

שאלות:

1. מהו ההבדל בין 'דבר שיצא לידון בדבר החדש' לבין 'טוען אחר שלא כעניינו'?
2. האם יכולות להיות שתי מידות שמיישמות את אותה צורת היסק?
3. קשר לשאלת האופטימליות ל נוסח התורה.
4. עוד על היחס בין מידות טכסטואליות ותוכניות.
5. מידותיו של הלל הזקן ויחסן למידות של דבי ריי"ש.
6. האם יש בכלל כללי דרש, ומה משמעותם?

המידות:

דבר שהיה בכלל ויצא לידון בדבר החדש. דבר שיצא לטעון טוען אחר שהוא כעניינו. דבר שיצא לטעון אחר שלא כעניינו. דבר שהיה בכלל ויצא ללמד. קל וחומר.

וּבֶשֶׁר כִּי יִהְיֶה בּוֹ בְּעֵרוֹ שָׁחִין וְנִרְפָּא: (ויקרא יג, יח)
וְאִם פֶּשֶׁה תִּפְשֶׁה בְּעֹר וְטִמְא הִכְהֵן אֹתוֹ נִגַע הוּא: **וְאִם תַּחֲתִיָּה תַעֲמֹד הַפְּהֶרֶת לֹא פֶשֶׁתָּה צָרְבֶת הַשָּׁחִין הוּא וְטִהְרוּ הִכְהֵן:** **אוֹ בֶשֶׂר כִּי יִהְיֶה בְּעֵרוֹ מְכֹת אֵשׁ וְהִיתָה מַחֲיֵת הַמְּכֹה פְּהֶרֶת לְבִנָּה אֲדַמְדָּמֶת אוֹ לְבִנָּה:** (שם, כב-כד)
וְרָאֵהוּ הִכְהֵן בַּיּוֹם הַשְּׂבִיעִי אִם פֶּשֶׁה תִּפְשֶׁה בְּעֹר וְטִמְא הִכְהֵן אֹתוֹ נִגַע צָרְעַת הוּא: **וְאִם תַּחֲתִיָּה תַעֲמֹד הַפְּהֶרֶת לֹא פֶשֶׁתָּה בְּעֹר וְהוּא כֹהֶה שְׂאֵת הַמְּכֹה הוּא וְטִהְרוּ הִכְהֵן כִּי צָרְבֶת הַמְּכֹה הוּא:** (שם, כז-כח)
וְאִישׁ אוֹ אִשָּׁה כִּי יִהְיֶה בּוֹ נִגַע בְּרָאשׁ אוֹ בְּזָקֵן: (שם, כט)

(ב) כל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל לטעון טען אחר שהוא כעניינו יצא להקל ולא להחמיר כיצד ובשר כי יהיה בו בעורו שחין ונרפא וכתוב או בשר כי יהיה בעורו מכות אש, והלא השחין והמכה בכלל כל הנגעים היו וכשיצאו מן הכלל לטעון טען אחר שהוא כעניינו יצאו להקל ולא להחמיר, להקל עליהן שלא ידונו במחיה ושלא ידונו אלא בשבוע אחד.

(ג) כל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל לטעון טען אחר שלא כעניינו יצא להקל ולהחמיר, כיצד ואיש או אשה כי יהיה בו נגע בראש או בזקן, והלא הראש והזקן בכלל עור ובשר היו, וכשיצאו מן הכלל לטעון טען אחר שלא כעניינו יצאו להקל ולהחמיר להקל עליהן שלא ידונו בשאר / בשער / לבן, ולהחמיר עליהן שידונו בשער צהוב.

(ברייתא דדוגמאות, תחילת הספרא)

בְּמִקוֹם אֲשֶׁר יִשְׁחֲטוּ אֶת הָעֹלָה יִשְׁחֲטוּ אֶת הָאֵשֶׁם וְאֵת דָּמוֹ יִזְרֹק עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב:

(ויקרא ז, א)

יִשְׁחֲטוּ אֶת הַכֶּבֶשׂ בְּמִקוֹם אֲשֶׁר יִשְׁחֲטוּ אֶת הַחֲטָאִת וְאֵת הָעֹלָה בְּמִקוֹם הַקֹּדֶשׁ כִּי כַחֲטָאִת הָאֵשֶׁם הוּא לִפְהֵן קֹדֶשׁ קְדוּשִׁים הוּא: **וְלִקַּח הִכְהֵן מִדַּם הָאֵשֶׁם וְנָתַן הִכְהֵן עַל תְּנוּף אֲזָן הַמִּטְהָר הַיְמָנִית וְעַל בִּהֵן יָדוֹ הַיְמָנִית וְעַל בִּהֵן רִגְלוֹ הַיְמָנִית:** (ויקרא יד, יג-יד)

