

שאלות:

1. האם יש מצוות שאינן נוהגות לדורות?
2. האם נצחיות התורה היא עקרון יסודי, או תוצאה של דרשה?
3. שני סוגי הצד השווה.
4. מה ההבדל בין בניין אב מכתוב אחד לבין בניין אב משני כתובים?
5. כיצד ניתן ללמוד משני כתובים הבאים כאחד?
6. שלוש סיבות לנחיצות הצריכותא כבסיס לביצוע דרשת הצד השווה.
7. מה לצריכותא ולדרישת הגיוון בראיות כבסיס להכללה מדעית?
8. על שתי גישות בפילוסופיה של המדע: 'אקטואליזם' ו'אינפורמטיביזם'.

המידות:

בניין אב משני כתובים. הצד השווה. שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדים.

## א. מניין אנו למדים את עקרון נצחיות התורה?

*(ו) 'מבנין אב משני כתובים' כיצד? לא פרשת הנרות כהרי פרשת שלוח טמאים, ולא פרשת שלוח טמאים כהרי פרשת הנרות, הצד השווה שבהן שהם בצו מיד ולדורות אף כל דבר שהוא בצו יהא מיד ולדורות.*  
(ברייטא דדוגמאות, ריש הספרא)

*לא פרשת נירות כהרי פרשת שילוח טמאין ולא פרשת שילוח טמאין כהרי פרשת נירות אילו לא נאמר פרשת שילוח טמאין הייתי למד פרשת שילוח טמאין מפרשת נירות ולמה תנינתה הכא דאית לתנוייה סגין מילין כן הצד השווה שבהן שהן בצו מיד ולדורות אף כל שהוא בצו מיד ולדורות*  
(ירושלמי ב"ק פ"א ה"א)

**מבוא.** כבר הזכרנו שבתחילת הספרא מופיעה הברייטא של יג מידות של ר' ישמעאל. מייד אחריה מופיעה הברייטא דדוגמאות, אשר בה מוצגות דוגמאות לכל אחת מן המידות שברשימה. הדוגמא עבור מידת 'בניין אב משני כתובים' לקוחה מפרשתנו, והיא נראית כמו לימוד של 'הצד השווה'. בדף לפרשת שמות עסקנו בלימוד 'הצד השווה', ותיארנו כמה סכימות אפשריות להבין את אופן פעולתו. עמדנו שם על כך שהראשונים נחלקים האם באמת מידת 'בניין אב משני כתובים' היא שם אחר למידת 'הצד השווה', או 'מה הצד' (רש"י רס"ג והראב"ד), או שמא זהו שם למידת 'הצד השווה' מסוג מיוחד: כששני המלמדים מופיעים בהקשרים שונים (ראה ספר הכריתות, חלק 'בית מידות' בית ד).

בירושלמי שמופיע למעלה הדרשה נראית מעט שונה. פרשת שילוח טמאים אינה מיוחדת, והיא ניתנת להילמד מפרשת נרות. דווקא בגלל שהיא ניתנת להילמד מן הפרשה השנייה, אז לא ברור מדוע בכלל היא נשנית. מכאן מסיק הדרשן שכנראה היא נכתבה כדי שנלמד ממנה ביחד עם פרשת נרות על שאר התורה.

**תיאור דרשת הברייטא דדוגמאות, והבעייתיות שבה.** הדרשה שלפנינו לומדת על מצוות שנאמרות בתורה שהן מייד ולדורות, משני מלמדים, שבשניהם נאמרה המילה 'צו': שילוח טמאים (אל מחוץ למחנה, או בעתיד: אל מחוץ למקדש) והדלקת נרות (במנורה).

נוסח הדרשה הוא חריג, ואינו דומה לנוסחים אחרים של הצד השווה, ומשום מה דווקא הוא נבחר כדוגמא הקאנונית שתדגים את הסכימה של בניין אב משני כתובים באופן הטוב ביותר. בדרך כלל, לימוד של הצד השווה מתחיל בניסיון ללמוד ממלמד אחד, לאחר מכן ישנה פירכא (שמציגה גם את ייחודו של המלמד, וגם את הצורך במלמד נוסף כדי להסיק את המסקנה הכללית), ואז מציגים את המלמד השני שפותר את הבעיה באופנים השונים אותם הצגנו בדף לפרשת שמות. לצורך ההמשך נפרט את הקשיים במדרש הזה אחד לאחד:

1. לא ברור מדוע לא ניתן ללמוד מכל אחד משני המלמדים לחוד על כל המצוות האחרות. לשון אחר: מדוע בכלל אנו נזקקים למלמד נוסף ולצד השווה, ולא מסתפקים בבניין אב מכתוב אחד.
2. לא מפורט במדרש מהו ייחודו של כל מלמד, ומדוע הוא 'לא כהרי' חברו.

