

שאלות:

1. מדוע לא דורשים כלל ופרט מרוחקים?
2. שני סוגי סדר בתורה: היסטורי-כרונולוגי וטכסטואלי.
3. הבסיס לסדר של 'כלל ופרט' הוא דווקא הכרונולוגי.
4. האם יש הבדל בין ספק בפירוש התורה לבין ספק הלכתי?
5. מה הדין בספק האם וכיצד לדרוש דרשה?
6. היחס לכלל 'לקולא ולחומרא לחומרא מקשינן'.
7. מה לכל זה ולמחלוקת רש"י והרמב"ן לגבי 'אין מוקדם ומאוחר בתורה'?

המידות:

כלל ופרט. פרט וכלל. אין מוקדם ומאוחר בתורה. לקולא ולחומרא לחומרא מקשינן.

א. תקציר המאמר משנה שעברה

**כָּל פֶּטֶר רַחֵם לִי וְכָל מִקְנֵךְ תִּזְכֹּר פֶּטֶר שׁוֹר וְשֵׁה: וּפֶטֶר חֲמוֹר תִּפְדֶּה בְּשֵׁה וְאִם לֹא תִפְדֶּה
וְעֵרְפְתָנוּ כָּל בְּכוֹר בְּנֵיךָ תִפְדֶּה וְלֹא יֵרָאוּ פְנֵי רִיָּקָם:**
(שמות לד, יט-כ)

**כָּל פֶּטֶר רַחֵם לְכָל בָּשָׂר אֲשֶׁר יִקְרִיבוּ לִיקְוֹק בְּאֲדָם וּבְהֵמָה יִהְיֶה לָךְ אֵךְ פְּדֵה תִפְדֶּה אֶת
בְּכוֹר הָאָדָם וְאֶת בְּכוֹר הַבְּהֵמָה הַטְּמֵאָה תִפְדֶּה: וּפְדוּיָו מִבֶּן חֹדֶשׁ תִּפְדֶּה בְּעֵרְכֶךָ כֶּסֶף
חֲמִשָּׁת שֶׁקֶלִים בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ עֶשְׂרִים גֵּרָה הוּא: אֵךְ בְּכוֹר שׁוֹר אוֹ בְּכוֹר כֶּשֶׁב אוֹ בְּכוֹר עֵז לֹא
תִפְדֶּה קֹדֶשׁ הֵם אֶת דָּמָם תִּזְרֹק עַל הַמִּזְבֵּחַ וְאֶת חֵלְבָם תִּקְטִיר אִשָּׁה לְרִיחַ נִיחַח לִיקְוֹק:
(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.**
(בבלי בכורות ה:ו-ז)

במאמר בשנה שעברה עסקנו בדרשת כלל ופרט אשר לומדת את ההלכה שמתוך הבהמות הטמאות פודים רק פטר חמור (ולא סוס או גמל). הערנו כי ממהלך הגמרא נראה שהדרשות המובאות כאן הן סומכות. הדרשה עצמה היא סבוכה וקשה (לא ברור היכן מצוי המבנה של כלל ופרט, והגמרא אומרת שבאמצעו ישנה חציצה). כאן נתייחס רק לתובנות הכלליות שעלו במאמר, ולא לפרשנותה של הדרשה עצמה.

בתחילת דברינו עמדנו על הכלל 'אין מוקדם ומאוחר בתורה'. הוא מופיע אחרון ברשימת מידות הדרש של ר"א בשריה"ג, ולכאורה הוא שייך לדרש האגדה. בהמשך הדברים ראינו שהגמרא בפסחים ו ע"ב משתמשת בכלל הזה גם בהקשרים הלכתיים. היא גוזרת מתוכו את העיקרון שלא דורשים כלל ופרט מרוחקים (שכן מפאת הבעייתיות בסדר הפסוקים במקרא לא ברור האם זהו 'כלל ופרט', או 'פרט וכלל').

יישום זה של הכלל 'אין מוקדם ומאוחר בתורה' מעורר קשיים. העיקרי הוא שלכאורה דרשות 'כלל ופרט' מבוססות על הסדר הטכסטואלי ולא על הסדר הכרונולוגי-היסטורי. אם כן, מדוע בכלל ישנו קשר בין הכלל 'אין מוקדם ומאוחר בתורה', שעוסק בכרונולוגיה, לנדון דידן? ראינו מלשונות הגמרא והראשונים שהסדר ה'ניכוח' ביחס לציוויים הוא סדר נתינתם ע"י הקב"ה.

