

## מידה טובה

שימו לב! סעיפים 1-2 כאן הם רלוונטיים לספר וגם לדף המודפס.

1. המידות הנדונות (למסגרת בצד):  
בניין אב מכתוב אחד.  
בניין אב משני כתובים.  
הצד השווה.

2. השאלות בתת הכותרת:

- מהו 'בניין אב מכתוב אחד' ו'משני כתובים'? מי ה'אב', ומי ה'בן', ואיפה כאן ה'בניין'?
- האם 'הצד השווה' הוא מכנה משותף? כיצד הוא פועל?
- הרלוונטיות של הפירוכות בסכימת 'הצד השווה'.
- מהי 'פירכת צד חמור', ומדוע היא אינה מפילה את המבנה כולו?
- האם לכל הלכה בתורה יכולה להיות רק סיבה אחת?
- האם לכל דיבור של הקב"ה אל משה קדמה הקריאה: 'משה משה'?
- לימדה תורה דרך ארץ: בין נימוס לפרקטיקה.

3. המקורות (לא רק מה שמצוטט מלא, אלא כל התייחסות):

מקרא:  
שמות ג, ד.  
שמות יט, כ-כא.  
ויקרא א, א.

חז"ל:

ספרא, פרשת ויקרא דבורא דנדבה פרשה א.  
בבלי יומא ד ע"ב.  
בבלי בי"מ כ"ה ע"ב  
בבלי בי"ק ו ע"א.  
ברייתת המידות של ר' ישמעאל.  
בבלי חולין, קטו ע"ב – קטז ע"א.  
שמות רבה, פרשה מו. ושם, פרשה יט.

מפרשים:

רש"י ויקרא א, א.  
רש"י בראשית ב, כד.  
תוד"ה 'שכן', כתובות לב ע"ב.  
שטמ"ק, כתובות לב ע"ב.  
ריטב"א, מכות ד ע"ב.  
רש"י, ראב"ד ורס"ג, על ברייתת המידות של ר' ישמעאל, מידת 'בנין אב'.  
רא"ש בי"ק פרק א, סי' א.  
הליכות עולם, שער ד.  
מידות אהרן, פרק ד. ושם פרק ב, חלק ט.  
ספר הכריתות, בית ג.  
שלי"ה, תושבע"פ, 'מידת קל וחומר'.  
חידושי מרן רי"ז הלוי על הרמב"ם, הלכות נזקי ממון.  
שושנת העמקים, ר' יוסף תאומים (בעל פרי מגדים), כלל א.  
גינת ורדים, ר' יוסף תאומים (בעל פרי מגדים), כלל יח.

חיזוניים :  
פילוסופיה של מדע הטבע, קרל המפל, תרגום : גד פרוידנטל, האוניברסיטה הפתוחה,  
פרק 4.

'אינדוקציה אנלוגיה בהלכה', מיכאל אברהם, צהר טו.  
שתי עגלות וכדור פורח, מיכאל אברהם, עמ' 406-404. שם, בנספח.

4. נקודות שעולות במאמר ביחס למידות :  
א. שלוש שיטות שונות בהבנת הסכימה של הצד השווה.  
ב. ההנחה הלוגית של מידת הצד השווה. 'פירכת צד חמור'.  
ג. בניין אב מכתוב אחד ומשני כתובים : הדומה והשונה.  
ד. משמעות השם 'בניין אב', והקשר לסכימה של הצד השווה.  
ה. האם הצד השווה שמתחיל בקו"ח הוא קו"ח או בניין אב.  
ו. אינדוקציה ואנלוגיה במידות.  
ז. הדרישה לרלוונטיות של פירכות : פירכא כל דהו.  
ח. שלושה סוגי דרש : אגדי, הלכתי ופרשני.  
ט. 'שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדים' לעומת 'הצד השווה'.  
י. הסיבות לנחיצות הצריכותא בין שני המלמדים בצד השווה.  
יא. ניסוח דו-שלבי של דרש מהצד השווה : ניסיונות חוזרים של בניין אב מכתוב  
אחד, ואח"כ. צריכותא

5. נקודות כלליות (תוכניות) שעולות במאמר :  
א. לימדה תורה דרך ארץ.  
ב. הקדמת קריאה לדיבור.

6. נקודות למחקר ועיון (בדיקת אפשרויות שהוצעו במאמר. ו/או : כללית לאור  
המאמר, גם ללא הצעה כלשהי שלנו) :  
א. ההבדלים בין בניין אב מכתוב אחד ומשני כתובים  
ב. היחס הכללי בין אנלוגיה ואינדוקציה, והופעותיו במידת 'בניין אב'.  
ג. המשמעות של 'פירכא כל דהו', ומדוע דווקא בצד השווה. באילו מידות נוספות  
ניתן, או לא ניתן, לפרוך כך?  
ד. מופעים של הצד השווה : צורות ניסוח חד ודו שלביות.  
ה. מדרש פרשני כקטגוריה מובחנת בין דרש אגדה ודרש הלכה.

7. מושגים ומילות מפתח :

א. דרך ארץ.  
ב. פירכא : על הצד השווה ועל בניין אב.  
ג. פירכא כל דהו.  
ד. הכללה.  
ה. מדרש פרשני.

8. מושגים בפילוסופיה ומילים לועזיות :

א. אנלוגיה.  
ב. אינדוקציה.

לשים לב לשני הסעיפים 1-2 למעלה. הם רלוונטיים גם לדרך השבועי המודפס (ולא רק לספר).

## א. 'הצד השווה'

**וירא ה' כי סר לראות, ויקרא אליו א-להים מתוך הסנה, ויאמר לו משה משה ויאמר הנני;** (שמות ג, ד)

**ויקרא וידבר הקדים קריאה לדיבור, הלא דין הוא נאמר כאן דבור ונאמר בסנה דבור מה דבור האמור בסנה הקדים קריאה לדיבור, אף דבור האמור כאן הקדים קריאה לדיבור. (ב) לא אם אמרת בדבור הסנה שהוא תחלה לדברות, תאמר בדבור אהל מועד שאינו תחלה לדברות, דבור הר סיני יוכיח שאינו תחלה לדברות והקדים בו קריאה לדיבור. (ג) לא אם אמרת בדבור הר סיני שהוא לכל ישראל תאמר בדבור אהל מועד שאינו לכל ישראל, הרי אתה דן מבנין אב, לא דבור הסנה שהוא תחלה לדברות כהרי דבור הר סיני שאינו תחלה לדברות, ולא דבור הר סיני שהוא לכל ישראל, כהרי דבור הסנה שאינו לכל ישראל. (ד) הצד השווה שבהן שהן דבור ומפי קדש למשה והקדים קריאה לדיבור, אף כל שהוא דבור ומפי קדש למשה הקדים בו קריאה לדיבור. (ה) אי מה הצד השווה שבהן שהן דבור ובאש ומפי קדש למשה והקדים בהן קריאה לדיבור אף כל שהוא דבור ובאש ומפי קדש למשה נקדים קריאה לדיבור, יצא דבור אהל מועד שאינו באש ת"ל ויקרא וידבר הקדים קריאה לדיבור. (ספרא, פרשת ויקרא, דבורא דנדבה פרשה א)**

**ויקרא אל משה וידבר למה הקדים קריאה לדיבור? לימדה תורה דרך ארץ, שלא יאמר אדם דבר לחבירו אלא אם כן קורהו. מסייע ליה לרבי חנינא, דאמר רבי חנינא: לא יאמר אדם דבר לחבירו אלא אם כן קורהו.** (בבלי יומא ד ע"ב)

**מבוא.** המדרש המרכזי המובא למעלה דן בשאלה פרשנית: האם ומתי הקב"ה הקדים לקרוא למשה לפני דיבורו עמו, ומניין אנו לומדים זאת. המדרש עוסק בקריאתו של הקב"ה אל משה בתחילת ספר ויקרא, לפני כניסתו לאוהל מועד. אנו נוכחים במהלך בן כמה שלבים שאמנם תמיד קודמת קריאה לדיבור, אולם בסופו של דבר לא ניתן ללמוד זאת כעיקרון כללי. למסקנת המדרש לא ניתן ללמוד את הצורך להקדים קריאה לדיבור מהר סיני, או מהסנה, ולכן התורה עצמה, בתחילת ספר ויקרא, כותבת במפורש את העובדה שהקב"ה קרא אל משה לפני שדיבר עמו באוהל מועד. אף שהמדרש אינו מציין זאת, מכאן כבר נראה שניתן ללמוד עיקרון כללי שהקב"ה תמיד הקדים קריאה לדיבור עם משה.

