

שאלות:

1. הדומה והשונה בין מידת 'דבר שיצא מן הכללי' לבין מידת 'כלל ופרט וכללי'.
2. מתי התורה משתמשת במידה זו ומתי בחבירתה?
3. האם מידת 'ריבוי ומיעוט וריבוי' של דבי ר"ע היא אותה מידה כמו 'דבר שיצא מן הכללי' של דבי רי"ש?
4. היחס הלוגי בין הגבלה להרחבה: מדוע הרחבה קלה יותר מאשר הגבלה?
5. האם יש שיטה לפיה אין בתורה מידת דרש של 'דבר שיצא מן הכללי'?

המידות:

דבר שהיה בכלל ויצא ללמד על הכלל. כלל ופרט וכלל. כלל ופרט. ריבוי ומיעוט וריבוי.

וְאֵלֶּה פְּקוּדֵי הַלְוִי לְמִשְׁפַּחְתָּם לְגֵרְשׁוֹן מִשְׁפַּחַת הַגֵּרְשׁוֹנִי לְקַהֵּת מִשְׁפַּחַת הַקְּהָתִי לְמִרְרֵי מִשְׁפַּחַת הַמִּרְרֵי... וַיְהִי פְּקֻדֵיהֶם שְׁלֹשָׁה וְעֶשְׂרִים אֶלֶף כָּל זָכָר מִבֶּן חֹדֶשׁ וּמַעְלָה 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 יָמָתוֹ בְּמִדְבָר וְלֹא נֹתַר מֵהֶם אִישׁ כִּי אִם כָּלֵב בֶּן יִפְנֶה וַיְהוֹשֻׁעַ בֶּן נֹון: (במדבר כו, נו-סח)

ומנין שנכנס שבט לוי לא"י שנאמר (במדבר כה) 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 ויצא מן הכלל ללמד לא עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כלו יצא ואף אלעזר היה בכללן של ישראל בגזירה שנאמר מות ימותו במדבר ויצא מכללן של ישראל ללמד לא 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. תקציר המאמר משנה שעברה

מידת 'דבר שהיה בכלל ויצא ללמד' מופיעה ברשימת המידות של רי"ש. מקובלנו שהפרט שיצא ללמד מתוך הכלל לא יצא ללמד על עצמו אלא על הכלל כולו. לעומת זאת, בין לב המידות של רי"א בשריה"ג מופיעה במקומה מידה אחרת (מידה כד): 'מדבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד על עצמו יצא'. כלומר שם הדבר שיוצא ללמד מלמד על עצמו ולא על הכלל כולו. ראינו שבעל **ספר הכריתות** (חלק 'נתיבות עולם') מסביר את העובדה שמידה זו אינה מופיעה אצל רי"ש בשני הסברים: 1. רי"ש חולק עליה, שהרי הוא סובר שהפרט יצא ללמד על הכלל ולא על עצמו. 2. ריש מסכים למידה זו, אולם זוהי מידת דרש אגדה, ורי"ש מונה רק מידות בדרש הלכה. עמדנו על כך שבמידת דרש האגדה לא מופיע שהפרט יצא 'ללמד', ומכאן הסקנו שבניגוד למידה ההלכתית, מידה זו אינה מבוססת על קושי בפשט הפסוק. המדרש המובא למעלה הוא מדרש אגדה, ובכל זאת הוא משתמש במידתו של רי"ש. במאמרנו ניסינו להבין את ההיגיון במידת הדרש ההלכתית דווקא מתוך המופע החריג הזה. ניתחנו בפירוט את המדרש, וראינו שמידת 'דבר שהיה בכלל' היא אכן מידה הגיונית, כלומר היסק שמיועד לענות על קושי, ולא מידה טכסטואלית. היא מבוססת על קושי של ייתור (ובמקרה שלנו סתירה), ופותרת אותו בכך שהייתור מרמז לנו על לקח כלשהו שעלינו ללמוד ביחס לכלל. לאחר מכן הבחנו בין שתי רמות שבהן ניתן לדון אודות הטכסטואליות של מידות דרש: 1. האם הבסיס (=הטריגר) לשימוש בהן הוא קושי טכסטואלי? 2. האם אנו פותרים את הקושי הזה באמצעות כלל טכני או בעזרת היסק הגיוני?

ראינו שמידת גז"ש מבוססת על קושי בטכסט (מילה מופנה, לפחות מכיוון אחד). מבחינה זו המידה היא הגיונית. אבל הפתרון לקושי הוא טכני: המידה מורה לנו להשוות את שני ההקשרים שבהם מופיעות המילים הדומות, מסקנה שלא בהכרח עולה מתוך כללים הגיוניים. לעומת זאת, קו"ח ובנין אב אינן מידות שמבוססות על קושי כלשהו. זוהי הסקה מתוכן הפסוק המלמד אל ההקשר הנלמד. אם כן, מידות אלו הן הגיוניות במישור השני של הדיון. כפי שראינו, מידת 'דבר שהיה בכללי מתחילה בייתור שהוא קושי טכסטואלי, בדיוק כמו הגז"ש. אולם הפתרון הוא הגיוני: הייתור מיועד ללמד אותנו משהו מתוכנו של המלמד אל הלמד, שכן הלמד הוא דוגמא שמלמדת על הכלל שמתוכו היא יצאה. אם כן, זוהי מידה הגיונית בשני מישורי הדיון הנ"ל.