(ד) כל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל לידון בדבר חדש ואי אתה יכול להחזירו לכללו עד שיחזירו הכתוב לכללו בפירוש, כיצד ושחט את הכבש במקום אשר ישחט את החטאת ואת העולה במקום הקדש שאין תלמוד לומר כי כחטאת האשם הוא לכהן, אלא לפי שיצא לידון בדבר חדש בבוהן יד ובבוהן רגל ובאוזן ימנית, יכול לא יהא טעון מתן דמים למזבח, ת"ל כי כחטאת האשם הוא לכהן, הרי החזירו הכתוב לכללו בפירוש לומר לך מה חטאת טעונה מתן מזבח אף אשם טעון מתן מזבח. (ברייתא דדוגמאות, ריש הספרא)

א. תקציר מוער של שני המאמרים משנה שעברה

מבוא

בדף זה נרחיב נקודה שעלתה בשני המאמרים לפרשיות תזריע ומצורע מן השנה שעברה. על כן נביא כאן תמצית של הנקודות הרלוונטיות משניהם.

שני המאמרים עסקו במידות היציאה מן הכלל. אנו מכירים ארבע מידות כאלה, ובמאמר לפרשת מצורע הצגנו (גם בטבלא) את ההבדלים בין ארבעתן. כאן נתרכז בעיקר בשתיים מהן: 'יצא לידון בדבר החדש' ו'יצא לטעון טוען אחר שלא כעניינו'.

מידות היציאה מן הכלל עוסקות במצב מקראי שבו ישנו כלל, ובמקביל מופיעה בתורה התייחסות לפרט שכלול בו. לפעמים היציאה מן הכלל מהווה כפילות (במידת 'דבר שיצא מן הכלל ללמד'), ולפעמים ישנם שינויים, או אפילו סתירות, בין ההלכות שמתוארות לגבי הפרט לבין ההלכות שמופיעות לגבי הכלל. ברור שבכל המקרים ישנו משותף בין הפרט לכלל, שהרי עצם הסיווג של המופע המקראי כמצב שחלה עליו אחת ממידות היציאה מן הכלל מניחה זאת. ההבדלים בין המופעים והמידות השונות של היציאה מן הכלל, הם הבדלים שבתוך מסגרת הדמיון.

מידת 'יצא לידון בדבר החדש'

מידת 'יצא לידון בדבר החדש' מודגמת בברייתא דדוגמאות בדרשה לגבי אשם מצורע, שיצא מכלל האשמות. האשמות כולם הם קודשי קדשים ושחיתתם בצפון, ודמם ניתן על גבי המזבח. לעומת זאת, באשם מצורע חלק מן הדם ניתן על תנוך אוזנו של המיטהר ועל הבהונות. מה בדבר שאר הדם? האם ניתן ללמוד מכלל האשמות שגם באשם מצורע יש לתת אותו על גבי המזבח? עקרונות הדרש אומרים שבאופן עקרוני – לא. הוא יצא מן הכלל ואי אפשר להחזירו לכללו. אמנם כאשר התורה עצמה מחזירה אותו לכללו בפירוש, או אז כן ניתן ללמוד מהכלל אליו, וזהו המצב כאן.

ההבדל בין 'לידון בדבר החדש' לבין מידת 'שלא כעניינו'

לעומת זאת, הצגנו את מידת 'יצא לטעון טוען אחר שלא כעניינו', שגם היא מידת יציאה מן הכלל, וגם בה הפרט שונה באופיו מהכלל (שלא כמו במידת 'דבר שיצא מן הכלל ללמד'). הראשונים מקשים מה ההבדל בין שני המידות הללו? ר' יעקב מאורליינש (מובא בתוד"ה 'לפי שיצא', זבחים מט ע"א) תולה את ההבדל באופיו של ההבדל בין הכלל והפרט בשתי המידות: במידת 'יצא לידון בדבר החדש' הפרט מצוי בסתירה לכלל. בדוגמא שהובאה למעלה, בכל האשמות הדין הוא שכל הדם צריך להינתן על המזבח, ואילו באשם מצורע חלק ממנו לא ניתן על גבי המזבח. זוהי סתירה חזיתית לדין שנוהג בכלל, ולכן יש כאן 'דבר החדש'. לעומת זאת, בדרשה (שנדונה שם בסוגיית זבחים מט ע"א) על חטאת מצורע שטעונה נסכים (בניגוד לשאר החטאות), אין בפרט סתירה לכלל, אלא רק תוספת דין נוסף מעבר לאלו שנוהגים בכלל כולו. לכן זהו מופע מקראי שאנו מחילים עליו את מידת 'טוען אחר שלא כעניינו'.

