

שאלות:

בחזרה לדבי ר"ע ודבי רי"ש.

מה מוקרב כקרבן בפסח?

האם אפשר לחיות עם סתירות?

מה פירוש יעד שיבוא הכתוב השלישי ויכריע?

כמה סוגי הכרעה.

כיצד פועלת הכרעה בהלכה בתורה שבעל-פה?

מה עניין שאלת 'שני כתובים המכחישים זה את זה' לנחמה על החורבן?, או: ר"ע

כאנטינומיסט.

א. האם אפשר לחיות עם סתירות?

"והיה לכם". להביא פסח דורות שלא יבוא אלא מן הכשבים ומן העזי' דברי ר' אליעזר ר' יאשיה אומר תקחו למה נאמר לפי שנאמר "וזבחת פסח ליי' אלהיך צאן ובקר" (דברים טז, ב) צאן לפסח ובקר לחגיגה. אתה אומר כן או אינו אלא אחד זה ואחד זה בפסח. ומה אני מקיים "שה תמים זכר" פסח מצרים אבל פסח דורות יביא מזה ומזה. ת"ל "מן הכשבים ומן העזים תקחו" שאין ת"ל תקחו ומה ת"ל תקחו שלא יביא פסח דורות אלא מן הכשבים ומן העזים. דברי ר' יאשיה ר' יונתן אומר צאן לפסח ובקר לחגיגה אתה אומר כן או אינו אלא אחד זה ואחד זה בפסח ומה אני מקיים "שה תמים זכר" פסח מצרים. אבל פסח דורות יביא מזה ומזה ת"ל "ועבדת את העבודה הזאת בחדש הזה" (שמות יג, ה) כעבודה שעבדת במצרים כך עשה לדורות דברי ר' יונתן. רבי אליעזר אומר צאן לפסח ובקר לחגיגה אתה אומר כן או אינו אלא אחד זה ואחד זה בפסח. ומה אני מקיים שה תמים וגו' פסח מצרים אבל פסח דורות יביא מזה ומזה. ת"ל "ושמרתם את הדבר הזה לחק לך" (שמות יב, כד) הרי פסח דורות אמור אם כן מה תלמוד לומר "וזבחת פסח ליי' אלהיך צאן ובקר" צאן לפסח ובקר לחגיגה. ר' עקיבא אומר כתוב אחד אומר וזבחת פסח ליי' אלהיך צאן ובקר וכתוב אחד אומר מן הכשבים ומן העזי' תקחו כיצד יתקיימו שני מקראות הללו אמרת זו מדה בתורה שני כתובים זה כנגד זה וסותרין זה על ידי זה מתקיימין במקומן עד שיבא כתוב שלישי ויכריע ביניהן תלמוד לומר משכו וקחו לכם צאן למשפחותיכם ושחטו הפסח. צאן לפסח ולא בקר לפסח. ר' ישמעאל אומר בחגיגה הבאה בפסח הכתוב מדבר. אתה אומר כן או אינו מדבר אלא בפסח עצמו כשהוא אומר שה תמים זכר הרי פסח עצמו אמור ומה ת"ל וזבחת פסח ליי' אלהיך צאן ובקר בחגיגה הבאה בפסח הכתוב מדבר. רבי אומר בזבח הבא מן הבקר כמן הצאן הכתוב מדבר ואי זה זה זה שלמים מכאן אמרו מותר שלמים לשלמים ומותר פסח לשלמים:

(מכילתא דר' ישמעאל, בא, מסי' פסחא, פרשה ד, ד"ה ויהיה לכם'. מדרש תנאים דברים טז, ב ד"ה וזבחת')

מבוא. במדרש זה נדונה סתירה שקיימת בדיני קרבן פסח, כפי שהם מופיעים בתורה. מחד, הפסוקים בפרשתנו מאריכים בכך שזה צריך להיות שה, ושעליו לבוא מן הכשבים ומן העזים, כלומר מן הצאן. מאידך, בפרשת ראה הפסוק מצווה עלינו להקריב 'צאן ובקר'. כיצד עלינו להתייחס לציוויים הסותרים הללו? האם עלינו להקריב מן הבקר, או מן הצאן, או אולי משניהם?

מהלך המדרש. חלקו הראשון של המדרש (שהובא רק כרקע, אך הוא לא יידון כאן) מציג שלוש דעות תנאיות שונות. שלושתן מעלות אפשרות פתרון לסתירה באמצעות חילוק בין פסח מצרים ופסח דורות, ולבסוף דוחות את החילוק הזה (משלוש סיבות שונות). למסקנה, לפי כולם הפסוק העוסק בצאן ובקר נאמר לגבי קרבן חגיגה, ואילו קרבן הפסח עצמו בא רק מן הצאן. כעת מגיע ר' עקיבא, וטוען שיש מידה בתורה של 'שני כתובים המכחישים זה את זה', ומה שעלינו לעשות במצב כזה הוא לדון לאור כתוב שלישי שמכריע ביניהם. לגבי הנדון דידן: קרבן פסח בא רק מן הצאן. ר"ע, בניגוד לשלושת קודמיו, אינו מציע יישוב לסתירה בין הפסוקים. אין גם רמז לכך שהוא מקבל את הטענה המוסכמת על כל קודמיו (וגם על רי"ש), שהציווי על בקר עוסק בחגיגה ולא בפסח. להיפך, דעת ר' ישמעאל, שמובאת מייד אחריו, נראית כחולקת על ר"ע, ודווקא היא גורסת שיש ליישב את הסתירה כך שהבקר מוקרב בחגיגה והצאן בקרבן פסח. גם רבי מיישב את הסתירה באופן אחר (הוא מוליד את הפסוק לנושא מותר הפסח, אשר נחשב כשלמים).

