

שאלות:

1. מה משותף לעבדים שטרות וקרקעות?
2. הגדרת מושגים דרך ההיקף ודרך התוכן.
3. מה לחוקי דה-מורגן בלוגיקה ולמידת 'כלל ופרט וכללי'?
4. האם דבי רי"ש חורגים ממנהגם ודורשים לפעמים בריבוי ומיעוט?
5. האם מידות הכלל והפרט שייכות כולם לצורת חשיבה אחת?
6. מה עושים כאשר יש מופע מקראי לא קאנוני (כמו פרט-פרט-כלל)?

המידות:

כלל ופרט. פרט וכלל. כלל ופרט וכלל. ריבוי ומיעוט וריבוי. הצד השווה.

**כָּל פֶּטֶר רָחֵם לְכָל בֶּשֶׂר אֲשֶׁר יִקְרִיבוּ לִיקְוֹק בְּאָדָם וּבְהֵמָה יִהְיֶה לֵךְ אֶךְ פְּדֵה תַּפְדָּה אֶת
בְּכוֹר הָאָדָם וְאֶת בְּכוֹר הַבְּהֵמָה הַטְּמֵאָה תַּפְדָּה: וּפְדוּיוֹ מִבֶּן חֹדֶשׁ תַּפְדָּה בְּעֶרְכָּךְ כֶּסֶף
חֲמִשָּׁת שֶׁקֶלִים בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ עֶשְׂרִים גֵּרָה הוּא:**
(במדבר יח, טו-טז)

מתני'. אין פודין לא בעבדים ולא בשטרות ולא בקרקעות ולא בהקדשות... גמ'. מתני'
דלא כרבי, דתניא, רבי אומר: בכל פודין בכור אדם, חוץ מן השטרות. מאי טעמא דרבי?
דריש ריבוי ומיעוטי, 'ופדויו מבן חדש תפדה' (במדבר יח) - ריבה, 'בערכך כסף חמשת
שקלים' - מיעט, 'תפדה' - ריבה, ריבה ומיעט וריבה - ריבה הכל, מאי רבי - רבי כל
מילי, ומאי מיעט - מיעט שטרות. ורבנן דרשי כלל ופרט; 'ופדויו מבן חדש' - כלל,
'בערכך כסף חמשת שקלים' - פרט, 'תפדה' - חזר וכלל, כלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא
כעין הפרט, מה הפרט מפורש - דבר המטלטל וגופו ממון, אף כל דבר המטלטל וגופו
ממון, יצאו קרקעות - שאין מטלטלין, יצאו עבדים - שהוקשו לקרקעות, יצאו שטרות -
שאף על פי שמטלטלין, אין גופן ממון.

אמר ליה רבינא למרימר: ורבי ריבוי ומיעוטי דריש? והא רבי כללי ופרטי דריש
במרצע... ואמרינן: במאי קא מיפלגי - רבי דריש כללי ופרטי, רבי יוסי ברבי יהודה דריש
ריבוי ומיעוטי! אין, בעלמא רבי כללי ופרטי דריש, והכא - כדתנא דבי רבי ישמעאל,
דתנא דבי רבי ישמעאל: במים במים (ויקרא יא) שתי פעמים, אין זה כלל ופרט אלא
ריבה ומיעט. ורבנן - אמרי כדאמרינן במערבא: כ"מ שאתה מוצא שתי כללות הסמוכים
זה לזה - הטל פרט ביניהם ודונם בכלל ופרט.

א. פדיון הבן

מבוא

בפרשתנו מופיע הציווי לפדות בכור אדם (ראה על כך גם בדף לפרשת כי-תשא). בכור אדם נפדה
מן הכהן בחמישה סלעים, או בכסף ממש או בשווה כסף.

המשנה בבכורות אשר מובאת למעלה קובעת כי אין לפדות בכור אדם באמצעות עבדים, שטרות
וקרקעות. אלו הם שלושה סוגים חריגים של שווה כסף שאם פדה בהם את בנו הבכור הוא אינו
פדוי. בגמרא מבואר שמקור הדין הזה הוא לימוד במידת 'כלל ופרט וכללי', אשר מרחיב את המושג
'כסף'. אמנם ניתן לפדות גם בשווה כסף, ולא רק בכסף, אך גם שווה הכסף שבו ניתן לפדות בכור
צריך להיות דומה במובן כלשהו לכסף עצמו. הוא צריך להיות מיטלטל וגופו ממון, בדומה לכסף,
ולכן שטרות עבדים וקרקעות אינם כשרים לפדיון.

שם בסוגיא מופיעה גם מחלוקת תנאים (רי"ש ורי"ע) בשאלה האם דורשים 'ריבוי ומיעוטי' או 'כלל
ופרט', עם השלכות להלכות פדיון הבן. נזכיר כי את המחלוקת הזו כבר פגשנו בדף לפרשת תולדות
(בסוף ח"א), בדף לפרשת וארא, וביתר פירוט גם בדף לפרשת ויקרא. אולם בסוגיית הגמרא
בבכורות המובאת למעלה ישנו סיבוך מסויים, שכן רבי נוקט עמדה שמערבת בנסיבות מסויימות
את שיטות רי"ש ורי"ע גם יחד. יש לציין כי הגמרא אומרת שגם רי"ש עצמו כבר עשה זאת. לפני
שנדון בחידוש הזה, נחזור בקצרה על מה שכבר ראינו ביחס למחלוקת הזו.