קשה לסווג את המדרש על הציר אגדה-הלכה. אין כאן עיסוק באגדה, אולם גם דיון הלכתי קשה למצוא בו. זהו דיון פרשני גרידא, העוסק בשאלה עובדתית: האם, ומתי, הקב"ה קרא אל משה לפני דיבורו עמו. כאן מתעורר מייד קושי תוכני: מדוע בכלל חשובה לדרשן העובדה, הבנאלית לכאורה, הזו? הדרשן אינו אמור לחפש את צבע בגדיו של משה רבינו או כל פרט עובדתי אחר, גם אם הוא היה יכול להוציא זאת באמצעות כלי הדרש. אם כן, מה עניינו של המדרש בשאלת הקדמת הקריאה לדיבור?

במדרשים מקבילים, כמו הבבלי יומא שמובא שני למעלה, לומדים מכאן דרך ארץ: שלא ראוי להתחיל לדבר עם חבירו לפני שקורא לו. מדרש כזה כבר מעט מזכיר לנו מדרש הלכה, אף שהנחייה זו מבחינה פורמלית אינה נכללת בהלכה. יש בה הוראת התנהגות ללמדנו דרך ארץ. אם כן, זהו מדרש עובדתי-פרשני, שמצוי בין הקטגוריה של מדרשי הלכה לקטגוריה של מדרשי אגדה. ניתן לשאול על ההגיון של המדרש השני: מניין לדרשן שבאמת דרך ארץ היא הסיבה שבגללה הקב"ה הקדים קריאה לדיבור? האם לא ייתכן שזה נעשה מסיבות פרואיניות יותר? אולי הקב"ה קרא לו פשוט מפני שרצה להסב את תשומת לבו? לא סביר לסווג עיקרון פרקטי כזה כיוסוד במידות ובידך ארץ. מאידך, באמת לא ברור מהי אותה 'דרך ארץ' שהתורה רוצה ללמד אותנו בפסוקים אלו? נבחן כעת ביתר פירוט את הסכימה של המדרש העיקרי, ובסוף דברינו נחזור שוב לשאלות שעלו כאן.

**סכימת הצד השווה ומהלך המדרש שלנו.** מבנהו של המדרש הוא מורכב, ועיקרו הוא סכימה שקרויה אצל חז"ל 'מה הצד', או 'הצד השווה'. בלימוד כזה אנו לומדים מסקנה כלשהי מתוך שני מקורות שונים. נפתח את הדיון בשרטוט הסכימה של הלימוד מן הסוג הזה, ונדגים אותה דרך המדרש שלפנינו.

נסמן את המקורות המלמדים בסימנים הבאים (האות 'מי' מסמלת 'מקור' או 'מלמד'): 'מ1' ו-'מ2', ואת ההקשר שלגביו אנו לומדים באות 'לי' (שמסמלת את המילה 'למד'). אנו רוצים ללמוד את קיומה של התכונה 'תי' בלמד מתוך כך שהיא קיימת בשני המלמדים.

**שלב א: הדרשה מ-מ'1 ל-ל'.** הלימוד מתחיל בניסיון ללמוד את קיומה של התכונה ית' בלמד יל', וזאת מתוך קיומה באחד המלמדים מ'1. סכימה כזו משתמשת לפעמים ב'בניין אבי' (ראה על מידה זו להלן), כלומר באנלוגיה כלשהי בין המלמד ללמד, ולפעמים השלב הזה מבוסס על שיקול של קל וחומר (כלומר על יחס של קולא וחומר שקיים בין המקור מ'1 לבין הלמד יל'). אם לימוד זה נמצא תקף, כי אז המסקנה אושרה, והמדרש הסתיים.

**בתרגום למדרש שלנו:** מ'1 הוא מעמד הסנה, התכונה ית' היא הקדמת קריאה לדיבור, והלמד יל' הוא אוהל מועד. בשלב הראשון המדרש מנסה ללמוד את הקדמת הקריאה לדיבור מהסנה לאוהל מועד. צורת הדרש בשלב זה נראית כמו אנלוגיה, ולא כקו"ח, שכן לא מוצג במדרש כל רמז ליחס היררכי של חומר וקולא בין שני ההקשרים הללו.<sup>1</sup>

**שלב ב: הפירכא הראשונה.** לפעמים נמצאת פירכא על הלימוד הראשון, למשל: יש ב-מ'1 תכונה מיוחדת X שאינה קיימת ב-יל', וייתכן שדווקא בגללה קיימת התכונה ית' ב-מ'1. לפיכך, כרגע אין לנו אפשרות להסיק על קיומה של התכונה ית' גם ב-יל', שכן לא קיימת שם התכונה X.

**בתרגום למדרש שלנו:** התכונה X היא שהדיבור בסנה היה הדיבור הראשון של הקב"ה עם משה (=תחלה לדברות)<sup>2</sup>. הפירכא טוענת שיתכן שדווקא בגלל זה הקפיד הקב"ה להקדים קריאה לדיבור עמו בסנה. כלומר התכונה X מאפיינת את מ'1 (מעמד הסנה), וייתכן שהתכונה ית' (הקדמת קריאה לדיבור) התקיימה ב-מ'1 (בסנה) רק בגלל התכונה המיוחדת X, ולכן לא ניתן ללמוד מכאן שהקב"ה תמיד מקדים קריאה לדיבור אל משה.

**שלב ג: הדרשה מ-מ'2 ל-ל'.** כעת אנו שולפים את המקור השני, מ'2, שבו לא קיימת התכונה X ובכל זאת הוא מאופיין ב-ית', ומנסים ללמוד ממנו על קיומה של ית' גם ב-ל'. הנחיצות הבסיסית היא שב-מ'2 לא תהיה התכונה X. הסיבה לכך היא שאם היא תימצא גם שם, כי אז לא הרווחנו מאומה מהשלב הזה, והוא יידחה באותה פירכא כמו קודמו. להלן נראה שיש להיעדרה של X ב-מ'2 משמעות נוספת.

**בתרגום למדרש שלנו:** מ'2 הוא מעמד הר סיני. גם שם הוקדמה קריאה לדיבור, שנאמר: "ויקרא ה' למשה...ויאמר ה' אל משה...". (שמות יט, כ-כ"א). בהר סיני זה לא היה הדיבור הראשון, ולכן לא ניתן לפרוך כאן את הדרשה כמו בלימוד שבשלב א. אם זה היה נמצא תקף, כי אז המדרש הסתיים.

**שלב ד: הפירכא השנייה.** כאן עולה פירכא נוספת, למשל תכונה Y שמאפיינת את מ'2, ואינה קיימת ב-ל'. זו פורכת את הלימוד של שלב ג, שכן ייתכן שקיומה של התכונה Y במקור מ'2 הוא שגורם גם לקיומה של התכונה ית'. ולכן לגבי יל', שאינו מאופיין ב-Y, אין להסיק שתהיה בו התכונה ית' (בדיוק מקביל לפירכא שבשלב ב).

**בתרגום למדרש שלנו:** התכונה Y היא דיבור לכל ישראל. רק במעמד הר סיני פנה דיבורו של הקב"ה אל כל ישראל (לא בסנה, וגם לא באוהל מועד. שם הדיבור היה רק אל משה). הפירכא טוענת שיתכן שדווקא בגלל שהדיבור היה לכל ישראל היה צורך בקריאה אל משה לפני הדיבור, מה שאין כן באוהל מועד. ושוב, אין ללמוד מהר סיני שתמיד הוקדמה קריאה לדיבור.