3. לא ברור מניין לנו ששתי המצוות הללו עצמן אכן נוהגות מייד ולדורות.
4. מדוע בכלל עולה בדעתנו שבמצוות אחרות לא נהג לדורות (האם התורה מעצם מהותה אינה כולה ציווי לדורות)?<sup>1</sup>
5. האם במצוות שבהן לא נאמרה לשון 'צו' אין דין לנהוג אותן לדורות? ישן לא מעט מצוות כאלו בתורה, ולמעשה אנו מקיימים גם אותן לדורות.

**תיאור דרשת הירושלמי, והבעייתיות שבה.** בירושלמי נראה שהפסוקים של שילוח טמאים הם מיותרים, שכן ניתן היה ללמוד אותם מפרשת הנרות. כמובן שאין הכוונה שהיינו יכולים ללמוד את עצם הדין לשלוח טמאים, אלא את הדין שהציווי הזה הוא מייד ולדורות. כלומר מה שמיותר אינו הפרשה של שילוח טמאים עצמה, אלא ההוראה המפורשת שזה מייד ולדורות, שנאמרה גם בפרשת נרות וגם כאן.<sup>2</sup>

אולם כאן עולה קושי עקרוני בהבנת דרשת הירושלמי. אם אכן הפסוק האחד הוא מיותר, כי אז לא ניתן ללמוד ממנו בצד השווה. הרי תנאי ללימוד של הצד השווה הוא שיהיה ייחוד לכל אחד מן המלמדים (ראה בדף לפרשת שמות). למעשה, השאלה היא קשה עוד יותר: הרי אם אכן אחד מהם מיותר, כי אז עולה כאן הבעיה של שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדים. רק אם שני הכתובים נצרכים אפשר ללמוד משניהם לשאר התורה, אולם אם אחד מיותר כי אז ברור שהם נכתבו כדי ללמד אותנו שהדין הנדון חל רק עליהם עצמם. כתיבתם מיועדת בדיוק כדי למנוע מאיתנו להשליך את הדין מהם גם על שאר התורה (ראה על כך בדף לפרשת תולדות ח"ב). לא ברור כיצד הירושלמי מסיק מן הייתור של שילוח טמאים את ההיפך הגמור: שניתן ללמוד זאת לכל התורה.

**השאלות הטכניות על דרשת הברייתא.** שלוש השאלות הראשונות הן טכניות בעיקרן. השאלה השלישית עלתה בדיוננו על הירושלמי, וניתן לעיין לגביה במפרשי המדרש. ביחס לשתי השאלות הראשונות הראשונים כבר הרחיבו בביאורו, וכל אחד הציע נימוקים שונים לייחודן של שתי המצוות הללו, הן האחת ביחס לשנייה והן כל אחת מהן ביחס לשאר התורה. נציין כי בדרך כלל זה אותו ייחוד עצמו: מה שאינו מאפשר ללמוד ממלמד א לשאר התורה, מייחד אותו גם לעומת מלמד ב, ולהיפך. לדוגמא, הראב"ד בפירושו לברייתא דדוגמאות מסביר ששילוח טמאים מיוחד בזה שהוא בכרת, ולכן לא ניתן ללמוד ממנו לנרות וגם לשאר התורה. ואילו הדלקת נרות, מסביר הראב"ד, מיוחדת בזה שהיא תדירה (חייבים להדליק בכל יום), ולכן לא ניתן ללמוד ממנה לשילוח טמאים ולשאר התורה.

נותרנו כעת רק עם שתי השאלות המהותיות על דרשת הברייתא (4-5). אלו נוגעות ישירות בשאלת נצחיות התורה, שבה נעסוק כעת.

**נצחיות התורה.** ישן שתי אפשרויות להבין את העובדה שנדרשת הוכחה שהציוויים בהם מדובר הם לדורות:

א. ישנה סיבה מיוחדת שיכולה להוביל אותנו למסקנה שהציוויים הללו לא נאמרו לדורות. סביר שהסיבה הזו נעוצה בלשון 'צו' עצמה. דווקא במצוות שנאמרו בלשון 'צו', יכולה היתה לעלות אפשרות שהן נאמרו רק לשעתן, ולכן דווקא בהן נדרשת הוכחה שהן נאמרו גם לדורות. שאר המצוות ודאי נאמרו לדורות, ולא יכולים היינו לחשוב לגביהן אחרת.

ב. באמת בכל המצוות יכולנו להעלות בדעתנו אפשרות שהן לא נוהגות לדורות. אולם מסקנת המדרש שלנו מלמדת אותנו שהדבר אינו כן. לפי הכיוון הזה, מסקנת המדרש אינה עוסקת רק במצוות שבנוסחן מופיעה הלשון 'צו' אלא בכל המצוות כולן. ולכן למסקנה באמת כל ציווי התורה הם לדורות, אלא שממדרש זה גופא למדנו זאת.