סיכום קצר: 'כלל ופרט', 'כלל ופרט וכלל' ו'ריבוי ומיעוט וריבוי'

כאמור, המידה בה עוסקת סוגייתנו היא 'כלל ופרט וכללי'. מידה זו היא אחת ממידות ה'כלל ופרט'. אופן פעולתה של המידה הזו מתואר בדפים לפרשת וארא ולפרשת ויקרא. בדפים הני"ל הראינו כי שימוש במידת 'כלל ופרט וכללי' אינו אלא יישום מורחב יותר של העקרונות המשמשים במידות 'כלל ופרט' ו'פרט וכללי'.

בדף לפרשת ויקרא (ח"ג) עמדנו על כך שהשימוש במידת 'כלל ופרט וכללי' פונה כלפי הקשרים בעלי דמיון של צד אחד (פרמטר אחד בלבד) בין הפרט המלמד לבין קבוצת הלמדים, ובמינוח של ר"י"ש: 'כעין הפרט'. זהו דמיון מוגבל, אשר מאפשר את קיומם של כמה פרמטרים (בד"כ עוד שני 'צדדים', במונחים התלמודיים) שמאפיינים את הפרט המלמד שאינם מצויים בלמדים. אפשרות זו מרחיבה כמובן את קבוצת הלמדים. לעומת זאת, מידת 'כלל ופרט' מולידה למדים שדומים לחלוטין לפרט המלמד (בשלושת ה'צדדים', במונחים תלמודיים), ובכך היא מצמצמת את היקף הקבוצה הזו. במינוח של ר"י"ש זה נקרא: 'אלא מה שבפרט'.

כאמור, בלימוד של 'כלל ופרט וכללי' קבוצת הלמדים רחבה יותר מאשר הקבוצה שנוצרת ממידת 'כלל ופרט'. כפי שכבר הערנו בדפים הני"ל, ככל שמספר המאפיינים של קבוצה כלשהי הוא קטן כך מספר הפריטים הכלולים בה (=המאופיינים באותם מאפיינים) - גדל.

לעומת זאת, הלימוד ב'ריבוי ומיעוט' הופך את הקערה על פיה. על פי ר"ע אשר דורש 'ריבוי ומיעוט', מופע מקראי של 'כלל ופרט וכללי' מתפרש כהרחבה מוחלטת של הפרט, כלומר 'ריבה הכל' (=דמיון בצד אחד בלבד). יש רק יוצא מן הכלל אחד שמחמתו מופיעה התצורה המקראית של 'כלל ופרט וכללי' (הראשונים מסבירים שזהו יוצא מן הכלל שאינו דומה לפרט בשום צד).¹ כפי שמסבירים הראשונים, לולא קיומו של חריג זה כל המבנה של כלל ופרט וכלל היה מיותר, והיינו מרבים את הכל מהפרט באמצעות מידת 'בניין אב'.

מחלוקת התנאים: 'כלל ופרט וכללי' או 'ריבוי ומיעוט וריבוי'

בגמרא מבואר שיסודן של הדרשות הללו הוא במופע מקראי משולש של כלל-פרט-כלל. הכלל הראשון (=כללא קמא) הוא: 'ופדיו מבן חודש'. הפרט הוא: 'כסף חמשת סלעים'. והכלל האחרון (=כללא בתרא) הוא: 'תפדה'. כפי שמסביר רש"י על אתר, כללא בתרא למעשה מופיע לפני הפרט. זוהי נקודה מרכזית בסוגיא, והגמרא מתייחסת לכך בהמשך.

הגמרא מסבירה שהתנא של המשנה נחלק עם רבי (שדעתו מופיעה בברייתא) לגבי מתודת הדרש המופעלת על המופע המקראי הזה. לפי התנא של המשנה דורשים 'כללי ופרטי', ולפי רבי דורשים 'ריבוי ומיעוט'. כפי שכבר ראינו, מי שדורש 'כלל ופרט וכללי', התוצאה היא 'כעין הפרט', לכן לפי התנא של המשנה פודים רק בדברים שדומים לפרט. זוהי הרחבה של הפרט, שהוא כסף חמשת סלעים, לקבוצה שכוללת את מכלול הדברים המיטלטלים שגופם ממון (אלו הם 'צדדי הדמיון').

לכן לא פודים בדבר שאינו מיטלטל ואין גופו ממון, כלומר בעבדים, שטרות וקרקעות. לעומת זאת, לפי רבי שדורש 'ריבוי ומיעוט וריבוי' התוצאה היא שהפרט מתרחב ומתרבה לכל מילי, כלומר לכל דבר ששווה כסף. אמנם ישנו אלמנט אחד שיוצא מהריבוי הזה גם לדעת רבי (ראה בסיכום לעיל), והוא שטרות. בשטרות לא פודים גם לשיטת רבי.

מה מאפיין את השטרות, שאותן בחר רבי למעט? נראה על פניו שהוא ממעט את אחד מן ה'צדדים' של התנא של המשנה. הוא מרבה גם דבר שאינו מיטלטל (עבדים וקרקעות), אולם הוא מוכן לאפשר פדיון באמצעות דבר שאין גופו ממון, כלומר שטרות. בדף לפרשת ויקרא עמדנו על כך שלפעמים 'ריבוי ומיעוט וריבוי' ממעט פרט שאינו קשור לצדדי הדמיון הכלליים (ואז הפרט המתמעט אינו דומה לפרט הכתוב בשום צד), ולפעמים המתמעט הוא אחד מהצדדים עצמם (כלומר בסופו של דבר מרחיבים את הפרט רק על אחד מהצדדים של פרמטרי הדמיון, לעומת ר"י"ש שלומד מהפרט לקבוצה רחבה יותר, מתוך הרחבה שלו על כל צדדי, או צירי, הדמיון).

