

שאלות:

1. על שני סוגים של קוהרנטיות: קוהרנטיות תוכנית, ושל מקורות הדרש.
2. האם ספרי הלכה הם קוהרנטיים, ובאיזה מישור?
3. האם חשוב ליישב סתירות ברמב"ם ביחס למתודולוגיית הדרש?
4. שילוב והתפתחות של מתודולוגיות הדרש לאורך ההיסטוריה.

המידות:

כלל ופרט וכלל. ריבוי ומיעוט וריבוי.

או נפש פי תשבע לבטא בשפתים להרע או להיטיב לכל אשר יבטא האדם בשבעה ונעלם
ממנו והוא ידע ואשם לאחת מאלה: (ויקרא ה, ד)

ר' ישמעאל אומר: אינו חייב אלא על העתיד לבא. ת"ר: (ויקרא ה) להרע או להיטיב - אין לי אלא דברים שיש בהן הרעה והטבה, שאין בהן הרעה והטבה מנין? תלמוד לומר: (ויקרא ה) או נפש כי תשבע לבטא בשפתים, אין לי אלא להבא, לשעבר מנין? תלמוד לומר (ויקרא ה): לכל אשר יבטא האדם בשבועה, דברי רבי עקיבא; רבי ישמעאל אומר: להרע או להיטיב - להבא. אמר לו רבי עקיבא: אם כן, אין לי אלא דברים שיש בהן הטבה והרעה, דברים שאין בהן הרעה והטבה מנין? אמר לו: מרובי הכתוב. אמר לו: אם ריבה הכתוב לכך, ריבה הכתוב לכך. שפיר קא"ל רבי עקיבא לר' ישמעאל! א"ר יוחנן: ר' ישמעאל ששימש את רבי נחוניא בן הקנה שהיה דורש את כל התורה כולה בכלל ופרט, איהו נמי דורש בכלל ופרט, רבי עקיבא ששימש את נחום איש גזו שהיה דורש את כל התורה כולה בריבה ומיעט, איהו נמי דורש ריבה ומיעט. מאי ר' עקיבא דדריש ריבוי ומיעוט? דתניא: או נפש כי תשבע - ריבה, להרע או להיטיב - מיעט, לכל אשר יבטא האדם - חזר וריבה, ריבה ומיעט וריבה - ריבה הכל, מאי ריבה? ריבה כל מילי, ומאי מיעט? מיעט דבר מצוה. ור' ישמעאל דריש כלל ופרט: או נפש כי תשבע לבטא בשפתים - כלל, להרע או להיטיב - פרט, לכל אשר יבטא האדם - חזר וכלל, כלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט, מה הפרט מפורש להבא, אף כל להבא, אהני כללא לאתויי אפי' דברים שאין בהן הרעה והטבה להבא, אהני פרטא למעוטי אפילו דברים שיש בהן הרעה והטבה לשעבר.

נפש פי תחטא ומעלה מעל ביקוק וכחש בעמיתו בפקדון או בתשומת יד או בגזל או עשק את עמיתו: או מצא אבדה וכחש בה ונשבע על שקר על אחת מפל אשר יעשה האדם לחטא בהנה: והיה פי יחטא ואשם והשיב את הגזלה אשר גזל או את העשק אשר עשק או את הפקדון אשר הפקד אתו או את האבדה אשר מצא: או מפל אשר ישבע עליו לשקר ושלם אתו בראשו וחמשתיו יסף עליו לאשר הוא לו יתננו ביום אשמתו: (ויקרא, ה כא-כד)

רבי אליעזר דריש רבוי ומיעוט, ורבנן דרשי כללי ופרטי; רבי אליעזר דריש רבוי ומיעוט: +ויקרא ה' וכחש בעמיתו - ריבה, בפקדון או בתשומת יד - מיעט, או מכל אשר ישבע - חזר וריבה, ריבה ומיעט וריבה - ריבה הכל, מאי ריבה? ריבה כל מילי, ומאי מיעט? מיעט שטרות; ורבנן דרשי כללי ופרטי: וכחש בעמיתו - כלל, בפקדון או בתשומת יד או בגזל - פרט, או מכל אשר ישבע עליו - 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 מטלטל, יצאו עבדים - שהוקשו לקרקעות, יצאו שטרות - שאף על פי שמטלטלין אין גופן ממון;

א. תקציר המאמר משנה שעברה

במאמר משנה שעברה עסקנו במחלוקת בין שני בתי מדרש ביחס לדרשות 'כלל ופרטי' ו'ריבוי ומיעוט'. בית מדרש אחד הוא זה של נחום איש גמזו, וממנו לר"א ואחר כך לר"ע. הם דרשו את

התורה ב'ריבוי ומיעוט'. לעומתם היה בית המדרש של ר' נחמיה איש הקנה ואחריו ר"ש, אשר דרשו את התורה ב'כלל ופרט'.