לאחר מכן הדגמנו לגבי הדרשה שמובאת בברייתא דדוגמאות כדוגמא למידת 'דבר שיצא מן הכללי', כיצד היציאה מן הכלל יוצרת קושי של סתירה, ולכן הפתרון הוא הגיוני, מן הסוג שאנו מוצאים במדרש האגדה שמובא למעלה: התורה קובעת בפרשייה נפרדת כי האוכל שלמים בטומאה נכרת, בנוסף לפסוק שמלמד על אוכל קודשים בכלל. היציאה מן הכלל לכאורה מיועדת ללמד אותנו שרק בשלמים יש עונש כרת על האוכל בטומאה, ולכן נוצרת סתירה מול הפסוק שקובע עונש כזה על אכילת קודשים בכלל. הפתרון הוא למצוא קבוצה חלקית שמכילה את השלמים, ולהגביל את הפסוק הכללי לקבוצה זו בלבד. אלו הם כל קודשי מזבח.

הערנו כי עקרונית ניתן להבין את הפתרון הזה בשתי צורות: כהרחבה של הפרט (הרחבת השלמים לכלל קדשי מזבח), או כהגבלה שמסייגת את הכלל (הקדשים עליהם מדובר בפרשת אמור הם רק קדשי מזבח). בנקודה זו יש להבחין בית מידת 'דבר שהיה בכללי לבין מידת 'כלל ופרט וכללי'.

במידת 'כלל ופרט וכללי' (ראה, למשל, בדף לפרשת ויקרא, תשסה, ועוד) אנו מרחיבים את הפרט לכלל הפרטים שדומים לו. למעשה אין במקרא בכלל כלל שמכיל את הפרט הזה. המופע המקראי שמוביל לדרשת 'כלל ופרט וכללי' 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. לכן זוהי מידה טכסטואלית.

לעומת זאת, במידת 'דבר שהיה בכללי' מדובר על שני פסוקים שונים, במקומות שונים (ראה על כך בתחילת הדף לפרשת צו, תשסה, שם ראינו שכלל ופרט המרוחקים זה מזה לא נדרשים ביכלל ופרט, אלא ב'דבר שהיה בכללי'), 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 שאינם 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 בכללי'. זאת בניגוד למידת 'כלל ופרט וכללי', שבה יש רק מקרא אחד שאותו עלינו להבין.

הרחבה של הפרט שלא תוכל להתפרש כסייג סביר של הכלל, לא תוכל להתקבל כתוצאה הלכתית של מידת 'דבר שהיה בכללי'. זהו 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'.¹ לעומת זאת, הרחבה לכלל שבט לוי בהחלט ניתנת לניסוח כזה: 'כל ישראל שאינם לויים'.

לבסוף הסברנו לאור דברינו אלה גם את העובדה שמשמשים במידת דרש הלכתית ביחס לפסוקים לא הלכתיים. עמדנו על כך שבפסוקים התיאוריים של התורה אנו לא פוגשים מופעים שבהם יש תיאורים מקבילים לחלוטין של הפרט ושל הכלל במקומות שונים. מה שאנחנו כן מוצאים הוא מופעים מן הסוג של: 'את הארץ ואת יריחו, או 'תשעה עשר איש ועשהאל'. כלומר כלל ופרט שמופיעים במקביל (ובייתור) ברשימה באותו פסוק.

כפי שראינו, זהו סוג של היקש: 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. כאשר הכלל והפרט מופיעים במקומות שונים במקרא אין מקום להיקש ביניהם, ולכן אנו נוקטים במידת 'דבר שהיה בכללי'.

על רקע זה נבין כי במדרש האגדה שלנו פגשנו תופעה מקראית חריגה: ישנה כאן יציאה מן הכלל שמופיעה במקום אחר במקרא, מה שבדרך כלל אינו מצוי בפסוקים לא הלכתיים. בגלל המרחק בין הפרט לכלל לא ניתן לעשות כאן היקש, ולכן אין ליישם כאן את מידת 'ללמד על עצמו' של

¹ הבחנה זו קשורה למושג של 'צדדים' שעולה בש"ס ביחס למידות הכלל ופרט (ראה על כך בדף לפרשת ויקרא, תשסה, 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.

מדרש האגדה. מופע כזה מבחינת אופיו צריך להיות מטופל בלוגיקה דומה לזו שמצינו במידת 'דבר שהיה בכלל' ההלכתית, כלומר באופן שמיישב את שני ההקשרים הללו זה עם זה.

ב. היחס בין מידת 'כלל ופרט' למידת 'דבר שיצא מן הכלל ללמד'

מבוא: 'כלל ופרט' ו'דבר שיצא מן הכלל'

בדף לפרשת חקת, תשסו, עמדנו על הדמיון בין מידת 'כלל ופרט וכלל' לבין מידת 'דבר שיצא מן הכלל': שתייהן מלמדות בדרך כלל על היקפים של קבוצות הלכתיות, ולא מחדשות הלכות באופן ישיר. לעומת זאת, במאמרנו לפרשת פנחס משנה שעברה עמדנו על הבדל בין שתי המידות הללו: תוצאת הפעלתה של מידת 'כלל ופרט וכלל' היא הרחבה של הפרט העומד בתווך. לעומת זאת, מידת 'דבר שיצא מן הכלל' יוצרת הגבלה של הכלל. כלומר שתייהן עוסקות בהיקפים של קבוצות הלכתיות, אולם הן עושות זאת מכיוונים מנוגדים. שתייהן מנסות להגדיר קבוצת ביניים (בין הפרט לבין הכלל הרחב ביותר), אך הן עושות זאת מכיוונים מנוגדים.