מהלך הסוגיא

בהמשך הסוגיא הגמרא מקשה סתירה בדעת רבי. מחד, ראינו בברייתא כאן שהוא דורש 'ריבוי ומיעוט וריבוי'. מאידך, בסוגיית קידושין כא ע"א ישנה מחלוקת תנאים כיצד לדרוש את הפסוקים לגבי רציעת עבדים. והנה מתברר כי במחלוקת שם רבי דורש דווקא במידת 'כלל ופרט וכללי', בניגוד למתודת הדרש אותה הוא נוקט כאן ('ריבוי ומיעוט וריבוי'), ואילו ר' יוסי ב"ר יהודה, אשר חולק עליו, הוא הדורש במידת 'ריבוי ומיעוט וריבוי'.

יש שים לב להנחת היסוד של הגמרא: חייבת להיות עקביות בשימוש במידות הדרש הללו. מי שדורש 'כלל ופרט' חייב תמיד לדרוש 'כלל ופרט' ולא 'ריבוי ומיעוט'. ומי שדורש 'ריבוי ומיעוט' חייב להשתמש במידות אלו תמיד ולא יכול להשתמש במידות ה'כלל ופרט'. הדברים מוצגים כך גם בסוגיית שבועות כו ע"א, אשר נדונה כבר בדף לפרשת ויקרא. גם שם המחלוקת הזו

¹ כמובן חייב להיות בו מאפיין כלשהו שכן מדמה אותו לפרט, שאם לא כן כלל לא היה צורך למעט אותו. השאלה מה פירוש שאינו דומה כלל צריכה להידון ביחד עם השאלות שמגדירות את מספר צדדי הדמיון (איך קובעים את הצדדים, וכמה צדדים יש). שאלות אלו נוגעות לבעייתיות באיתור הפרמטרים הרלוונטיים שיוצרים אנלוגיה, אשר נדונה בדף לפרשת ויחי.

מוצגת כמחלוקת מתודולוגית כוללת, ולא כמחלוקת ביחס לדרשה קונקרטיה של פסוקים מסויימים. אלו הם שני בתי מדרש, וכל חכם חייב להשתייך אך ורק לאחד מהם. כפי שכבר הערנו כמה פעמים, בעידן האמוראי הדיכוטומיה הזו מתערערת. בגמרא ניתן לראות כמה וכמה ערבובים בין מתודות הדרש של רי"ש ושל ר"ע. ראינו שאפילו בפסקי ההלכה של הרמב"ם נראה לכאורה שאין עקביות מבחינת מתודת הדרש. אולם כל זה מתרחש דווקא בתקופה האמוראית. בעידן התנאי, ואפילו בדורו של רבי (שהיה דור אחרון, או לפני אחרון, של תנאים) עדיין התייחסו בין שני בתי המדרש נשמר בקפדנות. אמנם בתירוץ נראה שישנה כבר נסיגה מן החלוקה הקפדנית הזו. הגמרא מסבירה שלמעשה רבי היה שייך לבית המדרש של רי"ש, אלא שכאן זהו מקרה חריג שבו גם הוא דורש 'ריבוי ומיעוט' ולא 'כלל ופרט'. הסיבה לכך היא שבמופע המקראי שלנו הכללא בתרא מופיע לפני הפרט. במקרה כזה גם דבי רי"ש דורשים 'ריבוי ומיעוט' ולא 'כלל ופרט'. ועדיין הגמרא טורחת להביא לחלוקה זו מקור מתנא דבי רי"ש לגבי שרץ המים (ראה חולין סז ע"א),² שגם שם מצינו מופע מקראי כזה, וגם שם דבי רי"ש דרשו 'ריבוי ומיעוט'. כלומר החלוקה בין בתי המדרש נשמרת, על אף שהתוכן והחדות שלה מתעמעמים משהו. במקרים מסויימים כבר דבי רי"ש מוכנים לנקוט במתודה של 'ריבוי ומיעוט', ולא משתמשים רק ב'כלל ופרט'.³

משמעות הסייג הזה

אנו מוצאים בסוגייתנו הסתייגות לשימוש במידות ה'כלל ופרט'. לכאורה הסתייגות זו היא כלל טכני-פורמלי, אשר קובע שבמצב הרגיל בו מופיע במקרא מופע של כלל-פרט-כלל, עלינו להכליל את הפרט לרמת דמיון של צד אחד (וזהו מידת 'כלל ופרט וכללי'). ואילו כשמופיע במקרא מופע של כלל-כלל-פרט אזי עלינו להכליל לכל המרחב (למעט מקרה אחד חריג). לא נראה שיש להסתייגות זו היגיון כלשהו. היא נראית חלק מן ההלכה למשה מסיני שניתנה לנו לגבי השימוש במידות הדרש.

אולם נראה כי בכל זאת ניתן למצוא להבחנה זו עוגן בתפיסה הטכסטואלית הכללית של מידות ה'כלל ופרט' (ראה בדפים לפרשיות הנ"ל). ראינו כבר כמה פעמים שמופע של 'כלל ופרט' משמעותו היא שהפרט מגדיר את הקבוצה מתוך הכלל הרחב שעליה תחול ההלכה הנדונה. לכן במופע כזה קבוצת הלמדים היא מצומצמת: 'אלא מה שבפרט'. כאשר נוסף בסוף המבנה כלל אחר (=כללא בתרא), התורה מורה לנו להרחיב את הקבוצה המצומצמת לקבוצה רחבה יותר של איברים אשר דומים לפרט (בצד דמיון אחד): 'אלא כעין הפרט'.

