

שאלות:

1. מדוע לא פודים בכורות סוסים וגמלים?
2. האם, ולמה, צריך שהכלל והפרט יהיו סמוכים זה לזה? עד כמה סמוכים?
3. באלו מידות נדרשת הדרישה הזו?
4. היכן קיים הכלל 'אין מוקדם ומאוחר בתורה'?
5. נפקא מינא הלכתית לכלל 'אין מוקדם ומאוחר בתורה'.
6. כיווניות טכסטואלית והיסטורית?
7. מה היו השיקולים בקביעת סדר הכתיבה של התורה?
8. האם מידות הכלל ופרט הן מידות טכסטואליות?

המידות:

כלל ופרט. פרט וכלל. ריבוי ומיעוט. אין מוקדם ומאוחר בתורה. דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד. בניין אב.

פתיח: המאמר המקורי לפרשת כי-תשא הניח בטעות כי שור ושה הן דוגמאות לבהמות טהורות. אולם, כפי שהעירו לנו כמה קוראים, למעשה בלשון המקרא שור ושה מייצגים את הבהמות הטהורות כולן. כמה מהשאלות שהעלינו יורדות באופן מיידי לאור התיקון הזה, ולכן מהלך המאמר עבר שינוי.

אנו מודים לרב איתי אליצור על התיקון בנקודה זו, ובמיוחד לרב יחיאל חיים פריימן ששלח לנו התייחסות מפורטת ומעמיקה לדף זה. לאחר בקשת רשות ממנו, אנו עושים שימוש בהתייחסותו במסגרת המאמר המתוקן המוגש לפניכם כאן.

א. דרשת הכלל ופרט: האם עלינו לפדות בכור סוס וגמל?

כל פטר רחם לי וכל מקנך תזכר פטר שור ושה: ופטר חמור תפדה בשה ואם לא תפדה וערפתו כל בכור בניך תפדה ולא יראו פני ריכם:
(שמות לד, יט-כ)

כל פטר רחם לכל בשר אשר יקריבו ליקוק באדם ובבהמה יהיה לך אך פדה תפדה את בכור האדם ואת בכור הבהמה הטמאה תפדה: ופדיו מן חדש תפדה בערבך פסף חמשת שקלים בשקל הקדש עשרים גרה הוא: אך בכור שור או בכור פשב או בכור עז לא תפדה קדש הם את דמם תזרק על המזבח ואת חלבם תקטיר אשה לריח ניחח ליקוק:
(במדבר פי"ח, טו-יז)

...ותנא דידן למעוטי סוסים וגמלים מנא ליה? אמר רב פפא: (שמות לד) כל מקנך תזכר - כלל, שור ושה וחמור - פרט, כלל ופרט, אין בכלל אלא מה שבפרט, שור ושה וחמור - אין, מידי אחרינא - לא. ורבי יוסי הגלילי: פטר - הפסיק הענין; ורבנן - וי"ו הדר ערבי קרא, ור' יוסי הגלילי - לא לכתוב לא וי"ו ולא פטר, ורבנן - איידי דהא קדושת דמים והא קדושת הגוף - פסיק להו, והדר עריב להו.

מבוא: קדושת הבכורות ופדיונם: המצוות הנוגעות לקדושת הבכורות (=פטר רחם) הן משלושה סוגים: 1. בכור אדם - נפדה אצל הכהן בחמישה סלעים. הלוויים עובדים את ה' במקום הבכורות (ראה במדבר ג יב, ג מא, ג מה, ח טז, ח יח). 2. בכור בהמה טהורה - קדשים קלים. מוקרב לה' ונאכל לכהנים. 3. בכור בהמה טמאה: רק לגבי פטר חמור - שנפדה, או נערף. במאמר זה נעסוק בדרשת כלל ופרט שלומדת את ההלכה שמתוך הבהמות הטמאות פודים רק פטר חמור (ולא סוס או גמל).