**שלב ה: לימוד מן 'הצד השווה'.** כעת הגענו לשלב העיקרי של סכימת 'הצד השווה'. המדרש משתמש בשני המקורות גם יחד, ועושה באמצעותם 'נסי': מה שלא ניתן היה לעשות באמצעות אף אחד מהמקורות מ'1 ו-מ'2 לחוד, נעשה באמצעות צירופם יחד. הדבר נעשה ללא שימוש באף נתון נוסף. כיצד זה קורה?

כדי להבין זאת נחזור להערה בדבר היעדרה של התכונה הייחודית X (שגרמה לפירכא על הלימוד מ-מ'1) מהמקור מ'2, ולהיעדרה של התכונה הייחודית Y (שגרמה לפירכא על הלימוד מ-מ'2) מהמקור מ'1. למעלה ראינו שההיעדרות של X מ-מ'2 נחוצה כדי שלא נוכל לדחות את הלימוד מ-מ'2 באותה צורה כמו שדחינו את הלימוד מ-מ'1. כעת נראה שיש לכך תפקיד חשוב נוסף, ולמעשה זהו הגורם המכריע בכל סכימה של הצד השווה: הלימוד חוזר חזרה למקור מ'1, שממנו לומדים ללמד יל', כמו בשלב א. אולם כעת לא ניתן לפרוך מקיומה של תכונה ייחודית X ב-מ'1, שכן המקור השני, מ'2, מוכיח שתכונה זו אינה חשובה. הוא מראה שלא תכונה X גורמת להימצאותה של התכונה ית', שכן אצלו עצמו אין את התכונה X ובכל זאת הוא מאופיין ב-ית'. ניתן, כמובן, להפוך את תפקידיהם של מ'1 ומ'2, ולקבל סכימה תקפה נוספת.

תיאור זה פותח שתי אפשרויות בהבנת המנגנון של הצד השווה: א. הלימוד נעשה כמו בשלב א: מ-מ'1 ל-ל', כאשר מ'2 רק מסיר את הפירכא X. ב. הלימוד נעשה כמו בשלב ג: מ-מ'2 ל-ל', כאשר מ'1 רק מסיר את הפירכא Y. אולם ישנה גם אפשרות שלישית: ג. הלימוד הוא שונה מהניסיונות הקודמים: בסופו של דבר, שללנו את הטענות שהתכונות X או Y גורמות לנוכחותה

<sup>1</sup> היה מקום לאבחן את השלב הזה כגזירה שווה, שכן הוא נסמך על הופעת המילה 'דבור' בשני ההקשרים ('נאמר כאן דיבור ונאמר באוהל מועד דבור', הוא בדרך כלל נוסח של גזרה שווה). אולם מבנים של הצד השווה בדרך כלל נסמכים על בניין אב או קו"ח, ולכן זה לא סביר. מעבר לכך, בהחלט ניתן לפרש את הופעת 'דבור' בשני ההקשרים כשיקול ענייני ולא כרמז טכסטואלי: בכל מקום שמופיע דיבור של הקב"ה יש להניח שהוא הקדים קריאה לדיבור (ולא: בכל מקום שמופיעה המילה 'דבור' יש להסיק שהוקדמה קריאה לדיבור).  
<sup>2</sup> ראה רש"י ויקרא א, א, לגבי יג דברות שנאמרו למשה ואהרן.

של ית'. מכאן מוכח שמה שגורם ל-ית' הוא הצד השווה שבשני המקורות, וממנו אנו לומדים להקשר יל'. שלושת האפשרויות מתוארות באופן סכמטי באיורים א-ג (משמעותם של איור ד, ושל הסיומנים השונים שסביב האיורים יובהרו להלן).

**בתרגום למדרש שלנו:** הדיבור במעמד הר סיני לא היה הדיבור הראשון אל משה, ולכן אין ל-ימ' את התכונה X. והנה בכל זאת אנו רואים שהוקדמה שם הקריאה לדיבור (יש לו תכונה ית'). אם כן, רואים שהראשוניות של הדיבור אינה הגורם להקדמת קריאה לדיבור, ולכן ניתן לחזור וללמוד זאת שוב מהסנה (ימ'1). הפירכא משלב ב כבר אינה קיימת כעת, שכן התכונה X (הראשוניות) הוכחה כמי שאינה רלוונטית לקיומה של ית'. הוא הדין ללימוד מהר סיני, תוך הוכחה ממעמד הסנה שהדיבור לכלל ישראל אינו פרמטר רלוונטי להקדמת קריאה לדיבור (במעמד הסנה לא היה דיבור לכלל ישראל, ובכל זאת הוקדמה שם קריאה לדיבור).

**סיכום המדרש:** סכימה של הצד השווה מסתיימת בדרך כלל בסיכום מפורש של הדרשן, אשר מסיק מתוך שני ההקשרים שהצד השווה שישנו בשני המקורות הוא כנראה שגרם לתכונה ית', ולכן התכונה ית' קיימת גם ב-יל', שכן הצד השווה מאפיין גם אותו, והתכונות הייחודיות (X או Y) שחסרות בו, הוכחו כבלתי רלוונטיות עבור ית'.

**שלב ו: פירכא על הצד השווה.** בסיומו של המדרש שלנו, מופיע עוד שלב לאחר הדרשה של הצד השווה. שלב זה אינו שייך לסכמה הבסיסית של הצד השווה, אשר בדרך כלל מסתיימת בשלב ה. בשלב האחרון הזה המדרש פורך את הצד השווה, על ידי מציאת תכונה Z שמאפינת את שני המקורות המלמדים (ימ'1 ו-ימ'2) ולא את הלמד (יל'). הפירכא הזו פועלת על פי אותו הגיון כמו הפירכות הקודמות (שלבים ב ו-ד'): ייתכן שהתכונה ית' בשני המלמדים נובעת מהיותם בעלי התכונה Z, ולכן גם משניהם יחד לא ניתן להסיק שהתכונה ית' קיימת גם ב-יל', שכן הוא לא מאופיין ב-Z.

**בתרגום למדרש שלנו:** התכונה Z היא דיבור מתוך האש. במעמד הר סיני ובמעמד הסנה הדיבור היה מתוך האש, וייתכן שדווקא בגלל זה הקב"ה הקדים שם קריאה לדיבור. אולם לגבי אוהל מועד, שם הדיבור לא היה מתוך האש, לא ניתן להסיק שגם שם הוקדמה קריאה לדיבור. כאמור, מסקנת המדרש היא שאמנם לא ניתן להסיק מהר סיני ומהסנה, לחוד או ביחד, שהוקדמה קריאה לדיבור גם באוהל מועד. לכן הפסוק בתחילת ספר ויקרא היה צריך לכתוב זאת במפורש: "ויקרא אל משה וידבר ה' אליו מאהל מועד לאמור". כפי שהערנו במבוא, מכאן כנראה ניתן כבר לגזור עיקרון כללי.