מה קורה במקרה כמו שלנו (כלל-כלל-פרט), כאשר הכללא בתרא מופיע לפני הפרט? במצב כזה אין כל צמצום של הכללא קמא, שכן אין פרט שמופיע אחריו. אם כן, הכללא קמא נותר על מכונו, וההלכה חלה על כל מרחב המצבים. אולם לא ניתן להתעלם מכך שאחרי הכללא קמא מופיע מבנה נוסף של 'כלל ופרט'. הגמרא אומרת שבמצב כזה אנו מסיקים שבכל זאת יש לתורה רצון למעט משהו, אבל משהו מוגדר ומצומצם. כיצד עלינו להבין זאת?

הצעה שמעמידה את הדרש הזה במסגרת של דרשות 'כלל פרט'

ייתכן שהמבנה של 'כלל ופרט' שמופיע אחרי הכללא קמא, הוא עצמו מתפרש כמו 'כלל ופרט' רגיל, כלומר שהוא חל על קבוצה מצומצמת שמוגדרת 'אלא מה שבפרט'. אלא שבמופע מקראי כזה הצמצום וההגבלה הזו לא נאמרו על תהליך ההרחבה (כמו במקרה של 'כלל ופרט' רגיל), אלא דווקא על הסיוג של הכללא קמא (=זהו צמצום הסיוג, שבסופו של דבר יוצר הרחבה). במופע כזה הפרט אינו מגדיר את הכללא קמא, אלא דווקא את הכללא בתרא. לשון אחר: הפרט מורה לנו שההרחבה של כללא קמא אינה גורפת, ויש לה סייג מצומצם אחד. ה'אלא מה שבפרט' אינו מסמן את תחום התחולה של ההלכה הנדונה אלא את התחום שעליו היא לא חלה. ההלכה הנלמדת חלה על כל המרחב פרט למקרה מצומצם אחד (=אלא מה שבפרט). זוהי בדיוק התוצאה של דרשה 'ריבוי ומיעוט וריבוי'. כפי שראינו, במידת הדרש הזו ההלכה הנדונה חלה על כל המרחב פרט למקרה מצומצם אחד.

אם כנים דברינו, אזי הדרשה של מבנה מקראי של כלל-כלל-פרט אינה באמת כרוכה במעבר מהותי לבית המדרש של ר"ע. התוצאה אמנם מקבילה לדרשה 'ריבוי ומיעוט וריבוי', אבל אנו מגיעים לתוצאה זו באמצעות צורת מדרש אשר שייכת כולה למידות ה'כלל ופרט' של דבי רי"ש.

² אמנם 'תנא דבי רי"ש' הם תלמידים מבית המדרש של רי"ש, ולא רי"ש עצמו. גם כאן יכולה להיות התפתחות מסויימת, כפי שהערנו כבר בדף לפרשת ויקרא.

³ ומכאן יש להעיד על הדרך הרווחת להסביר את מחלוקת רי"ש ורי"ע (הן השל, בספרו **תורה מן השמים באספקלריא של הדורות**, והן הרב זייני במאמרו **בספר הגיון ועוד**). רבים מסבירים שיש כאן מחלוקת עקרונית לגבי שימוש בהכללות וצורת חשיבה. ר"ע בעל המעוף משתמש בהכללות נרחבות, ואילו רי"ש ש'רגליו על הקרקע' הולך מתון מתון ובזהירות מן הפרט כלפי חוץ במעגלים מתרחבים והולכים. אולם אם אכן כך היה הדבר, אזי היינו מצפים שדבי רי"ש לא ישתמשו לעולם בהכללות הרחבות של ר"ע, אלא יפידו ללכת תמיד בצורה מתונה מהפרט והלאה. הדבר אינו תלוי במופעים מקראיים אלא בצורות חשיבה. זהו לקח שעלינו לקחת עמנו כאשר אנו מנסים להבין את הרקע הפילוסופי המופשט בבסיס שיטה תלמודית כלשהי. חשוב לעשות זאת, אולם חשוב גם לנקוט בפלך הזהירות.

דבי ריי"ש, ורבי בתוכם, נותרים עקביים כולם בתחום המתודולוגיה של מידות ה'כלל ופרט', ורק התוצאה במקרה המסויים הזה היא אשר יוצאת שקולה לדרשה במידת 'ריבוי ומיעוט וריבוי'.⁴

השגה לשונית על הצעתנו

יש מקום להעיר על הצעתנו מלשון הגמרא. הגמרא אומרת שאנו לוקחים את הפרט ומטילים אותו בין שני הכללים ודורשים במידת 'ריבוי ומיעוט וריבוי'. משמעה הפשוט של לשון זו הוא שאנו דורשים ממש במידת הדרש של ר"ע, שהרי לפי דברינו התוצאה מתקבלת דווקא מתוך העובדה שהפרט מופיע אחרי שני הכללים. לעומת זאת, אם נטיל אותו ביניהם אזי לכאורה עלינו לחזור לדרשה במידת 'כלל ופרט וכלל'.

לפי הצעתנו, אין מנוס מן המסקנה שהלשון הזו אינה אלא כלל קיצור, האומר בערך כך: התייחסו למופע מקראי כזה כאילו מטילים את הפרט בין שני הכללים ודורשים 'ריבוי ומיעוט וריבוי'. גם אם לא זה מה שאנו באמת עושים, התוצאה שתתקבל מתהליך זה תהיה התוצאה הנכונה.