במאמר משנה שעברה ראינו גם שישנו הבדל בין המופעים המקראיים שבהם אנו מיישמים את שתי המידות הללו: 'כלל ופרט וכלל' מיושם כאשר פסוק אחד (או, לכל היותר, עניין אחד) נוקט לשון שמתחילה בביטוי כולל, ממשיכה בביטוי פרטי, ומסיימת בביטוי כולל. לעומת זאת, מידת 'דבר שיצא מן הכלל' מיושמת על מצב מקראי שבו ישנן שתי הוראות נורמטיביות: פסוק שמדבר על הכלל כולו, ופסוק אחר במקום אחר שאומר אותו דבר על פרט מתוך הכלל.² במופעים הנדרשים ב'כלל ופרט' אין כפילות, כלומר הוראה לגבי הכלל והוראה זהה לגבי פרט שכלול בו, בשום מובן שהוא. למעשה אין שם בכלל שתי הוראות נורמטיביות.

קשיים

התמונה אותה תיארו בסעיף הקודם מעוררת כמה קשיים:

1. ניתן להגדיר כל קבוצה בשתי הדרכים הללו: או כהגבלה של קבוצה רחבה יותר, או כהרחבה של קבוצה מצומצמת יותר. אם כן, מדוע התורה בוחרת לפעמים בדרך זו ולפעמים בדרך זו? מדוע לא די היה לנו במידת דרש אחת? מעבר לכך: האם ניתן להגדיר באלו מצבים התורה בוחרת בדרך ההגדרה הראשונה ובאלו מצבים בשנייה?
2. הזכרנו כבר כמה פעמים בעבר את הקביעה של הגמ' במנחות נה ע"א ופסחים ו ע"א (וראה גם נידה לג ע"א) לפיה מופע מקראי של 'דבר שיצא מן הכלל' היה אמור להידרש במידת 'כלל ופרט', אך אנו דורשים שם דווקא במידת 'דבר שיצא מן הכלל' מכיון שכאשר הכלל והפרט מרוחקים אין מוקדם ומאוחר בתורה, ולא ניתן לדרוש ב'כלל ופרט' (שזוהי מידה כיוונית).³ אך לאור דברינו כאן, לכאורה לא היה מקום לדרוש מופע מקראי של דבר שיצא מן הכלל במידת 'כלל ופרט', שהרי אין כאן הוראה נורמטיבית אחת שמתחלפת מלשון רבים ללשון יחיד, אלא מדובר על כפילות של שתי הוראות נורמטיביות. מופע כזה בכלל לא ניתן להידרש במידת 'כלל ופרט'.
בשני הפרקים הבאים נבחן את שתי הנקודות הללו.

ג. היחס הלוגי בין הרחבה והגבלה

פתרון אפשרי לקושי הראשון

הפתרון הראשון שעולה על הדעת הוא שהתורה בוחרת במידת 'דבר שיצא מן הכלל' באותם מצבים בהם היינו חושבים מסברתנו ליישם את העיקרון ההלכתי על הקבוצה הרחבה כולה, והתורה בכל זאת רוצה לצמצם את היקף התחולה שלו. לעומת זאת, התורה בוחרת ב'כלל ופרט וכלל' בהלכות שלגביהן היינו חושבים ליישם את העיקרון ההלכתי על הפרט בלבד, והתורה רוצה לחדש שעלינו להרחיב את המעגל (=תחום התחולה).

פתרון אחר הוא שהדבר תלוי בשאלה כיצד נוח יותר להגדיר את הקבוצה המבוקשת, או כיצד ההגדרה תהיה חדה וחד משמעית. במקרים בהם לא ניתן להגדיר את הקבוצה ההלכתית באופן של הרחבה מסביב לפרט כלשהו, למשל כאשר ישנן כמה אפשרויות הרחבה שקולות, אזי התורה בוחרת באופציה של הגבלת כלל רחב יותר. לעומת זאת, במקרים שבהם דווקא ההגבלה יוצאת עמומה ולא לא חד משמעית, שם התורה בוחרת להגדיר את הקבוצה ההלכתית דרך הכללה של פרט מייצג כלשהו.

² עמדנו על כך גם בתחילת מאמרנו לפרשת ראה, תשסח.

³ ראה על כך במאמרנו לפרשת כי-תשא, תשסח-1, צו וראה, תשסח, וראה רש"י ד"ה 'אחת לכלל', שבועות ז ע"א, ובראב"ד בפירושו למידת 'דבר שיצא מן הכלל'.

דומה כי יש קשר בין שני הפתרונות הללו. נוחיות ההגדרה היא פונקציה של הסברות שלנו. במקום שלולא ההוראה של התורה הסברא שלנו היתה מרחיבה מאד את העיקרון ההלכתי, לא סביר לבחור בהגדרת הקבוצה בדרך של הרחבה. במצבים כאלו ההרחבה היתה מובילה אותנו לקבוצה רחבה מדי. לעומת זאת, במקרים בהם מסברא היינו מיישמים את הדין רק על פרט כלשהו, אזי דווקא ההגדרה דרך הגבלה לא תהיה יעילה, שכן ההגבלה היתה מוליכה אותנו לצמצם את ההלכה הנדונה לקבוצה מצומצמת מדי.

במאמר לפרשת וארא, תשסה, עמדנו על תכונה זו של 'כלל ופרט וכלל', ודנו בשאלה האם יש סיעת חכמים בחז"ל שרואה גם את מידת 'כלל ופרט וכלל' כהגבלה של הכלל ולא כהרחבה של הפרט. כן עסקנו שם באופי הדרשנות העקיבאית (מדבי ר"ע), וראינו שצורת החשיבה המאפיינת אותה היא הליכה מהכלל אל הפרט (יריבוי ומיעוט וריבוי במקום 'כלל ופרט וכלל').⁴ נדגים כעת את דברינו על שתי הדרשות שמובאות בברייתא דדוגמאות כדוגמאות לשתי המידות הללו.

