

דבר שהצדוקים מודים בו

מקורות – (א) משנה ג: "הורו בית דין לעקור..." וגמרא ד. "תנו רבנן..." תוספות ד"ה קרי ביה, בדבר; סנהדרין לג: "ואין מחזירין לחובה...".

(ב) פשט ודרש – ר"ן נדרים ח. ד"ה הא קמ"ל; רשב"א ביצה ל. ד"ה וקא אכלי; 'חוות יאיר' סי' קס"ד.

(ג) העראה בייבום – משנה יבמות נג: וגמרא שם נו., תוספות ד"ה לדברים, רמב"ן ד"ה ושמואל.

בשיעור הקודם עסקנו בחצי הראשון של המשנה בדף ג:, העוסק בבית דין שהורו וחזרו בהם. החצי השני של המשנה עוסק בנושא שונה לחלוטין – תוכן ההוראה של בית הדין:

"הורו בית דין לעקור את כל הגוף – אמרו: אין נדה בתורה, אין שבת בתורה, אין עבודת כוכבים בתורה – הרי אלו פטורין. הורו לבטל מקצת ולקיים מקצת – הרי אלו חייבין. כיצד? אמרו: יש נדה בתורה אבל הבא על שומרת יום כנגד יום פטור, יש שבת בתורה אבל המוציא מרשות היחיד לרשות הרבים פטור, יש עבודה זרה בתורה אבל המשתחוה פטור – הרי אלו חייבין, שנאמר: זנעלם דבר – דבר ולא כל הגוף" (משנה הוריות ג:).

המשנה קובעת שחייב 'פר העלם דבר' קיים רק כשההוראה המוטעית עוקרת פרט מסוים מתוך גוף המצווה. אם ההוראה המוטעית עקרה את הגוף כולו – אין חיוב ב'פר העלם דבר'.

הדיון בשאלה מה מוגדר כגוף שלם בתורה נמצא בהמשך הסוגיה (בדף ד:), ונעסוק בו בשיעור הבא. בשלב זה רק נתייחס בקצרה למקור של דין המשנה. במשנה מבואר שהדין נלמד מהפסוק "ונעלם דבר". בגמרא יש הסברים שונים לאופן הלימוד מהפסוק. אחד מהם הוא הסברו של עולא:

"מאי משמע? אמר עולא: קרי ביה ונעלם מדבר" (שם ד:).

דרשתו של עולא מחודשת ביותר, שכן הוא מוסיף לפסוק את האות מ"ם שאינה מופיעה בו. רש"י על אתר מסביר שעולא השתמש באות מ"ם החותמת את המילה

"ונעלם", ומתייחס אליה כאילו היא גם פותחת את המילה הבאה, ולכן יש לקרוא אותה "מדבר".

התוספות על אתר מפנים לסוגיות אחרות שבהן ניתן היה לדרוש באופן דומה אך לא עשו זאת. מסקנת התוספות היא שכלי דרשני זה עומד לרשותנו במקום שבו דרשה זו מתבקשת על פי ההקשר של הפסוק כולו:

"וכן בכל דוכתי גורעין ומוסיפין ודורשין משום דוחקא דקרא, דאיהו דחיק ומוקים אנפשיה"
(תוספות שם ד"ה קרי ביה).

הדיון בדרשתו של עולא כשלעצמו איננו נושא מרכזי בסוגיה. אולם פתחנו בו את השיעור כיוון שהוא מהווה הקדמה לשתי שאלות מרכזיות שבהן נעסוק בשיעור זה:

- א. האם דרשות חז"ל משקפות את פשט הפסוקים או שהן באות לעקור את הפסוק מפירושו הפשוט?
- ב. האם יש הבדל הלכתי בין הלכות הנלמדות מפשט הפסוקים לבין הלכות הנלמדות מדרשה?

הוראה בדבר שהצדוקים מודים בו

הגמרא ממשיכה בדיון ומלמדת על הגבלה נוספת בתכני ההוראה שמתחייבים עליהם ב'פר העלם דבר':

"אמר רב יהודה אמר שמואל: אין בית דין חייבין עד שיוורו בדבר שאין הצדוקין מודין בו, אבל בדבר שהצדוקין מודין בו – פטורין. מאי טעמא? זיל קרי בי רב הוא" (הוריות ד.ו.).

כאשר הצדוקים מודים בהלכה מסוימת, הדבר מעיד על כך שזוהי הלכה ברורה המפורשת בפשט הפסוקים. אם בית הדין טועים בהלכה זו – כולם יודעים מייד שזוהי הוראה מוטעית, ולכן אין חיוב 'פר העלם דבר'.

ניתן להבין שגם דין המשנה מבוסס על אותו עיקרון. כשם שכל אדם אמור לדעת את ההלכות שהצדוקים מודים בהם, כך כל אדם אמור להכיר את גופי התורה. אם בית

הדין עקרו אחד מגופי התורה – זו אינה הוראה אלא טעות בסיסית הניכרת לעין כל. על טעות בסיסית ויסודית לא מתחייבים בקרבן¹.