דעת חכמים

הסוגיא מסיימת בביאור דעת חכמים (=התנא של המשנה) שחולקים על רבי. הגמרא קובעת שגם הם וגם רבי שייכים לדבי ריי"ש, כלומר לאלו הדורשים באמצעות מידות ה'כלל ופרט'. המחלוקת ביניהם היא מה עלינו לעשות במופע של כלל-כלל-פרט: לדעת רבי עלינו להטיל את הפרט בין שני הכללים ולדרוש ב'ריבוי ומיעוט וריבוי'. לעומת זאת, חכמים נוקטים כדעת בני מערבא, שגם אם הכלל בתרא מופיע לפני הפרט, אנו אמנם מטילים את הפרט ביניהם אך דורשים את המבנה המתקבל ב'כלל ופרט וכלל'. במינוח שלנו מלמעלה ניתן לומר כי מבחינתם הפרט שבסוף מגדיר את הכלל קמא, והכלל בתרא מכליל זאת שוב לקבוצת הלמדים המוגדרת 'כעין הפרט'. מדוע באמת חכמים לא מפרשים את המופע של 'כלל-כלל-פרט' בכלי הדרש של 'כלל ופרט'? לשון אחר: מדוע הם אינם מתחשבים במיקום האמיתי של הכללים והפרטים, אלא מסיעים אותם ממקומם האמיתי למיקום מוכר יותר בכדי לדרוש אותם? נראה כי ישנה כאן תפיסה שונה של דרשות ה'כלל ופרט'.

מדברי הראשונים עולה שהמופעים של כלל ופרט מתפרשים באופן עקבי באותה צורה. בכל עת שהפרט מופיע אחרי הכלל הוא מגדיר ומסייג אותו לקבוצה של 'אלא מה שבפרט'. בכל עת שמופע כלל אחרי פרט הוא מכליל אותו בצד דמיון אחד. ואת שני הכללים הללו ניתן ליישם בכל צורה ומבנה שיופיעו כלל ופרט במקרא. אמנם בסופו של דבר כל צורה כזו תניב תוצאה שונה. מתפיסה כזו עולה שכל מופע מקראי שמכיל כללים ופרטים יכול להתפרש באופן שונה לפי המבנה. למעשה לא צריכות להיות רק שלוש מידות של 'כלל ופרט', אלא אינספור מידות כאלה. לעומת זאת, משיטת חכמים ובני מערבא כאן עולה בבירור שהמבנים של 'כלל ופרט', 'פרט וכלל' או 'כלל ופרט וכלל', אינם מתפרשים כמקריים פרטיים של סכימה מאוחדת, או כחלק מצורת חשיבה כללית. נראה כי לשיטת חכמים ישנן רק שלוש מידות ספציפיות של 'כלל ופרט': 'כלל ופרט', 'פרט וכלל' ו'כלל ופרט וכלל'. כל שאר המופעים הם אקראיים ואין כלל אפשרות לדרוש אותם, או שעלינו ליישם לגביהם בכל זאת את אחת משלוש המידות הללו (למשל על ידי שינוי מיקומו של הפרט לצורך הדרשה, כמו במקרה שלנו).

כמובן שכעת עלינו לשאול את עצמנו לפי שיטת חכמים: מדוע התורה עצמה לא הטילה את הפרט בין שני הכללים, ובחירה לכתוב את הפסוק בצורה לא קאנונית. לכאורה אם אכן כוונת התורה היתה שנטיל את הפרט בין שני הכללים היה עליה לעשות זאת בעצמה. שיקולי פשט יכולים היו להוות הסבר (שלפעמים מבנה המשפט לא מאפשר זאת), אולם במקרה שלנו, למשל, לא זהו המצב. על כן הדבר נותר אצלנו בצריך עיון.

השלכה אפשרית

השלכה אפשרית לתמונה המתוארת כאן תהיה במופעים כמו פרט-כלל-כלל, או כלל-פרט-פרט. לפי דרכנו בפירוש שיטת רבי, ניתן היה ליישם לגביהם את צורת החשיבה הרגילה של דרשות ה'כלל ופרט' (אמנם יש כמה אפשרויות לעשות זאת, ואכ"מ). למשל, בדוגמה השנייה ניתן לומר שהחלק הראשון הוא 'כלל ופרט', והוא נותן לנו 'אלא מה שבפרט'. ואז מגיע ה'פרט בתרא' ומורה לנו לסייג את התוצאה של המבנה הקודם עוד יותר, ולהעמיד אותה על הפרט בלבד (כלומר לא כל מה שבפרט אלא הפרט הזה עצמו ותו לא מידי).

כדי להכריע באיזו צורה יש לדרוש מבנים כאלו ודומיהם עלינו להכיר טוב יותר את צורת החשיבה של שלוש המידות הידועות יותר של כלל ופרט, ואכ"מ.⁵

⁴ ובכך ייתכן שניתן 'להציל' את התפיסה הכוללת של צורת הדרש של דבי ריי"ש ודבי ר"ע, מפניה התרענו למעלה. בכל אופן, הזהירות מפני ספקולציות מטא-הלכתיות נחוצה תמיד.

⁵ למעשה, גם הזיהוי של המופעים המקראיים השונים של כלל-פרט אינו פשוט כלל ועיקר. מדוע החליט הדרשן בפסוק שלנו שהמילה 'תפדה' היא כלל, או ש'פדויו' מבין חודש' הוא כלל? לכאורה כמעט כל פסוק במקרא יכול להידרש באופן כזה. זהו נושא למחקר מקיף, ואכ"מ.

