

## שאלות:

1. האם בני לוי נכנסו לארץ?
2. מה בין דרש אגדי לדרש הלכתי?
3. מתי דבר שהיה בכלל יוצא 'ללמד' על מה הוא מלמד (על עצמו או על הכלל כולו)?
4. שני סוגים של יציאה מן הכלל ללמד: סתירה וייתור.
5. מה בין מידות טכסטואליות ומידות הגיוניות?
6. האם מידת 'דבר שהיה בכללי שייכת לאלו או לאלו?'
7. על החובה להבין את דברי התורה.

## המידות:

דבר שהיה בכלל יוצא ללמד על עצמו. יצא ללמד על הכלל כולו. היקש. גזירה שווה. כלל ופרט וכלל.

**וְאֵלֶּה פְּקוּדֵי הַלְוִי לְמִשְׁפַּחְתָּם לְגֵרְשׁוֹן מִשְׁפַּחַת הַגֵּרְשׁוֹן לְקַהֵּת מִשְׁפַּחַת הַקֵּהָתִי לְמִרְי מִשְׁפַּחַת הַמִּרְי... וַיְהִי פְּקֻדֵיהֶם שְׁלֹשָׁה וְעֶשְׂרִים אֶלֶף כָּל זָכָר מִבֶּן חֹדֶשׁ וְמַעְלָה כִּי לֹא הִתְפַּקְדוּ בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל כִּי לֹא נָתַן לָהֶם נַחְלָה בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: אֵלֶּה פְּקוּדֵי מֹשֶׁה וְאַלְעָזָר הַכֹּהֵן אֲשֶׁר פָּקְדוּ אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּעֶרְבַת מוֹאָב עַל יַרְדֵּן יְרֵחוֹ: וּבְאֵלֶּה לֹא הָיָה אִישׁ מִפְּקוּדֵי מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן הַכֹּהֵן אֲשֶׁר פָּקְדוּ אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּמִדְבַר סִינַי: כִּי אָמַר יְקוֹק לָהֶם מוֹת יָמֹתוֹ בְּמִדְבַר וְלֹא נֹתַר מֵהֶם אִישׁ כִּי אִם כָּלֵב בֶּן יִפְנֶה וַיְהוֹשֻׁעַ בֶּן נּוֹן: (במדבר כו, נז-סה)**

ומנין שנכנס שבט לוי לא"י שנאמר (במדבר כ) כי אמר ה' להם מות ימותו במדבר אלו היו ישראל ולא נותר מהם איש כ"א כלב בן יפונה ויהושע בן נון מן המשמע של מקרא אתה שומע שלא נשתייר אדם מישראל כי אם כלב בן יפונה ויהושע אינו כן אלא אתה קורא ומוצא שנכנס אלעזר בן אהרן הכהן ועל ידו נתחלקה הארץ לכל שבט ושבט מבניהן של אותן שיצאו ממצרים שנא' (יהושע יט) אלה הנחלות אשר נחלו אלעזר הכהן ויהושע בן נון וגו' מהו כן שכיון שאמר ולא נותר מהם איש כי אם כלב וגו' ואת מוצא שנשתייר אלעזר אלא בא אלעזר ללמד על שבטו כשם שנכנס הוא כן נכנסו הם כהיה דתנינן כל דבר שהיה בכלל יוצא מן הכלל ללמד לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא ואף אלעזר היה בכללן של ישראל בגזירה שנאמר מות ימותו במדבר ויצא מכללן של ישראל ללמד לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על השבט אם אתה אומר שלא נכנס כל השבט אף אלעזר לא נכנס ואם את אומר שנכנס אף כל השבט נכנס. (במדבר"ר ג, ז)

## א. 'דבר שהיה בכלל יוצא ללמד': על עצמו או על הכלל כולו?

## מבוא

במאמר זה נעסוק במידת 'דבר שהיה בכלל יוצא ללמד'. מידה זו היא אחת מתוך יג מידות הדרש של רי"ש, אולם היא לא מופיעה ברשימת לב המידות של ר' אלעזר בנו של ר' יוסי הגלילי (=רי"א בשריה"ג). במידה זו מקובלנו שהפרט שיצא ללמד מתוך הכלל לא יצא ללמד על עצמו אלא על הכלל כולו. לעומת זאת, בין ל"ב המידות מופיעה במקומה מידה אחרת (מידה כד): 'מדבר שהיה בכלל יוצא מן הכלל ללמד על עצמו יצא'. כלומר שם הדבר שיוצא ללמד מלמד על עצמו ולא על הכלל כולו.

המדרש המובא למעלה הוא מדרש אגדה, ובכל זאת הוא משתמש במידתו של רי"ש, ולא במידה הרלוונטית מתוך ל"ב המידות. ייתכן כי מידה זו משמשת כאן רק כהדגמה, ואין כאן שימוש ממשי במידה זו כמידת דרש. אולם כפי שנראה דווקא מתוך ההדגמה הזו, אשר עוסקת במדרש אגדה, ניתן אולי להבין את ההיגיון שבמידת הדרש ההלכתית.

**מידת הדרש האגדי: 'דבר שהיה בכלל יוצא ללמד על עצמו'<sup>1</sup>**  
בספר הכריתות (חלק 'נתיבות עולם'. וכך גם באוצר המדרשים לאייזנשטיין, 'ל"ב מידות האגדה') מביא את המידה הכ"ד כך:

<sup>1</sup> ראה עוד מעט על מידה זו בדף לפרשת חקת.

**מדבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד על עצמו יצא. כיצד? "וישלח יהושע לראות את הארץ ואת יריחו". והלוא יריחו בכלל הארץ היתה, ולמה יצאת? ללמד על עצמה ששקולה כנגד כל הארץ בחזקה. כיוצא בדבר אתה אומר: "ויפקדו מעבדי דוד תשעה עשר איש ועשהאל". והלוא בכלל היה ולמה יצא? לומר ששקול כנגד כולם.**

**בספר הכריתות מוסיף לבאר מדוע מידה זו לא נמנית אצל רי"ש, והוא כותב כך: ר' ישמעאל לא חשיב הך מידה. ייתכן דסבירא ליה דהך מידה ליתא אלא בדבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד על כל הכלל יצא. ואמר: "ואת יריחו" ללמד על הכלל, שכל עיירות ארץ ישראל סגורות ומסוגרות כיריחו. וכן עשהאל שהיו גיבורי חיל כעשהאל. או שמא הך דרשא לא אמרו רק לעניין הגדה.**

הר"ש מקינון מסביר שרי"ש אינו מקבל את המידה הזו שכן לדעתו דבר שיוצא מן הכלל מלמד על הכלל כולו ולא על עצמו. לאחר מכן הוא מעלה אפשרות שבדרש האגדה ייתכן שגם רי"ש יקבל את המידה הזו, ורק בדרש ההלכה הוא סובר שדבר שיצא מן הכלל מלמד על הכלל ולא על עצמו.

## **מידת 'דבר שהיה בכלל ויצא ללמד על הכלל כולו'<sup>2</sup>**

מידתו של רי"ש גורסת כי דבר שיצא מן הכלל מיועד ללמד על הכלל כולו לא על עצמו. וזו לשון הברייתא דדוגמאות מדבי רי"ש:

**כל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא, כיצד והנפש אשר תאכל בשר מזבח השלמים אשר לה' וטומאתו עליו ונכרתה הנפש ההיא והלא שלמים בכלל כל הקדשים היו דכתיב זאת התורה לעולה ולמנחה ולחטאת ולאשם ולמלואים ולזבח השלמים, וכשיצאו מן הכלל ללמד לא ללמד על עצמו יצאו אלא ללמד על הכלל כולו יצאו, לומר לך מה שלמים מיוחדין קדשים שקדושתן קדושת מזבח אף אין לי אלא כל דבר שקדושתו קדושת מזבח יצאו קדשי בדק הבית.**

במידה זו אנו פוגשים פרט אשר שייך לכלל כלשהו, והוא יוצא ללמד. כלומר ישנה יציאה שאינה ללמד וישנה יציאה ללמד (ראה על כך עוד להלן).<sup>3</sup> אם הפרט יצא ללמד, אזי לדעת רי"ש הוא מלמד על הכלל כולו ולא על עצמו.

יש לשים לב לכך שבניסוח מידות הדרש האגדי לא מופיעה הדרשה הייחודית שהפרט יצא ללמד (ראו ניסוח הברייתא דל"ב מידות שהובא למעלה). נראה מכאן כי כל פרט שיוצא מהכלל, גם אם לא נראה שיצא ללמד, מלמד על עצמו ולא על הכלל. לעומת זאת, בדרש ההלכתי הפרט צריך לצאת ללמד, ורק אז נוכל ללמוד ממנו על הכלל כולו.

בדוגמה שלמעלה, עונש כרת על האוכל קדשים בטומאה נאמר על כל הקדשים. במקום אחר התורה חוזרת עליו לגבי שלמים, שיצאו מן הכלל ללמד. במצב כזה אנו לומדים מהיציאה הזו על כל הכלל: הכרת על אוכל קדשים בטומאה נאמר רק על אוכל בטומאה מקדשי מזבח ולא על האוכל בטומאה מקדשי בדק הבית.

לכאורה זוהי מידה פרשנית, שהיא כלי בפרשנות המקרא ולא מידה הגיונית. הייתור הטכסטואלי של ההתייחסות לפרט (=העובדה שהוא מיותר, ולכן הוא יצא ללמד) מהווה רמז לכך שעלינו ללמוד מכאן משהו על הכלל.

## **תיאור המדרש שלנו**

כעת נוכל לבחון את המדרש שלנו. בפסוקים המובאים למעלה מתואר מניין בני לוי בסוף המניין של כל בני ישראל. כבר בפסוקים מופיע (והקטע שבסוף המדרש מחדד זאת יותר) שהמניין של בני לוי נעשה בנפרד מכיון שהם נכנסו כולם לארץ (שלא כמו בני ישראל הבוגרים שמתו כולם במדבר). נתאר כעת את השיקול המובא במדרש כדי להוכיח כי שבט לוי נכנסו לארץ:

- א. הפסוקים מלמדים אותנו שמבני ישראל כולם מתו במדבר למעט יהושע וכלב.
- ב. בספר יהושע אנחנו מוצאים פסוק המלמד אותנו שאלעזר הכהן חילק נחלות עם יהושע. משמע שאלעזר נכנס גם הוא לארץ. אך זה סותר את הקביעה שהובאה בסעיף א.
- ג. מכאן אנחנו חוזרים לבחון את הקביעה בפסוקים שבסעיף א. נראה שלא כל ישראל מתו במדבר, אלא נותר חלק מעם ישראל שכולל את אלעזר. היתה אפשרות לומר שאלעזר הוא יוצא דופן יחיד, אלא שזה בלתי סביר, שכן במקרה כזה הפסוקים היו צריכים למנות גם אותו עם יהושע וכלב. מסתבר שהיתה קבוצה כלשהי שמראש לא נכללת בקבוצת כלל בני ישראל שמתו. המונח 'בני ישראל' כנראה אינו כולל את כל ישראל.
- ד. מסקנת המדרש היא שהקבוצה הזו היא שבט לוי. ההחלטה שהקבוצה הזו היא שבט לוי, מבוססת כנראה על סברות שהובאו בתחילת המדרש (בקטע הקודם שלא הובא כאן, ע"ש). בהמשך המדרש (אותו לא הבאנו), יש ניסיון לדרות זאת ולהציע קבוצה אחרת (שתכיל את אלעזר) שלא מתו במדבר. בסופו של דבר כולם מודים שמדובר בשבט לוי.
- ה. כעת מובאת השוואה למידת הדרש של רי"ש: 'דבר שהיה בכלל ויצא ללמד'.