הדרשה והמחלוקת: כרקע, נאמר שהגמרא המובאת למעלה דנה במצוות פדיון פטר חמור, וקובעת שרק בכור חמור נפדה, ולא סוס או גמל. מעיון במהלך הגמרא עולה די בבירור שהדרשות הללו הן סומכות.¹

בסופו של דבר הגמרא מביאה לימוד מדרשה במידת כלל ופרט שמופעלת על פסוקים יט-כ בפרשתנו: 'כל מקנך תיזכר' זהו כלל, 'שור ושה וחמור' זהו פרט. אין בכלל אלא מה שבפרט, דווקא שור ושה וחמור, והשאר לא. כאן מקשה הגמרא מדוע התנא החולק (ר' יוסי הגלילי) לא לומד את הדין מהדרשה הזו?² ומסבירה שהוא אינו עושה כן מפני שהמילה 'פטר' מפסיקה בין הכלל והפרט. לבסוף היא מציינת שלפי רבנן, שכן למדו את דרשת הכלל ופרט, הוי"ו חוזרת ומערבת את הפסוקים (כלומר מנטרלת את ההפרדה שעושה המילה 'פטר'), ולכן ניתן לדרוש אותם בכלל ופרט. בכל אופן, נראה שמוסכם על כולם שלולא היה עירוב מחדש לא ניתן היה לדרוש את הפסוקים בכלל ופרט בגלל החציצה של המילה 'פטר'.

מהם שור ושה: מבואר בגמרא שהפרט בדרשה הוא 'שור ושה וחמור'. אלו שלושת הפרטים שביחס אליהם מתבצעת דרשת כלל ופרט. אולם נראה כי מעמדם אינו זהה. חמור הוא אחת הבהמות הטמאות, אולם שור ושה אינם רק דוגמאות לבהמות טהורות. בלשון המקרא שור ושה הם כל הבהמות הטהורות כולן.

הבבלי בסוגיית חולין פ' ע"א קובע שבמקרא מופיעות שלוש בהמות טהורות: שור וכבש (או כשב) ועז. כל מין טהור אחר הוא חיה (יש שבעה סוגי חיה), או שהוא נכלל באחד מהמינים הללו (כפי שמוכח מעיון בסוגיא שם). המילה 'שה' כוללת בתוכה כבשים ועזים (כמבואר בפרשת קרבן פסח ועוד). אם כן, המילים 'שור ושה' בלשון המקרא כוללות את כל מיני הבהמות הטהורות.

מבנה הדרשה: כאמור, מלשון הגמרא עולה שהכלל הוא 'כל מקנך תיזכר', והפרט הוא 'שור ושה וחמור'.³ מידת הדרש כלל ופרט מורה לנו להחיל את הדין אלא על מה שבפרט (כפי שראינו בדף לפרשת וארא, הכלל הראשון מיועד רק למנוע הרחבה של הפרט באמצעות בניין אב). המסקנה מן הדרשה היא שקדושת הבכורה חלה אך ורק על שור ושה, שהם כלל הבהמות הטהורות, ומתוך הבהמות הטמאות רק על החמור בלבד.

קושי ראשון: אם כן, נוכחנו לראות כי ישנו הבדל בין הפרטים המרכיבים את חלק הפרט שבדרשה. שור ושה הם למעשה כל הבהמות הטהורות, ואילו חמור הוא באמת דוגמא ספציפית (=פרט אמיתי). לכאורה קשה, מדוע השור והשה, אשר מייצגים את כלל הבהמות הטהורות, נחשבים כאן בכל זאת כפרט? ניתן להבין זאת באחד משני אופנים:

1. מה שקובע לעניין כלל ופרט הוא המונחים בתורה ולא המשמעות ההלכתית שלהם. המונחים 'שור' ו'שה' הם מונחים פרטיים, גם אם משמעותם ההלכתית במקרא היא כלל הבהמות הטהורות.

2. באמת המשמעות ההלכתית היא הקובעת, אולם גם קבוצת הבהמות הטהורות כולה נחשבת כפרט ביחס לכלל הבכורות כולם. מין בתוך סוג, כלומר תת-קבוצה מובחנת, גם היא נחשבת כפרט. הרי גם חמור הוא בעצם מין ולא פרט ממש. ישנם הרבה חמורים בעולם. ובאמת בדרך כלל הפרט בדרשת כלל ופרט הוא מין ביחס לסוג, ולא פרט ממש.

קושי נוסף בסוגיא: בהמשך הסוגיא מבואר שרבנן אינם דורשים כלל ופרט בגלל המילה 'פטר' שחוצצת בין הכלל לפרט. מסתבר שהמילה המיותרת היא המילה 'פטר' שבפסוק השני, שכן המילה הראשונה היא חלק מתיאורו של הפרט (=פטר שור ושה). הייתור נובע מכך שהתורה יכולה היתה להסתפק בכתיבת המילה 'פטר' הראשונה, ולהחיל אותה גם על החמור בפסוק הבא. לכן המילה השנייה היא החוצצת, וכך באמת כותב רש"י על אתר. לא ברור מדוע העובדה שיש מילה חוצצת מונעת את הלימוד של כלל ופרט (גם לרבנן, לולא הוי"ו!) כדי להבין זאת עלינו להקדים דיון על העיקרון 'אין מוקדם ומאוחר בתורה'.

