

שאלות:

1. האם יש קו"ח על בסיס שני נתונים בלבד?
2. האם בכל קו"ח הלמד חמור מן המלמד, או להיפך?
3. קל וחומר כמידה פרשנית-טכסטואלית.
4. האם מה שכתוב בתורה חמור ממה שלא כתוב בה?
5. האם כל קו"ח קוצץ את הענף עליו הוא עצמו יושב?
6. היעדר מידע ואירלוונטיות של פרמטרים.
7. למה לא לומדים קו"ח מהלמ"מ?

המידות:

קל וחומר.

**וַיֵּשֶׁא אֱהֲרֹן אֶת <יָדוֹ> יָדָיו אֶל הָעַם וַיְבָרְכֵם וַיֵּרֶד מֵעֶשֶׂת הַחֹטָאֹת וְהֶעֱלָה וְהַשְׁלֵמִים: וַיָּבֵא מִשֶּׁה וְאֱהֲרֹן אֶל אֱהֶל מוֹעֵד וַיִּצְאֻהוּ וַיְבָרְכוּ אֶת הָעַם וַיֵּרָא כְבוֹד יְקֹוֹק אֶל כָּל הָעַם:**

(ויקרא ט, כב-כג)

**ויבא משה ואהרן אל אהל מועד, למה נכנס משה ואהרן ביחד ללמד אהרן על מעשה הקטורת, או לא נכנס אלא לדבר אחר, הריני דן ירידה טעונה ברכה, וביאה טעונה ברכה, מה יציאה (כנראה צ"ל: ירידה) מעין עבודה אף ביאה מעין עבודה, מנין לביאה שהיא טעונה ברכה, ודין הוא ומה אם יציאה שאינה טעונה רחיצה טעונה ברכה, ביאה שטעונה רחיצה אינו דין שטעונה ברכה, או חילוף ומה אם ביאה שאינה טעונה ברכה טעונה רחיצה, יציאה שטעונה ברכה אינו דין שטעון רחיצה, לא אם אמרת בביאה שכן יצא מחול אל הקודש, תאמר ביציאה שכן יוצא מקודש לחול, בטל החילוף, וחזרנו לדין ירידה טעונה ברכה, וביאה טעונה ברכה, מה ירידה מעין עבודה, אף ביאה מעין עבודה, הא למה נכנס משה עם אהרן ללמדו על מעשה הקטורת.** (ספרא, שמיני פרשה א)

## א. האם יש קל וחומר שמבוסס על שני נתונים?

**מבוא.** בעבר הבחנו בין שלושה סוגי מדרשים: מדרש הלכה, מדרש אגדה ומדרש פרשני. המדרש המובא למעלה הוא מדרש פרשני, שכן מטרתו היא לחשוף את הפשט של הפסוקים, ואלו אינם עוסקים באגדות, וגם הדרש אינו יוצר סביבם אגדות. השיקול במדרש הוא שיקול הלכתי, אולם מטרתו היא לחשוף את מה שאירע, ולא דווקא את מה שמחייב אותנו. השיקול אותו עושה הדרשן משתמש במידת קל וחומר, אולם בצורה מוזרה: זהו קו"ח שמבוסס על שני נתונים בלבד. ננסה להבהיר את הדרשה, ובאמצעותה נפתח כמה תובנות מעניינות ויסודיות ביחס לקו"ח בכלל.

**מהלך המדרש.** המדרש מנסה לברר מדוע נכנסו משה ואהרן ביחס אל אוהל מועד: האם בכדי ללמד את אהרן את עבודת הקטרת, או לדבר אחר. כדי לפשוט זאת, המדרש פותח בלימוד מירידה לביאה (שכן שתיהן טעונות ברכה), ומסיק שגם הביאה לאוהל מועד היא גם מעין עבודה (כלומר שהיא נעשית עבור לימוד הקטורת).

כעת המדרש מתחיל בבירור מנין לנו בכלל שביאה טעונה ברכה? כדי להבין את השאלה יש לשים לב לפסוקים שהובאו למעלה: בפס' כב מבואר שהירידה מהמזבח טעונה ברכה. ובפסוק כג מבואר שהיציאה טעונה ברכה. לא ברור האם הביאה גם היא היתה טעונה ברכה, ואז הברכה המופיעה בפסוק כג מתארת הן את הביאה והן את היציאה, או שמא הברכה המופיעה שם מתארת רק את היציאה ולא את הביאה.

כדי לברר מנין שביאה טעונה גם היא ברכה, המדרש מבצע דרש של קל וחומר: אם יציאה שאינה טעונה רחיצה טעונה ברכה, אז ביאה שטעונה רחיצה אינו דין שתהא טעונה ברכה? מייד אחר כך המדרש מעלה אפשרות הפוכה בדיוק: ללמוד מביאה שאינה טעונה ברכה ובכל זאת טעונה רחיצה, ליציאה שטעונה ברכה ולכן בודאי שהיא טעונה רחיצה.