הייחודי במחלוקת הזו הוא שחז"ל עצמם מתארים לנו (אמנם באופן לאקוני) את עצם קיומם של שני בתי המדרש, את השתלשלות ההיווצרות שלהם, ואת שתי דרכי דרש כלליות הנהוגות בהם. הדברים מופיעים בעיקר בסוגיית שבועות כו ע"א, אך גם בכמה מקומות אחרים. מתוך הדין עמדנו על תהליך עיצוב והמשגה של דרכי הדרש (ראה על כך גם במאמרים לפרשיות לך-לך וניצבים, תשסה). ראינו (כמו גם בכמה מאמרים אחרים בעבר) שבמהלך הדורות שתי השיטות מתערבבות, ומותכות לכלל סינתזה, או סינתזות שונות, אשר נוצרות בדורות האמוראים. הערנו שהדבר בא לידי ביטוי גם בפסק ההלכה. לדוגמא, ביחס לסוגיית שבועות הפיקדון (שבועות לו ע"ב) הרמב"ם פוסק כחכמים הדורשים 'כללי ופרטי' (ראה ה' שבועות פ"ז ה"ד), ואילו בפרשת שבועה לשעבר (שבועות כו ע"א) פוסק הרמב"ם כר"ע שדורש 'ריבוי ומיעוט' (ראה ה' שבועות פ"א ה"ב).

בתוך דברינו עמדנו על הסכימה של דרשות 'כלל ופרטי' ו'ריבוי ומיעוט', בתיאור סינכרוני ודיאכרוני. בנושא זה עסקנו כבר בכמה מאמרים בעבר (ראה גם במאמרים לפרשיות וארא, קרח, פנחס, ואתחנן, ראה, תשסה), ולכן לא נחזור כאן שוב על הדברים. בסוף הדברים עמדנו על ההיבטים המיוניים שעולים ממידות הדרש הללו. ראינו שהפרמטר החשוב הוא כמות צדדי הדמיון בין המלמד לקבוצה של הלומדים, מה שמתבטא בחלוקה של המצבים ההלכתיים למינים וסוגים, ומידות הדרש השונות משקפות רמות שונות של הכללה. גם בעניין זה כבר עסקנו בעבר (ראה במאמרים לפרשיות קרח, תשסה, ווארא, תשסו).

ב. קוהרנטיות של המקורות המדרשיים של ההלכה

מבוא

כפי שהערנו, הרמב"ם פוסק להלכה בסוגיות השונות באופן לא עקבי. לפעמים הוא פוסק כדעת דבי ר"ש שדורשים כללי ופרטי, ולפעמים כדעת דבי ר"ע שדורשים ריבוי ומיעוט. תופעה זו מעוררת קשיים ונקודות מעניינות למחשבה. ניתן להרהר אודות הקשר בין אופני הדרש לבין ההלכות הנגזרות מהם. עולים כאן גם אספקטים שנוגעים לקוהרנטיות של ההלכה בכלל, ושל מקורותיה בפרט. לשון אחר: האם ההלכה צריכה להיות קוהרנטית רק ביחס לתכנים (שלא יהיו סתירות בין תכני ההלכות), או שמא צריכה להיות קוהרנטיות גם ביחס לאופני הדרש. לשון אחר: האם בכלל יש לפסוק הלכה באיזו דרך דרש עלינו לאחוז ולהשתמש?