## ב. שתי המידות של 'בנין אב', ויחסן למידת 'הצד השווה'

**בנין אב.** במינוח של הברייתא דר' ישמעאל, סכימת הצד השווה שייכת לאחת ממידות הדרש של 'בנין אב'. ברשימת המידות מופיעות שתי מידות תחת כותרת זו: 'בנין אב [מ]או: ו[ו]כתוב אחד', ו'בנין אב [מ]או: ו[ו]שני כתובים'. הראשונים נחלקים לשתי סיעות עיקריות בפירוש המידות הללו:

1. סיעה אחת (רש"י ורס"ג והראב"ד בפירושהם לברייתת המידות **בספרא**) פירשו את 'בנין אב מכתוב אחד' כלימוד אנלוגי ממקור אחד למקום אחר שדומה לו (כמו בשלבים ב ו-ד' בדרשה שתוארה בחלק הקודם). לפי גישה זו 'בנין אב משני כתובים' הוא המבנה של 'הצד השווה' שלומד תכונה כלשהי משני מקורות ביחד, כפי שהדבר תואר למעלה.
2. אחרים (**ספר הכריתות** בית ג, **הליכות עולם** שער ד בשם יש מי שאומר, **מידות אהרן** פרק ד) סוברים שאנלוגיה רגילה כלל אינה כלולה ברשימת המידות, שכן אין בה כל חידוש. לפי גישה זו שתי המידות של 'בנין אב' הן מבני דרש בסכימה של 'הצד השווה'. ההבדל ביניהן הוא רק בשאלה האם זהו 'מכתוב אחד', כלומר האם שני המלמדים מצויים בפסוק אחד, או בענין אחד, או שהם מופיעים בתורה בשני הקשרים שונים.<sup>3</sup>

שתי הסיעות הללו לכאורה שונות זו מזו רק במישורים סמנטיים של הבנת שמות המידות. אולם מתברר שהן כנראה נבדלות זו מזו גם בכמה מישורים נוספים, למשל: בהבנת המינוח 'בנין אב', ומתוך כך גם בלוגיקה.

כאמור, שתי סיעות הראשונים הללו מסבירות באופנים שונים את המונח 'בנין אב':

1. ראינו שלפי הסיעה הראשונה בנין אב הוא אנלוגיה, ממקור אחד או משני מקורות. מהו ה'בנין' כאשר יש רק מלמד אחד? כנראה שה'בנין' הוא המלמד יחד עם הלמד, ששניהם מקרים פרטיים של 'אב' כלשהו (שהוא הצד השווה). זו גם המשמעות כאשר יש שני מלמדים. המלמדים והלמד נגזרים כולם מעקרון אב אחד, ולכן מתוארים כשייכים לבנין אחד.

ייתכן שבנין אב מכתוב אחד הוא אנלוגיה (היסק השוואה בין פרט לפרט אחר), אלא שסביר יותר שזוהי הכללה על סמך נתון אחד, שאם לא כן הליך הדרש הוא יחס בין שני

<sup>3</sup> להסבר אפשרי במהות ההבדל הזה, ראו בהערה בהמשך הדף.

פרטים, ואין למונח 'אב' משמעות.<sup>4</sup> בניין אב משני כתובים הוא ודאי אינדוקציה (=הכללה): מתוך שני המקורות אנו מסיקים על תופעה כללית. בכל אופן, לפי גישה זו ה'בניין' נוצר מתוך הדרש עצמו, על ידי שלושת האבנים גם יחד: שני המקורות והלמד.

2. לעומת זאת, לפי הסיעה השנייה ראינו שהמונח 'בניין אב' מתאר אך ורק לימודים מסוג 'הצד השווה'. סביר שתפיסה כזו נולדת מפני שכאן ה'בניין' הוא המבנה שנוצר על ידי שני המקורות, עוד לפני הדרש עצמו. לכן שתי המידות צריכות לבטא סכימה בת שני מקורות. ואכן, כמה מהפרשנים בסיעה זו מסבירים את המונח 'בניין אב' כך: ה'בניין' הוא שני המלמדים שיוצרים בניין באמצעות אבן משותפת שעל גב שניהם (הצד השווה שלהם).<sup>5</sup> אם כן, בניגוד לכיוון הקודם, כאן ה'בניין' קיים עוד לפני הדרשה, והוא מורכב משני המקורות ('מ1'+ 'מ2') והצד השווה הוא שמחבר אותם. המונח 'אב' מוסבר על ידם בכך שאב פועל בבנו דרך אמצעי ביניים (האם): האב פועל על האם, וזו פועלת על הוולד. וכך שני המלמדים מולידים את הצד השווה, שהוא ה'בן',<sup>6</sup> וממנו יילמדו כל המאופיינים על ידו. אם כן, הצד השווה של שני המקורות המלמדים מתואר כאן כ'בן' ולא 'אב'. הוא נולד משני המלמדים, וממנו לומדים לכל הדומים לו. ה'אב', לפי גישה זו, הוא המקור המלמד ('מ1'), ולא הצד השווה. המקור השני ('מ2') הוא ה'אם', והצד השווה הוא ה'בן' שלהם, שממנו לומדים לכל הדומים לו. כך האב פועל על הוולד דרך האם.

נראה ששתי הגישות הללו מבטאות גם שתי תפיסות לוגיות שונות של סכימת הצד השווה:

1. לפי סיעת הראשונים הראשונה, המלמד האמיתי, ה'אב', הוא הצד השווה. שני המלמדים רק מהווים ביטויים שונים שלו, שמתוכם יוצרים בהכללה את הקבוצה הרחבה יותר שמאופיינת באותה תכונה שהיא הצד השווה. מנגנון כזה מתואר באיורים ג-ד.<sup>7</sup>
2. לעומת זאת, לפי הסיעה השנייה המלמד האמיתי הוא אחד המקורות המלמדים ('מ1' או 'מ2'), ה'אב', ולא הצד השווה. המקור השני, ה'אם', רק מסייע מן הצד להסיר את הפירכא X (ראה איורים א-ב), ולא נוטל חלק בלימוד עצמו. והצד השווה, ה'בן', הוא הלמד האמיתי, שכולל בתוכו את כל שאר ההקשרים (המלמדים מהמקורות, כמו 'ל') כמקרים פרטיים. מנגנונים כאלו מתוארים באיורים א-ב. ייתכן שלפי גישה זו המונח המתאים יותר לסכימה הוא 'מה הצד' (שגם הוא משמש לתיאורה), ולא 'הצד השווה'.

ההבחנות שהצגנו בין שתי הסיעות, מסוכמות בטבלא הבאה:

מי ה'בן'	מתי נוצר 'בניין'	מיהו ה'בניין'	מיהו ה'אב'	לוגיקה של הצד השווה	משני כתובים	מכתוב אחד	
הלמד ('ל')	תוצאת הדרשה עצמה (המלמדים+הלמד)	המלמדים והלמד	הצד השווה	איורים ג-ד (!)	הכללה משני כתובים	הכללה מכתוב אחד	סיעה 1: רש"י, רס"ג, ראב"ד
הצד השווה (ובכללו 'ל')	לפני הדרשה (עשוי מהמלמדים בלבד)	שני המלמדים והצד השווה שמחבר ביניהם	'מ1'	איורים א-ב	הצד השווה ממקורות רחוקים	הצד השווה ממקורות קרובים	סיעה 2: הכריתות, הליכות עולם, מידות אהרן

**השלכה על מקרה בו ישנם מאפיינים שונים למקורות.** מעבר להבדלים הסמנטיים ולשוני הלוגי, נראה כעת שהסכימות השונות יכולות להוביל גם להשלכות הלכתיות שונות. מצב מובהק כזה נוצר כאשר לשני המקורות המלמדים ישנם מאפיינים שונים, ואז עולה השאלה אילו מאפיינים עניק ללמד. אם הלימוד הוא מהמקור 'מ1' אז ללמד 'ל' יהיו המאפיינים של 'מ1', ולא של 'מ2'.

<sup>4</sup> ראה מ. אברהם, 'אינדוקציה ואנלוגיה בהלכה', צהר 10.

<sup>5</sup> זהו כעין הביטוי 'אבני בית קוליס' בגמרא ב"מ כה ע"ב: שתי אבנים ושלישית על גבן שיוצרות בית (בניין).

<sup>6</sup> רש"י על הפסוק (בראשית, ב, כד): "ודבק באשתו והיו לבשר אחד", כותב: "הוולד נוצר על ידי שניהם, ושם נעשה בשרם אחד". הצד השווה שנוולד משני המלמדים הופך אותם ל'בניין' אורגני.

<sup>7</sup> מסקנה זו אינה הכרחית, ואפשר להבין את הלוגיקה של סיעה זו גם באופן המתואר באיורים א-ב. ראה להלן הערה 10.