התוספות על אתר טוענים שאין חפיפה בין דין המשנה לדין הגמרא. אמנם גופי התורה המפורטים במשנה הם כאלה שגם הצדוקים מודים בהם, אך קיימים גופי תורה אחרים שהצדוקים אינם מודים בהם:

זוהא דאצטרך למעוטי כוליה דבר ולא נפיק משום דצדוקין מודין בו, כמו בתו מאנוסתו
 דלית להו גזירה שוה, או אם חמיו ואם חמותו,
 ומתני' דנקט נדה ושבת ועבודת כוכבים – לא משום דאהנהו דוקא קאי, אלא רק
 לפרש קיום מקצת נקטינהו² (תוספות שם ד"ה בדבר).

התוספות מצביעים על חילוק בין דין המשנה לדין הגמרא מבחינת היקף המקרים הכלולים בהם. התוספות מביאים רשימה של מקרים שאינם פשט התורה (ולכן אינם נכללים בדין הגמרא), אך הינם גופי תורה (ולכן נכללים בדין המשנה).

ייתכן שניתן להבחין בין שני הדינים גם מבחינת אופי הדין. ניתן לומר, שהוראה בדבר שהצדוקים מודים בו אינה מוגדרת כהוראה אלא כטעות. לעומת זאת, הוראה העוקרת גופי תורה נחשבת כהוראה, ורק הלכה נקודתית בהלכות הוריות קובעת שהוראה כזו אינה מחייבת בקרבן².

לחילוק זה עשויה להיות נפקא-מינה בעניין פטור היחיד מחטאת. כפי שראינו בשיעורים הקודמים, הפטור של היחיד מחטאת פרטית אינו בהכרח כרוך בחיוב ב'פר העלם דבר של ציבור'. ייתכנו מצבים שבהם אין חיוב ציבורי ב'פר העלם דבר' אך גם היחיד אינו מתחייב בחטאת, כיוון שעשה על פי הוראת בית הדין.

במקרים אלה יבוא לידי ביטוי החילוק שהצענו. הוראה העוקרת את הגוף אמנם אינה מחייבת ב'פר העלם דבר', אך היא מוגדרת כהוראה, ולכן היחיד שנשמע להוראה

1 ה'קין אורה' על אתר (ד"ה ונעלם) הבין בדעת הרמב"ם שאכן מדובר באותה הלכה, והגדרת "דבר שלם" במשנה נקבעת על פי הקריטריון של רב יהודה אמר שמואל, כלומר – האם הצדוקים מודים בו.

2 הגמרא להלן ד: משווה בין הדין של הוראה בדבר שהצדוקים מודים בו לבין הדין של הוראה ללא נוכחות המופלא של בית הדין. ההבנה הפשוטה היא שהוראה ללא המופלא נחשבת כהוראה, ורק דין נקודתי בהלכות הוריות פוטר מקרבן במקרה זה. ניתן אולי להסיק מכאן שגם הוראה בדבר שהצדוקים מודים בו נחשבת כהוראה ולא כטעות מוחלטת, בניגוד להצעתנו.

זו פטור מחטאת. לעומת זאת, הוראה בדבר שהצדוקים מודים בו כלל לא נחשבת כהוראה אלא כטעות. לכן יחיד שפעל על פי הוראה כזו חייב בחטאת³.

הסברנו שהוראה בדבר שהצדוקים מודים בו אינה נחשבת כלל להוראה אלא לטעות. הסבר זה משתקף גם בסוגיה במסכת סנהדרין. המשנה שם (לב.) עוסקת במקרה שבו נפסק הדין, ואחר כך הגיעו ראיות חדשות העשויות לשנות את הפסק. המשנה קובעת שבדיני נפשות מחזירים את הדין רק אם הראיות החדשות עשויות לזכות אדם שיצא חייב מהדין. אם הוא יצא מהדין זכאי – אין מחזירים את הדין כדי לחייבו.

הגמרא מלמדת שיש יוצא מן הכלל לדין זה:

“ואין מחזירין לחובה. אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: והוא שטעה בדבר שאין הצדוקין מודין בו, אבל טעה בדבר שהצדוקין מודין בו, זל קרי בי רב הוא” (סנהדרין לג.).

ההסבר הפשוט לדין הגמרא הוא, שפסק דין המבוסס על טעות בדבר שהצדוקים מודים בו כלל לא נחשב לפסק דין. לפיכך, אין כל בעיה להחזיר את הדין ולדון בו מחדש. למעשה אין כאן חזרה. מעולם לא היה כאן פסק דין בתוקף, ומה שנראה לנו כפסק היה למעשה טעות מוחלטת.

ההבדל ההלכתי בין פשט לדרש

דינו של שמואל בעניין דבר שהצדוקים מודים בו מעורר כמה שאלות. השאלה הראשונה שנעסוק בה היא: מה החשיבות שיש להודאה של הצדוקים במסגרת עולם ההלכה? באופן כללי, הצדוקים מכירים בהלכות המפורשות בפסוקים, אך שוללים את קיומן של הלכות המנותקות מן הכתוב, או הלכות המבוססות על דרשות חז"ל. ברור שהמשנה אינה סומכת את ידיה על ספרי ההלכה של הצדוקים כקריטריון מחייב, אלא רק נעזרת בהם כדי לבטא את ההבדל שבין פשט לדרש.

