמות שבבעלותו מתכפר נזיר; הלשון 'מלבד אשר תשיג ידו' מלמדת שגזיר – ואולי גם חייב אחר – יוצא ידי חובת הקרבן גם משל אחרים.

גם כאן המטבע גזרת הכתוב מציין, כהוא אמינא, הוראה לקריאה דווקנית של לשון הכתוב: 'קרבנו' – משלו, ולא משל אחרים. האם לקריאה מילולית זו יש – לפי הדרשן – טעם? דומה שכן. אפשר לטעון למשל כי חלק מהחובה להביא קרבן הוא לשאת בנטל הכלכלי שלו. יהא הטעם להווא אמינא זו אשר יהא, בעל הדרשה לא נדרש כאן כלל לשאלת הטעם.

זאת ועוד, כפי שכבר הערתי לעיל, הוא אמינא שהלכה מסוימת היא גזרת הכתוב אינה יכולה לייחס למטבע זה מובן תאולוגי, שכן ההיגיון הגלום במהלך מן הסוג 'הייתי יכול לחשוב ש' [...], אלא ש' [...]' הוא שהאפשרות שנדחת, מה שהייתי יכול לחשוב – מתקבלת על הדעת; היא אינה יכולה להיות הלכה ללא טעם¹⁰⁴

ד. גזרת הכתוב בתלמוד הירושלמי

1. מ'הכתוב'/'תלמוד לומר' לגזרת הכתוב

בתלמוד הירושלמי המטבע גזרת הכתוב מחליף כאמור את המונחים התנאיים 'הכתוב', 'מן התורה', ו'תלמוד לומר' (פעם אחת כל אחד). כך עולה מן המקבילות הללו:

תלמוד ירושלמי	ספרות תנאים
ר' יהודה אומ': בעלה נאמן עליה מקל וחומר, ומה נדה שחייבין על ביאתה כרת בעלה נאמן	תני ר' יודה אומר: בעלה נאמן עליה מקל וחומר, ומה אם הנדה שחייבין עליה כרת הרי הוא נאמן

104 סוגיה בעלת מבנה טיעון דומה – גזרת הכתוב כאפשרות שנדחת (הוא אמינא) – מצויה בבבלי, בבא מציעא יא ע"א: 'בשדה שכוה מעיקרו – הוי שכה, זכור ולבסוף שכוה – אין שכה. מאי טעמא? דכיון דקאי גבה – הויא ליה חצרו, וזכתה ליה. אבל בעיר, אפילו זכור ולבסוף שכוה – הויא שכה. מאי טעמא? דליתיה גביה דלזכי ליה. ממאי? דלמא גזירת הכתוב היא, דבשדה נהוי שכה ובעיר לא נהוי שכה! אמר קרא: "לא תשוב לקחתו" – לרבות שכתת העיר'. גם כאן העלתה הסוגיה הסתמאית את האפשרות שיש לקרוא את הכתוב 'בשדה ושכתת' (דב' כד 19) באופן דווקני, ומיד דחתה את הקריאה הזאת. גם כאן המובן התאולוגי של גזרת הכתוב נשלל מניה וביה, ומשיקולים דומים. השו: חידושי הריטב"א לבבא מציעא על אתר, ד"ה: 'וממאי', שפירש כי גזרת הכתוב כאן היא 'מלתא בלא טעמא'! על סוגיה זו וסוגיית הבבלי, תמורה י ע"א שנדונה למעלה השו: 'גזירת הכתוב' (לעיל הערה 12), ושם פורשו כל גזרות הכתוב האלה כהלכות ללא טעם.

ספרות תנאים

תלמוד ירושלמי

עליה, סוטה שאין חייבין על ביאתה כרת אינו דין שיהא בעלה נאמן עליה?¹⁰⁵
 אמרו לו: וכל שכן הואיל ואין חייבין על ביאתה כרת לא יהא בעלה נאמן עליה,
 דבר אחר: לא, אם אמרת בנדה שיש לזה התר אחר איסורה תאמר בסוטה שאין לה היתר לאחר איסורה, וכן הוא אומר: 'מים גנובים ימתקו' וגו'.
 ר' יוסה אומר: הכתוב האמינו עליה דכתו: 'והביא האיש את אשתו אל הכהן'
 (תוספתא, סוטה א, ב-ג)¹⁰⁵

עליה, זו שאין חייבין עליה כרת אינו דין שיהא נאמן עליה
 אמרו לו:
 לא, אם אמרת בנדה שיש לה היתר לאחר איסורה תאמר בזו שאין לה היתר לאחר איסורה, ואומר: 'מים גנובים ימתקו' וגו'
 אמר להן רבי יהודה: גזירת הכתוב היא 'והביא האיש את אשתו אל הכהן' וגו'. אמרו לו:
 ובלבד בעדים.
 (ירושלמי, סוטה א, ג [טז ע"ד; טור 908])

'והביא האיש את אשתו אל הכהן', מן התורה האיש מביא את אשתו אל הכהן, אלא אמרו מוסרים לו שני תלמידי חכמים בדרך שלא יבא עליה, ורבי אומר: בעלה נאמן עליה מקל וחומר, ומה נדה שחייבים על ביאתה כרת בעלה נאמן עליה סוטה שאין חייבים על ביאתה כרת אינו דין שיהא בעלה נאמן עליה
 אמרו לו: כל שכן, הואיל ואין חייבים על ביאתה כרת לא יהא בעלה נאמן עליה?
 ד"א: לא, אם אמרת בנדה שיש לה היתר אחר איסורה תאמר בסוטה שאין לה היתר אחר איסורה.
 ד"א: נחשדו ישראל על הסוטות ולא נחשדו על הנדות.

(ספרי במדבר ח)¹⁰⁶

משנה: אילו שבית דין מקנין להן: מי שנתחרש בעלה או נשתטה או שהיה חבוש בבית האסורין. לא להשקותה אמרו אלא לפוסלה מכתובתה.
 'אשר תשטה אשה תחת אישה', להביא אשת חרש ואשת שיעמום, שבית דין מקנים להם לפוסלם מכתובתם.

105 על פי כ"י וינה, הספרייה הלאומית האוסטרית Cod. hebr. 20. אין שינויים מהותיים בכ"י ברלין, ספריית המדינה Or. fol. 1220 (לשעבר כ"י ארפורט) ובקטע גניזה כ"י קיימברידג', ספריית האוניברסיטה T-S. E2 141. וראו: מהדורת ליברמן, עמ' 151-152.
 106 מהדורת הורוביץ, עמ' 13.

ספרות תנאים

תלמוד ירושלמי

או אף להשקותם? תלמוד לומר: 'והביא האיש את אשתו אל הכהן', האיש משקה ואין ב"ד הכתוב היא: 'והביא האיש את אשתו אל הכהן'.
 (ירושלמי, סוטה ד, ה [יט ע"ד; טור 925])

משקים.