שני הכיוונים הללו עולים בפירושו הראב"ד לברייתא דדוגמאות, וזו לשונו:

**ואי קשיא לך האי תנא דהכא מאי טעמא קחשיב לה להאי מילתא בבניין אב, איבעי ליה למיחשביה בגזרה שוה, דהא ילפינן לה ב'צו' איכא למימר משום דצו לא מפנן וכו'. וטוב מזה הטעם דהא תנא לכל התורה יליף מנרות ושילוח טמאים שיהיו מיד ולדורות. ולא לאותם פרשיות בלבד שכתוב בהם 'צו', אלא לכל המצוות שבתורה שהן קרויין מצוות. והא דקתני הכא הצד השווה שבהן שהן ב'צו' לא מדיוקא דצו נקט ליה אלא שם צוואה קאמר וכו'.**

הראב"ד מתחיל את הקטע בשאלה מדוע הברייתא מביאה את הדרש הזה כדוגמא לבניין אב משני כתובים ולא לגז"ש, שהרי המדרש מתבסס על הופעת המילה 'צו' בשני ההקשרים. הראב"ד כאן

<sup>1</sup> אמנם מצאנו בתורה ציוויים שהיו רק לשעתם, כמו נחש הנחושת, צנצנת המן ועוד (ראה בשורש השלישי לרמב"ם שקובע כי אין למנותם במניין המצוות), אולם אלו הם היוצאים מן הכלל. מהמדרש הזה עולה שאלו הם דווקא הכלל, ולגבי כל יוצא מן הכלל נדרשת הוכחה שמראה שהוא ציווי לדורות.

<sup>2</sup> היכן מופיעות במקרא ההוראות הללו (זה בדיוק מה ששאלנו בדרשת הברייתא דדוגמאות, בשאלה 3)? הראשונים עומדים על כך, ומביאים פסוקים ואופנים שונים (ראה בפ"ר סעדיה גאון על ברייתא דדוגמאות, וכן בספר הכריתות (חלק 'בית מידות', בית ד), ובתורה שלמה כאן אות ק"ז).

מניח שהמדרש אכן משתמש במילה 'צו' עצמה, וכנראה שמסקנותיו נוגעות רק להקשרים נוספים כאלה אשר בהם מופיעה המילה 'צו'.<sup>3</sup> מכאן הוא מסיק שיש כאן גז"ש ולא הצד השווה. אמנם לכאורה הנחה זו עצמה טעונה הסבר: מדוע לא נאמר שהצד השווה בנוי מהרכבה של שתי גזירות שוות? בהערה 1 בדף לפרשת שמות הנחנו שהצד השווה אינו מתבסס אלא על קו"ח או בניין אב. כעת אנו רואים שהראב"ד כאן אומר זאת במפורש. אם זהו מבנה של הצד השווה כי אז אין כאן גז"ש, ולהיפך. זו עצמה מסקנה חשובה מדברי הראב"ד כאן, אם כי היא עדיין טעונה מחקר ובדיקה שיטתית.

בתשובתו הראב"ד מעלה את שני כיוונים שהצגנו למעלה:

א. המילה צו אינה מופנה, ולכן זו לא גז"ש (ראה בדף לשבוע שעבר שהזכרנו את המחלוקת בסוגיית נידה כב: -כג. האם דורשים גז"ש שאינה מופנה. נראה שהראב"ד כאן פוסק שלא). בכיוון זה נותרת ההנחה שבקושיא, שהלימוד נוגע אך ורק להקשרים שבהם מופיעה המילה 'צו', בדיוק כאופן א שלמעלה.

ב. הלימוד אינו עוסק כלל במילה 'צו', אלא בכל הציוויים שבתורה. בדיוק כאופן ב שלמעלה. לפי כיוון א, נצחיות התורה וציווייה הם דבר מובן מאליו. רק ציוויים שבהם מופיעה המילה 'צו' יכולים להיתפס כציוויים לשעתם (משה מתבקש לצוות את בני ישראל שעומדים מולו, ולא את עם ישראל לדורותיו). על כן חז"ל לומדים מבניין אב משני כתובים שגם ציוויים אלו נאמרו לדורות. לפי כיוון ב, נצחיות התורה עצמה נלמדת מן המדרש הזה. אם כן, ישנו כאן מדרש יסודי מאד באמונת ישראל בכלל: רק ממנו אנו לומדים שציווי התורה הם נצחיים. הלוא דבר הוא! מדרש הלכה מלמד אותנו את אחד מעיקרי האמונה (העיקר התשיעי של הרמב"ם בהקדמת פרק חלק): **ויסוד התשיעי הבטול. והוא שזו תורת משה לא תבטל, ולא תבוא תורה מאת ה' זולתה, ולא יתוסף בה ולא יגרע ממנה לא בכתוב ולא בפירוש, אמר לא תוסף עליו ולא תגרע ממנו. וכבר ביארנו מה שצריך לבאר ביסוד זה בהקדמת החבור הזה.**

**סיכום.** אם כן, נראה כי הגענו להבנה משביעת רצון לדרשת הברייתא דדוגמאות. אמנם עדיין לא לגמרי ברור מדוע היא אינה מפרטת את התכונות הייחודיות של כל אחד מהמלמדים. דומה כי הנוסח שלה עדיין לא מפוענח. מעבר לכך, עדיין נותרה לנו משימה נוספת, להבין את הדרשה של הירושלמי, ובפרט את הקושי שהעלינו ביחס לכלל 'שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדים'. בסופו של חשבון נראה שניתן אולי לשפוך אור נוסף גם על הדרשה של הברייתא.