ההכרעה בין שתי האפשרויות המנוגדות (להלן נבאר את הניגוד שבזה) הללו נעשית משיקול סברתי: שביאה מחול לקודש מחייבת ברכה יותר מאשר היציאה מקודש לחול, ולכן ברור שביאה

טעונה ברכה. ממילא אפשר לחזור לנוסח הקו"ח הראשון. כאמור, מכאן הוכח שהביאה לאוהל מועד היתה לצורך לימוד מעשה הקטורת.

**מבנה הקו"ח הזה.** בעבר (ראה, למשל, בדף לפרשת נח) הכרנו שלושה סוגים של קו"ח: 1. קו"ח של בכלל מאתיים מנה, שמניח נתון אחד, ומסיק ממנו את המסקנה באופן הכרחי. 2. 'כל שכן', שהוא קו"ח שמניח נתון אחד, ומסיק ממנו את המסקנה באמצעות סברא (אך זהו קו"ח אשר ניתן לפרוכה). 3. קו"ח מידותי שיש לו שלושה נתונים, ומהם ניתן להסיק את הרביעי. המדרש שלנו מכיל קו"ח חדש, המבוסס רק על שני נתונים (בדוגמא שלנו: שביאה טעונה רחיצה ושיציאה טעונה ברכה). באמצעות הקו"ח אנו מנסים לברר מסקנה הלכתית כלשהי (אצלנו: האם ביאה טעונה ברכה). מהי הלוגיקה של סוג הקו"ח הזה? די ברור שזהו סוג שונה של קו"ח.

**מבנה של קו"ח מידותי.** ניתן להציג את הקל וחומר המידותי כטבלא 2X2. מספר הנתונים של הקו"ח הוא מספר המשבצות המלאות בטבלא, כמו באיור הבא:

מצב/פעולה	רחיצה	ברכה
ביאה	+	
יציאה		+

מטרתו של כל קו"ח היא מילוי המשבצות הריקות בטבלא. נדון כעת בכמה מקרים אפשריים:

1. אם היה נתון לנו שיציאה אינה טעונה רחיצה, כי אז היה כאן קו"ח מידותי רגיל. היו בטבלא שלושה נתונים, וניתן היה להסיק מהם שביאה טעונה ברכה. השיקול היה הבא: ומה יציאה שאינה טעונה רחיצה טעונה ברכה, ביאה שטעונה רחיצה ודאי שתהיה טעונה ברכה.

2. אם היה נתון לנו הנתון הנגדי: שביאה אינה טעונה ברכה, כי אז שוב היה כאן קו"ח מידותי רגיל. היו בטבלא שלושה נתונים, וניתן היה להסיק מהם שיציאה טעונה רחיצה. השיקול היה הבא: ומה ביאה שאינה טעונה ברכה טעונה רחיצה, יציאה שטעונה ברכה ודאי שתהיה טעונה רחיצה.

חשוב לשים לב לכך ששני הקו"ח הללו סותרים אחד את השני. בקו"ח 1 אנו מניחים כנתון שיציאה אינה טעונה רחיצה. אולם מסקנת הקו"ח 2 היא שיציאה כן טעונה רחיצה. וכן להיפך: בקו"ח 2 אנו מניחים שביאה אינה טעונה ברכה, ואילו מסקנת קו"ח 1 היא שביאה כן טעונה ברכה. מסקנת הקו"ח האחד שומטת את הקרקע מתחת לקו"ח השני, ולהיפך.

**קו"ח של שני נתונים: בעיה ראשונה - סתירה פנימית.** מה קורה כאשר יש לנו שני נתונים בלבד? לכאורה ניתן למלא כל אחד מהנתונים הללו, ולבצע קו"ח. אולם כפי שראינו, מסקנות שני השיקולים הללו יהיו סותרות. יותר מכך, לא ברור כיצד עלינו למלא את שתי המשבצות הריקות? העובדה שהתורה אינה מלמדת משהו לגביהן מותירה אותן פתוחות. לא ניתן לסמן בהן (-) וגם לא (+), ולכן לכאורה במקרה כזה לא ניתן לבצע אף אחד משני שיקולי הקו"ח הנ"ל. אם כן, לא רק ששניהם סותרים, אלא נראה שגם כל אחד מהם כשלעצמו אינו מוצדק.

**קו"ח של שני נתונים: בעיה שנייה - היעדר ציר ייחוס.** ישנה בעיה נוספת בקו"ח שיש בו רק שני נתונים, ועמדו עליה כמה מבעלי הכללים. ניטול דוגמא לקו"ח אבסורדי אשר מובאת בספרו של הרב אוסטרובסקי: ומה משקוף שחייב במזוזה אינו חייב בציצית, בגד של ארבע כנפות שאינו חייב במזוזה אינו דין שייפטר מציצית? וכן להיפך: ומה בגד של ארבע כנפות שחייב בציצית פטור ממזוזה, משקוף שפטור מציצית אינו דין שיהיה פטור ממזוזה.