כל זה מעורר גם שאלות שנוגעות למהותה של ההלכה ופסיקת ההלכה, וליחסן של אלו לאמת. אם פסיקת ההלכה היא אקט שרירותי שנועד לסדר החברתי ולא לחשיפת אמת כלשהי, אזי אין הכרח שהמערכת ההלכתית שנוצרת מהפסק תהיה קוהרנטית. צריך להכריע באופן כלשהו כדי ש"התורה לא תהיה כשתי תורות", אבל ההכרעה כשלעצמה אינה מבטאת אמת, או אפילו מסקנה כלשהי. לפי גישה כזו תידרש קוהרנטיות תוכנית, אך לא בהכרח התאמה של מתודולוגיות הדרש. לעומת זאת, אם פסיקת ההלכה מבטאת אמת כלשהי, אזי סביר להניח שצריכה להיווצר מערכת קוהרנטית, שאם לא כן לא הגענו לאמת. אך גם לפי גישה זו, הקוהרנטיות נדרשת בעיקר במישור התכנים. במישור המקורות כלל לא ברור האם חשובה קוהרנטיות, שכן המערכת ההלכתית נבדקת מול מציאות ערכית-רוחנית כלשהי, אך מקורותיה אינם נבחנים מול שום דבר אחר. נציין כי לפי גישתו של הרב הנזיר (ראה במאמר לפרשת בראשית, תשסה, ועוד) שמידות הדרש עצמן מבטאות אמת כלשהי (והן אינן קוד שרירותי, או 'צופן'), מתבקשת התפיסה שדורשת קוהרנטיות גם במישור של המקורות.

יש להעיר כי לכאורה עצם קיומם של שני בתי מדרש מעידה על כך שאצל חז"ל היתה קוהרנטיות, שהרי כל חכם השתייך לבית מדרש שאימץ אופן מסויים של דרכי דרש. אך תופעה זו יכולה היתה להיות מקרית. ייתכן שההשתייכות לבית המדרש של דבי ר"ע או דבי ר"ש נבעה מסיבות טכניות (היכן אותו חכם למד תורה), והקוהרנטיות בדרכי הדרש נוצרה מתוך כך. אם אכן כך הוא, אזי אין מכאן ראיה להכרח לשמור על קוהרנטיות של דרכי הדרש עצמן (=קוהרנטיות במישור המקורות).

נפתח את הדיון בהצגת הבעייתיות הקיימת בשיטת הרמב"ם.

סוגיית שבועות כו ע"א: שבועה לשעבר

כפי שתיארנו, בסוגיית שבועות כו ע"א נחלקו ר"ע ור"ש בשאלה האם מתחייבים על שבועת ביטוי לשעבר. לפי ר"ש מתחייבים רק על שבועה על העתיד, והוא לומד זאת מ'כלל ופרט וכללי'. הפרט הוא 'להרע או להיטיב', שנראה כלשון שבועות על להבא, ומכאן מכליל ר"ש שחייבים רק על שבועות להבא ולא על שבועות לשעבר (כעין הפרט). לעומתו, ר"ע דורש 'ריבוי ומיעוט וריבוי', ולכן הוא מחייב על כל סוגי השבועה, וממעט את הנשבע על דבר מצווה.

הרמב"ם בפ"א משבועות ה"ב פוסק כר"ע, וכותב כך:

ואין שבעת ביטוי נוהגת אלא בדברים שאפשר לו לעשותן בין להבא בין לשעבר,¹ כיצד לשעבר, שאכלתי, או שזרקתי אבן לים, או שדבר פלוני עם פלוני, או שלא אכלתי, או שלא זרק אבן לים, או שלא דבר פלוני עם פלוני, כיצד להבא, שאוכל או שלא אוכל, או שאזרוק או שלא אזרוק אבן לים, הרי אלו שתיים לשעבר ושתיים להבא.

לכאורה זה נובע מהכלל שהלכה כר"ע מחברו (כלומר כנגד חולק יחיד). אך כבר הכס"מ בהלי' כלים פ"ח ה"י"ג מפקפק ביישום הכלל הזה לגבי ר"י"ש, ומעלה כמה אפשרויות הסבר מדוע זה לא חל לגבי (למשל, שהוא היה רבו של ר"ע. וע"ש בספר המפתח לפרנקל).

סוגיית שבעות לו ע"א: שבעות הפיקדון על קרקעות

בדף משנה שעברה הזכרנו גם את המחלוקת בסוגיית לו ע"א, לגבי קרבן אשם בשבעות הפיקדון על קרקעות ועבדים. לפי ר"א שדורש ריבוי ומיעוט, התורה מרבה הכל וממעטת רק שטרות שאין גופם ממון. ולפי חכמים שדורשם בכללי ופרטי, התורה מרבה כל מה שדומה לפיקדון או תשומת יד, כלומר היא ממעטת גם קרקעות שאינן מיטלטלים וגם עבדים שהוקשו לקרקעות. הרמב"ם בפ"ז מהלי' שבעות ה"ג-ד פוסק כחכמים שממעטים גם קרקעות ועבדים:²