107 (ספרי במדבר כ)

2. 'גזירת הכתוב היא: "והביא האיש את אשתו אל הכהן"'

בדוגמה האחרונה שבטבלה דרשת הספרי למדה מלשון הפסוק 'אשר תשטה אשה תחת אישה' (במ' ה 29), שבסוף פרשת הסוטה בבמ' ה, כי דין הסוטה, או למצער חלקו, חל גם על אשת חרש ועל אשת שעמום.¹⁰⁸ מאחר שאין בכוח בעלים אלה לקנא, בית דין מקנא לנשותיהם במקומם ומגרשן ופוסלן מכתובתן. ואולם בית הדין אינו בא בנעלי החרש והשעמום לעניין השקיית הסוטה. טקס זה, שסופו במותה, מבוצע רק ביוזמת הבעל המקנא. את הדין הזה למד המדרש מקריאה דווקנית של לשון הפסוק: 'תלמוד לומר: "והביא האיש את אשתו אל הכהן" (שם 15)'. הירושלמי עיבד את לשון מדרש ההלכה הזה ובתוך כך המיר את הצירוף התנאי הנפוץ 'תלמוד לומר' במטבע גזרת הכתוב, ללא כל שינוי משמעות.¹⁰⁹ אין צריך לומר כי לדיוק מלשון הפסוק (תלמוד לומר = גזרת הכתוב) אין ולא כלום עם הלכה ללא טעם. אכן נקל לנמק את ההבחנה בין איש שמקנא ומשקה לבין חרש ושעמום, שבית דין רק פוטרם מתשלומי הכתובה.

שינוי דומה התחולל בדוגמה הראשונה שבטבלה: במעבר מתוספתא, סוטה א, ג לירושלמי, סוטה א, ג (טז ע"ד; טור 908) התחלף 'הכתוב' בצירוף 'גזרת הכתוב'.¹¹⁰ זה המובן של גזרת הכתוב גם בכמה מהיקריותה המקוריות בירושלמי.¹¹¹ התיבה 'גזרה' שבמטבע הזה בירושלמי, למצער בהיקריות

107 מהדורת הורוביץ, עמ' 24.

108 שעמום הוא כינוי למחלת נפש שעניינה כנראה אדישות מתמשכת, כעין דיכאון כרוני, כלשון רש"י, בפירושו לבבלי, כתובות סא ע"ב, ד"ה: 'דמיטללא בגורייתא'. וראו תוספתא, כתובות, ז, י (מהדורת ליברמן, עמ' 81): 'חולה היא, שוטה היא, משוממת היא, נכפית היא', ובכ"י ברלין, ספריית המדינה Or. fol. 1220 (לשעבר כ"י ארפורט): 'שוטה היא, שעמומית היא'. ראו גם: בבלי, בבא מציעא פ ע"א ובמפרשים על אתר, השו"י ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה², ח: סוטה, ירושלים תשנ"ו, עמ' 657, הערה 10.

109 על המטבע 'תלמוד לומר' בספרות התנאים ראו: אליאס-בר-לבב, מכילתא דרשב"י (לעיל הערה 18), עמ' 137. לדבריה זהו המונח הנפוץ ביותר בספרות התנאים, וסך היקריותיו כ-4,500, והוא עשוי להופיע באחת משלוש תבניות; עיינו שם. במדרש זה התבנית היא 'תשובה לשאלה הרטורית "יכול" (שם).

110 ואפשר שההחלפה היא בין 'הכתוב האמינו עליה' לבין 'גזרת הכתוב'. העיבוד בירושלמי שינה כמובן עניינים נוספים, ואין כאן מקום להאריך.

111 ירושלמי, תרומות ו, א (מד ע"א; טור 238 – 'האוכל תרומה שוגג כו' [...]) אמר רבי זעירא: גזירת הכתוב היא: 'ואיש כי יאכל קודש בשגגה', שתהא כל אכילתו בשגגה כמזיד בספיקו כשוגג בודא'; שם ו, ד (מד ע"ב; טור 240 – 'אמר רבי זעירא: גזירת הכתוב היא "ואיש כי יאכל קודש בשגגה", למקום שהקדש מהלך שם החומש מהלך'; שם, פסחים ז, ד (לד ע"ב; טור 537 – "וידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל", קבען חובה שכולם יבואו בטומאה, וכשם שהן באין בטומאה כך יהיו נאכלין בטומאה גזירת הכתוב הוא: "והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל", ואמר אף בפסח כן); שם, סוטה ד, א (יט ע"ג; טור 923 – 'ארוסה ושומרת יבם כו', וישקינה? גזירת הכתוב היא: "והביא האיש

אלה, התפשטה כמעט לחלוטין ממשמעותה הפוליטית. היא מתפקדת בהן כמונח טכני, המציין אסמכתא לדין מלשון הכתוב. אין צריך לומר כי להיקריות אלה של גזרת הכתוב בירושלמי אין כל נגיעה לטעם ההלכה, וכמו בכל הדוגמאות מן הבבלי שנדונו לעיל, היא נעדרת משמעות תאולוגית; מובנה יוריספרודנטי-הלכתי מובהק.

ה. גזרת מלך וגזרת הכתוב – הלכה ללא טעם

1. 'גזירת הכתוב היא בן ולא בת'

אפשר שבכמה היקרויות בספרות התלמודית הציוריים גזרת מלך וגזרת הכתוב מציינים הלכה או עניין שאין לו טעם (ידוע). למשל בתוספתא, סנהדרין יא, ו:

'בן סורר ומורה' [...] ר' שמעון בן אלעזר אומר: הבת ולא הבן, אלא גזירת מלך היא.¹¹²

הלכה זו מופיעה בברייתא בבבלי, סנהדרין סט ע"ב בנוסח זה:

'בן ולא בת'. תניא: אמר רבי שמעון: בדין הוא שתהא בת ראויה להיות כבן סורר ומורה, שהכל

מצויין אצלה בעבירה, אלא גזירת הכתוב היא: בן ולא בת.¹¹³

גם כאן החליף הבבלי את המטבע התנאי גזרת מלך בגזרת הכתוב, וגם כאן מציינים הלשונות האלה קריאה דווקנית של לשון הכתובים – 'בן [סורר ומורה]' ולא בת. ואולם שלא כבדוגמאות התלמודיות שנדונו לעיל, הקריאה המילולית בתוספתא ובבבלי סנהדרין אינה עומדת אל מול כלל הלכתי מושרש אלא כנגד הסברה וההיגיון ('בדין הוא [...]'). תמיהת התוספתא היא לקונית: 'הבת ולא הבן?'¹¹⁴ ואילו הברייתא הבבלית פירשה את הטעם: 'שהכל מצויין אצלה בעבירה'.¹¹⁵ לפי נוסח התוספתא הניגוד שבין הלכה זו להיגיון חריף יותר, שכן לדידה מצד הסברה הדין צריך לחול על 'הבת ולא [על] הבן', בעוד שלפי הבבלי גם 'בת ראויה להיות כבן סורר ומורה'.¹¹⁶

את אשתו אל הכהן"; שם, נזיר ד, ד (נג ע"ב; טור 1109 – 'אמר רבי יוסי בן חנינה: גזירת הכתוב היא הפר את נדרה הפר את מה שעליה, מי שהוא היפר נדרה הוא מיפר מה שעליה'); שם ד, ה (נג ע"ג; טור 1110 – כנ"ל); על ירושלמי, סנהדרין א, ה (יח ע"ב; טור 1265 – 'דיני נפשות בכ"ג וכו'), ראו להלן סעיף ה, 3. כדאי לשים לב שבירושלמי הביטוי גזרת הכתוב מופיע דרך כלל בברייתא (שבע פעמים) ושלוש פעמים בדברים שיוחסו לאמורא.