בדרך כלל ההבדל בין פשט ודרש אינו בא לידי ביטוי במסגרת ההלכה. המחויבות ההלכתית שלנו למצוות הנלמדות מפשט הפסוקים ולמצוות הנלמדות מדרשה היא

3 יש לציין, שגם אם הפטור של היחיד מחטאת מבוסס על פטור כללי של אונס ולא על דין ייחודי בהוראת בית הדין ניתן עדיין להציע חלוקה דומה. היסוד לחילוק במסגרת ההבנה הזו יהיה רמת האונס של האדם – מי שטעה בדבר שהצדוקים מודים בו אינו נחשב אנוס, כיוון שהיה עליו לדעת שזו טעות.

זהה. עם זאת, ניתן להצביע על שני תחומים (לפחות) שבהם ניתנת עדיפות להלכות המפורשות בפסוקים על פני אלה שאינן מפורשות בו:

א. המשנה במסכת שבועות (כח.) קובעת שמי שנשבע לבטל מצווה או לקיים מצווה – אינו חייב על שבועה זו. ההבנה המקובלת היא ששבועה לקיים מצווה אינה חלה כלל, כיוון שהוא כבר מושבע ועומד מהר סיני. אף על פי כן, הגמרא במסכת נדרים (ח.) קובעת שמי שנשבע ללמוד תורה – שבועתו חלה. הגמרא מסבירה שמעיקר הדין ניתן לצאת ידי חובת לימוד תורה בקריאת שמע שחרית וערבית, ולכן יש משמעות לשבועה המחייבת את האדם ללמוד יותר. הר"ן שם סירב לקבל את דברי הגמרא כפשוטן, והוא כותב:

”מסתברא לי דלאו דווקא דבהכי מיפטר, שהרי חייב כל אדם ללמוד תמיד יום ולילה כפי כחו... אלא מכאן נראה לי ראייה למה שכתבתי בפרק שבועות שתיים בתרא, דכל מידי דאתא מדרשא, אף על פי שהוא מן התורה, כיון דליתיה מפורש בקרא בהדיא – שבועה חלה עליו” (ר"ן נדרים ח. ד"ה הא קמ"ל).

לפי הר"ן, שבועה לקיים מצווה אינה חלה רק אם המצווה מפורשת בפשט הפסוקים, כמו קריאת שמע שחרית וערבית. אם המצווה נלמדת מדרשה בלבד, אף על פי שהיא מצווה מדאורייתא – אפשר להישבע לקיים מצווה זו.

ב. הגמרא במסכת ביצה מתארת מספר מנהגים שנהגו בהם ישראל שלא על פי ההלכה. החכמים לא הוכיחו את הציבור על כך, על פי העיקרון ”הנח להם לישראל, מוטב יהיו שוגגין ואל יהיו מזידין”. בתחילה סברה הגמרא שעיקרון זה נאמר רק באיסורים דרבנן ולא באיסורים דאורייתא, אך היא חוזרת בה מהבנה זו:

”והני מילי בדרבנן, אבל בדאורייתא – לא. ולא היא, לא שנא בדאורייתא ולא שנא בדרבנן לא אמרינן להו ולא מידי, דהא תוספת יום הכפורים דאורייתא הוא, ואכלי ושתו עד שחשכה ולא אמרינן להו ולא מידי” (ביצה ל.).

הגמרא קובעת שאין להוכיח את מי שאינו מקפיד על תוספת יום הכיפורים, אם אנו מעריכים שהוא לא ישמע לתוכחה זו. זאת, אף על פי שהחיוב בתוספת יום הכיפורים הוא מדאורייתא. ניתן להבין מכאן שכך הוא הדין בכל המצוות. אך הרשב"א על אתר מסייג את המסקנה הזו:

”דעל כרחק לא אמרו אלא במה שאינו מבואר מן התורה אלא אתי מדרשא כי הכא, דדרשינן תוספת מערב עד ערב תענו את נפשותיכם”.

והא לא משמע להו לאינשי וקיל להו ושוגגין ולא מוידו, אבל אלו אכלן משחשכה אמרינן ומחינן ומרטינן" (רשב"א ביצה ל. ד"ה וקא אכלי).

לדעת הרשב"א, אנו נמנעים מתוכחה במצוות דאורייתא רק כאשר המצווה איננה מפורשת בפסוקים. אדם העובר על איסור המפורש בתורה – חובה עלינו להוכיח אותו, גם אם זה יגרום לו לעבור את אותה עברה במזיד.

ראינו אם כן שתי סוגיות שבהן יש הבדל הלכתי בין הלכות המפורשות בתורה לבין הלכות הנלמדות מדרשה. מסתבר שגם בסוגייתנו, הקריטריון הקובע אם יהיה חיוב ב'פר העלם דבר' הוא: האם ההוראה עקרה הלכות מפורשות בפשט הפסוקים או רק הלכות הנלמדות מדרשה? ההודאה של הצדוקים באה רק לתת דרך מעשית יותר לבחון את השאלה הזו.