ב. היקף ותוכן של קבוצות

בעיות בדרשת ה'כלל ופרט וכלל' לגבי פדיון בכורות

נשוב כעת לדרשת ה'כלל ופרט וכלל' שבפרשתנו. מתוך המופע המקראי של 'כלל ופרט וכלל' אנו מסיקים שניתן לפדות בכור בכל שווה כסף שהוא מיטלטל וגופו ממון. ומכאן אנו ממעטים שטרות, שאין גופם ממון (כי הם רק ראייה על הממון ולא שווים בעצמם ממון), וגם קרקעות, לפי שהן אינן מיטלטלות, וגם עבדים שהוקשו לקרקעות. השאלה היא מדוע בחרנו דווקא את צירי הדמיון הללו? יכולנו למשל לבחור ציר דמיון אחר, כמו: כל דבר שעשוי מכסף (כמו סלעי הכסף שבפרט), או כל דבר שמניינו חמישה פריטים וכדו'. שאלה נוספת היא האם יש משהו משותף לשני המאפיינים: מיטלטל וגופו ממון? האם אלו שני מיעוטים חסרי קשר, או שמא יש מאחוריהם משהו משותף שהוא אשר מתמעט מפדיון בכור? שאלה נוספת היא מדוע עבדים שהוקשו לקרקעות מתמעטים גם הם? הרי הם כשלעצמם גם מיטלטלים וגם גופם ממון. הם רק מוקשים לקרקע, שבעצמה אינה מיטלטלת. אם כן, מדוע עלינו למעט גם אותם? נראה מכאן שמה שמפריע בקרקע אינו העובדה שהיא אינה מיטלטלת, אלא משהו אחר, והוא מצוי גם בעבדים. לא ברור מהו המאפיין הזה. כעת נוכל לשאול את כל השאלות בצורה כללית ורחבה יותר: האם יש משהו משותף לעבדים, שטרות וקרקעות, שהוא אשר מתמעט מן הלימוד הזה? האם צורת הלימוד הזו היא פורמלית גרידא, או שמא יש מאחוריה רעיון מהותי כולל ומשותף לשלושת הסוגים הממועטים? אם ישנו משהו משותף כזה, הוא מאפיין גם עבדים וגם קרקעות, ולכן הוא עשוי גם ללמד אותנו את משמעות ההיקש ביניהם. לאחר מכן הוא יכול ללמד אותנו את הרעיון שמונח מאחורי המיעוט של עבדים שטרות וקרקעות מפדיון בכור.

שיקול אפריורי: חייב להיות מכנה משותף

בדף לפרשת שמות עסקנו במידת בניין אב משני כתובים (ראה גם בדף לפרשת תצווה), שהלוגיקה שבבסיסה היא 'הצד השווה', או 'מה הצד'. ראינו שביחס ללוגיקה הזו יכול להתעורר קושי של 'פרכת צד חמור' מעצם המבנה הסכימטי שלה. הטענה היתה שמידה זו מניחה במובלע שלא ייתכן שלהלכה אחת יהיו שני גורמים בלתי תלויים. אם ההלכה חלה על מצב א וגם על מצב ב, אזי הסיבה לתחלתה צריכה להיות איזשהו גורם משותף שמאפיין את שני המצבים (=הצד השווה). לא נרחיב בנקודה זו כאן, והקורא המעוניין מופנה לדף הנ"ל לשם הרחבה. משיקול זה עולה כי גם כאשר אנו ממעטים מלימוד של 'כלל ופרט וכלל' בשני צירי מיעוט (מיטלטל וגופו ממון) יש כאן יסוד משותף שמצוי בשניהם, והוא אשר מתמעט. ניתן לנסח זאת באופן הבא: מתוך שני המאפיינים הללו ניתן ללמוד על כל שאר שווי הכסף שאין אפשרות לפדות בהם באמצעות לימוד של הצד השווה. אם כן, קבוצת שווי הכסף שאין לפדות בהם מתאפיינת בגורם מסויים שמשותף לשני המאפיינים: מיטלטל וגופו ממון.

הוכחה לכאורה מתוך הדרשה

בסעיף הקודם הנחנו כי הדרשה של 'כלל ופרט וכלל' ממעטת שני סוגי פריטים שבהם אין לפדות בכורות. אולם זה אינו מדויק. מתוך דרשת ה'כלל ופרט וכלל' אין לנו מיעוט של מה שאינו מיטלטל ולא גופו ממון. המצב הוא הפוך: בפסוק מופיע כסף, ואנו מדמים אליו ומרבים ממנו את כל מה שמיטלטל וגופו ממון, כמו כסף. דרשה זו היא ריבוי ולא מיעוט: כל שווה כסף שהוא מיטלטל וגופו ממון יכול לשמש לפדיון בכורות. ממילא יוצא המיעוט שכל מה שאינו מיטלטל או שאין גופו ממון אינו פודה בכורות. כיצד עלינו להתייחס לשני המאפיינים הללו? כבר עמדנו למעלה על כך שבדרשת 'כלל ופרט וכלל' אנו מרבים כל מה שדומה לפרט בצד אחד. אם כן, לכאורה יוצא מכאן שמיטלטל וגופו ממון נחשבים שניהם יחד כנראה רק כצד אחד של דמיון. זו גופא ראייה שיש משהו משותף לשתי התכונות הללו, והוא אשר מתרבה בפדיון בכורות. ישנן שתי אפשרויות להבין את הטענה הזו:

1. מאחורי שתי התכונות עומדת תכונה שלישית יסודית יותר, ששתייהן אינן אלא ביטויים שונים שלה. זהו שורש ההיגיון אשר מונח ביסוד מידת 'הצד השווה'.
2. שתי התכונות יחד יוצרות מהות שלישית, כוללת יותר, אשר מורכבת משתייהן: להיות משהו שהוא מיטלטל וגופו ממון.