¹¹² מהדורת צוקרמנדל, עמ' 432, קטע זה הובא בראש הטבלה הראשונה לעיל.

¹¹³ כך הוא הנוסח גם במדרש תנאים לדב' כא 18 (מהדורת הופמן, עמ' 130).

¹¹⁴ בכ"י ברלין, ספריית המדינה Or. fol. 1220 (לשעבר כ"י ארפורט) המילים 'בדין הוא' נוספו בהגהה. במשנה, סנהדרין ת, א הובא הדין הזה ללא ציון גזרת מלך או גזרת הכתוב, ואגב הדין בגיל הבן: "'בן סורר ומורה' – מאימתי נעשה בן סורר ומורה? משיביא שתי שערות ועד שיקף זקן התחתון ולא העליון [...] שנא: "כי יהיה לאיש בן" – בן ולא בת, בן ולא איש, הקטן פטור שלא בא לכלל מצות'.

¹¹⁵ לענייני כאן אין צורך להרחיב על המשמעות המגדרית של נימוק זה.

¹¹⁶ השו: הלברטל, מהפכות פרשניות (לעיל הערה 19), עמ' 57–58. לדעת הלברטל המטבע גזרת מלך בתוספתא (והציון גזרת הכתוב בברייתא שבבבלי) נסב על כל פרשת בן סורר ומורה. לפי קריאתו ר' שמעון בן אלעזר בדבריו בתוספתא הגיב על הדעה הבאה שם לפניו ('לא היה נברא'), וטען כנגדה שדין בן סורר בכללותו הוא גזרת מלך

מה שמייחד אפוא את ההיקריות האלה של גזרת מלך וגזרת הכתוב הוא שהן מציגות לכאורה הלכות ללא טעם ואולי אף כנגד ההיגיון. המטבע התנאי גזרת מלך חוזר בתוספתא למובנו הבסיסי, שיש בו אולי נימה של גחמה, ואילו המטבע הבבלי גזרת הכתוב בברייתא שבסנהדרין סט ע"ב נראה כשינוי שגרתי – יותר משהוא מכוון להיעדר הטעם הוא מטעים את הקריאה הדווקנית שבדרשה ('בן ולא בת'). הנוסח התמציתי-הלקוני של הברייתות האלה, במיוחד בתוספתא, אינו מאפשר לדובר אותן באשר לתפיסה המדויקת שביסודן.¹¹⁷ היקרויות אלה, שבהן גזרת מלך או גזרת הכתוב היא במוצהר כנגד הסברה, כלומר ללא טעם, נדירות בספרות התלמודית, ולכן קשה להקיש להן ממקומות אחרים.¹¹⁸

אפשר שהשימוש של התוספתא בגזרת מלך ושל הברייתא בבבלי בגזרת הכתוב כדי לקרוא את התיבה 'בן' באופן דווקני אינו אלא רטוריקה שנועדה לצמצם את תחולת דין בן סורר ומורה, והכול במסגרת מהלך כללי של חכמים שחתר תחת מוסד זה.¹¹⁹ כידוע דין בן סורר ומורה מיוחד בכך שכמה תנאים שקדו לפרשו באופן שמגביל ואף מונע את תחולתו. דרשות החכמים, בדומה לדרשת ר' שמעון ('בן ולא בת'), הצרו את הדין באמצעות קריאה דווקנית – עד כדי אבסורד – של לשון הכתובים. למשל 'רבי יהודה אומר: [...] היה אחד מהם גידם או חגר או אלם או סומא או חרש, אינו נעשה בן סורר ומורה, שנאמר: "ותפשו בו אביו ואמו" – ולא גדמין, "והוציאו אותו" – ולא חגרין, "ואמר" – ולא אלמין, "בנו זה" – ולא סומין, "איננו שומע בקולנו" – ולא חרשין' (משנה, סנהדרין ח, ד).¹²⁰ שלא כבהיקריות גזרת הכתוב במדרשי ההלכה ובסוגיות התלמוד שנדונו לעיל, דרשת ר' שמעון, ר' יהודה וחכמים אחרים בעניין בן סורר ומורה אינן קריאה דווקנית של (גזרת) הכתוב.¹²¹ להפך, הן עיוותו במכוון ובעקביות את לשונות התורה כדי לעקור. לא בכדי אמרו חכמים באותו קטע בתוספתא: 'בן

או גזרת הכתוב ללא טעם. ואולם בברייתא שבבבלי הלשון גזרת הכתוב נסבה לא על דין בן סורר ומורה בכללותו אלא רק על הדין 'בן ולא בת'. זאת ועוד, כל ההיקריות של גזרת מלך או גזרת הכתוב בספרות התלמודית נסבות על הלכה ספציפית ולא על מוסד הלכתי. שיקולים אלה מטעים לאפשרות שכן הוא גם בתוספתא. השוו: הלברטל (שם), עמ' 57, הערה 23.

117 בהקשר זה אעיר כי הדין 'בן ולא בת' חריג בהלכה התלמודית, ששכיח בה הכלל 'השוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה' (בבלי, 'יבמות פד ע"ב). ראו גם: ספרי במדבר ב (מהדורת הורוביץ, עמ' 5); שם כב (שם, עמ' 25); מכילתא דר' שמעון בר יוחאי כ א 1 (מהדורת אפשטיין-מלמד, עמ' 158). אלא שהחריגות הזאת אינה מסייעת לביאור המטבע גזרת מלך או גזרת הכתוב בעניין בן סורר ומורה, אם מובנו תאולוגי או רק יוריספרודנטי-הלכתי.

118 דומה להן מבחינה זו הקטע בירושלמי, חגיגה א, א (עו ע"א; טור 775): 'א"ר ירמיה: בדין היה – קטן ולא חרש יהא פטור [ממצוות ראייה], גזירת הכתוב הוא: "כל זכורך", לרבות את הקטן [...]'. גם כאן קשה להחליט אם ר' ירמיה סבר ש'גזירת הכתוב הוא: "כל זכורך", לרבות את הקטן' הוא אכן דין ללא טעם או שמא רק קריאה מילולית.