<sup>2</sup> ראה על מידה זו בפירוט בדף לפרשת צו.

<sup>3</sup> ראה בזה את דברי הראב"ד שהובאו בדף לפרשת צו.

1. פירוט ההשוואה: המדרש קובע כי אלעזר היה בכלל ישראל שנגזרה עליהם הגזירה, שהרי היא נגזרה על כולם פרט ליהושע וכלב. מכאן נראה שהכלל הוא בני ישראל כולם, והפרט שיצא הוא אלעזר. כעת היינו מצפים, לפי אופי המידה של רי"ש, שהוא ילמד אותנו משהו על הכלל כולו, כלומר על כל ישראל.
2. אלעזר מלמד על השבט כולו, שכמו שאלעזר נכנס כך גם כל שבט לוי כולו נכנס לארץ. בפירוט מהרז"ו על אתר מקשה: לכאורה ישנה כאן סטייה מהמנגנון של מידת 'דבר שהיה בכלל', שהרי אלעזר היה צריך ללמד משהו על הכלל שמתוכו הוא יצא, כלומר על כלל ישראל. אולם הוא מלמד משהו רק על שבטו שלו.<sup>4</sup> מסתבר שלימוד זה הוא אכן לימוד על הכלל כולו (=כל בני ישראל). יציאתו של אלעזר מהכלל מלמדת אותנו שהמונח 'בני ישראל' שלא נכנסו לארץ הוא רק כאלה שאינם לויים. כלומר יש כאן לימוד על תכונה כלשהי של הכלל, שנלמדת מאלעזר שיצא ממנו: הכלל הוא כל היהודים שאינם לויים. בדיוק כמו שהשלמים מלמדים אותנו שכלל הקדשים שהאוכלם בטומאה חייב עליהם כרת הם רק קדשים שאינם קדשי בדק הבית. קושיית מהרז"ו אינה קשה. אמנם בשלמים למדנו שהכלל הוא כמו הפרט שיצא מתוכו, אולם אלעזר יצא מהכלל בתכונה הופכית, שהרי בניגוד לכלל כולו הוא נכנס לארץ. לכן הוא מלמד את התכונה ההופכית: הכלל הוא כל מי שאינו דומה לאלעזר, כלומר מי שאינו משבט לוי.

### קשיים במדרש

ישנן במהלך המדרש הזה מספר בעיות. ננסה לראות מתוכן מה נוכל ללמוד על הלוגיקה של מידת הדרש ההלכתי 'דבר שהיה בכלל':

1. מדוע הפרט שיצא מן הכלל אינו מלמד על עצמו, כפי שהיינו מצפים ממדרש אגדה? היה מקום לדחות ולומר שאין לפרט כאן מה ללמד על עצמו. במקרים המובאים במידת הדרש האגדית למעלה, הפרטים שיצאו (יריחו ועשהאל) מלמדים על כך שהם שקולים כנגד הכלל שמתוכו הם יצאו. אולם מה נלמד כאן? שאלעזר שקול כנגד כל ישראל? זה בלתי סביר בהקשר זה. נפרט מעט יותר. אם היה פסוק שכותב: "ובני ישראל ואלעזר הכהן נכנסו לארץ", יכולנו ללמוד שאלעזר שקול כנגד כל ישראל. ההיסק הזה מבוסס על כך שהפירוט של אלעזר בפסוק הוא מיותר (=יצא ללמד), ולכן יש היקש בין אלעזר לבין כל ישראל.<sup>5</sup> אולם בפסוק שבספר יהושע כניסת אלעזר לארץ בכלל לא יצאה ללמד. הופעתו היא כבדרך אגב בחלוקת הנחלות (אין כאן ייתור שיצא ללמד). מעבר לכך, בני ישראל לא נכנסו לארץ אלא מתו במדבר, ואילו אלעזר נכנס לארץ. אם כן, אין כל בסיס להשוואה ביניהם. מעבר לכך, אלעזר ובני ישראל אינם מופיעים כפריטים ברשימה באותו פסוק, כמו בשני המקרים האחרים. כאן הפרט מופיע לחוד במקום שונה לגמרי (בכלל לא בתורה) ממקום הופעתו של הכלל.<sup>6</sup> אם כן, היציאה הזו מן הכלל בכלל אינה מופע שמתקשר למידת 'דבר שהיה בכלל ויצא ללמד על עצמו' שמצאנו בברייתא דלי"ב מידות. זוהי יציאה מן הכלל מסוג שונה, שדומה יותר למידת 'דבר שהיה בכלל' מתוך המידות דרי"ש. שם בדרך כלל הפרט מצוי במקום שונה, ולכן אין מקום לבצע היקש ביניהם (ראה חריג לכך בדף לפרשת חקת, ובאמת שם עמדנו על כך שלא ברור אם זהו שימוש במידת 'דבר שהיה בכלל').
2. מדוע במדרש אגדי משתמשים במידת הדרש ההלכתית?<sup>7</sup>

<sup>4</sup> כהצעה לפתרון הוא מעלה תיאוריה פנטסטית לגבי שני כללים אפשריים שהיו כאן, שעל אחד נגזרה גזירה ועל השני לא. דבריו דחוקים מאד, שכן המדרש כותב במפורש שהכלל שאלעזר יצא מתוכו הוא כלל בני ישראל שעליהם חלה הגזירה (ולא הלויים, כהצעתו). לפי דברינו בפיסקה הבאה אין כל קושי בדברי המדרש. <sup>5</sup> בדף לפרשת חקת עמדנו על הקשר בין מידת 'דבר שהיה בכלל' לבין היקש.