משיקול הגמרא עולה כי דרשות כלל ופרט מבוססות על סדר הנתינה, ולא על הסדר הטכסטואלי. קביעות אלו מעוררות את השאלה: כיצד נקבע סדר כתיבת התורה? נראה כי היה ציווי נפרד של הקב"ה למשה על סדר הכתיבה.

רמז למסקנה זו ניתן למצוא בפסוקים שונים בתורה אשר מצווים את משה ישירות ביחס לכתובה, ולא ביחס לתכנים כלשהם.¹ עוד רמז לכך מצוינו בראב"ן ס"י לד (הביאו בהגהות מהר"ב

¹ ראה דוגמאות במאמר משנה שעברה.

רנשבורג, יבמות ד ע"א) אשר כתב כי במשנה 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 הנכון, מוכח שהיו כאן שתי רמות של ציווי, וכנ"ל.²

בפרק השלישי של המאמר עסקנו בדין 'כלל ופרט' המרוחקים, שלא דורשים אותם. בסוגיית פסחים מבואר כי הסיבה לכך היא החשש שהם לא נאמרו על הסדר, כלומר העיקרון של 'אין מוקדם ומאוחר בתורה'. ראינו שישנם מפרשים (כמו בעל 'יפה מראה') שמהם עולה כי לא זוהי הסיבה, והדרישה לסמיכות של הכלל והפרט היא דרישה פורמלית גרידא. בחלקו האחרון של המאמר חזרנו וביארנו את הקשיים בדרשות הכלל ופרט שהובאו למעלה, ואכמ"ל בזה.

ב. ספיקות הלכתיות, פרשניים ומדרשיים

שני סוגי סדר ושני ציוויים

התורה מסודרת לפי שתי מערכות סדר שונות: 1. ישנו סדר כרונולוגי-היסטורי, לפי הזמנים בהם נמסרו הציוויים למשה. 2. וישנו סדר הכתיבה. שני סוגי הסדר נמסרו למשה על ידי הקב"ה בסיני, והסדר הקובע לעניין דרשות 'כלל ופרט' הוא הסדר הכרונולוגי-היסטורי.

במאמר משנה שעברה הערנו כי לפי זה עולה שמידות הכלל ופרט אינן לגמרי טכסטואליות. אמנם הן בנויות על צורות הניסוח של התורה (בלשון כלל או בלשון פרט), אולם הכיווניות (שלפיה בוחרים את מידת הדרש הרלוונטית: 'כלל ופרט' או 'פרט וכלל') אינה נקבעת על פי המישור הטכסטואלי אלא לפי מישור הכרונולוגי-היסטורי.

הרחבת התמונה

מתוך דברינו אלו ניתן להבין שתי טענות שמופיעות בשני דיבורי תוד"ה 'אבל' בסוגיית פסחים (שהובאו בחלקו האחרון של המאמר משנה שעברה). האחת מסייגת את הכלל לגבי פסוקים מרוחקים, והשנייה מביאה חריג לגבי כלל ופרט שמצויים באותו פסוק:

1. לגבי 'זכור ושמור', קובעים בעלי התוס' כי מכיון ששניהם נאמרו בדיבור אחד, כלומר ביחד, אז אפילו שהם נכתבו בתורה מרוחקים (בפי יתרו ובפי ואתחנן) בכל זאת ניתן לדרוש אותם 'בכלל ופרט'.

2. עוד כתבו התוס' שאם ברור משיקול כלשהו שהסדר בין מילים באותו פסוק אינו אמיתי אלא הפוך (כלומר באותם מקרים שאנו יכולים לדעת מה היה סדר הציווי) כי אז עלינו לדרוש לפי הסדר ה'נכון', ולא לפי סדר הכתיבה.