ב. 'אין מוקדם ומאוחר בתורה': בין טכסט לכרונולוגיה

¹ הגמרא מקשה פעמיים מניין פלוני לומד את הדין שלא פודים בכור סוס או גמל, והיא לא מעלה בדעתה שאולי באמת הוא סובר שפודים גם אותם.

הסיבה לכך שבכלל ניתן היה להבין זאת על כל בכור בהמה טמאה, היא אחת משתיים: או בגלל שחמור נתפס רק כדוגמא. או בגלל שיש פסוק אחר (במדבר יח, טו) שמורה לפדות בכור בהמה טמאה בכלל. על דרשות סומכות ראה בדף לפרשת חיי-שרה תחילת ח"ב, ובסוף הדף לפרשת וישלח.

² הנצי"ב, בספרו **מרומי שדה** על אתר, מעיר שריה"ג לומד כאן מריבוי ומיעוט, ולא מכלל ופרט (ראה גם בסנהדרין מז). כבר עמדנו לא פעם על כך שריה"ג הוא מבית מדרשו של ר"ע.

³ נציין כי במקרים רבים ה'פרט' שבדרשה הוא אוסף, או רשימה, של פרטים.

אין מוקדם ומאוחר בתורה:⁴ לכאורה העיקרון לפיו מילה חוצצת מפריעה לדרוש כלל ופרט קשור לשאלה האם דורשים כלל ופרט מרוחקים. שאלה זו שנויה במחלוקת בסוגיית הגמרא בפסחים ו ע"ב (ומקבילות), והיא תולה זאת בכלל 'אין מוקדם ומאוחר בתורה'. זהו כלל שמוכר לכולנו מפירוש רש"י לתורה, והוא שנוי במחלוקת בין מפרשי התורה (לפחות לגבי המינוח והיקף התחולה שלו).⁵ לדוגמא, הרמב"ן בפירושו לבמדבר טז, א, קובע שאם אין סיבה מיוחדת אז התורה ודאי שומרת על הסדר הנכון. חילוף הסדר לא נעשה סתם כך.⁶

אנו רגילים לחשוב על הכלל הזה ככלל פרשני אשר נוגע לחלקיה הסיפוריים של התורה, ועוסק בתיארוך היחסי של האירועים המתוארים בה. ואכן, הכלל הזה מופיע כמידה לב ברשימת המידות בברייתא של ר"א בנו של ריה"ג, וכבר ראינו בעבר (ראה על כך בדף לפרשת וישב) את התפיסה המקובלת שהמידות בברייתא זו שייכות לדרש האגדה.

בכל זאת, לפעמים ישנם שיקולים הלכתיים אשר מנחים אותנו להסיק שפרשיות כלשהן לא נאמרו על הסדר. לדוגמא, בתוד"ה 'כאליעזר', חולין צה ע"ב, מסיק שנתנית הצמידים לרבקה היתה רק אחרי שהיא אמרה לו בת מי היא, שכן לולא זאת היה כאן איסור ניוחש. זהו פירוש של אירועים היסטוריים, על סמך שיקול הלכתי.

יוצא דופן נוסף מצינו בתוד"ה 'מנין' סנהדרין מה ע"א, אשר קובעים שעל אף הסדר בפסוק (שמות יט, יג) 'סקול יסקל או ירה יירה', יש להקדים את הדחיפה (=הירייה) לסקילה, מכוח דרשה אחרת.

אולם מצינו לכלל הזה השלכה הלכתית מעניינת וייחודית מאד, אשר פועלת בכיוון הפוך לגמרי, ובה נעסוק כאן. כפי שראינו, בדרך כלל העיקרון הזה משמש כתירוץ שמאפשר ליישב תמוהות, הלכתיות או היסטוריות, שעלו מסיבות צדדיות כלשהן. אולם בנדון דידן הגמרא מניחה את העיקרון שאין מוקדם ומאוחר בתורה, ומסיקה ממנו מסקנות לגבי דרשה במידת כלל ופרט.