ג. וכן אם תבעו בקרקע או בעבד או בשטר וכפר ונשבע פטור משבעות הפקדון וחייב בשבעות ביטוי שהרי נשבע על שקר.
ד. ולמה נפטר משום שבעות הפקדון והרי זה אילו הודה חייב היה ומשלם מה שכפר, לפי שנאמר בפקדון או בתשומת יד או בגזל או עשק את עמיתו או מצא אבדה הכל מטלטלין שאם יודה בהן יוציא ממון מתחת ידו, ויצאו קרקעות שאין מטלטלין והרי הן לפני בעליהן ובחזקתן, ויצאו עבדים שהוקשו לקרקעות, ויצאו שטרות שאין גופן ממון.
אמנם שם כללי הפסיקה הישירים מתאימים להכרעה זו, שכן ר"א שמותי הוא, ולכן בדרך כלל אין הלכה כמותו. מעבר לכך, שם ישנם רבים (=חכמים) נגדו, ויחיד ורבים הלכה כרבים.

הערות הלח"מ הלי' שבעות פ"ז ה"ד

שתי הפסיקות הללו מעוררות את הקושי שתואר לעיל במבוא. מחד, כללי הפסיקה הישירים בכל מקום מתאימים לפסקי הרמב"ם. מעבר לכך, אין כל סתירה בין הכרעתו ביחס לשבעות ביטוי לשעבר לבין הכרעתו לגבי קרבן אשם בשבעות הפיקדון על קרקעות. אין קשר תוכני בין שתי הסוגיות, ולכן פסיקה באחת מהן אינה מחייבת פסיקה מסוימת בשנייה. ובכל זאת, ישנה כאן בעיה של עקביות ברמת מקורות ההלכה: ביחס לשבעות ביטוי הרמב"ם פוסק לפי מי שדורש ריבוי ומיעוט וריבוי, ובסוגיית שבעות הפיקדון הרמב"ם פוסק כמי שדורש לכלל ופרט וכלל. מעניין שרוב מפרשי הרמב"ם, ובפרט אלו המודרניים סבעל האופי האנליטי-משפטי יותר) לא העירו על הקושי הזה. נראה שהם אינם מוטרדים מחוסר עקביות ברמה של מקורות ההלכה. לעומתם המפרשים הקלסיים בהחלט מוטרדים מן הסתירה הזו, ואף מעירים עליה. ראש לכלום הוא בעל הלח"מ (בפ"ז ה"ד), אשר מרגיש בבעייתיות שקיימת בשיטת הרמב"ם, וכותב כך:

ויצאו קרקעות וכו'. נראה דרבינו ז"ל דריש כלל ופרט כרבנן דאמרי הכי בפ' שבעות הפקדון (דף ל"ז ב) ודלא כר' אליעזר דדריש רבויי. ויש לעורר על זה דרבינו ז"ל פסק לעיל בפרק ראשון כר"ע דמחייב קרבן להבא ולשעבר ובפ"ג דשבעות אמרינן דדריש רבוי ומיעוט ובסוגיא דפ"ק דשבעות משמע דמאן דדריש כללי ופרטי פליג אר"ע. גם יש באותה סוגיא גבי נרצע כללי ופרטי דרבינו ז"ל פוסק כן בהלכות עבדים והדברים האלו נראים כסותרים והדברים ארוכים ובניאורי לפ"ק דשבעות שם הארכתו ליישב הסוגיא לדעת רבינו ז"ל:

כבר מלשונו בפתיחת הפסיקה עולה דבר שעשוי להיראות מוזר לאוזנו של לומד בן זמננו: "רבינו דריש כלל ופרטי". נראה כי הלח"מ מבין שהרמב"ם אינו פוסק הלכות לפי שיקולים מקומיים וישירים גרידא, במנותק מן המקורות המדרשיים. בעל הלח"מ מבין שהרמב"ם בהלכה זו לא