<sup>6</sup> בתחילת הדף לפרשת צו עמדנו על כך שמידת 'דבר שהיה בכלל' מיושמת רק כאשר הפרט והכלל מרוחקים. אם הם מופיעים באותו פסוק הם נדרשים במידת 'כלל ופרט'.

לפי זה באמת יש לבחון מדוע יריחו ועשהאל אינם נדרשים בכלל ופרט, אלא במידת 'דבר שיצא ללמד על עצמו', שהיא כעין היקש. ובאמת יש לדון באותה צורה על כל היקש בין פריטים ברשימה, שאחד הפריטים הוא פרט והפריט השני הוא כלל שכולל אותו, מדוע לא נדרוש זאת בכלל ופרט, אלא בהיקש. נציין כי בדרש האגדה אין כלל מידות 'כלל ופרט', ולכן במקרים שלנו כאן אין קושי.

<sup>7</sup> על כך יכולנו לענות לפי הכיוון הראשון שעולה בדברי ספר הכריתות שהובאו לעיל: רי"ש אינו מקבל את המידה שהדבר שיצא מלמד על עצמו, ולדעתו מי שיצא מלמד על הכלל כולו, הן בהלכה והן באגדה. אמנם לפי הכיוון השני שמעלה הר"ש מקינון (שרי"ש מקבל את המידה הזו, אולם היא שייכת רק לדרש האגדה) המדרש שלנו אינו מתיישב.

ייתכן שהמופע אותו פגשנו כאן אינו שימוש ממש במידת הדרש 'דבר שהיה בכלל', והמידה מובאת רק כהדגמה לצורת ההיגיון בה אנו משתמשים בהיסק שבמדרש שלנו. הלשון המקדימה את הופעת המידה במדרש היא: "כהיה דתנין". לא לגמרי ברור האם הכוונה היא למקור ממש למידת הדרש בה אנו משתמשים, או שמא זוהי רק הפנייה לדוגמה שמבהירה את ההיסק. בכל מקרה, עצם העובדה שזוהי דוגמא, מוליכה אותנו לנסות ולהבין את ההיגיון של מידת 'דבר שהיה בכלל' מתוך ההיסק המופיע כאן.

3. מדוע הפרט שיצא מלמד בכלל?  
 כפי שראינו, במידת הדרש ההלכתי 'דבר שיצא ללמד על הכלל כולו' בכדי שהפרט שיצא ללמד על הכלל, הוא צריך לצאת בכדי ללמד. ישנם פרטים שלא יצאו ללמד אלא יצאו סתם, ומהם לא ניתן ללמוד מאומה על הכלל. הפסוק מיהושע רק מספר לנו כבדרך אגב שהנחלות ניתנו לבני ישראל על ידי אלעזר ויהושע. אין כאן אמירה מפורשת שאלעזר נכנס לארץ שמהווה ייתור אשר קורא לנו לבצע דרש.
4. הצד ההפוך של השאלה הקודמת. לכאורה השיקול שמופיע במדרש הוא שיקול לוגי טהור וברור. השיקול הזה תקף גם אם הפרט לא יצא ללמד. ברור שגם אם העובדה שאלעזר נכנס לארץ מתוארת בדרך אגב, השיקול הלוגי שתיארנו למעלה הוא תקף. אם כן, נשוב ונשאל להיפך: מדוע בכלל צריך שהפרט במידת 'דבר שהיה בכלל' ייצא ללמד (=יהיה מיותר)? מדוע לא נוכל ללמוד על הכלל כולו גם מפרט שלא יצא ללמד?
5. בעבר חילקנו את מערכת מידות הדרש למידות לוגיות ומידות טכסטואליות. המידות הלוגיות, כמו קו"ח או בניין אב, מבוססות על שיקול הגיוני (השוואה או הכללה וכדו'). הן גוזרות את מסקנותיהן מתוך התכנים של הפסוקים (=הסמנטיקה) ולא מתוך הלשון בה משתמשים (=הסינטקס). לעומת זאת, המידות הטכסטואליות, כמו גז"ש, גזרות את מסקנותיהן מלשון הפסוקים ולא מתוכנם. למשל, בגז"ש אנו מסיקים את המסקנות שלנו מתוך העובדה הלשונית שהתורה משתמשת באותה מילה בשני ההקשרים. במבט ראשון, מידת 'דבר שהיה בכלל' אינה נראית כמידת דרש הגיונית. היא נראית לכאורה קרובה יותר למידות הטכסטואליות. מתוך העובדה שהתורה פירטה פרט כלשהו בנוסף לתיאור מקביל לגבי הכלל שכולל אותו, אנו מסיקים שברצונה לרמוז לנו על תכונה כלשהי של הכלל שיכולה להילמד מתוך הפרט שיצא ממנו. אולם הדרש שראינו כאן, כפי שהוא גם מתואר למעלה, הוא היסק לוגי צרוף. האם באמת מידת 'דבר שהיה בכלל' ויצא ללמד' שייכת למידות ההגיוניות, ולא למידות הטכסטואליות?