119 ראו לעיל סעיף א, 3.

120 וכן: 'ר' יהודה אומר: אם לא היתה אמו שוה לאביו בקול ובמראה ובקומה אינו נעשה בן סורר ומורה [...] דאמר קרא: "איננו שמע בקולנו", מדקול בעינן שוין – מראה וקומה נמי בעינן שוין' (בבלי, סנהדרין עא ע"א).

121 גם הדרשה 'בן ולא בת' רחוקה מפשט הכתובים, שכן נראה שדיבר הכתוב בהווה. ראו למשל את פירושו של עוספוס פלוויס, קדמוניות היהודים ד, 260–262 (תרגום שליט [לעיל הערה 37], עמ' 134–135), וכנראה כך גם פילון, על החוקים המיוחדים ב, 231–233 (מהדורת דניאל-נטף [לעיל הערה 37], ג, ירושלים תש"ס, עמ' 69); הג"ל, על השכרות ג, 14, (מחבר Leob, כרך III, עמ' 325).

סורר ומורה לא היה ולא עתיד להיות, ולמה נכתב? דרוש וקבל שכר.¹²² אם זהו ההקשר של הדרשה 'בן ולא בת' וזה מה שמקופל בה, אזי היא אינה דוגמה מוצלחת להשקפה העקרונית על אודות גזרת מלך או גזרת הכתוב כהלכה ללא טעם בספרות התלמודית.¹²³ במקורות האלה גזרת מלך וגזרת הכתוב הן מליצות שמכסות על מדרש יוצר דרמטי, שמניעיו מובנים.

עם זאת גם אם במקורות האלה למטבעות גזרת מלך וגזרת הכתוב תפקיד רטורי, הרי מובנם המליצי הוא ככלות הכול דין ללא טעם. דומה כי הבחירה לציין הלכה ללא טעם, ואף מנוגדת להיגיון, באמצעות הצירופים גזרת מלך וגזרת הכתוב – שבמובנם ובתפקודם המקוריים והרגילים מציינים קריאה דווקנית – מבליעה את מה שכינתי לעיל כשל הסמכות. בדמיון הפוליטי של חכמי התלמוד סמכותו המוחלטת של הריבון (המלך), כלומר היעדר מגבלות לכוחו לגזור, מבליעים שרירות. אם מתעורר ספק במובנה של גזרת מלך או גזרת הכתוב בתוספתא ובבבלי סנהדרין בעניין בן סורר ומורה (ולא בת) – אם הוא תאולוגי או יוריספרודנטי-הלכתי – הרי בירושלמי, סנהדרין ח, א (כו ע"א; טור 1307) המטבע גזרת מלך מציין בבירור גזרה ללא טעם:

אמר רבי יסא: כל אילין מיליאי לא מסתברין דלא חילופין, תני: תדע לך שהוא כן! מי היה בדין שיהא חייב – הבן או הבת? הוי אומר: הבת, ופטרה התורה את הבת וחייבה את הבן! מי היה בדין שיהא חייב – קטן או גדול? הוי אומר: גדול, פטרה התורה את הגדול וחייבה את הקטן! מי היה בדין שיהא חייב – הגונב משל אחרים או הגונב משל אביו ואמו? הוי אומר: הגונב משל אחרים, פטרה התורה הגונב משל אחרים וחייבה הגונב משל אביו ואמו! ללמדך שכולן אינן אלא בגזירת מלך.

על הדין המנוגד לסברה 'בן ולא בת' שבתוספתא (ובבבלי) הוסיף ר' יסא¹²⁴ את ההלכות: 'קטן ולא גדול', וגונב 'משל אביו ואמו' ולא 'משל אחרים'.¹²⁵ לכאורה ציטט ר' יסא ברייתא ('תני: [...]'), ואולם בהיעדר מקבילה בספרות התנאים או בקובץ תלמודי אחר, סביר להניח כי זוהי מסורת מאוחרת, אמוראית. את ההלכות האלה הסמיך הירושלמי להלכה אחרת שבפי ר' יסא, שאף היא מבליעה פליאה על האבסורד שבה: 'ואתייא כיי דמר רבי יסא בשם רבי שבתי' כל ימיו של בן סורר ומורה אינן אלא ששה חדשים בלבד' (שם).¹²⁶ קטע הירושלמי הזה מיוחד בהשוואה לברייתות שבתוספתא ובבבלי

122 תוספתא, סנהדרין יא, ו (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 432); בבלי, סנהדרין עא ע"א. נראה כי ההוראה דרוש כוונה לדרשות העוקרות האלה עצמן, והשכר הוא בין השאר הביטול המעשי של דין סורר ומורה. דומה לו כידוע דין עיר הנידחת, ראו: בבלי, סנהדרין (שם); וכן דין בית המנוגע, ראו: תוספתא, נגעים ו, א (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 625); בבלי, סנהדרין (שם).

123 השו: הלברטל, מהפכות פרשניות (לעיל הערה 19), עמ' 64–67. לדעתו בספרות התנאים מצויות שלוש שיטות בעניין דין בן סורר ומורה, עיינו שם. ואולם אם דרשת ר' שמעון ('גזירת הכתוב היא' וכו') נסבה רק על הדין 'בן ולא בת' (ראו לעיל הערה 115), הרי היא אינה גישה עקרונית נפרדת. כדרשה מצומצמת היא קרובה לדרשות ר' יהודה (ראו לעיל הערה 119) ולדרשות אחרות על בן סורר ומורה, הנסמכות לגישה שלא היה ולא נברא.

124 הוא ר' אסי בבבלי, תלמיד ר' יוחנן, שירד מארץ ישראל לבבל. ראו: ירושלמי, ברכות ג, א (ו ע"א; טור 26).

125 ראו: משנה סנהדרין ח, א, ג; ספרי דברים ריח (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 250–251).

126 השו: בבלי, סנהדרין סח ע"ב, ושם 'שלשה חדשים בלבד', דעת ר' כרוספדיא.

בעניין 'בן ולא בת'. בעוד שלפי ברייתות אלה הלכה מסוימת היא גזרת מלך או גזרת הכתוב ללא טעם, הרי לפי קטע הירושלמי הזה המוסד ההלכתי בן סורר ומורה בכללותו מנוגד להיגיון ('כל אילין מילייא לא מסתברין דלא חילופין'). זאת ועוד, הלשון 'ללמדך שכולן אינן אלא בגזרת מלך' נוגעת לא לקריאה דווקנית של לשון הכתוב אלא להיעדר ההיגיון שביסודו. קטע הירושלמי הזה הוא ייחודי אף בהשוואה לכל ההיקריות התנאיות והתלמודיות של גזרת מלך וגזרת הכתוב שנדונו או שנזכרו לעיל, שמובנן כאמור יוריספרודנטי-הלכתי, שכן גם אלה כוונו רק לדין מסוים ומורות על קריאה דווקנית של לשון הכתוב.