¹ משמעות לשון הרמב"ם היא שהקריטריון הוא שהדברים יכולים להיעשות בין להבא ובין לשעבר, ולא שהשבעה עוסקת בדברים שנעשו בפועל לשעבר או שיעשו להבא. כלומר נראה מלשון הרמב"ם שזהו קריטריון שעוסק בתוכן הדברים של שבעות ביטוי (רק דברים שיכולים להיעשות הן בעבר והן להבא), ולא בזמן אליו מתייחסת השבעה. אך מדברי הרמב"ם בפ"ה ה"א נראה בבירור שלא לכך כוונתו (שכן שם הוא פוסק ששבעה שפלוגי זרק צרור לים, אף שאינה בלהבא (שהרי זה לא בידיו), חייבים עליה. על כן נראה שכוונת הרמב"ם היא רק לומר במאמר מוסגר שמדובר רק בדברים שיכולים להיעשות בפועל, בין להבא ובין לשעבר. אך עיקר ההלכה כן נועדה לחדש את הזמן אליו מתייחסת השבעה. אמנם צ"ע מדוע הרמב"ם מוצא לנכון לציין שמדובר בדברים שיכולים להיעשות דווקא כאן, כשהוא מקדיש לכך את הלכה ז בפ"א (שעוסקת בדבר שאין בו כוח לעשותו, כגון לא לישון ג ימים). ואולי יש לדחות שכוונת הרמב"ם כאן היא כן לאפיין את תוכן השבעה ולא לעסוק בזמן. וההלכה בפ"ה ה"א היא מקרה מיוחד (שכן שם זה ישנו בהן ולא, ולכן אף שאינו בלהבא חייבים עליו. וכך אכן מסבירה זאת הגמרא בשבעות כה ע"א. ראה גם ברדב"ז פ"ה ה"א). ולא מצאנו שהעירו על לשון הרמב"ם התמוהה בזה, וצ"ע.

² אמנם לשיטתו חייב גם על כך משום שבעות ביטוי, ור"ש שבעות כה ע"א חלק עליו בזה.

הכריע רק בשאלת חיוב קרבן שבועת העדות על קרקעות, אלא גם בשאלה המדרשית. הלח"מ תופס שהרמב"ם הכריע כאן שיש לדרוש במידת 'כלל ופרט וכללי', ולא 'ריבוי ומיעוט וריבוי'. אם כן, לפי תפיסתו הכרעת ההלכה היא פועל יוצא של הכרעה מתודולוגית-מדרשית. דווקא בגלל התפיסה היסודית הזו פורס בעל הלח"מ את הקשיים והסתירות שהוא מוצא בפסיקה זו של הרמב"ם. לפי התפיסה שאין צורך בקוהרנטיות של המקורות המדרשיים של ההלכה, לא היה מתעורר כאן כל קושי.

בעל הלח"מ מזכיר שתי סתירות בדברי הרמב"ם: ראשית, כפי שראינו, בסוגיית שבועת ביטוי הרמב"ם דורש 'ריבוי ומיעוט'. מעבר לכך, הוא מביא מסוגיית ד ע"ב לגבי המרצע של עבד נרצע, שגם שם הרמב"ם (בהל' עבדים פ"ג ה"ט) דורש 'כללי ופרטי'. יש להוסיף עוד כמה לרשימה. לדוגמא, בהל' ביכורים פ"א ה"ו הרמב"ם פוסק שאין פודים בכור אדם בקרקעות ועבדים, והגמרא משייכת גם את זה למחלוקת דבי ר"יש ור"ע (ראה במפרשי המשנה בכורות פ"ח ה"ח).

תקדים ראשון: שיטת רבי בסוגיית שבועות ד-ה.

ישנה סוגיא נוספת שדנה בדין שטרות, עבדים וקרקעות, ביחס לפדיון בכור אדם. לפי רבי פודים בכל פרט לשטרות, ולפי חכמים פודים בכל פרט לשטרות, שאין גופם ממון, פרט לקרקעות, שאינם מיטלטלים, ופרט לעבדים שהוקשו לקרקעות. בדיוק כמו בסוגיית לז ע"א, גם שם הגמרא מסבירה שהמחלוקת נסובה סביב מתודולוגיית הדרש: רבי דורש 'ריבוי ומיעוט' וחכמים דורשים 'כללי ופרטי'.

במהלך הסוגיא עולה במפורש השאלה אודות הקוהרנטיות של מקורות ההלכה, שכן הגמרא מקשה על ההסבר בדעת רבי מכך שרבי עצמו דורש 'כללי ופרטי' לגבי המרצע של עבד נרצע. הגמרא מסבירה שם שרבי אכן הולך בשיטת דבי ר"יש, ולגבי פדיון בכור אדם גם הם דורשים ריבוי ומיעוט, שכן מדובר בשני כללות הסמוכים זה לזה (ראה במאמר לפרשת ואתחנן, תשס"ה, פ"ב).³ וחכמים דורשים גם במצב כזה במידת 'כלל ופרט וכללי'.