הבעיה כאן היא שאין פטור של מזוזה מציצית, אלא רק לא נאמר כאן חיוב. לשון אחר: חיוב הציצית אינו נוגע למשקופים. הם לא פטורים ממנו, אלא לא שייכים כלל לתחום התחולה שלו. נביא משל לוגי לדבר: המשפט 'המידה הטובה היא משולשת' אינו משפט שקרי, ובודאי גם לא משפט אמיתי. זהו משפט חסר מובן ומשמעות. הסיבה לכך היא שהמידה הטובה אינה מצויה בתחום החלות של התואר 'משולש'. על כן היא לא יכולה להיות משולשת (וגם לא 'לא משולשת'). הוא הדין במקרה שלנו: המשקוף אינו חייב ולא פטור מציצית. הוא כלל לא שייך בזה.

ניטול כדוגמא אחרת (שונה מעט) את המשפט הבא: 'המלך הנוכחי של צרפת הוא קרח'. כעת נצא לבחון את המצב, האם משפט זה אמיתי או שקרי. נבחן את קבוצת הקרחים ולא נמצא שם את המלך הנוכחי של צרפת. אולם למרבה הפלא גם אם נבחן את קבוצת בעלי השיער לא נמצא שם את מלך צרפת הנוכחי. כיצד זה ייתכן? האם נשברו כאן כללי הלוגיקה? התשובה לכך פשוטה: לצרפת הנוכחית אין מלך. הוא הדין אצלנו: בעולמם של חיובי הציצית לא נמצא את המשקוף, וגם לא בעולמם של הפטורים ממנה. המשקוף לא קיים בתחום התחולה של מצוות ציצית.

הבעיה השנייה שקיימת בקו"ח שמבוסס על שני נתונים היא שיתכן שיש כאן שני עולמות שהם 'שקופים' זה לזה. הביאה כלל אינה מצויה בתחום החלות של החיוב/פטור בברכה. והיציאה כלל אינה מצויה בתחום החלות של החיוב/פטור מרחיצה. במצב כה לא נוכל לבצע קו"ח, שכן אין לנו ציר השוואה. את המשבצות הריקות לא נוכל למלא, לא בגלל שאנחנו לא יודעים מה למלא בהן

(שכן יש שני כיוונים מנוגדים לעשות זאת, כמו שראינו בבעיה הראשונה), אלא בגלל שהדין אינו רלוונטי לגביהן.<sup>1</sup>

בהיעדר ציר של יחס, אין גם מקום להשוות ולומר שביאה חמורה מיציאה שכן ביאה חייבת ברחיצה ויציאה לא. היציאה לא פטורה מרחיצה אלא כלל לא שייכת בפטור או חיוב בזה.

**קו"ח בן שני נתונים שאין בו את הבעיה השנייה.** והנה, לא תמיד זהו המצב. לפעמים המשבצות הריקות הן רק תוצאה של אי וודאות, ולא של אירלוונטיות. במשקוף וציצית מסתבר שיש בעיה של אירלוונטיות, אולם במקרה שלנו (לגבי יציאה וביאה) נראה בעליל שהפרמטרים בהחלט רלוונטיים, וזו רק שאלה של אי וודאות. ואכן המדרש עצמו מסיק בסופו של דבר לכיוון אחד, והופך זאת לקו"ח מידותי רגיל עם שלושה נתונים.

מעצם הניסוח של המדרש ניתן לראות זאת. כאשר הבעיה היא אירלוונטיות אין מקום לנסח את שני הכיוונים (ה'יחלופי'), ולהתלבט בין שניהם. במצב של אירלוונטיות אנו לא מצויים בספק איזה מהם נכון, אלא ברי לנו בוודאות כי שניהם לא תקפים.

**שני אופנים להשלמת המידע החסר.** במצב בו יש לנו שני נתונים מפאת חוסר מידע (ולא מפאת אירלוונטיות), ראינו שיש אפשרות לנסות ולהשלים את המידע החסר (למלא את המשבצות הריקות בטבלא). ניתן לעשות זאת בשתי צורות: 1. למצוא את הנתון השלישי, ולהשלים את הטבלא. 2. להכריע בין שני הכיוונים האפשריים בדרך של סברא. כך בוחר לעשות המדרש שלנו: מכיון שכניסה מחול לקודש מחייבת יותר ברכה או רחיצה מאשר יציאה מקודש לחול, לכן ברור שהקו"ח הראשון הוא הנכון. אין לנו מקור לכך שביאה מחייבת ברכה. השיקול מבוסס על כך שהאופן השני הוא פחות סביר.

אולם מדוע בכלל להניח שיש כיוון עדיף? הרי היה מקום לומר שמדובר כאן במצב של אירלוונטיות, ובמצב כזה אין מקום להכריע בין שני הכיוונים. ברור שהמדרש שלנו יודע מראש שכאן הבעיה היא חוסר מידע ולא אירלוונטיות, שאם לא כן הטיעון אינו תקף. אנו רואים כאן את הממד הסברתי שישנו בקו"ח. הדרשן אמור להחליט בעצמו האם הפרמטרים רלוונטיים זה לזה, אם לאו, זאת עוד לפני ביצוע הדרשה, רק מכוח סברא.