אולם אם הלימוד הוא מהצד השווה, כי אז יהיו ל-י' המאפיינים של שניהם. נביא כעת תיאור סכמטי וקצר של מקרה כזה.

מצב כזה בדיוק עולה בהקשר של אבות ותולדות נזיקין. ישנם כמה אבות נזיקין, שלכל אחד מהם ישנם מאפיינים מיוחדים, כלומר כל אחד מהם פטור במצב מסויים (שונה מן המצבים בהם פטורים האחרים). למשל, אש פטורה על נזק של דבר טמון, ובור פטור על נזק של כלים. מה יהיה הדין בצורת היזק שנלמדת כתולדה של שני האבות הללו? אלו מהפטורים, אם בכלל, ניתן לה? הרא"ש במסכת ב"ק (פרק א, באמצע סימן א), מביא מחלוקת משולשת בנקודה זו עצמה. הנושא הוא סוגיא בבבלי ב"ק ו ע"א, שדנה בתולדה שנלמדת מאש ובור בצד השווה: 1. יש מן הגדולים שסוברים שבתולדה (=הלמד) יהיו התכונות המיוחדות שיש לשני המלמדים, כלומר הוא יהיה פטור גם על כלים וגם על טמון. 2. יש שהסתפקו בדבר. נראה מלשונו שעולה אצלם צד שלא יהיו בתולדה פטורים כלל (שכן דעה זו מוצגת כניגוד לדעה הראשונה, עוד לפני הבאת הדעה השלישית של הרא"ש עצמו). 3. הרא"ש עצמו סובר שיהיו לתולדה רק את הפטורים של בור, שכן היא נלמדת בעיקר מבור.

דעת הרא"ש ברורה: הוא מבין את הצד השווה באופן המתואר באיור 1א-ב. הוא גם מציע קריטריון לבחור בין א ל-ב: מיהו המלמד העיקרי (הדומה יותר ללמד). המסתפקים כנראה הבינו (באחת האפשרויות שביניהן הם הסתפקו) את הצד השווה כמו באיור 1ג.<sup>8</sup> והגדולים הבינו את הצד השווה כמתואר באיור 1ד. הלמד יוצא משני המלמדים עצמם, ולא מהצד השווה, ולכן יש לו את הפטורים של שניהם. בניסוח מדויק: ניתן לחייב בלמד רק במצב ששני המקורות היו חייבים. זהו צירוף של שתי אנלוגיות חלקיות.

**השלכה נוספת: מעמד הצד השווה כששלב א הוא קו"ת.** נציג בקצרה עוד אחת מן ההשלכות המובהקות של המחלוקת הזו. כאמור, הסכימה מתחילה בשלב א, שהוא לימוד מ-י' ל-י'. שלב זה יכול להשתמש גם בקו"ח וגם באנלוגיה. במקרים שבהם שלב א הוא קו"ח, המפרשים נחלקים ביניהם, האם הלימוד שנוצר כעת הוא בעל מעמד של בניין אב (כך כתבו הליכות עולם שער ד פרק ב, וכן **מדות אהרן** פרק ב חלק ט), או של קו"ח (כן כתב בשל"ה תושבע"פ מידת קל וחומר, ומדות אהרן שם בשם הר"י אלמושנינו).<sup>9</sup> די ברור שאם אנו לומדים מהצד השווה עצמו, אז לאחר שמצטרפים שני המלמדים יש לנו בניין אב (היסק השווה לא היררכי, מן הצד השווה אל הלמד). אולם אם מ'2 רק מסיר את הפירכא שמתעוררת כנגד הלימוד מ-י'1, אזי לבסוף נותר הלימוד הראשוני מ-י'1 על כנו, ולכן יש כאן קו"ח.<sup>10</sup>

**הלוגיקה של הצד השווה: 'פירכת צד חמור'.**<sup>11</sup> הראשונים מעירים שישנה בעייה מובנית בסכימה של הצד השווה.<sup>12</sup> לכאורה ניתן לפרוץ על כל לימוד מסוג כזה 'פירכת צד חמור': מה ל-י'1 ול-י'2? שכן יש בהם צד חמור. וביתר פירוט: מה ל-י'1 שכן X ול-י'2 שכן Y, תאמר ב-י'1 שאינו X וגם לא Y. ובתרגום לשפת בני אדם: אולי התכונה י'1 שמאפיינת את י'1 ואת י'2, נובעת אצל י'1 מכך שהוא בעל תכונה X ואצל י'2 מכך שהוא בעל תכונה Y. אם כן, גם משניהם ביחד לא ניתן להסיק על קיומה של התכונה י'1 אצל י'1, שכן ל-י'1 אין את התכונה X וגם לא את Y, ולכן ייתכן שלא תהיה לו גם התכונה י'1.

תוס' בכתובות שמקשה זאת, עונה תשובה טכנית: אם היינו פורכים את הפירכא הזו, כי אז לא היה כלל מקום למידת הצד השווה. זוהי פירכא שפורכת כל לימוד מסוג כזה, שכן היא מערערת על הנחת היסוד שלו. תוס' אינם מסבירים מדוע באמת לא פורכים את הפירכא הזו? מהו בכל זאת הבסיס ההגיוני של סכימת הצד השווה?

נראה שהסכימה הזו מניחה עיקרון הלכתי גורף: **לכל דין בהלכה יכול להיות אך ורק גורם אחד.** לשון אחר: לא ייתכן מצב שבו ישנם שני גורמים שונים לאותה הלכה עצמה. מהנחה זו עולה בבירור, שלא ייתכן שהדין י'1 נגרם אצל י'1 מהסיבה X, ואצל י'2 מהסיבה Y. אם הוא קיים בשניהם, כי אז ישנה סיבה משותפת לשניהם (=צד שווה) שהיא אשר גורמת את הדין. ממנה אנו יכולים ללמוד על קיומה של התכונה י'1 גם בהקשרים אחרים, כמו י'1.<sup>13</sup>

<sup>8</sup> ההסבר כאן מעט מסובך, ולא ניכנס אליו כאן. לפירוט של כיוון כזה (אמנם בהסבר דעות ראשונים אחרים), ראה **חידושי מרן רי"ז הלוי** על הרמב"ם, תחילת הלכות נזקי ממון.

<sup>9</sup> להשלכות, ראה, למשל, ספרי הכללים של בעל **הפרי מגדים: שושנת העמקים** כלל א, וגינת ורדים כלל יח. יש להעיר שמבחינה של עקביות הדוברים עולה בעייה. ראינו שבעל **הליכות עולם** שייך לטיעת המפרשים השנייה. לכן היינו מצפים שהוא יבין את הסכימה באופן שמתואר באיורים א-ב. לפי זה, הלימוד הסופי במקרה שנדון כאן צריך להיות קו"ח ולא בניין אב. דבריו לכאורה סותרים אהדדי. הפתרון לזה רמזו לעיל בהערה 7, ואין כאן המקום להרחיב בזה.

<sup>11</sup> ראה מ. אברהם, **שתי עגלות וכדור פורח**, עמ' 404-406.

<sup>12</sup> ראה תוד"ה 'שכן', כתובות לב ע"א, ובשטמ"ק שם. כך מקובל אצל כל בעלי הכללים, ראשונים ואחרונים. אולם יש להעיר מדברי הראשונים במכות דף ד ע"ב (ראה, למשל, בחידושי הריטב"א שם, מהדורת מוסד הרב קוק, סביב הערות 353-359, שליקט כמה דעות בעניין), שמשמע לפי כמה מהם שכן פורכים 'פירכת צד חמור'.  
<sup>13</sup> נעיר כי יש מקום לתלות את ההתייחסות לפירכת צד חמור בהבנות השונות שהצגנו למעלה.