אם כן, ההנחה הפשוטה היא שתנאים, גם אלו מהדורות המאוחרים (כמו רבי), אמורים להיות בעלי שיטת דרש קוהרנטית שמיושמת באופן עקבי בכל התורה. אמנם זה אינו מפתיע, שכן בדורות אלו החכמים עדיין השתמשו בעצמם בדרכי הדרש, ולכן סביר שלכל אחד מהם היתה מתודולוגיית דרש עקבית.

תקדים שני: תוד"ה 'ורב אמר' (שבועות כה ע"א)

השאלה אודות הקוהרנטיות של מקורות ההלכה עולה בכמה מקומות גם בדברי הראשונים. גם כאן ישנן כמה דוגמאות הנוגעות לנדון דידן ('כללי ופרטי' מול 'ריבוי ומיעוט').

בסוגיית שבועות כה ע"א נחלקו רב ושמאל בשאלה האם שבועה שפלוגי זרק משהו לים מחייבת משום שבועת ביטוי: רב סובר שכן, מכיון שאיתה בלאו והן, ושמאל סובר שלא, שכן ליתא בלהבא (=השבועה על להבא אינה מחייבת שכן היא אינה בידו). הגמרא דנה מהו יסוד המחלוקת ביניהם, ומעלה כמה אפשרויות. האפשרות הראשונה היא שהם נחלקים במחלוקת ר"יש ור"ע. רב סובר כר"ע, שמחייב גם על לשעבר (השבועה עליה הם חלוקים היא שבועה על מעשה שאירע בעבר), ואילו שמאל סובר כר"יש שמחייב רק על להבא. אחר כך הגמרא דוחה זאת, ומסבירה שגם שמאל מדבר אליבא דר"ע. בכל אופן המסקנה היא שרב לכל הדעות אינו יכול לסבור כר"יש, (למעשה, זה ברור לגמרי מתוך עמדתו).

בתוד"ה 'ורב' שם מקשים על שיטת רב, וזו לשונם:

רב דאמר כר"ע - הק' ה"ר עזרא הנביא דהשתא רב דריש ריבוי ומיעוט ובהגוזל

קמא (ב"ק דף צו): סבר רב כר"מ דאמר אומרים בעבדים הוי שלך לפניך דאין נגזלים

כמקרקעי ומאן דאית ליה דעבדים כמקרקעי דריש כללי ופרטי כדמוכח לקמן בפ'

שבועת הפקדון (דף לז): ובהגוזל בתרא (ב"ק דף קיז): וי"ל דאית ליה שום מיעוט

דממעט עבדים כדפרישית לעיל בפ"ק (דף ד: ד"ה ר"ע).

כבר בפתיחת הדברים נוקטים התוס' בדיוק בלשונו של בעל הלח"מ: "רב דריש ריבוי ומיעוט". כלומר גם הם דורשים קוהרנטיות של מקורות מדרש ההלכה. לכן הם מעלים סוגיות מקבילות שבהן רב דורש דווקא 'כללי ופרטי', כר"יש. בין היתר הם מביאים את הסוגיא בדף לז ע"א שהובאה לעיל לגבי שבועת הפקדון.⁴

למעשה, שיטת רב היא המקור לשיטת הרמב"ם עצמו. מחד, כבר הזכרנו שהוא פוסק כרב (בפ"ה ה"א), ומאידך הוא פוסק כחכמים בסוגיית לז, וכפי שהעירו תוסק נראה שגם זה הולך כשיטת רב. אמנם מקור זה אינו פותר את הבעיה אלא רק מעביר אותה אחורה בזמן: כבר רב, דור ראשון לאמוראי בבל, משתמש לסירוגין בשתי שיטות הדרש. הרמב"ם רק הולך בעקבותיו.

³ ובתוד"ה 'ר"ע' שם ד ע"ב מביא עוד דוגמאות בהן דבי ר"ע דורשים במידות הכלל ופרט, ע"ש היטב ובמאמרו לפרשת ואתחנן, תשס"ה.

⁴ ישנה בתוס' הנחה שלכאורה היא לא הכרחית: שכל מי שמזהה עבדים עם קרקעות דורש ב'כלל ופרט', וכבר העירו על כך, ואכ"מ.

אמנם ביחס לרב, שהוא אמורא בבלי מן הדור הראשון (שעוד ישב כתלמיד בבית דינו של רבי), עדיין סביר לומר שהוא 'דורשי' בשיטה כלשהי. חכמי התלמוד באותה תקופה עדיין דרשו דרשות, ולכן סביר שהיתה לכל אחד מהם שיטה עקרונית גם במישור הדרש.