**האם יכולה להיות אירלוונטיות במצב של שלושה נתונים.** כאשר מוצאים את הנתון השלישי בפועל, או אז מתברר שהמצב היה רק חוסר מידע ולא אירלוונטיות. לדוגמא, אם נמצא מקור מפורש אשר פוטר משקוף ממזוזה, יתברר שגם שם הבעיה היתה חוסר מידע ולא אירלוונטיות. מציאת המידע הנוסף, בעצם מחזירה אותנו לקו"ח המידותי הרגיל שמבוסס על שלושה נתונים. במצב כזה בדרך כלל יש רלוונטיות מלאה של המשתנים, ולכן ניתן לבצע את הקו"ח. מצב של קו"ח מידותי בעל שלושה נתונים שאינו מבטא חוסר ידע אלא חוסר רלוונטיות (ולכן לא ניתן לבצע קו"ח), הוא נדיר. אך זהו מצב אפשרי.

לדוגמא, אם היציאה כלל אינה רלוונטית לשאלת הרחיצה אולם הביאה רלוונטית לעניין הברכה. במצב כזה, גם אם ידוע הדין השלישי (שביאה חייבת ברכה), עדיין אי אפשר לעשות קו"ח וללמוד שיציאה אינה טעונה רחיצה.

אם כן, כיצד באמת נדע האם מדובר באירלוונטיות או בחוסר מידע? כאמור, את זה נוכל לדעת רק מסברא. יש לשים לב לכך שכל עוד לא קבענו את אופיין של ההיעדרויות בטבלא (אירלוונטיות או חוסר מידע) לא נוכל לבצע קו"ח. המסקנה היא שכל קו"ח מידותי רגיל מבוסס על סברא אפריורית של הדרשן. זה אינו פורמליזם טכני גרידא, אלא תוצר של ניתוח של רלוונטיות מושגית.

**סיכום: שני סוגי היעדרויות בטבלת קו"ח.** אם כן, חשוב מאד להבחין בין מצב שבו היעדר הנתון נובע מאירלוונטיות, לבין מצב בו היעדר הוא מחוסר ידע. במצב השני, אם יש שני נתונים אזי ניתן לנסות ולהשלים את הידע החסר (=הנתון השלישי) ובסופו של דבר לבצע את הקו"ח על בסיס הנתון שנמצא. ואם יש שלושה נתונים ניתן לבצע קו"ח על בסיסם. אולם במקרה שהיעדר הנתון נובע מאירלוונטיות, כי אז אין כלל טעם לחפש את הנתון החסר, וגם לא לבצע קו"ח, לא במצב של שני נתונים ולא במצב של שלושה נתונים. למעשה, במצב כזה למעשה הטבלא היא מלאה לחלוטין. במשבצות הריקות בטבלא כזו ישנם סימנים שאינם (+) וגם לא (-), אלא (אירלוונטי).

<sup>1</sup> נביא דוגמא נוספת ליסוד של האירלוונטיות. עבד חייב במצוות כאישה. הגמרא בחגיגה ד ע"א לומדת זאת מהיקש 'לה'-'לה' של עבד לאישה. מה הדין במצוות שהאישה אינה שייכת בהן, כמו הקפת הראש? אישה אינה פטורה מן האיסור הזה, אלא הוא פשוט לא שייך לגביה (אין לה זקן ופיאות). כאן לכאורה לא ניתן ללמוד את דיני העבד מהאישה, שכן העבד, שהוא זכר, שייך מבחינה מציאותית גם במצוות אלו. האחרונים נחלקו בשאלה זו (ראה, למשל, בתוד"ה 'הא' ב"ק פח ע"א. וכן בתוס' רעק"א למשניות ברכות פ"ג סכ"ח. וכן בטורי אבן ריש חגיגה ב'אבני מילואים'), אולם המחלוקת ביניהם היא אך ורק בשאלה האם העבד חייב בכל המצוות ומקבל פטורים כמו אישה, ואז כאן הוא לא יהיה פטור. או שמא העבד פטור מכל המצוות והוא מתחייב במצוות של נשים מכוח ההיקש. במצב כזה העבד יהיה פטור, שכן סוף סוף אין לנו מקור מניין לחייב אותו. הצד השווה לכולם הוא שלא ניתן ללמוד מאישה לעבד כפשוטו שייפטר מהקפת הראש. הסיבה לכך היא שלאישה אין פטור מהקפת הראש. היא מצויה מחוץ לתחום הרלוונטיות של איסור הקפת הראש.

## ב. אם אין קמח אין תורה: ברכה לפנייה ואחריה (תורה ומזון)

דוגמא נוספת לקו"ח בן שני נתונים: סוגיית ברכות כא ע"א. ישנן בש"ס כמה דוגמאות בודדות לדרשות קו"ח שמבוססות על שני נתונים. אחת הידועות והמובהקות שבהן מצויה בסוגיית הבבלי, ברכות כא ע"א. הסוגיא שם מנוסחת בצורה שיטתית וברורה, והנחותיה מפורשות בגוף הדברים, על כן בחרנו להתמקד דווקא בה. וזו לשון הגמרא:

**אמר רב יהודה: מניין לברכת המזון לאחריה מן התורה - שנאמר: (דברים ח) ואכלת ושבעת וברכת. מניין לברכת התורה לפנייה מן התורה - שנאמר: (דברים לב) כי שם ה' אקרא הבו גדל לאלהינו. אמר רבי יוחנן: למדנו ברכת התורה לאחריה מן ברכת המזון מקל וחומר, וברכת המזון לפנייה מן ברכת התורה מקל וחומר; ברכת התורה לאחריה מן ברכת המזון מקל וחומר: ומה מזון שאין טעון לפניו - טעון לאחריו, תורה שטעונה לפנייה - אינו דין שטעונה לאחריה; וברכת המזון לפנייה מן ברכת התורה מקל וחומר: ומה תורה שאין טעונה לאחריה - טעונה לפנייה, מזון שהוא טעון לאחריו - אינו דין שיהא טעון לפניו. איכא למפרד: מה למזון - שכן נהנה, ומה לתורה - שכן חיי עולם! ועוד, תנן: על המזון מברך לאחריו ואינו מברך לפניו! תיובתא.**

הגמרא פותחת בכך שידועים לנו שני נתונים, שהם מפורשים בפסוקים: 1. יש לברך על המזון לאחריו (ברכת המזון).<sup>2</sup> 2. יש לברך ברכת התורה לפנייה (ברכות התורה).<sup>3</sup> שני הנתונים האחרים אינם מצויים במקרא. אם כן, מדובר כאן במבנה בן שני נתונים, מן הסוג הבא:

פעולה/מצב	לפניה	אחריה
מזון (קמח)		+
תורה	+	

שתי המשבצות האחרות אינן ידועות. כעת עלינו לשאול את עצמנו מה טיבו של החסר הזה? האם זוהי אירלוונטיות, או רק היעדר מידע? ההשלכה היא שאם זוהי אירלוונטיות, אזי אין כלל טעם להתחיל לבצע קו"ח לאף כיוון. אולם אם זהו חוסר מידע אז ניתן להשלים אותו באחת משתי הצורות שראינו למעלה בסוף פרק א.

מסברא פשוטה נראה שישנה רלוונטיות בין ברכות לפני ואחרי, הן לגבי תורה והן לגבי מזון.<sup>4</sup> אם כן, די ברור שניתן להכריע שזהו מצב בו אפשר לנסות ולבצע קו"ח על בסיס שני נתונים. זה אכן הצעד הבא של הסוגיא.

**שני הקלין וחמורין של ריו"ח. ריו"ח מציע בכיוון הראשון ללמוד ברכת התורה לאחריה מברכת המזון בקו"ח. לאחר הלימוד הזה, הטבלא נראית כך:**

פעולה/מצב	לפניה	אחריה
מזון (קמח)	- (מילוי מתוך הנחה)	+
תורה	+	+ (תוצאת הקו"ח)

יש לשים לב שבבסיס הקו"ח הזה טמונה הנחה (שריו"ח אומר אותה במפורש) שאין חובת ברכה על המזון לפניו.

והנה באותו דיבור עצמו ריו"ח מציע גם קו"ח הפוך, ללמוד ברכת המזון לפנייה מברכת התורה בקו"ח. לאחר הלימוד הזה, הטבלא נראית כך:

פעולה/מצב	לפניה	אחריה
מזון (קמח)		
תורה		

<sup>2</sup> מלשון הפסוק עולה במפורש שהברכה היא אחרי שאכל ושבע.

<sup>3</sup> לא לגמרי ברור מדוע הגמרא מניחה שהברכה היא לפני הלימוד. למעשה, לא ברור האם ברכת התורה היא ברכת המצוות, או לא. בכל מקרה כאן מדובר במישור דאורייתא (וכך אכן פוסק הרמב"ן, שברכת התורה מדאורייתא. אמנם יש שנחלקו עליו בכך), וכללי ברכת המצוות (שהיא דרבנן) יכולים להיות שונים. נראה שחז"ל הבינו את מתוך לשון הפסוק עצמו: 'כי שם ה' אקרא', כאשר אני בא לקרוא בשם ה' אז יש להביא 'גודל לאלוקינו'. ועיי' בבבלי יומא, לו ע"א (וברש"י כאן) שתלו זאת גם בהקשר המקראי בו נאמר הפסוק.

<sup>4</sup> יש מקום לדון האם מעצם העובדה שחז"ל כן תיקנו ברכת המזון לפנייה, מוכח שהחובה לברך היא רלוונטית למצב שלפני המזון. יש אפשרות לדחות זאת בכך שאולי בדאורייתא זה כלל לא רלוונטי, אולם זה לא סביר. מסתבר שההבדל בין דרבנן לדאורייתא הוא הבדל כמותי ולא איכותי. מה שכלל אינו רלוונטי מדאורייתא, לא יתקן גם על ידי חז"ל. מסתבר כי חז"ל רק מנמיכים את רף החיוב לעומת הדאורייתא. ראה דיון על כך (מזווית שונה לגמרי) במאמרו של דניאל ווייל, 'הגיון ההשלמה של חז"ל וההיגיון היווני', הגיון א. בהקשר לשינוי היגיון לעומת ההיגיון היווני (בהתייחסות למאמר הנ"ל), ראה גם את תגובתו של מ. אברהם, במאמרו, 'מהי 'חלות', צהר ב, ואכ"מ.