אין מוקדם ומאוחר בתורה ביחס לכלל ופרט: הגמרא בפסחים (ו ע"ב) כותבת:

אמר רב מנשיא בר תחליפא משמיה דרב: זאת אומרת אין מוקדם ומאוחר בתורה. אמר רב פפא: לא אמרן אלא בתרי ענייני, אבל בחד עניינא מאי דמוקדם מוקדם ומאי דמאוחר מאוחר. דאי לא תימא הכי, כלל ופרט אין בכלל אלא מה שבפרט, דילמא פרט וכלל הוא? ותו פרט וכלל נעשה כלל מוסף על הפרט, דילמא כלל ופרט הוא? אי הכי אפילו בתרי ענייני נמי? הניחא למאן דאמר כלל ופרט המרוחקין זה מזה אין דנין אותו בכלל ופרט, אלא למאן דאמר דנין מאי איכא למימר? אפילו למ"ד דנין, הני מילי בחד עניינא, אבל בתרי ענייני אין דנין.

הגמרא קובעת שפלי העיקרון שאין מוקדם ומאוחר בתורה לא ניתן ללמוד כלל ופרט, שכן ייתכן שעלינו לדרוש דווקא באופן של פרט וכלל. כידוע, המסקנה של דרשת פרט וכלל אינה זהה למסקנה ההלכתית של כלל ופרט. בכלל ופרט אנו מסיקים שאין בכלל אלא מה שבפרט, ואילו בפרט וכלל נעשה כלל מוסף על הפרט (ראה על כך בדף לפרשת וארא).

זוהי דוגמא לכיווניות של דרכי הדרש. ראינו בעבר שאלות שנגעו לכיווניות של גז"ש ושל היקש. אלו היו שיקולי כיווניות שנגעו לשני מקורות אשר מושווים בדרשה: האם להשוות מא' לבי, או להיפך, או לשני הכיוונים.⁷ הנתונים המקראיים אינם כיווניים, ושאלת הכיווניות עולה ביחס למסקנות אותן ניתן להסיק מנתונים אלו. לעומת זאת, כאן אנו פוגשים דרישה לכיווניות בנתונים המקראיים עצמם, עוד טרם ביצוע הדרשה: סדר ההופעה של הכלל והפרט במקרא חשוב לצורך הסקת המסקנות ההלכתיות.

כאמור, יישום זה של העיקרון 'אין מוקדם ומאוחר בתורה' הוא ייחודי מאד. אולם זו אינה רק ייחודיות. למעשה, היישום הזה נראה תמוה מאד, כמעט אבסורדי.

ראשית, מניין לנו שדרשת כלל ופרט מבוססת על הסדר ההיסטורי? לכאורה זוהי מידה טכסטואלית, אשר נשענת על סדר הכתוב במקרא. אם כן, גם אם האירועים ההיסטוריים היו בסדר שונה, העובדה שזה נכתב בסדר כזה היא אשר מורה לנו לדרוש בכלל ופרט. לא ברור מדוע העיקרון של 'אין מוקדם ומאוחר בתורה' אמור להפריע לדרשות כלל ופרט? לשון אחר: האם הכיווניות של מידות כלל ופרט נוגעת להשתלשלות ההיסטורית, או לסדר הכתיבה?

'אין מוקדם ומאוחר בתורה' ביחס לפסוקי ציווי: בפרשיות שמתארות אירועים היסטוריים שונים, העיקרון 'אין מוקדם ומאוחר בתורה' מתפרש באופן פשוט: לפעמים התורה בוחרת לכתוב את האירועים לא כסדר התרחשותם. הקב"ה מכתוב למשה רבנו את התורה, לא על פי סדר ההתארות ההיסטורית של המתואר בה. אולם לגבי פרשיות של ציווי, לא ברור איזה סדר בכלל יכול להיות רלוונטי לגביהם? מהו הסדר 'האמיתי', אם לא הסדר כפי שהוא כתוב בתורה? באיזה

⁴ ראה אנצ"ת ע' 'אין מוקדם ומאוחר בתורה'.

⁵ לא מצאנו בתלמודים מי שחולק על הכלל הזה בפירושו. לכאורה ישנה דעה כזו בירושלמי, שקלים פ"ו ה"א, אולם גם שם מדובר על שני נושאים בפסוק אחד, וייתכן שרק בגלל זה עולה שם אפשרות כזו.

⁶ ראה גם בפירושו לבמדבר ט, א, וכן לויקרא ח, א.

⁷ ראה על כך, לדוגמא, בדפים לפרשיות וירא (סו"ח"ב), מקץ, ויגש ויחיי.

מובן יכול להיות ציווי שהוא 'על פי הסדר הנכון', או 'לא על פי הסדר הנכון'! בדוגמאות של 'סקל ייסקל' ניתן להבין שהסדר הוא הסדר ההלכתי (על פי ההלכה הסקילה באה אחרי הדחיפה). אולם במקרה שלנו אין כל סדר כזה. מהו הסדר הנכון לכתוב את הפסוקים על פדיון פטר חמור, אם לא זה הכתוב?