הצירוף גזרת מלך במאמר הזה הוא יחיד בתלמוד הירושלמי כולו. בעקבות התוספתא נזקק הירושלמי כאן למטבע גזרת מלך מפני שהוא מגלם את כוח המלך לצוות ציווי גמור, והוא נוח לבטא גחמה ללא טעם ותכלית. לא כן גזרת הכתוב, שהוא מטבע המבטא זיקה בין הלכה ללשון הכתוב, ללא נגיעה הכרחית לטעמה. כאמור כך הוא בירושלמי, שגזרת הכתוב מחליפה בו ברגיל מונחים כמו 'תלמוד לומר' ו'הכתוב'.

2. "חמישה בקר ישלם תחת השור" – גזרת מלך היא' במכילתא דר' שמעון בר יוחאי כא 37 נאמר:

'חמישה בקר ישלם תחת השור וארבעה צאן [תחת הש] ה' – גזרת מלך היא.¹²⁷

פרשנים נחלקו באשר למובנה של דרשה זו. אפשר שעניינה הוא שהבחנה שבתורה בין טובח ומוכר של שור (לאחר גנבה), שדינו חמישה בקר, לבין טובח ומוכר של שה (לאחר גנבה), שדינו ארבע צאן – גזרת מלך היא.¹²⁸ במכילתא דר' ישמעאל נתנו חכמים בהלכת ארבעה וחמישה טעמים:

אמר רבי מאיר: בא וראה כמה חביבה מלאכה לפני מי שאמר והיה העולם, שור שיש לו מלאכה משלם חמשה, שה שאין לו מלאכה משלם ארבעה.

רבי יוחנן בן זכאי אומר: הקב"ה חס על כבודן של בריות. שור לפי שהוא הולך ברגליו משלם חמישה, שה לפי שהוא טוענו על כתפו משלם ארבעה (מכילתא דר' ישמעאל, נויקין יב).¹²⁹

על רקע הדעות שהציעו להלכה זו טעמים, אפשר שבעל דרשה דגן סבר שהבחנה בין שור לשה גזרת מלך היא, כלומר הלכה ללא טעם, או כלשונה של ליאורה אליאס-בר-לבב על מכילתא דר' שמעון בר יוחאי כא: 'לפנינו קביעה אלוהית שאין להרהר אחריה ואין לה הסבר מניח את הדעת'.¹³⁰ ואולם אפשר כי גזרת מלך בדרשה זו היא שתשלומי ארבעה וחמישה חלים על שור ושה דווקא.

127 מהדורת אפשטיין-מלמד, עמ' 191.

128 ראו אליאס-בר-לבב, מכילתא דרשב"י (לעיל הערה 18), עמ' 287.

129 מהדורת הורוביץ-רבין, עמ' 291–292; ראו גם: תוספתא, בבא קמא ז, ב (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 357); בבלי, בבא קמא עט ע"ב (דרשת ר' יהודה).

130 אליאס-בר-לבב, מכילתא דרשב"י (לעיל הערה 18), עמ' 287.

באופן חריג לא דיבר כאן הכתוב בהווה, כמו במדרשי ההלכה בעניין פטר חמור ובעניין קרבן הפסח ('מן הכבשים ומן העזים') שנדונו לעיל. בעל הדרשה הטעים את הקביעה במשנת בבא קמא ז, א: 'ומדת תשלומי ארבעה וחמשה אינה נוהגת אלא בשור ושה בלבד, שנא': "כי יגנוב איש שור או שה וטבח או מכרו וגו'".¹³¹

לפי פרשנות זו המטבע גזרת מלך בדרשה אינו מציין הלכה ללא טעם. אם עניינה של הדרשה לייחד את דין ארבעה וחמישה לשור ושה, נראה שגזרת מלך היא גם כאן הוראה לקריאה מילולית-דוקנית של לשון הכתוב, וגם כאן אין למטבע זה נגיעה לשאלת טעם ההלכה. דומים לדרשה זו כאמור מדרשי ההלכה בעניין פטר חמור ובעניין קרבן הפסח שנדונו לעיל. מאחר שהמובן השכיח של המטבע גזרת מלך במדרשי ההלכה הוא יוריספרודנטית-הלכתי, הדעת מטה לאפשרות פרשנית זו.

3. 'שור הנסקל כולו ממון הוא, וגזירת הכתוב שיסקל'

בירושלמי, סנהדרין א, ד (יט ע"ב; טור 1270) נאמר:

דיני נפשות בכ"ג. רבי אבהו שאל: שור הנסקל כרבי מאיר, מהו שיתן הכסף בשלשה ויסקל בעשרים ושלשה?

אמר ליה רבי יוסי ביר' בון: שור הנסקל כולו ממון הוא, וגזירת הכתוב שיסקל.¹³²

במשנת סנהדרין א, א נקבע: 'דיני ממונות בשלושה [...] והמוציא שם רע בשלשה, דברי רבי מאיר, וחכמים אומרים: מוציא שם רע בעשרים ושלשה מפני שיש בו דיני נפשות'. משנת סנהדרין הבחינה כידוע בין ענייני ממונות, שנדונים בבית דין של שלושה דיינים, לבין דיני נפשות, שנדונים בבית דין של עשרים ושלשה.¹³³ ר' מאיר וחכמים נחלקו בעניין המוציא שם רע, אם הוא נדון בפני שלושה או בפני עשרים ושלשה. לפי דב' כב 13–19 בעל שכן את ארוסתו ו'שם לה עלילת דברים' (מוציא שם רע): 'לא מצאתי לה בתולים', ונמצא משקר – לוקה ('ויסרו אותו'), משלם מאה כסף לאבי הנערה, ו'לא יוכל לשלחה כל ימיו'. ואולם אם יבואו עדים שיתמכו בגרסתו ויעידו כי הנערה-הארוסה זינתה תחת בעלה – דינה סקילה.

ר' מאיר סבר שאפשר להפריד בין ההליך שבו נדון הבעל על הוצאת שם רע לבין ההליך אפשרי שבו תידון הנערה בדיני נפשות כנואפת. לדעתו עניינו של המוציא שם רע נדון בפני שלושה, שכן דיני ממונות, קנסות ומלקות – בשלושה (משנה, סנהדרין א, א–ב), ואם יופיעו עדים תידון הנערה בדיני

131 מ"מ כשר, חומש תורה שלמה, יז–יח: פרשת משפטים, ירושלים תשנ"ב (ניו יורק תשט"ז–תשי"ח), עמ' רי, ס' תשיט. השו: ע"צ מלמד, 'נוספות למכילתא דרשב"י', מכילתא דר' שמעון בר יוחאי, מהדורת אפשטיין–מלמד, עמ' לא. מלמד הביא מדרש זה כדי להדגים דרשות מן המכילתא דר' שמעון בר יוחאי שהן לדעתו פשוטו של כתובו וזאת כנגד הטעמים שהובאו לפסוקים אלה במכילתא דר' ישמעאל. האומנם פשוטו של כתוב יכול להיות גזרת מלך ללא טעם? השו: אליאס (עבודת דוקטור) (לעיל הערה 18), עמ' 260, הערה 132, ושם ביקורת על מלמד מטעם אחר.