ההבחנה בין פשט לדרש

מכאן אנו מגיעים לשאלה השנייה: כיצד ניתן לקבוע מתי הלכה מסוימת נחשבת לפשט הפסוקים ומתי היא נחשבת לדרש? בחלק מהמקרים התשובה היא ברורה. יש הלכות הכתובות בתורה באופן מפורש שאינו משתמע לשתי פנים. בצד השני יש כמובן דרשות הרחוקות מאד מפשט הפסוקים. בין שתי הקבוצות ישנו תחום ביניים רחב מאד של דרשות הקרובות לפשט הפסוק. דרשות אלה אינן באות לעקור את הפירוש הפשוט של הפסוק אלא רק להרחיב אותו מעט או להכריע בין פירושים שונים. האם דרשות כאלה הן בגדר פשט או בגדר דרש?

קשה לשרטט גבול ברור בין פשט לדרש בהקשר זה. בהמשך השיעור נעסוק בדיון הגמרא בנוגע להלכות המוזכרות במשנה, ונראה ששאלה זו עומדת ברקע כל אחד משלבי הדיון. לפני כן נזכיר דוגמה אחת להתלבטות זו, המתקשרת לסוגיות שהזכרנו בסעיף הקודם.

כפי שראינו, הרשב"א חידש שיש מצווה להוכיח על איסורים המפורשים בתורה אפילו אם ידוע שהתוכחה לא תתקבל, אך אין להוכיח על איסורים שאינם מפורשים. ה'חוות יאיר' (סי' קס"ד) חידש על פי זה, שאין להוכיח את מי שעובר על ל"ט אבות מלאכה, כיוון שהן לא מפורשות בתורה.

שיטתו של ה'חוות יאיר' בעניין זה קיצונית למדי. לפי ה'חוות יאיר', היקף המצוות המפורשות בתורה מצומצם מאד. מסברה ניתן לחלוק על ה'חוות יאיר' ולומר

של"ט מלאכות נחשבות מפורשות. התורה אוסרת את כל המלאכות שהיו במשכן, ומלאכת המשכן מפורשת בתורה. אמנם היינו זקוקים לחז"ל שילמדו אותנו שהמלאכות האסורות בשבת הן המלאכות שהיו במשכן. אך דרשה זו אינה רחוקה מפשט הפסוקים, אלא רק מרחיבה מעט את פירושם באופן המתקבל על הדעת גם ברובד הפשט. חשוב לציין שרבים חלקו על ה'חוות יאיר' ודחו את דבריו בעניין זה⁴.

לפני שנעבור לעסוק בסוגיית הגמרא נציין, שההבדל בין הרמות השונות של קרבה אל הפשט עשוי לבוא לידי ביטוי במסגרת הלכות הוריות.

ניתן להציע חלוקה בין שלושה תחומים שונים של הלכות. מצד אחד נמצאות ההלכות המפורשות בפסוקים, שבהן גם הצדוקים מודים. הוראה בהלכות אלה כלל אינה נחשבת להוראה אלא לטעות. כיוון שהיא טעות היא אינה מחייבת ב'פר העלם דבר של ציבור'. בצד השני נמצאות ההלכות הנלמדות מדרשות הרחוקות מפשט הפסוק. הוראה מוטעית בהלכות אלה מחייבת ב'פר העלם דבר'.

בתווך נמצאות ההלכות הנלמדות מדרשה הקרובה לפשט הפסוק. ייתכן שגם בהלכות אלה יש פטור מ'פר העלם דבר של ציבור', כיוון שהטעות הייתה בדבר הקרוב לפשוטו של מקרא. עם זאת, הפטור במקרה זה שונה מהפטור בטעות בדבר המפורש לגמרי.

בדבר המפורש לגמרי אין הוראה אלא טעות. לעומת זאת, במקרה הביניים ההוראה נחשבת להוראה. אלא שדין מיוחד בהלכות הוריות פוטר מפר העלם דבר. לפי הצעה זו, יחיד שסמך על הוראה של בית הדין בדרשה הקרובה לפשוטו של מקרא יהיה פטור מחטאת, כיוון שהייתה כאן הוראה שהוא יכול לתלות בה.

העראה וביאה שלא כדרכה

התחום הראשון שאליו התייחסה המשנה הוא הלכות נידה. המשנה קובעת שאם בית הדין עקרו לחלוטין את הלכות נידה – הם פטורים מקרבן, אך אם הם עקרו רק את הדין של שומרת יום כנגד יום – הם חייבים. הגמרא מקשה מכאן על דינו של שמואל, וטוענת שהדין של שומרת יום כנגד יום הוא דין שגם הצדוקים מודים בו:

"ואמאי? שומרת יום כנגד יום הא כתיב: זספרה לה' – מלמד שסופרת אחד לאחד!
דאמרי: העראה שריא - גמר ביאה הוא דאסירא" (הוריות ד.)