בברייתא דדוגמאות הדרשה שמדגימה את מידת 'שלא כעניינו' היא טומאת הנתקים שמיטמאת בציהוב ולא בלובן. זוהי תוספת ולא סתירה, כי בנתק אין בכלל שיער, ולכן הקריטריון של שיער לבן אינו יכול לחול בה. כך גם עולה מסוגיית יבמות ז ע"א, שם הגמ' מסבירה שאשת אח יצאה מכלל העריות בכך שיש מצווה לייבמה, על אף איסור הערוה שיש בה. בשאר העריות יש איסור כרת על מי שבא עליהן. גם כאן ברור שמדובר בסתירה ולא בתוספת דין, ולכן, כצפוי, כאן רלוונטית מידת 'לידון בדבר החדש' ולא מידת 'טוען אחר שלא כעניינו'.

שתי הערות נוספות

במאמר לפרשת מצורע הערנו שתי הערות נוספות, אשר התבססו על דברי התוס' הנ"ל. תוס' מקשה מדוע שלא נלמד מהפרט שיצא בחזרה אל הכלל (למשל, שבכל האשמות נדרוש 'מתן בהונות')? בתוס' מופיעים על כך שני תירוצים אשר משקפים שתי תפיסות שונות, ונדון בהן אחת לאחת:

1. האם 'לידון בדבר החדש' היא מידה טכסטואלית כמו קו"ח?

התירוץ הראשון של התוס' הוא שאם היינו לומדים בחזרה לכלל לא היה כאן 'דבר חדש', שהרי הלימוד הזה עצמו היה חוזר ומשווה את הפרט לכלל שמתוכו הוא יצא. בדף לפרשת שמיני, תשסה, הגדרנו את הקו"ח כמידה טכסטואלית, שכן הוא מתבסס אך ורק על נתונים מקראיים. מסקנת הקו"ח יכולה לעמוד בניגוד ליחסי הקולא והחומרא שעולים מן הנתונים המקראיים, אך אנו לא נתחשב בכך.¹ לכן מידת הקל וחומר היא מידה טכסטואלית, שכן הוא מבוססת אך ורק על הנתונים המופיעים בטכסט, והמסקנות ההלכתיות אינן רלוונטיות עבורה.

מדברי התוס' שהובאו כאן עולה תפיסה שמידת 'לידון בדבר החדש' היא מידה הלכתית, ולא טכסטואלית כמו מידת הקו"ח. כפי שראינו, המסקנות שנלמדות מן המדרש חוזרות ומתערבות בהגדרת המופע שעליו הוא עצמו חל, וכאילו כורתות את הענף שעליו הן עצמן הוסקו.

¹ כינינו זאת שם 'מודל שני השקפים', שכן המבנה של שיקול קו"ח בנוי כמין שקף על גבי שקף: השקף המקראי קובע את יחסי הקולא והחומרא, וממנו עולות גם הפירוכות האפשריות על יחסים אלו. על גבו מונח שקף נוסף (שהוא כאילו שקוף לגבי), שמכיל את ההלכות שמוסקות משיקול הקו"ח. מסקנות אלו אינן חוזרות ומתערבות בשיקול הקו"ח עצמו שמצוי כולו בשקף המקראי בלבד.

הסבר אפשרי ודחייתו

אמנם יש להעיר כאן הערה חשובה. במקרה של מידת הקו"ח, המסקנות סותרות את ההנחות שהביאו אליהן עצמן. יחסי הקולא והחומרא עומדים בתשתית ההיסק של הקו"ח, ועל בסיסו מוסקות המסקנות ההלכתיות. כעת המסקנות הללו סותרות את יחסי הקולא וחומרא הללו, וכותרות את הענף שעליו הן עצמן יושבות. במקרה כזה אנו לא מאפשרים זאת, ומתייחסים לקו"ח כמבנה דו-שלבי (= זהו 'מודל שני השקפים'). לעומת זאת, במקרה שלנו העובדה שהפרט יצא מן הכלל מהווה בסיס לכך שניישם את המסקנות שמופיעות במקרא לגבי הפרט על הפרט עצמו. העובדה שאנו לא מיישמים אותן גם על הכלל אינה נגזרת מן המידה הזו עצמה, אלא היא סוג של כלל נילוה. לכן גם אם היינו לומדים מהפרט בחזרה לכלל, ובכך משווים אותם זה לזה, וממילא מבטלים את היותו של הפרט 'דבר חדש', לא היתה כאן סתירה ישירה להנחות שהובילו למסקנות אלו. המסקנות הללו כתובות במפורש בתורה ולא הוסקו מתוך ההנחה שיש כאן 'דבר חדש'. לשון אחר: גם אם היינו משווים את הכלל אל הפרט, ואז הפרט לא היה 'דבר חדש', עדיין היינו מיישמים את ההלכות הללו על הפרט, שהרי הן נכתבו במפורש בתורה לגביו.