שתי הנחיות אלו תואמות למסקנה כי הסדר הקובע לעניין דרשות 'כלל ופרט' הוא סדר הציווי ולא סדר הכתיבה. בעלי התוס' קובעים כי אמנם בדרך כלל מתלכדים שני סוגי הסדר באותו פסוק, אך במקרה בו ידוע לנו שסדר הציווי היה שונה מסדר הכתיבה, אף שמדובר בכלל ופרט שבאותו פסוק, אנו דורשים לפי סדר הציווי. לגבי פסוקים מרוחקים, שם בדרך כלל אנחנו בספק מהו הסדר ולכן לא דורשים 'בכלל ופרט', אך אם ידוע לנו סדר הציווי ניתן בכל זאת לדרוש אותם. ושוב, הסדר הקובע הוא סדר הציווי.

קושי שמתעורר לאור דברי התוס'

מדברי התוס' עולה כי העובדה שאנחנו לא דורשים כלל ופרט מרוחקים, נובעת מספק בדבר סדר הציווי. נעיר כי לפי בעל 'יפה מראה' שהבאנו בשנה שעברה דבר זה אינו נכון. לשיטתו יש עיקרון פורמלי לפיו לא דורשים כלל ופרט בפסוקים מרוחקים, ללא קשר לעיקרון 'אין מוקדם ומאוחר'. אך לפי דברי התוס' מתעורר קושי. במצב של כלל ופרט מרוחקים, בגלל שהסדר אינו ידוע, יש ספק בין שתי אפשרויות: או שעלינו לדרוש 'כלל ופרט', ואז אין בכלל אלא מה שבפרט. או שעלינו לדרוש 'פרט וכלל', ואז אנחנו דנים כעין הפרט. בשני המקרים מדובר בקבוצת תחולה שהיא הרחבה כלשהי של הפרט. אם כן, היה עלינו לנקוט כאן בכללי ספיקות, לפיהם יש ללכת לחומר בדאורייתא. לשון אחר, היה עלינו להחיל את הדין לפחות על הקבוצה המינימלית (=אלא מה שבפרט). אם כן, מדוע באמת אנחנו לא דורשים כלל ופרט מרוחקים באופן כזה? לכאורה בכלל ופרט מרוחקים היה עלינו לדרוש כמו 'כלל ופרט', כלומר אלא מה שבפרט. כמובן שלשיטת בעל 'יפה מראה' הקושיא כלל אינה מתעוררת. למעשה, יש כאן ראייה לדבריו.

כיצד עלינו להתייחס לספק פרשני/דרשני?

ניתן להעלות יישוב אפשרי לקושייתנו על התוס', בהתחשב בעובדה שמדובר כאן בספק פרשני. אם יש לנו שתי דרכים לדרוש פסוקים כלשהם, אזי התורה עצמה הותירה את העניין עמום. במצב כזה יש מקום לטעון שאל לנו לדרוש מאומה, שכן בעצם זה שהתורה הותירה עמימות בטכסט

² ראשונים אחרים כנראה חולקים על הדאב"ן בזה (ראה, למשל, בתוד"ה 'למה', ברכות יד ע"ב, ועוד).

היא עצמה מורה לנו שלא לדרוש אותו. לשון אחר: אם התורה היתה רוצה שנדרוש את הפסוקים ב'כלל ופרט', היא היתה צריכה לכתוב אותם בפסוק אחד, או באופן שהסדר הרלוונטי יהיה ברור לנו (כפי הרחבתו הנ"ל של תוס'), ולא להותיר אותנו בספק לגבי הסדר האמיתי.

הרשב"א על חיוב תשלומים בשן ורגל

הגמרא בתחילת ב"ק (בדף ב-ג) עוסקת במקור לחיובי התשלומים באבות הנזיקין השונים (קרן, שן ורגל ועוד). לגבי שן ורגל הגמי' (שם, ג ע"א) מביאה פסוק שיכול להתפרש גם כמקור לשן וגם כמקור לרגל, ומסתפקת איזה משניהם עלינו ללמוד ממנו. הגמרא אומרת שמכיון שאין עדיפות לאף אחד מהם - "האי מינייהו מפקת", כלומר עלינו ללמוד מן הפסוק הזה את שני האבות הללו גם יחד.