בכל אופן, מכיון שכאן אנחנו עוסקים במישור דאורייתא, אין משמעות לראיות מחז"ל. השאלה היא כיצד הם עצמם הגיעו למסקנותיהם (שישנה כאן רלוונטיות). נקודה זו עולה בכל תקנה של חז"ל, שכן הם תמיד מתקנים במקום בו התורה לא אמרה את דברה. לכן עליהם לשאול את עצמם בכל מקרה כזה האם ישנה רלוונטיות זוהי רק אי עמידה ברף כמותי, או שמא התורה מורה על אירלוונטיות, ואז אין מקום גם לתקנה דרבנן.

מזון (קמח)	+ (תוצאת הקו"ח)	+
תורה	+	- (מילוי מתוך הנחה)

יש לשים לב שבבסיס הקו"ח הזה טמונה הנחה (וגם אותה אומר ריו"ח במפורש) שאין חובה לברך על תורה לאחריה.

אולם, כפי שכבר הערנו, שני הקלין וחמורין הללו סותרים זה את זה. לפי מסקנת הקו"ח הראשון יש חובה לברך על תורה אחריה. אם כן, נשמט בכך הבסיס לקו"ח השני (שכן זה מנוגד להנחה הסמויה שלו), וכן להיפך.

ממהלך הגמרא נראה שנקודה זו כלל לא מפריעה לה. היא מוכנה לקבל את שני הקלין וחמורין הללו גם יחד. הבעיות שהסוגיא מעלה הן פירוכות על שני הקלין וחמורין הללו, כל אחד בנפרד. כך באמת מפרש זאת רש"י על אתר:

**איכא למפרך - בתרוייהו, כשאתה בא ללמוד תורה מן המזון איכא למפרך: מה למזון - שכן נהנה, וכשאתה בא ללמוד מזון מן התורה, איכא למפרך: מה לתורה - שכן חיי העולם הבא.**

כיצד הדבר ייתכן? כיצד ריו"ח מוכן לאמץ קו"ח כפול כזה על בסיס שני נתונים, כאשר מדובר כאן בסתירה חזיתית? לכאורה כל אחד מהכיוונים הללו פורך את חברו.

**הצעה ראשונה לפתרון: הערתו של רש"י.** מדברי רש"י על הסוגיא נראה שהוא חש בקושי הזה, ולכן הוא מפרש את לשונו של ריו"ח באופן מעט שונה ממה שמשמע מפשט הלשון:

**שאינו טעון לפניו - כלומר: שלא מצינו לו מקרא מפורש לברך לפניו. טעון לאחריו - כדכתיב ואכלת ושבעת וברכת. תורה שטעונה לפניו - כדאמרן.**

כלומר רש"י תולה את קולתו של המזון לעומת התורה בכך שלא מצאנו לו מקרא מפורש שמחייב לברך על המזון, ולא בכך שהוא פטור בפועל מברכה. אם כן, לפי הצעתו של רש"י, הסימון במשבצות שמולאו מתוך הנחת עבודה אינו מצוי באותו מעמד כמו המשבצות שמולאו מהנתונים. הסימן (-) אינו מסמל פטור אלא היעדר פסוק מחייב. ההנחה היא שגם אם להלכה המזון חייב בברכה לפניו, העובדה שאין על כך פסוק מפורש מהווה קולא לגביו.<sup>5</sup>

הצעתו של רש"י בהחלט מקילה את הקושי, אולם הקושי אינו נפתר בכך. בדף לפרשת נח הסברנו במפורט את אופן פעולת הקל וחומר. הסכימה הכללית היא כזו: לוקחים שניים מן הנתונים, ובונים מהם הכללה. לאחר מכן לומדים באמצעות ההכללה הזו מן הנתון השלישי את המסקנה. נדגים זאת על המקרה שלנו: ניטול שני נתונים: מזון אינו חייב ברכה לפניו ותורה כן. כעת נכליל: תורה חמורה ממזון לכל דבר ועניין. כעת ניטול את הנתון השלישי: מזון חייב ברכה אחריו. ולבסוף נלמד ממנו על ידי ההכללה: אם מזון הקל חייב ברכה אחריו, תורה החמורה לא כ"ש.

אם כן, ביסודו של כל קו"ח עומדת הכללה. בקו"ח הראשון של ריו"ח, גם לפי ניסוחו של רש"י (שרק משנה את הסיבה להכללה, אולם מקבל את ההכללה עצמה), מונחת ההכללה שתורה חמורה ממזון. לעומת זאת, בקו"ח השני של ריו"ח (וגם כאן, הדבר נכון גם לפי ניסוחו של רש"י) מונחת ההכללה שמזון חמור מתורה. אולם שתי ההכללות הללו סותרות זו את זו (גם לאחר הערתו של רש"י!) אם כן, כיצד ניתן לאמץ סימולטנית את שני כיווני הקו"ח?