מכל זה עולה בבירור שר"ע אינו מיישב את שני הכתובים באופן זה, ונראה שלמעשה הוא לא מיישב אותם כלל. גם הלשון 'זו מדה בתורה' מורה שר"ע מנסה לחדש לנו יסוד מדרשי אחר, שאינו קיים בדעות האחרות.¹ להלן נפרט זאת יותר.

דרשת ר' עקיבא. ר' עקיבא פותח את השיקול שלו בהבאת שני פסוקים סותרים: מחד, "מן הכבשים ומן העזים", ומאידך, "צאן ובקר". הוא מכריע את הסתירה באמצעות פסוק שלישי: "צאן למשפחותיכם". בדרשתו של ר"ע עולות כמה בעיות קשות: 1. מדוע התורה כתבה את הדין הזה בצורה כה סבוכה ומבלבלת? מדוע היא לא כתבה בפשטות שקרבן פסח בא רק מן הצאן? 2. לאחר שהתורה כתבה באופן הזה, מה באמת היישוב שמציע ר' עקיבא לפסוק הסותר? היכן אנו מיישמים את הדין של 'צאן ובקר'?² 3. מדוע ר"ע מחליט שהסתירה היא בין שני הפסוקים שהוא מביא, והשלישי הוא המכריע? ישנה גם אפשרות לראות את השני כמכריע סתירה בין הראשון לשלישי. 4. מדוע הוא לא מקבל את הפשרה שעושים החולקים עליו בין הפסוקים הסותרים? 5. המידה של 'שני כתובים המכחישים זה את זה' סוגרת את רשימת המידות בברייתא של ר' ישמעאל. לעומת זאת, כאן נראה שזוהי מידתו של ר"ע, ודווקא רי"ש חולק עליה. חלק מן הקשיים הללו דורשים עיון נפרד. כאן נתרכז בהבנת המידה 'שני כתובים המכחישים זה את זה', ועל כן נתחיל את הדין דווקא מן הקושי האחרון.

ב. 'עד שיבוא הכתוב השלישי וכריע': מהי 'הכרעה'?

מידת 'שני כתובים המכחישים זה את זה'. כאמור, מידה זו מופיעה בסוף רשימת י"ג מידות של רי"ש בתחילת הספרא. נביא כאן את הציטוט מהברייתא דדוגמאות:

"שני כתובים המכחישים זה את זה עד שיבא השלישי וכריע ביניהם", כיצד? כתוב אחד אומר "וירד ה' על הר סיני אל ראש ההר" וכתוב אחר אומר "מן השמים השמיעך את קולו ליסודך", הכריע השלישי "כי מן השמים דברתי עמכם". מלמד שהרכין הקדוש ברוך הוא שמי שמים העליונים על הר סיני ודבר עמהם, וכן אמר דוד בספר תלים "ויט שמים וירד וערפל תחת רגליו".

ניתן לראות בקטע זה שמידת 'שני כתובים המכחישים זה את זה' פירושה שהכתוב השלישי מלמד אותנו להסיר את הסתירה בין שני הכתובים המכחישים: לעשות הרמוניזציה ביניהם.³ כל אחד מן הפסוקים הסותרים מתפרש באופן אחר, ואנו מגיעים לתמונה ממוצעת. הסתירה מוסרת באמצעות פשרה, או מיצוע, בין הקטבים הסותרים.

בעקבות כך, קל להבין מדוע הביא הראב"ד בפירושו לברייתא ד"יג מידות (שהביאו גם המהר"י חאגיז בספר תחלת חכמה, בפירושו למידה הי"ג), את המסקנה הבאה:

ומזו ההכרעה שהכריע הכתוב השלישי ותיקן שני כתובים המכחישים זה את זה, למדו רז"ל במקום אחר בשני כתובים המכחישים ולא בא השלישי להכריע, כאותה ששנינו בסוטה פרק בו ביום: "כתוב אחד אומר אלפיים באמה, וכתוב אחד אומר אלף אמה. הא כיצד? אלף אמה תחום שבת". הרי שהכריעו ביניהם מדעתם לפי ראיותם, כמו שלמדו מקו"ח וכו'. והא דקתני עד שיבוא הכתוב השלישי וכריע ביניהם, הוא הדין שני כתובים המכחישים זה את זה אי אתה רשאי לדחותם ולהחזיקם בשיבוש שלא תחזור לתרץ אותם כל שתוכל עד שיבוא הכתוב השלישי וכריע ביניהם ואז תעשה כפי ההכרעה אשר תראה.