הרשב"א בחידושו שם מקשה מדוע שלא נפסוק להיפך: עלינו לפטור גם בשן וגם ברגל, שהרי זהו ספק ממון ויש ללכת לקולא לנתבע. לכן כל עוד אין לנו ראיה ברורה שהפסוק מחייב בשן או ברגל, עלינו לפטור את המזיק בשניהם. הרשב"א מתרץ שאם לא נלמד אף אחד מהם אז הפסוק ימצא מיותר. אם כן, ברור שהפסוק בא ללמד משהו, ומכיון ששני הלימודים אפשריים ואין דרך להכריע ביניהם, כנראה שעלינו ללמוד ממנו את שניהם. נוסף כי די ברור שהחיוב בקרן ובשן לא יהיה חיוב מספק, אלא ודאי. השיקול ה'מסופק' הזה מראה לנו את משמעות הפסוק, וכעת זה ודאי. לכאורה זוהי אותה צורת חשיבה כמו שהצענו לעיל, לגבי 'כלל ופרט' מרוחקים. כאשר אין בעיה שהפסוק ימצא מיותר, אזי עלינו לוותר על שתי הדרשות, ולהותיר את המצב כאילו אין דרשות כלל. אך עלינו לשים לב שהרשב"א אומר זאת רק בגלל שזהו ספק ממון. בספק אחר, אם אין שיקול של ייתור של הפסוק, עלינו לנהוג כדיני ספיקות הרגילים, ובאיסור יש להכריע לחומרא. יתר על כן, לפי דרכנו למעלה, אם התורה כתבה פסוק עמום, שיכול להתפרש גם על שן וגם על רגל, אזי היא כנראה אינה מתכוונת לאף אחד מהם.

הרשב"א על חיוב התשלומים בקרן

בתחילת הסוגיא שם (ב ע"ב) הגמרא עוסקת במקור לחיוב קרן. בנזקי קרן הכלל הוא שבשלוש הנגיחות הראשונות (=שור תם) חייבים לשלם רק חצי נזק, והחל מהנגיחה הרביעית (=שור מועד) מתחייבים בנזק שלם. במהלך הדיון הגמרא מעלה ספק לגבי קרן מחוברת (קרן של שור), האם יש בה חלוקה בין תם למועד, או לא. הגמרא אומרת שאם החלוקה הזו קיימת רק בקרן תלושה (איל ברזל, כעין זה של צדקיה בן כנענה. ראה מלכים א, כב), אז בקרן מחוברת היא תהיה מועדת ותשלם נזק שלם מתחילתה.

והקשה שם הרשב"א מדוע לא נאמר שבקרן מחוברת, אם אכן אין לנו מקור לחלק בה בין תם למועד, עליו לשלם תמיד חצי נזק כמו תם. הרי זהו ספק ממון והולכים בו לקולא לנתבע, ולכן המזיק, שהוא הנתבע, צריך לשלם כאפשרות המינימלית. הרשב"א מסביר שבספק נזיקין הדין הוא בדומה לספק איסור שהולכים בו לחומרא.

הדברים קשים מאד (וכבר העירו עליהם האחרונים). ראשית, גם אם זה ספק איסור וצריך ללכת לחומרא, הרי חומרא לנתבע היא קולא לתובע? מעבר לכך, מצאנו הרבה ספיקות בנזיקין שהולכים בהם לקולא לנתבע, ומדוע דווקא כאן הולכים לחומרא? ועוד, הרי בקטע הקודם ראינו שהרשב"א עצמו מתייחס לספק נזיקין כספק ממון בו אנו מכריעים לקולא למחזיק.³

ר' ברוך דב לייבוויץ, בספרו **ברכת שמואל** (ב"ק סוף סי' ב), מביא בשם רבו הגר"ח מבריסק לחלק בין ספק בפירוש פסוק לבין ספק בממון רגיל. הוא מסביר שיש מידה בתורה שכאשר יש שתי אפשרויות ללמוד פסוק כלשהו אנו הולכים תמיד לכיוון החמור. בהקשר זה הוא מביא את הכלל 'לקולא ולחומרא לחומרא מקשינן' (ראה להלן).