132 ראו גם: ירושלמי, סנהדרין א, א (יח ע"ב; טור 1265).

133 ההבדל בין בית דין של שלושה לבין בית דין של עשרים ושלשה אינו רק במספר הדיינים אלא גם בסוג ההליך – דיני ממונות לעומת ההליך המיוחד לדיני נפשות. ראו: משנה, סנהדרין ג–ד.

נפשות בבית דין של עשרים ושלושה. לעומתו סברו חכמים כי שתי ההאשמות, הוצאת שם רע וניאוף, הן שני צדדים של אותו המטבע. האפשרות שבירור אשמת הוצאת שם רע יעורר חשד ואישום בניאוף מחייבת שהעניין כולו יידון בפני בית דין של עשרים ושלושה.

אשר לדין שור הנסקל, ההלכה התלמודית קבעה כי שור מועד שהרג אדם ייסקל, ובעליו ישלם כופר (פדיון נפשו) ליורשי ההרוג.¹³⁴ במשנת סנהדרין א, ד נקבע: 'שור הנסקל בעשרים ושלושה, שנאמר: "השור יסקל וגם בעליו יומת" (שמ' כא 29) – כמיתת בעלים כך מיתת השור'. המשנה הקישה את הליך המתת השור מהליך המתת אדם החייב סקילה, וכלשון התוספתא: 'מה מיתת בעלים בסקילה ובדחייה ובעשרים ושלושה אף מיתת השור בסקילה ובדחייה ובעשרים ושלושה' (תוספתא, סנהדרין ג, ב).¹³⁵

ר' אבהו שאל: האם ר' מאיר – שבעניין מוציא שם רע נקט כאמור הפרדה בין ההיבט הממוני (מאה כסף ומלקות), שנדון בשלושה, להיבט הפלילי (דיני נפשות), שנדון בעשרים ושלושה – ינקוט הפרדה דומה בעניין שור הנסקל? האם ר' מאיר חלק במובלע על חכמים והפריד בין תשלום הכופר, שהוא ממון ונדון בשלושה, לבין סקילת השור, שהיא כמיתת אדם, והיא לכאורה קטגוריה של דיני נפשות שנדונים בעשרים ושלושה?

השיב לו רבי יוסי בנו של ר' בון: 'שור הנסקל כולו ממון הוא', כלומר פרטי דין שור הנסקל כולם, הכופר והמתת השור, ממוניים הם במהותם; מן ההיקף ('כמיתת' [...] 'כך מיתת' [...]) אין ללמוד כי סקילת השור כמוה כהמתת אדם; האנלוגיה ביניהם היא חיצונית-טכנית בלבד ועניינה רק לקבוע הליך דומה. מאחר שהסנקצייה הממונית, סקילת השור, היא בעשרים ושלושה (גזרת הכתוב) גם תשלום הכופר (הממוני) הוא בעשרים ושלושה; אין סיבה לחלק ביניהם.¹³⁶ המטבע גזרת הכתוב שבדברי ר' יוסי לא נסב על הכופר, שנדון בפני עשרים ושלושה, אלא על הקביעה הפרדוקסלית שסקילת השור היא עניין ממוני שנדון כדיני נפשות.

גם את ההיקרות הזאת של המטבע גזרת הכתוב אפשר להבין בשני אופנים. קודם שאציע אותם אעיר כי עניין שור הנסקל הוא חלק מסוגיה מקראית ותלמודית רחבה שעניינה קדושת חיי אדם, ובתוך כך החומרה שייחסו התורה והתלמוד לשפיכות דמים, אף בידי בעלי חיים. האחריות של בעלי חיים להריגת בני אדם מוזכרת במקרא הרבה, ובעקבותיו בספרות התלמודית. כך למשל כבר בבר' ט 5 נאמר: 'ואך את דמכם לנפשותיכם אדרש, מיד כל חיה אדרשנו, ומיד האדם מיד איש אחיו אדרש את נפש האדם'. כתב על כך משה גרינברג: 'העקרון המשפטי עליו מבוססים הדינים המקראיים של ההורג את הנפש מצוי בבראשית: "ואך את דמכם לנפשותיכם אדרש, מיד כל חיה אדרשנו [...] שופך דם האדם באדם דמו ישפך כי בצלם אלוהים עשה את האדם" (שם, ט, ו) [...] העובדה שהאדם נוצר בצלם אלוהים [...] היא ביטוי לערכו המיוחד והנעלה [...] חיה שתהרוג אדם משחיתה צלם אלוהים ועל-כך

134 'שור שנגח את האדם ומת – מועד משלם כופר ותם פטור מן הכופר, וזה וזה חייבים מיתה' (משנה, בבא קמא ד, ה). השו: שמ' כא 29–32.

135 מהדורת צוקרמנדל, עמ' 419. וראו: ירושלמי, סנהדרין א, ד (יט ע"ב; טור 1270).

136 וראו פירוש 'פני משה' לירושלמי, סנהדרין א, א, ד"ה: 'שור הנסקל כר' מאיר'.

תתן את הדין [...] השור הטעון אשמת דמים היה לזוועה.¹³⁷ דומה כי האמור בשמ' כא 29, 'השור יסקל וגם בעליו יומת', נמשך מבר' ט 5, או למצער מבוסס על תפיסה דומה. תפיסה זו היא היסוד לחוקי מקרא ולהלכות תלמודיות הרואות בשור הנסקל עניין לדיני נפשות וליסודות הפליליים והריטואליים המשמשים בהם. ביטוי מובהק לתפיסה זו מצוי במכילתא דר' ישמעאל, נזיקין י: 'שור הנסקל [...] מטמא את הארץ ומסלק את השכינה'.¹³⁸ על התפיסה הזאת מבוססת משנת סנהדרין א, ד: 'דיני נפשות בעשרים ושלשה [...] שור הנסקל בעשרים ושלשה [...]'. דעת חכמים ור' עקיבא במשנה היא אפוא: שור הנסקל כולו – נפשות הוא.¹³⁹