הראב"ד מסביר לנו שמידה זו מלמדת אותנו ליישב את שני המקראות הסותרים באופנים שנראים לנו גם ללא מציאת כתוב שלישי שיכריע ביניהם. כלומר מידת שני כתובים המכחישים זה את זה פירושה מציאת פתרון הגיוני שיסיר את הסתירה, וזאת גם בהיעדר כתוב שלישי. זוהי מסקנה סבירה ומתבקשת מתפיסת המידה הזו בבית מדרשו של רי"ש.

לעומת זאת, למעלה ראינו הופעה שונה לגמרי של מידת 'שני כתובים מכחישים' אצל ר"ע. הוא דווקא טען שיש מידה בתורה שבה שני כתובים מכחישים זה את זה, ואין כל הכרעה ביניהם. הכתוב השלישי מכריע עבורנו רק בשאלה הפרקטית: כמו איזה משני הפסוקים המוכחשים עלינו

¹ כאן המקום לציין שבמקבילה בילקוט שמעוני פרשת בא רמז קצד, מופיעה דעת ר"ע כרביעית בין שלושת הדעות הראשונות כאן, ומפורש שם שגם הוא מחלק בין פסח לחגיגה. לא לגמרי ברור מה המחלוקת שם, ובמיוחד לא ברורה לשונו של ר"ע (גם שם) שמלמד 'זו מדה בתורה'.

² מלשון המדרש לא מסתבר להבין שר"ע מיישב את הסתירה בדרכו של רבי, או באמצעות החילוק בין פסח מצרים לפסח דורות (שנדחה על ידי כל חבריו).

³ ראה פירוש על כך ביחס למדרש המובא כאן בברייתא דדוגמאות, בספר הכריתות בתי מידות בית שלושה עשר.

לנהוג בפועל? שני הכתובים המוכחשים נותרים בסתירה כמקודם.⁴ זוהי מידה שונה ממידת שני כתובים המכחישים של ר' ישמעאל, לפיה הכתוב השלישי עושה פשרה בין המוכחשים. מידתו של ר' ישמעאל היא פרשנית (כיצד לפרש), בעוד מידתו של ר"ע היא הלכתית (כיצד לנהוג). בזה מתבאר מדוע דווקא ר"ע עושה כאן שימוש במידה זו. המידה המופיעה בברייתא של ר"ע היא מידה שונה: פשרה ולא הכרעה, ולכן היא אינה רלוונטית ביחס למדרש שלנו.⁵

המידה ומשמעות המונח 'הכרע' בתלמודים. מעניין לציין שמידה זו אינה מופיעה כלל בשני התלמודים. השימוש בה נעשה אך ורק במדרשים, ובדרך כלל במדרשי אגדה.⁶ המקרה שלנו הוא חריג, כאשר הנדון בו מטפלת המידה הוא נושא הלכתי.

למעלה הערנו שלפי ר"ע המידה הזו היא אך ורק מידה הלכתית, ולא פרשנית. לשיטתנו ברור שלא ניתן ליישם אותה במדרשי אגדה. אם אנו לא מיישבים את שני הפירושים של הפסוקים המכחישים אין כל משמעות לפסוק השלישי. רק בהקשרים הלכתיים ניתן להשתמש בפסוק המכריע כדי לקבוע הלכה למעשה, גם בלי להכריע לגבי הפירוש. אם כן, לא פלא שההופעה החריגה של מידה זו בהקשר שלנו, שהוא הלכתי באופיו, היא דווקא מפי ר"ע.

מה שכן מופיע בתלמודים, הוא מידה דומה ביחס למחלוקות בין חכמים, שם חכם שלישי מכריע בין החולקים (ראה, למשל, בבלי ברכות מג ע"ב, שבת לט ע"ב ועוד), אולם לא לגבי הכרעת מקראות סותרים. אמנם ישנו בתלמודים מופע אחד אשר מזכיר יישום דומה לגבי מקראות מוכחשים, והוא בנוי כך (ראה בבלי ערכין כט ע"א, תמורה יד ע"ב, נדה ע ע"ב, ועוד הרבה):

כתוב אחד אומר א וכתוב אחר אומר ב. אי אפשר א שהרי... ואי אפשר ב שהרי... הא כיצד?...

כאן ההכרעה נעשית מסברא, ולא מוזכר פסוק שלישי כמכריע (וגם לא הפועל 'הכרע'). מופעים כאלו מופיעים עשרות פעמים בשני התלמודים. מה שמשתנה ביניהם הוא תיאור הסתירה ('אי אפשר א שהרי...'), שלפעמים אינו מצוי כלל, וגם צורות ההרמוניזציה בין הכתובים, שהן מגוונות למדי.