כיוון זה מנוגד חזיתית לדברינו לעיל. למעלה רצינו לטעון שכאשר ישנן שתי אפשרויות לדרוש את התורה עלינו לוותר על שתיהן. במצב שבו הפסוק ימצא מיותר, כמו במקרה של שן ורגל לעיל, הדבר אינו אפשרי. אך כאן הפסוק לא מיותר, ולכן היה עלינו לוותר על שני הלימודים.⁴

ספק בפשט וספק בדרש

אך נראה כי כל זה אינו נוגע לנדון דידן. הדברים שראינו עד כאן עוסקים בספיקות בפירוש פשטי של פסוקים. השאלה האם פסוק כלשהו עוסק בשן או ברגל היא שאלה על משמעותו של הפסוק.

³ ברור שכאן לא ניתן לומר שבמצב כזה הפסוק ימצא מיותר, כמו שראינו במקרה הקודם, שהרי בשלב זה בגמרא הפסוק הזה מתפרש על קרן תלושה, ובכלל אין פסוק על קרן מחוברת.

⁴ אמנם יש להעיר כי בדעת הרשב"א קשה מאד להכניס את דבריו של הגר"ח. בסעיף הקודם ראינו שהוא לומד לחומרא רק מן השיקול שהפסוק ימצא מיותר, וכבר הערנו שכאן שיקול זה אינו קיים.

ייתכן שהפירוש בדברי הרשב"א הוא שהספק לגבי שן ורגל הוא ספק האם בכלל יש חיוב שן ורגל בתורה, ובספק מן הסוג הזה אנחנו הולכים לקולא, גם באיסורי דאורייתא. הרי יש ספק האם בכלל יש איסור. הכלל ספק דאורייתא לחומרא נאמר רק במצבים שבהם מדובר באיסור ברור והשאלה האם הוא חל על מצב מסויים (ספק במציאות או בדין). כאן עלינו ללכת לחומרא. זהו הספק בקרן, שם החיוב הוא ברור, והשאלה היא רק האם הוא חל גם על קרן מחוברת או לא.

חילוק זה דומה להבדל בין 'איני יודע אם נתייבתי' לבין 'איני יודע אם פרעתיך', ואכמ"ל בזה.

כאן ברור שעלינו למצוא פירוש אופטימלי, ובודאי לא להותיר פסוק מיותר. אך בנדון דידן הספק הוא האם בכלל לדרוש דרשה, או איזו דרשה לדרוש ('כלל ופרט' או 'פרט וכלל'). זהו מצב שבו יש לפסוקים פירוש פשטי מלא, ואף מילה בהם אינה מיותרת. השאלה היא האם להוסיף מישור של דרש מעבר לפירוש הפשטי, או לא. כאן אנו טוענים שאם התורה מתנסחת באופן עמום שאינו מאפשר לנו לדעת מה וכיצד לדרוש, אז אל לנו לדרוש את הפסוקים. חשוב להבהיר כי דברינו אינם נוגעים לספק בדין שנלמד מדרשות. שם עלינו ללכת לחומרא ככל ספק דאורייתא. כאן אנו עוסקים רק בספק האם לדרוש פסוק, ובוה הטענה היא שמספק אל לנו לדרוש אותו, אלא להותיר אותו רק עם פירוש פשטי וללא דרש.⁵

'לקולא ולחומרא לחומרא מקשינן'

השאלה כיצד עלינו לנהוג במצב בו יש ספק האם וכיצד לדרוש, עולה בכלל הידוע 'לקולא ולחומרא לחומרא מקשינן'. לפי הכלל הזה, אם יש לנו שתי אפשרויות היקש, לקולא ולחומרא, עלינו להקיש לחומרא. לכאורה הכלל הזה סותר את דברינו עד כה. אנו רואים שבמצב של ספק האם לדרוש עלינו לנהוג כדיני ספיקות הרגילים.