אלא שלאור הדברים הללו מתעוררת שאלה קשה אחרת: מהו בכלל תוכנה של מידת 'לידון בדבר החדש'? האם כל תוכנה הוא יישום של ההלכות שמופיעות בתורה לגבי הפרט הזה עצמו, אז מדוע דרושה כאן מידת דרש? הרי זה מפורש בתורה שהלכות אלו חלות על הפרט הזה. לכאורה משמעותה העיקרית של הגדרת הפרט כ'דבר חדש' אינה נוגעת ליישום ההלכות על הפרט אלא לכך שלא ניתן ללמוד ממנו אל הכלל.

אלא שאם כן, אז ההסבר שהצענו למעלה הוא לכאורה מיותר: כוונת התוס' לא היתה לומר שלימוד כזה (מהפרט ה'חדש' אל הכלל) ימנע את ההיסק המדרשי, אלא שזה גופא חידושה של מידת 'דבר החדש': שלא ניתן לעשות לימוד כזה, שכן הפרט הוא 'דבר חדש', והוא כבר הוצא והתנתק מן הכלל. אין במידה זו תוכן אחר מעבר לשלילת הלימוד מהפרט אל הכלל (כפי שהיינו עושים אילו היה כאן מופע של ייצא מן הכלל ללמד).

2. היחס בין מידות דרש שונות

כפי שראינו, שתי המידות מוגדרות על מופעים מקראיים שונים: במידת 'דבר החדש' הפרט סותר לכלל, ובמידת 'שלא כעניינו' הפרט מוסיף על הכלל. מה באשר להיסק עצמו? האם גם ההיסקים הם שונים בשני המקרים הללו? לכאורה לא. בשני המקרים אנו מיישמים על הפרט רק את מה שמופיע בו (להקל ולהחמיר). בניגוד למידת 'כעניינו' שבה רק מקילים. ראה במאמר לפרשת תזריע, תשס"ה, ולא לומדים ממנו בחזרה לכלל. בשני המאמרים ראינו שכך באמת עולה מדברי הראב"ד בפירושו לברייתא דדוגמאות.

אך הבאנו על כך את דבריו של בעל **מידות אהרן** שקובע עיקרון כללי ביחס למידות הדרש: לטענתו חייב להיות גם הבדל ביישום. אם ההבדל היה רק במופע המקראי היתה כאן מידה אחת ולא שתיים. ובלשונו:

שאינן הבדל המדות כפי המעלות, אם התולדה בהם אחת, ואם הבלתי נבדל במהות אלא כדן חדש סותר אינו חוזר עד שיחזירו הכתוב בודאי כי שם נכלל הנבדל במהות ובדן והכל דבר אחד. ולמה צריך לעשותם ב' מידות, היה לו לקרב אותם מידה אחת ויביא לזה ב' משלים ומשם נבין שתי המעלות...

ובאמת בתי השני של תוס' הנ"ל ניתן למצוא עוגן לגישה זו. תוס' מסביר שחייב היות הבדל בין שתי המידות גם ביישום ולא רק במופע המקראי, ולכן הוא טוען שאין ללמוד בחזרה מהפרט אל הכלל.² בסוף המאמר לפרשת מצורע עמדנו על ההבדלים ביישום בין שתי המידות הללו.

האם ניתן לראות עקביות בשאלות אלו גם ביחס למידת 'כעניינו'?

נסיים בהערה מן המאמר לפרשת תזריע. שם עמדנו על ההבדל בין מידת 'שלא כעניינו' למידת 'כעניינו'. במופע המקראי מידת 'שלא כעניינו' רלוונטית כאשר הפרט שיצא אינו באמת שייך לכלל מעצם הגדרתו (לא בגלל מאפיינים הלכתיים ספציפיים). האם ישנו גם הבדל ביישום בין שתי המידות הללו, או שהן חלות על מופעים מקראיים שונים אך מסיקות מאותם מופעים את אותו סוג מסקנות?

לכאורה לפי דברי בעל מידת אהרן הנ"ל חייב להיות גם הבל ביישום, שאם לא כן היה עלינו לסווג את שתי המידות הללו כמידה אחת, ולכל היותר להביא לה שתי דוגמאות שונות בברייתא דדוגמאות.

ואכן במאמר לפרשת תזריע ראינו כי לפי הראב"ד ההבדל בין שתי המידות הללו הוא רק במופע המקראי ולא ביישום. בשני המקרים אנו מחילים על הפרט אך ורק את ההלכות שמופיעות במקרא ביחס אליו (ראינו כי ר' נתנאל הקדוש מקינון, שדבריו מובאים בספר הכריתות, כנראה חולק עליו בכך).

² לפי גישה זו יש במידת 'דבר החדש' תוכן מעבר למניעת הלימוד מהפרט ה'חדש' אל הכלל (כפי שעלה בתפיסה הראשונה). גישה זו תופסת אחרת את תוכן המידה, זאת בנוסף להבדלים בין הגישות בתוס' שנוגעים ליחס בין מידות דרש שונות שבהם נדון מיידי.