לכאורה זוהי סיבה נוספת להניח שמידה זו אכן שייכת לדרש האגדי. אולם כבר ראינו שחז"ל והראשונים מיישמים אותה גם לגבי הדרש ההלכתי (גם בדוגמאות שהבאנו קודם לכן, ובודאי בדיון בסוגיית פסחים על דרשת כלל ופרט).

עיון בלשונית הגמרא והראשונים מעלה (ראה, למשל, דברי הגמרא בסוגיית פסחים הנ"ל, ורש"י שם בד"ה 'אין ועוד') שהסדר הנכון' ביחס לציוויים הוא סדר הדיבור של הקב"ה. כאשר אנו אומרים ש'אין מוקדם ומאוחר בתורה' ביחס לפסוקי ציווי, כוונתנו לומר שהקב"ה ציווה את המצוות הללו בסדר שונה מזה שהן נכתבו בתורה.

אולם כאן לא פתרנו את הקושי, אלא רק דחקנו אותו שלב אחד הלאה: האם הסדר כפי שהוא מופיע בפנינו היה החלטה של משה רבנו מדעתו (ראה בדף לפרשת יתרו)? האם הקב"ה אמר לו לכתוב בסדר מסויים (כסדר הציווי), והוא עצמו החליט לכתוב בסדר אחר? לכאורה רק את ספר דברים הוא כתב מעצמו, את כל השאר הוא כתב בציווי ישיר מהקב"ה.

ייתכן שעלינו להסיק מכאן שהיה ציווי אחד מהקב"ה למשה על תוכן המצוות, ובנוסף לכך היה גם ציווי אחר למשה, שעסק בסדר הכתיבה בתורה. המסקנה היא שהציווי על המצווה לא היה הציווי לכתוב אותה בתורה. על כך הגיע ציווי מיוחד.⁸

ובאמת מצאנו בראב"ן סי' לד (הביאו בהגהות מהר"ב רנשבורג, יבמות ד ע"א), שכתב שבמשנה תורה יש מוקדם ומאוחר, שכן משה כתב אותו בעצמו, וסידר אותו פרשה אחר פרשה. לכאורה נראה מכאן שבשאר התורה, שם אין מוקדם ומאוחר, הקב"ה עצמו סידר את הדברים. ואם הקב"ה עצמו מסדר את הדברים שלא על פי הסדר המשמש לדרשה, מוכח שהיו כאן כמה ציוויים, כפי שהראינו לעיל.⁹

כיוונית טכסטואלית או היסטורית: כעת נוכל לחזור לשאלה שהעלינו אודות הכיוונית. שאלנו מדוע הגמרא מניחה שהכיוונית של מידות כלל ופרט מבוססת על ההתרחשות ההיסטורית ולא על סדר הכתיבה? ראינו כאן ששני המישורים המעורבים כאן אינם מישור טכסטואלי ומישור היסטורי, אלא שני מישורים של ציווי. היו שני ציוויים למשה: האחד מצווה אותו על המצווה עצמה, והשני מצווה אותו על סדר הכתיבה. הגמרא מניחה שהכיוונית במידות הכלל ופרט נוגעת למישור הכרונולוגיה של הציוויים עצמם ולא למישור של סדר הכתיבה.

כעת עולה השאלה, אם כן מדוע בכלל צריך היה לצוות ציווי נוסף על הכתיבה? לשון אחר: מדוע בכלל נדרש לשנות את הסדר בכתיבה מן הסדר הכרונולוגי? ברור שזה לא בכדי לדרוש דרשות של כלל ופרט, שהרי אלו נקבעות על פי הסדר הכרונולוגי-היסטורי ולא על פי הסדר הטכסטואלי. ובאמת הראשונים מביאים נימוקים שונים, פשטיים ביסודם, בכדי לבאר מדוע היה צורך בשינוי סדר הכתיבה (ראה, למשל, המקורות ברמב"ן הנ"ל).¹⁰

יש לציין כי זוהי מסקנה מנוגדת לאינטואיציה הפשוטה. היינו חושבים שהציוויים התוכניים נאמרו לפי העניין, והסידור של הכתיבה מיועד כדי ליצור טכסט שניתן גם להידרש. כאן עולה תמונה הפוכה בדיוק: הדרשות מבוססות על הסדר הכרונולוגי-היסטורי, והסדר הטכסטואלי מיועד למטרות אחרות, שאיננו יודעים בשלב זה מה הן.