דוגמא ראשונה: אכילת קודשים בטומאה

הדוגמא למידת 'דבר שיצא מן הכלל' עוסקת בעונש כרת על אכילת קודשים בטומאה. ראינו כי ישנו פסוק המלמד על עונש כרת לכל אוכל קודש בטומאה, וישנו פסוק נוסף אשר מלמד על עונש כרת למי שאוכל שלמים בטומאה. הקבוצה ההלכתית למסקנה היא כל אוכלי קודשי מזבח בטומאה. האפשרות האלטרנטיבית ללמוד זאת באמצעות 'כלל ופרט' היתה לנסח את הפסוק הכללי שעוסק בעונש לאוכל קודש בטומאה בלשון כללית כלשהי ומייד אחריה לכתוב את השלמים כפרט.

נבחן כעת מהי הסברא הפשוטה לגבי עונש כזה? מסתבר שלולא חידוש התורה, אם יש עונש כרת על אכילת קודשים בטומאה, אזי כל אוכל קודש בטומאה היה צריך להיות חייב כרת. כל אלו מחללים את הקודש. לכן אם התורה היתה בוחרת במידת 'כלל ופרט וכלל', אזי היה עלינו להרחיב את העונש שכתוב לגבי שלמים. במצב כזה היינו מרחיבים זאת לגבי כלל הקודשים, בעוד שכוונת התורה היא רק לקודשי מזבח. לכן התורה בחרה ללמד אותנו את ההלכה הזו דווקא באמצעות מידת 'דבר שיצא מן הכלל', שפועלת באופן של הגבלת הכלל ולא באופן של הרחבת הפרט על ידי 'כלל ופרט וכלל'.

אמנם יש להעיר שמידת 'כלל ופרט וכלל' בדרך כלל אינה מרחיבה את הפרט לקבוצה הגדולה ביותר האפשרית. בדרך כלל ההרחבה עוצרת במצב ביניים כלשהו (ראה הסברים במאמרינו שעסקו במידה זו, ובעיקר בדיונים על הרחבה של הפרט לפי צדדי דמיון). אם כן, גם אם התורה היתה כותבת את העונש לגבי שלמים לא היינו מרחיבים זאת לכל הקודשים, ולכאורה היה מקום לנקוט גם בדרך כזו.

טענה זו היא נכונה. אולם מכיון שהסברא האפריורית שלנו היא שהעונש צריך לחול על כל אוכל קודשים, אזי גם היכולת שלנו להגדיר הרחבות חלקיות סביב שלמים היא בעייתית. מכיון שאנו לא מגיעים באמצעות ההרחבה עד המקום שהסברא שלנו היתה אומרת לנו, אזי יכולות לבוא בחשבון כמה וכמה אפשרויות להגדרות קבוצות ביניים. אולי קודשים קלים, אולי כל קודשי מזבח, אולי כל מה שנאכל לבעלים, כל מה שנאכל בכלל וכדו'. העובדה שהסברא שלנו היתה מיישמת את ההלכה הזו לגבי הקבוצה הרחבה ביותר, משמעותה היא שכמה וכמה קבוצות ביניים היו במעמד שווה, והיתה נוצרת עמימות לגבי המכניזם של ההרחבה. לכן התורה בחרה ללמד אותנו את עונש הכרת על אכילת קודשים בטומאה דווקא במכניזם הפוך, תוך שימוש במידת 'דבר שיצא מן הכלל'.⁵

אפשרות נוספת להבין זאת היא שאם התורה היתה כותבת את ההוראה הזו במידת 'כלל ופרט וכלל', אזי היינו מרחיבים לקבוצה היא איחוד של הקודשים שדומים לשלמים בשני צירי דמיון. אולם איחוד כזה לא היה נותן לנו את קודשי מזבח. כיוון זה צריך להיבדק שיטתית, דרך ניסיון להציע מאפיינים לשלמים, ולראות לאיזו קבוצה היינו מגיעים מתוך שימוש במידת 'כלל ופרט וכלל', כלומר בהרחבה של שני צדדי דמיון.

⁴ אמנם 'יריבוי ומיעוט וריבוי' של דבי ר"ע אינו זהה עם מידת 'דבר שיצא מן הכלל' של דבי ר"ש, שכן אצל דבי ר"ע בכל זאת בסופו של דבר מתמעט פרט כלשהו מהיריבוי. הקבוצה המצומצמת אינה 'עגולה' לגמרי.

⁵ תיאורטית ניתן היה לחשוב על מכניזם שמרחיב את השלמים לאותה קבוצה שנוצרת מצמצום כל הקודשים. אם ישנה סברא שמוליכה אותנו במכניזם של הצמצום לעצור בקבוצת קודשי המזבח, אזי אותה סברא עצמה היתה יכולה לכיין את ההרחבה על בסיס השלמים, ולהביא אותנו להחיל את ההלכה על קבוצת קודשי המזבח. כמובן שבדרך כזו אנו מזהים ממש את שתי המידות הללו, ולכן אף שעדיין הדבר אפשרי הוא אינו פותר את הבעייה שהעלינו (מדוע נדרשות שתי מידות שונות).