אם כן, הראב"ד כאן הולך לשיטתו שלא חייב להיות הבדל ביישום בין מידות שונות. אמנם יש להעיר כי בכל זאת ישנו בין שתי המידות הללו הבדל בשאלה האם ניתן להחזיר את הפרט לכללו או לא (ראה בטבלא שמופיעה במאמר לפרשת מצורע, תשסה). וראה שם בשיטת בעל **מידות אהרן**, שם ודאי ישנה עקביות ברורה (שחייב להיות בין המידות הבדל בהיסק ולא רק במופע המקראי).

ב. הבדלים בין מידות: המופע המקראי וההיסק המדרשי

מבוא

הגדרנו שני מישורי הבדל בין מידות הדרש: 1. במישור המופע המקראי, כלומר מהי הסיטואציה הטכסטואלית שעליה מיושמת המידה (האם הפרט שיצא מן הכלל סותר את הכלל? מוסיף עליו? וכו'). 2. במישור ההיסק המדרשי, כלומר מה עושים עם המופע המקראי הנ"ל? אלו מסקנות ניתן להסיק ממנו תוך שימוש במידות הדרש הללו?

עקרונית ההבדל בין כל שתי מידות יכול להיות בכל אחד משני המישורים הללו, ואולי אפילו בשניהם גם יחד. ללא כל ספק חייב להיות הבדל בין כל שתי מידות במישור הראשון, שאם לא כן (כלומר אם שתי מידות מופעלות על אותו סוג מופע מקראי) אז לא היתה לנו אינדיקציה איזו מידת דרש יש להפעיל במופע המקראי הנתון. השאלה היא האם חייב להיות הבדל גם במישור השני, או לא? כפי שראינו, בעל **מידות אהרן** קובע עיקרון קטגורי, לפיו כל שתי מידות חייבות להיות נבדלות זו מזו גם במישור השני (אופי ההיסק), ולא רק במישור הראשון. ראינו שלפי הראב"ד נראה שהדבר אינו הכרחי (די לנו במה שהוא סובר ביחס למידות 'שלא כעניינו' ויבדבר החדש, גם אם ביחס ל'כעניינו' ראינו שנראה כי הוא סובר שיש הבדל גם במישור ההיסק).

טענתו של בעל מידות אהרן

לכאורה בעל מידות אהרן מעלה טענה מצויינת לתמוך בעמדתו: אם אכן אין הבדל בהיסק, מדוע בכלל יש כאן שתי מידות?

נראה כי הראב"ד יכול לענות לו שאלו הן שתי מידות בגלל שהן מורות לנו להפעיל את ההיסק (המשותף לשתייהן) בשני מופעים שונים. לדוגמא: מידת 'דבר החדש' מלמדת אותנו ללמוד את ההלכות הייחודיות (לקולא ולחומרא) לגבי הפרט כאשר היציאה מן הכלל סותרת את הכלל. ומידת 'שלא כעניינו' מלמדת אותנו ליישם את ההלכות הייחודיות (לקולא ולחומרא) לגבי הפרט כאשר הן מוסיפות על הכלל (ולא סותרות אותו).

מדוע בעל **מידות אהרן** טוען שבמצב כזה מדובר במידת דרש אחת? לכאורה ישנה כאן תפיסה שונה ביחס לאופיין, תפקודן ומיוןן, של מידות הדרש בכלל.

דומה כי התשובה נעוצה ברובד עמוק יותר. אם אכן היה אותו היסק מיושם על שני מופעים טכסטואליים שונים, אזי ישנה בעיה בנוסח התורה עצמה: אמנם ברור שנדרשות כאן שתי מידות שונות, כדי ללמד אותנו להסיק את המסקנה בשני המופעים הללו. אך כעת עולה השאלה מדוע התורה עצמה לא הסתפקה במופע טכסטואלי אחד בלבד, ובהוראה מסוג אחד בלבד לגביו.

לדוגמא, התורה יכולה היתה לכתוב את כל המקרים של שתי המידות הללו בצורה של 'דבר החדש' או בצורה של 'שלא כעניינו', ולומר לנו להחיל על הפרט את ההלכות המיוחדות לו. מדוע התורה משתמשת בשני מופעים טכסטואליים שונים, אשר זוקקים שתי מידות כדי להורות לנו על ביצוע אותו היסק עצמו?