זו כשלעצמה טענה מעניינת מאד אודות ההלכה, ואולי יש לה גם השלכות פילוסופיות רחבות יותר (למשל ביחס למושגי סיבתיות).<sup>14</sup>

## ג. לימדה תורה דרך ארץ

**בחזרה למדרש: רלוונטיות של פירכות.** כעת נראה שוב את המדרש המצוטט למעלה. בסופו, בשלב ו, מופיעה פירכא לפיה אנו תולים את התכונה שיש בשני המלמדים, שהקדים הקב"ה קריאה לדיבור, בכך שמדובר בדיבור מתוך אש. לכן לא ניתן להסיק מכאן מסקנה לגבי הדיבור באוהל מועד שלא היה מתוך אש.

נקודה זו מעלה את שאלת הרלוונטיות של התכונות הספציפיות שמשמשות כפירכות. בשלב א הדרשן רוצה ללמוד שהקב"ה הקדים קריאה לדיבור מפרשת הסנה לדיבור באוהל מועד. הוא פורך זאת בשלב ב בכך שהסנה היה הדיבור הראשון של הקב"ה אל משה. זוהי פירכא רלוונטית, שכן סביר מאד שבדיבור הראשון שהקב"ה מפנה אל משה הוא מקדים וקורא לו, ורק אחר כך מתחיל לדבר עמו. בשלב ג מביאים את המקור השני, הר סיני. בשלב ד פורכים את הלימוד משם בכך שבהר סיני הדיבור היה לכל ישראל. נראה שגם פירכא זו היא רלוונטית, שכן כאשר הקב"ה מדבר בפני כל ישראל, עליו לקרוא למשה כדי להפנות את תשומת ליבו לכך שהוא מדבר אליו אישית. אם כן, שני אלו הם מקרים שבהם סביר מאד שהקב"ה יקדים קריאה לדיבור.

אולם לגבי הפירכא האחרונה, לא ברור מהי הרלוונטיות של התכונה הזו (דיבור מהאש)? האם ישנה סיבה שהקב"ה יקדים קריאה לדיבור דווקא בדיבור מתוך האש?

הנחתנו היא שהתכונות המשמשות בפירכות (X ו-Y) צריכות להיות רלוונטיות לתכונה הנלמדת ('ית'). לדוגמא, אין טעם לפרוך את הפירכא: מה להר סיני ולסנה שכן מופיעה בשמם האות סמ"ך. פרמטר זה אינו רלוונטי לשאלת הקדמת הקריאה לדיבור.<sup>15</sup>

**קשיים במהלך המדרש.** לאור האמור כאן, נראה שישנם במהלך המדרש כמה קשיים:

1. כבר הערנו שהמדרש כאן אינו מדרש הלכה. האם גם באגדה יש כלל שאין שתי סיבות שונות שגורמות לאותה תופעה? ומה לגבי מדרש פרשני (שהרי כפי שהערנו המדרש כאן גם אינו נראה כמדרש אגדה)?
2. פן אחר של הקושי הקודם: מדוע באמת לא סביר לפרוך כאן 'פירכת צד חמור', ולומר שיכול להיות שהקב"ה קרא אל משה רק בפעם שבה הוא התחיל לדבר עמו, או כשרצה להפנות את תשומת ליבו מתוך המון השומעים. האם לכל התנהגות של הקב"ה ישנה רק סיבה אחת? ובנוסף אחר: להקדמת קריאה לדיבור בשני המקרים הללו ישנה רק סיבה אחת: הרצון להפנות את תשומת הלב של משה. אך סיבה זו אינה קיימת באוהל מועד. אם כן, מדוע בשלב זה (לפני שמתעוררת הפירכא Z) הדרשן סובר שניתן ללמוד משני אלו לאוהל מועד?
3. ולבסוף, לא ברור מדוע העובדה שבהר סיני ובסנה הדיבור היה מתוך האש היא רלוונטית לנדון שלנו (הקדמת קריאה לדיבור). מדוע דיבור מתוך אש יותר מצריך קריאה לפני הדיבור?

**מהלך המדרש: לימדה תורה דרך ארץ.** דומה כי התשובה לקשיים הללו נעוצה בלקח שאותו המדרש רוצה ללמד. כבר למעלה קשרנו את המדרש שלנו עם הגמרא (המצוטטת למעלה) שמלמדת אותנו את החובה להקדים קריאה לדיבור מתוך דרך ארץ. אמנם התחושה הפשוטה היא שהמדרש בא ללמד אותנו שיש לקרוא לאדם כדי להפנות את תשומת ליבו בעת הצורך. אולם הדרשן מניח שלקח כזה הוא טריביאלי, ולכן מיותר. הוא מסיק שהתורה רוצה ללמד אותנו משהו אחר לגמרי: החובה להקדים קריאה לדיבור היא חובה מטעמים של נימוס ודרך ארץ, ולא מטעם פרקטי גרידא. כפי ששיים לב כל המתבונן בדבר, כאשר ראובן מתחיל לדבר אל שמעון ללא פנייה קודמת, זוהי התנהגות פוגעת ומזלזלת. מכאן נגזרת ההנחייה לקרוא לשמעון לפני שמתחיל הדיבור עמו, מפאת דרך ארץ.

לאור דברינו אלה, מהלך המדרש מתפרש כדלקמן: הדרשן רוצה ללמד אותנו שהקב"ה הקדים קריאה לדיבור דווקא באוהל מועד. זו מטרת המדרש מפני שדווקא שם אין טעם אחר להתנהגות

<sup>14</sup> ראה על כך בנספח לספר שתי עגלות וכדור פורח.

<sup>15</sup> אמנם הבבלי חולין קטו ע"ב - קטז ע"א קובע שעל לימוד של הצד השווה פורכים אפילו 'פירכא כל דהו', כלומר שהרלוונטיות של הפירכות היא פחות חשובה. אולם ללא ספק היא עדיין משחקת תפקיד, שהרי אנו לא נפרוך פירכא בלתי רלוונטית כמו: מה להר סיני ולסנה שכן מופיעה בשניהם האות סמ"ך. שאלת הגבול היא סבוכה מאד, ודורשת מחקר מקיף.



זו, פרט לשיקולי דרך ארץ.<sup>16</sup> הלימוד הראשוני הוא מהסנה. כאן עולה פירכא שייתכן שבסנה הקריאה היתה רק בגלל הראשוניות. כלומר ייתכן שזה נעשה משיקולים פרקטיים, ולא מתוך דרך ארץ. בכל אופן, גם אם השיקולים היו מתוך דרך ארץ, הם ניתנים להילמד רק לגבי פנייה ראשונה של ראובן לשמעון. באוהל מועד זו לא היתה פנייה ראשונה, ולכן עדיין לא השגנו את מבוקשנו. לאחר מכן המדרש מביא את הר סיני, ששם הדיבור לא היה ראשוני ובכל זאת הקדים הקב"ה קריאה לדיבור. גם כאן עולה פירכא דומה: ייתכן שזה נעשה מסיבות פרקטיות גרידא, כדי להסב את תשומת ליבו של משה מתוך כל הקהל שניצב שם. כעת המדרש בוחן את שני המקורות גם יחד, ובונה את ה'בניין', או את 'הצד השווה'. ראשית, הוא קובע שכל אחד מהם נצרך ואינו יכול להילמד מהשני. אם האחד היה יכול להילמד מחבירו כי אז היו אלו 'שני כתובים הבאים כאחד', ואי אפשר היה ללמוד מהם מאומה (ראה בדף לפי תולדות).<sup>17</sup>

אם כן, בשני המקורות הסיבה לקריאה יכולה להיות פרקטית, אולם אם זהו המצב אז כל הדיון הוא טריביאלי. מעבר לכך, אם בשניהם יש אותה סיבה, אז הם מהווים 'שני כתובים הבאים כאחד'. אם כן, יש לנו שני מקורות שבהם מקדימים קריאה לדיבור, ובכל אחד מהם הנסיבות הן אחרות. המסקנה היא שאף אחת משתי הסיבות אינה מספיקה לבדה כדי להסביר את הקדמת הקריאה לדיבור (ההנחה הלוגית של הצד השווה). אם כן, כנראה שהטעם הוא מה שמשותף לשני המקרים. אולם לכאורה נראה שאין ביניהם כל משותף (אם נתעלם מהפרקטיקה הטריביאלית). אם כן, אנו מסיקים שיש חובה כללית של דרך ארץ, ולא של פרקטיקה: בכל מצב עלינו להקדים קריאה לדיבור. אם כן, הוא הדין באוהל מועד.