יישובים לסתירה

כאמור, הלח"מ מניח שחייבת להימצא קוהרנטיות במקורות ההלכה גם אצל פוסקים ראשונים. יש לכך תקדימים בש"ס ובראשונים, אך יישום הנחה זו לגבי פוסקים ראשונים היא מרחיקת לכת הרבה יותר. לפי הנחה זו הרמב"ם כאשר הוא פסק הלכה כלשהי, היה צריך לשים לב לעקביות שלה עם הלכות מקבילות או סותרות בתוכנו, וגם לעקביות של מקורותיה (כלומר שהוא אינו משתמש במתודולוגיות דרש מתחלפות). זה מעורר את הקושי שמצאנו לעיל בדברי הרמב"ם, אשר נראה כמשתמש במתודולוגיות של דבי רי"ש ודבי ר"ע לסירוגין.

כבר הערנו שנראה כי אחרונים רבים אינם מוטרדים מסוג הסתירות הזה. נראה כי הם סוברים שהרמב"ם, כמי שחי בדור שכבר מזה זמן אינו משתמש בדרכי הדרש, אינו מחוייב לעקביות ברובד המדרשי אלא אך ורק ברובד התוכני.

אך הלח"מ בהחלט כן היה מוטרד מכך, עקב הנחתו הנ"ל. אם כן, הוא חייב למצוא הסבר לסתירה בדברי הרמב"ם.

הוא מעיר בדבריו שהוא יישב את הסתירה בפירושו לש"ס, שאינו מצוי תחת ידיו. אחרונים אחרים הציעו הסברים נוספים (ראה בספר המפתח במהדורת פרנקל, הל' שבועות פ"א ה"ב, ובעיקר פר"ח יו"ד פד ס"ז, ונובי"ת יו"ד סי' רג באריכות). רובם ככולם מציעים שהרמב"ם אכן פוסק כשיטת דבי ר"ע שדורשים 'ריבוי ומיעוט', והחריגים הם כל המקומות שמדובר בהם על קרקעות ועבדים ושטרות (פדיון הבן, אשם שבועת הפיקדון ועוד), שם יש לרמב"ם מיעוט מיוחד אחר. למעשה, תוסי' בשבועות כה ע"א אומר זאת כיישוב בדעת רב (שכפי שראינו הוא מקורה של שיטת הרמב"ם).

אך נראה כי גם יישוב זה קשה, וזאת מכמה סיבות: ראשית, הגמרא עצמה מעמידה זאת במחלוקת בין דבי רי"ש ודבי ר"ע, ומנין לרמב"ם להמציא חילוק מדעתו?⁵ ועוד, כפי שהעיר הלח"מ הנ"ל, הרי גם לגבי מרצע הרמב"ם פוסק כשיטת 'כלל ופרט וכללי', ושם זוהי סוגיא שונה. והנובי"י שם הביא עוד מקומות כאלה. עוד יש להעיר שהשילוב של מתודות דרש של ר"ע ביחד עם דרשות כלל ופרט של רי"ש אינו מצוי רק בהקשר של 'כלל ופרט וכללי' מול 'ריבוי ומיעוט וריבוי'. הרי ברור שלהלכה אנחנו דורשים דרשות ממערכת 'כלל ופרט' (וישנן כמה מידות דרש כאלה), אף שלכאורה פסקנו כדבי ר"ע. האם מי שדורש דרשות כלל ופרט לא ירבה ריבויים בכל התורה? הרי ברור שהמערכת ההלכתית מלאה בהלכות שנדרשו בשתי השיטות, וקשה להניח שיש לכל אחת מן התופעות הללו הסבר ייחודי.⁶ מסתבר יותר שנוצרת כאן מערכת אחרת, שמשלבת את שתי המערכות הקדומות יותר.

אם כן, יישוב מלא ואמיתי לשיטת הרמב"ם זוקק כניסה לעולם הדרשות, על מנת להבין כיצד ניתן ליישב את המתודולוגיות של דבי ר"ע ודבי רי"ש באופן שיהלום את ההלכות שנפסקו למעשה, ואין כאן המקום לכך.