בעל **מידות אהרן** כנראה סבור שהקושי הזה מכריח אותנו להגיע למסקנה שכל שתי מידות חייבות להיות שונות גם בדרכי ההיסק ולא רק במופעים המקראיים. במצב כזה אי אפשר היה להסתפק במידה אחת בלבד, וכך מוסר הקושי שהטריד אותו ביחס לנוסח התורה.³

הבהרה נוספת של שיטת בעל מידות אהרן

כמובן ניתן היה להמשיך ולטעון את אותה טענה באופן רחב יותר: התורה יכולה היתה לכתוב את כל ההלכות בפשט, ולא להידרש כלל למידות הדרש. או באופן מצומצם יותר: התורה יכולה היתה להסתפק בכמה מידות דרש בודדות, ולבנות את הנוסח המקראי כך שכל ההלכות שנלמדות מדרשות יילמדו באמצעות מידות הדרש הללו בלבד. הייפלא מהי דבר?

ברור שגם בעל **מידות אהרן** אינו מרחיק לכת עד כדי כך. אם כן, מסתבר שהבסיס לטענתו הוא שונה מזה שהצענו למעלה. ייתכן שהוא סבור שהמידות משקפות צורות חשיבה, ומטרתן אינה רק ההלכות שנלמדות מהן אלא גם דרכי ההיסק עצמן. אם המטרה היתה רק ללמד אותנו סט נתון של הלכות, התורה יכולה היתה להסתפק בפרשות מידות דרש, וכנ"ל. אולם אם ישנה מטרה לימודית גם במידות עצמן, כי אז ברור שאין אפשרות לוותר על אף אחת מהן. אמנם את ההלכות

³ במאמר לפרשת תולדות, תשסו, עסקנו בהרחבה בשיקולי אופטימליות של נוסח התורה. זוהי דוגמא נוספת לתופעה זו. ראה גם במאמרים לפרשת ויצא, תשסו, וכי-תצא תשסה ועוד.

אולי ניתן היה ללמד אותנו גם באמצעות פחות מידות דרש, אך היו חסרות לנו דרכי היסק שהתורה רוצה ללמד אותנו.

נראה כי זוהי הסיבה לכך שהוא אינו מוכן לזהות שתי מידות זו עם זו במישור של ההיסק, ולהסתפק בהבחנה ביניהן במישור הטכסטואלי בלבד.

נעיר כי אנו עמדנו על תפיסה כזו כבר במאמרנו הראשון (בראשית, תשסה), ועוד. ראינו שם שהרב הנזיר תפס כל את מערכת המידות (בניגוד לרלב"ג ולמפרשים נוספים). תפיסה זו היא אחת המוטיבציות הראשוניות של עמותת 'מידה טובה', שכן ברצוננו להפיק את אותה תועלת שהמידות אמורות להעניק לנו, מעבר לשימוש בהן בכדי ללמוד הלכות קונקרטיים. מסיבה זו אנו מתרכזים בדרך כלל בהבנת אופני ההיסק של המידות, ופחות בהלכות שנלמדות מהן. כעת מצאנו שאולי גם בעל **מידות אהרן** (ר' אהרן ין חיים), מגדולי מפרשי המידות (ויש שיאמרו: הגדול שבהם), כנראה סובר כך, לפחות במשתמע.

טענתו הקונקרטית של בעל מידות אהרן

אם נשים לב, בסוף הציטוט שהבאנו בפרק הקודם טוען בעל **מידות אהרן** כי אם לא היה הבדל ביישום היה על עורך הברייתא להכניס את שתי המידות תחת כותרת אחת (כלומר להתייחס אליהם כמידה אחת), ולהביא שתי דוגמאות שונות בכדי להדגים את שני המופעים שבהם מידה זו מתיישמת.

כאן נראה בעליל שהוא תופס את המיון של המידות לפי אופני ההיסק. המופעים המקראיים אינם אלא תשתיות טכסטואליות שונות ליישום דרכי ההיסק, ולכן אין להשתמש בהם כדי להבחין בין מידות דרש שונות.

הברייתא דשבע מידות

והנה אנחנו מכירים דוגמא למיון אחר של מערכת מידות הדרש, אשר באמת מכנס כמה מהן תחת אותה כותרת. כוונתנו היא לברייתא של ז' מידות של הלל הזקן. נוסח אחד שלה מופיע לקראת סוף הברייתא דדוגמאות (וראה גם אבות דרבי נתן פל"ז), וכך לשונה:

הלל הזקן דרש שבע מידות לפני זקני בתירה, קל וחומר, וגזרה שוה, ושני כתובים, וכלל ופרט, וכיוצא בו במקום אחר, ודבר למד מענינו, אלו שבע מידות שדרש הלל הזקן לפני זקני בתירה.

מתוך השוואה למידותיו של ר"ש נראה כי כל ארבעת מידות היציאה מן הכלל נכנסות כאן תחת הכותרת 'וכיוצא בו במקום אחר'. פירוש, כאשר יש פרט שהוא כיוצא בכלל כלשהו, ומופיע במקום אחר. אם כן, הלל מכניס את כל ארבעת המידות הללו תחת כותרת אחת. זוהי גישה קיצונית יותר מזו שתיארנו. אפילו הטיפול במופעים מקראיים לא זהים בצורות היסק שונות נתפס כביטויים של מידה אחת (אולי נכון יהיה לומר תת-מידות).