המקרה יוצא הדופן היחיד שמצאנו בשני התלמודים, אשר מתקרב לשימוש במידה זו ממש, מופיע בירושלמי סוטה (פ"א ה"ז). אמנם הלשון שם מעט שונה מן הניסוח המקובל של המידה, אולם הדיון הוא על מקראות, ומוזכרת גם הכרעה על ידי כתוב נוסף:

כתוב אחד אומר... וכתוב אחר אומר... וכתוב אחר אומר... מקרא אחד מכריע שני מקראות?... הדעת מכרעת...

בסוגיא זו שני המקראות הראשונים הם באותו כיוון, והשלישי מכחיש אותם. הירושלמי מקשה: כיצד ייתכן שהאחד מכריע את השניים? התשובה היא שההכרעה נעשית מסברא. אמנם נוכל ללמוד מכאן שהמצב ההפוך הוא סביר והגיוני בעיני הירושלמי: ששני המקראות יכריעו את האחד (כאשר הסברא שקולה ואינה יכולה להכריע). זהו רמז מובלע למידת שני כתובים.⁷ ברור שמשמעות המושג 'הכרע' כאן היא כדעת ר"ע, ולא כר"ש. המקרא השלישי אמור להכריע נגד שני האחרים, ולא לפשר ביניהם. בכל הש"ס משמעות הפועל 'הכרע' היא להכריע במשקל עודף נגד צד מנוגד בעל משקל פחות (ראה, למשל, ב"ב פח ע"ב). המשמעות של 'מכריע' כמפשר, או מיישב, כשיטת ר"ע במידה דידן, כלל אינה מופיעה בתלמודים.

'אין הכרעת שלישיית מכרעת'. אמנם יש ביטוי אחד, בו התלמוד עוסק ישירות בשאלת משמעותה של 'הכרעה' (אמנם בין דעות חכמים, ולא בין מקראות) במובן של מיצוע, או פישור. בשלוש סוגיות בבבלי (נזיר נג ע"א, פסחים כא ע"א וחולין קלז ע"א), מופיע הכלל: "אין הכרעת שלישיית מכרעת", כלומר: כאשר יש שתי דעות חלוקות, והדעה השלישית פוסקת במקרה מסויים כאחת ובמקרה אחר כשנייה, זו אינה הכרעה הלכתית מחייבת (אלא זוהי דעה שלישיית).⁸

⁴ כדי לחדד את ההבדל, נוסיף שהבעיה (3) שהעלינו למעלה מדוע דווקא הכתוב השלישי הוא הפסוק המכריע, אינה עולה ביחס למידתו של ר"ש. אצל ר"ש ברור שאנו בוחרים בפסוק שמציג אפשרות ליישב את שני האחרים בתור המכריע. כאן אין כלל דילמה. רק אצל ר"ע, שהפסוק השלישי אינו מיישב את שני האחרים, אלא מתלכד עם האחד וסותר לשני, עולה הבעייתיות הזו.

⁵ נציין כי מידת שני כתובים המכחישים זה את זה מופיעה בברייתא דל"ב מידות של ר"א בנו של ריה"ג, מידה טו. בספר הכריתות נראה שפירש אותה באותה צורה כמו שמתפרשת המידה על ידי ר"ש, כלומר כהכרעה שמיישבת את הסתירה. אמנם הזכרנו כבר שיש מי שייחס את הברייתא דל"ב מידות לבית המדרש של ר"ע. אם כן, לפי דברינו, מידה זו צריכה להתפרש שם אחרת.

⁶ מעניין לציין את מה שכבר הבאנו כמה פעמים בשם ספר הכריתות, שי"ג המידות של ר"ש הן מידות הלכתיות (להבדיל מל"ב מידות). והנה מידה זו נראית דווקא כמידה של מדרשי אגדה. ובהקשר ההלכתי שמופיע אצלנו, ר"ש דווקא אינו מקבל אותה. ר"ש אמור ליישם את המידה הזו במקומות שבהן יש פסוק שיכול לאפשר לנו לבצע פשרה הלכתית. כאן מדובר על הכרעה, ולכן ר"ש אינו מקבל זאת.

⁷ סוגיא זו נוגעת גם לקושיא 3 לעיל, לגבי הבחירה מי יהיו שני הכתובים ומי יהיה המכריע, ואכ"מ.

⁸ לדיון בכלל זה עצמו, ראה, למשל, הליכות עולם, שער חמישי, פרק שלישי, סעיף ח. וכן ביבין שמועה שם. כעין זה דנים בעלי הכללים בשאלה האם יכול אמורא לפסוק במחלוקת תנאים באופן מפורז. ראה, למשל, יד מלאכי, כללי האלף, סי' מ. וכן מ. אברהם, 'בין מחקר ל'עיון', אקדמות ט, הערה 5.

רש"י בסוגיית נזיר (ד"ה 'מכדי הכרעת') כותב:

כל הכרעה שהיא במקצת כדברי זה ומקצת כדברי זה אינה הכרעה עד שתהא כולה כדברי א' מהן! דהכרעה לשון שיקול ששוקל דברי שנים יותר מאחד...