4 עייני ברכי יוסף או"ח שט"ז, ה' וב'ביע אומר' או"ח ח"א ס' מ', כ.

לפי תירוץ הגמרא, בית הדין לא עקרו לחלוטין את הדין של שומרת יום כנגד יום, שהוא אכן נחשב לדין מפורש שהצדוקים מודים בו. בית הדין טעו רק בפרט מסוים בהלכות שומרת יום כנגד יום. הם הורו שהאיסור הוא דווקא בגמר ביאה ולא בהעראה. בשלב הזה הגמרא מבינה שהעראה אינה מפורשת בתורה אלא היא נלמדת מדרשה, ולכן הצדוקים אינם מודים שהיא אסורה. על כך מקשה הגמרא:

”הא נמי כתיב: יאת מקורה הערה!”

דאמרי: כדרכה אסירא, שלא כדרכה שריא”

(ושם).

כעת טוענת הגמרא שגם העראה מפורשת בתורה, בפסוקים העוסקים באיסור ביאה על אישה נידה. לפיכך מפרשת הגמרא שהיתר של בית הדין לא היה בהעראה אלא בביאה שלא כדרכה. אך גם תירוץ זה אינו מניח את דעתה של הגמרא, כיוון שגם ביאה שלא כדרכה מפורשת בפסוק ”משכבי אישה”, ולפיכך גם באיסור זה הצדוקים אמורים להודות.

במהלך הגמרא עד כה משתקפות הבנות שונות בנוגע למעמדה של העראה, ובדומה לכך בנוגע למעמדה של ביאה שלא כדרכה. מבחינה עקרונית ניתן לתאר את מעמדה ההלכתי של העראה בשני אופנים:

א. העראה נחשבת מבחינה הלכתית כביאה לכל דבר.

ב. העראה אינה ביאה. אולם כשיש חיוב על ביאה יש חיוב על העראה⁵.

לפי ההבנה הראשונה, בכל מקום שבו כתוב בתורה ”ביאה” גם העראה כלולה בכך. לפי הבנה זו מסתבר שגם הצדוקים יודו שהעראה אסורה בשומרת יום כנגד יום, כיוון שהיא כלולה בפשט הפסוק האוסר ביאה. לעומת זאת, לפי ההבנה השנייה איסור העראה בשומרת יום כנגד יום אינו מפורש בתורה אלא הוא נלמד מדרשה, ולכן הצדוקים לא יודו באיסור זה. באופן דומה ניתן להעלות שתי ההבנות גם ביחס למעמדה של ביאה שלא כדרכה.

5 בגמרא ביבמות נה: יש דעות שונות לגבי ההגדרה המדויקת של העראה. ייתכן ששתי ההבנות שהעלינו כאן תלויות בהגדרות השונות של העראה: אם העראה היא הכנסת העטרה ניתן להשוותה לביאה, ואילו אם העראה היא נשיקת האבר בלבד זהו ערוץ נפרד.

ממסקנת הגמרא נראה ששני המושגים, הן העראה והן ביאה שלא כדרכה, מפורשים בתורה ונחשבים כביאה לכל דבר. לאור זאת קשה מאוד להבין את השלב הבא במהלך הגמרא:

“דאמרי: כדרכה אסור אפילו העראה, בשלא כדרכה גמר ביאה הוא דאסור, אבל העראה שריא.
אי הכי, אפילו נדה נמי!
אלא לעולם כדרכה, ודאמרי: העראה באשה דוה הוא דכתיבא” (שם).

אם אכן העראה וביאה שלא כדרכה נחשבות שתיהן כביאה לכל דבר, הרי שגם השילוב של שתיהן אמור להיחשב כביאה. אף על פי כן, הגמרא מעלה אפשרות שהצדוקים מודים באיסור שיש בהעראה בנפרד ובביאה שלא כדרכה בנפרד, אך אינם מודים באיסור שיש בהעראה שלא כדרכה.

כדי לקבל את התירוץ הזה אנו חייבים לסגת מאחת משתי המסקנות דלעיל. אפשרות אחת היא לומר שביאה שלא כדרכה היא ביאה לכל דבר, אך העראה היא ערוץ נפרד, ובמסגרת הערוץ הזה נאסרה רק ביאה כדרכה. האפשרות השנייה היא לומר שהעראה היא ביאה לכל דבר ואילו ביאה שלא כדרכה היא הערוץ הנפרד, ובמסגרת הערוץ הזה לא נאסרה העראה.⁶

בסופו של דבר הגמרא דוחה גם את התירוץ הזה, כיוון שהוא אינו מסביר את ההבדל שיש במשנה בין איסור נידה לאיסור שומרת יום כנגד יום. התירוץ האחרון של הגמרא הוא שהצדוקים מודים באיסור העראה רק בנידה, שבה מפורשת העראה בפסוקים, ואינם מודים שהעראה אסורה בשומרת יום כנגד יום. מכאן נראה שלמסקנה העראה אינה נחשבת כביאה לכל דבר, אלא זהו ערוץ נפרד שנאסר במקביל לביאה, ולפי הצדוקים הוא נאסר רק בחלק מהתחומים.