## ב. 'הצד השווה' לעומת 'שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדים'

**מבוא: הנחיצות של הצריכותא.** היסוד הלוגי-מדרשי של הצד השווה מורה לנו שכאשר יש שני כתובים שמלמדים עיקרון זהה, ניתן ללמוד משניהם לכל שאר ההקשרים שבתורה. מאידך, היסוד הלוגי-מדרשי של 'שני הכתובים הבאים כאחד אין מלמדים', מורה לנו לכאורה בדיוק את ההיפך: אם ישנם שני פסוקים המלמדים את אותו עיקרון עצמו, ברור שהם מלמדים רק על עצמם, ולא על שאר התורה. אם כן, לכאורה ישנה סתירה חזיתית בין שתי הלוגיקות הללו. כדי להבין את ההבדל ביניהן, עלינו לשים לב לכך שתמיד כאשר ישנו לימוד של הצד השווה, מדובר במקרה שלכל אחד מן המלמדים יש ייחוד משלו, ייחוד שאינו מאפשר ללמוד ממנו לשאר התורה (כולל המלמד השני). הייחוד הדו-צדדי הזה קרוי בלשון התלמוד 'צריכותא'. לכאורה הצריכותא נדרשת רק כדי להסביר מדוע לא נוכל להסתפק במלמד אחד, כלומר מדוע אנו צריכים את המלמד השני. במובן הזה, הצריכותא היא רק המוטיבציה לביצוע דרשת הצד השווה. אולם כעת נוכל לראות שזו אינה כל התמונה. הצריכותא נדרשת גם כדי למנוע את הפעלת העיקרון של 'שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדים'.

העיקרון של 'שני כתובים' בנוי על השיקול שאם אכן שני הכתובים מלמדים את אותו יסוד עצמו, כי אז אחד מהם מיותר. העובדה שהוא בכל זאת נכתב מורה לנו שהתורה רוצה ללמד אותנו שהיסוד הנדון רלוונטי אך ורק לשני המקרים הללו ולא לשאר ההקשרים שבתורה. אם כן, הצריכותא אינה רק המוטיבציה לביצוע לימוד של הצד השווה, אלא היא גם תנאי לביצועו. ללא הצריכותא לא רק שאין בלימוד כזה צורך, אלא שכלל לא ניתן לבצע אותו, שכן ללא צריכותא מופעל העיקרון של 'שני כתובים', לפיו שני הכתובים הם יחידאיים, ולכן לא ניתן ללמוד מהם על שאר ההקשרים שבתורה.

כזכור, הדרשה שלנו משמשת בברייתא דדוגמאות כדוגמה קאנונית לבניין אב משני כתובים. על כן לא ייפלא שהראב"ד עצמו (וגם **ספר הכריתות**, בבית ד הנ"ל) בפירושו שם מסביר את העיקרון היסודי הזה באופן פעולת הצד השווה, גם ספציפית לגבי דרשתנו:

<sup>3</sup> היתה אפשרות לומר שהראב"ד הבין את המדרש כגז"ש רגילה בין שני המקורות הללו עצמם, ולא משניהם לשאר התורה. אולם זה קשה מאד מלשון המדרש, וגם לשון הראב"ד בתירוציו מורה לא כך. על כן אנו מתעלמים כאן מן האפשרות הזו.

**ותרווייהו מגמרי לשאר צוואות שבתורה שיהיו מייד ולדורות... ולא הוי שני כתובים הבאים כאחד, דהא מיצרך צריכי כדאמרין...**<sup>4</sup>

הצריכותא בצד השווה נדרשת כדי שלא ננטרל את אפשרות ההכללה לשאר התורה מחמת הכלל של 'שני כתובים'.