חוקרים אולי יאמרו שאצל הלל עדיין לא היתה קיימת הבחנה חדה בין ארבעת המידות הללו, שקיבלו את צורתם הסופית אצל ר"ש. אך לשיטת כל הראשונים שכל יג המידות הן הלמ"מ (ראה במאמר לפרשת לך-לך, תשסה), נראה כי אכן יש כאן גישה עם רזולוציה נמוכה יותר מזו של דבי ר"ש.

כיצד תפס הלל הזקן את מידות הדרש? די ברור שהוא אינו מקבל מופעים טכסטואליים שונים כחלוקה בין מידות שונות, שהרי מדובר כאן בארבעה מופעים שונים, וכולם נכנסים אצלו תחת מידת דרש אחת. מאידך, גם ההיסקים השונים כנראה אינם מחולקים אצלו.

על כן נראה כי שתי האפשרויות נותרות פתוחות. ניתן לומר שהוא תפס את המידות כצורות היסק, וכל ההיסקים של המידות הללו הם מסתעפים מצורת התייחסות אחת (כיצד לדרוש כפילות, ייתור, שוני, או סתירה, של כלל ופרט במקרא). וניתן להבין שגישתו התבססה על הדמיון הטכסטואלי, שהרי בכל המקרים מדובר על פרט שיצא מתוך כלל. מלשון הברייתא נראה יותר האופן השני, שהרי לשון הברייתא מכניסה את כל ארבעת המידות הללו לסל אחד מהנימוק שכולם מהווים 'כיוצא בו במקום אחר', כלומר האפיון הטכסטואלי הוא הקובע את המיון.

בכל מקרה נראה שמהלל הזקן עולה תפיסה שונה מזו שראינו אצל בעל **מידות אהרן**, וצ"ע. אמנם הדיון כאן נסוב סביב שאלת המיון בלבד. השאלה מדוע הלל ראה לנכון להכניס את ארבעת המידות הללו תחת כותרת אחת אינה בהכרח נוגעת לאופי המהותי אלא יותר לצורות הסידור.

התפתחות והתפרטות של מערכת המידות

במאמרים שונים בעבר (ראה במאמרים לפרשיות לך-לך, ויקרא וניצבים, תשסה) הצענו שהתהליך ההיסטורי הוא רק הפשטה, הכללה והתפרטות, ולבסוף המשגה, של המידות שעברו במסורת מסיני, ולא יצירת מידות חדשות. ניתן לראות במעבר בין הניסוח של הלל לבין הניסוח של דבי ר"ש חלק מאותו תהליך.

לפי הצעה זו, משה רבנו קיבל יסודות היוליים של מדרשי הכתובים. הקב"ה אמר לו שכאשר הוא מוצא בתורה כלל ובמקום אחר פרט שמצביע על כפילות, עליו לדרוש את המצב הזה, מכיון שניסוח התורה אמור להיות אופטימלי (ראה במאמר לפרשת תולדות, תשסו, הני"ל). כיצד לדרוש בכל מצב כזה? כאן לא ברור האם חודדו האפשרויות השונות, ובהחלט אפשרי שבכל מקרה משה

רבנו עשה מה שנראה לו כסביר ביחס למופע ההוא. לאחר זמן, כשהמידות הופרדו והומשגו, הלל מונה שבע מידות דרש, ובתוכן מידת 'כיוצא בו במקום אחר' שמגדירה את המצב של הכפילות לגווניה. ישנן הרבה מאד מצבי כפילות, וברור שאין האחד דומה לגמרי לחברו. ובכל זאת, לאחר זמן הובחנו ארבעה מקרים יסודיים של קבוצות פתרונות למצבי הכפילות הללו. כל אופי ש כפילות מצבי בפנינו פתרון מדרשי אחר. אם הכפילות היא של סתירה, המידה הזו מכונה 'לידון בדבר החדש', והכלל לגביה הוא שיש ליישם על הפרט את ההלכות הכתובות לגביו, אך לא ללמוד ממנו אל הכלל. היציאה של הפרט בצורה כזו מלמדת אותנו שהוא התנתק מהכלל שאליו הוא אמור להשתייך. לעומת זאת, במצב שהפרט רק כפול עם הכלל ולכן מיותר, הפתרון המדרשי הוא שהתורה רצתה ללמד אותנו משהו אודות הכלל ('לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא'). וכן על זו הדרך בשאר המידות.