אפשר שהמקרא ובעקבותיו חכמים אכן ייחסו לבעלי חיים אחריות פלילית, ומכאן תביעתם להעמידם לדין ולסקלם אם הרגו אדם. ברם אפשר שלדידם ריטואל דיני נפשות שנוהג בשור הנסקל ובבעלי חיים אחרים שהרגו אדם אינו בשל אחריותם אלא הוא תחליף סמלי להעמדת בעליו לדין, כלומר כעין פירוש ללשון הכתוב: 'וגם בעליו יומת', והכול בשל אשמת הדמים, הטעונה ריטואל מכפר.¹⁴⁰ בין כך ובין כך שור הנסקל לפי התפיסה המקראית והתנאית הוא קטגוריה של דיני נפשות.¹⁴¹ אשר לדברי ר' יוסי בר' בון בירושלמי, סנהדרין א, ה, לפי קריאה אחת הוא יצא חוצץ נגד התפיסה המיתית-התאולוגית הזאת של התנאים וסבר ששור הנסקל אינו נכלל בקטגוריה של דיני נפשות. כמו ר' אליעזר במשנת סנהדרין שם, שאמר 'כל הקודם להורגן – זכה', הוא לא יכול היה להתכחש לגזרת הכתוב: 'השור יסקל', כלומר לריטואל שמחייב הליך בעשרים ושלשה. ואולם לדעתו אין בכך כדי לשלול את מהות שור הנסקל כעניין ממוני. לפי קריאה זו לפנינו דוגמה למנגנון שגרתי של התהוות גזרת הכתוב ללא טעם: הטעם המיתי-התאולוגי של התורה ושל התנאים אבד, כלומר נשלל; את הוראותיה המחייבות של התורה אין לשנות; ועל כן הקביעה 'השור יסקל', שמשמעה הליך בבית דין של עשרים ושלשה, שהוא דיני נפשות, היא גזרת הכתוב ללא טעם.¹⁴² אפשר להציע גם קריאה חלשה יותר של דברי ר' יוסי בר' בון. הוא דחה את התפיסה שהמקרא הטיל

137 מ' גרינברג, 'הנחות יסוד של החוק הפלילי במקרא', הנ"ל, י' מופס וג"ד כהן, תורה נדרשת: חיבורים בשאלות יסוד בעולמו של המקרא, תל אביב תשמ"ד, עמ' 23–25.

138 מהדורת הורוביץ-רבין, עמ' 282; ועל כן – בקל וחומר מעגלה ערופה – השור שנסקל אסור בהנאה. על שפיכות דמים שמסלקת את השכינה ראו גם: ספרי במדבר קס (מהדורת הורוביץ, עמ' 220); שם קסא (שם, עמ' 222). וראו: י' לורברבוים, 'דם אדם דמות – על מיתת ההרג בספרות התנאים', מחקרי משפט, טו (תש"ס), עמ' 451–452; הנ"ל, צלם אלהים: הלכה ואגדה, ירושלים ותל אביב תשס"ד, עמ' 354; נ' זוהר, 'בעלי חיים כאישים מוסריים: סודן של הלכות שור נסקל', צ' גרונר ומ' הירשמן (עורכים), מחשבת חז"ל: דברי הכנס הראשון, חיפה תש"ן, עמ' 67–83.

139 תפיסה זו עומדת גם ביסוד ההלכה 'הרובע והנרבע בעשרים ושלשה שנאמר: "והרגת את האשה ואת הבהמה" (וי' כ 16) ואומר: "ואת הבהמה תהרוג" (שם)' (משנת סנהדרין א, ד), ואין כאן מקום להאריך.

140 על הפטור של בעל השור הנסקל ממינת בית דין ('וגם בעליו יומת') בהלכת התנאים ראו: מכילתא דר' ישמעאל נזיקין י (מהדורת הורוביץ-רבין, עמ' 285).

141 דומה שלא כל התנאים סברו כך. לדעת ר' אליעזר במשנת סנהדרין א, ד 'כל הקודם להורגן זכה', ר' אליעזר, שהציע למקרא קריאה מצמצמת, לשור בלבד, סבר שהמתת בהמה שהרגה אדם, לרבות שור הנסקל, היא עניין ממוני.

142 ראו: J. L. Rubenstein, 'Nominalism and Realism in Qumranic and Rabbinic Law: A Reassessment', *DSD*, 6 (1999), pp. 179–183; י' לורברבוים, 'ריאליזם הלכתי', שנתון המשפט העברי, כז (תשע"ב–תשע"ג), עמ' 61–130.

אחריות פלילית על שוורים ועל בעלי חיים אחרים. לדעתו שור הנסקל הוא עניין ממוני במהותו. עם זאת הוא לא שלל את התפיסה שהריגת אדם, גם על ידי שור או בעל חיים אחר, מחייבת את סקילתו, כעין ריטואל מכפר. לכן על אף מהותו הממונית גזור הכתוב על השור סקילה ריטואלית, שהיא בעשרים ושלשה (ולכן לפי ר' מאיר גם הדיון בכופר הממוני הוא בעשרים ושלשה). לפי קריאה זו המטבע גזרת הכתוב מתפקד כהוראה לקריאה דווקנית של לשון הכתוב 'השור יסקל', בניגוד למשל לדעה ש'כל הקודם להורגן – זכה'. ואולם לכתוב זה – שנראה סותר את מהותו הממונית של אירוע הנזק – יש טעם. הוא גזור כאמור על הליך בעל אופי ריטואלי-פלילי שיבטא או יסמל את חומרת התוצאה, ושמא גם את האחריות הפלילית העקיפה של בעל השור.

גזרת הכתוב בירושלמי, סנהדרין א, ה, כמו במכילתא דר' שמעון בר יוחאי כא 37, עשויה אפוא להתפרש לפי שני המובנים של המטבע. על כן אין לראות בה דוגמה מובהקת לגזרת הכתוב במובן התאולוגי.

4. 'בנויי ביד סתורי' – 'גזירת מלך היא'

אמר רב: עתידה פרס שתפול ביד רומי. אמרו ליה רב כהנא ורב אסי לרב: בנויי ביד סתורי [בנוי המקדש ביד מחבריו]? אמר להו: אין, גזירת מלך היא. איכא דאמרי: אמר ליה: אינהו נמי הא קא סתרי בי כנישתא. תניא נמי הכי: עתידה פרס שתפול ביד רומי. חדא – דסתרי בי כנישתא, ועוד: גזירת מלך הוא, שיפלו בונין ביד סותרין. דאמר רב יהודה אמר רב: אין בן דוד בא עד שתפשוט מלכות רומי הרשעה בכל העולם כולו תשעה חדשים (בבלי, יומא י"ע"א).