עלתה כאן שאלה האם ניתן להבין הכרעה כמיצוע או פישור, אולם היא נדחתה: המונח 'הכרעה' מתפרש כדעת ר"ע ולא כר"י (באשר ללשון 'משקל' שברש"י, ראה בבבלי ב"ב פח ע"ב). זה מחדד את קושייתנו הלשונית על ר"י, שמפרש 'כריעי' במונח 'יפשר', ולא במונח 'יתגבר על'. והנה בסוגיית פסחים כא ע"א, נחלקו רש"י ותוד"ה 'אין' ביחס לכלל זה. רש"י שם מחלק בין שני מצבים שונים: כאשר חכם א מזכיר שהדין שלו תקף הן במצב A והן במצב B, והחכם ב חולק עליו, ומזכיר במפורש ששיטתו (המנוגדת) גם היא נוגעת הן למצב A והן למצב B. במקרה כזה, אם השלישי מכריע במצב A כחכם א ובמצב B כחכם ב, אז הוא נחשב מכריע. אולם אם החולקים עצמם אינם מזכירים את החילוק הזה, והמכריע עושה אותו מדעתו, אז הוא לא נחשב מכריע ביניהם אלא דעה שלישית. לעומת זאת, תוס' שם סובר שאין לחלק בין המקרים. מהי סברתו של רש"י? מסתבר שהוא סובר שאם החולקים לא הזכירו את החילוק שחידש המכריע, כי אז הוא אינו חילוק טבעי. זוהי אוקימתא שהחכם המפרש ממציא כעת (למעשה ייתכן שאחד החולקים אפילו מסכים אתו). במצב כזה הוא אינו מכריע, אלא הוא מהווה דעה שלישית (אם בכלל). לעומת זאת, אם החילוק שלו עולה באופן טבעי בסיטואציה שבמחלוקת, כי אז הפסיקה שלו נחשבת כהכרעה במחלוקת, ולא כדעה שלישית. בכל אופן, לפי רש"י יוצא שישנה בלשון חז"ל משמעות של 'הכרעה' גם במונח של פשרה. יוצא מכאן שלפעמים המונח 'הכרעה' כן מופיע במשמעות של פשרה ומיצוע, זאת כאשר החילוק שעומד ביסוד הפשרה הוא טבעי, ואינו אוקימתא דחוקה ומלאכותית. להלן נפרט את היישום לנדון דידן.

ג. 'שני כתובים המכחישים זה את זה'

החידוש במידה זו אצל דבי ר"ש. ראינו שר"י מסביר את המידה הזו כפישור שעושה הכתוב השלישי בין הכתובים המוכחשים. אנו מוצאים הסבר שיעמיד כל אחד במקומו ויסיר את הסתירה. אם כן, מהו החידוש של מידה זו לפי ר"י? האם ללא המידה הזו לא היינו מנסים ליישב שני כתובים המכחישים זה את זה, ולסלק את הסתירה ביניהם? יותר מכך, מה חידש הראב"ד, שמצא מקור מן המידה הזו לדרכם של חכמים לסלק סתירות? מסתבר שחכמים היו עושים את מה שכל אחד היה עושה במצב שהוא מוצא סתירה, כדי 'שלא להשאיר השיבוש'. האם לולא ניתנה בידינו מידת 'שני כתובים' היינו משאירים שיבוש כשיש בידינו ליישבו? מסתבר מאד שהחידוש הוא שללא המידה אכן היינו מותירים את הפסוקים מוכחשים, ולא מסיקים מהם מסקנות כלשהן. התייחסות כזו אמנם אינה סבירה ביחס לדעות של חכמים, או סתירה בין מימרות של חכם כלשהו. שם סביר שעלינו ליישב את המימרות שלא יסתרו, כפי שאנו עושים תמיד בהתייחסות הגיונית ('שלא להותיר שיבוש', כלשון הראב"ד הנ"ל). אולם ביחס לפסוקי התורה ייתכן שאסור לנו לסמוך על חילוקים שעולים בדעתנו. על רקע זה ניתן לשים לב לכך שבלשונו של ר"י המידה הזו מתוארת במילים:

וכן שני כתובים המכחישים זה את זה עד שיבוא הכתוב השלישי וכריע ביניהם.

לכאורה הניסוח היה צריך להיות: "וכן שני כתובים המכחישים זה את זה, יבוא הכתוב השלישי וכריע ביניהם". מדוע נוקטים בביטוי 'עד שיבוא' ייתכן ששני הפסוקים הללו צריכים היו לעמוד עד שיבוא השלישי, ורק הוא יוכל להכריע ביניהם. כאשר לא קיים פסוק שלישי אין לנו רשות לעשות אוקימתא כזו בפסוקי התורה.

דברי הראב"ד שהבאנו למעלה רק מחדדים את הנקודה הזו. הראב"ד מבין שמן המידה הזו למדנו שניתן לבצע חילוק של פשרה בין כתובים מוכחשים גם כאשר אין כתוב שלישי. כלומר המידה הזו לימדה אותנו שיש להתייחס בהגיון האנושי הרגיל לכל סתירה בפסוקי התורה.