**הצעה שנייה לפתרון.** לאור הקושי, ייתכן שנוכל לפרש את הפירוכות שעולות בגמרא עצמה כאינדיקציות. כלומר הגמרא אכן מתכוונת לדחות את שני שיקולי הקו"ח של ריו"ח מכוח דחייה הדדית. הדחייה על הקו"ח הראשון היא מכוח השני, ולהיפך. אולם הדחייה מכוח דין מסויים תמיד אמורה להצביע על חומרא מסברא. למשל, הדחייה שלגבי התורה אין ציווי מפורש על ברכה אחריה מורה שהתורה קלה יותר מהמזון. אולם כעת נשאל: מדוע באמת היא קלה יותר? זה מה שמסבירה הגמרא באומרה שהתורה היא חיי עולם, אולם כוונתה היא לפרוך את הקו"ח. הבעיה היא שלפי זה לא ברור מדוע הגמרא מניחה ששני הקו"ח פרוכים. לכאורה די היה לנו לפרוך את האחד מהם ולהותיר את השני. מכאן ברור שהסברות הללו אינן עולות רק מעצם היעדרם של הדינים הללו בתורה, אלא הן קיימות אצל החכם הפורך אפריו.<sup>6</sup>

## ג. קל וחומר כמידה טכסטואלית: הסבר שלישי (שהוא כוונת רש"י הני"ל)

<sup>5</sup> כעין שיקול כזה, ראה בקונטרס דברי סופרים, לר' אלחנן וסרמן, סי' א סק"כ, שמה שהתורה פירשה אותו הוא חמור יותר ממה שהתורה רמזה אותו בדרכי הדדש. יש לכך כמה מקורות גם בראשונים, ואכ"מ.  
<sup>6</sup> ואולי ניתן היה לומר 'מכדי שקולין הן ויבואו שניהם', ואכ"מ.

**ניסוח מחודש של הקושי לגבי כל קו"ח.** למעשה הקושי מתמצה בכך שהטבלא כפי שהיא נראית לאחר שני הקלין וחמורין שדורש ריו"ח אינה עקבית. הטבלא של ריו"ח היא הבאה:

פעולה/מצב	לפניה	אחריה
מזון (קמח)	+ -	+
תורה	+	+ -

כאשר הסימון '+-' מציין את קיומו העקרוני של הדין, אולם בתוקף שהוא קל יותר. כעת נוכל מייד לראות שהנתון לגבי מזון לפניו אינו מאפשר את הקו"ח שממנו עולה המסקנה לגבי תורה לאחריה (לפחות בניסוח שהצגנו בסוף): הסיבה לכך היא שכאשר נרצה ללמוד את ברכת התורה לאחריה בקו"ח, הוא יהיה מבוסס על ההכללה שתורה חמורה ממזון. אולם לפי המסקנה הרי התורה קלה ממזון, שכן לאחריה החובה לברך קלה יותר (+-) מהחובה לברך אחרי המזון (+). אולם עיון קל מעלה שבעיה כזו מתעוררת בכל קו"ח. ראינו בעבר שהדין העולה מקו"ח הוא קל יותר מהדין המפורש בתורה. לפחות לפי הרמב"ם (ראה בדף לפרשת חיי-שרה ח"ב, יתרו, משפטים ועוד), בגלל זה לא עונשים מן הדין (ראה גם בהערת שוליים 5). אולם דווקא בהקשר של קו"ח הדבר תמוה. בניגוד לשאר מידות הדרש, הקו"ח מבוסס על ההנחה (=ההכללה) שהלמד חמור מן המלמד. אולם המלמד הוא דין שמופיע במפורש במקרא, ואילו הלמד הוא דין שיוצא מהקו"ח עצמו, כלומר הוא עולה מדרשה (ולכן קל יותר). אם כן, מסקנת הקו"ח סותרת את הנחותיו.<sup>7</sup> בנוסח אחר: תוצאת הקו"ח מהווה פירכא על ההיסק עצמו: מה ללמד שכן תוקף הדין בו הוא קל יותר (שכן הוא יוצא מדרשה) מאשר במלמד (שכתוב במפורש במקרא).