זו היא ההיקרות היחידה של גזרת מלך בספרות התלמודית בעניין לא הלכתי. קטע האגדה הזה נזקק למטבע גזרת מלך כדי לתאר את דרכי ההשגחה של האל ואת תהליך הגאולה כפרדוקסליים ('שיפלו בונין ביד סותרין') – הם אינם מתאימים להיגיון המוסרי הארצי. בדברים המיוחסים כאן לאמורא רב – כמו בעניין בן סורר ומורה בירושלמי, סנהדרין ח, א – גזרת מלך מציינת פעולה אלוהית לא מובנת, אולם לא בענייני הלכה אלא באורח ייחודי בדרכי ההשגחה.¹⁴³ למותר לציין כי גם לכאן מתאים הצירוף גזרת מלך ולא גזרת הכתוב. היקרות זו מצטרפת להיקריות התלמודיות הספורות שבהן צירופים אלה מבטאים הלכה, מצווה או עניין שאין לו טעם (ידוע).¹⁴⁴

*

143 על מגמות כאלה בתפיסת הגאולה בספרות התלמודית בכלל ובהקשר של מלחמות הרומאים בפרס בפרט ראו: אורבך, חז"ל (לעיל הערה 20), עמ' 610–612. בהקשר זה אציין כי מקורות מדרשיים קשרו בין הפרדוקסליות של דרכי הנהגת האל לפרדוקסליות בענייני מצווה והלכה, אמנם ללא היוקקות למטבע גזרת מלך אבל באמצעות המונח גזרה. ראו למשל: פסיקתא דרב כהנא ד, א (מהדורת מנדלבוים, עמ' 71–72).

144 הבבלי ביומא י"ע"א חילק – כמו בברייתא שם בבכורות ה ע"ב בעניין פטר חמור, שעובדה דרשה מקבילה במכילתא דר' ישמעאל (ראו לעיל סעיף ב, 1) – בין שתי תשובות: 'תניא נמי הכי: עתידה פרס שתפול ביד רומי. חדא – דסתרי בי כנישתא, ועוד – גזירת מלך הוא שיפלו בונין ביד סותרין'. ראו: הנשקה, חוק לא רבני (לעיל הערה 20), עמ' 92, ולעיל הערה 44.

במאמר זה התחקיתי אחר מובנם ואופן תפקודם של המטבעות גזרת מלך וגזרת הכתוב בספרות התלמודית. כפי שהערכתי בפתח הדברים, בספרות התלמודית נמצא המטבע גזרת הכתוב רק בירושלמי ובבבלי. הוא איננו במשנה, בתוספתא ובמדרשי ההלכה וגם לא במדרשי האגדה. בספרות התנאים, במיוחד במדרשי ההלכה, מצוי המטבע גזרת מלך. בתלמוד הבבלי גזרת הכתוב מחליפה לעתים את המטבע התנאי גזרת מלך, ובירושלמי – את המונחים 'הכתוב' ו'תלמוד לומר'.

כמעט בכל ההיקריות בספרות התלמודית לגזרת מלך ולגזרת הכתוב מובן יוריספרודנטי. מטבעות אלה מציינים לעתים את כוח המלך או הכתוב לצוות, אולם לרוב הם מציינים הוראה לקריאה דווקנית של לשון הכתוב.¹⁴⁵ בשדה הסמנטי של השורש גז"ר נכלל גם המובן: חתך; וכך לגזרה יש גם מובן של הלכה שקווי המתאר שלה מוגדרים היטב.¹⁴⁶ הלכות שהן גזרת מלך או גזרת הכתוב נלמדות אפוא מן הכתובים באמצעות קריאה דווקנית שתוצאתה הלכה חתוכה. אך טבעי הוא שהמטבע גזרת המלך התחלף בבבלי בגזרת הכתוב, המתאים יותר מחברו לבטא היצמדות ללשון הכתובים אל מול היזקקות לטעם המצווה ההלכה או לפרשנות לפי ההקשר.¹⁴⁷

אין מניעה שלמצווה או להלכה שהיא גזרת מלך או גזרת הכתוב במובן היוריספרודנטי יהיו טעמים. אכן טעמן ברגיל מבורר, וגלוי דרך כלל גם הטעם מדוע לקרוא את הכתוב באופן דווקני ולהפיק ממנו הלכות חתוכות.

רק בהיקריות מועטות בתלמוד יש אולי למטבעות גזרת מלך וגזרת הכתוב מובן תאולוגי. גם אם בהיקריות ספורות אלה המונחים הללו אכן מציינים הלכה ללא טעם, מובן זה משני למובנם היוריספרודנטי ונגזר ממנו.¹⁴⁸

145 בספרות המדרש רווחת מגמה שהבחינה בין מצוות הקב"ה (ש'גזור גזירה והוא מקיימה תחילה) לגזירות הקיסר ('אם רוצה הוא מקיימה ואם לאו [...]'). ראו למשל: ויקרא רבה לה, ג (מהדורת מרגליות, עמ' תתכ-תתכא); השו"ל לנוסח בירושלמי, ראש השנה א, ב (נו"ע"ב; טור 666). וראו: לורברבוים, הרמב"ם על מוסד החוק (לעיל הערה 3), עמ' 131–132.

146 ראו: לורברבוים, שני מושגים, א (לעיל הערה 1), עמ' 137 והערה 20.

147 אצל הרמב"ם התיבה 'הכתוב' מציינת לא רק את לשון הכתובים, אלא היא מטפורה להלכה. ראו: שם; לורברבוים, שני מושגים, ב (לעיל הערה 1).

148 ב'משנה תורה' היחס בין שני המובנים של גזרת הכתוב מורכב יותר. ראו: לורברבוים, שני מושגים, ג (לעיל הערה 1). המובן התאולוגי שייחסו פרשנים וחוקרים לגזרת מלך ולגזרת הכתוב בכל היקריותיהן במקורות התלמודיים – ובכלל המסורת ההלכתית – אינו רק טעות פרשנית. הטעמת המובן התאולוגי של גזרת מלך וגזרת הכתוב עד כדי העלמת מובנן היוריספרודנטי-ההלכתי המקורי מלמדת על תמורה עמוקה שהתחוללה בתפיסת ההלכה ובשיח ההלכתי במאות השנים האחרונות. נראה כי ההשקפה המקראית והתלמודית שהמצוות הן כביכול שקופות ('כי הוא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים [...]') [דב' 6] התחלפה בהדרגה ובלי משים בתפיסה שגם הלכות שטעמן מבורר הן כעין חוקים שאין טעמן – ה'עמוק', ה'אמת' – ידוע. על פי הפנומנולוגיה הקולעת של הרמב"ם במורה הנבוכים ג, לא, פרשנים ובעלי הלכה רבים מן הדורות האחרונים הם 'אנשים שקשה להם מתן טעם למצוה מן המצוות. רצוי להם ביותר שלא תושכל לציווי ולאיסור כל משמעות' (תרגום שורץ [לעיל הערה 85], עמ' 550). את הטענה הזאת ואת השלכותיה על השיח ההלכתי אני מקווה לבסס במחקר אחר ('רצוי להם ביותר' [לעיל הערה 22]).