**דרשת הירושלמי: אין נחיצות לצריכותא.** והנה, לאור האמור בפיסקה קודמת הקושי של דרשת הירושלמי שהובאה לעיל עולה ביתר שאת. כל מה שהירושלמי מספר לנו הוא שמכיון שהכתוב השני מיותר, לכן אנו מכלילים את המסקנה לכל התורה. לכאורה זוהי התנגשות חזיתית עם הכללים שלמדנו זה עתה: כאשר אחד הכתובים מיותר, העיקרון שניתן להפעלה אינו הלימוד מהצד השווה, אלא דווקא 'שני כתובים'. כיצד עלינו להבין את הלוגיקה התמוהה, ההפוכה לחלוטין לכל המקובל בדרכי הדרש, שמצינו בדרשת הירושלמי כאן?<sup>5</sup> על כן נראה שכוונת הירושלמי היא שונה ממה שנראה במבט ראשון. כדי להבין אותה עלינו להסביר שישנה אפשרות נוספת להבין מדוע נחוצה צריכותא בין שני המלמדים. נסביר זאת כעת מתוך דיון קצר בפילוסופיה של המדע.

**הקדמה קצרה בפילוסופיה של המדע: אקטואליזם ואינפורמטיביזם.** כידוע המדע כולו מבוסס על הכללות. אנו פוגשים במציאות (הטבעית, או בניסוי) כמה עובדות פרטיות, ומסיקים מתוכן חוק כללי. הכללה מן הפרט אל הכלל נקראת 'אינדוקציה' (ראה בדף לפרשת נח), ולכן התהליך הזה קרוי בדרך כלל 'אינדוקציה מדעית'.<sup>6</sup>

התהליך האינדוקטיבי מעורר שאלות רבות. מהו הבסיס לתקפותה של הכללה כזו? לדוגמא, אם ראינו כמה פעמים שהכוח הפועל על גוף הוא פרופורציוני לתאוצתו, כיצד נוכל לדעת שזהו מאפיין מהותי של היחס בין כוחות לבין התאוצות שהם גורמים (=החוק השני של ניוטון)? או: אם ראינו כמה עורבים שחורים, כיצד נוכל לדעת שהצבע השחור מאפיין את כל העורבים? מניין לנו להסיק מסקנות ספקולטיביות מסוג זה, העוסקות באירועים בהם כלל לא צפינו? יותר מכך, מדוע אנו מתייחסים להכללות מסוימות כתקפות (אם כי, לא לגמרי הכרחיות), בעוד הכללות אחרות באמת נראות לנו ספקולטיביות לגמרי? מה מבחין בין המקרים הללו?

פילוסופים של המדע מרבים לעסוק בשאלות אלו, וניתן לחלק את העמדות שעלו בסוגיא זו לשני מחנות עיקריים: אקטואליזם ואינפורמטיביזם (המינוח שאוב מספרו של זאב בכלר, **שלוש מהפכות קופרניקניות**, אשר עוסק בעיקר בשאלות אלו ובנגזרותיהן).<sup>7</sup>

הגישה האקטואליסטית מתייחסת אך ורק לעובדות שנוכחו באופן אקטואלי לעינינו כתקפות. ההכללות אינן אלא פרי דמיונו הקודח. הן אמנם כלי מועיל כדי לסדר את מכלול העובדות, אולם אין הן אומרות מאומה על העולם כשלעצמו (חסרות אינפורמציה כשלעצמן, מעבר לעובדות הפרטיות). לפי גישה זו, חוקי הטבע אינם אלא צורות אלגנטיות לסדר את מכלול העובדות הפרטיות הידועות לנו. לדוגמא, התיאוריה המדעית הקובעת שכל העורבים הם שחורים אינה אלא אמירה שכל העורבים שראינו עד היום הם שחורים. הניבוי שהעורב הבא שנפגוש יהיה גם הוא שחור, אינו אלא כלי משחק שפירושו הוא משפט התנאי: אם העורב הבא לא יהיה שחור אחליף את ההכללה בה אני משתמש, שכן היא כבר לא תתאים למכלול העובדות אותן פגשתי בפועל. אקטואליסט אמיתי (למעשה, די ברור שאין באמת טיפוס כזה) אינו יכול לנבא בשום צורה שהיא מה באמת יהיה צבעו של העורב הבא אותו הוא יפגוש. לעומת זאת, הגישה האינפורמטיסטית גורסת כי ההכללות אכן מכילות אינפורמציה על העולם. האינפורמטיביסט יוכל להמר על כך ביחס גבוה מאד שגם צבעו של העורב הבא אותו הוא יפגוש יהיה שחור.

האקטואליזם הוא גישה בעייתית מהרבה בחינות.<sup>8</sup> מקוצר מקום נסתפק כאן בהצבעה על כך שהוא מנוגד לחלוטין לאינטואיציה של כל אדם סביר. אולם ישנה בעיה בסיסית באינטואיציה הזו: לאחר מעט מחשבה האקטואליזם נראה צודק. מנין נוכל לאושש מסקנות שעוסקות באירועים או עצמים אותם כלל לא ראינו? זוהי המוטיבציה העיקרית לדבוק בגישה שכל כך מנוגדת לאינטואיציה שלנו. מאידך, המדע עובד. כל אחד מוכן להמר ביחס גבוה על כך שצבעו של

<sup>4</sup> ראה בהערה לעיל שהבאנו את הסבר הראב"ד עצמו לגבי הצריכותא במקרה זה.