העראה בייבום

מקור נוסף שבו נידון בהרחבה מעמדה של העראה נמצא במסכת יבמות. המשנה שם קובעת שהאיש קונה את יבמתו בכל סוג של ביאה, ובכלל זה גם העראה:

6 ברמב"ם ניתן להצביע על מספר הלכות שבהן יש הבדל בין ביאה רגילה לביאה שלא כדרכה – עיין הל' אישות פ"ג ה"ה, הל' נערה בתולה פ"א ה"ח והל' איסורי ביאה פ"א ה"י. כמו כן עיין בתוספות יבמות לד: וברמב"ם הל' איסורי ביאה פכ"א ה"ט בעניין איסור השחתת זרע בביאה שלא כדרכה.

“הבא על יבמתו בין בשוגג בין במוזד בין באונס בין ברצון... אחד המערה ואחד הגומר – קנה,
ולא חילק בין ביאה לביאה”
(משנה יבמות נג:).

קביעה זו של המשנה מובילה לדיון ארוך בגמרא ביחס למעמד העראה בתחומים שונים בהלכה (נד-נו). בכל התחומים ההלכתיים שבהם עוסקת הגמרא המסקנה היא שהעראה שווה לביאה ולשתיהן אותו דין, אלא אם כן מפורש בפסוקים אחרת. עם זאת, הגמרא איננה מסכמת את הדיון באמירה גורפת שהעראה שקולה לביאה, אלא מסתפקת בקביעה נקודתית בכל תחום בפני עצמו.

במקום אחד באותה סוגיה מתעוררת האפשרות לחלק בין ביאה להעראה. הגמרא בדף נו. מצטטת שוב את דין המשנה “אחד המערה ואחר הגומר קנה”, ואחר כך מביאה מחלוקת אמוראים:

“מאי קנה?
רב אמר: קנה לכל,
ושמואל אמר: לא קנה אלא לדברים האמורים בפרשה, לירש בנכסי אחיו, ולפטר מן הייבום”
(יבמות נו:).

באיזה מקרה נחלקו רב ושמואל? לפי הציטוט מהמשנה אפשר להבין שהמחלוקת היא בנוגע להעראה. לדעת שמואל הקניין שיוצרת העראה איננו שווה לקניין שיש בביאה. אולם בגמרא בהמשך הסוגיה מבואר אחרת. הגמרא מתלבטת בשאלה האם רב ושמואל נחלקו לגבי יבמה מן האירוסין או מן הנישואין. נביא כאן את הסבר הגמרא למחלוקת רב ושמואל לפי ההבנה שהמחלוקת היא ביבמה מן הנישואין:

“רב אמר: אוכלת, דהא הות אכלה מעיקרא;
ושמואל אמר: אינה אוכלת, כי רבי רחמנא ביאת שוגג כמוזד – לדברים האמורים בפרשה, אבל לכל מילי לא”
(שם).

מדברים אלה ברור שמדובר בביאה בשוגג, ומחלוקת האמוראים היא בשאלה האם לביאה בשוגג יש אותו דין כמו לביאה במזיד. התוספות על אתר (ד”ה לדברים) כותבים במפורש שמחלוקת האמוראים עוסקת אך ורק במעמד ביאה בשוגג, ואילו ביחס להעראה כולם מודים שהיא שקולה לחלוטין לביאה.

בסיום דבריהם מעירים התוספות שבירושלמי (יבמות פ"ה ה"א) יש דעה שלפיה מחלוקת רב ושמואל עוסקת גם בהעראה. הרמב"ן על אתר מתייחס גם הוא לסוגיית הירושלמי, אך מציע פירוש חדש לדברים הנאמרים שם:

יזנראה לי שעל ביאת שגגות אמרו כדפרישתי, אלא שהיה רבי יצחק בן אלעזר סבור דלא חלק שמואל אלא על העראה של שגגות, אבל גמר ביאה אפילו שוגג קנה לכל⁷ (רמב"ן יבמות נו. ד"ה ושמואל).

לפי פירוש הרמב"ן, כולם מודים שהעראה קונה כמו גמר ביאה כאשר היא נעשתה בכוונה. מחלוקת האמוראים היא רק במקרה שהעראה הייתה בשוגג: רב סובר שגם העראה זו שקולה לגמר ביאה, שמואל סובר שהעראה בשוגג קונה רק באופן חלקי.

ביסוד דברי הרמב"ן עומדת הבחנה יסודית בין שני ערוצים שונים בייבום:

א. ייבום המתרחש בעקבות מעשה פיזי של ביאה.

ב. ייבום הנוצר בעקבות יזמה קניינית של הייבם.⁷

הערוץ הראשון יכול להתקיים גם בשוגג, שהרי על כל פנים היה כאן מעשה של ביאה. אך הביאה חייבת להיות ביאה שלמה, ולא די בהעראה. בערוץ השני ניתן להסתפק בהעראה, אך יש צורך בכוונה לקניין, ולא יהיה קניין בשוגג במסגרת הערוץ הזה. המקרה היחיד שאינו כלול באף אחד מהערוצים הוא המקרה של העראה בשוגג. לכן במקרה זה לפי שמואל הקניין הוא חלקי בלבד.