**הצעה שלישית לפתרון: קל וחומר כמידה טכסטואלית.** דומה כי כדי לענות על כך יש להפריד בין שני שלבים שונים בדרשה. כאשר אנחנו בוחנים את הנתונים במקרא עצמו, עולה תמונה שהלמד חמור מן המלמד. ואילו לפי המסקנה יוצא שהוא מחייב בחומרה פחותה מזו של המלמד. על כן נראה שעלינו להבין את הקו"ח כמידה טכסטואלית, ולא כמידה הגיונית. בעת שאנחנו בוחנים את המקרא בלבד, עולה כי הדין הלמד חמור מן המלמד. אמנם זה אינו היחס האמיתי ביניהם, שכן לאחר הקו"ח ייווצר גם יחס הפוך, אולם זוהי התמונה המשתקפת מן המקרא כשלעצמו. תמונה מקראית כזו מורה לנו ללמוד את הלמד מן המלמד בדרשה של קו"ח. לאחר שהוצאנו את הדין הלמד, נוצר מצב שבו נחשף היחס האמיתי בין ההלכות, לפיו המלמד, המפורש בתורה, חמור מן הלמד, שנלמד רק מדרשה. אולם רק השתקפות היחס ביניהם במקרא, היא אשר קובעת לעניין הקו"ח. נראה כי אין ברירה אלא להניח שמידת הקו"ח היא מידה טכסטואלית ולא הגיונית. או, בנוסח אחר: הקולא והחומרא המשמשות במידת הקו"ח אינם הקולא והחומרא ההלכתיות האמיתיות, אלא הקולא והחומרא העולות מן התמונה המקראית בלבד. נחדד את הדברים באמצעות תיאור ציורי. לפי הצעתנו יש לבצע את הקו"ח בשני שלבים: בשלב א יש לאסוף את הנתונים המקראיים הרלוונטיים, ולרשום אותם בטבלא על גבי שקף א. בשלב ב אנו מבצעים היסק של קו"ח על בסיס הנתונים המקראיים. מן ההיסק המדרשי נוצרות הלכות חדשות. הלכות אלו יוצאות מן המדרש, ולכן הן אינן מצויות במקרא עצמו. לכן את ההלכות הללו אנו רושמים על שקף שני, שמונח על גבי הראשון. התמונה ההלכתית המלאה היא צירוף של מה שמתקבל משני השקפים: המקראי והמדרשי. אולם פירכות על קו"ח, או נתונים שמשמשים את הקו"ח לא יכולים להשתייך לעולמו של השקף השני, אלא אך ורק לראשון. הנתונים שבשקף השני נכונים להלכה, אולם הם לא מקראיים.

לסיכום, הקו"ח הוא גם כלי פרשני למקרא, ולא רק היסק הגיוני. מסיבה זו לא ניתן לפרוץ על הקו"ח את הפירכא: מה ללמד שכן ההלכה בו נוצרת מדרשה. פירכא זו שייכת לשקף השני. אם כנים דברינו, אזי גם הבעיה שנוצרת בקלים וחמורים של ריו"ח נעלמת. גם שם רק היחס ההלכתי האמיתי הוא הסותר, אולם מה שקובע לעניין הקו"ח הוא דווקא היחס המקראי, ולא היחס ההלכתי האמיתי. ומבחינת המקרא ההלכות של תורה אחריה ומזון לפניו נעדרות. אם כן, הצעתו של רש"י בסוגיית ברכות אינה משהו ייחודי דווקא לקו"ח של ריו"ח. לפי דרכנו, בכל קו"ח הקולא והחומרא נקבעות על פי ההופעה בכתוב ולא על פי הדין. נמצאנו למדים שהצעתו של רש"י בסוגיית ברכות אכן פותרת את כל הקשיים, לא כפי שנראה במבט שטחי.

**השלכות ומקורות להצעתנו.** לפי דרכנו, שהקו"ח אינו רק שיקול הגיוני אלא גם כלי פרשני טכסטואלי, מתבאר מדוע התורה מוסרת לנו את מידת הקו"ח בכלל מערכת מידות הדרש.<sup>8</sup> לפי דרכנו גם קל מאד להבין את הדעה התנאית שלא עושים קו"ח מהלמ"מ (ראה משנה נזיר נו ע"ב, וכך גם נפסק להלכה).<sup>9</sup> מכיון שההלמ"מ אינה כתובה בתורה, סובר ר"א (במשנת נזיר שם)

<sup>7</sup> יש להעיר כי בשיקול של 'חומר וקל' לא תתעורר בעיה כזו, ולכן שם לא נצטרך להפריד את ההיסק המידותי-טכסטואלי מן ההיסק ההגיוני. יש לכן כמה השלכות, אולם לא נוכל לעסוק בכך כאן. ראה על כך בעבודת הדוקטור של גבריאל חזות (טרם פורסמה).

<sup>8</sup> יש להעיר כי השיקול ההגיוני של קו"ח יהיה קיים בכל הקשר. רק הקו"ח המידותי הוא כלי טכסטואלי, ולכן נצרך היתר וגילוי של התורה לשם מתן לגיטימציה לשימוש בו.

<sup>9</sup> ראה מקורות רבים לכך באנציק"ת ע' 'הלכה למשה מסיני', סביב הערות 213-191.

שלא ניתן ליישם לגביה את הקו"ח, שכן הוא אינו כלל הגיוני אלא כלל פרשני שתוקפו הוא ביחס למה שמצוי במקרא בלבד. כמו כן, מבואר בכמה מקומות שגם אין סותרים קו"ח מכוח הלמ"מ.<sup>10</sup> זו נראית ראייה חזקה לדברינו כאן. לסיום, נעיר כי ישנו מקור מעניין שמוכיח שקו"ח הוא מידה פרשנית, ולא הגיונית. ראה **חידושי הרשב"א** על ב"ק ב ע"ב ד"ה 'אבל במחוברת', ואת ההסבר בספר **ברכת שמואל** (לר' ברוך בער לייבוביץ'), ב"ק סי' ב, ואכ"מ.<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> ראה **אנציק"ת** שם (סביב הערות 213-203).

<sup>11</sup> ייתכן שגם שאלת 'למד מן הלמד' נקשרת לנושא זה (ראה על כך בדף לפרשת פקודי), ואכ"מ.