## ב. פתרון הקשיים: הרכיב ההגיוני במידת 'דבר שהיה בכלל'

### מבוא: מידת 'דבר שהיה בכלל' היא מידה הגיונית

המסקנה הראשונה אותה נוכל להסיק מכאן היא שמידת 'דבר שהיה בכלל' היא אכן מידה הגיונית ולא מידה טכסטואלית. ההיגיון שלה הוא כנראה מסוג ההיסק שאנו פוגשים במדרש זה. אולם אם אכן זוהי מידה הגיונית, היינו מצפים שהיא תהיה רלוונטית גם לפסוקי תיאור (=מקורות למדרש אגדה) ולא רק לציוויים (=מקורות למדרש הלכה). מדוע מידה זו אינה מופעלת בדרש האגדה? מסתבר כי ישנו הבדל בצורה הטכסטואלית שלהם, וכך אכן נראה להלן. לכן מידה זו אינה ישימה לגבי פסוקי תיאור.

המקרה שלנו, שבו המידה הזו כן מופעלת לגבי פסוקי תיאור, מוכיח שבאמת המידה היא רלוונטית עקרונית גם לפסוקי אגדה. כנראה שהמופע המקראי כאן, על אף שהוא מופיע בהקשר תיאורי, דומה יותר למופעים של פסוקי ציווי. בפרק זה ננסה לבחון את המופע החרגי, ולראות מה שונה בו לעומת המופעים הרגילים. זה ירמוז לנו על ההיגיון של מידת הדרש הזו. ראשית, ננסה לראות כיצד ניתן להפעיל את ההיגיון הזה לגבי היסק הלכתי מקביל שמבוסס על מידת 'דבר שהיה בכלל'. ניטול כדוגמא את המדרש שמביאה הברייתא דדוגמאות עצמה: חיוב כרת על אכילת קודש בטומאה (ראה ביתר פירוט בדף לפרשת צו), ונשווה אותה למדרש דידן.

### הקושי שביסוד ההיסק המדרשי: יצא ללמד

במדרש שלנו ישנה נקודת מוצא שמעוררת קושיא: ידוע לנו שכל ישראל למעט יהושע וכלב מתו במדבר. מאידך, אנו רואים בדרך אגב שאלעזר גם הוא נכנס לארץ. מתעורר כאן קושי, או סתירה בין שני המקורות. חיפוש היישוב לסתירה, הוא אשר מוביל אותנו לפתרון הלוגי ולמסקנה לגבי שבט לוי. האם יש קושי מקביל בדרשה לגבי כרת על אכילת קודש בטומאה?  
 אכן ישנו קושי כזה, והוא הכפילות. הקושי הוא מדוע התורה צריכה לספר לנו שהאוכל שלמים בטומאה נכרת, אם היא כבר אמרה לנו זאת על כל הקדשים כולם?  
 יש לשים לב לכך שבמדרש שלנו הקושי הוא בעל אופי של סתירה. לכן אצלנו אין צורך בייתור של הפרט שיצא, שכן אצלנו לא הייתור מעורר את הקושי אלא הסתירה התוכנית. לעומת זאת, במקרה הרגיל של 'דבר שהיה בכלל' ללא הייתור אין כל קושי. אם השלמים יצאו בכדי ללמד משהו על עצמם, כלומר שהם שונים מכלל הקדשים, אזי לא היה בכך ייתור ולכן גם לא היה בכך קושי. במקרה כזה אין מקום וצורך לדרשה במידת 'דבר שהיה בכלל'. זוהי הסיבה שמידה זו דורשת שהדבר יצא ללמד (=שהיה ייתור).<sup>8</sup> בזה נתיישבו הקשיים 3-4.

<sup>8</sup> מהרד"ו מזכיר בהקשר של מדרש האגדה שלנו את מידת 'שני כתובים המכחישים זה את זה'. כאן הבאנו גם את מדרש ההלכה למצב בו יש שני כתובים מכחישים. יש קושי שגורם לנו לדרוש את המקראות וליישבם.

נעיר כי הבחנה זו נותנת תימוכין נוספים לטענתנו שמידת 'דבר שהיה בכללי' היא מידה הגיונית ולא טכסטואלית. מידה זו היא היסק שנוצר כדי לענות על קושי. בסעיף הבא נפרט יותר בנקודה זו.

### שתי רמות של טכסטואליות של מידת דרש

כפי שכבר הערנו, מידת הגזירה שווה היא דוגמא מובהקת למידה טכסטואלית ולא הגיונית. אחת האינדיקציות לכך היא שקיימים לגביה דיונים על הצורך במילים 'מופנות' (=מיותרות). מצד אחד או משני צדדים. עיין, למשל, בערך 'גזרה שוה' באנציקלון. יש צורך בייתור כדי להסב את תשומת ליבנו ולהורות לנו לדרוש במידה זו. לשם השוואה, במידות ההגיוניות, כגון קו"ח או בניין אב, אין כל מקום לדרישה כזו. ההיסק המדרשי במידות ההגיוניות נובע מהתוכן עצמו, ולא מתופעה טכסטואלית כלשהי (גם אם הטכסט היה כתוב באנגלית היינו עושים היסק מדרשי כזה). אנו רואים את ההלכות שבמקרא, ומתוך השוואה או מיחסי קולא וחומרא שהן מקיימות עם הקשרים אחרים אנו מסיקים מסקנות. הכללה והשוואה הן פעולות היסק הגיוניות, ולא טכסטואליות.