לפי פירוש זה של הרמב"ן, העראה איננה שקולה לגמר ביאה, אלא יש לה מעמד נחות יותר. אמנם אם הייבם התכוון לקנות בהעראה הוא מצליח לחפות על הנחיתות הזו, אך היא באה לידי ביטוי במקרה שהעראה הייתה בשוגג.

יש להעיר שהרמב"ן אינו מקבל פירוש זה בסוגיית הבבלי אלא רק בירושלמי. עם זאת, הוא מעלה את האפשרות שסוגיית הירושלמי השפיעה גם על פסק הר"ף בסוגיה⁸.

7 תוספות ותוספת הרא"ש במסכת קידושין (יב: ד"ה משום) מחדשים שיש צורך בעדות לקיום הדבר בייבום. מדבריהם נראה שייבום הוא אכן יזמה קניינית של היבם, ולא מעשה פיזי בלבד. אמנם ייתכן שצריך לחלק בהקשר זה בין קיום מצוות ייבום בפני עצמה לבין הקניינים המתלווים למעשה הייבום. כמו כן עשוי להיות חילוק בין ייבום שמטרתו להמשיך את האישות של האח לבין ייבום שמטרתו ליצור אישות חדשה – זהו כנראה הבסיס לחילוק הגמרא בין יבמה מן האירוסין ומן הנישואין.

8 יש להדגיש כי גם אם יש חילוק בין העראה לגמר ביאה לעניין ייבום, ייתכן שחילוק זה קיים דווקא לעניין ייבום, שמטרתו להקים זרע לאח המת, ולא בתחומים אחרים בהלכה.

יום ולילה

עד כה דנו באריכות במעמדן של העראה ושל ביאה שלא כדרכה בעולם ההלכה. העלינו הבנות שונות בשאלה האם מעשים אלה נחשבים כביאה לכל דבר, או שאלו מעשים נפרדים, וכאשר הפסוק מדבר על ביאה מעשים אלה אינם כלולים.

יש לציין, שגם אם נכריע שהעראה וביאה שלא כדרכה הן כביאה לכל דבר, עדיין ייתכן שהצדוקים לא יודו בכך. אותן הלכות שבעינינו הן פשט בפסוקים, בעיני הצדוקים עשויות להיחשב כדרשות לא מחייבות, והם לא יודו שמעשים אלה אסורים.

האפשרות הזו עולה גם בשלב הבא בסוגיה. כפי שראינו, הגמרא מנסה להסביר את המשנה באופן שההוראה שעליה מדובר היא בדין שהצדוקים אינם מודים בו. ההסבר הראשון היה שהצדוקים אינם מודים באיסור העראה בשומרת יום כנגד יום. בשלב הבא מציעה הגמרא הסבר נוסף:

”ואיבעית אימא, דאמרי: זבה לא היא אלא ביממי, דכתיב: 'כל ימי זובה'” (הוריות ד.).

לפי הפירוש המקובל אצל חז”ל, המונח ”יום” בפסוק זה מתייחס לכל שעות היממה, שעות האור ושעות החושך כאחד. לפי תירוץ הגמרא, הצדוקים אינם מודים בפירוש זה, והם מפרשים שהאיסור של זבה חל בשעות האור בלבד.

שוב אנו רואים, שהצדוקים אינם חולקים רק על דרשות רחוקות ומנותקות מפשט הפסוקים. גם פירושים שבעינינו נראים כפשט הפסוק, כגון הפירוש ש”יום” כולל גם את שעות החושך, עשויים להיחשב בעיני הצדוקים כדרשה בלתי מחייבת.

הוצאה והכנסה בשבת

התחום השני שאליו מתייחסת המשנה הוא הלכות שבת. המשנה קובעת, שאם בית הדין עקרו לחלוטין את הלכות שבת מן התורה – הם פטורים מקרבן. לעומת זאת, אם הם עקרו רק את איסור הוצאה מרשות לרשות – הם חייבים. גם כאן מקשה הגמרא על שיטת שמואל:

”ואמאי? הוצאה הא כתיבא: 'לא תוציאו משא מבתיכם!'”

דאמרי: הוצאה הוא דאסור, הכנסה מותר.

ואיבעית אימא דאמרי: הוצאה והכנסה הוא דאסירא, מושיט וזורק שרי” (שם).

לפי התירוץ הראשון בגמרא רק איסור הוצאה מרשות היחיד לרשות הרבים מפורש בפסוקים, ואילו איסור הכנסה מרשות הרבים לרשות היחיד נלמד מדרשה. התירוץ השני סובר שהוצאה והכנסה שניהם מפורשים, ואילו המשנה עוסקת בהושטה וזריקה, שהם אינם מפורשים בתורה והצדוקים אינם מודים בהם.

באופן כללי ניתן להצביע על שלוש גישות בנוגע ליחס שבין הוצאה והכנסה:

א. הוצאה היא אב מלאכה, ואילו הכנסה היא תולדה של הוצאה. הבנה זו מפורשת בגמרא במסכת שבת (צו:).