<sup>5</sup> ראה מה שכתב בזה בספר הכריתות שם, והסבירו גם בתורה שלמה (שפיצלו בין 'מייד' לבין 'לדורות'), ודבריהם אינם מעלים ארוכה.

<sup>6</sup> זאת להבדיל מאינדוקציה מתמטית, שאינה אינדוקציה בכלל אלא סוג של דדוקציה (למעט הפילוסופים בעלי הגישה האינטואיציוניסטית למתמטיקה, שאינם רואים זאת כך).

<sup>7</sup> במינוחים של הספר שתי עגלות וכדור פורח, הגישות הללו מקבילות לאלו הקרויות שם 'אנליטיות' (=אקטואליזם) ו'סיתנטייות' (אינפורמטיביזם). הספר השני בסרילוגיה יעסוק בהשלכות הניתוח האנליטי-סיתנטי שנוערך בספר הראשון על אספקטים רבים של הפילוסופיה של המדע. כפי שמוסבר שם, במונחים רבים זוהי השלמה נחוצה לספרו של בכלר, אשר תוקף את האקטואליזם אך אינו מציע לו אלטרנטיבה, וגם לא מענה לקושיהו הטיבו.

<sup>8</sup> בכלר בספרו תוקף את האקטואליזם, אולם גם הוא אינו עומד על מלוא האיוולת שברעיון זה. הוא סוקר את ההיסטוריה של הגישה האקטואליסטית, אולם הוא אינו בוחן ומבקר אותה כשלעצמה בצורה שיטתית.

העורב הבא שהוא יפגוש יהיה שחור. זו אינה רק פרדיקציה (=ניבוי העומד לבחינה אמפירית), אלא טענה שאנחנו מאמינים בה.

**הבסיס לאינפורמטיביזם ומגבלותיו: גיוון בראיות.** כדי לפתור את הבעייה הקשה הזו עלינו להניח (בעקבות משנתו הפנומנולוגית של הוסרל) שיש לנו יכולת להבחין בחוק הכללי דרך העובדות הפרטיות.<sup>9</sup> ההתרחשויות הפרטיות הן כאילו 'שקופות' בפנינו, ודרךן אנו רואים את החוק הכללי שעומד מאחוריהן. השכנוע שלנו בחוק הכללי נובע מכך שאנו פשוט רואים אותו. אמנם ראייה זו אינה מתבצעת באמצעות העיניים, אלא באמצעות יכולת תפיסה אינטואיטיבית כלשהי. יכולת זו היא עמומה משהו, ולכן היא דורשת חיזוק ואישוש. אישוש כזה נעשה באמצעות העמדת החוק הכללי בו אנו דנים בניסיונות שונים. ככל שהוא עומד ביותר ניסיונות הוא נחשב בעיני האינפורמטיביסט כמאושש יותר.

עד כאן ראינו שכמות הראיות היא עדות ראשונה במעלה לתקפותה של ההכללה. אספקט נוסף שמסייע לאישוש הוא הגיוון בראיות. ככל שהראיות מגוונות יותר, משקלן הסגולי גבוה יותר. הרבה מאד ראיות מאותו סוג עצמו, מסייעות לחזק את ההכללה אך ורק באותו תחום שנבדק. לדוגמא, אם ערכנו תצפיות אך ורק באוסטרליה, וכל העורבים שראינו שם היו בעלי צבע שחור, קשה יהיה להסיק מכאן שכל העורבים בעולם הם שחורים. ייתכן שזו תכונה ייחודית של העורבים באוסטרליה. בדיקה של כמה עורבים ביבשות אחרות, חשובה יותר עבור ההכללה הזו מאשר תצפית על כמות גדולה מאד של עורבים נוספים באוסטרליה.

**בחזרה לדרכי הדרש: אספקט נוסף של הצריכותא.** פעולתו של הדרשן והפרשן בתורה דומה במובנים רבים לזו של המדען ביחס למציאות.<sup>10</sup> הדרשן בוחן את הדוגמאות שניתנות לנו בתורה ומנסה לחלץ מתוכן חוק כללי. זוהי תמצית הפעולה של מידת 'בניין אבי' (בעיקר משני כתובים. ראה להלן), אשר מנסה למצוא את ה'אבי' המשותף (ראה בדף לפרשת שמות) לכמה מקרים פרטיים. לדוגמא, הוא רואה שבפרשת הנרות ובפרשת שילוח טמאים מופיע העיקרון שהן נאמרו מייד ולדורות, והוא רוצה להכליל ולקבוע זאת כחוק כללי שיהיה תקף לכל המצוות. כעת נוכל להבין שישנו צורך אקוטי בגיוון של הדוגמאות שמבססות את ההכללה המדרשית. אם נשתמש בשני מלמדים בעלי אותו אופי בדיוק, תמיד נוכל לדחות את ההכללה ולומר שהיא תוצאה מלאכותית (=Artifact) של המקרה המיוחד בו 'צפינו'. ככל שהדוגמאות יהיו מגוונות, ההכללה תהיה תקפה יותר.