יש לציין שהניסוח המסורבל של המדרש הזה הוא נדיר. לאחר שמנסים ללמוד מכל צד לחוד ופורכים, המדרש עושה צריכותא בין שני המלמדים, ורק בסוף הוא לומד משניהם יחד. בדרך כלל סכימה של הצד השווה מופיעה בצורה של החצי הראשון (הלימוד הכפול מן המקורות אל הלמד) בלבד, או החצי השני (הצריכותא) בלבד. דומה כי ישנו כאן רצון להדגיש שהדרש הזה אינו לימוד ממלמד אחד, בעוד השני רק מסיר פירכות (כבאורים 1א-ב). זהו לימוד מהצד השווה של שניהם. כלומר המדרש מדגיש שיש כאן לימוד מצד משותף של שני המלמדים, שקיים גם בלמד (=אוהל מועד). מהו אותו צד? חובות דרך ארץ.

אולם בסוף המדרש, אחרי כל המהלך הלימודי של הצד השווה, עולה פירכא: שני המקרים המלמדים נאמרו מתוך האש. אם כן, אין לנו הוכחה שיש משום דרך ארץ לקרוא לאדם לפני שמדברים עמו, שכן ייתכן שזה נעשה בגלל האש.<sup>18</sup> אם הנחנו שמהדרש הזה צריכה לעלות מסקנה לא טריביאלית (נורמה ולא פרקטיקה), אזי עלינו להוכיח אותה באופן ברור. לכן פירכא כל דהו מספיקה כדי לערער אותה.<sup>19</sup>

המדרש מסתיים בזה שבאמת אין כל אפשרות ללמוד משני המלמדים הללו, ולכן הפסוק עצמו צריך לכתוב מפורשות שגם כאן הקב"ה הקדים קריאה לדיבור. מדוע באמת הקב"ה עשה זאת? על כך עונה המדרש בשמות רבה, פרשה מו, שמספר על שלושה דברים שעשה משה מדעתו והסכים הקב"ה על ידו:

**ועוד דרש ואמר מה אם הר סיני שהיה לשעה לא היה מדבר עמי עד שקראני שנאמר (שמות יט) ויקרא אליו ה' מן ההר לאמר, אהל מועד עאכ"ו, ידע הקב"ה וקרא לו שנאמר ויקרא אל משה.**

אם כן, אנו רואים את מסקנת המדרש שלנו כתובה במפורש: בפסוק זה לימדה תורה דרך ארץ, והן הן דברינו.<sup>20</sup>

<sup>16</sup> זוהי גם הסיבה לכך שהדרשן אינו עוסק בכך שהפסוקים שמלמדים אותנו הקדמת קריאה לדיבור בהר סיני ובסנה גם הם מיותרים. המהלך מנוסח מראש בכיוון אוהל מועד, והסיבה לכך היא שדווקא שם ניתן ללמוד באופן חד דרך ארץ. בשאר ההקשרים ניתן היה לתלות את הקדמת הקריאה לדיבור בשיקולים פרקטיים.

<sup>17</sup> למעלה העלינו שתי סיבות לכך שנחוצה היעדרות של תכונה X מהמקור 'מ', ותכונה Y מהמקור 'מו'. כאן אנו רואים שסיבות אלו הן אשר עומדות בבסיס הכלל 'שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדים'. למעשה ישנה גם סיבה שלישית: שני המקורות 'מו' ו-'מ' הם פרטים ידועים שאנו מבססים עליהם הכללה. כדי שהכללה תהיה משכנעת יותר אנו צריכים להסמיך אותה על שני פרטים שונים באופיים. זהו הקריטריון שקרוי בפילוסופיה של המדע 'גיוון בראיות'. ראה, לדוגמא, פילוסופיה של מדע הטבע, קרל המפל, האוניברסיטה הפתוחה, בתחילת פרק 4. די ברור שההנמקה הזו קשורה להבנות שמבוטאות באיורים ג-ד. ואילו שתי הקודמות קשורות יותר להבנות שמבוטאות באיורים א-ב.

נוסיף כי לפי הסיעה השנייה בהחלט ייתכן שזהו שורש ההבדל בין בניין אב מכתוב אחד ובניין אב משני כתובים. ראינו למעלה שלפי שיטה זו 'מכתוב אחד' פירושו מאותו הקשר, ו'משני כתובים' מתפרש ככתובים משני הקשרים שונים. מהו ההבדל בין שני המקרים האלו? מדוע יש כאן שתי מידות שונות ברשימה, אם הסכימה הלוגית היא דומה? בהחלט סביר שההבדל הוא שלימוד על בסיס הקשר אחד הוא אנלוגיה, ואילו לימוד משני הקשרים שונים הוא הכללה (אינדוקציה), ולכן נדרש גיוון (צריכותא) בין שני ההקשרים. כאמור, זה נותן בסיס טוב יותר להכללה. הצעה זו דורשת מחקר מקיף, ועל כן אנו רק מעלים אותה כאן באפשרות.

<sup>18</sup> כזכור, הגמרא הני' בחולין קובעת שעל הצד השווה פורכים פירכא כל דהו.

<sup>19</sup> ראה הצעת הסבר הגיוני אפשרי לפירכא הזו בהערה הבאה.

<sup>20</sup> יש להעיר שבשמות רבה פרשה יט לומדים לקח אחר, כמעט הפוך:

**והשניה דרש באהל מועד ואמר ומה אם סיני שלא היתה קדושתו אלא לשעת מ"ת לא עליתי אלא ברשות שנאמר (שמות יט) ויקרא אליו ה' מן ההר לאמר, אהל מועד שהוא לדורות היאך יכול אני**

**בחזרה ליחס בין המדרשים.** התחלנו את הדף בקושי שקיים במדרש הראשון: מדוע חשוב לדעת שהקב"ה הקדים קריאה לדיבור באוהל מועד. המשכנו בקושי שקיים במדרש השני: מניין שיש חובת דרך ארץ להקדים קריאה לדיבור. המסקנה אליה הגענו כעת היא שהמדרש הראשון מהווה תשובה לשני. המדרש הראשון מסביר מניין אנו מסיקים שהקדמת הקריאה היא תוצאה של שיקולי דרך ארץ ולא של פרקטיקה. לעומת זאת, המדרש השני מהווה תשובה לקושי שהתעורר במדרש הראשון: מדוע הדיון בכלל חשוב? "לימדה תורה דרך ארץ".

---

**להכנס לתוכו אלא אם קורא אותי הקב"ה, והסכים לדעתו שנא' (ויקרא א) ויקרא אל משה וידבר ה' אליו מאהל מועד.**

כאן השיקול מוצג כנימוס של משה רבנו כלפי הקב"ה, ועדיין באותו מהלך דרשני, ומאותו מקור. נעיר כי לפי הכיוון הזה עולה אפשרות טובה להסביר את הפירכא Z, שהדיבור היה מתוך האש. הרי במצב שמשה אמר להיכנס לתוך האש שבה נמצא הקב"ה, הוא לא ייכנס עד שלא ייקרא פנימה אל הקודש. לכן הקב"ה קורא לו. אולם באוהל מועד משה אינו נכנס למקום אש, אלא לדיבור 'סתם' עם הקב"ה. כאן היה מקום לחשוב שאולי לא צריך להקדים לו קריאה.