ייתכן שפשוט לא ניתן להגדיר צדדי דמיון של שלמים שיוליכו אותנו לקבוצת קודשי המזבח. או בגלל שקבוצה זו היא צד דמיון בעצמה, או בגלל שהיא אינה ניתנת להצגה כאיחוד של צדדים. הדבר תלוי באופי ההרחבה של 'כלל ופרט וכלל': האם בוחרים צד דמיון מסויים מתוך שלושת הצדדים, או שמאחדים את אוסף ההרחבות שנעשות בצד דמיון אחד. בספרות חז"ל ישנן דוגמאות לכאן ולכאן. הצעה זו מוליכה אותנו לכיוון הפתרון שמוצע בפסקה הבאה, ובכל אופן נקודה זו עדיין צ"ע.

דוגמא שנייה: פדיון מעשר שני⁶

הדוגמא שמובאת בברייתא דדוגמאות למידת 'כלל ופרט וכללי היא הבאה:

מכלל ופרט וכלל כיצד ונתת הכסף בכל אשר תאוה נפשך כלל, בבקר ובצאן ביין ובשכר פרט ובכל אשר תשאלך נפשך חזר וכלל כלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט לומר לך מה הפרט מפורש דבר שהוא וולד וולדות הארץ וגדולי קרקע אף אין לי אלא כל דבר שהוא וולד וולדות הארץ וגדולי קרקע יצאו כמהין ופטירות.

על פניה, דוגמא זו היא בעייתית יותר. לכאורה הסברא היתה מוליכה אותנו לקבוצה רחבה יותר מזו שההלכה מתירה. על פניו היינו אומרים שפדיון מעשר שני יכול להיעשות על כל אוכל, שכן המטרה היא לאכול את המעשר שני בירושלים. מאידך, עלינו לזכור שחובת המעשר היא להפריש אותו מגידולי הקרקע. המטרה אינה לאכול אוכל בירושלים סתם, שהרי מעשר שני הוא אחד המעשרות. המטרה היא לתת לקב"ה משהו מגידולי אדמתנו, כאות תודה על עזרתו לנו. אמנם נכון שבמקרה זה ה'נתינה' לקב"ה נעשית בדרך של אכילת המעשר בירושלים (במקרים אחרים זוהי נתינה לכהנים, לביהמ"ק וכדו'). אם כן, בהחלט היה מקום לחשוב שמותר לפדות מעשר שני רק על גידולי קרקע. ההמרה לכסף בעלייה לירושלים היא רק מצב זמני: אנו מפרישים מעשר בגידולי קרקע שאותם עצמם היינו אמורים לאכול בירושלים. לאחר מכן אנו ממירים לכסף, ולבסוף אנו חוזרים וקונים בירושלים אוכל מגידולי קרקע.

המסקנה היא שהסברא האפריורית יכולה היתה ליישם את ההלכה של פדיון מעשר שני רק על גידולי קרקע בלבד. כעת בא המדרש ומרחיב את היריעה. הקבוצה של הדברים שבהם ניתן לפדות את המעשר היא רחבה יתר משהיינו חושבים מסברתנו: כל גידולי קרקע וולד וולדות הארץ (כולל בעלי חיים). אמנם מתמעטות פטריות וכמהין, אך מראש לא חשבנו שדברים שאינם גידולי קרקע יהיו כלולים בדיון הפדיון. אם כן, זה אינו מיעוט ביחס לסברא האפריורית שלנו. אם כן, הלימוד של פדיון מעשר שני בא להרחיב את מה שהיינו חושבים ולא למעט מקבוצה רחבה יותר. אם כן, ברור כעת מדוע התורה בחרה לעשות זאת דווקא דרך 'כלל ופרט וכללי' ולא דרך 'דבר שיצא מן הכללי'.

הערה על צדדי הדמיון

עמדנו כבר כמה פעמים בעבר על כך שמבנה של 'כלל ופרט וכללי' מורה לנו להרחיב את הפרט בשני צירים (=שני צדדי דמיון). ראינו שאוסף שלם של מידות 'כלל ופרט' משמשות כדי להגדיר צורות הרחבה (ו'ירדיוסי' הרחבה)⁷ שונות. כעת נוכל אולי להבין שהסיבה לכך שיש כמה וכמה מבנים כאלו היא שהסברא האפריורית שלנו היתה מצמצמת את ההלכה הנדונה אך ורק לפרט, ולכן התורה מנחה אותנו כיצד לצאת מתוך הסברא האפריורית שלנו. אולם כעת עולה שאלה אחרת: מדוע מידת 'דבר שיצא מן הכללי', שמיועדת להגביל קבוצה רחבה מדי, אינה בנויה בצורה כה מפורטת של צדדי דמיון? מדוע אנו לא זקוקים להנחיות מפורטות כיצד להגביל קבוצה רחבה, אלא רק להנחיות מפורטות כיצד להרחיב קבוצה מצומצמת? נתבונן על המכניזם של ההרחבה. אנו נוטלים פרט כלשהו, שהוא נקודת המוצא שלנו. לאחר מכן אנחנו מחפשים את כל המאפיינים שלו, שכל אחד מהם מגדיר ציר הרחבה (=צד דמיון). ולבסוף אנו פועלים לפי ההנחיות של הטכסט המקראי: מרחיבים בציר אחד, בשנים, או בשלושה, הכל לפי המופע המקראי: 'כלל ופרט' – הכי מצומצם, הרחבה רק למה שדומה בשלושה צדדים. 'כלל ופרט וכללי' – הרחבת ביניים, למה שדומה בשני צדדים. 'פרט וכללי' – הרחבה גורפת, לכל מה שדומה אפילו בצד דמיון אחד.