אם כן, מידות כלל ופרט, אשר בדרך כלל היינו מסווגים אותן כמידות טכסטואליות, אינן לגמרי כאלו. יש בהן ממד טכסטואלי, שכן הן בנויות על צורות הניסוח של התורה (בלשון כלל או בלשון פרט), אולם הכיוונית אינה מצויה במישור הטכסטואלי אלא במישור הכרונולוגי, וזהו חידוש שאת השלכותיו יש לחקור.

ג. דין 'כלל ופרט המרוחקין זה מזה'

⁸ אולי ניתן להביא סמך מסויים לרעיון המחודש הזה מן העובדה שישנם בתורה פסוקים אשר מצוויים את משה ביחס לכתיבת התורה, כגון: שמות יז יד, ובפרשתנו שלנו (שמות לד, כז), ודברים לא יט. לעומת זאת, השווה דברים לא, כד:

וַיְהִי כְּכַלּוֹת מֹשֶׁה לִכְתֹּב אֶת דְּבָרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת עַל סֵפֶר עֵד תָּמִים:

מעניין לציין שעל הפסוק בפרשתנו, דורשת הגמרא בנדרים:

א"ר יוסי ב"ר חנינא: לא ניתנה תורה אלא למשה ולזרעו, שנאמר: "כתב לך", וכתוב: "פסול לך", מה פסלתן שלך אף כתבן שלך. ומשה נהג בה טובת עין ונתנה לישראל.

⁹ נעיר כי משאר הראשונים לא נראה שהם מסכימים לדברי הראב"ן (ראה, למשל, בתוד"ה 'למה', ברכות יד ע"ב, ועוד).

¹⁰ אמנם ראינו בדוגמאות שלמעלה שישנם בעניין זה גם שיקולים הלכתיים (כמו אצל אליעזר, או ביחס לסקילה). אולם אלו שיקולים פשטיים ולא שיקולים שמיועדים לאפשר שימוש בדרכי הדרש.

העולה מסוגיית פסחים: מסוגיית הגמרא בפסחים עולה שלא דורשים כלל ופרט מרוחקין זה מזה, מפני שיש חשש שהם לא נאמרים על הסדר. עוד רואים שם, שמסיבה זו הדרשות במידות הכלל ופרט נעשות רק במצבים שהסדר הכרונולוגי ברור מתוך הסדר הטכסטואלי, למשל בפרשה אחת ובעניין אחד.

למסקנת הסוגיא עולה שכלל ופרט דנים לכו"ע כאשר שניהם קרובים. במצב שהם רחוקים אבל מופיעים באותו עניין, נחלקו האם דנים או לא (ובספר הכריתות הביא מסוגיית סנהדרין מה ע"ב שאפילו בפסוק הצמוד לא דנים). ובשני עניינים לכולי עלמא לא דנים שכן בין פרשיות שונות ודאי אין מוקדם ומאוחר.¹¹

טעם הדין של כלל ופרט מרוחקים: לכאורה מסוגיית הגמרא בפסחים עולה כי הסיבה לכך שצריך כלל ופרט סמוכים כדי לדרוש את התורה במידת כלל ופרט היא העיקרון 'אין מוקדם ומאוחר בתורה'. אולם נראה כי זה אינו הכרחי. ייתכן שהעיקרון הזה הוא רק בעייה שאינה מאפשרת לדרוש כלל ופרט שאינם סמוכים, אך הדרישה שיהיו סמוכים אינה נובעת ממנו. יש לשים לב לכך שבסוגיית פסחים משמש הכלל 'אין מוקדם ומאוחר בתורה' כראיה לכך שלא ניתן לדרוש כלל ופרט מרוחקים. אין שם טענה שהסיבה לכך שצריך סמיכות ביניהם היא הכלל הזה עצמו. זוהי ראייה, או אינדיקציה, אך לא בהכרח סיבה.¹²

מכמה ראשונים נראה שהם הבינו את דרישת הסמיכות כמבוססת על העיקרון 'אין מוקדם ומאוחר בתורה'. למשל, בשני דיבורי התוס' ד"ה 'אבל' בסוגיית פסחים, רואים שאם ישנה סיבה צדדית לשינוי הסדר הטבעי, אז זה מה שקובע לעניין דרשות כלל ופרט (הכיווניות הכרונולוגית ולא הטכסטואלית). למשל, אם ישנן שתי פרשיות מרוחקות שנאמרו בדיבור אחד, אז ניתן לדון בהן כלל ופרט. וכן, אם באותו עניין עצמו יש סיבה טובה להסיק שהסדר הוא הפוך, אז דנים פרט וכלל במקום כלל ופרט.