לכאורה גם מידת 'דבר שהיה בכללי' מתחילה בייתור שהוא קושי טכסטואלי, בדיוק כמו הגז"ש. אם כן, מדוע הסקנו למעלה שזוהי מידה הגיונית ולא טכסטואלית? ניתן להבין זאת אם נשים לב לכך שמידת הגז"ש היא בעלת אופי טכסטואלי מבחינה נוספת. לאחר שפגשנו קושי של מילה מופנה בפסוק, השאלה היא מה אנחנו עושים אתו. האם אנחנו מסיקים ממנו מסקנה הגיונית, או שמא אנו משתמשים בכלל פורמלי-טכני שניתן לנו מסיני? בגז"ש ברור שאנו פועלים באופן השני. הייתור מרמז לנו שיש לחפש מילה דומה נוספת בהקשר אחר, ולהקיש בין שני ההקשרים. לעומת זאת הקו"ח או גז"ש ההיסק עצמו משתמש בכלים הגיוניים (הכללה והשוואה).

מה המצב במידת 'דבר שהיה בכללי'? כפי שראינו, הקושי הוא אמנם בעל אופי טכסטואלי, אולם הפתרון לקושי הוא היסק הגיוני ולא השוואה טכנית-טכסטואלית כמו בגז"ש. המסקנה היא שיש לדון בטכסטואליות או בלוגיות של המידות בשתי רמות: במישור הטריגר (=גורם המוטיבציה) לביצוע המדרש. ובמישור של אופי ההיסק עצמו. בכל אחד משני המישורים ניתן לראות גם מידות טכסטואליות וגם הגיוניות, ואין קשר הכרחי בין שני הדיונים הללו. בטבלא הבאה אנו משרטטים את החלוקה של המידות לפי שתי הרמות הללו:

מישור הדיון/האופי	טכסטואלי	הגיוני
הטריגר לביצוע המדרש	גז"ש, 'דבר שהיה בכללי'	קו"ח, בניין אב
ההיסק עצמו	גז"ש	קו"ח, בניין אב, 'דבר שהיה בכללי'

האם נוכל לאמת את ההצעה הזו גם לגבי ההופעות הרגילות של מידת 'דבר שהיה בכללי' בהלכה. למשל, לגבי כרת על אוכל קודש בטומאה, האם גם שם המצב הוא דומה? ממה שעלה עד כה, התשובה צריכה להיות: כן. נבחן כעת את ההיסק ההלכתי הרגיל במידת 'דבר שהיה בכללי'.

### ההגיון במידת 'דבר שהיה בכללי'

אופי הפתרון לקושי במידת 'דבר שהיה בכללי' מבוסס על היסק הגיוני ולא טכסטואלי-טכני. ראינו זאת במדרש האגדה שלנו, וכעת ננסה לראות זאת במקביל במדרש על אוכל קודש בטומאה. ראינו כי הייתור של אכילת שלמים בטומאה מעורר קושי. ננסה לראות אותו באופן כמו הקושי במדרש האגדה שלנו. לשם כך, נניח כי הייתור מורה לנו שהפסוק שמלמד אותנו כי האוכל שלמים בטומאה נכרת, מלמד אותנו שרק האוכל שלמים בטומאה נכרת. הראיה לכך היא שאם לא היה כאן מיעוט, התורה לא היתה כותבת על כך פרשה נפרדת (זהו שיקול מקביל לשיקול לפיו הוכחנו למעלה שאלעזר אינו יוצא דופן יחיד, שאלי"כ התורה היתה מוסיפה ואתו ליהושע וכלב). כעת כבר נוצר קושי של סתירה: מחד, יש פסוק שמלמד שכל אוכל קודש בטומאה נכרת. מאידך, יש פסוק שמלמד שהאוכל בטומאה קודש שאינו שלמים לא נכרת. כעת עלינו לחפש קבוצה חלקית לכל הקדשים שאינה מכילה את השלמים (=שמוכלת בקבוצה 'קדשים שאינם שלמים'), ולגביה לא נאמר הדין הכללי שהאוכל אותה בטומאה נכרת. הפתרון ההגיוני לכך הוא: קדשי בדק הבית. האוכל קדשי מזבח בטומאה נכרת, אולם האוכל קדשי בדק הבית בטומאה אינו חייב כרת.

זהו פתרון הגיוני וסביר, ובהחלט לא טכסטואלי-פורמלי בלבד. אם כן, לפחות במישור השני, זה של אופן הפתרון לקושי, מידת 'דבר שהיה בכללי' אינה טכסטואלית. בכך היא שונה מן הגז"ש. נמצאנו למדים כי בניגוד למה שהבנו בתחילת המאמר, שמידת 'דבר שהיה בכללי' היא טכסטואלית באופיה, כאן אנו רואים שיש לה ממד לוגי. ובזה נתיישב קושי 5.

### השוואה למידת כלל ופרט

ניתן היה להבין את הפתרון הזה בשתי צורות: או כהרחבה של הפרט (הרחבת השלמים לכלל קדשי מזבח), או כסייג על הכלל (הקדשים עליהם מדובר בפרשת אמור הם רק קדשי מזבח). דומה כי בנקודה זו יש להבחין בית מידת 'דבר שהיה בכלל' לבין מידת 'כלל ופרט וכלל'.

במידת 'כלל ופרט וכלל' (ראה, למשל, בדף לפרשת ויקרא) אנו מרחיבים את הפרט לכלל הפרטים שדומים לו. למעשה אין במקרא בכלל כלל שמכיל את הפרט הזה. המופע המקראי שמוביל לדרשת 'כלל ופרט וכלל' הוא צורת ניסוח של משפט, שמתחיל בנוסח כללי וממשיך בנוסח פרטי ומסיים בנוסח כללי. מצב כזה אינו מציב שתי אמירות מקבילות לגבי הכלל ולגבי הפרט. זוהי אמירה אחת, ויש רמז טכסטואלי במקרא המורה לנו להרחיב את הפרט.