לעומת זאת, המכניזם של ההגבלה הוא שונה. אנו יוצאים מתוך כלל כלשהו. לכלל הזה אין מאפיינים מוגדרים, או לפחות יש מעט מאד מאפיינים (ככל שמספר המאפיינים גדול היקף הקבוצה קטן. ראה על כך במאמר לפרשת ויקרא, תשסה, ועוד). במצב כזה קשה מאד להגדיר צירי הגבלה, כי הקבוצה שלפנינו אינה מאופיינת בהם. אנו אמורים לעשות אבסטרקציה של הקבוצה הרחבה, לנסות להעמיד אותה כאיחוד של כמה תת-קבוצות שאנו מציאים, ולאחר מכן להשמיט חלק מהן. מכיון שכך, התורה אינה יכולה להורות לנו באופן מפורט יותר כיצד בדיוק לצמצם את הקבוצה הראשונית.

הסבר: תיאור במונחי מאפיינים

כדי להבין יותר את ההבדל, נתאר זאת כעת במונחי מאפיינים של קבוצות, ונתחיל במכניזם של ההכללה. הפרט שמהווה נקודת מוצא עבורנו, מאופיין בכמה תכונות שאנו יכולים לעמוד עליהן (בדרך כלל בחז"ל מניחים שיש לו שלושה מאפיינים – צדדים). בדוגמא שהבאנו: אוכל שהוא ולד מוולדות הארץ וגידולי קרקע. כעת התורה מורה לנו להרחיב אותו בציר אחד. קיימת כמובן השאלה באיזה משני הצירים לבחור, ואת זה אנו עושים מסברא (ועמדנו על כך בכמה מאמרים בעבר).⁸ אנו בוחרים את הציר של וולד מוולדות הארץ, ומותירים את הדרישה של גידולי קרקע על

⁶ ראה בדף לפרשת וארא, תשסו, ניתוח מפורט של הדרשה הזו.

⁷ ראה במאמר לפרשת וארא, תשסו, ועוד.

⁸ לפעמים חכמים בוחרים בכל מה שדומה בכל אחד משלושת הצירים.

מכונה (לא מרחיבים בציר הזה. ולכן 'מתמעטים', או, נכון יותר: לא מתרבים, כמהין ופטריות). אם כן, במכניזם של הכללה כל הנתונים של הפרט מונחים לפנינו, ואנחנו עושים אלימינציה (משמיטים חלק מן האינפורמציה שבפנינו).

לעומת זאת, במקרה של מכניזם ההגבלה, המצב הוא הפוך: נניח שלקבוצה הכללית ישנו מאפיין ברור אחד. בדוגמה שלנו לגבי עונש כרת על אכילת קודשים בטומאה, הקבוצה הכללית ביותר היא: כל הקודשים. המאפיין של קבוצה זו הוא שכל הפרטים הכלולים בה הם קדושים לגבוה. כעת ננסה לחשוב כיצד התורה יכולה להורות לנו למעט חלק קונקרטי מהקבוצה הזו. הרי אין לנו מאפיינים כלשהם שניתן להשמיט אותם. לקבוצה כוללת אין מאפיינים קונקרטיים. ברור שאין לנו אופציה להשמיט את המאפיין היחיד שמוגדר כאן, שאם לא כן היה עונש כרת על כל דבר עלי אדמות. אם כן, אנו אמורים להמציא מאפיינים חלקיים של תת-קבוצות, להציג את הקבוצה הכוללת כאיחוד שלהם, ולבסוף לבצע אלימינציה של חלקן. במקרה שלנו, הקודשים מורכבים מכמה תת-קבוצות, לדוגמה: קודשי מזבח, וקודשי בדק הבית. כעת אנו עושים אלימינציה של הקבוצה השנייה ונותרים רק עם הראשונה.

כפי שהערנו קודם, תהליך זה הוא בעייתי. ראשית, ייתכנו גם חלוקות נוספות של קבוצת הקודשים (ראה דוגמאות למעלה). שנית, המונחים 'קודשי מזבח' ו'קודשי בדק הבית' אינם נתונים לנו בהקשר זה, ולכן אנו מגדירים אותם 'יש מאין' כתת-קבוצות של קבוצת הקודשים הכללית. כעת ברור מדוע, בניגוד לתהליך ההכללה, התהליך הזה אינו ניתן למיכון לוגי.⁹ זוהי כנראה הסיבה לכך שמידת 'דבר שיצא מן הכלל' אינם מתפרטת כמו מידות ה'כלל ופרט', שכן לא ניתן למכן ולאפיין בצורה כללית (=לעשות פורמליזציה) כמה צורות של הגבלת קבוצות.

ד. האם יש בתורה מידת 'דבר שיצא מן הכלל'?

מבוא

כעת אנו עוברים לבחון את הקושי הראשון שהעלינו למעלה. ראינו שם שהגמרא קובעת בכמה מקומות כי במצב בו יש פרט שיצא מן הכלל ומופיע רחוק ממנו אין להפעיל את מידת 'כלל ופרט' מכיון שאין מוקדם ומאוחר בתורה. לכן מפעילים שם את מידת 'דבר שיצא מן הכלל'. מקביעה זו משתמע בביורר שאם הפרט היה צמוד לכלל אזי כן היינו מפעילים לגביו את מידת 'כלל ופרט'. אולם, כפי שהערנו, מידת 'כלל ופרט' אינה מיושמת על מופעים מקראיים של כפילות, אלא על צורת ביטוי שעוברת מלשון רבים ללשון יחיד.

כדי לחדד את העניין, נבחן את הדוגמאות שהגמרא עצמה רוצה ליישם לגביהן את מידת 'כלל ופרט' לולא המרחק. כבר כאן נאמר שאין בידינו הסבר מספק לעניין זה, והדבר נותר אצלנו בצ"ע.