אם כן, לפי התוס' ברור שכל הבעיה בהצמדת הכלל והפרט היא בעיית 'אין מוקדם ומאוחר בתורה'. כך גם נראה קצת מן העובדה שמידות דרש אחרות, אשר סדר ההופעה של הכלל והפרט אינו חשוב בהן, אכן נדרשות גם אם הכלל רחוק מהפרט. למשל, דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד, אותו דורשים גם אם הכלל מרוחק מהפרט (ראה בספר הכריתות ח"א בית שביעי ס"ה).¹³ אמנם ניתן לראות במפרשים גם גישה אחרת. עיין היטב, למשל, בדברי בעל יפה מראה המובאים בספר יבין שמועה כלל קסב (על הליכות עולם שער רביעי) ועוד.

ההבדל בין הגישות נעוץ כנראה בתפיסת הדרישה הזו. לפי תוס' אשר קושרים את הדרישה הזו לעיקרון של 'אין מוקדם ומאוחר', נראה שיש כאן בעיה טכנית של התנגשות עם כלל אחר. לפי בעלי הגישה השנייה נראה שהדרישה לסמיכות היא כלל פורמלי גרידא, אשר נוהג אך ורק לגבי מידת כלל ופרט.

מסקנה לסוגייתנו: במצב של מילים אשר מופיעות בפסוק ציווי אחד, קשה להניח שהן אינן מופיעות לפי הסדר בו הן נאמרו. הדוגמא של 'סקול יסקל' היא שונה, שכן שם באמת אין משמעות לסדר ברשימה, ובהחלט אפשר לראות כיצד יכול להשתנות הסדר מהאמירה לכתיבה, ללא שינוי בתוכן. אולם בפסוקים שלנו בלתי סביר שהכתיבה שינתה את סדר האמירה, והציבה את הכלל לפני הפרט. היפוך סדר הכלל והפרט נותן תוצאה לא סבירה. יותר מכך, כל הסידור שם נראה כמשהו שבא להראות מבנה של כלל ופירוטו: הכלל - 'כל מקנך תיזכר', והפירוט - שור ושה וחמור.

אם כן, מילים מרוחקות באותו פסוק, או שני פסוקים באותה פרשה שמהווים המשך טבעי אחד של השני, לא סביר שנאמר לגביהם 'אין מוקדם ומאוחר בתורה'.

ד. יישום לסוגייתנו

¹¹ הדברים מובאים בספר הכריתות ח"א בית ה' ס"ג, ובית ז' ס"ד-ה, וכן בהליכות עולם שער רביעי סכ"ט, ובכללי הגמרא שם.

¹² הרב פריימן טען שמפשט הסוגיא ניתן להביא ראייה לכך שהכלל 'אין מוקדם ומאוחר בתורה' אינו סיבה אלא רק אינדיקציה. מפשט הסוגיא נראה מוסכם שהעיקרון 'אין מוקדם ומאוחר בתורה' קיים רק בשני עניינים. אולם ישנה דעה אחת בסוגיא שאין לדרוש כלל ופרט מרוחקים אפילו בחד עניינא. לפחות למ"ד הזה נראה שבעיית המרחק בין הכלל והפרט אינה נעוצה בעיקרון 'אין מוקדם ומאוחר בתורה'. אמנם הדבר אינו ממש הכרחי, וכפי שנראה להלן גם מדברי הראשונים לא נראה כך.

¹³ למעשה ניתן לראות זאת בסוגיא שלנו גופא, בשלב קודם. הרי אם היה כתוב רק פעם אחת 'פטר חמור', אז ר' אחאי היה לומד מהמידה הזו את הדין שבכור בהמה טמאה שאינה חמור אינו נפדה בשה. כפי שהסברנו בגוף דברינו, במקרה זה הכלל הוא הפסוק בספר במדבר שמדבר על כל בהמה טמאה, והפרט הוא פטר חמור בספר שמות.

בחזרה לסוגיא שלנו : במקרה דנן הדרשה של כלל ופרט מתפרסת על שני פסוקים באותה פרשה ובאותו עניין. לכאורה זהו בדיוק המקרה שלגביו נחלקו בסוגיות פסחים וסנהדרין הנ"ל. כפי שראינו ריה"ג ורבנן בסוגייתנו שניהם מסכימים שעקרונית לא דורשים במצב כזה כלל ופרט, אלא שרבנן בכל זאת דורשים זאת בגלל הוי"ו המחברת.