לפי הראב"ד המידה כן מופיעה בתלמודים. יש לשים לב לכך, שבניגוד לקביעתנו הקודמת, לפי קביעתו של הראב"ד יוצא שמידת 'שני כתובים' מופיעה רבות ברש"י, גם בהקשרים הלכתיים מובהקים. כל המופעים שהבאנו למעלה, כמו: "כתוב אחד אומר... וכתוב אחר אומר... הא כיצד?...". הם בדיוק יישומים (אמנם לא קאנוניים, כלומר לא עושים שימוש בלשון שמופיעה במדרש שלנו) של מידת 'שני כתובים מכחישים', שביניהם אנו מכריעים ללא כתוב שלישי.

לדוגמא, אחת מיני רבות מאד: חז"ל מקשים סתירה מהפסוק על עבד נרצע שקובע (שמות כא, ו): "ועבדו לעולם", לפסוק (ויקרא כה, י) שקובע שעבד נרצע יוצא ביובל. היישוב המדרשי הוא (ראה בבלי קידושין, טו ע"ב): "לעולמו של יובל". איזו מייג מידות הדרש עומדת ביסוד הדרשה הזו? האם זו מידת דרש אחרת? מהי? לפי דרכנו זו מידת 'שני כתובים', על אף שאין כתוב שלישי.⁹

⁹ אמנם יש לדון האם זוהי הכרעה (כ"ע) או פשרה (כ"ר"ש). הניסוח מורה על פשרה, אולם התוכן נראה לכאורה כמו הכרעה. דומה כי זוהי פשרה ולא הכרעה (ראה על כך מאמרו של דוד הנשקה, המעיין תשל"ז).

כעת נראה שיש מקום רב להבחין בין מצב בו החילוק המפשר הוא חילוק שעולה באופן טבעי בסיטואציה שבמחלוקת, לבין אוקימתא דחוקה שמחלקת בין הפסוקים באופן מלאכותי. כפי שראינו ברש"י הנ"ל בסוגיית פסחים, במקרה הראשון אנחנו לא יוצרים דעה שלישית, כלומר דעה שחולקת על שני הפסוקים המוכחשים שבתורה (לא ייתכן שדעתנו תעמוד בניגוד לפסוקי התורה), ולכן ניתן לסמוך עליה. אולם במקרה בו ביצענו אוקימתא דחוקה שמחלקת בין הפסוקים, הרי זוהי דעה שלישית.¹⁰ כדי לחלוק על העולה מפשט פסוקי התורה, נדרש אישורה של מידת דרש.¹¹ חילוק זה פותר גם את בעיית המשמעות של המושג 'מכריע' אצל דבי רי"ש. עמדנו על כך שבספרות חז"ל המושג 'הכרע' מתפרש כהכרעה, ולא כפשרה או מיצוע. אולם הערנו שברש"י פסחים עולה אפשרות להבין את המושג 'הכרע' כסוג של מיצוע או פישור, וזאת כאשר המיצוע הוא טבעי. גם כאן אנו מוצאים תופעה דומה: כאשר אנו מכריעים לטובת פסוק אחד במצב A, ולטובת הפסוק השני במצב B, זוהי הכרעה שהיא מיצוע. זו כעין פרשנות עבור הפסוקים, ולא הכרעה, שפירושה דחיית האחד מפני השני. שיטת רש"י לגבי 'הכרעת שלישית' פותרת את הבעיה הלשונית שהעלינו אליה דרי"ש.

מידת 'שני כתובים מכחישים' אצל דבי ר"ע. עד כאן עסקנו בשיטת רי"ש. כאשר ר"ע פוגש בתורה שני כתובים מוכחשים, ובפרט אם הסתירה היא ללא חילוק טבעי שמיישב אותה, הוא כנראה עושה בדיוק מה שהיה נעשה אצל רי"ש לולא ניתנה מידה זו: המצב מוקפא. לא ניתן להסיק כל מסקנה הלכתית, עד שבא כתוב שלישי. גם כשמגיע הפסוק השלישי, אנו מכריעים ולא מפשרים.¹² על רקע זה, מעניין לשים לב לניסוח שבו מופיעה מידה זו אצל ר"ע במדרש שלנו:

זו מידה בתורה: שני כתובים זה כנגד זה, וסותרין זה על ידי זה, מתקיימין במקומן, עד שיבוא כתוב שלישי ויכריע ביניהן.