סיכום ומסקנות

כאן אנו חוזרים לנקודת המוצא. ראינו שלכאורה הרמב"ם אינו מקפיד על מתודולוגיית הדרש. ראינו שיש לכך גם מקורות בחז"ל. אמנם בחז"ל נראה סביר לדרוש קוהרנטיות, שכן הם עצמם עסקו בדרשות. וכבר הערנו כמה פעמים בעבר, שמתודולוגיית הדרש עברה שינויים עם הדורות, ובמהלך ההיסטוריה שולבו שיטות ר"ע ורי"ש. יש לכך דוגמאות רבות, ולכן סביר מאד שהמקרה של 'כלל ופרט וכללי' מול 'ריבוי ומיעוט וריבוי' אינו חריג בעניין זה.

השאלה היא כיצד להתייחס לעניין זה. העלינו אפשרות שאכן לא דרושה קוהרנטיות ביחס למקורות ההלכה. אך נראה שרוב ככל המפרשים דוחים זאת על הסף, ומניחים כמובן מאליו שחייבת להיות קוהרנטיות כזו (אמנם יש כאלו שנראה כי אינם מוטרדים מסוג השאלות הזה, וצ"ע).

סביר מאד שהסיבה לכך היא שמערכת מידות הדרש עצמה משקפת שיטה קוהרנטית ושלמה, ולכן מי שמאמץ מערכת כזו חייב להיות עקבי. תופעה זו רומזת על התפיסה של הרב הנזיר (ראה במאמר לפרשת בראשית, תשסה), לפיה מערכת המידות אינה סתם קוד שרירותי, אלא יש לה משמעות כשלעצמה.

אם כן, כיצד נסביר את השילוב של מתודולוגיות שונות בהלכה ובמדרשים המאוחרים? נראה כי נוצרו שם שיטות חדשות, שגם להן יש קוהרנטיות פנימית משל עצמן. השילוב של השיטות חייב גם הוא להיות בעל סדר ומבנה פנימי, שכן כפי שראינו לא ניתן לנתק בין ההלכות לבין מקורן המדרשי.

⁵ ובזה כבר הביאו האחרונים הנ"ל מקורות לדבריו, ובעיקר את דברי תוסי' בשבועות ד ע"ב וכ"ה ע"א.

⁶ בסוף המאמר משנה שעברה הצענו יישוב אפשרי לסתירה בין שתי הסוגיות בהן עסקנו כאן. אמנם בגמרא לא משמע שזהו היישוב, ואכ"מ.

משמעותה של מסקנה זו היא שדרוש לנו מחקר חדש, אשר מתייחס למערכת הדרש המורכבת, כלומר זו של הדורות האחרונים, אשר שילבו את שיטות דבי ר"ע ודבי ר"ש. גם השילובים אמורים לבטא מערכת מלאה. אל לנו להסתפק בטענה שיש מיעוט כלשהו כהסבר לחריגה מן המתודולוגיה של דבי ר"ע.

הערה דומה ביחס לספרי הפסק

רבים העלו בעייתיות דומה אשר קיימת ביחס לכמה מספרי הפסק הקאנוניים של ההלכה, כמו השו"ע והרמב"ם. בשו"ע נראה שישנן כמה וכמה סתירות בין הפסקים שלו. רבים טרחו ליישב כל אחת מן הסתירות הללו, אך יש שטענו כי אין צורך ביישוב כזה, שכן השו"ע אינו מתיימר להציג משנה סדורה אלא ליקוט.⁷ זוהי טענה דחוקה למדי, שכן היא עומדת בניגוד להצהרותיו של המחבר עצמו.

נציין כי שם מדובר על שאלה של עקביות במישור התוכני, ולא דווקא ברמת המקורות. ביחס לתכנים קשה מאד להניח שאין עקביות בספר הלכתי, גם אם היינו יכולים להעלות השערה כזו ביחס למקורות המדרשיים של ההלכות (ראה לעיל במבוא).

לגבי שאלת הקוהרנטיות של המקורות המדרשיים, נאמר כי השו"ע נוטה ללכת בעקבות הרמב"ם (באותן הלכות שהוא פוסק, שכן הוא אינו עוסק בהלכות שאינן נוהגות בזמן הזה), ולכן חלק ניכר מן הבעיות עליהן הצבענו כאן ברמב"ם עולות גם ביחס לשולחן ערוך.

⁷ ראה מאמרו של אליאב שוחטמן, 'על הסתירות ב'שולחן ערוך', ועל מהותו של החיבור ומטרותיו, 'אסופות ג', יד הרב ניסים, ירושלים תשמט. ראה שם גם את תגובתו של העורך (מאיר בניהו) בסוף המאמר.