אמנם ההנמקה בסוגייתנו לא נתלתה בזה שיש כאן כלל ופרט מרוחקים, אלא בכך שיש מילה חוצצת. זו נראית הנמקה שונה. עוד נציין כי המחלוקת בנושא כלל ופרט מרוחקים, אשר מופיעה בכמה מקומות בש"ס, אינה מוזכרת בסוגייתנו. יותר מזה, הפסוקים עליהם אנו מדברים הם פסוקים סמוכים שהאחד מהם עוקב מבחינה תוכנית אחר חברו, וקשה להניח שלא נדרוש כלל ופרט בגלל שהם מרוחקים, אלא אם נאמץ את הבנתו של בעל **יפה מראה**. נבחן כעת את הדברים כפי שהם מופיעים בפירוש רש"י בסוגייתנו.

שיטת רש"י - כיוון א : רש"י בסוגיית בכורות (ד"ה 'פטר חמור') מסביר את הבעייתיות שבדרשה לפי ריה"ג בכך שהמילה 'פטר' השנייה מיותרת. אם אכן החמור היה משתייך לרשימה שלמעלה, לא היה כל צורך לכתוב שוב את המילה 'פטר', שכן החמור ממשיך את הרשימה הקודמת שבה כבר נאמר 'פטר'. לכאורה ההסבר של רש"י בשיטת ריה"ג אינו נראה פורמלי. הוא לא מתבסס על העיקרון שהכלל והפרט מרוחקים, אלא על שיקול פרשני-מקומי. כאמור, הסיבה לכך שלא מפעילים כאן את העיקרון של כלל ופרט רחוקים היא כנראה מפני שבמקרה שלנו קשה להניח שהפסוק השני יקדים את הראשון, שכן הוא מהווה המשך שלו. אם כן, נראה שרש"י אוחז בשיטתם של בעלי התוס', שיסוד הדרישה לסמיכות היא הכלל 'אין מוקדם ומאוחר'. לפי בעל **יפה מראה** בהחלט יש מקום ליישם את העיקרון שדורש סמיכות גם בנדון דידן.

שיטת רש"י - כיוון ב : ייתכן להבין את דברי רש"י אחרת, בהתאמה לשיטתו של בעל **היפה מראה**. דווקא בגלל המילה 'פטר' השנייה, הפסוק השני יכול להיקרא כפסוק עצמאי, כפי הסבר רש"י הנ"ל. אם כן, משיקול זה עצמו עולה האפשרות שהסדר בין הפסוקים הללו אינו יכול לשמש בדרשה, שכן הם נחשבים כשני עניינים, ולא כהמשך של עניין אחד. דוגמא לדבר היא הופעת אותם ציוויים עצמם, בפרשה שבספר במדבר (ראה ציטוט למעלה). שם אין בפתיחה קביעה כוללת אודות הקדושה של הבכורות, אלא דווקא ציווי על הפדיון. אם כן, בהחלט ייתכן להעלות אפשרות כזו גם בפרשתנו, ולטעון שסדר הכתיבה אינו תואם את סדר האמירה. אם כן, פרשת הבכורות שבספר במדבר נראית תואמת ללוגיקה שלא דורשת כאן כלל ופרט, כלומר לשיטת ריה"ג. ואילו הפרשיות שבספר שמות (גם בפי"ג, יב-טו) מתאימות יותר לרבנן. כעת נוכל להבין גם מדוע בפרשייה שבספר במדבר לא מוזכר פטר חמור אלא בהמה טמאה באופן כללי. בפרשייה זו לא מתמקדים דווקא בפטר חמור. זה נלמד מהדרשות שבפרשתנו. לפי זה ההסבר של רש"י הוא בדיוק יישום של הדרישה לסמיכות של הכלל והפרט. המילה 'פטר' השנייה הופכת את שני הפסוקים לבלתי תלויים, ולכן הסדר ביניהם אינו מחוייב, וממילא לא ניתן לדרוש כלל ופרט. כך אולי משתמע גם מדברי רש"י בד"ה 'כל מקנך תיזכר', אשר הקפיד לכתוב: "כלל ופרט **בהדדי**". משמע מדבריו שגם כאן יש ליישם את הדרישה שהכלל והפרט יהיו סמוכים זה לזה. רש"י רוצה כאן לומר שלפי רבנן, הגם שמדובר בשני פסוקים, עדיין הפרט סמוך לכלל, ולכן ניתן לדרוש אותם בכלל ופרט. לאחר מכן ריה"ג חולק עליהם בדיוק בנקודה זו: הוא סובר שהמילה 'פטר' הופכת את הפסוק השני לעצמאי, ואז הפרט אינו סמוך לכלל, ולכן לא ניתן לדרוש.