אמנם זה אינו הכרחי כלל ועיקר. כבר העירו כמה ראשונים ואחרונים שהכלל הזה אינו נוגע לדיני ספיקות, אלא זהו כלל מכללי הדרשות. לדוגמא, בתוד"ה 'דומיא' ב"ק ג ע"א מובא בשם ר"ת שגם בממון אנו מקישים לחומרא, אף שמבחינת דיני ספיקות בממון היה עלינו להקל עם הנתבע. אם כן, מכאן נראה שדיני ספיקות אכן אינם נוהגים במצב בו יש לנו ספק כיצד לדרוש.⁶ אמנם יש מחלוקות רבות ביישום הכלל הזה לגבי ממון (וראה **יבין שמועה** כלל קיא), וייתכן שבזה גופא נחלקו, האם כלל זה הוא מדיני ספיקות או לא.⁷

ובכל זאת, הכלל הזה, גם אם הוא אינו מבוסס על דיני ספיקות, נראה מנוגד לדברינו עד כה, שהרי סוף סוף במקרה של ספק האם לדרוש הוא קובע כי עלינו ללכת לחומרא. אם כן, גם במקרה של כלל ופרט מרוחקים היינו צריכים ללכת לחומרא.

אלא שכאן יש לבחון האם הכלל הזה עוסק בכל מידות הדרש, או שמא רק בהיקש בלבד. והנה בספר **יבין שמועה** כלל קיא הביא שנחלקו הראשונים האם הכלל הזה נאמר גם על גז"ש או רק על היקש. מתוך דבריהם אנו למדים שבשאר הדרשות הכלל הזה בודאי לא נאמר. עוד אנו למדים שהכלל הזה אינו מדיני ספיקות, שהרי אם הכלל הזה היה רק ניסוח של דיני ספיקות ולא כלל מדרשי מיוחד, היה עליו לחול על כל מידות הדרש ללא הבחנה.

אם כן, מה עלינו לעשות במצבים בהם יש לנו ספק האם וכיצד לדרוש, ולא מדובר בהיקש או גז"ש? לשון אחר: מה קורה ללא הכלל הזה? בהחלט יש מקום לומר שבמקרה כזה אנו לא מבצעים מדרש, וכדברינו לעיל. דברי התוס' הנ"ל שלא דורשים בכלל ופרט מרוחקים גם הם מהווים ראיה לדברינו אלו. נעיר רק כי אי ביצוע דרשה הוא לפעמים חומרא ולפעמים קולא. כלומר לא ניתן להוציא כלל לגבי ספק דרשות, האם הוא לחומרא או לקולא. הכלל הוא שבספק האם וכיצד לדרוש אנו לא דורשים.

ג. משמעותם של שני סוגי הסדר

מבוא

עמדנו על שני סוגי סדר במקרא, שעל כל אחד מהם נצטוו משה באופן נפרד: הסדר ההיסטורי-כרונולוגי, וסדר הכתיבה. כמו כן, ראינו שדרשות כלל ופרט נקבעות דווקא על פי הסדר ההיסטורי-כרונולוגי.

תמונה זו מעוררת שני קשיים עיקריים:

1. מה היתה מטרת הציווי השני (הציווי על סדר הכתיבה)? מדוע בכלל משנים את סדר הכתיבה מסדר הציווי? ברור שמטרתו לא היתה להנחות את מישור הדרש (כלומר להנחות אותנו האם לדרוש 'כלל ופרט' או 'פרט וכלל'), שהרי ראינו שדרשות 'כלל ופרט' נקבעות על פי הסדר הכרונולוגי של הציוויים ולא על פי סדר הכתיבה.
2. התמונה הזו מנוגדת לאינטואיציה הפשוטה. היינו חושבים שהציוויים התוכניים נאמרו לפי הקשר שקיים בין התכנים, כלומר משיקול מהותי, ואילו הסידור של הכתיבה יכול להיות מיועד כדי ליצור טכסט שניתן להידרש. כאן עולה תמונה הפוכה בדיק: הדרשות מבוססות על הסדר הכרונולוגי-היסטורי, והסדר הטכסטואלי מיועד למטרות אחרות,

⁵ ראה חילוק דומה לגבי פירוש פשטי לפסוקים בהערה הקודמת.

⁶ עוד יש להעיר שלדעת הרמב"ם ספק דאורייתא מחייב ללכת לחומרא רק מדרבנן, לכן מדאורייתא לא צריך להחמיר. אמנם לדעת הרמב"ם בשורש השני כל ההלכות שנלמדות מדרשות הן רק דברי סופרים.

⁷ ונראה דיש מקום לתלות בזה מחלוקת תירוצי התוס' קידושין לד ע"ב ד"ה 'ונילף מת"ת', שנחלקו האם כשיש סברא להקיש לצד הקל מקישים אליו או לא.