## קריאה בשני קולות:

אגודת 'מידה טובה' הוקמה מתוך הכרה בשלוש עובדות:

1. חשיבותן ונחיצותן של מידות הדרש השונות כתשתית להבנת השיח ההלכתי שבספרות חז"ל, והשיח התלמודי והיהודי בכלל (גם בזמננו).
  2. בעקבות משנתו של הרב הנזיר זצ"ל, אנו רואים בדרכי הדרש הגיון עברי ייחודי (שיש לו גם ממדים אוניברסליים), שאובדנו מקרין על מישורים נוספים בחייה של היהדות מאז חתימת התלמוד.
  3. אין מניעה עקרונית להשתמש במידות הדרש בלימוד השוטף ובפסיקת ההלכה גם בימינו, פרט למניעה שכרוכה בהיעדר הידע והמיומנות. ככל הידוע לנו, לא דרושה לשם כך סמיכה, או כל תנאי פורמלי אחר.
- מבחינה מתודולוגית אנו רואים פוטנציאל תרומה חשוב למחקר כזה, הן בעולם הישיבתי (ובדרך הלימוד המסורתית) והן בעולם האקדמי (ובמתודות המחקר הנהוגות בו), ובעיקר בשילוב של שתי הדרכים תוך נסיון להפיק את המיטב מן השילוב של שתייהן.
- לאור העקרונות הללו, ניגשנו להוציא לאור את העלון השבועי של 'מידה טובה', אשר יבטא את העקרונות הללו כפי מיטב יכולתנו, ויעורר את העניין הציבורי ואת הגורמים והאישים אשר יכולים לתרום בנושא זה. כמובן שהעלון אינו מבוסס על מחקר שיטתי, וגם לא על ידע מקיף, ולכן אנו רואים בו קטליזטור, יותר מאשר בסיס מידע.
- לאור התגובות האוהדות והמתעניינות של קוראים רבים, ברצוננו כעת להתקדם צעד אחד נוסף, ולעבור למחקר שיטתי יותר של דרכי הדרש השונות ומשמעותן. לשם כך החלטנו לייסד שתי במות נוספות, שיקדמו הלאה את המגמה הזו: ספרי מאמרים, וכתב עת.
- נציין כי העלון השבועי ימשיך להופיע באופן שוטף לעת עתה, במקביל לשתי הבמות הללו.
- עוד נביא כאן לידיעת ציבור המתעניינים, שהתחלנו בהקמת מאגר מידע ממופתח של כל הדרשות בספרות חז"ל. מאגר כזה מהווה בסיס חיוני למחקר שיטתי בתחום מידות הדרש. המאגר, לכשיוקם, יעמוד בעז"ה לרשות כל לומדי התורה, בכל אתר ואתר.**
- כל מי שיכול לסייע בידינו, הן בעצה, הן בידע, או בכל נושא אחר (גבי: להוסיף 'כספי', או להשאיר מעורפל?), מתבקש לפנות אלינו לכתובת הדוא"ל המופיעה בעלונים.

גבי, האם להוסיף שלא יתקבלו מאמרים שכבר פורסמו בבמה אחרת, או לכתוב שפרסומם יישקל לגופם?

האם לא לפתוח תיבה נפרדת (או תת-תיבה) למאמרים?

עלינו להכין דף הנחייה לספר ולכתב העת, שיהיה מוכן עבור פונים מייד אחרי הפרסום בפרשת שמות.

### קול קורא – מס' 1

מערכת מידה טובה מתעתדת בעז"ה ובל"ג להוציא לאור סדרת ספרי מאמרים המוקדשת לחקר י"ג המידות שהתורה נדרשת בהן. לכל מידה יוקדש ספר אחד או יותר (לפי הצורך וההתפתחויות). סדר הופעת הספרים יהיה כנראה כסדר הופעת י"ג המידות בברייתא דר' ישמעאל. מופנית בזאת קריאה לרבנים, חוקרים, ולכל אשר לאל ידו, לשלוח מפרי עטם, הידע שלהם והגיונם, ולהשתתף בפרוייקט חשוב זה. הספר הראשון יוקדש למידת 'קל וחומר'.

נושאים מוצעים למחקר וכתובה:

1. סוגי הקו"ח: בכלל מאתים מנה. קו"ח של מקומות.
2. מאפייני הקו"ח החז"לי. האם יש קו"ח אמוראי ותנאי? מופעים שונים.
3. חלקי הקו"ח, הסכימה והגיונה.
4. מעמדו הלוגי של הקו"ח (סילוגיזם, אנלוגיה או אחר). היחס בינו להגיון האנושי רגיל.
5. מעמדו ההלכתי של הקו"ח (ענישה מן הדין. דברי סופרים או דאורייתא).
6. אדם דן קו"ח מעצמו.
7. סוגי הפירכות ואופני פעולתן (מבנה, לוגיקה, מופעים): הבלעה, סיבוב ('קו"ח של מקומות', כבמשנת ב"ק כד ע"ב), הזזה (טרנספורמציה) של קו"ח, פירכות מעיקרא דדינא ומסוף דינא.
8. היחסים בינו לבין מידות אחרות (למד מן הלמד. פירכא כל דהו).
9. היסטוריה והתפתחות של הקו"ח.

10. הלכות יסוד המתבססות על קו"ח בספרות חז"ל ואחריה.
11. דין דיו: לוגיקה או פרשנות (משפטית או אחרת). היסטוריה. כללי הדיו. מחלוקות לגביו (בחז"ל, וגם אח"כ). מופעים שונים.
12. ביבליוגרפיה בנושא הקו"ח (ספרות הכללים וספרות מחקר: ספרים ומאמרים).
13. האם ניתן להשתמש במידה זו כיום?

## קול קורא – מס' 2

מערכת 'מידה טובה' מתעתדת בעז"ה ובל"נ לייסד כתב עת שיעסוק בנושאים שונים הקשורים למידות הדרש. כתב העת לא יעסוק בקביעות פרוגרמטיות, בפובליציסטיקה, או בקביעות מעורפלות ולא מנומקות, חשובות ככל שיהיו. מופנית בזאת קריאה לרבנים, חוקרים, ולכל אשר לאל ידו, לשלוח מפרי עטם, הידע שלהם והגיונם, ולהשתתף בפרוייקט חשוב זה.

נושאים מוצעים למחקר וכתובה:

1. מחקר ביחס למידת דרש מסויימת: פילולוגיה, לוגיקה, היסטוריה, יחסיה עם מידות דרש אחרות. ראה פירוט למעלה בקול הקורא מס' 1 כדגם כללי.
2. אופיין הלוגי של המידות בכלל.
3. היחס בין דרש ופשט.
4. הרמנויטיקה: יחס לפרשנויות משפטיות אחרות, ולתורת הפרשנות בכלל.
5. סיווג פנימי של מערכת המידות.
6. היחס בין מערכות המידות השונות.
7. מתודות ודיסציפלינות שונות, ושילובן בחקר המידות.
8. ביבליוגרפיה ביחס למידות מסויימות, וביחס למידות בכלל.

כללי (לשני הקולות):

כתב העת והספר פתוחים לכותבים מכל הגוונים והאוריינטציות, אולם כל מאמר יעבור הליך של שיפוט וביקורת כתנאי לפירסומו בכתב העת. אין כל מגבלה אפריורית על הדיסציפלינה ועל המתודה הנקוטה במאמרים (פילולוגיה, היסטוריה, הלכה, עיון ישיבתי, פילוסופיה, לוגיקה, מתמטיקה ועוד). הנושאים יכולים להיות מגוונים, אולם נדרש עיסוק שיטתי ורמת הנמקה טובה, הן מבחינת המקורות והן מבחינה הגיונית. עבור מאמרים שאינם מן המוכן, אנו ממליצים לפנות למערכת בטרם הכתיבה, על מנת למנוע אכזבות ואי הבנות. לכל פונה יינתנו הנחיות מפורטות יותר. מתן עזרה בנושאים מסויימים הוא אפשרי לפי הצורך והיכולת. נשמח לעזור ביצירת שיתופי פעולה (אינטרדיסציפלינריים ואחרים) בין גורמים מעוניינים שנדע על קיומם. נא לשלוח את המאמרים מוקלדים בתוכנת WORD לכתובת הדוא"ל המופיעה בעלוני 'מידה טובה'.