מניסוחו של ר"ע עולה בבירור שללא פסוק שלישי כל אחד משני הפסוקים המוכחשים מתקיים במקומו. בנדון דידן, דוחק לפצל את הפסוק בין חגיגה לפסח (לכן אפשרות זו עולה במדרש רק אחרי שמנסים את האפשרות הטבעית יותר, לחלק בין פסח מצרים ופסח דורות). רי"ש בכל זאת עושה כן, שהרי המידה שלו מאפשרת לו זאת.¹³ לעומתו, ר"ע אינו מציע יישוב כלל במצב כזה, ובודאי שאינו מוכן לחלק בין חגיגה לבין פסח.¹⁴

במקרה כזה לפי דבי ר"ע אנו מכריעים לנהוג כאחד הפסוקים, זה שהפסוק שלישי תומך בו (ראינו גם בירושלמי סוטה הנ"ל ששני מקראות מכריעים אחד). לעומתו, הפסוק השני נותר ללא פירוש הלכתי הולם (אולי במדרש שלנו הפירוש לפי ר"ע הוא שמותר הפסח הולך לשלמים, כפירושו של רבי בסוף המדרש, או כבספרי פרשת ראה פי' קכ"ט שיבואו הפסח והחגיגה שניהם מן החולין). ייתכן שר"ע מודה גם הוא שבמצב שבו יש חילוק סביר וטבעי, שאז כן אפשרי לאמץ הכרע פרשני שהוא מיצוע ולא הכרעה. לו ניתן היה לחלק בין פסח מצרים לפסח דורות, ר"ע היה מאמץ זאת גם ללא פסוק שלישי. חילוק זה נדחה בגלל מקורות אחרים (ראה בתחילת המדרש למעלה). לכן הוא מתאר את המצב בלשון הבאה: "שני כתובים זה כנגד זה, וסותרין זה על ידי זה". המדרש מחדד שמדובר כאן במצב ששני הפסוקים סותרים חזיתית (ולא רק עומדים 'זה כנגד זה'). בזה גם מתבארת לשונו של ר"ע: "זו מידה בתורה". הוא צריך לנמק לנו מדוע אנו מכריעים דווקא בכיוון הבלתי-הגיוני שהוא מציע: שיש פסוק מיותר, או לא מוסבר, בתורה. מדוע לא נהגו באופן ההגיוני, כמו שמציעים שאר חכמי המדרש (נמצא יישוב כלשהו לסתירה בין הפסוקים)?¹⁵

בחזרה לקשיים שהצבנו למעלה. למעלה העלינו כמה קשיים ביחס למדרשו של ר"ע. הקושי האחרון (כיצד רי"ש חולק על מידה זו, ודווקא ר"ע הוא אשר משתמש בה) נפתר מאליו. אכן מידה זו מייחדת את ר"ע, ורי"ש באמת חולק עליה. רי"ש ממשיך ומנסה ליישב את הפסוקים הסותרים,

¹⁰ כעת יש מקום למחקר מקיף על כל ההופעות של המבנים שתוארו למעלה כ'שני כתובים', ולמיין את מידת הסתירה שישנה בין הכתובים. הערנו שמופיעים ס ביטויים שונים לתיאור הסתירה, וייתכן שהם מבטאים רמות שונות של חילוקים (בין החילוק הטבעי לבין האוקימתא).

¹¹ ייתכן שיישוב דחוק בצורה של אוקימתא לא ניתן לבצע גם אחרי שהתחדשה המידה. החידוש ללה מידה הוא שניתן לבצע הרמוניזציה, אולם לא בצורה דחוקה. נוסף כי לאור דברינו ייתכן שניתן לראות במידה זו מקור לנוהג הנפוץ לבצע אוקימתות גם ביישוב סתירות (=הכחשות) בפרשנות דברי חכמים שבתלמוד.

¹² ברור לכל אחד שמסקנת הראב"ד כלל לא ניתנת ליישום ביחס למידת 'שני כתובים' של ר"ע. ללא כתוב שלישי, מה יכול להכריע בין שני כתובים שקולים, באופן שדוחה את האחד מפני השני? אמנם ייתכן שר"ע אינו מקפיד את המצב בהיעדר פסוק שלישי, אלא עושה פשרה ומיצוע, כמו שעושה רי"ש כשיש פסוק שלישי.

¹³ מכאן מוכח שלפי ר"ש משתמשים במצבים כאלו גם בחילוקים לא טבעיים, אוקימתות. לעיל הסתפקנו בנקודה זו.

¹⁴ ייתכן שילקוט שמעוני שהבאנו, לפיו ר"ע גם הוא מחלק כך, מבטא את התופעה ההיסטורית של הסינתזה המתמשכת בין שתי האסכולות, או שני הבתים (דבי ר"ע ודבי רי"ש). ראה בדף לפרשת תולדות וויצא.

¹⁵ אמנם במדרש במדבר רבה (וילנא) פרשה יד, ד"ה 'יט' ובבא משה', מובאת אותה לשון עצמה, ושם הפסוק המכריע מסיר את הסתירה בין שני הפסוקים המוכחשים. ייתכן שמדרש זה מצטרף לילקוט שמעוני אותו הבאנו למעלה, הגורס שאין מחלוקת בין דבי ר"ע ודבי רי"ש ביחס למידה זו.