האפשרות הראשונה מתארת את המצב שהופיע בפיסקה הקודמת. אם הדרשה היתה מיעוט, והתמעטו ממנה שני סוגי דברים, אזי עלינו לחפש את המשותף לשני ההפכים של התכונות, שכן לכל הלכה יש שורש אחד בלבד. לפי זה ברור שיש משהו משותף ל'אינו מיטלטל' ו'אינו גופו ממון'. אולם אם הדרשה היא ריבוי, אזי מה שהתרבה ממנה הוא מה שמאופיין במכלול החדש שנוצר משתי התכונות גם יחד: מיטלטל וגופו ממון. זוהי בדיוק האפשרות השנייה מלמעלה.

היחס בין שתי האפשרויות

היחס בין שתי האפשרויות הללו הוא יחס של שלילה. אם מתייחסים לדרשה כריבוי, אזי התרבה ממנה כל מה שמיטלטל וגופו ממון. השיקול שהבאנו מלשון הגמרא (שזה נחשב דמיון של צד אחד), מורה לנו שהרכבה זו יוצרת מושג שלישי אשר מורכב משני המאפיינים. אולם אם אנו מתבוננים בצד הממעט של הדרשה, כי אז ברור שהתמעט כל מה שאיננו מיטלטל או שאין גופו ממון. במצב כזה השיקול של לוגיקת 'הצד השווה' מורה לנו שיש יסוד משותף שעומד בבסיס שני המאפיינים, וכל אחד מהם אינו אלא דוגמא פרטית שלו.

שני השיקולים שהעלינו למעלה הם תמונת ראי אחד של השני. האחד מסביר את השני. השיקול הלוגי אומר שאם מתמעטים שני דברים חייב להיות ביניהם יסוד משותף שהוא אשר התמעט. לעומת זאת, אם מתייחסים למה שהתרבה אזי הטענה היא שהתרבה משהו שמורכב משני המאפיינים הללו, והוא דומה לפרט בצד אחד (ולא בשני צדדים בלתי תלויים). בלשונו של הרוצ'ובר ניתן לומר כי שני המאפיינים הללו מותכים לכלל 'הרכבה מזוגית' (=מזיגה, או תרכובת), ולא בבחינת הרכבה שכונית (=תערובת).

משיקול לוגי פשוט עולה כי לכל ריבוי של שני מאפיינים שונים ניתן להתייחס כמיעוט של תכונה אחת שהיא הרכבה של שלילותיהם. באותו אופן, לכל מיעוט של שני דברים שונים ניתן להתייחס כריבוי של דבר אחד שהוא ההרכבה של שלילותיהם. זהו היחס בין אפשרות א לבין אפשרות ב שהובאו למעלה. למעשה, אלו הם החוקים הקרויים בלוגיקה 'חוקי דה-מורגן' אשר עוסקים בשלילות של צירופים של טענות.

הערה מתודולוגית: קבוצת המשלים

זוהי דרך לוגית שיטתית אשר עשויה להועיל לנו בגילוי היסוד המשותף של שני מצבים הלכתיים. לפעמים נוח להתבונן בקבוצה הדואלית (בשפה של תורת הקבוצות: 'קבוצת המשלים'), אשר מכילה את איחוד השלילות של המצבים הללו, ולחפש שם את היסוד המשותף (במשמעות השנייה של השיתוף – או המזיגה, או הבסיס המשותף).

כאשר אנחנו מחפשים מה משותף למה שאיננו מיטלטל ולמה שאין גופו ממון, אנו עשויים למצוא את עצמנו במבוכה. שני אלו נראים קריטריונים שונים שאין כל קשר ביניהם. אולם אם נתבונן על קבוצת המשלים (מה שכן מיטלטל וגם גופו ממון), נראה שהיא מכילה את כל מה שדומה לכסף: מיטלטל וגופו ממון. אין כאן יסוד משותף לשני המאפיינים הללו (לא מיטלטל או לא גופו ממון), אלא יש כאן מיזוג בין שני היפוכיהם (גם מיטלטל וגם גופו ממון) לכלל תרכובת אחת. אם כן, המשותף לשני אלו הוא הדמיון לכסף. זהו הפרט המקראי שמהדמיון אליו יצא כל הלימוד הזה. אמנם קשה להציע הגדרה מילולית לקשר בין שני המאפיינים הללו, אך ברור שמשהו שהוא גם מיטלטל וגם גופו ממון הוא סוג של שווה כסף אשר דומה מאד לכסף בתכונותיו המהותיות. אם כן, אמנם אין כאן יסוד או שורש משותף שניתן להצביע על כך שכל אחת מהתכונות הללו תהיה ביטוי או דוגמא עבורו. אולם יש כאן יסוד שנוצר מהצירוף (המזיגה) של שניהם: חפץ עובר לסוחר ששווה כסף. זהו תחליף הולם לכסף: שווה כסף שהוא ממש ככסף.