סוגיית מנחות נה ע"א-ע"ב

המשנה במנחות עוסקת בדין אפיית מנחה חמץ. היא קובעת שכאשר עושים מנחה חמץ חייבים על לישתה ועל עריכתה ועל אפייתה:

מתני'. כל המנחות נילושות בפושרין ומשמרן שלא יחמיצו, ואם החמיצו שיריה - עובר בלא תעשה, שנאמר: +ויקרא ב'+ כל המנחה אשר תקריבו לה' לא תעשה חמץ; וחייב על לישתה ועל עריכתה ועל אפיית'.

הגמרא שואלת מה המקור לקביעתה של המשנה:

האי מיבעי ליה לכדתניא: לא תאפה חמץ - מה ת"ל? והלא כבר נאמר: +ויקרא ב'+ לא תעשה חמץ! לפי שנאמר: לא תעשה חמץ, יכול לא יהא חייב אלא אחת על כולם? ת"ל: +ויקרא ו'+ לא תאפה, אפייה בכלל היתה, למה יצאת? להקיש אליה, מה אפייה מיוחדת שהיא מעשה יחידי וחייבין עליה בפני עצמה, אף אני אביא לישת' ועריכתה וכל מעשה יחידי שבה, לאיתווי קיטוף שהוא מעשה יחידי וחייבין עליה בפני עצמה!
...ואימא: אפייה דפרט בה רחמנא ליחייב חדא, אינך ליחייב חדא אכולהו! משום דהוה דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד, לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא.

⁹ בדרך כלל מקובל שהיסק מהכלל אל הפרט (דדוקציה) הוא מדויק מבחינה לוגית, ודווקא היסק מהפרט אל הכלל (אינדוקציה) זהו היסק לא חד משמעי. אולם כאן אנו לא לומדים מהכלל אל הפרט, אלא להיפך: מוציאים מתוך הכלל חלק שלגביו הכלל לא תקף. זהו, כמובן, תהליך בהחלט לא דדוקטיבי. בשפה של המאפיינים (ולא של קבוצות התחולה) דווקא ההכללה היא תהליך לוגי יותר שכן אין לנו צורך להוסיף מאפיינים שאינם בפנינו אלא להשמיט חלק ממה שכן מצוי בפנינו. לעומת זאת, ההגבלה היא המצאת מאפיינים שכלל אינם נתונים לנו, וזהו תהליך ספקולטיבי בעליל. אם מתייחסים למאפיינים כקבוצה, אז הפעולות על הקבוצות הללו הן בעלות מאפיינים הפוכים: הגבלה היא כביכול 'אינדוקציה', כלומר הוספת מאפיינים, ואילו הרחבה היא דווקא בעלת אופי אנליטי (אמנם לא דדוקטיבי ממש, כמובן).

הגמ' מביאה שיש פסוק שמחייב על עשיית מנחה חמץ, והיינו חושבים שיהיה חייב רק אם עשה את כל המעשים הללו ביחד. אולם הגמרא אומרת שיש פסוק נוסף שמפרט על האפייה, וממנו לומדים במידת דבר שיצא מן הכללי שחייבים על כל אחת מן הפעולות הללו, לרבות קיטוף. בדומה לדרשה של הבערה לחלק יצאתי וכדו'.

כעת הגמרא שואלת מדוע לא נלמד כאן ב'כלל ופרט', ויתחייבו רק על אפייה:

ואימא: לא תעשה - כלל, לא תאפה - פרט, כלל ופרט אין בכלל אלא מה שבפרט, אפייה אין, מידי אחרינא לא! אמר רבי אפטוריקי: משום דהוי כלל ופרט המרוחקין זה מזה, וכל כלל ופרט המרוחקין זה מזה אין דנין אותן בכלל ופרט.

זהו המוקד של בעייתנו. הרי מדובר כאן על שני פסוקים שבאחד יש עונש על עשיית מנחות חמץ ובשני על אפיית מנחות חמץ. אפילו אם שני הפסוקים היו סמוכים זה לזה, ס"ס יש כאן שתי הוראות נורמטיביות וישנה כפילות בין ההוראה לגבי הכלל וההוראה לגבי הפרט. אם כן, מה מקום בכלל לדון כאן ב'כלל ופרט'? כאמור, מידת 'כלל ופרט' עוסקת במופע של הוראה אחת אשר מחליפה לשון מרבים ליחיד.

לאחר מכן הגמרא מביאה דוגמא נוספת למצב כזה:

מתיב רב אדא בר אהבה, ואמרי לה כדי: וכלל ופרט המרוחקין זה מזה אין דנין אותן בכלל ופרט? והתניא: +ויקרא ד'+ ושחט אותו במקום אשר ישחט העולה לפני ה' חטאת הוא - היכן עולה נשחטת? בצפון, אף זה בצפון! וכי אנו מכאן למידין? והלא כבר נאמר: +ויקרא ו'+ במקום אשר תשחט העולה תשחט החטאת! הא למה זה יצא? לקובעו, שאם לא שחט אותו בצפון פסלו; אתה אומר: לכך יצאת, או אינו אלא שזה טעון צפון ואין אחר טעון צפון? ת"ל: +ויקרא ד'+ ושחט את החטאת במקום (אשר ישחט את) העולה, זה בנה אב לכל חטאות שטעונות צפון; טעמא דכתב רחמנא ושחט את החטאת, הא לאו הכי, הוה אמינא שזה טעון צפון ואין אחר טעון צפון, מ"ט? לאו משום דהוה כלל ופרט, ואע"ג דמרוחקין זה מזה אין דנין אותן בכלל ופרט.