יש לשים לב לכך שבהלכה אין אפשרות לאמץ השקפה אקטואליסטית. כל עוד לא פגשנו פירכא (=ניסוי, כלומר תצפית על עובדה הלכתית, שתפריך את ההכללה) אנחנו מסתמכים עליה וקובעים הלכות שיכולות להיות כרוכות בחילול שבת, בכרת, בעונשים שונים (כולל עונש מוות) וכדו'. אם כן, האינפורמטיביזם ההלכתי דורש אישוש סביר. לשם כך, נחוץ לנו גיוון בראיות. שני המלמדים שלנו, אשר מהווים את הבסיס להכללה ההלכתית, צריכים להיות שונים זה מזה על מנת להגביר את האמון שלנו בהכללה שעשינו (=בניין אבי). זוהי סיבה נוספת, שלישית במספר, מדוע נחוצה לנו צריכותא בין שני המלמדים כדי לעשות את ההכללה של הצד השווה.

**השלכה: אופי הצריכותא.** ובכל זאת נראה שהטעם של גיוון בראיות אינו מצריך אותנו דווקא לצריכותא במובנה ההלכתי המקובל. לצורך הגברת הגיוון בראיות מספיק שנוכל להראות את הדין הנלמד בכמה הקשרים שונים, שההבדל ביניהם מספיק מגוון כדי לאושש טוב יותר את ההכללה. אין צורך דווקא בצריכותא פורמלית, כלומר במציאת מאפיין ייחודי לכל אחד מהם, כך שלא ניתן יהיה ללמוד את האחד מהשני. אם הצריכותא נדרשת רק כאינדיקציה לגיוון בראיות, כבסיס להכללה טובה יותר, אז די לנו בכך ששני ההקשרים הם שונים, גם אם זו אינה צריכותא פורמלית.

מתי בניין אבי משני כתובים ידרוש צריכותא ומתי הוא דורש רק גיוון לא פורמלי? דומה כי כאשר ההכללה דורשת חיזוק, לאו דווקא בגלל פירכא אלא מחמת חשיבותה, או אי הבטחון שלנו בתקפותה, או אז ניטה יותר לחזק אותה במלמדים מגוונים. אם ההכללה היא סבירה, וכל הבעיה היא רק פירכות אפשריות כנגדה, או אז אנו משתמשים במבנה פורמלי של הצד השווה, וזה דורש את קיומה של צריכותא פורמלית בין המלמדים.

**בחזרה לדרשות.** כעת נוכל לחזור ולהבין את הירושלמי. הירושלמי מנסה לבצע הכללה שכל ציווי התורה הם מייד ולדורות. ראינו שהכללה זו עוסקת בעיקרי האמונה וביסודות ההלכה ועבודת ה'. הכללה כזו דורשת חיזוק. לאו דווקא בגלל פירכא שעלולה להתעורר כנגדה, אלא כדי לבסס ולחזק קביעה כה מרכזית. לכן הירושלמי מביא שני מלמדים שאינם נצרכים במובן הפורמלי. שתי

<sup>9</sup> ראה בספר השני של הסרילוגיה שתי עגלות וכדור פורח, וגם בספרו של אדמונד הוסרל עצמו, הגיונות קארטיאניים, בתרגומו של אברהם צבי בראון, מאגנס, ירושלים תשנ"א, ובמבואו של העורך שם.  
<sup>10</sup> ראה על כך בספרו של מנחם פיש, לדעת חכמה, הקיבוץ המאוחד ומכון ון ליר, 1994.

הפרשיות הללו לא ניחנו בייחודיות כזו שאינה מאפשרת ללמוד את האחת מהשנייה, אולם בכל זאת השוני ביניהן הוא כזה שבהחלט יכול לחזק את ההכללה שלנו. שילוח טמאים והדלקת נר אינם נראים קשורים זה לזה בשום מובן שהוא. לאו דווקא בגלל מאפיין ייחודי כזה או אחר, אלא עצם ההבדל ביניהם יוצר גיוון שהופך את ההכללה לאמינה יותר. נראה שזוהי כוונת הירושלמי. אם מדובר על הצד השווה במובן הלא פורמלי הזה, או אז העיקרון של 'שני כתובים הבאים כאחד' לא יכול לפרוך אותו. שני הכתובים נצרכים שכן הכללה יסודית וחשובה כל כך דורשת גיוון בראיות, וממילא לא ניתן לומר שאחד מהם מיותר ולהפעיל את הכלל של 'שני כתובים' כנגד הצד השווה.