אם כן, המעבר בין הלל לבין דבי ריי"ש מבטא התפרטות של מערכת המידות, בשני המישורים גם יחד: הן במישור של המופע הטכסטואלי, והן במישור של ההיסק (שהוא הפתרון המוצע למופע טכסטואלי שכזה). אם כן, בהחלט ייתכן שהעיקרון שמכונן כל מידה הוא אכן צורת ההיסק, כפי שהבין בעל **מידות אהרן**, וכנ"ל. אולם כל צורת היסק מבוצעת על מופע מקראי שונה (כפי שהערנו, לפחות בסופו של תהליך ההתפרטות וההמשגה, לא ייתכן שניישם שתי צורות היסק שונות על אותו סוג של מופע מקראי).⁴

אפילו

התהליך הזה לא הסתיים. כל אחת מן המידות הללו ממשיכה להתפרט לעוד גוונים ותתי-מידות. כל מופע טכסטואלי יש לו ייחודיות משלו, ולכן הפתרון המדרשי המיושם לגביו יכול להיות מעט שונה. כך נוצרים חריגים ויוצאי דופן בכל מידת דרש, ולפעמים הלומדים והחוקרים עומדים נבוכים מול אי ההתאמה של הדרשות לכללים של ברייתת המידות. רבים מגיעים למסקנה שלמעשה אין כללי דרש, וכל מקור הוא מקרה ייחודי לעצמו.

אולם לטענתנו ישנם גם ישנם כללים של דרש. החריגים כנראה נובעים מאופיו החי של טכסט, ובפרט הטכסט המקראי. לא ניתן לכלוא את הפרשנות הטכסטואלית בסד של אוסף קטן למדי של כללים פורמליים,⁵ ולכן ישנם גוונים שונים של מדרשים המשתמשים באותה מידה עצמה. הכל לפי המקום, הנוסח וההקשר התוכני.

אם כן, הכללים אינם יכולים לחול באופן מכני ופשוט על כל המקרים, אך הם כן נותנים את העקרונות היסודיים שמהם ניתן להבין כיצד לנהוג בכל מקרה לחוד. התהליך אינו דדוקטיבי ולא מכני לגמרי, אלא כרוך בהבנה אינטואיטיבית (שעוברת במסורת מרב לתלמידו). אולם לכללים ישנה משמעות, בדומה לכללים של שפה שיש להם משמעות כמנחים את הדיבור על אף החריגים הרבים (ראה על כך במאמר לפרשת ניצבים, תשסה).

בדומה למעבר מהניסוח של הלל הזקן לדבי ריי"ש, התהליך המשיך גם לאחר מכן, בתקופת המשנה והתלמוד. אמנם התהליך נקטע לקראת תום עידן התלמוד, ומוטלת עלינו משימה לנסות ולהחזיר אותו למסלול ההתקדמות שלו. עלינו להחיות את מדרשי הכתובים ויצירת ההלכה, ולשם כך עלינו להמשיך את תהליך ההפשטה, ההכללה וההמשגה, של מערכת מידות הדרש.

הערה לסיום: קשר בין שתי ההשלכות משני תירוצי התוס'

ייתכן שהנחתו של בעל **מידות אהרן** לגבי היחס בין מידות דרש שונות, כלומר שמופע מקראי אינו יכול להיות המדד לפיו ממויינות מידות הדרש, נוגעת רק למידות הלכתיות ולא למידות טכסטואליות. מידות טכסטואליות נבדלות זו מזו בעיקר במופע הטכסטואלי שעליו הן מיושמות, ולכן לגביהן אולי מופע מקראי שונה יכול להיות בסיס מספיק להגדרתן כמידות דרש שונות. לעומת זאת, מידות הלכתיות מטפלות ביחסים תוכניים בין ההלכות הנדונות, לאו דווקא כפי שהן מופיעות בטכסט המקראי אלא כפי שהן בפועל. אם כן, ייתכן שרק לגבי מידות כאלו אומר בעל **מידות אהרן** שהן צריכות להיבדל זו מזו גם בצורת ההיסק, ולא רק במופע המקראי-טכסטואלי. כפי שראינו, מידת 'לידון בדבר החדש' לפי בעל **מידות אהרן** היא מידה תוכנית ולא טכסטואלית, ולכן ניתן להבין טוב יותר מדוע לשיטתו היא נדרשת גם לתוכן היסקי שונה ממידת 'שלא כעניינו', ולא די בכך שהיא חלה על מופע טכסטואלי שונה.

⁴ אמנם גם שיטת הראב"ד אינה נסתרת מן התיאור המוצע כאן.

⁵ נראה כי כדי להנחות פעילות אנושית לא מכנית דרושים מספר כללים כמספר המקרים האפשריים (כלומר כנראה מספר אינסופי). ובכל זאת כללי האב היסודיים מהווים קירוב ברזולוציה כלשהי למציאות החיה. בלעדיהם לא ניתן לעשות את המעשה הפרשני, אף שבהם לבדם לא די.