לעומת זאת, במידת 'דבר שהיה בכלל' מדובר על שני פסוקים שונים, במקומות שונים (ראה על כך בתחילת הדף לפרשת צו, שם ראינו שכלל ופרט המרוחקים זה מזה לא נדרשים ב'כלל ופרט', אלא ב'דבר שהיה בכלל'), שאחד מהם מלמד אותנו הלכה לגבי הכלל כולו, והשני מלמד אותנו את אותה הלכה לגבי הפרט. במצב כזה לא נוכל סתם להרחיב את הפרט, שהרי המציאות הנוצרת לאחר הדרשה אמורה להסביר הן את הפסוק של הכלל והן את הפסוק של הפרט. הרחבה של הפרט שלא יהיה בה משום הסבר לכלל לא תוכל להתקבל במצב כזה כיישוב לקושי. לכן עלינו להכליל את הפרט באופן שיהווה גם סיוג של הכלל, כך שנוכל לקרוא גם את הפסוק של הכלל באופן שמתיישב עם הפסוק של הפרט.

במדרש האגדה שלנו, אנו קוראים את הכלל, 'בני ישראל', ומפרשים אותו באופן מסוייג: 'בני ישראל שאינן לויים'. ואילו את הפרט, 'אלעזר', אנו מפרשים בהכללה: 'כל בני לוי'. זהו יישוב לשני המקראות, שיכול להיות גם הרחבה של הפרט וגם סייג של הכלל. הרחבה של הפרט שלא תהיה סייג סביר לכלל, לא תוכל להתקבל במידת 'דבר שהיה בכלל'. זאת בניגוד למידת 'כלל ופרט וכלל', שבה יש רק מקרא אחד שאותו עלינו להבין.

העובדה שהרחבה של הפרט שלא תוכל להתפרש כסייג סביר של הכלל, לא תוכל להתקבל כתוצאה של מידת 'דבר שהיה בכלל', היא רמז להרחבות האפשריות שהדרשן יכול לעשות במידה זו. למשל להרחיב את אלעזר למשפחת אהרן הכהן בלבד אינה הרחבה סבירה. לא נוכל לנסח זאת כמגבלה על הביטוי 'בני ישראל'.<sup>9</sup> לעומת זאת, הרחבה לכלל שבט לוי בהחלט ניתנת לניסוח כזה: 'כל ישראל שאינם לויים'.

בזה נוכל להבין טוב יותר את הפתרון לקושי 1. הפרט שיצא אינו יכול ללמד רק על עצמו, שכן הסתירה לא היתה נפתרת בכך. התוצר הדרשני צריך לספק לנו פירוש הולם לשני המקראות שבסתירה.<sup>10</sup>

נותר לנו כעת רק קושי מס' 2: מדוע השתמשנו כאן לגבי דרש אגדי במידת הדרש ההלכתי? ולאיך גיסא: אמנם ברור מדוע אין להשתמש כאן במידת 'דבר שיצא ללמד על עצמו' האגדית, אולם מדוע אין ברשימת לב המידות של דרש האגדה מידה כמו 'דבר שהיה בכלל'? על כך בסעיף הבא.

### יציאה מן הכלל באגדה ובהלכה

בפסוקים התיאוריים (=לא הלכתיים) של התורה אנו לא פוגשים מופעים שדורשים שימוש במידת 'דבר שהיה בכלל'. מופעים שבהם יש תיאורים מקבילים לחלוטין של הפרט ושל הכלל במקומות שונים אינם בנמצא. מה שאנחנו כן מוצאים הוא מופעים מן הסוג של: 'את הארץ ואת יריחו', או 'תשעה עשר איש ועשהאל'. כלומר כלל ופרט שמופיעים במקביל (ובייתור) באותו פסוק. כפי שראינו, מופעים אלו מורים לנו להקיש את הפרט לכלל, שכן שניהם הם פריטים באותו פסוק. מכאן אנו לומדים על הפרט (ולא על הכלל) ומסיקים שהפרט שקול לכלל. קל להבין כי כאשר הכלל והפרט מופיעים במקומות שונים במקרא אין מקום להיקש ביניהם, ולכן אנו נוקטים במידת 'דבר שהיה בכלל', כפי שביארנו למעלה.

במדרש האגדה שלנו פגשנו תופעה מקראית חריגה. ישנה כאן יציאה מן הכלל שמופיעה במקום אחר במקרא, מה שלא מצוי בפסוקים שאינם הלכתיים. אמנם לא מדובר באופן של תיאור מיותר מקביל לגבי פרט, אלא בתיאור סותר לגבי הפרט והכלל. כפי שראינו, גם יציאה כזו מעוררת קושי, וקושי זה אינו ניתן לטיפול באופן של היקש (בגלל המרחק בין הפרט לכלל), ולכן אין ליישם כאן את מידת 'ללמד על עצמו' של מדרש האגדה. הקושי הזה מבחינת אופיו צריך להיות מטופל בלוגיקה דומה לזו שמצינו במידת 'דבר שהיה בכלל' ההלכתית, כלומר באופן שמיישב את שני ההקשרים הללו זה עם זה. מסיבה זו אנו מיישמים כאן מידת דרש הלכתית.<sup>11</sup>

<sup>9</sup> הבחנה זו קשורה למושג של 'צדדים' שעולה בש"ס ביחס למידות הכלל ופרט (ראה על כך בדף לפרשת ויקרא ועוד). אם אנו מרחיבים את הפרט בצד אחד (בפרמטר דמיון אחד) אז ההרחבה הזו ניתנת להתנסח גם כמגבלה על הכלל. אולם הרחבה בשני צדדים בדרך כלל אינה ניתנת להיכתב כמגבלה על הכלל אלא רק כהרחבה של הפרט. ואכמ"ל בזה.