יש פסוק (בפרשת צו) אשר מלמד שכל החטאות טעונות צפון ("במקום אשר תשחט החטאת תשחט העולה"), ויש פסוק אחר (בפרשת ויקרא) שמלמד שחטאת הנשיא טעונה צפון ("ושחט אותו במקום אשר ישחט העולה"). הגמרא רואה בזה 'כלל ופרט', אשר מלמד שהפסוק הקובע שהחטאות טעונות צפון צריך להתפרש כאילו הוא מתייחס רק לחטאת הנשיא (ב'כלל ופרט' אין דנים אלא מה שבפרט).¹⁰

הדבר היחיד שמפריע לגמרא בדרשה זו הוא שהכלל והפרט מרוחקים זה מזה. עצם הניסיון לדרוש במופע מקראי כזה 'כלל ופרט' נראה בעיני הגמרא ברור ולגיטימי. גם כאן עולה הבעיה שהזכרנו למעלה: כיצד בכלל ניתן לדרוש מופע כזה ב'כלל ופרט', הרי מופע כזה הוא מצע ברור לדרשה במידת דבר שיצא מן הכללי, ולא ביכלל ופרט?

מייד אחר כך הגמרא מעלה נקודה בעייתית נוספת:

מתקיף לה רב אשי: האי כלל ופרט הוא? פרט וכלל הוא, ונעשה כלל מוסיף על הפרט ואיתרבי להו כל מילי.

נקודה זו אינה קשורה ישירות לעניינו, אך גם היא מעלה תמיהה גדולה: כיצד בכלל חשבה הגמ' קודם לכן לדרוש כאן ב'כלל ופרט', כאשר הפרט מופיע בפרשה שלפני הכלל. האם לפני שרי אשי העלה את הבעיה הזו לא שמו לב שמדובר כאן ב'פרט וכלל' ולא ב'כלל ופרט'?

נציין כי בדרשות במידת דבר שיצא מן הכללי אין כל חשיבות לסדר, שכן מה שנדרש הוא הכפילות ולא סדר ההופעה וצורת הביטוי. אבל במידות 'כלל ופרט' כל מה שקובע הוא סדר ההופעה (הרי רק בגלל זה מתעוררת הבעיה של 'כלל ופרט' מרוחקים, שכן בין שתי פרשיות מרוחקות אין סדר של מוקדם ומאוחר). זהו הבסיס היסודי לדרשה במידות ה'כלל ופרט', ומשום מה הגמ' כאן בהו"א מתעלמת ממנו.

סיכום הקשיים

בגמרא כאן עולה אפשרות שדורשים גם כלל ופרט מרוחקים. חשוב לציין שאפשרות זו יורדת, ולא נשארת למסקנה (גם בסוגיות המקבילות). אמנם במסגרת עניין אחד (=בחד עניינא) יש שיטות שגם להלכה דורשות 'כלל ופרט' מרוחקים (ראה דעת רבא בנידה לג ע"א, ומחלוקת תנאים בב"ק פה ע"א, ובתוד"ה 'כלל ופרט' בב"ק שם), אך בכל המקרים הללו המופעים המקראיים באמת מתאימים לדרשות 'כלל ופרט', כלומר הם מכילים הוראה נורמטיבית אחת עם שינוי לשון. אם כן, שם לא עולה הבעייתיות שבה עסקנו כאן. אם כן, הבעיה נותרת אך ורק ביחס להו"א של סוגייתנו.

מהגמרא כאן נראה שאם היתה מתקבלת האפשרות שדורשים 'כלל ופרט' מרוחקים, אזי מידת 'כלל ופרט' היתה מתייחסת גם למופעים מקראיים שיש בהם כפילות נורמטיבי. בנוסף לכך היא גם היתה אדישה לסדר שבין הפרט לכלל. שני המאפיינים הללו מורים לנו שהיא היתה מאד דומה

¹⁰ אמנם להלכה יש פסוק שלישי שמלמד שכל החטאות טעונות צפון, אבל הוא נצרך רק בגלל שהמבנה הקודם הוא 'כלל ופרט' לכן לולא הפסוק השלישי היינו דורשים את המבנה הזה ב'כלל ופרט' ופוסקים שרק חטאת הנשיא טעונה צפון.

למידת 'דבר שיצא מן הכלל'. ובכל זאת, זוהי מידת 'כלל ופרט' ולא 'דבר שיצא מן הכלל', שכן לפי ההו"א בסוגיא מופע מקראי כזה אינו נדרש באופן שהוא מלמד על הכלל כולו, כלומר עושה הגבלה של הכלל (כפי שראינו למעלה), אלא היינו לומדים ממנו צמצום דרסטי, כמו במידת 'כלל ופרט' – אלא מה שבפרט.

ניתן לומר כי לפי האפשרות הזו שבהו"א כלל לא היתה בתורה מידת 'דבר שיצא מן הכלל'. מופע כפול של כלל ופרט היה נדרש לצמצום כמו 'כלל ופרט', בלי קשר לסדר ההופעה, וזאת גם במצב של כפילות נורמטיבית. וכל זה באמת צע"ג.

בכל אופן, כל זה בהו"א של הסוגיא. להלכה, לפי כל הדעות לא דורשים 'כלל ופרט' מרוחקים (בשני עניינים). כלומר כשהם מרוחקים אנו באמת מפעילים את מידת 'דבר שיצא מן הכלל'. מידות ה'כלל ופרט' מתייחסות רק לשינויי לשון בתוך הוראה נורמטיבית אחת, והכל כפי שמוכר וידוע.