שאיננו יודעים בשלב זה מה הן (ראה קושי 1). מדוע באמת אנו מבססים את דרשות ה'כלל ופרטי' דווקא על הסדר הכרונולוגי-היסטורי ולא על סדר הכתיבה?
על פניו, סביר שיש קשר בין שתי השאלות. מסתבר שאם נבין את הסיבה לעריכה השונה של הטכסט בתורה, נוכל אולי להבין גם מדוע המדרש אינו נקבע על פי סדר העריכה הטכסטואלית.

שיקולי עריכה טכסטואליים בתורה

ישנם כמה סוגי שיקולים שמביאים הראשונים לשינויי הסדר בתורה, חלקם פרשניים, חלקם הלכתיים.⁸ מדבריהם עולה כי שיקולי הסידור היו מקומיים, וקשה לכלול אותם תחת כותרת אחת. הסדר הטבעי קיים כל עוד אין שיקול מקומי שגורם להפך אותו. מכאן עולה כי הסדר הטבעי וה'נכון' אינו הסדר הטכסטואלי. הסדר הנכון הוא סדר הציווי, והטכסט לפעמים סוטה ממנו בגלל שיקולים מקומיים.

אם כן, כעת אולי נוכל להבין מדוע הסדר הטכסטואלי אינו הבסיס לדרשות 'כלל ופרטי'. דרשות אלו מתבססות על הסדר המהותי של הדברים, ולא על הסדר הטכסטואלי שלהם, אשר איננו משקף את המהות.

אמנם לגבי סדר של ציוויים, בניגוד לאירועים, הדבר קשה יותר. אילו שיקולים יכולים לעמוד בבסיס שינוי בסדר הכתיבה של הציוויים, אם לא שיקולי פרשנות לציוויים עצמם. שיקולים ספרותיים כאלה ואחרים יכולים להיות רלוונטיים לחלקים הסיפוריים בתורה, אך לא לחלקים ההלכתיים.

מדרש תמוה ופתרון הבעיות

במדרש תהלים (בובר) מזמור ג, ד"ה [ב] דבר אחר' כותב כך:

דבר אחר מזמור לדוד בברחו. זהו שאמר הכתוב לא ידע אנוש ערכה (איוב כח יג), אמר ר' אלעזר לא ניתנו פרשיותיה של תורה על הסדר, שאם ניתנו על הסדר, כל מי שהוא קורא בהם היה יכול להחיות מתים, ולעשות מופתים, לכך נתעלמה סדורה של תורה, והוא גלוי לפני הקב"ה, שנאמר ומי כמוני יקרא ויגידה ויערכה לי.⁹

אנו מוצאים שהקב"ה מערבב את סדר הכתיבה של התורה, כדי למנוע ידע מבני אדם. הסדר הנכון מצוי רק אצל הקב"ה, והחזקה בו היתה מאפשרת לכל מי שהיה מחזיק בו להחיות מתים. על כן הקב"ה שומר אותו אצלו, וכתב את התורה בסדר אחר.¹⁰

מכאן למדנו שלושה דברים: 1. ישנו שיקול כללי שעומד בבסיס הציווי של הקב"ה למשה לכתוב את התורה שלא על הסדר, ולא רק אוסף של שיקולים מקומיים. הקב"ה ציווה את משה ואמר לו את המצוות בסדר הנכון, אך היה עוד ציווי לערבב ולכתוב את התורה בסדר אחר.¹¹ 2. הסדר הנכון הוא סדר מהותי ולא רק כרונולוגי. מי שידע את הסדר ה'נכון' של התורה, יודע להחיות מתים. כלומר זהו הסדר שמתאים לידע על ההווה. 3. לסדר הטכסטואלי של הכתוב אין בהכרח משמעות מצד עצמו. הוא לא מכיל מידע, או רעיונות, אלא דווקא מיועד להסתיר מידע.

אם כן, הבנו את משמעותו של הציווי השני לשנות את סדר הכתיבה. כעת נוכל גם להבין מדוע הדרשות שאמורות להיות מבוססות על הסדר המהותי, נעשות דווקא על בסיס הסדר הכרונולוגי. הכרונולוגיה של הציווי היא היא הסדר המהותי. הסדר הטכסטואלי הוא בחלקו שרירותי, ואינו מיועד למטרות של העברת מידע אלא של הסתרת מידע.