<sup>10</sup> כך בדיוק יישבנו למעלה את הקושי של מהרד"ו.

<sup>11</sup> כפי שכבר הערנו, לא ברור האם מידת הדרש של 'דבר שהיה בכלל' מהווה כאן דוגמא, או שמא זהו יישום אמיתי שלה.

אם כן, סיימנו את המהלך המחקרי שלנו. ראינו שההגיוניות של מידת 'דבר שהיה בכלל' אינה מאפשרת לנו להבין שהיא לא רלוונטית באופן עקרוני לגבי מידות הדרש האגדי. הצענו שההבדל בין אגדה להלכה יהיה באופן ההופעה המקראי של היציאה מן הכלל (ולא בגלל ההבדל בין אגדה והלכה כשלעצמו), והוא אשר יכתיב את השימוש במידה ההלכתית או האגדית. ובאמת ראינו שהמדרש שלנו, אשר מהווה חריג מבחינת אופי היציאה מן הכלל, משתמש במידה ההלכתית. המסקנה היא שכנראה זהו הפרמטר אשר קובע את המידה בה אנו משתמשים: האם עושים היקש, או שלומדים מן הפרט שיצא על הכלל כולו.

### הערה אודות צדה השני של המטבע

לסיום, נעיר על עוד היבט, הפוך לזה הקודם, בו יש הבדל בין פסוקים הלכתיים לבין פסוקים תיאוריים. בפסוקים הלכתיים ראינו שנדרש ייתור של הפרט היוצא מן הכלל (=שהדבר יצא כדי ללמד). היציאה מן הכלל בהלכה אינה מבוססת על סתירה אלא על כפילות (שפירשנו אותה כסתירה). במצב כזה נדרש ייתור כדי ליצור את הקושי שמוביל לשימוש במידת הדרש. אמנם לא ברור לנו מדוע התורה אינה משתמשת בהקשר ההלכתי ביציאה מן הכלל שיוצרת סתירה, אך כנראה שזהו המצב (שאל"כ היה יישום של מידת 'דבר שהיה בכלל' גם ללא דרישה שהפרט יצא ללמד). יציאה כזו לא היתה נדרשת להיות מיותרת, שכן ישנו בה קושי שדורש יישוב גם ללא הכפילות.<sup>12</sup>

### סיכום: החובה להבין את דברי התורה

לסיום דברינו, נביא מה שמצאנו בהקדמת ספר **חובות הלבבות**, לר' בחיי, אשר כותב כך (ד"ה 'האחד מהם'):

**והדומה לזה, ממה שיגיע אליו האדם בדרך השכל וההכרה, שתאמין בהם על ידי חכמי התורה והסמך, ותסמוך על דברי קבלתם בלבד, אבל אמר שתשוב אל דעתך ותשמש בשכלך במה שדומה לזה, אחר שתעמוד עליו מצד הקבלה, שהיא כוללת כל מצוות התורה ושרשיהן ופוקיהן, ותחקור עליו בשכלך ותבונתך ושקול דעתך, עד שיתברר לך האמת וידחה השקר, כדכתיב וידעת היום והשבות אל לבבך וגו'. וכן אומר בכל מה שנוכל לעמוד על ברוך מדרך השכל, כמו שארז"ל: כל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כלו יצא, מפני שדעת ענין היחוד כענף מן הדברים שיובנו בדרך השכל, ומה שיתחייב בו, יתחייב בכלם.**

ר' בחיי מורה לנו להשתמש בשכלנו בכדי להבין את המסורת שבידינו. לאחר קבלת המסורת יש להפעיל את השכל ולנתח את מה שקיבלנו ולהבין מה משמעותו.<sup>13</sup> בהקשר זה הוא מביא לא אחר מאשר את מידת 'כל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד – לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא'. הוא מתכוין לומר שכשם שעלינו לקבל את אמונת הייחוד ובסופו של דבר גם לחקור ולברר אותה בדרך השכל, הוא הדין לכל משפטי התורה.

במאמר זה ניסינו ליישם את ההוראה הזו של ר' בחיי לגבי הכלל הזה עצמו. לאחר שניתן לנו כלל מידותי שנראה כמו כלל פורמלי-טכסטואלי גרידא, ניסינו להעמיד אותו על אדנים שכליים-הגיוניים (ראה דברי הרב הנזיר על כלל המידות, בדף לפרשת בראשית).

<sup>12</sup> ואולי הסתירה היתה יכולה להיות האינדיקציה (=הטריגר) המורה לנו שהפרט יצא ללמד, וגם זה היה נקרא שהפרט יצא ללמד. אך בינתיים לא מצאנו דרשה של 'דבר שהיה בכלל' בהלכה מסוג כזה של יציאה מן הכלל (=יציאה של סתירה).

<sup>13</sup> ראה בהקשר זה את הסברו של המאירי למושג 'גזירת הכתוב', שהובא בדף לפרשת וירא. גם שם ראינו שהמושג 'גזירת הכתוב' אינו שולל הבנה שכלית. הלכה שהיא 'גזירת הכתוב' היא הלכה שההבנה השכלית לגביה מגיעה רק לאחר שהפסוק מלמד לנו אותה.