ב. הוצאה והכנסה הן שתי תופעות זהות לחלוטין. כך ניתן להבין מדברי הגמרא בתחילת מסכת שבת (ב:), המפרשת שבלשון המשנה גם הכנסה כלולה במונח "הוצאה".

ג. תוספות הרא"ש במסכת שבת שם (ד"ה וה"ר יחיאל) מציע שהוצאה והכנסה הם שני אבות נפרדים.⁹

דיון הגמרא בעניין דעתם של הצדוקים תלוי בהבנות העקרוניות שהעלינו כאן. לפי ההבנות שהכנסה היא אב מלאכה כמו הוצאה, סביר להניח שגם הצדוקים יודו באיסור זה. לפי זה נצטרך לקבל את התירוץ השני בגמרא, המפרש שההוראה במשנה הייתה בנוגע לזריקה והושטה¹⁰. לעומת זאת, אם הכנסה היא תולדה בלבד, הצדוקים כנראה לא יודו שהכנסה אסורה.¹¹

השתחוויה לעבודה זרה

התחום השלישי והאחרון שבו עוסקת המשנה הוא עבודה זרה. אם בית הדין עקרו לחלוטין את איסור עבודה זרה מן התורה – הם פטורים מקרבן, אך אם הם עקרו רק את האיסור להשתחוות לעבודה זרה – הם חייבים. גם כאן מקשה הגמרא:

”ואמאי? המשתחוה הא כתיבא, דכתיב: ילא תשתחוה לאל אחר!”

דאמרי: כי אסירא השתחויה כדרכה, אבל שלא כדרכה שריא.

ואיבעית אימא דאמרי: השתחויה גופה כדרכה הוא דאסיר דאית בה פשוט ידיים ורגלים,

הא השתחויה דלית בה פשוט ידיים ורגלים שריא” (שם).

9 לפי הבנה זו קשה מדוע המשנה במסכת שבת מונה רק הוצאה במניין ל"ט אבות מלאכה (עיי"ש ברא"ש).

10 בגמרא בשבת (צו:). נאמר במפורש שזריקה היא תולדה של הוצאה, ולכן סביר להניח שהצדוקים לא יודו בה. אמנם מהירושלמי בשבת (פ"א ה"א) עולה שזריקה היא אב בפני עצמו. לפי זה נצטרך כנראה לומר שגם אבות מלאכה אינם נחשבים כדבר המפורש בתורה, והצדוקים עשויים לחלוק עליהם.

11 עוד בעניין מעמדם של אבות המלאכה עיין בשיעור הבא בעניין עקירת כל הגוף, עמ' 137 ואילך.

הגמרא מתרצת, שההוראה של בית הדין הייתה שמותר להשתחוות לעבודה זרה שלא רגילים לעבוד אותה בדרך זו, או שמותר להשתחוות ללא פישוט ידיים ורגליים.

כמו בתחומים הקודמים, גם כאן ניתן לדון בשאלה: האם סוגים אלה של השתחוויה כלולים בפשט הפסוקים האוסרים עבודה זרה, או שיש כאן ערוצים נפרדים של איסור? אם אלו ערוצים נפרדים של איסור, מובן מדוע הצדוקים אינם מודים באיסורים אלה. אם לפי חז"ל איסורים אלה כלולים בפשט הפסוקים, יש לנו כאן דוגמה נוספת לאיסור שבעינינו הוא מפורש בתורה ואילו הצדוקים רואים בו דרשה בלבד.

בהקשר זה כדאי להזכיר מחלוקת ראשונים העשויה להשפיע על הדיון בסוגייתנו. לדעת הרמב"ן (בהשגותיו לספר המצוות, עשה ה') יש בתורה לאו אחד בלבד האוסר עבודה זרה, וכל איסורי עבודה זרה כלולים בלאו זה. הרמב"ם לעומתו מונה לאווים רבים בעבודה זרה. בכלל זה הוא מונה גם את האיסור להשתחוות לעבודה זרה כלאו נפרד (עיין בכותרת להלכות עבודה זרה).

למחלוקת הזו בין הרמב"ם והרמב"ן עשויות להיות השלכות גם בהבנת עמדתם של הצדוקים בענייני עבודה זרה. לפי הרמב"ן קל יותר לומר שפרטי ההלכות באיסורי עבודה זרה אינם איסורים מפורשים בתורה, ולכן הצדוקים עשויים שלא לקבל אותם. לפי הרמב"ם לעומת זאת יש פרטים רבים בהלכות עבודה זרה המעוגנים בלאווים מיוחדים ובפסוקים מפורשים. לפי גישה זו נראה שההסכמה בין הצדוקים לבין חז"ל בענייני עבודה זרה אמורה להיות רחבה יותר. במקומות שבהם הצדוקים אינם מודים, כמו המקרים שבסוגייתנו, נצטרך להסביר שהצדוקים חולקים על חז"ל גם בהלכות שבעינינו נובעות מפשט הפסוקים, כפי שראינו לעיל.