שוב, 'אין מוקדם ומאוחר בתורה'

הזכרנו במאמר משנה שעברה שהרמב"ן בפירושו לבמדבר טז, א, קובע שהתורה אינה משנה את סדר הכתיבה ללא סיבה (ראה גם בפירושו לבמדבר טז, א, וכן לויקרא ח, א). לעומת זאת, רש"י והאבע"ז בדרך כלל משתמשים בכלל הזה ביתר חופש, והרמב"ן משיג עליהם בעניין זה.

לכאורה קשה על שני הצדדים: ראשית, על רש"י והאבע"ז קשה מדוע נכתב המקרא בסדר לא נכון ללא סיבה? אך לאור המדרש שהובא למעלה אנו לומדים שאכן הדבר נעשה ללא נימוקים מקומיים. ובאמת במקורות רבים משתמע שהכלל 'אין מוקדם ומאוחר בתורה' מובא ללא כל נימוק, ואף לא מחפשים לו נימוק. בדרך כלל הוא מובא כנימוק פסקני לכך שאל לנו להיתלות בסדר הכתובים, וחז"ל אינם נדרשים להסביר מדוע באמת הכתוב הנדון שינה מן הסדר.

⁸ ראה מקורות במאמר משנה שעברה וכן באנציקלופדיה 'אין מוקדם ומאוחר בתורה', ובסעיף האחרון להלן.

⁹ מדרש זה מעלה אסוציאציה חזקה לחשש "והייתם כאלוקים יודעי טוב ורע", בחטא אדם הראשון, כמו גם לחשש שהאדם יאכל מעץ החיים וחי לעולם (שהביא להצבת להט החרב המתהפכת לשמור על דרך עץ החיים). גם שם מדובר בחששות של הקב"ה שהאדם יגלה את סוד האלמוות וידע מעבר למה שעליו לדעת.

¹⁰ בילקוט שמעוני על פרשת זאת הברכה רמז תתקס"ה, כותב על שמונה הפסוקים האחרונים בתורה שעוסקים במותו של משה: "שהיה משה כותב בדמע מה שאמר לו הקב"ה". ופירש הגר"א שהכוונה היא לדימוע במוכן של ערבוב (כמו 'מדומע', בלשון המשנה). כאן אנו מגלים עוד סוג של דימוע בכתיבת התורה על ידי משה, והפעם על כל התורה. הדימוע הזה הוא שעומד ביסוד הכלל 'אין מוקדם ומאוחר בתורה'.

¹¹ יוצא מכאן שמשה רבנו ידע את הסדר הנכון, והקב"ה לא חשש למסור לו את המידע שהוסתר משאר בני אנוש. על כך כבר הליצו חז"ל: "ותחסרהו מעט מא-להים".

שנית, קשה על הרמב"ן, הסובר שרק כשיש סיבה משתנה הסדר: מדוע לא דורשים כלל ופרט מרוחקים באותם מקרים בהם אין סיבה לחשוב שהשתנה הסדר. לכאורה במצבים אלו אנחנו כלל לא בספק והסדר הטכסטואלי הוא גם הנכון? דברי הרמב"ן הללו ודאי סותרים למדרש הנ"ל. היה אולי מקום להסביר שבאופן עקרוני צריכה להיות סיבה אך לא תמיד אנחנו יודעים אותה, ולכן יש לחשוב שהסדר השתנה. אך מקושיותיו על רש"י והאבע"ז מוכח שלא זהו המצב. הרי הוא טוען כנגדם לא לשבש את הסדר אלא אם הביאו סיבה. אז מדוע כשאינן נראית לעין סיבה לשנות את הסדר לא נדרוש כלל ופרט מרוחקים?

אנו חוזרים כאן לדברי בעל היפה מראה דלעיל, לפיו מה שאנו לא דורשים כלל ופרט מרוחקים אינו נובע מהכלל 'אין מוקדם ומאוחר בתורה', אלא הוא גדר פורמלי בדרשות 'כלל ופרט', וצ"ע.