בניגוד לר"ע שנותר עם הקושיא על הפסוק ד'צאן ובקר'. יותר מכך, במדרש שלנו ר"ש מיישב את שני הפסוקים משיקול פרשני פשוט, ללא היזקקות לפסוק שלישי. זה בהחלט תואם את מסקנתו הנ"ל של הראב"ד ביחס לשיטת ר"ש, כפי שראינו למעלה (ראה גם במשנה ערכין, פ"ח מ"ז).¹⁶ ר"ע אינו מקבל את החלוקות שעושים החולקים עליו, שכן הוא אינו מוכן לאמץ חילוקים דחוקים ולא טבעיים לפסוקים, אלא לכל היותר להכריע הלכתית כיצד עלינו לנהוג. ואכן גישת ר"ע מותירה אותנו עם שני קשיים: 1. הפסוק של 'צאן ובקר' נותר ללא הסבר. 2. לא ברור מדוע התורה לא כתבה באופן פשוט יותר, שיש להקריב פסח מן הצאן, ותו לא?¹⁷ אולם ר"ע אינו משנה את מסקנותיו בעקבות הקשיים הללו. ייתכן שהדבר תלוי בגישתו הכללית של ר"ע, אשר בניגוד לחברו ר"ש הוא סבור שהתורה אינה מדברת בלשון בני אדם (ראה בדפים לפרשיות תולדות וויצא). לכן לפי ר"ע לא עולות קושיות על התורה מדוע לא בחרה בניסוח פשוט יותר. את זה מסביר ר"ע במילים: 'זו מידה בתורה'.¹⁸

ד. עקיבא, ניחמתנו

קשה מאד להתעלם מן הדמיון בין גישתו של ר' עקיבא כאן, לבין שני הסיפורים הידועים שמובאים בסוף מסכת מכות (כד ע"א-ע"ב):

וכבר היה ר"ג ורבי אלעזר בן עזריה ורבי יהושע ורבי עקיבא מהלכין בדרך, ושמעו קול המונה של דומי מפלטה [ברחוק] מאה ועשרים מיל, והתחילו בוכין, ורבי עקיבא משחק. אמרו לו: מפני מה אתה משחק? אמר להם: ואתם מפני מה אתם בוכים? אמרו לו: הללו נושאים שמשתחווים לעצבים ומקטרים לעבודת כוכבים יושבין בטח והשקט, ואנו בית הדום רגלי אלהינו שרוף באש ולא נבכה? אמר להן: לכך אני מצחק, ומה לעוברי רצונו כך, לעושי רצונו על אחת כמה וכמה.

שוב פעם אחת היו עולין לירושלים, כיון שהגיעו להר הצופים קרעו בגדיהם. כיון שהגיעו להר הבית, ראו שועל שיצא מבית קדשי הקדשים, התחילו הן בוכין ור"ע מצחק. אמרו לו: מפני מה אתה מצחק? אמר להם: מפני מה אתם בוכים? אמרו לו, מקום שכתוב בו: +במדבר א'+ והזר הקרב יומת ועכשיו שועלים הלכו בו ולא נבכה? אמר להן: לכך אני מצחק, דכתיב: +ישעיהו ח'+ ואעידה לי עדים נאמנים את אוריה הכהן ואת זכריה בן יברכיהו, וכי מה ענין אוריה אצל זכריה? אוריה במקדש ראשון וזכריה במקדש שני! אלא, תלה הכתוב נבואתו של זכריה בנבואתו של אוריה, באוריה כתיב: +מיכה ג'+ לכן בגללכם ציון שדה תחרש [ווגו'], בזכריה כתיב: +זכריה ח'+ עוד ישבו זקנים וזקנות ברחובות ירושלים, עד שלא נתקיימה נבואתו של אוריה - הייתי מתיירא שלא תתקיים נבואתו של זכריה, עכשיו שנתקיימה נבואתו של אוריה - בידוע שנבואתו של זכריה מתקיימת. בלשון הזה אמרו לו: עקיבא, ניחמתנו! עקיבא, ניחמתנו.

ר' עקיבא עומד מול הסתירות החדות והקשות ביותר, וממלא פיו שחוק. הוא מסתפק במה שהוא יודע, והוא אינו מוכן להסתבך בסתירות או להסיק מסקנות פסימיות, גם אם המצב, או הפסוק שבפניו הוא עומד, מחוסר הסבר. לפעמים, כאשר אין הסבר, או כאשר ההסבר הוא דחוק, נראה שזוהי הדרך הנכונה יותר לנהוג. 'זו מידה בתורה'...

¹⁶ ואז יוצא שגם ר"ש מיישם כאן את מידת 'שני כתובים', לפי פרשנותו שלו. כבר הערנו שזוהי הופעה הלכתית של שימוש במידה זו, כמתחייב מהיותה אחת מ"ג המידות.

¹⁷ שאלה זו אינה שונה מן השאלה מדוע התורה מנסחת את הכלל "עין תחת עין", אם אכן כוונתה היא לממון. כאן אנו מגיעים לשאלת היחס בין פשט לדרש. אצלנו הפשט הוא שבפסח מקריבים בקר וצאן, והדרש הוא שמקריבים רק מן הצאן.

¹⁸ ייתכן שההסבר מצוי בנסתר ולא בנגלה, וגם כאן עולה מאפייני נוסף של ר"ע שעוסק רבות בנסתר ובאזוטר, בניגוד לר"ש שעוסק בעיקר בנגלה (ראה בדף לפרשת וארא).