ייתכן שנוכל להבין כך גם את הברייתא דדוגמאות. שאלנו מדוע הברייתא אינה מפרטת את הייחודיות של כל אחד מהמלמדים. לאור דברינו ייתכן שגם הברייתא הבינה כמו הירושלמי, ולכן היא אינה נזקקת לפירוט של הייחודיות של כל מלמד. מספיק לנו לראות ששני הקשרים אינם קשורים זה לזה בשום מובן כדי לחזק את ההכללה. לשם כך די לנו באמירה:

**לא פרשת הנרות כהרי פרשת שלוח טמאים, ולא פרשת שלוח טמאים כהרי פרשת הנרות.**

אין כאן חשיבות לתיאור האספקט המדויק במה שני אלו שונים זה מזה, שכן כאן לא מדובר על שיקול שמיועד למנוע את הפעלת הכלל 'שני כתובים הבאים כאחד'. השיקול כאן הוא רק להראות שהציוויים בתורה הם מייד ולדורות ללא כל קשר לתכונה ייחודית כלשהי שיש להם. נעיר כי הראב"ד שהבין בסופו של דבר שהדרשה היא הצד השווה באופן פורמלי (ולכן הוא העלה אפשרות שהיא עוסקת רק במצוות שנאמר בהן 'צו' ולא בכל המצוות, שכן לדעתו היא לא מחדשת יסוד באמונה), אזי הוא מסביר שהצריכותא מיועדת רק כדי למנוע את הפעלת הכלל 'שני כתובים'. לכן הוא גם טורח לפרט את המאפיינים הספציפיים של כל מלמד, שכן לדעתו הצריכותא היא פורמלית. לשיטתו נראה כי הברייתא אמנם לא פירטה את המאפיינים הללו, אך זה לאו בדווקא.

אם כן, הראב"ד כנראה לא למד כדברינו. האם בכל זאת יש מקור בראשונים לתפיסה כזו?

**מקורות לחידוש זה בספרות הכללים.** הזכרנו בתחילת דברינו שישנה סיעה בראשונים שמבינה את שתי המידות של 'בניין אב' כמבוססות על הצד השווה (ראה גם בדף לפרשת שמות). ההבדל ביניהן הוא רק בשאלה האם שני המלמדים לקוחים מאותו פסוק או אותו הקשר, או שהם שאובים משני הקשרים שונים. מה פשרו של ההבדל הזה? מדוע זה חשוב ששני המקורות הם משני הקשרים שונים? אם המדובר הוא שיש ביניהם צריכותא, כי אז זה נכון גם לבניין אב מכתוב אחד (שאם לא כן לא ניתן היה לבצע לימוד של הצד השווה בבניין אב מכתוב אחד). על כן ברור ששמה שחשוב שזה לקוח מששני הקשרים שונים, ללא קשר לצריכותא ביניהם. לדברינו נראה שזוהי גופא כוונתם. הצריכותא בבניין אב מכתוב אחד מיועדת למנוע את הפעלת הכלל 'שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדים'. לכן מה שחשוב הוא שתהיה צריכותא פורמלית, כלומר שלכל מלמד יהיה מאפיין ייחודי. אולם בבניין אב משני כתובים נדרשת צריכותא מסוג אחר, לא פורמלית: הגיוון בראיות. שני הכתובים נלקחים משני הקשרים כדי להראות שהיסוד הנלמד תקף ללא תלות בהקשר ספציפי, ולא כדי למנוע פורמלית את הפעלת הכלל של 'שני כתובים'.<sup>11</sup>

כעת נוכל להבין מדוע נבחרה דווקא דרשה כל כך שונה בניסוחה ועם כל כך הרבה בעיות, כדוגמא קאנונית לבניין אב משני כתובים. מכיון שנלמד כאן יסוד שהוא עיקר אמונה, יסוד ההלכה ועבודת השם כולה, עלינו להשתמש בהכללה מבוססת. לשם כך אנו מביאים שני כתובים משני הקשרים שונים. לאו דווקא כאלו שיש צריכותא פורמלית ביניהם, אלא להיפך: כדי להראות שהנקודה העיקרית כאן אינה הצריכותא הפורמלית אלא הגיוון בראיות. זוהי בדיוק הדוגמא שמראה זאת בצורה הטובה ביותר.

עיון בדברי **ספר הכריתות** בבית ד' הנ"ל מעלה שבהחלט ייתכן שכוונתו היא לדברינו. כאן עלינו לקיים את מאמר החכם מכל אדם: "תן לחכם ויחכם עוד..." (משלי ט, ט).

<sup>11</sup> למעלה (וגם בדף לפרשת שמות) כבר הערנו שהראב"ד לומד אחרת את ההבדל בין בניין אב מכתוב אחד ומשני כתובים (יחד עם רס"ג ורש"י). אם כן, שוב נראה שהוא הולך כאן לשיטתו.