הגדרה דרך ההיקף ודרך התוכן⁶

כיצד נוכל להגדיר את המזיגה הזו? בלוגיקה מבחינים בין שתי צורות להגדיר מושג: הגדרה דרך ההיקף והגדרה דרך התוכן. ההגדרה דרך ההיקף מגדירה מושג דרך קבוצת העצמים שנכללים בקבוצת ההיקף שלו. למשל, המושג 'מדינה דמוקרטית' יוגדר דרך היקפו על ידי הצבעה על כל המדינות המוכרות לנו כדמוקרטיות. זוהי קבוצת היקף של המושג 'מדינה דמוקרטית'. לעומת זאת, ניתן גם להגדיר את המושג באמצעות הצבעה על מכלול תכונותיו. לפי זה 'מדינה דמוקרטית' היא מדינה שמתנהלת על ידי נציגים אשר נבחרים בבחירות חופשיות אחת לכמה שנים, ושנשמרות בה זכויות האזרח והאדם, יש בה הפרדת רשויות וכדו'. זוהי הגדרה דרך המאפיינים של המושג ולא דרך העצמים שנכללים בקבוצת ההיקף שלו. כעת נראה זאת בדוגמא שלנו. ההגדרה: "כל מה שמיטלטל וגופו ממון", היא ההגדרה התוכנית של תכונות היישים שבהם ניתן לפדות בכורות. לעומת זאת: "כל שווה כסף פרט לעבדים שטרות וקרקעות", היא הצבעה על קבוצת ההיקף של הדין (הצבעה על העצמים הקונקרטיים בהם ניתן לפדות). כפי שכבר הזכרנו למעלה, ככל שירבו התכונות בהגדרה התוכנית כך יפחתו היישים בקבוצת ההיקף. כל תכונה שמוסיפים להגדרה התוכנית מסלקת יישים מקבוצת ההיקף, ולהיפך.

מי משתי ההגדרות היא היסודית יותר?

ישנן גישות אנליטיות אשר רואות בהגדרה דרך ההיקף את ההגדרה היסודית של המושג. הביקורת המתבקשת על גישות אלו מתבססת על הטענה הבאה: כיצד אנו יודעים לאסוף את המדינות שזכאיות לתואר 'דמוקרטיות'? ברור שלפני הצבעה על קבוצת ההיקף ישנה אינטואיציה בדבר המשמעות התוכנית של המושג. אנו מסננים את המדינות הדמוקרטיות דרך הלימה לקריטריון תוכני כלשהו, וכך בונים את קבוצת ההיקף. זוהי ההגדרה התוכנית של המושג. אם כן, ההגדרה התוכנית קודמת להגדרה דרך ההיקף.

⁶ ראה בספר שתי עגלות וכדור פורח, הארה 23, עמ' 263.

מה שמוליך הוגים מסויימים לומר בכל זאת שההגדרה דרך ההיקף היא היסודית יותר היא העובדה שההגדרה התוכנית לא תמיד ניתנת לביטוי מילולי פשוט. הדברים נכונים בפרט כאשר ההגדרה התוכנית כוללת צירוף של כמה תכונות שונות שאין קשר נראה לעין ביניהן. לדוגמא, מדינה דמוקרטית מאופיינת על ידי בחירות חופשיות, זכות דיבור, זכויות אזרח ואדם, הפרדת רשויות וכדו'. קשה למדיי לבסס את כל התכונות הללו על יסוד משותף אחד. זה נראה כצירוף אקראי של תכונות שאין כל קשר ביניהן. מאידך, ישנה תחושה שהמכלול הזה יוצר יישות בעלת משמעות כלשהי, מעבר לצירוף התכונות גרידא. הרי אנו לא מגדירים מושג כמו: 'עפרגולי' - כל דבר שעשוי מעפר והוא עגול. הסיבה כך היא שהמכלול הזה אינו בעל משמעות מעבר לצירוף התכונות. לעומת זאת, מכלול התכונות שמאפיינות מדינה דמוקרטית יוצר תיאור בעל משמעות כוללת. לכן האוסף הזה מקבל שם מיוחד לעצמו: 'מדינה דמוקרטית'. הצירוף של התכונות של מדינה דמוקרטית אינו מבוסס על שורש אחד, אולם למכלול (המזיגה) שנוצר בהחלט ישנה משמעות. לא לחינם צורפו כל המאפיינים הללו תחת כנפיו של מושג אחד. פעמים רבות משמעות זו אינה ניתנת לתיאור מילולי, ועל כן אנו מצמידים לה מילה בשפה כשם, ומוסיפים את מכלול התכונות על מנת להגדיר את המילה הזו. במקרים כאלה לפעמים נעדיף הגדרות דרך ההיקף, שכן השומע עשוי להבין את הרעיון הכללי שאליו אנו חותרים בהגדרה דווקא מתוך הדוגמאות טוב יותר מאשר דרך אוסף התכונות האופייניות.

בחזרה לשאלותינו מלמעלה

מדברינו עולה כי ישנו קשר הדוק בין הגדרות דרך היקף ודרך תוכן. ההגדרה דרך התוכן מאפיינת את מה שנכלל בקבוצת ההיקף, ולהיפך. למעלה חיפשנו את המשותף לקבוצת ההיקף של שווי הכסף שכשרים לפדיון בכורות: קרקעות, שטרות ועבדים. התשובה נעוצה כנראה במידת הדמיון של כל אלו לכסף. כל אלו, על אף היותם שווי כסף, אינם די דומים לכסף. זהו כנראה הבסיס גם להשוואה בין עבדים לקרקעות, ולכן גם עבדים אינם יכולים לשמש בפדיון בכורות, ואכ"מ. מסיבה זו ניתן למצוא עוד הקשרים הלכתיים שבהם מתמעטים דווקא עבדים, שטרות וקרקעות (ראה, למשל, שבועות לו ע"ב ומקבילות). מסתבר שהיסוד המשותף אינו נעוץ דווקא במאפייני ההלכה של פדיון בכורות, אלא בתכונת הדמיון בין כל אלו. בכל ההקשרים הללו נדרשים שווי כסף שדומים מאד לכסף (מעבר לעובדה שיש להם שווי כספי, שמאפיינת כל שווה כסף).